

שנה לד
גליון ב (ר)
כסלו - טבת תשע"ט

200

גליון מוגדל

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה
שנה לד
גליון ב (ר)
כסלו - טבת תשע"ט

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 02-5370106 פקס. 053-7978992
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה
והלכה לחור'ר הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

המערכת והמ"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כתי' והר"ל (ע"ד)
שעי' מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
מתבתא דרבי יוחנן, טבריה

כוללי הלכה - אר"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית

כוללים ללימוד יורה דעה

'פאר ישראל', ירושלים
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אשר', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק
כתר נחום שלמה, ביתר עילית

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב', רמות, ירושלים
'משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
'תפארת מרדכי', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אהרן', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה

ישיבות

'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן וישראל', קייב, אוקראינה
ישיבת 'בית אהרן', קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן', בני ברק

ישיבות לצעירים

'זכרון אלימלך', ירושלים
'בית אשר', רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן', ביתר עילית
'סטאלין קארלין', מודיעין עילית
'סטאלין קרלין', בני ברק
'תפארת יוחנן', בורו פארק, ניו יורק

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
'קננין ש"ס', ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
'פרי הארץ', עיי ביה"ח העתיק, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל' קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

עם גליון המאתיים

וּמֵאֵתִים לְנִטְרִים אֶת פְּרִיּוֹ. לנטרים את פריו
- אלו תלמידי חכמים (שה"ש ח י"ב, רש"י)

השבח וההודיה להשי"ת שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה לראות בהופעתו של גליון המאתיים של 'קובץ בית אהרן וישראל', המאסף המרכזי לתורה והלכה של מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש ובתפוצות.

חביבים עלינו דברי קודש כ"ק מרנא ורבנא אדמו"ר הקוה"ט רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א שמנו"כ בטבריה ת"ו, שזרו בבני חבורתנו הק' להעלות ולהקריב על מזבח הדפוס חידו"ת שנתחדשו בבי מדרשא.

בגליון המאה, שיצא לאור בחודש כסלו תשס"ב, זכינו והשמיע את עדותו הגה"ח רבי אהרן יוסף בריזל ז"ל, מבחירי החבורה הק' שייסד מרן אדמו"ר זיע"א, על פעולת צדיק למען הדפסת חידושי התורה של בני החבורה הק': "המחולל של הרעיון הזה הוא מלכנו רוענו קדושנו אדמו"ר זצוק"ל עט"ר ונזר תפארתינו שמנו"כ בטבריה זיע"א. וזוכרני כי תודה להשי"ת שזכיתי להיות בהיכלא קדישא בהכולל שלו שהעמיד על מנת להקים גדולי תורה ויר"ש וחסידות".

"ורצה בכל עוז שילמדו בהתמדה בלי הפסק ורוב הכמות והאיכות הן בהספק והן בעיון רב בעומק הסוגיות ולחדש חידושים ולאמרום להחברים היקרים, וגם לכותבם ולהעלותם על מכבש הדפוס, וקיוה וציפה בכליון עיניים שיצא לאור, והיה אומר שזה עיקר עבודתו להעמיד תלמידי חכמים אמיתיים חסידים ואנשי מעשה, ומיטב כוחותיו השקיע בזה במסירות נפש ממש כידוע".

"וזוכרני כאשר הצליחו לחדש חידושים בסוגיות שלמדנו ואמרנו זאת בחבורה ואדמו"ר זצוק"ל שלח אותנו להבחן אצל הגאון הגדול גאב"ד טשיבין זצ"ל, והגאון שמח מאוד מהחידושים וכתב מכתב חם וחיזוק לכ"ק אדמו"ר זצוק"ל, ומחמת עיכוב לא יצא אז לפועל הרעיון להעלות אותם בדפוס. וב"ה שזכינו כבר טו"ב שנים שיוצא לאור ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א קובץ שלם ומהודר כל חדשיים בקביעות... והוא קובץ שזכה להיות עולה על שולחן מלכים, יעזור השי"ת להמשיך הלאה והלאה".

הופעתו כבוד של 'קובץ בית אהרן וישראל', ביום כ"ג אייר תשמ"ו, כעבור ארבעים שנה מעלות צדיק מעמק הבכא להחיות עם רב בארץ הקודש ובארץ אמריקה, היתה למען קיים פקודת קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א לבני חבורתו הק', ולעשות רצון צדיק חפצנו, כ"ק נזר תפארתנו רוח אפינו אשר בצלו נחיה מרן אדמו"ר שליט"א, שפקודתו שמרה נפשנו.

כברת דרך ארוכה עבר 'קובץ בית אהרן וישראל' מאז הופעתו לראשונה לפני ל"ד שנים, עד אשר חפץ ה' בידנו הצליח לבסס את הקובץ ולקיימו כתל תלפיות, בהיותו יוצא לאור בסייעתא דשמיא מדי חדשיים בדיוק, כשראשי ישיבות ואלופי תורה,

רבנים ויושבי על מדין כבני ישיבות וצורבי מרבנן, מבכרים לפרסם בין דפיו את פרי תורתם ועמל הגותם.

תיתי לו ל'קובץ בית אהרן וישראל' שבזכות היותו אכסניה קרובה ומזמינה לדברי תורתם של אברכי ובחורי ישיבותינו ובתי מדרשינו, חודד קולמוסם והיו לבית יוצר רחב היקף של ספרי עיון והגות. חו"ר הישיבות והכוללים החלו להחזיק עט סופרים בידם והיה הקנה להם לחבר, ובעסקם באורייתא מתוך דבוק חברים רבתה הדעת ועלה בידם לחבר חיבורים מחכימים בכל מקצועות התורה ההלכה והפסק.

בתקופת שנים זו זכה בס"ד מכון בית אהרן וישראל להוציא לאור עולם ספרי קדמונים מכתבי יד הספונים בגנזי אוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ואשר יריעות מהם מתפרסמים תדיר בין דפי הקובץ למען ידובבו שפתי ישנים ויתבשם העולם מאור תורתם זיע"א.

בעמדנו בעת דודים שמחת נישואי בן כ"ק אדמו"ר שליט"א החתן פע"ח הרב אברהם אלימלך שליט"א בשעה טובה ומוצלחת בר"ח כסלו, שולבו לרגלי השמחה בקובץ זה גנוזות וחידושים בעניני קידושין ונישואין.

בעמדנו בגליון המאתיים עינינו נשואות בתפילה שזכות רבותינו הקוה"ט זיע"א אשר רוחם הקדושה חופפת על הבית הגדול והקדוש הזה תעמוד לנו להגדיל תורה ולהאדירה ולהשקות מבאר החסידות שחפרוה שרים והנחילוה לנו מורשה.

ביקרא דאורייתא

מרכז מוסדות קרלין סטולין מכון בית אהרן וישראל

התובן

גנוזות

טו	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	קובץ הלכות בין אדם לחברו בעריכת הרב יחיאל יהודה זייבלד
מה	רבינו יצחק ב"ר שמואל הזקן מדמפייר זלה"ה (ד' תתע"ה - ד' תתק"ג)	תוספות תלמיד ר"י הזקן לריש בבא קמא בעריכת הרב אהרן גבאי
נב	רבותינו בעלי התוספות זלה"ה	תוספות חדשים לפרק גט פשוט בעריכת הרב אהרן גבאי
עב	לאחד מרבותינו הראשונים זלה"ה	קובץ הלכות קידושין מהגניזה בעריכת הרב ד"ר יהודה צבי שטמפר
פא	רבי יעקב בן חביב זלה"ה בעל 'עין יעקב' (ר"י - רע"ו)	קונטרס בפולמוס בדיקת הריאה בעריכת הרב יחיאל יהודה זייבלד
קיז	רבי שלמה ברוך זלה"ה (- ש"י -)	תלמיד שקבע ישיבה במקום רבו שלא ברשותו ותובע מתלמידי הרב שילמדו
קיצ	רבי יוסף פורמון זלה"ה (ער"ה - ש"מ)	אצלו מכח שבועה שנשבעו לו בעריכת הרב יעקב הכהן שבדרון
קלז	רבי יהודה רוזאניס זלה"ה בעל 'משנה למלך' (תי"ז - תפ"ז)	הערות על טור אבן העזר בעריכת הרב יוחנן הכהן שבדרון

שפתי ישנים

קנט	רבי שלמה סלאווין זצ"ל הי"ד ראש ישיבת 'בית ישראל' סטאלין (תר"נ - תש"ב)	מכתב בדברי תורה
קסג	רבי משה צבי הולצברג זצ"ל קארלין סטאלין ירושת"ו - ראש פינה ראש ישיבת 'בית אהרן וישראל' ירושת"ו (תער"ב - תשמ"ה)	בסוגיא דחולין בעזרה
קסט	רבי משה דוד שטיינווארצל זצ"ל רב דקהל 'בית אפרים' פלעטבוש ראש ישיבת 'עץ חיים' דבאבוב נ.י. (תרצ"ה - תשנ"ב)	בגדר קידושי אשה בשטר
קעג	רבי חיים ברוך וואלפין זצ"ל סטאלין קארלין, ברוקלין נ.י. ראש ישיבת קארלין סטאלין 'בית אהרן וישראל' ברוקלין נ.י. (תר"צ - תשע"ט)	בענין קידושין במחובר לקרקע

חידושי תורה

<p>הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א קפא חבר בביה"ד הגדול ירושלים, ראב"ד ביד"צ 'הישר והטוב'</p>	<p>בדין אמירת יעלה ויבוא בתפילת ערבית</p>
<p>הגאון רבי משה גריץ שליט"א קפז ראש ישיבת 'ישיבה דמאנסי' מלפנים ראש ישיבת קארלין סטאלין 'בית אהרן וישראל' ברוקלין נ.י.</p>	<p>בענין שוה כסף ככסף</p>
<p>הגאון רבי שאול אלתר שליט"א קפט ראש ישיבת 'שפת אמת' ירושת"ו</p>	<p>בסוגיא דמצות לאו ליהנות נתנו</p>
<p>הגאון רבי זאב פעלדמאן שליט"א קצב רב קהל 'תורה עץ חיים', ודיין כבי"ד 'התאחדות קהילות החרדים' לונדון, מלפנים ר"מ בישיבת 'בית אהרן וישראל', ירושת"ו</p>	<p>בדין הדלקת נר חנוכה מפני החשד</p>
<p>הגאון רבי נפתלי נוסכוים שליט"א קצו ראש ישיבת 'חיי משה', ראב"ד ביד"צ 'אהבת שלום' ו'הישר והטוב' ו'שירת דוד' ירושת"ו</p>	<p>בסוגיא דקידושי איילוניות</p>
<p>הגאון רבי אברהם אורבך שליט"א רא קרלין סטולין, ירושת"ו מראשי ישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות ירושת"ו</p>	<p>בגדר החלוקה והמוחזקות בשנים אוחזין בטלית</p>
<p>הרב יצחק בריזל רט סטאלין קארלין, גבעת זאב מראשי ישיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית</p>	<p>גדר דין ידות בנדרים וקרבות וקידושין</p>
<p>הרב אליהו שארר רטו קארלין סטאלין, ירושת"ו ראש ישיבת 'שער המלך', ירושת"ו</p>	<p>בענין חובת הלל בחנוכה ופורים</p>
<p>הרב ישראל יוחנן אסיא רכג סטאלין קארלין, פלעטבוש, נ.י. ר"מ ב'ישיבה דמאנסי', ניו יורק</p>	<p>באיסור נתינים לקהל ובלאו דלא תתחתן</p>
<p>הרב יעקב וואלפין רכו סטאלין קארלין, ברוקלין נ.י. ר"מ ב'מתיבתא תפארת יוחנן', ניו יורק</p>	<p>בירך והביאו לפניו עוד דברים המחייבים סברה כאשר עדיין לא גמר הראשונים</p>
<p>הרב צבי חיים דישון רכט סטאלין קארלין, גבעת זאב ר"כ עיון ור"מ בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות ירושת"ו, מח"ס 'נעימות נצח', 'משפט הערב'</p>	<p>גדר ברכת המצוות ובהא דמברך עליהם עובר לעשייתן</p>

רלב	הרב פנחס הלוי סגל קארלין סטולין, רמות ירושת"ו ראש ישיבת 'אהבת תורה' ביתר עילית ור"כ 'עטרת שלמה' כלל חסידי	גדר חיוב נר חנוכה
רלט	הרב שניאור זלמן די שוון סטאלין קרלין, רמות ירושת"ו ר"כ ש"ס סטאלין קארלין, גבעת זאב מח"ס 'זכרון צבי' 'משנת משה'	בדיני ביטול ברוב באיסורים
רנב	הרב שלום הירשפרונג ר"מ בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות ירושת"ו מח"ס 'ברכת שלום'	בענין תקנת יהושע בן גמלא
רנו	הרב שמעון שפירא סטאלין קארלין, ברוקלין, נ.י. מנהל רוחני 'מתיבתא תפארת יוחנן'	בדינא דצריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת ג' דברים בניחותא
רנט	הרב רפאל אורבאך קרלין סטולין, רמות ירושת"ו ר"מ בישיבת 'שערי תורה', ירושת"ו כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן'	גדר מצות קידוש ובענין קידוש במקום סעודה
רסז	הרב אריה לייב וואלפין סטאלין קארלין, ברוקלין, נ.י. ר"מ ומנהל רוחני בישיבת קארלין סטאלין 'בית אהרן וישראל' נ.י.	ביאור שיטת הרמב"ם בגדר מלוה
ערב	הרב עודד נולמן סטאלין קארלין, גבעת זאב ר"כ ללימוד קדשים, סטאלין קארלין, גבעת זאב	גדר מצות שחיטה בקדשים ובחולין
רפט	הרב צבי גליק ר"כ 'נר ישראל' סטאלין קארלין, לונדון	ביאור מתני' פרק רביעי משנה ח' דחלה
רצו	הרב יואל וואלפין סטאלין קארלין, ברוקלין, נ.י. ר"מ בישיבת 'נחלת יעקב' ובישיבת 'שערי יושר'	בענין חופה קונה
רצז	הרב חיים יצחק טרבילו קרלין סטולין, ביתר עילית ר"מ בישיבת 'עמלה של תורה' ירושת"ו	בענין קיים ליכי ומופר ליכי
שה	הרב פנחס הכהן שווארץ ר"מ בישיבת קארלין סטאלין 'בית אהרן וישראל', נ.י.	דרכי הקנין בזכיה מהפקר
שח	הרב אברהם בליין סטאלין קארלין, דיטרויט, מח"ס 'חק וזמן' רב דקהילת בני ישראל - בית יהודה, דיטרויט	בענין חזקת ג' שנים

<p>שיב הרב פסח בורנשטיין קרלין סטולין, ביתר עילית, ר"כ ללימוד או"ח בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית ור"מ בשיבת 'זכרון אלימלך' סטאלין קארלין</p>	<p>בסוגיא דיהא מונח ואיני יודע אם פרעתין</p>
<p>שיז הרב יעקב ברד"א בריזל סטאלין קארלין, מודיעין עילית ר"כ בשיבת 'בית אהרן וישראל', רמות ירושת"ו</p>	<p>גדר חיוב דמים בגזילה וחיוב והשיב את הגזילה</p>
<p>שכה הרב יצחק יוסף מרק סטאלין קארלין, מודיעין עילית ר"מ בשיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית</p>	<p>מקדש במלוה קודם שהוציאה את המעות</p>
<p>שלב הרב ישראל ב"ר מאיר עקשטיין סטאלין קארלין, מודיעין עילית ר"כ ללימוד ש"ס קרלין סטולין, רמות ירושת"ו</p>	<p>גדר בישול בשר בחלב</p>
<p>שלו הרב משה לינדר סטאלין קארלין, ביתר עילית ר"מ בשיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות ירושת"ו</p>	<p>בענין פטור שן ורגל ברה"ר ומקום הנחת פירות</p>
<p>שמה הרב יהושע שטיינברג סטאלין קארלין, מודיעין עילית ר"מ בשיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית ר"כ ללימוד קדשים קרלין סטולין, ביתר עילית</p>	<p>חיוב גרמי בעדים זוממין</p>
<p>שנב הרב יוחנן ברד"א בריזל סטאלין קארלין, מודיעין עילית ר"מ בשיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית כולל קדשים סטאלין קארלין, גבעת זאב</p>	<p>בענין נדרי שגגות והתרת חכם ע"י פתח</p>
<p>שנח הרב יוחנן שיין סטאלין קארלין, ביתר עילית ר"מ בשיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית מח"ס 'ישרי לב'</p>	<p>בסוגיא דממון המוטל בספק ושבועה דשנים אוחזין</p>
<p>שסג הרב חיים זיטער ר"מ בשיבת 'בית אהרן וישראל', רמות ירושת"ו</p>	<p>דין חקק לגבי שבת וסוכה</p>
<p>שסו הרב אפרים מרדכי פרידמן רב בקארלין סטאלין, מונסי נ"י.</p>	<p>בענין עצי סוכה אסורין כל שבעה ובענין מוקצה למצותו בנרות חנוכה</p>
<p>שעה הרב נתן שפירא סטאלין קארלין, גבעת זאב ר"מ בשיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית</p>	<p>גדרי וסוגי מיגו והגריעותא בהם</p>

שפב	הרב יעקב פריינד סטאלין קארלין, מודיעין עילית ר"מ בשיבת 'בית אהרן וישראל', ירושת"ו ור"מ בשיבה לצעירים קארלין סטאלין, מודיעין ע.	בענין חצי שיעור במצוות וחלוקת השמן במנורה לשמונה ימים
שפט	הרב יוחנן טראויס סטאלין קארלין, טבריה ר"כ ללימוד חו"מ קארלין סטולין, טבריה	בסוגיא דמחויב שבועה ואין יכול לישבע ובסוגיא דשניהם חשודין
שצו	הרב ראובן קלפהולץ סטאלין קארלין, טבריה ר"כ ש"ס קארלין סטולין, טבריה	בסוגיא דהוצאת קמיע בשבת
תב	הרב פנחס אסיא קארלין סטאלין, ברוקלין נ.י. ר"מ בשיבת קארלין סטאלין 'בית אהרן וישראל', נ.י.	גדר דין יום שביעי ספק שמיני ביו"ט סוכות
תז	הרב יעקב יצחק רייזמאן סטאלין קארלין, ביתר עילית ר"מ בשיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית	גדר ביטול בשישים
תיג	נפתלי חיים שוחט ישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות ירושת"ו	בענין איסור שריפת תרומה טהורה אם הוא מן התורה או מדרבנן

בירורי הלכה

תיז	הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א הראשון לציון, הרב הראשי לישראל ובעל 'ילקוט יוסף' ו'עין יצחק'	חובת הטבילה בגר לאחר המילה
תכז	הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א דומ"צ בכי"ד הגר"ש ואזנר זצ"ל דומ"צ דקהילת ויזניץ ואב"ד קהילת יעקב, ב"ב מח"ס 'משנת הסופר' ו'אמרי יעקב'	אם אפשר להתיר תקיעת כף שנתחייב ליתן לאחד כספי המעשר שלו
תלו	הגאון רבי שריאל רוזנברג שליט"א רב שכונת רמת דוד ב"ב, וראב"ד ביד"צ ב"ב בנשיאות הגר"נ קרלין, וראב"ד בי"ד 'הישר והטוב'	בענין קידוש בליל סוכות
תמב	הגאון רבי אברהם רובין שליט"א רב ומו"צ רחובות, אב"ד וראש בד"ץ מהדרין מח"ס שו"ת 'נהרות איתן' ו'עמודי שש'	הזכרת השבת ב'שיר של יום'
תנב	הרב משה וויליגער שליט"א סטאלין קארלין, ירושת"ו דיין בכי"ד 'נתיבות חיים' ו'שערי הלכה', מח"ס 'בדי משה' 'טהרת משה', 'יזרח אור' ו'שטר הכתובה'	גדר עוסק במצוה פטור מן המצוה

תסג הרב אשר אנשיל אייכנשטיין שליט"א סטאלין קארלין, ירושת"ו, ר"כ 'לקח טוב' ללימוד חו"מ, ירושת"ו	בדין אומן אם נחשב כשכירות פועל או כמקח
תפח הרב יהושע שמעון בריזל רב חסידי קארלין סטאלין, גבעת זאב מראשי בית הוראה 'יורה ומשפט' קארלין סטאלין מודיעין עילית	בעל שהקדים לקבל שבת לעצמו האם אשתו ובני ביתו נגררים אחריו
תצה הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון רב בקארלין סטאלין, ירושת"ו ר"כ ללימוד או"ח 'משנת דוד', ביתר עילית	דין בן חו"ל שנמצא בא"י ביו"ט שני והחליט באמצע יו"ט שני לעבור לגור בא"י
תצח הרב שלום מרדכי הלוי סגל סטאלין קארלין, ירושת"ו ר"כ 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קארלין סטאלין רמות ירושת"ו, ור"כ 'אהל רבינו יונתן', ירושת"ו דיין בבי"ד הגר"נ קרליץ, מח"ס 'משכן שלום'	משכנתא שנלקחה מבנק בבעלות יהודית והבנק מכרה לחברה נכרית לענין ריבית
תקכח הרב יחיאל הלוי פראנד רב ביהכנ"ס סטאלין קארלין, לונדון	לא בירך שהחינו בליל א' של חנוכה אם יברך בביהכנ"ס בליל ב'
תקלא הרב חיים פריינד סטאלין קארלין, ירושת"ו ר"מ בישיבת 'בית יוסף צבי' דושינסקיא	אופני תיקון בתוך כדי דיבור
תקלה הרב אהרן שטיינברג סטאלין קארלין, ירושת"ו דיין בבי"ד 'הישר והטוב' וביד"צ 'מודיעין עילית' מראשי בית הוראה 'יורה ומשפט', מודיעין עילית ר"כ ללימוד חו"מ קארלין סטאלין, מודיעין עילית מח"ס 'עיונים במשפט'	דין אסמכתא באופן שהשני מוחזק ודין אסמכתא בגוי
תקמא הרב נח בלוי רב ביהכ"נ 'בית יעקב' סטאלין קארלין, רמות ר"מ בישיבת 'חוקי חיים' ר"מ בישיבה קטנה 'בית אשר', רמות ירושת"ו	האם יש דין קבלה בנדר במנהג שנהג
תקנ הרב חיים יוסף הכהן גוטשטיין רב בקרלין סטולין, ירושת"ו	ביצה שיש בה דם שנתערבה בהיתר
תקע הרב משה אורי מרק דיין בקארלין סטולין, ירושת"ו כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן קארלין סטולין, רמות	דין לשון סילוק האם הוי מחילת חוב
תקפח הרב שלמה זלמן מרק סטאלין קארלין, ביתר עילית דיין בבי"ד 'הישר והטוב', ירושת"ו ר"מ בישיבת 'בית אהרן וישראל' ביתר עילית מח"ס 'מעשה אומן' ו'מתנה טובה'	התחייבות שטר תנאים מדין נדרי צדקה

תקצ	<p>הרב צבי בוקשפן קארלין סטאלין, מודיעין עילית דיין בבית הדין הרבני בירושלים מח"ס 'פתחי דעה'</p>	<p>כחיוב האדם לחזור על הפתחים לצאת לעבוד וליטול הלואות כדי לפרוע חובותיו ולזון אשתו ולקיים מצוות</p>
תרלו	<p>הרב פנחס דיק קרלין סטולין, גבעת זאב ר"כ 'נזר ישראל', קרלין סטולין ירושת"ו</p>	<p>בענין שהיה וחזרה על פלטה חשמלית שאפשר לבשל עליה</p>
תרמה	<p>הרב יוסף ברנד רב בקרלין סטולין, ירושת"ו ר"כ ללימוד יו"ד קרלין סטולין, גבעת זאב</p>	<p>בענין אם האיש יכול להבדיל לאשתו לאחר שכבר יצא ידי חובתו</p>
תרנד	<p>הרב יהושע הלוי סגל רב בקארלין סטאלין, ירושת"ו ר"כ 'תפארת אשר' קארלין סטאלין, מודיעין עילית</p>	<p>הגדרות דין איסור משום מראית העין</p>
תרסד	<p>הרב שלמה זלמן שמעיה קרלין סטולין, ירושת"ו ר"כ 'תפארת אהרן', קארלין סטולין, מודיעין עילית ור"כ ללימוד הוראה, קארלין סטולין, מודיעין עילית מח"ס 'עיונים בהלכה' 'ברכת מועדיך' 'תפארת השבת'</p>	<p>בענין יין פוטר כל מיני משקין ושיעור שתיית יין, והאם מיץ ענבים פוטר</p>
תרעא	<p>הרב יעקב יצחק רבינוביץ רב ביהמ"נ 'אור ישראל' קרלין סטולין, ביתר עילית מח"ס 'ארבעת המינים המהודרים' ר"כ ראהמסטרייוקא ור"כ 'לקח טוב'</p>	<p>דין ערבה שעליה נוטין כלפי מטה</p>
תרעב	<p>הרב מתתיהו שווארץ קרלין סטולין, ביתר עילית דיין בבני"ד 'משפט החושן' מח"ס 'משפט הצוואה' כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו</p>	<p>פתרון לעריכת צוואה על רכוש שיזכה בו לאחר מותו</p>
תרעג	<p>הרב יעקב מרדכי ברנדווין רב ביהמ"ד 'בית אהרן' קרלין סטולין, ביתר עילית ר"כ יו"ד 'כתר נחום שלמה' קארלין סטולין</p>	<p>עניית זימון קודם גמר הסעודה</p>
תרעז	<p>הרב בנימין זאב מרק קרלין סטאלין, ביתר עילית מח"ס 'נתיב בינה', ר"כ חו"מ, ביתר עילית ור"מ בישיבת 'עמלה של תורה', ירושת"ו</p>	<p>בדין כל דפריש מרובא פריש כאשר אין הגדון על הנפרש עצמו</p>
תשטז	<p>הרב שלמה זלמן טרבילו קרלין סטולין, ביתר עילית ר"כ ללימוד חו"מ קרלין סטולין, ביתר עילית</p>	<p>בענין ערב המתחייב להביא את הלזה לדין אם נחשב קנין דברים</p>

תשכט הרב מאיר דוד הירשמן רב בקארלין סטאלין מודיעין עילית, ר"כ 'בית אשר' קארלין סטאלין, רמות ירושת"ו	בגדר דין 'שלא יכשל' בנרות שבת בזמנינו ובדין מדליקין עליו בביתו בשבת ובחנוכה
תשלה הרב פנחס בר"א זלצמן קרלין סטולין, ביתר עילית ר"כ ש"ס בוסטון, ביתר עילית	בענין שימוש במי ים מותפלים
תשמ הרב מאיר בוקשפן קארלין סטאלין, מודיעין עילית, רב בבית הוראה 'יורה ומשפט', רב המכשיר בבר"צ אגודת ישראל	דין נאמנות נכרי בטריפות
תשנב הרב יוחנן ברנדווין קרלין סטולין, מודיעין עילית דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט'	בניה כחלל הנמצא ברכוש המשותף
תשנז הרב אפרים פישל הלוי סגל ר"כ להוראה קארלין סטולין, ביתר עילית ומג"ש ארגון 'דרשו' בשו"ע או"ח	דין הנחת חפצים על האילן בערב שבת
תשעב הרב שמואל גוטליב קרלין סטולין, מודיעין עילית רב בבית הוראה 'יורה ומשפט'	דין אכסנאי בנר חנוכה
תשפג הרב דוד בריזל קרלין סטולין, מודיעין עילית דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט' מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד' כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	חיובי תשלומין בשכן הבונה ונהנה מהבנייה של הראשון
תתז הרב אשר פילטשיק רב בקארלין סטולין, ירושת"ו, ור"כ ללימוד הוראה 'פאר ישראל' קארלין סטולין, ירושת"ו	חיוב מזווה בדירת נופש בא"י
תתיז הרב חיים דוד אייזנשטיין סטאלין קרלין, מודיעין עילית ר"כ ללימוד או"ח סטאלין קארלין, מודיעין עילית	גדר ברכת בורא פרי הגפן בכוס של ברכה והנפקא מינה להלכה
תתכה הרב יואל עהרנרייך סטאלין קרלין, מודיעין עילית רב בבית הוראה 'יורה ומשפט' מח"ס 'שמעתתא דהלכתא'	דין ברכת פרוסות פת שנטגנו בשמן
תתל הרב ישראל אשר קלפהולץ סטאלין קרלין, מודיעין עילית רב בבית הוראה 'יורה ומשפט'	כשרות התרופות וויטמינים בזמנינו לימות השנה ולפסח וליום כיפור
תתס הרב משה חיים ברש"ז שמעיה סטאלין קארלין, טבריה ת"ו ר"כ ללימוד או"ח, קארלין סטולין, טבריה מח"ס 'אורחות הלכה'	מלאכת כותב במשחקים בלוחות מגנטיים ומשחקי הרכבה

מנהגי ישראל

תתסה	הרב יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל קארלין סטולין, ביתר עילית	מנהגי סדור 'בית אהרן' למקוריותם, והשוואתם עם כתבי ורשימות מנהגים
-------------	---	--

כתבים

תתעה	הרב אברהם אביש שור קארלין סטולין, מודיעין עילית	סוד הנגינה ונעימת התפילה אצל רבוה"ק מקארלין סטאלין
-------------	--	---

עקב מגבלות דפוס טכניות נאלצנו להעביר מאמרים - שחלקם הגיע לאחר
סגירת הגליון - לגליונות הבעל"ט, ועם הרבנים הכותבים הנכבדים הסליחה.
ביניהם:

בענין המזכה לעובר - הרב יונה מילר, מראשי כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' / אם אמרינן
ספק דרבנן לקולא במצוות שנתקנו לפרסומי ניסא - הרב יוסף יצחק האזנפעלד ר"מ בישיבת
בית אהרן וישראל רמות ירושת"ו, מח"ס 'משפט התנאים' / בדיני עונג ושמחת יו"ט דחציו
לה' וחציו לכם - הרב אברהם בלייער ר"מ בישיבת בית אהרן וישראל, מח"ס 'אגודת אזוב' /
בענין תנאי במוקצה מחמת איסור ומחמת מצוה - הרב שלום ווגשל, קרלין סטולין, ביתר
עילית, ר"מ בישיבה לצעירים 'זכרון אלימלך' ירושת"ו, ור"מ בישיבה לצעירים 'תפארת
יוחנן' ביתר עילית / בגדר בעלות אדם באיסורי הנאה - הרב שמואל אקער, קארלין סטאלין
ירושת"ו, ר"מ בישיבת בית אהרן וישראל / דינא דבר מצרא לצורך שימוש בני משפחתו -
הרב בנימין ברנשטיין, קרלין סטולין, מודיעין עילית, ר"מ בישיבה לצעירים סטאלין קארלין,
מודיעין עילית / דעת התוס' בדין חלוקת שנים אוחזין - הרב דוד הירשמן, קרלין סטולין,
מודיעין עילית, ר"מ בישיבה לצעירים קרלין סטולין מודיעין עילית / השבת אבידה במקום
הפסד ממון - הרב יעקב יוסף בלומינג, ר"מ בישיבה לצעירים 'בית אשר' רמות ירושת"ו,
ור"מ בישיבה לצעירים קרלין סטולין מודיעין עילית / בגדר חיובי מלאכות בשבת - הרב דוד
אקער, קארלין סטאלין ירושת"ו, ר"כ 'קנין ש"ס' קרלין סטולין ירושת"ו, ר"מ בישיבת 'זכרון
אלימלך' ירושת"ו

גנוזות

רבינו סעדיה גאון זלה"ה

קובץ מחיבורי רס"ג בהלכות שבין אדם לחבירו

בעריכת הרב יהודה זייבלר

רב סעדיה גאון חיבר חיבורים רבים בכל מקצועות התורה, בהלכה ובאגדה. הגדול שבהם הוא פירוש המקרא, הכולל את חמשה חומשי תורה, נביאים אחרונים ורוב הכתובים, ובו שלשה חלקים עיקריים: תרגום ללשון ערבית, שבדרך קצרה כולל ביאורים רבים, פירוש ארוך, המבאר עניינים נוספים, הן טעמי התרגום, הן עניינים לשוניים והן ביאורים נרחבים ומפורטים, והקדמה ארוכה העוסקת בנושא המרכזי של הספר ומרחיבה בו מצדדים שונים. כמו כן חיבר רס"ג חיבורים שונים בענייני הלכה, כדברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה על הגאונים, שמהם מי שפירש הלכות יחידות, והשיב תשובות לשואלים מכל הערים והמדינות שתחת ממשלתה הרוחנית של סורא. בנוסף, כדברי בניו, חיבר מספר דרשות.¹

רבים מחיבוריו נאבדו ברבות השנים. חלקם נחשף במאה השנים האחרונות, בין מתוך כתבי יד שנשמרו על ידי בני תימן, ובעיקר מתוך קטעי דפים שהשתמרו בגניזת קהיר. בין החיבורים האבודים נמצאים בקובץ אחד שדפיו התפזרו בגניזה הקהירית, מספר קטעי-חיבורים, שהמשותף לכולם הוא היותם עוסקים בהלכות שבין אדם לחבירו.² נראה שמדובר במעתיק לקטן, שלא העתיק חיבורים שלמים של רס"ג אלא חלקים העוסקים בעניין מסוים. אולם ההעתיקה אינה לצורך לימוד חד-פעמי או דרשה, כליקוטים אחרים הנמצאים בגניזה, אלא מעין יצירת חיבור חדש, הכולל את דברי רס"ג בחיבוריו השונים בעניין מסוים. העניין דנן הוא הלכות בין אדם לחבירו.

הטופס כולל שלושה קטעי חיבורים:

א. מאמר מתוך פירוש עשרת הדברות של רס"ג, בפירושו לספר שמות, שבחלקו השני הוא עוסק בדברות האחרונות שעניינן המצוות שבין אדם לחבירו.³

1 כן נאמר ברשימת הספרים שחיבר, שנכתבה על ידי בניו (TS 10 G5.7), הספריה היהודית בימה"ב עמ' 313): ומספר דרשות לא אמנה אותן [בפירוט] לבל אאריך (במקור: ודרשאת עדה לם אחזיהא א.. לילא אטול).
2 הקטעים זוהו על ידי כלי זיהוי הצירופים שבפרויקט הגניזה שעי"ר' דב פרידברג, וכל מאפייני הקטעים, בסגנון הכתב, הקיצורים, הדף, השוליים והמרווחים וכו' - זהים במלואם. הזיהוי החיצוני נחוץ לצורך הבירור שמדובר באותו טופס שבו הועתקו גם דברי רס"ג בעשרת הדברות ודבריו בהלכות רבית. אולם קטעי הדרשה אינם צריכים לכך, כיון שהקטעים עוקבים זה אחר זה ומצטרפים זה לזה.
3 קטע זה פורסם ע"י ר"י רצהבי, פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות, ירושלים תשנ"ח (להלן: רס"ג, שמות), עמ' ק-קא.

ב. חלק מתוך דרשה של רס"ג.⁴

ג. מאמר בריבית, הלקוח ככל הנראה מפירושו של רס"ג לפרשת משפטים (כב, כד) או לפרשת בהר (כב, כד; שם לו-לז), ואולי מספר הפרחים לפרשת כי תצא (כג, ב).⁵

הדרשה ממנה לקוח החלק השני בטופס, היא דרשה ארוכה למדי, הבנויה סביב פרק י"ט בתהלים. מיעוטה כבר התפרסם בעבר בזיהויים שגויים שונים ורובה טרם התפרסם. הדרשה עוסקת הן בענייני הלכה והן בענייני אגדה, ובאלו כמו באלו מצויים חידושים מאירי עיניים, הן בביאורי מקראות בעומק הפשט⁶, הן בהרחבות למדרשים המצויים בידינו בקצרה וכאן באים בהרחבה⁷, הן בעומק גדרי ההלכות⁸, והן בחידושים להלכה.⁹ כמו כן בלשוניות התלמודים, הבבלי והירושלמי, שרס"ג מעתיק, משתמרות נוסחאות ייחודיות שלא השתמרו במקומות אחרים.¹⁰ דוגמאות לכל אלו פורטו בהערות כאן, ע"ש.

4 חלק זה הוא הארוך ביותר, ומתפרס על כתשעה דפים, מהם איתרתי לעת עתה שבעה דפים בתשעה קטעי גניזה, ומצטרף להם דף נוסף מעותק מקביל שבו כלול סופו של הדף החמישי והוא ממשיך הלאה.

5 מאמר זה פורסם ע"י ' ברודי, חיבורים הלכתיים של רב סעדיה גאון, ירושלים תשע"ה (להלן: רס"ג, חיבורים הלכתיים), עמ' 339 והלאה. כפי שכותב ברודי בהקדמתו, התקנת הספר לדפוס קדמה לאפשרות להשתמש בכלי הצירופים שבאתר פרידברג, והוא מביע תקווה ששימוש בכלי זה יביא חלקים נוספים של החיבורים שפרסם. תקוותו התקיימה, ואכן בין הקטעים השייכים לטופס זה, כמתואר להלן, נמצא גם קטע נוסף מהמאמר על רבית, וניתן להשלים על ידו חלק מהחסר בנדפס. בעז"ה אפרסם בקרוב את המאמר בריבית כשהוא כולל גם את ההוספה הזו.

6 כגון ביאורו לפסוק (ישעיה מט, ז) 'מלכים יראו וקמו שרים וישתחוו למען ה' אשר נאמן קדוש ישראל ויבחרך', וביאר רס"ג הטעם שבמלכים נאמרה קימה ובשרים השתחוויה, כיון שדרך המלכים לשבת והידורם הוא על ידי קימה, והשרים דרכם לעמוד לפני המלכים ולכן הידורם הוא בהשתחויה, והשווה זאת להלכה לענין מצות והדרת פני זקן שגם בה ישנו לחילוק זה בין היה עומד להיה יושב.

7 כגון המדרש שבתחילת הדרשה, על הדין ודברים בין דוד המלך ליואב ובין יואב לאומות כבואו להילחם עמהם (ראה הערה 39). וכן המדרש בחומר זנות על פני שאר עבירות מפני שנעשית בשנים (ראה הערה 93).

8 כגון שבטבל יש איסור גזל לחלק מתנות כהונה שבו, ולא לחלק מתנות עניים (ראה הערה 65). וכגון שגדר מעשר שני הוא להיות משמש להוצאת המזונות ברגל (ראה הערה 71). ושעבד עברי ואמה העבריה אינם עבדים אלא בשמם ולא במשמעות (ראה הערה 90). וכן שחיוב תשלום חוב הוא מסבא וחייב תשלום נזיקין הוא מצוה שמעית מחיוב התורה, וכדעת התוספות שחוב הוא מלוה שאינה כתובה בתורה ונזיקין הוא מלוה הכתובה בתורה (ראה הערות 96 ו-98).

9 כגון ששליח המשנה מדעת בעל הבית עובר באיסור מפני שאינו נאמן בדבריו (ראה הערה 48). וכן שבאונאה פחות משתות אין איסור כלל, וכדעת מקצת ראשונים (ראה הערה 52). וכן שהלכה כרב חסדא שלווה שיש לו לשלם ודוחה את המלוה עובר בלא תעשוק (ראה הערה 56). וכן שאין מחילה מועלת ברבית, וכמו שהביא הרמב"ם בשם מקצת הגאונים (ראה הערה 55), וכעת נתברר מקור שיטה זו בגאונים. וכן שיש חיוב להפריש תרומה גדולה אחד מארבעים כדין עין יפה (ראה הערה 67), ושחיוב זה נוהג גם בזמן הזה (ראה הערה 69). וכן אנו מוצאים בדבריו שמכלל תקנת דמאי להפריש בכל מקום ספק גם כשהספק הוא אם הופרשה תרומה גדולה כמו בימינו, וכחידוש שחידש החזון איש (ראה הערה 69). וכן ש'תריבית' דאורייתא הוא באופן שהלוה מנה במנה ובשעת הפרעון עשאן עליו בפירות (ראה הערה 84). וכן שהלכה כרב פפא שאין היתומים צריכים לשלם חוב שפרע הערב גם כשחייב מודה שלא פרע לאב, והלכה כרב הונא בריה דרב יהושע רק בשמתוה ומית בשמתיה (ראה הערה 105). ושאיסור שחויי חוץ אינו אלא בירושלים, וכפי שכבר נודעה שיטת רס"ג בזה ממקורות אחרים (ראה הערה 45).

10 כגון גירסתו בירושלמי בטעם שם 'דמאי', שאינה כגירסת הראשונים שהוא על שם 'דא מאי', אלא מלשון 'דאמי' שמשמעותו דמיון (ראה הערה 68). ועוד דוגמאות רבות כמעט בכל לשון שמביא רס"ג מהגמרא. אגב, הכתיב בקטע הגניזה דנן מלא מהמקובל, כגון 'אילא' במקום 'אלא', 'ראבא' במקום 'רבא' וכיוצ"ב.

קטע אחר של הדרשה, העוסק בפסוק "יום ליום יביע אומר ולילה ללילה יחוד דעת", פורסם ע"י ר"מ צוקר¹¹ והוא ייחס אותו לחיבורו של רס"ג על חובת התפילה.¹²

בהמשך עובר רס"ג לשלושת הפסוקים (יט, ח-י): "תורת ה' תמימה משיבת נפש. עדות ה' נאמנה מחכימת פתי. פקודי ה' ישרים משמחי לב. מצות ה' ברה מאירת עינים. יראת ה' טהורה עומדת לעד. משפטי ה' אמת צדקו יחדו". את "עדות ה' נאמנה" הוא מפרש על העדות על ישועת ה' העולה מתוך נצחון בניו, ומרחיב בכך שנצחון מרדכי בנס פורים הוא "עדות", בה עוסק פרק פ' בתהלים הפותח ב"למנצח אל ששנים עדות לאסף מזמור". רס"ג מפרש את פסוקי המגילה, "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור, משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר, וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם", כמפרשות את הייחוד שבעדות הפורים, שבניגוד למצוות אחרות אינה תלויה באנשים, במקום ובזמן.

בהמשך מרחיב רס"ג אודות המצוות הכלולות בפסוק "פקודי ה' ישרים משמחי לב מצות ה' ברה מאירת עינים". מצוות אלו הן מצוות הנאמנות והצדק: קיום ההבטחות, קיום השליחות, משא ומתן באמונה בלי אונאה, שמיטת כספים, מכירה בשווי הנכון, עמידה בדיבור, צידוק המידות והמשקלות והפרשת תרומות ומעשרות כדין. בכל אחת מההלכות הללו מפרט רס"ג את ההלכות העיקריות ומביא את המקורות בש"ס, כדרכו בחיבוריו ההלכתיים.

אחר כך מפרט רס"ג את שבעת המצוות הכלולות בפסוק "יראת ה' טהורה עומדת לעד". ראשית, יראת ה' מביאה ליחודו, והזכרת היחוד צריכה להיות ערב ובוקר, ובתוספת ברכות קריאת שמע לפנייה ולאחריה. אחריה באות חמשת האזהרות שבתורה הנחתמות ב"יראת מאלהיך אני ה'": לפני עור לא תתן מכשול, מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, אונאה, נשך ומרבית והעבדת עבד עברי בפרך. את שבעת מצוות היראה חותמים איסורי עריות, שכן האשה יראת ה' היא תתהלל. גם בהלכות אלו מפרט רס"ג את עיקרי ההלכות וטעמיהן עם מקורותיהם בתלמוד.

משם עובר רס"ג להרחבה בפסוק האחרון, "משפטי ה' אמת צדקו יחדו". פסוק זה עוסק בשני סוגי משפטים, שכליים ושמעיים. השכליים הם דיני מקח וממכר, חובות ופרעונם, שנמסרו בעל פה ואינם מפורשים בכתוב. השמעיים הם דיני עבדים, נזיקין ומשכונות. כאן עובר רס"ג לדרשת "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". לפנינו

11 ר"מ צוקר, "קטע מכתאב וגוב אלצלוה לרבנו סעדיה", PAAJR, 43 (1976), pp. 29-36.
 12 פרסומו של צוקר הוא מקטע ENA 1269.16-19 לחלק ממנו מצאתי מקבילה בקטע T-S Ar.27.50 למעשה, יתכן שבאמת גם מאמר זה אינו אלא חלק מהדרשה שלפנינו, והוא קודם לחלקים המתפרסמים בזאת. זו גם דעת ר' דן גרינברגר, כפי שנועד לי לפני מסירת המאמר לרפוס, והוא הרחיב בה בהרצאה פומבית (אב תשע"ז) ועתיד לפרסם מאמר בעניין זה. לדעתו כלולים בדרשה זו עוד חלקים שזוהו עד כה באופן שגוי או שטרם זוהו כלל, וזה סדרם: א. אחרי הקטע שפרסם ר"מ צוקר, המשך דיון בחובות היום והלילה - לימוד תורה; חובות השנים: ראשי חדשים ומועדים, עיבור ותקופות, והרחבה במבנה הגלגלים והעולם; ב. בביאור 'תורת ה' תמימה' - מצוות שנכתבה בהן המילה 'תורה', והן, קרבנות, מאכ"א, יולדת, ש"ז וזב, נידה וזבה, נגעים, טומאת מת, נזיר וסוטה; ג. בביאור 'עדות' גם תקיעת שופר עם המאמר המפורסם על עשרת טעמי תקיעת שופר, וצום יום כפור והתשובה. ד. אחריו בא הקטע המתפרסם בזה, ובסופו באים דברים נוספים. למעשה, לעת עתה חסרים חלקים רבים הצריכים לחבר את הקטעים זה עם זה, ולכן זיהוי כל החלקים האלו כחלק מדרשה אחת ארוכה אינו מוחלט, אך הוא סביר, בשל הקשר של כל החלקים לפרק י"ט בתהלים, והדמיון בסגנון. וראה בזה עוד להלן הערות 17 ו-29.

כפי הנראה גם סיומו של החיבור, העוסק בתשלומי היתומים לערב כשהערב פרע את חובו של אביהם.¹³

בעלות רס"ג על חיבור זה ברורה בלי פקפוק, ולא רק משום שהמעתיק כלל אותו בין שני חיבורים אחרים של רס"ג העוסקים בנושאים דומים, ו"יגיד עליו רעו". גם הרצאת הדברים היא בדרכו של רס"ג, המוצא בכל נושא את פרטי ענייניו על פי מספר איזכוריו בתנ"ך, וכך כאן הוא מוצא מהי "עדות" על פי שני המקומות בהם נזכרת ה"עדות" בפתיחת פרקים בתהלים; את ענייני הנאמנות על פי אזכורי המילה "אמונה" בתנ"ך ובדברי חכמים, ואת ענייני היראה על פי פסוקי "ויראת מאלהיך אני ה" שבתורה.

גם בתוכן יש התאמה מובהקת לדבריו בחיבוריו האחרים. דבריו בעניין ריבית מקבילים לדבריו במאמר על הריבית. ההקבלה ברורה יש במנייתו את המצוות התלויות באדם ובמקום, המקבילות לדבריו בגוף הפירוש לאסתר סוף הפרשה השישית. גם ההרחבה היחסית באופן מדידת השטחים מקבילה להרחבתו יוצאת הדופן לכללי המידות בחיבורו על הירושות.¹⁴ ההתייחסות לברכות קריאת שמע כמתייחסות לחילופי הזמנים מקבילה לדבריו בכמה מקומות, כפי שעמדנו בעיונים לפירושו לאיכה.¹⁵ פירושו ל"ואלה המשפטים אשר תשים לפניך", על בירור הדין לפני פסיקתו, מקבילים לדבריו בפירושו לתורה בפרשת משפטים. במקומות רבים נוספים מקבילים דבריו בדרשה זו לדבריו בספר המצוות שלו.¹⁶ וכפי שפורט בהערות. מכל אלו נראה שהחיבור הוא של רס"ג.¹⁷

לעת עתה לא נמצאה דרשה זו בשלמות, ואף לא כל מה שהעתיק ממנה הסופר שעסק בליקוט מחיבורי רס"ג בעניינים שבין אדם לחבירו. הדברים קטועים בראשם ומתחילים באמצע הביאור לפסוק הראשון, "עדות ה' נאמנה מחכימת פתי". יש לשער, שלפני עמוד זה היה כעמוד השייך לדרשה זו ועוד כעמוד השייך לסוף הפירוש לעשרת הדברות, שבא לפניו בכתב היד. גם קרוב לסוף החיבור חסר המשך הדיון ב"ואלה המשפטים אשר תשים לפניך", ודיני עבדים ונוזיקין ותחילת דיני משכונות.

האם זהו החלק החסר בהקדמת רס"ג למגילת אסתר?

הקדמת רס"ג לפירושו על מגילת אסתר הנמצאת לפנינו כיום בדפוס, כפי שפורסמה על ידי מיכאל וקסלר,¹⁸ אינה אלא כשליש מאורכה המקורי.¹⁹

הידיעות על הכתוב בחלק החסר נשענות על הכתוב בחלק שלפנינו. החלק הראשון של ההקדמה עוסק בהגדרת הזמן, ומסיים בכך שקיימות שלושה חלוקות

13 וכפי הנראה הוא המשך לענייני משכונות הנזכרים בסוף הענין הקודם, משום שהנידון בתשלומי היתומים לערב הוא שהאב התפיס צררי לערב, והיינו בדרך משכון.

14 ראה רס"ג, חיבורים הלכתיים, עמ' 105 והלאה; ובהערת ברודי, עמ' 3 הערה 5.

15 ספר המידות לרס"ג, תשע"ח, עיונים עיון כב.

16 כתאב אלשראיע, הכולל פירוט כל המצוות עם תמצית דיניהם, מסודרים לפי כ"ו פרקים, ושונה מהאזהרות שעליהן יסד הגר"פ פערלא את חיבורו. ספר זה הוהדר ע"י ר"ח ור"נ סבתו ונמצא בדפוס.

17 ואכן שלושה דפים ממנו, כבר פורסמו על שמו של רס"ג, אלא שזוהו בטעות כשייכים לפירושו לספר שמות, וכדלהלן. לפי הנחתו של ר' דן גרינברגר שהובאה בהערה לעיל, על חלקים נוספים של דרשה זו, ברור שמדובר בחיבור של רס"ג כיון שבחלקיה האחרים הוא מזכיר בפירוש חלק מחיבוריו האחרים.

18 מ' וקסלר, ספר החברות בגלות (כתאב אלאינאס באלגלוח), ליידין תשע"ה.

19 הפרסום מבוסס בעיקר על שני כתבי יד (המסומנים ע"י וקסלר: 11, 12), כשלקראת סוף ההקדמה מצטרפים אליהם שני כתבי יד נוספים. מבין שני כתבי היד העיקריים, השני (12) מתחיל בקביעת דרכי ההתנהלות

זמנים אצל בני האדם: המעגל היומי הכולל יום ולילה, המעגל השנתי הכולל קיץ וחורף, ותקופות שלטון המלכים. החלק האחרון של ההקדמה עוסק בהתנהגות הנכונה בגלות תחת שלטונם המתחלף של שושלות המלכים השונות, ומקביל איפוא לחלוקה השלישית של הזמן. החלק החסר עוסק אם כן באופן ההתנהגות הנכון תחת השתנות זמני היום וזמני השנה, שהם שתי החלוקות האחרות של הזמן. השאלה העולה היא האם ניתן לאתר חלק אבוד זה בקטעי הגניזה.

שאלה שניה שכבר התחבטו בה רבים, היא שאלת פשר שמו של חיבור רס"ג לאסתר. דרכו של רס"ג לכנות כל שרח של אחד מספרי התנ"ך בשם מיוחד: כתאב אלתעדיל (ספר הציודוק) לפירושו לאיוב; כתאב אלכ'לק (ספר המידות) לפירושו לאיכה; כתאב טאלב אלחכמה (ספר בקשת החכמה) לפירושו למשלי; כתאב אלאסתצלאח ללטאעה (ספר בקשת התיקון של עבודת ה') לפירושו לישעיה²⁰; כתאב אלתסביח (ספר התהלות) לפירושו לתהלים, וכתאב אלממאלך ואלמלאחם (ספר הממלכות וחזיון העתידות) לפירושו לדניאל.²¹ השם כתאב אלאינאס מופיע כשם הפירוש לאסתר במספר רשימות ספרים מהגניזה.²² בקטע הגניזה הנזכר, שבו מופיע שם החיבור, היו שקראו בתחילה בטעות "כתאב אלאינאס באלמגותה"²³ והוסיפו לקריאה זו סימן שאלה, אך ברור שהקריאה הנכונה היא כתאב אלאינאס באלגלוח. אלא שהתקשו במשמעות שם זה.

אחד הפירושים של "אלאינאס" הוא "השעשוע" או "הבידור"²⁴, אך קריאה זו אפשרית בקושי לפי הקריאה המוטעית "באלמגותה", כלומר - השעשוע בהצלה. אך כיון שהקריאה היא "באלגלוח", היינו בגלות, ברור שאין הכוונה לשעשוע ובידור בגלות. אחרים הציעו לתרגם "הבטחון בגלות".²⁵ ויש שהציע לתרגם "ספר החברה בגלות"²⁶, וכפי שיתברר להלן - נראה שזהו התרגום הנכון.

הנכונה תחת שושלות המלכים בגולה, כפי שהם נלמדים משבעת פרשיות המגילה. אחרי נושא זה דן רס"ג בשני נושאים הקשורים למגילת אסתר: העובדה שהיא נכתבה בנבואה, והטעם ששם שמים אינו נזכר בה, ובהם נחתמת ההקדמה. חלק אחרון זה של ההקדמה מבוסס כאמור על כתב יד אחד. העמוד הראשון של הדף הראשון ריק, כמקובל באותה עת, וסופר מאוחר כתב שם את שם החיבור, ממנו שרדו האותיות תפסן[יר]. בעמוד השני של דף זה מתחיל החיבור, ובו תחילת ההקדמה הפותחת כדרך רס"ג בכל חיבוריו ב"בשמך רחמנא, כתאב", ושם החיבור הנוכחי - אלאינאס באלגלוח. הדף השני של גליון זה הוא מהחלק האחרון של ההקדמה, מהפרשה השישית והלאה. נהוג היה בזמנם לכלול בכל קונטרס חמשה גליונות, שהם עשרה דפים, היינו עשרים עמודים. בכל עמוד מטופס זה יש כ-200-210 מילים. כיון שהדף המדובר הוא הדף החיצוני של הקונטרס, שהרי בו מתחיל הספר, נמצא שבין שני דפיו יש 16 עמודים, שהם כ-3300 מילים. בפועל, הודות לכתב היד האחר ידועות מתוכן כ-750 מילים. המשמעות היא, שחסרות עדיין כ-2600 מילים. במהלך עבודתי על ההדרת החיבור, שיראה אור בעז"ה בקרוב, זיהיתי עוד קטע גניזה עם ההקדמה, ובזכותו נוספו להקדמה עוד 420 מילים. נמצא שחסרות מן ההקדמה עדיין כ-2100 מילים.

20 ראה ח' בן שמאי, מפעלו של מנחם, ירושלים, תשע"ה, עמ' 141-142.

21 ראה מפעלו של מנחם, שם, עמ' 224-225.

22 ראה הספריה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"ו, לפי המפתח.

23 ' רצהבי, "מפירוש ר' סעדיה למגילת אסתר", בתוך: ספר יובל לכבוד הרי"ד סולובייצ'יק, כך שני, ירושלים, תשמ"ד, עמ' תתשע.

24 כך שיער רצהבי שם, וכעין זה ד"צ בנעט, קרית ספר, יח (תש"א-תש"ב), עמ' 275: ספר השעשועים, או ספר משיב נפש. וכן נ' אלוני, "שלוש רשימות ספרים עתיקות", קרית ספר לו (תשכ"א), עמ' 399: המשמח לב. כך הציע נ' סבתו, ע"פ מילון א' שרונים בו מופיעה מילה זו במשמעות ביטחון או וודאות. לפי זה מגילת אסתר היא מבטחנו בגלות שה' לא ינחנו למרות כל הגזירות הקשות הנופלות עלינו בגלות, כשם שהצלינו מגזירת המן.

26 ר"י קאפח, מבוא למגילת אסתר בתוך חמש מגילות עם פירושים עתיקים, ירושלים תשכ"ב, עמ' קנו.

לביור העניין צריך להקדים דיון נוסף. דרכו של רס"ג בחיבוריו למקרא להקדיש בהקדמה דיון נרחב אודות הנושא שבשמו קרא את הספר, דיון הנפקד בדרך כלל כמעט לחלוטין מהפירוש לספר עצמו. לדוגמה, בהקדמה לאיכה הוא מפרט בהרחבה את עשרים מידות הנפש, מעלותיהן וחטרונותיהן, ומרחיב בעיקר במידות השמחה והיגון. כמו כן, בהקדמה לישעיה הוא מרחיב בדבר מקומם של ספרי הנבואה בהדרכת בני האדם וחינוכם לעבודת ה'. וכן בכל ספריו. מעתה עלינו לברר מה עניינה של החברה בגלות, ומה ראה רס"ג להרחיב בה בהקדמה לאסתר, בחלק שכאמור לא פורסם.

נראה סביר להניח שהדרשה ההלכתית האמורה, המתפרסמת בזאת, היא החלק החסר בהקדמת רס"ג לפירושו לאסתר. בדרשה זו רס"ג עוסק בענייני החברה בהקשר לשינויי הזמנים, ומרחיב בעיקר בענייניו של נס הפורים על ידי מדכי וקביעת יום הפורים לדורות.

דיונו של רס"ג בדרשה זו הולך וחוזר לעניין הזמן, שהוא הנושא שבו מתחילה ההקדמה, והוא אכן מפרט את המצוות המתמידות בכל הזמן כמצוות הפורים, וברכות קריאת שמע העוסקות בחילופי הזמן.²⁷ הדגש הוא גם על המצוות שבין אדם לחבירו הנוהגות בכל זמן ובכל מקום, ואף בגלות.

אם נכונה השערה זו, הרי שנמצא החסר בהקדמת רס"ג לאסתר כמעט במלואו, וגם נמצא העיסוק ב"החברה בגלות" בהקדמה. ההקדמה מפרטת בעיקר את דיני בין אדם לחבירו הנוהגים בגלות, ורס"ג מעורר כפי הנראה את לומדיו ושמעיו להתחזק בעניינים אלו הטעונים חיזוק.

הד למטרתה של הדרשה לעורר את הציבור לענייני בין אדם לחבירו הטעונים חיזוק בזמן הזה, אפשר למצוא בסגנון הרצאת הדברים. אחרי פירוט האיטור להעביד עבד ישראל בפרך, מעלה רס"ג את השאלה: אם כן מי יעשה עבורנו את עבודת הפרך? והוא משיב: הגויים, או ישראל שכיר. ושוב מבאר: שמא ישאל השואל למה בישראל שכיר אין איסור? והוא מבאר את טעם ההבדל ביניהם. סגנון זה נראה כפונה לציבור הרחב ומעוררו להתחזק במצוות שבין אדם לחבירו שהם מהדברים הצריכים חיזוק בכל זמן.

אך זיהוי חלק זה כחלק מהקדמת רס"ג לאסתר טעון עיון נוסף, כיון שככל הנראה הדרשה הזו ארוכה מהחסר בהקדמת רס"ג לאסתר.²⁸ ניתן להציע כאפשרות, שרס"ג כתב לדרשה זו שני נוסחים, האחד ארוך העומד בפני עצמו, כפי שידוע לנו מרשימת בניו שהוא חיבר דרשות, ונוסח אחר קצר, הנכלל בהקדמת רס"ג לאסתר, וכולל רק את החלקים הקשורים להקדמה זו. תופעה דומה מצויה כפי הנראה גם בהקדמת רס"ג לאיכה.²⁹ ועדיין הדברים צריכים בירור.

27 לפי הנחתו של ר' דן גרינברגר שהובאה לעיל, סדר הדרשה עוקב ממש אחרי שלושת חלוקות הזמן שבהן פתח רס"ג כאן. בתחילה הוא עוסק במצוות הקשורות לזמני היום והלילה: תפילה בג' זמנים ביום, ולימוד תורה ביום ובלילה. אחר כך הוא עוסק במצוות הקשורות לזמני השנה: עיבור שנים ותקופות, ראשי חודשים ומועדים. ולבסוף הוא עוסק במצוות הקשורות לזמני שלטון הממלכות, ובמצע במצוות שבין אדם לחבירו הנוהגות גם בזמן הגלות.

28 לפי הנחתו של ר' דן גרינברגר שהובאה לעיל, הדרשה ארוכה בהרבה מ-2100 מילים.
29 במאמרי 'ספרי המידות לרס"ג', אבן גבירול וארחות צדיקים, ותלותם זה בזה, 'ישורון לח (ניסן תשע"ח), עמ' טו-מו, הוכח שהיחידה העיקרית שלו, שעל שמה הוא קורא לכל החיבור "ספר המידות", השפיעה על ר"ש אבן גבירול ועל שניים מחכמי תימן הקדמונים. ביחידה זו מצהיר רס"ג על כמה נושאים שהוא אינו

המהדורה

ההדרה מבוססת על טופס אחד שעמודיו באים זה אחר זה מלבד דף אחד החסר באמצע, וטופס מקביל המשלים חלק מחסר זה. אלו הם קטעי הגניזה עליהם מתבססת הההדרה:

א. קיימברידג', T-S Ar.46.255.

ב. תצרף של קיימברידג' T-S NS 303.58 עם T-S AS 155.235.

ג. ניו יורק בהמ"ל³⁰.ENA 2750.17.

ד. ניו יורק בהמ"ל³¹.ENA 2750.18.

ה. קיימברידג' T-S NS 311.70.

ו. ניו יורק בהמ"ל³².ENA 2750.50.

ז. תצרף של קיימברידג' T-S 12.800 עם T-S AS91.281, מסיים דיני ממון ומשכונות במימרת ב"ב קעד בתשלומי היתומים לערב, ומתחיל במאמר בעניין ריבית, שהמשכו בקטע קיימברידג' T-S Ar.46.265 שכבר פורסם חלקית. בצד השני חלק מסידור רס"ג.³³

ח. הספריה הבריטית MS heb. d.75/7, מטופס ומעתיק אחרים. מקביל לנשך ותרבית עד לא תרדה בו בפרך ומסיים בעריות. קיים דמיון מסוים לקטעים ס2, א3 וא4 של פירוש רס"ג למגילת אסתר, ויתכן שהם חלק מאותו טופס.

תודתי לספריות קיימברידג', ניו יורק והספריה הבריטית על אישורם הנדיב לפרסם את תעתיקי הקטעים הנ"ל. ייש"כ לאאמו"ר שעבר על חלק ההלכה והאיר עיני בעומק כמה וכמה מדברי רס"ג. ייש"כ גם למור"ר הרב עזרא קורח שעבר על התרגום וסיקל ממנו שיבושים.

מרחיב בהם: בכוחות התבונה והקנאה והתאוה, בקשר בין עשרים המידות לחמשת כוחות הנפש, ובפרטי עשרים מידות הנפש וענפיהן. לפני חכמי תימן הנזכרים היה גם חלק הדן בשלושת כוחות הנ"ל. לפני ר"ש אבן גבירול היה כנראה גם חלק הדן בקשר בין המידות לחמשת כוחות הנפש וארבעת היסודות שגם אותן מזכיר רס"ג בקצרו בהקדמתו לאיכה. וא"כ צ"ע איזה חיבור עמד לפניהם. ונתברר שם גם כן שלפני חכמי תימן הנזכרים עמדו בביור דברי רס"ג, ואין מדובר במקור שלישי המשותף הן לרס"ג והן להם. ועלו הדברים שם בצ"ע. אכן יתכן שעניין אחד להקדמות רס"ג הן לאיכה והן לאסתר ואולי לעוד ספרים. הוא כתב אותן גם כדרשה ארוכה יותר העומדת בפני עצמה, וגם בנוסח קצר המתאים לעניין ספרי איכה ואסתר, שאותו כלל בהקדמותיו לספרים אלו.

30 פורסם ברס"ג, שמות, עמ' צו, בחילוף הסדר, כשהוא נותן את דף א17 בסוף, ובאמת הוא לפני א17. דף זה, הדף הבא ודף 50 בתכריך זה זוהו ע"י צוקר כחלק מפירוש רס"ג לעשרת הדברות, על סמך היותם מאותו טופס של דף 51 בתכריך זה, שהוא מעשרת הדברות ועובר בפירוש מהדיבור השישי לדיבור השביעי. אך באמת שלושת דפים אלו אינם קשורים לעשרת הדברות, אלא שאותו מעתיק העתיק באותו טופס גם את דברי רס"ג בפירושו לעשרת הדברות, גם את הדרוש הארוך שלנו וגם את המאמר ברבית, כיון שכולם מהווים דיונים של רס"ג בדיני ממונות, וכאמור.

31 פורסם ברס"ג, שמות, עמ' צז.

32 פורסם ברס"ג, שמות, עמ' צח-צט.

33 מעתיקו נהג חופשיות והחליף את ראיות רס"ג בראיות אחרות, ראה וידר, התגבשות נוסח התפילה, ח"ב, עמ' 609.

המקור הערבי

[T-S Ar.46.255א] ... וישב יואב ויך את אדום בגיא מלח שנים עשר אלף, ולם קאל וישב יואב, אי שי מעני אלמראגעה, קאל אלולין פי דלך אן דויד בעת' ביואב ליחארב כ'מם אמם חואליה, מואב ועמון ואדום ונהרים ופלשתים, פכל אמה מנהם אחתגת עליה בחגה עהד ומית'אק אלא יחארבהא, אמא מואב פאחתגו בקול אללה למשה אל תצר את מואב, ובני עמון בקולה וקרבת מול בני עמון אל תצרם וג', ואדום פבקולה אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל, ונהרים פבעקד יעקב מע לבן אם אני לא אעבר אליך את הגל הזה ואם אתה לא תעבר אלי את הגל הזה ואת המצבה הזאת לרעה, ואמא פלשתים פבעהד אברהם לאבימלך אם תשקר לי ולניני ולנכדי. פרגע יואב מסתפהמא אלגואב מן דויד, פערפה אן כל ואחד מן האולי' הי בדאת בנקי' אלעהד, פחארבתנא. אמא מואב ועמון ואדום פכמא קאל ען עגלון מלך מואב ויאסף אליו את בני עמון ועמלק וילך ויך את ישראל. ואיצ'א אדום מע מדין כק' וכל מדין ועמלק ובני קדם נאספו יחדו. ואמא נהרים פעלי עהד כושן רשעתים מלך ארם נהרים. ואמא פלשתים פעלי איאם יפתח מע בני עמון ועלי איאם שמשון ושמואל ושואל ודויד פכתיר. חניד וישב יואב ויך את אדום. וקאל איצ'א ויהי אחרי כן ויך דויד את פלשתים ויכניעם.

וינבגי אן נבין מן פתח הדא אלפתח אלכביר כוף יקול אלהים ונחתנו פרצתנו פאן ינבגי אן [T-S Ar.46.255ב] סיקול אלהים עזרתנו סעדהם לכנה חין אכברה יואב באן הדרד האדומי קד הרב תוגע לדלך לאן הדא אלפלית קאל פיה ויקם ייי שטן לשלמה את הדרד האדומי. וכדלך תוגע לגלות בית שני כמא קאל מי יובילני עיר מצור מי נחני עד אדום. וסאל פי אלפרג ואלגאולה הבה לנו עזרת מצר וג' באלהים נעשה חיל והוא יבוס צרינו.

ואלישועה אלתי כאנת לאבאינא פי זמאן אלפורים סמית עדות כק' למנצה אל שושנים עדות לאסף מזמור רעה ישראל האזינה נהג כצאן יוסף וישב הכרובים הופיעה לפני אפרים ובנימן ומנשה עוררה את גבורתך ולכה לישועתה לנו. דכר מן גמיע אלאסבאט תלתה, אפרים ומנשה ווסט בנימן בינהמא, לאן אפרים ומנשה מן בין גמיע אלאסבאט נולת אלכרכה עליהמא בידין כמא קאל וישלח ישראל את ימינו, ובאקי אלאסבאט מעהם³⁴ בקול כמא קאל איש אשר כברכתו ברך אתו. ובנימן סמי באסם יד ימין כמא קאל האהנא תהי ירך על איש ימינך. ולאן אפרים ומנשה בני יוסף רסם להם אול אלסנה כמא קאל תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגיגו כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב עדות ביהוסף שמו בצאתו על ארץ מצרים שפת לא ידעתי אשמע הסירתי מסכל שכמו כפיו מדוד תעברנה. וקאלו אלחכמים בראש שנה יצא יוסף מבית האיסורין. ובנימן רסם לה אכר אלסנה כמא קאל והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור [T-S NS 303.58 + AS 155.235] משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם.

ואי שי שרוח הדא אלקול. נזכרים באלקול כק' הזכירו כי נשגב שמו. ונעשים באלפעל. בכל דור ודור [ליס] כשראיע אלמשכן ושראיע אלמן אלתי כאנת פי דור המדבר פקט. משפחה ומשפחה ליס כשראיע אלכהנים ואללויים מן טמאת מת ותחרים גרושתו [וסאיר] שריעה

אלתי לא תגב עלי כל משפחות ישראל. מדינה ומדינה לים כשראיע שילו וירושלם מן השוחמט [עלי אל] חוץ כק' אשר [ישחט שור או כשב או עז במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה] אלא אלמקדם. [ושראיע בתי ערי חומה כקולה ואיש כי ימכר בית מושב עיר] חומה [והיתה גאלתו עד תם שנת ממכרו ימים תהיה גאלתו] ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה [תמימה וקם הבית וג'] [ובתי החצרים אלתי הי אלארבאין' אלתי חכמה כמא קאל ובתי החצרים אשר אין להם חומה סביב וג']. לכן וימי הפורים האלה לא יעברו [מתוך היהודים וזכר]ם לא יסוף מזרעם פי זמאן אלישועה לאן באקי עלי וגה אלדהר כמא קאל יחל ישר[אל אל יי'] כי עם [יי' החסד] והרבה עמו פדות וקאל הנאך יחל ישראל אל יי' מע[תה] ועד עולם.

פקודי יי' ישרים משמחי לב מצות יי' ברה מאירת עינים. אקוי מא פי הדא אלמעני אן ישאר בה [עלי] אלמאנה ואלצדאקה כמא קאל נאמנים כל פקודיו. ואלאמ[אנה] פי גמיע אלמעאמלאת. ואול מא יוצף פקא? [T-S AS 155.235 + AS 155.235] ב] לי ..ני אנה יפי בועדה כמא קאל האל הנאמן שמר הברית [והחסד]. ואלרסל כאן תצדיק ען אלרסאלה [ב]לא זיא[ד]ה פיהא ולא נקצאן כמא קאל לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא. ואלעלמא פי צדקון ען אלפקה ולא יטלכון ... אלרכ'ץ ואלש[הו]את כמא קאל והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמת ודעת יראת יי' היא אוצרו.

תם אלחגאר פי שראהם וכיעהם פאן אלכרכה בה תחל ואלמחק בגירהא כמא קאל איש אמונות רב ברכות ואין להעשיר לא ינקה. פאדא אשתרא אלחאגר או באע בנקד לם [חסרה שורה] אלחוס.. [חסרה שורה] ילת.. [חסרה שורה] ירכח אתאגר והו חלאל כאן אלסער יכאן איצ'א ללעשרה כמסה לב פלא יסאוי דק.. פי אלסוק פאן כאן יסאוי ה' סתה פהדא הו חר אלגבן כמא קאלו פי אלמשנה האונאה ארבעה כסף מעשרים וארבעה כסף לסלע שתות למקח וגעל להא מקאדיר מא כאן אקל מן אלסדם פגאזו ומא כאן יכתר מן אלסדם פפאסך פאן כאן אלסדם ... פאלשרא וג..ב ואלגבן ירד כמא אן אמ' ראבא האונא[ה] פחות משתות נקנה מקח יתיר על שתות בטל [מקח שתות] [א 2750.17] קנה ומחזיר אונאה.

פאן כאן אלמשתרי אלדי גובין פלה מדה מן אלזמאן מקדאר מא יקלב אלמתאע ויריה למן יבצר פי בעין' אלנהאר פאן ואפקה ואלא רדה כמא קאלו עד מתי מותר להחזיר עד כדי שיראה לתגר או לקרובו. ואן כאן אלכאיע הו אלמגבון פלה אן ירתגע מא גובין בה אבדא כמא קאל איצ'א לא שנו אילא לוקח אבל מוכר לעולם חוזר. ומא אלפרק בינהמא לאן משתרי אלמתאע פי ידה קלבה וידיה ואלכאיע לים פי ידה שי ואנמא יעלם במקדאר מא גובין אדא מצי' לאשתרי פערפוה אנה קד גלא מן אלוקת אלפלאני.

והדא קבל אדא כאן אלביע בנקד. ואמא אן כאן בנסייה פחראם אן יודאר אפילו דרהם לאלף דרהם לאנה יצייר ריביתה.

ואדא חצלת עליה דראהם מא אמא קרצ'ה או דין לא ידאפע בקצ'אהא מא אמכנה לאן הדא הו עשק אלמחמ'ור אעני אלחרדאר כמא קאל או עשק את עמיתו וקאל אל תאמר לרעך לך ושוב ומחר אתן ויש אתך.

וכדלך אן עלם אלמקריץ' עסרה אלמקתריץ' לם יחל לה אן ישאלבה כמא קאל לא יגש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמטה ליי'.

ומן כאן ענדה גמלה מן אלמתתאע פלא ימיוהא פיעול כל תוב רכיץ ליביעה מסאומא ואלגאל מנהא ליביעה מראבחה כמא קאלו אלחכמים זכרם לברכה הנושא ונותן באמונה לא יחשב את היפה בשויו ואת הרע באמנה אילא או זה וזה בשויו או זה וזה באמנה.

ומן אודע וביעה. עהא פיגב אן יצדק ען כברהא ועלי [EN 2750.17] אנהא תלומה אדא צ'יעהא ולא ירעי פיהא מא לם יכן לאן אצל אלמאנה עלי אלקול וצדק אללסאן כמא קאל אבדה האמונה נכרתה מפיהם.

ומן אַתְמֵן עלי אלכיל ואלמיוזאן ואלמסאחה פיגב אן יופי דלך כמא קאל לא תעשו עול במש' במדה במשקל ובמשורה. פאמא אלחכם פינפרד לה קול משפטי יי' אמת, ולכן מן גשוש אלמסאחה אן יקביץ' אלחבאל באלחרארה וימדדהא באלברודה וכמא קאלו אלחכמים זכרם לברכה שלא ימדוד לאחד בימות החמה ולאחד בימות הגשמים. וליס בנא חאנה אן נקול א.. באן אלמאסח לא יעלם באן מסאחה אלמדור אן יצ'רב מחיטה פי קטרה תם יסקט מנה סבֵעָה פי מא פמא חצל פהו תכסיר אלמצ'רוב פסביל אלמתלת אן יצ'רב עמודה פי אחד צ'לעיה ויוכד ממא אנתמע אלנצף פמא כאן פהו תכסירה ומא אשבה דלך לאן הדא אן לם יכן כרי פליס אל[...].ל ב[מ]אסח.

ומן גשוש אלזון אלא תדפן אלצנג פי אלמלח פתויד באלקרב לערקאה תם תנקץ בעד מדה למא נשף אלהוא מן רטובתהא וצדאהא כמא קאלו במשקל שלא יטמין משקלותיו במלח ואמא אן יזנק לסאן אלמיוזאן מע אלברוואנג או יכצר אספל אללסאן חתי ימכן תמיילה או יתקב פי טרף אלעמוד תקבין חתי תציר כבאבי אלקפאן כביר וצגיר או ילקא פי תגויף אלעמוד זיבק פהדא לים וזן בתה.

ומן גשוש במשורה והו אלכיל ארטב כאצה כמא קאל ומים במשורה תשתה פהו אן יחרך [EN 2750.18] אלאת ומא [פי]ה חתי יגלי פינקץ אלכיל כמ' קאלו ובמשורה שלא ירתיח. וכיל אליאבס איצ'א ילחך באלרטב ומן גשושה אלקטע ואלתקביב פי גיר רסמיהמא כמא קאלו מקום שנהגו למוד בדקה לא ימוד בגסה בגסה לא ימוד בדקה למחוק לא יגרוש לגרוש לא ימחוק.

וכדלך אכראג אלתרומה ואלמעשר וכל חק הו ללה ולתוראתה יחתאג אן יתקצא גיידא באמונה כמא קאל ויביאו את התרומה ואת המעשר והקדשים באמונה ועליהם פקיד כנניהו הלוי ושמעו אחיהו משנה. וינצ'ם אלי הדא איצ'א מן גנבה וגולה מא אמכן.

מצות יי' ברה תחתה כל שריעה פיהא צו את אהרן צו את בני ישראל וצו את יהושע ואמ'הרהא מא כ'צץ באן סמי מצוה והו אכראג שלוש תרומות ושלשה מעשרות עלי מא יגב כמא קאל פי אלגמיע ואמרת לפני יי' אלהיך בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי לגר ליתום ולאלמנה ככל מצותך אשר צויתני לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי.

ושרח דלך אמא אלתרומה אלאולי פהי אול מא יכרג מן אלבידר והי תסמי ראשית כמא קאל ראשית דגנך תירושך ויצהרך ותסמי תרומה גדולה ומקדארהא גז מן מ' כמא קאלו אלחכמים זכרם לברכה שיעור תרומה עין יפה אחד מארבעים ועלי אנהם קד קאלו בינונית

מחמשים והרעה מששים פאן אלעמל עלי עין יפה לאן כל רע עין מדמום כמא קאל נבהל להון איש רע עין ולא ידע כי חסר יבואנו וקאל בעכסה טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו [ENA 2750.18] לדל. ואלתרומה אלתאניה גו מן עשרה והי ... גזה אללויים ידפעונהא ללכהנים. כמא קאל והרמתם ממנו תרומת יי' מעשר מן המעשר. ואלתרומה אלתאלתה הי תרומת דמאי ותפסיר דמאי משכונך פיה דאמי דתקנוהי דאמי דלא תקנוהי. פמן אשתרא בארץ ישראל חבובא מן הדא אלשך פילומה אן יכרג מן אלמאיה תלתה ונצף במקדאר הדא אלשתי תרומות אלתי דכרנאהא כמא קאלו אלחכמים איצ'א נוטל כדי תרומה ותרומת מעשר.

ואמא אלתלתה מעשרות פאנהא לים פי כל סנה לא בד מן תלתתהא כל אנמא יגב פי כל סנה אתנין מנהא, אלאול יסמי מעשר ראשון והו לבני לוי אבדא לא יכתלף כמא קאל כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו ליי' תרומה נתתי ללוים לנחלה, ואלב' יכון פי ארבע סנין מן סני אלשמטה לנפקה שלשה רגלים, ודלך פי אלאולי ואלתאניה ואלראבעה ואלכאמסה, כמ' קאל עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה שנה ואכלת לפני יי' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך, ויכון פי סנתין מן סנתי אלשמטה יפרק עלי אלעניים והמא אלתאלתה ואלסאדסה כמא קאל מקצה שלוש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא והנחת בשעריך ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך ואכלו ושבעו. ואמא שנת השמטה פליס פיהא גמע גלה לאחד ומא ינבת פהו מסבל ולדלך קאלו אלחכמים [AT-S NS 311.70] מן אלנאם כל ואחד עלי כאצתה.

תם יראת יי' טהורה עומדת לעד משפמי יי' אמת צדקו יחדו. אליראה והי אלתקוי תקע מן אלשראיע עלי סבעה אשיא. אולה אלתוחיד כמא קאל למען תירא את יי' אלהיך לשמר את כל חקותיו ומצותיו וג' ושמעת ישראל ושמרת לעשות וג', וקאל בעדה שמע ישראל וג'. ויגב אן תקרא הדא אלקצה פי כל יום גדוה ועשיה כמא קאל ובשכבך ובקומך. ויצ'ם אליהא אלתסביה עלי האל אלזומאן מן נור או ט'לאם, יעני יוצר אור והמעריב ערבים, ויקאל בעדה אמת ויציב באלגדאה כמא קאל לעולם יי' דברך נצב בשמים, ואמת ואמונה באלעשי כמא קאל ואמונתך בלילות. וצ'ם אליה אקואל מן מעאני ...

תם אלנהאיה [אלד'י מ]כתוב פי כל ואחדה ... ויראת מאלהיך. אולהא איצ'אלאל אלמתחיר, נהי ענה בקולה לפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלהיך אני יי'. והדא [אלאנס] לים הו אעמי אלעין ואנמא הו אעמי אלראי מתחיר פי אנמרה כמא קאל כאשר ימשש העור באפלה פאסתרשך לא יחל לך אן תחירה כמא קאלו אלחכמים זכרם לברכה ולפני עור לא תתן מכשול לפני סומא בדבר, בא ואמר לך בת איש פלוני מה היא לכהונה אל תאמר לו כשרה ואינה אילא פסולה, אל תאמר לו צא בהשכמה בשכיל שישתרכ, ומא אשבה דלך.

תם אלקיאם מן בין ידי אלעאלם מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני יי'. [AT-S NS 311.70] ואי שי מעני תקום והדרת יעני אן כנת גאלסא פקם ואן כנת קאימא פאכרע לאן לשון הידור הו אלאנחנא ואלסגוד כק' השתחוו ליי' בהדרת קדש [MS heb. ad75/7] וכדי גא פי אלשרח אן אלממה פי וקת אלישועה יקם ללואחד מנהא אלמלוך לאנהם גלוס ויסגד לה אלקואד לאנהם וקוף בין ידי אלמלוך כמ' ק' מלכים יראו וקמו שרים וישתחוו למען יי' אשר נאמן קדוש ישראל ויבחרך.

תם שריעה אלנהי ען אלגבן קאל פיהא ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך אני יי' אלהיכם. אולים קד פרג מן הדא אלנהי מרה אד קאל אל תונו איש את אחיו ולכן דאך גבן פי ביע ושרא. והדא גבן בלא ביע ולא שרא ודלך באן יסום במתאע וליס עומה עלי שראה פאן הו אעטא בה אקל מן תמנה אוכסה ואן הו אעטא אכתר מן תמנה ..גבן בה צאחבה, כק' אלחכמים זכרם לברכה ר' יהודה אומר אף לא יתלה את עיניו ויאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח.

תם אלנהי ען אלרבא ואלמקאלבה קאל פיהמא אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך. וקד יגב אן נבין אי שי הו נשך ואי שי הו תרבית. ונקול אן נשך הו אלעינה עשרה אלדראהם אלי שחר באחד עשר, ואלף דרהם אלי שחר באלף ומאיה. ואמא אלמראבאה פהי אלמקאלבה כאנה יקתרין' מנה מאיה דרהם יטלבהא מנה פי וקת אלחנטמה פלא תכון מעה פיכתב עליה בהא חנטה, פאדא חסן חאל אלחנטמה ס.. טאלבה פלא ימכנה אן יעמיה פיכתבהא עליה כמא קד צארת תסוה. תם יטאלבה פי וקת אלדהן פלא ימכנה פיכתב עליה בהא דהן. תם יגלו פיכתב עליה תמנה מא קד צאר יסוא וכדלך יקלבהא אלי גיר ודלך אלוצוף אלפסאדאת כק' אלחכמים איזה הוא נשך ואיזה הוא תרבית נשך ה[מלוה] סלע [MS heb. d.75/7] בחמשה ד[יגרין סאתים חמין בשלש מפני שהוא] נשך. אלביע ואשרה חראם כק' אלח[כמים] דרביתא

תם אלנהי ען עסף אלעבר אלעבראני ק' פיה לא תרדה בו בפרך ויראת מאלהיך. פאלצנעה אלעטימה מן יעמלהא. נקול אמא אלעביד אלגוים. כק' ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים וג'. ואמא הו אנרא אליהוד אלאחראר כק' אלחכמים אין אתה רודה בו בפרך רודה אתה בכן חורין בפרך. ומא אלפרק בינהמא אלאגיר לא ירי נפסה אסירא פי יד.. אלעבר אלעבראני לוקוע אסם אלעבודי ועלי .. ירי [נ]פסה כאלאסיר תחת ידיך.

ואלמע[ני אלסבעה] אלעריות [תז]ויג יסמי [ירא] כק' אשה יראת יי' ³⁵...

[ENA 2707.50] הלא תאנף בנו עד כלה לאין שארית ופליטה. ולם וקע אלתשדיד פי אלעריות הדא כלה, לאן כאטרהא לים כאלגוע בל אן תנאסאה אלאנסאן נסיה כמא קאל אעובה פני ואבליגה. ומעני אכר לם צארת אצעב, לאן גמיע אלמעאצי קד תתם בואחד והדה לא תתם אלא באתנין פישרף כל ואחד מנהמא עלי פסאד. דינ אלאכר ומעני אכר לאן סאיר אלמעאצי פי אלאפעאל והדה פי אלגבלה אעני אן מן גנסהא יתכון אלחיואן. ומעני אכר לאן הדה מעעיה לא תתם אלא באכלאיץ אלניה כמא קאל זנות יין ותירוש יקח לב כל ישתעל אליהא כוהג אלנאר כמא קאל כי קרבו כתנור לבם בארכם. וג' ולדלך נהאנא ען אתבאע אפכאר אלקלב וטמות אלעיין כמא קאל ולא תתורו אחרי לבכם ואחרי עיניכם וג' ואמרנא באן נכלץ קלובנא ונולי עיוננא אליה כמא קאל תנה בני לכך לי ועיניך דרכי תצרנה. ומן גץ' שרפה ען נט'ר אלחראם תרי עיניה גור אלשכינה כמא קאל ועצם עיניו מראות ברע וקאל ³⁶בעדה מלך ביפיו תחוינה עיניך תראינה ארץ מרחק.

35 חסר כאן התחלת פירוט חומר העריות, ואולי גם פירט את מיני העריות.

36 מכאן מקבילה גם בקטע T-S AS 159.282 שהוא תצרף עם קטע T-S NS 183.97, כפי שהראני בטובו ר' דן גרינברגר.

ואלכתיר מא בין גמיע אלערויות אמרין זונה וזכור ולדלך שדר פיהמא פקאל פי אלזנא כי בעד אשה זונה עד כבר לחם. ואשת איש נפש יקרה תצוד ולה תלתה שרוח כל ואחד מנהא אצל אלשרח אלאול יקול תמ'ן אנך מ'פרת בהדה אלמעציה באכלה מן טעאם ובשי טפיף לים אלאמר כדי לם תנאלהא אלא בנפסך. ואלתאני תמ'ן אן מתלהא מתל רגיף כבו תאכלה לתסד גועך והי בעכסה לאן דאך יגדוך והי תהלכך. ואלתאלת יקול תמ'ן אנך תתלאפא מא תאתיה [EN 2707.50] מנהא בעדקה חתי רגיף כבו ולא תעלם אנה לא יקנע מנך אלא בנפסך. וקאל פי אלזכר³⁷ וקרנה בעבדה זרה בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלם כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר בגדה יהודה ישאר בה אלי עבדה זרה כמא קאל כי בגוד בגדו כי בית ישראל. ותועבה משכב זכור כמא קאל ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה הוא. כי חלל יהודה קדש יי' בנות ישראל ובעל בת אל נכר זו גויה לאנהא עאבדה אלותן מקאם אבנתה כמא אנא עאבדי אלרחמן מקאם בנין כמא קאל בנים אתם ליי' אלהיכם.

משפטי יי' אמת פציח הדא אלקול אלאחכאם. ואלאחכאם צ'רבין עקליה וסמעיה. פאמא אלעקליה פאחכאם אלשרא ואלביע ואלדין ואלופא ולדלך געלהא פי אלפקה ולם ינצהא פי אלכתאב. ואמא אלאחכאם אלסמעיה פאחכאם אלעביד ואלארוש ואלרהון ומא אשבה דלך.

קאל אלחכים לרסולה קבל אן תחכם בהא פי מא בין אלקום אתלוהא עליהם חתי יקדמון מנהא עלי בצירה כמ' קאל ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. פאול מעאני אש' תשים לפניהם באב אלערץ' ואלקבול ואלמעני אלתאני פי תשים לפניהם אלא יחכם אלחכאם בשי חתי יכון אלחכם מוצ'ועא בין ידיהם מחררא לא שבהה פיה כמא קאל הנאך שמוע בין אחיכם ושפמטם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו. וקאלו אלחכמים זכרם לברכה אמ' ר' שמעון בן לקיש צדק את הדין ואחר כך חתכהו. ומעני אכר לקולה אשר תשים לפניהם יריד בה אן יכון אלכצום צ'רבין...

[T-S 12.800 עם T-S AS 91.281] ³⁸ מאת פלים יגב עלי אליתומים [אן] ידפעו אלי אלערב שי[א] לקולם פי אלתלמוד ההוא עראבי דיתמי דקדים [פרע] למלוה מיקמי דליתבעינהו ליתמי רב פפא אמ' פריעת בעל חוב מצוה ויתמי לא בני מיעבד מצוה [נינהו רב] הונא בריה דרב יהושע אמ' [אימר צררי] אתפסיה. פקד אגמעו רב פפא ורב הונא [בריה דרב יהושע] עלי אן לים יגב אליתומים אן [ידפעו אלי אלערב] לאנה סבק פדפע אלי אלבעל ח[וב] ... הם. ולו אקר אלוה קבל מוותה אן ... ראהם לם יגב עלי אליתומים אן ידפעו ... פי אלממכן אן יכון אללוה מע אקרארה קד דפע אלי אלערב מא ללבעל חוב עלי [מא] קאל לה ופיה ולדלך סבק ופאה ולם יסתאד'ן אליתומים ולם ינתמ'ר מטאלבה אלבעל חוב לליתומים אולא לקולהם הילכתא כרב פפא בשחייב מודה אללהם אלא אן יכון קד טולב אלבעל חוב קבל ופאתה פי בית דין ולם יופי וסמתוה באלואגב ומאת עלי סמאתה פאן פי הדא יגב אן ידפ[ע אלי] אלערב מא דפעא אלי אלבעל חוב לאן קד ארתפע ... מן אן יכון אללוה קד ופא לאנה לו ופא לחלוה? ען ס[מא]תה לקולהם שלחו מיתם שמתוהי ומית בשמתתיה הילכתא כרב הונא בריה דרב יהושע.

37 אלזכר - כן ברור בקטע T-S NS 183.97 (ולא 'אלאכר').

38 חסר המשך הדיון במשפטים עד משפטים אלו שהם האחרונים, משפטי הערב.

תרגום

עדות - על הישועות שעושה ה' לעמו

[עדות ה' נאמנה מחכימת פתי, יאמר עדות על הישועה שעושה ה' לעמו. הישועה שהיתה בימי דוד על ידי יואב נקראת 'עדות', כמו שנאמר (תהלים ס, א) 'למצח על שושן עדות מכתם לדוד ללמד'. ואמר] (שם פסוק ב) 'וישב יואב ויך את אדום בגוי מלח שנים עשר אלף'.

מענות האומות לכרית והתשובה לדבריהם

ולמה אמר 'וישב יואב', מהו ענין במשמעות השיבה. אמרו הקדמונים בזה, שדוד שלח את יואב להלחם בחמש האומות שמסביב, מואב ועמון ואדום ונהרים ופלשתים. וכל אומה מהם טענה עליו במענת ברית הבטח ואימון שלא ילחם עמהם. מואב טענו בדברי ה' למשה (דברים ב, ט) 'אל תצר את מואב'. ובני עמון באמרו (שם פסוק יט) 'וקרבת מול בני עמון אל תצרם' וגו'. ואדום באמרו (שם פסוק ה) 'אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל'. ונהרים כברית שכרת יעקב עם לבן (בראשית לא, נב) 'אם אני לא אעבר אליך את הגל הזה ואם אתה לא תעבר אלי את הגל הזה ואת המצבה הזאת לרעה'. ופלשתים בהכחטת אברהם לאבימלך (בראשית כא, כג) 'אם תשקר לי ולניני ולנכדי'. ושב יואב לברר את התשובה מדוד, והודיעו שכל אחת מאלו היא התחילה בהפרת הברית ונלחמה בנו. מואב ועמון ואדום, הרי זה כמו שאמר בעגלון מלך מואב (שופטים ג, יג) 'ויאסף אליו את בני עמון ועמלק וילך ויך את ישראל'. וכמו כן אדום עם מדין, כאמרו (שם ו, לג) 'וכל מדין ועמלק ובני קדם נאספו יחדו'. ונהרים, הרי זה בזמן כושן רשעתים מלך ארם נהרים. ופלשתים, הרי זה בימי יפתח עם בני עמון, ובימי שמשון ושמואל ושאלו ודוד, הרי זה הרבה. אזי 'וישב יואב ויך את אדום', ואמר עוד (שמואל ב' ת, א) 'ויהי אחרי כן ויך דויד את פלשתים ויכניעם'.³⁹

צער דוד על הצלת הדר האדומי

וצריך שנבאר, מאחר שניצח את הנצחון הגדול הזה, איך הוא אומר (תהלים שם פסוק ג) 'אלהים זנחנתו פרצנתו', הרי צריך היה לומר 'אלהים עזרתנו', שעזרם. אלא כי בעת שסיפר לו יואב שהדר האדומי ברח, דאב לבו על כך, לפי שפליט זה אמר בו (מלכים א' יא, יד) 'ויקם ה' שמן לשלמה את הדר האדומי'.⁴⁰ וכמו כן דאב לבו על גלות בית שני, כמו שאמר (תהלים

39 יסוד הדברים במדרשים בכמה מקומות בקצרה, כגון בבראשית רבה (עד, נב): בשעה ששילח דוד את יואב לארם נהרים ולארם צובה, פגע באדומיים ביקש לזנבן, הוציאו לו אצטליות שלהם ירב לכם סב את ההר הזה' (דברים ב, ג), פגע במואבים וביקש לזנבן הוציאו לו אצטליות שלהם 'אל תצר את מואב' (שם פסוק ט), שילח אל דוד כל המורע, אותה שעה לא נהג דוד בעצמו מלכות אלא עמד והעביר הפורפירן מעליו והעטרה מראשו ונתעטף בטליתו והלך אצל סנהדרין, אמר להם רבותי לא באתי אלא ללמוד ואם תרשוני אני מלמד, סיפר להם המעשה ששלח לו יואב, ולא הם פרצו הגדר תחילה 'ויאסף אליו את בני עמון ועמלק' וגו' (שופטים ג, יג) 'וישלח מלאכים אל בלעם' וגו' (במדבר כב, ה). וראה עוד תנחומא ותנחומא ישרן (דברים ג) ומדרש תהלים (ס).

40 וכמבואר בהמשך הפרשה שם, ויהי בהיות דוד את אדום בעלות יואב שר הצבא לקבר את החללים ויך כל זכר באדום, כי ששת חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום, ויברח אדו הוא ואנשים אדמיים מעבדי אביו אתו לבוא מצרים והדד נער קטן, ויקמו ממדין ויבאו פארן ויקחו אנשים עמם מפארן ויבאו מצרים אל פרעה מלך מצרים ויתן לו בית ולחם אמר לו וארץ נתן לו וגו', והדד שמע במצרים כי שכב דוד עם אבתיו וכי מת יואב שר הצבא ויאמר הדר אל פרעה שלחני ואלך אל ארצי וגו'.

(שם פסוק יא) 'מי יובילני עיר מצור מי נחני עד אדום'.⁴¹ וביקש על הריחו והגאולה (שם פסוק יד), 'הבה לנו עזרת מצר וג' באלהים נעשה חיל והוא יבוס צרינו'.

ישועת פורים נקראת עדות

והישועה שהיתה לאבותינו בזמן הפורים נקראת 'עדות', כאמרו (תהלים פ, א-ג) 'למנצה אל שושנים עדות לאסף מזמור רעה ישראל האזינה נהג כצאן יוסף יושב הכרובים הופיעה לפני אפרים ובנימין ומנשה עוררה את גבורתך ולכה לישועתה לנו'.

מעם הזכרת אפרים ובנימין ומנשה

הזכיר מכל השבטים שלשה, אפרים ומנשה ומיצע את בנימין בין שניהם, כי אפרים ומנשה מבין כל השבטים חלה הברכה עליהם בידיים, כמו שאמר (בראשית מח, יד) 'וישלח ישראל את ימינו', ושאר השבטים כללם בדיבור, כמו שאמר (בראשית מט, כח) 'איש אשר כברכתו ברך אתם'. ובנימין נקרא בשם יד ימין, כמו שאמר כאן (פסוק יח) 'תהי ירך על איש ימינך'.

יוסף בראש השנה ובנימין בסופה

ולפי שאפרים ומנשה בני יוסף, קבע להם את ראש השנה, כמו שאמר (תהלים פא, ד-ז) 'תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגיגו כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב עדות ביהוסף שמו בצאתו על ארץ מצרים שפת לא ידעתי אשמע הסירתי מסבל שכמו כפיו מדוד תעברנה', ואמרו חכמים (ר"ה י: בראש שנה יצא יוסף מבית האיסורין.⁴² ובנימין קבע לו סוף השנה, כמו שאמר (אסתר ט, כח) 'והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם'.

ימי הפורים לכל ישראל ובכל זמן

ומהו ביאור מאמר זה. נזכרים בדיבור⁴³, כאמרו (ישעיה ב, ד) 'הזכירו כי נשגב שמו'. ונעשים במעשה.⁴⁴ בכל דור ודור [לא] כדיני המשכן ודיני המן אשר היו בדור המדבר בלבד. משפחה ומשפחה לא כדיני הכהנים והלוויים, כגון טומאת מת ואיסור גרושתו [ושאר] דיניהם שאינם מוטלים על כל משפחות ישראל. מדינה ומדינה לא כדיני שילו וירושלים מן השוחט בחוץ, כאמרו (ויקרא יז, ג) 'אשר [ישחט שור או כשב או עז במחנה] וג' אלא במקדשו.⁴⁵

41 שכן גלות בית שני היתה על ידי אדום, וכמו שפירש רס"ג באיכה (ד, כא-כב), שטיטוס ואספסינוס היו מאדום, וכמו כן מלכות רומי מתייחסת לאדום, וכמו שנתבאר שם.

42 כעין זה בנוסחאות שלפנינו בדפוסים ורוב כה"י: בראש השנה יוצא יוסף מבית האסורין. גירסת 'האיסורין' השתמרה גם במספר כ"י.

43 כן מבואר במגילה (יח). ובירושלמי (מגילה פ"א ה"א) שזכירה היא בדיבור וקריאה, וכ"כ רש"י (אסתר שם). וממה שהקדים הכתוב זכירה לעשיה למד רב (ירושלמי מגילה פ"ג ה"ד, ומרומז בבבלי מגילה ל.) מקור לקריאת פרשת זכור בשבת שקודם פורים שהקריאה בתורה היא זכירה ועשיית מצוות פורים היא העשייה.

44 כן מבואר בירושלמי (שם פ"א ה"א), והעשיה היא בסעודה.

45 כוונת רס"ג שאיסור שחוטי חוץ נהג רק בשילו בזמן שהיה שם המשכן ובירושלים בזמן שהיה שם המקדש, ולא בשאר מקומות. שיטה זו היא שיטתו המחודשת של רס"ג, ומבוארת גם בספר המצוות שלו (פרק יח): ומי ששחט בעיר אשר בה המקדש שלא במקדש, אומר: 'ואל פתח אהל מועד לא הביאו' (ויקרא יז, ד), ואמר בסוף הפסוק 'ונכרת', ע"כ. וכן כתב בפירושו לאסתר, וכמבואר בהערה הבאה. וכ"כ אבע"ז

[ומצוות בתי ערי חומה, כאמרו (ויקרא כה, כט-ל) 'ואיש כי ימכר בית מושב עיר] חומה [והיתה גאלתו עד תם שנת ממכרו ימים תהיה גאלתו] ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה [תמימה וקם הבית' וג']. ובתי החצרים, אשר הן הפרוות, אשר דינם [להיגאל לעולם ולצאת ביובל] כמו שאמר (שם פסוק לא) 'ובתי החצרים אשר אין להם חומה סביב' וג'.⁴⁶ אולם 'וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם] לא יסוף מזרעם' בזמן הישועה, כיון ש[תקוותם] נשארת לדורות, כמו שאמר (תהלים קל, ז) 'יחל ישראל אל יי' כי עם יי' החסד] והרבה עמו פדות', ואמר שם (קלא, ג) 'יחל ישראל אל יי' מע[תה] ועד עולם'.

מצוות הנאמנות

פקודי ה' ישרים משמחי לב מצות ה' ברה מאירת עינים. הנראה יותר במשמעות דבר זה, שירה בו על הנאמנות והצדק, כמו שאמר (תהלים קיא, ז) 'נאמנים כל פקודיו'. והנאמנות היא בכל ענייני המשא ומתן. וראשית מה שתיאר⁴⁷ הרי הוא [שיקים] מה שהבטיח, כמו שאמר (דברים ז, ט) 'האל הנאמן שמר הברית [והחסד]'. והשליה כאשר יהיה נאמן בשליחות, בלי להוסיף בה ובלו לגרוע⁴⁸, כמו שאמר (במדבר יב, ז) 'לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא'.⁴⁹ והחכמים בנאמנותם בהוראה, ולא יבקשו קולות וטובות הנאה, כמו שאמר (ישעיה לג, ו) 'והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמת ודעת יראת יי' היא אוצרו'.⁵⁰

משא ומתן באמונה ובלי אונאה

וכן הסוחרים במקחם וממכרם, כי הברכה תחול בזה והמארה⁵¹ בהיפוכו, כמו שאמר (משלי כה, כ) 'איש אמונות רב ברכות ואין להעשיר לא ינקה'. וכאשר קנה הסוחר או מכר

(ויקרא יז, ב): אילו היה כתוב במחנה מותר לשחטו מחוץ למחנה, וזו המצוה תלויה גם בבית המקדש, רק בכל מקום שהוא קרוב לירושלים, והקרוב ידענוהו מדברי קבלה. כי אם היה המקום רחוק, יזבח ויאכל בשר, כי כן כתוב, ע"כ. וראה בהרחבה במאמרו של א' פישלר, "פירושי רס"ג לפרשת "איש אשר ישחט... במחנה או... מחוץ למחנה", חצי גבורים י (תשע"ז), עמ' תקפו והלאה.

46 רס"ג מרחיב בגוף פירושו לאסתר בכך שיש מצוות שיש בהם חילוק בין המקומות, כדרך שחילק כאן, והוסיף לכך את מה שימי הפורים נקבעו בימים חלוקים לבני המוקפים ולבני הפרוים, ומכך למד רס"ג שגם יום טוב שני חלוק מהלכה למשה מסיני לפי המקומות, ואלו דבריו ששרדו שם: והאבות לא קבעו הלכה ... קבוע במקום אלא מן ... מצוות על עמו לפי המקומות. ומהם כגון לזבוח שלא במזבח אסור על המקריבים... מותר לרחוקים כפי שאמר: כי ירחק ממך המקום אשר יבחר יי אלהיך וג' ואמר: אשר ישחט שור או כשב וג' ושאר הפרשה. ומהם חיוב כרת על מי שהיה קרוב ולא עשה פסח, ודחייתו ממי שהיה רחוק, כפי שאמר: והאיש אשר הוא טהור וג' ומהם איסור ... וכי ירבה ממך הדרך'. וכפי שנמסר במסורת לאומה בשם הנביאים על יומים 'מקרא קדש' בגלות, חוץ מכיפור, כך סברו לקבוע את החג הזה מחולק לפי המקומות, ע"כ. ובסוף הפרק בסיכום הלימודים הנלמדים מפרק זה, חזר וסיכם: ושאיין זה מוכחש שתקבע הלכה שהאומה תהא מחולקת בה, כפי שאין זה מוכחש שתקבע מצוה בתורה שהיא מחולקת, או לפי מקום כמו שתיארנו, או לקבוצה כמו הכהנים והלוויים, או לפי עצם הגוף כמו הגברים והנשים, ע"כ.

47 שכן ענייני הנאמנות נלמדים מלשון 'נאמן' במקרא.

48 כן כתב גם הר"ן בתשובה (סי' עג) ששליח שינינה מדעת בעל הבית או שעבר על דעתו עובר באיסור דאורייתא.

49 ונקרא נאמן משום שהיה נאמן בשליחותו ולא שינה ממנה מאומה.

50 ומפרש רס"ג שפסוק זה מדבר בעוסקים במשפט, שכן בפסוק שלפניו 'שגב ה' כי שכן מרום מלא ציון משפט וצדקה'.

51 במקור: אלמחק, שעניינו השמדה וחסול, ותרגמתי 'מארה' כיון שרס"ג מתרגם 'מארה' (דברים כה, כ): אלמחק.

במוזמן, לא [חסרה שורה] האמצע [חסרה שורה] ילת.. [חסרה שורה] ירויה הסוחר ... והוא מותר, היה השער ... גם כן לעשרה חמשה ... ולא ישווה ... במשנה בשוק, ואם היה שוה חמשה ... ששה זה גבול האונאה, כמו שאמרו [החכמים] במשנה (ב"מ פ"ד מ"ג) האונאה ארבעה כסף מעשרים וארבעה כסף לסלע שתות למקת, וקבע לה ... שיעורים, כל שהוא פחות משתות הרי זה מותר⁵², וכל שהוא יותר משתות הרי זה בטל, ואם היה שתות הרי המקח קיים והאונאה יחזיר, כמו שאמר ראבא (ב"מ נ:)) האונאה [ה] פחות משתות נקנה מקח יתיר על שתות בטל [מקח שתות] קנה ומחזיר אונאה.

זמן חזרת המקח

אם הקונה היה זה שהתאנה, יש לו מדת זמן כשיעור שיהפך בקניינו ויראהו למי שיבדוק אותו במקצת היום, אם זה מתאים לו, ואם לאו יחזירנו, כמו שאמרו (משנה ב"מ שם) עד מתי מותר להחזיר עד כדי שיראה לתגר או לקרובו. ואם המוכר הוא זה שהתאנה, רשאי לחזור בו ממה שנתאנה לעולם מה שהתאנה, כמו שאמרו עוד (ב"מ מט:)) לא שנו אילא לוקח אבל מוכר לעולם חוזר. ומה ההבדל בין שניהם, לפי שהקונה המקח בידו, יהפך בו ויתננו. והמוכר אין בידו דבר, ואולם ידע בשיעור מה שהתאנה כאשר ילך לקנות, ויודיעו לו שהוא כבר התייקר מזמן פלוני.⁵³

איכור רבית בהוספת משהו על מקח בהקפה

במה דברים אמורים כשהיה המכר במוזמן, אבל אם היה בהקפה⁵⁴ אסור להוסיף אפילו דרהם לאלף דרהם, לפי שנהיה רבית.⁵⁵

52 מבואר שבפחות משתות אין איסור כלל, והראשונים נחלקו בדבר, החינוך (מצוה שלז) כתב שכשם שהמאנה אינו צריך להשיב את דמי האונאה כך אף אין בזה איסור כלל ומותר אף לכתחילה להונות את חבריו בפחות משתות, וזו דעת רס"ג. אולם הרמב"ן עה"ת (ויקרא כה, יד) כתב שאף בפחות משתות אסרה התורה. ומבואר ברס"ג שגם בשאר דברים אין איסור בפחות משתות, ולא רק במטבע, ולא כרא"ש (ב"מ פ"ד ס" כ) שחילק ביניהם.

53 טעם זה מבואר בגמרא (ב"מ נא.): מאי טעמא, לוקח מקחו בידו כל היכא דאזיל מחוי ליה ואמרי ליה אי טעה אי לא טעה, מוכר דלא נקט מקחיה בידיה עד דמיתרמי ליה זבינתא כזבינתיה וידע אי טעה ואי לא טעה. ומה שכתב רס"ג שיוודיעו לו שהתייקר מאז, הכוונה שאם התייקר המקח ואינו יודע מתי התייקר, הרי אינו יודע שהתאנה, שאפשר שבזמן המכירה עוד לא התייקר, ולכן צריכים להודיע לו שכבר באותה שעה שמכר את שלו התייקרה סחורה זו. וכן כתב בשטמ"ק (שם ד"ה ואין, בשם שיטה) בדעת הרמב"ן.

54 במקור: בנסייה, ראה מילון בלאו עמ' 693.

55 יש לבאר הטעם שביאר רס"ג כאן עניין רבית, אף שיעיר מקומו להלן, משום שמאותו טעם שבפחות משתות היא מחילה וכמו שנתבאר לעיל, יש איסור רבית, שברבית אסרה התורה מחילה זו. וכן כתב הר"י מיגאש (שו"ת ס" קכח) כדניו של רס"ג וכטעם זה: וכשהיה העיקר בו דינו שפחות משתות היא מחילה חויב שלא יחזור עלינו בכך אבל לענין המכירה בהמתנה שהיא רבית ולא תועיל בה מחילה הנה נתחייב שאפי' היה התוספת פחות משתות אסור הוא להחזיר לו עד הסך שהיתה סחורתו ראוי נמכרת במדודים, עכ"ל. וזהו יסוד השיטה שהביאו הרמב"ם (מלוה ולוה פ"ד הי"ג) והרא"ש (ב"מ פ"ה ס" ב) בשם מקצת הגאונים, שאם מחל הלוה למלוה הרבית שלקח או שעתידי ליקח אף על פי שקנו מידו או נתנו לו במתנה אין מועיל כלום, שכל רבית שבעולם מחילה אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, לפיכך אין המחילה מועלת ברבית כלום, ע"כ. ונראה שמקצת גאונים אלו היא דעת רס"ג, שסובר שהטעם שבמכירה בהקפה אסור להוסיף אפילו משהו, והיינו דבר שיש בו בעלמא מחילה, הוא משום שהתורה אסרה מחילה זו וכמו שנתבאר.

איסור החיית פרעון כשיש לו לפרוע

ואם היה חייב איזה כסף, בין הלוואה או חוב, לא ידחה את פרעונו ככל יכלתו, לפי שזהו עשק האסור, כלומר ההחזרה שוב ושוב, כמו שאמר (ויקרא ה, כא) 'או עשק את עמיתו', ואמר (משלי ג, כח) 'אל תאמר לרעך לך ושוב ומחר אתן ויש אתך'.⁵⁶

איסור נגישת לווה שאין לו לפרוע

וכמו כן אם ידע המלוה במצוקת הלוה, אסור לו לתובעו, כמו שאמר (דברים טו, ב) 'לא יגש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמטה לה'.⁵⁷

איסור חלוקת סחורה זולה מיקרה

ומי שיש לו כמות של סחורות, לא ימיינם להסיר כל בגד זול למכרו במחירו, והיקרים שבהם למכרם ברווח, כמו שאמרו חכמים זכרם לברכה (ב"מ נא:): הנושא ונותן באמונה לא יחשב את היפה בשווי ואת הרע באמונה אילא או זה וזה בשווי או זה וזה באמונה.⁵⁸

חיוב עמידה בקבלת שמירה

ומי שהופקד אצלו פקדון ... צריך שיהיה נאמן על עניינו, ואף על פי שזה מחייבו אם יאבד אותו ולא ישגיח עליו בכל מה שיהיה, לפני שעיקר הנאמנות הוא על הדיבור ואמינות הלשון, כמו שאמר (ירמיה ז, כח) 'אבדה האמונה [ו] נכרתה מפיהם'.

נאמנות במידות ומשקלות ומדידת קרקע

ומי שהופקד על המידות והמשקלות ומדידות הקרקע, צריך למלא תפקידו בנאמנות, כמו שאמר (ויקרא יט, לה) 'לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה'. אמנם למשפט התייחד דיבור⁵⁹, 'משפטי ה' אמת.

מדידת קרקע

ומן התרמית במדידת השטח, שיכווץ את החבלים בזמן החום וימתחם בזמן הקור, וכמו שאמרו חכמים זכרם לברכה (ב"מ סא:): שלא ימדוד לאחד בימות החמה ולאחד בימות הגשמים.⁶⁰

56 כדעת רב חסדא (ב"ק קיא.), לך ושוב לך ושוב זה הוא עושק יש לך בידי ואיני נותן לך זה הוא גזל. וע"ש ששאר אמוראים חלקו עליו. וכן כתב רס"ג גם בספר המצוות שלו (פרק ו): תם ען אלתרדד פי אלופא, קולה לא תעשק את רעך וגו'. ותרגומו: ועוד, ההחזרה שוב ושוב בפרעון, אמרו 'לא תעשק את רעך'.

57 נראה שרס"ג מפרש עניין הכתוב שלא לדחוק בלוה המתקשה לשלם, וכן שיטת אבע"ז שפירוש 'גש' - ילחץ, ובפירוש 'כי קרא שמטה' פירש בבכור שור כפירוש רס"ג כאן, שהוא מתקשה לשלם, כי 'לא חרש וזרע ולא קצר, במה ישלם, כי קרא אחיך שמיטה לשדותיו לה' לשם שמים, ואין לו במה יפרע'.

58 לפנינו בדפוסים וכה"י הסדר הפוך: הנושא והנותן באמונה הרי זה לא יחשב את הרע באמונה ואת היפה בשוה אלא או זה וזה באמונה או זה וזה בשוה.

59 היינו הראשון מהארבעה הנזכר בפסוק 'לא תעשו עול' הוא המשפט, ועליו לא ידבר כאן כיון שידבר עליו אחר כך, בדיבור 'משפטי ה' אמת'.

60 רס"ג מפרש כפירוש רש"י ורוב הראשונים שם, שבימות החמה החבל מתכווץ ובימות הגשמים הוא מתפשט, ולכן כשמודד הקרקע לחלקה לשני אנשים לא ימדוד להם באותו חבל לזה בימות החמה ולזה בימות הגשמים. ולא כר"ח שם שפירש שבימות החמה הקרקע מתבקעת ומתפשטת.

ואין צריך לומר אם המודד אינו יודע ששטח העיגול הוא הכפלת היקפו בקטרו, ולהפחית מזה שביעיתו, ומה שעלה הוא תשבורת הנכפל.⁶¹ הרי דרך המשולש להכפל גובהו באחת מצלעותיו ולקחת מן הסכום החצי, זוהי תשבורתו, וכל כיוצא בזה, לפי שאם אינו כן, אין [אמינות] במדידה.

ענייני רמאות במשקלות

ומן התרמית במשקל, שלא להטמין אבני המשקל במלח, לפי שהן מתווספות בסמיכות זו מחמת זיעתן, ושוב נפחתות לאחר זמן לפי שהאוויר מייבשם מלחותן וחלודתן, כמו שאמרו (ב"מ סא:): במשקל שלא יטמין משקלותיו במלח. או שהוא לוחץ את לשון המאזנים עם הברזואנג,⁶² או מצמצם את שיפולי הלשון כדי שיהיה אפשר להטותה, או שהוא מנקב בקצה העמוד שני נקבים כדי שיהיו כפות המאזנים גדולות וקטנות, או נותן בחלל העמוד כספית. שאין זה משקל כלל.⁶³

ענייני רמאות במידות

ומן התרמית במשורה, והיא מידת הלח בלבד, כמו שאמר (יחזקאל ד, יא) 'ומים במשורה תשתה'. והוא שינענע הכלי⁶⁴ עם מה שבו עד שירתיה, ובכך תפחת המידה, כמו שאמרו (ב"מ סא:): ובמשורה שלא ירתיה. ומידת היבש גם כן כיוצא בה בלח. ומכלל התרמית בה המחיקה והגדושה שלא כנהוג בהן, כמו שאמרו (ב"ב פ"ה מי"א) מקום שנהגו למוד בדקה לא ימוד בגסה בגסה לא ימוד בדקה למחוק לא יגדוש לגדוש לא ימחוק.

הפרשת תרו"מ באמונה

וכמו כן הפרשת התרומה והמעשר וכל חיוב שהוא לשם ה' ולתורתו, צריך לדקדק היטב באמונה, כמו שאמר (דברי הימים ב' לא, יב) 'ויביאו את התרומה ו(את) המעשר והקדשים באמונה ועליהם (פקיד) [נגיד] כנניהו הלוי ושמעי אחיהו משנה'. ומצטרף לזה גם כן, ככל שאפשר, ענין גנבה וגולה.⁶⁵

61 אין כוונת רס"ג ששיעור שטח העיגול מתקבל על ידי הכפלת הקוטר בהיקף, גם אם מפחיתים שביעית מהתוצאה, שהרי השיעור הוא בדיוק הכפלת חצי הקוטר בחצי ההיקף, וכמו שהראו ראב"ח בחבור המשיחה והתשבורת (שער שני חלק רביעי סי' א סעיף צה) והתוספות (פסחים קט. עירובין נו: סוכה ה.) במופת. וכפי הנראה כוונת רס"ג כאן להבאת מופת זה עצמו, ולכן הסמיך את דרך מדידת המשולש, וכוונתו שבהכפלת הקוטר בהיקף עולה תשבורת הנכפל - כפל כפליים משטח העגול, וכיון שמשפט המשולש חצי הכפלת הגובה בצלע, צריך כאן לחצות פעמיים את השטח. ומה שהזכיר משמטיים שביעית, הכוונה לכך שברוך כלל במדידת ההיקף משמטיים את השביעית ואומרים שההיקף הוא שלוש פעמים מהקוטר, אף שהוא באמת שלוש פעמים ושביעית.

62 לא מצאתי מילה זו במילונים, וכפי הנראה היא בפרסית עתיקה. ודומה לשם המסגרת שסביב לשון המאזנים.

63 ולכן לא הוצרכו להזכיר ענייני רמאות אלו בגמרא, שלא הזכירו אלא את אלו שישנם בכלל משקל. 64 רס"ג מפרש שמרתיה ע"י נענוע, ולא כפירוש ר"ח שם שנעשה כן על ידי שופך במהירות, וכן פירשו רבי ברוך הספרדי והמאירי שם.

65 מבואר בזה בתרומות ומעשרות יש גם דין ממון ולא רק איסור, וכן מבואר מדין ירושה במתנות כהונה, ומדין מכרי כהונה המועיל גם למכרם, ומדין תפיסת הכהן (תוס' ב"מ ו. לחד תירוצא), ומהא דספק מתנות כהונה לקולא (תולין קלד.). ומבואר כאן עוד שכשאין מפריש תרו"מ שייך בזה דין גזל, והיינו דהו ממון כהן עוד בהיותם טבל. אך דקדק רס"ג וכתב שענין זה הוא ככל שאפשר, ושמעתי מאמור"ר לבאר שכוונתו שאינו שייך אלא בתרומות ורוב המעשרות ולא במעשר עני, משום שמעשר עני אינו ממון עניים לפני

מצות ה' ברה, כולל כל מצווה שנאמר בה 'צו את אהרן', 'צו את בני ישראל', 'צו את יהושע', וכפשטן, מה שיחד בקריאת שמו 'מצוה'. והוא הפרשת שלוש תרומות ושלשה מעשרות כראוי, כמו שאמר בכולן (דברים כו, יג) 'ואמרת לפני ה' אלהיך בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי לגר ליתום ולאמנה ככל מצותך אשר צויתני לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי'.

תרומה גדולה, תרומת מעשר ותרומת דמאי

ופירוש דבר זה, התרומה הראשונה הרי היא דבר ראשון שהוא מפריש מן הגורן, והיא נקראת 'ראשית', כמו שאמר (דברים יח, ד) 'ראשית הגנך תירושך ויצהרדך, ונקראת 'תרומה גדולה' (תוספתא תרומות פ"ד ה"ג ועוד). ושיעורה חלק אחד מארבעים, כמו שאמרו חכמים זכרם לברכה (תרומות פ"ד מ"ג) שיעור תרומה עין יפה אחד⁶⁶ מארבעים. ואף על פי שהם אמרו (שם) בינונית מחמשים והרעה משישים, הרי למעשה הוא לפי עין יפה, לפי שכל רע עין מגונה, כמו שאמר (משלי כח, כב) 'נבהל להון איש רע עין ולא ידע כי חסר יבואנו', ואמר בהיפוכו (שם כב, ט) 'שוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל'.⁶⁷ והתרומה השניה חלק אחד מעשרה והיא ... חלק הלוויים שיתנוהו לכהנים, כמו שאמר (במדבר יח, כו) 'והרמתם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר'.

והתרומה השלישית היא תרומת דמאי, ופירוש 'דמאי' - יש בו ספק, דאמי דתקנוהי דאמי דלא תקנוהי.⁶⁸ ומי שקנה בארץ ישראל תבואה שיש בה ספק זה, הרי הוא חייב להפריש

ההפרשה. והביא שכן מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' יח), שכתב בטעם שאין מברכים על נתינת מתנות כהונה, מפני שהם כבר של הכהן, 'דאין הישראל נותן משלו אלא שהשם יתברך זכה אותן לכהן ומשלחן גבוה קא זכו', ועל מה שאין מברכים על נתינת מתנות עניים ביאר טעם אחד, משום שאפשר שלא ירצה הכהן לקחתם, 'שאפשר שלא יתרצה בה חברו ונמצא מעשה מתבטל, כגון מתנות עניים והלואת הדלים ונתינת צדקה והעניקה וכיוצא בהם'. ומבואר שבמתנות כהונה אין שייך הטעם שכתב במתנוע' שמה לא יתרצה לקחתם, כיון שהם כבר של הכהנים ומה לנו בהתרצותם, ושייך רק הטעם שכתב בהם שכבר הם שלו, ולהיפך במתנות עניים, שכיון שאינם של העניים שייך בהם רק הטעם שמה לא יתרצו לקחתם. וכאמור כן נוטים דברי רס"ג כאן. אבל לדעת רש"י גם במתנות עניים יש דין מכירי כהונה, שגדרו לפי דעתו משום שכולם מתיישים ונשאר של המכירו, ומכך נראה שלדעתו גם במתנות עניים יש לעניים דין ממון אף קודם הנתינה.

66 בנוסח המשנה שלפנינו ובכ"י מינכן 95: אחת. בכ"י קאופמן ופארמה ליתא כלל.

67 בדרך אמונה (תרומות פ"ג ה"ב ד"ה עין יפה) כתב מסברא שמצוה מן המובחר ליתן אחד מארבעים ועל דרך שכתב הרמב"ם (מתנוע' פ"ז ה"ה) לענין נתינת חמישית מנכסיו שיש בדבר מצוה מן המובחר, וכמו שאמרו בכלה רבתי (פ"ה) דרכן של ת"ח עין יפה דכתיב טוב עין הוא יבורך, וע"ש עוד. ועתה הדברים מפורשים בדברי רס"ג, שזו ההנהגה הראויה לכל אדם לתת אחד מארבעים כדרך עין יפה, והביא ג"כ פסוק זה שבכלה רבתי, טוב עין הוא יבורך.

68 מקורו בירושלמי סוף מעשר שני: דמאי - רבי יוסי בשם רבי אבהו רבי חזקיה בשם רבי יודה בן פזי, דמאי - דמאי דמיתקן דמאי לא תיקן. וכעין זה בירושלמי שבת פ"ב ה"ז, עירובין פ"א ה"י וסוטה פ"ט ה"א בנוסחאות רומות. וכן הביא הערוך ערך דמאי: פירוש אחר, דין דמאי, מתוקן או לא, ובגמ' דבני מערבא מפורש דמי תיקן דמי לא תיקן. ומדברי הערוך נראה שמפרש לדעת הירושלמי תיבת 'דמאי' כלשון ספק, ונגזר מ'מאי', וכן כתב הרמב"ם בפיה"מ (ברכות פ"ז ה"א): והדמאי הוא דבר מסופק שלא נודע אם הוציאו ממנו מעשרות אם לא, וזאת המלה כמו כן מורכבת, דא מאי, ע"כ. אך מדברי רס"ג נראה שגזור אותו מתיבת 'דומה' בלה"ק 'ודמי' בארמית, ופירוש הירושלמי, דומה שתקנהו ודומה שלא תקנהו, וגורס בירושלמי 'דמאי ולא 'דמאי' או 'דמי', ודוק.

מהמאה שלשה וחצי בשיעור שתי התרומות הללו שהזכרנום, כמו שאמרו חכמים גם כן (תוספתא דמאי פ"ה ה"ו) נוטל כדי תרומה ותרומת מעשר.⁶⁹

מעשר, מע"ש ומעשר עני

ושלושת המעשרות, הנה לא בכל שנה חייבים בשלשתם דוקא, אלא יש חיוב בכל שנה בשנים מהם. הראשון נקרא מעשר ראשון, והוא לבני לוי לעולם בלי שינוי⁷⁰, כמו שאמר (במדבר יח, כד) 'כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים לנחלה'. והשני יהיה בארבע שנים משנות השמיטה למוזנות שלשה רגלים⁷¹, וזה בראשונה ובשניה וברביעית

69 דברי התוספתא אינם עוסקים בדמאי אלא בקונה מהשוק ורוצה להפריש בבת אחת תרומה ותרומת מעשר נחלה, ולא הביאם רס"ג כדי להוכיח מהם שבדמאי צריך להפריש תרומה, אלא כדי להוכיח כיצד מפרישים בבת אחת שתי תרומות, ואולי גם כדי להוכיח שיש לישראל רשות להפריש תרומת מעשר, וכדעת אבא אלעזר בן גמלא (גיטין לא). וכמו שהוכיח הר"ש (דמאי פ"א מ"ב) מתוספתא זו.

והנה דברי רס"ג צ"ע לכאורה, שבתקנת יוחנן כהן גדול שתיקן להפריש מן הדמאי, לא היתה תקנה להפריש תרומה גדולה, לפי שהיו זהירים בה ולא היו עמי הארץ חשודים עליה, וכמבואר בתוספתא (סוטה פ"ג ה"י), ולמה כתב רס"ג להפריש גם תרומה גדולה. וע"כ כוננת רס"ג אינה לדמאי שמעיקר התקנה, אלא לקונה פירות בארץ ישראל בזמן הזה, שעמי הארץ חשודים גם על תרומה גדולה. אלא שאם כן צ"ע למה כתב שצריך להפריש התרומה בעין יפה אחד מארבעים, והרי בזמן הזה כשמפרישים מספק די בהפרשת חיטה אחת הפוטרת את כל הכרי. עוד צ"ע למה כתב שהיא תרומה שלישית, כמו תרומה גדולה ותרומת מעשר, ובשלמא תרומת דמאי שמצד התקנה היא תרומה שלישית שתקנו חכמים אף שמדינא אין חוששים למיעוט, ותקנת חכמים היא שתקנו תרומה שלישית. אבל בזמן הזה אין החיוב אלא מספק ולא משום תקנת דמאי. ומבואר בזה מה שיסדרו האחרונים (עיי' חזון איש שביעית סי' י סק"ח, וראה בהרחבה ביורה אורח סי' 9) שגדר תקנת חכמים בתרומת דמאי היא שלא לסמוך על דיני רוב ונאמנות המועילים מדאורייתא, אלא להפריש בכל ספק שהוא, והפילו אם כלפי שמיא גליא שהיו מעושרים, אם לא ידע מכך ולא הפריש הרי הוא עובר על איסור אכילת דמאי. ומטעם זה סובר רס"ג גם כן שחיוב ההפרשה הוא כמו מעיקר הדין ומעין יפה, אחד מארבעים. ונפ"מ בזה גם לענין נאמנות בעלי חנויות בזמן הזה ואכמ"ל.

עוד מבואר בדברי רס"ג שגם בזמן הזה שיעור תרומה גדולה הוא אחד מארבעים, ולא כרמב"ם (תרומות פ"ג ה"א, שו"ע יו"ד סי' שלא סי"ט) שבזמן הזה שהתרומה גדולה נשרפת מפני התרומה, שיעורה בכל שהוא, כיון שמדאורייתא חיטה אחת פוטרת את כל הכרי (חולין קלז): ובזמן הזה אוקמוה אדאורייתא. 70 נראה שדברי רס"ג מכוונים לכך שגם אחר שקנס עזרא שלא ליתן את המעשר ללוים, כעת חזר להם המעשר, והוא המקור לדברי הרמב"ם (מעשר פ"א ה"ד) שלא קנס עזרא אלא ללוים שבזמנו, ועיי' ר"י קורקוס וס"מ שם שביארו שיטתו ושאינה כשיטת התוספות. ואולי כוונת רס"ג כמ"ד שגם עזרא לא הפקיע המעשר מהלוים אלא שיתן גם לכהנים.

71 במקור: לנפקה, היינו להוצאות המזונות. ומבואר בדברי רס"ג שענין מעשר שני הוא להוצאת המזונות בשלש רגלים בעת העליה לירושלים. וראה ב"מ (כו). שבשעת הרגל רוב בהמות מן המעשר, וכתבו רש"י (ד"ה ובהר הבית) שהיו עולי רגלים מביאים עמהם את מעות מעשר שני כדי לאכלם, אכן מדברי רס"ג מבואר שאין זה מנהג בלבד שכך נהגו עולי רגלים כיון שבלאו הכי היו עולים לירושלים ובהזדמנות זו הביאו עמהם את דמי המעשר, אלא שזהו גדר מעשר שני שיהיו דמיו משמשים להוצאת המזונות ברגלים. ובזה מבאר רס"ג הטעם שאין קונים בדמיו אלא מאכלים. ואפשר שזהו מקורו של הרמב"ם (מו"נ ח"ג פמ"ו) שכתב: וטעם תועלת החג הוא ידוע, למה שיגיע לאדם מן הקבוץ ההוא, מהתחדש התורה בהפעלות ההוא, והתאהב בני אדם וחברה קצתם אל קצתם, וכל שכן מצות הקהל אשר טעמה מפורש, למען ישמעו, וכן דמי מעשר שני להוציא שם כמו שבארנו, וכן נטע רבעי ומעשר בהמה, יהיה שם א"כ בשר מעשר ויין נטע רבעי ומעות מעשר שני, כדי להרבות המזונות שם, ע"כ. וכן מבואר בפירושו ר"י בכור שור (ויקרא כד, מ; דברים טז, טו) שמעשר שני הוא מכלל מצוות שמחת החג על ידי ריבוי המזונות בו. ועיי' בספר גינת אובן לר"מ שוורץ, מעשר שני ח"א, קונטרס עליית דמים לרגל, עמ' רד והלאה, שבירר שיטת הרמב"ם בזה בעוד פריטים, כגון גדר מטבע היוצאת בהוצאה ושיש לה צורה שהוא משום שעל ידה ישג היוצאות המזונות בקל. וכעת נמצא בית אב לכל שיטה זו בדברי רס"ג כאן. וכל זה שלא כדברי החינוך (מצוה שט) שכתב שענין מעשר שני הוא למען יוסיפו לעלות לירושלים בכל זמן, ע"ש.

ובחמישית, כמו שאמר (דברים יד, כג) 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה שנה ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך'. ובשנתיים משנות השמיטה הוא מתחלק לעניים, והן השלישית והשישית, כמו שאמר (דברים יד, כח-כט) 'מקצה שלוש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא והנחת בשערך, ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך והגר והיתום והאלמנה אשר בשערך ואכלו ושבעו'. ואולם שנת השמיטה אין בה אסיף תבואה לשום אדם, ומה שגדל הרי הוא הפקר⁷², ולכן אמרו חכמים מן העם: כל אחד בשלו.

שבע מצוות היראה, הייחוד בקר"ש וברכותיה

אחר כך, יראת ה' מהורה עומדת לעד משפטי ה' אמת צדקו יחדו. היראה והיא 'אלתקו', תמצא במצוות בשבעה עניינים. הראשון - הייחוד, כמו שאמר (דברים ו, ב) 'למען תירא את ה' אלהיך לשמר את כל חקותיו ומצותיו וג' ושמעת ישראל ושמרת לעשות' וג', ואמר אחריו (פסוק ד) 'שמע ישראל' וג'. וצריך לקרוא פרשה זו בכל יום שחרית וערבית, כמו שאמר (פסוק ז) 'ושבכך ובקומך'⁷³. ולחבר אליה השבח על מצב הזמן מהאור או החושך, כלומר 'יוצר אור' ו'המערבי ערבים'⁷⁴. ולומר אחריה 'אמת ויציב' בבוקר, כמו שאמר (תהלים קיט, פט) 'לעולם ה' דברך נצב בשמים'⁷⁵, ואמת ואמונה בערב, כמו שאמר (תהלים מב, ג) 'ואמונתך בלילות'⁷⁶. ולצרף אליו דברים מעניינים⁷⁷...

72 במקור: מסבל, ובכלל משמעותו גם הפקר לכל עובר ושב, וגם ייעוד לגבוה.

73 בטעם הייחוד בשחרית וערבית דווקא, ראה בכד הקמח (ייחוד השם) שהביא דברים שלפי תוכנם (המקביל לדברי רס"ג בפירושו 'יהי מאורות' בכתאב אלרד עלי ענן ושאר חיבוריו) וסגנונם אפשר לשער שהם העתקה מדברי רס"ג (קטעים רבים של רס"ג המועתקים בחיבורי רבינו בחיי): שתי עתים יש לקריאת שמע, בבוקר כצאת השמש ובערב כצאת הכוכבים, וזה שקבעה תורה זמן קריאת שמע שהוא הייחוד על פי המאורות, יש בזה דרך חיים וכונה רצויה, להורות כי יש על המאורות אדון שליט נצטוינו לייחוד בזמנים האלה המשתנים מלילה ליום ומיום ללילה, כי הוא יתברך העליון היחיד שאינו משתנה, כענין שכתוב (מלאכי ג, ו) 'אני ה' לא שנית'. ולכן היתה עונת קריאת שמע של שחרית בתחלת זריחת השמש, והוא זמן ותיקין שאמרו רבותינו (ברכות ט, א) ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, שנאמר (תהלים עב, ה) 'ייראוך עם שמש', ועונת קריאת שמע של ערבית הוא צאת הכוכבים, ואסמכתא לזה מן הכתוב (ישעיה מ, כו) 'שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה', ולכן נזכר בהם ביום רביעי (בראשית א, יד) 'והיו לאותות ולמועדים', כי המאורות אותות על קריאת שמע, להודות בהם בשעת זריחתם ויצאתם לעולם למי שבראם.

74 שבהם מודים לה' ומייחדים אותו על היותו אדון על חילוף הזמנים והוא אינו משתנה.

75 צ"ב היכן רמוז בפסוק זה יום או בוקר, והרי 'לעולם' נאמר בו. ונראה שבאמת ברכת 'אמת ויציב' מתאימה גם לבוקר וגם לערב, וכפי שבאמת היה מנהג ארץ ישראל לומר 'אמת ויציב' שחרית וערבית וכדמוכח מהירושלמי (ברכות פ"א ה"א) 'פתור לה באמת ויציב של שחרית', וכבר האריכו חוקרי נוסח התפילה בראיות נוספות לזה. וחיידש רב שבערבית יש לומר 'אמת ואמונה' משום 'ואמונתך בלילות'.

76 מקורו בברכות (יב), אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב, כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו, שנאמר 'להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות', ע"כ. וכן הנוסח בה"ג (סי' א פ"א עמ' לו). ולא נזכר כאן הטעם לאמירת 'אמת ויציב' בשחרית משום 'לעולם ה' דברך נצב בשמים', ומאידך מבואר שטעם אמירת 'אמת ויציב' בשחרית הוא משום 'להגיד בבוקר חסדך', ורס"ג השמיטו. והשווה פיוט יניי, קסא, 6, שאף הוא הקביל פסוק זה לברכה זו: דברו בס ניצב לעולם, ודברו בו אמת ויציב לעולם. ולדברי רס"ג נראה שכונת הגמרא שנתקנו שתי ברכות להזכרת יציאת מצרים, וקבעו לומר את הברכה הפותחת ב'ויציב' בבוקר ואת הברכה הפותחת ב'ואמונה' בלילה. אך רש"י פירש באופן אחר, שברכת 'אמת ויציב' עוסקת בחסד ה' שהיה ביציאת מצרים, וברכת 'אמת ואמונה' באמונה שעתידי להושיענו, והוא מושיע אותנו מכל צרינו. והמפרשים האריכו בקושיות שבשיטת רש"י ובישבוים להן, ולפירושו רס"ג א"צ לזה.

77 הכוונה כפי הנראה לצירוף עניינים אחרים, כעניין בקשת הגאולה, כמו שביאר רס"ג בפירושו לאיכה, ראה בעינינים שם, עיון כב.

איסור לפני עור

וכן, האזהרות שכתוב בכל אחת מהן 'ויראת מאלהיך'. הראשונה מהן, המעיית הנבוכ, הוזהר על כך באמרו (ויקרא יט, יד) 'לפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלהיך אני ה'". ונבוכ זה אינו עיור העין, אלא הוא עיור הדעת, נבוכ במושכלו, כמו שאמר (דברים כח, כט) 'כאשר ימשש העור באפלה'. ובהדרכתך, אסור לך להביכו, כמו שאמרו חכמים זכרם לברכה (תו"כ יט, יד) 'ולפני עור לא תתן מכשול' לפני סומא בדבר, בא ואמר לך בת איש פלוני מה היא לכהונה אל תאמר לו כשרה ואינה אילא פסולה, אל תאמר לו צא בהשכמה בשביל שישתרב, וכיוצא בזה.⁷⁸

קימה והידור לפני חכם

וכן, העמידה מפני החכם, 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני ה' (ויקרא יט, לב). ומהו ענין 'תקום' ו'הדרת', הכוונה שאם היית יושב - קום, ואם היית עומד, כרע, כי לשון הידור הוא השחייה וההשתחויה, כאמרו (תהלים כט, ב) 'השתחוה לה' בהדרת קדש'. וכך בא בפירושו, שהאומה בזמן הישועה, יקומו בפני כל אחד מהם המלכים, לפי שהם יושבים. וישתחוו להם השרים לפי שהם עומדים לפני המלכים, כמו שאמר (ישעיה מט, ז) 'מלכים יראו וקמו שרים וישתחוו למען ה' אשר נאמן קדוש ישראל ויבחרך'.

איסור אונאה ואונאת דברים

ועוד מצוה, האזהרה מלהונות, אמר בה (ויקרא כה, יז) 'ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך אני ה' אלהיכם'. האם לא יצא כבר ידי חובת אזהרה זו פעם אחת באמרו (שם פסוק יד) 'אל תונו איש את אחיו'⁷⁹, אלא שאותה אונאה היא במקח וממכר, וזו אונאה בלי מכירה ובלי קנייה⁸⁰, וזה בכך ששואל על מחיר סחורה ואין כוונתו לקנותה, שאם הוא נותן בה פחות ממחירה הרי הוא מורידה מערכה⁸¹, ואם הוא נותן יותר ממחירה הונה בזה את חבירו, כמו שאמרו חכמים זכרם לברכה (ב"מ פ"ד מ"י, תוספתא שם פ"ג הכ"ה) ר' יהודה אומר⁸² אף לא יתלה את עיניו ויאמר לו בכמה חפץ זה, והוא אינו רוצה ליקח.

איסורי נשך ותרבית

וכן, האזהרה מהרבית וההמרה, אמר בהם (ויקרא כה, לו) 'אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך'. וצריך שנבאר מהו נשך ומהי תרבית. ונאמר, שהנשך הוא ה'עינה'⁸³, עשרה דרהמים לחודש באחד עשר, ואלף דרהם לחודש באלף ומאה. ואמנם

78 קיצר בכך רס"ג ורמז לדוגמאות שבהמשך התו"כ: אל תאמר לו מכור את שדך, וקח לך חמור, ואת עוקף עליו ונוטלה ממנו.

79 וכבר נכללו משפטי אונאה זו לעיל, ב'פקודי ה' ישרים'.

80 מקורו בב"מ (נח): 'לא תונו איש את עמיתו', באונאת דברים הכתוב מדבר, אתה אומר באונאת דברים או אינו אלא באונאת ממון, כשהוא אומר 'וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך' הרי אונאת ממון אמור, הא מה אני מקיים לא תונו איש את עמיתו באונאת דברים.

81 כפירוש זה כתב המאירי (ב"מ שם ד"ה אמר) בפירושו הראשון: שהרי מתוך שהוא בוש לומר שאינו רוצה ליקח משפיל לו מקחו לומר שאינו שוה כל כך, ואחרים שומעים ונמצא גורם לו פסידא.

82 המקור לכך שבעל המימרא הוא רבי יהודה - בתוספתא שם.

83 כן מתרגם רס"ג 'נשך' גם בדברים (כג, כ) ובמשלי (כח, ח), וכתב בנוה שלום (דברים שם) שהיא מכירת דבר בתוספת על מחירו, עכ"ד. ויתכן ששורשו מההשאלה הקיימת ל"מעות בעין", ולפי זה כוונת רס"ג שהנשך הוא מחיר נתינת המעות בעין תמורת קבלת חוב שהוא מעות שאינם בעין.

התרבות הרי היא ההמרה, כגון שלווה ממנו מאה דרהם, ויבקשם ממנו בזמן החמה, ולא יהיו לו, והוא כותב עליו בהם חטים. וכאשר נתיקרו החטים הוא תובע אותם ואינו יכול ליתנם הוא כותב אותם עליו כפי שהם שוות עתה, וכשהוא תובע אותם בזמן השמן ואינו יכול, הוא כותב עליו בהם שמן, ושוב נתיקרו והוא כותב עליו את דמיו כפי שנעשה שווה, וכך הוא ממיר לדבר אחר. ואלו הם האופנים הנפסדים, כמאמר החכמים (ב"מ פ"ה מ"א) איזה הוא נשך ואיזה הוא תרבות, נשך ה[מלוה] סלע בחמשה ד[ינרין] סאתים חמין בשלש מפני שהוא נשך.⁸⁴ ... המקח והממכר אסור, כמאמר החכמים [כללא] דרביא⁸⁵ ...

84 ובהמשך המשנה מבואר הדין השני שהביא רס"ג: ואיזהו תרבות, המרבה בפירות, כיצד, לקח הימנו חטין בדינר זהב הכור וכן השער, עמדו חטין בשלשים דינרין אמר לו תן לי חטיי שאני רוצה למוכרן וליקח בהן יין, אמר לו הרי חטין עשויות עלי בשלשים והרי לך אצלי בהן יין ויין אין לו, ע"כ. ובגמרא מבואר שבאופן זה שהרבה בפירות אין איסור ריבית דאורייתא אלא דרבנן בלבד, כיון שהיא ריבית בדרך מקח. במאמר ברבית לרס"ג (חיבורים: הלכתיים, עמ' 345), פירט ארבעת אופני הריבית, הקצוצה והמתפכת והמוקדמת או המאוחרת וריבית דברים, והמתפכת היא באופן המבואר כאן לענין תרבות, וז"ל שם: מי שיש לו חוב אצל חברו ויקנה ממנו חטים לפי שער השוק, ואין לו, ואחר כך יעלו במחיר ויחשב לו את דמיהם ויהפוך אותם לשמן, ואחר כך יעלה במחיר ויחשב לו את דמיו ויהפוך אותם לכותנה, וכמו כן לשאר המטלטלין והסחורות, עכ"ד. אכן מדברי רס"ג שם אין ראייה שיש איסור דאורייתא באופן זה, שכן שם כלל את כל האופנים, הן האסורים מדאורייתא והן האסורים מדרבנן, שהרי ריבית מוקדמת ומאוחרת וריבית דברים בודאי אינם אלא מדרבנן.

אבל מדבריו כאן שכתב בביאור 'תרבות' האמורה בתורה, שהוא באופן שמרבה בפירות, מוכח שסובר כפי שנראה מפרוטה של המשנה, שהמרבה בפירות הוא תרבות האסורה מדאורייתא. וכן מבואר בדברי רס"ג בספר המצוות (פרק ו): והאזהרה מהרבית, והיא הלוואת דרהם ופרעון יותר ממנו, אמרו 'את כספך לא תתן לו בנשך' וגו'. והאזהרה מהנשך, והיא הטלת הנשך על מה שלא יסוה. והתרבות בפירות וזולתם, אמרו 'ובמרבית לא תתן אכלך' [במקור: ואלנהי ען אלעינה והי קרצה דראה וופא אכתר מנה, קולה את כספך לא תתן לו בנשך וגו'. ואלנהי ען אלרבי והו שדי אלנסיה עלי מא לא יסוא. ואלמקאבלאת פי אלאתמאר וגיר דלך, קולה ובמרבית לא תתן אכלך]. וכן מבואר גם בפירושו למשלי (כח, ח): הנשך הוא דינר בדינר ומעה, והתרבות היא בדומה לכך בפירות, עכ"ד. וגם באזהרות מנה ב' לאוין דנשך ותרבות, אף שבכל מקום סובר כרמב"ם שאין למנות לאוין הנכפלים, ומוכח שאינו סובר כפשטות הגמרא, שנשך ותרבות אחד הם ולא כפלה אותם התורה אלא לעבור עליו בשני לאוין. ומוכח שסובר שנשך אינו אלא במעות ותרבות הוא במרבה בפירות, והדברים צע"ג לכאורה, שהרי מפורש בגמרא שאין איסור תרבות דאורייתא באופן שהרבה בפירות, ואין הבדל בין נשך לתרבות.

אכן מדבריו כאן נמצא ישוב לשיטתו ובכך יתיישבו גם דבריו בספר המצוות שבאו בקיצור, שהרי רס"ג נקט כאן באופן אחר מפשטות המשנה, שבמשנה מדובר שכבר בשעת הלוואה לקח הימנו חטים בדינר זהב, והיינו שמתחילה היה בדרך מקח. אך כאן מדבר רס"ג שמתחילה לווה ממנו מעות ע"מ שיחזיר לו מעות, ורק כשהגיע זמן הפרעון הפכם לחיטים. והוא כאוקימתא דרבא (סג). על פי ברייתא דתני רבי אושעיא, הרי שהיה נושה בחבירו מנה והלך ועמד על גורנו ואמר תן לי מעותי שאני רוצה ליקח בהן חטין, ואמר לו חטין יש לי שאני נותן לך צא ועשאן עלי כשער של עכשיו וכו', ובברייתא זו דרבי אושעיא מדובר באופן זה שדיבר בו רס"ג, שבשעת הלוואה לא היה בדרך מקח אלא הלווה מנה במנה, ובשעת הפרעון עשה עליו בחיטים. וסובר רס"ג שבאופן זה הוא ה'תרבות' דקרא, וזהו פשוטה של המשנה, והדר ביה רבא ממה דאמר בריש הפרק דאין תרבות דאורייתא בלי רבית.

והנה בגמרא (סג) איתא אחר דברי רבי אושעיא, 'ומאי לקח לקח בהלוואתו' [וכן הוא בכל כתבי היד, ובכ"י מינכן ואסקוריאל אף נוסף לפני כן בדרך קושיה, 'והא לקח קנתי, מאי לקח לקח בהלוואתו']. ורש"י מחק תיבות אלו מן הספרים, וכתב שפירוש משובש הוא שנתלה בספר, ורק רבי אושעיא דיבר באופן שלקח בהלוואה כיון שפירש שכבר בשעת פסיקת החטים יש איסור רבית אם אין לו אותם, ולכן הוצרך להעמיד באופן שבשעת פסיקת החטים היתה זו הלוואה, אבל במשנה מדובר שהאיסור הוא בשעת פסיקת היין, ויין אין לו ולא אמרו שאין לו חטים, ולכן במשנה מדובר גם כשפסק עליו חטים במעות בעין. והתוספות (סב: ד"ה לקח) חלקו עליו ופירשו שגם במשנה מדובר שיש איסור בפסיקת החטים, ולפי דמוקמינן כרבי אושעיא מדובר גם במשנה בלקח החטים בהלוואתו. ומדברי רס"ג למדנו שאף הוא מקיים הנוסח שבספרים,

חומר איסור רבית ומעמו

[ומעם] החומרא בו, לפי שאומר ה', לא די לו [בעניונו עד שיוסיף] על עניונו.⁸⁶ ותמצא שהנביא ...⁸⁷ ... אחר כך סיים ברבית, כאמרו (יחזקאל יח, יג) 'בנ[שך נתן ותרבית לקח] וחי לא יחיה'.⁸⁸ ולמה אמר 'לא יחיה', ו[אמר גם] בעזיבת הרבית (ויקרא כה, לו) 'וחי אחיך עמך'. ו[לימד בזה] שכשם שעגשו קשה כך תשובת עזיבתו [קשה], ובפרט בתקופת עזיבתו. אמנם תשובתו גדולה מתשובת עזיבת הגזל והזנות [ושפיכות] הדמים⁸⁹, לפי שעוונות אלו רודפת אחריהם המ[לכות], ומי שלא נדרש לזה מצד דבר ה', יעזוב אותן מפחד [עונש המלכות], ואילו הרבית, אם המלכות מתירה אותה, הרי עזיבתו ב[דבר ה'] בלבד.

השבת רבית

ומי ששב מן הרבית, דינו לגבות את [הקרן] בלבד, כמאמר החכמים (תוספתא ב"מ פ"ה הכ"ב, בבלי שם עב). גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית.

איסור לא תרדה בו בפרך

וכן, האזהרה מלהתעמר בעבד העברי, אמר בו (ויקרא כה, מג) 'לא תרדה בו בפרך ויראת מאלהיך'. אם כן את העבודה הגדולה מי יעשנה, נאמר, אכן העבדים הגוים, כאמרו (שם, מד) 'ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים' וג', או השכירים היהודים בני החורין, כמאמר החכמים (תו"כ שם) אין אתה רודה בו בפרך רודה אתה בנן חורין בפרך. ומה ההבדל ביניהם, השכיר אינו רואה עצמו כבול ביד [האדון], אבל העבד העברי כיון ששם העבד עליו, ואף⁹⁰ ... רואה את עצמו כאסיר תחת ידיך.

שלמסקנא גם המשנה מדברת בלקח בהלואתו וגם בפסיקת החטים יש איסור רבית כשאין לו חטים, אך לא מטעמם של התוספות שלפי דרכם הוצרכו להעמיד החילוק בין קונה בהלואתו לקונה במעות כשיש לו החטים, אלא מטעם אחר, שבלקח בהלואתו פירות נעשה תרבות דאורייתא.

ועדיין הדברים מחדשים, שהפוסק על החטים בהלואה ואין לו חטים, אינו תרבות דרבנן בלבד אלא תרבות דאורייתא, כיון שמתחילה באו המעות לידו בתורת הלואה ולא בתורת מקח. ומכך נמצא שראי חוזר בו כאן ממסקנתו בתחילת הפרק שאין שום אופן של תרבות דאורייתא שאינו בכלל נשך. ובעיקר הדברים עמד מהרא"ל צינץ במעייני החכמה (ס: אות ב), שלדברי רבא משכחת לה תרבות קצוצה בכה"ג, ושלפי זה קשה למה לא העמידו בכך את המשנה ותהיה תרבות מדאורייתא, והוכיח מכך כדעת הרמב"ם (מלוה ולוה פ"ו ה"ג) שחידש שכל שלא קצץ בשעת ההלוואה אינו רבית קצוצה, ע"ש. אך לדעת רס"ג י"ל שפירש שבאמת לדברי רבא שהמשנה מדברת בלקח בהלואתו יש תרבות מדאורייתא בפירות.

85 כפי הנראה הכוונה בדברים אלו לרבית בדרך מקח וממכר האסורה מדרבנן, וכללא דרבייתא כל אגר נטר אסיר.

86 כן כתב רס"ג גם במאמר הרבית (חיבורים הלכתיים, עמ' 347): אחר כך נאמר, מה צד החכמה בכך שהחמיר כל כך באיסור רביית, ואנו מוצאים לכך מספר צדדים, מהם שרוב הלווים בריבית חלשים, ולא תספיק לו עניונו עד שהמלווה בריבית יוסיף עליו עוני.

87 כפי הנראה עניין התיבות המחוקות - שהנביא פתח בעבירות החמורות.

88 הרי שאיסור זה חמור כאיסורים הנוכחים למעלה ממנו, שפיכות דמים וניאוף וגזל.

89 הנוכחים לעיל מינה בפסוק ביחזקאל שהביא רס"ג לעיל.

90 דקדק רס"ג לומר ששם העבד עליו, ולא שהוא באמת עבד, והדברים מתבארים מתוך דבריו בספר המצוות (בקטע הגניזה ENA 2985.6): ושרח אן אלמויין ואלמומנה אנמא אלעבודיה עליהם באלאסם לא באלמעני, קולה לא תעבד בו עבדת עבד. ותרגמו: וביאר שהעברי והעבריה אין העבדות עליהם אלא בשם ולא במשמעות, אמרו 'לא תעבד בו עבודת עבד', ע"כ. הרי שגדר עבד עברי הוא שאינו עבד אלא בשם ולא במשמעות, ולכן דקדק כאן וכתב ששם העבד עליו בלבד.

איסורי עריות

והענין [השביעי] - העריות, היוווג נקרא [יראה] כאמרו (משלי לא, ל) 'אשה יראת ה' ⁹¹...

חומר ביאת נכרית

[ואמר בחומר איסור הגויה (עזרא ט, יד) 'הנשוב להפר בריתך ולהתחתן בעמי התעבות האלה] הלוא תאנף בנו עד כלה לאין שארית ופליטה'.

מעמי חומרת עונשי עריות

ולמה חלה כל החומרא הזאת בעריות, כי ההרהור בהן אינו כרעב, אלא אם ישכחו האדם הוא שוכחו, כאמרו (איוב ט, כז) 'אעזבה פני ואבליגה'. וענין אחר למה נעשו חמורות יותר, כי כל העבירות נשלמות על ידי אחד, וזו אינה נשלמת אלא בשנים, ויתלה כל אחד מהם את הקלקול ⁹² בדת השני. ⁹³ וענין אחר, כי שאר העבירות במעשים, וזה בחומר הבריאה, כלומר שממינו נוצרים החיים. ⁹⁴ וענין אחר, לפי שזו עבירה שאינה נשלמת אלא בדעה שלמה, כמו שאמר (הושע ד, יא) 'זנות יין ותירוש יקח לב', והוא להוט אחריה כלהבת אש, כמו שאמר (שם ז, ו) 'כי קרבו כתנור לבם בארבעם' וג'. ולכן הזהירנו מללכת אחר הרהור מחשבת הלב וחמדת העין, כמו שאמר (במדבר טו, לט) 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם' וג', וצוינו לטהר לבבנו ונטה עינינו אליו, כמו שאמר (משלי כג, כו) 'תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצרנה'. ומי שמשפיל מבטו מלראות האיסורים יראו עיניו באור השכינה, כמו שאמר (ישעיה לג, טו) 'ועצם עיניו מראות ברע', ואמר אחריו (שם, יז) 'מלך ביפיו תחזינה עיניך תראינה ארץ מרחק'.

חומר זנות וזכור ואזהרתם המיוחדת

והשכיחים יותר מבין כל העריות הם שני עניינים, זונה וזכור, ולכן החמיר בהם, ואמר בזונה (משלי ו, כו) 'כי בעד אשה זונה עד כבר לחם ואשת איש נפש יקרה תצוד'. ולו שלשה פירושים, כל אחד מהם עיקר. הפירוש הראשון, אומר, אתה סבור שזוכית בעוון הזה בסעודת מזון ובדבר קל, אין הדבר כן, לא תשיגהו אלא בנפשך. והשני, אתה סבור שהיא דומה כעין

91 חסר כאן התחלת פירוט חומר העריות, ואולי גם פירט את מיני העריות, וזהו שמסיים בפסוק בעזרא המדבר בערוה החמורה ביותר באנשים, שהיא הגויה. פירוט דומה נמצא בפירושו לעשרת הדברות, כמו שמוכח בקטע ENA 2707.51 שמנה שבע מדרגות בעריות, ומניינם הובא בתורה שלמה יתרו עמ' קה הערה שמב ע"פ כת"י שהיה ברשות מ' צוקר, והובא גם ברס"ג, שמות, עמ' צט-ק. מניין זה שונה מהמניין שמביא אבע"ז (שמות כ, יג) בשם רס"ג: אמר רב סעדיה גאון, כי ה'זנות' על מעלות רבות. ואשר הוא במעלה הקלה - משכב הבתולה והאלמנה; ואשר למעלה ממנה - משכב האיש עם אשתו כשהיא נדה (ויקרא יח, ט), כי לאחר ימים מעטים תהיה מותרת לו; ולמעלה מזאת - אשת איש (שם פסוק כ), כי יתכן שימות בעלה והיא מותרת לו; ולמעלה ממנה - הנכריה שאינה על תורת ישראל, אם לא נתן לה זרע, כי יתכן שתתגיר וישאנה לאשה; רק אם נתן לה זרע - הוא עובד עבודה זרה בעצמה (שם פסוק כא); ולמעלה ממנה - משכב זכור, שאין לו זמן היתר לעולם (שם פסוק כב); ולמעלה ממנה - מה שאינו ממין אדם: משכב בהמה (ראה שם, כג), ע"כ. בתורה שלמה עמד בשינויים בין מנין זה למנין שבפירושו לעשרת הדברות וכתב שאפשר שהן שתי מהדורות. אם דברי אבע"ז לקוחים מדברי רס"ג כאן, הרי שהם אכן מהדורה מאוחרת של רס"ג, שכן את פירושו לשמות כתב זמן רב לפני פירושו לאסתר. ומכל מקום לפי שני המניינים הגויה היא החמורה שבעריות הנשים, כדבריו כאן.

92 במקור: פסאד, והוא לשון קלקול, ומשמש גם במשמעות הוללות וזנות (מילון בלאו עמ' 502).
93 וכ"כ במשנת רבי אליעזר (פרשה יז עמוד 323): ומפני מה החמירה תורה בזנות כל כך. לפי שכל עבירות שבתורה יכולין ליעשות ביחיד, אבל בזנות אינה נעשית אלא בשנים לעולם.

94 היינו שחוטא בזרע שהיו יכולים להיווצר ממנו החיים.

כיכר לחם שתאכלנו להשקיט רעבונך, והוא להיפך, כי ההוא זן אותך והיא תכלה אותך. והשלישי, אומר, אתה סבור שאתה תנצל ממה שיבא ממנה בצדקה, אפילו ככר לחם, ואינך יודע שזה לא יספק אותך אלא בנפשך. ואמר בזכור והשווה לעבודה זרה (מלאכי ב, יא), 'בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלם כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר'. 'בגדה יהודה' רומז בזה על עבודה זרה, כמו שאמר (ירמיה ה, יא) 'כי בגוד בגדו בי בית ישראל'. 'ותועבה' משכב זכור, כמו שאמר (ויקרא יח, כב) 'ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה הוא'. 'כי חלל יהודה קדש ה'', בנות ישראל. 'ובעל בת אל נכר', זו גויה, לפי שהיא עובדת הפסל בדרגת בתו, כמו שאנחנו עובדים את הרחמן בדרגת בניו, כמו שאמר (דברים יד, א) 'בנים אתם לה' אלהיכם'.

משפטים שמעיים ושכליים

משפטי ה' אמת, פירוש דיבור זה - הדינים. והדינים שני סוגים, שכליים ושמעיים.⁹⁵ השכליים - משפטי המקח והממכר והחוב והפרעון⁹⁶, ולכן נקבעו בהלכה⁹⁷ ולא נכתבו בתורה שבכתב. אבל הדינים השמעיים הרי הם דיני העבדים ותשלומי נזק⁹⁸ והמשכונות⁹⁹ וכיוצא בזה.¹⁰⁰

משמעויות 'שימה לפניהם'

אמר החכם מכל לשלוחו, לפני שתשפוט בהם בקרב העם, תקראם¹⁰¹ לפניהם, עד שיהיו בפניהם כמראה העין, כמו שאמר (שמות כא, א) 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'. הרי

95 המקבילים לחלוקת חז"ל בין מלוה הכתובה בתורה למלוה שאינה כתובה בתורה (קידושין יג: ערכין ו: ועוד). גם בספר המצוות שלו חילק רס"ג את מצוות המשפטים השכליות לחוד (פרק טז) ואת השמעיות לחוד (פרק יז), וכלל בשמעיות את דיני עדות וירושות ושומרים.

96 דעת רס"ג שפרעון ההלוואות מחויב מצד השכל, והיינו שהן מלוה שאינה כתובה בתורה ונמסרה במשפטי הממון. וכן כתב רשב"ח (דלהלן הערה 100), וכ"כ התוספות (קידושין יג: ד"ה מלוה ועוד): אבל מלוה כגון שלוח לו מעות בלא שטר אף על גב דכתיב האיש אשר אתה נושה בו לא חשיב כתובה בתורה כיון שאין צריך לפרש בתורה שיעור הנתינה דפשיטא מה שהוא לזה צריך לפרוע, ע"כ. ורש"י (כתובות פו. ד"ה פריעת בע"ח) כתב שחייב פריעת חוב הוא משום דכתיב הין צדק, שיהא הין שלך צדק, ומשמע שאין חייב מחמת עיקר ההלוואה אלא משום שצריך לקיים דבריו, ואפשר שלדעתו נחשב כמלוה הכתובה בתורה.

97 במקור: פקה, היינו ההלכה שבעל פה.

98 דעת רס"ג שהנזיקין הם מלוה הכתובה בתורה ואין חיובם מצד השכל, וכ"כ התוספות (קידושין שם ועוד). אבל מדברי הרמב"ם (נזקי ממון פ"ב ה"ז) הוכיח אאמור"ר שסובר שהיא מלוה שאינה כתובה בתורה כמו הלוואה, שכתב: כל המשלם נזק שלם הרי התשלומין ממון שהוא חייב לשלמו כמי שלוח מחבירו שהוא חייב לשלם, ע"כ, ונראה שבא הרמב"ם לאפוקי מדברי רס"ג ורשב"ח.

99 רס"ג דן את המשכונות כמלוה הכתובה בתורה שאינה מחויבת מסברא, ויש לבאר על פי דינו של ר' יצחק שבעל חוב קונה משכון (כ"מ פא. ועוד), ונתפרש על ידי הראשונים בכמה אופנים, בשעה"מ (אישות פ"ה הכ"ג) הוכיח מדברי רש"י (ב"מ שם) וסה"ת (שער נא ח"ד ס"ז) שבמשיכת המשכון קונה את החוב כיון שבע"ח קונה משכון מדר' יצחק, שבעל חוב יש לו קצת קנין בגופו של משכון ואע"פ שאינו קונה גופו של משכון מ"מ קני ליה כנגד חובו ויכול לקנות את החוב במשיכת המשכון. ולדעת ראשונים אחרים הוא באופנים אחרים ואכמ"ל. ומ"מ גדרים אלו אינם מסברא אלא מגדרי משכון שבתורה ולכן הם בכלל המשפטים השמעיים.

100 לחלוקה זו בין המשפטים השכליים שבכללם ההלוואה, למשפטים השמעיים, מקבילה קצרה בפירוש רשב"ח לדברים פרק א (פירוש התורה לרב שמואל בר חפני גאון, ירושלים תשל"ט, עמ' תצט).

101 במקור: אתלוהא, וכן תרגם 'אשר תשים לפניהם': תתלוהא, וכתב בנוה שלום: תקרא בפה, וכן תרגם 'אשר שם משה', וכתרגום אונקלוס בשניהם.

המשמעות הראשונה 'אשר תשים לפניהם', מעניין ההצעה וההקבלה. והמשמעות השנייה ב'תשים לפניהם', שלא ישפוט השופט בדבר עד שיהיה הדין מונח לפניהם מדויק, בלי ספק בו, כמו שאמר שם (דברים א, טז) 'שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו', ואמרו החכמים זכרם לברכה (סנהדרין ז:): אמר ר' שמעון בן לקיש צדק את הדין ואחר כך תתכהו. ומשמעות אחרת לאמרו 'אשר תשים לפניהם', הכוונה בזה שיהיה הריב משני מינים¹⁰²...

פרעון היתומים לערב

¹⁰³ ... [ואם] מת אין היתומים צריכים לשלם לערב כלום, לאמרם בתלמוד (ב"ב קעד). ההוא עראבי דיתמי דקדים [פרע] למלוה מיקמי דליתבעינהו ליתמי, רב פפא אמר פריעת בעל חוב מצוה ויתמי לא בני מיעבד מצוה [גינהו, רב] הונא בריה דרב יהושע אמ' [אימר צררי] אתפסיה. וכבר הסכימו רב פפא ורב הונא [בריה דרב יהושע] בכך שאין היתומים צריכים [לשלם לערב] לפי שהוא הקדים ושילם לבעל חוב [לפני שהודיע ל]הם. ואפילו הודה הלווה לפני מותו ש[לא פרע את חובו] אין היתומים צריכים לשלם, לפי שאפשר שאף על פי שהלווה הודה כבר פרע לערב מה שמגיע לבעל חוב כשאמר לו לשלם, ולכן הקדים ושילם לו, ואין תובעים מהיתומים ואין מצפים לתביעת בעל החוב את היתומים תחילה¹⁰⁴, לאמרם הילכתא כרב פפא בשחייב מודה.¹⁰⁵ אלא אם כן כבר קדם בעל החוב ותבעו לשלם לו בבית

¹⁰² ההמשך חסר בקטע המשמש יסוד. מתוך המקבילה בקטעים TS AS 159.282, TS NS 183.97, עולה שמדובר בחובות הדיינים להרחיק כמה עניינים שנאמר עליהם לשון 'תעב', ובהם מרמה ונטילת שוחד, על יסוד הכתוב (ישעיה ה, כג) 'מצדיקי רשע עקב שחד', ושצריך הדיין לזכור יראת ה' ועל ידי כך יימנע מנטילת השוחד, ככתוב (דברי הימים ב' יט, ז) 'ועתה יהי פחד ה' עליכם שמרו ועשו כי אין עם ה' אלהינו עולה ומשא פנים ומקח שחד'.

¹⁰³ חסר המשך הדין במשפטים עד משפטים אלו שהם האחרונים, משפטי הערב.

¹⁰⁴ והיינו שבאופן זה שהקדים האב נתן לערב משכון, דין הוא שיקדים הערב וישלם את החוב ולא ימתין לתביעת המלוה מהיתומים. והטעם משום שבע"ח קונה משכון, והמשכון הרי הוא של הערב לפרעון החוב, וכיון שקיבל הערב את פרעון החוב מוטל עליו לפרוע עתה למלוה.

¹⁰⁵ לפנינו בספרים ליתא, אלא: איכא בינייהו בשחייב מודה, אי נמי שמתוהו ומית בשמתיה, שלחו מתם שמתוהו ומית בשמתיה הילכתא כרב הונא בריה דרב יהושע, ע"כ. ודעת רוב הראשונים שההלכה כמותו בשני האופנים, הן בשחייב מודה והן בשמתוהו ומית בשמתיה. אך רס"ג נקט שממה ששלחו מתם שההלכה כרב הונא בריה דרב יהושע בשמתוהו ומית בשמתיה, מבואר שרק בזה הלכה כמותו ולא בשחייב מודה. ובספר העטור (אות שין שובר) הביא שיטה דומה, שכיון ששלחו מתם שההלכה כרב הונא רק בשמתוהו ומית בשמתיה, לענין חייב מודה לא נפסקה הלכה כמותו. אלא שלדעה זו שהביא בעל העיטור, בשחייב מודה לא נפסקה ההלכה לא כרב פפא ולא כרב הונא בריה דרב יהושע, ואחר כך נפסק כרבא דחיישנין לשובר וממילא נמצא שגם כשחייב מודה נפרעים מהיתומים ולא כרב פפא, ולא כשיטת רס"ג. ואחר כך הביא העיטור שרבינו שמואל כתב שההלכה כרב הונא בריה דרב יהושע בתרווייהו, דאמר חדא והוא הדין לאידך [וכדעת רוב הראשונים וכנ"ל].

אמנם בסוף דבריו כתב בעל העיטור 'ואף על גב דגרסת הרב אלפסי גרסי' והלכתא כרב הונא, בנסחי דילן לא אשכחן' (כן גי' כ"י וטיקן 143 דף 37א. כעין זה בכ"י פטרבורג 313/36 EVR II A דף 7ב: 'ואף על גב דגרסת דרבנו אלפאס גרסי' דהלכתא כרב הונא בנסחא דילן לא אשכחן'. וכעין זה בנדפס). וצ"ב כוונתו, שהי אם גורס הרי"ף שההלכה כרב הונא הדברים מתאימים למה שכתב לעיל, שההלכה כמותו בכל כר"ש, ואינם קושיה עליהם. ועמד בזה בשער החדש על העיטור ותיירץ בדוחק. גם יש להעיר למה נזכר כאן 'רב הונא' בלבד, ובכל דבריו דיבור זה כותב השם במלואו 'רב הונא בריה דרב יהושע'. ונראה ברור שהגירסא הנכונה בעיטור 'ואף על גב דגרסת דרבנו אלפאס גרסי' דהלכתא כרב פפא בנסחא דילן לא

דין ולא שילם, ושמתוהו בחיובו ומית בשמתיה, הרי באופן זה צריך לשלם לערב מה שפרע לבעל החוב, לפי שכבר הסתלקה [האפשרות] שהלוח פרע, לפי שאם כבר שילם לא היו משמתים אותו. לאמרם (ב"ב שם) שלחו מיתם שמתוהו ומית בשמתתיה הילכתא כרב הונא בריה דרב יהושע.



אשכחן, והיתה לפנינו נוסחא ברי"ף שגירסתה כגירסת רס"ג שהתגלתה בזה, והיא שבחייב מודה הלכתא כרב פפא, והעיר על כך העיטור שבנוסחא דילן בגמרא ליתא להוספה זו. ובטעמו של דבר שבחייב מודה הלכה כרב פפא אף שבשמתוהו ומית בשמתיה אין הלכה כמותו, ביאר רס"ג בדרך חדשה, באמרו שהחשש לצררי אתפסיה אינו רק חשש שמא הקדים האב ושילם לבעל חוב (כמו שפירש רשב"ם קעד. ד"ה רב הונא), אלא חוששים גם שמא הקדים האב ונתן צררי בדרך משכון לערב. ולכן אף ע"פ שעיקר הטעם שאין היתומים פורעים לערב הוא משום שחוששים לצררי וכרב הונא בריה דרב יהושע, ולא משום שאינם בני מצוה וכרב פפא, מכל מקום אפילו כשחייב מודה אין היתומים צריכים לפרוע לערב, וכמו שסובר רב פפא, אך לא מטעמו, אלא משום שגם בזה חוששים לצררי. והטעם שחוששים לכך, מפני שאנו רואים שהערב מיהר והקדים לשלם, ולמה עשה כן בלי שיתבעו ממנו, וע"כ כפי הנראה התפיס לו האב צררי ולכן שילם. ועל חשש זה לא שייך לומר דכיון שחייב מודה שלא שילם למלוה א"כ היתומים חייבים לערב, שהרי מה שהודה שלא שילם למלוה אינו סותר את מה שאנו חוששים לו, שנתן צררי לערב. ולכן פוסקים בזה כרב פפא שחושש להנך צררי, ועדיף הרבה יותר משמתוהו ומית בשמתיה, והבן.

ובאמת הרי"י מיגאש (ד"ה רוב הונא) וראב"ן (ח"א סי' סח) כתבו גם כן שהחשש לצררי אתפסיה הוא שהתפיס למלוה או לערב. וראב"י אב"ד כתב שהחשש הוא רק שמא התפיס לערב, ואין חוששים שהתפיס למלוה כיון שהשטר בידו. וכעין זה כתב הסמ"ע (סי' קל ס"ק יז) מדנפשיה, שכשהמלוה מחזיק השטר בידו החשש הוא שמא התפיס צררי לערב, והראיה לכך היא ממה שמהיר לפרוע בלי שהודיע ליורשים. וכל אלו עולים כעיקר שיטת רס"ג, שהחשש הוא שמא התפיס לערב, ולא כרגמ"ה ורשב"ם ורוב הראשונים שהחשש הוא שמא התפיס למלוה.

אלא שהר"י מיגאש והראב"ן פירשו הנפ"מ שבגמרא בין רב פפא לרב הונא בריה דרב יהושע 'שבחייב מודה' דלא התפיס צררי לא למלוה ולא לערב, ולכן נקטו שההלכה כרב הונא בריה דרב יהושע גם בשחייב מודה, שהרי כשמודה שגם לערב לא התפיס אין צריך לחשוש לכך. אבל רס"ג הרי מפרש 'שבחייב מודה' רק שלא התפיס למלוה, ולא הודה שלא התפיס לערב, ולכן שפיר הלכה כרב פפא גם כשהודה האב באופן זה. ונמצא שלהלכה אין מחלוקת בין רס"ג לר"י מיגאש וראב"ן והסמ"ע, אלא כשחייב מודה שלא התפיס צררי גם לערב, הלכה כרב הונא בריה דרב יהושע, וכשמודה רק שלא התפיס למלוה, הלכה כרב פפא. אך ברעת רשב"ם ושאר ראשונים שלא הזכירו החשש שהתפיס צררי לערב, אפשר שגם כשלא הודה שלא התפיס לערב אין אנו חוששים לכך, ודלא כרס"ג ור"י מיגאש וראב"ן ודוק.

בידחבר איך כלה ויחזק לאו כי הכי
 לא יחיה כי אתלוש על עמך וביערת
 מינו לאורחיה הוא כך יחייב כי חזק
 בפעם ראשונה עק שום לאורחיה הוא
 מינו בתלושה כפעם וביערת: עק
 אדם אדאית היה יזאן. ויה יזאן
 בר קיע ואיע ית כי אם נבא וזולת
 כול באדם נעשה: ויה יזאן שמיש
 אדם בעה ועש (שומר נפשו) לא מיית
 כי אם בעשה בחכמה גדולה ובהנה
 אין בה לעש להשתמר ויית לכך
 בהעש: עק: ונאע אדם הוועש
 (בהנה עש) בשולא רב ועו אלא רב
 פפא ק' י' אדהבא מידי דעז אדם
 שור חומר ומי מועש (כל ועש י' הדא
 דאני רב פפא לא ועש) (בהנה ויילד
 דעז אדם וחזר מ... יהו דעש' אידי
 אידד אנשן ומי' לומא נבער ועשתיק
 ועשולח דכין דלא יוכליא קרנא תייב
 כל שבן ויכל קרנא: ויז דעש' (ועק
 שילוח גבי דל יומי ויג' שן ויזל
 דיכל ועשן שהנה אשולח במ ג' ז'
 שייך ועק שילוח גבי קל ועש' י' שום
 אל נבער איכא לפעם מן דאזולא
 ויגיאן בין דעולוח שולח: דועיא
 דקל ועש' אנא לא איך דעיא דעש'
 דלא נחמב אלא ויכליא קרנא נאי
 איכרת כל היכא דאכא לקול ולחומרא
 (הוועיא וקשין דוקא באיסור והייש
 אכל בעקין לא יז' וכיון דהדיק הויל
 ויקיש אנ רכל אכל אילא ויגיאן
 לא ואת' שמועש אלא ויגיאן וכל
 עכ שולח שפא שולח יז' היירכי
 אור' דאין חייב אלא חייב-אקרא
 טיעפה פירוק להבאיה ק דפ' ז' ש'
 כול גלין יז' התם מידי של דל
 ומכא מייר' שולח דעון: אבקד
 הזיקה בעלפה דרך הילוח ואת'
 הא אג' דחויא טלחה דקין י' א'
 הכא מיירי היזק דרך הילוח סוף

סוף דוד אב (ועק) ויה איך (בעקין) פ'
 דכל נהיית יהיה לו וסמם בור עשרה
 דאוי טעה התלמוד דקא (מן תשע
 א) עשרה כתיב דהכתי' וחזקת יה
 לא קא נפקא לו רבון ד' קתי'
 אחד תחפור ער שיתחך חרי ע' וע'
 ליה נאור בור ויה בור שיש בפי' לה
 מעשרה טפחים וסמם פ' בקול ד'
 בור עשרה ועש' על טפ' בקול
 כת' בהן מדכך נפל שוגה שוור
 דלא כתב ויה אלא ונפל שוג' בין
 דאז' כי וייעשע אדם עק היקין
 ולא אים הנה (מן ויעשע) מעקין וי'
 ולק' אורע' לטלם אע קרא בחם
 אדם וק' ועש' קטלא אבל לעש' ט'
 אדם חייב פ'רם ושולח משובה כל
 בור עשרה לן היה ולא נבכח
 ר' איה ויסף וירייה נבכח יעושי
 עטבה נפל' טר לעשרה לא קוויא וי'
 חציה דאונט שהושלח לא ויפ'ל אע'
 סמם בור עשרה אין יטלין לנא
 דסמם בור אפי קט' אונט אכל
 בן כדי להימית ופחות ויכ' ליכ' כ'
 כי אם לנפקין והיה רבי קרא דבור
 דמית ציכ' דאי לא כתב דחוגת א'
 הוה אמי' פ'ר' דוקא בור אבל ח'
 ונעשין אפי' גוי טפחים אע חייב
 יחוי נהיית דיפה לו אכל
 חריצין ונעשין אם יש בו י טפח
 כתב אלא קרא דהיית הוה אמי' ו
 דעבד ויירה אפי' פחות ועשו
 רחמיבא בור דוקא מעשרה על
 ואז פחות והפ' (א) משולח כתיב
 פ'ר' על' זה אב ומעשה לא נעיר
 ויקרא דהנה כי אם רבון וג'
 האיל ויא ויירי בהדיין בעקין
 ויגעשן אדם אלא וקטלא וכ'
 אפי' גוי טפחים חייב לשפיר
 ויגעשן אכל אדם פטור וקטין
 דסמם בור אינו פטור גוי להי

צילום כתב היד

תוס' תלמיד ר"י הזקן לריש ב"ק

בעריכת הרב אהרן נבאי

מבוא

תוספות זה שאנו מדפיסים כאן, מתוך כת"י מינכן ספרית מדינת בווריה III 153 HEBR (מספרים בסה"ל F 25997 ; F 1274 ; PH 1544).

הוא לתלמיד ר"י הזקן, שכן יש בו כמה דיבורים החתומים 'מ"ר', כרגיל כמעט רק אצל תוספות תלמידי ר"י הזקן [כגון תוס' שאנץ ותוס' ר"י שירליאון ותוס' תלמיד ר"י הזקן לשבת שבהוצאת מכון אופק], וגם שאחד מן הדברים המובאים כאן בשם 'מ"ר' נמצא בתוס' תלמיד ר"ת בשם ר"י ראה הע' 56 (וע"ע הע' 4 אסמכתא נוספת). וכן ברור מסגנונו שהוא מקבצי התוספות הקדומים וכן נראה מהעדר איזכור כל חכמי בעלי התוספות שאחרי ר"י.

במקום אחד (ד"ה סוף) מזכיר את 'והרי"ץ מפרש' וכנראה הכונה לר"י (ואינו בקבצי התוספות האחרים), ואין ראייה ממה שלא כתב שם 'ורבי מפרש' שהחתימות 'מ"ר' אינם מכוונת לר"י הזקן, שכן יתכן שהיה הבדל בסגנונו בין אמצע דיבור שנצרך להבדילו מרבינו תם שהזכיר בתחילת הדיבור, אבל בסוף דיבור יתכן שחותם בקצרה 'מ"ר' ודוק.¹

הרב משה יהודה בלוי הדפיס בשיטת הקדמונים לב"ק תוס' לסוף ב"ק לתלמיד ר"י הזקן, אמנם בבדיקה שטחית נראה לי שאין סגנונם דומה.²

תיאור כתב היד

כתב היד מכיל ארבעה דפים מכמה חיבורים בכמה כתיבות, וכדלהלן: (עמ' 3-4-91-10, בדפי סריקת מינכן) תוספות בבא קמא אחרים מהנדפס לדפים כב-כה ולד, ב-ט,ב, ונראים כאותו כתיבה אך בדף הראשון המכיל דפים כב-כה מוזכרים רק רש"י (כמה פעמים מציע את תוכן רש"י כ'הקשה רש"י' 'ותירץ') ר"ת וריב"א, והתוכן ברובו לא מופיע כלל בנדפס, ובדף השני המכיל דפים לד לט מקביל ברובו בתוכן לנדפס אך יותר מורחב ונראה כדיבורים מלוקטים מתוס' שאנץ; דף 5-6, החיבור דידן בכתיבה אחרת מן הקודם ובשני טורים; דפים 7-8 חיבור 'תולדות מלאכת יו"ט' בכתיבה שלישית.

ריבוי הטעויות בכתב היד לא מאפשר לחשוב שלפנינו אוטוגרף (וע"ע הע' 10 על הטעויות הבודדות שהיו כבר באוטוגרף). הקטע שלנו הוא בכתיבה אשכנזית אולי מהמאה הי"ד, והדפים האחרים הנ"ל גם בכתיבה אשכנזית אולי מהמאה הי"ג [ראו: ב' ריצ"לר, 'רשימת כ"י של תוספות', תא שמע - מחקרים במדעי היהדות לזכרו של י.מ. תא שמע, אלון שבות תשע"ב, כרך ב' עמ' 771-854, בערכו מספר 160].

1 וגם יתכן מאד שהמחבר כתב 'ורבי' והסופרים האשכנזים שידעו שמדובר בתלמיד ר"י שינו ל'והרי"ץ' כדרכם הידועה כפי שהאריך בזה: ר' שמחה עמנואל, 'מגוף ראשון לגוף שלישי: פרק בתרבות הכתיבה באשכנז בימי הביניים', תרביץ, פא (תשע"ג), עמ' 431-457.

2 וגם כאן מוזכר רש"י בשם קונטרס (שלש פעמים בד"ה סוף), ובחיבור שם אין כלל כינוי זה, ועכ"פ ודאי שלא נכתבו בידי סופר אחד.

החדש בחיבור דידן

כדרך קבצי תוס' רוב הדברים כבר מופעים בקבצים האחרים אם התוס' שלנו שהם תוס' טוך המיוסדים על שאנץ אמ תוס' הארוכות לתלמיד ר"ת ור"א שהדפיס הרב בלוי בשיטת הקדמונים אם תוס' ר"פ, וכמו שציינתי בכל מקום, ובדרך כלל כאן הדברים מקוצרים אך לעיתים יש כאן תירוצים חדשים (ועיין הע' 14 שיש שם תירוץ חדש ובו כלל חדש בדרכי ההיקש). ומ"מ יש כמה דיבורים קצרים חדשים לגמרי כמו ד"ה טינפה וד"ה היוקה וד"ה היינו בור וד"ה לרבא דמיבעיא, וגם יש כאן שבעה חידושים בשם ר"י שחלקם חדשים לגמרי וחלקם הובאו אמנם בקבצי התוס' אך בסתמא, וכן יש כאן בד"ה סוף העתקה ארוכה מתשובת ר"ת שהובא בכמה ראשונים בקצרה וכאן לראשונה אנו מוצאים את לשונה.

על ההדרה

חיבורנו מכיל דף אחד בן ארבעה טורים, הטור השני בחיבורנו קרוע כולו כשיעור בערך תיבה אחת בסוף כל שורה, וכן בטור השלישי קרוע בראשו כתיבה אחת בכל שורה, והנה במצבו הנוכחי הוא קשה מאד להבנה, וע"מ שיהיה החיבור קריא ומוכן השקעתי עמל רב בנסיון להשלים את כל החסר כפי שחנני השי"ת בעזרת התבוננות ממושכת בגודל הקרע ושרידי האותיות ולמידת הסוגיא וכו'.

כל ההשלמות הללו הוספתי בתוך סוגריים זוויתיות כזה < >. וכמובן יש לקבלם כהצעה והשערה גרידא.

מלבד הקרעים גם גוף כתב היד משובש מאד (עיין הע' 38 שנכפלו שם שני שורות וההבדלים ביניהם מרובים באופן קיצוני), ובפרט החלפת ה-ח, וניכר שהסופר היה מההוגים ח' כה', כחלק מבני אירופא. והשתדלתי לתקן לפי הענין ובהתאמה לסגנון המחבר.

כל התיקונים שמסברא נעשו בסוגריים עגולות ומרובעות כנהוג.

התודה והברכה להנהלת ספריית מינכן על אישור הדפסת חיבור חשוב זה.

גוף החיבור

דף ב,ב

אבל³ במחוברת אימ'א כולה (מוער') [מועדת] - דאמ'רינן כי ה[י]כי דלא מחייבינן אתלוש עד נגיה[ה] רביעית, משום דאורחיה הוא, כך מחייב'ה במחוברת בפעם ראשונה נוק שלם, דאורחיה הוא כמו בתלושה בפעם רביעית. מ"ר.⁴

אדם (א) דאית ליה מזלא - י"מ מזלו ברקיע ואינו מת כי אם בכח גדול להכי כתיב באדם נגיהה. י"מ מזלא שיש באדם בינה ודעת לשמר נפשו, [ו]לא מיית כי אם בנגיחה בהכאה גדולה, ובהמה אין לה דעת להשתמר ומיית לכך בהיגוף. מ"ר.⁵

3 הדפים שלפני זה חסרים.

4 נתכוון ליישב קושיית תוס' ותוס' ר"פ ותוס' תלמיד ר"ת ושאר ראשונים "מהי תיתי אי מתלושה דייה כתלושה אי משאר אבות התינו וכו'", ולזה קאמר דקין מחוברת בפעם ראשונה שווה לתלושה בפעם רביעית דשניהם כאורחיהו, וכן ב"י תלמיד ר"ת בדיבור החתום "מפי רבי" שהוא בדרך כלל שם ר"י הזקן ואכמ"ל, וכן ביאר בשיטמ"ק, ושאר ראשונים תירצו באופן אחר.

5 הפירוש הראשון הוא כעין פירוש רש"י בשבת נג ע"ב, והפירוש השני הוא כפירוש רש"י הכא בענין מזלא (בשני הלשונות ואכמ"ל), ובביאור ההבדל בין נגיחה לנגיפה נקט כלישנא בתרא דרש"י.

ומועד לאדם הוי מועד לבהמה - ותימ'ה בשלמא לרב (ובור) [זביד]⁶, אלא לרב פפא⁷ ק'שה. וי"ל דהכא מיירי דנגח אדם שור וחמור והוי מועד לכל.⁸ ועוד י"ל הא דאמ'ר רב פפא "לא מועד לבהמה" מיירי דנגח אדם וחור בו.⁹

דף ג,א

מהו דתימ'א אידי אידי אשן - ותימ'א לימא (ובער) ['ושלח'] ו[ל]שתיק (מושלח) [מ'זבער'] דכיון דלא מכליא קרנא חייב כל שכן מיכליא קרנא.¹⁰ וי"ל דשייך לומר שילוח גבי רגל יותר מגבי שן ואע"ג דיכת'יב "ושן בהמות אשלח במ"מ" (ז'?) [מפי] שייך לומר שילוח גבי רגל.¹¹ ועוד י"ל שאם [י]אמ'ר (ובער) ['ושלח'] איכא לפלוגי בין דאזלא ממילא בין (דשלחח) [דשלחח] שלוחי.¹²

דומיא דרגל - ותימ'א אמאי לא אמ'ר [רגל] דומיא דשן דלא מחייב אלא מיכליא קרנא, ואי אמרת כל היכא דאיכא [לאקושי] לקול'א ולחומרא (להומרא) [לחומרא] מקשינן, דווקא באיסור והיתר אבל בנוקין לא.¹³ וי"ל דכיון (דהויק) [דהקדים] הרגל מקיש אני לרגל.¹⁴ (אבל אזלא ממילא לא) [הא דאזלא ממילא] - וא"ת לשמיענו אזלא ממילא וכל שכן שלחח שלוחי. וי"ל הייתי אומר דאין חייב אלא דמיכליא קרנא.¹⁵ מינפה פירות להנאתה - ק'שה ד[י]פר'ש ר' ש"י¹⁶ כמו גללים.¹⁷ וי"ל התם מיירי תולד'ה דרגל והכא מיירי תולדה דשן.¹⁸

6 לקמן לז,א, דקאמר מועד לאדם אינו מועד לבהמה.

7 שם, דקאמר דהוי מועד לבהמה, וכן הקשו תוס' והוסיפו המפרשים דליכא למימר דסוגיין כרב זביד (וכמש"כ בפנ"י ועוד בדקדוק לשון הרש"י שכתב), דהא הכא שקלינן וטרינן בדברי ר"פ דקאמר יש מהם כיוצ"ב.

8 כן תירץ ר' שמואל מוורדון הובא בתוס' תלמיד ר"ת ובסתמא בתוס' דידן ובתוס' ר"פ.

9 כן תירץ ר' מנחם הובא בתוס' דידן עיי"ש.

10 כן הקשה רש"י במהדו"ב וכנדפס לפנינו (ולפי"ז תיקנתי הנוסח בשאלה ובתשובה, ואין דרך ליישבו כנכתב, ואף שלא יתכן שהוא ט"ס, בהכרח צ"ל שהוא טעות הכותב הראשון ולפום חורפיה לא דק, וכבר העירו בכיוצ"ב בסוף המבוא לתוס' ישנים נדרים, וכן טעה הכותב בד"ה הא בציטוט הדיבור המתחיל) והובא בתוס' ר"פ ובגליון בשיטמ"ק (ושם בשם מהדו"ק ואינו כן ואכמ"ל), ואין ראיה מכאן של"ג כן רבינו ברש"י דאולי חלק על תירוצו רש"י משום קושיית הגליון בשיטמ"ק.

11 כן תירץ רבינו מנחם בתוס' ר"פ באריכות ורבינו כאן קיצר וכתב רק נקודת החידוש שם.

12 כן תירצו תוס' ותוס' ר"פ ועוד.

13 כן הקשו תוס' ותוס' תלמיד ר"ת ותוס' ר"פ ועיי"ש דלר"ת גם בממון מקשינן לחומרא.

14 פי' כיון דבקרא כתיב ושילח שהוא רגל קודם וביער שהוא שן, ויש לנו אפשרות להקיש שן לרגל ורגל לשן עדיף לן לאקושי השני לראשון, ויש בזה סברא רבתי והבן. והוא כלל חדש בדרכי ההיקש, ולא מצאתי לרבינו חבר בראשונים כאן [חשוב להדגיש שכל הפירוש הוא לפי הגהת הנוסח שלמעלה, ונוסח הכתב יד כמות שהוא משולל הבנה].

15 ע"פ דבריו ודברי הראשונים לעיל ד"ה מהו, וכן כתב תוס' ר"פ כאן בהרחבה (וכולם העמידו דבריהם על הציטוט הנכון, והציטוט שהביא המחבר הוא טעות גמורה עיין בסוגיא ודוק) וע"ש בתור"פ שהביא תירוץ מהחכם רבינו אליהו שתירץ כעין כעין תירוץ רבינו מנחם שהביא רבינו בר"ה מהו, אבל רבינו מנחם עצמו וכן רבינו לא תירצו כן הכא ומוכח דס"ל דרק ושילח משמע רגל ולא שן אבל וביער יכול להתפרש גם רגל ודוק.

16 - רש"י.

17 פי' אמאי לא פירש רש"י דטינפה פירות להנאתה היינו שהטילה עליהם גללים וכמו שבאמת פירש ר"ח, ואמאי הוצרך רש"י [בכל 11 עדי הנוסח וכן הובא בתוס' ר"פ] לפרש שנתגלגלה עליהם כדרך סוסים וחמורים, וכן הקשה בתוס' ר"פ. (אבל נוסח 'דפירש' אין לו הבנה לא בקושיה וודאי לא בתירוץ).

הזיקה בנופה דרך הילוכה - וא"ת הא אמ'רינן דהויא תולדה דקרן.¹⁹ וי"ל הכא מיירי הזיקה דרך הילוכה.²⁰

סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנויקין - פ'ירש 'בקונ'טרס' דכת'יב והמת יהיה לו וסתם בור עשרה 'תמיה' דמאי טעה התלמוד (זקא) [דקאמר] "לא תשעה כתיבי' לא עשרה כתיבי" דהכת'יב והמת יהיה' לו הא קא נפקא לו מבור דילקמן ב'פ'רק שור (לקמן נב), אחד (חחופור גור) [החופר בור] שיחין²¹ חריצין ונע'יצין²² למה נאמר בור מה בור שיש בו כדי להמת' מעשרה²³ טפחים (וסתם) [והתם]²⁴ פ'ירש בקונ'טרס ד'סתם' בור עשרה. ועוד ק' על שפ'ירש בקונ'טרס הכא דט' כת'יב בהו מדכת'יב ונפל שמה שור 'או חמור' דלא כת'יב 'ומת' אלא 'ונפל' משמ'ע בין [מת בין]²⁵ 'הוזק'. דא"כ כי (ממע'יטט) [ממע'ינן] אדם מן המקרא 'שור' ולא אדם הוה (לא) [לו] למעוטי מנויקין מ'אדם' ולקמ'ן (כתב, (אמרינו) [אמרינן] "כולם²⁶ אני קורא (בחם) [בהם] ש'ור ולא' אדם (וקמ) [וה"מ] לעניין קטלא אבל לעניין נויקין אדם חייב". פ'ירש רת"ם²⁷ ושלח תשובה²⁸ כל 'סתם' בור עשרה לא היה ולא נברא (ולדב...)²⁹ (... ראי' ויוסף³⁰ וירמיה³¹ ומתי³² ישמע'אל בן נתניה³³ נפלו לבור דעשרה לא (קויא) [הויא] מ'לוא' חציה, דאותם שהושלכו לא [היו] יכולין לצאת, ואי' סתם בור עשרה [אמאי] אין יכולין לצאת 'וע"כ' דסתם בור אפילו קש'³⁴ אמור אבל ב'י' יש' בו כדי להמת' ופחות מיכן ליכ'א (כ...)) [ביה] כי אם לנויקין והני תרי קראי [קרא] דבור 'וקרא' דמת צריכי³⁵ דאי לא כת'יב (דחמת א...) [רחמנא והמת] הוה אמינ'א (הוה)³⁶ דווקא בור אבל

18 כלומר דגללים לא יתכן שהוא תולדה דשן כי הוא צרורות וכל צרורות הוו תולדה דרגל. דס"ל לרבינו כשיטת רש"י בכמה דוכתי (ובפרט בסוגיית צרורות לקמן יח בכתבי יד) דאין צרורות לקרן ושן אלא לרגל. וכ"כ רש"י להדיא בנידון דידן לקמן יח ע"ב ד"ה דדחיק. ודעת תוס' אינו כן ואכמ"ל.

19 כלומר דאמרינן לעיל ב,ב דנגיפה שהיא דחיפת הגוף הוי קרן.

20 כלומר שלא בכונה, וכדלקמן יז,א.

21 לפנינו 'שיח ומערה'.

22 לפנינו נוסף 'חייב א"כ'.

23 לפנינו 'עשרה'.

24 ד"ה סתם.

25 נשמט בטעות הדומות ואין לתיבות אלו מקום בשיעור הקרע.

26 לפנינו 'יכולין'.

27 - רבינו תם.

28 אינו בספר הישר לא בחלק השו"ת ולא בחלק החידושים. הדברים הובאו בקצרה בשם ר"ת בתוס' סנהדרין מה,א ד"ה מה וע"ש בליקוט תוס' שאנץ בסנהדרי גדולה ו עמ' קסד. וכו' הובא כאן בתוספות רבינו ישעיה בשיטמ"ק וגם שם הביטוי 'לא היה ולא נברא' וכן בתוס' ר"פ.

29 נמחק ע"י הסופר ואולי הוא שיבוש של תיבת 'ואדרבה' (כי רוב מחיקות הסופר דנן הם של מילים הדומות למילה הבאה) כמו בתוס' סנהדרין ע"ש ולפי"ז חסר כאן שורה שלימה.

30 בראשית לו כד.

31 ירמיה לח ו: 'ויקחו את ירמיהו וישלכו אתו אל הבור מלכיהו בן המלך אשר בחצר המטרה וישלחו את ירמיהו בחבלים ובבור אין מים כי אם טיט ויטבע ירמיהו בטיט'.

32 במילה זו נמרח קצת הדיו אך כך יש לפענח לפי ההקשר.

33 ירמיה מא פסוקים ו-ז: "ויצא ישמעאל בן נתניה לקראתם מן המצפה הלך ובה ויהי כפגש אתם ויאמר אליהם באו אל גדליהו בן אחיקם: ויהי כבואם אל תוך העיר וישחטם ישמעאל בן נתניה אל תוך הבור הוא והאנשים אשר אתו".

34 אולי צ"ל 'אפילו עמוק מאד' ככרבינו ישעיה.

35 וכ"כ בתוס' תלמיד ר"ת עמ' ט בסתמא.

36 נמחק ע"י הסופר.

מ'ערה³⁷ חריצין ונעיצין אפילו אם יש בו י' טפחים אינו חייב, 'ואי לא' כתיב אלא קרא דוהמת יהיה לו³⁸ הוה אמינא <כלל> דעביד מיתה אפילו פחות מעשרה כתב רחמנא בור דווקא מעשרה עבידי ולא פחות וה'כי פ'ירושו "לא תשעה כתיבי" <בהדיא> (מקרא עד³⁹) [ודקאמרינן] "זה אב למיתה" לא גמרינן מקרא ד'המת' כי אם מ'בור'. ומ'כל <מקום> ה[ו]איל ולא מיירי בהדיא בנוקין <לא> ממעטנן אדם אלא מקמלא וכלים אפי' מי' טפחים חייב דשבירתן היא מיתתן אבל אדם פטור. והרי"ן⁴⁰ מ'פ'רש' ד"סתם בור אינו פחות מי" (להמא.) [ו"המת] יהיה לו" ודאי צריכי, דאי לא כתיב אלא קרא דוהמת? יהיה לו הוה אמינא דמחייב אפי' [אינן] לו י' טפחים איצטריך קרא דבור <דוקא> עשרה ולא פחות ואי כתב קרא <דבור> לחוד הוה אמינא בין למיתה בין לנזיקין דפחות מי' טפחים פטור אף <בנוקין> כתב רחמנא והמת יהיה לו דחייב <דווקא> מי' טפחים אבל לעניין נזיקין מט' <טפחים> דפחות עברי נזיקין והשתא <שפיר> קא[מר] זה אב למיתה וזה אב לנזיקין <דנזיקין כתיבי והמת יהיה לו דמ'⁴¹ יירי נמי בנוקי אדם.

דף ג,ב

<לשמואל⁴² דאמר כולם מבורו למדנו היינו <בור>. תי'מה (היאך)⁴³ האיך אתה מדמה <אבנו> וסכיננו לבור הא אמרינן [לקמן ג,א] בור שחייבה <תורה> הבלו ולא <חנטו> [חבטו] והכא אין אלא <חבטה>. וי"ל התם קרקע עולם הזיקתו <דהיא ד'> הפקר, לכך אין מחייבין אלא <משום> (חבט) [הבל, אבל] הכא אין אלא (חבט) [חבט], <ולחכי> (ד) אבנו סכיננו ומשאו אין מחייבין אלא <משום> (חבט) [חבט].⁴⁵

אי לרב אפי' למאן דאמר כולם <משוארו> למדנו היינו שור. וא"ת האיך <מדמא> אבנו וסכיננו לשור אימא מה <לשור> שיש בו רוח חיים תאמר באבנו <וסכיננו> דאין בו רוח חיים. וי"ל אני יליף <אבנו> וסכיננו ממה הצד, דאם תאמר מה <לשור> שיש [בו] רוח חיים תאמר באבנו <וסכיננו>, בור יוכיח, מה לבור שכן <תהילת> [תחילת] <עשייתו> לנוק תאמר באבנו וסכיננו, שור <יוכיח>, לא ראי [זה] כראי זה הצד השוה <שמאמונו> ושמירתו עליו, (אג)⁴⁶ אף אני <אביא> אבנו וסכיננו.⁴⁷

37 אולי צריך להוסיף "ושיחין".

38 המשפט מתיבות אבל מערה עד כאן נכפל בטעות בכתב היד, והנוסח למעלה הוא הנוסח המתוקן היוצא מהשוואת שתייהם, ולהלן מובא הנוסח הכפול שבכתב יד עם תיקונים.

"אבל ח <ריצין> <ונעיצין אפילו> [אם יש בו] (מ)י' טפחים אינו חייב <ואי לא> <יחמ' והמת> [כתיב אלא קרא דוהמת] יהיה לו. אבל מ? <ערה> <חריצין ונעיצין אפילו> [אם יש בו י' טפחי] <ם אינו חייב ואי] לא <כתי' אלא קרא דוהמת".

39 נמחק ע"י הסופר.

40 כנראה הכונה לר"י ואינו בקבצי התוספות האחרים, וממה שלא כתב 'רבי' אין ראייה שהחתימות 'מ'ר' אינם מכוונת לר"י הזקן עיין משנ"ת במבוא ליד הע' 1.

41 האותיות 'דמ' נכתבו כמילוי שורה בסוף השורה הקודמת.

42 לפני זה יש תיבה שנמחקה ע"י הסופר.

43 נמחק ע"י הסופר, אך נראה דווקא שכך מדוייק יותר ויש למחוק תיבת 'האיך'.

44 קצה הד' ניכר.

45 כן הקשו ותירצו גם בתוס' ותוס' ר"פ ד"ה בין לרב.

46 נמחק ע"י הסופר.

47 זוהי שיטת הרשב"ם והר"ד בתוס' ובתוס' ר"פ ובתוס' תלמיד ר"ת.

וכי תימ'א אב נייעור (תולדה) ישן. וא"ת והלא אדם עושה (נוקין) יותר כשהוא ישן מנייעור. וי"ל (דבידור) שלמי⁴⁸ מפליג בין קדמה (כלאים) [לשינה]⁴⁹ אדם בין לא. [וה"ק הכא] אם קדמה (כלאים) ל(י) שינה זה אב ואם שמו כלים (אחר שינה זה תולדה).

תנינא אדם מועד (לעולם) בין ער ובין ישן. וא"ת מאי (נפקא מ'ינה) איכא, כלומר (מילי) [מה לי] אם אדם מועד כו' אי לא. ⁵⁰ לכו' צ"ל⁵¹ דפרי'ך (אליכס) [אליבא] דרב פפא דאמר דתולדותיהו כיוצא בהן.⁵² אי נמי י"ל דה"פ (וה"א) [והא תנינא] דאד"ם מועד כו' אלמ'א דשניה'ם אבות. מ"ד.

היינו בור - וא"ת וה'א איכא [למיפריך] דבור לאו ברשותו אבל כיחו וניעו ברשותו. ויש לו'מר דכיחו נמי דלאו ברשותו כגון תלמיד בפני רבו.⁵³ מ"ד.⁵⁴

שבן כח אחר מעורב בו. כלומר להכי חמור טפי, ותימ'ה דאדרב[ה] קול[א] היא, כדא'מר לקמן (ו,א) מה לבור שכן [אין] כח אחר מעורב [בו] [כן] ולהכי חייב, תאמר באש שכן כח אחר (מעורב כן) [מעורב בו] וקול'א היא. וי"ל דשייך בו קולא וחומרא ודהכ[א] ((וה"ק הכ'א מה לאש שכן (הומרא דממונד) [חמירא דממונד] הוא ושמירתו עליך וקול[א] שכן פטר בה את הטמון שאם היה דבר טמון בתוך הגדיש ונשרף עם הגדיש פטר מן הטמון אינו דשייך בו קולא (והומרא) [וחומרא] דהכת''))⁵⁵ כח אחר מעורב בו חמיר שהיה לו לשמור (ולמזהיר נחלתו) [ולזהיר בגחלתו] הואיל דאית ביה כח אחר מעורב בו שהרוח מביאו למקום (דחוק) [רחוק] ומזיק וההיא דלקמן ה"ק מה לבו[ר] שכן אין כח אחר מעורב שהוא עשאו לברו ולהכי דין הוא דמחייב תאמר (בבור) [באבנו] שכן נעשה ע"י כח אחר מעורב הואיל ולא עשה לברו דבר העושה ההיזק דין הוא דליפטר וזה קול'א. מ"ד.⁵⁶

לרבא (דא)⁵⁷ דמיבעיא ליה אמאי קרי ליה תולדה. (מאי) ותימא מנא (ודעינן) [ידעינן] דקרי ליה (תו)⁵⁸ תולדה אימא קרי ליה אב. וי"ל א"כ ליתני במתניתין ה' אבות.⁶⁰ מ"ד.

48 פ"ב ה"ח, הובא גם בקצרה בתוס' תלמיד ר"ת ד, א ד"ה כיון.
49 צ"ל לשינת.

50 דהיינו אף שהוי מועד בישן מנא ליה דהוי אב, וכמו שהקשו בתוס' ד"ה והתנן ותוס' ר"פ ד"ה תנינא ע"ש.
51 יתכן גם לפענח "נ"ל".

52 כן תירצו בתוס' שם.

53 שאסור תלמיד לרוק לפני רבו כדאמרינן בעירובין צט,א.

54 לא מצאתי לזה מקבילה בראשונים.

55 כ"ז חדר מגליון והוא מאמר מוסגר, והראיה לכך לא רק מהתוכן שאינו מובן בלא זאת, אלא גם מהכפילות בכתב יד שבסוף קטע זה חוזר שוב על המשפט שלפני הקטע, וע"כ שבמקור שממנו העתיק הסופר היה רק "וי"ל דשייך בו קולא וחומרא ודהכא כח אחר" ובאמצע היה סימון לגליון והעתיק הגליון ושוב חזר לפנים ובטעות העתיק שוב המשפט ודוק.

56 כל זה מובא בשם רבינו יצחק בן שמואל - ר"י הזקן בתוס' תלמיד ר"ת לעיל דף ב,א ד"ה ולא זה ע"ש. אבל בתוס' ותוס' ר"פ שם ד"ה כהרי כתבו בסתמא באופן אחר.

57 נמחק ע"י הסופר.

58 כנראה היה במקור כמילוי שורה.

59 כן הקשה בתוס' ר"פ ד"ה ולרבא ותיריך תירוץ אחר, ולכאורה תירוץ רבינו פשוט וע"כ דר"פ לא קשיא ליה דילמא אב חדש הוא אלא דילמא אחד מארבעה האבות הקיימים הוא, וכן הקשה כר"פ בתוס' תלמיד ר"ת ותיריך שני תירוצים אחרים.

60 וא"ת נימא דבכלל קרן היא וי"ל כמו שכתבו תוס' "אף על גב דדמי לרגל כיון שדינה חלוק היה לו לקרות לה שם בפני עצמה".

אמאי קרי ל[ה] תולדות לפוטרה ברשות הרבים. ותימא (ותי')⁶¹ מנא ליה דרבא סבר דפטור ברשות הרבים (ומעי')⁶² ומבעיא ל[ה] אי מגופו משלם אם לאו אימא איפכא דמבעיא ל[ה] אי (פטור)⁶³ פטור ברשות הרבים אם לא ופשימ'א ליה דמגופו משלם.⁶⁴ וי"ל א"כ הוי חמור התולדה מן האב שרגל פטור ברשות הרבים דכת'ב ובער בשדה אחר דווקא בשדה אחר חייב אבל ברשות הרבים <פטור> [ההמשך חסר וחבל על דאבדין].



61 נמחק ע"י הסופר.

62 נמחק ע"י הסופר.

63 נמחק ע"י הסופר.

64 קרוב לזה הקשו בתוס' ד"ה אמאי ובתוס' ר"פ ד"ה לפטרו ע"ש. ורבינו בתירוצו החסר בסופו כנראה כיוון לתירוץ.

תוספות חדשים לב"ב פרק גט פשוט

ויתכן שהוא ליקוט מתוס' שאנץ

בעריכת הרב אהרן גבאי

בשנת תשע"ד זכיתי בס"ד להדפיס את החיבור "תוספות חדשים" על ב"ב פרק מי שמת.¹ ובסוף המבוא סיימתי: "מחמת קוצר הזמן אנו מדפיסים כאן רק את פרק מי שמת ואי"ה נדפיס את פרק גט פשוט בהודמנות אחרת", וכעת הגיע הזמן לפרוע חוב זה. מכיון שעבר זמן רב מאז ונתחדשו דברים, אחזור להדפיס כאן את כל המבוא שם בצורה מתוקנת.

קבצי תוספות למסכת ב"ב

ראשית נסקור את ממצאי התוספות לב"ב. כיום יש בידינו שמונה קבצי תוספות למסכת ב"ב:

א. התוספות שבדפוס עד דף קמ"א, שהוא תוס' טו"ך.²

ב. התוספות שבדפוס מדף קמ"ב, שהאור זרוע (ב"ב סימן קצט) מכנה אותן 'תוספות שנכתבו לפני ר"י'.³

ג. תוספות רא"ש. החיבור לא שרד בכתבי יד, אך מאות דיבורים ממנו הובאו בשיטה מקובצת, ובש"ס עוז והדר השלם נלקטו כל הדיבורים מהשיטמ"ק והדפיסום בסוף המסכת.

ד. תוספות ישנים. נדפסו בתחילה ע"י א' חבצלת בספר זכרון 'עולת שלמה', א, ירושלים תשמ"ט, ואח"כ בפני עצמם ע"י י' עמרני, ירושלים תשנ"ז. מכיל כל המסכת מלבד פרקים שלישי ורביעי ומדף קסט עד הסוף. מעתיק הרבה מרש"י ורשב"ם מבלי להוסיף עליהם דבר וזהו כדרך תוס' איברא למסכת סוטה, ואכן חבצלת שם הביא כמה אסמכתאות שקובץ זה הינו קובץ תוס' איברא.

1 אהרון גבאי, תוספות חדשים לב"ב פרק מי שמת, חצי גבורים, ז, אלול תשע"ד, עמ' עד-פט.
 2 ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשל"ו, עמ' 649-648. ולראיותיו יש להוסיף שבמרדכי הגדול כת"י אוקספורד 678 (ס' 20593), עמ' 298 ישנו קטע החתום 'תוס' טו"ך' והוא לפנינו בתוס' ח, א ד"ה לא.
 3 ראה דעות החוקרים שהביא אורבך, שם, עמ' 651. חיבור שני קבצים אלו קדום הוא וכבר היה לפני בעל 'פסקי תוספות' שפסקיו מיוסדים על התוס' שבדפוס על שני חלקיו; וכן היה לפני בעל מרדכי הגדול, כת"י אוקספורד 678 (ס' 20593), שבשמונה הפרקים הראשונים מעתיק את תוס' טו"ך הנדפס [השווה לדוגמה מרדכי הגדול דף 297 א טור א ותוד"ה סברה; שם ותוד"ה אומר; דף 298 טור ב ותוד"ה ז, ב ד"ה לפי, ח, א ד"ה לא (ודברי ריצב"א שהביא שם נמצאים בגליון התוס' שבכ"י לונדון 17053, ס' 4958)] וגם בשני הפרקים האחרונים הם התוס' שבדפוס [השווה דף 234 א טור ב ותוס' קמ"א, ב ד"ה איתביה בתירוץ השני ודף 330 טור ב' ותוד"ה קמ"א ד"ה דקא מגמר; אמנם בדף 234 א טור א הביא בשם תוס' "ופי' רשב"ם ור"ח דהלכתא כרב נחמן וכן פי' ר"י", ובתוס' לפנינו קמ"א, ד"ה ור"נ רק "והלכתא כרב נחמן", וצ"ע. ומלבד שלושת דיבורים אלו אין עוד דיבורי תוס' בפרקים הללו]. ודע שדעת אורבך עצמו שהכל מר"א מטו"ך, ודבריו תמוהים, ולכן התעלמתי מדעתו במאמרי הנ"ל. ועתה נדפס מאמר מפורט בענין [ידידי הרב א"א אהרונוב, 'שינויי עריכה בסופי מסכתות בקבצי תוספות טו"ך', חצי גיבורים, י, עמ' תשיד-תשמה] ושם בעמ' תשל-תשמא דחה באורך ורחב דברי אורבך בזה. ויש להוסיף שגם מחיבורינו מוכח להדיא שאצל חכמי אשכנז לא היה תוס' טו"ך מושלם לב"ב עיין להלן ליד הע' 17. ותל"מ.

ה. תוספות שאנץ לדפים ה,ב-ט,א נדפסו על ידי י' ליפשיץ, מוריה, שנה תשיעית, גליון יא-יב (אלול תשמ"מ), עמ' ה-יד; מוריה שנה עשירית, גליון ט-י (אב-אלול תשמ"א), עמ' 8-2. צולם בספר 'חידושי הראשונים למסכת בבא בתרא', בני ברק [תשנ"ב].⁴

ו. תוספות הריב"ם. החיבור לא שרד אך עשרות דיבורים ממנו הועתקו באור זרוע על סדר המסכת.

ז. תוספות רבינו יואל הלוי. החיבור לא שרד אך חמישים דיבורים ממנו הועתקו במרדכי כת"י.⁵

ח. תוספות סתמי. כמה קטעים בשיטמ"ק בפרק גט פשוט חתומים "תוספות" סתם ואינם בתוס' הנדפס⁶, יש בהם פעמיים חידושים בשם הר"מ שיתכן שהוא הר"מ מאיברא ולפי"ז זה קובץ נוסף של תוס' איברא, ושונה לגמרי מן התוס' ישנים הנ"ל.

תיאור השתלשלות תורת בעלי התוספות בכללות וחישיבות כל קובץ תוס' חדש
התוספות שאנו מדפיסים כאן בס"ד הם קובץ תוספות חדש, אך כדרך קובצי תוספות רוב הדיבורים אינם חדשים לגמרי אלא נמצאים בצורה זו או אחרת בקבצים האחרים. אך כמעט תמיד הדברים מובאים באופן שונה ולעתים גם מחודש, וכפי שיראה המעיין.

וכידוע דברי בעלי התוספות נכתבו פעמים רבות בקיצור נמרץ, וכדרך הראשונים, ובנוסף הם הורקו פעמים רבות מכלי לכלי, ובכל הורקה שכזאת קוצרו הדברים והשתנו מעט. ולכן יש חשיבות גדולה ומכרעת לכל חיבור חדש מתורת בעלי התוספות, שחוץ מכל החדש שבו, עוד עוזר מאד להבנה מעמיקה יותר של החיבורים שכבר ישנם בידינו רבות בשנים. ולדוגמא באלפי מקומות דברי התוספות הנדפסים קצרים וסובלים כמה משמעיות וביאורים, ורבותינו האחרונים כגון מהרש"ל מהרש"א ומהר"ם נחלקו בביאור כוונתם, אולם בדורינו שזכינו לשפע אדיר של כתבי רבותינו הראשונים, כמעט תמיד ניתן לפשוט ולהכריע מחלוקות וספיקות אלו, וזאת על ידי עיון בניסוח שבקבצים המקבילים שמוסיפים תיבות הבהרה או שאלות ותשובות נוספות ומתוך כך מתבהרים דברי התוס' הנדפסים הקצרים, וכבר האריך בכך הגרמ"ש שפירא זצוק"ל בהקדמותיו לספרי התוס' רא"ש שטרח בההדרתם. כמו כן ספרי ההלכה של רבותינו הראשונים מיוסדים הרבה על מסקנות בעלי התוספות, והם מביאים בשמם או בסתמא את מסקנת ההלכה, אבל החפץ לעמוד על הדברים בשורשם ולהבין את כל הסוגיא לפי שיטתם מוכרח לראות הדברים במקורם עם כל המשא ומתן שבהם ואז הדברים מאירים כספירים. ואכן החיבור הנדפס כאן (או קבצים הדומים לו מאד) הוא אבן היסוד להרבה דברים שהובאו בקצרה בפסקי הרא"ש ובמרדכי ואגודה, ומכאן חשיבותו הרבה.

ובהזדמנות זו אסכם את עיקר השתלשלות תורת בעלי התוספות?

4 ראה במבוא שבתוס' אלו כתוב: 'וקשה לי [...] ותירץ לי רבי', ובתוס' ישנים שם: 'וקשה לרבינו שמשון [...] ותירץ לו ר"י'.

5 ראה ש' עמנואל, שברי לוחות, ירושלים תשס"ז, עמ' 81.

6 ולא הוזכר כלל אצל: שלמה טולידאנו, רבי בצלאל אשכנזי האיש ומפעלו הספרותי.

7 בעיקר ע"פ המבואר במאמרי: 'קטעים מתוספות שאנץ למסכת קידושין', ירושתינו, ו (תשעב), עמ' טו-פה. ובתוספת נופך וכמובן צריך לבדוק התאמת הדברים בדיוק בכל מסכת בפנ"ע ותן לחכם ויחכם עוד.

א' רבינו תם מסר לתלמידיו שיעורים עם חידושי וביאוריו והגהותיו על כל התלמוד בבלי.⁸ רבינו תם התבסס ונעזר בתוספות הריב"א ותלמידיו [הריב"א היה ראשון בעלי התוספות באשכנז, וכתב תוספות לרוב הש"ס, וחכמי אשכנז פרובנס ואיטליה מצטטים אותם הרבה (ראה פירוט נפלא במבוא לליקוט תוס' הריב"א לסנהדרין בספר סנהדרי גדולה כרך א)]. בידינו תוספות הריב"א ליומא שנכתבו בידי תלמידו ולפי כותרת כתב היד התלמיד הוא ר"י הלבן, וכן נדפס לאחרונה תוס' רבינו משה זלטמן תלמיד הריב"א לטוף שבת בכרך השלישי של תוס' ר"י הזקן לשבת. הריב"ם כתב תוספות לכמה מסכתות לפני הריב"א וכמה מסכתות לפני ר"ת].

ב' בין התלמידים היה רבינו יצחק הזקן הידוע בכינוי "ר"י בעל התוספות" שגם מסר שיעורים לתלמידים (והמפורסמים שבהם: בנו רבינו אלחנן, רבינו יהודה שירליאון, ר"ש משאנץ) על כל התלמוד, בשיעורים אלו הוא העביר את כל תורת ר"ת והוסיף עליה כהנה וכהנה מדיליה, אבל כמעט לא העלה את תורתו על הכתב מלבד תשובות רבות.

ג' רבינו אלחנן כתב באריכות את שיעורי רבו ר"י לכל הש"ס, אך שרד רק על חלק מע"ז ופרק ערבי פסחים (המיוחס לשאנץ).

ד' ר"י שירליאון גם כתב באריכות את שיעורי רבו ר"י לכל הש"ס, ויתכן שהשתמש בתוספות רבינו אלחנן וקיצרם וערכם והוסיף עליהם מחידושי ר"י שנתחדשו לאחר כתיבת תוס' ר"א (שנפטר בחייו אביו ר"י הזקן), כתב על כל הש"ס או רובו, אך שרדו רק מסכתות ברכות ע"ז ויומא וחלק מפסחים ושבת.

ה' ר"ש משאנץ השתמש בתוס' ר' אלחנן ותוס' ר"י שירליאון (וע"ע בקובץ חצי גיבורים י' תתמד-תתמז) ערכם וליטשם וקיצרם, ובחלק קטן מהמסכתות הוסיף עליהם כהנה וכהנה מחידושי עצמו. תוספות אלו נחשבו לנכון כהמסכם האחרון של תורת ר"י ולכן נפוצו בכל העולם (כולל במזרח אצל ר"י אלמדארי שבחלב), והם סתם 'תוספות' אצל רוב הראשונים. כתב כמעט על כל הש"ס ושרד בערך שלישי מכל תוספותיו.⁹

ו' מאוחר יותר ר"א מטוך לקח את תוספות שאנץ קיצרם וליטשם, והוסיף עליהם מעט מזעיר (ועוד הרבה בחיבור המצורף "גליון תוספות"), והם התוספות שהיו נפוצים מאז ואילך אצל כל חכמי אשכנז, חיבור זה לא חובר אלא על חלק מן המסכתות, והוא שרד כמעט כולו, והוא התוספות הנדפס ברוב הש"ס החל מדפוס שונצינו.¹⁰ ועל קידושין נדפס ע"י מכון ירושלים כספר נפרד (ויתכן שחיבר גם על סדר קדשים ואבר, אך בשיטמ"ק לקדשים מצוטט תוס' טוך רק לתחילת זבחים).

8 ומעט מזעיר מהם הובא בספר הישר - חידושים.

9 ראה רשימה מפורטת בראש מאמרי הנ"ל הע' 7.

10 ר"א מטוך הוא עורכן של התוס' הנדפסות במסכתות: שבת (עד דף קלו, כאשר הוכיח ידידי הרב אריאל אהרונוב בחצי גיבורים י' עמ' תשיד), עירובין, פסחים (כולל ערבי פסחים עיין לאהרונוב שם), שבועות, חולין ונדה. גם ה'תוספות ישנים' שבשולי הגליון (נדפסו לראשונה במהדורת אמסטרדם-פפד"מ תע"ד-תפ"ב) במסכתות שבת עירובין וכתובות (וגיטין בש"ס עוז והדר), הן 'גליון תוספות' שאף הוא נתחבר ע"י רבינו, ועדיין נשתיירו בגליונות כת"י של התוס' של רבינו, 'גליון התוס' לרבינו, על כל המסכתות הנ"ל. וחלקם הקטן (שבת יבמות ב"ק וחולין) נדפס ע"י רמ"י בלוי בספריו ועל עירובין בכרם שלמה ה (תשמ"ב), קונטרס ז, עמ' ז-יג. [תוספות טוך כתיבת יד לסנהדרין נזכרו בשו"ת זקן אהרן לר' אליהו הלוי סימן קנט דף פז טור ב ויש לפקפק ביחוסם ואכמ"ל].

ז' גם הרא"ש חיבר בספרד קיצור לתוס' שאנץ, ובדרך כלל צמוד יותר למקור מאשר טוך, אך מאידך משמיט הרבה קטעים לגמרי, וגם מוסיף לא מעט מתורת חכמי ספרד ואשכנז כגון מהר"ם מרוטנבורג רבינו יונה ורמב"ן. תוספות אלו היו נפוצות מאד בספרד (ויש מחכמייהם שקוראים לו 'תוספות' שתמא), ואחר כך בארצות שהגיעו אליהם מגורשי ספרד. כתב כמעט על כל הש"ס ורובו נדפס בעיקר בשנים האחרונות [השריד האחרון של תוס' הרא"ש נדפס בקובץ תבונות ב' ליקוטי תוס' הרא"ש על מרובה, ובקובץ תבונות ג הקרוב אדפיס שרידים חדשים מתוס' הרא"ש לע"ז] וחסר רק סדר קדשים ומסכתות ב"ק ב"ב ומכות שיש בהם רק את הנעתק בשיטמ"ק.

ח' מלבד כל אלה יש קבצים מאוחרים כתוס' רבינו פרץ ותוס' איברא ותוס' מהר"ם מרוטנבורג (התוס' הנדפסים על הדף ביומא הם ממהר"ם) שגם הם מיוסדים קצת על תוס' שאנץ ודומיו, אך רוב החומר בהם הוא חידושים של בעלי התוספות המאוחרים כרבינו פרץ וחכמי איברא (תוס' ר"פ מיוסד על איברא). סתם תוספות אצל הריטב"א היינו תוס' רבינו פרץ, ואכן תוספות ר"פ היו נפוצים מאד בספרד ואחר כך בארצות שהגיעו אליהם מגורשי ספרד.

אודות החיבור תוספות אלפס - זוסלין, שממנו לוקט חיבור דני

התוספות שאנו מדפיסים כאן מקורם בחיבור שהיה נפוץ מאד אצל רבותינו חכמי אשכנז במאות ה"ד-ט"ז, וכיום אינו מפורסם, ועדיין גנוז כולו בהרבה כתבי יד, ושמך 'תוספות אלפס', חיבור זה הוא מעין 'שיטה מקובצת' על סדר הרי"ף, כאשר החיבורים שמהם מלוקט החיבור הם תוספות ומרדכי (ולעתים רחוקות ספר החכמה פסקי הרא"ש ועוד).

בשנים האחרונות התברר שעורך ומלקט החיבור הינו ר' ישראל ב"ר יואל זוסלין¹¹ מחשובי רבותינו הראשונים במדינת אשכנז לפני כשבע מאות שנה, והוא גם מלקט פירוש רש"י על הרי"ף שבידינו.¹²

ובאמת אין כמעט כתב יד שמכיל את פירוש רש"י על הרי"ף לבדו, אלא חיבור זה מופיע בכתבי יד העשויים בצורת גפ"ת, וכוללים ג' דברים: א'. במרכז הדף יש את הרי"ף בנוסח המיוחד של ר"י זוסלין (למשל כולל בגליונות הוספת כל קטעי הגמ' וכל

11 ראה: א' חבצלת, 'פירוש רש"י שנדפס סביב לרי"ף', מוריה, יט, גליון א-ב (תשנ"ג), עמ' קיא-קטו; א' חבצלת, 'תוספות אלפס: חיבור לא ידוע לחד מן קמאי', מוריה, יח, גליון יא-יב (תשנ"ג), עמ' צט-קב. וראה גם: א' גבאי, ספר הזכרון 'בקוראי שמו' עמ"ס מכות, מודיעין עלית תש"ע, עמ' ד הערה 5; י' פוקס, 'פירוש רש"י למסכת מועד קטן - בירוים בויהויו', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן תשס"ז, עמ' 175-176, וההפניות שם. הראייה העיקרית לייחוס החיבור, היא מה שהביא חבצלת שם מרשימה אשכנזית עתיקה שנאמר בה: 'ר' זוסלין יסד פי' תוס' סביב האלפס והוא ר' ישראל ב"ר יואל'; והכוונה לפירוש זה ולא לשאר פירושים, כי רק פירוש זה בא בכתבי יד יחד עם תוספות שאפשר לייחסם לר"י זוסלין (למשל במנטובה ופריס 314 דלהלן, נלווה התוספות לר' משה מלונדון). ואכן הקדמונים האשכנזים מצטטים תוספות אלפס למהר"ז או לר' זוסלין, וכל הדברים מופיעים במלואם בתוספות אלפס זוסלין שבידינו ראה אצל חבצלת שם. בכתב יד פריס 313 יש רש"י ותוספות אלפס אחר שאינו מתאים לציטוטי הקדמונים, וגם תפוצתו היתה דלה מאד. ר"ש שליטטט גם חיבר תוספות אלפס, אך בצידן מופיע פירוש ר"י אלמאדרי, וידידי הרב יצחק שלמה סופר עוד עתיד להאריך על כך, וגם שני קבצי תוספות אלו אינם מתאימים לציטוטי הראשונים.

12 מלבד מסכתות: יומא מגילה ר"ה סוכה ומו"ק. שבהם הודפס פירוש שלא לוקט ע"י ר"י זוסלין, ולכן גם הוא מאד קרוב ללשון רש"י על הש"ס. והחיבור המקורי של ר"י זוסלין גנוז עדיין בכתבי היד.

ההלכתיים שהשמיט הרי"ף¹³, וכולל הגהות והשגות רשב"ם על הרי"ף). ב' בצד אחד ישנו פירוש רש"י רי"ף של הרב זוסלין. ג'. בצד אחר ישנו החיבור המדובר "תוספות אלפס".

כאמור החיבור מלוקט ממרדכי ותוספות ולפי בדיקה שערכתי, במסכתות יבמות כתובות גיטין ב"ב ב"מ ושבועות, התוספות שהוא מעתיק הם תוס' טוך שהוא התוספות שבדפוס באותן מסכתות.¹⁴ בקידושין הוא מעתיק את תוספות ישנים שמביא מהרש"א¹⁵; בברכות את התוס' הנדפס, בכמה מסכתות מעתיק רק מרדכי. ויש מסכתות שעדיין לא בדקתי.¹⁶

במסכת ב"ב, עד סוף פרק יש נוהלין הוא מעתיק את התוספות שבדפוס, אך בשני הפרקים האחרונים - שבהם התוספות שבדפוס אינן תוספות טוך¹⁷ - הוא מעתיק תחתיו תוספות בלתי מוכר, לעיתים בחתימה המפורשת 'תוספות' ולעיתים בסתמא (ויש לזהותם כקטעי תוס' אם אינם נמצאים במרדכי הנדפס או במרדכי כת"י).

ההשערה שתוספות דידן הוא תוספות שאנץ

זהותו של מחבר קובץ תוספות זה, (שכאמור עמד לפני ר"י זוסלין וליקט ממנו), לא נתבררה לי עד כה, אבל עצם העובדה שר"י זוסלין העתיקו כהתוספות וכשהשלמה לתוס' טוך שהוא מעתיק בכל ב"ב עד פרק מי שמת, מוכיחה שבמקומו של ר"י זוסלין היה זה הקובץ שבו השלימו כל הלומדים את החסר שיש בתוס' טוך לב"ב, ומכאן שהיה זה קובץ תוספות חשוב. ואכן כמעט בכל המסכתות מעתיק ר"י זוסלין את התוספות העיקרים שנלמדו באשכנז.¹⁸

ועכ"פ יש לציין שקרוב לודאי שתוספות אלו היו לפני המרדכי, ובמקום אחד¹⁹ הוא מעתיק דיבור שלם מהם כלשונו, כמו כן יש קירבה רבה בין תוס' אלו הן לתוספות הרא"ש והן לפסקי הרא"ש וכפי שיראה המעיין בהערות המצורפות לחיבור, ויתכן מאד שזה התוספות שעליו מבוסס תוספות ופסקי הרא"ש, וכן ספר האגודה.

והנה בדרך כלל המרדכי הרא"ש והאגודה מעתיקים ומשתמשים בתוס' שאנץ, ולכן יש מקום גדול לשער שתוס' זה הוא תוס' שאנץ (ומה שאין בהם חתימת "מ"ר" המפורסמת וכן איזכורי ר"י כ"ר"), הוא משום שהחיבור שלנו אינו כתב יד מקורי של תוס' אלא רק ליקוט של תוספות שעבר עיבוד עמוק). אלא שיש קטע אחד בפרק מי

13 לצערנו מדפיסי ונציה (ששם נדפס לראשונה החיבור "רש"י-רי"ף) הכניסו למהדורת הרי"ף שלהם את קטעים אלו ללא כל סימון, וגרמו בכך שיבושים חמורים, אם כי בדרך כלל עמדו על כך רבותינו המגיהים במשך הדורות, וכיום רוב קטעים אלו מוקפים בסוגרים עגולות.

14 ולעיתים העתיק גם את 'גליון התוספות' שעדיין גנוז ברובו בכתי' ולעיתים הובא בשיטמ"ק.

15 ראה מאמרי: 'קטעים חדשים מתוספות שאנץ למסכת קידושין', ירושתנו ו (תשע"ב), עמ' מ הע' 118.

16 בנדרים בחיבור הדומה שבכתב יד ירושלים מועתק קטעים מתוס' רבינו פרץ (בחתימה המפורשת 'מהר"פ', ואדפיסם בל"נ בקרוב בקבצים הבאים), אך במקום אחר הוכחתי שכל החיבור שם אינו מר"י זוסלין אלא מר"ש שליזטט. ראה: א' גבאי 'קבצי התוספות למסכת נדרים', חצי גיבורים, ט (ניסן תשע"ו), עמ' תשכה-תשכו.

17 אף שבארבעה דפים הראשונים הוא עדיין תוס' טוך, מ"מ כנראה העדיף המלקט להעתיק כל הפרק מאותו קובץ תוספות.

18 והם בדרך כלל התוספות שנדפסו במסכתות שנדפסו לראשונה בשונצינו-פיזארו. אבל המסכתות שנדפסו רק בונציה יש לבדוק אם התוספות שם משקף את התוס' שהיו רגילים ללמוד באיטליה או שמא גם בונציה הדפיסו התוס' שנלמדו באשכנז.

19 קמ ע"א ד"ה יתומים.

שמת שבו מזוכר הרשב"א משאנץ²⁰ וריצב"א אחיו²¹, ולכאורה משמע מזה שהחיבור עצמו אינו מרשב"א, אך יש לדחות שגם זה מעיבוד ר"י זוסלין, ובמקור היה כתוב "ונ"ל להוכיח וכו' ורבינו יצחק אחי דחה וכו'". ואכן כל שאר השמות המוזכרים בתוספות זה הם בעיקר ריב"ם ר"ת ור"י ואין כלל חכמים מדור תלמידי ר"י מלבד הנוכר. ומצד שני ברור שיש כאן גם תורת רבינו שמשון עיין הע' 35.

וקיומו של תוס' שאנץ לב"ב ידועה מהרבה מקורות (ראה: אורבך עמ' 292, ועיין לעיל ליד הע' 4 שיש שריד מזה לתחילת המסכת), וגם לפרקים האחרונים הוא מצוטט, לתחילת גט פשוט מובא בתוס' ישנים עיין הע' 35. ולגט פשוט מובא בסמ"ק מצורף ח"ג עמ' קל "התוס' משנ"ש בפרק מי שמת" (ויש הקבלה לתוס' שהדפסתי בחצי גיבורים עמ' פ ד"ה ה"ג, אך אינה מובהקת).

ואכן לאור האמור שזהו הקובץ שבו השלימו חכמי אשכנז את החסר בתוס' טוך, א"כ הדבר הסביר וההגיוני ביותר הוא להשלימו בתוס' שאנץ שהוא מקור טוך בכל המסכת. וכך באמת עשו במסכתות שבת וכתובות שלא הספיק להשלימם ר"א מטוך והשלימום כל הסופרים בתוס' שאנץ.

ואף שרגלים לדבר שקובץ דידן הוא תוס' שאנץ מ"מ כיון שלא מצאתי ראיה ברורה לכך קבעתי בכותרת את שם החיבור "תוספות חדשים".

כתבי היד של תוספות אלפס - זוסלין

החיבור 'תוספות אלפס' נמצא באחד עשר כתבי יד: עשרה מהם בגליונות הרי"ף:

◆ ירושלים, הספרייה הלאומית 4⁶²¹ (ס' B 636). ג' בבות, סנהדרין, שבועות, [נדרים], ע"ז, ברכות, תענית, מגילה, ר"ה, יומא. נמצא במאגר הספרים הסרוקים של הסה"ל. כתב יד זה מכיל נוסח מעובד מעט גם של רש"י וגם של התוספות.

◆ פריז, הספרייה הלאומית 311 (ס' 26880), ביצה, סוכה, יומא, ר"ה, מגילה, ברכות, גיטין, קידושין, כתובות, ע"ז, שבועות, מכות, סנהדרין, ב"מ ב"ב. נמצא במאגר הספרים הסרוקים שלהם.

◆ לונדון, הספרייה הבריטית, (17049 Add. 17950-) קטלוג מרגליות 473-474 (ס' 4954-4955), כל הרי"ף. פנים הרי"ף שם אינו אשכנזי אלא ספרדי ויש עוד חלקים מרי"ף זה ללא הגליונות האשכנזיים ראה בקטלוג הספרייה הלאומית [בחלק מן המסכתות חוזר לפעמים ללשון רש"י המקורי בניגוד לשאר כתבי יד]. נמצא במאגר הספרים הסרוקים שלהם.

◆ אוקספורד, בודלי, קטלוג נויבאוואר 547-545 (ס' 19417), כל הרי"ף.

◆ אוקספורד, בודלי, קטלוג נויבאוואר 549-548 (ס' 19419), חולין, ע"ז, שבועות, סנהדרין, מכות, ביצה מגילה מ"ק הלכות קטנות, קידושין יבמות, כתובות, גיטין.

◆ אוקספורד 554 (ס' 19416) יבמות, ב"ק, ביצה, פסחים, ר"ה, תענית, מגילה, ברכות, גיטין. בכת"י זה בלבד אין רש"י.

20 קמ"ד, ד"ה באשה. אבל הקטע בדף קמ"ג, סוד"ה ואם שמוזכר בו רשב"א נראה לי כעת שמקורו במרדכי כי בדומה מאד לזה במרדכי כתב יד וטיקן ע"ש.

21 קמ"ד, ד"ה באשה.

- ◆ פרמה, פלטינה 3273 (ס' 12316), כל הרי"ף. פפד"מ, הספרייה העירונית 10 HEBR. FOL (ס' 23170), כל הרי"ף. נמצא במאגר הספרים הסרוקים שלהם.
 - ◆ רי"ף פרנקפורט 10 MS. Hebr. Fol. (לשעבר מרצבכר 8: ס' 23170) מאה יד-טו, סדר נזיקין (בלי ע"י) וסדר מועד. דומה לרש"י רי"ף דפו"ר גם בב"ק וגם במכות אך יש בו כמה טעויות הדומות שאין בנדפס. נמצא במאגר הספרים הסרוקים שלהם.
 - ◆ ברלין 6, ספריית המדינה OR. FOL 11 (ס' 1695) כל הרי"ף. ע"פ בדיקה שלי בקידושין [הובא בשנו"ס למרדכי השלם] כת"י זה עבר שיפוצים נרחבים להשוותו ללשון המקורי של המרדכי, וגם לעיתים ר"י זוסלין העתיק קטע מהתוס' הדומה למרדכי וסופר כת"י ברלין "תיקנו" ללשון המרדכי, וכן רש"י רי"ף שבו לפי פוקס, מו"ק עמ' 171 ואילך, אינו כלל נוסח זוסלין אלא קרוב ללשונו המקורי של רש"י וקרוב קצת לרש"י רי"ף הנדפס במו"ק שאינו מזוסלין. ואמנם פוגל, רש"י בבא מציעא, ר"ג תשנ"ב עמ' 227, כתב ששייך בירור לנוסח זוסלין וכן הוא המצב בב"ק כפי שבדק עבורי י' פוקס וכן במגילה כאשר כתב ארנד מגילה. נמצא במאגר הספרים הסרוקים שלהם.
 - ◆ כת"י טורינו הספרייה הלאומית אוסף פירון 12-13 ס' 34400 שרידי מסכתות כתובות גיטין סנהדרין וקידושין.
- ועוד אחד, כת"י לונדון, הספרייה הבריטית, קטלוג מרגליות 475 (ס' 4957), כספר פני עצמו (שהיה מקוטלג כליקוטים מתוספות ומרדכי על הש"ס' ולפני כמה שנים זהיתו כתוס' אלפס), ב"מ, ב"ב, קידושין, שבועות, סנהדרין, מכות, יבמות, כתובות, ותשובות שבסוף המרדכי (עיינן שברי לוחות 274 - 278, ושם לא הזכיר כת"י זה, וכן השווה לתשובות שבכת"י המבורג 21 בסופו).

עריכת החיבור שלפנינו וביאור הסימנים המשמשים במהדורה

לצורך עריכת החיבור שלפנינו השתמשתי בעיקר בשלשה כתבי יד: כת"י ירושלים 621 (להלן: כת"י ירושלים) וכת"י לונדון 475 (להלן: כת"י לונדון הראשון) וכת"י לונדון 474 (להלן: כת"י לונדון השני). עברתי בדקדוק על שלשתם לאורך כל הפרק ולא מצאתי מקום שיש טעות המשותפת לשניים מתוכם. ומתוך זה יש להסיק שאין להם זיקה כלל זה לזה. ולכן בכל מקום שיש ביניהם חילופי נוסח העתקתי את הנוסח המופיע בשנים מתוכם נגד השלישי היחידי. ומכאן יחד התקנתי נוסח מתוקן הראוי לעלות על שלחן מלכים. ובמקומות בודדים שהיה איזה דילוג שורה באחד מכתבי היד והיה חילוק בשנים הנותרים הכרעתי הספק ע"פ כת"י רביעי שהוא כת"י פפד"מ.

ואציין שלאחר עריכת כמה קטעים בדרך הנ"ל של הכרעה כרוב של שנים מול אחד, בדקתי מדגמית בכתב יד פפד"מ, ומצאתי שתמיד הנוסח שם תואם לנוסח שקבעתי, מלבד כמה טעויות חדשות שיש רק בכתב יד זה כמו בכל כתב יד, נמצא שנוסח הפנים במהדורה זו הוא הנוסח של ג' כתבי יד נגד אחד בלבד.

ורק יש לציין שכבר העירו חוקרי רש"י-רי"ף זוסלין, שלעתים יש טעויות ברורות המשותפות לכל כתבי היד שבידינו, וע"כ שכל הכתבי יד משתלשלים מכתב יד אחד קדום שהעתיק את כת"י רי"ף זוסלין אלא שסופר זה טעה לעתים רחוקות (בעיקר

בדילוגי מילים). ומ"מ כתב היד של סופר קדום זה הועתק לאחר מכן בידי סופרים שונים שאין להם קשר וזיקה זה לזה וכנזכר.

מהטעם שנתבאר לא נמנעתי לעתים רחוקות מלהגיה באמצעות סוגרים עגולות ומרובעות כנהוג את הטעון תיקון, גם נגד כל כתבי היד, ואם היו לי אסמכתות לכך הבאתים בהערות השוליים.

בשיטה זו דומני שיש לנו כעת את החיבור כפי שיצא מתוך יד מלקטו ר"י זוסלין, (כולל עיניי כתיב שגם בהם הלכתי אחרי הרוב²²). כאמור הכרעת הנוסח נעשתה בצורה פשוטה וחלקה, ולכן לא ראיתי צורך כלל לפרט כל הטעויות שיש בכל כתב יד וכתב יד. מה גם שרוב השינויים בין כתבי היד הם מזעריים, ומ"מ חלק מן השינויים העיקריים והחשובים ציינתי בהערות השוליים. העתקתי את כתבי היד בדייקנות ולא שיניתי שום דבר מסברא.

בהערות השתדלתי למצוא את המשותף בין הקובץ שלפנינו לתוספות הנדפסים על הדף ולתוס' ישנים, ולתוספות הרא"ש ולמרדכי (ועיינתי גם ברוב המקרים במרדכי בנוסח המקורי כתב יד וטיקן) ולפסקי הרא"ש.

שמותי סוגריים כאלו < > לכל הקטעים שיש לשער שהם נוספו ע"י המלקט ר"י זוסלין ולא היה בתוספות שלפניו.

הוספתי פיסוק מפורט כמיטב הבנתי, ונעזרתי לזה גם במעט הפיסוק שיש כבר בכתבי היד (ולא מצאתי בו טעויות). **בדיבורים ארוכים נתתי רווח בין פרשה לפרשה.**

חשוב לציין שהחיבור המקורי של התוספות עבר עיבוד קיצור וליטוש ע"י ר"י זוסלין²³, וכדרכו בחיבורו "רש"י על הרי"ף", אולם גם ר"י זוסלין הוא גברא רבה ומרבותינו הראשונים, וחיבוריו שימשו את כל גדולי אשכנז שאחריו, והיו נלמדים בשקיקה וכמו שמראים ריבויים העצום של כתבי היד ששרדו מחיבוריו, וגם בחיבורו רש"י על הרי"ף כאשר מעמיקים אפשר להבין למה לעתים פירש באופן שונה מרש"י.

כל מקום שדילגתי דיבורים כי נתברר שמקורם מן המרדכי ולא מן התוספות שמתו סימן כזה: * ולעתים רחוקות העתקתי קטעים אלו בהערות השוליים.

תודה לכל הספריות על רשותם לפרסום החומר.

גוף החיבור

[קס ע"א] **נט פשוט. מקושר עדין מאחוריו וא"ת למ"ד בנמ' (עמ' ב') "עדים מלמטה למעלה** הן חותמין ומאחורי הכתב כלפי הכתב" ליחוש דילמ'א כת'ב בגיליון שמצד הכתב למעלה מן העדים מאי דבעי וימחוק השטר שנכתב מעבר ויעשנו פשוט.²⁴ וי"ל דגייז לגיליון שבצד השטר.²⁵ וא"ת א"כ בנמ' דפרי"ך לרב הונא "ניחוש דילמ'א כתב בסוף השטר מה דבעי" יתרץ דגייז אותו גיליון. ותירץ ריב"ם דלא גייז ליה כי מניח לאותו גיליון שלמטה מן השטר

22 כגון בחילופי רשב"מ/רשב"ם שרק כת"י ירושלים נוקט בצורה "רשב"מ". וכן אם לכתוב שני יודי"ן או אחד וכדומה הלכתי לפי רוב כתבי היד. ולענין פתיחת קיצורים וראשי תיבות פתחתי הקיצורים ללא ציון רק כאשר היה כן לפחות באחד מכתבי היד, ואילו כאשר בכל כחה"י היה מקוצר השארתי הקיצור ופתחתי מסברא אך ורק לאחר הגרש.

23 עיין לדוגמא להלן הע' 115.

24 כן הקשו בתוד"ה מקושר וכתו"י שם, וע"ש בשניהם דאף בשחור אינו יכול להזדיף ע"ש.

25 כן תירצו שם.

לכתוב בו האשרתא.²⁶ ועי"ל דמטייט ליה לאותו גיליון שבצד השטר למעלה מן העדים.²⁷ והא דאמ'ר בגמ' "עדים אמיוטא חתימי" היינו היכא דאיכ'א מיוטא בין עדים לשטר אבל היכא דליכא כי אם מיוטא ואין שום שטר כתוב מן המיוטא ולמעלה לא שייך למימ'ר אמיוטא חתימי.²⁸

ומה שפי' רשב"ם (ד"ה מקושר) שיש בין הקשרים חלק בין שיטה לשיטה כמלא שיטה. ק'שה דא"כ היכי קאמ' ר[חב]"ג "מקושר שכת'ב עדיו מתוכו כשר מפני שיכול לעשותו פשוט" הלא החלק שבין שיטה לשיטה יהא ניכר כשיתיר הקשרים וישתנה משאר שמרות פשוטין.²⁹ ומה שפי' ריב"ם³¹ שהשיטות שהניח חלק ימלא כתיבה מעין השטר שיהא נקרא כאחת. אין נרא'ה דאם היה יכול לכתוב שהיה נקרא כאחת, היה לנו לפוסלו שלא יכתוב באותו גיליון שום תנאי או דבר שקר, אלא ע"כ³² אין יכול להוסיף בו דבר. אלא נרא'ה שמקושר לא היה משונה כלל מפשוט בכתיבתו אלא שהיה תופר בין כתיבתו בין³³ שיטה לשיטה על החלק שדרך להניח בין שיטה לשיטה. והא דאמ'ר בגמ' שהעדים חותמין בחלק³⁴ שכנגד כל שיטה ושיטה בין קשר לקשר היינו שהיו דוחקין לחתום חתימה דקה ביני חטי.³⁵ [תו'ספות].³⁶

*

[קסא ע"א] ובמקום שריר וקים.³⁷ כגון שמחק בתר מנא דכשר למקניא ביה.³⁸ ובשיעור שריר וקים לאפוקי היכ'א שיש מחק פחות משריר וקים אבל [אם] יש מחק יותר משריר וקים כ"ש שפסול כי היה יכול למחוק הרבה ולכתוב מאי דבעי והדר כת' שריר וקים.³⁹

ואיש פלוני עד כשר. ואם לא כת'ב כ"א "איש פלוני" ולא כת'ב "עד" פסול, אם [לא]⁴⁰ באדם שרגיל לכתוב כך בכל פעם לסימן, כרב הוה צייר כוורא ורב חסדא סמך ורב אושע' עי"ן.⁴¹ ודווקא באחד מן העדים כשר ב"איש פלוני עד" ולא בכלול⁴² כי אז ניכר הרמאות.⁴³

26 כ"ה גם בתוס' שלנו ובתוס' ישנים שם.

27 כ"כ באגודה בשם ר"י.

28 כ"ה גם בתוס' שם ובקצרה בתו"י שם.

29 כ"כ תור"ה פשוט (אלא שלא הזכירו הדברים בשם רשב"ם) ובתו"י ד"ה פשוט, וביותר בתוס' רא"ש ד"ה גט.

30 מכאן עד סוף הדיבור ליתא בתוס' שלנו.

31 כן בפפד"ם וכת"י ירושלים ריב"ם. ובשני הלונדון רשב"ם וט"ס דליתא ברשב"ם.

32 בכתב יד לונדון 'אם' וט"ס.

33 כת"ל הראשון חסר "בין כתיבתו בין".

34 בלונדון השני על החלק.

35 כ"ה בתוס' ישנים ד"ה פשוט בשם "הקשה ר' שמשון... וי"ל... (ואולי כונתו שגם הוי"ל הוא מרבינו שמשון) ועיי"ש תירוץ נוסף.

36 פפד"מ.

37 כן כתוב ב-16 מקומות בפרק זה (כמעט) בכל כתבי היד, ולא 'קיים'.

38 כ"כ ברשב"ם ד"ה מחק.

39 כ"ה בקצרה ברשב"ם ד"ה וכשיעור וביתר ביאור כרבינו בתוד"ה וכשיעור ובתוס' ישנים ד"ה וכשיעור.

40 כן במרדכי, ונפל ט"ס בכתבי יד כאן.

41 כן בירושלים ולונדון השני בלונדון הראשון עי"ן.

42 במרדכי לפנינו "ולא מכוון" ואינו מובן ויש לתקן שם כמו כאן.

43 קטע זה נמצא כמעט כלשונו גם במרדכי סימן תרמא, אמנם ממה שלא הביאו המלקט בשם מרדכי משמע קצת שהוא מתוס', והמרדכי העתיק מתוס', אך אינו מוכרח וצ"ע.

[קסא ע"ב] וצריך שיחזור מעניינו של שטר בשיטה אחרונה. והטעם כדפי' רשב"ם⁴⁴ לפי שאין למדין משיטה אחרונה כו'. משמ' מכאן שלא היו כותבין בשטר פשוט⁴⁵ "שריר וקים" דאל"כ למה יהו למדין משיטה אחרונה. ולכך נרא'ה לר"ת דאין לכתוב קיום מחקין ותלויות. (פי' הגהות).⁴⁶ אלא לפני "וקנינא" דהיינו שיטה אחרונה לפי שיש כותבים הקיומים אחר "וקנינא" בשיטה אחרונה⁴⁷ ואומרי' דכיון שהורגלו בכך⁴⁸ לכתוב שריר וקים למדין שפיר' משיטה אחרונה וגם אין צריך שום חזרת שטר.⁴⁹ וק'שה לפירושם דכיון דמ"מ השטר כשר בלא חזרת שריר וקים כדמוכח הכא א"כ נחוש דילמא בא תחילה ליד זה [כ] שלא היה נכתב בו שריר וקים וכתב ומחק למעלה חובתו וכתב למעלה מאי דבעי ויקיימו בשיטה אחרונה. ומיהו יש לומר' דכיון דהורגלו לכתוב שריר וקים אם לא כתוב בו שריר וקים פסול השטר, וא"כ העדים לא יחתמו א'לא א'ם כ'ן נכתב בו שריר וקים. ומ"מ תימא למה שינו קדמונינו לכתוב בו שריר וקים וללמוד משיטה אחרונה. ושמא י"ל דחשו חכמים שמא יטעו העדים וירחיקו שני שיטין מן השטר ויפסל השטר. ולפי זה⁵⁰ יכולין לכתוב בגיטין "ודין די יהוי"⁵¹ ליכי מינאי ספר תירוכין ואיגרת שבוקין" בשיטה אחרונה דאע"ג דשמא עיקר הגט הוא כדאמ' בהמגרש (גיטין צה"ב) מ"מ כיון שאנו כותבין בסוף הגט "כדת משה וישראל" זוהי שריר וקים ושפיר למדין משיטה אחרונה. אע"פ שבמסכ' ידים (פ"ד מ"ח) [משמע]⁵² שבימי חכמי התלמוד⁵³ היו כותבין כמו כן "כדת משה וישראל", שמא היו כותבין באמצע הגט, אבל עתה שכותבין אותו בשיטה לבסוף יכול לכתוב ודין די יהוי ליכי בשיט' אחרונה. ומיהו ר"ת אינו סובר כל זה הילכך מנהג כשר הוא לכתוב קיום המחקים לפני "וקנינא", ו"דין די יהוי" לפני שיטה אחרונה.⁵⁴

ולפי שאין למדין משיטה אחרונה לכאורה היה נר' [ש] שטר הבא לפנינו שחתימת העדים רחוקה מן השטר שיטה אחת דכשר בלא חזרת השטר בשיטה אחרונה דליכ'א למיחש שמא

44 לכאורה תמוה שזה מבואר בגמ' עצמה, אלא שכונת רבינו בציינו לרשב"ם הוא על מה שפירש כונת הגמ' שאין כתוב שריר וקיים, ורבינו (או העורך המלקט) קיצר לשון רשב"ם בתיבת "כו" ודוק.

45 לאפוקי שטר מקושר דמבואר להדיא (לעיל קס ע"ב) דכותבין בו שריר וקיים.

46 שמת' תיבות אלו בסוגרים מזותיות, כי נראה שהוא הוספת מהמלקט ר"י זוסלין. דאם המחבר עצמו היה כותב כן יכל לכתוב מלכתחילה "הגהות" ולמה לו לכתוב לשון קשה ושוב לבארה ופשוט.

47 תיבות "בשיטה אחרונה" חסרות בכת"י ירושלים והוספתים ע"פ לונדון השני ופפד"מ, ובלונדון הראשון אחר (שיטה) וקנינא (אחרונה) והוא שיבוש הנוסח הג"ל.

48 בפפד"מ ולונדון השני "שהורגל כבר".

49 כ"כ תורה לפי ע"ש ותו"י ד"ה צריך.

50 פי' למאי דאמרן "ומיהו י"ל כיון וכו'". אבל אינו תלוי במה שכתבו קודם "ושמא י"ל דחשו". וכן מוכח בתוס' ד"ה לפי שהם הקדימו ענין זה לענין הך דחשו חכמים ודוק.

51 כן ברוב הכת"י, אבל בלונדון הראשון במקום אחד "יהבי' ותוקן יהוי" וכן "יהבי' בירושלים ברוב המקומות.

52 בירושלים נוסף "משמע", וכן בפסקי הרא"ש. ובלונדון השני נוסף "אמר" ובלונדון הראשון ופפד"מ לא נוסף כלום. ונראה שנשמט תיבה זו בכתב יד הראשון, וכולם העתיקו ממנו אלא שיש שהשלימו כע"ז מסבא.

53 בכת"י ירושלים "בימי התנאים" וכן הוא בפסקי הרא"ש, וכלפנינו בפפד"מ ושני הלונדון והוא הנוסח הקשה וממילא המקורי, ושו"ר בתשובת ר"י מקור כל הענין (מועקת ברבינו אשר מלונגיל ור"י קרשוא כאן) שהנוסח שם "בימי חכמי המשנה והתלמוד".

54 קרוב לכל הקטע נמצא בתורה לפי ותו"י ד"ה צריך, ובפסקי הרא"ש סימן ב' ובמדרכי סימן תרמא ובאגודה.

זיזיף באותה שיטה החלק דהא אין למדין משיטה אחרונה, ולהא פשיט'א לא חיישינן⁵⁵ שמא הרחיק שני שיטין זיזיף הך שיטה אחרונה. ומיהו גר' דפסול דבפ"ק דגיטין (יא,א) מוכח גבי שטרא פרסאה דאפי' היכא דליכא למיחש זיוף פסול אם לא חזר מעניין השטר בשיטה אחרונה.⁵⁶ ותו מדלא מפליג תלמודא בין הרחיקו שיטה אחת להרחיקו שני שיטין משמע דבכל עניין פסול אם לא החזיר דגזרינן הרחיקו אטו לא הרחיקו.⁵⁷ וכן פי' רשב"ם [גבין]⁵⁸ הרחיק שני שיטין מן הכתב דפסול אפי' יש עדים שלא זיזיף כלל מ"מ שטרא חספא בעלמ' הוא הואיל ולא נעשה כתיקון חכמים.⁵⁹

[קסב ע"א] הרחיק שני שיטין מן השטר⁶⁰ פסול. משום שיכול לזיזיף שני שיטין ונלמוד מן הראשונה, ואפילו אם לא זיזיף כלל מ"מ פסול הואיל ויכול לבא לידי זיוף.⁶¹ וא"כ משמע⁶² דפוסלין כל שמרות שיכולין לבוא לידי זיוף. לכך⁶³ צריך לזוהר בשטרות וכתובות שיש בהם גיליון שלא יחתמו העדים זה אחר זה מפני שיכול לכתוב בגיליון שבימין העדים מה שירצה והוי שטר הבא הוא ועדיו בשיטה אחת דכשר ויחתוך מה שלמעלה, אלא יחתמו או בראש השיטה או זה תחת זה ואע"פ שכשיחתמו נמי זה תחת זה יכול לכתוב מצד העד החתום אני פלוני חייב לפלוני מנה ויוציא עליו כתב ידו מ"מ אין לנו לפוסלו אלא כשיכול לעשות שטר שיש עליו שני עדים שע"י כן יכול להוציא ממון מאחרים אבל משום שיכול לעשות שטר שהעד עצמו חייב לו אין לפוסלו דאיהו דאפסיד אנפשיה שחת'ם במקום שיכולין

55 "ולהא פשיט'א לא חיישינן" - כ"ה בירושלים ולונדון השני, בלונדון הראשון "ולהא נמי פשיט' דלא חיישינן" ותיקון מסברא הוא שהרי גם בפד"מ כלפינו.

56 עיין תוד"ה וצריך ביתר ביאור.

57 וכ"כ בסוף תוד"ה וצריך ותו"י ד"ה וצריך.

58 כן נראה להוסיף והכוונה לרשב"ם ד"ה הרחיק שני שיטין, ושור"ר שכן הנוסח בפסקי הרא"ש. בתוד"ה צריך לא הביאו דברי רשב"ם בזה.

59 תוכן כל הקטע ולפי, נמצא בתוד"ה וצריך ובפסקי הרא"ש סימן ב' וא"ז סימן רט"ז ובמרדכי סימן תרמא.

60 לפנינו בגמ' ובריי"ף [גם בריי"ף בכתב יד פפד"ם דידן] "מן הכתב".

61 כ"ז לשון רשב"ם ד"ה הרחיק וד"ה אלא. ומ"מ לא הביא רבינו כן בשם רשב"ם (אע"פ שהיה ראוי כן שהרי כל המשך הדברים מבוסס על זה ולא על הגמ'), הואיל וס"ל דפשט הגמ' מורה כן מדקאמר "פסול" ולא חילק משמע בכל גווני.

62 כאמור בהע' הקודמת דברי רבינו כאן מבוססים על ביאור רשב"ם שמשמע כדבריו מסתימת הסוגיא. אמנם בתוס' הנדפסים לא כתבו כן בסוגיא דידן אלא כתבו כ"ז לקמן קסג ע"ב ד"ה שיטה. ונראה דהעדיפו להוכיח מסוגיא דהתם ששם מוכח כן מעיקר הסוגיא (ולא רק מסתימת הסוגיא או מרשב"ם) דאמרינן דאם הרחיק עדים מן האשרתא אף שיטה אחת פסול דילמא גיזו וכתב בצד העדים שטר. ולכאורה תמוה הרי השטר בא לפנינו ואנו רואים בהדיא שלא נגזו והשטר מעל העדים ולא בצידם. וע"כ דכיון דנכתב בצורה שיכול להזדייף בטיל ליה תורת שטר אף שידעינן שלא זיזיף. וכדברי התוס'. וכנראה לזה כיון הרא"ש בפסקיו כאן "דכן מוכח בכלי שמעתא דשטר שיכול לבוא וכו'". ולזה כיון הראב"ה סימן תתקט שכתב שמצא סעד לדבריו בתוס' ריב"ם, ואין כוונתו שריב"ם פסק כן דא"כ הו"ל למימר שכן פסק רשב"ם שקדם לריב"ם. אלא כוונתו שריב"ם הוכיח שיטה זו מן התלמוד וכנ"ל. וע"ש בראב"ה שראב"ן לא ס"ל הכי וצ"ע מה יענה על ראייה הנ"ל. ובביאור הגר"א (תו"מ סימן מה אות יד) הוכיח כרשב"ם וסיעתו מהך דבסמוך מילאהו בקרובים כשר הא לאו הכי פסול. וכמדומה שכוונתו דאם איתא דמהניא עדות שלא זיזיף א"כ פשיטא דמילאהו קרובים כשר דהא חזינן שלא הוסיף כלום ולא זיזיף. וע"כ שלא מהני עדות לזה ורק מילאהו קרובים שנחשב חלק מהשטר מהני והבן.

63 גם בדברי הרא"ש הלשון כע"ז "הלכך צריך להזהר" אלא שבפלפולא חריפתא שם כתב להגיה "וכן צריך להזהר וציינן שכן הוא בקיצור פסקי הרא"ש. ובעניוית לא ידענא מה פגם מצא בנוסח שלפנינו, והראיה מן הקיצור יש לדחות כי הקיצור אינו מביא הטעמים אלא הדינים ודוק.

לעשות שמר עליו.⁶⁴ ויש לתמוה כי ברוב פעמים השושבינין חותמין בכתובות ומרחיקין שני שימין ושמא כיון שאין חותמין לשם עדות אין לפסול השמר בכך.⁶⁵

וצ"ע אם חתמו עדים בזה אחר זה בסוף השיטה או באמצעה, וחתכו החלק של חצי השיטה שלפני חתימתן, אם השמר כשר אם לאו. כי שמא יש לחוש דשמא באותה חצי שיטה שנחתך שם היו שמר כתוב, והיו העדים חתומים עליו, וזה חתכו וכתב עליו שמר אחר. ואין לתמוה דאיך היה הלוח כל כך שוטה, שעשה שמר בחצי שיטה והחתים עליו עדים באותה חצי שיטה האחר והניח חלק כל מה שלמעלה, ולא חש שמא יחתוך המלוח חצי השיטה ויכתוב לעיל מאי דבעי, דאיכא למימר הלוח חשב אם יעשה כן יהיה זיוף ניכר ויפסל השמר. או נאמר שהוא כשר, ונאמר אם היה שמר כתוב באותה חצי שיטה הלוח לא היה כל כך שוטה שהיה מניח לכתוב שמר ועדין בשיטה אחת ויניח חלק מה שלמעלה, כי ודאי יחוש פן יחתוך המלוח חצי השיטה ויכתוב למעלה בחלק מה שירצה, ויחוש פן לא יכירו הזיוף. ואם נאמר שכה"ג כשר מצינו לומר שאם חתמו העדים זה אחר זה בסוף השיטה או באמצעה כשר השמר דשמא לא פסלינן השמר כשיכול להודיף, אלא ביכול להודיף באותו חלק שהוא צורך השמר שאם אותו חלק היה נחתך השמר היה פסול כגון הרחיק שני שימין שאם אותו חלק היה נחתך היה השמר נפסל כי לא היו בו עדים אז, אבל בסוף השיטה כשחתך חצי השיטה שלפני העדים כשר דשמא לא פסלינן ליה כדפ"רשית.⁶⁶ אכן נר"א לא לפסול כשנחתכה חצי השיטה שלפני העדים דשמא באותה שיטה היה כתוב חובתו או תנאי וחתמו. מ"הו אם בסוף השיטה שלמעלה מן העדים כתוב שריר וקים יכול להיות דכשר.⁶⁷ ורשב"ם פ' דהרחיק שני שימין לא פסיל כדכתיב שריר וקים כי אז ליכ' למיחש לזיוף. ואין נר"א דאכתי איכא למיחש דילמ' גיזי לכולי שטרא וכת"ב בהנך ב' שימין מאי דבעי.⁶⁸

[קסב ע"ב] [גר'סינן בגמ']⁶⁹ איבעי'א להו שיטה ומחצה מהו. ופר"י נר' דלא בעי ליה היכא דסיים השמר בחצי השיטה והניח אותה שיטה חצייה ועוד אחרת וחתמו דפשיט'א דכה"ג פסול שיכתוב באותה חצי שיטה מה שירצה ויחזור בשיטה אחרונה. וגם אין לפר"ש דבעי היכ'א שסיים השמר בסוף השיטה והרחיק שיטה שלימה וחתמו העדים בשנייה בסוף השיטה או באמצעה דא"כ הא נמי פשיט'א דכשר דכיון דחתמו בחציה שנייה גם מן הראשונה אין למדין כיון דליכ'א כ"א רחב שיטה אחת בין העדים לשמר. <מיהו ראבי"ה⁷⁰ פ' דפשיט'א דכה"ג [פסול] משום דגיזי לעליונה וכתוב בחצי שיטה מאי דבעי והוי שמר הבא הוא ועדין בשיטה אחת. ואין נר' לר", דכה"ג כשר כדפ"רשית לעיל⁷¹.⁷² ונר"א לר"י דמיבעיא

64 כ"ז גם בתוס' קסג, ד"ה שיטה, ועיין בהע' הקודמת.

65 מתחילת הדיבור מ"ט עד כאן כ"כ בפסקי הרא"ש סו"ס ב. ועיין מרדכי סימן תרמ"ג ואי"ז סימן ריז.

66 כל הקטע כע"ז בתוס' קסג ע"ב ד"ה שיטה. ובתו"י ד"ה שיטה בקטע ושטרות שכולן וכו'.

67 מ"אכ"נ נראה' עד כאן כע"ז בפסקי הרא"ש סוף סימן ב.

68 מ'ורשב"ם' עד כאן הועתק במרדכי סימן תרמא סוף ד"ה הרחיק ושם לפנינו השמיט שם ר"י.

69 זה הוספת המלקט ר"י זוסלין לציין שקטע זה לא הובא בר"ף.

70 בכתב יד לונדון השני 'ראבע"ה'.

71 בדיבור הקודם.

72 כ"ז בודאי הוספה מר"י זוסלין ע"פ המרדכי שהביא בארוכה שיטת הראבי"ה. והוסיף העורך דר"י בעל התוס' פליג וס"ל דכשר (אבל ר"י לא חלק להדיא על הראבי"ה המאוחר לו ופשוט). ובפסקי הרא"ש סימן ג גם ס"ל כהראבי"ה וע"ש שמפני כך הביא דברי תוס' באופן שונה.

ליה היכ' שיש רחב שיטה ומחצה בין עדים לשטר מי חיישינן דילמ'א יכתוב שם שני שימין בדוחק ופסול או והשת' ניהא דהוי דומיא דהרחיק שני שימין מן הכתב ומסיק דכשר.⁷³ תוס' [ומרדכי].⁷⁴

היו ארבעה וחמשה חתומין על השטר ונמצאו הראשונים קרובים או פסולים. ה"ג ר"ח⁷⁵ וכתב ראבי"ה ז"ל לכך נהגו השושבינים לחתום קודם לעדים דאיכא הוכחה דלמילוי חתמו כי כותבין בפירוש שושבינין וכן מפור'ש בירושלמי והוא⁷⁶ שכת'ב אני פלוני חתמתי למילוי והא דאמר' פ"ב דגיטין חתם בתחילה קרוב או פסול אמרי לה פסול התם בדליכ'א הוכח'ה שחתם למילוי. אבל⁷⁷ ר"ת ור"י מכשרי אפי' היכא דחתמו סתמא. והק'שה ר"י מפ"ק דמכות (הב, דתנן היו שלשה ונמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטילה, ואפילו לר"ה דגרי'ם "ונמצאו הראשונים קרובים או פסולים", מ"מ נראה דכ"ש בסוף שאין אויר פוסל בו דכשר, ותו בגיטין מכשר ר' עקיבא בפירוש בין חתם קרוב בתחילה בין באמצע בין בסוף. וז"ל דהת'ם איירי על פה, לשם ודאי עדותן בטילה דשיילינן להו אי למיחזי אתו אי לסהודי אתו כדאמ' הת'ם, אבל הכא שאנו רואין חתימתן בשטר אית לן למימר דעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, וכמו שנחקר דלמילוי חתמו מה שחתמו תחילה, וכשחתמו באמצע או בסוף אמרינן דלתנאי חתמו שהתנה להחתים בו הרכה בני אדם ולא לשם עדות, אלא דפסלינן באמצע או בסוף דחיישינן דילמ'א אתי לקיומי בחד קרוב ובהד כשר, אבל כשהעדים [ה]פסולים חתמו למעלה כשר דכל כה"ג אין מקיימין מעדים שלמעלה אלא מעדים שלמטה. וחזר בו ר"ת ממה שפירש לעיל דגם בסוף כשר והא דאמר' בגיטין (יחב, דאי חתים קרוב או פסול אפילו בתחילה פסול היינו כגון שראינו שחתמו בתחילה או משום דבגט אין עידי הגט חותמין זה בלא זה ואתי למימר דלשם עדות חתמו ואתי להכשיר קרוב או פסול להעיד, אבל בשאר שטרות הבאים לפנינו וחתמו קרובים או פסולים בראשונה אמרינן עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד ואלה חתמו לכבוד או למילוי או לתנאי. תוס' ומרדכי.⁷⁸

מסייע ליה לחזקה. אע"ג דחזקה לא מכשר אלא בקרובים י"ל דהך ברייתא אתיא כגון ננס דמכשר בין קרובים בין פסולים וכן הלכה.⁷⁹

*80

73 כ"כ תוד"ה איבעיא ע"ש ותו"י ד"ה שיטה (ושם השמיט וגם אין לפרש) עיי"ש.
74 כצ"ל, כי מזכיר כאן את הראבי"ה שאין דרך בעלי התוס' להביאו. והוא מובא במרדכי אבל שאר הדיבור שונה לגמרי מן המרדכי.

75 היינו דגרסינן "ונמצאו הראשונים" ולא "ונמצא אחד מהן".

76 והוא - כן בלונדון השני, אבל בראשון ובירושלים 'והא'.

77 כ"ז בודאי הוספה מר"י זוסלין ע"פ המרדכי שהביא בארוכה שיטת הראבי"ה. וההמשך שם מקוצר.

78 השווה תוד"ה נמצא וד"ה דאסר ותו"י ד"ה נמצא.

79 כ"כ תוד"ה דאמר. ואינו במרדכי לפנינו.

80 יש כאן בכתבי יד קטע מהמרדכי, וז"ל:

"כל דמזייף לאו לגבי ספרא אזיל כת' ראבי"ה נ"ל דלאו בעדים החתומי' על השטר איירי דא"כ נתתה דבריך לשיעורין אלא בכתב רובא דאנשי ופר"ח שראוי לנהוג כשיעור שפי' ר' אבהו שיטה אחת ושני אריחין וכת' ראבי"ה ז"ל נ"ל בין בהרחק' שני שיטין או כל היכ' דאיכ' למיחש לפסול אפי' לא נעשה שום זיוף ושום קילקול כיון שיכול לבא לידי זיוף פסול שלא נעשה כתיקון חכמים וכן משמע מדברי רשב"מ וריצב"ם.

[קסג ע"א] דמטייט ליה. פירש רשב"ם שמשמשו בדיו ואין יכול לכתוב בו עוד זיוף. וק'שה לר"ת דאי מכשירינן כה"ג אע"פ שאין ניכר מה מחק, א"כ ישמש כל השטר והעדים לגמרי ויכתוב בגליון העליון של השטר למעלה מן השטר מאי דבעי ויחתים עדים וההנפק מקיימו. לכן פירש ר"ת "דמטייט ליה" היינו שיעשה נקודות או שורות שיהא ניכר מה מחק אבל אם ישמשנו לגמרי שלא יהא ניכר מה מחק פסול מטעם דפי'.⁸¹ תוס'.

[קסג ע"ב] שטר הבא הוא בשיטה אחת ועדיו בשיטה אחרת פסול. וא"ת מאי שנא שתיקנו חכמים שטר הבא בשיטה אחת ועדיו בשיטה אחרת דפסול והוא ועדיו בשיטה אחת כשר יתקנו להיפוך. וי"ל דסברא הוא כי אין העדים יודעים כל כך לצמצם ופעמים ירחיקו מן הכתב שיטה אחת ויבוא לזיוף אבל ב"ד הן כותבין האשרת'א ויכולין לסמוך את כתיבתן לחתימת העדים ולא ירחיקו כי הם בקיאיין בכך.⁸² תוס'.

[קסד ע"א] ובתיב בין סהדי לשהדי בו'. ואין לחוש שמא ימחוק אותה שיטה דא"כ יהיה ריוח חלק בין עד לעד ויהיה ניכר שמחק דאין להרחיק חתימת העדים זו מזו. ועוד נרא'ה דאם הרחיקו עדים חתימתן שני שיטין זה מזה הפסול דדילמא יכתוב שטר בנתיים ויהיה בו עד אחד חתום ואמרינן לקמ' דשני עדים בשני שמרות מצטרפין להוציא ממון.⁸³ תוס'.

דסוף סוף מחיק לשטר'א. אע"ג דאמרינן אינו דומה נמחק פעם אחת לנמחק שתי פעמי'ם. ה"מ כשכותבין על קלף אחד הנמחק פעם אחת והנמחק ב' פעמים זה אצל זה כדפי' רשב"ם.⁸⁴

[קסה ע"ב] עד אחד בכתב ועד אחד על פה מהו שיצטרפו. פי' ר"י מדלא נקט עד אחד בכתב ועד אחד בכתב משמע דכה"ג פשיט'א דכשר למ"ד דמצטרפין בזה אחר זה, וכגון דא"ל מנה דאודויי לך הכא אודיי לך באפי פלניא דאי לא מצטרפי לשמענין בעד אחד בכתב ואחד בכתב וכ"ש באחד בכתב ואחד על פה שראה ההלואה. ומו' אין זה ראייה דאיכא למימר עד אחד בכתב ואחד על פה, שאחד שחתום בשטר מעיד שראה ההלואה ואותו שעל פה מעיד שראה מסירת השטר והעד החתום נמי ראה מסירת השטר, דהוה ליה שני עדים מסירה, וקיימ'א לן עידי מסירה כרתי כר' אלעזר. וכן נרא'ה דאל"כ האחד שבשטר מה מועיל הא עד אחד בשטר לא חשיב שטר. א"נ כדמפרש' בירושלמי דעד אחד בכתב כגון ששני עדים חתומים ומכירין רק חתימת האחד ועד אחד על פה מעיד שראה ההלואה. תוס'.⁸⁵ עיי' פ"ב דכתובות.⁸⁶

*

וראב"ן כת' כיון דטעמ' דפסיל שני שיטין הוא שמא יכתו' באחת מה דבעי וחוזר בשנייה דהאידין' דכתבינ' וקנינ' ולא מצי מזייף אא"כ ימחוק הכל והדר יכתוב אי חזינו' דלא נמחק כשר ואין נר' דא(כ)תי איכ' למיח' דילמ' גיזי לכולי שטר' וכת' בהנך תרי שיטין מאי דבעי וחתמי סהדי ולכך אמרו חכמי' אין העדי' חותמין על השטר אא"כ יודעין מי חותם עמהם שאין כל העם בקיאיין באילו הדינין מרדכי':

ודע שכל הקטע חסר כאן בלונדון הראשון ונמצא שם אחרי הקטע הבא וצויין בראשו 'לעיל'. ובלונדון השני חציו הראשון כאן וחציו השני אחר הקטע הבא ומוכח שהעבירו לכאן מחמת הכתובת 'לעיל' ולא העבירו כולו.

81 כ"כ תוד"ה דמטייט ותו"י ד"ה דמטייט.

82 כ"כ תוד"ה שיטה.

83 לא מצאתי לדיבור זה מקבילות.

84 בד"ה השתא נמי ועיין תוד"ה גופא ותוד"ה אי'.

85 כן באריכות בע"א בתוד"ה אמר ובתו"י שם בקצרה.

86 הוספה מר"י זוסלין וכנראה כונתו לציין למה שכתב שם בתוס' אלפס שלו.

«[דף קסו ע"ב] תיקו. כת"ב רשב"ם וז"ל: כיון דמסתפקא דינא, המוציא מחבירו עליו הראיה, ולא דמי לממון המוטל בספק דחולקין, דהתם עיקר המעשה אינו ידוע לנו האיך היה, כגון שור שנגח את הפרה וכגון נפל הבית עליו ועל אמו, הילכך פוסקין להם הדין שיחלוק, אבל כל מקום שעלתה בתיקו, הואיל ואין הדיינים יודעים לפסוק יהו שותקין והמחזיק יחזיק במה שבידו.⁸⁷

*88

[קסו ע"א] מתלת ועד עשר לא ליכתוב אניש⁸⁹ בסוף שיטה. פ'רש ר"י נר'אה דה"ה שלא יכתוב אדם אותיות שיכולין להזדיף, כגון ב' ליטרי'ן דמשוי ליה ב' ליטרי'ן וכן ד' דמשוי ליה ר' וכן ה' דמשוי ק' או ח' וכן כל כה"ג דלא מינכר זיפא אפי' אי אהדר כמה זימנין מיהו לא ידענא אי שמרא מיפסיל בכך או לא.⁹⁰ תוס'.

«אמ' רב נחמן אין⁹¹ הלכה כר' יוסי. עיי' פ' איזהו נשך דיני אסמכתות».⁹²

[קסח ע"א] מי שנמחק שמר חובו ובא לפני כ"ד. ודוק' לפני כ"ד דאלימי לאפקועי ממון.⁹³ תוס'.

[קסח ע"ב] ופלוגי ופלוגי עדין. קש"ה לר"י היכי מסהדי מה שראו בשטר הא עד מפי עד הוא ואינו נאמן כדתניא בסנהדרין. ואו'מר ר"י דערות שבשטר כנחקרה בב"ד דמי והוי כאילו מעידין ראינו עדות שנגמרה בב"ד. והא דאמ' פרק ד' אחין (יבמות לא ע"ב) זימנין דלא דכירי וחזו ואתו ומסהדי ורחמנא אמ'ר מפייהם ולא מפי כתבם י"ל דחיישינ' שמא לא יעידו שראו בן בשטר אלא יעידו כאילו הם זכורין מעצמן והם אינן זכורין אלא רק על ידי הכתב.⁹⁴ תוס' עיי' פ"ב דכתובות.

*

ופל'ו ופל'ו עדין. פרשב"ם עדין החתומין בשטר. ונר' לר"י שכמו בן מזכירין העדים שראו את חתימת השטר כדי שאם ירצה הלוח לפוסלם היום או למחר או יוכל לדעת מי הם ותימא שאינו מזכיר אותם הכא בברייתא⁹⁵ תו'.

87 קטע זה אינו בתוס' הנדפסים, ובאמת אינו נראה שהיה בתוס' חדשים שהרי לא הוסיפו כלום על דברי רשב"ם, ואין דרך בעלי התוספות להעתיק רשב"ם בלא להוסיף עליו (ודוחק לומר שהתוס' הוסיפו דברים והעורך השמיט וקיצר). ולכן מסתבר שר"י זוסלין העתיק קטע זה בתוס' אלפס שלו במקום בחיבורו שבצד השני בכתבי יד דין "רש"י-רי"ף" ששם מלקט את פירוש רשב"ם, ודבר כזה שלא נוגע לביאור הסוגיא אולי דרכו להביא במדור התוספות שלו.

88 קטע בשם בעל התרומה. ומסיים "ע"כ לשונו ר"ב".

89 תיבה זו רק בלונדון השני וכת"י פפד"מ קיצר כאן.

90 כ"ה בקצרה בתוס' רא"ש (ושם איתא "דילמא משוי לבי"ת כ"ף או לדל"ת ה"א וחי"ת", ומגומגם ויש לתקן לפי חיבורינו "או לדל"ת רי"ש או לה"א חי"ת) וכעיי"ז בסמ"ג עשין סימן צד.

91 העורך העתיק כדרכו את הדיבור המתחיל בהתאם לגירסת הרי"ף. אבל גירסת הגמרות האשכנזיות "אמר ר"ג הלכה". ובתו"י האריך להוכיח שהגירסה הנכונה היא "אין הלכה".

92 הוספה מר"י זוסלין וכנראה כונתו לציין למה שכתב שם בתוס' אלפס שלו.

93 וכ"ה תוד"ה ובא ותו"י שם. ובמרדכי סימן תרמה.

94 וכ"ה בתוס' יבמות שם ד"ה דחזו, ובסמ"ג עשין סימן קט.

95 וכ"ה בתוד"ה ופלוגי ובמרדכי סימן תרמה.

[קע סוף ע"א] ואף ר' לא אמ' אלא לברר ופסק רבינו שמואל⁹⁶ נרא'ה דאע"ג דקיימ' לן הלכה כר' מחבירו מכל מקום בהא לא קיימא כותיה אלא כרשב"ג דהא רב גידל פסק כרשב"ג. עכ"ל.⁹⁷

*

[קעב ע"א] אם ידעיתו יומא דאקנייתו ביה. פי' רשב"ם דווקא בשמרי אקנייתא, אבל שמרי הלואה שיש בהן אחריות לא יכתוב אלא יום שעומד בו עכשיו, דאל"כ הוי מוקדם ופסול (ואתי) [דאתי]⁹⁸ למיטרף שלא כדון דאין שיעבוד חל משעת הקניין אלא משעת כתיבה דאית ליה קלא למילתא. ולר"י נראה דשמרי אקניית'א ר"ל בין מכר בין מתנה כדאמר' פ"ק דב"מ (יב ע"ב-יג ע"א) רב אשי⁹⁹ מוקי לה בשמרי אקנייתא. וכן (שם טז ע"ב) "המוציא"¹⁰⁰ שטר הקנאה בשוק. ומעמא דעדים מפקי לה לקלא משעת הקניין דסתם קניין לכתובה עומד ואע"פ דכי זיזף בצענ' זיזף מ"מ יש קול לקניין.¹⁰¹ וכן נמי משמע שמרי אקניית'א.¹⁰²

ושמרי¹⁰³ שנכתב ביום ונעשה קניין ביום ונחתם בלילה, פסול, כך פי' רשב"ם¹⁰⁴, ור"ח מכשיר.¹⁰⁵ מיהו פ"ב דגיטין (יח,א) משמ' כפר"ח גבי כתובת'ה דר' חייא איכתיב ביממא ואיחתים בליליא, ומסיק דשמואל מכשיר אפילו אין עסוקין באותו עניין, וכותיה קיימ'א לן כדיני, ומיהו י"ל מעשה ב"ד¹⁰⁶ שאני¹⁰⁷:

[קעג ע"ב] ה"ג ר"ת¹⁰⁸ המלוה חברו ע"י ערב לא יפרע מן הערב תחילה. ופי'רש דהכי הילכת'א לא יפרע מן הערב תחילה, אע"פ שאין לו קרקעות אלא יפרע מן לוח תחילה, ואפי' הלך הלוח למדינת הים ימתין עד בואו¹⁰⁹, או ילך לשם לתובעו, ולא יגבה מן הערב דילמ'א אם איתיה ליה¹¹⁰ הכא הוי יהיב זוזי או ממלטלי ללוה. ולעולם לא יגבה מן הערב אלא א"כ אין הלוח ציית דינא או שמא אין לו מה לפרוע ואין רוצה להשתכר או יפרע מן הערב וכן אי לא מצי לאיזדקוקי ליה כגון דנפול זוזי קמי יתמי ולא יוכל לתובעם עד דגדלי אז נפרע מן

96 רשב"ם קע ע"ב ד"ה אמר.

97 אולי קטע זה מקורו במרדכי והחתימה בקטע הבא מתייחסת גם לזה. אבל במרדכי לפנינו זה רק בהג"ה וגם הלשון שונה.

98 בכתב יד לונדון הראשון בלבד 'דאתי'.

99 כן גם במרדכי ולפנינו בגמ' שם אסי וצריך לבדוק בדק"ס שם.

100 המוציא כן בכל הכת"י והיא צורת כתיב מלאה המצויה בתקופת הראשונים, לכתוב יו"ד אחרי סגול וצירי ('מוציא' בתהילים מנוקד בצירי, ובקהלת בסגול) אף במילה כזאת שיש מקום להבין ה' כחיריק מלשון מוציא לחוץ.

101 וכ"ה בתוד"ה אי ובאו"ז סימן ר"מ.

102 כע"ז במרדכי סימן תרמו ובאגודה.

103 בשני כת"י (מתוך ד') 'דשטר' ואולי הוא המשך הדיבור האחרון, שסופו מגומגם וצ"ע.

104 סוד"ה להנך.

105 הובא ברשב"ם שם.

106 כ"ה בכתב יד ירושלים וכן נראה ושו"ר כן במרדכי, בכתב יד לונדון הראשון ופפד"מ "כר" ובלונדון השני "כרבי".

107 עיין מרדכי סימן תרמו ד"ה והמאוחרים כשרים.

108 ספר הישר חידושים סימן תרנו, והובא גם באו"ז סימן רמו.

109 כן בירושלים ופפד"מ, בשני לונדון 'באו'.

110 כן הוא בלונדון הראשון ופפד"מ, בלונדון השני "לוה" בירושלים "ללוה".

הערב¹¹¹. ואם אמר ממי שארצה אפרע יפרע מן הערב תחילה, ולא מטרחינן למלוה לתבוע מן הלוח תחילה כיון דאתני, וכגון שאין לו קרקעות ללוה כדמסיק, אבל אם יש קרקעות ללוה, יתבע מן הלוח תחילה, ולא נטריח הערב, כיון דאיגלאי מילת'א דיוכל לפרוע מן הלוח, אבל כשאין לו קרקעות, מספיקא לא מטרחינן לחזור להמתין ללוה כיון דאתני כדפי'רשית¹¹²: תוס'¹¹³.

*114

[קעד ע"א] רב הונא אמ'ר אימור צררי אתפסה. פר'י רב הונא סביר' ליה דניזקקין לנכסי יתומין אם נשאר להם קרקע שירשו מאבותיהן וכשחייב מודה כפינן להו לשלם

מהדורה בתרא	מהדורא קמא ¹¹⁵
<p>[מכת"י ירושלים, ולונדון השני כאן]</p> <p>מאותו קרקע.</p> <p>וכן הלכה דניזקקין לניכסי יתומין היכא דליכא למיחש למידי, וכן אמרינן פרק שום היתומי' "אין נזקקין לניכסי יתומים ואם אמר תנו נותנין" פי' אם אמר אבי היתומים תנו נותנין, ואמ' תנו היינו חיי'ב מודה.</p>	<p>[מכתב יד לונדון הראשון, ופפד"מ, והקמע "מיהו רשב"ם" עד הסוף נמצא בלונדון השני לפני תחילת הקמע רב הונא¹¹⁶]</p> <p>מקרקע שהניח להן אביהן</p>

111 מ'ולעולם לא" עד כאן אינו בתוס' הנדפסים.

112 וכ"כ תוד"ה חטורי.

113 החתימה ע"פ כת"י לונדון השני

114 נוסף כן קטע ממרדכי שלא העתקתיו, בענין חמש מידות בערב, ואחר כך קטעים נוספים ממרדכי, וז"ל: [קעד ע"א] רב פפא אמר פריעת ב"ח מצוה כו'. מה שפרשב"ם דרב פפא לא איירי אלא במלוה על פה. או'מר ר"י דלית'א אפי' בשטר לא כפינן ליתמי עד דגדלי אע"פ שנשאר להם קרקע משלם) אביהם. והוא עובדא דרבא בר נחשון מלוה על פה הייתה. וראייה מפרי'ק שום היתומים (ערכין כב ע"א) דאמ'ר רב יהודה אמ'ר רב "אין נזקקין לנכסי יתומין אלא א"כ רבית אוכלת בהן ור' יוחנן אמ'ר אף לשטר שיש בו רבית או לכתובת אשה משום מזוני", משמע דהאי אין נזקקין במלוה בשטר מיירי, ואפי' במקום שירשו קרקע, דאי לא ירשו כי אם מטלטלי, פשיט'א דאין נזקקין דמטלטלי דיתמי לב"ח לא משתעבדי, דאמ' רב נחמן עלה "מריש לא הוה מזדקקנא לנכסי דיתמי, כיון דשמענא להא דאמ'רי יתמי דאכלי דלאו דידהו לזילו בתר שייבקייהו מזדקקנא, ומעיקר' מאי טעמ'א לא רב פפא אמ' פריעת ב"ח מצוה ולבממ"נ. רב הונא אמ' אימור צררי אתפסה" וכו' כדהכא בשמעתין עד מת בשמתיה:

[קעד ע"ב] והלכת'א כרב הונא בריה דרב יהושע. כבר פי' (בד"ה רב פפא) דבמלוה בשטר איירי דבמלוה על פה במקום שיש קרקע פלוגת'א דרב ושמואל ור' יוחנן ור"ל דלמ"ד שיעבדא דאוריית' הוי כמלוה בשטר ולמ"ד לאו דאוריית' לא גבי מיתמי. לכך צ"ל הלכה זו כך דשטר היה לו למלוה ונתחייבו היתומים לפרוע מן מקרקעי אחרי מות אביהם והנה זה הערב פרע עבור היתומים ומ"מ מלוה בשטר חשיב ליה שהכח שהיה למלוה בקרקע דיתמי אותו כח יש לערב ולא מחל הערב זכות השטר שהיה למלוה בו ולא דמי לערב שהיה השטר שנתן לו המלוה יוצא מתחת ידו דאמ'ר לקמן בגמרא דאינו גובה דהוא איירי כשפרע ערב בחיי לוח ולא נשתעבדו מחיים הקרקעות לערב וכמלוה על פה הוא לגבי לוח והשטר שבידו הוא עדות רק שפרע עבורו לכך לא גבי מיתמי דסביר'א ליה להך תנא דמלוה על פה לא גבי מיתמי וה"פ פריעת ב"ח מצוה כל ב"ח שפרע חובו קיים מצוה כמצות עשה דסוכה ולולב ואינו בלאו דלא תגזול כיון

<p>והא דאמר בעלמ'א מצוה על היתומים לפרוע חוב אביהם וקטנים לאו בני מיעבד מצוה ניהו ה"מ מלוה על פה ובמקום שלא נשאר מאביהם שום קרקע כי אם מטלטלי¹²⁰ לא כפינן להו אפי' יתומים גדולים לפרוע כדמוכח ס"פ מי שהיה נשוי.</p> <p>והא דאמרינן ס"פ מלוה על פה גובה מיתומין, היינו היכא שהניח להם אביהם קרקע ומשום¹²¹ נעילת דלת ושיעבוד'א דאוריית'א. וראייה מדקאמר ואינו גובה מלקוחות משמ'ע דאיירי ביש להם קרקע.¹²²</p>	<p>והיכא שלא הניח להן אביהם כ"א מטלטלי לא כפינן אפי' יתומי' גדולים לפרוע כדמוכח פר'ק מי שהיה נשוי.</p>
---	--

שבהיתר בא לידו. ובעלי ח'ובות אין יורדין לנכסיו עד שיקראוהו לדין תחילה כדאמ' לעי' נכסי דאניש אינון ערבין ליה. מיהו בכתובות מוכיח דאם אינו רוצה לפרוע מכין אותו עד שתצא נפשו. דבמצות עשה מכין אותו עד שתצא נפשו ויתמי לאו בני מיעבד מצוה ניהו עד דגדלי ואין נזקקין להם ולנכסיהם כיון שאין להם דעת:

והקטע הראשון נמצא לפנינו במרדכי והשני נמצא במרדכי נוסח המחבר כתב יד וטיקן.
 115 בכתבי היד יש כאן בלבול גדול, וכדלהלן, ואחר העיון נראה ברור שהפתרון היחידי לכל זה שהיה במקור לקטע זה שני נוסחאות שונות מקבילות, ומה שקורה בכיוצ"ב שהסופרים מעתיקים נוסח אחד ואחר כך הלומדים מגיהים בגליון את הנוסח השני, והסופרים הבאים אחריהם או מעתיקים שניהם או שמשלבים אותם. והגורע מכל שכדרך דברים שכתובים בגליון אינם משובצים תמיד במקומם הנכון. ולמעשה בכתב יד ירושלים הנוסח כמהדו"ב אלא שבסוף נוסף קטע קטן מסוף מהדו"ק. ובכתב יד לונדון השני במקורו בפנים היה נוסח מהדו"ב ובגליון הועתק רוב מהדו"ק והעתיק הסופר שניהם ואת הגליון שלא במקומו. ובכתב יד פפד"מ הכל כמהדו"ק אלא שאצלו כל הקטע רב הונא נמצא בטעות לפני ד"ה והלכתא, וע"כ שהיה כולו בגליון ובמקור גרס כמו נוסח מהדו"ב ושוב הגיה מאן דהו בגליון את נוסח מהדו"ק ומחק הפנים, והסופר אחרי העתיק רק הגליון אלא שהעתיקו שלא במקומו. ובכתב יד לונדון הראשון הכל כמהדו"ק. את הקביעה שיש כאן שני נוסחאות ביססתי כאמור על המצב בכתב היד. וכיון ששני הנוסחאות נמצאים בכתבי יד שונים שאין להם קשר, לכן יש לקבוע שמקורם בשני מהדורות של המלקט עצמו. ואת הספק מה מהדו"ק ומה מהדו"ב, יש לפשוט מכך שבמהדורא אחת הביא מח' בלי להכריע, ואילו במהדורה השניה הביא רק דעה אחת והכריע כמותה בראיה שהביא, ואם היה סדר המהדורות הפוך היה לו במהדורה האחרונה לסתור הראיה שהביא במהדו"ק ודוק. ועכ"פ יש כאן הזדמנות נדירה לעקוב אחרי עריכת ר"י זוסלין את חיבורו ולהוכיח שלא העתיק וליקט כמעשה מלקט בעלמא, אלא לפעמים השמיט חלק מדעות בעלי התוספות והכריע כמו דעה אחת בראיה משלו. כמו שעשה כאן באחת מן המהדורות. ועיין הע' 125.

116 וע"כ שהוא היה בגליון וכו"ל.

117 מכאן אינו במרדכי.

118 קטע זה נמצא גם בכתב יד ירושלים בסוף הקטע "וכן הלכה למעשה", אבל בלונדון השני הוא נמצא רק למעלה יחד עם הקטע מיהו רשב"ם של מהדו"ק, ואילו כאן שגורס כמו כת"י ירושלים אין בו קטע זה, וע"כ שחדר לכת"י ירושלים ממהדו"ק, וכן מסתבר עיין הע' 125.

119 כ"כ במרדכי (סימן תרו) "דמחמת תקנת הגאונים שתקנו דגובה כתובתה ממטלטלי דיתמי משום דאסמכיניהו עלייהו או מטעם של ר"ת שהיה אומר לפי שכותבין בשטרי כתובות מנכסים דאית להון אחריות ודלית להון אחריות והוי כמו דאקני לה מטלטלי אגב מקרקעי". וכע"ז בתוס' בכורות נא ע"א ד"ה ונוטל בשם ר"ת, ובהגהות מיימוניות הלכות אישות פרק טז ה"ו.

120 "ובמקום שלא נשאר מאביהם שום קרקע כי אם מטלטלי" כן בלונדון השני, בירושלים "ובמקום שלא נשאר מאביהם כ"א מטלטלי ולא שום קרקע".

<p>¹²³ ופסק רשב"ם¹²⁴ נר'אה דבזמן הזה אע"ג דקיימ'א לן ממטללי דיתמי לא משתעבדי לב"ה דינו לגבות בזמן הזה ממטללי דשביק אבוהון כמו שתיקנו הגאונים בכתובות נשים דפסקינן הילכת'א ממקרקעי ולא ממטללי וא"ה תיקנו רבנן סבוראי דבזמן הזה גביא ממטללי משו' דאסמכינהו עליהו. וה"ה לב"ה בזמן הזה ממטללי.</p> <p>וכן הלכה למעשה דהא אמרינן לקמין מלוה ע"פ גובה מנכסי יתומי כדי שלא תינעול דלת בפני לוויין. ואם אינה נגבית ממטללי בזמן הזה אין לך נעילת דלת גדולה מזו כי לא שכיחי לן מקרקעי¹²⁵:</p>	<p>¹¹⁷ מיהו רשב"ם פי' דבזמן הזה גובה ב"ה אפי' ממטללי כמו כתובה בתר תקנת הגאונים ואפי' מלוה על פה היכא דליכא למיחש דילמא פרע אבוהון:</p> <p>¹¹⁸ ור"ת פי'¹¹⁹ דלא תיקנו לגבות ממטללי דיתמי אלא כתובה משום דמשעבד נפשיה שכך כותב לה נכסים ראית להון אחריות ודלית להון אחריות כו' אבל לא ב"ה.</p>
--	---

126*

121 בכתב יד לונדון השני "משום" ובירושלים "ומשום".

122 עד כאן מקורו במרדכי כתב יד וטיקן.

123 מכאן אינו במרדכי.

124 סוד"ה רב הונא.

125 קרוב לודאי שלא היה קטע זה בתוס' שלפני העורך אלא זה הוספת העורך ר"י זוסלין, שמצא בעת עריכת המהדור"ב ראיה לשיטת רשב"ם ושלא כר"ת, ולכן השמיט לגמרי דברי ר"ת, ומאידך הרחיב בשיטת רשב"ם (וחזר והעתיק מהתוס' המקורי את שיטת רשב"ם שקיצרה במהדור"ק) כיון שכעת נוקט שהיא השיטה העיקרית.

126 כאן יש בכת"י קטע גדול שלא כתוב אם תוס' או מרדכי. מוזכר בו הר"א ממיץ ואבי רבינו ויאל וזקני ראב"ן והכל לשון רעבי"ה המועתק במרדכי ובתשובות ופסקים להכמי אשכנז וצרפת סימן קח. וכן הקטעים בהמשך שם נמצאים במרדכי. ואעתיק כאן את הקטעים האחרונים שם, מוגהים מכל הכת"י ועם ציונים לתוס', שרובם אינם במרדכי הנדפס אבל ישנם באותו סדר וסגנון במרדכי כת"י וטיקן: [קעה ע"א] אי אמר' תנו קיימינן לשטריה. וא"ת מאי קמ"ל פשיט'א דגבו, ועוד מאי איריא שכיב מ'רע אפי' בריא נמי. וי"ל דגבי שכיב מ'רע גובה אפילו שלא בשבועה ולא גבי בריא והכי אמרינן בהדיא בפר"ק שבועת הדיינין (שבועות לח, ב), אבל נשבעין לקטן ולהקדש ומפר' בגמ' (שם מח ע"ב) דלהקדש היינו ליפרע מנכסי הקדש וקמ"ל דגבי בריא חיישינן לקיננויא והאמ' רב הונא שכיב מ'רע שהקדיש כו' חזקה אין אדם עושה קיננויא על הקדש (ומשני דה"מ בשכיב מ'רע משום דאין אדם חוטא ולא לו. אבל בבריאי חיישינן [כ"כ תוד"ה הא במקום]):

אמ' תנו קיימינן לשטריה. ומשום שלא להשביע את בניו ליכא, כיון דאמר' תנו, דאם היה מתכוין לכך לא היה אומר "תנו" אלא רק "מנה לפלוני ביד" [בתוד"ה הא דלא, כתבו תירוק אחר]: אמ' תנו נותנין. וא"ת והיפוק לי משום דברי ש"מ ככתובין וכמסורין דמו וי"ל דהכא איירי דאמ' תנו מטעם פריעה ולא מטעם מתנה דלא שייך הך טעמ'א [לא מצאתי מקבילות לדיבור זה]: דילמ'א אידכר [נ.ב. כן במרדכי ולפנינו הנוסח "מ"ט אידכורי מידכר"]. ודווקא שכיב מ'רע שאין דעתו מיושבת עליו אבל בבריאי לא אמרינן הכי [כ"כ בסוף תוד"ה חזר]:

דברי ש"מ ככתובין ומסורין דמו. פי' דאין צ"ל "אתם עדיי" משום ייפוי כח דשכיב מ'רע. ולעיל פרק מי שמת [לעיל קנא, א], הוי הפירוש "ככתובין וכמסורין דמו" לענין זה דאין צריך קניין [וכ"ה בתוד"ה דרבי]:

[נוסח הסיום נכת"י ירושלים]: הדרן עלך גט פשוט: וסליקא מסב' נבא בתרא.
[נוסח לונדון הראשון]: הדרן עלך גט פשוט: בלי פיקפוק אך קשוט:

וסליקון לה נבא בתרא: שבח לאל אשר ברא:

הוא יוציאנו מאפילה לאורה: ויבא נו אל בימינו מהרה:

ויציל ישראל מכל צרה: וישלח תשבי לבשר בשורה:

לאמר מציון תצא תורה: ושמחי ושישי ורני עקרה:

וקומי אורי ענייה סוערה: כי בא משיחך תמה וברה:

ויחדיו ירעו הדוב והפרה: כי שקטה מלחמה ועברה:

ואל ישראל לנו מגן ועזרה

[נוסח לונדון השני]: הדרן עלך גט פשוט,

וסליקא מסכת נבא בתרא.

שבח ותהילה לעומה בשלמה אורה.

חזק ונתחזק הסופר לא יוזק.

וברוך מתיר אסורים.



[קעו ע"א] אמ' רב פפא הילכת' מלוה על פה גובה מיורשין ולא מלקוחות. יש ספרים דגרו' משום נעילת דלת גובה מן היורשין ולא מלקוחות דקסבר שיעבודא לאו דאוריית'. וק' דהא רב פפא אית ליה בהדיא בפ"ק דקידושין דשיעבודא דאורייתא ולכך קאמ' גובה מן היורשים. ותירץ הרב ר' אליהו דהתם איירי לעניין קרבן כגון האשה שמתה יביאו יורשין את עולתה דמלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא והך דהכא בשמעתי' איירי לעניין לקוחות ומלוה ולכך שיעבודא לאו דאורייתא ובוה ניהא דלא נקט התם טעמ' דנעילת דלת וגם מייתי לה על מתניתין דהאשה שמתה יביאו יורשין את עולתה וכן פ"י ר"ח וכן עיקר: וכתב רבי' גרשם מאור הגולה שמי שנתחייב ממון לחברו עבור מלשינות ומת דאפי' למאן דאמ' מלוה על פה לא גביא מיורשים הכא גובה אם עמד בדין דקלא אית ליה למילתיה. אבל אם ב"ד חייבו אותו קנס לא קנסו את בניו אחריו. עיין בריש פר' הגזול בתרא:

הלכות קידושין מהגניזה לאחד מן הראשונים

בעריכת הרב ד"ר יהודה צבי שטמפפר

הרב אליעזר רייף ור' נסים סבתו

בתקופת הראשונים נכתבו בארצות המזרח מספר חיבורים בידי אישות. חיבורים אלו נכתבו בשפה הערבית-היהודית, אשר הייתה מדוברת בפי היהודים באותה תקופה, ומקובלת כשפת הכתיבה בקרב היהודים עוד מתקופת הגאונים. המניע לבחירת השפה הערבית היהודית כשפת כתיבה היה הרצון להגיע לקהל לומדים רחב ככל האפשר. דא עקא, זה גרם שחכמי ישראל באשכנז לא הכירו חיבורים אלו. מכיוון שהמרכזים היהודים בארצות אירופה, באשכנז, בצרפת, בפרובנס ובספרד הלכו והתבססו בתקופת הראשונים, השפה ושיטת הלימוד השתנו, והחיבורים בערבית יהודית נעלמו ברובם. רק שרידים מהם הולכים ומתגלים בגניזות קהיר.

במאמר זה אביא תרגום לעברית של שני קטעים מחיבור אחד בהלכות קידושין שנמצא בגניזה¹. זהותו של המחבר אינה ידועה, אבל מסתבר שחי בראשית תקופת הראשונים. חשיבותו של החיבור היא במקורות הקדומים שהוא משמר. המחבר מחזיק מסורות גאונים מדויקות שלא הגיעו לידינו ואינן מובאות בשום מקור אחר: בידי רישום של דרשה בשיבות הגאונים משנת אלף ושבעים לשטרות, היא שנת ד' אלפים תקיח/ט ליצירה, בסוף ימיו של רב יהודאי גאון. המחבר גם מביא תשובת רב סעדיה גאון, וכתב: "וכבר הזכיר רבנו סעדיה גאון ז"ל כדרך מה שביארנו בעניין זה. וזה נוסח דבריו באחת משאלותיו". התשובה מובאת בעברית, ומסתבר שכך היא במקור, שכן החיבור עצמו כתוב ערבית. לו הייתה התשובה במקורה בערבית לא היה המחבר מתרגמה לעברית כשקוראיו בקיאים בשפה. עוד הוא מצטט את הלכות פסוקות (או הלכות גדולות) והחכם האחרון המובא אצלו הוא הרי"ף.

כתבי היד של החיבור

מן החיבור שרדו שלושה קטעים בגניזה.

1. קטע ספריית האוניברסיטה של קיימברידג' T-S Ar.18(2).78. זהו דף כפול, החיצוני בקונטרס. הדף הימני פותח את הקונטרס והשמאלי סוגר אותו.
2. קטע ספריית האוניברסיטה של קיימברידג' T-S Ar.18(2).35. דף אחד בלבד, שנחתך מתוך הדף הכפול המקורי. חלקו הימני אבד וטרם זוהה.
3. קטע הספרייה הבריטית OR 5558H.53-54. דף כפול, הפנימי בקונטרס.

1 ראשית העיסוק בחיבור זה היה במסגרת המרכז לחקר התרבות הערבית היהודית וספרותה, בראשות ד"ר דוד סקליר. התרגום מערבית נעשה בשותפות עם ר' נסים סבתו, וההערות עם הרב אליעזר רייף. המשכתי לעסוק בו בעת ששהיתי ביחידה לחקר הגניזה בקיימברידג'. מכיוון שחבריי לא ראו את הגרסה הסופית יש לתלות בי את השגגות. אני מודה לרב יונתן רוזין על הערותיו. [יהודה צבי שטמפפר]

T.S. Ar. 18. (2) 78.

לבית גבתי ואת המעשר ^{והתעשר} בשנת יבום ברא לעולם
 לבסוף יתן לזמן ולק' ללבב לעמיטין מן הדין בלא
 של למטחה וכן לביאה יתן ללבב מקיטין בבלתי
 ולשמי יבט כיה ^{על} ללבב יל על זל זולתו מן
 בבסר כונני נקלה כספ או שוה כספ זומד לה
 הדי אוט מקוונות לה הדי אוט מקוונות לה הדי אוט לה
 הדי אוט מקוונות וק' על שטר כרב על הנדי או על
 הדי אוט מקוונות ^{על שטר כרב על הנדי או על}
 הדי אוט מקוונות ^{על שטר כרב על הנדי או על}
 הדי אוט מקוונות ^{על שטר כרב על הנדי או על}
 הדי אוט מקוונות ^{על שטר כרב על הנדי או על}
 הדי אוט מקוונות ^{על שטר כרב על הנדי או על}
 הדי אוט מקוונות ^{על שטר כרב על הנדי או על}
 הדי אוט מקוונות ^{על שטר כרב על הנדי או על}
 הדי אוט מקוונות ^{על שטר כרב על הנדי או על}

בעלמא הוא וחד לעובד קני חזק מקיטין גשום
 כח על מעל זל אוה איה כח לעל זל ויבט בזר
 שהאזיבתו וכח בעאבתו אגמח הו לעבוד קני בל
 אז לעל זל כקבד זל יעמז וירכב בל זמיונים
 אז יעמז בתעז לעמז נחכס בה מעז חזק קני גל
 בגויהו דא לא יקני זומי קמיהו לא הוה מעל גל
 גבתי או לעמז קני ולעמז גלי פרו ועד חיל בל
 לעל זל לעמז קני ^{פדו} כחממא בה ^{מא הו מיוט}
 בעמזוה כשהאזיבתו עד מוודה גל זל גל
 חספא בעלמא כמא כח בלע ולעל אחמז
 על לעמז קני חזק מקיטין גשום ולעמז
 ביהו א לעמז קני או כלמא יבט גל גשום
 לא יבט גשום שלהם לעמז חזק מקיטין
 גשום וירכב אז גבחת ורחמק מא הו לעל יבט

מסתבר שקטעים אלו היו במקור חלק מקונטרס אחד שהורכב מארבעה דפים כפולים, וזה סדרם:

1. 78.18(2) Ar. CUL T-S דף 1
2. אבד
3. אבד
4. 53.58H. OR BL
5. 54.58H. OR BL
6. 35.18(2) Ar. CUL
7. אבד
8. 78.18(2) Ar. CUL T-S דף 2

במקום שמופיע ניקוד בכתב היד העתקתי את הניקוד כצורתו. הסופר סימן קו מעל האות לציון אות רפה.

עיקרי החידושים המופיעים בחיבור

א. לשון הקידושין "הרי את מקודשת לי בזה"

רס"ג כתב בתשובתו המוכתרת בחיבור זה, לעניין לשון קידושי כסף: "כסף אינו קונה עד שיהו עמו דברים, ויאמר לה הרי את מקודשת לי בזה". נראה שתשובת רס"ג עמדה גם בבסיס לשון הרמב"ם בהלכות אישות ג, א-ב: "הרי את לי לאשה בזה", וא"כ המקור ללשון זה הוא רס"ג (אמנם הרמב"ם כתב כלשון זה גם לגבי ביאה, בהל' אישות ג,ה).

ב. אמירה בקידושי שטר

דעת המחבר היא שאמירת לשון הקידושין נצרכת בקידושי כסף וביאה, אך לא בקידושי שטר, ומבאר כי "השטר - נכתבת בו אותה הלשון". מעין זה כתב המאירי בשם חכמי ההר (בית הבחירה, קידושין, ב ע"א): "ראיתי לחכמי ההר שכתבו שאינו צריך לומר לה כלום, שהרי מה שצריך לומר לה כתוב הוא בשטר, והוא שאמרו בגמרא, כיצד בכסף, נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקדשת לי, וכיצד בשטר, כתב לה על הנייר או על החרס הרי את מקדשת לי, ולא הזכיר בה ואמר לה הרי את מקדשת לי, והם פירשו הטעם מפני שהכסף אדם עשוי ליתנו או להלוותו או לקנות בו אי זה דבר, ואם אינו מפרש בנתינתו שלשם קדושין הוא נותנם אין במשמע נתינתו ענין שם קדושין כלל, והרי הוא כמונה מנה לחברו בפני עדים, שאין ראית המנין שום זכות למונה, שמא חייב היה לו או נתנם לו, אבל שטר שכתוב בו שתהא היא מקדשת לו אינו צריך אמירה אחרת, שהרי אמירתו מפורשת בשטר ואין צריך בה אלא שיראו העדים מסירת השטר, ולשון שכתוב בו ושתהא היא יודעת שהוא שטר קדושין, ויש מפרשים אף בשאינה יודעת כן". המאירי יוצא כנגד שיטה זו וכותב (שם): "ואין הדברים מתישבים לי, שאם הוא מדבר עמה על עסקי קדושיה או נשואיה אף בכסף אין צריך לאמירה, ואם אינו מדבר עמה על עסקי קדושיה או נשואיה כלל היא יודעת מה שכתוב בשטר שתתקדש במסירת השטר בלא שום אמירה... ורבותי חולקים לומר שאף בשטר צריך אמירה". המחבר כאן כותב שהוא מסתמך על דברי רס"ג. ואכן, בהמשך החיבור הוא מביא

תשובת רס"ג שבה נכתב: "שטר אינו קונה אלא אם כן כותב בו לבוגרת 'הרי את לאינתו' ומקבלתו ממנו בפני עדים, או שכותב בו לאביה עד שלא בנרה 'בתך לי לאנתו' - ומקבלו ממנו בפני עדים, וכדרכך נחמן". לגבי כסף וביאה הוסיף רס"ג שצריך אמירה, אך לא כתב כך לגבי שטר. ונמצא שמקורם של דברים כבר בתשובת רס"ג. לא ייפלא אפוא שאף הרמב"ם פסק כן, וכתב (הל' אישות, ג, א-ה): "כיצד האשה מתקדשת, אם בכסף הוא מקדש אין פחות מפרוטה כסף או שוה פרוטה, אומר לה הרי את מקודשת לי, או הרי את מאורסת לי, או הרי את לי לאשה בזה, ונותן לה בפני עדים... ואם קידש בשטר כותב על הנייר או על החרס או על העלה ועל כל דבר שירצה הרי את מקודשת לי או הרי את מאורסת לי וכל כיוצא בדברים אלו ונותנו לה בפני עדים... ואם קידש בביאה אומר לה הרי את מקודשת לי או הרי את מאורסת לי או הרי את לי לאשה בבעילה זו...".

ג. עדות בקידושי ביאה

דעת המחבר שקידושי ביאה צריכים להיות בעדים, כפי שכתב "ואם היו בביאה, צריך לומר את לשון הקדושין ולבוא עליה וזה יהיה בפני שני עדים", וחזר על כך כמה פעמים בקטעים שלפנינו. מסתבר שכך היא שיטת הגאונים, כפי שמצטט המחבר מהלכות פסוקות "ומאן המקדש בביאה בענן עד דחזו שהדי דקא בעיל לה"². וכן בתשובת רס"ג שהמוכאת בחיבור זה: "ביאה אינה קונה אלא אם כן אמר לה בפני שנים התקדשי לי בביאה, ובוועלה בפניהם". הרמב"ם כתב בפירוש המשניות (קידושין א, א) במהדורה קמא לגבי קידושי ביאה "שיבוא עליה בפני עדים", ותיקן ל"ויתחד עמה בפני עדים".

ד. עדות גוי

דיון ארוך מקדיש המחבר לעדות גוי. לעניין קידושין הוא פוסק כי לא שייכת עדות גוי, בין היתר על פי הכתוב בדברים, יט, יח-יט: "וּדְרָשׁוּ הַשְּׂפָטִים הַיָּבֵט וְהַנֶּהָה עַד שֶׁקָרַח הָעֵד שֶׁקָרַח עֲנָה בְּאֲחִיו. וְעֵשִׂיתֶם לוֹ כְּאִשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאֲחִיו וּבְעֵרַתְּ הָרַע מִקִּרְבְּךָ...". כך למד גם התוספות (בבא קמא, פח ע"א, ד"ה יהא עבד כשר לעדות): "ועובד כוכבים אף על גב דאיש הוא, מ"מ אין אחיו, אבל עבד שהוא איש ואחיו במצות ליתכשר". ובהגהות אשרי מסכת גיטין פרק א סימן י: "וי"ל דעובדי כוכבים אינם פסולים מן התורה אלא ממעם שהם גזלנים והני דידעי' בהו דלא מרעי נפשיהו מהימני. מספר החכמה. מורי רבינו יקר היה אומר דעובדי כוכבים המוחזקים שאינם שקרנים כשרים לעדות כדאמר הכא אבל משה ואהרן פסולין מן התורה מטעם קורבה ולא נהירא לי להכשיר עובד כוכבים לעדות כיון שאינו בכלל אחיך ולא עדיף מעבד והכא נראה שתקנת חכמים הוא שתיקנו בשטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים שיהו כשרים לפי שהעובדי כוכבים מקפידין על השטרות שבערכאותיהם אם נפסלין. מרדכי".

2 למקור הדיון בהלכות פסוקות ראה: נחמן דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים, תשנ"ג, עמ' 352-350. דנציג סבור היה שקטע הספרייה הבריטית 5558H.54 שייך אף הוא לחיבור זה, אולם נראה שהוא שייך לחיבור אחר בהלכות אישות שנפרסם בע"ה בעתיד. הקטע מכיל דיון אחר בקידושי ביאה, ובענייננו הוא מצטט דווקא מהלכות גדולות "ואמר בעל ההלכות ז"ל: מאן דמקדיש בביאה באעי תרי סהדי כממון". ראה לכך שמדובר בחיבור אחר (ולא רק הועתק בידי סופר אחר) היא העובדה שהמחבר של קטע הספרייה הבריטית חלוק על בעל החיבור שמתפרסם כאן, והוא מצריך אמירת לשון הקידושין בכל שלושת אופני הקידושין, כולל בקידושי שטר, בכתבו "ובתנאי שיאמר לה בכל אופן משלושת האופנים הללו 'הרי את מקודשת' בנוכחות עדים".

והשווה רש"י מסכת גיטין דף ט עמוד ב "כשרין - דדינא דמלכותא דינא ואף על פי שהנותן והמקבל ישראלים הם. חוץ מגיטי נשים - דלאו בני כריתות נינהו הואיל ולא שייכי בתורת גיטין וקידושין אבל על הדינין נצטוו בני נח".

המחבר כאן מחלק בין עדות שלגביה "הפסול בגוי עצמי בו", לבין עדות "בדרך של גילוי העניין להם (-לדיינים) באופן כל שהוא כי בממון אין צורך בעדות אלא מחמת מי שמשקר. כמו שאמרו: לא איברו שהדי אלא לשקארי (קידושין, סה, ע"ב). אם כן כאשר התברר להם השקר של אחד מבעלי הדין והתגלתה האמת עליו בדרך כל שהיא שהנפש שוקטת בה, פסקו על פיה".

ה. מקדש בפסולי עדות

לא אכנס לדיון בדברי המחבר בעניין המקדש בפסולי עדות, מפני שהרב פרופ' שרגא אברמסון עסק בכך בפירוט בספרו 'ענינות בספרות הגאונים', עמ' 26 ואילך. הוא הביא מספר פסקאות מן החיבור והראה שהמקורות המובאים כאן עמדו לפני הרמב"ם.

המהדורה

סימני ההדרה

[] הצעת השלמה של קרע או טשטוש בכתב היד

{ } הצעת השלמה של מה שנשמט בכתב היד.

1 דף T-S Ar.18(2).78

שיקדמו³ נישואין לייחוד זה. וכאשר היה לאחר הנשואין שקדמו לו הרי הוא עומד במקום [ביאה]. וכאשר לא קדמו לו נישואין, אלא הוא ותו לא, אזי אין לו שום השפעה כלל,⁴ כפי שנתבאר קודם לכן שחופה אין קונה.⁵ יתר על כן, גם לו קדמו לו אירוסין אין מתחשבים בו. הלא תראה את מה שאמר בסיום המשנה: "ומודים בשנתגרשה מן האירוסין שאין צריכה ממנו גט שני",⁶ וביאר התלמוד שאין אנו נוהגים בעניין הייחוד כמנהג הביאה, הרי שהתבאר מפורשות שכאשר הייחוד אירע לאחר הארוסין שקדמו לו אין לו שום השפעה⁷ ואין צריכה גט שני כיון שלא קדמו לכך נישואין. קל וחומר אם היה ייחוד בלבד ולא קדמו לו נישואין ולא אירוסין שאין היא צריכה גט, ואין דבר מבואר יותר מזה. הרי שאכן התאמת והוכח שאין הקדושין נערכים אלא באחת משלוש הדרכים אשר הקדמנום.

וכיון שכבר ביארנו שרק באחת מן השלוש {דרכים} הללו נעשה קשר האישות, ולא בדרך אחרת, הרי שעתה נבאר את התנאים, שכאשר הם חלים בכל אחת מהן, נעשה קשר האישות

3 זהו סופו של הדיון בדרכי הקידושין: כסף שטר וביאה. מדינו בהמשך עולה שכאן מדבר על דין 'המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק' הנשנה בגטין ח משנה ט: "בית שמאי אומרים, אינה צריכה הימנו גט שני. ובית הלל אומרים, צריכה הימנו גט שני. אימתי? בזמן שנתגרשה מן הנישואין".

4 נראה שכוונתו שבייחוד לבד האשה אינה צריכה גט כמבואר להלן.

5 השווה רמב"ם הלכות אישות י"א: "וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה".

6 גיטין פרק ח' משנה ט'. וכן בתשובת גאון, אוצה"ג, גטין, ס' שצ, עמ' 166: "חזקת ייחוד דארוסה לאו לביאה נינהו".

7 כלומר שאין לכך נפקא מינא הלכתית.

על ידם. ואנו אומרים שבכל אחת מהן יש להיזקק למילים מיוחדות המצורפות לקדושין, שהאיש אומר אותן.

הרי שבקדושי כסף אומר הבעל את אותה לשון מיוחדת יחד עם מסירתו לאשה. ובביאה הוא אומר את הלשון יחד עם עשיית מעשה הביאה. והשטר נכתבת בו אותה הלשון. והראיה לזה היא שאמרו כשהם מגדירים (קדושין, ה ע"ב): "בכסף כיוצד (— כיצד) נתן לה כסף או שְׁוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאוֹרְסָת לי הרי את לי לאנתו הרי זו מקודשת". ואמר על השטר (קידושין, ט ע"א): "כתב על הנייר או על החרס אע"פ שאין בהן שְׁוה פרוטה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי בין על יד אביה בין על יד עצמה מקודשת". והביאה נלמדת מהם בהיקש⁸ לעניין הצורך באמירת לשון הקדושין כשהיא מצורפת למעשה הביאה מייד. וכבר ביארו זאת החכמים ובהם רבנו סעדיה ז"ל, כפי שאנו עתידים לבאר דבריו בהמשך.

ועתה נַחַל לבאר את הלשונות שהקדושין נעשים בהן. נאמר, שהקדמונים כבר בארו י"ח לשונות. על ח' מהן קבעו שהקדושין נערכים בכל אחת מהן ומ' לא⁹...

BL OR 5558H.53-54

{שהגוי} אינו בתורת קידושין, ולכן אם מינה ישראל את הגוי שליח לקדש לו אשה אין האשה מקודשת, כיון שאין הוא בתורת קידושין. ודבר זה מבואר מדבריהם בעניין השליחות (קדושין, מא ע"ב): "אַתֶּם, גַּם אַתֶּם לְמָה לִי? מִיִּבְעֵי לִי לְךָ-דָר' יוֹנָה, דַּאֲמ' ר' יוֹנָה מַה אַתֶּם בְּנֵי בְרִית אִף שְׁלוּחֵכֶם בְּנֵי בְרִית"¹⁰. ושאלו: "לְמַעוּטֵי מַאי? או לְמַעוּטֵי גוֹי"¹¹ הָא לְמָה לָּה קָרָא מְדַר' חֵייה בַר אַבָּא נֶפֶקָא, דַּאֲמ' ר' חֵייה בַר אַבָּא אֲמ' ר' יוֹחָנָן, אִין הַעֲבַד נַעֲשֶׂה שְׁלִיחַ לְקַבֵּל גַּם לְאַשֶׁה מִיד בַּעֲלָה לְפִי שְׁאִינוּ בְּתוֹרַת קִדּוּשִׁין וְגִירוּשִׁין". ומסיבה זו אינו כשר להיות שליח להולֵךְ-ה.

ועוד עולה מכך שהגוי 'אין נַעֲשֶׂה שליח לפי שאינו בתורת קידושין וגירושין, ומסיבה זו אין הוא ראוי להיות עד בדבר זה הואיל וביסוד הדבר אין לו שייכות כלל, ולכן בלתי אפשרי שתהיה לו בזה איזו שהיא נגיעה באיזה צד שהוא. ואמרו כמפורש (יבמות, מז ע"א): "אין עדות לגוי"¹².

הרי שנתבאר לך מכאן שעדי קדושין אינם כשרים להיות אלא מישראל. וכאשר היו מן הגויים אין לקדושין שנעשו עפ"י עדותם שום השפעה, לפי שאינם בתורת קדושין. ואנו עתידים לבאר בהמשך את הדברים המפורשים של החכמים, שאין לעדותם השפעה בעניין זה

8 כתובות, מז ע"ב: "איתקוש הוויית להדדי"

9 גופו של הדין על מילות הקידושין לא שרד. בין קטע זה לקטע הבא, העוסק בעדי הקידושין, חסרים כנראה שלושה עמודים.

10 כגירסת כ"י מינכן 95, וכ"י וטיקן 111.

11 לפנינו בכ"י הלשון מתחילה: "הא למה וכו'", ותחילת הציטוט: "למעוטי וכו'" ליתא בכ"י; כך גם הגירסא בר"ח על אתר (אוצה"ג, קדושין, עמ' 29). אולם ציטוט חלקי (כך בכל כה"י-): "אתם גם אתם למה לי אצטריך וכו'", מופיע בהמשך הסוגיה, ושם הר"ח מוסיף באור: "אתם גם אתם למה לי למעוטי אי נכרי מדר' חייא בר אבא נפקא", ושם ע"פ דברי הר"ח הללו נוספה הציטטא כאן.

12 כגרסת המחבר, ראה דק"ס השלם ליבמות שם, הערה 71. דין פסול עדות בגוי ביאר באורך בהמשך דבריו.

'ואפילו בְּעֶרְכָּ-אוֹת שְׁלָהֶם'¹³, בפירושונו 'כל השטרות העולים בערכאות שלגוים' וכו', ומה שנאמר על זה בתלמוד.

עולה מכאן שהקדושין אינם יכולים להיערך אלא בצירוף שלשה דברים: אמירה, מעשה ושני עדים. אם היו בכסף, צריך למסור את הכסף ולומר את לשון הקדושין, וזה יהיה בפני שני עדים. ואם היה בשמר יש לכתוב את לשון הקידושין בשמר ולמסרו, ו'שנים עדים'¹⁴. ואם היו בכיאה, צריך לומר את לשון הקדושין ולבוא עליה וזה יהיה בפני שני עדים. ונוהגים האופנים הללו כתנאים לחלות הקדושין, אין אנו צריכים לבארם.

וכבר הזכיר רבנו סעדיה גאון ז"ל כדרך מה שביארנו בעניין זה. וזה נוסח דבריו באחת משאלותיו: "הַכְרִיעַ מַה הוּא הָאֵמֶת רְאִינוּ לְהַצִּיעַ חֲמוּשָׁה דְבָרִים שֶׁהוֹכְרִו לַקְּנוֹת בְּהֵן אִשָּׁה וְהֵם כֶּסֶף וְשֵׁטֶר וּבִיָּאָה וְחֹפֶה וְחִלְפִין, וְלֹמַר, חִלְפִין לְדַבְרֵי הַכֹּל אֵין קוֹנֵין אִשָּׁה. חֹפֶה לְדַבְרֵי רַב הוֹנָא קוֹנֵה וְאֵין הִלְכָה כְּמוֹתוֹ"¹⁵. ביאה אינה קונה אלא אם כן אָמַר לָהּ בְּפָנֵי שְׁנַיִם הַתְּקַדְשִׁי לִי בְּבִיָּאָה וּבִעֻלָּה בְּפָנֵיהֶם. שֵׁטֶר אֵינוֹ קוֹנֵה אִלָּא אִם כֵּן כּוֹתֵב בּוֹ לְבוֹגְרַת 'הָרִי אֶת לֵאֲנִיתוֹ'¹⁶ וּמִקְבֻלָּתוֹ מִמֶּנּוּ בְּפָנֵי עֵדִים אִם כֵּן שְׁכֹתֵב בּוֹ לֵאבִיָּה עַד שֶׁלֹּא בָּגַד-רָה 'בְּתָךְ לִי לֵאנִיתוֹ' - 'וּמִקְבֻלָּו מִמֶּנּוּ בְּפָנֵי עֵדִים, וְכִּי-דָרַב נַחֲמֵן. כֶּסֶף אֵינוֹ קוֹנֵה עַד שִׁיְהוּ עִמּוֹ דְּבָרִים, וְיֹאמַר לָהּ הָרִי אֶת מִקְוֶדֶשְׁתְּ לִי בְּיָהּ. וְאִם נָתַן לָהּ כֶּסֶף וְלֹא הִזְכִּיר קִידוּשִׁין אֵינָה מִקְוֶדֶשֶׁת, וְכֵן אִם הִסְדִּיר קִידוּשִׁין וְלֹא נָתַן לָהּ כֶּסֶף אֵינָה מִקְוֶדֶשֶׁת".

ונאמר בהלכות פסוקות המיוחסות למר רב יהודאי גאון ז"ל¹⁷: "ומאן דמקדיש בכיאה בענין עד דחזו שהדי דקא בעיל לה כממון ממון לאו בענין עד דחזו שהדי דקא הייב לה ביאה נמי בענין עד דחזו שהדי דקא בעיל לה". וכך גם יש לצרף את אמירת לשון הקדושין לביאה בכממון¹⁸.

והרבה ממה שהזכירו החכמים בכגון זה ימצאם המבקש בהלכות ובשאלות ובחיבורים, ולא ימצא מחלוקת ביניהם בדבר ממה שהזכרנו. ולא הזכרנו את דברי רבנו סעדיה אלא משום שכלל את כוונת הדברים במאמר זה בתמציתיות, ומשום שהוא ז"ל מן הנאמנים ביותר לסמוך עליו. וגם הלכות פסוקות הוא אחד מברי הסמכא הגדולים ביותר.

לאחר מכן נאמר שהגוי אינו מבעלי העדות,¹⁹ לפי שהתורה קשרה את העדות לישראל באומרה (שמות, כ, יג): "לֹא תַעֲנֶה בְּרַעַךְ עַד שִׁקְרָה". (וכן (דברים יט, יט): "וְעֵשִׂיתֶם לוֹ פְּאֻשֶׁר זָמִם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו". ואמרו החכמים בלשון ברורה: אין עדות לגוי.²⁰

13 ראה דינונו על כך להלן.

14 כלומר עדי מסירה.

15 וכן בהלכות פסוקות, הלכות קדושין, עמ' רפו; וכן פסק הר"ח קדושין ה, א.

16 קדושין ה, ב.

17 ראה לעיל, הערה 2.

18 וכן ברמב"ם אישות ג, ה.

19 במקור: 'אהל אלשהאדה'. יתכן שיש כאן משחק מילים, משום שהמונח הערבי 'אהל אלשהדה' מיתרגם בהקשר זה כבעלי העדות או אנשי העדות. עם זאת, בהקשר הכללי באסלאם הוא מתייחס למוסלמים ככלל, הוראים עצמם כמעידים על אלוהותו של אללה ועל מחמד כנביא. המחבר כאן משתמש באותו מונח, וכותב שגויים אינם אנשי העדות, ככל הנראה כוונתו לכפל המשמעות.

20 כמובא לעיל הערה 11.

ואמר בעל ההלכות ז"ל (רי"ף, יבמות מו ע"ב, רמז קנט): "ומסתברא דפסול לעדות מדברי תורה משיח לפי תומו משיאין אשה על פיו דלא גרע מגוי". ובכך זאת הנך רואה, שעשה את הגוי לעניין עדות חמור יותר מפסולי עדות דאוריתא, שהרי אמר על פסולי עדות דאוריתא 'לא גרעי מגוי'. ומעם דבר זה הוא שהפסול באלו ארע באופן מיקרי ובא עליהם, והם מסוג בעלי העדות. אולם הפסול בגוי עֲצָמֵי בו, והסוג לא כשר לכך כמו האשה, ולכן לא ביטאו חכמים כלפיו שהוא 'פסול לעדות', אלא אמרו 'אין עדות לגוי', כלומר מבעלי דבר זה.²¹

וכבר ביארו החכמים²² בְּשִׂאֵילֵאָתָא דְּפִיִּרְקָא שֶׁנִּפְסְקָה בִּשְׁנַת אַלְף וּשְׁבַעִים כִּי "כֹּל הַמְקֻדָּשׁ בְּפָנֵי שָׁנִים שֶׁהֵן פְּסוּלֵי עֵדוּת דְּאֹרִיתָא לֹא צְרִיכָא גַּם. וּבְפָנֵי פְּסוּלֵי עֵדוּת דְּרַבְנָן, אִם רָצָה לְקַיֵּם חוּזר וּמְקַדֵּשׁ, אֲבָל לְעֵלְמָא לֹא מִשְׁתְּרִיא אֲלֵא בְּגִיטָא. וְהוּא שְׁשִׁנְיָהּ מוּדִים, אֲבָל אֵין שְׁנִיָּהּ מוּדִים אֲפִילוּ מְעִידִין פְּסוּלֵי עֵדוּת דְּרַבְנָן אֵין עֵדוּתָא עֵדוּת, וְלֹא צְרִיכָה גַּם". וכיון שהגוי אינו כשר לעדות מן התורה, אם כן בלתי אפשרי שְׁיִעָרְכוּ הַקִּידוּשִׁין עִפ"י עֵדוּתוֹ.

ואם יקשה אדם ויאמר, כיצד יאמרו החכמים שאין עדות לגוי באופן מוחלט, וכבר אמרו: "כל השטרות העולים בערכאות שלגוים אע"פ שחותמהו גוים כשרים חוץ מכניטי נשים ושחרורי עבדים", אנו משיבים בעניין בחינת המאמר הזה, עפ"י מה שהדריכנו בו הבורא יתעלה והבהיר לנו את הסתום בו, ואומרים שהחכמים לא אמרו לחתום על השטרות הללו מצד העדות ואין לעדות כל שייכות בזה, אבל מצאנו שהחכמים כתבו שכאשר מגיעה אליהם ידיעה בדרך המשקיטה את נפשתיהם²³ בעניין ממוני הם פוסקים על פיה לא בדרך של עדות אלא בדרך של גילוי העניין להם באופן כל שהוא²⁴, כי בממון אין צורך בעדות אלא מחמת מי שמשקר. כמו שאמרו: לא איברו שהדי אלא לשקארי (קידושין, סה ע"ב). אם כן כאשר התברר להם השקר של אחד מבעלי הדין והתגלתה האמת עליו בדרך כל שהיא שהנפש שוקטת בה, פסקו על פיה.²⁵ ובדומה לזה...

78. Ar.18(2).T-S דף 2

קטע זה הוא המשכו של הדין בסוגיית גיטין (דף י ע"ב) "כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים". לאחר שהגמרא ציינה כי "שטרא ראייה בעלמא הוא", ועל כך התחיל לדון המחבר בקטע הקודם, שואלת הגמרא: "אלא מתנה במאי קא קני? לאו בהאי שטרא, והאי שטרא חספא בעלמא הוא", וסופה של המובאה התלמודית פותח את הקטע שלפנינו. בין קטע זה לקטע הקודם חסרים כנראה שני עמודים.

"...בעלמא הוא" ותירצו בתשובה (גטין, י ע"ב): "תני חוץ מְפָנִיטֵי נְשִׁים"²⁶. ועולה מכך איפוא שהסכם נשלם ונגמר ללא עדותם, והשטר שלהם משמש רק כדי לגלות לנו את הדבר.

21 וכעין זה ריטב"א יבמות קכא, ב "דגוי אינו בר עדות כלל".

22 על האמור להלן, ראה אברמסון, ענינות בספרות הגאונים, עמ' 26 ואילך, ועל ייחוסה לבעל הלכות פסוקות, ראה: מבוא לספר הלכות פסוקות, דנציג, עמ' 485-486. לפסקי הגאונים, ראה: אוצה"ג, קדושין, התשובות, סי' קיח-קכז, עמ' 44-48.

23 ראה רמב"ם הלי' סנהדרין, כד, א.

24 בגמרא גיטין י, א: "בשלמא מכר, מכי יהיב זווי קמיהו הוא דקנה, ושטרא ראייה בעלמא הוא". המחבר מוסיף ומפרש שחתימת העדים אינה עדות אלא כגילוי מילתא בעלמא להוציא את השטר מחשש זיוף.

25 לתשובות גאונים בעניין חתימת עדים נכרים על שטרות, ראה: אוצה"ג, גיטין, י, א.

26 שם. המחבר מפרש כאי בעית אימא בתרא, וככתובת גאונים, הרכבי, סי' פב.

שההסכם נוהג כמכר אשר נעשה ומתקיים ללא עדותם, כיון שהוא נעשה בקבלת המעות, אנו דינים על פיו, מאחר ש"קים לן בגויהו דאו לא יהיב זוזי קמיהו לא הוה מרעי נפשיהו" (שם). אם כן השטר שלהם לראיה בעלמא, כלומר על ידו מתברר שהמעות נגבו וההסכם תקף. וזהו אופן שבו נודע שהמכר ארע ולכן פסקנו על פיו. אבל דבר שהוא מותנה בעדות, הרי עדותם {של גויים} אינה משפיעה, ולא עוד אלא שהשטר שלהם חספא בעלמא כמו שאמר במפורש דבר זה. ולכן נזקק לתירוץ "תני חוץ מפיגמי נשים".

ולמדנו כמו כן מחילוק זה שכל מה שדומה לגימי נשים אינו מתקיים בשטר שלהם, שהרי אמרו: "חוץ מכגימי נשים". וראוי שנבחן ונקבע מהו הדבר אשר דומה לגימי נשים עד שהוא פטל. אנו אומרים שאין בכך אלא מה שהזכיר התלמוד במקום הזה, והוא שכל דבר שנעשה ללא עדות, כמכר, ושטרותיהם שמשו רק לראיה על מה שנעשה, הרי זה מתקיים. ודבר שההסכם עליו אינו מניע לידי גמר אלא ע"י עדות כמתנה²⁷ וגיטין, הרי ששטר שלהם חספא בעלמא הוא. הלא תראה שאילו הודה אדם בפנינו "אני נתתי במתנה בית לפלוני, ללא שטר מתנה", הרי עד שלא תהיה שם חזקה אין הדבר מתקיים. והוא הדין אילו אמר "גרשתי את אשתי וכתבתי לה גט ומסרתיו ללא עדים", אין לכך כל השפעה, כיון שההסכמים הללו אינם נעשים ללא עדות, ולכן אין הודאתו בהם מועילה כבממון שבו הודאת בעל דין כמאה עדים. וכך גם אם נתברר לנו בדרך כלל שהיא עניין שארע בין שני בעלי הדין שיש בו מחלוקת אין לכך כל השפעה²⁸ כשם שהודאת בעלי דינים בהם אינה משפיעה כיון שעריכת ההסכם...



27 המחבר מציין כדוגמה שטרי מתנה והודאה שבהם השטר אינו לראיה בעלמא. ראה רמב"ם הלכות מלוה ולוה כז, א שמנה שטרות נוספים, ונחלק עם רבותיו אם הכשירו רק שטרי מקח או גם שטרי חוב.

28 כיון שאין על כך עדות.

רבי יעקב אבן חביב זלה"ה

קונטרס בבדיקת הריאה

בעריכת הרב יהודה זייבלד

בין המאורות שהאירו את עיני הגולה נמנה רבי יעקב בן שלמה אבן חביב. הן בעודנו בארצו, ארץ ספרד, עמד בראשות ישיבה שהעמידה תלמידים בדרך שקיבל מרבתינו, ואחר הגולה אשר הוגלה, גולה אחר גולה מספרד לפורטוגל ומפורטוגל לשאלוניקי, עמד בראש קהילת המגורשים בעיר, השיב תשובות ותיקן תקנות, האיר לדורות בחיבורו הגדול "עין יעקב" באגדות הש"ס, ואף להלכה נשא עינו והיבר פירושים על טור אורח חיים ויורה דעה.

אחד מחיבוריו הוא קונטרס ארוך בשאלות שונות בבדיקת הריאה, שצורף מאוחר יותר לחיבורו על טור יורה דעה, בסימן ל"ט. דבריו בקונטרס זה הובאו בספר בית יוסף ובשאר פוסקי דורו, והיתה להם השפעה רבה. הקונטרס גם עמד בעינה של סערת-פולמוס שהתעוררה חמשים שנה אחר כך. הקונטרס השתמר בשני כתבי יד, ועד כה לא פורסם בשלמותו. להלן אנו מפרסמים את הקונטרס על פי שני כתבי היד, בתוספת דברים לתולדות המחבר, ואודות הנושאים העיקריים בקונטרס והשפעתם על הדורות הבאים.

ואלה תולדות יעקב

רבינו נולד בערך בשנת ה'ר"י בעיר סמורה או באחת הערים הסמוכות לה, בצפון קסטיליה שבספרד.¹ סאמורה היתה מהערים החשובות בספרד, ורבים מחכמי הדור התגוררו בה, כרבי יצחק קנפנטון, רבי יצחק אבוהב, רבי אברהם סבע בעל צרור המור, ורבים אחרים. בקונטרס זה כותב עליה רבינו: עיר סאמורה, כי היתה עיר גדולה של חכמים ושל סופרים משנים קדמוניות.

משפחתו היא מהמשפחות המיוחסות שבספרד, עליה נמנה גם רבי יוסף חביבא, בעל נימוקי יוסף. רבו היה רבי שמואל באלאנסי,² תלמידו של רבי יצחק קנפנטון, מייסד הישיבה בסאמורה ומגדולי בעלי העיון הספרדי.³

עוד בהיותו בספרד, התפרסם רבינו כאחד מגדולי תלמידי החכמים, ועמד בראש אחת הישיבות הגדולות בספרד, בעיר סלמנקה, כפי שעולה מתעודה שכתב אחד מגולי ספרד, ובה הוא מתאר את עולם הישיבות שהיה בה וחרב:⁴

1 בצעירותו היה רבינו בסאמורה, כמוזכר פעמיים בקונטרס דנן, וכן בתשובה שנדפסה בשו"ת מהרלב"ח (סי' א). אין ידוע אם בה עצמה נולד.

2 כן כותב רבינו בקונטרס דנן, וכן הביא החיד"א בשם הגדולים בערכו של רבינו.

3 רבי אברהם זכותא כתב על רבי שמואל: והשלישי לו קרובי מצד אמי הרב כה"ר שמואל ואלאנסי ז"ל, בר אבהן ובר אוריין, ומת קודם הגירוש, וחיה נ"ב שנים (ספר יוחסין השלם, ירושלים תש"ל, דף עו.). מעשה שהיה ברבי שמואל מוזכר בשלחן ערוך (או"ח סי' קמא ס"ח): ומעשה באחד שקרא כמו שהיא כתובה, בפני גדולי הדור, ה"ר יצחק אבוהב והר"ר אברהם ואלאנסי והר"ר שמואל ואלאנסי בנו ז"ל, והתרו בו שיקרא כפי המסורה, ולא רצה, ונידוהו והורידוהו מהתיבה.

4 טקסטים ומחקרים (מאן), תש"ד, עמ' 85.

והיו אז בספרד ישיבות הרבה. ומהגדולות שבהם רבי יצחק אבוהב בגודאלויארה, רבי יצחק ביצודו בעיר ליאון, רבי יעקב חביב בסלמנקה.⁵

וכן כתב גם רבי יוסף גארסון, בדברי הספד שנשא על רבינו בעירו דמשק בשנת רע"ח, שנתיים לאחר פטירת רבינו, כאשר הגיעה אליו השמועה על פטירתו. את דברי ההספד העלה על הכתב בספר דרשותיו, וזה תורף דבריו, הערוך כדרוש על הכתוב (בראשית יד, יח) 'ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין, והוא כהן לאל עליון':⁶

וזה החכם היה ראש ישיבה בספרד והוציא תלמידים הרבה, וזהו שנאמר 'הוציא לחם ויין', ודרש ורביץ תורה הרבה ברבים. ולא די זה, כי גם כן הוציא לחם ויין ממש, כי היה רודף ומבקש מעות לתת הספקה לתלמידים כדי שיוזנו ויתפרנסו, לפי שאם אין קמח אין תורה. אם כן חכם כזה ראוי הוא כי כמו ששימש ועבד לה' יתברך בתורתו בזה העולם, כי לשם גם כן בעולם הבא יהיה משמש לפניו, וזהו שאמר הנושא 'והוא כהן לאל עליון' וכו'.

ועוד, כי התורה שהיה מלמד זה החכם לתלמידיו היה אמתית בלי שום שבוש, אם הבקאות כי הוא הנמשל ללחם היה כל כך אמיתי, כי כמו שהלחם הוא מזון אמיתי ונאות לגוף, כן היה הבקאות שלו נאה לנפש, והפלפול שהיה עושה אינו כמו פלפול של אחרים, כי אגב חורפא שבשתא, אלא נאות ואמיתי, כמו שהיין נאות ואמיתי ומזון טוב לגוף.

דרך לימודו של רבינו, בדרך העיון הספרדי, משתקפת בחיבוריו בהלכה. גם בקונטרס זה נמצאים דברים בסגנון דרך לימוד זו, שבין אבני היסוד שלה - ההשתמשות בחכמת ההגיון, והדקדוק המרובה בלשונות הראשונים. רבינו משתמש בסגנון ההיקש המוליך תולדה מתוך הקדמות, שהוא מיסודות חכמת ההגיון,⁷ וכן מתייחס לדקדוק בלשון הרא"ש כ"מי שידקדק לשון פסק הרא"ש על דרך אשר למדנו מרבנותינו המובהקים ומדקדקים בלשון".⁸

ידיעות היסטוריות בקונטרס זה על גזירות הכמרים בספרד

בשנים אלו ישב רבינו שאנן ושליו בביתו,⁹ בית ועד לחכמים, ועסק בתורה עם תלמידיו. שלוה זו היתה יחסית. תקופת תור הזהב כבר חלפה, ומאז גזירות קנ"א הלכה וירדה קרנם של בני ישראל בארץ ספרד, וגזירות הכמרים נגעו בממונם והביאו לקולות שונות בהלכה. אחת מהן מפורטת בקונטרס דנן, ודברי רבינו כאן הם כפי הנראה מקורו של מרן הבית יוסף בנושא. ואלו דברי רבינו:

אך אמנם בעינינו ראינו ובאזנינו שמענו אבותינו ספרו לנו בהיותנו בספרד, ובפרט בהיותי בעיר סאמורה כי היתה עיר גדולה של חכמים ושל סופרים משנים קדמוניות, ואנשים בה רבו מארבה, אשר היו בה הרבה מריבוא בני

5 יתכן שלישיבה זו כוונת רבינו בקונטרס דנן: כאשר הייתי בימי חורפי שאנן ושליו בביתי, בית וועד, ללמוד וללמד, הביאני ההכרח לחבר קונטרס ארוך וכו'.

6 בן פורת יוסף (כ"י הספריה הבריטית OR. 10726, דף 146 ע"א-ע"ב).

7 ראה להלן הערה 71.

8 על דבר שימושם של חכמי הגירוש בדרכי ההגיון מיסודו של רבי יצחק קנפנטון, והתנגדותם של חכמי התושבים לדרך זו, הרחיבו חוקרי התקופה, ואכ"מ.

9 כדבריו בקונטרס דנן, המצוטטים בהערה לעיל.

אדם אָדומים ובתוכם כומרים חכמים המה, וזה דרכם כסל למו לפרסם ברבים בדרשותיהם עונשים ראויים לגופים של כל איש מהם האוכל שום בשר אשר ישחט שום יהודי. ובאו ימי הפקידה בהכביד על עם ה' אלה המסים וארנוניות, בחרו בחירה קרובה אל ההכרח לחוס על ממונם של ישראל, ויאמרו הלא טוב לנו לתלות באשלי רברבי, הנה המה שנים שלשה הרים הגבוהים מפרשי זאת השמועה ע"ד קולא ... ומזה רבו כל המנהגים וכל מקום ומקום כפי מנהגו. ונמצאו מדינות רבות במלכות קאשטילייתא שלא היו נוהגים כדברי המקילים כי אם כפי הנראה בדברי הרמב"ם ז"ל על פי המנהג אשר בדורו. גם מדברי ר"י בעל הספר.

הגזירה המתוארת בדברי רבינו, שיצאה מפייהם של הכמרים שאסרו על שומעי לקחם לאכול משחיטת ישראל, נועדה גם להרחיק את האנוסים שקיבלו את הנצרות למראית עין מגזירות קנ"א ואילך, מכלל השפעת בני ישראל שנשארו נאמנים בגלוי ליהדות. הכמרים חשדו באנוסים שהם שומרים מצוות באתר ואוכלים רק בשר כשר, ובנוסף, קניית הבשר מאת היהודים הנאמנים לדתם מחזקת את הקשר בינם לבין האנוסים. כדי לנתק כל קשר אסרו על האנוסים לאכול מבשר שחיטת ישראל. זאת בנוסף לאיסור שהוטל במקומות שונים על הנוצרים שלא לאכול מבשר שחיטת ישראל, כתגובה להתנורות היהודים מאכילת שחיטת הנוצרים.¹⁰

התוצאה המשנית של גזירה זו, כפי שכותב רבינו, היא ההפסד הממוני הגדול שנגרם כתוצאה מחוסר היכולת למכור את הבהמות הטריפות לגויים. מסיבה זו הוכרחו להקל בטריפות יותר מבעבר, כדי למזער את הנזק. דברים אלו באו גם בחיבורו של מרן הבית יוסף (סי' לט ד"ה ריאה שנסרכת):

ודע שמה שכתב¹¹ שהיו מקילים חכמי קשטילייתא באלו הסירכות, היה מפני שהגויים בארצותם ברוב הזמנים היו מחמירים על עצמם ולא היו אוכלים שחיטת ישראל, והבהמות הטריפות היו מפסידים דמיהם, ואילו היו נוהגים כדעת המחמירין היה הפסד גדול בממונן של ישראל.

מתוך כך מסיק הבית יוסף:

אבל במקומות שהגויים אוכלים משחיטת ישראל יש להחמיר כדעת הרמב"ן והרא"ש ומנהג מקומות הרמב"ם והרשב"א ז"ל, וכן מנהג העולם זולת

10 להרחבה בעניין גזירות הגויים שלא לאכול משחיטת ישראל, שהביאה לקולות בבדיקת סירכות הריאה בקשטילייתא ובקרב המגורשים בשאלוניקי, ראה גם בדברי רב"צ כץ, מזקנים אתבונן, עמ' 35-42, 49-61, 121-115; וראה, Solomon Grayzel, The Church and the Jews in the 13th Century, New York, 1966, pp. 72-73, המביא את המקורות בכתובי הכמרים על האיסור. בין האמונות הטפלות שנטעו הכמרים בלב ההמון, היא האמונה שיהודי מטיל את מימיו על הבשר לפני מכירתו לגוי. גם במקומות אחרים אסרו על קניית בשר מיהודי, כפי שאסרו במועצת ברסלאו בשנת 1267 לקנות בשר מיהודים בטענה שהיהודים מרעילים אותו. אך בעיקר אנו מוצאים גזירות כאלו בספרד. באביניון בספרד נחקק בשנת 1243 חוק האוסר למכור בשר שחיטת יהודי מחוץ לשכונות היהודים; יעקב הראשון מלך אראגון אסר למכור בשר שחיטת יהודים מחוץ לרחובות היהודים בכרצלונה, וכיוצא בזה בשאר ערי ספרד. במקורות שראיתי לא הוזכר הד לדברים עליהם מעיד רבינו, שהכמרים גם איימו על קהלים בעונשים חמורים בעולם הבא אם יאכלו מבשר שחיטת יהודים.

11 הכוונה למה שהביא לעיל מינה בשם רבי דוד ן' יחייא בדיני טריפות שלו (פרק ו, במהדורה שבתוך אוריין תליתא - דף לד:) שבהרבה מקומות ממלכות קשטילייתא נוהגים אונא או ורדא הסרוכה אלו המקומות בדקי לה בפשוורי ומכשרי לה.

שאלוניקי' שנוהגים כאותם מקומות של קשטילי'א, מפני שגם שם רוב הגוים אינם אוכלים משחיטת ישראל כמו שכתבתי לעיל, ע"ב.

וכן הרחיב רבי חיים גאגין שני דורות אחר רבינו, בחיבורו עץ חיים, פרק יא¹², בהתנגדותו לקולות אלו:

וכשמלך המלך פירנאדו שחיק טמא ואיזבל הארורה אשתו, קנאו קנאה גדולה ליראתם, משנת רח"ל והלאה¹³ שחקרו על הדבר, התחילו לשרוף האנוסים מהם חיים ומהם מתים, ונתייעצו לעשות סיג לחזק דתם, המלך והמלכה עם כומריהם, וגזרו אומר שכל האנוסים והנוצרים לא יאכלו מבשר שחיטה של ישראל ולא ישתו יינם, שאמרו כמו שישראל אסור להם בשר הגוים ויינם אף אנו נאסור עלינו בשרם ויינם, וכל זה עשו לחזק דתם ואמונתם. ואנחנו בראותינו שהבשר שנטרף הוא מושלך לכלבים בכמה מקומות בקשטיליא, עמדו ובקשו עילות וסיבות להפיל חומות ולפרוץ גדרות, ותפסו הקולות, וסמכו על ר"ת, וחסו על ממונם ולא חסו על כבוד קונם, ודרשו אולי עת לעשות לה' הפרו תורתך, ונתקיים בהם כמו שפירש הרמב"ם במס' ברכות כמ"ש למעלה, שהרי כמה מהם חזרו משומדים אוכלי בשר החזיר השקץ והעכבר שיש מהם לאלפים ולרבבות בארץ הנוצרים כיום הזה. ואנו מבקשים מאתו יתברך שיקיים בנו ובבניהם הבאים אחריהם, וגם מהם אקח לכהנים ללוים.

גירוש ספרד ושמדות פורטוגל

גזירות אלו היו כאין וכאפס לצרות שעברו על ראשם של ישראל בהמיר ארץ, בשנת "מזר"ה ישראל - רנ"ב, שנת גירוש ספרד. רבינו נטל את מקל הנדודים ונדד במצור ובמצוק יחד עם עשרות אלפי בני ישראל, הברכים שלא כרעו לבעל, והתיישב בפורטוגל השכנה. אך גם שם לא ארכה הטובה, ובמלך מנואל הראשון בשנת רנ"ז, פתח בגזירות שמד על בני ישראל שבארצו. תחילה הוטבלו בכפיה הילדים, ובהמשך הוטבלו גם המבוגרים, כשלפי חוקי המדינה גם מי שהוטבל בכפיה נחשב כנוצרי לכל דבר. בין הילדים שהוטבלו בכפיה היה בנו של רבינו, רבי לוי, הנודע בשם מהרלב"ח, שהיה לרבה של ירושלים. רבי יעקב הצליח תוך סיכון רב להצילו, ולימים הוזכרה פרשיה כאובה זו על ידי בעל מחלוקתו של מהרלב"ח בפולמוס הסמיכה, רבי יעקב בירב¹⁴: "ותהלה לאל שמעולם לא נשתנה שמי, אם רבי הוי קרו לי השתא, רבי הווי קרו לי [אז], וזה שמי לעולם". על רמז זה השיב מהרלב"ח בדברים נרגשים¹⁵, בהם מעיד ש"אף אם שינו שמי בעוונותי בשעת השמד, אני לא שיניתי, ובוחר לב וחוקר כליות יודע כי תמיד אותו יראתי. ואם לא זכיתי לקדש שמו, לבי יחיל בקרבי מפני זעמו, הגם שעדיין לא הייתי בר עונשין בבית דינו כלל"¹⁶.

12 מהדורת ר"מ עמאר, תשמ"ז, עמ' 159.

13 בשנת ה'רל"ח הוקמה האינקוויזיציה הממלכתית.

14 קונטרס הסמיכה, קונטרס שני.

15 קונטרס הסמיכה, קונטרס שלישי.

16 לפי השערות כתבי דברי הימים היה המהרלב"ח באותה עת כבן י"ז שנים. ולפי זה כוונתו בדברים אלו שעדיין לא הגיע לעשרים, ואין עונשים בבית דין של מעלה אלא מבן עשרים (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ה, בבלי שבת פט: ורש"י שם).

שנות השלווה בשאלוניקי

רבינו ובנו נמלטו מפורטוגל והשתקעו בשאלוניקי, כיום ביוון, ואז מעריה החשובות של האימפריה העות'מאנית. בעיר זו קבעו את מושבם עוד רבנים מגולי ספרד. רבי יוסף סאמברי מונה אותם בשמותיהם: הרב שלמה לבית חזן, הרב יצחק בן לב, הרב יעקב בן חביב, הרב לוי בנו, הרב יוסף פאסי, הרב יוסף אבן יחיא, הרב שלמה מטראני והרב שמואל אלמושונינו.¹⁷ שמע העיר וחכמיה יצאו לתהילה בעת ההיא, וממנה יצאה ההוראה לכל הארצות.¹⁸

בשאלוניקי היו קהילות רבות, שכל אחת מהן שמרה על מנהגיה והחזיקה מוסדות משלה.¹⁹ רבינו בקונטרס דנן מזכיר שתיים מהן: קהילת גירושי איטליאה, וקהילת יושבי רומניאה.²⁰ אנשי גלותינו. תחילה כיהן רבינו ברבנות קהילת קלווריה בעיר, אך עד מהרה עמד רבינו בראש קהילת המגורשים הגדולה שגלו מספרד, שבהמשך הפכה למרכז היהודי הספרדי המפואר והגדול ביותר בעולם למשך תקופה ארוכה.

בתקופה זו מצא רבי יעקב מנוח, בבית מרווח שהקהילה העמידה לרשותו, ובאוצרות ספרים נרחבים של החכם רבי יהודה בנבנשתי ושל קרובו שמואל בנבנשתי.²¹ תקופה זו

17 דברי יוסף, עמ' 256-257. רבי שלמה עתיה, בהקדמתו לפירוש תהלים (ויניציאה ש"ט), מונה אף הוא את 'הזקנים שבאו לארץ שאלוניקי' בסדר הבא: הראשון הוא החכם החסיד דון יהודה בן בן באנשתי, ואחריו החכם רבי משה אלבילדה, ואחריו החכם המקובל וחסיד רבי שמואל פראנקו, והחכם המפולפל רבי יעקב בן חביב.

18 כ"כ מהרח"ש בשו"ת תורת חיים (ח"א סי' צה): ותחלת דברי אומר כי כבר נודע גודל מעלת העיר הזאת אשר היה מהוללה מימי קדם, עיר גדולה של גאוני עולם אשר ממנה יצאה הוראה לכל גלילי עולם, ופוק חזי דברי ה"ה מוה"ר לוי' חביב ז"ל בתשובותיו סימן קכ"ד על ענין גט שסדר בירושלים והמגרש נדר קודם לגרש, ואחר שנתן הגט היה בצפת תוב"ב חכם אחד שערער והוציא לחוץ קולו שהיה גט מעושה, וכתב לחכמי צפת תוב"ב לענין הדין ונתרעם, והפריז נגד החכם וכו', ואמר לא לכבודי אלא לכבוד הרב מורי ז"ל [הוא רבינו, רבי יעקב, אביו של מהר"ב], ולכבוד הרבנים חלקם בחיים אשר נתגדלתי בתוכם רבני שלוניקי על יד העיר הגדולה לתורה ולתעודה ולכל מעלה וכו', ובאותו זמן כבר נודע שצפת תוב"ב היתה מלאה על כל גדוהיה מרבני גאוני עולם, וכתב להם הרב הנוכח ונתפאר שנתגדל בשלוניקי. ופוק חזי דברי הרב מהרש"ם בתשובותיו לאורח חיים מה שכתב לרבני צפת תוב"ב סימן פ"ו. וגם מי שיראה בספרים ובתשובות גדולי האחרונים יראה שמכל קצוי העולם היו מחזיקים דבריהם באומנם שכן היו דנין ב"ד הצדק שבעיר שלוניקי.

19 ראה בספר קושטא שאלוניקי ופרס, עמ' 136, שפורטו עשרים הקהלים שהיו בשאלוניקי.

20 שם כולל לביזנטיון.

21 כן כתב רבינו בהקדמתו לעין יעקב: "ולהחזיק טובה לבעליה, הנני בא להגיד בפתיחתי, זאת לי ימים רבים חשבתי לעשות מלאכה זאת, ואחר עד עתה, לפי שלא היו בידי ספרי כל שיתא סדרי משנה ותלמוד עם כל הפרושים, והיה קרוב לנמנע אצלי לקבץ כל אותם הספרים. לולי הש"י שהיה לי ויביאני אל המקום הזה שאלוניקי, ומצאתי רבוי הספרים האלה בכואי אל החכם השלם ונעלה, דון יהודה בן השר הנשיא החסיד דון אברהם בן באן בנשת ז"ל, אשר בחצרי המלכים ובטירותם נתגדל, והגדיל לעשות בבית המלך מלכו של עולם, והיה באוכלי שלחנו ימים רבים סופרים מובהקים כותבים בכתובה נאה כל ספרי משנה ותלמוד פעמים רבות. הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו שזכה וזיכה את הרבים, ואשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, הלא הוא החכם הנוכח בן יכבד אב. והיום הזה נמצאים אתו ספרי שיתא סדרי משנה ותלמוד עם פירוש רש"י פעם ופעמים. אמנם ספרי חדושי הרשב"א והריטב"א והר"ן וכיוצא בהם מצאתים בבית הנעלה נכון וחכם דון בן באן בנשת קרובו, תופש אומנות אבותיו, ויהי ביתו בית מלא ספרים בית ועד לחכמים ולתלמידים לקרות ולשנות ולעייין בהם, וכל היום מוציא הוצאות רבות בכתביהם ובתקון והגהה הגונה. ושניהם כאחד טובים להשאל ליל כל ספר שהייתי צריך, ועליהם נאמר (תהלים קו ג, כתובות נ). 'עושי צדקה בכל עת', בעל הגמול ישלם שכרם". החכם השני, דון בן באן בנשת, הוא רבי שמואל בנבנשתי, בן אחיו של רבי יהודה.

נוכרת גם בכתבי בנו, המהרלב"ח, כתקופה מאושרת בה למד תורה בנחת מפי אביו ורבותיו האחרים, מתוך כבוד ובלי טרדות.²²

רבינו נפטר בשאלוניקי בערך בשנת ה'רע"ו²³, לפני סיום הדפסת ספרו הגדול 'עין יעקב'. מצאצאיו עמדו לישראל רבנים רבים, ועל פי המסורת שבידינו שמונה עשר מרבניה הראשיים של גליפולי עמדו מזרעו.

ענייני הקונטרס העיקריים והשפעתם

בפתיחת הקונטרס מפרט רבינו שני נימוקים לצורך להאריך בעניינים אלו, ענייני בדיקת הריאה. האחד, מפני שהם נוגעים למעשה דבר יום ביומו בבתי המטבחים. והשני, לפי שנפלה בנושאים אלה מחלוקת. הקונטרס דן בשבעה נושאים, ארבעה מהם עוסקים בליבון ובירוור עיקר ההלכה ממקורותיה כדרכו של רבינו בכל חיבורו, והאחרון דן בישוב סתירה ברא"ש, שעליה נשאל רבינו עוד בהיותו בסאמורה, וכאן העלה את תירוצו עם ראיות רבות. שני הנושאים הנותרים הם אכן עניינים השנויים במחלוקת, והם עיקרו של הקונטרס בכמות ובאיכות, ואלו הם:

האחד, היתר ריאה הסרוכה למקום מחוץ לריאה, כגון לחזה או לשומן הלב וכדומה, על ידי ניפוח. בנושא זה בא הקונטרס לבסס את מנהגם של המגורשים להקל.

השני, שבו התעצם הפולמוס ביותר, הוא איסור ריאה הדבוקה בדופן בלי ניפוח. בנושא זה בא הקונטרס להחמיר ולאסור להקל בלי ניפוח. מתוך דברי רבינו בפתיחה עולה שהדברים נכתבו בעיצומו של מאבק קשה, כשדברי זלזול וחרפות נאמרו כנגדו מצד המקילים, "שלשה משכילי עם שהיו ממונים על השחיטה והבדיקה פה העיר שאלוניקי בק"ק הספרדים יצ"ו".²⁴

קושי מיוחד היה לחצוץ בין הנושאים, שכן בעוד בענין הראשון שבו בא רבינו להקל, היה רבינו בצד אחד עם גדולי המגורשים, רבי שמואל פראנקו ורבי יהודה בנבנשת, הרי שבענין השני נתלו המקילים בהוראת גדולים אלו, ורבינו נצרך ללחום כנגדם.

ארבעת חידושי העיקריים של רבינו בקונטרס זה הובאו ביתה יוסף ביורה דעה סימן ל"ט.²⁵ גם מהר"י בן לב בשו"ת (ח"ג סי' פז) מביא מדברי רבינו. בכנסת הגדולה בסימן ל"ט הביא עוד מדברי רבינו בקונטרס זה ונשא ונתן בהם. בשני הנושאים העיקריים שבקונטרס חזרו והתעוררו פולמוסים בשנים הבאות, ובהם הובאו דבריו רבות ונידונו על ידי הפוסקים. בענין הראשון - מחוץ לשאלוניקי, ובשני - בשאלוניקי עצמה, וכדלהלן.

22 קונטרס הסמיכה, קונטרס שני; שו"ת מהרלב"ח סי' סא, ד"ה זה הפסק; שם סי' כט.
23 בנו המהרלב"ח כתב בתשובה (סי' ד) בשנת רע"ו: כי בעונותי נוצל עדי מעל ראשי, אבי רכב ישראל הכ"מ.

24 יתכן שבין השלשה נמנה "הבודק המומחה כה"ר נתנאל יצ"ו, שהיה בודק בזמן החכם השלם הרב המובהק לוי בן הרב כמוה"ר יעקב בן חביב ז"ל, והעיד שלעולם בזמנו התירו הדבוקה מבלי נפיחה", כפי שהעיד רבי יעקב פורמון, ראה להלן. מתוך כך ומתוך לשון רבינו בקונטרס, מסיק רבי יעקב פורמון שדברי רבינו לא התקבלו גם בזמנו.

25 בית יוסף שם אות א - מהתשובה לא', בענין בדיקת הריאה בחיה. אות ו - מהתשובה לד' ולה' בענין היתר נפיחה בסרוכה לשאר מקומות. אות ז, משני חידושי רבינו בתשובה לו', באיסור הדבוקה בלי נפיחה.

פולמוס הנפיחה בפאס רפ"ו-רצ"ה

כאמור, החידוש העיקרי הראשון של רבינו בקונטרס הוא הצדקת מנהג המגורשים להתיר סירכא הדבוקה בצידה השני למקום שמחוץ לריאה, על ידי נפיחה. היתרו של רבינו אינו גורף. הוא מעיד שהמנהג להקל בשאלות אלו על ידי נפיחה היה מתוך הכרח, מחמת הפסד ממונם של ישראל שנגרם בספרד על ידי האיסור שאסרו הכמרים על הגויים לאכול מבשר שחיטת ישראל. גם בשאלוניקי המשיכו בהיתר זה, משום שגם שם לא אכלו הגויים מבשר שחיטת ישראל, כפי שכתב הבית יוסף. ומכל מקום יש להיתר זה מקום בהלכה, ויסודו על דברי רבינו תם, הרמב"ם והרז"ה.

בפאס שבמרוקו פרצה מחלוקת קשה בשאלה זו בשנת רפ"ו.²⁶ בפאס כמו בשאלוניקי ורוב שאר ערי התיישבות המגורשים, המשיכו בני ספרד להחזיק במנהגים שנהגו בהם בארץ מוצאם, ובכלל זה במנהג היתר הנפיחה, אף שבפאס לא היתה הצדקה לכך מחמת הפסד הממון המרובה. וכיון שהמגורשים נהגו היתר בדבר, נמשכו אחריהם גם רבים מהתושבים. בשנת ר"ס ביקר בפאס ר' שלום בן מסנות מהעיר תוניס, והעיר לתושבים שנוהגים הם שלא כדין בהיגררותם אחרי מנהג המגורשים להקל בנפיחה, ובפרט שברוב קהילות ישראל שבהן היה אין מקילים בנפיחה, ודרש מהם לחזור למנהגם הקדום שלא להקל בנפיחה. אך רבי משה חלוואה, רעו של רבינו מימי ישיבתם יחד בישיבת רבי שמואל באלאנסי²⁷, פסק שהנפיחה מותרת גם לתושבים. עם הזמן התפשט מנהג הנפיחה לערים נוספות במרוקו.²⁸

בחודש אייר שנת רפ"ו יצאה טריפה מתחת ידי השוחט של התושבים, ועל כן קפץ הנגיד עמי שם טוב ונשבע שלא יאכל נפוחה. שבועה זו עוררה פולמוס רחב בהיתר הנפיחה, ובתחילה החליטו רבני התושבים יחד עם כמה מחכמי המגורשים לאסור את הנפיחה ולפתוח איתליז נפרד לתושבים, ומינו ארבעה חכמים לפקח על עניין בדיקת הריאה. החלטות אלו הוקראו בבית הכנסת והתקבלו בחרם ונדוי. נערי התושבים החלו לרנן על המגורשים שהם אוכלים טריפות, ובתגובה יצאו המגורשים ונידו אחד מהתושבים שדיבר נגד מהר"ם חלאווה.

מעשים אלו הביאו לדיון מחדש בשאלת הנפיחה. רבני המגורשים כתבו תשובה ארוכה לחיזוק היתר הנפיחה, שיסודותיו דומים מאוד ליסודות רבינו בקונטרס דנן, אף ששמו אינו נזכר בו בפירושו. כנגדו חיבר רבי חיים גאגין תשובה ארוכה, ובהמשך חיבר את ספרו "עץ חיים" המתאר את הפולמוס ומכנס בתוכו את כל התשובות בעניין. בדבריו מורחבת הכרעתו של רבינו, שגם המתירים לא היתירו את הנפיחה אלא מחמת הפסד הממון המרובה בספרד, אך במקומות שאפשר למכור את הבשר לגויים אין להתיר את הנפיחה.

26 על פולמוס הנפיחה בפאס, ראה בעץ חיים לרבי חיים גאגין, ר"ג תשמ"ז, וכן ראה דברי ר"מ עמאר מבוא לספר התקנות - המשפט העברי בקהילות מרוקו, וכן בספר יחווה דעת ח"א פתיחה לבדיקת הריאה, ונר המערב פ"ז.

27 אין להחליפו ברבי משה חלוואה המוקדם יותר, תלמידו של הרשב"א, מחבר החידושים למסכת פסחים והשו"ת.

28 עץ חיים הנ"ל, פרק א.

להלכה פסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' לט ס"ז) שנהגו להחמיר בסירכות אלו ואין להן תקנה בנפיחה. אולם דברי רבינו להקל בנפיחה במקום הדחק, נקלטו בקרב יהודי כורדיסטאן. בהלכות טריפות שליקט רבי יעקב בן אברהם, מחכמי כורדיסטאן²⁹, מקדים הקדמה בה מנמק את דרכם להקל בנפיחה:

ואנו בני מזרח במקומות שלנו שהגוים עושים נזירות ופרישות משחיטתנו, אמרתי להציב הדין על דרך הגמרא, וכמנהג שאלוניקי שהולכים על דרך הר' יעקב ו' חביב על שהוא בעל תורתם ... ודע שמקומות של הרמב"ן והרשב"א והרא"ש הן עושין חומרא ואין בודקין הריאה כלל, לפי שבמקומם הגוים אוכלים משחיטת ישראל ואין הפסד בממון ישראל, וכן באשכנז ובספרד נוהגין להטריף הכל זולת קשטיליא ושאלוניקי שאין הגוים אוכלים משחיטת ישראל נוהגין בבדיקה ... ואלו המנהגים של אלו מקומות שלנו שנעשה בבדיקה שהגוים בינינו לא יאכלו משחיטתנו לפיכך נסמוך על הבדיקה.

פולמוס הריאה בשאלוניקי ש"ט

וזה דבר הפולמוס שהתעורר בשאלוניקי בעניין השני, בהיתר ריאה הדבוקה לדופן בלי נפיחה. בשנת ה'ש"ט, כשלושים ושלוש שנים אחר הסתלקות רבינו, עמדו כמה תלמידי חכמים בשאלוניקי ובראשם מהרשד"ם, ובדקו מעשי הבודקים, ומצאו שהם נוהגים להתיר ריאה הדבוקה לדופן בלי נפיחה. וכיון שהדברים אינם כדברי רבינו, עמדו במנין ואסרום. על כך כתב מהרשד"ם בחידושו ליוורה דעה (סי' לט):

ריאה דבוקה בלא שום פילוש, עמדנו במנין, ועורנו ה' ונקבעה הלכה לאסור אם לא שתעלה בנפיחה, כדברי מהר"י ו' חביב זצ"ל.

נוסח ההסכמה הנזכרת בדברי מהרשד"ם היה בידי רבי יוסף מולכו, מרבני שאלוניקי בדור מאוחר יותר, והוא העתיקה בספרו שולחן גבוה (סי' לט ס"ק מז)³⁰:

הסכמה. אנו חתומי מטה בהיותינו כלנו יחד במעמד בבית הכנסת ק"ק סיסלייא יצ"ו לעמוד על נפשנו שלא נטמאה בטרפות ונבלות, ועתה נודע אצלנו שהבודקים היו מתירים הדבוקה בלי נפיחה, חפשנו וחקרנו מאין בא להם להקל בזה ולא מצאנו, אדרבא מצאנו שחכמינו הקדושים אשר בארץ המה החמירו על זה ולא התירו רק הדבוקה שהערוגות דבוקות לשדרה³¹, על כן כלנו פה אחד הסכמנו שכל דבוקה שאינה עולה בנפיחה הבשר אסור וטרפה, והאוכל מהבשר ההוא אוכל בשר טרפה, זולת הדבוקה שהערוגות דבוקות לשדרה ולא שום דבוק אחר.

ולראיה חתמנו שמותינו פה היום יום ג' כ"ו לאדר שני שנת הש"ט ליצירה וקים. אברהם סיראלו, יהוסף דברון, שמואל אלמושנינו, שמואל טאיטאצאק, שמואל די מדינה, מרדכי בכ"ר חיים מאטלון, יעקב בכ"ר שמואל סמוט, בנימין כמוה"ר מאיר הלוי אשכנזי, משה ו' יעיש, דניאל בכמוה"ר פרחיא כהן.

29 כתב יד, שהועתק בשנת ת"כ, ונמצא כיום ברשות הסה"ל בירושלים, Heb. 821 = 8. כה"י תואר ע"י ר"ש אסף, בספרו באהלי יעקב, עמ' 138, וע"י ר"מ בניהו, 'ר' שמואל ברזאני ראש גולת כורדיסטאן', ספונות ט (תשכ"ה) עמ' נג.

30 נוסח ההסכמה, בלי החתימות והתאריך, בא גם כדברי רבי יעקב פורמון הנזכרים להלן, בשינויים מועטים. 31 הכוונה בזה לדברי רבינו בקונטרס דגן, וכדלהלן.

הפולמוס מתואר באופן דומה על ידי הרבנים המתירים, והגדול שבהם, רבי יעקב פורמון, מדגיש את הקונטרס דנן כגורם להתחלת התעוררות הפרשה³²:

פה שאלוניקי נהגו בימי קדם ובשנים קדמוניות בימי החכמים השלמים הרבנים המופלגים קדושים אשר בארץ המה להתיר הריאה כלה דבוקה בלי נפיחה כמו שהעידו הזקנים אשר בארץ. וקצת מן החכמים בחשבם שבזמן הראשונים הצריכה נפיחה ככל סרוכה בעלמא, ושאיין שום פוסק מכשיר אותה מבלי נפיחה, לפי שמצאו למוהר"ר יעקב ן' חביב ז"ל שהחמיר בזה, לזה קמו ואטרוה.

ועוד כתב רבי יעקב:

מעשה שהיה כך היה, כאשר ראה אחד מן החכמים³³ אשר בזו המדינה, קונטרס אשר חבר מוהר"ר יעקב ן' חביב ז"ל, וראה שהחמיר בענין הדבוקה וחשב שהיא אטורה אליבא דכ"ע, נתחבר עם קצת מן החכמים השלמים אשר בארץ הזאת והראה להם הקונטרס ההוא, ואז שאלו לבודקי המדינה לדעת מהם אם מתירים אותה, וכאשר הגידו להם שהיו מתירים אותה מבלי נפיחה, היו צווחין ככרוכיא לעיני השמש בפרסום כי אוכלים נבלות וטרפות בישראל, וחשבו שהיא אטורה גמורה ושבזמן הקדמונים אטורה מן הדין, ולכן כתבו הכתב ההוא כאשר הבאתי לשונו בשאלה.

ושלחו וקראו לכל החכמים הנמצאים במדינה, מלבד להחכם השלם כמוהר"ר יוסף ן' לב נר"ו כי לא היו מכבדים עמו, והחכם השלם כמוהר"ר חיים עובדיא נר"ו בעת ההיא לא היה במדינה, וכאשר באו קצת מן החכמים הנקראים, ראו דברי הקונטרס ההוא, נפלאה דעתם כי איך היו אוכלים נבלות וטרפות, ושלחו וקראו כמעט לכל העם בזה והגידו להם איך היו אוכלים נבלות וטרפות, ואז קראו לי ג"כ במעמד וכאשר נתנו הכתב בידי כדי שאחתום בחושבם שהדבר פשוט, אמרתי להם שאין זה פשוט כי אדרבא רוב הפוסקים מתירים אותה, ולכן פשט המנהג להתיר, ואיך צווחין שאכלנו טרפות בזמן הזה, והראשונים קדושים אשר בארץ המה. אז השיבו כי ח"ו כי מעולם נהגו בה איסור והבודקים היו טועים בזמנינו זה.

ואני לא רציתי לחתום, וקמו קצתם כנגדי ועשו מחלוקת עצום ונורא בזה, אז אמרתי שיבינו בדבר ושאח"כ נלך אחר הרוב כמו שהדין נותן, ולא רצו, ודברו עם קצת עמי הארץ מקהלותיהם שיקומו כנגדי, וכמעט שהרימו יד כנגדי והיו רוצים לשפוך דמים כאשר יעידון יגידון הכל כאחד, ואז אמרתי שהדין אינו כן ואינו ראוי להוציא לעז על אבותינו שאכלו טרפות, והבאתי ראיה ממה שהביא רבינו ירוחם בשם ספר האשכול, וקצת מהם כינו כינויים רעים לספר האשכול וקראוהו הכופר, כלל הדברים שאמרו שאם לא אחתום לשם שיעשו דברים אסור להזכירם, אז אמרתי רבותי הנה האמת הוא אצלי שהדין לדעת רוב הפוסקים שהיא כשרה מבלי נפיחה, ואתם כתבתם שאין שום פוסק מתיר אותה ושג"כ פשט המנהג לאיסור, והנה עתה אני מוכרח

32 דברי רבי יעקב פורמון, הבאים בכתב יד בניהו באותו תכריך שבו באים גם דברי רבינו, פורסמו לאחרונה ע"י ידידי הרב בצלאל דבליצקי, 'פולמוס הריאה בשאלוניקי', מן הגנוזים יב, אלול תשע"ח, עמ' א-כד.

33 הוא כפי הנראה מהרשד"ם, וכנזכר.

לחתום מפני סכנת נפשות, אבל תדעו כי מרה תהיה באחרונה, כי כשיבא החכם השלם כמוהר"ר חיים עובדיא נר"ו אם לא יסכים בזה, וגם החכם השלם כמוהר"ר יוסף בן לב נר"ו אשר אינכם רוצים לדבר עמו, נכתוב הדברים בשאר המקומות, ואם יאמרו שאין הדין כן נחזור הדבר לקדמותו כיון שאתם אומרים שהדין פשוט ואני רואה ההפך בדברי רוב הפוסקים.³⁴

נמצאנו למדים שהאוסרים ריאה הדבוקה לדופן בלי נפיחה שמכו בכל כוחם על קונטרס זה של רבינו, בעוד המתירים נתאמצו לחלוק עליו ולהוכיח שיש מהראשונים המקילים להתיר גם בלי נפיחה, ולדבריהם כן היה גם המנהג לפני שנאסר על ידי האוסרים.

בפולמוס זה יצאה ההבערה ללהב בכל ארצות גולת ספרד. רבי יעקב שלח דבריו אל הרדב"ז במצרים, רבי שלמה סיריליאנו בארץ ישראל, מרן רבי יוסף קארו בצפת, ורבי שמואל חקאן בקושטא, וצירף את תשובותיהם לפסקו. דברי מרן באו בשו"ת אבקת רוכל (סי' רט), ותשובות שאר החכמים נדפסו לאחרונה.³⁵

בירור כתולדות מהר"ם אלאשקר

מתוך פרסום קונטרס זה הננו באים לתיקון טעות שהשתרשה מאות בשנים בתולדותיהם של מהר"י בן חביב ומהר"ם אלאשקר.

בספר קורא הדורות (פ"ג, דף לא: מהדו"ח עמ' קטו), לרבי דוד קונפורטי [נולד מאה שנים אחר פטירת רבי יעקב בן חביב], כתב:

גם בזמן הרב מהרא"ם היה הרב הכולל כמה"ר משה בר יצחק אלאשקרא דיין במצרים, והוא חבר ספר שו"ת פסקים עמוקים, וכמו שיראה המעיין שם בספרו שכתב בביאורו לטי"ד בסימן ט"ל, ובתוך דבריו כתב: וכאשר הייתי בימי חרפי שאנן ושליו בית ועד ללמוד וללמד הביאני ההכרח לחבר קונדריס אחד לתת טעם לאותו מנהג יען וביען נתפשט בעיר סמורה ובגבולותיה אשר שם ישבתי אחרי ששמשתי ומים יצקתי ע"י אדוני הרב המובהק ר' שמואל באלנסי ז"ל אשר היתה ארץ מולדתו וכו', ע"כ. וכבר כתבתי לעיל שזה הרב היה תלמיד מהר"י קנפנטון, והיו ימי חייו נ"ב שנה. ונזכר הרב מהר"ם אלאשקר בתשובות מהרא"ם בסי' מ' ומ"א ומ"ב שהיו כותבים שו"ת פסקים זה לזה. והביאו גם הרב בית יוסף בכסף משנה בפ"ו מהל' יסודי התורה ובפ"א מהל' חמץ ומצה. וכפי הנראה שמהר"ם אלאשקר לא היה מולדתו במצרים אלא בא מעיר אחרת למצרים, ואולי יצא מגרוש ספרד, שכ"כ בתשובה סי' כ"ג דף מ"ג ע"ב וז"ל, ואחר שזיכני ה' ובלתי למצרים מצאתי מגיד משנה מכתובת יד וכתוב שם בפי' כדברי וכו', ע"ש. וכתב עוד ספר אחר וקראו גאון יעקב וכמ"ש שם בסי' ק"ז. ובסוף סי' נ"ב כתב: וכבר נשאלתי על דבר אשר כזה מאת ה"ר דוד הכהן נר"ו בהיותי בפטרץ והנה התשובה שהשבתי לו אז תגיע אליך וכו', ע"כ. וגם כפי הנראה שלבסוף הלך לדור לעה"ק ירושלים תוב"ב, וכך מוכח בתשובותיו ריש סי' קי"ב ובריש סי' קי"ג, וכן מוכח בתשובות הר"ם מפדאוה סי' כ"ט שכתב לו: שפתים ישק משיב דברים נכוחים וכו' האלוף ה"ה כמה"ר משה אלאשקר שלום למר ולתורתו אשריך שאתה בירושלים

34 ע"ש עוד בארוכה.

35 בקובץ מן הגנוזים, הנ"ל הערה 32.

ומצודתך פרוסה בעיר קנדיא וכו'. וכפי הנראה מן הבקשות שכתובים שם בסוף הספר מיסוד הרב ז"ל שהיה בקי בחכמת הקבלה, ע"ש.

אלו דברי קורא הדורות, ואחריהם עובר לדבר ברבינו, רבי יעקב ן' חביב.

מדברי הרב קורא הדורות העתיקו כותבי התולדות שמהר"ם אלאשקר היה תלמיד רבי שמואל באלנסי, ומכך למדו שהיה חבר לרבינו, וגם כתבו בפשיטות מתוך כך שמהר"ם אלאשקר נולד בספרד.

אך באמת טעות מעתיק מוכחת היא בספר קורא הדורות, ואלו ההוכחות לכך: א. בהמשך הדברים כותב שכפי הנראה מהר"ם אלאשקר לא נולד במצרים אלא הגיע לשם, ואולי יצא מגירוש ספרד. ותמוה איך הסתפק בזה בעל קורא הדורות, והרי כמה שורות לפני כן הביא שהיה בסמורה שבספרד. ב. קשה מהו שכתב 'והוא חבר ספר שו"ת פסקים עמוקים וכמו שיראה המעיין שם בספרו' וכו', והרי השו"ת של מהר"ם אלאשקר ידוע ונדפס והרב קורא הדורות מביא ממנו כמה פעמים בחיבורו, ואין צריך להוכיח את קיומו מתוך דבריו בחידושו 'ליו"ד. ג. אם הביא דברים משם מהר"ם אלאשקר בחידושו ליו"ד דעה, למה כשמנה ופירט את חיבוריו לא הביא חיבור זה, כי אם חיבור אוהל יעקב לטור אורח חיים [והוא כ"י גינצבורג 982]. ואכן לא נודע עד היום חיבור של מהר"ם אלאשקר ליו"ד דעה, לא בכתב יד וגם אין מי שהביא ממנו דברים. ד. הקושיה העולה על כולנה, שהדברים שהביא בקורא הדורות מהחידושים ליו"ד דעה אינם בספרו של מהר"ם אלאשקר, אלא נמצאים בכתבם וכלשונם בקונטרס דנן.

וברור שכל פסקה זו בקורא הדורות מתייבט 'והוא חבר ספר שו"ת פסקים עמוקים' ועד 'והיו ימי חייו נ"ב שנה' אין מקומה בערכו של מהר"ם אלאשקר, אלא מעט אחר כך, בערכו של רבי יעקב בן חביב. מדבריו בקונטרס דנן הביא, ומהם הוכיח שלמד לפני רבי שמואל באלנסי. ואילו על מהר"ם אלאשקר אין שום עדות מוכחת שנולד בספרד. ומה ששיער בקורא הדורות שאולי נולד בספרד, הוא כפי הנראה משום שכתב בתשובה (סי' כג) 'כי מדותי תרומות ממדותיהן של רבותי רבני ספרד גדולי עולם. הגבורים אשר מעולם', אלא שלא הכריח בקורא הדורות את הדברים, משום שאפשר לפרש כוונתו שלמד מפי רבני ספרד שגלו לתוניס שבה גדל מהר"ם בצעירותו לפני שהגיע למצרים, כנזכר בשו"ת יכין ובוועז (ח"ב סי' כג), ובה היו רבנים מגולת ספרד שגלו עוד בשנות גזירות קנ"א. ופשוט שגם אין ללמוד על גלות מספרד דייקא מדברי מהר"ם אלאשקר בפיוטו 'במה אקדם': 'ומבור שאון דליתני, ומתהומות הים העליתני, ומבור השבי הוצאתני'. מכך משמע שבאחת מנדודיו דרך הים נשבה, ואין כל משמעות לגזירות הקשות שהיו נחלת חלקם של גולי ספרד.

על מהדורה זו

הקונטרס השתמר בשני כתבי יד. כתב יד אוסף בניהו (ע 163). דף ב-74-86א, ממנו עיקר ההדרה, באדיבות בנו הרב חנן בניהו נר"ו, תוך השוואה לכתב יד אוסף גינצבורג 3/358, הכולל את חידושי רבינו ליו"ד דעה מס"א א עד סימן נו, וקונטרס זה מופיע שם החל מדף 177-192ב.³⁶ על פי כת"י זה הושלם גם החלק הראשון של

36 מכתב יד זה נדפסו חידושי רבינו בתוך ילקוט מפרשים שבסוף ארבעה טורים, מהדורת מכון המאר. מהקונטרס דנן נדפס שם רק פחות משליש, ואף הוא בהעתקה לקויה. אחרי פחות משליש נעצרה ההעתקה ונוספה הערה: ע"ש עוד [מבלי לציין בשום מקום למיקומו של כתב היד].

פתיחת הקונטרס, החסר בכ"י בניהו. מן הענין לציין, שכתב יד בניהו מתחיל באותן מילים בהן מתחיל ציטוטו של מהרשד"ם מהקונטרס (יו"ד סי' מ), ואולי לפני מהרשד"ם לא עמד אלא כתב יד זה או מקורו, ולא היה לפניו חלקה הראשון של הפתיחה.

כתב יד בניהו היה מלפנים ברשותו של רבי יצחק בדאהב שצירף תאור של כה"י בראשו וחתם את שמו: "שייך לי יצחק באדהב" (206א ועוד), "קניתי לעבודה ה' קוני בעד חמשה אריות אני אברהם הלוי איל קאסאפ הי"ו ד' ח"ר מרדכי פארנאלדיס הי"ו" (153א, 206א). בספרו כי ביצחק (ירושלים תרפ"ח) הוא מתייחס לקונטרס זה, כמקור לפרטים הנמצאים בספר קורא הדורות לתולדות רבינו, ומסיים: ויען עד היום, ל' תשרי תפר"ח לפ"ק, לא איסתייעא להעתיק מהקונטרסים כתבי יד מה שנחוץ לדעת, לכן לעת עתה לא אדפיס מהם כלל, כי הכתבי יד הנה הנן דיני טריפות, ולא כל חכם יהגה בהן, וגם כי אפס כסף, ניירות שוה כסף, ואוציא לאור דברים שכבר נעתקו, ואי"י בחיים ואמצא מחזיק או אז אדפיס הכל אם ירצה ה' ויחייני ויבריאיני ויחלימנו אמן". עתה ב"ה באה השעה לפרסום קונטרס זה, לשמחת הלומדים ומבקשי התורה.

[פתיחת הקונטרס]

³⁷כל טרפות שמנו חכמים וכו'. אחרי רואי כי הדינים הנכללים בסימן זה אנו צריכים כל יום ויום ידיעתם בשורש, ראוי ומחוייב אצלי להאריך בביאורו יותר מבסימנים הקודמים והמאוחרים. ולמעלת הנושא אזכור ראשונה הערה על כל פרט ופרט מהדינים הצריכים ברור כפי דעתי, והשאלות והקושיות אשר יש מקום להעיר בכל סימן זה, ועל כל אחד מהנה תצא התשובה והיתר הספק בכל השרשים המונחים אצלנו כתלמוד ערוך.

עוד שנית אצלי סבה מכרחת כפי הזמן שראוי בו עתה להאריך בביאור סימן זה, והיא כי על הכוונה השנית יהיו דברי אלה תשובה אגב גררא על דברי אנשים מיוחדים כי היו מלעיבים³⁸, כי שמעתי דבת רבים³⁹ ונגד פניהם נבונים⁴⁰, ומפי כתבם⁴¹ תמיד כל היום שמי מנואץ⁴², מאז הייתי מוחה בהם מלנהוג קולא הבא בעיני כאשר יתבאר לי להלן בע"ה. האנשים האלה שלמים הם אתי⁴³ כפי מחשבותי, הנה הנה שלשה משכילי עם שהיו ממונים על השחיטה ובדיקה פה העיר שאלוניקי בק"ק הספרדים יצ"ו, ומיום בואי לעיר הזאת ראיתם גם הם כל הבאים לנהוג מנויים על בדיקת הריאה היו מחזיקים במנהג אבותינו בדינו בהיותנו בספרד, אשר בחרו להם בחירה קרובה אל ההכרח, להקל בסריכות מיוחדות ולהכשירם אחר שתבדק הריאה ועלתה בנפיהה.

וכאשר הייתי בימי חורפי שאנן ושליו בביתי בית וועד⁴⁴ ללמוד וללמד, הביאני ההכרח לחבר קונטרסים ארוך לתת טעם לאותו מנהג, יען וביען נתפשט בעיר סמורא ובגבולותיה אשר

37 כי"ג 177ב (מספור פנימי: יט ע"ב).

38 ע"פ דברי הימים (ב' לו, טז) 'יהיו מלעבים במלאכי האלהים וכוזים דבריו'.

39 ע"פ תהלים (לא, יד).

40 ע"פ ישעיה (ה, כא).

41 ע"פ גיטין (עא.) מפיהם ולא מפי כתבם.

42 ע"פ ישעיה (נב, ה).

43 ע"פ בראשית (לד, כא).

44 ע"פ אבות (פ"א מ"ד).

ישבתי אחר ששמשתי ומים יצקתי על ידי אדוני הרב המובהק ר' שמואל באלנסי ז"ל אשר היתה בארץ מולדתו⁴⁵, והנה גם הוא וגם החכמים ז"ל הקודמים הזמן, אשר רבו כמו רבו, הוכרחו להתלות באילני רברבי מורי ההיתר כמו שאזכור הטעם, וסיבה מיוחדת לכלן. לכן בהיותינו בעיר חדשה יש מקום לנהוג כפי מנהגינו.⁴⁶

ויקר מקרה פעמים רבות הביאו לפני הממונים על הבדיקה ריאות הסרוכות למקום שאין הנקב פוסל בהם, והייתי מסכים לדבריהם לבדוקם בנפוחה על פי מנהג אבותינו המוחזק בדינו. והלא⁴⁷ בוחן לבות הוא יבין, דאי לא דמסתפינא מקול המולה הייתי אומר שראוי לשים נגד פנינו מאמרם ז"ל (יבמות יג:) על 'לא תתגודדו' (דברים יד, א) לא תהיו אגודות אגודות, וכיון שגרושי איטלייא היושבים עתה פה, גם כל יושבי הרומנייא יצ"ו אחינו אנשי גלותינו, לא היו מכשירים בדיקה בנפוחה, גם אנחנו נחזיק מנהגם הטוב, כפי מה ששינוי (פסחים פ"ד מ"א) נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, ואל ישנה אדם מפני המחלוקת. ומיראת ההמון נמנעתי מזה. גם לסיבה עצמית, כי מצאתי בכואי הנה חכמים ספרדיים חסידים ואנשי מעשה, ובפרט אביר הרועים זקן ונשוא פנים החכם השלם כר' שמואל פראנקו ז"ל⁴⁸, גם החכם השלם ונעלה דון יהודה בנבנשת ז"ל⁴⁹, וחכמים אחרים מנהיגים על פי התורה והמנהג, ולמה לי להכניס ראשי בין ההרים.

פעם אחת הביאו לפני אלה הבדוקים סירכא רחבה ועבה נאחזת ומדובקת היטב בחלק מיוחד מהריאה, וישאלו ממני כדת מה לעשות בזאת. אמרתי להם עשו לה כטוב בעיניכם כפי מנהגכם לבדוקה, ואם תעלה בנפוחה כשרה ואם אין אסורה. וימרו בי ולא אבו שמוע אלי, כי אמרו לי זה מנהגם בעיר הזאת להכשיר הדבוק בלא נפוחה על פי הרב הנזכר ז"ל.⁵⁰ ויפג לבי ולא האמנתי להם, וכמעט⁵¹ דברו עלי דברים בלתי ראויים, באומרם כי הלא אנכי הוריתי להקל בוורדא הסרוכה להכשירה, לכן עתה באתי לחוות דעי בכל ענין זה מאשר בינותי בספרים.

אלה הדברים אשר צריך להעיר ראשונה בכל סימן זה. הא' מה טעם אמרו כי אין צריך לבדוק במרפות כל האברים זולתי בריאה. השני טעם איסור הסירכות. הג' פירוש כסדרן

45 ראה עליו לעיל במבוא.

46 בראשית דרכה של קהילת המגורשים בשאלוניקי עלתה השאלה ההלכתית, אם עליהם לקבל את מנהגי המקום שאליו הגיעו, או לשמר את מנהגי ספרד מולדתם. דעתו של רבינו נטתה תחילה שעליהם לקבל את מנהגי המקום שהגיעו לשם, אך אחר כך קיבל את דעתם של רעיו, שכיון שהגולים לא היו יחידים אלא קהילה שלמה, הרי הם נחשבים כנמצאים עדיין בערים הראשונה, ומנהגייהם כמנהגייה. עיין בזה בשו"ת מהרש"ם (סי' מ וסי' מב).

47 מכאן בכ"י בניהו דף 74ב.

48 היה ראש ישיבה בספרד ומגדולי המגורשים. בעת הגירוש כבר היה זקן, ולא יצאו שנים רבות עד שנסתלק לחיי עד, ולכן לא יצא שמו ולא השאיר תשובות וחיבורים. ראה עליו במאמרו של ר"מ בניהו, דרושו של רבי יוסף בן מאיר גארסון, מיכאל ז (תשמ"ב), עמ' קיח והלאה.

49 בכ"י ג: יצ"ו. דון יהודה בנבנשת היה ת"ח מופלג וגם עשיר ותומך תורה, ורבינו מפליג בשבחו בהקדמתו לספר עין יעקב. בנו של דון אברהם בנבנשת שהיה שר האוצר היהודי האחרון בממשלת ספרד. נפטר בשנת ה'רע"ה לערך, זמן לא רב לפני רבינו, ולכן נכונה יותר גירסת כ"י ג: יצ"ו. מדברי רבינו כאן נראה שרבי שמואל פראנקו ודון יהודה בנבנשת היו מהמקדימים לגלות מספרד עוד קודם שהגיעו אליה הגולים שעברו דרך פורטוגל.

50 מהר"ש פראנקו.

51 וכמעט [בכ"י ג: וכמה].

ושלא כסדרן ומעם החילוק ביניהם. הד' מאין ימצא שורש על מה סמכו המכשירין אונה הסרוכה לחזה או לשומן הלב ודומיו, כיון שכתב בעל הספר⁵² דין פסוק לכל מקום שתסרך הריאה בין לגרגרת או ולחזה וכו' אסורה. ויש לזה טעם החולקים בין הסרכות. הד' לבאר שורש הטעם אשר הביא לפוסקים לחלוק באומה הסמוכה לדופן. הו' בדין דבק אם בכל הריאה אם במקצה. הו' בהיתר הסתירה הנראה לכאורה בדברי הרא"ש ז"ל מדידיה אדידיה, במה שכתב על אונה סרוכה לעצם ולבשר (פ"ג סי' כג) ורואה אני דברי האוסרים דכיון דגרמא לחודיה לא חשיב סתימה וכו'. ובסוף הסימן הסכים לסברת בעל העימור כשנסרכו אונא ואומא ביחד וכו'.

עתה אסדר תשובות כל הז' הערות הנה אחת לאחת למצוא חשבון.

תשובה לא'

דין זה בפרק הכל שוחטים (חולין יא.), דגרסינן התם מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא, והאריכו בזה בגמ', ולמסקנא אתא מפרה אדומה דאמר רחמנא (במדבר יט, ג) 'ושחט ושרף', מה שחיטתה כשהיא שלימה אף שריפתה כשהיא שלימה, וליחוש דילמא מרפה היא ופסולה משום דקרייה רחמנא חטאת, וכי היכי דקרבן מרפה פסול הכי נמי פרה מרפה אסורה, אלא משום דסמכינן ארובא. והקשו על זה בגמ' (שם ע"ב) ודילמא היכא דלא אפשר לא אפשר, אבל לעולם אי אפשר לבדוק בדקינן ולא סמכינן ארובא, ובמסקנא כתב רש"י ז"ל (יב. ד"ה פסח) אלא ודאי הלכה למשה מסיני הוא דסמכינן ארובא אפילו היכא דאפשר, א"נ 'אחרי רבים להטות' (שמות כג, ב) משמע בין רובא דאיתיה קמן בין רובא דליתיה קמן, דמאי שנא האי מהאי, ואהא מילתא סמכינן ולא בדקינן כל⁵³ י"ח טריפות, אלא נקובת הריאה משום דשכיחא. והיכא דמיתרמי דמסתפקא ריאה בלא בדיקה⁵⁴ מתאכלא דסמכינן אהא ואהא דאמר רב הונא נשחטה בחזקת היתר עומדת ואין מפרסמין הדבר, עכ"ל רש"י ז"ל. וכן העתיק הרא"ש ז"ל.

והר"ן ז"ל (על הרי"ף ג.) הביא זאת השמועה וכתב ז"ל, ושמעינן משמעתיך דאפילו בבדיקת סירכות הריאה אולינן בתר רובא, דהא בפרה אדומה לא מצינו למבדק ומעמידין אותה בחזקת כשרה, הלכך בא זאב ונטל את הריאה ולא נבדקה או ששכח טבח והוציאה כשרה, מיהו היכא דאיתא לריאה קמן ואפשר למבדקה אסור לאכול מן הבהמה עד שתבדק הריאה, וראיה לדבר מדאמרינן בפרק אין צדין (ביצה כה:): נטיעה מקטע רגליהון דרשיעיא⁵⁵ ובוועלי נדות, כלומר שנטיעה זו הכל ממתני' אותה ג' שנים והני אינם ממתני' לאכול הבהמה עד שתבדק הריאה, אלא צריכין הם להמתין, ועוד הביא הרמב"ן ז"ל ראיה וכו', ובדיקה זו מדבריהם ולא מדאורייתא דהא אמרינן בפרק אין צדין (שם כה.) דלא היתירו מסוכנת לשחטה אלא א"כ יש שהות לאכול כזית מבית טביחתה, אלמא משמע דאפילו בלא בדיקה וכו'⁵⁶, וה"מ בסרכות שבריאה שהם מצויות אבל בשאר טרפות אפילו לכתחילה אין צריך לבדוק, עכ"ל הר"ן ז"ל.

52 הטרור.

53 כל] בכ"ג: רק, וט"ס.

54 ברש"י לפנינו: והיכא דאיתרמי דאיפרשה ריאה ולא בדק.

55 לפנינו בגמרא בביצה ובר"ן חולין: דקצביא. ואולי שינה רבינו הלשון כיון שקונטרס זה נועד להיות למראה עיני הקצבים.

56 לפנינו בר"ן בנוסח אחר, ואינו משנה המשמעות.

ומ"ש⁵⁷ ולא התירו בשאינה לפנינו אלא בגדי ומלה, הוא כדי להחמיר חומרא יתירה, ולא ראיתי מי שכתב כן רק⁵⁸ בספר אדם.⁵⁹

והרמב"ם (שחיטה פי"א הי"ג-י"ד) כתב שאם הוציאוה בלא בדיקה, שנפחין אותה, בין שהוציאה הגוי בין שהוציאה הישראל, אם ישנה בעין, ואע"פ שאין אנו יודעים אם היו שם צמחים או לא היו, כן פשט המנהג. אבל אם בא כלב או גוי ונטל את הריאה והלך לו הרי זו מותרת שאין מחזיקין איסור, וכשם שאין חוששין לקרום של מוח ולחוט השדרה וכיוצא בהן כך לא נחוש לריאה שאברה, ואין בזה מנהג שדבר שאינו מצוי אין בו מנהג. ולא הבדיל הרמב"ם ז"ל בין גדי ומלה לשאר בהמות גסות.

ושמעתי אומרים שהיו נוהגים בארצם שלא היו בודקים את החיה, ועל פי מנהגם זה היו אומרים דדוקא בבהמה שנינו י"ח טריפות כמו ששנינו (חולין פ"ג מ"א) אלו טרפות⁶⁰ וכו'. והשבתי להם כי זה שיבוש גדול⁶¹, כי לענין הטרפות בהמה וחיה שוים הם, וגדולה מואת בחידושי הרמב"ן ז"ל בפרק בהמה המקשה כי עיקר הטרפיות הוא כתוב בפסוק של חיה ומפני שבהמה בכלל חיה נלמוד לבהמה ג"כ, וז"ל על הברייתא א"ר יוחנן נמתי לו לבן עזאי וכו' והיא סמוך למשנת בהמה שמת עוברת בתוך מעיה, בהמה טהורה בכלל חיה (עא. ד"ה לא גרסינן), לא גרסינן [בהמה טהורה] בכלל חיה [טהורה ל]טרפה, שלא מציינו טרפה מפורשת בחיה יותר מבהמה, ואף על פי שכתוב 'זאת החיה אשר תאכלו' ודרשינן חיה תאכל ושאינה חיה וכו' והיינו טרפה [כיוון] שאתה דורשה כן אין חיה אלא לשון חיות וקימה⁶² ולא לשון חית השדה, ועוד שכמה קראי כתיבי סתם טרפה ובהמה במשמע, ויש אומרים דמ"מ קרא מפשטיה לא נפיק וחיה כתיב, ומונה והולך הוא למקומות שזו במשמע, ואף על פי שלא הוצרכה ללמוד ממנה, ונכון הוא לקיים גירסת הספרים, עכ"ל הרמב"ן ז"ל. ומכאן תשובה אמיתית כנגד המנהג המוטעה שזכרתי. ומה שאפשר לדחוק ולמצא בעד אותו מנהג הוא, כי לקלות החיות במרוצתם אין לחוש שמא יש בהם סירכא, וראוי לדונם אחר הרוב כמו בשאר הטרפיות, ועם כל זה אין בו טעם ולא ריח.

תשובה לשני

שורש דין זה בפרק המיוחד לטרפיות שהוא פרק אלו טריפות, ושם האריכו המפרשים בפירוש מאמר רבא הני תרתי אוני דסמיכי להדדי לית להו בדיקוּתא (מו:), רש"י ז"ל לית לית

57 הטור בשם ספר התרומה (סי' יט).

58 [רק] כ"ה בכי"ג וכן העתיק בכנסת הגדולה. בכי"ב ליתא.

59 בכנסת הגדולה (הגה"ט אות יב) הביא דברי רבינו אלו, והאריך לתמוה עליהם וליישבם, ע"ש.

60 בבהמה.

61 דברי רבינו בענין זה הובאו בבית יוסף (ד"ה כתב מהר"י נ' חביב): כתב מהר"י נ' חביב ז"ל שמעתי אומרים כי בארצם לא היו בודקים חיה דדוקא בבהמה שנינו אלו י"ח טרפות והשבתי להם כי זה שיבוש דלענין טרפות בהמה וחיה שוים הן וגדולה מזו בהרמב"ן פרק בהמה המקשה (עא. ד"ה ל"ג בהמה) גמרא (ע:): בהמה שמת עוברת בתוך מעיה על הא דתניא אמר רבי יונתן נמתי לו לבן עזאי וכו' כי עיקר הטרפות מוזכר בכתוב על חיה ומפני שבהמה בכלל חיה נלמוד גם כן לבהמה עד כאן. וכן כתב בנו של רבינו בשו"ת מהרלב"ח (סי' עב), ושם נתברר שהטועים בדבר הם מקצת זקני המערב שנוהגים בארצם שאינם בודקין ריאה של חיה, ע"ש שהאריך. גם בכנסת הגדולה (הגב"י אות כד) הביא דברי רבינו ונו"ג בדבריו.

62 וקימה] נשמט בכי"ב.

להו בדיקותא, שסירכא זו מחמת נקב היא באה, שמתוך שהריאה שואבת כל מיני משקין המשקה נעשה עב בתוכה ויוצא מעט מעט דרך הנקב נקפא ונעשה קרום, כך מצאתי בתשובת הגאונים, ואף על פי שהוא סותם הנקב ואינו מוציא רוח הא אמרן קרום שעלה מחמת מכה בריאה אינו קרום שסופו ליסתר, ע"כ. ואחרים כתבו שמעם איסור הסירכות מפני שהן עתידות ליפרד ולינקב, וכל שעתידי לינקב כנקוב דמי.

ויראה לכאורה חילוק גדול בין שני אלה הטעמים לענין הסירכא התלויה, שאינה נאחזת בשני מקומות, שעולה כמו ריר גדול או קטון במקום מיוחד מהריאה ואינו מסתבך במקום השני. כפי טעם רש"י ראוי לאסור, כיון שאין סירכא בלא נקב וקרום שעלה מחמת מכה אינו קרום, וא"כ זה יורה על נקב, ומה לי אם נסרך בשני ראשים או לא. ומפני הטעם השני מפני שהן עתידות להתפרק, היינו דווקא כשנאחזת בשני ראשין או תתפרק זו מזו ותנקב, אבל כשאינה נאחזת בשני ראשין לא תתפרק לעולם ואין כאן נקב.⁶³

וכבר היתה הסכמת כל הפוסקים להתיר סירכא תלויה, לפי⁶⁴ שהסירכא שבא מחמת נקב היא נסרכת למקום הסמוך לה, לפי שדרך הנקב יוצא המשקה ונעשה חוט עב וחזק ונסרך אל המקום אשר יפגע בו, אבל סירכא תלויה אינה אלא התפשטות לחות הריאה ולא בא ממקום הנקב. וכיוצא בזה נמצא בתשובת הגאונים, פעם אחת נכנסו רב מר צמה⁶⁵ גאון ומר אבימי⁶⁶ וכמה גאונים ותלמידיהם אצל מר יעקב גאון ואמרו לו שמענו עליך שאתה מתיר הסרוך לשומן הלב לפרק ולנפח וכשר. אמר להם ח"ו לא כך אני מתיר, אלא פעמים שמתוך רוב שומן הלב ושומן הבהמה נסרך לאונות ולאומות ולעינוניתא דוורדא, והתרתיו לאחוז בקנה ולנענע את הריאה שנים או שלשה פעמים יפה, אם ננתק הסירכא מאיליה אני מכשירה. אבל לפרק ביד לא התרתיו. והסכימו כל הישיבה והורו כן. וכן נוהגין באשכנזי דכל סירכא שהיא נתקת כשהמבט מכניס ידו בנחת לבדוק את הריאה אמרינן דלאו סירכא היא אלא ריר בעלמא וכו' ככתוב בספר יורה דעה, כן כתבו בפסקי הרא"ש ז"ל.

תשובה לשלישי

כתב רש"י ז"ל בפירוש מאמר רבא שזכרתי למעלה (מו:). שלא כסדרן, כגון שתים החיצונות נדבקו לסירכא שמעל לאמצעית או מתחתיה כסדרן.⁶⁷ היינו רבתייהו, וזו מגינה על זו והדרא בריא שמתוך ששוכבות זו על זו אינן מתפרקות והקרום הולך וחזק, אבל כשהן שלא כסדרן זו הולכת לכאן וזו הולכת לכאן והקרום מתפרק ונסתר, וכן הלכה דליכא מאן דפליג עליה, עכ"ל רש"י ז"ל.

63 כ"כ ראשונים רבים, רמב"ן ורשב"א (חולין מו:), ור"ן (יא. מדפי הרי"ף ד"ה הני תרתין). אבל הרא"ש (פ"ג סי' יד) כתב שאפילו לפי טעמו של רש"י יש להתיר סירכא תלויה, כיון שכשבאה מחמת נקב היא נסרכת למקום אחר, וכשהיא תלויה אינה אלא התפשטות הליחה, כדלהלן.

64 מכאן העתקת לשון הרא"ש (שם).

65 ברא"ש לפנינו: צדוק, וכן הוא במקורו בראב"ן (סי' רמג), ובמקורו שבתשובת רב צמה (גאוניקה ח"ב עמ' 30-31). ונמצא רב צדוק גאון בזמנו של מר יעקב גאון בשו"ת חמדה גנוזה (סי' סח), שם דנו לענין חומרא דר"ז בשבעה נקיים ביולדת.

66 בתשובה הנ"ל (גאוניקה): איכומי.

67 ברש"י לפנינו ליתא 'כסדרן'.

וז"ל הר"ן על דברי רש"י (על הרי"ף יא.), ואם בדוקא כתב הרב ז"ל לא משכחת תרתי אוני שלא כסדרן אלא בימינא דאיכא תלתא אוני אבל בשמאלא דליכא אלא תרתי אוני בכל ענין כשרה, אבל הרב הנשיא אלברצלוני כתב דאפילו בתרתי דסמיכי להרדי משכחת לה שלא כסדרן, כגון שהסירכא מגב לגב [או מחתוך לגב], וכסדרן מיקרי כגון שאין הסירכא אלא במקום חבור שתי האונות, דהיינו מחתוך לחתוך, וכן כתבו הגאונים ז"ל. ואחרים מוסיפין עוד לומר דלא מיקרי כסדרן אלא בסירכא ישרה, אבל אם הולכת באלכסון מראשה של אונא זו לסופה של אחרת, אפילו מחתוך לחתוך בסמוכה לה מרפה, דכל שהיא כן סופה להתפרק. וזו חומרא [יתירא] והמנהג בזה להתיר. אבל מגב לגב וכן מחתוך לגב ומשיפולי דאוני לשיפולי וכן מחתוך לשיפולי [ראוי] לאסור.⁶⁸

ומעם האיסור בכל אחד מאלו יודע לנו בידיעת טעם ההפך⁶⁹ שהוא ההיתר בכסדרן, דאמר רבא כסדרן היינו רכתייהו, פירוש שכיון ששוככות זו על גב זו חברתה מגינה עליה ולא מתפרקא, ולא מחמת הקרום בלבד הוא דכשרה, דא"כ הרי הוא קרום שעלה מחמת מכה בריאה דאינו קרום, אלא משום דדמי לריאה שנקבה ודופן סותמתה דכשרה, והכא נמי האונא סותמתה. ימשך מטעם זה לאסור בהכרח מגב לגב ומחתוך לגב, כיון שאין שוכב הדבר הסרוך זה על זה שנאמר כי הסירכא סותמה.

הנה התחלתי לכתוב תורף לשון הר"ן ואח"כ הארכתני בביאור כוונתו ממה שלמדתי מדבריו. וכוונתי בזה להוציא מלב שום מעיין כי לא יחשוב להקל בסרכת אונא לאונא הסמוכה ואפילו מגב לגב ומחתוך לגב.

וכבר בא לפני מי שחשב כן, ואמרתי לו למה לא נתלה עצמינו באילן גדול, הלא הוא רש"י ז"ל שפירש שלא כסדרן כגון שתי חיצונות, ויראה מדבריו שאין איסור כלל בסרכת שתי אונות הסמוכות, והלא בענינים אחרים המסופקים במטרפיות הריאה אנו נוהגים כדברי המיקל להכרח צרת הזמן⁷⁰, ולמה לא נסמוך בזו על רבינו המובהק רש"י ז"ל.

וממה שכתבתי יש תשובה לדבריו, כשנאמר כי אחרי הדקדוק האמיתי במה שכתב רש"י בטעם איסור הסירכא שאמר אין סירכא בלא נקב, וג"כ אמר בטעם ההיתר בכסדרן שמתוך שהן ששוככות זו על זו וכו', ראוי ומחויב אצלינו להוליד משתי ההקדמות האלה תולדה אחת⁷¹, והיא כי כאשר אין שתי קצוות הסירכא שוכבים זה על זה יש שם נקב ואין מי שיסמכנו כמו סירכא מגב לגב שהיא אסורה. ויתחייב מזה לפרש דברי רש"י בפירוש שלא כסדרן כגון שתי החיצונות, דלאו דווקא חיצונות, אלא אפילו בשתי אונות סמוכות אפשר להמצא סירכא אוסרת, והיא מגב לגב, אבל דבר כהווה ולרווחא דמילתא, כי בודאי סירכת שתי החיצונות לעולם היא שלא כסדרן, אבל שתי אונות הסמוכות פעמים רבות שוככות זו

68 עד כאן העתקת דברי הר"ן.

69 לפי דרך ההגיון שבעיון הספרדי, שידיעת טעם הדבר אפשרית על ידי ידיעת ההיפך, שידיעת ההפכים אחת היא.

70 כמו שיבאר להלן, מהכרח דוחק הממון בספרד, וראה בזה לעיל במבוא. ושם הובאו דברי הבית יוסף שגם בשאלוניקי היה דוחק זה, וכדברי רבינו כאן.

71 הניסוח בדרך העיון הספרדי המבוסס על חכמת ההגיון, בהקשים המולידים תולדות מתוך הקדמות.

על זו, ואפשר שימצא ג"כ שאינם שוככות זו על זו כמו מגב לגב ודומ', והדין לאסור בהם כמו בסרכת שתי החיצונות.

בהתחלת לשון הר"ן שכתבתי, זה פשוט כיון שהתחיל ואמר אחר שכתב לשון רש"י, ואם בדוקא כתב הרב ז"ל לא משכחת תרי אוני וכו', הורה בזה שראוי לספק בכוונת רש"י ולומר דלאו דוקא. אמנם סיום דבריו תחלה וסוף, ודי במה שביארתי בזה כדי שלא ילאה התלמיד אם אאריך לכתוב כל לשון הר"ן מתחילה ועד סוף.

ואם היות כי דברי אלה אינם מסכימים לדברי בעל הספר⁷², כי כבואו להעתיק כוונת פירש"י גזר אומר שכפי פי' רש"י ז"ל לא מקרי שלא כסדרן אלא כשנסרכו שתי החיצונות, לא מפני זה אחשוך פי' לחוות דעי במה שיכולתי להבין מדקדוק לשון המפרשים, ונתאמת אצלי כי לא נמצא בדברי רש"י הלשון שולל אשר בעל הספר כתב בשמו משיח לפי תומו, ומי שידקדק לשון פסק הרא"ש על דרך אשר למדנו מרבתינו המובהקים ומדקדקים בלשון⁷³ ימצא סעד לדברי, אף כי מפשט לשונו יש מקום לדברי בעל הספר, יהיה מה שיהיה בדקדוק הלשון, הנני מעיד ומתרה לכל תלמיד בודק כי תמיד יש לו לנהוג כדברי האוסרים בשתי אונות הסרוכות מגב לגב וכיוצא בזה.⁷⁴

תשובה לד' ולה'

ראוי לקשר יחד תשובת אלה כפי איכות ענין הסירכות, כי הנה הנם מסתרכות אחת לאחת, אמנם הוצרכתי לסדר מהם שתי שאלות ללכת בדרך אשר הלך בעל הספר, כי הפרידים זו מזו בסדור דבריו.

ואען ואומר, סירכות הריאה הם נחלקות חלוק הראשון לשני מינים, המין הראשון סירכותיה ממנה ואליה, המין השני סירכותיה ממנה ואל מקום זולתי חוץ ממנה. וכל א' מב' המינים הללו הוא נחלק לשני פרטים אחרים. המין האחד הוא נחלק לכסדרן ולשלא כסדרן. וראוי שזכור מי הן הסרכות שהדין פסוק בהם לדעת כל הפוסקים אם להיתר אם לאסור, ומי הם הסירכות אשר נחלקו בהם הפוסקים כי הללו אוסרים והללו מתירין.

הנה השני פרטים אשר בהם נחלק המין הראשון שוכרתי, כמעט אין בו מחלוקת בין רש"י ז"ל למפרשים אחרים, הלא כתבתי לך אמיתת כוונת רש"י ועשיתי שלום באותו מחלוקת במה שאמרתי כי לדברי הכל ראוי לאסור סרכת שתי אונות מגב לגב או מחיתוך לגב או משיפולי לשיפולי כמו שכתב בעל הספר, דלא מוקרי כסדרן אלא מחיתוך של זו לחיתוך של זו. ואע"פ שלפי דעת האומר באיסור הסירכות שהוא מפני שעשויה להתפרק יש מקום להקל בקצת מאלה, כבר נחה שקטה הסכמת רוב הפוסקים רובא דמנכר וגם פשט המנהג דלא מקרי כסדרן אלא מחתוך לחתוך, האמת שפשט לשון הרמב"ם יראה כי לא אסר רק מסרכא ראשונה לשלישית⁷⁵, עכ"ז לא נהגו כן⁷⁶ בשום מקום.

72 הוא הטור, בס"י לט.

73 מכאן שמכלל העיון הספרדי גם לדקדק בלשון הרא"ש.

74 ראה בכנסת הגדולה (הגב"י אות נו) שהביא פסק רבינו כאן בקצרה, והאריך לדון בזה.

75 ראה מה שדנו בזה מהרל"ח (ס"ו ו) וכנסת הגדולה (הגב"י אות נו).

76 תיבת 'כף' תלויה בין השיטין, ולא הועתקה בכ"י גינצבורג.

וגם יש ענין אחד פרטי אשר יש בו מחלוקת קצת, והיא סרכת האומא לאונא שאצלה שמחתוך לחתוך. ורש"י ז"ל (מו: ד"ה היינו) כתב שיש מי שהורה לאיסור ויש מי שהורה להתר, אבל הוא ז"ל כתב בשם רבותיו ז"ל דכשרה ונתן טעם דבריו. ור"ת מן האוסרים.⁷⁷ וכתב הר"ן ז"ל ואעפ"כ יש לדון בדברי רש"י ז"ל, וכן כתב הרא"ש (סי' יד) ככתוב, וכן פשט המנהג.

וראו שתדע כי אין מקום לזכור בדיקה בנפיחה בשום א' משני פרטי המין הזה, כי כפי רוב הפוסקים וגם כפי המנהג אין מקום אל הבדיקה רק הדין פשוט, כסדרן כשרה ואינה צריכה בדיקה. וראיתי בודק או בודקים טועים בזה, כפי מה ששמעתי מהם כי בסירכות שיפולי לשיפולי בודקים אותה, אם תעלה בנפיחה מכשירין אותה, וזה טעות גמור ממעם דאיתמר בגמ' אי אינקיב האי טריפה ואי אינקיב האי טריפה, וראוי לגעור במי שעושה כן⁷⁸, כי בודאי בודה מלכו זה ההיתר ואינם יודעים לעשות רע.⁷⁹

עוד ראוי לבאר במין הזה הראשון, כי סרכת הוורדא היוצאת מן הוורדא לאיזה מקום בריאה, אפילו באונא היותר קרובה אליה, בודאי היא שלא כסדרן והיא אסורה בלא ספק, וכ"כ רש"י ואין חולק עליו בזה, ונתן טעם לדבריו דכולהו לגבי דידה כשלא כסדרן נינהו. ואפילו לדעת המכשירין סרכת הוורדא למקום זולתי חוץ מן הריאה אם עולה בנפיחה, כמו שיתבאר, כלם מודים שלא תועיל בדיקה בסרכת הוורדא אל שום מקום בריאה אפילו לאונא היותר קרובה אליה.

המין השני אשר הוא הסירכות בריאה אל מקום זולתי חוץ ממנה, נחלק ג"כ לשני פרטים. המין האחד סרכת האונות אל מקום צר שהוא הנקרא דופן וגם מצר חזה. הפרט השני סרכת אונות או אומות אל מקום רחב, וכוונתי באומרי רחב לכלול בלשון כמה מקומות, אונא או וורדא שנסרכה לשומן הלב או לטרפיש, ובוה נכלל כים הוורדא שהוא ג"כ חלק טרפיש, או שנסרכה שום אחת מהנה לחזה שהוא מן החוטם שמנקרים ולחויך, וכן לגרגרת במקום שאין הנקב פוסל בו, וכן אונא או אומא שנסרכו לדופן שכנגד האומא, שכל אלו נקראים מקום רחב בערך הריאה ואינן מקום רביצתה. ואחרי שחלקתי כל סרכת הריאה נכללת במין הב' הזה למשפחותם, ועלי לבאר מה יהיה משפט כל אחת מהנה.

הפרט הא' כמעט אין בו שום מחלוקת, אשר כלל הדין בו שכל אומא שנסרכה לדופן שכנגדה וה"ה השלם כנגד האונות וכנגד השלם שכנגדן הוא מקום רביצתם, אין מקום לאסור, כי אפשר לומר שלא באה הסירכא מחמת נקב אלא מחמת דוחק הרביצה, זה כתב הראב"ד (שחיטה פ"ז ה"ד). וגם לדעת רש"י האומר אין סירכה בלא נקב, ראוי להכשיר הסרכות הללו, מפני שהדופן סותמתה ומגין על הנקב, והיא הגנה וסתימה הגונה ומשובחת יותר מקרום העולה מחמת מכה, שאינה סתימה, אמנם סתימת הדופן הצר כנגדה היא

77 ספר הישר (חידושים סי' תמח), הובא בתוס' (ד"ה היינו).

78 בכנסת הגדולה (הגב"י אות כו) הביא שבספר משפטי שמואל סימן י"ו כתב, וי"א דהא דמטרפי שלא כסדרן הוא בלא בדיקה, ע"כ. וכתב בכנה"ג, ואני לא ראיתי סברא זו בשום פוסק, גם אי אפשר לומר כן כפי סוגית הגמרא מאתקפתא דרב אשי, וכמ"ש משפטי שמואל עצמו. וכן ראיתי למהר"י בן חביב ז"ל בביאורו מכ"י, מתרעם בזה על בודקים שטעו בזה, והקשה להם מסוגית הגמרא, עכ"ד. והכוונה לדברי רבינו כאן.

79 ע"פ קהלת (ד, יז).

סתימה חזקה מהודקת וגדול כחה אפילו אם נקבה ודאי, ר"ל שראינו בעינינו נקב באונא ודופן סותמתה כשרה, שהרי יש על הנקב תחבושת חזק שיגין על הנקב והדרא בריא.⁸⁰

ואם תעמוד על מה שכתוב לקמן בהתר ספק הז' בהערה ראשונה תמצא כי לענין זה יש חילוק גדול בין נקבה ודופן סותמת לנסרכה בלבד, כי בנקבה ר"ל שנראה נקב בעין צריך שתהיה הסירכא אחוזה ומסובכת לבשר, ואם נסרכה לעצם ולבשר יש מתירין ויש אוסרים, והרמב"ם מן המתירים והרא"ש מן האוסרים, אמנם בנסרכה לבד כפי דעתו כשרה אפילו לדעת הרא"ש, כיון שאין הנקב בעין, ובתנאי שתהיה רוב הסירכא כנגד הבשר ומיעוטה כנגד העצם⁸¹, וזה אקיים בהכרח עצמי להלן בס"ד.

ואם נסרכה לעצם לבד רבו האוסרים, אבל הראב"ד ז"ל מתיר כיון שאין הנקב נראה לעין, ורבינו גרשום התיר בבדיקה ככתוב בספר.

ויתחייב מטעם ההתר הכולל אשר בזה הפרט, שאם סירכא יוצאת מן האונא ואינה נאחזת בדופן שכנגדה אלא עולה היא למעלה ונסרכת בדופן שכנגד האומא, וה"ה בסירכה היוצאת מפנימי האומות או מבין התוך שבין אונא לאונא ונסרכת אפילו לדופן האונא שהיא מצד החוזה, שראוי לאסור בכל אחת משתי אלה, כי אין מקום לומר דדופן סותם רק בסירכא היוצאת מגב האונות ונסרכת בדופן שכנגדה, ולא באופן אחר, זה כדעת הרא"ש (סי' כג) והרשב"א. אבל בעל העיטור (הלכות שחיטה מב.) הכשיר בסירכת האונא לדופן שכנגד האומא ככתוב בספר (טור סי' לט).

ובכל הדינים שזכרתי בפרט הא' הוזה אין מחלוקת בין הפוסקים, זולתי בדין זה שזכרתי באחרונה שהוא סירכת אונא לדופן האומא. גם בדין סירכא לעצם ולבשר. ובאחרים מלבד אלה היא כשרה לדברי הכל, ואינה צריכה שום בדיקה כמו שזכרתי.

הפרט השני מהמין השני שהוא בריאה הסמוכה אל מקום זולתה במקום רחב. כאן יש מחלוקת בין הפוסקים ז"ל, ושורש מחלוקתם תלוי בפירוש שמעתתא דאיתמר בגמרא (מח.), אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן ריאה הסמוכה לדופן אין חוששין לה העלתה צמחים חוששין לה, מר יהודה בריה⁸² דאבימי אמר אחד זה ואחד זה חוששין לה. אמר רבין היכי עבדינן, מיייתנן סכינא חריפא⁸³ דחליש פומיה ומפרקינן לה, אי איכא מכה⁸⁴ בדופן תלינן בדופן וכשרה, ואי ליכא מכה בדופן מחמת ריאה וטרפה. רב נחמיה בריה דרב יוסף בדיק לה בפשורי. אמר ליה מר זוטרא לרבינא הא דרב נחמיה בריה דרב יוסף אנן אדרבא מתנינן לה, דאמר הני תרתי אונאי דריאה דסריכין להדדי לית להו בדיקה לאכשורי, רב נחמיה בריה דרב יוסף בדיק לה בפשורי. בשלמא הכא אי איכא ריעותא בדופן⁸⁵ תלינן בדופן וכשרה, אבל התם אי האי אינקיב טרפה ואי האי אינקיב טרפה, עכ"ל הגמרא.

80 דברי רבינו כאן הובאו בבית יוסף (ד"ה ומ"ש בשם הרא"ש).

81 דברי רבינו כאן הועתקו ע"י מהר"י בן לב בשו"ת ח"ג סי' פז, ותמה על דבריו מדברי הרא"ש, עד שכתב: ואני סבור שהרב המובהק הנזכר כשכתב זה הקונטרס לא נמצאו בידו פסקי הרא"ש ז"ל.

82 בריה] לפנינו בגמרא בדפוס וכל כה"י: משמיה.

83 חריפא] ליתא בגמרא בדפוס וכל כה"י.

84 מכה] כ"ה בגמרא לנוסח כ"י הספריה הבריטית 5558. לנוסח הדפוסים ושאר כה"י: ריעותא.

85 אי איכא ריעותא בדופן] כ"ה בכ"י וטיקן 121 ו-122. בשאר כה"י ודפוסים ליתא.

ובפירוש השמועה הזאת יש חילוק גדול בין המפרשים כמו שאבאר, וגם יש חילוף גדול בגירסאות. כי הרי"ף ז"ל גורס היכי עבדינן מייתנין סכינא וכו' עד ואי ליכא מכה בדופן מחמת ריאה היא ואע"ג דלא מפקא זיקא מרפה. ולפי זאת הגירסא בא רב נחמיה לחלוק על מ"ש רבא כשאין מכה בדופן אע"ג דלא מפקא זיקא, ורב נחמיה בדיק לה בבדיקה אע"ג שאין בה מכה. ולא הביא הרי"ף ז"ל דברי רב נחמיה, הורה בזה דלית הלכתא כרב נחמיה אלא כרבא שהוא מחמיר בשל תורה והוא מאריה דתלמודא יותר מרב נחמיה. ומזה למד בעל הספר מה שכתב בשם רי"ף שאם אין מכה בדופן אסורה ואפילו בדיקה לא מהניא.

אמנם מ"ש ראשונה כי לדעת הרי"ף צריך בדיקה כשיש מכה בדופן וכו' אינו מוכרח בלשון הרי"ף, כי הרי"ף ז"ל לא כתב כן בפירוש כוונת הרי"ף רק כתב כן בשם קצת הגאונים, לא אאריך בזה כי רבים אשר אתנו מהמכשירים כשיש מכה בדופן ואינם מצריכים בדיקה, ודי לנו בשלא נכשיר בשום ענין עד שנראה מכה בדופן.

ורש"י ז"ל פירש בדיק לה בפשורי, לאחר שנפרקה ומצאו מכה בדופן מנפה לה אי מבצבצא מיא מרפה שהרי ניקבה. הרי שהחמיר להצריך בדיקה כשיש מכה בדופן. וכתב הרשב"א ז"ל כי נראה מדברי רש"י ז"ל כרי"ף, ואע"ג דלא מפקא זיקא מרפה. וכל תלמיד מעיין יראה ההכרח בפירוש רש"י שממנו למד הרשב"א דלא גרים⁸⁶ ואע"פ דלא מפקא זיקא מרפה.

וזאת הגירסא ישרה בעיני הרשב"א ופירש שלא כפירוש רש"י. וזה כלל פירושו, רבא סובר היכא דאיכא מכה בדופן כשרה לגמרי ואפילו בדיקה לא צריך, ואי ליכא מכה מחמת ריאה היא, צריכה בדיקה ובבדיקה כשרה. והביאו לפרש כן, שראה בדברי רבא מייתנין סכינא דחליש פומיה כדי שלא תנקב כשמפרידין אותה מן הנקב, ואז לא תועיל הבדיקה. אם לא היה מכשיר בבדיקה כשאין מכה בדופן, א"כ למה אנו צריכין להביא סכינא וכו', כיון שאין לו לבדוקה כלל, כי אם יש מכה אין צריך בדיקה כלל שהיא כשרה מיד, ואם אין מכה לא תועיל לה בדיקה. וכפי שיטת זה הפירוש בא רב נחמיה לחלוק על דברי רבא שהכשיר כשיש מכה בלי בדיקה, והוא בדיק לה כפושרון, ר"ל שאפי' שיש מכה היה מצריך בדיקה. ופסק הלכה כרב נחמיה דבשל תורה הלך אחר המחמיר. זה תורף פירוש הרשב"א בכלל.

ולענין הדיון למדנו מפירוש זה קולא מצד וחומרא מצד, קולא כשאין מכה בדופן, מכשיר בבדיקה ואם עולה בנפיחה, וכשיש מכה מצריך בדיקה. וכל כוונתו כי תמיד צריכה בדיקה, והיא כשרה אם תעלה בנפיחה. זה הפירוש כלל בחידושו במסכת חולין.

אמנם בספר תורת הבית (הקצר בית ב ש"ג לד:) הביא זה הפירוש בתחלת דבריו, ואחר כך החמיר בשם הגאון ז"ל, וז"ל, נסרכה האומה לדופן בסירכא, מביאין סכין שפיה חדה⁸⁷, ומפרידין אותה מן הדופן. ואם יש מכה בדופן אע"פ שיש צמחים תולין סירכא זו בדופן וכשירה. ויש מי שאומר שכשירה לגמרי ואפילו שלא בבדיקה, וכן הורו המורים. ואם אין מכה תולין בריאה וטריפה עד שתבדק. ויש מן הגאונים שהחמירו ואמרו אם אין מכה בדופן מרפה ואין לה בדיקה, אפילו לא עלתה צמחים. ואם יש מכה בדופן כשרה וצריכה בדיקה, וכן נוהגין

86 דלא גרים] נשמט בכ"ב.

87 חדה] כ"ה בכ"ב. בכ"ג וברשב"א לפנינו: יפה.

ברוב המקומות, וכן ראוי להורות, ע"כ. הרי גילה דעתו כל הפירוש שכתבתי בשמו, ואמר ואם אין מכה תולים בריאה וטרפה עד שתבדק, כלומר ולאחר הבדיקה כשרה בודאי, אבל בסוף דבריו נוטה להחמיר כקצת הגאונים וכסברא ראשונה, כתב וכן הורו רוב המורים. ועכ"ז נשאר בדבריו פתח פתוח למי שיורה להכשיר בבדיקה אפי' כשאין מכה. וכמה שכתבתי מגירסת הרי"ף ז"ל ופי' וגם מפי' רש"י וגרסתו יש די להורות על שורש סברתם הכתובה בספר ומאין יש להם סעד ומקום להחמיר.

אמנם לא ראיתי לבאר שרש החומרא הכתובה⁸⁸ בשם ר"י בעל התוס', והיא שאם יש רעותא בשניהם לא מהניא בדיקה, על אשר ראיתי כי רבו כמו רבו בפוסקים ומפרשים שאינם נותנים לב לצמחים בריאה, אבל עיקר השגחתנו בדין זה להורות על מכה אם ישנה בדופן וגם על בדיקת הריאה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ר"ל לדעת המחמיר להצריך בדיקה אפילו כשיש מכה בדופן, ולדעת המקל להכשיר בבדיקה אם תעלה בנפיחה כשאין מכה בדופן, ושלא נחוש כלל אם יש צמחים בריאה אם לא.

והר"ן (יב. מדפי הרי"ף) ביאר זה על השלימות וז"ל, ודאמרינן אי איכא ריעותא בדופן תלינן בדופן וכשרה אפילו העלתה צמחים בריאה, ואפילו אבימי מודה בהכי, ולישנא דגמרא הכי דייק, דודאי כי אמרי' היכי עבדינן אכל מאי דאיתמר חוששין לה קאי. וא"ת בשלמא לרב נחמן דאמר ליכא מכה לא בריאה ולא בדופן תלינן בדופן וכשרה, בדין הוא דלימא הכי אי איכא מכה בדופן אף על גב דאיכא צמחים בריאה נמי תלי' בדופן, דאמרי' כי הדדי נינהו. אבל לאבימי דס"ל דכל היכא דליכא מכה בחד מינייהו חוששין לה, הכי נמי הוה לן למיחש כי איכא ריעותא בתרווייהו. איכא למימר לפי שהדבר מצוי דכשיש מכה בדופן אף היא מעלה צמחים, ואין הדופן מעלה צמחים מחמת מכה בריאה⁸⁹, הילכך הוה ליה כאלו יש מכה בדופן וליכא מכה בריאה, ומשום הכי מודה אבימי דכשרה.

עוד כתב הר"ן ז"ל, ולענין פסק הלכה בפלוגתא דרב נחמן ואבימי קי"ל דאמר חוששין לה, ובפלוגתא דרב נחמיה ורבא פסק ר"ת כרב נחמיה מדקא עבד בה רב מעשה, ועוד בשקלא וטרייא אמרי' אתון אהא מתניתו לה אנן אהא מתנינן לה, ומדשקלי' וטרי' לה בגמרא אהייא איתמר מכלל דהלכתא כוותיה, וכן השיב הרב⁹⁰ ז"ל לחכמי מרשיליאי שאין לחוש בדבר דהלכתא כרב נחמיה בריה דרב יוסף, ולפי זה כל היכא דסמיכא ריאה למקום שאין הנקב פוסל בו, כגון שהיא סרוכה לגרנת או לשמנונית דידיה או לטרפשא [דליכא או לטרפשא] דכבדא או לשמנונית הסמפון שקורין קורקובינא⁹¹, בכל אלו מפרקין הריאה משם ונופחין אותה, ואי לא מבצבצא כשרה, שאני אומר מאחד האברים שנסרכה להם שאין הנקב פוסל בהם באה הסירכא וכשרה. אבל מדברי הרי"ף ז"ל נראה דלית הלכתא כרב נחמיה, שהשמיטה מן ההלכות. עכ"ל הר"ן ז"ל.

88 בטור, וז"ל, ולדעת רש"י ור"י לעולם אינה ניתרת אפי' בבדיקה אא"כ יש מכה בדופן ואין ריעותא בריאה, אבל אם שניהם שוין בין יש ריעותא בשניהם או שאין ריעותא בשניהם לא מהניא לה בדיקה.
89 איכא למימר ... בריאה] בר"ן לפנינו: י"ל דכי איכא מכה בתרווייהו ליכא ריעותא לגבי ריאה כלל לפי שהדבר מצוי מפני רבייתא שכשיש מכה בדופן אף היא מעלה צמחים ואין הדופן מעלה צמחים ומכה מחמת צמחים שבריאה.

90 הרב] בר"ן לפנינו: הוא.

91 בר"ן לפנינו: קורדובינא.

עוד הקדים לזה הפירוש שכתבתי בשם ר"ת זכרון פרש"י בדברי ר' נחמיה, דאמר דאיהכא דאיכא מכה בדופן קאי, והקשה עליו הר"ן ז"ל ואמר, ולא מחוור דאם כן הוה ליה למימר מצריך לה בדיקותא, ועוד דבגמרא מוכח דרב נחמיה לאקולי אתא, אלא רב נחמיה אליכא מכה בדופן קאי, דמעיקרא טרפינן לה לגמרי ולא מהניא לה בדיקה, דמדקאמר טרפה לגמרי משמע, ורב נחמיה בריה דרב יוסף מכשיר לה בבדיקה. כל זה מדברי הר"ן ז"ל.

ג"כ מצאתי בחדושי הרמב"ן ז"ל שלא נראו לו דברי רש"י בפירוש רב נחמיה, כך דבריו, שכך היא השיטה רבא מריף רב נחמיה בדיק לה ומכשיר כלישנא דמתני מר זוטרא, אבל אומר על פירוש ר"ת שנדחו דבריו מפני דברי הגאונים. הנה למדנו מזה כי מ"ש בעל הספר וי"א דמהניא לה בדיקה ומתירין כשיש מכה בדופן, זה נאמר על ר"ת והנמשכים אחריו.⁹²

עוד מצאתי כתוב⁹³ בשם הר"ז (יב. מדפי הרי"ף) כי הוא סובר להקל כפי דברי רב נחמיה כמו ר"ת, ועוד הוסיף בקיום דרך הקולא, ובגרסת הגמרא בדברי רבא חולק על גירסת הרי"ף וגרים הכי, אי איכא מכה בדופן מחמת דופן היא וכשרה, ואי ליכא מכה בדופן מחמת ריאה היא וטרפה. ואפשר לפרש טרפה ממש הויא או כשרה בבדיקה שבודקין אותה בפושרים. ועל פי פירושו וגירסתו כתב עליו בתורת הבית (הארוך בית ב ש"ג) דכל היכא דסריכא ריאה למקום שאין הנקב פוסל בו, כעין דופן דקא אמרינן הכא כשרה בבדיקה, ולא אמרו לית להו בדיקותא בשלא כסדרן אלא מטעמא דאיתמר בגמרא אי אינקיב האי טרפה ואי אינקיב האי טרפה, וה"ה בכל שני ראשי הסירכות נאחזים במקום שהנקב פוסל בהם, ע"כ פירש בתורת הבית.

ואם תשאל ותאמר ומה תועיל זאת הבדיקה ולמה נכשירנה אחר שעלתה בנפיחה, והלא לדעת האומרים במעם איסור הסירכות שאין סירכא בלא נקב ועלה בו קרום וכו', א"כ אפילו תהיה זאת הסירכא מן הריאה לא תפיק זיקא שהרי סירכא זו סותמתה, וקרום שעלה מחמת מכה בריאה אינו קרום. גם לדעת האומ' שהיא עתידה להתפרק וממעם זה איסור הסירכות, בדיקה זו מאי אהניא בה, על שם העתיד אנו אוסרים אותה ולא מחמת שיש עכשיו שם נקב. כבר האריך הר"ן ז"ל (יב:): בהתר ספק זה, וכתב לשון זה, י"ל דכי איתא ודאי סירכא מחמת ריאה אין הכי נמי דלא מהניא, וכדאמרינן אי אינקיב האי וכו', אבל הכא בדופן הוא דתלינן. מיהו כל היכא דאפשר למברק בדיקה שמתוך בדיקתנו יתברר שמחמת הריאה היא, דלמאן דמפרש שהסירכא נקב יש במקומה אלא שהסירכא סותמתו שמא ע"י שריה בפושרים תקרע ויראה הנקב, ואם לא יראה כן תלינן בדופן וכשרה. ולמאן דאמר נמי מפני שהיא עתידה להתפרק, בודקים לראות אם נתפרקה כבר מצד הריאה וניקבה, ואם לא ניקבה לשמא תתפרק לא חיישינן, דכיון דתלינן בדופן אין הסירכא נדבקת כל כך בריאה שתנקב הריאה כשתתפרק ממנה, כמ"ש למעלה, עכ"ל. ומ"ש למעלה שהאריך במחלוקת רב נחמן ואבימי, ובכלל דבריו אמר שאין איסור בסירכות מחמת ודאי נקב אלא משום ספק נקב, כלומר שאנו חוששים שמא ניקב והסירכא סותם, הלכך כשהיא סרוכה למקום שאין הנקב פוסל בו איכא

92 דברי רבינו כאן הובאו בכנסת הגדולה (הגה"ט סוף אות מו), והסתייע מהם לדרכו בפירוש הסוגיא.
93 כן הביא הרשב"א בתורת הבית הארוך (המובא להלן) ובחידושו (מת. סוף ד"ה ומר יהודה וד"ה ולענין).

בה תרי ספיקי, ספק מחמת הריאה וכו' ואת"ל מחמת ריאה שמא לא ניקבה והוה להו תרי ספיקי ולקולא.

וכאשר עמדנו על כוונת פר"ת ופי' הרז"ה ז"ל ונגענו לסוף דעתם, נלמוד כי אע"פ שהם התחילו להגיד דעתם בפירוש שמעתא דרבא בריאה הסמוכה לדופן, הנה הגיע הנמשך מפירושם להניח בסוף דבריהם מאמר כולל לכל סירכות הריאה למקום שאין הנקב פוסל בו שיהיה מקום רחב, וכוונתי לכלול בזה כל הדינים המיוחדים הנכנסים תחת הפרט השני שאנחנו בו עתה, כמו אונא או וורדא לשומן הלב או לגרירת במקום הראוי לשחיטה או לחזה, וכן אונה או אומה לטרפשא וורדא לכיסה שהוא חלק מהטרפשא. וסירכת הוורדא לכיסה היא יותר קלה מהסירכות ההן כאשר יתבאר להלן בס"ד. וזה מוכרח בדברי המפרשים הנזכרים ומבואר בלשונם היטב, באומרם ולפי זה כל היכא דסמיכא למקום שאין הנקב פוסל בו. ולשון ריאה הוא סוג כולל לכל חלקים בין אונא בין אומה בין וורדא.

ומכאן תשובה אל ההערה הד' שכתבתי, כשאומר כי על זה סמכו הגאונים להתיר בכל הסירכות שזכרתי אחר הבדיקה אם העלה בנפיהה. ולא נעלם מעיני החכמים משרתי האל אשר היו בדורות ההם כי רבו מפרשי זאת השמועה על דרך החומרא, והדין היה נוטה אחרי רבים להטות, וכ"ש בספקא דאיסורא. אך אמנם בעינינו ראינו וכוונתנו שמענו אבותינו ספרו לנו בהיותנו בספרד ובפרט בהיותי בעיר סאמורה כי היתה עיר גדולה של חכמים ושל סופרים משנים קדמוניות, ואנשים בה רבו מארבה, אשר היו בה הרכה מריכוא בני אדם אדומים ובתוכם כומרים חכמים המה⁹⁴, וזה דרכם כסל' למו לפרסם ברכים בדרשותיהם עונשים ראויים לגופים של כל איש מהם האוכל שום בשר אשר ישחט שום יהודי, וכאו ימי הפקידה בהכביד על עם ה' אלה המסים וארנוניות, בחרו בחירה קרובה אל ההכרח לחוס על ממונם של ישראל, ויאמרו הלא טוב לנו לתלות באשלי רברבי, הנה המה שנים שלשה הרים הגבוהים מפרשי זאת השמועה ע"ד קולא⁹⁵, אולם היו מזהירים מאוד לבודקים הממונים יעשו בדיקה כראוי ולא יכשירו מאלו האמורות אלא אחר הבדיקה הראויה. וכאשר היתה הסירכא עבה וחזקה אז היו מפקפקים. ולפעמים לא היו נותנים רשות להכשיר ואפי' אם העלה בנפיהה. וה"ו שיתירו אונה מפני דבק זולתי כאשר תדבק כל הריאה ולפחות חציה כלה מלמעלה למטה. וגם היו רבים נוהרים ומצריכים אותה בדיקה בנפיהה. ומוה רבו כל המנהגים וכל מקום ומקום כפי מנהגו. ונמצאו מדינות רבות במלכות קאשטילייא שלא היו נוהגים בדברי המקילים כי אם כפי הנראה בדברי הרמב"ם ז"ל על פי המנהג אשר בדורו, גם מדברי ר"י בעל הספר.

וראו ומחוייב אצלי ליישב כל הדינים הנזכרים בפ' זה כדי שלא יסתרו אלה לאלה. כי בראשית הענין יראה שום סתירה להם וגם נגד מה שהנחת. כי הנה כתב⁹⁶ ראשונה ועינוניתא דוורדא לכל מקום שתסרך טרפה אפילו לכיס שלה, עוד כתב סמוך לזה לכל מקום שתסרך הריאה בין לגרירת בין לחזה או לשומן הלב או לטרפשא אסורה בין אם הסירכא מן האונה או מן האומא. ולא הזכיר בכל אחת מהנה סברת שום פוסק או מפרש להכשיר

94 ע"פ ירמיה (ד, כב): חכמים המה להרע ולהיטיב לא ידעו.

95 להרחבה בעניינים אלו ראה לעיל במבוא.

96 הטור.

בבדיקה. ולהלן כתב בדין אומה הסמוכה לדופן, וי"א דמהניא לה בדיקה, יאמרו כן בכל הסירכות שזכר למעלה, כי כלן שורש א' להן כיון שהם סרוכות למקום שאין הנקב פוסל בהם. וא"כ היה ראוי שיוזכר בעל הספר סברת י"א גם בסירכות שזכר ראשונה כמו שכתבת בדין אומה הסמוכה לדופן.

התשובה לזה, כי כאשר יעיין בכללי ופרטי דינים הללו יתאמת אצלנו איך בעל הספר סידר כל דבריו בסימן זה בקשר נכון והכנים כל דין פרטי תחת הסוג כולל אשר ראוי לעמוד תחתיו, תמצא כי בראש הסימן התחיל לבאר סירכות כסדרן ושלא כסדרן, וראה לקשר דין הוורדא לכל מקום שתסרך טרפה, וכונתו בזה לדבר בענין אשר הוא בו ולומר שאצל הכל היא שלא כסדרן ואפי' אצל כים שלה, ולאפוקי מדברי הפוסק להתיר מטעמא דהיינו רבתייהו, וכן נראה מלשון רש"י (חולין מו: ד"ה היינו) שמסך דין זה למאמ' כסדרן ושלא כסדרן וכתב לשון זה, ועינינו יתא דוורדא כל היכא דסריכא⁹⁷ טרפה דכלהו לגבי דידה שלא כסדרן ניגהו, עכ"ל רש"י ז"ל בזה. וממנו נתאמת מה שאמרתי.

גם הר"ן ז"ל כתב לשון זה (יא: ד"ה ההיא דביני וביני), וכל היכא דסריך תך עינינו יתא דוורדא בין באונות של ימין בין באונות של שמאל ואפילו בכים שלה טרפה וכן דעת הגאון⁹⁸ ז"ל, דכלהו לגבי דידה לאו היינו רבתייהו, שאפילו כים שמונחת בה פעמים רבים יוצאת ממנו, עכ"ל.

ובעל הספר סמך לזה דין אחר דומה לו והוא אומרו לכל מקום שתסרך הריאה וכו', וגם בזה כיוון כונה ראשונה להודיע שאפי' שהאונות שוככות סמוכות עם החזה ועם שומן הלב, לא מפני זה נחשבם כסירכות כסדרן להכשירן. וראוי לחבר עם זה בדין הנקב הנראה לעין האונות וסירכות הסמוכות לדופן שכנגדן. אח"כ הוצרך להעתיק בהלכה מיוחדת אומה הסמוכה לדופן במכה או בלתי מכה, ורמזו כל פי' המפרשים ז"ל, אמנם הראה דעתו שראוי לפסוק בדין כדברי הרבים וכ"ש כי הם המחמירים, ע"כ לא הזכיר בשם מי ומי המקילים, רק רמז סתם וי"א דמהניא לה בדיקה, וכיון שכן מה לו להאריך כשיבאר ויאמר כי סברתם זאת באומה הסמוכה לדופן בלא מכה שהיא כוללת ג"כ לשאר הסירכות שאין הנקב פוסל בהם, די לו בשסמך בזה על כל מבין שורש דין זה כי הוא מבואר נגלה כי דין א' להם. וגם סמך על מה שכתוב בסוף הסימן בזה ריאה שנסרכה לא' מהמקומות שאין הנקב פוסל בהם כשיש מכה בהם וכ' ולא חשש להוסיף ולזכור דבר רמזו פרטי והוא בסירכת המקומות בלי מכה, כי הדבר מובן שהוא נכלל תחת דיני אומה הסמוכה לדופן אם במכה ואם בלא מכה.⁹⁹

אחת שאלתי הבודק ההמוני הנוהג להכשיר סירכת אונה לשומן הלב או לטרפשא אחר הבדיקה אם העלה בנפיחה, מה ראה על ככה לאסור סירכת הוורדא לאותו מקום שהוא

97 דסריכא] ברש"י לפנינו: דסבכא, ובדק"ס (אות ח) כתב שצריך לומר דסריכא.
98 הגאון] בר"ן לפנינו: הגאונים.

99 בבית יוסף (ד"ה ועינינו יתא) הביא דברי רבינו אלו: וכתב מהר"ן ח' חביב ז"ל, מה שכתב הטור ועינינו יתא דוורדא לכל מקום שתסרך טרפה אפילו לכיס שלה גם מה שכתב לכל מקום שתסרך הריאה בין לגרירת בין לחזה וכו' אסורה היינו לדברי המחמירים באומה הסרוכה לדופן, אבל לדברי היש אומרים דמהניא לה בדיקה וכו' סרוכה לאלו המקומות נמי מהניא לה בדיקה, ול"ש לן בין אונא או ורדא הסרוכה לגרירת או לחזה וכו' לעינינו יתא הסרוכה לכיסה הכל כשר בבדיקה.

לשומן הלב או לכיס שהוא חלק מהטרפיש, האמת כי לו שקול ישקל במאזני השכל יגזור אומר בשיש מעם נכון לאסור בסירכת אונה לטרפיש יותר מבסירכת הוורדא לכיסה כיון שיש שחשב להכשירה בלא בדיקה ממעם דהיינו ריביתא.¹⁰⁰

ואחרי בואי לעיר הזאת באה לידי תשובת הר' יוסף ישועה ז"ל בדבר זה¹⁰¹, אשר כתב זאת הסברה בעצמה וכלל דבריו שהביא ראיה למקילים מפ' ר"ת והר"ז ז"ל. ועוד הוסיף סברת בעל העיטור שכתב להתיר בבדיקת רב נחמיה, ריאה הסמוכה לדופן, וגם עושק בבהמת ישראל, אבל בשל גוים אין כאן חסרון כיס. דהא רבא גופיה דקאמר רבין אסברא לי, ורב נחמיה בריה דרב יוסף בדיק לה בפושרין, ומעשה רב, דכל לשון מעשה קאמר ולא קאמר רב נחמיה בריה דרב יוסף אמר בדיק לה בפושרין, ע"כ כתב בשם בעל העיטור. ובסוף דבריו כתב וז"ל, ולפי זה ריאה הסמוכה לגגרת או לשמנונית או לטרפיש הלב והכבד וכיוצא בהן שאין הנקב פוסל בהם אם עולה בנפיחה כשרה, וה"ה לוורדא הסמוכה לכיסה שאם עולה בנפיחה כשרה, ומה שנהגו במקומות ריאה הסמוכה למקומות לבדוק אם היא עולה בנפיחה ולהמירף בוורדא הסמוכה לכיסה אפילו היא עולה בנפיחה, הם דברים אשר אין להם מעם ולא נמצא בעולם שיבדיל ביניהם, אלא המקל מכשיר בכלם והמחמיר אוסר בכלם, עכ"ל. ויותר האריך בתשובה ארוכה בשהביא דברי הר"ז ז"ל.¹⁰²

ואחלוק כבוד לאמת ולא אשא פני איש, והוא כי טוב בעיני ה' הנהוג קולא בשתים הנה סירכות הוורדא והאונה מהנהוג קולא באומא וחומרא בורדא, כי המקל בשניהם הלך לו לשאוב מים מן המעין היותר עז כפי ההלכה בפרק המפרשים בדרך קולא, ותמר על ראשם ישאם. אמנם המחמיר בזה ומיקל בזה הוא סותר את עצמו, הולך בדרך יושר אשר בדה מלכו, כי אין לו מפ' על מה יסמוך, ואם יאמר כי הוא בחר בזה כאומר תפשת מעט תפשת וכי טוב לו לעשות קולא אחת מלעשות שתים, צריך להודיעו שישמור עצמו מליפול ברשת הטעות, כן יאמר על זה 'הכסיל בחושך הולך' (קהלת ב, יד) כההיא עובדא דפ' אלו מרפות (חולין מג:), ההוא תורא דהוה לבני רב עוקבא וכו'¹⁰³ ופרש"י וכו'¹⁰⁴, ע"כ די במה שרמזתי בזה,

100 בבית יוסף (שם) הביא דברי רבינו בלשון זו: והפריז על מדותיו מהר"ז נ' חביב כנגד המכשירין בבדיקת ריאה הסרוכה לשומן הלב וכיוצא בו ופוסל בורדא הסרוכה לאותם המקומות עצמם וכתב שעליו נאמר (קהלת ב יד) והכסיל בחשך הולך כדאיתא בפרק אלו טריפות (מד). על העושה כחומרי שניהם. וכתב על כך הבית יוסף, שכל זה לפי מנהג שלוניק"י שמכשירים אומא הסרוכה לדופן בבדיקה אבל לפי מנהג רוב ישראל שאוסרים אותה לגמרי כמו שאכתוב בסמ"ן זה (ס: דיבור ראשון) דברי רבינו הם כפשוטן.

101 "פסק דין מהר"ז יוסף בן ישועה על ענין הבדיקה" ובתחילתו "כבר חברתי בזה מאמר בבקשת מהקהלות", נמצא אף הוא באותו תכריך כ"י שבו נמצא חיבור זה, כ"י בניהו 163, דף 298-100א.

102 בבית יוסף (שם) הביא דברי רבינו בלשון זו: וכתב שכן השיב הר"ר יוסף בן ישועה ז"ל דריאה הסרוכה לגגרת או לשמנונית או לטרפיש הלב והכבד וכיוצא בהם כיון שאין הנקב פוסל בהם אם עולה בנפיחה כשרה, והוא הדין והוא הטעם לוורדא הסמוכה לכיסה שאם עולה בנפיחה כשרה, והעולה שלכל מקום שתסרך הריאה ונוהגים להכשיר על ידי בדיקה הוא הדין לוורדא שנסרכה לאחד מאותם המקומות או לכיסה שמכשירין אותה על ידי בדיקה.

103 בגמ': דאתחיל ביה שחיטה בתורבין הוושט וגמר בוושט, אמר רבא רמינא עליה חומרי דרב וחומרי דשמואל וטריפנא ליה, חומרי דרב דאמר רב במשהו והאמר רב מקום שחיטה הוא כשמואל דאמר לאו מקום שחיטה הוא וכו'. איגלגל מילתא מטאי לקמיה דר' אבא, אמר להו תורא בין לרב בין לשמואל שרי זילו אמרו ליה לבריה דרב יוסף בר חמא דלשלים דמי תורא למריה. אמר מר בריה דרבינא מותבינא תיובתא כלפי סנאיא דרבא, לעולם הלכתא כדברי ב"ה והרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה כדברי בית

ומי שירצה יעיין במקומו כי זאת ראייה מוכרחת מק"ו מה שאמרתי השתא, ומה אם בעושה ב' חומרות עליו הכתוב אומר הכסיל וכו', משום דסתרן אהרדי, כ"ש שיצדק על העושה קולא וחומרא דסתרן אהרדי, 'ראית איש חכם בעיניו תקוה לכסיל ממנו' (משלי כו, יב), כמו העיון שלנו, כי בסירכת אונה לשומן הלב או לטרפיש דוקא אם עולה בנפיחה גזור ואומר כי לא באה הריעותא מהריאה כי אם מהטרפיש או שומן הלב, ובסירכת הוורדא לאלו המקומות בעצמם שהם שומן הלב או לכים שלה שהוא חלק מהטרפיש אע"פ שעולה בנפיחה שופט בהפך ואומר כי לעולם הריעותא באה מצד הריאה¹⁰⁵, היש סתירה גדולה מזו, התאמת מה שהנחנו כי הלא טוב המיקל כשנים מלעקש דרכים יפול באחת (ע"פ משלי כה, יח), באמת כי טוב משניהם המחמיר בשתייהם והולך בדרך ישרה אשר בחרו להם המחמירים בפ' ההלכה.

ולהשלמת התשובה להערה הד' ראוי ומחוייב אצלי לזכור דעת הרמב"ם ז"ל בדרוש הזה לגלות כוונתו הנסתרת בפ' זאת ההלכה, כי רב המרחק בינו ובין ההוראה המפורסמת אשר כתב על פי המנהג, וגם בדבר הזה ידבר בנסתר עם המעיינים יודעי דעת ומביני מדע בפ' זאת ההלכה.¹⁰⁶ ועוד למד דעת את העם פן יהיה לבזו בעיניהם אם יהפך על המנהג המפורסם, ובסוף דבריו הורינו המנהג הפשוט וכו' וכן ראוי להורות.

והמעייין בכל פרקיו בהלכות הללו ימצא ב' ג' עדים מעידים כי דעתו בפירוש ההלכה כדעת גדולי המקילים. הא' כתב בפ' זה (שחיטה פ"ז ה"ח) עיקר גדול יהיה בידך שכל ריאה שנופחין¹⁰⁷ אותה בפושרין ולא בקבוק המים היא שלימה מכל נקב, ע"כ. הב' מה שכתב בפרק י' (ה"ט), כי שם מנה כל הטרפיות ואמר כי הם ע' ויפקדם א' לא' למצוא חשבון, ובכללם טרפיות הריאה, ואין בכלם מענין הסירכא כי אם א', והיא במנין מ"ב נסמכה אונה לאונה שלא כסדרן, ולא הזכיר שום סירכא אחרת. גלה דעתו בזה על פי מה דאוקמ' הגמ' בשמעתא שכתבתי למעלה אתון גבה מתנינו לה וכו' כי בסירכת און לאון שלא כסדרן לא תועיל שום בדיקה, ממעמא דאוקמ' בגמ' אי אינקיב האי טרפה ואי אינקיב האי טרפה, אמנם כל הסירכות האחרות כיון שראשם הא' נאחו במקום שאין הנקב פוסל בו אפשר להכשירם ע"י בדיקה בנפיחה, כמ"ש למעלה. ובצדק תשפוט כי מן ההכרח אצלינו להבין כי זאת כוונת הרב, שאל"כ רק שסירכת האונה והאומה וורדא אל מקום רחב לא תועיל נפיחה להכשירה, למה לא מנאה ויוסיף על המספר אחד ויהיו כולם ע"א למספר הסנהדרין, אולי גלה לנו בזה

הלל עושה מקולי בית שמאי ומקולי ב"ה רשע מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל עליו הכתוב אומר הכסיל בחושך הולך, אלא אי כבית שמאי כקוליהן וכחומריהן אי כבית הלל כקוליהן וכחומריהן, ע"כ. בכי"ב לא העתיק כלל, ובכ"ג העתיק מקצת.

104 ז"ל רש"י, מפרש בפ"ק דעירובין (דף ז) בתרי חומרי דסתרן אהרדי כגון הך דשדרה וגולגולת דאפלוג בית שמאי ובית הלל לגבי אהל וכו', והני דרבא נמי סתרן אהרדי דכיון דאמר נקובתו במשהו טעמא משום דמקום שחיטה הוא וחומרי דשמואל דאמר לאו מקום שחיטה הוא ואשתכח דסתרן מילתיה דרבא אהרדי.

105 מדברי רבינו כאן מפורש שטעמו בהיתר סירכה היוצאת מהוורדא לכיסה הוא מפני שתולים שהסירכא באה מהכיס ונקב בכיס אינו טריפה, וכמו שהוכיח מדבריו ברא"פ (סי' לט ס"ק עג) להכשיר ניקב כיס הוורדא, ולא כרעק"א בחידושויו על פמ"ג (שם שפ"ד סק"כ) שהחמיר. וראה מש"כ בזה חו"ר כולל ללימוד יו"ד סטאלין קארלין בקובץ בית אהרן וישראל, כד (אב-אלול תשמ"ט), עמ' פה.

106 מבואר כאן שלפי דרך הלימוד שקיבל רבינו, גם במשנה תורה דרכו לדבר בנסתרות עם יודעי דעת ומביני מדע שלא לפי פשט דבריו, כפי שיטת בחיבורו מורה נבוכים, תפוחי זהב במשכיות כסף.

107 שנופחין] כ"ה לפנינו ובכ"ג. בכי"ב: שבדקו.

כי כל הסירכות שאינם מן הריאה ואליה רק ממנה ואל מקום זולתה הם אצלו ספק, ואין לאוסרם אלא אחר בדיקה אם לא תעלה בנפיהה, ע"כ אין ראוי למנותם במספר המריפות.

העד הב' מ"ש בפ' יא (ה"ו-ז) מן הדין היה בדרך זו שאם נמצאת הריאה תלויה בסירכות כמו חוטיין, אם היו מן האום של ריאה ולדופן או שהיו ללב או למרפש הכבד שחותרים הסירכא ומוציאים הריאה ונפחין אותה בפושרים, אם נמצאת נקובה מריפה, ואם לא נתבעבעו המים הרי היא שלימה מכל נקב ומותרת, וסירכא זו לא היתה במקום נקב, או שמא ניקב קרום העליון, ומעולם לא ראינו מי שהורה כך ולא שמענו מקום שעושים בו כך. ואף על פי שאלו הן הדברים הנראין מדברי חכמי התלמוד, המנהג הפשוט בישראל בודקים את הריאה וכו', עד אומרו בסוף (ה"ט) וכן בוורדא שנמצאת דבוקה בכיסה או חוטיים יוצאים ממנה לכיסה אוסרים אותה. ופי' אוסרים הנקב כפי המנהג הפשוט, ועל כפי הדין כבר הודיע כלל כוונתו בכל הסירכות כפי הדברים הנראים מדברי התלמוד, ולא תמצא בכל ההלכות אלו שהזכיר סירכות בריאה אל מקום שאין הנקב פוסל בו, ובפרט סירכת הוורדא לריאה רק בפרק הזה אשר עיקר כוונתו לבאר בו דיני ספק סירכא ועל פי המנהג הנהוג בזמנו.

ומ"ש בפ"ח (ה"א) ואם הוורדא נקובה אפי' שהכיס שלה סותם את הנקב הרי זו טרפה ע"כ, יראה לכאורה שהוא סותר דבריו, וגם הוא סותר עצמו כשנקיש כל מה שכתב בפרק י"א אל מאמרו זה בוורדא. ולפיכך אומר כי מן ההכרח אצלינו כדי שלא יסתרו דברי הרב כלל אלה לאלה, לומר כי לפי דעתו יש חילוק גדול בין סירכא לנקב ממש הנראה לעין. ועל יסוד זה יובנו דבריו כראוי, כי פי' אם נמצאת וורדא נקובה הוא שראינו ממש הנקב לעין או קודם בדיקה או אחר בדיקה בפושרים שבצבצו במים, ובזה פסק הדין טרפה, והודיענו חדוש גדול שאע"פ שהיא סרוכה ממש בכיסה שלא נחשבנה כאונה הסמוכה לאונה שאצלה כסדרן שסותם את הנקב, אע"פ שראינוהו בעין זו אחר בדיקת המים. אמנם מ"ש בפ' י"א הוא בסירכת הוורדא ולא ראינוה נקובה, ופסק הדין הנראה מהתלמוד עליה ועל כל סירכות הריאה הדומות אליה שתבדק הריאה כאותו מקום, ואם תעלה בנפיהה כשרה. אבל כפי מנהג אנשי דורו היה לאסור תמיד בראותם הסירכות ולא היו חוששין לשום בדיקה אם תעלה בנפיהה אם לאו. ואל יקל בעיני התלמיד אשר יש לו חיד למעום החילוק הזה אשר זכרתי, כי לפי דעתי הוא מוכרח במקומות רבים בדינים הללו גם לדברי פוסקים אחרים.

ועוד אנו צריכין מן ההכרח אל החילוק הזה לעמוד על כוונת הרמב"ם ז"ל בפ' השמועה אשר זכרתי בה"ו היכי עבדינן מייתינן סכינא וכו' רב נחמיה בדיק לה וכו', ודין זה העתיקו בביאורו לדיני נקובה אשר התחלתי בפ', ולפי העולה מפסק דינו אינו הולך אחר פי' השמועה כדרך הפי' שפי' רש"י ולא כדרך פי' ר"ת, ונצטרך לחשוב פי' אחר בהלכה ע"פ כוונתו שהיא בודאי להקל כאשר לא תמצא אום בריאה נקובה אע"פ שנמצאת סרוכה לדופן, ולא אאריך עוד בזה כי די כמה שרמזתי משתי הכוונות להרמב"ם ז"ל, הא' המפורסמת כפי המנהג, הב' דעתו כפי הנראה על פי הדין מדברי חכמי התלמוד, והיא גם היא תהיה העד האמיתי על מה שיסמכו הנוהגים לבדוק הסירכות האחרות ולהכשירם אם תעלה בנפיהה כפר"ת ופסק דינו ותשובתו לחכמי מרשיליא, וגם נוספ' הרו"ה ז"ל, וגם יש סיוע קצת מפי' הרשב"א בהלכה ולא כפי הוראתו בספרו תורת הבית, וגם בכל ביתו נאמן הוא כי שם רמז אל הפירוש הנזכר כאשר יראה המעיין בכל דבריו בדינים הללו.

ובזה השלמתי לבאר דין הדברים הרמוזים הנכנסים תחת הפרט השני, וגם כבר נתבאר כל סירכות הריאה, ומעם החילוקים בכל א' מהנה, כי כל זה להשיב תשובה נכונה להערות ג' וד' שהצעת.

תשובה לו'

הנה אני בא בזאת התשובה לחזק במסמרים לא ימוט כי טוב וישר האומר לדבק רע הוא עד יבדק אם יעלה בנפיחה כפי המנהג.¹⁰⁸ בסירכא, וכיון שאנחנו עתה בפ' ר"י בעל הספר ראוי לזכור ראשונה מ"ש בדרוש זה¹⁰⁹ ראשונה אח"כ אלך מן המאוחר אל הקודם לקיים דברי מדברי הפוסקים והמפרשים הראשונים ז"ל.

ז"ל בספר, ואם כל הריאה דבוקה לדופן בלא שום פילוש ובלא שום פירוד, יש מתירין על ידי שמפרידין אותו מן הדופן בנחת ואם עולה בנפיחה כשרה, ויש אוסרין וכן עיקר, ע"כ.

קנא קנאתי קנאת סופרים מחברים הספרים כי מפיהם אנו חיים, כי אחרי שבדבר הפרטי אשר אנחנו בו, הלא הם ויורנו ויאמרו לנו דברי המקילים והמחמירים, ואיך נעמוד אנחנו אשר מימיהם אנו שותים ויגבה לבנו בהוראה לנהוג קולא יתירה יותר ממה שהקיל ראש המקילים כמו שבא בכאן בריאה הדבוקה, כי יש מחמירים לאוסרה אפי' תעלה בנפיחה, וסברת היותר מקל בזה להכשירה בנפיחה ולא באופן אחר, ובעל הספר הכריע בדברי האוסרים ואסור, וכן עיקר, היותר לנו שלא נחוש לדבריו ונעשה עיקר מה שהוא השליך אחרי גוו. אבל מנין לנו להיות כתלמיד חולק על רבותיו ולהתיר הדבק אפי' שלא בנפיחה כיון שיש בדינו נסיון מוכן ונראה לחוש אם ניקבה אם לא ע"י בדיקה בפושרים.¹¹⁰

בקשתי בפסקי הרא"ש ולא מצאתי בו שכתב כסברא הזאת שכתב בעל הספר ואם כל הריאה דבוקה וכו', אבל הזכיר החילוק בין הסירכה לדבק והזכירו להחמיר ולא להקל. וז"ל (חולין פ"ג סי' כב), אמר רב נחמן ריאה הסמוכה לדופן אין חוששין לה, והוא הדין סרוכה, דתלינן ריעותא בדופן כל כמה דלא חוינן ריעותא בריאה, ואפילו בדיקה לא בעיא¹¹¹, משום דשכיח טפי שמחמת מכה בדופן תסרך הריאה כי היא נוחה ליסרך.¹¹² העלתה צמחים חוששים לה, דכיון דהעלתה צמחים סמוך לסמיכות או לסירכא איתרע חזקת¹¹³ הריאה ואף על גב דאם העלתה צמחים בעלמא אין חוששין לה, שאני הכא דאיכא סירכא הילכך תלינן דמחמת הריאה באתה, ואפילו אי איכא נמי ריעותא בדופן כיון דאיכא נמי ריעותא בריאה טפי תלינן בריאה שדרכה לינקב ולהוציא משקה הנקשר בתוכה. ומן הראוי היה¹¹⁴ אף כי

108 המנהג] בכ"ב הוגה בין השיטין: הנהוג.

109 בדרוש זה] תיבות אלו נוספו בכ"ב בין השיטין.

110 ר"י פורמון בתשובתו לדברי רבינו כאן, כתב שאפשר שדברי הטור להטריף הם רק בדבוקה כולה, אבל בנדבקה בחלק ממנה יש להכשיר בלי ניפוח, והאריך בזה.

111 כאן דילג [בשני כה"מ] מפני הדומות על תיבות אלו שברא"ש לפנינו: מדאמר מר יהודה משמיה דאבימי בין כך ובין כך חוששין לה ועלה קאמר היכי עבדינן ופר"י דקאי אלא העלתה צמחין מכלל דלרב נחמן דאמר אין חוששין אפילו בדיקה לא בעיא.

112 כאן דילג על תיבות אלו שברא"ש: והכי אמרינן לקמן (דף נא א) כיון דשגרונא שכיחי טפי מפסיקת חוט השדרה אפילו בדיקה לא בעיא.

113 חזקת] כ"ה לפנינו ברא"ש ובכ"ג. בכ"ב כתב בפנים: סירכת, ובין השיטין: נ"א חזקת.

114 היה] כ"ה לפנינו ברא"ש ובכ"ג. בכ"ב הוגה בין השיטין.

ליכא ריעותא לא בדופן ולא בריאה למיתליה הסירכא בריאה לפי שדרכה בכך, אלא דרב נחמן סבר דרוב בהמות כשירות הן. וכן מצוי שמכין הבהמה על גבה ומעלה לה ליחה. הלכך מיקל לתלות הסירכא בדופן כל כמה דלא חזי' ריעותא בריאה. ויותר נראה לפרש דרב נחמן לא סבר אלא בריאה הסמוכה לדופן ולא בסרוכה דאו רגלים לדבר דמחמת מכה שהיתה בדופן קלטה הריאה אצלה. דאילו מחמת הריאה היתה נסרכת לדופן ולא נסמכת. וכן משמע לישנא דקאמר מייתנין סכינא ומפרקינן לה אלמא שהיתה כולה דבוקה לדופן. עכ"ל.

נתברר מלשוננו זה מה שהנחתי כי אם הרא"ש חלק בין דבק לסירכא הוא להחמיר בתכלית החומרא, ולומר כי אפי' כשיש מכה בדופן לא נכשיר בסירכא אלא כשאין מכה¹¹⁵, אבל כשאין¹¹⁶ מכה לא הכשיר כלל אפי' בדבק.¹¹⁷

ודי לנו כשנקיים בדבר זה ומקלו יגיד לו, ואנו סומכין על המיקל אפי' כשאין מכה להכשיר ובלבד שתעלה בנפחה, ואיך נכשיר מעלה שלישית כשנאמר כי אף כשאין מכה לא נצטרך לבדוקה מטעם היותה דבוקה. הלא טוב לנו לסמוך על הנסיון ולהכשיר כשתראה שלמה אחר הבדיקה, ואף כי נעשה קולא שנית והיא שלא¹¹⁸ להחמיר בסירכא, כך שיהיו שוים להתיר סירכא והדבק אחר שתברק ותעלה בנפחה, ובשעת הדחק נסמוך על המפ' שהקלו בסירכא בלי בדיקה כמו שיראה מהפי' הראשון שהביא הרא"ש ז"ל.

וגם הר"ן כ"כ (יב. ד"ה במקום רביעיתא) וז"ל, ודאמרי' ריאה הסמוכה לדופן אין חוששין לה, לא שנא סמוכה לדופן לגמרי ולא שנא סרוכה מעט לרב נחמן וכו'. עוד כתב על שמעתא דרבא על תרי אוני וכו' כסדרן וכו' (יא. ד"ר) וז"ל, ואיכא מ"ד דכי אמר רבא דשלא כסדרן לית להו בדיקותא דוקא שאינן סמוכות אלא בסירכא, אבל סרוכות לגמרי אפילו בשלא כסדרן כשרה, דתו לא מיפרקא. ויש מי שכתב בהפך, שלא הכשירו כסדרן אלא בסמוכות לגמרי, אבל בסרוכות אפילו כסדרן מפרקי וטריפה. ולא כדברי זה וכו' אלא בין סמוכה מעט בין סרוכה כולה כסדרן כשרה שלא כסדרן טרפה, עכ"ל. נראה מכל זה שהראה כוונתו בשני מקומות שאין להבדיל בין סירכא לדבק בין לקולא בין לחומרא, ועוד כוונתו בזה להוציא מדברי המפרשים שמזכירים החילוק בין דבק לסירכא דוקא להחמיר ולא להקל, כמו שנראה מלשון רש"י שאמר כפי' למאמר ריאה הסמוכה לדופן כו' ואמר דבוקה, ואם בדוקא כתב כן כוונתו לומר שאפי' כשיש מכה בדופן לא נכשיר אלא בדבק לא בסירכא. אבל אין כוונתו להקל בדבק יותר מבסירכא כשאין מכה, כי לפי דעתו טרפה היא לגמרי.

גם חפשי בספר הרמב"ם ז"ל ולא מצאתי בו שום הבדל בין סירכא לדבק. ואם אפשר לדקדק בקצת לשונו חילוק מה בענין זה הוא להחמיר ולא להקל, כתב בפ"ח (ה"ה) און שנמצאת דבוקה בחברתה הסמוכה לה מותרת. ואם ירצה המעיין לדקדק ולומר בדוקא כתב דבוקה ולא סרוכה, א"כ כוונתו להחמיר כדברי רש"י ופי' הב' שכתב הר"ן. אבל יותר נכון שנאמר שכיון למה שכתב הר"ן ז"ל ולומר כי דבוק וסירכא שוים הם בין להחמיר בין להקל, ע"כ כשבא למנות ע' טרפיות כתב כפי' נסמכה אונה לאונה שלא כסדרן וכו' ולא אמר

115 כשאין מכה] כ"ה בכ"ב. בכ"ג: בדבק.

116 כשאין] לכאוי צ"ל: כשיש.

117 דברי רבינו כאן הובאו בכנסת הגדולה (הגה"ט אות מט), ונו"נ בהם.

118 בכ"ב נוסף עה"ג: נ"א שלא להבדיל בסירכא ולהחמיר בה כן כו'. וזהו נוסח כ"ג.

נדבקה, להורות שהדין שוה, ובפי"א בהזכירו המנהג הפשוט הזכיר פעמים רבות סירכה ופעם אחת בלבד הזכיר דבק להחמיר ולא להקל, והוא באומרו (ה"ט) וורדא שנמצאת דבוקה בכיסה או חוט יוצא ממנה לכיסה אוסרין אותה, ע"כ, כוונתו בזה מבוארת להודיענו שלא נחשוב להתיר דבוקה אלא כי דבק וסירכא שוים.

ודי לנו בזה שאנו חולקין על זה המנהג להתיר בבדיקה, אבל ח"ו להקל יותר ולומר שבדבק נכשיר אפי' שלא בבדיקה, וכאשר הודיע הרב בע' מזה הנראה מדברי חכמי התלמוד ואמר (ה"ו) מן הדין היה על דרך זו שאם נמצאת הריאה תלויה בסירכא כמו חושין, אם היו מן האום וכו', ואם היה נראה לו מן הדין שום קולא אחרת מטעם דבק, ראוי היה שיודיענו אותה.

וג"כ בקשתי ומצאתי בס' תורת הבית אחר שכתב הרשב"א ז"ל דין סירכת האונה והאומות כתב (הקצר בית ב שער ג לה.). לשון זה, דברים אלו שאמרנו, אין הפרש בין סמוכה לסרוכה, וזו אחת מהן.¹¹⁹

עוד כתב (תוה"ב שם לה:): הורו משמם של גאונים ז"ל שאם גג האומה מהשלמת האונין ולמטה דבוק בשדרה כשרה, שכך מראים הדברים שזו היא בברייתא. במה דברים אמורים בשכל גג דבוק לשדרא, אבל אם היה שם פצול שאין הגג כולו דבוק אל השדרה טריפה, עכ"ל. וכבר נודע פי' מלת גג כי יש הפרש מבואר בין גב לגג כי גג אינו אלא על אחורי האומה היושב על השדרה בזה דוקא הורה להתיר בדבק כלא פילוש כפי הטעם שכתב, אבל לא נתיר שום דבר אחר לא באונה ולא באומה אחת או שתים חוץ מן הדופן שכנגד האונות ששם היא כשרה כדין סירכא.

ואחר שנתאמת אצלינו בדין הדבק הנר' מדברי הרבנים שזכרתי הנה הנם עמודי עולם ויסודי התורה להורות את בני ישראל את הדרך¹²⁰ ילכו בה ומזרח שמש עד מבואו בכל המקום אשר שם מושב בני יש' הלא המה תלמידיהם ושותי מימיהם, איך נעמוד אנחנו תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם להוסיף אפי' כמלא נימא יותר מהמיקל שבהם, ה' יכפר בעד עמנו ובעד ערי אלהינו המחזיקים בדברי המקל אף כי הוא יתיר, לכן די לנו שנחזיק בקולא אשר כתב הרשב"א בדברי גג האומה כי הוא כדאי לסמוך על קבלתו והוראתו משמן של גאונים. אבל רחמנא ליצלן מלנהוג קולא דלא כמאן.

עם היות ימצאו קונדרים או קונדרסים בשם חכמי לונגל להתיר, כי אולי טעה המעתיק, ולא עמד על כוונת החכמים ההם כי אפשר שדבר על יסוד פסקי הגאונים ומנהג אנשי הדור אשר כתב הרמב"ם דלא היו מכשירים שום סירכא ע"י בדיקה בנפיחה, וכאשר ראו חכמי לונגל בצרת אנשי דורם שהיו מפסידים ממנום של ישראל הורו פעם או פעמים להתיר דבק מיוחד, אבל אם היה מנהגם להתיר בנפיחה בודאי היו מצריכים לכל דבק בדיקה אם יעלה בנפיחה, כי מי הוא זה ערב אל לבו למנוע עצמו מלעשות נסיון בזה הנראה לחוש אם יהיה בדור שנהגו בו להקל בסירכות האומה וכדומה בלי מכה, כ"ש שראוי לעשות הנסיון ההוא להחמיר בדבק ולא להתירו בשום צד עד שנעשה הנסיון הקרוב אלינו וכדינו לעשותו.

119 וזו אחת מהן] לפנינו ברשב"א: וזו אחת הן.

120 ככ"ג נוסף: אשר.

והש"י יצילנו מלימונות עם הנוהגים מקולי דמר ומקולי דמר, וקרוב להיות שבר על שבר דדמי לתרי קולי דסתן אהרדי, כיון שמכשיר בסירכא ע"י בדיקה, ואשר בא לידו בדבק אינו רוצה לעשותה, הלא הבודק הזה סותר את עצמו, שהרי הדבק הזה הוא מורה על רעותא בריאה או לפחות ספק ריעותא, ואיך נתיינה עד שנראה בעיינינו שאינה נקובה. וכיון שאפשר שאחרי הבדיקה לא תעלה בנפיחה מה יועיל לנו שהיתה דבוקה כשהיא דבוקה אל מקום צר, כמו גג האומה לשררה הוי כמו אונה לדופן דדופן סותמת, אבל כשהדבק אל מקום רחב מה יועיל דבוקתה אם לא תעלה בנפיחה.¹²¹

כמ"ש המרדכי (חולין פ"ג רמז תרכ) על זה על מה סמכו המתירים, וז"ל, כתב ראבי"ה האונות העליונות הסמוכות לגרגרת ומהודק למעלה ולמטה כשרות ואני שמעתי שאם אינו יכול להכניס אצבע ביניהם ומפריד למעלה מהגרגרת מעט שניכר החתוך כשר שכן גדולו, ואם יכול להכניס ביניהם אצבע זהו ענין סירכ' וטרפה, כך שמעתי ממורי אבי. עוד כתב (שם) חלב מהור סותם, לא איירי בריאה שניקבה ודופן¹²² סותמתה או נסרכה בשומן הלב וכו' עד אבל בריאה אין שום חלב סותם עד כאן לשון התוס', ורבינו אבי"ה כתב ואם האונות או האומות סמוכים לשומן שבין שתי הערוגות ויכול להכניס ביניהם אצבע קטנה טרפה, ואם דבק בלא הפסק כשר שכן גדולו, ומעשה בא לידנו באונות שאצל שומן הלב שהיה מקצת דבוק אל שומן הלב דרך גידולה ולא היה יכול להכניס אפילו מחט, ומכל מקום היה הדבוק יותר מכדרכו, והכשרו מזה הטעם, עכ"ל. ר"ל שלא היו עושים בדיקה בשום ספק אלא מיד היו אוסרים.

וכאשר היה החכם בעל הס' שהוא מן החכמים אחרונים היותר קרוב אלינו אולי שמע צעקת אנשי דורו על הפסד ממונם כיון שלא היו מכשירים שום ספק ע"י בדיקה, הוצרך לבקש הר' אבי"ה או מחכם אחר בזמנו כדי שלא להטריף הכל, והשכל יחייב כי אם אנשי דורו ינהגו בקולא שאנו נוהגים להתיר אם העלה הריאה בנפיחה לא היו מבקשים קולא אחרת כי די להם בזאת, ומי יודע אם היה מצריך בדיקה לאלו הדברים שהכשירו בו. הנה מצאנו ראינו לקצת מפרשים בשמועה שהיו מצריכים נפיחה ג"כ לסירכות אשר במצר החזה אע"ג דהיינו רבתייהו, ומי יכריח לנו לומר שהיה מכשיר הר' אבי"ה לדבוק' הללו בלא נפיחה, היתכן דרך ב' כי בהיות לפנינו שלחן ערוך ודין פסוק בדברי הגאונים אשר מימי אבותינו היו רבותינו ומפי הוראותיהם נחיה בגוים והלא המה אומרים אלינו שהיותר מקל בדבק היה מכשיר אחר הנפיחה, ואיך נעמוד אנחנו ונאמר כי חשקה נפשנו מהקל מעלינו עול תורת דורינו כדי להקל כדברי הר' אבי"ה אשר לא נהגנו ספרו בארצינו, הלא כתב בס' אדם וחיה אותו הלשון בעצמו שכתב בעל הס' בד"ן ריאה ריאה דבוקה, וכתב לבסוף וכן עיקר, ואיך נשליך אחר גוינו דברי כלם.

ועל אשר שמעתי כי מצא רמז אל משענת קנה רבינו ירוחם, אעתיק בזה כל מה שכתב וידמה לנדון זה, ועל הכל יתברר באמת ויעיד לעצמו. וז"ל (אדם וחיה גמ' אות ו קכד.), ענוניתא דורדא פרש"י דכל היכא דסריכא טרפה דלגבי דידה שלא כסדרן נינהו, ובשם הגאונים דאפי' סוכה לכיס שלה שהיא מונחת בה טרפה. וי"מ דאם דבוקה כלה לכיס שלה בלא סירכא כשרה, דמתחלת ברייתה היא. ונכון להחמיר. עוד כתב סמוך לזה דין ריאה

121 בכנסת הגדולה (הגה"ט אות כו) העתיק דברי רבינו כאן, והאריך לדון בהם.

122 לפנינו במרדכי: ושומן.

הסמוכה לדופן בין העלתה צמחים והאריך להביא פרש"י ופי' התוס' ופי' הרי"ף, ולבסוף כתב י"מ דוקא בדבוקה לדופן או התיר התלמוד במכה בדופן, אבל סמוכה לא, והעיקר כי אין הפרש בין מכה בדופן בין סמוכה לסרוכה¹²³ וכן הסכימו גדולי האחרונים. ואם כל הריאה דבוקה לדופן בלא שום פלוש וכ' יש מתירין אם עולה בנפיחה, ויש אוסרים, וכן עקר. והשלים כל פרטי דיני הריאה, אח"כ כתב לבסוף דין כל הסירכות להחמיר בכלן מלבד כשיש מכה, וסוף דבריו כתב לשון זו, וסירכא זו אין לה שיעור, אפי' כחוט השערה, וכל הממעך סירכא ביד כאלו מאכיל טרפות לישראל, וכן כתב רבינו תם וכן הסכימו גדולי האחרונים. שמנונית התולה על הצלעות מן החזה נדון כצלעות, ואם נסרכה שם אונא כשרה, כך כתבו חכמי לונל בשם הגאונים ז"ל, ע"כ סוף דבריו בכל טריפות הריאה. אח"כ כתב דין חלב טהור סותם וכו' וכן טבח שהוציא ידו וכו' ודין טבח שהוציא טרפה מתחת ידו וכו', ובס' אחד ראיתי כי מדין טבח וכו' נשלמו כל טרפות הריאה ומיד יתחיל לבאר אותם ז'. אבל בס' אחר ראיתי כתוב בין בדין טרפה וכו' לשון זה, סוף¹²⁴ האומה הדבוקה לטרפש בלא סירכא, חכמי לונל מתירים דבמקום רביצתה ומתחלת בריתה כן היא, וכן כתב הר' יוסף בעל שמועות בשם חכמי לונל, וג"כ היו מתירים כל דבק בלא סירכא וכן חכמי גרבונה, והיו משערין שיעור הדבק לכל הפחות כמלא רחב גודל ואפילו נדבקה אומא בדבוק ללב, ע"כ.

האמת יורה דרכו כי לא כתב הר' ירוחם אלה הדברים האחרונים אלא הם הגהה שהוסיף תלמיד או סופר מה ששמע בשם חכמי לונל וכתב בגליון ספר, ואחר כך העתיק סופר אחר וטעה והכניס בפנים, וזה מחוייב כפי המקום אשר בו נכתב, וגם כי דברי בעל הספר הראשונים הם סותרים פעמים שלש לאלה האחרונים כיון שהפסיק ענין הסירכות והלך לו לסדר דינים ג' שבהם דין חלב טהור סותם וטבח שהוציא ידו וטבח שהוציא טרפה, זה יורה שכבר גמר דבריו בכל טריפות הריאה, שאל"כ היה ראוי שיכתוב דין זה למעלה ויהיה נקשר עם הדומים לו, הא' סמוך לדין ואם כל הריאה דבוקה שם מקום ביאור דין זה המחודש, כי דבר רחב גודל מתיר, הב' סמוך למ"ש למטה ואם נסרכה עם אומ' כשרה כ"כ חכמי לונל, שם מקום זכירת דין מחודש אחר לאלה חכמי לונל. נוסף על זה כי יש סתירה מהמאמר האחרון הזה לב' או ג' עניינים שכתב בעל הספר, ראשונה כתב בדין הוורדא וז"ל וי"מ שאם דבוקה כלה בדבוק בכיס שלה כשרה, ונכון להחמיר. ואם דבק רחב גדול מכשיר א"כ זאת הוורדא הדבוקה כלה ראוי להכשירה מק"ו, ראית בה תרתי להתיירא, הא' שנדבקה כלה ויש בכלה יותר רחב מב' גודלים, הב' דבוקה בכיסה שיר' דבוק מקום רביצתה, ואפ"ה אמר בה נכון להחמיר. זה יורה מה שאמרתי, לא כתב בעל הספר דין הכתוב בסוף הספור בענין דבק שבריאה. ועוד סתירה ב' ממה שכתב למעלה ואם כל הריאה דבוקה יש מתירים אם עולה בנפיחה ויש אוסרים וכן עיקר. ואם אמת שחכמי לונל כתבו הדין האחרון והר' ירוחם העתיק כי הדין דין אמת, א"כ אפי' בלא נפיחה כשרה, והוא פסק שהעיקר הוא לאסור, ופי' אחר הבדיקה, הלא זאת סתירה חזקה והמביא אל השקר שקר.¹²⁵ גם יש סתירה אחרת לדין דבק

123 ברבינו ירוחם לפנינו הנוסח משובש: כי אין הפרש במכה בדופן בין סרוכה לסתומה.

124 סוף] לפנינו ברבינו ירוחם: נוף.

125 פתגם 'המביא אל השקר שקר' מופיע גם בלשון רבינו בתשובתו על נזירות רבי יצחק שולאל, שלם ח"ו עמ' 143, ובתשובתו בענין זקוקה ליבם משומד, שו"ת הרא"ם סי' מז. ואחריו אצל בנו מהרלב"ח, שו"ת סי' קיד. ולא מצאנוה אצל חכמים אחרים.

הנכתב באחרונה ממ"ש למעלה והעיקר כי אין הפרש בין סמוכה לסרוכה, וכל זה יתחייב כי האמת דכברי הם' הראשון אשר לו נכתב הדין הזה והאחר, הוא ספר מוטעה, כי אפשר שנכתב ע"ד שזכרתי.¹²⁶

סוף דבר אשלים זאת התשובה להערה ששית, כי אין להתיר שום דבק שלא בנפחה זולת גג האומה הדבוק לשררה בלא שום פילוש, כמו שכתב הרשב"א ז"ל בשם הגאונים.

תשובה לז'

ראוי לברר ראשונה איכות הסתירה ועליה יבא ההתר. הנה בעל הספר הביא דברי הרמב"ם באונה הסמוכה לעצם ולבשר ואמר וא"א מן האוסרים ואני מן המתירים, ועל זה כתב הרא"ש מעם לדבריו, דכיון דגרמא לחודיה לא חשיב סתימה וכו' כלל, כוונתו בזה כפי הנראה כי אם ראינו סירכא נסרכת למקום ההתר ולמקום האיסור שראוי לאסור, שאע"פ שמקום הא' לא יזיקנו כלל, עדין נשאר מקום האיסור, וממקום ההתר שהיא סירכה עבה היוצאת מן האונה או מן האומה וכו' גזר אומר שתהא נדונת אחר הרוב, וי"א חלקו עליו מן הטעם עצמו שכתב הרא"ש בסירכת העצם והבשר, וכתב על הכל והרא"ש הסכים לסברת בעל העיטור, א"כ קשיא מדידיה אדידיה. וא"ת כי גם בעצם ובשר אם הרוב יהיה סרוך בבשר והמעט בעצם יכשיר הרא"ש, שאם הוא יר' דברי האוסרים דוקא כשאין הסירכה בבשר אלא שהיא שוה לעצם כמו לבשר, זה לא יתכן, כי זה היה ראוי לפרשו בראש' בדבריו ויזכור זה החילוק, אבל לא עשה כן רק אמ' סתם כיון דגרמא לחודיה לא חשיב סתימה עד כיון שכנגד העצם אינו סותם.

והתשובה בזה מבוארת עם מה שכתבתי למעלה כי יש הבדל עצמי בין נקב הנראה לעין ובין סירכא לבדה, כי כשאנו רואים הסירכה לבדה אנו חוששין שמא באה מחמת נקב, אבל אין הנקב מבורר אצלנו כפי ראות עינינו, ומ"ש המפ' אין סירכא בלא נקב ר"ל שיש ספק חזק שיש לו על מה נסמוך ולומר שיש כאן נקב. ונחבר ליסוד זה הקדמה אחרת והיא שנאמר שיש חילוק בין דבר שהחולי נודע בו ונראה לחוש וכדי להכשירו אנו צריכין לבקש רפואה ותחבושת לחולי ההוא, ובין דבר שהחולי לא נודע בו עדין רק שאנו חוששין עליו, וכשנבוא להכשיר הוא הטעם שנשפוט בו ונאמר אין כאן חולי. כן הדבר הזה, כי יסוד הדין הראשון הוא נקב ונראה לעין כמאמ' רבא ריאה שניקבה ודופן סותמתה וכן אמר בעל העטור ריאה שניקבה וכו', עוד אמר אח"כ והא דדופן סותמתה דוקא כנגד הבשר וכו', ובזה החמיר

126 בבית יוסף (ד"ה לכל מקום שתסרך) העתיק לשונות רבינו כאן, והוסיף שכן כתב הר"ש בר צמח (שו"ת התשב"ץ ח"ב סי' רסג. ח"ג סימן מט), והכי נקטינן. אכן ר"י פורמון בתשובתו לדברי רבינו כאן, כתב: יש להשיב ולומר, שאם כן גם המגיה למה לא הגיה זה מעיקרא, אלא דלעולם נאמר שהם דברי המחבר בעצמו, ומעיקרא הביא לשון הטור כפשטו, והדר כשהביא כללות הדינים כשכתב הא לך כללי הסירכות כתב לפסק הלכה שרבינו לוניל ורבינו נרבונו ז"ל התיירו הדבוקה. וראוי להפלא מאד ממהרר"י חביב ז"ל כי איך מצד הקושיא ההיא שהקשה בא לומר מדעתו דמה שכתוב שם בשם רבינו לוניל היא הגהה, וכ"ש איך לא השגיח בעין שכלו הדק שכתב זה אחר שכתב הא לך כללות הסירכות. גם יש להפלא ממנו כי לפי כתב דאע"ג דראבי"ה התייר היינו בנפחה, וזה לא יתכן כלל דהא בהדיא קאמר ראבי"ה דהטעם הוי לפי שהיא מתחלת ברייתה וא"כ אינה מחמת נקב לשנאמר דנופחין אותה. וכ"ש שיש להפלא מאד ממה שכתב, אולי שמע צעקת אנשי דורו על הפסד ממונם כו', ודבר כזה פשיטא דאין ראוי לאומרו. ואין ספק אצלי שכל מה שכתב שם מהרר"י חביב ז"ל אינו אלא דרך דחיה.

הרא"ש כי כיון שראינו בעינינו הנקב ועליו נאחזת הסירכא לעצם ולבשר, אע"פ שתהיה רובא כנגד הבשר ונשאר מיעוט נקב, גר' לחוש כנגד העצם הרי החולי ידוע והתחבושת שאנו צריכין לרפאותו אינו מספיק מטעם שסתימת העצם אינה סתימה הגונה ראוי לאסור דנהי שהבשר סותם כנגדו וכ'. אמנם דברי ב"ה מיוסדים על ריאה שנסרכה לא' מן המקומות וכו' לא אמ' ריאה שניקבה אלא שנסרכה ואנו חוששין שמא ניקבה, ועל זה היסוד אמר שראוי לילך אחר הרוב, ר"ל שאם זאת הסירכא יוצאת ממקום הכשר והמיעוט ממקום האיסור ראוי להתיר מטעם שנשפוט בצדק ונאמר אין כאן חולי כלל במקום האיסור כיון שאין הנקב נגש אצלינו רק אנו רואים סירכא לברדה, והיא היא המביאה היתרא לומר שיש כאן נקב, הרי שראינו זאת הסירכא ממקום הכשר ומשם יצא החולי ולא כנגד מקום האיסור, ואם אין חולי אין אנו צריכין לרפואה, ולכן הסכים בדיון זה הרא"ש לסברת בעל העיטור ולא כדברי האומ' אכתי איכא מיעוטא וכו', ואלה האומרים כן לא הרגישו אל החילוק הזה שזוכרתי.

כאשר הייתי בימי חורפי שאלו ממני ענין הספק הזה אשר זכרתי, ואז השבתי להם התשובה שזכרתי, אח"כ הקרה ה' לפני דברי הראב"ד ז"ל המאמתים דברי אלה וכתבן הר"ן ז"ל באשר חבר טעם ויסוד הסירכות ונתן תרי טעמי לאיסור, הא' דברי רש"י ז"ל הב' דברי אחרים משום דעבדא להתפרק, כתב אח"כ לשון זה (יא. ד"ר)¹²⁷, ויש דרך אחרת לראב"ד ז"ל דסירכא שלא במקום רבייתא¹²⁸ תולין שמפני דוחק רביצתה עליו נעשית הסירכא ולא משום נקב, ולפי שיטה זו אומר דאונה הסרוכה לדופן אפילו לגרמא כשרה שהסירכא זו לא מחמת נקב היא באה אלא מפני דוחק רביצתה. ודאמרינן (מח.). והוא דסביך בבשרא דמשמע בבשרא ולא בגרמא דוקא בריאה שניקבה ודאי דבעינן סתימה חזקה דהיינו דסביך אבל זו לא ניקבה, עכ"ל.¹²⁹

עוד ראייה לזה ס"א שאמ' אונה שניקבה פי' וכ"ש נסרכה ודופן סותמתה כשרה, נתאמת מזה מ"ש. גם יועיל לנו זה מה שרמזתי לעיל בדברי הרמב"ם וכי על זה סמכו המתירים סירכות רמוזות אחר שתעלה הריאה בנפיחה, כי ראוי לומר שהסירכא היא איננה מורה על נקב ודאי אלא על ספק נקב, ואחר שתעלה הריאה בנפיחה ויש מקום לתלות הריעותא בראש הסירכא האחר הסרוך אל מקום שאין הנקב פוסל בו ונוכל לשפוט בצדק ולומר כי הריאה היא שלימה מכל נקב. אבל בלא נפיחה בין בנקב בין בסירכא לא יתכן בעיני אלה"ם ואדם.

וכזה נשלם ביאור הדברים הצריכים ביאור בכל הסימן הזה, ויצאתי מן השורה להאריך יותר מדאי כפי הנראה, אמנם להכרח הדברים שרמזתי אין בו תוספת ולא חסרון כפי קוצר דעתי, ע"כ.

תושלב"ע



127 לשון הר"ן לפנינו שונה מעט, ובבית יוסף (סי' לט ד"ה וכתב בעל העיטור) העתיק דברי הר"ן כלשונו של רבינו בשמו.

128 כאן דילג המעתיק מפני הדומות: ודאי משום נקב הוא ואף על פי שהיא עולה בנפיחה אומרינן קרום עלה על אותו נקב אבל כשהסירכא במקום רבייתא.

129 דברי רבינו כאן הובאו בבית יוסף (שם), ונשא ונתן בדבריו. וכן היו לפני הכנסת הגדולה (הגב"י אות רלד) שהביאם ודן בהם. ובשו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' י) כתב שלענין הלכה למעשה יש לנהוג כהכרעת רבינו שבניקבה ממש צריך שתהיה סרוכה לבשר ולא לעצם אפילו מיעוטו, ובנסרכה לבד אם רוב הסירכא כנגד הבשר כשרה.

84

ועוד איכה לילה וכבוד מתיין למחלה
 לו ישיבך כבוד אף אמן נשחק לו
 הדיכא מ' קפו וזל וגם זק יש למוח
 שלא כדעם מלפני שהם עשו שלא כהוגן
 להכניז לבתולת פל אום טקסן . ועולה
 לא חשב לבתולת כדעם גדנ' יעניין חסם
 אפי' שבע קבלת דים הל' יש להם הרבה
 היא מפי מלכעמא כבודתא דהויק' השכונע
 ופ' היונה כולל ב' כולל לעל נפקא
 לבו דשומא ללבר ללמוד עם דאופן
 וכי צני'ם כ' אום קלבעקש ופלטי
 נתי הדלמ' ה' כפה מהלבור כ' וזל
 להניחל טעם נתי ה'פן ופין אנש
 טישל וום המחויבין אף העולם
 שמבלגן אחו' לבו שועים שועים קעם
 שפיי' עיני ליקן אף דיין . נאום
 דעלמ' אעיר עלמה פן לא' כרו
 יוסף פורמון

כתי"ק וחתי"ק רבי שלמה ברוך זלה"ה
 וחתי"ק רבי יוסף פורמון זלה"ה

רבי שלמה ב"ר ברוך זלה"ה

רבי יוסף פורמון זלה"ה

רבי שלמה ברוך כיהן כדיין בתחילת שנות הש' בבית דינו של הגאון רבי שמואל קלעי זלה"ה בעל 'משפטי שמואל' בק"ק ארטא שביון, והיה מעורב עם ראשי גדולי הדור בשאלות העומדות על הפרק.

פרטי תולדותיו ומשפחתו כמעט ואינם ידועים לנו. בספר משפטי שמואל סי' כ"ז הוא חתום אחרי מהר"ש קלעי בגביית עדות בשנת של"ד, ובסי' ע"ח חתום ראשון בשנת שכ"ב.

בשו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' כ"ט כותב: "ראיתי מה שכתבו החכמים השלמים הישיש כמהר"ר שמואל קלעי נר"ו והחכם השלם כמהר"ר שלמה ברוך נר"ו...".

בשו"ת מהרש"ך ח"א בתשובה שאחר סי' א' כותב "...ידעתי נאמנה כי דעתי הקלושה אינה מכרעת ודברי אלה לא יוסיפו שמץ דבר על דברי החכם השלם כמה"ר שלמה ברוך נר"ו, ומה גם אשר הסכימו לדבריו הרבנים המובהקים מאריות גברו לתורה ולתעודה מורי ורבותי נר"ו...".

רבי יוסף פורמון מגדולי חכמי דורו. נולד לערך בשנת ער"ה בעיר שרש שביוון. משם עבר לשאלוניקי, וכנראה ששם למד אצל מפרש הירושלמי רבי שלמה סירליאו, אחר כן עבר לגליל המוריאה וכיהן כרב בזאנטי ובסביבות שנת ש"כ התיישב בפאטראס.

בשו"ת רבי יעקב לבית הלוי (ויניציאה שע"ד) שאלה יא כותב "ושאלתי את פי זקני עירנו ואמרו שהיו זוכרי' בימי קדם בזמן הרב הקדוש מוהר"ר יוסף פורמון ז"ל שהיה מריה דאתר' מכל אלו הגלילות", ושם בשאלה יז "הרב הגדול והקדוש כמוהר"ר יוסף פורמון זלה"ה". רבי משה מטראני המבי"ט כותב אודותיו בספרו ח"ג סי' קסא: "ולחכם הזקן הרב המפורסם בחכמה ובזקנה ההר"י פורמון נר"ו... כי הרב הנז' הוא גדול ויחיד מומחה מכמה שנים ואין שום אדם ראשי להורו' בפניו בעיר בלתי רשותו". בקורא הדורות כתב אודותיו "היה פסקן גדול וכתב פסקים רבים ולא נדפסו והרביץ תורה בתלמידים, והגדול שבתלמידיו היה הרב מהרש"ך". בשו"ת מהרש"ך ח"ג סי' מו כותב בגדולת רבו: "חכם ומרכיץ תורה בכל הד' קהילות והוא זקן וירא שמים שלם בעיון ובמעשה וראש ישיבה חכם ומרכיץ תורה עליהם". הרחיד"א בשם הגדולים כותב בערכו: "בישראל גדול שמו" (במליצה זו משתמש הגרחיד"א פעמים ספורות בלבד, על האריז"ל, מהרח"ו, מהרש"ך ורבי אברהם ברודא). נפטר בזקנותו בערך שנת ש"מ.

מתשובותיו נדפסו בספרים: מהרשד"ם, מהר"י לבית לוי, משפטי שמואל, מבי"ט, מהרש"ך, ירך אברהם, בעי חיי.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 729 נמצא חיבור בכתב יד שאלות ותשובות מרבי שלמה ברוך זלה"ה, ובו גם תשובות שנשא ונתן עם גדולי דורו והסכמותיהם על פסקיו. להלן אנו מדפיסים מתוך חיבור זה תשובתו של רבי שלמה בענין התרת שבועה, המסומנת בכתה"י כסימן צא, ועליה בא רבי יוסף פורמון על החתום אחריו בעצם חתימת יד קדשו. יש לציין כי תשובה זו נכתבה בחיי מרן הבית יוסף זלה"ה, ומביא את מה שכתב בבית יוסף ומזכירו בברכת החיים, כן מביא מתשובות מהר"י בן לב ומזכירו בברכת החיים.

נערך ע"י הרב יעקב שבדרון הי"ו מלומדי כולל קדשים סטאלין קארלין גבעת זאב.

בענין תלמיד שקבע ישיבה במקום רבו שלא ברשותו ורוצה לחייב כמה מתלמידי הרב שילמדו אצלו מכת שבועה שנשבעו לו

שאלה

יעקב הוא קצין וראש על עם ה' להדריכם בדרך ישרה ולהורות להם חוקי האלהים ואת תורתיו, וגם הוא ריש מתיבתא במשנה ובגמרא בפלפול ובסברא זה לו עשרים שנה, ומאור תורתו האירה הארץ, והעמיד תלמידים הרבה, גם מבני יצא בעולם, ומכל הגלילות נקבצו תלמידים ובאו לו לשמוע חכמתו ותורה יבקשו מפיהו, ופרקו היה נאה, והוא רצוי לרוב אחיו ולא לכולם משום דמוכח להו במילי דשמיא.

ובכלל התלמידים שלמד היה ראובן, שהוא אחד מתלמידיו שלמד בישיבתו כמו שש שנים, שלש שנים שמש אצל אחי הרב הנוכר, ולבסוף שמש שלש שנים אחרות לפני הרב הנוכר, וכל השנים הללו האחים הנוכרים היו עוסקים בתורה בישיבה אחת ולא יתפרדו, באופן דכל השנים הללו שמעתתיה של הרב הנוכר הוו בפומיה דראובן, ולא דוקא בימים למד עמו אלא אף לילות שהיה לן בביתו ובחדר משכבו, והיה עוסק בתורה עד שהעמידו על פשט ההלכה על דרך האמת והיושר.

ואח"כ נתעורר ראובן ללכת ללמוד חוץ לעירו, והלך ולמד אצל רב אחר זמן ועידן כחמש שנים, ובתוך אלו הימים הפסיד זמנו בחכמת המוסיקא, ולמד לנגן בקנון, וגם השתדל ברפואות בלמודה ובשמושה. ואח"כ בא בגאווה ובוו, והתחיל לבטא ברבו הראשון, מפני שהוכיח אותו במילי דשמיא, על דבר שרצה ראובן הנוכר לעזוב את משודכתו המקושרת עמו בשבועת אלהים, וגם שמרתו כל הימים שהלך ללמוד תורה, ורבו הראשון לא החניף לו בדבר הזה אלא הוכיחו על פניו, ועל זה העיז ראובן את פניו נגד רבו, ואמר בפניו דברים אשר לא נתנו ליכתב מפני האריכות.

וגם עתה עלה בלבו לחלוק עם רבו, ולקבוע לו מדרש וישיבה בפני רבו בלי רשותו, והלך ראובן הנוכר יחד עם גיסו שמעון, להשתדל לקבץ תלמידים ללמוד יחד עמו בישיבתו שרוצה לקבוע, ומצאו ללוי שהוא תלמיד גמור מהרב הנוכר, והסיתוהו והדיחוהו בדברי חלקות ללכת ללמוד יחד עמם, והשביע ראובן ללוי על דעתו ללכת ללמוד בישיבתו לזמן כל החורף, וגם ע"מ שלשיפנה ישנה, ולא הזכיר בשבועה זו לא על דעת המקום ולא על דעת רבים לא רבים מפורשים ולא רבים סתם, וגם לא נשבעו שניהם זה לזה רק לוי נשבע לראובן. עוד הלכו ראובן וגיסו הנוכר בחברת שני בני אדם שנתחברו עמהם ולא בני תורה ניהו ואין להם שייכות בעסק הלימוד, ומצאו ליהודה תלמיד שני של הרב הנוכר, ופתהו ראובן ונדר לתת לו כ' לבנים הספקה בכל שבוע, והשביע אותו על דעת המקום ועל דעת רבים מפורשים הלא המה החכם פלוני ופלוני והם מחוץ לעיר, והשביע אותו ללכת ללמוד עמו בעד שנה אחת, והתלמיד סירב ולא הסכים בעד שנה אחת, באומרו כי לעת הקיץ צריך הוא לעשות משא ומתן, והשיב לו ראובן שאם יפנה בקיץ ישנה, אבל לא יהיה מחוייב ללכת ללמוד.

וכשמוע הרב הנזכר שהלכו שנים תלמידיו ללמוד עם ראובן, ואכתי לא ידע דבר השבועה הנזכר, הקפיד על הדבר, ושלח וקרא לשני תלמידיו, וגער בם עד מאד, כאמור להם מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם לעזוב מים חיים ולחצוב להם בורות, וגם אמר להם דראובן תלמידו איסורא קעביד לקבוע לו ישיבה בפניו בלא רשותו, וגם הם מסייעין לדבר עברה נינהו. והתלמידים הללו לא מצאו תשובה נכונה בפיהם, רק אמרו ששוגגים היו מוטעים היו, כי חשבו שלא יקפיד רבם, להיות שהרבה תלמידים עומדים לפניו, גם לא ידעו מעיקרא שיש נדנדו עברה בעסק זה.

וכראות התלמידים הללו הקפדת רבם, הלכו לפני שלשה והתירו להם שבועתם, באומרם התלמידים הללו למתירים כי הם אדעתא שלא יקפיד רבם עשו מה שעשו, וכן גילו דעתם בפני אחרים קודם שנשבעו שע"מ שלא יקפיד רבם הם הולכים ללמוד שמה, אך בשעת השבועה לא זכרו לפרש תנאי זה למשביע אותם, גם אמרו להם שהם לא היו יודעים שיש אסור בדבר, אבל עכשיו שידעו שיש איסור בדבר הם מתחרטים חרטה גמורה, ובכך התירו להם המתירים את שבועתם. אח"כ חזרו התלמידים הללו וכאו אצל רבם, ונשבעו לו שבועה חמורה על דעתו ועל דעת המקום, ועל דעת רבים מפורשים פלוני ופלוני ופלוני, ועל דעת רבים סתם ובפני רבים דהיו שם ב"ד של שלשה, שמכאן והלאה לא ילכו ללמוד עם ראובן הנזכר, אלא יבואו ללמוד בישיבת רבם כל זמן שירצו ללמוד, וקבלו טובה מאת רבם בההיא שעתא, וגם נשבעו לו שלא ילכו להתיר שבועה זאת לעולם.

והודיעו דבר התר השבועה לראובן, ועתה טוען ראובן כנגד התלמידים הללו לכופף אותם בשומי או בנדוי ללכת ללמוד עמו, כדי לקיים שבועתם שנשבעו לו. והתלמידים משיבים ואומרים שכבר הותרה שבועתם זאת, וגם חזרו ונשבעו להפך שלא ילכו ללמוד עמו אלא בישיבת רבם, ועל כן חייבים הם ללכת ללמוד עם רבם כדי לקיים השבועה האחרונה.

על כן נא לשון בקשה מלפני כל מורה צדק יורנו הדין מהו, אם חייבים התלמידים לקיים השבועה הראשונה או השבועה האחרונה, ומלפני ארון המשפט יהיה משכורתכם שלמה אמן.

תשובה

הגם כי מיראי הוראה אני מנעורי ועד עתה, ותמיד אוילנא לחומרא, מ"מ בנדון כזה דאיכא נדנדו עברה בקיום השבועה הראשונה כדנפרש לקמן, וגם איכא שבועה אחרונה הפכית לראשונה, על כן חייב כל מורה צדק שלא לנטות ימין ושמאל אדעתא להחמיר, דהויא חומרא דאתי לידי קולא, אלא יורה כדת וכהלכה והדין יקוב את ההר.

ולכך אמינא, דשבועת לוי שלא היתה על דעת המקום ועל דעת רבים, מלתא דפשיטא היא דכיון שהותרה הותרה, ומעמא, דאע"ג דתניא בפרק ר' אליעזר (נדרים דף סה.) המודר הנאה מחברו אין מתירין לו אלא בפניו, פירוש מדעתו, כבר כתבו התוס' בפרק השולח (גיטין דף לה: ד"ה ליחוש) דבידעבד אם עברו והתירו מותר, וראיה מצדקיה שהיה חסיד גמור וסמך על התר השבועה שהתירו לו הסנהדרין.¹ ואע"ג דהראב"ד פליג על זה וסבירא ליה דאף בדיעבד לא

הותר², כבר רבו רובא דרובא מהמפרשים ומהפוסקים קמאי ובתראי ובתראי דבתראי, דכולהו הכריעו כסברת התוספות³, וכמו שהארכתי להוכיח זה בפסק אחר שכבר כתבתי, וכבר קיימא לן הלכה כרבים אף בשל תורה בין לקולא בין לחומרא, כדכתיב (שמות כג, ב) אחרי רבים להטות.⁴

ולפי ששמעתי שהתלמיד החולק על רבו טועה בדבר הלכה, אם משום חסרון ידיעה אי משום דלא מסתייעא ליה מלתא לאורויי כהלכה, ומביא ראיה לומר דלא הותרה השבועה הזאת אף בדיעבד, ממה שכתב מהררי"ק ז"ל (בתשובה) בשורש נ"ב, דהראב"ד⁵ והרשב"א⁶ והר"ר משה⁷ ור"ת⁸ ור"י⁹ ורבינו פריץ¹⁰ ורמב"ם¹¹ ורמב"ן¹² והר"ן¹³ כולו סבירא להו דאין התר לשבועה זו וכו'.¹⁴ על כן אמרתי כמה דיו נשפך וכמה קולמוסים נשברים כדי לאפוקי מלבן של שוטים, ואמינא דשאני נדון דידן מהתם, דאילו התם היתה השבועה על דעת רבים ובפני רבים, ומשום הכי קחשיב ואזיל מהררי"ק דרבינו פריץ ורמב"ם ורמב"ן והר"ן סבירא להו דאין התר לשבועה, וכדמוכח בהדיא מדברי מהררי"ק שכתב לעיל מיניה.¹⁵

גם מה דחשיב ואזיל לר"ת ור"י, הוא מטעם דהם כתבו¹⁶ דתקיעת כף חמירא משבועה, ואין מתירין לדבר הרשות שלא במקום חשש מכשול. ונראה לי לדבר פשוט דאף ר"ת ור"י לא החמירו בתקיעת כף אלא שלא להתיר לכתחילה, אבל כשהתירו בדיעבד מודו והויא התר, דלא עדיפא תקיעת כף מהנשבע לתועלת חברו דאין מתירין שלא מדעתו, ועכ"ז סברי דבדיעבד הותר, ואדרבא כ"ש הוא, הואיל והם סברי דמתירין לכתחילה תקיעת כף היכא שיש חשש מכשול פן יעבור, מה שאין כן לנשבע לתועלת חברו דלכו"ע אין מתירין לכתחלה שלא מדעת חברו משום חשש מכשול פן יעבור, וכ"ש דבנדון דידן איכא איסורא בקיומה של

2 בהשגות על הרי"ף למסכת גיטין (דף יח: מדה"ר), והובא בדברי הראשונים בגיטין (דף לה:), עיין רמב"ן (ד"ה ויש עוד שאלה), רשב"א (ד"ה ויש מקשים), ריטב"א (ד"ה וליחוש) ור"ן (ד"ה נשאת).

3 עיין טור יורד (סימן רכ"ח), רא"ש נדרים (פ"ט סימן ב), סמ"ג (לאוין סימן רמ"א) וריב"ש (סימן תנ"ג ותס"א).

4 ספר המצוות להרמב"ם (מצות עשה קעה), חינוך (מצוה עח).

5 בהשגות על הרי"ף שהובא לעיל.

6 שו"ת הרשב"א (חלק ה סימן רלה), ובמיוחסות (סימן רמט).

7 תוס' אלפסי לרבינו משה ב"ר יום טוב מלונדריש גיטין (דף לה:).

8 עיין מרדכי שבועות (סימן תשנז), ובסמ"ק (מצוה פא) בשם ר"ת.

9 מרדכי שם.

10 הגהות רבינו פריץ על סמ"ק (שם אות נח), אמנם לפנינו הוא בסמ"ק ולא בהגהות ר"פ, והמהררי"ק הביא תחילה בשם ר"פ ואח"כ כתבו בשם רבינו יצחק מקורבייל בסמ"ק.

11 הלכות שבועות (פ"ו ה"ח).

12 גיטין (דף לה:).

13 גיטין (שם), ובנדרים (דף סה. ד"ה והיכא).

14 בשו"ת מהרי"ק לא הובא נוסח השאלה, וכפי הנראה מדברי התשובה הנידון הוא בדומה להנידון כאן, שנשבע בתחילה בפני רבים ועל דעת רבים לאשה שישאנה, והתירו לו אותה שבועה, ושוב נשבע שלא לכונסה, והשאלה היא אם אמרינן דכיון שבדיעבד הותרה שבועה ראשונה לדעת התוס', שניה תחול עליו, ויהא אסור לכונסה.

15 ז"ל, ולא ימצא פוסק אחד מכל הפוסקים אשר יכולים המתירין להשען עליו ולומר על פי אותו פוסק עשינו, כאשר כתבתי למעלה דבכולהו איכא פירכא, או מצד דאין מתירין לו אלא בפניו היכא דעשה לו טובה, או מצד דנשבע בתקיעת כף על דעת רבים ובפני רבים.

16 עיין מרדכי בשבועות (סימן תשנז).

שבועה ראשונה כמו שנפרש, ועל כן מלתא דפשיטא היא דאין להחמיר בה ממעם תקיעת כף.

גם מה שכתב מהררי"ק, דהראב"ד והרשב"א והר"ר משה סבירא להו דנשבע לתועלת חברו אין לו התרה שלא מדעתו, ואפילו אם הותרה בדיעבד לא היא התרה, ומשמע מדבריו דדעתו של מהררי"ק היתה בתחילה להחמיר כותיהו.¹⁷ מ"מ אמינא, דהרי לן בר פלוגתיה דגברא רבא הוה, כדמוכח מתוך התשובה דקרי ליה רב, והשיג ותמה תמיהה גדולה על דברי מהררי"ק בדבר הזה, ומסיק ואמר דאין לחוש לדברי תשובת הרשב"א שהחמיר, אלא ראוי ללכת אחר רוב הפוסקים.

ואף מהררי"ק עצמו לא היה דעתו להחמיר כדעת הראב"ד והרשב"א, אלא משום שהיתה השבועה על דעת רבים, ולפי שיש חולקים בנשבע על דעת רבים סתם ואומרים שיש התרה, לכך נסתייע מדעת הראב"ד והרשב"א להחמיר ממעם ספק ספקא, אבל אם לא היתה השבועה על דעת רבים, אף הוא לא היה מחמיר בדבר מפני דעת הראב"ד והרשב"א. והכי מוכח בהדיא מדבריו שכתב, וז"ל, ואשר כתבת דאדרבא דהפרה מעליא הוא כדברי ר"י ור"ת להחמיר בשבועה שנייה שנשבע שלא לכונסה אחר שהתירו עכ"ל, אמת הוא כי היתה כוונתי משום דנשבע על דעת רבים דאין לו הפרה¹⁸, ונשענתי על מה שכתבו תוס' שיטה פרק השולח, וכן בהגה"ה מהר"ף בשם ר"ת¹⁹, דכיון דעומד בפני רבים מסתמא על דעתן נדר ואע"ג דלא הזכיר שמם, ולא הבאתי דברי הראב"ד אלא אגב שמפא דלישנא דכתבי אשר שלחתי אל מהר"ר רפאל בלין, משום דאפילו אי משכחת פוסק דפליג על דברי הר"ף בשם ר"ת, מכל מקום יש כאן ספק ספיקא להחמיר, שמא דברי הראב"ד והרשב"א עקר, ואם תמצא לומר דדברי ר"י ור"ת עקר, סגי ליה בעומד בפניהם היכא דנדר על דעת רבים סתמא, עכ"ל מהררי"ק ז"ל. הרי לן דעקר יסודו ומשענתו היתה משום דהשבועה ההיא היתה על דעת רבים ובפני רבים, ובנדון דידן דלא נשבע על דעת רבים, לא רבים מפורשים ולא רבים סתם, אף מהררי"ק מודה דאין לחוש לדעת הראב"ד והרשב"א, וכפרט במקום דאיכא שבועה אחרת כנגדה.

וכ"ש בנדון דידן דלא קבל הנשבע טובה מהמשביע אותו, וכתב הרא"ש²⁰ בשם ר"ת דכשלא קבל טובה מתירין אף לכתחילה שלא מדעת חברו, והסכימו הרא"ש והטור²¹ לדברי ר"ת, גם הריב"ש ז"ל כתב בתשובותיו סימן קפ"ו, דהרשב"א²² כתב בשם ר"ת דדוקא בנדר מחמת טובה שעשה לו חברו כמשה רבינו ע"ה עם יתרו וכו', עכ"ל.

ואל תקשני ממה שכתב מהררי"ק ז"ל בסימן (קפ"ב) [קפ"א], דמשמע דסבירא ליה שאם שנים נשבעו לעשות שותפות אחת, דחשיב כאילו כל אחד עשה טובה לחברו. די"ל שאני התם דכל אחד נשבע לחברו ולא יוכל להפרד זה מזה, אבל בנדון דידן דלוי נשבע, אבל

17 ולשיטתם גם בלא נדר בפני רבים ועל דעת רבים לא הוי התרה אפילו בדיעבד.

18 גיטין (דף לו).

19 סמ"ק (שם).

20 נדרים (פ"ט סימן ב) וגיטין (פ"ד סימן ט).

21 יורה דעה (סימן רכח).

22 גיטין (דף לה: ד"ה תנאי).

המשיבועו לא נשבע גם הוא ללוי, באופן שהבחירה היא בידו ללמוד יחד עם לוי או לא, לא חשיב כאילו קבל טובה מהמשיבוע אותו. וכ"ש דמצאתי בתשובות הר"ן ז"ל סימן ל"ח, על ענין ראובן ושמעון ולוי שנשבעו ללכת יחד במקום אחד וכו', והשיב וז"ל, ולענין מה ששאלת אם צריך שישכמו ראובן ולוי בהתר השבועה הזאת מפני שלהנאתם ולצוות להם נשבע, דע שר"ת ז"ל כתב, דכל שנדר לחברו מפני שקבל ממנו טובה כמשה מיתרו וכו', עד ולפיכך בנדרן זה אם שמעון זה לא קבל טובה מראובן ולוי כדי שבשבילה ידור נדר זה, מתירין אותו בפניהם ואפילו שלא בהסכמתם וכו', ע"כ. הרי לן דסבירא ליה, דמה שנתקשרו זה בזה בשבועה לא חשיב קבלת טובה, אלא כשקבל טובה אחרת, ופליג עם מהררי"ק ז"ל. וא"כ בנדרן דידן דלא נשבעו זה לזה שניהם, הכל יודו דלא חשיב כאילו קבל טובה.

ולפי ששמעתי שהתלמיד החולק על רבו מסתייע מדברי מהררי"ק שכתב בשורש (קפ"ב) [קפ"א], וז"ל, ועוד חוששני לזה משום נשבע על דעת רבים²³, דפשיטא דאין לו הפרה אם לא לדבר מצוה, שהרי כל אחד ואחד מארבעתן על דעת חבריו שהיו שלשה נשבע, כי כשהסכימו כולם לישבע איש אל אחיו וכל אחד נעשה כעושה טובה לחברו כדפירשתי לעיל, וכן כתב האלוף א"ב מהר"ר גרשון יצ"ו, ויפה כתב, אלא שמעט אני חוכך בדבר ממה שכתב הרמב"ן בחרמי צבור שלו²⁴ וכו', עכ"ל. וקא סבר הך תלמיד דה"ה בנדרן דידן, דחשיב כנשבע על דעת רבים, ואע"ג דלא אמר על דעת רבים.

על כן כדי לאפוקיה מלבנו, אמינא דלא דמיא נדרן דידן להתם כאוכלא לדנא, דהתם הוו ארבעה, וכל אחד חשיב כנשבע על דעת חבריו דהוו שלשה ומקרו רבים, אבל בנדרן דידן דכולהו הוו שלשה, א"כ אפילו אם נאמר דחשיב כאילו נשבע על דעת חבריו, עכ"ז ליכא רבים, דלא מקרו רבים לפי דעת רוב המפרשים בפחות משלשה, כדכתב מהר"ר יוסף קארו נר"ו בטור יורה דעה סימן רכ"ח. ועוד, דאפילו אם היו שם ארבעה, עכ"ז לא חשיב בנדרן דידן כנשבע על דעת רבים, הואל ולא נתקשרו כלם בשבועה, אלא לוי נשבע על דעת ראובן המשיבועו בלבד, ולא על דעת כולם, א"כ מלתא דפשיטא היא דלא חשיב בנדרן דידן כנשבע על דעת רבים. ובפרט דאף מהררי"ק בנשבעו ארבעתן לאו בדרך פשיטות קאמר לה דחשיב כנשבע על דעת רבים, אלא בדרך חששא, וחכך בדבר מפני מה שכתב הרמב"ן בחרמי צבור, וא"כ בנדרן דידן דלא נשבעו כולן זה לזה כאחת אלא לוי הוא דנשבע לראובן, מלתא דפשיטא היא כביעתא בכוחה דלא שייך למיחש כלל בנדרן דידן משום שבועה על דעת רבים, ואין צריך לפנים²⁵.

אך אמנה על דבר השבועה שנשבע התלמיד השני איכא למידק בה טובא, משום שאמר על דעת המקום ועל דעת רבים מפורשים, וגם נראה בעיני דחשיב כקבל טובה מהמשיבוע במה שנדר לתת לו הספקה ללכת ללמוד עמו. ואע"ג דהר"ש בר צמח כתב בתשובה²⁶,

23 ז"ל השאלה שם, על דבר הריב אשר נפל בין החכמים הרופאים אשר נשתתפו לזמן ידוע, וכתוב בספר והעד עדים, וגם נשבע איש על אחיו בשבועות התורה בנקיטת חפץ ביד, ונהגו בשתוף ההוא זמן מה, ויהי לימים אחד מהם לקח עצמו לצד אחד ואל השלשה לא בא כפעם בפעם, והרס מצב השותפות.

24 בסוף ספר כל בו, וסוף שו"ת המיוחסות לרמב"ן (סימן רפח).

25 ראה שו"ת משפטי שמואל (שאלה סג).

26 תשובה זו נמצאת בשו"ת הרשב"ש [מבנו של הרשב"ן] (סימן קצט).

דפועל הנשבע לבעל הבית יכול לחזור בו ע"י שאלה שלא מרצון בעל המלאכה, משום דלא קבל טובה הימנו וכו', ע"כ. מכל מקום כבר חלק עליו מהר"ר יוסף קארו גר"ו (שם), וכתב דאין דבריו נכונים, דאפילו לר"ת סתם פועל עושה לו טובה בעל הבית שנותן לו מלאכה שירייה בה פרנסתו, עכ"ל. ונראה לי דבגדון דידן אף הרשב"ץ יודה דחשיב כקבל טובה, משום דהמלאכה שעושה התלמיד למשביע אותו אינה לתועלת המשביע בלבד כגדון שכתב הר"ש, אלא היא אף לתועלתו שנותן שלמות לנפשו ע"י עסק התורה, ולכך איכא למידק טובא בהתרתה מכל צדדי החומרות הנ"ל.

ואמינא, דלכאורה נראה דאם התר שבועה זאת היתה לדבר הרשות אין מתירין לכתחילה, כדאיתא בפרק השולח (גיטין דף לו.) אמר אמימר הלכתא אפילו למ"ד נדר שהודר רבים יש לו הפרה, על דעת רבים אין לו הפרה, והני מילי לדבר הרשות אבל לדבר מצוה יש לו הפרה, כי ההוא מקרי דרדקי דאדריה רב אחא דהוה פשע בינוקי, ואהדריה רבינא, דלא אשתכח דרייק כוותיה, ע"כ. הרי לן דנדר או שבועה על דעת רבים אין לה הפרה לדבר הרשות.

ואע"ג דמהר"ר יוסף קארו כתב בסימן רכ"ה, דרב האי גאון²⁷ ורש"י²⁸ ז"ל סבירא להו, דאפילו כשנשבע על דעת רבים פלוני ופלוני ופלוני אית לה התרה כשלא היו אותם הרבים שם בפניהם, וכן כתב נמי מהררי"ק ז"ל בשורש נ"ב בשם המרדכי²⁹, ובגדון דידן לא היו אותם הרבים שנשבע על דעתם בפניהם אלא באתרא רחיקא. מ"מ אמינא דכבר רבו הפוסקים³⁰ החולקים עליהם, וסברי דאע"ג דליתנהו הרבים בפניהם, שבועה על דעת רבים מקרי, ואין לה הפרה.

ואף בדיעבד אם עברו והתירו, נראה לי דלא הותרה שבועה כזאת שהיא על דעת רבים, ואע"ג שכתב מהררי"ק ז"ל לב נר"ו בתשובותיו הראשונים (חלק א כלל ה) סימן (ל"ז) [ל"ט], שמצא כתוב בשם הרשב"א דנשבע על דעת רבים אם עברו והתירו בדיעבד מותר, גם מהררי"ק ז"ל כתב בשורש נ"ב, שמצא כתוב בשם הר"ר אביגדור ז"ל, נדר שהודר על דעת רבים אין לו הפרה, כתב הר"ר אביגדור אין לבני אדם להתירו לכתחילה, אבל בדיעבד שכאו שלשה בני אדם והתירו לו, הרי זה מותר ומופר, עכ"ל. מ"מ משמע דרוב הפוסקים לא סבירא להו הכי, וכן כתב מהררי"ק ז"ל שם.

זהו הנראה לכאורה, אבל לכשנעיין בה שפיר אשכחנא דכל זה שאמרנו יצדק בדליכא כי אם שבועה אחת לחודה, אבל בגדון דידן שחזר ונשבע אחר התר שבועתו שבועה אחרת הפך מהראשונה, יש לחוש לשבועה אחרונה, משום דמצטרפו רב האי ורש"י והמרדכי, והרשב"א והר"ר אביגדור, בהתר השבועה הראשונה כשהותרה בדיעבד.³¹ וכן כתב מהררי"ק בשורש נ"ב, וז"ל, ואם כן היה ראוי לחוש לשבועה שנייה, מאחר דבטענת עשה לו טובה איכא רש"י ורבותינו בעלי התוס' דאית להו דבדיעבד מהני היתר שלא בפניו, ואי משום על דעת רבים,

27 עיין שערי תשובה [להגאונים] (סימן קלח).

28 גיטין שם (ד"ה על דעת).

29 גיטין (רמז שעז).

30 הובא בבית יוסף שם.

31 כלומר דבדיעבד כיון דהתירו כבר את השבועה הראשונה, יש לצרף שיטת רב האי ורש"י והמרדכי, הסוברים שאם לא היו אותם הרבים בפניהם, יש להם התרה אפילו לכתחילה, עם שיטת הרשב"א והר"ר אביגדור הסוברים שנדר שהודר על דעת רבים יש להם התרה בדיעבד.

איכא רב האי והמרדכי כדכתבתי, זאת ועוד אחרת כי מצאתי כתוב בשם הר"ר אביגדור וכו', עד ואם כי זה שלא בשיטת רוב הפוסקים, מ"מ ראוי לעשות סניף לדעות הנ"ל, לחזק שבועה שנייה ולבטל הראשונה מאחר שהתירו לו, עכ"ל.

ואע"ג שכתב מהררי"ק ז"ל, ומ"מ מודה אני בזה, דשמא י"ל דעד כאן לא פליגי רב האי והמרדכי על ר"ת³², אלא בנדר דלא שייכי בני רבים בגויה, ולא קבלו שבועתו או נדרו, אלא דאיתרמי ששמעו את נדרו, ואע"ג שכל אחד נומה לבו אל דבריו, מ"מ אין חוששין בנדרו כלל, אבל היכא שמשביעין אותו שלשה כי הכא, והאחד נעשה שלישי לאשר הדברים נוגעים אליו, והשנים קבלו השבועה ונעשו עדים, איכא למימר דבהא מודו כ"ע, דהמזכיר רבים אע"ג שלא פירש שמותם, מסתמא הנך דשייכי בגויה קאמר ולא בני דלא שייכי בגויה, ומ"מ אף כי אנו מדמין שמא אין לעשות מעשה להתיר שבועה שנייה, מצורף בני טעמי לעיל, עכ"ל.

והנה לכאורה מכאן יש מקום לטועה לטעות ולומר דנדרון דידן נמי הכי הוא, דנמצאו שם שני בני אדם דלא שייכי בה אך היו עדים בדבר, וגם המשביע וחד דעמיה דשייכי בה, וא"כ חשיב כנשבע על דעתם, והויא על דעת רבים אף לרב האי ולרש"י ולמרדכי. על כן אמיןא דהא ליתא, דעד כאן לא נסתפק מהררי"ק אלא בשאמר על דעת רבים סתם ובפני רבים, דאז איכא למימר דעל דעת הנך דקיימי התם ומשתדלים על דבר השבועה קאמר. אבל בנדרון דידן שפירש על דעת החכם פלוני ופלוני ופלוני שהם מחוץ לעיר, מלתא דפשימא היא דלא שייך הכא לומר דעל דעת הנך דקיימי התם נשבע. ועוד דבנדרון דידן העדים שנמצאו לשם לא נתעסקו הם לקבל השבועה, ואף לא אמר להם אתם עדי, וא"כ לא דמי כלל לההיא דמהררי"ק שנסתפק בה. וא"כ העולה בדינו, דיש לחוש לשבועה שנייה בין למעשה בין להלכה.

גם נראה לי דיש לחוש לשבועה שנייה מטעמא אחרינא דאיכא בנדרון דידן, והוא, דהשבועה הראשונה היתה לזמן שנה אחת בלבד, והשבועה השנייה היתה סתמית לעולם, וא"כ חיילא שבועה שנייה ממעם כולל, כדאיתא בפרק שלישי דמכות (דף כב.), דפריך התם וליחשוב נמי כגון דאמר שבועה שלא אחרוש ביו"ט, ומשני התם לא חלה שבועה מושבע ועומד מהר סיני הוא, א"ל כגון דאמר שבועה שלא אחרוש בין בחול בין ביו"ט, ומגו דחלה עליה שבועה בחול חלה עליה נמי ביו"ט וכו', ע"כ. וא"כ בנדרון דידן נמי, מגו דחלה שבועה לשנים אחרות מסוף שנה ואילך, חלה נמי בשעה ראשונה שהוא מושבע עליה, ונדרחית שבועה ראשונה מפני השנייה.

ולפי שאפשר לדחות ולומר, דעד כאן לא קאמרינן דחייל שבועה על שבועה ממעם כולל, אלא כשהשבועה האחרונה הוא לקיים הדבר המושבע עליו מעיקרא, כעין ההיא דשלא אחרוש בין בחול בין ביו"ט, שנשבע לקיים מה שהוא מושבע ועומד, אבל כשנשבע לבטל הדבר שהוא מושבע עליו, דילמא לא חלה אף כשכלל בשבועתו דבר הרשות.

לכך אביא ראיה ממקום אחר להוכיח דלא שנא, ובין הכי ובין הכי חיילא שבועה בכלל, והוא שכתב ר"י בעל הטורים באורח חיים סימן תפ"ה, ז"ל, אמר שבועה שלא אוכל מצה סתם, אסור לאכול מצה בליל פסח, אמר שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח, לוקה ואוכל

32 וסוכרים דצריך שיאמר בפני אותם רבים על דעתכם אני נודר.

מצה בליל פסח, עכ"ל. הרי לך, דאפילו לבטל אכילת מצה בליל פסח שהוא מושבע ועומד על אכילתה, חלה השבועה כשכלל ואמר שלא לאכול מצה סתם, דמגו דחלה השבועה בשאר ימות השנה שהוא דבר הרשות, חלה נמי אף בליל פסח לבטל המצוה שהוא מושבע ועומד, וא"כ ה"ה בנדון דידן דאיכא למימר הכי, דחלה השבועה השנייה ממעם כולל, ואפילו אם לא הותרה לו השבועה הראשונה ע"י שלשה בני אדם.

וכן מצאתי נמי כתוב בתשובות מהר"ר משה נ' אל אשקר ז"ל בסימן ק', וז"ל, תשובה³³, אדרבא דשבועה שנייה שנשבע ללוי הויא שבועה, וחלה לבטל שבועה ראשונה בכולל, שהרי לא נשבע ללוי שלא יתפלל בבית ראובן, אלא שלא יתפלל בשום מקום, ומגו דחיילא שבועה אאותן מקומות חיילא נמי אמקומו של ראובן. ועוד, דשבועה ראשונה שנשבע לראובן לא היתה אלא כל זמן שיקרא לו לשמעון, ונמצא שחלה שבועה שנייה בהתר כל זמן שהוא מתפלל בבית לוי ולא קרא לו, ומגו דחיילא כל זמן שלא קרא אותו חיילא נמי אפילו בזמן שקרא אותו, דהוה ליה כנשבע שלא לאכול מצה שאסור לאכול מצה אפילו בלילי פסח, דכיון דלא הזכיר פסח אין זה נשבע לבטל את המצוה, אף הכא נמי איכא למימר הכי, וזה נראה לי פשוט וברור.

וכן כתב הר"ן ז"ל בתשובה (סימן עד) בפירוש בענין אשר כזה, גבי ראובן שנשבע לקדש את לאה כל זמן שיבקשנו פלוני לקדשה מכאן ועד הפסח וכו', ואח"כ נשבע שלא יקדשה וכו'. והשיב, חוששני לשבועה שניה, לפי שנראה שהיא חלה לבטל שבועה ראשונה בכולל, שהרי מכח שבועה ראשונה אינו מושבע לקדשה אלא כל זמן שיבקשנו אותו פלוני, ולא עוד אלא שאפילו לבקשת פלוני אינו נשבע לקדשה אלא מכאן ועד הפסח, ונמצא שבועה שניה חלה בהיתר מן הפסח ואילך, [ו]קודם הפסח ג"כ חלה עליו כל זמן שלא יבוקש מאותו פלוני, ומתוך שחלה באותו זמן שאינו מושבע לקדשה, חלה ג"כ כשהוא מושבע לקדשה דהיינו כשיבקשנו אותו פלוני, דהוה ליה כנשבע שלא לאכול מצה שאסור לאכול מצה אף בליל פסח וכו'. הרי לך מבואר, דבנדון דידן חלה השבועה שניה ונתבטלה הראשונה ממעם כולל כדאמרו.

ואין להקשות עלי ממה דמסיים שם הר"ן, וז"ל, אלא שאיני תוקע עצמי בזה, מפני שנראה שהשבועה הראשונה היתה לדעת חברו, שהרי אמר כל זמן שיבקשנו אותו פלוני, וג"כ נראה שזאת השבועה היתה על תנאי שדוכין שהיו בינו ובין לאה, ולא כל הימנו להפקיע זכות אחרים, ולפיכך יהיה נשאל על שבועה שניה ויתירו לו נדרו, ויקיים הראשונה, עכ"ל. די"ל דעד כאן לא קאמר הר"ן שיהיה נשאל על שבועה שניה ויקיים הראשונה, אלא כגון התם שהשבועה השנייה לא נשבע לתועלת חברו, אלא נשבע בינו לבין עצמו, ולכך קאמר שיתירו לו השניה ויקיים הראשונה שנשבע לדעת חברו, אבל בנדון דידן, דאף שבועה אחרונה היתה

33 ז"ל השאלה, שמעון ש"צ היה מתפלל בקביעות בבית ראובן, ואחר זמן נדמן לו לראובן ש"צ אחר, והלך שמעון ונעשה ש"צ בבית לוי, ונשבע לראובן שכל זמן שיקרא אותו לבא להתפלל בביתו כבתחילה שיבא, ועמד שמעון בבית לוי ג' או ארבע שנים, ונשבע אז ללוי שבועה חמורה על דעתו, שלעולם לא ילך להתפלל בקביעות בשום מקום בעולם אלא בבית לוי, כל עוד שיתפללו שם בקביעות. ואחר כל אלה הדברים הלך לו הש"צ של ראובן, ושלח לקרוא לשמעון לבא להתפלל בביתו כבתחילה בקביעות כאשר נשבע לו, ושמעון השיב כי כבר נשבע ללוי שלא יתפלל עוד בשום מקום כי אם בביתו של לוי, וראובן אומר דאזנה שבועה שנשבע ללוי לאו שבועה היא ולא חיילא כלל, דאין שבועה חלה על שבועה, יורנו מורנו.

לתועלת חברו, לא מצי להתירה בלי דעתו כדי לקיים הראשונה, ועל כן חיילא עליה שבועה האחרונה, ונתבטלה הראשונה.

והכי מוכח נמי מדברי מהר"ר משה אל אשקר, דקא מסיים בה ואמר, כללא דמלתא בעובדא דילן, דכיון דחלה שבועה שניה של שמעון בשאר המקומות, א"נ כל זמן שלא תבעו ראובן, נתבטלה שבועה ראשונה, ושבועה שניה כדק"ל, ולא סגי ליה לשמעון להתפלל בבית ראובן בקביעות בשום צד בעולם, בלאו שיתירו שבועה שניה מדעת לוי כדאמרן, ואין זה צריך לפנים ושלום, עכ"ל. הרי לן באר הטב, דבגדון דידן חלה שבועה שניה ונתבטלה הראשונה, ואף אם לא היה מתיר השבועה הראשונה קודם שבועה אחרונה, וכ"ש וק"ו השתא דכבר התירו לו שבועתו קודם שנשבע שבועה שניה, דהוויא מותרת בדיעבד לדעת קצת פוסקים כדאמרן לעיל, ואפילו אם לא היתה השבועה שניה כוללת, ותו לא מידי.

ובר מן דין אמינא, דבגדון דידן אף לכתחילה מתירין, ומעמא דידי הוא, משום דאמרינן בפרק השולח (גיטין עט) והני מילי לדבר הרשות אבל לדבר מצוה יש לו הפרה כדאמרן לעיל, ובגדון דידן איכא מצוה בהתרת שבועה זו, לפי שראובן המשיבוע הוא תלמיד גמור לחכם שבעיר, ואסור לו לקבוע ישיבה בפניו, ובפרט בלי רשותו.

וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ה מהלכות ת"ת (ה"א וה"ב) וז"ל, כשם שאדם מצווה בכבוד אביו וביראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יותר מאביו, שאביו מביאו לחיי העוה"ל, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העה"ב וכו', עד לפיכך אמרו כל החולק על רבו כחולק על השכינה שנאמר בהצותם על ה' וכו', עד אי זהו חולק על רבו זה שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו ורבו קיים, ואעפ"י שרבו במדינה אחרת, ואסור לאדם להורות בפני רבו לעולם, וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה וכו', עכ"ל. גם ר"י בעל הטורים כתב כן ביורה דעה סימן רמ"ב.

ואע"ג דראובן זה הלך בעיר אחרת ולמד עם רב אחר, מ"מ רבו הראשון שלמד אותו זמן ועידן משנה וגמרא בפלפול ובסברא עד שהעמידו על פשט ההלכה על דרך האמת והיושר, הוא נקרא רבו מובהק. וכן מצאתי כתוב בהדיא בתשובות מהר"י ז"ל בשורש (ק"ע) [קס"ט], וז"ל, ואשר כתבת שעקר הרבנות תלוי בפלפול כדמוכח בסוף פרק אלו מציאות (ב"מ דף לג.), וכן הרב שתופס ישיבה וכו', אומר אני דלאו כללא, דודאי מי שלומד לפני הרב בפירושו זמן, והרב מעמיד התלמיד על פשט ההלכה על דרך האמת והיושר, ודאי בענין זה נעשה תלמידו וחייב בכבודו, וזהו רבו שלמדו חכמה דסוף פרק אלו מציאות (עט), וכדפירש שם רש"י, אבל הדרכים שעושים היום בתוספות זמן³⁴, וכל אחד אומר הדרך כולו יהיה אמת או שקר, בענין זה איני רואה בו רבנות, עכ"ל.³⁵

34 ראה בספר בית הליל (י"ד סי' רמב אות ה, נדפס בסוף השו"ע מהדו' מכון ירושלים) וז"ל, ומ"ש מהרי"ק בתוספות זמן, שמעתי ממ"ו הגאון מוה"ר משה ז"ל בעל חלקת מחוקק, שבימי מהרי"ק היו נוהגין ללמוד בישיבה בזמן אחד היינו חצי שנה הלכות בלא תוס', עד שהיה שגור בפיהם כל מה שלמדו בתוך חצי שנה בכל יום הלכה עד שגמרו איזה סוגיא, ואח"כ בזמן השני היינו בחצי שנה השניה היו לומדים תוספות בעיון גדול שעל ההלכות של חצי שנה הראשונה, והיו קורין אותו בלשונם תוספות זמן, עכ"ל.

35 עיין רמ"א (י"ד סימן רמ"ב סעיף ל) שהביא דברי מהרי"ק, וז"ל, ובימים אלו עיקר הרבנות אינו תלוי במי שלמדו הפלפול וחילוקים שנוהגים בהם בזמן הזה, רק במי שלמדו פסק ההלכה והענין והעמידו על האמת והיושר.

הרי לן דבגדון דידן רבו הראשון מקרי רבו מובהק, הואיל וידוע ומפורסם לכל בני הישיבה שהעמיד על פשט ההלכה על דרך האמת והיושר, ועל כן אסור לו לקבוע מדרש או להורות שלא ברשותו, אפילו שלא בפניו במדינה אחרת, לדעת הרמב"ם ז"ל³⁶ והתוס'³⁷ והרא"ש³⁸ ז"ל. ומה גם עתה שהתלמיד הזה רצה לקבוע ישיבה במקום רבו שלא ברשותו, דבכה"ג אפילו תלמיד חבר אסור לו להורות תוך שלש פרסאות של רבו. דגרסינן בפרק הדר (עירובין סב: 30.) א"ל רב יעקב בר אבא לאביי כגון מגילת תענית דכתיבא ומנחא מהו לאורויי באתרא דרביה, א"ל הכי אמר רב יוסף אפילו ביעתא בכותחא בעיי מיניה מרב חסדא כל שני דרב הונא ולא אורי, ורב חסדא אורי בכפרי בשני דרב הונא, ורב המנונא אורי בחדתא³⁹ דארגזי בשני דרב חסדא, רבינא סר סכינא בכבל, א"ל רב אשי מ"ט עבד מר הכי, א"ל והא רב המנונא אורי בחדתא דארגזי בשני דרב חסדא, א"ל לאו אורי איתמר, א"ל איתמר אורי ואיתמר לאו אורי, בשני דרב הונא רביה הוא דלא אורי, ואורי בשני דרב חסדא דתלמיד חבר דיליה הוה, ואנא נמי תלמיד חבר דמר אנא, ע"כ. ופירש רש"י, בכפרי שם מקום, ולא היה מקומו של רב הונא, ומקומו בפומבדיתא, ושתייהן בכבל. דהא רב המנונא אורי בחדתא דארגזי, הואיל ולא היה רבו דר בה, אעפ"י שהיתה בכבל, ואני לא הוריתי במתא מחסייא שהיא מקומך. תלמיד חבר, חכם כמותו, אלא שלמד ממנו דבר אחד או יותר, עכ"ל. הרי לן מבואר מדבריו, דרב חסדא דאורי בשני דרב הונא וכן רב המנונא דאורי בשני דרב חסדא להיותם תלמיד חבר, עכ"ז לא אורו באתרא דרביה אלא במקום אחר. והכי מוכח מלשון הגמרא, שהאריך לאשמועינן המקומות שהורו, ואמר אורי בכפרי אורי בחדתא דארגזי, ולא קצר תלמודא לומר אורי בלבד.

גם התוס' (שם ד"ה רב חסדא) הסכימו לפירוש רש"י, שכתבו שם ז"ל, רב חסדא אורי בכפרי בשני דרב הונא, כדמפרש הקונטרס שלא היה שם מקומו של רב הונא, ובפומבדיתא היה מקומו, וצריך לומר דתלמיד חבר דרב הונא הוה, כמו רב המנונא דאורי בחדתא דארגזי בשני דרב חסדא, דמפרש בסמוך משום דתלמיד חבר דיליה הוא, אבל תלמיד גמור אין יכול להורות אפילו שלא במקום רביה, כדאמרינן בשני דרב הונא לא אורי רב המנונא בחדתא דארגזי, אעפ"י שהיה מקומו של רב הונא בפומבדיתא, ואפילו רחוק ממנו שלש פרסאות או אפילו מפי, אסור, ואינו חייב מיתה וכו', עכ"ל.

גם הרא"ש ז"ל כתב שם בפסקיו (פ"ו סימן ב) ז"ל, אמר רב יוסף אפילו ביעתא בכותחא בעאי מיניה דרב חסדא בשני דרב הונא ולא אורי לי, רב חסדא אורי בכפרי בשני דרב הונא, ורב המנונא אורי בחדתא דארגזי בשני דרב חסדא, וכל הני שלא במקומו הוה, דהא מקומו של רב הונא הוה בפומבדיתא, ואסיקנא לקמן דבשני דרב חסדא אורי משום דתלמיד חבר הוה, אבל בשני דרב הונא לא אורי אפילו שלא בפניו, משום דתלמיד גמור הוה, ואפילו רחוק ממנו יותר משלש פרסאות אסור, כדאמר לקמן וכו', עד ויראה דהא דתלמיד חבר מותר היינו דוקא חוץ לשלש פרסאות, עכ"ל. הרי לן דסבר הרא"ש דתלמיד חבר אל יורה תוך שלש פרסאות ואע"ג

36 הלכות תלמוד תורה (פ"ה ה"ב).

37 עירובין (דף סב: ד"ה רב חסדא).

38 עירובין (פ"ו סימן ב).

39 כ"ה הגרסא בש"ס ויניציאה 'בחדתא', ובש"ס שלפנינו הגירסא היא 'בחרתא'.

שהוא שלא במקום רבו, וכ"ש וק"ו דאל יורה במקום רבו ממש, שזה הוא מוכרח מהוכחת שמעתתא כדהוכחנו לעיל.

וגם הוא מוכרח לומר כן דהזכרת המקומות לקפידא קא אתו, דאי לא תימא הכי קשה, דבתחילה קאמר דלא אורי רב חסדא אפילו ביעתא בכותחא בשני דרב הונא, ואח"כ אמר דאורי. אלא בודאי צ"ל הא דאורי הוא דוקא בכפרי שלא היה מקומו של רב הונא, והא דלא אורי כלל הוא בפני רב הונא. והא דהוצרך הרא"ש לומר בלשון יראה, הוא מפני שרצה להוסיף ולאשמועין, דתלמיד חבר אף שלא במקום רבו אסור להורות אם הוא סמוך תוך שלש פרסאות, ולא תימא כל שהוא בעיר אחרת יכול להורות ואפילו שהוא תוך שלש פרסאות. ונראה לי דיליף לה ממה דתניא בפרק קמא דסנהדרין (דף ה:): תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו אלא א"כ היה רחוק ממנו שלש פרסאות וכו', ומוקי לה בתלמיד חבר, דאי בתלמיד גמור אפילו חוץ לשלש פרסאות אסור לפי שימתו ושיטת התוס' ז"ל.

גם כתב הרא"ש בפסקיו פ"ק דסנהדרין (סימן ב) וז"ל, תניא תלמיד אל יורה הלכה בפני רבו אא"כ היה רחוק ממנו שלש פרסאות כנגד מחנה ישראל, ומסקינן בערובין פרק הדר (דף סב:): דתלמיד מובהק בתוך שלש פרסאות חייב מיתה, כבני אהרן שלא הורו בפני משה ממש אלא בתוך מחנה ישראל הורו, וכאותו תלמיד שהורה בפני ר' אליעזר בתוך שלש פרסאות, וחוץ לשלש פרסאות אסור ואין חייב מיתה, ותלמיד חבר בתוך שלש פרסאות אסור חוץ לשלש פרסאות מותר, עכ"ל. גם בהגהות מימוניות פ"ה דהלכות ת"ת (אות מ) כתוב בשם מהר"ם, דתלמיד חבר רשאי להורות בימיו חוץ לשלש פרסאות וכו', עכ"ל, הרי לן דאף גם לא התיר לתלמיד חבר להורות אלא דוקא חוץ לשלש פרסאות ולא תוך שלש פרסאות, וכ"ש במקומו ממש.

והרשב"א⁴⁰ נמי, אע"ג דלא סבירא ליה כפירוש התוס' דמוקמי ההיא דתניא תלמיד אל יורה דוקא בתלמיד חבר, אבל תלמיד גמור אפילו חוץ לשלש פרסאות אסור, וסבר הרשב"א דתלמיד גמור לא אסיר חוץ לשלש פרסאות אלא דוקא תוך שלש פרסאות, ומוקי ההיא ברייתא בתלמיד גמור. מ"מ משמע לי ממה שכתב הרשב"א בתשובותיו (חלק א) סימן קי"א, דאינו מחלק בין תלמיד חבר לתלמיד גמור, דשניהם אסורים להורות תוך שלש פרסאות, דזה לשונו, תשובה, דבר זה עמדו עליו הראשונים, וחכמי הצרפתיים אמרו בערובין⁴¹ דבשלש [פרסאות] חייב מיתה כבני אהרן, דמחנה ישראל שלש פרסאות, ותוך שלש בפניו קרינן ביה, וחוץ לשלש אפילו בסוף העולם אסור, וההיא דסנהדרין בתלמיד חבר. ואין דרכם מחוור בעיני, דא"כ לא הוה ליה לתנא למסתם לישניה ולמימר תלמיד אל יורה אלא א"כ רחוק שלש פרסאות, דמינה משמע דכל תלמיד קאמר, דתלמיד סתם לא משמע תלמיד חבר, אלא הוה ליה למיתני תלמיד חבר אל יורה וכו', עכ"ל. הרי מוכח מדבריו דסבר דתלמיד סתם דקאמר הברייתא כולל, מיירי בין תלמיד חבר בין תלמיד גמור, ובתרווייהו נאמר דאל יורה אלא חוץ לשלש פרסאות ולא תוך שלש פרסאות, וא"ת הואיל ושנים ניהו תלמיד גמור ותלמיד חבר, א"כ מאי האי דמחלק בפרק הדר בין תלמיד חבר לתלמיד גמור. וי"ל דהתם בפרק הדר חוץ

40 עירובין שם.

41 תוס' שם.

לשלש פרסאות הוה, ובשני דרב חסדא הורה רב המנונא הואיל ותלמיד חבר הוה, אבל בשני דרב הונא רביה לא הורה, אע"ג דחוץ לשלש פרסאות הוה, ומעמא משום דלא נטל רשות מרבו, וכבר גזר רבי⁴² שתלמיד אל יורה אפילו חוץ לשלש פרסאות אלא א"כ נטל רשות מרבו, וכן כתב הריב"ש בתשובותיו סי' רע"א.

ואע"ג ששמעתי דרבו האחרון אסמכיה להאי גברא, מ"מ לא מהני ההיא סמיכה להורות במקום רבו הראשון שלא ברשותו, וכך כתב הרשב"א בהדיא בתשובה הנ"ל, וז"ל, ואם תאמר מגזרתו של רבי ואילך מיהא יהא אסור, יש להשיב דנפקא מינה היכא דנטל רשות מרבו אחד, ואעפ"י שיש לו רב אחר, דאילו תוך שלש פרסאות אסור וחייב מיתה עד שיטול רשות אף מן השני, וחוץ לשלש פרסאות מותר וכו', עכ"ל. וכן כתב נמי הריב"ש בסו' הנוכר בשם הראב"ד⁴³ והרשב"א ז"ל⁴⁴. הרי לן מבואר דכולהו הנך רברבתא סבירא להו דאף תלמיד חבר אל יורה תוך שלש פרסאות.

אמנם קשיא לי טובא מה שמצאתי כתוב בתשובות מהררי"ק ז"ל בשורש (ק"ע) [קס"ט] וז"ל, נראה לע"ד דאין להקל להורות תלמידים במקום רבו אפילו בזמן הזה, אמנם דוקא בתלמיד מובהק, לדברי רב (האי) [אחאי] גאון⁴⁵ ור"י⁴⁶ ורמב"ם⁴⁷ ורבינו ישעיה מטראני⁴⁸ והרא"ש⁴⁹ ובנו בעל הטורים⁵⁰, שפסקו כולם כר' יהודא דסוף אלו מציאות (דף לג.) דבעי שיהא רבו מובהק שרוב חכמתו ממנו, אבל אין רוב חכמתו ממנו אין צריך לנהוג בו כבוד, רק לענין קריעה שקורע עליו כעל מי שמתאבל עליו ועומד מפניו, כמו שכתב הרמב"ם⁵¹ וכן בטור יורה דעה⁵², אבל להורות לפניו או לקבוע לו מדרש לעצמו, וכן הני שכתב רמב"ם⁵³ כגון המתרעם על רבו המהרהר אחר רבו וכו', כל הדברים האלה אין נוהגין כיון שאין רוב חכמתו ממנו, כדמשמע בהדיא מתוך דברי רמב"ם וכו', עכ"ל.

והנה נפלאתי הפלא ופלא על המראה הגדול הזה, כמה שכתב דכל הנך רברבי סברי דדוקא בתלמיד מובהק הוא דאסור להורות בפני רבו, אבל בתלמיד חבר שאין רוב חכמתו ממנו מותר להורות לפניו, דהא בהדיא כתב הרא"ש בפסקיו⁵⁴ דתלמיד חבר אסור להורות תוך שלש פרסאות כדאמרן לעיל, וכן נמי כתב הטור בשמו ביו"ד סימן רמ"ב. ואע"ג דפסק הרא"ש בפסקיו פרק אלו מציאות⁵⁵ דהלכה כר' יוחנן דאמר הלכה כר' יהודה דאמר כל שרוב חכמתו ממנו, נראה דדוקא לענין אבדה שיהיה קודמת אבדת רבו לאבדת אביו האמור שם

42 סנהדרין (דף ה:).

43 הובא בחידושי הרשב"א עירובין (שם ד"ה הא דאמר רבא), ובריטב"א (שם ד"ה וליטעמין).

44 בשו"ת שם, ובחידושים עירובין שם.

45 שאילתות דרב אחאי (פרשת קרח שאילתא קלא).

46 עיין סמ"ק (מצוה רנב).

47 הלכות תלמוד תורה (פ"ה ה"ט), והל' גזילה ואבדה (פי"ב ה"ב).

48 תוס' רי"ד ב"מ (דף לג.).

49 בבא מציעא (פ"ב סימן ל).

50 יורה דעה (סוף סימן רמ"ב).

51 הלכות ת"ת שם.

52 שם.

53 הלכות תלמוד תורה (שם ה"א).

54 סנהדרין (פ"א סימן ב).

55 שם.

במשנה, הוא דבעי רבו מובהק שרוב חכמתו ממנו, אבל לענין להורות בפניו תוך שלש פרסאות לא בעי רבו מובהק, אלא אפילו בתלמיד חבר אסור. ומהשתא שמעינן, דרב (האי) [אחאי] וכל הנך רברבי אע"ג שפסקו הלכתא כר' יהודה, מ"מ אפשר דלענין הוראה תוך שלש פרסאות ובפרט בעירו, מודו דאפילו בתלמיד חבר אסור, וכדסבירא ליה להרא"ש ז"ל.

והנה צדדתי על כל הצדדים למצוא תירוץ ופשר דבר, ולא עלה בידי תירוץ נכון, ועל כן אמרתי דאנב חורפיה לא דק. הן אמת שמצאתי למורנו הר"ר יוסף קארו נר"ו שכתב ביו"ד סימן רמ"ב, ז"ל, ונראה מדברי הרמב"ם דתלמיד חבר אפילו בפניו מותר להורות, שהרי כתב בסוף הפרק הנוכח⁵⁶, בד"א ברבו מובהק שלמד ממנו רוב חכמתו, אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו הרי זה תלמיד חבר ואינו חייב בכבודו בכל אלו הדברים, אבל עומד מלפניו וקורע עליו, ע"כ. משמע דסבירא ליה ז"ל, דהא דאמר רבינא לרב אשי אנא תלמיד חבר דמר⁵⁷, אנא היינו לומר דכיון דאינו אלא תלמיד חבר מותר לו להורות אפילו בפניו, דלא הוזכר איסור הוראה כלל אלא לגבי רבו מובהק דוקא, וכן נראה שהוא דעת הר"ף⁵⁸, שהשמיט עובדא דרבינא דא"ל לרב אשי תלמיד חבר דמר אנא, משום דסתם רבו שאמרו שאסור להורות בפניו או שלא בפניו היינו רבו מובהק דוקא, וממילא משמע דכל שאינו מובהק אפילו בפניו שרי, שאם היה סובר כדברי התוס' והרא"ש, הוה ליה לכתוב ההוא עובדא לאשמועינן דבתלמיד חבר בפניו מיהא אסור, עכ"ל.

והנה אין דבריו מחוורין בעיני, משום דסוגיית דגמ' דפרק הדר (עירובין שם) מוכח דתלמיד חבר אין לו להורות בעיר שרבו שם, כדהוכחנו לעיל, וכדפירשו רש"י והתוס' והרא"ש ומהר"ם ז"ל, ואפושי מחלוקת על הספק לא מפשינן.

והראיה שהביא מה"ר יוסף קארו נר"ו מדהשמיט הר"ף עובדא דרבינא, לאו ראייה היא, דאפשר לומר דמשום הכי השמיטה הר"ף ז"ל, לפי שהביא שם הא דרב חסדא לא אורי בשני דרב הונא אפילו ביעתא בכותחא, וסבר הר"ף דרב חסדא תלמיד חבר דרב הונא הוה כדכתבו התוס' שם (ד"ה רב חסדא), ולכך לא הוצרך להאריך ולכתוב עובדא דרבינא. א"נ נוכל לומר, דסמך הר"ף על מה שכתב בפ"ק דסנהדרין (דף א: מדה"ר), תניא תלמיד אל יורה הלכה בפני רבו אלא א"כ רחוק ממנו שלש פרסאות כמחנה ישראל, וסבר הר"ף דבכל תלמיד קאמר, וכדפירש הרשב"א ז"ל⁵⁹ כדאמרן לעיל. ומלשון הרא"ש שכתב בדרך פשיטות בשתי מקומות דתלמיד חבר אסור להורות במקום רבו, ולא פקפק בדבר מצד מה שהשמיט הר"ף עובדא דרבינא, מוכח דמפרש דברי הר"ף כדפירשנו בדרך ראשון, דאי לא תימא הכי אלא נאמר דאיכא ראייה ממה שהשמיט כדכתב מהרי"ק, היה לו להרא"ש להעלות על ספר כוונת הר"ף, שכן הוא מנהג פסקיו להביא דברי הר"ף.

גם אמיינא, דדברי הרמב"ם הגם שנוטים לפירוש מהר"ר יוסף קארו, מ"מ אינם מוכרחים להפרש כן, ויכולין אנו להסכים את דבריו לדעת כל שאר הפוסקים בדבר הזה, ובפרט דיש הוכחה לדבריהם מסוגיית הגמ' כדאמרינן. וכוונת דברי הרמב"ם היא לומר, בד"א דבעינן כל

56 הלכות ת"ת (פ"ה ה"ט).

57 עירובין (דף סג).

58 עירובין (דף יט. מדה"ר).

59 בשו"ת (חלק א סימן קיא).

כך חומרות שיקדים אבדת רבו לאבדת אביו, וכן שלא להורות אפילו הוא בסוף העולם ורבו בסוף העולם וכיוצא בהם, דוקא ברבו מובהק שלמד רוב חכמתו ממנו, אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו הרי זה תלמיד חבר ואינו חייב בכבודו בכל אלו החומרות, אבל עומד מלפניו וקורע עליו וכו', וה"ה דאין להורות במקום רבו, דחשיב כחיוב עמידה וקריעה, ותנא לא כרוכלא הוא אלא תנא ושייר הדומים.

וכעין זה שפירשנו דברי הרמב"ם, צריכין אנו לפרש דברי ר"י בעל הטורים, שכתב ביו"ד סי' רמ"ב כעין לשון הרמב"ם, וז"ל, ובכל אלו הדברים שצריך לכבד בהם את רבו, לא אמרו אלא ברבו מובהק שרוב חכמתו ממנו, אם מקרא מקרא אם משנה משנה ואם תלמוד תלמוד, אבל אם לא למד רוב חכמתו ממנו, הרי זה כתלמיד חבר ואינו חייב לכבדו בכל אלו הדברים, אבל עומד מלפניו משיגיע לארבע אמותיו, וקורע עליו ואינו מאחה לעולם כמו על רבו מובהק, ואפילו לא למד ממנו אלא דבר אחד בין קטן בין גדול, עכ"ל. הרי לן דבתלמיד חבר לא הזכיר אלא עמידה וקריעה, ועכ"ז צריכין אנו לומר דסבר דה"ה דאין להורות לפניו תוך שלש פרסאות, כדי שלא יחלוק עם הרא"ש אביו דס"ל הכי כדכתב בראש הסימן, דדוחק הוא לומר דהמור מסתם סתים דלא כהרא"ש אביו אע"ג דהביא לעיל דבריו ולא חלק עליהם. ועל כן אמינא, דכשם שאנו צריכים לפרש דברי המור הכי נמי נוכל לפרש דברי הרמב"ם, כדי שלא לאפוישי מחלוקת.

ואף אם נרצה לומר דיש לחלק בין לשון המור ללשון הרמב"ם ז"ל, דהמור קצר דסמך לענין הוראה אל מה שכתב בראש הסימן, אבל הרמב"ם לא היה לו לקצר אלא לפרש מ"מ לענין הלכה למעשה נראה לי דראוי למיעבד כדעת רש"י והתוס' והרא"ש והרשב"א ומהר"ם, משום דרבים נינהו ובתראי נינהו וגם באו דבריהם מבוארים, ודברי הרמב"ם הם מסופקים, ואין ספקו מוציא מידי ודאי דכל הנך רברבי.

והנה כל זה כתבתי לרווחא דמלתא, אפילו אם נאמר דהרבנות תלוי בפלפול כדקס"ד דמהר"ר ישראל ברונא בר פלוגתיה דמהרי"ק ז"ל⁶⁰, אבל לדעת מהררי"ק ז"ל, מלתא דפשיטא היא דראובן זה תלמיד גמור מקרי, ואסור להורות ולקבוע לו ישיבה בחיי רבו אפילו חוץ לשלש פרסאות, ומה גם עתה בעירו ממש. ועל כן אמינא, דהקשר שנתקשרו עמו התלמידים בשבועה הוי לדבר עברה, ויש מצוה בהתרתה כדי לאפרושינהו מאיסורא, ולכך מתירין אף לכתחילה.

ואין להקשות על דברי ממה שכתב הרשב"א⁶¹ בשם ר"ת, דדוקא לדבר מצוה שיהא כעין אביהם של תנוקות דשייכי בנדר ובמצוה דחרטתן שוה, דאנן סהדי דכל האבות שלדעתן הודר כולם נתחרטו משום לימוד בניהם, דשבשתא כיון דעאל עאל, אבל בנדר שאין אותם הרבים שייכי ביה ולא בחרטתו, אין לו הפרה, ואפילו לדבר מצוה וכו', עד ומיהו במסכת מכות (דף טו): בשמעתא דקיימו ולא קיימו משמע לכאורה דאפילו בכל מצוה דעלמא אמרו כן, וצ"ע, עכ"ל. וגם הר"ן (גיטין שם) כתב דברים אלו בשם ר"ת בסגנון אחר, וז"ל, ר"ת גורס כי ההוא מקרי דרדקי, ואמר דלא אמרינן דלדבר מצוה יש לו הפרה אלא כעין ההוא עובדא,

60 שו"ת מהרי"ק שם.

61 גיטין (דף לו).

דהוה ליה כעין נדרי טעות, שהיו סבורים שהתנוקות יצליחו יותר בלמודם במקרי דרדקי אחר ונמצא בהפך, אבל בשביל מצוה אחרת שאין הנדר טעות מחמתה, אין לו הפרה וכו', עכ"ל. והרמב"ן ז"ל בתשובותיו⁶² נמשך להחמיר כדעת ר"ת ז"ל.

דנראה לי דלא קשיא לן כלל מהכא, משום דאע"ג דר"ת והרמב"ן סברי הכי, מיהו יחידאי נינהו, דכולהו שאר פוסקים לא סבירא להו הכי, אלא סברי דלכל מצוה מתירין, וכן כתבו התוס'⁶³ והרא"ש⁶⁴ והסמ"ג⁶⁵ בשם ר"ת, והכי סבירא להו להרשב"א⁶⁶ ולהר"ן⁶⁷ ז"ל, וכן נראה מתשובת ר"י שכתבו הגהות מימוניות בפ"ח מהלכות תפלה (אות א), וכן כתב הרשב"ן⁶⁸ שכן נראה דעת הרא"ש וכו' שלא הביאו סברא זו שאמרו בשם ר"ת, וגם כתב הריב"ש בתשובה (תקיא) שהאחרונים דחו דברי ר"ת בזה מההיא דאונס שגירש וכו'⁶⁹, וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"ו מהלכות שבועות (הלכה ח ט), וכן נראה מדברי הראב"ד שם, וכן נראה מתשובות הגהות מימוניות שכסוף ספר הפלאה (סוף סימן ד) שכתבו בשם מהר"ם, והרוצה לדעת האמת דהנך רברבי הכי סבירא להו יעין בדברי מהר"ר יוסף קארו (יו"ד) בסימן רכ"ח. הרי לן כמה אשלי רברבי קמאי ובתראי דכולהו סבירא להו דלא כר"ת, וכוותיהו נקיטינן דרבים נינהו, ובטלה דעתיה דר"ת לגבי כל הנך רברבי, וכ"ש דאיכא דפליגי ואמרי דר"ת לא סבירא ליה הכי, וכדכתבנו לעיל בשם התוס' והרא"ש והסמ"ג.

ועוד איכא למימר, דבנדון דידן דאיכא כעין טעות בשבועה זו, דקס"ד הנשבע דלא איסורא קא עביד, וגם מעה וחשב שלא יקפיד רבו, ודעתו היתה ע"מ שלא יקפיד רבו כאשר בא בשאלה, אפילו הרמב"ן דמחמיר כדעת ר"ת מודה בהא דמתירין לכתחילה. וכן כתב מה"ר יוסף קארו נר"ו (שם) בשם הרשב"ן, וז"ל, וכתב עוד, די"ל דע"כ לא קאמר ר"ת אלא משום דדילמא לא היה בדעתו להתחרט משום מצוה זו, וכמו שכתב הרמב"ן⁷⁰ משמו, אבל אם יבא אליהם ויאמר שכך היתה דעתו משעה ראשונה להתחרט משום מצוה זו, ה"ל הפרה בכל דבר מצוה אפילו נשבע על דעת רבים, עכ"ל.

הן אמת דאיכא למשדי בה נגרא, ולומר דעד כאן לא מהמנינן ליה לומר שכך היתה כוונתו בתחילה אלא בשבועה שהיא בינו לבין קונו בלבד, אבל לא בנשבע לתועלת חברו, מיהו בנדון דידן דאיכא סהדי דקודם שנשבע גילה להם דעל מנת שלא יקפיד רבו הוא נשבע ללכת ללמוד יחד עם ראובן, איכא למימר דנאמן הוא בגילוי זה אע"ג דבשעת השבועה לא פירש. וגדולה מזאת מצאתי בתשובות מהר"ר י' לב נר"ו (הלך א כלל ה) בסימן (ל"ז) [ל"ט], דכתב דאפילו כשהנשבע מכחיש למשביעים אותו לתועלתם ואומר דהתירו לו השבועה, דנאמן, משום דענין השבועה הוי דבר שבינו לבין יוצרו, והביא ראייה מדברי הרא"ש ז"ל⁷¹ יעויין שם.

62 שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סימן רפח).

63 גיטין (דף לו. ד"ה אבל).

64 גיטין (פרק ד סימן לא).

65 לאוין (סימן רמא).

66 גיטין (שם ד"ה על דעת).

67 גיטין (שם ד"ה וה"מ) ובר"ן על הרי"ף (דף יח: מדה"ר ד"ה הני).

68 הובא בשו"ת הרשב"ש מכנו של התשב"ץ (סימן קע ד"ה הפתח הראשון).

69 מכות (דף טז:).

70 גיטין (שם), ובמשפט החרם.

71 שו"ת הרא"ש (כלל י סימן ב).

ובר מן דין אמינא, דבנדון דידן דאיכא איסורא בעסק שבועה זו כדאמרו, אין על דעת רבים מעלה ומוריד כלל, וכן מצאתי כתוב בתשובות הר"ן סי' ל"ח, וז"ל, ועוד שאפשר שאין שבועה זו על דעת רבים, שרבינו האי גאון ז"ל כתב דלא מקריא על דעת רבים עד שתהא על דעת רבים וברבים, וכן דעת רש"י ז"ל⁷², ורבים שלשה כדמוכח בפרק השולח (גיטין דף מו.), ואני רואה מתוך השמר שאותם שגשבעו על דעתם שהיו בשעת השבועה לא היו אלא שנים דהיינו העדים. ועוד שדברי רש"י ז"ל מוכיחים בפרק בתרא דמכות (דף מו: ד"ה על דעת) דאין נדר על דעת רבים כלום אלא כשנדר לקיים מצוה, אבל לדבר הרשות לא, ואעפ"י שיש מי שחלק עליו, מ"מ מודים הם שאין דעת הרבים חל בדבר איסור, וזה דבר איסור הוא מן הטעמים שכתבתי למעלה. וכי תימא בשבועה זו יש חומר אחר, שאמר על דעת המקום, ועל דעת המקום אין לו הפרה, כדמוכח בפרק שבועות שתיים (שבועות דף כט.), ליתא, שכבר כתבו הראשונים דכי אמרינן על דעת המקום אין לו הפרה דוקא בתורה ובמצותיה אבל בדבר הרשות לא, וכ"ש שאין דעתו של מקום מצטרפת בדבר שיש בו נדנדוד עברה, לפיכך דעתי מסכמת שראוי להתיר שבועה זו, עכ"ל. הרי לן מבואר, דבנדון דידן דאיכא נדנדוד עברה אין שבועה על דעת רבים כלום להחמיר בה טפי משאר שבועות. ונמצינו למדין ג"כ מתשובה זו, דאע"ג דהחמיר ג"כ בנדר ואמר על דעת המקום, דבעלמא אמרינן דלית לה הפרה, מיהו בדבר הרשות, וכ"ש בנדון דידן דאיכא איסורא כדאמרן לעיל, אין דעתו של מקום מצטרפת, ויש לה הפרה אף לכתחלה.

ואמנם אכתי איכא למידק בנדון דידן, משום דאפשר לדחות ולומר, דכל זה יצדק כשגשבע בינו לבין עצמו והחמיר בשבועתו שאמר על דעת המקום ועל דעת רבים, דאיכא חדא לריעותא, אבל לא כשגשבע לתועלת חברו דאיכא תרתי לריעותא, דדילמא בכל כה"ג אין מתירין לכתחילה אפילו לדבר מצוה בלתי דעת המשביע. והכי משמע לכאורה מסוף דברי הר"ן שכתב בתשובה הנזכרת, וז"ל, אבל אם קבל טובה מהם ובשבילה נדר כך, צריך שיעשה יכולתו בכל מאמצי כחו שיתרצו ראובן ולוי בהתר שבועה, אך אם לא ירצו להתרצות בשום פנים, ראוי להתיר השבועה הנזכרת מפני הטעמים שכתבנו ולחוש לעגונה, עכ"ל. הרי לן דהחמיר להצריך בקשת דעת ורצון המשביע מצד היות השבועה לתועלת חברו.

אמנם כד מעיינינן שפיר בדברי הר"ן, אשכחנא דסברת הר"ן היא, דאע"ג דסבירא ליה דלדבר מצוה מתירין נדר ושבועה שנדר או נשבע לתועלת חברו כדכתב בחדושו פרק פותחין (נדרים סה. ד"ה והיכא), מיהו לכתחילה כל כמה דאפשר לשיולי למשביע ולהתיר מרצונו צריך למיעבד מרצונו. ובוזה ניחא מה שאמר הב"ה למושה במדין לך וכו'⁷³, אע"ג שהיה מצוה בהתרתה, שהיה צריך משה ללכת בשליחות המקום, ובוזה נתרצת קושיית הריב"ש שהקשה על התוס'⁷⁴, בסי' קפ"ו. אבל היכא דקים לן שלא יתרצה המשביע מעולם לתת רשות

72 גיטין (דף לו. ד"ה על דעת).

73 כדאיתא בנדרים שם, תניא המודר הנאה מחבירו אין מתירין לו אלא בפניו, מנה"מ, אמר רב נחמן דכתיב ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים, אמר לו במדין נדרת לך והתר נדרך במדין וכו'. 74 בנדרים (דף סה. ד"ה אמרו לו) הסוברים דאפילו נדר לתועלת חברו מתירין לכתחילה לדבר מצוה, והקשה הריב"ש וז"ל, ונראה לי סתירה לדברי התוס'; שהרי אין לך מצוה גדולה מהליכת משה למצרים בשליחות הש"י להוציא ישראל מתחת סבלות מצרים, ואף על פי כן הוצרך לשאול רשות מיתרו ולא הותר שלא ברצונו.

[להתיר], מתירין לכתחילה לדבר מצוה, ואין צריך שאלה למשביע כלל, וכן היה ענין צדקיהו שהתירו לו שבועתו הסנהדרין מבלתי שום שאלה לנבוכדנצר. וא"כ בנדון דידן נמי דקים לן שלא יתרצה המשביע בהתרה, מתירין לכתחילה שלא מדעתו ובלי שום שאלה כלל.

גם הפשתי בספרי הפוסקים ומצאתי בתשובות מהר"י נ' לב נר"ו (חלק א כלל ה) בסימן (ל"ז) [ל"ט] שנסתפק גם הוא בדבר כזה, וז"ל, והשואל הזה חושב שלא יש בענין שבועתו כי אם חדא לריעותא שנשבע על דעת רבים, ואני רואה תרתי לריעותא, חדא הנשבע על דעת רבים, ועוד שכתב הרשב"א וכו', עד וצריך אני להתלמד בנדון הזה, ולדעת אם התוס' ור"ת דסבורים בדביעבד אם התירו מותר בקבל טובה מחברו, מה יאמרו בנשבע על דעת רבים. עוד לחקור ולדעת אם מתירין לדבר מצוה נמי למי שקבל טובה מחברו, כמו שמתירין למי שנשבע על דעת רבים, שדבר זה לא הוזכר בגמרא, וזולתי בחדושי הרב רבינו ניסים שכתב בהדיא שגם בזה כמו בנשבע על דעת רבים מתירין. אמנם בחקירה הראשונה יגעתי ולא מצאתי לא בפוסקים ולא בחידושים מי שיאמר בנשבע על דעת רבים שאם התירו בדיעבד מותר, וזולתי בקובץ אחד מתשובות הרשב"א⁷⁵ מצאתי תשובת שאלה בנשבע על דעת רבים שאם התירו בדיעבד מותר אפילו שלא יהיה לדבר מצוה, ואני לא הייתי סומך על זאת התשובה להקל, לפי שלא מצאתי דבר זה מפורש בשום מקום, אדרבא דקדקתי בתוס' פרק השולח גמ'⁷⁶, ומצאתי דאפילו מאן דסבר במקבל טובה מחברו אם התירו מותר, בנשבע על דעת רבים יסבור דאפילו בדיעבד אם התירו אינו מותר. אך אמנם אם יראה לחכמי העיר ההיא שיש מצוה בהתרה, פשיטא ופשיטא דמתירין לכתחילה, ואע"ג דכתב ר"ת וז"ל דלא אמרינן לדבר מצוה יש לו התרה אלא כעין ההוא עובדא דה"ל כעין נדרי טעות וכו', מ"מ רבו עליו חביריו ודחו את דבריו, וכל האחרונים כתבו דלכל דבר מצוה מתירין⁷⁷, ופוק חזי מה עמא דבר שנהגו להתיר על כל דבר מצוה, אפילו בשל תורה אזלינן אחר הרוב וכו', עכ"ל. הרי לן גדול הדור שבאר לנו בהדיא, דאף היכא דאיכא תרתי לריעותא דמתירין לכתחילה לכל דבר מצוה.

אך אמנה האמת לא אכסה כי לא כן הוא מנהגי, ועל כן לא אעלים עיני ממה שמצאתי לרב הנזכר שכתב בתשובה אחרת הסמוכה לחברתה (חלק א כלל ו) סימן (ל"ח) [מ'], שאפילו בחדא לריעותא כגון שנשבע לתועלת חברו וקבל טובה ממנו, מעולם לא נמנה בהתרות כיוצא באלו, לפי שראה להרא"ש ז"ל שהוא מגדולי האחרונים שכתב בתשובה⁷⁸, דאין להתיר משום מצות פריה ורביה שלא מדעת המשביע. והנה נראה מתוך תשובותיו דהתשובה הראשונה היתה בעת ילדותו, [דאכתיו] לא השגיח בדברי הרא"ש, והתשובה האחרונה היתה אחר שנתן אל לבו ומצא דברי הרא"ש דפליג עם התוס' והר"ן, ולכך לכתחילה מחמיר לחוש לדעת הרא"ש, וכן כתב נמי בספרו האחרון (חלק א) סי' פ"ח.⁷⁹ והלכך היה נראה לכאורה,

75 שו"ת הרשב"א (חלק ה סימן רלה).

76 גיטין (דף לה: ד"ה אבל וד"ה ליחוש).

77 הובא לעיל.

78 כלל ח סימן ח, והביאו הטור (אבן העזר סימן קיח).

79 עיין שם שכתב שכן נראה גם מדברי הרא"ש בפסקיו בנדרים (פ"ט סימן ב).

דבנדרון דידן נמי לא היה ראוי להתיר לכתחילה, הואיל ונשבע לתועלת חברו, ואע"ג דאיכא מצוה בהתרתה.

ואמנם כד דייקנין שפיר אשכחנא, דבנדרון דידן אף הרא"ש יודה דמתירין לכתחילה, דעד כאן לא קאמר הרא"ש דאין מתירין, אלא משום דכשנשבע היה יודע דפסקה מלדת, ועכ"ז נשבע, אבל בנדרון דידן שהיה מעות בדבר, דקסבר דליכא איסור בדבר, מודה דמתירין לכתחילה. והכי משמע מלשון השאלה⁸⁰, דכתב וקודם שנשאה פסקה מלדת וזה ידע שמעון וכו', ומשמע דדוקא בכה"ג הוא שהשיב דאין יכולין להתיר שלא מדעתה. וכן מצאתי בפירוש מהר"ר יוסף קארו נר"ו סי' רכ"ח, וז"ל, כתוב בס"ה דינים שבסוף חוה התנופה⁸¹, מי שנשא אשה שידע שאינה בת בנים, ונשבע לה שלא ישא אחרת עליה, אין יכול להתיר שבועתו שלא מדעתה כדי לקיים מצות פריה ורביה, מאחר שכבר ידע בה שפסקה מלדת ונשאה וכו', עכ"ל. הרי לן מבואר, דטעמא דמחמיר שלא להתיר, הוא משום דידע דפסקה ולא חש בעת ההיא למצות פריה [ורביה], אבל בנדרון דידן דלא הוה ידע דאיכא איסורא בדבר, ומשום הכי נשבע, והשתא דידע מתחרט, מתירין לכתחילה שלא מדעת המשביע.

ועוד נראה לחלק בין נדרון דידן לההיא דהרא"ש מטעמא אחריתי, דהתם הוי מצוה דקיום פריה ורביה בהתרתה, ואיכא למימר דחכמים העמידו דברייהם שאמרו אין מתירין אלא בפניו, אפילו לכטל מצוה שהיא בשב ואל תעשה, אבל בנדרון דידן דאיכא איסורא בקום עשה, וככל יומא ויומא קא עבדי איסורא לקבוע ישיבה בפני רבו שלא ברשותו כדהוכחנו לעיל, א"כ חמיר טפי, וראוי להתיר לכתחילה כדי לאפרושינהו מאיסורא.

ועוד איכא למימר, דבנדרון דידן מתירין לכתחילה [מטעמא] אחריתי, ד[הואיל] והמשביע הזה עושה שלא כהוגן לקבוע לו ישיבה בפני רבו, אף אנן נעשה לו [שלא כהוגן] להתיר [השבועה] שלא מדעתו. וכעין זה מצאתי בתשובות הריב"ש סי' קפ"ו, וז"ל, וגם זה יש לדחות, דגבוענים כיון דאמרו מארץ רחוקה באנו ורמו את ישראל, היו מתירין שלא ברצונם, מפני שהם עשו שלא כהוגן וכו', עכ"ל.

וכ"ש [ש בהצט] רף כל שלשת הטעמים הנוכרים נראה לי דיש להתיר לכתחילה בלי שום פקפוק, וגדולה מזאת מצאתי למהר"י ו' לב נר"ו בתשובותיו (הלך א כלל ו) סימן (ל"ח) מ"א, דבטעמא כל דהו לא חשש להחמיר כדעת הרא"ש, יעויין משם.

כללא דמלתא, בהא סליקנא ובהא נחיתנא, דשבועות הראשונות שנשבעו התלמידים הנ"ל יש להם התרה אף לכתחילה, ומה גם עתה שכבר הותרו בדיעבד, דמלתא דפשיטא היא טפי מביעתא בכותחא דהותרה השבועה הראשונה, וחיילא השבועה האחרונה אפילו אם לא היתה כוללת, וכ"ש היתה כוללת כדאמרן לעיל, ונפקא מינה דחייבים התלמידים הללו ללכת ללמוד בישיבת רבם, ולית להו רשותא ללכת ללמוד עם ראובן המשביע אותם בתחלה, וזה הוא דבר ברור, ולא יתעקש בה לדחות דברי צדיקים, כי אם המתעקש, ותלמיד שלא כלו לו חדשיו שהם מבלי עולם כדאיתא בפרק היה נוטל (סוטה דף כב.), וכדכתב נמי הרמב"ם ז"ל בפ"ה מהלכות ת"ת (הלכה ד) וז"ל, אלו התלמידים הקטנים שלא הרבו תורה כראוי, והם מבקשים

80 שו"ת הרא"ש ש.ם.

81 ספר חוה התנופה חיברו תלמיד הרא"ש, והוא קיצור של תשובות נבחרות מאת רבו הרא"ש.

להתגדל בפני עמי הארץ ובין אנשי עירם, וקופצין ויושבין בראש לדין ולהורות בישראל, הם המרבים המחלוקות בישראל, והם המחריבין את העולם, והמכבין גרה של תורה, והמחבלים כרם ה' צבאות, ועליהם אמר שלמה בחכמתו (שה"ש ב, טו) אחזו לנו שועלים שועלים קמנים מחבלים כרמים, ע"כ. ועל כן אמינא, דכל הקורא לתלמידים הללו עבריינים, עתיד ליתן את הדין.

נאום הצעיר שלמה בן לא"א כה"ר ברוך זלה"ה

יוסף פ'ורמון



רבי יהודה רוזאנים זלה"ה

נולד בשנת תי"ז בקושטא. התן דודו [אחי אביו] הגאון רבי אברהם רוזאנים. הגר"חיד"א בספריו מפליג בגדולתו ומכנהו בתארים "עמוד העולם" "גדול בדורו" "הרב תנא" "כוליה תלמודא כמאן דמנח בכיסתיה" "ויותר שניכר תוקף גדולת תורתו וסדר לימודו ובקיאותו בספריו הנוראים, עוד מדובר בו נכבדות עשר ידות חכמה ובקיאות ועונה גדולה". רבינו האור החיים הק' בספרו פרי תואר סי' כ' כותב "ובעיני אני הקטן נפלאה חכמת הרב התורני הוא הרב המלך יהודה רוזאנים ע"ה... עליו אני אומר אשריך אברהם אבינו שרבינו יהודה רוזאנים יצא מחלצין". רבינו לא הדפיס ספריו בחייו ובשם הגדולים כותב הרחיד"א "ידענו נאמנה מזקני רבני קושטנדינא שידעו שמה שלא הדפיס הרב הן בעודו חי היה לפי רוב הענוה הקבועה באמת בלבו והיה אומר מה יתן זה לפום רבנן". לאחר פטירתו בכ"ב ניסן תפ"ז ערך תלמידו רבי יעקב כולי מחבר ספר ילקוט מעם לועז את כתביו והדפיס את ספריו, "משנה למלך" על הרמב"ם וספר דרשותיו "פרשת דרכים".

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 51 נמצאת חמדה גנוזה ספר טור אבן העזר דפוס ויניציאה שכ"ה עם הערות בעצם כתי"ק רבינו יחד עם הערות חותנו הג"מ רבי אברהם רוזאנים. אודות הערות אלו ועבודת עריכת ספר משנה למלך על ידי רבי יעקב כולי כתב בארוכה הרב ישראל נתן השל הי"ו במאמרו בגליון סז.

כאן אנו מדפיסים מתוכו את הערותיו של רבינו זלה"ה. ניסינו ככל שהשיגה ידינו לבדוק אם הדברים כבר נדפסו בספר משנה למלך, היכן שמצאנו דבריו מודפסים צויין מקומו בהערה, ובמקומות שלא הצלחנו למצוא, צויין בהערה כי הוא קטע חדש. במהלך העבודה נגלה לפנינו כי רק מיעוטם נדפסו במשנה למלך ומרביתם עדיין לא נדפסו ורואים בזה אור עולם לראשונה.

נערך ע"י הרב יוחנן שבדרון הי"ו ר"מ בישיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו, ומח"ס אסוקי שמעתתא.

בגליונות סט-פ הדפסנו את הערותיו של חותנו רבי אברהם רוזאנים זלה"ה עד סימן עב. בגליונות הבעל"ט נדפיס בעז"ה את המשך הערותיו.

הערות על טור אבן העזר

בפרטי רמזי הטור פ יב חייבת לעמוד לפני בעלה לשרתו אבל אינה חייבת לשרת לבנו ולאביו. נ"ב כשאנים סמוכים אבל שולחנו חייבת דקאמר לה קמי אורחי ופרחי מאן מרת.¹

בפרטי רמזי הטור פא ג המדיר את אשתו שלא תעשה מלאכה אימתי יוציא ויתן כתובה. נ"ב התיר לה מלאכה [כל] שהוא הוי מחלוקת הרא"ש והרי"ף.²

פרטי רמזי דינים המחודשים בב"ב פ האשה שאמרה איני עושה אם דינה כאומרת איני ניוזנת ואיני עושה. נ"ב האיש שהתנה עם אשתו שלא ת[יוון] וגם היא שלא תתחייב במעשה [ידיה ואח"כ] רצה הוא לתת לה מתנה ונת[חייב לה מוונותיה] אם מעשה ידיה שלו משום [איבה].³

1 כ"כ תוס' והר"ן והובא בב"י, ובמל"מ אישות פכ"א הלכה ג - ד בתוך אריכות דבריו הביא מדברי תלמידי רבינו יונה בשם הרמ"ה שחולק ופי' את הגמ' באופן אחר, עיי"ש באריכות.

2 הוא מדברי הטור בסוף הסימן.

3 קטע זה לא נדפס במל"מ. בסוף הסימן הביא הב"י מדברי הריב"ש שבאופן זה אין מעשה ידיה שלו, כיון שאינה אוכלת מכה התקנה של חכמים אלא מכה מתנתו שהתחייב לזונה בגדר מתנה.

פרטי רמזי דינים המיוחדים בב"י פה מתנה שכתב לה קודם שישאנה אם הכעל אוכל פירות. ו"ב המכנסת שטר חוב לבע[ל אם] צריך כתיבה ומסירה וה[מכנסת] מלוה ע"פ אם צריך מע[מד שלשתן].⁴

שם טור סי' יז אשה שהלך בעלה למדינת הים והעידו עליו שמת אפילו עד אחד אפילו העד עבר *או שפחה או אשה או קרוב מותרת לינשא. ו"ב כתב הר"ן ז"ל דאעפ"י [ר]עבר או שפחה או [א]שה פסולין לעדות [מ]דברי תורה מ"מ אינם [פ]סולין מחמת שום [ע]בירה.⁵

סימן כז ב"י ד"ה אמר לה הרי את אשתי הרי את זקוקתי וכו' זהמרדכי כתב וכו' ועוד נ"ל כיון דאמר אני נותן לך בשביל אהבה וחובה שיש לחוש לקדושין ושמא כך ר"ל ע"מ שיחיה אהבה וחובה בנינינו ותהיה אהובתי דלא גרע האי לינשא ממיוחדת לי מיועדת לי עזרתי נגדי צלעתי סגורתי תחתי תפוסתי לקוחתי חרופתי ואם כן אהובתי נמי איכא לספוקי ואם כן היה דעת שניהם לקדושין צריכה גמ עכ"ל. ו"ב ולא דמי אהובתי למיוחדת לי וכו' דהתם בגמ' מייתי להם סמך לכולם מן הפסוק אבל אהובתי לא שמענו.⁶

שם ב"י שם בא"ד וכו' וכתב הריב"ש בסימן פ' על מי שאמר כשנתן לה המבעת הריני נותנו לך בתורת קדושין ולא אמר הרי את מקודשת לי אין כאן ידים אלא דיבור שלם שכיון שהזכיר שהוא הנותן לה בתורת קדושין כבר נראה מלשונו שהוא המקדש והיא המתקדשת דלא שביק איניש מצוה דנפשיה ומידי דרמי עליה וכו'. ו"ב עיין במהריב"ל ח"ג סי' ה' ועיין בתשובות מהרשד"ם בטור אבן העזר סי' ג'.⁷

שם ב"י בא"ד וכו' ו"ב אבל הרשב"א ז"ל כתב בהפך בתשובת אלף רל"ד שכתב על אשה שאמרה לה ראובן הריני נותן לך זה לקדושין והשיב לשמואל דבעי ידים מוכיחות אין זו מקודשת דמכל מקום בשעת נתינה לא היו שם ידים מוכיחות.⁸

סימן כח טור. ואם לאחר שנתנו לידה בתורת פקדון א"ל התקדשי לי כו' ואמרה אין מקודשת שתקה אינה מקודשת כד"א שבא לידה בתורת פקדון אבל בא לידה בתורת קידושין שאמר לה התקדשי לי בחפץ זה ואמרה לו והרי אינו שוה פרוטה אם אמר לה יש בתוכו שוה פרוטה התקדשי לי כו' ושתקה הוי ספק קידושין. ו"ב⁹ אבל הרשב"א¹⁰ ז"ל כתב וה[ביאה] מהריק"א ולה"ה לעיל דכש[נתן] לו כסף בלא שדו[כין] אעפ"י שאמר לה אח[ר] שנתנו בידה הרי את מקודשת לי אינו כלו[ם] אעפ"י שהיא רוצה אלא צריך שיטול הכסף מידה ויחזור ויתנהו לה בתורת קדושין ודוחק לומר דוהיא רוצה דכתב היינו בשתקה.

4 קטע זה לא נדפס במל"מ. מוכא בב"י מדברי בעל התרומות דאין צריך כתיבה ומסירה בשטר, ואי"צ מעמד שלשתן במלוה על פה, משום דהוי דברים הנקנין באמירה, ועוד שחז"ל תיקנו שהכל ידו כידה.

5 קטע זה לא נדפס במל"מ.

6 נדפס במשל"מ אישות פ"ג ה"ז.

7 ע"י במל"מ אישות פ"ג ה"א שהאריך והרחיב בכל הדברים.

8 מביאו שם בתוך דבריו.

9 קטע זה לא נדפס במל"מ.

10 קצת פלא למה הביא זאת רק בשם הרשב"א, כי הב"י לעיל הביא על עצם דין זה שאמר לה שיש בתוכו שוה פרוטה, שהרמב"ם פסק דאינה מקודשת, והר"ן והמ"מ ביארו דהא דאמר רבינא לרב אחא אתון דשמיע לכו חושו לה, זהו רק משום כבוד רבם, אבל מדינא ליכא אפי' ספק קידושין, והמ"מ מסיים דהרשב"א כתב דזהו טעמא דמסתבר.

סימן כט ב"י ד"ה הכסף של הקידושין צריך שיתנהו לה כמתנה גמורה ואם נתנו לה ע"מ שתחזירה לו אינן קדושין וכו' וז"ל הרמב"ם בפ"ה אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה שאם לא החזירתו לא נתקיים התנאי ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום. נ"ב¹¹ והר"ן כתב ואפי' נהנית בה בשוה פרוטה קודם שהחזירתו איהו לאו בההיא הנאה קאמר לה עכ"ל.

סימן לו ב"י ד"ה וכתב הרמ"ה אי שוי שליח אחרינא לקדושין ולא בפליה לשליח קמא בפי' וכו' כ"כ רבינו ירוחם בשמו. נ"ב¹² אבל המרדכי בריש השולח הביא תשוב[ה] מרש"י ז"ל וז"ל מצאתי תשו[ב]ת[ה] רש"י ז"ל ששאלת על [האשה] שעשת[ה] שליח לקבל [גיטה] ונתעצל השליח בש[ליחותו] ועש[ת]ה שליח אחר וק[בל] זה השליח האחר גט ש[אין הגון] וכששמע הראשון [נתחזק] בשליחותו והלך אצ[ל] הבעל וקיבל גט כשר והש[ת]תא דעתו נומה שלא במלה ש[ליחותו] של ראשון בשביל שליחותו של שני שלא מצינו שליח [במל עם] אנלווי דעתא והביא [ראיה] לדבר.

סימן מה ב"י ד"ה חוששין לסבלונות וכו' לכך נראה לפרש חוששין כלומר כיון ששלח לה סבלונות חיישין שמא קדשה כבר וכן משמע בסמוך והרא"ש כתב על פירש"י ואע"ג דנתן לה סתם ולא פירש לא הווי קדושין אא"כ דבר עמה תחלה על עסקי קדושין וכל זמן שעוסקים באותו ענין מ"מ חשש קדושין איכא והר"ן כתב על פירש"י דוקא בדשדיך דאי לא ודאי לא חיישין ובדשדיך נמי דוקא בשנתן סתם אבל פירש לשם סבלונות ודאי ליכא למיחש. נ"ב ומדברי מהר"ם שהביא המרדכי בסוף האיש מקדש משמע דסבלונות אפי' דלא שהיו עוסקים באותו ענין כיון ששדכה קודם חוששין ועיין שם.¹³

שם ב"י בא"ד וכו' וכתב הרשב"ץ אם לא היו שם עדים והוא אתרא דמסבלי והדר מקדשי אין כאן בית מיחוש לא לפירש"י ולא לפי' התוספות. נ"ב דברי הר"ש בר צמח תמוהין הם בין לרש"י בין לתוספות אפי' [אם] היו עדים באתרא דמסבלי והדר מקדשי לא חיישין [נ]אולי שבוש נפל בספרים [וכך] צריך להיות והוא באתר' [דמ]קדשי והדר מסבלי דאפי' [ל]פירוש התוס' אפשר דצריך [ש]יהיו עדים בשעת הסבלונות [וט]עמא דמסתבר הוא¹⁴ והר"ן ז"ל [כתב] דאינו צריך עדים לפירוש [התו]ס' וצ"ע.

שם ב"י בא"ד נשאל הרשב"א ראובן שידך בתו לשמעון ועמד החזן ואמר פלוני שידך את בתו לפלוני ויצאו קצת הקהל ובפני אותם שנשארו נתן המשדך סבלונות לכלה ואח"כ היה שולח לה בכל יום סבלונות אח"כ נשתמד המשדך והיא נשאת לאיש אחר ועכשיו מען המשדך שבתורת קדושין נתן לה אותם סבלונות והשיב דעו כי מי ששולח סבלונות לאשה שנשדכה לו דינו תלוי במנהג המקום וכו'. נ"ב תשובת הרשב"א בסי' אלף ק"פ [יצ]ריכה עיון ועיין מה שכתבתי שם.

11 קטע זה לא נדפס במל"מ.

12 קטע זה לא נדפס במל"מ.

13 והובא בדרכי משה סק"א, ומסיים וכן משמע מדברי התוס' והאשר"י, וכן הביאו במש"מ אישות פ"ט הכ"ח בתוך דבריו.

14 כ"כ במל"מ בסוף הלכה הנ"ל, וכן דחקו בדברי התשב"ץ כמה אחרונים, אך כבר העיר בבית מאיר שהמעין בפנים התשב"ץ יראה שכתב זאת רק כטעם נוסף, שכתב "ועוד" שדרך המקום דמסבלי והדר מקדשי, אלא שהב"י העתיקו בקיצור.

שם כ"י בא"ד וגם מהרי"ק כתב בשורש קע"א שאין לחוש כלל לאותן סבלונות הנעשות אחר הקנין תכף בו ביום או למחרתו לא לפי רש"י ולא לפי הנאונים והאריך במעם הדבר. נ"ב הרוצה לעמוד על דקדוק [ה]פירושים מרש"י ור"ח יראה תשובת קע"א¹⁵ ממהר"י קולון.

שם כ"י בא"ד כתב מהרי"ק בשורש כ"ח מאחר דכן הוא דאיכא מיעוטא דשכיח בינינו דמקדשי והדר מסבלי דודאי יש להחמיר כפר"ח ואע"פ שיש להראות פנים ולומר דלא נאמרו הדברים אלא כשאין הבעל עומד לפנינו שמת או הלך למ"ה התם הוא דחיישינן לסבלונות אבל כשהבעל לפנינו ועומד וצווה שלא נתכוון לשם קדושין הדעת מכרעת שאין לחוש לשום פוסק בדמשמע מתוך לשון המרדכי פרק האישי מקדש מ"מ אע"פ שאני מדמה בע"ד איני רוצה לעשות מעשה באיסור ערוה חמור בזה ואע"פ שאין להחמיר בו כ"ב א"כ הוא דלכל הפחות רובא מסבלי והדר מקדשי דהא חזינא דסמכי רבנן ארובא לענין שאם נשאת לא תצא נבי מים שאין להם סוף מ"מ אין להקל לכתחלה לע"ד ע"כ. נ"ב לכאורה נראה מדברי הר"ן דלא סבירא ליה הכי דכתב וכל היכא דחיישינן אפי' אמרו שניהם לא נתכוונו לקדושין חיישינן, (אפשר) ואיפשר לחלק דע"כ לא קאמר מהר"י קולון דלא חיישינן אלא בנדון ידידה שהמי[עוט] מקדשי ויכול לומר א[י]ני מן המיעוט ודברי הר"ן לא נאמרו אלא היכא דכולהו מקדשי תחלה אז אינם יכולים למעו' תמורת המנהג אלא שמשמעות דברי הר"ן אינם מורים כן שכתב כל היכא דאיכא חשש סבלונות וצ"ע.¹⁶

שם כ"י בא"ד וכו' כתב הריב"ש על א' שאירס אשה כפי נימוס הנוצרים ואח"כ נתן לה סבלונות לפירש"י בנדון הזה אין חוששינן להם שניתנו לשם קדושין אף אם היו שם עדים שקבלה אותם הבחורה בשעה שנשלחו לה שהדבר ידוע שלא היה מנהג מיורקא שהרוב יקדשו ואח"כ ישלח סבלונות ואף אם זה היה מנהגם הנה בעונות נתבטל המנהג ההוא בעת השמד וכיון שאין בה מנהג לקדש קודם סבלונות אין לחוש לסבלונות שיהיו נותנים בתורת קדושין כיון שלא פירש או לא היה מדבר עמה על עסקי קדושיה וב"ש בנדון שלך שכבר התחלתם בשדוכין כמנהג הנוצרים אם באונס אם ברצון שיש לומר שלפי מנהג הנוצרים ולדעת אותן שדוכין הוא שולח דומה למה ששנינו במקדש בפחות משוה פרוטה שאע"פ ששלח סבלונות אין חוששינן להם שע"ד הקדושין הראשונים הפסולים הוא שולח ולפיכך הגאונים אף אם איפשר דבעיר שאין בה מנהג חוששינן לסבלונות שמא קדש קודם לכן מ"מ בנדון שלך הרי אתה מודה שלא קדשת בכסף קודם הסבלונות אלא שאתה מוען שהסבלונות ניתנו לשם קדושין ולדעת אלו אין לחוש כלל לסבלונות עצמן לומר שניתנו לשם קדושין וכו'. נ"ב. לכאורה נראה דהריב"ש ז"ל חולק עם הרב המגיד והר"ן שכתבו דבעיר חדשה שאין בה מנהג חיישינן דרואין אותה כמחצה על מחצה והרב ז"ל כתב כאן ואף אם היה מנהג מיורקא לקדש תחילה הנה בעונותינו נתבטל המנהג והשתא קשה אם נתבטל המנהג מאי הוי וכי גרע מעיר חדשה ודברי הרב המגיד היה אפשר' לפרשם דמאי דחיישינן בעיר חדשה הוא שמא [המיעוט] מקדשי אבל אין נראה כן בדברי הר"ן ז"ל דפירש ורואין כמחצה[ה על] מחצה אפי' לפירוש רש"י חיי[שינן] וצ"ע.¹⁷

15 המהרי"ק מאריך בזה בשורש ק"ע ובשורש קע"א, ועי' במל"מ שם שהאריך לפלפל בדברי המהרי"ק.

16 הובא במל"מ שם.

17 במל"מ שם כתיב בסגנון קצת אחר.

שם ב"י ד"ה וכתב הרמב"ם בפ"ט הוחזק שטר כתובתה אם דרך מקצת אנשי המקום שמקדשין ואח"כ כותבין חוששין לה ואע"פ שאין שם סופר אין אומרים שמא מפני הסופר שמצא הקדים וכתב ואם דרך כל אנשי המקום שכותבין הכתובה קודם הקדושין אין חוששין לה ונראה דלמעמיה אויל שגורם בענין מקדשי והדר מסבלי כגרסת הר"י¹⁷ והנאונים דחיישין למיעוטא להחמיר ולרש"י דגרים בההיא דסבלונות דלא חיישין למיעוטא ה"נ דכוותה וכן נראה מדברי הר' המגיד ורבינו סתם וכתב כלשון הרמב"ם ז"ל ולא שת לבו לזה ואיפשר שמעמו מפני שהעלה בדין הסבלונות דטוב לחוש לשני הפירושים להחמיר. נ"ב מהר"י קולון בתשובת קע"א כת[ב דהרמב"ם] לא סבירא ליה כהנאונים דס[ברי דאוליגן] בטר מיעוטא דמקדשי תחל[ה והמהר"ק פירש את] דברי הרמב"ם שכתב חוששין א[פ' ע"פ שרוב] אנשי העיר אין משלחים סב[לונות] קודם ארוסין דמשמע דחיי[שיגן] למיעוט בענין אחר וק[שיא טובא] דהרמב"ם ז"ל גבי הוחזקה [שטר כתובה] כתב בפירושו דחיישין [למיעוטא] שכתב ואם דרך מקצת אנשי [העיר] וכו' ומהר"ק תמה על מי ש[אמר] דהרמב"ם אויל בטר מיעוט [בסבלונות] בתשובה הנז' וצ"ע.¹⁸

סימן מו ב"י ד"ה וכתב עוד ה' המגיד ומדברי רבינו שאפילו באיש אחד מוחזק הקול כל [שיאמרו שנים שמענו] שאמר [אחד] שנתקדשה בפני [שני עדים] ידועים וכן מורה לשון הגמ' עב"ל. נ"ב¹⁹ [הרב] המגיד הביא דברי הגמרא [א]מר [רכ אבא אמר ר"ה אמר רב] לא שישמעו קול הברה [אלא שיאמרו] פלוני שמע [מ]פלוני ופלוני מפלוני והלכו להם [למדוי]נת הים ועפ"ז כתב וכן מורה [לשון] הגמרא ונראה לישבה לפירו' [הר"ן דהכי] קאמר כדי שיאמרו העדים פ' [דהיינו שאותה הכת שמעו] פ' מפ' ופ' מפלוני והלכו [להם] השני עדים למדינת הים²⁰ [.....] הבין²¹ ג"כ כן בדברי הרמב"ם [ונראה ד]קשיא ליה למה נקט הגמ' [פלוני] שמע מפ' ופ' מפ' די [שיא]מר פ' שמע [מפלוני] והלכו להם [למדוי]נת הים ולפי' הר"ן ניחא דוק.

שם ב"י ד"ה ומ"ש רבינו אם הבניסה לו קרקע ברשותה הוא ונוטלתו כן כתב הרא"ש בתשובה כלל מ"ג סימן ו' נ"ב²² [עיינ] בתשובות הרמב"ם²³ סי' [קל"ח] דנראה דחולק על [הרא"ש].

שם ב"י ד"ה כתב המרדכי בפרק אע"פ פסק ראבי"ה אשה המורדת על בעלה ושוב חלתה אע"פ שמאותו חולי אינה שוה לבעלה אפילו הכי איבדה מזונותיה וראיה מירושלמי דקדושין דפסק גבי ע"ע דכרח ואחר כך חלה מדמה ליה התם למורדת וכו'. נ"ב²⁴ וכגון זה כתבו התוס' בריש כתוב²⁵ על ההיא דחלה הוא או שחלתה היא וכו'.

18 במל"מ שם הלכה כ"ט כתוב בסגנון קצת אחר.

19 קטע זה לא נמצא במל"מ.

20 היינו שיש לנו שני עדים שכל אחד שמע מאחד, ומצטרפים השנים להיות כת עדים ששמעו מכת אחרת, אלא שכל אחד מכת זו שמע מאחד מהכת הקודמת.

21 לא ידוע על מי התכוין רבינו שפירש גם בהרמב"ם כהר"ן.

22 קטע זה לא נדפס במל"מ.

23 היא שו"ת הרשב"א המיוחסת לרמב"ן, שם מסיק דהקרקע נשאר בחזקת הבעל.

24 קטע זה לא נדפס במל"מ.

25 דף ב' ע"ב ד"ה לפיכך, הביאו דברי הירושלמי ומבארים דכיון שחלה לאחר שעמד בדין ונתחייב מזונות ושאר חייב. ודקדק רבינו דה"ה להיפך.

שם ב"י ד"ה כתב הר"ן הנשאל על אשה שבראותה שהכניד החולי על בעלה בלי שום קטמה ומריבה נדרה הנאה מיבמיה אם דינה כמורדת והשיב מחלוקת בין הראשונים אם כותבין אגרת מרד על שומרת יבם והר"ף והרמב"ם וגדולי האחרונים הסכימו שכותבין וכן ראוי להורות ולדון הלכה למעשה ואם כן זו ששנינו בפרק ב"ש אם נתכוונה לכך אפילו בחיי בעלה מבקשין ממנו שיחלוץ לה אף לענין שתהא דינה כמורדת איתניא ובנדון שלפנינו אין ספק שהדבר מוכיח שנתכוונה לכך וכיון שכן דינה כמורדת ותפסיד עיקר כתובה ותוספת ונצ"ב שאינם קיימים וכו'. נ"ב²⁶ לפי דברי הר"ן קשה איך לא צרר [הרשב"א] דסמוך לומר דאם עשאו בכו[ונה] שלא יקח[נ]ה הו"ל מורדת מתש[מיש] כמו שכתב הר"ן ולפיכך נראה [לי] דחולק עם הרשב"א וצ"ע.

שם ב"י ומה שכתב אפילו אם פדיונה עולה יותר מכתובתה ואפילו יותר מכדי שוייה וכו' שם ת"ר נשכית והיו מבקשים ממנו עד עשרה כדמיה פעם ראשונה פודה מכאן ואילך רצה פודה רצה אינה פודה רשב"ג א"י אין פודין השבוים יתר על דמיהן מפני תיקון העולם ופסק הרמב"ם כרשב"ג משום דסתם מתני' דפ' השולח אתיא כותיה. נ"ב²⁷ צריך לדקדק בדברי הרמב"ם ז"ל מאחר שפסק כרשב"ג איך כתב שאינו חייב לפדות יותר מכדי שויה [דמשמע] הא אם רצה רשאי והא רשב"ג אמר אין פודים וכו' דמשמ' [ש]אם רצה לפדות אינו רשאי.²⁸

שם ב"י ד"ה כתב הרמב"ם בפ"ד המדיר את אשתו וכו' אינו חייב לפדותה וכו' ויש לתמוה על רבינו למה כתב דין זה בשם הרמב"ם וכו'. ואולי שמפני שהר"ף והרא"ש השמיטוהו כתבו בשם הרמב"ם, וצריך ליתן מעם למה השמיטו וכו' ונ"ל לומר דמשמע להו דבכלל דברי רבא הוא וכו'. נ"ב²⁹ לפי מה שפירש הרב עדין הקושיא במקומה עומדת שלמה הביא הטור הדין בשם הרמב"ם.³⁰

ב"י ד"ה ומה שכתב רבינו בשם הרמב"ם רצתה להניק בן חבירתה עם בן בעלה הבעל מעכב בפכ"א וכתב הרב המגיד בירושלמי ולמה אמרו בנה שלא תניק בנה של חבירתה כהדא דתני אין האישי כופה את אשתו להניק בנו של חבירו ולא האשה כופה את בעלה שתניק בנה של חבירתה ע"כ. נ"ב³¹ האי כופה צריך עיון דלא אמרינן כופה אלא מי [שחייב] לחבירו מנה כופין [אותו ל]יתן וכן הבעל כופה [שייד].³²

שם מור. אבל אם היא עמו בבית ועושה כל צרכי הבית אינה חייבת לעשות כל כך אלא לפי המנהג שדרך נשים לעשות אם היא מניקה פוחתין לה ממעשה ידיה ומוסיפין לה על מזונותיה ונותנין לה דברים היפים לחלב כגון יין וכיוצא בו לא הוסיפו לה על מזונותיה

26 נדפס במל"מ אישות פי"ד הי"ב.

27 קטע זה לא נדפס במל"מ.

28 ע"י מה שתירץ בזה בלחם משנה ובכית שמואל סק"ב.

29 קטע זה לא נדפס במל"מ.

30 דלפי מה שפירש הבי"ד דהר"ף והרא"ש לא הביאוהו מפני שזה כבר נכלל בדברי רבא, א"כ חזרה הקושיא למה הביאו בשם הרמב"ם.

31 קטע זה לא נדפס במל"מ.

32 כוונתו דהלשון כופה שייך רק גבי הבעל שכופה אותה להניק בן חבירו, אבל גבי אשה לא שייך הלשון שכופה את בעלה שהיא תניק בן חביתה, ובדוחק י"ל שכופה אותו וסיסכים שתניק.

צריכה לאכול *משלה אם יש לה. נ"ב³³ [נ]ראה לומר שכוונת הטור ז"ל לומר שאפי' לא נתנו לה מונות [היא] אוכל[ת] הדברים הראוים לחלב ואם כי מחשב עמו ואינה יכולה לומר כשנותנים לי אוכל וכשאין נותנים [לי] איני אוכל[ת] ונמצא שפוסק החלב זה אינה יכולה לעשות.

שם מור וא"א ז"ל הביא דברי *שניהם ולא פסק כמי. נ"ב³⁴ [ג]רסא אחרת היתה לו [ל]רבינו ולכך כתב וא"א [הר]א"ש לא פסק כמי.³⁵

שם ב"י ד"ה והרי"ף כתב בפרק אע"פ איכא מאן דאמר הלכה כרבי עקיבא ואיכא מאן דאמר הלכה כרבנן וכו' ויש לתמוה על הר"ן והרב המגיד שכתבו שהרי"ף פסק כת"ק דבנוסחי דהרי"ף דידן כתב שתי סברות ולא הכריע לפי' נ"ל שמה שכתב הרא"ש כפ' אף על פי ואנן ס"ל כרבנן מדברי הרי"ף הוא וכך היתה נסחת הר"ן והרב המגיד בהרי"ף. נ"ב³⁶ מכאן נראה שהיו גרסאות בדברי הרא"ש.³⁷

שם ב"י ד"ה ויש לתמוה למה פסק כשמואל במקום רבי יוחנן וכל שבין דפסק רב שימי הלכה כמותו. נ"ב³⁸ וי"ל דאיכא דא' הלכה כרב"י דוקא לגבי דרב אבל לגבי רב ושמואל לא וכ"ת אמאי לא פסקינן כרב וי"ל דהלכה כשמואל בדיני.

שם ב"י ד"ה ומה שכתב ופר"י אם פשע בהם ונאכדו בפשיעה פטור וכו' וכתב הרא"ש על זה פסק ר"י דש"ח מיהא הוי וחייב בפשיעה וגבי בעל בנכסי אשתו לא נ"מ מידי דפשיעה בבעלים פטור אלא נ"מ ללוקח בהמה לל' יום דלא שואל הוי ולא שוכר דבלשון מקח וממכר לקחה ומסתבר דש"ח הוי עכ"ל. נ"ב³⁹ ודברי ר"י תמוהין הם דאיך כתב דגבי בעל בנכסי אשתו לא נפקא מידי דהא נפק' לאם שכרה פרה ופשע בה הבעל שהוא חייב כיון דאיפסיקא הלכתא בהמפקיד כר' יוסי דאמר תחזור פרה וכו' ונדרק לאוקומי ללוקח בהמה וצ"ע.⁴⁰

שם ב"י ד"ה ומ"ש בשם הרמ"ה היכא דלא ידעינן אי מעות טמונים הוו אי לא וכו' דברים נכונים בטעמם הם. נ"ב⁴¹ [לכאורה] תמוה בדברי הטור שהביא [בשם ה]רמ"ה לפסק הלכה

33 קטע זה לא נדפס במל"מ.

34 קטע זה לא נדפס במל"מ.

35 עי' בכס"מ ובב"י כאן ובדרישה שהטור סבר דמש"כ הרא"ש והלכה כת"ק הוא מלשון הרי"ף ולא שהוא עצמו אומר כן, אבל הכנה"ג הקשה דכיון שהביא את דברי הרי"ף ולא חלק ודאי שהכריע כן, ובהגהות תוספת יו"ט הוסיף לתמוה שהרא"ש נתן טעם לדברי הרי"ף, וכנראה שרבינו רוצה לומר שלהטור היתה גירסא אחרת ברא"ש ולא גרס את הדברים דהלכה כת"ק, וע"ע בקטע הבא.

36 קטע זה לא נדפס במל"מ, והוא הוכחה למש"כ בקטע הקודם.

37 אולי כוונתו דהרי גם להגורסים בהרי"ף דאנן ס"ל הלכה כרבנן, וכפי שהוא ברי"ף שלפנינו, ליתא לההמשך שכתב הרא"ש דר' יוחנן בן נורי סבר כרבנן דהעדפה דבעל הוי (וכפי שתמה בהגהות תויו"ט דהרא"ש הוסיף טעם לפסקו של הרי"ף). ועל כרחק דלא גרסו בהרא"ש נתינת טעם זה. וא"כ חזינן שהיו גירסאות בהרא"ש, וא"כ אפשר לומר דהטור לא גרס כלל בהרא"ש שאנן ס"ל כרבנן, וכפי שכתב בקטע הקודם.

38 קטע זה לא נדפס במל"מ, ועי' בברק הבית מה שתירץ הבי"י.

39 קטע זה לא נדפס במל"מ.

40 עי' פלפולא חריפתא מה שתירץ על הרא"ש, ובש"ך חו"מ סי' שמ"ו סק"ב תירץ באופן אחר. וע"ע בהפלאה קונטרס אחרון כאן מה שתירץ.

41 קטע זה לא נדפס במל"מ.

ומשמע [ראביו הרא"ש] ז"ל לא סבירא ליה הכי [דכתב] ב' בפ' מי שמת על ההיא [דאיבעי] לן הקדיש כל נכסיו [מהו הפקיר] כל נכסיו מהו וסלקא בו [בתיקון] כתב הרא"ש הלכך לא [מבטלי]נן ההקדש וההפקר שהרי [אי אפשר] לבטל מעשיו מכח [אומדנא] ואין מבטלין מעשיו [אלא היכי] דבריר לן האומדנא וכן [כתב הטור] בח"מ סי' ר"ג דכוותא [הכא דב]רי לנו שמכר ונסתפק [לנו אם המעו]ת [ה]ן גלויים או לאו [אין מבטל]לים דודאי מפני הספק [אין מבטלין וי"ל] דשאני התם דשעת ההקדש [ה]קדש גמור היה אלא דמספי' [באים לבטלו דמספקינן אי] איכא אומדנא או לא אבל [הכא מספקינן]א מעיקרא אם היה מכירה.⁴²

שם ב"י ד"ה וכתב הריב"ש כסימן רמ"ו שהעיקר בדברי הפוסקים כשמואל ולרווחא דמילתא יאמר על מנת שאין לבעליך רשות בהם אלא מה שתצוי עשי בהם לחוש לדברי הרמב"ם עב"ל, כתב הרשב"א בתשובה והיא בתשובות להרמב"ן סימן ק"ו [ו] הנותן לבתו מהיום ולאחר מיתה אין לאב כלום בנזף הנכסים אלא פירות בלבד וכו'. נ"ב⁴³ כתב הרא"ש כלל ע"ד סי' ד' דהנותן מתנה לחבירו והתנה שלא ישתעבד אותו קרקע לבעל חוב ולא לכתובת אשה אין בעל חוב ולא האשה בכתובתה יכולין לטורפו וכתב ולא דמי לאחר שנתן מתנה לאשה שצריך שיאמר ע"מ שלא יהיה לבעלך רשות בהם אלא מה שאת נושאת ונותנת לפיך דשאני התם שמיד שזכה האשה זכה ג"כ הבעל דמה שקנתה אשה קנה בעלה א..... <כאן עלה הכורת והעד"א>

שם ב"י בא"ד וכתב עוד בתשובה הנזכרת הנותן מתנה לבתו נשואה וא"ל ע"מ שאין לבעליך רשות בה אלא מה שאת נותנת לפיך והיא בת יורשת לא מהני תנאה אלא בחיי האב אבל לאחר מיתה לא דעבשיו זוכה בכל מכח ירושה והרי הן לפנייה כנכסי מלוג עב"ל. נ"ב⁴⁴ וכה"ג כתב הרא"ש בכלל ע"ד עיין שם.

סימן 99 ב"י ד"ה לא רצה לקברה ועמד אחר וקברה ב"ד מוציאין ממנו ונותנין לזה וכו' ומשמע מדברי הגהות מרדכי בסוף כתובות דה"ה אם היה הבעל בעיר ועמד האב או אחר וקברה. נ"ב⁴⁵ אין צורך למשמ' דברי המרדכי דברושלמי ג"כ מורה כן.

שם מור. ופר"ח שדין נכסי צאן ברזל כדין נכסי מלוג שאפילו הבעל מבטלו מיד המכר שמכר לבדו וכל שכן שהאשה מבטלתו וכן אם מכרה היא הבעל מבטל מיד ולדעת רש"י דווקא מכר האשה מבטלה מיד הבעל אבל אם מכר הבעל הוא אינו יכול לבטלו מיד אלא אשה יכולה לבטלו מיד אם תרצה ואם מתה ולא בטלה אותו או הבעל יורש *כחה ויכול לבטלו כמו שהיא היתה מבטלת אותו אם היתה חיה. נ"ב⁴⁶ קשה דמאי חילוק איכא [בין זה] למה דאמרינן בפר' מי [שהיה נשוי] (כתובות צ"א:): ההוא גברא דזבנה לכתו[כתה דאימיה] בטובת הנאה ואמר ליה [אי אתיא] אם ומערער[א] לא מפצי [לך] שכיב[א] ולא ערערה אתא [איהו וקא] מערער וכו' אמר רבא [נהי דאחריות דידה] לא [קיבל עליה] אחריות [דידיה] מי

42 כן ביארו בדברי הרא"ש, הסמ"ע סי' ר"ג סק"י והמחנה אפרים בהלכות צדקה ס"ד. וע"ע בקצוה"ח שם סק"ה ועוד אחרונים. אכן ברי"י מיגאש בב"ב שם נמצא מפורש בדברי רבינו עיי"ש.

43 קטע זה לא נדפס במל"מ.

44 קטע זה לא נדפס במל"מ.

45 קטע זה לא נדפס במל"מ.

46 קטע זה לא נדפס במל"מ.

לא קביל, והא התם [נמי] דירוש כחה דאימיה [וא"כ הכא] אמאי אמרינן דירוש [כת] אשתו ומוציא מיד ה[לוקח] והתם לא אמרינן, ונרא[ה] דהתם כיון שהשדה הוא [רק] דמשועבד לכתובת א[ימו אבל עצם] הקרקע שלו לפיכך [אחריות] דנפשיה קביל אבל ה[הכא יש רק חלק] לבעל כגוף הקרקע ב[נכסי] אשתו יורש כחה ומכ[רו במל] וק"ל⁴⁷ ואף כי מצאנו כש[הקרקע] אינו שלו כגמ' (כתובות צ"ז). גבי אל[מנה] שמכרה למזונות שאי[נה יכולה] לטרוף בכתובתה דא[חריות] דנפשה קבולי קבילה [והתם מכרה]הקרקע שאינה [שלה] א[בל] לא דמי וקל לה[בין]⁴⁸ עיין במה שאמר... בחשן המשפט... ע"ב אות מ"ה, אמר אברהם זה... כתבה וכאן נמ[צא] וכאן היה.

שם טור. מכרו שניהם ביחד או אפילו לקח מהאיש תחילה ואחר כך מהאשה *המכר קיים בנכסי מלוג וכו'. נ"ב⁴⁹ [קשה] אמאי לא מייתי אידך [הח]לוקה דמייתי הגמר' [הכ]א דובין אידיה לדיריה [ומ]ת[ה] דאמרינן זבניהו [זכי]ני והוי נמי חידוש [ככ]ל החלוקות נמי ש[יש חידוש]⁵⁰ ודוק.

שם ב"י וכתב ה' המגיד דעת רוב המפרשים שבאלו מקחו במל לאלתר וזה דעת המחבר וכתב הרשב"א ומיהו אם מכרו *הבעל לפירות כלבד הרשות בידו דשלו הן הפירות לגמרי וכו'. נ"ב⁵¹ קשה דהא אמרינן כגמ' והביאו הטור ז"ל לעיל בסי' פ"ה סעיף כ"ה דבעל שמכר קרקע לפירות לא עשה ולא כלום ויש מי שרצה לומר דהתם היינו בנכסי מלוג אבל הכא הוא בנכסי צאן ברזל, ולא נהירא דהתם היינו טעמא משום רווחא דביתא או למר משום שמא תכסוף אם כן הכא נמי בנכסי צ"ב איכא האי טעמא אי למר ואי למר ודוק.⁵²

שם ב"י ומ"מ יש לדון על מה שכתב ה' המגיד שדעת הרמב"ם דאם מחלה נכסי צאן ברזל לבעלה יכולה לומר נחת רוח עשיתי לבעלי דהרמב"ם לא איירי אלא במוכרת או נותנת ולא במוחלת ואיכא לפלוגי בנייהו כעין מאי דמפליג הרא"ש בתשובה שאכתוב וכו'. נ"ב⁵³ לע"ד נראה דיפה דן הרב המגיד בדברי הרמב"ם ז"ל דמוחלת נכסי צ"ב יכולה לומר נחת רוח ממה שכתב הרמב"ם והביאו הטור כסמוך נכסי צ"ב שנגנבו או נאכדו ומחלתם האשה לבעלה אינה יכולה לומר נחת רוח משמע דוקא שנגנבו הא אם הם בעין יכולה לומר נחת רוח עשיתי לבעלי ומכאן דן הרב המגיד ז"ל כן בדברי הרמב"ם וצ"ע.

שם ב"י ד"ה ומ"ש רבינו אא"כ קבלה עליה אחריות וכו' וכתוב במישרים נכ"ג ח"י אם קבלה מעות כשחזר ולקח מן האשה המקח קיים בכל ענין דאגב זווי גמרה ומקנה. נ"ב⁵⁴ ומדברי

47 הכוונה דהתם הוי השדה שלו ורק משועבדת לכתובת אימו, לפיכך אמרינן דודאי אחריות ידידיה שהיא יערער על השדה ודאי קיבל עליו. משא"כ כאן שרק חלק הוי שלו לפיכך כשירוש חלק אשתו יכול לבטל מכירתו.

48 דהתם לא ירשה הקרקע ולא באה לבטל את המכירה אלא באה לתבוע כתובתה מהקרקע.

49 קטע זה לא נדפס במל"מ.

50 כי כשמכרה לבעלה יש יותר סברא דנחת רוח עשתה לו.

51 קטע זה לא נדפס במל"מ.

52 ואולי יש לתרוץ דהתם אמרו כגמ' דלפי רבא אם עושה עסקא בהמעות יכול למכור, דאיכא ריוח ביתא, וכן פסק הטור שם, וא"כ הרשב"א כאן איירי באופן זה.

53 קטע זה לא נדפס במל"מ.

54 קטע זה לא נדפס במל"מ.

רשב"ם שכתב לקח מן [האישה] וחזר ולקח מן האשה מקחו [בטל, נתן] לה דבר מועט והקנתו לו וכו' מ[דבריו] נראה דחולק על זה⁵⁵.

שם ב"י כתב דהרא"ש בתשובה כלל ל"ח ששאלת אשה שמחלה כתובתה ונדונייתה לבעלה מחילה נמורה והיא מוענת שעשתה המחילה מפני שהיה מנום לה לגרשה או לישא אחרת מפני שאינה יולדת אין זה מענת אונם לבטל המחילה כי ברין היה עושה לישא אחרת כדי לקיים מצות פריה ורביה והיא שיחדתו בממונה מלישא אחרת וכו'. נ"ב⁵⁶ [לע] ד נראה דהרא"ש לא פליג על רוב [ה]פוסקים דהרא"ש ז"ל מודה כשמחלה [בנ] כסי צ"ב לחוד דודאי יכולה לומר [נ]חת רוח עשיתי לבעלי אבל הכא [כש]מוחל האשה כתובה ותוס' ונדונית' כיון דלכולי עלמא כשמחלה כתובה [ו]תוספת מחילתה מחילה כשכלל [ה]כתובה ונדונייתה הוי מחילה גמורה דאין דיבור מתחלק לשנים כדאמ' בטור ח"מ סי' נ"ד על תשובת הרשב"א שהביא הרב"י וז"ל ראובן ושמעון היו מתעצמים ברין על ענין בנין אחד והסכימו ביניהם כמו שיגזרו עליהם אומני העיר ומי שימרה [את] פיהם יענש כ' [דינרים] מחציתם לבנין העיר ומחציתם לחברו [וכו'] והשיב דכאן שנתן משכון ביד האומנים וידוע האמת שיפרע [חלק] הבנין העיר ולא יתנצל מצד האסמכתא א"כ בדוקא התנה ואין לומר שבמחצית התנה בדוקא ובמחצית [ב]אסמכתא שבדיבור אחד נאמרו ואין דיבור מתחלק לשנים הכא נמי כיון שבדיבור אחד נאמרו אין דיבור מתחלק לשנים וצ"ע.

סימן צג ב"י כתב הריטב"א בר"פ שני דייני גזרות והלכה כחנן ודעת הרמב"ם דדוקא מי שהלך בעלה למ"ה אבל אלמנה אין נותנין לה מזונות אלא בשבועה דמפי מתפס איניש צררי לאחר מיתה כדי שלא תתבזה אצל היתומים ואינו מחזור דהא שמואל דאמר אין פוסקין מזונות לאשת איש כשמעו בו שמת מודה דפוסקין ועוד דבפרק השולח בההיא איתתא דחשידא אשבועה ותבעה כתובתה וכו' אמר ליה מזוני נמי לית לך דאמר שמואל התובעת כתובתה כב"ד אין לה מזונות ואם איתא למה לי מדשמואל תיפוק ליה דבעיא שבועה והיא חשודה אלא ודאי דאלמנה נותנין לה מזונות בלא שבועה עב"ל. נ"ב⁵⁷ ולא קשיא מהא דהתם כיון שהוא הול[ך] למדינת הים לא חשש שמא תמות בדרך [ו]לא איתפס צררי אבל כשהו[ן]א בתוך ביתו ומת ודאי איתפס כדי שלא תתבזה אשתו⁵⁸. וגם זה לא מחזור לי דלעולם [אימא] לך דמזוני לית לה דצריכה ליש[בע] ואינה יכולה, אלא בכל ואמ... שבעליך מת במדינת הים ד... צריכה שבועה למזוני כיון ש... כתובתה גובה מזונות וק"ל.

שם [טור] מי שיחד לאלמנתו קרקע וכו' אם אמר יהיה מקום זה למזונותיה ריבה לה מזונות וכו'. נ"ב⁵⁹ [משמע] דהא דאמרינן בפרק המקבל (בבא מציעא ק"ד) מתני' המקבל שדה מחבירו [והובי]רה וכו' ההוא גברא דאמר [להו]י הכו ארבע מאה זוזי [לכת]ובתה דברתאי [וכו'] ארבע מאה [דאינו]ן תמני מאה או ארבע מאה [דאינו]ן תרי מאה ואסיקנא לא [שנא

55 עי' בדרכי משה כאן שציין להנמו"י שכתב כרבינו ירוחם דאם קיבלה כסף אמרינן שאגב זוזי גמרה ומקנה, ועי' ברמב"ן ורשב"א שגם הם חולקים על הרשב"ם וסוברים כרבינו ירוחם.

56 קטע זה לא נדפס במל"מ.

57 קטע זה לא נדפס במל"מ.

58 ועי' מל"מ אישות פי"ח הי"ט שביאר דברי הרמב"ם דרק שמואל ס"ל דאלמנה קיל מנשואה אבל רב טובר להיפך, עי"ש. ועי' פני יהושע וחתם סופר שכתבו חילוק זה בין מת בביתו למת במדינת הים.

59 קטע זה לא נדפס במל"מ.

דאמר] בכתובתה ולא שנה לכתובתה [ארבע] מאה דאינון מאתים [היינו דוקא] אמר לכתובתה לחוד [אבל] הכא דאמר מקום זה למונותיה [ריבה מז] ונותיה כלומר כאשר הוא [וא]ם יש יותר מן הראוי שלה [יית]ר מוונותיה כיון שאמר [מקום] זה למונותיה לרוב [מוונות]תיה ואם חסר יטול [ממ]קום אחר דאין אדם רוצה [שת]תבוה אשתו כדכתב ...א לעיל בס' צ"ג וק"ל.

שם ב"י כתב הרי"ף שאם מכרה או נתנה מנכסי יתומים קודם שנשבעה מה שמכרה ונתנה קיים ומנכין אותה מכתובתה הרשב"א בתשובה כתב אלמנה זו אלו נשבעה אפילו בסוף ממכרה ממכר ומתנתה מתנה אף על פי שבשעה שמכרה או נתנה עדיין לא היתה ראויה לגבות דמ"מ כיון שנשבעה לבסוף ממכרה ומתנתה קיימים וכ"כ הרב אלפס בתשובה הביא ראיה מדרתנן בפרק אלמנה ניוונת אלמנה בין מן האירוסין בין מן הנשואין מוכרת שלא בב"ד ואיתמר עלה בגמ' בשלמא מן הנשואין משום מוונות והדיא בשלא נשבעה שאינה נשבעת אלא בשתובעת כתובתה ואם תבעה כתובתה אין לה מוונות וכו'. נ"ב ולע"ד נראה דלא דמי דהתם לא נחית מתני' למימר דצריך ליטול רשות מהיתומים אלא מתני' בא למימר דאפי' אחר שנתן היורש רשות לאלמנה למכור מספיקא להו אם צריך למכור בב"ד או לאו אבל הכא דמעיקרא לא נתנו רשות היורשים לאלמנה ומכרה לעולם אימא לך דממכרה ב[מל] וצ"ע.

שם מור. כתב רב אלפס שאם מכרה או נתנה מנכסי יתומים קודם שנשבעה מה שמכרה ונתנה קיים ומנכין אותו בכתובתה ומשמע מדבריו אפילו מקרקעי ואדוני אבי הרא"ש ז"ל מביא דבריו בפסקיו לפסוק הלכה אבל כתב בתשובה דווקא במטלטלי אבל מקרקעי בחזקת יורשים קיימי ואין בידם לתתם עד שינכוה ב"ד ואם מכרה או נתנה אין מכירתה ומתנתה קיימת ואם מחלה לבעלי חובות של בעלה אין מחילתה כלום וכו'. נ"ב⁶¹ בכאן כתב אין מתנתה מתנה בין במטלטלין בין בקרקעות והמור כתב בשם הרי"ף מה שמכרה מכרה ומנכין מכתובתה וכו' ואדוני הרא"ש מביא דבריו לפסק הלכה וקשיא דהרא"ש אהרא"ש, ונ"ל דמה שכתב הרי"ף מיירי שהגבוה כתוב' ולא חסר אלא שבועה ולפי' כ' מה שמכרה קיים ומה שהביא הרא"ש בתשובה מיירי שהגבו דבר אחר בכתובתה דיקא נמי דקתני בדברי הרי"ף שכתב קודם שנבעה דמשמע דחס' שבועה דל"ח והרא"ש כתב והגבוה ב"ד הראוי לה לגבו' ולפיכך כיון דסלקוה בזווי אין מתנתה קיימת ודוק.⁶²

שם ב"י וכתב עוד שאלת יעקב ולאח אשתו מכרו כרם אחד שהיה ליעקב וכתבו בשטר המכירה וכו' ועוד שזה תוך זמן היה וחזקה אין אדם *עשוי לפרוע תוך זמנו והיא בתשובות להרמב"ן סימן ל"ו. נ"ב⁶³ [ברין] ש פרק קמא מב"ב [דף ה' ע"ב] אמר ר"ל חזקה אין [אדם פור]ע תוך זמנו כתבו [התוס'] וז"ל דתנן כפי' [א]ין אלמנה נפרעת [מנכסי ה]יתומים אלא [בשבוע]ה וטעמא משום [שמא ה]תפיסה הבעל צררי [א]עפ"י שהוא תוך הזמ' [ומיהו מ]אלמנה אין ראיה [דהתם ה]יישינן לצררי אפי' [בגדולים] משום דאית לה [בתנאי ב]ד"ד

60 קטע זה לא נדפס במל"מ.

61 קטע זה לא נדפס במל"מ.

62 ע"י בב"י מה שתיירץ את סתירת הרא"ש, ובדרכי משה כתב שתירוצו דחוק מאוד ותיירץ באופן אחר.

63 קטע זה לא נדפס במל"מ.

כדאיתא בפ"י [דכתובות] דחיישינן טפי [לצררי] בכנותיו מבבת [אשתו מ] שום כיון דאיתנהו [בתנאי ב] ד"ד אימור צררי [אתפסי] נהו ולכאורה משמ' [הרשב"א] ז"ל פליג עם [ה]תוס' ויש לחלק [דלא דמי] דבשלמא התם [ממעם] תנאי ב"ד שמא [ה]תפיסה משיביעין [אותה לח] ומרא אבל הכא [להפסידה לגמרי כתב] הרשב"א ז"ל לא אמרי [ד] כיון דבתנאי ב"ד [כ]תובתה צררי אתפי' [לאפוק] א מחזקתה [כז] נראה זה חילוק [והוא] נכון.⁶⁴

סימן ק ב"י ד"ה ומ"ש ל"ש השביחו יורשים ול"ש השביחו לקוחות וכו' כ"ב הרמב"ם בפ"י מהלכות אישות, וכתב הרב המגיד דע שאין נכסי צאן ברזל בכלל זה אלא הרי הן נגבין משבחה שהשביח לוקח אבל לא מן היתומים כמו החוב. נ"ב⁶⁵ ורש"י ז"ל כתב שדין נצ"ב כדין הכתובה והבי' הטור בס' ק"ב.

שם ב"י ד"ה ומ"ש רבי' ואם מכרום היוורשים אחר מותו גובה מהם נר' שדבר פשוט הוא שהרי משמת נפלו הנכסים לפני האלמנה ואין כח ביד היתומים ליתנם אבל מדברי התוס' שכתבתי בסמוך משמע בהדיא שחולקים על זה וכן פסק במישרים נכ"ג ח"י. נ"ב⁶⁶ ולע"ד נראה דלא דמי ל[מה] שכתבו התוס' דלמ[כר] שאמרו היינו שב[אה] לגבות מקרקע זה למוזנות ולפיכך [אינה גובה] מיד הלקוחות א[בל לעולם] אימא לך שאם ב[אה לגבות] לפרעון הכתובה [מכירת] היתומים אינה [מכר].⁶⁷

שם ב"י וכתב עוד שאלת ראובן הודה בכתב ידו לשמעון שכל מה שיש לו בין קרקע בין מטלטלין הוא משותף בין שניהם ואחר ימים נשא ראובן אשה ושעבר לה כל נכסיו ואחר כך נפטר ושמעון בא בכתב ידו לחלוק בנכסים והאלמנה מוענת שאינה מאמינו שנכתב כתב הודאה זה קודם שנשאה ואע"פ שכתוב בו זמן מוקדם לנישואיה שמא נגרע כח שעבודה נתכוון ולא כל כמיניה. תשובה. לענין הקרקעות הדין עם האלמנה לפי שלא היה יכול להוציאם משעבודה וה"ה למטלטלין אם כתב לה מטלטלי אגב מקרקעי אבל אם לא כתב לה אגב אף על פי שכתב לה מטלטלי ומקרקעי נאמן על המטלטלין. נ"ב [דברי] הרשב"א ז"ל תמוהין [מאור ב] עיני ונראה דסתרי [אהדרי] עם התשובה דבסמו' [דכאן] כתב דכתב מטלטלי [ומקר] קעי נאמן על המטלט' [ושם כתב שאינו נאמן] התשובה הביאה הרב"י [בחלק] ח"מ סימן מ"ז ושם [הביא לשון] הרשב"א ז"ל דמעמא [דמילת]א הוא משום שאם [רצ]ה ליתנם או למוכרם [להוציאם משעבוד אשתו] כול לעשותו לפי' [נאמן] ואם כן בואת הת[קשה] למה אינו נאמן [לומר] פקדון הוא כיון [שאליו] היה רוצה היה יכול [ליתנם] או למוכרם.⁶⁸

סימן קב ב"י ד"ה הערב לאשה בכתובתה אינו מתחייב וכו' בסוף בתרא אסיקנא דערב דכתובה אע"ג דאית ליה לבעל לא משתעבד מ"ט מצוה הוא דעבד לאו מירי חסרה. נ"ב

64 הוספת התיבות בסוגריים מרובעות הם לפי השערה, שכוונתו לחלק דהתם באים להשביעה וכאן רוצים להפסידה לגמרי.

65 קטע זה לא נדפס במל"מ.

66 קטע זה לא נדפס במל"מ.

67 בתוס' שם כתבו דמטלטלי שמכרו אינה גובה אפי' לכתובה, וכאן הרי מיירי במטלטלי, אך בדרישה מדייק מדברי התוס' דמיירי דוקא כשנתן האב את המטלטלין, וכן הוא ברא"ש.

68 ע"י בדרכי משה כאן שכתב גם בתשובה דבסמוך איירי דוקא כשהקנה אגב קרקע אבל בלא זה נאמן כמו בתשובה הראשונה, וע"ע בחו"מ סי' צ"ט, ובשו"ע וסמ"ע וש"ך.

⁶⁹[כתב] ב המרדכי שם דאם היה [ער] ב לחתן בנדוניית אשתו [והביא] פלוגתא דרבוותא אם [נתח] ייב ולענין פסק הלכה [נר] א[ה] לומר דאף שהוא מחלו' [אם יכו] ל המוחזק לומר קים [לי כ] מ"ד דאינו מתחייב [מ"מ הכא] חייב דכדי שלא נוציא [ממנו] צריך לומר תרי קים [לי ק] ים לי כמ"ד שאפילו [בקנ] ין אינו מתחייב ואפי' [אם נ] אמר שאפילו בקנין [אינו] מתחייב קים לי כמ"ד [דאפי'] לו נתערב לחתן לא [נתח] ייב וכל כך לא אמרי'.

סימן קד ב"י ובתוב בתשובות להרמב"ן סימן נ"א מסתברא כל מקום שנהגו בו שלא להכריז ולא נודע עיקרו של דבר למה נמנעו מלהכריז סתמא דמלתא לא בטעות נהגו אלא אני אומר עיקר המנהג בדין היה וברזן נמנעו שראו שהיה בהכרזה קלקול ליתומים והאריך בדבר ובסימן נ"ד כתב בהפך. נ"ב ⁷⁰לע"ד נראה לתרץ שתי [התשובות] דמה שכתב בתשובה [נ"א סתמא] דמלתא לא בטעות [נהגו] שהמנהג הוא שלא [להכריז בין] לאלמנה בין לבע"ח ולפיכך ודאי לאו ב[טעות] כיון שהוא מנהג ב[בע"ח] נמי דקתני וטוענים [שהיה] מנהג למכור שלא [בהכרזה] ובתשובת נ"ד דכ[תב שהוא] מנהג טעות היינו דלא למנהג מ[וכריז] שלא בהכרזה ולכ"ח בהכרזו [ה] דקתני [ונמנעין מלהכריז לאלמנה].

שם מור. ואם אמרה שנפרעה אחר שמכרה נאמנת במגו שאם היתה *רוצה למחול אבל אם אמרה שנפרעה קודם המכר אינה נאמנת. נ"ב ⁷¹יש להקשות דהרא"ש הקשה על ההיא דהאומר שטר אמנה וכו' דלהימניה במגו דאי בעי מחיל וכו' ותיירץ דאין אדם רוצה למחול חובו וכו' ותימא דא"כ אמאי [לא] הימנה כאן במגו דמחילה וצ"ע, ונראה לתרץ [דנהי] דהרא"ש סובר דמגו למפרע אמרינן [ל] א להימנה שאמרה [נ] פרעתי במגו דאי בעיא הוה מחלה תקף למכירה לבעלה שטר כתובתה ולגבי בעלה אמרינן [בגמ'] כפ' החובל כל לגבי בעלה ודאי מחלה דוק. ⁷²

סימן קיד ב"י ד"ה וצריך לזונה ה' שנים הראשונים וכו' והרא"ש בתשובה כלל ששי סימן כ"ד כתב שהמקבל עליו לזון את חבירו בסתם או יתן ק' זהובים לשנה בשנה אחת יפטר מנדרו. נ"ב ⁷³ולהרא"ש שכתב שבשנה [אחת] יפטר מנדרו לא דמי [לנודר] להרגין וכו' דהתם חבירו [מנדרו] ל[דעתו] לתועלתו ודעתו ש[סתמא] לעולם הוא ולפיכך אי [לאו מעמא] דאונס ונתכון בלבו היום [משמע] דלעולם קאמר וזה פש[ו]ט וכן מוכח [מהרשב"א ז"ל שדימהו] להא [עפ"י] החילוק חלקוהו הראשונ' ים בין [מתני' עם אותה סוגיא] [שגמר בלבו להוציא] פת חטין והוציא פת ס[סתמא] ⁷⁴שעדיין קשה דבהדיא [איתא] בגמ' בנדרים דסתם ל[עולם משמע] כאן עלה הכורת וחדר"א

סימן קיז ב"י ד"ה בתוב בתשובות הר"מ שבסוף התשובות הרשב"א דרואה דם מחמת תשמיש אין לה תקנה לישאר עם בעלה אלא תתגרש לאלתר ואסור להשהותה דחיישינן

69 קטע זה לא נדפס במל"מ, ויש בו פסק הלכה למעשה.

70 תירוץ זה כתב במל"מ הלכות מלוה ולוה פי"ב ה"ח בשינויי לשון.

71 קטע זה לא נדפס במל"מ.

72 הרא"ש עצמו תירץ דאין כאן מיגו משום שחוששת שתצטרך לשלם מדין גרמי את כל סכום הכתובה ובטוענת נפרעתי קודם המכר משלמת רק מה שנתן לה הקונה. ועי' ב"ח ופרישה.

73 קטע זה לא נדפס במל"מ.

74 וכ"כ הר"ן שם בנדרים כ"ח דכאן רצה לומר בסתם כדי שהגולנין יבינו שכוונתו לעולם ולכן אי לאו משום אונס היה משמע לעולם.

שמה יבא עליה ודקדק בן מדברי הרמב"ם וכו'. נ"ב⁷⁵ [עי' מהרי"ק דבשורש קמ"א נראה על מה שכתב וכו'.

סימן קיט ב"י ד"ה כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו וגו' ותנן ב"ש אומרים לא יגרש אדם את אשתו ראשונה וכו' בסוף גימין משנה וגמרא והרי"ף והרא"ש לא פסקו הלכה בדברי מי ונ"ל שהמעם לפי שסמכו על המעיין דממילא משמע דהלכה כב"ה לגבי ב"ש וגם לגבי רבי עקיבא. נ"ב⁷⁶ והרי"ף כנראה פסק כב"ה דהביא ההיא בעיא לא מצא בה ערוה ערוה או דבר וגירשה מהו וזו כב"ה אתיא דוק.

שם ב"י ד"ה אבל אם מצא בה ערות דבר או פריצות וכו' ומכל מקום נראה מדבריו דהלכה כב"ה מדכתב אבל שניה אם שנאה ישלחנה אלמא דלא בעי' דבר ערוה כב"ש וגם שנאה משמע ע"י שום דבר שעשתה דע"י שמצא אחרת נאה הימנה אין לשנאתה. נ"ב⁷⁷ מאד באו הדברים סתומים בדברי הר"ם דלא משמע מלשון הר"ם שכת' אם שנאה ישלח' דרש"י פירש לה כר' עקיבא והיינו מצא אחרת נאה ממנה דוק.

שם ב"י ד"ה בין בזיווג ראשון וכו' כתוב בתשובות הרשב"א סימן אלף רנ"ד שמעתי משם הגאון שאין אדם רשאי לגרש את אשתו אם אין לו לפדוע כתובתה וכו' וכן כתב הר"ש בר צמח בתשובה ועיין בתשובת הרא"ש שכתבתי בסוף סימן קי"ז. נ"ב⁷⁸ ולא דמי לההיא דהרא"ש צ"ע.

שם ב"י ד"ה ומ"ש עוד בד"א כשנתגרשה מן הנשואין וכו' ומ"מ תמיהא לי מילתא דכיון דלהרא"ש אשת ישראל שנתגרשה מותרת לדור אפילו במבוי כמו שכתבתי לעיל משום דאפילו אם יבא עליה ליכא איסור לאו א"כ כי אתו לקמן אמאי משמתינן להו וה"ל לרבינו לפרושי דבכהן שגירש את אשתו מיירי וכדפירש"י ואי נמי באשת ישראל שאחר שגרשה נשאת ונתארמלה או נתגרשה דאיכא לאו וכו'. נ"ב⁷⁹ דברי מהרי"ק א נפלאו לי כמה שהקשה ד[הטור] גלה דבריו בלזה ממנה דבאשת כהן מ[יירי או] באשת ישראל שנסאת לאחר ונתגרשה [אבל] באשתו שגרשה בלא נשאת [לא] כיון דמ[ותר אפי'] במבוי כמו שמשמע מדברי הרא"ש [דאפילו] יבא עליה ליכא איסור לאו וכו' ולכאורה [תמוה] דמה צורך היה לפרש כיון דהדבר מו[כרח דעל] מה שכתב תחילה שייך והוא לא ה[זכיר אשת] ישראל שלא⁸⁰ נשאת לאחר ועוד ק[שה טובא] שהרי הר"ם ז"ל דגרים המגרש את א[שתו לא תדור] בחצרו ובמבוי שרי כמו שכתב [הרב המגיד] ופירש ברייתא דלוה ממנה בישראל [שגירש אף] על פי שלא נשאת אעפ"י כן כתב [דמגדין אותם] מלקין אמאי לא הקשה לו להרמב"ם כיון דמותרת [במבוי אחד כי אתו לקמן אמאי מ]שמתינן להו[ן] אלא ודאי דהא לא מכרעא דכיון ד[עבר אדרכבנן] וקרוב הדבר לבא לידי עברה החמירו [שמתא או נגידא] עליהם דוק.

שם ב"י בא"ד וכו' והרמב"ם בפרק כ"א מהלכות איסורי ביאה כתב *דגרשת ישראל לא תדור עמו בחצר וגרושת כהן לא תדור עמו במבוי נראה שבמקום לא תנשא בשכונתו היה

75 קטע זה לא נדפס במל"מ.

76 קטע זה נדפס במל"מ גירושין פ"י הכ"א בתוך דבריו.

77 תוכן דבריו נדפס במל"מ שם בסגנון אחר.

78 נדפס שם.

79 תוכן דבריו נדפס במל"מ איסורי ביאה פכ"א הכ"ז בסגנון אחר.

80 במל"מ שם נדפס בטעות שנשאת לאחר, וכאן בכת"י הדברים נכונים.

גורם לא תדור עמו בחצר וברייתא דלוח הימנה פירשה בישראל המגרש אף על פי שלא נשאת. נ"ב⁸¹ לפי גרסת הרמב"ם דגרים המגרש את [אשתו לא] תדור עמו בחצרו יש לדקדק טובא דא[סר] באשת כהן מפי דהרי לדעת הרמב"ם בפ[י"ז מהלכות] איסורי ביאה (הלכה ב') כתב כהן הדיוט דליכא לא[ו אלא] כשנשא ובעל אבל (נשואין) [בעילה] בלא (בעילה) [נישואין לא] איברא גדולי הראשונים חלוקין עליו [דאפי'] בא עליה דרך זנות לוקה משום גרושה [ולהרמב"ם] מאי אולמיה דהאי איסורא מהאי דב[כהן] אפי' יבא עליה ליכא לאו דלא יקח ד[בעינן] שיקח ויבעול ודמי איסורא לאשת י[שראל] ודוחק לפרש דע"י הקירוב יקדשה בפ[ני עדים ויבא] עליה ואיכא לאו דלא יקח מה ש[אין כן בישראל] דמותר' היא לו וצ"ע, וכן יש לדקדק ב[מה שכתב] לעיל בשם הרא"ש דאשתו שנתגרש[ה ונשאת] לאחר ונתאלמנה או נתגרשה אינה כי א[ם בלאו ויש לה] דין גרושה לכהן וזה קשה דהא מסקנת [הגמ' בעשרה] יוחסין דליכא לאו אלא בקדושין ובעילה⁸² ומ[ה] זה שכתב שיש לה דין גרושה לכהן.

שם כ"י בא"ד ובתרומת הדשן סימן רמ"ג כתב על ראובן שגירש את אשתו ונשאה שמעון בעיר קמנה שאין יהודים אחרים דרים שם אלא אלו השנים ובתייהם רחוקים זה מזה והרבה פעמים כשיש להם עסק ביחד נכנס ראובן לבית שמעון ושוהה שם שעה אחת או שתיים דאין איסור בדבר במה שהם דרים בעינין זה וגם על מה שנכנס לביתו ושוהה שם שעה או שתיים כתב דנ"ל דאין קפידא בזה ואין דבריו נראים לי כזו ואף על פי שהביא ראיה לדבריו אינה מברחת. נ"ב⁸³ [נ"ל דזהו] מה שאמרו בגמ' זה היה מעשה [ואמר] כפר קטן נדון כשכונה פי' [שבא לחד]ש הטעם דאע"ג דהמקום רחוק [יותר] משכונה לפי שאין בני אדם [בא]ין שם ורגיל אצלה ולע"ד הקפידא [היא דכיון שאין] מצוי' שם יהודים ואינו מתירא [לשהות] בביתה ואתו לידי עברה ומהרר[י] איסרל[ן] כתב להתיר בס' רמ"ג ופירש דברי [הגמ' בדר]ך אחרת⁸⁴ ואינה נוחה בעיני עיני שם.

סימן קכ כ"י ד"ה והבעל יתן שכרו ומפני תקנת עגונות תקנו חכמים שהאשה תתן השכר של הסופר וכו' והיה נראה דהשתא בתר תקנתא לכתחלה אומרים לאשה שתתן שכר הסופר וכן נראה מדברי הרמב"ם שכתב בפ"ב והאשה נותנת שכר הסופר בכל מקום אלא שמצאתי בסדר כתיבת הגמ' להרא"ש שכתב וכו'. נ"ב⁸⁵ נראה ברור דהרמב"ם לא כתב והאשה נותנת שכר הסופר אלא שלאחר התקנה היא חייבת ליתן למעוטי הוא שאינו חייב אבל פשיטא דאין קפידא בדבר אם הוא רוצה ליתן דוק.

שם כ"י ד"ה לא יכתבנו הסופר וכו' עד שישמעו מפיו וכו' ואסיקנא בגמ' דאפילו באומר אמרו לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו פליג ר' יוסי ואמרינן תו בגמ' דשמואל סבר לה בר' יוסי היכא דלא אמר אמרו משום דמילי לא מימסרן לשליח ופליג עליה באומר אמרו לסופר ויכתוב ולעדים ויחתמו וכו'. נ"ב⁸⁶ [ר' ירוח]ם [חלק חוה] נכ"ד סוף חלק ג' וז"ל [אם]

81 קטע זה לא נדפס במל"מ.

82 וכן פסק הרמב"ם בפ"א מהלכות גירושין ה"ב.

83 קטע זה לא נדפס במל"מ.

84 ועי"ש שפירש שדוקא כפר קטן ממש אבל אם יש שם הרבה נכרים לא אמרינן שיכנס רק אצל היהודי, ועי"ש מה שהוכיח מפסחים ק"י.

85 קטע זה נדפס במל"מ פ"ב מהלכות גירושין ה"ד.

86 קטע זה לא נדפס במל"מ.

אמר הבעל אמרו לסופר [וכו' הרי הגט] בטל וזה לר"ף ואותם [שפסקו דלא מודה] ר' יוסי באומר אמרו אבל [לדעת הפוסקים דמודה] ר' יוסי באומר אמרו [מגורשת ולכן פסקין דהוי ספק] מגורשת עכ"ל, ולכאורה דבריו [תמוהין ולא מצינו] שום פוסק שיסבור כן [דבפרק ה] תקבל אסיק אדעתיה לומר [דמודה רבי יוסי בא] ומר אמרו ובמסקנא מסיק [דרבי יוסי א] מר לפסול בין במילי בין [באומר אמרו אלא דש] מואל פליגי עליה באומר [אמרו ומה דמכש] יר אומר אמרו הוא משום [דסוב] ר כר' מאיר באומר אמרו [ורבי יוסי] יחלוק עליו הכי קיימינן.⁸⁷

ב"י בא"ד וכו' נמצא דלפי דעת הר"ן כל שלא אמר אמרו אלא מינה את הסופר פלוני לכתוב לו גט ולעדים פלוני ופלוני שיחתמו בו והסופר והעדים אינם מצויים עמו מודה ר' יוסי דכשר וכל היכא דאמר להם אמרו לסופר פלוני ויכתוב ולפלוני ופלוני ויחתמו פסול דאיכא למיחש דמשום כיסופא דסופר מחתמי ליה ולדבריו נהי דאם החתימו עליו הסופר ועד אחד הגט בטל לרבי יוסי כיון שחתם בו מי שלא צוה הבעל מ"מ אם לא שינו מצות הבעל אלא אמרו לאותו סופר וכתב ולאותם עדים וחתמו נהי דפסול מדרכנן הוי מיהו בטל לא הוי דמדאורייתא כשר הוא אלא שפסלוהו חכמים משום דחשו לחורבא וכו'.⁸⁸ [תמוה מש"כ] בדברי הר"ן שסובר באומר אמרו [לפלוני] שיכתוב ופ' ופלוני שיחתמו [דחיישינן מש] ום כיסופא ואין זכר לסברא זו [והנידון הוא אם אומר אמרו] פסול משום מילי או לא [וע"ז] דעת הר"ן באומר אמרו לסופר פ' [שיכתוב] דמילי נינהו כיון שלא אמר [לשומעים] סופר ועדים דעתו הוא [שימנו לדע] תיהו ופסיל לר' יוסי משום מילי [אלא שהקשה] הר"ן כיון דבגמ' מוכח דהכריעו [במסקנא] באומר אמרו דפסול משום מילי דאי [ס"ד מודה ר"י באומר א]מרו נפיק מינה חורבא ואיך הכשיר [רבי יוסי] והא דאפי' יחד פלוני ופלוני לעדים [חיישינן] לחורבא וה"ה היכא דמינה הוא שלוחים [נחשוש לחורבא].⁸⁹

שם ב"י ד"ה ואף אם הוא חרש אפילו הוא שומע וכו' ולא כתב הרמב"ם דין המדבר ואינו שומע משום דמכלל דבריו נלמוד שכיון שאינו חרש גמור דינו כדין האלם *ויותר נראה לומר שכל שמדבר דינו כפקח גמור שהרי מתוך דבורו ניכר אם הוא בן דעת ומ"ה לא הזכירו הרמב"ם אבל מדברי הר"ן נראה שסובר בדעת הראשון דמדבר ואינו שומע דינו שוה לשומע ואינו מדבר שכתב וכו'.⁹⁰ הרב מהריק"א תמה על הרמב"ם שלא כתב גבי אלם דין המדבר ואינו שומע והשיב לזה דכל שמדבר דינו כפקח גמור אי נמי דכיון דאינו חרש גמור שאינו שומע ומדבר ודאי שדינו כדין האלם, ואני תמיה בדבריו דאיך שכח דברי הרמב"ם

87 כוונתו להקשות על רבינו ירוחם במש"כ שהמחלוקת בין הראשונים היא אם מודה רבי יוסי באומר אמרו או לא, כי בגמ' מוכח למסקנא דאין שום שיטה דמודה ר"י באומר אמרו, ומה שנחלקו הפוסקים הוא משום דדילמא הלכה כשמואל שפוסק כרבי מאיר באומר אמרו, אבל רבי יוסי עצמו אינו מודה בזה.

88 קטע זה לא נדפס במל"מ.

89 נראה כוונתו להקשות על הב"י במש"כ דלהר"ן אם אמר אמרו לפלוני ופלוני וקיימו את דבריו דאינו פסול אלא מדרכנן משום חשש חורבא, וזה פלא גדול דהרי הר"ן טוען על הרא"ה ומסיק דפסול משום מילי, אלא דבממנה שלא בפניו מכשיר הר"ן וע"ז הקשה הר"ן למה לא נחשוש לחורבא שהקשו בגמ' לפי הסלקא דעתיה, וע"ז מתרץ דלא שייך חורבא אלא באומר שימנו מדעתם, אבל אין כוונת הר"ן דזהו הפסול באומר אמרו אלא לתרץ למה לא שייך כאן חורבא. ועי' אריכות גדולה בדרישה כאן שג"כ התפלג פליאה גדולה על הב"י.

90 בפ"ב מהלכות גירושין הי"ז נדפס במש"מ חלקה הראשון של ההערה שלפנינו עד נדחק הרבה בישוב זה הקושיא, וכאן בכתי' נוסף קושיא נוספת שהקשה רבינו המל"מ.

בפ' כ"ט מהלכות מכירה שהשוה דין חרש גמור למדבר ואינו שומע וחילקו מדין אלם וכבר הקשה שם ה"ה דבגמ' משמע דאלם ומדבר ואינו שומע דינן שוה והלשון הוא והרי הן כפסחין לכל דבר והניח הדבר בצ"ע, ומהריק"א נדחק הרבה בישוב זה הקושיא לקיים דברי הר"ם דמדבר ואינו שומע שוה לחרש גמור וצ"ע, אמנם קשה איך לא כתב כאן בפ"ב מגירושין דמדבר ואינו שומע אינו מוציא לעולם כחרש ואפשר דסמך על מה שכתב בהלכות מכירה.

סימן קכב כ"י ד"ה וכתב א"א ז"ל ומיהו אם לא נאכד ומסופקין אם הוא כשר וכו' כך כתבו התוספות בשם ר"י על המעשה הנז' וכן כתב גם הר"ן וכן כתבו רוב הפוסקים וכו'. נ"ב⁹¹ היה נראה לחלק בין מה שכתב[ו הפוסקים שהרי] ר"י ז"ל לא כתב אלא היכא שמ[סופקים] אם נעשה כתקנו או לא אין [לעשות אחר] שהרי עשו עדים שליחותן [אם הוא כשר] נראה לפרש לשון זה דאפי' [מסופקים] אם כשר מן הדין או לאו [מ"מ לצד שהוא] כשר עשו עדים שליחותן אין עושין אחר דאולי נמי הכי הוי, ולהרא"ש שנקט [חומרות] שאין להם שרש ועיקר נראה [דכל] היכא דמסופק לנו מן הדין [אם הוא כשר או] לא ודאי מצו כתבו גמ' אחר[ר] דחספא בעלמא [הוא] כיון דספיק[א] א"א לגרש בן] מי אמר להו כתובו חספא [ואפשר] שלשון כתקנו דנקט ר"י מפר[ש] הרא"ש דהיינו בחומרות ואין[ן] בזה הכרע דוק.⁹²

שם כ"י בא"ד ומתוך תשובות אלו למדנו שמה שכתב בספר התרומה שצריך לומר שאם יחפוץ לעשות הרבה גיטין מחמת ספק וליתנם כולם תוספת ומותר⁹³ גמור הוא דהא אפילו בלא שיאמר הבעל הרשות ביד הסופר והעדים לכתוב ולהתום כמה גיטין וליתנם לה כולם והיא תתגרש בכשר מהם לא הצרכנו לאמירת הבעל אלא לשלא נצטרך לזוהר שלא יאכד אחד מהם וכו' נ"ב⁹⁴ הרב שכתב שלא הוצרך אל[א] לשופרא בעלמא [אבל בתום] כתבו ז"ל נראה לר"י היכא [דלא נאכד הגמ'] אלא שמסופקין וכו' דאין [לעשות אחר דל]א נראה מדבריו אלא דאין [נר]אה מדברי הרא"ש בפסקיו [כן, והנראה בע]יני הוא דר"י והרא"ש [לא פליגי ומייר דהוי] גמ' וכשר מן הדין אלא [מתוך חומר]ות שאנו אמרינן דצריך [לכ]תחילה גמ' אחר וכודאי [צריך אמיר]ה לדבר משום דעשו [עדים שליחות]ין כיון דלא הוי ספיקא [מן הדין] דהא אין תקנה שיכתוב [אחר שהרי] עשו עדים שליחותן [ולא אמרינן] דחספא בעלמא [הוא ונראה] להכריח מה שחלק[ן] ג' בין [הדינים שהוא] אמת [ו]הרי נמי מיירי [בחס]ש דכברים שאין להם [שורש מה]ת וע"ז קא[מר] [כתקנו] דאי בספיקא [דדינא קאמר נמי] דאין לעשות אחר דקאמר [הרי בנתינת שתיה]ן מהני וכמו שכתב הרשב"א [דאין צריך] לזה כיון דסוף סוף אותם [חס]שי או למיעוט או לספק [וכת]בו שני גיטין ממה נפשך [שהרי] בספק מן הדין כיון דראשון [אפשר דפסול] כמו נפאתה מתגרשת ממה [נפשך אבל בדבר] שאין להם שרש בדבר הבעל לא ניהא ליה בהא [וציוה שיכתב]ן אחד והרי הוא מן הדין [כתקנו] ועשו שליחותן וזה פשוט דוק.

ב"י ד"ה אמר לסופר ולעדים כתבו וחתמו ותנו לשליח וכו' גם העיטור כמאמר שביעי פירש דבנאכד מיבעיא ליה ושגם הרי"ף בתשובה פירש כפירש"י, גם דעת הרמב"ם בפ"ב שלא לפרש בעיות אלו כהרי"ף וכו'. נ"ב⁹⁵ ראיתי להרב בעל לחם משנה שהקשה דבריו

91 קטע זה לא נדפס במל"מ.

92 ועי' עוד בזה בקטע הבא.

93 המ"ם בחולם והכוונה שאמירה זו היא תוספת ומיותרת, אלא לשופרא דמילתא.

94 קטע זה לא נדפס במל"מ.

95 קטע זה נדפס במל"מ הלכות גירושין פ"ב ה"ח כשינוי סגנון (ויש שם ט"ס, שכתוב ומכ"ש דהיכא, וצ"ל מהיכא).

מהריק"א סתרי אהדדי דבכעיא דוויולך דכתב הרמב"ם שאם נמצא פסול או בטל הוא ספיקא אם עשו שליחותן כתב [הב"י] דפשיטא שאם נאבד מיד השליח דעשו שליחותן ואם כתבו אחר הרי זה בטל אעפ"י שלא פירש כן הרמב"ם עד שהקשה על הטור דלמה סתם בנאבד דספיקא [הוי הרי] להר"ם הגט בטל ואיהו סתר דבריו שכתב בההיא דנפאתה שאם אמר כתבו ותנו גט לאשתי דקיימא לן בין שנאבד מידם בין שנמצא בטל חוזרין וכותבין דלא אמר[ינן] עשו עדים שליחותן] וכו' והר"ם לא כתב אלא דאם נמצא בטל או פסול כותבין ולא הזכיר נאבד, ומהריק"א תירץ דמכ"ש הוא נאבד מפסול ובהא דוילוכי שכתב הר"ם [נמצא פסול] ולא נאבד כתב מהריק"א דנאבד אמרינן [ודאי] עשו שליחותן ולא מייתי לה בכ"ש והניח זה בצ"ע, ולדעתי דברים הללו לא נתנו ליכתב דע"כ לא קאמר מהריק"א דאתי מכ"ש אלא היכא דאמר כתבו ותנו [דאי כתבו] ולא יהבי לא עשו שליחותן דאמר להו תנו אבל בהא דוויולך דהספק לדעת הרמב"ם הוא דלא עשאן שלוחיו לגרושין כדי שנאמר מי אמר כתבו חספא אלא לנתינה היכא דנתנו הגט ביד [השליח] ונאבד למה יכתבו אחר הא עשו שליחותן שכתבו ונתנו כללא דמלתא דלהר"ם בהא דוויולך לא עשאן שלוחין אלא עד שעת נתינה ליד ה[שליח] אלא דהיכא דנמצא פסול היה לנו לומר דמי אמר להו כתובו חספא או דילמא דלאו שלוח' גרושין הם אבל בנאבד מיד השליח פשיטא ד[עשו שליחותם] וצ"ע.

שם ב"י בא"ד והרמב"ם לא כתב אלא בעיא דוויולך משום דאפילו כי אמר ויולך לא איפשיטא לן דכותבין כ"ש היכא דלא אמר ויולך אלא דמ"מ קשה דה"ל לכתוב דין היכא דלא אמר ויולך לאשמועינן דבהא נמי אם כתבו ונתנו לשליח גט אחר הוויא ספק מגורשת דהשתא דכאמר ויולך כתב דהוויא ספק מגורשת איפשר למיטעי ולמידק דכי לא אמר ויולך הוויא מגורשת משום דכל זמן שלא הולך עדיין לא עשו שליחותן וכו'. נ"ב⁹⁶ ולי נמי הוקשה לי בדברי הר"ף שפירש הבעיא אי מצי אינהו למהווי שלוחים קשה דלא הביא [אלא] בעיא קמייתא דאמר לשנים כתבו ותנו לשליח מהו וכו' ופירש הר"ן דלפירושו אתי שפיר בעיא בתרייתא דוילך[ך] לה [ב]את"ל דאם תמצא לומר דעשאן שלוחין היכא דפירש ויולך שמשמע דהשליח[ת] לחוד יולך [מ]הו וקשה למה השמיט הר"ף ההיא דוויולך דאיכא למטעי דדוקא [ב]לא ויולך סליק בתיקו אבל ביולך פשיטא דלא שוינהו שליח וזה ליתא דבהא נמי מספקא דוק.

שם ב"י בא"ד ואיפשר לדחוק ולומר דבעיא קמייתא לא מפרש לה הרמב"ם לענין אם עשו עדים שליחותן כמו בעיא בתרייתא אלא לענין אם יכולין העדים להיות שלוחים להולכה וכמו שפי' הר"ף ז"ל. נ"ב⁹⁷ מהריק"א נדחק בדברי הר"ם דבעיא קמייתא מפרש לה הרמב"ם לענין אם יכולין העדים להיות שלוחים להולכה כהר"ף, ואין הדעת סובל פ"י זה דהא דה"ל להר"ם לכתוב דין זה בשום מקום בהלכות גירושין אם נעשו הם עצמן שלוחין דספיקא הוי, ועוד כיון דטעם הר"ם בבעיא בתרייתא לפרש דהספק הוא אפי' בנמצא בטל או פסול ומעמא שהרי לא עשאן שלוחין לגרושין ושמא לא רצה אלא שיכתבו ויתנו [לשליח] בלבד וכמו שכתב הר"ם ז"ל א"כ בבעיא קמייתא דמספקא ליה אם רוצין להיות שלוחין להולכה וסליק בתיקו נפק[א] מינה ג"כ שאם כתבו בטל או פסול או נאבד דיכולין לכתוב אחר כמו ההיא דנפאתה

96 קטע זה נדפס במל"מ שם ה"ט בשינוי קצת.

97 קטע זה נדפס שם, אך חסר שם סיום דבריו, והר"י כולי כותב שם: 'א"ה חבל על דאבדין'.

דכל מעמא דהר"ם בספיקא דבעיא דיוליכו לה דמספק לדעת הר"ם אפי' בנמצא הגט במל מעמם שלא לגרושין עשאם שלוחים א"כ בבעיא קמייתא דמספקא ג"כ אם עשאן שלוחין הו"ל להר"ם לכתוב שאם נמצא במל וכתב אחר ספק [מגורשת].⁹⁸

שם ב"י כתב הר' מימון נואר שנשאל על ראובן שקנס עצמו במאה זהובים לאדון העיר אם יחזיר את אשתו ולא יגרשנה ואחר כך גירשה בכיטול כל מודעי והשיב לא אמרינן גמ מעושה אלא בשכפוחה שלא מדעתו בדבר שאינו רוצה לעשות וכפוחה עד שעשה או הפחידוהו להפסידו אם לא יגרש אבל בנדרון זה שהוא חייב עצמו במה שהוא רוצה לעשות אין זו כפיה שכל זמן שהוא מגרש ברצונו מגרש ואף על פי שאין בידו להחזירה אם לא יפסיד לא ה"ל אונס שזה רצונו היה מתחלה לגרש וברצונו הוא מגרש והקנס שעשה ברצונו עשאן לחוק עצמו לגרש ולא ה"ל אונס וכו'. נ"ב⁹⁹ ואין זה הפך דברי הרשב"א דבסמוך¹⁰⁰ וק"ל, אמנם דברי הרשב"א תמוהין¹⁰¹ והם הפך סברות הפוסקים¹⁰² דוק.

שם ב"י ד"ה בתשובות הרשב"א שאלת ראובן בעל לאה וקרובי לאה היו בהסכמה שיגרש ראובן את לאה אשתו ונאותו זה לזה בקנס אלף דינר ושיגרש לזמן קבוע ואחר נתחרט ראובן ומיאן בדבר והללו מתרין בו מצד הקנס עד שהלך לגובר להתפשר עמו ולא קבל ומחמת יראה זו גירש ראובן זה אלא שלא היה בקי למסור מודעא אם נדון גמ זה כגט מעושה. תשובה. נראה לי שגט זה מעושה ופסול כל שיודעין באונסו אף על פי שלא מסר מודעא שאין מסירת מודעא אלא היכא דשקל זווי משום דסתמא דמילתא אנב אונסא דזווי נמר ומקני כל שלא מסר מודעא אבל תליוה ויהיב לאו כלום הוא ואינו צריך מודעא כל דידעין באונסיה ותליוה ויגרש אינם גירושין דהא ליכא זווי ואם נפשך לומר בתליוה וזבין הוא זה דכיון שקבל על עצמו מדעתו קנס אלף דינרין ובנתינת הגט הרויח ממון זה הוי כמקבל ממון דעלמא לא היא שאין זה כמקבל *ממון אלא כניצול מהפסד ממון וגריע טובא מהפקעת שאר וכסות כדמובח בגמרא בהדיא ההפקעת דברים אלו דמיפטר מינייהו על ידי הגט לא חשבינן להו כקבלת ממון. נ"ב¹⁰³ תשובת הריטב"א דכסוף סי' קנ"ד¹⁰⁴ ודברי מהרי"ק ז"ל בשרש ס"ג סותרים דברי הרשב"א ועיין במהרי"ן י' חביב סי' קכ"ד.

שם ב"י כתב הר"ש בר צמח בתשובה וכו' וכתב עוד שם יש אונס אחר שאע"פ שהוא אנסו בגופו אינו אונסו לגרש אלא שהוא אונסו לעשות דבר א' והוא מעצמו כדי להנצל מאותו

98 דכיון שיש צד ספק שעשה אותם עצמם לשלוחים א"כ עדיין לא עשו שליחותם ויכולים לכתוב אחר. 99 קטע זה לא נדפס במל"מ.

100 דבעובדא דהרשב"א התחרט הבעל ולא רצה שוב לגרש, אך בדרכי משה נקט שהרשב"א חולק וכ"כ הרמ"א בשו"ע ע"ש, ועי' סמ"ע.

101 נראה כוונתו דמהרשב"א משמע דאם נתנו לו כסף אע"פ שכפוחה הוי גט דהוי תליוה וזבין, וכל דין מסירת מודעה הוא כשקבל כסף. ועי' בתורת גיטין ופתחי תשובה דכאן הוי פחות משויו דהוי כתליוה ויהיב, דאם אינו רוצה לגרשה כל הון יבוזו לו בעד אשתו, ומתוך דברי הרשב"א דכיון דהכפיה היא שיפסיד אלף וזו ובעבור זה גירשה הרי גילה דעתו שסכום זה שוה לו אשתו, ועי"ש. אמנם בלשון הרשב"א לא משמע כן, וע"ע בקטע שאחר זה.

102 בקטע הבא הביא מי הם הפוסקים.

103 קטע זה לא נדפס במל"מ.

104 היינו שהביא הבי" בסוף סי' קנ"ד והוא בשו"ת הריטב"א סי' צ"ו שכתב דאם נתחרט היה לו למסור מודעה קודם הגט (ולא אמרינן שלא היה בקי למסור מודעה), והיינו שגם בלי קבלת מעות צריך למסור מודעה.

אונס מגרש מעצמו וזה אינו קרוי כפיה כיון שלא כפו אותו ממש להוציא וכו' ומיהו מסתברא דה"מ כשכפוהו כדין באותם דברים אחרים כגון הכא שהדין נותן לפרוע כתובתה וכדין כפוהו בפריעתה אבל אם כפוהו שלא כדין בדבר אחר ומתוך אותה *כפיה גירש איפשר דהוי גט מעושה דנקמיה בכובסיה דלשבקיה לגלימיה הוי וצ"ע עב"ל. נ"ב¹⁰⁵

עיין בח"מ סי' ר"ה במה [שכתב] מהריק"א מההיא דסיקריקון [דגזירה] קמיתא קנה אנב אונסא [וגבי] מתנה אמרינן תליוה ויהיב [לא] הויא מתנה ומאי שנא ו[תירין] דהתם לא אנסו על הקרקע [אלא] היה רוצה להורגו והיה אומר [לו שא] קרקע זו ואל תמיתני אבל [היכא] דאונסו על הקרקע עצמו [היכא] דליכא דמים לא גמר והק[נה ולפי] האי תירוצא קשיא מדברי [הר"ש] בר צמח שכתב אבל אם [כפוהו] שלא כדין בדבר אחד ומ[תוך] אותה כפיה גירש אפשר [דהוי] גט מעושה וע"כ איירי הר[שב"ץ] שכשכפוהו לא אמרו [לו] שיגרש ואם לא לא היו מת[ירין] לו מהאונס דא"כ תליוה ו[יהיב] הוא וגמרא ערוכה הוא אל[א דהוי] אונסים לו סתם והוא א[מר] לאנס אגרש ותניחני ונת[רצה] הלה ולפי זה קשיא למהוא [שכתב] מהריק"א דלא חשיב ליה א[ונס] ואפשר לומר דגבי סיקריקון[ין] ככה"ג לא חשיב אונס.¹⁰⁶

סימן קמא ב"י ד"ה כתוב בתשובות הרשב"א מעשה באחד וכו'. תשובה. כל מה שאמרת יפה אמרת שאיפשר לאביה לקבל גיטה בשליחותה וממ"נ *מתגרשת או לכתוב שני גטין אילו היה הענין צריך לכך אבל אין צורך לכל מה שאמרת שאני רואה שאתם סוברים כי קמנה שאינה יכולה לקבל גטה היינו שאין לה יד כלל ואפי' קבלה גטה מדעת אביה וזה אינו כלל ואינו צריך לפנים אלא אם קבלה גטה מדעת אביה מתגרשת היא בלא ספק ולא נחלקו ר' יהודה וחכמים אלא בנערה שקבלה גטה מדעת עצמה שלא מדעת אביה וכו'. נ"ב¹⁰⁷

מכאן משמע דאפי' במתגרשת בקמנותה על ידי אביה יכולין לכתוב הגט כלפי המתגרשת דאי לא בגט א' לא נתגרשה מספק ממה נפשך וכן דעת מהר"י איסרלן בכתביו סי' מ"ו אבל הר"ן ז"ל בפרק האשה נקנית עלה דכתב לה על הגייר או על החרם בתך מקודשת לי כתב דבגרושי קמנה ע"י האב צריך לכתוב כלפי האב בתך מגורשת וכו' ואפשר נמי ליחס סברא זו להרמב"ן שכתב שם הר"ן בשמו דבקדושי שטר [ע"י] אביה צריך שתהיה כלפי האב ואפשר שדעתו כן בגירושין נמי עיין שם.



105 קטע זה נדפס במל"מ גירושין פ"ב ה"כ.

106 לא כתב טעם ההבדל, ואולי אפשר לפרש דבסקריקון אין שום שייכות בין איום הסקריקון להכסף שנתן אלא שכדי להרגיע את הסקריקון שלא ימיתנו נתן לו מעות, לכן אמרינן שמתוך שמחת הצלתו הסכים בכל לבו לתת לו את המעות, משא"כ כאן לגבי גירושין פשוט הוא שהיה שייכות בין הכפיה להגירושין דאיהו פיוס יש בגירושי אשתו לאיום הכופה, ומוכרח שהכפיה היתה בקשר לגירושין על אף שלא כפאו בפירוש שיגרש אבל היה קשר ביניהם, ולכן כתב התשב"ץ שהוי אונס, ודו"ק.

107 קטע זה לא נדפס במל"מ.

ש פ ת י י ש נ י ם

רבי שלמה סלאווין זצ"ל הי"ד

ראש ישיבת 'בית ישראל' שכנסטאלין

נולד בקרמנצ'וק בשנת תר"נ לערך. בצעירותו למד אצל רבי שלמה זלמן סנדר כהנא שפירא בקריניץ. לאחר מכן, בישיבת כנסת ישראל בסלבודקה, ולימים אצל הגאון רבי ברוך בער לייבאוויץ בוויילנא ובקאמניץ והיה לתלמידו המובהק ונתחבב עליו ביותר, ומרגלא בפומיה דרבו רב"ב שאין לומר סברא אלא אם כן היו מתירים על פיה עגונה, בהוסיפו: על פי סברא של רבי שלמה אפשר להתיר עגונה. גאונו היה לשם דבר, והיה מיוחד בהתמדה ויגיעה בתורה, נודע בעולם הישיבות כרבי שלמה קרמנצ'וקער על שם עירו, וכן בכינוי רבי שלמה מתמיד. היה חתנו של הגאון רבי אליעזר איידלמאן הי"ד רבה של רוביז'ביץ. כיהן כראש ישיבה ברוזינאי, נובהרדוק ופינסק.

בשנת תרצ"א נתמנה ע"י מרן אדמו"ר הרה"ק רבי משה מסטולין זיע"א הי"ד לכהן פאר כראש ישיבת "בית ישראל" בסטולין, שם התמסר מאוד לעבודת הקודש, בהשקיעו בכל תלמיד ותלמיד כדי להעלותו במעלות התורה. שיעוריו נמסרו מידי יום, ופעמיים בשבוע שיעורים כלליים עמוקים. בנוסף היה נושא מדברותיו אחת לשבוע דברי מוסר ויראת שמים לתלמידים, וכפי שמסר הגה"ח רבי צבי כהנא ז"ל מתלמידי הישיבה, היה מרן הרה"ק רבי משה נכנס לפעמים לשמוע דבריו אלו. היה מחדש נפלא, והרכה מחידושי העלה על הכתב, אך רובם לא הדפיס מחוסר אמצעים. הוציא לאור קונטרס קטן בשם "דברי שלמה" (וילנא תרצ"ו). וספר "תורת חסד" על סוגיות במסכת כתובות (בילגוריית תרח"ץ), כשמרן הרה"ק רבי משה תמך בו וסייע לו בהוצאת הדפוס. בשער הספר נכתב, 'ממני שלמה הלוי סלויין בלאאמור' ר' מיכל שואל דוב זלה"ה ר"מ בישיבת 'בית ישראל' בסטולין'. מד"ת נדפסו גם במאספים 'אהל תורה', 'תלפיות' ובירחון 'כנסת ישראל'. נספה על קידוש השם בסטולין עם זוגתו מרת ביילא וילדיהם שאול וברוך, יחד עם משפחת רבוה"ק, בני העיר ותלמידי הישיבה בחורבן כליל ער"ה תש"ב הי"ד.

לפנינו מכתב בדברי תורה שכתב לגיסו רבי צבי הירש איידלמן ז"ל, הנמצא בארכיון המכון.

מכתב בדברי תורה

בעז"ה יום ב' לסדר ויחי שנת תרצ"א פה רוביזעביץ

לכבוד גיסי כמר הירש נ"י שי'

של' וברכה וכט"ס אמן.

אחדשה"ט כמשפט, הנה מה שכתב דאינו רוצה בתשלומין כזה, אינו כן דודאי יכול לשלם לו פרוטה ופרוטה, ואפילו בהלואה אמרינן בב"מ דיכול לשלם לו בפרוטות, ומה שכתב עוד דזה תשלומין גרוועים מנא לך דיכול לעכב על זה, ובלא ראייה ודאי אין יכול לומר זכה האדון.

ומה שהקשה מגיטין¹ מנגחו שור יום של רבו לרבו ויום של עצמו לעצמו, אמאי לא יזכה למחר מטעם מה שקנה עבד קנה רבו, התם כיון דהתשלומין הוא בעד ידו או רגלו ונחשב להממון שהוא דמי ידו ורגלו, וכשם שאין לו ליד כולו רק על יום אחד לחוד, כן בממון אי אפשר לו לזכות של דמי ידו.

ומה שעמד עוד מה שכתבתי דקנה הזכות לחוד, והקשה מעבד עברי, אין הנידון דומה לראיה, דבעבד עברי אין לו כלל קנין הגוף רק קנין על מלאכה לחוד, אבל בעבד כנעני יש לו קנין הגוף כמו שורו וחמורו ולהיות מותר בשפחה כבר, ומיישב הגמרא בגיטין [דף מ"ב שם] איסורא לא קאמרינן, דעל זה מעולם לא היה חלוקה ונשאר רק חצי עבד וחצי בן חורין כל ימי חייו, וחלוקה לא הוי אלא על ממון לחוד. ומה שכתב לתרץ דאין תקנה, אין במשמע כלל דבריו.

ומה שהקשה מרקוד לפני, לא קשה דהא חלק העבד נמי עושה ואין זה נתינת כסף כלל.

הנה בענין מה שרצה לבאר דברי רמב"ן בכתובות כו'², ביאור בפשוטו דלבע"ד נתנה תורה מיגו, ולעדים בעינין דין עדות, והכא ליכא דין עדות דקרוכ הוא, ובכל תרי תרי סברי תוס'³ דמהני מיגו להיות נאמנים יותר, והיינו דאיכא עליהם תורת עדים רק לא מהני נאמנות, ע"כ מהני מיגו להיות נאמנים בתורת עדות. אולם גם על זה מחולק ריטב"א⁴ וסובר דעד הצריך מיגו לאו עד הוא, ועוד כתב ריטב"א במקום אחר דמיגו ניתנה רק לבעל דבר לחוד, ולעדים אם נימא מיגו היינו מיגו נתן להם דין עדות, והכא אי אפשר דקרוכים הם.

ובודאי פשט דברי תוס' כתובות שם דבעינין עדות להכי לא מהני מיגו, ומה דתמה לאו כלום הוא, דהא לכו"ע בתרומה בעינין עד כשר, דהא לרמב"ן נמי דוקא ע"י מיגו נאמן, אבל בלא מיגו אינו נאמן לומר כהן הוא, ובכל מקום שהאמינה תורה עד אחד כשר גם אפילו שפחה ועבד וכ"ש קרובים, וא"כ ע"כ תרומה הוא חידוש מבכל מקום דהכא לכו"ע בעינין עד כשר, ותמה על דברי תוס' בעת שבסוגיא מבואר להיפוך דאינו כן, ובאמת מצינו במקום אחר עוד דבעינין דוקא עד כשר בשבועה לחייב שבועה בעינין עד כשר, ואמרת טעם הדברים דהיכא דעד אחד בהגדתו נגמר הגדתו כמו לענין עגלה ערופה וסוטה ומת בעלה נאמן אפילו עבד ושפחה, אבל היכא דבהגדתו אינו נאמן על כולה מילתא רק על מקצת ממנה, כמו עד אחד אינו מועיל לממון רק לשבועה, היינו דהוא מעיד על ממון ואינו מועיל רק לשבועה, ע"כ בעינין שבאם יצטרף עם עוד אחד יהא לו נאמנות על ממון, ע"כ בעינין דוקא עד כשר, וכן לתרומה נמי הכי הוא, דהוא מעיד עליו שהוא כהן רק אינו מועיל הגדתו רק לתרומה, ע"כ בעינין עד כשר שבאם יצטרף עם עוד אחד יהא לו נאמנות על כהונה, ע"כ בשני אלו מקומות בעינין דוקא עד כשר לכו"ע.

- 1 הכוונה לגמ' גיטין [דף מ"ב] נגחו שור יום של רבו לרבו יום של עצמו לעצמו, והקשה השואל מדוע אם נגחו ביום של עצמו זכה בו העבד, שהרי מה שקנה העבד קנה רבו והאדון יזכה בכל הנוק.
- 2 הכוונה לבאר דברי הרמב"ן בכתובות [דף י"ט]: שכתב וז"ל: פסולי עדות היו הרי אלו נאמנים. ואיכא דקשיא ליה ונהמנינהו להני מגו דאי בעו פסלי להנך דחתימי בגולנותא, וניחא ליה כיון דהשתא תרי ותרי נינהו, ככה"ג לא אמרי' מגו דהוה ליה דומיא דמגו במקום עדים, ואין צורך לכך, דעדים לא מהימני משום מגו, ואם מתורת עדות לא מהימני, מתורת דין מגו לא מהימנין להו שלא האמינן תורה בכך וכך"ל. עכ"ל.
- 3 הכוונה לדברי התוס' בכתובות [דף י"ט: ד"ה ואם כתב] שכתבו וז"ל: וא"ת ומכל מקום אמאי אין נאמנים להימנו במגו דאי בעו אומרים עדיין הם פסולים, וכן בכל שתי כתי עדים המכחישות זו את זו אמאי לא מהימני בתראי במגו דאי בעו פסלי לקמאי בגולנותא, ואורי' דבשני עדים לא שייך מגו דאין אחד יודע מה בלב חבירו עכ"ל.
- 4 הכוונה לדברי הריטב"א בכתובות שם וז"ל: וא"ת א"כ השתא נמי יהיו העדים האלו נאמנים כפיא מגו דאי בעו אמרו גולנים היו, וי"ל דהא פרישנא לעיל שאין העדים נאמנים במגו עכ"ל.

וביאור דברי הרמב"ן הוא כך, דהנה יש דין עדים ויש דין תורת עדות, הנה היכא דעד אחד נאמן לא בעינן דין עדים כלל, רק מצד הגדת עדות בעינן כשר ולא פסול, דמפסול אין כאן הגדת עדות, ע"כ ליוחסין דבעינן דין עדים והכא כיון דקרוב הוא אי אפשר למיגו לפעול עליו דין עדים, דהא פסול הוא, אבל לתרומה דהתם לא בעינן דין עדים רק דין עדות לחוד, והכא כיון דפסול הוא א"כ אינם שומעין מפיו עדות, וכיון דאיכא כאן הפה שאסר הפה שהתיר, א"כ אינו מגרע במה שאמר בני הוא לגרע כח עדות, דקורבה לא הוה פסול בעדות, רק דאין כאן כח עדות, וכיון דאיכא הפה שאסר הפה שהתיר מהני דאיכא על הגדה תורת עדות.

וקצרתי בביאור דברי הרמב"ן שאיני עומד בזה ע"כ לא רציתי להאריך.

ביאורו בדברי רשב"ם⁵ לא נ"ל, חדא דתלה אם שטר הוי הוכחה לחוד לא עדות זה ודאי אינו, ועוד דהכא דיינינן על דין מיגו לא על דין הגדת העדים של שטר ומיגו הוא טוב.

ונראה מקודם להקדים דברי רמב"ן בכתובות [דף י"ב]: [וליחוש שמא תחתיו זינתה,] וכתב הרמב"ן [ועיקר הפי' דהא דאמרין וליחוש שמא תחתיו וכאילו להפסידה כתובתה, אפילו כל היום אתה מרבה ספיקי ספיקות אבדה כתובתה אם אינה טוענת דאמרין המע"ה, ואפילו לר"ג דהכא ברי וברי הוא [עכ"ד הרמב"ן].] ועדיין יש לי לדקדק הא דאמרין לקמן פלוגתייהו במאי ר' יוחנן אמר במאתיים ומנה, ואמאי אי דרוסת איש חוששין שמא תחתיו זינתה ואין לה כלום, וקשה מאי מקשי הא הוא קאמר הטעם משום דבעינן ברי ושמא, והכא נמי ברי ושמא הוא דהיא טוענת מוכת עץ והוא אינו יודע, וא"כ מאי קשה לו. ואמרת דכוונה אחרת יש בדברי הרמב"ן, הנה באיסורים מהני חזקה ועוד, ובממון מהני אבל לא דמי אהדרי, דבאיסורים החזקה או בירור אחר סגי אם מברר באיסור או היתר, אבל בממון לא מהני מה דהחזקה יברר בחיוב, רק צריך החזקה יסייע לטענתו נמי, ואם החזקה או ס"ס אינו מסייע לטענתו רק בחיוב לחוד, וטענתו מכחשת החזקה, אי אפשר לו ליטול ממון מחמת חזקת חיוב, וזהו ראיית הרמב"ן מדאמרין המע"ה אם כן משמע דראיה צריך לטענתו, מדאמרין עליו הראיה, והכא כיון דהיא מכחשת, לדבריה ליכא ס"ס, וא"כ ניחוש שמא תחתיו זינתה כיון דאין אנו מאמינים לה, דהא חוששים שמא בעולה, ואלא דנחייב מחמת ס"ס, כיון דהיא אומרת בתולה אני א"כ אין הס"ס מסייע לטענתה, ע"כ אי אפשר לה ליטול מאתים, משא"כ לענין איסור, התם כיון דאיכא ס"ס באשה דאינה אסורה שפיר מתירין אותה, משא"כ לענין ממון.

ולפ"ז שפיר הקשה מהיא אומרת מוכת עץ אני, דהוא טוען רק על מנה, והיינו משום דחושש דלמא בעולה היא, א"כ צריכה להפסיד כל הכתובה, ואי דאיכא ס"ס הא היא מכחשת לס"ס, דאומרת מוכת עץ, ע"כ אי אפשר לס"ס לסייע לטענתה, ותירץ דהתם אינו חושש דלמא זינתה תחתיו רק תובע דלמא בעולה מקודם, ע"כ אינה מפסדת רק מנה, והארכתי עוד ביסוד זה.

והשתא נבא לדברי רשב"ם [בב"ב דף ל"ב]: דהנה בכל מיגו שבש"ס בתביעה גופה יש מיגו, למשל פרוע מיגו דמזויף, מצד השטר שאינו מקוים יש עליו שני טענות פרוע ומזויף, ואפילו בשמודה בשטר, בכל זאת מצד השטר היה עליו טענה של מזויף, ע"כ טענת מזויף יכול לסייע לטענתו ואפילו השתא דטוען פרוע, אבל הכא מצד השדה לא היה לו מיגו כלל, רק מחמת שעשה מקודם שטר מזויף, ומחמת זה יש לו מיגו, וכיון דמודה שהשטר פסול, א"כ אין כאן טענה של שטר כשר בשדה, וא"כ השתא דמודה אין כאן מיגו כלל, אך אם היינו

5 הכוונה על דברי הרשב"ם בב"ב דף ל"ב: בסוגיא דשטרא זיפא. ולהלן כתב ביאור אחר בדברי הרשב"ם.

אומרים דלא בעינן מיגו לסייע לטענתו, רק אם איכא מיגו על חיוב או על זכות השדה בזה זוכה לחוד, א"כ הכא נמי על השדה איכא כאן מיגו בשעשה שטר מזויף, אבל כיון דאמרינן דבממון בעינן שהבירור יהא מסייע לטענתו, והשתא דהודה דהשטר מזויף אין כאן מיגו לסייע לטענתו.

ודעת הרמב"ן דפליג נראה היינו דס"ל דבממון המיגו וכל הבירורים הוא רק בחיוב ממון, רק בעינן שהבירור בחיוב ממון יהא מסייע לטענתו, וא"כ הכא נמי מיגו איכא כאן בזכות השדה והחוב, ומיגו כזה מסייע נמי לטענתו דאין כאן הכחשה מטענתו למיגו, ושאני התם בכתובות דהיא מכחשת לס"ס.

אבל רשב"ם ס"ל דכל דין מיגו וס"ס הוא אינו בחיוב ממון כלל, רק מסייע לטענתו לחוד, ולטענתו ליכא סיוע כלל, דהא לפי דבריו אין כאן מיגו כלל. זהו מה שנ"ל בביאור דברי הרשב"ם בעז"ה.

ממני גיסו הדורש של' הטוב ומצפה להצלחתו בתורה ויראה

שלמה ב"ר מ"ש הלוי סלויין



רבי משה צבי הולצברג זצ"ל
ראש ישיבת 'בית אהרן וישראל' ירושת"ו

בענין חולין שנשחטו בעזרה

לשון הרמב"ם פ"ב משחיטה הל' א' ב' ג', בכל מקום מותר לשחוט חולין חוץ מן העזרה, שאין שוחטין בעזרה אלא קדשי מזבח בלבד אבל החולין אסור לשוחטן בעזרה בין בהמה בין ח' בין עוף, וכן הוא אומר בבשר תאווה "כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' וגו' וזבחת מבקרך ומצאנך" וכו', "ואכלת בשעריך" הא למדת שאין שוחטין בשר תאווה אלא חוץ למקום אשר בחר ה', וזה שנשחט חוץ למקום הוא שמוותר לאכלו בכל השערים, אבל השוחט חולין בעזרה אותו הבשר טהור ואסור בהנייה כבשר בחלב וכיוצא וכו', והשוחט בהמה וכו' הטמאין בעזרה מותרין בהנייה, ולא בהמה וחיה בלבד אלא כל החולין אסור להכניס לשם אפילו בשר שחוטא או פירות ופת, ואם עבר והכניסן מותרים בהנייה כשהיו, ודברים אלו דברי קבלה וכל השוחט חולין בעזרה או האוכל כזית מבשר חולין שנשחטו בעזרה מכין אותו מכות מדרות עכ"ל.

וכתב הכ"מ ז"ל משמע מדברי רבינו דלא מיתסר אלא מדרבנן מאחר שלא ענש אלא מכות מדרות, ויש לתמוה דבסוף פרק האישי מקדש ובפ' כסוי הדם מסיק דלר"ש חולין שנשחטו בעזרה מדאורייתא מיתסר, ומשמע בסוף פרק האישי מקדש דכ"ש לחכמים דאמרו המקדש בחולין שנשחטו בעזרה אינה מקודשת, וא"כ רבינו דמשמע מדבריו דלא מיתסר אלא מדרבנן אתי דלא כמאן, ועוד שהוא ז"ל פסק בפ"ה מהל' אישות דהמקדש באיסוה"נ אינה מקודשת ולא חילק בין שאר איסוה"נ לחולין שנשחטו בעזרה, ומאחר שכתב כאן שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה א"כ אם קידש בהם אינה מקודשת, ומדמשמע מדבריו כאן דלא מיתסר אלא מדרבנן אם קידש בהם מקודשת. וי"ל דלעולם אימא לך דחולין שנשחטו בעזרה מיתסרו מדאורייתא וזה שכתב ודברים אלו כלם מדברי קבלה הן דהיינו הל"מ, ומ"ש שאינו ענוש אלא מכות מדרות היינו מפני שלא נאמר בהם לאו, עכ"ל.

והלח"מ מראה פנים לכאן ולכאן, וז"ל והשתא יש לתמוה על דברי רבינו, כמאן פסק או כמ"ד חולין שנשחטו בעזרה ל"ד כדקאמר ודברים אלו דברי קבלה הן, וכן נראה מדבריו פט"ז מהל' מאכלות אסורות שם וה"ה בחתיכה של בשר בחלב או של חולין שנשחטו בעזרה שהרי הן אסורים מדבריהן בהנאה כמ"ש בפ"ב משחיטה ע"כ, משמע שהם מדבריהם, ואם נאמר כן קשה חדא דאיך מיייתי הכא קרא ד"כי ירחק ממך המקום" וכו', דדריש ל' מ"ד חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, וכ"ת דקרא אסמכתא, אכתי קשה דהיכי כתב הרמב"ם וכן חיה וכו' הא משמע בגמ' קידושין נ"ח ובחולין פ"ה דאי בהמה לאו דאורייתא לא גזרינן חיה אטו בהמה (דאמר התם רש"א חולין שנשחטו בעזרה ישרפו וכן חיה אי אמרת בשלמא בהמה דאורייתא היינו גזרינן חיה אטו בהמה, אלא א"א ל"ד וכו').

ועוד דמשמע בגמ' (חולין פ"ה). דהאי דינא דהשוחט ונמצאת טריפה דמותר בהנאה לר"ש דסבר שחיטה שאינה ראויה ל"ש שחיטה, היינו דוקא אם חשב"ע דאורייתא דקאמר התם, אמר ל' ר"פ לאביי וסבר ר"ש חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, וא"ל הן והתניא וכו', (ונראה הטעם וכן פרש"י התם דאם חשב"ע דאורייתא שפיר איכא לחלק בין שחיטה ראויה לשחיטה שאינה ראויה דבקרא כתיב "וזבחת" - ואכלת" ומשמע זביחה שהיא מתרת לאכילה, אבל אי חשב"ע ל"ד אלא דרבנן כי היכא דלא לזלולי בקדשים מה לי ראויה או אינה ראויה) וא"כ איך פסק הרמב"ם הדין כר"ש דהשוחט ונמצאת טריפה מותרת בהנייה, וכן פסק רבינו דלקמן פי"ד דחשב"ע פטור מלכסות, ואי מדרבנן אמאי פטור מלכסות, ואם נאמר דפסק כמ"ד

חשב"ע דאורייתא, ומ"ש מדברי קבלה וכן במאכלות אסורות שאמר מדבריהם ר"ל כיון שאינו מפורש בתורה, וכמ"ש בריש אישות דכסף הוי מד"ס וכו' מ"מ קשה טובא בדפסחים פ' כל שעה דף כ"א: א"ר אבהו כ"מ שאמרה תורה לא תאכל לא יאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסוה"נ במשמע עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבלה וכו'. והקשו שם הניחא לר' מאיר, אלא לר' יהודה דאית לר' דקראי דנבלה לדברים ככתבן דלנכרי דוקא במכירה ולא בנתינה ולא אייתר קראי דנבלה, מנ"ל דכ"מ שנאמר לא תאכל וכו' אסור אף בהנאה, ומשני דנפקא לר' מ"אותו" דכתיב גבי טרפה ודריש הכי "אותו" (היינו טריפה) אתה משליך לכלב, ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה, ופריך ור"מ (פי' דנפקא לר' שאר איסורין שבתורה לאיסוה"נ מנבלה) האי אותו מאי עביד לר', ומשני "אותו" אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב חולין שנשחטו בעזרה (פי' דחשב"ע לא מצינן למילף מנבילה משום דלא כתב בקרא בהדיא). ור' יהודה חשב"ע לאו דאורייתא (פי' כיון דאיצטריך אותו להניי איסורין דכתיבי בקראי בהדיא לאוסרין בהנאה).

והשתא, קשה על רבינו כיון שהוא פסק כר' יהודה בפ"י מהל' ע"ז דלדברים ככתבן אתי קרא, לאסור נתינה לנכרי, ופסק נמי כר' אבהו בפ"ח מהל' מאכלות אסורות דכל מקום שאמרה תורה לא תאכל לא יאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה וא' איסור הנאה במשמע עד שיפרוט לך הכתוב וכו', א"כ ע"כ דס"ל דחולין שנשב"ע לאו דאורייתא, דהכי איתא מסקנא דהאי סוגיא בפסחים כ"ב: דאיכא בין חזקי' לר' אבהו חולין שנשב"ע אליבא דר' יהודה, דלחזקי' הוה דאורייתא ולר' אבהו לאו דאורייתא, ותי' הלח"מ שם בדחוקים כמבואר למעייין.

והנה באמת הוכחה זו של הלח"מ מסוגיא דפסחים ומפסקי הרמב"ם כההיא סוגיא, דסבר דחשב"ע ל"ד היא הוכחה חזקה ונכונה, וגם הכ"מ ז"ל נראה שהי' מסופק בענין זה איך פסק הרמב"ם בחשב"ע אם דאורייתא או דרבנן, דהנה ברפ"א מחמץ ומצה, על הא דנקט הרמב"ם התם לישנא דחזקי', הק' הרכ"מ ז"ל אע"ג דבר' אבהו ס"ל בפ"ח מהל' מאכלות אסורות וגם בפ"ב מהל' שחיטה נראה שסובר כן שכ' שחיטת חולין בעזרה אינו אלא דברי קבלה, והיינו כר' אבהו דלחזקי' חשב"ע דאורייתא כדמשמע סוגיא דפ' כל שעה, עכ"ל הרי דהתם נטה להכריע איפה מהכא בהל' שחיטה, (אלא ודאי דמספקא לר' ורוצה ליישב דבריו מחמץ ומצה גם אם נכריע דחשב"ע ל"ד).

וגם תירוצו של הרכ"מ בהל' שחיטה שתירץ דהרמב"ם ס"ל דחשב"ע דאורייתא אסורים בהנאה, והא דנקט בלישני' דברי קבלה ר"ל הלמ"מ, צריך להבין כי היכי מצינו בשום מקום בש"ס איזה מ"ד שיסבור דחשב"ע הל"מ דנאמר שזה הי' מקורו של הרמב"ם, דאם חשב"ע דאורייתא אסורים בהנאה זה רק מכת דרשת "אותו" ולמה השמיטו הרמב"ם והמציא הלמ"מ.

ומלשון הרמב"ם בפ"ב מהל' גניבה משמע בהדיא דפסק דחשב"ע ממש מדרבנן, דז"ל שם בהלכה א', השוחט ונמצאת טריפה וכן חשב"ע חייב לשלם תשלומי ד' וה' אע"פ שחשב"ע אסורים בהנאה, הואיל ואיסורין מדבריהן ה"ז חייב לשלם ד' וה'.

והנה לכאורה דברי הרמב"ם אלו הם נגד דעת סתמא דגמרא דמקורו של הרמב"ם בזה הוא משנה ב"ק ע'. וכת"ק דר"ש, ובגמ' ע"ב. איתא מחלוקת ר"ל ור' יוחנן אי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ור' יוחנן אית לר' ישנה לשחיטה מתחילה וע"ס וקאמר לר' חביבא לר' אשי לימא קסבר ר' יוחנן חשב"ע ל"ד דאי דאורייתא מכי שחיט בה פורתא איתסר איך לאו דמריה קטבה, ומשני הב"ע כגון ששחט מקצת סימנים בחוץ וגמרו בפנים, א"כ משמע מסתימת סוגיא דגמרא דחשב"ע אסורים בהנאה מדאורייתא, אף למאן דא"ל ישנה לשחיטה מתחילה וע"ס וא"כ אף דפסק הרמב"ם ישנה לשחיטה מתחילה וע"ס מ"מ למה פסק דחשב"ע ל' דאורייתא היפך סוגית הגמרא.

ובתוס' דהתם ד"ה לימא מפרשי דקושית הגמרא היא משום דתיקשי דר' יוחנן אדידי' דאיהו מפרש בקדושין דחשב"ע מדאורייתא ומייתי התם דרשה מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי נמי אסור, ולפי"ד יתכן שסוגית הגמ' נמי סברא דחשב"ע ל"ד אלא דעיקר הקושיא הוא מדר' יוחנן דס"ל דהוה דאורייתא, אבל דברי התוס' לא יתיישבו רק לפירש"י בקידושין דמפ' דהדרשה דמה שלי בשלך היא לאיסה"נ, הוה קשיא דר' יוחנן אדידי'. אך לפי הר"מ בתוס' שם דמק' ארשי' ומפרש דהדרשא היא רק לאיסור אכילה, א"כ לא קשיא אדידי', דאפשר דלאיסור אכילה הוה דאורייתא ולאיסור הנאה יסבור דל"ד, ומדמקשי הגמ' לימא קסבר ר' יוחנן חשב"ע ל"ד משמע דהגמ' לא ניחא לה אי יסבור ל"ד משום דסברה דהוה דאורייתא.

אך מצאתי בירושלמי פסחים איתא התם דר' אבהו בשם ר' אלעזר אמר כל מקום שנאמר לא תאכל לא יאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה וא' איסוה"נ במשמע, ור' אבהו בשם ר' יוחנן אמר כ"מ שנאמר לא תאכל לא יאכל איסוה"נ משמע, וחזקי' מסייע לר' יוחנן.

ולפי"ד נוכל לפרש דקושית הגמ' לימא קסבר ר' יוחנן חשב"ע ל"ד היא רק מדר' יוחנן לשיטתו דל"ל דר' אבהו אליבא דר' יהודה דסבר חשב"ע ל"ד אלא ס"ל כחזקי' ולדידי' כולהו תנאי סברי חשב"ע דאורייתא, ולהכי צריך למידחק ולתרץ המשנה המחייבת תשלומי ד' וה' כגון ששחט מקצת סימנים בחוץ וגמרון בפנים, משא"כ להרמב"ם דפוסק כר' אבהו אליבא דר' יהודה דס"ל דחשב"ע ל"ד משו"ה מפ' הרמב"ם המשנה כפשוטה דשחט כולה בפנים איירי והאי תנא ר' יהוה והטעם משום דחשב"ע אינם אסורים בהנאה דאורייתא והוה דמריה עד גמר טביחה משו"ה חייב לשלם תשלומי ד' וה'.

נמצא לפי דרכנו דהרמב"ם ז"ל פסק דחשב"ע ל"ד, אך אם נאמר דלכל מילי פסק דל"ד, מלבד קושיית הכ"מ והלח"מ, קשה לן קר' עצומה, דהנה הרמב"ם בפ"ב הלכה י"ג מהל' נזירות כתב דמופלא הסמוך שנדר בנזיר הרי הוא נזיר ומביא קרבן וכתב עליו הראב"ד ולא מחוור למ"ד מופלא הסמוך לאיש לאו דאורייתא דלדידי' איך יביא קרבן והלא יביא חולין לעזרה ומסיק הראב"ד ואפשר דהלכה כמ"ד מופלא הסמוך לאיש דאורייתא וכו'. והשתא יקשה מאד על דברי הראב"ד בהגהה זו, דלפי מה שמוכח מדברי הרמב"ם בכמה מקומות ובפרט בפ"ב מהל' גניבה דמשמע מדבריו דחשב"ע ל"ד א"כ אמאי לא מחוור אף למ"ד מופלא הסמוך לאיש לאו דאורייתא. דהנה לר"ל דא"ל דהא דהאיש מדיר את בנו בנזיר, הוא כדי לחנכו במצוות ומק' הגמ' איך מביא קרבן לעזרה ומשני קסבר חשב"ע ל"ד, והכי נמי להרמב"ם כיון דסבר חשב"ע ל"ד מותר להביא קרבן אף אם מופלא הסמוך לאיש לאו דאורייתא, וביותר שהראב"ד לא השיג בשום מקום על הרמב"ם בחשב"ע ולומר שהוא דאורייתא, א"כ גם הראב"ד ס"ל דחשב"ע ל"ד ומה רצה הראב"ד כאן במופלא הסמוך לאיש.

גם מב"ב דף פ"א: נראה להוכיח דחשב"ע דאורייתא, דאמר התם לר"מ בקונה אילן אחד ולרבנן בב' אילנות ספוקי מספקא להו אי קנה קרקע ולהכי מביא ואינו קורא, ומקשי ודילמא לאו ביכורים נינהו וקמעיל חולין לעזרה וכו' ואם נאמר דחשב"ע ל"ד אלא דרבנן (משום דיסברו דקדשים נינהו כיון שנשחטו בפנים ואח"כ כשיוציאו אותן לחוץ ויאכלום יאמרו דגם קדשים שרי), אמאי אסור להכניסן בפנים, הרי מצינו שר"ל סבר דהא דהאיש מדיר את בנו בנזיר הוא רק כדי לחנכו ואפ"ה מותר להביא קרבן לעזרה משום דקסבר חשב"ע לאו דאורייתא, א"כ כ"ש הכא דאיכא ספק דאורייתא שמא קנה קרקע וחייב בביכורים מדאורייתא, אלא ודאי דסברה הגמ' חשב"ע דאורייתא, והן אמת דודאי הך מילתא דהבאת פירות לעזרה ל"ד וכדמשמע מרוב הראשונים בב"ב שם וגם הבאת בהמה לעזרה בלי שחיטה נמי ל"ד והראיה מהלל שהי' מביא כבשתו לעזרה ואח"כ מקדיש ובודאי אי הוה דאורייתא לא שייך לחלק אם לצורך הקרבה או לא. וגם, כי דאורייתא אין אנו יכולים להמציא מעצמנו,

והיכא רמיזא דלהוי אסור להכניס חולין לעזרה, דלא אשכחן רק בזביחה בהאי קרא ד"כי ירחק ממך המקום וזבחת" ולא הכנסה גרידתא, אך מ"מ אי סברה הגמ' דחשב"ע דאורייתא, שיפר איכא למיגזר ולמיסר הכנסת הפירות לעזרה אטו שחיטת בהמה בעזרה כיון דהטעם אחד דהסברא מחייבת דהוא דאסרה תורה שחיטת בהמה בעזרה, הוא לא לעשות מעשה הקרבה בפנים זולת הקרבן, וא"כ הכא נמי בביכורים שצריך לעשות מעשה הקרבה כגון תנופה והגשה, שפיר איכא למיגזר דילמא אתי למעבד כהאי גוונא בשחיטת בהמה שהוא איסור דאורייתא, משא"כ אם נימא דסברה הגמ' דעיקר חשב"ע ל"ד ודאי דלא שייך למיגזר בהכנסת פירות, וכמו שהוכיח הגמ' אליבא דר"ש בחולין פ"ה ובקידושין נ"ח, אי אמרת בשלמא בהמה דאורייתא היינו דגזרינן חי' אטו בהמה אלא א"א בהמה גופה דרבנן הוה גזרה לגזרה, וגם בכהאי גוונא אף בבהמה חי' מותר אי חשב"ע ל"ד כיון דאיכא ספק דאורייתא, וכ"ש הוא מדר"ל בנוזיר שהזכרנו, וגם מדברי הרמב"ם בפ"ב משחיטה משמע דפירות או פת או בשר שחוטא הוי רק מדרבנן וכדכמסיק לאלתר ודברים אלו ד"ק הן ומשמע נמי מדבריו דאפילו דברים דלאו דומיא דהקרבה דנקט בשר שחוטא או פת, ומשמע דהאיסור הוא גזירה אטו שחיטת בהמה, וע"כ דבהמה דאורייתא מוכח גם מזה וכמו שהוכיח הלח"מ מחי', וכן משמע נמי סתמא דגמ' יבמות ז'. דקאמר ת"ש דם שנטמא וכו' והא הכא דמדאורייתא ארצויי וכו' והדר קמעילל חולין לעזרה וכו' עיי"ש.

ונ"ל ליישב דהנה בקידושין נ"ח: מבואר דג' איסורין הן וצריך ג' דרשות להן, דאיתא התם מנא הני מילי (פי' דאסור לשחוט חולין בעזרה) אמר ר' יוחנן משום ר"מ מה שלי בשלך וכו' איכא למיפרך מה לשלי בשלך דאיכא כרת, אלא אמר אביי לפי שנאמר "כי ירחק ממך המקום וזבחת" בריחוק מקום אתה זוכח ואי אתה זוכח בקירוב מקום, יכול לא ישחוט ואם שחט יהא מותר, ת"ל "כי ירחק וכו' וזבחת וכו' ואכלת", מה שאתה זוכח בריחוק מקום אתה אוכל וכו', יכול לא ישחוט ואם שחט ישליכנו לכלבים תלמוד לומר "לכלב תשליכון אותו" "אותו" אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב חשב"ע, נמצא דמדרשת "כי ירחק וכו' וזבחת" אנו למדין איסור שחיטה ומ"זבחת וכו' ואכלת" אנו למדין איסור אכילה ומ"אותו" אנו למדין איסה"נ, ונוכל לומר דכל הג' דרשות הן מדאורייתא, דלר"ש ודאי דאורייתא גם לאיסה"נ (וכ"ש שאר איסורים) כדמוכח בקידושין נ"ח: ובחולין פ"ה: דמייתי התם ברייתא רש"א חולין שנשחטו בעזרה ישרפו וכן חי' וכו', ור"מ ודאי נמי ס"ל הכי כדמשמע מסוגיא דפסחים כ"א דאפי' לר' אבהו א"ל לר"מ חשב"ע אסורים בהנאה מדאורייתא, אלא דלר' יהודה אליבא דר' אבהו דאיצטריך "אותו" לשאר איסורין המפורשים בתורה לאיסה"נ ע"כ סבר דחולין שנשחטו בעזרה לא אסירי בהנאה מדאורייתא, אבל ודאי באיסור שחיטה ואיסור אכילה מודה לשאר תנאי דהוה דאורייתא דלמה לנו לאפושי בפלוגתא בלא טעם, כיון דרק דרשה דאותו איצטריך ליה למילתא אחרית.

ובזה סרה קושית התוס' על רש"י פסחים כ"ב. דפי' הא דסבר ר' יהודה חשב"ע לאו דאורייתא היינו בהנאה, והקשו התוס' בד"ה חשב"ע וז"ל פשט ההלכה לא משמע כן אלא לגמרי קאמר ל"ד וכן בסוף שמעתא גבי א"ב חשב"ע, ואי אפשר לפרש בעינן אחר דבפרק מי שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני (דף כ"ט:) פריך למ"ד כדי לחנכו במצות הא קמייתי חולין לעזרה, ומשני קסבר חשב"ע ל"ד, ואי לענין אכילה הוה דאורייתא אכתי תקשה האיך הקרבן נאכל דמשמע התם דנאכל עכ"ל. ולפי"ד מאד צדקו דברי רש"י דלמה לנו לומר דר' יהודה פליג גם באיסור אכילה ואיסור זביחה דאתו משאר דרשות, משא"כ התם ר"ל דמשום חנוך מתיר להכניס חולין לעזרה ולשחוט ע"כ דס"ל דהדרשה של "כי ירחק" וכו' רק אסמכתא ממילא ס"ל דגם באכילה מותר כיון דפליג אעיקר שחיטה בעזרה, ואמת כי לשון הגמ' "חולין שנב"ע ל"ד" משמע לגמרי כמו שכתבו התוס', אך ניזיל בתר טעמא, דכל הראי'

דסבר ל"ד היא משום דאיצטריך אותו לשאר איסורין שנאמרו בפירוש, לאוסרן בהנאה, ולא אתי לאסור חשב"ע בהנאה, אבל לאיסור שחיטה ולאיסור אכילה לא צריכי ל"אותו".

ולפי"ז יתיישבו שפיר כל פסקי הרמב"ם, דכל מקורו של הרמב"ם דחשב"ע ל"ד, הוא מר' יהודה אליבא דר' אבהו, והא הוכחנו דר' יהודה לא פליג אלא אדרשה דאותו ז"א על איסה"נ בחשב"ע, וכמשמע להדיא מפרש"י בפסחים יעו"ש, ובודאי דגם הרמב"ם פסק כן דחשב"ע דאורייתא לענין איסור שחיטה ואכילה, ולענין איסור הנאה פסק דל"ד, והשתא נמצא את דברי הרמב"ם בפ"ב משחיטה מאד מדויקים בהל' א' מביא הפסוק "כי ירחק" וכו' לאיסור זביחה ומסיים בהל' ב' וזה שנשחט חוץ למקום, הוא שמוטר לאכלו בכל השערים משמע שמתכוין לדרשת הב' הנרמזת בפסוק "כי ירחק וכו' וזבחת וכו' ואכלת בכל שעריך" והיא לאיסור באכילה, אבל הדרשה הג' של "אותו" שהיא לאיסה"נ לא הביא ובודאי דאיסה"נ רק מדבריהם דגורנין הנאה אטו אכילה ואכילה הוה דאורייתא היכא שנשחט בעזרה מכת הדרשה ד"כי ירחק" וכו', אבל בהכנסה גרידתא דאז ליכא שום איסור מה"ת וכמו שמסיק בהדיא בהל' ג' דכל אלו הדברים מד"ק הם וכמו שהוכחנו ג"כ לעיל, משו"ה אין סברא לאסור אפי' באכילה, ולהכי כתב באמת בהל' ג' דאם עבר והכניסן מותרים באכילה כשהיו, (ובאמת מדברי הרמב"ם אלו אין מפורש אפילו לאיסור הנאה אי ל"ד דמצינו לפרש "דכל דברים אלו מד"ק" דנקט קאי רק אדברים האמורים בהל' ג', ולא כדברי הכ"מ שדחק לפרש דקאי אכל ג' ההלכות ופירש דד"ק היינו הל"מ, אלא דמדברי הרמב"ם פט"ז ממאכלות אסורות שכ' שם או חתיכה של חשב"ע שהרי הן אסורים בהנייה מדבריהם כמ"ש שביארנו בפ"ב משחיטה. וגם מה שפסק כר' יהודה וכו' אבהו, משמע דסבר דחשב"ע אינן אסורים בהנייה מדאורייתא, וגם מדבריו בפ"ב מהל' גניבה שכ' בהדי' אע"פ שחשב"ע אסורים בהנייה הואיל ואיסורן מדבריהם ה"ז חייב לשלם ד' וה'. משמע דחשב"ע אינן אסורים בהנאה מדאורייתא), דמה שהקשה הלח"מ אי סבר הרמב"ם חשב"ע ל"ד למה מביא הקרא ד"כי ירחק", ולפי"ד שפיר דקרא ד"כי ירחק" קאי על איסור שחיטה ואכילה וגם הרמב"ם מודה שהם אסורים מדאורייתא, וזוה סרה גם קושיתו מחי' דודאי גם חי' דאורייתא וכמו שפי' רש"י בחולין פ"ה דאי בהמה דאורייתא גם חי' דאורייתא ומהאי קרא דבהמה כדמשמע בקידושין נ"ח. וגם ניחא מה דפסק הרמב"ם בפ"ד מהל' שחיטה דפטור מכסוי חשב"ע, דודאי לאכילה אסור מדאורייתא והוה כטרפה דפטור מלכסות, והטעם משום דגבי כסוי סתים לן רבי כר"ש דאמר שחיטה שאינה ראויה לאכילה ל"ש שחיטה משום דגמר מ"טבוח טבח והכין" וגם דכתיב בכסוי "אשר יאכל", והתם הויה אכילה, וגם קושיתו משוחט ונמצאת טריפה בחשב"ע דפס' הרמב"ם דמותרת בהנאה, ובגמ' משמע דזה לא שייך רק אי חולין שנשב"ע דאורייתא, כדאל"ר"פ לאביי אלמא קסבר ר"ש חשב"ע דאורייתא וקאמר הן ומייתי מתניתין וכו' (וכדפי' לעיל הטעם), מ"מ כיון דפסק הרמב"ם דאיסור שחיטה ואכילה הויה מדאורייתא, אף דלאיסוה"נ ל"ד מ"מ בעינן שחיטה ראויה דאם היא טריפה שהיא שחיטה שאינה ראויה א"כ מה"ת היא מותרת באכילה וא"כ אמאי נגזור איסור, כמו שפס' הרמב"ם בפירות ובשר שחוטת ופת דאם עבר והכניסן הרי הן מותרין גם באכילה כמו שהיו, ולכן פסק דמותרת בהנייה אם נמצאת טריפה.

ועתה נבוא לתרץ קושיות הכ"מ, דהנה לפי"מ שהוכחנו דחשב"ע אינם אסורים בהנאה מה"ת לדעת הרמב"ם וקשה דהי' צ"ל מקודשת אם קידש בחושב"ע, כדמשמע לכאורה מסוגית הגמ' קידושין נ"ח על הא דאיתא בברייתא בשם ר"ש דאם קידש בחשב"ע מקודשת ומקשי וסבר ר"ש חשב"ע ל"ד והתנן וכו' ומשמע דאי ל"ד אתי שפיר מאי דסבר מקודשת, וכן קושיתו הב' דמשמע בגמ' דכ"ש לת"ק דסבר אינה מקודשת ודאי ס"ל דחשב"ע דאורייתא וא"כ אם יסבור הרמב"ם דל"ד אתי דלא כמאן, אלא דעל קושיא זו הי' נראה לתרץ דאין ה"נ דהני תנאי ס"ל דחשב"ע דאורייתא אסורים בהנאה דמסתמא ת"ק דר"ש היינו ר"מ,

ואיהו ס"ל חשב"ע אסורים בהנאה דאורייתא כדמשמע בסוגיא דפסחים כ"י דל"מ לחזקי', אלא אפי' לר' אבהו נמי לר"מ הוה דאורייתא דאמר התם ד"אותו" אתי לחשב"ע, ור"ש הא ודאי ס"ל דחשב"ע אסבה"נ מדאורייתא, ולהרמב"ם לא יקשה דאיהו פסיק כר' יהודה אליבא דר' אבהו דס"ל דחשב"ע לא אסור בהנאה מדאורייתא, אלא דעוד יקשה לנו כיון דהרמב"ם לא פסיק כהני תנאי, א"כ צ"ל לדידי' מקודשת בחשב"ע, ולמה סתים לן בפ"ה מאישות, דמשמע מלשונו שבכל איסה"נ אינה מקודשת.

ונראה לי דהרמב"ם יסבור דלא תלי הא בהא ולא משום דסברי חשב"ע דאורייתא, אינה מקודשת אלא אף אם חשב"ע דרבנן נמי אינה מקודשת ואף להסוברים חשב"ע דאורייתא אם יקדש באיסוה"נ של דבריהם נמי אינה מקודשת משום דלאו מידי יהיב לה, וכמו שא"ר גידל א"ר משום ר"מ המקדש משש שעות ולמעלה אפי' בחיטי קורדנייתא אין חוששין לקידושיו אף דאינו רק חמץ דרבנן כיון שהוא חמץ נוקשה, ואף דר"מ ס"ל דחשב"ע דאורייתא וכמו שהוכחנו, והנה התוס' מקשים על לשון הגמ' וסבר ר"ש חשב"ע ל"ד דמשמע דאי ל"ד אתי שפיר, והא אר"ג א"ר משום ר"מ המקדש מו' שעות ולמעלה אפי' בחיטי קורדנייתא א"ח לקידושיו, ותיצרו התוס' דהתם איירי בשעות דאורייתא וכו' ע"ש, אבל הרשב"א וכן הר"ן הביאו י"א דבכל איסה"נ דרבנן אינה מקודשת כמו שא"מ בחיטי קורדנייתא וכן משמע דעת רש"י בפסחים דמפרש מ"שש שעות" מתחלת שש (דאז הוה שעות דרבנן), וכן משמע נמי בהדיא בירושלמי פ"ק דקידושין דאיתא התם כתבו על איסה"נ (פי' שטר גירושין או קידושין) תני ר' זכין מעשה בא לפני ר' ואמר מגורשת ר' אלעזר אמר אינה מגורשת וכו' מהו כדון, רבנן דקיסרי בשם ר' יעקב ב"ר אחא מאן דאמר מגורשת אסה"נ מדבריהם ומ"ד אינה מגורשת איסה"נ מדברי תורה (פי' ולא פליגי) ופריך באיסה"נ מדבריהם מקודשת אין תומר כן לית הדא פליגא על ר' בשם ר' מאיר דהמקדש משש שעות ולמעלה לא עשה כלום, ומשני תמן בגופו קידש וחמץ משש שעות ולמעלן כלום טב הוא (פי' וכי יש בו שוויות) ברם הכא בתניים שבו קידש וכו'. הרי דהירושלמי לא מחלק בין שאר איסה"נ של דבריהם לחיטי קורדנייתא, אלא דלר"מ בתרוייהו אינה מקודשת אם קידש בגופו דאינו שוה כלום.

ולפי"ז ע"כ צ"ל דהא דדייקינן אלמא סבר ר"ש חולין שב"ע ל"ד לאו למימרא דאי הוה ל"ד היא מקודשת אלא דאי דאורייתא הוה ודאי אינה מקודשת, אלמא לר"ש דאמר מקודשת ע"כ ל"ד, והתנן רש"א חשב"ע ישרפו וכן חיה וכו' אלמא דס"ל דהוה דאורייתא, אבל אי לאו דאשכחן דר"ש א"ל דחשב"ע דאורייתא לא הוה קשיא לן אמאי אמר מקודשת ופליג אר' מאיר, דאטו ר"ש מי לא מצי ר"ש לאיפלוגי אר"מ, נמצא דאפשר דכולהו תנאי ס"ל דהמקדש באיסוה"נ דרבנן אינה מקודשת משום דלאו מידי יהיב לה, ולהכי פסק הרמב"ם שפיר דאפי' בכל איסה"נ דבריהם אינה מקודשת וה"ה לחשב"ע אף דלדידי' אינם אסורים בהנאה מדאורייתא.

אלא דנ"ל דאפי' להפוסקים דדוקא באיסה"נ של חיטי קורדנייתא בשעות דאורייתא אינה מקודשת, אבל בשאר איסה"נ דדבריהן מקודשת, מ"מ בחולין שנשחטו בעזרה דהוכחנו דאיסור שחיטה ואיסור אכילה אסורים מדאורייתא רק איסה"נ לאו דאורייתא, ודאי דכ"ע מודו בזה דאינה מקודשת, דודאי גזירת הנאה אטו אכילה איכא למיגזר טפי מחמץ דרבנן ושעות דאורייתא.

רבי משה דוד שטייננווארצל זצ"ל

ראש ישיבת 'עין חיים' דבאבוב נ.י.

לרגל נישואי נכדו החתן פע"ח הרב אברהם אלימלך נ"י
בן כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, אנו מדפיסים בזה מתוך
חידושו על הש"ס העומדים לצאת לאור בעז"ה
ונמצאים בשלבי עריכה.

בסוגיא דהתקדשי לי בשטר

איתא בגמ' (קידושין מח ע"א) התקדשי לי בשטר ר"מ אומר אינה מקודשת ור' אלעזר אומר מקודשת וחכ"א שמין את הנייר אם יש בו שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת, האי שטר ה"ד אילמא שט"ח דאחרים קשיא דר"מ אדר"מ אלא בשט"ח דידה ובמקדש במלוה קא מילגלי, א"ר נחמן בר יצחק הכא במאי עסקינן כגון שקדשה בשטר שאין עליו עדים ור"מ לטעמיה דאמר עדי חתימה כרתי ור' אלעזר לטעמי' דאמר עדי מסירה כרתי ורבנן מספקא להו אי כר"מ אי כרבי אלעזר הלכך שמין את הנייר אם יש בו שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת. ופרש"י ד"ה שמין את הנייר וז"ל דדעתה נמי אנייר.

ועיי' בתשו' רע"א מהד"ת סי' נ"ו שפי' דבפשטות כוונת רש"י הוא דבאותה שעה שהיא מקבלת השטר שמו שוויותה ולכן דעתה נמי להתקדש בתורת כסף עם השוויות של השטר, דאם לאחר מכן מה מהני שעכשיו דעתה על הכסף הלא לא רצתה להקנות עצמה רק בשטר, אלא ע"כ דאיירי שבשעת קבלת השטר שמו אותה לשוויותה.

והק' הגרע"א מדוע לא נימא דמקודשת אפי' אם אין דעתה אנייר, דמכיון שרוצה להתקדש אמרי' דסתמא דדעתה היא שתתקדש באיזה אופן שיועיל, דאם לא יהני הקידושין מטעם שטר יהני מטעם כסף, וכדאיתא בב"מ (י ע"ב) גבי ראה את המציאה ונפל עליה, דאמרי' דלא קנה ומקשי' מדוע אינו קונה מדין ד' אמות ומשני גלי אדעתיה דבנפילה ניהא לי' דליקני בד' אמות לא נ"ל דליקני, ע"כ תו"ק.

ויש להוסיף דהנה בהאי ציור דהגמ' בב"מ דאמרי' דגלי דעתי' דבנפילה ניהא ליקני ולא בד' אמות, נחלקו בזה הראשונים בטעמא למה מהני, ואם י"ל זה גם בקנין דאורייתא או לא, ויעויין בהרשב"א שם שהביא שי' הסוברים דדוקא בקנין דרבנן אמרי' הכי, דיכול לומר אי אפשרי בתקנת חכמים, אבל בקנין דאורייתא הגם דכיוון לקנות דוקא בקנין אחד מ"מ קני ג"כ בכל קנין דאפשר, דאי אפשר לומר שאינו רוצה בתקנתא דאורייתא. וא"כ גם בקידושין יש להקשות אמאי בעי' דעתה אנייר, הא אף אם לא כיוונה כלל לקנות בכסף, ליקני ממילא מדין כסף במקום דא"א לקנות בשטר.

ותי' הגרע"א, דבקנין שדעת אחרת מקנה אי אפשר לקנות בקנין שלא התכוונה לקנות בו ורק במציאה דהקונה קונה לעצמו קונה בכל קנין שאפשר אף אם לא כיון לזה, משא"כ בדעת אחרת מקנה אותו. ועוד תי' דבקנין כסף אמרי' דאולי אשה מקפדת שלא להתקדש בדבר שהוא פחות ערך כנייר (וכדמבואר בגמ' לקמן יא ע"א בשיטת ב"ש) ורוצה להתקדש דוקא בדבר חשוב ולפי' אינה מקודשת אי לא כיוונה להתקדש עם הנייר עצמו.

אבל לכאורה צ"ע דלדבריו שצריכין דעתה בפירוש לקנות הנייר בתורת כסף כדי להתקדש עם הנייר מהיכי תיתי דדעתה היתה גם אנייר, ואיזה הוכחה יש כאן שהיא רוצה לזכות גם בתורת כסף, ולמה אמרי' דמסתמא דעתה אנייר, ואף ששמו אותה הרי אין זה הוכחה גמורה. דבשלמא אי אמרי' דסתם אשה מרוצה בזה, נוכל לומר דבדאי כיוונה להקנות א"ע גם

בהשוה כסף שבהשטר, אבל אי אמרי' דיש צד דאינה מרוצה בהשוה כסף שבו מנ"ל דדעתה להתקדש גם מדין קידושי כסף.

ועוד צ"ע דהרי קנין כסף חלוק משאר קנינים, דבשאר קנינים כגון קנין הגבהה וחצר, הקנין נעשה ממילא רק דבעי' שיהי' ע"י מעשיו ודעתו של הקונה, משא"כ בקנין כסף המעשה קנין חל ע"י שהמקנה משעבד א"ע להקונה ואם לא כיון לשעבד א"ע מחמת הכסף אין כאן מעשה קנין כלל, וא"כ בקידושי כסף צריכין הדעת של האשה שהיא מקנה א"ע להבעל, ובלי ידיעה ברורה דדעתה גם אנייר א"א לקנותה בסתמא, וכן הק' בדבר אברהם (חלק ב סי' יח').

ועוד יש לעיין דלכאורה רק בקנין חצר וד' אמות שייך דליקני בלי כונה מטעם דחצרו קונה לו שלא מדעתו, ולא בעי' כונה שיעשה מעשה קנין, משא"כ בחזקה וכסף וכדומה אם אינו מכוי' שיהי' מעשה קנין אין כאן מעשה קנין כלל, וצ"ע.

ונראה דאין כוונת רש"י והראשונים דבשעת מסירת וקבלת השטר צריכים שיהי' כוונתה שיהי' הקנאה גם בתורת כסף ולא שמו אותה כלל בשעת מסירת השטר כמ"ש רע"א, אלא דהכונה הוא דכיון דשניהם רוצים בקידושין אמרי' דמסתמא דעתם הוא דאי לא יהני הקידושין מתורת שטר, ויכול להועיל בתורת כסף דעתם גם על השוה כסף שבשטר וממילא יהני הקידושין מתורת כסף, ולזה מהני מה שישומו השטר לאחר מעשה, ומעולם אין צריך כוונה ודעת בפירוש שיקנה בתורת כסף אלא דכיון שהיא רצתה להתקדש, ממילא אמרי' שרצתה אף אם יהי' קנין הקידושין בתורת קנין כסף, וכן פי' הג' ר"י ענגיל בספר חוסן יוסף אות רס"ז.

אלא דא"כ צ"ע להני שיטות דס"ל דאף בקנין דאורייתא אמרי' גלי אדעת' דבנפילה ניחא ל' דליקני בד' אמות לא ניחא ל' דליקני, א"כ מדוע אמרי' הכא דמהני גם בתורת כסף הא הם התכוונו רק לשטר ומהא דלא שמו אותה גילו דעתם שאינם רוצים רק בשטר.

ואולי י"ל דרוקא כששני הקנינים הם שני מעשים נפרדים כמו הציור בגמ' ב"ק שרצה לקנות בנפילה, וחצר ממילא קונה, אמרי' כיון דרוצה בקנין אחד ולא עשה שום מעשה בשביל הקנין האחר אמרי' דאין דעתו לקנין השני ואינו מרוצה בה כלל, אבל אם השני קנינים נעשים ע"י מעשה אחד דהיינו מסירת השטר, ומעשה זה בלבד יכול לפעול הן מתורת שטר והן מתורת כסף שפיר אמרי' דמהני לשני הקנינים, דכיון דלא בעי' כוונתם בפ' רק אומדנא שרצו לקנות וגם עשו מעשה שיהני לקנין זה ג"כ אמרי' דמהני, ואין שום גילוי שלא רצה בה, וצ"ע.

אולם דיקשה על זה דלכאורה מדברי רש"י משמע שצ"ל דעתה על קנין כסף ממש ומזה הוכיח רע"א דבריו הנ"ל שכתב דעתה אנייר, איברא דבאמת יש לעיין בלשונו של רש"י שכתב 'דעתה אנייר', דלמה כתב דעתה אנייר ולא דעתה על השוה פרוטה שבנייר, שזה באמת מה שעושה הקידושין וכמש"נ שצריכה להיות לה דעת שתקנה בכל אופן שיועיל.

ואפשר לפרש דהנה הגמ' בב"ק מ"ט ע"ב, בדין המחזיק בשטרותיו של גר אמרו בעי מיניה רב ייבא סבא מר"נ המחזיק בשטרותיו של גר מהו מאן דמחזיק בשטרא אדעתיה דארעא הוא דמחזיק ובארעא הא לא אחזיק ושטרא נמי לא קנה דלאו דעתיה אשטרא או דלמא דעתיה נמי אשטרא א"ל עני מורי וכי לצור ע"פ צלוחיתו הוא צריך א"ל לצור ולצור, ע"כ הגמ'. ופי' הגמ' דכיון דאמרי' דלא קנה הקרקעות, מי אמרי' כיון דדעתו לקנות רק השדה ולא השטר א"כ כיון דלא קנה השדה גם השטר לא קנה, כיון דאין דעתו לקנות עצם השטר, או דילמא אמרי' דדעתו נמי אשטרא היינו נייר השטר, עיי"ש. וברש"י פי' וז"ל: וכי לצור על פי צלוחיתו. דליהוי דעתיה אשטרא מעיקרא (ולאו דעתיה אארעא), עכ"ל.

ומשמע מדברי רש"י דאם יש לו צלוחית שצריך לצור, ורוצה לקנות השטר, אף שאין דעתו על שויות השטר ממש רק שרוצה לקנות השדה אמרי' שאם הוא צריך לצור על פי

צלוחיתו דדעתו גם על השטר לצור על פי צלוחיתו כיון שממילא אין יכול להשתמש בה לשטר ראה כיון שאין הקנין חל כלל, ואף אם לא עשה קנין על השטר לצלוחיתו רק עשה קנין בשביל השדה מועיל. אבל אם אין לו צלוחית אע"פ שלאחר מכן רכש איזה צלוחית וצריך לצור משמע דאף שעשה מעשה קנין על השטר וקנה אותו כדי לקנות השטר, כיון שמעולם לא הי' דעתו על הנייר של השטר רק על מה שכתוב בו, לא מהני מעשה קנין שלו לקנות השטר כלל וכלל, דצריך לזה דעת בפנ"ע.

ולפי"ז יש לומר דזהו ג"כ כונת רש"י כאן, דאם היתה דעתה רק לקנות השטר כדי שתתקדש, נמצא דאם השטר לא מהני, לא קנתה גם הנייר, דמעולם לא היתה דעתה לקנות הנייר רק השטר לקידושין, ולא היתה דעתה כלל על עצם הנייר, וא"כ אינה יכולה לקנות מדין כסף כיון דלא היתה לה דעת לזכות כלל את הנייר, א"כ לא קנה כלל אף לצור על פי צלוחיתו, ואי אפשר לה להיות מקודשת בתורת כסף. וע"ז אמר רש"י דכיון שרוצה להתקדש באיזה אופן שיהי', א"כ ממילא אמרי' דדעתה בשעה שנותן לה את השטר לזכות גם עצם הנייר, ולכן אף אם לא היתה כוונתה בפירוש להקנות עצמה מדין קידושי כסף כיון שקנתה השטר לצור על פי צלוחיתו, אפי' אי לא יהני בתורת שטר יהני בתורת כסף, אע"ג דלא כיוונה לקנין כסף, מכיון דעכ"פ כיוונה לזכות הנייר ודו"ק.

והנה בביאור פלוגתת ר"מ ורבנן, דר"מ ס"ל דאין שמין את הנייר ולא מהני מתורת כסף, ורבנן ס"ל דשמין את הנייר ומהני מתורת כסף, והגמ' ביאר שלרבנן מספקא להו אי הלכתא כר"א דאמר עדי מסירה כרתי או כר"מ דאמר עדי חתימה כרתי, ויש לעי' דמה נפ"מ אי ע"מ כרתי או ע"ח כרתי ס"ל, הרי אם כוונתה היתה לכסף מקודשת ואם לאו אינה מקודשת. ועי' בפני יהושע שביאר, דמכיון דר"מ ס"ל דודאי לא הוי קידושין דכיון דס"ל דע"ח כרתי ולא היו שום ע"ח, וגם ע"מ אין לה כיון שקידושי השטר לא הי' בעדים רק הע"ח, א"כ אין שום צד שיהני מדין כסף דאמרי' דלמא אין כונתו לקידושין כלל רק לשחק בה בזה שמקדשה בשטר שאין עליו עדים, ואי אפשר לומר שיש איזה מעשה קידושין בזה. אבל החכמים מספקא להו דאפשר דאם ע"מ כרתי אז שפיר היו כאן עדים, וא"כ כיון דהוי ספק קידושין דמספקא לן אי כר"מ אי כר"א דס"ל דהוי קידושין, א"כ בודאי לא כיון לשחק בה רק טעה בזה שלא היו עדים על השטר ויכול להיות קידושין על ידי העדי מסירה דאף שלא יהיו מטעם שטר הוי קידושין מדין קידושי כסף.

ובזה יש לפרש דברי הב"י בסי' ל"ב שכתב דבשטר קידושין שנכתב שלא לשמה אפשר דשמין הנייר ומקודשת מטעם כסף. והק' הב"ש שם ס"ק ה' דלמה כתב הב"י הלשון 'אפשר' הא איתא להדיא בגמ' דשמין, ואפשר לומר דנסתפק הב"י אם הביאור בשמין את הנייר הוא כדברי הפנ"י, דכיון דהוי ספק קידושין אמרי' דשמין אבל במקום דודאי אינו קידושין לא אמרי' דשמין את הנייר, וא"כ לדידן דס"ל דבודאי שלא לשמה פסול וא"כ ל"א דשמין הנייר, או דאפשר דאף בודאי פסול מטעם שטר מ"מ שמין הנייר ומקודשת מדין הכסף.

והנה בביאור הגר"א הוכיח דקיי"ל דשמין כדמשמע מדברי הירושלמי שהביא הרי"ף בריש מסכתין דהא דאמרו שאשה מתקדשת בשטר, מיירי בשטר שאין בו שוה פרוטה אבל אם יש בו שוה פרוטה נקנית מדין קידושי כסף. וכ' הר"ן דאין לומר דהרי"ף השמיענו דבשטר סגי אף באין בו שוה פרוטה דזה פשוט דאי בעי' שוה פרוטה בהשטר עצמו מדוע הוצרך לקנין שטר תיפול"ל מטעם כסף, וכן איתא להדיא בדף ט' דקנין שטר הוא על נייר או חרס שאין בו שוה פרוטה, אלא ר"ל דאם נמצא דהשטר פסול מהני מטעם כסף, וא"כ מבואר בירושלמי דקיי"ל כרבנן דשמין.

אולם לפי דברינו דהב"י נסתפק אם הכוונה הוא כהפנ"י, אין ראי' מדברי הירושלמי דלמא הירושלמי לא מיירי בציור דנמצא השטר פסול כגון בנכתב שלא לשמה, אלא דמיירי ככה"ג שקידשה בשטר לאחר ל' ונשרף השטר תוך ל' דמצד קידושי שטר לא הי' מהני כיון דנשרף קודם חלות הקידושין, אבל מצד הכסף שבו מהני כיון שכבר קיבלה שויות השטר, ועל השוה כסף שבהשטר בודאי כיוונה לקידושין בשעה שמסר השטר אלא שאח"כ נשרף, לפי' מהני מתורת כסף והוי כמו נתאכלו המעות דמקודשת, משא"כ בשטר שלא לשמה שהוא פסול בעצם אין שמין, וא"כ אין ראי' מהירושלמי דאמרי' שמין בשטר שהוא פסול, דיכולים לפרש הירושלמי כנ"ל ובאמת כן כתב הר"ן בפ' האומר ודלא כמ"ש בריש קידושין.

ועוד י"ל בביאור המחלוקת ר"מ וחכמים, דנחלקו אם בשטר קידושין בעינן רק נתינה כמו בגט או דלמא בעי' גם הקנאה, דאי נימא דבעי' רק נתינת השטר א"כ ל"מ מטעם כסף דבכסף בעי' הקנאה, ומעולם לא התכוונה לקנות רק שהתורה מקנה לה על ידי קבלת השטר, וא"כ באופן דלא מהני מטעם שטר ל"מ ג"כ מטעם כסף, אבל אי נימא דבשטר ג"כ בעי קנין והיא התכוונה לקנין בשטר, א"כ אפי' באופן דלא מהני מטעם שטר מהני עכ"פ מטעם כסף.

ולפ"ז אפשר לומר דהירושלמי אזיל לשיטתם דס"ל דשטר קידושין צריך הקנאה, דהנה הרמ"א בסי' ל"ב סעי' ד' פסק דשטר קידושין שכ' על איסורי הנאה דאורייתא פסול, והביאו זה בשם הרשב"א בתשו' סי' תר"ג והוא מהירושלמי, וצ"ע דהא בגמ' גיטין כ' ע"א איתא דכתבו על איה"נ כשר ומשמע דאף באיה"נ דאורייתא כשר ומדוע פסק הרמ"א בשטר קידושין דפסול הא ויצאה והיתה כתיב ומה"ת דבקידושין יהי' פסול, ונ"ל דבכל שטר לא די בנתינת השטר לחוד רק בעי' הקנאה ג"כ כדאיתא בקצה"ח סי' ר', ולפי' ל"א בשאר שטרות שטרו וידו באין כאחד דזה ל"מ רק היכא דבעי' רק נתינה אבל לא היכא דבעי' הקנאה, ובגט בעי' רק נתינה והראי' דהרי הבעל יכול לגרש בע"כ של האשה ומוכח מזה דא"צ הקנאה דהא האשה אינה רוצה לקנות הגט אע"כ דדי בנתינה לחוד, משא"כ בקידושין דהוא רק מדעתה חזר הדין כמו בשאר שטרות דבעי' הקנאה ולפי' כתב שטר קידושין על איה"נ דאורייתא פסול דל"ש קנין באיה"נ משא"כ בגט דבעי' רק נתינה כשר באיה"נ. ולפי' לשי' הירושלמי מהני בשטר מטעם כסף ג"כ כיון דס"ל דבעי' הקנאה בשטר קידושין, וזהו המחלוקת בברייתא אי שמין בשטר קידושין או לא דתלוי בזה אי סברי' דבעי' הקנאה מצד דין שטר או דלמא סגי בנתינה.

ולפ"ז נראה לחדש חידוש גדול דבגמ' גיטין דף עז ע"א בעי' אם אמר הבעל טלי גיטין מעל גבי קרקע אי מהני או לא. ואפשר דבשטר קידושין בודאי יהני אם אמר לה טלי קידושין מע"ג קרקע, דרק בגט דלא בעי' הקנאה רק נתינה מידו לידה א"כ כיון שהיא נוטלת הגט בעצמה בלי סיוע מהבעל חסר בהנתינה, אבל בשטר קידושין דבעי' הקנאה וא"א לה לקנות בלי דעת הבעל נמצא דהבעל מסייע בקנינה והוא עושה הנתינה וכמו גבי נתן הגט בחצירו והקנה לה חצירו דאמרי' דמגורשת דהגם שהיא עשתה החזקה בהחצר מ"מ כיון שא"א לה לקנות החצר בלי דעתו והקנאתו הוי כאילו הוא עושה הנתינה, וכ"כ הכא בשטר קידושין דבעי' הקנאה וא"א לה שתקנה בלעדו הוי כאילו הוא עושה הנתינה, וצ"ע.

עוד יש לפרש המח' ר"מ ורבנן דתלוי אם בכסף בעי' הקנאה או סגי בנתינה כמ"ש הנתיבות. דאי נימא דסגי בנתינה אז שמין השוה כסף בהשטר דגם שטר סגי בנתינה וה"ה דמהני מטעם כסף דלזה ג"כ מהני נתינה, אבל אי נימא דבכסף בעי' הקנאה ל"א דשמין כיון דשטר סגי בנתינה והוא עשה רק מעשה נתינה ולא הקנאה, ודו"ק.

רבי חיים ברוך וואלפין זצ"ל

נולד ביום כ"ב שבט תר"צ בסיאטל שבמדינת וושינגטון ארה"ב, לאביו הרה"ח ר' אפרים בן-ציון וואלפין בן הרה"ח ר' דוד ז"ל מכפר חרפוני שליד סטאלין שהיה מחסידי מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א. כשאביו הרה"ח ר' אפרים ב"צ עמד לעזוב את רוסיה לארה"ב, שלחו אביו ר"ד שישהה בסטאלין שבוע ימים בצל הקודש.

רבי חיים ברוך חלה בגיל שלש במחלה האיומה פוליו, ועוד בינקותו עבר שלש עשרה ניתוחים, להצילו משיתוק מלא ושיוכל ללכת ברגליו. על אף יסוריו הקשים כל ימי חייו, חשקה נפשו בתורה, ודבק בה במסירות.

בהיותו בסיאטל למד הרבה עם אביו, וכן למד בישיבה קטנה 'חיים עוזר' בראשות הגאון רבי חיים יעקב לוי ז"ל (בן הצדיק הנודע רבי אריה לוי מירושלים) שהיה תלמידו של הג"ר ברוך בער מקמניץ ורב בפרדס חנה בסוף ימיו. רבי חיים יעקב היה אומר שכדאי היתה הקמת הישיבה בשביל להעמיד תלמיד כרבי חיים ברוך. גם זכה ללמוד איתו הרבה בפרטות במשך כמה שנים כמה שעות ביום, ואף היה חוזר השיעורים בישיבה.

בשנת תש"ו עבר למד בישיבה תורה ודעת. בעצת מורו ורבו הגה"ח ר' שרגא פייבל מענדלאוויץ המשיך את לימודיו בבית אולפנא רבתי 'בית מדרש עליון' שם נתקרב לראשי הישיבה ובראשם הגאון רבי ראובן גרוזובסקי, והיה לתלמידו המובהק והיה רושם את שיעוריו, בהם גם השתמשו כשהדפיסו שיעוריו של רבי ראובן.

היה מקורב להאדמו"רים רי"י מסקווירא וראי"ה מקופישניץ זצוק"ל. כן היה מקורבם ותלמידם של הרבנים הגאונים רבי יעקב קמינצקי, רבי גדליה שור, רבי אליהו חזן, רבי אברהם פאם, רבי אליהו שמחה שעפס ורבי אהרן ישעיה שפירא שהיה מחשובי אנ"ש חסידי סטולין קרלין. זכר כולם לברכה.

היה רב בית הכנסת של בוגרי תלמידי ישיבת בית מדרש עליון במאנסי עד שהעתיק את מושבו לבורו פארק להתמנות לראש ישיבתנו הק'. גם אז המשיך שנים רבות להגיע בתקופת הימים הנוראים ולדרוש לפני תקיעת שופר ונעילה, וכך גם הנהיג ההקפות בש"ת.

כיהן במשך השנים כר"מ במתיבתא בית שרגא במונסי, ככולל וישיבה לבני עליה 'בית חנא' ביונקרס ניו יארק, וכר"מ לשיעור הגבוה בישיבת 'באר שמואל'. בשנת תשל"ח עלה לכהן כראש ישיבתנו הק' 'בית אהרן וישראל' סטאלין קארלין בברוקלין ניו יארק. במשרתו זו עמד עד יומו האחרון, וניהל את הישיבה הק' במסירות ובנאמנות. הליכותיו היו בצניעות ובפשטות, והשפעתו על תלמידיו היתה עמוקה, והשאיירה רושם לשנים רבות. שיעוריו טבועים וחקוקים בזכרונם של תלמידיו שומעי לקחו, וכל אחד הרגיש ומעיד על קניניו הנצחיים אצלו.

שקד כל ימיו על התורה בהתמדה נפלאה. השאיר אחריו כתבים רבים על הש"ס. משיעוריו נדפס לאחרונה ספר "ברכת חיים" על ב"ק וב"מ.

נלב"ע בשם טוב י"ז חשוון השתא, השאיר אחריו דור ישרים מבורך, חסידים ואנשי מעשה, מרביצי תורה לעדרים במוסדותינו הק'. יהי זכרו ברוך.

בענין קידושין במחובר לקרקע

הר"ן בקידושין (דף א' מדפי הרי"ף) כתב וז"ל: מיהו איכא מ"ד אע"ג דשו"כ ככסף לענין קידושין, ה"מ מטלטלין אבל קרקעות לא, דבגמ' אמרינן דמקשינן הוי' ליציאה, ומהך

היקי שא ילפינן קידושי שטר. וכיון דמקשינן מה יציאה במחובר לא, שאין כותבין את הגט במחובר לקרקע כדאיתא בפרק המביא, אף הוי נמי במחובר לא. והביאו ראי' במה דאמרינן בפ"ק דגיטין (דף ט' ע"א) גבי הא דתניא בג' דרכים שווי גיטי נשים לשיחורורי עבדים ופרכינן עלה ותו ליכא וכו' והאיכא מחובר (דהוי בין בגיטין בין בשיחורורי עבדים), ומתריך מילתא דליתא בקידושין קתני ומילתא דאיתא בקידושין לא קתני, אלמא דמחובר אף בקידושין פסולין. וליתא דכי אמרינן התם דמחובר פסול בקידושין ה"מ בקידושי שטר שאם כתב לה על המחובר הרי את מקודשת לי ונתנו לה, לא הוי קידושין דקידושי שטר הוא דמקשינן ליציאה. אבל נתן לה קרקע או מחובר בתורת כסף ודאי מהני, דהויה דכסף לא בעינן דומיא דליציאה. והכי מוכח לקמן בגמ' (דף ט' ע"א) בעי ר"ל שטר אירוסין שכתבו שלא לשמה מהו הויות ליציאות מקשינן מה יציאה בעינן לשמה אף הוי' בעינן לשמה, או דלמא הויות להדדי מקשינן מה הוי' דכסף לא בעינן לשמה אף הוי' דשטר לא בעינן לשמה, כלומר דלא בעינן שתהא צורת הדינר טבוע לשמה, [וביאור דבריו שבספק הגמ' שם פירש רש"י שאי"צ שתהא צורת הכסף טבועה לשמה, ותוס' ר"י הזקן מוסיף שאינו צריך לצייר צורת הכסף או להתיכו לשמה, ובתר דבעי הדר פשטא הוי' ליציאה מקשינן דכתיב ויצאה והיתה. וכיון דהצד ב' בהאבעיא שרצו להקיש שטר קידושין לכסף קידושין לגבי לשמה, ומסקינן דלא בעינן לשמה וחזינן דלא איתקש הוי' דכסף לגיטין, ומוסיף הר"ן:] ואע"פ שיש לדחות ראייה זו ולומר דאפי' מקשינן הוי' דכסף נמי ליציאה אפ"ה אינו בדין דניבעי שיהא הדינר טבוע לשמה, שהרי אינה מתקדשת מפני טבועו אלא מפני שוויו, ואע"ג דכי מקשינן הויות להדדי לגמרי מקשינן להו כדמוכח ומסיק כיון דההיא דגיטין לא מוכחא, ובתוספתא דמכילתין מוכח בהדיא שאם קדש במחובר מקודשת מסתברא דהוה קידושין. וכן דעת הרשב"א ז"ל, עכ"ל. [והב"ח הביא דברי התוספתא (פ"ד ז') שהמקדש באשרה או בעיר הנדחת אינה מקודשת. וטעמא דאינה מקודשת משום שחל שם איסור עליו, הא בעלמא מקודשת].

והמבואר בזה שנחלקו הראשונים דאיכא מ"ד המובא בר"ן סוברים דאין יכול לקדש בכסף המחובר, והר"ן ותוס' כאן (דף ה' ע"א ד"ה שהן פודין) סוברים דיכול לקדש בכסף המחובר.

ובביאור המחלוקת לכאורה נחלקו אם מקשינן קידושי כסף ליציאה. אכן בקוב"ש ביאר דאפשר דכו"ע מודה דלא מקשינן הוי' דכסף ליציאה, אלא שנחלקו אם מקשינן הויות להדדי או לא.

ובשו"ע לא הזכיר דין זה כלל, אבל הרמ"א (אה"ע סי' ל"ב סעי' ד') הביא מחלוקת זו, שכתב וז"ל: כתבו על דבר המחובר לקרקע או על איסורי הנאה י"א שהוא פסול ויש מכשירין. (הרשב"א סי' ת"ר). וכתב החלקת מחוקק (בס"ק ז'): כתב הרשב"א בתחלה בסי' ת"ר דשטר קידושין כשר במחובר, וכתב שם דאין כן דעת רש"י. אבל בסי' אלף תכ"ו חזר בו ופסק המקדש בקרקע בתורת כסף מקודשת, אבל המקדש בשטר במחובר לקרקע אינה מקודשת, אלמא בהדיא דשטר אירוסין ליכא במחובר, וכ"כ הרשב"א בחדושו וכ"כ הר"ן ויש קידושין, א"כ בחנם דחק הרב דיש מכשירין עכ"ל.

ובביאור הגר"א (שם ס"ק י"א) כתב וז"ל: הוא דעת הרשב"א בסי' ת"ד וכתב דוקא בגיטין משום דכתיב ונתן, וכל דבריו אינם מובנים, דמה שכתב משום וספר או ונתן מאי איכא הא כתיב ויצאה והיתה כמ"ש רש"י שם בגיטין, וההיא דתוספתא איירי בקידושי כסף, דכן איירי כל פירקין דשם. ואח"כ כתב הגר"א באות י"ג דשטר ודאי פסול אבל כסף כשר, דכסף לא איתקיש ליציאה כמ"ש דף ט': או דילמא הויות להדדי מקשינן, ואף שכתב הר"ן דאפשר

לדחות, דכסף לא בעי לשמה דלאו בטיבועו מקדש אלא בשוויו, דבריו דחויים דא"כ מאי קאמר או דילמא הויות להדדי מקשינן עכ"ד הגר"א.¹

והנה כקושית הגר"א על הר"ן, הקשה הרע"א על הר"ן לאידך גיסא, שהקשה על דחיית הר"ן שכתב שאפשר לדחות ראייה זו, ותמה הרע"א שהרי מוכרחים לומר כדחיית הר"ן, דמה הוא שאילת הגמ' אם נקיש הוי' ליציאה או נקיש הויות להדדי, והרי יכולים להקיש הב' היקשים שקודם נקיש הוי' ליציאה דשטר בעי לשמה, ואח"כ נקיש הויות להדדי דגם כסף בעי לשמה, ואמאי נימא שאחד סותר חבירו. ועוד קשה אפי' למסקנא אמאי מתרץ הגמ' רק הוי' ליציאה מקשינן ואמאי לא מקיש למסקנא הויות להדדי נמי, וכסף נמי יצטרך לשמה. אלא מוכח דלא שייך להיות כסף לשמה עכ"ד הרע"א.

והנה מה שהק' הרע"א על הר"ן אמאי כתב הדחייה בלשון 'אפשר', יתכן ליישב שאין כוונת הר"ן בלשון 'שמא', אלא כוונתו שאפשר לדחות לגמרי הוכחה זו, [נמש"כ 'אפשר' היינו שיש 'אפשרות' לדחות הראי' מהגמ' באופן וודאי, ואילו הר"ן היה כותב 'ואפשר שיש לדחות' אה"נ יש לפרש בכוונתו שמסופק בזה, אבל הר"ן כתב רק אפשר לדחות, ושפיר אפשר לפרש שמתכוון לפרש כן במסקנתו]. ובסמוך נתרץ אפי' אם כוונתו בלשון שמא.

והנה נתבאר בזה ג' שיטות: א. דאפי' כסף פסול במחובר. ב. דוקא שטר פסול במחובר ולא כסף. ג. הרמ"א מכריע דאפי' שטר כשר במחובר, וצריך ביאור בפלוגתתם.

ועוד יש לברר באיזה פסול מחובר איירינן כאן, דיש ב' דרכים לפרש הפסול דמחובר, או משום דכתיב ונתן בידה, או משום דבעינן דומיא דספר. ובקוב"ש ביאר דפסלינן משום דבעינן דומיא דספר, והק' על זה דהרי בכסף קידושין לא הוי ספר, וכתב לבאר דאע"ג דלא בעינן ספר ממש אבל בעינן דומיא דספר, וכתב הקוב"ש דפסול דונתן דקרקע שאינו ניתן מיד ליד בוודאי לא שייך בקידושין, דהא הנאה נמי אינו ניתן מיד ליד ואפ"ה מהני, ותו הקשה הקוב"ש דא"כ בהנאה נמי לא הוי דומיא דספר, דאה"נ שאינו מחובר אבל הא בעינן שיהיה תלוש, וכתב לתרץ דלא בעינן שיהא תלוש רק סגי בזה שאינו מחובר. והק' דבכל דוכתא דנתמעטו קרקעות הוא משום דבעינן דבר המיטלטל יצא קרקעות שאינם מטולטלים, כגון בשבועה, ושומרים, וכפל, והכא לא הוי דבר המיטלטל. ויישב הקוב"ש דבגט בוודאי לא בעינן דבר המיטלטל דהרי מהני אם כתב על יד של עבד, ואף בעלה של עציץ נקוב מהני, ואף שדינן כקרקע, אלא וודאי הכא אינו תלוי אם הוא קרקע רק בעינן שלא יהא מחובר, והא עציץ נקוב יש לו דין מחובר לגבי שבת וטומאה והיכי מהני, ומבואר מכאן דמ"מ הוה דומיא לספר לענין גט כיון שאינו נחשב מחובר לגבי זה עכ"ד הקוב"ש.

ויש להקשות על הקוב"ש, דהתוס' בגיטין כתבו להדיא דבעציץ נקוב צריך לסתום הנקבים כדי שיוכל לקנות. ועוד קשה דאע"פ שהביא ראייה שאין לומדין מונתן בידה דלא בעינן תלוש, אבל היא גופה קשיא אמאי לא נילף מונתן, ואמאי לא נילף מספר וניבעי תלוש ונילף דהנאה לא מהני לקידושין.

ועוד יל"ע בזה, דהנה הגרנ"ט הקשה על השיטות דסברי דקידושי כסף פסול במחובר, (ולמד שטעמם דפסול משום דבעינן 'ונתן' ודלא כהקוב"ש), והקשה דאה"נ כשקידש בשטר

1 אמר הרושם: בקושית הגר"א דאי לא היה שייך לשמה בכסף קידושין, לא היה שייך צד הבעיא דאיתקש הויות להדדי, דשטר נמי לא בעי לשמה, ביאר הקוב"ש כוונתו דאין דנין אפשר משא"א, ומחמת זה הקשה עליו דהא תלוי בפלוגתא, וגם הא במס' מכות ילפינן דאין משלשין במכות, ממיתה, אע"ג דהוה אפשר משא"א, והבחור אהרן זכרי' בערקאוויץ נ"י אמר ליישב דכוונת הגר"א הוא דאפי' ילפינן אפשר משא"א היינו דוקא במקום דליכא ילפותא אחרת, אבל הכא דיש בעיא אם להקיש הוי' ליציאה דהוה אפשר מאפשר, או הויות להדדי דהוה אפשר משא"א, בוודאי אפשר מאפשר עדיף.

מובן מדוע לא מהני, אבל קידושי כסף הוי קנין כמו בכל שאר קנינים, ואם אחד אמר תן מנה לפלוני ואקדש לך הוי קידושין דאמרינן שיש דין ערבות בקידושין, וכמו בערב שעושה שעבודים הוה קנין, ובקרקע אם אחד אמר תן קרקע לפלוני ואשלם לך, יש לו שיעבוד לשלם. וא"כ אמאי לא מהני כאן מחובר לעשות קידושין, וכוננת הגרנ"ט להקשות שלא יהא גרע קידושי קרקע מערב. ומתרץ הגרנ"ט שיש ב' מיני קידושי כסף, יש קידושי כסף שנעשה ע"י קנין כמו בכל התורה. ויש עוד קידושי כסף שלומדין מגירושין שנפעל בנתינה לחוד, והיא אינה צריכה לקנות כלום. ואם נתן לה קרקע בתורת קנין לכו"ע מהני, והא דאמרינן דלא פעל הקנין במחובר היינו היכא שנותן הכסף בתורת נתינה, והאופן שיש היכי תמציי כזה היינו הא דתנן בגיטין (דף ע"ח ע"א) היתה עומדת ברה"ר וזרקו לה קרוב לה מגורשת וכו' וכן לענין קידושין. ובמחובר לקרקע היכי שייך, אם זרק לה עציץ נקוב ונפל בתוך ד' אמות שלה, ורק על ציור זה נחלקו הר"ן והאיכא מ"ד אם מהני מחובר בקידושין עכ"ד. אמנם לכאור' הוא דוחק מאוד לומר דהאיכא מ"ד איירי רק בציור כזה.

והנה הגרנ"ט שם מתרץ עפ"י יסוד זה עוד קושיא בדגמ' בקידושין אמרי' דהו"א דיכול לקנות אשה בע"כ ולפיכך קתני האשה נקנית. והרשב"א הביא מחלוקת ראשונים באופן שכפו את הבעל לקדשה אם היא מקודשת או לא, דמי אמרינן רק תליוה זובין אבל תליוהו לקנות לא אמרי' או דגם תליוה וקני נמי אמרינן. והקשה הגרנ"ט דמ"מ לגבי האשה אינה מקודשת שהרי היא אינה קונה הכסף בעל כרחו ולא נעשו קידושין, ותי' הגרנ"ט דלהנ"ל א"ש דהיא אינה צריכה לקנות רק בנתינה ידידה לחוד סגי. ואה"נ שהיא לא קנתה הכסף עכ"ד. ונראה דלפי"ז יש עוד היכי תמציי לקידושין במחובר, דיש נתינה בלא קנין היכא דכופה אותו לקדשה קרקע, ובה נחלקו האיכא דאמרי אי מהני בתורת נתינה שכופין אותו לקדשה בנתינת קרקע ומחובר, או שלא שייך דין נתינה במחובר לקרקע.²

והנה במס' גיטין (דף י"ט ע"א) במתני' על הכל כותבין על העלה של זית, ועל הקרן של פרה ונותן לה את הפרה, על יד של עבד ונותן לה את העבד, רבי יוסי הגלילי אומר אין כותבין לא על דבר שיש בו רוח חיים ולא על האוכלים, ובגמ' (דף כ"א:) מ"ט דר"י הגלילי דתניא ספר אין לי אלא ספר, מנין לרבות כל דבר, ת"ל וכתב לה מ"מ, א"כ מה ת"ל ספר, מה ספר דבר שאין בו רוח חיים ואין אוכל אף כל דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל, ורבנן אי כתיב בספר כדקאמרת, השתא דכתיב ספר לספירת דברים הוא דאתא עי"ש. והק' השער המלך (פ"ג מהל' אישות ה"ג) לפי האיכא מ"ד בר"ן דמקשינן אפי' הוי' דכסף ליציאה לענין מחובר, א"כ לר"י הגלילי דס"ל דאין כותבין את הגט על דבר שיש בו רוח חיים ועל האוכלים, ה"נ נימא דאם קידשה באוכלים ובדבר שיש בו רוח חיים אינה מקודשת. והוא תימא דא"כ כל הנהו מתני' דפרק האיש מקדש התקדשי לי בתמרה וכו' התקדשי לי בכוס של יין וכו' המקדש בתרומות ומעשרות, ומעשה דכלכלה של תאנים, והמקדש בערלה וכל הני מי נימא דלא כר"י הגלילי, ותו דבפ' האיש מקדש (דף נ"ב:) אמתני' דהמקדש בחלקו וכו' אינה מקודשת, ואמרינן בגמ' נימא מתני' דלא כר"י הגלילי וכו' ואם איתא היכי בעי למימר דלר"י הגלילי המקדש בקדשים קלים מקודשת הא תפול' דאינה מקודשת משום דהוי אוכלין וכו',

2 כמה שנתבאר דלפי דברי הגרנ"ט עצמו לא היה צריך לדחוק דגוונא דכסף מחובר הוא באופן של עציץ נקוב, אלא אפשר לפרש באופן דכפוהו לקדש במחובר דליכא קנין, ומ"מ יש נתינה. ושאל הבחור שאול מנדל וויגדער נ"י דבשלמא במטלטלין אפי' לא קנתה מ"מ יש נתינה כמה דנתנו לידה או לרשותה, אבל בקרקע אי לא קנתה כמה יש נתינה, דאפי' אם נתנו לה השטר אם אינה רוצה לקנות השטר, עדיין ליכא נתינה, ואפשר דשייך היכא דרוצה לקנות השטר אבל לא הקרקע. אמנם אפשר דלפ"ז עציץ נקוב עדיף מדוחק זה.

ותו, דקרא צווח ככרוכיא גבי דוד דכתיב תנה את אשתי אשר ארסתי לי במאה ערלות פלישתים וחזינן שאפשר לקדש בדברי מאכל.³

ותירץ השער המלך דר"י הגלילי דס"ל דאין כותבין את הגט באוכלין ע"כ דהיקשא דויצאה והיתה לא מקשינן להכי, דהא קרא גלי בהדיא דלא מקשינן להכא כדכתיב גבי דוד, דודאי גמרא גמירי לה, אמנם לרבנן דר"י הגלילי דקי"ל כוותייהו, כיון דליכא קרא להכי דאי מההיא דרוד אין ראייה דלרבנן אפילו גבי גט נמי כותבין באוכלים, ועל כן שפיר מקשינן הוי' ליציאה לגמרי והמקדש בקרקע אינה מקודשת, וכתב עוד בשער המלך דלפ"ז מיושב התוספתא שהביאו הרשב"א והר"ן ראייה דהמקדש בקרקע מקודשת, דאיכא למימר דההיא אתי לר"י הגלילי, אך עדיין קשה דלא מצינו באחד מהראשונים והאחרונים שיתלו הדין דמקדש במחובר לקרקע במחלוקת ר"י הגלילי ורבנן.

ושמעתי ממו"ר הגאון רבי ראובן גראוובסקי זצ"ל דלא מקשינן הוי' ליציאה בפרטי דינים הנוגעים לדין ספר, ורק נלמד לגבי עצם דיני הגירושין וקידושין עצמן, כגון שמקדשה חוץ מפלוני וליכא נפקותא בין כסף לשטר, וכן לגבי זרק לה הקידושין קרוב לה דמקשינן הויה ליציאה וזה שייך גם בקידושי כסף. והאיכא מ"ד בר"ן שסובר דפסול מחובר לגבי קידושין אינו לומד מהיקש הויה ליציאה, אלא לומד מונתן בידה דבעינן דבר הניתן מיד ליד משא"כ במחובר, ואינו לומד מוספר, ובוה מתורץ קושית השער המלך משום דאוכל ודבר שיש בו רוח חיים הוי חסרון רק בספר ולכו"ע לא מקשינן לכסף, משא"כ מחובר דהוי חסרון גם בונתן להאיכא מ"ד בר"ן, וזה דלא כמ"ש בקו"ש (אות א') דליכא פסול ונתן לגבי קידושין ורק פסול ספר ילפינן, ולדידיה קשה קושית שער המלך. וגם הקוב"ש ביאר דזהו סברת הר"ן דפליג דלא גמרינן כ"א בדיני חלות קידושין וגירושין כגון הא דתנן (כתובות דף מ"ו:): האב זכאי בבתו בקדושיה בכסף בשטר ובביאה, ובגמ' איתא שטר וביאה מנלן אמר קרא והיתה לאיש אחר איתקש הויות להדדי, וכן (שם נ"ז:): גבי ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה וילפינן מקרא כספו, וכתב שם רש"י (דף נ"ח ע"א ד"ה והאי קנין) וכי היכי דקידושי ביאה מאכילין בארוסה דאיתקש הויות להדדי וכו' עכ"ל, וכל הנך תלת הם בדיני קידושין עצמו ולא בדיני שטר קידושין כמחובר, וזה סברת פלוגתתם אי גם פסולי ספר איתקש לכסף עי"ש.

והנה לפי מהלך הגאון רבי ראובן זצ"ל יוצא דפסולי ד'ספר' לכו"ע לא מקשינן, ופסול ד'ונתן' על פי פשוטות לכו"ע ילפינן, וצ"ב מה סברת המחלוקת דהר"ן והאיכא מ"ד שם, וגם צ"ע מה שנא מהנאה דמהני בו דהרי ליכא בו נתינה כמ"ש בקוב"ש, ועוד קשה לפי מה שכתב בקוב"ש דדיני שטר לא למידין בהיקשה דהויות להדדי, וא"כ מאי שנא בדיני לשמה דהוה דיני שטר ולא גירושין וקידושין, וקמיבעי ליה בגמ' אי ילפינן שטר קידושין מקידושי כסף לענין לשמה, וכתב הקוב"ש דזה גופא קמיבעי לן בגמ' אי מקשינן הויות להדדי גם בדיני שטר ומסיק הגמ' דויצאה והיתה דלא מקשינן, אבל קשה דא"כ הו"ל להגמ' לספוקי גם במחובר כמו בלשמה דמאי שנא, ועוד הקשה בעצמו דרש"י בסוגיא בדף ט' ע"ב לא משמע כן דמפרש דהיקש הויה ליציאה עדיף מהיקש הויות להדדי דעיקר שטר קידושין ילפינן מיניה, ולדידיה הו"ל לאו משום דהאי היקש עדיף, אלא משום דליכא כלל היקש הויות להדדי בנוגע שטר.

וליישב כל זאת יש להקדים דברי הבית שמואל (סי' ל' ס"ק א') שהביא דבתשו' מהרש"ך (סי' קנ"ב) כתב דאם אמר טלי קדושיך מע"ג קרקע הוי ספק קידושין, וכתב בב"ש דלא דמי

3 בהא דהקשה השער המלך דקרא מפורש דמהני קידושין בערלות, הקשה בחבור נפתלי שפיגעל נ"י דהרי לא נחשב בעל חי שכבר מתו. ונראה דאין קושיית השער המלך דהוי בעל חי, אלא קושייתו דהוי אוכלים, ועי' בגמ' סנהדרין דף י"ט: דחזי לכלבי ושונורי, וכן משמע מדבריו עי"ש.

לפקדון שהיה כבר בידה ועכשיו מקדש אותה בו והוי קידושין אע"ג דעכשיו לא נתן לה כלום, דשם בתחילה נתן לה ובנתינה בא לידה עכ"ד. והפוסקים הביאו שיטת המהרי"ט שכתב דמקודשת משום דלא גרע מהמקדש בהנאה דליכא נתינה והוי מקודשת, וגם בטלי קידושין נמי מהני אע"פ דליכא נתינה ממש.⁴ והגאון רבי בונים איגר (מובא בדו"ח רע"א בליקוטים באמצע מכתב ב') כתב דיש לחלק בין הא למקדש בהנאה, דשאני התם דמה שאומרת רקוד לפני ורקד לפנייה הרי עושה המקדש פעולת הריקוד וזהו הנתינה בפועל, והביא שבספר עצי ארזים כתב דכמו דמהני לרוב הפוסקים קידושין במחובר אע"ג דלאו היה נתינה מיד ליד, הוא הדין בנידון דידן בטלי קידושין מהני, וכתב רבי בונים איגר דמשכחת במקדש בקרקע וע"י שטר מתנה, ובנתינת השטר מיד ליד הוי מקודשת, ובזה פליג הבעה"ע דמקשינן הויה ליציאה דלא מהני במחובר, אלא שהקשה ר' בונם ממעמד שלשתן בקידושין והוי מקודשת וליכא שום נתינה מיד ליד, א"כ בטלי קידושין ג"כ צריך להועיל דמאי שנא. ות"י הרע"א (שם באמצע מכתב ג') דהתם הוא עושה הקנין אע"ג דהקנין ע"י הדיבור נעשה, מ"מ אין נפ"מ אם ע"י מעשה או ע"י דיבור דמ"מ הוא עושה פעולת הקנין, משא"כ בטלי קידושין מע"ג קרקע דהתם האשה עושה פעולת הקנין.

והנה יש לברר למה בכותב גט על מחובר ואח"כ מקנה הקרקע להאשה ע"י נתינת השטר מתנה למה אינה מתגרשת הא איכא נתינה וכמ"ש ר' בונם לעיל, והנה הריטב"א (גיטין דף כ"א:) כתב דטעמא דגט במחובר פסול לאו משום דידה משמע דבר הניתן מיד ליד כדאמרינן גבי אונאה או כמו או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד, דא"כ הו"ל למעוטי עבדים כי התם (כקושית הקו"ש), והרי הכא על יד של עבד כשר, אלא הכא היינו טעמא משום דבעינן לקיים ונתן בידה כפשטיה דקרא וא"א לקיים פשטיה דקרא כי אם בתלוש, שאי אפשר לתת דבר של מחובר בידו של חברו ממש אא"כ קוצצו וא"כ מחוסר קציצה.

ובזה מתורץ גם להבעה"ע הא דמהני קידושי הנאה, משום דאיכא נתינה מהבעל בפועל ואיכא קבלה מהאשה בפועל שעכשיו יש לה ההנאה שלא היה מקודם ושפיר יש נתינה כפשטיה, דדוקא מחובר דליכא שום קבלה על דבר מה, ולפ"ז מיושב גם קושית הגרנ"ט משום דשאני קידושין משאר קנינים דבעי נתינה ג"כ.

והנה המהרי"ט הקשה על תשובת הרש"ך הנ"ל דתן מנה לפלוני דמקודשת אע"פ שלא נתן לה כלום, ות"י ר' בונם איגר (שם) דשאני התם דמה שנתן לפלוני הוה כאילו נתנו לשלוחה והק' הרע"א (שם) דזה אינו דגם אם פלוני עכו"ם מקודשת אע"ג דלאו בר שליחות הוא, ועוד לכמה פוסקים אף בזרק מנה לים מהני מדין ערב אלא מוכח דאינו מטעם שליחות, ות"י הרע"א בפשטות דכיון דהוא במעשה ידיה נותן לה הנאתה וכמו בריקוד לפני דהוא נותן לה בפועל הנאתה.

ולפ"ז נראה דמתורץ נמי קושית הגרנ"ט הנ"ל דאמאי לא יהי קידושי כסף במחובר ככל קניני כסף דעלמא דמי גרע מערב. והנה ראשית דבר להני שיטות דלא מהני טלי קדושין

4 בהא דמהני טלי קדושין מע"ג קרקע מביא הגר"ח ראייה מהא דאיתא בדף מ"ח: דאם מקדש בכוס של יין מתקדשת במה שבתוכו (היין) ולא בו (הכוס), והקשה הגר"ח הא האין קנתה היין הא הוה בכליו של מקנה, וע"כ דהיא שופכת אח"כ היין לכלי שלה, והא הוה טלי קדושין, ואלמא דמהני, והב' נפתלי שפיגעל נ"י אמר ליישב קושיא זו: א. להגרנ"ט לאו ראייה דהא אפי' לא קנתה מקודשת מטעם נתינה. ב. אע"ג דקנתה אח"כ מ"מ כיון דבא לה ע"י נתינה לאו מע"ג קרקע הוא, דהא אטו אם קנתה כסף קידושין ע"י קנין הגבהה דבא לידה ממנו, מי הוה מע"ג קרקע, כיון דקנינה בא אח"כ. ונראה דקושטא כדבריו דהא לא גרע מפקדון דאיתא בב"ש דמהני כיון דבא ע"י נתינה דמעיקרא. ג. כיון דרוצה בקידושין, אם א"א לקדשה ע"י קנין דאח"כ, א"כ יש אומדנא דבדואי מקנה לה הכוס בקנין מתנה ע"מ להחזיר כדי שתוכל לקנות היין ולא יהיה כליו של מקנה.

מע"ג קרקע, הא מוכח דאע"ג דהוי קנין כסף, מ"מ לאו כקנין כסף דעלמא, דמ"מ יש בו גדרים, דילפינן מגירושין, ואפי' הא דמהני דין ערב הוא מטעם הנ"ל דכיון דיש מעשה יש נתינה כפשטא, ושפיר י"ל דמחובר לא מהני דבעי נתינה כפשטא מהיקש ליציאה.

ועוד נראה דהנה הקוב"ש מחלק בין 'חלות' קידושין וגירושין למעשה' קידושין וגירושין, ומחמת כן הקשה דכמו דבמחובר איכא חסרון במעשה ולא בחלות, ה"ה בשלא לשמה, ומאי שנא לגבי שלא לשמה דאיתקש הוויות ולגבי מחובר לא. אמנם לפי מהלך הג"ר ראובן החילוק הוא באופן אחר, דהחילוק הוא אם החסרון ב'הלכות' קידושין וגירושין, או החסרון בשם 'שטר', דהיינו אם החסרון מצד ספר אין ללמוד, אבל אם החסרון מצד דיני גירושין וקידושין שפיר יש ללמוד אפי' החסרון הוא במעשה ולא בחלות, וא"כ שפיר יש ללמוד לשמה ומחובר בנוגע פסול דונתן. והיוצא בזה דחסרון בספר לכו"ע לא ילפינן כגון פסול מחובר מצד ספר, וכן אוכל ובע"ח לר"י הגלילי, וחסרון מצד חלות לכו"ע מקשינן כגון חוץ מפלוני, וקנין כסף לגבי אכילת תרומה, וחסרון מצד מעשה דהיינו ונתן זהו פלוגתייהו. אמנם זה אינו דהא שלא לשמה אינו חסרון בחלות אלא החסרון הוא במעשה, ומ"מ יש צד דאיתקש הוויות, ואכתי קשיא מ"ש מחובר משלא לשמה.

ועל כן נראה דהנה לר"ן בס"ד שלו קודם שכתב שאפשר לדחות, סבר דשייך לשמה גבי כסף, דהרי זה היה ראיתו דלא איתקש הוי' דכסף ליציאה, ולהנ"ל היינו בנוגע מעשה קידושין, וכן אפי' למסקנה דידיה לפי האפשר לדחות, עדיין ס"ל דשפיר איתקש לגבי מעשה קידושין אלא דס"ל דלא שייך לשמה גבי כסף, ומ"מ בין לס"ד שלו ובין למסקנתו מבואר בגמ' דאיתקש הוויות להדדי בנוגע לשמה, אע"ג דנוגע למעשה קידושין, ומוכח מכאן דכל פלוגתייהו הוא דוקא בנוגע היקש דהוי' ליציאה, אבל בנוגע הוויות להדדי ילפי', וזה ברור דבנוגע לדין ספר לא איתקש כדמוכח מר' יוסי הגלילי, אבל בנוגע למעשה קידושין לא פליגי ולכו"ע איתקש הוויות להדדי, וזה מוכח מדין לשמה.

אלא דלפי"ז קשה עדיין א"כ מחובר נמי אפי' לא איתקש הוי' דכסף ליציאה מ"מ נקיש הוויות להדדי, ומ"ש משלא לשמה. ועל זה נראה דמוכח מס"ד דהר"ן וכן מהגר"א דס"ל כן לפי האמת דשייך לשמה בכסף, דדוקא מטעם הויה דכסף ליציאה היינו מצריכין לשמה בכסף, אבל מטעם הוויות להדדי לא בעינן לשמה בכסף בין בתחילת הבעיא ובין במסקנא, וע"כ צ"ל דכיון דכסף מצד עצמו לא בעי לשמה דמהיכי תיתי שנצטרך בו לשמה, על כן אם אנו רוצים להשוות ההוויות א"כ כל ההוויות לא בעי לשמה, דבשלמא אם שטר מצד עצמו בעינן לשמה, אזי אפשר להקיש הוויות דניבעי לשמה, אבל כיון דשטר מצד עצמו נמי לא בעינן לשמה, ורק מצד היקש ליציאה, א"כ לאו דין הוי' אלא יציאה, ולא בכלל היקש הוויות.

ובזה י"ל דה"ה במחובר דדוקא מצד ההיקש ליציאה הוה פסלינן מחובר, אבל לא מצד הוויות להדדי, כיון דהא דפסול מחובר בהויה דשטר לאו דין הויה הוא אלא דין יציאה, ובזה מתורץ קושית רע"א הנ"ל אמאי דחה הר"ן רק בדרך אפשר הא מוכח מהא דלא מקשינן הוויות להדדי דניבעי כסף לשמה, ולהנ"ל ניחא דזה לאו בכלל היקש הוויות.

וכשנדקדק נמצא בכל מקום דנזכר היקש הוויות הוא רק בנוגע לדין דאיתא בקידושין גופא, חדא הא דהאב זכאי בבתו בקידושיה, בכסף מנ"ל ומייתי קרא, ומקשה שטר וביאה מנ"ל, ומתורץ איתקש הוויות להדדי. וכן הא דמהני תנאי בקידושי ביאה אע"ג דא"א ע"י שליח, וע"ז איתא בגמ' דאיתקש הוויות להדדי, וכסף ושטר אפשר ע"י שליח, וכן הא דארוסה אוכלת בתרומה בקידושי ביאה איתא ברש"י דאיתקש לכסף וכתוב קנין כספו. וכן מוכח הנ"ל מהר"ן דחזינן דכל ספיקו הוא אם איתקש הוי' דכסף ליציאה, ואינו מזכיר שום צד של

איתקש הויות להדדי. ועוד נראה דאם היה היקש זה ככל היקש בעלמא דהיינו ב' תיבות בחד קרא, היה אפשר לומר דלא איכפת לן מאיזה סיבה יש לקידושי שטר האי דין, אי מצד הוי' או מצד יציאה, אבל הא משונה היקש זה דהוה מצד והיתה לאיש אחר, כל הויות במשמע, כמבואר ברש"י בכתובות דף ע"ד ע"א ד"ה דאיתקש, וע"כ נראה לומר כנ"ל דזה דוקא בנוגע דין הויה, דהיינו דכתיב בקידושין גופא ודו"ק היטב.



חידושי תורה

הנאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

כבוד הרבנים החשובים העוסקים במלאכת הקודש!
שמחתי באומרים לי בהופעת הקובץ הנפלא, "בית
אהרן וישראל", ביום הגיעו לקובץ המתים.
לאחר שנים רבות ומבורכות שהקובץ יוצא לאור
תמידין כסדרן, ומקבץ תורת ה' ככל המקצועות
ומשיב נפש לכל הלומדים החשובים ודן בכל
העניינים החשובים העולים על שולחן מלכים - מאן
מלכי רבנן, דברי התורה הנ"ל הנכתבים ע"י תלמידי
חכמים מופלגים מסכים עונג רב באהלה של תורה.
ולא נותר אלא לברכה, שתזכו להמשיך בפעלכם,
עוד רבות בשנים. ונזכה למלאה הארץ דעה את ה'
כמים לים מכסים.

בענין אמירת יעלה ויבוא בתפילת מעריב

חכמי המשנה וכן בימי חכמי הגמ' עד ימי
אביי ורבא על קביעות ארץ ישראל היו סומכין
עכ"ל הרמב"ם, ולפ"ז בימי רב היו מקדשים
החדש ע"פ הראיה בארץ ישראל, אבל בימי
אמימר ורב אשי היו מקדשים ע"פ החשבון.
ב. והנה שיטת רב בשכח להזכיר יעלה
ויבוא בלילה אין מחזירין אותו, אבל
לכתחילה צריך להזכיר, וצ"ב הא בלילה
אכתי לא נתקדש החדש, והביאור בזה
דלאחר שיקדשוהו למחרת ביום ממילא
תתקדש גם הלילה למפרע, ומש"ה מזכירין
של ר"ח בלילה, ואע"פ שאין זה ודאי
שתתקדש למחר דאם לא יבואו עדים למחר
לא תתקדש כלל וא"כ מ"ט מזכירין
לכתחילה של ר"ח בלילה, ועוד אפילו אם
נימא שצריך להזכיר מספק מ"מ בשכח
להזכיר מהיכי תיתי שמחזירין אותו הרי
הדבר ספק האם היום ר"ח דשמא לא יבואו
עד למחרת ולא תתקדש החדש, ואגלאי

א. בברכות ל' ב' טעה ולא הזכיר של ר"ח
בערבית אין מחזירין אותו, שאין מקדשין
את החדש אלא ביום, ואמר אמימר מסתברא
מילתא דרב בחדש מלא, אבל בחסר מחזירין
אותו, וברש"י כשהחדש שעבר מלא עושין
ר"ח ב' ימים הלכך יכול לאומרה למחר
דערבית של מחר ר"ח גמור יותר מהראשון.
ע"כ, אמר רב אשי רב טעמא קאמר שאין
מקדשין החדש בלילה מה לי חסר מה לי
מלא אלא לא שנא, ע"כ.

והנה כביאור דברי הגמ' נראה בהקדם
מש"כ הרמב"ם בפ"ה מהל' קידוש החדש
ה"ב וז"ל ודבר זה הלל"מ שבזמן שיש
סנהדרין קובעין ע"פ הראיה, ובזמן שאין שם
סנהדרין קובעין ע"פ החשבון הזה שאנו
חושבים בו היום ואין נזקקין לראיה וכו',
ומאימתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון
זה מסוף חכמי הגמ' בעת שחרבה ארץ
ישראל ולא נשאר בה ב"ד קבוע, אבל בימי

כשנוהגים בזה יום טוב משום דספק דאורייתא לחומרא, אבל לאחר שנתברר הספק בזה, ממילא בטלה התקנה להתפלל תפילת יו"ט דכל התקנה להתפלל תפילת יו"ט מספיקא, אבל לא כשהיום בודאי יום חול.

ג. ואכתי צ"ע בר"ח שאין בו איסור מלאכה מאי טעמא תקנו חכמים תפילות של ר"ח, והנראה בזה לפמ"ש"כ הר"ן במגילה ב' לענין עיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יהושע דקוראין בה בשני הימים ולכאורה הרי הו"ל ספק וספק דרבנן לקולא, וביאר הר"ן דאי נימא ספק דרבנן פטורות משני הימים ומבטל ממנו מקרא מגילה, ולפ"ד נראה דה"ה בר"ח אי נימא לקולא יתבטל תפילת ר"ח כלל לא ביום הראשון ולא ביום השני, ואעפ"י שלא דמי דלענין קריאת המגילה ליכא איסור להחמיר בשני הימים, משא"כ בתפילות אם מתפלל תפילת יו"ט ביום חול לכאורה הוי ברכה לבטלה, אמנם נראה דמשום שחכמים ראו צורך לתקן שיתפללו תפילת יו"ט תקנו שיתפללו שני הימים.

ד. ובזה ניחא מה שהקשינו מ"ט צריך רב למימר טעמא בשכח להזכיר ר"ח כלילה אין מחזירין אותו ותיפוק ליה דהוי ספק אם יקדשו את החדש, ולפמ"ש"כ מבואר דאי משום הא יתבטל תפילת ר"ח לגמרי ולכן מספיקא צריך לחזור, אלא טעמא שאין מקדשין כלילה, ועוד נראה דגם בר"ח מנהג אבותינו לנהוג שני ימים מספק לענין מלאכה כדכתיב בשמואל א' פ"כ שאמר יהונתן לדוד מחר חדש ונפקדת כי יפקד מושבך ובאת אל המקום אשר נסתרת שם ביום המעשה, והיינו שגם בר"ח לא עשו מלאכה וכן נהגו שני ימים מספק.

והנה במגילה כ"ב ע"ב אמרינן שבר"ח קורין בתורה ארבעה קרואים משום שאין בהם ביטול מלאכה וברש"י ותוס' כתבו שהאיסור דוקא לנשים, ויעויין בטורי אבן שם שבזמן שבת המקדש היה קיים היה איסור מלאכה מדינא אפילו לזכרים משום

שברכותיו לבטלה, ולפ"ז צ"ע למאי צריך רב לטעמא משום שאין מקדשין את החדש כלילה, תיפוק ליה שהענין תלוי בספק ומספק אין מחזירין, והנראה שהא גופא אמר רב מאחר שאין מקדשין את החדש כלילה, א"כ לא משכחת לה שיהא ודאי ר"ח וא"כ בכל גווני הדבר ספק, וצ"ע מ"ט לא אמר כללא שהשוכח להזכיר של ר"ח בר"ח אין חוזר ומ"ט הזכיר לילה, דהרי רב ענן בבבל ושם הוי ספק מתי חל ר"ח.

והנראה לומר שתקנת חז"ל בחו"ל ששני ימי ר"ח הם בקדושת ר"ח וחייבין לנהוג בהם כדין ר"ח ודמי לתקנת חז"ל בשני יו"ט של גלויות לנהוג בשניהם קדושת יו"ט. ה"ה בר"ח תקנו לנהוג שני ימים, אלא שיש לחלק דביו"ט שיש איסור עשיית מלאכה ומספיקא אסור עשיית מלאכה בשני הימים דספיקא דאורייתא לחומרא, ומש"ה אפילו לאחר שהתחילו לקדש ע"פ החשבון שאין ספק, מ"מ משום מנהג אבותינו בידינו דשמא יחזור הדבר לקלקולו כדאיתא בביצה ד' והיינו ביו"ט, אבל בר"ח דליכא איסור מלאכה א"כ ליכא משום מנהג אבותינו א"כ מהיכי תיתי לתקן שני ימי ר"ח, אלא דלכאורה הנ"מ לענין התפילות אלא שלפ"ז צ"ע גם ביו"ט ליכא מנהג אבותינו, והנראה דכיון שהתפילות הם מדרבנן לא התפללו תפילת ר"ח כלל וא"כ ליכא מנהג אבותינו לענין התפילות, ומ"ט מתפללים תפילת יו"ט מספק בשני הימים, ולכן נראה דהא שבדורות הקודמים נהגו שני ימים לא הוי משום תקנה אלא מספיקא, ואנו נוהגין בזה מנהג אבותינו היינו לענין מלאכה, אבל לענין התפילות גם לאבותינו כך היה התקנה שיתפללו שני הימים תפילות יו"ט, וצ"ב א"כ מ"ט צריך למנהג אבותינו לנהוג ב' ימים בזמנינו הרי אין נפק"מ מהדורות הקודמים לזה"ז שבשניהם היה מהתקנה, וצריך לומר דהמלאכה והתפילות תליא הא בהא, דאם לענין המלאכה לא הוי נוהגים כמנהג אבותינו ממילא היה גם מתבטל גם תקנת התפילה, דהא דתקון תפילות יו"ט היינו

בע"א אינו נאמן באיתחזק איסורא דוקא היכא שאפילו לדברי העד מודה דמעיקרא היתה אסורה והקשה הש"ש מיבמות פ"ח א' שע"א נאמן על טבל והקדש וקונמות שאומר שידוע שאיתשיל מריה עליה והרי החכם עוקר הנדר מעיקרו וא"כ לדברי העד לא אתחזק איסורא מאחר שלדברי העד לא היה אסור מעולם, ותירץ הש"ש שדוקא בהאי דשליח שאומר טעיתי ולא נתכוונתי לקדשה אלא למשלח א"כ לפי דברי העד לא היה איסור כלל מעולם, אבל באומר ידענא דאיתשיל מריה עליה כיון דעכ"פ גם לדברי העד קודם דאיתשיל מריה עליה היה אסור שוב אינו נאמן להוציא מחזקתו, והמבואר בהא דחכם עוקר הנדר מעיקרו, אין ביאורו שלאחר שהחכם עקר איגלאי שלא היה נדר מעולם, אלא היה נדר וע"י החכם נעקר שנתבטל מה שהיה, וה"ה בקידוש החדש בזה שמקדשים את החדש היינו שיש כח לב"ד לקדש ולשנות את העבר ומש"ה לכתחילה מזכירין ר"ח בלילה מאחר שבעתיד ישתנה שגם עכשיו יתקדש החדש אבל בשכח בדיעבד אין מחזירין מאחר שלמעשה עכשיו עוד לא נתקדש החדש.

ו. בשו"ע או"ח סי' ק"ח סי"א כתב המחבר בטעה במנחה של שבת שהתפלל שמו"ע ולא הזכיר שבת מתפלל במוצ"ש שתיים ואין מבדיל בשניה ויתפלל התפילה בתורת נדבה והטעם דשיטת התוס' שלא יחזור כלל דהרי התפלל שמו"ע ולא ירויח בזה שהתפלל מוצ"ש דהרי לא יזכיר של שבת וחכמי פרוביניצה ס"ל שיחזור דהו"ל כאילו לא התפלל כלל דעשה שלא כדין ולכן ההכרעה שיחזור בתפילת נדבה, וכן בשכח יעו"י במנחה בר"ח יתפלל במוצאי ר"ח ערבית תפילה שניה בתורת נדבה, אבל אם בלילה ר"ח לכו"ע יתפלל דירויה יעו"י, ובמג"א כתב דה"ה בליל יו"ט שני דאם התפלל מנחה של חול ביו"ט ראשון יתפלל ערבית שניה בליל יו"ט שני לכו"ע דהא יתפלל של יו"ט, אמנם הצ"ח ועוד מהאחרונים הקשו על המג"א דשני ימים

שהקריבו קרבן המוסף וכדאמרינן בירושלמי בפסחים שאיכא איסורא בערב פסח אחר חצות בעשיית מלאכה יותר מכל ע"ש וערב יו"ט, משום דזמן הקרבת קרבן פסח מחצות ואילך ויום שמביאין קרבן אסור בעשיית מלאכה, והאיסור מלאכה בזמן הקרבת הקרבן משמע בתוד"ה מקום בפסחים נ' ע"א שהוי איסור דאורייתא דהתוס' הוכיחו מקרא דואספת דגנך דבכל יום שמקריבין את התמיד ליכא איסור מלאכה, ויש לדחות לפמש"כ הט"ז דבכל דבר שמפורש התירו בתורה אין כח ביד חכמים לאסור והכ"נ מאחר דכתיב ואספת דגנך אין כח לחכמים לאסור.

ה. במה שנתבאר הא דלכתחילה מזכירין יעלה ויבא בליל ר"ח מכיון שלאחר שהב"ד יקדשו את החדש למחרת ביום איגלאי שכבר בלילה הוי ר"ח, ולכאורה צ"ע בזה דא"כ גם בשכח מ"ט אין חוזה, דהא ביום אם שכח חוזר אעפ"י שהוי יום בספק ר"ח והיינו כיון שחכמים תקנו להזכיר מספק הוי חיוב ודאי וממילא בשכח חייב לחזור, וכן בכל יו"ט שני בחו"ל בשכח ולא הזכיר של יו"ט חוזר אפי" שהווא ספק יו"ט, ובאבני נזר או"ח סי' ש"י מתרץ וז"ל דאף שמקדשין החדש למחר מתקדש מתחלת הלילה, מכל מקום כיון שעדיין אין הקידוש בפועל לא חמיר כולי האי שיחזירו אותו ואפילו בליל שלושים ואחד שודאי יתקדש מ"מ כיון שאין הקידוש בפועל וכסברת המ"מ שאף ב"ד של מעלה אין מקדשין רק בשחר עכ"ל האבני נזר, ונראה בביאור הדברים, דהענין באיגלאי מלתא למפרע. ביאורו חדא כגון במקח טעות שקנה יין ונמצא חומץ שהמקח בטל למפרע והיינו שמעולם לא נקנה החומץ אלא שלא נודע האמת עד שנעשה חומץ, ועוד אופן כגון בהקדיש דבר ונשאל על הקדשו דקיי"ל חכם עוקר הנדר מעיקרו ובוזה אין הכוונה שלא היה נדר מעולם, אלא שהיה נדר וחל הנדר אלא שלאחר שהחכם הפר עקר את הנדר ויש בכח החכם לשנות את העבר, והנה בש"ש ש"ו פ"ד כתב דהא

תתקדש היום מש"ה נוהגין מספק אפילו בירושלים, אבל יום שלשים ואחד שאין בו ספק בכל העולם לא החמירו בירושלים, ועוד נראה ליישב לפמש"כ הצל"ח והטו"א דלעיל שהכלל שאם באו עדים מהמנחה ולמעלה אין מקבלין נאמרה בכל חודש ולא דוקא בר"ה, מבואר הטיב שיום השלושים קדוש בכל ענין אפילו אם הר"ח יהא למחר ביום הל"א וכמו בר"ה ומש"ה נהגו כן בכל העולם אבל ביום שלשים ואחד שהוא ספק לא החמירו בו.

ח. אמנם צ"ע דכנביא שמואל במעשה דוד ויונתן בפ"ז בפסוק ויהי ממחרת החדש ויעויין שם ברד"ק ובמפרשים שנהגו ר"ח ב' ימים, ומסתבר דהיה לפני התקנה שלא יקבלו עדים מהמנחה ואעפ"כ נהגו מנהג ר"ח ביום השלושים מספק, והנה בתוד"ה לפי בברכות ל' ע"ב כתבו בשם י"מ שדוקא בלילה הראשון אין מחזירין לפי שאין מקדשים החודש בלילה אבל בליל שני מחזירין אותו שכבר מקודש מיום שלפניו, וכתבו התוס' שלא נראה לחלק, ובב"י סי' תכ"ב כתב ודברי תימא הוא שזה היפך פשט דברי הגמ', ובמג"א סי' ק"ח ס"ק י"ב מתרין דהב"י למד מהא דאמר רב אשי לא שנא, שאין חילוק כלל בין חסר למלא והמג"א ביאר דכוונת הגמ' דאין חילוק בליל ראשון שאין מחזירין הן מלא הן חסר, אבל בליל שני לא הוזכר כלל בגמ' ובזה אפשר לומר שמחזירין אותו כיון שקידשוהו ביום, אמנם לפמשכ"ל לפירוש דאמימר עולה שרב אמר אין מחזירין כששכח ביום ל"א ומבואר בגמ' שאינו חוזר בשכח ביום שלשים ואחד, וצ"ע וצריך ליישב בדוחק דלמסקנת הגמ' דרב אשי אין חילוק, ועוד נראה בזה דס"ל להתוס' בשיטת אמימר שמסתברא מה שאמר רב בחסר, היינו דלדין שידיענן בקביעא דירחא, אין חוזרין במלא, אבל אם ידענן לפי החשבון שר"ח יחול ביום ל', חוזרין אפילו בשכח ביום ל' ורב אשי ס"ל דבכל גוונא אין חוזרין אבל לדין בשכח ביום שלשים ואחד ככה"ג חוזרין.

של ראש חדש הוי רק מספק, א"כ ממ"נ אם ביום היה ר"ח איך יאמר ביום השני יעו"י בלילה, ואם בלילה השני ר"ח א"כ ביום הראשון לא הוי ר"ח ואיך יתפלל עכשיו יעו"י, ותירץ הצל"ח דתקנת חכמים לשני ימים ר"ח הם קדושה אחת וכיומא אריכתא דמי, אבל בשני יו"ט של גליות אם שכח ביו"ט הראשון להתפלל תפילת יו"ט אין חוזר בליל יו"ט שני משום ממ"נ דאם יו"ט ראשון כחול התפלל כדינו ואם היום השני הוא היו"ט אין ראוי להזכיר עכשיו יו"ט.

ובזה נבא לבאר הגמ' דרב אמר שבלא הזכיר ר"ח בערבית אין מחזירין ואמימר ס"ל כרב בחודש מלא ולא בחודש חסר, ובטעמו שבחסר יום השלשים הוא ודאי ר"ח לכן מחזירין אותו אבל במלא אין זה בודאי ר"ח אלא יסודו ממנהג אבותינו ומש"ה אינו חוזר, והא דרש"י לא פירש כך, דא"כ צ"ע מ"ט במלא ושכח בלילה שני אינו חוזר לכן פירש רש"י החילוק במלא כיון שיזכיר למחר שהוא עיקר ר"ח לכן אינו חוזר ומש"ה בימי רב שקידשו ע"פ הראיה בשכח אין חוזר אעפ"י שאין יום השני עיקר ר"ח ורש"י כתב שכך האמת שיום השני הוא העיקר.

ז. וצ"ב בזמנו של רב בכבל מהיכן ידעו אם החודש מלא או חודש חסר, והנראה שהם נהגו בכל חדש שני ימים ר"ח, והכוונה בחסר ששכח להזכיר בליל שלשים, וחדש מלא כוונתו ששכח בליל שלשים ואחד ובזמנו של אמימר שקידשו ע"פ החשבון אין חוזר הן במלא הן בחסר, והנה בזמן שקידשו ע"פ הראיה עושים חסר יום אחד ומלא שני ימים וצ"ב ממ"נ אי אמרינן גם בר"ח מנהג אבותינו בידינו א"כ אפי' בחסר נעשה שני ימים כמו שעושין בכל יו"ט ובר"ה שהוא חסר עושין שני ימים, ואי נימא מאחר שבר"ח ליכא איסור מלאכה ואין בזה איסורי תורה אלא רק לענין התפילות לא תקנו להנהיג מנהג אבותינו, א"כ מ"ט במלא נוהגין שני ימים, והנראה שטעמו שיום השלושים שהוי ספק בכל העולם שמא

לכתחילה, וכש"כ אם מחשב לשם עולה צריך לזה מחשבה מיוחדת לשם נדבה.

י. והנה לשון התוס' שם שהקריבו כבש אחד על תנאי דאם יבואו עדים יהא מוסף ואם לא יבואו עדים יהא תמיד, וזה דלא כמש"כ האו"ש ואם לא יבואו העדים יהא נדבה, ונראה דאין הכוונה בדוקא שיהא נדבה אלא בכל קרבן שאינו מכויין לשם מה ממילא הקרבן עולה לנדבה, וכן לפמש"כ בתוס' שלפנינו ואם לאו יהא תמיד [ואפשר שזה תליא במחלוקת ב"ש וב"ה בכיצה אם מקריבין קרבן נדבה ביו"ט] הנראה שאין צריך בזה כוונה מיוחדת לקרבן תמיד, אלא כל שמקריב קרבן עולה ממילא הקרבן נעשה קרבן תמיד, וצ"ע למ"ד מצוות צריכות כוונה ולא יכוונו לשם קרבן תמיד. לכאורה לא קיימו המצוה אמנם לא שמענו שמצוות שמוטל על כל ישראל ונעשה ע"י כהן אחד יפסול את המצוה, וכגון ככהן שמדליק את המנורה ולא יתכווין לשם מצוותו יפסול את המצוה, וצ"ע

וכן נראה מהא דאמר ר' יוסי בריש זבחים שאף מי שלא היה בלבו לשם הקרבן אתנו ב"ד דלא לימא לשמו דילמא אתי למימר שלא לשמו, ואי נימא שכל מקריב קרבן צריך כוונה לשם מצוה יוצא שהמקריב קרבן עולה צריך לכוון לשם מצוה עולה וא"כ אם יקריב בסתמא בלי כונה יפסל הקרבן, ואם יכוין לשם קרבן עולה דילמא אתי למיטעי ויכוין לשם קרבן אחר והקרבן יפסל, ויש בזה חשש יותר משמא יקריב של לשמה דהקרבן כשר אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ואם יכוין לקרבן אחר יפסל הקרבן לגמרי, אלא משמע שאין צריך כוונה למצוות אלו, ואכתי צ"ע בקרבן התמיד שהקרבן בין הערביים איך חל על הקרבן שהוא קרבן התמיד, ואי נימא שאין צריך כוונה מיוחדת לעשותו קרבן תמיד, אלא בזה שמקריבין קרבן עולה של ציבור חל עליו ממילא דין קרבן תמיד של בין הערבים, לפ"ז יוצא שאסור להקריב שום קרבן לאחר שהקריבו קרבן עולה של ציבור, ואי נימא

ט. הנה התוד"ה ונתקלקלו בר"ה ל' ע"ב כתבו שהקריבו קרבן מוסף על תנאי אם יבואו שהיום ר"ח יהא של מוסף ואם לא יבאו עדים יהא נדבה, ובאור שמח פ"ד מהלכות עבדים ה"טו הקשה הרי אין ברירה וחסר בדין קרבן לשמה, ומתרץ האו"ש כיון שאם יבאו עדים הרי החדש יתקדש למפרע ואיגלאי דליל אתמול קדוש בקדושת ר"ה ויו"ט, וכשמקריבין הקרבן יאמרו אם עכשיו יו"ט או ר"ח יהא לקרבן מוסף להיום ואם אינו ר"ח יהא קרבן נדבה, וליכא חסרון של ברירה דדין ברירה היינו בדבר שצריך שיתברר לעתיד, אבל ככה"ג שהדבר כבר מבורר אלא שיש חסרון ידיעה שהב"ד אינן יודעין אם כבר ר"ח אין בזה חסרון של ברירה, ודומה לעירובין ל"ו במניח שני עירובין ואומר אם בא חכם למערב עירובי למערב, ואם בא חכם למזרח עירובי למזרח ואם כבר בא חכם ליכא חסרון דברירה שהדבר כבר התברר אלא שחסר ידיעה, ולענ"ד צ"ע דהרי עכשיו בלילה לא הוי ר"ח וכשמקריבין הקרבן לא הוי ר"ח אלא שבעתיד להבא ישתנה ולגבי העתיד נימא שגם עכשיו ר"ח אבל עכ"פ כעת אין הדבר מבורר וא"כ יש כאן חסרון של ברירה ולענ"ד ליישב קושיית האו"ש, בהקדם דהר"ן בגיטין י"ב ע"ב כתב בשם הרמב"ן דכל דין ברירה כשמתנה על ב' דברים כגון שאומר שהערוב יהא למזרח אם יבא חכם למזרח ואם יבא החכם למערב יהא עירובי במערב, אבל במתנה על דבר אחד בלבד כגון אם יבא חכם למזרח יהא עירובי למזרח ואם לאו יהא בטל מהני ולא הוי ברירה אלא תנאי, ולפ"ז אפשר לומר שכוונת התוס' שהקריבו קרבן ואמרו אם יבואו עדים היום הרי זה קרבן מוסף ואם לא יבואו עדים לא יהיו למוספין, והנראה בזה פשוט דאם לא יבואו עדים הקרבן יעלה לנדבה ואין צריך לזה כוונה מיוחדת שהרי הקרבן בקדושת עולה וכל קרבן עולה שמקריבין מעצמה נעשית נדבה ודינו ככל הזבחים ששחטן בסתמא שכשרים

מקודש, ואם נימא דכל שמקריבין קרבן של ציבור הקרבן עולה לצורך, א"כ מה הנפק"מ בספק דהגמ', והרי אם יקריבו קרבן עולה קודם קרבן התמיד ממילא הקרבן יעלה לקרבן מוסף, וצ"ע בזה, אמנם נראה בפשיטות כשמקריב קרבן עולת ציבור ללא כוונה נעשית נדבה ומש"ה יכול להתנות שמקריב לשם מוסף ואם לא יבואו העדים לא יהא קרבן מוסף, וכן לפי גירסת התוס' שלפנינו אם לא יבוא עדים יהא תמיד, היינו מכיון שב"ש ס"ל שאסור להקריב עולת נדבה ממילא כשמקריב עולה בסתמא נעשית קרבן תמיד של בין הערבים.

דבזה שמקריבין קרבן אחר לאחר שהקריבו קרבן עולה של ציבור וזה איגלאי שהקרבן האחרון הוא הקרבן תמיד, א"כ יש עצה להקריב אחר הקרבן תמיד בזה שיקריב לאחר כל הקרבנות עוד קרבן עולה של ציבור, וצריך לומר שאם מכווין לשם קרבן תמיד אין הקרבן הזה נעקר ע"י הקרבת קרבן אחר.

והנה במנחות מ"ט ע"א בספקא דגמ' בציבור שאין להם תמידין ומוספין אי זה מהן קודם והספק בתמידין דלמחר ומוספין דהאינדא והספק אם תמידין עדיפי שהן תדיר או דילמא מוספין עדיפי דהוי להו



הנאון רבי משה גרין שליט"א

ראש ישיבת 'ישיבה דמאנס'

מלפנים ראש ישיבת 'קארלין סטאלין' - בית אהרן וישראל' נ"י.

לכבוד הקובץ בית אהרן וישראל של חסידי סטאלין זכרתי ימים מקדם בישיבת סטאלין קארלין שבנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א יחד עם חברים מקשיבים בעיון ובחשקת התורה. ושמחתי כי האילן נושא פירות ופירי פירות, וזה רבות בשנים יוצא הקובץ בו כותבים התלמידים בין מארץ ישראל ובין מאמריקה ומחדשים חידושי תורה בבקיאות ובעמקות. השי"ת יעזור שתזכו עוד רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה לשם ולתפארת.

בענין שוה כסף ככסף

רק אליבא דלישנא קמא שנחלקו באופן שאמר לה חמשין ושוו חמשין, אבל ללישנא בתרא שנחלקו גם ככל דהו אם צריך שומא, אין ראי' מברייתא זו, וכבר האריכו המפרשים דקשה מדוע כתבו התוס' דהוכחת הגמ' הוי רק ללישנא קמא, ובאמת דברשב"א בסוגיין מבואר דהראי' הוי ללישנא בתרא, וצ"ב דברי התוס'. [ועי' במהרש"א ובביאור הגר"א סי' ל"א (סק"א) ובמקנה בסוגיין משכ"ב].

והנראה לבאר בזה, בהקדם דלעיל בדף ב' (בתוד"ה בפרוטה ובשו"פ) דנו מנלן דשוה כסף ככסף, ודנו התוס' גם לענין פדיון הבן דמבואר לקמן דף ח. דרב כהנא שקל סודרא לפדה"ב, ודנו התוס' מנא לן דשוה כסף ככסף, ונעתיק לשון התוס' וז"ל: ופדיון הבן דכתיב ביה כסף ואמר לקמן (דף ח.) דרב כהנא שקל סודרא בפדיון הבן ומנא לן דשוה כסף ככסף, ומיהו בפרק קמא דשבועות (דף ד:) דריש כלל ופרט וכלל, אבל גבי ערכין דכתיב ביה כסף והקדש נמי דתנן (ערכין דף כז.) גבי המקדיש שדהו שהקדש נפדה בכסף ובשוה כסף, מנלן דשוה כסף ככסף וכו' עכ"ל.

והנה יש לעי' בקושיית התוס' מדוע לא נוכל ללמוד מדין פדיון הבן לכל דיני התורה

איתא בקידושין דף ז: ההוא גברא דאקדיש בשראי, רבה אמר לא צריכי שומא, ורב יוסף אמר צריכי שומא, אי דאמר לה בכל דהו, כו"ע לא פליגי דלא צריכי שומא וכו'. כי פליגי דאמר חמשין ושוו חמשין, רבה אמר לא צריכי שומא דהא שוו חמשין, רב יוסף אמר צריכי שומא כיון דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה. איכא דאמרי בכל דהו נמי פליגי, רב יוסף אמר שוה כסף הרי הוא ככסף, מה כסף דקיין אף שוה כסף דקיין וכו' עיי"ש בגמ'.

ובגמ' בדף ח' מבואר, אמר רב יוסף מנא אמינא לה, דתניא עגל זה לפדיון בני, טלית זה לפדיון בני, לא אמר כלום, עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני, טלית זה בחמש סלעים לפדיון בני, בנו פדוי. האי פדיון היכי דמי, אילימא דלא שוי, כל כמיניה, אלא לאו אף על גב דשוי, וכיון דלא קייצי לא. לא, לעולם דלא שוי, וכגון דקביל כהן עילויה, כי הא דרב כהנא שקיל סודרא מבי פדיון הבן וכו' עיי"ש בגמ'.

וכתבו בתוס' (ד"ה מנא אמינא לה) על הוכחת הגמ' מהא דתניא עגל זה וכו', וז"ל התוס': ללישנא קמא מייתי ראי' עכ"ל, ומבואר בדבריהם שההוכחה מהברייתא הוי

* משיעורי חורף תשל"ז בישיבת 'בית אהרן וישראל' ניו יורק, נרשם ע"י אחד מהתלמידים.

הבן הוי דוקא לפי לישנא קמא, ולא לפי לישנא בתרא שבעינן שיהיה קייץ משום דבעינן דמי לכסף שהוא קייץ ודו"ק.

ונחזור לדברי התוס' לעיל בדף ב' בנידון המקור דשוה כסף ככסף, ויעוי' במהרש"א שם שתמה למה לא יליף שוה כסף ככסף בקידושין מהא דמהני בערכין ובהקדשות, ותי' המהרש"א על פי שיטת הר"ן דסובר דאפשר לקדש אשה בקרקע, ולפי"ז מחלק המהרש"א דהרי לגבי ערכין והקדשות אינו מועיל ע"י קרקע, וממילא אין ערכין והקדש מקור לקידושין שגם כן מהני דין שוה כסף ככסף עכ"ד המהרש"א.

וצ"ע בדברי המהרש"א, דמה שאין הקדש נפדה בקרקע הוי דין מיוחד שנתחדש בהקדש שאין נפדה בקרקע, והוא דין צדדי, ומדוע דין זה קובע גם לגבי שוה כסף לגבי קידושין שיהינן רק לגבי הקדש ולא יהני לקידושין, וכיון שמצינו שבהקדש שלא מהני בקרקעות מ"מ מהני שו"כ, א"כ מדוע בקידושין לא יהני, ומה סברא הוא זה בנוגע לדין שו"כ.

ולפי המבואר יש ליישב דבערכין והקדש לא נאמר כלל בתורה דין כסף ומקור נוסף לדין שו"כ ככסף, שהרי אין לנו מקור מיוחד לזה דשו"כ ג"כ מהני, אלא דכל זה נלמד מכלל ופרט וכלל למעט קרקעות, ובזה שפיר מהני גם בשוה כסף דהוי ככסף, אבל לגבי קידושין ועבד עברי דבעינן כסף אין מקור לזה דשוה כסף הוי ככסף, וכמו שנתבאר לעיל לחלק בין פדיון הבן לקידושין וע"ע, וחילוק זה שייך גם לגבי הקדשות וערכין לבין קידושין ועבד עברי ודו"ק.

דכשם שמהני בפדיון הבן בשו"כ הוא הדין דמהני בכל התורה דהרי פדיון הבן הוי מקור דשוה כסף ככסף.

ויש לבאר דהלימוד דשו"כ ככסף היינו היכא דמצינו בתורה דבעינן שיהיה כסף, ובזה נתחדש דאף שו"כ מהני, וזהו החידוש דשוה כסף הוי ככסף, אבל בפדיון הבן דלא נכתבה בתורה להדיא דבעינן כסף, על כן מחלקים התוס' שהתם מובן הא דשוה כסף ג"כ מהני, דהרי בפדה"ב מצינו מכלל ופרט וכלל דהכל מהני לפדיון חוץ קרקע, ולא נזכרה בתורה כסף, ולכן מהני שוה כסף ג"כ, אבל בפדה"ב לא נאמר הדין שו"כ ככסף דבעינן לגבי קידושין ועבד עברי דכתיב בתורה להדיא כסף, וע"ז הקשו התוס' מגלף דבכל התורה ג"כ אמרי' דשוה כסף ג"כ מהני, ואין פדה"ב מקור לדין שו"כ ככסף לגבי קידושין ועבד עברי.

ומדאיתנא להכי יש לבאר כוונת התוס' בדף ח' שכתבו דרב יוסף מייטי ראי' ללישנא קמא, דכיון דהראי' שלו הוי מדין פדה"ב, ובפדה"ב לא נאמר הדין דשו"כ כמו קידושין, דגבי קידושין כסף כתיב ושו"כ ג"כ מהני, משא"כ בפדה"ב לא נאמר כסף ושו"כ נמי מהני, אלא מכלל ופרט וכלל יליף דהכל מהני חוץ מקרקע, וא"כ בפדה"ב לא נאמרה הדין דשו"כ דבעינן בקידושין, וממילא י"ל דלפי לישנא בתרא דהטעם דבקידושין לא מהני בדלא שם ליה משום דבשוה כסף בעינן שיהיה קייץ כמו בכסף ממש, וזה אין להוכיח מפדה"ב, דבפדיון הבן לא בעינן דין כסף, דהרי בפדה"ב הוי מקור אחר להא דמהני שוה כסף בפדה"ב, ולכן פירשו התוס' דהוכחת הגמ' מפדיון

הגאון רבי שאול אלתר שליט"א

למערכת "קובץ בית אהרן וישראל" - אשר גם בדורנו שהתרבו בו הקובצים והמאספים למיניהם, ניכר וכולט ביחוד וברמתו, - שאו ברכה, והשי"ת יחזק ידיכם בהמשך מלאכת הקודש, להגדיל תורה ולהאדירה.

בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו

מזאת הקשה הריטב"א ובשאר מצווה לא יקשה, ואכתי יש לדון דמסתמא שופר ולולב של כל ישראל כבר הועילו להני ענינים ואין מעלה ומוריד אם יוסיף בלולב ושופר שלו, וגם סתימת לשון ריטב"א משמע שכר פרטי של המצווה, וצ"ת.

ותירצו הראשונים כי שכר מצווה לא נאסר באיסוה"נ דהוי רק גרמא וכלשון הר"ן 'ואע"ג דמרווחא טובא בההיא חליצה אפ"ה כיון דלא מתהניא מגופו של אסור גרמא בעלמא הוא ולית לן בה', והיינו שאין זו הנאה ישירה שנאסר באיסוה"נ. והקשה החתם סופר בחידושו לסוכה מהסוגיא במסכת ע"ז (סב.) השוכר את הפועל לעשות עמו ביין נסך שכרו אסור, הרי שגם הנאה ע"י גרמא אסור באיסוה"נ והגם שאינה הנאה ישירה, ות' 'וי"ל התם אי נשברו החביות אין לפועל כלום, ע"כ הוי השכר חליפי איסורי הנאה, אבל הכא אפילו נאנס ולא עשה נותנים לו שכר כעושי מצוה'¹, כי חישוב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, וא"כ שכרו בעוה"ב מקבל בכל אופן אפילו אם לא יקיים המצוה כי הרי נאנס במה שאינו מקיימו

אמר רבא לולב של עבודה זרה לא יטול ואם נטל כשר (סוכה לא:). וברש"י 'ואף על גב דאיסורי הנאה הוא, דמצות לאו ליהנות ניתנו'. והקשו ראשונים הרי איכא שכר מצוה וא"כ נהנה מהמצוה, ויש לדון אם כוונתם על השכר שמקבל בעוה"ב ואף שהוא רוחני ואינו משולם בעוה"ז, מ"מ ההרגשה טובה שיש לאדם שיקבל שכר עבור מצוותו, הנאה זו יש לו בהאי עלמא. ובריטב"א הוסיף בלשונו בקושיא 'ואע"ג דמתהני בעשיית מצוות שמקבל שכר בעולם הזה ובעולם הבא', ובר"ה כתב הריטב"א 'ואע"ג דאיכא שכר מצות בהאי עלמא', ואולי ס"ל שהנאת שכר עוה"ב לא חשיבא הנאה באיסורי הנאה ודווקא אם יש שכר בהאי עלמא אז נאסר, ולכאורה איך כתב שמקבלו בהאי עלמא, הרי קיי"ל שכר מצווה בהאי עלמא ליכא, ואולי ע"כ הקשה קושייתו רק בלולב ושופר שיש בהם שכר בהאי עלמא כמו שאמר רבי יוסי ברבי חנינא מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים' (סוכה לו:), ובשופר אמר רבי יצחק 'כדי לערבב השטן' (ר"ה טז:), ונחשב שכר בהאי עלמא ורק

* דברי ברכה אלו נשלחו לגליון המאה, והדפסנום כאן ברשותו.

1 ויש לדייק מדברי החת"ס הגדרת 'חישב לעשות מצווה ונאנס ולא עשאה' [והארכנו בהגדרות כדרשה לשבת שובה האי שתא], א] שאין צריך שיעשה מעשה של הכנה בפועל לעשות מצוה, ודלא כדברי המשך חכמה בפרשת וירא שנתבאר בדרשה הני"ל. ב] כשמעלה עליו הכתוב 'כאילו עשאה' הוי ממש כמו שעשאה בפועל ממש ואין שום נפק"מ בשפע השכר, כי אם היה חילוק, עדיין יקשה הרי נהנה מגוף המצווה, והאריך בזה בספר מגדים חדשים (ברכות ו.) והביא דברי חתם סופר אלו ובמק"א ועוד מקורות בזה. [ולפ"ד החי' הרי"ם שהקשה למה אמרין 'מצות לאו ליהנות ניתנו' הרי המצות לעול על צוואריהן ניתנו ועי"ז נפטר מעול זה, ות' כי מצוה גוררת מצוה וממילא גם ע"י קיומו לא נפקע ממנו עול מצווה, ואם נשלב זה עם דבריו של החת"ס צ"ל שגם במעלה עליו הכתוב יש מצוה גוררת מצוה, דאל"כ אכתי נהנה משכר מצווה הנגררת, וי"ל דזה ודאי חשיב רק גרמא].

ויש להקשות על דברי החתם סופר מגמרא (נדדים טז:): ע"ד המשנה, 'זה חומר בנדדים מבשבועות כיצד אמר קונם סוכה שאני עושה לולב שאני נוטל'. והקשה הגמרא 'מאי שנא נדר דכתיב איש כי ידור נדר לה' לא יחל דברו, שבועה נמי הא כתיב או השבע שבועה לה' לא יחל דברו, אמר אב"י הא דאמר הנאת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אהנה מן הסוכה, אמר רבא וכי מצות ליהנות ניתנו, והרי לדברי החת"ס רק בנאנס שאינו יכול לקיים כלולב זה אז נאמר מצות לאו ליהנות ניתנו שמחמת אונסו יש לו שכר מצוה, וכאן הרי אינו אנוס מלקיים המצווה כי הוא אסר עצמו ע"י נדר ולא התורה אסרתו בהנאה, ואולי ככה"ג שאוסר ומבטל בידיים המצווה, לא חשיבא ליה גם שכרה של מצווה, וא"כ בלא"ה ל"ק ככה"ג משכר מצווה, ויל"ד בזה.

אך אכתי תקשי בנדר מעיקרא הנאת סוכה ושופר, ועכשיו נתחרט, ושוב חשיב אצלו שכר המצווה השתא, ומ"מ לא חשיב כנאנס לקבל שכר כעושה, כי בידיים הכניס עצמו לזה האונס⁴, וא"כ ככה"ג שפיר אסור בהנאת המצווה, ומה פריך רבא על אב"י דילמא מיירי בלא ש"ב לחשוב שכר מצווה, ואין לומר דאם נתחרט ישאל על נדרו, דהרי בלא"ה בנדר על המצווה כופין אותו לישאל, ומ"מ קמ"ל מתני' שכל עוד שלא נשאל לא

כי לולבו אסור בהנאה, ואינו נקרא נהנה מגוף המעשה שעושה באיסורי הנאה כי השכר יש לו בכל מקרה, (ועי' חת"ס חולין פט.).

אך יש לעיין בדבריו כי א"כ באדם שיש לו שני לולבים אחד של עבוד"ז ואחד של היתר לא יצא יד"ח אם נטל לולב של עבוד"ז, כי הרי אין נחשב כנאנס מלעשות מצווה מחמת איסור הלולב, שהרי יש לו לולב דהיתרא לקיים המצווה, ולא מסתבר לפרש סתימת הראשונים והפוסקים המכשירים דווקא כלולב יחיד דאיסורא.

וע"כ צ"ל בביאור דברי החת"ס שאינו אלא כמוסיף ומבאר את תירוצם של הראשונים הנ"ל, שהם כתבו ששכר המצווה אינו נקרא נהנה כי בא בגרמא ולא מגוף האיסור, וכשיש לו לולב אחר מובנים דבריהם דהוי רק גרמא, כי יכול להשיגה מלולב אחר, ואין כאן הנאת גוף האיסור האסורה גם כשיש לו דבר דהיתירא ליהנות ממנו, כשמקיים המצווה ויש לו לולב אחר לקיים בו המצווה וודאי אינו אסור, והחת"ס הקשה היכי שאין לו עוד לולב אז נימא שהוא נהנה מגוף המצווה ואסור אפילו אם הוי הנאה בעקיפין דומיא דשכר פועל ביין נסך², וע"ז תריך שהשכר היה מקבל בכל ענין כי חישב לעשות מצוה ולא עשאה וממילא מותר בהנאת עקיפין זאת.³

2 ובחידושי חת"ס (חולין פט.) באמת המשמעות, שתירוצו בא להשלים ולבאר תי' הראשונים, אף שבחידושו לסוכה ל"מ כן, ולכאורה גם מוכרח לפרש כן בדעתו, שהרי בהנאה מגוף חפץ איסור, אין נפק"מ אם יש לאדם גם חפץ היתר שהיה יכול לקבל ממנו ההנאה הזאת, ובכל ענין אסור, ואמאי נתיר כאן שכר המצווה מחפץ אסור בגלל שיכל להשיג השכר מבלעדיו, וע"כ לצרף סברת הראשונים דהוי גרמא בעלמא.

3 והעיר בני הרא"מ שליט"א שא"כ נמצא כאן גלגל החזור, כיון שמתירין לו ליקח לולב דאיסורא (היחיד הנמצא), שוב אם ימנע ולא יטול אין לו שכר, ושוב הוי נהנה ע"י נטילתו, אך אין הנדרון ליטול הלולב לכתחילה, אלא אם נטל ונהנה (בעקיפין ובגרמא) שכר מצווה ע"י לולב האסור, שנבוא לבטל קיום מצוותו ע"י כך, וי"ל דפשוט שהנאת עקיפין שאינה נחשבת הנאה כשיש לו גם לולב דהיתירא, לא נוכל להגדירה כהנאה אסורה, כשע"י הך הגדרה שוב אין כאן הנאה מקיום המצווה אלא מאי קיומה, [ואין להקשות, למה נדחקו קמאי לחדש טעם איסור נטילתו לכתחלה, ולא אמרו מטעם גלגל החזור הנ"ל, דאיצטריכא להו ביש לו גם לולב דהיתירא], ואולי אף אם היה הנדרון להתירו לכתחילה ליטול לולב דאיסורא, ג"כ היתה מועלת סברתי הנ"ל שבהנאת עקיפין וגרמא, אין הניס רק אם נהנה, אלא גם אם הנאתו לא היתה מגיעה באופן אחר, ובאוסרנו עליו הרי יש כאן ג"כ הך הנאה באופן זה.

4 וכמו שדנו באחרונים (עי' בפתחה לספר עין יצחק אות יט ובשו"ת באר יצחק יו"ד סי' יט בהג"ה) לענין עשה דתשובה אי דוחה ל"ת דמחזיר גרושתו דהוי ע"י פשיעה (עי' תוס' עירובין ק. ד"ה מתן).

מדנפשיה, וישרש יעקב יבמות וחי' הרי"ם אהע"ז סי' קכד סק"א מד"ה והיה אפשר (השני) והלאה, ועוד), ובנידון דידן שהנאתו שכר מצווה ולא עצם קיומה, התינח לטעמא דאי עביד לא מהני, שייך גם בזה, אף שלא הקיום מתבטל הוא ההנאה, אלא תוצאות שכרו, אבל מטעם מצווה הבא בעבירה דהעבירה מועלת לקיום המצווה וא"א מבלעדה, התינח אם הקיום היא ההנאה, אבל אם רק תוצאתו בשכר מצווה נמצא שאינו צריך לה לעבירה לעצם קיום המצווה, והרי הריטב"א מהני קמאי ביבמות שם והוא עצמו הקשה משכר מצווה, וי"ל ואכ"מ.

יצא יד"ח בשופר וסוכה, [ולמש"כ לעיל דרק גבי שופר ולולב שייך שכר בהאי עלמא, י"ל דבגמ' מקשה רבא על אביי דמיירי בסוכה, אך כבר כתבתי לעיל דל"מ כן, וחת"ס בכלל לא דן מצד שכר עולם הזה], וצ"ע.

☆

ידוע הנידון בקמאי (יבמות קג:): אמאי להסוברים מצוות ליהנות ניתנו, נתבטל קיום המצווה כשנטל איסורי הנאה, ובביאור תירוצם מצינו בבתראי ב' דרכים, או מטעם אי עביד לא מהני, או מטעם מצווה הבאה בעבירה (עי' טורי אבן ר"ה כח).

★ ★ ★

הנאון רבי זאב פעלדמאן שליט"א

נעניתי בשמחה לבקשתם של עורכי המערכה ה"ה מערכת הקובץ הנפלא 'בית אהרן וישראל' לרגל הופעת הקובץ המתים, אשר במאתים הקובצים אוצר בלום של אלפי מאמרים בכל מקצועות התורה, שנתבררו ע"י מאות רבנים דיינים מורי הוראות ועל צבאם תלמידי וחסידיו קארלין סטאלין בכל מקומות מושבותם, מיסודו ורצונו של כ"ק האדמו"ר שליט"א.

והנני מצרף דברים שנאמרו בפני חברים מקשיבים תלמידי הישיבה הק' קארלין סטאלין בירושלים בימי החנוכה תשל"ד, בתוספת כמה הערות והשלמות.

וכשם שזכו להגדיל תורה ולהאדירה עד עתה, כן יזכו גם להבא להמשיך בפעלם הטוב ואין טוב אלא תורה, וזכות זה יעמוד להם להתברך בכל הטוב.

בדין הדלקת נר חנוכה מפני החשד

דחיישינן לחשד, ותי' דבפאה אמרה תורה להניח בסוף שדהו מפני החשד. ולכאורה מ"ש הכא דמקשי' יותר משאר מקומות בש"ס דחיישינן לחשד כההיא דברכות (ג' ע"ב) דאיתא שם לא יכנס יחידי לחורבה מפני החשד. וכן בפסחים (פ"ב ע"א), ובשקלים (פ"ג מ"ב) נמי חזינן דחיישינן לחשד, ועיי"ש מש"כ בזה.

ונראה בס"ד, דהנה יש לעיין אי הדלקת הנר משום מראית העין הוי שם נר מצוה דחנוכה, או הוי נר בעלמא, שנתחייב משום מראית העין, ולא נקרא נר מצוה דחנוכה.

ב. וידוע הספק [עייין בברכת שמעון] אם בנר חנוכה מפני החשד שייך בזה ברכת הרואה, ולכאורה תלוי הדבר בשאלה הנ"ל, דאי הוי שם נר חנוכה שייך לברך עלה ברכת הרואה, ואי הוי נר בעלמא משום מראית העין לא שייך לברך עלה ברכת הרואה דנתקנה דייקא ברואה נר חנוכה.¹

א. איתא בגמ' (שבת כ"ג ע"ב) אמר רב הונא חצר שיש לה שני פתחים צריכה שתי נרות, לעולם משום חשדא דבני מתא דזימנין דמחלפי בהאי ולא חלפי בהאי ואמרי כי היכי דבהאי פתחא לא אדליק בהאי פתחא נמי לא אדליק, ע"כ. וכן הוא להלכה בשו"ע (סימן תרע"א ס"ח), וברמ"א שם כתב דאם מדליק בב' פתחים אינו מברך רק בא' מהם, ובשני מדליק בלא ברכה. ובב"י שם הק' מהא דברכות (ח' ע"ב) אסור לעבור אחורי ביהכ"נ בשעה שהצבור מתפללים ולא אמרן אלא דלית ל' פתחא אחריתא, אבל אית ליה פתחא אחריתא אמרינן דעייל בהאי פתחא, וא"כ הכא נמי נימא אע"ג שלא רואים שהדליק בפתח זה לא יבואו לחשדו שיאמרו שהדליק בפתח השני עיי"ש. ועייין במג"א (סקי"ב) ופר"ח שם מש"כ בזה.

ובשו"ת חכם צבי (סימן צ"א) הוסיף להק' דבגמ' שם מקשי' ומנא תימרא

1 ולענין אם כל רואה נר חנוכה יש לו לחשוש ולברר אם הוא נר מצוה או לא, העירוני בשם הגר"א גניחובסקי זצ"ל שרצה לומר דברואה נר חנוכה יכול לברך ברכת הרואה ולא צריך לחשוש אולי לא הוי נר מצוה, כיון דאזלינן בתר רובא, ואף דלכאורה הוי קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, מ"מ מבואר במג"א (סימן רח"צ ס"ז) בנר הבדלה בעיר שרובה עכו"ם דאין מברכין ברכת מאורי האש, ובעיר שרובה ישראל מברכין, והק' הרי כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ותי' כי האור פריש ולא הוי קבוע, ואזלינן בתר רוב, וה"ה הכא, והוא ראייה נפלאה. ועייין בשו"ת הגרעק"א (מכת"י, סימן מ"ב) אם לחוש שדלק יותר מהשיעור ולא יוכל לברך עליו ברכת הרואה.

והיינו כי בעיקרה בגוונא דילן היתה התקנה שידליק באופן שלא יחשד וידליק בשני המקומות, וממילא הא דאין מברכין על הנר השני כדכתב הר"ן, אין הכוונה כי על חשד אין מברכים, אלא כיון שהיתה התקנה בעיקרה שידליקו בשני המקומות, א"כ ההדלקה בשני המקומות הוי שני חלקי המצוה, כי כך היא התקנה, וממילא לא שייך לברך על השני כי היא אינה תקנה מחודשת, אלא חלק מעיקר מצות ההדלקה, וממילא פשוט לפי זה דלא שייך להקשות משחיטת בן פקועה, כי שם נאמרה מצוה מחודשת של שחיטה משום חשד, וממילא שייך לברך על המצוה המחודשת, אבל הכא הרי היתה מצוה אחת של הדלקה בכל המקומות שלא יבוא לחשד, ול"ש לברך על כל חלק של המצוה ברכה מיוחדת.

ולפי"ז מיושב קושיית הב"י, כי בביהכ"נ הרי החשד הוא בשוא"ת שלא נכנס לשם, ומכיון שלא שייך לתקן תקנה שיכנס בשעה שהצבור מתפללין בשני בתי כנסיות, ושיצטרך להתפלל בשניהם, לכן לא מצינו לחשד בכה"ג.

ה. ולפי זה נראה ליישב קושיית הבית הלוי בעניני חנוכה, (עמוד צ"ו) [ובשו"ת גנוזי יוסף (סימן קכ"ג) הביא קו' זו בשם זקני הרז"ו ווילנער הי"ד, וכן הביא קו' זו בשם השואל ומשיב (מהדו"ת ח"ב סימן ע"א)] כיון דקי"ל כבתה אין זקוק לה, מדוע לא ידליק מפני החשד. ולהנ"ל פשוט דהיינו שתקנת נר משום חשד נאמרה בעיקר דין הדלקת נ"ח, ולא שנוסף חיוב מיוחד של חשד, וממילא כיון דמעיקר הדין קי"ל כבתה אין זקוק לה, ל"ש לחייבו חיוב מחודש של הדלקה מפני החשד, דזה לא מצינו בחשד של שוא"ת, משא"כ שחיטת בן פקועה וכנ"ל.

ובזה יש להעיר עמש"כ במקראי קודש (סימן כ"ה) בשם הגה"ק מוהרי"ל דיסקין ז"ל דאונן אעפ"י שפטור מנר חנוכה חייב להדליק מפני החשד, ולהנ"ל יל"ע, כיון

ונראה להביא ראיה דנר שהודלק משום חשד שם נר מצוה עלה, דאיתא בשע"ת (סימן תרע"א סק"י) בשם מכתם לדוד דאם שכח לברך בנר בפתח הראשון, יכול לברך כשידליק בפתח השני משום חשד ע"ש. הרי להדיא דהוי נר מצוה, ושייך לברך עלה ברכת הרואה.

ג. ונראה בכיאוור הדברים, ובהקדם מה שהק' הפר"ח ביו"ד (סימן י"ג) דדעת הרשב"א דבן פקועה שצריך לשוחטו משום מראית העין דמברך על שחיטתו, ומשמע דהרשב"א פליג על הר"ן גבי חצר שיש לה שני פתחים דאין מברך על הפתח השני, כיון דכל ההדלקה היא משום חשד. ועיין בשדי חמד אריכות דברים בזה.

ונראה כי יש שני סוגי חשד, יש אופן של חשד שעושה מעשה אשר מעשה זה גורם שיחשדוהו, ויש אופן של חשד בשב ואל תעשה שאינו עושה מעשה הוא נחשד באיסור, כגון הכא בנר חנוכה שאינו מדליק בפתח השני וזה מביא שיחשדוהו, אבל בכניסה לחורבה הרי להיפך, הכניסה לחורבה היא המביאה את החשד. ובוזה הרי מיושב קושיית החכם צבי, דקו' הגמ' לפי זה היתה מנא תימרא שיש איסור חשד גם בשוא"ת, שהרי אינו עושה מעשה המחשידו, ומנלן דגם באופן זה יש חשש חשד, ועל זה מביאה הגמ' ראיה מפאה, כי הרי בפאה אינו עושה מעשה המחשידו, ואעפ"י כחיישינן לחשד. וראיה לנר חנוכה שגם באינו עושה מעשה המחשידו איכא חשש חשד, משא"כ בשאר מקומות בש"ס הרי עושה מעשה ממש המחשידו, ושם ודאי יש איסור חשד, ולא הוצרכו לראיה.

ד. ונראה עוד בזה, דהא דתקנו חז"ל להדליק מפני החשד, אין הכוונה שהיתה תקנה מיוחדת להדלקה מפני החשד, כי בגוונא דשוא"ת לא מצינו שיתקנו שידליק ויעשה מעשה מצוה מחודשת משום החשד, אלא הכוונה כי בתקנת חז"ל של נר איש וביתו נכלל שיקיים את מצות נר חנוכה באופן שלא יחשד שלא קיימה כראוי,

ציצית, ושם ודאי הטילו עליו חיוב מצות ציצית, ולכן שפיר מברך וכנ"ל, משא"כ בציצין המעכבין שלא הטילו עליו מצות מילה מחודשת, וכנ"ל, ולכן אינו מברך.

ז. והעירוני דמהשערי תשובה הנ"ל מוכח להדיא כדברינו, כי שם מבואר כי לכן אינו מברך על ההדלקה השניה כיון שכבר בירך על הראשונה המחויבת, הרי מבואר כי סיבת הפטור על נר החשד, אינה כיון דהוי נר של חשד, אלא כיון שנפטר בכרכה הראשונה, ודו"ק.

עוד העירוני להביא ראיה ברורה מלשון הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סימן תרע"א ס"ח) ובתו"ד כתב וז"ל, ועיין מש"כ בחבורי על אר"ח משנת תקצט בסי' תרעז, והעליתי כי דוקא בשעה שמדליק נר חנוכה מחויב להדליק בשניהם, אבל אם כבר משך ידו מנר חנוכה וסילק, אינו מחויב עוד להדליק בפתח השני וכו', ועוד כ' שם דטעם הפטור דהנר השני הוי נר חנוכה, עיי"ש. ולכאורה משמע מזה דעיקר החיוב הוא בשעה שמדליק, חייב להדליק בשניהם, ואם פירש, שכבר ליכא חיוב הדלקת נר חנוכה, אינו מחויב מפני החשד, וכנ"ל.

ח. והנה בדינא דאכסנאי כתב המחבר (סימן תרע"ז ס"א) דאכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו צריך ליתן פרוטה לבעה"ב להשתתף עמו בשמן² של נר חנוכה. ואם יש לו פתח פתוח לעצמו צריך להדליק בפתחו. ובמג"א (סק"ד) כתב דכיון דהטעם מפני החשד אי"צ לברך עיי"ש. ובלבושי שרד שם הק' דלכאורה ל"ד לחצר של שני פתחים, דהתם הרי בירך בפתח הראשון ולכן אינו מברך בשני, משא"כ הכא, עיי"ש. ועיין בשעה"צ (סקט"ז) שהביא דעת המג"א והביא פלוגתת הכנה"ג והפר"ח ע"ש.

דפטור מעיקר הדין הרי לא נאמרה תקנה חדשה שידליק מפני חשד.

ולפי זה יש לעיין להלכה ולמעשה במי שנוסע להוריו לשבת חנוכה במקו"א, די ש מי שרצה לחייבו להדליק לפני צאתו מפני החשד, וצ"ע לפי הנ"ל. [ושם ראיתי בארחות רבינו (ח"ג דיני חנוכה) בשם החזו"א דהולך מביתו לשבת וכדו', חייב להדליק מפני החשד, ודעת הקהילות יעקב דפטור, עיי"ש].

ו. והנה בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן רמ"ח) פסק דעל ציצין של מילה שצריכין לחזור ולחונתכם משום מראית העין מדרבנן, אין לברך ע"ש. והעירוני דבספר משחת שמן (ח"א סימן מ') הקשה ממה שכתב שו"ת הרשב"א דמברכין על שחיטת בן פקועה, אף דהוי משום מראית העין, ע"ש.

אולם להמבואר לעיל לק"מ, כי שם החשד בשו"ת שאינו נראה כמהול, ובכה"ג לא חייבו חז"ל מצות מילה מחודשת, אלא הטילו עליו שיתקן את מילתו שלא יחשד, אבל שחיטת בן פקועה שעושה מעשה אכילה שנראה בקו"ע שהוא עובר, שם הטילו עליו מצות שחיטה מחודשת, וע"ז יש לו לברך כנ"ל.

וכן יתיישב מה שהק' מהא דמבואר בשו"ע (סימן י"ד ס"ג) גבי ציצית שאולה דלאחר ל' יום חייב מדרבנן בציצית, ובמשנ"ב (שם סק"י) דיברך עליה ע"ש. וטעם החיוב לאחר ל' יום אע"פ שאין הציצית שלו אלא שאולה היא לו, מ"מ נתחייב לאחר ל', משום דנראית כשלו ע"ש. ומדוע יברך הרי כל חיובו הוא רק משום מראית העין, ומאי שנא מציצין דחוזר ומסירן ואינו מברך.

אמנם להנ"ל ניחא כיון שבציצית שאולה הרי עושה מעשה בקו"ע בלבישת הבגד בלא

2 ויל"ע אמאי השמיט 'פתילה', וכתב רק להשתתף בשמן, דמקורו משו"ת הרשב"א (ח"א סימן תקמ"ב) שכתב 'בשמן ופתילות'. וכבר העיר בזה בהגהות הגר"פ ז"ל. ועיין בקיצור שו"ע (סימן קל"ט ס"ט) שאכן כתב לתרווייהו 'בשמן ופתילה', ע"ש. וגם הסברא תמוהה, דמ"ש שמן מפתילה. ועיין במחשבת חיים מכבוד מו"ח הגוצ"ל, לחנוכה (הליכות חיים אות כ"ח ובהערה) ע"ש.

בעה"ב, ורק חולק גבי בן נשוי אצל אביו. ועיין במשנ"ב (סימן תרע"ז סקי"א) ובשעה"צ (שם סקי"ט) ובביאור הלכה (ריש סימן תרע"ז) בד"ה לתת וכו', שהביא דעת המאירי וחכמי התוס' ע"ש.

וכנראה דשיטת המאירי וחכמי התוס' [ובשיטתם קאי הני דס"ל דלא יברך המובא לעיל], דחייב זה שהטלנו עליו להדליק באופן שלא יחשד שאינו מדליק, הוא חייב על מי שמקיים את המצוה, וכיון שזה שהדליק בבית הוא המקיים את המצוה, שוב ליכא חייב על בעה"ב שאינו במקומו שידליק, כיון שאין חייב להדליק מפני החשד גרידא, וכנ"ל, ורק מי שמקיים את המצוה הוא מחויב להדליק באופן שלא יהיה עליו שום חשד, והרי המדליק הדליק באופן זה, אלא שבעה"ב אינו במקומו, והרי עליו אין חייב להדליק, משא"כ שאר הראשונים ז"ל החולקים עליו ס"ל שחייב זה שלא יהיה נחשד הוא חייב על בעה"ב שעליו יש חייב להדליק, אלא שאשתו מוציאתו בהדלקתה, ממילא יש עליו להדליק במקומו, אבל בלי ברכה, כיון שחייב הברכה הרי הוא יוצא בזה שהדליקו עליו בביתו ששם הוא עיקר החייב, ודו"ק.

וכנראה דדעת המג"א כיון דיוצא בהדלקת נר בביתו, א"כ ליכא שוב חייב עליו להדליק בברכה, אלא החייב הוא שמצות הדלקת הנר תהיה באופן שאין עליו חשד, והכא הרי האופן הזה מתקיים רק אם ידליק הכא בפתחו, ומאי שנא בחצר שיש לה שני פתחים, או בשני בתים, סוכ"ס יש עליו חייב להדליק באופן שלא יחשד שאינו מדליק, ולכן מעיקר הדין יש עליו להדליק בשני המקומות, ושוב הרי ממש כחצר שיש לה שני פתחים.

ט. ומצאנו עוד בזה גבי אכסנאי שמדליקין עליו בתוך ביתו ויש לו פתח בפנ"ע, אם חייב להדליק בפנ"ע. דיעויין במאירי (שבת כ"ג ע"א) שהביא דעת חכמי התוספות ששני בעלי בתים הדרים בבית אחד וסמוכים על שולחן א', אפי' בן גדול ונשוי בבית אביו, צריך להדליק, או להשתתף. והמאירי עצמו מודה לדין זה גבי ב' בעלי בתים בבית א', וחולק על בן גדול הנשוי בבית אביו, שכתב שם וז"ל, וזו השניה מיהא אינה נראית כלל, שלא נאמרו הדברים, אלא בזרים שאינם מכלל בני הבית, אבל כל שהוא מכלל בני הבית אינו צריך כלום ע"ש. הרי דגם המאירי ס"ל כן גבי ב'



הנאון רבי נפתלי נוסבוים שליט"א

הנני בזה כשבח המגיע לכתבים אודות הקובץ התורני החשוב הנקרא "בית אהרן וישראל" ע"י מוסדות קרלין סטולין בארה"ק בנשיאות כ"ק האדמו"ר שליט"א.

והקובץ הנ"ל אשר יצא כמאתיים קובצים עד עתה, ובו חידו"ת יקרים מפז ומפנינים אשר חלקם מדורות ראשונים וגדולי הדורות זיע"א, וחלקם מחידו"ת יקרים מראשי ישיבות ותלמידי חכמים חשובים, וכן שאלות אקטואליות בכל שטחי ההלכה, ובודאי שמתרכים דברי תורה ע"י הנושאים הנדפסים בקובץ הנ"ל, והד"ת מרכים פירות ופירי פירות בכל מקצועות התורה, ויש בזה זיכוי הרבים באופן מעולה.

והנני בזה לברך את כל העוסקים במלאכת הקודש בקובץ הנ"ל, שיזכו להמשיך ולהרבות ולהרחיב את הקובץ הנ"ל ביתר שאת וביתר ע"ז, להגדיל תורה ולהאדירה כשאיפתם הטהורה אכי"ר

הכ"ד לכב' התורה

בסוגיא דקידושי איילונית

ותוס' מדייק מהמשנה שאיילונית היא קי' טעות, וא"צ אפי" גט, ואפי' מדרבנן, שאם היתה צריכה גט מדרבנן, היתה צרחה אסורה, וכמו שהמשנה אומרת לגבי קטנה שיכולה למאן, שמאחר וצריכה גט צרחה אסורה מדרבנן, ומק' תוס' שא"כ למה אומר ר"מ שקטנה אינה מתייבמת שמא תמצא איילונית, שחושש למיעוטא, תתייבם ממנ"פ, שאם אינה איילונית, שפיר מייבם, ואם היא איילונית נמצא שלא חלו קי' המת למפרע, ואינה אשת אח.

ומתוך ר"ת שאה"נ, וכל דברי ר"מ הם דווקא באופן שקבלה עלויה, שבשעת קי' אמר שמסכים אפי' אם היא איילונית, אבל בלא קיבלה עלויה היא באמת מקח טעות ומותרת להתייבם.

והר"ר אברהם מבורגויליה מת' שהמשנה איירי בנמצאת איילונית בחיי האח והקפיד,

יבמות דף ב: וכולן אם מתו או מיאנו או נתגרשו או שנמצאו איילונית, צרותיהן מותרות. הנה לקמן (דף י"ב) נחלקו רבא ורב אסי בפי' המשנה, שרב אסי סובר שאיירי שלא הכיר בה שהיא איילונית, ומטעם זה אין הצרות נפטרות, שהוי מקח טעות ולא חלו הקי' מעיקרא, אבל אם הכיר בה שהיא איילונית וקבלה עליו, אין הצרות מתייבמות, שה"ה צרת ערוה, שהאיילונית היא אשת אח, שהרי אין כאן מצות יבום וכמו שדרשינן מאשר תלד פרט לאיילונית¹, ורבא סובר שהמשנה איירי אפי' בהכיר בה, שסבר שאיילונית מופקעת מכל הפרשה של יבום, שאינה דומה לעריות שרק אין בהם מצות יבום, אלא שאינה נופלת ליבום כלל, וממילא צרחה מותרת, שהוי כאשת אח שלא במקום מצוה, וכא"י היתה נשואה לאחר, [וקיי"ל כרבא].

* שיעור בישיבה, נכתב ונערך ע"י מכון "אמרי שפר" להוצאת תורת הגר"נ נוסבוים שליט"א.

1 והיינו שגם באופן שאינה א' מהט"ו עריות, אסורה הצרה מצד צרה דאשת אח, שרב אסי איירי שם בצרת איילונית בעלמא, רק מוכרח להעמיד המשנה באופן שלא הכיר בה, שאם הכיר בה וחלו הקי' אין הצרה מותרת.

אינם עגלים, ומתוך המיעוט עגלים רובם אינם נשחטים לע"ז, וכן בצירור של הגמ' בגיטין (דף ב:) שרובא דאינשי מיגמר גמירי, וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי, (שמתוך המיעוט שלא גמירי, רק מיעוט ממנו הוא סופרים).

כ' הרמב"ם (פ"ד מהל' אישות ה"י) "סריס שקידש, בין סריס חמה בין סריס אדם, וכן איילונית שנתקדשה, הרי אלו קידושין גמורין", ולא פ"י אם איירי בהכיר בה או בלא הכיר בה, ולמד הטור (סי' מ"ד) שאיירי אפי' באופן שלא הכיר בה, שאחרי שמביא דברי הרמב"ם, אומר שרבינו יעקב [ר"ת] סובר שאיילונית א"צ גט ואפי' מדרבנן, וע"כ שאיירי בלא הכיר בה.

וקצת סיוע לדבריו, שהרמב"ם משהו א"ז לסריס, ובסריס הרי אין חילוק אם ידעה מזה או לא, שאצלה אין אומדנא לבטל הקי' אם הוא סריס, שהרי אינה מצווה בפ"ר, וטב למיתב טן דו.

ומק' המפרשים [לח"מ ועוד] שבמשנה שלנו הרי מבואר שקי' איילונית הם קי' טעות, שלכן צרתה מותרת, ועוד מק' המקנה והדברי חיים (תשו' אעה"ז סי' מ"ח) מהגמ' בסנהדרין שרוצה להוכיח שאזלינן בתר רוב בדי"נ מזה שגדול שבא על קטנה שקידשה אביה חייב מיתה, ולא חיישינן שמא היא איילונית והוי קי' טעות, ומבואר להדיא שקידושי איילונית הם קידושי טעות.

ואומר הלח"מ שכוונת הרמב"ם שמקודשת רק מדרבנן, ומה שצרתה מותרת, הרי צרת קטנה אסורה מדרבנן מפני שמקו' מדרבנן, אומר הלח"מ שאי"ז דרבנן גמור, אלא משום מראית עין, וביאור כוונתו שבקטנה חלים קידושין מדרבנן, וממילא מדרבנן ה"ה צרת ערוה, משא"כ כאן אינה מקודשת מדרבנן, אלא רבנן הצריכה גט משום חומרא, שלא יהיה

וממילא בטילים הקי', אבל לאחר מיתה אפשר שאם היה קיים לא היה מקפיד, [ור"מ איירי בקטנה שהבעל כבר מת, ורק לאחר מיתת הבעל יתגלה שהיא איילונית, וא"כ שמא בחייו לא היה מקפיד, ונמצא פוגע באשת אח שלא במקום מצוה²], ותוס' מק' עליו מהתוספתא שקאי על המשנה שלנו, ואומר שנמצאו איילונית בין בחיי הבעל בין לאחר מיתה צרותיהן מותרות, ומבואר שאיירי גם בנמצאו איילונית לאחר מיתת הבעל.

ואומר הגרעק"א שמה שהר"ר אברהם אומר ששמא אם היה קיים לא היה מקפיד, אי"ז ספק השקול, שבודאי רוב בני"א מקפידים על כגון דא, וכוונתו רק אליבא דר"מ, (שהרי בא ליישב את דעת ר"מ), ולשיטתו אומר שצריך לחשוש למיעוט שאינם מקפידים, ואין כאן ממנ"פ, אבל התוספתא קאי אליבא דרבנן שהולכין בתר רוב, וא"צ לחשוש שמא לא היה מקפיד, וכן מתרץ הערול"ג.³

ומק' הערול"ג שהרי סו"ס יש כאן שני מיעוטים, מיעוט א' של איילוניות, ומיעוט שני שאינם מקפידים, ובע"ז כ' שבמיעוטא דמיעוטא גם ר"מ מודה שלא חיישינן, שהגמ' דנה שם לגבי גבינות של עכו"ם (שהיו עושים אותם בתוך קיבות של בהמות), ויש לחשוש שנעשו בקיבות של עגלים שנשחטו לע"ז, ואומרת הגמ' שהוי מיעוטא דמיעוטא, שרוב עגלים אינם נשחטים לע"ז, ורוב בהמות אינם עגלים.

ואומר הגרעק"א שלא דמי, ובנידון דידן אי"ז נחשב מיעוטא דמיעוטא, שכל מיעוט הוא מיעוט בפנ"ע, שמיעוט א' הוא אם היא איילונית, ומיעוט שני אם הוא מקפיד, ומיעוטא דמיעוטא הוי דווקא במקום שהמיעוט השני הוא מתוך המיעוט הראשון, וכמו בע"ז שם שרוב בהמות

2 א.ה. עיין בסוף השיעור בעומק הכוונה בתוספת זו עפ"ד התוס' לקמן.

3 ואפי' לר"מ שחייש למיעוטא, אם היה מקפיד היו הקי' בטילים, ול"א שאינו נאמן מפני שאפשר שהוא מן המיעוט, ואי"ז דשב"ל.

למיעוטא בדרבנן, ובפרט לדברי התוס' בחולין (דף י"ב [בא' המהלכים]) שכל הדין של ר"מ שחיישינן למיעוטא הוא רק מדרבנן, אבל להנ"ל א"ש ש"ל שר"מ סובר כרוב שקידושי איילונית אינם קידושי טעות כלל, וחלים מדאורייתא, וממילא על הצד שהיא איילונית יש כאן איסור אשת אח מה"ת.⁴

והרמב"ן (בחידושים) והנודב"י (בתשו' תנינא סי' ע"ח) אומרים מהלך אחר, ונקדים יסוד של המג"מ (בהל' מקח וממכר), והובא בשו"ע (סי' רכ"ז), שבכל חפץ שהדרך לברר עליו ולבקר אותו ממומין שבו, אם לא בירר הלוקח, אמרינן שמחל, [וי"א שדווקא אם כבר נשתמש בחפץ, וי"א שאפי' לא נשתמש, עיין נתיבות סי' רל"ב סק"א, ופתחי תשובה סק"א], ולפ"ז אומרים שבאשה גדולה שאפשר לברר אם היא איילונית או לא, וזה דבר שהדרך לברר עליו, אם לא בירר אמרינן שויתר, אבל בקטנה שא"א לברר, אין ראי' שמחל, וממילא אם נמצאת איילונית בטילים הקי', ולפ"ז א"ש המשנה, שאירי כשנתקדשה שהיא קטנה, וכן בסנהדרין אירי בקטנה, ולכן הווי קידושי טעות, משא"כ הרמב"ם אירי בגדולה, ולכן כ' שהקי' חלים מדאורייתא, שמדלא בירר ויתר,⁵ ויוצא נפק"מ לדינא, שלפי' הראשון שאמרנו חלים הקי' מדאורייתא בין בגדולה ובין בקטנה, ולמהלך הרמב"ן והנודב"י ה"ז תלוי בין גדולה לקטנה.

והפנ"י בגיטין (דף מ"ו:) אומר חילוק אחר בדעת הרמב"ם, וכן משמע ברש"י שם,⁶ שאירוסין של איילונית הווי קי' טעות, אבל בנישואין אמרינן שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ובעל לשם קי', [שרש"י סובר שגם באיילונית אמרינן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ודלא כתוס', ולא למד

פרוץ שאשה יוצאת מבעלה בלא כלום, וממילא אין הצרה נפטרת.

אבל לכאור' א"א לפרש כן ברמב"ם, שלשון הרמב"ם הוא 'הרי אלו קידושין גמורין', ועוד שהרמב"ם משהו א"ז לסריס ואומר "וכן" איילונית, ומשמע שדינם שוה, ובסריס הגם שעובר בלאו, שאסור בקהל, מ"מ חלים הקי' מדאורייתא.

והנ"י מביא בשם ר"ת בספר הישר, שהדבר תלוי במחל' רבא ורב אסי, שלרב אסי שבהכיר בה צרתה אסורה, ע"כ שהמשנה אירי בלא הכיר בה, והטעם הוא מצד שהווי קי' טעות, ויש הכרח מהמשנה שאיילונית א"צ גט אפי' מדרבנן (וכמו שהוכיח תוס'), אבל לרבא שאפי' בהכיר בה צרתה מתייבמת, שנחשב נפילה שלא במקום מצוה, אפשר לומר שצריכה גט מדרבנן, שאפי' אם היא מקו' אין הצרה נפטרת, [ולפ"ז מיישב את קו' התוס' שמק' שלר"מ תתייבם ממנ"פ, שאפי' אם היא איילונית מ"מ חלו הקי' מדרבנן, והר"ל אשת אח מדרבנן], אבל בדעת הרמב"ם א"א לומר כן, וכמו שהוכחנו לעיל שמשמע שחלו הקי' מדאורייתא.

וי"ל שהרמב"ם הלך ע"ד הר"ת בספר הישר, אבל לא כר"ת שצריכה גט מדרבנן, אלא סבר שצריכה גט מדאורייתא, שלפי רבא אין הכרח מהמשנה שקי' איילונית אינם חלים, וי"ל שסבר שאין בזה אומדנא שאילו היה יודע לא היה מקדשה, והסוגיא בסנהדרין י"ל שקאי כרב אסי שסובר שהווי קי' טעות, והרמב"ם קאי אליבא דרבא (שהכי קי"ל).

ולרמב"ם היה עוד הכרח, שלכאור' א"א לומר שדינו של ר"מ שקטנה לא תתייבם הוא רק מדרבנן, שהיכן מצאנו שר"מ חושש למיעוטא בדרבנן, ולא מסתבר שחשש

4 א.ה. לכאור' אין הכוונה שזה מוכרח ממש, שהרי יכול ליישב את קו' התוס' כר"ת שאירי בהכיר בה, אלא שהרמב"ם לא סבר להעמיד בהכיר בה וממילא היה לו מזה הכרח.

5 ולכאור' יש להק' שהיה לו לרמב"ם לחלק בין גדולה לקטנה, ויש לתרץ שבדרך כלל קידושין הם בגדולה, ועוד שהרמב"ם כ' שנתקדשה' ומשמע מעצמה, וקי' קטנה הם רק ע"י אביה.

6 והנודב"י מביא כן בשם חכ"א ודוחה את דבריו.

שנתארסה לכהן פקח, ולא הספיק לכונסה עד שנתחרש, אינה אוכלת¹⁰, אבל אם מת ונפלה לפני יבם חרש, אוכלת בתרומה, שליבוס א"צ דעת כמש"כ בריש הבא על יבמתו, ונמצא שקנאה, ומק' תוס' שמ"מ נחושו לסימפון, שהאח המת הרי לא בדקה ממומין, שהרי נתחרש קודם שנשאה, וא"כ אפשר שלא חלו קידושו, ואינה זקוקה ליבם, ומת' תוס' "ואור"י דלא חיישינן לסימפון אלא כשיכול הדבר להתגלות שיש סימפון, והיו קידושי טעות, אבל הכא דנתחרש לא חיישינן שמא יתפקח וימצא סימפון", ומבואר שבאופן שלא יתגלה המום לקונה לעולם, (ולא יזיק לו), אין המקח בטל, ולכאור' זה גם הסברא של הר"ר אברהם אצלינו שאמרינן שמא אם היה קיים לא היה מקפיד, שמכיון שבלא"ה אי"ז נפק"מ לו, שהרי מת, ממילא לא היה מקפיד, ומה שתוס' חולק זה מצד שסבר שבאיילונית אין הקידושין בטלים מצד תנאי בעלמא, אלא שנחשב לחפצא אחרת, וכמו חומץ ויין, שאי"ז הדבר שקנה.¹¹

השעה"מ מק' על דברי הר"ר אברהם, שלכאור' הרי הוי ספק ספיקא, שאפשר שאינה איילונית, ואז יש מצות יבוס, ואפי' אם היא איילונית, שמא היה מקפיד, וה"ה פנוי, ולמה אסורה להתייבם לר"מ.

ומת' השעה"מ שבמקום שאפשר לברר אין סומכין על ספק ספיקא, וממילא גם כאן אפשר לחכות ולראות אם היא איילונית או

כתוס' ששם איירי בספק איילונית וכאן בודאי, שבספק לא היה צריך לפרש מצד שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, שספק איילונית ודאי צריכה גט, וע"כ שאיירי בודאי⁷], אבל ברמב"ם קשה לפרש כן, שהרמב"ם כ' "נתקדשה", ומשמע שהיו רק אירוסין, וע"ז כ' הרמב"ם שהיו קי' גמורין.

(ולסיכום, המקדש איילונית: א. לרמב"ם (ע"פ מהלך הראשון) מקו' מדאורייתא בכל גווני -] לפי מה דקיי"ל כרבא, ולרב אסי הוי קי' טעות], ב. למהלך הרמב"ן והנודב"י, בגדולה מקו' מדאורייתא ובקטנה אינה מקו', ג. לרש"י והפנ"י באירוסין אי"מ, ובנישואין מקו' מדאורייתא, ד. לנ"י בשם ר"ת מקו' מדרבנן -] לרבא, ולרב אסי כנ"ל], ה. ללח"מ אי"מ כלל, רק צריכה גט מדרבנן משום מראית עין, ו. לתוס' אצלינו א"צ גט אפי' מדרבנן, ז. להר"ר אברהם ה"ז תלוי אם הבעל מקפיד, [ולביאור הגרעק"א חשש זה הוא דווקא לר"מ דחייש למיעוטא], ח. לסברת תוס' בדף נ"ו⁸ ה"ז תלוי אם יהיה לו הפסד, [מלבד אם נאמר שהוי מקח אחר ואי"ז תלוי בקפידא⁹].

בתוס' כאן חזינן חי', שיש לרדן מה"ד באדם שעושה מקח, ויש בו מום שהדרך להקפיד עליו, אבל לעולם לא יודע לו, (ולא יזיק לו), האם עושה ביטול מקח, ובתוס' לקמן (דף נ"ו). משמע שאי"ז עושה ביטול מקח, שבגמ' כ' שם שבת ישראל פקחת

7 ובעיקר מה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ובעל לשם קי', יש להק' שהרי צריך עדים לקיומי, ויש לתרץ שאיירי שהיו עדים, ואפשר שרש"י סבר שהטעות של איילונית היא מצד תנאי, ולא מצד שהיא חפצא אחרת, וסגי במחילת התנאי, ואז א"צ עדים, אלא כשבעל ה"ה מוחל על התנאי, אבל לכאור' לשון רש"י משמע שפועל ע"י שבעל לשם קי', ואמר שאפל"פ כנ"ל, ורש"י סובר שגם על הצד של איילונית ה"ה מתכוון לבעול ודלא כתוס' שלא מסיק אדעתיה, אבל אולי סבר שגם בל' רש"י אפשר לפרש שכוונתו מצד מחילת התנאי.

8 שהובא בהמשך (ד"ה בתוס').

9 ואף לפי מה שאמרנו בהמשך שסברת הר"ר אברהם היא מצד ד' התוס' בדף נ"ו, מ"מ אפשר שיש נפק"מ ביניהם, שלסברת התוס' ככה"ג יהיה ודאי קי', ולהר"ר אברהם יהיה רק ספק, שאומר "דלמא" לא היה מקפיד, וביאר לכאור' רק את הצד ספק עפ"ד תוס' לקמן, ולא שסבר לגמרי כמותם.

10 שאי"ז לעשות נישואין ומדרבנן אין ארוסה אוכלת בתרומה.

11 ואפשר שאין כוונת הר"ר אברהם מצד זה, אלא שבלא"ה אפשר שלא היה מקפיד אפי' אם ימשיך לחיות עמה, ונראה שמ"מ בתו"י מבואר כן, אבל ג"ז אינו מוכרח. א.ה. ואולי הסברא היא שיותר מובן אם סברת הר"ר אברהם היא ע"ד ד' תוס' לקמן, שבסתמא כ"א מקפיד.

ואומר הגרעק"א לפי דרכו, שבסנהדרין לא שייך לומר שאפשר לברר ולא נילך בתר רוב, שאם אזלינן בתר רוב נמצא שזה עצמו הבירור, שהרוב אומר לך שכך יהיה אם תחכה, משא"כ לר"מ שאינו הולך אחר הרוב, נמצא שבספק של איילונית שאותו אפשר לברר, אין בירור עכשיו, וממילא צריך לחכות.¹²

לא, אבל זה צ"ע והוא בעצמו מק' כן, שהרי גם ברוב אפשר לברר, ועכ"ז אמרה הגמ' בסנהדרין שאם אזלינן בתר רוב הורגין את זה שבא על הקטנה, ואפי' שאפשר לחכות ולראות אם היא איילונית, ועל כרחק שהגדר של אפשר לברר הוא שעכשיו במצב הזה אפשר לברר, אבל מה שאפשר לחכות הרבה שנים אין נחשב שאפשר לברר.



12 א.ה. לכאור' יוצא מכאן שבכל רוב אין אומרים שהיכא דאיכא לברורי מבררין, וכאן זה רוב של טבע (שהוא סברא ולא דין).

הנאון רבי אברהם אוירבך שליט"א

בגדר החלוקה והמוחזקות בשנים אוחזין בטלית

ואף בשנים אדוקים בשטר שמחדשים בו התוס' לומר דהחלוקה יכולה להיות אמת משום דאפשר שפרע לו החצי, גם הכא צריך להבין, לו יהא ש"יכול" להיות אמת אבל אי"ז אנן סהדי שוודאי כן היה המעשה שפרע לו החצי, ואמאי יחלוקו.

והמבואר מכל זה, שבאמת החזקה של כל מה שתח"י שלו, הוא האנן סהדי וכיון דהאי תפיס בכולה והאי תפיס בכולה א"כ לכל אחד אנן סהדי דכל הטלית שלו הוא ולכן בשורש הדבר יש כאן ספק למי שייך הטלית, משום דהחזקה של כל אחד מהם סותרת לחזקת השני דאי דמר לאו דמר ואי דמר לאו דמר ואיננו יודעים באמת מי הוא הבעלים והיינו מה דמבואר בגמ' דספיקא הוא, אלא דכיון דסוף סוף שניהם מוחזקים בו והדין נותן שיש לנו לראות את כל אחד מהן מוחזק כבעלים, ואיננו יכולים לראות שניהם כבעלים בכולה, וכן א"א לומר שזה רק של אחד מהן, דהרי גם השני מוחזק בטלית בכולה, וע"כ בהכרח נאמר שלכל הפחות אנו רואים את האחד מוחזק בחצי ואוחזה בשביל החצי שיש לו, וכמו כן זה השני יש לו חצי, ומשו"ה פסקינן יחלוקו, שנכריע מכח המוחזקות של אנן סהדי דמאי תפיס האי דידיה הוא שכל אחד מוחזק לכה"פ בחציה כבעלים, וזהו כוונת התוס' בלשונם: דחשיב "כאילו" כל אחד יש לו בה "בורדאי" החצי ע"כ, דכיון שאוחזין ומוחזקין בטלית נקבע חלוקה לשניהם כבעלים אף ע"ג שאיננו יודעים באמת מה היה פרטי המעשה.

ואכתי פש גבן לברורי, דמאחר שאנו רואים שכל אחד מהם תפיס בכולה ויש לכל אחד חזקה שמוכיחה דכל הטלית שלו דכל מה שתחת יד אדם שלו הוא, א"כ איך נוכל לבטל החזקה של כל אחד ונעשה חלוקה

א. ב"מ דף ב' בתוד"ה ויחלוקו כתבו התוס' וז"ל: "תימה דמ"ש מההוא ארבא דאמר כל דאליים גבר בפרק חזקת הבתים וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי תפיס האי דידיה הוא". לפום ריהטא משמע דכיון ששניהם אוחזין אנן סהדי שיש בודאי לכל אחד חצי כיון ששניהם מוחזקים בה, וחזקתם מעידה שזה שלהם, ויש להתבונן בזה טובא, מנא לן שכן היה באמת שזה של שניהם, ותרוייהו בהדי הדדי אגבהוה, דלמא אחד הגביה קודם והשני נסרך אחריו וזה שייך רק לאחד. ועוד יל"ע, דהן אמת שכן הוא בדברי הגמ' להלן בדף ג' ע"א דאנן סהדי דמאי תפיס האי דידיה הוא וכן השני, אבל מאידך אמרי' (שם) לעיל מינה דשנים אוחזין "כשאר דמי דספיקא היא" הרי שזה נחשב ספק ולא רדאי.

ותו קשיא, דהתוס' עצמם הקשו בדיבור הסמוך שהאומר חציה שלי אין לו לקבל כלום משום דאין ספק מוציא מידי ודאי, ואם נאמר שכל שאוחז ודאי החצי שלו, הרי הוא ג"כ בגדר וודאי ולא ספק, (ואכן הריטב"א תי' כן על קושיית התוס' שם שאי"ז ספק, דוודאי אית ליה חולקא בגויה).

וביותר תגדל התימה במנה שלישי שכתבו התוס' דמדמי בגמ' לטלית משום ד"חשיב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם כאילו הם עצמם מוחזקים בו", וקשה שאפי' נאמר דהוי כאילו שניהם מוחזקים בו (ויבו' להלן אי"ה הטעם בזה), מ"מ מה שייך לומר כאן אנן סהדי דמאי תפיס האי דידיה הוא ומאי תפיס האי דידיה הוא, דוודאי המנה אינה של שניהם אלא רק של אחד מהם, ואיך שייך בזה חלוקה משום הוודאות של וודאי החצי שלו.

* שיעור בישיבה נרשם ע"י אחד מהתלמידים.

של חזקה כל מה שתחת יד אדם שלו לכל אחד מהם, וזה יכול להתקיים רק בזה שנאמר שכל אחד נראה בזה מוחזק כבעלים על חצי, וכך יש לכל אחד בה רק חציה, וכאילו אנן סהדי דלכל אחד יש לו בוודאי החצי. וזה מובן רק לפ"מ שנתבאר לעיל דגדר החזקה דכ"מ שתח"י שלו הוא, אינו מכח הראיה והסברא, אלא דהכי נקטינן דמהיכי תיתי לומר שאינו שלו אחר שאוחז בו וע"כ שייך לומר כאן אנן סהדי כאילו יש לו בוודאי החצי.

נמצא שכאשר באים לרדן על המוחזקות שיש כאן יש לנו ספק כיון שכל אחד תפיס בכולה ומבטל את שכנגדו, אבל סוכ"ס נוצר בזה אנן סהדי ומוחזקות על חציה לכל אחד, וע"כ מיקרי תפיס בכולה ומוחזק כבעלים על חציה, וחזקה גמורה אין בזה כלל, ועיין במאירי לקמן (ג.) וז"ל: "כל ששניהם כעין מוחזקין שתפס זה בציציות מכאן וזה בציציות מכאן חולקים בשבועה" עכ"ל, והיינו שאין הם מוחזקים ממש אלא רק כעין מוחזקין.

ודוגמא לדבר זה דהנה אמרי' בגמ' (עמוד ב') "לימא מתני' דלא כסומכוס דאי כסומכוס הא אמר ממון המוטל בספק חולקין, ואלא מאי רבנן הא אמרי המע"ה, האי מאי אא"ב רבנן התם דלא תפסי תרוויהו אמרי רבנן המע"ה, הכא תרוויהו תפסי בה פלגי לה בשבועה", ופירש"י "תרוויהו תפסי, ואין כאן מוציא מחבירו, בשבועה פלגי לה, כיון דמחוסר גוביינא במה שחבירו תופס דהאי תפיס בכולה והאי תפיס בכולה לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי כדאמרי' התם לרבנן דבעי ראייה הצריכום שבועה", עכ"ל.

וצריך ביאור בשקו"ט בגמ' מדוע סברו בהו"א שהוא נקרא "מוציא מחבירו" ולא שייך שיהא חלוקה, ומאי משני, וכן לשון רש"י צ"ב דמעיקרא כתב דאין זה מוציא מחבירו, ושוב כתב דמיקרי מוציא ממון מחזקתו וזה סתירה תוכ"ד.

ונאמר ששניהם בעלים, שהרי אינם אוחזין כשותפין אלא ז"א כולה שלי וז"א כולה שלי ואמאי יחלוקו.

ב. ולהאיר הענין נקדים דהנה בדרך כלל כשאדם אוחז חפץ ובה אחר ומערער לומר שלי הוא, הדין אומר דהחפץ נשאר בחזקת האוחזו משום דכל מה שתחת יד אדם שלו, והוא דהחזקה מוכיחה שזה שלו והוא מבוסס על הסברא דאל"כ איך הגיע החפץ לידו, דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, וזהו חזקה גמורה, אולם יש להוכיח מהרבה סוגיות דאפי' כשאין ראייה וסברא זו סגי בזה ג"כ, ויש להוכיח כן ממתני' גופא דהרי הגדרות אין להם חזקה (כמבואר בב"ב לו) היות שנכנסים לרשותו מעצמם ואין הראיה של אחזוקי וכו', ומ"מ מצינו במתני' דשנים רוכבין דמיקרו מוחזקין [ואף שיש לדחות דאירי במציאה, מ"מ בשנים אוחזין הרי ליכא כלל ראייה דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן דהרי בגמ' מוקי לה בדדמי ליה] וכן מוכח ממנה שלישי וכדלהלן שאין כאן שום ראייה למוחזקות, וע"כ שהגדר שחזקה של כל מה שתח"י אדם שלו, הפי' הוא, שאם החפץ מונח ברשותו נקטינן שהוא שלו, דמהיכי תיתי לעורר ספיקות לומר שאינו שלו, אלא כך הוא הפשטות ולכן אנו רואים את אחיזתו כאחיזת בעלים, ומה דמצינו הסברא של אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, היינו רק היכא שיש מר"ק והוא מערער לנו את חזקת האוחז בו, ע"ז צריך הסברא והראיה של אחזוקי וכו', ומשא"כ כשאין מר"ק די בזה שנמצא בידו ובחזקתו, ונקטינן שהוא שלו.

ומעכשיו כשבאנו לרדן בשנים אוחזין בטלית, והדין נותן לומר ולראות את כל אחד מהן דהוא המוחזק, וכולה שלו, כיון שתפוס בכולה וטוען שהוא שלו, אע"פ שאין שום ראייה מאחיזתו מ"מ עצם אחיזתו הוה אחיזת בעלים, ויש לכל אחד חזקה שהוא שלו, ומכיון דשניהם אוחזין בה וחזקת הא' סותר את חזקת השני, מוכרחים אנו לצמצם את המוחזקות שיתקיים הדין

מוחזק אלא בחצי, ובחציה השני אף שתפוס בה אינו מוחזק בה כלל כיון דאוחזוה בלא טענה, ומשו"ה יחלוקו החצי, ויקבל רביע דרך בזה החצי מוחזקים שניהם בטענה כאמור (וכדברים) האלו מבואר בתוס' הרא"ש בזה עיי"ש).

ומהאי טעמא מבואר נמי דברי הרמב"ן בב"ב (לד:) שכתב דבמתני' דשנים אוחזין בטלית רק בברי וברי חולקין אבל כשא' ברי וא' שמא, אמרין בזה דברי עדיף, ויש לעיין מאי שנא מאדם שאוחז חפץ בידו ובא אחר ואומר שלי הוא, דאין המוחזק צריך להשיבו דבר, ואין הלה מוציא מחזקתו אלא אומר לו לאו בעל דברים ידי את כמ"ש רבינו יונה בב"ב (כח:), וכן כתב הרמב"ן שם דכשיש חזקה דממונא אפי' המערער ברי והמוחזק שמא חזקה דממונא עדיפא, ועל כרחך מוכח כמשנ"ת דבשנים אוחזין אין כאן חזקה גמורה ולכן כל שאינו טוען ברי שזה שלו באופן שהשני טוען ברי אין תפיסתו מועלת כלום ורק התפיסה עם טענת הברי יורה לנו לראותו כבעלים.

ד. והנה במנה שלישי כתבו התוס' דתרווייהו מוחזקים בו שהנפקד תופס בחזקת שניהם, וצריך להבין מדוע הוא תופס בחזקת שניהם הרי רק אחד הפקיד והנפקד אוחזו בשבילו, ותי' החי' הרי"ם ועוד מהאחרונים, דמוקמינן לה לקמן (לז.) שנעשה כמי שהפקידו בכרך אחד וא"כ שומר אותו הנפקד עבור שניהם, ומשו"ה שניהם מוחזקים, ויותר נראה להבין זאת על פי דברי הר"ן (ג.) וז"ל: "שכיון שהנפקד אינו תופס ממון זה אלא מכח שניהם וכל מה ששניהם יסכימו בו יש לו לעשות ממנו" הרי הוא כאילו תפסי בה תרווייהו דומיא דמתניתין" עכ"ל. ומבואר בדברי הר"ן דמדדיק לומר דהשליטה בחפץ הוא ביד שניהם, ועיי"ז הוא נקרא ברשות שניהם.

אמנם עדיין התמיהה במקומה עומדת, דסו"ס בשנים אוחזין חולקים משום שתפיסתם עם הטענה הוי להם כמוחזקות ויש לנו לראות שניהם כבעלים, אבל כאן לו

אכן נראה, דמעיקרא סברו בגמ' דכיון שכל אחד תופס בכולה, נמצא שמי שבא לחלוק ולקחת חצי הרי הוא מוציא מחבירו שהרי חבירו תפוס בכולה ואין הלה יכול להוציא ממנו בלא ראייה ואמאי יחלוקו. ועיי"ז משנינן, דעד כאן לא אמרנו שיש מוחזקות לאדם האוחז חפץ אלא כשאוחז לבדו, אבל כאן ששניהם אוחזין בטלית וכל אחד תפיס בכרכשתא, אין כאן מוחזקות וחזקה גמורה לשניהם דאי דמר לאו דמר שהחזקה אומרת שכולה שלו דכל מה שתח"י שלו הוא, וזה גופא אומר שהשני אינו מוחזק כבעלים, וכמו"כ תפיסת השני אומרת דהוא המוחזק ותפיסת הראשון אינו כבעלים, הואיל וכל אחד תפוס בכולה, יוצא איפוא דמוחזקות כל אחד מבטל את כח מוחזקותו של השני, ומשו"ה כתב רש"י דזה שבא לחלוק אינו מוציא מחבירו' שהרי הוא אוחז בו כמו חבירו ואין הלה מוחזק בה יותר ממנו, אלא יחד עם זאת כיון שסוף סוף שניהם תפוסים בו, (אע"פ שאין שניהם מוחזקין כבעלים) לא קי"ל לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי, כיון דעיי' שיקח הא' חצי מתבטל התפיסה של השני בחציה זו, יש כאן בחלוקה זו הוצאה מהתפיסה של כל אחד, ועיי"כ חייבוהו ליטע כדי שלא תהיה ההוצאה בכדי, ולענין זה סגי בשבועה במקום ראייה.

ג. ולפי זה יבואר על נכון הא דאמרי' במתני' "ז"א כולה שלי וז"א חציה שלי" האומר חציה שלי ישבע ויקבל רביע, ואם נימא שיש כאן חזקה גמורה וכל אחד תופס בכולה ונמצא דכל אחד בוודאי מוחזק בחצי משום עצם תפיסתו א"כ יקבלו כל אחד מהם חצי, ומה אכפת לן שהלה טוען שרק חציה שלו, סו"ס הרי שניהם מוחזקין בכולה ויחלוקו, אלא מכיון שנתבאר לעיל דבשנים אוחזין אין חזקה גמורה אלא הווי רק כעין מוחזקין, יש לומר דבזה בעינן טענה לאחיותו כדי שנראה אותו מוחזק כבעלים כמו השני, ובלא"ה לא מהני אחיותו כלל (כיון שאף השני אוחז ומבטל את מוחזקותו), וכיון שהלה טוען רק חציה שלי נמצא שאינו

ומה הוקשה להם הרי החלוקה לסומכוס הוא מטעם דמיון המוטל בספק חולקין, ונראה, דהתוס' כתבו לקמן (צז: ד"ה לימא) דטעמא דסומכוס דע"י הדררא דממונא הוי כאילו תרוייהו מוחזקין בו עי"ש בדבריהם, ועל כן הוקשה לתוס' לפי מה שנתבאר שאפי' בשנים אוחזין ממש, כל שהחלוקה אינה יכולה להיות אמת לא אמרי' יחלוקו, א"כ מדוע פסק סומכוס יחלוקו אף כשאינה אמת. וע"ז ביארו דשיטת סומכוס שכל שבלא טענותיהם יש ספק לבי"ד הדין הוא חלוקה בכל אופן, והיינו דסבירא ליה לסומכוס שכל שיש ספק גמור לפנינו ומשום עצם המעשה יש לכל אחד מהם צד בספק, וזהו דררא דממונא דאף בלא טענותיהם יש לו צד אמיתי מכח עצם המעשה בזה יש לנו לעשות חלוקה מכח עצם הספק, ומכח עצם הצד בספק יש לנו לתת לו חצי, ומשור"ה אפי' אין יכולה להיות אמת יחלוקו, והיינו שבוזה וודאי אין החלוקה בתורת ודאי של אנן סהדי אלא משום צד הספק שיש לו בדבר שהספק קובע שלכל אחד יש מקום לזכות, בזה אמרינן יחלוקו אע"פ שאינה יכולה להיות אמת, [ומה שפירשו התוס' (בדף צז:)] דהוי כמו מוחזקין הכוונה רק לומר שע"י זה הדררא גופא כבר מקבלים כח וזכות בזה כמו במוחזקין, אבל וודאי שחילוק גדול יש ביניהם דבמוחזקין הוא בגדר וודאי, ובוזה הוא בגדר ספק] ודו"ק.

1. ובדברי הרא"ש בסוגיין נראה שפירש מהלך אחר בטעמא דיחלוקו, וז"ל הרא"ש: "דכיון דשניהם באים לפנינו מוחזקים בגוף הטלית אנו צריכים לפסוק להם דין חלוקה דכל דבר שאנו רואים ביד אדם חשבינן ליה שהוא שלו אע"פ שאחר מערער ואומר שלי הוא כדאמרי' גבי נסכא דר' אבא וכו' הלכך אם היינו פוסקים להם כל דאלימ גבר אחד מהם היה גוזל מה שביד חבירו וכו' עכ"ל.

וצריך ביאור מה הוצרך להסביר שלא שייך כאן לעשות הפסק של כדא"ג, ולכאור' למה היה לו להרא"ש הו"א לעשות כדא"ג, אדרבה כיון ששניהם מוחזקין י"ל שהטלית

יהא דמיקרו שולטים ומוחזקים בחפץ, אבל לא שייך לומר דאנן סהדי דהחצי שלו והחצי שלו, דהרי רק אחד הפקיד ואי"ז של שניהם, ואף לא שייך לומר שה"אנן סהדי" יאמר דוודאי הקנה לו החצי, שהרי אין דרך שיקנה לו החצי.

והנראה בזה, שאע"ג שכשהנדרון הוא על שניהם יחדיו לא נוכל לומר שהוא של שניהם מ"מ כשאנו דנים על כל אחד בפני עצמו, אנו רואים אותו מוחזק במנה ע"י הנפקד שתופס מכחו וע"י השליטה בחפץ וכמבואר בר"ן, ויש לנו לומר שהיא שלו, וכן יש לנו לדון על השני בפני עצמו שהוא שלו, ואנן סהדי לכל אחד באנפי נפשיה שזה שלו וממילא יחלוקו, (כמו שסברי התוס') דבכל שנים אוחזין אע"פ שלכל אחד יש לו אנן סהדי ככולה, מ"מ חשיב ה"אנן סהדי" שלכל הפחות חצי שלו וחצי של השני), וע"ז משני בגמ' דכיון דאין החלוקה יכולה להיות אמת, אע"ג שאנו צריכים לקבוע על כל מוחזק כשלעצמו שזה שלו, מ"מ כיון שסו"ס הפסק בי"ד יהיה מתייחס לשניהם יחדיו ע"י שנפסוק חלוקה לשניהם, וזה הרי אינו אמת דסו"ס אינה של שניהם, לכן אין לנו לפסוק חלוקה אלא יהא מונח עד שיבא אליהו.

ומ"מ לגבי דינא דכל דאלימ גבר לא הוקשה לתוס' כלל למה לא עבדינן במנה שלישי (ובתוס' בב"ב דף לד הקשה כן רק לשי' הריב"א וכמבואר להלן), והוא דזה ודאי לגבי כל אחד כשלעצמו יש לנו דין לתת לו חצי משום האנן סהדי שיש לו בוודאי לכל הפחות חצי וכמו שנתבאר לעיל בשנים אוחזין, אלא שתי' הגמ' הוא דלגבי הפסק בפועל כיון שהוא על שניהם יחדיו אי אפשר לראותם יחד בעלים שותפים על מנה זה.

ה. ובהמשך דברי התוס' כתבו וז"ל: "ולסומכוס אע"ג דאין מוחזקין בו, ואין החלוקה יכולה להיות אמת, היכא דאיכא דררא דממונא פ"י שבלא טענותיהם יש ספק לבי"ד יחלוקו". וצ"ב מה ענין סומכוס לכאן

מוחזקין בה ואנו צריכים לראות שניהם כבעלים, וע"כ דהרא"ש לא ס"ל כהתוס' דהוי חלוקת וודאי.

וע"כ צ"ל בדברי הרא"ש, דבאמת כל שאוחז בכרכשתא תפיס הוא בכולה ובשנים אוחזין כל אחד מוחזק בכולה (על דרך החזקה שנת' לעיל), ויש סתירה בין החזקות דמצד אחד אנו רואים שכולה שלו ומאידך גיסא חזינן דכולה של השני שגם הוא תפיס בכולה, וכיון שהדין הוא דכל מה שתחת יד אדם שלו הוא, אין לנו לצמצם ולומר שכל אחד יש לו בוודאי החצי ולראות תרווייהו כמוחזקים בה, אלא יש לנו לראות את כל אחד מוחזק כבעלים על כל הטלית, וזה לא שייך לראות בפועל, אלא וודאי בהכרח אמרינן שרק אחד מהם מוחזק כבעלים והשני לא, ויוצא דאין כאן אנו סהדי דודאי החצי שלו וכו' ומאי דתפיס האי דידיה הוא וכו', ומשו"ה דין יחלוקו הוא רק מספק, מאחר שאיננו יודעים מי הוא הבעלים האמיתיים, לכן פסקינן להו חלוקה, שכ"א מהם יקבל מספק שמא הוא האוחז כבעלים, ולפיכך הוקשה להרא"ש שאם אין החלוקה מתורת וודאי, יותר עדיף היה לפסוק הדין של כל דאליים גבר.

וע"ז תירץ הרא"ש דכיון שכל אחד מוחזק אע"פ שלמעשה המוחזקות בפועל הוא רק לא' מהם, אבל כיון שהדין נותן שצריך לראות את כל אחד כשלעצמו דהוא מוחזק כבעלים, לכן אין לנו להסתלק ולומר כל דאליים גבר, שאין לנו להניח שיגזול הא' מיד חברו, אע"ג שסמכו ע"ז שמי שהדין עמו ימסור נפשו וכו' זה אינו בגדר ודאי, [וע"ז הביא מנסכא דר"א דכל מי שיש לנו דין לראות את אחיזתו כבעלים אסור לנו להניח לגזול ממנו], ורק משו"ה חולקין. ולכן הקשה לעשות גם בההוא ארכא חלוקה מספק, וע"ז תירץ דכיון שאין מוחזקין ואין יודעים של מי הוא אין לפסוק חלוקה ולהפסיד לאחד שלא כדין, ובזה כל דאליים עדיף וכנ"ל.

של שניהם וכמו שביארנו בתוס'. ועוד תימה אמאי הרחיק נדוד להוכיח מנסכא דר"א שכל מה שאנו רואים ביד אדם חשבינן ליה שהוא שלו, וחשבינן ליה לחוטף ממנו שהוא גזלן, ולמה לא הביא מהגמ' לקמן בדף ג' האמורה לענין משנתנו דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא ומאי דתפיס האי דידיה הוא.

ויש שרצו לומר דבאמת הרא"ש אזיל כשיטת התוס' שהחלוקה היא מכח וודאות משום דאנן סהדי וכו' אלא דהוקשה לו דיותר יש לנו לפסוק כדא"ג, שזהו פסק בי"ד שבכך יתברר מי הוא הבעלים האמיתיים כמו שהאריך לומר שמי שהדין עמו קרוב להביא ראיות וימסור נפשו עליו, וע"כ הוצרך לומר שאין לנו להניח וכו', אבל התוס' ס"ל שזה סילוק מהדין ואינו פסק דין ואולי לשיטתייהו (לקמן בדף ו) שאם גבר האחד יכול השני לחזור ולתוקפו הימנו (דלא כהרא"ש) ומשו"ה אין מקום לומר כדא"ג ויחלוקו.

אמנם נראה דלאו מילתא היא כלל, חדא דלשון הרא"ש אין מורה כן, לומר שנותנים לו מתורת וודאי, וגם דחוק לפי"ז כל ההסבר ברא"ש שלא שייך לומר בזה כדא"ג, וגם אינו מיושב למה לא הביא את הגמ' לקמן בדף ג' דאנן סהדי, וביותר קשה דמפורש להדיא דבתשו' הרא"ש (עז,א) שכל דאליים גבר אינו פסק בי"ד "אלא שנסתלקו חכמים מן הדין" ואמרו כדא"ג, ולכן חידש שם שאם גבר האלים יכול השני להשביעו שבועת היסת שזה שלו והוא מכיון שלא קיבלו בפסק בי"ד, ועוד, דהרא"ש הוכיח שם שכדא"ג הוא סילוק ולא פסק בי"ד מדברי הר"ח דסוגיין דבשנים אוחזין לא אמרי' כדא"ג דאין לנו להניח שיגזול הא' מחבירו, ומבואר להדיא דאילו היה כדא"ג פסק היה לנו לפסוק בשנים אוחזין כדא"ג כיון דכל החלוקה אינו אלא מספק יותר נכון היה לומר כדא"ג אם לא היה נחשב לגזילה, משא"כ לתוס' אפילו אם היה פסק אין מקום לתת רק לאחד ע"י כדא"ג דהרי שניהם

ליה שאין דעת הרא"ש כדעת התוס', ולכאור' מוכח כן דמלבד שלא כתוב ברא"ש כסברת התוס', הרי כתב שתלוי אם "ידוע לנפקד", ומה לנו בידיעת הנפקד, העיקר הוא שאין החלוקה יכולה להיות אמת מאחר שרק אחד הפקידו.

ויש לבאר, דלפמשת" דעת הרא"ש שהחלוקה בשנים אוחזין הוא פסק מספק, ועל כן יש לנו לנהוג כן בכל ספק במקום שאוחזין, גם כשאין יכולה להיות אמת ודלא כהתוס', אלא דמ"מ אין חולקים במנה שלישי שאם היו שניהם תפוסים בפועל בגוף המנה היינו רואים שניהם מוחזקים כבעלים והיה דין חלוקה אפי' אינה אמת, אבל כאן במנה שלישי שמיקרו מוחזקים רק מכת שהנפקד תופס בחזקת שניהם, בזה אמרינן כיון שהוא הנפקד אוחזו רק לאחד כבעלים דהרי ידוע לנפקד שזה רק של אחד, א"כ רואים אנו רק אחד מוחזק באחיזת בעלים, ואף שיש לשניהם תפיסה בזה מהני טעמי דלעיל וע"כ אין לפסוק כדא"ג, מ"מ כיון שזה רק מכת הנפקד והוא יודע שהבעלים הוא רק אחד, לכן יהא מונח, והיינו דלהרא"ש אף דהוי חלוקה מספק מ"מ היינו רק באופן שיש לנו לראות שניהם בפועל כבעלים, משא"כ במנה שלישי אף שאין לפסוק כל דאלים עדיף יותר יהא מונח מחלוקה.

ולפי"ז צ"ל דלפי הרא"ש אין לבאר קו' הגמ' (ג.) דנימא במנה שלישי יחלוקו כפשוטו משום דהנפקד תופס בחזקת שניהם ואנן סהדי וכדברי התוס', דהרי לרא"ש כל החלוקה הוא הכרעת ספק ורק בלית ברירה עבדינן חלוקה ולא משום דיש סיבה חיובית המחייב לתת לכל אחד ואחד, וא"כ למה גרע לעשות יהא מונח מיחלוקו, אלא וודאי דקושיית הגמ' היא שכשם שאין מוציאים מידם לומר כדא"ג כיון ששניהם מוחזקים בזה [דאף הרא"ש אומר בסי' א' דהנפקד תופס בחזקת שניהם] ואין לנו להניח שיגזול הא' מחבירו, כמו"כ אין לנו להוציא מידם לומר יהא מונח שגם זה נחשב

ולפי דברי הרא"ש צריך לבאר דברי הגמ' בדף ג' ע"א ד"אנן סהדי דמאי דתפיס האי ידיה" וכו' והיינו פלגא ידיה ופלגא ידיה, דאין הכוונה "אנן סהדי" באמת, אלא הכוונה הוא דאחר שאנו פוסקים להם חלוקה ונותנים לכל אחד חציה, הוי בזה הפסק ב"ד כמו שאנן סהדי שחציה שלו וחציה שלו וכמבואר בש"ך (סי' עה סעי"ק יט) שכל פסק ב"ד נחשב כהעדאת עדים לחייבו שבועת מודה במקצת עיי"ש.

ונמצינו למדים שיש מחלוקת יסודית בין הרא"ש לתוס', דהרא"ש סבר דמכת חזקה דכל מה שתח"י אדם שלו הוא אנו רואים כ"א מוחזק ככולה ואין לנו לומר שכ"א מוחזק רק בחציה, אבל התוס' סברי אדרבה כיון שיש לכל אחד חזקה דכל מה שתח"י אדם שלו הוא חזקה דאחד מבטל חזקה של השני, הלכך עדיף יותר לצמצם ולומר שכל אחד מוחזק בחציה ואנן סהדי דחציה שלו ושניהם בעלים מתורת ודאי, וממילא דלתוס' לק"מ דנימא כל דאלים גבר דאמאי נימא כדא"ג כיון שיש סיבה וודאית לתת לשניהם, וגם אין מקום לומר בההוא ארבא יחלוקו דחלוקה הוא דין ודאי במוחזקין.

וכמו"כ משו"ה הרא"ש לא הקשה כלל מסומכוס ולא הוצרך לבאר בזה כלל, והיינו משום דלשיטתו אפשר להבין בפשיטות שי' סומכוס דאף שאינם אוחזין ואף שאין החלוקה יכולה להיות אמת מ"מ חולקין מצד ממון המוטל בספק דהרי גם באוחזין החלוקה רק מספק, משא"כ לתוס' דכל דין החלוקה הוא רק מכת המוחזקות ולכן היה קשה להם מסומכוס וכנ"ל.

ז. ולגבי מנה שלישי כתב הרא"ש וז"ל: בכל מידי דאיכא למימר דתרווייהו הוא קודם שנודע מחלוקתן בר ממנה שלישי דקודם שנודע מחלוקתן ידוע לנפקד שהוא של אחד מהם". וצ"ב כוונתו. והפלפולא חריפתא מבאר בכוונת הרא"ש כשי' תוס' דתלוי אי חלוקה יכולה להיות אמת, דכיון שידוע שזה של אחד מהם אין החלוקה יכולה להיות אמת, אולם התומים (קלח, ב) חולק ופשיטא

נפקד, וודאי נשאר בזה היסוד של אין לנו להניח לא' שיגזול את חבריו ומשו"ה ודאי שאין לעשות כל דאלים גבר וכמו שנתבאר לעיל בשנים אוחזין, ואע"פ דבגמ' הקשו דא"כ גם אין לנו לעשות יהא מונח, ותירצו דשאני מנה שלישי משנים אוחזין דידוע לנפקד שהוא של אחד מהן, זהו רק בנוגע דשפיר אפשר להשאירו אצל הנפקד עד שיבא אליהו וכמו שנתבאר לעיל, אבל לגבי להוציא מידם לעשות כל דאלים גבר ודאי נשאר הסברא דכיון דיש לנו דין לראות את כל אחד מהם כמוחזק אין לנו להניח שיגזול הא' את חבריו [ואפי' אם נלמוד כדברי הפילפולא חריפתא דאף לפי הרא"ש תירצה הגמ' דאין לעשות במנה שלישי יחלוקו משום דאין החלוקה יכולה להיות אמת, וכמו שמפרשים התוס' בתי' הגמ', ג"כ נאמר כנ"ל דזהו רק לגבי שאין לעשות חלוקה בפועל, אבל לגבי לעשות כל דאלים גבר, וודאי נשאר המצב של האוחזין בזה ואין לנו להניח שיגזול הא' את חבריו].

ח. ויעוי' בתוס' בב"ב (לד: ד"ה ההוא) שהביאו שיטת הריב"א דפסקינן דין חלוקה אפי' כשאין אוחזין מדמדמי לה בגמ' למנה שלישי שאין אוחזין, [ולא ס"ל שהנפקד תופס בחזקת שניהם] ובאופן שיש ודאי רמאי לא עבדינן חלוקה אלא כדא"ג, וזה ברור בדבריו דהחלוקה הוא מתורת ספק דהרי חולקין אפי' באינם אוחזין, ובביאור הדברים למה לא נחלוק מספק ג"כ כשיש ודאי רמאי. י"ל משום קנס שלא ירוויח הרמאי וכמו שיטת ר' יוסי כדברי הרא"ש בשי' רש"י, או כדברי הראשונים ברש"י שלפי טענותיהם יש בזה דין מרומה, אולם עוד כ' התוס' שעוד פירש ריב"א דבאוחזין אפי' איכא ודאי רמאי יחלוקו כדחזינן בשנים אדוקין בשטר שיש ודאי רמאי וחולקים. ומשמע מדבריו שלא חזר בו הריב"א מפירושו הראשון רק שמוסיף שלאוחזין חולקין אפי' בוודאי רמאי, וצ"ב רב שאם כשיש וודאי רמאי יש לקנוס את הרמאי, או דמיקרי דין מרומה ואין שייך

גזילה מהמוחזק וכעין מה שכתב הרמב"ן בסוגיין שיהא מונח ג"כ נחשב שמוציאין מידם, וכיון שכך וודאי עדיף לעשות יחלוקו בזה כמו בשנים אוחזין, וע"ז משני בגמ' דאע"פ שהוא תופס בחזקת שניהם ועי"ז הוה כשניהם מוחזקין, אבל כיון שהתפיסה הוא רק מכת הנפקד והוא עצמו יודע שזה רק של אחד מהם ואחזיתו כבעלים הוה רק לאחד, בזה אין ריעותא לעשות יהא מונח ואין זה מיקרי להוציא מידם, כיון שהמנה יהא מונח וישאר אצל הנפקד כמו שהוא עכשיו עד שיבא אליהו, ואדרבה בזה עדיף לנו לומר יהא מונח מיחלוקו, מאחר שאין שניהם מוחזקים בפועל אלא כל מוחזקותם הוא אצל הנפקד, וגם אין אנו מוציאין אותו לטובת אחד מהן כמו הפסק של כל דאלים גבר, אלא מעמידים ומניחים אותו כמות שהוא, ומשא"כ בשנים אוחזין בפועל בזה יש לומר שאפי' רק לעשות יהא מונח יהיה בגדר הוצאה מידם, והבן

ומה דלא עבדינן במנה שלישי כל דאלים גבר א' יש לומר כפשוטו, וכ"מ בתוס' הרא"ש בסוגיין, דקיי"ל דאי תפסינן לא מפקינן, וכיון שהנפקד תופס בחזקת שניהם, הרי שניהם תפוסים בו ואין להוציא מהם לטובת הא' שיתפוס את כולה ע"י כל דאלים גבר,

אבל יש להוסיף עוד נדבך דבתוס' בב"ב (דף לד:) מבואר בדבריהם כמו המהלך של הרא"ש בסוגיין, ונראה בדבריהם שרק לשי' הריב"א הוקשה להם למה אין עושים כל דאלים במנה שלישי ורק לדבריו הוצרכו התוס' לומר משום דאי תפסינן לא מפקינן מיניה, ולמ"ד מפקינן מיניה לא אתי שפיר למה אין עושים כל דאלים גבר עיי"ש בתוס', ומשמע שם דהתוס' לשיטתם לא קשה כלל קושיא זו ואפי' למ"ד מפקינן מיניה אתי שפיר. וצ"ע מדוע לדבריהם אתי שפיר.

ואפשר לומר דכיון שהנפקד תופס בחזקת שניהם, ועל שניהם יש לנו דין לראותם כל אחד מוחזק כבעלים משום אחזיתו של

ובתוס' הרא"ש נראה שמפרש בכוונת רש"י שקונסין הרמאי שלא ירוויח, וצ"ב לפי"ד מדוע פתח רש"י לבאר שהחלוקה יכולה להיות אמת ומשו"ה חולקין, הרי גם בודאי רמאי הוי יכולה להיות אמת ואפ"ה לא עבדינן חלוקה, אבל הר"ן ביאר בשיטת רש"י שכיון שלפי טענותיהם אם נאמר יחלוקו יהיה הדין מרומה, לכן בודאי רמאי לא שייך לפסוק דין חלוקה, ולפי דבריו מובנים לשון רש"י שהתחיל "דאיכא למימר תרוייהו אגבהוה" והיינו שהחלוקה יכולה להיות אמת, אבל כשחלוקה אינה יכולה להיות אמת וכן ביכולה להיות אמת במקום שיש וודאי רמאי, ג"כ לא שייך לעשות חלוקה שלפי טענותיהם הרי זה דין מרומה.

וביאור הדבר נראה דרש"י סובר דעיקר המוחזקות של שנים אוחזין לא הוי בתורת וודאי דהחצי שלו, אלא שניהם אוחזין בכלה והחלוקה הוא מתורת ספק, והכי מפורש ברש"י לקמן (ח. ד"ה ממשנה יתירה) "דלא ידעינן הי מיינהו משקר והוה ליה ממון המוטל בספק וחולקים" ומה שחולקין ונותנים לשניהם הוא משום שלכל אחד יש צד ספק בדבר, וכל אחד צד בספק בטלית זו, במה שאוחזין ומוחזקין ובצירוף שגם טוענים שזה שלהם, וע"י שניהם יחדיו נעשה צד שנצטרך לתת לו ע"י חלוקה, ואין הביאור דצריך טענה משום דבלא"ה חסר באחזתו כבעלים, וכמבואר לעיל, דלגבי זה היה סגי אפי' בטענה של וודאי רמאי דסו"ס כל אחד אוחז ע"י טענה, אלא ברש"י צ"ל הביאור דהטענה צריך כדי שע"י זה יחד עם אחזתו יהיה צד בספק, וע"י כן יהיה זה סיבה לעשות חלוקה, הלכך כל שיש ודאי רמאי, טענת האחד לא הוי בגדר טענה, וממילא אין כאן צד לשניהם ומשו"ה יהא מונח עד שיבא אליהו.

חלוקה, מאי שנא באוחזין דיחלוקו, [ודוחק לומר דס"ל להריב"א דבאוחזין חולקין מתורת וודאי כמו התוס' בסוגיין, דא"כ נמצא שיש ב' דיני חלוקה, ולא משמע כן בדבריו, וגם קושיות התוס' קשיא טובא לפי זה].

והנראה בשי' הריב"א דס"ל דדין החלוקה כשאינם אוחזין הוא, משום שכל אחד שטוען שזה שלו מכח עצם טענתו הוי צד בדבר, והוי כעין שנים אוחזין דאוחזו ע"י טענתו וצד שלו בספק, ולכן חולקין ונותנים לכל אחד מהן משום הצד שיש לו בזה, הלכך כשיש וודאי רמאי אין לשניהם צד בדבר שהרי אנו יודעים שטענת אחד מהן שקרית ואינה טענה כלל, ומשו"ה אין לנו סיבה לפסוק חלוקה ולתת לשניהם, ומעתה כששניהם אוחזין אפי' באופן שיש וודאי רמאי סבר הריב"א בפ"י הב' דבזה עצם אחיזתם בפועל נותן לכ"א להיות צד בדבר, וכל שיש להם אחיזה ומוחזקות אין אנו צריכים לטענותיהם כדי להעשות צד, נמצא דבין באוחזין ואפי' שיש רמאי, ובין כשאין אוחזין ואין רמאי, החלוקה הוא מחד טעמא וק"ל, [ובזה יסורו ויתורצו קו' התוס' על הריב"א מקו' הגמ' דף ג', ומשיטת רבי בשנים אוחזין וד"ל], ובפ"י הא' סבר הריב"א דאין לאוחזין שום מעלה, מאחר שחזקת הא' מבטל את חזקת השני וכן להיפך, אלא רק ע"י הטענה נעשה צד בדבר, ובוודאי רמאי הרי הוא כמי שאינו.

ט. ודעת רש"י בגדר החלוקה בשנים אוחזין, נראה דרש"י דרך נוספת לו בענין זה, דהנה בגמ' פ"י רש"י (ב. ד"ה במקח) שרק במקח וממכר יחלוקו בשבועה "דאיכא למימר שניהם קנאוה ולשניהם נתרצה המוכר, אבל בז"א אני ארגתיה וז"א אני ארגתיה לא יחלוקו דודאי חד מינייהו רמאי הוא ותהא מונחת עד שיבוא אליהו" עכ"ל,

הרב יצחק ברייל

בגדר דין ידות בנדרים וקרבנות וקידושין

א

כשיש מקום לפרש כוונתו שלא לעשותו מועיל מדין יד והתם קאי גם למ"ד ידים שאינם מוכיחות לא הוי ידים דס"ל דהוי יד מוכיח ואעפ"כ אמרו בגמ' דיש לפרש כוונתו שלא לעשותו כמ"ש רוב הראשונים שם. (וכן הוכיח בחי' ר"ש שקאפ נדרים ס"ו, ועוד).

גם משיטת אביי דס"ל (בדף ה:): דידים שאינם מוכיחות הוה ידים הרי מוכח דס"ל דנתחדש בתורת יד שמועיל אפי' כשאינו ברור כוונתו [דאם נאמר דחידוש התורה בידות הוא רק שא"צ ביטוי שפתים לגמרי מנ"ל לאביי דמועיל אף שאינו מוכיח בנדרים שצריך לבטא בשפתיים]. א"כ כשנאמר דלרבא דס"ל דל"ה ידים מתפרש החידוש שבתורת יד דמועיל רק לענין שיש כאן ביטוי שפתים יוצא שנחלקו אביי ורבא בדעות חלוקות לגמרי בפרשת ידות ול"מ כן מלשון הגמ' דמשמעות הגמ' הוא דפליגי רק אם צריך הוכחה או לא [ואמנם לדעת התוס' (ו' ריש ע"ב) דמחלוקת אביי ורבא הוא ל"ד בידות נדרים אלא בכ"ד אי בעי מוכח או לא (וביארזו בקר"א ה:)] י"ל דלכו"ע החידוש רק שא"צ ביטוי שפתים לגמרי וממילא יוצא נפק"מ אי סגי באינו מוכח או בעינין מוכח].

וברשב"א בקידושין (נ' ע"א) מצינו מפורש דס"ל כן בדין ידות, שהביא קו' הראשונים דאיך מועיל בהאומר אהא דהרי זה נזיר כדתנן בריש נזיר ואוקימנא בשהיה נזיר עובר לפניו והא הוי דברים שבלב דקי"ל דאינם דברים והביא הרשב"א תירוץ של הראשונים (הרמב"ן והעתיקה גם הריטב"א והר"ן שם) דכיון דאמר אהא ונזיר עובר לפניו כאילו פירש אהא כמוהו שאלו הן ידות נזירות שרבתה אותן התורה [וברמב"ן סיים שם והואיל והדבר מוכיח על מה שאמר הרי הוא נדר גמור, וכעין זה כתבו הריטב"א והר"ן]. ויש לפרש כוונתם עפ"מ

בנדרים (ג' ע"א) ילפינן דידות נדרים כנדרים, ויש לדון בהאי דינא דמועיל יד לחול הנדר האם באמת ברור לנו כוונת הנודר שדעתו לאסור עליו ככר זה כקרבן אלא שנדר אינו מועיל עד שיוציא בשפתיו דילפינן (שבועות כו:): מלבטא בשפתים ולכן צריך ילפותא דמועיל גם כשלא גמר דבריו מדין יד, או דאין ידוע לנו בודאות כוונת הנודר ואעפ"כ חידשה התורה בדין ידות שחל הנדר כל שיש לו דין יד אע"פ שאינו מוכח ממה שאמר שדעתו לאסור עליו זאת.

והנה לפום ריהטא היה מסתבר כהצד הראשון דאי נימא שאין ידוע בודאי שכוונתו לאסור על עצמו, איך יחול עליו איסור כשאינו רצונו בכך, וא"ל דכלל ידות צריך אח"כ הנודר לפרש כוונתו ורק כשאומר שהיה דעתו לאיסור הוה נדר חדא דלא מצינו מי שיאמר כן (ועי' לקמן מהריטב"א ומהתוס') ותו כיון דבשעת הנדר עדיין לא נתפרש ולא נאסר עד שמפרש דעתו אח"כ תו הו"ל לכאורה כנדר בלב, ובאמת שכן מורה לשון הרא"ש בריש מכילתין (ב' סוף ע"א) בפשטות כצד הראשון ובתורת גיטין (קמ"א סעי' ס"ו) כתב דלמ"ד ידים שאינם מוכיחות לא הוי ידים סובר דצריך לידע בבירור שדעתו לעשות הנדר.

אבל בקושטא דמילתא מוכח מכמה מקומות בגמ' ובראשונים כהצד השני דשפיר חל אפי' אינו מוכח בודאות ממה שאמר שדעתו לכך, חדא ממה שאמרו בגמ' לקמן (ו' ע"ב) גבי האיבעיות דיש יד לקידושין וכן לפאה ולצדקה וכן לביהכ"ס דאיירי דאמר ואת או והדין והטעם דהוה רק יד ולא עיקר משום דיש לפרש כוונתו ואת חזאי או והדין לנפקותא בעלמא או והדין לתשמישא בעלמא ע"ש ומוכח מזה דאפי'

וכמו שאנו רואין שאנשים אומרים כן מבלי כוונה לאיסור, וגם נמצינו למדין מדבריו שאפי' שיפרש אח"כ שלא היתה כוונתו לאיסור ל"מ דאל"כ מאי קושיא דלא מצינו ידים ורגלים, ודלא כהריטב"א הנז', וכבר הוכיח כן בקה"י (נדרים ס"ו).

ומעתה אחרי שהוכחנו דמועיל ידות אפי' כשאנו ברור ממה שאמר שכוונתו לאסור עליו, וראינו שיטת התוס' דאינו יכול לפרש כוונתו אח"כ שלא כיוון לאסור עליו, צריכים אנו ליישב דבריהם שלכאורה הם תמוהים למה לא יועיל לפרש כוונתו שהרי אינו סותר דיבורו, וכמו שיטת הריטב"א דס"ל דמועיל כשמפרש שלא היה דעתו לאיסור, וגם שיטת הריטב"א דכל שאינו מפרש דלא היה דעתו לאיסור הר"ז אסור מדין סתם נדרים להחמיר (יח): כמ"ש שם, לכאורה צ"ל דזה נכלל בהילפותא דידות דלא הוי כנדר בלב (שהרי ל"ד לסתם נדרים להחמיר שאמר לשון גמור של נדר ועי' מחנ"א נדרים ס"ז) וצריך לבאר גדר הילפותא.

ב

והנראה לבאר הילפותא דידות בהקדים לעמוד על לשון הרשב"א ושאר הראשונים בקידושין שם שכת' בטעם דמועיל ידות בנדרים ונזירות ול"ה דברים שבלב וז"ל התם כיון דאמר אהא ונזיר עובר לפניו כאילו פירש אהא כמוהו שאלו הן ידות נזירות שרבתה אותן התורה עכ"ל ומקורו הרמב"ן שם שכת' וז"ל דהואיל דאמר אהא הרי הוא כמי שאמר כזה שזה הוא ידות הנדרים שרבתה אותן תורה עכ"ל. ולא כתבו בפשיטות דשאני ידות שריבתה אותן התורה דמועיל דברים שבלב.

ולכן נראה דגדר הילפותא הוא דכל מי שאומר חצי קטע של ענין אשר נוטה הסברא לומר שכוונתו לענין זה הרי נכנס במילים אלו שאמר כל קטע הענין ויש במילים אלו גם כל המילים שלא הוציא מפיו ואף שאינו ברור ומוכח שכוונתו לזה מ"מ כל שיש קצת

שאמרו בנזיר (ב): ובקידושין (ה): דבנזיר עובר לפניו נעשה ידים מוכיחות ועי' לקמן]. והק' ע"ז הרשב"א וז"ל והאי תירוצא לא מחוור לי דמ"מ דברים שבלב הן דהא אפשר דאהא בתענית קאמר וכדאקשינן עלה התם, ואפי' לשמואל דמוקי לה בשהיה תופס בשערו מ"מ לאו דברים מפורשין אלא דברים המסורין ללב הן, ואפי' את"ל שהתורה ריבתה אותן מ"מ ניליף מינה וכ' עכ"ל.

ומבואר בדברי הרשב"א דידות נדרים אפי' ידים מוכיחות עדיין אינו מפורש שכוונתו לכך (שהידים שהרשב"א קאי בהן ידים מוכיחות הן כדאיאתא בגמ' שם) והוה דברים שבלב, ומשמע מהרשב"א שגם הרמב"ן וסייעתו לא נחלקו ע"ז אלא ס"ל דשאני ידות דהתורה רבתה אותן (ומש"כ שהדבר מוכיח הוא דלהוי ידים מוכיחות כנ"ל) והוא ז"ל הק' עליהם דניליף מינה בעלמא דדברים שבלב הוי דברים.

וכן מבואר להדיא בריטב"א ריש מכילתין (סוד"ה ויד הנדר) שכתב וז"ל: ואפי' ידים מוכיחת דהויין ידים היינו מן הסתם או שאמר שנתכוון באיסור כראוי אבל אם פירש שלא נתכוון לכך ה"ז מותר ולא חשיב דברים שבלב וכו' הילכך מי שאמר ככר זה עלי אסור ואמר לא נתכוונתי אלא שיהא אסור כחזיר וכנבילה הר"ז מותר שאינו סותר לשון נדרו וקולר תלוי בצווארו וכן כל כיוצ"ב עכ"ל ושנה דבריו שם בהמשך גבי ידות שבועה, חזינן דס"ל דיד מוכיח מועיל אפי' כשאין ברור שנתכוון לכך.

ויותר מזה כתבו התוס' (בדף ה: ד"ה ליאתי וכו') בשם הריצב"א דאם נאמר דהאומר לחבירו כשאני אוכל לך או איני טועם לך הוו ידים מוכיחות לאסור א"כ לא מצינו ידים ורגלים דא"כ כל מה שידבר אדם עם חבירו יהא נדר וע"ש מה שסיים ע"ז ועכ"פ חזינן שהבין דאפי' בידיים מוכיחות א"צ שיהא ברור כוונתו לאסור דאל"כ הו"ל להקשות בלאו תמיהתו דלא מצינו ידים ורגלים, שהרי אינו ברור שכוונתו לאסור,

פירושן של דברים ולא נתכוונתי לנדר דהר"ן מותר אם באמת כך הוא והלב יודע וכו'.

אבל בעלמא אין אנו חוששין לזה ולכן כתבו התוס' בשם הריצב"א דכשנאמר דאומר לחבירו אני טועם לך הוה נדר מדין יד לא מצינו ידים ורגלים דכל מה שידבר אדם עם חבירו יהא נדר, וכוונתו שהרי כולנו יודעים את התורה שיש פרשת ידות בנדרים וא"כ יודע שיכול להתפרש דבריו לנדר וכשאנו מגלה דעתו להיפוך הרי דבריו מתפרשים למה שקבעה התורה, ויוצא לפי"ז שאין כאן מחלוקת בין הריטב"א להתוס' דכ"א מיירי באופן שונה.

וע"פ הדברים האלה יאיר לנו כאור יום לשונם של הראשונים בקידושין בטעם דאין בדין ידות משום דברים שבלב שכת' הרמב"ן דהואיל דאמר אהא הרי הוא כמי שאמר כזה שזה הוא ידות הנדרים שרבתה אותן תורה, וכוונתו דל"ש כאן דברים שבלב שהרי אמר מילה שהתורה קבעה שמתפרש לנדר (של נזירות) ומאי שייכות כאן לדברים שבלב וכיוצ"ב לשונם של הרשב"א ושאר הראשונים שם והכל ע"ד הנד'.

ומה שהקשה הרשב"א ע"ז שם דמ"מ דברים שבלב הן וכו' ואפי' את"ל שהתורה ריבתה אותן מ"מ ניליף מינה. נראה לפרש כוונתו דודאי לא עלה ע"ד הרשב"א למילף דינא דידות לכל התורה שהרי מצינו בגמ' (ג.) דבעי היקש למילף נדרים מנזירות דמועיל יד וכן בפאה וצדקה לקמן (ו' ע"ב ז' ע"א) בעי בגמ' למילף דמועיל יד משום דאיתקש לקרבנות. וגבי קידושין דבעי בגמ' בריש הסוגיא שם פ"י הרשב"א עצמו שם דבעי בגמ' למילף במה מצינו ומ"מ בשאלת הגמ' אח"כ בפאה וצדקה כת' הרשב"א דהכוונה את"ל דא"א למילף במה מצינו מ"מ נילף מהיקשא דקרבנות ע"ש. וא"כ איך יכתוב כאן בפשיטות דנילף מינה [והביא הרשב"א הוכחה לזה ממה שבעינן למילף מיקריב אותו אפי' בע"כ דדברים שבלב הוה דברים ול"א שאני התם דרבי קרא].

נטיה לומר שמסתבר שכוונתו לזה עשתה התורה שמילים אלו מתפרשות לכל זה וכמו שיש לנו שבעים לשונות ה"נ ריבתה התורה עוד לשון בנדרים דהאומר חצי דבר, מתורגמים דבריו לכל הדבר כל שנוטה לכן. [וכמה צריך לנטות נחלקו אביי ורבא אי סגי בנטיה קצת והוא שי' אביי דידים שאינם מוכיחות הוה ידים ולרבא צריך לנטות שיהא ידים מוכיחות אבל א"צ שיהא ודאי מתפרש כך כנ"ל].

ואחרי שקבעתה התורה לשון כזה מעתה כל האומר כן הרי אומר כל הדבר ואף שבאמת במקורו עדיין אינו מוכח שדעתו לומר כל זה אבל אחרי שקבעה התורה שזה מתורגם כך א"כ האומר כך מעתה ודאי דדעתו לכך שהרי מסתמא יודע למה שעשתה התורה שזה מתפרש כך ועכ"פ יודע שיש פרשת ידות וכל הנודר ע"ד פרשת נדרים הוא נודר וכמו האומר איזה תיבה שאנו נוקטין שיודע פירושו ועכ"פ דעתו למה שמתפרש התיבה ואין אנו צריכים לחשוש שהוא טועה בפירוש מילתו ה"נ בידות נדרים [ואין ענין זה תלוי בהחקירה בדין יד אם הוה אמירה לכל הנדר או דא"צ רק אמירה במקצת, ואיך שנפרש דינו של יד צ"ל דגדרו של דין זה שמתפרש בחצי דברו כל מה שנוטה לסיים דברו].

ואה"נ אם יאמר לנו אדם שלא ידע כלל שיש פרשת ידות שמסיים דבריו למה שנוטה לומר כך באמת לא חל הנדר ואלו הן דברי הריטב"א בריש מכילתין שכתב דדין יד היינו רק מן הסתם או שאמר שנתכוון באיסור כראוי. וכוונתו מן הסתם היינו שיודע שיש פרשת ידות אפי' אינו מכוון בפירוש מ"מ דעתו למה שמתפרש מילתו וכ"ש כשיודע ומכוון בפירוש לאיסור ומסיים הריטב"א דכשאמר לא נתכוונתי אלא כנבילה הר"ז מותר וקולר תלוי בצוארו. וכוונתו שאומר לא ידעתי שיש דין כזה שמפרש ומסיים דבריו כנדר דינו כמי שאמר נדר גמור ואח"כ אמר לא ידעתי

שחסר בידות ואפ"ה מועיל, שאחרי שקבעתה התורה פירושן ותירגומן של מילים אלו נמצא שיש כאן ממש ביטוי שפתים לגמרי וכמו הנודר באחד משבעים לשונות, וכן יש לפרש דברי הרא"ש בריש מכילתין (ב' סוע"א), ומ"מ אינו מוכח די"ל לא עשתה אותן ממש תירגום המילים רק נתחדש ההלכה שאנו מסיימים דבריו אפי' כשהוא לא סיים ולפי"ז יש כאן גם חידוש מיוחד בדין לבטא בשפתים דאע"פ שחסר כאן קצת ביטוי שפתים מועיל. ואמנם גם כשנאמר כך יכולים לפרש דברי הרא"ש הנז' ע"ש [ושני צדדים אלו תלוי בהחקירה הנ"ל בדין יד].

ג

והנה ידוע הקושיא שהוקשו הרבה מפרשים למה צריך דין יד בקרבנות כגון האומר הרי זו חטאת דאמרי' בגמ' (ו' ע"א) דהוי יד [שאינו מוכיח] לחטאתי וכן בצדקה בעי בגמ' (ז.ז) אם יש יד לצדקה, תיפו"ל דמועיל אפי' במחשבה בהקדש כדאיתא בשבועות (כ"ו:): וכן בצדקה לכמה ראשונים (עי' יו"ד ס"ס רנ"ח), וכבר הק' כן בשטמ"ק בשם הרא"ש גבי צדקה (ז.ז) ובקיצור גבי קרבנות (ו' סוע"א).

וידוע מה שתירץ בקר"א (ב' סוע"א) דהיכא דנתכוון להוציא בשפתיו ל"מ מה שחשב בליבו ואינו חל עד שיוציא בשפתיו והביא ראייה ממשנה בתרומות (פ"ג מ"ח) המתכוין להוציא תרומה ואמר מעשר עולה ואמר שלמים לא אמר כלום עד שיהא פיו וליבו שווין ע"כ. וחזינן דלא חל מה שחשב בלבו וע"כ מטעם הנ"ל, והנ"ל בנ"ד כיון שנתכוון להוציא בשפתיו ל"מ מחשבתו וצריך לדין יד, וכבר כתב יסוד זה בטו"א (חגיגה י' ע"ב בהוספות אה"ש ד"ה דילמא) להוכיח מהמשנה הנז', אמנם מהר"ש על המשנה שם מוכיח להיפוך שבאמת הקשה קו' האחרונים דיועיל מה שחשב ותי' דכיון דפיו סותר מה שחשב ל"מ מחשבתו (וגם פיו ל"מ דאין כאן פיו וליבו שווין) ומוכח מהר"ש דכשאין סותר פיו למחשבתו מועיל

וע"כ צ"ל דכוונת הרשב"א רק למילף ממה שמצינו בידות נדרים שהרי במקורו הוא דברים שבלב שהרי אינו ברור במי שאומר אהא דכוונתו לומר כמוהו נזיר ואעפ"כ קבעתה התורה שמתפרש דבריו למה שנוטה קצת. נמצא שהתורה לקחה דברים שבלב (דכל שאינו ברור בליבו ובלב כל אדם הו"ל דברים שבלב אף שנוטה לומר כן) ועשתה אותן לדברים שבפה בנדרים א"כ ניליף מינה בעלמא דכל שנוטה לומר שזהו כוונתו שיהא דינו דמועיל כשאומר שכך היתה כוונתו כמו כשאומר כך בפירוש ולא יהיה בו משום דברים שבלב, ואה"נ דאין אנו עושים אותו לדיבור מפורש דזאת נתחדש רק בנדרים ולכן צריך לפרש אח"כ שכוונתו היתה לכך, אבל מ"מ שלא יהא בו חסרון דברים שבלב שפיר נלמד מנדרים דאין כאן דברים שבלב כל שנוטה דבריו לכך וא"כ למה אמרו שם בגמ' דמי שזבין נכסיה אדעתא למיסק לאר"י ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי דהוה דברים שבלב ולא מצי לחזור והרי נוטה לפרש כוונתו במכירתו שהוא רק בתנאי שיעלה לאר"י א"כ ניליף מידות דנאמן שהיתה בלבו לתנאי זה ול"ה דברים שבלב, ולכן מסיים שם הרשב"א יסודו דכל שאין סותר מחשבתו לדיבורו ועשייתו בכל גווני אין כאן חסרון דברים שבלב ע"ש.

והיינו דס"ל להרשב"א דמה שעשתה התורה בנדרים שמתפרש דבריו למה שנוטה הוא רק לפי שיש על מה שנוטה מהדברים שאמר דין דברים ולכן קבעתה התורה שמתפרש כך דבריו ונמצא שאמר כן בפירוש. וא"כ כיון דחזינן שיש ע"ז דין ודברים ולא הוה דברים שבלב שפיר מצינו למילף לכל התורה שאין כאן משום דברים שבלב, והרמב"ן וסייעתו לא ס"ל שמוכח שיש ע"ז דין דברים דהתורה קבעתה שמתפרש דבריו בנדרים למה שנוטה אף שלפני חידוש התורה הוה דברים שבלב.

ובדרך זה בגדר ידות מצינו לומר דאין בדין יד חידוש מיוחד בדין לבטא בשפתים

מדין אומדנא וצריך לדין יד וכ"כ עוד אחרונים. אלא שעדיין אינו מיושב דאם נימא דליכא דין דיבור בקידושין א"כ איך שייך בו דין יד והרי יד לא נאמר רק במקום שיש דין דיבור אבל במקום שצריך רק גילוי דעת שרצונו בכך מה שייך כאן דין יד ועל מה אנו עושין יד. וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה דממ"נ אם יש כאן גילוי דעת שרצונו בכך הרי סגי בהכי ואי לאו מאי יועיל כאן יד.

ולכאורה צריך להוסיף בדבריו עפ"מ ש"כ בברכת שמואל (גדרים ס"ו) דהנה כשאדם מוכר חפץ לחבירו צריך לידע בבירור שרצונו למכור ובלא"ה ל"מ הקנין של הלוקח ומ"מ קי"ל דתליוהו וזבין זביניה זביני מטעם דאגב אונסיה וזוזי גמיר ומקנה ואע"פ שא"א לומר בבירור שמשכים להמכירה מ"מ כיון שאמר רוצה אני מעתה מה שבליבו אינו מסכים הו"ל דברים שבלב ואינם דברים כיון ש"ל דאגב אונסיה וזוזי גמיר ומקנה משא"כ אם לא אמר בפיו רוצה אני אלא שאנו מגלים דעתו ע"י אומדנא דמוכח בכה"ג כל שיש צד שאינו מסכים תו ליכא אומדנא דמוכח ולא חל ול"א דברים שבלב אינם דברים כיון שכל מה שמועיל הוא משום אומדנא דמוכח וכל שיש ספק בזה ליכא אומדנא דמוכח [ובברכ"ש שם רצה להסביר בדרך זו דברי השטמ"ק (ז). גבי צדקה הנ"ל ע"ש].

וחזינן מזה שבאמת יש בכל המו"מ בין בנ"א דין דיבור דבזה א"צ לידע בודאי שרצונו בכך דכיון דאמר בפיו הו"ל כל מה שחושב לסותרו דברים שבלב שאינם דברים משא"כ כשלא אמר בפיו בעינן לידע בודאי שרצונו בכך [ובקידושין הרי הוא יותר קובע לפימ"ש"כ הרשב"א בקידושין (ה' ע"ב) דכיון דבעינן עדים לקיומי בעינן נמי עדים שרואים רצונו לקדש ע"י דיבורו או ע"י מעשיו כמו עסוקים באותו ענין, ובלעדיו לא חל הקידושין נמצא שהאמירה עושה חלות הקידושין, ובברכ"ש (קידושין ס"א) רצה ללמוד זאת מקרא דכי יקח דבעינן שהבעל

מחשבתו אף כשהתכוון להוציא מפיו וא"כ סרה ישוב הקר"א בנ"ד [ועי' גם בהג' אמ"ב על הטו"א שהוכיח מתוס' ערכין ה. דלא כטו"א ובהג' הר צבי שם י"שב קושייתו ובמהרי"ק על הרמב"ם (פי"ד ממעה"ק הלי"ב) נראה שמשתפק בזה ע"ש] גם הקר"א עצמו לקמן (ו' ע"א) פיקפק על דבריו ע"ש. והרבה האריכו באחרונים בקושיא זו.

ואמנם לפימ"ש"כ בגדר ידות יש לתרץ בפשיטות שהרי באמת בכל יד אינו מוכח מעצם דבריו שמחשבתו לכך רק אחרי שיש תורת יד שמתפרש דבריו ע"פ מה שנוטה לומר א"כ מעתה יודע שדברים אלו מתורגמין לכך וא"כ ע"כ שמחשבתו לכך כיון שאמר דברים אלו אבל לולא דין יד אין כאן הוכחה שרצונו לכך ויכול לומר שלא התכוון לכך.

ויתר מכן אפי' כשאומר עתה (שכבר נתתדש דין יד) שלא חשב לכך ל"מ אחרי שיש דין ידות וידוע לכל ההלכה א"כ דעתו למה שמתפרש דבריו אפי' כשאינו חושב ע"ז ויתר מזה אפי' כשיאמר שבפירוש חשב בדעתו היפוך ממה שמתפרש מדין יד ל"מ דכיון דחידשה תורה דמילים אלו מתפרשין לכך נמצא דמחשבתו סותר לדיבורו ול"מ מחשבתו כמ"ש הר"ש הנ"ל (ופיו שפיר חל דל"ד למתני' דתרומות שלא רצה להוציא מפיו הו"ל אין פיו וליבו שווין) ואפשר להעמיס כ"ז ככוונת השיטמ"ק (ז' ע"א) הנז' ע"ש.

ד

ועתה נפרש בעיית הגמ' אי יש יד לקידושין (ו' ע"ב) דהנה התו"ג (סי' קמ"א סעי' ס"ו) הוכיח מסוגיין דבעינן בקידושין דיבור ממש ול"מ אומדנא דמוכח שהרי כל יד מוכיח הוה אומדנא דמוכח ואעפ"כ ל"מ אם אין יד לקידושין ושנה דבריו בכ"מ. ובחי' הגרש"ש (ס"ו) כתב דאף שהוא ידים מוכיחות מ"מ אינו אומדנא דמוכח שהרי אמרו בגמ' שיש לפרש ואת חזאי ולכן ל"מ

במילים אלו וכל האומרו [או אפי' חושבו כשאנו יודעים בבירור מחשבתו] מעתה כוונתו על מה שמתפרש המילים האלו וכמו כשמדבר באחד משאר הלשונות נמצא דהמדבר בשפה זאת הרי דעתו ורצונו לכך וכשאינן לו שפה זאת הרי דעתו ורצונו למה שמתפרש בשפה שיש לו ולא לזאת וא"כ שאלת הגמ' אם יש יד לקידושין והוה מילת ואת תרגום ואת נמי ולכן כל האומר ואת מתפרש ואת נמי או אין יד לקידושין ולכן האומר ואת הרי נשאר כמקדם שאפ"ל ואת חזאי וז"פ.

אלא שמהתוס' כאן (ד"ה או דילמא) מוכח להדיא דבעי דיבור ממש בקידושין ול"מ מה שמוכח בודאי שרצונו לקדש (ואפי' כשההוכחה הוא ממנו ולא ממנה ל"מ ודלא כהרשב"א בקידושין ה: הנ"ל) ומכאן סייעתא להתו"ג, אבל מ"מ גם להתוס' מודי שיש דין יד אפי' כשאנו מוכח מהלשון עצמו שרצונו בכך רק ס"ל דאפי' כשמוכח שרצונו בכך לא יועיל לולא דין יד לפי שצריך דיבור ממש ע"ש.

יעשה מעשה שיוכיח על רצונו לקדש או בדיבור או באומדנא יעו"ש]. ולולא דמסתפינא היה אפשר לפרש דברי הגר"ח שהביא הברכ"ש (קידושין ס"א) כשהקשה לו למה צריך יד בקידושין תיפו"ל מדין אומדנא כמו מדבר עימה על עסקי קידושין ותי' לו הגר"ח דמן לשון קידושין לא עבדינן אנן אומדנא, ואפ"ל דכוונתו דבאמת בלשון קידושין אין הכרח תמיד שבודאי מתכוון לקידושין (וכמו בתלויהו וקדיש) אלא דמועיל מדין דיבור וכוז', ולכן צריך דין יד, והברכ"ש שם מפרש כוונתו באופן אחר ע"ש.

אלא דכ"ז הוא קצת דחוק שנעשה כאן דין דיבור שהרי דינים אלו הם רק להוכיח רצונו ודעתו וההלכה קובעת דכשאנו רואים לפנינו רצון לעשיית הקנין אין דברים שבלב סותרתן ולא משום שיש כאן דין דיבור.

אכן לפימש"כ בגדר ידות אפשר לומר דא"צ לכ"ז דאפי' כשננקוט דליכא כלל שום דין דיבור בקידושין מ"מ שייך דין יד שהרי פרשת ידות אתא לתרגם תירגום חדש



הרב אליהו הלוי שארר

בענין חובת הלל בחנוכה ופורים

וכו', והא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמר, והיינו דחנוכה לא איקרי מועד וגם אינו אסור בעשיית מלאכה וא"כ אמאי גומרים בהם את ההלל, ומתרץ הגמרא משום ניסא,

ובפשטות היה נראה בביאור תי' הגמ' "משום ניסא", דהנה יעוי' במתני' דסוכה דל"ח ע"א מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרין, והיינו משום שאשה פטורה מאמירת הלל במועד, דכיון שהמועד מחייב את ההלל הו"ל מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות מהן ולכך אינו יכולה להוציא את האיש הדו"ל אינו מחוייב בדבר שאינו מוציא אחרים ידי חובתן, [ועיי' תוס' ברכות כ' ע"ב בד"ה שהוכיחו מכאן דגם במצוה דרבנן יש פטור של מ"ע שהזמן גרמא, משום דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תקון, יעוי"ש] ועיי"ש בתוד"ה מי שהיה שהקשו מהא דנשים חייבות בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה¹, הרי דנשים חייבות בהלל דליל פסח, ותיצו וז"ל שאני הלל דפסח שעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור עכ"ל, והיינו דשאני הלל דליל פסח ביסודו משאר הלל דמועדות שנשים פטורות, משום דהלל דמועדות המועד הוא המחייבם בהלל ולכך

בגמ' שבת דכ"א ע"ב מאי חנוכה דת"ר בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינן דלא למיספד בהון ודלא להתענות בהון שכשנכנסו יונים להיכל וכו' נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונת ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה, ובפירש"י בד"ה ועשאום דהיינו שמחוייבים לקרות בהם את ההלל, ומבואר דשמונת ימי חנוכה יש בהם חובת קריאת הלל, וכן הוא ברמב"ם הל' חנוכה ומגילה פ"ג הל"ה ז"ל בכל יום ויום משמונת הימים האלו גומרים את ההלל ומברך לפניו אקב"ו לגמור את ההלל בין ביחיד בין בציבור וכו', וכ"ה בשו"ע סי' תרפ"ג ס"א כל שמונת ימי חנוכה גומרים את ההלל.

ויש לעיין בעיקר המחייב של חנוכה באמירת ההלל, דיעוי"י בגמ' ערכין ד"י ע"א דאמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק י"ח ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל שמונה ימי החג ושמונה ימי חנוכה ויו"ט הראשון של פסח ויו"ט הראשון של עצרת ובגולה כ"א יום וכו', ופריך שם שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא, לא איקרי מועד, ראש חודש דאיקרי מועד לימא, לא איתקדש בעשיית מלאכה דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אין טעון שירה

1 ובעיקר דברי התוס' שכתבו דמסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה יש להעיר שהרי לכאורה עיקר מצות ד' כוסות הוא שתיית היין לשתות ד' כוסות דרך חירות, ולכאורה דברי התוס' בזה לשיטתייהו כמה שכתבו בר"פ ערבי פסחים בד"ה ולא דבשתיית ד' כוסות א' מוציא את כולם, וסברא הוא דמאי שנא מקידוש של כל השנה שהאחד מוציא את כולם, עיי"ש, ולכאורה דברייהם תמוהים דשאני קידוש של כל השנה דעיקר מצותו אינו שתיית הכוס רק הברכה לקדש על הכוס משום זכרהו על היין, ושתיית הכוס אינו אלא משום דינא דהמברך צריך שיטעום ובוה שפיר מהני מה שהאחד מוציא את חבירו בברכתו משא"כ בד' כוסות שעיקר מצוותו הוא שתיית הכוס מה שייך כלל לומר בזה שהאחד מוציא את כולם, ועיי' במהר"ל בגבורות ה' פרק מ"ח שתמה בזה דהוי כמו אכילת מצה ומרור דבודאי ל"ש לומר שמוציא את חבירו בזה, והניח בצ"ע, ויעוי"י בחי' הגרי"ז הל' חמץ ומצה שהביא בשם הגרי"ח שהוכיח מזה דס"ל להתוס' דגם מצות ד' כוסות אין עיקר מצותו השתיי' רק הברכות שעל הכוס, והשתיי' הוא רק מדין המברך צריך שיטעום וכמו קידוש, עיי"ש בהרחבה, ולפי"ז מובן היטב דברי התוס' דכיון דעיקר מצות ד' כוסות הוא ההלל והגדה שאומר עליהם א"כ אם נשים חייבות בד' כוסות בודאי חייבות גם בהלל דליל פסח.

ממיתה לחיים לא כ"ש דאמרי' שירה, וע"ז שפיר פריך הגמרא דאיך אומרים הלל בליל פסח על נס דיציאת מצרים כיון דהוי נס שבחור"ל, והוספי' הטו"א להוכיח דהלל דליל פסח אינו משום לתא דמועד רק משום לתא דניסא שהרי אין אומרים הלל רק ביום ולא בלילה כדאי' במשנה פ"ב דמגילה, ובע"כ דהוי הלל משום ניסא דנאמר גם בלילה, עיי"ש, וכ"כ החת"ס באו"ח סי' נ"א להוכיח לדינא דהלל על הנס נאמר גם בלילה מהלל דליל פסח עיי"ש.

וא"כ היה נראה לכאורה לפרש כוונת הגמרא בערכין דהגמרא פריך דבחנוכה לא שייך לחייבו בהלל מחמת לתא דמועד כשאר הימים שגומרים בהם ההלל, שהרי אין לו שם מועד לחייב באמירת הלל כיון דלא איקרי מועד וגם אינו אסור בעשיית מלאכה, וע"ז משני הגמרא דאה"נ אין לחייבו מחמת לתא דמועד, אבל מ"מ הוא חייב בהלל מחמת לתא דניסא דנס חנוכה, וכמו הלל דליל פסח שהנס דיציאת"מ מחייב בהלל, ה"נ ניסא דחנוכה הוי המחייב בהלל ולא מחמת לתא דמועד.

אמנם יש להעיר ע"ז דא"כ היה הדין נותן שיהיו נשים חייבות באמירת הלל דחנוכה כמו שחייבות בהלל דליל פסח, וכמוש"כ התוס' בסוכה שם דכיון שההלל בא על הנס חייבות משום שאף הם היו באותו הנס ולא נחשב כמצות עשה שהזמן גרמא, ועיי' בתורת רפאל (סי' ע"ה) בתוך דבריו שכתב באמת לחייב נשים באמירת הלל דחנוכה מה"ט, אמנם בודאי חידוש גדול הוא לדינא, ועיי' מג"א סי' תכ"ב סק"ה דנשים פטורות מכל הלל, ובמחצית השקל שם ובביאור"ל כתבו דמ"מ חייבות בהלל דליל פסח, הרי דבכל שאר הלל הם פטורות, וכן הוא משמעות דברי הרמב"ם בפ"ג חנוכה ומגילה (הל"ה והל"ו) שהביא כל הי"ח ימים שגומרים בהם את ההלל, ובהי"ד הביא הך מתני' דמי שהיה אשה או קטן וכו' דאשה פטורה מאמירת ההלל, ומשמע דקאי אכולהו. [וכן יש לדייק ממה שהביאו

כיון שהזמן הוא המחייב נחשב כמ"ע שהזמ"ג ופטורות, משא"כ ההלל של ליל פסח שאינו הלל מדין מועד רק הלל על הנס של יציאת מצרים [וכמוש"כ השיר יהיה לכם כליל התקדש חג], וכיון שהנס הוא המחייב באמירת הלל שייך לומר שגם נשים חייבות בהן כמו שחייבות בשאר דברים שהנס מחייבם, כמו ד' כוסות וני"ח ומגילה משום שאף הם היו באותו הנס, ודו"ק.

ועיי' בגמ' מגילה די"ד ע"א לענין חובת מקרא מגילה דיסודו משום ק"ו, ומה מעבדות לחירות אמרי' שירה ממיתה לחיים לא כ"ש, ומק' הגמרא אי הכי הלל נמי נימא, לפי שאין אומרים הלל על נס שבחור"ל, יציאת מצרים דנס שבחור"ל היכי אמרי' שירה וכו' עיי"ש, וברש"י שם פירש דמעבדות לחירות היינו מה שאמרו שירה על הים, ובטורי אבן (שם בד"ה מה) הקשה דשירה זו שעל הים אינו חובת שירה לדורות ורק לשעה אמרוה בשעת הנס ומה שייך ללמוד ממנה חובת מקרא מגילה לדורות, ועוד הקשה שהרי בקרי"ס היה ממיתה לחיים וכמוש"כ שם המבלי אין קברים במצרים וכו', ותי' שכוונת הגמרא הוא להלל שאומרים ביום א' דפסח שהוא יום יציאת מצרים שיצאנו מעבדות לחירות, ולכך שפיר פריך הגמרא דהלל נמי נימא כמו שאומרים ביציאת מצרים הלל ביום א' דפסח,

אמנם בהמשך (בד"ה יציאת) הקשה דא"כ מאי פריך הגמרא שם יציאת מצרים דנס שבחור"ל היכי אמרי' שירה, והרי ההלל של יום א' דפסח אינו הלל על הנס דיציאת מצרים, ורק שהמועד דפסח הוא המחייב בהלל מידי דהוי אהלל דשבעות וסוכות שאין בהם נס והמועד מחייבו, ולכך מפרש הטורי אבן דכוונת הגמרא שם על הלל של ליל פסח, שאינו הלל דמועד [שהרי ההלל של המועד דפסח אומרים ביום א' דפסח ביום] והוא רק הלל על הנס של יציאת מצרים, ומינה למדנו שפיר בק"ו דכמו שאומרים שירה לדורות בליל פסח על הנס של יציאת מצרים דהוי מעבדות לחירות,

דא"כ בפורים שחל להיות בשבת נהי דא"א לקרות המגילה בשבת מחמת גזירה דרבה מ"מ היה לנו לומר הלל ביום הנס עיי"ש, וע"ע בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קצ"ב) ובכת"ס (או"ח סי' ק"מ) מש"כ בזה] וא"כ לפי דברי התורת רפאל שנשים חייבות בהלל דחנוכה כיון דהוי משום ניסא, ה"ה שנשים חייבות בהלל דפורים, שהרי הגמרא ערכין מדמי להו אהדי דהוי ג"כ "משום ניסא" וא"כ אשה ההולכת בדרך ואין לה מגילה תתחייב באמירת הלל, וע"ע.

עוד יש להעיר בזה, דהנה הר"ן בפסחים (ק"ח ע"א) הביא בשם רבינו האי גאון בתשובה שאין מברכין על הלל שבלילי פסחים לגמור את ההלל מפני שאין אנו קורין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה שכך שינו ר"ג אומר וכו' ובסופה לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל וכו', וכן הסכימו הגאונים רב צמח ורב יוסף ור"י בן גיאות, עיי"ש, וביאור הדברים דרק על הלל הנאמר בתורת קריאה כמו ב"ח ימים שאומר בהם את ההלל נתקנה ברכה כמו על כל מצוה מד"ס, אבל הלל דליל פסח שהוא חלוק ביסודו שהוא הלל על הנס ונאמר בתורת שירה לא נתקנה בו ברכה לקרוא את ההלל², וכן הוא שיטת הרמב"ם בפ"ח חמץ ומצה שאין מברכין על הלל של ליל פסח וכשי' רה"ג, [ולכן לא חשיב הרמב"ם בהל' חנוכה הלל דליל פסח בהדי הי"ח ימים שאומרים בהם את ההלל כיון שהוא חלוק ביסודו שהוא בתורת שירה ואין מברכין עליו], וא"כ אם נאמר דהלל של חנוכה הוא ג"כ הלל הנאמר על הנס וכמו הלל של ליל פסח, א"כ בדין היה שלא יברכו על הלל של חנוכה כיון שהוא הלל הנאמר בתורת שירה, וכדברי רה"ג, והרי ברמב"ם מפורש דשמונת ימי החנוכה הם מהי"ח ימים שגומרים בהם

הרמב"ם בהל' חנוכה, הרי דפטורות גם מהלל דחנוכה, ועיי"ש שד"ח מערכת חנוכה סי' ט' אות ב' במכתביו לבעל הבנין שלמה שדייק מד' הרמב"ם הנ"ל דנשים פטורות מהלל דחנוכה, ותמה דמ"ש מנר חנוכה דחייבות משם שהיו באותו הנס יעוי"ש].

ויש להעיר עוד בזה דלכאורה נפק"מ בזה גם לענין פורים, שהרי בגמרא ערכין שם לבתר דמשני דבחנוכה אמרי' הלל משום ניסא פריך הגמ' פורים דאיכא ניסא נימא, ומשני משום דאין אומרים הלל על נס שבחול, או משום דאכתי עבדי אחשוורוש אנן, ורב נחמן אמר דקרייתא זו הילולא עיי"ש, וכ"כ הרמב"ם (פ"ג חנוכה הל"ו) וז"ל ולא תיקנו הלל בפורים שקריאת המגילה זו ההלל עכ"ל, והוא כשיטת ר"נ, ועיי"ש במאירי מגילה (דף י"ד) שדן במי שהולך בדרך ואין לו מגילה לקרות דלפי הך טעמא דקרייתא זו הילולא חייב הוא באמירת ההלל, משא"כ לטעמא דאכתי עבדי אחשוורוש דליכא חיוב הלל כלל בפורים, וסיים שטעם הראשון דקרייתא זו הילולא נראה עיקר ולכן ההולך בדרך ואין לו מגילה חייב בהלל.

ובשערי תשובה תרצ"ג סק"ג הביא דברי המאירי וחולק עליו דגם להך טעמא דקרייתא זו הילולא מ"מ כיון שחייבו במגילה לא תיקנו כלל אמירת ההלל, וכ"כ בברכי יוסף שם, אמנם בשו"ת חסד לאברהם (תניינא או"ח סי' פ"א להגאון רבי אברהם תאומים, תלמיד ונכד בעל הנתיבות) פסק לדינא כדברי המאירי, ובפמ"ג (תרצ"ג א"א סק"ב) נסתפק בזה. [ועיי"ש בתשובה מאהבה ח"א סי' מ"ה מביא שכאשר יצק מים ע"י רבו בעל הנודע ביהודה שמע מפיו הק' מה שראה בדברי המאירי במי שהולך לדרך ואין לו מגילה דחייב בהלל, ועיי"ש מה שדן

2 [אם כי יש לעיין בזה דכיון דסו"ס יש בליל פסח חובת הלל של שירה מדברי קבלה מקרא דהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג, למה לא יברך עליו אקב"ו לשיר את ההלל, ועיי"ש במהר"ל בגבורות ה' פרק ס"ב דהטעם משום דאנחנו חייבים מעצמינו להלל כמו שהיה בשעת יציאת מצרים שקראו הלל מעצמם, ולא שייך בזה ברכה דאקב"ו וציונו לעשות כן, ועיי"ש מש"כ בזה].

את ההלל ומברך לפניו אקב"ו לגמור את ההלל.

עוד יש לעיין בזה, דהנה יעויי בחי' הגרי"ז הל' חנוכה שהביא דברי רבינו יונה בפ"ב דברכות בשם ר"ת דבהלל שכל ישראל אומרים אותו על גאולתם מברכין על קריאתו אע"פ שלא היו גומרים אותו, וצ"ב דמאי שנא הלל זה מכל שאר הלל דפשיטא שאין מברכין רק על הלל שלם, וכ"ה בתוספתא מנחות פ"ו דהלל מעכבים זה את זה, והיינו דבעינן דוקא הלל שלם ולא חצי הלל, וצ"ל דגם בזה חלוק ההלל שאומרים אותו בתורת קריאה דבזה כל ההלל כולו מעכב וכדאי' בתוספתא, וכלשון הגמרא דבהני י"ח ימים היחיד גומר בהם את ההלל, דמצותו הוא דוקא באמירת כל ההלל ומקצת הלל לאו הלל הוא, אבל בהלל שיסודו הוא דין אמירת שירה על הנס בזה ליכא דינא דניבעי כל ההלל ביחד.

וכן יש להוכיח ממה שמצינו בהלל דשחיתת הפסח דתנן בפסחים (דף ס"ד) דר"י אומר דמימיהם של כת שלישית מעולם לא הגיעו לאהבתי את ה', והרי כל ההלל מעכב זא"ז, ובע"כ דכיון דהך הלל דשחיתת פסח נאמר בתורת שירה משום דאפשר ישראל שוחטין את פסחיהם ואין אומרים הלל, [עיי' פסחים צ"ה ע"ב] סגי בזה גם במקצת הלל וכנ"ל, והן הן דברי ר"ת דבהלל שישראל אומרים אותו על גאולתן דהוי הלל על הנס מברך עליו אע"פ שאין גומרין אותו,³ וא"כ אם נאמר דהלל של חנוכה הוי הלל של שירה כמו הלל דליל פסח א"כ יהא סגי בחנוכה גם במקצת הלל, ולא ניבעי הלל שלם וכמו בהלל דשחיתת הפסח, ובמס' סופרים וברמב"ם מפורש להדיא דבשמונת ימי חנוכה יחיד גומר בהם את ההלל.

ועוד יש לדייק מלשון התוס' תענית (כ"ח ע"ב בד"ה ויום) שכתבו לבאר למה גומרים את ההלל רק ביום ראשון של פסח, ובחנוכה וסוכות גומרים את ההלל בכל הימים, וז"ל משום דלא דמי לחנוכה וסוכות דחנוכה דינא הוא לגמור הלל דכל הח' ימים היה הנס מתגדל והיה כל חד וחד יום טוב, וכן בסוכות כל יומא ויומא הוי יו"ט לעצמו לפי שפרי החג מתמעטין והולכין, אבל פסח אינו משתנה לא מקרבנות ולא מיו"ט לכך אין גומרין בו את ההלל רק ביום ראשון וכו' עכ"ל. ונראה מדקדוק לשונם שלא כתבו דבחנוכה כיון שהנס מתגדל שייך בו כל יום ויום הלל על הנס, ורק דקדוק בלשונם דמחמת שהנס מתגדל נחשב כל יום ויום מימי החנוכה כיו"ט בפני עצמו לומר בו הלל, ודימו אותו לסוכות שמחמת שכל יום ויום חלוק בקרבנותיו [וכדאי' הך סברא בגמ' ערכין שם דסוכות מחמת דחלוק בקרבנותיו אומרים בו הלל בכל יום] נחשב כל יום ויום מימי הסוכות כיו"ט בפני עצמו לחייב בהלל, ומשמע דגם ההלל דחנוכה הוא מחמת הלל דמועד ויו"ט וכמו סוכות, ולא מחמת לתא דניסא, וצ"ע בכל הנ"ל מסוגיית הגמרא בערכין דמשמע דכיון דחנוכה לא איקרי מועד ואינו אסור בעשיית מלאכה הוי ההלל רק משום ניסא.

ונ"ל בזה בהקדם מה שיש לעיין עוד בעיקר סוגיית הגמרא בערכין שם דמשני דחנוכה הוא משום ניסא, ומקשה הגמרא מפורים דאיכא ניסא ואין אומרים הלל, ומתרץ הגמרא דאין אומרים הלל על נס שבחול"ל או משום דאכתי עבדי אחשוורוש אנן או כדברי ר"נ דקרייתא זו הילולא, וצ"ע שהרי הגמרא במגילה (י"ד שם) כבר הקשה דכיון דאיכא ק"ו דמעבדות לחרות וכו' דילפי' מינה חובת מקרא מגילה נלמוד מהך

3 ועיי"ש בחי' הגרי"ז שביאר בזה דברי המרדכי שהביא בשם הגאונים דאין מברכין על הלל של ליל פסח משום שמפסיקים בו לאכול סעודתו, וצ"ע שהרי הר"ן הביא טעמא אחרינא משום דאומרים אותו בתורת שירה, ולא פירש מחמת לתא דהפסק, ולהנ"ל י"ל דכוונת המרדכי אינו מטעם חסרון הפסק רק בתורת ראייה דממה שמפסיקים באמצע קריאתו מוכח שאינו הלל בתורת קריאה, דבזה בודאי א"א להפסיק דבעינן הלל כולו, ורק בתורת שירה דבזה סגי גם במקצת הלל וכנ"ל יעוי"ש.

דקבעום ועשאום יו"ט, ובמועד הנקבע מחמת הנס יש בו שם מועד לחייב הלל גם אם לא איקרי מועד ולא איתסר בעשיית מלאכה.

ולפי"ז מיושב כל מה שהקשינו, דלא דמי הלל דחנוכה להלל דליל פסח ששם עיקר חיובו הוא בתורת הלל על הנס ולא מחמת לתא דמועד, דההלל של המועד דפסח ויציא"מ נאמר ביום, משא"כ בהלל של חנוכה שאינו הלל על הנס רק הלל מחמת לתא דמועד דחנוכה, וכמו שאר י"ח ימים שאומרים בהם ההלל, ורק שבמועד הנקבע מחמת נס א"צ שיהא איקרי מועד ואסור בעשיית מלאכה. ולפי"ז מיושב היטב מה דנשים פטורות מהלל דחנוכה כמו בשאר י"ח ימים משום דגם בחנוכה הוי הזמן המחייבו בהלל והוי מצות עשה שהזמ"ג דנשים פטורות, ולכך מברכין על הלל דחנוכה ואומרים בו הלל שלם כמו בשאר יו"ט כיון דחיובו הוא מדין קריאת הלל דמועד דבעינן בו הלל שלם, משא"כ בהלל דליל פסח שנאמר על הנס בתורת שירה דבזה אין מברכין עליו וכד' רה"ג וסגי במקצת הלל, וכמושנ"ת.

ובזה מיושב שפיר דברי התוס' דכמו בסוכות נחשב כל יום כיו"ט בפני עצמו מחמת דחלוק בקרבנותיו, ה"נ בחנוכה כיון שבכל יום היה הנס מתגדל נחשב כל יום כיו"ט בפני עצמו, דכיון שהקביעות של המועד היה מחמת הנס, לכך כל יום שהתגדל בו הנס נחשב כיו"ט בפני עצמו והוי סיבה לגמור בו את ההלל מדין היו"ט, וכנ"ל.⁴

ק"ו גופא לחייבו באמירת הלל, וע"ז תי' הגמרא הנך ג' תי' שאין אומרים הלל על נס שבחור"ל וכו', וא"כ מאי מקשה הגמרא עוד בערכין אחרי דמשני דחנוכה אומרים הלל משום ניסא דא"כ פורים נמי נימא ומשני ככל הך תי', והרי בלא"ה בפורים צריכים להנך שינויי משום דאל"כ היה נלמד מק"ו לחייבו באמירת הלל, ומאי תו מק' הגמרא דנימא הלל כמו בחנוכה ומשני הנך שינויי עצמן.

ונראה די"ל בכוונת הגמרא ערכין שם דמשני "משום ניסא", על פי המבואר בסוגיא דשבת שם דקבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה, וברש"י (שם בד"ה ועשאום) לא שאסורים במלאכה שלא נקבעו אלא לקרות הלל וכו', ונראה כוונתו עפ"י המבואר במגילה (דף ה' ע"ב) דדריש הך דכתיב יום טוב לענין פורים מלמד שאסור במלאכה, וע"ז כתב רש"י דתורת יו"ט של חנוכה מה שקבעום ועשאום ימים טובים אינו יו"ט לענין איסור מלאכה כמו פורים [רק דלבסוף לא קיבלו עליהו יו"ט כדאי' שם], אלא תורת יו"ט דידיה הוא לענין לומר בו הלל, וזהו שקבעום ועשאום ימים טובים בהלל, ולפי"ז נראה דודאי ההלל של חנוכה הוא הלל מדין מועד שהזמן מחייב, דמחמת הנס שאירע בו קבעום לתורת יום טוב ומועד לענין הלל, ולפי"ז יש לפרש כוונת הגמ' בערכין דמקשה והרי חנוכה דלא הא ולא הא, היינו דאין לו תורת מועד לחייבו בהלל כיון דלא איקרי מועד ולא איתסר בעשיית מלאכה, וע"ז משני הגמרא "משום ניסא", דבחנוכה נקבע להיות מועד מחמת הנס

4 ויעיי' ברמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונה ימים אלו שתחילתן מליל כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב וכו', וצ"ע בכוונתו במה שכתב דחנוכה הם ימי שמחה, ויש שפ"י בכוונתו לענין איסור הספד ותענית, אמנם קצ"ע שהרי בהמשך דבריו כתב והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, ועיי' בטור תר"ע בשם מהר"ם מרוטנבורג ובשו"ע ס"ב דהסעודות בחנוכה הם סעודות הרשות שלא קבעום למשתה ושמחה, ובט"ז סק"ד הביא בשם המהרש"ל דמדברי הרמב"ם משמע דיש מצוה לשמוח בחנוכה שכתב שהם ימי שמחה, והיינו דכוונת הרמב"ם לחיוב שמחה בחנוכה ודלא כהטור, אמנם אולי י"ל בכוונת הרמב"ם שאין כוונתו לחובת שמחה, אלא למה שכתב הרמב"ם כאן שהתקינו שיהיו הימים ימי הלל, והיינו דברי הגמרא שקבעום ועשאום ימים טובים בהלל וכנ"ל, בזה הוסיף הרמב"ם שהם ימי שמחה, והוא עפ"י המבואר ברמב"ם שם ה"ו וז"ל אבל בראש השנה

בהלל [כיון דלא שייך בו ממיטה לחיים או עבדות לחירות] מ"מ הוי הנס סיבה לקבוע תורת מועד "משום ניסא" ולחייבו בהלל וכמושג"ת, וא"כ פריך הגמרא דגם בפורים נימא כן, דנהי דא"א לחייבו בהלל על הנס עצמו כיון דהוי נס שבחול"ל וכו', מ"מ היא הנס סיבה לקבועו עכ"פ כמועד ויתחייב בהלל מחמת מועד, וע"ז מתרץ הגמרא דנס שבחול"ל גרע דגם אינו מועיל לקבועו כמועד משום ניסא או משום דאכתי עבדי אחשוורוש אנן וכו'.

אמנם לכאורה כל זה הוא רק להנך שינויי, אבל למאי דמשני רב נחמן וקיי"ל כוותי' דבאמת מן הדין היה לומר ההלל בפורים רק שקרייתא זו הילולא, י"ל דלפי דברינו הנ"ל אית בי' תרתי, דהסוגיא במגילה דן שיהא בפורים חובת הלל על הנס ממש כמו בפסח וע"ז משני ר"נ דאה"נ ורק דקרייתא זו הילולא, והסוגיא דערכין דן שיהא בפורים קביעותא דמועד ויו"ט משום נס ויתחייב בהלל כמו בחנוכה, וגם ע"ז משני ר"נ דאה"נ רק שקרייתא זו הילולא, ובזה יש ליישב מה שיש להעיר דלפי דברי הטו"א יוצא דההלל של פורים הוא הלל על הנס כמו בפסח, וברמב"ם פ"ג חנוכה ה"ו אחרי שהביא הי"ח ימים שגומר בהם את ההלל כתב ולא תקנו הלל בפורים שקרייתא המגילה היא ההלל, ומשמע דחייבו מישך שייכא להחייב של י"ח ימים שחייבם מחמת לתא דמועד, ולהנ"ל י"ל דבפורים יש גם החיוב מחמת מועד כמו בחנוכה וכמבואר בסוגיית הגמרא בערכין וכנ"ל.

ובטעם הדבר היה נראה עפ"י המבואר בגמרא מגילה י"ד [וכד' הטו"א] שההלל של ליל פסח היה מחמת היציאה מעבדות לחירות, ומזה יליף הגמרא בק"ו לענין נס דפורים שהיה ממיטה לחיים דאמרי' שירה, וא"כ י"ל שרק בכה"ג יש חובת הלל על הנס, אבל בחנוכה דבפשטות לא היה בו גזירה של עבדות לחירות או ממיטה לחיים [רק גזירת להשכיחם תורתך וכו'] אין בו חובת הלל על הנס, אמנם מ"מ "משום ניסא" שנעשה בו [נס הניצחון או נס השמן] קבעוהו כיו"ט ומועד המחייב באמירת הלל וכנ"ל.⁵

ולפי"ז אולי יש ליישב סתירת הסוגיא מהגמ' בערכין למגילה, דהסוגיא דמגילה דן שיהא חיוב הלל על הנס עצמו בפורים כמו בליל פסח וכמוש"כ הטו"א דהק"ו הוא מהלל דליל פסח דהוי הלל על הנס של מעבדות לחירות, וע"ז תי' הגמרא דליכא חיוב הלל על הנס של פורים כיון דהוי נס שבחול"ל ואין אומרים הלל על נס שבחול"ל [ועיי' מהרש"א בח"א ערכין י' ע"ב מה שכתב בטעם הדבר משום דנס שבחול"ל נעשה ע"י מלאך או ע"י שליח, משא"כ בא"י שהוא תחת הנהגת הקב"ה לבדו וכמוש"כ הרמב"ן בפר' נצבים, עיי"ש], או משום דבליל פסח שייך הלל על נס דיציא"מ משום דהללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה ומשא"כ בנס דפורים דאכתי עבדי אחשוורוש אנן.

אמנם בסוגיא דערכין נתחדש דבחנוכה יש חובת הלל אף דאין הנס עצמו מחייב

ויום הכפורים אין בהם הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד ולא ימי שמחה יתירה, ומבואר מדבריו דלענין אמירת הלל בעינן שיהא קביעותא בהיום שהוא יום שמחה, ובר"ה ויוה"כ"פ שאינן ימי שמחה לא שייך בהם הלל, וזהו שכתב הרמב"ם כאן דבמה שקבעו חנוכה ליו"ט בהלל נכלל שקבעוהו כיום שמחה והם ימי שמחה והלל, ועיי' עוד בטור סי' ת"כ שכתב דאין אומרים צידוק הדין בר"ה וחנוכה ופורים כמו שאין אומרים בהם צדקתך כשחל בשבת, משום שהללו ימי שמחה נינהו וכו' ובכל אחד מהם אומרים הלל זה היום עשה ה' נגילה ושמחה בו, והיינו שהלל שייך לימי שמחה ואומרים בו זה היום וכו'.

5 אמנם יעוי' בשו"ת חתם סופר או"ח סי' ר"ח בתו"ד שכתב דעיקר החיוב לקבוע יום מועד על הנס הוא מן התורה מהך ק"ו דמעבדות לחירות וכו' וכתב כן גם על חנוכה, [ועיי' עוד שם בסי' קצ"א בסו"ד שכתב להדיא דרק בנס ממיטה לחיים או מעבדות לחירות יש חיוב ולכן בזמנינו בגלות אין לקבוע יו"ט] ועיי' בריטב"א מגילה שם שכתב שגם מה שתיקנו להדליק נר חנוכה הוא מהך ק"ו שמעבדות לחירות, וצ"ת.

דהדלקת נר חנוכה בזה לא אמרי' דבטלה מגילת תענית, ופריך הגמרא ותיבטל איהי ותיבטל מצותה, והיינו דסו"ס כיון שהמצוות הם מחמת המועד למה לא נימא דתיבטל היו"ט של מגילת תענית וממילא יתבטל גם המצוות, ומתוך הגמרא אלא שאני חנוכה דמיפרסם ניסא, ובכה"ג לא אמרי' דבטלה מגילת תענית, ובתוס' (שם בד"ה ויורד) הקשו דאמאי לא פריך הגמרא מהא דתנן בפ"ק שהשלוחים יוצאים על כסלו מפני החנוכה הרי דלא בטלה מגילת תענית, ותירצו ד"ל דלעולם לא חשוב יו"ט ואפילו הכי מדליקין נרות זכר לנס, ומבואר מדבריהם דהדלקת נר חנוכה אינו שייך לגוף היו"ט של חנוכה, וגם אם בטלה מגילת תענית וליכא תורת יו"ט מ"מ יש מצוה להדליק נ"ח מחמת פירסום הנס, ומשו"ה היו השלוחין יוצאים.

אמנם עיי"ש ברשב"א שתמה ע"ז שהרי בגמרא מפורש ותיבטל איהי ותיבטל מצותה, שהמצוות תלויים בתורת מועד דידיה ואם בטלה היו"ט לא שייך לומר דעדיין נוהג מצות היום והדלקת נ"ח, [ותי' דאה"נ דהוי מצי להקשות מהך מתני' דשלוחים יוצאים עיי"ש] הרי שהרשב"א מפרש ותיבטל מצותה דקאי על מצות נר חנוכה דשייך להיו"ט, וכן פירש רבינו

ולפי"ז נראה דההולך בדרך ואין לו מגילה שמחוייב באמירת הלל וכדברי המאירי, מחוייב בהלל שלם ובברכה כמו בחנוכה כיון שיש בו חובת קריאת הלל מחמת מועד וכמו שכללו הרמב"ם בהדי הי"ח ימים וכנ"ל, אמנם מ"מ נראה דאשה ההולכת בדרך ואין לה מגילה נמי תתחייב באמירת הלל, דנהי דהך חיוב דהלל משום לתא דמועד וכמו בחנוכה הוי ככל מ"ע שהזמן גרמא שנשים פטורות, מ"מ כפורים יש גם חובת הלל על הנס כמו בליל פסח מק"ו דמעבודת לחירות וכו', וכיון דאף הן היו באותו הנס חייבות וכמו בהלל דליל פסח, אמנם נראה דלפי שיטת הגאונים אינה מברכת על קריאה זו כיון שחיובה רק משום שירה ולא בתורת קריאה, וכן לא תצטרך לקרוא הלל שלם כיון דבהלל הנאמר בתורת שירה סגי גם במקצת הלל, וכמו שנת"ו.⁶

והנה יעוי' בגמרא ר"ה (י"ח ע"ב) דנחלקו רב ור"ח אם בטלה מגילת תענית או לא, ומק' הגמרא מהא דמעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וכו' ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם, הרי דחנוכה אסור בתענית ולא אמרי' דבטלה מגילת תענית, ומתוך הגמרא א"ר יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה, והיינו דכיון דחנוכה הוא יו"ט במגילת תענית שיש בו מצוות

6 ויש לדון בזה עוד נפק"מ דמשום הלל על הנס אפשר לקרוא גם בלילה כמו בליל פסח וכד' הטו"א שם, ועיי' בשו"ת חתם סופר או"ח קצ"ה בד"ה ועתה שהביא דברי הטו"א דהק"ו הוא מהלל דליל פסח, והקשה ע"ז דא"כ פשיטא דהו"ל לתקן למיקרי מגילה בלילה כמו בליל יו"ט א' דפסח, ולכאורה כוונתו דבתוס' מגילה ד"ד ע"א בד"ה חייב מבואר דעיקר קריאת המגילה הוא ביום, וכיון דקרייתא זו הילולא והוי הלל על הנס א"כ גם בלילה חייב מה"ט, [ועייה"ט במהרש"א די"ד בח"א בד"ה קרייתא דמבואר מדבריו ג"כ דכיון דקריאת המגילה הוי כמו הלל דליל פסח לכן קורא גם בלילה עיי"ש] ולדברינו י"ל דאה"נ דמצד הלל על הנס היה יכול לקרוא בלילה אבל יש עליו גם חובת הלל מדין מועד דפורים וזה אינו אלא ביום כשאר ימים שאומרים בהם את ההלל דבעינן שיהא ביום, ואמנם נפק"מ בזה לענין נשים שכל חיובם בהלל דפורים הוא רק מדין הלל על הנס דלזה מהני קריאתם גם בלילה וכמו בהלל דליל פסח, ודו"ק [ועיי' במרחשת סי' כ"ב סק"ט, ולפי דברינו הנ"ל יש לדון בדבריו], אמנם כל זה בהלל דפורים שיש בו חובת הלל על הנס כמו בליל פסח מחמת הק"ו וכו',

אמנם בחנוכה שנתבאר שחיובו רק משום מועד פשיטא שצריך לאומרו ביום דוקא כמו כל שאר י"ח ימים שאומרים בהם את ההלל, [ולד' התורת רפאל באמת צ"ע לדבריו יכול לקרות ההלל של חנוכה גם בלילה כיון שהוי הלל על הנס] ובוה יש ליישב מה שהק' בספר בתי כהונה [ח"ב בענין חנוכה] למה לא אמרי' בתנוכה שהדלקה זו הילולא כמו דאמרי' במגלה דקרייתא זו הילולא, והוכיח מזה דעיקר ההלל על נס הנצחון ול"ש בזה שהדלקה הוא הילולא, ולהג"ל י"ל דכיון שהדלקת נר חנוכה הוא בלילה לא שייך לומר דהוי במקום הלל כיון דקריאת ההלל צריך להיות דוקא ביום.

ומשום דזה לא שייך לקביעותא דמועד שעשאוּם יום טוב, רק מצוה של הדלקת נרות משום פרסומי ניסא, ומה דקאמר הגמרא דתיבטל איהי ותיבטל מצותה יש לפרש דקאי על מצות הלל של חנוכה שזה תלוי בהשם יו"ט של חנוכה, וכמו שביארנו דברי הגמרא בערכין שנקבע כיו"ט משום ניסא, וע"ז פריך הגמרא שפיר דאם בטלה מגילת תענית ואין לו שם יו"ט ממילא יתבטל גם מצות קריאת ההלל, ומיושב קו' התוס'.⁷

חננאל שם דקאי על מצות הדלקה, אמנם בדעת התוס' י"ל דס"ל דמצות הדלקת נר חנוכה אינו שייך לגוף היו"ט דחנוכה, וגם אם בטלה מגילת תענית וליכא תורת יו"ט בחנוכה מ"מ יש בו מצות הדלקת נרות לפרסום הנס.

ובאמת יש לדקדק כן מהא דבבברייתא במסכת שבת כתוב דקבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה, ופירש"י דהיינו לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה, ולא הוזכר בהבברייתא מצות הדלקת נרות



⁷ ואמנם מדברי הרשב"א ורבינו חננאל שפי' כוונת הגמרא על מצות הדלקת נ"ח מוכח דס"ל דגם הדלקת נרות שייך לגוף הקביעות של היו"ט, ובאמת יעויי ברמב"ם פ"ג חנוכה ה"ג שכתב ומפני זה התקיננו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו וכו' ימי שמחה והלל ומדליקים בהם את הנרות וכו', ומשמע דהרמב"ם מפרש עשאוּם יו"ט בהלל והודאה דלא כפירש"י דהודאה קאי על אמירת על הניסים בהודאה, שזה לא הביא הרמב"ם כלל בהל' חנוכה שם (ורק בהל' ברכות הביאו בהדי כל שאר חובת אזכרות מעין המאורע) ורק דהודאה קאי על ההדלקת נר חנוכה שהוא מעשה של הודאה, וכמוש"כ הרמב"ם בפ"ד הי"ב דמצות נר חנוכה חביבה היא עד מאוד וכו' כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבת הא-ל והודיה לו על הניסים שעשה לנו, וכ"ה הנוסחא בהנרות הללו שמקורה ממסכת סופרים הנרות הללו אנו מדליקים וכו' כדי להודות ולהלל לשמך הגדול וכו', ומפרש הרמב"ם שזהו הכוונה של הלל והודאה, וכמושנ"ת מד' הרשב"א והר"ח ודלא כהתוס', ודו"ק. [שו"ר בספר הליקוט'ים שהביא כן להדיא בשם נימוקי מהרא"י שהרמב"ם מפרש דמה שנאמר דעשאוּם ימים טובים בהלל והודאה דהכוונה להדלקת הנרות וכו"ל].

הרב ישראל יוחנן אסיא

באיסור נתינים לקהל ובלאו דלא תתחתן

לא תתחתן לא נאמר אלא בז' עממין בלבד. והנה לכאור' לרמב"ן דלית לנו הוכחת תוס', י"ל דהאיסור הוא בכל הגרים. אבל לקושטא דמילתא ליכא למימר הכי, ונידון באיסור גירות לכהונה אבל לקהל ודאי מותר.

ויעוי' רש"י יבמות (דף סח. ד"ה כותי ונתין) שכתב וז"ל דלא תתחתן במ דקסבר גירי אריות הן עכ"ל. והב"ח הגיה ברש"י דקסבר כותים גירי אריות, דהא לא אשכחן דנתינים היוין גירי אריות. אבל ביותר מזה קשה, דאפילו כותים דהויין גירי אריות, אבל איסור לא תתחתן לית בהו, דהא אי בנתינים עובר, היינו בגירותן, ואיסור בגירותן הוא משום ז' עממין, וכותים דלאו מז' עממין אמאי יאסרו באיסור לא תתחתן.

ולמעשה שיטת רש"י בכמה מקומות בסנהדרין דבנתינים איכא איסור לא תתחתן, ורש"י בסנהד' (דף נא. ד"ה חלל) מבאר דעכו"ם יש בהם איסור, וצ"ל דזה בגיותן, והוסיף רש"י וכן בנתינים, וזה בגירותן. וקשיא ממ"נ איך נוקמיה קרא, וגם קשיא דשיטת רש"י בכתובות וכמה מקומות ביבמות דאיכא רק איסור דרבנן בנתינים. ולרמב"ן יש לתרץ קושיא זו דנפק"מ דור ראשון לדורות אחריהם.

אבל קשה לפרש דרש"י סבר בזה כהרמב"ן, דבגמ' ביבמות שם אמרי' דמשה גזר רק ל'ההוא דרא' הראשון ויהושע גזר לכל הדורות, והנה לרמב"ן כוונת הגמ' ל'ההוא דרא' דאורייתא צ"ל דמפרש כוונת הגמ' 'ההוא דרא', לאותן שבאו למשה, ועל אותם גזר איסור דורות לעולם, ויהושע גזר על אותם שבאו אצלו שלא היו נכללים בגזירת משה. אבל רש"י מפרש ל'ההוא דרא', היינו דהוי בימיו דמשה ע"ש, ולכאור' לרמב"ן בלאו גזירת משה אסורים, וגזירה למה לי. ואולי נימא דמשה גזר רק עבדות, ודבר זה גזר לכולם, אבל גזירה זו הוא רק

הנה קי"ל שנתנים שהם הגרים שהתגיירו מהגבעונים בימי יהושע שאסורים בחיתון עם בני ישראל, והם נקראים "נתינים" על שם הכתוב (יהושע ט, כז): "ויתנם יהושע ביום ההוא חוטבי עצים ושואבי מים". ויעוי' בגמ' יבמות (דף ע"ט) דאמרי' שם: ונתינים דוד גזר עליהם, משה גזר עליהם דכתיב מחוטב עצין עד שואב מימך, משה גזר ל'ההוא דרא דוד גזר לכולי דרא, ואכתי יהושע גזר עלייהו דכתיב ויתנם יהושע ביום ההוא חוטבי עצים ושואבי מים לעדה ולמזבח ה', יהושע גזר בזמן שבית המקדש קיים, דוד גזר בזמן שאין בית המקדש קיים ע"ש.

והנה הרמב"ן יבמות דף עח: בחידושיו וביתר אריכות במלחמות שם, דאיסור נתינים משום לא תתחתן במ הוי איסור תורה שהתורה אסרה להתחתן עם ז' עממין גם לאחר גירותם, אבל האיסור הוא רק דור ראשון שנתגיירו, ולא נאמר בהם דורות לפוסלם, והא דמשה ודוד גזר עליהם זהו לשאר הדורות. וכן איתא ברשב"א וריטב"א שם.

ועי' תוס' יבמות דף כג. ד"ה ההוא, דהקשו מנלן דאיסור לא תתחתן לא הוי בכל האומות, ותי' התוס' דע"כ לא קאי בשאר אומות, דא"כ למה אסרה התורה עמוני ומואבי מצרי ואדומי, ומוכח דשאר אומות שנתגיירו אין במ משום לא תתחתן. ולכאור' זה שלא כדברי הרמב"ן. דהרי לפי הרמב"ן הלאו דלא תתחתן אינו אוסר אלא דור ראשון, ועדיין נוגע האיסור דד' אומות שמנו התוס' לגבי שאר הדורות שמדין לא תתחתן היה מותר ועל כן הוצרכה התורה לאסור לדור שני ושלישי.

והלח"מ (פי"ג הל' א"ב הי"ד) הביא בשם הרד"ק דשלמה גיירה לבת פרעה ועבר עליה באיסור לא תתחתן. והקשה הלח"מ דאיסור

ובשב שמעתתא בהקדמה הביא מהמהר"ל דבגירות דבע"כ אין שם דין גר שנתגייר, ובמתן תורה היה ע"י כפייה שכפה עליהם הר כגיגית. וצ"ע מהיכא תיתי לחלק בזה, וגם קשה לדבריו נשאר כלל ישראל גירי אריות שהרי נתגיירו שלא מרצונם.

ונראה דגירי אריות ודאי יצאו מכלל עכו"ם, דבאמת הויין גרים, אלא דחסר בהגירות, ובמצוות ודאי נתחייבו מכח הגירות, אבל הדין שיהיו חלק מעם ישראל לא חל אלא בגירות גמורה. וממילא כלל ישראל דבשעת מתן תורה כבר היו עם ישראל, ולכן אף דכפה עליהם והויין גירי אריות, אבל סוף סוף גירותם היה גירות גמורה, כיון שגם גירי אריות יש בזה גירות לחייבם במצוות. ואם לא היה בכפייה היה זה מעשה גירות אף לענין לשוויה לעם ישראל והיו נחשבים כקטן שנולד, וכלשון המימרא גר שנתגייר כקטן שנולד, שתלוי בהגירות, וכל דהוי גירות גמור הוי כקטן שנולד. ונמצא הא דכפה עליהם הר הרי הדרגה דכלל ישראל לא נשתנה מידי, דהא עם ישראל היו מכבר, וקדושת ישראל חל גם בגירות בע"כ, והנפק"מ רק במעשה הגירות, שאם הוי מעשה גירות, וה"נתגייר" הוי גרות גמורה אזי אמרי' דהוי כקטן שנולד, ולכן אם לא היה כפה עליהם הוי בהם דין כקטן שנולד שהרי עברו מעשה גירות גמורה שזה גופא עושה אותם כקטן שנולד, אבל כיון דכפה עליהם ולא נחשב מעשה גירות גמורה לענין לשוויה עם ישראל, על כן אינם בגדר שנולד דמי.

ולפי"ז יש לומר עוד, דהנה הרמב"ן במלחמות הביא מהראב"ד דנתינים הויין גירי אריות, ויש לברר, האם החידוש דנתינים הוא שלא נחשבים גרים מפני שלא באו להתגייר גירות גמורה, או י"ל שגדר הגירות דנתינים הוא כמו גירי אריות, דכשם שבגירי אריות אינו נכנס לעם ישראל, הוא הדין גירות הנתינים אע"פ שנתגיירו לא נכנסו לעם ישראל, וזהו מה שכתב המאירי ויש פרק אלו נערות דרק תרי"ג מצוות יש

לאותו שהיו בימיו, והגמ' בקושי' סברו דעבדות עולם גזר עליהם. אמנם רש"י מפרש דגזירה הוי לבא בקהל, דמפרש רש"י על אותם דחוטבי עצים גזר, והיינו גזירה נוספת על מה דהוי כבר חוטבי עצים, והוסיף וגזר שאסורים לבוא בקהל.

והנה המשך חכמה (סוף פרשת ואתחנן) בקרא דלא תתחנן מפרש דודאי האיסור הוא רק ל' עממין. והביא ראיה מפרשת יפת תואר, דאי הוי בכלל איסור לא תתחנן איך יתכן דהותרו ולא יטימא, דמשום הואיל ואישתרי ביאה ראשונה הותרו שאר הביאות לא שייך לומר בזה, דהרי ביאה ראשונה היתה בגיותן, ולא היה עדיין איסור לא תתחנן בכלל ע"ש בדבריו.

ולכאו' יש לדחות דבריו, דאולי דבו' עממין ליכא פרשת יפת תואר, דאיך נתיר לה הא איכא איסור לא תתחנן, אמנם עי' בספר המקנה (קידושין דף כא) שהביא הגמ' בסוטה (דף לח.) דכל היכא דליכא חיוב לא תחיה כל נשמה וכגון בחו"ל, גם בז' עממין איכא פרשת יפת תואר. ואף דקשיא משם, אבל צ"ע דלכאו' סברת המשך חכמה נכונה. (ועי' בטורי אבן שהביא המשך חכמה).

ואשר נראה בכ"ז, דיעוי' בגרנ"ט במס' כתובות (בסוגיא דגר קטן) דהק' אמאי בכו למשפחותיהם על דנאסרו בקרובותיהם הא גר שנתגייר כקטן שנולד. ויש להקשות עוד, דהא כולם אסורים לאהרן ובניו, דכהן אסור בגירות משום זונה, (ועל אהרן עצמו תקשה דאי הוי נשואין חדשים נימא דאסורה משום בעולת עצמו).

ועי' בגרנ"ט שמתרץ דבכל גר שנתגייר יש בזה תרתי, עם ישראל וקדושת ישראל, וכל גר שנתגייר נכנס גם בעם ישראל וגם בקדושת ישראל, אבל כלל ישראל בשעת מתן תורה כבר היו בגדר של עם ישראל, והגירות לא היתה רק לקדושת ישראל וקבלת התרי"ג מצוות וכו', ובזה לא נאמר גר שנתגייר כקטן שנולד.

אלא דלפי"ז צ"ע הרמב"ן, דמ"ט נחלק בין דור ראשון לדור שני, דאי לא תתחתן איסור בעלמא הוא, י"ל דבדור הראשון אסור ובדור שני לא נאסר, אבל אם האיסור הוא משום דחסר ביהדות, א"כ גם דור שני יש לאסור. ואין לומר דזה נעשה ממילא, שכל שנולד במי שיש לו קדושת ישראל ממילא הוא נחשב גם שנכנס לעם ישראל, ומטעם זה דור שני מותר, דא"כ גם בכותים נימא שנתיר דור שני.

ויש לבאר, דחלוקים הו' עממין מכותים, שהכותים לא נתגייירו גירות גמורה, וממילא לא נעשו גרים גמורים, אבל נתינים נתגייירו גירות גמורה, אלא דשם נתינים מונע שיחול הגירות, ונשארו דאינם עם ישראל, אבל דור שני שאין שם ההפקעה מכח נתינים, ממילא הויין גרים גמורים. אלא דצ"ע דלמעשה לא פעל הגירות באבותם, [ואם רבי אין לו ר' חייא מניין]. וצריך לומר דחל הגירות, אבל לא חל בלמעשה, וצ"ע.

ונראה לפי"ז, דיפת תואר, שם הגירות אינו מכח עצמה, אלא הישראל מגיירה, וכן הוא לשון הרמב"ם דמטבילה לשם גירות, ולרש"י דביפת תואר הוי גירות בע"כ, היינו דהוא מגיירה ולא מגיירת עצמה, ובזה י"ל שכיון שהוא מגיירה יש לו כח לגיירה גירות גמורה, ועל כן אין שם איסור לא תתחתן, ומיושב קושיית המשך חכמה מדוע ביפת תואר אין איסור דלא תתחתן בהם וכמשנ"ת.

[ויעוי' רש"י דף סח: ד"ה אי הכי לענין כותי. ובאמת צ"ע דאי נתינים כדברי הראב"ד גירי אריות, ואע"פ כן הא יש להן קנס, א"כ מהא דכותים יש להן קנס אין ראייה דגירי אמת. והגמ' בב"ק דייקו מיניה דגירי אמת הן. אבל בלאו זה הוי קשיא - מרש"י כתוב' ריש אלו נערות, ועי' תוס' ב"ק ואכמ"ל].

להם, ולפי"ז שקדושת ישראל ותרי"ג מצוות יש להם, וממילא הויין בכלל ישראל לגיטין וקידושין, ושייך בהם חתנות, וממילא שייך בהם האיסור דלא תתחתן גם אם אינם מז' עממין. שייסוד איסור לא תתחתן שייך גם בעכו"ם, שהאיסור בא מחמת צד עכו"ם שבו, וזהו האיסור נתינים, משום דיש להם צד עכו"ם, ודין זה שייך גם בשאר אומות, שאם יתגייירו גירות שאינם גמורה דנכנסו בקדושת ישראל ולא בעם ישראל, שייך בהם האיסור דלא תתחתן.

ובזה מיושב דברי רש"י בדף סח. דבין בנתינים בין בכותים איכא איסור לא תתחתן, דשניהם הוי "בגדר" של גירי אריות, הכותים משום שהם בעצם גירי אריות ולא אהני הגירות לעשותם לעם ישראל, ונתינים משום דהם מז' עממין. ואדברא יתכן דעד שיחזור ויתגייירו לא יותר להם איסור לא תתחתן, וכן הוא באמת שיטת הראב"ד. ומתורץ בזה רש"י סנהד' דף נא. דעכו"ם ונתינים חד דין דלא תתחתן יש בהם וכמשנ"ת.

ובזה יתבארו דברי הרד"ק שהביא הלח"מ ששלמה עבר עליה בלא תתחתן משום דהוי כגירי אריות, דהנה בדעת זקנים ריש פרשת יתרו כתב דמצרי עד ג' דורות לא הוי גר גמור, וא"כ שפיר טען הרד"ק דאם שלמה גיירה עדיין יש עליה באיסור לא תתחתן, דמצרית הוי ובתוך ג' דורות הוי.

ועי' פנ"י ריש אלו נערות בתוס' ד"ה כותית, דעביד ק"ו, ומבאר רש"י, דלמסקנא דגמ' יבמות דלרבא לא תתחתן בגירותן, אבל ודאי ק"ו דגם בגיותן - ולפיכך כותית אסורה, וקשיא דבגירותן יש עליה איסור רק ז' עממין, ואיך נעביד ק"ו לאסור כותית דהרי אינה מז' עממין, ולדברינו ניחא, ודר"ק.

הרב יעקב וואלפין

בירך והביאו לפניו עוד דברים המחייבים ברכה כאשר עדיין לא גמר הראשונים

ללפת הפת פוטר אע"פ שאין הפירות לפניו בשעת הברכה ע"ש.

מחלוקת הטור והסמ"ק

בהביאו לפניו עופות לשחוט

כשלא גמר העופות הראשונים

ב. הטור ביו"ד סי' י"ט דן בברכה על שחיטה עופות, וכתב וז"ל: ואם מתחילה כשבירך היו לפניו הרבה לשחוט ואח"כ הביאו לפניו אחרות, כתב בספר המצות אם כשמביאים לפניו האחרות יש עוד לפניו מאותם שהיו לפניו כשבירך א"צ לברך על אותם שמביאים לו, אך אם גמר כל אשר לפניו לשחוט צריך לברך על האחרות, ואין נראה לחלק אלא כל מה שלא היה לפניו כשבירך צריך לברך עליו אא"כ היה דעתו על כל מה שיביאו לו עכ"ל. המבואר בדבריו שאם בירך על השחיטה ועדיין לא גמר לשחוט העופות הראשונים והביאו עוד עופות להסמ"ק א"צ לברך [והרי זה דומה להביאו לו פירות מאותו המין] והטור חולק שצריך לברך.

ובשו"ע שם סעיף ז' כתב: היו לפניו הרבה לשחוט ובירך על השחיטה ואח"כ הביאו לו עוד, אם כשמביאים לו האחרונים יש עדיין לפניו מאותם שהיו לפניו כשבירך א"צ לחזור ולברך, ואם לאו צריך לחזור ולברך, ולכתחילה טוב לזוהר להיות דעתו בשעת הברכה על כל מה שיביאו לו עכ"ל. ומבואר שהמחבר פסק כהסמ"ק שא"צ לברך על העופות שהביאו אח"כ אם יש עדיין עופות לפניו וכמו בפירות. וכאמור שהטור מחלק שדוקא לגבי פירות שאם יש לו פירות לפניו א"צ לברך, אבל בשחיטה צריך לברך על העופות שהביאו אחר הברכה אע"פ שיש עוד עופות שהיו שם בשעת הברכה.

שיטת הטור והשו"ע בדין הביאו לו פירות כשלא גמר הפירות הראשונים

א. איתא בגמ' ברכות דף מא: אמר ר' פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה תוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם. ומפרש רש"י וז"ל: דברים הבאים מחמת הסעודה ללפת בהן את הפת אין טעונה ברכה דהוי ליה טפלה, הלכך כל מידי בין מוזן בין פירות שהביאו ללפתן אין בו ברכה לא לפניו ולא לאחריו עכ"ל. וכתבו התוס' בד"ה והלכתא וז"ל: פי' הקונטרס ללפת בהן את הפת אין טעונין ברכה דהוי ליה טפלה, ולא נהירא דא"כ מתניתין היא דמברך על העיקר ופוטר את הטפלה, ומאי קמ"ל עי"ש. ובביאור שיטת רש"י תירץ הבעל המאור שם שרב פפא בא לחדש שאע"פ שלא היו הפירות לפניו בשעה שבירך על הפת, מ"מ כיון דבאו ללפת הפת ולא גמר סעודתו הראשונה על כן אינם טעונים ברכה עי"ש.

והנה הטור באו"ח סי' ר"ו כתב וז"ל: אין מברכין לא על אוכל ולא על משקה עד שיביאוהו לפניו, בירך ואח"כ הביאוהו לפניו צריך לברך פעם אחרת, אבל מי שבירך על פירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין א"צ לברך אף על פי שלא היו לפניו כשבירך ע"כ. ובשו"ע סעי' ה' נפסק כדברי הטור וז"ל: אין מברכין לא על אוכל ולא על משקה, עד שיביאוהו לפניו, בירך ואחר כך הביאוהו לפניו, צריך לברך פעם אחרת, אבל מי שברך על פירות שלפניו ואחר כך הביאו לו יותר מאותו המין, או ממין אחר שברכתו כברכת הראשון, אינו צריך לברך ע"כ. והבי"י שם כתב שמקור הדין הוא מדברי הבעל המאור שביאר כוונת הגמ' שברכה על המאכל שבא

לא היה בדעתו מתחילה על כולם הוא כמפסיק ביניהם עכ"ל. וכתב הט"ז בסק"י משמע דאשעת ברכה דוקא קפיד שיתכוון, אבל בירך על דעת ללבוש בגד אחד וקודם הלבשה הביאו לו עוד אחת ונמלך ג"כ עליה ללבושו חייב לברך שנית על לבישה השנית, והקשה מה החילוק בין פירות שא"צ לברך וכאן בציצית צריך לברך. ומתוך הט"ז דשאני פירות שכן הדרך להביא עוד לפניו משא"כ בלבישה שאין דרך כ"כ להביא עוד טלית, וכתב הט"ז שחילוק זה מבואר בטור שבשחיטה סובר שצריך לברך עוד פעם אם לא היה דעתו בשעת הברכה והביאו עופות כשהיו עוד לפניו העופות הראשונים, ובפירות פסק שא"צ לברך, וביאר הט"ז שבפירות כן הוא הדרך להביא לפניו עוד, אבל בשחיטה אין הדרך כן. אמנם הט"ז כתב להקשות סתירה בדעת השו"ע שלגבי שחיטה פסק כהסמ"ק שאינו מברך ובציצית מברך, וקשה מאי שנא ציצית משחיטה, ומסיים הט"ז וצ"ע ליישב זה בפרט לברך ברכה שאינו מבוררת עכ"ד הט"ז.

ביאור החילוק בשיטת הטור

בין ברכת המצוות לברכת הנהנין

ד. והנה שיטת הטור [לפי הבנת הט"ז] שדוקא בפירות א"צ לברך פעם נוספת אבל בשחיטה ובציצית צריך לברך פעם נוספת. ואולי אפשר לפרש שיש חילוק בין ברכת הנהנין לברכת המצוות, שברכת הנהנין אין הברכה שייכת לכל מעשה האכילה בפני עצמו, אלא שעיקר הברכה הוא גילוי דעתו שהוא מכיר שהקב"ה נתן לו המאכל ואינו גוזל כמבואר בברכות דף לה, וממילא אם יש לו שייכות להפירות שנמצא שם בשעת הברכה והוא כבר גילה דעתו שמכיר בכך שכל המאכלים הם מהקב"ה על כן א"צ לברך עוד פעם. אמנם בברכת המצוות שהוא עושה הברכה על עצם המעשה, שהרי הברכה באה כדי לגלות שעושה המעשה מפני מצות השי"ת, וכמבואר בריטב"א בפסחים דף ז: וז"ל: וטעם זה שאמרו

דברי הטור והשו"ע לגבי ציצית

וביאורי האחרונים בשיטתם

ג. הטור באו"ח סי' ח' כתב וז"ל: ואם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות כולן חייבין בציצית, ואם לובשם בבת אחת די להם בברכה אחת, ואם מפסיק ביניהם צריך לברך על כל אחד ואחד עכ"ל. וכתב הב"ח וז"ל: פירש בית יוסף דוקא כשהיה בדעתו מתחילה על כולם, וכן כתב האגור בשם הרשב"א עד כאן דבריו, ומשמע דאפילו הביאו לו עוד בגדים קודם שלבש כל הבגדים שהיו לפניו בשעת ברכה צריך לחזור ולברך על האחרונים, דלא דמי לאכילת פירות לקמן בסי' ר"ו ולברכת שחיטה ביו"ד בסי' י"ט דהתם איכא למימר דיש קבע לאכילה ולשחיטה משא"כ בלבישה דאין בה קבע עכ"ל. ומבואר שיטת הב"ח שיש חילוק בין ציצית שצריך לברך עוד פעם, לבין שחיטה ופירות שא"צ לברך פעם נוספת.

והעולת תמיד סקט"ו כתב וז"ל: היינו דוקא כשלא היה לפניו עוד מבגדים ללבוש ממה שהיה מתחילה דעתו עליהם, אבל אם עדיין לפניו מבגדים אלו ולא לבשם א"צ לברך וכמו שמבואר ביו"ד לענין ברכת שחיטה, וכן מבואר שם בטור בשם הסמ"ק דפסק דאין קבע לשחיטה ואפילו הכי מסיק דאם התחיל לשחוט ועדיין לא גמר לשחוט כולם והובא לפניו עוד לשחוט דאין צריך לחזור ולברך, והוא הדין כאן לענין לבישה וזה ברור ודלא כב"ח שרוצה לחלק בין שחיטה ללבישה עכ"ל. ומבואר שיטת העולת תמיד ששחיטה וציצית דינם כמו פירות שא"צ לברך אם כשהביאם היו עדיין מהראשונים שהיו לפניו בשעת הברכה.

והנה המחבר שם בסעיף י"ב כתב וז"ל: אם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות כולם חייבים בציצית, ואם לבשם כולם ולא הפסיק והיה דעתו מתחילה על כולם לא יברך אלא ברכה אחת, ואם מפסיק ביניהם צריך לברך על כל אחת ואחת, והוא הדין אם

שציווי הכתוב הוא שיכוון כן מלמען ידעו כמש"כ הב"ח י"ל דאפילו בדיעבד לא יצא עכ"ל.

ובזה יש לבאר שיטת הב"ח שיש חילוק בין הברכה על ציצית לבין ברכה על שאר מצות, שבציצית עיקר המצוה תלויה בכוונתה של המצוה בשעת קיום המצוה והברכה מגלה על הכוונה השלימה שלו, ועל כן אם הבגד לא היה כאן בשעת הברכה צריך לברך עוד פעם, ומשא"כ בשחיטה שדומה לשאר מצוות שא"צ כוונה מיוחדת רק לגלות שעושה לשם ה' על כן אפילו שהעוף לא היה כאן בשעת הברכה אבל כיון ששאר העופות היו בשעת הברכה א"צ לברך עוד פעם, ובזה מובן שיטת השו"ע והב"ח שמחלקים בין ציצית לשחיטה.

והנה השו"ע בסי' ח' סעיף א כתב וז"ל יתעטף בציצית ויברך מעומד עכ"ל. וכתב המג"א בסק"ב וז"ל: מעומד פירוש הברכה והעטיפה שניהם יהיו בעמידה, וצ"ע דביו"ד סי' שכ"ח משמע דמותר לברך מיושב, והוא משנה שלמה, וי"ל דהפרשת חלה אינה מצוה כל כך דאינו עושה אלא לתקן מאכלו דומיא בשחיטה עכ"ל. ובישועת יעקב ס"ק ד מביא המג"א וכתב וז"ל עדיין קשה מציצית דהוא ג"כ אינו חייב ללבוש בגד שחייב בציצית רק אם לובש בגד ארבע כנפות חייב להטיל בו ציצית והרי זה דומה ממש לחלה, ושקלתי הדבר מאד בפלס ולא ידעתי שום הפרש מצד הסברא בין מצות ציצית למצות הפרשת חלה עכ"ל. ועי"ש שכתב לתרץ שבחלה היא ערומה וממילא אי אפשר לה לעמוד בשעת הברכה ועל כן אינו זלזול שיושבת בשעת הפרשת חלה עי"ש.

ונראה דלפי מה שבארנו שבציצית צריך יותר כוונה משאר מצות שצריך לכוון למען תזכרו, בזה מיושב החילוק שבברכה כזו צריך עמידה, משא"כ בחלה שיוצא אע"פ שלא כיון בה דבר רק שעושה לשם ה' ברכה כזו א"צ עמידה ודו"ק.

חז"ל לברך על המצות עובר לעשייתן כדי שיתקדש תחילה בברכה ויגלה ויודע שהוא עושה מפני מצות השי"ת עכ"ל. ולפי"ז יש להסביר שאם הטלית או העופות לא היו שם ולא היה דעתו עליהם בשעת הברכה, צריך לברך פעם נוספת שצריך שיהיה גילוי על עצם המצוה שעושה לשם מצוה, ובזה מובן שיטת הטור לחלק בין פירות שזה ברכת הנהנין לשחיטת עופות וציצית שהן ברכת המצוה.

ביאור שיטת השו"ע בחילוק בין ציצית לבין פירות ושחיטה

ה. והנה שיטת השו"ע והב"ח שיש חילוק בין ציצית שצריך לברך פעם נוספת לבין פירות ושחיטה שא"צ לברך פעם נוספת. וצריך לבאר מה החילוק בין שחיטה לציצית. ויש לבאר בזה, דהנה הטור בסי' ח' כתב וז"ל: ויכוין בהתעטפו שצונו המקום להתעטף כדי שנזכור כל מצותיו לעשותם עכ"ל. ומפרש הב"ח וז"ל: מה שהכריח לרבינו להורות דבעי שיכוין בהתעטפו וכן בהלכות תפילין סי' כ"ה ובהלכות סוכה סי' תרכ"ה, נראה דלפי שכתוב בפרשת ציצית למען תזכרו ובתפילין והיה לך אות וגו' למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים, ובסוכה למען ידעו דורותיכם וגו', יורה כי עיקר המצוה וקיומה תלויה בכונתה שיכוין בשעת קיום המצוה, משא"כ שאר מצות דיוצא ידי חובתם אע"פ שלא יכון בה דבר כי אם שעושה לשם ה' שיצוה אותו לעשותם עכ"ל.

ובבכורי יעקב סי' תרכ"ה סק"ג כתב וז"ל: ויכוון בשיבתה שצונו הקב"ה לישוב בסוכה זכר לציצית מצרים, בפמ"ג כתב שצריך לכוון ג"כ שהקיפם בענני הכבוד וכתב עוד שכוונות אלו אינם רק לכתחילה אבל בדיעבד יצא כשלא כוון רק לצאת דמצות צריכות כוונה לצאת דוקא, ולענ"ד אין זה ראוי דזה דוקא בשאר מצוות שלא צותה התורה כוונה פרטית בהם, אבל בסוכה

הרב צבי חיים דישון

בגדר ברכות המצוות ובהא דמברך עליהן עובר לעשייתן

שאם הברכה הוא משום שאסור ליהנות בלא ברכה מובן שצריך שיעשה הברכה ורק "אח"כ יעשה אותה", והיינו שאין לעשות המצוה לפני הברכה.

ג] בשו"ע או"ח [סי' ר"ו סעיף ג'] וז"ל כל אלו הברכות (ברכות הנהנין) צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה, ובמ"ב [ס"ק י"א] וה"ה בברכות המצוות בין ברכה למצוה עכ"ל, והיינו כנ"ל דברכות המצוות נלמד מברכת הנהנין, ומשום שהוא אותו ענין וכל הדינים שיש בברכות הנהנים שייכים גם לברכות המצוות.

ד] אמנם ישל"ע ממש"כ התוס' במס' פסחים [דף קטו]. בהא דאיתא שם דאם יש לכל אחד מן המסובין שולחן לעצמו צריך להניח מצה ומרור על שולחנו של כל אחד, וע' ברשב"ם שהטעם בזה שכיון שהיו להם שולחנות קטנים היו צריכין לעשות באופן זה, ולפי דבריו נשמע שאם יש שולחן גדול יכול לעשות באופן אחר. אמנם ע"י בתוס' שם שכתב וז"ל: נראה דטעמא כדי שיטעום תיכף לברכה מיד כיון שכעת הברכה היא לשם חובה, אבל בשאר ימות השנה דאין הברכה חובה אין צריך לטעום תיכף לברכה מיד עכ"ד, הרי דפירשו דדין זה דברכות המצוות צריך להיות "מיד" סמוך לברכה, ולדרכם הוכיחו שחלוק דין ברכות המצוות מברכות הנהנין, ואם נימא שכל דין ברכות המצוות הוא מדין ברכות הנהנין, אין מקום לחלק ביניהם, וע"כ דס"ל דלא כהר"מ וסוברים שזה שני סוגי ברכות ולכן ניתן לחלק ביניהם, וחידשו התוס' שבדין ברכות המצוות יש דין מיוחד של "תיכף מיד לברכה" וכנראה שלהר"מ הנ"ל שדין ברכות המצוות הוא מדין ברכות הנהנין לא יפרש הסוגיא כתוס' אלא כהרשב"ם [נדברי המשנ"ב הנ"ל אות ג' שהשווים ולא חילק כתוס', היינו לשיטת הר"מ הנ"ל].

א] איתא במס' פסחים [דף ז:]: דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, - ומבואר מדבריו שני הלכות א. דיש דין של ברכות המצוות, וע' במס' ברכות [דף ט"ו] דברכות המצוות דרבנן, וברש"י שם דאמור רבנן [פסחים דף ז.]. כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן ע"כ, הרי דרש"י שם הביא שכל המקור לברכות המצוות הוא מדין זה [דסוגיין] של עובר לעשייתן. ב. שברכה זו צריך להיות עובר לעשייתן, ואמנם אף שמבאר כאן שיש דין של ברכה, אבל הטעם לברכה זו לא נזכר וממילא גם הטעם של עובר לעשייתן לא נזכר, שלכאורה אחד תלוי בהשני שאם ידעינן טעם להברכה ישל"ד הטעם של עובר לעשייתן.

ב] וז"ל הר"מ פ"א מהל' ברכות [ה"ג]: וכשם שמברכין על ההנאה כך מברכין על כל מצוה ומצוה, ואחר כך יעשה אותו עכ"ל, ומשמע שגדר ברכות המצוות הוא אותו הגדר של ברכת הנהנין וכלשונו "כשם", וכן כתב בספר קרן לדוד [סי' ס"א], ואם ברכות הנהנים טעם הברכה היא משום שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה כדאיתא במס' ברכות [דף לה.], גם ברכות המצוות הוא אותו גדר של ברכה שלא רק יש איסור ליהנות הנאת הגוף בלא ברכה, אלא גם ההנאה של עשיית המצוה אסור בלא ברכה.

ולפי"ז מובן שצריך לברך דוקא עובר לעשייתן, וכדאיתא שם במס' ברכות [דף לה:]: דהפסוק דלה' הארץ ומלואה היינו לפני ברכה הרי שאין ליהנות הנאה לפני שעושה ברכה, וגם כאן אין ליהנות בלא ברכה, ולכן צריך להיות הברכה דוקא לפני העשייה, ובזה מדויק גם חלק השני של הלכה זו, שאחר שכתב שעל מצוות מברך כמו על הנאת הגוף כתב ואח"כ יעשנו [והוא כמבואר בגמ' ברכות שם], והיינו כנ"ל

לעשייתן, אבל בברכת המצוות שהוא סוג אחר של ברכה שייך גם אחר המצוה. וי"ל שגם דעת תוס' כן, ובסוגיין לא מצינו הוכחה לזה.

אמנם ע' בתוס' לקמן [דף קטו. ד"ה מתקיף] דאם יברך לאחר עשייתן יהיה ברכה לבטלה, וכן מבואר לעיל שם [דף קיד ע"ב] דמזה דמברך על אכילת מרור בטיבול שני ע"כ שמצוות צריכות כונה, שאם אין צריכות כונה כבר יצא בטיבול ראשון ולא שייך ברכה, ובשאג"א [ס' כ"ו] תמה דאפשר דמצוות אין צריכות כונה ואף שכבר יצא בטיבול ראשון שייך ברכה אח"כ דיכול לברך גם לאחר המצוות, [וכונתו צ"ל שאם יש צורך יכול לברך אח"כ, שיש צורך להוסיף על מצות ומרורים יאכלהו], אמנם בתוס' מבואר שא"א לברך אחר עשייתן כלל, ובזה מבואר שאף ששיטת תוס' וכנ"ל [אות ד'] שאין ברכות המצוות מיסודו כמו ברכת הנהנין, מ"מ א"א לברך עליהן אח"כ, וצ"ב הטעם, ואפשר שזה כונת השאג"א דודאי אם ברכות המצוות היה מדין ברכות הנהנין, לא היה קשה שיברך אחר עשייתן אבל אם זה דין אחר צ"ב למה אינו מברך עובר לעשייתן.

וצ"ל שכל שאין הברכה לפני המצוה אין להברכה שייכות להמצוה, ורק אם יש אפשרות לברך לפני המצוה יש מעלה בהברכה, ובדרך הריטב"א הנ"ל [אות ה'], אמנם כנראה דבהגדרת הדברים פליגי תוס' בסוגיין ותוס' במס' סוכה, וכדלהלן.

ח] בתוס' בסוגיין כתבו כלולב שאף שיצא ממי אגבהה, מ"מ יכול לברך אח"כ דאכתי צריך לנענע בהלל, ומבואר שכל שנשאר חלק מהמצוה אכתי שייך ברכה, וזה מובן דהנענועים הם חלק מהמצוה וכדמבואר בהא דאיתא בתוס' ערכין [דף ב:]: קטן היודע לנענע חייב אביו ליקח לו לולב מדין חינוך, הרי דהחינוך תלוי בהאפשרות לקיים הנענועים. וביאר הגר"ז שזה שלימות המצוות, וכל שאין לקטן אפשרות לקיים שלימות המצוה אין כאן דין חינוך.

ה] וע' בריטב"א בסוגיין שביאר דין עובר לעשייתן, ומזה נשמע שהיה לו דרך אחרת בדין ברכת המצוות, וז"ל: וכתב הרי"ט וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוות עובר לעשייתן כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודע שהוא עושה מפני מצוות השי"ת, ועוד כי הברכה היא מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף ע"כ. הרי שכתב דרך אחר בכל ענין ברכות המצוות, ואין זה כמו ברכות הנהנין, ולפי"ז מובן דברי התוס' שחילקו בין ברכות המצוות לברכת הנהנין.

ו] והנה אף שמבואר בגמ' שברכות המצוות מברך עובר לעשייתן, אבל אכתי אינו מבואר אם רק לכתחילה מברך עובר לעשייתן, או שזה גם לעיכובא ואף אם לא בירך לפנייהם עובר לעשייתן אין לו תקנה לברך אח"כ.

והנה לכאורה אם נימא שכל מהות הברכה היא כברכת הנהנין מסתברא שלא שייך ברכה לאחריהם, וכמו באכילה שלא שייך ברכה ראשונה לאחריו - [וזה שמברך ברכת המזון לאחריו אינו על האכילה אלא על השביעה שלא שייך במצוות וכמבואר להדיא במס' ברכות דף כא, מה למזון שכן נהנה עיי"ש] וכן הוא מפורש בר"מ פי"א מהל' ברכות [ה"ו] וז"ל: שאם שחט בלא ברכה או הפריש תרו"מ או שטבל ולא בירך אינו מברך אחר עשייה וכן כל כיוצא בו עכ"ל, הרי דלהר"מ לא שייך כלל ברכה אחר העשייה.

וזה מובן כנ"ל דשיטת הר"מ דברכת המצוות הוא מדין ברכת הנהנין, אמנם לדעת התוס' הנ"ל שהוא דין אחר יל"ד אם דין ברכת המצוות עובר לעשייתן הוא רק לכתחילה או שזה גם לעיכובא.

ז] והנה ע' בהגרעק"א לגליון שו"ע [יו"ד ס' יט] שהביא בשם האו"ז פ"ק דחולין דדין עובר לעשייתן אינו אלא לכתחילה ולא בדיעבד, ולהנ"ל מבואר דלדבריו דין ברכות המצוות אינו משום ברכות הנהנין, ולכן אף שלא שייך בברכות הנהנין אלא בעובר

המעשה עשייה, ובפשוטו עיקר הברכה הוא על קיום המצוה, וביותר שאם זה ברכות הנהנין הרי באה הברכה על שזכה לקיים המצוה.

אמנם ע' ברא"ש [ס' ו] דהקשה למה יש שינוי לשון בהברכה בין תפילין של יד לתפילין של ראש, דאף דעל של יד מברך להניח על של ראש מברך על מצוות תפילין, וכתב דלא רצו חז"ל לתקן שתי ברכות זו אחר זו במצוה אחת, וישל"ע הרי הם שני סוגי מצוות, שאף שיש מצוה בהנחת התפילין של יד כמש"כ בתורה וקשרתם לאות על ידך, אבל בשל ראש לא כתב אלא והיו לטוטפת בין עיניך, וכן הוא לשון הר"מ בתחילת הלכות תפילין שכו' לקשרן על היד - להיות תפילין על הראש, הרי דהם ב' סוגי מצוות וא"כ מה"ת לברך להניח על יד, ואם נימא שהברכה הוא על מעשה המצוה מובן שאף שקיום המצוה היא בזה שיש לו התפילין על הראש, אבל המעשה מצוה הוא בזה שמניחן, וביותר להריטב"א שהברכה בא לגלות על העשייה שהיא מפני ציווי השי"ת שייך ברכה על העשייה, והיה אפשר לברך להניח תפילין על היד, אף שאכתי אין לו הקיום עד לאחר הנחתן.

אמנם ע' בתוס' במס' סוכה (דף ל"ט) שהוסיפו לחדש שאף אם יצא המצוה יכול לברך כיון שמנהג אנשי ירושלים ליטול וללביהם כל היום אף שאינו מעכב נחשב מצוה מן המובחר ויכלו לברך על זה עיי"ש, הרי שאף שאין בו חיוב כיון שעדיין יש לזה איזה המשך שייך הברכה אף שאין ההמשך מעכב ואינו אלא למצוה מן המובחר, ומשמע מזה שכל הדין עובר לעשייתן הוא כדי שיהיה לזה "איזה קשר בין ברכה להמצוה", ואחר שנגמרה המצוה לא שייך לברך, אבל קודם שנגמרה המצוה לגמרי ויש איזה קשר בין המצוה להברכה עדיין נחשב עובר לעשייתן, וביותר מובן לפי הריטב"א שכל הברכה צריך להיות קודם להראות שעושה מפני ציווי השי"ת.

ולפי"ז שגם ביצא מרור בטיבול ראשון אם באותה שעה עדיין לא היה המרור מצות על מרורים, ובטיבול שני יש הוספה זו שייך לברך ועדיין נחשב עובר לעשייתן, ורק בנגמר לגמרי אינו יכול לברך, ובזה מובן סברת השאג"א הנ"ל [אות ז'] ששייך לברך בטיבול שני אף אם יצא בטיבול ראשון.

[ט] והנה יש מקום להסתפק בענין ברכות המצוות אם הברכה על קיום המצוה אף על



הרב פנחס סגל

בגדר חיוב נר חנוכה

שיהיה בידו האפשרות לקיים המצוה מחויב להשתדל בזה ככל יכולתו. וכמצוות תפילין שהיא בוודאי חובת הגוף, ואף שאינו יכול לקיימו אלא בידו ובראשו, מ"מ החובה רמיא אקרקפתיה, ול"ה חובת היד והראש, ואם אין לו יד עדיין הוא בכלל עיקר חובת המצוה, אלא דרחמנא פטריה משום אונסו, ואם היה שייך לקנות יד היה חייב לקנות לו יד.

והכי נמי מצות נר חנוכה נראה ברור שהיא מן המצוות שחובתן אקרקפתא דגברא, והיא איננה חובת הבית, דגבי מזוזה ומעקה וכדו', הבית הוא המוליד את החיוב, שגדר המצווה היא לתקן את הבית במזוזה ומעקה, אבל חובת הדלקת נר חנוכה אינה בגדר חסרון ודין בבית, אלא חובה דאית ליה אקרקפתיה להדליק נ"ח לפרסומי ניסא, אלא שמקום קיום המצווה הוא בבית, וכמו בתפילין שבוודאי שאין היד והראש גורמים ומחייבים את התפילין, אלא שהם מקום קיום המצווה, שחובת האדם להניח תפילין על היד ועל הראש.

ובטעמא דקרא להגרח"ק שליט"א (לחנוכה ד"ה נשאלתי) דייק בזה דברי הרמב"ם (פ"א מברכות ה"ב) שכ' וז"ל, יש מצות עשה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן נקראים חובה לפי שאדם חייב עכ"פ לעשות, ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב במזוזה כדי שיעשה מזוזה, אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה, כו', ושם בה"ג, וכן כל המצוות שהן מד"ס, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין שאינן חובה כגון נט"י, כו'.

ומבואר מדבריו דמצות נר חנוכה דמיא לתפילין - שהיא נקראת חובה כמותה, ולא דמיא למעקה ומזוזה - שהן דומין לרשות,

א. הנה מצוות נר חנוכה היא להדליקה בבית, ואם אין לו בית לא שייך בקיום המצוה, וכמבואר ברש"י שבת כגא (ד"ה הרואה) שברכת הרואה נ"ח נתקנה למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה, וכוונתו לכאורה דבספינה ל"ש לקיים מצות נ"ח, כיוון דלא חשיב בית. וכ"ה להדיא בתוס' סוכה מו, א (ד"ה הרואה) שדווקא במצוות נ"ח נתקנה ברכת הרואה, כיוון שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה (אלא דיל"ע במאי קמיירי, דאי איירי באכסנאים הרי יכולים להשתתף או להדליק בבית בעה"ב. שדחוק שיש כמה בני אדם שאין להם בית אכסניא ג"כ).

אכן נראה פשוט דלא דמיא מצוות נ"ח להנך מצוות שהן חובת הבית, וכמזוזה ומעקה וכיוצא"ב, שכל סיבת חיובן באה לאדם לאחר דאית ליה בית, ואם אין לו בית אינו נכנס כלל בעיקר החיוב, ואף אינו צריך להשתדל שיהיה לו בית כדי שיוכל לקיים מצוות אלו, שכל שאין לו בית אינו בכלל החיוב, והבית שבנה או שקנה הוא שגורם לו החיוב, וכל זמן שלא קנה או בנה בית לא רמיא עליה חובה כלל.

אבל מצוות נר חנוכה, אף שהיא מתקיימת רק בבית, ואם אין לו בית אינו יכול לקיים המצוה כאמור, מ"מ אין הגדר בזה שהיא חובת הבית, אלא היא חובה גמורה דרמיא אקרקפתיה דגברא להדליק נר חנוכה, והיא ממין המצוות שהן חובת האדם ושאינן תלויות בסיבות מוקדמות המביאות את האדם לכלל חובת המצוה, ואף שיש מהן שנצרך לקיומן חפץ מסוים או מציאות מסוימת, מ"מ אין החפץ או המציאות גורמות החיוב, אלא החיוב רמיא עליה בין כך ובין כך, אלא שאם אין בידו החפץ הנדרש לקיום המצוה או המציאות המסוימת הרי הוא אנוס, אבל עדיין מחויב הוא במצוה, וכל שיש בידו להביא

ולא מצינו במצוה המתקיימת במעשה דין שומע כעונה, וא"כ לכא' ל"ש שיוצאים בני הבית חובתם בהדלקת בעה"ב בגדר של א' מוציא את כולם שמצינו בכ"ד.

ועוד יש להוכיח שאין דין נר איש וביתו מכח דין שומע כעונה, דהא בכל שומע כעונה בעינן שיהיה היוצא יד"ח בשעת קיום המצוה לפני המוציא, ול"ש להוציא את חבירו אם הוא במקום אחר, ולעומת זאת בנר חנוכה מצינו דמהני, שהלא האיש שאינו בביתו יוצא יד"ח בהדלקת אשתו בביתו, כדאמרי' בגמרא (שבת כג, א) א"ר זירא וכו', השתא לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי וכו', ולא מסתברא דהוא דוקא באשתו ומשום דאשתו כגופו, ובפשוטו גם בני הבית היוצאים יד"ח מצד נר איש וביתו יוצאים יד"ח אף שאינם במקום ההדלקה.

והן אמנם שהמג"א (תרע"ו סק"ד) הביא ד' הב"ח שאדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה אבל בע"א אין לברך כיון שהמצוה מוטלת על גוף האדם, ע"כ. ונראה מדבריו דשייכא דינא דשומע כעונה במצוות נ"ח, אכן כבר כתב הגרשז"א (מנח"ש תנינא סי' נ"ח) דזהו רק לעניין הברכה שמוציא אותה בברכתו, דבזה שייך שומע כעונה כדבכ"ד.

ועד"ז יל"ב מ"ש הפמ"ג (תרע"ה א"א סק"ד) בהא דאשה מוציאה אנשים בהדלקתה, דהיינו דווקא בעומדים על ידה בשעה שמדלקת ושומעים הברכה, והובא לדינא במשנ"ב (שם סק"ט), דהיינו נמי לעניין הברכה, דהא לגבי ההדלקה ליכא דינא שיעמדו שם שהרי אשה מדלקת בבית על בעלה, כאמור, ואף בשאר בני ביתו לא שמענו שאם לא היו שם לא יצאו יד"ח כנ"ל.

עוד היה מקום לצדד דהא היוצאים כל בני הבית בהדלקת אחד מהם הוא מטעם שליחות, שהאחד המדליק הוא בשליחות כאו"א מבני הבית, ומטעם שליחות נחשבת מעשה ההדלקה לכאו"א, אמנם זה ג"כ אינו נראה, דהא לא שמענו דבעינן בהדלקת נ"ח

והיינו כאמור, שאין הבית מחייב המצווה, אלא הבית הוא מקום קיומה, כמו היד והראש בתפילין, ואשר לפ"ז לכאורה באם אין לו בית מחויב לשכור לו בית שיוכל לקיים בה מצוות נ"ח, כמו שמביא שם בשם הגריש"א זצ"ל.

אמנם הביא שם דכ"ז לדעת הרמב"ם, אבל לפמ"ש התוס' הנ"ל (סוכה מו, א) בד"ה הרואה דבלולב וסוכה לא תקנו לברך לרואה, אלא גבי נ"ח משום חביבות הנס, וגם משום שיש כמה ב"א שאין להם בית ואין בידם לקיים המצוה, וטעם ראשון ניחא דלא תיקשי ממזוזה עכ"ל, וכאן א"א לפרש משום אנוס, דא"כ מאי קשיא ליה ממזוזה, הא מזוזה חובת הדר, אלמא דגם נ"ח הוא רק על מי שיש לו בית וכו'.

ב. ומעתה, דמסקינן בדעת הרמב"ם דנ"ח הוא חובת גברא, ולכאורה רמיא חובתיה על כאו"א מבני הבית, ואף הנשים חייבות כדאמרינן בגמ' (שבת כג, א) אריב"ל נשים חייבות בנ"ח שאף הן היו באותו הנס, וא"כ יש לנו לדעת היאך יוצאים כל בני הבית יד"ח ע"י הדלקת א' מהם, וכמבואר בגמ' (שם כא, ב) מצות חנוכה נר איש וביתו, דאיש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד כדפירש"י התם. וצ"ב בזה, היאך יוצאים כל בני הבית בנר אחד.

והן אמנם מצינו במצוות שרבים יוצאים יד"ח ע"י מעשה היחיד, כגון תקיעת שופר ומקרא מגילה וכדו', אכן התם הא דכולם יוצאים יד"ח הוא מדין שומע כעונה שע"ז חשוב מעשה התקיעה והקריאה לכאו"א מן היוצאים, אבל בהדלקת נ"ח אטו שייך למימר שא' מדליק ומוציא את כולם, שתחשב מעשה ההדלקה לכאו"א מבני הבית.

ובפשוטו בוודאי ל"ש דינא דשומע כעונה בהדלקת נ"ח, דהוא שייך רק בדיבור, ע"ד סברת החזו"א (או"ח סי' כט סק"א) שמתאחדים השומע והמשמיע ומשתתף השמיעה והדיבור להיות מצוה שלימה, אבל במעשה לא שייכא סברת שומע כעונה, וכי בלולב נמי שייך שא' יטול וכולם יצאו יד"ח,

חכם צבי (נוספות סי' י"ג) ביאר דעת הי"א האמורה שבני הבית יוצאים יד"ח בהדלקת קטן שהגיע לחינוך, לעומת הא דבכ"ד אין קטן מוציא הגדול יד"ח, וז"ל, סבירא ליה דבחנוכה כיון דלאו אקרקפתא דגברא מוטל חיוב ההדלקה אלא אחד מכל בני הבית מדליק בפתח החצר, ושוב אין חיוב על שום אחד מכל בני הבית אע"פ שלא שמעו הברכה ולא ראו ההדלקה, ועדיפא מיניה אמר רב זירא (שבת כג.) כיון דנסיבנא אמינא תו לא צריכנא דהא קא מדלקי עלי בגו ביתאי, אמטו להכי סגי בקטן שהגיע לחינוך המדליק בפתח החצר, אבל בקריאת המגילה המוטל על כל אחד ואחד לקרות או לשמוע המגילה, אין קטן אף שהגיע לחינוך מוציא את הרבים. ע"כ.

ועד"ז כ' בשו"ת מהר"ש הלוי (סי' כד) לבאר הא דאשה מדלקת ומוציאה את האיש ידי חובתו, אף דגבי מקרא מגילה י"א (שו"ע סי' תרפ"ט ס"ב) שאף שמחויבות משום שהיו באותו הנס מ"מ אינן מוציאות את האנשים, דחלוק חיוב הדלקת נ"ח מחיוב מקרא מגילה, דלא רמיא על כאו"א לקיימו בגופו, אלא שאחד מבני הבית ידליק בבית וממילא נפטרים כל בני הבית, ולכן סגי גם בהדלקת האשה, אבל במקרא מגילה דרמיא על כאו"א לקרוא, אין האשה מוציאה את האיש ידי חובתו.

ומלשונם משמע דאין כוונתם שחובת נ"ח היא חובת הבית כמזוזה ומעקה, וכבר נתבאר שלא מסתבר הכי, אלא דגם הם ס"ל שחובת נ"ח היא חובת גברא ורמיא על כאו"א, אלא דמ"מ לא רמיא על כאו"א מבני הבית להדליק, אלא שאחד מן הבית ידליק בפתח החצר, ובהדלקתו ממילא נפטרים כולם, ולא ע"י שהא' מוציא את כולם במעשהו, ונחשבת מעשה ההדלקה לכולהו, אלא שמשדליק א' מבני הבית ממילא נתקיימה החובה דרמיא אכולהו, שהיא שאחד מביניהם ידליק בביתם, ולכן גם קטן מדליק ונפטר עי"ז הגדול, דל"ב שיהיה נחשב מעשה הקטן לגדול, אלא שכיוון

מינוי שליחות שכל בני הבית ימנו לא' להדליק בשבילם.

ועוד דהרי בשו"ע (תרע"ה ס"ג) הובא דעת יש מי שאומר דקטן שהגיע לחינוך מדליק את הנר בבית, ושוב אין בני הבית צריכים לצאת יד"ח בהדלקה אחרת, ואי נימא דהוא בגדר שליחות, הרי בכ"ד אין שליחות לקטן, לבר משיטת האחרונים שחידשו דרק בדבר שיש בו חלות כמו קידושין וגירושין וקנינים וכדו' הוא דאמרינן דאין שליחות לקטן, משא"כ בדברים שהם עשייה גרידא ללא חלות איכא שליחות לקטן, יעויין בזה בנתה"מ קפב סק"א, אשר לשיטתם ייתכן שהקטן נעשה שליח להדליק בשליחות כל בני הבית, ואף לגבי שומע כעונה נמי קשה היאך הקטן מוציא יד"ח הגדול, דהא בכ"ד אין הקטן מוציא את הגדול וכדלהלן.

ועד"ז יל"ע דהרי קטן שהגיע לחינוך חייב בהדלקה כדקיי"ל (שו"ע תרע"ז ס"ב), והא בכ"ד דאין קטן יכול למנות שליח עבורו, ובזה אפשר דאפי' במילי דעשייה גרידא לכו"ע אין נעשים שליח לקטן, כיון שהוא מוצא מכלל מינוי שליחות, וא"כ האיך הקטן יוצא יד"ח בהדלקת א' מבני הבית כיון דהרי ל"ש שליחות גביה. ור' בשפ"א (שבת כא ע"ב ד"ה בגמ' ת"ר) שמצדד שבעה"ב מוציא ידי כל בני ביתו בחובת המצוה, ומשמע דהוא מטעם שליחות, וצ"ת בזה כאמור.

ובר"ן פסחים (ז. ד"ה ואסיקנא) כ' דמברכינן בנ"ח להדליק ולא ב'על', כיוון דליתיה בשליחות (דבעי שיהיה הנר והשמן שלו, וית' לק'), וא"כ ע"כ דהא דבני הבית יוצאים יד"ח בהדלקת בעה"ב ל"ה משום שהוא שלוחם. ועי' יד אפרים סי' תל"ב שכו' דנר חנוכה הוא חובת הגוף ול"מ בה שליחות וכמו דל"מ בתפילין ובסוכה, ויעו"ש מה שכו' בזה.

ג. והנראה שיש בעניין זה פלוגתא דרבוותא גדולי האחרונים, שהנה בשו"ת

טעמא עם הא דבמקרא מגילה ובשאר דוכתי הא' מוציא את חבירו. ועד"ז בט"ז (תרע"ה סק"ד) שציין בהך דינא דאשה מוציאה בעלה יד"ח בנ"ח לדין מקרא מגילה בזה.

ובשו"ת הרעק"א (תנינא סי' יג) דן במי שהדליק את נר החיוב ואח"כ לפני שהדליק את נר ההידור נזכר שלא בירך, אם יכול לברך את ברכת להדליק על נר ההידור. והביא בזה פלו' האחרונים אם מברכים על נר ההידור, דבפר"ח (תרע"ב ד"ה נשאלתי) כ' גבי מי שעומד בליל ז' כסבור שהוא ליל ו' והדליק ו', ואח"כ נודע לו שהוא ז' וצריך להדליק עוד אחד, שלא יברך. והיינו דלא מברכינן על נר ההידור לבד.

אבל האליה רבה (שם ס"ז) פליג על הפר"ח ומדייק איפכא מהב"י (שם ד"ה וכתוב בארחות חיים) דאם לא הייתה דעתו בשעת הברכה על נר ההידור, מברך עליה בפני עצמה. [וכ"ה במג"א תרנ"א סקכ"ה בשם הרמב"ם שם בשעה שהדליק נר הראשון היה כונתו להדליק אחרות א"צ לברך, ואם בירך והדליק ואח"כ נודמן לו נרות מברך בכל פעם וכו', ומבואר דמברך על ההידור אם לא היה בברכה דעתו להדר יעו"ש].

וכתב הרעק"א שם דאין להוכיח דמברכינן על נר ההידור מהא דאנן מברכינן כל בני הבית אף דמדינא נר איש וביתו והדלקת בני הבית כ"א בפנ"ע הוא משום הידור בלבד ומ"מ מברכינן כאו"א לעצמו. זה אינו דשאני התם שכיוון שרצונו להיות מהמהדרים כוונתו שלא לצאת בהדלקת הא', וממילא שוב מחויב מדינא בהדלקה, ושפיר מברך על הדלקה זו. ולדבריו אלו הקשה התם על מ"ש הרמ"א (סי' תרע"ד ס"א) שנהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר, דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד והשאר אינו למצוה כל כך. וביאר במג"א שם (סק"א) דהוא משום דבנר אחד סגי לכל בני הבית. ומה בכך, דמ"מ כיוון שאין רצון בני הבית לצאת בהדלקת א' מהם, שוב הם מחויבים מדינא בהדלקה והדלקתם היא חובה גמורה. ונשאר בצע"ג.

שהדליק הקטן בן הבית ממילא נתקיימה החובה המוטלת על כל בני הבית כאחד. וכן עד"ז לעניין אשה מדלקת ופוטר את כל בני הבית אף האנשים.

וכ"ה בדברי המהר"ש שם, שהרי אם מדליקים בביתו של אדם אע"פ שהוא לא ימצא שם בעת ההדלקה ולא שמע וכו' יצא יד"ח, דהמצוה שיהיו נרות דולקות בביתו של אדם וכו', והיינו אף שהוא חוב עכאו"א, אינו שכ"א ידליק ויצא יד"ח בהדלקת אחד, אלא חובתו שיהיו נרות דולקות וסגי במה שאחד מכולם הדליק.

וכל זה הוא מעיקר צורת התקנה דנר חנוכה, שהן אמנם שבאו חכמים להטיל חובת מצוה זו על כאו"א, אבל קיומה מצד עיקר דינה היא בהדלקת נר אחד בכל בית, טפי לא, וממילא דכל השייכים לבית אחד, משתתפים בחובת מעשה אחד, שיודלק מבין כולם נר א'.

ומצינו בחובת המצוות כמה דוגמאות למין חובה כזה, המוטלת על רבים ומתקיימת במעשה של אחד מהם, וכגון מילת מי שאין לו אב, שהיא מוטלת על כ"א מישראל, וסגי שאחד עושהו ובזה יוצאים כולם יד"ח, ואינו בגדר א' מוציא את כולם, אלא שזהו גדר החיוב המוטל על הרבים, שא' מהם יעשה, וכן מצינו כיו"ב חיובים המוטלים על הרבים המתקיימים ע"י עשיית אחד מהם, והוא מה שנקרא בעלמא חיובים על ביד, שהוא בעצם חיוב עכאו"א מישראל אלא שמתקיים ע"י מעשה ב"ד.

ד. אכן לאידך מצינו בדברי האחרונים שנראה לכאורה שיטתם בגדר נר איש וביתו שהוא באופן שאחד מוציא את כולם, היינו שמעשה ההדלקה של הא' מתייחס לכולהו כאילו הדליק כאו"א. דכן נראה מבואר בדברי הב"ח (תרע"ה ס"ב) שנתקשה שם מ"ש דבנ"ח אשה מוציאה את כולם, ובמגילה אינה מוציאה את האיש, ותירץ דקריאת המגילה שאני שהיא כקריאת התורה ולכן אין האשה מוציאה את האיש בזה. ומבואר שהא דהאשה מוציאה את האיש בנ"ח הוא חד

ודעת הרמ"א דפליג וס"ל דאפשר להדליק כאו"א בפני עצמו, ביאר שם דאיהו נמי לשיטתו גבי ציצין שאין מעכבין שאף אם פירש וסילק ידיו מן המילה חוזר, דס"ל דשייך לקיים ההידור בפנ"ע. עכתו"ד. ומבואר דס"ל שנו לכאו"א הוא רק קיום הידור, אבל עיקר המצוה כבר קיימו כל בני הבית בהדלקת א' מהם, וע"כ ס"ל דלא שייך להוציא עצמו מקיום המצוה בהדלקת נר איש וביתו, וכאמור דכ"ה שיטת הרמ"א, ודלא כהגרעק"א.

ה. ובסי' תרע"ז ס"ג, י"א שאע"פ שמדליקים עליו בתוך ביתו אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות. אבל הרמ"א כתב דאפילו אם הוא אצל יהודים ורואה הנרות אם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו מדליק ומברך עליהם. ומקורו בתרומת הדשן (ס"י קא), והב"י שם הביאו וכתב עליו ול"נ דאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה, והיינו כיון שהדליקו עליו כבר בביתו, אבל הד"מ שם (או"ב) כ' דהמנהג כדברי מהרא"י.

והנהגה בשיטת המחבר מבואר דאינו יכול להוציא עצמו מהדלקת אשתו, דאל"ה מה איכפ"ל שאשתו מדלקת עליו בביתו, יוציא את עצמו מהדלקתה וידליק לחודיה, אע"כ דל"מ. וכ"ה במהרש"ל ובפר"ח הובאו במשנ"ב תרע"ז סקט"ז, דלאו כל כמיניה לומר אינו רוצה לצאת בשל אשתו, ואשר לכן ס"ל שלא ידליק בברכה, וכשיטת המחבר. ואשר לכא' מבואר בזה כסברת החכ"צ והמהר"ש הלוי דלעיל שכיון שהדליקו בבית שוב אין חיוב על שום א' מבני הבית, ואינו מדין א' מוציא את כולם שיוכל להוציא עצמו.

ואף לדעת התרוה"ד שמדליק בברכה, וכדפסק הרמ"א, נראה מדברי תרוה"ד דאינו משום דס"ל כהב"ח ודעימיה שהחובה רמיה על כאו"א לקיימו ויוצאים בני הבית במעשה האחד ע"ד א' מוציא את כולם, ולכן יכול להוציא עצמו מהדלקתם, אדרבה, דלכי דייקת בדברי התרוה"ד מבואר להיפך,

ולכאורה סברת הרע"א מבוארת בזה, דאיהו ס"ל ע"ד הב"ח והט"ז הנ"ל דגדר נר איש וביתו היינו שא' מוציא את כולם, דאם כמ"ש החכ"צ הנ"ל דגדר חיובו דא' מדליק ותו אין חיוב לא' מהם, לכאורה לפ"ז ל"ש להוציא את עצמו, דבמין המצוות הללו, המוטלות על הרבים ומתקיימות ע"י מעשה היחיד, בוודאי דל"ש להוציא את עצמו מן הכלל להיות מחויב עדיין במצווה, שהמצוה נתקיימה מ"מ וסרה החובה מעל כולם, וא"כ ה"נ גבי נ"ח מה מועיל הא שמתכוון שלא לצאת בהדלקת זה המדליק, הא אינו נפטר בהדלקתו ע"י שמוציאו יד"ח, אלא דממילא הוא נפטר כיוון שנתקיימה החובה המוטלת על כולם כאחד.

אכן לעומת זאת, בזה גופא יתבארו דברי הרמ"א ששאר הנרות שבני הבית מדליקים אינם למצוה כ"כ, שדבריו עולים בקנה אחד עם שיטת החכ"צ ושו"ת מהר"ש הלוי דלעיל, שגדר חובת נר חנוכה היא על כל בני הבית שידליק א' מבין כולם, אשר לפ"ז ל"ש להוציא את עצמו מהדלקת בעה"ב, כאמור, ולכן הדלקת בני הבית לעולם הוא מדין הידור - וא"כ לשיטת הרמ"א שפיר מוכח דמברכינן על נר ההידור מהא דאנן דמהדרינן בנר לכאו"א מברכינן כאו"א, דאף המהדרים יוצאים ידי עיקר חובתם בהדלקת הא', והדלקתם היא רק הידור גרידא.

ובחידושי הגרי"ז (פ"ד מתנוכה הל"א) כתב לבאר דעת הר"מ שם שדין ההידור בנר לכאו"א אינו שכ"א ידליק בפני עצמו, אלא שהמדליק מדליק לכאו"א וכולהו חדא הדלקה, דהר"מ לשיטתו גבי ציצין שאין מעכבין את המילה, שאם פירש וסילק ידיו מן המילה אינו חוזר, דלא שייך לקיים הידור לבד בלי עיקר המצוה, וה"נ דכל הך מילתא דנר לכאו"א הוא ענין של הידור מצוה, ע"כ לא שייך כלל לומר שתהא הדלקה מיוחדת לכל או"א, דא"כ נמצא דההדלקה השניה היא רק משום הידור בלבד והיא נפרדת מעיקר מעשה המצוה, וזה א"א לדעת הר"מ.

הבית, מ"מ מתקיים בנר הראשון עיקר החיוב מדינא, וממילא לעולם הדלקת הנר הראשון מתייחסת לבעה"ב, והויא כאילו הוא המדליק, ודממילא ל"ש שידליק עוד. וזהו דס"ל להנך דפליגי אתרוה"ד וסברי שאין האיש מדליק כאשר אשתו מדלקת עליו בביתו דל"ה בכלל מהדרין, משום שמשעהדליקה אשתו בביתו, נתקיים בנר זה עיקר הדין של נר איש וביתו, וממילא מתייחסת הדלקה זו לבעה"ב, ושוב לא הדר ומדליק.

ויסוד הדבר - שהנר הראשון בו מתקיים דין נר איש וביתו אף שלא הדליקו בעה"ב - הוא שאין ההדלקה הולכת אחר המדליק, אלא אחר הבית, וכיוון שזה הנר הראשון המודלק בבית מתקיים בו עיקר הדין של נר איש וביתו, וזה מבואר בדברי הגרי"ז (שם) שכתב בדעת הרמ"א דפירושא דנר לכאור"א הוא שכ"א בפ"ע מדליק, דמ"מ הא ודאי פשיטא דאין שום נפקותא כלל אם הוא בעצמו עושה מעשה ההדלקה או אחר מדליק עבורו, דגם עיקר נר חנוכה דאיש וביתו יוכל להדליק מי שהוא ואף שאינו מבני הבית, כו', אלא דלהרמב"ם הוא חדא הדלקה, ולהרמ"א הוא הדלקה מיוחדת לכאור"א בנרות מסוימים, כו', אבל גם לדעת הרמ"א תוכל הדלקה זו להעשות ע"י איש אחד לכל הבית, כו'. ע"כ.

ולפ"ז נפקא לן שבעה"ב שהקדים אחד מבני ביתו והדליק בבית תחילה, ואח"כ הוא בא להדליק, אין הדלקתו עיקר החיוב, ונתחלפו ההדלקות, שהרי זה מבני ביתו שהדליק קודם כאילו הדליק עבורו, והבעה"ב מדליק עבור בני ביתו, וא"כ אפשר שראוי להיזהר שלא ידליקו בני הבית לפני שבעה"ב מדליק, כדי שיתקיימו דין ההדלקות כתיקונם.

ואפשר באופ"א עפ"י מ"ש הר"ן בפסחים (ז, ב ד"ה ואסיקנא) שמברכים על נר חנוכה להדליק ולא ב'על', אף שאפשר לעשותה ע"י שליח, שזהו משום שצריך להשתתף בפרוטה שאינו יוצא אלא בשל עצמו, הרי אין המצוה יכולה להתקיים על ידי אחר. והיינו שע"י ההשתתפות בפרוטה ל"ח ע"י

שהרי כתב שם, ולא הוי ברכה לבטלה, דהוי נמי בכלל המהדרין וכו', ובסו"ד, דכי היכא דיש הידור בנר לכאור"א בבית אחד הכא נמי יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות, והתנא לא פסיקא ליה למיתני הך מהדרין דלא שכיחא כולי האי וכו'.

הנה מזה שלא נקט בטעמא דמילתא שהוא משום שמוציא עצמו מהדלקת אשתו, ע"ד הרע"א, אלא נקיט טעמא אחרנא דהוא משום דהוה בכלל מהדרין, מבואר להדיא דלס"ל כהרע"א שיכול להוציא את עצמו, דאיהי נמי ס"ל שהוא ממילא נפטר בעיקר חובת ההדלקה בהדלקת אשתו, אלא שהוא בכלל המהדרין, וממילא שמעית מינה דס"ל נמי דמברכינן על ההידור, וגם זה דלא כרע"א שם.

ואדרבא, שיש לנו לבאר בדעת החולקים על סברת תרוה"ד, אמאי באמת לא יברך על ההידור, והיה מקום לומר דבהא איפלגו אם מברכינן על הידור גרידא, אולם הלא הב"י איהו דס"ל דמברכינן על נר הידור לעצמו וכמו שדייק מיניה הא"ר דלעיל, ואיהו ס"ל הכא שלא לברך. וע"כ שפלוגתתם אם שייכא הכא הידור כלל, וכן מבואר בתרוה"ד שם שהבא דעת החולקים על אחד מהגדולים שפסק לברך, דהוי ברכה לבטלה כיון דלא אשכחן מהדרין זה בתלמוד. וצ"ע אמאי אינו בכלל המהדרין שמדליקין נר לכאור"א, והיינו ממש כוותה.

וע"כ צ"ל בדעת הני דפליגי בתרוה"ד וס"ל דאין לברך על הדלקת עצמו כל שמדליקין עליו בביתו, דס"ל דכל שמדליקין בביתו תו ל"ש הידור כשמדליק בעה"ב עצמו, ושמעתי מגיסי הגר"ב אייכלר שליט"א לבאר בזה דלעולם הנר הראשון שמדליקים בבית הוא מתייחס ממילא אל בעה"ב, שהנר הראשון שמדליקים הוא הנר אשר בו מתקיים עיקר דין נ"ח שהוא בנר איש וביתו, והנר אשר בו מתקיים עיקר דין החיוב לעולם מתייחס לבעה"ב, שהוא ראש הבית, ועליה דידיה רמיא עיקר חיוב נר איש וביתו. ואף כאשר אין הוא המדליק הראשון, אלא א' מבני

אבל שומה עלינו לבאר דעת המהרי"ל דמבואר מיניה ששייך להוציא עצמו מהדלקת נר איש וביתו, והיינו שמה שיוצאים בני הבית חובתם בנר איש וביתו אינו שנפטרים ממילא בהדלקת בעה"ב, אלא שנחשב להם קיום מעשה המצוה בהדלקת בעה"ב. וכן היא כאמור שיטת הגרעק"א, וזה צ"ת כאמור, דהאיך ייתכן לצאת הדלקת נר חנוכה באופן של א' מוציא את כולם.

וייתכן דאף לדבריהם אין הגדר בזה שא' מוציא את כולם ע"ד מקרא מגילה וכדו' (וכדמשמע בב"ח דלעיל), אלא דהם מקיימים דינם ע"י הדלקת הא' בדרך ממילא, והיינו דאמנם אין גדר החיוב שעל כולם כאחד מוטל שא' מהם ידליק, ולכן נפטרים כולם בהדלקתו בממילא - וכשיטת החכ"צ ומהר"ש הלוי, אבל דעת המהרי"ל והגרעק"א דבאמת על כאו"א מוטלת חובה להדליק, אלא שכך היא התקנה שבהדלקת א' מהם משתתפים כל בני הבית, דחשיב הדלקה לכולהו. אבל לא בדרך של א' מוציא את כולם, דחשיב המעשה כאילו כאו"א קיימה בפני עצמו, דזה שייך רק מכח דינא דשומע כעונה או מדין שליחות וזה ל"ש הכין וכדנתבאר, אלא שהדלקת א' מהם היא מצד עצמה כוללת את כל בני הבית, וכולם משותפים במעשה ההדלקה. ומשו"ה יכול להוציא את עצמו, ואי"ז מדין כוונת משמיע ושומע, דאיכא בדינא דשומע כעונה, דבעינן כוונה לצאת וכוונה להוציא, אבל הכא לא שייכא הא, דאין בני הבית יוצאים מדין שומע כעונה וכאמור, אלא שמצד עצם מעשה ההדלקה בביתם ע"י א' מהם נחשב להם שגם הם השתתפו בהדלקה, אלא שהוא משום דינא דמצוות צריכות כונה וכל שיש כוונה הפכית אפשר דאינו יוצא, ועד"ז ה"נ הוה ככוונה הפכית, שהוא מתכוון להדיא שלא לצאת במעשה הדלקה זו, ולכן לא יצא יד"ח בהדלקת א' מבני הבית. כ"נ בביאור ד' המהרי"ל והרעק"א, ועדיין יש להעמיק ולעיין בזה.

שליח, שההדלקה מתייחסת לבעל השמן, וחשיב ע"י הבעלות בשמן כאילו הוא עצמו הדליק. ועד"ז בחידושי רבינו דוד שם (ד"ה והלכתא) שכ', שאחר שהכין בעה"ב בביתו השמנים והפתילות יכול אחר שיברך במקומו והוא שומע ויוצא ידי ברכה, כו', ומעתה כשזה מדליק ומברך להוציא לזה שהוא שומע הוא עושה.

וא"כ אפשר דהיינו מאי דס"ל להחולקים בתרוה"ד, דלא הוה בכלל המהדרין, דמאחר שהדליקו בביתו, א"כ לעולם בעה"ב אף שנמצא שלא בביתו הוא המדליק, כיון שאשתו מדלקת בשמן שלו, ולעולם ההדלקה מתייחסת לבעל השמן (עוד יצוין מה שביארו בדעת החולקים בתרוה"ד, דמשום דאשתו כגופו ל"ש בזה הידור שהוא ידליק בפני עצמו).

ומ"מ להמבואר אין הפלוגתא בדין זה שמדליקים עליו בביתו אם יכול להדליק בפני עצמו תליא אם יכול לומר איני יוצא בהדלקת אשתי, אלא אדרבה, דלבי' הדעות אינו יכול להוציא עצמו מהדלקת אשתו, אלא שנחלקו אם שייך גביה הידור.

1. אכן באמת במג"א שם (תרע"ז סק"ט) מבואר שטעם הדין שמדליק בברכה כאשר אשתו מדלקת עליו בביתו הוא משום שיכול להוציא עצמו מהדלקת אשתו, וכדברי תשו' מהרי"ל (סי' קמ"ה) שהביא, דמנהג פשוט הוא שאורחים ובחורים מדליקין, וכו' ומשום ברכה לבטלה ליכא כיון שאינו רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליה. והגרעק"א שם ציין למג"א.

ובשיטת המג"א גופיה ייתכן שלא נתכוון בדוקא בזה, שהרי הביא בתחילת דבריו גם לדברי התרוה"ד דמשמע מיניה שטעם הדין משום דהוה בכלל המהדרין, ואיהו גופיה ביאר לעיל טעמא דהרמ"א להחמיר של להדליק מנר לנר דהוא משום דנר איש וביתו ושאר הנרות אינן מצוה כ"כ, ומבואר שאין המהדרים מוציאים עצמם מהדלקת בעה"ב ואין הדלקתם אלא הידור, וכמבואר לעיל.

הרב שניאור זלמן דישון

בדיני ביטול ברוב באיסורים

וליישב קושיא זו מצינו ב' מהלכים, דאה"נ כאן כשאוכל כל אחד אנו אומרים דפירש מהרוב וזהו ההיתר, או די"ל דגם בב"ד לא סגי ברוב דעות רק בעינן דכל הבי"ד יסכים לפסק הדין, וע"י שיש רוב דעות מתבטל הדעה היחידה בתוך הדעות האחרות והוי כאילו כל הבי"ד הסכים לפסק הדין, והוא הדין בביטול ברוב האיסור מתבטל בהיתר והותרו כולם, והאחרונים האריכו בזה בביאור תוס' ב"ק (דף כז:).

אך מצינו עוד מושג של ביטול והוא בשישים, דמבואר בגמ' בחולין (דף צח:): דמותר לבשל הזרוע של איל הנזיר ביחד עם שאר הבהמה אע"ג דהזרוע הוא הקדש ושאר הבהמה הוא חולין, שכיון שיש שישים נגד האיסור מותר, ובפשטות כאן הענין בנוי על זה דהאיסור נותן טעם בהיתר ואם יש שישים נגד האיסור כבר אין טעם לאסור ההיתר ומותר, אך בזה מצינו מחלוקת אם הפסוק הוי רק גילוי בעלמא מתי נאבד הטעם ואה"נ אי בפחות מס' כבר אין טעם א"צ שישים, או דבעינן דווקא שישים, עי' בב"י ר"ס צ"ח, [אף דבפשטות משמע דהראשונים דבעינן ס' דווקא הוא רק מדרבנן, אך עי' ברש"י דף צז: דבספק ביטול הוה ספק דאורייתא ועי' בברוך טעם דף ב' בדפי הספר].

והנה באופן דעדיין נשאר טעם עי' בש"ך בסי' צ"ח ס"ק כ"ט בשם האו"ה דאסור רק מדרבנן, אך עי' ברעק"א ובגליון מהרש"א שם שהביאו דברי הר"ן דאסור מה"ת, ומבואר שנחלקו אם דין שישים הוי דין ביטול ולכן גם אם יש טעם מותר מה"ת, או דעיקר דין שישים הוי סברא דאין בו טעם, ואי יש טעם אסור מה"ת, עי' בברוך טעם דין ב' פרק ב' ה', אך י"ל דאפילו נשאר טעם אך התורה העידה דטעם הנשאר אחר שישים הוי טעם קלוש וזה לא נאסר, ויתבאר בהמשך.

מקור דין ביטול ברוב וביטול בשישים

א. מבואר בכמה סוגיות בגמ' דאיסור שנפל לרוב היתר הרי הוא מתבטל ברוב ההיתר שנגד האיסור, ומעיקר הדין בדבר יבש סגי ברוב, ובדבר הנותן טעם בעינן ביטול בשישים כדי שיתבטל הטעם. [וכל השיעורים אחרים שמצינו כגון שבתרומה בעינן אחד ממאה וכיו"ב הוא רק דרבנן, ועי' בתוס' נדה דף מ"ז].

והמקור לדין ביטול באיסורים, עי' ברש"י חולין (דף צח: ד"ה לטעם כעיקר) שכתב שכשם שמצינו בדיינים שהולכין אחר רוב דעות והמיעוט מתבטל ברוב, כמו כן נפול איסור לרוב היתר מתבטל בתוכו עי"ש. ויש בזה כמה הערות כדלהלן. כל דין ביטול הוא רק בלא הוכר האיסור אבל בהוכר האיסור ודאי לא שייך דין הביטול והוא מה"ת, עי' ברמ"א יו"ד סי' צ"ח סעיף ד' (ועי' בגר"א כאן שהביא מקור מהירושלמי), ועי' בט"ז או"ח סי' תרכ"ו והובא בגליון מהרש"א (יו"ד סי' צ"ח סעיף ד'), והט"ז הביא דברי הלבוש שחידש דאם הוא מעורב יש ביטול אפילו הוא ניכר, שהרי גם בסנהדרין הוא ג"כ ניכר, אך כבר דחה הפמ"ג שם שאה"נ בסנהדרין הוי ניכר אבל אינו ניכר מיהו הדעה האמיתית, ועי' עדיין מהני ביטול, ועי' עוד בחי' הרי"ם פסחים (דף מ"ג ד"ה אמנם) דאם ניכר האיסור לא בטל כיון דאין צריך לרוב כדי להתיר עי"ש, אך אה"נ אי הוכר חייב להסירו, אבל יש לדון אם הביטול מתבטל למפרע כאשר הוא ניכר, עי' בפמ"ג במשבצות בסי' ק"ט שהביא דברי חכם צבי, ועי' ביד יהודה שם סק"ט ובשערי יושר ש"ד פי"ד.

והנה כבר נתקשו האחרונים לבאר הדמיון מתערובות איסור לבי"ד, דבב"ד י"ל דסגי ברוב דעות, אבל כאן איך מותר לאכול הכל כיון דבודאי אוכל איסור.

טע"כ, ונתקשה במשבצות שם דאה"נ אינו טעם טוב אבל מ"מ כיון דנרגש האיסור למה הוא מתבטל, וכתב בפמ"ג דע"כ כיון דאינו טעם טוב לא חשיב ולא הוה ניכר על ידו, ודבריו צ"ב דסוף סוף ניכר הוא, אך עכ"פ מוכח דלא בכל טעם נקרא ניכר וכמו דמוכח למ"ד טעל"כ שבטל אע"ג דהוה ניכר, ועי' עוד בהרי"ם פסחים דף ל' ד"ה עוד י"ל, ועי' כע"ז באריכות בחי' ר' דוד דוב בהערות לסי' ק"ג [ועי' מה שהשיג על החו"ד לענין לח בלח אי הוה כטעם או בעין].

בדין ריחא

נחלקו בגמ' בפסחים דף ע"ו דרב סובר ריחא מילתא ולוי סובר ריחא לאו מילתא, ועי' ברי"ף שמבואר דהסיבה דרב אוסר משום דהולך לשיטתו דסובר מין במינו אינו בטל וריחא הוה כמשהו, ולפיכך סובר ריחא מילתא, אבל לדידן דסבירא לן דמין במינו בטל לא נאסר גם הריח אינו אוסר ע"ש, והקשו עליו הראשונים דהגמ' דימה ג"כ לדברים שאינו מינו דאסור, וכתב בשער המלך ה' מאכלות אסורות והובא דבריו בקה"י בפסחים (סי' כ"ב) דבמינו דאינו ניכר בזה הוצרך הרי"ף להסביר דרב לשיטתו דמין במינו לא בטל, אבל באינו מינו אע"פ דהוי משהו אך ע"י ריחא הוה ניכר ולא בטל עכ"ד, הרי חזו"ן דאי ע"י דבר אחר ניכר שנפל כאן איסור הרי זה אינו בטל.

חזותא מילתא

עי' במשבצות ר"ס ק' שהאריך בכל הסוגיות אי אמרינן חזותא מילתא או לא, ודן גם לענין ביטול איסור אי הוה מילתא או לא, והביא דברי הראשונים לחלק דאי החזותא יש בו ממשות אסור אבל אי הוי רק מראה בעלמא מותר, וע"ז כתב הפמ"ג דאה"נ אי דנין על עצם חזותא אי אין בו ממשות אינו כלום אבל אי נפל איסור ויש חזותא הוה כניכר האיסור ולא מתבטל [ועי' בקה"י שם שציין לדבריו]. הרי שלומד דע"י כל הכירא של האיסור לא מתבטל, וצ"ע דהרי למ"ד טעם לאו כעיקר לא אמרינן דהוי כהוכר האיסור וצ"ע, ועי' עוד בשפ"א

דין טעם כעיקר

ב. אך לכאורה יש לעי' דהנה נחלקו בגמ' אי טעם כעיקר דאורייתא או דרבנן, ולהלכה נחלקו בזה הראשונים כמבואר בר"ס צ"ח, ותחילה יש להבין מה נתחדש בטעם כעיקר, דעיקר החידוש הוא שאע"פ שיש רוב מ"מ כל שנרגש טעמו אסור, וי"ל בזה שני הסברים, המהלך הא' מבואר בראשונים דכיון דיש בו טעם הוי כהוכר האיסור ולא נתבטל, או י"ל דעצם הטעם הוי כגופו של איסור וגם שאם נכנס למאכל המאכל עצמו נהפך לחתיכת איסור, וכבר האריכו בזה, עי' בהרשב"א דף צח: ועי' עוד במשבצות ר"ס ק"ג, ולפי המ"ד דחולק על טע"כ מוכרח דסובר גם דטעם אינו כעיקר, וגם דלא הוה כהוכר האיסור, וסברת הדברים דכיון דסוף סוף אינו יכול לברר היכן נמצא האיסור הרי הוא מתבטל האיסור ואע"פ שאני יודע שנפל לתוכו איסור דהרי ע"ז נתחדש דין ביטול שכיון שאינו ניכר הרי הוא בטל.

אך יתכן לומר דגם המ"ד דסובר טעם לאו כעיקר היינו מפני שהטעם כלל לא נאסר ולכן לא נחשב שהוכר האיסור, אך באופן שהטעם נאסר י"ל שגם לשיטתו אמרי' דהוי כהוכר האיסור, ועוד יותר לפי סברא זו אפילו ביש ס' כל דיש עדיין טעם לא נתבטל דהוה כהוכר האיסור לכו"ע, ועי' בד"ח [אוירבך] יו"ד סי' י"ב-י"ג ועי' בתשו' ד"ח ח"א יו"ד סי' ס"ו ועי' בנחלת דוד קונטרס טע"כ [אך הקשה על עצמו דאי נימא דגם למ"ד טעל"כ צריך ביטול דכל טעם נתרבה מהטמאים וכמו שהאריך בזה בחו"ד בסי' ק"ה, וא"כ למה מהני ביטול כיון דע"י טעם ניכר האיסור].

באיזה אופנים נחשב הוכר האיסור

ע"י הטעם

ג. אך מה שיש להקשות ע"ז מהא דמבואר בסי' ק"ג דאפילו בדבר דאינו פגום מצד עצמו רק מחמת התערובות אינו נותן טעם טוב בתערובות לא אמרינן ביה

נקרא דהוי כאין בו תערובות ולא נתבטל, או נימא כיון דעכשיו אינו ניכר יש בו דין ביטול, וכן יש לברר אם יש נפק"מ אם באופן שלאחר שיטעום יוכל להפריד האיסור מההיתר, ועי' בפמ"ג בפתחה שער א' פ"ב ד"ה ודע, שהביא מחלוקת באופן דאם יטעום יכיר אם נתבטל מה"ת או לא, וכ"כ בשער ג' פ"ג ד"ה ומה שכתב, והוסיף דאם א"א להפריד בטל אע"ג דטועם האיסור עיי"ש, [ויש לעי' בדברי רעק"א ס' צ"ב סעיף ב' בט"ז שם], ועי' עוד בתשו' נפש חיה סי' מ"א בהא דסי' ק"ד בנתערב שרץ ואינו מכירו אבל בודאי אם יאכל יטעום אותו למה מותר, והביא דברי פמ"ג בסי' ק"ה בשפ"ד ס"ק ל' דאע"ג דאם יטעום אסור לבלוע האיסור אך כיון שאינו ניכר בנתיים מותר לאכול, וחולק עליו דלכאורה אי יטעום ירגיש אסור להתחיל לאכול, אך בסוף כתב דאף דניכר הטעם אבל הטעם מעורב ברוב טעם היתר מותר לאוכלו, ועי' בחזו"א או"ח סי' קכ"ד לדרך מ"ד ד"ה ומסקנא. [ועיי"ש שבנה יסודו דדין טעם הוא רק אם נכנס אחד לשני ולא במעורב יבש ביבש, וחלק על הש"ך בסי' ק"ט לענין קמח בקמח דיש בו דין טעם כעיקר ועיי"ש בחזו"ד שהביא ראה מזבחים לדברי הש"ך].

ועי' ביבין דעת סי' ק"ט ס"ק ה' והביא דברי החזו"ד בסי' ק"ב ושם דן בכלי שבלע איסור שנתערב ודנו הראשונים אי נתבטל כיון דאי יבשל שם ירגיש הטעם בכלי שבלע איסור, וכן הוא בסי' ק"ז דאם שייך הכרת טעם לא נתבטל, ומדייק מדבריהם שהוא רק מדרבנן, אך הוא חולק דאם יכול להכיר עיי' טעם מה"ת לא בטל ומדמה זאת לדברי הט"ז בסי' ק"ד, [ויש לעי' הדמיון דכאן עכשיו אינו ניכר, ועי' לקמן מה שכתבתי בזה], ועי' ביד יהודה סי' ק"ב שהאריך בדעת הרא"ה דבכלי שנכנס בו בליעת איסור לא נתבטל ברוב, ומדבריו משמע דלא נתבטל מה"ת.

חזור וניעור

הנה בכל ביטול בסי' או רוב ואח"כ נתרבה האיסור דנו הראשונים דבאינו מינו

זבחים דף ע"ט שהביא מה דמשמע מרש"י ומדברי הת"ח דאפילו אי חזותא מילתא הוא רק מדרבנן, והעיר שלכאורה אינו בטל מה"ת ונשאר בצ"ע.

טעם גיד

עוד יש לעי' דנחלקו בגמ' אי יש בגידין נותן טעם, ולהלכה אנו פוסקין דאין בגידין נותן טעם, אך אעפ"כ מבואר בשו"ע ס"ס ק' דלבטלו בעינן שישים, והקשו הפוסקים דכיון דאין בו טעם יהא סגי ברוב [ועי' לקמן עוד בזה], ועי' בחזו"ד שם שכתב לתרץ שזה בודאי אע"ג דאין בגידין נותן טעם מ"מ יש איזה טעם ורק נחלקו אי זה נקרא טעם לאסור [דידוע דברי הרשב"א בתורת הבית דלא נחלקו במציאות אי יש בו טעם רק נחלקו אי טעמו הוה טעם איסור או לא], אך כלפי להכיר האיסור שלא יתבטל בודאי גם לפי המ"ד שאין בו טעם הרי מ"מ ניכר האיסור עיי' טעם קלוש זה ועל כן בעינן שישים לבטלו עיי"ש, הרי דחוץ מדין טע"כ יש עוד דין דע"י הטעם הוי כהיכר ולא נתבטל, ועי' באמרי בינה בסוגיא דטע"כ מה שהקשה על החזו"ד.

כדי אכילת פרס

מבואר בטור או"ח סי' תמ"ב דבכוח כיון דיש בו חמץ בכדי אכילת פרס אע"ג דאין בו טעם לא נתבטל [ויתבאר לקמן], ומזה למד החזו"ד (בסי' צ"ח ובעוד מקומות), דאם נתערב איסור בכדי אכילת פרס אפילו באין בו טעם לא נתבטל, וחלקו עליו עי' בד"ח [אורבך] שם וכן באמרי בינה חידושי סוגיות וביארו דאה"נ בכוח אין מספיק טעם לאסור מצד טע"כ, אבל מ"מ יש בו טעם שעל ידו נחשב כניכר האיסור ועל כן אינו בטל, ועי' עוד בנחלת דוד פסחים קונטרס טע"כ שכתב כיסוד זה עיי"ש.

באופן שנתבטל ואפשר להכירו

בשעת הטעימה

ד. ויש לרדן באופן דא"א להכיר האיסור אבל אם יטעום החתיכות יכיר האיסור אי

מינו כיון דאי ניכר לעולם לא שייך ביטול ויש לעי' בא"א להפרידו עי"ש בא"ד], ובדברי הש"ך משמע דכל דעכשיו א"א לסננו אע"ג דכשיגיע לפיו יהיה ניכר הרי הוא בטל לכו"ע, ועי' ביד יהודה שם ובתשו' צ"צ יו"ד סי' ע' באריכות, ועי' בחזו"א סי' כ"ד ס"ק ז' ובסי' ל' ס"ק ג' שהביא מחלוקת הש"ך והט"ז והאריך להוכיח כדברי הט"ז שבודאי כיון דידוע שמעורב בו שרץ ובאמצע אכילה ירגיש אותו איך שייך לומר דהוה מבוטל אף שקשה לבררו, ומשמע מהחזו"א שהבין דבריהם שחולקים דאע"ג דעכשיו אינו ניכר כיון דאם יטרח יהא ניכר אינו בטל כדלקמן, אך אח"כ הביא דברי התוס' בנוזר דף ל"ו (ד"ה משום) דאם מפוזר בתוכו אם אין דרך ללקטו בטל אגבו אע"ג דניכר, [וצ"ע שקודם משמע בתוס' דאי ניכר בודאי לא נתבטל, ועי' בצ"צ שם] אך אח"כ נדחק בתוס' דאולי כוונתם לדבר אחר, ועי' בנפש חיה יו"ד סי' מ"א.

ועי' במקור חיים סי' תמ"ב ס"ק א' ביבש ביבש בחמץ וא"א להפרידו כגון חטין בחטין עובר בודאי בבל יראה כיון דאין בילה חיישינן שיש במקום אחד יותר משני ועי' לקמן לענין אין בילה, ומשמע דלולא זה הוי בטל.

והנה ידוע מה שנחלקו הראשונים בטעם כעיקר אם גם ההיתר נהפך לאיסור או הוי רק כתערובות איסור שלא נתבטל, ועי' ש"ך סי' צ"ח סעיף ב' ס"ק ו' כשמעתיק דטעם אוסר כתב דנהפך ההיתר לאיסור, והקשה רעק"א דזה שפת יתר דגם בלא דין נהפך ג"כ אסור, ועי"ש בערך ש"י וכן באבני נזר יו"ד סי' תי"ז [והביא כן מתשו' הרי"ם] דסובר ר"ת דאם לא היה נהפך אע"ג דניכר הטעם הרי הוא בטל דאע"פ דניכר איסורו ע"י הרגשת הטעם אבל כיון שא"א לבררו הרי הוא בטל, וכמו דסובר הרשב"א כלפי קום דנתבטל, אך יש להקשות ע"ז מדברי התוס' בנדה דף מ"ז [הובא באבני נזר שם] דיש צד בתוס' בהא דבתרומה בעינן אחד ממאה הוא מה"ת רק לבטל התרומה, אבל

האיסור חוזר וניעור, והסברא הוא דכיון דעכשיו יש לו טעם הוה כהוכר האיסור, אבל הראב"ד חולק, ועי' בחת"ס ע"ז דף ע"ג דביין נסך אע"פ שהוכר היין ע"י טעם יין אבל מ"מ לא ניכר דהוא יין נסך, וע"ז לא אמרו חוזר וניעור, הרי דסובר דבעינן הוכר האיסור ממש ודו"ק.

בניכר האיסור ואי אפשר להפרידו

ה. עי' בחי' הרי"ם פסחים דף ל' דפשיטא ליה דאע"ג דניכר האיסור אם א"א להפרידו נתבטל עי"ש (בד"ה עוד י"ל) שהביא דברי הרשב"א דהא דבטע"כ לא נתבטל משום דטעמו הוא הכרתו, והקשה והא אפילו ביבש ביבש ונפרך לחתיכות קטנות וא"א להפרידו נתבטל וא"כ מה מהני דיש בו טעם, והא כיון דאין להפרידו נתבטל עי"ש, ועכ"פ הא פשוט אצלו דביטול אינו תלוי בניכר רק אם יכול להפריד.

ולכאורה מקור לדבריו מצינו בסי' ק"ד בהא דנתערב שרץ ברוטב וא"א לסננו שכתב הט"ז לדון דדין ביטול הוא או לח בלח או יבש ביבש, אבל יבש בלח אין דין ביטול דהוה כניכר, אך אח"כ הביא מחלוקת ר"מ והרשב"א בקום שנתערב בחלב דנחלקו אי נתבטל או לא כיון דא"א להפרידו, ובמסקנתו הסיק דהא דבשרץ לא נתבטל משום דחיישינן דילמא יאכל השרץ לברו אבל כל שהוא מעורב אע"ג דעדיין הוי קצת ניכר נתבטל, ויוצא לדבריו דנחלקו הרשב"א והר"מ אי בניכר וא"א להפרידו נתבטל או לא ודימה לדין זה גם באופן שנתערב יבש בלח ועכשיו אינו ניכר ורק באמצע אכילה יהא ניכר לו בפה אי מותר לאוכלו וזה הוה כעין א"א להפרידו, ואי נימא דשם בטל י"ל דבשרץ אסור דאולי ברגע שאוכלו אינו מעורב ואוכלו לברו בלי תערובות ונתבטל כל הדין ביטול.

אך הש"ך חולק דכיון דאינו יכול להפרידו הרי הוא מתבטל, [ועי' בפמ"ג בפתיחה לתערובות שער ג' פ"ג ד"ה מדי דברי בו מתי שייך ביטול ביבש ויבש באינו

מכירו וצריך להסירו משם עי"ש, ויש לעי' אם הוא דין מה"ת דכיון דיכול להפרידו הוא כהו"כר או רק דרבנן דכל דע"י טירחא יכול להפרידו לא הוא כהו"כר, ועי' במשכצות ס"ק ז' שהביא דברי הכרתי דאם יש לו הפסד אינו מחויב לטרוח כמו דמצינו בסי' ק"ב לענין דבר שיש לו מתירין דאם יתקלקל לא נקרא יש לו מתירין, וחולק הפמ"ג דכאן אם יכול להסירו הוא כהו"כר ולא נתבטל ואינו משנה אם יש לו הפסד, ומשמע דהוא כאילו אינו מעורב. ועי' עוד באבני נזר יו"ד סי' רכ"ה ס"ק כ"ז-כ"ח וס"ק מ"ד שדן במחלוקת הכרתי והפמ"ג, ועי' עוד במשמרת שלום שהביא עוד כמה פוסקים שסוברים כהכרתי עי"ש.

ביטול יבש ביבש

ז. אך מה שיש לעי' בהא דמבואר דבאינו מינו ביבש ג"כ בעינן ס' אע"ג דאין בו טעם, ובפשטות מבואר בראשונים דבדאי מה"ת בטל אבל מדרבנן צריך שישים גזירה שמא יבשלם, ואם נתערב בס' מותר דאין גזירה שמא יבשלם, אך עי' ש"ך סק"ט סק"י שהביא דברי האו"ה דכיון דהוא אינו מינו הוא כניכר ולא בטל, ומשמע בפשטות דהוא דין תורה ואם יש ס' לא הוא כניכר ובטל, והובא בש"ך בסי' צ"ח ס"ק ו' וסי' צ"ט ס"ק כ"א וכן בסי' ק"ז ס"ק א', [ואף שצ"ע דבריהם לבאר מתי שייך ביטול ביבש באינו מינו ועי' בפמ"ג בפתיחה ח"א פ"ב כמה היכי"ת ולא בכל הציורים שייך מהלך האו"ה דיכול להכיר וצ"ב], ועי' בפמ"ג שם עוד סברא דאינו מתבטל כיון דיכול להכיר עי' טעם, וזה ג"כ תלוי אם הולכין בתר שמא או בתר טעם [עי' בסי' צ"ח סעיף ב'] ועי' בחי' הרי"ם בע"ז בזה, וגם י"ל דכיון דהוא אינו מינו אינו דומה לסנהדרין עי"ש שהקשה ע"ז דא"כ למה ס' מהני, וע"כ דביטול ס' שאני ואינו בנוי על סנהדרין כדיתבאר לקמן ומהני גם באינו מינו אך הוא גזה"כ ולא משום דאם יש ס' ע"כ דאין בו טעם, ועי' בנפש חיה יו"ד סי' מ"א, אך עי'

גם בלי זה אינו אוסר הכל כיון דיש רוב, הרי דשייך תערובות איסור בלי נהפך ועי', וכמו כן יש לדון לפי ר"י דמין במינו במשהו אי אמרינן ביה נתהפך או דרק לא נתבטל.

באופן שע"י טירחא יכול להכיר

אם נתבטל

ו. ויש לדון באופן שנתערב ואינו ניכר אבל אם יטרח יהא ניכר, אם מחויב לטרוח וממילא אינו בטל או לא, וראיתי בצ"צ [חב"ד] יו"ד סי' ס"ז וסי' ע' שהאריך בזה והביא כמה ראיות בזה, ואחד מהראיות מביא מהא דסוכה כמבואר בסי' תרכ"ו דאם נתערב סכך פסול עם סכך כשר, אם יש רוב כשר, אע"ג דאם יטרח יכול להפרידו, וציין לדברי הרב בסי' תרכ"ו שכתב בזה ביאור אחר ועי"ש שהאריך בזה.

והביא הסוגיא דפסחים דף מ"ד בסוגיא דהיתר מצטרף לאיסור שהובא שם המשנה פ"ב דטבול יום בנתערב שמן במקפה ונגע בו טבול יום אם המקפה תרומה והשמן חולין ונגע בו, נטמא הכל, אבל אם המקפה חולין והשמן תרומה ונגע, נטמא רק מקום מגעו, ודנו בגמ' מקום מגעו אמאי פסולה והא בטלי עי"ש תירוצו, והנה זהו גירס' רש"י, ובתוס' שם דנו דבפשטות מדובר שהשמן בעין ודחו גירס' רש"י, אך עי' בר"ש בטבול יום שם דע"כ מדובר דאינו ניכר דאם הוא ניכר אינו מתבטל, וכן הוא בתוס' בנזיר דף ל"ו, וביאור הצ"צ דעל כרחק אפילו אם אינו ניכר הרי אם יחפש ימצא אותו מהא דשייך מקום מגעו ואעפ"כ שייך ביטול עי"ש [ועי"ש מה שביאר כמו כן בחור"ד בסי' ק"ד ס"ק א', וצ"ב דשם משמע דאם אינו מעורב כדי אכילת פרס הטעם דבטל משום דאין איסור חצי שיעור בתערובות].

והנה מבואר בסי' צ"ח סעיף ד' ולכן אם נפל חלב לתוך תבשיל ונתבטל טעמו בס' צריך ליתן בו מים צוננים וטבע החלב להקפיא ולצוף למעלה על המים ויסירונו משם, דמאחר דאפשר להסירו הוא כאילו

והקשה דכיון דלא תלוי בטעם סגי לעולם ברוב, וכן מצאתי שהאריך בזה במשמרת שלום בפתיחה לתערובות ח"א פ"א בא"ד ז' ודן בדברי הרעק"א בסוטה, ודבריו נסובו על דברי הפמ"ג שם שדן לענין כלאים באינו מינו דבטל כיון דאינו תלוי בטעם [ונתקשה בדברי התיו"ט דלא משמע כן].

וכן יש לעי' בכל יראה דחמץ, אם נימא דלא בטל באינו מינו כשאין בו שישים, או כיון דאינו תלוי בטעמא נתבטל ברוב ועי' בזה במנחת ברוך סי' נ"ב באריכות.

מתי נקרא לח ומתי נקרא יבש

וברין כאב"פ

ט. הנה בפשטות לח הוא דבר הבלול ונכנס טעם זה בזה, ודבר יבש הוא דבר שאינו בלול, ויש לעי' אם יש סברא לומר דדבר הנפרך לחתיכות קטנות הוא כדבר לח, וכן יש לעי' אם בלח בלח לעולם יש בליעות [עי' לקמן דברי החו"ד].

ומבואר בגמ' פסחים דרצו להוכיח ממשנה בטבול יום דהיתר מצטרף לאיסור ודחו בגמ' דשם היה בכדי אכילת פרס וזהו הסיבה למה חייב ואינו נתבטל, והאריכו אחרונים אם המקור הוא מהלמ"מ או מפסוק, וכן דנו אם דווקא כשיש טעם איסור אסור, או אפילו בלי טעם כמו שהאריך בחו"ד שם וכמן שהבאנו לעיל, ועוד דנו עי' באריכות במנחת ברוך סי' נ"א וסי' נ"ג והביא דברי הרמב"ם בפ"ח חמץ ומצה דכיון דלומדים דין אכילת פרס מפסוק ושם מבואר דאין כאן כרת כמו דמבואר בחמץ, אך האריך דאם נימא שמדובר דיש בו טעם ואינו בטל ויש שיעור, בזה סגי לחייבו כרת מסברא.

ועי' בחו"ד בסי' צ"ח אחרי שהאריך לבאר דברי הרמ"א דמינו או אינו מינו תלוי בשמא ולא בטעמא [ודלא כהש"ך שם], והוסיף אבל בנתערב בכדי אכילת פרס ויש טעם אע"ג דשווין בשמא לא נתבטל והרמ"א לא העיר בזה.

בחו"ד סי' ק"י ס"ק י"ג שכל דברי האו"ה דכיון דיכול להכיר לא נתבטל הוא רק סברא דרבנן עי"ש. [ועי' בהרי"ם חידושים למס' ע"ז ד"ה אמנם דבלח ביבש דנתבטל לגמרי מודה האו"ה שבטל].

דברי החו"ד ביבש ויבש באינו מינו

ח. עי' ש"ך סי' ק"ט ס"ק ג' שהביא מחלוקת אם באינו מינו ביבש בעינין ס', והבין בזה החו"ד סי' צ"ח ס"ק ג' דנחלקו בזה אי באינו מינו הוי גזה"כ דבעי ס' אפילו בלי טעם, [וכאן נקט החו"ד דדברי האו"ה הוא מה"ת], והוסיף דעי' בש"ך שהביא ראייה מתוס' בפסחים דסוברים דבאינו מינו אינו בטל ברוב, ודחה הש"ך דשם איירי בקמח דכיון דנבלל הוי כלח ולא בטל, אך עכ"פ בלח אפילו בלי טעם כל שאוכל ביחד אינו בטל באינו מינו, [והביא מקור לזה דכיון דמצינו דבכדי אכילת פרס לא בטל אפילו בלא טעמא כמבואר בפסחים דף מ"ד, א"כ כיון דלענין מלקות אינו בטל ביש שיעור אכילת פרס הוא הדין לענין איסור כל שאין ס' לא נתבטל עי' שם].

ולדבריו יש להבין הא דמבואר בסי' ק' דבגיד שנפל לתבשיל בעינין ס' והפוסקים נדחקו בזה דכיון דאין לו טעם יהא סגי ברוב, ועי' בט"ז וחו"ד שם, ולדברי החו"ד כאן מיושב דאינו מינו בעי ס' אפילו בלי טעם, ובאמת עי' באמרי בינה בסוגיא דטע"כ שכתב דכיון דבפשטות בגיד סגי ברוב, הרי דאי אין טעם סגי ברוב, ועי' מה שהאריך שם בכל דברי החו"ד, ועי' לקמן דהחו"ד סותר עצמו בסי' ק"ט.

וכן יש לדון בדבר שאינו שייך בו טעם אם יש דין ס', ויש לציין בהא דדנו התוס' בסוטה דף טז: בנתן דם ציפור למים אי תלוי במראה, ועי' ברעק"א שם די"ל דכיון דדם במים הוי אינו מינו תלוי בס', הרי דיש דין ס' אפילו כלפי מקוה דלא תלוי בטעם, אך עי' ברעק"א זבחים (דף עח: בד"ה הא) דלכאורה סותר עצמו שהקשה על התוס' דמשמע דלענין מקוה באינו מינו לא בטל,

רק תליה, א"כ הוי קבוע, ועי' בבית מאיר סי' ק"י בכללי קבוע אות א' שהביא ראייה לזה מהא דדברים חשובים לא בטלי וע"כ דאינו יכול לתלות, ועי' בתשו' הרי"ם יו"ד סי' ט' שדן בזה בד"ה והנה ובר"ה וכן, ועי' עוד בשערי תורה כלל ב' אות י"ט-כ"א בהא דסובר רש"י שצריך להשליך אחד, ויותר מזה דנו הפוסקים למה מצינו דאם נתערב איסור בהיתר הכל נהפך להיתר, ואי נתערב היתר באיסור דנו אי אמרינן ביה נהפך, עי' בפמ"ג בפתיחה שער א' חלק א', עי' בפמ"ג בפתיחה שער א' חלק א' בזה, ועי' ברעק"א וכן בברוך טעם וביד יהודה בסי' ק"ט בשמו שדנו בביאור תשו' הרשב"א שהאריך לבאר למה בנתערב שני חתיכות אחד איסור ואחד היתר, ואכל אחד חייב אשם תלוי דהוי איתחזק איסורא, והא כיון דע"כ אחד יותר גדול מהשני ואולי האיסור נתבטל אין כאן איתחזק איסורא, ותיריך רעק"א דכדי לאכול בעינן שהאיסור יתהפך להיתר אבל לאכול כל שנתערב האיסור בהיתר יש איסור מעורב ואסור לאכול הכל, וא"כ אין צריך ההיתר להתהפך כדי לחול איסור ומשא"כ כדי להתיר, וא"כ להצד שנאסר התערובת אינו מתנגד לחזקת ההיתר כיון דאסור בלי להתהפך לאיסור, ומשא"כ כדי להתיר בעינן שהאיסור יתהפך להיתר וע"ז מתנגד החזקת איסור וממילא תולין דההיתר בטל ולא האיסור ויש איתחזק איסורא, עכ"פ ראינן דכל שנפל איסור להיתר אפילו לא נהפך הכל לאיסור אסור התערובות ולא אמרינן דכל שלקח תולין בהיתר ע"כ דהוה כקבוע ועי' ¹.

והנה מבואר בתוס' כתובות דף כ"ז לענין שני שבילין דאע"פ דשניהם טהורים אבל לא יאכלם אדם אחד דא"כ אכל ודאי טמא, ועי' במשל"מ פ"ט אבות הטומאה דזהו לשיטתם דגם בביטול ברוב אין לאוכלם

אך עצם דין בכדי אכילת פרס דלא נתבטל, עי' במנחת ברוך סי' נ"א ענף ג' דהוי פלוגתא בירושלמי בזה.

ובפשטות דין אכילת פרס רק באינו מינו לא מבעיא אם זהו רק בטעם הוא כן, אלא אפילו בלי טעם במינו אין דין ביטול, אבל במינו בודאי מתבטל ברוב אפילו מעורב בכדי אכילת פרס, אך עי' בר"ש טבול יום דאפילו במין במינו אם נתערב בכדי אכילת פרס לא בטל.

בגדר דין ביטול ברוב

י. נתבאר לעיל דהמקור לדין ביטול הוא מאותו מקור שהולכין אחר רוב כמבואר ברש"י דף צח: , וא"כ לכאורה י"ל דהא דמותר לאכול אם נתבטל ברוב הוא רק זה אחר זה, ועי"ז בכל חתיכה אני אומר דזהו ההיתר, ועי' בתוס' בכורות בהא דמצינו דאע"ג דנתבטל לגבי מגע אבל לגבי טומאת משא לא נתבטל, וכתבו התוס' דלענין אכילה כל משהו שנכנס לבית הבליעה קמא קמא בטל ברוב היתר וכו', ואע"ג דמסתבר דגם טומאת משא רק דרבנן דהא נתבטל ברוב גזרו רק במשא, כיון דהמשא הוא הכל ביחד עי"ש, ומבואר בתוס' דיסוד ההיתר הוא דעל כל חתיכה אני אומר שהוא מהרוב משא"כ במשא, ויש לעי' באמת א"כ למה הוי טומאת משא רק מדרבנן, וכן דנו התוס' בחולין דף ק' אם מותר לאדם אחד לאכול כולם או לא כיון שבודאי אוכל איסור, הרי דביטול בנוי רק על תליה ואין לנו מקור מדבריהם מה סוברים אם מותר לאכול בבת אחת על צד דגם אדם אחד מותר לאכול הכל.

ועדיין צ"ב דבכל סי' ק"י מבואר דאם לקח מן הקבוע אין לו דין הולך אחר רוב, ורק כאן בתערובות שאינו ניכר הקביעות בטל האיסור, אך אם נימא דאין דין ביטול

1 ועי' בתוס' זבחים דף ע"א דאי נתערב אדם שלא נגמר דינו למיתה עם אנשים שנגמר דינם א"א לפסוק על כולם דחייבים דהוי שקר ודן בהרי"ם שם דאי נימא דע"י ביטול הוי נהפך לא הוה שקר וע"כ אינו סובר נהפך, ועי' ביבין דעת סי' ק"ט סי' ה' בדברי התוס', ועי' בשערי תורה כלל ב' פרט ב' אות ז'.

דהוא מה"ת, והנה גם להרא"ש שייך לומר דיסוד דין ביטול מתחיל מזה שמותר כל אחד לבדו, רק כיון דניתר ע"כ חל היתר לגמרי, ועי' ביד יהודה סי' ק"ט ס"ק א' שדן בזה, ומה שתירץ הרא"ש על טומאת משא עי' בחזו"א מה שכתב לבאר דבריו.

אך לכאורה ראיית הרשב"א הוא מטומאת משא ואולי סובר דהוא מה"ת, וכן יש לדון בכגד שאבד בו כלאים אם שייך ביטול ואם דומה לטומאת משא וכן לענין כל יראה, ועי' במשל"מ פ"ג מהל' בכורות ועי' בשערי תורה כלל ב' אות מ"ז בזה ודן גם לענין כל יראה, ועי' בקו"ש בכורות שם, והאריכו בדברי המג"א סי' תמ"ב ועי' בפמ"ג פתיחה לסי' תמ"ב אם דומה לטומאת משא, ועי' במק"ח סי' תמ"ז ס"ק ח' לענין כל יראה ותולה זאת במחלוקת הרשב"א והרא"ש, ועי' באחיזרז ח"ג סי' ה'.

ועי' בפמ"ג שהאריך בדברי הרשב"א דמה"ת מודה הרשב"א להרא"ש והביא ראי' מביטול בלח דשם לא שייך תליה ואעפ"כ סגי ברוב, וע"כ דסברת הרשב"א הוא רק מדרבנן ובלח לא החמירו כיון דלא שייך, ובאמת קושיא זו קשה בדברי התוס' בכורות דאם כל ההיתר בנוי על תליה שבא לפיו בזה אחר זה א"כ מדוע בלח מותר, וכבר ביאר שם בקובץ ביאורים דע"כ בלח אם נתבטל הוי כמי שאינו וממילא אין דין לאכול זה אחר זה, ולפי זה יכול להיות שדברי הרשב"א הוא מה"ת, והא דבלח מותר לאכול הכל משום דהוי כמי שאינו ויכול לאוכלו, וכן מוכח לפי התוס' רי"ד (ב"ב דף כ"ו) הידוע שסובר דאם אכל כולם חייב חטאת, דבע"כ דבלח דמותר לאוכלו משום כיון דהוה בלול הוי כמי שאינו, והקובץ ביאורים שם הביא סברא זו מהר"י קורקס הובא בכס"מ שכתב דבלח בלח מותר אפילו טומאת משא וע"כ דהוי כמי שאינו, וכן כתב בשערי תורה [עניני רוב] כלל ב' פרט ה' אות יט' והאריך שם אם דברי הרשב"א מה"ת ועי' בתקנת עזרא על מעילה בתיקון חשוב פרק כ' מה שהביא בזה עי"ש.

אדם אחד, ועי' בקו"ש כתובות שם שהקשה דמהיכא תיתי דשניהם ענין אחד די"ל דדוקא בשני שבילין דהוי רק היתר של תליה על כן אם אכל שניהם אין שייך לתלות, אבל בביטול ברוב די"ל דנהפך האיסור להיתר י"ל דמותר לאכול כולם, ולכאורה לפי המשל"מ שדימה שני הענינים לכאורה הא דאסור לאדם אחד לאוכלם הוא מה"ת, ועי' בתשו' הרי"ם שם ד"ה אך בהא.

והנה המהלך הזה של התוס' מבואר גם ברשב"א הובא בב"י בסי' ק"ט בהא דסובר דמותר לאכול התערובות רק בזה אחר זה ולא בבת אחת, ובפשטות הביאור דמותר לאכלם מדין תליה וזה שייך רק בזה אחר זה, אך יל"ע למה באמת מותר לאכול כולם כיון דא"כ בטל התליה, ואולי י"ל דכיון דעל כל אחד מותר לאכול מדין תליה ממילא כיון שמותר לאכול אין איסור עליו אח"כ ג"כ, ועי' בהרי"ם בתשו' שם מה שכתב לבאר, אך בבת אחת אוסר הרשב"א לאכול וי"ל דהוה כטומאת משא דאסור, אך גם שם כתבו התוס' דאסור רק מדרבנן, ואולי גם להרשב"א הא דאסור לאכול בבת אחת הוא דרבנן וכן כתב בפמ"ג הרבה פעמים [ולענין ראייתו עי' לקמן] אך אינו מוסכם, ולדבריו בודאי אחר שהותר לאכול כולם יכול לאכול בבת אחת מה"ת ורק מדרבנן אסור לאכול בבת אחת, וא"כ גם אם מה"ת מותר לאכול בבת אחת יסוד ההיתר בנוי דיכול לאכול בזה אחר זה.

אך עי' בהרא"ש שהאריך דכיון דדין ביטול הוא דנהפך האיסור להיות היתר וממילא מותר לאכול הכל בבת אחת, והקשה על עצמו מטומאת משא דאסור, ומשמע קצת שהבין שמטמא מה"ת [אף די"ל שהקשה דלמה לענין אכילה אין מחמירין ולענין טומאת משא מחמירין], ותירץ דלענין אכילה ע"כ הותר הכל דאל"כ לא היה מותר לאוכלו, אבל בטומאה דאע"פ דלענין מגע אינו מטמא אבל לענין משא כיון דהוא נושא הכל בבת אחת מטמא ואפשר לחלק בין הטומאות עי"ש, ומשמע

אינו בטל לעולם ורבנן סברי דעולים שאני, ופשטות הגמ' וכן משמע ברש"י דיש מעלה במה שעולה על גבי מזבח ואינו בטל, אך ידוע שיטת הר"ן נדרים דף נ"ב דהטעם למה דבר שיש לו מתירין אינו בטל דאה"נ רבנן חולקין על ר"י דמין במינו בטל אך הטעם שלהם משום דהולכים גם בתר האיסור והיתר שזה נחשב כשני מינים, ובדבר שיש לו מתירין דדומה ג"כ להיתר בהיתר אינו בטל, אך זה רק מדרבנן כמבואר בפמ"ג, ובהיתר היתר ממש אינו בטל מה"ת, וזהו הביאור עולין שאני, אך כל זה כשעדיין נוגע לאיזה ענין כמו שדן הר"ן שם אם נעשה מאכל בשרי דאע"ג דעכשיו היתר ולא מתבטל אך יש לדון דנתבטל כיון שזה נוגע לגבי אם מותר לאוכלו עם חלב ולפיכך חולקים שם על דברי הר"ן, אבל אם אינו נוגע לכולם כגון דבר היתר דנפל לאיסור דבין כך אסור לאוכל התערובות ודנין רק אם ההיתר נהפך לאיסור וע"ז מבואר בהר"ן שם דף נט: דלא נתבטל והובא דבריו בפמ"ג בפתיחה שער א' פ"א, הרי דאם אינו נוגע לכולם לא נתבטל.

בהא דצריך ידיעה ואם הוי מה"ת

מבואר בסי' ק"ט דאע"פ דיבש ויבש נתבטל חד בתרי אבל אם אח"כ נתבשל והוח כלח בלח דנו הראשונים אם חוזר וניעור או שכיון דכבר נתבטל אינו חוזר וניעור, אך זה רק בהיה לו ידיעה בינתים שהיה מעורב, אבל אם לא היה ידיעה בינתים לא נתבטל, ודנו הרבה האחרונים אם דין ידיעה הוא מה"ת דכל שאינו יודע מהתערובות ואינו נוגע לו הספק לא נתבטל מה"ת, או דהוי רק דין דרבנן, עי' בספר שירת דוד [לידדי הרה"ג הרב דוד בריזל שליט"א] שהביא הרבה מראה מקומות בענין זה.

כשהיה עובר גם בלי דין רוב

עי' בחי' הרי"ם כתובות דף ב' שדן בהלך אחר רוב דאם בין כך היה עושה המעשה לא מהני הרוב בשבילו, ויש לעי' בדבריו מה הדין לענין ביטול ברוב.

ועכ"פ יוצא דלפי הרשב"א בודאי ההיתר מתחיל דעל כל חתיכה יש תליה, אך להרא"ש שמותר לאכול הכל י"ל שהותרה בזה שנתבטל, ואף שהבאנו מהלך דגם להרא"ש י"ל דההיתר מתחיל מתליה ואח"כ מותר הכל, אך מדברי הפמ"ג שכתב דלהרא"ש מובן למה בלח מותר מוכח שהבין ברא"ש שאינו בנוי כלל על תליה, ועי' עוד בשפ"ד בסי' ק"ט ס"ק ה' מה שדן אליבא דהרא"ש, ועי' בחו"ד בסי' ק"ז שהארין דיסוד ההיתר של ביטול ברוב בנוי על תליה וצ"י להרשב"א, ויש לעי' אי כוונתו לענין מה"ת או רק מדרבנן.

לח בלח באיסור דרבנן

יא. והנה בכללי דיני ביטול דמה"ת הכל בטל ברוב ורק בלח ולח באינו מינו בעי' ס' משום טע"כ, אך רבנן גזרו על לח במינו, וכן ביבש באינו מינו גזירה אטו לח באינו מינו, אבל יבש במינו לא גזרו דהוי גזירה לגזירה, ובאמת יש לעי' לפי השיטות דיבש ביבש באינו מינו בעי' ס' מה"ת, עי' לעיל, א"כ למה לא גזרו ביבש ויבש במינו אטו אינו מינו.

והנה באיסור דרבנן לכאורה לא גזרו דהוי גזירה לגזירה ואעפ"כ אנו מחמירין שיהא ס', וביאר הפמ"ג בפתיחה ח"ב ספ"א דכיון דאנו מחמירין שלא לאכול כולם ביחד כמו הרשב"א על כן גם בלח ובלי הגזירה שמא יגיע לדאורייתא, ועי' באריכות בשערי תורה שם כלל ב' אות י"ב דאדרבה כמו דבלח במינו גזרו אטו אינו מינו יבש בבת אחת הוי כלח ולא משום דהוי כאכילה בבת אחת, ועי' לקמן.

דין ביטול בשאינו נוגע לו

ובהיתר בהיתר

יב. מבואר בגמ' מנחות דף כ"ב בהא דעירבו דם הפר ודם השעיר וזרקו על המזבח והוי זריקה אע"ג דדם הפר פחות הרבה מדם השעיר ולא מתבטל, ונחלקו בטעם הדבר, רבי יהודה סובר דמין במינו

באופן שנתבטל ברוב אם יכול לקיים בו מצוה

יג. יש לעי' בנתערב חתיכה שיש לו מצוה כשאוכלו, אם אמרינן כיון דנתערב ובטל לא קיים המצוה, או אמרינן סוף סוף אכל וקיים המצוה, עי' ברעק"א פסחים דף פ"ה שדן בהא דדנו בגמ' שם בקרבן פסח שיש איסור של ועצם לא תשברו בו, אך בתוך העצם יש מוח ויש ע"ז מצוה לאוכלו איך מקיימים העשה, והקשה למה לא יבטל העצמות ויהא מותר לשברם ויאכל המוח, אך דן דא"כ דנתבטל העצמות גם אם יאכל המוח לא יקיים המצוה דכבר נתבטל בתוך העצמות האחרות, אך הקשה על עצמו מהגמ' בדף פח: דמבואר שם בחמישה שהביאו פסחיהם ואחד נפסל ואין אנו יודעים של מי, ודנו בגמ' שיביאו כולם קרבנות ויתנו שארבע הם שלמים ואחד פסח, ודן רעק"א דאם במקום שיש ביטול לא מקיים המצוה כאן שיתבטל הפסח בארבע שלמים ולא יקיים המצוה, ומשמע דכיון דסוף סוף אכל קיים המצוה, ועי' באבני נזר חו"מ סי' נ"ט במכתב להחלקת יואב ובחוו"ד סי' ק"א ס"ק ה'.

וכן יש לעי' אם נימא דע"י ביטול אינו עובר כבל יראה אם מקיים דין ביעור חמץ ע"י שמערב החמץ בהיתר או דהוי כמי שאינו, או שרק חל עליו היתר ולא נקרא תשבתו, ועי' באבני נזר או"ח סי' שי"ח.

דברים שאסרו במשהו

יד. כבר הבאנו לעיל דמה"ת כל האיסורים מתבטלין ברוב או בס' אך רבנן תקנו בכמה מקומות דאנו מחמירין דאינו מתבטל כלל, והוא בחמץ וע"ז דאוסרין במשהו, ובזה נחלקו אם אוסר ביבש ויבש או רק בלח בלח, וכתב הרשב"א דגם ביבש בעינן ס' דכיון דכאן לא הלכו בתר טעם א"כ גם ביבש אינו בטל, וביתר ביאור עי' בתשו' הרשב"א בסי' נ"ג [הובא בשפ"ד סי' ק"ט ס"ק ה'] וז"ל וטעם גדול יש כי אף כשתמצא לומר בשאר איסורים שהם בטלין חד בתרי

ביבש לאו כהלכתא בלא טעמא אמרוה אלא מפני שאין איסורו אלא מחמת טעמו והלכך כשהוא מעורב ובלול כל שהוא פחות מס' בכל פעם ופעם שהוא אוכל אוכל מן האיסור וטעמו, ואפילו הוא מין במינו כנגדו מרגיש בטעמו במין באינו מינו, אבל כשהם ביבשותן ועומד כל אחד ואחד בפני עצמו, הרי הוא אוכל כל אחד ואחד בפני עצמו בשעה שהוא אוכל הראשונה אפשר שאינו טועם בה את האיסור, שאני אומר האי היתרא הוא וכן בכל אחת ואחת ואפילו באחרונה אני אומר שמא מן הראשונות היתה וכו' וחמץ בפסח כשאתה אוסר תערוכתן אי אתה אוסרן מחמת טעמם אלא מחמת חומר איסורן, וכיון שכן מאי שנא יבש ומאי שנא לח שהרי אתה בודאי מתיר האיסור, ובפשטות כוונתו דהוי כעין חומר דכיון דכאן אפילו בלי טעם החמירו על כל משהו אע"ג דנתבטל, כן גם ביבש ויבש אין לאכול כולם דסוף סוף אוכל איסור, אך עי' בפמ"ג שם שכתב דהרשב"א לשיטתו דההיתר של יבש הוא תליה וממילא בחמץ הוא מחמיר, וכתב דלפי הרא"ש דההיתר הוא דנעשה כהיתר הוא מותר [ודבריו צ"ב], אך סיים דכיון דברשב"א יש עוד טעם למה אינו בטל דכיון דאפילו משהו אינו בטל הוי כקבוע ואינו בטל וזה שייך גם להרא"ש עי"ש, ועי' לקמן.

והש"ך בסי' ק"י ס"ק ד' דן לענין חביות של ע"ז דלא נתבטל אם זה רק בסתומות דהוי דבר חשוב או אפילו פתוחות משום חומרא דע"ז, ותמה בכרתי שם דהרי המחבר באו"ח סי' תמ"ז פוסק בפסח דגם יבש אינו בטל וכמו שכתב הרשב"א דמידי דלא תלוי בטעם גם יבש לא נתבטל, וא"כ למה בע"ז נתבטל, וכתב הכרתי דבע"ז דרק מינו לא מתבטל, ותקנהו כעין שיטת ר"י דמשהו לא בטל, וא"כ יש חילוק בין לח ליבש כמו שסובר ר"י להרבה ראשונים [עי' בתוס' זבחים דף ע"ג, אבל בחמץ דאסור אף אינו מינו ע"כ אינו בנוי על ר"י ואסר גם יבש ועי' בחוו"ד שהסכים עמו אך כתב דלא נכנס

והמק"ח בסי' תמ"ב ס"ק א' הביא דבריו, וצ"ע חוץ מסתירת דבריו היאך יתרחק הסוגיא בזבחים.

ועדיין צ"ב דעי' בחו"ד שכתב דלפיכך אסור לאכול כולם ביחד כיון דכשכנגדו אסור בכהאי גוונא משום טעם ועל כן גם במינו אסור, הרי דלומד דזה גופא סברת הרשב"א דאסור לאכול כולם ביחד משום גזירה, ולא כדמשמע מדבריו דאסור דכיון דכל היתר הרוב משום תליה ובבת אחת אין תליה, ועי' בחי' ר' דוד דוב בהערות ליו"ד סי' ק"ט שהאריך בדבריו.

אך באמת שגם בסוגיא דזבחים אינו מוכח דעי' הטעם נהפך ההיתר לאיסור ורק מספיק הטעם שלא יתבטל כמו שכתב ביד יהודה שם, [אך העיר שבתוס' לא משמע כן שדימו זה להסוגיא של טעם בכל התורה], וכן האריך באמרי בינה בסוגיא דטע"כ, [וכמו כן יש לעי' בלח בלח באופן דגם אין טעם נכנס אחד לשני רק כיון דבלול שייך טעם ואפילו בבישול לח בלח אינו מוכח דנכנס טעם בלח, עי' בתוס' חולין דף קח: והגהות מהרש"ם שם וט"ז סי' צ"ב ס"ק ט"ז ובהגהות ברוך טעם שם, ועי' בדבריו בהערות על חו"ד סי' ק"י ס"ק י"ג].

עוד הערות בדברי הרשב"א והרא"ש בגדר דין ביטול

טז. ויש עוד לדון דאפילו בלי דברי החו"ד יש לדון אם בקמח יש בילה, אך אפילו אין בילה משמע ברש"י ברי"ה דף י"ג דיש בילה לחומרא, וא"כ לפי הרשב"א דאפילו יש ביטול אין לאוכלם בבת אחת בודאי אסור לאכול דהוה כבבת אחת אע"ג דהוה יבש, כן הביא הבית מאיר שם להעיר, ודן ביד יהודה דאי נימא דאין בילה אע"ג דלחומרא יש בילה, אבל אינו מוכרח דהוא בכל מקום ועדיין שייך לומר דאולי אכל ההיתר או האיסור.

והנה באו"ח סי' תמ"ז מבואר דיש חילוק בין לח ליבש לענין חוזר וניעור דבלח בס',

לדברי הרשב"א, אך העירו דברשב"א בתשו' הולך להדיא על יין נסך. ועוד צ"ב דבגמ' אמרינן דגזרו אינו מינו אטו מינו ולא דגזרו להדיא על אינו מינו].

אך עצם ההגדרה שכתב הפמ"ג דעשוהו כקבוע, יש לעי' בחו"ד בסי' ק"י סעיף ח' שכתב דיש חילוק בין דבר חשוב דהא דלא נתבטל דחו"ל עשוהו כקבוע ומשא"כ בחמץ בפסח וע"ז דבהם גזרו כדי שלא יבוא לאוכלו ולא עשוהו כקבוע, אך בפמ"ג מבואר דגם בפסח עשוהו כקבוע ויש להאריך בזה.

קמח בקמח אם נחשב יבש או לח

טו. עי' בש"ך בסי' ק"ט שהביא מחלוקת אם קמח נקרא לח או יבש, ומזה הביא החו"ד בסי' צ"ח ראייה דכל שמעורב ובלול בעי ס' אפילו אי אין טעם עובר זה לזה, ועי' בחו"ד שכתב לבאר דאין מחלוקת לענין קמח, ורק השיטה שכתבו דהוי יבש מדובר אליבא דר"י דסובר דמין במינו אינו בטל רק בלח וע"ז בעי נתינת טעם [ודלא כהרמב"ן בע"ז דר"י חולק גם ביבש, ולדבריו הא דתרומה נתבטל במאה הוי מה"ת והוי גזה"כ לקולא עי"ש דבריו], ובקמח אין נתינת טעם אבל לענין אם בעי ס' כיון דסוף סוף מרגיש הטעם בעי ס', והביא ראייה מזבחים דף ע"ח בנתערב כמה סוגי איסורים וכמה סוגי בשר דאם הדין דטע"כ לא נתבטל, הרי דכל דבר בלול שייך טעם כעיקר, ועי' בשפ"א זבחים שם שנתקשה בגמ' דהיכן מצינו טע"כ באופן דאינו נבלל חד בשני, אך למעשה מסוגיא זו הביא החו"ד ראייה דאם נבלל ביחד באינו מינו אסור מה"ת, וכן במינו גזרו, וע"כ דהמחלוקת רשב"א והרא"ש הוא באינו נבלל דשייך לומר דהוי בזה אחר זה, ועי' ביבין דעת סי' ק"ט ס"ק ה', אך למעשה יוצא דהחו"ד סותר עצמו במה שהאריך בסי' צ"ח דבאינו מינו בעינן ס' אפילו אין בו טעם דבקמח כיון דנבלל הוי כיש טעם, וכן הקשה ביד יהודה, ובאמת גם בכרתי הבין פשוט דכיון דאינו נבלל בשני לא שייך טעם,

לישאל עליו עי' במנ"ח מצוה פ"ד ואפיקי ים סי' ו' אי הוי כאכלה כולה אינו יכול להשאל, ואולי יש חילוק בין ביטול לח ליבש עי' לעיל.

עי' בט"ז בסי' ק"א שהביא דברי התורת חטאת בהא דבאינו מינו מותר תערובות דבר שיש לו מתירין ולא אמרינן עד שתאכלנו, דכיון דהוי אינו מינו נקרא על שמו של ההיתר, וע"כ הביאור דהוי כמי שאינו ולא נחשב שאוכל האיסור כלל, עי' בחידושי ר' דוד דוב על יו"ד סי' ק"ב.

וכן מצינו בהא דנחלקו הראשונים בסי' צ"ח אם הא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוי מה"ת או מדרבנן, ועי' בפ"ת שהביא נוב"י שאה"נ בלח הוי רק איסור דרבנן אבל ביבש שהאיסור לא נתבטל מכל וכל איסור מה"ת לבטלו, ופשטות כוונתו שבעצם יש איסור רק הולכין אחר רוב ואינו מותר לעשות כן, והביא הפ"ת בסי' צ"ט ס"ק ג' תשו' הפני אריה סי' ס"ב שהאריך בזה.

דברי הנוב"י בחילוקים

בין ביטול ברוב לס'

יט. נחלקו הראשונים בהא דאין מבטלין איסור לכתחילה אי זה איסור דאורייתא או דרבנן והסברא שהוא איסור דאורייתא יש לומר דבעצם גם לאחר הביטול הוא אוכל איסור רק שבדיעבד התורה התירה אותו וא"כ אין לסמוך ע"ז לכתחילה, אך להלכה נקטו רוב הראשונים דהוי רק סברא דרבנן, עי' בש"ך בסי' צ"ט סעיף ה', והביא הפ"ת דברי הנוב"י ד"ל דזה רק בביטול לח בלח דהוי כמי שאינו אבל ביבש ויבש דהאיסור נשאר י"ל דלכו"ע איסור מה"ת.

עוד מצינו חידוש בדבריו ביו"ד סי' נ"ד דבביטול בס' מהני בלי ביטול ברוב כלל, ועי' בקובץ באו"י גליון ס"ד דברי האדמו"ר מזוטשקא זצוק"ל שהאריך בדבריו, והביא דברי תשו' השיב משה [והוא באמת דברי נכדו הייטב לב המוציא לאור תשו' זקיננו והוא תשובה להגה"ק רבי צבי הירש

הוה כמאן דליתא וממילא אינו חוזר וניעור ומשא"כ ביבש, ועי' במק"ח דלענין לקיימו בודאי אסור וביאר דכמו דלהרשב"א אסור לאוכלן בבת אחת כמו כן לענין בל יראה הוי כאכילה בבת אחת, והא לענין בל יראה הוי כטומאת משא, ועי' בקוב"ש בכורות דע"כ בל יראה תלוי באכילה וכיון דלענין אכילה לפי הרא"ש מותר כמו כן לענין בל יראה מותר, אך השיטה דסובר דלא נתבטל י"ל דהוה כטומאת משא, עי' באחיעזר ח"ג סי' ה' ס"ק ג', אך עי' בשערי תורה כלל ב' פרט ג' שהבין בדברי המג"א דהא דלהרשב"א אסור להשהותו משום דלהרשב"א עשוהו כאילו לא נתבטל ורק תולין ולפיכך לענין בל יראה אסור ועי' מה שחולק על סברא זו והביא לשון התורת הבית.

איסורין מבטלין זה את זה

יז. נחלקו בגמ' זבחים דף ע"ח בדין איסורין מבטלין זה את זה, והגמ' שם איירי לענין רוב ולמ"ד טעל"כ, ועי' בתוס' דבפשטות מבואר בדבריהם דכל הסוגיא לענין מלקות אבל איסור יש עי"ש, אך עי' בחור"ד בס"ס צ"ח דאין לחלק בין איסור למלקות, וע"כ גם באכילה מותר אך מדרבנן אסור דלא גרע מכל ביטול דאין לאכול כולם [אך א"כ דלהרא"ש גם מדרבנן יכול לאוכלם ה"נ כאן], ועי' בחזו"א יו"ד כ"ה ס"ק ה' מה שנתקשה לבאר הא דאיסור יש בזה עי"ש, ויש להעיר מירושלמי ריש חלה בעירוב כמה מינים לעשות עיסה, ודן הירושלמי לדמות דאי איסורים מבטלין זה את זה אינו חייב בחלה, ויש לעי' אם הירושלמי מדובר על ללקות כשאכל החלה או דבכלל לא נעשה טבל מה"ת, ועי"ש במפרשים ועי' בקרן אורה זבחים דף ע"ח.

לאחר הביטול אם נחשב

שהאיסור כמי שאינו

יח. ולהלן נביא מקורות נוספים בגדר ביטול ברוב אם נחשב כמי שאינו, באיסור שאפשר לישאל עליו שנתבטל ברוב אם יכול

מליסקא], שהעיר דאה"נ מהני ס' לבטל הטעם אבל הבעין שנפל בודאי בטל מכח רוב, וכתב לבאר דבריו ע"פ דברי הפנ"י ביצה דף ל"ח בהא דבדבר שיש לו מתירין לא בטל זה רק במינו אבל באינו מינו בטל, וביאר הפנ"י [ועי' סברא זו בט"ז בשם ת"ח בס"ס ק"א], דבאינו מינו כיון דנקרא ע"ש ההיתר ונהפך הוי כאילו אין כאן איסור, ועפ"ז כתב לבאר דברי הנוב"י דבאינו מינו דהאיסור נהפך ע"ש ההיתר הוי כאילו אין כאן איסור ולא בעינן הדין שנתחדש של ביטול ברוב, ועי'.



הרב שלום הירשפרונג

בענין תקנת יהושע בן גמלא

אחת דלא מותבינן ריש דוכנא דהא אמרן דסך מקרי דרדקי כ"ה, אלא לומר דאם יש יותר מארבעים מותבינן שנים, והא דאמרי' לחמישים תרי, דדי בכך, כך פי' ה"ר יונה בשם רבותיו זכר צדיקים קדושים לברכה" עכ"ל.

ובחי' אנשי שם דייק כן מלשון הרש"י דכתב בד"ה סך מקרי דרדקי, וז"ל "מנין התינוקות הראויין למלמד אחד" עכ"ל, משמע דבהכי ראויין הן ומספיק להן במלמד אחד, אבל יותר מכן אינם ראויים למלמד אחד.

וכן הוא ברשב"א וברמב"ן וכן פסק הרמב"ם הלכות ת"ת פ"ב ה"ה וכן בשו"ע יו"ד סי' רמ"ה סט"ו, ועי' בטור שם שכתב "כ"ה תינוקות צריכים למלמד אחד, כתב הרמב"ם היו יותר על כ"ה עד ארבעים מושיבין אחר לסייעו בלימודם, היו יותר על ארבעים מעמידין שנים", ואח"כ הביא לשיטת אביו הרא"ש ז"ל דס"ל כהתוס'.

והנה התוס' בד"ה מתקנת יהושע בן גמלא ואילך לא ממטינן ינוקא ממתא למתא, וז"ל וכגון שיש כאן כ"ה ינוקי שראויין להשכיר להם מלמד, וא"ת הא אי הוה ממטינן להו למתא אחריתי יצטרכו מלמד בפני עצמן כיון דאיכא כ"ה ינוקי וא"כ מאי נ"מ וי"ל דנ"מ דאי הווי ב' מלמדי תינוקות באיך מתא היו יכולין להושיב חציים בפני זה וחציים בפני זה, עכ"ל.

והנה הבי"י הביא לדברי התוס' הנ"ל והביא נמי לדברי הרא"ש שכתב כהתוס', וכתב שם וז"ל ונראה דלטעמייהו אזלי שמפרשים דעד מ' אין צריך ריש דוכנא, דאל"כ מאי נפק"מ כשיליכום לעיר אחרת שיש בה שני מלמדים לחמישים נערים

א. איתא בגמ' ב"ב דף כא. דיהושע בן גמלא תיקן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר ומכניסין אותו כבן שש וכבן שבע, ואיתא בגמ', ואמר רבא סך מקרי דרדקי עשרין וחמש ינוקי ואי איכא חמשין מותבינן תרי, ואי איכא ארבעין מוקמינן ריש דוכנא, ולעיל מיניה איתא, אמר רבא מתקנת יהושע בן גמלא ואילך לא ממטינן ינוקא ממתא למתא.

והנה בהא דאמר רבא דסך מקרי דרדקי עשרין וחמש ינוקי כו', נחלקו הראשונים דהתוס' כתבו בד"ה סך מקרי דרדקי כ"ה ינוקי, אבל בפחות מכאן אין בני העיר יכולין לכופף זה את זה להשכיר להם מלמד, ולפי"ז הביאור בגמ' דמעשרין וחמש עד ארבעים מעמידין מלמד אחד, ומארבעים עד חמישים מוסיפים ריש דוכנא, ומחמישים מעמידים שני מלמדים, וכן הוא בפשטות לישנא דהגמ' 'ואי איכא חמשין מותבינן תרי כו', ואי איכא ארבעין מוקמינן ריש דוכנא", כפי שדייק הבית יוסף יו"ד סי' רמ"ה סט"ו¹, וכן הוא ברא"ש סי' ז' דכתב לאחר שהביא דברי הגמ' "אבל עד מ' אין צריך ריש דוכנא ומארבעים עד נ' יספיק ריש דוכנא".

אבל הרבנו גרשום חולק וכתב "סך מקרי דרדקי עד כ"ה תלמידים יכול למלמד אחד" וכן הוא בכל הראשונים ויעוי' בנמוק"י שכתב בד"ה לא ממטינן ינוקא, "אפילו אין בעיר כ"ה תינוקות וכי אמרי' סך מקרי דרדקי היינו שדי להם במלמד אחד, אבל מ"מ אם אין שם סך זה חייבין לשכור מלמד ולא להוליכם לעיר אחרת ללמוד לילך ולחזור תמיד פן יקראנו אסון כו'", ובהמשך דבריו שם "וכן הא דאמרינן ארבעים מותבינן ריש דוכנא ובני העיר נותנין שכרו, לאו למעוטי אי הוו ארבעים חסר

1 עיי"ש במה שדייק לשונות הגמ' לשיטת התוס' ומה שנדחק ליישב לשון הגמ' להרמב"ם.

וצ"ע מהו הלשון שכתב הרשב"א ד"אי רבא אתא לאשמעינן דאיכא תינוקות כדי שיעור שישכרו לעצמן מלמד אחד. מאי אתא רבא לאשמעינן פשיטא דהיינו עיקר תקנתו של רבי יהושע בן גמלא", והיינו דבא לאפוקי דלא נימא דאיירי בדאיכא כ"ה תלמידים, וצ"ע דאיך כתב ע"ז הרשב"א דכ"ה הם כדי שיעור שישכרו לעצמן מלמד אחד, וזו היא עיקר תקנתו של יהושע בן גמלא, והרי הרשב"א ס"ל דעד כ"ה הוא השיעור, ולא מכ"ה ומעלה, ונמצא דהשיעור הוא בב' וג', ובעיקר קשה דמה הועיל בזה דס"ל דאיירי באין בעיר כ"ה תינוקות, דמ"מ מאי אתא רבא לאשמעינן, פשיטא דהיינו עיקר תקנתו של ריב"ג, ומאי שנא אי השיעור הוא כ"ה או השיעור הוא בפחות, דבין כך ובין כך הוא עיקר תקנתו של יהושע בן גמלא.

וכן הוא ברבנו יונה וז"ל שם פ"י אע"פ שאין בעיר כ"ה ינוקא חייבין לשכור להם מלמד בעיר כו', שלא תאמר כשתקן יהושע בן גמלא שיהיו מושיבין בכל עיר ועיר, דוקא כשיש שם סך תינוקות הנצרכים למלמד אחד כו' עכ"ל, וצ"ע כיון דס"ל דהשיעור דמעמידין מלמד הוא משנים ושלושה, מ"ט כתב "שלא תאמר כשתקן יהושע בן גמלא שיהיו מושיבין בכל עיר ועיר, דוקא כשיש שם סך תינוקות הנצרכים למלמד אחד", והרי כ"ה הוא לא סך התינוקות הנצרכים למלמד אחד, אלא אין להם שיעור.

וביותר הוא בריטב"א שכתב וז"ל אמר רבא מתקנת יהושע בן גמלא כו', קשיא לי מאי קמ"ל רבא פשיטא דהיינו תקנת יהושע וזקנים שבדורו, וי"ל דהא קמ"ל דאפילו אין³ בעיר כ"ה תינוקות דהוא סך מיקרי דרדקי, כיון שיש שם תינוקות כלל, כופין אבותיהן לבני העיר לשכור מלמד בני העיר כו'.

ויחלקו אלו הכ"ה בין שניהם, הא מ"מ הא צריכים להשכיר שני ראשי דוכנא לסייע לתלמידים, אבל להרמב"ם שמפרש דמכ"ה ולמעלה צריך ריש דוכנא אי אפשר לפרש כן והוא ז"ל מפרש להאי מימרא בענין אחר כמו שיתבאר בסמוך".

וכוונתו למה שהביא הטור שם למה שפי' הרמב"ם למימרא דרבא דלא ממטינן ינוקא ממתא למתא, וז"ל "לשון הרמב"ם, מוליכין הקטן ממלמד למלמד אחר שהוא מהיר ממנו בין במקרא בין בדקדוק, כמה דברים אמורים כשהיו שניהם בעיר אחת ואין נהר מפסיק ביניהם אבל מעיר לעיר או מצד הנהר לצדו באותה העיר, אין מוליכין אותו" עכ"ל הטור.

ומשמע מהב"י דלפי שיטת הראשונים דמכ"ה ומעלה צריכים ריש דוכנא, א"א לפרש דברי רבא דלא ממטינן ינוקא אלא בגוונא דהרמב"ם, וצ"ע דאדרבא לשיטת הראשונים אתי שפיר בפשטות טפי, וכגון דאיכא בעיר אחרת מלמד לפחות מכ"ה ינוקי דס"ל דמעמידין מלמד אפי' בשנים ושלושה ינוקי כלשון הרמב"ן, ובהאי מתא איכא נמי כמה ינוקי דיחדיז אינם מגיעים לכ"ה ינוקי, וס"ד דממטינן למתא אחרינא, וקמ"ל דלא ממטינן משו"ה ממתא למתא ויהא די במלמד אחד מפני הסכנה, וכן באמת משמע דכהאי גוונא למדו הראשונים בהאי מימרא דרבא, וצ"ע דברי הבית יוסף.

ב. והנה בהא דאמר רבא דמתקנת יהושע בן גמלא לא ממטינן ינוקא ממתא למתא, כתב הרשב"א פ"י אע"ג שאין בעיר כ"ד² תינוקות כופין זא"ז להושיב ביניהם מלמד תינוקות ולא ממטינן להו למתא אחריתי, דאי אתא רבא לאשמעינן דהיכא דאיכא תינוקות כדי שיעור שישכרו לעצמן מלמד אחר. מאי אתא רבא לאשמעינן פשיטא דהיינו עיקר תקנתו של רבי יהושע בן גמלא".

2 כנראה דגירסת הרשב"א בגמ' דסך מקרי ינוקא כ"ד ינוקי, ודלא כגי' דידן כ"ה.

3 בריטב"א לפנינו הגי' "מן בעיר", ולכאורה צריך לגרוס "אין בעיר".

ולחזור תמיד, וע"ז כתב דחייבין לשכור מלמד כאן, ודלא כהתוס' דבראיכא מלמד בעיר אחרת ואין כאן כ"ה, ממטינן לעיר אחרת.

ונראה לפי"ז דהראשונים ס"ל דאיכא ב' דינים בהא דיהושע בן גמלא, א. תקנת יהושע בן גמלא דמעמידין מלמד בכל עיר ועיר, וכופין הן זה את זה, ובאמת שיעורא הוי בכ"ה ינוקי, וא"כ באמת מצד תקנה זו היה צריך להיות דבפחות מכ"ה ממטינן להו להתינוקות למתא אחריתא וכמש"כ האמונת שמואל בשי' התוס', דזהו דין דאף בפחות מכשיעור א"א שיגדלו בלא תורה, אלא דע"ז איכא עוד מימרא דרבא דמתקנת יהושע בן גמלא ואילך לא ממטינן ינוקא ממתא למתא, וא"כ הוי כמו להתוס' בדליכא מלמד במתא אחריתא, כיון דס"ל דלא ממטינן ינוקא ממתא למתא ואף בפחות מכ"ה, וא"כ לא שייך לומר שיגדלו הנערים בלא תורה, וע"כ מעמידין להם מלמד כאן. ולא הוי מדין שיעור דמעיקר הדין השיעור בכ"ה, אלא דהוא דין דלא שייך לומר שיגדלו הנערים בלא תורה, וכיון דלא ממטינן ממתא למתא, ע"כ מעמידין להן מלמד.

והנה הרשב"א כתב בהמשך דבריו לאחר שכתב דהדין דלא ממטינן ינוקא ממתא למתא אף בפחות מכ"ד וע"כ כופין זא"ז להושיב מלמד, וזהו חידושא דרבא דלא הוי עיקר תקנתו דיהושע בן גמלא דמעמידין מלמד בכ"ד ינוקי, כתב וז"ל "ולפי"ז הא דאמר רבא סך מקרי דרדקי עשרים וארבעה ינוקי, לאו למימרא דבפחות מכאן אין כופין זא"ז להושיב ביניהן כו"ו אלא פי' דעד עשרים וארבע שוכרין מלמד אחד וביותר מעמידין ריש דוכנא עד ארבעין, והיינו אף דעיקר התקנה הוי דמעמידין מכ"ד כמש"כ הרשב"א, מ"מ כיון דלמעשה הרי אמרינן דלא ממטינן ממתא למתא, וא"כ למעשה כופין אף בשנים ושלושה, וא"כ ע"כ דמה דאמרי' דסך מקרי דרדקי כ"ד, היינו דעד כ"ד סגי באחד וביותר מעמידין ריש דוכנא.

וצ"ע כנ"ל דהרי הריטב"א ס"ל כהני ראשונים דמה שאמר רבא סך מלמדי תינוקות כ"ה, היינו דעד שיעור זה די לבני העיר לשכור מלמד אחד, ומכ"ה ואילך יש להושיב ריש דוכנא כו', א"כ נמצא דאלו דברים שאין להם שיעור, ואין כתב הריטב"א דכ"ה תינוקות הוא סך מקרי דרדקי.

ואין לומר דהא גופא אתא רבא לאשמעינן דלא תאמר דעשרים וחמש הכוונה מעשרים וחמש ומעלה מעמידין מלמד אחד, אלא דהשיעור הוא דעד עשרים וחמש די באחד, דא"כ מ"ט לא פירש כן בעיקר המימרא דסך מקרי דרדקי כ"ה, והרי בגמ' הוא תרי מימרות, חדא דלא ממטינן ינוקא ממתא למתא, ועוד מימרא מהו שיעורא דינוקא הצריכים למלמדים.

ג. והנראה מכל דברי הראשונים הנ"ל, ובהקדם מה שראיתי בנעיונות נצח שהקשה לפי' תוס' דבפחות מכ"ה אין מעמידין להם מלמד, הרי עיקר תקנת יהושע בן גמלא הוי לתקן שאף מי שאין לו אב יכול ללמוד, ולפי תוס' יוצא שלא יתקיים תיקון זה בכל אופן שהרי בעיר שאין שם כ"ה ינוקא לא יעמידו מלמד, ונמצא דהנערים יגדלו בלא תורה, והביא שם למש"כ בשו"ת אמונת שמואל סי' כ"ו דכל הדין דאמרי' דבפחות מכ"ה אין כופין בני העיר זה את זה להשכיר מלמד, היינו דוקא היכא דאיכא מלמד במתא אחרינא, ובכה"ג ממטינן להו למתא אחריתא, אבל בדליכא מלמד במתא אחרינא כופין לבני העיר להעמיד מלמד אף בפחות מכ"ה.

ונראה לדייק כן מלשון הנמו"י שכתב וז"ל "אפילו אין בעיר כ"ה תינוקות, וכי אמרי' סך מקרי דרדקי היינו שדי להם במלמד אחד, אבל מ"מ אם אין שם סך זה חייבין לשכור מלמד ולא להולכים לעיר אחרת ללמוד לילך ולחזור תמיד פן יקראנו אסון כו", והנה הנמו"י חולק על תוס', ומשמע דבא לאפוקי מפ"י התוס' וע"ז כתב דלא להולכים לעיר אחרת ללמוד לילך

ממתא למתא, ובאמת ס"ל כסברת התוס' לפי מש"כ האמונת שמואל דבפחות מכ"ה אין מעמידין מלמד אלא ממטינן ממתא למתא, ודוקא בדליכא מלמד במתא אחרינא מעמידים מלמד בפחות, וע"כ פי' הרמב"ם להא דאמר רבא דמתקנת יהושע בן גמלא לא ממטינן ממתא למתא דאיירי כמש"כ "מוליכין הקטן ממלמד למלמד אחר שהוא מהיר ממנו בין במקרא בין בדקדוק, במה דברים אמורים כשהיו שניהם בעיר אחת ואין נהר מפסיק ביניהם אבל מעיר לעיר או מצד הנהר לצדו באותה העיר, אין מוליכין אותו".

והנה באמת ברמב"ם פ"ב מהלכות ת"ת ה"ב איתא "עשרים וחמש תינוקות למדים אצל מלמד אחד, היו יתר על חמשה ועשרים עד ארבעים מושיבין עמו אחד לסייעו בלימודו", ולא מוזכר כלל ברמב"ם דבפחות מעשרים וחמש נמי מעמידין להן מלמד, ד"ל דס"ל דבפחות מכ"ה מוליכין אותם לעיר אחרת וכמש"כ האמונת שמואל בשי' התוס', הן אמת שבהגהות הגר"א ביו"ד סי' רמ"ה ס"ק כ"ג כתב וז"ל "כ"ה תינוקות כו', הרמב"ם מפרש דמ"ש כ"ה כו', דעד כ"ה סגי במלמד אחד ועד ארבעים סגי בריש דוכנא כו', וכן פי' הג"י בשם ה"ר יונה", והיינו דלא כמו שפירשנו אלא כמו שפירשו הראשונים, אלא דצ"ע דא"כ מ"ט פי' הרמב"ם למימרא דרבא דלא ממטינן ממתא למתא בגוונא דאיכא מלמד שהוא מהיר מהמלמד שלו, ולא פי' כהראשונים, וצ"ע.

ובאמת י"ל דמש"כ הרמב"ם דעשרים וחמש תינוקות למדים אצל מלמד אחד, דמשמע לכאורה דהיינו עד כ"ה, דהרי כתב דמכ"ה צריכים לריש דוכנא, איירי בגוונא דליכא מלמד במתא אחרינא, וכמש"כ האמונת שמואל.

וא"ש מה שכתבו הראשונים דהא דאמרינן דלא ממטינן ממתא למתא, לא הוי בעיקר שיעור כ"ה, אלא אף בפחות משיעור כ"ה, דאף דלא הוי מעיקר תקנת יהושע בן גמלא דמעמידין, מ"מ הוי מכח התקנה דלא ממטינן.

ד. והשתא לאחר כל הנ"ל נבוא ליישב דברי הבית יוסף שכתב דהרמב"ם דס"ל דמכ"ה מעמידין ריש דוכנא, אין יכול לפרש כהתוס' דלולי הדין דלא ממטינן ממתא למתא, אם היה בעיר כ"ה ינוקי ובעיר הקרובה היה חמישים ינוקי וב' מלמדים והיו מחלקים הכ"ה לב' המלמדים, דלהרמב"ם ביותר מכ"ה צריכים ריש דוכנא, וע"כ פי' הרמב"ם ביאור אחר בהאי דלא ממטינן ממתא למתא כמו שהבאנו לעיל.

והקשינו דאדרבא אתי שפיר בפשטות טפי, וכגון דאיכא בעיר אחרת מלמד לפחות מכ"ה ינוקי דס"ל דמעמידין מלמד אפי' בשנים ושלשה ינוקי כלשון הרמב"ן, ובהאי מתא איכא נמי כמה ינוקי דיחדיו אינם מגיעים לכ"ה ינוקי, וקמ"ל דלא ממטינן משו"ה ממתא למתא ויהא די במלמד אחד מפני הסכנה, וכן באמת משמע דכהאי גוונא למדו הראשונים בהאי מימרא דרבא, וצ"ע דברי הבית יוסף.

ונראה לומר דאחר שביארנו וכפי משמעות הראשונים, דאיכא באמת חידוש בהא דאמרינן דבפחות מכ"ה ינוקי לא ממטינן ממתא למתא, אף דמצד עיקר התקנה סך מקרי ינוקא הוא כ"ה, אלא דמ"מ כיון דאיכא סכנה ולא ממטינן ממתא למתא, על כרחך דמעמידים להם מלמד, ודלא כמש"כ האמונת שמואל דלהתוס' ממטינן ממתא למתא בפחות מכ"ה.

ולפי"ז נראה דהבית יוסף ס"ל דהרמב"ם באמת לא ס"ל להאי חידושא דכתבו הראשונים דבפחות מכ"ה לא ממטינן

הרב שמעון שפירא

בדינא דצריך לומר ג' הדברים בערב שבת בניחותא

אי ליכא אלא סברא אחת שפיר דמי דלא פירש ר' אשי לסברא דידיה, אבל אי גם רבב"ח מסברא קאמר ולא קמחדש ר' אשי אלא דיש לו סברא אחרת, א"כ הו"ל לפרש את סברתו.

ונראה להקשות עוד, דבגמ' שבת ל"ד ע"א איתא להא דרבב"ח בלשון אחרת, אמר רבב"ח אע"ג דאמרי רבנן ג' דברים צריך וכו', צריך למימרינהו בניחותא כי היכי דליקבלינהו מיניה. אמר רב אשי אנא לא שמיע לי הא דרבה בר רב הונא, וקיימתיה מסברא. הרי דאי לאו רבב"ח הוי קס"ד דמשום דינא דמתני לא היה צריך למימרינהו בניחותא, ואף דאמרי רבנן כל דברין בנחת נשמעין, שאני הכא דכל ענין אמירתו הוא כדי לזרום שלא יבואו לידי חילול שבת לכן קס"ד דאין צריך למימריה בניחותא אלא אדרבה עדיף לדבר דוקא בדיבור קשה ולהטיל אימה יתירא משום הך דינא דמתני', וקמ"ל רבה בב"ח דמ"מ צריך למימרינהו בניחותא כי היכי דליקבליה מיניה, ר"ל דלא הוי רק מדה טובה בעלמא אלא דמועיל נמי דע"ז יהיו דבריו נשמעין, ומשו"ה גם בג' דברים אלו צריך למימרינהו בניחותא.

ולפי"ז איך יתכן לפרש לדברי ר' אשי כהמהרש"א דגם בלי סברת רבב"ח היה מקיימו מסברא דכל דברין בנחת נשמעין והא מבואר בלישנא דגמ' דבלי הא דרבב"ח היה הסברא נותנת להיפך, דהני ג' צריך למימרינהו דוקא בלישנא תקיפא כי היכי דלא ליתי לידי חילול שבת כדמשמע התם בגמ', דבדואי אין המדה טובה דכל דברין בנחת נשמעין עוקר לעיקר הדין.

והמהרמ"ש מפרש באופן אחר, דרבב"ח לא אמרה מסברא, אלא מדייק את דבריו מגוף המימרא דקאמר ג' דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו וכו', ולא קאמר ג' דברים צריך אדם לצוות לבני ביתו, משום דאמירה

גיטין דף ו' ע"ב: אמר רבה בר בר חנה, הא דאמרי רבנן שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה, עשרתם, ערבתם, הדליקו את הנר, צריך למימרינהו בניחותא, כי היכי דליקבלו מיניה. אמר ר' אשי, אנא לא שמיעא לי הא דרבה בר בר חנה וקיימתיה מסברא.

(א) הקשה מהרש"א, ק"ק דודאי רבב"ח נמי מסברא קא"ל, ויש ליישב דרבב"ח קאמר "כי היכי דליקבלו מיניה" ולא יבא לידי קלקול בשבת, לפי שאלו דברים צריך הבעל הבית לעשות שליח תחתיו, כמ"ש לענין מעשר גם אתם לרבות שלוחכם, וכן עירוב צריך ליטול רשות מבעה"ב, וכן הדלקת הנר שהיא קבלת שבת, ולכן מתוך אימתו לא ירצו להיות שלוחו ויבא לידי קלקול, אבל רב אשי קאמר דגם שודאי יקבלו ממנו מתוך חשיבותו ולא יסרבו נגדו, מ"מ מסברא שיהא דבורו של אדם בנחת עם הבריות קיימתיה וק"ל, עכ"ל: היה ק"ל למהרש"א מאי קמוסיף ר' אשי בהא דקיימיה מסברא, והא גם רבב"ח לא אמר כן אלא מסברא דכי היכי דליקבלו מיניה ומאי רבותיה דר' אשי, ותירץ דע"כ טעמא דר' אשי לאו היינו טעמא דרבב"ח דכי היכי דלקבלו מיניה, דטעמא דרבב"ח היינו דלא יקבלו מיניה להיות שלוחים לדבר זה, משא"כ סברא דר' אשי הוא משום דכל דברין בנחת נשמעין, והיינו דקאמר דלא שמיע ליה לטעמא דרבב"ח וקיימיה מסברא דנפשיה דצריך לומר כל דבריו בנחת.

אולם במהר"ם שיף כתב דאין לתרץ כנ"ל דדוחק הוא, דלישנא דר"א משמע דהוא קיימיה מסברא ולא כרבב"ח דלא קאמר מסברא כלל, ולפי המהרש"א דטעמא דרבב"ח כי היכי דליקבליה מיניה הוי ג"כ סברא הו"ל לר' אשי למימר וקיימתיה מסברא דידה, ועוד יש להקשות דבשלמה

להצטער כלל דלא היה מלאכת מחשבת ואפי' שוגג לא הוי, אבל יש לו להצטער על שעבר אדינא דמתני' דא"ר יוסי חייב אדם למשמש בכיסו בערב שבת עם חשיכא שמא ישכח ויצא, והוא עבר על דברי חכמים ולא משמש בכיסו, וזהו דקאמר ר"א דהוא לא ידע לומר את דבריו בנחת כדי לקיים דינא דמתני' אלא רק מסברא קאמרם בנחת כדי שיקבלו מיניה.

(ג) והנה הרמב"ם מביא לדינא דמתני' בפ"ה מהל' שבת ה"ג וז"ל, המדליק צריך להדליק מבעוד יום קודם שקיעת החמה, ונשים מצוות על דבר זה יותר מן האנשים לפי שהן מצויות בבתיים והן העסוקות במלאכת הבית, ואעפ"כ צריך האיש להזהירן ולברוק אותן על כך ולומר לאנשי ביתו ערב שבת קודם שתחשך הדליקו את הנר. ובמעיל שמואל מדקדק מ"ט משמט הרמב"ם לדינא דרבב"ח דצריך למימרינהו בניחותא כי היכי דלקבלו מיניה.

ולכאוי נראה מבואר בהשמטה זו דלא ס"ל להרמב"ם להא דכתבנו לעיל לדעת רבה בב"ח דאמירה בנחת הוי מעיקר התקנה וממילא הוי מקומו בהלכות שבת, אלא דהוי משום הנהגה טובה בעלמא דכל דברין בנחת נשמעין ואינה דין מסוים בהל' ערב שבת.

ובאמת כן משמע מפשטות הסוגיא דהך דינא דצריך למימרינהו בניחותא שייך לדין כללי דמיירי ביה לעיל לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו וכו', והיינו דקאמר נמי רבב"ח דאע"ג דצריכים לזרזן על הני ג' דברים, מ"מ צריך למימרינהו בנחת ולא יטיל עליהם אימה, דע"י הטלת אימה יכול לצאת קלקול כדחזינן לעיל דאימה יתירה בתוך ביתו מביא לידי חילול שבת, גילוי עריות, שפיכת דמים וחילול ה'.

וכן נראה באמת שיטת הרמב"ם דז"ל בפט"ו הל' אישות הלי"ט וכן ציוו חכמים שיהא אדם מכבד את אשתו וכו' ולא יטיל עליה אימה יתירה ויהיה דיבורו עמה בנחת

הוי לשון רכה בכ"מ, וגם בתוך ביתו משמע דלא היה פונה לבני ביתו לזרזם אלא היה מעורר הענין בתוך הבית בניחותא, ואתי ר' אשי ואמר דגם בלי הדיוק של רבב"ח ממתני' היה נוהג הכי מסברא כי היכי דלקבלו מיניה. אלא שגם לדבריו צ"ע מלישנא דגמ' התם דמבואר דמגופא דמתני' הוי קס"ד דאין צריך למימרינהו בניחותא וקאתי רבב"ח למימר דאפ"ה צריך לומר בנחת, ואי כהמהרמ"ש הרי במתני' גופא מבואר דצריך למימרינהו בנחת.

(ב) ומה שנראה לומר בזה, דהא דקאמר רבב"ח צריך למימרינהו בניחותא לאו מדה טובה בעלמא קמ"ל, וגם לא אשמעינן סברא של כי היכי דלקבלו מיניה, אלא דקאתי להוסיף אעיקר דינא דמתני' דקאמר ג' דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכא, וקמ"ל דלא רק שצריך לומר הני ג' דברים באיזה אופן שיהיה, אלא דבעיקר התקנה דאמירת הני תלתא מילי נכלל חיוב למימרינהו בניחותא, וכמו דמשמע בלשונו דרבב"ח, הא דאמרי רבנן ג' דברים צריך וכו' צריך למימרינהו בנחת כי היכי דלקבלו מיניה, דכיון דאמירה רכה מועיל דלקבלו מיניה ואדרבה הטלת אימה יכול למנוע שיתקבלו מיליה, ממילא הוי בכלל עיקר התקנה שצריך לומר את דבריו בנחת, ולא משום מדה טובה או עצה טובה בעלמא.

והיינו דקמוסיף ר' אשי דאנא לא שמעתייה להא דמחדש רבב"ח דאמירה בנחת הוי חלק מעיקר החיוב ומ"מ קיימתייה מסברא, דכיון דכונת המצוה הוא כי היכי דלקבלו מיניה, ממילא יש מעלה של אמירה בנחת דמועיל שיהיו דבריו נשמעין, וכן הוא באמת ביאור דברי חכמים דכל דברין בנחת נשמעין דמה שאומרים בנחת נשמע יותר.

ואומרים בשם הגר"ז שפעם קרה שיצא אחד בשבת לרה"ר ומצא דבר בכיסו, והיה מצטער על שעבר בשוגג על הוצאה בשבת, וא"ל הגר"ז שעל עצם הטלטול אין לו

ד) ואולי יש להוסיף הערה חשובה בשיטת הרמב"ם, דהנה תקנתא דמתני' דשלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ע"ש עם חשיכא בפשטות הוי לאפרושי מאיסורא, שלא תבא אשתו לידי חילול שבת ע"י שלא תיזהר לגמור את הכל מבעוד יום, ולכאורה אם הוי משום לאפרושי מאיסורא לא מסתברא דשייך בזה כללא דהל' אישות דצריך שיהא דיבורו עמה בנחת אע"ג דמזה יכול להסתובב איסור.

אכן כד עיינית בל' הרמב"ם נראה דמפרש באופן אחר, דהא דצריך למימר שלשה דברים אלו בע"ש לאו היינו כדי לאפרושי מאיסורא אלא דהוי דינא דידיה, דגם עליו יש חיוב קצת בהדלקת הנרות ואע"ג דעיקר החיוב מוטלת עליה כיון דהיא עסוקה במלאכת הבית, מ"מ להזכירה אינה ממלאכת הבית וממילא אינו יכול לפטור עצמו מלזרזה להדליק הנרות כדי שיהא גם לו חלק בהדלקת הנרות, אבל למה ישתנה מכל שאר דבריו שבכולן צריך להיות דיבורו עמה בנחת.

ואולי דזהו המחלוקת בין רבב"ח לר' אשי אי צריך למימרינהו בנחת מסברא בעלמא או מדינא, דלרבב"ח הוי עיקר הך תקנתא דג' דברים צריך אדם לומר וכו', משום לאפרושי מאיסורא, וממילא ליכא למימר מסברא דצריך למימרינהו בניחותא אלא רק משום דקאתי דין אחר דאמר חכמים דלעולם צריך שיהא דיבורו עמה בנחת וקמגרע לתקנתא זו, אכן ר' אשי ס"ל דלא הוי דין לאפרושי מאיסורא אלא קיום של מצות הדלקת נרות המוטל על האיש, וממילא סברא הוא דלא שנא משאר דבריו דצריך שיהא דיבורו עמה בנחת, והרמב"ם פסק כר"א דהוא בתרא.

וכו', ונראה פשוט דמקורו של הרמב"ם הוא דברי רבב"ח בסוגיין, ומשום דס"ל להרמב"ם דהא דיהא דיבורו עמה בנחת לא הוי דין מיוחד בע"ש, אלא הנהגה כללית שיהא דיבורו עם אשתו בנחת, ולכן אין מקומו בהל' שבת אלא בהל' אישות.

ולפי הרמב"ם נהירין הדברים ביותר דמאי דמשמע בדברי רבב"ח בשבת ל"ד. דינא דמתני' דג' דברים צריך אדם לומר וכו' היה מחייבו לומר דבריו בתקיפות ולא בנחת, וכדקאמר רבב"ח אע"ג דאמר חכמים ג' דברים וכו', מ"מ צריך למימרינהו בניחותא, היינו משום דלענין עיקר תקנתא דהג' דברים הוי חיסרון למימרינהו בניחותא, אלא דמ"מ קמ"ל רבב"ח דכיון דאסור להטיל אימה יתירא בתוך ביתו אלא צריך שיהיה דבורו בנחת ממילא גם הכא עדיף למימרינהו בנחת כי היכי דלקבלו מיניה, ולפי"ז אין פירוש "כי היכי דלקבלו מיניה" שעכשיו במקרה זה יקבלו את זירוזו להדליק את הנר, דא"כ מעלה היא גם הכא, אלא כללא בעלמא הוא כדאי' במאירי שם, דמי שמדבר דבריו בנחת יקבלו מיניה ולא יבא בשבת אחרת לחילול שבת וכיו"ב, אע"ג דעכשיו היה עדיף יותר לומר בל' קשה.

והשתא א"ש הא דקאמר ר' אשי אנא לא שמיע לי הא דרבב"ח וקיימתייה מסברא, דרבב"ח הרי דינא קאמר ולא סברא, דאע"ג דאמירה בנחת הוי גריעותא בתקנתא דהג' דברים מ"מ אתא תקנה אחרת דהל' אישות שיהא דיבורו עמה בנחת ודחי למעלת תקנה זו, ועל זה קאמר ר' אשי דלא שמיע ליה להא דרבב"ח ומ"מ קיימיה מסברא דתקנתא זה גופא, דכיון דכל עיקר התקנה הוא כדי לזרזן אין זירוז אלא בדברי ניחותא וממילא גם מצד אמירה זו גופא עדיף למימרינהו בניחותא.

הרב רפאל ב"ר אברהם אורבך

בגדר מצות קידוש ובענין קידוש במקום סעודה

מזכיר יציאת מצרים בהבדלה, וראיתי מי שכתב דלהרמב"ם הוי חד מילתא קידוש והבדלה בכניסה וביציאה וכאלו הוא מצוה אחת וממילא סגי בהזכרה בחלק מהמצוה דהיינו קידוש.

והנה מצינו באחרונים שדנו בדין מי שלא עשה קידוש עד בין השמשות של מוצ"ש אי יכול לקדש, ובמנחת חינוך (מצוה לב) הביא דיכול לקדש דספיקא דאורייתא לחומרא כמו בכל המצוות שמקיים בבין השמשות. מיהו הביא דעת הפרי מגדים בפתחה לסי' רע"א שכתב דלא יקדש אלא שיבדיל משום שאפשר להבדיל מבעוד יום ועל ידי הבדלה הוא מקיים מצוות קידוש דענין קידוש הוא ליחד את השבת שהוא מקודש משאר הימים ובתחילתו צורתו על ידי קידוש ובסופו על ידי הבדלה מיהו במהותם הוא אחת ולכן בדיעבד יוצא אפילו בהבדלה חובת קידוש.

[ויעויין במהר"ם שיק שכתב שאיכא איסור לקדש בבין השמשות משום דהרי הוי ספק לילה וא"כ להצד שהוא יום ראשון הוא מקדש את יום ראשון וזהו הוי איסור שהרי צריך להבדיל את השבת משאר ימים ולהצד שעכשיו יום א' הוא משווה את הראשון לשבת].

והנה ברמב"ן עה"ת פ' יתרו מבאר בגדר מצוות קידוש דהוי כעין קידוש החודש ויובל יעויי"ש, וכן מובא בשבולי הלקט [סי' צ"ג] בשם אחיו וכן משמע מדברי הראב"ד בהשגות על הרמב"ם לענין אכילה קודם קידושא רבא, שכתב שאין מקום לאסור אכילה קודם קידוש ביום שהרי כבר נתקדש היום על ידי קידוש הלילה - וכן מדוייק מדברי הזהו"ק פ' ויקהל דכתב שאין מצות קידוש ביום משום שכבר נתקדש בלילה. ומבואר בדבריהם שעל ידי מצוות קידוש מקדשים בעצם את השבת והגם ששבת

מחלוקת הראשונים בגדר קידוש הלילה

(א) כתב הרמב"ם פכ"ט הל' שבת ה"א [וכן הוא בספר המצות] מצוות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו - זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרה בכניסתו וביציאתו בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה, ע"כ. מבואר בדברי הרמב"ם דמשווה קידוש להבדלה, (א) דשניהם דאורייתא, (ב) בגדר הדברים, דשניהם נלמד מזכור את יום השבת גם בתחילתו וגם בסופו, וצ"ב הגדר בזה.

(ב) ובהל' י"א שם כתב דיכול אדם לקדש על הכוס ערב שבת וכו' מבעוד יום קודם שנכנסה השבת וכן בהבדלה אפשר להבדיל בסוף השבת קודם שיצא השבת, ויש להעיר מה שייך קידוש על השבת קודם שהגיע השבת, ומדוייק ברמב"ם שהוא אינו מקבל שבת ומ"מ יכול לקדש השבת, וכן צ"ב בהבדלה קודם שיצא השבת מה שם הבדלה בזה.

(ג) ובהל' י' כתב ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שנייה מברך בפה"ג ואח"כ יטול ידיו ויסעוד "ואסור לו לאדם שיטעום כלום עד שיקדש" וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה, והראב"ד השיג עליו שליכא איסור אכילה קודם קידוש היום דלא הוי כמו קידוש הלילה שכבר מקדש היום על ידי קידוש הלילה, ומבואר דנחלקו ביסוד גדר קידוש היום אם הוי כמו קידוש הלילה לדעת הרמב"ם (אלא דהוי מדרבנן) או דהוי גדר אחר של קידוש דלא שייך בזה איסור אכילה קודם קידוש, וצ"ב הגדר בזה.

(ד) והנה מבואר להרמב"ם דהבדלה היא מדאורייתא, ויש שהעירו שלהלכה דבעינן הזכרת יציאת מצרים בקידוש אמאי לא

ואע"פ שכבר נתקדש השבת בעולם מ"מ דין קידוש לקבל השבת עליו - בתוכו - דהיינו להכניס קדושת השבת בתוכו והוא תוספת בקדושת השבת על ידי קידוש, וזה היה ס"ד שאם לא קיבל על עצמו קדושת יום הכיפורים עדיין חסר בכפרה קמ"ל דיום כיפורים הוא מ"מ.

(ו) אמנם מדברי הזוה"ק פ' ויקהל (דף של"ג במהדורת פריש) מבואר דענין קידוש בליל ש"ק הוא משום שעדיין חסר בקדושת השבת בלילה שצריכים שבני ישראל יוסיפו בקדושת השבת על ידי קידוש ועל ידי קידוש ברעותא דליבא מוסיפים קדושה בקדושת השבת וזהו ענין קידוש דליל ש"ק¹. מבואר דלא כמו שכתבנו לעיל שמכניס קדושת השבת אצלו אלא שמקדשים בעצם את השבת על ידי קידוש.

(ז) ולפי"ז לדעת הרמב"ן וסייעתו לא שייך לקיים מצוות קידוש קודם שנעשה שבת ורק לדעת הרמב"ם דגדר קידוש הוא קילוס ושבח לשבת שייך לקיימו גם סמוך לשבת. ולדעת הרמב"ן צריך לבאר בדברי הגמ' בברכות שם דאירי באופן שהוא מקבל עליו שבת, ולפי"ז גם צ"ל דתוספת שבת הוא דאורייתא.

(ח) וכן גדר מצוות הבדלה לדעת הרמב"ם שקידוש והבדלה מצוה אחת הם וענינם שבח וקילוס לשבת בכניסתו וביציאתו, ולפי"ז מובן יותר שאפשר להבדיל אחר פלג המנחה שזה סמוך ליציאתו. ולדעת הרמב"ן לכאור' הוי דין חדש שאין שייך למצוות קידוש אלא זהו המפסיק בין קדושת שבת לחול ולא שייך לקיים מצוות קידוש על ידי הבדלה [וצריך לבאר איך שייך

קביעא וקיימא אבל על ידי קידוש מתוסף קדושת שבת. ומדברי הרמב"ם מבואר דגדר קידוש הוא זכירת שבת וקידוש היינו להזכיר חשיבות וקדושת השבת וזהו גם המצוה לזכור בפה שהשבת הוא מקודש ומובדל מכל הימים.

ומבואר בכאן מחלוקת הרמב"ם והראב"ד והרמב"ן בגדר מצוות קידוש, לדעת הרמב"ם הוא הזכרת קדושת ומעלת השבת, ולדעת הרמב"ן והראב"ד הוא דבקידוש מקדשים בעצם את השבת וחל קדושת שבת על ידי הקידוש [וצ"ב דהרי נעשה שבת מאליו ומה שייך לקדשו, ואולי יש ליישב דאיתא בחז"ל דכל יום יש לו בן זוג ושבת אמרה שאין לה בן זוג ואמר לה שכנסת ישראל יהיה בן זוגך והיינו שישראל ושבת מתאחדים כאחד, ואולי זה נעשה על ידי קידוש שנכנס קדושת השבת בישראל על ידי קידוש ועצם קדושת השבת בעולם נעשה לבד ועל ידי קידוש נכנס ומתחבר לתוך ישראל ממש] ויעויין במהר"ם חלאווה בפסחים שם שמבואר דענין קידוש הוא כמו קידוש החודש שמקדשים בשעת תחילת הלילה.

(ה) והנה בשבועות דף י"ג ע"א איתא לגבי כפרה דיום הכיפורים דיכול שלא התענה ולא "קראו מקרא קודש" שלא יהא יום הכיפורים, ת"ל יום כפורים הוא מ"מ. ופירש"י שם "שלא קבלו בברכותיו" וכתב החתם סופר בשו"ע סי' רע"א דכוונת רש"י דהיינו שלא קיים מצוות קידוש דיום הכיפורים, ואע"ג דקידוש ביו"ט מדרבנן ביוהכ"פ מן התורה. ומבואר בדברי החת"ס דענין מצוות קידוש הוא קבלת השבת עליו

1 וז"ל הזוה"ק (ח"ב רז, ב) ברוך אתה ה' א' מלך העולם אשר קדשנו במצותיו ורצה בנו וכו', האי קידושא איהו בחד מתקלא לקבל סהדותא דמהימנותא, ואינון תלתין וחמש תיבין אחרנין כמה דאית בויכולו, כלא סלקין לשבעין תיבין, לאתעטרא בהו שבת דמעלי שבתא, זכאה חולקיה דבר נש דיכוון רעותיה למלין אלין ליקרא דמאריה. קידושא דיומא, הא אוקמוה, בורא פרי הגפן ולא יתיר, דהא ימא קאים לקדשא ליה, מה דלית הכי בליליא, דאנן צריכין לקדשא ליה בהני מלין, כמה דאוקימנא, ולא אתקדש האי ליליא, אלא בעמא קדישא לתתא, כד שריא עלייהו ההוא רוחא עלאה, ואנן בעינן לקדשא ליה ברעותא דלבא, לכוונא דעתא להאי, ויומא איהו קא מקדשא ליה, וישראל מקדשי בצלותין ובעותין, ומתקדשין בקדושתיה בהאי יומא, זכאין ישראל עמא קדישא, דאחסינו יומא דא אחסנת ירותא לעלמין.

שבת - דהיינו שמברך בפה"ג על הכוס לכבוד שבת ובוזה הוא נותן שבח לשבת וזהו הקידוש - ואסור לאכול קודם קידוש זה. ומ"מ מלבד זאת איכא עוד הלכה שצריך שיהיה במקום סעודה. ולדעת הראב"ד נראה דגדר קידוש הוא להכניס קדושת השבת וזה לא שייך ביום שכבר נתקדש בלילה, וע"כ הוי בגדר אחר דלא שייך לאסור אכילה קודם וצ"ב הגדר לדעת הראב"ד.

יא) ובר"ן כתב ב' מהלכים בקידושא רבא ביום. א) דבעצם אין דין קידוש כלל ביום אלא דכיון דכבוד יום עדיף תקנו כמו "זכר לקידוש" לומר בפה"ג קודם הסעודה וקורין לה קידושא רבא דבהאי ברכה אומרים את כל הקידוש. ב) דכיון שאין אומרים שירה אלא על היין תקנו לברך על היין קודם הסעודה דהיינו שיר על שבח של שבת ואע"פ שאין מזכירין כלל את השבת מ"מ מכיון שעושים לכבוד יום השבת חשיב שיר על שבח שבת. ובתוס' כתבו דהוי מדין זכירת השבת "זכרהו על היין".

ויש לדון בזה בכמה אופנים א) אם הקידוש הוא ברכת בפה"ג או השתייה או שניהם. ב) אם עצם ברכה ושתייה יין לכבוד שבת או דהשינוי בזה שמקדימים קודם לסעודה ברכה ושתייה זהו הכבוד שבת משא"כ אם שכח ונזכר באמצע סעודתו לא יועיל בזה שמקדש ומברך על היין באמצע הסעודה, או שנאמר שכל שאומר ברכה ושתייה לכבוד שבת מהני ובכוונתו תליא מילתא.

וברבינו דוד ובמהר"ם חלאווה כתבו דגדר קידושא רבא היא לקבוע הסעודה על היין וזהו כבוד שבת כבוד סעודת שבת על היין ונמצא דלאו קידוש הוא אלא סעודה חשובה.

ולפי"ז יוצא בהא דיש לדון בדין קידוש במקום סעודה אם הוא דין בקידוש שצריך שיהיה במקום סעודה או דינא הוא בסעודה שיהיה סמוך לקידוש.

להבדיל בשבת, דזה פשיטא שנשאר עדיין כל קדושת שבת אם לא שנאמר שלדעת הרמב"ן גדר הבדלה הוא כבוד שבת ביציאתו וכמו לדעת הרמב"ם ובוזה אפשר לעשותו סמוך - אבל לא הוי דומה לקידוש].

ט) וראיתי לדון באחד שעשה הבדלה בשבת ואח"כ נזכר שעדיין לא קידש אם יכול לעשות קידוש אחר הבדלה. ולדברי הפרי מגדים שאם נזכר בבין השמשות שלא קידש - דלא יקדש בבין השמשות אלא יבדיל ובוזה מקיים מצוות קידוש נמצא שקיים מצוות קידוש על ידי הבדלה - אלא שיש לדון דשם הא מכיון לקיים מצוות קידוש אבל בכאן שכיוון להבדיל ולא לקדש חסר כוונה לקיום המצוה ומצוות צריכות כוונה, אלא דיש לדון שהוא נתכוין לקיים מצוה י"ל דכל מה שלא מהני מצוה שלא בכוונה דחשיב כמתעסק דלא כיוון למעשה מצוה אבל אם נתכוין למצוה אע"פ שלא נתכוין למצוה אחרת יצא. מיהו י"ל שאם בשעה שהבדיל חשב שקידש חשיב ככוונה הפכית שלא יקיים המצוה ויש לדון בזה. מיהו לדברי הפרי מגדים וביותר לדעת הרמב"ם דקידוש והבדלה הוי מצוה אחת דנלמד מזכור את יום השבת לקדשו הוי מצוה אחת וכוונת מצוות הבדלה מהני למצוות קידוש, וצ"ע בכל זה.

ענין קידושא רבא

י) וברדין קידושא רבא נחלקו הרמב"ם והראב"ד אי איכא איסור אכילה קודם קידושא רבא, דעת הרמב"ם דאיכא איסור אכילה קודם קידוש כמו בלילה, ודעת הראב"ד דלא שייך איסור אכילה דלא הוי כקידוש הלילה שכבר נתקדש על הכוס בלילה. ונתבאר בכאן מחלוקת יסודית בגדר קידושא רבא, לדעת הרמב"ם הוי כמו קידוש הלילה אלא דהוי מדרבנן וגדר קידוש לומר דברי שבח וקילוס לשבת וביום הוי מדרבנן ולכן אסור לאכול קודם קידוש. אלא דצ"ב דהרי הוא רק בפה"ג ולא נזכר שבת וצ"ל דבוזה שמשנה וקובע ברכה על הכוס לכבוד

ליכא אמירת קידוש אלא רק כוס של קידוש שמרמז על מידת מלכות ואנן מתקדשים ממנו, ומבואר בזה"ק שקידושא רבא על ידי "הכוס של קידוש בפה"ג בלבד אנחנו מקבלים הקדושה ממנו מהשבת, דבקידושא של לילה ישראל מקדשים את השבת על ידי ע"ב תיבות של קידוש ובקידוש היום קידושא רבא סוד נעלם ישראל מקבלים הקדושה מהשבת, ובזה מבואר דברי הראב"ד שלא הוי עשייה שלנו אלא קבלה ולכן ליכא איסור טעימה קודם קידוש.

וראה בסה"ק בית אהרן (פרשת קדושים ד"ה איש אמו ואביו תיראו) וז"ל וכמו כן ואת שבתותי תשמרו יש ג"כ ב' הבחינות הנ"ל, כי בערב אנו אומרים וינוחו בה היינו שבת דמעלי שבתא בחינת לילה, ויש שבת דיומא שהוא בחינת משפיע ולזה אנו אומרים וינוחו בו.

שוב מצאתי בשו"ת חתן סופר (סי' לב) שכתב בביאור ענין קידושא רבא שמעולם היה תמה למה קראו לקידוש היום קידושא רבא וכתבו הטעם דכיון דאינו אלא דרבנן נקרא קידושא רבא בלשון סגי נהור ולמה להם לכנות קידוש היום ולקרותו בשם שאינו ראוי לו הוא ההפוך, וביאר בזה כוונה עמוקה, דהנה מבואר בזה"ק (פרשת יתרו) דקדושת היום עדיפא מקדושת לילה וס"ל להזוה"ק דגם סעודת לילה חשיבא טפי מסעודת היום דלא כש"ס שלנו, עי' במג"א סי' רע"א (סק"ד) שהביאו², עכ"פ זה מבואר דקדושת היום עדיפא. ובספר עץ הדעת טוב (למה"ו חיים ויטאל) כתב עה"פ בפ' כי תשא דכתיב מחלליה מות יומת ואח"כ כתיב כל העושה מלאכה מות יומת, (וכן מבואר גם במדרש) דמחלליה קאי על הלילה דאין קדושתה כ"כ יכול לחללה, אבל קדושת היום אלימא טפי ואינו יכול לחללו לכן לא כתיב מחללו אלא כל העושה מלאכה ביום

ולפי"ז בקידוש היום הוא רק דין בסעודה לפי הרבינו דוד ומהר"ם חלאווה, ולדברי הרמב"ם דאיכא מצוות קידוש איכא דין נוסף שיהיה סמוך לסעודה.

יב) ובביאור זה של הרבינו דוד ומהר"ם חלאווה איכא כמה נפק"מ בזה א) אם איכא איסור טעימה קודם קידוש היום, כמבואר לעיל להרמב"ם דהוי ממש קידוש מדרבנן איכא איסור ולהראב"ד לאו מדין קידוש הוא ולכן מותר לאכול קודם. ב) אם הברכה היא ברכת המצוות שיכול להוציא אע"פ שיצא מדין ערבות דיצא מוציא, לדעת הרמב"ם הוי מצוה, ואם נאמר דהוי סעודה על היין הברכה היא ברכת הנהנין וליכא הדין דיצא מוציא. ויש לדון בזה אם נאמר דהוי דין קידוש אבל אם עיקר הדבר הוא השתייה כמש"כ בנצי"ב בדיוק השאלות א"כ הברכה היא ברכת הנהנין וא"כ ליכא דין יצא מוציא אם לא שנאמר שגם הברכה וגם השתייה זהו הקידוש כמדויק מלשון השאלות [ויעויין ב'העמק שאלה' שכתב שאם השתייה היא הקידוש איך שייך להוציא אחרים, וכתב דהוי כמו נר חנוכה שהתקנה היא שאחד שהוא גדול הבית מדליק לכולם ה"נ אחד שותה לכולם וזהו כבוד שבת]. ובעת הראב"ד מבואר דלא הוי קידוש ממש ולכן מותר לאכול, ולפי"ז צ"ל או דהוי דין בסעודה או דהוי זכר לקידוש מיהו לפי"ז צריך גם בסעודה שלישית כמבואר ברבינו דוד (ולא משמע כן).

מיהו ברבינו דוד הביא בשם רבו [הרמב"ן] דהטעם שקורין אותו קידושא רבא יש בזה "סוד נעלם" ויעויין ברמב"ן עה"ת פ' יתרו מש"כ בזה.

יג) ובזוה"ק הנ"ל בפ' ויקהל מבואר שאחר שכבר נתקדש השבת על ידי קידוש הלילה הרי הוא מקודש, וביום אין צריך לקידוש דידן אלא איהו מקדשא ליה. ולכן

2 לענין כבוד יום קודם לכבוד לילה והיינו מי שאין לו ממון אלא או לסעודת הלילה או לסעודת היום שמחויב לקנות צרכי סעודת היום קודם סעודת הלילה. ועי' במחציה"ש שם שביאר דכוונת המג"א לאשמעינן דאע"ג דבזוה"ק איתא כן, מ"מ לא קי"ל כן אלא כהש"ס שלנו וסעודת היום קודמת לסעודה של לילה.

קידושא רבא ולכן בסעודה שלישית אי"צ קידוש.

מיהו לפי הסוכרים דהוי דין בסעודה צריך ג"כ בסעודה שלישית קידוש.

מיהו יש מיישבים דאע"פ דהוי דין בסעודה י"ל דסעודה שלישית קילא דסגי במיני תרגימא אזי אי"צ קידוש.

ויש שכתבו [רבינו דוד] דכיון שקבע בסעודה אחת ביום על היין נמשך כבר על כל סעודות היום על היין.

ובדעת הרמב"ם י"ל בכ' אופנים א) דגם בסעודה ג' יש חובת קידוש [כן משמע בכמה ראשונים בדעת הרמב"ם] וצ"ל לפי"ז דכמו שיש חובת קידוש ביום להוסיף בשבח וקילוס ה"ה בסעודה ג' דכמו שיש חיוב סעודה נוספת איכא חובת קידוש נוסף בשבח וקילוס [ואולי הוי ג' בחינות ש"ק חקל תפוחין עתיקא קדישא וזעיר אנפין]. מיהו בב"י מבואר דליכא חובת קידוש אלא חיוב סעודה על היין.

ולפי"ז מבואר בדעת הרמב"ם דאיכא ב' דינים בכל קידוש במקום סעודה. א. מחובת הקידוש. ב. מדין הסעודה שיהיה על היין, ובסעודה שלישית איכא רק דין אחד סעודה על היין. (ועי' לקמן מה שנכתוב בזה) ולפי"ז אם אחד קידש קידושא רבא על מיני תרגימא ולאחר זמן הוא אוכל סעודת שבת צריך שיהיה על היין מצד סעודה על היין.

ברין קידוש במקום סעודה

סוגיית הגמרא

(טו) פסחים ק: נחלקו רב ושמואל בקידוש שעושים בביהכ"נ דלרב יצאו ידי קידוש ולא יצאו ידי יין ולשמואל אפילו ידי קידוש לא יצאו. - אכן תרווייהו מודו דידי יין לא יצאו וצריכים לחזור ולברך בביתם בופה"ג, ולא נחלקו אלא אם קידוש בביהכ"נ מהני לאוכלים אח"כ בביתם דלרב מהני ולשמואל לא מהני, ויסוד מחלקותם הוא אם בעי קידוש במקום סעודה או לא דלרב קידוש לא בעי סעודה ולשמואל בעינן קידוש

השבת וגו'. ולפי זה יש לומר טעם נכון דיום כמו שאינו יכול לחללו מפני קדושתו החמורה כמו כן אינו יכול לקדשו דקדוש מאליו בקדושה יתירה, אבל הלילה דקדושתה קלישא נגד של יום ויכול לחללה כמו כן צריך לקדש את הלילה, ע"כ נקרא קידושא רבא. וזה כמו נתינת טעם לקלישת קידוש היום מפני שהיום קדושתו רבה עד מאוד ואין אנו צריכים לקדשו. נמצא שם זה של קידושא רבא לא לגנות בא אדרבה לנתינת טעם שאין צריך קידוש מפני קדושתו שהיא רבא.

קידוש על מיני תרגימא

ואם צריך קידוש בסעודה שלישית

יד) ועל פי המבואר בקידושא רבא, צריך לבאר המנהג שעושין קידוש במקום סעודה על מיני תרגימא, דלפי שיטת הראשונים דגדר קידוש הוא סעודה על היין הכוונה היא סעודת שבת וא"כ הרי אין יוצאים סעודת שבת במיני תרגימא אלא כפת וא"כ צריך דוקא קידוש על הסעודה שיוצאים בה סעודת ש"ק. ולדעת הרמב"ם דהוי חובת קידוש בעצם כמו בלילה אלא דהוי דרבנן יש ליישב דבעינן יין חשוב שיש בו סעודה ומיני תרגימא נמי חשיב סעודה. אך יש מהראשונים שכתבו דגם בסעודה שלישית בעינן קידוש, דס"ל דכל סעודת שבת בעי קידוש שעל ידי זה ניכר שהוא לכבוד שבת, ולפי"ז הוי דין בסעודה.

עוד כתבו [הרבינו יונה בברכות והרשב"א] דהא דאי"צ קידוש בסעודה שלישית דליכא חיוב סעודה ממש דאפשר לקיים במיני תרגימא ולכן אי"צ קידוש ולפי"ז לא מהני קידושא רבא במקום סעודה של מיני תרגימא.

אמנם לפי המבואר לעיל דברי הזוה"ק יש לבאר שיטת הראב"ד דהוי "קידושא רבא" בבחי' "איהו מקדשא לך" וצריך להיות יין של במקום סעודה וזה מהני במיני תרגימא ולא מצד הסעודה אלא מצד כוס של

סברא היא מדאיקבע קידוש על היין כדתניא לקמן זוכרהו על היין שבשעת הסעודה הוקבע דחשיב.

ובתוס' חכמי אנגלי' כתבו דלטעם הא' דין קידוש במקום סעודה לא הוי מדאורייתא רק מדברי קבלה מדרבנן, ולטעם הב' הוי סברא מדינא דאורייתא דבעי' קידוש במקום סעודה, וביאור דבריו דצ"ל לשיטת דס"ל דקידוש על היין מדאורייתא דדין זוכרהו על היין הוי דאורייתא [ונחלקו הראשונים בזה ואכמ"ל] ואיכא סברא דאורייתא שהיין יהיה יין של סעודה' (וכמו משתה היין שפי' סעודה על היין) וכלשון הרמב"ם דסעודת שבת צריך שיהיה על היין, ודין קידוש על היין יין חשוב של סעודה'. וזהו סברא דאורייתא, שדין קידוש על יין של סעודה וזהו סוג היין דצריך לקדש עליו, משא"כ לטעם הראשון הוי רק מדברי קבלה.

(יח) וביותר נראה דב' הטעמים דהרשב"ם חלוקים ביסודם, דלטעם הא' דין קידוש במקום סעודה לאו מדין קידוש הוא אלא מדין סעודת שבת, והיינו דכל סעודת שבת בעינן שיהיה קידוש סמוך לו, דבעינן שיהיה ניכר שהסעודה היא לכבוד שבת ועל ידי הקידוש במקום הסעודה ניכרת הסעודה שהיא לכבוד שבת דדין קידוש במקום סעודה צורך שבת היא אבל מדין מצות קידוש אין צריך שיהא במקום סעודה, וכן משמע מלשון הר"ן בסוכה (לח). דקידוש במקום סעודה 'שקידוש מתקן הסעודה', ולטעם הב' דין קידוש במקום סעודה הוא מצד הקידוש שצריך קידוש על היין שבתוך הסעודה, ולפי זה יש מקום לומר שאפי' אם הסעודה לא סעודת שבת היא מאיזה טעם שיהיה, מתקיים דין קידוש במקום סעודה אלא דבעינן יין של סעודה [יש מקום לומר שהתקנה שיהיה סעודת שבת וזה ודאי רק דרבנן].

כמה נפק"מ וביאורים

לפי החילוק הנ"ל

(ט) ויש כמה נפק"מ בזה, ועי' בפרי מגדים סי' רע"ג כתב נפק"מ במקדש על

במקום סעודה ולכן אין יוצאים ידי חובת קידוש אם לא היה סעודה במקומה ומשו"ה השומעים קידוש בביהכ"נ אין יוצאים קידוש מאחר שאוכלים אח"כ בביתם.

ובדין קידוש במקום סעודה יש ב' דינים (א) דבעינן סעודה במקום הקידוש דהיינו שלא יקדש במקום אחד ויאכל במקום אחר ואפילו מיד. (ב) דבעינן שיהיה סמוך בזמן, דהיינו שמיד אחר הקידוש יאכל בלא הפסק זמן, ומקשי' בגמ' לשמואל אמאי מקדשים בביהכ"נ ומשני להוציא אורחין יד"ח דאכלו ושתי וגני בבית הכנסת ולהם הוי קידוש במקום סעודה.

ומבואר בהמשך הסוגיא דדין קידוש במקום סעודה, אינו רק שלא יצא מבית לבית אלא אפילו באותו בית מעליה לבית לא חשיב קידוש במקום סעודה שאם קידש בעליה ואח"כ בא לאכול סעודתו בבית צריך לחזור ולקדש שקידוש הראשון לא היה במקום סעודה וכן נהג שמואל שהרבה פעמים קידש בעליה וירד לאכול בבית וחזר וקידש דקידוש הראשון לא היה במקום סעודה. ולהלכה כתבו התוס' וכל הפוסקים דקי"ל כשמואל וכדמוכח בגמ' ממעשה ככמה אמוראים.

(טז) והנה יש להעיר בדינא דשמואל שאם קידש בעליה ואח"כ בא לאכול בבית דצריך לחזור ולקדש, ומשמע בגמ' דיכול אף לכתחילה לעשות כן, וצ"ב שהרי כשמשנה מקומו לעליה מבטל מקידוש הראשון תורת קידוש כיון שלא היה במקום סעודה וא"כ הוי ברכה לבטלה, ועיין בשפ"א מש"כ בזה, ויתבאר להלן.

טעמא דשמואל

דאין קידוש אלא במקום סעודה.

(יז) ובטעם הדין דבעינן קידוש במקום סעודה כתב הרשב"ם ב' טעמים, (א) דכתיב 'וקראת לשבת עונג' במקום שאתה קורא לשבת דהיינו קרייה דקידוש, שם תהא עונג, ומדרש הוא [וכ"כ התוס' והרא"ש]. א"נ

[ואפשר לבאר כוונת המאירי באופ"א דאם קידוש על היין הוא דאורייתא וקידוש במקום סעודה הוא דרבנן א"כ חייב לקיים הדאורייתא, אבל אם קידוש על היין דרבנן - ותקנוהו במקום סעודה א"כ אינו חייב בקידוש].

ויעויין בברכי יוסף (שירי ברכה סי' ערב סק"ב) שכתב שמי שאין לו פת לא יקדש וז"ל ועתה ראיתי לרבינו ישעי' הראשון סי' ע"א שהאריך בענין זה בספר המכריע, וכתב בסוף היכא דליכא סעודה לא מחייב בקדוש ומשו"ה לא מקדשין ביה"ך ואעפ"י שחל בשבת, עכ"ל. מבואר שהוא דין במצוות קידוש.

ועוד נפק"מ לפי"ז דהנה נחלקו הראשונים אם אפשר לצאת קידוש במקום סעודה במיני תרגימא, והנה בתוס' וברא"ש כתבו בהא דמבואר בגמ' שא"ל טעימו מידי דהיינו דוקא פת ולא שאר דברים שאין מקיימים מצות סעודת שבת רק בפת ורק בסעודה שלישית יש לקיים במיני תרגימא ולכא' מה השייכות לקיום מצוות סעודת שבת הרי רק הוי מדיני קידוש והמבואר כנ"ל שהתוס' והרא"ש כתבו הטעם מצד וקראת לשבת עונג והיינו דס"ל שהוא דין בסעודת שבת ולכן בעינן דוקא פת, אבל להטעם שהוא מסברא והיינו שהוא מדין קידוש א"כ גם שאר דברים חשיבי סעודה לגבי קידוש [ויש שכתבו להיפך].

ולדבריהם כשמקדש שלא במקום סעודה דלא יצא ידי קידוש כמבואר בגמ', נמצא שמצות קידוש היום קיים כדינו אלא שאיכא עוד הלכה שהסעודה צריכה קידוש וזה לא קיים, ולשון הגמ' 'לא יצא ידי חובתו' הכוונה דעדיין נשאר עליו חובת קידוש בשביל הסעודה.

ולפי"ז אתי שפיר הא דשמואל קידש בעליה ואח"כ ירד לאכול בבית משום עונג שלא היה לו נר למעלה ולא הוי ברכה לבטלה דבקידוש הראשון קיים מצות קידוש על היין מדאורייתא ואח"כ ירד לבית ועדיין

הפת ולטעם הא' גם בפת בעינן קידוש במקום סעודה, אבל לטעם הב' דהוי דין בקידוש על היין זהו דווקא במקדש על היין והדברים מותאמים ביותר אף אם נאמר בב' הטעמים הוא אם קביעות סעודה הוא דין בסעודה או בקידוש.

ועוד נפק"מ במי שרוצה להתענות תענית חלום דהאכילה לגביה עינוי היא ולא עונג דפטור מסעודת שבת אבל מחויב הוא במצות קידוש, ואם קידוש על היין דאורייתא או אפי' דרבנן אם הוא מקדש על היין בלא טעימה אם יכול לצאת מצות קידוש, דלטעם הא' שהוא דין בסעודה אזי במקום שאין לו דין סעודה ליכא הדין, וממילא יכול לקדש בלא סעודה, אבל לטעם הב' שהוא דין בקידוש כדי לקיים המצוות קידוש כתיקונו צריך לשמוע ממי שמקדש במקום סעודה [להשיטות שמהני במקום סעודה של המוציא] או דצריך לאכול דהא דפטור הוא מחויב סעודה דמדין עונג הוא ובחלום עונג הוא לו להתענות מותר משא"כ אם נאמר דמחובת קידוש הוא, צריך לאכול כדי שיקיים מצוות קידוש על אף שפטור מדין סעודה שהיא מדין עונג.

ועוד נפק"מ איכא באופן שאין שום דבר לאכול, לטעם הא' מקיים מצוות קידוש בלא סעודה דבמקום דליכא סעודה מאיזה טעם שיהיה ליכא דין קידוש במקום סעודה, ולטעם הב' דזהו דין בקידוש ואם נאמר דהוי מדאורייתא שבעינן קידוש במקום סעודה ליכא לקדש בלא סעודה ואם אין לו סעודה הוי כמי שאין לו יין דאינו מקדש.

ויעויין במאירי (פסחים קא) שהביא מחלוקת הראשונים באופן שאין דעתו כלל לאכול אם יכול לקדש בלא סעודה ויוצא בזה חובת קידוש או דאין יכול לקדש בלא סעודה, ולכא' הדברים מבוארים כנ"ל אם הדין סעודה הוא מצות קידוש היכא דליכא סעודה הוי כמו שאין לו יין שאין יכול לקדש, אבל אי נימא שהוא דין בסעודה במקום דליכא סעודה נשאר מצות קידוש על היין בלא סעודה.

הצד דבעינן ייין שבתוך הסעודה בעינן שהקידוש יהיה ממש חלק מסעודת שבת, ולפי הצד השני לא בעינן ממש חלק אלא שיהיה שייכות לסעודת שבת.

והנה בתוס' ד"ה ידי קידוש וכו' כתבו דהא דמבואר דשמואל חזר וקידש מאיגרא לארעא זהו דווקא באופן שלא היה דעתו לכך אבל אם היה דעתו בשעת קידוש מהני וחשיב שפיר קידוש במקום סעודה ודוקא מבית לבית לא מהני אפילו בהיה דעתו בשעת קידוש אבל באותו בית מחדר לחדר מהני דעתו וכן יישב דברי הירושלמי עם הבבלי [ועצם הדבר צ"ב דאם היה דעתו מה הנפק"מ בין חדר לחדר למבית לבית ואכמ"ל].

אבל בדעת הר"ן מבואר דלא מהני מחדר לחדר אפי' אם היה דעתו בשעת קידוש, ולהאמור י"ל דתלוי ביסוד הדין קידוש במקום סעודה דאם בעינן שיהיה חלק ממש מסעודה לא מהני מחדר לחדר דמ"מ הוי הפסק אבל אם נאמר שבעינן רק שיהיה שייכות לסעודה שפיר מהני דעת מחדר לחדר אבל בית אחר הוי ניתוק לגמרי ולא מהני.

אם קידוש במקום סעודה

הוא מה"ת או מדרבנן

כב) והנה במנהג המוזכר בראשונים לקדש בבית הכנסת באופן דליכא אורחים שאוכלים בבית הכנסת נחלקו הפוסקים, הטור בסי' רס"ט הביא דעת רב נטוראי שמקדשים עכשיו בבית הכנסת אע"פ שליכא אורחים, והטור תמה ע"ז שהרי קי"ל כשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה וא"כ הויא ברכה לבטלה, ודעת רב נטוראי מבואר שהמנהג משום רפואה שרפואה הוא לטעום מכוס של קידוש [או ליתן על העינים יעווי"ש בב"י וב"ח] והטור תמה שלא היה המנהג אלא משום אורחים ולא משום רפואה.

ויעוין בתשו' הרשב"א ובב"י וב"ח שהביאו ליישב שאע"פ שעיקר התקנה היה

נשאר עליו חובת קידוש בשביל הסעודה ולא הוי ברכה שאינה צריכה משום דהוי עונג לו לאכול במקום אורה.

ולהטעם הב' דהוי דין מצד קידוש אזי אם נאמר דהוי רק מדרבנן יש ליישב ההיא דשמואל, שלמעלה קיים הדין דאורייתא ואח"כ קיים דרבנן אבל אם נאמר דדין קידוש במקום סעודה הוי מדאורייתא כמבואר בתוס' חכמי אנגליה [וכן מבואר בתוס' רי"ד וכן מבואר ברא"ש בסוגיין ויבואר להלן בס"ד] צ"ב, וצריך לומר או שבאמת לא קידש למעלה או שבתחילה כשקידש היה כוונתו להוציא אחרים ואח"כ קידש לעצמו, וכ"כ בשפ"א.

כ) והנה הרא"ש (סי' ז') הקשה על דברי הרי"ף והר"ן דס"ל להני דסברי דמי שהתחיל לאכול מבעוד יום שאינו מפסיק אלא גומר סעודתו ואח"כ מקדש, ומבואר בדברי הרי"ף שמקדש אחר הסעודה ואין צריך לאכול אח"כ וחשיב קידוש במקום סעודה כיון שהוא סמוך לסעודה, ובפשטות אינו סעודת שבת דהרי הוי סעודת חול, והקשה הרא"ש האיך מועיל קידוש במקום סעודה אם הוי סעודת חול, וס"ל להרא"ש דאפילו לר"י נמי צריך לאכול אח"כ לקיים דין קידוש במקום סעודה.

ולהמבואר נראה דתלוי ביסוד הדין של קידוש במקום סעודה, דאם הוי דין בסעודת שבת שיקדם לו הקידוש לא שייך להחשיבו קידוש במקום סעודה, אבל אם הדין דבעינן ייין חשוב שבתוך הסעודה ה"נ כיון שהוא סמוך לסעודה הוי ייין של סעודה ושפיר שייך לקדש עליו.

כא) עוד נראה ביסוד הדין דלפי הצד דבעינן ייין שבתוך הסעודה על כרחך בעינן שיהא חלק מהסעודה ממש, אבל לפי הצד דבעינן שיהיה הקדמה של קידוש לסעודה, דהיינו שיהא ניכר בסעודה שהוא לכבוד שבת א"כ לא בעי ממש שיהיה 'חלק' מסעודת שבת, אלא שיהא ניכר ויהיה שייכות בין הקידוש לסעודה, והגדרת הדברים דלפי

וצריך לומר עפ"י המבואר לעיל דיסוד דין קביעות סעודה אינו מצד מצות קידוש אלא הוא דין בסעודת שבת שיקדם לו קידוש, ולפי"ז יש לחלק בדעת רבינו יונה דרק באופן דתקנת חכמים היא בשביל עצם המצוה כגון ק"ש ערבית לאחר חצות היום חומר התקנה כנתבטל ממצוה דאורייתא אבל במקום שסיבת התקנה הוא בשביל מצוה אחרת לא הפקיעו הדאורייתא, (ובדעת רבינו יונה עצמו אפשר ליישב דאין הכוונה הפקעה אלא פטור מחיוב אבל הפרי מגדים עצמו כתב כתוס' בסוכה).

ודעת הרא"ש דגם באופן כזה הפקיעו הדאורייתא דמ"מ אחר התקנה הוי דין בקידוש. [או דנאמר לדעת הרא"ש הוי דין בעצם הקידוש כמו שדייק באג"מ בלשון הרא"ש שכתב "במקום עונג שם תהא קריאה" ולא כלשון רשב"ם "במקום שאתה קורא לשבת שם תהא עונג" ודייק בדבריהם לחלק בין רשב"ם לרא"ש דלרא"ש הוי דין בקידוש, ולפי"ז יש ליישב דהוי דאורייתא, וכן צריך לבאר לדעת רע"א דהוי דאורייתא כמו שכתבו תוס' חכמי אנגליה].

עוד יש לדון בסוגיית הגמ' בקידוש בבית הכנסת דיש דין דיין של קידוש צריך טעימה, ומבואר ברשב"ם לדעת רב דצריך שאו המקדש או השומעים אחד מהם לטעום ובוה מודה שמואל, ומיהו לפי מה שכתבנו בדעת הרשב"ם דזהו דין ביין של קידוש שיהיה יין של סעודה' א"כ אם המקדש אינו יוצא יד"ח צריכים השומעים דוקא לטעום דאצלם הוי יין של סעודה אבל אצל המקדש בעצמו לא הוי יין סעודה.

אלא שבתוס' (ד"ה ידי קידוש) כתבו דבעינן שיטעמו או המקדש או השומעים והוא שיטת השר מקוצי דמותר למקדש לטעום אע"פ שאצלו הוי טעימה קודם קידוש, מיהו צ"ב שהרי אצלו לא הוי קידוש של סעודה ואם נאמר דקידוש במקום סעודה הוי דין על היין שיהיה יין סעודה אצל המקדש לאו יין סעודה הוי.

משום אורחים מ"מ נשאר תקנה במקומה כמו תקנת ברכת מעין שבע בליל ש"ק, ויש להוסיף שלרב נטוראי הטעם שנשאר המנהג לקדש בבית הכנסת הוא משום רפואה.

וברא"ש בסוגיין הביא דעת רבינו יונה שהמקדשים בבית הכנסת כיון שקידוש במקום סעודה הוי רק מדרבנן ומדאורייתא סגי בקידוש אף שלא במקום סעודה, ולכך תקנו לקדש בבית הכנסת להוציא אותם שאינם בקיאים לכה"פ ידי חובתם מה"ת. והרא"ש פליג עליו וכתב דמה"ת אינו יוצא בקידוש שלא במקום סעודה ולכן אין לקדש בביה"כ במקום שאין אורחים.

ועי' בהג' רעק"א על השו"ע (לסי' רעא) שהבין בכוונת הרא"ש דס"ל דהא דקידוש במקום סעודה הוי מה"ת ממש, ודבריו צ"ב דהלא הרא"ש הביא מקור מפסוק מדברי קבלה דכתיב 'וקראת לשבת עונג' דהוי מדברי קבלה.

אכן בפרי מגדים סי' רס"ט ביאר בדעת הרא"ש דס"ל דאע"פ שיסוד הדין הוא מדרבנן מ"מ אחר תקנת חז"ל בדין קידוש במקום סעודה הפקיעו חז"ל אפי' הדין דאורייתא וכמו שמבואר בתוס' בסוכה (דף ג.) שמי שהיה ראשו ורובו ושולחנו בתוך הבית שתקנו חז"ל שאי אפשר לצאת הדאורייתא בלא שמקיים הדרבנן.

ולדבריו נמצא דיסוד המחלוקת רבינו יונה והרא"ש הוא ככל מצוה דאורייתא שהיה בו הוספת תקנת חז"ל אם ביטול התקנת חכמים מפקיע את הדאורייתא, לדעת הרא"ש (וכן מבואר בדברי התוס' בסוכה) גם ידי דאורייתא לא יצא, ולדעת רבינו יונה אין בכח חז"ל לבטל הדאורייתא ואף שלא קיים תקנת חז"ל מ"מ יצא ידי חובתו מה"ת.

מיהו צ"ב שהפרי מגדים עצמו בפתיחה כוללת הביא דעת רבינו יונה בברכות שקריאת שמע לאחר חצות לא יצא יד"ח אפילו מדאורייתא משום שחז"ל הפקיעו הדאורייתא וכמו שכתבו התוס' בסוכה, וא"כ צ"ב בסתירתו לדעת רבינו יונה כאן.

ובישוב דעת הרמב"ם נראה כמבואר לעיל דנחלקו בגדר דין קידוש במקום סעודה, ולהאמור י"ל דס"ל להרמב"ם דאיכא ב' הדינים בקידוש במקום סעודה, (א) מצד החובת קידוש על היין - שיהיה יין סעודה. (ב) מצד סעודת שבת שיהיה ניכר שהוא לכבוד שבת צריך שיקדם לו קידוש - ובזה י"ל דהדין מצד קידוש - הוא רק אחת בלילה ואחת ביום - אבל מצד הדין סעודה הוא בכל סעודה מסעודות שבת.

ובזה יש ליישב גם דעת הר"ן שכתב בסוכה (דף לח.) דקידוש מתקן סעודת שבת, והיינו מדין סעודה, ומאידך ס"ל דאפשר לקדש מיד אחר הסעודה דסמוך לסעודה חשיב קידוש במקום סעודה, והוי סתירה חזקה, ולהאמור י"ל דס"ל דאיכא ב' דינים א' דין בקידוש, ב. דין בסעודה. והא דכתב בערבי פסחים שאפשר לקדש אחר הסעודה הוא רק קיום חובת קידוש, והא דכתב בסוכה הוא בעצם דין סעודה.

ועל כרחק צריך לומר כמבואר לעיל ביסוד הדין קידוש במקום סעודה דלשיטת התוס' הוא דין בסעודה שצריך שיקדם לו קידוש ולכן לא איכפת לן אם טעימת היין נעשה על ידי המקדש אע"פ שאצלו אינו במקום סעודה, ולשיטת הרשב"ם [בפירוש השני] דהוי דין בקידוש על כרחק צ"ל דדין טעימה לשמואל הוא על "השומעים" דוקא דאצלם הוי יין סעודה.

דעת הרמב"ם

בענין קידוש בסעודה שלישית

כג) כתב הרמב"ם (פ"ל ה"ט) חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת וכו' וצריך לקבוע שלשתן על היין, ובטור (סי' רצא סעי' ד') הבין בדבריו שיש חיוב קידוש בכל הג' סעודות, וכתב דהרא"ש חולק, ובכס"מ הקשה להבנת הטור בדברי הרמב"ם דהרמב"ם גופיה בפכ"ט ה"י כתב דחיוב קידוש איכא אחת בלילה ואחת ביום.



הרב אריה לייב וואלפין

ביאור שיטת הרמב"ם בגדר מלוה

ובשניהם לא מהני מלוה בקנין כסף כדפירש"י שם וז"ל: וכיון דלהוצאה ניתנה הויה לה כי דידה ולא יהיב לה מידי עכ"ל, וכן ס"ל לכל הראשונים דאין מלוה מהני לקנין כסף בין בנוגע קנין כסף דקידושין בין בנוגע קנין כסף דקרקע.

אמנם הרמב"ם יש לו שיטה מחודשת בזה, דהנה הרמב"ם כתב (בפ"ז הל' מכירה הל' ד') מי שהיה לו חוב אצל חברו ואמר לו מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך ורצה המוכר הרי זה כמי שנתן הדמים עתה וכל החזור בו מקבל מי שפרע, לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו אין אחד מהם יכול לחזור בו אע"פ שאין מעות המלוה מצויות בידו בשעת המכירה יש לו דין כסף בין לענין מי שפרע בין לקנין כסף דקרקע ע"ש.

וכבר השיגו הראב"ד שם וז"ל: לא ידעתי זה למה שהרי הושוו הגאונים כולם מלוה להוצאה ניתנה ואינה בנתינת מעות כלל והכי אמרינן בקידושין ושווין במכר שזה קנה ואי מלוה להוצאה ניתנה במאי קני ע"ש. וצ"ע שיטת הרמב"ם איך מבאר הסוגיא, ויתר על זה קשה דהרי הרמב"ם סותר עצמו, דהרמב"ם כתב (בפ"ה מהל' אישות הל' י"ג) וז"ל: המקדש במלוה אפילו היתה בשטר אינה מקודשת, כיצד כגון שהיה לו אצלה חוב דינר ואמר לה הרי את מקודשת לי כדינר שיש לי בידך אינה מקודשת מפני שהמלוה להוצאה ניתנה ואין כאן דבר קיים ליהנות בו מעתה שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו, עכ"ל. הרי דס"ל להרמב"ם דאי מלוה להוצאה ניתנה לא מהני מלוה לקנין כסף דקידושין, וא"כ צ"ע למה מהני מלוה לקנין כסף דקרקע הרי להוצאה ניתנה.

והנה לבאר שיטת הרמב"ם כתבו הרב המגיד ושאר האחרונים, דמקור לשיטת הרמב"ם הוא מהא דאיתא במס' בב"מ (דף

איתא בב"מ דף מח. "כתיב וכחש בעמיתו בפיקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו, תשומת יד אמר רב חסדא כגון שיחד לו כלי להלואתו". ופירש"י בד"ה תשומת יד, וז"ל: הלואה ואמר רב חסדא כגון שיחד לו הלואה כלי עליה דהוה דומיא דפקדון דאילו כפר בהלואה גרידתא לא מיחייב קרבן שבועה, הואיל וניתנה להוצאה עכ"ל. דהיינו דלא שייך חיוב קרבן שבועה על כפירת הלואה לחוד, אלא צריך כפירה על חפץ שיהא דומיא לכפירת פקדון.

אבל ברמב"ם (פ"א הל' שבועות הל' ח') כתב: שבועות הפקדון כיצד, כל מי שיש ממון חברו בידו בין פקדון בין מלוה וכו' וכיוצא בזה, ותבע ממנו ממון שיש לו בידו וכפר בו הרי זה עובר בלא תעשה, ואם נשבע לו על שקר על ממון שכפר בו וכו' ושבועה זו היא הנקראת שבועות הפקדון עכ"ל הרמב"ם. הרי מבואר מדברי הרמב"ם דכפירת הלואה לחוד סגי לחייב קרבן שבועה וא"צ כפירה על חפץ מיוחד, וצ"ע למה השמיט הרמב"ם דינא דרב חסדא, וכבר נתקשו בזה גדולי האחרונים.

ואולי יש ליישב דהא דהשמיט הרמב"ם האי דינא דצריך כפירה על כלי שייחד להלואתו כדי שיהא חייב על כפירתו קרבן שבועה, די"ל דהרמב"ם אזיל לשיטתו בביאור הדין דכסף מלוה, דהנה במס' קידושין (דף מז.) איתא: אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת מלוה להוצאה ניתנה, נימא כתנאי המקדש במלוה אינה מקודשת, ויש אומרים מקודשת, מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר מלוה להוצאה ניתנה ומר סבר לאו להוצאה ניתנה, ותסברא אימא סיפא ושויים במכר שזה קנה, אי אמרת מלוה הוצאה ניתנה במאי קני עכ"ל הגמ'. הרי מבואר מדברי הגמ' דאי מלוה להוצאה ניתנה אין נפק"מ בין קידושין למכר

והא דלא מהני לגבי קידושין זהו דין מיוחד בקנין כסף דקידושין דצריכין דבר קיים ליהנות בו מעתה, דילפינן כסף קידושין משדה עפרון שהיה דבר קיים. [ועיין באבנ"מ (סימן כ"ח ס"ק ט"ז) שמבאר דזה תלוי מהו הילפותא דקידושי כסף, אי הוי מקיחה קיחה דשדה עפרון, או מויצאה חנם עי"ש]. וכן מדוייק לשון הרמב"ם הרי את מקודשת לי 'בדינר שיש לי בידך', הרי דזה נחשב כדינר בעין.

ולפי"ז נבוא ליישב הא דהשמיט הרמב"ם דינא דרב חסדא דאין חייב על כפירת הלואה רק באופן דיחוד כלי, דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דמצינו מחלוקת הסוגיות אם מלוה נחשב כדבר שבעין ואם נחשב ככסף, ועל כן אפשר לומר דר"ח דאמר דאין חייב על כפירת הלואה ס"ל כסוגיא דקידושין דהלואה אין נחשב ככסף כלל, ולפיכך אין שייך בו כפירה, משא"כ הרמב"ם דפסק כסוגיא דבב"מ ס"ל דהלואה נחשב ככסף לענין קנין כסף וא"כ ה"ה דשייך בהלואה דיהא נחשב ככפירת פקדון ומחייבו קרבן שבועה על כפירתו.

ולפי דברינו אפשר לבאר מחלוקת אחרת בין הרמב"ם לתוס', דהנה איתא בגמ' במס' כתובות (דף פו). אמר שמואל המוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחל, ועיין ברי"ף דמבאר דהטעם דיכול למחול משום דמכירת חוב הוי מדרבנן, ובביאור הטעם למה אין מכירת חוב מן התורה בזה פליגי תוס' והרמב"ם, דהתוס' (שם דף פה: בד"ה המוכר) 'כתבו תימא לר"י היאך יכול למכור החוב דבשלמא כשיש ללוה קרקעות מוכר לו אותו שיעבוד שיש לו על הקרקעות אין לו כלום מה מוכר לו ונראה לו דלא הוי מכר מדאורייתא דאי הוי מכור אמאי מחול עכ"ל, והיינו דאין שייך מכירה על החוב - דאין זה כלום.

אבל ברמב"ם (פ"ו הל' מכירה הל' י"ב) כתב קנין שטרות כדרך הזאת מדברי סופרים אבל מן התורה אין הראיות נקנית אלא גוף

מו: 'יש דמים שהן כחליפין, כיצד החליף דמי שור בפרה או דמי חמור בשור, מאי טעמא דר' נחמן סבר לה כרבי יוחנן דבר תורה מעות קונות ומפני מה אמרו משיכה קונה גזירה שמא יאמרו נשרפו חיטך בעלייה ומילתא דשכיחא גזרו רבנן ומילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן ע"כ, הרי מבואר מסוגיא זו דיש למעות מלוה דין כסף לענין דין מי שפרע, וס"ל להרמב"ם דה"ה יש לו דין כסף לענין קנין כסף דקרקע. ועי"ש בתוס' שביארו הסוגיא דמקני להו במחילת הדמים דאע"ג דאמר' בקידושין המקדש במלוה אינה מקודשת ובמכר לא קנה [ובאמת אין זה מבואר בדף ו:; אבל ס"ל לתוס' דכיון דלא מהני לענין כסף קידושין דהוי להוצאה ניתנה אין שום נפק"מ לחלק בין כסף קידושין לקנין כסף דקרקע] היינו כי קדשה או קנה החפץ במעות שקנה לו, אבל קדשה או קנה בהנאת מחילת מלוה קנה עי"ש, הרי שהתוס' מתרצים סתירת הסוגיא בב"מ דמהני מלוה במכירה לסוגיא דקידושין דלא מהני, דבקידושין איירי אם רוצה שהמלוה בעצמה יהא הכסף קנין, משא"כ בסוגיא דבב"מ איירי בהנאת המחילה, וזה מהני בין בקידושין ובין בקנין כסף קרקע דהנאה דיש לו דין כסף.

אבל לפי הרמב"ם א"א לתרץ באופן זה, דהרי הרמב"ם (פ"ה מהל' אישות הל' ט"ו) כתב וז"ל: ופירשו רבותי בהנאת דברים מלוה שאין ראוי לשומען עכ"ל, ועיין במ"מ דמפרש דהרמב"ם ס"ל דא"א שתועיל יותר הנאת מלוה ממלוה עצמה עכ"ל המ"מ, וא"כ כיון דלא ס"ל להרמב"ם בהאי דינא דהנאת מלוה הוי ככסף, ועל כרחק צ"ל בתירוץ סתירת הסוגיית דהוי מחלוקת הסוגיות אם יש למלוה דין כסף, דהסוגיא בקידושין ס"ל דכיון דלהוצאה ניתנה אין לה דין כסף כלל, וע"כ אין נפק"מ בין כסף קידושין לכסף במכירה ובשניהם לא מהני לקנין כסף, משא"כ הסוגיא דבב"מ ס"ל דיש למלוה דין כסף ולפיכך מהני לגבי דין קנין כסף דקרקע ולגבי קנין כסף דמי שפרע.

וי"ל דלשיטתייהו אזלי דהרמב"ם דס"ל דמלוה הוי כסף לענין קנין כסף דקרקע וכמו שנתבאר דפסק כהסוגיא דבב"מ, וא"כ יש כאן חפצא לקנות [וכמו דס"ל דזה נחשב ככפירת חפץ לענין קרבן שבועה], משא"כ תוס' דס"ל דאפילו להסוגיא דבב"מ אין מלוה נחשב ככסף לענין קנין כסף א"כ ס"ל דאין מלוה נחשב לחפץ של קנין, ולפיכך ס"ל לתוס' דמכירת שטרות דאין מוכר לו כלום.

הדבר בלבד קנוי עכ"ל הרמב"ם, ועיין בברכ"ש (סימן נ"ה) דכתב בשם הגר"ח דהרמב"ם סובר דהא באמת הקנין הוא בהראיות ולא בגוף החוב משום דאינו במציאות לעשות בו קנין [ובלשוננו: סע פעלט דער צווענגל] עי"ש, והיינו דהרמב"ם ס"ל דיש מציאות של חוב רק יש חסרון בהקנין, משא"כ לתוס' יש חסרון בחוב דאין כאן כלום.



גדר מצות השחיטה האמורה בקדשים ובחולין

א. שחיטת עכו"ם בחולין ובקדשים

הראשון אלא אכילת בשר תאוה, אבל בשר קדשים שהועלו לקרבן לגבוה הותר לו, וקדשים הרי בעו שחיטה ועל זה אמר ר' יעקב מתי יתכשר לאכילה משתשחט, וכעין זה מצאנו כשהיו ישראל במדבר שנאסר להם בשר תאוה ולא הותר להם אלא אכילת בשר שלמים מן הקרבנות שהקריבו לגבוה, ולפי זה ביאר דכיון שהותר להם אכילת בשר הקרבנות שפיר היו קרבנותיהם ממשקה ישראל, ואף דקודם שחיטתו והקרבתו לא היה מותר להם באכילה, הרי אף לאחר שהותרו בהמות באכילה גם כן בהמה בחייה באיסור אינו זבוח עומד ואינה ניתרת באכילה אלא בשחיטה, ועכ"ז הוי כשר לקרבן ואין באיסורה מחיים משום משקה ישראל, עיי"ש.

הגאון ר' יוסף ענגיל בספרו בית האוצר (כלל ט"ז ד"ה וראיתי) הביא קושית הבשמים ראש בענין קרבנם של אדם הבל ונח שהקריבו קרבנם מן הצאן, והקשה דהאיך הוכשרו קרבנם שהרי לא היו ממשקה ישראל, דהרי בסנהדרין (דף נ"ט ע"ב) מבואר שלא הותרה בשר בהמה וחיה לאדם ובניו עד שיצא נח מן התיבה, ובתמורה (דף כ"ט ע"א) ילפינן מן הפסוק ביחזקאל (פרק מ"ה פסוק ט"ו) ושה אחת מן צאן מן המאתיים ממשקה ישראל וכו' דלא מתכשר קרבן לגבוה אלא מן המותר לישראל באכילה וכיון שלא הותר להם עדיין אכילת בשר איך הקריבו ממינים אלו.¹

והוסיף ר' יוסף ענגיל, דאף דקיי"ל דשחיטת עכו"ם נבילה ואין שחיטתו מתיר באכילה, מ"מ שחיטת קדשים שאני, דמאחר וחידישה התורה שעכו"ם נודרין ומקריבין קרבנות בבמה שלהם, ובזבחים (דף קט"ז ע"ב) מבואר דאסור לישראל לסייעם בשחיטתו משום איסור העלאה בבמה, וכיון דקדשים בעו שחיטה כשירה ע"כ לומר דחידישה תורה דשחיטת עכו"ם בקדשים הוי שחיטה מעליא, וכיון דמצאנו ששחיטתם חשוב שחיטה לענין קדשים שפיר הוי ממשקה ישראל.²

והביא ליישב על פי דברי הידי משה (בבראשית רבה פרשה ט"ז) דאמרינן במדרש על הפסוק מכל עץ הגן אכול תאכל וגו', אמר ר' יעקב דכפר חנין מתי יתכשר לאכילה משתשחט, עיי"ש, והקשה הידי משה דדברי המדרש נסתרו מן הסוגיא בסנהדרין דמבואר שלא הותר להם אכילת בשר כל עיקר, ואיך אמרו דמשתשחט הבהמה הותרה בשרה באכילה, וכן הרי מעולם לא נצטווה אדם הראשון על השחיטה ואיך אמרו דמשתשחט הותר לו בשר באכילה, ותרין דלא נאסר לאדם

1 ויש לציין דדבריו לא נאמרו אלא להניי שטות הראשונים בסנהדרין דנקטו שלא הותר בשר בהמה לאכילה כלל ואף היכא שמתו מאליהם, [ועיין בזה בתוס' ובר"ן בסנהדרין דף נ"ח] עיין בשו"ת חת"ס (בקובץ תשובות סימן כ"א), ובעונג יו"ט (בהקדמה הארוכה באות ג' ובהגה שם), ובמקדש דוד (סוף סימן ל"ג) שדנו בדין משקה ישראל בקרבנות עכו"ם, והעירו כנ"ל מקרבנם של אדם והבל שהקריבו בהמות עד שלא הותר להם בשר בהמה באכילה, והוכיח מזה החת"ס שלא נאמרה דין משקה ישראל אלא בקרבן ישראל דוקא, אולם שאר האחרונים כתבו לישב בכמה אנפי, עיין בדבריהם.

2 וכעין זה מבואר בכרתי (בסימן כ"ז) דלמ"ד דעכו"ם מנדב שלמים בבמה שלהם ושחטו העכו"ם כיון דשחיטתו לשם קרבן הוא כשרו מותר באכילה אפילו לישראל, וכן נקט הבית יצחק בתשובה ביו"ד סוף סימן ד', וכן כתב הגאון ר' מאיר אריק בספרו טל תורה בזבחים דף קי"ב, וכן כתב השפ"א שם דשחיטת עכו"ם בקדשים מותר לאכילת ישראל, והביא שם דיש חולקים ודחה דבריהם, אולם מבין האחרונים שחלקו עליהם מצאנו בעל החלקת יואב (בחלק יו"ד סימן א') שכתב דאף דהוי קרבן כשר מ"מ לא הוכשר שחיטתם

הלכה י" דשחיטת נכרי אינה נבילה אלא מדברי סופרים ע"ש.³

וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל דאף דמסתמת לשון הגמרא משמע כדעת הראשונים שעכו"ם אינו בר זביחה כלל, מ"מ אפשר דהיינו טעמו של הרמב"ם שהכשירו דהרי בשחיטת קדשים מבואר דשחיטת עכו"ם כשרה, וע"כ דאין איסורו אלא מחשש דליבו לע"ז והיכא ששחט קרבן לגבוה ודעתו לשמים לא חיישינן לזה ושחיטתו מותר באכילה, עכת"ד.⁴

ומבואר בדבריו דס"ל דשחיטת קדשים ושחיטת חולין שייכו אהדדי, וכמו שאמרו גבי שחיטת חולין וזבחת כאשר צויתך בקדשים דמבואר דשני השחיטות גדר אחד להם, ומאחר ושחיטתו בקדשים הוי שחיטה מעליא ה"ה דשחיטתו בחולין גם כן כשר מעיקר הדין, אך מצאנו כמה מגדולי האחרונים שחלקו על דבריו ונקטו דאף דשחיטתו בקדשים מתכשר לגבוה מ"מ בשחיטת חולין הוי שחיטתו נבילה מעיקר הדין, ואין לחתות שחיטת קדשים ושחיטת חולין בחדא מחתה, דעיין בשפ"א בזבחים (דף ק"ב ע"ב) שהביא יש חולקים ואוסרין אכילת בשר שחיטת עכו"ם בקרבנותיו לישראל, וכן מבואר בחת"ס בקובץ

והנה הראשונים נחלקו במה דקיי"ל בחולין (דף י"א ע"ב) דשחיטת עכו"ם נבילה אי הוי מדאורייתא או דרבנן, דדעת הר"י בתוס' שם וכן נקטו הרא"ש (חולין פרק א' סימן ה') ועוד כמה ראשונים הוא דעכו"ם אינו בר שחיטה כלל, דכתיב וזבחת ואכלת ודרשינן את שהוא בר זביחה אכול מזבחו ואת שאינו בר זביחה לא תאכל מזביחתו, ואף אי ישחוט בסכין יפה ובכל חמשה הלכות שחיטה הוי שחיטתו פסול ומטמא כנבילה, ומאיך דעת הרמב"ם (בפרק ד' מהלכות שחיטה הלכה י"א וי"ב) הוא דמעיקר הדין עכו"ם בר זביחה הוא ושחיטתו שחיטה כשרה היא, ולא אסרו שחיטתו אלא מחשש זבחי מתים דסתם עכו"ם דעתו לעבודה זרה, וז"ל הרמב"ם נכרי ששחט אף על פי ששחט בפני ישראל בסכין יפה ואפילו היה קטן שחיטתו נבילה ולוקה על אכילתה, שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחו וכו', וגדר גדול גדרו בדבר שאפילו גוי שאינו עובד עבודה זרה שחיטתו נבילה וכו', עכ"ל, ודייקו הכס"מ ועוד נו"כ שהרמב"ם סובר דכל שאינו עובד עבודה זרה אין איסורו אלא מדרבנן ומשום גדר גדול שהחמירו אטו שאר עובדי כוכבים ומזלות, וכן מבואר שיטתו ממה שכתב בהלכות שאר אבות הטומאה (בפרק ב'

באכילה, והוי כמליקת עוף שהתורה התירתו במקדש וישראל עובר עליו באיסור נבילה, ועיין בכלי חמדה פרשת נח אות ב' שגם כן חלק על המתירים, ויסד יסוד גדול בענין קדשי עכו"ם בבמה שלהם, שמאחר ולא נאמרה פרשת שחיטה לבני נח אין קרבנן צריך שחיטה כשירה כלל אלא הוצאת הנפש והכשר הדם בלבד ולכן אף בנחירה אתכשרו, דהרי אמרה תורה וזבחת כאשר צויתך דהיינו הצויי בשחיטת קדשים שלא לישראל לא ניתנה מצות שחיטה אלא ממתן תורה ואילך, אבל קודם מתן תורה וכן עכו"ם שלא קיבלו דיני התורה אינם מצוין על השחיטה ולכן אף קרבנם כשירה בנחירה, ואה"נ דאחר שניתנה תורה ונאסרה נחירה לישראל תהיה הכשר נחירה בקדשי עכו"ם תלוי במחלוקת האחרונים האם יש דין משקה ישראל בקדשי עכו"ם, אבל קודם מתן תורה ודאי הוכשר להם קרבנות בנחירה.

ואף דבמדרש הנ"ל מבואר דניתן פרשת שחיטה לאדם הראשון, שהרי אמר ר' יעקב אימתי תתכשר משתשחט, שאני אדם הראשון קודם שחטא שהיה לו דין ישראל, אך אחר שחטא ונטרד מגן עדן נקבע דינו כשאר בני נח שלא נצטוו על השחיטה, ולכן אף דשחיטתן נבילה ואסור באכילה מ"מ בבמה שלהם הוכשרו קרבנותיהם בשחיטה ונחירה שלהם, ומה שאמר יצחק לעשו שא נא תליך ודרשו רז"ל שהזהירו על סכין פגום, היינו משום דהאבות הקדושים קיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה, אך מעיקר הדין היו מותרין בנחירה עד שנצטוו במדבר על השחיטה, ודבריו מחודשין מאד עיי"ש.

3 ודלא כהש"ך ביו"ד סימן ב' שהיה לו גירסא אחרת בדברי הרמב"ם, ודו"ק.

4 וכעין זה כתב המרכבת המשנה (בפרק ב' מהלכות שאר אבות הטומאה הלכה י'), והגרי"פ פערלא כביאורו על הרס"ג (חלק ב' לא תעשה י"א (ט"ו ע"ג - י"ז ע"א) והאריכו בראיות לדברי הרמב"ם על דרך הנ"ל.

באכילה בשחיטה, ואף דמשום התירו באכילה גרידא לא היה צריך לחתוך הורידים, מ"מ בקדשים איתוסף דין שני המבואר בסוטה (דף י"ד ע"ב) שהסכין מקדש הדם ליזרק על המזבח, וכיון דבעי הכשר הדם בסכין מודו בה כו"ע דבעי שחיטת הורידין בשעת שחיטה כדי שיגע הסכין בדם הקרבן, אולם רש"י מיאן לפרש שיש בו שני הדינים ונקט דאין בשחיטת קדשים משום התרת הבשר באכילה כבחולין וניתוסף לו דין שני של הקדשת הדם, אלא ביאר דכוונת הגמרא הוא דאין מטרת השחיטה בשחיטת קדשים אלא משום הדם בלבד כדי לקבלו במזרק ושיגיעו על קיר המזבח לרצון, וז"ל שם (בד"ה הוא עצמו) כל עצמה ועיקרה של שחיטת קדשים לדם היא צריכה, ודו"ק.

ולפי המתבאר דנחלקו רש"י ותוס' האם יש בשחיטת קדשים משום התרת הבשר כבשחיטת חולין ולכן אינו חשוב כעבודה ומותר בזרים, או דבאמת שתי פרשיות נפרדות הן, דשחיטת חולין היא רק להתרת הבשר ושחיטת קדשים לקידוש הדם באה, אלא דמ"מ לא חשיבה עבודה גמורה שהרי התירתה התורה אפילו בפסולים, והדרינא למאי דסלקינא מיניה, דלרש"י אין להוכיח דעכו"ם בר שחיטה הוא להתיר בשר באכילה מהא דעכו"ם שוחט בקרבן דידיה, דאף אי נימא דבשר קרבנותיו ניתרין לאכילה אפילו בשחיטתו מ"מ אין זה אלא מגזירת הכתוב שקרבן שהוכשר למזבח והקריבו מתיריו כמצותן הותר בשרו לאכילת אדם ממילא, אבל פרשת שחיטת חולין שהיא שחיטה להתרת בשר לא נאמרה בעכו"ם כלל, ולכן אין בשחיטתו כדי להפקיע חולין מידי נבילה, אך לדעת התוס' צדקו דבריו דשפיר יש להוכיח משחיטת קדשים שעכו"ם בר התרת בשר הוא ושחיטתו מפקיע מידי נבילה, והא דאסרינן בשר שחיטתו בחולין הוא כדמבואר בדעת הרמב"ם דחיישינן ששחט לשם ע"ז וכנ"ל.

תשובות (סימן כ"א), ועוד אחרונים כאשר צויין לעיל.

ב. שחיטה לאו עבודה היא ומותרת בזרים

והנה נידון זה אי שחיטת קדשים ושחיטת חולין שייכי אהדדי, נראה דכבר דשו בה הראשונים במחלקותם בהא דשחיטת קדשים כשרה בזר, דהנה בזבחים (דף י"ד ע"ב) איתא דשחיטה לא בעי כהן ולא נאמרה מצות כהונה אלא מקבלה ואילך משום דשחיטה לאו עבודה היא, ונחלקו רש"י ותוס' בביאור דברי הגמרא, דעת רש"י היא דע"כ דלאו עבודה היא שהרי אתכשרו בה כל הפסולים, ובתוס' שם (ד"ה הגה) הקשו על דבריו, וביארו בשם רבינו יעקב דאורליינ"ש בענין אחר, וז"ל ורבינו יעקב דאורליינ"ש מפרש לאו עבודה היא לפי שווה בחולין ובקדשים א"כ לאו מטעם עבודה צוה המקום שחיטה וכו' ע"כ, והיינו דס"ל דשחיטת קדשים איננה פרשה ודין מיוחד שנאמרה בקרבנות, אלא דלא גרע דינה משאר בהמת חולין שאינה ניתרת באכילה אלא בשחיטה, אך מדברי רש"י משמע דלולא שנתכשר בה פסולים היתה שחיטת הקרבן עבודה מדין מיוחד שנאמר בקדשים, ואף אחר שהוכשרו בה הפסולים וגילתה התורה דאינה בגדר עבודה, מ"מ מידי דין מיוחד הנאמר בקדשים לא נפקע ואין שחיטתו מדין שחיטת חולין גרידא.

ויש להוסיף נופך בביאור דעת רש"י דלשיתתו אזל במה שפירש בחולין (דף כ"ט ע"א) לענין שחיטת ורידין בשעת שחיטה בקדשים, דאיתא שם דאף שנחלקו שם בשחיטת חולין אי בעי לשחוט הורידין בשעת שחיטה כדי שיצא הדם או לא, מ"מ בשחיטת קדשים מודו בה כו"ע שצריך לחתוך הורידין משום דלדם הוא צריך, ובפשטות היה נראה בכוונת הגמרא דשחיטת קדשים יש בה שני דינים, אי שחיטתו מתירו באכילה כבשאר שחיטת חולין ששחיטתו מתירתו, וכיון דאין הקרבן בא אלא ממשקה ישראל הרי צריך להתירו

שנאמרה בקדשים, ולו יצויר שנוכל להתירו בענין אחר עדיין נוכל לקיים בו מצות שחיטה במלוא המצוה ולא דמי לשחיטת חולין דשחיטה שאינה מתרת לאו שמה שחיטה ואינה אלא כמחתך בשר בעלמא.

דהנה בחולין (דף ע"ד ע"ב) מבואר דלרבנן דסברי דבן פקועה שכלו לו חדשיו לא בעי שחיטה דניתר לאכילה בשחיטת אמו הרי הוא כשחוט לכל דבר ופסול לקרבן פסח, ונחלקו רש"י ותוס' בסיבת הפסול, רש"י (בר"ה דגמר) כתב דקיימא לן בקדשים כי יולד פרט ליוצא דופן שאינו קרוי לידה, ובתוס' שם (ד"ה דאמר) ביארו דפסולו הוא מחמת עצם היותו כשחוט, דמאחר וכבר הותר לאכילה בשחיטת אמו תו לא שייך בו מעשה שחיטה כלל, וכמו דאיתא בבכורות (דף י"ב ע"א) גבי פדיון פטר חמור דאין פודין פטר חמור בבן פקועה דכבשר בדיקולא הוי, הוא הדין להקרבא לשאר קרבנות דאינו חשוב כבהמה אלא כבשר בעלמא ולא שייך בו מעשה שחיטה.⁷

ובביאור דעת רש"י שלא פסלו מחמת שחוטתו כתב התורת חיים דס"ל לרש"י דעצם מעשה השחיטה אינו מעכב בקרבנות, ועיקר מצותו הוא רק להכשיר הדם לזרוק על המזבח, וא"כ אף דכבר הותר לאכילה בשחיטת אמו, ואין בשחיטתו מעשה היתר הבשר אלא חיתוך בעלמא, מ"מ כיון דבקרבנות לדם הוא צריך והכשר הדם מתקיים אף בבן פקועה כששוחטו בסכין של

ומה שדחו החתם סופר והטל תורה וחילקו בין שחיטת קדשים לשחיטת חולין אינו אלא אליבא דרש"י, ברם לתוס' דס"ל דהא דשחיטת קדשים אינה חשובה עבודה הוא משום דישנו לשחיטה גם בשחיטת חולין אי נימא דשתי פרשיות נפרדות הם א"כ מנ"ל לומר דשחיטת קדשים איננה עבודה, וע"כ דדין ושם אחד לשניהם דתרוויהו הויין מתירי הבשר לאכילה.

אמנם צריכין אנו למודעי דהרי סוף סוף מודו כו"ע דמעשה השחיטה בקדשים תרתי אית בה דהרי אי לא יתיר הבשר באכילה לא יהי קדושת סכין להכשירה לזריקה ולשאר עבודות שהרי אין הקרבן בא אלא ממשקה ישראל, ובהמה שאינה זבוחה בחזקת איסור עומדת, וע"כ דיש במעשה השחיטה ענין של הכשרת הבשר לאכילה⁵, וכן אף לתוס' הרי מבואר בכמה מקומות בש"ס דיש בשחיטת קדשים משום קידוש הדם וסדר עשיית הקרבן.⁶

ג. פסול בן פקועה לנבזה

ואפשר דכוונת רש"י הוא דאף דודאי אין להקריב קרבן שלא הותר לאכילה לישראל דא"כ יפסל משום משקה ישראל, וכן פשוט הוא דהתירו בא לו על ידי שחיטתו, מ"מ ס"ל לרש"י דלאו לשם היתירו נאמרה מצות שחיטה בקדשים אלא לשם הקדשת דמו לבד, ואף אי לא יתירנו השחיטה באכילה מ"מ לא יבצר ממנו בזה שם מעשה השחיטה

5 ועיין עוד בענין התרת בשר בשחיטת קרבנות בכמה קטנה בטהרת הקודש בזבחים דף י"ד ע"א ובשפת אמת שם קי"ב ע"א.

6 וכדאיתא בסוטה (דף י"ד ע"ב) זבחים (דף י"ג ע"ב) ובעוד מקומות בש"ס דמקשינן זבחים למנחות, וכן ילפינן דיני קמיצה מדיני שחיטה, כגון לענין קמיצה לשמה שאסור לקמוץ מנחת סולת לשם מנחת מחבת ופירש רש"י (בזבחים שם ד"ה בשלמא) דילפינן קמיצה משחיטה, וז"ל קומץ מפגל דיינו כשחוט שמוציא דם שהוא חלק גבוה מן הבשר והבשר שיריים הם אף זה הקומץ הפריש הקומץ מתוך השיריים וכו', דהוקש מנחה לזבח דכתיב זאת התורה וכו', עכ"ל.

וכן מפורש בחולין (דף י"ז ע"ב) דאף למ"ד דבמדבר הותר להם בשר נחירה, מ"מ בקדשים הוצרכו שחיטה דוקא, ואף דלהיתר הבשר ולהפקיע ממנו איסור אבר מן החי סגי בנחירה, וע"כ דהשחיטה יש בה גם משום הקדשת הדם דאינו בא לו אלא על ידי שחיטה דוקא.

7 ושמעתי מפי הגרי"ש אלישיב ז"ל דנפקא מינה ביניהם הוא לענין הכשר ולד בן פקועה שנוולך דרך הרחם לקרבן, דהרי מטעם יוצא דופן לא יפסל אך מ"מ כיון דלא בעי היתר שחיטה יסברו תוס' דלא שייך בו מעשה שחיטה ואינו קרב, ודו"ק.

קודש ומקדש הדם ולכן אי לאו דהוה יוצא דופן היה בן פקועה כשר להקרבה, וז"ל דליכא למימר מה להלן מיפסיל מטעם שחיטה, דהא בפסח גופיה לא קים לן דבן פקועה פסול מטעם שחיטה, דאיכא למימר דשחיטת פסח אינה מעכבת מצד עצמה דלא בעי שחיטה אלא משום דלדם הוא צריך לזורקו על גבי המזבח, וא"כ בן פקועה נהי דלא בעי שחיטה מ"מ כיון דאפשר לשוחטו ולהוציא דמו לזורקו על גבי המזבח לא מיפסיל אי לאו דהוה ליה יוצא דופן, ע"כ.

דהנה בתוס' (ריש פרק איזהו מקומן) הביאו מחלוקת הראשונים אי שחיטת קדשים בעי סכין של קודש או סגי לשחוט בסכין כל דהו, דילפינן מויקח את המאכלת שנאמר בעקידת יצחק דאין שוחטין במחובר אלא במילי דשייך בו לקיחה ביד, ונחלקו אי בעי סכין קדוש דוקא כשאר כלים של עבודת הקרבנות שהיו כלי שרת או דסגי בכלי כל דהוא, ולכאורה הוי מחלקותם תלויה במחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל בגדר מעשה השחיטה בקדשים, דאי נימא דמטרת השחיטה הוא לקדש הדם א"כ פשוט הוא דבעי סכין של קודש דבלאו הכי לא יתקדש הדם בשחיטתו⁹ אך לדעת הר"י מאורלייני"ש דס"ל דעיקר מצות שחיטה אינו אלא להתיר הבשר באכילה שפיר מצי לשחוט בסכין כל דהוא, והדם יתקדש בקבלתו במזרק של קודש.

וכן מתבאר בדברי הרמב"ן בחולין (בדף ג' ע"א ד"ה והא) שהביא יש מפרשים דלא בעי סכין של קודש בשחיטת קדשים ובכלי בעלמא סגי ודחה דבריהם, וז"ל ולא נהירא, שהסכינים כלי שרת היה, ואי סלקא דעתך לא בעינן כלי שרת בשחיטה היאך הסכינים קדושים ומקדישים וכו' אלא היינו טעמא [שיכול לשחוט בקרומית של קנה דאינו כלי שרת]¹⁰, משום דסכין למאי קאתי לקדשה לדם בצוואר הבהמה, וכיון דהדר מקדש לה בכלי שרת דקבלה בדיעבד לית לן בה וכו', והיינו דתניא בתוספתא מנחות (פרק א'

קודש ומקדש הדם ולכן אי לאו דהוה יוצא דופן היה בן פקועה כשר להקרבה, וז"ל דליכא למימר מה להלן מיפסיל מטעם שחיטה, דהא בפסח גופיה לא קים לן דבן פקועה פסול מטעם שחיטה, דאיכא למימר דשחיטת פסח אינה מעכבת מצד עצמה דלא בעי שחיטה אלא משום דלדם הוא צריך לזורקו על גבי המזבח, וא"כ בן פקועה נהי דלא בעי שחיטה מ"מ כיון דאפשר לשוחטו ולהוציא דמו לזורקו על גבי המזבח לא מיפסיל אי לאו דהוה ליה יוצא דופן, ע"כ.

ומבואר בדבריו דאף דקרבו ודאי בעי היתר אכילה והתירו בא לו על ידי שחיטה, מ"מ לאו משום התירו נאמרה ההלכה ואי ימצא אופן אחר להתירו לא יגרע בזה קיום הציווי שנצטוונו על השחיטה בקדשים, דשחיטת קדשים אינו אלא לצורך הדם ואין בו משום שחיטת חולין כלל, אולם תוס' שחלקו על רש"י וביארו דבן פקועה פסול לקרבן משום דלאו בר שחיטה הוא בשיטת הר"י מאורלייני"ש אזל דס"ל דשחיטת חולין בשחיטת קדשים שייך, ומאחר וכבר קיבל התירו בשחיטת אמו ואין בשחיטתו אלא מעשה חיתוך בעלמא תו אין מעשה השחיטה מתקיים בו כלל, ואף דשחיטה לאו עבודה היא מ"מ קיום המעשה מעכב בקרבן וקרבו בלא שחיטה אינו ראוי לגבוה.⁸

ד. קידוש הדם בשחיטת קדשים

בקרומית של קנה

ובביאור דעת התוס' שכתבו דשחיטת קדשים ושחיטת חולין חד דינא הם, ואף דמבואר בכמה מקומות דסכין מקדש לדם נראה, דס"ל דעיקר מצות השחיטה לאו לשם הקדשת הדם אתי והיפך משיטת רש"י, דאף

8 שוב אינה ה' לידי מה שהאריך בזה הגאון בעל מקור ברוך (בחלק ב' סימן י"ב) והביא כמה סברות וראיות שנדונו לעיל ותודה לק-ל שנחני בדרך אמת אשר סללו מצוקי תבל, והביא נפק"מ זו בענין בשר אדם, שנחלקו הרמב"ם והראב"ד באיסור אכילתו, ודן היכא שנשחט האדם האם יש שם נבילה על בשרו או לא, ועיי"ש מה שהאריך בענין עקידת יצחק בטטו"ד.

9 ואכן כן הוא דעת רש"י בסוטה דף י"ד ע"ב דסכין של שחיטת קדשים בעי כלי שרת.

10 כדמבואר בסוכה ובערכין בסוגיא דאבוב של משה דאין עושין כלי שרת מעץ.

עכ"ל, והביאו הטור ריש הלכות שחיטה (ביו"ד סימן א').

ובב"ח שם העיר, וז"ל ואיכא להקשות אמאי לא נפרש האי כאשר צויתך דגבי זביחה דבמשנה תורה כדמפרשין (בשבת דף פ"ז ע"ב) כאשר צוך ה' אלהיך דגבי שבת וכיבוד אב ואם דבמשנה תורה דפירושו כאשר צוך במרה, הכי נמי נפרש כאשר צויתך באוהל מועד דכתיב ושחט את בן הבקר¹³, ויש לומר דאם כן צריך לומר דבעינן כוונה לשחיטת חולין כמו בשחיטת קדשים כדילפינן בפ"ק דחולין (דף י"ג ע"א) מושחט את בן הבקר עד שתהא שחיטה לשם בן הבקר, והא ליתא, דסבירא לן לדברי הכל בפרק השוחט (דף ל"א ע"ב) דמדגלי רחמנא דמתעסק בקדשים פסול מכלל דבחולין שרי ולא בעי כוונה לזביחה, ולא פליגי ר' נתן ורבנן אלא דלרבנן בעינן כוונה לחתיכה, ולרבי נתן דהלכתא כוותיה לא בעינן כוונה כלל אף לחתיכה, ואם כן בעל כרחך דהאי כאשר צויתך ללמד שנצטווה משה על פה בהלכות שחיטה עכ"ל.

ואמנם כן הקשה האליה רבה¹⁴ דמנלן באמת לחדש וליתן פירוד בין הדבקים ולומר דאינם כלולים זה בזה ולא בעי כוונה בשחיטת חולין, דבשלמא לתוס' דס"ל דכאשר צויתך לנוטריקון אתי א"כ אין לתלותו בשחיטת קדשים, אך לרש"י שביאר שכאשר צויתך היינו כאשר נצטווה במקום אחר, א"כ מנ"ל לומר שנצטווה על פה ולחלק בין שחיטת קדשים לשחיטת חולין נימא דכאשר צויתך היינו בקדשים וחד דינא לשניהם ע"ש, אך עכ"פ מבואר דאליבא דרש"י יש לנו גמרא ערוכה בסוגיא דכוונה שמבואר דאין שחיטת

הלכה ב') חומר בקמיצה מבשחיטה שהקמיצה טעונה כלי מה שאין כן בשחיטה, לומר דשחיטה כשרה בלא כלי שרת בדיעבד, עכ"ל.¹¹ ומבואר בדבריו דאף דיש בשחיטה משום קדושת הדם מ"מ אין זה עיקר מצות השחיטה ובדיעבד הוי שחיטתו כשרה אף כשלא הקדיש הדם בשחיטה דעיקר השחיטה אינו אלא כשחיטת חולין שבא להתירו באכילה.¹²

ה. זבחת כאשר צויתך

והיוצא לנו מדבריהם דבין רש"י ובין תוס' ס"ל דיש בשחיטת קדשים שני חלקים, דיש בו בין היתר לאכילה ובין הקדשת הדם, אלא דמר סבר דעיקר מצותו הוא להתירו באכילה ומר סבר דעיקר מצותו הוא להכשיר הדם וכאשר מתקיים עיקר המצוה הוי שחיטה כשירה אף אי לא פעל חלק השני למר כדאית ליה ולמר כדאית לי, ועדיין פש גבן לבאר יסוד מחלוקתם במה נחלקו.

והנה בחולין (דף כ"ח ע"ב) תניא רבי אומר וזבחת כאשר צויתך מלמד שנצטווה משה על הושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה ע"כ, ופירש רש"י וז"ל כאשר צויתך מלמד שנתפרשה לו מצות שחיטה בעל פה, דהיכן צוהו בכתב רוב אחד בעוף לאו מקרא יליף לה אלא כלומר על הלכות שחיטה נצטווה עכ"ל, ובתוספות כתבו ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה יש מפרשים דדריש בגימטריא [נוטריקון] דכאש"ר א' אחד בעוף ש' שנים בבהמה ר' רובו של אחד כמוהו רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה, ראשי תיבות למפרע של כאש"ר הוי רובו של אחד כמוהו

11 וכן נקט הרמב"ם להלכה בפרק ד' מהלכות מעשה קרבנות הלכה ז' דלכתחילה בעי כלי שרת ובדיעבד כשרה בסכין כל דהו אף שאינו כלי שרת.

12 וכבר עמד הטהרת הקודש בזבחים דף י"ד ע"ב על דברי הר"י מאורלייני"ש דאין יכול לומר דשחיטת קדשים שוה לשחיטת חולין דהוי שחיטת קדשים בעי כלי שרת, אך לפי דברי הרמב"ן הנ"ל מיושב היטב.

13 דהיינו דנימא שציותה התורה לשחוט שחיטת חולין כאשר כבר נצטווה משה על שחיטת קדשים באוהל מועד.

14 עיין פרי מגדים בפתיחה להלכות שחיטה מה שהאריך בזה.

בר זביחה בחולין כ"ש בקדשים, אלא ודאי דבאמת נכרי בר זביחה הוא הילכך כי שחט קדשים דלבו לשמים שחיתו כשרה, אלא דאסרה תורה שחיתת חולין דנכרי משום לתא דע"ז.¹⁵

והנה אי נימא דצדקו דבריו במה שכתב דהמקור לשחיתת חולין הוא מכאשר צויתין בקדשים א"כ שפיר יש להוכיח דהוי בר זביחה, אמנם כבר נתבאר שרש"י פירש כאשר צויתין בעל פה ולא גמר שחיתת חולין משחיתת קדשים [וכקושיית הב"ח הנ"ל] ולפי דבריו אין מקום להשוות שחיתת חולין לשחיתת קדשים וכסברת האחרונים שחילקו בין שחיתת קדשים לשחיתת חולין, דאף שעכו"ם ישנו בשחיתת קדשים מ"מ בחולין הוי שחיתתו נבילה.

ברם יעויין עוד במרומי שדה (בעבודה זרה דף ח' ע"א) שג"כ עמד על דברי הרמב"ם הנ"ל שלא הביא התוספתא דחולין שדרש לאסור שחיתת עכו"ם מן התורה, ולא ניחא ליה לומר כהכס"מ שדברי התוספתא אינם אלא אסמכתא בעלמא, והביא מדברי הספרי שחלק על התוספתא, וז"ל, אבל דעת הרמב"ם דגוי מקרי בר זביחה בקדשים, שהרי נודרין ובעינן זביחה, והוא בעצמו זובח כדאיתא בזבחים (דף קט"ז ע"ב) במעשה דאיפרא הורמיז, ומשו"ה כתיב וזבחת כאשר צויתין, ותניא בספרי כאשר צויתין בקדשים, הרי תלה הכתוב שחיתת חולין בשחיתת קדשים, עכ"ל, ולפ"ז הרי הרווחנו דדברי המרכבת המשנה הם ספרי מפורש וקמה גם נצבה טענתו דודאי עכו"ם בר שחיטה הוא גם בשחיתת חולין, דעיקר שחיתת חולין ילפינן רק משחיתת קדשים ומאן דאיתא בהא איתא בהא, והרמב"ם שפסק שעכו"ם בר שחיטה הוא אפילו בחולין הסתמך על דברי הספרי ולכן לא הביא התוספתא להלכה.

חולין ושחיתת קדשים תלויין זה בזה, ולכאורה הר"י מאורלייני"ש שביאר דחד דינא להם ס"ל כתוס' דכאשר צויתין לנטריקון אתא, וא"כ אין ראייה מהא דלא דרשינן כאשר צוין בקדשים לחלק ביניהם, ודר"ק.

ויש להוסיף עוד, דהנה כבר נתבאר לעיל דעת הרמב"ם דס"ל דעכו"ם בר זביחה הוא ולא נאסר שחיתתו אלא מחמת חשש דליבו לכווכים ומזלות, שהרי כתב (בפרק ד' מהלכות שחיטה) דעכו"ם ששחט שחיתתו נבלה ולוקה עליו משום שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחך דאיירי בזבחי מתים, וכן הוסיף דמדרבנן גדרו גדר גדול לאסור גם שחיתת גוי שאינו עכו"ם, ומבואר דמעיקר הדין בר זביחה הוא, וחלק על הראשונים שכתבו שאינו בר זביחה כלל, וכדברי הרא"ש בחולין שהביא מדברי התוספתא שדרשו מדכתיב וזבחת ואכלת אותו שהוא בר זביחה רצונו לומר שנצטווה לזבוח, אכול מזבחך ואת שאינו בר זביחה ולא נצטווה עליו אל תאכל מזבחך, והוי שחיתתו נבילה וכאילו מת הבהמה בלי שחיטה, וכתב הכס"מ (בפרק ב' מהלכות שאר אבות הטומאה הלכה י"י) דס"ל להרמב"ם שדברי התוספתא שהביאו הראשונים אינם אלא אסמכתא בעלמא ועיקר הטעם הוא מחשש זבחי מתים.

ובביאור שיטתו כתב המרכבת המשנה על דרך הנ"ל דהרמב"ם גמר מהא דעכו"ם מקריב קרבנות בבמה שלו ואסור לישראל לסייעו, דאלמא דהנכרי שוחט לעצמו וקרבונו כשר וע"כ דעכו"ם בר שחיטה הוא דאל"כ תהוי שחיתתו נבלה וכמעשה קוף בעלמא, ובסוף דבריו נחת לטענת האחרונים שחילקו בין שחיתת עכו"ם בקדשים לשחיתתו בחולין, וז"ל והרי עיקר שחיתת חולין כאשר צויתין בקדשים, ואי נכרי לאו

15 אולם עיין ביד דוד בזבחים קט"ז שרצה לחדש דאף בקדשים אין זבחתו זביחה אלא דגורה חכמתו יתברך שיוכלו להביא קרבנות כדי שיכנעו ליבם לאביהם שבשמים, ואולי ס"ל כהכלי חמדה הנ"ל שכתב דבקדשי עכו"ם לא בעינן שחיטה כלל ודי לנו בנחירה בעלמא עיי"ש.

ו. קידוש הדם ליזרק במעשה התיקון והכשרתו לעבודה

ועתה נבא לדברי האחרונים שכתבו ליישב הני ראשונים דס"ל דשחיטה כשירה אפילו בסכין של חול, במנחת אברהם (בזבחים דף כ"ה ע"א) הביא מה שאמר רבו הגרי"ז לבאר בדעת הרמב"ם שפסק (בפרק ד' מהלכות מעשה קרבנות הלכה ז') דאף לכתחילה בעי כלי שרת מ"מ בדיעבד כשרה השחיטה בסכין כל דהו, וביאר הגרי"ז דמצאנו שני מיני קידושים לקדש דברים הנקרבים ונקטרים במקדש, ושני סוגי הקידוש חלוקים הם בדיניהם בכמה ענינים, דמקרא דכל אשר יגע בו יקדש ילפינן שכלי שרת מקדש מה שבתוכו ליקרב וליפסל, אך יש ענין אחר של קידוש שאינו בא מחמת נגיעת דבר הנקדש בכלי שרת, אלא שהנקרב נתקדש על ידי עצם המעשה שמכשירו ומתקנו ליקרב, דבזה שהוכשר ליקרב חלה עליו קדושה מחמת הכשירו, וכיון דאין קידוש זה בא מחמת נגיעתו בכלי אלא מחמת המעשה המכשיר לא בעינן כלי שרת להכשירו.¹⁸

ולפי זה ביאר הגרי"ז דהא דאמרינן דסכין מקדש לדם אין הכוונה דהסכין מקדשו מדין נגיעה בכלי שרת, דא"כ ודאי היה צריך סכין קודש וצדקו דברי הרמב"ן שהקשה דאין תתקדש הדם בסכין של חול, אך מה שאמרו דסכין מקדש לדם היינו דמעשה השחיטה המכשיר הדם להתקבל בכלי ליזרק על גבי המזבח הוא גופא מקדש לדם, וכיון דקדושת הדם לא בא לו מחמת נגיעה בכלי שרת אלא מחמת מעשה השחיטה עצמה סגי לן שישחט בסכין כל דהו.

ואף דסתמת לשון הגמרא בכל מקום הוא דסכין מקדש לדם דמשמע שהקידוש

והנה לדעת רש"י שפירש הסוגיא בחולין בציווי על פה מסיני ודאי לא נקט כפירוש הספרי דגמר משחיטת קדשים, אך בדעת התוס' שם שפירשו דדרשינן דיני שחיטה מנוטריקון דכאשר, אפשר דס"ל דדברי הגמרא בחולין ודברי הספרי לא סתרי אהדדי, דאף דמצות שחיטה גמר כאשר נצטווה בקדשים אלא דפרטי הדינים דרוב אחד בעוף ורוב שנים בבמה מרומזים הם בנוטריקון דכאשר, אך עיקר מצות שחיטת חולין ילפינן משחיטת קדשים וחד דינא לשניהם, ולשיטתם אזלי בזה שדימו שחיטת חולין לשחיטת קדשים דשניהם עיקרן להתרת הבשר באים, וכן לא חשיב מעשה השחיטה כעבודה גמורה בקדשים דהרי ישנו בשחיטת חולין וכנ"ל.¹⁶

והיוצא לנו מדברי המרכבת המשנה והנצי"ב הוא דמקור דברי הרמב"ם הם מכאשר צויתך וכדרשת הספרי דילפינן שחיטת חולין משחיטת קדשים, ואפשר דכן הוא דעת הר"י מאורלייני"ש, דאפילו בשחיטת קדשים אין עיקר השחיטה אלא להתיר הבשר ולא משום לתא דהקדשת הדם, ויש לציין לדברי המהרא"ל צינץ¹⁷ שהעיר כקושת הב"ח למה לא אמרו כאשר צויתך בקדשים, והוסיף להקשות דבפרט לדעת הר"י מאורלייני"ש הרי בעי קרא לדמותן לחדש דאין שחיטת קדשים עבודה וא"כ למה לא דרשו כאשר צויתך בקדשים, עיי"ש, ומדבריו מתבאר דאם היינו דורשין כן הרי שזה היה מקור נכון לדבריו דשחיטה לאו עבודה הוא משום דנוהג בחולין כבקדשים, ומאחר ומצאנו שדרשו כן בספרי הרי נראים הדברים לומר שספרי זה הינו מקור דברי הר"י מאורלייני"ש וכאשר נתבאר, אולם עדיין צ"ב איך יבאר רש"י דברי הספרי הנ"ל, וה' יאיר עינינו בדברי תורתו.

16 וכן יש לבאר בדברי הרמב"ן על הפסוק כאשר צויתך (בדברים פרק י"ב פסוק כ"א) שהביא דברי הגמרא בחולין ודברי הספרי ולא העיר שחלוקים הם זה על זה היכן נצטווה.

17 דבריו מובאים בילקוט מפרשים ריש יו"ד בשו"ע מהדורת המאור.

18 ושני מיני קדושות חלוקים הם בדיניהם, דאין פסול לינה אלא בקידוש כלי ולא בקידוש הכשר וכן קידוש הכשר חל אפילו בעומד על גבי קרקע ושלא כמידתו, ועיין בכל זה במקדש דוד (סימן ג') בארוכה.

דהשוחט צריך להגביה הסכין שלא יקבל במזרק הדם שבסכין, וע"כ דאין הקדישו מחמת הסכין אלא מחמת מעשה השחיטה שנעשה בסכין, וכן הוכיח עוד מהא דלחמי תורה ושתי הלחם דעצרת מתקדשים בשחיטת הזבחים, ואף דלא נגע הסכין בלחמים כלל, וע"כ דאין כוונת הגמרא לומר דסכין מקדשם מדין נגיעה בכלי שרת, אלא דמעשה הסכין שמכשיר הכבשים ואביוזיהו ליקרב מקדשם, ולכן לחמי תורה ושתי הלחם כיון דתלויים וקבועים הם בזבח הרי הם נעשים ראויים ומתוקנים למצוותן על ידי שחיטת הזבח, ולפי זה ביאר כנ"ל דכיון דקידוש שחיטה אינו בא מחמת הסכין אלא ממעשה השחיטה לא בעינן סכין של קודש.

והוסיף החזו"א דכו"ע מודו בזה ולא נחלקו בה הראשונים כלל, ואף למ"ד שאין שחיטה כשירה אלא בסכין של קודש אין זה מדיני הקידוש אלא מדיני שחיטה ששחיטה בעי כלי שרת ולא משום לתא דקידוש, עיי"ש, אולם יש לעיין האם יש לאוקים דבריו בדעת הרמב"ן שחלק על הני ראשונים וכתב עליהם שדבריהם לא נהירא דאי סלקא דעתך לא בעינן כלי שרת בשחיטה היאך הסכינים קדושים ומקדישים וכו', דמשמע שנקט דהא דבעינן סכין כלי שרת הוא מחמת לתא דקידוש ולא מדיני שחיטה בעלמא, וכן יש לציין למה שכתב הרדב"ז (בפרק ד' מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ט') גבי דם שעל גבי הסכין דאמרינן בגמרא שמקנחו על גבי הכלי, וביאר הרדב"ז טעמא דמילתא משום דכיון שנתקדש הדם בסכין הרי צריך לשפכו ליסוד המזבח עם שאר שיריים הנשפכים, ומשמע מדבריו דדם הקרבן נתקדש בכלי מדין כלי שרת ולא מדין מעשה השחיטה בעלמא¹⁹, אך בדעת

בא לו מחמת נגיעתו בסכין עצמו, וכן משמע מסוגיא דזבחים (דף כ"ה ע"א) דאיתא שם אמר ר"י אמר שמואל השוחט צריך שיגביה סכין למעלה שנאמר ולקח וכו' דמשמע דאילולא הפסוק היה דם שעל גבי הסכין כשר לזריקה, ואף דאורחא דמילתא הוא דדם שעל גבי הסכין הינו דם פציעת העור ושל סימן הראשון, ומעשה השחיטה אינו נגמר אלא בסוף שחיטת סימן השני ונמצא דהוי דם שיצא קודם שחל שם שחוטה על קרבן, ואי נימא דמעשה השחיטה מכשיר לדם א"כ למ"ל קרא לפסול דם שעל גבי הסכין תיפוק ליה דלא עבר עליו מעשה שחיטה ולא נתקדש, וע"כ דקדושת הדם אינו נובע ממעשה השחיטה אלא מנגיעתו בסכין, ולכן אף דם שפירש קודם גמר מעשה השחיטה מתקדש בנגיעתו בסכין, ולולא הפסוק היינו מכשירין דם הסכין לזריקה, מ"מ אמר הגרי"ז דהאמת היא דקדושת הדם נובע ממעשה השחיטה המכשירו לגבוה ולא מנגיעתו בסכין, ועיי"ש שביאר ויישב הני דיוקים ומסיק דעצם המעשה מכשירו ולא מדין קדושת כלי אתינן עלה ולכן לא בעינן כלי שרת לקדשו.¹⁹

ועיין עוד בחזו"א בזבחים (סימן ל"ב אות י"א), שנקט כן והוסיף דאף למאן דסבר דאין שוחטין אלא בסכין של קודש גם כן אין הכוונה שהסכין מקדש לדם אלא דקדושת תיקון והכשרה בעלמא הוא, ולשון הגמרא דסכין מקדש לדם לאו דוקא הוא אלא דכוונת הגמרא הוא דעל ידי הסכין נעשה זבח וכיון שנעשה זבח נתקדש הדם, וכהא דסכין מושכתן למה שהם שאין הכוונה לסכין עצמו אלא למעשה השחיטה שנעשה בסכין.

והוכיח כן מהא דהרי הסכין אינו צריך ליגע בדם כלל, ואדרבא אמרינן בסוגיא שם

19 ועיין במנחת אברהם שם ובחידושי הגרי"ז בזבחים שם מה שביאר הגרי"ז בדברי הגמרא, ואף ציין שם לדעת התוס' במעילה (דף ה' ע"א) שכתבו דמיד אחר שחיטת סימן הראשון יכול לקבל הדם ואין בו חסרון קידוש דמשמע שקדושתו הוא מנגיעתו בסכין דהרי מעשה שחיטה אין כאן עד אחר שחיטת סימן השני, ויישב דבריהם בטו"ט.

20 ואף דבריו צריכין מקור דהרי בזבחים כ"ה ע"א משמע שאין קדושת דם אלא במה שנתקבל במזרק ואדרבה דם הסכין אינו ראוי לזריקה, מ"מ דעתו הוא דקדושה חל עליו.

לעזרה, אלא רבה סבר דקטורת קדושת הגוף מקדשה לה לכשתנתן למכתשת שנכנסת בזיקת קטורת עכ"ל, והיינו דאף על גב דהמכתשת אינה כלי שרת מ"מ מה שנעשית לקטורת ע"י פיטומה וכתישתה במכתשת מעשה זה גופא מקדשה.

ועל פי דבריהם יישב המקדש דוד (בסימן ג' אות א') תמיה גדולה בפסקי הרמב"ם, דהנה בסוגיא דתנור מקדש (במנחות דף צ"ה ע"ב) איתא במשנה אחת שתי הלחם ואחת לחם הפנים לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים ואינן דוחות את השבת, ובגמרא אמרינן דאף דלא נתקדשו מידת היבש ולכן אין הלחמים נפסלים ביוצא כשלשן וערכן בחוץ, מ"מ התנור מיהת נתקדש ולכן משעת קרימתו בתנור נתקדשו הלחמים ליפסל ביוצא ולכן היתה אפייתן בפנים, אך הקשו שם דהיא גופא קשיא דמהא דאפייתן בפנים מבואר שנתקדש התנור, וא"כ אם לא ידחה אפייתן השבת יפסלו הלחמים בלינה ואמאי אין אפייתן דוחה שבת, ומסקינן בקושיא, ודחקו שם תוס' לומר דתברא מי ששנה זו לא שנה זו, ואה"נ למ"ד דאפייתן בפנים והתנור נתקדש היתה אפייתן בשבת כדי שלא יפסלו בלינה, עיי"ש, אך הרמב"ם (בפרק ה' מהלכות תמידין הלכה ז') זיכה שטרו לבי תרי, ואף שפסק שאפיית לחם הפנים היתה בפנים פסק דאין האפיה דוחה השבת, ותמה הלח"מ דברבי הרמב"ם סתרי אהדדי וכדמקשינן בגמרא.²²

וכתב המקד"ד ליישב פסקי הרמב"ם על פי המבואר ברש"י במעילה²³ (דף ט' ע"א) דאמרינן שם במשנה דשתי הלחם ולחם

שאר הראשונים שסתמו בזה אפשר לפרש כדבריו.

והנה מה שיסדו הגרי"ז והחזו"א דקידוש הבא על ידי מעשה הכשרה ותיקון למצותן אינו צריך כלי שרת דלאו מדין כלי שרת אתינן עליה אלא מדין הכשרה מצאנו להם חבר טוב בדברי הראשונים בכמה מקומות וכדלהלן.

דהנה בזבחים (דף ל"ד ע"א) בסוגיא דפסול טומאה בקדשים אמרינן והבשר אשר יגע לרבות עצים, דאף שאינם ראויין באכילה מ"מ חיבת הקודש משוי להם להיות כאוכל, ומשקדשו בכלי מקבלים טומאה ליפסל להעלותן על המערכה, ובתוס' שם (ד"ה שקדש) הקשו דאיזה קידוש כלי יש בעצים דהרי בתוספתא מבואר שהקרדום שהיו מבקעין העצים כשהיו מתליעין בהם לא היה כלי שרת, ותירצו דודאי בקרדום איירי ואף שלא היה כלי שרת עצם מעשה שיפת העצים לנסרים היה מקדש לעצים, וז"ל ונראה דקידוש כלי דעצים היינו דמשכי להו לגיזרין אף על גב דקרדום לאו כלי שרת הוא כדאמר במנחות (דף ק"א ע"א) עצים כמה דלא משכי להו לגיזרין לא מיתכשרי עכ"ל, והרי דאע"ג דהקרדום אינו כלי שרת מ"מ התיקון שמשפה לעצים שיהיו ראויין למערכה מקדשן ליפסל בטומאה.²¹

וכעין זה כתב הריטב"א (בשבעות דף י' ע"ב) בענין קידוש הקטורת ליפסל, דאמרינן שם דמשנתנה למכתשת נפסלת בטבול יום, וכתב הריטב"א וז"ל, דהא ליכא למימר דהמכתשת כלי שרת שהרי אין משרתין בו בקודש, ועוד דא"כ היתה נפסלת ביוצא חוץ

וכן מבואר בדבריו דדם העור הוי בכלל דם הנפש ודבר זה תלוי במחלוקת הראשונים, והוא דלא כדעת התוס' בכריתות דף ט' ע"א דס"ל דאין דם הנפש אלא בדם הקילוח דוקא, אך דבריו מתפרשין היטיב כדעת הרמב"ם בפרק ו' מהלכות מאכלות אסורות הלכה ג' שנקט דכל דם שיוצא אחר שחיטה הוי בכלל דם הנפש.

21 אולם ברש"י שם (ד"ה משנתנו) פירש דלא איירי בקרדום של בקיעה אלא בעצים שכבר היו על המזבח וחייתה בגחלים במחתה של קודש, ובשפ"א שם העיר אמאי לא נימא דנתקדשו במזבח עצמה דמזבח מקדש הראוי לו, ותיירץ דלשון משקדשו בכלי לא שייך במזבח דמזבח לאו כלי הוא אלא בנין, עיי"ש.

22 ועיי"ש עוד שהעיר מאפיית החביתין בשבת, וכתב לחלק בין קדושת תנור לקדושת מחבת ואכ"מ.

23 בברכת הזבח ריש מעילה כתב שנראה שפירוש המסכת אינו מרש"י אלא מאחד מתלמידיו, ובהערה בתחילת ספר תקנת עזרא כתב "ואחרי שזכינו לאור הגנוז פי' רבינו גרשום מאור הגולה הנדפס בש"ס דווילנא ראתי

תיקדש כשאר כ"ש שמקדש מה שבתוכו מיד
בנתינתו לתוך הכלי, ומזה הוכיח רש"י דאין
זה קדושת כלי שרת אלא קדושת התיקון,
ולכן אין הלחמים מתקדשים אלא בקרימת
פניהם ותיקונן דוקא.²⁵

ועל פי זה ביאר המקד"ד דכן הוא גם
דעת הרמב"ם שפסק דאפיית הלחם בפנים
ואינו דוחה שבת, דאף דאינו נפסל בלינה
שלא נתקדשו עדיין בכלי שרת, מ"מ הרי
מתקדשים הלחמים בקרימת פניהם ליקרא
קרבן וליפסל ביוצא ולכן היה אפייתן
בפנים.

והשתא דאתינן להכא, דייק המקדש דוד
ממה שכתב רש"י דקרימת פני הלחמים היא
תחילת עשייתן וחשיב להכשיר כמו שחיטה
דקדשי קדשים, דס"ל לרש"י דאף קדושת
השחיטה שסכין מקדש לדם ליזרק על גבי
המזבח אינו קדושת כלי שרת אלא קדושת
תיקון בעלמא שהסכין מתקן ומכשיר הדם
להתקבל במזרק ליזרק על המזבח, שעל ידי
השחיטה נעשית זבח ותיקון שם זה בקרבן
מקדשו ומכשיר דמו ליזרק על המזבח,
ולפ"ז העלה ארוכה לשיטות הסוברים
ששחיטה אינה צריכה כלי שרת ומקדש
לדם בסכין כל דהו, דסכין לשחיטה לא גרע
מקדרום ומכתשת ותנור שאף שהיו כלי חול
ולא קידשו מה שבתוכן מדין כלי שרת,
היתה מעשה התיקון והכשרה שלהם מקדש
העצים והקטורת והלחמים, וה"ה שדם
הקרבן נתקדש בהכשרתו ליזרק, וז"ל שם
נראה דרש"י ז"ל ס"ל הכא דאף קדושת
השחיטה היא קדושת התיקון, שע"י
השחיטה נעשית זבח וזה מקדש אותה ולא
כקידוש שאר כ"ש, ובזה ניחא שפיר אותן
השיטות דס"ל דסכין אינו צריך להיות כלי
שרת, כיון דאין זו אלא קדושת התיקון אינו

הפנים כיון שקרמו פניהם בתנור הוכשרו
ליפסל בטבול יום ובמחוסר כפורים, וכתב
רש"י ז"ל קרמו פניהם היינו תחילת עשייתן,
וההוא קרומא חשיב להכשיר ליפסל בטבול
יום כו' כמו שחיטה דקדשי קדשים, והכא
ליכא בלינה משום וכו' ע"כ, ומבואר בדבריו
דקרימת פנים בתנור אינו מקדש אלא ליפסל
ביוצא ובטמא אך אינו מכשיר לגמרי ליפסל
בלינה.

ובביאור הטעם שאינו נפסל בלינה כתב
גם רש"י במעילה שם הלך בדרך שסללו
הראשונים הנ"ל דשני מיני קידושים הם,
ופסול לינה אינו פוסל אלא בקדושה הבא
מחמת נגיעתו בכלי שרת, אבל קדושה הבא
על ידי הכשרת הנקרב להיות ראוי למצותו
אינו מקדש ליפסל בלינה, אלא שקובעהו
בקדושתו להיות ראוי ליקרב וליפסל ביוצא
ובטומאה²⁴, וס"ל לתנא דמעילה כמ"ד
דתנור לא נתקדשה ולכן אין התנור מקדש
הלחם בנגיעה מדין נגיעה בכלי שרת, אלא
דמ"מ על ידי שנאפו בתנור וחלה עליהם שם
לחם הפנים ושתי הלחם הוכשרו ליפסל
ביוצא ולכן היתה אפייתן בפנים, אך דעדיין
אינם נפסלין בלינה שלא היה בהם קידוש
כלי שרת, וזהו מה שרמז רש"י בלשונו
המזוקק שכתב דקרמו פניהם היינו תחילת
עשייתן, וההוא קרומא חשיב להכשיר
ליפסל בטבול יום, וכונתו הוא דהקרימה
מקדשתן משום שהיא תחילת עשייתן.

ומה שהכריח לרש"י ז"ל לפרש דעת
התנא שם דתנור לא נתקדש וקידושו הוא רק
משום תיקון עשייתן, ולא פירש כפשוטו
שהתנור נתקדש ומקדש ללחם בנגיעה בכלי
שרת, הוא משום דהיה קשה לו קושיית
התוס' שם בדף ח' ע"א (ד"ה קרמו) שהקשו
דלמה לי קרימת פנים, מיד בכניסתו בתנור

אני בעניי שפי' המפרש שלפנינו הוא ממש פי' הרגמ"ה גופא הוא ולא אחר בלי ספק, אלא שאיזה תלמיד
גרע או הוסיף בו לפעמים איזה תיבות הוא ממש פי' הרגמ"ה גופא הוא ולא אחר בלי ספק.
24 דהרי הקטורת היו מסתפקין ממנו כל השנה וכן לחם הפנים היתה נאכלת לשמונה ימים וע"כ דהך קדושה
אינה מועלת אלא לענין פסול טומאה ויוצא ולא לפסול לינה.
25 ועי"ש במקדש דוד שביאר למה מיאן רש"י בתירוץ התוס' שם, ועוד יישב כמה תמיהות בסוגיא דקידוש
לחם הפנים על פי יסוד הנ"ל, עי"ש בארוכה.

מ"מ יהני ליה שם שחיטה להפקיעו מיד
חומר איסור נבילה שלא יעבור עליו בתרתי.

אך דיש מקום לבעל דין לחלוק ולצדד
דהא דדם שחוטה אינו אסור משום נבילה
אינו משום שניתר הדם מאיסור נבילה
בשחיטת הבהמה, אלא דאדרבה מעולם לא
נאסרה משום נבילה כלל ואינו צריך למעשה
השחיטה להפקיעו, דבשלמא בשר נבילה
שאסור באכילה בזה אמרה תורה דשחיטת
הבהמה מתירתו ומפקיעו מידי איסור נבילה,
אך הדם שאינו ניתר באכילה על ידי מעשה
השחיטה א"כ מנ"ל לומר דשחיטתו מועלת
לו לחצאין, וכיון דאינו מתירו מסתבר לומר
דהא דאין דם השחוטה מטמא אינו משום
התרת מעשה השחיטה אלא משום דמעיקרא
לא היה דם כלול באיסור נבילה.

וזה יצא לנו ראשון בביאור דין זה, דהנה
הטור (ביו"ד סימן י"ט) כתב השוחט צריך
לברך, ובעל הפרי מגדים (משבצות זהב ס"ק
א') העיר דפשיטא היא דכל המצות כולן
מברכין עליהם עובר לעשייתן, וביאר שם
דהיה מקום לומר דאין מעשה השחיטה
מצוה גמורה, דאינו אלא כמפקיע מידי
איסור לא תעשה, שמוציא הבשר מידי איסור
אכילת נבילה, וקיי"ל דעל הפקעת איסור לא
תעשה אין מברכין, וכדוגמתו מצאנו שאין
מברכין על ניקור הגיד והחלב ועל מליחת
בשר, ואף דאסור לאכול בשר עד שיכשירנו
מ"מ אין מברכין עליו משום דלא תקנו חז"ל
לברך ברכת המצות אלא בעושה מעשה
מצוה ולא במניעת והפקעת איסורי תורה,
והביא שם שאכן נחלקו הראשונים האם
וזבחת הוא ממנין המצות שנצטוונו לשחוט
על מנת לאכול או דאינו אלא מעשה מתיר
בעלמא, דדעת הרמב"ם היא דשחיטה

צריך כלי שרת וכמו קורדום דאינו צריך
להיות כלי שרת.²⁶

ז. הכשרת דם בהמה בשחיטת חולין להפקיעו מידי נבילה

האומנם פש גבן לברר האם אפשר
להעמיס דבריהם דקדושת הדם אינו בא
מכח קדושת כלי שרת אלא דמעשה
השחיטה מקדש בדעת הר"י מאורלייני"ש,
שהרי לשיטתו הוי"ן שחיטת קדשים ושחיטת
חולין מעשה אחד, ואי נימא דהכשרת הדם
אינה באה מכח קידוש כלי שרת של הסכין
אלא דמעשה השחיטה כולל בו מעשה היתר
והכשרה בין על הבשר להתירו באכילה ובין
על הדם להכשירו לגבוה א"כ לא דמו מעשה
שחיטת חולין שאינה אלא לפעול היתר
בבשר למעשה השחיטה בקדשים שבאה
לפעול היתר והכשרה בין בבשר ובין בדם,
דהרי לא מצאנו היתר דם חולין שנובע
ממעשה השחיטה.²⁷

אך כד דייקנא מצאנו דנכוננו הדברים
וראויים הם לאמרם, דאף בשחיטת חולין
אפשר שפועלת מעשה השחיטה בין בבשר
ובין בדם, דהרי הסבא נותנת דבהמה
שמתה וחלה עליה שם נבילה הרי כולה
נאסרת משום נבילה דלא מצאנו חילוק
שחילקה התורה בין חלקי הבהמה ואדרבה
מסתימת לשון הפסוק משמע דכולו נאסר,
דכתיב לא תאכל כל נבילה ולא נחתה התורה
לפרט חילוקי דיניו לומר שאין האיסור חל
אלא על בשרו, וא"כ יש מקום לומר
דשחיטת הבהמה המוציאה הבהמה
מאיסור נבילה מתרת הדם גם כן, ואף דלא
תתכשר הדם לאכילה מחמת איסור דם שבו

26 ואף דדעת רש"י בסוטה הוא דשחיטה בעי סכין של קודש לקדש הדם וחילקנו לשיטתו בין שחיטת קדשים
לשחיטת חולין, לא נסתרו דברי המקדש דוד בביאורו ככוונת רש"י במעילה שהרי כבר נתבאר לעיל שדברי
רש"י במעילה אינם מפירוש רש"י אלא מאחד מתלמידיו או מפירוש רבינו גרשום.

27 ועיין בשיעורי הגרמ"ד בובחים שדן בשיטת הר"י מאורלייני"ש ודן כמה מהענינים שנתבארו כאן וביאר
שיטתו בענין אחר ודבריו צריכין ביאור, וכן עמד הגאון בעל החזון יחזקאל בפרק א' דזבחים הלכה א' על
שיטתו וביאר כמה וכמה נפק"מ לדינא בין שחיטת קדשים ושחיטת חולין עיי"ש בארוכה.

שחוטת שנטהרה מידי איסור נבילה, וע"כ דאיסורו הוא משום שלא ניתן לו היתר שחיטה ושם זבוח, דשחיטת טריפה אינו נותן לו שם בשר זבוח, וכיון שאין להאם שם בהמה זבוחה בנה גם כן אינו נותר בשחיטתה.³⁰

והשתא דאתינן עלה דהפקעת שם נבילה אינה תלויה בהיתר אכילת הבשר ואף במקום שלא הותר הבשר באכילה מ"מ מהני מעשה השחיטה להפקיעו מידי נבילה בא נבא ברינה לדון באיסור דם בהמה, דאף אי אין לו היתר בשחיטת הבהמה מחמת איסור דם שבו, הרי לא גרע איסורו מאיסור טריפה דגם כן אינו נותר באכילה ועכ"ז מבואר דמהני ליה שחיטתו להפקיעו מידי איסור נבילה, וא"כ אפשר לומר דהוא הדין דדם הבהמה חוץ מאיסור דם שבו הרי יש בו גם איסור נבילה ומעשה השחיטה מוציא מידי איסור נבילה שלא יתחייב עליו בתרתי, ואם כן שפיר דימה הר"י מאורלייני"ש שחיטת חולין לשחיטת קדשים דתרויהו מתירין הם בדם הבהמה כבבשרה.

ה. מחלוקת הראשונים האם דם נבלל באיסור נבילה ובהיתר שחיטה

אומנם אף דמסתימת לשון הפסוק דלא תאכלו כל נבילה משמע שאיסור נבילה חל על הנבילה כולה ולא חילקה התורה בין בשר לדם, מ"מ מלשון הרמב"ם (בפרק ד' מהלכות מאכלות האסורות הלכה ד') שכתב האוכל כזית מבשר הנבילה לוקה, וכן מלשון

נחשבת למעשה מצוה ומברכין עליו, והראב"ד חלק עליו וסבר שאינו אלא מעשה מתיר בעלמא²⁸, ובזה ביאר כוונת הטור שכתב שהשוחט צריך לברך, שבא לחדש דמברכין על השחיטה ודעתו כהרמב"ם דזבחת הוי מצוה גמורה שראוי לברך עליו.²⁹

ומבואר דהני ראשונים שנקטו שמברכין על השחיטה סברי דבכל מעשה שחיטה יש שני חלקים, א' הפקעת האיסור נבילה ועוד קיום מצות עשה דזבחת כאשר צויתך, וכן האוכל בלא שחיטה עובר בתרתי, דעובר על איסור אכילת נבילה וגם ביטל מצות עשה דזבחת, ועדיין יש להסתפק האם אפשר להפריד בין הני תרי ריעי ולומר דאף שחיטה שאינה מתרת הבשר לאכילה יהני עכ"פ להפקיע שם נבילה ממנו.

ובבינותי בספרים למצאו פשר הדברים מצאנו מה שכתב הגרי"ז בחידושי הגרי"ז (במכתבים עמוד ע"ט), שכתב שם שאביו הגר"ח דייק מדברי הרמב"ם גבי שחיטת עכו"ם (בפרק ב' מהלכות שאר אבות הטומאה הלכה י') דשחיטת טריפה מפקיעו מידי איסור נבילה לגמרי, אך דעדיין שם זבוח לא ניתן לו, דשם זבוח אינו אלא בדבר שניתר לאכילה על ידי שחיטתו, והביא סימוכין לדיוקן מהא דבן פקועה שנמצא במעי טריפה שנשחטה אסור באכילה, ואף דהעובר עצמו אינו טריפה ואין לאסרו מחמת איסור טריפה, וכן איסור נבילה גם כן אין בו דהרי נמצא במעי

28 וכן הביא עוד שיטות הראשונים בענין ועיין בפתחה להלכות שחיטה בשורש ב' שהאריך בזה הפמ"ג.
29 ועיין ברא"ש (בכתובות פרק א' סימן י"ב) שעמד על נוסח הברכה בברכת אירוסין שמברכין שצוינו על העריות ואסור לנו את הארוסות והתיר לנו על ידי חופה וקידושין, והקשה היכן מצוינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסור לנו הקדוש ברוך הוא והלא אין אנו מברכין שאסור לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ולא היו לחז"ל לתקן אלא אשר קדשנו במצותיו וצוינו לקדש האשה, עי"ש מה שהאריך לברך, ובנוגע לעניינינו מבואר שם דגם על השחיטה לא היו מתקנין לברך ככל וכלל, אלא דמאחר ומעשה זו הוי מצוה שחיטת קדשים ושם אי אפשר בלא שחיטה הלכך מברכין על כל מעשה שחיטה, ומשמע דנקט דשני השחיטות שייכין זה לזה דאילו היו שני פרשיות נפרדות לא היינו מברכין על שחיטת חולין אגב שחיטת קדשים.

30 ויש לדון דא"כ דאין בו אלא איסור אינו זבוח דהוי לאו הבא מכלל עשה א"כ לא ילקה עליו, ואפשר דכיון שלא הותר בשחיטתו הוי ליה כאבר מן החי דשחיטה זו לא הביא היתר אכילה ולכן אינה מתרת הולד גם כן, והדבר צ"ת.

הנעשים בפנים והנעשים [בחוץ] מתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון ונמכרין לגננין לזבל, והרי לפנינו דם מותר בהנאה, ובתוס' שם הקשו דנימא דדם באיסורו אסור בין באכילה ובין בהנאה, וכשהותר הבשר בשחיטתו הותרה דמו גם כן, והוכיח ר"ת מסוגיא דשבת דדם נבילה נכלל באיסור בשר נבילה, ולכן הוי שיעור לטמא בכזית כדין בשר נבילה, אך הר"י חלק עליו שם דדם נבילה אינו בכלל בשר והא דשיעורו בכזית טעמא אחרינא אית ביה, עיי"ש, מ"מ מידי מחלוקת לא יצאנו, דהגם שנאמר דלר"ת חל איסור נבילה על הדם ואפשר דהיתר השחיטה שבא על ידי שחיטת חולין חל גם על הדם מ"מ להר"י א"א לומר כן.³¹

ועל דרך מחלוקתן מצאנו עוד, שנחלקו הראשונים לא רק בענין איסור נבילה שבדם אלא אף על היתר שחיטה עצמו דנו האם הוא מתיר רק מידי דאכילה או אף הדם שאינו מיועד לאכילה, דהרי גבי היתר בן

החינוך (במצוה תע"ב) שכתב שנצטוינו שלא לאכול מבשר הנבילה דייק המנחת חינוך דסברי שבהמה שמתה בלא שחיטה לא חל שם נבילה אלא על בשרה, וחלקי הגוף שאינם מיועדים לאכילה אינן נכללין באיסורו, וכבר עמד שם על דברי החינוך דמנ"ל הא, דהרי התורה לא נתנה שיעור לדבריה וכללה הבהמה כולה באיסור לא תאכל כל נבילה, עיי"ש בדבריו, עכ"פ מבואר בדבריהם שדם הנבילה לא נכלל באיסור בשרו, וא"כ אין לומר דמעשה השחיטה וההיתר שבו פועלים על הדם.

ואף שהביא שם המנחת חינוך דבתוס' בפסחים מצאנו שנחלקו בה הראשונים, דבסוגיא דחמץ בפסח בפסחים (דף כ"א - כ"ב) אמרינן דכל מקום שאמרה תורה לא תאכל הוי איסור אכילה ואיסור הנאה במשמע, ומקשינן והרי דם דרחמנא אמר כל נפש מכם לא תאכל דם ומותר בהנאה, דתנן אלו ואלו [שיירי הדמים של קרבנות

31 ועובדא ידענא (מובא בספר פרשת השבוע בפרשת ראה מהר"י ישעיה שכתב בשם הגרי"ד) בהגר"ח מבריסק שרצה להראות דוגמא מה שנדרש מבעלי הוראה שיהיו בקיאים בכל התורה כולה אפילו בהוראה בשאלה פשוטה ומצויה, ושאל לרב אחד על חתיכת בשר נבילה של המשרתת בביתו שנפלה לתוך קדירה מלא בשר שחוטה, ולא הספיקו לברר אם היה שישים בקדירה עד שאכלה החתיכה שלה, ונפשו בשאלתו לברר דין הבשר שבקדירה, ונענע הרב בפשיטות להתיר על פי המבואר ביו"ד (סימן צ"ח ס"ב) דמין במינו בטילה מדאורייתא ברוב וחיוב השישים אינו אלא מדרבנן, ובאינו יכול לשער הוי כספק דדבריהם ואפשר להקל ולהתיר הבשר.

חזר הגר"ח ותמה דהרי בשר הנבילה לא נתכשרה במליחה וא"כ אף דאיסור הבשר עצמו נתבטל בחד בתרי מדאורייתא משום דהוי מינו, מ"מ הרי מחמת איסור הדם שבו תיאסר בנותן טעם מדאורייתא ולא תיבטל אלא בשישים, ובספק דאורייתא היה לו להחמיר ולאסרו, והודה לו הרב על טעותו.

נענע הגר"ח והשיב דהרי באמת אין בו איסור דאורייתא דבסימן ס"ט מבואר דדם שבישלו אינו אסור אלא מדרבנן, וא"כ חזר הדין לספק שישים באיסור דרבנן שאפשר להקל בספיקו ושוב חזר בו הרב מפסקו והתיר.

ומיד כאשר חזר להתירו חזר הגר"ח וטען דתינח איסור דם שבדם דפקע מיניה בבישולו, אך הרי איסור נבילה אינו נפקע בבישול וא"כ הדם שהיתה בחתיכה ונאסר מחמת שם נבילה מעולם לא נתבטלה, וחזר הדין להיות ספק דאורייתא שלא במינו ואין להתירו בספק שישים, חזר בו הרב והורה לאסור, חזר בו הגר"ח ואמר לו דבתוס' בפסחים מבואר [לכל הפחות לפי דעת הר"י בתוס'] דאין שם בשר נבילה בדם וא"כ הדרא דינו לאיסור דם גרידא שניתרת מדאורייתא בבישול, וסוכם ביניהם להתירו.

ואך יצא יצא הדבר להתיר חזר הגר"ח ותמה על הרב דהרי אף אי אין בו איסור עצמי של נבילה מ"מ הרי יוצא מן הטמא טמא וכיון שיצא הדם מבהמה נבילה ואיסור יוצא אינו בטל בבישול א"כ חזר דינו לאיסור, ובסופו של דבר אמר לו הגר"ח דאף משום יוצא אין בו, ולא בירר לו טעמו.

[והמלקט שם הוסיף דאפשר דנימוקו היה משום דהאי דם לא נתהוה אלא מחיים ואז לא היה נבילה עדיין ואין איסור יוצא אלא על היוצא מהאסור ממש וכחלב שיוצא מן הטריפה שנתהוה אחר הטריפות, אך א"כ היה לו לדון דיתכן שהבשר שהביאה המשרתת היתה טריפה ואז היה נוהג בו גם איסור יוצא, ואכמ"ל].

השחיטה, ודו"ק³², והרי לפנינו דמה שנתבאר לעיל דשחיטת קדשים ושחיטת חולין שייכי זה בזה דשניהם פועלים היתר בדם הבהמה לאו מילתא דברירא היא.

מ. שחיטת חולין מוציא דם הבהמה מטומאת נבילה

ואען ואומר דעדיין יש לדון בו וכלך לדרך זה, דכל מה שנתבאר בדברי הראשונים הנ"ל דאין שחיטה מועלת לדם היינו רק כאשר דנין עליו מדיני אכילה, דאז אפשר לחלק ולומר דאיסור אכילת נבילה וכן ההיתר אכילה הנובע ממעשה השחיטה לא נאמר אלא על מידי דאכילה, אך הרי שתי פרשיות נאמרו בדיני נבילה, דחוץ מאיסור אכילת נבילה שנאמרה בפסוק דלא תאכל כל נבילה הרי יש גם דיני טומאת נבילה דילפינן מקרא דהנוגע בנבלתם יטמא עד הערב (ויקרא י"א ל"ט), ולא מסתבר למימר דדיני טומאה גם כן לא נאמרו אלא במידי דאכילה.

והנה אף שסתמה התורה ואמרה הנוגע בנבלתם יטמא ולא פרטה התורה איזה חלקי הבהמה מטמאין ואיזה מהם אינם מטמאין, מ"מ דרשו חז"ל כבריייתא (בחולין דף ע"ז ע"ב, והביאו רש"י בחומש שם) בנבלתם ולא כל נבלתם יצאו עצמות גידים קרנים וטלפים שאינם מטמאין, אך דם הנבילה לא דרשו למעטו, ומצאנו שנחלקו בה ב"ש וב"ה בעדיות (פרק ה' משנה א') דמבואר שם דששה דברים מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה, ואחד מהם הינו טומאת דם נבילה דב"ש מטהרים וב"ה מטמאין, ואפשר דהיינו טעמא דמטמאין ב"ה משום דאף אי נתמעט דם מפרשת נבילה לא נאמר שנתמעט אלא מדיני אכילת נבילה ולא מטומאתה, ושחיטת בהמה כהלכתה מוציא דם מידי טומאת נבילה, והוצדק הצדיק

פקועה, קיי"ל (בחולין דף ע"ד ע"א, וכן נפסק להלכה ביו"ד סימן ס"ד סעיף ב') דחלבו וגיד הנשה של בן פקועה מותר באכילה, דילפינן מכל אשר בבהמה תאכלו להיתר בן פקועה בשחיטת האם, והיתר זה חל על כל מה שנמצא בתוך הבהמה ואפילו חלבו וגידו, אך דמו של בן פקועה אסור וכדמבואר במשנה שם שקורעו ומוציא דמו.

ונחלקו הראשונים בסיבת הדבר שאין דמו נותר בשחיטת האם, הריטב"א (בחולין שם) והר"ן (בדף כ"ה ע"א בדפי הרי"ף) כתבו דלא ילפינן מכל אשר בבהמה תאכלו דשחיטת האם מתרת לולד אלא בדבר שהוא בר אכילה ושחיטת אמו שהתירה אכילת האם מתרת גם אכילת הולד, אך דם שאינו מידי דאכילה אלא מידי דשתיה לא קאי עליו מעשה השחיטה ואינו נותר אפילו בנמצא במעי אמו, אך מצאנו טעמים אחרים שמוזכרים בראשונים, דרש"י במשנה שם (ד"ה ומוציא) ביאר דהא דאינו נותר הוא משום דאף היתר חלבו וגידו אינו מקרא דכל אשר בבהמה תאכלו גרידא, אלא דילפינן מקרא יתירא בפרשת אשם, והיכא דגלי גלי והיכא דלא גלי לא גלי, וכן מצאנו בדברי הרא"ש שם שכתב דדם העובר כיון שנבלע בכל הגוף חשוב כדם האברים שפירש מן הבהמה עצמה.

והרי מבואר לפנינו דלדעת הריטב"א והר"ן אין השחיטה בא להתיר הדם ולכן הדם שנמצא בבן פקועה אינו נותר בשחיטה, והוא כדעת הר"י בתוס' בפסחים שאין הדם נכלל בדיני והיתר הבשר, אולם לדעת הרא"ש ודעימיה שכתבו בו טעמים אחרים עדיין יש מקום לומר דאילו לא שנתערב בו דם האם היה דמו נותר באכילה משום דגם דם הוי בר התרה במעשה שחיטה, וכשיטת ר"ת דדם נכלל באיסור נבילה וניתר במעשה

32 ואולי נחלקו ביסוד היתר בן פקועה האם ההיתר הוא משום דשחיטת אמו מתירתו או דחידשה התורה דבהמה שנמצאה במעי אמה אינה צריכה שחיטה כלל, דאם התירה הוא מחמת שחיטת האם א"כ אין להתיר מידי דלאו בר שחיטה הוא, אך אי חידשה תורה דבן פקועה אינו צריך שחיטה כלל א"כ דמו נמי אף דלא חל עליו שם שחיטה מ"מ הרי לא נאסר כלל, ודו"ק.

הבהמה כשחיטת קדשים, ומאחר דשניהם דומין זה לזה הוכיח הר"י מאורלייני"ש דשחיטה לאו עבודה היא דגם בחולין מצאנו כוותיה.

אך כדרכה של תורה יש מקום להעיר דגם בזה מצאנו שנחלקו בה הראשונים, דאף שדעת הרמב"ם שם מבואר דדם השחוטה מכשיר מדאורייתא וכנ"ל שהשחיטה פועלת על הדם וקובעו בדין משקה, אך במשנה אחרונה שם הביא דיעות מראשונים אחרים שנקטו דהא דקרא להו התנא תולדות הדם הוא משום דהני תולדות אינן מכשירין אלא מדרבנן, ומדאורייתא אין שם משקה חל עליהם בשחיטתן, וא"כ אף דבדעת הרמב"ם אפשר דלשיתתו אזל דס"ל דמאחר ושחיטת חולין פועלת גם בדם א"כ שייכין שני הפרשיות זה לזה ויפה דרש הספרי וזבחת כאשר צויתך דקאי על שחיטת קדשים, וכיון דפרשה אחת הם שפיר הוכיח הרמב"ם דעכו"ם בר זביחה הוא אפילו בשחיטת חולין, אך בדעת שאר הראשונים דס"ל דאינו אלא מדרבנן הדרא קושין לדוכתיה דלא מצאנו שיפעל מעשה השחיטה בחולין על הדם כבמעשה שחיטה שבקדשים.

אמנם היוצא לנו מכל הנ"ל הוא דאף דבכל הני דינים העלינו מחלוקות בין הראשונים ומאן דאיתא בהא ליתא בהא, מ"מ מבין כולם מצאנו שמהני מעשה השחיטה לקבוע דיני הדם אף בשחיטת חולין למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, וכיון דאף בשחיטת חולין מהני מעשה השחיטה לקבוע דין הדם שפיר דימה הר"י מאורלייני"ש שחיטת חולין לשחיטת קדשים, וכשיטתו אזל הרמב"ם שנקט דעכו"ם בר שחיטה הוא אף בחולין ושחיטתו הוי ממשקה ישראל משום דחד דינא לתרוויהו, וכן דרשו בספרי וזבחת בחולין כאשר צויתך בקדשים.

ואי אשתכח תנא דס"ל דדם קדשים נתכשר לעבודה על ידי מעשה השחיטה ולא בסכין, ומאי דן יסבור דבחולין אין השחיטה

דמעיקרא דשפיר דימה הר"י מאורלייני"ש שחיטת חולין לשחיטת קדשים דתרוויהו לשם בשר ולשם דם אתיין.

אך לא נתחוורו הדברים לכו"ע כתיקונם, שהרי הרמב"ם (בפרק א' מהלכות שאר אבות הטומאה הלכה ד') נקט בשמעתתא דא כבית שמאי שאין דם נבילה מטמא כלל, ואף דהשפ"א בפסחים (דף כ"ב ע"א) הוכיח דדעת התוס' שם היא כב"ה לטמא מ"מ מידי מחלוקת לא יצאנו, ועוד הביא שם השפ"א דעת הראב"ד דאף בית הלל שטימאו לא אמרו כן מדאורייתא אלא מדרבנן אטו בשר נבילה שטמא דאורייתא, וא"כ להני שיטות עדיין לא מצאנו שתחול מעשה השחיטה על הדם מן התורה.

י. דם שחוטה מכשרת אוכלי

לקבל טומאה

אך עדיין מצאנו עוד דשחיטת חולין מועלת לדם, ודלינא מרגניתא ממשנה במכשירין, דבפרק ו' שנינו דיני ז' משקין שמכשירין לקבל טומאה ושנינו שם שבעה משקין הן הטל והמים היין והשמן והדם וכו', תולדות לדם דם שחיטה בבהמה ובחיה ובעופות הטהורים וכו' ע"כ, והיינו דעיקר שם דם שנאמרה בדיני הכשרה הוא דם חללים דוקא, אלא דדם בהמה שחוטה מכשיר מדין תולדות הדם, ובהמשך הפרק מבואר דדם נבילה וטמאה אינו מכשיר, וביאר המשנה אחרונה טעם הדבר דבהמה בחייה על כל עורה בשרה ודמה איננה לא מאכל ולא משקה אלא בהמה שלימה, ואותו מעשה השחיטה שקובע בשרו ליחשב מאכל קובע דמו ליחשב משקה להכשיר לקבל טומאה משא"כ בהמה שמתה ולא ניתרה לאכילה אין דמה מכשיר לקבל טומאה, וז"ל דם שחיטה בבהמה ובחיה ובעופות הטהורים ולא בטמאים כדלקמן, ונראה הטעם בזה דבטהורים מגו דמשוי להו אוכלא לאכילה משוי להו נמי להכשיר וכו' ע"כ, ומבואר דגם בשחיטת חולין פועלת מעשה השחיטה קביעות דינים בדם

פועל על הדם כלל, והיינו שינקוט כהני ראשונים דס"ל שאין דם נבילה אסור משום נבילה, וגם אינו מטמא מדאורייתא וכן אין תולדות הדם מכשירין אלא מדרבנן, ע"כ נצטרך לחלק בין שחיטת קדשים לשחיטת חולין, דשחיטת קדשים לדם הוא צריך ומעשה השחיטה אינו אלא להכשיר הדם, ושחיטת חולין לא אתא אלא להתיר הבשר, ולשיתו נחלק ביניהם שעכו"ם ישנו בשחיטת קדשים ואינו בשחיטת חולין, והא דשחיטה לאו עבודה היא נפרש כרש"י דאינו משום דמצאנו כוונתיה בחולין אלא משום דהוכשרו בו פסולים וכנ"ל, ולא נדרש כהספרי דזבחת כאשר צויתך קאי אקדשים אלא כאשר נצטווה משה דיני שחיטה בסיני.



הרב צבי גליק

ברין חלת א"י אי תלוי בקדושת הארץ ובדיני חלת חו"ל והמסתתף

משא"כ הני, ויעי' ברא"ש בהל' חלה שכ' דהני הוי א"י ממש לענין חלה משא"כ מקומות שלא קדשוהו עולי בבל לא הוי א"י ממש (וזמ"ש כעין של תורה) והיינו כנ"ל דה"ה מקום שהיתה עליה קדושת א"י, ועי' שם. ומוכח דלחלה מלבד ביאת כולכם בעינן קדושת הארץ שנתקדשה ע"י כיבוש וחילוק וצ"ע קו' הגר"א הנ"ל דמ"ש משבע שכבשו דהארץ עדיין לא נתקדשה ועכ"ז נתחייבו בחלה והיתה א"י ממש לענין חלה הנ"ל וה"נ עתה דמ"ש. [והגר"א שם הק' ג"כ מהתוס' ביבמות פ"ח ובזבחים דכ' דה"ה כלאי הכרם דאי לא קידשה לע"ל ה"ה מדרבנן ועי' שם. מיהו יל"ד דהני תלויים בירושה ובישיבה ויעי' שם. ומש"כ הגר"א ז"ל בפשיטות דכלאי הכרם אינו תלוי בירושה וישיבה ל"י מנ"ל הא ויעי' מנח"ח מצות כלאי הכרם שכ' להדיא דתלוי אי קדושה שניה קידשה לע"ל ועי' שם ודו"ק]. וכדמוכח להדיא מכתובות כ"ה ע"א דחלה בזה"ז דאורייתא משבע שנים שחלקו וכו'.

ג) אך נראה דלהני רבוואתא, ע"כ צ"ל דאע"ג דחלה אין חיובה תלוי בירושה וישיבה מ"מ בקדושת הארץ תליא מילתא ותלוי אי קידשה לע"ל וע"כ דבעת ביאתם לארץ נתקדשה הארץ לחיוב חלה, וכ"כ בטו"א במגילה י' ע"א יעו' שם, שכ' דה"ה לענין תרו"מ [ובזה יש ליישב ד' הר"מ דגם לענין תרו"מ בעינן ביאת כולכם, דלא מסתבר לחלק ביניהם דאי קדושת הארץ לענין חובת קרקע חלה בשעת ביאתם לארץ ושיהא קרוי ביאה לענין קדושה זו ע"כ בעינן דוקא כולכם כדגלי קרא בחלה ה"ה לענין תרומה דדוקא ע"י כולכם מיקרי ביאה שתחול קדושת הארץ. ומה שצ"ע ע"ד הרמב"ם מגמ' כתובות הנ"ל דמבואר בהדיא

ביאור מתני' פרק ד' מ"ח דחלה

א) עי' מתני' ובפיהמ"ש ועי' בר"מ הל' חלה פרק ה' ה"ח שכ' הואיל והוא א"י. והיינו כמ"ש בפיהמ"ש וכדמשמע מהירושלמי דהוא של תורה והיינו עיקרה מה"ת וכמ"ש הרמב"ן בהל' חלה. ועכצ"ל כן דהא בביאה שניה לא היה ביאת כולכם וכמ"ש בגמ' נדה מ"ז ע"א. וכן צ"ל בתוס' חולין ר"פ כה"ב דכ' דהוי מד"ת היינו במקום חיובה אלא דחסר תנאי דביאת כולכם ולכן תיקנו חלה כשל תורה לא כן בחו"ל. ולפי"ז מוכח דל"צ קדושה שניה לחיוב חלה וכ"כ בס' משנת ר"א להגר"א קוטלר זועים בארוכה (סי' י"ז י"ח), ושם לחם הארץ דא"י אינו תלוי בכיבוש וחילוק דגם קודם לכן נתחייבו וזו סברת הגר"א הנ"ל אלא דשם א"י הוא מימי האבות וכמ"ש שם בארוכה וכ"מ מהירושלמי רפ"ב דלמפרע ירשו את הארץ (היינו מצד הקנין ולא מצד הקדושה והגם שכבר קנוהו אאע"ה מ"מ צ"ל דפקעה קנינם עד שכבשוהו וכמ"ש בס' פרד"כ בארוכה ובמק"א כ' מזה).

והעירונו דלפ"ז למה הוצרך הירושלמי במתני' דילן בטעמא דאינה נאכלת דיאמרו תרומה טמאה נאכלת דאל"ה ת"ל משום חלת א"י דתיקנו כשל תורה וצ"ל דאה"נ דבחלת א"י תיקנו כשל תורה ואפי' דאינו אלא מדרבנן כדי שלא תשתכח תורת חלת א"י. וז"פ.

ב) אך יעי' ברא"ש במתני' דילן ומדב' לא משמע כן ממש בטעמא דחייבו מקומות שכבשוהו עולי מצרים, דכבר היתה בהם קדושה ומשמע דלא הוי כמקומות שקדשוהו עכשיו כשעלו מבבל דהכי עדיפא דנתקדשו עכשיו בקדושת הארץ ולכן חייבים בחלה

ל"ה תנאי בעלמא אלא בעצם ביאתם וע"ז נא דקידשה לע"ל מ"מ חלה גרע טפי דלחלה בעינן ביאת כולכם וזה לא היה מתחילת קדושה שניה יעוי' שם. ודו"ק היטב.

וכ"ז לד' הרא"ש ודעימיה דגם חלה מיתלי תלוי בקדושת הארץ אבל ד' הרמב"ם נראה כמש"ל וכ"מ מלשונו בהל' ביכורים פ"ה יעוי' מ"ש הר"מ פ"א דתרומות הל' כ"ו לענין ביאת כולכם וכד נעיינן נראה דשניה בלשונו משום דתרו"מ תלויין בקדושת הארץ וע"ז בעינן ירושה וישיבה משא"כ חלה דאינו תלוי אלא בשם א"י בלבד וכמש"ל מיהו א"נ דבחלה אינו תלוי אלא בשם א"י ואפ"ה בעינן ביאת כולכם ל"ש לומר כד' המנח"ח ולפ"ז לעולם בעינן שיהיו שמה כל ישראל וכדמשמע מלישנא דהר"מ שם בהל' ביכורים ומ"ש הר"מ בהל' תרומות אפשר דתרו"מ דתליא בקדושת הארץ וזה היה בשעת ירושתן דאז נתקדשה הארץ לעולם והיינו דקדושת הארץ בביאתם תליא מילתא וכמש"ל וביאתם לענין תרו"מ הוא בשעת ירושה וישיבה לד' הר"מ וה"ה דוקא בביאת כולכם זהו מיקרי ביאה ובוזה נתקדש הארץ. משא"כ לענין חלה דתלוי בביאת ישראל גרידא ולא בקדושת הארץ וכל ביאת ישראל הוא רק תנאי לחיובא וכד' הגר"א הנ"ל ולכן לעולם בעינן שיהיו כל ישראל שם. ודו"ק.

ו) ולפ"ז יש ליישב ד' הר"מ מגמ' כתובות דהכונה דוודאי בעינן גם בתרו"מ ביאת כולכם אלא דאי ס"ל דקדושה ראשונה קידשה לע"ל א"כ ביאה ראשונה וירושטה היה בכל ישראל והיה ביאת כולכם וקדושתה עודנה קיימת משא"כ חלה דלאו בקדושת הארץ תליא מילתא אלא בשם א"י גרידא וכדנת"ל אלא בבואכם גרידא זה תנאי לחיובה וא"כ חיובה לעולם מיתלי תלוי בביאת כל ישראל והיינו שיהיו כל ישראל שם, ולכן בביאת עזרא ל"ה רק מדרבנן וכן להיפך אפילו אי ס"ל דקדושתה רק לשעתה מ"מ אפשר דחלה מה"ת דאינו תלוי

להיפך, ויעוי' בבית הלוי ח"ג סי' א' שהק' כן ומש"כ בשם הגר"ח ז"ל ועוי' שם מש"כ בגדר ירושה וישיבה דב' מחודשים ויעוי' מ"ש להלן].

אך ננקוט מדבריו דעיקר קדושת הארץ לענין חלה ותרו"מ תלוי בביאתם לארץ, [וד' הירושלמי הנ"ל בפ"ב דחלה דלמפרע ירשו הארץ לענין קמחים ובצקות שמצאו זה צ"ע בד' הירושלמי] ולפ"ז צ"ל דזה ג"כ תלוי אי קידשה לע"ל אע"ג דלא תליא בירושה וישיבה.

ד) והראוני ד' המנח"ח שכ' בדין ביאת כולכם דהיתה נוהגת בזמן הבית ראשון אף לאחר שגלו עשרת השבטים, ול"ד ליובל שהוא כ"ז כל יושביה עליה אבל הכא העיקר הוא דהביאה היתה ע"י כולכם וזה היה בימי יהושע וכ"ז שהיה ישראל שם מביאה זו [היינו במקום שנשאר דבשאר מקומות נתבטל הביאה ויעוי' להלן] היתה חייבת בחלה, והיינו דקדושה זו היתה קיימת ועוי' שם ומבואר בד' דביאת כולכם הוא לא רק תנאי בעלמא אלא דכל קדושת הארץ בה תלוייה, והנפק"מ מזה דאי קידשה לע"ל לא איכפ"ל כלל אם עתה נמצא שם ביאת כולכם ולא הוצרכה אלא בשעת ביאתם כדי שתחול קדושת הארץ. ודב' מתאימים לדב' הטו"א ולפ"ז מיושב קו' הגר"א הנ"ל משבע שכבשו דל"ד כלל לבוזה"ז דבטלה ביאתם לארץ. אך הגמ' כתובות צריך ליישב, וכמש"ל.

ה) ולכאו' י"ל דלכ"ע קידשה לע"ל אלא דתרומה בזה"ז דרבנן דאפילו אי קידשה לע"ל מ"מ הירושה וישיבה נתבטלה משגלו משא"כ חלה דאינו תלוי אלא בביאתם גרידא והקדושה שחלה ע"י ביאתם עודנה קיימת משא"כ בירושה וישיבה דהוא תנאי בעלמא ואינו בעצם ביאתם דנימא דלא הוצרכה אלא כשבאו ולכן אפי' אי קידשה לע"ל מ"מ תרו"מ נתבטלו משגלו וכנ"ל ויעוי' ברש"י שם ובטו"א שם. ולפ"ז מבואר מה שא"ל (בכתובות שם) להיפך דאפי' א"נ דתרומה מה"ת והיינו משום דירושה וישיבה

שגלו כבר נתבטלה לגמרי ולעיל (אות ג) כ' ליישב די"ל דירושה וישיבה איננה כביאת כולכם דמתחייב מחמת עצם קדושת הארץ דרק בזה נתקדש הארץ אלא תנאי בעלמא לחיוב תרו"מ ולכן אפילו אי קידשה לע"ל תרו"מ דרבנן אך זה צ"ע. והגם דעפ"ד רש"י שם שכ' דירושה וישיבה משום דגנך או משום שמיטה ויובל שפיר י"ל כן אבל מד' הגר"ח הנ"ל מבואר דירושה וישיבה דינא הוא בביאה וכמו ביאת כולכם דהיינו דבזה נשלם ביאתם. ואכתי צ"ע בכ"ז. (ויע' באו"ש פרק א' דתרומות מש"כ בנידון המנח"ח בגדר ביאת כולכם ועי' שם ויע' בקובץ הערות סי' ס"ב).

שוב עיינתי בראשונים ומצאתי במאירי חלה שכ"כ להדיא כד' הרשב"א בפ"י המתני' וכד' הרא"ש. ועלה בידניו דד' הרא"ש והרשב"א והמאירי וכד' הטו"א והמנח"ח והגר"ח כולם בדעה א', דע"י ביאתם לארץ ובביאת כולכם נתקדש הארץ לחיוב חלה ודלא כד' הגר"א ז"ל. וצ"ע ליישב ד' הירושלמי הנ"ל.

(ט) ויעוי' בטור יו"ד בסוסי' שכ"ב שכ' דלמ"ד חלה בזה"ז דאורייתא דקדושה שנייה לא בטלי ועי' בב"י דמפרש ד' הטור דבגמ' כתובות כ"ה ע"א קאמר לחד מ"ד אפי' תרומה בזה"ז דרבנן חלה בזה"ז דאורייתא דל"ג משבע שכבשו ומפ' דהיינו למ"ד קדושה שניה לא בטלה דאי קדושה שניה בטלי אפי' לא בעינן ביאת כולכם וע"כ משום דקדושה שניה לא בטלה וזה מפורש כד' הרא"ש ושאר רבוותא שכ' לעיל דלחיוב חלה בעינן קדושת הארץ דחלה בביאתם ומ"ש בגמ' דל"ג משבע שכבשו היינו משום דמ"מ מיחסרא ירושה וישיבה דנתבטלה כשגלו ולזה לא מועיל קדושה שניה וכמש"ל ליישב ד' הרא"ש (מקו' הגר"א הנ"ל דע"כ הך מ"ד לא ס"ל דקדושה ל"ב דאל"כ מה מדמה ליה לשבע שכבשו) דירושה וישיבה הוי תנאי בעלמא וכמ"ש רש"י שם וכ"כ בטו"א ולא מהני לזה קדושת הארץ דלא בטלי משא"כ ביאת כולכם

בקדושת הארץ וכמ"ש הגר"א הנ"ל ודו"ק בזה.

שוב הראוני ד' הגר"ח בהל' שמיטה ויובל פי"ב בא"ד שכ' להדיא כד' המנח"ח וכן הוכיח כדב' מדב' הר"מ הנ"ל אך לא כ' לחלק בין חלה לתרו"מ ולפמש"כ הרי מוכיח מתו"ד הר"מ דאיכא חילוק ביניהו וכמ"ש הגר"א הנ"ל וכמשנ"ל.

(ז) העולה מהאמור דהך מילתא דחיוב חלה דכ' בה חלת הארץ, אם שם א"י כבר היה קודם ביאתם לארץ וביאת כולכם היה רק תנאי לחיובה, או דע"י ביאתם לארץ נתקדשה הארץ לענין חיוב חלה, פלוגתא דרבוותא הוא הרמב"ם והרא"ש, דהרא"ש מפרש המתני' דב' המקומות הוא מדרבנן אלא דמקום שכבשוהו עו"ב ונתקדש עתה לשאר דברים עשאוהו כשל תורה, ומקומות שנתקדשו ע"י עו"מ אפי' דלא נתקדש כלל ולא היה כא"י לשאר דב' מ"מ היתה בה קדושה מעיקרא. ושו"ר שכ"כ להדיא בפסקי חלה להרשב"א במתני' הדין ועוד הוסיף שיש לה עיקר מה"ת לכשיבואו כל ישראל ויקדשוהו עשו אותה כשל תורה ועי' שם בהרשב"א ומבואר כהרא"ש וכמש"ל מד' המנח"ח דע"י ביאת כולכם מתקדש הארץ ותלוי בנידון אי קידשה לע"ל וכולכם דבעינן הוא רק בשעת ביאה כשמתקדש הארץ ע"י ביאה וכמ"ש הגר"ח ז"ל והמנח"ח וכ"מ מד' הטו"א מגילה שם. אבל ד' הרמב"ם נוטין לד' הגר"א הנ"ל ועיקר שם א"י אינו מחמת ביאתם וביאת כולכם אינו אלא תנאי לחיוב חלת הארץ ולפ"ז הך תנאי קיימת לעולם ורק בזמן שנמצאים שמה כל ישראל וכדמשמע מלישנא דהר"מ ז"ל. וכמו שהוכיח מדב' הירושלמי רפ"ב דתרומות ומהך דכתובות כ"ב ע"א.

(ח) והנה הך דירושלמי צ"ע להרא"ש ודעימיה ממ"ש דלמפרע ירשו וזה ראייה לכאו' וצ"ע. אך מ"ש להוכיח מכתובות כ"ח ע"א ממ"ש דבזה"ז ל"ג משבע שנים שכבשו ושחלקו ולהרא"ש הלא אז כבר נתקדש הארץ ע"י ביאת כולכם משא"כ בזה"ז לאחר

הנ"ל דבקדושת הארץ תליא מילתא וכמש"ל וקידשה לע"ל ואין הנידון אלא לאותן המקומות דנתקדשו בימי עזרא ואכמ"ל ולהלכה נקטינן דבכ"מ מדרבנן הוא ומ"ש הראשונים במתני' ח' מה"ת הכונה דעיקרה מה"ת וכמ"ש הרמב"ן בהל' חלה (ומזה צ"ע על מ"ש הרמב"ן בפ"י התורה פ"י בהר דהוא מה"ת) ועיי"ש ודו"ק.

חלת חו"ל הותקנה כדי שלא תשתכח תורת חלה. ואיברא גם בתרומה מצינו תרומת חו"ל אבל לא תיקנו כן בכל חו"ל כדי שלא תשתכח אלא במקומות הסמוכים וכמ"ש הר"מ פ"ח דתרומות והטעם שלא תיקנו כן בתרומה מבואר בראשונים כמה טעמים ועי' תוס' בכורות כ"ז ע"ב ובכמה דוכתי ואכמ"ל.

(ב) והנה בחלת חו"ל הקילו בג' דברים (א) לענין טומאה דנאכלת בטומאה (ב) לענין אוכל הולך וכו' (ג) לענין ביטול ברוב וכ"ז מפורש בכורות כ"ז ע"ב ובר"מ בפ"ז דתרומות ובפ"ה דביכורים ועי' שם. והנה לענין טומאה יש ג' פרטים (א) דנאכלת לכהנים טמאים זולת כשהטומאה יוצא מגופו וכמ"ש בכורות שם ובר"מ שם והגם דמה"ת ה"ה במיתה אבל חו"ל הקילו בתרומתם (ב) דתרומה טמאה נאכלת ולא נשרפת וזה קולא נוספת ולא נכללת בקולא הקודמת (דמשכח"ל דנאכלת ועודנה תרומה טהורה וכמ"ש התוס' בכמה דוכתי) ונפק"מ להאכיל לבהמת כהן וכמ"ש בתוס' ביצה כ"ח ע"ב, ואכמ"ל. וכל תרומת חו"ל טמאה מטומאת ארץ העמים וכמבואר במתני' פ"ד חלה ובר"מ שם ומ"מ נאכלת (אך בר"מ הל' תרומות לא מצינו שיזכיר דב"ז דתרו"ט נאכלת ובהל' ביכורים פ"ו לענין חלה הזכירו שכ' שם אע"פ שהוא טמאה וכו' ובהל' תרומות השמיטו וצ"ע) (ג) דמותר לטמאותם וכמש"ש בכורות וכ"כ הר"מ בפ"יב דתרומות ובהל' ביכורים והטעם בזה מבואר ברש"י דליכא משמרת בתרומת חו"ל וא"צ לשמרם בטהרה. אבל בר"מ שם משמע דטעמא אחרינא אית בגווייהו משום דעיקרה

וכמש"ל. עכ"פ מבואר דד' הטור כשיטת הראשונים דסברי דחייב חלה בקדושת הארץ ע"י ביאתם תליא מילתא ודלא כמ"ש הגר"א הנ"ל.

(י) שו"מ בחזו"א שביעית סי' ג' ס"ק ב' דנקט כד' הגר"א ע"פ הגמ' כתובות הנ"ל (ועפ"ד הירושלמי בר"פ הנ"ל) אך מ"ש דהך מ"ד דא"צ ביאת כולכם אלא בשעת התחלת המצוה צ"ע דמ"ש מיובל וגם כ"כ מלישנא דהר"מ דמוכח דבחלה דוקא כ"ז שכל ישראל שם והכי מסתברא דהך תנאי קיימת לעולם דמ"ש מתחילה או אח"כ אי לאו תלוי בקדושת הארץ וכמש"ל.

(יא) וע"ע בחזו"א שם ס"ק ד' ובד' התוס' יבמות פ"ב ע"ב, דמד' התוס' מוכח כד' הרא"ש הנ"ל וחזר על דבריו ועי' שם וכו' לחלק בין כל יושביה דיובל דנוהג כל הזמן לביאת כולכם דחלה דנוהג רק בשעת ביאתה ודב' צ"ע דאטו מפשטא דקרא אתי להכריע ומכל האחרונים מבואר דע"כ תליא בקדושת הארץ דבגלל כן דין ביאת כולכם דוקא בשעת ביאה אבל אי חלה אינו תלוי בקדושת הארץ דין ביאת כולכם הוא דבר תמידי וכדמשמע מד' התוס' בפ"ה דביכורים וכמש"ל.

ומכל הנ"ל יל"ד בחלה בזה"ז בירושלים דלא בטלה קדושה ראשונה ואז היתה ביאת כולכם. ויעי' מנח"ח מצות רפ"ד אות כ"ג ובישועות מלכו על הר"מ הל' תרומות פ"א הל' כ"ו. גם יל"ד אי שייך לחלק בין תרו"מ לחלה לפמש"כ במק"א דחלה אינו תלוי בגידול אלא במקום. ואפשר דע"ז נשארה קדושה ראשונה וצ"ע בכ"ז.

בדיני חלת חו"ל והמסתעף

בגדר החיוב ודב' שהקילו בהם

(א) חלת א"י בזה"ז דרבנן דליכא ביאת כולכם בקדושת"ש וכמש"ל בארוכה מיהו י"א דל"צ ביאת כולכם וזה ד' הי"א בהטור בסוסי' שכ"ד וכמ"ש בב"י שם ועי' בלבוש ובתשב"ץ פ"א וכל דב' לא יתכנו אלא ביסוד

שניהם עיקרים והיכן מצינו דבר כזה - ונפק"מ להפקעת הטבל - גם צ"ע לענין ברכה - גם צ"ע חיוב הנתינה וזה קו' הגרי"ז דלישנא א' לאור וא' לכהן מורה דלהאור אינה נותנת לכהן להסקה. וצ"ע מ"ש מתרומה. - גם יל"ע בעיסה כשיעור מצומצם והפריש חלה א' מעתה כשמפריש השנייה מעיסה פחות מכשיעור הוא מפריש וסתימת הגמ' ופוס' דא"צ לדקדק שיהיה עיסה קצת יותר מכשיעור כדי להפריש ב' חלות מעיסה כשיעור [ומוכח דאינם ב' חיובים נפרדים ודו"ק]. - גם יל"ע אם יש סדר איזה חלה הקודמת (ובזה כ' הפוס' ועי' במלא העומר).

ובד' הירושלמי שפי' הטעם כדי שלא יאמרו וכו' ומק' ופריש לכהן ולא לאור וברשב"א (בפסקי חלה) פי' הקו' לחלת א"י (בחלוקה ב') מכזיב וכו' ודלא כמו שפי' הרמב"ם (בפ"ה דביכורים עי' שם) דקו' זו קאי אחלת חו"ל ועי' בפנ"מ בירושלמי שם שפי' כן וכ"כ במהר"י קורקוס דבחלת א"י לא הוה ס"ד דיפרוש רק לכהן דעיקר החלה הוא לאור כחלת א"י וכ"מ שתיקנו א' לכהן הוא חלה הנוספת לא החלה העיקרי וזה כדי שלא יאמרו משא"כ בחלת האור, וז"פ וד' הרשב"א צ"ע ואיכרא הראוני שכ"כ גם בפ' הרא"ש לפי ד' הירושלמי וצ"ע כנ"ל. ומבואר דעתם דכ"מ שתיקנו בחלוקה ב' חלת האור הוא רק משום שלא יאמרו וה"ה כמו חלת האור אלא לענין השיעור חלקינהו מחלת חו"ל - ומ"מ בוודאי לענין שאר דב' שהקילו בחלת חו"ל לא הקילו בחלה זו. אבל צ"ע מד' הרשב"א גופא שם שכ' לבאר דעשאו חלה זו כחלת א"י מאחר דהנך מקומות ראויין ועתידין להתקדש בקדושת א"י ועי' שם. וד' הרשב"א צ"ע - עכ"פ ד' הר"מ דהחלה העיקרית חלת האור ובחלת חו"ל ה"ה להיפך, ובזה מיושב לישנא דהר"מ ודו"ק.

ה) ובדין שיעור בחלת האור כבר נודע קו' הגדולים, ועי' בביאור הגר"א דמ"ש מתרו"ט דגם בתרו"ט אמרו א' משישים אבל

מדבריהם ולהלן נב' בזה. ומבואר בר"מ דדוקא לטמאותם שרי אבל להפסידם אסור משא"כ לרש"י וכמ"ש להלן לענין ביטול והטומאה לאו הפסד הוא דאכתי נאכלת הוא וכמ"ש בס' מנח"א בכורות שם דהטומאה אסורה משום לתא דקדשים ולא משום ההפסד הוא ובזה הקילו בחו"ל. ועי' שם מש"כ מהגרי"ז ז"ל שדייק מהר"מ דדוקא משום שנטמא כבר בטומאת ארץ העמים ולכן מותר לטמאותם יותר אבל בשעדיין תרומה טהורה אסור לטמאותם אפי' בתרומת חו"ל. (מיהו יש לעי' בסוגיא דר"ח סגה"כ פ"ק דפסחים דמשמע דהוספת טומאה לעולם שרי ועי' חזו"א שם ואכמ"ל).

ג) והנה במתני' מצינו חלוקה ב' מכזיב וכו' שחלתה הוא חלת א"י וכמ"ש הראשונים שם וכ"כ הר"מ ובש"ע ותיקנו ב' חלות והטעם כמ"ש בירושלמי הו"ד בר"ש שם ומבואר דחלה ב' נאכלת והגם דהוא תרו"ט ומשמע דדוקא בכהן טהור ועי' בר"מ ול"ה כחלת חו"ל (מיהו צ"ע בט"ז ס"ק ב' ועי' שם) מ"מ תיקנו דנאכלת וכמ"ש בירושלמי כדי שלא יאמרו תרומה טהורה נשרפת תיקנו כן גם בחלת א"י ועי' בפסקי חלה להרשב"א בד' ירושלמי דס"ד דיפריש לכהן ולא לאור דבחלה מה"ת לא הוה ס"ד כן אלא דבחלה דרבנן אפשר לתקן כן ומטעם הנ"ל וכן י"ל לענין חלת חו"ל דמפרישין ב' חלות חלת האור וחלת כהן והא' נשרפת ולכאו' בחו"ל דנאכלת בטומאתה למה נשרפת ואי משום דליכא אלא טמאים בטומאה היוצא מגופו וליכא אוכלין הא בתרומה בכה"ג איננה נשרפת וכמ"ש ברמ"א סי' של"א סעי' י"ט ועי' שם בביאור הגר"א ועי' צ"ל דתיקנו תקנה מיוחדת כדי שלא יאמרו וכו' בחלת חו"ל דחלה זו נשרפת ומטעם הנ"ל ודוק.

גדר חיוב ב' החלות

ד) ובגדרי הב' חלות יש דב' שאינם מבוררין - מהו החלה העיקרית - והאם

דאותו של האור לא ניתנת לכהן וכן צ"ע בגמ' בכורות כ"ז ע"א דשדי ליה בתנורא ועי' שם וכבר נתקשה בזה בחי' הגרי"ז שם. וכן בש"ע בסי' של"א סי' י"ח ברמ"א מבואר דנותנה לכהן ליהנות ממנה בשעת שריפה, אבל בהל' חלה בסוסי' שכ"ג משמע דהישראל שורפה וצ"ע.

ואיברא דיל"ע מד' הרמב"ם בפ"ג דתרומות הל' ט"ז דבפחות מכדין אינו מטפל להוליכה לכהן אלא משליכה באור ושורפה ועי' שם ומקורו ממתני' סוף תרומות וצ"ע. ולכאור' מ"ש דרמ"א בסי' של"א י"ל דעיקר הכונה דהישראל אסור ליהנות ממנו אלא הכהן אבל חיוב נתינה ליכא וכנ"ל וא"ח ליטפל בה ויכול לשורפה תיכף וצ"ע.

ואפשר דבב' חלות שתיקנו הא' שהוא לכהן לכאור' בעינן שיגיע ליד כהן דזה עיקר תקנתן וכ"מ מל' הר"מ דנותנה לכהן ול"א דניתנת לכהן ודו"ק. אפשר דכ"א חייב לטפל בה שיגיע ליד כהן, דאם ישרפנה באור אינה ניכרת כלל שהוא של כהן, וצ"ע.

ח) חזות קשה ראיתי בר"מ פ"ג דתרומות הל' י"ז שכ' דאין מוציאין תרומה לחו"ל ואין מביאין תרומה מחו"ל לא"י ואם הביא הרי"ז לא תאכל מפני שהיא טמאה בארץ העמים ולא תשרף שלא יאמרו ראינו תרומה וכו' נשרפת ועי' שם ותמוה דהרי חלת חו"ל ונאכלת בטומאה ומקור ד' הר"מ מהירושלמי סוף חלה ושם בירושלמי קאמר טעמא דלא תאכל שלא יאמרו תרו"ט נאכלת אבל לא מעיקרא דדינא דהרי חלת חו"ל הוא.

ואיברא דגם שם בירושלמי יל"ע במ"ש דלא תשרף שלא יאמרו וכו' דלכאור' מאחר דחלת חו"ל הוא ונאכלת היכי שרי לשורפה מעיקרא דדינא והל"ל בפשיטות דאסורה בשריפה אלא בזה י"ל כיון דאיכא שלא יאמרו וכו' שלא לאוכלה צריך לטעמא שלא יאמרו שאין לשורפה ג"כ אך ד' הר"מ צ"ע.

בזה"ז דליכא שום תרומה הנאכלת אמרו בכ"ש ה"נ בחלה הגם דאמרו א' ממ"ח כ"ז בזמן דאיכא הנאכלת משא"כ בזה"ז ועי' ברדב"ז שכ"כ בתרומה וה"נ ס"ל להגר"א דנימא כך בחלה ולמה כ' הר"מ דגם בזה"ז א' ממ"ח ועי' בברכ"י בש"ע כאן שהארין בדעת הגדולים ה"ה המבי"ט והחרדים ועי' שם. שמכאן זה הסיקו להלכה דה"ה בחלה בתרומה ומפרישים כ"ש - אך מהר"מ והמחבר מבואר להיפך, ואפי' ד' הרמ"א - זה דוקא בחו"ל דמפרישים כ"ש וכדמשמע מלשונו דכן נוהגים במדינות אלו מאחר דאין מפרישין רק חלת האור דמעולם לא הפרישו בחלה זו כשיעור אבל בחלת א"י לא איירי וכ"כ להדיא בביאור הגר"א סי' של"ה ס"ק ל"ה בד' הרמ"א ועי' שם. (ועי' חזו"א שביעית סי' ה' מש"כ בזה).

ו) ויש ליישב דחלה שאני דהרי תיקנו שיעור א' ממ"ח בחלה טמאה והגם דא"א שתהא נאכלת והיינו דעיקר הסברא לחלק לבזה"ז דאז מכיון שהיה אפשרות שתהא נאכלת אכתי איכא חשיבות הפרשה כשיעור דאיננה מופקעת לגמרי מאכילה משא"כ בזה"ז דא"א שתהא נאכלת כלל ולכן בתרומה אפי' לא הוכשרה מ"מ מאחר דכולנו טמאים א"א שתהא נאכלת לעולם ולכן מפרישים כ"ש וכ"ז רק בזה"ז אבל חלה אפי' בזמנא הרי החלה בעצמה לעולם טמאה וא"א שתהיה נאכלת דה"ה חלת א"י חלת האור שנשרפת כדין תרו"ט ואפ"ה תיקנו כשיעור חזינן בחלה שהחשיבוהו ותיקנו שיעור חלה (ואפשר דגם זה משום שלא תשתכח) ולכן גם בזה"ז נשארה הפרשת שיעור חלה במקומה ודו"ק. (שוב הראוני שכע"ז כ' באו"ש בפ"ז דתרומות ועי' שם) ולפי"ז מובן ד' הר"מ ואחריו הש"ע דבא"י בכל מקום מפרישין כשיעור אפי' בזה"ז ומ"ש ברמ"א היינו רק בחו"ל וכדמוכח מתו"ד שם דאיירי במדינות האלו וכ"כ להדיא בביאור הגר"א שם ובסי' של"א. ודו"ק.

ז) והנה בדין נתינה בחלת האור כבר דקדקו מלשונם דא' לאור וא' לכהן, דמשמע

הב"ח ודעימיה דלעולם פקע חיובם אם יצאו לחו"ל יל"ד בכה"ג אי פטורה לגמרי משום דנתגלגלה בא"י ולא בחו"ל להתחייב משום חלת חו"ל וזה חידוש גדול וצ"ע למעשה.

הוספה: אסתפקתא בדין

עבדים טמאים בתרומה וחלה

הנה יש להסתפק בעבדים דאוכלים בתרומה רק משום קנין כספו דכהן וכמו בהמת כהן וכזורים גמורים הם אי שייך בהו איסור טומאה.

ולכאור' יל"ד לפ"ד המנח"ח והפר"ד דזר אינו מוזהר לאכול תרומה בטומאת הגוף דאיסור טומאה לא נא' אלא לכהנים וכ"מ מד' הרמב"ם יעי' שם. אך מד' הגרעק"א בגליון הש"ע סי' שיי"ח מבואר להיפך - מיהו באשת כהן וודאי דאסורה בטומאתה בתרומה דל"ד לבהמת כהן דלאו קנין כספו גרידא וכמ"ש האחרונים דכהנת חשיבי ואכמ"ל - והא פשיטא לן דמ"מ אסורים משום תרומה טמאה דבזה פשוט דמוזהרים שלא לטמאות התרומה וז"פ ואכמ"ל והנידון הוא רק משום טומאת הגוף. ולכאור' יש להוכיח קצת מבכורות כ"ז ע"א מתרומות חו"ל דמבואר דאינה נאכלת אלא לכהן גדול שטבל או לכהן קטן ואי עבדים אינם מוזהרים לאכול בטומאתם הא משכח"ל גם בעבדים, ובר"מ בפ"ז מהל' תרומות וכ"כ בפ"ה מהל' ביכורים וכ"כ בש"ע יו"ד סי' שכ"ב מבואר דבליכא כהן קטן או כהן שטבל הדין דנשרפת והגם דתרומות וחלת חו"ל נאכלת בטומאתם אלא דאסורים בטומאה היוצא מגופם ולמה לא נאכלנה לעבדים ומוכח מזה דאסורים בטומאת הגוף ודרו"ק. וצ"ע בזה.

ט) ונחזור לשיעור חלה דלפמש"נ ד' הי"מ והש"ע חלת האור בא"י יש לה שיעור א' ממ"ח אפי' בזה"ז והרמ"א אינו חולק ע"ז ומעתה יל"ע למה אין נוהגים כן כהיום בא"י להפריש כשיעור וצ"ע.

וי"ל דהטעם דהיה מפרישין אז כשיעור הגם דאיננה נאכלת בשום אופן וכמש"ל ובתרומה בכה"ג מפרישין כ"ש מ"מ בחו"ל ה"ה נאכלת ושם מפרישין כשיעור ולא תהא חלת א"י קיל וגרוע מחו"ל לזה תיקנו בא"י ג"כ כשיעור (וסברא כזו מבואר בחזו"א המובא לעיל). אבל לפמש"כ ברמ"א דבזה"ז אין מפרישין בחו"ל חלה הנאכלת אלא של אור א"כ ה"ה בא"י אין מפרישין כשיעור דמעתה לא עדיפא מחו"ל דליכא חלה הנאכלת ובזה מבואר קישור ד' הרמ"א ועי' שם ודרו"ק היטב.

חיוב חלת חו"ל בפירות א"י

י) הנה יל"ע בפירות א"י שהוציאם לחו"ל דמבואר בר"מ פ"א דתרומות ובש"ע סי' של"א דפטורים לגמרי מתרו"מ ומחלה וכמ"ש הר"מ להדיא שם והגם דבש"ע השמיט תיבת חלה אבל וודאי ה"ה חלה וכ"כ להדיא בלבוש שם סי' של"א ועי' שם. ותמוה דבשלמא תרו"מ אין חיובן אלא בארץ (ואה"נ דד' הראב"ד דפירות שהוציאן ל"ג מפירות שנער וכו' ועי' ראב"ד שם והר"מ לא ס"ל כן וכמ"ש בכס"מ (ועי' בחי' הגר"ח דהר"מ מודה דחייב מדין חו"ל ול"ק דפטורים לגמרי אלא מדין א"י ועי' שם מש"כ דמהכס"מ מבואר לא כן אלא דפטורה לגמרי ועי' שם ובנו"כ) אבל בחלה דבכ"מ חייב האטו נימא דגרע מעיסת חו"ל משום דנתגלגלה בא"י. (אבל פשוט דבנתגלגל בחו"ל דחייב משום חלת חו"ל). ולשי'

בענין חופה קונה

דגומר, ולומר דבזה גופא חולקים ר"ה ורבא דר"ה ס"ל דהוי קנין ולרבא אינו קנין, זהו דוחק גדול, וא"כ צ"ע האיך שייך לעשות ק"ו מחופה דגומר שיהא קונה.

ג. והנראה בזה דהנה בקידושין יש שני אופנים האיך לעשות קידושין לאשה: א. דרך קנין. ב. דרך התייחדות, שמייחד האשה לו ונעשית אסורה כהקדש, דאסר אותה אכו"ע כהקדש, ודעת הגאון רבי אלחנן [קובץ שיעורים ח"א אות נ"ג, ח"ב סי' כז, קובץ ביאורים גיטין אות מז, נב, ובקובץ הערות סי' נו אות יח] דמאי דס"ל בגמ' פשטה קידושין בכולה היינו רק כשאומר הרי את מקודשת לי, עי' תוס' דף ז. ד"ה ונפשטו, וכן ס"ל להגר"ש שקאפ [סי' יא] דיש שני אופנים שעושין אירוסין או ע"י קנין ואז נקנית כאשה לבעלה וממילא נעשית אסורה על כל העולם, ויש אופן שמייחד אותה אליו וממילא נעשה הקנין. וא"כ י"ל בביאור שיטת רב הונא דילפינן מק"ו דקונה ממה שגומרת, דמבואר בשיטת ר"ת דחופה אינו מעשה קנין רק שמתייחדת האשה לבעלה כיון שנכנסה לרשותו וממילא נעשה קנין של נישואין, וא"כ י"ל בקידושין ג"כ מהני מדין התייחדות לו, דכשאומר הרי את מקודשת לי נעשית מיוחדת לבעל ואז ממילא נעשה כקנין, וא"כ י"ל דאם חופה יכול לעשותה מיוחדת לבעלה לגבי נדריה וליורשה ולכל דבר נעשית כאשתו גמורה, שע"י ההתייחדות נעשה הקנין, וא"כ גם על קידושין יכול חופה לפעול דעושה התייחדות וממילא נעשה הקנין ממילא, וכמו שמעשה התייחדות מהני לעשותה נשואה ונקנית קנין אישות גמורה לבעלה ק"ו דיכול החופה לעשותה מיוחדת לבעלה לאסור אותה על כל העולם מכח ההתייחדות ודו"ק.

ד. והנה שיטת המהרש"א וכן כתב בתוס' הרא"ש בצד אחד דאם חופה קונה אז מהני

א. בגמ' קידושין דף ה. איתא אמר רב הונא חופה קונה מק"ו, ומסיקנן בגמ' דהק"ו הוא ומה כסף שאינו גומר קונה חופה שגומרת אינו דין שתקנה, דר"ה ס"ל דמה כסף שאינו גומר אחר כסף קונה חופה שגומרת אחר כסף אינו דין שתקנה, והיינו דכמו דמצינו בחופה שעושה נשואין א"כ ה"ה חופה קונה ועושה אירוסין. ויעוי' בשיעורי ר' שמואל [אות סז] דחקר אם חופה הוא מעשה קנין או שהוא מעשה אישות וממילא על ידי זה נעשית נשואה. וע"ש שכתב דאם נשואין אינו מעשה קנין א"כ מה שייך למילף דחופה קונה ועושה אותה ארוסה מהא דחופה גומר, הא בחופה אינו מעשה קנין, וע"ש שמשמע מתוס' בד"ה חופה דהיה הו"א שכסף תעשה אותה נשואה, וע"כ דצריך להיות שחופה הוא מעשה קנין עיי"ש.

ב. והנה במרדכי (רמז תקטז) הביא מחלוקת רבינו אפרים ורבינו תם בקטנה שקיבל אביה קידושיה ומת בעודה קטנה האם יכול הארוס לישאנה בעודה קטנה, דלדעת רבינו אפרים אינו יכול לישאנה שחופה במקום קנין עומדת, ולרבינו תם יכול לישאנה, ובשיטת ר"ת נחלקו האחרונים, דהמקנה (סי' לו ס"ק מג) כתב דהוי נשואין דרבנן, אבל משמעות דברי החלקת מחוקק [לו ס"ק כה] והבית שמואל [ס"ק כז] וביאור הגר"א דהוא מן התורה, ולכאורה קטנה אינה יכולה לקנות את עצמה ואם חופה היא קנין א"כ מה הביאור בשיטת רבינו תם דהאיך יכול לעשות הארוס קנין נישואין, ואף אם נימא כמו שביאר הקהילות יעקב [סי' יט] דנשואין היא גמר אירוסין והוי כמו שזקוקה להיות אשתו ונכלל בקנין אירוסין ומשו"ה ל"צ דעת על הקנין של חופה עיי"ש באריכות, אמנם צ"ע גדול דא"כ איך שייך שילמוד דחופה קונה מהא

ונראה דסברת רבא הוא דהמציאות של חופה היכא דהכניסה לרשות הבעל כשהוא לאחר שכבר נקנית לו הוא התייחדות גמורה, דהמעשה הכנסה לרשותו מראה אישות גמור שמיוחדת לו, אבל סתם להכניס אשה לרשות האיש כשאינה נקנית לו אינה מראה כלל מעשה התייחדות של אישות, וא"כ כיון דמציאות של חופה לאחר קנין הוא ביסודה דבר אחר מחופה שלא ע"י קידושין ממילא ליכא למילף חופה קודם קידושין מלאחר קידושין, וזהו הביאור בשאלת רבא ולא מדין דיו ודו"ק.

בשיטת אב"י בהסוגיא

ו. והנה אב"י ס"ל דחופה קונה מק"ו מכסף, דמה כסף שאינו קונה אחר כסף קונה באירוסין, ק"ו חופה שקונה אחר כסף אינו דין שקונה, וצ"ב בשיטת אב"י בכמה דברים: א. הא דלא מהני כסף אחר כסף הוא משום דמאי אולמיה האי כסף מהאי כסף, אבל חופה דהוא קנין אחר י"ל דמהני לאחר כסף. ב. עוד יל"ע דהרי נתבאר בדעת רבא דס"ל דאינו דומה חופה שהוא לאחר קידושין מחופה בלא קידושין דליכא מעשה קנין של חופה קודם שנתארסה, וא"כ עדיין קשה האיך יכול ללמוד מהא דחופה קונה לאחר כסף שחופה קונה בלא כסף, ומה תשובה השיב אב"י.

ונראה להסביר שיטת אב"י דס"ל דלא כרב הונא דלמד דחופה קונה מהא דחופה גומר ובאופן כזה לפי המהרש"א בחופה אחת קונה וגומר, אמנם לפי אב"י דהמלמד הוא כסף א"כ בוודאי אף אם חופה קונה היינו רק לאירוסין וצריך עוד פעם חופה לנישואין, דאב"י משיב על קושיית רבא דרבא הקשה דאין לדמות המציאות של חופה קודם קידושין להמציאות של חופה לאחר קידושין, וע"ז מתרץ אב"י דבוודאי אין ענין חופה של קודם קידושין דומה ממש לחופה שלאחר קידושין, אבל מ"מ איכא מעשה של הכנסה ברשותו, וע"כ מהני בתורת קידושין, ונחלקו אב"י ורבא אם חופה קודם קידושין אפשר לקרותו בשם

לאירוסין ולנישואין בפעם אחד, דאל"כ מאי אולמיה האי חופה מהאי חופה, וכמו דמבואר בתוס' ד"ה בחופה דכסף שפועל אירוסין אינו יכול לפעול אח"כ נישואין, וצ"ע דאם חופה מהני מדין קנין גרידא מה החילוק בין חופה וכסף. והתירוץ בזה הוא פשוט דלפי דברינו חופה קונה הוא מדין התייחדות שהאשה מיוחדת לבעל וממילא נעשה הקנין, וא"כ א"א לומר שחופה יפעול רק אירוסין ולא נישואין, דבשלמא אם סבירא לן דחופה ונישואין הוא מעשה קנין ומהני מדין מעשה קנין, אזי אכן צ"ע דמאי שנא כסף מחופה, אבל אם יסוד הקנין של חופה הוא מכח המעשה שמתייחדת אליו א"כ בוודאי מן הסברא היא שתעשה שניהם ביחד, משא"כ כסף, ואף אם כסף הוא מצד התייחדות בוודאי יש סברא דמאי אולמא האי כסף מהאי כסף, דכסף יכול לפעול רק התייחדות של אירוסין בפועל שהוא רק איסור אשת איש, וע"כ נתינת עוד הפעם כסף אינו פועל יותר, משא"כ בחופה שהכניסה לרשותו היא אופן של התייחדות אשה לאיש בפועל בוודאי מהני בפעם אחת ודו"ק. [ואף ביאה אם הוא עושה רק אירוסין הוא מטעם מעשה קנין, ומשו"ה יש ה"א בגמ' דף ד: דאמה תקנה בכיאה, וא"כ י"ל דבקנין גופא שייך לומר בכיאה יקנה שני פעמים אבל מצד התייחדות לא שייך וקצרותי].

ה. ובגמ' מבואר דרבא ס"ל דא"א ללמוד דחופה מהני לקידושין מק"ו משום דאי אפשר ללמוד חופה בלא קידושין מחופה שעל ידי קידושין, ובפשטות ביאור דברי רבא הוא מטעם דדיו לבא מן הדין להיות כנידון, וכיון דחופה שגומרת הוא רק לאחר קידושין א"א ללמוד שתהני חופה שלא ע"י קידושין, אמנם מדברי התוס' ד"ה חופה דהקשו הקושי' דנימא דיו עיי"ש, מוכח שלא הבינו כן בכוננת רבא, וצריך לומר דסברת רבא אינו מדין דיו אלא הוא סברא אחרת, וע"י עצמות יוסף והגהות מר' שמחה מדעסויא.

בחופה שיכול לפעול יותר א"כ ק"ו דיכול לעשות אירוסין, ולאביי ליכא להקשות מאי אולמיה האי חופה מהאי חופה כמו בכסף, דאביי ס"ל במקצת כרבא דמעשה חופה לאחר קנין הוא מעשה התייחדות יותר מקודם קידושין וא"כ בוודאי יכול לעשות חופה אחר חופה.

ובסיכום הסוגיא נראה דלדעת רב הונא דחופה קונה היינו דליכא חילוק בין ההתייחדות לאחר קידושין מהתייחדות של חופה קודם קידושין ולדעת רבא אינו דומה זה לזה כלל שחופה קודם קידושין אינו מראה כלום על התייחדות, ולאביי י"ל דס"ל דנחשב כהתייחדות אבל לא כמו חופה לאחר קידושין, ודו"ק בכל זה.

חופה דעושה התייחדות אבל לא כהדרגה שלאחר נשואין, או דלמא דחופה קודם נישואין אינו מעשה הכנסה כלל. דרבא ס"ל כהצד השני דכיון דהיא בת חורין ונכנסה לחופה אין זה מראה התייחדות ובעלות, אבל אביי ס"ל דנחשב כמעשה של התייחדות אבל לא כמו חופה שלאחר קידושין, וע"כ ס"ל לאביי דאפשר ללמוד חופה מק"ו מכסף דאף דאינה כחופה לאחר קידושין מ"מ איקרי מעשה התייחדות של חופה ונחשב ככניסה לרשותו ונתייחדה לו וכמו שביארנו, ומשו"ה למד דכסף אינו יכול לעשות התייחדות כמו חופה דמצינו חופה שיכול לעשותה נשואה, ואף אם כסף מהני שעושה שמיוחדת לו אבל אינה יכול לפעול יותר מהתייחדות של אירוסין, ומשא"כ



הרב חיים יצחק טרבילו

בענין קיים ליכי ומופר ליכי

- (א) ישוב לקושיית רעק"א בענין קיים ליכי ומופר ליכי אליבא דרבי יוסי.
 (ב) ביאור מחלוקת ראשונים בענין הנ"ל.
 (ג) ביאור דעת השו"ע בזה.

וא"כ נראה דנפק"מ בין ר"מ ור"י, באופן שאמר קיים ליכי ומופר ליכי, ולא התנה ולא תיחול הקמה אא"כ חלה הפרה, דלר"י אמרינן דנתכוין לקרות שני שמות כאחד, וכל שאינו בזא"ז אפי' בבת אחת אינו, ואין הנדר מוקם ולא מופר, אבל לר"מ אמרינן דנתכוין לומר תחול הקמה ואח"כ הפרה והנדר מוקם.

וכתב הר"ן בד"ה ופשטינן וכו', וכ"ת אמאי לא אמרינן ואפי' ר' מאיר לא קאמר אלא התם מדהוה ליה למימר תמורת עולה ושלמים, ואמר תמורת עולה תמורת שלמים, הוה ליה כאומר תחול זו ואחר כך תחול זו, וכסוגיא דהתם, אבל הכא דליכא לישנא יתירא בבת אחת קאמר.

לאו מילתא היא, דבשלמא התם כיון דאפשר לתמורת עולה ושלמים לחול כאחת, כל היכא דליכא לישני יתירא, אמרי' דלבת אחת נתכוין, אבל הכא שאי אפשר להקמה והפרה לחול כאחת, אפילו בלאו לישנא יתירא אמרינן דלזה אחר זה נתכוין, אי לאו משום דאתני ואמר ולא תחול הקמה אלא אם כן חלה הפרה, עכ"ל הר"ן.

והיינו דהכא בנידון דידן איכא סברא אחרת למימר דנתכוין לומר תחול זו ואחר כך תחול זו והוא משום דסותרים זא"ז.

[א] וצ"ע א"כ היכי פשטינן, דאליבא דרבי יוסי נתכוין שיחולו בב"א, הא איכא למימר דשאני הכא דסותרים זה את זה, ומאן יימר לן דבכה"ג אמר רבי יוסי שנתכוין שיחולו שניהם בב"א, הא מאי דקאמר רבי יוסי שנתכוין שיחולו שניהם בב"א מיירי בשניהם יכולים לחול כאחת, ולא בשסותרים זא"ז. וכן הקשה בחידושי הגרז"ס.

נדריים ס"ט ע"א. בעי רבה קיים ליכי ומופר ליכי, ולא תיחול הקמה אלא אם כן חלה הפרה, מהו. (פי' מי אמרינן נתכוין ג"כ שלא תיחול הפרה אא"כ קדמה לה הקמה מאחר שהקדים הקמה להפרה וא"כ אף הפרה אינה חלה, או לא נתכוין שתחול הפרה אחר הקמה וא"כ הפרה חלה). תא שמע מפלוגתא דרבי מאיר ורבי יוסי, דתנן הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה, דברי רבי מאיר, ורבי יוסי אומר אם לכך נתכוין מתחלה הואיל ואי אפשר לקרות שני שמות כאחד דבריו קיימין.

ואפילו רבי מאיר לא קאמר, אלא דלא אמר לא תיחול זו אלא אם כן חלה זו, אבל הכא דאמר לא תיחול הקמה אלא אם כן חלה הפרה, ר"מ נמי מודה דהפרה חלה, ע"כ.

ופשטא דלישנא דגמרא משמע, דלרבי יוסי איכא למיפשט בפשיטות דלא נתכוין דתיחול הפרה אחר הקמה, דכי היכי דאמר ר"י התם דלא נתכוין לשלמים אחר עולה, אלא לשתיהם כאחד, ה"נ לא נתכוין להפרה אחר הקמה, אלא לשניהם כאחד, [והיינו בתחלת דבריו, משא"כ בסוף דבריו אחר שהתנה התנאי דולא תיחול, דאז ע"י התנאי הקדים את ההפרה] ורק לר"מ איצטרכינן למימר, דאע"ג דלדידיה התם בעולה ושלמים אמרינן דנתכוין שתחול עולה ואח"כ שלמים, אפ"ה הכא אחר שהתנה התנאי, אמרינן סופו הוכיח על תחלתו, וחזינן דלא נתכוין מעולם אף בתחילת דבריו לומר תחול הקמה ואח"כ הפרה, וכ"כ הר"ן.

מכח ההוכחה דנתכוין לומר תחול זו ואח"כ תחול זו.

אבל רבי יוסי ס"ל, דדעת בני אדם אינה לסמוך על הוכחה, אלא מפרש דבריו באר היטב, וכשנתכוין לומר תחול זו ואח"כ תחול זו מפרש כן בהדיא, ומדלא פי' כן ש"מ דלא נתכוין לומר תחול זו ואח"כ תחול זו אלא נתכוין שיחולו בב"א.

והא דקאמרינן דר"י ס"ל דטעי וסבר וכו', היינו דר"י ס"ל דהוכחה זו דהו"ל לפרש בהדיא, עדיף על הוכחה דר"מ, ומשו"ה ע"כ מתרצינן הוכחה דר"מ הכי דטעי וסבר וכו', אבל לולא הוכחה דרבי יוסי לא הוה קאמר דטעי וסבר וכו', אלא הוה מודה לר"מ דמדלא קאמר תמורת עולה ושלמים וכו' לתחול זו ואח"כ תחול זו נתכוין.

והיינו דנחלקו ר"מ ורבי יוסי במקום שאדם רוצה שתחול זו ואח"כ תחול זו, אי סומך אדם על הוכחה דמשתמע מינה שנתכוין לומר תחול זו ואח"כ תחול זו, או דאינו סומך על הוכחות כל שהן, אלא מפרש בהדיא, וכשלא פירש דבריו להדיא אמרינן מדלא פי' בהדיא ש"מ נתכוין שיחולו בב"א.

ולפי"ז מתורץ שפיר סוגיין, דאע"ג אית לן סברא לומר דנתכוין לומר תחול זו ואח"כ תחול זו, כיון דסותרים זא"ז, מ"מ הך סברא לא סגי אלא לר"מ, דס"ל דאדם סומך על הוכחה, וכן על סברא, שיבינו דבריו מכח ההוכחה והסברא, שר"ל תחול זו ואח"כ תחול זו, ואינו מפרש דבריו בהדיא, אבל לר"י דס"ל דאדם אינו סומך על הוכחה ה"נ דאינו סומך על סברא, ואע"ג דאיכא סברא לומר שנתכוין לומר תחול זו ואח"כ תחול זו, מ"מ מדלא פי' בהדיא תחול זו ואח"כ תחול זו, אמרינן דלא נתכוין אלא שיחולו בב"א, דהוכחה זו עדיפא על סברא הנ"ל, דהיינו שסותרים זא"ז, כי היכי דעדיפא על הוכחה דמדהו"ל לומר תמורת עולה ושלמים וכו'.

[ב] אלא דקשה דמצינו סברת רעק"א בראשונים, דז"ל הרא"ש בדף ס"ט ע"א

והקשה כן רעק"א בס' קושיות עצומות. וז"ל לא זכיתי להבין תירוצו דהר"ן, דא"כ גם מדר"י לא נפשט, דהא ר"י ס"ל דתמורת לא הוי לשון יתיר', דטעי דסבר שצריך להזכיר שם תמורה על שניהם כמ"ש הר"ן קודם, וא"כ ממילא כאילו אמר תמורת עולה ושלמים, וא"כ איך יש ראייה מר"י יותר מדר"מ, וצע"ג, ע"כ.

ור"ל דאיך פשטינן מדר"י, הא י"ל דע"כ לא קאמר רבי יוסי אלא בתמורת עולה תמורת שלמים, דהתם אין לנו הוכחה דנתכוין לומר תחול זו ואח"כ תחול זו, דמאי דקאמר ר"מ דאית לן להוכיח כן ממאי דלא אמר תמורת עולה ושלמים, ס"ל לרבי יוסי דאינה הוכחה, דטעי ואמר אי לא אזכיר שם תמורה על שלמים לא תחול תמורת שלמים, וכיון דאית ליה לרבי יוסי דאין לנו הוכחה, משו"ה ס"ל דאמרינן דנתכוין לקרות שניהם בב"א, אבל בנידון דידן דסותרים זה את זה, ואיכא סברא דבכה"ג נתכוין לזא"ז, מהיכי תיתי נאמר דר"י חולק על סברא זו, וס"ל דנתכוין שיחולו בב"א.

ונראה לתרץ בע"ה, דהא דקאמרי' התם דר"י סבר דטעי וסבר אי לא מדכרנא שם תמורה אכל חד לא חיילו תרווייהו, פי' רעק"א דמסברא קאמר רבי יוסי הכי, ולא משום דס"ל לרבי יוסי דאית לן הוכחה טעה, ומשו"ה הקשה כנ"ל.

ונראה לומר דרבי יוסי לאו מסברא לחוד קאמר הכי, אלא הוכחה אית ליה לזה, והיינו מדלא קאמר בפירוש תחול זו ואח"כ תחול זו, דס"ל לרבי יוסי דכן הוא לשון בני אדם שכשרוצה שתחול זו ואח"כ תחול זו אומר כן בפירוש, ואינו סותם ואומר תמורת עולה תמורת שלמים דאינו סומך שיבינו דבריו דר"ל תחול זו ואח"כ תחול זו.

ור"מ ס"ל דזה לאו סותם מיקריא, דכיון דאיכא הוכחה דמדהו"ל לומר תמורת עולה ושלמים וקאמר תמורת עולה תמורת שלמים, ש"מ נתכוין לומר תחול זו ואח"כ תחול זו, שפיר סומך הוא שיבינו דבריו

דבריו היו תחול זו ואח"כ תחול זו כגון קיים ליכי ומופר ליכי, אם סיים דבריו ואמר ולא תחול הראשונה אא"כ חלה האחרונה, אזי אמרינן דאף בתחלת דבריו לא נתכוין לתחול זו ואח"כ תחול זו, וכדפשיט הפשטן, דמה"ט אפי' לר"מ הפרה חלה, דס"ל לרבה דאע"ג דבגוונא דר"מ אם סיים דבריו ואמר ולא תחול תמורת עולה אא"כ חלה תמורת שלמים נימא בפשיטות דתמורת שלמים חלה ותמורת עולה אינה חלה, דסוף דבריו הוכיחו על תחלת דבריו, דלא נתכוין מעולם לומר תחול זו ואח"כ תחול זו, ולא איבעיא ליה לרבה בזה, שאני התם דההוכחה דאיכא בתחלת דבריו דלתחול זו ואח"כ זו נתכוין לאו אלימתא היא כ"כ, ומשו"ה היכא דסוף דבריו מוכיחים דלא נתכוין להכי מעולם, שפיר אמרינן הכי, משא"כ הכא בקיים ליכי ומופר ליכי דאיכא סברא אלימתא לומר דתחול זו ואח"כ זו קאמר, ובמקום סברא אלימתא זו אפשר דאין מועיל סוף דבריו דלא תחול הראשונה אא"כ חלה האחרונה לשנות את משמעות תחלת דבריו, שמשמען לפי הסברא האלימתא דנתכוין לתחול זו ואח"כ תחול זו, ולהכי מיבעיא ליה דדילמא חשיב כאתני נמי לא תיחול הפרה אא"כ חלה הקמה ואינו חל לא הקמה ולא הפרה.

משא"כ הפשטן חולק עליו ביסודו, וס"ל דסברא זו דסותרין זא"ז לאו אלימתא היא על ההוכחה דאית ליה לר"מ גבי תמורת עולה תמורת שלמים, ומשו"ה פשיט דלרבי יוסי דלא ס"ל מהוכחה דר"מ גבי תמורת עולה תמורת שלמים, אלא ס"ל דאדם מפרש דבריו בהדיא דתחול זו ואח"כ תחול זו קאמר, ה"נ גבי סברא דסותרין זא"ז אדם מפרש דבריו בהדיא ואינו סומך על סברא זו, ומדלא פיי, ש"מ דלב"א נתכוין, וכמו"כ פשיט ליה דאפי' לר"מ כל היכי דאמר ולא תחול הקמה אא"כ חלה הפרה, הוכיחו סוף דבריו על תחלת דבריו, דלא נתכוין מעולם לתחול זו ואח"כ זו, כיון דלא ס"ל להפשטן

בד"ה קיים ליכי ומופר ליכי וכו', ודאי אם אמר קיים ליכי ומופר ליכי, ולא אמר ולא תחול הקמה אלא אם כן תחול הפרה, פשיטא דחלה הקמה שאמר בתחלה ושוב לא תחול הפרה, ואפילו לרבי יוסי דאמר אף בגמר דבריו אדם נתפס וחלו תרוייהו, הני מילי גבי עולה ושלמים דיכולים לחול שניהם אף זה אחר זה להביא בדמיו עולה ושלמים, אבל הכא דאי אפשר לחול זה אחר זה מודה רבי יוסי דאמרינן תפוס לשון ראשון ע"כ.

הרי דכתב בהדיא דאף לרבי יוסי אי סותרין זא"ז אמרינן דתחול זו ואח"כ זו קאמר, וכ"כ התוס', והדרא קושיא לדוכתה א"כ איך פשטינן דלרבי יוסי כי היכי דבתמורת עולה תמורת שלמים אמרי' דלב"א נתכוין ה"נ בקיים ליכי ומופר ליכי, הא שאני קיים ליכי ומופר ליכי דסותרין זא"ז, ואף רבי יוסי מודה דלזא"ז נתכוין.

ולכאורה היה נראה דאכן בזה נחלקו, רבה דאיבעיא ליה, והפשטן בגמ' שפשט הבעיא, דרבה ס"ל דסברא זו דסותרין זא"ז אמרינן דתחול זו ואחר כך זו קאמר, סברא אלימתא היא, ובכה"ג ודאי דסומך אדם שיבינו דבריו מחמת האי סברא, דתחול זו ואח"כ זו קאמר, ואינו נזקק לפרש בדבריו בהדיא דתחול זו ואח"כ זו, וסברא זו עדיפא מהוכחה דאית ליה לאדם כשאומר תמורת עולה תמורת שלמים, דאע"ג דהתם נמי אית ליה הוכחה דתחול זו ואח"כ תחול זו קאמר, דאל"כ הול"ל תמורת עולה ושלמים, מ"מ התם אין אדם סומך שיבינו דבריו מכח הוכחה זו, אלא מפרש בדבריו באר היטב תחול זו ואח"כ זו, משא"כ סברא דסותרין זא"ז עדיפא וסומך אדם ע"ז והוי כמפרש תחול זו ואח"כ תחול זו.

ומשו"ה רבה לא פשט בעיתו מהא דרבי יוסי, כיון דס"ל דשאני הכא בקיים ליכי ומופר ליכי דסותרין זא"ז, ובכה"ג ודאי משמעות דבריו דתחול זו ואח"כ זו קאמר, ומשו"ה נמי לא פשיט ליה בפשיטות כסברת הפשטן דאפי' במקום דמשמעות

הרי דהמאירי מטעם שכתבו הרא"ש והתוס' הנ"ל כתב דאף להלכה דפסקינן כרבי יוסי דינא הכי דתפוס לשון ראשון וזה דלא כדברינו.

אשע"כ נראה דדברי הר"ן ודברי שאר ראשונים אינם עולים בקנה אחד, דהר"ן שכתב דלרבי יוסי מיפשטא בעיין בפשיטות, דהיינו דאפי' בלא זה שאמר לא תיחול הקמה א"כ חלה הפרה, נמי לא אמרינן שנתכוין שתקדים הקמה להפרה, לא ס"ל כהרא"ש ושרי, אלא ס"ל כמש"כ לעיל לתרץ קושית רעק"א, דמהא דחזינן דלא אמר בפירוש תחול הקמה ואח"כ הפרה, ש"מ דלשניהם בבת אחת נתכוין, ולא דינן בה לומר דכיון דא"א לשניהם שיחולו כאחד ודאי דללשון ראשון דהיינו הקמה נתכוין שיחול תחלה.

ולהר"ן, האי דבעי רבה דוקא באופן שאמר ולא תחול הקמה א"כ חלה הפרה, אע"ג דלרבי יוסי איכא חד צד דאפי' בלא"ה נתכוון שיחולו שניהם כאחת, היינו משום דלרבי יוסי מעולם לא איבעיא ליה לרבה, דרבה ידע לה למתניתין והוה ידע דלרבי יוסי ליכא למיבעי כלל, ולא מיבעיא ליה לרבה אלא אליבא דרבי מאיר, דס"ל דהיכא דלא אמר ולא תחול הקמה א"כ חלה הפרה נתכוין להקמה שתחול תחלה, ומשו"ה מיבעי ליה אי אליביה אמרינן באופן שאמר ולא תיחול הקמה א"כ חלה הפרה, דבזה גלי דעתיה שאף מתחלה לא נתכוין שתחול הקמה תחלה אלא הפרה הוא שרצה שיחול תחלה.

והר"ן שכתב בטעמא דבעיית רבה וז"ל או דלמא נהי דאמר ומופר ליכי בתר קיים ליכי, לאו דתחול הפרה בתר הקמה איכיון, אלא משום דא"א לקרות שני שמות כאחד, ע"כ. לא נתכוין לסברת רבי יוסי, דלרבי יוסי מעולם לא איבעיא ליה לרבה, ופשיטא ליה דלב"א נתכוין בתחלת דבריו, אלא כוונת הר"ן דאף לר"מ מיבעיא ליה לרבה, דדילמא הכא כיון דאמר ולא תחול הקמה א"כ חלה הפרה, חזינן דאיהו משום דא"א לו לקרות

דאיכא הכא סברא אלימתא בתחלת דבריו דתחול זו ואח"כ זו קאמר, משו"ה ס"ל דשפיר מוכחי סוף דבריו על תחלת דבריו.

ולפי"ז נתקיים בידינו מה שהעלינו ריש דברינו, דכשאומר קיים ליכי ומופר ליכי, ולא התנה ולא תיחול הקמה א"כ חלה הפרה, נחלקו בזה ר"מ ור"י, דלר"י לשניהם בב"א נתכוין ואינה חלה לא הקמה ולא הפרה, ולר"מ לתחול זו ואח"כ תחול זו נתכוין, וחלה הקמה.

דאע"ג דהרא"ש הנ"ל כתב דאפי' ר"י מודה בכה"ג דלזא"ז נתכוין, לפי דברינו לא כתב כן אלא בשיטת רבה, דרבה ס"ל דסברא אלימתא היא ואפי' ר"י מודה לזה, אבל מסקנת הגמ' כהפשטן דלאו סברא אלימתא היא טפי מסברא דאית ליה לר"מ גבי תמורת עולה תמורת שלמים דלזא"ז נתכוין, וכי היכי דפליג ר"י על סברת ר"מ ה"נ פליג על סברא זו, וס"ל הכא נמי דלב"א נתכוין.

ולהלכה דפסקינן כהפשטן וכרבי יוסי, א"כ באמר לה קיים ליכי ומופר ליכי ולא התנה לא תיחול הקמה א"כ חלה הפרה, אמרינן דלבת אחת נתכוין, ולא חלה לא הפרה ולא הקמה, וכן איתא בלבוש סי' רל"ד סמ"ד, וכ"ה בהגהות ערך לחם למהריק"ש על שו"ע סי' רל"ד סמ"ד.

אך מצאנו במאירי שכתב וז"ל אמר קיים ליכי ומופר ליכי אין הפרתו כלום שהרי קיימו תחלה ותפוש לשון ראשון, ושמא תאמר והרי באומר הרי זו תמורת עולה הרי זו תמורת שלמים וכו' לדעת ר' יוסי שהלכה כמותו וכו' דבריו קיימין ותרעה ויביאו בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים וכו' שאף בגמר דבריו אדם מתפיס ואם כן אף בזה יחולו הקמה והפרה וכו' אינו דומה, שזו של תמורת עולה תמורת שלמים ראויים שניהם לחול על ידי רעייה להביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים, אבל כאן אי אפשר לקיים הקמה והפרה כאחד והלכך הראשון חל והשני אינו חל כלל, ע"כ.

בכה"ג תפוס לשון ראשון אפי' אליבא דרבי יוסי, ותחול הקמה, וכמש"כ המאירי.

ג] ובשו"ע יו"ד סי' רל"ד סמ"ד איתא, אמר לה בבת אחת קיים ומופר ליכי [הגה] או שאמר לה קיים ליכי ומופר בבת אחת אין כאן לא הקמה ולא הפרה.

וגוונא דהמחבר מיירי שאמר לה ליכי פעם אחת על שתייהן, וגוונא דהרמ"א משמע פשטות שלא אמר תיבת ליכי באופן שעולה על שניהם כאחד, אלא שאמר לה שני פעמים ליכי דהיינו קיים ליכי ומופר ליכי (עי' בהגהות והערות בשו"ע מהדר' מכוון י-ם) אלא שהוסיף בלשונו "בבת אחת", ומשו"ה חשיב כקיים והפיר בבת אחת, ותרי הנהו גווני כתבם הר"ן בבעיא דרבה ס"ט ע"ב דעלייהו איתמר בגמ' דקיים והפיר בב"א, וע"ז מסקינן דלא חלה לא הקמה ולא הפרה. ומשמע מלשונם דדוקא בכה"ג חשיב כקיים והפיר בבת אחת, הא אמר ב' פעמים ליכי, דהיינו קיים ליכי ומופר ליכי, ולא הוסיף בלשונו בבת אחת, כיון דלא גילה בלשונו דלב"א נתכוין, לא חשיב כקיים והפיר בב"א. וא"כ היו עולין דברי השו"ע כדברי הרא"ש ותוס' והמאירי.

מיהו מדברי הש"ך שם ס"ק ס"ב נראה דלא פ"י כוונת הרמ"א דאמר בלשונו בבת אחת, דהש"ך הביא שם קושית הלבוש, דאמאי לא הו"י הכא הפרה מטעם חזרה, דהא חזר בו דמקודם אמר קיים ליכי ואח"כ חזר ואמר מופר ליכי, ואמאי לא נאמר דחשיב הפרה, דהא בכל התורה תוך כדי דיבור כדיבור דמי, ותירץ הש"ך וז"ל הכא אין כוונתו לחזור ממה שאמר בתחלה קיים ליכי אלא אמר קיים ליכי וגם מופר ליכי ע"כ.

ומדכתב הש"ך דהכא אין כוונתו לחזור משמע דבכונה תליא מילתא ואם נתכוין לחזור הו"י חזרה.

וצ"ע הא בהדיא קאמר בלשונו לשון שיחולו שניהם בב"א, ואמאי תליא בכוונתו, וכמו"כ קשה מאי קשיא ליה להש"ך כלל דתיהוי חזרה, הא שאני הכא דאמר בהדיא

שני שמות כאחד הקדים הקמה להפרה, ולא משום דתפוס לשון ראשון, וכמו דפשטינן קושטא בגמרא.

ומה דאיתא בר"ן באידך בעיא דרבה ס"ט ע"ב דאם אמר בהאי לישנא "קיים ליכי ומופר ליכי" ולא פ"י בהדיא "בבת אחת" אמרינן דלא נתכוין שיחולו בב"א, צ"ל דלשיטת רבה דס"ל בבעיא דידן כר"מ קאמר הכי, אבל לעולם ס"ל להר"ן, דלרבי יוסי דהלכה כמותו אף באמר קיים ליכי ומופר ליכי ולא פירש בבת אחת, אמרינן דלבת אחת נתכוין.

והרא"ש וש"ר חולקים על הר"ן, וס"ל דאף לרבי יוסי, היכא דאמר קיים ליכי ומופר ליכי, ולא אמר ולא תיחול הקמה א"כ חלה הפרה, לא לבת אחת נתכוין, אלא להקמה תחלה נתכוין, ולא ס"ל דלרבי יוסי בעיין מיפשטא בפשיטות כמש"כ הר"ן, אלא ס"ל דאף לרבי יוסי הא דמיפשטא בעיין דהפרה חלה ולא נתכוין להקמה תחלה דוקא משום דאמר ולא תיחול הקמה א"כ חלה הפרה הו"י דינא הכי ואיבעיא דרבה הו"י בין לר"מ ובין לרבי יוסי ולא כמש"כ אליבא דהר"ן דרבה כר"מ ס"ל, ומאי דקאמרינן בגמ' ואפי' רבי מאיר לא קאמר וכו' לאו למימרא דדוקא לר"מ בעינן להך סברא, אלא ה"ק, אפילו לר"מ דבעלמא נמי סבר דתפוס לשון ראשון, ולא כרבי יוסי דס"ל דלא אמרינן תפוס לשון ראשון אלא הכא גבי הקמה והפרה, אפ"ה הכא דקאמר ולא תיחול הקמה וכו' לא נתכוין להקמה תחלה, וכ"ש לרבי יוסי דנימא הכי, דכיון דאמר ולא תיחול הקמה וכו' לא אמרינן דתפוס לשון ראשון.

ועלה בידינו דהיכא דאמר קיים ליכי ומופר ליכי, ולא התנה ולא תיחול הקמה א"כ חלה הפרה, להר"ן אליבא דרבי יוסי דפסקינן כוותיה אמרינן דלבת אחת נתכוין, וכל שאינו בזא"ז אפי' בב"א אינו, ולא תחול לא הקמה ולא הפרה וכמו שהובא לעיל בשם מהריק"ש והלבוש. ולש"ר אמרינן

קאמר הש"ך דאע"ג דבלשונו לא קאמר שיחולו בב"א, כיון דמ"מ נתכוין לזה לא הוי חזרה, ומוכח לפי"ז אף בש"ך כמש"כ בשיטת הר"ן, דלהלכה אמר לה קיים ליכי ומופר ליכי ולא התנה ולא תיחול הקמה אא"כ חלה הפרה, לא אמרי' דנתכוין לתחול זו ואח"כ תחול זו וחלה הקמה, אלא לב"א נתכוין, ולא חלה לא הקמה ולא הפרה וא"ש.

לישנא שאין בו משמעות חזרה, אלא משמעות שיחולו שניהם כאחת.

ומוכח דהש"ך לא פי' דברי הרמ"א, שאמר קיים ליכי ומופר ליכי והוסיף בלשונו בבת אחת, אלא פי' דמיירי שאמר קיים ליכי ומופר ליכי באופן של בבת אחת, דהיינו בתוכ"ד, אבל לעולם לא פי' בהדיא בלשונו בב"א, ובהדיא איתא בלבוש הכי, דעל כי האי גוונא מקשה קושייתו הנ"ל, ולפיכך



בענין דרכי הקנין בזכיה מהפקר

"הך פירכא" דהרי זהו תירוץ על ב' הקושיות, דגם מתני' דשנים רוכבין איירי במציאה, וכמש"כ באמת תוס' כן להדיא בב"ב (דף עו. עז. סוף העמוד) לתרץ גם קו' זו, והמהרש"א נדחק בזה.

והנה הרמב"ם (פ"ז מהל' גו"א ה"ז) כתב בהמה של הפקר ושל נכסי הגר אינה נקנית במסירה, וכתב המ"מ דליכא דעת אחרת מקנה ומאן מסר ליה דליקני, ומשמע אבל בהמת חברו קנה. ובלח"מ (פ"ב מהל' מכירה ה"ה) הק' ממש"כ הר"מ שם דבהמה נקנית במשיכה, וכ' המ"מ אבל במסירה לא, דמשיכה עדיפא, וא"כ למ"ל טעמא דמסירה לא מהני בהפקר, ע"ש. ובחי' הרמב"ן (ב"ב ע"ה): הוכיח דמסירה אין צריך מיד ליד, מהא דס"ד בגמ' (ב"מ דף ח:): דהיה מהני מסירה בנכסי הגר, וע"כ דמהני אחיזה בעלמא וס"ד דמהני גם בהפקר. וצ"ע על שי' הריב"א ור"ת דבעינן מיד ליד, איך ס"ד דמהני בהפקר.

והנה בתוס' (ב"ק כט:): כתבו דאף דהגבהה בעינן ג' טפחים, אפ"ה כשהפכה בפחות מג' מהני, דשאני הכא דאפי' הבטה בהפקר קניא, וכוונתם (עי' יש"ש ותו"ט) דאף דקימ"ל דהבטה בהפקר לא קני, אפ"ה גם לדידן סגי עכ"פ בהגבהת טפח, ומתבאר מזה דבמקח וממכר, שצריך להוציאו מרשות הבעלים בעינן קנין חשוב, כדי להוציאו מחזקתם ולהכניסו אצלו, משא"כ בהפקר, דאין כאן בעלים, סגי בקנין כל דהו לקנותו, ולחד מ"ד אפי' הבטה ולדידן הגבהת טפח. וסברא זו מוזכר גם בשטמ"ק (ב"מ יא: ד"ה רב פפא) דאף דמצינו דדעת אחרת מקנה לפעמים עדיף, יש גם סברא איפכא וכנ"ל, ע"ש די"ל במקח וממכר בעינן עומד בצד שדהו, אבל בהפקר לא עי"ש.

וע"ע במאירי (ב"מ ח:): דרכוב קונה רק בהפקר אבל במקח וממכר בעינן משיכה

א. בחי' הרשב"א (קידושין סה:; ב"מ ס:): הקשה בהא דילפינן עדות בדבר שבערוה מדבר דבר מממון, דהרי בגיטין וקידושין בעינן ב' עדים על גוף המעשה, דהיינו עדות לקיומי, ובממון אי"צ עדים אלא במקום הכחשה, דלא בעינן אלא עדות לברורי, וקשה היאך אפשר ללמוד מממון שצריך עדות לקיומי. ובקצוה"ח (סי' רמ"א) תי' ע"ז, דעיקר דין עדות לקיום המעשה הוא בכדי שיוודע לעלמא, וכיון דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, הרי עדין עמו, משא"כ בגיטין וקידושין דחב לאחריני על כן בעינן עדות לקיומי עש"ה. ובשערי יושר (ש"ז פ"א) תמה עליו, דא"כ האיך מהני קנין במציאה והפקר, והרי בזה לא שייך הודאת בע"ד, דאינו אלא לזכותו, ורק במקח וממכר דהוי לחובתו דאידיך, והרי לפי"ד הקצוה"ח גם בממון צריך עדות לקיומי בלי הודאת בע"ד, והניח בצ"ע.

ב. התוס' (קידושין כה:): הביאו שי' הרשב"ם והר"י דבמקום משיכה לא מהני מסירה הגרוע. והק' ע"ז ר"ת וכי מצוות הן שמבטלות זו את זו, ושי' רש"י ור"ת שם דבהמה גסה במסירה ולא משיכה, דמסירה עדיפא ואורחיה בכך. והק' ע"ז תוס' ממתני' בשנים רוכבין ע"ג בהמה יחלוקו, אלמא בהמה גסה במשיכה. ועוד, תבעי ליה בהמה גסה של מציאה ונכסי הגר במה יקנה, דמאן מסר ליה דליקני, ומסיק וז"ל: ומיהו הך פירכא איכא לשנויי ולחלק בין מקח וממכר למציאה ונכסי הגר, דמקח וממכר דאפשר במסירה לא מקני במשיכה, אבל מציאה ונכסי הגר דלא אפשר במסירה מקניא במשיכה, ע"כ. ובחי' מהרי"ט שם הק' דהרי לר"ת קנינים אינם מבטלות זו את זו, ואם מהני משיכה בבהמה גסה של הפקר, אמאי לא מהני גם במקח וממכר. עוד הק' שם המהרי"ט על מש"כ תוס' רק שמיושב

הוראת בעלות והכנסה לרשותו, כדי להוציא מרשות הבעלים, ובוה מיקרי ג"כ מוחזק לומר יחלוקו. אבל אם מהני רק בהפקר, דסגי בקנין כל דהו אף שאינו אורחי, או בהיתה תקנה מיוחדת, דאל"ה במה יקנה, זה לא סגי לעשותו מוחזק אף בבהמת הפקר ולא הוה אמרינן יחלוקו, ולכן לא יתורץ אלא "הך פירכא" דבהמת הפקר במה יקנה, אבל שנים רוכבין ע"ג בהמה עדיין תקשי, (ודלא כתוס' ב"ב עו. בסוף העמוד, והמהרש"א כאן), שיסודו הוא שצריך להחזיקו דרך בעלים, כדי שיהא מוחזק בו, ורק קנין חשוב של אורחי מיקרי שמחזיקו דרך בעלים.

ג. בחי' הרשב"א (ב"מ קיח.) כתב דאף למ"ד הבטה בהפקר קניא, וקיימ"ל נמי דמגביה מציאה לחברו קנה חברו, אבל הבטה בשביל חברו לא קנה עש"ה. ובקצוה"ח (סי' של"ו) כיון לזה, וביאר הדברים עפ"מ ש"כ הרא"ש (בנדרים עב:) דשמיעת האפטרופוס לא הוי כשמיעת הבעל, לענין הפרה, דבמידי דממילא לא שייך שליחות, וה"ה כאן דהבטה אינו מעשה ע"ש. ודבריו צ"ע, דשמיעת נדר הוי דבר דממילא, ולא שייך ע"ז שליחות, דצריך שמיעת הבעל. אבל כאן הבטה הוי קנין, ואף דהוי ע"י שמירה, ולא ע"י פעולה דקום ועשה, סוכ"ס אמאי אין יכול לזכות לחברו ע"י הבטה בהפקר כמו שאר קנינים, וכבר העיר בזה בשיעורי ר' שמואל על מה שפי' רמב"ן עה"ת (בראשית י"ד י"ט) על הפסוק "קונה שמים וארץ" הביא פירש"י דע"י עשייתו קנאן להיות לו, ושוב פירש "והנכון כי כל אשר לאדם יקרא קנינו, ויקראו הצאן מקנה וכו' ולשון חכמים, המגביה מציאה לחברו, קנה חברו, הבטה בהפקר קניא, חצר של אדם קונה לו שלא מדעתו וכו' כלומר שהוא שלו" עש"ה. ולכאורה צ"ב, דבשלמא מה שהביא ממגבי' לחברו קנה חברו, ומהא דחצר קונה לו שלא מדעתו, י"ל דסוכ"ס איהו לא קעביד ל' להקנין, אלא דנקנה לו ע"י הגבהת חברו, או ע"י חצרו, ועל כרחך

ממש, ועי' בב"ב (דף עה:) דפליגי אמוראי אי בעינן משיכת כולו או סגי במשיכת כל שהוא, ופירש"ב"ם דאיירי במקח וממכר, ואולי י"ל דבהפקר לכ"ע סגי במשיכת כל שהו, וכמש"כ תוס' לענין הגבהת טפה, דכל דעושה שום מעשה קנין סגי לקנותו בדאין לו בעלים, ורק במקח וממכר בעינן קנין חשוב טפי להוציאו מרשותם.

ועפ"י"ז יש ליישב קו' הלח"מ הנ"ל, דאף דבהל' מכירה כתב הרמב"ם דבהמה נקנית במשיכה ולא מסירה, משום דמשיכה עדיפא, אפ"ה בבהמת הפקר היה מקום לומר דסגי גם במסירה, דאי"צ קנין חשוב כל כך שיהא אורחי, וסגי בקנין כל דהו, ולזה כתב דאפ"ה מסירה לא מהני דמאן מסר ל' דלקני. וכן י"ל לתרץ ראיית הרמב"ן, דאף דאחיזה בעלמא אינו קנין חשוב למקח וממכר, ולזה בעינן מסירה מיד ליד, אפ"ה יש ס"ד דמסירה מהני בהפקר, די"ל אדרבה, התם אי"צ מיד ליד, וסגי באחיזה בעלמא, כיון דאי"צ להוציא משום בעלים, ועד"ז כתב המהרי"ט ליישב קושייתו הנ"ל דלרש"י ור"ת אם משיכה מהני בבהמה של הפקר, אמאי לא מהני במקח וממכר, ותי' די"ל דמסירה אורחי, ומשיכה הוי קנין כל דהו דלא מהני במקח וממכר, אלא דאפ"ה מהני בהפקר, דבמקום דאין צריך להוציאו מרשות בעלים גם קנין כזה דלאו אורחי מהני (אלא דאי"ז מדוקדק כ"כ בלשון התוס', ע"ש במהרי"ט דכ' עוד תי' דתקנו קנין משיכה לבהמת הפקר, דאל"כ במה יקנה).

ולפי"ז נראה ליישב מש"כ התוס' "הך פירכא" דלכאורה תמוה דגם מתני' דשנים רוכבין יתיישב לפי תי' זה לכאורה, וכדעמדו בזה המהרי"ט ומהרש"א, דהנה מה דתנן שנים רוכבין ע"ג בהמה יחלוקו והוכיחו מזה בגמ' דרכוב קני, הרי מתני' איירי לענין מוחזק ולא לענין קנין, אלא דבעינן תפיסה הראויה לקנין כמש"כ תוס' ב"מ (דף ח:) ואי יחלוקו ע"כ דשניהם מוחזקין בו, וע"כ דקני. וי"ל דכל זה רק אם מהני לקנין של מקח וממכר, דבעינן קנין חשוב של אורחי, שיהא

ושומרו, אף דאי"ז מעשה קנין שמועיל לקנותו ולעשותו שלו במקח וממכר, עכ"פ נקנה לו בהפקר, וזהו שכתב הקצוה"ח דכמו דלא מהני שמיעה לחברו, דנעשית ממילא, ה"ה בהבטה בהפקר לא מהני לחברו, דגדר קנין זה הוא דנעשית שלו ממילא עי"ז דהגיע אצלו בהבטתו, והרי ליכא בעלים, וזה לא שייך כשמביט עבור חברו. [וע"ע במחנה אפרים (קנין חצר ט"ז) שהביא ירושלמי דאף דד"א של אדם קונות לו, אבל אין יכול לזכות בו לחבירו עי"ז קנין ד"א (ודלא דהר"ן גדרים לד: ע"ש), ואולי י"ל ע"פ הנ"ל, דלהנהו דס"ל דד"א קונה רק במציאה והפקר ולא במקח וממכר, י"ל דגדר הקנין הוא, דביש סביבותיו דבר הפקר אין אחר רשאי לתופסו כלשון רש"י (ב"מ י.) וממילא נמצא אצלו ונעשית שלו, והוי כקנין ממילא, ולא שייך זאת לחברו, ועי"ז].

ולפי האמור נראה שיש ליישב דברי הקצוה"ח שבו התחלנו, דאף דממון ג"כ בעינן עדות לקיומי, כ"ז במקח וממכר, שהוא פועל חלות הקנין עי"ז עשייתו וקנינו, וע"כ משום הודאת בע"ד כמאה עדים, הרי עדין עמו, אבל בזכ"י מהפקר, איה"נ ליכא הודאת בע"ד, ואין כאן עדות לקיומי, אבל הרי אינו צריך, דכיון דגדר הקנין הוא שע"ז שהגיע לידו נעשית שלו ממילא, והוי כחלות התורה, שאי"צ לזה עדות לקיומי, וכמש"כ בחי' רבינו חיים הלוי (הל' יב"ח) לענין זנות וחליצה עי"ש ודו"ק.

דקנה פירושו דנעשית שלו. אבל מהא דהבטה בהפקר קניא צ"ע, דהרי הוא קונה אותו, ועושהו שלו עי"ז הבטתו, וכמו דלא הביא "ממשיכה קניא".

והנראה בזה, דחלוקים הם ביסוד דינם, קנינים במקח וממכר, וקנינים בהפקר. ולא רק דבמקח וממכר בעינן קנין חשוב טפי להוציאו מרשות בעלים, ובהפקר סגי בקנין כל דהו להכניסו לרשותו, אלא דכל מהות הקנין הוא אחר, דבמקח וממכר הרי איכא בעלים, והוא על ידי עשייתו וקנינו פועל שתצא מרשות בעלים, וקונה אותו לרשותו, משא"כ במציאה והפקר, שבלא"ה ליכא בעלים, בזה נתחדש שמכיון שהגיע אליו, ונכנס אצלו, ממילא נעשה שלו, ולכן סגי לזה אפי' קנין כל דהו. ויעויין לשון הרמב"ם (ריש פי"ז מהל' גו"א) כל מציאה שאמרנו בה שהיא של מוצאה, אינו זוכה בה עד שתגיע לידו וכו' ע"ש, ופירושו, דבב"מ (דף ב.) ס"ד דראי' קונה במציאה, ומסיק ומצאתה דאתאי לידו משמע, אבל גדר הדברים הוא, דכיון דליכא בעלים, דכבר נתייאש ממנו ונעשית הפקר, הרי הוא של מוצאה ממילא, אלא דצריך עכ"פ שתגיע לידו, ולחד מ"ד סגי בהבטה, ולאידך גם הגבהת טפח או משיכת כל שהוא, או קנין דלאו אורחי' סגי, דעכ"פ הגיע לידו, והוי שלו.

וזהו ביאור דברי הרמב"ן, דהבטה בהפקר קניא, היינו דנעשית שלו, עי"ז דמביט בו



הרב אברהם בלייך

בענין חזקת ג' שנים

א

במקום עדים או שטר עומדת, ואין עליו שבועה כלל, ואפי' התובע ברי".

וברא"ש לקמן (סי' י"ז) פליג על דעת הרשב"ם וס"ל דבעי שבועת היסת כ"מו שנשבעין על חזקת מטלטלין, וסיים הרא"ש שם "הלכך הבא מחמת חזקה צריך שבועה, נהי דחזקה במקום שטר עומדת, היינו לענין זה שאין מוציאין הקרקע מתחת ידו וכו' ושבועה מיהא בעי", ולכאורה נראה דעת הרא"ה ברורה, דהראיה חזקה כ"כ כמו שטר ועדים ולכן אין מקום שגם ישבע, ודעת הרא"ש לכאורה צ"ע, דאי חזקה במקום שטר עומדת, הרי שטר מסלק גם ענין השבועה, ומאי שנא הכא דהוי רק לענין שאין מוציאין הקרקע מתחת ידו, וכי היכן מצינו שטר כזה, וגם קשה לדעתו, דמאיזה צד אין מוציאין הקרקע מתחת ידו אם אין לו נאמנות גמורה, וצריך עדיין לשבועה.

ובחזון יחזקאל (השמטות ומילואים לחידושים, פ"ב ה"א אות ב') כתב דפליגי הראשונים בכעין היסודות שכתבנו, דדעת רשב"ם כמש"כ להלן (כט. ד"ה תלת) "וזה ששתק ולא מיחה ודאי מכרו לו", דהוי ענין ראייה כמו עדות, וכלשון הרא"ה שהביא הריטב"א, וממילא נאמן אף בלי שבועה.

ודעת הרמב"ם והרא"ש דצריך לישבוע היינו משום דדין חזקה הוי דין מוחזקות, חזקה כשמה, ומוכנת השוואת הרא"ש בין חזקת קרקעות לחזקת מטלטלין, דגם בחזקת קרקעות אין עיקר הענין משום הראיה וההוכחה אלא מקרי תחת ידו, כלשון הרא"ש, דע"י שהחזיק בקרקע ג"ש כבעלים, מקרי אוחו בקרקע כמו שמטלטלין שתח"י הוו שלו.

ולפי"ז מדויקים היטב כל דברי הרא"ש, דאף שכתב דחזקה במקום שטר עומדת,

בבבא בתרא (כח:): "אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה, אלמה תנן כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, טעמא מאי דאמרינן דלמא כדקאמר, השתא איהו לא טעין אנן ליטעון ליה".

וברש"י (ד"ה ומשני טעמא) כתב "אתיא חזקת ג"ש ומוקי לה ברשותיה ואמרינן דלמא קושטא הוא כדקאמר, ומשמע דכל מה דאמרינן דלמא קושטא הוא כדקאמר הוא משום דהחזקה "מוקי לה ברשותיה", וצל"ד מה ביאור דברים אלו.

ונראה, דלכאורה פליגי הראשונים בביאור ענין החזקה, דיל"ע בביאור מילת חזקה, האם הביאור הוא דהוי חזקה במצב, דאין משנים את המצב, וכמו כל חזקה במקום ספק, דעל המוציא להביא ראייה, או דחזקה היינו שמחזיק בשדה זו, והשדה מעתה הויא תחת ידו וברשותו, ומשום דהויא ברשות הגברא, והיינו, דהא בשדה באמת לא שייך להחזיקה בידו ממש, אלא רק ע"י אכילת פירות השדה למשך ג' שנים חשיב מחזיק בעצם גופה של השדה, וכמו שיתבאר טפי להלן בעז"ה.

ולכאורה אי נימא דלא הוי טפי מהשארית האדם בתוך השדה שנמצא בה, אין בזה יותר מנאמנות על טענתו שלקחה, ותו לא, והיינו דאף דאין לו שטר מ"מ מקבלים טענתו, ומשאירים אותו בשדה, משא"כ אם המדובר הוא בהחזקת גוף השדה ברשותו בעצם, א"כ לא הוי סתם ענין בטוען ונטען והוכחות, אלא השדה כבר בידו ושליו.

והנה, לענין ההוכחה והנאמנות של חזקה, מצינו בריטב"א (ד"ה וכל שצריך) שהביא דעת הרמב"ם דס"ל דחוץ מחזקה בעי גם שבועת היסת, ודעת הרא"ה והרשב"ם דאין צריך, ומשום "דחזקה

הקרקע. וע"ע בדברי מו"ר (כט. ד"ה אלא אמר רבא בא"ד ק"ב ע"א מדפי הספר) "שיש לו הדין של שטר בעיקר טענתו מכח החזקה, והיינו שגם הגוף הוי בחזקתו וכו' וזהו עיקר טענת לקוח של חזקה מכח שטרא קאתי, שנכלל בעיקר טענתו זאת גופא שגם הגוף בחזקתו וכו'", ועע"ש (כד"ה אלא אמר רבא, השני) "וכמו בשטר חשיב דנחית לגופא דארעא, והוא מוחזק בגוף הקרקע מכח השטר שבידו, הכי נמי בטענת לקוח יש לו כח שטר שדנין שגוף הקרקע בחזקתו". עכ"ד.

ומעתה י"ל דכן היא כונת הרא"ש שכתב "חזקה במקום שטר עומדת היינו לענין זה שאין מוציאין הקרקע מתחת ידו", והיינו דהקרקע תחת ידו, אבל נאמנות גמורה ושלימה עדיין ליתא אלא עם שבועת היסת, ואת"ש. וכ"ה גם דעת הרמב"ם דצריך גם שבועת היסת, דענין החזקה לא הוי ענין של טענה והוכחה, אלא ענין חזקה כשמה.

ואולי יתכן דענין זה בשטר מרומז גם בלשון הגמרא קדושין (כז.) "שטר, דאפסירא דארעא הוא", ופרש"י שם (ד"ה אפסר) "בית אחיזתה".

ועפ"י זה יש לבאר גם לשונו הנ"ל של רש"י שכו' "אתיא חזקת ג"ש ומוקי לה ברשותיה", דהיינו כנ"ל שהוא תופס ומוחזק בעצם השדה, וממילא נקרא המר"ק מוציא ממנו, ומקבלים טענת המחזיק התפוס בקרקע, לא על סמך טוען ונטען בלבד אלא על סמך תפיסתו בעצם השדה. ולפי"ז מובן גם המשך דברי רש"י שם "דלמא קושטא הוא כדקאמר", דלית הכא נאמנות שלימה ע"י החזקה כמו שיש לדעת הרא"ה.

ב

והנה, כתב הרמב"ם (טונ"ט פ"ח ה"ט) "דברים העשוין להשאל ולהשכיר הם הכלים שבני אותה המדינה עושין אותן מתחילת עשייתן כדי להשאלן ולהשכירן וליטול שכרן, והרי הן לבעליהן כמו קרקע שאוכל פירותיה והגוף קיים". וע"ע שם

והקשינו דא"כ הא אית ליה הוכחה דשטר, ואמאי צריך לישבע, וגם הקשינו היכן מצינו שטר כזה דאין מוציאין מידו וגם אין מאמינים לו, והלא סתרי אהדדי, והנראה בזה דשאני מש"כ הרא"ש דחזקה כשטר ממש"כ הרא"ה דהויא במקום עדים או שטר, דהרא"ה הוי כרשב"ם דהוי ענין אנן סהדי והוכחה, ומה דהוי כשטר היינו שטר דהוכחה וכמו עדים.

אבל הרא"ש התכוון לצד האחר של שטר וכמו שנבאר.

דהנה, בגמ' לקמן (לט:) איתא דצריך למחות בכל ג' ג', וברשב"ם שם (ד"ה ה"ג אמר ר"ל) הביא בשם י"מ שהוא כדי שלא יטעון דלאחר המחאה מכת לי, והרשב"ם כתב ע"ז דלא נהירא דכיון דמעיקרא לאו בתורת מכירה נחית בה, אינו נאמן אח"כ לטעון החזקתי בה בתורת מכירה, וכתב ע"ז בעל המאור (כ. מדפי הרי"ף ד"ה וכן הא דאמרינן) דביאור הטעם הוא כ"מ, ומש"כ רשב"ם כתב ע"ז בעה"מ שהוא תמה מנא ליה לרשב"ם דין זה שאינו נאמן, ואי מהא דרבה בר שרשום דכיון דבתורת משכונה אתא לידיה תו לא מהימן לומר לקוחה היא בידי, אין הנדון דומה לראיה, "דגבי משכונה כיון דשכונה גביה, ובשטר נחית לגופה דארעא, קמה ליה חזקה קמייאת עד שיביא ראיה, אבל הכא, הכי נמי דמצי אמר מעיקרא לפירות ירדתי ובלא שטר, ובתר מחאה זכינתה מינך בשטרא וכו'", עכ"ל, והפי' הפשוט בדבריו צ"ע.

וביאר מו"ר הגאון רבי יצחק הלוי סאלאווייציק שליט"א בספרו רווחא שמעתא (ד"ה ועיקר הך מילתא) "ודוקא היכא שהיה לו דין משכונה על הך קרקע מעיקרא, דבמשכונה נחית לגוף הקרקע, ובשטר, ור"ל דע"י שיש לו שטר חשיב שגוף הקרקע בחזקתו, בזה שפיר אמרינן הואיל ומעיקרא לאו בתורת זכינא נחית לגוף הקרקע שוב אינו נאמן לטעון שהחזיק בתורת מכירה", והיינו דתכונת השטר אינה רק ענין של הוכחה אלא ענין של החזקת גוף

אלא לתשמישיו, ואחרי שישתמשו בו, גם הגוף אינו קיים, וה"ה בכל המטלטלין, שכל גופו אינו אלא לתשמישיו].

והנה, ידועים דברי הרמב"ן שכתב לקמן (מב. ד"ה דתניא) דטעמא דחזקה הוא דכיון דשתיק המר"ק רגלים לדבר, אלא שתוך שלש אמרינן ליה למחזיק אחוי שטרך, ולאחר שלש, כיון דלא מזדהר ביה טפי, אתרע ליה האי טענה, ואמרינן לא לחנם שתק, עכת"ד.

והקשה בקצוה"ח (קל"ה ס"ק ב') דא"כ בעבד קטן אמאי אית ליה חזקה לאלתר, נימא ליה אחוי שטרך.

והנה, כתב עוד הרמב"ן (ל). דאם אין למערער עדים דשלו היתה, אף שהמחזיק מודה שהיתה שלו, אין צריך ג' שנים לחזקה.

ולדרכנו יש לבאר שיטת הרמב"ן בכל זה, דהא הצורך בחזקת ג"ש הוא רק מצד מה דקרקע בחזקת בעליה עומדת, ועל סמך זה אמרינן דאין המחזיק משתמש אלא בפירות, וממילא נגררין הפירות אחר הגוף ולא נשאר לו שום חזקה של כלום, וממילא כשחסר עדים למר"ק, חסר בחזקתו בקרקע, ושוב א"צ לחזקה, דמיד שאוכל פירות גם אוכל את הקרקע, באין מפריע לו מצד חזקת בעליה, דחזקה זו אית בה חולשה עצומה וחסר בכחה לעכב את חזקת המחזיק. ודוקא ענין זה שביארנו בו דעת הרמב"ן בזה לכאורה נראה דיש להביא לו סמך מה מדברי הקצוה"ח (רנ"ו ס"ק א') שכתב (לענין אחר) "ואע"ג דבקרקע לא מהני תפיסה היינו נגד חזקת מרא קמא, אבל היכא דליכא חזקת מר"ק, גם בקרקע מהני תפיסה כיון דלא שייך ביה קרקע בחזקת בעלים הראשונים, שפיר מהני ביה תפיסה", עכ"ל. וכנראה ס"ל לרמב"ן טפי מהכי, דאף באיכא חזקת מר"ק, אבל כל שאינו ע"י עדים, אין בכחה לעכב חזקה מיידית של המחזיק, וכמשנ"ת.

ולפי מה שהבננו בדעת הרמב"ן יש לחזור גם לקושיית הקצוה"ח ולביאור דברי

ברמב"ם (פ"ט ה"ד) "הואיל ויש לו עדים, וזה הכלי העשוי להשאיל ולהשכיר בלבד, ידוע הוא לו, מוציאין אותו מיד זה וכו' כדין קרקעות".

וכבר נתעורר הגרא"ז ז"ל באבה"א (גנבה פ"ה ה"י, ד"ה אכן בדעת הרמב"ם) בהשוואת הרמב"ם בין כלים העשויים להשאיל ולהשכיר ולא למכור לבין קרקע שעשויה למכור ואינה עשויה להשאיל או להשכיר.

וביאר מו"ר שליט"א בספרו (דיבור הראשון בחזקה"ב) דברי הרמב"ם, ותמצית דבריו דקרקע הוי גוף שעושה פירות, ואכילת פירות אלו היוצאים מן הגוף ל"ש לגוף הקרקע, אלא האוכל אוכל הפירות, והגוף קיים אצל בעליו [ומקור הענין בב"מ (קב:), וברמב"ם שכירות (פ"ז ה"ב) וטונ"ט (פ"א ה"א)], וממילא אין הקרקע תחת ידיו של אוכל הפירות כלל, ועע"ש שהביא גם משו"ת מיימוניות (משפטים סי' י"ז) "דדברים העשויין להשאיל ולהשכיר מועלת בהן חזקת ג"ש כמו בגודרות וכו' [ש]יש להן חזקה ג"ש וכן כל דברים העשויין לאכילת פירות", עכ"ל. הרי דגם הוא השוה דברים העשויין להשאיל ולהשכיר לדברים העשויין לאכילת פירות, והוא כמשנ"ת, דהיינו דפירות לחוד וגוף לחוד וקיים אצל בעליו.

ועפ"ז מבוארת לשון מתני' "עושה פירות" שבעצם לא יוסכם בפשוטו על רוב הדברים המנויים במשנה שאינם עושים פירות אלא תשמישים, ולדברי הרמב"ם הלשון מדוקדק בדיוק, דיסוד הדין בכל סוג של תשמישי קרקע הוא דהגוף לעולם קיים בחזקת קנינו של הבעלים, ודינן התשמישין בתורת פירות, היוצאין מן הגוף, ולא כהשתמשות וחזקה בעצם הגוף, משא"כ במטלטלין דהתשמישין הם תשמישי עצם החפץ, וממילא מי שיש לו התשמישין ה"ה מוחזק בגוף החפץ. [וזכורני ששמעתי מפי מו"ר שליט"א שכדי לש?בר את האוזן נקט בדוגמא של ע?פ?רון שכל עצמו אינו קיים

אחו"ש כחולשה בטענה, וכמו שהבאנו לעיל דעת הרא"ה והרשב"ם, שכתבו דחזקה במקום עדים או שטר עומדת, ולכך סבירא להו דאין צורך בשום תוספת נאמנות ע"י שבועת היסת, וכמשנ"ת, ולכך הקשה הקצוה"ח מהא דעבד קטן, דסו"ס חסרה לו הוכחת השטר, ואדרבה, הרי יש לטעון נגדו אחו"ש, וכנ"ל.

וע"ע בקצוה"ח (סי' ק"מ ס"ק ב') שכ' דחזקה הוי תקנת חכמים, וכ' לדקדק בלשון הרמב"ם (טונ"ט פי"א ה"ב) "מפני שאומרים לשמעון וכו' למה היה זה משתמש שנה אחר שנה בקרקע וכו' ולא מחית בו וכו' היה לך למחות וכו' הואיל ולא מחית אתה הפסדת על עצמך" דמשמע מדלא מיחה הפסיד מכח תקנ"ח, וכ' הקצוה"ח דזה נגד דעת הרמב"ן דס"ל דיסוד חזקה הוא מכח רגלים לדבר. אמנם נראה דגם הרמב"ם וגם הרמב"ן ס"ל דחזקה הוי מכח מה דבאכילה ג"ש הוי מוחזק בגוף הקרקע וכמשנ"ת, וכוונת הרמב"ם דחזקה אינה מכח נאמנות וראיה, אלא מכח שמחזיק בגוף הקרקע ע"י אכילתו כבעלים, ואם הוא מוחה, מפקיע עי"ז היכולת של המחזיק לאכול כבעלים, ואינו נותן לו להחזיק בגוף הקרקע, דהמחאה מבטלת ומפקעת תורת אכילת בעלים מאכילתו, ותו אינו מוחזק בעצם הקרקע כלל, וממילא אם לא מיחה הפסיד על עצמו, דסו"ס נמצא הקרקע בידי המחזיק. וכזה יש להבין גם בדעת הרמב"ן, וכמשנ"ת.

הרמב"ן לקמן, דלדעת הרמב"ן ריעותא דאחוי שטרך היא דוקא כשהקרקע קיימת בחזקת בעליה, דאז א"א שתחשב בחזקת המחזיק אלא ע"י דאית ליה שטר, שעל ידו מחזיק בגוף הקרקע, או דיש לו חזקת ג"ש דמכח שטרא קאתי, והיינו דטענת אחו"ש בנויה אהא דקרקע בחזקת בעליה עומדת, שלכן אין המחזיק אוכל את הקרקע אלא את הפירות, ורק שטר הוא שנותן לו תפיסה בגוף הקרקע. ולפי"ז "אחוי שטרך" פי' "קרקע בחזקת בעליה עומדת".

ולפי"ז תו לק"מ קושיית הקצוה"ח, דעבד קטן, אף שקניינו הוא ע"י שטר, מ"מ דינו כמטלטלין, וקיים ברשות המחזיק כשאר מטלטלין, וממילא אין תפיסתו ורשותו של המחזיק נגרעת במה שאין לו שטר, דאין לו צורך בו, כיון שאינו בכלל "עושה פירות" וכמשנ"ת, דמחזיק בגוף, ולא בפירות לעצמם, ועי' בברכת שמואל להגר"ב (סי' כ"ו), והמעין יראה דמבואר שם כדברינו.

והא דאחר ג"ש יש למחזיק חזקה בגוף הקרקע, צ"ל דהא פשיטא דלענין הבעלים עצמם בודאי דאכילתם בפירות היינו השתמשות בגוף הקרקע, ויש לו הכל מכח גוף הקרקע, ובג' אכילות הוי חזקה שדנין אכילת פירות של המחזיק בתורת אכילת בעלים, ומהגוף, ודנין תשמישיו שהן מגוף הקרקע, וכמו בעלים, ולא בתורת פירות היוצאים מן הגוף.

מאידך, הבין קצוה"ח את ענין השטר כראיה והוכחה וחזוק לטענה, ואת טענת

בסוגיא דיהא מונח ואיני יודע אם פרעתין

איתא במשנה שכל אחד ישבע ויטול, וע"ז הקשו בגמ' שנאמר התם יהא מונח.

והשתא נחזי אנן בעובדא דחנוני, שהרי גם שם בעה"ב הנתבע הוא כאומר לשניהם איני יודע, שהרי אינו יודע אם חייב לאחד מהם, אלא שחילוק גדול יש דלגבי הפועלים שעבדו אצלו שהוא נתחייב להם הרי ספיקן הוא כאומר איני יודע אם פרעתין שהחויב ודאי והפרעון ספק אם החנוני נתן, משא"כ לגבי החנוני הרי כשאומר איני יודע הרי זה כאומר איני יודע אם נתחייבתי לחנוני, שהרי אם החנוני לא שילם לפועלים א"כ לא התחייב לו הבעה"ב.

ובאמת שגם לגבי חנוני יש אומרים שנחשב כאילו איני יודע אם פרעתין, דהראשונים דנו בהא דצריך לישבע ואין מחייבים אותו לשלם בלא שבועה דהרי הוי א"י אם פרעתין, וכתבו הראשונים שהטעם שאינו משלם בלא שבועה משום שאינו חייב להפסיד ולשלם פעמיים גם לחנוני וגם לפועלים, ולפי"ז דנו הראשונים באופן שלא יתחייב לשלם פעמיים שחייב לשלם לפועלים מחמת הספק דהוי א"י אם פרעתין, ולגבי החנוני נחלקו הראשונים, והובא ב' השיטות בשו"ע בסי' צ"א (סעיף ב') וז"ל: בד"א, בששניהם לפנינו ותובעים מבעל הבית. אבל אם מת החנוני והפועלים לבדם תובעים, או שמתו פועלים והחנוני לבדו תובע, נוטל בלא שבועה, שהרי אין בעל הבית מפסיד כלום, שהרי אינו משלם אלא תשלום אחד. הגה: וי"א דדוקא באם מת החנוני ואתו פועלים נוטלין בלא שבועה, דהרי ודאי נתחייב להם, ולא ידע אי פרע. אבל אם מתו הפועלים והחנוני בא לתבוע מה שנתן, לא יטול אלא בשבועה, דילמא לא נתן כלום עי"ש. ומבואר שלגבי הפועלים ודאי שנחשב כא"י אם פרעתין, ולגבי החנוני תלוי בב' שיטות, ובביאור

בגמ' בבא מציעא דף ג' ע"א בין לרבנן בין לרב יוסי, גבי חנוני על פנקסו דקתני זה נשבע ונטול, מאי שנא דלא אמרינן נפקיה לממוניה מבעל הבית ויהא מונח עד שיבוא אליהו דהא בודאי אינו רמאי, ע"ש בדברי הגמ' בתירוקן.

וקושית הגמ' הוא דכמו שבדין המשנה (דף ל"ז ע"ב) בשנים שהפקידו אצל אחד זה מנה וזה מאתים וכל אחד אומר מאתיים שלי, ת"ק אומר נותן לזה מנה ולזה מנה והשאר יהא מונח עד שיבוא אליהו. אמר רבי יוסי א"כ מה הפסיד הרמאי אלא הכל יהא מונח. וע"ז הקשו בגמ' שכמו שהתם בסוגיין לכו"ע הכסף שהם מתווכחים עליו יהא מונח, א"כ גם בדין חנוני על פנקסו דקתני בשבועות (דף מ"ה) זה נשבע ונטול וזה נשבע ונטול מדוע לא אומרים בזה ג"כ שיהא מונח ולא ינתן לאף אחד משניהם.

ולכאור' לכשנתבונן יש לתמוה טובא בקושית הגמ', דהנה מבואר בגמ' ב"ק דף קי"ח ונפסק להלכה בשו"ע סי' ע"ה בדין התובע לחבירו מנה, וחבירו משיב שאינו יודע אם חייב לו, שתלוי שאם חבירו אומר לו איני יודע אם נתחייבתי לך, שאינו זוכר כלל אם לויתי וכדו' אזי הנתבע פטור מלשלם, אבל אם הנתבע אומר איני יודע אם פרעתין, דהיינו זכור אני שנתחייבתי לך שלויתי ממך, אך איני זוכר אם פרעתין כבר או לא, הדין הוא שהנתבע חייב לשלם. ולהלן יתבאר טעם הדבר.

ומעתה יש להקשות, דהנה התם בשבועות בחנוני על פנקסו מיירי כשבעל הבית אמר לפועליו שעבדו אצלו שילכו לקחת שכרם מהחנוני שישלם להם במקומו, ולחנוני אמר שיתן להם שכרו ואח"כ ישלם לו, ואח"כ מתעורר ויכוח ביניהם שהחנוני אומר שנתן והפועלים אמרו שלא נטלו, וע"ז

לפגוע בחיובו וודאי, שצריך לתת ומאי ס"ד דנוכל לומר יהא מונח.

ובשלמא לגבי חלק החנוני שהוא אינו יודע אם נתחייבתי, ובאמת מעיקר הדין פטור וכל התשלום לחנוני הוא מדרבנן ומשום תקנת השוק, וכמבואר שם בראשונים, אפשר להבין קושיית הגמ' דבמקום לשלם לו יהא מונח, אבל על חיוב הפועלים לכאו' איך אפשר לעשות דבר זה, ומאי ס"ד, ולכאו' צ"ע.

ולכאו' י"ל שבאמת בתי' הגמ' מבואר כטענה זו, דבתי' הגמ' אמרי' אמרי' התם היינו טעמא דאמר ליה חנוני לבעל הבית אנא שליחותא דידך קא עבדינא מאי אית לי גבי שכיר אף על גב דקא משתבע לי לא מהימן לי בשבועה את האמנתיה דלא אמרת לי בסהדי הב ליה ושכיר נמי אמר ליה לבעל הבית אנא עבדי עבידתא גבך מאי אית לי גבי חנוני אף על גב דמשתבע לי לא מהימן לי הלכך תרוייהו משתבעי ושקלי מבעל הבית עכ"ד הגמ'. ויעוי' במאירי בסוגיין שביאר וז"ל: ר"ל שאין לחנוני טענה עם הפועל ולא לפועל עם החנוני אלא כל אחד מהם עם בעל הבית ובכל אחד מהם אנו אומרים שמא זה עם בעל הבית אינו רמאי אבל בשאר מקומות אין אומרים כן עכ"ל. ולכאו' ביאור דבריו כמשנ"ת שכיון שכל אחד יש לו תביעה מיוחדת כלפי הבעה"ב, אינו צריך להפסיד מה שהחנוני טוען שכבר שילם לו וכמשנ"ת.

אמנם יעוי' בריטב"א בתי' הגמ' שמבואר שלא פירש כן בכוונת הגמ' בתירוץ, ולשיטתו הדרא הקושיא שהקשינו, וגם אליבא דהמאירי צ"ע מה היה הס"ד דהגמ' בזה, ועוד יל"ע דבגמ' לא הוזכר כלל הדין דא"י אם פרעתין וצ"ע.

ואולי יש לכאור בזה, דבאמת יש מקום להוסיף ולהתבונן בגוף מעשה הגמ' מקור דין דיהא מונח, והוא בדין שנים שהפקידו אצל א' זה מנה וזה מאתיים, זה אומר מאתיים שלי וזה אומר מאתיים שלי, שע"ז

השיטה השניה כתב שם הש"ך (סקי"ב) שכיון שחזקה שליח עושה שליחותו הרי זה מצטרף לטענת ברי של החנוני ואנו תולין שודאי שילם לפועלים ועל כן חייב הבעה"ב לשלם לחנוני מעיקר הדין דהוי כמו א"י אם פרעתין, וכתב שם הש"ך בתו"ד וז"ל: ועוד ראייה לזה ממאי דגרסינן בריש שנים אוחזין [ב"מ ג' ע"א], בין לרבנן בין לר' יוסי, התם גבי חנוני על פנקסו [והביא כל הסוגיא], אלא משמע דטעמא דדינא הוא, ואי טעמא דתקנתא הוא ה"ל לפרושי הכי בגופא דמתניתין דשבועות, אלא ודאי משום דדינא הוא דחנוני נוטל, אלא דפריך, נהי דדינא הכי מ"מ כיון דודאי חד מינייהו רמאי יהא מונח, ולהכי משני דמשום האי טעמא דאמר שליחותא דידך קא עבדינא ולא אמרת לי בסהדי הב ליה, בעל הבית הוא שגרם הפסד לעצמו, ולא אמרינן יהא מונח וכו' עכ"ל.

והנה לכאו' תמוה טובא דאם לתובע עצמו יש חיוב מעיקר הדין לשלם לפועלים (ורק הוסיפו להם שבועה מדרבנן) ועצם נתינת הממון הוא מדינא, א"כ היכי ס"ד דגמ' דנאמר שם הדין יהא מונח. דהרי מה שיש ויכוח בינם לבין החנוני אינו יכול להשפיע על הנתבע שבעה"ב לא ישלם להם מה שהתחייב לשלם להם, ומה שהחנוני עומד כאן מן הצד ותובע גם מבעה"ב אינו יכול לפטור חיובו של בעה"ב שלא ישלם להם מה שהתחייב להם והוא אינו יודע אם פרע להם או לא, והרי זה ברור שעל ידי שיניח הכסף בצד יפטר מחיובו כלא היה ודאי שלא, ואיך ספק קנס יכול לפטור מודאי חיוב.

לכאו' עפ"י פשוט כל מה שמצאנו יהא מונח מיירי כשהויכוח הוא בין שניהם עצמן, וכמו משנתנו בשניים אוחזין שהם עצמן מתווכחים זה עם זה, וכל דיונם ומריבותם הוא אחד כלפי השני, וע"ז יש לומר שלקחת משניהם הטלית ולהניחו, אבל כאן שעצם חיובו לפועלים אין לו כלל שום קשר לחנוני, ולדבריו לכאו' אין שום סיבה שיכול

ואפשר להוסיף הסבר בזה, דהנה הרי ידוע מחלוקת הפוסקים מה הטעם דאיני יודע אם פרעתין חייב לשלם, דיש אומרים שהסיבה הוא מפני שיש כאן 'חזקת חיוב' שכיון שהוא ודאי מחוייב ורק יש ספק אם שלם הולכים אחרי חזקת חיוב וצריך לשלם, ומו בכל התורה שבמקום ספק הולכין אחר החזקה. אמנם הרי"ף בב"ק שם כתב שטעם החיוב הוא שכיון שחיובו היה ודאי והפרעון הוא ספק, אין ספק פרעון מוציא מידי ודאי חיוב וע"כ הוא חייב, והדברים עתיקין בפוסקים שיש בזה ג"כ נפ"מ להלכה.

ומעתה יש להוסיף בזה דלצד א' דהטעם הוא משום חזקת חיוב א"כ מקום גדול יש לומר שבמעשה דילן נחשב לאיני יודע אם פרעתין דהרי מכל מקום יש כאן חזקת חיוב דודאי להתחיל לו חיוב של מאתיים וא"כ הוי ככל איני יודע אם פרעתין שחייב משום החזקת חיוב. ולפי הצד השני שהטעם משום אין ספק מוציא מודאי יש יותר מקום לומר שלא נחשב כאן לודאי, "שודאי" יותר מובן ומוסבר על גדר שאפשר עכשיו להצביע עליו ולומר זה הוא, וכל זמן שיש כאן ספק לא כל כך שייך לומר ולקרוא לזה ודאי, אבל אם משום חזקת חיוב הצדדים נראים ביותר, ודו"ק, וקב"ה חדי בפלפולא דאורייתא.

ומענין לענין באותו ענין ראיתי להוסיף כעין קושיא זו בסוגיא דהילך, דהגמ' בדף ז' רצתה להוכיח ממשנה דסלעין דינרין גם לרב ששת דהילך פטור וגם לרבי עקיבא דהילך חייב, והוא דבמשנה מבואר סלעין דינרין, והיינו שבשטר לא כתוב שנים אלא כתוב סלעין, ומלוה אומר חמש ולוה שלוש. רבי שמעון בן אלעזר אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע, ור"ע אומר אינו אלא כמשיב אבידה ופטור, ובדרך ראשון בגמ' דייקה הגמ' מדברי רשב"א שאומר שחייב לישבע, והגמ' מדייקת טעמא דאמר שלוש בזה חייב לישבע אבל שתיים פטור, ועל כרחך דהטעם שפטור משום הילך. ובגמ' דחו דאה"נ שניים פטור אבל מטעם אחר

איתא במשנה דעכ"פ מנה שלישי לכו"ע יחלוקו.

ובאמת היה מקום להתבונן מה גדרו של דין זה. דהרי התם התובע אומר ברי, שכ"א טוען ברי לי מאתים שלי, והנפקד טוען אינו יודע שהרי באמת אינו יודע מי הפקיד אצלו מאתיים, ומעתה יש להתבונן האם נחשב כאיני יודע אם נתחייבתי או שנחשב איני יודע אם פרעתין, דלכאור' באופן פשוט הרי"ז איני יודע אם נתחייבתי, דהרי כשתרון כל תובע בפני עצמו, כלפיו אומר הנפקד איני יודע אם נתחייבתי, אמנם מצד שני נראה דאפשר גם להחשיבו כא"י אם התחייבתי, דבאמת כשלקח ג' המנים וכמבואר שם בגמרא שהיה בכרך אחד, הרי היתה כוונת כולם, שהם שיערו שכולם יתנהגו ביושר, והשני יודה לאותו שב' המנים שלו, וכל אחד יקח את שלו.

ויוצא שבשעת ההפקדה דהיינו בשעת חיובו של הנפקד באמת הוא נתחייב שלאמיתי יחזיר שניים ולשני מנה, ועצם חיובו הוא ברור לשלם לאמיתי שני מנים, והרי הדבר פשוט שאם היינו שואלים אותו כל התקופה לפני שנחלקו למי אתה חייב ודאי שהיה אומר לנו לאחד מאתים ולאחד מנה.

ועתה שהם מתווכחים ביניהם וכל אחד טוען מאתיים שלי, מ"מ הרי חיובו לא השתנה, ומבחינתו הוא חייב לבעלים שני מנים, וכל זמן שהבעלים לא קיבל שני מנים חיובו עדיין קיים, וכל זמן שלא שילם לשניהם הרי עכשיו איננו יודעים מי הבעלים מבחינתו עדיין הוא בספק חייב, וא"כ הוי כמו איני יודע אם פרעתין שודאי התחייב ולא יודע אם שילם, ויוצא א"כ שגם שם בעיקר סוגיא דיהא מונח מקום גדול יש לומר שאומרים כן, דאף שמבחינתו הוא איני יודע אם פרעתין מ"מ יהא מונח, וא"כ מקשה הגמ' גם בחנוני על פנקסו שגם שם הוא בדין של איני יודע אם פרעתין שג"כ נאמר יהא מונח.

עצמו מוכח ששנים פטור, שאם שניים היה חייב אין ס"ד דנוח לו לטעון שניים שמה מרוויח מזה אם בלא"ה צריך לישבע, וכדיבארו המפרשים שמה שמרויח ממון שמשלם פחות מזה אין להוכיח שהוא הבעלים (יעוי' בפנ"י ונחלת דוד ועוד), וזהו הוכחת הגמ' שאם ר"ע ורשב"א נחלקו אם יש לו טענה שהיה יכול לטעון בפחות, מוכח שאם היה טוען פחות היה פטור וע"כ דהטעם הוא משום הילך.

והדבר מדוייק בדברי התוס', שכשהגמ' דוחה שלכו"ע שניים חייב מקשים התוס' ע"ז דא"כ מה המחלוקת בזה. ומוכח להדיא דס"ל דדיוק הגמ' ממחלוקתם, אבל לדין קשה טובא מה נענה לדברי רש"י, ולפלא שלא ראיתי שהעירו בזה, (ואל תתרץ שזה כונת הגמ' בתירוצה שמ"מ קשה מאי ס"ד דגמ').

ואשר נראה לחדש בזה דס"ל לרש"י דאם לא היה הדין דהילך פטור, א"כ כמו שר"ע ורשב"א נחלקו בשלוש ה"ה דנחלקו ג"כ באמר שנים ובאותו סברות המחלוקת, וע"כ דהגמ' מדייקת ששנים לכו"ע פטור מטעם אחר, דס"ל לרש"י דלהו"א דגמ' מחלוקת ר"ע ורשב"א לגבי שלוש הוא, דרשב"א ס"ל דלענין דינרין אינן בכלל סיוע וראיה והוכחה דכונתו לשנים, דכשא' מלוה שני סלעין אינו כותב בשטר סלעין, וסומך עצמו על מיעוט סלעין שניים, וחולק על סברא זו גופא. וזהו מחלוקתם דר"ע ס"ל שמיעוט סלעים שניים, וע"ז כשטוען שלוש יותר נוח לו לטעון שניים כדי שהשטר יסייע, וע"ז יש טענת משיב אבידה, וכמו שמפורש ברש"י שמטעם שלוש ראייה שהוא דובר אמת, שאם הוא משקר היה אומר שנים, אבל רשב"א ס"ל ששניים אינן כלל סיבה לומר שניים ואף שהוא שקרן טוען שלוש ולא שניים.

והשתא מבואר דס"ל לרש"י דאותו מחלוקת יהיה אם יטעון שנים שגם שם לר"ע יהיה פטור משבועה שכיון שהשטר מסייעו אינו צריך לישבע, אבל לרשב"א יהיה חייב שבועה שהשטר אינו מסייעו, ואם

ע"ש, ובדרך ב' רצתה הגמ' לדייק מדברי רבי עקיבא שאומר שפטורין מלישבע, ומשמע מדבריו טעמא דאמר שלוש הא שניים חייב וא"כ ראייה דהילך חייב, וע"ז מתרצת הגמ' ששנים פטור אבל הטעם לא משום הילך, ע"כ דברי הגמ'.

והנה בס"ד דגמ' לרבי שמעון בן אלעזר שהגמ' מדגישה טעמא דאמר שלוש בזה חייב, אבל שניים פטור משום הילך, מסביר רש"י שהדיוק הוא דאם שנים חייב א"כ היה לו לרשב"א לומר ששניים חייב, ואם אומר כן בשלוש משמע ששנים פטור, והדברים לכאור' מרפסין איגרי מה הראיה כלל דהרי הדין ודברים של ר"ע ורשב"א הוא דוקא לגבי שלוש אם נחשב משיב אבידה כיון שמוסיף יותר ממה שכתוב בשטר או שלא נחשב כמשיב אבידה וכסברת רשב"א, וכביאור התוס' שלא נוח לו כ"כ לומר רק מה שכתוב בשטר, אבל עכ"פ הא פשוט וברור שמחלוקת זו שייכת אך ורק לגבי שלוש, ואין לה שום קשר באופן שאמר שניים, שבזה ודאי הוא לא משיב אבידה, והתם הסוגיא הוא משום הילך שכל שטר הילך הוא.

וכיון שכן תמוה מהו הדיוק שרשב"א היה צריך לדבר על שנים ולא על שלשה, שהרי כל דין יש לו טעם אחר, ופשוט הוא שכאשר מדברים על דין מסויים אין לשאול מדוע לא אמרו דין אחר שהוא מטעם אחר לגמרי, ורק כשמדובר על אותו דין אפשר לשאול מדוע בחרו לומר בצורה או בצירוף זה, אבל כשזה דינים נפרדים וסברות נפרדות ואין כלל קשר ביניהם ודאי שאין לשאול כן, וא"כ קשה טובא מה בכלל ס"ד דגמ' וכדברי רש"י לדייק מכאן ששנים פטור.

ונראה לומר שזהו באמת שיטת התוס' בסוגיא שם, שמדויק מדבריהם דלא ס"ל לבאר דיוק הגמ' הא שניים פטור כדברי רש"י, אלא התוס' ס"ל דהדיוק הוא מזה עצמו שרשב"א ור"ע נחלקו בשלוש, וסברת ר"ע היא דהיה יכול לטעון שניים וע"ז מתוכח רשב"א דלא נוח לו לטעון כן, ומזה

הקשר בין דין זה לדין זה, דהרי בשניים פטור משום הילך, ובשלוש פטור משום משיב אבידה, ומה שייך להקשות על ר"ע שהיה צריך לדבר מדין אחר ומסברא אחרת. דר"ע כאן מדבר בשלש ובסברות אחרות, ואם תאמר שזהו כונת תירוץ הגמ' מ"מ מעיקרא מאי קס"ד (והא ודאי דאין להקשות שידבר על שניהם דאין כלל שייכות שזה לזה) וצ"ע הסבר דברי הגמ' לרש"י.

וביותר קשה דמה נענה להתוס' שלכאור' באמת לא רצו ללמוד כרש"י שהראיה מדלא נקט שניים וכנ"ל. וע"כ לעיל למדו דהראיה היא מכוח המיגו, א"כ לדרך ראשון שהראיה היא ששנים פטור אפשר לדייק כן, אבל כאן שהראיה היא להיפוך ששנים חייב קשה הביאור בגמ' מהיכן לנו ששנים חייב וצ"ע בכ"ז.

כנים הדברים מובן היטב מדוע מקשה הגמ' מדוע הם צריכים לחלוק בשלוש ולא נחלקו בשניים, שהרי זה אותו מחלוקת דאותם סברות ואותם הטעמים, ומדלא נחלקו מוכח דשנים פטור לכו"ע ומסיבה אחרת דנחשב הילך. ורק אח"כ מחדשת הגמ' שאפשר לחלק בין שלוש לשנים ואף בגוף סברא זו, ומיושב היטב.

אלא שעדיין צריך ביאור גדול בהמשך הגמ', והוא לדרך ב' בגמ' שהגמ' מדייקת אותו דיוק אבל להיפוך, מדברי ר"ע שאומר פטור בשלוש, ומדוייק טעמא דאמר שלוש הא שניים פטור, וביאר שם רש"י וכדרכו לעיל שהדיוק הוא גם כן מהאי טעמא גופא שאם בשניים פטור ר"ע משום הילך היה ר"ע צריך לדבר בשניים ולומר פטור, ולכאור' הדברים תמוהין טובא מאי קא ס"ד ומה



הרב יעקב ברד"א בריוזל

נגדר חיוב דמים בגזילה וחיוב והשיב את הגזילה

[ועי' קובץ שעורים ב"ק או' כז דהקשה לדברי הגר"ח דלמה לא יהא מנותק לעשה דושילים כמו לעשה דוהשיב דע"כ בעמוד ושלם קאי, ולפמש"כ לעיל מדברי התוס' בכתובות דבגזל אף דלא הוי סמוכין מ"מ הוי לאו הניתק לעשה, משום דעוקר הגזילה מתח"י והיינו במה שהחזיר הדבר לקדמותה וכאילו לא גזל, א"כ א"ש לשי' הגר"ח, דתינח היכא שהגזילה קיימת והשיב הגזילה דהחזיר הדבר לקדמותה, משא"כ היכא דנאבד הגזילה ומשלם דמים ולא מקרי דמחזיר הגזילה רק דין תשלומין הוא, בכה"ג אפ"ל דאז לא הוי לאו הניתק לעשה דהרי רק דין תשלומין הוא, ודו"ק].

והנהגה כד נעיין בדברי הראשונים חזינן לכאורה חבל ראשונים דס"ל דלא כהרמב"ם כהבנת הגר"ח, ובפרט להני רבוותא דס"ל דגם בדמים מקיים העשה דוהשיב דמבו' דלאו מדין תשלום גרידא כמו מזיק הוא, (עי' מכות טז. א. בתוד"ה התם וריטב"א שם, וברא"ש בב"מ פ"ב סי' ט', ומלחמות שם), וכן נראה להוכיח לכאורה מכמה סוגיות ערוכות בפרק מרובה בדברי הראשונים ע"פ יסודות האחרונים בביאור סוגיות אלו.

ב. וראשית יש לעיין בדברי הגר"ח, מדברי הירושלמי הובא בתוס' (ב"ק יא. א. ד"ה אין שמיין): מנין שאין שמיין לא לגנב ולא לגזלן א"ר אבא בר ממל חיים שנים ישלם ולא מתים עד כדין גניבה, גזילה מנין, א"ר אבא בר ממל והשיב הגזילה אשר גזל, כאשר גזל. [ייל"ע למה צריך לתרי קראי, והלא בפשטות חיובם אחד, ועי' שיטמ"ק בשם גליון ד"ה כתבו ועש"ע בשם תלמידי הר' ישראל, ועי' ח"י הרי"ז הל' גזילה], וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מהל' גזילה הט"ו (ועי' בחי' הגר"ח שם) דאין יכול להחזיר השברים ובפשטות יליף זה מקרא כדברי הירושלמי.

א. כתיב והשיב את הגזילה אשר גזל וגו', והיינו דגזלן שגזל מחבירו מחויב להשיב הגזילה אשר גזל, ולהחזיר הגזילה לקדמותה וכאילו שלא גזל, וה"ט דלא תגזול הוה לאו הניתק לעשה, דבזה שהשיב הגזילה מתקן ללאו כאילו לא גזל, וכמבו' בתוס' (כתובות לב. ב. ד"ה שלא השם) דעוקר הגזילה מתח"י ולכן הוי לאו הניתק לעשה אף דאינן סמוכין. ובפשטות משמעות הכתוב דחיובו הוא לשלם החפצא דגזילה והיינו "הגזילה" אשר גזל, ולכן כשמשיב הוי כאילו שהחזיר הדבר לקדמותו, ומחויבי גזלן הוא, ולא כשאר תביעת ממוני גבך דיכול לתבוע החפץ, רק חיובא רמיא עליה דגזלן להשיב החפץ, ואפי' להביאה ממדי.

ובחי' רבי חיים הלוי (פ"ט מהל' גזילה ה"א) דייק מדברי הרמב"ם דהיכא דגזילה קיימת כתב הרמב"ם דלא לקי משום דלאו הניתק לעשה הוא, משא"כ בתשלומין כתב דלא לקי משום דהוי לאו הניתק לתשלומין, וע"כ דהיכא דאין גזילה קיימת ומחייב בתשלומין לא מנותק לעשה, ולכן הוצרך הרמב"ם לומר דלא לקי משום דהוי לאו הניתק לתשלומין, וכתב הגר"ח דאם הגזילה בעין הוי חיובו מדין קניני גניבה וחיובו להשיב החפצא דגזילה משא"כ תשלומין הוי חיוב נפרד והוי בגדר מזיק, כמו כל מזיק דמשלם על החסרון שעשה, דכל גנב ג"כ מזיק (עי' מאירי ר"פ מרובה), והביא ראיה לדבריו מדברי התורת כהנים דיליף מנין דמשלם הגזילה כשאינו בעין ת"ל ושילם, דמחויב לשלם דמים, וע"כ דחיוב נפרד הוא ולא מעשה דוהשיב, ועיין ברכת שמואל סי' לג בשם הגר"ח, וכעין דברים אלו בביאור דברי הרמב"ם, כתב גם הברוך טעם בהגה' אמרי ברוך לשו"ע חו"מ סי' לד סעיף ז. וע"ע בנובי"ת יו"ד סי' עז.

רק חיוב דמים בעלמא וכדילפינן מושילם כמ"ש הגר"ח רק חיובו נשאר להשיב החפץ דמה לי הן מה לי דמיהן, ועי' דברי יחזקאל סי' יח אות ב, ולכן סובר הרא"ש דבתשלומין נמי מקיים העשה דוהשיב (כמ"ש בב"מ) דהרי כל עיקר תשלומין הוא אופן להשבת החפץ, ולפי"ז נצטרך לומר דהא דאיתא בתו"כ דמשלם דמים מדכתיב ושלם, היינו דהו"א דאולי כשאינו בעין ואינו אשר גזל לא יהא חייב להשיב כלל קמ"ל ושלם דמחויב לשלם דמים והיינו דאף בדמים צריך להשיב ה"חפץ", ומשום מה לי הן מה לי דמיהן. ומ"מ חזינן בה עוד יותר, דחיוב דמים בגזילה היינו חיוב להשיב החפץ ועי' דמים, ואיכא למימר דבאמת בזה לא פליגי הראשונים דלכו"ע החיוב דמים הוא חיוב להשיב החפץ רק דפליגי בזה גופא איכא שמשלם החפץ בדמים אי מנותק ללאו והיינו דמקיים עשה דוהשיב או לא, דסוכ"ס הפסוק והשיב איירי רק בעין [עכ"פ אי לאו הפסוק דושלם כמבו' בתו"כ].

אולם בדברי הגר"ח חזינן דושלם הוה פסוק נפרד לחייב והיינו דיש ב' סיבות לחייבו וכמבואר יותר בברכ"ש (ב"ק סי' ל"ג) בשם הגר"ח, ולכאורה חזינן בירושלמי דחיוב אחד הוא רק דצריך פסוק דגם היכא דאין גזילה קיימת חייב וכמבואר, ולכן יליף לה מוהשיב דצריך לשלם כאשר גזל. ובאמת דברמב"ם בהך הילכתא דאין שמין מבו' דתקנה היא לבעלים ולכן אם רצו הבעלים השברים אפשר לכופו לתנם וכמבו' במ"מ שם, וא"כ אפשר דלא למד כהירושלמי, אלא דמדברי הירושלמי חזינן דלא כהרמב"ם כהבנת הגר"ח.

ג. וכן מוכח לכאורה נמי בסוגיא דקרן כעין שגנב (דף ס"ה ע"א), דאיתא שם אמר רב קרן כעין שגנב תשלומי כפל ודו"ה כשעת העמדה בדין מ"ט אמר קרא גניבה וחיים אמאי קאמר חיים בגניבה אחיה לקרן כעין שגנב וכו', ויל"ע מאי בא רב לחדש, דקרן משלם כעין שגנב והיינו דאלמלא קרא דגניבה וחיים היה משלם קרן כשעת העמדה

ואם נאמר דחיובא דתשלומין בגזילה הוי מדין מזיק מאי שייך לחלק בין גנב למזיק, וכמ"ש התוס' הטעם, דגזולן קנאו ומזיק לא מחייב רק מה שהזיק והיינו על החסרון שעשה, והלא הכא לא הזיק כ"כ וכמו דחזינן במזיק גופיה ומאי שייך לחייבו לשלם דמים ולא להשיב השברים, אולם ע"ז אפשר להשיב דהא דמחייב דמים מדין מזיק דגזילה היינו על ההיזק שהיה בשעת הגזילה וכיון דהחפץ א"א להחזיר וא"א לקיים הוהשיב כפשוטו ע"כ מחייב דמים, משא"כ במזיק דבכלל לא הזיק, ואף דשברים הנשארים אפשר לקיים והשיב מ"מ לא הוי כמו שגזל, ויוצא מזה חי', דבאמת גזולן מחייב בדמים, רק דיש דין והשיב, ואף דממון הבעלים הוא ויכול לתובעו ממוני גבך, מ"מ על המעשה מזיק חייבוהו בדמים ולפי"ז כעין עונש הוא, וכשהשיב הגזילה יורד גם החיוב דמים, וזה חידוש גדול, וצ"ב. ועוד צ"ב האיך שייך למילף מוהשיב דצריך לשלם כאשר גזל אם חיובו לאו מוהשיב ול"צ לשלם כאשר גזל, ומוכח להדיא דחיוב דמים נמי הוי אשר גזל וילפינן כאשר גזל, וכמו שבאר הרא"ש להדיא שם וז"ל: בגזולן כתוב והשיב את הגזילה אשר גזל כעין שגזל, ומיהו מעות יכול ליתן לו דמה לי הן מה לי דמיהן כיון שיכול לקנות בהם כעין שגזל אבל לא דבר שיצטרך לטרוח ולמוכרו ולקנות בדמים כעין שגזל, עכ"ל.

ומבואר להדיא דחיוב דמים דגזילה לאו חיוב דמים כמו מזיק הוא, ולהשלים החסרון ועל ההיזק שנעשה, רק חיובו להשיב הגזילה אשר גזל וכדיליף הירושלמי דאין שמין השברים מכיון דדרשינן דצריך לשלם "כאשר גזל" והיינו דמשלם הגזילה ע"י דמים.

ובאמת דבדברי הירושלמי כפי שהסביר הרא"ש יש בו חידוש נוסף, דלכאורה כשאין לו דמים דודאי דמשלם שוה כסף ואפי' השברים, והדין דישלם דמים ולא השברים היינו כשאפשר, דבזה יוכל לקנות החפץ בלא טורח, וחזינן דחיובו לשלם החפץ ולא

דמשלם כשעת העמדה בדין היינו מסברא דהרי איצטריך קרא לחי' דקרבן כעין שגנב וא"כ ליכא קרא לדיוקא וכמ"ש הרא"ש גופא דלגופיה לא איצטריך, אלא דמרש"י בע"ב חזינן דהחידוש הוא גם בכפל, ויל"ע ממ"נ מה הו"א בסברא בלא שום קרא.

וע"כ דרש"י ס"ל דהא דמשלם דמים בגניבה וגזילה היינו דמשלם החפצא דגזילה רק דמשלם הגזילה ע"י דמים, וא"כ כמו כשהגזילה בעין משלם כדהשתא מדין השבה והיה מחזיר בהשבת החפץ כולה, דחייב השבה חל על כל החפץ אף כשנתפטמה או נתייקרה וכדמוכח מתוס' (ס"ה, ב, ד"ה אלמא) דהו"א דמשלם חומש אף על היוקרא והיינו דהגניבה משלם כדעכשיו, וכן מוכח להדיא ברמב"ם פ"ז מהל' גזילה ה"ז עי"ש ודו"ק. עיין בחי' ר' אריה לייב סי' פ, ובמשנת ר' אהרן סי' יז אות ב, [וכן מוכח בראשונים בב"מ (מג.א.) דהא דהו"א דתברה או שתייה אינו משלם ד' כשנתייקר, היינו משום שקנאו בקניני גניבה, וא"כ הו"א דקנה גם היוקר והוה שלו ולכן ל"ש לחייבו בתברה או שתייה ד', וזה גופא החי' דלא קנאו ע"י רמב"ן וריטב"א שם, אלא דהא מיהא היכא דלא קנאו ודאי דמשלם הכל דחייבו לשלם החפצא דגזילה]. וא"כ הו"א דבדמים נמי משלם כדהשתא, ולכן איצטריך קרא לאשר גזל כאשר גזל.

ואיכא למימר דמעתי גם לכפל ודו"ה איצטריך קרא דמשלם כשעת העמדה בדין, לאחר דאשמועינן דקרבן כעין שגנב, דהרי כפל יסודו כפילת תשלום הגניבה ואם תשלום הגניבה הוה כשווי הגניבה בשעה שגנב הו"א דה"נ כפל ודו"ה, וע"כ אתי קרא דכפל ודו"ה כשעת העמדה בדין והיינו דנכפל הגניבה ומשלם הגניבה כשווי הגניבה בשעת העמדה בדין, והיינו דקרא אתי ד"אחייה" לקרבן, והיינו דמשלם הגניבה כשוויה בשעת הגניבה אבל סוכ"ס משלם החפצא שגנב, רק כשומת הגניבה בשעה שגנב, והיינו ד"אחייה" ודוקא לקרבן ולא כפל ודו"ה ודו"ק, כעין דברים אלו שמעתי

בדין, או דבא לחדש דתשלומי כפל ודו"ה כשעת העמדה בדין ולולא הקרא הו"א דגם כפל ודו"ה משלם כעין שגנב.

ועיין ברש"י דף ס"ד ע"ב ד"ה אחייה לקרבן: דאם גנב בהמה והוכחשה או הוזלה משלם כשעת הגניבה דכתיב וחיים וכו' ע"כ, והיינו דקרא דגניבה וחיים בא ללמדנו דאם הוזלה משלם כשעת הגניבה ולא כשעת העמדה בדין, וכן נראה מדברי רש"י בדף ס"ה ע"ב גבי תני רב חנינא לסיוע דרב דמשמע דהא גופא מחדש רב דקרבן כעין שגנב וכנ"ל, וכמו"כ משמע מדברי רש"י בפסחים (לב,ב), שכתב אהא דתנן כל הגולנים משלמין כשעת הגזילה דה"ט דכתיב "אשר גזל" כמה שגזל, וע"כ דצריך קרא לאורווי דמשלם כמה שגזל ואלמלא קרא הו"א דמשלם כדהשתא [ועי' מה שצויין לעיל בשם השיטמ"ק למה צריך תרי קראי בין בגנב ובין בגזול], וכן הוא פשוט משמעות הגמ' דמקרא ילפינן ד"אחייה" לקרבן כעין שגנב, והיינו דמשלם קרבן כעין שגנב ולא כדהשתא.

אולם הרא"ש בסי' ב כתב דלהא דמשלם קרבן כעין שגנב לא איצטריך קרא ומסברא משלם כעין שגנב דכיון דמחייבינן ליה אשעת גניבה מתחייב כעין שגנב, אלא דגזה"כ היא דשומת הכפל כשעת העמדה בדין וכ"ה בתוס' בדף ס"ו ע"א (ד"ה טלאים) דהא דמשלם כפל ודו"ה כשעת העמדה בדין דתלוי בשומת ביי"ד. והתוס' (בדף ס"ה ע"א) הקשו עוד יותר, דקרבן כעין שגנב לא איצטריך רב לאשמועינן דהרי מתניתין הוא דכל הגולנים משלמין כשעת הגזילה, רק דרב בא לחדש דכפל ודו"ה כשעת העמדה בדין. והילפותא היא דרק קרבן כעין שגנב אבל כפל ודו"ה כשעת העמדה בדין, והיינו כיון דלגופיה לא איצטריך אתי קרא לדיוקא וכמ"ש הרא"ש.

וחזינן מדברי רש"י דבעינן קרא דקרבן דגניבה וגזילה דמשלם כעין שגנב ואלמלא הילפותא הו"א מסברא דמשלם כשעת העמדה בדין, ובאמת דלפי"ד כפל ודו"ה

א"כ לא יורד חיובו, ומסתבר דאף לולא קרא דושי'ם היה משלם בתברה או שתייה דבזה שהוא שובר לא יורד חיובו, ולא רק דמביא חיובים אחרים עליו, וא"כ מחויב שפיר הד' מצד הגזילה דהרי חיובו לשלם החפצא דגזילה, ועיין בחי' ר' אריה לייב סוסי' פ' שרצה לבאר בזה דברי הרא"ש שכתב דהיכא דמעיקרא שויא ד' והשתא שויא זוזא ותברה או שתייה משלם קרן כעין שגנב דאל"כ מצינו חוטא נשכר, ולכאורה למה לי לטעם דלא מצינו חוטא נשכר, תיפו"ל דמאחר דכל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה צריך לשלם ד' כעין שגנב ואיך ס"ד דיפטר בזוזא כדהשתא, ועי' בפלפולא חריפתא או' ד שכתב דה"ט דכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, וצ"ב דהרי כל הגזלנים היינו אף ביוקרא וכן בנאנס ול"ד בחוטא, וא"כ ע"כ דלאו סברא דכל הגזלנים הוא, וא"כ צ"ב ל"ל הטעם דלא מצינו חוטא נשכר, ולפמ"ש"כ בביאור תברה או שתייה א"ש, דהרי כשהוא בעין היה מקיים ההשבה בזוזא, דהרי מחויב החפצא דגזילה, וא"כ כששיבר לא יורד חיובו כמו ביוקרא, א"כ הו"א דישאר חיובו כמו שהוא בעין, וביותר נראה דהרי צריך לשלם על הזיקו א"כ הרי יש כאן החפצא בדמים, ולכן הוצרך הרא"ש לטעמא דלא מצינו חוטא נשכר ולכן משלם ד' כשעת הגזילה, ודו"ק וברור.

ד. וכן נראה נמי מוכח לכאורה מדברי הראב"ד (בדף קטז, ב.) שביאר הא דאיתא שם במשנה הגזול שדה מחבירו ונטלוהו מסיקין אם מכת מדינה היא אומר לו הרי שלך לפניך [והיינו דקרקע אינה נגזלת] ובגמ' מדייק אי מכת מדינה אין אי לא לא, והיינו דאם מחמת הגזול חייב לשלם ולא מהני לומר הרי שלך לפניך, ולכאור' הרי בקרקע ליכא קניני גניבה ואין כאן חיוב השבה, רק על הבעין אפשר דיש חיוב ההשבה, אבל דמים מאי דין לשלומי, ועי' ברשב"א שהביא מהירושלמי דקנס הוא שקנסו חכמים בגזולין וכ"ה בשיטמ"ק בשם הרמ"ה, ועי' בפסקי הרי"ד דחייב משום

ממו"ר הגר"א אוירבך שליט"א בבי' הסוגיא לשו' רש"י, ועי' משנת ר' אהרן סי' יז אות א, וע"ע שם אות יד מה שביאר בדברי הרמב"ם דהן אמת דלפני הילפותא דאחייה לקרן הו"א דקרן וכפל תרוויהו כשעת העמדה בדין וכנ"ל, אבל אחרי הילפותא גדר החיוב משתנה ומתחייב בתשלומי הקרן עבור מעשה הגניבה ואינו ענין לקיום דין השבת הבעין, ועש"ע שהאריך בזה, אולם בשי' רש"י מצינו להדיא דגם בדמים מקיים ההשבה.

וממשי"כ רש"י בפסחים דיליף דמשלם כשעת הגזילה מאשר גזל מוכח נמי בדמים מקיים והשיב דהרי יליף מאשר גזל וע"כ דעל חיוב דמים נמי קאי החיוב דוהשיב, וכן נראה נמי מדברי רש"י בב"ק (ד.ב.) גבי כ"ד אבות גזיקין דחד מנייהו גזולין וכתב רש"י דגזולין נמי אב הוא מדכתיב והשיב את הגזילה אשר גזל, והלא התם איירי בחיוב דמים כמב' בגמ' דעיקר דינם דמשלם ממיטב וע"כ דחיוב דמים נמי חייב מוהשיב, ורש"י לשיטתו בחגיגה (דף ס.א. ד"ה יכול להחזיר) בדמים ג"כ הוי לאו הניתק לעשה וע"כ כנ"ל.

ובדעת הרא"ש נראה דלא פליג על עצם היסוד דחזינן ברש"י דחיובו לשלם החפצא דגזילה, רק דחיובו לשלם החפצא דגזילה כמו שהיה בשעת הגזילה, אם מחייב בדמים, והיינו דמיד כשגזל נתחייב או בהחזרת החפץ או בתמורתה, דאחרי שנשבר ל"ש לחייבו ההיא שעתא אם נאנס, וע"כ דרק מצד מעשה הגזילה שעשה וכמ"ש הרא"ש גופיה דאשעת גזילה קמחייב, וא"כ כשבר לשלם דמים כשנאנס ע"כ דמשלם כשעת הגזילה דבהכי נתחייב, אבל כפל חיובא רמינן עליה בשעת העמדה בדין וא"כ משלם כשווי החפצא בשעת העמדה בדין, אבל אה"נ דמשלם החפצא דגזילה וכנ"ל.

ולפי"ז בתברה או שתייה דמשלם ד' ה"ט דחייב לאו משום דין מזיק קאתי עלה רק דבכה"ג גזילה מחייב ד', דהרי כשהיה בעין היה מחויב בחפץ ד' וכנ"ל, והוא שבר א"ז

דשאני התם היכא דהחפץ בעין רק דאנוס שא"י להחזירו, ובכה"ג יש לו חיוב להחזיר החפץ ע"י דמים, דהרי החפץ בעין וכל זמן שאינו מחזירו יחזירונו בדמים. עכ"פ הא מיהא חזינא דבחיוב דמים מקיים השבה היכא דמחויב ומקרי דמחזיר הגזילה ולפי הנ"ל א"ש היטב.

ה. נמצינו למדים מכל הנ"ל דחזינן מרבוותא דס"ל דחיוב דמים בגזילה אינו חיוב חדש דילפינן מושילם רק חיובו נשאר להשיב הגזילה, וישיבנה ע"י דמים דמה לי הן מה לי דמיהן, וכמבואר.

והעומד לנגדי הוא מדברי התורת כהנים דשם מבואר להדיא לכאור' דחיוב דמים היינו חיוב נפרד מהחיוב השבה וכמו שהוכיח הגר"ח מהתו"כ, וז"ל התו"כ בסוף פרשת ויקרא: והיה מיד מה יעשה, והשיב, אי והשיב [יכול והשיב דוקא (ג' הגר"א)] ת"ל ושילם, יכול יהא משיב ומשלם ואל תתמה שהרי הגנב משלם תשלומי כפל אם טבח ומכר משלם דו"ה, ת"ל גזילה, גזילה הוא משלם ואין משיב ומשלם, עכ"ל. ומבואר לכאורה דחיוב דמים דילפינן מושילם חיוב נפרד הוא, דהרי הו"א דישלם ב' פעמים, והיינו דהפסוק ושילם קאי אף היכא דהשיב הגזילה, ואל תתמה דהרי מצינו בגנב דמשלם כפל, אלא דכתיב גזילה ומשמע רק גזילה, וא"כ ע"כ דהפסוק ושילם קאי רק היכא דאין גזילה קיימת ולא השיב הגזילה, אבל מ"מ חזינן שפיר דחיוב נפרד הוא וכדברי הגר"ח.

איברא דהא מיהא חזינן בדברי התו"כ דהחיוב דושילם אינו חיוב גרידא כמו מזיק, והיינו דמשלם על החסרון או על מעשה הזיק שעשה דהרי הו"א דאף היכא דמשיב הגזילה יצטרך לשלם אף דכבר החזיר הגזילה ואי"כ גניבה ואף לאו ליכא דהרי מנותק לעשה [ועי' תוס' בפסחים (כט, ב), ד"ה רב אשי] דמבואר דאף אינו עובר בלאו ועי' שאגת אריה סי' פ"א, וע"ע ברש"י ב"מ (סב, א) ד"ה פוטרין וכו' ופנ"י שם]. ומוכח מזה דעונש הוא דרמיא עליה כמו כפל

דינא דגרמי, אולם הראב"ד לא נחית לזה וקאמר דהא דחייב לשלם היינו מדינא ובהסבר דבריו כתב וז"ל: ואיכא למימר אע"ג דאינה נגזלת צריך שיאמר הרי שלך לפניך, טול אותו, וכיון דנטלוהו מסיקין ממנו אין יכול ליטלה, ובעי השבה, ואין כאן גרמא אלא גזילה בידיים היתה ובעיא השבה ואינו משיב עכ"ל.

ולכאורה צ"ב דבריו דלפי"ז גם אם מכת מדינה היא צריך שיאמר הרי שלך לפניך וא"י ליטלו, והנראה מוכח דבאופן שחייב בהשבה ודאי דבעי לשלם דמים דבעיא השבה ואינו משיב, והיינו דהרי יכול להתקיים ההשבה עדיין, ע"י דמים דמה לי הן מה לי דמיהן, ולכן צריך שישלם בכל אופן שיהיה, אבל במכת מדינה לא חייב בהשבתה דהרי נאנס, ולכן אומר לו הרי שלך לפניך, והיינו דאינו צריך שיאמר 'טול אותך', כמו שצריך בנאנסה מחמת הגזול, ויוצא מזה דהיכא דאנוס הוא ואינו חייב בהשבתה תו לא חייב להשיב, דיש סיבה לפטור, והיינו ד'שליך' נאנס, משא"כ באופן דחייב בהשבתה לא מיפטור אם נאנסה דהרי בעיא השבה ואינו משיב, והדא הוא מה דחילק הראב"ד בין מחמת הגזול דצריך שיאמר טול אותו מכיון דחייבי בהשבתה, משא"כ היכא דנאנסה במכת מדינה דאומר לו הרי שלך לפניך והיינו מכיון דאין צריך השבה וסיבה לפטור היא דנאנסה במכת מדינה, ודו"ק.

וחזינן בזה עוד מקור להנ"ל דבאמת חיוב השבה רמיא עליו, והיכא דא"א, ישלם דמים 'ובזה יוצא יד"ח השבה' והיינו דבזה משלם הגזילה, ולפי הנ"ל מוסבר היטב, דחיוב דמים היינו להשיב החפץ וא"כ היכא דעדיין שייך בה השבה ואפי' ע"י דמים חייב להשיבה עכ"פ בדמים, וחיוב השבה נשאר, משא"כ אם חיוב דמים בגזילה הוי מקרא אחרינא א"כ סוכ"ס הא א"א לקיים השבה בחפץ הגזול דהרי נאנסה וא"י לומר טול אותך, ואף דהיה אפשר לדחוק ולומר דמדברי הראב"ד אין ראיה, דאיכא למימר

דהא גופא חידושא דקרא דחייב באונסין דהועילה לו גניבתו דיהא כמו שלו ורק דין תשלומין הוא, והתורה עשאו לגנב בהחלט שהצליח לגנוב מהבעלים הגזילה, וא"נ דקנינו גניבה מסברא הוא והיינו דעיקר הקנין שיש לו לאדם בחפציו היינו משום שליטתו עליו ואם הגולן שולט ע"ז א"כ הוי כשלו רק דחייב להחזירו וזה סברא מחודשת, דהרי בכל מקום שהוא נשאר שם הבעלים עליו ואפשר לו לתבוע ממוני גבן, וע"כ דהא גופא ח"י התורה בחיוב אונסין וכמו שאמר רב גופיה דהא יש לו דמים ונאנסו חייב אלמא ברשותיה קאי ולא מסברא דנפשיה והיינו דהתורה הכניסתו לרשותו וכמו חמץ בפסח.

עכ"פ מוכח מדברי רב דכל גנב וגולן אף היכא דגזילה קיימת מ"מ הוי דין תשלומין שמשלם החפץ בזה שמחזירו, ולא מצד תביעת הבעלים כשאר ממון הבעלים ביד אחר. ויל"ע לפי"ז מהו גדר חיוב דמים דהרי גם בחפץ דין תשלומין הוא, וא"כ ע"כ דחיוב דמים נמי דין תשלומין, ובפשוטו גדר אחד הוא ואם חיובו לשלם החפץ כשהוא בעין א"כ ה"נ בדמים, משא"כ אם חיובו רק דין תשלומין לשלם דמים, א"כ ליכא חיוב תשלומין על גוף החפץ ומאי מצות והשיב איכא היכא דגזילה קיימת, וע"כ דחיוב דמים היינו גם לשלם החפצא דגזילה, רק בדמים דמה לי הן מה לי דמיהן [כיון דאם ליכא תביעת ממוני גבן ליכא עדיפות לתת החפץ]. ולפי"ז מבו' היטב, והיינו גדר אחד, ולכאו' י"ל גם רבא לא פליג בזה, רק דאיכא 'גם' תביעת ממוני גבן, ולכן לא קנאו.

ועיין בשו"ת חת"ס חו"מ סי' קלב ד"ה ונחזי שביאר בסברת רב דהא דפטור משום קלב"מ אף היכא דגזילה קיימת, דס"ל דגנב הוה החפץ שגנב לשלו לגמרי רק דצריך להחזירו מדין תשלומין, והיינו דאינו חייב אלא דמים ומה דצריך לשלם החפץ גופא היינו משום דהכתוב נתקן לעשה בכה"ג, והוא דין בצורת התשלומין, וע"י ברש"ש בסנהדרין שם שכתב דגזה"כ הוא דיחזירנה

ודו"ה דחייב רחמנא לגנב, ולפי הגר"ח הרי דין תשלומין משלם על המעשה מזיק שעשה וכאן הרי לא הזיק כלום, אף דאפ"ל דהא גופא ילפינן מהא דכתב גזילה דושילם חיוב אחר הוא, מ"מ לא משמע כן בלשון התו"כ רק דהחיוב דושילם קאי רק היכא דאין גזילה קיימת, ולא משמע דחיוב אחר הוא, מ"מ הא מיהא צ"ע להירושלמי ושי' הראשונים דחיוב תשלומין בגזילה מדינא דוהשיב הוא, והרי חזינן דהו"א דאף היכא דהחזיר הגזילה יהא דין דושילם, וצ"ע.

ו. והנראה בזה דהנה בסנהדרין (עב,א), פליגי רב ורבא אם הבא במחורת וגנב, אי צריך לשלם החפץ היכא שהוא בעין, דרב ס"ל דבדמים קנינהו ולכן ל"צ להחזירו, ורבא ס"ל דדוקא בששיבר דליתנהו אבל איתיה בעיניה חייב, ובגמ' מבואר דסברת רב הוא, כיון דהא יש לו דמים ונאנסו חייב אלמא ברשותיה קיימא, ה"נ ברשותיה קיימא [אלמא לא אמרינן פקדון הוה גביה ואבדו לבעלים אלא אמרינן ברשותו הן ואבדו לו, ה"נ לענין אין לו דמים אע"פ דאיתנהו אמרינן לאו פקדון נינהו, אלא ברשותו ואחוריותו קיימי וכי גבו להו בי דינא מיניה יש כאן תשלומין עם חיוב מיתה כאילו גובין משאר נכסים - רש"י] ורבא פליג דכי אוקימנא רחמנא ברשותיה לענין אונסין, אבל לענין מקנא ברשותיה דמרייהו קיימא מידי דהוה אשואל.

ויל"ע טובא בסברת רב דהא דמחזיר הגזילה בכ"מ היינו דין תשלומין של החפץ וכמש"כ רש"י כאילו גובין משאר נכסים ולא כפקדון דלכאורה הרי הבעלים יכול לתבוע ממוני גבן והיכן נעלם תביעה זו, ומוכח דרב ס"ל, דהא דחייבתו התורה באונסין ע"כ דגולן אינו חייב רק החפצא דגזילה מדין ממוני גבן וע"ז רמ"א חיובא עליה, דהרי נאנס, וע"כ דדין תשלומין מנכסיו הוא והיינו דבחפצא דידיה ל"ש לומר שנאנס דהרי רק דין תשלום הוא, וזה למד רק בגדר חידושא דאונסין, ומוכח מזה דאף היכא דגזילה קיימת מדין תשלומין הוא דמחזירו, ואפשר

ועי' בחי' הגרש"ש שהקשה עוד על הגרעק"א מסוגיא דבא במחורת בדברי רב מבו' דהוי גנב וקנאו ול"ש לחייבו אף היכא דהוי בעין, וע"כ כנ"ל ועי' תרומת הכרי סי' שפ"ו סעיף ג', ועוד צ"ע ממש"כ רש"י בב"מ צא,א, דבקלב"מ באמת מחויב רק דאין בי"ד יכולין לעונשו וכמבו' בגמ' כתובות לגב, וכן בב"ק, דבקלב"מ לאו משום מחייב אלא משום דקלב"מ ומבו' ברש"י דבאמת מחויב אף בקלב"מ (ועי' בתוס' בכתובות שם דפליג ע"ז) ולכן מהני תפיסה בקלב"מ כמ"ש הקצוה"ח סי' כ"א סק"א, וא"כ צ"ע דהרי לא פקע החיוב השבה דהרי מהני תפיסה וחייב לצי"ש רק דאין בי"ד יכולין לעונשו וא"כ למה קונה דא"ל לצי"ש אינו מחויב והיינו דאי"כ קניני גניבה וע"ז לא פוטר קלב"מ, וע"כ כמ"ש לעיל כסברת החת"ס והחי' הרי"ם, דרב ס"ל דהחיוב בעין נמי מדין תשלום הוא, ואי"כ ממוני גבך כמו בכל גניבה מכיון שקנה בקניני גניבה וכנ"ל, וברור.

בעיניה אע"פ שקנאה, כמו שפסקה התורה בנזקין לשלם מן העידית דוקא אם יש לו, ועדיין יל"ע בדבר היכן נעלם תביעת ממוני גבך וע"כ כנ"ל ועוד יותר דאף חיובו הוא לא לשלם החפץ רק דמים בעלמא בעי שלומי, ועי' בחת"ס שם דלמד בדברי רב דהוה כשלו לכל דבר והיינו דיכול להקדישו כל זמן שלא החזירו ואחר שהקדיש אי"כ חיוב להחזירו, וע"כ דהוה כשלו לכל דבר, מ"מ הא מיהא צ"ע דיכול להקדישו דא"כ איך שייך לחייבו אטביחה ומכירה הא דידיה קא טבח, ובגמ' (בסוגיא ברף סח) מבו' דלא אהנו מעשיו לרב דיאוש קונה וע"כ דאף לפני יאוש חייב משום דלא אהנו מעשיו וא"כ היכי יכול להקדישו, וכ"ה בתוס' שם בסנהדרין להדיא דגנב ראשון לא קנאו לפני יאוש, וביותר צ"ע דגמרא ערוכה היא דאף לרב א"י להקדישו דאיתא בקידושין (דף נב.א.) דר"י קאמר מי אמר רב כוותי דשניהם א"י להקדישם, וע"כ דרב ס"ל דא"י להקדישו, וצע"ג ומצוה ליישב.

אלא דצ"ע ע"ז מהא דמבואר בפרק מרובה דף סה, א, אהא דאמר רב קרן כעין שגנב דלימא רב פליג אדרבה דאמר רבה דתברה או שתייה משלם ד' כדהשתא, ולכאו' לפי מש"כ בסברת רב דבאמת קנאו רק דאיכא דין תשלומין אי"כ ע"כ דמשלם כעין שגנב דהרי שלו הוא ודידיה הזיק, ועי' ברכ"ש כתובות סי' מא שהקשה כן, ותי' דע"כ דדין תשלומין הוא בזה החפץ וא"כ הרי יש לבעלים חפץ לתשלומין וא"כ שפיר שייך בזה הדין דתברה או שתייה, ולפי הנ"ל דברי רב נהירים וברורים דהרי כל עיקר חיוב דמים היינו לשלם החפצא דגזילה דמ"ל הן מ"ל דמיהן, ורב לא פליג ע"ז רק דסובר דלחפץ עצמו אין תביעה מצד הבעלים מדין ממוני גבך, משום דקנאו מקניני גניבה, רק נשאר חיובו לשלם החפץ והיינו חיוב דמים, ול"צ למש"כ החת"ס דהוי רק דין ממון דא"כ קשה כנ"ל דל"ש לחייבו בתברה או שתייה, וע"כ דחיובו לשלם החפץ, ולכן היכא דגזילה קיימת

ובאחרונים כתבו בסברת רב דרך אחרת (עי' בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' לח. ועוד) דהרי הגנב קנאו בקניני גניבה רק דאיכא דין והשיב דמעכב מלקנותו דהרי מחויב להשיבו, ולכן בקלב"מ דליכא חיוב השבה א"כ קנאו מדין קניני גניבה ולכן פטור לרב, אלא דצ"ע דאם אין והשיב אין כאן כלל קניני גניבה דע"כ לאו מסברא היא וכנ"ל [ועיין ברעק"א כתובות (לד.ב.) שכתב דגנב בשבת וטבח בחול דחייב ואף דהגונב אחר הגנב פטור היינו מכיון דבשעת הגניבה היה פטור משום קלב"מ וא"כ לא הוי גנב, ולכן כשטבח הוי גנב חדש, וע"כ דדין גנב תלוי בקניני גניבה, ובאמת דבראשונים מבו' להדיא דלא כהגרע"א דהרי בקרקע ליכא קניני גניבה וכדאמתעט מקרא, ומ"מ מבואר ברש"י וברמב"ם דמסיג גבול עובר בלא תגזול וע"כ דהוי גזלן ועי' בחי' הראב"ד ב"ק קטז. ב (הבאנו לעיל באות ה) דגם חיוב השבה איכא ומחויב לשלם דמים אף דליכא קניני גניבה עי"ש ודו"ק.

דאפשר לשלם דמים והוא בנוסף להא דצריך להחזיר משום ששייך לבעלים, לרבא. ולרב אחרי שמצינו חיוב דמים אף היכא דנאנס א"כ אפקעינהו מדין ממוני גבך ונשאר רק "חיובו" להחזיר החפץ, וא"כ הו"א דהא דמוטל החיוב עליו להחזיר הגזילה מצד מעשה הגזילה וללא קשר לתביעת הבעלים וילפינן לה מהפסוק ושילם, והו"א דחיובו הוא בנוסף להא דצריך להחזיר מדין ממוני גבך ולכן יצטרך לשלם אף היכא דגזילה קיימת דחייב להחזירה דחפץ של הבעלים הוא וכשאר ממונו, וחיובו הוא בנוסף, וע"ז איתא בתו"כ דגזילה אין ותו לא, ודו"ק וברור.

ולכן היכא דאין גזילה קיימת לא הו"א כלל דישלם תרתי ולכאן צ"ב לפי ההו"א למה גרע דהחפץ אינו בעין ואיך יורד חיובו, ולפי הנ"ל א"ש להפליא דהא דמחויב הגזילה היינו מדין ממוני גבך והיינו רק היכא דממונו בעין משא"כ היכא דאינו בעין דליכא תביעה כשאר ממונו רק מצד חיובא דגזולן, וזה נשאר דהיכא דהיה בעין דמשלם תרתי, וכשאינו בעין משלם רק משום חיובו, ודו"ק.

מחויב להחזיר החפץ מדין תשלומין ולא מהני מה שמשלם דמים, רק דמשלם החפץ מצד חיובא דגנב ולא מצד תביעת הבעלים [והא ודאי דלאחר דהגנב מחויב יש להם לבעלים זכות תביעה ע"ז].

ונראה דרבא לא פליג ע"ז אדרב וסובר דחיוב דמים וחיוב חפץ הוי כמו לרב דחיובו לשלם החפץ והיינו חיוב דמים, ובהא פליג על רב וסובר דהזכות תביעה של ממוני גבך יש ג"כ כאן והיינו דהחפץ עצמו שייך לבעלים ולבעלים נשאר זכות תביעה כשאר ממונו, ולכן היכא דקלב"מ עדיין מחויב להחזיר הבעין דזה לא חיובים מצד הבעלים, ויוצא דרב ורבא פליגי איכא "גם" דין ממונו גבך או לא.

ולפי מה שנתבאר עד כה נראה ליישב דברי התורת כהנים שהקשינו לעיל (אות ה) דמבו' דחיוב דמים חיוב נוסף הוא, והיינו דהו"א דאף היכא דהחזיר הגזילה ישלם דמים, ואל תתמה דהרי מצינו בגנב שמשלם כפל, ע"י לעיל. ולפמש"כ נראה דהרי חזינן דחיוב דמים היינו החיוב שמוטל על הגזולן להחזיר החפץ וממנו נובע החיוב דמים דבהא דאין גזילה קיימת אינו יורד חיובו



בענין מקדש במלוה קודם שהוציאה את המעות

בעיסקא שתהא מצויה בכל עת שיתבענו וכיון דלהוצאה ניתנה היא לא כי דידה ולא יהיב לה מידי". וכתב הפנ"י שמשמע מרש"י שהצד דלאו להוצאה ניתנה היינו שבסתם הלואה חייב הלוה להעמידה בעיסקא ולכן היא מקודשת. וכ"כ התוס' רי"ד בשם רש"י, ולפי זה יוצא שהנידון אם מלוה להוצאה ניתנה או לא, הוא נידון מהו סתם הלוה, שאם להוצאה ניתנה אינה עיסקא ואם לאו להוצאה ניתנה הרי זה עיסקא, ולכו"ע אם התנו בפירוש שלא יהא עיסקא אינה מקודשת, ואם התנו שצריכה להעמיד את המעות בעיסקא לכו"ע היא מקודשת. והתוס' רי"ד הקשה על רש"י שהוא רחוק מן הדעת שכל לוח יצטרך להעמיד את הכסף בעיסקא.

ולכן פירש התוס' רי"ד הצד דמלוה לאו להוצאה ניתנה באופן אחר, ש"אין לך נתינת כסף גדולה מזו". ודבריו צ"ב דהא לצד דלהוצאה ניתנה פירש הרי"ד שלא נתן לה כלום, וא"כ מדוע אם לאו להוצאה ניתנה אין לך נתינה גדולה מזו. ונראה לבאר דברי התוס' רי"ד כמו שכתב החזו"א לפרש את הגמ' (לולא דברי רש"י), דהנה בפשוטו גדר הלואה הוא שהלוה זוכה במעות מיד והוי שלו לכל דבר, וכמו קונה מקח שזוכה מיד בדבר הנקנה, ה"נ הלוה זוכה במעות מיד, ולפי זה בשעת ההלואה הוי כמו שכבר הוציא הלוה את המעות והשתמש בהם שחייב לשלם מעות אחרים, אמנם יש לומר שהלוה זוכה רק בזכות שימוש' במעות ההלואה וגוף המעות הוי עדיין של המלוה (עד ההוצאה), וע"ד שאלת חפץ שהשואל זוכה רק בזכות תשמיש בשל חבירו. וכתב החזו"א שזהו הנידון אם מלוה להוצאה ניתנה או לא, שאם להוצאה ניתנה זכה הלוה מיד במעות והוי שלו, ומשא"כ לצד דלאו להוצאה ניתנה הוי המעות עדיין של המלוה,

בגמ' קידושין מז. איתא אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת מלוה להוצאה ניתנה, והנה בענין קידושין במלוה יש ב' נידונים, (א) קידושין במעות המלוה כשהאשה עדיין לא הוציאה את המעות והם אצלה בעין. (ב) קידושין בחוב אחר שכבר הוציאה את מעות המלוה. וכתבו הראשונים שרב דאמר שאינה מקודשת מיירי גם כשהמעות עדיין בעין, והתוס' רי"ד כתב דלכן אמר רב את הטעם שמלוה להוצאה ניתנה, דלגבי קידושין בחוב א"צ לטעם זה כלל. וכן מוכח בגמ' דרב מיירי גם כשהמעות בעין, שבגמ' הקשו על רב ממה שנחלקו תנאים במקדש במלוה ונגנב או נאבד ולא נשתייר כלום מהמעות אם הוי קידושין, ומשמע שאם נשתייר מהמלוה לכו"ע מקודשת, ומוכח מזה שהמקדש במלוה בעין לכו"ע מקודשת וקשה על רב, הרי דרב מיירי גם כשמעות ההלואה עדיין בעין.

ובגמ' מבואר שיש ב' סברות כדי שיועיל קידושין במעות כשהם עדיין בעין ואף שאי אפשר לקדש בחוב, (א) בתחילת הסוגיא איתא שאם אמרינן דמלוה לאו להוצאה ניתנה מקודשת. (ב) ובהמשך הסוגיא איתא שר' מאיר ס"ל שאם הכסף בעין מקודשת, וביארו בגמ' דס"ל דמלוה ברשות בעלים לחזרה, שכל זמן שלא הוציאם הלוה יכול המלוה לחזור בו, ולכן היא מקודשת גם אם מלוה להוצאה ניתנה, וכמו שפירש רש"י דהגמ' שם קאי דלכו"ע מלוה להוצאה ניתנה, ואפי"ה מקודשת לר"מ כיון שהמלוה עדיין ברשות המלוה לחזרה.

ביאור הצד דמלוה להוצאה ניתנה

ובגדר הלואה

ובביאור הצד דמלוה לאו להוצאה ניתנה פירש רש"י "להוצאה ניתנה. הלוה רשאי להוציאה בהוצאה ואינו חייב להעמידה

להוצאה ניתנה הוי רק בגדר זכות שימוש. אמנם הרמב"ן ועוד ראשונים ס"ל שהלוה זכה לגמרי במעות ההלוואה והוי כשאר ממונו, (ועי' בדבריהם מתי חשוב הילך בהלוואה ובפקדון לפי שיטתם), ולפי ראשונים אלו אפשר לבאר כפירוש החזו"א, שהנידון אם להוצאה ניתנה או לאו להוצאה ניתנה הוא אם זוכה בגוף המעות לגמרי או רק בזכות שימוש.

ולכאור' ברמב"ם גם כן נראה כמו שכתבנו בדעת רש"י שגם לצד דמלוה להוצאה ניתנה לא הוי קנין גמור של הלוה, אלא קנה זכות שימוש במעות לבד, דהנה בגמ' קידושין דף ס: איתא שאם קידש אשה ע"מ שיראה לה מאתים זוז, הרי היא מקודשת רק אם הראה לה משלו אבל אם הראה משל אחרים אינה מקודשת. וברמב"ם (פ"ז מאישות) כתב שגם אם הראה מעות שלוה מאחר אינה מקודשת, והקשה הרעק"א דהא ודאי אם היו לו מאתים זוז משלו, רק היה חייב חובות הרבה הרי היא מקודשת, וא"כ גם במעות הלוואה תהא מקודשת, ואע"פ שהם עדיין בעין, שהרי המעות שלו לכל דבר. וכי בשם המהריק"ש שהוא ט"ס ברמב"ם, אך גם בפי המשניות איתא כן, ולכאור' צ"ל שהרמב"ם ס"ל דהלוואה הוי רק בגדר זכות שימוש במעות, ולכן לא הוי כמו שהראה משלו, וכמו שנתבאר בדעת רש"י. וכן כתב הנחל יצחק (פז) בדעת הרמב"ם פכ"ו ממלוה, שהרמב"ם כתב שם שאשה שלוה מלוה ע"פ ונשאת אין המלוה גובה את החוב מהבעל ורק אם נתגרשה או מת חייבת לשלם, אבל אם המעות עדיין בעין מחזירים אותם למלוה. וצ"ע דהא מלוה להוצאה ניתנה ומאי נפק"מ אם הוא בעין או לא.

ומשו"ה אמרינן בגמ' שאם לאו להוצאה ניתנה מקודשת, כיון שנותן לה את המעות לשם קידושין¹, ולכן כתב התוס' רי"ד שאם לאו להוצאה ניתנה אין לך נתינת כסף גדול מזה, ומשא"כ אם להוצאה ניתנה אינה מקודשת שלא נתן לה כלום.

אמנם נראה שיש ראשונים דס"ל שגם אם מלוה להוצאה ניתנה לא זכה הלוה במעות לגמרי והוי רק בגדר זכות שימוש, וכן נראה שהוא דעת רש"י, דהנה קי"ל לענין מודה במקצת שאם אומר הילך פטור משבועה, ובהגדרת הילך כתב רש"י (ב"מ ד) "לא הוצאתים והם שלך בכל מקום שהם" וביארו הראשונים שרש"י ס"ל שהילך שייך רק במעות של התובע ולא במעות אחרים. אך הרמב"ן הקשה דכיון שמלוה להוצאה ניתנה הוי כמו שנותן מעות אחרים, ולכן כתב שלפי שיטת רש"י שייך הילך רק בפקדון, שבהלוואה המעות כבר שייכים ללוה ולעולם חשוב כמעות אחרים. אמנם ההג"א והאו"ז הביאו את דברי רש"י כפשוטו דמיירי בהלוואה, וקשה דהא מלוה להוצאה ניתנה. וכנראה שצ"ל בדעת רש"י דס"ל שגם אם מלוה להוצאה ניתנה לא זכה הלוה במעות קנין גמור אלא הוי רק בגדר זכות שימוש, ולכן ס"ל שיש חילוק לגבי הילך אם נותן המעות של ההלוואה עצמן או מעות אחרים². וכן מדויק ברש"י כאן שכתב 'וכיון דלהוצאה ניתנה הויא לה כי דידה ולא יחייב לה מידי' ומשמע דלא הוי דידה ממש כי אם כי דידה, שיש לה רק זכות שימוש במעות.

ולפי זה מבואר למה לא פירש רש"י כמו התוס' רי"ד (והחזו"א) דלאו להוצאה הוי רק בגדר זכות שימוש, שרש"י ס"ל שגם אם

1 והחזו"א ביאר שהטעם שהיא מקודשת משום שהמלוה יכול להפקיע את זכותה ע"י הקדש, דהקדש מפקיע מידי שעבוד. ועיי' בחי' רעק"א בשו"ע חו"מ (סי' רצב) בשם שו"ת שארית יוסף דס"ל דבכה"ג אין המלוה יכול להקדיש, כיון שכבר זכה הלוה במעות ולא דמי לפקדון שהוא עדיין ברשות הבעלים להקדש, אך הרעק"א סיים ע"ז שצריך עיון.

2 ועיי' בחי' הרי"ם (ב"מ) ובנחל יצחק (פז) שנתקשו למה הוי הילך, שהרי הלוה כבר זכה בזכות שימוש במעות ואין המלוה יכול לחזור בו, והחי' הרי"ם כתב שצ"ל שאחר אמירת הילך אין הלוה יכול להשתמש במעות והוי כחזרה מההלוואה, ולכן הוי הילך, וע"ע בנח"י מש"כ בזה.

המלוה שבעיסקא אינה מקודשת. ובפשוטו נראה שרש"י והמהר"ם חולקים בהגדרת חוב עיסקא, שהמהר"ם סובר דהוי כמו חוב בעלמא, ואע"ג שמבואר בגמ' שיש למקבל עיסקא הגבלות מסוימות שאסור למישהי בה שיכרא וכיוצ"ב, מ"מ הוי כמו שאר מלוה שאינה מקודשת. אמנם דעת רש"י נראה שגם חלק המלוה שבעיסקא הוי כמו פקדון שהוא עדיין ברשות הנותן ולכן מהני לקידושין, וכ"כ היד דוד בדעת רש"י, וכן נראה במהר"ח או"י (לט) שגם חלק המלוה הוי בגדר פקדון, שכתב שאין שביעית משמטת חלק המלוה כיון דהוי כפקדון, אמנם המהר"ם לשיטתו כתב להדיא ששביעית משמטת עיסקא דס"ל דהוי כמו חוב בעלמא. ועיין בנמוק"י (ב"ק לז הובא בקצות 10) שכתב דאע"ג שכל חוב אי אפשר לקנות בקנין אגב קרקע, בחוב של עיסקא מהני קנין אג"ק, ומשום דהוי כפקדון, וזהו כשיטת המהר"ח או"י וכמש"כ היד דוד בדעת רש"י דהוי כמו פקדון, אמנם לפי המהר"ם לכאור' לא מהני אג"ק כיון שדינו כמלוה לכל דבר.

אך לכאור' ברש"י עצמו מוכח דס"ל כמו המהר"ם בהגדרת חוב עיסקא דלא הוי כמו פקדון, שבגמ' (ב"מ קד) איתא לגבי עיסקא שאם מת המקבל אינו נעשה מטלטלין אצל בניו, (שהבע"ח גובה מהעיסקא אע"פ שאינו גובה מטלטלין), ויעוין ברש"י שביאר טעם הדין "כיון דצריכה להיות קיימת סמיכתו עליה כמקרקעי, דטעמא דלא קא משתעבדי מטלטלי דיתמי לב"ח משום דמעיקרא לאו עלייהו סמך, דלאו למיגבי מיניהו אוזפיה שהרי בידו להוציאן, אבל הני אין בידו להוציאן וסמך עלייהו" ומדווצרך רש"י לטעם זה ולא כתב שהנותן גובה מהיתומים כיון שהוא עדיין ברשותו, מוכח דרש"י לא ס"ל שהוא ברשות הנותן כפקדון, וכן כתב המהר"ם להוכיח מגמ' זו ע"פ פירוש רש"י דלא הוי כפקדון, ולפי זה צ"ע מאי טעמא סובר רש"י דמהני קידושין בעיסקא ומאי שנא משאר מלוה שאינה מקודשת.

וכתב הנחל יצחק שמכאן מוכח שאף להצד שלהוצאה ניתנה, לא זכתה עדיין במעות ולכן חייבת להחזירם למלוה. וכן ביאר הרעק"א דברי הרמב"ם אלו "דאינו זוכה בהם הבעל וכאילו מעולם לא יצאו מרשות המלוה ושלו הוא נוטל" [וצ"ע למה לא פירש כן דברי הרמב"ם בהל' אישות]. אכן הנמוק"י בב"ב (קלט) חולק ע"ז שכיון שמלוה להוצאה ניתנה הוי כאילו כבר הוציאה את המעות שאין הבעל חייב לשלם, וזהו כדעת הרמב"ן והראשונים דס"ל שהלוה זוכה קנין גמור.

ולפי מה שנתבאר בדעת רש"י יוצא דבר חידוש שלמ"ד להוצאה ניתנה אינה מקודשת אע"ג שהמעות עדיין של הבעל, והטעם בזה כיון שגם קודם הקידושין יש לאשה כל השימושים במעות והבעל אינו יכול לחזור בו, ולכן לא מהני לכסף קידושין. וזהו דלא כמש"כ החזו"א לפי דרכו שאם לאו להוצאה ניתנה מהני לקידושין, ואע"פ שכבר זכתה זכות שימוש במעות. ונמצא לפי זה שיש ב' חילוקים בין מה שנתבאר בדעת רש"י לבין פירוש החזו"א [התוס' רי"ד], (א) בגדר מעות הלואה קודם הוצאה למ"ד מלוה להוצאה ניתנה, דלרש"י הוי רק בגדר זכות שימוש, ולחזו"א הוי של הלואה לגמרי. (ב) בהל' כסף קנין, דלחזו"א הגם שכבר זכתה בזכות שימוש חשוב כסף קידושין, כיון שהכסף עדיין של המלוה, ולפי מה שביארנו ברש"י יוצא שבכה"ג אינה מקודשת.

בענין קידושין במעות עיסקא

הנה ממה שכתב רש"י דלהוצאה ניתנה היינו שאינה צריכה להעמיד את המעות בעיסקא, למדו האחרונים שאם מקדשה במעות עיסקא מקודשת לכו"ע, והנה חז"ל תיקנו שנתם עיסקא יהיה חצי פקדון וחצי מלוה משום איסור ריבית, ולפי רש"י נתחדש שגם בחלק המלוה של העיסקא מקודשת. והאבנ"מ (כח) הביא שהמהר"ם מרוטנברג (מובא בתשו' מיימוני משפטים י"ב) חולק ע"ז וס"ל שאם מקדשה בחלק

צ"ל שכוונת הגמ' כמו שכ' התוס' ר"ד שממה דנקט רב הטעם דמלוה להוצאה ניתנה מוכח דמירי גם כשהמעות בעין. ואם איתא דלמ"ד לאו להוצאה ניתנה מקודשת גם אם המעות אינם בעין, אין כלל ראייה שרב מיירי גם כשהמלוה בעין, דיש לומר שרב נקט מלוה להוצאה ניתנה לאפוקי דלא נימא דלאו להוצאה ניתנה והוי עיסקא ואז מהני גם כשאינה בעין, ומהו ראיית הגמ' שרב ס"ל שגם אם הוא בעין אינה מקודשת, אלא ע"כ צ"ל שבעיסקא מקודשת רק אם המעות בעין.

ולפי מה שכתבנו לעיל נראה לבאר דרך חדש בדעת רש"י, שהטעם שמקודשת בעיסקא לא הוא משום דחוב עיסקא שונה מסתם הלואה, אלא דרש"י לשיטתו דס"ל שבכל ההלואה קודם הוצאה הוי המעות עדיין של המלוה והלוה זוכה רק בזכות שימוש, והטעם לחלק בין עיסקא לסתם הלואה לענין קידושין הוא, שבסתם הלואה שכבר היו לה כל השימושים במעות קודם הקידושין משו"ה לא חשוב נתינת כסף ולכן אינה מקודשת, ומשא"כ בעיסקא שהיו לה בהמעות רק שימושים מוגבלים שהרי אסורה להשתמש בהם שלא לצורך העיסקא, שאסור למשתי בהו שיכרא, משו"ה חשוב כסף קידושין ומהני לקידושין. ולפי זה יוצא שגם בעיסקא מקודשת רק אם המעות בעין, אבל אחר שכבר הוציאה את המעות ובא לקדש עם החוב גם לרש"י לא מהני כמו בכל הלואה שחוב לא חשוב כסף קידושין, ורק כשהמעות בעין ולא הוציאתם עדיין הוי המעות ברשות המלוה, ולכן מהני לקידושין באופן שהיא זוכה זכותים חדשים בממון.

הוכחות ומו"מ בסוגיית הגמ'

ונראה להוכיח מסוגיית הגמ' את ב' היסודות שכתבנו בדעת רש"י, (א) שהלוה זוכה במעות ההלואה רק זכות שימוש ואינו קנין גמור. (ב) שאם כבר היה לאשה זכות שימוש במעות לא מהני לכסף קידושין ואע"ג שעצם המעות עדיין של הבעל. דהנה

ויש לציין שיש דרכים באחרונים דמהני קידושין בעיסקא אע"ג דהוי בגדר מלוה, (א) האבנ"מ כתב בדעת הרמב"ם שבעיסקא מקודשת, משום שהרמב"ם ס"ל שכל הטעם שאינה מקודשת במלוה הוא משום שבקידושין צריך 'כסף שיש בו הנאה' (אבל בלא"ה חשוב חוב כמו כסף קידושין ולכן מהני מכירה בחוב), ולכן בעיסקא יש לה הנאה נוספת שיכולה להשתמש במעות לכל צרכיה (למישתי ביה שיכרא) הוי שפיר כסף שיש בה הנאה ומקודשת. אך יש לדון אם אפשר לפרש כן בדעת רש"י, שהרמב"ם לשיטתו כתב דמהאי טעמא לא מהני קידושין במתנה ע"מ להחזיר מן התורה, כיון שצריך כסף שיש בו הנאה, ואילו רש"י ס"ל שרק מדרבנן לא מהני ע"מ להחזיר. וגם לא מצינו רמז ברש"י דס"ל יסוד זה שצריך כסף שיש בו הנאה. (ב) והחזו"א ביאר דעת רש"י שמקודשת בעיסקא, שמעות עיסקא הוי כמלוה שיש עליה משכון ולכן עדיף מסתם חוב בעלמא. ולפי דרכים אלו היה אפשר ליישב שיטת רש"י דמהני קידושין בעיסקא, אע"פ שבב"מ (לגבי אינו נעשה מטלטלין אצל בניו) ס"ל שעיסקא הוי בגדר חוב בעלמא ואינו כמו פקדון.

ולפי דרכים אלו יוצא שגם אם המעות שנתן המלוה כבר אינם בעין שכבר קנתה בהם סחורה הוי קידושין, (או משום שנתחדש לה הנאה או משום דהוי כמשכון) וכ"כ החזו"א דמסתבר שגם אם המעות הראשונים אינם בעין מהני. אך הקשה שמשמעות הגמ' שאם אמרינן דלאו להוצאה ניתנה מהני רק כשמעות ההלואה בעין, ולרש"י לאו להוצאה ניתנה היינו שצריך להעמידה בעיסקא, וא"כ מוכח שגם בעיסקא מהני רק כשהמעות בעין. ויש להוסיף ע"ז, שבגמ' הקשו על רב מהברייתא שעד כאן לא פליגי רבנן ור"מ אלא בלא נשתייר מהמלוה מעות בעין, אבל בנשתייר לכו"ע מקודשת וקשה על רב דס"ל שגם אם המעות בעין אינה מקודשת. ויש לעיין מנלן שרב מיירי גם כשהמעות בעין, ובפשוטו

ולכן מהני בזה משיכה, ולר"מ הוי רק זכות שימוש ולכן לא מהני משיכה, וכשיטת ר' הונא דלא מהני משיכה בשאלה, ויש לומר בדעת הראשונים שחולקים על רש"י דס"ל בביאור תירוץ הגמ' כדרך זה, ולכן ס"ל דלהלכה קונה הלואה את המעות לגמרי. (ב) אך לדעת רש"י נראה שגם למסקנא קיימינן שהלואה זוכה רק בזכות שימוש ואינו קנין גמור, וכוננת הגמ' לחלק בין הלואה לשאלה לגבי קנין משיכה, דרק בשאלה לא מהני כיון דהדרא בעינא, אבל בהלואה דלא הדרא בעינא מהני משיכה כיון שקונה זכות במעות להוציאם לגמרי, וכיון שיש לו זכות אלים להוציא את המעות לגמרי על כן מהני בזה משיכה.

ונמצא לפי"ז שאין ראייה מהגמ' דהלואה לא זכה קנין גמור במעות, דיש לפרש את הגמ' כדרך א'. אך נראה שמ"מ יש להוכיח מהגמ' את היסוד הב' שכתבנו בדעת רש"י, שאם יש לאשה זכות שימוש במעות קודם הקידושין לא מהני לקידושין ואע"ג שהמעות עדיין של המלוה, דהרי בס"ד של הגמ' סברו דהלואה הוי רק זכות שימוש במעות ולא הוי של האשה לגמרי, ואפי"ה ס"ל לרבנן דלא מהני לקידושין, וראייה זו קיימת גם למסקנא אף אם נימא דלמסקנא הלואה זוכה במעות קנין גמור, דלענין זה לא מצינו שהגמ' חזרה בה במסקנא, וצ"ע על החזו"א שכתב דבכה"ג הוי מקודשת (ועיין להלן בדעת החזו"א).

וכן נראה להוכיח מהראשונים שכתבו שרב מצי סבר גם כר' מאיר שהמעות ברשות ליה לחזרה כיון שלא קנאם במשיכה, דיש לומר שרב מיירי באופן שהוציאה כבר חלק מהמעות, דבכה"ג גם לר"מ אין המלוה יכול לחזור בו ולכן אינה מקודשת, ומבואר בראשונים (ריטב"א ותוס' הרא"ש) שהמקור דהוצאת חלק מהמעות מהני, הוא ממה דאמר ר' הונא לענין שאלה שאם ביקע בו קנאו, ולפי זה נראה שגם בהוצאת חלק מהמעות זוכה רק בזכות שימוש, שהרי מקור הדין הוא שהתחלת שימוש הוי קנין לזכות

בגמ' מסיקנן שרבנן ור"מ נחלקו במקדש במעות הלואה קודם הוצאה, ויסוד המחלוקת אם מלוה ברשות בעלים לחזרה שהמלוה יכול לחזור בו או אינו יכול לחזור בו, דלרבנן אינו יכול לחזור בו ולכן אינה מקודשת ולר"מ יכול לחזור בו ולכן הוא מקודשת, והקשו בגמ' ע"ז "אלא הא דאמר רב הונא השואל קרדום מחבירו ביקע בו קנאו לא ביקע בו לא קנאו לימא כתנאי אמרה לשמעתיה" והיינו דר' הונא ס"ל דקנין משיכה לא מהני לקנות זכותי שאלה, ויוצא שדבריו תלוי במחלוקת התנאים. ויעוין בריטב"א שביאר דעת ר' הונא דס"ל שקנין משיכה מהני רק לקנות קנין בגוף הדבר, אבל קנין שאלה כיון שאינו קנין בגוף הדבר לא מהני בו משיכה, וע"ש שביאר שגם לא דומה לדקל לפירות, דהוי קנין בגוף לפירות אבל שאלה לא הוי כלל קנין בגוף הדבר, והנה בשלמא אם נימא שגם במלוה אין הלואה זוכה בקנין גמור קודם הוצאה, אלא זוכה רק בזכות שימוש א"ש קושית הגמ' על ר"ה שיוצא שדבריו שנוי במחלוקת התנאים, שלרבנן דס"ל שבמלוה מהני משיכה ה"נ בשאלה מהני ודלא כר' הונא, אבל אם נימא שבהלואה זכה הלואה בגוף המעות לגמרי אין להוכיח כלל מרבנן נגד ר' הונא, דהרי משיכה בקנין גמור מהני גם לר' הונא כמו בכל מקח, ומוכח מקושית הגמ' כשיטת רש"י דגדר הלואה הוי רק זכות שימוש במעות, וצ"ע על הראשונים דס"ל דהלואה קונה קנין גמור במעות.

אכן יש לומר דהנה הגמ' תירצה דעת ר' הונא "לא עד כאן לא פליגי אלא במלוה דלא הדרה בעינא אבל בשאלה דהדרה בעינא דברי הכל ביקע בו אין לא ביקע בו לא קנאו" ונראה שיש לבאר תירוץ הגמ' בב' אופנים, (א) שהגמ' חזרה בה בגדר הלואה דבאמת הלואה זוכה קנין גמור במעות, ולכן לא דמי כלל לשאלה וכאמור, ולפי זה נמצא שמחלוקת התנאים אם המעות ברשות מלוה או ברשות ליה, הוי מחלוקת בגדר מעות הלואה קודם הוצאה, דלרבנן הוי קנין גמור

כר"א ולא מצינו שהתחלת שימוש הוי קנין בקנות את המעות לגמרי, וא"כ מוכח שגם אם האשה זכתה רק בזכות שימוש במעות אינה מקודשת, ואע"ג שעצם המעות עדיין של המלוה.

וראיתי באחרונים (תומים עב ונחל יצחק פז) שכתבו להכריח כמו הפי' השני שכתבנו, שגם לפי המסקנא נשאר שהלואה לא הוי קנין גמור וכמו קונה מקח, דהנה בגמ' ב"מ צט איתא שר' אלעזר חולק על ר' הונא וס"ל שתיקנו משיכה בשומרים, וגם בשואל מהני קנין משיכה לזכות בזכותי שאלה, ויש לעיין דלכאור' יוצא שדברי ר"א תלוי במחלוקת התנאים לגבי מלוה אם הוי ברשות מלוה או ברשות לוה, דר"מ דס"ל דלא מהני קנין משיכה כ"ש דס"ל שלא מהני קנין משיכה בשאלה, דהרי בתירוץ הגמ' רואים דבמלוה מהני טפי משיכה מבשאלה, וכן נראה להדיא בריטב"א שר"א לא אתי כר"מ,³ שאחר שכתב את ביאורו בדעת ר' הונא דהטעם שלא מהני משיכה בשאלה משום דלא הוי קנין הגוף, כתב "והיינו מאי דאמר רשב"א [בשם ר"מ] דמלוה ברשות בעלים לחזרה דכיון דלוה חייב באונסיה ולא יהיב ליה גופיה אלא תשמיש המעות, לא מקניא ללוה במשיכה" ומבואר בריטב"א שר"א לא אתי כר"מ, ולכאור' צ"ל שר"א סבר כרבנן, ולכן לא הקשו בגמ' על ר"א כמו שהקשו על ר' הונא, כיון דדברי ר"א אתי כרבנן שהם רבים, אך כתבו האחרונים דהניחא אם נימא שרבנן ס"ל דמלוה הוי רק זכות שימוש ובכל זאת ס"ל דמהני משיכה א"ש דר"א קאי כרבנן, אבל אם נימא (כדרך א') שהטעם שרבנן חולקים על ר"מ הוא משום דס"ל דהלוי קונה קנין גמור במעות א"כ קשה על ר"א מברייטא זו, דהרי מר"מ מוכח דלא

כר"א ולא מצינו שרבנן חולקים על ר"מ בזה, שרבנן חולקים רק משום קנה קנין גמור. ולכן כתבו האחרונים שצ"ל שר"א ס"ל בדעת רבנן דהלואה הוי רק בגדר זכות שימוש, וכיון דסברי דמהני משיכה ה"נ מהני משיכה בשאלה, ולא ס"ל לחלק בין הלואה לשאלה, וכמו שחילקו בתירוץ הגמ' לדעת ר' הונא.

וכן מבואר בריטב"א שכתב דהלכה כר"א דמהני קנין משיכה בשאלה, דבפשטות נראה דרבנן דברייטא אתי כר"א, ואע"ג שר' הונא תירץ את הברייטא כשיטתו ומבואר בריטב"א שגם למסקנא הוי הלואה רק זכות שימוש, ומדסברי רבנן דמהני משיכה בהלואה מוכח בפשוטו כדעת ר"א דמהני משיכה בשאלה. אמנם לפי הראשונים דס"ל להלכה דגדר הלואה הוא קנין גמור, לכאור' צריך לומר דס"ל כמו הפירוש הראשון, דלמסקנא הגמ' מחלקת בין הלואה לשאלה מהאי טעמא דהלואה הוי קנין גמור. [אך יל"ע שהריטב"א בב"מ (ד) הביא דברי רש"י לגבי הילך שבהלואה יש חילוק אם המעות הראשונות עדיין בעין, ונחלק עליו שאף קודם הוצאה לא הוי של הנותן כלל. ולפי פירושו כאן לכאור' יוצא כדעת רש"י וצ"ע].

ועיין בחזו"א (חו"מ ליקוטים יז) שכתב דלולא דברי הריטב"א אפשר לפרש דברי ר' הונא באופן אחר, שהטעם שהמשאל יכול לחזור בו, משום שדעתו שיוכל לחזור בו כל זמן שלא התחיל השואל להשתמש, והוי כעין אומדנא שהמשאל מתנה שיוכל לחזור בו (ואין הטעם משום דלא מהני בזה קנין משיכה וכמש"כ הריטב"א), ולפי זה אין כלל ראייה מהגמ' שהלוה זוכה רק בזכות שימוש, דלפי פירושו זה יוצא שקושית הגמ' ויעיין בחזו"א שכתב דיש לומר דר"א אתי גם כר"מ, והטעם דס"ל שאם קידשה במלוה מקודשת, כיון שקנתה את המעות רק מדרבנן ומן התורה המעות עדיין של הבעל, אמנם התומים והנחל יצחק כתבו בפשיטות דבכה"ג אינה מקודשת, כיון שכבר היו לה כל השימושים קודם הקידושין, והתומים כתב שדומה כמו שקנתה מן הבעל חפץ בקנין משיכה, דודאי אינו יכול לקדשה בה אע"ג שלא זכתה בה מן התורה. ונראה להוכיח מהגמ' כדברי האחרונים, דהרי בקושית הגמ' על ר' הונא מוכח דרבנן אינה מקודשת אע"ג שזכתה במעות רק מדרבנן, דהרי גם להחולקים על ר' הונא קנתה רק מדרבנן, וכמו שכתב הריטב"א וצ"ע.

וראיתי באחרונים (תומים עב ונחל יצחק פז) שכתבו להכריח כמו הפי' השני שכתבנו, שגם לפי המסקנא נשאר שהלואה לא הוי קנין גמור וכמו קונה מקח, דהנה בגמ' ב"מ צט איתא שר' אלעזר חולק על ר' הונא וס"ל שתיקנו משיכה בשומרים, וגם בשואל מהני קנין משיכה לזכות בזכותי שאלה, ויש לעיין דלכאור' יוצא שדברי ר"א תלוי במחלוקת התנאים לגבי מלוה אם הוי ברשות מלוה או ברשות לוה, דר"מ דס"ל דלא מהני קנין משיכה כ"ש דס"ל שלא מהני קנין משיכה בשאלה, דהרי בתירוץ הגמ' רואים דבמלוה מהני טפי משיכה מבשאלה, וכן נראה להדיא בריטב"א שר"א לא אתי כר"מ,³ שאחר שכתב את ביאורו בדעת ר' הונא דהטעם שלא מהני משיכה בשאלה משום דלא הוי קנין הגוף, כתב "והיינו מאי דאמר רשב"א [בשם ר"מ] דמלוה ברשות בעלים לחזרה דכיון דלוה חייב באונסיה ולא יהיב ליה גופיה אלא תשמיש המעות, לא מקניא ללוה במשיכה" ומבואר בריטב"א שר"א לא אתי כר"מ, ולכאור' צ"ל שר"א סבר כרבנן, ולכן לא הקשו בגמ' על ר"א כמו שהקשו על ר' הונא, כיון דדברי ר"א אתי כרבנן שהם רבים, אך כתבו האחרונים דהניחא אם נימא שרבנן ס"ל דמלוה הוי רק זכות שימוש ובכל זאת ס"ל דמהני משיכה א"ש דר"א קאי כרבנן, אבל אם נימא (כדרך א') שהטעם שרבנן חולקים על ר"מ הוא משום דס"ל דהלוי קונה קנין גמור במעות א"כ קשה על ר"א מברייטא זו, דהרי מר"מ מוכח דלא

3 ועיין בחזו"א שכתב דיש לומר דר"א אתי גם כר"מ, והטעם דס"ל שאם קידשה במלוה מקודשת, כיון שקנתה את המעות רק מדרבנן ומן התורה המעות עדיין של הבעל, אמנם התומים והנחל יצחק כתבו בפשיטות דבכה"ג אינה מקודשת, כיון שכבר היו לה כל השימושים קודם הקידושין, והתומים כתב שדומה כמו שקנתה מן הבעל חפץ בקנין משיכה, דודאי אינו יכול לקדשה בה אע"ג שלא זכתה בה מן התורה. ונראה להוכיח מהגמ' כדברי האחרונים, דהרי בקושית הגמ' על ר' הונא מוכח דרבנן אינה מקודשת אע"ג שזכתה במעות רק מדרבנן, דהרי גם להחולקים על ר' הונא קנתה רק מדרבנן, וכמו שכתב הריטב"א וצ"ע.

ומיושב דעת החזו"א שכתב דבכה"ג הוי קידושין, וכל דברינו לעיל הם ע"פ דברי הריטב"א, וכאמור שלפי פירוש יוצא להדיא שגדר הלואה הוי רק זכות שימוש במעות, וע"ז מיוסד כל הסוגיא לדמות הלואה לשאלה. ולכאו' נראה שיש לבאר בדעת הראשונים דס"ל שהלואה קונה את המעות לגמרי שמפרשים כפירוש החזו"א בדעת ר' הונא, אך בראשונים לא מצאנו פירוש אחר זולת פי' הריטב"א. עוד יש להעיר שבגמ' איתא שממה שאמר ר"א "תיקנו משיכה בשומרים", מוכח שחולק על ר' הונא, ולפי פירוש החזו"א אין ראייה שחולק על ר' הונא שגם לר"ה מהני משיכה באופן שפירשו להדיא שלא יוכל לחזור בו, אמנם לפי הריטב"א א"ש שר' הונא חולק ביסוד הדברים וס"ל דלא מהני משיכה בשאלה.

על ר' הונא הוא שגם במלוה שייך הך אומדנא, שדעת המלוה שיוכל לחזור בו כל זמן שהלואה לא התחיל להשתמש במעות, ואע"פ שהלואה קנה את המעות לגמרי יש לומר שדעתו שיוכל לחזור בו, וכיון דס"ל לרבנן במלוה שאינו יכול לחזור מוכח דלא כר' הונא בשאלה, והביאור בתירוץ הגמ' לפי זה שיש לחלק בין הלואה לשאלה דבהלואה כיון דקנה קנין גמור אין אומדנא שיוכל לחזור בו, ועל כן אין ראייה מרבנן דלא כר' הונא. ולפי פירוש זה גם אין ראייה מהגמ' כמו היסוד השני שכתבנו בדעת רש"י, שאם כבר היה לאשה זכות שימוש במעות לא מהני לכסף קידושין, ואע"ג שעצם המעות עדיין של הבעל, דלפירוש זה לא מיירי הגמ' בזכות שימוש כלל, ויש לומר שהלואה הוי קנין גמור ואעפ"כ שייך האומדנא שדעת המלוה שיוכל לחזור בו,



הרב ישראל ב"ר מאיר עקשמיין

בגדר בישול בשר בחלב

הנה לגבי בישול בשבת קי"ל שבדבר יבש אין בישול אחר בישול, ובלח שנצטנן פסג השו"ע באו"ח סי' ש"ח סעיף ב' שיש בישול אחר בישול, והרמ"א שם סעיף ט"ו נקט שגם בזה אין בישול אלא אם נצטנן לגמרי, ויש לדון מה דין בישול אחר בישול בבשר בחלב.

א. שיטת השבות יעקב והפלתי

בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' ל"ח והפלתי סי' פ"ז ס"ק י"ג ובשו"ת פרשת מרדכי להגאון ר' מרדכי בנעט חלק חו"מ ס"ס י"ב הוכיחו שבבשר בחלב אין בישול אחר בישול מהא דאיתא במס' חולין ק"ד: דהטעם שגזרו איסור העלאה דבשר וחלב על שולחן אחד, משום גזירה שמא יעלה הבשר ב"אילפס" רותח שהוא כלי ראשון ויניח עליו הגבינה דאיכא בזה בישול דאורייתא, והרי זה ודאי שלא יניח על השולחן בשעת האכילה בשר שהוא חי וצריך בישול, אלא מיירי בבשר מבושל, ואם נאמר שאין בישול אחר בישול, א"כ אין בזה בישול דאורייתא והוי גזירה לגזירה. אלא מוכח מהכא שבבשר בחלב יש בישול אחר בישול ואינו דומה לבישול בשבת (ועיין בקובץ עניינים להגאון ר' אלחנן וסרמן בפשט ההוכחה).

ומבואר מאחרונים הנ"ל שנקטו לדינא שיש בישול אחר בישול בבשר בחלב אפילו כשהוא עדיין רותח, שהרי הגמ' מיירי שיעלה הבשר באילפס רותח, וכשיטה זו ס"ל גם להיעב"ץ שכתב בסידורו חלק מגדל עוז דיני בשר בחלב פ"א, אות כ"ה ומביאו הדרכי תשובה סי' פ"ז סק"ד וז"ל נסתפקתי אם יש בישול אחר בישול בבשר בחלב ונפק"מ לעבור עליו בשני לאוין, ונראה לי דאסור וכו' ולא דמי לשבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה ואינו חייב אלא על מלאכה שצריכה לגופה, משא"כ בבשר בחלב אבישול קפיד רחמנא אע"ג דלא צריך לה עכ"ל, מבואר דס"ל ג"כ שיש בישול אחר בישול אפילו באופן שבשבת אין בישול דהיינו ביבש או לח רותח.

ב. תמיהת האחרונים

אך החת"ס בחולין שם ובשו"ת יו"ד סי' פ"ב והברוך טעם בשער הואיל דין ג' והאמרי בינה דיני בשר בחלב סי' ג' והיד יהודה סי' פ"ז סק"א והערוך השולחן שם סעיף ל"ב תמהו על הוכחה זו שהרי הגמ' מיירי שהבשר נתבשל בפני עצמו ולא נתבשל יחד עם הגבינה, א"כ עכשיו שמבשלו עם הגבינה זהו תחילת בישול בשר בחלב ואין זה בישול אחר בישול, אבל באופן שכבר נתבשלו הבשר והחלב יחד י"ל שאין בישול אחר בישול.

וחילוק זה בין בשר וחלב שנתבשלו כ"א בפנ"ע לבין בשר וחלב שנתבשלו יחד כתב גם הפמ"ג באו"ח סי' תרע"ג א"א סק"א וביו"ד סי' ק"ה משב"ז ב' והעתיקו דבריו הגרעק"א וגליון מהרש"א ריש סי' פ"ז וכ"כ החלקת יואב יו"ד סי' י"ב, ויל"ע מה יענו הפלתי וסייעתו על קושיא אלימתא זו.

ומצאתי בשו"ת שואל ומשיב מהדורא רביעאה ח"א סי' מ"א שכתב ליישב דכיון שהבשר כבר נתבשל בפנ"ע, א"כ עכשיו כשמבשלו עם החלב אינו דרך בישול, דהיינו שנחשב כמערכו עם החלב שלא ע"י בישול כיון שאין כאן מעשה בישול על הבשר ושפיר יש להוכיח מהכא שיש בישול אחר בישול, וכע"ז כתב בחידושי הגר"ח על הש"ס שבת סי' ט"ל, וצ"ב לפ"ז מה תמהו האחרונים ובמה פליגי.

ג. שיטת החת"ס

והנה החת"ס בתשובה הנ"ל והיד יהודה שם מצדדים לדינא שבבשר וחלב שנתבשלו יחד, אין כלל בישול אחר בישול ואפילו

שדייק מהש"ך דס"ל שיש בישול אחר בישול בבשר בחלב, ולכ' משמע שגם ביבש, דשם מיירי שמבשל הבליעה שבכלי והבליעה היא דבר יבש.

וברבינו גרשום חולין דף ק"ח: איתא שאין בישול אחר בישול בבשר בחלב אחר שנתבשלו יחד, אך לא מבואר בדבריו אם מיירי גם בלח שנצטנן.

ה. סיכום הדברים

נמצינו למדים שיש שלש שיטות באחרונים אם יש בישול אחר בישול בבשר בחלב. (1) שיטת השבות יעקב והפלתו והפרשת מרדכי והיעב"ץ - שיש בישול אחר בישול אפילו ביבש או רותח לח וחמור מבישול בשבת. (2) שיטת הא"ר והחיד"א והצל"ח והיד אפרים - ששה לבישול בשבת דבלח שנצטנן יש בישול, וביבש או רותח לח אין בישול. (3) שיטת החת"ס והיד יהודה - שאין כלל בישול אחר בישול אפילו בלח שנצטנן וקל מבישול בשבת, וצ"ב במה פליגי, וכן מה טעם המחלוקת אם יש להוכיח מהסוגיא בחולין ק"ד: כנ"ל.

ו. יסוד הדברים.

והנראה לומר בכל זה דהנה יש לחקור בגדר איסור בישול בשר בחלב, האם האיסור הוא עצם פעולת הבישול, דהיינו שהתורה אסרה מעשה הבישול של הבשר והחלב יחד, או האיסור הוא היצירה שמייצר מאכל זה שיש בו מיזוג של בשר וחלב המעורבים יחד ע"י בישול.

עוד יש לחקור מה הטעם שאין בישול אחר בישול בשבת, האם הטעם הוא דבישול בדבר מבושל אינו נחשב כלל למעשה בישול, או שמא הטעם בגדר איסור בישול בשבת הוא לא מעשה הבישול אלא התוצאה שמשנה דבר חי למבושל ומכשירו לאכילה, וכיון שהוא כבר מבושל נמצא שאינו מכשירו לאכילה, אבל מעשה בישול שייך אפילו בדבר מבושל.

בלח שנצטנן וקל מלגבי בישול בשבת, וביאר החת"ס הטעם דדוקא בשבת יש בזה בישול משום דהוי מלאכת מחשבת, והיד יהודה ביאר הטעם שלגבי שבת עיקר הבישול הוא שמכשירו לאכילה, וכדבר לח עיקר בישולו הוא שמחממו, ולכן כשנצטנן בטל בישולו, אבל בבשר בחלב עיקר הבישול הוא התערובת של טעם הבשר והחלב, ובלח שנצטנן לא בטלה התערובת.

ד. שימת הא"ר והצל"ח

אך הא"ר סי' תרע"ג סק"א הביא דברי השו"ת שער אפרים סי' ל"ח שדן אם מותר להדליק נר חנוכה בחמאה שנתבשלה בקדירה של בשר ונאסרה בהנאה, דמ"מ מצוות לאו ליהנות נתנו, ותמה הא"ר שהרי כשמליק הנר נמצא שבמבשל החמאה וא"כ אסור להדליק משום איסור בישול, ואע"ה שכבר נתבשל, הא קי"ל בסי' שיי"ח לענין שבת שיש בישול אחר בישול, ולכאורה כונתן דקי"ל שיש בישול אחר בישול בלח שנצטנן, וס"ל דהחמאה יש לה דין של דבר לח כיון שבשעה שמדליקה היא ניתכת, ומבואר דס"ל שבשר בחלב שיהיה לשבת שבלח שנצטנן יש בישול, וביבש או בלח רותח אין בישול, והחיד"א בברכי יוסף שם ובמחזיק ברכה יו"ד סי' פ"ז העתיק דבריו משמע שנקט כמותו.

וכן הצל"ח בחולין דף קח. ד"ה והנה הנלענ"ד והיד אפרים בקצור דיני בשר בחלב שבס"ס פ"ז אות ג' השוו דין בשר בחלב לשבת שרק בלח שנצטנן יש בישול אחר בישול.

ודעת הפמ"ג לא ברירא לי בזה דלכאורה איכא סתירה בדבריו, דבאו"ח סי' תרע"ג א"א סק"א וביור"ד סי' ק"ה משב"ז ב' מבואר דס"ל שאין בישול אחר בישול אחר שנתבשלו הבשר והחלב יחד, אך מדבריו ביור"ד סי' פ"ז שפ"ד סק"ב וס"ק י"ח נראה דס"ל כשיטת הפלתי שאין כלל בישול אחר בישול בבשר בחלב אפי' ברותח וצ"ע, וע"ע בגליון מהרש"א סי' פ"ז על הש"ך ס"ק י"ח

שכבוש ג"כ מבליע, מ"מ אין בו אותו כח בליעה כמו בישול כדחזינן שדנו הפוסקים אם כבוש מבליע בכלי, עיין בט"ז סי' ק"ה סק"א ופמ"ג שם, נמצא שאין זה אותו מיזוג כמו בבישול.

ובזה מבואר שיטת החת"ס והיד יהודה דס"ל לדינא שאחר שנתבשלו הבשר והחלב יחד אין בזה בישול אחר בישול אפילו בלח שנצטנן, והיינו משום שבבישול הראשון כבר נוצר המיזוג והתערובת וכשנצטנן לא נתבטל, משא"כ לגבי שבת שעיקר הבישול הוא מה שמכשירו לאכילה ולכן לגבי דבר לח עיקר בישול הוא לחממו.

והא"ר וסייעתו ס"ל כדעת הפלתי שגדר איסור בישול בשר בחלב הוא עצם פעולת הבישול, אך לגבי שבת ס"ל דהטעם שאין בישול אחר בישול הוא משום שלא נחשב כלל לפעולת בישול וא"כ שייך דין זה גם בבשר בחלב, ומשו"ה ס"ל לדינא שבדבר יבש או בלח רותח אין בישול אחר בישול ובלח שנצטנן שנחשב בישול לגבי שבת, ה"ה בבשר בחלב, והכל על מקומו יבוא בשלום.

ה. תוספת נופך

ונראה להוסיף מרגינתא טבא בעומק הדברים להבין מהו יסוד מחלוקת הנ"ל בגדר איסור בישול בשר בחלב, תלוי במחלוקת הראשונים מה הטעם שהתורה אסרה לבשל בשר בחלב, דהחנינוך במצוה צ"ב פירש טעם האיסור שהוא כעין מה שפירש במצוה ס"ב בטעם איסור כישוף, ושם פירש שהשם ב"ה שם בתחילת הבריאה לכל דבר מדברי העולם טבע לפעול פעולתו טובה וישרה לטובת בני העולם, ויש דברים שע"י תערובת של שני מינים נוצר מהם כח אחר שמזיק לבריאה ולכן אסרן הבורא, וזהו טעם איסור כישוף ואיסור כלאים ואיסור בשר בחלב.

ובשם הרמב"ם במורה נבוכים פי' שם הטעם שיש עובדי ע"ז שיעבדוה במעשה

ז. ביאור השיטות

ונראה לבאר שבשתי חקירות אלו תלוי כל מחלוקת האחרונים הנ"ל, דהפלתי וסייעתו ס"ל שגדר איסור בישול בשר בחלב הוא עצם פעולת הבישול, ונסתפקו מה הטעם שאין בישול אחר בישול בשבת, אם משום שלא נחשב כלל למעשה בישול, ולפ"ז גם בבשר בחלב אין בישול אחר בישול, או שמע הטעם כהצד השני שגדר הבישול הוא לשנותו מחי למבושל ולהכשירו לאכילה, ולפ"ז בבשר בחלב יש בישול אחר בישול.

וזאת הוכיח שפיר מהסוגיא בחולין ק"ד: כאחר שנתבשל הבשר בפנ"ע יש בו איסור בישול בשר בחלב, ואם נאמר שבישול בדבר מבושל אינו נחשב כלל למעשה בישול, א"כ אע"פ שעכשיו מבשלו עם הגבינה, מ"מ אין כאן מעשה בישול בבשר והוי כמערכו עם הגבינה שלא ע"י בישול כדברי השואל ומשיב והגר"ח הנ"ל, וע"כ הוכיחו שבישול בדבר מבושל גם נחשב למעשה בישול, והטעם שאין בישול אחר בישול בשבת הוא רק משום שחסר התוצאה לשנות דבר חי למבושל וא"כ אין זה שייך בבשר בחלב, ומשו"ה נקטו לדינא שיש בישול אחר בישול אפילו ביבש או רותח לח.

והחת"ס ושאר אחרונים שתמהו על הוכחה זו היינו משום דס"ל שגדר איסור בישול בשר בחלב הוא יצירת מיזוג זה של בשר וחלב המעורבים ע"י בישול, ולשיטתם תמהו שפיר שאחר שנתבשל הבשר בפנ"ע אין בזה בישול אחר בישול, משום שרק עכשיו שמבשלו יחד עם הגבינה הוא מייצר מיזוג זה. ואפילו אם נאמר שבישול בדבר מבושל אינו נחשב למעשה בישול, מ"מ כאן אין כונת התורה למעשה בישול, אלא כונת התורה לסוג עירוב זה באופן של בישול שהוא מבליע היטב הבשר והחלב זה בזה ונעשה מיזוג טוב, משא"כ תערובת של בשר וחלב ע"י צונן שאינם נבלעים היטב זה בזה, ואפילו כבוש אינו אסור מהתורה אע"פ

הוא מעשה של עובדי ע"ז, וכן לפי טעם האבן עזרא הוי האיסור פעולת הבישול דהוא מעשה אכזריות לבשל בשר יחד עם חלב אמו.

ב. בישול אחר כבישה

והנה בהגהות שבסוף איסור והיתר כלל ל' דין ד' כתב שאסור לבשל חתיכת בשר שהיתה כבושה מעת לעת בחלב, דמעיקרא היה רק כבוש שהוא דרבנן ועכשיו מבשלו שהוא איסור תורה, ומדבריו דייקן הפמ"ג בסי' ק"ה משב"ז ד' והגרעק"א ריש סי' פ"ז דאחר שהיה מבושל בחלב אין איסור לבשלו שוב דאין בישול אחר בישול.

והקשה השואל ומשיב בהגהות יד שאל על הרמ"א סי' צ' סעיף ג' שהרי כשנכבש כבר נבלע בו כל הטעם שהרי כבוש מבליע בכולו כמו בישול, וא"כ איך שייך בו שוב איסור בישול, ולכן חולק שם שאין בישול אחר כבישה, ועייין באמרי בינה דיני בשר בחלב סי' ג' שר"ל שיש מחלוקת ראשונים בנדון זה, וקושיא זו שייך רק לפי שיטת החת"ס שבבשר בחלב אין בישול אחר בישול אפילו בלח שנצטנן כיון שגדר האיסור הוא לייצר התערובת, א"כ קשה שגם אחר שנכבש כבר נוצר תערובת זו, ומבואר דגם השואל ומשיב ס"ל כן.

אמנם לפי מש"כ לעיל באות ז' יש ליישב דהטעם שהתורה אסרה דוקא ע"י בישול ולא ע"י כבישה, הוא משום דאע"פ שכבוש כמבושל ומבליע בכולו, מ"מ אין תוקף בליעתו כמו בישול כדחזינן שדנו האחרונים אם כבוש מבליע בכלי, נמצא שאחר שנכבש עדיין לא נעשה אותו מיזוג כמו ע"י בישול וא"ש דשייך בו איסור בישול.

תערובת בשר עם חלב ולכן הרחיקה אותו התורה.

והאבן עזרא בפרשת משפטים (כ"ג י"ט) פירש הטעם שהוא אכזריות לבשל בשר הגדי עם חלב אמו כעין איסור אותו ואת בנו, ורבינו בחיי שם פי' הטעם שחלב נעשה מהדם והדם מזגו רע ומוליד אכזריות בנפש האוכלו לכן אסרה התורה אכילתו, אלא כשהדם נשתנה לחלב פסק בו כח הדם, וכשמערבו עם בשר חוזר בו כח הדם וטבעו ומטמטם הלב ומוליד גסות ותכונה רעה בנפש האוכלו, ולדבריו צ"ל שעיקר איסור בשר בחלב הוא אכילתו, והא דאסרה התורה בישולו, כדי שלא יבוא לאכלו, וכן פי' הכס"מ פ"א מטומאת מת הלכה ב', משא"כ החינוך לפי טעמו פי' להיפך שעיקר האיסור הבישול דבזה הוא מערב הכחות, והטעם שאסרה התורה אכילתו הוא כדי שלא יבוא לבשל.

והצרור המור שם (ד"ה ואמר ששת ימים) פי' הטעם דבשר הוא מדת הדין דהחטא הוא אדום, וחלב הוא מדת הרחמים כדכתיב אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו, ואסור לערב דין ברחמים.

והשתא דאתינן להכא מוכן היטב יסוד מחלוקת האחרונים בגדר איסור בישול בשר בחלב דתלוי בטעמים הנ"ל דלפי טעם החינוך הוי האיסור יצירת התערובת דע"י יצירת התערובת של בשר וחלב נוצר כח חדש שמזיק לבריאה, וכן לפי טעם רבינו בחיי דע"י התערובת של הבשר בחלב חוזר בו כח הדם ומטמטם נפש האוכלו, וכן לפי טעם הצרור המור דע"י התערובת הוא מערב דין ברחמים, אבל לפי טעם הרמב"ם הוי האיסור עצם פעולת הבישול במעשה זה

הרב משה אייזיק לינדר

בענין פטור שן ורגל ברה"ר ובענין מקום הנחת הפירות

ואכלתן ברה"ר פטור, וכתב דיש לומר דסברי ספק זה בגונא דנטלתו ברה"ר ואכלתו ברה"י וכמו דעת הרמב"ם הנ"ל ולכך הביאו ספק זה, אלא דמ"מ הקשה דמאי שנא מהתיזה ברה"ר והזיקה ברה"י דחייב, וכבר כתב הרא"ש (בסימן ב) דאע"ג דבתר מעיקרא אזלינן מ"מ הכא אזלינן בתר מקום הבעור משום ובער בשדה אחר, וא"כ כ"ש כאן צריך להיות דחייב כיון שאכלתה ברה"י, והוא קושיית הפני" על רש"י.

והנה עיי' בט"ז סי' ש"צ סק"ה מה שהביא בשם הים של שלמה דלפי הרא"ש הנ"ל ה"ה בורקה כלי מרה"ר לרה"י חייב אע"ג דבתר מעיקרא אזלינן, דלא עדיף מהתיזה לרה"י, ומבואר מדברי הים של שלמה שהבין בכוונת הרא"ש דסובר דגם בורק חץ הדין דאמרינן בתר מעיקרא (וכמו שמבואר בקצה"ח סי' ש"צ סק"א בדעת הרא"ש), ולכן הק' הרא"ש דבהתיזה מרה"ר לרה"י צריך להיות פטור כיון דבתר מעיקרא אזלינן, וכוונת תרוץ הרא"ש לדבריו צ"ל, דגבי הפטור ובער בשדה אחר תלוי במקום שישבר בסוף, והיינו דאפי' אי בתר מעיקרא מ"מ לא הוי כשבור ממש, ועיי' כע"ז בחידושי הגרש"ש סמן כ"ד שהאריך בכעין סברא זו ליישב קושיית הרמב"ן דגבי זרק תינוק דהוי כמת, דאפי' אי בתר מעיקרא אזלינן מ"מ לא הוי כמת עיי"ש. ועפ"ז י"ל בדעת הרא"ש דרק בורק כלי חייב אע"ג שבא אחר ושברו כיון דעומד להשבר ויש בו כבר הכוח שישברנו, אבל לגבי פטור דרה"ר צריך שבירה ממש ברה"ר ולכך כתב הרא"ש דה"ה בורקה כלי, אמנם המהרש"ל חולק שם על הרא"ש וכתב דיש ליישב קושיית הרא"ש מהא דבתר מעיקרא אזלינן משום דגבי זרק חץ לא אמרינן בתר מעיקרא, ולכך חייב בהתיזה ברה"ר והזיקה ברה"י, ומשא"כ בורקה כלי מרה"ר לרה"י פטור,

מתגלגל, התיזה מרה"ר לרה"י, נמלה

ברשות זה ואכלה ברשות אחר

א. בגמ' ב"ק (דף כ') בעי רב זירא מתגלגל מהו, ועיי' ברש"י שביאר דספק הגמ' היינו שגלגלה הבהמה הפירות מרשות לרשות והספק אי בתר אכילה אזלינן או בתר דשקלה ליה אזלינן, ומבואר ברש"י דספק הגמ' הוא בין בנטלתו ברה"ר ואכלתו ברה"י ובין להיפך, והספק אי אזלינן בתר לקיחה או בתר אכילה. והנה התוס' הקשו מגמ' לקמן (דף כ"ב) דמבואר דנטלה ברה"י ואכלתו ברה"ר פטור, ולכאור' נראה דיש לומר בדעת רש"י דספק הגמ' הוא רק באופן דנטלתה ברה"ר ואכלתו ברה"י, דאע"ג דלהיפך פטור כיון דמ"מ אכלתו ברה"ר, אבל בנטלתו ברה"ר ואכלתו ברה"י יש לומר דחייב כיון דלמעשה יש כאן מעשה האכילה דהיה ברה"י, והצד השני דפטור דהרי מ"מ נטלתו ברה"ר שהוא מקום פטור והתורה פטרנו בכל גוונא, ובאמת דכן ביאר במ"מ בדעת הרמב"ם (פרק ג' ה"ד), ועיי' עוד בשיטמ"ק מה שמיישב דעת רש"י, ועיי' בנחלת דוד מה שכתב ליישב דעת רש"י, ועיי' ברמ"א חו"מ סי' שצ"א (סיף י"ב) שהביא פרוש רש"י בשני האופנים, ובהכרח שיתרץ כהנחלת דוד, (ועיי"ש בסמ"ע וט"ז ובאור הגר"א בכוונת הרמ"א).

אולם עיי' בפני" שהקשה עוד דמ"מ תקשה מהא דדף ט. דהתיזה מרה"ר והזיקה ברה"י חייב, וחזינן דאע"ג דתחילת הנזק היה ברה"ר מ"מ חייבת, ועיי"ש מה שמיישב דעת רש"י, ועיי' עוד בנחלת דוד מה שתירץ קוש' זו.

ובאמת שכבר הקשה כן בשלטי הגבורים (דף ז: מדפי הרי"ף) על הרא"ש והטור סימן שצ"א שהביאו פירש רש"י בספק זה דמתגלגל, ואע"פ שכתבו דנטלה ברה"י

כלקיתחה חדשה ברה"י, ואע"ג דנטלה ברה"י ואכלתו ברה"ר פטור כבר כתבנו לעיל הטעם דחשבינן ליה כלקיתחה חדשה ברה"ר, אבל באכלה ברה"ר אין לחייב כיון דהפירות הונחו ברה"ר וכמו שכתב המ"מ.

אמנם ראיתי שיש שהקשו דהט"ז סותר עצמו בסימן שצ"א ס"ז שהביא בשם המהרש"ל הטעם שכתבו תוס' גבי האבע"י בגמ' (בדף כ"ב) אי פי פרה כחצר הניזק וכתבו התוס' דאיירי שמסרו חשו"ק, וביאר היש"ש דהתוס' לא נקטו שנטלתה ברה"ר ואכלתו ברה"י, דבזה ודאי פטור כיון שנטלתה מרה"ר, וכן הוא בתוס' רבינו פרץ שם.¹ ובט"ז שם חולק על המהרש"ל וביאר דהתוס' לא נקטו כן משום דבזה בודאי חייב כיון שאכלתו ברה"י, וכן הוא להדיא בתלמיד הרשב"א בשם הרא"ש, והט"ז תמה על המהרש"ל דהיכי אפשר לומר דפטור, והרי הרא"ש כתב להדיא דבהתיזה מרה"ר לרה"י חייב כיון דהבעור היה ברה"י וא"כ ה"ה כאן הרי הבעור הוא ברה"י עכ"ד הט"ז, וצ"ע על הט"ז דהרי כבר כתב בסי' ש"צ לחלק דאם זרק הכלי מרה"ר לרה"י גם להרא"ש פטור, וא"כ גם כאן יש לומר דפטור, ואע"ג דיש מקום לומר דהכא עדיף דמיקרי לקיתחה חדשה ברה"י, מ"מ אין כאן קושיא על המהרש"ל, וצ"ע, ואולי כוונתו להק' להמהרש"ל לשיטתו כנ"ל. ועוד יש להקשות על המהרש"ל, דלכאור' דבריו מבוארים רק לשיטתו, אבל הרי בדעת הרא"ש כתב המהרש"ל דבזרק כלי מרה"ר לרה"י חייב וכמו שנתבאר לעיל, וא"כ כ"ש כאן דיש לחייב והא הרא"ש כתב גם כן כתוס' דאיירי במסרו חשו"ק וצ"ע לדבריו.

ועתה נראה דלפי דברינו לעיל בדעת הרא"ש דבנטלה מרה"ר ואכלתו ברה"י הוא ספק דמתגלגל שהרי הרא"ש הביא גם כן

דבזרקה כלי אמרינן בתר מעיקרא ומיקרי ששברה ברה"ר ואין צריך לחידוש הרא"ש דאזלינן בתר מקום הביעור.

אולם הט"ז חולק על היש"ש, וביאר דהרא"ש לא התכוון לומר דכאן לכ"ע אזלינן בתר תבר מנא משום דצריך שבירה כנ"ל, אלא דכוונת הרא"ש דהעיקר תלוי בתר מקום הנחת הפירות, דכיון דהפירות מונחים ברה"י חייב, ואע"ג דאמרינן בתר מעיקרא, וא"כ לפי"ז בזרקה כלי מרה"ר לרה"י פטור כיון דמקום הנחת הפירות היו ברה"ר פטור עי"ש בט"ז. ובאמת דהאחרונים כבר הוכיחו דהרא"ש סובר דבזרק חץ לא אמרינן בתר מעיקרא ודלא כהקצוה"ח, ומ"מ הקשה הרא"ש דאפי' דלא הוי כשבור מ"מ הרי תחילת ההזק כבר נעשה ברה"ר, וע"ז תירץ הרא"ש דמ"מ אזלינן בתר מקום הפירות, ולפי דבריהם א"א לישוב כלל תרוץ הים של שלמה דמ"מ אין נפק"מ בין זרק כלי לזרק חץ, דמ"מ תקשה דניזול בתר תחילת ההיזק, וכן ביאר בברכת שמואל סימן י"ז סק"ג בכוונת תירוץ הרא"ש, ובחידושי הגרש"ש סימן י"ח משמע דביאר בהרא"ש כביאור הים של שלמה וצ"ב.

ולכאור' לפי דברי הט"ז מיושב קושיית השלטי הגבורים והפנ"י הנ"ל, דכל קושייתם אינו אלא משום דסברו כהמהרש"ל בביאור תרוץ הרא"ש דגבי פטור דרה"ר תלוי במקום השבירה ממש, וא"כ לפי"ז נטלתו ברה"ר ואכלתו ברה"י פשיטא דחייב דהרי ההזק בפועל נעשה ברה"י, אבל אי נימא כהט"ז בדעת הרא"ש אתי שפיר דהתם חייב כיון שהפירות הונחו ברה"י, ומשא"כ בנטלתו ברה"ר יש מקום לפטור כיון שהנטילה היתה ברה"ר, ומ"מ יש מקום לחייב יותר מזרקה כלי מרה"ר לרה"י דאמרינן דהאכילה הוי

1 ויש להסביר הדברים, שאין כוונתם משום שיש דין שצריך גם לקיתחה כדי להתחייב, דא"כ גם במסר חשו"ק פטור דהרי ליכא לקיתחה, אלא דכיון דאיכא פטורא דרה"ר בתחילת הפשיעה תו ליכא לחיובא אחר כך משום האכילה כחצר הניזק, ועי' חזו"א סי' ב' סק"י משכ"ב, וכעין זה מצינו גבי גדיא דאכלה אימרא דשיטת רש"י דמשלם חצי נזק כיון שהתחיל ע"י חיוב דמשונה וה"ה כאן כיון שהתחיל ההזק ברה"ר.

ולכאו' עוד צ"ע בדברי השלטי גבורים הנ"ל שהקשה שם לביאור התוס' דכיון דקיי"ל בזרק כלי מראש הגג דהשני פטור דבתר מעיקרא אזלינן ומנא תבירא תבר, והקשה דא"כ גם כאן במתגלגל מרה"י לרה"ר חשיבי כמונח ברה"ר דבתר מעיקרא אזלינן עי"ש, וצ"ע דהרי לפי מה שהוכחנו לעיל בדעת השלטי גבורים דסובר כהמהרש"ל דהא דבהתיזה מרה"ר לרה"י חייב ולא אמרינן בתר מעיקרא משום דלעולם לא חשיבי שבור מעיקרא, וגבי פטור דרה"ר תלוי במקום השבירה למעשה, וכמו שבארנו לעיל שמוכח מדבריו שסובר כהיש"ש דאם סובר כהט"ז לא תקשה על רש"י מהא דהתיזה. וא"כ גם כאן גבי מתגלגל אע"ג דבתר מעיקרא אזלינן מ"מ הרי מעשה השבירה נעשה ברה"י ויש לחייבו וזהו ספק הגמ' לפי התוס', ובאמת דהיש"ש (סימן י"ג) כתב לתרץ כן קושייתו דמ"מ לא הוי כמונח ברה"ר, והינו כשיטתו לעיל, וצ"ע.

בענין דף ארוך מרה"ר לרשות הניזק

ב. ועי' ברא"ש (פרק א סימן א) שהביא מהרי"ף (א: מדפי הרי"ף) דטעם הפטור ברה"ר משום דאורחא הוא, ותמה ברא"ש מדוע צריך לטעם חדש כיון דילפינן ליה מקרא דובער בשדה אחר, וכתב דאפשר שהרי"ף בא לפרש הטעם למה פטרתה תורה ונפק"מ מטעם זה שאם היה עץ ארוך מונח מקצתו ברה"ר ומקצתו ברה"י ודרסה עליו ברה"ר ושברה ברה"י כלים, כיון שדרכה לילך ולדרוס עליו פטורין, (ועי' תרומת הכרי סימן שצ"א שכתב דמקור דברי הרי"ף הוא הגמ' בדף יט: גבי כשכשה בזנבה דוכי יאחזנה בזנבה וילך משמע דזהו טעם הפטור ברה"ר), וכתב הרא"ש דר' יצחק בר שמואל לא פירש כן גבי שור יוכיח שברשות עכ"ד הרא"ש, וכוונת הרא"ש לקושיית התוס' לקמן ו. ד"ה תאמר דלמ"ד דתנא שור לרגלו היינו שור יוכיח שברשות, והקשו התוס' דהא רגל לא מחייב אלא ברשות הניזק ושם

פרוש רש"י, יש לומר דלהכי נקט הרא"ש חשו"ק, משום דבנטלה ברה"ר ואכלתא ברה"י היינו ספק דמתגלגל ועל כן לא הביא הרא"ש ציור זה.

והנה התוס' פירשו בשם הר"י האי ספק דמתגלגל דאיירי בפירות שמתגלגלים מרה"י לרה"ר, והספק הוא דכיון דסופו להיות ברה"ר הוי כאכלתה ברה"ר ופטור, או דמ"מ השתא מרה"י לקחה וחייב עי"ש, והנה לכאו' מבואר מתוס' דבנטלה ברה"ר ואכלתו ברה"י פטור, דאי התם חייב א"כ כ"ש כאן שלא הגיע עדיין לרה"ר דחייב, וע"כ דס"ל להתוס' דהתם פטור, וכן כתב בתלמיד הרשב"א בתחילה (לקמן כ"ג) גבי פי פרה, ולפי"ז לכאו' תקשה קושיית השלטי הגבורים והפנ"י גם על התוס' מהתיזה ברה"ר והזיקה ברה"י דחייב, וצ"ע דהשלטי גבורים הקשה על הרא"ש רק משום שהביא גם כן פירוש רש"י, דהרי גם אליבא דהתוס' קשה.

והנה בשו"ע סי' שצ"א (סי"ב) לא הוזכר כלל פירוש הר"י, וגם ברמ"א לא הגיה כלום, ואפשר שהוא מטעם הנ"ל דכיון דכתב המחבר (ס"ז) שאם נטלה מרה"ר ואכלה ברה"י א"כ פשיטא דבספק התוס' הדין דחייב.

והנה בתלמיד הרשב"א שם כתב בשם הרא"ש דנטלתה מרה"ר לרה"י חייב, ומ"מ ביאר דיש לומר דמתגלגל גרע, וז"ל: דכיון דהפירות מתגלגלין לרה"ר ושם היה סופן לנוח והבהמה היתה יוצאות אחריהן ואוכלתן שם, כמאן דשקלתינהו ברה"ר וכמאן דאכלתינהו ברה"ר דמי עכ"ל, והיינו דהתם גרע דהוי כמי שאכלתם ברה"ר כיון שסופו לצאת, ומשא"כ בהכניסה לרה"י שנח ברה"י ואכלתם שם, ולכאורה סברא זו הוא סברא גבי פטורא דרה"ר דגם בזה פטרה התורה, וישל"ע בכוונתו, ולפי התלמיד הרשב"א מבואר הטעם שהשלטי הגבורים לא הקשה על התוס', משום שמחלק בין נטלתם לבין מתגלגל וכמבואר בדבריו.

שזרקה באבן לרה"י ומזקת שם דשם נפל האבן והזיק, וכשמזקת ברה"י הרי מחויב בשמירה ואפי' דהוי אורחא מ"מ יש לו לשמור שלא יזיק, ורק ברה"ר פטרתו התורה שאינו צריך לשמור שלא יזיק כיון דברה"ר א"א שילך אחריה תמיד, והוא דהטעם מגלה לנו דפטור התורה אינו תלוי במקום הנחת הפירות אלא במקום שמזקת שם, כיון דהוי פטור משמירה ומשום דהוי אורחא, דאין הפטור משום דהפירות ברה"ר אלא שהתורה פטרתו לבהמה כשמזקת ברה"ר כיון דהוי אורחא, (ועי' מה שנדחקו בזה בחזו"א סי' ג אות א' ובאבן האזל נזקי ממון סי' א אות ח ועי' עוד באבי עזרי פ"א אות ח).

ועי' בחדושי ר' נחום (דף ג:): שהוכיח מדברי התוס' (בד"ה משורו) דלא כהרי"ף, דבתוס' כתבו דמשן ורגל ליכא למילף לרב באסו"מ שלא הופקרו דחייב, דא"כ ליפטר ברה"ר, והקשה הגר"נ דהרי התם ליכא טעמא דאורחא, אמנם לפי דברינו אתי שפיר דבודאי אין כוונת הרי"ף לומר כאן טעמא דקרא וכל דליכא טעמא דקרא חייב, דהרי לא דרשינן טעמא דקרא וכל דילפינן משן ורגל פטור ברה"ר, אלא דהפטור ברה"ר הוא מטעם אורחא לומר דתלוי במקום שמזקת ברה"ר ולא במקום הנחת הפירות, ועי"ש בחי' הגר"נ עוד מה שהוכיח מהא דכתבו התוס' דבמועד פטור ברה"ר, ולדברינו מיושב, ובזה יתיישב גם כן קושיית החזו"א (סי' ג' אות א') על הרי"ף בהא דפטור בנפלה לגינה אפי' מערוגה לערוגה.

ולפי זה אתי שפיר דנטלתה מרה"י ואכלתו ברה"ר דמבואר בגמ' דפטור, דהרי מ"מ הזיקה ברה"ר, וכן להיפך בנטלתה מרה"ר ואכלתו ברה"י אפשר דחייב כיון שמזקת ברה"י, ושייך הספק דמתגלגל גם להרי"ף, ודלא כהשלטי גבורים דלהרי"ף לא שייך ספק הגמ' דמתגלגל, וי"ל דהספק דמתגלגל לפירוש התוס' שייך גם אליבא דהרי"ף דכיון דסופו לנוח ברה"ר הוי כנטלתה מרשות הניזק ואכלתו ברה"ר, ואע"ג דאיכא פשיעה בזה שנכנסה ליטלה

אין לו רשות, ותירצו דאיירי כגון שהלך ברה"ר והזיק ברה"י, ורבינו פרץ תירץ וכן הוא ברשב"א שם דאיירי בדף ארוך והזיקה ברה"י דהוי ברשות וחייב, והרי"ף צ"ל דיתרץ כתוס' או כהרשב"א בתירוץ השני דאיירי בחצר המיוחדת לפירות דחד ולתרוויהו לשוורים.

ומ"מ לכאור' בהתיזה מרה"ר לרה"י מודה הרי"ף דחייב כמבואר בגמ' לקמן (דף יט), וכן כתב בים של שלמה סימן ד', אולם עי' בפלפולא חריפתא (אות ט') שהביא בשם השלטי גבורים (על הרי"ף אות ב') דהרי"ף השמיט האי אבעי' דהתיזה משום דסבר דכיון דהטעם משום דהוי אורחא א"כ בהתיזה לרה"י פטור, ותמה עליו שהרי"ף יפרש טעמא דקרא מלבו ולהוציא דין מכח הטעם דלא כמסקנת הגמ' וצ"ע. ועי' עוד בשלטי גבורים גבי מתגלגל דביאר גם כן הא דהשמיט הרי"ף משום דסובר הטעם דאורחא, ולכאור' תקשה גם כן מהא דנטלתו ברה"י ואכלתו ברה"ר דפטור והרי ליכא טעם הפטור דאורחא.

והנה בכיאר הסברא לחלק בין דף ארוך להתיזה מרה"ר לרה"י, נראה דסברת הרי"ף דאורחא אין הכוונה דאורחא פטרה תורה כיון דמצוי שיזיק וא"א לשמרו, דהרי גם בחצר הניזק דהוי אורחא ומ"מ חייב, אלא דלעולם הרי על בעל המזיק לשמור שלא יזיק ואין הניזק צריך לשמור עצמו שלא יוזק ואפי' ברה"ר והיינו מחויב שמירה שהטילה התורה על המזיק שצריך שישמור שלא יזיק וכל שיזיק ישלם, אבל שן ורגל ברה"ר פטרה התורה את המזיק משמירה, וכיון שדרכו לילך ברה"ר וא"א שילכו הבעלים אחריהם תמיד כלשון הרא"ש, ולכך אמרינן שאין הפטור משום דהפירות מונחים ברה"ר, אלא דהפטור הוא משום דאין הבעלים צריכים לשמור שורו שלא יזיק ברה"ר, וכל שמזיק ברה"ר הבעלים פטורים, ולכן אם מזקת במקל ארוך שמיקרי שמזקת ברה"ר פטור הבעלים, ואפי' כשהפירות בחצר הניזק, אבל בהתיזה לרה"י חייבת שהרי מזקת ברה"י

כרה"ר, ורק מקום שא"א לאכול רק ע"י שעלתה בצידי הרחבה או על ידי קפיצה דינה כרה"י וחי"ב, אולם ברמב"ן במלחמות כתב דכל הפטור דמחזרת ועל גבי חברתה הוא דכל שאכלה מרה"ר בצידי הרחבה ועל גבי חברתה פטור, דכיון דגופה ברה"ר הוי כאוכלת ברה"ר ורק בעלתה בצידי הרחבה או קפצה חייב, ואפי' במקום שיכולה לאכול בלי קפיצה חייב.

ולכא' יש לבאר סברת הרמב"ן לפי סברת הרי"ף בטעם הפטור דרה"ר דהעיקר תלוי במקום שמזקת משם, וכיון דגופה ברה"ר ומזקת מרה"ר, אע"פ שנוטלת הפירות מחצה"נ, מ"מ פטור, ואינו תלוי במקום הנחת הפירות כמו שבארנו לעיל בסברת הרי"ף דכיון שהפטור משום דהוי אורחא ואוכלת כדרכה אמרינן שתלוי במקום עשיית ההיזק, והכא מזקת מרה"ר ולא עדיף מדף ארוך מרה"ר לחצה"נ דפטור להרי"ף כיון דהוי אורחא, והכא נמי כאן אע"ג דהוי חצר הניזק שהרי בעלתה בצידי הרחבה חייב בכל אופן, מ"מ כיון שאוכלת מרה"ר פטור.

ומ"מ צריך לחלק דהרי מתוך החנות מבואר שם במתני' דחי"ב, ואע"פ שאכלה וגופה ברה"ר, ויש לבאר עפ"י מש"כ בנמוקי"י בסוגיא דקופצת שכתב דמ"מ כל שאוכלת ברשות הניזק גמור כגון ביתו חייבת, ואפי' אכלה כדרכה, והיינו דכיון דהכניסה ראשה בחצר הניזק ושם אוכלת חייב כל דהוי חצר הניזק גמור, אמנם בדף ארוך פטור אפי' בכי האי גוונא, [ועי' בסמ"ע סימן שצ"א ס"ק ל"ז שכתב דכיון שאין דרך הבהמה להושיט ראשה כלל לתוך החנות אפי' שמואל מודה בזה דה"ל כאלו עומדת בתוך החנות ואכלה משם, וזה אתי שפיר גם כן כדברינו שכל הפטור הוא משום דהוא אורחא ודרכה בכך, אבל בתוך החנות כיון דאין דרכה בכך דרך הליכתה ברה"ר לית ליה פטור דרה"ר דזה לא מיקרי שמזקת ברה"ר כיון דאיכא כאן שינוי גמור ע"י שהכניסה ראשה לתוך החנות]. ובאמת עי'

מרה"י מ"מ כיון דההיזק נעשה ברה"ר פטרתו התורה.

ונראה דאי נימא דנטלתו ברה"ר ואכלתו בחצה"נ פטור, ולא אמרינן דכיון דאכלתו ברה"י חייב, א"כ בודאי ה"ה בדף ארוך מחצה"נ לרה"ר פטור גם להרי"ף, דאע"ג דמיקרי שמזקת בחצה"נ שהרי מזקת משם ע"י הדף ארוך, מ"מ כיון דהפירות מונחים ברה"ר אמרינן דעל הפירות אלו לא חייבתו תורה שהרי יכולה להזיק שם ברה"ר, והיינו טעמא דנטלתו ברה"ר והזיקה בחצה"נ פטור, אע"ג דגם להיפוך פטור דבעינן אכילה ולקחה בחצה"נ דמיקרי שההיזק מתחיל ברה"ר וסגי בזה כדי לפטרו ולהחשב שמזקת ברה"ר, ועי' מש"כ לקמן (באות ד') בענין דף ארוך מחצר שאינו של שניהם לחצה"נ, ועי' מש"כ לקמן אות ז' בשם החזו"א לפטור בדף ארוך מדין כל המשנה.

ונראה דאם מזקת ע"י קרן דכוונתה להזיק בחצר המזיק שהדין שגם בקרן פטור, אם הזיקה ע"י מקל ארוך בודאי חייב אע"ג דמיקרי שמזקת מחצר המזיק, דלגבי זה תלוי במקום הנחת הפירות דאם הניחו בחצר המזיק פטור, ורק כאן כיון דסיבת הפטור משום אורחא תלוי במקום שמזקת הבהמה משם, וזה אתי שפיר טפי למה שבארנו, ועי' חזו"א (סי' ג אות א) שכתב דלגבי מעמיד בהמה על הפירות דכתבו בתוס' דפטור ברה"ר, והקשה דלפי סברת הרי"ף קשה דהרי ליכא הפטור דהולך כדרכו, ולפי דברינו כיון דהאכילה ברה"ר והאכילה הוא כדרכו יש לומר דפטרה התורה שהרי אינו מחויב לשמור בהמתו שלא תזיק ברה"ר.

בענין מחזרת ואכלה מצידי הרחבה

וקפצה ואכלה מע"ג חברתה

ג. מצינו מחלוקת ברא"ש והרמב"ן גבי מחזרת (בדף כא) ובקופצת (בדף כ) דברא"ש מבואר בתרווייהו דבמקום שיכולה לאכול בלא חיזור וקפיצה אע"פ שחזרה וקפצה מעל גבי חברתה פטור דהוי כמונח ברה"ר, דכל שיכולה לאכול בו מרה"ר הוי

ועיי"ש בפלפלא חריפתא (פרק ב' סימן ט'
 אות א') שתירץ דלעולם לא חייבה התורה
 רק ברשות של אחר דבעינן ובער בשדה
 אחר, ורק ברה"ר כיון שיש לו רשות להניח
 שם פירותיו א"כ מיקרי שדה אחר, ולכך
 כתב הרי"ף דכיון דאינו יכול לילך אחר שורו
 תמיד כיון דאורחא הוא לפיכך פטרתו תורה,
 ועי' חידושי ר' אריה לייב מאלין סימן פ"ה
 שביאר כך בשיטת הרי"ף דמובער בשדה
 אחר ילפינן תרתי דאין לחייב רק במקום
 שהוא רשות לניזיק, ועוד ילפינן לפטור
 דרה"ר ובחצר השותפין כיון דהוי אורחא,
 אמנם נראה דחוק לומר כן דתרי דיני
 איתניהו ביה.

ולפי דברינו לעיל בכוונת הרי"ף אתי
 שפיר דאין כוונת הרי"ף דכיון דהוי אורחא
 לילך ברה"ר ומשום רשות הבהמה לילך
 ברה"ר לכך פטרתו התורה, אלא דהוי גזה"כ
 לפטור משמירת בהמתו כל שאינו מזיק
 בחצר הניזק ולא חייבה התורה רק כשמזקת
 בחצר הניזק, דכיון דהולכת כדרכה וא"א
 לשמור שלא תזיק אין חיוב שמירה רק
 כשמזקת במקום הניזק, והרי גם לרשות
 הניזק נכנסת כדרכה והוי אורחא, אלא דשם
 חייבה התורה שמירה, וכיון שכן גם במקום
 שאינו של שניהם אין על בעל השור לשמור
 כל שמזקת כדרכה והוי אורחא, ורק בעינן
 שלא תזיק בחצר הניזק ששם מוטל עליו
 חובת השמירה, וכוונת הרי"ף רק לומר
 דאינו תלוי במקום הנחת הפירות (כמו
 שנתבאר לעיל באות ב') אלא תלוי במקום
 שמזקת משם כיון דגדר הפטור משום דהוי
 אורחא, ובזה מיושב היטב שגם במקום
 שאינו של שניהם אין עליו חיוב שמירה
 וכמשנ"ת.

ולפי"ז גם בדף ארוך מחצר שאינו של
 שניהם והזיקה בחצר הניזק פטור כיון
 דהולכת כדרכה ואין על הבעלים לשמור
 שלא תזיק שם והחיוב שלו הוא רק על
 פירות של בעל החצר, ולפי דברי הפלפולא
 חריפתא הנ"ל בכי האי גוונא חייב כיון

בריי"ף שכתב והא דקפצה אבל עמדה לא
 דהיינו אורחא, ומבואר דהפטור באמת
 משום דהוי אורחא, וכן הוא ברמב"ם
 (נזק"מ פ"ג ה"י) שכתב שטעם הפטור
 משום שכך דרך הבהמות לאכול זו מעל גבי
 זו ועי' בב"י שם מה שנדחק ליישב לשונו
 ולדברינו אתי שפיר, ועי' עוד ברשב"א
 שהביא בשם הירושלמי דקפצה חייב וקרי
 ליה בירושלמי שינתה ואכלה, וכתב דאין
 הכוונה דהיה שינוי שהרי אינו שינוי בטבע
 הבהמה, אלא שינתה ממה שפטרה תורה
 והיינו כמשנ"ת.

אולם הרא"ש ביאר דתלוי בהגדרת
 המקום, דכל מקום שיכולה לאכול משם
 בלא חיזור מקרי רה"ר ודינו כרה"ר שאין לו
 רשות להניח שם פירות יותר מרשות הליכת
 השור, ומשא"כ בפנים ממנו שזה הוי מקום
 שיש רשות להניח פירות יותר מרשות
 להליכת השוורים ולכך מיקרי כחצר הניזק
 וחייב, והרא"ש לא היה יכול לפרש
 כהרמב"ן, דהרי בדף ארוך סובר דחייב
 כמו שכתב הטור לשיטתו, וכ"ש כאן
 שמכנסת ראשה לחצר הניזק דחייב, אלא
 דאמרינן דהוי מקום שדינו כרה"ר וכנ"ל,
 ומ"מ גם להרי"ף יש לפרש גם כן כהרא"ש
 דהוי כחצר דפירות דחד ולתרוויהו לשוורים,
 ומשא"כ סמוך לרה"ר דהיינו בלשניהם
 לפירות ולשוורים דכל שיכולה לאכול
 כאורחא אין לו רשות להניח שם פירותיו,
 ושאיין יכולה לאכול יש לו רשות להניח שם
 פירותיו.

בענין חצר שאינה של שניהם

ד. עי' ברא"ש (פ"ב סימן י"ז) דחצר
 שאינו של אחד מהם הדין דהוי כרה"ר
 ופטור בו שן ורגל, והוא מהגמ' (בדף יד).
 כמו שדייק שם ברא"ש, ועי' בפלפולא
 חריפתא שם (אות צ') שהקשה לפי סברת
 הרי"ף דטעם הפטור ברה"ר כיון שיש לו
 רשות להלך שם ואינו יכול לילך אחר שורו
 תמיד, א"כ כיון שהשור אינו ברשות חייב
 וככל שאר מזיק ואפי' שהניזק אינו ברשות,

הניזק אין בו דמיקרי חצר הניזק ולכך חייב, וכל זה לשיטתו בדעת הר"ף דאיכא שני דינים.

אולם עי' בנמוק"י שם שמבואר להדיא דלא כמהלך זה בדעת הר"ף, דהנמו"י כתב וז"ל: לפירות אלא אחד, שאין רשות לשניהם לתת בה פירות אלא האחד, ובזמן שפירותיו בתוכה אין השני רשאי לתת פירות אלא שוורים, והדעת מכרעת כן שלא יאכלו שוורים של זה פירותיו של חברו עכ"ל, והנה התרומת הכרי סי' שפ"ט אות י"ג הבין בכוונתו משום דכך התנו בתחילה שאין לו להכניס שם שורו, והקשה דהנמו"י סותר דבריו דלהלן שם גבי פרה שהזיקה טלית כתב הנמו"י דאיירי לטלית דחד ולתרווייהו לשוורים ולכך הזיק טליתו לפרה חייב וגם בעל הפרה חייב במה שמזקת ע"י רגל לטלית, וליכא פטור דכל המשנה כיון שיש לו רשות להניח טליתו, ואי אין לו רשות להכניס שם שורו בזמן שמניח הטלית לא מחייב בעל הטלית בפרה משום בור דהוי בור ברשות המזיק.

ונראה להוכיח בכוונת הנמו"י שלא כהבנת התרומת הכרי, אלא הנמו"י איירי אפי' שיש לו רשות להכניס שם שורו, דהרשב"א (בדף ו) כתב ליישב קושיית התוס' שם שהקשו דהרי שור לא נחשב רשות לגבי רגל שחייב רק ברה"י, ותי' הרשב"א דאיירי בחצר לפירות דחד ולתרווייהו לשוורים דהוי שור ברשות ומ"מ חייב, ומבואר להדיא דמותר להכניס שם שורו ומ"מ פטור לשלם, וע"כ כוונתו דיש לו רשות להכניס שם שורו אלא שצריך לשמור שלא יזיק לפירותיו, וכך הוא להדיא בתלמיד הרשב"א והרא"ש, וגם נראה דאין כוונתו מדין תנאי והתחייבות לשמור שורו ולהתחייב, דא"כ לא שייך לומר שהחייב הוא מדין שן ורגל דהרי יכולים להתנות ולהתחייב במה שירצו.

אלא בהכרח צ"ל בדברי הר"ף והנמו"י והרשב"א דכך דינו דכיון דהוי רשותו לפירות דחד, א"כ ליכא לגביו הפטור

דליכא הפטור דאורחא ורק הפטור דחצר הניזק וזה דוחק.

והנה גדר דחצר הניזק אין הגדר שאין רשות למזיק להכניס שם שורו, דהרי גם בחצר שאינו של שניהם פטור, וגם אין הגדר דהוי רשות של הניזק, דהרי בחצר השותפים פטור בהזיק שור של אחד לפירות של חברו אע"ג דהחצר שלו, אלא כל דיש לשניהם אותו רשות השתמשות הרי זה נחשב כחצר הניזק, וגם ברה"י מיקרי שיש לשניהם רשות להשתמש בו זה להניח פירותיו וזה להעביר שם שורו, ובאינו של שניהם גם אין לשניהם רשות להשתמש בו, והיינו דהתורה פטרה שן ורגל כששניהם משתמשים בשוה, ובשן ורגל פטרה התורה כששניהם בשוה, אלא דהרא"ש והר"ף פלגי בטעם הדין, דלהר"ף הפטור מפני שיש רשות לבעל השור ולא תלוי במקום הנחת הפירות, ולהרא"ש הפטור מפני שיש לו רשות להניח הפירות, ולכך תלוי במקום הפירות, ולכך נחלקו בדף ארוך וכמשנ"ת באות ב'.

חצר לפירות דחד ולתרווייהו לשוורים

ה. עוד כתב בטור (שם) בחצר דהוי לפירות דחד ולתרווייהו לשוורים חייב בו משום שן ורגל, והוא שיטת רש"י (דף יד) והר"ף והרמב"ם, ועיי"ש בתוס' (ד"ה לא לזה) שתמהו דכיון דיש רשות לבהמה ליכנס שם לא מיקרי חצר הניזק, ועי' בחדושי ר' אריה לייב שם שביאר דנחלקו אם מה שיש רשות למזיק להכניס שם שורו הוא סיבה להפקיע שדה אחר, וכל חצר השותפין גם כן לא מיקרי כלל שדה אחר כלפי עצמם כיון דיש רשות למזיק להכניס שם שורו, ושיטת רש"י דמה שיש זכות למזיק להכניס שם שורו אינו מגרע מדין חצר המזיק, וכל הפטור אינו רק מטעם הפטור דאורחא שכתב הר"ף דפטור ברה"י, וכל זה רק אם היה רשות לשניהם לפירות ולשוורים מיקרי רה"י, אבל אם אינה מיוחדת לשניהם בשוה, והוי לפירות דחד לא מיקרי רה"י, ואין בו הפטור דאורחא, וגם הפטור דחצר

כמו שכתבו התוס' (בדף כג.) דזהו חיוב מזיק שחייבה התורה שעל המזיק לשמור שלא יזיק, ובאמת דכבר הקשה כן בתוס' רבינו פרץ בסברת אביי דהרי יותר יש לשמור שלא יזיק משלא יזק ולכך כתב כהתוס', וצ"ל בכוונת הש"ך דשאני פירות שמניחם ברה"ר שמיקרי שמביא המזיק עליו, ובכל מזיק גם כן כל שפשע הניזק לא מתחייב המזיק ואפי' שפשע המזיק, ורק באופן שלא פשע רק שלא שמר שלא יזק אזי חייב המזיק, וסובר הש"ך דכאן מיקרי שפשע הניזק כיון שמניח פירות במקום הילוך הבהמות, וכעין הדין דכל המשנה בדף כ' ע"א.

ולפי"ד הש"ך אין צריך פטור דרה"ר רק בגוונא ששמר הניזק שלא יזקו פירותיו ונאנס, דבזה היה מקום לחייב ופטרתו התורה משום רה"ר, וכל הנידון דמתגלגל ושאר כל היכי תמצא שנתבאר לעיל איירי ששמר הניזק ונאנס.

והא דלפירות דחד ולתרוויהו לשוורים חייב, צ"ל לפי הש"ך דכיון דהוי שלו לפירות א"כ אינו מחויב לשמור פירותיו, דכיון דמניחו ברשותו והוי רק שלו לפירות, אין אדם צריך לשמור פירותיו בחצר שלו, ואע"ג דיש רשות לשני להכניס שם שוורים מ"מ היה לו להכניס וישמור, שהרי הוא שלו יותר כיון דהוי רשות שלו לפירות לחוד, ולכך לא מיקרי שפשע בהכנסת פירותיו. ועי' בחזו"א סימן יא סק"ה שדחה דברי הש"ך וכתב דלא קימ"ל כן עי"ש.

אם שייך הפטור דכל המשנה

במניח פירותיו ברה"ר

ז. בשיטמ"ק (בדף כ) הק' בשם רבנו אפרים דמה צריך לפטור דשן ורגל ברה"ר, תפוק ליה מדין כל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור, וכתב דלא הוי מצי למעוטי מהא, דלא הוי מצי למימר שינה בו שהרי מועד מתחילתו עכ"ל, והיינו שכיון שאורחא הוא לא שייך בו הפטור דכל המשנה.

דרה"ר, שכיון שיש לו רשות לגבי פירות יותר ממה שיש רשות לבעל השור, וזהו דין התורה דחצר הניזק דכל שיש לו רשות להניח שם פירותיו יותר מזכות השור זהו חצר הניזק, והתורה חייבתו לשלם משום מזיק דבכהאי גוונא ליכא הפטור דרה"ר, אלא דבתרוויהו לשוורים ולפירות הוי רה"ר ממש, דאין לזה זכות יותר מלזה, ורק במקום שיש רשות לזה יותר מלזה לגבי פירות דינו כחצר הניזק, דנגד פירותיו של זה אין לו זכות לשוורים, ומדיני תורה הוא ולא משותפות, אלא שדיני תורה תלוי בדיון השותפות שביניהם, וכל שיש לו רשות יותר מחבירו הרי הוא נחשב רשותו, ודומה לזה מה דמצינו לעיל דקפצה חייבת ואפי' דהוי רה"ר דמ"מ כיון שיש לו רשות להניח שם פירותיו חייב, וכמו שביאר שם הרשב"א וברא"ש, והיינו כנ"ל דיש לו רשות יותר מבעל השור, ובוודאי דלא משום תנאי הוא, וגם לסברת הרי"ף דטעם הפטור דרה"ר משום דהוי אורחא אתי שפיר וכמו שנתבאר לעיל דאע"ג דיש לו רשות לשורו מ"מ יש לו לשמור שורו כיון דהוי חצר הניזק, ובחצר הניזק חייב שמירה אפי' דהוי אורחא, ועל פי זה יש לבאר כוונת הרא"ש בשיטה שכתב דחייב משום דמ"מ הוי חצר הניזק, וכוונתו כנ"ל דהחייב משום דהוי חצר הניזק ולא משום התנאי שבדבר.

ברעת הש"ך דשן ורגל חייב

רק כששמר הניזק פירותיו

ו. עוד מצינו חדוש גדול בש"ך סימן שצ"א (סק"א) שכתב דקימ"ל כאביי (בדף כג:) דלא מחייב שן ורגל אלא כשנפל הגדר בלילה או כשחתר, ועיי"ש בתוס' דגם אביי לא נתכוון אלא לדחותו, אולם הביאו בשם הר"ח דקימ"ל כאביי, ועי' בחדושי הר"י מלוניל (דף כג:) ושיטמ"ק (שם ד"ה אמר) ובנמוק"י שם שביארו דסברת אביי הוא משום פשיעת הניזק, וביאור הדבר דאע"ג דכל מזיק לא אמרינן דעל הניזק לשמור עצמו דיותר יש לשמור שלא יזיק משלא יזק

גוף הבהמה שניזוקה נמצאת בחצר הניזק ורגלה נמצא ברה"ר ודרסה על רגלה ונשברה רגלה בחלק שבחצר הניזק פטורה מדין כל המשנה, אמנם לטעם התוס' דהפטור הוא מדין שו"ר ברה"ר חייבת, אמנם בכה"ג יש לפטור לשיטת הרי"ף דדמי לדרך ארוך ברה"ר דפטור אפי' הזיקה ברה"י. ועיי"ש בחזו"א בסימן ח' אות י"א דא"כ בדרך ארוך מרה"ר לחצה"נ יש לפטור גם כן מדין כל המשנה, וכן כתב באות י"ג, ד"ה ומיהו, אלא דלפי זה יש להוכיח מהרא"ש שלא כדבריו, דהרי הרא"ש כתב דבדרך ארוך חייב ולא פטר מטעם כל המשנה, ומוכח בדעת הרא"ש דס"ל כתירוץ רבנו אפרים בשיטמ"ק, אלא דיש לומר בדרך ארוך דלא מיקרי משנה כיון שלא הניחו כן, ודלא כהחזו"א שהבין שנחשב כל המשנה.

ובאמת עי' בכובע ישועה בדרך כ. שתירץ קושיית רבנו אפרים דצריך הפטור לחצר השותפים דיש לו רשות להניח שם פירותיו אלא דיש לומר כנ"ל דגם ברה"ר יש לו רשות להניח שם פירותיו, ועי' בספר דרכי דוד שתירץ דצריך הפטור באופן שנאנס הניזק ולא הניחו ברה"ר בכוונה, אולם דוחק הוא לומר דקרא איירי רק בכי האי גוונא, ומ"מ כל זה רק ברה"ר אבל בחצר הניזק ולא סגר בעד פירותיו ודאי אין לפטור מדין כל המשנה ולא מקרי שהביא הנזק עליו שהרי מניחו ברשות ואין רשות לבעל השור והש"ך שהובא לעיל באות ו' סובר דגם בזה יש לפטור דמיקרי שהניזק הביא עליו ההזק ואין על המזיק לשמור עצמו וכמשנת.

ולכאור' כוונתו דבבא אחר ושינה בו אמרינן דפטור כיון שהניזק הביא עליו ההיזק, וכן ביאר בחזו"א (סי' ח' סק"ז), ובברכת שמואל (סימן ט"ז) ביאר טעם הפטור כמו שמצינו בגמ' (בדף מ"ז): דהוי לה שלא תאכל, ובזה מבאר השיטמ"ק דבאורחא אין השינוי של הניזק גורם ההיזק כיון דאורחא בכך, וגם אם השני לא היה משנה ג"כ היתה אוכלת, ועי' תוס' לקמן לב. (ד"ה איבעי) ברבצה ברה"ר ובהמה מהלכת כדרכה הזיקה את הרבוצה דפטור מטעם שן ורגל ברה"ר, ועי' שם בפנ"י שתמה דלכאור' יש לפטור גם מטעם דכל המשנה ובא אחר ושינה שפטור. וכן הקשה בחזו"א ח' א' על התוס' וכתב החזו"א שם דהרי לאו דוקא בא אחר ושנה בו פטור אלא כל מזיק פטור ואפי' באורחא, ובאמת עי' תוס' (דף כז: ד"ה אמאי) שמבואר שם דאין לפטור מטעם שן ורגל ברה"ר (ועיי"ש מהרש"א ומהר"ם). ועי' עוד בנמוק"י (בדף כ' שם) שמבואר מדבריו דהפטור הוא מטעם כל המשנה. וצ"ל דהתוס' סברו שלא שייך בזה הדין דכל המשנה משום דס"ל כרבינו אפרים בשיטמ"ק שכיון דהוי אורחא לא שייך בו פטור זה וכמשנת.

ולפי דברי הנמו"י והפנ"י והחזו"א שלא נחתו לזה, צ"ל הא דאיצטרך לפטור דשן ורגל ברה"ר ולא פטרינן ליה מדין כל המשנה, וי"ל דאינו נחשב כל המשנה משום דאורחא הוא להניח פירותיו ברה"ר וממילא לא נחשב שהביא על עצמו ההיזק. ועי' בחזו"א הנ"ל שכתב דלפי דבריו דפטור מטעם כל המשנה א"כ יש לפטור אפי' כל

הרב יהושע שטיינברג

בענין חיוב גרמי בעדים וזממין

בעדים זוממין יש עונש מיוחד של 'כאשר זמם' המחייבו לשלם אף שעדיין לא הפסיד הנידון, אולם במקום שהפסיד הנידון [להלן יתבאר כמה אופנים] יש עוד סיבה לחייבו משום דינא דגרמי, וכמש"כ הריטב"א בדף ב' ע"ב דאף דס"ל דגם בממון ליכא חיובא דכאשר זמם במקום שכבר שילם הנידון דהו"ל 'כאשר עשה'¹, מ"מ אם הנידון יש לו הפסד מזה [כגון דא"א להחזיר המעות כגון שאין ממון לתובע או שברח] צריכין העדים לשלם מדינא דגרמי, וכמו בדיין שדן את הדין. וביאר הריטב"א דאע"ג דגבי דיין אינו חייב אלא בנשא ונתן ביד ולא בדיבורא בעלמא, והכא בדר"כ הוא בדיבורא בעלמא, מ"מ הכא גרע טפי דעשו במזיד, וע"כ חשיב מזיק מדינא דגרמי אפי' בלא מעשה כלל.

א. כתב הרמב"ן דמה דס"ל לר"ע דחיוב כאשר זמם הוא קנס, ולכן אינו משלם ע"פ עצמו, זהו ג"כ באופן דכאשר עשה דהיינו דכבר שילם הנידון, עיי"ש שביאר דאף דבגמ' ביארו דברי ר"ע דהטעם דחשיב קנס הוא משום דאע"ג דממון ביד בעלים ומשלמין, כונת הגמ' דמזה מוכח דעיקר חיוב כאשר זמם הוא אפי' בלא הפסד ממון, וא"כ אף בשכבר שילם ואיכא הפסד ממון, מ"מ החיוב של 'כאשר זמם' אינו מחמת הפסד ממון, ולכן גם בכה"ג החיוב הוא בגדר קנס וע"כ אינו משלם ע"פ עצמו.

שיטת הרמב"ן

ובאמת יש לדון דלשיטת הסוברים דגבי ממון ליכא פטור דכאשר עשה, א"כ באופן דכבר עשה ויש לו הפסד יתחייבו העדים ב"פ, א' משום חיוב כאשר זמם שהוא חיוב אפי' בלא הפסד, ב' משום דינא דגרמי מחמת ההפסד ממון, ויבואר להלן אות ח'.

ובב' חיובים האלו יש כמה חילוקים להלכה, דהא לגבי חיוב 'כאשר זמם' נחלקו ר"ע וחכמים אי הוה קנס, ולהלכה פסקינן כר"ע דהוא קנס. אבל בדינא דגרמי נחלקו הראשונים, עיין תוס' ב"ב כ"ב ע"ב ועוד, ודעת הרמב"ן בסוגיין להדיא דהוא ממון [וכ"ה בקונטרס דינא דגרמי], וכן הוא להלכה. ויש בזה הרבה נפק"מ כגון לענין מודה בקנס פטור, וכן לענין דבזה"ז דאין לנו סמוכין דלא מחייבין חיובי קנס. וע"כ כתב הרמ"א בחו"מ סי' א' סק"ד דאע"ג דנקטינן להלכה דזומנינו אינו חייב משום

והוקשה להרמב"ן דאיך אפ"ל דבכה"ג אינו משלם ע"פ עצמו, הא עכ"פ יש לו להתחייב מחמת דינא דגרמי דאינו קנס אלא ממון, ושייך בזה דין 'הודאת בע"ד'. [מקו' הרמב"ן מוכח להדיא דמקום דכאשר עשה אין חייבים העדים ב"פ משום כאשר זמם ומשום גרמי, דא"כ היה לו לתרץ בפשיטות דמה דאמר ר"ע דאין משלם ע"פ עצמו מיירי בהחיוב של כאשר זמם [דהא מיירי עכשיו בחיובי כאשר זמם] אבל אה"נ דצריך לשלם החוב השני שהוא מדינא דגרמי, וע"כ דס"ל דליכא ב' חיובים, וצ"ב באמת הטעם ויבואר להלן].

1 וכתב כן בשם הרמב"ן, אולם כבר העיר הגרא"ז דברמב"ן שלפנינו מפורש דחייב אפי' בכאשר עשה, וכמו שיבואר להלן, וכ"ה ברשב"א ב"ק בשם הרמב"ן.

מה שהזיק', דבאמת הרי ברש"י ב"ק דף ה' ע"א מבואר להדיא ה"טעם דלרבנן ה"ז ממנוא הוא משום ד'אינן זה יותר על מה שהזיק', והביאור בזה כתבו האחרונים דכיון דחזינן דעדים זוממין חשיב כמזיק, [אולי המקור הוא מהא דמשלם מיטב], ע"כ דמה שגרם פס"ד של הפסד ממון חשיב הפסד ממש³, ונמצא דעיקר חידוש התורה הוא מה דחשיב כמזיק, אבל אחרי דחשיב כמזיק, מה שמשלם הרי הוא כממלא את הפסד, וכיון דאינו משלם יותר ממה שנחשב להפסד לא הוה כיותר על מה שהזיק. ולפ"ז הא דחולק ר"ע אינו מטעם דס"ל דהוה יותר על מה שהזיק, אלא משום דס"ל דזה גופא מה דהחשיבה התורה למזיק אע"פ שעדיין לא הזיק זה גופא חשיב קנס, וזהו כונת הגמ' דבעצם הדבר שחייבה תורה לשלם אף שלא נעשה מעשה זה גופא חשיב קנס, [ומדוייק לשון הגמ' שהוצרכו להאריך בטעמא דר"ע ולא אמרו כפשוטו דהא משלם יותר על מה שהזיק, אלא דחשיב קנס משום דאע"ג דלא עשה מעשה אפ"ה משלם כמו שעשה מעשה]. ולכן ס"ל להרמב"ן דנמצא דלר"ע יש חידוש בגדר קנס, דכל היכא דחידשה תורה דליחשב מזיק אע"ג דאינו מזיק ממש, חשיב קנס. וע"כ ס"ל להרמב"ן דה"ה מה דחידשה תורה דליהמני להמזימים ולחייבו מדינא דגרמי זהו ג"כ חידוש, דהרי מסברא לא היה חשיב כמזיק כיון דהוא ספק ומספיקא לא מפיקין ממנוא, ולכן זה גופא מה דחשיב ודאי מזיק הוא ג"כ חידוש מיוחד וע"כ הרי הוא בגדר קנס.

ויש לתמוה דא"כ הו"ל להגמ' לומר טעם זה, [ומועיל להדיא אף במקום דכבר שילם],

דהיה לו להתחייב בחיוב כאשר זמם מחמת עצם ההזמה, ובוה ס"ל לר"ע דכיון דהוא קנס מודה בקנס פטור, וע"כ לא שייך כאן לא חיוב דכאשר זמם ולא חיוב דגרמי. אבל אה"נ אם מודה לדברי המזימים דשקר העדתי מודה ר"ע דחייב לשלם עכ"פ מחמת דינא דגרמי.

ב. אולם לכאן צ"ב, דכמו דגבי חיוב דכאשר זמם אמרי' דבעצם הודאתו שהיה הזמה צריך לחייבו משום כאשר זמם, אלא דפטור משום דין מודה בקנס פטור, ה"נ בזה שמודה שב"ד הראשון קיבלו דברי המזימים, הרי הוא מודה דנתחייב שם גם מחמת דינא דגרמי, דמיד כשהוזם הרי יש ב' סיבות לחייבו, ואע"ג דאינו חייב אלא פ"א, מ"מ מה שהוא פטור מחמת כאשר זמם, זה אינו סיבה לפוטרו מחמת דינא דגרמי, דאע"ג דהוא אינו מודה לדברי המזימים, אבל עצם הדבר שנתקבלה ההזמה גבי ב"ד הראשון זה מחייבו, וא"כ יש כאן הודאה שהוא חייב.

אמנם בהמשך כתב הרמב"ן עוד פעם חילוק זה, ושם ביאר דבריו, וז"ל וקסבר ר"ע מה שחידשה התורה לשלם ע"פ מזימין והאמינה אלו קנס הוא, עכ"ל. דגם מה שמחייבים אותו מדינא דגרמי הוא ג"כ בגדר קנס, דהא מסברא א"א לחייבו דהא ספק הוא דתו"ת, ורק גזיה"כ להאמין את המזימים, וכדאמרי' בב"ק דף ע"ב דעדים זוממין חידוש הוא מה שהתורה האמינתם יותר מן הראשונים².

ובביאור דברי הרמב"ן נראה, דס"ל להרמב"ן דהא דמבואר בגמ' דטעמא דר"ע דס"ל דהוא קנס הוא 'שהרי לא עשו מעשה ומשלמין' אין הכוונה משום דחשיב 'יותר על

2 הגם דהתם מבואר דרק רבא ס"ל דהוא חידוש ולכן אינו נפסל למפרע, ואנן קיי"ל כאביי דלמפרע הוא נפסל, עיין לח"מ פ"ח מהל' עדות ה"ב דנחלקו בזה הרמב"ם והטור, אי אביי חולק לגמרי על רבא וס"ל דהוא מסברא, או דרק ס"ל דאע"ג דהוא חידוש, מ"מ אחרי שחידשה תורה דבתראי נאמנים הרי הוא מהני גם למפרע.

3 אפשר לבארו באופן זה, דחידשה תורה דזה גופא דיש עליו פס"ד להוציא הממון חשיב כהפסד, דבוה שכבר נפסק דאין לו זכות להחזיק בממון זה חשיב שהזיק לו ממון זה, וחיידוש התורה הוא דגם על הזיק כזה [אף שלמעשה לא יצא הממון מרשותן] שייך דין תשלומי מזיק, והרי כל מזיק חשיב מלוה הכתובה בתורה כמש"כ תוס' בקידושין י"ג ע"ב, והיינו משום דא"כ תביעה של ממוני גבן אלא החיוב הוא על עצם הנוק.

העדתי, דצ"ב דאטו טעה בדבר משנה בדינא דאינו חוזר ומגיד, ולפי הריטב"א נחא דבאמת רבא נתכוין למה דמוקמינן לבסוף דמיירי שאומר דהוזמנו בב"ד פלוני וחוייבנו, וע"ז הוסיף רבא בתנאי שאומר דעדות שקר העדתי, דבלא"ה לא היה חייב, אלא דהמקשן לא נתן לו לסיים דבריו.

ומש"כ דיש כאן סברת פה שאסר, תמהו האחרונים דהרי הוא פה שאסר נגד עדים, דהא איהו מודה דנתקבלו עדים בב"ד אחר דהוא חייב, ואם אתה מאמינו עכשיו שהוא פטור, הרי זה נאמנות נגד עדים.

ואפשר לבאר דעת הריטב"א בשני אופנים, א' ע"פ מה דכתבו התוס' בב"ק ע"ב: גבי הא דאיתא בכתובות עדים שאמרו כתי"י הוא זה אבל אנוסים היינו דנאמנים משום הפה שאסר, והק' התוס' דהא זה נגד עדים, דכיון דהודו דכתי"י הוא זה, הרי הוא לב"ד שטר מקויים, ובכל שטר מקויים חשיב כאילו העדים מעידים שאינם אנוסים. ותי' בתוס' דפה שאסר עדיף ממיגו. ועיין בנתיבות בכ"ד [עא ד, קמב א, קמט ט, בית יעקב כתובות כ"ב ע"א] שהוציא מזה להלכה דפה שאסר מהני נגד עדים, אולם י"א דזה דוקא באופן דכל כח העדים הוא מכוחו, [דהעדים גופא הוא מכח פה שאסר], אבל היכא דאיכא עדים ממש [כגון באומרת א"א אני וגרושה אני, ויש עדים שלא נתגרשה באותו יום, דכה"ג הוא פה שאסר ממש נגד עדים] אינו נאמן נגד עדים, וה"נ הרי כל מה שב"ד הזה יודעים שיש עדים הוא רק מכוחו וע"כ נאמן להכחיש אותן עדים.

ב', ע"פ מש"כ תוס' בכתובות דף י"ח ע"ב על קו' התוס' הנ"ל דהוא פה שאסר נגד עדים, דכה"ג שאומרים דאנוסים היינו אי"ז כלל קיום, וכאילו לא נתקיים השטר, וע"כ אי"כ עדות דלא היו אנוסים, וביארו האחרונים בכונת התוס', דקיום אינו סתם

וצע"ג, ואולי הא עדיפא ליה לגמ', כיון דהוא חידוש בגופו של התשלום.

ולפי שיטה זו נמצא דלהלכה א"א כלל לחייב עדים שהוזמו, דהא בזה"ז אין דנים דיני קנסות, והרי לפי שיטה זו כל מה דמקבלים העדות הוא חידוש וחשיב בגדר קנס, ויל"ע אם גם א"א לפוסלם לעדויות אחרות]. וזה דלא כהרמ"א בסי' א' ס"ד בשם המרדכי דבזה"ז אף דלא דיינינן בחיוב כאשר זמם כיון דהוא קנס, אבל אם כבר שילם וא"א להחזיר חייב מדיני דגרמי.

ג. עוד כתב הרמב"ן ליישב קו' הנ"ל, דאמאי אין משלם ע"פ עצמו ואינו חייב משום דינא דגרמי, דר"ע מיירי רק באופן שהיה רק גמ"ד ועדיין לא שילם. ומשמע דאילו כבר הפסיד לעולם יתחייב משום גרמי, אע"ג דאינו מודה שהיה עדות שקר, וס"ל להך צד דמה דהוא חידוש התורה להאמין לעדים המזימים אי"ז קנס, דרק מה דמשלם אע"פ שעדיין לא הזיק זה חשיב כקנס [דדמי קצת למשלם יותר על מה שהזיק], אבל מה שיש בזה חידושים אחרים, אי"ז עושהו בגדר קנס.⁴

שיטת הריטב"א

ד. כתב הריטב"א במסקנת הסוגיא דעד זומם משלם לפי חלקו, דמוקמינן דאם אמר הוזמנו וחוייבנו בב"ד פלוני משלם לפי חלקו, דכל זה אם גם מודה דשקר העדנו, אבל אם אומר דאמת העדנו והעדים המזימים שקרנים הם אינו חייב לשלם, דהפה שאסר הוא הפה שהתיר.

ולכאו' יש כאן סברא חדשה לפטור אף מדינא דגרמי ואף מחיוב כאשר זמם אע"ג דכבר נעשה ממון אחרי שנתחייבו, משום דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ועיין בהפלאה כתובות י"ט ע"א, דבזה נחא מה דאמר רבא מקודם דמיירי באומר עדות שקר

4 אמנם יתכן דכונת הרמב"ן רק לומר דאפשר לאוקמי דברי ר"ע באומרים דהעדנו שקר, והא דאינו משלם ע"פ עצמו הוא רק בשעדיין לא שילם, ולפ"ז אינו חולק כלל על פ"י קמא.

א' באומר הוזמנו בב"ד אחר ועדיין לא חוייבנו, ב' באומרים עדות שקר העדנו, והרי באופן זה כיון שהנידון חייב לשלם דאין יכולים לחזור מעדותן, א"כ אמאי לא יתחייבו מדינא דגרמי, ומוכח מהרמב"ם דאף באופן הודו והעידו שקר אינם חייבין מדינא דגרמי.

וזה אופן שני ששייך לר"ן דינא דגרמי, דהם מודים שהעידו עדות שקר, אבל זה לא מועיל לגבי הנידון, וממילא עדיין מחוייב הנידון לשלם, ולדבריהם יש כאן היזק דגרמי, ולדעת הרמב"ן בכה"ג פשיטא דחייב, וכ"כ הרא"ש בתשו', הובא בשו"ע סי' כ"ט ס"ד, וברמ"א סי' ל"ח.

וכדברי הרמב"ם איתא ג"כ במאירי כאן, וכ"ה בשטמ"ק ב"ק דף ד' בשם רבינו יהונתן, דבאופן שהודו שהעידו שקר למ"ד מודה בקנס פטור הרי אלו פטורין, והנידון חייב לשלם. וכן הוכיחו הפוסקים מדברי הר"ח שהביא הרמב"ן מקודם שכתב בזה"ל, ור"ח ז"ל כתב באומר עדות שקר העדנו וכה"ג לא סגי דאינו משלם ע"פ עצמו אלא עדותו שהעיד נכונה חשבינן ליה ומתקימת, ע"כ, ומבואר להדיא דאינו משלם ע"פ עצמו.

ובפוסקים יש מבוכה גדולה לבאר הטעם דאינו חייב מדיני דגרמי, ובקצרה, א. הש"ך בסי' ל"ח כתב דאין כונת הרמב"ם והר"ח לומר דפטור משום דינא דגרמי, אלא עיקר כונתם לומר דאין בזה חיוב כאשר זמם אם לא הוזמו מפי אחרים, ודוחק גדול הוא בפרט בדברי הרמב"ם, ובקצוה"ח כבר העיר ע"ז דהרמב"ן כתב מפורש בשם הרמב"ם דפטור לגמרי אף משום דינא דגרמי. ב. הב"ח כתב דס"ל דאי"ז ברי היזקא דהרי יכול הלוח לפטור עצמו בטענות אחרות וכדו', וכ"כ הרע"א בסי' ש"ו בשם האורים גדולים. אולם בשיעורי ר"ש הק' ע"ז מהא

קיום חתימות, אלא קיום הוא לומר שיש כאן 'עדות', [וזהו הלשון קיום 'שטרות'], וכיון דהמקיימים בעצמם אומרים דאי"כ עדות כיון דהיו אנוסים בכה"ג ליכא כלל קיום, [לשון הגר"ח הוא דהיה כאן מעשה כתיבה בעלמא]. וא"כ ה"נ י"ל, דכיון דאומרים דהעדים שהעידו בב"ד הראשון הרי הם שקרנים, הרי הוא כאילו אומרים דלא היה כאן עדים, ואי"כ שום הודאה שהיה עדים.⁵

ה. אמנם כל זה הוא דעת הריטב"א, אבל מדברי הרמב"ן נראה להדיא דחולק ע"ז, דהא ברמב"ן מבואר בפ"י הראשון דמה דאמר ר"ע דאין משלמין ע"פ עצמן מיירי באומרים דאמת העדנו, ומשמע דלרבנן אפ"ה חייבין, ול"א פה שאסר, [וכן לפי ב' במקום דשילמו מודה ר"ע דמשלם משום דינא דגרמי אע"ג דאומר אמת העדנו, לפי מה שצידדנו בדברי הרמב"ן דכונתו לחלוק על פ"י קמא]. וצ"ל דהרמב"ן ס"ל דחשיב פה שאסר נגד עדים, וכ"כ בשער משפט סי' ל"ח סק"ב, בדעת רבינו ירוחם דנראה מדבריו להדיא דאם אומר הוזמנו וחוייבנו דחייב אפי"ה אם אומר דאמת העדנו, הוא משום דס"ל דהוה מיגו נגד עדים. וצ"ל דהכא גרע טפי מההיא דכתובות, דהתם כיון שאי"כ עדים לפנינו אלא בשטר, וע"כ כל זמן דלא נתברר אמיתת העדים בשום ב"ד אי"כ עדים כלל, אבל הכא כיון שהודה שבב"ד הראשון נתקבלו עדים גמורים, חשיב יותר פה שאסר נגד עדים.

דעת הרמב"ם וסייעתיה

1. כתב הרמב"ן בהמשך דבריו דהרמב"ם סובר דאע"פ ששילם והודו פטורין, והיינו דפטורין אפי"ה מדינא דגרמי. וכונת הרמב"ן הוא מה דכתב הרמב"ם בפ"ח מהל' עדות ה"ח דהלכה כר"ע דקנס הוא ואין משלמין ע"פ עצמן, ונתן הרמב"ם ב' דוגמאות לזה,

5 ונפק"מ בין ב' הפי' גבי נאמנות בריש סי' ע"א, דדנו הפוסקים באופן דהלוח הודה שהיה נאמנות וטוען פרעתי, דלפי התוס' בב"ק מהני פה שאסר, כיון דהוא הביא כאן הנאמנות, אבל לתוס' בכתובות הרי יש כאן הודאה על נאמנות גמורה, עיי"ש בנתיבות סק"ד, ובהפלאה שם.

זמם הוא משום דאינם נאמנים והוה תו"ת, ומשמע דלולי זה היו חייבים גם בהכחשה, [וכל החילוק בגמ' לקמן דף ה' בין עמנו הייתם להכחשה בעלמא הוא רק לענין הנאמנות של המזימים], וכן נקטו האחרונים בדעת הרמב"ם. ורבים תמהו ע"ז מהא דאיתא בב"ק ע"ג ע"ב דבא הרוג ברגליו ליכא חיוב הזמה, אף דבכה"ג הרי נתברר שקרם, ויש שרצו לומר [עיין שיעורי ר"ש] דבעינן דוקא נודע 'בעדים', וכשאומרים עדות שקר העדנו ה"ז הודאת בע"ד כק' עדים, ודוחק הוא מסברא, ובפרט דגם בבא הרוג ברגליו הרי איכא אנן סהדי וכדו'. ובחי' הרי"ם כתב דבבא הרוג ברגליו כיון דחשיב כראיה, וגבי דיני נפשות אין עד הרואה יכול להיות דיין דחסר בוהצילו העדה, [ולפ"ז גבי ממונות יהא דין הזמה גם בכה"ג].

ועכ"פ דעת הרמב"ם וסייעתיה הוא דגם בכה"ג דאומרים עדות שקר העדנו הוא בכלל פרשת כאשר זמם.

ח. והנה לעיל בהקדמה הערנו, וכן הק' הרש"ש בב"ק דף ד' ע"ב, דאמאי ל"א דעדים זוממים שהוזמו וכבר הפסיד הנידון דיתחייבו ב"פ, א' משום כאשר זמם על עצם הזממה, ב' משום גרמי על ההפסד. וקו' זו הוא בב' אופנים, א' בהוזמו אחרי ששילם הנידון וא"י להחזיר מחמת שברח, למ"ד דבממון ליכא פטור דכאשר עשה, ב' להרמב"ם וסייעתיה איכא נידון זה גם בכה"ג דאומרים עדות שקר העדנו, דעדיין הנידון צריך לשלם כיון דאין להם כח לחזור מעדותם, ונמצא דיש כאן גם חיוב כאשר זמם [לרבנן] וכנ"ל, וגם חיוב דגרמי.

ועיי"ש ברש"ש דרצה לתלות את זה אם גרמי הוא קנס או לא, דאם הוא קנס לא שייך לקנסו פעמיים. אמנם כבר נתבאר לעיל [בהקדמה] דדעת הרמב"ן בסוגיין דגרמי הוא ממון, ואפ"ה הוכחנו מדבריו לעיל אות א' דאינו חייב פעמיים.

וצ"ל דהכא לא שייך לחייבו פעמיים, דכיון דכבר נתבאר דגדר חיוב כאשר זמם

דכתב הרמב"ם רפ"ד מנז"מ בתשובתו המפורסמת לחכמי גוניל, דאין חילוק בין ברי היזקא ללא ברי היזקא, אלא אם נתכוין להזיק או לא. ג. בקצוה"ח הביא בשם הכנה"ג דגרמי הוא קנסא וכמש"כ התוס' בב"ב כב, אולם חולק ע"ז מכ"ד דחזינן דחייב משום גרמי אפי' בהודה מפי עצמו. ד. המאירי בעצמו אחרי שהביא דין זה דאם אמרו העדנו עדות שקר דאין משלמין ע"פ עצמו, הק' ושמא תאמר נדון את הדבר כאלו אמרו גזלתין או גנבתין שחייב לשלם, ולכאוי' כונתו דה"נ הרי מודה שהיה כאן מזיק דגרמי, ותי' וז"ל בכו לחייב עצמו הוא בא אבל האומר שקר העדתי אינו מכוין לחייב עצמו אלא להשיב עדותו אחר, ודבריו צ"ב, והנה לפי דעת המהר"י בן לב שהביא הקצוה"ח כסי' ל"ד דגדר הודאת בע"ד אינו נאמנות אלא התחייבות בעלמא, א"כ י"ל דתלוי בכונתו, אבל להקצוה"ח דהוא נאמנות גמורה, אין סברא לחלק בין אם כונתו להתחייב או לא. ואולי י"ל דגם להקצוה"ח רק כשבא להתחייב אנו מאמינים לו, אבל כשלא בא להתחייב אין שומעים דבריו כלל, ויל"ע בזה.

ישוה חדש ברעת הרמב"ם

ז. והנראה לבאר דעת הרמב"ם, ונקדים, דלכאוי' מוכח מדברי הרמב"ם והמאירי ורבינו יהונתן דבכה"ג דאומרים עדות שקר העדנו היה צריך להתחייב משום כאשר זמם, ורק לר"ע פטור כיון דהוה מודה בקנס, אבל לרבנן חייב, וכדמוכח מתחילת לשונו דרק משום שהוא קנס לכן הוא פטור. ומבואר כאן ברמב"ם חידוש דחיוב כאשר זמם אינו דוקא בהוזמו ע"י אחרים באופן דעמנו הייתם, [המאירי כתב דמיירי באופן דאומרים עדות שקר העדנו מחמת שלא היינו באותו מקום, אולם עכ"פ אי"ז הזמה ע"י אחרים], אלא כל היכא דנעשו לעדים שקרנים חייבים משום כאשר זמם, וכתב בחי' הרי"ם חו"מ סי' ל"ח דבזה מבואר מש"כ הרמב"ם בריש פי"ח דהטעם דבהכחשה אינו חייב משום כאשר

במקום דליכא גרמי ורק משום כאשר זמם, וגבי חיוב דכאשר זמם ליכא דין זה, ולא ביאר לנו הרע"א מהו החילוק. ונראה דבכל מזיק הרי יש לכ"א שם מזיק, [ואף במקום דא"י בלא סיוע השני, מ"מ יש בזה הדין דהכשרתי מקצת נזקו חשיב כמכשיר כל הנוק], אבל גבי כאשר זמם אף דנתבאר דגדר החיוב הוא משום דהתורה החשיבה עצם הגמ"ד כהפסד, מ"מ כיון דא"י מזיק ממש, לא שייך לומר דיש לכ"א בנפרד שם מזיק, אלא כל הכת ביחד חל עליהו שם מזיק ע"י הגמ"ד שהנידון צריך לשלם, וע"כ חל החיוב על כל הכת כא', ולכן כ"א משלם לפי חלקו. והשתא אם נאמר כצד א', א"כ מה דאמרי' משלם לפי חלקו הוא רק באופן דלא היה הפסד ממש, אבל אם היה גם הפסד, הרי ממילא יתחייב בחלק השני מחמת חיוב גרמי, אבל אם נאמר כצד ב', במקום דאיכא חיוב כאשר זמם ליכא כלל חיוב גרמי, ולעולם ישלם רק חלקו משום כאשר זמם.

ט. ואם נאמר כצד השני יתבאר היטב דעת הרמב"ם וסייעתיה, ונוסיף בזה מה דס"ל להרמב"ם סופ"י מנוקי ממון גבי ל' של עבד דאפי' באופן שאינו חייב לשלם ל' של עבד כגון מחמת מודה בקנס פטור, אינו חייב כלל לשלם ההיזק, ולכאור' הביאור בזה הוא משום דס"ל דבהיזק כזה התורה הוציאתו משאר חיובי מזיק, ויש בזה רק חיוב קנס. וא"כ ה"נ גבי עדים זוממין, כיון דנתבאר דגם באומרים עדות שקר העדנו הרי הוא ג"כ בכלל פרשת כאשר זמם, ונמצא דעיקר חיובו הוא משום הקנס וממילא בטל החיוב משום גרמי.⁶

הוא משום דחשיב מזיק כדמוכח בב"ק דף ה', והיינו משום דחידשה תורה דמה שנפסק על הנידון להפסיד כספו, זהו גופא חשיב כהיזק, וע"ז נתחייב לשלם, א"כ לא שייך לחייבו עוד על חיוב גרמי, דהא על הפסד זה הרי כבר נתחייב בחיוב כאשר זמם.⁶ ועיין שיעורי ר"ש מה שדן לפ"ז, אם באופן דהעידו על חפץ מסויים שאינו שלו, וקודם שהוזמו שברו א"ז בידים, אם נאמר דכיון דכבר מתחייבים על הפסד חפץ זה, שוב לא חשוב כמזיק, אמנם עדיין יש לחלק בין הפסד הבא מחמת פסק הדין להפסד מכח אחר, דגם ההיזק דגרמי הרי הוא מכח הפסד, ודוק.

ויש לחקור בהא דנתבאר דא"א לחייבו ב"פ על ענין א', אם הכונה הוא דבאמת יש לו ב' סיבות לחיוב, אלא דכשמשלם משום כאשר זמם ממילא חשיב תשלומין גם על החיוב של גרמי. או דהגדר הוא דכיון דכבר מתחייב על הפסד זה משום כאשר זמם, ע"כ לא נתחייב כלל בחיוב גרמי, דהתורה אמרה דבהפסד זה החיוב הוא משום כאשר זמם, וממילא בטל שאר החיובים.⁷ וכעין זה איתא גבי ל' של עבד, דאע"ג דהיה לו היזק יותר גדול, מ"מ התורה אמרה דבהיזק זה, יהא חיוב תשלומים באופן של קנס.

ויש בזה נפק"מ, דהנה בסוגיין מבואר דעד זומם משלם לפי חלקו, והק' הרע"א [בשם אחיו] ע"פ התומים דבמקום דאיכא חיוב גרמי הרי הוא ככל מזיק דעלמא דהדין הוא דכל היכא דליכא לאישתלומי מהאי מישתלם מהאי.⁸ ות' הרע"א דהכא מיירי

6 ולא מיבעיא לשיטת הר"י בב"ק דף ד' ע"ב בתור"ה ועדים דככה"ג דשילם חייב מדין כאשר עשה, הרי הוא נתחייב על הפסד ממש, אלא אפי' להריב"א דחייב רק משום הזממה, אבל כיון דגם חיוב על הזממה הוא רק משום שנחשב להפסד, ע"כ לא שייך לחייבו עוד פעם על הפסד.

7 ובפרט למש"כ התוס' דמזיק הוא מלוה הכתובה בתורה, וא"י ממוני גבך, ע"כ באופן דהתורה אמרה דהיזק כזה יתחייב באופן אחר, אינו מתחייב כלל בחיוב מזיק דעלמא.

8 עיין ברע"א בתשו' ח"ג סי' כ"ב, דקו' זו הוא רק להסוברים דאיכא דין זה אפי' במקום דלא שייך להזיק בלא סיוע השני, וכן רק להסוברים דאפי' במקום דנתחייב השני רק שאין לו לשלם איכא ג"כ האי דינא, דאל"כ הרי הכא לדבריו שניהם חייבים, ואין אפשר לחייבו יותר מחצי.

9 ואף דבאופן זה דאומרים עדות שקר העדנו הרי לעולם לא נוכל לחייבו משום כאשר זמם לר"ע, דהא לעולם הוא מודה בקנס, מ"מ כיון דשייך בזה חיוב כאשר זמם, ע"כ דכונת התורה דבהגרמי של עדים זוממים מחייבים אותם בכאשר זמם, ואם לא שייך לחייבו משום כאשר זמם הרי הם פטורים.

הסיבות, אלא דבתשלום א' פוטרו מב' החיובים. או דבאמת גם הוא מודה לצד ב', ובמקום דיש חיוב כאשר זמם ליכא כלל חיוב גרמי, ורק במודה בקנס כיון דליכא כלל חיוב כאשר זמם ממילא חוזר וניעור החיוב דגרמי, ונפק"מ לגבי אם משלם לפי חלקו וכנ"ל. ויותר מסתבר כצד השני, דהרי הרמב"ן פי' כל הסוגיא דמיירי אפי' בשלם, וכ"ה להדיא בריטב"א כאן בסו"ד דאם הודה דהעיד עדות שקר חייב מדינא דגרמי, ומשמע דגם בזה אמרי' דמשלם לפי חלקו, ואם נאמר דכה"ג חייב משום דינא דגרמי א"כ הדרא קו' הרע"א לדוכתה דאמאי אי"כ הדין דכל היכא דליכא לאישתלומי מהאי מישתלם מהאי, וע"כ דרק במודה בקנס ס"ל דאיכא חיוב משום גרמי וכנ"ל, ודוק.

ואף לדעת הראב"ד שם דחולק על הרמב"ם וסובר דגבי ל' של עבד במקום דאינו משלם משום מודה בקנס צריך לשלם משום גרמי, אפ"ל דרק התם דחיוב ל' של עבד אינו תשלום גמור על הנזק, ע"כ שייך לומר דלא נפטר מחיוב הנזק אלא במקום דמשלם הקנס, אבל הכא דהחיוב דכאשר זמם הוא על גוף הנזק, וחזינן דעל נזק זה חייבה התורה בדרך קנס.

י. אמנם כל זה הוא בדעת הרמב"ם וסייעתיה, אבל הרמב"ן חולק ע"ז וכנ"ל, וצ"ל בדעת הרמב"ן דס"ל דבמקום דא"א לחייבו משום כאשר זמם ממילא חוזר החיוב דגרמי. ויש להסתפק בדעת הרמב"ן אי הטעם שחולק הוא משום דס"ל כצד א' של החקירה הנ"ל דבאמת חייב מחמת ב'



הרב יוחנן ברד"א בריוול

בענין נדרי שגגות והתרת חכם ע"י פתח

דלאו דוקא הוא, והרשב"א הק' ע"ז דמוכח ממשנה דאף בפתח צריך התרת חכם.

וידוע הוא שיטת המבי"ט (ח"א סי' צ"ח) שנקט חידוש גדול שכל מה שצריך חכם כשיש פתח הוא רק מדרבנן, והיינו כנ"ל דמה"ת חשיב כנדרי שגגות, אולם בראשונים מבואר דלא כהמבי"ט וצ"ב כנ"ל. [ובאמת אף להמבי"ט צריכים להבין שאלה הראשונים מה החילוק בזה, ומ"ש נדרי שגגות שאף חכמים לא הצריכו התרת חכם, ומשא"כ בפתח הצריכו חכם].

ב. ומצאנו ב' מהלכים בראשונים בזה, וצריך ביאור ובירור רב בדבריהם, ובעזה"ש"ת נבאר אחת לאחת, הר"ן בסוגיין כתב לחלק בין טעות בעיקר הנדר לטעות שאינו בעיקר הנדר, דטעות בעיקר הנדר דהיינו שעל דבר זה לא היה נודר, זה חשיב נדרי שגגות ולא חל כלל אף בלא התרת חכם, ולכן אם אסר על אלו שאכלו תאנים ולא ידע שאביו ביניהם ועל אביו לא היה נודר זהו טעות בעיקר הנדר ולא חל כלל, ומשא"כ בטעות שאינו בעיקר הנדר, דהיינו שלא טעה על מה הוא נודר, אלא שטעה בסיבת הנדר והו' ככל פתח שחל אלא שמהני התרת חכם, ולכן במי שנדר אשתו אם לא פירש שגנבה את כיסי הוי רק טעות בסיבת הנדר שאדעתא דהכי לא נדר, והוי ככל פתח דבעיא חכם, ודוקא אם פירש חשיב כנדרי שגגות. [ויש לבאר ד"ז דבכה"ג חשיב טעות בעיקר הנדר, דכיון שפירש אם נתברר שלא גנבה חשיב כמי שטעה על מה שנדר, וע"ע בחי' הגרנ"ט (סי' נ"ז) שביאר ד"ז בענין אחר]. ולהלן יתבאר עוד בטעם החילוק בזה.

ג. אולם יש עוד מהלך בראשונים בזה, דהנה המהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' כ"ז) הביא דעת אביו המבי"ט שנתקשה אמאי צריך התרת חכם בכל פתח ומ"ש מנדרי שגגות עד

א. שנינו במשנה (נדרים כ"ה ע"ב) דנדרי שגגות מותרין בלא התרת חכם, ומבואר במשנה כמה אופנים שחשוב נדרי שגגות, ומהם שעשה נדר בטעות כגון שאמר קונם אשתי נהנית לי שגנבה את כיסי ולבסוף נודע שלא גנבה, או שראה אנשים אוכלים תאנים ואמר הרי עליכם קרבן ולבסוף נמצאו שאביו ואחיו היו עמהם, שאם היה יודע מה שנתברר לבסוף לא היה נודר.

ובגמ' אמרינן דכשם שנדרי שגגות מותרין כך שבועות מותרין, ובגמ' שבועות (כ"ו ע"א) אמרי' דילפינן דבר זה מקרא "האדם בשבועה", שצריך להיות לב האדם בשבועה, אבל אם נתברר שלא היה לבו לדבר זה ועשה כן בטעות לא חל השבועה וה"ה הנדר. [ועי' ברשב"א שנתקשה דכיון שכל מקור הדין הוא בשבועה למה אמרו כשם שנדרי שגגות וכו', ותלו תניא בדלא תניא, עיי"ש מה שתי].

ויש להתבונן מאי שנא נדרי שגגות מכל נדר שניתר ע"י פתח שצריך התרת חכם, אף שאומר ג"כ שאדעתא דהכי לא נדר, כמש"כ הר"ן לעיל (כ"ב ע"ב) לחלק בין פתח לאחרטה דפתח הוא כעין נדר בטעות, שחסר לו ידיעה בשעת הנדר ואדעתא דהכי לא נדר, וצריכים להבין בראשונה מהו מהות החילוק. ועוד צריכים להבין באמת מהו טעם הדבר, אמאי בכל פתח לא חשיב שגגה גמורה שיהא מותר בלא התרת חכם.

וברשב"א הביא שיטה מחודשת שבאמת בכל מקום שיש פתח ל"צ התרת חכם דהרי הוא כנדרי שגגות דמשנתינו, ולא אמרו התרת חכם אלא בחרטה, [עי' לעיל ברשב"א ט' ע"ב על מה שאמרו הגמ' שם דהוי חולין בעזרה, וברשב"א בפרקין לעיל כ"ב ע"ב על מה שאמרו בגמ' דרב סחורה פתח פתחא לנפשיה, וע"ע בר"ן בשני המקומות שכ']

הרי מבואר בדברי הרא"ש והתוס' ממש כחילוק המהרי"ט דבכל פתח צריך שאלת חכם כיון שאינו מוכח ומשא"כ אם הוא מוכח (אף שאינו טעות בעיקר הנדר אלא בסיבת הנדר) ל"צ התרת חכם, וא"כ י"ל שפיר דזהו הטעם בנדרי שגגות. וכן מבואר להדיא בתוס' בסוגיין שכ' לחלק בין משנתינו להא דפוחזין בשבתות וביו"ט דמשמע דהוי רק פתח וצריך חכם, דבמשנתינו הוא שגגה גמורה דאנן סהדי שאינו רוצה בכך ומשא"כ התם.

וכן מבואר בריטב"א בסוגיין שכ' שדוקא שאמר בפירוש שגגבה את כיסי או שאמרו לו שגגבה וקפץ ונדר, אבל אם נדר סתם ואח"כ אמר שנדר כן משום שסבר שגגבה לא חשיב נדרי שגגות דהוי דברים שבלב, ומבואר דכל הטעם בנדרי שגגות משום דהוי אומדנא דמוכח, ומש"ה כתב ג"כ דמהני כשלא פירש אלא שאמר כן כששמע שגגבה דבזה הוי ג"כ אומדנא דמוכח, ומשא"כ להר"ן נראה דאף בכה"ג לא הוי נדרי שגגות דלא הוי טעות בעיקר הנדר.

ונראה דזהו ג"כ כוונת התוס' שכתבו (בד"ה שגגבה) בזה"ל, אין לפרש שפירש אם גנבה את כיסו וכן אם הכתה את בנו דא"כ פשיטא דלא חל הנדר, עכ"ל. דכוונתם כהריטב"א, ואולי לשיטתם דסברי דהטעם משום דהוי אומדנא דמוכח לכן אי פירש פשיטא (ומשא"כ להר"ן הוי חידוש גדול והוא דוקא אם פירש), והאופן דלא פירש ע"כ היינו כמש"כ הריטב"א באופן דהוי אומדנא דמוכח דאל"כ הוי דברים שבלב. [וזהו דלא כמו שפי' בהגה' תפארת למשה בכוונתם שמירי שלא אמר דרך תנאי ע"ש, דאם כוונתם לדייק באופן הלשון שאמר, טפי הול"ל "אין לפרש שפירש" אם גנבה את כיסי", אלא משמע טפי שר"ל שלא פירש כלל סיבת הנדר, ודוק].

הרי לנו חבל ראשונים, התוס' והרא"ש והריטב"א, שפירשו כהמהרי"ט בנדרי שגגות הוא משום דהוי אומדנא דמוכח.

שיצא לחדש חידושו הנ"ל, וכתב לחלק בפשיטות, דכל פתח טענתו שאדעתא דהכי לא נדר הוא דברים שבלב, ומשא"כ נדרי שגגות דמשנתינו הוא טעות גמור דאיכא אומדנא דמוכח דלא היה נודר כה"ג ולכן הוי דברים שבלב ובלב כל אדם ולכן ה"ז מותר בלא התרת חכם. ובזה יישב ג"כ מה שיש להקשות עוד מ"ש פתח בנדרים מכל קנין דאמרי' דמקח טעות חוזר, וע"ז תירץ בחילוק זה דבכל קנין בטעות חוזר רק אם הוא אומדנא דמוכח (ולכן לא היה צריך לפרש תנאי), ומשא"כ בפתח הוי דברים שבלב.

והנה הגר"ח (בחי' הגר"ח - סטנסיל סי' קצ"ט) רצה לחלק חילוק זה של המהרי"ט, אבל נתקשה בזה דא"כ למה צריך קרא 'האדם בשבועה' דנדרי שגגות מותרין תיפול"ל ככל מקח טעות דאינו חל מסברא, לכן למד דודאי במקום דאיכא אומדנא דמוכח ל"צ קרא, והחילוק בין פתח לנדרי שגגות צ"ל כהר"ן אי הוי טעות בעיקר הנדר או לא.

אמנם מצאנו כבר בראשונים שמבואר בדבריהם חילוק זה של המהרי"ט, דיעויין ברא"ש לעיל כ"ד ע"א שביאר דברי המשנה דיכול לומר 'כלום אמרת אלא בשביל כבודי, זהו כבודי', דמש"ה חשיב היתר מעליא לביטול הנדר, שאם היה יודע שזהו כבודו לא היה נודר, וכ"כ ברשב"א שם בשם התוס', והוא בתוס' להלן ס"ג ע"ב, (וכמו שמורה יותר לשון הגמ' 'יכול להתיר את נדרו', ודלא כהראשונים שפירשו כמשמעות הלשון 'כלום אמרת וכו') דמש"ה חשיב שנתקיים התנאי, עי' ברשב"א שם). וכ"כ התוס' שם (והובא ג"כ ברשב"א הנ"ל), לענין מי שאומר "כאילו התקבלתי" דאינו משום דבהכי חשיב כאילו נתקיים התנאי כמש"כ הר"ן לעיל שם, אלא דבהכי איכא פתח מעליא דאילו ידע שהיה אומר כן לא היה נודר. והוסיף הרא"ש הנ"ל בזה"ל, "אע"פ שכל פתח וחרטה עוקר הנדר מעיקרו ואעפ"כ צריך שאלה לחכם, האי פתחא מוכח טפי".

הנדר בזה הוא טעות רק ברצון של הנדר ולכן אף באומדנא דמוכח חל, אלא דילפי' מקרא דמהני בזה התרת חכם.

ובזה חולק הר"ן עם התוס' והרא"ש, דלהתוס' והרא"ש אתי קרא דהאדם בשבועה לאפוקי מהסברא, וקמ"ל דאינו חל כשמוכח שהיה טעות, ולהר"ן כל שאינו טעות בעיקר הנדר קיים הסברא למעשה שהנדר לא בטל, אלא שיש להתירו ע"י חכם מדרשא דאחרים מחילין לו.

ונראה בעזהשי"ת להוסיף דאף לדעת התוס' והרא"ש אין הפירוש דאחר קרא דהאדם בשבועה הפסוק מגלה דהוי כמקח וממכר, אלא שהוא דין מיוחד דאף בנדריים כל דהוי טעות דמוכח בטל הנדר, דאין פיו ולבו שוין בגמירות דעת וברצון גמור לנדר, ויש להוכיח כן מתוס' להלן ס"ג ע"ב, דהנה יש להקשות טובא לשיטת המבי"ט למה אין פותחין בנולד, דכיון דס"ל דבכל טעות בטל מאיליו ככל מקח טעות א"כ אף בנולד צ"ל בטל, דהרי כתבו התוס' בכתובות (מ"ז ע"ב ד"ה שלא) דכל מה דאמרי' דמקח טעות בטל רק אם החסרון היה בשעת המקח הוא משום דבלא זה לא היה חבירו נחית למקח, אבל כשעושה חלות בלא דעת חבירו מפורש בתוס' שם דחשיב טעות אף במה שנעשה אחר כך, וא"כ אמאי בנדריים אין פותחין בנולד, וכבר העיר בזה הגרש"ר והוכיח מזה דעכצ"ל כנ"ל דלא כהמבי"ט, דשאני טעות בנדריים מטעות במקח, דבנדריים אין באדם עושה חלות הדבר ומש"ה דוקא אם רואים הטעות מעיקרא בשעת הנדר מתירים לו הנדר ע"י חכם.

והנה התוס' להלן ס"ג ע"ב כתבו דר"מ חולק רק בסיפא (באומר כאילו התקבלתי) ולא ברישא (באומר זהו כבודי), משום דברישא רגילות שיאמר זהו כבודי והיתרא מעליא הוא, ומשא"כ בסיפא אין רגילות לומר התקבלתי מאחר שמפצירו שיתן לבנו, ובפשטות כוונתם דכיון דאין רגילות אינו מצוי וחשיב נולד, כמבואר בסוגיא דף כ"ג ע"א דתלוי אם הוא מצוי, הרי דאף בטעות

אלא שצריך להבין באמת מה שנתקשה הגר"ח למה צריך קרא מיוחד לנדרי שגגות, ומאי שנא ממקח וממכר דמקח טעות בטל.

ד. והביאור בזה י"ל כמו שביארו האחרונים (הגרנ"ט סי' נז, חי' ר' שמואל סי' ג' אות ד' ע"פ מש"כ הגרש"ש בשערי יושר ש"ה פכ"א), דשאני חלות נדר מחלות מקח וממכר וגיטין וקידושין, דבמקח וממכר ודומיהם האדם עושה חלות הדבר, שהוא מוכר והוא מקדש והוא מגרש, ולכן צריך שיהא גמירות דעת ורצון גמור לאותו קנין, וכל שנתברר שהיה טעות ואין רצונו בכך לא חל הדבר, ומשא"כ נדריים האדם אינו עושה חלות הדבר שאין בכוחו לאסור דברים, אלא שהוא דין התורה שאם האדם עושה נדר, התורה אוסרת החפץ, ולכן אף שהיה לו טעות ולא היה רצונו בכך, לא מתבטל הדבר מסברא, וצריך קרא מיוחד שאינו חל, ובזה מיושב שיטת הרא"ש וסייעתו.

והשתא דאתינן להכי י"ל כן אף בדעת הר"ן, (ודלא כמו שנקט הגר"ח דבאומדנא דמוכח ל"צ קרא ונמצא דבזה אין חילוק בין טעות בעיקר הנדר לטעות שאינו בעיקר הנדר), שאף באומדנא דמוכח איכא חילוק של טעות בעיקר הנדר לטעות בסיבת הנדר, דהרי באמת משמעות המשנה בנדר על אביו הוא דאיכא אומדנא דמוכח, ואעפ"כ כ' הר"ן לחלק דדוקא בטעות בעיקר הנדר ל"צ פתח, וכן נקטו האחרונים הנ"ל, וכן פסק בפשיטות הנתיחה"מ בסי' נ"ה סק"א דבמקום דצריך פתח אף כשיש אומדנא דמוכח שלא היה רוצה אינו בטל הנדר בלא חכם, והיינו כנ"ל בנדריים שאני.

ה. ובביאור חילוקו של הר"ן צ"ל כך, דס"ל דקרא ד'האדם בשבועה' מלמד שיהא פיו וליבו שוין בשעת הנדר, דאף דלא צריך רצון שיחול הנדר כיון שאינו עושה מעצמו חלות איסור הנדר, מ"מ כונה ודעת בשעת הנדר במה שהוא אומר צריך, ולכן כל היכא דאיכא טעות בעיקר הנדר לא חשיב כלל שהיה דעתו על הנדר, וזה נקרא נדרי שגגות שבטל וא"צ חכם, אבל כל שטעה בסיבת

לאומדנא דמוכח, ולכן הוצרך לחדש חילוק חדש בין טעות בעיקר הנדר או לא, די שברא לומר דמצד אחד עדיף נדר ממקח וממכר דאף דברים שבלב היו דברים, ומשום דדוקא במקח וממכר שנושא ונותן עם אחר כל דלא פירש לא חשיב כלל, ומשא"כ בנדריים שהוא דין ביור"ד בינו לבין קונו מה שאוסר לעצמו לכן אף דברים שבלב היו דברים, [ואף כשאוסר חפציו על אחרים ג"כ אי"ז כמקח וממכר, שאינו צריך כלל דעת חבירו, אלא שאדם אוסר את שלו], ומש"ה ס"ל הר"ן דהחילוק הוא רק דאי הוי טעות בסיבת הנדר בזה חל הנדר אף דאיכא אומדנא דמוכח, ואי הוי טעות בעיקר הנדר בזה לא חל הנדר אף דהוי דברים שבלב.

ובאמת דסברא זו צ"ל ג"כ בדעת המבי"ט שנקט דבכל פתח ל"צ התרת חכם מדאורייתא, אף דבעלמא כל מקום שיש פתח אינו אלא דברים שבלב, אלא ע"כ דבנדריים שאני דאף דברים שבלב הוי דברים. [וכן י"ל בדעת הרא"ש וסייעתו דאף דנקט דדברים שבלב חל הנדר, מ"מ יש משמעות לטעות שבלבו שיכול להצטרף בהתרתו של חכם ולא אמרי' שאינו כלום לגמרי, ודו"ק].

ואין להקשות ממה שהביאו הראשונים ריש פרקין, דנדרי זריזין הוי אומדנא דמוכח שאין כוונתו לנדר, ולא הוי כמו שאמרו בדף כ"ח (לגבי נדרי אונסין) דדברים שבלב אינם דברים, ומבואר דאף בנדריים איכא דינא דדברים שבלב אינם דברים, וכן ממה שכתב הרא"ש לגבי ביטול נדריים דביטול בחשאי לא מהני דדברים שבלב אינם דברים, וכן ממש"כ הריטב"א ריש דף כ"ה גבי נדרי הבאי דאי לא אסיק שמיה על קינא דשומשמי עולי מצרים הוי דברים שבלב, כ"ז אינו דומה לכאן דהתם מיירי שאומר בפיו נדר שמשמעותו פני כל כנדר, אלא שבלבו חושב לדבר אחר בזה אמרי' דלא חשיב שאין פיו ולבו שוין, כיון כשאומר דבר לאו כל כמיניה לחשוב בענין אחר דהלך אחר לשון בנ"א ומה שחושב הוי

המוכח דל"צ לחכם לא מהני אי הוי נולד, וע"כ דגם בזה אין בו גדרי טעות דכל הש"ס, ודוקא אם רואים הטעות בשעת הנדר לא חל הנדר כלל, ודו"ק.

ו. ועדיין יש לעיין מה הדין לדעת הר"ן בטעות בעיקר הנדר באופן דליכא אומדנא דמוכח, די ש לדון דלהר"ן ליכא כלל החילוק בין דברים שבלב לאומדנא דמוכח אלא דתלוי במה הוא הטעות, או אפשר דגם הר"ן ס"ל דדברים שבלב אינם דברים ולא בטל מאיליו בלא חכם, וכל החילוק הוא רק באומדנא דמוכח.

ועי' בט"ז סי' רל"ב סקי"ג שדן במי שנדר שיתענה למחרת משום שסבר שמחר יום ה', ולבסוף נתברר לו שמחר הוא יום ד', שרצה לצדד בתחילה לדעת הר"ן בטל הנדר בלא התרה כיון שהוא טעות בעיקר הנדר, שלא רצה לנדור על יום זה, אולם לבסוף הוכיח מלשון השו"ע שדוקא היכא דהוי אומדנא דמוכח חשיב נדרי שגגות, שהמחבר כתב בסעיף ז' 'ואע"פ שלא פירש כיון שהדבר מוכיח שאין אדם אוסר פירותיו על אביו ואחיו.

ובאמת ההוכחה שלו צ"ב רב, דבפשטות המחבר נקט דלא כהר"ן דאין הטעם משום דהוי טעות בעיקר הנדר, אלא כשיטת התוס' והרא"ש הנ"ל דהוא משום דאיכא אומדנא דמוכח שהוא טעות, דלא הזכיר כלל הא דהוי טעות בעיקר הנדר (ומקורו בטור), אולם הט"ז נקט שהמחבר ל"כ סברא זו אלא בהא דמהני אע"ג דלא פירש, אבל לא דזהו כל הטעם דמהני. [ומוכח מדבריו ג"כ דלא כהגר"ח הנ"ל, דנקט בדעת הר"ן דאפי' באומדנא דמוכח דוקא היכי דהוי טעות בעיקר הנדר מותר בלא חכם, אבל בטעות בסיבת הנדר אף באומדנא דמוכח חל הנדר, ודו"ק].

עכ"פ הט"ז נקט אף בדעת הר"ן דבאופן דהוי דברים שבלב אין הנדר מותר בלא חכם, אכן הגרנ"ט אמר די"ל בדעת הר"ן דלית ליה כלל חילוק בין דברים שבלב

הוא משום קרא האדם בשבועה, ובאמת שכבר הקשה כן הריטב"א בעצמו (וכן הנמוק"י), ותי' דעכ"פ מבו' במתני' דאדעתא דהכי לא נדר וא"כ ה"ה בממונות. ודבריהם צ"ב רב דאם איכא סברא זו למה כ' הריטב"א בתחילה דצריך לזה הדרשא דהאדם בשבועה. וביאר בשיעורי הגרש"ר דבאמת כוונת הריטב"א הוא מדין טעות דאדעתא דהכי לא נדר ולולי הפסוק לא היה מהני טעות בנדרים (כמו שנתבאר לעיל בארוכה בענין נדרי שגגות דחלות נדרים שאני מחלות קנינים), אבל אחר הפסוק אכתי חזינן דאיכא סברא זו דאדעתא דאונס לא נדר וילפי' מזה דמועיל בממונות אף בלא פסוק. [ואף דכבר נתבאר לעיל, דע"כ בנדרים אף אחר הפסוק יש לו גדר אחר מטעות בקנינים, מהא דלא מהני טעות שאינו מצוי, מ"מ פשוט די"ל דבאופן דמהני בנדרים אחר הפסוק כ"ש דמהני בממונות אף בלא פסוק, ודו"ק. אלא דיל"ע דאי מיירי מתני' באונס דלא שכיח אמאי מהני ומ"ש מפתח דנולד, ועי' רש"ש להלן ס"ד ע"א, ועדיין צ"ב אם אף משנתינו טעמיה משום טעות, גם דא"כ אי"ז ד' נדרים].

(ואולי י"ל עוד דאף דטעם הפסוק הוא מקרא דהאדם בשבועה, מ"מ מוכיחים דלא אמרי' דליכא ראייה להיפך מדלא אתני, וה"ה בממון דאיכא סברא פשוטה דאיכא אומדנא דמוכח דאדעתא דהכי לא נדר לא אמרי' דאיכא ראייה להיפך מדלא אתני, עי' לשון רש"י ריש כתובות. וע"ע בתוס' (ד"ה וכ"ת וכו' הא תנן) דמשמע דהוא מהל' תנאי דלא היה לו לאתנויי, ולפי הנ"ל א"ש אף לשיטתו דטעמא דמתני' משום דאין פיו ולבו שוין (וצ"ב הלשון שם דהוי פושע). ובאמת מש"כ בריש פרקין יש לדחות בקל דכוונתם דבעינן פיו ולבו שוין בכוונת ופירוש הנדר דומיא דנדרי זירוזין, ודו"ק).

וברא"ש (סוף העמוד ד"ה הרי) כתב, דר"ה ס"ל דאין ראייה ממתני' לממונות, ד"ודאי בנדר בעינן דפיו ולבו שוין ולא היה בדעתו לידור אם יעכבנו אונס, אבל בממון

דברים שבלב, ומשא"כ כאן אנו דנים על אופן שאמר נדר גמור אלא שדעתו בלבו שבאופן זה אינו רוצה כעין תנאי, בזה י"ל סברא דבנדרים ל"צ לפרש וכל מה דצריך אומדנא דמוכח דהוי כפירש הוא רק במקח וממכר שעוסק עם חבירו, ודו"ק.

ז. והנה להלן דף כ"ז ע"א מבואר במשנה דנדרי אונסין מותרין, ובטעמא דמילתא מדוייק מאד דהראשונים אזלו לשיטתם בטעמא דנדרי שגגות, דלהתוס' והרא"ש והריטב"א דהטעם התם משום דהוי אומדנא דמוכח דלא היה לבו לאופן זו, וכל שאין פיו ולבו שוין לא הוי נדר מקרא דאדם בשבועה, הנ"ל בנדרי אונסין, וכן נראה בדברי הרא"ש שכ' ד"דמעיקרא לא היה בדעתו שיחול הנדר אם יעכבנו אונס, ודברים שבלב כי האי דמוכחי וידעי לכל הויין דברים". וכן משמע ג"כ מתוס' לעיל ריש פרקין שכ' "וטעמא הוי משום דבעינן פיו ולבו שוין, ואנן סהדי דלא שוו פיו ולבו בהני ד' נדרים". וכ"כ הריטב"א להדיא דטעמא דמתני' הוא מקרא דהאדם בשבועה, (ובשבועות כ"ו ע"א כ' בענין אחר, ועי' בברכ"ש סי' ט"ו אות ב'). אולם הר"ן לא יכול לפרש כן, שהרי ס"ל דפסוק זה הוא רק אי הוי טעות בעיקר הנדר, (ולהגר"ח דבמקום דאיכא אומדנא דמוכח מותר בלא קרא, י"ל כן גם כאן, אולם כבר נתבאר דהר"ן מיירי אפי' דמוכח דהוי טעות), ולכן פירש בענין אחר, דאיכא אומדנא דמוכח דכוונת פירוש התנאי לא היה אלא אם לא יאכל עמו כשיוכל לבוא בלא אונס כלל, אבל אם היה אונס אדעתיה דהכי לא אדריה, ולא עבר על התנאי כלל. [ובד"ז מהני אומדנא דמוכח, כמו בנדרי זירוזין (בריש הפרק) שכ' הר"ן שמהני אומדנא דמוכח לפרש דבריו].

אכן בגמ' מוכיח רבא ממתני' דיש טענת אונס בתנאי אפי' בממונות דלא כר"ה, וא"כ ע"כ דטעמא דמתני' הוא משום דאדעתא דהכי לא נדר כמש"כ הר"ן, וקו' זו הק' הרע"א בשו"ע (סי' רל"ב סי"ב) על הריב"ש (ח"א סי' שפ"ז) שכ' ג"כ דטעמא דמתני'

דבממון מכיון דאיכא אומדנא דמוכח להיפך דלמה לא אתני, לכן זה מבטל האומדנא ולא אזלי' בתר מחשבת לבו, ומשא"כ בנדרים מכיון דאיכא דינא דבעינן פיו ולבו שוין לא צריך לאתנויי דסמך דממילא אזלי' בתר דעתו שאינו רוצה לדור אם יעכבנו אונס. ורבא ס"ל דגם בממון י"ל סברא זו דסמך ולא צריך לאתנויי כיון דאיכא אומדנא דמוכח. ועדיין דחוק הוא וצ"ב.

לא אזלי' בתר מחשבת לבו, אי לא אתני בפירוש בלא עכבת אונס אין אונס מבטל התנאי". וצ"ב טובא דאי ס"ל דחשיב אומדנא דמוכח כמש"כ הרא"ש עצמו במתני' א"כ אמאי לא יהני בממון, ואי ר"ה ס"ל דחשיב דברים שבלב גם בנדרים לא יועיל בלא התרת חכם, (גם לא מסתבר דר"ה ורבא פליגי בד"ז). ואולי הכוונה דאף דאיכא אומדנא דמוכח כמש"כ במתני', מ"מ ס"ל ר"ה

עלה בדינינו:

א. לדעת התוס', הרא"ש והריטב"א וכן המהרי"ט (וכ"ה משמעות הטור והשו"ע) - כל נדר שיש לו פתח, היינו שהיה לו טעות בנדר שטוען דאדעתא דהכא לא נדר אבל אינו מוכח והוי דברים שבלב, בזה צריך התרת חכם. ונדרי שגגות, היינו שהיה טעות גמור דאיכא אומדנא דמוכח דאדעתא דהכי לא נדר.

ב. לדעת הר"ן - כל נדר שיש לו פתח, היינו שאינו טעות בעיקר הנדר אלא בסיבת הנדר בזה צריך התרת חכם. ונדרי שגגות, היינו שהיה טעות בעיקר הנדר שלא היה דעתו כלל לידוד על דבר זה.

ג. הגר"ח נקט דבאומדנא דמוכח ל"צ קרא דבטל מאיליו ככל מקח, וצ"ל כחילוק הר"ן ורק בדברים שבלב.

ד. נתברר דנדרים שאני ממקח וממכר, דבמקח וממכר האדם העושה חלות הקנין ובנדרים התורה עושה חלות האיסור. ולכן להרא"ש צריך קרא דבטל דמסברא אין מתייחסים לרצונו, ונתברר דאף אחר הפסוק אינו דומה למקח טעות. ולהר"ן אף באומדנא דמוכח איכא חילוק בין טעות בעיקר הנדר או בסיבת הנדר, וכן נקטו הט"ז, הנתיה"מ, הגר"ט ועוד. ונתבאר דכוונתו ודעתו בשעת הנדר צריכים אבל לא רצונו.

ה. הט"ז נקט אף בדעת הר"ן דדברים שבלב אינם דברים, ונדרי שגגות לא הוי אלא בצירוף דהוי אומדנא דמוכח. אולם נתברר די"ל דנדרים שאני ממקח וממכר ולהר"ן אף בדברים שבלב הוי נדרי שגגות אי הוי טעות בעיקר הנדר.

ו. דעת המבי"ט דאין חילוק מה"ת לנדר כפתח ונדרי שגגות, ומוכח גם משיטתו דבנדרים דברים שבלב הוי דברים.

ז. הטעם דנדרי אונסין מותרים - לדעת התוס', הרא"ש והריטב"א משום דאיכא אומדנא דמוכח דהיה טעות גמור ואין פיו ולבו שוין, וכמו בנדרי שגגות. ולדעת הר"ן משום דאיכא אומדנא דמוכח דאין כוונת דבריו לאופן זה, וכמו בנדרי זריזין.



הרב יוחנן שייך

בסוגיא דממון המוטל בספק ושבועה דשנים אוחזין

והנה התוס' לשיטתם בדף ב. (ד"ה ויחלוקו) דס"ל דחלוקה דמתני' הוא מדין ודאי ועל כן לא היו יכולים לבאר קושית הגמ' שלא נחלוק מדין המוציא מחברו עליו הראיה, דהרי מה שלוקח חצי אינו מוציא מחברו אלא לוקח את שלו, ולא שייך להקשות אלא דכיון שמקבל החצי בדין למה מצריכים אותו לישבע.

אמנם לפי רש"י דס"ל דהחלוקה הוא מדין ספק שאין נותנין לכל אחד חצי משום שהוא מוחזק גמור בחצי, אלא מספק נותנין לו חצי, שפיר יש להקשות דאיך נותנים לכל אחד חצי מספק הרי בזה מוציאו מהשני.

הקושי בהבנת הקושיא

במהלכו של רש"י וישוב הדברים

ויש להתבונן בקושית הגמ' לפי רש"י דהמוציא מחברו עליו הראיה, דאף דס"ל לרבנן המוציא מחברו עליו הראיה, מ"מ כאן במה נחשב מוציא בזה שמוציאו מחברו, הרי אינו מוציא מחזקת חברו, דהרי אינו ביד חברו לחוד שמוציאו מידו אלא מונח ביד שניהם, ולמה יחשב בגדר מוציא. והתשובה בזה פשוטה, דדין מוציא היינו כמבואר בגמ' (ב"ק דף מ"ו:) 'דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא' והיינו דהבא לתבוע מחברו דבר צריך התובע להביא ראיה.

והנה בדין שנים אוחזים אף דאה"נ שניהם תופסין בה, אבל הרי כל אחד בא לתבוע את חברו שנייה תפיסתו שיש לו

משנה ריש ב"מ שנים אוחזין בטלית זה ואמר כולה שלי וזה ואמר כולה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו.

ובגמ' ב: איתא, לימא מתניתין דלא כסומכוס, דאי כסומכוס הא אמר ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה, והיינו דסומכוס סובר בכל הספיקות דחולקין, ולא בעי שבועה, ומקשינן דהכא נמי במתני' דשנים אוחזין בטלית דהוי ספק וחולקין לא ניבעי שבועה לדעת סומכוס.¹

וממשיכה הגמ' ואלא מאי רבנן, הא אמרי המע"ה. ומצינו בדברי הראשונים שני מהלכים בכיאר קושיא זו, דרוב הראשונים ביארו דכונת הקושיא הוא על דרך הקושיא שהקשו לסומכוס, דגם לפי רבנן יחלוקו בלא שבועה, וכל אחד יקבל חציו מדין המוציא מחברו עליו הראיה, דאין להוציא ממנו החציו שמוחזק בו, וכמו שאמרו בעלמא המוציא מחברו עליו הראיה ואינו צריך לישבע על זה, כמו כן כאן לא ניבעי שבועה.

אבל רש"י ביאר דהקושיא הוא על עצם החלוקה, דלפי רבנן לא נחלוק את הטלית כלל, דכל אחד טוען על השני המוציא מחברו עליו הראיה, והיינו דרש"י ס"ל שכל אחד תפוס בכלו, ואם מוציאים ממנו החצי הוי בגדר הוצאה ממוחזק, ולכן הקשו שלא יחלוקו כלל.

1 ולפי הראשונים דברין שנים אוחזים הוי חלוקה מדין ספק, הוי ספק הרגיל והקושיא פשוטה, ולפי הראשונים דכאן הוי חלוקה מדין ודאי וכמו שכתבו התוס' (דף ב' ע"א ד"ה ויחלוקו), לפי"ז הקושיא הוא בגדר כל שכן, דאם בכל ספק ס"ל לסומכוס דיחלוקו מספק בלא שבועה, א"כ הכא דהחלוקה מדין ודאי, ודאי לא ניבעי שבועה, והיינו דהא דמחייבים הכא שבועה הוא משום דמצד הטענות יש כאן ספק, ואף דהפסק הוא מדין ודאי, אבל מדרבנן יש לחייב שבועה כיון שיש מקום במציאות לומר שאינו כן, וכמו שאכן טוענים שניהם דהוי כאילו של אחד מהם, אלא דקאמר הגמ' דאם כשהחלוקה אינו מדין ודאי אלא דין לחלוק כשיש ספק שחולקין בלא שבועה לא מצריך שבועה משום שיש צד שמשקר, א"כ כשהחלוקה מדין ודאי ולא רק דין מספק ודאי לא נצטרך לישבע משום חשש שקר.

כאן מוציא מחברו, עכ"ל. וצ"ב, דלמה אין כאן מוציא הרי מוציאו מתפיסתו, ואיך מוציאים ממנו בלא ראייה, הרי המוציאו לחלקו הוא זה שנחשב דכאיב ליה כאיבא ועליו נאמר דאזיל לבי אסיא, ועליו להביא ראייה.

עוד קשה קושית האחרונים על רש"י דלפי מה שביאר בקושית הגמ' לא היה הקושי בהשבעה אלא על עצם החלוקה, ולמה בתי' דייקו בגמ' לבאר הא דבעי כאן שבעה.

ועוד יל"ע בדברי הגמ' מבואר דלפי רבנן מובן הא דיחלוקו והא דבעי שבעה משום דמחוסר גוביינא, אבל לפי סומכוס עדיין קשה למה בעי שבעה, וצ"ב דלמה לא נאמר גם לסומכוס דהא דבעי שבעה הוא משום דמחוסר גוביינא, דלמה אומרים שיש פלוגתא חדשה בין סומכוס לרבנן דלסומכוס אף במחוסר גוביינא לא בעי שבעה, הא נידון זה אינו תלוי במחלוקתם, שמחלוקתם הוא רק בלא מחוסר גוביינא אם חולקים או אומרים הממע"ה, אבל במחוסר גוביינא שפיר י"ל דלכו"ע בעי שבעה כדי להוציא ממוחזק.³

ביאור מחלוקת סומכוס ורבנן

והנה מחלוקת רבנן וסומכוס בממון המוטל בספק האם חולקין, פשוט מתוך סוגיות הגמ' דזהו רק כשיש מוחזק, דהרי ממון המוטל בספק ואין אחד מהם מוחזק גם רבנן מודו דיחלוקו, אלא דרבנן ס"ל דאם יש חזקה לאחד מהן אזלינן בתר חזקה, וכגון אם אחד מהן מרא קמא או תפוס אזלינן בתר המוחזק ולא יחלוקו, וסומכוס ס"ל דאף שיש מרא קמא יחלוקו, ולא אזלינן

בכולו כדי לחלקו שיהיה חצי של חברו לגמרי שיקבל חציו לגמרי, דהנה הרי אם שניהם רוצים שישאר ביד שניהם ויהיו שותפים לעולם ולא יחלוקו כלל או ששניהם מסכימים שיחלוקו, ודאי יעשו כן, ולא בעינן לזה בי"ד, וע"כ דהאופן שפוסקים ב"ד יחלוקו, היינו כשאחד מהתופסים רוצה לחלוק ולקבל חציו לגמרי, והשני אינו רוצה לחלוק אלא רוצה לישראל תפוס בכולו ולמנוע מהשני ליקח שום חלק ממנו לגמרי, ופסקינן דמי שתובע יחלוקו צודק ומחלקין את הטלית, ונמצא שבאין להוציא את הטלית כולו מתפיסת השני שיש לו בו תפיסה, ואין ראייה שאינה שלו, ותפוס בו, והרי זה מוציא גמור, ואף שאינו התפוס היחידי בכל הטלית, מ"מ הרי יש לו תפיסה שתופס בכולו, ומוציאין את הדבר מתפיסתו, והוי ככל מוציא שבאין להוציא מתפוס אחד שאין להוציאו מתפיסתו אף שאין ראייה שהוא שלו, דכל שבאין להוציאו מתפיסתו שתופס בו צריך להביא ראייה, וא"כ גם כששנים תופסין בה מ"מ אם באין להוציאו ממה שהוא תפוס בו צריך להביא ראייה², ושפיר הקשו בגמ' לפי רבנן דלמה יחלוקו הרי המוציא מחברו עליו הראייה.

הקושי בתירוץ הגמ' לפי רש"י

אלא דאחר שנתבאר לנו ביאור קושית הגמ' דהמוציא מחברו עליו הראייה דאם אנו באים להוציאו מתפיסתו בעינן ראייה, קשה להבין תירוץ הגמ', שתירצו האי מאי אי אמרת בשלמא רבנן, התם דלא תפסי תרוייהו אמרו רבנן המוציא מחברו עליו הראייה, הכא דתרוייהו תפסי פלגי לה בשבעה ע"כ. ופירש"י תרוייהו תפסי, ואין

2 והיינו דאילו הא דהמע"ה הוא משום דהוי תפיסה ראייה, י"ל דרק כשאחד תופס בו הוי ראייה, אבל הרי ברור שאינו ראייה [וכדאיתא ב"מ ק. דבמחליף פרה בחמור אמרו וניחזי ברשות דמאן קיימא ונימא המוציא מחברו עליו הראייה, אף דהתם ודאי אינו ראייה], אלא דעצם הדבר שתפוס בו מחייב את המוציאו מתפיסתו ראייה, וא"כ גם כששנים תופסין בה, אם באים להוציאו מכמה שהוא תפוס בו צריך להביא ראייה.

3 ורבינו פרץ בתוך דבריו עמד בנקודה זו וביאר דבסומכוס מצינו יחלוקו בלא שבעה, אבל לפי רבנן דלא מצינו בעלמא יחלוקו שפיר י"ל שאולי מחייבים שבעה, ועדיין צ"ב דכיון דמצינו לסומכוס יחלוקו בלא שבעה, א"כ במקום דמודים רבנן דיחלוקו למה יחייבו שבעה, ולמה נאמר דרבנן פליגי בזה על סומכוס.

אמנם בתוס' (ב"מ קטז: ד"ה לימא) כתבו להדיא בדעת רבנן באופן דיחלוקו דנחשב כל אחד כאילו יש לו בה בודאי חצי, ולכן למ"ד ברי ושמא ברי לאו עדיף להוציא ממוחזק ה"ה באופן דיחלוקו לפי רבנן נימא כן, עיי"ש. ומבואר דגם רבנן מודו דספק עושה מוחזק, אלא דבאופן שיש מוחזק של מרא קמא או שאר מוחזק אזלינן בתריה ולא בתר מוחזק שמצד הספק.

ונמצא דכו"ע מודו דיש מוחזק של מרא קמא ותפוס, וכו"ע מודו דיש מוחזק מכת הספק, ופליגי באופן שיש ספק ומוחזק דמרא קמא וכדו' מה עדיף אם המוחזק מכת הספק או המוחזק מכת שאר מוחזקות.

עוד צ"ב עצם הדבר שכתבו התוס' דהספק עושה אותו כמוחזק, דהרי ודאי אין לכל אחד חצי, אלא כולו של אחד מהם, ומהו המוחזקות שיש לשניהם משום שיש ספק, וגם צ"ב במאי פליגי סומכוס ורבנן.

ובאמת כד נעיין בעניני מוחזק יש להקשות בכל מוחזק שאינו מברר מהו תוקפו, וכגון מרא קמא באופן שאינו בירור, למה מועיל, וגם תפוס דודאי אינו בגדר בירור, מהו המעלה שלו, הרי הספק והצד שהוא של השני הוא חזק כמו הצד שהוא שלו ומהו המעלה שלו בזה שהוא מוחזק.⁵

והתירוץ פשוט, דגדר מוחזק אינו דרך היותר קרוב אל הבירור, דהרי עומדים אנו במצב שאין לנו בירור, ונשאר ספק גמור, אלא שיש לו תביעה וטענה שנשאיר את הדבר בידו כל זמן שנשאר הנידון בגדר ספק ולא יתברר. וזהו כל ענין מוחזק שראוי שיחזיק בו מספק, דהרי אדם אחר ודאי אין

בתר המוחזק, וגם אם אחד תפוס לא אזלינן תמיד בתר התפיסה ויחלוקו.⁴

ובהשקפה ראשונה נראין הדברים דרבנן ס"ל דאזלינן בתר מוחזק, וסומכוס ס"ל דלא אזלינן בתר מוחזק אלא יחלוקו. ומקשין העולם דאיך פליג סומכוס על הדין דהמוציא מחברו עליו הראיה, הרי בגמ' (ב"ק הנ"ל) אמרו על ענין זה למה לי קרא סברא הוא, דמאן דכאיב ליה כאיבא איהו אזיל לבי אסיא, ואיך פליג סומכוס על זה, ואילו יש מקום לחלוק על זה איך אמרו בגמ' למה לי קרא, הרי סומכוס פליג על זה.

אבל כד נעיין בדברי התוס' (ב"מ צז: ד"ה לימא), נראה דהקושיא מעיקרא ליתא, דכתבו שם התוס' דאם ס"ל לסומכוס בממון המוטל בספק דברי ושמא ברי עדיף, יש להוכיח כן גם בדעת רבנן, דהרי לפי סומכוס כל אחד נחשב כאילו מוחזק בחציו, ואם סבר ברי עדיף היינו דמהני ברי נגד מוחזק, וא"כ יהני גם בדעת רבנן נגד מוחזק עיי"ש. ומבואר דודאי לא פליג סומכוס על הסברא דאזלינן בתר מוחזק, אלא דפליג מהו מוחזק, וס"ל דמי שיש ספק שהוא שלו בדררא דמונא נחשב מוחזק בחציו.

ולאור האמור נראין הדברים דמחלוקת סומכוס ורבנן הוא דסומכוס ס"ל דיש מוחזק מכת הספק, ורבנן ס"ל דאין ספק עושה מוחזק, ובאמת בקונטרס הספיקות (כלל ח אות ז) דן באופן דיש ספק בלא מרא קמא או תפוס דמודו רבנן דיחלוקו, האם היחלוקו הוא כסומכוס שנחשב כל אחד מוחזק גמור בחציו, או דפליגי על עצם המונח דספק עושה מוחזק והיחלוקו בזה הוא רק מדין פשרה, והכריע דס"ל שאינו בגדר מוחזק מכת הספק.

4 ויש מהראשונים דס"ל שחולק לגמרי גם בתפוס [עי' ר"ן ב"מ ק. ד"ה ה"מ סומכוס היא שכתב כן בשם הרשב"א, ועי' בריטב"א שם ד"ה הא מני סומכוס שמביא מהלך זה], ובתוס' [שם ד"ה הא מני] בשם הר"י כתב דבתפוס בטענת ברי מודה סומכוס דהממע"ה עיי"ש.

5 וידועים דברי המהר"י באסאן [מובא בקונטרס הספיקות כלל א אות ו] שהקשה על ההלכה דספק ממון להקל, הרי יש חשש לא תגזול שהוא איסור, וכתב שחכמי דורו תירצו דהוי מוחזק וכמו חזקת היתר, וכתב "בעניוהי לא נכנסו דבריהם לאוני", דהרי בממון יש חזקות שאינן בירור ומ"מ אזלינן בתר אותן חזקות מספק, עיי"ש, ועיין בענין זה גם בנתיבות סימן עה ס"ק ד ובמשובב שם.

ורבנן ס"ל דגם אחר שיש לו חזקה מצד עצם הבעלות, עדיין העיקר נקבע מי הוא מרא קמא ומי הוא תפוס, ואדרבא אם יש לאחד מאלו שיש ספק אולי הדבר שלהם, חזקת מרא קמא או תפוס, זה גופא הוא סיבה שיחזיק בכולו, דכיון שיש לו סיבה להחזיק בכולו משום שיש צד שהוא שלו ויש לו בפועל כולו בידו, או שהיה כולו שלו מתחילה שזה סיבה לומר שלא לשנות בעלותו של החפץ עד שיתברר, ממילא מוחזקות זו מהוה סיבה שהוא יחזיק בו מספק ושלא להתייחס להספק שיש להשני.

והמחלוקת הוא אם מתייחסים למוחזקות חיצוניות בשעה שיש לו מוחזקות מכח עצם הבעלות, דסומכוס ס"ל דאין מתייחסים לזה במקום מוחזק מכח עצם הבעלות, ורבנן ס"ל שמתייחסים לזה, ואם מתייחסים לזה יש לו כח מעל למוחזקות מכח הספק, דהרי הסיבה שיש לו זכות הוא מכח שמחזיק בו, וחזקה זו קובעת סיבה שהדבר עצמו שהוא ספק ונמצא כולו בידו או שהיה שלו מתחילה שישאר כמו שהיה אף שיש ספק, אלא דסומכוס סובר דאין תוקף לזה במקום ספק, ואין מוחזקות אלו מהוות סיבה במקום שיש לו צד בהספק, ומודה דאם היה לזה שם מוחזקות, מוחזקות זו מהותו שיש סיבה שהדבר שהוא מסופק יהא שלו, משום שמציאות הדבר שמסתפקין בו נמצא בידו או שהיה שלו, ומה שיש ספק עליו עתה אינו מהוה סיבה ליתן לו להוציאו מחזקת השני, דכיון שחבירו מחזיק בו בעצמו, מחזיק בו בצד שלו, והוא יש לו הסיבה להחזיק בו מספק אף שיש לאחר צד בו.

ביאור התירוץ בדברי הנמ' לפי הנ"ל

ונמצא דבאמת יש להשני מוחזקות ויכול להוציאו מיד חברו, דהרי בא מכח מוחזק, אלא דכיון שהוא מחזיק את החפץ בבעלותו, או שבעלות החפץ היה שלו מעיקרא, הרי זה מבטל כח השני להחזיק בו מספק, ואינו יכול להוציאו מידו, דכיון שהוא מחזיק בו יש סיבה להשאירו בידו.

לו שום זכות להחזיק בו, ורק שני אנשים אלו יש להם הזכות בדבר זה כיון שהספק הוא בין שניהם ע"כ אם אחד תופס בו או שהוא מרא קמא, אף שאינו מברר הספק מ"מ מהוה סיבה להשאירו בידו מספק, באופן שהוא מרא קמא יש סברא להשאירו כמו שהיה עד שיתברר שנשתנה, ואף שיש ספק וידיעה שאולי נשתנה, מ"מ יש להשאירו בידו עד שיתברר, וכמו כן אם תופס בו במציאות, אף שלא נתברר הספק הוי תפיסתו סיבה שנשאירו בידו מספק ולא ניתן ממנו להשני מספק כיון שנמצא הדבר בידו, והרי יש צד שכולה שלו, והשני אינו אלא ספק, ולכן נשאירו בידו מספק כל זמן שלא יתברר הספק.

והיינו שהמושג מוחזק הוא האדם שיש לו הזכות בדבר זה להחזיק בו מספק, ולפי"ז ודאי יש מוחזקות בחציו לכל אחד שבספק זה, דהרי כיון שבעלותו של החפץ הוא ספק אם הוא של ראובן או של שמעון, נמצא שהזכות להחזיק בדבר זה הוא בין ראובן לשמעון, והיינו שיש לכל אחד זכות להחזיק בחציו, ולכן נחשב כאילו מחזיק בחציו, ויש לו הלכה של מוחזק.

ויש לבאר שנקודת המחלוקת בין סומכוס ורבנן הוא האם מתייחסים למוחזקות חיצוניים במקום שיש מוחזקות מכח צדדי הספק עצמו. והיינו שנחברר דמוחזק הוא האדם שיש לו סיבה וזכות להחזיק בו מספק, ונתבאר שיש שני סוגי מוחזקות דהיינו סיבה שיחזיק בו מספק, א' מכח הבעלות של החפץ שיש בו שני צדדים של מי הוא. ב' מצד שהחפץ היה שלו והוא מרא קמא או מי שתפוס בו.

וס"ל לסומכוס דבמקום שיש מוחזקות מצד עצם הבעלות של החפץ שהוא עומד בספק בינו לבין חברו, אין מקום לבוא מכח חזקות חיצוניות שהוא תפוס או מרא קמא, דהרי הוא יש לו סיבה להחזיק בו מכח עצם הבעלות של החפץ.

ביאור החילוק בין סומכוס ורבנן לגבי אם שייך תקנת שבועה משום שחסר גוביינא לפי הנ"ל

ועדיין קשה דאחר שנתבאר בדברי רבנן שאין בזה הגדרה של מוציא מחברו כיון שהוא ממון המוטל בספק ואין תפיסתם מוציאו ממצב של הספק ומחזקתו של חברו בחציו מכח הספק, וע"כ מודים בזה רבנן לסומכוס דחולקים ככלל ממון המוטל בספק ואין מוחזק, ומה שלרבנן צריכים לישבע הוא משום דמ"מ חסר גוביינא, א"כ למה אין זה מספיק לבאר גם בסומכוס מה שצריכים לישבע, ולמה חזרו והקשו בגמ' התינת לרבנן ולסומכוס מאי איכא למימר ומה זה תלוי במחלקותם, וכמו שהקשינו לעיל.

ולפי מה שנתבאר בס"ד דשורש המחלוקת הוא אם מתייחסים למוחזקות שמבחוץ בזמן שיש לו מוחזקות מצד בעלותו, דסומכוס ס"ל דאין מתייחסים כלל למוחזקות מבחוץ, ואין לה שום משמעות כשיש מוחזקות מכח עצם הספק, ורבנן ס"ל דאף שהוא מוחזק מצד הספק, עדיין העיקר נקבע מי הוא תפוס או מרא קמא, והיינו שמסתכלים על מציאות הדברים שמבחוץ.

וע"כ לפי רבנן שמתייחסים למציאות התפיסות גם כשיש ספק, א"כ יש להתייחס גם למחוסר גוביינא, ואף דאין זה מוחזק שיש בה דין המוציא מחברו עליו הראיה מדאורייתא, מ"מ רבנן התייחסו לזה וחייבו בשביל זה שבועה, אבל לפי סומכוס שאין מתייחסים למוחזק גמור כשיש מוחזק מצד הספק, והיינו משום דבמקום ספק אין יחס לתפיסות וכדו', לא שייך שרבנן יתייחסו למחוסר גוביינא לחייב שבועה.

אלא דכל זה הוא אם תפיסתו הוא תפיסה שבזה מוציאו ממצב הספק שביניהם, דכיון שנמצא עתה בידו, א"כ יש לו הסיבה להחזיק בו מספק, ואין השני יכול לתבוע ממנו חציו מכח מוחזקות, במצב שיש לאחר מוחזקות חיצונית ככולו, דהיינו סיבה שנשאירו בידו, משא"כ אם תפיסת השני אינו מוציאו ממצב שנמצא בספק ביניהם, ולא החזיק בו בעצמו, אלא שתופס בו עם האחר, לא נתבטל בזה מוחזקות של השני מכח הספק, דעדיין נמצא במצב של ספק ביניהם, וודאי יש סיבה לכל אחד להחזיק בחציו, ולכן יכול להוציא ממנו חציו, אף שנקרא הוצאה, דהרי תובע ממנו להניח תפיסתו ככולו, מ"מ הוא בא מכח מוחזק דהיינו שהדבר ספק ויש לו זכות להחזיק בחציו מספק, וכל הדין דהמוציא מחברו עליו הראיה הוא רק אם אחד מהן תפוס בו, דבזה אין הדבר מונח במצב ספק, וס"ל לרבנן דהמוחזקות יש לזה שמונח אצלו, אבל כששניהם תפסי בו, הדבר עדיין מונח במצב של ספק ביניהם, ולא הוציאו אחד להניחו כולו בחזקתו, ולכן נשאר כל אחד מוחזק בחציו ויכול לתבוע מהשני להניח תפיסתו ככולו משום שהוא מוחזק בחציו.

ומ"מ יש חיוב דרבנן לישבע, כיון דחסר גוביינא, והיינו שתובע ממנו להניח התפיסה, ואף שאין בזה דין המוציא מחברו עליו הראיה, חייבו חכמים שבועה. ולפי רש"י צריך להדגיש למה יש חיוב שבועה, דאחר שנתברר שאינו בגדר מוציא מחברו, אלא בגדר ממון המוטל בספק ולכן חולקין, א"כ הדרא הקושיא שהקשו אליבא דסומכוס למה בעינן לישבע, ותי' רש"י משום דחסר גוביינא.

בענין ההבדל בין שבת לסוכה לגבי חקק

דין דופן עקומה יש מחיצות כשירות אלא שאינן סמוכות לסכך כדאי' במשנה (סוכה י"ז ע"א), וע"י דופן עקומה נחשבות סמוכות לסכך, ומאי שנא כאן דלא אמרי' כן, ועי' בחזו"א (או"ח סי' ס"ה סקס"א) מה שכתב בביאור דבריהם, והיוצא מדבריו בביאור דברי התוס' הוא דס"ל להתוס' דיש שם דופן רק לגבי המקום בפנים בחקק דאדם העומד שם מוקף במחיצות י' טפחים, אבל לגבי הדופן עצמו אין לו שם דופן הואיל ואין לו י' טפחים במקום אחד ולכן לא אמרי' בו דין דופן עקומה עי"ש בדבריו היטב.

ויש להוסיף דמצינו כעין סברא זו בחי' ר' חיים הלוי (פי"ז מהל' שבת הי"ב) לבאר שיטת הרמב"ם דלחי של ע"ז כשר באופן שהלחי עביו כל שהוא, והשיג הראב"ד דבעינן שיעור גובה י' וכתותי מיכתת שיעורה, ותי' הגר"ח דיסוד דין כתותי מיכתת שיעורה אין הכוונה שאין כאן כלום, אלא באמת נחשב שהדבר עומד כאן במילואו רק שאין חלקיו מצטרפין לשיעור שלם, הואיל ועומד לשריפה והוא פסול בשיעור החפצא, והרמב"ם פסק דלחי משום מחיצה והא דבעינן שיעור י' טפחים במחיצות לרה"י אינו שיעור בחפצא של המחיצה אלא הוא דין בהמקום של רשות היחיד, דבעינן שגובה י' טפחים יהי' מוקף במחיצה, ואם כל הגובה של י' טפחים מוקף במחיצה לא איכפת לן אם ליכא שיעור י' טפחים בעצם המחיצה משום כתותי מיכתת שיעורה, ע"ש ודפח"ה, ולכאורה זהו כדברי החזו"א כאן דהמקום מוקף בדופן הגם שהדופן מצד עצמו אין עליו שם דופן.

ומצינו מהלך נוסף בביאור דברי התוס' בספר לשון הזהב (לתלמיד הנועם אלימלך זי"ע) דשם דופן שייך רק בסמוך לסכך ודין זה בכל סכך שהוא אפי' סכך פסול, אולם סכך שאין לו אויר י"ט תחתיו אין עליו שם

איתא בגמ' סוכה (דף ד' ע"א) היתה פחותה מי' טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות מג"ט כשרה, מאי שנא התם דאמרת פחות מארבע אמות ומאי שנא הכא דאמרת פחות מג"ט, התם דאיתי' לדופן פחות מארבע אמות סגיא, הכא לשוויי לדופן פחות מג"ט עי"ש בגמ'.

והקשו הראשונים מהסוגיא בשבת (דף ז':) גבי בית שאין תוכו י' וקריו משלימו לי' דאין מטלטלין בתוכו אלא בד' אמות, ואמר אביי דאם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי' מותר לטלטל בכלו. והתם ליכא שום תנאי שלא יהי' ג"ט משפת החקק לכותל ומאי שנא מסוכה. ומצינו בזה כמה מהלכים בדברי הראשונים ונבאר דבריהם בעז"ה.

התוס' בשבת (ז' ע"ב ד"ה ואם) תי' בשם הריב"א דלעולם החקק והמחיצות מצטרפים לשם מחיצה אפי' אם יש יותר מג"ט בין החקק למחיצות, ולכן בשבת ליכא שום תנאי, אלא דלגבי סוכה יש דין חדש דבעינן מחיצות הסמוכות לסכך (הואיל ודופן ילפינן מריבוי הלשון בסוכות והוא לשון סכך לכן בעינן סמוכות לסכך), והסכך הכשר הוא רק למעלה מהחקק דשם יש תחתיו אויר י' טפחים, ולכן רק אם ליכא ג"ט אז גם המחיצות סמוכות לסכך שעל החקק, אבל אם יש יותר מג"ט בין החקק למחיצות המחיצות אינן סמוכות לסכך, ובהמשך הקשו התוס' דמ"מ נימא דהוי דופן עקומה, ותי' עפ"י הגמ' בסוכה שם דרק אחר שיש שם מחיצות אמרי' דופן עקומה, והכא דלאשוויי מחיצות לא אמרי' דופן עקומה, עכת"ד התוס'.

ולכאורה קשה להבין סוף דבריהם למה נחשב כאן לאשוויי מחיצות, הא שיטת התוס' דבאמת יש כאן מחיצות אלא שיש פסול חדש שאינן סמוכות לסכך, ובאמת בכל

וכריטב"א ובר"ן, וכן בתוס' (סוכה דף ד' ע"ב סד"ה פחות) וכ"כ הריטב"א והר"ן בסוכה שם] משמע דגם בסוכה במציאות יש מחיצת י' מבחוץ, ואפ"ה לא מהני, דבסוכה בעינן שם מחיצה בפנים, משא"כ בשבת דמהני שם מחיצה מבחוץ, דעיקר דין מחיצה לשבת בכדי שלא יהיו הרבים בוקעין בו אלא שחסר אויר י' שיהיה המקום ראוי להשתמש בו, ולכן החקיקה בשבת לעשות אויר י' אבל בסוכה החקיקה כדי לעשות מחיצה וכנ"ל, ובאמת היה שייך ללמוד כן גם בתוס' ישנים דלא כדברי השפת אמת.

ועכ"פ לכל שיטות אלו ליכא מחיצה בסוכה וצריך לצרף, ולפ"ז ההו"א בסוכה לומר דופן עקומה היינו למטה בקרקע לצרף ב' חלקי המחיצה, דדופן עקומה למעלה לא יועיל כלום דליכא מחיצה בכלל, ויש כאן הו"א לדין דופן עקומה חדש דלא מצינו בשאר מקומות, וקצת צ"ע שלא העירו המפרשים בזה.

ועי' בבגדי ישע על המרדכי (ריש סוכה אות א') שכתב בביאור מסקנת הגמ' שם דלא אמרי' דופן עקומה "דלא אמרי' דופן עקומה אלא למעלה" עכ"ל, ואולי היה לו גירסא אחרת בגמ', דלגירסתינו והוא גם גי' המרדכי שם תי' הגמ' דליכא דופן, אבל עכ"פ דברי הבגדי ישע אפשר לבאר רק אליבא דשיטת שאר הראשונים ולא לשיטת התוס' כמו שביארנו ודו"ק. אמנם עדיין צ"ע דכל אלו הראשונים הוסיפו גם הסברא דבסוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך, ולכאורה א"צ לזה דלמה צריכין ב' סברות לחלק דאם יש חידוש בסוכה דבעינן סמוך לסכך א"כ בע"כ בשבת הוא דופן הואיל וליכא דין סכך, ולמה כתבו סברא חדשה דעיקר מחיצת שבת הוא משום שלא יבקעו רבים, ואם יש סברא דבקעי רבים, א"כ בע"כ דבסוכה דליכא סברא זו ממילא אין כאן מחיצה ולמה כתבו גם הסברא דסמוך לסכך, וזה ק' על כל הראשונים הנ"ל חוץ מהרמב"ן שלא הביא סברא זו דבעינן סמוך לסכך, וגם הריטב"א (החדש) בשבת לא הזכיר סברת סמוך לסכך,

סכך בכלל, דזהו כל שם סכך שסוכך על אויר י"ט, וכונת התוס' כאן דהואיל שאין הדפנות סמוכות לסכך אין עליהם שם דפנות בכלל. ולכן בכל דופן עקומה יש שם דופן שהדופן סמוך לסכך אלא שהוא סכך פסול, ואז הואיל ויש שם דופן אמרי' דופן עקומה והוי שפיר סמוך לסכך, משא"כ כאן אין הדופן סמוך לסכך בכלל, ואין על אותו סכך שם סכך הואיל ואינו מאהיל על אויר י"ט ואין עליו שם דופן, ושפיר נחשב לאשוויי דופן ואז לא אמרי' דופן עקומה.

ועכ"פ יוצא משיטת התוס', דההו"א בגמ' סוכה לומר דופן עקומה היינו למעלה בסכך כדי לקרב המחיצות אל הסכך, והוא כמו שאר דיני דופן עקומה במשנה סוכה (דף י"ז ע"א).

והנה בתוס' ישנים על הגליון שם במס' שבת תי' קושיית התוס' באופן אחר וז"ל "ועי"ל דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ וא"צ לצרף הגידוד, אלא דאין אויר י', וכשחקק דאיכא אויר י' במקום אחר הוי רה"י, אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד וכיותר מג' לא מצטרף" עכ"ל.

והנה השפת אמת שם הבין בדבריהם דהחילוק בין שבת לסוכה הוא חילוק במציאות, דבשבת יש מחיצות י' מבחוץ וכלשון הגמ' וקירווי משלימו לי', ואילו בסוכה ליכא בכלל מחיצות י' אפי' מבחוץ דאיירו בהיתא פחותה מ' וכלשון הגמ' שם, והחקיקה בשבת לעשות אויר ולא משום מחיצות, וכלשון הר"ח שם על הגליון דפחות מאויר י' לא חזי לדירה ולא הוי רה"י, אבל החקיקה בסוכה הוא לעשות דופן, ולכן בעינן פחות מג' כדי לצרף המחיצה, אבל מעולם ליכא שם מחיצה אם יש יותר מג' בין החקק למחיצה, אלא דבשבת לא בעי' מחיצה דיש כבר מחיצה מבחוץ, (ומשמע מזה דבסוכה אילו היה י' מבחוץ שפיר נחשב שם דופן לגבי סוכה וזה חידוש גדול וכבר עמד השפ"א בזה עיי"ש).

אולם בשאר הראשונים [הרא"ש בשבת בפסקים ובתוס' הרא"ש וברמב"ן וברשב"א

לתרץ דהרי"ף מודה כשיש מחיצות י' דמשלימין עד הסכך ע"י גוד אסיק ורק בנעוץ על הגג דליכא מחיצות לסוכה בכלל, אזי אין עושיין כל המחיצות ע"י גוד אסיק, אמנם אין לשון הר"ן משמע כן דכתב דלית ליה בכלל גוד אסיק בסוכה].

עכ"פ יוצא מזה דהראשונים החולקים על הרי"ף וס"ל דבעינן סמוך לסכך היינו לעשות סוכה שלימה כמו בית, וא"כ אפשר דבזה יש להבין קצת האיך נכלל בדין זה דבעי' גבוה י' מבפנים דעיקר המחיצה לעשות בית מבפנים.

אולם כל זה רק ליישב הדוחק שהרכיבו הראשונים ב' סברות, אבל אין הלשון משמע כן בכלל, דכל זה הו"ל להראשונים לפרושי ולא לסתומי, והו"ל לומר ולפרש דדין גבוה י' היינו מבפנים, ועדיין צע"ג בזה.

[ולכאורה בלשון הר"ן א"א לומר אפי' דוחק זה, שהרי כתב בפירוש דבעינן תוך ג' כדי שיהיה הדופן סמוך לסכך, וכ"ה לשון הריטב"א הישן שהוא באמת חי' של הר"ן כידוע].

והיוצא מכל זה שמצינו ד' תירוצים בראשונים לחלק בין שבת לסוכה:

(א) שיטת התוס' בשבת (דף ז' ע"ב) דמצרפין החקק אפי' ביותר מג"ט אלא דבסוכה בעינן סמוך לסכך.

(ב) התוס' ישנים תי' [כפי שביאר השפ"א] דבשבת מיירי שיש מחיצת י' מבחוץ והחקיקה הוא כדי שיהא מקום הראוי להשתמש, ובסוכה מיירי באופן שליכא מחיצת י' מבחוץ ואין החקק מצטרף בג"ט.

(ג) הרמב"ן והריטב"א תירצו דבשבת סגי במחיצת י' מבחוץ דאז אין הרבים בוקעין בו, ובסוכה בעינן מחיצת י' מבפנים.

(ד) שאר ראשונים הרכיבו ב' הסברות של בקיעת רבים לשבת וסמוך לסכך בסוכה, ואולי כוונתם כרמב"ן וריטב"א ועדיין צ"ע.

וגם הריטב"א בסוכה כתב (דף ד' ע"ב) דלסוכה בעינן מחיצות בפנים, ודבריו כשיטת הרמב"ן כאן, ולדבריהם אפשר לומר כפשוטו דבשבת יש מחיצת י' מבחוץ דלא בקעי רבים וזה לא מהני בסוכה, וצ"ע.

ובאמת עוד קשה לפי הראשונים הנ"ל, דאם באמת יש מחיצות י' רק שיש חסרון שאינן סמוכות לסכך האיך אמרי' בגמ' בסוכה דלא אמרי' לבוד דמיירי לאשווי דופן, והא יש כאן דופן אלא שאינו סמוך לסכך, (ואין לומר כמ"ש לעיל בשם החזו"א בביאור דברי התוס', דאילו הראשונים כ' בפירוש דלא מצרפין החקק לדופן לשיעור י' טפחים במקום שיש יותר מג"ט, אבל לדברי לשון הזהב שם א"ש דאפי' אם יש מחיצת י' אם אינו סמוך לסכך אין עליו שם דופן), ואולי אפשר לדחוק ולומר דכוונת אלו הראשונים במ"ש דבעינן מחיצות הסמוכות לסכך היינו דמזה נראה דעיקר דין דפנות בסוכה היינו לפנים הסוכה ולא רק לחצות ממקום החוץ, ואינו דומה לשבת דסגי י' מבחוץ, דהעיקר שם דלא בקעי רבים, ולפי"ז א"ש לשון הראשונים דהיינו דבר והפוכו, דבשבת העיקר מבחוץ ובסוכה העיקר מבפנים.

ולהוסיף ביאור קצת האיך שייך הא דבעינן י' בפנים להא דבעינן מחיצות סמוכות לסכך, יש להקדים דהנה בסוכה (דף ד' ע"ב) גבי נעץ ד' קונדיסין בגג וסכך על גביהן, הרי"ף השמיט דין זה, וכתב הר"ן דלית ליה דין גוד אסיק בסוכה, וכתב בערוך לנר ובקהלות יעקב דלשיטת הרי"ף הא דאמרי' במתני' (ט"ז ע"א) דסגי בדפנות י' אפי' אם לא הגיעו לסכך היינו משום דבסוכה לא בעינן כלל שיהיו מגיעות לסכך, דלא בעינן בית אלא מקום מוגדר ע"י מחיצות, ויש על המקום סכך מלמעלה, אלא דאם אין מגיעות לסכך מן הצד בודאי פסול כמבואר במתני' (י"ז ע"א) דשם אין מקום הסכך מוגדר. [וכ"ז דלא כהריטב"א שכתב שם משום גוד אסיק, ובפנ"י (ד' ע"ב) כתב די"ל להרי"ף ככה"ג חבוט רמי, ועוד כתב

הרב אפרים מרדכי פרידמן

בענין מוקצה למצוותו

עצי סוכה אסורין כל שבעה

בגמ' בסוכה דף ט' ע"א איתא כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, ויש לעי' מהו הגדר ומהו נוגע להלכה מה שחל שם שמים על הסוכה. והנה בדיני חגיגה מבואר ברש"י שהדין שחל שם שמים על החגיגה נוגע לגבי הא דאסור לאכול הבשר עד לאחר הקטרת אימורין אף על פי שהבשר שייך להבעלים מיד אפ"ה אסור ואף לאחר הקטרת אימורין הם משולחן גבוה והם קודש, וצ"ע מה זה נוגע לסוכה.

והנה בגמ' שם מבואר: אמר ר"ע מנין לעצי הסוכה שאסורים כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה', ותניא ריב"ב אומר כשם שחל וכו'. ובתוס' הקשו, דמשמע מהגמ' כאן שהם אסורים מדאורייתא מטעם שחל שם שמים עליהם, אולם בגמ' בשבת וגם בגמ' בביצה משמע שאסור מטעם מוקצה, שבגמ' שם מבואר דאף דלשיטת ר"ש דלית ליה מוקצה, אבל מוקצה מחמת מצוה אית ליה, מהא דאי' שם במס' ביצה ושויין בסוכת החג בחג שאסורה ליטול משם עצים. ותירצו התוס' דהא דאסורה מדאו' היינו בעת שהסוכה עדיין קיימת, והטעם משום שחל שם שמים על הסוכה, אבל ברגע שאין כאן סוכה כיון שנפלה, פקע ממנה קדושת שם שמים ואינה אסורה שוב, והא דאסורה מטעם מוקצה הוא כשנפלה תוך החג, שאז אע"פ שאין הסוכה קיימת ואין שם שמים עליה, אפ"ה אסורה מפני שהוקצתה למצותה מבין השמשות וכיון דאיתקצאי אתקצאי לכולה יום טוב.

אולם התוס' הקשו עוד על זה, דהנה בגמ' במס' ביצה הקשו ואם התנה וכו' ומי מהני בה תנאי והאמר ר"ש וכו' כשם שחל שם שמים וכו'. והיינו שבגמ' סברו

שהמוקצה שעל זה יהני התנאי היינו על המוקצה האמור במשנה שגם ר"ש מודה, ועל זה הקשו ומי מהני תנאי כיון ששם שמים חל עליה, וקשה טובא דמי אמר שיהני תנאי על זה ששם שמים חל עליה אלא שמכיון שכשנפלה שוב אין איסור מצד השם שמים שפקע כשנפלה א"כ אין צריך כלל לתנאי, דבעודה קיימת בודאי לא מהני תנאי בשום אופן כיון שאי אפשר להשתמש בה כיון שאסורה מפני סתירת אוהל. ועל זה תירצו התוס', דההו"א דהגמ' היתה דכיון דלא מהני תנאי לבעודה קיימת מפני שחל שם שמים עליה, אמרי' דלא יהני גם לאחר שנפלה ויהי' אסור משום מוקצה מחמת מצוה לכל שבעה אף אם הש"ש פקע. ומה דפריך מנויי סוכה דמהני תנאי שלא יהי' מוקצה, על זה קאמר בגמ' שבאומר איני בודל מהני שלא יהי' מוקצה דלא הוי מוקצה למצותו.

והנה המורם מדברי התוס' הוא דסוגיית הגמ' כך היא, דבעוד שהסוכה קיימת בין של חג ובין של סתם סוכה דעלמא, אסור ליטול עצים ממנה משום דקא סתר אהלא, ובסוכה של חג מתווסף עוד איסור שהיא שם שמים שחל עליה ואסורה בהנאה כקדשים, ואחר שנפלה דפקע ממנה איסור הנאה מצד השם שמים שחל עליה, שוב אינה אסורה כי אם מטעם מוקצה דרבנן, ועל זה אמרו בגמ' שלגבי עצי סוכה לא מהני בה תנאי, ומפני שהיא עיקר המצוה ועל כרחק בודל ממנו בין השמשות, והוי הוקצו למצותו כל ד', ולגבי נויי סוכה מהני בה תנאי כשאומר איני בודל.

אולם הרמב"ן במלחמת ה' בפרק המביא ביצה דף ל': מפרש כל הסוגיא בדרך אחרת, דכל השאלה של תנאי לא הי' מעולם על הדין מוקצה, דמעולם לא עלה על הדעת שיהני תנאי במוקצה. ואלא שכל השאלה

מוקצה דאין דעתו עלה כלל, אבל אם היא רעועה אף שאם בפועל אינו יכול להתנות דאינו בודל מהם כל ביה"ש דע"כ בודל ממנו אבל אינו בודל בדעתו שכל שעה ושעה יכול ליפול ואז יכול ליהנות ממנה. דלגבי מוקצה בעינן דעתי עליה, אבל לגבי דיני קדושת שם שמים שחל עליהם בעינן דאינו בודל ממנו ורוצה להסתפק מהן כל ביה"ש"מ, וכל שאין יכול להשתמש עמה בפועל ממילא חל הקדושה כשנתקדשה לשם שמים בביה"ש"מ. ובאמת שנחלקן הראשונים בזה אם צריכים איני בודל מהם גם בדיני מוקצה דשבת, דבגמ' השוה שניהם יחד. ובאמת שבסגנון זה הלכו התוס' ג"כ בשינוי קצת כמו שנתבאר לעיל.

אולם הרמב"ן היה לו גירסא אחרת בדברי הגמ', דהנה כשתירצו בגמ' סיפא אתאן לסוכה דעלמא, משם בנה רש"י כל היסוד הנ"ל, דכוונת הגמ' שלעולם אינו יכול להתנות על קדושת שם שמים, שממילא חל אם אינו יכול להשתמש כמו שביארנו לעיל, והא דמהני תנאי הוא לנווי סוכה, או לסוכה רעועה דמהני תנאי כיון שאינו מקצה דעתו. אולם הרמב"ן לא גרס כן לשון הגמ', והרמב"ן מפרש שבגמ' הקשו ומי מהני בה תנאי והא חל עליה שם שמים, ומבאר הרמב"ן דהקושיא היא על הא דאמרו בגמ' דאיירי בסוכה נופלת, דאי בקיימת הא ודאי אסירי ולא מהני בה תנאי אלא בנופלת דאם מצד מוקצה סתם לא היתה אסורה כיון שהיא נופלת לא הקצה דעתו מיני, אולם סבר המקשה הזה דאם חל קדושה עליהו ונאסרין בהנאה מפני זה, א"כ מצד הקדושה מה לי אם הסוכה קיימת או לא, הרי זה דומה למתנה על ההקדש לכשיפדה דלא מהני שהרי הקדושה חל ותו לא יפקע, ואין שום אפשרות לעשות תנאי שיוכל להועיל לכשיפול.

ועל זה מקשינן בגמ' ומי לא מהני תנאי לדברים שקדושת שם שמים חל עליהם, והא מצינו בהברייתא סככה כהלכתה וכו' שאם התנה על הנווי סוכה דמהני בה התנאי,

היא על השם שמים שחל עליה, אם מהני תנאי או לא. ועל זה מתרץ הגמ' שאכן יכולים לעשות תנאי על חלות שם שמים מהא דאמרי' דבנווי סוכה מהני בה תנאי, וא"כ שוב אין סברא לומר שמהני בנווי סוכה ולא בעצי סוכה, והרמב"ן חולק על רש"י והתוס' בציוור התנאי, ונבאר דבריו בסוגיית הגמ'.

דהנה בגמ' הקשו על הא שאמרו בברייתא דאם התנה עליה הכל לפי תנאו, דאין מהני תנאי בסוכת החג הא אמרי' דעצי הסוכה אסורין כל ז' מפני שחל שם שמים עליה, ועל זה תי' הגמ' דאיה"נ דסוכת החג לא מהני בה תנאי, ורק בסוכה דעלמא. והק' הגמ' עוד דלמה לא מהני בה תנאי הא אמרי' סככה כהלכתה וכו' ואם התנה עליהם הכל לפי תנאו, ותירצו אביי ורבא באומר איני בודל מהם כל בין השמשות דלא חיילא קדושה עליהו אבל עצי סוכה ע"כ חל קדושה עליהם בין השמשות. וברש"י פי' שהטעם הוא מפני שהוא עושה תנאי שרוצה שיהי' לו כח וזכות ליטלן מן הסוכה כל בין השמשות והלכך בשעת ביאת היום שאז צריכים לחול הקדושה עליהם לא חל, אבל עצי הסוכה שאין יכול לעשות תנאי כזה כיון שע"כ אינו יכול ליטלם משם דא"כ סותר אהלא וע"כ חל הקדושה עליהם ונאסרין לכל ז'.

והנה המורם מדברי הגמ' דילן לפי שיטת רש"י יוצא דבר נפלא, דבעצם מצד דיני מוקצה דשבת דעלמא הי' יכול לעשות תנאי דאם מתנה עליהם הרי אינו מקצה דעתו מהם כלל, ולכן לא חל דיני מוקצה עליהם דיכול להתנות, ואף שיכולים לומר שכשם שאינו יכול לומר איני בודל מהם לגבי דין קדושת שם שמים שחל עליהם כך אינו יכול לומר איני בודל מהם לגבי דיני מוקצה, דהרי ע"כ מקצה דעתו מהם לכל בין השמשות. יש להשיב, דלגבי דיני מוקצה דשבת אין צריך שיהי' יכול להשתמש ממנו בבין השמשות, אלא בעינן שאינו מקצה "דעתו" ממנה, ואף שצ"ל דהוי רעועה דאל"כ הרי ממילא נעשה

מילתא היינו רק לתשמישי מצוה לאו מילתא היא. ובסוכת גנב"ך שאין כאן שום הזמנה דנעשה שלא לשם סוכה היינו משום דקדושתו וקיום מצוותו הוי בבת אחת ונתקדש באותה שעה עיי"ש, ודברי החלקת יואב נדפסו גם בשו"ת חלקת יואב ח"א סי' ה' עיי"ש מה שכ' שם.

והשיב עליו האבני נזר דאף שביאור זה בדברי רש"י הוא נכון, מ"מ הק' עליו על מה שכתב שאינו יוצא אלא אם כן נתקדשה הסוכה, דפשיטא שהרי"ף והרמב"ן שכתבו בפ' המביא דמהני תנאי דאיני בודל בעצי סוכה, ורש"י כתב שם דלא מהני משום דע"כ הוא בודל מהם משום איסור סתירת אוהל, הרי דלולי איסור סתירת אוהל ה' מהני תנאי, הרי דיוצא ידי סוכה אף שאינו מתקדש.

והנה ליישב תמיהת האבני נזר על החלקת יואב, נראה, דהנה העונג יום טוב סי' מ"ט כתב תשובה ארוכה על השאלה אם מותר לישב בסוכה כשיוצאים גשמים, וזה לשונו: בשו"ע וכו' דכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם נקרא הדיוט וכו' וקשה לי על זה כיון דקיי"ל דעצי סוכה וכו"ש סכך גופא אסור בהנאה כל ז' כדדריש ר"ע וכו', וא"כ איך מותר לישב בה בשעה שפטור מסוכה הא איסורא נמי איכא דמתהני מסוכה בעידן דליכא מצוה שפטור מחמת הגשמים, וכו', לכאורה יש כאן איסור תורה. ועי' בר"ן דאף דליכא איסור הנאה אלא בעצים שהם כדי הכשר סוכה לבד, מ"מ כשבנה כל הד' דפנות בב"א ולא בנה מתחילה שיעור הכשר סוכה לחוד אז כל הסוכה אסורה בהנאה אף שיש בה יותר מהכשר סוכה. ולשיטת הרי"ף והרמב"ן דמהני תנאי גם בעצי סוכה אפשר לומר דדמי להתנה בפירוש שלא יחול עליה קדושה לאסור בהנאה בעת ירידת גשמים, דהא כל אדם מסופק אם ירדו גשמים בחג ודמי לאומר איני בודל ממנה כל בין השמשות. עכ"ד.

והנה העונג יו"ט האריך בזה הרבה, איברא דבאמת לפי שיטת התוס' הנ"ל דאחר

ומבאר הרמב"ן דאם החיסרון במעלת התנאי הוא בזה דכשחל הקדושה תו לא פקע, א"כ מאי נפ"מ בין עצי הסוכה ובין נווי הסוכה, הרי שניהם שוין אם חל הקדושה ואם לא אינם אסורין.

ועל זה מתרצינן בגמ' שאם עשה תנאי שאיני בודל ממנו כל בין השמשות שאז בשעת זמן בין השמשות הוא הזמן שחל עליהם הקדושה, ואם לא חל הקדושה עליה א"כ לא הוי קדושה כל זמן היו"ט, ואם אמר איני בודל ממנו אז, אין זה הוקצה למצוה ואין הקדושה חל עליה כלל ומותר ליהנות ממנה. ולפי זה מפרש הרמב"ן שכמו שאמרנו ששוין עצי הסוכה ונווי הסוכה, א"כ גם בדין התנאי שוין הם שאם תנאי זה חל שלא יחול הקדושה ויהי' כמו נוי סתם דלא למצוה, כמו כן הוא בעצי הסוכה שאף שיהי' אסור ליטול מהם שום עצים בשעה שהיא קיימת אבל סוכה דמצוה אינה ולא חל עליה קדושה כלל. ע"כ תוכן סוגיית הגמ' לפי רש"י והתוס' והרמב"ן.

והנה בענין זה שיהי' יכול להיות סוכה שלא יהי' למצוה נחלקו בה האחרונים במציאות הדברים. דהנה האבני נזר בסי' תנ"ט באו"ח כתב תשובה להגאון בעל החלקת יואב שרצה ליישב דברי רש"י שכתב דהזמנה לגוף המצוה מילתא, וביאר החלקת יואב בדעת רש"י דודאי עשיית סוכה אינה מצוה רק הכשר מצוה, אלא דכשעושה סוכה ומקדשו בשעת עשיית הסוכה אף שאינו מקיים בזה מצוה גופא בעשיית הסוכה מ"מ כיון שהיא גוף המצוה על כן הסוכה מתקדש באותה שעה, ומכיון שהיא גוף המצוה וכמו גוף הקדושה דהזמנה מילתא היא, בזה חשיב העשי' מצוה, ולפי שאי אפשר לקיים המצוה של ישיבת סוכה בלי קדושה והזמנה, ובגמ' מבואר שכשם שחל שם שמים על החגיגה כמו כן חל שם שמים על הסוכה, והיינו שמצות סוכה צריך להתקיים באופן שחל שם שמים עליה. והביא האבני"ז לזה ראי' מרש"י ביצה דף ל' ובמנחות ומעור מקומות, והא דהזמנה לאו

הדפנות, דהרי כל דיני סוכה אינם אלא בסכך כמו פסולת גורן ויקב, וכמו כן שאר דיני סוכה.

וביאר הגר"ח בדעת הרמב"ם דס"ל דנהי דאם באנו לדון על הסוכה עצמה ודאי דהסכך הוא דמיחשב עיקר הסוכה, וכדאיתא בסוכה דף ז' עיי"ש דפליגי בזה ר' יאשי' ורבנן אם דפנות איכללו בהדי סכך אם לא, ולדין קי"ל דפנות לאו סכך ניהו, וגם חמתה מרובה מחמת דפנות כשרה משום דלא חייל בהו דין סוכה, ורק הסכך לבד הוא דתלה עליו ונתקיים ביה דין סוכה. אכן כ"ז הוא רק בהדינים הנוגעים לפסולא והכשרא דסוכה, דהם בגוף החפצא של הסוכה, וזה נוגע רק בסכך ולא בדפנות כיון דהדפנות אינם בכלל סוכה, משא"כ בזה דעצי סוכה נאסרין דילפינן מקרא דחג הסוכות ס"ל להרמב"ם דאין זה תלוי בעצם הסוכה ושיהי' גזה"כ דסוכה אסור ליהנות ממנה, כי אם דדין זה נאמר על מצות סוכה דכל דמיקיימא ביה מצות סוכה אסור ליהנות ממנו, ודין מצוה שבה הוא שאוסר ליהנות ממנה, וע"כ כיון דילפינן גם לדפנות מקרא דבסוכות ובלא דפנות לא מתכשרא, א"כ ממילא דגם דפנות איכללו במצות הסוכה, ואע"ג דאינהו לאו שמא דסוכה בהו, אבל מ"מ כן הוא מצותה דלשם סוכה שעל הסיכוך בעינן גם דפנות ולהכי הוא שפסק הרמב"ם דגם עצי דפנות הסוכה נאסרין עכ"ד.

והנה המורם מדברי הגר"ח זצ"ל שדין מוקצה הנאמר על הסוכה אינו דין שחל קדושה על הסוכה, דאם כן לא הי' קדוש רק הסכך שהיא עצם הסוכה ולא הדפנות, אלא שנתחדש דין חדש שכל שמקיים בה מצות סוכה חל עליה קדושה ונאסרה בהנאה מדין מוקצה. ולאור דברים אלו יש לומר דבר חדש, שבדין קדושה שחל על הסוכה יש שני ענינים והם מחולקים ונפרדים, ויש לבאר שמפני דין השם שמים החל על הסוכה היינו כביאור החלקת יואב שחלה הקדושה על ידי ההזמנה כיון שעשיית הסוכה וקדושתה שחל

שנפלה אין שום איסור כיון שהקדושה פקעה, הרי אפש"ל דכשירודים גשמים נפסלה הסוכה לגמרי ואין יוצא בה כלל, וא"כ שייך מציאות שאין כאן איסור הנאה כלל והבן, ובאמת עיי"ש שנקט צד זה באריכות דבריו.

אמנם העונג יו"ט שם כתב בדעת הרמב"ן שיכולים לעשות תנאי, ולכאורה צ"ע גדול דאין מהני תנאי כזה כלל, דהרי נתבאר לעיל מהלך הרמב"ן בסוגיא שאם עושה תנאי אין הקדושה חל כלל וכלל, והוי כסוכה דלאו למצוה, וכמו שמבואר בלשון הרמב"ן, ואין יכול להיות שהקדושה חלה אבל בשעה שיורד גשמים אינו בודל ממנו, דהרי הקדושה כבר חל ואין שייך שיפקע וצ"ע. ועוד קשה מאי שנא סוכה שהתנה עליה מסוכת גנב"ך שהיא ג"כ סוכה דלאו למצוה וכשיושב בה כבר חל עליה קדושתה כשיושב בה וכמו שכתב האבנ"ז. ובשלמא לפי דברי האבנ"ז שייך שלא יחול הקדושה עליה כלל, ולכן אם עושה תנאי שאינו בודל אין הקדושה חל כלל, ושפיר יוצא מצות סוכה בסוכה כזה, ואעפ"כ יהי' מותר לישב בסוכה כשיורד גשמים. אבל העונג יו"ט דלכאורה ס"ל כשיטת החלקת יואב שלא שייך לצאת בסוכה שלא חל עליה שם שמים, ולכן הק' שהאין שייך שמתור לישב בסוכה כשאינו יוצא מצותו, ואעפ"כ כתב שמהני תנאי, ויש להבין איך שייך שתנאי כזה יועיל.

ויש לומר בהקדם להביא דברי הגר"ח על הרמב"ם לתרץ קושית הרא"ש, וזה לשון הרא"ש: והאי דאסירי עצי סוכה היינו דוקא הסכך, אבל עצי הדפנות משרי שרי דכל מאי דדרשינן מחג הסוכות היינו דוקא הסכך, כדלקמן גבי פסולת גורן ויקב, ודלא כהרמב"ם ז"ל (פ"ו מהל' סוכה הט"ו) שכתב עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך ואין ניאותרין מהן לדבר אחר כל ימי החג עכ"ל. ומבואר שהק' הרא"ש שמה שאמרו ששם שמים חל על הסוכה כוונת הגמ' אינו אלא הסכך ולא

ולפי זה יש ליישב דברי רש"י שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, דהנה באמת בכל מצוה הרי חל עליה איזה קדושה שאוסר ליהנות ממנה, והרי אמרו חז"ל שמצוות לאו ליהנות ממנו, וא"כ מה החידוש שרואים בחגיגה, ולפי דברינו הנ"ל מיושב שכונת רש"י הוא שאין זה הקדושה שחל על ידי קיום המצוה, אלא היא קדושה מיוחדת, כמו קדושת החגיגה שחל על ידי שמקדישו לשמים ונעשה כולה לשמים אף מה שאוכלים הבעלים כמו שביאר רש"י, וכמו כן קדושת הסוכה שחלה על ידי הזמנה, ואף שהזמנה לאו מילתא היא מ"מ בסוכה גם ההזמנה הוי מילתא כמו שביארנו לעיל, וזהו הקדושה המיוחדת שיכולים להתנות עליה שיהי' כסוכה דלאו למצוה כמו סוכת גנב"ך שאינו חל שום קדושה על ידי עשייתה, אבל על ידי הקיום המצוה שפיר חל קדושה שהוא דין אחר והבן.

בענין מוקצה למצותו בנרות חנוכה

וכהמשך לדברים אלו נראה לבאר עוד סוגיא שנוגע לסוגיא זו של מוקצה במצוות. דהנה ברי"ף במס' שבת כתב לגבי נרות חנוכה וז"ל: היתה דולקת והולכת עד השיעור הזה, ורצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו, ע"כ. וכתב ע"ז הר"ן: דנראה מדבריו שאם כבתה שמותר להסתפק מן השמן, וכל שכן היא, וטעמא דמלתא לפי שלא הקצה אותה אלא למצותה דהיינו כל זמן שדולקת והולכת בתוך זמן מצותה הא כבתה מותר, דומיא דעצי סוכה ונוי"י שמותרין אחר החג, עכ"ל. ומבואר דהר"ן מפרש דהר"ף דמתיר להשתמש לאורה אחר הזמן מצותה, היינו משום דס"ל דלא הוקצה למצותה רק לזמן החיוב שהוא כשהוא דלוק בתוך הזמן, אבל לאחר זמן חיובו היינו אחר השיעור הצריך או אחר שכבה, הרי הוא כמו כל הוקצה למצותה כמו סוכה ונוי"י שמותרין אחר החג, ולכן מותר להשתמש לאורה כיון דאיסור השתמשות לאורה מדין מוקצה הוא, כך נראה מדבריו.

עליה הוי מצוה, ולכן הקדושה חל עליה על ידי בנייתה, וקדושה זו יכולים להתנות עליה לפי דברי הרמב"ן, (אבל לא לפי דברי התוס', אלא דלפי התוס' אם אין בה קיום מצוה ונפסלה אז אינה אסורה כלל), ועל ידי התנאי נעשה שלא חל הקדושה כלל והוי כמי שלא עשאה למצוה. וקדושה זו אף אם יושב בה למצוה מ"מ לא חל עליה כיון שזהו קדושה שחל על ידי עשיית הסוכה.

ויש עוד דין קדושה שחל על ידי ישיבתו בסוכה, וקיום מצות סוכה שחל גם ביום טוב וכל זמן שקיים המצוה חל בה דין קדושה, ועל דין קדושה זו יכולים לעשות תנאי לומר שאם אינו מקיים מצות סוכה בשעה שיושב בה שלא יהי' הדין קדושה הוה חל עליה. וכיון שכן לפי דברי הרמב"ן שחל התנאי שלא יחול הקדושה, יכול גם כן להיות חל תנאי על קדושה זו שחל על ידי קיום המצוה שלא יחול כשאינו מקיים המצוה אף שיושב בה, ולפי זה שפיר מיושב קושית העונג יום טוב איך יכול לישב בסוכה כשיוורד גשמים, שהרי אז אינו מקיים המצוה של ישיבת סוכה וא"כ אין כאן הקדושה שחל על ידי ישיבתו בסוכה, וגם הקדושה שחלה על ידי ההזמנה הנ"ל על ידי עשיית הסוכה שחל שם שמים ג"כ יכולים להתנות עליה ומיושב היטב.

ועוד אפשר ליישב לפי"ז דברי החלקת יואב שאי אפשר לצאת מצות סוכה בלי שיחול עליה קדושת שם שמים, והקשה עליו האבני נזר שהרי לפי דברי הרמב"ן שפיר שייך לצאת בסוכה דלאו למצוה, ולפי הנ"ל מיושב היטב דכוונת הרמב"ן הוא על הקדושת שם שמים שחל על ידי עשיית הסוכה, וכשעושה תנאי שאיני בודל הרי בזה עושה שלא יחול קדושה הנ"ל שחל ממילא, ומשא"כ כשבא לצאת חובתו ויושב בסוכה אז ממילא חלה הקדושה על ידי קיום המצוה, שקדושת קיום המצוה חלה על הסוכה על הדפנות וגם על הסכך, וקדושה זו אי אפשר לצאת בלי שיחול ממילא קדושה זו, והבן.

בר"ן ואיך פסק כשני הדינים. וכבר הקשה קושיא זו הב"י, ותי' הב"י דמה דכתב הרא"ש דמותר להשתמש לאורה אחר שדלק כשיעורו, היינו כשנתן בו שמן יותר מהשיעור הצריך, ולכן מעולם לא הקצה שמן היותר זה למצותו דאין זה המצוה, ומה שאסור להשתמש אחר חנוכה, איירי בנתן שמן רק שיעור הצריך. (וצ"ע לפי"ז אם דוקא כשכתבה בתוך השיעור או אף אם דלק יותר מהשיעור).

אלא דא"כ צ"ע דהרי הר"ן כתב דשני הדינים האלו סותרים, ולמה לא כתב הר"ן חילוק זה, ומשמע דס"ל דלפי דברי השאלות אין לחלק בין אם נתן בו כשיעור או לא. ובאמת דתי' זה הרי הוא קצת דחוק כיון דלא נזכר זה בדברי הראשונים, ואדרכא דין כזה הי' לו להשאלות או עכ"פ הרא"ש להדגיש. ועוד דהשו"ע בעצמו כתב דנר חנוכה אסור להבדיל בו במוצ"ש, ולכא' אם נתן יותר מכשיעור הצריך לאחר הזמן, הי' צ"ל מותר ולמה לא כ' דין זה.

והנראה בזה הוא דבאמת ביסוד הדין דיח מוקצה על נרות חנוכה, ההסבר לכאורה תלוי במח' ראשונים, דהנה רב אסי סובר דאסור להרצות מעות כנגד נ"ח ומבואר בגמ' דהטעם הוא משום ביזוי מצוות, וגם ריב"ל סובר כן ומבואר שם דה"ה הטעם דנויי סוכה אסורין. ובגמ' דידן אמרי' שאסור להשתמש לאורה, ויש להבין האם דינו של רב אסי הוא ג"כ תלוי בהא דאסור להשתמש לאורה או לא. והבעה"מ כ' דהא דאמר רב אסי חולק הוא על הא דאמרי' בגמ' דאסור להשתמש לאורה, דס"ל לרב אסי דינו אסור כי אם תשמישי חול אבל תשמישי מצוה דאין בהן בזיון בזה לא אמרו דיהי' אסור, ולכן סובר ר"א שרק אסור להרצות מעות וכדו', משא"כ רב דס"ל דאסור להשתמש לאורה ומשום דאסרו בהנאה זכר לנר ושמן של היכל, בזה הוי איסור בכל דבר אפילו לתשמיש מצוה כגון סעודות שבת וכדו', יעוי"ש היטב.

והמשיך הר"ן: אבל מקצת הגאונים כתבו דאם ככתה ונשאר שמן בנר ביום ראשון, מוסיף עליו ביום שני ואם נשאר ביום אחרון עושה לו מדורה ושורפו במקומו שהרי הוקצה למצותו, ולפי דבריהם יש לחלק בין זה לעצי סוכה ונוייה, דהתם לא מקצה להו אלא לימי החג לפי שעשויין להשאר אחר החג ולא מקצה להו למצותן לגמרי, אבל שמן ופתילה שעשויין להתבער לגמרי כי יהיב להו בנר לגמרי מקצה למצותן, דאין אדם מצפה אימתי תכבה נרו, ואם נשתיירו ה"ה אסורין שהרי הקצה אותן לגמרי למצותן ודומה לעצי סוכה שנפלו בחג אסורין עכ"ל.

והני ראשונים שהביא הר"ן הם השאלות והתוס', ומבאר הר"ן שצ"ל דס"ל דכיון דהוקצה לגמרי הוי כמו שנפלו בתוך החג, והיינו שכמו שבימי החג אף שנפלו ואין מתקיים בהם מצוה, אפ"ה נאסרים כיון שהקצה אותם מדעתו לכל ימות החג, [ואף שאין בהם קדושה של שם שמים שחל על הסוכה לפי דברי התוס' במס' ביצה ושבת, שאחר שנפלו אין בהם איסור הנאה מצד הקדושה שחל עליהם ואפ"ה נאסרים מדין מוקצה למצותן], וא"כ גם אחר זמן החצי שעה אסור להשתמש לאורה. וצ"ע בסברת הני ראשונים, דלמה יהי' דומה לנפלו בתוך ימי החג, הרי התם עדיין מקיים מצוה בהם אם רוצה להקימם כיון שעדיין הוי תוך החג, משא"כ הכא כבר כלה מצותה לגמרי. ועוד דהרי התוס' בדף מד. ד"ה מותר שבשמן וכו', הקשו קושיא זו, ותירצו דשאני שמן שבנר שאינו יושב ומצפה מתי יכבה נרו ולכן הקצהו לגמרי לעולם, ולא כתבו דהוי כמו שנפלו בתוך החג, וצ"ב מה הרבותא בזה שהוי כמו שנפלו בתוך החג.

והנה ברא"ש מבואר לכא' דלא כדברי הר"ן, דהרא"ש הביא דברי הרי"ף שאם דלקה אחר הזמן מותר לכבותה או להשתמש לאורה, אבל בסי' ט' הביא הרא"ש דברי השאלות שאם נשאר מן השמן ביום האחרון עושה לו מדורה בפנ"ע. ולכא' שני דינים הללו הם סותרים זה את זה כמבואר

שניהן דמטעם ביזוי לא יהי' אסור רק היכא דעדיין תלויים, אבל אם נפלו לא יהיו אסורין, והטעם דמוקצה לא יהי' רק ביו"ט אבל בחוה"מ לא יהי' אסור במוקצה. והיינו דהתוס' ס"ל דמשום ביזוי מצוה לא הוקצה כלל, אלא שנאסר התשמיש של ביזוי ושלכן צריך לשני הדינים. ומשמע דבר נפלא מדברי התוס', שמטעם הוקצה למצותו לא יהי' אסור כי אם על ידי שמקצה דעתו ממנו ביהמ"ש של שבת ויום טוב, אבל בחוה"מ לא יהי' מוקצה. וזה ברור שאם הטעם הוא כשיטת הרמב"ן שהאסור הוא משום ששם שמים חל עליהם אזי יהי' אסור גם בחוה"מ וגם בימי חנוכה וכדו'.

ועוד יש לעי', דלמה לא הק' תוס' קושיא זו גם על נרות חנוכה דאמרו דאסור להשתמש לאורה דמשמע שהוא מטעם מוקצה, אלא ע"כ דלא ס"ל להתוס' דיש מוקצה על השתמשות לאורה אלא מפני ביזוי מצוה. ובאמת דגם הרא"ש ס"ל דאין איסור השתמשות לאורה משום מוקצה, דהרי הרא"ש הק' למה הי' צריך ר"א לומר דאסור להרצות מעות כנגד נ"ח הרי כבר אמרו דאסור להשתמש לאורה. ותי' דאי משום איסור להשתמש לאורה הייתי אומר דדוקא תשמיש קבוע אסור משום דהרואה יאמר לצרכו הדליקה, אבל תשמיש עראי יהי' מותר כיון דאין אנו חוששין שיאמר שהדליקה בשביל זה. וע"ז אמר ר"א דתשמיש עראי של גנאי אסור משום ביזוי מצוה. ולכאנ' רואים להדיא דלא ס"ל להרא"ש דאיסור השתמשות משום מוקצה הוא דא"כ מאי שייך לחלק בין תשמיש קבוע לתשמיש עראי. אלא ע"כ דס"ל להרא"ש דאין הטעם משום מוקצה אלא משום דהרואה יאמר שלא הדליקה בשביל נ"ח וחסר בפירסום הנס.

אלא דא"כ קשה טובא דהרי הרא"ש עצמו פסק כהשאלתות שהבאנו לעיל דמותר השמן אסור אף לאחר חנוכה ומשום שהוקצה למצותו. ורואים מזה דס"ל דיש מוקצה על נ"ח. וצ"ל דהא

והרמב"ן במלחמות וכן הר"ן חולקין עליו, וכ' הר"ן וז"ל: כל תשמישין ואפילו תשמיש מצוה דכיון שעל ידי נס שנעשה במנורה תקנוה עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל וכו', והא דאמר רב לקמן אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, לאו למימרא דדוקא תשמיש דרשות אסור אבל תשמיש דמצוה שרי, אלא לומר דאפילו ריצוי מעות שהוא תשמיש קל אסור והכי מוכח בירושלמי וכן נראים דברי הרמב"ם ז"ל בפ' ד' מהלכות מגילה וחנוכה וזה שלא כדברי הר"ז הלוי ז"ל עכ"ל. והיינו דאף רב אסי ס"ל כוותיה בכל תשמיש, והחידוש היה דגם תשמיש כזה שאינו אלא תשמיש קל ולא תשמיש ממש ג"כ אסור וכ"ש שאר תשמישין. וכן כ' הרמב"ן וז"ל: ומעתה אתה דן לנר חנוכה דכיון דאסור משום ביזוי מצוה הקצהו מדעתו לגמרי ואסור בכל תשמישין שבעולם דומיא דעיתורי סוכה, עיי"ש באורן. והוסיף דאפשר דכשם ששם שמים חל על סוכה כמו כן חל נמי על נר חנוכה שם שמים ולכן אסור. ובאמת שלפי הרמב"ן סוגיית הגמ' היא ששניהם ר"א וגם רב ס"ל דאסור בכל תשמישין בין הנאה בעלמא וגם הנאת תשמיש, והטעם הוא לא מפני שאסורין מפני ביזוי מצוה דאם כן הי' מותר ליהנות מהן בהנאה בעלמא כגון לאורה שאין בה ביזוי, אלא מפני שחל שם שמים על הנרות כמו שחל על הסוכה, ולכן אסור בכל הנאה ותשמיש שבעולם. ומבאר הרמב"ן עוד שאף ר"ש דלית לי' מוקצה מודה ג"כ כאן שאסור והטעם מפני שהוקצה למצותו, והקצאתו למצוה הוא כמו הזמנה דמילתא היא כמו שביארנו בעצי סוכה ולכן אסורים מפני שהקצהו לגמרי מדעתו למצותו.

אולם נר' דהתוס' לא ס"ל כן, דהנה התוס' בדף כב ע"א ד"ה סוכה, הקשו על נויי סוכה דלמה לי' להגמ' לומר הטעם דאסור משום ביזוי מצוה, והרי בגמ' מבואר דהטעם הוא משום דהוקצה למצותו. ותירצו התוס' וכן כ' התוס' הרא"ש דאיצטריך

איברא דלא הקצהו לגמרי לאחר המצוה רק לדברים שבכל מוקצה מחמת מצוה יהי' בזה איסור משום ביטול המצוה, וא"כ י"ל שהשתמשות של אורה אי"ז ביטול המצוה, וכמו שכ' התוס' דף מב: דאין מוקצה מחמת מצוה אלא אם מבטל המצוה, והשתמשות לאורה אינו ביטול המצוה כלל, וא"כ י"ל דבמוקצה זה אף משום חביבותי' לא הקצהו להשתמשות לאורה ואף בשעת המצוה לא יהי' איסור מפני הקצאתו להשתמש לאורה, ורק מפני ביזוי המצוה.

ובאמת כדברים הללו מצאתי בשו"ת אבני נזר סי' תצ"ו וז"ל: והנה הרי"ף כתב בפירוש הש"ס אי נמי לשיעורא דלאחר שדלק כשיעור הזה אם רצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו, והרא"ש כתב גם כן כפירוש הזה. ותמוה לי דהא בפרק לולב וערבה דף מ"ו הפריש שבעה אחרונים לשבעה ימים קיימא לן כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה למחר דלכולא יומא אתקצאי, והכי נמי יאסר כל הלילה כמו אתרוג לאחר שיצא בה. בשלמא להרי"ף לא קשה מידי דנר חנוכה לאחר חצי שעה כמו אתרוג למחר כיון שעבר זמנה, אבל להרא"ש דסבירא לי' דלשוניא בתרא לית לי' שינויא דאי לא אדליק מדליק, א"כ נר חנוכה לאחר חצי שעה כמו אתרוג לאחר שיצא בה ויאסר. אך לא קשה מידי דהרא"ש לשיטתי' דאין איסור בתשמיש משום ביזוי מצוה כיון שאין ידיו סמוכות לנר רק שמבטל ההיכר, ולאחר שעה שכבר יצא הרי אף לכבותה מותר, עכ"ל. ואף שהאבנ"ז מחדש חידוש בשינוי קצת דאין האיסור משום ביזוי מצוה ג"כ רק שמבטל ההיכר, אולם בזה צ"ע קצת כי בכמה פעמים בתוס' הרא"ש מוזכר שהאיסור הוא משום ביזוי מצוה. אולם לפי דברינו שאין האיסור אלא ביזוי המצוה באופן של ביטול המצוה שזהו הביזיון לבטל המצוה, א"כ שפיר מיושב היטב מה שקשה לפי הרא"ש, וגם מה שהקצהו לגמרי הוא מפני שזה הוא אופן של ביזוי המצוה לבטל המצוה אף לאחר שנגמרה מצותה.

דס"ל להרא"ש דחל מוקצה על נ"ח, אינו מוקצה דעלמא דאסור להשתמש בה כיון שהקצהו מדעתו, אלא הוא איסור שחל רק על השתמשות כזה שיהי' בו ביטול המצוה, ומפני ביטול המצוה אסורהו, וכמו שכ' התוס' דף מב: דמוקצה מחמת מצוה אינו אסור כי אם באופן שמבטל המצוה, ולכן טלטול יהי' מותר יעוי"ש. אלא דא"כ יל"ע מדוע נשאר מוקצה זה אף לאחר שנגמר המצוה דהרי אין בזה משום ביטול המצוה, דהרי כבר נגמרה המצוה.

וי"ל דחלוק בעיקרם הדין מוקצה שחל על הנרות לפי התוס' והרא"ש, מהדין מוקצה להרמב"ן והר"ן. דהרמב"ן ס"ל דכיון דאסור משום ביזוי מצוה או משום שהקצהו למצותו, חל עלי' שם שמים, כמו קדושת הסוכה שנאסרה מטעם הזמנה להמצוה ונעשה עיקר מצוה ואסור וכמו הזמנה לסוכה שחל עליה שם שמים כנ"ל, ונאסרו בכל מיני תשמיש ואין שום צד בעולם שיהי' שום היתר להשתמש עם הנרות.

והנה באמת הרא"ש ברף מד ע"א הק' מאי שנא נ"ח מנויי סוכה, ות"י דנ"ח משום חביבותי' דהנס הקצהו לגמרי. ואולי אפ"ל דבר חדש דמה דהוי מוקצה כאן לפי הרא"ש אינו מוקצה דעלמא, דא"כ אין לחלק בין אם מבטל המצוה או לא, רק דאמרי' דכיון שבשעה שרצה לקיים המצוה באותן נרות הקצהו מדעתו למצותו, אמרי' שכאן משום חביבות המצוה הקצהו לגמרי מדעתו, ולכן אמרי' דכמו דבכל מצוה אמרי' דכיון דנתן דבר זה להמצוה אסור לשנותו לדבר אחר, הכא נמי נתן זה בשביל המצוה ואסור להשתמש בה באופן שמבטל המצוה, רק דמשום חביבותי' נתנו לגמרי ואף לאחר שכבר נגמר המצוה ואסור להשתמש באותו אופן שבשעת קיום המצוה הי' בה ביטול מצוה. ומשום מעלה שעשו למוקצה כזו שיהי' הקצאתו אף על אחר שנגמר המצוה ומשום הא גופא כיון דאינו כמו מוקצה דעלמא.

בתוך החג להורות לנו שמה שעדיין מוקצה הוא משום שעדיין שם שמים עליו, ומפי שהקצאתו היתה הקצאה לבערם לגמרי ולא הי' בדעתו שום תנאי שישתמש בהם בעידנא דאינו עסיק במצותם, ודו"ק.

ובאמת דלפי דברינו אין שום מקום לקו' הב"י כיון דאין שני הדינים סותרין כלל לפי הבנת הרא"ש. ומשום דרק לפי הר"ן סוּבַר דכיון ששם שמים חל עלי' אסור בין להשתמש לאורה וגם להסתפק ממותרו, וע"כ כתב הר"ן שאם סוברים שמותר להשתמש לאורה אחר הזמן ע"כ דס"ל דמותר להסתפק ומשום הנ"ל דפקע שם שמים ממנו. ולכן השאלות דס"ל דאסור להסתפק ע"כ ס"ל דג"כ אסור להשתמש אחר הזמן לאורה. ולכן הי' הר"ן צריך לבאר שחלוקים הם מפני שהקצהו לגמרי כנ"ל.

אבל הרא"ש דס"ל דמעולם לא הי' איסור השתמשות משום מוקצה, ודוקא הא דאסור להסתפק הוא מדין מוקצה. י"ל דמה שהקצהו משום חביבות' הקצהו לגמרי אבל על השתמשות לאורה לא הי' הקצאה מעולם, ודו"ק.

אלא דאף אם נאמר כחילוק הב"י דחלוק אם נתן בו שיעור מצומצם או לא, י"ל דחילוק זה אינו שייך רק אם נאמר דאינו מוקצה דעלמא כהרא"ש, די"ל דלא הקצה מדעתו רק השמן הצריך לשיעור. אבל לפי דברי הר"ן אין שייך לחלק כן, דהרי הדליק נר זה למצוה וכל מה שיש בתוכו הרי חל שם שמים עלי' ומוקצה הוא. ואיך שייך שיאמר דחלק הנר חל עלי' ש"ש וחלק לא חל דא"כ הי' צ"ל הדין דחלק שלא חל ש"ש עלי' יהי' מותר להשתמש לאורה, ודו"ק. (עי' שדי חמד מע' חנוכה אות ט ובין המשפטים שבת סי' כב).

וכ"ז הוא בדברי הרא"ש, אבל הר"ן והרמב"ן דס"ל דהוי מוקצה ממש כמו כל מוקצה למצוה דעלמא ויותר דמשום שהקצהו לגמרי חל שם שמים עלי', וכשם שחל על החגיגה והסוכה כך חל על נרות חנוכה קדושת שם שמים, ולכן אסור בכל התשמישין לגמרי אף להשתמש לאורה ואף תשמיש של הנאה בעלמא. ולפיכך כיון שהוא כמו כל מוקצה, א"כ אינו אסור רק לזמן המצוה. ועפ"י ביאר הר"ן שזהו סברת הר"ף שאינו אסור רק לזמן המצוה כיון דלא הי' הקצאתו רק לזמן ההוא, והיינו דכמו שביאר הרמב"ן שם שהא דחל שם שמים על תשמישי קדושה הוא רק לזמן דעסיק בהמצוה עיי"ש, וכמו עצי סוכה שאינן אסורין אלא כל ח' ימי החג, כמו כן נרות חנוכה.

ולפי"ז נבוא לבאר שיטת השאלות דס"ל שאסור אף לאחר שנגמר המצוה, וי"ל דבר נפלא, דלפי התוס' והרא"ש אי"צ לומר שהוא מפני דהוי כנויי סוכה שנפלו בתוך החג, כיון שלפי סברתם הטעם היא מפני שהקצהו הקצאה גמורה כזה שהקצה אותם אף לאחר שנגמר המצוה ומפני חביבותה. אבל לפי הר"ן והרמב"ן דס"ל דמוקצה זו היא מפני שחל שם שמים עליה, והרי כבר נגמר וא"כ יפקע השם שמים. וע"ז כ' הר"ן דהשאלות ע"כ ס"ל דהוי כמו נוי סוכה שנפלו בתוך החג. והיינו דכוונתו הוא דדיינינו להשמן דעדיין לא פקע שם שמים ממנו כלל וכמו בנויי סוכה שנפלו בחג שאף שעכשיו אין מתקיים בהם מצוה אפ"ה לא פקע שם שמים בכדי, ואף כן בנרות חנוכה לא יפקע כלל השם שמים בכדי. ואף אם הי' עושה איזה תנאי כמו שביארנו לעיל, שיהי' מותר ליהנות מן הסוכה בשעה שאינו יוצא בה, ומפני שהתנאי יועיל בזה, ולכן הי' צריך הר"ן להוסיף ביאור זה שהוי כמו שנפלו

בגדר מינו והגריעותא בהם

בגדר דין מינו וכח הטענה כבר דשו בו רבים ונטחן עד אשר דק וכמעט שא"א לחדש בו דבר, ומ"מ כיון שהזמן גרמא שהוא נלמד ברוב ישיבותינו הקד' די בכל אתר ואתר כתבתי בו מה שעלה ברעיוני בעזה"י ואין ביהמ"ד בלא חידוש, ואקוה לה' שימצאו בו המעיינים דברי טעם.

כבר נתייחד ע"י רבותינו האחרונים דבמינו יש ב' דברים. א. ראוי על אמיתות טענתו, וכפשוטו הוא ראוי מן הצד ונאמן הוא מחמת הראי' ולא מחמת הטענה וככל ראוי בעלמא. ב. 'כח הטענה', ופירושו דיש לו כח נאמנות של הטענה שהי' יכול לטעון, ולפי' זה אין כאן ראוי צדדית אלא נאמן הוא בטענתו זו ככל מי שטוען בכ"ד ומקבלים טענתו, ואמנם ההצורך במינו הרי הוא במקום דאיכא גריעותא בטענתו ואינו ראוי להיות נאמן כמה שטוען מצד הטענה בעצמו, מ"מ ע"י המינו יש לו זכות נאמנות להיות נאמן גם על טענה זו.

והאחרונים הביאו ראיות לכאן ולכאן, וכידוע עיקר הסברא כבר איתא בספר עטרת חכמים (סי' כ') להברוך טעם, ויש שעשו מזה מחלוקת ראשונים ויש שאמרו ששניהם נכונים ולפעמים נצרך מינו כזה ולפעמים כזה, והרבה מנסים למצוא דרך חדש ממוצע ביניהם שיענה על כל השאלות. אמנם מטרת מאמר זה אינו להביא את כל הראיות ולא להכריע ביניהם אלא לדון בכמה דיני מינו שיסדרו הראשונים בכמה מקומות ובעיקר בריש ב"מ על המשנה דזה אומר כולה שלי וזה אומר חצי' שלי, ולבאר אם הגריעותא שלהם הוא מצד הראי' שבמינו או הכח הטענה, ומתוך הדברים יתבאר גם גדר הדברים שבמינו ביתר שאת.

בענין מינו והעזה

אמנם דבריהם צע"ג דהמעייין בכללי מינו יראה כמה וכמה דיני מינו שבנויים על אותו מין סברא כמו מינו והעזה דהיינו דמשום שאינו רוצה לטעון טענת המינו לית לי' מינו, ונפסקו לדינא, ולדבריהם מהו הריעותא במיגויים אלו הרי עדיין יש בהם כח הטענה. ואעתיק חלק מהם, הש"ך בכללי מינו אות ה' כתב דהיכא שהטענה שהי' יכול לטעון הוא נגד עדים פסולים לית לי' מינו דאינו רוצה להכחיש העדים, ובאות כ"ב כתב דהיכא שטענת המינו הוא טענה דלא שכיח אין לו מינו, וכ"כ הנתיעבות באות י"ב דאם הוא נגד קול לית לי' מינו, ובאות כ"ה כתב דאם בההיא טענה הרי הוא משים עצמו רשע אינו נאמן.

עוד נראה לי להעיר דהנה הש"ך באות ט' ובאות כ"ו מביא דברי התוס' דהיכא דסבור לומר אמת דהיינו דאין החשש שהטוען משקר אלא שהוא טועה ואינו יודע האמת

[א' ע"י בחי' הגרש"ש ב"מ סימן ה' שמביא דברי הראשונים דמינו והעזה לאחזוקי בממון אמרי' ולאפטורי משבועה לא אמרי' ושכן נפסק להלכה, ואמנם דברבינו יונה כתב דהטעם הוא משום דבממון מעיז ומעיז, אבל הר"ן כתב דהוי מינו גרוע ומהני לממון ולא לשבועה. ופי' הגרש"ש והגרא"ו (קו"ש ב"ב אות כ"ז) דכונת הר"ן הוא דמינו והעזה יש בו רק כח הטענה וחסר הראי' שבהמינו ולכן הוי מינו גרוע, והיינו משום דאה"נ דכיון דאינו רוצה להעיז משו"ה אינו משקר בטענה זו וליכא ראי' אבל כיון דאם הי' רוצה הי' יכול לטעון ולהעיז הרי יש לו כח הטענה, וכיון שכן לענין ממון דמהני גם מינו דכח הטענה אמרי' מינו והעזה אבל לענין לאפטורי משבועה בעי מינו דראי' ולא מהני מינו והעזה.

דכח הטענה הוא דגם אי לא טעין ל"י כיון דיכול לטעון כן אין עמדת השני בהטו"נ ברורה למדי, וזהו כונת הגרש"ש דהדבר הוא בחזקתו יותר, פ"י דכמו דכשהוא בחזקתו צריך השני להביא רא"י גם כשהוא יש לו טענה ברורה יותר על השני להביא רא"י דהרי עמדת הראשון הוא יותר חזק. אמנם נראה דכל זה הוא רק באופן דיש כאן טענה העומד להיטען דהיינו דיש לחשוש שיטעון כן הבע"ד אבל באופן שאין לחשוש שיטעון כן א"כ ליכא שום ריעותא בטענת התובע כי הוא בא עם תביעה חזקה שהנתבע אינו עומד לענות עליו, ואפי"ם אם לאמיתו של דבר יכול הוא לענות ע"ז בטענה אבל כיון שאינו עומד לזה אין זה יכול לחזק את חזקתו כאן.

והא דכתב הר"ן דהוי מיגו גרוע צ"ל דאינו ברור דלא יעיז והוי מיגו חלשה, וכמו שדייק האמרי ברוך בדברי הר"ן דמיגו דהעזה שמועיל בממון הוא רק להחזיק ולא להוציא, והיינו משום דהמיגו כאן מאלים את חזקתו אבל לא לגמרי ואינו מספיק להוציא ולאפטורי משבועה. [וא"כ י"ל סברא זו גם אם מיגו הוא רא"י דמ"ל לשקר, ונאמר דמיגו דהעזה הוא רא"י חלשה ומועיל רק בממון, ואמנם דצ"ע מהו הרא"י בכלל דכל שיש צד דלא יעיז י"ל דלכן לא טעין אותו טענה ולפמשי"ת בהמשך בגדר הרא"י דמ"ל לשקר מבואר הוא יותר].

בענין מיגו מממון לממון

[ב] הראשונים כתבו בכמה מקומות דמיגו מממון לממון אחר לא אמרי', ועי' ר"ן ריש ב"מ שפירשו וז"ל 'לפי שאפשר שבדבר א' הוא מעיז ובדבר אחר לא אעפ"י שהוא שקול כמותו אינו יכול להעיז', והיינו דיש בזה מענין מיגו דהעזה, ואמנם הוא עצמו כתב שם גם מהלך של מיגו דהעזה לא אמרי' והוא צ"ע דהרי בראשונים מבואר דבממון אמרי' מיגו דהעזה, וברוב ראשונים משמע דהא דלא אמרי' מיגו מממון לממון

לית ל"י מיגו. ולכאן צ"ע דבשלמא מצד הרא"י יש לומר דהרא"י אינו מועיל כשטועה בדבר דהרי כל הרא"י הוא שאינו משקר אבל עדיין יתכן שטועה וליכא רא"י על אמיתות הטענה ממש, אבל אי מיגו הוי כח הטענה דהיינו דיש לו זכות שנקבל טענתו, והרי בכל טענה אין אנו יודעין שאינו משקר אלא שבטענה טובה צריך לקבלו ולברר הדבר שאינו אמת, וא"כ כל שע"י הכח הטענה צריכין אנו לקבל טענתו ולברר הדבר נגדו, א"כ מאי נפ"מ אם החשש הוא ששיקר במזיד או ששיקר בשוגג מחמת שטועה, בין כך צריך לקבלו ולברר אם נכון הוא או לא, וצ"ע. וההכרח לומר דכל שחושב שאינו משקר ליכא מיגו כיון שאינו רוצה לטעון הטענה האחרת דגרוע הוא מטענה זו דבההוא טענה צריך לשקר ובהאי טענה חושב שאומר אמת.

ומכל זה מבואר דהא דאינו רוצה לטעון ההיא טענה הוא סיבה שיתבטל המיגו ואמנם מי ערב לנו מהו שיטת כל הראשונים בדברים אלו אבל כיון שנפסק כן לדינא צ"ע, ואפי"ם אם נאמר דהא דלדינא אמרינן מיגו דהעזה הוא משום דבממון מעיז הוא וכרבינו יונה, עכ"פ רואין דאיכא חסרון בכח הטענה ג"כ באופן כזה.

והנראה דצ"ל ע"פ הנוסח של הגרש"ש (כאן בס"י ה' וכן כתב בקהילת יעקב ב"מ סי' ג') בביאור דין כח הטענה, ד'מחזק את חזקת הטוען כיון שהי' בכחו לזכות באופן אחר הוה הדבר בחזקתו יותר', ובזה ביאר למה לאפטורי משבועה לא אמרי' מיגו דהעזה ולא מהני הכח הטענה דהרי גם מוחזק חייב שבועה ולא מהני הא דיש לו חזקת ממון וא"כ מה מועיל הכח הטענה דהוא רק מחזק את חזקתו בהממון.

וביאור הדבר נראה דבכל טוען ונטען כל דליכא רא"י לצד א' הוי כולו רק נידון לאיזה צד אנו רואין עדיפות בהממון ועל מי להביא הרא"י להוציא מידי טענת השכנגדו, וכשטוען טענה חזקה יותר הרי עמדתו אכן יותר ברור ועל השני להביא רא"י, והחידוש

כפירתו הוא על ממון אחר והרי כשכופר בכולו ונאמן בזה על כולו הרי יש כאן כפירה ונאמנות גם על אותו מחצה שהוא כופר עכשיו, ולמה לא יהא נאמן באותו ממון עצמו במיגו שהיה יכול לזכות בו ע"י שיכפור בכולו. והי' אפשר לומר דס"ל כהר"ן דאינו מעיז לתבוע ממון אחר וגם זה נקרא מממון לממון אבל לא משמע כן בסתימת דבריו, וגם ממה שאמר 'דכל מיגו שבש"ס הוי באותו ממון' דמשמע יותר שהוא דין, וגם מתשובתו מבואר לא כן דהרי אין לומר דכונתו דהוי רק כפירה וליכא העזה דהרי בגמ' מפורש דכופר הכל הוא העזה יותר ממודה במקצת, וצ"ע.

ויש שרוצים לומר דבחצי שלי במיגו דכולה שלי אין המיגו על אותו ממון דמה שמקבל חצי אינו אותו החצי שהוא תובע בטענתו עכשיו אלא מחצית טענתו דהיינו חלק רביע הוא מהחצי הזה ועוד רביע הוא מהחצי השני ולכן אינו אותו ממון, והוי מיגו מממון לממון דהיינו ממחצית החצי השני להמחצית השני דהחצי הראשון. והנה מלבד דמהר"ש מקינן והמרדכי מבואר דלא הבינו כן (ועי' מה שאכתוב לקמן אות ד' בדעת הרמב"ן והרשב"א) גם מסברא נראה דכפשוטו אינו כן, דהרי בשניהם טוענין כולה שלי מה שמקבל כל א' החציו הוא מכת השנים אוחזין לדעת הר"ח ורוב ראשונים דכיון דכל א' מוחזק בחציו אמרי' 'יחלוקן, וכשאמר חצי שלי טענתו הוא דאותו חצי שאני מוחזק בו הוא כולו שלי אלא דמודינא לך בהחצי שאתה מוחזק בו, וא"כ טענתו הוא שיקבל כל מה שהוא מוחזק בו כשטוען כולה שלי דהיינו אותו החצי שהוא מקבל אז ואינו מממון לממון.

ונראה לומר ולבאר דכל מה די'ש לו כח הטענה הוא כשיש לו טענה אלימא מזו שטוען עכשיו דאז אמרי' דבעצם יש לו זכות נאמנות בהטו"נ, אבל מה שיכול לשנות את נקודת הדין ועי"ז לזכות אין זה כח הטענה שהרי כל עוד שלא טען כן הוי הדין תורה רק על ממון זה ועל טענת ממון זה אין לו

הוא דין מגדרי מיגו ולא משום סברא שיש בזה צד העזה.

ורגילים לבאר דהחסרון שבמיגו מממון לממון הוא בכח הטענה, דאי משום המה לי לשקר הרי קיים הראי' גם כשהמיגו הוא מכח ממון אחר וכל הגריעותא הוא בהכח הטענה דכל שאין לו כח טענה וזכות נאמנות בממון זה אין לו מיגו שיוכל להיות נאמן בטענתו בממון זה מכח דין נאמנות שיש לו בממון אחר, והוא סברא טובה. אמנם לכאורה הבל גדול יש בין סברא זו לדרכו של הר"ן דאי משום העזה כל שתביעתו הוא על ממון אחר אינו רוצה להעיז אפי' אם כתוצאה מהתביעה יקבל אותו ממון שמקבל בטענה זו, אבל אי משום חסרון כח הטענה אין זה אלא אם ע"י טענת המיגו יקבל ממון אחר ממה שרוצה לקבל בטענה שטוען עכשיו אבל אם המיגו הוא ע"י שיטעון על ממון אחר ויקבל אותו הממון שטוען עכשיו ליכא חסרון כי הרי יש לו דין נאמנות על ממון זו. וא"כ צ"ע דהרי בחצי שלי במיגו דכולה שלי אמנם שתביעתו הוא על כולה אבל סוכ"ס יקבל עי"ז רק חצי וזהו מה שטוען עכשיו וא"כ לא הוי מיגו מממון לממון וליכא חסרון בהכח הטענה.

ועיין ש"ך כללי מיגו אות י"ג שהביא דברי הר"ש מקינן וז"ל "מיגו מממון לממון אחר לא אמרינן, מהא דאמרינן זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי דמאן דאמר חציה שלי לא מהימן במיגו דכולה שלי דהוי מממון זה לממון אחר, דכל מיגו שבש"ס הוי באותו ממון אלא שיש לו טענה טובה יותר, ופעמים אמרינן מיגו מממון לממון, כי הא דאמרינן (ב"מ ג.) מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע, פירוש להימניה במיגו דכופר הכל דהוי מממון לממון, והטעם מפני שאינו תובע ממון רק להציל אותו מלפרוע כל תביעת חבירו", והיינו שהי' ק' להר"ש מקינן דגם בהמיגו דמודה במקצת הוי מיגו מממון לממון דהרי המיגו הוא בכפירת חציו אטו כפירת כולו (וכן הק' המרדכי ריש ב"מ). ואתמהה דאטו שם

דתבע טענה אחרת ברורה מזו ניהמניה במאי דאמר השתא, אי נמי מאי דאודי כמי שהוא מוחלק ועומד ונמצא שאינן חולקין אלא על חציה בלבד וא"כ אין מן הדין שכיון ששניהם תפוסין באותו החצי שנתן אותו לזה כולו אלא שכמו שאין נותנין לו רק חצי מה שהוא תובע באומר כולה שלי כך כשאינו תובע אלא חציה אין נותנין לו אלא מחצית מה שהוא תובע". ורגילין לפרשו דיש כאן שני תירוצים שונים דבתי' הא' כתב היסוד דמיגו מממון לממון לא אמרי', ובתי' הב' כתב טעם אחר המתפרש גם מדין כח הטענה דכיון דבטענת כולה הי' נאמן רק על חצי טענתו א"כ הזכות שיש לו הוא להיות נאמן על חצי טענה וגם במחצה שלי אין לו לקבל אלא חצי טענתו דהיינו רביע, והוא לכאו' סברא נפלאה, ועי' בר"ן שהביא גם תי' זה ופירשו ג"כ ע"פ דרכו דחסר בהראי' דאינו רוצה לטעון טענה שיהי' נאמן רק על חציו.

אמנם צ"ע דמהו כונתו בהקדמתו להא"נ ד'מאי דאודי כמי שהוא מוחלק ועומד ונמצא שאין חולקין אלא על חציה בלבד וא"כ אין מן הדין שכיון ששניהם תפוסין באותו החצי שנתן אותו לזה כולו' ואמנם ודאי דעצם היסוד נכון הוא אבל איך הוא שייך להתי' הזה, וגם מאי קאמר דאינו מן הדין שניתן אותו לזה כולו. עוד ק' דהנה ברמב"ן הביא גם לכאו' ב' תירוצים אלו אמנם לא כתב א"נ אלא עשה מהם תי' א', והרי לכאו' ב' תירוצים נפרדים הם, וגם הוא הדגיש את אותו הדגשה דכאילו מוחלק ועומד הוא. וז"ל הרמב"ן "וזה אינה ראייה דכי אמר כולה שלי הא לא שקיל אלא חצי מה שהוא טוען אף האומר חציה שלי אין לו אלא חצי מה שהוא טוען, שאם אתה אומר יש לו הכל יותר אתה מאמינו בטענה זו ממה שאתה מאמינו באותה טענה של כולה שלי, ומה שזה מודה לו הרי הוא כאלו חלק אותו חצי וכבר נטלו, והיאך תאמר מיגו שהיה זה יכול לתבוע ממנו גלימא שלו נאמין אותו כשהוא טוען בטלית אחר הרי בטענת חצי זה

כח טענה, ולפ"ז גם אם המיגו הוא מטעם כח הטענה אין החסרון במאי דזכי בממון אחר אלא במאי דטעין ממון אחר. וכן מבואר במתק דברי הרשב"א וז"ל 'ויש לתרץ דלא אמרי' מגו דאי בעי לרבות בתביעה נתן ליה כל מאי דתבע השתא אבל הכי הוא דאמרינן מגו דאי בעי אמר במאי דתבע טענה אחרת ברורה מזו ניהמניה במאי דאמר השתא'.

ובזה נראה לבאר את סוף דברי הר"ש מקינון שחילק בין הא דמודה במקצת במיגו דכופר הכל להא דחצי' שלי במיגו דכולה שלי, וז"ל 'והטעם מפני שאינו תובע ממון רק להציל אותו מלפרוע כל תביעת חברו', וכפשוטו תמוה הוא דמאי שנא הצלה מתביעה [ובתומים ביאר דחלוק לאפטורי משבועה מממון וכן באמת אמר המרדכי, אבל לא זהו מאי דקאמר הר"ש מקינון, וגם לא נראה דכונתו לחלק בין להחזיק ולהוציא דהש"ך בהמשך דבריו שם מביא מהלך כזה ולא משמע דכבר אמר כן לפני זה, ועוד דכיון דהוי לאפטורי משבועה הי' צריך להיות כמו להוציא וכמו לענין מיגו דהעזה וכמש"כ האמרי ברוך]. אמנם להנ"ל נראה להסביר דבאמת כשחבירו תובע מנה והוא כופר במקצת או כופר בכולו אין דין תורה אחרת אלא שכפירתו הוא באופן אחר אבל שניהם הם בממון א' (ויותר מזה דבכפירת כולו אין זה שינוי הדין תורה אלא שסר הטענה דאישתמוטי קמשתמט), ובזה חלוק תובע מהצלה דכשתובע חצי' הוי הדין תורה על חצי' ואם תובע כולה הוי דין תורה אחר אבל בכפירה כיון שיש כאן תביעה א' וכל השינוי הוא במה הוא כופר אין זה דין תורה אחר אלא טענה אחרת. ועי' במהר"י וייל סי' ק"ח שכתב כעין סברא הנ"ל וז"ל 'דכיון דכולהו אתי מכח חדא ירושה כממון א' דמי'.

ג] והנה ז"ל הרשב"א ריש ב"מ 'ויש לתרץ דלא אמרי' מגו דאי בעי לרבות בתביעה נתן ליה כל מאי דתבע השתא אבל הכי הוא דאמרינן מגו דאי בעי אמר במאי

מה לו לשקר. ומשום דהא ברור דמיגו אינו ראי' על הגברא וודאי דכשיש לו מיגו בדבר א' לא יהא נאמן עי"ז בכל דבר שיטעון בכל מקום, והוא רק ראי' על עצם הטענה דבהטענה שיש לו המיגו הוא סימן שטוען אמת. אמנם נראה להוסיף בביאור הראי' דאינו ראי' צדדית שדבריו אמת הוא ויתכן דבכלל אינו ממש בגדר ראי' על אמיתות טענתו, אלא הוא ענין נאמנות דאמרי' דהאדם הזה נאמן הוא, וכמו דיש מושג בהל' טוען ונטען דהוחזק כפרן דהיינו שאחר שטען בשקר הוחזק שיש לחשוש בדבריו וא"א לקבל טענותיו עוד, כמו כן כאן אחר שאנחנו רואין שלא שיקר במה שהי' יכול לשקר הרי הוחזק להיות נאמן וראוי לקבל טענותיו, ונמצא דהוא ראי' שהוא אדם נאמן בטענותיו אבל אינו ראי' על אמיתות הטענה, אלא כעין חזקה הוא. ולכן כמו דהדין הוא לענין הוחזק כפרן דהוא דוקא באותו ממון כמו כן כאן לענין הוחזק נאמן הוי דוקא באותו ממון, דלא אמרי' דמהא דלא שיקר יש חזקה שלא ישקר עוד אלא דיש חזקה דבהאי ממון אין כונתו לשקר, ולכן מוכן היטיב שמה שהי' יכול לשקר בממון אחר ולא שיקר אינו מחזיקו להיות נאמן בממון זו, וזהו הכונה דמיגו ממון לממון לא אמרינן.

ויתכן לפרש לפ"ז את דברי התוס' ריש ב"מ שפירשו הא דס"ל לר"י דלית לי' מיגו גם בארעא דהאי שטרא חספא בעלמא וכו', וז"ל "ורב יוסף אית ליה דאפילו מיגו לא הוה כיון שטענה ראשונה שהוא טוען בהאי שטרא הוא שקר ואין לומר מיגו אלא היכא שטענתו ראשונה היא אמת מיגו שהיה טוען אחרת ולכן אינו מיגו אפילו להחזיק כגון בעובדא קמייתא", וכ"כ בב"ב ל"א:, והוא קצת תמוה שהכי גזיה"כ הוא דכל שטענתו ראשונה אינו אמת לית לי' מיגו והרי יש ראי' שעכשיו אינו משקר ומאי איכפת לן מה דהוה, וגם בכח הטענה קצת קשה להבינו. אמנם להנ"ל יש להסבירו דהרי אינו ראי' על האמת אלא שע"י המיגו הוחזק להיות נאמן

אין לו דרך ליטול אותה לגמרי, אלא שורת הדין כך היא לעולם אינו נוטל אלא חצי טענתו בלבד".

ונראה לבאר דבאמת אין כאן ב' תירוצים אלא כולוהו מדין מיגו ממון לממון ובא לזה מכח ב' טיעונים. א' מכח התביעה וכמשנ"ת לעיל דכיון דתביעתו הוא על ממון אחר אין זה מיגו דבהטו"נ הזה אין לו כח טענה (וע"ע לק' בענין מ"ל לשקר). ב' דגם בעצם הזכי' אין לו כח טענה דמה שזוכה בכולו שלי אינו אותו ממון שזוכה בטענת חצי שלי כי כשאומר כולה שלי הוא מקבל רק מחצה מכל חצי שהוא טוען וכשאומר חצי שלי רוצה הוא כל החצי שהוא טוען, ואמנם דלעיל טענתי דאינו כן דהרי טענתו הוא על אותו חצי שהוא מוחזק בו והוא מקבלו כשאומר כולה שלי וא"כ הוי אותו ממון, ע"ז אמר הרשב"א דכל שהוא מודה בו הרי הוא כאילו מוחלק ועומד הוא וכו', וכונתו דמה שהוא מוחזק בחצי הוא מפני שכיון ששניהם מוחזקין בכולו יש כאן יחלוקו בהמוחזקות אבל כל שמודה במחצה אין הוא מוחזק בו כלל ונמצא ששניהם מוחזקין בהמחצה השני ובזה הוא היחלוקו, וא"כ כשטוען כולה שלי שמקבל מחצה הוא מחמת שיש לו מוחזקות בכולו ומקבל מחצה מכל חצי אבל בחצי שלי אינו כן והרי הוא רוצה לקבל כל החצי והוי מיגו ממון לממון.

וגם ביאור דברי הרמב"ן הם כך דכשטוען כולה שלי מקבל חצי מה שהוא טוען ולא חצי הטלית דהיינו משום דהמוחזקות שלו הוא כפי טענתו ולכן גם כשאומר חצי שלי צריך לקבל חצי מה שהוא טוען דגם בזה המוחזקות שלו הוא רק במחצה מהחצי, ומה שזה מודה הרי הוא כאילו חלק אותה כבר ואין לו טענת מוחזקות בו כלל, וא"כ הוי מיגו ממון לממון שטוען גלימא שלי ומקבל גלימא אחרת.

ד] אולם נראה דכל ההנחת יסוד דהחסרון דמיגו ממון לממון הוא רק בדין כח הטענה אינו מוכרח, ולכאורה אפשר לבארו גם מדין

להוציא לא אמרינן היינו משום דאלימא חזקת ממון טובא, וזה שתופס בעדים אין זה חזקת ממון דגולן הוא וזה הנפקד נאמן במגו דהוא להחזיק" עכ"ל הקצות. אמנם דעת מהרי"ט והכנה"ג דהוי מיגו להוציא, וכן פסק הנתיבות בקיצור כללי מיגו אות ו זו"ל מ"מ מיגו של חבירו הוי כמיגו להוציא כיון שבא להוציא מיד התופס, ובביאורים כתב 'כנה"ג והוא פשוט'. וצ"ב דהרי ודאי דהבעלים הוא המוחזק והתופס אינו מוחזק וא"כ לא הוי מיגו נגד חזקת ממון.

וע"ע בש"ך כללי מיגו אות א' שהביא דברי הריב"ש דאמרי' מיגו להוציא נגד קרקע בחזקת בעלי' עומדת דהיינו אם בעל המיגו הוא תפוס בהקרקע או בפירות הקרקע, וכן נפסק בכל הפוסקים. ובדין חזקת מר"ק כתבו האחרונים (ע"י קונטרס הספיקות כלל א ה') דהוי ענין של חזקת ממון, וא"כ איך מהני מיגו נגדו, ואינו נראה לומר דהוי כמו מי שמסייע לו ברי ושמא או שטר דמהני אצלו מיגו להוציא דהרי במה נחשב תפיס כשהוא נגד מוחזק. אמנם הקצות עצמו (בס"ק י"ג) באמת ס"ל דנגד הדין דקרקע בחזקת בעלי' עומדת לא בעינן גם תפיסה ומשום דחזקת מר"ק אינו נחשב חזקת ממון וכל הדין דמיגו להוציא לא אמרי' הוא רק נגד חזקת ממון אבל אין זה דעת רוב הפוסקים.

ונראה דצ"ל כמש"כ בשיעורי רבי שמואל (ב"מ ב. וכו"כ בחי' רבי נחום שם) דענין מיגו להוציא אינו משום דהוא נגד חזקת ממון אלא יסוד הדין דלא ניתנה דין מיגו לחייב את חבירו ולתבוע אתו וכל הדין נאמר רק לענין לפטור את עצמו מממון, וכמשי"ת. ודין זה לכאור' תלוי כולו במי שהוא התפוס בהממון דאם א' תופס לעולם הוי השני התובע שרוצה להוציא ממנו ע"י תביעתו ואפי' אם בגדרי חזקת ממון המוציא הוא זה שיש לו חזקה, ולכן דעת הנתיבות והתומים בצירור הנ"ל דא' חטף משכון מחבירו וחבירו יש לו מיגו דנאנסו אמנם החוטף חטף שלא בעדים ונמצא די ש לו

וכל ששיקר אא"ל שהוחזק נאמן דהרי גם שיקר וכפר ולכן פשוט דלית לי' מיגו.

והנה לביאור הנ"ל נמצא דגם אם הוא ענין מה לי לשקר אינו נאמן מצד איזה ראי' צדדית אלא הנאמנות הוא עצם הטענה, וא"כ אזלא הרבה מהראיות לכח הטענה דהרי למעשה נאמן הוא מדין טענה וצריך שיהי' בגדרי טענה ולכן שלא בב"ד ומי שאינו בע"ד שאין שם זכות לטעון כלל אינו נאמן. ואולי יש להוסיף ולשלב דבאמת יסוד מיגו הוא ענין הכח הטענה שהוא כעין מוחזקות דעמדתו כאן בהממון הוא יותר חזק עי"ז די ש לו תביעת בירור מצד אחר, אמנם מכיון שלמעשה לא טען הטענה השני' וכאילו הודה שאינו כן הרי אין כאן גרעון בהעמדה של חבירו בהאי ממון, ולכן בעינן גם להמה לו לשקר לומר שמה שלא טוען אינו מגרע ממנו אלא אדרבה בזה הוחזק להיות נאמן בכל טענותיו ורק מחזק הוא את עמדתו בהטו"נ. אמנם במקום דליכא דבר השולל את הטענה הראשונה וכמו במקום טענינן דשני הטענות הם קיימים לא בעינן לחלק זה של המה לו לשקר וסגי בהכח הטענה לבד.

בענין מיגו להוציא

ה' [הקצות בסי' פ"ב ט', י"א, י"ג] מבאר דענין מיגו להוציא לא אמרינן משום דמיגו לא עדיפא מחזקת ממון וכמו שהבירור של רוב וברי ושמא אינם עדיפי מחזקת ממון. וז"ל בס"ק י"א "כתב בתומים (בקיצור כללי מגו אות ג') ז"ל, אם תפס אחד משל חבירו בטענה שחבירו מחזיק בפקדונו וחבירו מכחישו, אף על פי שיש לחבירו מגו דנאנסו ואילו היה טוען נאנסו לא היה התופס יכול לתפוס מספק כי אולי באמת נאנסו, מ"מ השתא דלא טען כן לא מועיל טענתו נגד התופס דהו"ל מגו להוציא, כנסת הגדולה (כללי מגו אות נ"א) בשם מהרי"ט (ח"א סי' ע'), וכו', ואין זה נרצה לענ"ד דודאי אם זה תפיס בעדים לא הוי מגו להוציא, דטעמא דמגו

לשקר היה עומד בטענתו הראשונה ויאמר שטרא מעליא הוא, ומה לי לאפוקי ומה לי לאוקומי. תשובה בעיקר הדין אי אמרי' בעלמא מגו לאפוקי ממונא או לא נחלקו בו כל גדולי המורים ונראה עיקר כדברי האומר דאפילו לאפוקי אמרי', וסבור אני שעמדתי על דברי אלו ואלו ועל ראיותיהם. אבל מדרך הסברא היה ראוי יותר לומר דלאפוקי ממש לא אמרינן שאינו מן הדין שנוציא ממון מזה בטענה או מפני שהיה יכול לטעון מה שהוא טען, ודי אם נאמר כן להעמיד, ואפילו בדבר שהוא עומד בחזקת הבעלי' במיגו דאי בעי אמר אנא זכינתה מינך וכיוצא בזה, אף על גב דקרוב הוא זה לאפוקי ממונא משום דקרקע בחזקת בעליה עומדת, אבל לאפוקי ממש לא. ומה שבאו לסמוך עליו תחילה לומר דמגו דאורייתא לאו לאפוקי ממש שמעינן מיניה, דהא מבתי נתתי לאיש הזה באו ללמוד, ואת בתי נתתי לאיש דאסרה אכולי עלמא וכי אמר הזה התירה והוציאה מכולהו אינשי אחריני דעלמא, לאו אפוקי ממש הוא. אלא שרוב הראיות מראות דאפילו לאפוקי אמרינן" (עיי"ש המשך דבריו). והיינו שהוא ג"כ סובר כדינו של הריב"ש דמיגו נגד קרקע בחזקת בעלי' מהני כיון דאינו לאפוקי ממש, באופן דהוא 'להעמיד' דהיינו שהוא תפוס, וביארו בזה"ל 'שאינו מן הדין שנוציא ממון מזה בטענה או מפני שהי' יכול לטעון', ולכא' הדברים מדברים בעד עצמן שאין כאן גריעותא במעלת המיגו נגד החזקת ממון אלא כל הגריעותא שהחפצא דמיגו הוא 'טענה' ואינו מן הדין להוציא ממון בטענה.

והי"ת יאיר עינינו בתורתו.

מיגו דלהד"ם, הוי הדין דמיגו של התופס נחשב להחזיק הגם דהוא נגד החזקת ממון ומיגו של הבעלים הוא מיגו להוציא כיון שבא להוציא מידי התפוס.

והאחרונים הנ"ל ביארו בזה את דברי הר"ן שם ריש ב"מ שכתב כמו תוס' דבחצי' שלי במיגו דכולה שלי הוי מיגו להוציא אע"ג דס"ל דשניהם מוחזקין בכולו, ועי' בריטב"א הישנים דמשו"ה אינו מיגו להוציא אלא להחזיק, ובאמת ברש"י מבואר שם בע"ב דכל דתרווייהו מוחזקין בה אין כאן מעלת מוחזק ולא נחשב המוציא מחבירו עליו הראי'. ועי' ביארו דאמנם דאינו נחשב מוציא מדין מוחזק אבל חבירו הוי תפוס והוא בא להוציאו מתפיסת חבירו ויש בזה חסרון של מיגו להוציא, דכל שמוציאו מידי התפוס הוי הוא התובע ולא נאמר אצלו דין מיגו. וביאורו הוא לכאורה דוקא מדין כח הטענה דהרי מדין הראי' של מה לו לשקר אין הבדל בין אם הוא התובע או הנתבע הרי קושטא קאמר, אבל מדין כח הטענה יש לומר דכל דין טענה הוא רק להפטר דא"א לתבוע עם טענה וצריך לבא עם בסיס להתביעה אבל טענה בעלמא לא סגי לתבוע אתו, ולכן גם לא נאמר לדידי' הדין של כח הטענה דאינו אלא אלימות בטענתו. (אמנם לפי משנ"ת לעיל דגם הראי' הוא מדין טענה אולי אפשר לבארו גם בהצד שמיגו הוי ראי', ויש לדון בדבר דהרי בכל זאת הרי יש לו כח נאמנות לטענתו).

ולכאורה כל הדברים האלו מפורשין בשו"ת הרשב"א (ח"ג שנ"ג) וז"ל "שאלת למה אמרו מגו לאפוקי ממונא לא אמרו, מה ראו לומר כן והא מגו דאורייתא הוא והדעת נותנת דקושטא הוא דקאמר דאלו רצה

הרב יעקב פריינד

בענין חצי שיעור במצוות וחלוקת השמן במנורה לשמונה ימים

חצי שיעור באיסורים אסור מה"ת

ומהו הגדרת האיסור

ב. בגמ' ביומא (עד.) מצאנו מחלוקת ר' יוחנן ור"ל בעניין חצי שיעור לגבי איסורים אם איסורו הוא מן התורה, או רק מדרבנן. ופסקינן כר' יוחנן שהוא איסור תורה.

ושם בגמ' מבאר ר' יוחנן הטעם דחצי שיעור אסור מנה"ת הוא, משום דחזי לאיצטרופי לשיעור שלם, דהיינו, שאם לבסוף יאכל כשיעור אזי התברר שכל חלק וחלק ממה שאכל היה חלק מהאיסור. (עיין חכם צבי סי' פו בעניין חזי לאיצטרופי והאם שייך טעם זה בכל האיסורים או דווקא במידי דאכילה), עוד מובא שם בגמ' ברייתא המסייעת כדעת ר' יוחנן ובהמשך הברייתא מובא מקור ואסמכתא מה"ת מהא דקתני 'כל חלב' (ויקרא ז, כג) לרבות אף חצי שיעור, ויעויין שם בתוס' (ד"ה כיון) אמאי צריך גם הפסוק וגם הסברא, ומדבריהם שם מבואר שהסברא מגלה לנו דרשת הכתוב, ולולי הסברא היינו דורשים הריבוי לדברים אחרים.

ובפשטות לכאורה הסברא של 'חזי לאיצטרופי' שייך לומר גם במצוות שכל חלק וחלק יש לו שייכות בעצם המצוה.

ג. אלא שעוד ניתן לדון, בכל חצי שיעור באיסורים דפסקינן כר' יוחנן שיש בו איסור תורה, האם הוא אותו האיסור של האוכל שיעור שלם, אלא שאין לוקה בפחות מכשיעור. או שהוא איסור נפרד בפנ"ע שנתרבה מהריבוי 'כל חלב' [והנפק"מ יהיה לגבי חולה שהדין הוא דמאכילין אותו הקל הקל]. ועל אף שכל העניין של חצי שיעור הוא משום חזי לאיצטרופי ובפשטות הכוונה היא, שכשמשלים את הכזית אזי מתברר

א. כברייתא בגמ' ב"מ סב. 'שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים אם ישתו שניהם, ימותו. ואם ישתה אחד, יגיע לישוב. דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו, עד שבא ר' עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמים לחיי חברך' ע"כ.

ויש לדון בשאלה שהתעוררה בתקופות אשר בצוק העתים לא היה בהישג יד לקיים המצוות בהרווחה, בקבוצת אנשים שהשיגו לעצמם כזית מצומצם של מצה, ויש אפשרות שיתחלקו כל אחד בשווה חתיכה קטנה מהמצה, ובכך לקיים בוודאות לפחות חלק מן המצוה. אך מאידך תבעו האחרים להטיל גורל ביניהם מי יזכה ב'כל הכזית', כי עדיף שאחד יקיים מצוה בשלמות מאשר שכולם יקיימו רק חצי המצוה, ויש לדון הצדק עם מי. וכן יש לדון בכל האופנים כשאין יכולת ביד האדם לקיים מצוה בשלמותה האם יש עניין או מצוה לקיים מחציתה בלבד.

התייחסות מפורשת לנידון זה מצאנו לראשונה בדברי המל"מ הלכות חמץ ומצה פ"א סוף הלכה ז, וכתב שם להדיא דליכא שום מצוה בחצי שיעור. ובמהרי"ט אלגזי סוף הל' חלה אף הוא דן בנידון זה והביא ראיות לכאן ולכאן. כמו"כ מצאנו שהשבות יעקב ח"ב סי' יח נשאל בשאלה זו וקובע כדברי המל"מ שפחות מהשיעור ליכא שום מצוה. לעומת זאת החיד"א בספריו מחזיק ברכה (סי' תע"ה) וברכי יוסף (תפב סק"ד) נקט בפשיטות שיש וודאי מצוה אף בחצי שיעור, גם המנחת חינוך (מצוה קלד אות ב) דן בנושא זה, וננסה ללבן ענין זה עד כמה שידנו הכהה מגעת.

ה. אך בכל זאת הדבר תמוה ומפליא, שאפילו אם נאמר שיש מצווה [וכאותר המצווה ממש], אך בכל אופן איך מותר לקחת מצוה בשיעור שלם ולפצל אותה לכמה חלקים, ובוודאי גרוע זה מקבוצת האנשים שהשיגו בידם שיעור מצוה בצמצום, דהתם כל אחד מהם מעוניין לזכות ולקיים בכל המצוה, אלא שאינה באפשרותו כי כמו שהוא רוצה כך חברו רוצה ומשו"כ הדרך היחידה היא להתחלק במצוה כפי כמות האנשים, שלא יהיה אחד מהם נפסד מפני חברו. אבל בנידון החשמונאים שהיה בידם לקיים כעת מצוה בשלמותה, למה ואיך היה מותר להם לחלק את המצוה, אטו אם יש לאדם כזית מצה בליל הפסח, וכי נאמר לו שעדיף לו לחלקו לכמה חלקים ולהמתין אכילת פרס בכל חלק וחלק בכדי לקיים עשר פעמים את המצוה של [חצי שיעור] אכילת המצה, ודוחק לומר דהתם כיון שלא יהיה להם שיעור הדלקה בשאר הימים, לכך הוא דומה לקבוצת האנשים, דבכל זאת המצוה של יום המחרת אינה קשורה למצוה של היום.

ועל אף שמצאנו נידון בפוסקים כשאדם נמצא בבית האסורים ונתנו לו יום אחד לשחרור, ודנו הפוסקים האם ימתין מלבוא לביה"כ עד שיגיע יום מיוחד כיום הפורים לקיים מצות קריאת המגילה ברוב עם או יום הכיפורים, או שעדיף לנצלו מיד באפשרותו הראשונה על אף שהוא יום רגיל וחול והזכירו המ"ב סי' צ' ס"ק כח בשם הרדב"ז, כל זה אינו שייך לכאן, דכאן בהדלקת נרות המנורה אינו עדיף יום המחרת מיום הזה, ולמה יגרע היום על חשבון יום המחר.

דחיית הראיה דאפשר

שהוסיפו אח"כ שמן מן הצד

ומו"מ האם יוצאים עי"כ ההדלקה

ו. וע"כ מוכרח לומר שכל ההוכחה לחצי שיעור במצוות הוא דחוק, אלא שבכל אופן צריכים אנו ליישב את הערת הזכר יהוסף איך חילקו החשמונאים מצוה אחת לשמונה

למפרע שכל חתיכה וחתיכה היה ממש חלק מהאיסור. אולם מצד שני ניתן גם להבין שכל זמן שלא השלים את הכזית אזי עדיין לא התחיל לעבור כלל על האיסור אלא רק האיסור שנתרבה מכל חלב, ומה דאמרינן חזי לאיצטרופי אין זה 'סיבה' לחייבו משום האיסור עצמו, אלא שהוא 'סימן' ששייך באכילתו איסור מהתחלת האכילה. ועיין קוב"ש ב"ב אות שסז שדן בעניין זה.

ולכאורה כמו"כ אפשר לרדן כן גם בקיום מצוות. דאף אם נאמר שיש מושג של חצי שיעור גם במצוות, מצד אחד אפשר לומר שאין מעין המצוה שנצטווה, אולם אפשר גם לומר שהמצווה של החצי שיעור הוא מצוה אחרת לגמרי. ולצד זה האחרון, בלילה הראשון של פסח בוודאי עדיף שאחד יקיים המצות עשה בשלמותה של אכילת מצה מאשר שכמה אנשים יקיימו מצווה אחרת של חצי שיעור, ולכן אף אם נאמר שיש עניין חצי שיעור במצוות, מ"מ מוטב שלא יחלקו את המצווה לכמה אנשים.

ראיה מהחשמונאים

שחילקו במנורה לשמונה ימים

ד. בספר זכר יהוסף (סי' קכד) מסתייע מהתי' הראשון של הבית יוסף על קושייתו הידועה אמאי קבעו את ימי החנוכה לח' ימים ולא ז' והלא ביום הראשון לא נצרכו לנס, ובתי' הא' כתב הב"י ליישב שביום הראשון חילקו את השמן לשמונה חלקים ונשאר לדלוק כל הלילה, והרי שביום הראשון היה הנס כבשאר הימים. וכתב בעל הזכר יהוסף שמכאן מוכח שנאמרו חצי שיעור במצוות, דאל"כ קשה איך היו יכולים לחלק מצוה אחת לשמונה, הרי אנו לומדים מהפסוק מערב עד בוקר תן לה מידתה (מנחות פט.), וע"כ שאף במצוות נאמר כלל זה. ולכאורה גם מוכח מדבריו שהמצוה בחצי שיעור הוא חלק מאותו מצוה ממש, דאל"כ איך הניחו החשמונאים את המצוה עצמה וקיימו מצוה אחרת ע"י החצי שיעור.

בכל יום. הרי שיש כאן שם הבערה, (עיין ספר מקראי קודש חנוכה וספר מאורות נתן על חנוכה שהביאו הדברים).

ואף לאחר יסודו של האמרי אמת ניתן להבין את דעת הרא"ש שפסק שבנר חנוכה אינו יוצא בעניין זה, וכדברי המקור חיים, שהוספת שמן נחשבת למעשה הבערה, אך לא מעשה הדלקה ובחנוכה נתקן עניין הדלקה. כך מובא גם בשם האבנ"ז.

ז. ושם במנחות (פט.). מובא ברייתא שנחלקו התנאים איך קבעו השיעור של המנורה בכל לילה בתחילת הקמת המשכן, חד אמר מלמעלה למטה, דהיינו שנתנו כמות אשר בוודאי תספיק לכל הלילה, ואח"כ נקבע שיעורו הנצרך במדויק. וחד אמר להיפך למטה למעלה, דהיינו שהתחילו הדלקת המנורה בכמות מצומצמת שבוודאי לא יידלק יותר מלילה ואח"כ הוסיפו לה שמן. ונחלקו שם ב' פ' ברש"י, רש"י על אתר ורש"י מהכת"י, האם הכוונה 'שהוסיפו לה שמן' היינו באותו הלילה או רק ליום המחרת, הרי לכאורה דבר זה תלוי בב' פ' ברש"י.

ונמצא שנפלה ראיית הזכר יהוסף בעניין חצי שיעור במצוות, ויישבנו מה שהקשה איך חילקו החשמונאים את השמן לח' ימים.

דחייה נוספת, שהשיעור מערב עד בוקר

הוא 'זמן' קיום המצווה

ולא 'שיעור' של המצווה

ח. עוד מה שיש ליישב הערת הזכר יהוסף, דאפש"ל שעניין מערב עד בוקר אינו עניין של 'שיעור מצווה' ומחצית מהזמן הוי חצי שיעור, אלא יכול להיות שהוא 'זמן המצווה' וחצי מהזמן הוי קיום המצווה בשלמותה לזמן זה. וכעניין מערב עד ערב תשבתו שבתכם. וכמו שאם אדם חילל את השבת ח"ו, לא נאמר שאיכד את כל השבת ושוב אין תועלת בשמירת המשך יום השבת, אלא כל רגע ורגע הוא זמן קיום המצווה בפנ"ע, וכמו"כ כאן לעניין ההדלקה. ואף

חלקים. ובאמת שהפר"ח (תרע סעי' א) הקשה כבר קושיא זו על תירוצו הראשון של הב"י. ויש שגם הוסיפו להקשות שאין סומכין על הנס, ואיך שמכו בביהמ"ק על נס זה יוסיפיק ללילה שמינית הכמות הדרושה ללילה.

ושמעתי ליישב ולומר שכלל לא חילקו לגמרי כדי לקיים רק שמינית המצווה, אלא המתינו ועקבו מן הצד והיה בדעתם שאם השמן יתמעט ויפחות אזי יוסיפו לו עוד שמן מן הצד, אלא שלמעשה לא נצרכו לזה כיון שהקב"ה ע"י הנס גרם שהשמינית תדלוק כשיעור של כל לילה. אלא שיש לדון בזה האם הוספת שמן בדרך זה כשרה להדלקת המנורה והאם קיימו כך את המצווה של תן לה כמדתה מערב עד בוקר, ובדיני חנוכה סי' תרעה סעי' ב פסק השו"ע כהרא"ש שאין יוצאים כך ידי חובת הדלקת נר חנוכה, ויש לדון האם גם בביהמ"ק הדין כך.

והנה רש"י בעניין הדלקה עושה מצווה בגמ' שבת (דף כב: ד"ה אי הדלקה עושה), מקשר מקור דין חנוכה למעשה המנורה בביהמ"ק וכמש"כ 'כדאשכחן במנורה'. ולפ"ז אם בנר חנוכה אין יוצאים באופן כזה, ה"ה בהדלקת המנורה בביהמ"ק אין יוצאים כך.

אולם המקור חיים שם כתב שרק לעניין חנוכה צריך שיכניס כל המידה בב"א כיון שתקנו שיהא דין הדלקה, משא"כ בביהמ"ק היה דין של הארת הנרות, וראיה לדבר שבחנוכה פסקינן 'כבתה אין זקוק לה' כיון שהיה הדלקה, משא"כ במנורה, וא"כ יכולים להכניס ולהוסיף שמן אח"כ.

וכדברים האלו מובא בשם הגר"ח שהקשה להאמרי אמת על המדרש תנחומא פ' תצווה, שמבואר שרק פעם אחת בשנה הדליקו את המנורה והיתה נשאת דלוקה בכל השנה, והקשה שהרי מצות הדלקה היא בכל יום, ותי' לו האמרי אמת ע"פ הגמ' בשבת שהוספת שמן בנר בשבת חייב משום מבעיר, ובמנורה הוסיפו לה שמן מן הצד

ב' ביאורים במאי פליגי השבו"י והחיד"א

י. ולכאורה תמוה מאוד מה הייתה הוכחת השבות יעקב והלא דברי החיד"א נהירים וברורים וכמו שיש חצי שיעור למצות מצה כמו"כ איכא לאיסור שבועה. ואפש"ל דנקט כדעת הראשונים הסוברים, דלא שייך איסור חצי שיעור בשבועה, ויעויין במל"מ הל' שבועות פ"ד ה"א שהאריך בעניין זה, ולכך הבין כדבר פשוט דאי איכא מצוה גם בחצי שיעור, א"כ היה לו לאכול חצי שיעור מצה מבלי לעבור על איסור חצי שיעור. אולם למעשה בשו"ע שם נפסק להלכה דשייך חצי שיעור אף בשבועה וכמבואר שם בט"ז ובש"ך.

והנה החינוך (מצוה ל) נתקשה בכל דין נודר מן המצה שאסור באכילת מצה [כיון דנדרים הוי איסור חפצא וחל על המצוה]. והקשה אמאי לא אמרינן דעשה של אכילת מצה ידחה את הל"ת של לא יחל דברו. ותי' דגם נדרים יש בו עשה של ככל היוצא מפיו יעשה הרי שהוא מ"ע מלבד הל"ת של לא יחל, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. ודברי החינוך קאי על שיעור שלם של מצות מצה, אולם יל"ע, לדעת הסוברים שיש עניין חצי שיעור אף במצות האם גם שם יהיה שייך לומר דברי החינוך שלא יבוא העשה [בחצי שיעור של המצוה] לדחות את העשה והל"ת [בחצי שיעור של האיסור שבועה], או אפשר שבאופן של חצי שיעור אינו שייך ענייני ל"ת ועשה והתם בוודאי החלק החיובי של קיום מצוה דוחה את החלק השלילי המונע לנו לקיימו. ולכאורה שאלה זו תלויה בנידון הקודם, דאם חצי שיעור הוא חלק עצמו של השיעור השלם, אזי גם התם שייך לא יבוא עשה לדחות ל"ת ועשה, ובזה מובן סברת החיד"א שאין הנשבע יכול לקיים מצות מצה. אבל השבו"י הבין כסברא האחרת דעניין חצי שיעור הוא חלק אחר לגמרי ולא שייך בזה הכללים של עשה נגד עשה ול"ת, ועל כן כשנפגשים חצי שיעור של מצוה עם חצי שיעור איסור, בוודאי היה המצוה צריך

שהצטוו על כמות הכנסת השמן כדרשינן 'תן לה כמידתה בכל לילה' ובפשטות איכא משמעות שכל זמן הלילה נחשב לשיעור אחד, אפשר לדחות שהוא דין בפני עצמו בהכנת המנורה שיהיה כל השיעור מוכן בבת אחת, אבל אין זה חלק מתנאי קיום המצוה.

ולפי יסוד זה, שפיר מיושב קושיית הזכר יהוסף והפרי חדש, כי כשראו החשמונאים ששמונה ימים הולכת להיפסק מצוות המנורה, החליטו לחלק את המצווה ולקיימה בשלמותה בזמן מועט בכל לילה. ואיננו צריכים לחידושו של הזכר יהוסף בעניין חצי שיעור במצוות, כיון שחילוק השמן לשמונה חלקים אינה פוגם מתנאי המצווה כלל.

דברי השבות יעקב בעניין זה וראייתו מנשבע שלא לאכול מצה כל השנה ודחייתו של החיד"א

ט. ובשו"ת שבות יעקב ח"ב סי' יח נשאל במי שיש לו רק חצי זית מצה האם יש לו חיוב לאכול, ופסק שם שאין שום מצוה לאכול, והסתייע מהא דנפסק בשו"ע אור"ח (סי' תפה) הנשבע שלא לאכול מצה כל השנה, אסור לו לאכול את הכזית בליל הפסח, ואף שהאיסור שבועה חל על כזית דווקא, וא"כ היה לו לאכול עכ"פ פחות מכזית ובכך יקיים עניין חצי שיעור במצוות, אלא ע"כ שאינו מקיים שום מצוה בחצי שיעור.

אולם החיד"א בספרו מחזיק ברכה (סי' תעה) דחה ראיית השבות יעקב מנשבע שלא לאכול מצה, כיון דהתם מנוע הוא מלאכול פחות מכזית משום החצי שיעור של האיסור שבועה, וכמו שנפסק ביו"ד סי' רל"ח דהנשבע שלא לאכול אסור אפי' במשהו אלא שאינו לוקה רק בכזית, וכמו שנתבאר שם בט"ז ובש"ך סק"א, וכמו שנאסר בשבועתו בכזית שלם של אכילת מצה, כמו"כ נאסר הוא בחצי זית ומשום איסור חצי שיעור.

כלל האיסור של חצי שיעור, כיון דבכל פעם חצי שיעור שהוא אסור מה"ת היינו משום הטעם שהוא 'חזי לאיצטרופי לאיסור השלם' ונמצא שכל אכילתו מההתחלה היה חלק מהאיסור, אולם הכא ברגע שיצטרף השיעור של האיסור אזי תיכף מקיים את המצוה של אכילת מצה, ולכן שפיר הקשו התוס' שהעשה של כזית מצה ידחה את הל"ת של איסור חדש.

ומטו בכי מדרשא בשם הגאון מרוגוטשוב לדחות תירוץ זה, שבוודאי אף כאן שייך העניין של חצי שיעור, דהכא אם יתחיל לאכול כחצי זית מצה חדש וישלימו בכחצי זית שני של חמץ מהחדש אזי עובר הוא על האיסור חדש בהצטרפות חצי הראשון ועדיין אינו מקיים מצות עשה של אכילת מצה. וא"כ חזרה קושיית האחרונים למקומה איך שייך לומר היסוד של עשה דוחה ל"ת בחצי זית הראשון עד שיקיים המצוה.

וע"כ שצריך להגיע ליסודו של החי' הרי"ם שיש חצי שיעור במצווה, לא קשה כלל קו' האחרונים כיון שיש גם חצי שיעור של מצוה נגד האיסור כל הזמן.

הסתפקות הפוסקים

בחצי שיעור במשלוח מנות

ואם ניתן לחלק אותו משאר המצוות

יד. וכדברי המל"מ בעל השבות יעקב מצאנו גם בספר חוג הארץ (עניני פורים אות טו), למהר"י אלגאזי שנסתפק שם כשאין לו לאדם לשלוח ב' מנות לחבירו האם ישלח רק מין אחד, ולמעשה העלה שבאופן זה פטור מלשלוח כלל.

אולם אפשר שאינו דומה לנידון של חצי זית מצה שדן בו המל"מ והשבות יעקב, ויתכן שבמשלוח מנות יודו דיש ענין בחצי שיעור, כיון שהוא מצוה של בין אדם לחבירו, וכי מי שאין לו לפרוע את כל חובו, וכי שייך לומר שלא יפרע אף חציו, הכי נמי מי שלא יכול לשמח את חבירו הרבה, וכי

לדחות את החצי שיעור של איסור, ומדלא דחינן ליה ש"מ דליכא שום מצוה בחצי שיעור.

דברי החידושי הרי"ם שהוכיח מהירושלאמי

שיש עניין חצי שיעור במצוות

יא. והנה התוס' בקידושין (לח.) הקשו בשם הירושלמי אמאי בשנה הראשונה בכניסה לארץ לא אכלו בני ישראל את הכזית מצה מן החדש, והרי אכילת מצה הוא מצות עשה ויבוא העשה וידחה את ל"ת של איסור חדש, ויעו"ש תירוצם.

וידוע להקשות משמו של הרבי ר' יונתן אייבשיץ על קושיית התוס' דהרי עד שמקיים את המצות עשה של אכילת כזית מצה, הרי הוא עובר על חצי שיעור של איסור חדש ואף אם עשה דוחה ל"ת מ"מ תחילת עשייתו איסורא איכא ומצוה ליכא.

יב. ובחי' הרי"ם (ד"ה אך נראה עיקר) כתב ליישב, דצ"ל כמו שיש חצי שיעור לעניין איסור חדש כמו"כ קיים גם חצי שיעור של עניין אכילת מצה, ובתוך החצי שיעור אמרינן ג"כ שהעשה דוחה את הל"ת. הרי לנו מדברי החי' הרי"ם כדעת החיד"א שיש עניין של חצי שיעור במצוות. איברא, באופן שלנו, אף אם נבאר דחצי שיעור אין הוא ממש מהות האיסור עצמו אלא שהוא איסור אחר של הריבוי 'כל חלב' [וכמו שביארנו לעיל בדעת השבות יעקב], אולם הכא באיסור חדש דליכא כי אם איסור לאו ללא מצות עשה, בוודאי שהמצות עשה של אכילת מצה היה צריך לדחות את החצי שיעור של איסור ואף שאינו מעין המצוה עצמו.

האם ניתן ליישב דברי הירושלאמי

באופן אחר

יג. וידוע לתרץ על עיקר קושיא זו [ומטו בה בשם הגאון ר' אלחנן] דאף אם ננקוט כדעת המל"מ והשבות יעקב דליכא שום מצוה בחצי שיעור, מ"מ קושיית הרבי ר' יונתן מעיקרא ליתא, כיון דכאן אינו שייך

לו) כתב בשם היפה ללב, שיש לשלחם בבת אחת, ולא בזה אחר זה.

טז. ובשו"ת עונג יו"ט (סי' ק) נשאל לגבי פדיון הבן כשאין לו חמשה סלעים האם מחוייב הוא ליתן כמה שיש לו, והכריע התם שמן הדין לכאורה היה מחוייב דלא גרע משאר חובות, אולם למעשה היות ובגמ' בכורות (מח) דרשינן חמש ולא חצי חמש, מזה מוכרח שכל עוד שאין לו השיעור שלם של חמשה סלעים אזי הוא אינו בכלל המצוה. ומשמע מתוך תשובתו שם דהיינו דווקא לעניין פדיון הבן שהוא חיוב ממוני משא"כ בשאר מצוות.

חצי שיעור במצוות השבת אבידה

יז. ובגמ' ב"מ ל: הסתפקו בדין זקן ואינו לפי כבודו ומיבעיא ליה התם בגמ' דרכו להחזיר באגם ואין דרכו להחזיר בעיר ומצא בהמה באגם, ולפי גירסת רוב ראשונים צדדי האיבעיא הם, האם חייב להשיבה עד הבעלים מכיון שהתחיל בחיוב כשהיא נמצאת באגם, או שהוא פטור לגמרי. אולם י"א שגירסת הרי"ף הייתה דבודאי בעיר עצמה אין הוא מחוייב בהשבתה כיון דשם אין זה לכבודו כלל. אלא שמבעיא לן האם מחוייב הזקן ליטלו מהאגם ולהחזירו עד העיר. או דלמא מכיון שלא יוכל להחזירו עד הבעלים עצמם אזי נפטר לגמרי מן החיובו ופטור מלהחזירו לגמרי.

ואולי אפשר לומר דהראשונים שמיאנו מלפרש כגירסת הרי"ף הוא משום דס"ל באופן פשוט דליכא חצי שיעור במצוות ומשו"כ א"א לפרש שהיה צד כזה בגמ', משא"כ שיטת הרי"ף אולי אפשר לומר דס"ל שיש מצוה בחצי שיעור ומשו"כ מספקא ליה בגמ' האם באופן כזה יהא מחוייב עד כמה שידו מגעת או שנפטר לגמרי מחיוב השבה. אלא שיל"ע אם ניתן כלל להשוות נידון זה לעניין חצי שיעור במצוות, דכאן בוודאי כל זמן שלא הוחזר בפועל ליד הבעלים אין זה נחשב לכלום (ועיניין ברע"א שם שרצה לבאר בדעת הראשונים שחייבו הוא משום דנקיט ליה

לא ישמח אותו קצת, ומי שלא יעשיר את סעודת חברו בהרבה לא יעשירונו במקצת, ועדיין יל"ע בדבר.

ולכאורה נידון זה גם שייך לתלות בו הסתפקותו של בעל הפסקי תשובה (סי' קמג) במי ששלח מנה אחת לחבירו ואח"כ צירף לו מנה שניה, האם יצא ידי חובתו, או שצריך לשלוח דווקא שני מנות בבת אחת. וכתב דאף אם נאמר שמצטרפים, מ"מ באופן שאכל את המנה הראשונה קודם שהגיעה לידו מנה השניה בוודאי לא יצא. והוכיח דבר זה מאיסור הוצאה בשבת, דאם הוציא חצי גרוגרת, ואח"כ הוציא עוד חצי גרוגרת דחייב, אבל אם אכל הראשונה קודם שהוציא השניה אינו מצטרף. הרי לנו שדימה עניין חצי שיעור של מצות לחצי שיעור של איסור.

טו. אולם לעצם דמיון הדברים כתב במשמרת חיים (עניני פורים ח"א א) דיש לחלק דבשבת בעינן מלאכה, ואם הוציא חצי גרוגרת ואח"כ הוציא את השניה, הרי יש לנו מלאכה שלימה של גרוגרת, ורק אם נאכל הגרוגרת שאין בעולם מלאכה של גרוגרת, אז פטור. משא"כ במשלוח מנות הטעם דבעינן ב' מנות הוא משום חשיבות, דהוי מתנה חשובה, ואם שלח אחת אע"פ ששלח אח"כ מתנה שניה, מ"מ למעשה שלח ב' פעמים מתנות גרועות ולא יצא.

אולם נראה דאם נאמר כדלעיל, שאף במנה אחת יש בה קצת מצוה, אם כן כאשר שלח שני מנות יש כאן מצוה שלימה. ואדרבא, אולי יהא ניתן לחלק ממלאכה בשבת לאידך גיסא, דבמשלוח מנות עיקר הכוונה שיהנה מב' מתנות, ואף אם אכל הראשונה קודם שבא השניה, מ"מ נהנה המקבל מב' מתנות. משא"כ גבי שבת דבעינן מלאכה אחת של הוצאת גרוגרת, ובכדי לצרף חצי גרוגרת זה, לחצי השניה, בעינן שיהיה בעולם. ובאורחות חיים (סימן תרצה יא) הביא בשם ספר שדה יהושע, שהשולח מנה אחת בבוקר, ומנה אחת בערב, יוצא ידי חובתו, ועיין כף החיים (אות

לפחות חלק מהמצוה, ומדייק שמכאן ראייה דליכא מצוה בחצי שיעור לעניין מצוה דא"כ בוודאי הצנועין לא היו מוותרים על מצוה זו. אולם בחתם סופר או"ח סי' קמ דחה דבריו ע"פ היסוד הידוע שעניין אכילת קדשים אינו מצות אכילה כשאר מצוות אלא שכל עיקר מצוותו הוא שהקרבן יהיה נאכל, ולא שנא כמה שנאכל בכל הפעמים אף בפחות מכזית מקיים את מצוה זו, ומשו"כ א"א להסתייע מלחם הפנים. וכן מובא יסוד זה בבית הלוי (ח"א סי' ב אות ז) ובנודע ביהודה (דורש לציון סוף דרוש א).

בידיה ונתחייב בחיוב שמירה עליהו וכדברי התוס' לעיל כו ד"ה ואם נטל).

'חצי שיעור בלחם הפנים ובקדשים'

יח. והמנחת חינוך מצוה קלד אות ב ג"כ דן שם בעניין חצי שיעור במצוות, ומסתייע מסוגיא בגמ' יומא לט. דאיתא שם, לאחר הסתלקותו של שמעון הצדיק נשתלחה מארה בלחם הפנים וכל כהן מגיעו כפול [שהוא פחות מכזית] והצנועין היו מושכין את ידיהם והגרגרנים נוטלים ואוכלים, ודייק שם מלשון הראשונים (תו"י וריטב"א שם) מהו טעם הצנועים והלא היו יכולים לקיים



הרב יוחנן טראוויים

בענין מחויב שבועה ואין יכול לישבע ובסוגיא דשניהם חשודין

ובהמשך המשנה שם "היו שניהן חשודין חזרה השבועה למקומה דברי ר' יוסי ר' מאיר אומר יחלוקו". ובגמ' (מ"ז.) מבואר דגרסי' להיפך דלר' מאיר חזרה שבועה למקומה ולר' יוסי יחלוקו ועבד רב נחמן עובדא יחלוקו. והיינו דהיכא דשניהם בין הנתבע ובין התובע חשודין על השבועה וא"א לקיים התקנה של שכנגדו נשבע ונוטל אז יש מח' תנאים דלר' יוסי יחלוקו ולר' מ' חזרה שבועה למקומה ובביאור דברי ר' מאיר נחלקו אמוראים בגמ' (מ"ז.) וז"ל הגמרא "חזרה שבועה למקומה - להיכן חזרה א"ר אמי רבותינו שבבבל אמרו חזרה שבועה לסיני רבותינו שבארץ ישראל אמרו חזרה שבועה למחויב לה" ופי' רש"י "לסיני - לשבועת הר סיני שהשביע הקב"ה את ישראל על לא תגזול והוא יפרע מן הכופר ממון לחבירו אבל בי"ד אין נזקקין לא לשבועה ולא לפרעון. למחויב לה - על זה שהודה במקצת וכיון שאינו יכול לישבע שהרי חשוד הוא ישלם".

ובהמשך הגמ' שם "אמר רב פפא רבותינו שבבבל רב ושמואל, רבותינו שבארץ ישראל ר' אבא, רבותינו שבבבל רב ושמואל דתנן וכן היתומין לא יפרעו אלא בשבועה והוינן בה וכו' אלא הכי קאמר וכן היתומין מן היתומין לא יפרעו אלא בשבועה. ורב ושמואל דאמרי תרוייהו לא שנו אלא שמת מלוה בחיי לוח אבל מת לוח בחיי מלוה כבר נתחייב מלוה לבני לוח שבועה ואין אדם מוריש שבועה לבניו". פי' דיש דין מתקנת חז"ל בפ' הכותב (כתובות פ"ז.) ובפ' כל הנשבעין (שבועות מ"ה.) דהבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה והיינו שחייב לישבע שלא פרעו. ולאחר חיי המלוה ובאו יתומים ליפרע ואינם יכולין

במתני' ריש פ' כל הנשבעין (שבועת מ"ד:) איתא "ואלו נשבעין ונוטלין וכו' ושכנגדו חשוד על השבועה" והיינו שיש כמה אופנים של מי שמחוייב שבועה ואינו יכול לישבע פי' שהוא מוכן לישבע על דבריו וטענתו ואין בי"ד מקבלין שבועתו. א' כגון מי שטוען איני יודע והיינו דברי רבא בבבא מציעא פ' השואל (צ"ח.) "מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא חמשים והשאר איני יודע מתוך שאינו יכול לישבע משלם" פי' שמודה במקצת הטענה ובמקצת השני טוען שאיני יודע דאף אם ישבע שאינו יודע אינו יוצא ידי חובתו בשבועה, ולכן משלם. ב' כגון נסכא דר' אבא בפ' חזקת הבתים (בבא בתרא ל"ד.) ובפ' כל הנשבעין (שבועת מ"ז) "דההוא גברא דחטף נסכא מחבריה אתא לקמיה דרב אמי יתיב ר' אבא קמיה אייתי חד סהדא דמחטף חטפא מיניה א"ל אין חטפי ודידי חטפי וכו' א"ל ר' אבא הוה מחויב שבועה ואין יכול לישבע וכל המחויב שבועה ואינו יכול לישבע משלם" פי' לעניינינו כמו שביארו הראשונים דכשעד א' מחייבו שבועה אז חייב להכחיש העד בשבועתו ולישבע שמה שמעיד העד שקר הוא. וכאן הרי מודה לדברי העד שחטף ורק טוען שדידיה חטף ואם ישבע דדידיה חטף אינו מכחיש העד בשבועתו ואינו יוצא ידי חובתו בשבועתו ולכן משלם. ויש אופן ג' והיינו חשוד על השבועה שמצד טענתו יכול לישבע ורק דהוא חשוד לישבע שקר ולכן אין משיבעין אותו ובזה יש תקנת חז"ל דשכנגדו נשבע ונוטל. והטעם דחלוק אופן זה שתקינו בו חז"ל כנ"ל משאר אופנים דאינו יכול לישבע כתבו התוס' בפ' שנים אוחזין (בבא מציעא ה.) בד"ה שכנגדו קאמינא. ויש בזה אריכות גדול ואכ"מ.

החמירו חכמים עליו כ"כ דגם אם אין יכול לישבע יפסיד ולכן רק הנתבע מפסיד. ולגבי ההוכחה מרב ושמואל תי' הרמב"ן דאיה"נ אין ההוכחה מדברי רב ושמואל לגבי יתומים מן היתומים אלא דכך ידוע לן דרבתינו שבבבל הם רב ושמואל. [והא דמביא הגמ' מיתומים מן היתומים עיין רמב"ן, ור"ן בדעת הרמב"ן]. וְהָרִין תי' על שני ההוכחות דלר' מאיר חזרה שבועה למקומה פירושו להיכן שהיתה קודם שתיקנו חכמים דין שכנגדו נשבע ונוטל. וזהו ההוכחה מר' אבא שהרי קודם שתיקנו דין שכנגדו נשבע ונוטל הרי רק הנתבע מחויב שבועה ואינו יכול לישבע והיינו ממש דומיא דר' אבא בצירור דנסכא, דמשואי"ל משלם. וההוכחה מרב ושמואל הוא דהרי לרו"ש כל תובע שחייב שבועה אפי' מדרבנן ואינו יכול לישבע מפסיד וע"כ בשניהם חשודים אי אפשר להיות הדין דישראל הנתבע כולה וע"כ צ"ל דפטור דכיון דהתובע מחויב שבועה מפסיד. וכיון דאמר ר' מאיר חזרה שבועה למקומה ע"כ זהו מקומה לפני התקנה של שכנגדו נשבע ונוטל והיינו דמשואי"ל אינו משלם ופטור. (ויחלוקו א"א לומר שהרי אין סברא לומר כן לפני התקנה של שכנגדו וכו', כיון דרק הנתבע חייב שבועה והרי לר"מ חזרה שבועה למקומה פ"י מקומה שהיתה לפני התקנה). ולזה שאלה הגמ' לרב ושמואל האי שבועת ה' תהי' בין שניהם ולא בין היורשים דממנו למד ר' אבא ההלכה דמשואי"ל משלם מאי עבדו ביה רב ושמואל שהרי בהכרח לרו"ש משואי"ל מ וכו"ל.

ובדברי התוס' יש מהלך אחר בסוגיא והוא דברי ר"ת בתוס' בחזקת הבתים ודברי הר"י בתוס' פרק השואל ובהתחלת שקו"ט דתוס' כאן בשבועות. והוא דלר' אבא כל משואי"ל משלם הנתבע, בין כשנתבע מחויב שבועה ובין כשתובע מחויב שבועה. ורב ושמואל דפליגי ס"ל דלעולם פטור הנתבע בין כשתובע מחויב שבועה ובין כשנתבע מחויב שבועה. ולפ"ז ל"ק כלל מה

לישבע שלא פרעו שהרי אינם יודעים אם פרע אביהם או לא אז הקילו עליהם חז"ל שישבעו שבועה שלא פקדנו אבא וכו'. וע"ז אמרו רב ושמואל דזהו רק באופן שמת מלוה בחיי לזה דמעולם לא נתחייב מלוה לישבע שלא נפרע אבל מת לזה בחיי מלוה דכבר נתחייב מלוה בשבועה שלא נפרע אז לא הקילו חז"ל לפטרם מחיוב שבועת אביהם כיון שכבר חלה חיובו. והרי לפנינו שכל הטעם שלא הקילו חז"ל באופן זה הוא משום דחל עליהו שבועת אביהם והרי הם אינם יכולין לישבע שבועת אביהם. "אלמא המחויב שבועה ואין יכולין לישבע לא זה ולא זה סבירא לרב ושמואל חזרה שבועה לסיני ואין כאן לא שבועה ולא פירעון" (ל' רש"י בד"ה ואין אדם מורישי). ובהמשך הגמ' "רבתינו שבארץ ישראל רב אבא, דההוא גברא דחטף נסכא מחבריה וכו'". פ"י וכאן נמי כיון דאין יכול לישבע ישלם.

ובפשטות הסוגיא קשה מאוד שהרי בשלמא ההוכחה מר' אבא מובן שהרי אם חולקים על ר' אבא וס"ל כרב ושמואל דמשואי"ל אין כאן לא שבועה ולא פרעון הרי ה' לו להיות פטור וכיון דחייב לשלם הרי מוכח דס"ל לר' אבא דמשואי"ל משלם. אבל ההוכחה מרב ושמואל קשה מאד שהרי התם מיירי בשבועת הנוטלין והרי בפשטות גם לר' אבא כמו שבנשבע ונפטר אם אינו יכול לישבע משלם כמו כן בנשבע ונוטל אם אינו יכול לישבע אינו נוטל ומפסיד. וא"כ אין כאן הוכחה כלל מדברי רב ושמואל דפליגי על ר' אבא ומנ"ל דאית להו פ"י אחר בדברי ר' מאיר דחזרה שבועה למקומה. ובאמת גם ההוכחה מר' אבא קשה שהרי כאן שניהם מחויבים שבועה ולמה ישלם הנתבע כולה הרי כמו שהנתבע חייב לשלם כמו"כ התובע צריך להפסיד.

ובראשונים יש כמה מהלכים בזה. מהלך א' תירוצו של הרמב"ן. הנה לגבי ההוכחה מר' אבא תי' הרמב"ן דכיון דמן התורה הנתבע חייב לשלם כיון דאין יכול לישבע אלא שחכמים חייבו התובע לישבע, לא

שהוא שבועה דרבנן. והתוס' הדגישו דרב ושמאל ס"ל דחזרה שבועה לסיני ומשמע דלכך אין לחלק בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן. וכן הוא להדיא בדברי הרא"ש בשבועות (פ' כל הנשבעין ז') דהוא תי' על ההוכחה מרו"ש דלא ס"ל כר' אבא. וז"ל הרא"ש "וע"ק מעיקרא טעמא דשמעתין דהיכי מוכח מדאמר רב ושמאל דאין אדם מוריש שבועה לבניו וכו' דמשום הכי פליגי אדרכי אבא וסבר היכא שהנתבע מחויב שבועה ואין יכול לישבע שירויה ולא ישלם אדרכא היא הנותנת ויש לו להפסיד מחמת שאין יכול לעשות המוטל עליו כמו שמפסידים בני המלוה אע"פ שיש שטר בידם ואין מוטלת עליו אלא שבועה דרבנן הלכך נראה לפרש שכך היא סברת הש"ס דאי הוה סברי רב ושמאל הא דרבי אבא דמחויב שבועה ואין יכול לישבע משלם אם כן במת לזה בחיי מלוה כיון שבני מלוה יש להם שטר על היתומין ראויין מן הדין לגבות שטרם אלא שחכמים תקנו שבועה הבא ליפרע מנכסי יתומים סברא היא שיגבו בלא שבועה דלא אמרינן חזרה שבועה למחויב לה ואם אין יכול לישבע יפסיד אלא היכא שעיקר הממון תלוי בשבועה כגון החשוד על השבועה שהיה לו ליפטר בשבועה וכיון שאין יכול לישבע דין הוא שישלם אבל בני המלוה שעיקר הממון תלוי בשטר שבידם והשבועה אינה כי אם תקנת חכמים לתקנת בני הלזה לא שייך למימר שבועה זו חזרה שבועה [למחויב לה] ויפסידו אלא בני הלזה אינם יכולין להכחיש השטר שביד בני מלוה וליפטר מהן אלא בפרעון וכגון שישבעו שפרע אביהן ואותה שבועה אינם יכולין לישבע ואי אית להו דרבי אבא היו חייבין לשלם ומשום הכי קאמר הגמרא דרב ושמאל פליגי ארבי אבא ורבי אבא פליגי עלייהו". עכ"ל. הרי להדיא שבסברא זו מפרש בין ההוכחה מרב ושמאל ובין ההוכחה מר' אבא. ודברים אלו צריכין ביאור דאיה"נ אליבא דר' אבא יש לחלק בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן אבל

שהקשינו בין על ההוכחה דר' אבא ובין על ההוכחה דרו"ש. דההוכחה דר' אבא הוא כפשוטו דאע"פ דכאן שניהם מחויבים שבועה אין זה משנה הדין דלעולם משלם הנתבע. וההוכחה דרו"ש הוא כפשוטו דאי ס"ל כר' אבא צריך הנתבע לשלם בכל אופן. והנה בתוס' בשבועות העלו כדברי ר"ת דלא כמהלך הזה אלא דכשתובע מחויב שבועה ואין יכול לישבע מפסיד וכתבו דיש חילוק בזה בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן דבשבועה דרבנן אין התובע מפסיד כשמחויב שבועה ואין יכול לישבע [ובהמשך נרחיב בזה]. והק' מהרש"א אמאי הוצרכו התוס' לחזור מדבריהם דמשואי"ל בין התובע ובין הנתבע משלם הנתבע עי"ש שהאריך בזה, ולבסוף מסיק דאיה"נ לא היה להם הכרח לחזור מזה "אלא שר"ת בספר הישר פ"י כן מכח סברא דודאי כ"ש הוא אם משום שבועה דאינו יכול לישבע משלם ומוציאין ממנו ממון כ"ש דאית לן למימר דמפסיד מטעם זה להחזיק ממון ביד מי שהוא דסברא גרועה היא דכל מי שאינו יכול לישבע בין התובע ובין הנתבע שישלם הנתבע דאם הנתבע משלם לר' אבא כשאינו יכול לישבע כ"ש שהתובע יפסיד כשאינו יכול לישבע ודרו"ק". עכ"ל מהרש"א.

והנה תוס' לפי מה שחזרו מדבריהם וס"ל דכשתובע מחויב שבועה ואין יכול לישבע מפסיד הדר קו' לדוכתה מהו ההוכחה מרב ושמאל שהרי הכי נמי ס"ל לר' אבא וכנ"ל. והנה תוס' בפרק השואל הביאו מרבינו תם לתרץ בזה כמו שתי' הרמב"ן דידוע לנו דרבתינו שבבבל הם רב ושמאל. אבל התוס' בשבועות נראה מדבריהם שהם תי' בזה ע"פ מה שכתבו דלר' אבא יש חילוק בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן ובשבועה דרבנן לא אמרי' דמשואי"ל מפסיד ומשא"כ לרב ושמאל אין חילוק בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן, ולכך בשבועת הנוטלין כשאינו יכול לישבע, אז לר' אבא אינו מפסיד ולרו"ש מפסיד כיון

דאיתמר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע ר"ה ור"י אמרי חייב רב נחמן ור"י אמרי פטור וכו' כגון שיש עסק שבועה ביניהן וכו' כדרבא דאמר רבא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא חמשים והשאר איני יודע מתוך שאינו יכול לישבע משלם. אלמא דס"ל כר' אבא דמשואיל"מ ולא כר' יוסי דיחלוקו. וקשה דמה הקשו התוס' הרי כאן שניהם מחוייבין שבועה ולכן יחלוקו ולא שייך להקשות כלל. ומבואר בדברי התוס' דבהכרח מה שפסק ר' יוסי יחלוקו אין זה משום דשניהם מחוייבין שבועה אלא משום דכן הוא הדין בכל משואיל"מ וכמו שכ' הרמב"ן כאן (בחיידושים ובמלחמות) דמוקמינן ליה אדינא דאורייתא וכיון דעיקר דיניה מדאורייתא נמי שבועה היא חולקין ולא מיפטר לגמרי וצ"ע מנ"ל הא.

ונראה לבאר כל זה ע"פ מה שנבאר ביסוד מהות חיוב שבועה והוא דאיתא בסוף פ' כל הנשבעין דהשביעית משמטת את השבועה. והק' הראשונים דכיון דהחוב שעליו נשבע נשמת א"כ אין כאן מקום לשבועה. וביארו הראשונים דמצד הממון אינו נשמת דהרי הוא כופר בחוב וקיי"ל עפ"י הירושלמי דכפרנית (פי' חוב שכופר בו) אינה נשמטת. ולכך שייך לומר דהשבועה נשמטת. אבל צריך להבין דבר זה דהרי ק' דמה שייך שמיטה בשבועה וכמו שהק' הגר"ח בהל' שמיטה ויובל פ"ט ה"ו (בד"ה ואשר יראה בדעת הראב"ד) א' דפרשת שמיטת כספים הוא רק על ממון ולא על שבועה. ועוד דדוקא במלוה יש שמיטת כספים ושבועה אינה מלוה. וקושיא הראשונה דרק בממון יש שמיטת כספים איתא להדיא בר"י מיגאש פ' כל הנשבעין (שבועות מ"ט. ד"ה פיסקא והשביעית משמטת וכו') וז"ל ואע"פ שאינו חוב ממון דקרינא ביה לא יגוש אלא חוב שבועה אפילו הכי משמע דחוב שבועה נמי לא יגוש קרינא ביה דהא קא נקיט ליה ואמר קום אשתבע לי עכ"ל [ובביאור תירוצו נרחיב לקמן].

מהיכי תיתי דמוכרחים לחלק. וגם אם נאמר דמוכרחים לחלק, דזה פשוט דלא שייך מתוך שאיל"מ בשבועה דרבנן א"כ אמאי לרב ושמואל אמנם אמרינן דמפסיד התובע שאיל"מ אפי' בשבועה דרבנן. וצ"ע.

עוד צריך להבין מה שכ' המהרש"א דסברת התוס' דלעולם ישלם הנתבע היא סברא גרועה ומסברא צריך להיות דמי שאינו יכול לישבע מפסיד. וזה צ"ע שהרי לכאורה בכל ציור שבי"ד מחייבים שבועה הרי זה באופן שאינו פטור לגמרי מן הדין ואינו חייב לגמרי מן הדין. ואם אי אפשר לקיים הדין של שבועה שהרי רוצה לישבע ואינו יכול ומשום הכי פסקו ב"ד שמשלם, א"כ הרי לפנינו דבאופן של חיוב שבועה אנו מעדיפים לחייבו מלפטרו. ולכאורה ק"ו הוא שהרי מה שכשהנתבע מחויב שבועה ואי"ל אנו מחייבים אותו ומוציאים ממנו ממון כש"כ כשהתובע יותר זכאי ונוטל בשבועה ואינו יכול לישבע שיתחייב הנתבע ונוציא ממנו ממון. וא"כ מובן מאוד סברת התוס' דבכל אופן משלם הנתבע ואדרבא צריך להבין סברא השני' דמי שאינו יכול לישבע מפסיד. ומהרש"א כתב להיפך.

עוד יש להקשות בדרך זה דהרי רק בחשוד יש דין דשכנגדו נשבע ונוטל ומתקנת חכמים. ובלי תקנת חכמים וכן בשאר אופני משואיל"ל אין דין זה אלא משלם (הכי קיי"ל דלא כתשובת מיימוני משפטים סי' ס"א ממהר"ם מרוטנבורג). וק' דלכאורה יש ארבע מדריגות בפסק ב"ד, פטור, נשבע ונפטר, נשבע ונוטל, וחייב. והכא דאי אפשר לקיים הדין של נשבע ונפטר א"כ נהי דס"ל לר' אבא דעדיף לחייב מלפטור אבל למה לא נימא לכה"פ דנשבע ונוטל. אתמהה.

עוד יש לעיין דהתוס' הק' כאן ובפ' השואל ובפ' חזקת הבתים דרב נחמן פסק בשניהם חשודין כר' יוסי דיחלוקו. ובפ' השואל (דף צ"ז) איתא במתני' "המשאיל אומר שאולה וכו' והלה אומר איני יודע חייב". ובגמ' "לימא תהוי תיובתא דרב נחמן

ממון שפסק ב"ד מיד כשפסקו שחייב לישבע שפסקו מיד דאם לא ישבע חייב לשלם וממילא אינה כפרנית ונשמט החיוב בשביעית ואם הודה אחר שביעית פטור.

ודרך השני הוא מה דאיתא בסדר בעל התרומות שער מ"ה סי' י"ב הביאו התומים (שם) דרך השבועה נשמטת ולא החוב ואם הודה אחר שביעית חייב וכן למד הגר"ח (שם) בדעת הרמב"ם. והגר"ח ביאר דבריהם דס"ל דבאופן זה יש רק הדין דלא יגוש ולא הדין של שמוט וזה חידוש. אבל בראשונים נראה מהלך אחר בזה. ודברי הר"י מגאש כבר הבאתי לעיל שכ' "שאינו חוב ממון וכו' אלא חוב שבועה" וכו' "דהא קא נקיט ליה ואמר קום אשתבע לי". והיינו דיש לו תביעה עליו שישתבע ומחויב לו שבועה. וז"ל הרשב"א בתשובותיו (ח"ב סי' שע"ג) כגון שהלווהו ערב שביעית ותבעו וכפר בו במקצת שנמצא חייב שבועה ופטור מן המחצית שכפר בה ולגבי אותה מחצית לא שייכא ביה שמיטה לפי שאין השביעית משמטת אלא מלוה שב"ד יכולין לנגוש כדכתיב לא יגוש את רעהו וגומר ונמצא שזה אינו חייב בבית דין ממון אלא שבועה מהו דתימא ליחייב בתשלומי שבועה קמשמע לן קרא דאפילו מתשלומי השבועה פטור שהשביעית משמטתה. עכ"ל. הרי לפנינו דבר חדש ששבועה הוא סוג של חיוב תשלומין. וענין זה כ' הג"ר שמעון שקופ ז"ל לבאר דברי הריב"ם בתוס' בחזקת הבתים (בבא בתרא ל"ד. ד"ה הוי מחויב שבועה). ונראה לי ביאור דבר זה דודאי אין הכוונה דשבועה הוא תשלומין על החוב דמה יש לתובע מזה שנשבע הלה. אלא הכוונה דנגרע זכותו בממון שיש לו, מכח תביעת התובע, שאינו יכול להמשיך להחזיק במעותיו בלי שישבע. ונמצא שנתחייב ליפרע חוב זה במדה מסוימת והיינו שאינו יכול להחזיק במעות בלי לישבע.

וזהו דרך ב' בביאור השביעית משמטת את השבועה דודאי החיוב הוא השבועה עצמה וכמו שכ' הר"י מגאש "דהא קא נקיט

ויש בזה ב' דרכים. דרך א' הוא כמו שכ' התומים בסי' ס"ז סק"ט וז"ל ולכן נראה בפשוט דגם הרמב"ם ס"ל כל כמה דלא נשבע הרי זה בכלל לא יגוש ולכך שביעית משמט שבועה והטעם דאף דאין יכול לתבוע בממון דהא כופר מ"מ יכול לנגוש שיעשה שבועה בב"ד או ישבע או ישלם א"כ הרי כאן נגישה וכמש"כ הרא"ש בכמה דוכתין שבועה היינו ממון דאם אינו נשבע צריך לשלם והרי זה בכלל לא יגוש ולכן שבועה משמט אבל בכופר במקום דא"צ שבועה כגון וכו' א"כ אין כאן נגישה כלל דממון כפר ושבועה ליכא ולכך לא שייך לא יגוש ולאחר שביעית כשהודה חייב לשלם וא"ש, ובזה האופן מייירי ירושלמי מלוה ונעשה כפרנית דאין שביעית משמט וגם הרמב"ם מייירי בכה"ג ולכך לא הזכיר משבועה כלל רק סתם כפר ומיירי באופן דליכא שבועה וזה ברור ונכון לדינא בלי פקפוק. עכ"ל. והיינו דאיה"נ דליכא שמיטה בשבועה אלא דממון שיש עליו שבועה יצא מתורת כפרנית ונשמט בשביעית. והיינו משום דטעם דכפרנית אינה נשמטת הוא משום דכיון דאינו יכול לנגוש ליכא עליה ציווי דלא יגוש. ולכך היכא דיש עליו שבועה ויש לו אופן לנגוש החוב חל עליו לא יגוש ודין שמיטת כספים. ולדרך זה גם החוב נשמט ואם יודה אחר שביעית אינו חייב לשלם. וכדרך זה למד הגר"ח בדעת הראב"ד וז"ל (שם בד"ה ואשר יראה לומר) וגם דהרי עיקרה של שבועה הא הויא בצירוף החיוב תשלומין שיש לו עליו דהרי אינו מחוייב כלל לישבע ורק דאם לא ישבע יהא חייב לשלם ואשר ע"כ ס"ל להראב"ד דנשמט גם החוב. עכ"ל. ומדבריו נתברר יותר פ"י דברי המשנה דהשביעית משמטת את השבועה. דהרי לכאורה צריך להבין עדיין איזה חיוב יש בשבועה שנאמר שיש עליו דין שמיטה שלא יתבע חיוב זה. הרי לכאורה הוא רק אמצעי לברר האמת ועפ"ז יפסקו ב"ד לחיוב ולפטור. ולדרך זה ומדברי ר' חיים נלמד דהכוונה להחייב

שאינן יכולות להחייבו לשלם בלי שיהיה לו אפשרות לישבע וליפטר, אבל באותה מדה אין אתה יכול לעשות דין אחר דלחייב או לפטור זה ודאי אינו הפסק הנכון באופן זה. ולכך נשארים בפסק זה שאם לא ישבע ישלם ואע"פ שאין זה הפסק הנכון. דכיון דאין מרויחים כלום בזה שנפסקו אחרת אין ענין לשנות הפסק. וזהו עומק דברי המשנה דחזרה שבועה למקומה פי' אע"פ שכאן אין ראוי לחייבו שבועה אבל כיון דאין סיבה לעשות דבר אחר, חזרה השבועה למקומה שהיתה לכתחילה ודו"ק. ולרב ושמואל חזרה שבועה לסיני. וי"ל דהיינו דכיון דאין שום פסק נכון במצב זה אז ב"ד מסתלקים. אבל ברש"י נראה דבאופן כזה שאין לבי"ד מה לפסוק מוסרים דינם לשמים. ודו"ק.

וכזה מבואר דברי מהרש"א שכ' דסברא גרועה היא דלעולם ישלם ומסתברא דמי שאינו יכול לישבע מפסיד שהרי לומר דמדאין אתה יכול להשביעו נחייבו לגמרי זה באמת סברא גרועה היא, וסברא השני' היא מצד אחר לגמרי דהיינו לא משום שכן הוא מסברא אלא משום דאין סברא לשנות הדין וכמו שנתבאר. וכן מבואר הא דבעי' לתקנה שכנגדו נשבע ונוטל ולא אמרי' כן בלא"ה מסברא. שהרי אילו הי' סברת ר' אבא לחייבו משום דאנו מכריעים לחיוב אז באמת ק' אמאי לא נימא דלפחות ישבע קודם שיטול אבל אין זה סברת ר' אבא אלא דחזרה שבועה למקומה ואנו מחייבים אותו לישבע וליפטר. ואם נפסקו דנשבע ונוטל אז ודאי לא הוי פסק נכון וכנ"ל. וכן מבואר מה שהק' התוס' מרב נחמן דפסק כר' יוסי דיחלוקו אע"פ דהתם שניהם מחוייבים שבועה שהרי לר' אבא אין כאן שאלה מה לפסוק אלא איך לקיים הדין ובשניהם חשודין או שמניחים הדין שכנגדו ולא יטול או שחוזר דין לעיקר הדין שהראשון נשבע ונפטר ומשלם אבל אין מקום כאן לומר יחלוקו וע"כ דרב נחמן לא ס"ל הא דר' אבא וזהו מה שהק' התוס'.

ליה ואמר קום אשתבע לו". והשמיטה הוא בשבועה עצמה ולא בחוב. ואם שוב יודה אחר שביעית חייב לשלם וכמוש"כ בעל התרומות דהרי החוב לא נשמט ורק השבועה נשמטה. ואעפ"כ לא ק' מה שהקשו דהרי אינו ממון ואינו מלוה שהרי החיוב שבועה הוא חיוב ממון במדה מסויימת והרי הוא אותו ממון ומלוה של החוב עצמה.

היוצא לנו, ב' דרכים בחיוב שבועה א' שמתחייב ממון אם לא נשבע ב' שמחוייב בחוב במדה מסויימת שחייב לישבע עליה. ולשני הדרכים נמצינו למידים יסוד גדול במהות דין שבועה דכשבי"ד מחייבים שבועה אין זה שעדיין לא חייבו אותו בעצם החוב ונתנו לו זמן לברר דבריו ועפ"ז יפסקו הדין דא"כ ק' כנ"ל איך שביעית משמטת את השבועה הרי אינו ממון ואינו מלוה. אלא דכשבי"ד מחייבים שבועה, מיד חל עליו חיוב ממון בעצם החוב.

ועפ"ז נבא לביאור הסוגיא דהנה כאן הרי אנחנו עומדים במצב שאנו יודעים מהו הדין, שהרי הדין ברור לחייבו שבועה ורק דיש לנו עיכובים מן הצד ואין אנו יכולים להשביעו. והרי נתברר דחיוב שבועה אינו מצב שאנו מסופקים אם חייב לו. שהרי במצב של ספק הרי הדין ד"המוציא מחבירו עליו הראיה" ו"מספק אל תוציאנו". והרי נתבאר שדין שבועה הוא חיוב ודאי והוצאת ממון במדה מסויימת. ואם הוא מצב של ספק הרי המוציא מחבירו עליו הראי' ואיך שייך להוציא ממון כלל. וע"כ דהוא דין חדש דבאופן כזה שיש לו טענה חשובה וכדו' הרי מתחייב ע"פ דיני טוען ונטען במידה מסויימת בתורת ודאי. וא"כ כאן באופן זה לא שייך לומר דכיון דאין אתה יכול להשביעו נפטרנו שהרי אין סברא בכלל שנפטרנו יותר משנחייבנו שהרי ליכא ספק והדין ברור לא לחיוב גמור ולא לפטור גמור ולא שייך כאן לומר שנפטרנו מספק.

וזהו מה שנתחבטו כאן האמוראים מה לעשות באופן זה. וע"ז אמר ר' אבא דאע"פ

ושמואל דחזרה שבועה לסיני ולכך אין כאן לא שבועה ולא פרעון זה שייך גם כשיש רק חיוב שבועה לומר דאין כאן לא שבועה ולא פרעון אע"פ דליכא חיוב ממון. ודו"ק.

ובזה יש לנו ביאור חדש בדברי הרמב"ם פ"ד גזו"א הט"ז וז"ל אמר החוטף עשרים חטפתי ועשרים שלי הן והגזול אומר מאה חטף הואיל ואין העד יודע מניינן הרי משלם העשרים שהודה בהן שחטפן ונשבע שבועת התורה על השאר שהרי נתחייב במקצת ודעתי נוטה בזה שישבע שבועת היסת שהרי לא הודה בכלום אלא אמר שלי חטפתי. עכ"ל. ודנו בדבריו הפוסקים בסי' ע"ה סעיף ה' עיין ש"ך סק"ט וקצוה"ח סק"א. והיינו באופן שנתחייב במקצת ע"פ דין משאיל"מ דלשיטת הגאונים חייב שבועה על השאר ולרמב"ם פטור ובש"ך כ' לבאר איך שאין הרמב"ם סותר שיטתו (של הש"ך) דאם יש פסק בי"ד במקצת לחייבו חייב שבועה על השאר ומ"ש הכא דלא אמרינן דכיון דיש פסק בי"ד במקצת דיתחייב שבועה על השאר. ולפי מש"כ ניחא (ואולי זהו כוונת הש"ך) דהפסק דין של משואיל"מ חלוק משאר פסקי הדין דהכא אפי' אחרי שאנו פוסקים הדין כן, אין זה משום דסבירא לן דזהו הפסק הנכון ורק שכן ראוי לעשות במקום דאי אפשר לפסוק הפסק הנכון. ופסק בי"ד כזה ודאי אין בכוחו לחייב שבועה על השאר וק"ל.

ובזה מבואר דברי התוס' והרא"ש שכ' דלר' אבא חלוק שבועת הנוטלין משבועה דאורייתא ולרב ושמואל א"א לחלק ביניהם. די"ל דס"ל ופשוט להם דחלוק דין שבועת הנוטלין מדין שבועה דאורייתא, דשבועת הנוטלין אינו חיוב ממון במדה מסויימת אלא דרמו רבנן שבועה עליה בלי לחייבו ממון. ולתוס' טעם החילוק הוא משום שהוא שבועה דרבנן. וברא"ש משמע טעם החילוק דחיוב ממון שבשבועה הוא רק היכא דמצד טענתו הוא זוכה ורק משום שהשני מוחזק צריך רא"י. משא"כ שבועת הנוטלין הרי יש לו טענה טובה לזכות בה ולא אמרי' בזה דמחוייב ממון ורק חיוב שבועה גרידא איכא. ועפ"ז מבואר החילוק בין ר' אבא לרב ושמואל דנראה דאע"פ דבשבועת הנוטלין אין כאן חיוב ממון ורק חיוב שבועה אבל חיוב שבועה מיהא יש וזה הוי חיוב ודאי שהרי אין כאן ספק בממון שהרי אין כאן חיוב ממון כלל. וא"כ הדרינן למה שכתבתי לעיל דאין כאן מקום לומר דכיון דאי אפשר לחייבו שבועה נפטרנו. אבל בזה יש חילוק בין ר' אבא לרב ושמואל דלר' אבא דחוזר הדין למקומה, כיון דאין כאן חיוב ממון והממון הוא רק אמצעי לחייבו שבועה, הכא דא"א לחייבו שבועה אפי' יחזור הדין למקומו פטור מכלום, שהרי ביכול לישבע ואינו נשבע אין כאן תשלומי ממון מן הדין ורק כדי להכריחו לישבע והכא הרי אין אנו משיביעים אותו. משא"כ לרב



הרב ראובן קלפהולץ

בסוגיא דהוצאת קמיע בשבת

להדיא דפי' הגמ' דגברא לא איתמחי היינו "לקמיע אחד שאינו של לחש זה ושל חולי זה", כך מפו' ברש"י, אבל "לאותו לחש" ודאי שהגברא נעשה מומחה, אך נראה פשוט דהתוס' ס"ל דאפי' רש"י ס"ל דהגם שזה פשוט שהגברא הוא מומחה ממש לאותו לחש, הרי אפי' רש"י לשיטתו ס"ל "דלחש שהוא מועיל ע"י ג' זימני" אין זה נקרא כלל שהגברא מומחה, מפני שאם הלחש איתמחי היינו "שהקמיע" מומחה, ואין זה קשור כלל להגברא, שהרי אם הלחש איתמחי הרי אפי' אם רופא אחר יכתבו יועיל לחש זה (כמו שמפו' ברש"י ד"ה והא דקתני כל שריפא) הרי א"כ הקמיע מומחה וזה לא נקרא שהגברא מומחה (אע"פ שזה פשוט שהוא מומחה לכתוב לחש זה מ"מ הרי כולם מומחים לזה). וגם שזה פשוט שהלחש הזה יועיל מיד לכל אדם שהרי זה ריפא לשלשה אנשים (ולא רק לאדם אחד ג' פעמים), ולכן רצו התוס' להציע דכוונת רש"י שכ' "קמיע זה" לג' אנשים היינו שכ' "לחש זה" בשלשה איגרות לג' אנשים, ונמצא שבעצם כתב ג' קמיעות, אך אפי' הק' התוס' שהרי אם זה נקרא ג' קמיעות א"כ אין כאן איתמחי קמיע שהרי אמרי' כתב תלתא קמיע תלתא גברא חד חד זימני גברא איתמחי ולא קמיע, ואם זה נקרא חד קמיע תלתא גברי א"כ קמיע איתמחי ולא גברא, וגם קשה טובא שהרי אם ג' איגרות של לחש אחד עושה אותו גברא מומחה לכל הלחשים א"כ הוא מומחה לכל הלחשים וזה כבר הפי' השני של רש"י, ובודאי שהתוס' עדיין ס"ל שזה רק ללחש זה, וא"כ פשיטא שזה לא האיתמחי גברא דבגמ', שהרי בגמ' איתמחי גברא מבו' להדיא ברש"י דהיינו "ולאיתמחוי גברא שנעשה מומחה לכל הקמיעים שבעולם" וא"כ על כרחך דהא דפרש"י דהו"ל גברא מומחה לא נתכוין בזה המושג של "גברא מומחה" אלא נתכוין על הלחש "שמותר לצאת עם לחש זה" דלחש זה מועיל,

הנה בגמ' שבת דף ס"א ע"א אמרי' שהיה צד דמותר לצאת בשבת רק בקמיע שהוא גם גברא מומחה לזה וגם שהקמיע מומחה לזה, אך מסיק בגמ' דמותר לצאת בקמיע שהגברא מומחה אע"ג דלא מימחי קמיע, וכ' התוס' דכ"ש שאפשר לצאת בשבת בקמיע שהקמיע מומחה מצד עצמו אע"ג שהגברא אינו מומחה.

והצד שצריך קמיע שגם הגברא מומחה וגם הקמיע מומחה הוא שרק קמיע כזאת מובטח שהוא מרפא, ולכן יכול לצאת בזה בשבת, אמנם מהו פירושן של מומחה גברא וקמיע, פי' רש"י בפי' הראשון שגברא אחד כתב קמיע אחד לשלשה אנשים ולכן הקמיע איתמחי שהרי ריפא לג' אנשים והגברא איתמחי שהרי קמיע שלו ריפא לג' אנשים. והפלא הגדול הוא דהא בגמ' מבו' להדיא שכדי שהקמיע יהיה מומחה מן הגברא ומן הקמיע הוא רק בשבחי תלת קמיעי לתלת גברי תלתא תלתא זימני (ואף שכ' התוס' במפורש דל"צ שהקמיע השני והשלישי יועיל ג' פעמים אלא סגי שהקמיע הראשון יועיל ג' זימני והשני והשלישי יועילו רק פ"א אלא בעי למימר שיהיו שלשה קמיעים מומחין, מ"מ זה ברור) דבעינן עכ"פ שהגברא יכתוב ג' קמיעין והם יועילו לג' אנשים אבל אם כתב קמיע אחת אינו נעשה בזה מומחה והגם שהקמיע ריפא ג' אנשים, א"כ איך כ' רש"י דחד קמיע תלתא גברי הו"ל קמיע מומחה מגברא ומקמיע, והא זה גמ' מפו' דחד קמיע תלתא גברי קמיע איתמחי גברא לא איתמחי, ועל קו' זו כתבו התוס' בדף ס"א ע"ב ד"ה תלתי קמיעי, דודאי דרש"י ס"ל "דלא איתמחי גברא אלא לאותו לחש דוקא", והגם שהתוס' הק' ע"ז מהגמ' הו"ל דמבו' דחד קמיע תלתא גברי קמיע איתמחי גברא לא איתמחי, מ"מ פי' בתוס' ישנים שקו' התוס' הוא מפני שלמדו בגמ' דגברא לא איתמחי היינו דלא איתמחי אפילו ללחש זה, אך רש"י ס"ל

דוקא איגרת לבדה שהומחת, הרי שלהתוס' מומחה גברא הוא שהגברא מומחה לכתוב לחש זה, ואפי' קמיע בפעם ראשון שהוא יכתוב יועיל מפני שהגברא מומחה אבל הוא מומחה רק ללחש שכתב, ואפי' שהלחש מועיל מ"מ "דוקא שכתבם הוא" אבל רופא אחר לא יועיל שיכתוב לחש זה, כיון שרק גברא זה מומחה - אך כל זה הקדימו התוס' שזה רק מן "כתב לחש אחד בשלש איגרות" ולכן אולי יתכן דבאופן שיכתוב שלשה לחשים אולי יעשה מומחה לכל הקמיעין שבעולם, אך התוס' בעצמם לא כתבו זאת מפורש מפני שרק כשפירשו את דברי רש"י רימזו לזה ששייך המחאה לשאר לחשים, שהרי על הפי' הראשון דרש"י הרי כתבו התוס' "ולחאי פירושא לא איתמחי גברא אלא לאותו לחש דוקא", אשר לפי הפירוש השני של רש"י הוא אכן מומחה לכל הלחשים, משמע מזה עכ"פ דיתכן שהתוס' יסכימו ששייך כדבר הזה, וגם בדיבור האחרון של הסוגיא ד"ה איתמחי קמיע כ' התוס' על רש"י ולא ידע רשב"א מה טעם ניתן על זה וכו' אע"ג דהרופא איתמחי בכל קמיעין שבעולם, הרי שנקטו ששייך כדבר הזה, אבל לפי פי' ר"י בעצמו עדיין לא נתגלה לנו דאיתמחי גברא לכל לחש שבעולם, וסגי לן בזה דאיתמחי הגברא בלחש זה אשר אין מושג כזה לד' התוס' שאם יכתוב רופא אחר לחש זה יועיל הלחש לכל העולם, משא"כ אליבא דרש"י הרי לא שייך מושג כזה בעולם שהרי ברגע שלחש איתמחי - הרי אין לזה בלעדיות רק לרופא זה אע"כ שהלחש מועיל בכל מקום שהוא ואפי' ע"י רופא אחר, ואז ע"כ דמומחה גברא הוא לכל הלחשים שבעולם.

אך כאן מצאנו פלא גדול בד' רש"י שיש כזה מושג שאפי' שהגברא מומחה לכל הלחשים אפי' הקמיע מומחה רק לחולי זה שנכתב עליו הקמיע, דאה"נ שכל הקמיעות וכל הלחשים שלו מועילים אפי' הקמיעות עצמן אינם מועילים רק לחולי שעליו נכתב הקמיע - והתוס' לא הזכירו מחללים שום דבר כלל, עד כדי כך שאפי' כאשר העתיקו לשון

הגם שאין הגברא מומחה לכל קמיעין שבעולם, ובאמת דרש"י לא כתב מעולם בפירושו הראשון "איתמחי גברא" וכתב רק "דנעשה אדם זה מומחה" ורק בפי' השני כ' רש"י "איתמחי גברא".

והנה בפירושו השני פירש כבר רש"י את הפירוש אשר עליו העידו התוס' וכן פירוש אחר שפירש הקונטרס מיושב מן הראשון, וז"ל רש"י: אי נמי שכתב אדם זה ג' מיני קמיעים של ג' מיני חלאים לג' אנשים היינו איתמחי גברא בכל קמיעים שעשה בעולם ומומחה קמיעה שנעשית קמיע זו לג' אנשים מחולי זה בין שכתבה רופא זה בין שכתבה רופא אחר נעשה הקמיע מומחה, והתורה"ש העתיק פירוש זה של רש"י וצירף מיד את ד' רש"י דלהלן ריש ע"ב ד"ה הא לאמחויי גברא, וכ' ע"ז התורה"ש עוד פירש רש"י לשון אחר כגון שריפא רופא זה ג' מיני חלאים בשלשה מיני קמיעים דאז מימחי גברא לכל הקמיעין גם לחלאים אחרים "מידי דהוה אנגח שור וחמור וגמל דנעשה מועד לכל" ומימחי קמיע כגון שזה הקמיע ריפא חולה אחד ג' פעמים, עכ"ל התורה"ש, ומשמע מד' התורה"ש שהוא מפ' ד' רש"י שכ' "ומומחה קמיעה שנעשית קמיע זו לג' אנשים מחולי זה", דפירושו דמימחי קמיע הוא שהקמיע ריפא רק לחולי אחד - לג' אנשים - שהרי קמיע יש בסגולתה רק לחולי שעליו כתוב הקמיע, דאע"פ שהגברא מומחה לכל קמיעין שבעולם, מ"מ הקמיע נשאר לעולם ועד בסגולתו רק עבור החולי שבעבורו נכתב, אמנם לדעת התוס' ליכא דבר כזה בעולם, דודאי קמיע דאיתמחי איתמחי לכל חלאים, אלא שהלחש של הקמיע עבידא הגבלה למומחה גברא דאמרי' שהוא מומחה רק ללחש זה ולא ללחש אחר, אבל לחש זה לעולם מועיל, ומסתמא רק מגברא זה, מפני שהתוס' לא כתבו מעולם דשייך מיחוי קמיע אפי' שיכתוב לחש זה רופא אחר, ובאמת כך כ' התוס' להדיא ד"ה עד דמימחי גברא ומימחי קמיע, "ואין הלחש מומחה כל מקום שהוא אלא

דאיתמחי הלחש], והר"י כתב כבר מהו "והיינו מומחה גברא ומומחה קמיע שקמיע זה הומחה שריפא שלש פעמים וכתבו אדם מומחה שכ' שלשה קמיעים והועילו שלשתן", הרי עכ"פ שהר"י התחיל לפ' מהו מומחה גברא ומומחה קמיע ומפ' שזה הולך ע"י שקודם הומחה קמיע - שהוא מביא גוונא קודם על הקמיע והדר על הגברא, ואכן זה רמז גדול לד' הרשב"א שהובא בתוס' בע"ב ד"ה תלתא קמיעין, דבעינן קודם המחאת קמיע להמחאת גברא, ובת' הרא"ש זה ג"כ כן ורק שאינו ממש מפורש כהתוס', אלא שהתוס' הוצרכו מאד לזה מפני שמיד בד"ה אע"ג דלא אימחי קמיע איירי כבר אליבא דהרשב"א ורק ע"ז מובן הקו', והת' הרא"ש כותב את קו' הרשב"א אכן רק אחר הד"ה תלתא קמיע תלתא גברי שהוא מפ' כבר שם הכל בארוכה כד' הרשב"א.

והנה מה שרש"י פי' פירושו הראשון בסתמא מה שזה לכאו' היפך דברי הגמ' היה נראה לי לפענ"ד לתלות כל זה במה שרש"י עצמו תלה, אך מקודם רגע אחת אדבר עוד פרפרת נפלאה ואמיתית כפתור ופרח בשיטת רש"י בעז"ה, דהנה המעיין יראה שהתוס' לא הזכירו מעולם מושג של "חולי זה או חולי אחר", ורק הזכירו אם הגברא מומחה "ללחש זה" או ללחש אחר, ורש"י הזכיר כ"פ שלהיות גברא מומחה זה תלוי בקמיעות של חלאים, דהענין של כתיבת ג' קמיעים של ג' גברי היינו כדי שיכתוב קמיעות על ג' חלאים, ונראה שהדבר ברור ופשוט, דהנה הסכינא חריפא בין שיטת רש"י לשיטת התוס' בענין גברא מומחה הוא כך, דהנה התוס' ס"ל שגברא מומחה היינו "שהלחש אשר הוא עושה מועיל", ובזה הוא מומחה מפני "שהלחש שלו מועיל", דהתוס' ס"ל שלחש שמועיל לא שייך שיועיל ע"י רופא אחר כלל, ומעתה המחאתו שלחש כזה מועיל, מה שרופא אחר אינו יכול לעשות, אבל לדעת רש"י אנו צריכין לחפש אחר המחאתו של גברא זה, דאם הלחש מועיל הרי אין זה כלל המחאת הגברא מפני שכאשר הלחש מועיל

רש"י לא כתבו מעולם לגבי חולי זה, ואולי מפני שלהתוס' פשיטא להו שכל התוקף של קמיע הוא דוקא לחש זה א"כ לכאו' זה גם דוקא לחולי זה, עכ"פ זה פלא, משא"כ לרש"י פשיט"ל דאע"פ שהלחש הוא מומחה מיד כל אדם אפ"ה עצם הלחש מועיל רק לחולי זה, ועכ"פ זה פשוט דכיון שרש"י פי' שהקמיע נעשית לג' אנשים לכן פי' שזה מועיל גם מיד רופא אחר כמבואר בתוהרא"ש, מה שיישב לשון רש"י בארוכה, אך קצת יפלא שכאן כתב רש"י "בין שכתבה רופא אחר ולא כתב בין "מיד" רופא אחר, שהרי לכאו' נ"ל כעת, שאם כתבום רופא אחר, הדין הוא שאפי' אם היה הלחש של הקמיע הראשון רק אצל אדם אחד ג"פ והועילו ועתה יכתוב הרופא האחר פ"א הקמיע זה שפיר יועיל, ומה שצריך ג' אנשים הוא כדי שיוכל רופא אחר ליתן "קמיע זה" שכתבה הרופא הראשון, דבזה צריך שיהיה הקמיע אצל ג' אנשים, אבל כדי שיכתבו רופא אחר ללחש זה שפיר סגי בזה שהלחש הועיל ג"פ אצל אדם אחד, א"כ צ"ע על הרש"י הראשון כאן ד"ה דמומחה גברא ומומחה קמיע, אמאי כ' שהקמיע האחת עצמה לבדה ריפאה לג' אנשים, וצ"ע, ועכ"פ זהו הפי' השני של רש"י.

והנה הק' ע"ז התוהרא"ש במפורש ממש (לגבי החקירה שחקרנו לעיל אם התוס' ס"ל דבשלשה מיני קמיעין של ג' לחשים יועיל לכל הלחשים כד' רש"י) ולא נהירא פירושו, [דהיינו שלא נהירא לומר] שאם הוא בקי בשלשה מיני קמיעין שיחשב מומחה גם לקמיעין אחרים שאינו בקי בהם, הלכך נראה לפרש - את הפירוש של ר"י - דאכן מומחה גברא הוא שהוא מומחה לכתוב לחש זה [אבל בודאי רק הוא המומחה על לחש זה וליכא כזה דבר שכל רופא יוכל לכתבו, אבל בודאי אין המחאתו לכל הקמיעים והלחשים] ומומחה קמיע היינו שהאיגרת הזאת תועיל אפי' מן הגברים אינו מומחה מ"מ איגרת הזאת תועיל [אשר רש"י ס"ל שלא רק אגרת הזאת מועילה אלא אפי' כל האגרות של לחש זה יועילו אפי' בדלא איתמחי גברא, כיון

ומעתה נתנה ראש ונשובה לפרש את הפי הראשון בדרך אפשר, דהנה רש"י הקדוש דימה סוגיין לסוגיא בגמ' בבא קמא דף ל"ז ע"א דרש"י כתב בעמוד ב' "ולאימחוי גברא שנעשה מומחה בכל קמיעים שיעשה לעולם כדאמרינן בב"ק נגח שור וחמור וגמל נעשה מועד לכל", ואכן התורהא"ש מיד בתחילת הסוגיא כשמעתיק את שני הפי' דרש"י מהו גברא מומחה וקמיע מומחה כתב בפירוש השני שכתב ג' מיני קמיעים לג' אנשים של ג' מיני חלאים צירף לזה דהא הדין הוא דכשנגח שור וחמור וגמל נעשה מועד לכל, והבין התורהא"ש שזה חיליה דרש"י דס"ל "שנעשה מומחה לכל הקמיעים שבעולם" דרש"י לקח דין זה מדין מועד שע"י נגיחת ג' מינים נעשה מועד לכל, וע"ז הק' מיד התורהא"ש דלא נהירא לומר שיעשה מומחה לכל הקמיעים שבעולם (ע"י ג' מיני חלאים), אבל רש"י ס"ל שזהו אכן מקור מוחלט דמומחה גברא היינו מומחה לכל הקמיעין שבעולם, ומעתה אפ"ל לכאו' שזה רק הפירוש השני של רש"י, אבל אכן הפירוש הראשון של רש"י אשר עליו העידו התוס' שהפי' השני מיושב ממנו, אכן ס"ל לרש"י שיש מושג להיות מומחה לכל אע"פ שלא כתב ג' מיני קמיעים של ג' מיני חלאים, אלא בזה לחוד שכתב כבר קמיע אחת לחוד אלא שריפא כבר לג' אנשים נעשה אדם זה מומחה, [והגם שאכן יש בדברים אלו במשמעות שכתב "סוג" של קמיע אחד - דהיינו לחש אחד - ג' פעמים, ולמעשה עשה ג' פעמים קמיע, מ"מ הרי מלשון רש"י שכ' שריפא "כתב" "זה" ג' אנשים הרי משמע שהיתה כאן רק קמיע אחת], והוא מפני שהרי שנינו מחלוקת בגמ' ב"ק דף ל"ז אם מועד לאדם הוי בסתמא מועד לבהמה או שאינו מועד לבהמה (אם אינו מועד תנן או ואינו מועד תנן) דרב זביד ס"ל באמת דבסתמא ע"י נגיחה ג' פעמים לאדם או ג' פעמים לבהמה נעשה מועד לכל ורק אם יהיה ע"ז עקירה נעקר העדאתו, ורב פפא ס"ל דמועד לאדם אינו מועד לבהמה ורק ע"י העדאה מיוחדת

הרי זה מהני לכל רופא שבעולם וכל אחד יכול לעשות את הלחש, אלא דאמרינן שאם עשה ג' פעמים קמיעות הוא מומחה לכל הקמיעות שבעולם, כך מבו' ברש"י (ורק ברש"י ולא לדעת התורהא"ש) ומעתה, זה נראה לכאו' דבר ברור דלא שייך לומר שהגברא מומחה לכל הלחשים שיעשה מכאן ואילך מפני שאם הלחש יועיל על כרחך שגם רופא אחר יוכל לעשותו, ורק שייך שיהיה מומחה אפי' על קמיע (ומסתמא גם לחש) שלא הועיל עדיין מעולם, דמותר לצאת עם זה בשבת אע"פ שלא הועיל מעולם, מאחר והגברא מומחה, אבל מעתה אם היה הדין "שלחש מועיל לכל מיני חלאים", א"כ לא יהיה בעולם מושג כלל של גברא מומחה (אליבא דרש"י) שהרי מאחר והלחש מועיל הרי א"כ כל רופא שבעולם יכול לעשות לחש זה, ואם יש מושג בעולם שלחש כזה שמועיל יועיל כבר לכל החלאים א"כ כל אדם בעולם יכול לכתוב לחש ולרפאות את כל העולם א"כ על מה יהיה הגבלת מומחיותו של גברא זה, ומעתה פשוט לרש"י דודאי גברא זה "מומחה" על ידי זה שכל קמיע שיכתוב תוכל לרפאות אפי' בפעם הראשונה שכתב אבל בודאי שלא נאמר שכל מה שיכתוב יועיל אפי' לכל החלאים שהרי אז ניקח לחש אחד שמועיל והלחש הזה שמועיל הרי יועיל לכל העולם ומעתה על כל מאורע נכתוב קמיע של לחש זה שמועיל על הכל ולא יהיה גברא מומחה בעולם, משא"כ אליבא דהתוס' דאפי' אם אדם נעשה מומחה על איזה לחש הרי "דוקא אם כתבה הוא ולא רופא אחר" ואז אפי' אם יתכן שיש מושג בעולם שיועיל איזה לחש לכל החלאים הרי מ"מ זה דוקא אם רופא זה יכתבנו ולא אחר, משא"כ לד' רש"י דעל כרחך שכל קמיע מועיל רק לחולי מסויים, ולכן הומחה גברא פירושו שכתב ג' מיני קמיעין של ג' מיני חלאים ומעתה כל קמיע שיכתוב יועיל "לחולי זה" שכתב עליו הקמיע וכמבו' כאן ברש"י הראשון, כך נרלפענ"ד ברור ופשוט, בחסד השי"ת אשר חנני ובחמלתו עלי.

תחילת הסוגיא ד"ה אע"ג דלא אימחי קמיע (השני), אשר באמת התורהא"ש כתב את קו' ות' התוס' האלו רק לאחר שביאר להדיא דעת הרשב"א מהו המחאת הגברא והקמיע שבאין בבת אחת, אשר בתוס' שלפנינו זה בד"ה תלתא קמיעין, אך עכ"פ מאחר שהתוס' כאן הקדימו משנתם נבאר בעזה"י על פיהם את דברי הסוגיא.

ונתחיל בתוס' זה ד"ה אע"ג דלא מימחי קמיע שהוא מקצוע קשה וגדול מאד, דהבנת דבריהם צריך הרבה ביאור, דו"ל: אע"ג דלא מימחי קמיע קשה לרשב"א היכי משכחת לה דאיתמחי גברא ולא קמיע כיון שהאיש מומחה לכתוב לחש זה א"כ אגרת זו שכתב ודאי תועיל ואומר ר"י דנ"מ שאם אבדה מחאתו שכתב ג' קמיעים ולא הועילו אם הומחה הקמיע מועיל אפילו אבד אדם מחאתו, עכ"ל. ותמוה ביותר מה נתכוונו לשאול ומה תירצו, והנה הט"ז בסימן ש"א ביאר כוונת דבריהם הקדו', אך לכאור' עדיין לא מסולק כל מה שיש להקשות ע"ד התוס', ונדון בעזה"י באופן זה, דלכאור' ק' טובא מה הק' התוס' איך משכח"ל גברא ולא קמיע, והלא דבר זה איתא להדיא בגמ' ומה הקו', והא אמרינן בגמ' תלתא קמיע תלתא גברי חד חד זימנא גברא איתמחי קמיעא לא איתמחי, א"כ הרי ודאי דשייך קמיע שזה רק מגברא דאיתמחי אבל הקמיע עדיין לא איתמחי כיון שהקמיע הועיל רק חדא זימנא וא"כ שפיר היטב משכח"ל קמיע כזה, ומהו קו' התוס', ולא עוד אלא דרש"י פירש עוד יפה מזה "אלא כיון דאיתמחי גברא - בג' מיני קמיעות לג' בני אדם אע"ג דלא איתמחי קמיע שלא ריפא קמיע זה אדם מעולם", עכ"ל. הרי דאית לפנינו מציאות של קמיע שאינו מועיל כלל מטעם קמיע ועדיין איתמחי גברא לחוד הו"ל קמיע, וא"כ מהו קו' התוס', אלא ודאי דעל כרחך בעינן להקדים הקדמה ברורה, דזה ברור להתוס' (וגם לרש"י) דזה פשיטא שלא היה כלל הו"א בגמ' דקמיע שהוא מועיל ומרפא, וזה נקרא קמיע מומחה, דעכ"פ יש בזה המחאת גברא, שיהא דין שאסור לצאת

נעשה מועד לכל, והוא שאם נגח שור חמור וגמל - שנגח ג' מינים רק אז נעשה מועד לכל, ואמרי בגמ' "ואת"ל איתא לדרב פפא [דהיינו שאינו נעשה מיד מועד לכל] נגח שור חמור וגמל נעשה מועד לכל" אבל לד' רב זביד אין אנו צריכים לזה אלא אפי' עי"ז שנעשה מועד לאדם לחוד הוי כבר מועד לכל (ול"צ מועד לג' מינים) א"כ מעתה נראה דאכן סוגיין דאמרי' שכדי להיות אימחויי גברא בעינן תלתא קמיעי תלתא גברי תלתא תלתא זימני, הרי מרא דשמעתא הוא רב פפא דאיתא בגמ' אמר רב פפא פשיטא לי תלת קמיעי תלתא גברי תלתא תלתא זימני איתמחי גברא ואיתמחי קמיעא, מפני שזה אכן רב פפא לשיטתו, ולכן אכן רק כאן כשבאנו לדבריו של רב פפא פירש רש"י את המימרא "דאמרינן דב"ק" אכן באמת אליבא דרב פפא, שכדי להיות מועד בעינן נגיחת "ג' מינים דוקא", אבל אה"נ דאליבא דרב זביד הרי לא בעינן העדאת ג' מינים ולכן תחילת סוגיין פ"י רש"י אופן של מומחה גברא ומומחה קמיע שהוא ע"י קמיע אחת לג' אנשים, [והגם דתחילת הסוגיא זה ג"כ רב פפא שאמר לא תימא עד דמומחה גברא ומומחה קמיע אפ"ה שפיר קא מפרש רש"י רק מה "יתכן" להיות הפי' של גברא מומחה וקמיע מומחה].

והנה מעתה נייתי לגוף הפלוגתא דרש"י ותוס', אשר גוף הפלוגתא השורשית, ביארו התוס' בבירור בתוס' האחרון של הסוגיא שכ' מה שפירש הקונטרס על "איתמחי קמיע" ועל זה כתבו "ולא ידע רשב"א מה טעם נותן על זה", ועל זה מסיק התוס' "אלא צריך לתרץ כמו שפירשתי ללשון ר"י בענין שיבוא המחאת קמיע והמחאת גברא בבת אחת", עכ"ל התוס'. אשר סוף ד' התוס' שם נראה תמוה דמאי מהני תירוצן זה לסלק שם קו' התוס', אך בודאי לאחר העיון נראה כקילורין לעינים, שכל הסוגיא היא מקשה וחטיבה אחת, רש"י לשיטתו והתוס' לשיטתייהו, ובכך מסולקים מעליהם כל הקושיות. ובעצם התוס' דילך התחילו כבר את פלוגתתם בתוס'

היינו שלחש זה מועיל, ועכ"פ לחולי זה הלחש הזה מועיל ואפי' אם יבוא מכל אדם שהוא - מכל רופא שהוא, מפני שעצם הלחש מועיל, א"כ בודאי שיוצאין בשבת עם קמיע מומחה שאין הגברא מומחה, שהרי במציאות אין כזה דבר שהקמיע יהיה מומחה ועליו הגברא מומחה, שהרי אם הקמיע - הלחש - מועיל הרי ל"צ כלל גברא מסויים על זה, אלא כל גברא יוכל לעשותו, ולכן היה פשוט לרש"י דאי אפשר לומר שזה חידוש שאפשר לצאת בשבת בקמיע מומחה ואע"פ שאין הגברא מומחה, שהרי זה פשיטא ורק דקמ"ל שאפשר לצאת בקמיע שהגברא מומחה ולא הקמיע - וכגון שלא ריפא מעולם) ומעתה היה אפ"ל דכוונת קו' התוס' הוא פשוט באופן זה (וכך מבו' בט"ז הנ"ל סי' שי"א) דהקשו התוס' "דמאי נפקא מינה קא משמע לן" שמותר לצאת בקמיע דאיתמחי גברא והא כיון דאיתמחי גברא הרי בודאי שאיגרת זו תועיל, דהא עכ"פ בכל פעם שיכתוב זה לחש זה יועיל מחמת הגברא שהוא מומחה" (כך הוא לשון הט"ז), דלמאי איצטרך לאשמועינן דבר זה, ותירצו דנפקא מינה אם אבד זה האיש מעלתו דהיינו שכתבו ללחש זה ג' פעמים אח"כ ולא הועיל, אז אם היה מעלה מצד הקמיע עצמה דהיינו אם ריפא כ"א מהם ג"פ אז מותר לצאת בקמיע זו מחמת מומחה קמיע אע"ג דהורע מעלת הגברא, אבל עכשיו שלא ריפא כל כתב רק פעם אחת הרי נאבד מעלת הגברא ולא הגיע עדיין מעלת הקמיע, ומשום הכי קראו גם בלא נאבד מעלת הגברא גברא מומחה ולא הקמיע אע"ג דשם אין נפקא מינה הוה, עכ"ל הט"ז, הרי דס"ל שבעצם תירוץ התוס' אינו ממש תירוץ גמור לקושייתם אלא שמתוך התירוץ מתיישב היטב קושייתם, דהתירוץ הוא דעכ"פ יש מציאות כזה של קמיע שנאבד ממנו המחאת הגברא וכל סגולתו לא מהני כבר, ולכן שפיר יש "נפקא מינה - שיוצא מזה - שקראו קמיע של גברא מומחה" כיון שהקמיע בעצמותו הוא קמיע רק "מכח הגברא".

בו בשבת, דאיצטרך לאשמועינן שמותר לצאת בו בשבת כיון דעכ"פ איתמחי גברא אע"פ דלא איתמחי קמיעי דזה א"צ לפנים ול"צ לומר שמותר לצאת בקמיע כזו, דכיון שהקמיע מועלת א"צ אפילו לאשמיענהו דמהני, ולכן אפי' רש"י לא פירש מה "שמפורש בגמ'" דקמיע דשהועיל חד זימנא והגברא הוא מומחה אפשר לצאת בו בשבת, דזה פשיטא, דדברי רב פפא בעמוד ב' שפירש את "המציאות" מה זה איתמחי גברא ולא קמיע, זה עדיין אינו מספק כלל לדברי המשנה "ולא (יצא) בקמיע בזמן שאינו מן המומחה" דמה ההו"א שיחא אסור לצאת בשבת בקמיע כזו שריפא כבר בפ"א ושהבעלים שלו מומחה, ולכן פרש"י דעכ"פ הקמיע עדיין לא ריפא אדם מעולם, והיה הו"א דכיון שאנו סומכין רק על המחאתו וחזקתו של כותב הקמיע שיועיל הקמיע, אבל עצם הקמיע אין בו שום מיחוי א"כ בזה בעי לאשמועינן דמותר לצאת בו בשבת, כיון שזה קמיע שאין בו שום תוקף ולא הועיל מעולם, ורק שאנו סומכין על הגברא שכתב הקמיע, ולכן בגוונא כזה בעי לאשמועינן שיכול לצאת בו בשבת.

ומעתה לכאן פשוט לד' רש"י שלא קשה קו' התוס' שהוקשה להם אמאי אמרינן בגמ' רק שאפשר לצאת בקמיע דמומחה גברא ולא מומחה קמיע ולא אמרי' חידוש שאפשר לצאת נמי בקמיע שהוא מומחה קמיע ולא מומחה גברא, מפני שזה פשוט שאין אופן כזה שהקמיע מומחה ואמרי' שקמיע זו לא הועילה מעולם וגם לא שייך לומר שהגברא לא הועיל מעולם בהמחאתו, שהרי אם הקמיע מומחה, היינו שהועיל כבר ג"פ, א"כ פשוט שעצם הקמיע הוא קמיע שמועיל א"כ מה ההו"א שאינו יכול לצאת בו כיון שהוא קמיע שאין הגברא שלו מומחה, והא סו"ס דבר זה בעצמותו הרי מועיל, ולכן פשוט שחידשו בגמ' רק את החידוש שהוא חידוש, דקמיע שלא הועיל מעולם אמרי' דסמכין שיועיל מפני שהגברא שלו מומחה ויכול לצאת בו, (וגם דלרש"י קמיע מומחה,

הרב פנחס אסיא

גדר הדין ביו"ט סוכות בספק שביעי ספק שמיני

א

בה משום ספיקא דיומא, וא"כ לא קשה מידי מלולב דאינה עריבה עליו, ולמה להו לפרש טעמא משום איסור טלטול ביו"ט.

עוד יש להקשות על דברי תוס' והרא"ש, דיעויין בהר"ן (כב: דפי הרי"ף) שהביא שאלת תוס', וא"ת וכי היכי דמסקינן בסוכה דמיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן למה לא תקנו בלולב שיטלנו בלא ברכה, לאו קושיא היא חדא דלולב בגבולין דרבנן וסוכה מדאורייתא, ועוד דבלולב איכא איסור טלטול וכו', עכ"ל.

ובערוך לנו הביא דברי הר"ן, והקשה עליו ממצות מרור דבזמן הזה הוי מדרבנן וביו"ט חייבין כמו ביו"ט ראשון, אמנם עיקר הדבר צ"ב דלכא"ו מן הסברא צדקו דברי הר"ן דאיך יתקנו לספיקא דיומא במצוה דרבנן.

ב

מחלוקת הראשונים אי פסולי ארבעה מינים ביום ראשון, מעכבים הברכה ביו"ט שני של גלויות

ולבוא אל הביאור נקדים בשאלה אחרת בדברי הראשונים, דהנה בהלכות ארבע מינים יש כמה פסולים מדין הדר, ואותם פסולים מדין הדר אין פוסלים אלא ביום ראשון, ודנו הראשונים אם דיני הדר מעכבים ביום שני לדידן דאית לן תרי יומי יו"ט מספיקא דיומא.

והר"ן (לעיל יד. דפי הרי"ף) מביא שתי צדדים בענין זה, וז"ל ולדידן דאית לן תרי יומי של יו"ט מסתברא דכל הפסולין ביו"ט ראשון פסולין בשני דאע"ג דידעינן השתא בקביעא דירחא אפ"ה הרי אנו תופסים אותו כאלו היה ספק אצלנו מפני מנהג אבותינו עי"ש.

סוגיית הגמ' בחיוב ישיבת סוכה בשמיני ספק שביעי, ודברי הראשונים בטעמא דלא תקנו ליטול לולב בשמיני ספק שביעי

איתא בגמ' סוכה (מו:-מז.) אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת שמיני ספק שביעי, שביעי לסוכה ושמיני לברכה, ור' יוחנן אמר שמיני לזה ולזה, מיתב כ"ע לא פליגי דיתבינן כי פליגי לברוכי וכו', איכא דאמרי ברוכי כ"ע לא פליגי דלא מברכינן כי פליגי למיתב וכו', ומסיק הגמ' והלכתא מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן.

והנה בגמ' לא קמיירי אלא במצות ישיבת סוכה, ועמדו הראשונים על זה דלכאורה במצות ארבע מינים ג"כ יש לדון אי איכא מצוה בשמיני ספק שביעי.

וע"ש בתוס' (ד"ה מיתב כ"ע לא פליגי), וז"ל: בלולב לא רצו לתקן כלל שיטלנו הלולב מספק, לפי שהוא י"ט ומוקצה לטלטול ומינכרא למילתיה שנוהג בו מנהג חול, אבל סוכה פעמים שסוכתו עריבה עליו אוכל בה אפי' בי"ט, עכ"ל.

ומבואר בתוס' שני חילוקים, חדא דבלולב לא רצו לתקן בשמיני דכיון דמוקצה הוא הו"ל זלזול בכבוד יו"ט, ועוד דבישיבת סוכה לא מינכר דעושה לשם יו"ט כיון דפעמים דסוכתו עריבה עליו.

והנא דברי תוס' לכא"ו קשים רישא לסיפא, דמתחלה נתקשו התוס' למה לא תיקנו נטילת לולב בשמיני ספק שביעי, ומתרצים משום דהו"ל זלזול בכבוד יו"ט, ומשמע מדבריהם דאי לא"ה פשוט הוא דמתקנים לקיים המצוה משום ספיקא דיומא, ושוב כתבו אבל סוכה פעמים דסוכתו עריבה עליו, דמשמע דאי לאו דסוכתו עריבה עליו לא היו מתקנים לישב

שלא יכרך ביום שני כיון דאינו הדר יבאו לידי קלקול שלא יטול כלל.

והנה ממה שכתב שנקטו בלשונם מילת "שכל דין" וגם לשון "שהרי" אם לא מצא הדר יושב ובטל ממצוה של דבריהם, משמע דלא הוי ראייה אחרת לדבריהם, אלא דמביאים סמוכין להוכיח עיקר ראייתם, אמנם יש להעיר בזה טובא דהרי מבואר מדבריהם דעיקר שיטתם בנויה על הך הנחה דלא נאמר מנהג אבותינו בידינו אלא בנוגע לעיקר קדושת היום [דלא כהר"ן דלומד דנאמר דין מנהג אבותינו בידינו גם על מצות היום], ובנוגע להך נידון איך תקנו חז"ל דין לנהוג כמנהג אבותינו ואיזה סמוכין שייך להוציא מהא דאפשר שיהא חומרא דאתי לידי קולא. וצ"ב.

ג

מפרש דברי הר"ן אי מעכבים

פסולי יום ראשון ביו"ט שני של גלויות

והנראה לומר בדעת היש מפרשים, דזה לכאור' א"א לומר דכונתם לומר דלגבי מצות היום הו"ל כיום חול, דבודאי ביו"ט שני של גלויות חייב בכל מצות היום כמו דמצינו דיו"ט שני של פסח דמחויב לאכול מצה ומרור משום דמנהג אבותינו בידינו, וגם חיוב ישיבת סוכה דלכאור' הוי בגדר מצות היום ומחויב בשמיני ספק שביעי.

וע"כ יש לפרש דהא דס"ל להיש מי שפרשו דגדר מנהג אבותינו בידינו אינו אלא להחמיר בקדושתו ולא במצות הנוהגים בו, אין כונתם למימר דאין אנו חייבים בעשיית מצות היום, אלא כוונתם לומר דגדר של תקנת יו"ט שני הוא דלהוי מקרא קודש כיו"ט ראשון, ועיקר המחייב של מצות היום אינו בעצם מתקנת חז"ל, אלא דכיון דתקנו דלהוי מקרא קודש כיו"ט ממש ממילא מחוייבים גם בעשיית המצות דאמרה תורה לגבי אותו מקרא קודש.

אמנם א"כ תיקשי דאיך ס"ל להיש מי שפרשו דאין דין הדר ביו"ט שני, דמ"ש

ועוד מביא שם הר"ן שיטה אחרת וז"ל, אבל יש מי שאומר שאין הפסולין הנוהגין ביו"ט ראשון נוהגין ביו"ט שני בזמן הזה דכיון דידעינן בקביעא דירחא ואין לנו בקדושת יום שני אלא להזהר במנהג אבותינו וכו' אין זה אלא להחמיר בקדושתו, אבל להחמיר במצות הנוהגות ביום ראשון אין לנו, שכל דין שתחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, שהרי אם לא מצא הדר יושב ובטל ממצוה של דבריהם. ולא נ"ל דבריו דודאי אין לנו להפטר מנטילתו אלא הרי אנו בזמן הזה כאבותינו שלא היו בקיאים בקבוע של חדש, ואינהו ואנן פסולי ראשון בשני נטלינן אבל ברוכי לא מברכינן, עכ"ל.

ומבואר בדברי הר"ן שיש מי שאומר דפסולים מדין הדר אין נוהגים כלל ביו"ט שני ושרי לברוכי עלייהו, וטעמייהו משום דעכשיו דבקיאי בקביעא דירחא הא דנהגין יו"ט שני אינו אלא מנהג אבותינו בידינו, וקסברי דלא תיקנו מנהג אבותינו בידינו אלא בעיקר קדושת היום דהיינו עצם המקרא קודש, אבל לא תיקנו לנהוג כמנהג אבותינו לגבי כל מצות היום דהו"ל כאילו אנו ממש מסופקים איזה יום הוה יו"ט.

ופשטות קסברי שיטה זו דבנוגע למצות נטילת לולב הוי יו"ט שני כמו יום חול, וכשם שנטילים לולב בחולו של מועד ה"נ נוטלים ביו"ט שני, אמנם קשה שהרי במצות ליל פסח דלא נתחייבנו בחולו של מועד, ואפ"ה מחוייבים ביו"ט שני כמו ביו"ט ראשון, וצ"ב.

ועוד יש לעיין בדברי היש מי שאומר, דהנה הר"ן שם הוסיף וז"ל, שכל דין וכו', שהרי אם לא מצא הדר יושב ובטל מצוה של דבריהם, עכ"ל. והיינו דאם נצטרך לנהוג ביום שני ככל חומרות יו"ט ראשון הו"ל חומרא דאתי לידי קולא, דביו"ט ראשון ליכא חיוב ליטול כי אם פרי עץ הדר, ואם אין לו הדר אינו נוטל כלל, משא"כ ביו"ט שני ודאי איכא חיוב דרבנן ליטול לולב אע"פ שאינו הדר, וא"כ אי נימא ליה לאיניש

גרירה ע"כ היכא דאתי לידי קולא אינו נגרר, ובוה נתיישב כמין חומר מה שדייקנו לעיל בדברי היש מי שפרשו שכתבו "שהרי", דמשמע מדבריהם דטעם השני לאו מילתא בפני עצמו הוא אלא סמוכים לדבריו הראשונים.¹

ד

דברי תוס' והר"ן בנוגע לארבעה מינים בשמיני ספק שביעי

נחזור עתה להא דהעלנו לעיל או' א דעמדו הראשונים מ"ט דאין נוטלין לולב בשמיני ספק שביעי, והבאנו שם דהר"ן מפרש טעמא משום דהו"ל ספיקא דרבנן, דמצות נטילת לולב כל שבעה אינו מדאורייתא, ומקשה עליו הערוך לנר ממצות מרור דרבנן וחייב ביו"ט שני, ע"ש.

והנה לפי מה שהעלינו דהר"ן סובר דתקנת יו"ט שני אינו אלא על עיקר קדושת היום, אבל על מצות היום ליכא חיוב בעצם, ורק דנגררים בתר קדושת היום, ואולי יש מקום לבאר השקלא וטריא בדברי הר"ן, דבתחלה מקשה שיהיה מצות לולב נגרר בתר קדושת יום חג הסוכות כמו מצות

משאר מצות היום דנגרר בתר הדין מקרא קודש, ואולי יש לפרש דכל המשך דבריהם של היש מי שפרשו שכתבו דכל דין שתחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, אינו אלא טעם אחד, וכוונתם לבאר החילוק בין הדין הדר דליכא ביו"ט שני לשאר מצות היום, וחשבון דבריהם הוא דאילו היה תקנת על מצות היום לנהוג כיו"ט ראשון ממש, ודאי א"א לחלוקי כלל ואפי' אם ימצא דין אחד דסופו להביא לידי קולא מ"מ חייב כמו בשאר מצות היום, אמנם כיון דהא דמחוייבים במצות היום אינו אלא משום דנגרר בתר חלות של המקרא קודש, ובוה אמרינן דלא שייך להיות נגרר אלא להחמיר ולא להקל, וכיון דדין הדר הוא חומרא דאתי לידי קולא ע"כ אינו נגרר בתר המקרא קודש.

ואם כנים הדברים בעזהשי"ת נמצינו למידים פירוש נפלא בדברי היש מי שפרשו, דבפשטות לומדים דכוונתם למימר שתי דברים חזא דליכא דין יו"ט שני על מצות היום ועוד דהוא חומרא דאתי לידי קולא, אמנם לפי הנ"ל נמצא דהכל אחד הוא דכיון דכל החיוב במצות היום אינו אלא מדין

1 והנה הר"ן חולק על היש מי שפרשו וז"ל, ולא נראה לי דבריו דודאי אין לנו להפטר מנטילתו אלא הרי אנו כאבותינו שלא היו בקיאי בקביעה של חודש ואינהו ואנן ס"ל יו"ט ראשון נוטלין בשני אבל ברוכי לא מברכינן, עכ"ל. והיינו דהיש מי שפרשו לומדים דאי נימא דאיכא דין הדר ביו"ט שני א"כ הוי כיום ראשון ממש, ואם לא ימצא פרי הדר לא יקח כלל ונמצא מבטל תקנת רבן יוחנן בן זכאי ליטול לולב כל שבעה, ופליגי עליו בזה וקסבר דאפי' אי נימא דאיכא דין הדר לא אתי לידי קולא דכשם דבזמן שלא היו יודעים בקביעה דירחא והיה ספק ממש היו נוטלים ביו"ט שני אתרוג שאינו מהודר כיון דהיו מסופקים דלמא יום שני הוא וא"צ הדר.

והעולה מדברי היש מי שפירשו דאי נימא דתקנו מנהג אבותינו בנוגע לדין הדר א"כ יהא מעכב בדיעבד ואם לא ימצא הדר לא יטול כלום, ויש לעיין בזה דלכאו' נכונים דברי הר"ן דמ"ט לא יטול את שאינו הדר הרי גם בזמן שהוי ספק ממש אם לא ימצא הדר יטול את שאינו הדר דמסופק ליה דלמא יום שני הוא. והנראה דיש לחקור מה הוא הגדר בהא דחייבו חז"ל לנהוג דמנהג אבותינו, ובפשטות יש לומר דאמרו חז"ל דצריכים להמשיך הנהגתינו כאילו עדיין איכא ספק, אמנם ליישב דברי היש מי שפירשו יש לומר דגדר התקנה הוא דקבעו חז"ל קדושת היום ליו"ט שני כאילו הוא יו"ט ממש וע"כ נקט דאילו נאמר דנכלל בהך תקנה דין הדר יהא כמו ביום ראשון דאי אינו מוצא הדר לא יטול כלל. והדברים מתאימים במאוד עם מה שהעלנו בפנים בדברי היש מי שפרשו, דהם לומדים דעיקר תקנת יו"ט שני נקבע על המקרא קודש אבל החיוב מצוות אינם אלא ממילא מכח הא דהו"ל מקרא קודש, דהנה אי נימא דתקנו חז"ל להמשיך כאילו עדיין אנו מסופקים א"כ לכאו' פשוט דאין נפק"מ בזה בין המקרא קודש להחייב מצות דאם יש לנו ספק איזה תאריך הוא פשוט דחייב לחשוש לכל דבר. ויש לעיין במה פליגי הר"ן, האם נימא דחולק לגמרי וס"ל דגדר תקנת חז"ל הוא להמשיך הספק כאילו אנו עדיין מסופקים בזה, או דמסכים בעיקר הדברים להיש מי שפירשו אלא שסובר דלמעשה א"א להיות יותר חמור עכשיו דליכא ספק זמן שהיה ספק באמת.

בשמיני ספק שביעי הגם דבסוכה ליכא איסור טלטול. וצ"ב.

ולכוא אל הביאור נקדים במה שהעלינו לעיל, דאי נימא כאותם הראשונים דתקנת מנהג אבותינו היתה על קדושת וחיוב מצות היום נגרר בתר קדושת היום, לפי"ז לכאו' לא קשה מידי דרק מצות דעיקרם מדאורייתא יש לומר דנגרר בתר קדושת היום, אבל מה שחדשו רבנן מצוה חדשה אינו נשתייך לקדושת היום להיות נגרר אחריו [ולמדנו דזהו כונת הר"ן דאינו קושיא].

ולפי"ז יש להוכיח מדברי תוס', דהם חולקים על הר"ן ולומדים דעיקר התקנה לנהוג במנהג אבותינו נאמרה בין על קדושת החג ובין על המצות, וע"ע בדברי הריטב"א לעיל (כט. ד"ה לולב הגזול בא"ד) שהביא שיטת הראשונים שהביא הר"ן דפסולים ביו"ט ראשון אינם נוהגים ביו"ט שני, וטעמא דמילתא כמש"כ הר"ן דהמנהג אבותינו בידינו אי"ז אלא להחמיר בקדושתו ולא בנוגע למצות הנוהגים בו, ושוב כתב הריטב"א אבל תוספות חולק בזה, ע"ש.

ואם כנים הדברים אולי יש ללמוד דברי תוס' בדרך ממנ"פ, דמתחלה מבארים תוס' מ"ט דלא תקנו נטילת לולב בשמיני כמו סוכה ושאר מצות החג, ועל זה מתרצים תוס' דחששו לאיסור דלא רצו לתקן משום איסור טלטול דהוי זלזול ליו"ט, אמנם שוב נתקשו תוס' דא"כ נימא איפכא דכיון דחששו לאיסור מוקצה א"כ לא היה להם לתקן קדושת יו"ט שני בכלל, דהרי תוס' לשיטתם דעיקר התקנה הוא בין על קדושת החג ובין על מצות היום, וא"כ אי איכא

ישיבת סוכה, ומתרץ דחיוב לולב אינו דומה לסוכה, דסוכה דהוא מצוה דאורייתא נתחייב מכח קדושת היום, ומשא"כ לולב בגבולין אינו אלא מצוה דרבנן בעלמא.

ואם כנים הדברים יש לומר דמרור בזמן הזה, הגם דאינו מדאורייתא, אפ"ה שייך שיהיה נגרר בתר מקרא קודש דחג המצות, דבמרור לא חדשו רבנן מעשה מצוה חדשה כמו בלולב כל שבעה בגבולין, אלא תקנו לנהוג בזמן הזה כמו אילו היה לנו קרבן פסח דאז היינו חייבים לאכול מרור. ויש להוסיף עוד דקדוק מלשון הר"ן שכתב ואין קושיא חדא דלולב בגבולין דרבנן וסוכה דאורייתא, ומזה שכתב דלאו קושיא היא, משמע דכונתו לומר דאינו נכלל בתקנת מנהג אבותינו בידינו של יו"ט שני, אמנם לפי"ז צריכים לדחוק דמש"כ הר"ן לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן כונתו למצוה דעיקרו מן התורה דאז הוא נגרר בתר קדושת היום ביו"ט שני.²

ועוד הבאנו לעיל להעיר עמש"כ תוס', דטעמא דלא תקנו ליטול לולב בשמיני ספק שביעי הוא, לפי שהוא י"ט ומוקצה לטלטול ומינכר' למילתיה שנוהג בו מנהג חול, אבל סוכה פעמים שסוכתו עריבה עליו אוכל בה אפי' ביו"ט, ע"ש.

וקשה דמרישא דדברי תוס' משמע דאי לא דאיכא איסור טלטול היו מתקנים ליטול לולב ומבואר דלא בעינן לסברא דפעמים דסוכתו עריבה עליו, ואפי' אינה עריבה עליו היו מתקנים נטילת לולב משום ספיקא דיומא. ובספיקא דדברי תוס' משמע דלא תיקנו סוכה אלא משום דפעמים דסוכתו עריבה עליו ואינו ניכר דעושה כן לשם מצוה, ואל"ה לא היו מתקנים מצות סוכה

2 אמנם יש להקשות על דברי הר"ן דאי נימא דיו"ט שני אינו אלא להחמיר בקדושתו של היו"ט, א"כ מה שייך יו"ט שני כלל בשביעי ספק שמיני, הרי שמיני הוא יותר קדוש משביעי, [בשלמא אי תקנו יו"ט לגבי המצות בלחוד ה"נ אכן צריכים להחמיר לעשות המצות אבל אי עיקר התקנה הוא בשביל קדושת היום ק' כנ"ל] וזה לכאו' קושיא אלימתא, ואולי י"ל דמ"מ קדושת שביעי שאני מקדושת שמיני ולפיכך צריכים לחשוש לו הגם דדרגתו פחותה מדרגת קדושת שמיני ועדיין צ"ב].

אמנם בבית יוסף שם מביא דברי התוס' והרא"ש דתקנו ישיבת סוכה משום דפעמים דסוכתו עריבה עליו, ושוב מביא שיטת הראבי"ה דאין ישנים בסוכה בשמיני ספק שביעי, וחולק עליו הבית יוסף וכתב דמסתימת הפוסקים משמע דאין חילוק בדבר.

והנה שיטת הדרכי משה לכאורה פשוט, דלומד דברי התוס' כפשוטם דטעמא דאין ישיבת סוכה נראה כנוהג בה מנהג יו"ט שני הוא משום דפעמים דאדם יושב בה ואפי' ביו"ט, וע"כ כל היכא דישיבתו ניכר שהוא עושה כן לשם יו"ט שני אסור³, אמנם יש לעיין מאי טעמא דשיטת הבית יוסף.

והנה לעיל העלינו לפרש דכונת תוס' הוא ליתן טעם אמאי ראו חז"ל לחלק החלות קדושת יו"ט שני בשמיני ספק שביעי, דלגבי מצות ישיבת סוכה יש דין יו"ט שני ולגבי מצות נטילת לולב ליכא דין יו"ט שני.

ולפי"ז יש לומר דבאמת ההיתר לישב בסוכה אינו תלוי בהא דסוכתו עריבה עליו, ואם ימצא אדם או זמן דאין סוכתו עריבה עליו עדיין יתחייב בה, דהרי לא קאתי תוס' אלא לחלק בין נטילת לולב לישיבת סוכה, וקאמרי תוס' דזה הטעם דראו חז"ל לחלק ביניהם ולתקן הדין יו"ט לגבי מצות ישיבת סוכה ולא לגבי נטילת לולב⁴. ובזה יש לבאר דכיון דתקנו הדין יו"ט שני לגבי מצות ישיבת סוכה ודאי חייב לישב בה כאילו הוא יום שביעי של סוכות ואפי' אינו עריבה לו.

חשש מוקצה נמצא דתקנה זו הוי זלזול להיו"ט ויתבטל התקנה מכל וכל.

ועל זה תירצו התוס' דפעמים דסוכתו עריבה עליו וישב בה אפי' ביו"ט, והיינו דמצאו חכמים טעמא לחלק עיקר תקנת יו"ט שני, דבסתם יו"ט שני עיקר חלות המנהג מחייב בין קדושת היום ובין מצות היום, וכאן בשמיני ספק שביעי חילקו דלגבי מצות ארבעה מינים ליכא יו"ט שני, ולגבי מצות ישיבת סוכה נוהגים יו"ט שני, וטעמא משום דכיון דפעמים דסוכתו עריבה עליו וישב בה אפי' ביו"ט לא נראה כ"כ כנוהג בה מנהג יו"ט שני.

ואם כנים הדברים בעזהשי"ת נמצא דזה דעכשיו ודאי ליכא צד ליטול לולב כיון דלא שייך טעמא דעריבה עליו, אמנם אילו לא היה איסור טלטול היה שמיני ספק שביעי ככל יו"ט שני דנתקן לנהוג בין בקדושת היום ובין במצות היום.

ה

בגדר טעמא דתוס' משום דפעמים

דסוכתו עריבה עליו

והנה הבאנו לעיל מה שכתבו התוס' דטעמא דתקנו ישיבת סוכה בשמיני ספק שביעי, משום דפעמים דסוכתו עריבה עליו וישב בה אפי' ביו"ט א"כ אינו נראה כנוהג מנהג יו"ט שני.

ואיתא בדרכי משה (סימן תרסח (ו"ז"ל), לפי הטעם שכתבו הרא"ש ורבינו באכילה משום דלפעמים יושב בסוכה בלא מצוה, מודים בשינה דאין דרך לישן בסוכה. ע"כ.



3 וכן מבואר דלומד הקרבן נתנאל) רא"ש סימן ה' או' ד' (ו"ל אמנם אם באותו יום עת צינה או רוחות או שום שינוי אויר אין מן הראוי לאכול בסוכה ביום שמיני ספק שביעי, עכ"ל.

4 וע"ע בזה בספר משיב צדק לר' צדוק הכהן מלובלין (אר' י'יא').

הרב יעקב יצחק רייזומאנן

לע"נ מורי זקני הרה"ח ר' ישראל בן הרה"ח ר' ניסן ז"ל נלב"ע ב' כסלו תשס"ד
 ולע"נ מו"ח זקני הרה"ח ר' מאיר אליעזר בן הרה"ח ר' ניסן ז"ל נלב"ע ז' כסלו תשע"ד

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל,

יום שמחה הוא בכפליים

עת כלולת פרי עץ חיים

ולרגל הופעת קובץ המאתיים

אשר מופיע תמידים כסדרם מידי חודשיים

כולם מחכים לו תמיד בכליון עינים

כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים

אשריכם שהגעתם למספר מאה פי שנים

כהנה וכהנה תזכו להרבות תורה אשר נמשלה למים

בברכה מעומק הלב, את דברי אסיים

שתתברכו מן השמים במלא חפניים.

גדר ביטול בששים

רש"י בסוף מס' תמורה וכן הוא בעוד
 ראשונים, ואח"כ הקשו תוספות והרא"ש על
 יסוד זה, מזה שבשר בחלב בטל בששים
 אע"ג דהוי היתר בהיתר שעירובו אוסרו,
 ותירצו תוס' והרא"ש דשאני התם דגזירת
 הכתוב הוא דבשר בחלב אסור רק בנותן
 בטעם, ואם אינו נותן טעם לא מיקרי בשר
 בחלב כלל.

ועיין יו"ד סימן רצ"ט סעיף א' ברמ"א
 שמביא הדין דשעטנז לא שייך ביה ביטול.
 והש"ך מביא דברי תוס' והרא"ש הנ"ל, מה
 שביארו בטעם הדין, ובענין הקושיא מבשר
 בחלב מביא הש"ך תירוץ מהלבוש, וז"ל
 הש"ך והעט"ז כתב ולא דמי לבשר בחלב
 דקיי"ל שבטל דהתם טעם הבשר או החלב
 מתפשט ונתערב בכלולו ואין כאן מקום
 מיוחד לאיסור והוי כאילו נאבד מן העולם
 אבל הכא שהאיסור יש לו מציאות במקומו
 ולא נתפשט אלא שאין אנו מכירים אותו לא
 שייך ביטול, נ"ל, עכ"ל (הלבוש), עכ"ל
 הש"ך. ואז מקשה הש"ך קושיא על הלבוש,
 ואח"כ מסיק הש"ך וז"ל אלא הטעם ברור
 ומבואר בדברי הרא"ש ופוסקים דלא דמי
 בשר בחלב לפי שהתם אין האיסור אלא

איתא בגמרא מס' עבודה זרה דף סה:
 בגד שאבד בו כלאים אסור, והיינו אם חוט
 של צמר נתערב בכגד של פשתים ואין
 מקומו ניכר, אעפ"כ אסור הבגד משום
 שעטנז. והקשה בתוספות למה אין החוט
 בטל ברוב, ומביא תוס' תירוץ על זה וז"ל
 ותירץ ה"ר יוסף בר יום טוב דשאני כלאים
 דכל עיקרן אין אוסרין אלא ע"י עירוב שהרי
 שניהם היתר לכך אוסר עירובן ולא בטלי
 עכ"ל. ומקשה תוס' על תירוץ זה וז"ל וא"ת
 והרי בשר בחלב דכל אחד לחוד שרי
 ועירובו אסור ואפ"ה בטל, כדאמרינן פרק
 כל הבשר טיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר
 אם יש בנותן טעם וכו', ויש לומר דשאני
 בשר בחלב דגלי קרא בהדיא דבטיל
 כדאמרינן התם דרך ביטול אסרה תורה
 עכ"ל. וככל דברי התוס' כתוב ג"כ בתוס'
 הרא"ש מס' נדה דף ס"א בקצת יתר ביאור
 עיי"ש.

והיינו דתוספות ותוס' הרא"ש כתבו דדין
 ביטול לא נאמר רק על תערובת של איסור
 בהיתר אבל תערובת של היתר בהיתר דעצם
 זה שנתערב גורם שיהא אסור, אין התערובת
 מבטל אלא אדרבה התערובת אוסר, וכן כתב

שכתב לבאר שיטת רש"י והרמב"ם ומקדים שם לבאר החילוק בין ביטול מין במינו לביטול מין בשאינו מינו, וז"ל והנלע"ד בזה דהנה מצינו חילוק גדול בין מין במינו למין בשאינו מינו דדברים שאין מתבטלין, הוא רק במינו אבל באינו מינו מתבטלין בשאינו נותן טעם, והטעם נראה פשוט דבמינו אינו מתבטל המיעוט מעצם מציאותו דוודאי ישנו בתערובת זה אך שדין התורה הוא שנתבטלו דיני המיעוט להרוב שבתערובת שכיון שנתערב כאן היתר ואיסור ובהכרח צריך לדון על כל התערובות איך דינו, אמרה תורה שנדון כהרוב שבו דילפינן זה מאחרי רבים להטות כמפורש ברש"י בכמה מקומות, ולכן הותר כל התערובות אף שישנו במציאות... ולכן יש דברים שאין מתבטלין דמחמת חשיבותן או חשיבות האיסור החשיבו להמיעוט כרוב או כמחצה מצד איכותו של המיעוט אבל באינו מינו מתבטל עצם מציאותו כיון שלא נרגש הטעם ולכן אף בדברים חשובים מתבטלים כיון שאינו במציאות ואין כאן האיסור החשוב והדבר החשוב כלל עכ"ל.

וממשיך האג"מ לבאר עפ"י שיטת רש"י והרמב"ם וז"ל בא"ד וא"כ לא שייך זה אלא באם נתבטל עצם מציאותו כל זמן שלא נרגש הטעם, ולא היה כלל היי"ג בעולם (בעת שהיה ששים במים נגד היי"ג), לכן אף כשנתרבה אח"כ ונותן טעם וניעור בהכרח כיון שמרגישין הטעם, לא נעור אלא היין ולא הנסך דלא נרגש בהטעם, אבל אם גם באינו מינו לא היה נתבטל המיעוט בעצם, א"כ יש בעצם היין נסך כאן, רק שאיסורו נתבטל ברוב ההיתר, וא"כ כשנעור אח"כ בהרגשת הטעם בהכרח נעור גם האיסור דנסך, אלא שצריך לומר לרש"י והרמב"ם כדבארתי שכל זמן שלא נרגש הטעם נתבטל באינו מינו עצם מציאותו, עכ"ל האגרות משה.

ולפי דבריו צריכים לומר שתוס' והרא"ש ושאר ראשונים חלקו על יסוד הנ"ל וסברי דמין בשאינו מינו אינו מתבטל עצם

מחמת שיתן טעם והלכך כשבטל הטעם בטל האיסור ואשתמיטתיה להעט"ז דברי הרא"ש ופוסקים אלו עכ"ל הש"ך, והיינו דהלבוש תירץ דחלוק בשר בחלב משעטנו, משום דהיכן שייך לומר דהתערובת אסור זהו באופן שיש חוט שנתערב בבגד ויש לו מציאות במקומו אלא שאינו ניכר, אבל חלב שנתבטל בששים של בשר ונתערב בכולו הוי כאילו נאבד מן העולם וכאילו שאין כאן חלב כלל, וממילא התערובת מותר. ועל דבריו אלו שכתב הלבוש הקשה הש"ך, ומסיק דאשתמיטתיה להלבוש דברי הרא"ש והפוסקים שכבר כתבו תירוץ אחר על קושיא זו.

והנראה ליישב דברי הלבוש בעזהשי"ת דלא אשתמיטתיה כלל דברי תוס' והרא"ש. ונקדים תחילה מחלוקת הראשונים במס' ע"ז דף עג. בענין יין נסך שנתערב במים דהוי תערובת של מין בשאינו מינו, ויש שיעור במים כדי לבטל טעם היין, אבל אח"כ ניתוסף עוד יין עד שכבר אין שיעור במים כדי לבטל טעם היין, האם האיסור יין נסך חוזר וניעור או לא, דרש"י והרמב"ם סוברים דאינו חוזר וניעור, והתערובת מותר, אבל תוס' והרא"ש ועוד ראשונים חולקין עליהם וסוברים דהאיסור יין נסך חוזר וניעור, והתערובת אסור.

ולענין הלכה למעשה יש סתירה בדברי המחבר ביו"ד סימן קל"ד סעיף ג' כמוש"כ שם הרמ"א, והרמ"א פסק כשיטת תוס' והרא"ש. ועיי' בש"ך שהביא דברי הלבוש וז"ל הש"ך ובעט"ז כתב ויש להחמיר ולא נהירא דלא מטעם חומרא קיי"ל הכי אלא דכך עיקר לענין הדין כמבואר בדברי הפוסקים עכ"ל, והיינו דהלבוש פסק רק להחמיר כשיטת תוס' והרא"ש אבל לא מעיקר הדין וחלק עליו הש"ך ופסק דהתערובת אסור מעיקר הדין.

והנה שיטת רש"י והרמב"ם תמוה מאד, איך אפשר להתערובת להיות מותר אם יש בו טעם של איסור וכמו שהקשה בתוס', ועיי' באגרות משה יו"ד ח"ג סימן י"ב

בששים בבשר בחלב מזרוע בשלה, ולפי תוס' אי אפשר לומר כן מפני שלפני שיודעים מהכלל דרך בישול אסרה תורה לא היה לנו לילף מזרוע בשלה אלא אדרבה היה לנו לילף מכלאים דכיון דעירובו אוסרו אינו בטל כלל, ומוכח דרש"י יש לו תירוץ אחר על קושיית תוס' למה חלוק בשר בחלב מכלאים, ולכן סבר רש"י דאפילו לפני שידעין מהכלל דרך בישול אסרה תורה, אעפ"כ שייך ללמוד דין ביטול בששים בבשר בחלב מזרוע בשלה, ולדברינו זה ממש לשיטתו שסבר כתירוץ הלבוש דביטול בששים הוי מציאות של ביטול ולכן אינו דומה לכלאים אלא לזרוע בשלה.

נמצא דרש"י והלבוש לשיטתם בזה דסברי דאין האיסור יין נסך חוזר וניעור וכן במה דסברי דגדר ביטול בששים הוא שנתבטל מציאותו מן העולם, ולכן סברי דחלוק הביטול של בשר בחלב להביטול של שעטנז, ותוס' והרא"ש והש"ך לשיטתם בזה דסברי דהאיסור יין נסך חוזר וניעור וכן במה דסברי דביטול בשישים הוי דין אבל אין ביאורו שנתבטל מציאותו מן העולם, ולכן סברי דהביטול של בשר בחלב והביטול של שעטנז דומים זה לזה, והוא כפתור ופרח.

ולפי דברינו הנ"ל אפשר לבאר גמרא תמוהה מאד במס' חולין דף קח. דאיתא שם במשנה טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסור, וכתוב בגמ' אמר אביי טעמו ולא ממשו בעלמא דאורייתא, דאי ס"ד דרבנן, מבשר בחלב מאי טעמא לא גמרינן, דחידוש הוא, אי חידוש הוא אע"ג דליכא נותן טעם נמי, אמר ליה רבא דרך בישול אסרה תורה, עכ"ל הגמ'.

והיינו דאביי אמר דטעם כעיקר דאורייתא בכל איסורים שבתורה, ופירוש הדברים הוא דאם נתערב איסור בהיתר וסילק את גוף האיסור, ונשאר רק טעם של האיסור אעפ"כ אסור התערובת מדאורייתא, משום דילפינן לכל איסורים שבתורה מבשר בחלב שאסור בנותן טעם ואפילו באופן דלית ביה ממש,

מציאותו, ורק דכשיש ששים נגד האיסור אינו טועם האיסור, וממילא התערובת מותר באכילה, אבל כשחוזר וניעור הטעם ממילא אסור התערובת כיון שמעולם לא פקע האיסור מהיין ורק שלא היה שייך להגיע אליו.

והנה אחרי הקדמה הנ"ל אפשר ליישב דברי הלבוש בהל' כלאים כמין חומר, שהרי תוס' הקשה למה חלב שנתערב בבשר בטל בששים אם בהל' כלאים רואים דבר שעירובו אוסרו לא שייך ביה דין ביטול, ובשר בחלב הרי עירובו אוסרו, אמנם לפי רש"י והרמב"ם לא קשה קושיית התוס', דשאני בשר בחלב שאין התירו מצד דין של ביטול אלא הוי מציאות של ביטול שאין כאן חלב כלל, ומציאות של ביטול נאמר בכל איסורים, ולכן בשר בחלב בטל בששים, משא"כ שעטנז דשייך ביה רק דין ביטול שהרי במציאות יש כאן חוט של פשתים מעורב בתוך הצמר, ודין ביטול הרי לא נאמר בדבר שעירובו אוסרו כמבואר בדברי הראשונים, ולכן חוט של צמר שנתערב בפשתים אע"ג שאין מקומו ניכר אסור הבגד משום שעטנז.

וזהו ממש התירוץ שכתב הלבוש, ומשום דסבר כרש"י והרמב"ם, כמבואר בש"ך בסימן קל"ד שהבאנו לעיל, שכתב דהלבוש פסק שם כתוס' והרא"ש רק מטעם חומרא אבל מעיקר הדין סבר כרש"י והרמב"ם, וממילא מיושב קושיית הש"ך שכתב דאשתמיטתיה להלבוש דברי התוס' והרא"ש, דלפי דברינו לא אשתמיטתיה דבריהם אלא דסבר שרש"י והרמב"ם חולקין על תוס' והרא"ש, והוא פסק כרש"י והרמב"ם.

ובאמת ברש"י במס' חולין דף קח. מבואר בהדיא שיש לו תירוץ אחר דלא כתוס' והרא"ש שיתירצו דשאני בשר בחלב דשייך ביה ביטול כיון דגלי ביה קרא בהדיא שרק דרך בישול אסרה תורה, שהרי רש"י כתב שם לפני שחידש הגמ' הכלל דרך בישול אסרה תורה, דילפינן דין ביטול

הוא יוצא מן הכלל, וכל איסור שמצינו לו חבר כיוצא בו, נקרא סוג איסורו איסור רגיל.

והנה יש להקשות, למה הוצרך אביי להביא ראייה מהמשנה שבשר בחלב לאו חידוש הוא, הרי אפשר לבדוק אם מצינו איסור אחר הדומה לו ולפי זה לקבוע אם חידוש הוא אם לאו, ומה שייך להסתפק בזה, וקשה עוד יותר שהרי למעשה מצאנו איסור כלאים שדומה לאיסור בשר בחלב, וממילא נפשט הספק דלאו חידוש הוא, ומה שייך לדון בזה, ועוד קשה מה שהקשה התוס' על מה שפירש רש"י לפי הצד דחידוש הוא, דטעמו של רש"י מובא במס' פסחים דף מד: ובמס' גיזר דף לז., אבל הגמ' דוחהו, משום דכלאים נמי הכי הו, ומסיק הגמ' שם שהחידוש הוא דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי ואע"ג שנבלע החלב בבשר אבל לכי בשיל ליה אסור. והיינו דתוס' הקשה על רש"י למה פירש דלא כמסקנת הגמ' בפסחים ובגיזר.

והנראה בזה בהקדם דברי הגר"ח בספרו על הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פ"ד ה"ו וז"ל בא"ד בבשר בחלב דעיקר איסורן הוא מה שנתערבו ונתנו טעם זה בזה, א"כ הרי פשיטא דהטעם המעורב מבשר בחלב יחד זהו גופו של איסור, עכ"ל. ולפי דבריו צריכין לבאר דזה שסבר הגמ' לומר דחידוש הוא כיון דשניהם לבד מותרין וכשנתערבו נאסרו, אע"ג דכשנתערבו יש כאן טעם חדש, וזהו מה שאסרה תורה, אבל כיון דשורש הטעם הוא בשר וחלב ששניהם לבד מותר לכן הוי איסורו חידוש, אמנם אח"כ דחה הגמ' דלאו חידוש הוא כיון שמצינו ממש כעין זה בכלאי הכרם דחטה ושעורה וגפן כל אחד לבדו מותר ונטיעה החדשה שגדל ע"י עירובן אסור, זהו ביאור דברי הגמ' בפסחים ובגיזר.

אמנם כל דברי הגר"ח נאמרו רק לפי מה דקיי"ל להלכה שאסור רק בנותן טעם, אבל לצד של הגמ' שבשר בחלב אסור גם בדליכא נותן טעם, אז אין כאן טעם חדש

וממשיך אביי ואומר דאין לומר דשאני בשר בחלב משום דחידוש הוא ולא ילפינן מיניה לשאר איסורין, משום דבמתני' מוכח דלאו חידוש הוא, כיון דמבואר שם דבשר בחלב אסור רק בנותן טעם אבל בדליכא נותן טעם מותר החתיכה, וזהו משום דילפינן בשר בחלב מזרוע בשלה דבטל בששים, ואם הוי חידוש אז אי אפשר ללמוד בשר בחלב מזרוע בשלה וצריך להיות אסור אפילו בדליכא נותן טעם, וכיון דאסור רק בנותן טעם מוכח מזה שאינו חידוש וממילא אפשר ללמוד שאר איסורים מבשר בחלב לומר דטעם כעיקר אסור בהן מדאורייתא, ואמר ליה רבא לאביי לעולם בשר בחלב חידוש הוא, ולכן אי אפשר ללמוד מבשר בחלב לשאר איסורין דטעם כעיקר אסור בהן, ועל זה שטען אביי דא"כ למה בשר בחלב מותר בדליכא נותן טעם, והרי אי אפשר ללמוד בשר בחלב מזרוע בשלה, אמר רבא דאין זו קושיא, דאין הכי נמי לא ילפינן בשר בחלב מזרוע בשלה, אבל אעפ"כ בשר בחלב אסור רק בנותן טעם, משום דבהדיא גלי קרא דאסור רק בנותן טעם, שהרי דרך בישול אסרה תורה והדרך הוא לבשל באופן שנותן טעם.

ועיין ברש"י שכתב לפרש הצד שהיה לו לאביי לומר דבשר בחלב חידוש הוא, וז"ל דשניהם מין היתר זה לבדו וזה לבדו וכשנתערבו נאסרו ועוד... עכ"ל. ואח"כ מפרש רש"י דברי אביי שמסיק דבשר בחלב לאו חידוש הוא וז"ל אלא שמע מינה לאו חידוש הוא דאהכי קפיד רחמנא דומיא דכלאי הכרם דמתסרי נמי משום כלאי תערובת עכ"ל. וביאור דברי רש"י הוא דאיסור שלא מצינו דוגמתו בשאר איסורין חידוש הוא ולא ילפינן מיניה, אבל אם מצינו עוד איסור דוגמתו, אז כבר אינו איסור מחודש אלא שזה סוג איסור רגיל שאסרתו תורה, שהרי באמת כל האיסורין הם מה שחידשה תורה, אלא שאנו דנין אחרי שקבעה התורה כל האיסורין, איזה מהן אסור כפי כללי התורה הרגילים ואיזה מהן

הוא, אלא זה משום דגלי קרא בהדיא בכשר בחלב דאסור רק בנותן טעם משום דדרך בישול אסרה תורה, ודרך בישול הוא בנותן טעם.

אמנם עדיין צ"ע איך למעשה לפי רבא חידוש הוא, הרי הוא דומה לכלאים וכמו שכתב רש"י, ונראה פשוט דכוונת רבא לחידוש אחר שמצינו בו והיינו "דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי ואע"ג שנבלע החלב בכשר אבל לכי בשיל ליה אסור", וכמסקנא דגמ' בפסחים ובנזיר, ובזה אינו דומה לשום איסור ואתי שפיר. ולפי זה סדר דברי הגמרא כאן וסדר דברי הגמרא בפסחים ובנזיר הם אותו סדר, דאביי קאמר בתחילה צד שבשר בחלב חידוש הוא משום דזה לבד וזה לבד מותר וכשנתערבו נאסרו, וזהו כמו ההוה אמינא דגמ' בפסחים ובנזיר, ואז הביא אביי ראייה דלאו חידוש הוא, והטעם הוא משום דמצינו כלאים הדומה לו, וזהו מה שדחה הגמ' בפסחים ובנזיר, ואז אמר רבא דלעולם חידוש הוא מטעם אחר משום "דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי אבל לכי בשיל ליה אסור", וזהו מסקנת הגמ' בפסחים ובנזיר, ובזה סרה תלונת תוס' מעל רש"י למה כתב דלא כמסקנת הגמ' בפסחים ובנזיר, ולפי מה שביארנו מיושב דברי רש"י הכל על נכון.

וזה שתוס' לא למד כרש"י וכמבואר מקושייתו, הוא משום שלמד הדמיון בין בשר בחלב לכלאים באופן אחר מרש"י, דרש"י מדמה בשר בחלב לכלאי הכרם אבל תוס' מדמה בשר בחלב לשעטנו, דבבשר בחלב זה לחוד וזה לחוד מותר וכשנתערבו נאסרו, וזה דומה לשעטנו דצמר לחוד ופשתים לחוד מותר וביחד אסורין. והנה בשעטנו אין שום דבר חדש שנתחדש בבגד של צמר אחרי שהוסיף בו חוט אחד של פשתים, וזה דומה ממש לבשר בחלב אפילו באופן דליכא נותן טעם, שלא נתחדש כלום בבשר, וממילא נמצא דאין שום צד לומר דבשר בחלב חידוש הוא דלעולם דומה הוא לשעטנו, ורק במסקנת הגמ' בפסחים ובנזיר

המשותף משניהם, כיון דלא מרגישים טעם החלב בכשר כלל, ועל כרחק שעצם הבשר והחלב הוא שנאסרו כיון שנתבשלו ביחד ואע"ג דאין כאן שום דבר חדש, וא"כ בשר בחלב אינו דומה לשום איסור ואפילו לכלאים אינו דומה, שהרי בכלאים עכ"פ יש דבר חדש שגדל, והוא מה שאסרה תורה, משא"כ בבשר בחלב אין כאן שום דבר חדש כלל, ואעפ"כ אסרתו תורה, וזה חידוש שלא מצינו לו חבר.

ולפי זה דברי אביי מאירים כשמש בצהריים, משום דלפי דברינו לא שייך לדון מעצמנו האם בשר וחלב הוי חידוש או לא, דהיינו שנבדוק האם דומה לכלאים או לא, שהרי שאלה זו גופא האם הוא דומה לכלאים, מתלא תלוי בשאלה הראשונה האם בשר בחלב חידוש הוא, דאם חידוש הוא אז ממילא אסור בדליכא נותן טעם וממילא אינו דומה לכלאים וכמו שביארנו, ואם לאו חידוש הוא אז אפשר ללמוד בשר בחלב מזרוע בשלה וממילא אסור רק בנותן טעם ונמצא דדומה לכלאים וכמו שביארנו, ולכן אביי הסתפק בשאלה הנ"ל איך נדון. ומביא ראייה מהמשנה דמפורש שם דאסור רק בנותן טעם וזה ראייה דחכמים למדו בשר בחלב מזרוע בשלה דאסור רק בנותן טעם, ונמצא דעיקר איסור בשר בחלב הוא טעם החדש המשותף משניהם, וממילא דומה לכלאים ולא חידוש הוא, ואם לאו חידוש הוא אז ממילא אפשר ללמוד ממנו לשאר איסורין לאסור בהם טעם כעיקר (וזה דלא ילפינן שאר איסורין מזרוע בשלה עצמה מבואר במהרש"א).

ואח"כ בא רבא ואמר לאביי דלעולם בשר בחלב יש בו חידוש, ולכן לא ילפינן שאר איסורין מבשר בחלב לאסור בהם טעם כעיקר, ועל הראיה שהביא אביי מזה דאסור רק בנותן טעם א"כ מוכח דילפינן בשר בחלב מזרוע בשלה, וזה אפשרי רק אם אינו חידוש, דחה רבא ואמר דזה דאסור רק בנותן טעם אינו בגלל דילפינן מזרוע בשלה, דזה באמת אי אפשר, משום דבשר בחלב חידוש

בטיפת חלב שנתערב בבשר, שמתפשט ומתערב בכולו ואין כאן מקום מיוחד לאיסור ולכן הוא כאילו נאבד מן העולם ונשאר רק הבשר, ואם בכל זאת אסרתו תורה, זה כבר הוא חידוש שלא מצינו בדומה לו.

אבל תוס' לשיטתו יכול לדמות בשר בחלב לשעטנו, כיון שסבר דהטיפה שנתערב לא הוא כאילו נאבד מן העולם, וכמבואר לעיל באריכות, ולכן למד דזה דבשר בחלב אינו חידוש ואע"פ ששניהם לחוד מותרין ויחד הם אסורין, הוא משום דבכל אופן שנתערב חלב בבשר מצינו בדומה לזה בשעטנו.

קאמר הגמ' חידוש אחר שלא מצינו כזה גם בשעטנו, וזהו מה שהקשה תוס' על רש"י, למה לא פירש כמסקנת הגמ' בפסחים ובנזיר.

אמנם רש"י דימה בשר בחלב לכלאי הכרם ולא לשעטנו, משום דסבר דבשר בחלב אינו דומה לשעטנו ואפילו בדליכא נותן טעם, והולך בזה לשיטתו שסבר דטיפת חלב שנפל בהרבה בשר ואין בו נותן טעם, אז הטיפה הוא כאילו נאבד מן העולם, וזה אינו דומה לשעטנו, שהרי בשעטנו עכ"פ יש כאן ב' מינים בבגד ואפילו אם יש רק חוט אחד של צמר בבגד של פשתים אבל עכ"פ האיסור יש לו מציאות במקומו, משא"כ



נפתלי חיים שוחט

בענין איסור שריפת תרומה טהורה אם הוא מן התורה או מדרבנן

(במדבר יח) וקיי"ל (בכורות לד.) דאיכא איסור להפסיד תרומה טהורה - היינו רק לטמאה, אבל לשורפה מותר. עכתו"ד רבינו אפרים.

אמנם התוס' שאנץ ובחי' הר"ן דחו את דבריו. ונימוקם עימם, שהרי לכו"ע איכא איסור מדאורייתא לטמא תרומה טהורה כמבואר בגמ' בכורות דף ל"ד שיליף לה ממשמרת תרומתי, ואעפ"כ חזינן דשרי רבי מאיר בסוף פירקין (לקמן כ:) לשרוף בער"ש תרומה טהורה יחד עם הטמאה, אע"ג דברור לנו שהטמאה תטמא את הטהורה. וביארו הראשונים שהטעם שאין בזה איסור לטמא התרומה בכונה שכיון שסופו לילך לאיבוד אין בזה איסור לטמאותו, ולפי"ז כתבו לדחות הוכחת רבינו אפרים דה"נ הכא מותר לשרוף תרומה טהורה אע"ג דהוי איסור דאורייתא, הואיל וסופו לילך לאיבוד יעו"ש בדבריהם.

ויש לציין שמדברי התוס' בסוגיין (יג. ד"ה ושורפין) מבואר שהסתפקו בזה אם הוי איסור דאורייתא, וכתבו שלפי הצד שהוא איסור דאורייתא יש ליישב כדברי התוס' שאנץ והחי' הר"ן שכיון שסופו לילך לאיבוד אין איסור, וז"ל: "ושורפין תרומות טמאות ותלויות וטהורות. אפי"אם נאמר דאסור לשרוף טהורות משום דכתיב את משמרת תרומתי (במדבר יח) כמו שאסור לטמאם, הכא שרי. אע"ג דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ואין צריך לשורפה, מ"מ כיון דסופה ליאסר ולילך לאיבוד שרי לשורפה כמו לטמאותה, דשרי ר' מאיר בסוף פירקין לשרוף טמאה עם הטהורה". ומבואר בתחילת דבריהם שהסתפקו בזה, אבל כתבו שאין להוכיח מסוגיין שאין בזה איסור דאורייתא מפני

גמ' פסחים דף יג. "תניא ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת, ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות. ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ד' שעות, דברי רבי אליעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום רבי יהושע. אמרו לו, טהורות לא ישרפו שמא ימצאו להן אוכלין" עכ"ד הגמ'.

ומבואר בברייתא דין ער"פ שחל להיות בשבת, שאי אפשר לשרוף החמץ בשבת, וסובר רבי אליעזר בן יהודה בשם רבי יהושע דמבערין הכול בער"ש וכן שורפין כל התרומות שהם חמץ בער"ש, [ולגבי אם צריך לבער כל החולין בער"ש, נחלקו בזה הראשונים בסוגיין], אבל חכמים נחלקו על רבי אליעזר בן יהודה וסוברים שאסור לשרוף תרומה טהורה בער"ש כלל, דכל היכא שיש מקום שיהיה אפשרות שיאכלום אסור לשורפן. ולענין הלכה מבואר בגמ' שם, שלא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי אליעזר בן יהודה.

והנה בתוס' שאנץ ובחי' הר"ן בסוגיין כתבו דמכאן דייק רבינו אפרים דמדאורייתא ליכא איסור כלל לשרוף תרומה טהורה. דאי אמרת שיש איסור, היכא שרי רבי אליעזר בן יהודה - שהלכה כמותו - לשרוף תרומה טהורה חמץ בער"ש קודם שהגיע סוף זמן אכילתו, והלוא מדאורייתא אין צריך לשרוף החמץ ובביטול בעלמא סגי לה, והיכי אתי דרבנן ועקרי לה לדאורייתא, דהרי קיי"ל שאין כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אלא בשב ואל תעשה ולא בקום ועשה, ומכאן מוכח דמדאורייתא ליכא איסור לשרוף תרומה טהורה ורק מדרבנן אסור, ולכן בהגיע זמן הביעור התירו חכמים לשורפו. והא דכתיב את משמרת תרומתי

אבל בטהורה לכו"ע איכא איסור דאורייתא ואסור לטמא אע"פ שסופו לאיבוד וכמשנ"ת].

ומעתה יקשה על הראשונים היאך הוכיחו מדברי ר"מ אליבא דרבי יהושע, דהרי אדרבה רבי יהושע בסוגיא שם חולק וסובר שגם בסופה ללכת לאיבוד אין היתר לטמאותה, ומצינו להמהרש"א (על התוס' בדף י"ג) בסוגיין שעמד בקושיא זו על התוס' שהיאך הוכיחו מר"מ לשיטת רבי יהושע, ונעתיק לשון המהרש"א (בתוס' בד"ה ושורפין כו') שכתב על דברי התוס' שכתבו דשרי לשורפה כמו לטמאותה דשרי רבי מאיר בסוף פירקין כו', וז"ל: והאי תנא דהכא בהך מלתא כרבי מאיר ס"ל דקתני שורפין תרומות תלויות טמאות וטהורות כו' דמשמע ביחד, דהאי ליטמא תנא ר"מ לקמן בסוף פירקין, אבל רבי יוסי [אליבא דרבי יהושע] פליג התם וקאמר דשורפין תלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה וטהורה בפני עצמה, וצ"ל לרבי יוסי דאע"ג דשרי לשורפה משום דסופה ליאסר ולילך לאיבוד, מ"מ אסור לטמאה בחנם, אבל לשורפה שרי משום דלא בדילי מיניה ואתי לאוכלה בפסח. עכ"ל. ומבואר בדבריו שדייק זאת מלשונו של רבי אליעזר בן יהודה "ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות" דמשמע שאפשר לשרפם ביחד ואין איסור לטמא טהורות עם הטמאות אע"ג שודאי שהטמאה טמאה את הטהורה.

אמנם בדעת רבינו אפרים י"ל דמפרש בסוגיין דאין הכוונה ששורפין הכול ביחד, אלא כל טהורות לחד וטמאות לחד, ועיקר החידוש כאן שמותר לשרוף בערב שבת כל סוגי התרומה כדי שלא יבואו לאכלם בפסח.

והנה אכתי צ"ע בדברי הראשונים שדחו הוכחת רבינו אפרים, דמגליה לרבי אליעזר בן יהודה דמותר לשרוף בער"ש הטהורות כיון שסופן ללכת לאיבוד, דלמא רבי יהושע אמר כן משום דסבר שאין איסור מדאורייתא לשרוף תרומה, ולשיטתו קאמר שאין היתר לשרוף טהורה עם טמאה משום שהוא איסור

שכיון שסופו לילך לאיבוד אין כאן איסור כלל לשורפם והוכיחו כן מהא דשרי ר"מ לשרוף טמאה עם הטהורה.

והנה בדברי רבינו אפרים מוכח שחולק על הראשונים וסובר שגם בתרומה שסופה לאיבוד אין היתר לטמאותה, ועל כן הוכיח מסוגיין שבכל תרומה אין איסור שריפה מדאורייתא דאם יש איסור לשורפה היאך התירו לשורפה בערב שבת, אמנם קשה על רבינו אפרים מהא דהוכיחו הראשונים שתרומה שסופה לאיבוד מותר לטמאותה ומוכח שכל שסופו לאיבוד אין דין דמשמרת תרומתי, וקשה היאך יתרץ רבינו אפרים הוכחת הראשונים כנגד דבריו.

ונראה ליישב דברי רבינו אפרים, דהנה לכשנעייין בסוף פירקין מבואר שם בגמ', ערב פסח שחל להיות בשבת מבערין את הכל קודם השבת, ושורפין תרומות טמאות ותלויות וטהורות בערב שבת דברי ר' מאיר, ועלה פליג ר' יהושע דס"ל דשורפין טהורה לחד וטמאה לחד, ואסור לשורפין יחד כדי שלא תטמא הטמאה את הטהורה. והנה בדברי רבי אליעזר בן יהודה מבואר להדיא שאמר כן בשם רבי יהושע, ולפי"ז יתורץ באופן מרווח דברי רבינו אפרים. דבאמת ר"מ סובר שתרומה שסופו לאיבוד מותר לטמאותה, אבל רבי יהושע שחולק שם סובר שגם בסופה לאיבוד אין היתר לטמאותה, ומ"מ ס"ל בסוגיין בדף י"ג שמותר לשרוף בער"ש, ומכאן הוכיח רבינו אפרים שאיסור שריפה אינו מה"ת אלא מדרבנן. ואה"ג אליבא דר"מ אין הוכחה אבל כל הוכחתו מהא דשרי רבי יהושע בסוגיין לשרוף בער"ש אע"פ שאסר שם בסוגיא לשרוף הטמאות עם הטהורות.

[ולכא"ו יש לדייק כן בדברי רש"י בדף כ' בדברי ר' יהושע, דפירש"י (שם, ד"ה על מה) בדעת רבי יהושע שמתיר לשרוף התלויות עם הטמאות, וכתב רש"י וז"ל: "כיון דתלויה היא אי אתה מוזהר על שמירתה", ומבואר דכל ההיתר הוא משום דבתלויה אין איסור מדאורייתא לטמאה,

ששורפין דבר טמא מדאורייתא עם דבר טהור מדאורייתא אע"פ שהטמא יטמא את הטהור.

ובלשון השני מבואר בגמ' שר"מ למד זאת מרבי יהושע, שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע ביין תרומה טהורה הנשפך לבור מלא חולין טמא, שאם יניחו לה להישפך נמצא בבור תרומה טמאה מדומעת עם חולין, ואין היין ראוי השתא לכלום, וכדי לעצור את השפיכה מצויים עכשיו בהישג ידו רק כלים טמאים, דמודים רבי אליעזר ורבי יהושע שאם יכול לחזור אחר כלי טהור ולקבל בו מלוא רביעית בטהרה - שצריך לחזור. אבל אם אינו יכול לחזור אחר כלי טהור, סבר רבי אליעזר שניחנה להישפך ואל יטמאנה בידיים ע"י קבלה בכלים טמאים בידיים. ור' יהושע סבר שיותר גם לטמאה בידיים. ומדברי רבי יהושע דייק רבי מאיר, דהיכא דסופו לילך לאיבוד מותר לטמא תרומה טהורה. אבל ר' יוסי סבר דאין הנידון דומה לראיה, דהתם שרי ר' יהושע לטמא התרומה כדי שלכה"פ לא יהיה הפסד חולין (שלא יהא שיעור דימוע), אבל הכא שאין הפסד חולין, אסור לטמא תרומה טהורה בשום אופן.

ומבואר ע"ז בגמ' (בדף טו): אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן, לא נחלקו [רבי מאיר ורבי יוסי] אלא בשעה שישית, אבל בשעה שביעית דברי הכול שורפין. (טמאה עם הטהורה, דהואיל ונאסרה כבר מן התורה אין לך טומאה גדולה מזו. רש"י שם ד"ה מחלוקת). ודייקו מכאן בגמ', דרבי יוחנן סבר דרבי מאיר דקאמר מדבריהן למדנו - מדברי רבי חנינא סגן הכהנים למד, אבל לא למדו מדברי רבי יהושע. ונחלקו בזה רש"י ותוס' היאך הוא הדייק בדעת רבי יוחנן שר"מ לא למדו מדברי רבי יהושע.

רש"י פירש בכוונת הגמ', דאם רבי מאיר למד מדברי רבי יהושע נמצא שיותר לטמא תרומה טהורה אפילו בשעה רביעית וחמישית [דליכא אז עדיין חובת ביעור אפילו מדרבנן], שהרי סוף כל סוף סופו

דאורייתא, ואין לנו מקור דרבי יהושע סבר ההיתר שסופו ללכת לאיבוד, והיאך אמר רבי אליעזר בן יהודה כן בדעת רבי יהושע.

וליישב קושיא זו, נקדים, דמבואר במשנה (בדף יד.) "רבי חנינא סגן הכהנים אומר, מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בולד הטומאה עם הבשר שננטמא באב הטומאה, אע"פ שמוסיפין טומאה על טומאתו. הוסיף רבי עקיבא ואמר מימיהם של כהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שנפסל בטבול יום בנר שננטמא בטמא מת, אע"פ שמוסיפין טומאה על טומאתו. אמר רבי מאיר, מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח. [והיינו בער"פ משיגיע זמן הביעור, וזהו שעה שישית. רש"י], אמר רבי יוסי, אינה היא המידה. [אי אתה יכול ללמוד זאת מדבריהן. רש"י], ומודים רבי אליעזר ורבי יהושע ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה. על מה נחלקו, על התלויה ועל הטמאה. שרבי אליעזר אומר תישרף זו לעצמה וזו לעצמה, ורבי יהושע אומר שתיהן כאחת עכ"ל המשנה. ומבואר כאן מחלוקת דר' יוסי ור' מאיר, אם אפשר ללמוד מדבריהם שיותר לשרוף בער"פ בזמן הביעור תרומה טהורה עם טמאה, אע"ג שהטמאה תטמא את הטהורה, דר"מ יכולין ללמוד מדבריהן שיותר, אבל לר' יוסי אין ללמוד כן מדבריהם.

ובגמ' הסתפקו (בדף יד): בהא דקאמר ר"מ מדבריהן למדנו וכו', מדבריהן של מי למדו כן, דבלשון הראשון נקטו בגמ' דר"מ יליף זאת מדברי רבי חנינא סגן הכהנים, ששורפין בשר טמא באב הטומאה עם בשר טמא בולד הטומאה, ואיירי שהבשר שננטמא באב הטומאה נטמא מדאורייתא, והבשר שננטמא בולד הטומאה נטמא רק מדרבנן [כגון אוכלין ומשקין, שמדאורייתא אינם מטמאים באב הטומאה ורק מדרבנן גזרו עליהם. והאוכלין ומשקין הללו טימאו כלי, והכלי טימא את הבשר. רש"י שם ד"ה נימא], דמדאורייתא הוא טהור, נמצא

התוס' דאף לרבי יהושע אין היתר רק בשעת הביעור ולא קודם לכן, ועל כרחך דסבר כר' יהושע שמותר לשרוף תרומה מדאורייתא ואין כלל היתר דסופו לאיבוד מותר כבר קודם זמנו, והבן.

ובדעת רבינו אפרים יש לפרש שלמד סוגיית הגמ' שם כהתוס', ולא כפירש"י, ולפי דברי התוס' אין אפילו הו"א דרבי מאיר יתיר לטמא תרומות טהורות קודם זמן ביעור דהיינו שעה שישית, ושפיר סובר שר' יהושע חולק על עיקר הדין שאם סופו ללכת לאיבוד מותר.

אמנם יש להעיר על התוס' שאנן שמפרש שם כהתוס' ומ"מ בסוגיין דחה דברי רבינו אפרים. ואולי אפשר לתרץ דהא דרביה, כי כן מצויין שם דקאמר בשם רבו, וסוגיא דרבי אליעזר בן יהודה דידיה. ובאמת שכבר נתקשה הפנ"י בתוס' דאם אסור לשרוף קודם זמנו לרבי יהושע א"כ אמאי מותר בכלל לשרוף טהורה לבד ואסור רק לטמאותה דהיינו לשרפם ביחד טהורה וטמאה דהרי עצם השריפה אסור, וסיים דברי התוס' בזה צ"ע, ולשיטת רבינו אפרים יש ליישב כמשנ"ת שבאמת אין איסור שריפה מדאורייתא כלל ולכן מותר לשרוף קודם הזמן וכמשנ"ת.

לילך לאיבוד. ור' יוחנן דקאמר דמחלוקת בשעה שישית, משמע דבשעה חמישית אפילו לרבי מאיר אסור לטמא, ומכאן מוכח שלא למד כן מדברי רבי יהושע אלא מדברי רבי חנינא סגן הכהנים.

אמנם התוס' נחלקו על פירש"י, והקשו דבשעה ד' וה' לא אזיל לאיבוד דשמא ימצאו להן אוכלים, ויעו"ש עוד מה שהקשו, ולכן פי' התוס' שהדיוק מהא דקאמר ר' יוחנן דבשעה שביעית לכו"ע שורפין, ואי רבי מאיר ורבי יוסי נחלקו בדברי רבי יהושע, א"כ לרבי יוסי אפילו בשעה שביעית יהא אסור לשרופו, שהרי כל מה שהתיר רבי יהושע התם הוא מטעם שלא נבוא להפסד חולין, אבל היכא דליכא הפסד חולין בכל גוונא אסור.

והנה מדברי רש"י יש ללמוד, דאם רבי מאיר למד זאת מדברי רבי יהושע א"כ מותר כבר לטמא בשעה רביעית וחמישית אע"ג דעדיין השתא לאו זמן ביעור הוא, הואיל וסופו לילך לאיבוד. ולפי"ז נבוא ליישב דברי הראשונים בסוגיין, דרבי אליעזר בן יהודה הוכיח משיטת ר' יהושע בתרומה היורדת לבור דהואיל וסופו לילך לאיבוד מותר כבר לטמאותה קודם זמן הביעור דהיינו בער"ש, ורבינו אפרים סבר כשיטת



בירורי הלכה

הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל".

מצו"ב מאמר לרגל הוצאת גליון המאתיים, כה יתן ה' וכה יוסיף. ותזכו להגדיל תורה ולהאדירה.

ודבר שפתיים אך למחסור בשבח כתיבת חידושי תורה והעלתם על מזבח הדפוס. וכמו שרמזו בזה "קנה לך חבר", שיש לאדם לעשות את הקנה לחבירו, וע"י כך יזכה לברר את דברי תורתו לאמיתה של תורה ואליאב דהלכתא. וראה עוד בשיחת מרן אאמו"ר זיע"א שהבאנו בסוף ספר "אגרת לבן תורה". ע"ש ותרוה רוב נחת. אולם יש להזהר שלא לפגוע בכבוד החכמים, ולכתוב בלשון של זהירות בעונה בכבוד ובמתינות, שהעובר ע"ז יכול להכשל בכבוד ת"ח וכבוד רבו, וכמו שכתבנו בילקו"י ה' כבוד רבו. ע"ש.

וגם יש להזהר בכבוד רבותינו הראשונים שלא לחלוק על דבריהם כלל, וכמו שכתבנו בעין יצחק ח"א (כללי הפוס' הראשונים, וריש כללי הפוס' האחרונים), דמה נדע אנחנו ולא ידעו הם. ואם ראשונים כמלאכים אנו כבני אדם ואם ראשונים כבני אדם אנו חמורים. (ועי' בהקדמת הרב פעלים). ושלא לחלוק על דברי רבותינו האחרונים שלא בראיה ברורה, ואחר העיון הדק היטב.

וחובה מוטלת על עורכי הקובץ לעבור היטב על כל המאמרים במתינות ובעיון קודם הדפסתם, לראות שהדברים נכונים לאמתה של תורה, כי הינם אחראים לנדפס, ואם אין הדברים נכונים להלכה, הינם מכשילים את הרבים. וכמש"כ מרן אאמו"ר זיע"א בדברי פתיחה לשו"ת יבי"א ח"ט. שזו תקלה הבאה בגרימת העורכים, ובפרט כאשר מפרסמים מאמרי הלכה מצעירי הצאן שלא הגיעו להוראה, ולא הוסמכו מגדולי הדור, ומעזיזים פניהם לכתוב מאמרים בהלכה, וחולקים על רבותיהם, אף על פי שלא הגיעו לקרסוליהם, ולא ירדו לסוף דעתם. ומפרסמים את דבריהם ברבים, בירחון ההלכה ולמעשה, ולא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו, ואין הכרעתם מכרעת, כי יסוד כל דבריהם על פי סברת הכרס, ללא הוכחות מדברי הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים. וישנם טועים אחריהם וחושבים שדבריהם נכונים למעשה, וילכו אחרי ההבל ויהבלו. ובודאי שעורך הירחון אחראי על זה, שאם אין העורך עצמו ת"ח, ועובר על כל מאמר ומאמר בעיון כראוי, ורואה שהדברים נכונים לאמתה של תורה, ומפרסמם בירחון, הוא מכשיל את הרבים, והקולר תלוי בצוארו, ואם כוונתו כדי להרגילם לכתוב פסקים ותשובות, למה יפרסם מה שלא ראוי לפרסום, מצד נכונותם להלכה, ויהיה גורם למכשול. והרי ידוע מ"ש הרמב"ם (פ"ה מהל' תלמוד תורה ה"ד): כל תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה, הרי זה שוטה רשע וגס רוח, ועליו נאמר כי רבים חללים הפילה. ואלו התלמידים הצעירים שלא הרבו תורה "כראוי" ומבקשים להתגדל בפני עמי הארץ וקופצים ויושבים בראש להורות לישראל, הם

המחריבים את העולם ומכבים נרה של תורה, ומחבלים כרם ה' צבאות, ועליהם נאמר, אחזו לנו שועלים, שועלים קטנים מחבלים כרמים.

ובאמת כמה צריכים לשקול בשקל הקודש כל הוראה למעשה, שתהיה לאמתה של תורה, רק מפי מי שהוסמך לכך מגדולי ההוראה, צא ולמד ממ"ש המאירי (יומא כו א), וכבר ראינו תלמידי חכמים שידיעתם גדולה בתלמוד, ואף על פי כן אינם יודעים לכוין שמועה אחת להלכה, למה שראוי להורות, וכמה יש מוחזקים לבקיאם בחדרי תורה, וכשבאה הוראה לידם, אף את הפתח אינם מוצאים. ע"כ.

גם הריב"ש בתשובה (סי' רעא) כתב: וכמה חכמים ראינו בעינינו שהם מפולפלים בהויות דאביי ורבא, ולפום חורפא לא סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא, ואומרים על אסור מותר ועל מותר אסור. ע"ש. וכל שכן צעירים אלו שלא שימשו כל צרכם ולא מילאו כרסם בש"ס ופוסקים, ומתנשאים לאמר אני אמלוך, ואפסוק כאשר עם לבבי, אף מבלי עיון כראוי.

ואסיים בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה, ולהמשיך להפיץ מעיינות תורתנו הקדושה.

חובת המבילה לגר לאחר המילה

גר הנכנס לקהל ישראל, אחר שאמרו לו והודיעו לו את עיקרי הדת¹, חייב מילה תחילה², ולאחר שיתרפא הגר רפואה שלימה ממכת המילה³, מטבילין אותו לשם גרות במקוה של מי גשמים הכשר לטבילת הנדה.⁴

יש להקדים את מעשה המילה לטבילה.⁵ טבל ואחר כך מל, יש אומרים שלא עלתה לו טבילה זו ועליו לשוב ולטבול בברכה לשם גרות⁶, ויש חולקים⁷, וכן עיקר.⁸ אלא שלכתחילה ראוי לו לחזור ולטבול.⁹

1 כמבואר בשו"ע יו"ד (סי' רס"ח סעי' ב). ואם לא אמרו סדר קבלת הדת ומלו, אם צריכין לחזור ולהטיף ברית, יעוי' בשו"ת יביע אומר הי"א (חיו"ד סי' כז).
2 שו"ע שם (סעי' א').
3 רמב"ם הל' איסורי דם ביאה (פי"ד הל' ה') שו"ע (שם סעי' ב). וע' בשו"ת צפנת פענח (מהדו"ק עמ' מ"ג) שעמד על דקדוק לשון הרמב"ם, מפני מה שינה מלשון הגמ' עד שיתרפא - והוסיף רפואה שלימה.
4 בגמ' יבמות (מ"ז ע"ב): במקום שנדה טובלת שם גר ועבד משוחרר טובלים. וכ"פ הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פי"ג הל' י"ג), ושי"ך (יו"ד שם ס"ק ו). וע"ע להלן בדין טבילת הגר אם שווה לטבילת הנדה.
5 בגמ' שם: קיבל - מלין אותו מיד, נתרפא - מטבילין אותו מיד. וכ"פ השו"ע (שם סעי' א').
6 נמוק"י (יבמות ט"ז ע"א מדפי הרי"ף) בשם הרא"ה.
7 נמוק"י שם ומ"מ (הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ה) ובי"י (יו"ד שם) בשם הרמב"ן. וכ"פ הרמ"א יו"ד (שם סעי' א').

8 בטעם הדבר שעלתה לו טבילה אע"פ שהערה עומדת לקוץ, עי' למרן אאמ"ר בספרו טה"ב ח"ג (עמ' ק"ל), על מש"כ מרן הבית יוסף (יו"ד סי' קצ"ח), דהא דאבר ובשר המדולדלים חוצצים, היינו שאם נמצא בהם שום דבר חוצץ" לא עלתה לה טבילה, שאע"פ שהם מדולדלים כיון שמחזורים לגוף, חשובים הם כגוף. וכן בצפורן שפירשה מיעוטה. וכתב ע"ז מרן אאמ"ר: ראייה לכך מדברי מרן הבי"י (יו"ד ר"ס רס"ח) בשם הרמב"ן (הנ"ל), בגר שקדם וטבל קודם שימול הרי זה גר. וכן פסק הרמ"א שם. וקשה דהא קי"ל (ביבמות שם) כל דבר החוצץ בטבילה חוצץ בגר, וכיון שלא נימול, העולה חוצצת, והרי הוא מקפיד להסירה, שבלעדי הסרתה אינו גר, ואיך תועיל לו הטבילה קודם המילה, אלא ודאי כיון דהכי רביתה אינה חוצצת. וכ"כ בהגהת מלחמת אריה בשו"ת ברכת רצ"ה (ס"ס קכ"ה). ובשו"ת מצפה אריה (בית אבי חיו"ד סי' ל"ה דף ע"ב ע"ב), ע"ש. ע"כ.

זמן המבילה

הואיל ובטבילת גרים צריכים בית דין של שלושה, אין מטבילים אותם לא בשבת, לא ביום"ט ולא בלילה. ואם טבל, הרי זה גר.¹⁰

הכנה לפני המבילה

טבילת הגר והגיוורת, שווה בדיניה לטבילת הנדה, וכל החוצץ בטבילת הנדה חוצץ בטבילתם. ואע"פ שיש חולקים וסוברים שטבילת הגר חמורה יותר מטבילת הנדה, מ"מ העיקר לדינא שהם שווים, ורק היכא דאפשר בנקל, טוב יותר להחמיר בטבילת הגר והגיוורת.

בשורש השאלה, אם טבילת הגרים דינם כטבילת אשה נדה לבעלה או כטבילה לטהרות, ראיתי מקום להאריך בזה כפי שדיברו בזה הפוסקים וגדולי דורנו:

כתוב במקצת הספרים, ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, דכי איתמר הני לטהרות, אבל לבעלה טהורה, כי הא דאמר ריש לקיש, אשה לא תטבול אלא כדרך גדילתה. ורש"י כתב בתשובה אחת, דלא גרסינן הכי, דמה ענין ריש לקיש להנך דלעיל. וכך פירש רש"י בתשובתו, שכל החומרות הללו נוהגות גם עכשיו בטבילת נדה לבעלה, אבל רבינו תם כתב, שנראה כגירסת הספרים, דהכי איתא בהלכות גדולות, ובהלכות נדה שפירש רב סעדיה גאון וכו'. ע"ש.

אלא שהמרדכי בפרק ב' דשבועות (סי' תשמ"ח), כתב בשם הרא"ם (יראים סו"ס כ"ו), דהא דמסקינן הני מילי לטהרות אבל לבעלה לא, "הני מילי בדיעבד אבל לכתחלה אפילו לבעלה צריכה כל הני חומרות". וכ"כ סמ"ג (שם דף ל"ח ע"ד). וכתב הבית יוסף (יו"ד סי' קצ"ח) ע"ז, שכן קצת נראה מדברי הרמב"ם ז"ל. ע"כ. ובסוף סי' קצ"ח כתב הטור בשם אביו הרא"ש, שנכון להחמיר

דין טבילת נשים

שנינו בגמ' נדה (ס"ז ע"א) אמר רב גידל אמר רב: נתנה תבשיל לבנה וטבלה ועלתה - לא עלתה לה טבילה, אף על גב דהשתא ליכא - אימר ברדיוני נפל. אמר רמי בר אבא: הני רבדי דכוסילתא, עד תלתא יומי - לא חייצי, מכאן ואילך - חייצי. אמר מר עוקבא: לפלוף שבעין, לח - אינו חוצץ, יבש - חוצץ. אימתי נקרא יבש, משעה שמתחיל לירק. אמר שמואל: כחול שבתוך העין - אינו חוצץ. ושעל גבי העין - חוצץ. אם היו עיניה פורחות - אפי' על גבי העין אינו חוצץ. א"ר יוחנן: פתחה עיניה ביותר, או עצמה עיניה ביותר - לא עלתה לה טבילה. אמר ריש לקיש: האשה לא תטבול אלא דרך גדילתה. (פרש"י, פתחה עיניה ביותר, הויה חציצה למעלה, עצמה עיניה ביותר, הויה חציצה למטה).

וכתבו התוס' שם (בד"ה פתחה עיניה), בפירוש רבינו חננאל כתוב אחרי זה, וכן

וע' בשו"ת פרי השדה ח"ב (סי' נ"ח אות ב'), שעמד ג"כ בקושיא זו על מ"ש הרמ"א שם, בגר שטבל קודם שמל עלתה לו טבילה. וקשה, שהרי הערלה עומדת לקוץ, וכקצוץ דמי, והויה חציצה בטבילה. ותירץ, דהכא הוי מיעוטו שאינו מקפיד, כי לא מקרי הקפדה אלא כשמקפיד על הדבר מצד עצמו, אבל כאן אינו מקפיד רק מצד מצות מילה, ויותר היה נוח לו אם היה אפשר שלא ימול, ובכה"ג לא חשיבא הקפדה, ואף חז"ל לא גזרו על הקפדה כיו"ב. ע"ש. (וע"ע בטה"ב ח"ג עמ' ט').

9 ש"ך (שם ס"ק ב'), וכ"פ הלבוש (יו"ד שם סעי' א').

10 שו"ע יו"ד (שם סעי' ד'). ועי' שו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד (סימן י"ט אות י"א), ח"ט חיו"ד (סי' ט"ז עמ' רצ"ה), ילקוט יוסף שבת כרך ה עמוד קא, ומ"ש בקונטרסי כללי הגיור (ראה אור בספר כנס הדיינים תשע"ה בהוצאת הנהלת בתי הדין הרבניים עמ' קט"ו).

והטעם שפסק מרן בדדיעבד עלתה לה טבילה, מבואר בבית יוסף שם, כי מדברי הרמב"ם (בפ"ב מהל' מקואות הכ"ב) נראה, שלא נאמרו דברים אלו בגמרא אלא לטהרות ולא לבעלה, שדברים אלו אינם חוצצים אלא מדבריהם. [וכן כתב הסמ"ג (לאוין קי"א) בשם הערוך. וכ"פ בספר האשכול (עמוד קנ"ה), בדדיעבד עלתה לה טבילה. ושכן כתב בעל הלכות, שאם טבלה שלא כדרך גדילתה, בדדיעבד עלתה לה טבילה]. אלא שהרשב"א כתב שדברים אלו חוצצים גם לבעלה. ע"ש. ומרן השו"ע הביא בסתם סברת הרמב"ם, שעכ"פ בדדיעבד עלתה לה טבילה. ואח"כ כתב וי"א שלא עלתה לה טבילה, והיינו כדעת הרשב"א. וידוע שהלכה כסתם. וסמך מרן להקל בדרבנן ע"ד הרמב"ם וסיעתו.

ושם בסעי' ל"ח פסק מרן השו"ע: אינה צריכה לפתוח פיה כדי שיכנסו בה המים, ולא תקפוץ אותה יותר מדאי, ואם קפצה, לא עלתה לה טבילה, אלא תשיק שפתותיה זו לזו דיבוק בינוני. ע"כ. ואף לעיל פסק מרן השו"ע (סעיף כ"ז): "קרצה שפתותיה" או קפצה ידה, בענין שלא באו המים בהם, "לא עלתה לה טבילה". ודבריו הם ע"פ מ"ש בב"י שם והוא על פי' הר"ש במשנה (סוף פרק ח' דמקואות), שקרצה שפתותיה כמו לקרוץ בצפורן, שהדביקה שפתותיה ולא נכנסו המים בפיה, ונהי דלא בעינן ביאת מים בבית הסתרים, ראוי לביאת מים בעינן. וקצת היה נראה, דקרצה הוא לשון דוחק, שדחקה שפתותיה ביותר, כמו פתחה עיניה ביותר או שעצמה עיניה ביותר. ע"ש. ובב"י שם הוסיף ע"ז, שכ"כ הרא"ש כפירוש השני של הר"ש, דהיינו שדחקה שפתותיה זו על זו. וכ"כ הר"ש עצמו (בסוף מקואות), שדבריו האחרונים עיקר. וכן הוכיח מרן אאמו"ר בטה"ב ח"ג (עמ' קנ"ט) מדברי הרמב"ן בחי' (נדה ס"ז ע"א), והרשב"א בתה"א (דף ל"ב ע"ב). ומהרשב"ץ (נדה שם), כפירוש השני של הר"ש. וכן מוכח מדברי המאירי (נדה, עמוד רצ"ג). ע"ש.

כגירסת רש"י. וכן נראה שהוא דעת התוספות. וכתב הב"י שם, שאפילו לדברי הגורסים דלבעלה טהורה, היינו בדיעבד, אבל לכתחלה אפילו לבעלה צריכה כל הני חומרות, וכנ"ל בשם הראשונים. ומזה נלמוד, לדברי האוסרים בדיעבד נמי סברי דחייץ. וכן נראה מדברי הרא"ש שכתב בתשובה: "נדה שעצמה עיניה ביותר, הוי חציצה להתירה לבעלה". וז"ל רבינו ירוחם (נכ"ו ח"ה רכ"ד): אם פתחה עיניה ביותר או סתמתן ביותר, יש מפרשים דהוי כמו קרצה שפתותיה, ויש מפרשים להתיר דהוי כקמטין במקום שדרכן להיות שם, וכן כתב הרמב"ן דלבעלה מותרת אבל לא לטהרות. עכ"ל.

וכן כתב הרשב"ץ בתשובה (ח"א סי' י"ז), שאם שינתה מדרך גדילתה, כגון ששחתה ביותר או זקפה ביותר, כתב הראב"ד (שער הטבילה עמ' צ"ד) שאינה טבילה, ומדברי הרמב"ם (פרק ב' מהל' מקואות הכ"ב) נראה, שלא נאמרו דברים אלו אלא לטהרות ולא לבעלה, דדברים אלו אין חוצצין אלא מדבריהם עכ"ל. והרשב"א בתשובה (סי' תתי"ט) כתב, שהגירסא היותר נכונה בעיניו היא, שלא תטבול אלא כדרך גדילתה בין לטהרות בין לבעלה. ע"כ.

ומרן בשולחנו הטהור (סי' קצ"ח סעי' ל"ה) כתב: לא תטבול בקומה זקופה, מפני שיש מקומות שמסתתרים בה. ואל תשחה הרבה עד שידבקו סתריה זה בזה, אלא שוחה מעט עד שיהיו סתרי בית הערוה נראים כדרך שנראית בשעה שהיא עורכת, ויהיה תחת דדיה נרא' כדרך שנראה בשעה שמניקה את בנה, ויהיה תחת בית השחי נראה כדרך שנראה כשאורגת בעומדין. ואינה צריכה להרחיק ירכותיה זו מזו יותר מדאי, וגם לא להרחיק זרועותיה מהגוף יותר מדאי, אלא כדרך שהם בעת הילוכה, ואם שינתה, כגון ששחתה ביותר או זקפה ביותר, עלתה לה טבילה, ויש מי שאומר שלא עלתה. ע"כ.

והרא"ה להקל, דלא מעכבי קמטים כולי האי. ע"ש. גם בהגהות מהריק"ש (יו"ד שם סעי' ט') כתב, שרוב הפוסקים ס"ל שאם פתחה עיניה ביותר או עצמתן אין חוצצים בדיעבד, שלא החמירו בגמרא אלא לענין טהרות, אבל לבעלה מותרת. ע"ש.

והש"ך (שם ס"ק מ"ט) תמה על מ"ש מרן השו"ע בסעי' ל"ה והניח בצ"ע. שמרן נראה כסותר את עצמו בזה, שהמקילים בדיעבד שאם הזדקפה או התכופפה ביותר עלתה טבילה, ס"ל דהיינו למאן דגריס בש"ס (נדה שם), ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, ולכן גם בעצמה עיניה ביותר, כתב בסעיף ל"ט, שי"א שעלתה לה טבילה. ואילו לעיל סעיף ח' וט' שכתב, גבי כחול ודם שבמכה, חוצצים, הוי למאן דלא גרס הכי. ע"ש. והט"ז תמה להיפך על האומרים שלא עלתה לה טבילה, שהרי המים קדמו לקמטים, קודם שנסתתרו בזקיפתה או בכפיפותה, ותירץ דהכא יש לחוש לקמטים שבגופה שלמעלה מן המים. ולפ"ז אם נכנסה למים עד צוארה, אפילו שחתה ביותר, לכ"ע הויא טבילה בדיעבד. ע"ש. והגאון ר' אברהם אבלי בשו"ת בית אברהם (דף ל"ג ע"ב), כתב ליישב קושית הש"ך, דהכא ריש לקיש שהצריך שתטבול דרך גדילתה, לא אמר כן אלא לכתחלה וכו'. וע"ש. [ושם דף ל"ג ע"ג הובאה תשובת הגאון מהר"ר יהושע אב"ד וואסלקוב, ליישב דעת מרן מקושיות הש"ך]. וכ"כ המקור חיים בתפארת צבי (ס"ק ל"ב דף קל"ה סע"א). ע"ש. וכ"כ הגרי"מ אפשטיין בערוך השלחן (אות פ"ג ו-פ"ד), שדברי מרן הש"ע צודקים, כי יש ראיות רבות שגם ר"ל שאמר שאשה תטבול דרך גדילתה, מ"מ מודה שאינו מעכב בדיעבד וכו'. וכן בשו"ת שואל ונשאל (חלק ח' סי' קמ"ח), כתב ליישב ולחזק דברי מרן הש"ע שפסק בסתם דעלתה לה טבילה. ע"ש. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' צ"ז) ד"ה והנה לענין הלכה, ובשיעורי שבט הלוי (עמ' שמ"ח), שכתב, דמשמע שאף הש"ך דעתו להקל בדיעבד גם בעצמה עיניה. ומה

והגרי"ח בספרו בן איש חי (פרשת שמיני סעיף ט"ז) כתב, אינה צריכה לפתוח פיה בטבילתה, ולא תקפוץ פיה יותר מדי, אלא תשיק שפתותיה זו לזו דיבוק בינוני. ע"כ. והוא כלשון מרן הש"ע. ולאפוקי ממ"ש המקור חיים בתפארת צבי (ס"ק כ"ג), שכיון שאין אנו בקיאים מה נקרא "קריצה", צריכה האשה לפתוח פיה קצת בטבילתה. דליתא.

והנה שם בסעי' ל"ט פסק מרן השו"ע: לא תעצים עיניה ביותר ואל תפתחם ביותר, ואם עשתה כן יש אומרים שלא עלתה לה טבילה (ב' דעות בטור שם ובפוסקים - ע"י ב"י שם). ודברי מרן השו"ע הם מבוארים ע"פ מחלוקת הראשונים הנ"ל, אם דין זה נאמר רק לטהרות או גם לגבי אשה לבעלה. ובש"ך (יו"ד שם ס"ק נ"א) כתב, שהמעדני מלך הקשה על מרן השו"ע, שבקפצה פיה כתב דלא עלתה לה טבילה, ובפתחה עיניה ביותר וכן בעצימת עיניה ביותר, כתב יש אומרים שלא עלתה לה טבילה. וכתב הש"ך דלק"מ, דבקריצה שפתותיה כ"ע מודו, דמתני' היא (מקואות פ"ח מ"ה). והחילוק ביניהם כתב הר"ן, דכי עצמה עיניה, לא מעכבי קמטים כולי האי, שיהו מעכבים מלבוא בהן מים. והביאו מרן הבית יוסף. וכ"כ הרא"ה בכדק הבית. ע"ש. ובאמת שכן מפורש בהרי"ף (פ"ב דשבועות דף ו' ע"ב), וברמב"ם (פ"ב מהל' מקואות הכ"ב), שאם פתחה עיניה ביותר או עצמה עיניה ביותר, מותרת לבעלה, אבל לענין טהרות, לא עלתה לה טבילה. עכ"ל. וכ"כ הרא"ש בהל' מקואות (הל' ל"ד). [אבל בתשובותיו (כלל כ"ט סוף סי' ב') כתב דהויא חציצה לגבי להתיירה לבעלה. וצ"ע]. ע"ש. וכ"כ הרז"ה בעל המאור בהגהותיו ע"ד הראב"ד בבעלי הנפש (עמוד ק"ט). וכן הוא בחידושי הרמב"ן שם. וכן פסק הרשב"ץ שם. ע"ש. והגאון שואל ומשיב בספר יוסף דעת כתב, שגירסת הש"ך בשלחן ערוך שם, בדין פתחה עיניה ביותר או עצמה עיניה ביותר: "י"א שעלתה לה טבילה, וי"א שלא עלתה לה טבילה". וע"ז הביא שכן דעת הר"ן

אשה לבעלה, בטבלה שלא כדרך גדילתה, שהזדקפה מדי או התכופפה מדי, או שפתחה עיניה ביותר או עצמה עיניה ביותר, שבידעבד עלתה לה טבילה, ולא נאמרו דינים אלו לעכב רק בטבילה לטהרות.

דין טבילת גרים

איתא בגמ' יבמות שם: במקום שנדה טובלת, שם גר ועבד משוחרר טובלין, וכל דבר שחוצץ בטבילה, חוצץ בגר ובעבד משוחרר ובנדה. והקשו התוספות שם (בד"ה וכל דבר): תימה, דלענין הכשר מקוה, פשיטא ליה שאין לחלק בין נדה לבעלה ובין טהרות דקאמר במקום שהנדה טובלת. ולענין חציצה תלי נדה בטבילת טומאה וטהרה. וי"ל דבחציצה דאיכא מילי טובא דלא הוי אלא מדרבנן, כגון רובו ואינו מקפיד או מעוטו ומקפיד, איצטריך לאשמועינן דבחציצה דרבנן נמי אין לחלק בין לבעלה לטהרות, ואיכא מילי דחציצה דאמר בפ' בתרא דנדה (דף סז. ושם) ה"מ לטהרות אבל לבעלה לא, והיינו ספק חציצה, אבל ודאי חציצה אפילו דרבנן לא הקילו לבעלה יותר מלטהרות. ע"כ. מבואר הוא מדברי התוס' שחציצה לטהרות יותר חמור שאפ' ספק חציצה פוסל בטבילה. (וע' בשו"ת יהודה יעלה אסאד (סו"ס ר"ג) מה שהקשה על הב"י שם מדברי התוס').

והנה, יש לדון בדין טבילת הגר, האם טבילתו היא כדין אשה לבעלה שאז יש להקל בדיעבד בדרך הטבילה וכנ"ל, וכן בספק חציצה שנמצא בטבילתו, או דינו כטבילה לטהרות שאז אם טבל שלא כדרך גדילתו או אם היה ספק חציצה יש להחמיר. ובאמת שמפשות דברי מרן השו"ע בהלכות גרים (סי' רס"ח סעי' ב') נראה, שבדיני חציצה דין גר ואשה נדה לבעלה שווים, וז"ל שם: כשבא להתגייר, אי אתה יודע לו, מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישראל וכו', ומאריכין בדבר זה כדי לחבבן. אם קבל, מלין אותו מיד וממתניס לו עד שיתרפא רפואה שלימה ואח"כ

שהניח הש"ך בצ"ע, היינו דרמי להו אהדדי, אבל אינו דוחה את הדין דבידעבד מהני. ודלא כמ"ש בפתחי תשובה (יו"ד שם ס"ק כא) בשם לב"ש, שדעת הש"ך שאף בשחתה ביותר לא מהני אף בדיעבד, שאין הכרח לזה כאמור, שכן דרך האחרונים, שאין המקשה חולק על עצם ההלכה, שאע"פ שיש קושיא, פסק ההלכה נשאר איתן. ושכן משמע בספר יוסף דעת, שהבין שהש"ך נוטה להקל. וה"ט שאף בזקפה או שחתה ביותר בדיעבד דרך גדילתה הוא. וכמ"ש המאירי וכו'. ע"ש.

ובשו"ת אגרות משה (ח"א חיו"ד סי' ק"ו) ד"ה ולסמוך, כתב, דלא מסתבר כלל לסמוך על הסוכרים שאם שחתה ביותר עלתה לה טבילה, כיון שגם מרן השו"ע הביא השיטה דס"ל דלא עלתה לה טבילה. וגם הש"ך שם מקשה על הסוכרים שעלתה לה טבילה, ומשמע שפוסק כה"א שלא עלתה לה טבילה. ומיהו אם ישבה במים עד צוארה, מבואר בט"ז שאף ששחתה ביותר מהני טבילתה אף לכתחלה שקדמו המים לקמטיה. ע"כ. וכבר תמה עליו מרן אמו"ר בטה"ב (ח"ג עמ' קס"ו), שכל דבריו תמוהים, שאע"פ שמרן הביא גם סברת האומרים דלא עלתה לה טבילה בשם וי"א, מ"מ בסתם פסק שעלתה לה טבילה. וידוע שהלכה כסתם, וכמ"ש הרמ"ע מפאנו (סי' צ"ז). ובש"ך יו"ד (בכללי הוראה בס"ס רמ"ב סק"ה). וכן בדין שכן דעת הרמב"ם והסמ"ג והערוך והאשכול ובעל הלכות, להקל. ובפרט לפי האמור לעיל. [והאשכול שם עמוד קנה, כתב, שהר"ח והרי"ף ורב סעדיה גאון, גרסי בש"ס, ולית הלכתא ככל הני שמעתתא]. וכן עיקר. [אמנם בדברי מרן השו"ע (סי' קצ"ט סעי' י"ג), נראה דס"ל כשיטת הראשונים שדינים אלו נאמרו גם לגבי אשה לבעלה ולא רק לטהרות וכמו שהעיר ע"ז הגר"א שם (ס"ק ל"א) וכבר עמד ע"ז מרן אמו"ר בטה"ב (ח"ג עמ' רע"ג אות י"ח). ע"ש].

מכל הלין אנחנו למדים, שעיקר דעת מרן השו"ע בדינים המפורשים לעיל בדין טהרת

אתה הראת לדעת, דעת הרמב"ם, שדין טבילת הגר חמורה יותר מדין טבילת אשה נדה, וכן ראיתי בצפנת פענח תניינא הלכות יסודי התורה (פ"ה הל' ה') שכתב, שכונת הרמב"ם לחדש בזה, שדיני החציצה בטבילת גר חמורים מדיני החציצה בטבילת נדה לבעלה, שבגמ' יבמות שם נקט שכל שחוצץ בטבילה חוצץ בגר ובעבד משוחרר. ורבינו [הרמב"ם] ז"ל בה' מקואות (פ"ב הכ"ב) כ', רק חוצץ בגר, ולגבי מקום הטבילה הביא (בהל' איסורי ביאה פ"ג הי"ג): מטבילין הגרים והעבדים והמשוחררין, משום דרבינו ס"ל דטבילת גר מאחר שהוא לשם קדושת ישראל (עיין רש"י יבמות מ"ה ע"ב ובירוש' קדושין פ"ג) "הוי כמו טבילה לטהרות גם כן, וחוצץ כל החציצות אף שלבעלה אינה חוצץ". ובטעמם של דברים, מבואר בצפנת פענח, שהגר "נכנס ע"י טבילתו לקהל ה'" ודינו כטבילת הנדה לטהרות, שמחמת חומר דיני הטהרה החמירו בהם יותר מטבילת הנדה לבעלה, וע"כ אמרו שלא יטבול אפי' כשדם המכה רך. וכ"כ עוד בספרו צפנת פענח תניינא הלכות עבודה זרה (פ"ד הט"ז) ע"ש.

וכן בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קי"א) דן ביחס לגירות (נכה) שצריכה לטבול בקומה זקופה, ואחר שהביא דעת מרן המחבר בשו"ע (שם סי' קצ"ח סעי' ל"ה) שבדיעבד עלתה לה טבילה וכנ"ל בהרחבה, כתב, ויש טעם גדול לומר, דאף לשיטת המחבר דבאשה נדה עלתה לה טבילה, יודה דלטבילת גירות לא תעלה הטבילה, כיון דהוא להיכנס בזה לקדושת ישראל, יש לזה חומר טבילה דטהרות, ולא רק דין טבילת אישה לבעלה, דלכולי עלמא לא עלתה טבילה, דהא ודאי צריך לומר דלא רק בשמא בעלמא נקראו ישראל עם קדוש, אלא שישראל יש להם קדושה ממש. אבל בתוס' נדה (שם ד"ה פתחה) מפורש, דליכא לטבילת גר ועבד משוחרר חומרא דטבילה לטהרות, אלא טבילה דאיסור והיתר דהוא כטבילה דנדה לבעלה וכו'. וכיון שיש דעות

מטבילין אותו טבילה "הוגנת בלא חציצה". (וי"א שיגלח שערותיו ויטול צפרני ידיו ורגליו קודם טבילה) (טור ורי"ף ורא"ש).

ובש"ך שם (ס"ק ו') כתב: ואמרינן בש"ס כל דבר שחוצץ בטבילה חוצץ בגר. וע"ל סי' קצ"ח דבר החוצץ בטבילה. וכן צריך מקוה הכשר לטבילת נדה, כדלעיל סי' ר"א כדאי' בש"ס. וכ"כ הרמב"ם (פי"ג מהל' איסורי ביאה הי"ג). ובמקוה הכשר לטבילת נדה שם מטבילין את הגרים ואת העבדים ואת המשוחררי' "וכל דבר שחוצץ בנדה חוצץ בגרים ועבדים ובמשוחררים". עכ"ל. וסתמות דברי הש"ך, שדין הגר שווה לאשה נדה בדיני חציצה וכפשות דברי הרמב"ם מהל' איסורי ביאה.

אמנם, מה שיש מדברי הרמב"ם (הל' מקואות פ"ב הל' כ"ב) שכתב בזה"ל: פתחה עיניה ביותר או עיצמתן ביותר, לא עלתה לה טבילה, בד"א לענין טהרות אבל להתירה לבעלה הרי זו מותרת, אף על פי שנתנה תבשיל לבנה או שהיה בה שרט ישן או שהיה על גב עינה כוחל ובין פתחה עיניה או עיצמתן, הרי זו מותרת לבעלה, שכל הדברים האלו וכיוצא בהן אינן חוצצין אלא מדבריהן, ולענין טהרות גזרו לענין ביאה לא גזרו. וכל החוצץ בנדה לטהרות חוצץ בשאר הטמאין לענין טהרות, וחוצץ בגר בשעת טבילה. עכ"ל.

מבואר הוא מדברי הרמב"ם, שטבילת הגר חמורה יותר מטבילת נדה לבעלה, ודינו כטבילת נדה לטהרות. ואכן הראב"ד שם השיג על הרמב"ם ותמה, למה הקיש הרמב"ם טבילת הגר לטבילה לטהרות. ובכס"מ שם וכן בכ"י (יו"ד סי' קצ"ח) כתב ליישב השגת הראב"ד, שנ"ל טעמו של הרמב"ם, משום דתניא בתוספתא (מקואות פ"ו ה"ה), כל החוצצין בכלים חוצצין בנדה ובגר בשעת טבילה "ובחולין אין חוצצין". והביאה ר"ש בפרק ט' דמסכת מקואות (סוף מ"ד), ודאי דכל לבעלה לחולין הוא, אם כן הרי דמאי דלא חייץ בנדה לבעלה "אי חייץ בה לטהרות חייץ נמי בגר". עכ"ל.

השו"ע והש"ך כדברי התשובות והנהגות, שגם בגר אין להחמיר אלא רק בזמן שנוהג טהרות. וכעין זה ראיתי שכ"כ בדברי הרמב"ם בספר משנת חיים (שטינברג, נדה סי' נ"ב). וזה שלא כדברי שו"ת והרים הכהן (ח"ד חיו"ד סי' נ"ה) שדן בדין טבילת נכה בגר, ואחר שהביא דברי הרמב"ם מהלכות מקואות, כתב, ויהיה חילוק בזה בבית הסתרים, דמשמע במסכת מקואות דבעינן ביאת מים ממש לטהרות, משא"כ לבעלה לא בעינן ביאת מים רק ראוי לביאת מים, [וכן נראה מדברי הב"י שם שהביא ראייה לרמב"ם מהתוספתא דכלים], ונראה דעתו דראוי לן להחמיר בטבילת גר יותר מטבילת נדה. אמנם, מה דבעינן ביאת מים ולא רק ראוי, א"צ ביאת מים בפה אלא רק שלא תקפוץ פיה בחזוק, וכנראה אין חילוק בזה בטבילת גירות. אבל אם הפה פתוח תמיד כנד"ד [בילד נכה שפיו פתוח תמיד ע"ש], יש לנו לדון אולי כן צריך ביאת מים ממש. אבל לפי מה שציין הש"ך בפשטות בגירות לעיין רק בדיני טבילה של נדה ולא יותר, אולי לא ס"ל הכי או דלא נחית בהא לחלק ולהחמיר כנ"ל, אבל קשה להקל מספק. עכת"ד.

בסיכום דברי הראשונים והאחרונים יוצא, שדין זה לא נפיק מספק אם טבילת הגר חמור מטבילת נדה ודינו כטבילה לטהרות - וכדעת הרמב"ם וכפי שהביא ראייה לדבריו הב"י, וכן נקטו הצפנת פענח והאגרות משה, שיש לחוש כן בטבילת הגר, או כדעת הראב"ד והתוס' שם שאין חילוק בין טבילת הגר לאשה נדה לבעלה, ושכן נראה פשטות מרן השו"ע שם והש"ך (שם ס"ק ו') וכפי שפסק בתשובות והנהגות.

והנה, אחר העיון בדין זה בדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים, ראיתי מ"ש הגרש"ק בספרו שירי טהרה (סי' קצ"ח תשובה כ"ו. הוצאת מכון חכמת שלמה) וז"ל: ומה שהיה נראה לי בזה הוא כך, דהנה זה ידוע דרובו ומקפיד עליו חוצץ, אך מיעוטו המקפיד ורובו שאינו מקפיד מן

ראשונים החלוקות בעניין, מסיק האג"מ דיש לנו להחמיר מספק לאמור בטבילת גרות אף מעבר להקפדות שיש בטבילת נדה, ודינייה מקבילים לדיני טבילה הנדרשת לטהרות. ע"כ.

אלא שבשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' ש"ז) האריך להוכיח שחומרא זו שהחמירו בגר, שדיני החציצה בטבילתו יהיו כדין טבילת נדה לטהרות, אינה מעיקר חלות הגרות, אלא הלכה בעלמא היא בכדי לטהרו מטומאת עכו"ם שעליו, "ולטהרו לאכילת קדשים". וכיון שכך, בזה"ז שדיני טהרות אינם נוהגים אף בטבילת הגרות א"צ להקפיד על דינים אלו. ע"כ.

ולכאוי"ל שכן מוכח מדברי הרמב"ם בהל' איסורי ביאה, ששם נתבארו הלכות הגרות ופרטיהם, כתב איזו היא הטבילה הראויה לעצם חלות הגרות, ובזה סתם וכתב שדי במקוה הכשר לטבילת הנדה לבעלה, אבל בהל' מקואות ששם דן הרמב"ם מהו האופן בו יטהר הטמא לענין טהרות, בזה אמר, דכיון שגזרו חכמים על כל הנכרים שיטמאו כזב אם בא להטהר מטומאה זו, עליו לטבול באופן הכשר לטבילה לטהרות, אבל לעצם חלות הגרות א"צ לזה.

ולכאורה, כן נראה מדברי מרן השו"ע שהבאנו לעיל (שם סי' רס"ח סעי' ב'), שסתם וכתב טבילה "הוגנת ללא חציצה", ואם איתא דס"ל דדין הגר שונה מדין אשה לבעלה, הוי ליה לפרש כן, ובפרט שבכס"מ ובב"י (שם סי' קצ"ח) הוכיח כדברי הרמב"ם מתוספתא דכלים, ובכל זאת בשו"ע לא הביא כלל דברי הרמב"ם, אלא ודאי דס"ל טבילה הוגנת ללא חציצה כדין אשה לבעלה. וכן נראה מהש"ך (שם ס"ק ו'), שלמד כן בדעת המחבר שהשווה דין הגר לדיני חציצה באשה נדה, וכסתמות דברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה. [וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' כ"א), שנקיט בפשטות כדברי הש"ך שדין הגר שווה לאשה נדה בדיני חציצה, ולא זכר כלל מדברי הרמב"ם. ע"ש]. וצ"ל, דס"ל למרן

והנה, דבריו מחודשים ביותר, דלא רק דס"ל בפשטות דדין הגר כטבילת אשה נדה לבעלה ולא לטהרות, כנראה מריש דבריו שם. ע"ש. אלא עדיפא מיניה נקיט, שבדיני חציצה דין הגר יותר קל ובדיעבד אם טבל עם מיעוט המקפיד, אינו צריך לחזור ולטבול, ודלא כדין טבילת הנדה שאף בדיעבד לא עלתה לה טבילה. ודבריו צריכים עיון, שלא זכר מדברי הרמב"ם בהלכות מקוואות דס"ל בטר כל איפכא, שטבילת הגר חמור יותר מדין טבילת הנדה ודינו כטבילה לטהרות.

ותל"ית זכיננו לאורו של מרן אאמו"ר בשו"ת יביע אומר (חלק י"א יו"ד סי' כ"ו) שדן שם במה שהתוודע לו כטבילת הגרים במצרים שהיו מטבילים את הגיורות ללא חפיפה לפני הטבילה, ושם דן בארוכה בדין עיון הגוף שאינו אלא מדרבנן, (ובאות ב') כתב, כיון דלכל היותר איכא חששא רק של מיעוט המקפיד בטבילת הגר (דכיון שהנשים כיום מקפידות על נקיות הראש והגוף, א"כ ודאי שכל מה שיש לחוש זה אך ורק לחציצה בשער במיעוט המקפיד), יש להסתמך על דברי השירי טהרה הנ"ל, שבדיעבד אחר הטבילה בגר גם אם נמצא חציצה במיעוט המקפיד עלתה לו הטבילה, משום הני תרי טעמי שכתבנו בשם השירי טהרה, דטבילת הגר מילתא דלא שכיחא לא גזרו בו רבנן, ומשום שטבילת הגר מסורה לבית דין, לא חיישינן לגזירת חז"ל במיעוט המקפיד אטו רובו המקפיד כאשר ב"ד יקפיד שלא יטבול עם רובו המקפיד. וע"ש שהביא סייעתא לדברי הגר"ש קלוגר מדברי התוס' ישנים יבמות (ע"ח ע"א ד"ה משום), דמשום מעלת גירות אוקמוה רבנן אדאורייתא. [וכן הוא בדברי רש"י (יבמות שם ד"ה משום). ע"ש. וע' בחזון יחזקאל על התוספתא (מקואות פ"ו ה"ד) מש"כ לדחות ראייה זאת, ובשו"ת חלקת יואב ח"א יו"ד סי' ל'] ובסוף התשובה כתב מרן אאמו"ר, שהסכים עמו בדין זה הגאון הרב צבי פסח פרנק זצ"ל רבה של ירושלים.

התורה אינו חוצץ רק רבנן גזרו בזה, והנה ידוע מה דאיתא בש"ס בכמה דוכתא, דכי גזרו רבנן במלתא דשכיחא אבל במלתא דלא שכיחא לא גזרו בו רבנן, וא"כ י"ל ה"נ דוקא בטבילת נדה דשכיח טובא או בזבה בזה גזרו רבנן, אבל בגר דלא שכיח לא גזרו בזה רבנן. והן אמת, דמלשון הרמב"ם שכתב כל דבר שחוצץ בנדה חוצץ בגר, משמע דאף חציצה דרבנן פוסל בגר כמו בנדה, אבל הטור ששינה מלשון הרמב"ם וכתב כל דבר שחוצץ בטבילה חוצץ בגר, ולא כתב שחוצץ בנדה, משמע דבא לומר דוקא בדבר שחוצץ בטבילה מן התורה חוצץ בגר, אבל דבר שאינו חוצץ בטבילה מן התורה אינו חוצץ בגר. ובפרט ד"ל כעין דאמרינן בעלמא בש"ס יבמות (כ"ב ע"א), עדות לב"ד מסורה ולא שייך בזה טעות, יע"ש. א"כ ה"נ בשלמא בטבילת זבה ונדה למסור לכל לכך גזרו בזה אטו רובו ומקפיד, אבל בטבילת גר דבעי ב"ד וא"כ כיון דנמסר לב"ד וכלי ב"ד בלא"ה אינו טבילה וב"ד זריזין הם ולכך לא שייך בזה גזירה אטו רובו ומקפיד, "לכך בזה אינו חוצץ במיעוט המקפיד או רובו ואינו מקפיד".

ובסוף דבריו כתב השירי טהרה: וי"ל דמה שסתמו הפוסקים וכתבו שצריך לטבול טבילה בלא חציצה [בגר], וקצת כתבו [הרמב"ם] כמו בנדה, היינו מכח לא פלוג, דכיון דתקנו חז"ל דמיעוט המקפיד חוצץ, לא פלוג חז"ל בתקנתן, ואף בגר דבעי ב"ד נמי צריך טבילה בלא חציצה, אך י"ל כיון דעיקר הטעם מכח לא פלוג (ע' מג"א סי' תמ"ז סק"ה בשם מהרא"י) דלא החמירו חז"ל בלא פלוג כמו בגוף הגזרה. יע"ש. א"כ ה"נ בזה לענין דיעבד בגר ודאי עלתה לו טבילה, אף דהוי מיעוט המקפיד, דאף דבנדה אף בדיעבד בעי טבילה במיעוט המקפיד, מ"מ בגר דהוי עיקרו משום לא פלוג, לא החמירו בזה כמו בגוף הגזרה, ולכך נראה דבדיעבד לא בעי טבילה אחרת אף דמצא מיעוט המקפיד, זה נראה נכון וברור ואמת ככוונת דבריהם. ודו"ק.

להחמיר כטהרות אלא כטבילת אשה לבעלה, ועדיפא מיניה שבדיעבד עלתה לו טבילה במיעוט המקפיד ודלא כנדה שלא עלתה לה הטבילה גם בדיעבד. וכן הסכים ע"ז מרן אאמו"ר וכנזכר. וכן העליתי בס"ד בקונטרס כללי הגיור (עמ' ס') לשאלת כה"ר רבי נסים כהן שליט"א אב"ד לגיור, בענין גר שנפצע בתאונת דרכים והטיפול בו מחייב לחבוש אותו, בכדי למנוע כניסה של מים העלולים להזיק לו, שמוותר להטבילו לגירות עם התחבשות אם אי אפשר שיתרפא במועד הקרוב.

תבנא לדינא, שבדיני חציצה טבילת הגר שווה לדין טבילת אשה נדה, ועדיפא מיניה שבשעת הדחק אם כבר טבל הגר במיעוט המקפיד, יש מקום לדון שתעלה לו הטבילה, וכמו שפסק מרן אאמו"ר בתשובתו הרמה ביביע אומר הנ"ל, והכל מסור לעיני הדיינים היושבים על מדין בטבילת הגר, לדון במקרה כעין זה בדחיקות השעה, אם אי אפשר לחזור ולהטביל את הגר או לאו.

ומכל מקום, ודאי שלכתחילה שיש לחוש בטבילת הגר שנכנס לקדושת ישראל, לעשות ככל האפשר בהטבלתו כדין טהרות, וכמ"ש הרמב"ם בהלכות מקואות (פ"ב הלכה כב), שלא יזקוף עצמו מדי ולא ישחה מדי וכו', וכמו שחשש לכך האגרות משה הנ"ל, ומיהו גם בזה בדיעבד נלע"ד, דעלתה לו טבילתו כדין אשה נדה לבעלה, וכמו שס"ל שאר הראשונים שחלקו על הרמב"ם, וכפשוט מרן השו"ע והש"ך, וכמו שפסק בתשובות והנהגות. ובדין עיון הגוף אם הוא מהתורה או מדרבנן, ע' מה שהרחיב בזה מרן אאמו"ר בתשובתו הנזכרת.

אחר עיוני בדברי קדשו של מרן אבא, ראיתי שהוא מציין לדברי הגרש"ק בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח"ב סי' ע'), ועיינתי שם ומצאתי, שכן הקשו לו מדברי הרמב"ם בהלכות מקואות, ויישב קושיה זו וז"ל: הנה מה שהקשה על מה שכתבתי בסוף הספר בדפים הנקראים שירי טהרה (שם, ובמהדו"י דף ע"ג ע"ב) די"ל דבגר לא מפסיל חציצה דרבנן, ועל זה תמה ממה שכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' מקואות הכ"ב) שטבילת גר חמיר מטבילת נדה לבעלה רק גם חציצה דרבנן חוצץ. ואין לומר דהרמב"ם מירי שם לכתחילה, זה אינו, דלכתחילה גם בנדה חוצץ, ובעל כרחך מה שמחלק הרמב"ם בין נדה לטבילת גר היינו בדיעבד. ע"כ.

וע"ז השיב הגר"ש קלוגר: הנה יידי, מלבד שכפשוטו אין זו השגה, דאני לא באתי רק ליישב דברי הב"י והב"ח שתמהו על הטור דס"ל כן, ומה בכך דס"ל להרמב"ם להיפוך. מיהו לפי האמת אתי שפיר לדברינו "גם להרמב"ם", דהנה הני חציצות שמנה הרמב"ם פ"ב מקואות, אלו הם פוסלין אף לאינו מקפיד, מדלא חילק שם אם מקפיד או לא בכל ענין חוצץ, ובעל כרחך דאם גם באינו מקפיד חוצץ ודאי אין כוונתו מכח גזירה אטו רובו המקפיד, רק הוי תקנה בפני עצמה דרבנן גזרו בזה דהוי חציצה, ולכך בזה שפיר כתב הרמב"ם דהוי בגר חציצה כמו בטהרות, "ואני לא כתבתי רק על דבר התלוי בהקפדה במיעוט המקפיד, דבזה לא גזרו רבנן רק מכח גזירה אטו רובו, בזה שפיר כתבתי כיון דבגר בעי ב"ד, לא שייך גזירה מיעוט אטו רובו דב"ד מידע ידעי וכו'", ואתי שפיר דברינו. עכ"ל.

מבואר יוצא מדבריו, שגם לדעת הרמב"ם במיעוט המקפיד בדין גר לא נאמר דינו

הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א

ב"ה תשרי תשע"ט לפ"ק

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד והמפואר בית אהרן
וישראל.

נתתי שמחה בלבי בעת הגיע זמן דודים ושמחה
של תורה לעולם התורה לקראת הופעת הקובץ
בגליונו המאתיים אשריכם שהנכם זוכים להאיר
באור גדול זה את עולם התורה והלכה שאלפים
רבים של ת"ח נהנים ומרוויים את נפשם בדברי
וחידושי תורה ובירורי הלכה שנכתבו ע"י גדולי
הרבנים ות"ח מופלגים שבדורינו וכן לרבות גנוזות
מגאוני הדורות הקודמים והדברים מאירים באור
יקרות גם פינות רחוקות בכל מקצועות התורה. יה"ר
שתזכו להמשיך במעשיכם להגדיל תורה ולהאדירה
והדבר ודאי יביא ויקרב ביאת וזריחת אורו של
משיח צדקנו שיתגלה עלינו בב"א.

בהזדמנות זו הנני להביע את קורת רוחי והנאתי
מהחבורה הגדולה ומפוארה של הרבנים ומורי
הוראה של קהלתכם הק' סטאלין קארלין ת"ח
מופלגים שמשמא זיכוני לטפח אותם ולנחותם
בדרך ההלכה שקיבלתי ממורי ורבי השבט הלוי
זצ"ל והם גדלים ב"ה לתפארת ועולים מעלה מעלה
וחלקם משמשים רבנים מובהקים ומורים דבר ד'
לעם ד' לתפארת בית ישראל וניכר בהם כחו ואונו
הגדול של כבוד ידידינו הגה"צ כ"ק אדמו"ר מקרלין
סטאלין שליט"א יאריך ד' ימיו על ממלכתו מתוך
בריאות השלמה ושמחת הנפש ויה"ר שיזכה
להמשיך לגדל לגיונו של מלך ולקרב את לבם
לאביהם שבשמים כרצונו הטהור אכ"ר.

וע"ז בעה"ח מצפה לרחמי ד'

יעקב מאיר שטרן

גדר תקיעת כף

(א) תקע כפו לחבירו שמהיום ואילך יתן לו את הכספי מעשר אם יכול להתיר הדבר

(ב) שני בחורים אוהבים תקעו כפיים ול"ז שישארו חברים לעולם, מה זה מחייבם

אדשה"ט וש"ת בכבוד וידידות, הנני בזה בתשובה ע"ד שאלתו ששאל בראובן שנתן
תקיעת כף לשמעון שמהיום ואילך יתן לו את המעשר כספים, והשאלה האם יכול הוא
להתחרט על התקיעת כף ולהתיר כשאר התרת נדרים שלא מדעת שמעון, ועוד איזה ספקות
שיבוארו בהמשך.

דלכתחלה לא יתירה רק כמו בשבועה, ר"ל כמו שכתב בסי' ר"ל דלא ישאל על השבועה לכתחלה אלא מדוחק, וה"ה בת"כ הדין כן, אבל לא בעינן דוקא ענין של הפסד או מכשול דלא פסקינן כר"ת.

האם מועיל ששמעון ימחול הת"כ מבלי היתר שלשה

ואיכא לעיונא האם מהני ששמעון ימחול הת"כ, או דלמא צריך דוקא התרה של שלשה כמו כל שבועה, דהנה הרמ"א (רל"ט ס"ב) כתב: הנותן ת"כ לחבירו ותלה בדעתו יכול למחול לו, ואם לא תלה בדעתו רק עשאו דרך שבועה לא יוכל למחול לו ובעי התרה עכ"ל, וכתב ע"ז בס' עצי לבונה וז"ל: אם נתן לחבירו ת"כ שיעשה לו איזה דבר הנוגע לחבירו לטובתו, משמע דבזה נמי יכול למחול לו, דמן הסתם הוי זה נמי כתלה בדעתו, ואם חבירו הסכים למחול לו את הת"כ הוי כאומר לו הריני כאלו התקבלתי כיון דזה נוגע לעצמו, אך השמלת בנימין (בגדי כהונה ס"ק ב') כתב בזה שצריך לומר לו בפירוש כן (היינו בלשון הריני כאלו התקבלתי) ומחילה גרידא לא מהני עכ"ד, נמצא דלפ"ז בנדוד"ד לא יועיל לשון מחילה, אלא צריך שמעון לומר הריני כאלו התקבלתי וכ"מ מדברי הש"ך (רכ"ח סוס"ק מ"ו).

ביאור שו"ת הרשב"א

ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תשי"ג) דן לגבי ראובן שנתחייב לשמעון המלוה שאם לא יפרע לו בזמנו שיהא בנידוי, וכתב שם: ומי שהוא מחויב נדוי אם לא יפרע אינו נפטר מידי נידויו אלא בפרעון בימומו וכו' ואפילו פטרו המלוה בעצמו מ"מ אם עבר יומו נידויו נידוי עכ"ל, וצ"ל דמה שכתב ואפילו אם פטרו המלוה, דכונתו שפוטר את הנידוי והחוב נשאר, אבל אם אומר הריני כאלו התקבלתי בזה ודאי דנפטר ופשוט, והב"י (ע' תע"ח ד"ה וכתב עוד) פירש פטרו המלוה עצמו היינו אם האריכו כמו שנתבאר דהארכת זמן לא מהני ע"ש.

א

מה דינו של תקיעת כף

וכדי לברר ענין זה יש להקדים יסוד תקיעת כף שנחלקו בו הראשונים, דהטור (י"ד סי' רל"ט ס"ב) הביא בשם ר"ת שנראה להחמיר בתקיעת כף שאין לה התרה, שדומה לכריתת ברית, ומ"מ אם יש הפסד בדבר או מכשול יתירו לו דלא חמירא משבועה ע"כ, ובתשב"ץ ח"ב סי' קמ"א בהגה בשם צדה לדרך דהגאונים ס"ל דת"כ חמור משבועה, ומאידיך הרשב"א בתשובות (ח"ה סי' ס"ז) ס"ל דאין בתקיעת כף שום חיוב אלא משום שארית ישראל לא יעשו עולה, וכ"ה דעת התשב"ץ (ח"ב סי' קמ"א) דלאחר שהביא דעת המחמיר כתב וז"ל, ואנו על הרשב"א סומכין להקל בת"כ שאינה כשבועה, וכ"כ בסוף התשובה ע"ש, (ומש"כ החת"ס י"ד סי' רכ"ו ד"ה ואמנם דהגם דהתשב"ץ הסכים לרשב"א שאין דינו כשבועה מ"מ העלה שם דעתה דנהגו ליתן יד במקום שבועה הו"ל שבועה ממש עכ"ד, לא מצאתי שם דברים אלו, ובשו"ע (רל"ט ס"ב) כתב המחבר תקיעת כף דינו כדין שאר שבועות ויש לה התרה, הג"ה ולכתחילה לא יתירנה רק במקום שמתירין שאר שבועה, והני מילי כשהיא דרך שבועה אבל כשהוא כדרך הסוחרים שתוקעים כפם זל"ז לקיים המקח אין לה דין שבועה כלל עכ"ל. והגר"א (שם ס"ק ז') כתב על דברי המחבר: דר"ת פסק דהיא כשבועה וכו' מ"מ כיון דקיי"ל דמתירין שבועות לא עדיף משבועה וזהו שכתב (רמ"א) ולכתחלה וכו' עכ"ד.

ונראה ביאור הדבר דאף דהשו"ע לא פסק לגמרי כשיטת ר"ת, דהרי לשיטתו אין להתיר תקיעת כף רק במקום הפסד או מכשול, והרי המחבר לא התנה תנאי הנ"ל, אלא דבא לומר דלדינא פסק כר"ת בזה שעכ"פ דינו כשבועה לאפוקי משיטת הרשב"א הנ"ל דס"ל דת"כ אין בו שום חיוב, וזה בעצם כעין ממוצע בין ר"ת לרשב"א, אמנם דבריו סתומים מעט והו"ל לפרש יותר כנ"ל, ומש"כ הרמ"א

ב

לבמה זמן שייך לומר שהתחייב

ויש לחקור כשאדם מתחייב לחבירו ליתן לו מהיום ואילך את כספי מעשר, עד איזה זמן אמרינן שהוא התחייב בזה, ומצינו באהע"ז (סי' קי"ד) דהב"י מייתי פלוגתא בין הראשונים, דהרשב"א כתב בתשובה (ח"ו סי' ה') דהמקבל עליו לזון לאיש בנכסיו סתם, כל זמן שצריך למזונות משמע, וכדאמרינן בנדרים (כ"ח) כל סתם לעולם משמע, וכ"כ הר"ן (גיטין ל"ז) דהמקבל עליו לזון אחד כל ימי חייו משמע, והדבר צריך תלמוד עכ"ל, ומאידך הרא"ש בתשובה (כלל ו' סי' י"ח) כתב שהמקבל עליו לזון את חבירו בסתם בשנה אחת יפטר מנדרו ע"כ, והרמ"א (חומ"מ סי' ס', ס"ג) מביא פלוגתא הנ"ל, וכתב שם הגר"א (ס"ק כ') דסברא ראשונה דהוא דעת הר"ן והרשב"א נראה עיקר.

והתומים כתב שם דלדעתו אין כאן מחלוקת, כי דעה ראשונה שהיא דעת הרשב"א מיירי בקיבל לזון את עני דהוא בתורת נדר דבפיך זו צדקה, וסתם נדרים להחמיר, לכן חייב לזונו כל ימי חייו אם הוא עני תמיד או כל זמן שצריך, אבל הי"א שהוא דעת הרא"ש מיירי באדם סתם דלא שייך בו נדר והמוציא מחבירו עליו הראיה ע"ש, וכ"כ בשו"ת חת"ס (חומ"מ סי' ט' אות ב').

ומעתה לדבריהם נפקא בנדו"ד דשמעון הוא עני ונצרך לקבל מעשר, חייב ראובן לקיים התקיעת כף כל זמן שהוא עדיין עני, וכ"ש לשיטת הגר"א דס"ל דבכל גווני העיקר כדעת הר"ן והרשב"א, אמנם ראיתי בשו"ת תשורת ש"י (סי' תקס"ג) שהשיג על הגר"א ע"ש, אבל במקום עני הסכים ג"כ לשיטת התומים והחת"ס. (ובעלמא אם אמר בלשון "לעולם" אם הכונה גם לאחר מיתת חבירו עיין מה שהאריך בזה בחקרי לב יו"ד סוס"י מ"ה).

צדקה אי הוי ספק איסורא ולחומרא

או הוי ספק ממונא

מיהו עדיין אין הדברים פשוטים, משום דאשכחן פלוגתא בפו' בספק צדקה אי הוי ספק איסורא ולחומרא או ספק ממונא ולקולא, דע' ש"ך (יו"ד סי' רנ"ט ס"ק י"ד) שהאריך והביא כמה ראשונים דס"ל דהוא ספק ממונא ולקולא, וכ"כ התרומת הדשן (סי' ע"ג) וכן נוקט שם הגר"א ס"ק ט"ו, אמנם בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' ר"מ) ס"ל דעיקר כדעת האומרים דהוי ספק איסורא ולחומרא ע"ש, עכ"פ לדעת התרומת הדשן וכמה ראשונים והגר"א י"ל לענין נדו"ד דאפשר דיכול ראובן לסמוך שלא יצטרך ליתן המעשר יותר משנה אחת, דיסמוך על שיטת הרא"ש הנ"ל דהתחייבות סתם סגי בשנה אחת.

עוד יש מקום להוסיף ע"פ מש"כ המחנה אפרים (הלכות שבועות סי' ו') דהא דמשמע בנדרים דכל הנודר סתם לעולם משמע, היינו דוקא במי שבא לאסור על עצמו שלא לאכול או שלא לעשות דהוי מידי דשב ואל תעשה, ובכי האי גוונא סתמא לעולם משמע, משא"כ בדבר שהוא בקום ועשה דנדר להשתתף עם חבירו, יכול לומר דכיון דנשתתף עמו זמן מה יצא ידי שבועתו ע"ש, וע"ע במ"מ רפ"ז מהל' אישות ודו"ק, וא"כ לפי הנ"ל נמי י"ל דאין חובה ליתן הכספי מעשר לעולם, ורשאי לפטור עצמו עכ"פ אחרי שנה.

אך גם אם לא נסמוך על זה, מ"מ עדיין י"ל דיכול ראובן לפטור עצמו אחר שנה, דגם אם נאמר דבצדקה יש להחמיר במקום ספיקא ופלוגתא, אך כל זה אמור כשאדם רוצה להמנע לגמרי מעצם נתינתו מכח ספק, אבל כשאדם רוצה ליתן, רק חפץ הוא לתת לעני אחר, בזה י"ל דלכו"ע הרשות בידו, וראיה לזה דהנה קיי"ל (רנ"ח סעי' י"ב) דהאומר ליתן לחבירו מתנה אם הוא עני הוי כנודר לצדקה ואסור לחזור בו ע"כ, ומ"מ עיין בקצה"ח (סי' רי"ב ס"ק ד') דכתב דלפי

אמנם יש לדעת דכל זה אמור רק היכא דראובן שתקע כף לשמעון ליתן לו המעשר זה עשה מפני איזה טובה ששמעון עשה לו, דכן הוא הסכמת רוב הפו', וכשיטת ר"ת שהובא בתוס' ורא"ש ור"ן (גדרים ס"ה), וכ"כ כמה ראשונים (מרדכי גיטין פ"ק השולח, רשב"א, וסמ"ג, ועוד) וכ"פ השו"ע (רכ"ח ס"כ) בדעה ראשונה בסתם, וכתב הש"ך (ס"ק מ"א) דהטובה צ"ל דוקא בשביל השבועה או הת"כ, אבל מה שהטיב לו מצד אחר לא מקרי בשביל זה מקבל טובה. ולפ"ז נפקא דאם שמעון לא עשה לו שום טובה מיוחדת לראובן כרי שיתקע לו כף, אז שפיר יכול ראובן להתיר הדבר כמו כל התרת נדרים ושבועה, וההתרה אינה צריכה להיות דוקא בפניו כמ"ש הש"ך (ס"ק מ"ו) אך צריך להודיע זה לשמעון כמ"ש הרמ"א בהגה ד', וכ"כ הט"ז (ס"ק כ"ט) אך גם זה דאמרינן דצריך להודיעו דעת הש"ך (ס"ק מ"ג) בשם הריב"ש דאין זה אמור אלא אם שמעון הדיירו או השביעו, אבל אם ראובן נשבע או נדר מעצמו ולא קיבל טובה משמעון א"צ כלל להודיעו.

והנה אף שכתב הרמ"א (הגה ה') דגם בלא עשה לו טובה, מ"מ אין מתירין לו לכתחלה בלא דעתו (ר"ל הסכמתו), וכתב הש"ך (ס"ק מ"ט) דאם עברו והתירו אין ליסרם כיון דדעת הרבה פו' דאפילו לכתחילה יכולים להתיר ע"כ, מ"מ בנדו"ד נלענ"ד דשפיר יכולים להתיר אף לכתחלה, כיון דיש צד גדול לומר שא"צ כלל התרה כמ"ש לעיל, דאפשר דלאחר שנה עכ"פ א"צ ליתן לו עוד הכספי מעשר, רק לצאת מידי כל חשש ראוי להחמיר ולעשות התרת שבועה, ולכן בזה מסתברא דיש לסמוך על רוב רובם של הפוסקים דא"צ בזה הסכמתו, ועגר"א (ס"ק מ"ח) דעיקר לדינא הוא כסברא מפני החשד וממילא סגי בהודיעו בלבד, וא"צ דעתו והסכמתו.

והיכא שעשה לו טובה והתירו הבי"ד שלא בהסכמתו דהשו"ע מייטי בזה פלוגתא אי מועיל (ונחלקו בזה התוס' והרא"ש בשם

דעת רוב הפוסקים דאמירה לעני אינו קנין אלא משום נדר (ולא אמרינן בצדקה אמירתו לגבוה) יכול הוא לשנותו לעני אחר עכת"ד, וע"ע מחנה אפרים (הל' צדקה סי' ז') ובחידושי רעק"א (שם סי' רנ"ח סי"ב).

וא"כ לפי זה י"ל דגם אי נימא דמחמת ספק ופלוגתא צריך ליתן המעשר כספים גם יותר משנה וכשיטת הרשב"א, מ"מ יתכן מאוד דיוכל ליתן המעשר למי שיחפוץ. דלענין זה נסמוך שרק לעצם חיוב המעשר יש להחמיר כהדעות ליתן יותר משנה בתור ספק בצדקה לחומרא, אבל רשאי הוא ליתן למי שירצה, איברא מכח ספק נדרים ושבועה להחמיר עדיין יש מקום לפקפק בזה, אך עיין בשו"ת דברי חיים (חו"מ ח"א סי' לה) דהוכיח דדעת הרא"ש הוא עכ"פ להקל בכל גווני גם במקום גבוה ונדר ע"ש וצ"ע.

ג

האם יכול ראובן להתיר התקיעת כף בלי הסכמתו של שמעון

והואיל דנתברר דאין הדבר פשוט שראובן יוכל להפסיק ליתן את כספי מעשרותיו אחר שנה, מעתה יש לברר אם יוכל ראובן להתיר הת"כ בלי הסכמתו של שמעון, ובשו"ע (רכ"ח ס"כ) כתב המחבר הנודר על דעת חבריו (וה"ה בשבועה עש"ך ס"ק ל"ז) אין מתירין לו אא"כ הודיעו לאותו שנדר על דעתו, הגה וי"א דאפילו הודיעו אין מתירין אלא מדעתו ורצונו וכן עיקר עכ"ל, וכתבו שם הט"ז (ס"ק כ"ח) והש"ך (ס"ק ל"ט) דאין כאן מחלוקת להלכה אלא גם המחבר ס"ל דבעינן שיוודיעו ויסכים ברצונו ע"כ. וא"כ לפ"ז אם רוצה ראובן להתיר את הת"כ צריך הוא לקבל הסכמתו של שמעון שמוחל ומסכים הוא שיבטל את התחייבות הת"כ שקיבל ממנו, או שיאמר לו בלשון הריני כאלו התקבלתי כל מה שאתה צריך ליתן לי, וכבר כתבנו לעיל דלא יועיל אם יאמר הריני מוחל.

גזול בידו לא מקרי עשה לו טובה כיון דגזול היה אתו, ואין נראה לי, וראיה מענין צדקיהו עם נבוכדנצר עכ"ל מהריק"ש, ודעה ראשונה הוא דעת הרשב"ץ הובא בב"י וסיים ולא דמי לשבועת צדקיהו שהיה יכול להרגו בדיון אם היה חושש שיגלה סודו עכ"ל.

והנה כתבנו בשו"ת אמרי יעקב (ח"א סוס"י צ"ה) דאם לזה אדם מעות ולא החזירם למלוה ובא שוב לבקש הלואה, דמותר למלוה לומר לו אינני מוכן להלוותך רק בתנאי שתחזיר לי את החוב הקודם, דאין זה ריבית דכיון דמחויב הנ"ל להתחזיר החוב והוא נחשב לגזולן אם לא ישלם אין זה בגדר ריבית ע"ש, ולכאורה יש להעיר דבר זה תליא בפלוגתת הריק"ש עם התשב"ץ, דלשיטת מהריק"ש נחשב הדבר לטובה אף שהוא ממילא חייב להתחזיר לו הגזול, א"כ אפשר דה"ה לענין ריבית הדין כן, אך באמת דרעק"א כבר רמז דאין ראיה למהריק"ש מצדקיהו (דמשם רוצה לילף דברו) וכדהרגיש התשב"ץ דשאני התם דזה נחשב לטובה כיון דע"פ הדין רשאי היה נבוכדנצר להרוג את צדקיהו בדיון, ומצאתי מפורש הדבר להיותו בדברי הריטב"א (ב"מ עה ע"א) שכתב וז"ל: והוי יודע שאם היה לו אצל חברו גזל או חוב שאינו בטוח מותר להלוות לו על מנת שיפרע לו אותו גזל או חוב, שאין כאן ריבית כלל דמאי דמוסיף ליה לזה, מדידיה הוא דהייב ליה עכ"ל.

ד

צ"ע בדברי הש"ך רכ"ח ס"ק מ"ד

בשו"ע שם (רכ"ח ס"כ) כתב המחבר דאם מעצמו נדר על דעת חברו יכולים להתיר בלי דעתו עכ"ל, וביאר הש"ך דמעצמו ר"ל בלי שחבירו יתן לו טובה עבור זה, ומסיק בזה"ל: ולענין דינא נראה מדרכי משה שהבאתי בס"ק שלפני זה דבכה"ג יכולים להתיר בלי דעתו עכ"ל, אך בעניי לא זכיתי לעמוד כאן על כונתו, דהרי הדרכ"מ (הארוך ס"ק כ"ב) לאחר

ר"ת להקל, והראב"ד והרשב"א (להחמיר) וסתם להתיר, ודעת האוסרים הביא בשם י"א, והגליון מהרש"א מייתי בשם הראנ"ח כדעת האוסרים, מיהו עגרא (ס"ק מ"ו) דנראה דס"ל כדעת האומרים דבדיעבד מותר ע"ש. וכ"כ הטור והב"י באבקת רוכל דקיי"ל דמותרין ובכנה"ג מייתי חבל נביאים לכאן ולכאן, אבל הבי"ח כתב וז"ל: ואע"פ שמהרי"ק בשורש נ"ב הביא כמה רב רב רב דסבירא להו כהראב"ד והרשב"א דאף בדיעבד אינו מותר, לפענ"ד נראה דכדאי הם ר"ת והגדולים הראשונים והאחרונים שהסכימו לפירושו לסמוך עליהם בדיעבד אפילו היכא דעשה לו טובה כדי שישבע לו עכ"ל. ופועל שנשבע או קיבל חרם לעשות מלאכה לזמן מסוים, נחלקו בו הפוסקים אי זה מקרי מחמת טובה בזה שבעה"ב נותן לו מלאכה שריויה פרנסתו, דהתשב"ץ ס"ל דאין זה טובה, והר"מ אלשקאר חולק, עיין ש"ך שם (ס"ק מ') והט"ז (ס"ק ל') העתיק לדינא דברי הבי"ד ס"ל דהוי טובה.

ודע עוד דגם לדעת הרמב"ם (שבועות ו, ז) שהביא המחבר בשם י"א דאין חילוק בין עשה לו טובה ללא עשה לו טובה, לעולם אין מתירין לו אלא בדיעתו, וכתב הש"ך (ס"ק נ"ב) לפרש דכל שהנדר הוא לתועלת חבירו אין מתירים לכתחלה בלא דעתו והסכמתו ע"כ, אבל מהגר"א (ס"ק מ"ח) לא נראה כן, אלא דסגי בדיעתו בלבד אבל א"צ הסכמתו, דעיקר הטעם שצריך ידיעתו זה רק מפני חשדא וסגי שמודיעו, וא"כ לדבריו פשוט יותר דודאי יכולים להתיר הת"כ גם בלי הסכמתו אם ראובן יודיע לשמעון שעשה התרת הת"ק, וזה מועיל לכו"ע לשיטתו, אך בלא"ה הרי קיי"ל כדעה ראשונה שסתם המחבר כן לדינא שהוא דעת רוב הפוסקים, דאם לא עשה לו טובה א"צ הסכמתו.

החזרת גזל אי מקרי טובה

ובהגהות רעק"א (על ש"ך ס"ק מ') כתב: י"א דאם החזיר לו המשביע ממון שהיה

שתהיה השבועה על דעת חבריו, אלא בכל גווני הן שמשביעין אותו או שנשבע מעצמו צריך ליוזר מפני החשד, ועל כן צריך להודיע לנידר עכ"ל, ומשמע להדיא דסגי בהודעה בלבד ואין צריך לזה הסכמתו, וכן בס' שלמת בנימין (בגדי כהונה ס"ק י"ז) כתב: עיין בלחם משנה דלהרמב"ם א"צ אלא ידיעתו ולא רצונו וטעמא משום חשד ע"כ. וכ"כ הגר"א (ס"ק מ"ח) לבאר דברי י"א אלו דלטעמא דחשדא א"צ דעתו רק ידיעתו, משא"כ לסברא ראשונה צריך דעתו ע"כ, וא"כ קשה מדוע נטה כאן הש"ך מזה והעמיס בי"א אלו את שיטת הריב"ש.

ועוד יש להקשות על הש"ך, דאי נימא דכונת השו"ע ד"א אלו דבעינן גם הסכמתו, א"כ תקשה מה חידש הרמ"א לעיל (בהגה ה') שכתב דאם נשבע לחבירו ולא עשה זה מפני טובה אע"פ שאין מתירין לו לכתחילה בלא דעתו מ"מ אם התירו לו בדיעבד הוי התרה ע"כ, ובשלמא לשיטת הט"ז והגר"א וסיעתם שפיר הוסיף הרמ"א חומרא דלכתחילה יש להחמיר גם בלי טובה דבעי דעתו והיינו רצונו ואין להתיר בלא"ה, דדבר זה אין לילף מהמחבר שהביא אח"כ את הי"א דהם לא כתבו אלא דצריך להיות ידיעתו, אבל לפי ביאור הש"ך ד"א של המחבר ס"ל דצריך גם דעתו והסכמתו א"כ מה הוסיף הרמ"א לעיל, שו"ר דהגר"א עצמו להלן (ס"ק מ"ט) כבר השיג להדיא על הש"ך וכתב דהם טעות ע"ש.

ה

שני בחורים שתקעו כף זל"ז שישאר חברים כל חייהם

ואיכא לעיונא איך לדון במעשה שהיה בשני בחורים חברים שמרוב אהבה ביניהם תקעו זל"ז כפם שישאר חברים כל חייהם, האם זה תופס ומחייב, וכן מה גדר חברים שנתחייבו עי"ז, וראשית יש להקדים דגם אם נימא דענין חברות זה דבר שאין בו ממש, מ"מ הואיל וקיי"ל דשבועה חל גם על דבר

שכתב שם דדברי הריב"ש הם כהמרדכי דס"ל דאם אחרים מכריחים אותו וכן אם זה מחמת אהבה ויראה דא"א להתיר בלי דעתם, מסיק הדרכ"מ דלא נראה כן דעת הפוסקים אחרים עכ"ל, ובפשטות כונתו דס"ל דבכל גווני א"א להתיר בלי דעתו כיון שנעשה לתועלתו, וע"ז השיג הש"ך בס"ק הקודם (ס"ק מ"ג) דאין זה נכון אלא כו"ע יודו לריב"ש ומרדכי דאם לא היה הטבה אין צריך התרה לדעתו, וא"כ צ"ע מה כונת הש"ך כאן (בס"ק מ"ד) שכתב דמדברי הדרכ"מ שהביא לעיל נראה דבכה"ג יכולים להתיר בלי דעתו, הרי אדרבה מהדרכ"מ נראה דדעת שאר הפוסקים הם דלא כהריב"ש, והיינו דגם אם הנדר והשבועה נעשה בלי הכרחתו של שמעון א"א להתיר בלי דעתו וצ"ע.

ולהלכה גם הט"ז (ס"ק כ"ט) כתב בפשיטות דאף אם השביעוהו אחרים כל שאין לו טובה א"צ רק ידיעתו אבל א"צ הסכמתו, וכ"כ הש"ך לעיל (ס"ק מ') דדעת רוב הפוסקים הוא דלא כהמרדכי אלא אפילו אם הכריחו ונדר לדעתו בין מחמת יראה או אהבה בעינן דוקא טובה.

ביאור שיטת הי"א שבשו"ע

לשון השו"ע (רכ"ח ס"כ) וי"א שאין חילוק בין עשה לו טובה ללא עשה לו טובה, לעולם אין מתירים לו אלא בידיעתו עכ"ל, וכתב הש"ך (ס"ק נ"ב) וז"ל: אלא לעולם כל שהנדר הוא לתועלת חברו אין מתירים לכתחילה בלא דעתו והסכמתו, ואם אינו לתועלתו אלא שנדר בפניו צריך להודיעו משום חשדא, כ"מ בריב"ש עכ"ל. הנה מה שכתב דצריך לכתחלה הסכמתו, דבר זה לענ"ד צ"ע דבפשטות דעת הי"א הנ"ל הוא שיטת הרמב"ם (שבועות ו', ז') כמ"ש הט"ז (ס"ק ל"ב) ולדעתו א"צ לזה הסכמה, אלא סגי בידיעה בלבד, דהרי הטעם הוא רק מפני חשדא, וכן ביאר שם הט"ז בזה"ל: מבואר מדבריו דהרמב"ם לא איכפת ליה בקבלת טובה, וכן לא איכפת ליה

מצוה בעידנא דעסיק בה מגינא ומצלי וכו', על כן נראה לי דוקא התם דאוקמי במילי דעלמא בשבח יופי הכתיבה וכו', אבל אם ישבח את הצדיק בצדקתו וחכמתו כיון דמצוה הוא מגינה היא עליו וכו' ע"ש, ואולם עיין בשו"ת בית שער (או"ח סוס"י ס"ח) מה שהשיג ע"ז ואכמ"ל, וע"ע בחינוך (מצוה רמ"ג) שהביא עוד מאחז"ל בשבת ל"א שאמרו ע"ז מה דעלך סני לחברך לא תעביד, וא"כ י"ל דהגם דמצוה הנ"ל וגדרים אלו שייכים לכל ישראל והוא מ"ע דאורייתא, מ"מ ע"י הת"כ שהוא כשבועה נתחזקו דברים אלו שקבלו על עצמם בנוסף למ"ע גם בתורת ת"כ שהוא כשבועה בבחינת נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך, וכדאמרו (נדרים ח' ע"א) מנין שנשבעים לקיים את המצוה שנאמר נשבעתי וגו' (וע' סנהדרין כ"ז ע"ב וחו"מ סי' ז' סעי' ז' בגדר שונא שאינו מדבר עמו ג' ימים מחמת איבה).

פלוגתת הפו' אי חל שבועה על מ"ע

אמנם באמת נחלקו הפוסקים אי חל שבועה על מ"ע לענין שבועת ביטוי, דפשטות הרמב"ם נראה דלא חל וכמ"ש הרדב"ז (פ"ה הט"ז משבועות) דדעת הרמב"ם דלא חל בזה דין שבועה כלל, וכ"כ הרמב"ן על התורה פ' חוקת שאם נשבע לקיים המצוות ולא קיים אינו מתחייב משום שבועה לא קרבן ולא מלקות, ומאידך דעת בעל המאור דאף דלענין קרבן לא חל אבל לענין מלקות במזיד חל (ע' אפיקי ים ח"א סי' ל"ו) ובשו"ע (סי' ר"ג ס"ו) כתב דאם יתשל מקיום מ"ע מצוה לישבע ולידור כדי לזרוז עצמו ע"כ, וכתב שם הש"ך ס"ק ו' דאע"ג דשבועה אינו חל על דבר מצוה מ"מ שרי ליה לאינש לזרוזי נפשיה ע"כ, אבל רעק"א השיג עליו ומייתי דברי הר"ן נדרים (ח' ע"א) דחל לענין הלאו.

ביאור שו"ת הר"ן סי' ס"ה

ובשו"ע (שם) כתב דאם נשבע לחבירו שלא יזוז מעיר פלוני ועבר ויצא מתירין לו

שאינ בו ממש כדתנן (שבועות כ"ה ע"א) וכ"ה בשו"ע (סי' רל"ט ס"ג) וכן קיי"ל דתקיעת כף דינו כשבועה (שם רל"ט ס"ב) וכדנתבאר לעיל א"כ מכח שאין בו ממש אין שום גריעותא בת"כ וחל הוא עליהם.

ומצינו ברמ"א (רכ"ח ס"כ) שכתב דאיש ואשה שנשבעו זל"ז לישא זא"ז דאין מתירין לאחד בלא דעת חבירו, דזה מקרי הטבה דכל אחד רוצה לישא חבירו, ונשבעו משום כך זל"ז עכ"ד, וא"כ לפ"ז ה"ה בנדו"ד הדין כן דכל אחד רוצה את ידידות וקירבת חבירו, הו"ל הטבה ואין מתירין לאחד בלא דעת חבירו, וע"ע בש"ך (ס"ק נ"ה) דדוקא אם שניהם נשבעו זל"ז, אבל אם אחד לא נשבע לא מקרי טובה בריצוי בלבד, וא"כ ה"ה הכא הדין כן דדוקא אם שניהם הבטיחו בת"כ אחד לחבירו שישאר חברו לעולם, אבל אם אחד נתן ידו לחבירו מחמת ידידות ואמר לו תן לי ת"כ שתשאר חברי או אפילו בלשון שנשאר חברים לעולם, זה עדיין לא מחייב ורשאי לשאול על זה בלי הסכמת חבירו, שהרי שמעון לא התחייב ג"כ מצדו דבר זה רק ביקש מראובן שיתן לו ת"כ ופשוט.

מהו גדר חבירות שנתחייבו עי"ז

אך מה שיש להסתפק מה גדר חבירות שנתחייבו ע"י הת"כ, והרי זה דבר שאין בו ממש, אמנם מצינו ברמב"ם (פ"ו ה"ג מהל' דעות) שכתב: מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו, והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעוה"ב עכ"ל, והנה מה שכתב דצריך לספר בשבחו יש להעיר ממה שאמרו בפ' גט פשוט דאל יספר אדם בטובתו של חבירו שמתוך טובתו בא לידי רעתו, ע' במהרש"א (ח"א מגילה כ"ה ע"ב) דזה אמור כשמספר יותר מדאי, אבל החת"ס (ח"ו סי' נ"ט ד"ה והנה) פליג ע"ז וכתב וז"ל: הא לספר בשבח הצדיקים הוא מצוה גדולה, וא"כ אמאי ניחוש שנבוא לידי גנותו, הא

להזדרז ולשלם חובו, דאם יוסר ממנו הנידוי יקל מעליו חובת ההשתדלות והזירוז לפרוע חובו.

וראיתי בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' א') שנשאל בראובן שנתחייב לשמעון סך ממון לזמן ידוע ואסר ראובן על עצמו בשר ויין אם לא יפרע לזמן הנ"ל והגיע הזמן ומטה ידו, וכתב שם המהרי"ט שיכול לשאול על נדרו בלי הסכמת המלוה: לפי דהכא אין שום תועלת לחבירו בקיומו של נדר זה כי לא הדירו חברו לעצמו של נדר אלא כדי שיפרע לו, והרי עכשיו אין לו מה לפרוע ואנוס הוא וא"כ עכשיו אין נדר זה לתועלת חברו ויכולין להתירו, הגע עצמך שהדירו חברו בנזיר אם יגלה רו אחד שביניהם ועבר וגילה והרי הוא אסור בנזיר, שמא לא יתירו לו לפי שהיה מתחלה לתועלת חברו אין זו סברא אלא כיון שהתועלת כבר עבר לא מקרי נדר לתועלת וכו' וכיון שאנו יודעים בברי שאין לו לפרוע מן הדין פטור, אע"פ שהם מעכבין דכך שלא להתיר לא חיישינן להו עכ"ד, והנה דברי המהרי"ט מובנים דאם ממילא אין לו ממה לשלם ויודעים אנו בבירור כמו שכתב שם אז שייך באמת לומר כדבריו שממילא אין למלוה שום תועלת במה שישאר עליו השבועה של איסור בשר ויין, אבל רבינו הרשב"א שמירי שיש לו ממה לשלם ומכח זה חל עליו השבועה כמו שכתב שם, וא"כ ודאי שיש למלוה תועלת מזה שהלוה יעשה פעולה והשתדלות להקדים לשלם וצ"ע.

דברים העולים להלכה

(א) תקיעת כף נחלקו בו הראשונים מה דינו ולהלכה קי"ל דדינו כשבועה ויש להתיר אותה כשאר שבועה, ודוקא כשניתן לשם כך אבל אם נתן כדרך הסוחרים לקיים המקח אין לה דין שבועה כלל (שו"ע סי' רל"ט סעי' ב', וע"ע מש"כ באמרי יעקב חו"מ סי' א' מקורות ס"ק י').

(ב) ראובן שתקע כפו לשמעון שיתן לו מהיום ואילך את כספי המעשר, עד שנה ודאי צריך ליתן לו אם שמעון עדיין עני והוא נצרך לזה, ואם רצונו למחול צריך לומר הריני כאלו התקבלתי ולא סגי לומר הריני מוחל.

(ג) לאחר שנה נחלקו בו הפוסקים אי חייב להמשיך ליתן דוקא לו, ואפשר דהסומך על דעת המקילים אין מזניחים אותו.

אפילו שלא מדעתו כיון שאין הנאה שוב למשביע בדבר ע"כ, ומקורו משו"ת הר"ן (סי' ס"ה) והדבר צ"ב מדוע אין הנאה שוב למשביעו, הרי רצונו היה שישב עמו בעיר ולא יצא, וכעין שכתב הר"ן (גדרים ס"ה ע"א ד"ה תניא) וז"ל: איכא מ"ד דדוקא כשהנדר לצורך חבירו כנדר שנדר משה ליתרו לישיב עמו להנאתו ע"כ, וא"כ קשה איך קאמר כאן השו"ע דאין זה להנאתו, וצריך לדחוק דמירי באופן כזה שאם כבר יצא מהעיר הפסיד כבר המשביע הדבר שבגללו רצה שישאר, אבל בלא"ה באופן רגיל ודאי הוי בגדר הנאתו שרוצה הוא שישאר עמו בעיר וע"ע בגליון מהרש"א ודו"ק.

ן

דברי הרשב"א בתשובה הצריכים עיון

ואיתא ברשב"א (ח"א תשי"ג) במי שנשבע לפרוע עד יום פלוני ואם לאו יהיה בנדוי, וכתב שם הרשב"א דאם היה לו לשלם לבעל חובו ולא שילם וחל עליו הנידוי, יש לו להתיר נידויו בשלשה, והיתר זה יכול לעשותו אפילו שלא מדעת המלוה שאין הנידוי לא מעלה ולא מוריד בכפיית פרעון החוב אחר שעבר הזמן וכו', שאין לו עסק בזה כלל, ולפיכך מתירין אותו אפילו שלא ברצונו, אלא שצריך להודיעו כדי שלא יחדנו ע"כ. והדברים צ"ע לענ"ד ולא עמדתי על עומק הדברים, מדוע זה נחשב שאין לו עסק בהם כלל, הרי ודאי שהמלוה רוצה שישאר הנידוי על הלוה שזה יגרום לו

ד) אמנם לכתחלה ראוי שראובן יתיר התקיעת כף לצאת מידי כל חשש ופקפוק בהסכמת שמעון כמו כל התרת שבועה ונדר ע"י שלשה (א"נ אם שמעון יאמר הריני כאלו התקבלתי כנ"ל).

ה) מה שכתבנו דצריך לזה הסכמת שמעון אין זה אלא היכא דשמעון עשה איזה טובה מיוחדת לראובן עבור השבועה שישבע לו, אבל בלא"ה הסכמת רוב הפוסקים דיכול ראובן להתיר הת"כ גם בלי הסכמת שמעון, אבל צריך להודיע לו שהתיר כדי שלא יחדשנו, ובנדו"ד ודאי דאפשר לסמוך ע"ז. גם אם עשה לו טובה אם התירו לו שלשה הת"כ בלי הסכמת שמעון בדיעבד הותר כמ"ש הב"י באבקת רוכל סי' קפ"ב. ולא זו בלבד אלא המיקל גם לכתחילה להתיר בשלשה בלי הסכמתו יש לו ע"מ לסמוך, דהואיל ושיטת הרמב"ם הוא להקל, הגם דבזה קי"ל לחומרא אבל הואיל ולדעת הרא"ש וסייעתיה פשוט דסגי בשנה אחת וכתב בשו"ת דברי חיים (חו"מ ח"א סי' לה) דלדעתו גם במקום נדר וגבוה הוא כן, לפיכך בצירוף שיטת הרמב"ם המיקל להתיר לכתחילה בלי הסכמתו יש לו ע"מ לסמוך, ויודיע לו שהתיר הת"כ כנלענ"ד לצדד.

ו) שני בחורים ידידים אוהבים שתקעו כפם זל"ז שישארו חברים כל חייהם חל הת"כ, אמנם לא נולד בהתחייבות זו דברים מחודשים, אלא שיש להם לדקדק במצוות ואהבת לרעך כמור, ועיין רמב"ם פ"ו ה"ג מהל' דעות וס' המצוות מ"ע ר"ו דכל מה שנרצה לעצמנו נרצה כן לרענו וכדאמרו בשבת (לא ע"ב).

ז) כשאדם נשבע לקיים מצוות עשה וכדכתיב נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדק (ועיין סי' ר"ג ס"ו) נחלקו בו הפוסקים אי חל השבועה שיעבור עליו ממש בלאו כשאר שבועת ביטוי.



הנאון רבי שריאל רוזנברג שליט"א

ברכות לקובץ החשוב "בית אהרן וישראל" לרגל הופעת הגליון המאתיים. במשך השנים התפרסמו בקובץ מאמרים חשובים, וכמה וכמה סוגיות מרכזיות התבררו והתלבנו בו.

וברכתי ברכת הדיוט, שתמשיכו במפעלכם החשוב, להגדיל תורה ולהאדירה, וישוטטו רבים ותרבה הדעת.

בענין קידוש בליל סוכות

א

עובר לעשייתן, וכ"ה במ"מ וברבינו מנוח כאן. והיינו, דס"ל להר"מ דקיום מצות סוכה הוא בישיבה דוקא, ולא בעמידה בתוך הסוכה, ולכן קודם שמתישב הוא עובר לקיום מצות סוכה.

וכתב ע"ז הרא"ש, ולדבריו הי' צריך לברך קודם שיכנס בה דהכניסה היא המצוה ולא הישיבה דאם הי' אוכל מעומד הי' צריך לברך על הסוכה וכו'. ור"ל, דהרא"ש חולק בהא על הר"מ, וסובר דהמצוה היא להיות בסוכה ולא דוקא לשבת בסוכה, ואם באנו להקפיד לברך עובר לעשייתן הי' צריך לברך קודם שנכנס לסוכה, דמיד בכניסתו הוא מקיים מצוה. וכ"כ גם המ"מ, ולדעת רבינו ורבתינו הי' לו לברך קודם הכניסה שהרי כיון שנכנס התחיל במצוה.

ובהמשך דבריו פירש הרא"ש יותר, דאין המצוה בישיבה דוקא, ובסוכות תשבו פי' תתעכבו כמו וישב העם בקדש וכן ופתח אהל מועד תשבו ולישב בסוכה היינו נמי להתעכב בסוכה וכו'. ובפשטות הר"מ חולק בזה, וס"ל דהמצוה היא דוקא בישיבה בסוכה ולא להתעכב בה, ולכן אין הוא מברך קודם שיכנס לסוכה אלא קודם ישיבה דוקא. וכ"כ הגר"א בביאורו שם, דאם יברך קודם שיכנס הו"ל עובר דעובר, דצריך הוא ליכנס ולישב, עי"ש.

אלא שכלל הרא"ש בדבריו עוד, דאין המצוה בשעה שנכנס לסוכה, אלא כ"ז שהוא בסוכה הוא מקיים מצוה. דלהר"מ דהמצוה היא לישב בסוכה, אפשר דהמעשה של הישיבה הוא המצוה, וכל מה שהוא

כתב הר"מ בפ"ו מהלי' סוכה הי"ב, כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה מברך קודם שישב אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה ובליל יום טוב הראשון מברך על הסוכה ואח"כ מברך על הזמן ומסדר כל הברכות על הכוס נמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב ואח"כ מברך על הזמן וכזה הי' מנהג רבותי ורבני ספרד לקדש מעומד בליל ראשון של חג הסוכות כמו שבארנו, ע"כ.

ומבואר בדבריו, דאשמועינן ב' הלכות מדינא. חדא, דברכת לישב בסוכה יש לברך בעודו עומד בסוכה, ומברך ואח"כ יושב. ופי' הגר"א (בסי' תרמ"ג ס"ה), דהוא נלמד מלשון הגמ' (מו.) נכנס לישב בה אומר ברוך אשר קדשנו וכו'. ועוד, דבליל יו"ט ראשון של סוכות צריך לברך ברכת לישב בסוכה ושהחינו על הכוס, וכדאי' שם בגמ', אמר רב אשי חזינא לי' לרב כהנא דקאמר להו לכולא אכסא דקדושא. ומשום ב' הלכות אלו נמצא הנהגה מחודשת, דצריך לקדש בליל יו"ט בעמידה, שהרי מברך לישב בסוכה אחר שמברך מקדש ישראל והזמנים, ועד שמברך ברכת לישב בסוכה יש עליו לעמוד. [ומפני שהיא הנהגה מחודשת, הוסיף הר"מ דכ"ה מנהג רבותי ורבני ספרד, ולא מן דילי' הוא, ודו"ק]. וכ"ה בב"י סי' תרמ"ג.

ובטעם הדבר דמברך קודם הישיבה דוקא, פי' הרא"ש (פ"ד ס"ג) דהוא מטעם

ובאמת היא קו' גדולה על הרא"ש וסיעתי, אמאי אין מקפידין לברך קודם תחילת קיום המצוה. והרא"ש הביא ראי' מירושלמי ברכות (פ"ט ה"ג) נתעטף אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית אלמא אע"פ שכבר נתעטף מברך לפי שהמצוה נמשכת כל זמן שהוא מעוטף ועומד. וכ"ה בתוס' בסוכה (לט. ד"ה עובר), עיי"ש באריכות. והגר"א כתב כאן בביאורו דלשון נתעטף לאו דוקא, ור"ל קודם שנתעטף, ויש בזה אריכות באחרונים, ובמ"ב סי' ח' (סע"ק ב') הכריע לברך קודם שמתעטף, עיי"ש. ובודאי טעמא בעי, למה לא יברך קודם תחילת קיום המצוה, כפשטות הדין דעובר לעשייתו. וכן מברכין על הלולב קודם נטילה, אף דס"ל לתוס' שם והרא"ש (פ"ג סי' ל"ג) דיכול לברך גם אחר הנטילה דהמצוה נמשכת, עיי"ש. [ובכ"מ דמברך אחר תחילת קיום המצוה, וכמו בנט"י, טעם יש בדבר, והדברים ארוכים]. וכבר תמה כן הב"ח על הרא"ש, עיי' בדבריו. [ויש מקום ליישב קו' זו, ע"פ מש"כ המ"א בסי' ח' סע"ק י"ז, דיש דין שינוי מקום בברכת המצוות כמו בברכת הנהנין, עיי"ש. וא"כ א"א לו לברך קודם שיכנס לסוכה, דכניסתו לסוכה היא שינוי מקום, וכשנכנס לסוכה כבר התחיל בקיום המצוה, וכיון שאינו מברך עובר לעשייתו ממש יכול להמתין ולברך כ"ז שהמצוה נמשכת, ודר"ק].

ונראה דהרא"ש בדבריו מתרץ קו' זו. וז"ל, וכן כתב מר רב צמח גאון ז"ל אף על פי שמשנכנס לה צריך לברך כיון שאין לה קבע אלא בישיבה בסעודה ויש קידוש הכוס וסעודה לפניו סודרן על הכוס. והיינו, דאמנם כניסתו לסוכה היא תחילת קיום המצוה, והי' אפשר לברך אז לישיב בסוכה, אך עדיף טפי להמתין ולברך בשעת סעודה שהיא עיקר הקבע דקיום המצוה.

והמשיך הרא"ש, ורבינו מאיר הי' מברך על הסוכה קודם ברכת המוציא אף בחול משום דקאמר נכנס לישיב בה מברך הלכך

ממשיך אח"כ לשבת אין בו מעשה מצוה. אבל אם הפי' הוא להתעכב בסוכה, א"כ לא רק הכניסה לסוכה היא המצוה, אלא כל שעה ושעה שהוא בסוכה הוא מקיים מצוה.

ונפ"מ בזה לענין דין עובר לעשייתו. דאם המצוה היא רק במעשה הישיבה, א"כ ע"כ חייב הוא לברך קודם שישב, דאחר שישב כבר קיים המצוה וא"א לו לברך, וכמו הקורא את ההלל שאינו יכול לברך אחר שגמר לקרות. ואפשר שזו היא דעת הר"מ, ולכן הוא מצריך לברך קודם ישיבה דוקא, אך אם המצוה נמשכת כ"ז שהוא בסוכה, שפיר יכול הוא לברך אף אחר שנכנס וישב בה, דעדיין המצוה נמשכת, ובמצוה נמשכת יכול הוא לברך כ"ז שהוא ממשיך בקיום המצוה.

וזש"כ הרא"ש בתחילת דבריו, אלא ודאי כיון דמצות סוכה היא אכילה וטיוול אם מברך אחר שישב מיקרי שפיר עובר לעשייתו וכו' וכן נמי בסוכה המצוה נמשכת כל זמן אכילה ובסוכות תשבו פי' תתעכבו וכו'.

וכ"כ המ"מ כאן, וכיון שכן כשנכנס בה כבר התחיל במצוה שהרי מצותה בין עומד בין יושב ואע"כ הוא מברך וקרוי עובר לעשייתו לפי שכל שעה היא קודמת לשעה אחרת וכל היום נמשך מצותה וכו'.

ואין נראה לפרש בדעת הר"מ דס"ל דרק מעשה הישיבה הוא המצוה, וכיון שישב כבר עברה המצוה. אלא דעת הר"מ היא, דאע"פ שהמצוה נמשכת, ובדיעבד אם לא בירך קודם ישיבה יכול לברך אחר שישב, מ"מ לכתחילה יש לו לברך דוקא קודם שהתחיל לקיים המצוה, ולא להמתין עד שיהא כבר באמצע קיום המצוה. [ואע"פ שכל שעה היא קודמת לשעה אחרת, ויכול לברך משום השעה האחרת, מ"מ אפשר שהפסיד הברכה לשעה הראשונה. ועיי' בחוט שני ריש הל' ציצית, דמשמע דהברכה שמברך אח"כ פוטרת גם את מה שלבש קודם הברכה, ולכאור' ה"ה בסוכה, וצ"ע].

והק"נ (אות ל') כתב ג"כ בדעת הר"מ, דבעצם הוא מקיים מצוה גם בעמידה. אלא דהוא סובר דהי' יכול לברך קודם כניסה לסוכה, [ודלא כחידוש הט"ז דכיון דלא מינכר א"א לו לברך, וצ"ע שציינן הק"נ להט"ז ולכאור' הוא אינו מפרש כדבריו ממש, וצ"ע], אלא דכיון שאין קבע אלא בישיבה משה' מברך קודם הישיבה. והב"ח נסתפק בזה, אם להר"מ עושה מצוה בכניסתו אלא שעיקר המצוה היא הישיבה [וכהק"נ], או דהישיבה היא המצוה ולא הכניסה [וכהרא"ש].

והיינו, דלהט"ז והק"נ הר"מ והרא"ש שוין בעיקר הדבר, דמצות סוכה היא להתעכב בסוכה, ובין בעמידה ובין בישיבה מקיים המצוה. והם שוין גם בזה דיש לברך קודם עיקר קביעות המצוה, ולא קודם שמתחיל בקיום המצוה, ולכן אין הוא מברך קודם כניסתו. אלא דבהא פליגי, דהרא"ש ס"ל כרב צמח גאון ומהר"ם דעיקר הקביעות היא בסעודה, ולכן הוא ממתין מלברך עד הסעודה. והר"מ ס"ל דעיקר הקביעות היא בישיבה, ומיד שיושב יש לו לברך, וקודם הישיבה הוא עובר לעשייתן, וכמו קודם הסעודה לרב צמח ומהר"ם.

ונמצינו למדים, דפליגי המפרשים בדעת הר"מ. הרא"ש והמ"מ ס"ל דלהר"מ אין הוא מקיים מצות סוכה רק בישיבה, ואילו להט"ז וק"נ שפיר הוא מקיים מצות סוכה גם בעמידה, אלא דיש ענין לישוב בסוכה, אם משום שהיא עיקר הקביעות, ואם משום שאז ניכר שהוא מתעכב בסוכה.

והב"ח כתב, דאפ"ל דס"ל להרמב"ם דאה"נ דבאוכל מעומד אינו מברך לישוב בסוכה דהא עומד הוא ואינו יושב ומ"מ אינו רשאי לאכול מעומד בלא ברכה דאסור לאכול בקבע בלא ברכה אלא צריך לישוב ולברך ולאכול ואם אינו יושב דאינו יכול לברך אינו רשאי לאכול בלא ברכה, ע"כ. והיינו לצד זה דמקיים המצוה אף שלא בישיבה, אך מ"מ אינו יכול לברך, וא"כ אסור לו לקיים מצוה בלא ברכה. והוא דוחק, דלמה יתקנו חז"ל ברכה שאינה

ראוי שתקדום ברכה לברכת המוציא מיד אחר הישיבה והעם לא נהגו כי רגילין שאין מברכין על הסוכה אם נכנס בה לטייל בה ושינה אלא דוקא בשעת אכילה הלכך ראוי שיברך תחילה ברכת המוציא שמתחיל הסעודה ואח"כ יברך על הסוכה, ע"כ.

ונראה לכאור' דבריו, דבאמת פליגי בהא, וב' שיטות הן למה אינו מברך מיד בשעת כניסה. דמהר"ם ס"ל כרב צמח גאון, דבאמת מיד בכניסתו לסוכה יש מקום לברך, אלא דממתין עד הסעודה שהיא עיקר הקביעות, וכיון שקדם חיוב הסוכה לאכילתו מברך הוא על הסוכה קודם המוציא. והעם נהגו דאין מברכין על הכניסה לסוכה רק על האכילה, וא"כ לא קדם חיוב הברכה על הסוכה, ואדרבה רק ע"י האכילה בא לו חיוב הברכה על הסוכה, ולכן מקדים ברכת המוציא לברכת הסוכה.

[ובהשגות הראב"ד כתב, א"א מנהג מקומנו לא הי' מעולם כזה והטעם כי הישיבה אינה אלא ע"ד האכילה וכל זמן שאינו אוכל הברכה עובר למצוה היא באמת. ונראה כונתו דהברכה היא בדוקא על האכילה, ולכן קודם האכילה היא עובר לעשייתה ממש, ולא התחילה המצוה קודם לכן. וכמש"נ במה שנהגו העם, ודו"ק].

ולפי מה שנהגו העם, בודאי דל"ק קו' זו אמאי אינו מברך עובר לעשייתן ממש. דעובר לעשייתן היינו רק קודם הסעודה, ואז הוא מברך על הסוכה, ודו"ק.

ב

והט"ז בסי' תרמ"ג (סע"ק ב') כתב בדעת הר"מ, דגם הוא מודה דאין המצוה דסוכה בישיבה דוקא, אלא להתעכב בסוכה. אלא דלא מינכר הקביעות אלא ע"י שיושב ממש בזה מראה שרוצה להתעכב שם אבל כ"ז שעומד לא מינכר דאפשר שתכף יחזור ויצא וכ"ש דלא מינכר בכניסה לחוד ע"כ לא שייך ברכה אלא עד שיכין עצמו לישוב דתחילת הישיבה היא תחילת ההיכר שרוצה להתעכב וצריך לברך עובר לעשייתה וכו'.

ונוהגים כן אלא מקדשין מיושב וכן דעת הרא"ש. ומשמע, דהמחבר ס"ל כהרמב"ם לקדש מעומד בליל יו"ט ראשון דסוכות.

ובס"ג כתב השו"ע, בשאר ימים מברך על הסוכה קודם ברכת המוציא ונוהגים לברך על הסוכה אחר ברכת המוציא קודם שיטעום. והוא כדעת הרא"ש, ולא כהרמב"ם שמברך קודם שישב.

וצ"ע, דאם בעלמא הוא סובר כהרא"ש דאין מברכין מיד בכניסה או בישיבה, אלא רק כשבא לאכול סעודה, ואין מקפידין לברך עובר לעשיתן ממש, למה פסק בקידוש לקדש מעומד כהרמב"ם, ולמה לא יקדש מיושב ויברך על הסוכה אחר שכבר התחיל בקיום המצוה. והר"מ הרי כתב להדיא, דמה דצריך לקדש מעומד הוא משום מש"כ ברישא, דלעולם מברך קודם שישב, ואם לא קי"ל כהרישא מה מקום יש לדין הסיפא, וצ"ע.

ובאמת יש גם לתמוה בדעת הר"מ, למה כתב רק בקידוש דליל יו"ט ראשון דמקדש מעומד, ולמה לא יהא הדין כן בכל הקידושים דסוכות, יו"ט ושבת לילה ויום, שיקדש מעומד קודם שיברך לישיב בסוכה וישב.

והי' אפשר לומר בדעת הר"מ, דבכל הקדושים הוא יכול לברך לישיב בסוכה ולישיב ואח"כ לקדש, ולמה יקדש מעומד. ורק בליל יו"ט ראשון הא אמרי' בגמ' (מו). דמסדר לכולהו אכסא דקדושא, וצריך לברך לישיב בסוכה דוקא אחר הקידוש, ולכן הוא צריך לקדש בעמידה. אך הרבינו מנוח כתב להדיא, וכי היכי דמסדרין ל' אכסא דקדושא ה"ג מסדרין ל' אכסא דאבדלתא, ובודאי משמע דבכל קידוש הדין כן לסדר אכסא. ובפרט בקידוש דליל יו"ט שני של גלויות, דאין סברא לחלק דרק ביום ראשון צריך לסדר להו אכסא ולא בליל יו"ט שני, ודו"ק.

[והט"ז (סע"ק ב') העתיק מה שביאר הב"י את דברי הר"מ, שבליל ראשון א"א לו

מתאימה לקיום המצוה, שיהא אופן של קיום המצוה בלא שיוכל לברך ע"ז, וצ"ע.

וגם יש לדון, דנהי דאשכחן דאסור לקיים מצוה בלא לברך עלי', וכדתנן (תרומות פ"א מ"ו) חמשה לא יתרמו וכו', מ"מ י"ל דה"מ במי שדינו לברך ואינו מקיים חיובו ואינו מברך, אך אם אין דינו לברך באופן זה מנ"ל דאסור לקיים המצוה. ואם לא תיקנו ברכה על קיום מצות סוכה בעמידה, מנ"ל דאסור לקיים המצוה בעמידה בלא ברכה, ודו"ק.

ולדעת הרא"ש וסיעתי', דלהר"מ קיום המצוה הוא בישיבה דוקא, יש לדון מה דין האוכל בסוכה בעמידה. האם הוא חשוב כמבטל מצות סוכה, וכאוכל חוץ לסוכה, דהא אכל בלא קיום מצות סוכה, או דמ"מ לא אכל חוץ לסוכה ואין בו איסור.

ובמנ"ח (מצוה שכ"ה) כתב, לגבי האוכל בסוכה באופן שהיא מצוה הב"ע, דנהי דלא קיים מצוה באכילה זו מ"מ אין דינו כאוכל חוץ לסוכה, דסו"ס אכל בסוכה, ע"י"ש. ולכאוי' יש לדמות אוכל בעמידה לכה"ג, דנהי דאינו מקיים מצוה לדעת הר"מ, מ"מ אין הוא אוכל חוץ לסוכה, וצ"ע.

ובביאור הלכה סי' ס' ס"ד כתב, לענין הלובש בגד של ציצית ואינו מכוין לשם מצות ציצית, דכיון דמצוות צריכות כונה הרי בלא כוונה אין הוא מקיים מצות ציצית, והרי הוא חשוב כלובש בגד של ד' כנפות ללא ציצית, ע"י"ש. ולכאוי' אף לענין מצות סוכה יסבור כן, דאם אוכל בסוכה ואינו מכוין לשם מצות סוכה, הרי הוא כאוכל חוץ לסוכה, וצ"ע.

ולכאוי' יחלוק המ"ב על המנ"ח, ואם אוכל בסוכה באופן של מצוה הב"ע הוי כאוכל חוץ לסוכה, כיון שאינו מקיים מצות סוכה באכילה זו, וצ"ע.

ג

בשו"ע סי' תרמ"ג ס"ב כתב, ולהרמב"ם מקדש מעומד ומברך לישיב בסוכה ויושב ואח"כ מברכין זמן. והגי' הרמ"א, ואין

ובליל יו"ט ב' דסוכות ליכא ברכת שהחינו על הסוכה, וכמבואר בסי' תרס"א ע"פ הרא"ש (פ"ד ס"ג), דבליל יו"ט שני מקדים ברכת זמן לברכת הסוכה דהזמן קאי רק על היו"ט ולא על הסוכה. [דברכת הזמן דיו"ט שבירך בליל יו"ט ראשון לא פוטרת בליל יו"ט שני, דעל הצד דהיום השני הוא יו"ט הרי היום הראשון הי' חול. אבל ברכת הזמן דסוכה שבירך בלילה הראשון אהני לי, אפי' על הצד דהשני יו"ט והראשון חול, דמה שבירך ביו"ט ראשון בעת הישיבה לא גרע מבירך בשעת עשי' שא"צ לחזור ולברך בעת הישיבה]. וכיון דאינו מברך זמן על הסוכה, שפיר יכול הוא להמתין עם ברכת לישב בסוכה עד אחר קידוש, כדי לסודרה על הכוס דוקא.

ומעתה י"ל כן גם בדעת השו"ע, דבזה הוא מחלק בין ברכת לישב בסוכה כל פעם לקידוש ליל יו"ט ראשון, דכל פעם שנכנס לסוכה ס"ל כהרא"ש, דא"צ לברך עובר לעשייתן ממש ויכול הוא להמתין עד הסעודה שהיא עיקר קביעות המצוה. אך בקידוש ליל יו"ט ראשון ס"ל כהר"מ, דא"א לו לישב ולהמתין עד אחר הקידוש, דכיון דמברך זמן על מצות ישיבה בסוכה צריך הוא לברך מיד עם הישיבה. [ומהשו"ע נראה דס"ל בעצם כמהר"ם, דחל חיוב הברכה מיד עם כניסתו, ורק משום סיבה הוא ממתין עד הסעודה, וכנ"ל, שהרי הביא את דברי מהר"ם, ודו"ק].

ואפשר דלכן הביא הרא"ש את דברי הר"מ לענין קידוש, וקבע עליהם השגתו, ולא הביא את תחילת דברי הר"מ. דר"ל דגם לענין קידוש הוא חולק, אע"פ דמברך זמן, דמ"מ יכול הוא להמתין עד אחר הקידוש. ודלא כשו"ע שמחלק בהא, ודו"ק.

ד

ובהאי ענינא ראיתי לציין את דברי שעה"צ בסי' תרס"ב סע"ק ד'. שהביא שם מחלוקת הלבוש והפמ"ג, במי שנטל לולב ביום ראשון של סוכות ולא ברך זמן, אם

לברך עד שיקדש תחילה. וכתב ע"ז הלבושי שרד, מיירי במקומו שאין יו"ט אלא יום א', ור"ל במקומו של השו"ע, אבל בגלויות אה"נ דגם בליל יו"ט שני צריך לקדש מעומד. ולא משמע כן מלשון הר"מ, שהזכיר בליל יו"ט הראשון, ומה בא לאפוקי והרי אין יו"ט אחר בסוכות רק יום ראשון, וע"כ דבא לאפוקי יו"ט שני של גלויות. וכן בסוף ההלכה, שהזכיר מנהג רבני ספרד לקדש מעומד בליל ראשון של סוכות, דמשמע להדיא דבלילה השני לא נהגו כן, ודו"ק. ואפשר, דרק ביו"ט ראשון מסדר אכסא כיון דאיכא ברכת זמן בהדה, וברכת זמן בעי כוס כיון דהיא גם ברכת זמן דיו"ט, עי' ערובין מ' ע"ב. אבל ביו"ט שני דאין ברכת זמן על הסוכה כדלהלן, גם ברכת לישב בסוכה א"צ כוס, וצ"ע. ומ"מ, לדברי רבינו מנחם בודאי אין לחלק בזה כלל].

עוד יש להעיר, דהרא"ש קבע דבריו על מש"כ הר"מ דמקדש מעומד. ולכאו' הי' לו להביא את תחילת דברי הר"מ, דכ"פ שנכנס מברך קודם שישב, שזה הסיבה למה מקדש מעומד, ולמה הביא הסיפא, ודו"ק.

ואשר נראה בזה, דבעצם גם הר"מ מודה לסברת הרא"ש, דכיון דהמצוה נמשכת אין קפידא לברך דוקא קודם התחלת קיום המצוה, ויכול לברך גם אחר שהתחיל בקיום המצוה, אם יש סיבה לכך. ובמקום דאין כוס אין סיבה לאחר את הברכה, דל"ל לסברת רב צמח גאון לאחר עד הסעודה שהיא עיקר הקביעות, ולכן מברך מיד קודם שישב. אך במקום דיש כוס, ה"ז סיבה לאחר הברכה, ולכן הוא יושב ומקדש [או מבדיל] ואח"כ מברך לישב בסוכה, ואינו צריך לברך עובר לעשייתן ממש.

ומש"כ הר"מ דבלילה ראשון מקדש מעומד, ה"ט דבלילה ראשון הוא מברך על הסוכה גם ברכת שהחינו, ובזה הוא סובר דיש לו לברך מיד בתחילת המצוה, ולא לאחר הברכה, ולכן הוא מקדש מעומד שתבא ברכת הזמן דסוכה מיד כשישב ויתחיל לקיים מצות ישיבה בסוכה.

ומיהו, כ"ז במי שאכל אכילה ראשונה ולא בירך זמן, ואח"כ בא לאכל אכילה שני, אך אם לא בירך זמן בתחילת אכילה ראשונה, לכאור' הוא יכול עדיין לברך זמן. ולא נתבאר מה השיעור בזה, עד כמה יכול הוא עדיין לברך זמן. [וכן הספק באכילת פרי חדש, אם לא בירך בבליעה הראשונה שבלע מהפרי, עד כמה יכול הוא עדיין לברך, וצ"ע].

אמנם, אפי' שמסתבר דכמה רגעים אחר שהתחיל לאכל יכול הוא עדיין לברך זמן, מסתבר דלכתחילה יש לו לברך דוקא בתחילת האכילה ממש, וכמש"נ לעיל בדעת הר"מ והשו"ע.

עוד יש לברר, למה הוא מברך זמן להרמב"ם אחר שישב, ולא קודם ישיבה, וכמו בשאר מצוות דמברך גם ברכת הזמן עובר לעשייתן ממש ולא אחר שהתחיל לקיים את המצוה, וצ"ע.

ואפשר, דכיון דהמצוה נמשכת גם אחרי שהתחיל לקיימה, ויכול הוא לברך זמן ביחד עם קיום המצוה, שפיר מברך הוא שהחיינו בהדי תחילת הקיום. ול"ד לשאר מצוות כגון שופר ולולב ומגילה, דא"א לו לקיים המצוה ולברך זמן כאחת, ולכן מברך הוא זמן קודם שמתחיל לקיים המצוה, וצ"ע.

יכול לברך זמן ביום השני או השלישי. דהלבוש ס"ל דיכול לברך, וכמו מי שלא נטל לולב בראשון שמברך זמן בשני, והפמ"ג מדייק דדוקא אם לא נטל כלל הלולב יכול הוא לברך זמן ביום הראשון שנטל הלולב, אך אם כבר נטל ולא ברך זמן אין הוא יכול לברך זמן ביום האחר. וכבר ציינו, דבסי' תרמ"ד (א"א א') כתב הפמ"ג כהלבוש, עיי"ש.

וכתב ע"ז שעה"צ, ובאמת אינו דומה זה לשאר עניני אוכל דקי"ל בסי' רכ"ה דאינו מברך אלא בתחילה כשראוהו ולא כשהורגל בו דהכא כיון דמפסקי לילות מימים דבלילה אין זמן נטילה כל יומא הוא מצוה בפ"ע וצ"ע, ע"כ.

ולפי חילוק זה של שעה"צ יהא הדין בסוכה דאינו יכול לברך זמן בפעם השני' שאוכל, אם לא ברך בפעם ראשונה, דהא לא מפסקי לילות מימים. [וכגון שברך זמן על היו"ט כשהי' בביתו, וכשאכל בסוכה לא ברך זמן, ובפעם השני' שבא לישיב בסוכה לא יברך זמן על הסוכה]. ובאמת הפמ"ג (סי' תרמ"ג א"א א') נסתפק בזה, אלא אפשר דהפמ"ג סובר שם דאף בלולב הדין כן, ואין כונתו לחלק בין סוכה ללולב, ודו"ק.

הגאון רבי אברהם רובין שליט"א

"קובץ בית אהרן וישראל" הוא מאסף מרכזי אדיר של כל סוגי חידושי תורה והלכה, מכל מקצועות התורה, בשפה ברורה ובנעימה, ותענוג גדול הוא ללמוד בו תמיד.

ויה"ר שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה ולעשות נחת רוח ליוצרינו.

ברין הזכרת שבת בשיר של יום לאחר תפילת שחרית

שאלני אברך ת"ח ירא ושלם הי"ו אשר מקום מושבו ביבשת אוסטרליה - מה משמעות זכירת שבת בזכירת הימים שאומרים בשיר של יום, והיתה לו בזה שאלה למעשה, כשלצורך עסקיו שטס ממקום מושבו ללוס אנג'לס שבארה"ב בהפרש של כ"ד שעות בין המקומות, שיצא מעירו ביום שלישי אחרי תפילת שחרית, והגיע אח"כ לאותה שעה שיצא אבל חזר שוב ליום שלישי לפי המקום שהגיע אליו, האם יחזור על השיר של אתמול שכבר אמרו במקומו, או שישתוק ולא יאמר כלל איזה יום היום רק למחר ימשיך עם הציבור ויאמר שיר של יום רביעי. והתעורר מזה לנפשו מהו הענין בהזכרת היום והשבת בשיר של יום.

ומלואה, וכו'. ובפשטות הכונה לאמירת משנה הזו שבסוף מס' תמיד (פ"ז מ"ד), וכמו שנמצא בנוסח הסידורים לאמר כן בשבת. והמג"א מסיק שבחול היו אומרים כל יום את השיר של יומו, ובשבת היו אומרים כל נוסח המשנה דתמיד הנ"ל, לפני אמר רבי אלעזר וכו' וקדיש דרבנן דפיטום הקטורת.

והרמ"א מעתיק הכרעת הטור (שם) שהשיר אין אומרים אלא בבוקר, דאע"ג דקטורת אומרים גם בערב היינו במנחה, אבל השיר אין אומרים אלא בשחרית. ובכ"י כ' בשם האורחות חיים (דין מזמורים שאחר י"ח, סי' ז) ז"ל: במנחה לא ראיתי מי שאומר השירים, והטעם לפי שלא היה מצותן אלא בבוקר, עכ"ל.

ובאחרונים דנו בדבריו, שהרי לכאורה הרי במקדש היה שירה גם בין הערביים, ולמה כ' שלא היה מצותן אלא בבוקר. ויעוי' במשנ"ב (ס"ק טז) שמסכם הדברים ז"ל: אף דבמקדש היו אומרים שירה על נסכי היין, גם על תמיד של בין הערבים, אכן מפני שכמה פעמים היו הכהנים טרודין, והיו מביאין הנסכים של בין הערבים כלילה,

א] ואשיבנו דבר, ראשית יש להבדיל כאן בין שני ענינים שנתערבו בדבריו, עצם הזכרת היום בשבוע עם אמירת פרקי השיר שהלוויים היו אומרים בבית המקדש, ומה שמזכירים היום בשבוע שמונים אותו יום לשבת, וכפי שיבואר להלן.

דהנה מקור אמירת שיר של יום בדברי הרמ"א או"ח סי' קלב (סע' ב) שכ' אומרים השיר שהלוויים היו אומרים במקדש, שחרית לבד (טור). וכתב המשנ"ב (ס"ק טו) ואומרים השיר וכו', עיין במ"א שמסיק דכונת הרמ"א לומר בכל יום השיר השייך לאותו יום, (דהיינו שביום א' היו הלוויים משוררים, לדוד מזמור לה' הארץ ומלואה וגו' עד סוף המזמור, וכן בכל יום המזמור השייך לו). אבל אין כונתו שיאמרו משנת השיר שהיו הלוויים אומרים וכו', אכן נוהגין העולם לומר משנה זו אחר פיטום הקטורת, כמו שנדפס בסידורים.

ובאמת יעוי' באריכות דברי המג"א שדן בדבר, שבעיקר לשון הטור (סי' קלג) שכ' בתוך נוסח אמירת פיטום הקטורת ואומר השיר שהיו הלוויים אומרים בבית המקדש, ביום הראשון היו אומרים לה' הארץ

של בין הערבים, אמר לו רבי זירא לאהבה בריה, פוק תני להו, התקינו שלא יהו מקבלין עדות החדש, אלא כדי שיהא שהות ביום להקריב תמידין ומוספין ונסכיהם ולומר שירה שלא בשיבוש, אי אמרת בשלמא אמור שירה דחול, היינו דאיכא שיבוש, אלא אי אמרת לא אמור כלל, מאי שיבוש איכא, כיון דלא אמור כלל, אין לך שיבוש גדול מזה.

והנהגה מבו' שהנידון היה שרב זירא דקדק ממה שאמרו שהיה שיבוש, דהיינו שאמרו דוקא של חול, כיון שאם אכן לא אמרו שירה כלל לא היו צריכים לנקוט שהיה שיבוש, אלא שבטל השיר, ומסיק דגם ביטול השיר קרוי שיבוש.

וצ"ב כמה נחלקו הלומדים בבבל עם רב זירא, אם מנהגם היה שלא לאמר השיר כלל ועיקר.

ויש להביא בזה מש"כ המאירי בביצה ד' ע"ב (ד"ה זה שביארנו) ז"ל: ויש אומרים שמבערב היו מקדשין ומתפללין בשל יום טוב, ואע"פ שבשחרית לא היו אומרים על הקרבן שיר של יום טוב, בזו מפני שדי להם בשיר של קדש של בין הערבים, שרוב שנים היו באין קדם השלמת תמיד הערב, ומתוך כך היו מצפין אותם כל יום שלשים לאלול, והיה מסורת בידם שאפילו יבאו עדים מן המנחה ולמעלה, יהו מקדשין אותו ומונין מאותו היום, דכל אותו היום נוהגין בקדושת יום טוב, מחשש שמא יבאו העדים, וכן מתחלת הלילה. ומ"מ אע"פ שכך היתה מסורת בידם מעולם, לא אירע להם שישתהו מלבא עד לאחר המנחה, בכדי שישלימו הקרבת תמיד בערב, ויגיעו לשיר. ופעם אחת נשתהו עד קרוב לחשיכה, וחשבו שלא יבואו עד למחר, והקריבו תמיד של בין הערבים בשיר של חול, מה שלא אירע להם כך מקודם, שהרי היה מוחזק אצלם שלא יצא אלול מעובר [וכמו שהיו נוהגים בו קדושת יו"ט מבערב], ואחר שהשלימו התמיד בשיר של חול, באו עדים ונתקדש היום בהכרח ונמצאו מקולקלים בשיר, ומ"מ בתמיד של שחר מיהא לא היה שם קלקול,

ובלילה אין אומרים שירה, לפיכך נוהגין לומר השיר בשחרית לבד, עכ"ל.

ויש לחקור בגדר אמירת השירה שלנו כנגד שירת הלויים, כדון ונשלמה פרים שפתינו שאנו עושים כנגד מה שהיו עושים במקדש, אי צריך שתהיה השירה מכוונת דוקא לשירת היום הזה, או שרק תיקנו לומר שירות אלו כנגד השיר, אבל אין מעכב שיאמר דוקא השיר הנכון ליומו כמו במקדש. דוגמא לדבר מצינו בעיקר התפילה דמסיק בגמ' בברכות כו' ע"ב דתפילות אבות תיקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות, והיינו דשחרית כנגד תמיד השחר, ומנחה כנגד תמיד של בין הערביים, וערבית כנגד הקטרת אברים ופדרים שקרבים כל הלילה, ואולי כך גם נתקן לומר פסוקים אלו כנגד השיר.

[ב] והנה בעיקר דברי הטור דמצות השיר אינה אלא בבוקר, יש להקשות על דבריו מהסוגיא בראש השנה ל' ע"ב דאי' במשנה שם בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום, פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלויים בשיר, התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה, ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה, נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש. משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. ובגמרא מה קלקול קלקלו הלויים בשיר, הכא [בבב] תרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר [פרש"י: שלא אמרו שירה כל עיקר, בתמיד של בין הערבים, לפי שלא ידעו מה שיר יאמרו, שמא עוד סוף העדים לבוא היום, ושיר של יום טוב יש לומר, או לא יבואו, ונמצא שהוא חול, אבל בתמיד של שחר, אין ספק, שמתוך שברוב השנים אין העדים באין קודם תמיד של שחר, וספק יתקדש היום ספק לא יתקדש, לא תקנו שיר של יום טוב שחרית בראש השנה, כדתני לק' תמיד של ראש השנה שחרית קרב כהלכתו, אבל לתמיד של בין הערבים תקנו שיר של יום טוב, שכבר באו העדים, לפיכך, אותה שנה שנשתהו לבא לא ידעו מה יאמרו]. רבי זירא אמר שאמרו שירה של חול עם תמיד

דלעולם הלכתא כרבנן דהשיר אינו מעכב הקרבן, והשיר הוא למצוה בין בבוקר בין בערב, וכיון דאינו לעיכובא, לפיכך לא היו אומרים שירה בתמיד של בין הערבים, כשהיו מסתפקים אם היום ראש חודש, אבל בבקר לעולם היו אומרי' שיר של חול, אע"ג דהיו מסתפקים שמא היום ר"ח, משום דברוב השנים לא היו באים עדים רק אחר תמיד של שחר, כמו שנתבאר בסוגיא דידן. ונמצא לפי זה דשיר של תמיד של שחר, לעולם היה נאמר במקדש ובשום פעם לא היה נפסק, אבל בשיר תמיד של בין הערבים לפעמים היה נפסק, ולא היו אומרים אותו. והיינו בתמיד של בין הערבים דר"ח כשלא באו עדים, דלפי שהיו מסתפקים אם יאמרו שיר של חול או של ר"ח, לא היו אומרים כל עיקר. ואנו עושים עתה זכר למקדש לומר השיר בשחרית, לפי שבמקדש לעולם לא היה פוסק שיר בשחרית, אבל בשיר בין הערבים אין אנו אומרים שיר זכר למקדש, דכיון דלפעמים לא היו אומרים במקדש בין הערבים, לפיכך גם אנו אין אומרים אותו כל עיקר בשום יום בין הערבים. ואפשר דזהו מ"ש הטור [ור"ע וא"ח] דבמקדש לא היו אומרים אותו בין הערבים, כלומר דלפעמים לא היו אומרים אותו, לכן גם אנו אין אומרים אותו כל עיקר כנ"ל, עכ"ל.

וצ"ב לפי דבריו למה לבני בכל לא היו אומרים השיר כלל עיקר, הרי כיון שיצא יום זה בלא עדים ובסתמא יהיה כמו הרוב שיהיה יום של חול, כיון שלא היו העדים משתהים עוד מלבוא, א"כ למה לא אמרו בו שיר של חול.

ויעוי' בהערות ר"א וויינפעלד זצ"ל על שו"ת מהר"ם אלשיך (סי' קלח) שכ' ע"ד היום תרועה, ז"ל: קשיא לי טובא על דבריו, אפי' למ"ד שיר מעכב הקרבן אי אפשר לומר, דכל היכא שלא אמר שיר של יום ממש מעכב הקרבן, כיון דמקראי דאורייתא ילפינן ליה, והיכא רמיזא באורייתא איזו מזמורים יאמרו בכל יום, מאותן מזמורים שאמר דוד בספר תהילים וכו', עי"ש. אך בזה נ"ל, דאף

שאף כל השנים לא היו אומרי' בו אלא שיר של חול, מפני שרוב השנים אינן באים עד לאחר הקרבת תמיד של שחר, וכן לא היה קלקול במוסף, לא בשיר ולא בעקר הקרבנות, שהרי מוספין כל היום, ואע"פ שכבר הקריבו תמיד של בין הערבים, וכבר אמרו עליה השלם היכא דלא אפשר שאני, עכ"ל.

ומבואר בדברי המאירי שאף שהיה יום העיבור מוחזק אצלם לנהוג בו קודש, אם לא באו עדים עד הערב היה להם סברא של רוב, שלא יבואו עוד עדים לקדש יום זה, ונמצא אלול מעובר וקידוש תשרי למחר, ולכן אמרו שיר של חול, כיון שיש להם רוב שיהיה יום זה של חול.

ובדעת בניי בכל שסברו שלא אמרו שיר כלל עיקר, י"ל דס"ל דאף דהולכין אחר הרוב ואפי' במקום שאפשר לברר, אבל מכיון שעדיין יתכן שיבואו עדים שזה עדיין זמנם לקדש החודש, נמצא שא"א לומר הכרעה של רוב כשעדיין לא נגמר הזמן שיכולים לקדש ע"פ הראיה.

ויעוי' במנחת חינוך (מצוה שא אות ב) שכ' דלכאו' כיון שהיה להם רוב שיהיה יום שלשים דאלול קודש, א"כ למה לא קבעו לומר גם השיר של שחר קודש. וכ' ששירים אלו היו קבועים כך מזמן דוד המלך ע"ה, והמציאות שלא יצא אלול מעובר היתה רק מימי עזרא הסופר, ותקנה לא זזה ממקומה.

וכ' שם דמה שיש לסמוך על הרוב היינו דוקא למקומות הרחוקים, שאין להם דרך שיתברר הדבר כאן, אבל בבית המקדש שיתכן שיבואו העדים ואז תשתנה המציאות ע"י עדות העדים, ממילא אין לדון כאן רוב להכריע הספק, בדבר כזה שעדיין יכול להשתנות המציאות.

ג] ומ"מ באחרונים האריכו לדון בדברי הטור שכ' שלא היו אומרים שיר בערב, דלכאו' ממ"נ אי שיר מעכב א"כ אין חילוק בין שיר של שחר לבין הערביים.

וכ' בספר יום תרועה (שם ד"ה מאי קלקול) ליישב שי' הטור, ז"ל: לכן נראה לי

וכמו שנתבאר דס"ל לבני בבל, שעדיף שלא לומר כלל מאשר שיאמר שיר שלא ביומו.

ואכן סוגיא ערוכה היא בראש השנה לא ע"א תניא רבי יהודה אומר משום רבי עקיבא, בראשון מה היו אומרים לה' הארץ ומלוואה, על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו. בשני מה היו אומרים גדול ה' ומהלל מאד, על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן. בשלישי היו אומרים אלהים נצב בעדת אל, על שם שגילה ארץ בחכמתו, והכין תבל לעדתו. ברביעי היו אומרים אל נקמות ה', על שם שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן. בחמישי היו אומרים הרנינו לאלהים עוזנו, על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו. בששי היו אומרים ה' מלך גאות לבש, על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן. בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת. ויעו"ש עוד בזה. ומבואר שהשירה צריכה להיות מתאימה, לענין היום וכפי הזמן הראוי לאותה שירה.

ובמסכת סופרים (פי"ח מ"ב) מובאת המשנה דסוף תמיד כן, ז"ל: לפיכך נהגו העם לומר מזמורין בעונתן, דתנינן תמן, שיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש, ביום הראשון היו אומרים, לה' הארץ וכו', שכל המזכיר פסוק בעונתו, מעלה עליו כאילו בנה מזבח חדש והקריב עליו קרבן, עכ"ל. ומבו' שזה עיקר הענין לומר פסוקים אלו, לאמר פסוקים הנוגעים עם סגולת העונות השונות, כל יום עם המזמורים השייכים לסגולת היום דוקא.

ולפ"ז מובן שכאשר תיקנו לומר פסוקים כנגד השיר, וכמו כל הקרבנות שצ"ל שמביא קרבן מוסף או תמיד, ואף שלא יאמר הפסוקים יצא ידי חובה, אבל העיקר שיאמר מוספין כהלכתן, אבל בשיר יש ענין שיאמר שיר של יומו, שיאמר משפט זה שאומר שיר של יום זה או יום זה, כיון שזה מעיקר הצורה של השיר, שיהא דוקא שיר של יומו, ולכן צריך לומר שאומר שיר של יום זה או יום זה.

דבאמת מה"ת יוצא בכל שיר, מ"מ אחר שתקנו לומר שירים מיוחדים, אם שינה י"ל דאף מה"ת לא יצא, כמו שכתבו התוס' סוכה דף ג' ע"א ד"ה דאמר לך מני עי"ש, עכ"ל.

ולפ"ז מובן שהעדיפו שלא לומר שיר לא נכון שיקלקל, מאשר שיאמרו שיר שאח"כ יתבטל לגמרי, ולכן המתינו עם השיר עד סוף היום, ולפעמים בכלל לא אמרוהו.

אלא שעדיין צ"ת מסקנת הגמ' דכיון שלא אמרו שירה כלל, אין לך קלקול גדול מזה, הרי כיון שעדיף היה להם שלא לומר שירה שלא כדת, א"כ שלא לומר אינו קלקול כל כך.

ויעו"ש בתפארת ישראל במס' תמיד פ"ז מ"ג (יכין אות מג) שכ' ז"ל: ואע"ג דקאמר (ר"ה ל' ע"ב) ונתקלקלו הלויים בשיר של בין הערבים שאמרו שיר של חול, והרי שיר לפי דברינו אינו מעכב, ומאי קלקול היה בשירם. נראה לי דר"ל שע"י שאמרו שיר של חול, יטעו העם לחשוב שהיום חול ומותר במלאכה, ואע"ג דבכל ראש השנה אמרו בשחר שיר של חול, ולא חששו לשומעים, התם מדעשו כן בכל שנה אי אפשר שיטעו. ולמאן דאמר התם שהקלקול היה שלא אמרו שירה כל עיקר, אפילו הכי היה קלקול, כמ"ש תוס' שם, כיון דלכל הפחות לכתחילה ראוי לאמרו ולא אמרוהו, היינו קלקול, עכ"ל. והיינו דאף מה שלא עשו כן, בדרך של לכתחילה היינו נמי חשיב קלקול.

ויש להוסיף סברא בדע' בני בבל, שסברו שעדיף שלא לומר שיר כלל, מאשר לומר שיר שאינו של יומו. שכאשר עושים הקרבן עם שיר מצרף השיר לקרבן, ונעשה הקרבן עם השיר דבר אחד בעבודת המקדש. ואם הביאו נסכים בלא שיר יש כאן נסכים בלא שיר, שבדיעבד זה גם מועיל. אבל כשמביא נסכים בשיר שאינו נכון ליומו, ה"ה מקלקל צורת ההקרבה, ולכן עדיף שלא יאמרו השיר בכלל, מאשר שיאמרו ואח"כ יתברר שהשיר אינו נכון ליומו.

ומבואר מסוגיא הנ"ל, דענין השיר יש בו לעיכובא שיהא נאמר דוקא השירה דיומא,

לעמוד לומר שירה, [וכמו שהגמ' ממשיכה ומק', והא עומדין על דוכנן היו], ומן השמים סיבבו והכניסו לפיהם פסוקים של קינה, שיאמרו כן על דוכנם וזה כפס' הנזרק מפיו, וכעין נבואה הנוגעת לענין החורבן, ולא הניחו להם משמים לומר שירה.

[ד] והנה אחר שנתבאר היטב, מקור הדבר שאומרים לאיזה יום שייך השיר שהיו הלויים אומרים. יש לבאר הענין השני שמזכירים מנין הימים לשבת דוקא.

דהנה נאמר בעשרת הדיברות זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ, ח), ופרש"י זכור לשון פעול הוא, כמו (ישעיה כב, יג) אכול ושתו, (שמואל ב' ג, טז) הלוך ובכה, וכן פתרונו תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת.

ובשפתי חכמים מבאר כוונת רש"י, ז"ל: כלומר שתהא תמיד בך הזכירה, לא כפירוש זכור ברית אברהם, שפירושו זכור עתה, אלא שתהא הזכירה של שבת מתמדת והולכת תמיד, ומלת זכור לא מקור ולא ציווי, שאם היה מקור לא היה מורה על הפעולה, כי אם על המחשבה, ואם היה ציווי לא היה הזי"ן בקמץ. אלא הוא ממוצע בין המחשבה והפעול, והוא הפעולה התמידית, לכן פי' תנו לב וכו', עכ"ל.

ובפי' הרמב"ן דתמה על פרש"י, שאין פירושו עולה להלכה, ז"ל: וזו ברייתא היא ששנויה במכילתא (כאן) כך: רבי אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרון אומר זכור את יום השבת לקדשו, תהא זוכרו מאחד בשבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מתקינו לשבת. אבל בלשון יחיד שנויה, ואינה כהלכה, שהרי בגמרא (ביצה טז' ע"א) אמרו תניא אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, כיצד מצא בהמה נאה אומר תהא זו לכבוד שבת, למחר מצא אחרת נאה הימנה, מניח השניה ואוכל את הראשונה, אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו, כל מעשיו היו לשם שמים, שנאמר (תהלים סח ב) ברוך ה' יום יום יעמס לנו. תניא נמי הכי,

[ויש להעיר כאן, שענין זה לומר היום שעומד בו שבו היו הלויים אומרים השיר, זה שייך רק בשיר של תמיד, שהוא אותו קרבן התמיד שחלוק בו השיר מיום ליום, ולכן יש ענין שיאמר להדיא איזה שיר מזכיר. משא"כ שיר של מוסף כר"ח ורגלים וכד', שתמיד נאמר שיר זה על אותו הקרבן, אין ענין להוסיף ולומר להדיא שזה אומר לשיר של ר"ח או הרגל, כיון שזהו לעולם השיר של אותו קרבן. וכן נהגו].

ואוסיף בזה ממה שאמרתי בזה, לבאר מאי דאי' בערכין (יא' ע"ב) ת"ש רבי יוסי אומר מגלגלין זכות ליום זכאי, וחובה ליום חייב, אמרו כשחרב הבית בראשונה, אותו היום תשעה באב היה, ומוצאי שבת היה ומוצאי שביעית היתה, ומשמרתו של יהויריב היתה, והיו כהנים ולויים עומדים על דוכנן ואומרים שירה, ומה שירה אמרו, וישב עליהם את אונם וברעתם יצמיתם, ולא הספיקו לומר יצמיתם ה' אלהינו, עד שבאו אויבים וכבשום, וכן בשניה. האי שירה מאי עבידתיה, אילימא דעולת חובה, מי הואי, בי"ז בתמוז בטל התמיד. אלא לאו דעולת נדבה, ותסברא מ"ש דעולת חובה דלא הואי, ומ"ש דעולת נדבה דהואי. הא לא קשיא, בן בקר אקראי בעלמא הוא דאיתרמיא להו. אמר רבא ואיתמיא רב אשי ותסברא שירה דיומיה, לה' הארץ ומלואה, וישב עליהם את אונם בשיר דארבעה בשבת הוא, אלא איליאי בעלמא הוא דנפל להו בפומייהו.

ופרש"י ותסברא, דשירה גמורה הויה ההיא שירה על קרבן, והא שירה דאחד בשבת לה' הארץ ומלואה, כדאמר בראש השנה (לא ע"א) והאי קרא במזמור אל נקמות ה', שהוא שיר של רביעי בשבת. איליאי, קינה, כדמתרגמינן ושאי על שפים קינה, וטלי על נגדין איליאי (ירמיהו ז).

והיינו דמסיק בגמ' דכיון שלא אמרו שירה הראויה ליומא, שהרי היה הדבר ביום ראשון והם אמרו שירה של יום רביעי בשבת, על כרחך דלאו שירה הואי, אלא קינה בעלמא נזרקה בפיהם. שהם חשבו

ביותר לשבת, ע"כ לא מתאים שדברים אלו יזמין כל הטוב הבא לידו לשבת, כיון שמגרע באופן בטחוננו בהזמנת הטוב ביותר עבורו לשבת.

וזה מדוקדק בלשון אבל הלל מידה אחרת היתה בו, והיינו שלא נחלק הלל על שמאי במעלה של להזכיר את השבת בכל הכנותיו וטרחתיו לשבת, אלא שבענין זה של הזמנת מזונו של שבת העדיפו שמאי את מידת הבטחון שהשם יזמין לו את הנאה ומשובח לשבת דוקא, ולכן בענין זה לא נהגו כשמאי. אבל לגופו של פירוש סבר הלל כשמאי, שיש להזכיר גם בימי החול עניני השבת והכנותיה.

וכן מבואר במגן אברהם (או"ח סי' רנ ס"ק א) שכו' ז"ל: בדרכי משה כ' האו"ז מצוה להכין מחד בשבתא לשבת כשמאי, ואע"פ שאמרו הלל מדה אחרת היתה בו. הכי פירושו, אע"פ שכל מעשיו היו לש"ש היתה בו מדה זאת, אבל גם הלל מודה שמדת ב"ש עדיפה טפי, וכן משמע במעשה דקצב שיש לעשות כשמאי, ע"כ. והרמב"ן כתב בפ' החומש דלית הלכתא כשמאי, ובסי' רמב משמע כאו"ז, עכ"ל. וכ"פ הב"ח בססי' רמב, וכ"כ רש"י בחומש זכור את וכו', עכ"ל.

ובמשנה ברורה (ס"ק ב) הביא בזה גם נפק"מ לדינא, ז"ל: והסכימו הרבה פוסקים שגם הלל מודה שכדברי ב"ש עדיפה טפי, אלא שהיה בוטח בה' שבודאי יזמין לו לשבת מנה יפה משאר הימים, וכדי לחזק מדת בטחוננו היה נוהג כן. אבל בשאר כל אדם שאין בטחוננו חזק כ"כ, גם הוא מודה דכשמאי עדיפה טפי, ופשיטא בדבר שאינו שכיח לקנות, כשיזדמן לו דבר שלא יהיה נפסד אזי יניח אותו לשבת, עכ"ל. וזה מדברי החיי אדם, וכחילוק שכ' הרא"מ בין מאכלים לחפצים, כנ"ל.

ונראה להוסיף בזה ביאור, ע"פ הידוע מצדיקי אמת עוצם מדרגות הבטחון גבוה מעל גבוה, שיכול להגיע במידת הבטחון למדרגה שיהיו מאכלי השבת כאילו מזומנים ומונחים לפניו כבר לשבת, וממילא סבר

בית שמאי אומרים בחד בשביך לשבתך, וב"ה אומרים ברוך ה' יום יום יעמס לנו.

ובמכילתא אחרת (מכילתא דרשב"י), שמאי הזקן אומר זכירה עד שלא תבא, שמירה משתבא, ומעשה בשמאי הזקן שלא היה זכרון שבת זו מפיו, לקח חפץ טוב אומר זה לשבת, כלי חדש אומר זה לשבת. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו, שהיה אומר כל מעשיך יהיו לשם שמים. והלכה היא כדברי ב"ה, עכ"ל רמב"ן בקו' על פרש"י.

ויעוי' בפ' הרא"ם שכ' ע"ד הרמב"ן, ז"ל: נראה לי שאינה טענה, מפני שלא נחלקו בית הלל עם בית שמאי אלא בעניין המאכלות, שהרי קודם שהביא התלמוד הברייתא של מחלוקת ב"ש וב"ה הביא הברייתא של מחלוקת שמאי הזקן והלל הזקן שהיא על המאכלות, ואח"כ הביא מיד הברייתא של מחלוקת ב"ש וב"ה, משמע שגם המחלוקת הזאת בעניין המאכלות היא שנויה. ולכן אם תהיה הלכה כב"ה, אינה אלא בעניין המאכלות, שהם דברים המצויים תמיד וראוי לומר עליהם "ברוך ה' יום יום יעמס לנו", אבל הבריתא של מכילתא האחרת שהמחלוקת שבין שמאי הזקן והלל הזקן, היא על החפצים הנאים והכלים החדשים, שאינם מצויים תמיד, ולא מצינו שנחלקו בהם בית שמאי ובית הלל, נימא בהו הלכה כשמאי הזקן, וכו'. וא"כ הברייתא הזאת ששנו בה: "אם נזדמן לך חפץ יפה", בלשון רבים היא שנוייה, ולא בלשון יחיד, עכ"ל.

והביאור בזה, דרש"י למד שפירוש המילה זכור בניקודה מתאים לציווי לנהוג תדיר בזכירה, וע"ז הביא הדוגמא שהיא מזמין כל חפץ יפה שיזדמן לו שיהא מוכן לשבת. ורק באוכל נחלקו ב"ש וב"ה, שב"ש נהגו שכל דבר משובח שיבוא לידו, יהא מזמינו מיד לשבת עד שימצא נאה ממנו, וב"ה היתה להם מידה אחרת, שנקטו שלמרות שיש ענין להזכיר ולהכין כל צרכי השבת בכל השבוע, אבל באוכלים וכד' שאדם בוטח בקב"ה שיזמין לו את הנאה

ההכנה לשבת נלמד הרי ממה שכתוב על המן, והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו, והיה משנה על אשר ילקטו יום יום (שמות טז, ה). והיינו שהיה המן יורד לכל אחד כל יום ליומו, וכך היא דרך הזמנת כל מזונותיו של אדם לפניו, וכמידת הלל ברוך השם יום יום.

וממילא שעיקר החיוב להכין צרכי שבת הם בסמוך לשבת ביום השישי, וזהו חיובא דיומא של היום השישי בדוקא, וזו מידה אחרת ממידת שמאי, שגם בהכנות השבת סבר שראוי לעסוק בהם דוקא בכל השבוע.

וכמב' לדינא בשו"ע כהלל (או"ח סי' רנ סע' א) ישכים בבוקר ביום ששי להכין צרכי שבת. ובמשנ"ב (ס"ק ב) כ' ביום ששי, והוא יותר טוב משיקנה ביום ה', שהוא מינכר יותר שהוא לכבוד שבת, אם לא בדבר שצריך הכנה רבה, כמו בשר למלוח וכדו' יש לקנות ביום ה', אך אם הבשר שמוצא ביום ה' הוא כחוש, ויש ספק שימצא ביום וי"ו שומן וטוב, ימתין על יום ו' [אחרונים]. ומסתברא דבימים הקצרים, כל מה שיכול להקדים ההכנה ביום ה' עדיף. וטוב שיאמר על כל דבר שקונה זהו לכבוד שבת, כי הדבור הוא פועל הרבה בקדושה.

וזה מה שהק' הרמב"ן על פרש"י דמשמע דס"ל כשמאי, ולא כהלל שהיה ממתין עם ההכנות של שבת, דוקא ליום שישי בסמוך לשבת כמו המן שהיה מגיע דוקא ביום שישי.

ו] ונראה דבשי" רש"י מתבאר, דפירוש הציווי זכור את יום השבת לקדשו, היינו שבהכנותיו לשבת יהא עוסק לכבוד השבת, ואף בכל השבוע במאי דשייך ואפשר לפי המציאות ומידתו, וכפי הפירושים שהובאו לעיל שראוי לנהוג כן למעשה, אבל הפי' של ההוראה זכור היינו שמעשה הכנה והזכירה של השבת היא קיימת ועומדת בכל השבוע במאי דאיכא.

ויש להביא בזה מה שכבר נתבאר במקום אחר בספרי נהרות איתן [ח"ה, סימן ה' אות ג'] שבשו"ע או"ח סי' רנ (סע' א) כ' ישכים

הלל שבזה שמניח מאכל מיום ליום על השבת, הרי זה מגרע במידת הבטחון שלו בבורא הממציא לו כל צרכיו, שודאי צרכי שבת כבר מזומנים לו.

וממילא שמי שאינו עומד במעלת הבטחון כך, אדרבא יש ענין שיוסיף ויטרח לשמור ולאגור בידיו את הטוב ביותר לצרכי השבת, ואדרבא זכירת השבת עדיפה שאינה מגרעת במעלת הבטחון שלו, ועדיף לו לנהוג כשמאי.

ה] ואמנם כפי' גור אריה על הרא"מ כ' ז"ל: ואין בתירוץ הזה ממש, דהא אמרו מעשה בשמאי שלא היה זכרון שבת זו מפיו, לקח חפץ טוב אמר זו לשבת, לקח כלי חדש אמר זה לשבת, אבל הלל הזקן וכו', אם כן דגם בחפץ טוב וכלי נאה חולק הלל. אבל התירוץ האמתי, דגם הלל מודה בדבר זה, ולא אמר הלל "ברוך ה' יום יום", אלא כאשר היה צריך לכלי היום, לא יניח בשביל שבת, כי "ברוך ה' יום יום", שלא אמרה התורה להניח להשתמש בכלי, כיון שהוא צריך לו. אבל היכי שאין צריך לכלי כלל בחול, למה ישתמש בחול שלא לצורך, כיון שאינו צריך לו. והיינו שדקדק רש"י בלשונו 'אם נזדמן', פירוש לא שלקחו לצרכו, שאז היה צריך לו, ואין צריך להזמין אותו לשבת, אבל אמר שנזדמן לו, ואין צריך לו, רק שהוא כלי יפה ונאה, ולפיכך יתקנו לשבת. ובברייתא קאמר 'לקח כלי', משמע לצרכו, עכ"ל.

ולפי"ז מחלוקתם של שמאי והלל זה בכלי הנצרך לו בחול, שלפי שמאי יש עדיפות להניחו לכבוד שבת. והלל מידה אחרת היתה בו, שאם הוצרך לכלי זה היום לא היה מניח אותו לשבת, כיון שזה מגרע במעלת הבטחון, שבוטח בקב"ה שכל צרכי שבת מזומנים אצלו, ומה שצריך עתה הוא מברכת השם אליו יום יום, וכדדרש מקרא ברוך ה' יום יום וכו'.

ואפשר שגם הרמב"ן שהק' על רש"י שמשמע שלומד כשמאי, משום דס"ל דענין

אשכחן בגמרא בשם חובה כ"א על הדלקת
נר בשבת בדף כ"ה ע"ב, ולענין ג' סעודות
בדף קי"ז ע"ב, ומ"מ צ"ע.

ועכ"פ מבואר מכל הנ"ל דאף אם אין
חובה בדבר, אבל ההכנות לכבוד שבת יש
בהם מצוה רבא, וכבוד השם שזהו כבודו
של הת"ח ממש, כשעוסק בדברים אלו שהם
להכנות לכבוד השבת. וכיון שהת"ח מכבד
את השבת בגופו, ובטרחתו ממש לכבוד
השבת הרי הוא עוסק בכבוד שמים, ומקיים
כבוד השם בגופו וזהו כבודו, שמוסיף בגופו
כבוד שמים בעולם.

ובכל מה שיכין ויעסוק בהכנות לשבת
מקיים זכירת השבת, וענין זה קיים תמיד
בכל השבוע, וזו ההוראה של זכור את יום
השבת.

[ז] והנה בפ"י רבינו בחיי כ' זכור את יום
השבת לקדשו, ע"ד הפשט: "זכור את יום
השבת", שזכור תמיד בכל יום, השבת שלא
נשכחה ושלא יתחלף לנו בשאר ימים, כי
כשנזכור אותו תמיד נזכור מעשה בראשית
בכל עת, וזה פנה גדולה באמונה, כי מתוך
החדוש יתבאר ענין ההשגחה והנבואה
ואמתת העונש והשכר.

ולפ"ד אין הזכירה במעשה כפרש"י, אלא
חלק מאמונת החידוש ואמונה בהשגחה
ונבואה, שלכך יש לזכור את ענין השבת בכל
השבוע.

ויעוי' בחזקוני שכ' ז"ל: ד"א, זכור את
יום השבת, בכל יום זכרהו אי זה יום הוא
מהשבוע שנצטוו לקדשו, וכל זה בשביל
שתשמור את יום השביעי, ולשון הזכירה
כולל גם השמירה, שהרי כשנאמר זכור
הבינו כל השומעים כי פירושו כמו שמור,
וכאילו נאמרו בבת אחת, עכ"ל. והיינו שלא
יהיה יום זה אצלו כשאר ימים, ולא יתחלף
יום זה אצלו ביום אחר.

ונראה שכוונת החזקוני ורבינו בחיי אחת
היא, שענין הזכירה היא שימת הדגש
וההבדל בין יום השבת לשאר ימים,
להדגיש ייחוד יום השבת מאת השם לאות

בבוקר ביום ששי להכין צרכי שבת, ואפילו
יש לו כמה עבדים לשמשו ישתדל להכין
בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו, כי
רב חסדא היה מחתך הירק דק דק וכו', ומהם
ילמד כל אדם, ולא יאמר לא אפגום כבודי,
כי זה הוא כבודו שמכבד השבת. וברמב"ם
פ"ל דשבת כ' בלשון חייב על דין זה.

ובשו"ע הרב (בקו"א סי' רנ הערה ב) כ'
וז"ל: עיין בריש פ"ב דקידושין דלגבי
קידושי אשה מצוה בו יותר מבשלוחו מהא
דרבא ורב ספרא, ומשמע דליכא חיובא
במילתא, אלא יתרון מצוה בעלמא דומיא
דקידושי אשה, ועיין סי' רמ"ט דמצוה
בעלמא משכחת לה אף בדבר שמותר גמור
מן הדין. והרמב"ם כתב חייב כו', וכן משמע
מלשון הטור וש"ע (דלא כמג"א), ולא
הזכירו הא דרבא ורב ספרא כלל, אלא למדו
חיוב זה משאר אמוראי שזולזלו את עצמם
כל כך בקביעות בכל שבת ושבת מכלל
דחיובא איכא במילתא כמ"ש לקמן בסמוך,
ולכן הוזקק לטעם אחר שזהו כבוד השבת
ולא משום יתרון מצוה בעלמא, מדלא
הזכירו בגמרא היאך היו נזהרים כן בשאר
מצות אלא בשבת בלבד שנצטוינו לכבדה
במאד, והיו מחביין אותה כל כך עד שקורין
אותה כלה ומלכתא שלא מצינו כן בשאר
מצות, וכבוד שבת הוא מצוה בפני עצמה
למר מן התורה ולמר מדברי קבלה. אבל
בשאר מצות לא נצטוינו אלא שלא יהיו
בוזיות עלינו, וגם זה אינו נחשב למצוה בפני
עצמה, עכ"ד.

ועיי' בביאור הלכה סי' רנ (ד"ה ישכים)
שכ' דיש להעיר דהלא כתב הרמב"ם דעיקר
עונג שבת הוא מדברי קבלה, ואיך יהיה
הכנה לזה מדאורייתא בע"ש בבוקר, אבל
באמת יש לדחות הכל דאף דעונג הוא
מדברי קבלה, אבל עכ"פ סעודה בשבת
וההכנה לזה מבעוד יום הוא דאורייתא,
לכמה פוסקים. עיין ביצה ב' ע"ב ברש"י
והרע"ב, וא"כ אפשר דגם השכמה לזה
בבוקר הוא מה"ת. עוד כתב (בד"ה ישתדל)
דמ"מ לא הוי זה חובה גמורה, ותדע דלא

בשאר הימים, כי בזכרנו אותו תמיד יזכור מעשה בראשית בכל עת, ונודה בכל עת שיש לעולם בורא, והוא צוה אותנו באות הזה.

והיינו כמו שנתבאר בדברי רבינו בחיי והחזקוני, שזה גדר של דין הזכרה בפה שמלבד מה שמקדש את יום השבת בזכירתו, שזה חיוב של קידוש יום השבת כדיבור, יש מצוה להזכיר קדושת השבת בכל ימות השבוע.

ויעוי' בכן איש חי (פר' כי תשא סע' יז) שכ' ז"ל: קודם מזמורי הימים, יאמר "היום יום אחד בשבת", אם הוא יום ראשון בשבת, וכן ה"ה ביום שני יאמר "היום יום שני בשבת", וה"ה ליום שלישי ושאר ימים, ורק ביום ששי יוסיף אות ה"א ויאמר "היום יום הששי" בה"א יתירה, וכן ביום ראשון ידקדק לומר "יום אחד בשבת קודש". ויכוין במנין זה בכל יום לקיים מצות זכור את יום השבת, דארז"ל בספרי שהוא מ"ע מן התורה למנות בו ימי השבוע, לומר אחד בשבת שני בשבת וכו', וכ"כ הרמב"ן ז"ל. והענין הוא להורות, דימי החול תלויים ונקשרים בשבת שמשם נמשכה להם הארתם, וכמ"ש רבינו האר"י ז"ל בשער הכוונות, עכ"ל.

ויעוי' בכף החיים (סי' קלב ס"ק כו) שכ' ז"ל: וכתב בשער הכוונות (בדרוש ויהי נועם, דף סא' ע"ב) דבכל יום ויום מששת ימי השבוע, צריך האדם לכוין להמשיך הארה מקדושת שבת, דהיינו ביום א' יכוין להשאיר בו תוספת הארה מבחי' נשמה של שבת שעברה, וביום ב' מתוספת הרוח וכו'. וכתב עוד שם, דבכל יום מצוה למנות בו ימי השבת, דהיינו ביום א' אומרים היום יום א' בשבת, וביום ב' היום ב' בשבת וכו', וכתב הנה זה סוד מ"ש בספרי זכור את יום השבת, מצוה היא למנות בו ימי השבת לומר א' בשבת ב' בשבת וכו'. וכ"כ הרמב"ן בפי' עה"ת. והענין הוא להורות כי כל ימי החול תלויים ונקשרים ונמשכים מיום השבת, ומשם נמשכה להם הארתם, וזכור היטב ענין זה, כי הוא מכלל רמח מצוות עשה למנות ימי החול על דרך זו, וכו', עכ"ד [שער הכוונות]. ועכ"כ

על עניניה, זכר למעשה בראשית והיות ההשגחה עלינו בכל עת מאיתו ית'.

וענין זה הוא שזכירת השבת נחוצה לא רק כאופן לקיום השבת עצמה, אלא זו דרך חיים לשאר ימות השבוע, וכאומר זכור תמיד את השבת בזמנה, ושלא בזמנה העמד לך בשלך את יום השבת שלא ימוש ממך בכל יום תמיד.

ולפי פירוש הראשונים שיש ענין בזכירת השבת בכל ימות השבוע, יתכן שגם מניית הימים ביחס לשבת הוא ג"כ מענין הזכרת השבת בשאר ימות השבוע. שבכך שמזכיר שיום זה הוא הראשון בשבת, מבדיל יום זה בחולו מיום השבת הקדושה, ובכך מזכיר לעצמו את קדושת השבת עצמה.

ח] ועי' ברמב"ן בפי' התורה עה"פ זכור את יום השבת לקדשו, שאחר שדחה פרש"י שאינו להלכה, כ' ז"ל: ועל דרך הפשט אמרו (במכילתא כאן), שהיא מצוה שנזכור תמיד בכל יום את השבת, שלא נשכחנה ולא יתחלף לנו בשאר הימים, כי בזכרנו אותו תמיד יזכור מעשה בראשית בכל עת, ונודה בכל עת שיש לעולם בורא, והוא צוה אותנו באות הזה, כמו שאמר (להלן לא יג) כי אות היא ביני וביניכם. וזה עיקר גדול באמונת האל, עכ"ל.

ובמכילתא הלשון הוא כך: רבי יצחק אומר, לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין, אלא תהא מונה לשם שבת.

והיינו שזה מצוה מיוחדת למנות הימים של כל השבוע, יום ראשון לשבת שני לשבת וכו', שמנין הימים לא יהיה סתם מנין כמו ראשון שני שלישי, כי ראשון ושני צריך להיות ממנה. ולא כמו אצל הגוים שיש שמות לימי השבוע, שנתנו שם מוסכם לכנות בו את הימים. אלא שמות הימים הוא מנינם מיום השבת, ונמצא סופר כל ימות השבוע לקראת השבת.

והרמב"ן מוסיף הבנה בדברי המכילתא, שהמטרה של המנין של הימים ליום השבת, היא כדי שלא נשכחנה ולא יתחלף לנו

[ט] ועתה נסוב הדרך ונשובה לנידון דידן, באדם שבהפרשי השעות שיצא ממקום מושבו ביום שלישי לאחר שהתפלל, ועתה הגיע שוב לתחילת יום זה וצריך שוב להתפלל שחרית עם הציבור, שהתחלף אצלו היום שוב מכל זמן הטיסה, אלא שהוא מתחיל שוב מחדש יום שלישי. ואכן בשבוע זה יניח תפילין ז' ימים של חול, ומתפלל כ"ד תפילות לשבוע זה וכו'. שינהוג כל דיני היום ביומו, בדברים שאינם תלויים במנין הימים, אלא בחידוש היום והלילה על האדם.

אלא שלענין זה של מנין ימי השבוע, שנצטוינו למנות ימי השבוע ולקרותם על השבת, א"כ לא יתכן שימנה בשבוע זה ב' פעמים שלישי שלישי, ויתכן אף שזה בלבול ביחס ליום השבת, כאילו יש ב' ימי שבת שמונה מהם. ולא דומה לאדם שאומר כמה פעמים ביום את מנין היום, כיון שלכל ענין מתנהג ביום זה כיום חדש אצלו, ולא יתכן שיחזור וימנה אותו יום לשבת כמו היום של אתמול שהיה אצלו.

אלא שודאי שמזמור התהילים של שיר של יום יהיה צ"ל המזמור השייך ליום זה במציאות, אבל לומר שוב מנין היום אין ראוי שיאמר כן.

לכן ידלג את המילים היום יום שלישי בשבת וכו', ויאמר רק המזמור המתאים לאותו יום, ויקיים אמירת פס' בעונתו כמש"כ במס' סופרים. וכך הצעתי הדברים בפני בעל הוראה מובהק שהסכים עמי בזה.

אלא שיש להעיר, שבכה"ג יש ענין מיוחד למעשה שאותו אדם יזכיר בפיו הפס' זכור את יום השבת לקדשו, וכמש"כ מהרי"ח הנ"ל. שהרי מפסיד קיום מצות זכירת שבת במנין הימים כנהוג, וע"כ אף שאינו יכול לקיים מנין ימי השבוע לשבת כמש"כ במכילתא, אבל עכ"פ שיקיים זכירת השבת בחול באמירת פס' זה, וכנ"ל בשם האר"י ז"ל שמקיים בזה מ"ע א' מרמח מ"ע שבתורה.

סידר הרש"ש בסידור הכוונות דבכל יום ויום קודם השיר של יום, ביום א' אומרים היום יום א' בשבת קודש והשיר שהיו הלוויים אומרים בו על הדוכן כו"כ, ולכוין להשאיר בו הארה מתוספת נשמה של שבת שעברה, וביום ב' אומרים היום יום ב' בשב"ק וכו' ולכוין בו להשאיר בו הארה מתוספת הרוח של שבת שעברה, וביום ג' מתוספת הנפש של שבת שעברה, וביום ד' להמשיך הארה מבחינת הנפש של שבת הבאה, וביום ה' מבחי' הרוח, וביום ו' מבחי' נשמה של שבת הבאה, ואח"כ אומרים השיר של אותו היום, עכ"ל. ויעוי' שם שמציין עוד מקורות מספרי קבלה מענין זה.

ומבואר שדברי הרמב"ן והמפרשים עולים בזה, שחיבור ימות השבוע מנינם וקישורן ליום השבת, הוא חלק ממצות האמונה וכמש"כ הרמב"ן, וכן ממשיך עליו בזה מקדושת השבת לשאר ימות השבוע.

אלא שעדיין יש גם את פשטות דברי המכילתא, וכמש"כ הרמב"ן שער הכוונות שמלבד החיבור של ימות השבוע לשבת, יש מצוה באמירה וזכירת השבת בכל השבוע, במה שנוגע למנין הימים של ימות החול לשבת.

ויעוי' בליקוטי מהרי"ח (סדר שיר של יום ד"ה היום יום) שכ' ז"ל: והטעם שאומרים קודם המזמור היום יום ראשון בשבת שני בשבת וכו', משום דבזה מקיימין מצות זכור את יום השבת, להזכירו בכל יום, וכמש"כ הרמב"ן בשם המכילתא, שלא ימנה הימים כדרך שהעכו"ם מונים, רק אחד בשבת שני בשבת וכו'. ומפני זה יש נוהגין לומר ג"כ פסוק זכור את יום השבת קודם שאומרים היום יום וכו', עכ"ל.

ובספר הליכות שלמה (הל' תפילה פי"א הי"ד) כ' בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל שנהג כמש"כ מהרי"ח, לומר קודם שיר של יום זכור את יום השבת לקדשו, היום יום פלוני וכו'.

הרב משה וויליגנר שליט"א

עוסק במצוה פטור מן המצוה

בשעובר על כמה עשה

משנה (סוכה דף כה). שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, והטעם שכתב התנא הדין בסוכה אף שעוסק במצוה הוא פטור בכל המצוות, כתב בפני יהושע (שם) דבסוכה יש בו חידוש מיוחדת דאע"ג דבכל שעה ושעה עובר על מצות עשה דסוכה, מכל מקום אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה.

[ולכאורה יש לעיין אם כמו כן היה לו לומר דעוסק במצוה פטור מן התפילין, והרי גם שם עובר על המצוה בכל שעה ושעה, אולם שם נחלקו הפוסקים אם המצוה של תפילין הוא פעם אחת ביום, או שהוא בכל רגע ורגע, ואם אמרינן שהוא רק פעם אחת ביום י"ל שלכן לא נחשב שעובר בכל שעה ושעה ואינו דומה למצות סוכה ואכמ"ל בזה].

והחידוש בזה לכאורה שאף שהוא עוסק במצוה פטור מכמה מצוות ולא אמרינן כיון שעובר בכל שעה אין העוסק במצוה יכול לפוטרו מכמה מצוות, שהיה אפשר לומר דכמו שמצינו כעין זה בר"ן (במסכת יומא פרק יום הכיפורים) בהדין של מאכילין אותו

הקל הקל תחילה אם יש לו שחיטה ונבילה אם עדיף לשחוט בשבת שהוא איסור כרת וביום כיפור איסור מיתה או ליתן לו נבילה שהוא רק לאו, וכתב דעדיף לשחוט בשבילו משום שאיסור נבילה עובר בכל כזית וכזית שאוכל, ועובר האיסור בכמה פעמים ולכן נחשב לדבר חמור, משא"כ בשחיטה שאינו עובר רק פעם אחת על איסור שחיטה, [ועיין בפרמ"ג (סימן שד"מ משב"ז סק"א) מה שדן בענין ההולך במדבר ושכח באיזה יום יצא, ואינו יודע באיזה יום הוא שבת, ויש לו לחם ובר ומזון ונושא אותם ברה"ר מקום שס"ר בוקעים בו ועושה בכל יום בכל ד' אמות איסור תורה בספק, אם טוב יותר שישליכם ויעשה בכל יום שעה מועטת מלאכה ד"ת בשיירא אצל עכ"ם וכו', ויש לפרש ספיקו אם אמרינן שהוצאה הוא מלאכה גרועה ולכן עדיף לעבור על איסור הוצאה, מאיסור בישול בשעה מועטת או כיון שהוא עובר כל ד' אמות עדיף לזרוקו כדי שלא לעבור יותר איסורים אף שהוא מלאכה גרועה].¹

ובעיקר הדין יש לדון דאם יש בזה חידוש האיך אפשר ללמוד זה מהלימודים מעוסק במצוה שפטור מקריאת שמע, או ממה

1 בתשו' מחנה חיים (ח"א סימן ג') דן באדם שלא יוכל להשיג כל היום לא תלית ולא תפילין עד ערב, ואז לא יוכל להשיג רק אחת מהם או שילך אצל מי שיש לו תפילין או אצל מי שיש לו תלית כשר, איזה מהם יקדים, והאריך בזה אם ציצית קודם אף שאינו חיוב מכל מקום הוא מצוי, או תפילין קודמים משום שהוא חיוב וגם י"ל שתפילין יותר מקודש.

ובתוך דבריו כתב דיש לצדד דמצות תפילין קודם למצות ציצית משום דכשמניח תפילין עושה ב' מצות א' של יד וא' של ראש, משא"כ מצות ציצית הוא מצוה אחת, [ויש לציין שכן כתב בפרמ"ג בפתחה להלכות תפילין] ומצינו בר"ן לענין מאכילין אותו הקל תחילה שאם יש לפניו בהמה לשחוט ויש מוכן נבילה לפניו שעדיף לשחוט בהמה אף שהוא איסור חמור של סקילה, ולא לאכול נבילה שהוא רק איסור לאו, כיון דבכל כזית שהוא אוכל עובר על איסור, ולכן הוא יותר חמור, ולכן גם בזה, וכתב להביא רא"י ממה דיאתא בגמ' דתמיד קודם למוספין אף דתמיד היה רק בהמה אחת ומוספין היו ז' כבשים, ואם ליכא שבעה די באחד, ואפ"ה תמיד קודם, ועי"ש מש"כ בזה, [ויש לדון דאם מקריב כבש אחד לתמיד נמי מקיים שמצות ז' קרבנות, או שיש לו רק אחד, אבל אם יכול לקיים מצות ציצית ומצות תפילין ובוהו יקיים ב' מצוות י"ל שזה קודם].

אולם כתב דיש לחלק בין איסורים ומצות דרק באיסורים אזלינן בתר הכמות אם יאכל עשרה זיתים עובר על עשרה לאוין, ובשחיטה רק שם לאו אחד רק שהוא חמור אבל לענין המעלות במצות לא אזלינן בתר הכמות רק בתר האיכות אם יש למצוה הנ"ל בשמה מעלת תדיר או מקודש, וזה הנלע"ד לאמת.

סימן י"ג) הקשה על הפנ"י וכתב שבודאש נחשב רק לשוא"ת, [ועיי"ש שכתב לפרש דברי הגמ' (מו"ק) דאבילות דיחיד אינו דומה לשמחת יום טוב, היינו משום דבזה שהוא נוהג אבילות נחשב שמבטל בידים מצות שמחת יום טוב, ולכן לא נפטר משום עוסק במצוה עיי"ש].

וכן בעיקר הדין כתב בתשו' בנין שלמה (חאו"ח סימן מ"ז) דהתירו עוסק במצוה רק כשעובר בשוא"ת שכן הוא הלימודים שיש בגמ' באופן שהוא שוא"ת ואין רא"י להתיר אפילו כשהוא עובר בקום ועשה, וכן משמע בגמ' (כתובות דף פו.) דכופין אותו לעשות סוכה ולולב ואינו נוטל, וכמו לולב שאינו נוטל כופין על שוא"ת כמו כן על מצות סוכה עיי"ש.

ויש לפרש המח' א' אם במקום שעובר על ידי מעשה אף שהאיסור הוא רק שוא"ת מכל מקום נחשב בקום ועשה כיון שהוא על ידי מעשה, והחולקין סוברין כיון שהמצוה שהוא מבטל הוא אכילה חוץ לסוכה, מה שאינו אוכל תוך הסוכה, אף שעוברו על ידי מעשה מכל מקום נחשב כעובר בשוא"ת.²

שעוסק במצוה פטור מקרבן פסח, והרי יש לומר שכאן הוא יותר חמור, כיון שהוא הרבה עשה ואין עשה דוחה הרבה עשה, וצ"ב.

איסור בקום ועשה

עוד כתב הפני יהושע דיש לומר דאינו דומה לשאר מצוות דעוסק במצוה, שעובר רק בשוא"ת משא"כ בסוכות איכא נמי איסור בקום ועשה כשאוכל ושותה וישן חוץ לסוכה.

ומבואר שעוסק במצוה פטור לעשות המצוה השני', אף שהוא עובר על המצוה בקום ועשה, ויש להקדים דבעיקר הדין נחלקו בזה הראשונים הפוסקים אם מי שאוכל חוץ לסוכה נחשב שעובר על מצות סוכה בשוא"ת או בקו"ע, בחידושי רבינו אברהם מן ההר (סוכה שם) כתב לפרש אמאי חתן וכל השושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה, שמצוה מדבריהם לשמח חתן וכלה, ואע"ג דסוכה מן התורה ומשום מצוה דרבנן מבטלינן מצוה דאורייתא, שב ואל תעשה שאני, כדאיתא בהאשה רבה (יבמות דף צ.) עכ"ל, הרי מפורש מדבריו שנחשב שוא"ת, וכן באמרי בינה (או"ח

ואולי יש לומר שהמשנה קמ"ל שיש הדין של עוסק במצוה והיינו משום שאין הדין של הר"ן במצות רק באיסורים, או יש לומר דאף שיש בו הדין מכל מקום כיון שבמציאות הוא עוסק במצוה אפילו במצוה הקל אין צריך להפסיק לעשות המצוה היותר חמור.

2 ומצינו בעוד כמה דברים שאפשר לדמות לזה שעובר על ידי מעשה אבל האיסור הוא בשוא"ת אם נחשב כקו"ע או כשוא"ת, בשאגת ארי' (סימן ל"ב) כתב דלהתראות פנים בעזרה בלי קרבן נחשב שעובר על איסור בשוא"ת, והו"ד במנחת חינוך (מצוה תפ"ט) וצייין שם דבספר משנת חכמים (מצוה א' ביבין שמועה ד"ה שוב) הקשה על דבריו מהמקריב בלא מלח דלוקין, והוא ז"ל תירוץ דכיון שיכול להביא קרבן אח"כ, ומה שאינו מביא אח"כ הוא עובר בשוא"ת ולכן אין לוקין, וכתב שהדברים בעינין זה ארוכים אין כאן מקומם.

הקרבת קרבן בלי מלח

ומש"כ במשנת חכמים דהקרבת קרבן בלי מלח נחשב כעובר בקו"ע לוקה, דיש לציין דבספר ציונים לתורה [להגר"י ענגיל] (או"מ) דן בעינין מליחה בקרבנות אם הוא בא להכשיר הקרבן או שנחשב כמקריב [עוד] קרבן מלח, וכ' שאף אם נימא שהמצוה הוא הקרבת קרבן מלח מכל מקום יש לומר דחשיב לאו שיש בו מעשה, אף שהאיסור הוא מה שאינו מקריב קרבן מלח מכל מקום הואיל ובה על ידי מעשה הקרבת הקרבן שכ"ז שאין מקריב קרבן אין מצוה להקריב המלח ועובר אלאו דלא תשבית במניעת הקרבת המלח רק בעושה מעשה הקרבת הקרבן וע"כ שפיר חשיב לאו שיש בו בו מעשה, וסיים שכבר האריכו בכיו"ב וכן בענין הלאו דלא יראו פני ריקם והדברים עתיקין עכ"ד.

בתשו' אבני נזר (חאבה"ע"ו סי' קי"ט ס"ק ע"א) כ' לחלק בין מצות ראיית פנים בעזרה שלא נחשב כלאו שיש בו מעשה כיון שיכול להביא הקרבן גם אחר כך שהרי יש לו תשלומין כל שבעה, ואם לא הביא הקרבן או עובר על אי הבאת הקרבן והוא לאו שאין בו מעשה, אבל במקום שמבטל מצוה על ידי עשי' ושוב לא יכול לקיים המצוה הוי עקירה בקום ועשה, וכ"כ בשפת אמת (מנחות דף כא:) ובתשו' מהרש"ם (ח"ד סי' קי"ו ועיי"ש בסי' קי"ג).

אם יש איסור לאכול חוץ לסוכה

וב' אפשר לפרש שנחלקו אם יש איסור לאכול חוץ לסוכה, [דמה שאינו מקיים האכילה תוך הסוכה נחשב לשוא"ת] בשבילי דוד (מהר"ח סימן תר"מ אות ד' סק"ג) כתב דכיון שאין איסור אכילה חוץ לסוכה, ולכן לא נחשב שעובר בקום ועשה רק בשב ואל תעשה.

אולם במנחת חינוך (מצוה שכ"ה) כתב דיש ב' מיני מצוות עשה יש מצוה שהתורה רוצה ומתבקשת עצם הפעולה כהנחת תפילין ונטילת לולב וכדומה, ב' הם אותם המצוות שאין התורה מבקשת עצם הפעולה וכגון סוכה, דאילו רצתה התורה עצם הישיבה בסוכה היה חייב לאכול בסוכה, וכיון דהאכילה הוא רשות והמצוה הוא רק

שאם אוכל מרצונו מחויב לאכול בסוכה א"כ על כרחך כונת התורה הוא רק בשלילה שלא יאכל אדם חוץ לסוכה, וכתב לתרץ בזה קו' התוס' אמאי בעינן קרא דלך למעט סוכה גזולה תיפוק ל' שאינו יוצא משום שהוא מצוה הבא בעבירה, ותי' דמשום מצוה הבא בעבירה אף שאינו יוצא מצוה סוכה מכל מקום לא נחשב כאכילה חוץ לסוכה, שהרי במציאות אנו אוכל חוץ לסוכה, ועל זה בא החידוש של לך למעט גזולה, דנחשב כאוכל חוץ לסוכה, [ועיין במשנ"ב (סימן תרל"ט ס"ק כ"ד) שנסתפק לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצוה כל שבעה ימי פסח כפשטה דקרא שבעת ימים תאכלו מצות, אלא דמצוה עשה הוא רק בערב משא"כ אחר כך הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דהוא הדין הכא מצוה לכתחילה

הלואה לעכו"ם בלי רבית

כתשו' אבני נזר (חיר"ד סי' קמ"א סק"ז) כ' שנחלקו הראשונים אם יש מצוה להלות לעכו"ם בלי רבית, דבתוס' (ב"מ דף ע: בד"ה לא תשיך) כ' דאין מצוה שהרי אם יש מצוה קשה האיך חכמים יכולים לעקור ללות לעכו"ם בלי רבית והרי אין עוקרים דבר מן התורה בקום ועשה, אולם הרמב"ם (בספח"מ) כ' שלנכרי תשיך הוא מצוה עשה ולד' צ"ל שהטעם שחכמים היה להם כח לעקור דבר מן התורה, משום שנחשב עקירה בשוא"ת, שמלווה בלי רבית, משא"כ לדעת התוס' זה נחשב עקירה בקו"ע בזה שמלווה בלי רבית, כיון שעושה מעשה שמלווה, עכ"ד, ויש לומר שזהו תלוי במה הנ"ל אם זה נחשב כקו"ע או כשוא"ת ודו"ק.

משחרר עבדו

בשער המלך (פ"ו משבועות הל' ה') מביא תשו' מהריב"ל (ח"ד סי' ד') שדן אם אדם משחרר עבדו נחשב שעובר האיסור בקו"ע או בשוא"ת וכ' שמד' התוס' בגיטין משמע שנחשב כעובר בשוא"ת כיון דעיקר המצוה הוא לעבוד בהם ומניעת העבודה הוא בשוא"ת, ובשער המלך שם השיג עליו וכ' שכונת המהריב"ל לד' התוס' גיטין (דף מא: בד"ה כל המשחרר) שכתב וז"ל שאני התם שאין היורשים רשאים להשתעבד בה משום מצוה לקיים דברי המת לא קרינן ב' לעולם בהם תעבודו ומשום נתינת הגט לחוד' ליכא איסור עשה עכ"ל, ומזה הוכיח שאין הנתינת הגט האיסור עשה רק מה שאינו עובר עמה, וא"כ הרי זה נחשב כשוא"ת, אולם השער המלך חולק וכ' ששם איירי שאין היורשים רשאים לעבוד עמה ולכן אין איסור ליתן השטר כיון שבלא"ה אינו יכול להשתעבד עמה, אבל במקום שיכול להשתעבד עמה בזה גופא שנותן הגט מבטל העשה, ועי"ש בהגהות מעשה חשב (ס"ק ל"ה) מה שיישב התשו' מהריב"ל.

ויש לעיין אם דברי המהריב"ל דומה לניד"ד שעשה מעשה שלא יעבוד עוד עם העבד מכל מקום כיון שהאיסור הוא לעבוד והוא עובר בשוא"ת אין איסור, ולכן הכא נמי בזה שמגיע לעזרה בלי בהמה הרי עובר על עשה של ולא יראו פני ריקם ולא נחשב כקו"ע, ואף שעבר על ידי מעשה כיון שהאיסור הוא לעבוד עמו והוא אינו עובר עמו נחשב כשוא"ת, אבל לשער המלך שזה נחשב לקו"ע משמחררו שבוה מבטל ממנו העשה של לעולם בהם תעבודו ולכן גם בזה הוא עובר בקו"ע ועדיין צ"ב אם יש לחלק ביניהם.

הורדת ציצית מבגד

במלא הרועים (שבת דף כב:) כ' דלמאן דאמר דציצית חובת טלית הוא האיך מותר להוריד ציצית מבגד זה להניחו בבגד אחר, ואף שרוצה ללבוש הבגד השני, מכל מקום הק' שהרי בזה שמוריד הציצית הוא מבטל המצוה בקו"ע, ואם אינו מתיר אינו מבטל רק בשב ואל תעשה, ועי"ש מש"כ בזה, אולם מדבריו מבואר שזה נחשב כעקירה בקו"ע.

ועיין עוד מש"כ בבדי משה (ח"א סימן מ"ז) אם מוריד מזוהה אם נחשב שעוקרו בשוא"ת או בקו"ע.

לקיים מצות עשה שיהיה אכילתו בסוכה, ומשום הכי מברך על כל אכילה, ואינו דומה למצה, עיי"ש, ובפרמ"ג (סי' תר"מ א"א סק"י וסקט"ו), ובבכורי יעקב (שם ס"ק י"ט וכ"ה) ועיין בתשו' אבני נזר ובמג"א (סי' תר"מ סק"ג) ובפרמ"ג ובדג"מ (שם), אם יש איסור להאכיל לקטן חוץ לסוכה עיי"ש.

אם פטור מל"ת שהוא שוא"ת

בבית יעקב (כתובות דף מט:) וכן בספרו נחלת יעקב הק' על הדין של פרוטה דרב יוסף שאם עוסק בהשבת אבידה מיפטר מליתן פרוטה לעני, והרי איתא בגמ' שם דאם אינו נותן צדקה עובר על ב' לאוין, וא"כ אמאי מיפטר מליתן צדקה, והרי עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל אינו פטור מלא תעשה, ונשאר בקו'.

ובחתן סופר כתב לחלק בין שוא"ת לקום ועשה, דהיינו שאף שהוא עובר על ל"ת מכל מקום כיון שהוא עובר רק בשוא"ת אף שהוא ל"ת אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה שעיקר החילוק הוא בין עושהו בקו"ע לשוא"ת, ויש לציין דבפת"ש (יו"ד סימן קנ"ז ס"ק ד') מביא דברי הפרמ"ג (או"ח סימן תרנ"ו ובתיבת גמא חקירה ד') שדן כמה צריך להוציא שלא לעבור על ל"ת בשוא"ת, שהרי לענין להוציא מממונו לעשות מצות עשה אין צריך להוציא יותר מחומש, וכדי שלא לעבור על ל"ת חייב ליתן כל ממונו, אם עיקר החילוק הוא בין עובר בשוא"ת דאז אין צריך להוציא יותר מחומש ואין חילוק אם הוא יותר מחומש או לא, ובין עובר בקו"ע דאז צריך להוציא כל ממונו, ובין שהוא עשה או לא תעשה, או החילוק בין עובר על עשה או על ל"ת, [והחילוק הוא של"ת הוא יותר חמור מעשה, ולכן צריך להוציא כל ממונו, וכבר האריכו הפוסקים אם עשה יותר חמור או ל"ת יותר חמור, [עייין בגמ' יבמות (דף ז.) ובגליון הש"ס (שם) בשם רמב"ן פרשת יתרו בפסוק זכור את יום השבת], ועיין בקצוה"ח במשובב נתיבות (חו"מ סימן ג') מש"כ

לאכול פת כל שבעה ימים ולברך לישיב בסוכה, ולכאורה קשה שהרי מי שאוכל פת בודאי מקיים מצוה של סוכה, ומהו הספק לפי דעת הגר"א, ואולי יש חילוק שהוא מצוה בעלמא, אולם למש"כ המנחת חינוך ניהא דבשאר ימים הוא רק שלילה שאינו אוכל חוץ לסוכה, ונסתפק אם לדעת הגר"א הוא מצות עשה, וצ"ב].

וכן באבני נזר (חאו"ח סימן תפ"א) כתב שהוא מצוה המתיר איסור אכילה, ולכן הוכיח דגם במצוה שהוא מתיר יש הפטור של מ"ע שהזמן גרמא שנשים פטורות, ולכן גם מצות שילוח הקן שהוא רק מתיר מכל מקום אם היה מצות עשה שהזמן גרמא היה נשים פטורות, ועיין בכלי חמדה (פרשת כי תצא אות ח' סו"ס"ק ה') שהק' דבשחיטה נשים חייבות משום שהוא מצות עשה שאין הזמן גרמא, ואמאי לא נקטו המשנה והגמ' שם, וכתב דלד' האבני נזר מי שהוא עוסק במצוה פטור ממצות שחיטה כמו שהוא פטור ממצות סוכה, ורק אסור לאוכלו משום אבר מן החי, ואם מתה הבהמה הרי היא נבילה, עיי"ש מש"כ לתרץ בזה.

וכן באתון דאורייתא (כלל י"א) כתב לפרש דמחמת כן אין לנשים לברך על הסוכה כיון שאינו מצוה רק הוא שלילה, וכן בציצית אין להם לברך ורק על מצות עשה שהזמן גרמא שהמצוה הוא לרצון הבורא, עיי"ש, אולם מביא דבתוס' חולין (דף קי: בד"ה טלית) כתבו דנשים מברכות על הסוכה, ובע"כ סוכה הוא מצוה חיובית שחייב לדור בסוכה כל ז' כמו שדר בביתו בכל השנה, ואף שאם אינו רוצה לאכול אינו צריך, היינו משום שגם בביתו אינו חייב לאכול כשאינו רוצה, אולם אף לפי דבריו בלילה ראשונה מותר לנשים לברך אף לדעת המנחת חינוך, שהרי אז הוא חיוב ומצוה לאכול בסוכה].

ועיין עוד בחידושי רעק"א סוכה (דף כה) שכתב שהוא דבר פשוט שמקרי שב ואל תעשה, משום שאין איסור אכילה חוץ לסוכה ורק כשרוצה לאכול מוטל עליו

המצוות אם הוא מן התורה או מדרבנן, ולא משמע רק משום עוסק במצוה].

עוסק במצוה אם פטור מאכילת מצה

ולכן כתב בכלי חמדה שלא מצינו שעוסק במצוה פטור ממצות מצה בליל פסח והינו כיון שהוא מצווה על אכילת חמץ מצווה נמי על אכילת מצה, עיי"ש, ולכאורה אם הנפק"מ בין שוא"ת לקו"ע לכאורה אין לחלק בזה שאף שהוא חייב באכילת מצה מכל מקום כשהוא עוסק במצוה הרי פטור מלעשות המצוה, אף שחייב באכילת חמץ מכל מקום הרי מה שאינו אוכל מצה במציאות הוא שוא"ת ולכן יש לפוטרו.

ואולי היה אפשר לומר שתלוי מהו הביאור דעוסק במצוה פטור אם הוא משום שאינו מחויב במצוה או משום שהוא עוסק במצוה אחת הרי הוא אונס לעשות המצוה השני, ואם אמרינן שהוא פטור מהמצוה השני ונחשב כרשות, ולכן שפיר יש לחלק דבמקום שהוא מצווה על אכילת חמץ הרי בע"כ מחויב הוא באכילת מצה, ולא נפקע מהמצוה מחמת עוסק במצוה, אבל אם הטעם משום אונס וכיו"ב שאינו יכול לקיים המצוה, כיון שהוא עוסק במצוה אחרת, לכאורה גם באכילת מצה פטור אף שהוא מצווה על אכילת חמץ שהרי בכל מצוה כשעוסק במצוה אחרת הרי הוא חייב באותו המצוה, רק במציאות אין יכול לקיימו, ולכן גם בזה אף שבע"כ חייב באכילת מצה מכל מקום במציאות אין צריך לקיימו, ועיין עוד מש"כ בסמוך,

ובעיקר הדין מצינו בשעה"צ (סימן תע"ה ס"ק ל"ט) דאף שמי שאוכל כזית מצה כשהוא שוטה לא יצא ידי חובתו, מכל מקום בשומר אבידה או משמר המת אף שהוא גם כן פטור מכל המצוות ואפילו יכול לקיים שניהם אם צריך לטרוח אחר זה לדעת כמה פוסקים וכדעיל בסימן ל"ח אם אכל מצה אזי יצא ידי חובתו דהוא איש, אלא שאז לא חייבת התורה מפני שהוא עוסק במצוה אחרת, [וכיו"ב כתב במשנ"ב (סימן ע"א

לחלק בין כופין אותו לעשות עשה דכופין אותו עד שתצא נפשו, משא"כ בל"ת שאין כופין אותו כל כך, עיי"ש].

בחתן סופר כתב דיש לומר שהלאו בצדקה הוא רק כשיש העשה שצריכין ליתן לו ממונו אז יש גם לאו שלא תאמץ את ירך אבל במקום שהוא פטור מעשיית המצוה אין על זה גם לאו, ולכן יש בזה הפטור של עוסק במצוה, וכן כתב באמרי בינה (סימן י"ג סק"ג), ומביא דברמב"ן והריטב"א (קידושין דף לג) כתב הטעם דבעינן לחייב נשים באבידה ומעקה ושלוח הקן אף שיש בזה ל"ת משום שהל"ת הוא לקיום העשה, והכא נמי בצדקה.

עוד כתב באמרי בינה שיש לדון שהלאו של לא תאמץ הוא רק ליתן לו כל צרכו, אבל בעני שהוא מחזיר על הפתחים אין חיוב ליתן לו כל כך ועל זה אין לאו, ולכן יש בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל במקום שיש הלאוין יש לומר שאין הפטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה, עיי"ש.

בחתן סופר דן דאף אם אמרינן שעוסק במצוה דרבנן פטור אף ממצוות דאורייתא, מכל מקום יש לומר שאינו פטור מליתן פרוטה לעני, כיון שיש בזה גם ל"ת עיי"ש.

אם עוסק במצוה חייב בהבדלה

בכלי חמדה (פרשת נשא) כתב לפרש הספרי דבאונן לא עשו יין רשות כיון של מצוה, היינו דמותר לעשות קידוש והבדלה ואף דבקידוש הוא דבר פשוט דמותר לעשות משום שהוא שבת ובשבת אין דין אנינות, מכל מקום יש לומר שהוא חייב גם בהבדלה דכיון שהוא מצוה לעבור על האיסור שבת חייב גם בקידוש היום והבדלה, ולכן כתב דחייב גם באכילת מצה וכן עובר על איסור בל יראה ובל ימצא, דכיון שהוא מצוה על איסור אכילת חמץ שהרי הוא קו"ע ולכן אפילו כשהוא עוסק במצוה לא מהני לפוטרו, כמו כן לא נפטר מאיסור ב"י וב"י וכן מאכילת מצה, [ועיין בישועות יעקב שדן מהו הטעם שאונן פטור מכל

נתחייב בהמצוה השני', וצ"ב, אבל אין לומר וצוננו דאז הולכין במה שהפסיק לעשות המצוה השני' ואין זה רצון התורה שיפסיק ויעשה המצוה השני'.

עוסק במצוה כשיכול לקיים שניהם

נחלקו הראשונים בדין של עוסק במצוה דדעת התוס' (בד"ה שלוחי מצוה) דרק באופן דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצוות, אבל בלא"ה חייב לעשות המצוה, דאם לא כן אמאי איתא בגמ' דפרוטה דרב יוסף לא שכיחא אם כל זמן שנמצא האבידה בביתו פטור מליתן פרוטה לעני הרי בודאי שכית, אלא בע"כ רק כשאינו יכול לקיים שניהם, יש הפטור של עוסק במצוה אם יכול לקיים שנים.

אולם הריטב"א הקשה שאם אי אפשר לקיים שניהם לא צריכי קרא, ובודאי אין צריך להפסיק מלעשות מצוה כדי לעשות מצוה אחרת, ותי' א' דאסור להפסיק מהמצוה ולעשות המצוה השני' שנחשב כרשות לגבי מצוה, וב' דיכול להתחיל מצוה עכשיו אפילו יודע בודאי שאח"כ יגיע מצוה ויהיה פטור מהמצוה השני'.

בפנ"י מסביר הגמ' שהחידוש הוא דאיירי שהוא רק הולך לדבר מצוה ואינו עוסק במצוה גופא, דאל"כ מאי אולמ' מהאי להאי ולד' הריטב"א שהוא פטור ונחשב רשות לגבי המצוה ניחא.

אם פטור מהמצוה השני'

בחתן סופר (שער הטוטפת וקדימת וחיבוב מצוה אות ט"ו) כתב דבב' תירוצי הריטב"א אפשר לפרש דנחלקו אם הוא פטור לגמרי מהמצוה השני' ונחשב רשות לגבי המצוה השני', או שאינו פטור רק נחשב כאונס שאינו יכול לקיים המצוה השני', ובקהילות יעקב (ברכות סימן ט"ו) כתב כעין זה דבזה תלוי המח' התוס' והר"ן אם דוקא כשאי אפשר לקיים שניהם שנחשב כאונס, [אף שאינו אונס גמור שוי' רחמנא לאונס], אבל אפילו אם יכול לקיים שניהם

אות ה'), לענין עוסק בצרכי ציבור שהוא פטור מקריאת שמע מכל מקום אם קרא קריאת שמע יצא ידי חובתו], ע"כ, הרי מפורש דגם לענין אכילת מצה יש הפטור של עוסק במצוה.

ברכה במצוה השני'

כשהוא עוסק במצוה

עיי"ש בשעה"צ שכתב דמסתפקנא אם יכול לברך אז על אכילת מצה כיון שהוא אז אינו מצוה על זה, עכ"ד, ושמעתי מאמו"ר הגאון שליט"א להקשות אמאי אינו יכול לברך וצוננו ומאי שנא מהא דברוב מקומות נוהגים דנשים מברכין על מצות עשה שהזמן גרמא.

ויש לציין דבטור (סימן ל"ח) מביא דיש אומרים שהמניח תפילין כקורא בתורה והקורא בתורה פטור מן התפילין, וכתב רב שמואל בר חפני דליתא להך ברייתא דהרי רבנן קשישאי דתורתן אומנתן מניחין תפילין ומברכין עליהן, ואי לאו דחוב היא לא הוי מברכין עלייהו, ועיי"ש בחי' ההגהות (סק"ג) בשם מהר"ח שהקשה מי גרע ממה שנשים מברכין על מצות עשה שהז"ג, וכתב דאם הוא מהחולקין על רבינו תם שאין לנשים לברך ניחא, ואם סבר שנשים יכולים לברך, יש לומר דאם לאו דחובה לא היו רבנן שתורתן אומנתן מברכין על מה שמניחין תפילין משום שהיו מבטלין מחמת זה ממצות תלמוד תורה, ועיי"ש שדבריו מחדשים שיש ביטול תורה בזה שעושין ברכה, וצ"ב.

אולם השעה"צ הרי איירי מסתם אנשים שהם עוסקים במצוה שהם פטורים מהמצוה, וא"כ אמאי אין יכולים לברך, ואולי היה אפשר לפרש דיש חילוק בין נשים שאין מצווים במצות עשה שהז"ג ובין מי שעוסק במצוה שאין לו להפסיק המצוה, ואף אם מפסיק המצוה מקיים המצוה, ויש לומר הטעם בזה שיצא המצוה אפילו אם הוא פטור מהמצוה השני' מכל מקום בשעה שהפסיק ממצוה ראשונה אז באותו שעה

שאו יש לומר אם הוא אנוס הרי אין חיוב כלל לעשות המצוה, ועיין בכלי חמדה (פרשת כי תצא אות י"א סק"ה) מש"כ על דבריו].

ועיין בקהלות יעקב (ב"ב סימן י') שהביא מהקובץ שיעורים שמביא רא"י דאונס לא נחשב כאינו מחויב בהמצוה שהרי חולה ביום ראשון של הרגל ונתפשט בשני פטור מרא"י, אבל אונס בראשון וביום שני אינו אונס בודאי חייב בשני, ועיי"ש בקהילות יעקב שכתב לפרש דאונס לא נחשב שמופקע לגמרי מהמצוה, וכגון אדם שאין לו אתרוג רק אם מוציא יותר מחומש מנכסיו דפטור מלקיים המצוה שהרי אין צריך להוציא יותר מחומש מנכסיו (או"ח סימן תרנ"ו סעיף א'), ובודאי לא יקבל עונש על מה שלא קיים המצוה, מכל מקום אם מקיים המצוה ומחמת כן יצטרך לשלם הון רב בודאי מצוה קעביד ושכרו הרבה מאוד ולפום צערא אגרא, ולכן לא נחשב כאינו מחויב בדבר בכלל, אולם להוציא אחרים סבר הריב"ש (סימן שצ"א) שנחשב כאינו מחויב בדבר, כיון שבפועל לא היה חייב בהמצוה, [ויש לדון דלמש"כ לעיל בשם המשנ"ב דאף שעוסק במצוה פטור מן המצוה אם מקיים המצוה יוצא המצוה, מכל מקום יש לומר שאינו יכול להוציא אחרים בהמצוה שנחשב כאינו מחויב בדבר וצ"ב].

בגליון מהרש"א (יו"ד סימן כ"ז) הק' על המרדכי (הו"ד במג"א סימן י"ג ס"ק ח') דמי שהוא אונס להניח ציצית אין איסור ללבוש הבגד ואח"כ הוא אונס מלהניח עליו ד' כנפות ומאי שנא מהא דאסור לשחוט ביום טוב כשאין לו עפר מוכן לכסות דמו, ואמאי לא אמרינן שישחוט ואח"כ יהיה אונס שאינו יכול לקיים מצות כיסוי הדם, וכתב שם בקהילות יעקב לחלק בין מצות כיסוי הדם שאם לא ישחוט היום רק למחר יקיים מחר המצוה של כיסוי הדם, משא"כ כששחט היום לא יקיים המצוה, ולכן אין לו לשחוט שלא יבטל המצוה של כיסוי הדם, משא"כ בציצית אם לובש הבגד היום ואינו מניח

פטור מהמצוה השני' בע"כ הוא פטור שפטור מהמצוה השני'.

וכתבו לפרש בזה המח' הדרישה והט"ז (יו"ד סימן שמ"א ס"ק ה', ובאו"ח סימן ק"ח סק"א) במי שהיה עוסק בצרכי ציבור כל זמן התפילה אם חייב להשלים בתפילתו הסמוכה, דדעת הדרישה שאינו חייב להשלימו, ודעת הט"ז שחייב להשלימו, ובמג"א (סימן צ"ג ס"ק ה') הסכים לדברי הפרישה, וכן הש"ך בנקה"כ שם, דדעת הדרישה שכיון שהוא עוסק במצוה הרי הוא פטור לגמרי מהמצוה השני', וכן מדויק מלשון הנקודת הכסף שם וז"ל ולק"מ דדוקא באונס שחייב מן הדין אלא משום דאונס הוא פטור דינא הכי, אבל כשלא היה חייב מן הדין כלל פטור אח"כ והלכך בעסק בצרכי ציבור כיון דאינו חייב כלל מן הדין משום דהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכו' נדחו כל דבריו, עכ"ל, ולכן אין צריך להשלימו, משא"כ לדעת הט"ז עוסק במצוה אינו פטור מהמצוה השני' רק נחשב כאונס לגבי המצוה השני', ולכן חייב להשלימו.

אם אונס נחשב במחויב בדבר

אולם יש לדון דגם באונס גופא הוא מח' אם הוא פטור מהמצוה או לא, ועיין באתון דאורייתא (כלל י"ג) דן במי שהוא אונס לעשות מצוה אם האונס פוטר לגמרי, או דילמא הוא מחויב אלא שאין יכול לקיים חיובו, ובתוך דבריו כתב לתלות במח' הט"ז והדרישה ופירש דברי הדרישה שפטור מלעשות המצוה השני' משום שהוא אונס, ומכל מקום נחשב כאינו מחויב בדבר שאין צריך להשלים, ודעת הט"ז שכיון שהוא רק אונס לא נחשב שאינו מחויב בהמצוה ולכן חייב להשלימו, אולם בש"ך הג"ל מפו' דבאונס חייב ובעוסק במצוה פטור, [ועיי"ש שכתב שהיה אפשר לחלק בין מצוה שבין אדם לחבירו שאם הוא אונס עדיין חייב בהמצוה, כגון מצות מעקה ופריעת חוב שבודאי מחייב בהמצוה רק אינו יכול לקיימו, ובין מצוה שהוא בין אדם למקום

יש אומרים דכיון שגם בדרבנן מחייב לקיימו משום לא תסור, וכדאיתא בגמ' שבת שלכן מברכין על מצוה דרבנן, ולכן נחשב לעוסק במצוה שהוא פטור מן המצוה, [והחולקין סוברין שיש חילוק בין מצוה דאורייתא שהוא גוף המצוה, ובין מצוה דרבנן שאינו חפצא של מצוה רק צריכין לשמוע מה שחכמים אמרו לנו, ולכן לא נחשב עוסק במצוה, או שבמקום מצוה דאורייתא לא אמרו חכמים לעשות מצוות שלהם שלא לעקור המצוה דאורייתא ולכן אין בו גם משום לא תסור. ואם אמרינן שרק כשאי אפשר לקיים שניהם אינו צריך לעשות המצוה, שפיר יש לומר שכיון שהתחיל במצוה דרבנן והוא עוסק בו יש בו מיעוט בשבתך דידך ולא של מצוה, ואכתי צ"ב.

[באמרי בינה (שם) כתב לדייק דברמב"ם (פ"ו הל' סוכה הלכה ב') כתב חולין ומשמשיהן וכן חתן וכל השושבינן וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל ז' ימי המשתה, אבל לענין תפילין ותפילה לא כתב שהשושבינן פטורין, משום דיש אומרים דרק בסוכה פטורין משום דיש פטור של מצטער ותשבו כעין תדורו, אולם עיי"ש מה שמסיק מד' הרמב"ם].

בחתן סופר כתב להביא רא"י מהא דמחזירין אבידה בסמנים דרבנן, הרי אף שאינו עוסק בקיומו מן התורה מכל מקום יש בזה הפטור של עוסק במצוה, אולם למסקנא כתב דלאחר שאמרו חכמים שמחזירין אבידה בסמנים כשמחזירו לבעליו הוי רוב וברור גמור, ושפיר מקיים עשה מדאורייתא.

עוסק בספק מצוה

באמרי בינה (שם) דן מהו הדין כשעוסק בספק מצוה אם מיפטר מחמת כן מלעשות מצוה אחרת או לא, וכתב דמסתברא דאם ספק דאורייתא מדרבנן לחומרא [וכדעת הרמב"ם (פ"ט מהלכות טומאת מת)] אינו פוטרו ממצוה דאורייתא, ואפילו אם הוא מן התורה לחומרא [וכדעת הרשב"א, והר"ן

עליו ציצית אינו מבטל המצוה של ציצית מהבגד שהרי יקיימנו מחר, ואינו מגרע המצוה, והוא אונס לקיים המצוה, ולכן סבר המרדכי דמותר ללבוש הבגד ויהיה אונס מלקיים המצוה, [ועיי"ש מה שהק' על זה].

עוסק במצוה דרבנן

דנו הראשונים והפוסקים אם עוסק במצוה דרבנן יש הפטור של עוסק במצוה, ועיין לעיל שכתבנו מדברי רבינו אברהם מן ההר שכתב לפרש אמאי חתן וכל השושבינן וכל בני החופה פטורין מן הסוכה, שמצוה מדבריהם לשמח חתן וכלה, ואע"ג דסוכה מן התורה ומשום מצוה דרבנן מבטלינן מצוה דאורייתא שב ואל תעשה שאני כדאיתא בהאשה רבה (יבמות דף ז. עכ"ל).

באמרי בינה (חאו"ח סימן י"ג) מדייק מד' הרמב"ם (פ"ד מהל' קריאת שמע הל' ג') דהשמר את המת אע"פ שאינו מתו וכן החופר קבר למת פטור מק"ש, הרי מבואר דאף דלא הוי רק דרבנן גם פטור, וכתב דדוחק לומר דכיון דקבורה הוא מצות עשה מן התורה ולכן פטור, מכל מקום הקשה שהרי אם אינו מתו ויש לו קרובין אינו מוטל עליו ואעפ"כ פטור.

אולם כתב דלדעת רבינו יונה (מובא בתוי"ט ריש פ"ג דברכות) דתנחומי אבלים הוא מצוה מן התורה שהוא בכלל גמילת חסדים, אין רא"י שגם במצוה דרבנן יש הפטור של עוסק במצוה, אבל דעת הרמב"ם (פ"ד מהל' אבל הלכה א') דמצות עשה מדבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס כלה, ומכל מקום יש בזה הפטור של עוסק במצוה, וכתב דאולי אע"פ שהוא מצוה מדבריהם נכללו במצוה ואהבת לרעך כמוך.

י"א דבגמ' איתא המיעוט בשבתך בביתך בשבת דידך ואם עוסק במצוה דרבנן שוב אינו עוסק בלכת דידך, ולכן פטור מן המצוה השני', [אולם יש לעיין דבגמ' מדייק הא דמצוה פטורין, ומצוה דרבנן לא הוי מצוה].

לעשות המצוה שהיא ודאי, ולא יעסוק בהמצוה שהיא ספק, וצ"ב.

ויש לומר שהוא תלוי בגדר ספיקא דאורייתא אם הוא בתורת ודאי חייב לעשות המצוה או שהוא רק בטעם ספק, ועיין מש"כ בויזרח אור (ירח האייתנים סימן ו') דבזה תלוי המח' האחרונים הפר"ח (סימן קפ"ד) והגרעק"א (תשו' סימן ו') אם מי שהוא מסופק אם בירך ברכת המזון אם יכול להוציא מי שבודאי לא בירך ברכת המזון, שאם אמרינן שחייב רק משום ספק אז אינו יכול להוציא שהרי יש צד שאינו מחויב בדבר, אבל אם חייב בתורת ודאי משום ספק לברך ברכת המזון שפיר יכול להוציא חבירו לברך ברכת המזון.

אם כהן מניח תפילין בעבודה

בשאג"א (סימן ל"ז) כתב לפרש הסתירה בד' הגמ' אם כהן חייב להניח תפילין דבגמ' ערכין (דף ג:) משמע שהוא חייב להניח תפילין של ראש, ובגמ' זבחים (דף יט.) משמע שפטורין, וכתב שלדעת התוס' דרק אם אינו יכול לקיים שניהם יש הפטור של עוסק במצוה שפיר אפשר לומר שהגמ' בזבחים איירי שאם יניח תפילין יתבטל מהמצוה, משא"כ הגמ' בערכין, אבל לדעת הר"ן שאפילו אם אפשר לקיים שניהם יש הפטור של עוסק במצוה, קשה, וכתב לפרש דהגמ' בערכין שמחייב להניח תפילין של ראש איירי שמקריב חטאת העוף הבא על הספק, שהוא ספק אם עושה עבודה או לא חייב להניח תפילין של ראש, הרי מבואר מד' שאין ספק מצוה פוטר מצוה אחרת, [ולמש"כ לעיל לחלק בין דברי התוס' לד' הר"ן יש לומר דרק לדעת הר"ן שגם כשאפשר לקיים שניהם לא מיפטר כשהוא ספק מצוה, וצ"ב.

ובאמרי בינה (או"ח סימן י') העיר על דברי השאג"א ממש"כ הר"ן (בתשו' סימן נ"א) שמי שנדר שלא לעשות דבר ביום פלוני אף שאין מתירין את הנדר עד שחל מכל מקום בבין השמשות אפשר להתיר את

סופ"ק דקידושין, ועיין בפרי חדש (כללי ספיקות סק"א) מכל מקום שייך לומר בזה אין ספק מוציא מידי ודאי, וכמו שמצינו בכמה מקומות.

אולם מביא רא"י מהשבת אבידה דמיפטר מליתן פרוטה לעני משום פרוטה דרב יוסף, והיינו בכל שומר אבידה אפילו אינו יודע בודאי שהוא שייך לישראל, והרי אפילו בעיר שמחצה ישראל ומחצה עכו"ם חייב להחזיר ולהכריז על האבידה, ואפילו אם יתברר שהוא של ישראל מכל מקום אם לא ידע בשעת שיטוח וניעור לא מיפטר מליתן פרוטה לעני, כיון שאפשר ששייך לגוי ולא לישראל, אלא בע"כ כיון שחייב לשיטוח ולנער מיפטר מליתן פרוטה לעני, [שהרי לטעם השני דאיתא בגמ' (ב"ק דף נו:)] ששומר אבידה הוא ש"ש הוא מטעם שרשמנא שעבדי" בע"כ, והגמ' לא כתב שזהו חילוק ביניהם, אלא בע"כ אף בספק [פטור].

ולכאורה היה אפשר לומר שהוא תלוי בהטעמים שפטור עוסק במצוה שאם הכונה שהוא פטור מהמצוה השני' ונחשב כדבר הרשות יש לדון דאם אינו ודאי שהוא עוסק במצוה בודאי לא נעשה המצוה השני' כרשות, אבל אם הטעם משום שהוא אונס ועכשיו צריך לקיים המצוה שפיר יש לומר דכיון דמספק חייב לעשות המצוה הרי אינו יכול לעסוק בהמצוה האחרת.

או שיש לומר אדרבה דאם עוסק במצוה אחת נעשית המצוה השניה רשות, וא"כ לא שייך לומר אין ספק מוציא מידי ודאי אלא נחשב כספק וספק שהרי כיון שכבר עוסק עכשיו בספק מצוה ואם כלפי שמיא גליא שהוא מצוה הרי המצוה השני' רשות, ואם יבטל ויעשה המצוה השני' הרי יש ספק שאם הוא עוסק במצוה הרי בזה מבטל המצוה והוא עוסק בדבר הרשות, אבל אם אמרינן דבודאי הוי מצוה רק פטור משום שעוסק עכשיו בדבר אחר, ונחשב כאונס שאין צריך לעשות המצוה השני', שפיר יש לומר שאין ספק מוציא מידי ודאי וחייב

עוסק בעשה שאינו מחויב

בנתיבות (סימן ע"ב ס"ק י"ט) כתב בדבבאי צדקה אין הפטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה, כיון שהוא עשה שאינו מחויב בו ויכול לקבל שכר על זה, [ועיין בנתיבות (שם ס"ק ט')] ומביא רא"י מגמ' (ב"מ דף נח.) השוכר את הפועל לשמור את הפרה ואת הזרעים לא הוי אלא שומר חנם ולא הוי ש"ש משום פרוטה דרב יוסף, משום שאינו מחויב לשמור, ועיין בנתיב בינה (על הנתיבות שם ס"ק א' וב') שבאחרונים יש הרבה תירוצים על זה, וכמעט כל האחרונים חולקין על זה, אולם בתשו' אמרי יושר (ח"א סימן מ"ז) מביא דברי הנתיבות בפשיטות.

באמרי בינה ציין למש"כ (בהגהות על דברי חיים הלכות שומרים סימן י"ט) ועי"ש בדברי חיים שדן אמאי השוחט לחבירו בחנם פטור ולא אמרינן שהוא ש"ש משום שעושה ברכה ונהנה בעשרה זהובים, ות"י משום שאם נתנבל בידו הרי הוא ברכה לבטלה, ועי"ש בהג"ה של האמרי בינה שדן אם נעשה ש"ש משום פרוטה דרב יוסף שנפטר ליתן פרוטה לעני כשהוא עוסק במצות שחיטה, והיה אפשר לומר שאינו מצוה חיובית ולכן אין הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, אולם למעשה מסיק דבוראי אפילו אינו חיובית יש הדין של עוסק במצוה.

בין אדם לחבירו

בכלי חמדה (פרשת כי תצא אות י"א) מביא דבתשו' שם ארי' כתב לחלק בין עוסק במצוה בין אדם למקום שלא נפטר ממצוה שבין אדם לחבירו, כיון שהתכלית שיהיה לחבירו לא נפטר בזה שהוא עוסק במצוה שבין אדם למקום, וכתב לפרש בזה הטעם דמותר לתקוע בשופר שהוא אסור בהנאה משום מצוות לאו ליהנות נתנו, ולא אמרינן שנהנה בפרוטה דרב יוסף משום שלא נפטר מפרוטה דרב יוסף, [ולד' עני שמגיע לבקש כסף באמצע התפילה חייב ליתן לו ואין בזה ההיתר של עוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי הוא עוסק במצוה שבין אדם למקום

הנדר, כיון שבבין השמשות אסור לעשותו, הרי מבואר שחל מספיקא ולכן גם בזה יחשב לעוסק במצוה, וכתב שהרבה אחרונים כבר הק' על הר"ן, ועי"ש מה שהאריך בזה, [ובהרבה ראיות שמביא שם יש לדון בזה אם מפרשין דברי הר"ן שהוא חייב בתורת ודאי, וכן בעיקר הדין כבר כתבנו דיש לדון דרק בנדר שייך לומר שחל בתורת ודאי משום ספק, וכן בברכת המזון שייך שהוא חייב בתורת ודאי לברך ברכת המזון, אבל מה שנוגע לענין חטאת העוף הבא על הספק בודאי לא נעשה מן התורה קרבן חטאת שהרי הוא בא על הספק ויש לו דינים אחרים ובע"כ נשאר עליו דין ספק, וכמו שכתבנו שם בויזרח אור שלא שייך לומר שאם צריכין לתקוע תשר"ת מחמת ספק שיהיה הכל תרועה מן התורה שהרי בע"כ כונת התורה הוא אחד מהם ולא כל השלשה, וצ"ב].

עוסק במצוה שמקבל שכר על זה

במג"א (סימן ל"ח ס"ק ח') מדייק מד' רש"י (סוכה דף כו. בד"ה תגריהן) הלוקחין מהן כדי למכור ולהמציאן צריך להם, שצריך לכוין לשם מצוה, ואם אינו מכוין לשם מצוה אין פטור, והק' דצ"ע מנדרים (דף נג) ומסיק שיש לחלק שמקבל רק שכר בטלתו, ועוד תירוץ דתלוי מהו עיקר הכונה, אם לשם מצוה אז יש הפטור של עוסק במצוה, ואם עיקר הכונה לשם ממון אין הפטור של עוסק במצוה.

בביאור הלכה (בד"ה הם ותגריהן) כתב לחלק בין עוסק במצוה גופא ובין עוסק בהכשר מצוה, דעוסק במצוה גופא אף שאינו מכוין לשם מצוה מכל מקום אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה, ובין עוסק בהכשר מצוה שאם אינו מכוין לשם מצוה אמרינן ב' עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכבר כתב כן החתן סופר וכתב לדייק מהלשון עוסק במצוה היינו אפילו יש לו עסק, אבל בתגריהן לא כתב עוסק, והיינו משום דשם בעינן שיכוין לשם מצוה.

אולם הכלי חמדה חולק שם דבתוס' שלא תירצו כן מוכח שאין כן, וכן מד' הגמ' שמביא רא"י מהא שהיה עסוקין בקבורת המת היו פטורין מקרבן פסח, והרי אפילו אם היו עסוקין במצות הפסח היו חייבין במצות קבורת המת שהוא מצוה שבין אדם לחבירו, וכתב הכלי חמדה שאין חילוק ביניהם.

וחבירו בא לבקש ממנו כסף שהוא מצוה שבין אדם לחבירו, ועיין בדברי חיים (הל' שומרים סימן י"ט שדן בזה ובהגהות שם) דכמו כן יש לדון שפטור מליתן פרוטה לעני כיון שהוא עוסק במצות שחיטה, ועי"ש מש"כ בזה, ולמש"כ השם ארי' לא נפטר מליתן פרוטה לעני כשהוא באמצע השחיטה כיון שהוא עוסק במצוה שבין אדם למקום].

סיכום

- א. בסוכה יש חידוש של עוסק במצוה, כיון שעובר על כל כזית.
- ב. י"א כיון שעובר על קום ועשה, וי"א שאינו עובר בקום ועשה רק בשב ואל תעשה.
- ג. י"ל שתלוי במח' אם יש איסור אכילה חוץ לסוכה.
- ד. וי"ל שתלוי אם עובר על המצוה בידיים אבל האיסור עובר בשוא"ת.
- ה. בל"ת שהוא בשוא"ת נחלקו הפוסקים אם אמרינן עוסק במצוה.
- ו. במצות צדקה יש ל"ת, ויש מפרשים שהל"ת בא רק כשיש העשה, ויש מפרשים שהל"ת הוא רק ליתן לו כדי מחסורו.
- ז. י"א שבמצות מצוה אין דין עוסק במצוה, ויש חולקין.
- ח. אם עשה המצוה השני' י"א שקיים המצוה, וי"א שמ"מ אין לו לברך, י"א שאינו דומה לנשים במצות עשה שהזמן גרמא.
- ט. כשיכול לקיים שניהם י"א שיש הפטור של עוסק במצוה ויש חולקין.
- י. י"א שאם עוסק במצוה פטור מן המצוה השני' וי"א שנחשב כאונס שאינו יכול לקיים.
- יא. אם היה עוסק במצוה כל זמן התפילה י"א שיכול להשלים וי"א שאינו יכול להשלים בתפילה הבא.
- יב. אנוס בעשיית המצוה י"א שפטור מן המצוה ויש חולקין, ויש מחלקין בין מצוות שבין אדם לחבירו לבין אדם למקום.
- יג. במצוה דרבנן י"א שיש הפטור של עוסק במצוה כיון שאינו עוסק בשבת דידך, כיון שיש לאו דלא תסור.
- יד. בספק מצוה י"א שיש הפטור של עוסק במצוה, ויש אומרים שאין הפטור.
- טו. י"א שאם מקבל שכר אין דין עוסק במצוה, י"א שתלוי מהו עיקר כונתו, ויש מחלקין בין עיקר המצוה ובין הכשר מצוה שאין לקבל שכר.
- טז. י"א שבעשה שאינו מחויב והוא מצוה קיומית אין פטור של עוסק במצוה והרבה אחרונים חולקין על זה.
- יז. י"א דאם עוסק במצוה שבין אדם למקום אין פטור של עוסק במצוה למצוה שבין אדם לחבירו, ויש חולקין.

הרב אשר אנשיל אייכנשטיין שליט"א

אמר לאומן עשה לי כלי ואקחנו ממך, האם דנים זה במקח וממכר או כדין שכירות פועל והמסתתף בזה

מקור הדין / האם הטירחא נחשב כהוצאות לעניין חיוב גרמי / בדברי הנתיחה"מ שהמוכר סחורה ולא קנו מידו וחזרו בו הלוקח פטור / אופנים של חיוב גרמי במוציא הוצאות על פיו / האם אפשר לחייב מדין ערב / ביאור אחר בדברי הרא"ש שבכל אומן העושה בשלו יש בו גם חלק פועל וגם חלק מקח / באיזה אופנים דנים בו דין מקח ובאיזה אופנים דנים בו דין פועל / הזמין אצל אומן שיעשה משלו ונאנס הלוקח / אומן העושה בשלו ולפני שהספיק לגומרה נאנס החפץ האם מקבל שכרו / הזמין אצל אומן חפץ וסיכמו מחיר ולאחר שגמר להכינו שכח האומן מה שסיכמו ומבקש ממנו פחות מהסכום שסיכמו ביניהם / ריבית במזמין אצל פועל שעושה משלו

לא אשלם שכרך ואם תרצה טול מה שעשית בשכרך, דכיון ששכרו ועשה על פיו אינו יכול לחזור בו וצריך לשלם לו על מה שעשה, אבל הכא איירי באומן שעושה מלאכה משלו ובביתו על פי בקשת בעה"ב וכשמסיימה מביאה לבעה"ב, וקא משמע לן הרא"ש שאם יש לאומן הפסד מחזרת הבעה"ב שאינו יכול למוכרו לאחרים חייב בעה"ב לשלם לו שכרו ואינו יכול לחזור בו, אבל אין בעה"ב חייב לשלם לאומן אא"כ יש הפסד לאומן אבל אם אין לו הפסד ויכול למוכרו לאחרים אינו חייב לשלם לו כלום כיון שלא הפסידו אף שהאומן צריך לטרוח בשביל למוכרו לאחרים, ומשום דאין חיוב הבעה"ב לשלם לאומן מדין שכירות פועלים כיון שעושה המלאכה בשלו, אלא חיובו של בעה"ב לשלם לאומן הוא מדין מזיק והלכך אם אין האומן מפסיד מחזרת בעה"ב יכול בעה"ב לחזור בו.

אמנם בנתיחה"מ (כאן סקט"ו) וכן בחזו"א (סי' כ"ג סקל"ה) תמהו אמאי הוצרך הרא"ש לחייב מדינא דגרמי ולא לשלם מדין שכירות פועלים דכיון שאמר בעה"ב לאומן לעשות לו אותו החפץ הרי הוא פועל שלו וא"כ יצטרך לשלם לו מדין פועל ואפי" שאינו עושה בשלו וכמו שמצאנו בשכרו לעשות בשל אחרים או בשל הפקר שחייב לשלם לו מה שפסק עמו ואינו יכול ליתן לו החפץ בשכרו וכמבואר בסי' של"ו, וגם אם האומן מוצא למוכרו לאחרים אמאי הטירחא היא

מקור הדין

(א) בשו"ע חו"מ סי' של"ג סעי' ח' כתב וז"ל: 'אמר לאומן עשה לי דבר פלוני ואקחנו ממך, ועשאו האומן, ואחר כך אינו רוצה לקחתו, והוא דבר שאם לא יקחנו מיד, יפסיד, חייב, ע"כ. ודין זה מקורו מדברי הרא"ש (בתשובה כלל ק"ד סי' ו') והובא בטור, וז"ל הרא"ש שם שאלה ראובן אמר לאומן עשה לי כך וכך דבר פלוני ואקחנו ממך ועשה אותן האומן ואומר לראובן ליקח המלאכה ואם לא יקחנה מיד תפסד וראובן אומר איני צריך לה, תשובה חייב ראובן לפרוע לאומן משום דינא דגרמי מידי דהוה אהלכו חמרים ולא מצאו תבואה פועלים ומצאו שדה לחה נתן להם שכרם כיון שהפסידו על ידו מלאכת היום הכא נמי ע"פ דיבורו הפסיד, עכ"ל, ומבואר מדברי הרא"ש דמחייב ראובן לשלם לאומן מדינא דגרמי וכמו שמצאנו בחזרת בעה"ב דחייב לשלם לפועלים כיון שהפסידו על ידו מלאכת אותו היום, ובסמ"ע סק"ל ובש"ך שם מבואר דאם יכול האומן למכור הכלי אין העה"ב חייב לו ואין האומן יכול לכפות על בעה"ב לקחת החפץ ולשלם לו דמיו אלא האומן צריך לטרוח ולהתעסק במכירת החפץ לאחרים.

וביאור הדברים הוא דאינו כמו שאר דיני פועל דודאי בסתם פועל שעשה מלאכה בבית בעה"ב אין בעה"ב יכול לומר לפועל

שיקנה ממנו מה שיכין בעבורו, אלא שחייב מדינא דגרמי על מה שגרם לחבירו להוציא הוצאות בעבורו על סמך שהבטיחו שיקנה אותו ממנו ואם לא היה מבטיחו שיקנה ממנו לא היה מכינו כלל, ועכשיו שנפסד החפץ הרי הפסיד את כל ההוצאות שהוציא בעבורו, אבל אינו חייב על מה שהיה יכול להשתכר ומנע ממנו להשתכר, כיון שזה דין הנאמר רק בשכירות פועלים.

ובנידון הרא"ש לכאורה היה נראה דאם יאמר לחבירו עשה לי דבר פלוני ואקחנו ממך ולבסוף עוד לפני שעשה הכלי חזר בו ואמר לו שלא יעשה לו חפץ פלוני ועכשיו אינו מוצא להשתכר לאותו יום דבכה"ג יהיה פטור כיון שאינו אלא גרמא בעלמא, ולא דמי לשכירות פועלים כיון דהכא אינו חשיב כפועל שלו כמשי"נ לעיל, ואפשר דאין כוונת הרא"ש לדמות דין זה להלכו פועלים לענין זה שחייב על מה שגרם להם הפסד שלא יוכלו להשתכר באותו היום, אלא עיקר כוונתו לדמות רק לענין זה שאפשר לחייב מדין גרמי במקום שחבירו סומך עליו ונגרם לו הפסד מחמת זה, וכמו דהתם מחייבין במה שגרם להם לפועלים שמחמת שסמכו עליו לא הלכו להשתכר במקום אחר ונגרם להם הפסד מדין גרמי, ה"ה הכא דחייב הלוקח לשלם לאומן את ההוצאות שגרם לו להוציא מחמת סמך עליו שיקנה ממנו אותו החפץ, אבל אה"נ אינו חייב אלא בעד

על האומן ולא על בעה"ב¹, ותירצו דהרא"ש איירי בכה"ג שאמר לאומן עשה לי דבר פלוני ואקחנו ממך שמשמעות דבריו שאינו שוכרו בתורת פועל אלא מבטיחו שאחר שיעשה החפץ יקנהו מידו בקנין ככל מקח וממכר, וכיון שעדיין לא עשה קנין על החפץ לא קנה ולא התחייב כלום, ולכן לא חייבו הרא"ש לבעה"ב אלא מדין מזיק כיון שעשה הכלי על סמך שאמר לו שיקנה אותו ממנו, אבל אם לא אמר בעה"ב לאומן רק עשה לי דבר פלוני משמעות דבריו ששוכרו בתורת פועל ומתחייב לשלם שכר מלאכתו, ואפי"ן אם אין האומן מפסיד שאין הכלי מתקלקל או יכול למצוא אחרים שיקנהו ממנו חייב בעה"ב לשלם לו שכר מלאכתו מדין פועל, (ועיין לקמן שנתבאר באורך חילוקי דינים בזה מתי נחשב כפועל שלו ומתי הוה רק מקח וממכר והנפק"מ שבזה).

אמנם מה שדימה הרא"ש דין להלכו פועלים ומצאו שדה שהיא לחה², צ"ע הרי התם א"א לחייב את בעה"ב מדינא דגרמי שהרי לא גרם להם היזק גמור, ואינו אלא מניעת רווח שמנע מהם להשתכר באותו היום וזה הוה רק גרמא בעלמא, והא דבאמת חייב היינו מדין דבר האבוד שהוא דין מיוחד בשכירות פועלים (וכדיבואר לקמן מדברי הנתיחה"מ דלא נאמר דין זה במקח וממכר), והכא כיון שנתבאר דעושה בשלו ואינו פועל של בעה"ב והוה רק הבטחה

1 (ועיין בבאר משה (שם) שתמה על הנתיבות הנ"ל מה הקשה דיתחייב האומן העושה שלו מדין שכירות פועל דלא גרע משכרו לעשות בשל הפקר ואמר שכרך עלי דחייב ואין יכול לומר טול מה שעשית בשכרך, ותמה בבאר משה דהיכן מצא הנתיבות דין זה אדרבא ברשב"א מבואר דשכרו לשמור על הפקר פטור אפי"ן א"ל שכרך עלי, אמנם הגם שכן היא שי' הרשב"א בכ"מ ק"ח והובא בשטמ"ק שם, מבואר שם בסוגיא דשאר ראשונים פליגי וסברי דשכרו לעשות בשל הפקר וא"ל שכרך עלי חייב לשלם, ועיין שם ברשב"א דמבואר דתלי דין זה בזרוק מנה לים דפטור דלא נהנה לא הוא ולא אחר, והראשונים דפליגי וסברי דחייב לפועל אף שעשה בשל הפקר, למד שם הבאר משה דסברי דזרוק מנה לים חייב, אמנם נראה דיתכן דלא תלי הא בהא ואף אם זרוק מנה לים פטור סברי הני ראשונים דפליגי על הרשב"א דשוכר פועל לעשות אצל חבירו או אצל הפקר אין החיוב מדין ערב, אלא כל שעושה ע"פ צויו של בעה"ב מתחייב מדין פועל, ועיין בספר משכן שלום ח"ב סי' ס' ואכמ"ל).

2 מש"כ הרא"ש דמי להלכו חמרין ולא מצאו תבואה, נראה פשוט דאין כוונתו לדין הלכו שהיא כתחילת מלאכה דבכה"ג חייב גם אם לא גרם להם הפסד כגון שלא היו מוצאים להשתכר מאתמול, כיון שהליכה תחילת מלאכה ואין בעה"ב יכול לחזור בו, אלא כוונתו לדין שגם בלא תחילת מלאכה חייב במקום שגרם להם הפסד שהיו יכולים להשתכר מאתמול וכמבואר בשו"ע ריש סי' של"ג.

פועלים ולא במקח וממכר וכנ"ל, ואינו אלא גרמא בעלמא דמניעת רווח, ונראה ע"כ מדברי הרא"ש דדין זה דחייב בעה"ב לשלם לפועלים אף שחזר בו הוא גם בכה"ג שאינו פועל שלו דכיון שמנע ממנו להשתכר חייב לשלם לו הפסדו, ואפשר שזהו מדין שבת (וכמש"כ בקצוה"ח בריש סי' של"ג) די ש סוברים דהטעם דחייב לשלם בחזרת בעה"ב הוא מדין שבת אלא שהקצוה"ח דחה מטעם דאין חיוב שבת אלא במזיק בידיים ולא בגרמי כמש"כ הרמ"ה, ולכן למד בקצוה"ח דהחיוב הוא מדין דבר האבד וכעין דין דבר האבד שמצאנו בחזרת פועלים וכן מבואר ברמב"ן ובנימוק"י ריש השוכר את האומנין, וכן כתב בנתיה"מ (שם סק"ג) דהוא תקנת חכמים מדין דבר האבד ולא נאמר דין זה אלא בשכירות פועלים ולא במקח וממכר, (ועיין לקמן מה שנתבאר בדברי הנתיה"מ).

אמנם בערך ש"י (סוף סי' י"ד וסי' ר' ס"ז) למד מדברי הרא"ש דבכל מקום דמתחייב לשלם הוצאותיו מדינא דגרמי כמו בדין הרא"ש שאמר לאומן עשה לי דבר פלוני ואקחנו ממך או בדין לך ואני אבוא אחריו המובא ברמ"א (סי' י"ד) וכיו"ב דמתחייב לשלם הוצאותיו מדינא דגרמי, מיחייב גם בשכר טרחו דגם זה נכלל בכלל הוצאותיו, וסיים שם דכן מבואר בסמ"ע שם סק"ל, ומבואר בזה דחייב לשלם לו מדינא דגרמי על מה שטרח גם באופן שלא היה מוצא להשכיר עצמו אצל אחרים, שכיון שעשה המלאכה מחמתו הרי זה כהוצאת ממון, ואין זה דומה למבטל הפועל לעשות מלאכתו שבזה אנו דנים רק מצד דיני שבת או מניעת רווח, כיון שהתם לא טרח בעבורו, אבל אם עשה על פיו נחשב עבודתו וטרחו כהוצאת ממון, ומחייב בעה"ב לשלם כל הוצאתיו.

אמנם מדברי הרא"ש שידמהו להלכו חמרין משמע דאינו מחייב אלא באופן שהפסידו ממנו מלאכת אותו היום אבל אם לא הפסידו מלאכת אותו היום אף שכבר טרח ועבד עבורו כיון שאינו פועל שלו אינו

ההוצאות ולא מה שגרם לו הפסד להשתכר באותו הזמן שעבד בשבילו.

האם המירחא נחשב כהוצאות

לענין חיוב גרמי

ב) אמנם מדברי הרא"ש נראה דחייב לשלם לאומן לא רק ההוצאות שהוציא בעבור החפץ שהכין, אלא חייב לשלם לו כל מה שהבטיחו בעד אותו חפץ וכן כתב להדיא בסמ"ע סק"ל, וע"כ דחייב לשלם לו גם בעד עבודתו, וצ"ב אמאי צריך לשלם לו גם בעד עבודתו, הרי נתבאר שאינו פועל שלו וכל חיובו לשלם הוא מדין גרמי וא"כ היה מן הדין שישלם לו רק על ההוצאות שהפסיד, אבל על מה שגרם לו לעבוד ולטרוח בשביל להכין החפץ מהיכי תיתי שיצטרך לשלם לו הרי לא הפסידו בזה שום ממון, ולכאורה כוונת הסמ"ע הוא שצריך לשלם לו בגלל שהפסידו להשתכר וכמש"ג לעיל ומה"ט דימה הרא"ש דין זה לחזרת בעה"ב שחייב לשלם לפועלים על מה שהפסידם להשתכר באותו היום, אלא דא"כ הדין נותן דרק בכה"ג שהיה לו מאתמול להשתכר במקום אחר דחייב לשלם לו על מה שהפסידו להשתכר, אבל באופן שלא היה לו עבודה אחרת לאותו היום לא יתחייב לשלם אלא בעד ההוצאות שהוציא עבורו ולא בעד עבודתו אף שכבר טרח ועבד.

ובאמת שכן מבואר בפרישה שם שכתב שאם הכל נפסד בשהייתו צריך לשלם כפי מה שהוציא וגם כפי מה שהיה יכול להשתכר אם לא ציוה לו לעשות הכלי וכדין הלכו חמרין עיי"ש, הרי להדיא דהא דחייב לשלם לו על עבודתו הוא משום שהיה יכול להשתכר אם לא היה מצוה לו לעשות הכלי, אבל אם לא היה מוצא להשתכר אינו חייב לשלם לו אלא בעד ההוצאות שהיו לו אבל לא בעד טרחתו, וכדין הלכו חמרין, אלא שזה צ"ב אמאי מחייבין אותו על מה שלא היה מוצא להשתכר הרי דין זה אינו אלא בשכירות

שהשליח אמר להם ד' ועל סמך זה הוציאו הוצאות דהיינו המלאכה שטרחו כיון שהיא באמת שווה ג' וקיבלו ג' לא מיקרי שיש כאן הוצאה ששוה ד' אף שהפועלים לא היו הולכים לעבוד בשביל ג', וה"ה כאן אמאי כתב הסמ"ע דצריך ליתן לאומן שכר עבודתו כפי מה שפסקו הרי אינו מחויב אלא מדינא דגרמי על שגרם לו הוצאות על פיו ואף שהטירחא שעשה על פיו נחשב כהוצאה וכדברי הערך ש"י אכתי אין מקום לחייב אלא לפי מה ששווה הטירחא כשאר שכיר יום שבשוק ולא לפי מה שפסקו ביניהם וצ"ע.

וכיוצא"ב מצאנו גבי יורד לשדה חבירו שלא ברשות בשדה שאינה עשויה ליטע דהדין הוא דמקבל רק הוצאה שיעור שבח, דמבואר בש"ך (בסי' ש"ו סק"ה) דמקבל גם שכר טרחו שזה גם בכלל הוצאה, וכן מבואר ברש"י בב"מ (ק"ז ע"ב) גבי אומן ששינה דאף דאינו מקבל כל שכרו כקבלן מ"מ שכרו שבכל יום מקבל, ואף דמשמעות הסמ"ע שם דחולק על הש"ך דאינו מקבל שכר טרחו דאינו בכלל הוצאות, יעויין בפרישה סי' ל"ז ס"ד דמפורש שם כדברי הש"ך דשכר טרחו בכלל הוצאות הם, ובערך ש"י שם למד מזה דין הנ"ל דהטירחא בכלל הוצאה היא, אמנם זה פשוט דאינו מקבל אלא כסתם פועל ולא כאריס, וצ"ע.

ג) ובשולחן הרדב"ז ח"א סי' ר"ח נשאל על ראובן ששלח שמעון שישכור פועל לבנות חורבתו ואח"כ מכחיש ראובן ואומר שלא שלח לשמעון וטוען שהפועל ירד שלא ברשות, וכתב הרדב"ז שאם השליח ישראל ומעיד ששלחו נשבע ראובן שבועת התורה להכחיש את העד שהרי השליח אינו נוגע בדבר כלל, ובאמרי בינה גביית חוב סי' כ"ח תמה על דברי הרדב"ז אמאי לא הוה השליח נוגע בעדות למה דמבואר ברא"ש בתשובה הנ"ל בראובן שהלך לאומן וא"ל עשה לי כך וכך ואקחנו ממך והוא עשה אותו דבר ולבסוף חזר בו ראובן דחייב ראובן לפרוע כל ההפסד מדינא דגרמי מידי דהוה אהלכו

חייב לשלם לו אלא בעד ההוצאות ולא בעד טרחתו דלא מיקרי הוצאה.

ונראה בדעת הערך ש"י דלמד בכוונת הרא"ש דמה שדימהו לדין הלכו הוא רק לענין זה שמחייבין על מה שהפסיד הפועל בדיבורו, אבל בהלכו ההפסד הוא במה שהפסידו מלאכת אותו היום, והכא ההפסד הוא בזה גופא שכבר טרח בשבילו, ולכן הכא חייב גם באופן שלא היה מוצא להשתכר להיום במקום אחר, משום דהא גופא שכבר טרח ועבד בשבילו הוא ההפסד, והרא"ש כוונתו להוכיח מדין הלכו חמרין הוא רק לענין שהיכא דסמך על דיבורו ועל סמך זה הוציא הוצאות ואח"כ חזר בו דמחייב לשלם על ההפסד שגרם לחבירו בדיבורו, וכמו שמצאנו בהלכו חמרין דחייב לשלם.

אמנם אכתי יש לעיין במה שכתב הסמ"ע שם דנותן לו כל דמי פסיקתו ואם האומן מכר הכלי לאחר צריך הבעה"ב להוסיף לו כפי הפיסק שפסק עמו, ומשמע דנותן לו כל מה שפסק עמו, וזה צ"ע דאף אם נאמר כדברי הערך ש"י דשכר טרחו הוא ג"כ בכלל הוצאה שמחייב מדינא דגרמי, אין לו לשלם אלא כפועל שכיר יום שבשוק, אבל אין צריך לשלם לו יותר מזה אף שפסק עמו ביותר, דמ"מ כיון שנותן לו כפועל שכיר יום יותר מזה לא חשיב הוצאה, וכן נראה מוכח מהא דמבואר ריש פרק האומנין דאמר לו בעה"ב לשליח צא ושכור לי פועלים בג' והלך השליח ואמר לפועלים בד' ושכרכם על בעה"ב דהדין הוא דחוזרים ונוטלים מבעה"ב רק ג' כדין יורד שלא ברשות, אלא שיש להם תערומות על השליח דכיון דאיכא דמתגרי בג' ואיכא דמתגרי בד' יכולים לומר אילו לא אמרת לנו ד' לא היינו נשכרים בשביל ג', וצ"ע אמאי לא יתחייב השליח לשלם להם ד' הרי הטעה אותם וגרם להם לעבוד ואילו היו יודעים שבעה"ב יתן להם רק ג' לא היו נשכרים כלל, וע"כ משום דהתם כיון שהמלאכה שווה ג' כיון דאיכא דמתגרי בג' הרי קיבלו מה שטרחו ואף

נחשב הטירחא כהוצאה שהרי נשתלם כמה שווה טירחא זו, ובעובדא דהרדב"ז הרי ראובן טוען שלא שלח כלל את שמעון ואין הפועל אלא כיורד שלא ברשות דידו על התחתונה והפועל טוען ששמעון שלחו והרי הוא יורד ברשות, וא"כ אין טענותיהם אלא אם ראובן צריך ליתן לו רק הוצאה שיעור שבה או שצריך ליתן כפי הפסיקה שפסק שמעון שלוחו, ובענין זה אין השליח נוגע כלל כיון שהרי ראובן ודאי דצריך לשלם לו על עבודתו וכמש"נ לעיל דמבואר בש"ך דשכר עבודתו בכלל הוצאה היא, אלא שאין נותן לו כאריס אלא כסתם פועל, אבל לענין זה בודאי א"א לחייב את השליח מדינא דגרמי שיצטרך ליתן לו כשאר אריסי העיר דכיון שמקבל כסתם פועל על הטירחא יותר מזה לא נחשב כהפסד ולא חשיב יותר מזה כהוצאה בשביל לחייב מדין מוציא הוצאות על פיו.³

(ד) ובגוף דין זה דהגורם לחבירו לעשות מלאכה חייב לשלם לו על המלאכה מדינא דגרמי, מצאנו בזה דברים מפורשים ביד רמ"ה בב"ב מ"ז אות קע"ג עיי"ש דמבאר מה דאיתא בגמ' דאריס מעיד על הקרקע היכא דליכא פירי בארעא וכתב שם וז"ל והא דליכא השתא פירי בארעא מעיד דלאו נוגע בעדותו הוא, ואי משום טירחא דטרח בה בארעא עד השתא אדעתא דשקל חולקא בפירי לית ליה פסידא דכיון דכי משתכח דלאו בעל הבית הוא מיחייב בעה"ב לשלומי ליה אגרא, כדנתיבא השוכר את הפועל לעשות בשלו והראהו בשל חבירו נותן לו שכרו משלם וחוזר ונטל מבעה"ב מה שההנהו אותו, הכא נמי מיחייב בעל השדה למיתב ליה לאריס מה שההנה אותו, ועוד דשדה העשוי ליטע הוא וכו' וכיון דנטוע הוא ע"כ עשוי לעבדה היא ואשתכח דלית ליה פסידא לאריס ולא מדי

חמרים ולא מצאו דנותן להם שכרם משלם, וכן פסקינן בשו"ע, ואם כן אם הטעהו השליח ואמר שפלוני שלחהו אליו שיבנה חורבתו או שיטע גינתו ולא היו דברים מעולם ודאי חייב לשלם מלאכתו שעשה מטעם גרמי, דהא עשה הפעולה על פי דיבורו של השליח ואם ענהו בו שקר חייב לשלם מכיסו, וא"כ כיון דאם יאמר שלא שלח לו המשלח יתבע הפועל ממנו ויתחייב לשלם מצד גרמי ואם יכפור שלא ציוה לו המשלח ולא הגיד לו כלל יהיה חייב עכ"פ שבועה ככל כופר הכל וא"כ הוה נוגע וכמו דשליח לא נעשה עד אחר שנתקנה שבועת היסת, ודוחק גדול לחלק בין אומר שיעשה המלאכה ויקנה ממנו לאם אומר שפלוני שלחני אליך שתעשה לו מלאכה דלמה לא יתחייב מטעם גרמי דגרם לו להפסיד עפ"י שהשטה בו ולא יכול השליח לומר דלהשטות נתכוין ולא היה לו להאמינו דמה"ת לא יאמין לו וכיון דסמך על דבריו ששלחהו נראה דחייב לשלם הפסידו וא"כ הוה השליח נוגע בעדות ולא עשה עד ודברי הרדב"ז צ"ע, עכתו"ד האמרי בינה עיי"ש.

ומבואר מדבריו דנקט בפשיטות דאם גורם לחבירו לעשות פעולה חייב לשלם לו מדינא דגרמי דחשיב הפסד, וככל שאר הוצאות שאם מוציא על פיו חייב לשלם מדינא דגרמי, ולכאורה מדברי הרדב"ז היה נראה דסובר דהשליח יהיה פטור כיון שלא גרם הפסד ממון לפועל ומה שטרח ועבד לא חשיב כהפסד ממון ואין לחייב מדינא דגרמי את השליח לשלם לפועל על מה שגרם לו לטרוח, אמנם נראה דקו' האמרי בינה יש ליישב דגם אם נאמר דחייב השליח לשלם מדינא דגרמי י"ל דאין חייב לשלם לו אלא כסתם שכיר יום ולא כאריס או כקבלן (וכמש"נ לגבי יורד שלא ברשות בשדה שאינה עשויה ליטע) כיון שיותר מזה לא

3 והן אמנם דמקום דליכא שבחא דהדין הוא בשדה שאינה עשויה ליטע דפטור דאינו חייב אלא בהוצאה שיעור שבה, ובכה"ג בעל השדה לא יתן כלום לפועל, דיתכן לומר דיתחייב השליח שהטעה אותו מדין גרמי על שגרם לו לטרוח לחינם, אבל כפשוטו איירי הרדב"ז באופן הרגיל דיש שבח וחייב בעל הקרקע בהוצאה שיעור שבחא וכלול בזה גם שכר טירחא כמש"נ, ונמצא דאין השליח חייב כלום ואינו נוגע.

שבח ממארי ארעא ושארא שקיל ליה מהאיך דאחתיא לגוה עכ"ל.

ומבואר מדבריו דהטעם דכשאין פירות בקרקע מעיד עליה אע"פ שכבר טרח בה, משום דגם אי משתכח דהשדה אינו של זה שהורידו, יצטרך בעה"ב של השדה לשלם לו מה שטרח כיון דהוה שדה העשויה ליטע דאומדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו וליטע אותה, ואח"כ באות קע"ד כתב דזה שהורידו אינו צריך ליתן לו, ולא דמי להא דתניא דהשוכר את הפועל לעשות בשלו והראהו בשל חבירו דצריך ליתן לו שכרו משלם, וא"כ אמאי לא יצטרך ליתן להאריס שכרו משלם זה שהורידו לקרקע, כתב ביד רמ"ה דאריס שאני כיון דלא נחית אדעתא דאגריה מבעה"ב אלא נחית אדעתא למישקל פירא מגופא דארעא, וכיון דליכא פירי, פטור בעה"ב שהורידו, אבל עכ"פ כתב היד רמ"ה דאף שפטור מדין שכירות פועל ואין האריס יכול לתבוע את שכרו כיון שאין השדה שלו והוה כאיניס פירי, חייב זה שהורידו לשלם לאריס מדינא דגרמי כיון שידע שהקרקע גזולה וגרם לו לטרוח בחינם, הרי להדיא מבואר ביד רמ"ה דאם גורם לאדם לעשות פעולה ולטרוח חייב לשלם לו מדינא דגרמי.⁴

(ולא משמע כלל דהא דחייב לשלם הוא דווקא באופן שהפסידו לעשות מלאכה אחרת וכמו בחזרת בעה"ב דחייב לשלם

עכ"ל, ובהמשך באות קע"ד כתב דאריס שנמצאת השדה גזולה אין יכול לתבוע מזה שהורידו בשדה שישלם לו כדמי אריס, ואחר שהאריך בזה הקשה לנפשיה וז"ל ומאי שנא מהאי דתניא השוכר את הפועל לעשות בשלו והראהו בשל חבירו נותן לו שכרו משלם, שאני התם דאגריה לזמן קצוב אדעתא למיתב ליה שכר ידוע דכי קא נחת לאו למשקל מפירי דארעא קא נחת אלא אדעתא דמשקל מההוא גברא דאגריה קא נחת ואפי' מגלימא דעל כתפיא בין עבדא ארעא בין לא עבדי ארעא, אמטי להכי נותן לו שכרו משלם, אבל הכא לאו למיתב ליה אגרא מביתיה אחתיה אלא למשקל חולקא בפירי דארעא קא נחית, וכי היכי דאי הוה תיהוי אי נמי מיתנסי פירי מחמת אונסא אחרינא לא מיחייב בעה"ב לשלומי ליה ולא תימא דוקא היכא דלא אתברר דהוה ידע ההוא דאחתיא וכו' אלא אפי' היכא דאיתברר דהוה ידע דלאו ארעא דידיה היא כגון דנחית לה בתורת גזילה וכיוצא בה דמיחייב לשלומי ליה לאריס שיעור מאי דאפסיד מדינא דגרמי, והא ודאי כי שיימינן ליה פסידא לאו לפום שבחא דאשבח שיימינן ליה אלא לפום מאי דהויא שויא עבידתיה בשעת מלאכה וכו', ואע"ג דהאי שיעורא הוא דשקיל מהאי דתובע דמפיק ליה לארעא מנתבע נפקא מיניה לשדה שאינה עשוי ליטע דשקיל הוצאה שיעור

4 ומה שכתב הרמ"ה דטעמא דאריס מעיד עליה אע"פ שכבר טרח בה, משום שיקבל שכרו מבעל השדה (והיינו דהוה שדה העשויה ליטע ולכן מקבל שכרו משלם, אמנם מבואר שם ברמ"ה דנוטל כפועל ולא כאריס עיי"ש ודלא כרש"י והרא"ש בב"מ ק"א: דכתבו דנוטל כאריס, ועיין בשו"ע סי' שע"ה בזה), צ"ב אמאי לא כתב שיקבל שכרו מהאריס מדין גרמי, ונראה פשוט משום דזה שייך רק באופן שירד בתורת גזולתא, אבל כשלא יתברר רק מחמת שלא הביא ראייה שהשדה שלו, או באופן שלא ידע מזה והיה שוגג ל"ש לחייבו מדין גרמי, ואף על פי כן מעיד עליה משום שמקבל שכרו מבעל הבית שזכה בשדה. אמנם בעיקר מה שחידש הרמ"ה דבאריס ליכא דינא דהשוכר לעשות בשלו והראהו בשל חבירו כיון דאדעתא דהכי נחית, מצאנו בכתובות פ'. בסוגיא דבעל שהוריד אריס וגירשה דכתב הרא"ש דאסתלק ליה בעל אסתלקו אינהו ואיתתיה לא יתבא מידי וגם הבעל אינו חייב כלום, ואע"ג דהשוכר לעשות בשלו והראהו בשל חבירו נותן לו שכרו משלם שאני הכא שהאריסין יודעים שהקרקע של האשה הוא שע"מ כן נכנסו שאם יגרשנה יפסידו ואין עליו דאיבעי להו לאתנווי שאם יגרשנה שהוא יפרע להם עכ"ל, ומבואר דווקא ככה"ג שידעו האריסין שאינו שדה שלו, אבל אם לא ידעו צריך לשלם להם כדין השוכר את הפועל לעשות בשלו והראהו בשל חבירו, וזהו דלא כדברי היד רמ"ה, ועיין בטור אה"ע סו"ס פ"ח דכתב להדיא דאם לא ידע שהשדה של האשה נוטל אריסותו משלם וכן כתב ברמ"א שם וצ"ע בזה.

היה נשכר לכאן שגם להרשב"א שאין מחייבו משום פועל שיש לחייבו מדינא דגרמי ובה שפיר אמרינן שיוכל לשלם לו גם בשוה כסף ובמטלטלין ואם נאנס גם שלא בפשיעת השומר יפטר השוכר לשלם לו, דהגרמי הוא רק שהבטיח לשלם לו ולקבל דבר הנשמר על ידו וכשאינו רוצה לקבל יש עליו חיוב גרמי, אבל כשנאבד הדבר גם שהוא שלא בפשיעת השומר מ"מ כיון שא"א לו לקבל הדבר אין לחייבו מצד דינא דגרמי עיי"ש שהאריך בזה, הרי מבואר בדעתו דס"ל דעצם הטירחא לא חשיב כהפסד ממון בשביל לחייב מדינא דגרמי ודלא כמש"כ בערך ש"י.

ובבאר משה שם הביא ראייה לזה מהא דאיתא בב"מ ע"ו. דהיכא דבעה"ב אמר בג' ואיהו אמר להו בד' דנותן להם בעה"ב ג' ואית להו תערומת על השליח דאיירי בפועלים דבעה"ב דאי לאו דאמרת לן בארבעה זילא לן מילתא לאיתגורי, ואפ"ה אין לפועלים לתבוע מהשליח שיתן להם ד' כיון שלא אמר להם שכרכם עלי, ומ"מ למה לא יתבעו מן הפועל שגרם להם במה ששיקר להם שבעה"ב אמר בד' ועי"ז הטירחו עצמם לעשות הפעולה ובפחות מזה אין רצונם ואצלם פעולתם וטירחתם יקר, אלא אנו רואין שכל שלא הפסיד להם ממון אין לחייבו מדינא דגרמי, וכן בהא דאמר בגמ' שם דאיכא דמתגרי בג' ואיכא דמתגרי בד' דאמרי אי לאו דאמרת לן בארבעה טרחינן ומתגרינן בארבעה, ג"כ אין לבוא על השליח מדינא דגרמי שאין זה נזק ברור אולי לא היו משיגים מי שישכיר אותם בד' ולכן אין לחייבו מצד דינא דגרמי מספק עיי"ש, אמנם נראה דמשם ליכא להוכיח מידי, דאף דאומרים הפועלים דאי לאו דאמרת לן בד' הוה זילא לן מילתא לאיתגורי בג', אין לבוא מצד דינא דגרמי על מה שגרם להם לעבוד בג', דכיון שבעה"ב נותן להם ג' שזהו שוויה של מלאכה זו, וגם אם איכא דמתגרי בד' כיון דאיכא נמי דמתגרי בג' הרי אין צריך ליתן להם יותר דהרי הדין הוא

לפועלים על הפסד שמנע מהם מלאכת אותו היום, דמשמעות לשונו משמע דבכל גווני חייב לשלם לו כיון שכבר עשה מלאכה בגרמתו, והא גופא נחשב להפסד ומחויב לשלם על הפסד זה ואפי' אם לא ביטלו ממלאכה אחרת).

(ה) אמנם בשו"ת באר משה (דאנושבסקי) חו"מ סי' ו' האריך שם בשיטת הרשב"א (ב"מ קי"ח ע"א) הסובר דשכרו לעשות בשל הפקר פטור אפי' א"ל שכרך עלי, והקשה שם השואל דהגם דאין לחייבו מדין פועל כיון שעשה בשל הפקר, אכתי למה לא נתחייב לשלם לו מצד דינא דגרמי כמו בעובדא דהרא"ש באומר לו לעשות לו כלי מה לי אם הוציא ממנו על פיו או טרחתו על פיו עכ"ד השואל, ובבאר משה שם השיב לו דלא ביאר השואל כוונתו אם מיירי באופן שאם לא היה שוכרו היה נשכר לאחרים בזה ודאי שיש לחייבו מדינא דגרמי שהרי על ידו הפסיד מלעשות ולהשתכר וזה דמי ממש להלכו חמרים ולא היה לו לומר משום שהוציא טרחתו על פיו רק שהפסיד מלהשתכר, אלא מסגנון ד' כת"ר יראה דעתו שיש לבוא עליו מדינא דגרמי גם שלא היה מוצא להשתכר אצל אחר רק שעל ידו הטריח עצמו ועי"ז ישלם לו מצד גרמי, ובה נלע"ד כיון שבכלל דינא דגרמי לשיטת רוב הפוסקים הוא קנסא או תקנתא דרבנן ולא מצינו רק בהפסד ממון שהפסיד ע"י גרמתו או במקום שהפסידו מלהשתכר בפעולתו, וכאשר כתב הקצוה"ח בזה לפי שמצינו בתורה חיוב תשלום שבת על ביטול מלהשתכר במלאכתו ולכן גם גרמי חייב בזה, ויעויין בקצוה"ח סי' של"ג שהאריך בזה, אבל גרמי על טורח שגרם לו לא מצינו חיוב על זה, ועיי"ש בסו"ד שכתב אבל במקום שחיובו רק מצד דינא דגרמי אין לנו שום מקור בתשלום טורחו במקום שאין עליו חיוב תשלומין מצד עצמות הפעולה, ובהו אני אומר ג"כ כדבריו במקום ששכרו לשמור בשל הפקר ואמר לו שהוא ישלם לו והוא היה יכול להשתכר במקום אחר אם לא

ויש לעיין דמאי שנא דין הנ"ל מדינא דהרא"ש באמר לאומן עשה לי חפץ פלוני ואקחנו ממך, דהרי גם בדינו של הרא"ש הכין לו המוכר חפץ מסויים על סמך שחבירו יקנה אותו ממנו, ולבסוף חזר בו הקונה ואינו רוצה לקנותו, והמוכר אינו מוצא למוכרו לאחרים, דחייב לשלם מדינא דגרמי (כמו שמבואר להדיא בדברי הרא"ש, וכמו שביאר בנתיה"מ גופיה דאין חיובו מדין פועל משום דמיירי באופן שהבטיח לו שיקנהו מידו וכנ"ל), ואמאי כתב הנתיה"מ דאם חזר בו הלוקח אף שהפסיד הסוחר ע"י זה פטור.

ונראה בפשיטות דלא קשה מידי, דהנתיה"מ איירי באופן שראובן דיבר עם שמעון והזמין ממנו סחורה מסויימת שכבר מוכנה ועומדת בחנות להימכר, כגון שהלך ראובן למאפיה והזמין כמות של ככרות לחם שכבר נאפו בשביל להימכר, והבטיח הקונה שהוא יקנה אותם ושלא ימכור לאחרים, ועל סמך דיבורו של ראובן שמר שמעון המוכר כמות מסויימת של ככרות לחם וכדו' ולא מכרם לאחרים שבאו לקנותם, ואח"כ בא ראובן ומודיע לשמעון שחוזר בו ואין לו צורך בככרות לחם, ועכשיו כבר אינו מוצא למי למוכרם ונמצא נפסד הסחורה ומתעפש הלחם ונפסד, ובכה"ג כתב הנתיה"מ דלא חשיב אלא גרמא בעלמא ואינו חייב, ואף שבבעה"ב החוזר בו וגורם הפסד לפועלים חייב ע"כ צ"ל דהיא תקנה מיוחדת בשכירות פועלים ולא במקח וממכר. אבל אם הזמין אצל מאפיה שיכינו בעבורו כך וכך, ועל סמך הזמנתו הכינו במיוחד עבורו את הסחורה ולאחר שהוכן חזר בו הקונה ודאי דחייב המזמין מדינא דגרמי וזהו ממש דינו של הרא"ש הנ"ל.

וביאור הדברים הוא דחלוק דינו של הרא"ש מדין הנ"ל, דכל מה דמחייב הרא"ש מדינא דגרמי הוא רק כשכל ההוצאה נעשתה על פיו של הקונה וכעובדא דהרא"ש שהקונה הזמין חפץ מסויים ובשביל זה המוכר הוציא הוצאות על סמך הבטחתו של

דנותן להם כפחות שבפועלים, ממילא אין כאן הפסד, ומה שהיו יכולים לילך ולהשתכר בד' או שאצלים מלאכתם שווה יותר, בודאי דלא נחשב כהפסד כיון דמשתלמי כפי שוויה של מלאכה שעשו וכמש"נ לעיל ופשוט.

(ובזה יש להסתפק אם איכא דמתגרי בג' ואיכא דמתגרי בד' והטעה אותם השליח דבעה"ב אמר בד', והיו מוצאים להשתכר בד', אם חייב השליח מדינא דגרמי על מה שהפסיד להם להשתכר בד', ונראה דמסתבר דאין יכולים לחייב השליח בזה כיון דאינו אלא מניעת רווח, ורק בבעה"ב החוזר מצאנו דחייב על מניעת רווח מדין דבר האבד כמש"כ לעיל ולא בשליח, אלא דיש לחייב מדין שבת לש"י דמחייבי שבת בגרמי, ובחי' רעק"א ריש השוכר את האומנין הק' על דברי הגמ' אמאי אין השליח חייב לשלם לפועל ד' מדינא דגרמי הרי איכא דמתגרי בד' ותי' רעק"א דלא הוה ברי הזיקא דילמא לא היה מוצא מי שישכרנו בד', ומבואר דאם היה מי שישכרנו בד' חייב מדינא דגרמי, אמנם רעק"א אזיל שם בשיטה הסוברת דחייב בעה"ב מדינא דגרמי וס"ל דחייב גם על מניעת רווח, אבל לשיטות דסברי דאין לחייב על מניעת רווח ואין חיובו של בעה"ב החוזר אלא מדין דבר האבד שהוא דין הנאמר רק בשכירות ולא בשאר דברים, מסתבר דגם השליח פטור במה שהפסיד לפועל להשתכר בד' ודו"ק).

בדברי הנתיה"מ שהמוכר סחורה

ולא קנו מידו וחזר בו הלוקח פטור

ו) בנתיה"מ לעיל סק"ג כתב דהא דמצאנו דבחזרת בעה"ב חייב לשלם לפועלים ההפסד אינו בכל מקום והוא תקנת חכמים דווקא בשכירות פועלים, דודאי במוכר סחורה ולא קנו מידו וחזר בו הלוקח אף שהפסיד המוכר ע"י זה אפ"ה פטור אלא ודאי תקנ"ח הוא בפועל ע"י"ש.

היה הלא גרמא בעלמא, ולא גרע מאילו היה עושה כן בידיים והיה מונע מאחרים לקנות את הסחורה דלא היה מתחייב דאין זה אלא גרמא בעלמא ואין כוחו פועל בגוף דבר הניזוק, והרי זה כמונע את חבירו להצילו מהפסד דחשיב גרמא בעלמא כמבואר בדינא דגרמי להרמב"ן, וכ"ש היכא שרק בדיבורו מנע מלמוכרו לאחרים דלא היה אלא גרמא⁵, ודו"ק.

הקונה, וכיון שגרם למוכר להוציא הוצאות ע"פ חייב מדינא דגרמי, אבל בדין הנ"ל הרי לא קנה המוכר את הסחורה על פיו של הקונה, אלא שעל פיו של הקונה לא מכר לאחרים וממילא נתקלקל ונפסד הסחורה ובכה"ג אין לחייב מדינא דגרמי, כיון שלא הוציא הוצאות על סמך דיבורו של חבירו אלא שעל סמך דיבורו של חבירו לא הציל הסחורה בזה שלא מכרו לאחרים וזה לא

5 ואמנם מצאנו בפנים מאירות (ח"א סי' פ"ב, והובא בפתחי תשובה סי' רצ"ב ובנחלת צבי שם הנדפס בסוף השו"ע) שכתב באחד שעייב את הבזול של הסוחר ועי"ז הפסיד הסוחר שלא מכרו בזמן היירד, והוציא הסוחר הוצאות בשביל להביא סחורתו ליריד ועכשיו שאין יכול למוכרו הפסיד ואם ירצה עכשיו למוכרו יצטרך לילך למקום אחר ולהוציא הוצאות בשביל להביא סחורתו לשם, ופסק הפמ"א דחייב לשלם משום דינא דגרמי ודימה דין זה לחזרת בעה"ב דחייב לשלם לפועלים, והתם הרי אינו אלא מניעת רווח בעלמא שהרי מה שהוציא הוצאות בתחילה כדי לבוא ליריד היה על דעת עצמו ולא בגלל שהבטיחו שיבוא לכאן ויקנה ממנו, ומה שמנע ממנו למכור לאחרים ולהרוויח אינו אלא מניעת רווח דהוה גרמא בעלמא, ומבואר מדבריו דלמד מדין חזרת בעה"ב גם במניעת רווח חייב ולכן כל שמעכב סחורה של חבירו ומחמת זה גרם לו שלא יוכל להרוויח חייב לשלם, וזהו דלא כדברי הנתיה"מ שכתב שלא נאמר דין זה אלא בפועלים ולא במקח וממכר.

ובפתחי תשובה (סי' שס"ג סק"א) הביא דברי הפמ"ג באו"ח (סי' תרנ"ו סק"א) שדן בגזל אתרוג לפני החג שווה הרבה ומחזירו לו לאחר החג אם נפטר בהרי שלך לפניך, דאפשר דשאני חמץ דלא שכיה ולא שייך דינא דגרמי (ועיין בש"ך סי' שפ"ו סוף סק"א) משא"כ באתרוג יש לחייבו מדינא דגרמי דומיא דגזול סחורה ביום השוק ומחזירו לאחר השוק דפשוט שאינו נפטר בהרי שלך לפניך, ומבואר מדברי הפמ"ג דאף דמדין גזילה יכול לומר הרי שלך לפניך, עכ"פ יש לחייבו מדין גרמי על מה שגרם לו הפסד שעכשיו אינו שווה כלום, ופשוט לו שאם גזל סחורה ביום השוק ומחזירו לאחר השוק דחייב מדינא דגרמי, (אלא דהפוסקים דנו אם אפשר לחייבו ככה"ג מטעם דהוה היוזק שאינו ניכר), וצ"ע דנראה דזה אינו אלא מניעת רווח שהרי לא גרם לו הפסד בגוף החפץ אלא שמנע ממנו למוכרו ביוקר ועכשיו הוזה השער.

ועיין עוד בשער המשפט (סי' קע"ו סק"ד) שהביא דברי הרדב"ז (בח"א סי' שצ"ט, וע"ע בח"ד סי' קע"ח) בשותפין שאחד מהם עיכב מלמכור הסחורה והוזהל דאם לא הגיע זמן המכירה דלאו ברי הזיקא פטור דהו"ל גרמא, אבל אם הגיע זמן המכירה חייב דברי הזיקא והו"ל גרמי (אלא שיש לדון אם הוי כהיוזק שאינו ניכר ועיין בפתחי תשובה בסי' שס"ג), הרי דס"ל דהמונע מחבירו למוכר סחורתו והוזהל חייב מדינא דגרמי, וצ"ע. וצ"ל כשיטתם דמבטל כיסו היינו דווקא בנותן לו מעות להתעסק בהם ולא נתעסק בהם ומחמת זה מנע ממנו רווח, דהמעות עצמם לא נפסדו ונשארו בשוים כבתחילה, ועל מה שהפסיד לו הרויח שהיה יכול להרויח זה חשיב רק מבטל כיסו של חבירו ולא היוזק גמור, אבל כאן הסחורה עצמה הוזהל וירדה משויה, ואף שהוא לא גרם ההוזלת השער שבשוק, מ"מ כיון שהוא מנע למוכרו ועכשיו הוזהל גוף החפץ חשיב מזיק גמור. אמנם הרבה אחרונים חולקים עליהם, עיין בשו"ת מהרש"ך (ח"א סי' י"א) ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' נ"ו וח"א סי' י"ח) ובשו"ת מהר"א הלוי (ח"ב סי' ע"ח) ובערך ש"י (סי' קע"ו וסי' של"ג סעי' ח') ובשו"ת תורת ש"י (לבעל הערך ש"י ח"א סי' תקצ"ג) ועיין עוד בשבות יעקב (ח"ב סי' קנ"ח) ובפתחי תשובה ונחלת צבי (שם), ובשו"ת משיב דבר (ח"ג סי' י"ח) ג"כ סובר דפטור וחלק על הפנים מאירות (וסותר עצמו למה שכתב בח"א סי' ט"ז וצ"ע), וע"ע במשפט שלום (סי' ר' סעי' ז' ובסי' קפ"ב ובסי' קע"ו סיי"ד) שהאריך בכל זה.

ובסי' של"ג סעי' ו' ברמ"א מובא מה שנחלקו הראשונים בשוכר פועל להוציא פשתנו מן המשרה, וחזר בו הפועל ולא מצא בעה"ב פועל אחר להוציא פשתנו ונפסד הפשתן, אי חייב לשלם הפועל את הפסד הפשתן מדין גרמי, דדעת ההג"א ריש השוכר את האומנין דחייב לשלם כל דמי הפשתן, אמנם דעת הנימוק"י והריטב"א והרשב"א והרמב"ן דפטור מלשלם דמי הפשתן, ואינו חייב אלא עד כדי שכרו או בבאת חבילה לידו עד ארבעים וחמישים וזו וכדין דבר האבד, וכפשוטו טעמא דהני ראשונים דפטור הפועל ואינו חייב מדין גרמי אף שסמך עליו בעה"ב ולא שכר אחרים, דכיון דלא הוציא בעה"ב הוצאות על פיו של הפועל

כמה מקומות שחייב לשלם מדינא דגרמי על מה שגורם לחבירו הפסד במה שסמך עליו והוציא הוצאות על פיו ואח"כ חזר בו, כגון הדין המובא ברמ"א חו"מ (סי' י"ד ס"ה) במי שאומר לחבירו שילכו לדון דין שביניהם במקום אחד ואמר לו השני לך ואבוא אחריך והלך והשני לא בא אחריו דחייב לשלם לו הוצאתיו מדין גרמי, וכן מבואר בסמ"ע (סי' ל"ט סקמ"ו) במי שאמר לחבירו לך לסופר ולעדים שיכתבו שאתה חייב לי מנה ואלוה לך והלך והביא לו השטר וחזר בו המלוה ואינו רוצה להלוות לו דחייב המלוה לשלם ללוה שכר הסופר מדינא דגרמי, וכן כתב ברמ"א (סי' ר' סעי' ז') במוכר חבית לחבירו ופתח לו המוכר את החבית יין וכשמדד לו החצי רוצה הלוקח לחזור ולא ליקח יותר והמוכר אומר שהמותר יחמיץ דחייב הלוקח ליקח כולו, ובנתייה"מ שם (ס"ק י"ג) בסופו דיש ללמוד מכאן במי שאמר לחבירו הבא לי סחורה ואקנה אותה וחזר בו דמשלם הוצאתיו וגם דמי לדין של לך ואני אבוא אחריך דחייב, וכן כתב בתשובות רעק"א עיי"ש שהוכיח כן מדברי הרא"ש הנ"ל דחייב לשלם הוצאתיו של המוכר מדינא דגרמי (והביאו בפ"ת סי' ר"ט ס"ק י"א).

עוד מצאנו ברמב"ם פ"ו מזכיה הכ"ד שכתב וז"ל הורו רבותי שאם היה מנהג המדינה שיעשה כל ארוס סעודה ויאכיל לרעיו או יחלק מעות לשמשין ולחזנין וכיוצא בהן ועשה כדרך שעושין כל העם וחזרה בה משלמת הכל שהרי גרמה לו לאבד ממונו וכל הגורם לאבד ממון חבירו משלם והוא שיהיו לו עדים כמה הוציא שאין זה נשבע ונוטל עכ"ל, והשיג עליו הראב"ד וז"ל א"א איני משוה עם רבותיו בזה וזאת הגרמא דומה למוכר זרעוני גינה ולא צמחו שאינו משלם לו ההוצאה וכללו

ומה"ט נראה לדינא דאדם שהזמין מחנות מוצר שעומד לפוג התאריך ועל סמך הזמנה זו לא מכרו לאחרים ואח"כ חזר בו הקונה ולא הספיק למוכרם עד שפג התאריך ונפסד החפץ, דבכה"ג פטור המזמין לשלם, כיון שלא הוציא הוצאות על סמך הזמנתו רק נמנע המוכר מלמוכרו לאחרים ואינו אלא גרמא בעלמא, אבל אם הזמין אצל מאפייה שיכין עבורו ככרות לחם ואילולי הזמנתו לא היה מכין אותם, ולבסוף חזר בו הקונה ואין למוכר למי למוכרם ונפסד הסחורה, דחייב המזמין לשלם מדינא דגרמי כיון שהמוכר הוציא הוצאות על סמך הבטחתו, וזהו דינו של הרא"ש.

וכמו"כ נראה דסוחר שהיו לו מצות קודם הפסח או אתרוגים קודם סוכות ולא מכרם לאחרים מפני שסמך על קונה שהבטיחו שיקנה אותם ממנו, ובערב החג חזר בו הקונה ונפסד המוכר שעכשו לאחר החג אין הסחורה שווה כלום, דאם כבר היו לסוחר את האתרוגים או המצות אלא שלולי הבטחתו היה מוכרם לאחרים ועל סמך הבטחתו לא מכרם לאחרים אין זה אלא גרמא בעלמא שמנע ממנו למוכרו לאחרים ואינו חייב לשלם, אבל אם הזמין אצלו שיכין עבורו מצות ולולי הזמנתו לא היה מכין את המצות הרי זה מוציא הוצאות ע"פ דחייב לשלם לו מדינא דגרמי כמבואר ברא"ש.

אופנים של חיוב גרמי

במוציא הוצאות על פיו

ז) ונחזור לעיקר הדין המבואר כאן ברא"ש דהאומר לחבירו עשה לי דבר פלוני ואקחנו ממך ולבסוף חזר בו דחייב לשלם לאומן הוצאותיו ונתבאר לעיל באריכות שחיובו מדין גרמי ולא מדין פועל, ויסוד החיוב בזה כבר מצאנו בעוד

אלא שלא שכר אחרים להוציא פשתנו הרי זה רק גרמא, וזה כמש"כ לעיל דהיכא דהבטיח למוכר שיקנה ממנו ועל סמך זה לא מכר לאחרים דפטור כיון שלא הוציא הוצאות על פיו של הקונה, (ובפועל היכא שהוציא בעה"ב הוצאות על פיו של הפועל ולבסוף חזר בו הפועל חייב הפועל לשלם וכמבואר בחזו"א סי' כ"ב סק"ב ובסי' כ"ג ס"ק ל"ד) ועיין בחזו"א בסי' כ"ג ס"ק כ"ה, ואכמ"ל.

לי חפץ ואקחנו ממך או לך ואבוא אחרך וכדו', בשעה שהבטיחו שיקנה ממנו או שיבוא אחריו לא היתה כאן שום פעולת היזק שהרי בשעת האמירה היה בדעתו לקנות אותו חפץ ממנו או לבוא אחריו למקום פלוני והנזק נעשה אחר זמן כשחזר בו ולא רצה לקנות החפץ או לבוא אחריו, ונמצא שפעולת ההיזק אינו ע"י דיבורו שעל סמך זה הוציא ממון על פיו, אלא ההיזק הוא רק אח"כ בזה שנמנע ואינו עושה מה שאמר בתחילה שיעשה, ולכן הוצרך הרא"ש להוכיח דינו מבעה"ב שחוזר בו דחייב לשלם לפועלים שכר אותו היום שהפסידו על ידו מדינא דגרמי כיון שגם התם הרי בשעה ששכרם היה בדעתו שיעשו עבורו מלאכה ושילם להם ורק אח"כ כשחוזר בו נעשה ההיזק שעכשיו הפסידו השכר של אותו היום מה שהיו מוצאים מאתמול להשתכר במקום אחר ודו"ק.

וכן לענין מה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בהוציאו הוצאות על סעודת אירוסין ואח"כ חזרה בה, הוא ג"כ דומה לדינו של הרא"ש דעשה לי כלי ואקחנו ממך ולדינא לך ואבוא אחרך כיון שבשעה שהוציא הוצאות היה בדעתה להינשא לו ורק אח"כ חזרה בה, ולכן אינו דומה למראה דינר לשולחני וכדו', ומה שהקשה הראב"ד מזרעוני גינה, צ"ע קצת שהרי זרעוני גינה לכאורה דומה יותר למראה דינר לשולחני וע"כ הא דפטור בזרעוני גינה הוא מטעמים אחרים וכמש"כ רעק"א כיון דלא אמר לו להדיא שיוציא הוצאות, ועיין ביצועות ישראל בסי' י"ד דתמה על הקושיא מזרעוני גינה, דכל מה שפטור בזרעוני גינה הוא רק באופן שלא ידע המוכר מהמום אבל אם ידע המוכר מהמום מפורש בשו"ע (סי' רל"ב סעי' כ"א) דצריך לשלם ההוצאות וע"כ כל מה שפטור היינו משום דחשיב שוגג דפטור מדין גרמי, ומקור הדברים הוא בטור שהביא בשם הרמ"ה שאם המוכר מכר מקח שיש בו טעות והלוקח הוציא הוצאות הדרך חייב המוכר לשלם, ועיין ברמ"ה (ב"ב פ"ו אות

של דבר אבוד ממון שבעל הממון עושה אותו אע"פ שגרם לו זה פטור עכ"ל, ובשו"ע אהע"ז סי' נ' סעי' ג' פסק המחבר כשי' הרמב"ם.

וברעק"א שם כתב דלא נחלקו הרמב"ם והראב"ד אלא דוקא כעין זרעונים שלא אמר לו המוכר להדיא שיזרעם וכן בהוצאות סעודת הארוס שלא אמרה לו האשה להדיא שיוציא הוצאות, אבל אם אמר לו להדיא שיוציא הוצאות ועל פיו עשה לכו"ע חייב לשלם הוצאתיו וכדין לך ואני אבוא אחרך, ולכן בנידון הרא"ש הנ"ל לכו"ע חייב לשלם למוכר הוצאתיו כיון שעל פיו הוציא הוצאות, וכן הרי מוכח מהא דמראה דינר לשולחני דחייב לשלם כמבואר סי' ש"ו כיון שסמך עליו ועל פיו נתן לחבירו סחורתו ולכן חייב לשלם, וחזינן דכל שסומך על חבירו והפסיד על פיו חייב לשלם לו הפסידו.

ובאמת יש לדקדק בדברי הרא"ש אמאי הוצרך להוכיח דינו שחייב לשלם לאומן מהא דשוכר את הפועלים ומצאו שדה שהיא לחה, ולא הוכיח ממשנה מפורשת בב"ק ומבואר בשו"ע (סי' ש"ו סעי' ו') המראה דינר לשולחני ואמר לו שהיא יפה דחייב לשלם כיון שסמך על פיו, וכן מצאנו בבכורות (כ"ח ע"א) מי שאינו מומחה וראה את הבכור ונשחט על פיו הרי זה יקבר וישלם מביתו, וכן מבואר בסי' קכ"ט ס"א דאם אמר לו שילווה לפלוני חבירו מפני שהוא נאמן ובטוח שאפשר לסמוך עליו, ונתברר שלא היה מעולם בטוח חייב לשלם לו הפסידו מדין גרמי וכדין מראה דינר לשולחני (עיין בש"ך שם שכתב דבעינן שיאמר חזי דעלך קסמיכנא ועיין בתומים שם סק"ג דפליג עליו).

ונראה בבאיור הדברים דבמראה דינר לשולחני וכיוצ"ב מיד כשחיווה השולחני דעתו שהדינר יפה נעשה ההיזק, שהרי מיד החליט השואל לקבלו ונמצא שפעולת האמירה של השולחני היא פעולת מזיק כיון שבודאי יקבלנו על פיו, משא"כ בעשה

מדין ערב שהרי על פיו שחטה שאם לא היה מבטיחו לקנותה היה מוכרה בחיים ולא היה שוחטה וערב האומר שאם לא ישלם הלוה אני אשלם דומה לאמירת שמעון כאן שאם לא תמצא כשירה אשלם כך וכך, ותי' בב"י דשאני ערב שמשום שהאמינו לערב ועל פיו הלוהו גמר הערב ומשעבד נפשיה אבל כאן הרי לא סמך ראובן על הבטחת שמעון שהרי לקח ממנו משכון, ועוד תי' דהכא לא מתורת ערבות נחית לה אלא דרך מקח וממכר אלא שהתנה שאם תצא כשירה יתן בעדה מנה ואם תמצא טריפה יתן בעדה חמישים זוז וכיון שלא קנה בדרך מדרכי הקנינים לאו כלום הוא, וצ"ב, ובקצוה"ח שם תי' דהא דלא מחייב שמעון מדין ערב משום דהרא"ש לשיטתו בפ"ק דקידושין דס"ל דהאומר זרוק מנה לים ואשלם לך אינו מתחייב מדין ערב כיון שלא הגיע על פיו הנאה לבן דעת וה"ה האומר שחוט בהמה זו כאומר זרוק מנה לים דמי ופטור מדין ערב.

אמנם בקצוה"ח שם סק"ד תמה אמאי לא יתחייב שמעון לשלם לראובן מדינא דגרמי, דמאי שנא ממש"כ הרא"ש דהאומר לחבירו עשה לי כלי ואקננו ממך וחזר בו דחייב לשלם מדינא דגרמי, וכן ממה שמבואר בסמ"ע סוס"י ל"ט בראובן שהבטיח לשמעון שילוה לו מעות וא"ל לך לסופר שיכתוב שטר ולבסוף חזר בו ראובן דחייב לשלם לו הוצאתיו מדינא דגרמי וכו"ל, ותי' בקצוה"ח דכיון דרוב בהמות כשרות והיה סבור שמעון בשעה שאמר לו לשחטה שתמצא כשירה נחשב למזיק באונס שפטור, ודבריו צע"ג דלא מצינו בשום מקום שמי שסומך על הרוב חשיב כאונס גמור, וגם הרי מתחילה ירד על דעת הכי שאם תמצא טריפה שישלם לו ההפסד ואיך יפטור את עצמו אח"כ בטענת אונס וצ"ע.

ובנתיה"מ שם סק"ח תי' דכיון דמבואר בסי' רל"ב שהמוכר בהמה לחבירו ונמצאת טריפה הרי זה מקח טעות, ואין המוכר יכול לטעון לחרישה מכרתי לך משום דטריפה אינה חיה, ומה"ט כתב שם שההורג בהמת

ס"ב) שכתב דהא דאיתא בגמ' בזרעוני גינה דפטור המוכר לשלם ללוקח הוצאתיו היינו דווקא כשלא ידע שאינם ראויים לזריעה וז"ל שם: ולא דמי לאומן הדיוט אי נמי לדיין הדיוט דאפילו בשוגג נמי מחייב דבשלמא התם כיון דלא גמירי כל צרכן לא איבעי ליה למחזי ולא למידן לאינשי, אבל מוכר דלא סגיגא דלא מזבין ממונא דנפשיה היכא דצריך לזבוני לא מיחייב מדינא דגרמי, עכ"ל.

אמנם שי' התוס' (ב"ב צ"ב) דהמוכר זרעוני גינה אפי' ידע המוכר שאינם ראויים לזריעה פטור, והכי מוכח ג"כ בשי' הראב"ד שהקשה מזרעוני גינה וכו"ל, ועכ"פ צ"ע קצת למה הקשה הראב"ד דווקא מזרעוני גינה ומאי שנא ממראה דינר, ועמד בזה באבן האזל פ"ו מזכיה ומתנה עיי"ש מה שביאר בדברי הראב"ד ואכמ"ל.

ועיין עוד במ"מ (שם) ובט"ז (אה"ע סי' ג' סק"ה) ובאור שמח על הרמב"ם (שם) ובשער המשפט (סי' שפ"ו סק"א) ובעין יצחק (ח"א סי' ס"ח) מש"כ באורך בדברי הרמב"ם והראב"ד ובדין זרעוני גינה.

האם אפשר לחייב מדין ערב

ובדברי הרא"ש דהאומר לחבירו שחוט פרתך ואם תמצא טריפה אשלם לך דפטור (ח) בתשובות הרא"ש כלל ס"ו סי' ט' והביאו בטור סי' ר"ז וז"ל, ראובן היה לו פרה והיה ירא לשוחטה שמא תמצא טריפה אמר לו שמעון שחוט אותה ואם תמצא טריפה אתן לך בשביל בשרה חמישים זוז ואם תמצא כשירה אתן לך מאה זוז ונתן שמעון משכון ביד שלישי ושחט ראובן את הפרה ונטרפה וכו' וראה שמעון הפסד וחזר בו, תשובה. יראה לי שמקח זה נעשה בלא קנין כי לא היה כאן אלא דברים בעלמא ויכול שמעון לחזור בו אע"פ שנתן משכון ביד שלישי בשביל זה לא נגמר המקח חדא דמעות אינו קונה, ועוד אפילו אי הוי מעות קונה נתינת משכון אינו קונה עכ"ל, ובב"י שם הקשה אמאי לא יתחייב שמעון לשלם

גמורה של הערב למלוה או למוציא הוצאות על פיו שהוא ישלם לו, ודינה ככל חוב דעלמא שחייב לשלם מביננונית וכדו', אבל באומר לאומן עשה לי כלי ואקחנו ממך לא היתה דעתו של הקונה להתחייב לשלם לו, אלא שהיה בדעתו לקנות ממנו לאחר שיכין לו החפץ ולכן אין לחייבו מדין ערב, אלא שבזה אנו באים לחייבו מדין גרמי שגרם לו להוציא הוצאות ועכשיו הפסיד, וכן הוא בדין לך ואני אבוא אחריו או בדין של הסמ"ע שחייב המלוה לשלם ללוה הוצאות הסופר וכדו' אין לדון לחייב את המלוה או הנתבע לדין מדין ערב שהרי מעולם לא נתכוין המלוה או הנתבע להתחייב לשלם לו הוצאתיו, אלא שהיה שווה לתובע להוציא הוצאות על סמך שיבוא הנתבע איתו לב"ד שבמקום פלוני או שיתן לו המלוה הלואה, וכיון שהוציא הוצאות על סמך מה שאמר לו חברו ועכשיו חוזר בו מחייבין מצד דינא דגרמי ולא מדין ערב.

ובעובדא דהרא"ש דהאומר לחבירו שחוט פרתך ואם תמצא טריפה אשלם לך, יש להסתפק אם כוונת שמעון להבטיח את ראובן מנזקו וכאילו אמר לו חמישים אני בודאי מתחייב לך מעכשיו גם אם תמצא טריפה ונמצא שהתחייב לו מדין ערבות שמתחייב למלוה אף שלא לוה ממנו, או אפשר שלא היתה כוונת שמעון להתחייב כבר מעתה לראובן חמישים זוז, אלא הבטיחו שבכל מקרה יקנה את הבהמה ממנו וקצץ לו מחיר בעדה שאם תמצא טריפה אשלם לך חמישים, ואם כשירה היא אשלם לך מנה, ולפי"ז נמצא שלא התחייב לו מעתה כלום רק הבטיחו לקנותה ואין לבוא על שמעון לחייבו מדין ערבות כיון שלא התחייב לו מעולם אלא הבטיחו לקנותה ממנו, אלא שיש לדון לחייבו מדין

חבירו ונמצאת טריפה אינו משלם לו ואין הניזק יכול לומר לחרישה הייתי מוכרה, משום שגם לחרישה אין הטריפה שוה באמת כלום, ועכשיו נתגלה שלא היתה שווה ונמצא שלא הזיק לו כלום, ומה שהיה יכול למוכרה מחיים במחיר מלא משום שהקונים לא היו יודעים שהיא טריפה, אינו כלום כיון שעכשיו נתברר שאין זו שוויה ומה שהיה יכול להונות בה אחרים אין זו סיבה לחייב את המזיק, וא"כ ה"ה בעובדא דתשו' הרא"ש אין לחייב את שמעון מדין דגרמי כיון שאין לחייב מזיק אלא כפי שווי הדבר שהזיק וכיון שנמצאת טריפה נתגלה שאינה שווה אלא כדמי טריפה, ומה שהיה יכול מחיים למוכרה ביוקר אינה כלום דטריפה אינה חיה, ומה"ט כתב בנתיה"מ דלא קשה נמי דליחייב מדין ערב משום שאם יאמר אדם לחבירו זרוק מנה לים ואתן לך מאתיים, אינו חייב ליתן לו רק מנה משום שזה מה שהוציא על פיו, וכיון שנמצאת טריפה הרי אינו שווה באמת אלא כדמי טריפה ויותר מזה לא הוציא ראובן הוצאות על פיו ואינו נעשה ערב לשלם לו דמי כשירה עיי"ש בנתיה"מ.⁶

והנה בדינא דהרא"ש באומר לאומן עשה לי כלי ואקחנו ממך דחייב לשלם מדינא דגרמי, אין להקשות דיתחייב לשלם לאומן מדין ערב שהרי על פיו של הקונה הוציא האומן הוצאות ונפסד, וכמו שהקשה הב"י בדינא דהרא"ש גבי השוחט טריפה שיתחייב שמעון לשלם לראובן מדין ערב, דפשוט דבאומר לאומן עשה לי כלי ואקחנו א"א לחייב את הקונה מדין ערב, משום שיסוד ערב היינו התחייבות דהערב מתחייב למלוה לשלם למוציא הוצאותיו, אלא שנתחדשה הלכה בין ערב דאין צריך קנין בשביל התחייבות זו, אבל בעיקרה היא התחייבות

6 וכבר הקשו בזה מהא דמבואר בב"ב צ"ד. הבורר צרור מגרנו של חברו נותן לו דמי חטיטין ופי' רשב"ם שם שהרי הפחיתו במדה דאיהו הוי מזבין ליה עם החטיטין דעפרורית מקבל לוקח ועיי"ש בתוס', וא"כ כיון שהיה יכול למוכרו חי (וגם מותר לו למוכרו בחזקת שאינה טריפה דאזלינן בתר רובא), אמאי לא יחשב כמזיק על אף שנמצאת עכשיו טריפה, ועיין במשפט שלום שם ובדברי יחזקאל סי' א' אות ה' בהגהה בזה ואכמ"ל.

משום שאין הכי נמי אם היה כוונת האומר שנצרך לו הבשר טריפה והוא ישלם לו כפי המקח שקצב ועל סמך זה שחטה ודאי דהיה מתחייב לשלם מצד גרמי אם היה חוזר בו וכדינו של הרא"ש בהא דעשה לי כלי ואקחנו ממך, אך הכא בתשו' הרא"ש מיירי ששמעון הקונה מעולם לא היה צריך לבשר טריפה וכן משמע בעובדא הנ"ל שהבשר נמכר לאחרים ושמעון גבה המעות, רק כוונת שמעון היה שמקבל עליו להעמיד לו סך המעות מבשר הטריפה היינו שאם לא יהיה כפי הסך הנ"ל שיסלק משלו, וזה הוה כמו זרוק מנה לים דאומר לו עשה היזק בשלך ואני אשלם לך היזיקך דליכא לחיובי מדין גרמי כיון דאומר לו על מה סמכת לעשות היזק בשלך שאני אשלם לך, לא תעשה ולא תקבל תשלומין, ולכן כל זמן שמן הדין אין כאן גמר קנין וחייב אין לחייב ג"כ מטעם דינא דגרמי רק דין זה תלוי בדין זרוק מנה לים ואתחייב אני לך אם יש לזה דין ערב, והרא"ש לטעמו דליכא דין ערב בכה"ג, עכתו"ד. (ועיין עוד בספר מנחת יחיאל (נעבענצאהל) ח"א סי' מ"א ס"ק י"ב).

וראיתי בישועות מלכו אה"ע סי' מ"ה בד"ה והנה שג"כ הקשה קו' הנ"ל ותי' באופן אחר וז"ל ואין להקשות בזרוק מנה לים ואתחייב דלא הכריע הרמ"א בזה, למה לא יתחייב מטעם גרמי דעל פיו זרק מנה לים, יש לומר דשאני התם דלא היה לו לזרוק לים ואי הוי שאל לב"ד היו אומרים לו שלא יזרוק דעבר על בל תשחית, ולא דמי למראה דינר לשולחני דהתם דרך העולם לסמוך על דבריו, ועיין בהמשך דבריו שכתב דהא דמבואר בירושלמי ומייתי לה הרשב"א פ"ק דקידושין באומרת תן מנה לחרש ואקדש אני לך דאינה מקודשת, ואמאי לא יתחייב עכ"פ מדינא דגרמי (שהרי מה שנתן לחרש אינו בל תשחית) היינו משום דכיון דלא הגיע הנאה לכן דעת אינה מקודשת דליכא בכה"ג דינא דערב אע"ג דודאי חייבת מדינא דגרמי מ"מ הקידושין צריך שיגיע

גרמי וכמו בדין הרא"ש של עשה לי כלי ואקחנו ממך וכדו', ונראה דזהו כוונת הב"י בתי' הב' דליכא לחיובי לשמעון מדין ערב כיון שלא נתכוין להתחייב לו מעתה ולא ירד אלא על דעת מקח וממכר והבטיחו לקנות ממנו הבהמה לאחר השחיטה ולכן אין לחייבו מדין ערב, ובקצוה"ח ונתיה"מ שהקשו דלחייב גם מדין ערב וגם מדין גרמי, לאו בחדא מחתא הוא דערב אינו אלא באופן שירד אדעתא להתחייב מעתה, וגרמי הוא באופן שלא נתחייב אלא הבטיחו לקנותה ממנו.

ט) אמנם יש להקשות אמאי ליכא לחיובי בכל זרוק מנה לים מדין ערב שהרי מה שזרקו לים הוא רק מחמת שסמך על חבירו שישלם לו, וכמו בכל מקום שגרם לחבירו להוציא הוצאות מחמת שסמך עליו דחייב לשלומי ליה מדינא דגרמי, ומצאנו שנחלקו הראשונים בזרוק מנה לים אם חייב מדין ערב וכמבואר ברמ"א סי' ש"פ, ואמאי לא נחייב מדין גרמי.

ועמד בזה בשו"ת באר משה הנ"ל ותי' דאין לבוא מדין גרמי רק במקום שהוא גרם שיפסיד חבירו מפני שסמך עליו, אבל במקום שהניזק גרם לעצמו ההיזק אין כאן חיוב גרמי ולכן בזרוק מנה לים הוא גרם לעצמו כי מי הכריחו לזרקו ולתבוע חבירו הנזק, לא תזרקו ולא תתבע, משא"כ בהא דהרא"ש בעשה לי דבר פלוני הוא סמך עליו שלא יצטרך לתבוע ממנו נזק כי לא יהיה בזה נזק כי הסחורה תהא נצרכת לו כפי אמירתו שיקנה מאתו רק נעשה הנזק מצד שינוי דיבורו לכן יכולים לבוא בזה מדין גרמי, וכן היכא שמצוה לכתוב שטר לעשות הלואה או האי עובדא דרעק"א בתשובתו במקום אשר הסותרים הביאו הסחורה למי שהבטיחם ליקח מאתו ואמרו לו שיביא להם הסחורה בכולהו לאמירתו לא היה נזק אם היה מקיים דיבורו, וכתב שם דלפי"ז יתיישב מה שהקשה בקצוה"ח ובנתיה"מ על דברי הרא"ש בשחוט פרתך ואשלם לך אמאי לא יתחייב שמעון לשלם לראובן מדינא דגרמי

לתפוחים אינו ענין לפועל שהוא עשה שליחותו, אבל הכא מבואר ברא"ש דקא אתי עלה מכח דינא דגרמי וע"כ דל"ח האומן כפועל וכמ"כ בנתיה"מ ובחזו"א, והאיך הרכיב הגר"א שני טעמים אשר סותרים זא"ז.

וכפשוטו היה נראה בביאור דברי הגר"א דבאמת צריך לשני הדינים כדי לחייב את הלוקח, דהרי כשהאומן מכין את החפץ בשביל הלוקח יש בו ב' דברים גם חומר הכלי שצריך האומן בשביל לעשות הכלי וגם הטורח והעשייה של הכלי, וכשחוזר בו הלוקח נמצא מפסיד את האומן המכין הכלי בב' הדברים גם את החומר של הכלי וגם את עצם העשייה והמלאכה, והשתא מה דכתב הרא"ש דחייב מדינא דגרמי היינו רק על החומר בשביל עשיית הכלי שהרי גרם להאומן שיוציא הוצאות בשביל עשיית הכלי ונפסד, אבל על עצם הפעולה של האומן בשביל עשיית הכלי אין לבוא מדין גרמי שהרי לא הפסיד לו שום ממון, אלא שעל עצם עשייתו הרי הוא חייב לו מדין פועל דכיון שהזמין אצל האומן שיעשה בשבילו חשיב האומן כפועל שלו ומחייב לו בתשלומין על עשייתו מדין פועל, ולא הוה רק הבטחה שלאחר שיגמור עשיית הכלי שיקננו, אלא חשיב כפועל של המזמין (ודלא כהנתיה"מ והחזו"א), ורק לענין החומר שהוצרך האומן בשביל עשיית הכלי אין לחייב את הלוקח מדין פועל שהרי לענין החומר שהאומן נותן לו הרי זה ככל מקח וממכר ולכן צריך לבוא לדין גרמי כדי לחייבו, (ולפי"ז מבואר מדברי הגר"א שהוצרך לחייב הלוקח על עשיית הכלי מדין פועל, דאין לחייבו מדין גרמי על עצם הטירחא והפעולה של האומן כיון שאינו הפסד ממון ודלא כמ"ש"נ לעיל), ומה

לבן דעת, ולפי"ז אם מקדש אותה אח"כ בהנאת מחילת מלוה מקודשת לסוברים דבהנאת מחילת מלוה מקודשת עיי"ש, ומבואר דסובר דהא דאינו מתחייב בזרוק מנה לים מדין גרמי היינו משום דלא היה לו לזרוק לים ואילו הוה בא לבי"ד היו אומרים לו שלא יזרוק, ולכן כתב דאומר שיתן לחרש חייב לשלם לו מדין גרמי, ודבריו מחודשים.

ביאור אחר בדברי הרא"ש

דבל אומן העושה בשלו יש בו חלק של פועל וחלק של מקח

(י) נתבאר לעיל מדברי התשו' הרא"ש דהאומר לאומן עשה לי כלי ואקחנו ממך ולבסוף חזר בו הלוקח דחייב לשלם לו הפסדו מדינא דגרמי, וכתב בנתיה"מ דהא דלא מחייב הרא"ש מדין פועל משום דאיירי באופן כזה שאמר לו ואקחנו ממך שמשמעותו הוא דמבטיח לו לקנות ממנו ולכן לא חשיב האומן כפועל של בעה"ב ואין הקונה חייב בחזרתו לשלם להאומן מדין פועל אלא מדין גרמי, וכן כתב בחזו"א.⁷

אמנם יעויין בביאור הגר"א סי' של"ג ס"ק מ"א שכתב על דין זה של הרא"ש "שע"פ דיבורו הפסיד וחייב מדינא דגרמי כמו הלכו חמרים ובב"ק קט"ז השוכר את הפועל", ובליקוט שם הוסיף "כמ"ש בתוספתא ולקמן בסי' של"ה ס"ג שכרו להביא תפוחים לחולה וכו'", ודברי הגר"א צ"ע דשני הדברים סותרים זא"ז שהרי התם בשוכרו להביא תפוחים לחולה ולאחר שעשה שליחותו הבריא בודאי חיובו לשלם לפועל אינו מדין גרמי אלא מדין פועל שהרי עשה שליחותו כמבואר בגמ' ב"ק שם ומה שלבסוף לא הוצרך בעה"ב

7 ועיין בשואל ומשיב תנינא ח"א סי' ע"ב דכתב שחייב בעה"ב גם באמר עשה לי ואקחנו ממך הוא מדין שכירות פועלים ולא מדין גרמי עיי"ש, וכן ראיתי בפתחי חושן פי"ג הערה ג' דכתב דחייב לשלם מדין פועל, אלא שזה תמוה דהרי מבואר בסמ"ע ובש"ך דהטורח מוטל על האומן ולא על בעה"ב וע"כ דחיובו מדין גרמי ובפת"ח שם הרגיש בזה, אלא דאפשר דהכוונה רק על החלק שהוא מדין מקח והיינו גוף החומר דבזה אין חיובו אלא מדין גרמי, אבל על חלק המלאכה חייב מדין פועל וכנתבאר בפנים וצ"ע.

הגמ' שכר את הפועל להביא כרוב לדין של ירד להציל ולא הציל והרי בשכרו להביא כרוב הכל בכלל שכר פעולה, משא"כ בירד להציל ולא הציל דשכר הפעולה הוא רק דמי טורחו, ומה דמשלם לו דמי חמורו אינו אלא מצד ההיזק ולא נכלל בשכר הפעולה, אלא מוכח מזה דגם הפסד חמורו בכלל דמי הפעולה, ואה"נ נכלל בשכר הפעולה עיי"ש, מבואר מדבריו דנקט דהמזמין אצל אומן שיעשה כלי מהחומר של האומן חשיב הכל בכלל שכר פעולה, והרי זה כאילו אמר לו שהשכר לפעולתו הוא שיקנה אותו ממנו ולכן חשיבה הכל בכלל שכר פעולה וחייב לקנותו ממנו משום שזה גופא שכר פעולתו.

אמנם מה שהביא ראיה לזה מבב"ק מירד להציל ולא הציל, דבריו אינם מובנים דודאי כשמזמין אצל האומן חפץ שיעשה בשבילו מסתבר לומר דנכלל בזה שני דברים גם שמוכר לו החומר של הכלי וזהו כל מקח וממכר, וגם השכר פעולה, ומהיכי תיתי לחדש שהכל נכלל בשכר פעולה, אבל התם בירד להציל הרי אין מוכר לו כלום ואמאי מחייב בעל החומר לשלם למציל דמי חמורו, וע"כ דהתם שאומר לו למציל שיתן לו דמי חמורו הרי הוא בכלל הפסיקה של שכר הפעולה, ופשוט.

באיזה אופנים דנים בו דין מקח

ובאיזה אופנים דנים בו דיני פועל

יא) בנודע ביהודה מהדו"ק חו"מ סי' ל"ב דן שם לענין פועל ששכרוהו לאפות ככרות לחם ונתאנה, והנדון הוא אם דינו כמכר שאינו יכול לחזור בו אחר השיעור דכדי שיראה לתגר או שהוא כשכירות דחזור לעולם, וכתב שם בנוב"י דמחשבים התבואה הצריכה לזה כמה היא שוה ועל דרך מחלקים השכר ורואים אם נתאנה שתות, ובמפתחות (שהם מהמחבר עצמו) פירש יותר דיש כאן שכירות המעורב עם מקח ומחשבינון חלק המקח דהיינו התבואה כמה היא וחלק השכירות כמה היא, הרי מבואר דכל פועל שעושה מהחומר שלו יש בו גם

דמבואר בסמ"ע ובש"ך שם שהטורח למכור החפץ הוא על האומן ולא הלוקח אינו סתירה להנ"ל דודאי שכר הפעולה על עצם המלאכה מחייב הלוקח לשלם בכל אופן, ורק על שוויות החומר של הכלי דאין חיובו של הלוקח אלא מדין גרמי בזה אמרינן שהטורח מוטל על האומן כיון שעדיין לא קנה אותו הלוקח ואין חיובו אלא על הפסדו של האומן ומדין גרמי לכן אמרינן דהטורח מוטל על האומן ורק אם לא יוכל למוכרו לאחרים מחייב הלוקח בהפסדו.

ובאמת צ"ע מה קשיא ליה לנתיה"מ למאי הוצרך הרא"ש לחייבו מדין גרמי ולא חייבו מדין פועל, ולכאורה הדברים פשוטים כמש"נ דעל עצם החומר בשביל עשיית הכלי אין לחייב כלל מדין פועל ולענין זה צריך לבוא מדין גרמי שהוציא האומן הוצאות ע"פ הבטחתו שיקנה אותו ממנו, ורק על עצם הפעולה מחייבנון ליה מדין שכר פעולה, ונראה דלשון הרא"ש קשיא ליה דמשמע דמחייב רק מדין גרמי ולא מדין שכירות פועל ולכן הטורח מוטל על האומן ואם אינו רוצה לטרוח אינו חייב לו כלום גם לא על חלק המלאכה שבו וע"כ דאינו אלא מקח ולא שכירות, וצ"ע.

ובבאר משה חו"מ סי' ו' אות ב' הביא מהשואל שם שרצה ג"כ לומר כמש"נ, ודחה דאין לומר כן משום דגם הפסד החומר שנעשה מזה הפעולה נכלל בתוך שכר פעולה, והביא לזה ראיה מבב"ק קט"ז. בהא דמבעיא ירד להציל ולא הציל אין לו אלא שכרו, ופריך בגמ' מהא דקתני בברייתא השוכר את הפועל להביא כרוב ודורמסקין לחולה וכו' דמקבל שכרו משלם, ומשני דשאני התם דעביד שליחותיה, ומבואר דהא דמיפטר בירד להציל ולא הציל דאין לו אלא שכרו אבל אינו נותן לו דמי חמורו משום דלא עבדי שליחותיה, ואם נאמר דהא דמשלם לו דמי חמורו אינו משום שנכלל בשכר הפעולה, אלא רק משום שמזיק דבר שלו בפקודתו וצריך לשלם לו מצד שנגרם לו נזק בפקודתו שהפסיד חמורו, א"כ מדמי

בשכר פעולה), ועיין עוד בתשורת ש"י ח"ב סי' נ"ז ובספר פתחי חושן ח"ג פ"ז סק"ד.

(יג) בתורת אמת למהר"א ששון סי' קי"ט כתב על ראובן שצוה לסופר שיכתוב לו כתובה והסופר כתבה וחתמה ועדיין היא בידו ולא רצה לפרוע לו דמי הכתיבה וכו' ואם עובר אם אינו נותן לו שכרו בו. תשובה כו' מצד השכירות נראה שיש איסור בדבר כו' שהקבלנות היא כשכירות וא"כ נראה דאע"ג שהסופר אינו שכיר יום עם כל זה לכאורה נראה דקבלן מיקרי וכיון שכן נמצא שכל עת שאינו פורע לו עובר כו', אלא דמ"מ נראה שיש להתיישב היטב דסופר זה מה איסור יש בו שהרי אינו שכיר יום כמו שהוא פשוט, וגם קבלן נראה דלא הוי שהרי הקבלן הוא שמקבל הדבר או הכלי מיד בעה"ב והוא מתקנהו באופן שאין לו בעצמות הכלי שייכות בו, ולכן נקרא קבלן אבל בנ"ד שהנייר והכתיבה היא של הסופר עצמו דלמא לא מיקרי קבלן רק מוכר, ודמי למוכר חפץ חבירו ולא פרעו דהוי הלואה ואינו עובר משום דיני שכירות וקבלנות עכ"ל, ועיי"ש בתוך התשובה שהביא ראיות לדבריו הא' מהא דמבואר בב"מ קי"ב דאי אומן קונה בשבח כלי אין בעה"ב עובר בבל תלין ומשום דהלואה מיקרי ולא שכירות, ואף למאי דקיי"ל בסי' ש"ו דאין אומן קונה בשבח כלי היינו בעושה בשל בעה"ב, אבל באומן שעושה בשלו דמי למכר, ועוד ראייה מדברי הרא"ש הנ"ל בראובן שאמר לשמעון עשה לי כך וכך ואקחנו ממך ולבסוף חזר בו ראובן דפסק הרא"ש דחייב לשלם לו מדינא דגרמי, הרי דמצד שכירות וקבלנות אינו חייב אף שעושה האומן הכלי בציוויו של בעה"ב אלא ע"כ מוכח דבמקום שהאומן עושה בשלו דמי למקח ולא לשכירות וממילא ליכא דין תל תלין, והובאו דבריו

מקח על עצם החומר, וגם שכירות על הפעולה, וצ"ע למבואר ברא"ש דהאומר לאומן עשה לי חפץ פלוני ואקחנו ממך דאין בו משום שכירות פועל אלא מקח וממכר לחוד, ומשמע כאן מדברי הנוב"י דאף שהיו החיטים משל האומן מ"מ יש כאן ענין שכירות והתבואה שבלחם שהיתה שלו הרי הוא מקנה אותה לבעה"ב, אך מלאכת האפיה הרי היא בתורת שכירות שהוא קבלן לאפות הלחם, ואולי הנוב"י סובר באמת כמש"כ הגר"א דגם הרא"ש מודה דיש כאן שכר פעולה⁸, וצ"ע.

(יב) ובשו"ת מהרש"ם ח"ז סי' קל"א כתב לענין בעה"ב שהשוה עם בנאי לבנות לו בנין והעצים יהיו על חשבון הבנאי וטוען הבנאי שנתאנה, וכתב שם המהרש"ם דיש לחלק את פסיקת הדמים לתרתי, חלק עבור קניית העצים וחלק עבור המלאכה, ובחלק קניית העצים הוי מקח ויש לו אונאה, וחלק המלאכה אין בו אונאה והוא מלאכת קרקע, ומבואר ג"כ בדמקום שהפועל עושה משלו יש בו גם מקח על החומר וגם שכירות פועל על הפעולה, אמנם נראה דבנידון דהמהרש"ם כו"ע יודו דיש בו גם צד שכירות פועל ולא רק מקח, דרק היכא שהפועל עושה דבר שלם מחומר דיליה בזה אמרינן דאין כאן צד שכירות והפועל בדידיה קא טרח ולאחר שגמר הכלי הרי הוא מוכרו לבעה"ב, אך היכא שהוא עושה מלאכה בשל בעה"ב וכגון שבונה על קרקע של בעה"ב ואין זה חפץ הראוי לימכר לכל אחד ואחד, בזה מסתבר דאין כאן רק מקח אלא יש בו גם שכירות שעושה מלאכה בשל בעה"ב ואפי' שהחומר כגון העצים מביא הפועל משלו, (אמנם בודאי דעל העצים עצמם יש בו ענין של מקח וכמש"נ לעיל ולא נכלל בשכר הפעולה, ועיין מש"כ לעיל באות י' בשם הבאר משה דס"ל דהכל נכלל

8 ויתכן עוד דאף אם נאמר דכשאומר לאומן עשה לי כלי פלוני ואקחנו ממך דאין בו שכירות אלא מקח, וכמו שנראה מדברי הנתיה"מ, יתכן דבנידון הנוב"י שם שאני דאיירי שהזכירו שם לשון שכירות בהדיא ולכן אנו מפרשים לה בשכירות ולא במקח, וקשה לעמוד מתוך התשובה שם היכי הוי גופא דעובדא, (ועיין בספר דבר למשפט סי' ד' אות ה').

הדמים למקח ולא לשכירות פועל, וה"ה במזמין הזמנות לחתונה לדברי המהר"א ששון נדון כמקח ולא כשכירות וכן כל כיוצ"ב.

יד) אמנם נראה דיש אופנים דלכו"ע דנים בו כשכירות ולא כמקח וכגון ששוכר אדם להקליד דבר מסוים והמקליד בגמר עבודתו מסר לו דיסק שעליו נמצא החומר, דבכה"ג נראה פשוט דחשיב שכירות פועל, דא"א לומר דחשיב כמוכר לו הדיסק עם הנתונים שבו, דעיקר הדבר הוא מה ששכרו להקליד ולא מכירת הדיסק דאין בשוק שום שוויות לדיסק מוקלד, ואינו דומה לכתיבת כתובה ע"ג קלף דיש בו שוויות בגוף הדבר אבל בדיסק שאין בו שום שוויות בגוף הדבר, העיקר הוא גוף המלאכה והדיסק בטל לגביו, ובודאי בכה"ג גם המהר"א ששון מודה דחשיב כשכר פעולה ולא כמקח, ויל"ע.

אמנם בכאר משה שם אות ח' נקט דגם המהר"א ששון מודה שעכ"פ באופן שאין הפעולה ראויה רק להשוכר המצווה לעשות ולא לאחר בזה יתחייב מצד תשלום שכירות הפעולה גם כשהפעול עושה בשלו, ולכן אחד שמצווה לכתוב עבורו כתובה או שט"ח וכדומה גם בנייר של הסופר מחויב לשלם מדין שכירות ולא מדין מקח, ואם חוזר חייב לשלם שכר הפעולה ולא רק מצד גרמי, ודברי המהר"א ששון הם רק לגבי כל תלין וכמו שלמ"ד אומן קונה בשבח כלי אף שהוא מחויב לשלם לאומן מדין פועל מ"מ לענין כל תלין חשיב כמכר, ה"ה בכתובה בדבר שהוא של הכותב הרי זה כעין מכר לענין כל תלין, אבל לענין חיוב תשלומין מוטל עליו לשלם מצד שכירות פועל שמתחייב לשלם כפי מה שקצב עמו עיי"ש.

הזמין אצל אומן שיעשה בשלו

ונאנס הלוקח

טו) ויש לדון במזמין אצל האומן לעשות בשלו ולאחר שכבר סיים האומן להכינו נאנס בעה"ב ואינו צריך לאותו חפץ האם

בקיצור בקצוה"ח סי' של"ט סק"ג ובגליון רעק"א שם, ומבואר מדברי המהר"א ששון דנקט דאומן העושה בשלו חשיב כמכר ולא כשכירות ולכן אין בו דיני כל תלין, (ומשמע דאפי' בסתמא חשיב כמקח ומדברי הנתיה"מ הנ"ל מבואר דרק כשאמר ואקחנו ממך שאין בו אלא הבטחה שיקנה אותו, אבל בסתמא משמע דחשיב כשכירות כל שעושה ע"פ ציווי של בעה"ב ודו"ק).

אמנם יש לעיין בזה דמסברא היה נראה דאף שבאומן העושה משלו חשיב כמקח ולא כשכירות וכמו שמוכח בדברי הרא"ש כנתבאר לעיל, זה שייך רק באופן שהאומן עושה בשלו דבר שיש בו שוויות וערך בשוק דבזה שפיר אמרינן דהוה כמקח, אבל במקום שאין לדבר שעושה האומן שוויות ואינו שווה אלא למזמין דבכה"ג יותר מסתבר דהוה כשכירות כיון שעושה דבר שאינו שווה אלא לקונה, וא"כ בכתובה הרי הסופר כותב את שמות ההחן והכלה בתוכה ואין לה שום ערך ושוויות בשוק, ובכה"ג מסתבר דקציצת הדמים לסופר הוא בעד שכר הפעולה ולא דמי מקח, וכבר העירו בזה בשו"ת באר משה שם ובאבני חשן סי' של"ט, ועי' בספר חושן אהרן סי' של"ט ס"ו מש"כ בזה.

אמנם יתכן לומר דלטופסי השטרות היה בזמנם שוויות בשוק, ולכן כשציווה לסופר לכתוב עבורו כתובה וקבל על עצמו לשלם חשבינן ליה דמי המקח, ואף שעכשיו שהסופר כתב את שמותיהם על שטר הכתובה כבר א"א למוכרה בשוק, מ"מ לדידיה הוא שווה, וכיון שיש שער בשוק לטופס כתובה שייך למחשביה כמקח ולא כשכירות, ועיין במשכן שלום ח"ב סי' ס' מש"כ בזה.

ונראה לדברי המהר"א ששון ה"ה המזמין חליפה אצל חייט לפי מדותיו והבר הוא של החייט ה"ז נידון כמקח ולא כשכירות, ואף שאינו ראוי למוכרו לאחר שהרי עושהו לפי מדותיו של המזמין, אעפ"כ כיון שלמזמין הדבר שווה חשבינן

ובעה"ב משלם לו מדין שכירות פועלים א"כ אף שחלה התינוק ומחמת כן נדחה הברית חייב לשלם כל שכרו עבור מלאכתו, וכדין שכרו להביא תפוחים דנוטל כל שכרו, (חוץ מהחומרי גלם שזה אינו חייב לשלם לו כיון שעדיין לא זכה בהם ומה שגרם לו הפסד בהוצאות של החומרים עצמם הרי זה גרמי באונס דפטור, ובודאי דא"א לומר שבעל הקייטרינג כשקונה את המוצרים להכנת התבשילין חשיב כשליחות לקנות עבור בעה"ב, דזה ודאי אינו דא"כ אם היה קורה אונס למוצרים כגון שהתקלקל או נשרף היה ההפסד על בעה"ב, ומזה שחזינן שההפסד הוא על בעל הקייטרינג ולא על בעה"ב ע"כ דאינו כשליחות אלא הקייטרינג מכין בחומרים שלו), אבל אם אין הסכם ביניהם הוא שכירות פועלים אלא מקח וממכר והיינו שאומר לבעל הקייטרינג קנה ובשל ואני אקנהו ממך א"כ כשחוזר בו חיובו רק מדין גרמי וכדינו של הרא"ש וכיון שנאנס שחלה התינוק א"כ אין לחייבו מדין גרמי במקום אונס וכנ"ל.

ונראה דבמקום שסיכמו ביניהם את המחיר לפי מנות שבעד כל מנה ישלם כך וכך יתור מסתבר שחשיב כהסכם של מקח, וההסכם ביניהם הוא שיקנה ממנו אוכל מוכן בכך וכך סכום למנה ואין בזה הסכם מדין שכירות פועל, ואם נאנס בעה"ב ולא קנה ממנו לבסוף ונפסד בעל הקייטרינג פטור, אבל אם פירטו ביניהם שעל החומרים ישלם כך וכך ועל העבודה להכנת האוכל ישלם כך וכך, הרי זה כהסכם תשלום עבור הפעולה וחייב לו מדין שכירות פועל וגם אם לבסוף נאנס בעה"ב חייב לשלם לו וכמו בשכרו להביא תפוחים דמשלם לו כל שכרו וכמ"ש"נ.

אמנם מה שנתבאר שאם חלה התינוק וכיוצ"ב דחשיב אונס היינו דווקא באופן שבשעה שהזמין את הקייטרינג לא היה שום חשש שהברית ידחה ורק בסוף ברגע האחרון חלה התינוק דבכה"ג חשיב אונס, אבל אם בשעה שהזמין ידע שיתכן שאולי

חייב לשלם לאומן, ולכאורה שאלה זו תלוי כמה שנתבאר לעיל דאם נאמר דאומן העושה בשלו לא חשיב כפועל ואינו אלא מקח וחיובו הוא רק מדין גרמי, א"כ אם קרה אונס דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה ליכא לחיובי מדין גרמי, דגרמי באונס פטור כמש"כ בש"ך (סי' שפ"ו), וכמו בלך ואני אבוא אחריו וחזר בו דחייב לשלם לחבירו את ההוצאות מדין גרמי כמבואר ברמ"א סי' י"ד, דאם חזר בו באונס כתבו הפוסקים דפטור לשלם (עיין בשו"ת חוות יאיר סי' קס"ח והביא דבריו בפתחי תשובה סי' י"ד שם וע"ע בדברי מלכאל ח"ה סי' קכ"ה ובמנחת פתים סי' ר"ט ס"ד ובישועות ישראל סי' י"ד סק"ה).

אבל אם נחשיב את האומן כפועל של בעה"ב וחיובו של בעה"ב הוא מדין פועל א"כ גם אם קרה אונס חייב בעה"ב לשלם לו בעד הפעולה ואף שבעה"ב לא נהנה מפעולתו, כיון שאין זה אונס של הפועל אלא אונס של בעה"ב והפועל גמר עבודתו חייב בעה"ב לשלם לו על מה שעשה, והרי זה כמי ששכר פועל להביא תפוחים לחולה והלך והביא ונתרפא החולה דהדין הוא דנותן לו כל שכרו כיון שהפועל עשה המלאכה וכמבואר בסי' של"ה, (ורק על חומרי הגלם אפשר שלא יצטרך לשלם לו כיון שחיובו רק מדין גרמי וכמו שנתבאר לעיל).

ומהאי טעמא אדם שהזמין קייטרינג לצורך סעודת ברית מילה וביום הברית חלה התינוק והוצרך אבי הבן לדחות את הברית, ועקב כך ביטל אבי הבן את ההזמנה לאחר שכבר נתבשלו התבשילין והוכנה הסעודה, ובעל הקייטרינג תובע את אבי הבן לשלם לו את כל ההפסדים שנגרמו לו עקב הבטול, דלפי מה שנתבאר יש לדון אם בעל הקייטרינג נחשב כפועל של בעה"ב בהכנת המאכלים ומתחייב לשלם לו מדין שכירות פועלים או שחשיב כמוכר לו מנות מוכנות והרי זה כמקח וממכר, דאם בעל הקייטרינג נחשב כפועל של בעה"ב בהכנת המאכלים

דבעה"ב, ה"ה באומן העושה בשלו כל שנאנס החפץ לא חשיב כאונס דפוּעל.

אמנם לקושטא דמילתא נראה דזה אינו וגם באופן שהאומן עושה בחומר שלו ונידון כפועל וקציצת הדמים היא עבור הפעולה שעושה עבורו, מ"מ כל שנאנס החפץ עוד לפני שמוסרו למזמין אינו צריך לשלם לו מידי על פעולתו, דכל כה"ג חשיב שהאונס הוא של הפועל שהרי הפועל הוא זה שצריך לספק לו את החומר וכל שנאנס החפץ הרי זה אונס של הפועל שלא גמר מלאכתו, ודווקא במקום שבעה"ב נותן כלי שלו לאומן לתקנו ונאנס הכלי חייב בעה"ב לשלם לו על פעולתו כיון שמתחילה הבעלים צריכים לספק את הכלי כדי שיוכל לתקנו והוא נשכר לתקן כלי של בעה"ב וכל שנאנס הכלי יאמר לו הפועל תן לי הכלי ואגמור את המלאכה, ומה שהכלי נאנס אינו ענין של האומן, והרי זה כדיון ספינה סתם ויין זה (המבואר בב"מ ע"ט. ובשו"ע סי' שי"א) דחייב בעל היין לשלם לבעל הספינה על חצי הדרך שהלך כיון שאת היין צריך לספק בעל היין ויאמר לו בעל הספינה הא ספינתא הב לי חמרא ואגמור לך את המלאכה, וכן מצאנו בב"מ נ"ח ע"א גבי גזברין דנשבעין ליטול שכרן הרי כל שנאנס החפץ אע"פ שלא נהנה בעה"ב מידי נוטל הפועל שכרו דלאו עיכוב דידיה הוא. אבל במקום שהאומן עושה בחומר שלו הרי זה חשיב אונסא דפוּעל מה שאינו יכול לגמור מלאכתו שהרי הוא זה שצריך לספק את החומר וכל שלא הביאו לידי בעה"ב לא גמר מלאכתו המוטלת עליו והרי זה אונסא דפוּעל, ולכן גם אם כבר גמר מלאכתו אלא שעדיין לא הביאו לבעה"ב (ולא אמר לו עדיין גמרתיו או טול את שלך והבא מעות, אבל פשיטא שאם אמר לו גמרתיו אף שהמזמין לא זכה עדיין בכלי אין האומן אלא כשומר ומלאכתו כבר נגמרה וכל שנאנס חייב לשלם שכרו) ונאנס החפץ פטור בעה"ב מלשלם לו על מלאכתו, כיון שאין שכירות משתלמת אלא לבסוף והינו

ידחו את הברית, א"כ בכה"ג היה צריך להודיע לבעל הקיטרינג שיתכן שאולי הברית לא יהיה בזמן וכיון שלא הודיעו מקודם חייב לשלם לו שהרי אם היה מודיעו לא היה מוציא הוצאות ומכין לו את הסעודה, ופשוט.

אומן העושה בשלו ועדיין לא נגמרה מלאכתו, או נגמרה מלאכתו ועוד לפני שהספיק להביאו לבעלים נאנס החפץ האם מקבל האומן שכרו

טז) ויש לעיין מה הדין באומן שעושה מלאכה עם החומר שלו, וכגון נגר שעושה שולחן עפ"י הזמנה של לקוח מהעצים שלו, או חייט העושה בגד לפי מידות של הלקוח והחייט עושה את זה מהבד שלו, ולאחר שעשה את החליפה או את השולחן נאנס החפץ, האם חייב המזמין לשלם לאומן על העבודה שעשה על אף שבעה"ב לא נהנה כלום ממה שהאומן כבר עשה, כיון שהרי החפץ נאנס ויאמר לו האומן אנא הא קאימנא ואין העיכוב מחמתי וכמו באומן שבעה"ב נותן לו כלי שלו לתקנו ונאנס הכלי שחייב בעה"ב לשלם לו שכרו כיון שאין האונס של הפועל, ה"ה הכא אף שהחומר הוא שלו אבל הרי הוא כבר עשה את המלאכה ומה שאח"כ נאנס החפץ אין האונס שלו הוא, או שנימא דכיון שהחומר הוא של האומן אין בעה"ב חייב לשלם לו.

ולכאורה דין זה תלוי בנידון הנ"ל דאם חשיב כמקח הרי פשוט דאינו חייב לשלם לו כלום שהרי לא העמיד לו האומן את המקח, אבל במקום שנידון כדיון פועל וקציצת הדמים היא עבור הפעולה לכאורה הדין עם האומן וצריך לשלם לו עבור מה שעשה, ומה שנאנס החפץ ולא נהנה בעה"ב מידי מפעולתו אינו אונס של הפועל, וכמו באומן המתקן כלי של בעה"ב ונאנס הכלי דחייב בעה"ב לשלם לו עבור הפעולה שעשה אף שלא נהנה בעה"ב מידי כיון דהוה אונסא

כשכירות, א"כ כיון שלבסוף נשרף ההסרטה פטור המזמין מלשלם לו שהרי לא העמיד לו המקח, ולבסוף מסיק שכהיום המנהג שבכל פעולה שמזמינים ועושה בשלו כ"ז שלא הביאו לבעלים אפי' אם אירע אונס אינו משלם לפועל וכמו המזמין ס"ת או מזוזות אצל סופר וכתבם ונאנסו ממנו אין הבעלים משלמים, ולא אומרים שדינו כפועל שעושה בשל בעה"ב שאם נאנס ולא הביאו חייב בעה"ב לשלם וכמש"כ בקצוה"ח (שם בסי' ש"ה סק"ב ובנתי"מ שם) הרי דהמנהג הוא שכל כה"ג לא דיינין ליה כפועל וקציצת הדמים היא עבור הפעולה, אלא ה"ז נידון כמקח וכל שמזמין ס"ת או מזוזה אצל סופר כוונתו לקנות ממנו לאחר שיגמור להכינו וקציצת הדמים הם דמי מקח ולכן כל שנאנס פטור בעה"ב לשלם לו, וכתב שם דעכ"פ מידי ספיקא לא נפקא כיון דלשי' הרא"ש והמהר"א ששון כל כה"ג חשיב כמקח וא"א לחייב את המזמין בתשלום עבור עבודת הפועל, אמנם צידד שם במוסגר דכיון שההסרטה והפילים שוים רק למזמין ולא לפועל ואדם אחר, י"ל דבכה"ג יודו כו"ע דהוי שכר פעולה שהרי לעצמו אינו שוה ורק עבור המזמין א"כ י"ל דעשהו מעיקרא עבורו ודינו כפועל אך אין מוכרח כן וגם צריך לברר אם יש מנהג בגונא כזו לשלם לפועל, עכתו"ד.

הרי דנקט לדבר פשוט דכל שדינו כפועל ושכרו הוא שכר פעולה גם אם נשרף באונס ההסרטה חייב לשלם לו שכר פעולתו, ומדמהו למה שכתב בקצוה"ח בנתן כלי לאומן לתקן ונאנס דחייב לשלם שכר פעולתו, אלא שכתב דמזה שהמנהג היום שלא משלמים כשקרה אונס ע"כ שדיינין

כשהביאו החפץ לבעלים כמש"כ בקצוה"ח (סי' ש"ה סק"ב)⁹, א"כ כל שלא הביאו לבעלים הרי זה כלא גמר מלאכתו וכל שהוא אונסא דפועל אין בעה"ב צריך ליתן כלום כיון שלא נהנה מידי ודו"ק.

ומה"ט נראה דאם שכר אדם להקליד לו למחשב, ובאמצע העבודה נמחק לו באונס כל מה שהקליד, דאין הבעה"ב צריך לשלם לו מידי, ואף שכבר נתבאר דכששוכר אדם להקליד לו על דיסק אינו נידון כמקח אלא כשכירות פועל והדמים הם דמי פעולה, אעפ"כ האונס חשיב כעיכוב מצד הפועל כיון שהוא זה שצריך לספק את הדיסק שעליו הוקלד החומר, וכל שנאנס ואינו יכול לספק את זה הרי זה אונסא דפועל שכבר נתבאר דינו שכל שלא נהנה בעה"ב מידי מפעולתו אין צריך לשלם לו כלום.

אמנם ראיתי בקובץ צהר (ט"ו עמ' תכ"ח) שהובא מאמר מחכ"א שליט"א שדן שם בעובדא באחד שכר צלם שיסריט את החתונה, ולאחר שגמר להסריט את האירוע נשרף באונס ההסרטה, האם חייב המזמין לשלם לצלם עבור עבודתו או כיון שבפועל לא קיבל כלום לא צריך לשלם, ודן שם האם הצלם נידון כמקח או כשכירות פועל, דאם נדון אותו כשכירות א"כ צריך המזמין לשלם לו עבור עבודתו על אף שנשרף ההסרטה ולא נהנה בעה"ב מידי כיון שהפועל עשה את עבודתו ודמי למה שכתב בקצוה"ח (בסי' ש"ה סק"ב) גבי נתן לאומן לעשות אצעהו והפועל עשה מלאכתו ולאחר שעשאו נאנס החפץ דחייב בעה"ב לשלם עבור מלאכתו, אבל אם נדון את הצלם כמקח, וכדינו של הרא"ש דהאומר לאומן עשה לי כלי ואקחנו ממך דחשיב כמקח ולא

9 עיי"ש בקצוה"ח שכתב דאם נתן לאומן לתקן איזה דבר, וקודם שהחזירו לבעלים נגנב בפשיעה, גם באופן שהאומן פטור כגון שהיה בפשיעה בבעלים, אינו נוטל שכרו דכיון שלא החזירו לבית בעלים חשיב כלא גמר הפעולה ולא נהנה בעה"ב מידי מפעולתו. וכמו בהקדשות דמבואר בב"מ נ"ח. דהגזברין נשבעין ליטול שכרן, ומשום דאם פשעו אינם נוטלים שכרם ורק אם נאנסו המעות נוטלים שכר כיון דחשיב אונסא דבעה"ב, א"כ ה"ה בפשיעה בבעלים כל שלא גמר פעולתו אינו נוטל שכר דחשיב עיכוב מצד הפועל, וכל שלא החזירו לבית בעלים לא נגמרה מלאכתו כמבואר בתוס' פרק הגזול (ב"ק צ"ט. ד"ה אלא). ועייין עוד בנתי"מ שם סק"א ובנחלת צבי שהאריך בזה ואכמ"ל.

גמר עבודתו וכל שנאנס ואינו יכול לגמור ולא נהנה בעה"ב ממה שעשה אין צריך לשלם לו כלום, משא"כ היכא שהחפץ הוא של בעה"ב והביאו לידי האומן לתקנו ונאנס החפץ דבכה"ג צריך בעה"ב לשלם לו על מה שעשה גם אם נאנס עוד לפני שגמר כל מלאכתו שהרי הפועל יאמר לו אנא הא קאימנא תן לי הכלי ואגמור לתקנו ואין על האומן לספק את הכלי, ודו"ק היטב.

ועיין בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קנ"ה סיון תמוז תשע"א) מה שכתב בזה הגר"ש סגל שליט"א והעלה ג"כ דכל שעושה האומן בשלו ונאנס אין בעה"ב צריך לשלם לו אף אם היה ביניהם הסכם של שכירות פועל, אמנם בטעמא דמילתא כתב שם דרק באומן העושה בשל בעה"ב וכעובדא דאיירי ביה הקצוה"ח ונתייה"מ גבי אצעה דבזה כשנאבד האצעה הרי זה כאונס מצד בעה"ב, שהרי האומן קמן לגמור המלאכה והעיקוב הוא מצד אבידת כליו של בעה"ב, וכל כה"ג אינו בדין שיפסיד שכרו, אבל בנד"ד כגון חייט שתופר חליפה מבד שלו שכל המלאכה נעשית בשל אומן אף שכבר עשה האומן מלאכתו, הרי אין המלאכה מוגדרת דוקא לבדים האלו דווקא, ואם נאבדו אלו יכול לעשות אחרים ויתקיימו מלאכתם באחרים, וכן במזמין עבודת הקלדה הרי יכול לחזור ולהקליד את כל החומר מתחילתו והרי אין כאן שום עיכוב מצד בעה"ב עכתו"ד. אמנם לפי סברא זו דכל שעושה האומן בשלו אין המלאכה מוגדרת דווקא על החומר שכבר עשה איתו את החפץ וכל שיכול ליקח אחרים ולקיים את מלאכתו לא חשיב שכבר עשה מלאכתו, א"כ כ"ז שייך בחייט או בהקלדה שיכול שוב להקליד או לתפור, אבל בצלם שכבר נגמר האירוע ולא שייך לצלם שוב א"כ כשנאנס לאחר מכן ההסרטה יצטרך בעה"ב לשלם לו שכר עבודתו, אמנם למה שנתבאר גם בכה"ג אינו צריך לשלם לו על עבודתו כיון שכל שעושה בשלו כל שאינו יכול לגמור מלאכתו ולהביאו לבעלים

ליה כמקח ולא כשכירות פועל, ולכן פטור המזמין לשלם כל שאירע אונס להסרטה.

ולענ"ד תמוה לומר דמי שמזמין צלם וקוצץ לו שכר עבור זה דהרי זה נדון כמקח והדמים הם דמי מקח, שהרי לכל העולם לא שווה כלום ההסרטה ואין לו שום שוויות אלא למזמין בלבד, ועוד שהרי בדר"כ שכרו נקבע לפי שעות העבודה, ובודאי שכל כה"ג דיינין ליה כפועל ושכרו הוא עבור הפעולה, ומה שכתב דא"כ גם אם נאנס ונשרף ההסרטה צריך המזמין לשלם, נראה שזה אינו וכמש"נ דכיון שהצלם הוא זה שצריך לספק את ההסרטה כל שנאנס אפי' לאחר שגמר את העבודה כל שלא הביאו לידי המזמין לא גמר עבודתו (וכמש"כ בקצוה"ח הנ"ל) א"כ הרי זה אונסא דפועל שאינו יכול לסיים עבודתו והעיקוב הוא שלו שאינו יכול לספק את מה שהיה צריך לספק, והרי זה דומה לחייט שתפר חליפה אלא שלא הצליח למצוא את הכפתור שהזמין הלוקח דאף שנאנס ולא מצא את אותו כפתור הרי זה אונסא דפועל ובעה"ב לא צריך לשלם לו מידי שהרי לא נהנה מכל מה שעשה שהרי הוא רוצה דווקא חליפה עם כפתור מסויים וכל שלא גמר עבודתו לא צריך בעה"ב לשלם לו מידי כיון שאין העיקוב מחמת בעה"ב אלא מחמת הפועל, א"כ ה"ה הכא כל שנאנס החפץ ואינו יכול להביאו לבית הבעלים הרי לא גמר עבודתו ואף שנאנס במה שנשרף החפץ הרי זה אונסא דפועל, ולא מבעיא היכא שעדיין לא גמר את כל המלאכה וכגון שהחייט עדיין לא גמר לתפור את כל החליפה ונאנס ונשרפה החליפה שלא צריך לשלם לו מידי שהרי האומן לא גמר מלאכתו ואין העיקוב מחמת בעה"ב אלא אונסא דפועל היא שאינו יכול לגמור מלאכתו, אלא אפי' אם כבר תפר את כל החליפה אלא שעדיין לא הביאו ליד הבעלים ונשרפה החליפה דג"כ פטור לשלם לו כיון שכל שלא הביאו ליד הבעלים לא גמר עבודתו שאין שכירות משתלמת אלא לבסוף וכל שלא הביאו עדיין לבעלים לא

לספק החומר כל שלא עלתה בידו להשלימה
הוא אונסא דפועל, וצ"ע לדינא.

**הזמין אצל אומן חפץ מסוים וסיכמו
ביניהם מחיר, ולאחר שגמר להכינו שבח
האומן מה שסיכמו ומבקש ממנו פחות
מהסכום שסיכמו ביניהם בהתחלה
כמה צריך המזמין ליתן לו**

(יז) עובדא הוה באדם שהזמין אצל נגר
ארונות מטבח לפי מידות מיוחדות, וסיכמו
ביניהם שעלות העבודה היא 10,000 ש"ח,
לאחר זמן מה הודיע הנגר שהארונות מוכנים
וברצונו להרכיב את הארונות, ולאחר שגמר
את כל העבודה ביקש מבעה"ב שישלם לו
9000 ש"ח, והבין מזה בעה"ב שכנראה
הנגר מחל לו על 1000 ש"ח ולכן ביקש רק
9000 על אף שסיכמו מלכתחילה על סכום
של 10,000, ולאחר שהנגר קיבל את הסכום
הנ"ל והלך לביתו, נוקפו לבו של בעה"ב
שאולי אין כאן מחילה אלא שהנגר לא זכר
את הסכום הראשוני שסיכמו ביניהם, וא"כ
צריך לשלם לו עוד 1000 או שלפחות עכ"פ
צריך בעה"ב לידע את הנגר שמתחילה
סיכמו 10,000 ולבקש את מחילתו על כך.

בדין זה נראה שתלוי באיזה חומרים עבד
הנגר, שאם הנגר עבד בחומרים שהביא לו
בעה"ב שירכיב לו מהם ארון (ומצוי יותר
בחיט שבעה"ב נותן לו בד שממנו עושה
החיט את הבגד) א"כ עבודת הנגר מוגדרת
כשכירות פועלים וחיוב בעה"ב לשלם לו
מדין פועל וכיון שסיכמו ביניהם מתחילה
על 10,000 א"כ כבר נתחייב לו בעה"ב את
הסכום הזה, וכיון שכן אף שביקש בגמר
העבודה רק 9000 חייב בעה"ב ליתן לו עוד
אלף שנתחייב לו בגין העבודה, וכל שאין
כאן מחילה ברורה לא נפטר מזה, ואף
שהפועל בסוף ביקש ממנו רק 9000 אין זה
מחילה כיון שמחמת שלא זכר את הסכום
שקבעו ביניהם בתחילה אמר כן.

אמנם אם החומרים שבהם הוא עובד
שייכים לנגר, יש לדון בגדר ההתחייבות של

הרי זה אונסא דפועל ואינו מן הדין שיתחייב
לשלם לו כיון שלא נהנה מידי מפעולתו.
(שוב הראה לי הגאון הנ"ל מש"כ בקובץ
בית אהרן וישראל (גליון קנ"ו) על מאמרו
הנ"ל ושם הוסיף דאין חילוק בזה אם אינו
יכול לעשות את המלאכה בחומר אחר או
שלא נקבע באיזה חומר יעשנו ועדיין יכול
לעשות המלאכה בחומר אחר, דה"ה באופן
שא"א לעשותה בחומר אחר וכגון שבעה"ב
הזמין לעשות המלאכה בחומר מסוים שהיה
ביד האומן ועכשיו שנאבד א"א להשלימה
בחומר אחר מ"מ חשיב מניעה מצד הפועל).

אמנם הראוני בחי' הרי"ם (הל' גיטין סי'
ק"כ סק"ד ד"ה והנה בח"מ) דכתב בדין
סופר שכתב גט בנייר שלו עבור הבעל ונאנס
מידו דבעה"ב חייב ליתן לו שכרו משום
דחשיב כאונס מצד בעה"ב, וז"ל שם: והנה
בח"מ סי' ס"ו וסי' ש"ג בש"ך ס"ק ס' מבואר
דבאומן וכהאי גוונא כשנאבד באונס צריך
ליתן לו שכרו משלם כמבואר בש"ס בגזברים
נשבעין ליטול שכרם ע"ש דכיון שעשה
פעולתו חייב לשלם לו, ואם כן כאן בגט
דנותן לו הדינר בעד הכל ונכלל בו הקלף
וטרחו ועמלו ויכול לכתוב אף על דבר שאין
שוה פרוטה, וממילא נראה דכשכותב הסופר
הגט ונאנס ממנו אח"כ אין הסופר צריך
לשלם כלום מהשכירות שקיבל אף שלא קנה
הבעל עדיין הקלף דמ"מ גמר פעולתו כמו
בהקדשות כנ"ל ואינו יכול לנכות אף בעד
הקלף דהא היה יכול לכתוב על עלה זית
וכהאי גוונא וכל השכירות נחשב רק בעד
שכר פעולה וכמו שכתב הת"ג בעצמו ואף
אם לא שילם לו עדיין חייב לשלם לו כיון
שהוא באונס כנ"ל, עכתו"ד. ודבריו צ"ע כמו
שכתבנו לעיל דכל כה"ג שהאומן עושה
בשלו לא נשלמה המלאכה עד שיתננה
לבעלים וכל שנאנס הוא אונסא דפועל ולא
אונסא דבעה"ב, ומה שדימה בחי' הרי"ם דין
זה להא דגזברים דנשבעין ליטול שכרן אם
נאבד באונס, כבר נתבאר דלא דמי כלל
דהתם נאבד החפץ של הבעלים והוה אונסא
דבעה"ב, אבל כל שהאומן הוא זה שצריך

לחייט ומחמת זה מוזיל לו הפועל, וכן במזמין ארון אצל נגר לפי מדות מיוחדות ומקדים לו מעות ומחמת זה מוזיל לו וכן כל כיוצ"ב, האם מותר או דחשיב כריבית, וצדדי השאלה הם דהנה בשוכר פועל ומקדים ליתן לו מעות ומחמת זה מוזיל לו הפועל הדין מבואר בשו"ע יור"ד סי' קע"ו סעי' ח' דאם מתחיל לעבוד מיד מותר אבל אם מתחיל לאחר זמן אסור, ומקורו מב"ב פ"ז. והטעם מבואר בראשונים שם דבאמת מעיקר הדין היה מותר להוזיל בשכירות כיון דבשעה שמקדים לפועל שכרו הרי הוא קונה אותו לפעולתו, ורק רבנן גזרו היכא דאינו מתחיל בעבודתו מיד משום דמחזי כריבית הואיל ופועל יכול לחזור בו אפי' באמצע היום ולכן ה"ז נראה כאילו אין לו קנין בפועל, ורק אם מתחיל מיד התירו (עיין בנימוק"י וברבינו יונה שם, אמנם ברשב"ם שם מבואר טעם אחר, ועיין בתוס' שם לענין שכירות בית ועיין ביור"ד שם פרטי הדינים), וכ"ז נאמר בשכירות פועל, אבל במקח אסור לעשות פסיקה בהזולה א"כ יש לו למוכר את החפץ שמוכר אבל באין לו אסור וכמבואר בב"מ ס"ג: בסוגיא דקיראה ובשו"ע סי' קע"ג סעי' ז'.

והשתא המזמין אצל חייט חליפה לפי מדות מיוחדות ומקדים ונותן לו מעות ומקבל עבור זה הזולה, יש לדון האם יש בו איסור ריבית, ולכאורה זה תלוי במש"נ לעיל האם חשיב כה"ג מקח או שכירות פועל, דאם זה חשיב כמקח שנחשב שקונה חליפה אצל החייט יהיה אסור להקדים מעות שהרי בזמן הקדמת המעות ל"ש ההיתר דיש לו שהרי אין לו וממילא יש כאן איסור ריבית, אבל אם נדון אותו כשוכר את החייט לעבודה והחייט עושה עבודתו בקבלנות הרי אם מתחיל החייט בעבודתו מיד מותר (ומיד שהלוקח לוקח ממנו מדתו חשיב כתחילת עבודה), וזה פשוט דאם החייט תופר מהבד שמביא הלוקח דבכה"ג נדון החייט כפועל והשכר הוא שכר עבודתו, ואם מתחיל מיד בעבודה מותר להקדים לו מעות, אבל באופן

בעה"ב אם הוא מדין שכירות פועל או מדין מקח וממכר, והנה לפי מה שנתבאר לעיל דמדברי הרא"ש בתשובה מבואר דכל אומן העושה בחומר שלו דינו כמקח וממכר, ולכן אם לאחר שגמר האומן להכינו חזר בו בעה"ב אינו חייב אלא מדין גרמי ולא מדין שכירות פועל, ואם האומן יכול למוכרו עליו מוטל למוכרו ולא על בעה"ב, א"כ כיון שדנים בו דין מקח וממכר ולא דין שכירות פועל, א"כ נראה שבכה"ג אין צריך בעה"ב להודיע לנגר את הסכום שסיכמו תחילה כיון שעדיין לא חל ביניהם דבר המחייב, אלא האומן יצר לעצמו חפץ מסויים, ובעה"ב התחייב בדיבור בלבד לקנותו לאחר שיהיה מוכן, ובעה"ב יכול לחזור בו מלקנותו, אלא שאם גרם ההפסד חייב לשלם לאומן מדין גרמי, אבל בעיקרון לא נוצר ביניהם שום דבר המחייב, ולכן אם עכשיו הנגר מבקש ממנו רק 9000 אף שהם סיכמו 10000 אינו צריך ליתן לו יותר מ 9000, וכמו שאם הנגר לאחר שגמר לבנות בנגריה את כל הארונות היה מבקש ממנו יותר ממה שסוכם בהתחלה שהיה בעה"ב צריך ליתן לו, ואם לא, יכול הנגר לומר לו שאינו רוצה למוכרו לו (אלא שיש בזה משום מחוסרי אמנה), ה"ה שאם הנגר עכשיו דורש ממנו סכום פחות ממה שסיכמו בהתחלה אינו צריך לתת לו יותר כיון שעכשיו מוכן למוכרו במחיר כזה.

אמנם יש לדון בזה כיון שהארונות מטבח שהנגר מכין אינם מתאימים לכל אחד כיון שהם מורכבים לפי מידות מיוחדות של המזמין, ואין הנגר יכול למוכרו בשוק, א"כ בכה"ג אולי לכו"ע יש בו משום שכירות פועל, ועיין לעיל מה שהבאנו מדברי המהר"א ששון לענין כתובה דחשיב כמקח וממכר אף שכתוב בו שמות החתן כלה וא"א למוכרו בשוק, ולפי"ז נראה דגם הכא הרי"ז נידון כדין מקח וממכר, וצ"ע.

ריבית במזמין אצל פועל העושה בשלו

יח) יש לעיין מה הדין באדם המזמין חליפה אצל חייט לפי מדותיו ומקדים מעות

מיד, אבל אם נידון אותו כקונה חליפה או ארון מוכן הרי זה אסור וכמו כל הקדמות מעות שאסור אא"כ יש לו או יצא השער, ובכה"ג שמזמין אצל אומן והבעה"ב מעוניין דווקא במעשה ידיו של האומן הזה ואינו רוצה שיקנה עבורו בשוק חפץ דומה הרי זה חשיב כלא יצא השער, ואם עדיין חסר ג' מלאכות קיי"ל דלא חשיב כיש לו ויש לאסור.

אמנם יש לצדד להתיר עפ"י מש"כ בתפארת למשה ביור"ד סי' קע"ג ס"ז שדבר שאין שומתו ידועה לעולם אין לאסור מטעם פסיקה, והיינו דסחורה כזו שלא שכיח שתהא בה עלייה שההזולה תהא ניכרת, וגם כשיעלה מחיר הסחורה עדיין יהיו מקומות שהיא תימכר במחיר הזול שנותן לו היום מותר דאין כאן ריבית ניכרת (עיין באבני נזר יור"ד סי' רי"ד, אמנם בחור"ד שם פליג דאין היתר בפסיקה דאין שומתו ידועה, ומש"כ ברמ"א שם דחפץ שאין שומתו ידועה מותר להזיל לו אפי' באין לו, ומקורו בדברי התוס' בב"מ ס"ג ע"ב ולמדו היתר זה מטרשא דמבואר בס"ה ע"א דמותר באין שומתו ידועה, היינו רק במקום שכל האיסור הוא משום פסיקה בהזולה אבל מדין פסיקה שלא בהזולה לא נאמר היתר זה שהרי החפץ עלול להתייקר עד כדי כך שתהא ההזולה גלויה לעין כל, וע"ע בט"ז שם סקי"ב ובש"ך סקי"ז ואכמ"ל), ולדבריו ה"ה במזמין אצל אומן ע"פ רוב לא שכיח שיתייקר כ"כ, ומלכתחילה יש בשוק כל מיני סוגי ארונות וחליפות וכדומה במחירים שונים ואין שומתן ידועה, אמנם גם אם חשיב כדבר שאין שומתן ידועה אכתי לא מהני היתר זה אלא באופן שאינו מפרש להדיא ב' מחירים שונים אבל אם מפרש ב' מחירים והיינו שאם יתן לו עכשיו יהיה המחיר כך ואם לא יתן לו אלא למחר המחיר יהיה יותר יקר ודאי דאסור, וצ"ע.

שהחייט עושה את החליפה מבד שלו הרי זה לכאורה תלוי בהנ"ל אם דינו כמקח או כפועל.

אמנם גם להך צד שדינו כפועל כבר נתבאר לעיל דיש בו גם צד מקח על החומרים שמביא הפועל, ואם יקדים לו מעותיו הרי חשיב גם פסיקה על החומרים ודינו ככל פסיקה בהזולה שאסור, אמנם הרי על גוף החומרים יש היתר דיש לו כיון שהחומרים ברשות המוכר, ולגבי שכר הפעולה כיון שמתחיל מיד את עבודתו מותר וכמש"נ, (ואמנם אם אין ברשות המוכר את החומרים יש בו איסור ככל פסיקה בהזולה), ועיין בברית יהודה פכ"ו ס"ד ובספר נתיבות שלום סו"ס קע"ו.

יט) אמנם כ"ז כשמקדים לו מעות ומחמת זה מוזיל לו האומן, אבל אם נותן מקדמה של סכום מסויים והאומן שומר לו את המחיר אף אם יעלה ערכו בשוק, הנה במקרה שנתן לאומן רק חלק קטן מהסכום כבר כתב המהרש"ם בספרו משפט שלום (ח"מ סי' ר"ט) שיש לתלות ששמירת המחיר אינה באה מחמת הקדמת המעות דניהוי כאגר נטר, אלא מה ששומר לו את המחיר הוא מפני שכך סיכם עמו ואף אם לא היה מקדים לו שום סכום או היה נותן לו צ'ק דחוי וכיוצ"ב היה שומר לו על אותו מחיר, ומה שדורש ממנו המוכר מקדמה מסוימת הוא כדי להבטיח שהקונה אכן יקנה ממנו את החפץ ולא יחזור בו ובכה"ג ודאי אין לאסור, אמנם במקרה שמקדים סכום גבוה בזה לכאורה יש לאסור מדיני פסיקה, משום שבזה אנו תולים שמה ששומר לו המוכר על המחיר הוא בתורת אגר נטר על מה ששילם לו הלוקח מראש, אמנם זה תלוי בהנ"ל האם המזמין אצל חייט או נגר והחומרים הם משל האומן אם נחשב כשכירות פועל או כמקח, דאם נחשב כשכירות פועל מותר כיון שמתחיל לעבוד

הרב יהושע שמעון ברא"י בריוול

בעל שהקדים לקבל שבת לעצמו האם אשתו ובני ביתו נגררים אחריו

נשאלתי ממחנך אחד, היות והוא מעונין לארגן כנס התחזקות לחניכיו בליל ש"ק בימי הקיץ, להיות אתם בצוותא בסעודת ליל ש"ק ולחזקם, ומכיון שהימים ארוכים והלילות קצרים רוצה הוא לקבצם מבעוד יום, - בפלג המנחה - , שיגיעו אז לאולם הכנס להתפלל ולקבל שבת מבעוד יום. ולאחר התפילה יערכו שם הסעודה באהבת חברים מקשיבים ובהתחזקות לעבודת השי"ת עד השעות המאוחרות בליל ש"ק. ואח"כ לקראת השינה יחזור לביתו. - ושמעתי שנהוג לאחרונה בכמה ישיבות וחבורת בחורים לארגן כך בליל ש"ק בימי הקיץ. - ושאל מה דינם של בני ביתו ואשתו האם הם נגררים אחריו, ואשתו צריכה להדליק הנרות לפני שבעלה מקבל שבת, וכן צריכים המה לגמור כל ההכנות לש"ק הקשורות למלאכה לפני שהבעל יאמר ברכו, אי אמרינן שהאשה נגרת אחר בעלה, ומיד כשמקבל הבעל שבת אסורה היא במלאכה, וכן שאר בני ביתו אם נגררים המה אחר אביהם.

ואמרתי שנראה לענ"ד פשוט שבכה"ג לכל הדעות אין אשתו נגרת אחריו, וכן שאר בני ביתו, ויכולים לנהוג כדרכם בהכנות לש"ק והדלקת הנרות כאשר אבאר.

ולכן בנד"ד לגבי הקהל פשוט שאינם נגררין אחר אלו שמקבלים שבת, שמלבד שאינם מתפללים בבית הכנסת הקבוע והיו כשני בתי כנסת בעיר, אלא אף אם היו מתפללים בבית הכנסת הקבוע מכ"מ הרי המה הם המיעוט ואין הרוב נגרר אחריהם, אכן לגבי בני ביתם של אותם מתפללין וכ"ש לגבי נשיהם יש לדון אם המה נמשכים אחר גדול הבית, שכיון שהאב כבר קיבל שבת הם נגררים אחריו ואסורים במלאכה, ומצינו שנחלקו בזה גדולי האחרונים בדורינו.

בשו"ת אגרות משה או"ח חלק ג' סימן ל"ח כתב כדבר פשוט שאין האשה נגרת אחר בעלה, אם הוא לבד קבל שבת (לאפוקי כשהקהל קבלו כנ"ל), דכמו שאינו יכול לחייבה בנדרים שנדר אף שהוא למיגדר מילתא, אפילו אם יאמר בפירוש שגם היא תאסר ותתחייב, כמו כן אינו יכול לאוסרה במלאכה בדין תוספת שבת בקבלתו עליו, לא רק בסתמא אלא אף בפירוש, שאמר שהוא מקבל שבת גם לאסור את אשתו, אינו כלום, אך סיים שם להסתפק שאולי אסורה היא לעשות מלאכה עבור בעלה, כגון לבשל בשבילו, מטעם וינפש בן אמתך, ע"ש

בשו"ע או"ח סימן רס"ג סעיף י"ב פסק המחבר אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת, המיעוט נגררים אחריהם בעל כרחם. ומקור הדין הוא במרדכי שבת סוף פרק ב' סימן רצ"ז - רח"צ בשם הריב"ם, וכן הוא בראבי"ה מסכת שבת סימן קצ"ט, ולמדו כן מהא דאמרינן בגמ' שם דף ל"ה ע"ב בתקיעה ישית שנתנו זמן לחזן להניח שופרו משמע שהתקיעה מחייבת את כולם לקבל שבת, וה"ג לדידן אמירת ברכו מחייב את כולם לשבות.

וכתב שם המג"א בס"ק כ"ד בשם הכנה"ג, עיר שיש בה בתי כנסת הרבה אין אחת נמשכת אחר חברתה. ומסביר המחצה"ש שאותן בני אדם שדרכן לילך לבית הכנסת זה נמשכים אחר בית כנסת זה, ואם שם קבלו שבת נגררין אחריהן בעל כרחם, ואסורים במלאכה, ואותן בני אדם שדרכן לילך לבית הכנסת אחרת נמשכים אחר בית הכנסת האחרת, ואם שם לא קבלו עדיין שבת מותרים הם במלאכה. עוד מביא שם המג"א מהכנה"ג שאם רוב הקהל לא היו בבית הכנסת אין הם נמשכים אחר המיעוט שנמצאים בבית הכנסת וקבלו שבת.

בעלה והביא דברי פמ"ג אלו, וכמו כן הביא שמדברי הערוך השולחן כאן סעיף כ"ב ג"כ משמע שהאשה נגזרת אחר בעלה אם הוא בעצמו קבל שבת, (ורק אם הבעל בעצמו לא קבל רק הוא נגזר אחר הקהל אולי לא שייך גרירה לגרירה ע"ש), וע"ש עוד שהביא מירחון המאור אלול תשכ"ב שכתב שם הערוך (בעמוד 9) להביא ראיה מתוס' ברכות דף כ"ז ע"א ד"ה דרב צלי, דמשמע מדבריהם שרב הדליק הנרות קודם התפילה, שהקשו מהא דאמרינן ובלבד שלא יקדים, ואי נימא שהאשה אינה נגזרת אחר בעלה אינו מוכח מיד, שהרי אפשר לומר שאשתו של רב הדליקה אח"כ, ועי' עוד מה שכתב בחלק ה' סימן ל"ז אות ה' בזה, (ועי' עוד בהמאור תמוז תשכ"ב, ועי' שו"ת שאילת יצחק - טאראנטא - תניינא סימן ל').

ונמצא דנד"ד תלוי לכאורה בפלוגתת פוסקים אלו, ואי נימא שהאשה נגזרת אחר בעלה הרי מיד כשקבל הבעל שבת, אפילו כשהוא יחידי, אסורה עוד בעשיית מלאכה והדלקת הנר.

אכן מטעם אחר היה מקום להקל, והוא ממה שכתב עוד שם האגרות משה (בד"ה והנה) שאם אין בהקדמת התפילה כוונה לשם תוספת קדושת השבת, רק שאינם רוצים לשנות זמן האכילה מהרגלם בימי החול, כמו שהוא בהרבה בתי כנסיות במקומו, ודחזינן שרק בימות הקיץ שהימים ארוכים עושין כן ולא בימות החורף שהימים קצרים, אין זה כלל בדיני מנהג ולא נאסר אלא הבעל שקבל כבר שבת וכו', ומסתפק שם לומר דבכה"ג, שאין הקבלה לכוונת מצוה, לא אמרינן שהמיעוט נגזר אחר הרוב ע"ש, וסיים דצ"ע לדינא.

ועי' בשו"ת באר משה (דעברעצין) חלק ב' סימן ט"ז שכתב גם כן כך, ולדעתו הוא דבר פשוט שבכה"ג שאין מתפללים מוקדם לתוספת קדושת שבת, רק כדי להרויח זמן, לא אמרינן שהמיעוט נגזר אחר הרוב, וכתב שם שכן פסק כמה פעמים להלכה ולמעשה, ובגלל רוב השואלים הכריז בביהכ"נ שלו

שהאריך בזה ולבסוף מסיק דתלוי בדין תוספת שבת אם הוא מדאורייתא או רק מדרבנן, ולמעשה כתב להחמיר שלא תעשה מלאכה עבורו, ויתבאר להלן.

וכן הביא בשו"ת רבבות אפרים חלק ב' סימן קט"ו אות ס"ט בשם שו"ת מנחת חן סימן מ"ב דאם הבעל בעצמו עשה תוספות שבת אין בכוחו לאסור במלאכה על כל בני ביתו. ועי' בשו"ת מגדנות אליהו חלק א' סימן פ"ח שמביא שהאדמו"ר מקלויזנבורג - צאנו זצ"ל נהג לקבל שבת מוקדם והרבנית הדליקה הנרות אח"כ. וכן הוא בשו"ת מהר"י שטייף סימן מ"ב שאין האשה נגזרת אחר בעלה כשקבל שבת. ועי' בשו"ת באר משה חלק ב' סימן ט"ו - י"ט מה שהאריך בזה ודעתו גם כן שאין בני הבית נגזרים אחר הבעל.

אמנם מו"ר הגאון זצ"ל בשו"ת שבט הלוי חלק ז' סימן ל"ה כתב כדבר פשוט שהאשה נגזרת אחר בעלה, ואם הוא קבל שבת, בין שהתפלל ביחידות בתוך ביתו ובין שהתפלל במנין קטן ורוב בני העיר עדיין לא קבלו שבת, אשתו ובני ביתו נגזרים אחריו ואסורים במלאכה, וסיים דהא דאשתו ובני ביתו נגזרים אחריו הוא בדרגא דהמיעוט נגזרים אחר הרוב ועדיף מזה, דאשתו כגופו ונמשכת אחריו, מראיות שאין צורך לעלותם על הכתב, וכל איש שורר בכיתו, וכן הוא בשו"ת תשובות והנהגות כרך ג' סימן פ"ה שהאשה חייבת בסייגים של בעלה, ואם הוא קבל שבת (לשם תוספת קדושת שבת, עי' להלן) נאסרה גם היא במלאכה ע"ש.

ועי' קצות השולחן סימן ע"ו בבדי השלחן ס"ק ה' שמביא דברי הפמ"ג במ"ז כאן א' שכתב שבתפלה דמבואר בסעיף י"ב שהמיעוט נמשכים אחר הרוב, "משמע דהוא הדין אחר גדול הבית", וכתב הקצוה"ש דר"ל שאם גדול הבית קבל שבת בתפילה כל בני ביתו אסורים במלאכה. ועי' בשו"ת שרגא המאיר חלק ד' סימן ל"ט אות ב' שמביא דעת הגר"י שטייף הנ"ל וחולק ע"ז וס"ל ג"כ שפשוט שהאשה נגזרת אחר

לשם קדושת השבת גמורה, וחלים עליהם כל ההלכות, ובכלל זה שהאשה נגררת אחרי הבעל. גם מה שמסתפק האגרו"מ בקבלה זו שאינה דרך כוונת מצוה שאפשר שהמיעוט לא ימשך אחר הרבים, והפליג בדבר דאפילו אין שם רק ביהכ"נ אחד, אלו שלא היו שם אולי אין נמשכים אחריהם, והניח בצ"ע לדינא, לפי מש"כ אין מקום ספק כלל, דפשיטא מאד כיון דנאסרים ע"י קבלת שבת שלהם, שהיא קבלה גמורה לגרור גם המיעוט אחריהם, ואין מה שמכוונים להקדים בשביל איזה תועלת שום סיבה לפגום קבלתם שלא יהיה קבלת שבת עפ"י הלכה, ע"ש.

וכן הוא דעת הגרשו"א זצ"ל שהביאו בספר שולחן שלמה סימן רס"ג הערה י"ט שהמיעוט נגרר אחר הרוב אפילו בכה"ג ודלא כהאגרו"מ ע"ש וכן הביאו בהליכות שלמה תפילה פרק י"ד בהערה 10.

ועי' בשו"ת שרגא המאיר חלק ז' סימן צ"ו אות ד' שהשואל הביא לו דברי האגרו"מ והבאר משה, והוא חולק ע"ז שלדעתו אין לבטל הלכה שהוא מקדמונים, דבאמת מי שמקבל שבת קודם השקיעה, היינו אחר פלג המנחה, אעפ"י שרק בימי הקיץ, עכ"ז הוא לכבוד שבת קודש ולמען קדושת שבת קודש, אעפ"י שבימי החורף אינו מקבל שבת רק בזמנו, ומביא שהאגור סימן שס"א כשהביא מנהג זה כתב ובאשכנז מקדימין "בזמן הקיץ", וכן בתרומת הדין סימן א' מזכיר כמה פעמים "בימי הקיץ" דמשמע שרק בימי הקיץ היו נוהגין באשכנז להקדים כדי לקיים מצות עונג שבת ולאכול סעודת שבת קודש עם כל בני ביתו, וע"כ כתב להלכה שגם בזמן הזה נוהג הלכה זו כמקדם שאם רוב הקהל כבר קבלו שבת אז היחיד המיעוט נגרר אחריהם.¹

שאפילו אם רוב בעה"ב שבקהלתו מתפללים בביהכ"נ תפלת שבת בזמן מוקדם, אין מיעוט הקהל נגרר אחריהם לשום חומרא וכו', כי לא חל עליהם הדין שהמיעוט נגרר אחר רוב הקהל, כי הרוב בעצמם אינם רוצים ואין בדעתם להכריח המיעוט שיקבלו, וזה פשוט וברור, וכן נהגו בכל בתי כנסיות ששאלו את פיו, ובודאי לזה הסכימו הרבנים שבביהכ"נ אלו, ע"ש.

ועי' בשו"ת תשובות והנהגות כרך ג' סימן פ"ה שג"כ פסק כך וכתב דבכה"ג שהמקדימים לקבל שבת מוקדם הוא כדי שיוכלו לאכול עם בניהם, כיון שאין בהקדמה שום סייג או סרך מצוה, לא נגררים האחרים אחריהם, וגם הנשים אינם נגררים אחר בעליהם בכה"ג שאינהו גופייהו לא ניחא להו שנושייהו ינהגו כמותם ממש ויקבלו שבת מוקדם, אך כתב שהנשים צריכות להקפיד להדליק הנר עכ"פ קודם שהבעל מגיע לביתו, דכשבא לביתו צריך להיות שבת שמה, ואין לחלל שבת כשיגיע הביתה להדליק הנרות, ועל כן החיוב לנשים להדליק לפני שיגיע, אבל לא אמרין שהוא גורר אשתו כשאין בזה סרך מצוה, ורק בקהלות אשכנז שנהגו כל השנה להקדים טובא, כסייג לשבת, אזי כשבעיר שבת גם לאשה הוי שבת וצריכה מדינא להקדים.

אמנם מו"ר הגאון זצ"ל בשבט הלוי הנ"ל חולק על סברא זו וכתב על האגרו"מ שבמחכ"ת דבר זה לא נראה כלל, דמה נפ"מ מאיזה סיבה מקבלים שבת מבעו"י, ומדוע נקרא זה קבלת שבת שלא לשם קדושת שבת, דהא מקבל שבת מפלג המנחה ולמעלה, וכזה נהגו כל הקדמונים כמבואר בתשובת תה"ד שהלכו לטייל אחרי סעודת שבת והיה עוד יום גמור, והם מקבלים שבת ככוונת התפילה, ולהלכה ה"ז קבלת שבת

1 ולהסביר סברת שתי השיטות, של האגרו"מ וסייעתו שפשוט להם להתיר, ושל השבה"ל וסייעתו שפשוט להם להחמיר, - בשתי ההלכות - נראה שנחלקו ביסוד הדין של המרדכי בהא דהמיעוט נגררים אחר הרוב, מדוע חל על המיעוט איסור מלאכה בעל כרחם, (וכן מוכח מתוך דבריהם כאשר יובא להלן). שהאגרו"מ וסייעתו הבינו שדין זה נובע מהא דאמרין בכל דוכתי דחיב אדם לנהוג כמנהג המקום, וכמו שמבואר

ולדעתם רק מי שקבל שבת בפועל אסור במלאכה ותו לא), אך מכיון שמו"ר זצ"ל נקט בשני הדברים להחמיר בודאי שכן יש לנהוג, שהאשה נגזרת אחר בעלה בקבלת שבת, אפילו כשקבל שבת יחידי, ואפילו שכוונת הבעל בהקדמת קבלת שבת אינו רק להרויח זמן.

ומעתה בנד"ד שפשוט שלא היה כוונה להוסיף מחול על הקודש ורק בכדי להרויח זמן הקדימו להתפלל, תלוי בפלוגתא הנ"ל, ונמצא דיש לנו עוד צד להקל, (מלבד שאפשר להוסיף עוד צירוף שיטת הסמ"ג ומהר"ם שהשלטי גבורים סוף פרק ב' דשבת כתב שחולקים על עצם דין של גרירה,

בארוכה במס' פסחים פרק מקום שנהגו ובפוסקים ע"ז דההולך ממקום שנהגו לעשות מלאכה בער"פ למקום שנהגו שלא לעשות ונותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ה"נ בזה כיון שהרוב נוהגים כבר באיסור מלאכה חייבים המיעוט להיות נגזרים אחר הרוב ואסורים במלאכה, וכן משמע קצת בהראבי"ה שם שכתב בענין התקיעות דכיון שהם מסודרות לציבור אין לעשות אגודות אגודות, וזהו הטעם בגמ' פסחים למקום שנהגו שהוא מפני המחלוקת. וכיון שזהו מקורו של דין זה פשוט הוא שאין האשה נגזרת אחר בעלה, שהרי אין דין שאם הבעל נוהג איזה חומרא חייבת האשה ג"כ לנהוג כמוהו, כמו דינו של מקום שנהגו, ורק במנהגים חלוקים יש הנהגות שונות במקומות, בזה אם הבעל הוא ממקום שנהגים איזה חומרא חייבת האשה להתנהג כבעלה, וכמו שהאריך האגרו"מ שם לחלק בכך, - וכן נראה מבין השיטין שם באגרו"מ דזהו סברתו, - ולכן מחלק גם אם הקדמת קבלת שבת נובעת מטעם חומרת דין דהיינו להוסיף בקדושת שבת, בזה שייך לומר שחייבים להתנהג כמנהג המקום, כיון דרוב אנשי המקום מחמירים על עצמם לקבל שבת במקום חייבים המיעוט לנהוג כמותם, אבל באופן שכל המנהג נובע מטעם נוחיות בעלמא ואין כוונת המנהג לשם איזה חומרא, מה שייך לומר שגם המיעוט חייבים לנהוג כן, ועל כן י"ל דבכ"ג אין המיעוט נגזר אחר הרוב, והאגרו"מ שמתפך בזה נראה כוונתו משום דיש סברא לומר דגם בחומרא שהנהיגו מטעם נוחיות סוף כל סוף נהגו להחמיר בדין זה, ואפשר שגם בזה יש לילך אחר מנהג המקום, והבאר משה והתשובות והנהגות דעתם פשוט שבכ"ג אינו חייב לילך אחר מנהג המקום כיון שלא הונהג לשם חומרא בדין.

ומו"ר השבה"ל וסייעתו הבינו שאין הדין נובע מפני מנהג המקום שצריכים לילך אחר המנהג, רק זה דין מיוחד בקבלת שבת דוקא, שלא שייך שבמקום אחד לרובם כבר נאסר במלאכה ולהמיעוט יהא מותר, ועל כן חייבים המיעוט להיגרר אחר הרוב, (וכן לכאורה מוכח, שהרי לא מתאים לומר מנהג המקום על דבר שאינו קבוע, דהיינו שאין זמן מסוים מתי לקבל שבת, רק כל פעם תלוי בזמן אמירת ברכו בביה"כ, ופעם יכול להיות מוקדם יותר או מאוחר, דזה ודאי אם היו קובעים זמן מסוים לקבל שבת כגון שעה לפני השקיעה באופן קבוע, היה שייך לומר דזה מנהג המקום, אבל באופן שאינו דבר קבוע אינו נקרא מנהג המקום, שהרי לא קבעו איזה הנהגה, ועל כרחך שדין זה הוא ענין נפרד לגבי קבלת שבת, דלא שייך שבמקום אחד לרובם כבר נאסר עשיית מלאכה ולמועט יהא מותר), ולכן אף באופן שאין חיוב לילך אחר מנהג המקום מאיזה טעם, מכ"מ לגבי חלות איסור מלאכה לא שייך שתהא חלות קדושת השבת לכל אחד בזמן אחר, ועל כן פשוט אצלם שאף אם כוונת הקבלת שבת הוא לשם נוחיות, מכ"מ למאי נפ"מ מאיזה טעם קיבלו שבת, תהא מאיזה סיבה שתהא סוף סוף קיבלו עליהם שבת ואסורים במלאכה, ממילא חל חיוב על המיעוט ג"כ לשבת, וכמו כן מובן שהאשה צריכה להיות נגזרת אחר בעלה בדין זה, מכיון שגדול הבית קיבל עליו שבת ממילא חל על אותו בית כולו חיוב שביתה, שכמו בעיר אין לחלק וכולם צריכים לשבות בבת אחת, ה"נ כל איש בביתו, וכל איש שורר בביתו, כלשונו.

ועי' בשו"ת שבט הלוי חלק ט' סימן נ"ו שהשואל רוצה לחלק בנדון זה - שהמיעוט נגזר אחר הרוב בקבלת שבת, - בין מקום קבוע שנהגים שם להקדים קבלת שבת, למקום ארעי כמקומות של מחנה קיץ, שכל הצבור שם אינם קבועים רק באו לתקופה קצרה, שבכגון זה אפילו אם רובם קיבלו עליהם שבת והתפללו ערבית, אין המיעוט צריכים להגרר אחריהם, כיון שאין זה מקומם של הרוב, וכתב שם מו"ר שיהא אינו, ומחלק בהדיא כנ"ל, שנדון דידן אינו דומה לשאר דברים של קהלות או מנהגים המחייבים את המיעוט להלך אחר הרוב, שבזה באמת הוא דוקא אם עכ"פ הרוב קבוע בקהלתו ולא כשנמצא שלא במקומו באופן ארעי, אבל נדון זה של קבלת שבת להיות נגזר אחר הרוב הוא מהמרדכי ואינו תלוי בדין מנהג המקום, ע"ש מה שהאריך בזה ומביא דברי השלטי גבורים וקרבן נתנאל בסוף פ"ב דשבת וכן מה שכתב הב"ח בס"י רנ"ו דכשמתחיל הש"ץ ברכו הוא במקום תקיעה שישית, ואין זה ענין של מנהג המקום רק כמו בזמן התלמוד כשתקעו תקיעה שישית חל על כולם איסור מלאכה, ה"נ לדידן בעת שאומר הש"ץ ברכו חל על כולם איסור מלאכה, הרי מבואר בהדיא שכך הבינו ביסוד דין זה ומכאן נובע שתי השיטות.

לו לעשות מלאכה לעצמו, אבל מלאכת רבו אסור לו לעשות, שהוא דין שעל הרב שלא יעשה מלאכה שלו אף העבד הערל שקנוי לו לעשות מלאכתו, ודין זה אינו מדין אמירה לעכו"ם, דהא אמירה לעכו"ם הוא רק איסור דרבנן, ואיסור דוינפושן בן אמתך הוא איסור דאורייתא, וא"כ מסתבר דאף שבמקבל שבת לפני הזמן ליכא איסור שבות דאמירה לעכו"ם, כמבואר בשו"ע שם סעיף י"ז, מכ"מ העבד ערל הקנוי לו יהיה אסור לעשות מלאכתו אחר שקבל שבת, וא"כ גם אשתו שהיא קנויה לו למלאכתו שהאשה עושה לבעלה, אף אם הוא מדרבנן עכ"פ כיון שהיא קנויה לו, יש לאוסרה לעשות מלאכה לצורך הבעל כשקבל הוא שבת, אף שהיא לא קבלה עדיין שבת, דלא גרעה מעבד הקנוי לו, ואף שיש לחלק וכו', ומסיק שדין זה, - לאסור בזמן תוספת שבת - תלוי אם תוספת שבת דאורייתא או דרבנן, ומסיים דאף אי תוספת שבת דאורייתא נמי לא ברור האיסור באשתו, שיש סברא לחלק בין עבד לאשתו, על כן אין לנו לאוסרה בברור, אבל מן הראוי להחמיר שלא תעשה מלאכה לצורך בעלה.

ובכן בנד"ד אע"פ שבררנו שלכו"ע בכה"ג אין האשה נגררת אחר בעלה בקבלת שבת, מכ"מ לכאורה מן הראוי שתחמיר לא לעשות מלאכה עבור בעלה מעת שקבל שבת, ונמצא שהרבה פעולות הרגילין להעשות בערב שבת עם חשיכה, כמו להעמיד החמין על האש וכדו', ויש לפעמים גם איסורי מלאכה דאורייתא הנעשים בדרך כלל בשעה זו, (אם החמין עדיין אינו מבושל כל צרכו, או הרתחת מים, והבערת האש וכדו'), ואם כך כיון שנעשה גם לצורך הבעל - שלמחרת בסעודת היום הרי יסעוד בביתו - היה לכאורה מן הראוי שכל זה תעשה לפני הזמן שהבעל מקבל שבת.

אמנם מלבד מה שהגאון האגרו"מ עצמו הוא כמסתפק בדין זה, וכותב רק שמן הראוי

אכן נראה לענ"ד שבנד"ד לכו"ע אין האשה ובני ביתו נגררים אחריו, ומותרים בעשיית מלאכה, והוא דכיון שהבעל אינו סועד עמם כלל בליל ש"ק, והרבה לפני פלג המנחה עוזב את ביתו, ואינו חוזר לשם רק עד אחר שכבר יגמרו אפילו בביתו את סעודת ש"ק, לקראת השינה, בכה"ג לא שייך כלל לומר שבני ביתו יהיו נגררים אחריו, והגע עצמך בעל שעוזב את עירו ושובת בעיר אחרת, ושם מקדים לקבל שבת, האם יהיו בני ביתו שנשארו בעירו נגררים אחריו, וחייבים לשבות מזמן שמקבל הבעל שבת בעיר האחרת, פשוט מאד דלא שייך כלל ענין גרירה בכגון דא כיון שאינו עמהם, ואף אם העיר האחרת אינה רחוקה תחום שבת מביתו, ויכול לחזור בשבת בביתו, ג"כ נראה פשוט שכיון ששובת במקום אחר לא שייך לומר שבני ביתו יגררו אחריו לענין קבלת שבת, וא"כ גם אם נמצא בעירו אבל אינו בביתו, וסועד במקום אחר ולא ימצא כלל בסעודת ליל ש"ק בביתו, ועוזב את ביתו מבעוד יום, לא שייך ענין גרירה בכה"ג, שעיקר הדין הוא מפני שגדול הבית הנמצא כאן כבר שובת ומשום כך חייבים בני ביתו להגרר אחריו ולשבות עמו², אבל לא באופן שאינו נמצא כאן כלל אף שכבר שובת במקומו, ולכן נראה שיכולה האשה ובני ביתה לנהוג כרגיל להכין צרכי שבת כמנהגם תמיד.

אך אכתי נשאר לדון לגבי מלאכה שהאשה עושה עבור בעלה, אחרי שכבר קבל הבעל שבת, והיינו שמבשלת עבורו בשעה זו מה שיאכלו למחרת ביום השבת וכדו', האם מותרת, דהנה האגרות משה שם כתב דאולי יש מקום לאוסרה במלאכה לצורך הבעל, כגון לבשל עבורו, מהדין של וינפש בן אמתך, דאיתא במס' יבמות דף מ"ח ע"ב דפסוק זה איירי בעבד ערל, שעדיין אין העבד מחוייב במצות מצד עצמו, ומותר

2 ובפרט כפי שמוסבר לעיל שאין ענינו גרירה אחר מנהגי הבעל, רק שאינו שייך להיות במקום אחד או בבית אחד שגדול הבית שובת ואחרים עושים מלאכה, וזה רק כאשר גדול הבית נמצא שם בבית.

שהאינו שבת אצלם אין בהם איסור עשיית מלאכה לרבם, והוא הדין להיפך במוצ"ש (או כשהבהמה והעבד נמצאים בשעות מוקדמות מרבם) שאסורים לעשות מלאכה לרבם, אפע"פ שאצל האדון הוא חול, או דאזלינן בתר מקום שהאדון נמצא, עי' בשו"ת לבושי מרדכי מהד"ת או"ח סימן מ"ז, ושו"ת בצל החכמה חלק ג' סימן קכ"ה, ועוד, דסברי דאזלינן בתר מקום הבהמה, ועי' שו"ת קנין תורה חלק א' סימן ס"ב שדעתו דאזלינן בתר מקום האדון, ועי' שו"ת מנחת שלמה חלק ב' סימן נ"ח אות י"ד ד"ה אמנם, שכתב לגבי שביתת בהמתו בודאי שאין לאסור כשנמצאת במקום שעדיין חול וע"ש מש"כ לגבי עבד, ודעת החלקת יעקב שם דלגבי שביתת בהמתו נכון להחמיר ללכת גם אחר מקום הבעלים.

(ועי' מנחת שבת סימן פ"ז ס"ק ג' שתולה שאלה זו לנדון של העונג יו"ט גבי חמץ בערב פסח שדעתו דאזלינן בתר מקום החמץ, ובשו"ת חסד לאברהם חלק א' סימן ל"ה דעתו דאזלינן בתר בעלים, ועי' בלבושי מרדכי הנ"ל שהביא דברי החסד לאברהם ומה שכתב ע"ז, ובשד"ח מערכת חמץ ומצה סימן ה' סוף אות י"ח מביא דברי החסד לאברהם שמסתפק, ועי' בשו"ת להורות נתן חלק ו' סימן ח' מה שכתב להסביר המחלוקת גבי שביתת בהמתו בהבדלי שעות, ולפי דבריו יתכן שלגבי עבד לכו"ע אזלינן בתר מקום העבד).

ולכאורה נד"ד הוא גם כהאי גוונא שאצל האשה עדיין חול, והבעל שקבל שבת הרי הוא כמי שנמצא כעת במקום שהגיע זמן שבת, ובפשטות נד"ד יותר קל, שהרי אם באופן שאצל האדון שבת ממש מקילים שאין על העבד איסור מלאכה לרבם, ק"ו באופן שאצל האדון - הבעל - הוא רק חומר של תוספת שבת, ומאי איכפת לן ששניהם נמצאים במקום אחד, בכל זאת אצל האשה עדיין לא הגיע זמן שבת, אף שהבעל כבר שובת. ולענין שביתת בהמתו (שנסתפק הפמ"ג ויש לו צד לאסור, וכן להאוסרים)

להחמיר, יש כמה רבנים החולקים ע"ז, ומור"ר הגאון זצ"ל שם בשבט הלוי אות ג' כתב שדבריו ודאי צע"ג, דפשוט דלענין זה אינה קנויה לו, ואינו דומה לעבד או לקטן העושה ע"ד אביו שאסור מן התורה, וכן כתב בתשובות והנהגות הנ"ל בסוף הסימן, (וכעת ראיתי בספר דברי שאול - על התורה, מהגאון בעל שואל ומשיב - בפרשת יתרו בפסוק זכור את יום השבת, שכתב שהבעל מצוה על שביתת אשתו כמו שמצוה על שביתת בהמתו, והוא פלא).

ובר מן דין יש לתמוה שלא התייחסו לנדון של דין שביתת בהמתו בזמן תוספת שבת, שהרי הפמ"ג במ"ז סוף סימן רס"ו מסתפק בזה, ובשו"ת שו"מ קמא חלק ג' סימן ס"ד כתב כדבר פשוט שברור כשממש שאין בתוספת שבת איסור שביתת בהמתו, (ועי' מנחת שלמה תניינא סימן קט"ו אות ב') השלישי - שמביא דעת הפמ"ג ג"כ בלי ספק, שדעתו שאין דין שביתת בהמתו בתוספת שבת, ועי' שפת אמת שבת דף ל"ד ע"א במשנה ואין מדליקין מה שכתב לגבי הבערה בתוספת שבת), וא"כ בודאי שגם דין שביתת עבדו הכי הוא, שאין איסור מלאכה בעבד ע"ל בזמן תוספת שבת, ששניהם למדים מפסוק אחד וכמבואר בפוסקים שדין שביתת עבדו הוא כשביתת בהמתו, (כלשון הרמב"ם פרק כ' מהלכות שבת הלכה י"ד), וא"כ לו תהא אשתו כעבד בדין זה, מכ"מ בשעה זו שאינו רק תוספת שבת אצל הבעל, אין איסור שתעשה עבורו מלאכה, אכן בשו"ת פני מבין או"ח סימן פ"ד דעתו לחייב שביתת בהמתו בתוספת שבת, אבל מפשטות האחרונים נראה להקל, וכן הביא הדע"ת בסימן רמ"ו סעיף ג' ד"ה ועפמ"ג דברי הפמ"ג והשואל ומשיב.

עוד יש לדון בשאלה זו מדוע לא יהיה תלוי נדון זה בהא שדנו הפוסקים גבי דין שביתת בהמתו ועבדו באופן שהאדון נמצא במקום אחד והבהמה או העבד נמצאים במקום אחר, ויש הבדלי שעות ביניהם, אי אזלינן בתר מקום הבהמה והעבד, וכל עוד

כהלכתה פרק מ"ו הערה מ"ב הקשה כן על האגרו"מ, אלא ע"כ שדעתו דכל שהמלאכה שהיא עושה הוא גם לצרכה ובשבילה, אע"פ שגם הבעל יהנה ממלאכה זו, אין בזה איסור דוינפש בן אמתך, כיון דסוף כל סוף נעשה המלאכה בשביל עצמה.

ואע"פ שאפשר לחלק בין הדלקת נרות לבישול חמין, והוא לפי מה דמבואר בפוסקים לגבי נכרי שהדליק הנר בשבת בשביל עצמו שמותר לישראל ליהנות ממנו, ולא גזרינן שמא ירבה בשבילו, משום דנר לאחד נר למאה, וכמבואר בסימן רע"ו סעיף א', משא"כ בבישול, וכמבואר בסימן שי"ח סעיף ב' גבי מבשל בשבת לחולה שאסור לבריא ליהנות ממנו גזירה שמא ירבה בשבילו, דבזה לא שייך הסברא דנר לאחד נר למאה, (וכמבואר גבי מדורה שם בסימן רע"ו לאוסרים, ורק גבי שחיטה אמרינן שמותר לבריא משום דאי אפשר לכזית בשר בלי שחיטה), וא"כ ה"נ י"ל דגבי הדלקת הנרות כיון דהוי נר לאחד נר למאה לא מיקרי שמדלקת עבורו, אבל בבישולים כיון שמוסיפה בתבשיל בשביל בעלה הוי כמבשל במיוחד עבורו, מכ"מ נראה כיון שעצם העמדת הקדירה וכדו' היא עושה עבור עצמה ובני ביתה, אי אפשר לאוסרה מלעשות דבר הצריך לה ולמשפחתה דלא מיקרי שעושה המלאכה עבור בעלה, זאת ועוד שבדרך כלל המאכלים כבר מבושלים בשעה זו ועיקר ההכנה הוא בהעמדה על האש, ואף שיש גם בדרך כלל הדלקת אש הכירה, בזה נראה דהוי כהדלקת הנרות, דאמרינן ביה נר לאחד נר למאה, שעצם ההדלקה הרי היא צריכה לצורך עצמה, ואין שום תוספת הבערה לחתיכת התבשיל שיאכל בעלה, וא"כ הוי כהדלקת הנרות שמותרת.

אפשר לומר דמכיון שלא שייך דין שביתה על הבהמה עצמה, וכל האיסור הוא רק על הבעלים, י"ל דכיון שאצל הבעלים כבר חל קדושת שבת הרי נאסר מלאכת בהמתו, אבל בהעבד וכ"ש באשה לבעלה בודאי שהאיסור על האשה, וכיון שאצלה עדיין חול לא שייך לאוסרה, ובאיזה אופן שנסביר הסוברים להקל בעבדי האדון, איך שהוא עכ"פ בפשטות לא גרע נד"ד באשתו מהיכא דנמצאים בשתי מקומות בהבדלי שעות.

ואולי י"ל דכיון שאשתו ובני ביתו לפניו והוא כבר קבל שבת אסור לו שיעשו מלאכה עבורו והוא רואה, כי זה נכלל בפסוק וינפש בן אמתך שיש עליו חיוב כעת שינפש בן אמתו, (ושוב מצאתי כעין סברא זו בספר יסודי ישורון חלק ג' שביתת בהמה בשבת, עמוד 256), ואם הוא כך יתכן לומר שבנד"ד שאין הבעל נמצא אתם כלל עד אמצע הלילה אולי דינם כנמצאים במקום אחר.

איך שיהיה נמצינו למדים שלפי השואל ומשיב ועוד שאין בתוספת שבת חיוב שביתה בהמתו, וכן לכאורה לפוסקים דסברי שהולכים תמיד אחרי מקום העבד, ובעיקר כפי מה שכתב השבט הלוי דפשוט דלענין זה אין האשה קנויה לבעל, נראה שאפשר להקל בנד"ד שתעשה מלאכה עבור בעלה.

ועוד יש להוסיף בדברך כלל אינה עושה מלאכה עבור בעלה בלבד, שהרי כל ההכנות והבישולים המה לכל בני המשפחה, ובכה"ג גם האגרו"מ יודה שאין בזה איסור, ודבר זה מוכרח הוא מהאגרו"מ עצמו, שהרי מתיר לה להדליק הנרות לכבוד שבת, והא הבעל ג"כ מחוייב בהדלקת הנרות, ונמצא שהיא עושה מלאכת ההדלקה עבור בעלה, ואיך התיר זאת, (ומצאתי שמו"ר בשבט הלוי שם הקשה כן על האגרו"מ וכן בשמירת שבת

הרב יעקב חנוך הכהן שבררון

בדין בן חו"ל שנמצא בא"י ביו"ט שני שהחליט באמצע יו"ט שני לקבוע דירתו בא"י

בחג הסוכות השתא נשאלתי מבחור מארה"ב שלומד כאן בא"י וביו"ט שני של חג הסוכות הוחלט אחר הצהריים שבערב ליל מוצאי יו"ט שני דהיינו ליל י"ז תשרי יתקיים הלחיים בגמר השידוך שבא בקשרי שידוכים עם ב"ג מארץ ישראל, אשר בהסכמתו והסכמת הוריו הם נשארים לגור כאן בא"י. ושאלתו בפיו, האם צריך להמשיך את קדושת יו"ט עד הערב כדין בן חו"ל, או אפשר מיד להפסיק את קדושת יו"ט כבני ארץ ישראל, והוסיף בשאלתו ששמע שיש מחלוקת גדולה בזה. והאיך צריך הוא לנהוג.

בס"ד נביא הדיעות והפוסקים שדנו בענין הזה.

הבחור הזה לומד בארץ ישראל, ונהג בקדושת יו"ט שני כדין בן חו"ל שדעתו לחזור כמנהג הנהוג עוד מימי הבי"י (עיין אבקת רוכל סי' כ"י) שנהגו בני חו"ל לנהוג כאן בא"י קדושת יו"ט שני של גלויות, ואע"פ שהחכם צבי סובר שאפילו בני חו"ל אין נוהג בא"י דין יו"ט שני וכן דעת שו"ע הרב בסימן תצ"ו סעיף י"א בדעה הראשונה בסתם. וגם לפי דברי השו"ע הרב במהדו"ת שכ"א נוהג כפי המקום שהוא נמצא עתה (עיין שו"ע הרב מהדו"ת סימן א סעיף ח') מ"מ המנהג הפשוט כהיום שנוהגים לעשות יו"ט שני אם דעתם לחזור לחו"ל (אע"פ שפוסקי א"י בכל מקום שיש ספיקות אם צריך לנהוג, מצרפים אותם לדינא ועושים מזה ס"ס). וכך נוהגים הבחורים שלומדים כאן באר"י לנהוג יו"ט שני משום שבטלים לדעת אביהם, וכן נהג הבחור הנ"ל שחגג יו"ט שני כמנהגו כל החגים. וביום הסוכות הזה ליל יו"ט שני וכן ביום התפלה מעריב שחרית ומוסף כדין יו"ט, אלא שאח"כ שהוחלט לגמור בערב השידוך, ולהחלטתו בס"ד אם יגמר השידוך נשאר כאן לגור בא"י, השאלה הנשאלת האם צריך הוא מעתה לנהוג כבני א"י בכל החגים הבאים לקראתנו אפילו לפני החתונה, וגם לרבות האם עתה ביו"ט שני הזה להפסיק מיד את מה שנהג עד עתה ולנהוג מההחלטה הזאת כפי בני א"י ולהבדיל מיד וכו' וכו'.

הנ"ל הוא שהחתונה תתקיים בחו"ל ובעובדא דידן היא תתקיים בעז"ה בא"י, אבל מהנימוקים שם בתשובה נראה שלא דוקא (ווא) אבל המנהג אינו כן עיין יו"ט שני כהלכתו בשם פוסקי זמנינו, מ"מ לגבי המשך יו"ט שני כשהתחיל להחזיק יו"ט ונשתנה באמצע היום הדבר תלוי במחלוקת גדולה בין האחרונים. עיין בקובץ שיעורים ביצה ט"ז ושו"ת מנחת אלעזר, ובמנחת שלמה, ומנחת יצחק, חוט השני, להורות נתן בשם החו"א, חוט השני יו"ט, בספר יו"ט שני כהלכתו בשם הרב אלישיב, והגרש"ז, ובשו"ת בצל החכמה, ציץ אליעזר, ועוד שדנו בשאלה הזאת האם דמו לדין שנוהגין אותו יום קודש ולמחר קודש (עירובין ל"ט) או כמו דאיתא

בספר יו"ט שני כהלכתו מביא בשם הרבה אחרונים שהמנהג הקדום רבות בשנים היה לנהוג כדעת הח"צ ושו"ע הרב שאין נוהגים לעשות יו"ט שני בא"י אפילו דעתם לחזור, אולם כהיום המנהג שלא כדבריהם, אלא כדברי השו"ע וכהמנהג שכתוב באבקת רוכל.

והנה לגבי שמע"צ ושאר מועדים הבעל"ט המנהג הוא כפי הנהוג שדינו כבן א"י כיון שנמצא בא"י ואין כבר דעתו לחזור לגור בחו"ל וכן הסכמת הוריו שינשא ויגור בא"י, אע"פ שדעת האגרות משה ח"ד סימן ק"ח שבחור כ"ז שלא התחתן אע"פ שהתארס לבת א"י כ"ז שהוריו גרים בחו"ל בטל הוא לגביהם ודינו כבן חו"ל (אע"פ שבשאלה

ויבוא, והטעם דאם יתפלל תפילת יו"ט, אם דינו כבן א"י אינו יוצא יד"ח, אבל אם יתפלל תפילת י"ח ויזכיר יעלה ויבוא כדין חוה"מ יוצא ידי תפילה אפילו לצד שהוא צריך לנהוג כדין בן חו"ל, וכדאיתא בשו"ע סימן רס"ח סעיף ד' דאם הזכיר של שבת בתוך שמונה עשרה אע"פ שלא קבע ברכה לשבת יצא. ועיין במ"א סימן תפ"ז ס"ק ב' שמחלק בין התפלל ז' ברכות ולא הזכיר של שבת או של יו"ט, בין אם התפלל י"ח ברכות והזכיר בהזכרה יעלה ויבוא או של שבת דיצא, מפני שמעיקר הדין היה צריך להתפלל בשבת ויו"ט כמו ר"ח או חוה"מ י"ח עם הזכרה אלא שחכמים הקילו עליו, אבל אם התפלל כעיקר הדין ביסודו יצא. ועיין בשלחן שלמה שהורה הגר"ש אוירבך שמי שנמצא במקום שאין סידור ואינו יודע בע"פ את תפילת היום שיתפלל תפילה של חול ויוסיף יעלה ויבוא ויאמר ביום השבת הזה וכן הדין ביו"ט שיאמר את חג פלוני הזה, שהרי אין לך אונס גדול מזה ומזה כ"ש בענינינו.

ולענין הבדלה אמרתי שיעשה הבדלה מפלג המנחה ביו"ט שני ויוצא ממ"נ דאפילו אם דינו כבן חו"ל מותר להבדיל כדאיתא בשו"ע סימן רצ"ג סעיף ב' מי שהוא אנוס וכו' יכול להתפלל של מוצ"ש מפלג המנחה "ולהבדיל מיד" וכ"ש אם דינו כבן א"י, שצריך עתה להבדיל, דאם יחכה למוצאי יו"ט שני, אם דינו כבן א"י לא קיים מצות הבדלה, דאע"ג דלהלכה במי שלא הבדיל במוצ"ש נפסק בשו"ע רצ"ט סעיף ו' שיכול להבדיל עד יום שלישי לדעה ראשונה שם, מ"מ ביו"ט כתב בחידושי רע"א דבמוצאי יו"ט אין תשלומין של ג' ימים, אלא רק יום א' בלבד והיום הולך אחר הלילה וכדיעה שניה שם דבמוצ"ש גם רק יום ראשון בלבד וכן פסק המשנ"ב סוף סעיף ט"ז, ולא

בירושלמי כיון שיצא רוב היום בקדושה ותלוי באמת מתי הוחלט לפני חצות או אחר חצות¹, מהם פסקו להחמיר שימשיך לנהוג בקדושה כדין בן חו"ל שהתחיל בה בתחילת היום, ומהם סוברים שדינו להפסיק מיד וצריך להניח תפילין ולהתפלל חול, ואחרים תלו הדין בלפני חצות ואחר חצות היום, ומהם נשאו בספק ופסקו להחמיר לב' הצדדים.

ולאחר כל זאת כיון שהחלטתו שנשאר לגור בא"י תלוי בגמר השידוך, דאם השידוך לא יגמר בערב הרי הוא נשאר בדין חו"ל וע"ז הרי נאמר הדין שמותר לארס אפילו בט' באב עצמו משום שמא יקדמנו אחר, ופעמים שאפילו שהחליטו לגמור שידוך כ"ז שלא עשו לחיים או שברו צלחת למז"ט, יש שלא נגמר השידוך, וזה עוד צירוף שזה עוד לא נקרא שהחליט בוודאי להשאר בא"י ואין דעתו לחזור, חושבני שלכ"ע צריך להחמיר לשני הצדדים ולנהוג לב' החומרות, ואמרתי לו דלמעשה לא יעשה שום מלאכה כדין יו"ט שני ולענין תפילין אע"ג דהרמ"א פוסק שמניחין תפילין בחוה"מ, ויש רבים מבני אשכנז בחו"ל שנוהגין כוותיה ומניחין תפילין הרי כאן בארץ ישראל כו"ע נוהגין כהב"י שאין מניחין תפילין בחוה"מ וכדעת הזוהר שאסור להניח תפילין וא"צ להניח תפילין. (ועיין יו"ט שני כהלכתו דעת הגר"ש לענין תפילין בשאלה הזאת), ובאמת שהבחור הנ"ל שייך לעדת החסידים שנוהגין אפילו בחו"ל שאין מניחין תפילין בחוה"מ, והשאלה העיקרית: היא לגבי מנחה, האם יתפלל מנחה של יו"ט או מנחה של חוה"מ, וכן מה לענין הבדלה, האם מחויב עתה בהבדלה או לערב במוצאי יו"ט שני.

והנה לענין מנחה אמרתי לו שיתפלל מנחה של חול י"ח ברכות עם הזכרת יעלה

1 יסוד הצדדים, אם נאמר דמיה להא דאיתא דהוי זילתא ליו"ט שני אם יפסיק באמצע או דכאן לא שייך זילתא אלא אם הוי דין ציבור או בפני ציבור, אבל במקום שכל הציבור אינו נוהג בקדושת יו"ט וגם הוא להבא אינו צריך לנהוג בקדושת יו"ט שני לא שייך התקנה משום זילתא ע"ש דאין כאן זילתא.

ולהבא למפרע) לכאורה צריך להבדיל מיומא דאתמול, והיום הוא רק מדין תשלומים. אולם לסברת האחרונים דהופקע דין יו"ט שני אצלו מטעם דאפשר להפסיק באמצע יו"ט דלא שייך כאן דטעם דזילותא, אפשר לומר דכיון דעד אמצע היום נהג דין יו"ט שני כדין, צריך להבדיל על קדושת יו"ט שני שנהג עד אמצע היום, ויכול להבדיל גם בלילה דזה עוד זמנו, ולא מדין תשלומין.

לכן הוריתי לו שיעשה הבדלה מפלג המנחה ויוצא י"ח הבדלה לכל הדיעות, וד' יאיר עיני שלא אכשל בדבר הלכה.

מבעיא שהוא לבד אם יעשה הבדלה לדעה שהוא כבר דינו כבן א"י הוי ברכה לבטלה לדעה זו, אלא אפי' אם ירצה לצאת מאחר בן חו"ל לדעה זו הפסיד דינו ולא קיים מצות הבדלה, אע"פ שיש צד דכיון שעד חצות היום נהג בקדושת יו"ט כדין בן חו"ל, אולי נמשך הזמן של הבדלה אצלו.

ולכאורה זה תלוי בטעם שלא צריך לנהוג ולהמשיך קדושת יו"ט, דלפי דברי האחרונים שסוברין שנפקע באמצע היום דין יו"ט שני מטעם שהוברר עתה דלמפרע מתחילת היום היה דינו כבן א"י ולא היה צריך לנהוג בקדושת יו"ט שני, (מכאן



הרב שלום מרדכי הלוי סגל

משכנתא שנלקחה מבנק בבעלות יהודית והבנק מכרה לחברה נכרית

לפני זמן מה עלתה בעיה חמורה בארה"ב, בענין חברת 'קוויקעץ לונס' המובילה בתחום משכנתאות לרכישת דירות, ואלפי יהודים לקחו שם משכנתאות לצורך רכישת דירה, ולאחרונה נודע שבעליה של החברה הינו יהודי, כך שכל המשכנתאות שנלקחו היו באיסור ריבית קצוצה רח"ל, ורבני ארה"ב טרחו רבות על מנת להסדיר היתר עיסקא עם החברה.

אכן עלתה השאלה מה לעשות באותם שכבר לקחו משכנתא בעבר קודם שסודר ההיתר עיסקא, דהלאות שלהם הם באיסור ריבית, אלא שנתברר שחברה זו מוכרת תיקי המשכנתאות לחברות אחרות שהם בחזקת בעלות נכרית, ועלתה השאלה האם יש להתיר להמשיך בתשלומי הריבית, כיון שעכשיו החוב הוא לחברה בבעלות נכרית, או כיון שהמשכנתא נוצרה מול חברה בבעלות יהודית אין היתר לשלם הריבית אף אחר מכירתה לחברה בבעלות נכרית.

וראה בקובץ ישורון (חלק ל"ט) שנדפס לאחרונה שם הובא הצעת השאלה ותשובות הרבנים הגאונים מארה"ב, ודנו בין השאר גם בעצם ההנחה האם אפשר לסמוך שאכן המשכנתא נמכרה לנכרים.

ובאתי בזה להציע את אשר עלתה במצודתי בע"ה בדיון זה של הלואה בריבית מישראל שנמכרה לנכרי. וכדי לברר שאלה חמורה זו נקדים ונלבן כמה סוגיות יסודיות בענייני ריבית, ובכך נבוא למסקנת הדברים בשאלה דידן.

פרק א'

גדרי חוב ריבית

גדרה של 'ריבית' היא תשלומי 'אגר נטר', דהיינו כאשר ממונו של המלוה נמצא בהלואה בידי הלוה, והמלוה ממתין לו בגביית החוב לזמן מסוים, ועל זכות הלואה זו מתחייב הלוה בתשלומי ריבית, שהיא כעין תשלומי דמי שכירות על החזקת ממון חבירו לזמן.

שיעור הריבית נקבע לפי תקופת זמן ההלואה, וכשם שאמרו בשכירות רגילה הכלל ש'שכירות משתלמת מתחילה ועד סוף', והיינו שחלות החוב הוא על כל רגע מזמן השכירות לפי חשבון, כך גם בריבית, וכגון כאשר לוח ק' לשנה על מנת לפרוע הקרן בתוספת כ' לריבית, הרי בכל רגע מהשנה שמחזיק ממון המלוה הוא מתחייב בריבית לפי חשבון, עד שבסוף השנה הוא חייב בכל הכ'.

אכן דעת כמה ראשונים ופוסקים, שזהו דוקא בריבית המתרבה, והיינו באופן שהלוה יכול לסלק החוב באמצע הזמן ולהיפטר מהריבית העתידית לפי חשבון, וכגון באופן שלוח ק' בק"כ לשנה, יכול לסלק אחרי חצי שנה ולשלם ק"י, אבל בריבית קצובה באופן שנקבע ביניהם שאף אם הלוה יסלק החוב באמצע הזמן לא ייפטר מכל הריבית, הרי מיד עם קבלת ההלואה חל עליו חוב כל הריבית, שזמן פרעונו הוא בסוף השנה.

הנדונים בהלכה שנדונו מכח כללים אלו הם כדלהלן.

נכרי שלוח או הלוה בריבית ונתגייר, הרי הריבית שעלה קודם שנתגייר מותר מן התורה לגבותה אחר גירותו, אבל הריבית שעלה אחר גירותו אסור לגבותה, כיון שהריבית מתרבה

וחלה בין ישראל לישראל. ולדעת הראשונים הנ"ל, אם הריבית קצובה, ואין הלוח יכול להיפטר ממנה אף בתשלומים תוך הזמן, הרי גם הריבית המתייחסת לזמן שאחר הגירות מותר לגבותה מן התורה. וכן נקטו הפוסקים לדינא.

נכרי שהלוה לישראל בריבית, ואחר זמן מכר הנכרי החוב לישראל, אסור לישראל הקונה לגבות הריבית שעולה אחר מכירה, ולהראשונים והפוסקים הנ"ל זהו דוקא בריבית המתרבה, אבל ריבית קצובה שאין הלוח יכול להיפטר ממנה, הרי היא חלה מיד בשעת ההלוואה מהנכרי, ורשאי הישראל הקונה לגבותה, וכן קיי"ל לדינא.

על דרך זה יש לדון גם בישראל שהלוה לישראל בריבית באיסור, ואח"כ מכר החוב לנכרי באופן שחלה המכירה מן התורה, שגם בזה יש לחלק בין ריבית המתרבה שזה רשאי הלוח לשלם לנכרי הקונה, הואיל והריבית מתרבה לטובת הנכרי, לבין ריבית קצובה שכבר חלה מיד בשעת ההלוואה לישראל, ואסור לשלם ריבית זה אף להנכרי הקונה.

נדונים ודיונים נוספים יבוארו בע"ה בפנים.

דברי הרשב"א בנדר חיוב ריבית

א. כתב הרשב"א בתשו' (המיוחסות לרמב"ן סימן רכ"ג): 'דכל שלוח ק' בק"כ לשנה, אף על פי שנתחייב עכשיו בק"כ, אין אומרים דמשעת כתיבת השטר זכה בכל העשרים וזמן הוא שהרויח לו עד סוף שנה, אלא ישנה לשכירות מעותיו מתחלה ועד סוף, ויום יום מרויח לפי חשבון'. [ועפ"ז דן שם הרשב"א וציידד, דהמלוה אינו יכול למכור חוב הריבית שלא עלה עדיין, אף שהוא כתוב בשטר, דכיון דחוב הריבית עדיין לא חל אין זה כמלוה בשטר¹].

ויסוד זה שמתייחסים להריבית המתרבה כרווח המרויח בכל יום ויום לפי חשבון, וכגדרה של שכירות שמשלמת מתחילה ועד סוף, מצאנו עוד בדברי הראשונים בדין נכרי שלוח מישראל או הלוח לישראל בריבית לזמן מסוים ונתגייר, וכדלהלן.

נכרי שלוח או הלוח בריבית ונתגייר

ב. איתא בגמ' (ב"מ ע"ב ע"א): 'ת"ר ישראל שלוח מעות מן הנכרי בריבית וזקפן

עליו במלוה ונתגייר, אם קודם שנתגייר זקפן עליו במלוה גובה את הקרן וגובה את הרבית, ואם לאחר שנתגייר זקפן עליו במלוה גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית, וכן נכרי שלוח מעות מישראל בריבית וזקפן עליו במלוה ונתגייר, אם עד שלא נתגייר זקפן עליו במלוה גובה את הקרן וגובה את הרבית, אם משנתגייר זקפן עליו במלוה גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית, רבי יוסי אומר נכרי שלוח מעות מישראל בריבית בין כך ובין כך גובה את הקרן וגובה את הרבית כו', אמר רבא מאי טעמא דרבי יוסי כדי שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר זה.

ובמ"מ (פ"ה ממלוה ה"ו הו"ד בב"י יו"ד סי' קע"א ובש"ך שם סק"ב) כתב לענין ישראל שלוח מן הנכרי ונתגייר, דיש מי שפירש, שמן הדין כל מה שעלה הריבית קודם שנתגייר אע"פ שלא זקפן במלוה יכול לגבות ממנו, אלא שחכמים תקנו לילך אחר זקיפה להחמיר.² וכן משמע מדברי הרא"ש (שם סי' ג"ז) דיש חילוק בין ריבית שעלה

1 ז"ל הרשב"א שם: 'ומכאן נסתפק לי זה כמה, רבית הכתוב בשטר אם אפשר לזכותו במכר או במתנה כלל, לפי שהוא כמלוה על פה, לפי שאינו ככתוב מפני שלא נתחייב בכולו המלוה בשעת כתיבת השטר'. וע"ש שהוכיח דלא חשיב מלוה בשטר מהא דמבואר בגמ' (ב"ב קכ"ד ע"ב) בדין פי שנים דכורה, דאף להסוברים דמלוה בשטר חשיב מוחזק מ"מ ריבית שבשטר חשיב ראוי.

2 וע"ש בפרישה דנקט דדוקא בזקפו אחר שנתגייר או אינו גובה אף הריבית שעלה קודם שנתגייר, [ומשום דכיון דנזקף בשטר אחד הריבית שעלה קודם גירות יחד עם הריבית שעלה אחר גירות, גזרו חכמים שלא יגבה כלום שלא יבוא לגבות הריבית דלאחר גירות], אבל אם לא זקפו כלל הרי הוא גובה אותו ריבית

עלתה עדיין, ואין בזה איסור ריבית, כיון דכבר חל חוב הריבית כולו על הנכרי בזקפתו.

וע"ש שלמד דינו מהא דמפורש בגמ' גבי נכרי שנתגייר, דאם זקף הריבית במלוה קודם שנתגייר גובה גם הריבית, והבין המרדכי דזקיפת המלוה מועלת אף לענין הריבית שעל זמן שאחר גירות, וביאר בטעמו: 'דמיד שזקפו נעשה קרן, דאם היה העובד כוכבים בא מיד אחר הזקיפה ליתן לו הקרן לא היה נפטר בדיניהם מן הרבית, והיה צריך ליתן לו הרבית'.

והיינו, דדוקא בתשלומי ריבית שתלויים ועומדים בזמן פרעונו של הלוה, והוא באופן שהלוה יכול לסלק הקרן מתי שירצה ואז ייפטר מהריבית דלהבא, כל כי האי גוונא הריבית מתרבה בכל יום ויום שמחזיק הלוה בהקרן, אבל באופן שאין הלוה יכול לסלק הקרן תוך הזמן ולהיפטר מהריבית דלהבא, בזה חייל חוב הריבית כולו מיד בשעת הזקיפה.

נתחייב מתחילה

באופן שאינו יכול לסלקו

ד. ויעוי' בתשו' מהרי"ק (שורש קל"ו) ובתרוה"ד (סי' ש"ג) שהביאו דברי המרדכי לדינא, ומבואר בדבריהם דלא בעינן כלל זקיפת מלוה, אלא ה"ה בלוה מתחילה ק' בק"כ לשנה, באופן שנתחייב מיד בכל הכ' של הריבית, ואין הלוה יכול לסלק תוך הזמן ולהיפטר מחלק הריבית דלהבא, אף שמתחילה חישובו הריבית לפי שנה, ובתמורתו רשאי הלוה להחזיק המעות שנה שלימה, מ"מ כיון דהלוה כבר נתחייב מיד

קודם שנתגייר דאינו אסור מדאורייתא,³ לבין ריבית שעלה אחר שנתגייר דזה אסור לגבות מן התורה.

וכן מבואר בדברי הרמב"ם (שם) גבי נכרי שלוה ונתגייר, דקי"ל כר"י דגובה את הריבית, ומפורש ברמב"ם דאינו גובה רק הריבית שעלה בגיותו, וכ"כ הטור (סי' קע"א) בשם הרמ"ה, והיינו משום דלא התירו לגבות מחשש שמא יאמרו כו' רק בריבית דרבנן, אבל בריבית שעולה אחר גירות דבזה איכא איסור גמור, לא התירו.⁴

וזה מתאים ליסודו של הרשב"א, דחלות חיוב הריבית הוא מתחילה ועד סוף, ומתרבה בכל יום, ולכן כשנתגייר תוך הזמן, הרי שיש לחלק בין ריבית שעלה כבר בזמן גיותו, דבזה ליכא איסור תורה, כיון שנתרבה בהיתר, לבין ריבית שעלה אחר שנתגייר, דבזה איכא איסור תורה, כיון שחלות חיוב הריבית חל בשעה שהיה ישראל, ובמעות ישראל שמחזיק בהם ישראל.

בזקפו במלוה

ג. ויעוי' במרדכי (ב"מ סי' של"ד) בעובדא דהמלצר, שדן בישראל שהלוה לנכרי כ"א ליטרין בל' ליטרין, וביקש הנכרי מישראל אחר שיכנס ערב על חוב זה, ונכנס הישראל ערב ועי"ז נפטר הנכרי מהמלוה, והעלה שם, דאף דאסור לישראל להיות ערב על הלוואת ישראל לנכרי היכי דהמלוה בתר ערבא אזיל, מ"מ כאן שכבר נזקף הריבית ונתחייב הנכרי בכל ה' ליטרין, ממילא כשנפטר הנכרי מהל' ע"י שקיבל הישראל ערבות, חייב לשלם אף הריבית, אף זו שלא

שעלה קודם שנתגייר, אמנם הש"ך (שם סק"ב) העלה דאם לא זקפן כלל כ"ש שאינו גובה, והביא שכ"כ הב"ח והעט"ז, ע"ש.

3 וע"ע בחי' הרשב"א בסוגיין שכתב בטעמא דר"י דאין כאן איסור ריבית משום דבהיתר נתרבה עליו, ובריטב"א כתב דכל האיסור הוא רק משום מראית עין, ולכן התירו ר"י משום שלא יאמרו כו', וכפי הנראה איירי דוקא בריבית שעלה בגיותו, דבזה נתרבה עליו בהיתר, וכמבואר גם בדברי המ"מ [והרא"ש] לחלק בזה.

4 ועי' שערי דעה (סי' קע"א סק"ב). וע"ש בטור שהביא בשם הרא"ש דהתיר לגבות גם הריבית שעלה אחר גירות, והבי' הביא ביאורו של הרא"ש דאף דאיסורא דאורייתא היא יש כח ביד חכמים להתירו, ע"ש.

בכל הריבית ואינו יכול להפטר מתשלומיו, הרי חוב הריבית חייל מיד יחד עם חיוב הקרן.

במלוה, אלא דמתחילה נתחייב הנכרי בל' ליטריין עבור הכ"א שלה, ומ"מ דן בזה דין זקפו במלוה.⁵

וכן עולה מדברי המרדכי דעיקר הגדר תלוי בזה דאין הלוה יכול להפטר מתשלומי הריבית, וגם בנדונו לא נזכר כלל שנוקף

וע"ש עוד דנחלקו בדעת הרא"ש בענין זה, דמהרי"ק נקט בדעתו דחולק על המרדכי, וס"ל דזקיפת מלוה אינה מועלת

5 ועי' תשו' אבני נזר (י"ד סי' ר"ב) שהביא מהש"ך (ר"ס קע"א) שהעתיק דברי התרוה"ד לדינא דמועיל זקיפת מלוה בגיורתו אף להתייר ריבית שיעלה אח"כ, והאריך לתמוה בזה, ויסוד דבריו הוא דהא חזינן דאף הריבית שעלה כבר אינו גובה רק בזקפו במלוה קודם גירות, וכמוש"כ הש"ך (שם סק"ב) דלא כהפרישה, [וכנ"ל בהערה 2]. הרי דאף שכבר חל חוב הריבית קודם גירות אסרוהו חכמים לגבותו אחר גירות, דשם ריבית עליו, ולא התיירו רק בזקפו במלוה קודם גירות, והיינו כמו שפירש רש"י: 'לאחר זמן חישוב עמו על הריבית, וזוקף הכל ביחד במלוה, וכתב לו שטר עליהם כך וכך אני חייב לפלוני כו', דמשעת זקיפה הוי כגבוי'. והאריך האב"נ לבאר הכוונה, דע"י זקיפת המלוה הו"ל כאילו כבר פרע הריבית בשטר שנתן לו, [או שמחל לו חוב הריבית ובתמורתו נתחייב לו ממון], ולכן מותר לגבותו אחר שנתגייר דאין כבר שם ריבית עליו, אלא חוב בעלמא.

וכיון דאתי עלה מצד דין כגבוי, נקט האב"נ בפשיטות דזה לא שייך אלא בריבית שכבר עלה, אבל ריבית שלא עלה עדיין לא שייך זה, דאף אם נתן לו שטר על הריבית ועל ידו נתחייב בכל הריבית אכתי חוב ריבית הוא, דלא שייך לומר שפרע לו הריבית בשטר זה, כיון דכל חיוב הריבית לא חייל רק ע"י שטר זה, [ומחילה ודאי לא שייכי קודם שחל החוב]. ותמה לפי"ז ע"ד הש"ך שמקורם במרדכי ותרוה"ד ומהרי"ק איך מועיל זקיפת מלוה על ריבית שלא עלה, וביותר תמוה הא דמשמע מדבריהם דאף אם בתחילת ההלוואה כתב בשטר שמלווהו ק' על מנת לשלם ק"כ אחר זמן חשיב זקיפה, ואיך שייך לומר בזה דכגבוי דמי, והרי עיקר השטר בא לחייבו בתורת ריבית וכוודאי שם ריבית עלה.

וע"ש דמסיק דצ"ל דסבירא להו דבנותן שטר על הריבית אין הכוונה להתחייב בריבית ע"י השטר, אלא נתינת השטר על הריבית הוא כתשלומי הריבית ע"י השטר, כמו בנותן לו שט"ח של אחרים, וע"ש שכתב דהדבר מחדש מאוד.

ובאמת הדברים תמוהים מאוד להחשיב נתינת השט"ח כפרעון הריבית ע"י השטר, אכן באמת לא נתבאר כלל בדברי הפוסקים דבכתיבת שטר כזה חשיב כגבוי, ואדרבה בדברי המרדכי מפורש דעיקר טעם היתר משום דאין הלוה יכול לסלק החוב תוך הזמן, וזה ודאי נעשה ע"י כתיבת השטר שמחייבו בכל הריבית, [ואף בהלווהו בע"פ והתנה עמו כבר נתחייב בהכל ע"י קבלת ההלוואה], אלא דתמיהה האב"נ קיימת דאיך מועיל לענין נתיגיר, דהא לא עדיף מריבית שעלה בגיורתו ולא זקפו במלוה קודם גירות דאסור מדרבנן. והיה אפ"ל דהפוסקים הג"ל ס"ל כדעת הפרישה שהביא הש"ך (שם סק"ב) דלא אסרו ריבית שעלה רק בזקפו אחר גירות, אבל לא זקפו כלל מותר, אך אין בזה כדי השב בדעת הש"ך דפליג על הפרישה וס"ל דאף בלא זקפו כלל אסור.

ואפשר דדוקא גבי ריבית שלא חל מתחילה בשעת ההלוואה אלא מתרבה והולך, בזה גזרו לאסור מדרבנן אטו ריבית שעלה אחר גירות, אבל ריבית שנתחייב בו לגמרי קודם גירות א"צ זקיפת מלוה, אך גם זה מחדש, וגם אין מבואר מהיכן למדו כן, והרי לא הביאו רק מדין זקפו במלוה, ואיך למדו היתר מכאן באופן שלא זקפו אלא נתחייב מעיקרא.

ולענ"ד י"ל דבאמת לא התיירו הפוסקים לענין נתיגיר רק בזקף במלוה לאחר ההלוואה ע"י כתיבת שטר על הקרן והריבית יחד, דאז נחשב כאילו כבר גבה הריבית וחזר והלוה הכל, אלא דהמרדכי למד מסתימת הגמ' דמועיל הזקיפה גם לגבי הריבית שלא עלה עדיין, ומזה למד דכל שא"י לסלק החוב באמצע הזמן חייל חוב כל הריבית מיד, ולכן גם אם בתחילה לוח באופן שיכול לסלקו, מ"מ ע"י הזקיפה כבר נקבע חוב הריבית כולו מיד, וממילא שייך להחשיב שהכל נגבה כבר, [ושניהם באים כאחד, קביעת חוב הריבית וזקיפתו למלוה], לענין שלא ייאסר גבייתו אחר גירות מדרבנן, ומזה למד לעניינו בדין ערבות על הלוואת נכרי מישראל בריבית, דכל שא"י לסלק החוב באמצע הזמן כבר חל כל החוב, וממילא יכול אח"כ ישראל לקבל ערבות על חוב הקרן והריבית יחד, [ובזה לא בעי זקיפת מלוה, דסגי בזה שהחוב כבר חל על הנכרי], אבל גבי נתיגיר באמת לא יועיל מה שלוח מתחילה בשטר ונתחייב בו ריבית, דזה ודאי לא חשיב כזקיפה וממילא לא חשיב כגבוי, ורק בזקפו אחר זמן בשטר שנכתב בו הקרן והריבית יחד חשיב זקיפה.

בתשובה מסתפק בדין זה, והיא כתובה בתשובות להרמב"ן סימן רכ"ג. ומבואר דהבין בדעת הרשב"א בתשובתו, דאיירי אף בלוה ק' בק"כ באופן שאין הלוה יכול לסלק תוך הזמן ולהיפטר מהריבית, ומ"מ צידד דאין חוב הריבית חל רק בכל יום ויום לפי חשבון. וזהו כדעת הרא"ש לפי הבנת מהרי"ק, ודלא כהמרדכי.

לריבית שלא עלה עדיין, ולעולם הריבית שעולה אחר גירות נחשב ריבית המתרבה אצל ישראל⁶, והתורה ד' נקט דהרא"ש ס"ל ג"כ כדעת המרדכי להתיר בזקפו במלוה אף הריבית שעלה אחר גירות, [וכן הכריח הב"ח (סי' קע"א) בדעת הרא"ש].

בדעת הרשב"א בזה

ה. והב"י (סו"ס ק"ע) הביא דברי המרדכי הנ"ל, וכתב גם הא דנחלקו מהרי"ק ותורה ד' בדעת הרא"ש, וסיים: 'והרשב"א

6 והנה נדונו של מהרי"ק הוא, בענין חוב שהיה על קהל ירושלים שהלוה להם נכרי אלף פרחים, ונשתעבדו לתת לו ק' פרחים בכל שנה, ומכר הנכרי חוב זה לישראל אחד, וכתב מהרי"ק דרשאי אותו ישראל לגבות הק' פרחים בכל שנה, ואין בזה שום חשש רבית מאחר שכבר נשתעבדו לקהל לנושה גוי ליתן לו ק' פרחים מידי שנה בשנה, וכבר נתחייבו בסך זה בשעבוד גמור, וכתב לדמותו לזה דישאל שלוח מעות מכותי ברבית וזקפו עליו במלוה ונתגיייר אם עד שלא נתגיייר זקפו עליו במלוה גובה את הקרן וגובה את הריבית, וק"ו בישראל הקונה מן הכותי מה שכבר נתחייב לו וזקפו במלוה דשרי.

אלא דמהרי"ק הביא דמשמע מתוך דברי הרא"ש דאפילו זקפן עד שלא נתגיייר אינו גובה אלא הריבית שעלה עד שעת הגרות אבל לא מה שעלה משעת הגרות ואילך, [וכבר תמה המ"מ (פ"ה ממלוה ה"ו) על מהרי"ק דמנא ליה הא בדעת הרא"ש].

ו. וכתב מהרי"ק לחלק, דהתם הוא משום שהם מחשבים לפי הזמן ולפי רוב השנים יתרבה הריבית ולפי מעט השנים יתמעט. ולכן ודאי קסבר הרא"ש דאי גבי הריבית משמעת הגרות ואילך נמצא שהוא גובה הריבית אשר הוא לא זכה בה אלא משעה שהוא מוזהר עליו דהיינו לאחר שנתגיייר, אבל הכא משעה ראשונה שהלוה הנוצרי אותם אלף פרחים לקהל ירושלמי נשתעבדו מכל וכל לפרוע ק' פרחים לנצח מידי שנה בשנה ואינו כמו רבית המתרבה על פי אחר הפרעון ומתמעט ע"פ הקדמתו ופשיטא דלא שייך לחלק כדחילק הרא"ש, שהרי משעה ראשונה נתחייבו וחל השיעבוד מדינא דמלכותא ואי אפשר לקהל ירושלמי להשטמ ממנו בהקדמת פירעון, דאין עליהם פירעון אחר אלא זה ואם היו מביאים לנוצרי הנושה בהם האלף פרחים אשר נש בהם לא היה מנכה בהם דבר מסך המאה פרחים אשר עליהם ליתן לו מידי שנה בשנה. ומשמעות דבריו, דאוקי דברי הרא"ש באופן שיכול הלוה לסלק ההלוואה תוך הזמן ולהיפטר מהריבית, ובוה אין מועיל זקיפת מלוה, כיון דמ"מ הריבית מתרבה אחר גירות, אבל באופן שא"י לסלקו תוך הזמן, הוי כקרן ושפיר יכול הקונה מהנכרי לגבות הכל, כיון שכבר נתחייבו בו לנכרי.

אמנם יעוין שם במהרי"ק דאח"כ הוסיף וכתב, דאף בזה שכתב הרא"ש נחלק עליו מהר"ם, והביא שם דברי המרדכי הנ"ל דבזקיפת הריבית נעשה קרן אפילו הריבית שלא עלה עדיין, דמיד כשזקפו נעשה קרן. ואם היה בא הכותי מיד אחר הזקיפה ליתן לו הקרן לא היה נפטר בדיניהם ברבית והיה צריך ליתן לו הריבית משלם, ע"ש. והדברים מפליאים, שהרי מהרי"ק ביאר תחילה דהרא"ש איירי בריבית המתרבה, ומשמע דהיינו באופן שיכול לסלקו תוך הזמן, ובאופן זה לא פליג עליה מהר"ם, דהרי מהר"ם איירי להדיא באופן שא"י לסלק תוך הזמן, וכמו שהעתיק מהרי"ק בעצמו, ונמצא דלא פליגי הרא"ש ומהר"ם, אלא מר אמר חדא ומא"ח, וכבר תמה זאת במל"מ (שם), ע"ש.

ולענ"ד נראה, דמש"כ מהרי"ק תחילה בדעת הרא"ש, אין כוונתו לומר דאיירי באופן שיכול הלוה לסלק תוך הזמן, דהא איירי בזקפו במלוה, וכל כה"ג ודאי שוב אין הלוה יכול להיפטר ממנו, ואעפ"כ ס"ל להרא"ש [להבנת מהרי"ק], דלא הותר לגבותו אחר גירות, [ודלא כמהר"ם שהתיר ככה"ג]. אלא דמהרי"ק בא לחלק ולבאר, דטעמו של הרא"ש הוא, כיון דהבסיס לחישוב תשלומי הריבית הוא ע"פ חישוב זמן ההלוואה שנקבע ביניהם, ואילו היה לזה מתחילה לזמן קצר יותר לא היה מתחייב כ"כ, לכן חשבינן לעולם דהריבית מתרבה בכל יום, וכחזינו ביה שכיירות בתים ופועלים דאף שא"י לסלקו תוך הזמן, מ"מ אמרינן ביה שכיירות משתלמת מתווע"ס, כיון דהבסיס לקביעת סכום החיוב נקבע ע"פ משך זמן השכיירות, וה"נ גבי ריבית אמרינן כן, [וכנדקטו הב"י והמחנ"א בדעת הרשב"א, וכדלהלן בפנים, ודלא כחילוקו של המחנ"א שחילק ביניהם], משא"כ בהך חוב דאיירי ביה מהרי"ק, דלא שייך למיחשביה ריבית המתרבה, כיון שאין החיוב תלוי כלל בזמן ההלוואה, שהרי אין בידם כלל לפרוע הקרן ולהיפטר מהריבית, אלא לעולם עליהם לשלם ק' פרחים בכל שנה.

שאינו רשאי להחזיר המעות בחצי הזמן ולחשוב עמו יום יום.

והכוונה ברורה, דאף דלעולם כל ריבית היא בגדר תשלומי אגר נטר, מ"מ כיון דכבר קיבל זכות ההמתנה, ולא שייך שיהיה בזה איזה סיבה שתיבטל, הרי זה כאילו העמיד לו מיד את כל ההמתנה, ומיד נתחייב בכל הריבית, ורק בשכירות בתים ופועלים דעדיין תלוי ועומד אם המשכיר והפועלים יעמידו השכירות, וכן בריבית המתרבה לפי הזמן, והיינו באופן שהלוה יכול לסלק החוב תוך הזמן ולהפטור מהריבית דלהבא, דבזה הוא תלוי ועומד בדעתו אם ירצה לנצל זכות ההמתנה, דנמצא דלא נגמר בתחילה העמדת הדבר המחייב, בזה אמרינן דמתחייב מתחילה ועד סוף יום יום לפי חלקו.

השלמת דברי הרשב"א בתשובה

ז. והנה דברי הרשב"א בתשובה ניכר שהם קטועים בסופם, ואכן כעת נדפס מחדש תשו' הרשב"א (הוצאת מכון ירושלים) עם השלמות מכת"י, ונמצא שם השלמת התשובה הנ"ל, ושם מפורש להדיא דאירי רק באופן שיכול לסלקו בתוך הזמן, יעוי"ש שכתב לחלק בין מזון האשה דחשיב ככתובין בשטר אף שהחוב חל כל יום לפי הצורך, משום דהתם משעת נשואין חל עליו חיוב המזונות מתנאי בית דין כל הימים אשר תשב תחתיו אי אפשר לו שלא יתן, אבל מלוה דלגוביינא קיימא, משכח שכחא דפרע ליה כי היכי לא ליפסיד בריבית, וכיון דאי בעי פרע ליה השתא ופקע ליה ריבית, הכא לא חשבינן ליה ככתוב אע"פ שכתבו בשטר, ע"ש, הרי להדיא דאירי דוקא ככה"ג דמצי פרע ליה ומיפטר מן הריבית.⁷

'לענין ריבית הכתוב בשטר כו' דמספקא ליה אם אפשר לזכותו במכר או במתנה כלל לפי שהוא כמלוה על פה מפני שלא נתחייב בכל המלוה בשעת כתיבת השטר'. וכתב ע"ז הב"י 'ומדברי תרומת הדשן סימן ש"ג משמע דפשיטא ליה דכיון שזקפו עליו במלוה חשוב כקרן, כלומר ולפי דבריו חשוב ככתוב בשטר ויכול להקנותו כדרך שמקנים שאר שטר חוב'. ומסיק הב"י 'וכדברי תרומת הדשן משמע במרדכי בתשובת המלצר אשר הזכירה גם הוא וגם כתב דכן יש לדקדק מדברי הרא"ש ז"ל'.

והמחנה אפרים (ריבית סימן מ"ב) הביא דברי ב"י אלו במה שהביא מחלוקת הרשב"א והמרדכי בשם מהר"ם [והתרוה"ד] בדין ריבית שנוקפה במלוה, והעלה המחנ"א לדינא כדעת המרדכי, דכל כה"ג שזקפו במלוה חייל חוב הריבית מיד, ומה"ט בנכרי שלוה מישראל בריבית ונוקפה במלוה, רשאי ישראל להכנס כערב על הקרן והריבית, וחייב לשלם גם הריבית שיעלה אח"כ, וכתב לדחות הוכחת הרשב"א מסוגיא דראוי, ע"ש.

ביאורו של המחנה אפרים

ו. וע"ש במחנ"א שכתב להכריח כן מסברא: 'גם נראה לע"ד דלא אמרי' ככה"ג ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף, אלא כיון שלקח המעות וזכה בהן והרי הן ברשותו לכל דבר נתחייב בריבית, ולא אמרינן ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף אלא בשכירות בתים או פועלים, שהרי אם יפול הבית בחצי הזמן ה"ז פטור מהשכירות מאותו זמן ואילך, וכ"נ בפועלים שאם לא יגמרו מלאכתם אין להם ליטול אלא כפי מה שעשו, משא"כ במלוה דלא שייך להני, כיון

7 ועי' בדברי הש"ך (ח"מ סי' ס"ו ס"ק ק"ז) שכתב מד"ע בדעת הרשב"א דמורה הוא בוקף הריבית במלוה דהחוב חל מיד, וע"ש בתומים (ס"ק נ"ז) דכוונת הש"ך הוא דכל כה"ג שזקפו במלוה הרי אף אם ישלם תוך הזמן לא יפטר מתשלומי הריבית, וכל כה"ג חל החוב מיד והוי מלוה בשטר, ע"ש, והוא מתאים להמפורש בדברי הרשב"א בתשו', אמנם באמת בדברי הש"ך מבואר טעמו משום דכל שזקפו במלוה הרי הוא כגבוי, [עי' לעיל (הערה 5)], ולהאמור הרי גם בלאו האי סברא, כל שאינו יכול לסלקו תוך הזמן ולהיפטר מדמי הריבית, הרי כל החוב חל מיד.

לסלק תוך הזמן בזה ס"ל להרשב"א להדיא כדעת המרדכי דהחוב חל מעכשיו.¹⁰

והרמ"א בשו"ע (סי' ק"ע ס"ב בסופו) סתם לדינא כדעת המרדכי, וכדנקטו מהרי"ק ותרודה"ד להלכה, דכל שזקף הריבית במלוה באופן שאין הלוה יכול לסלק תוך הזמן חייל חוב הריבית מיד. וכ"כ עוד הש"ך (סי' קע"א סק"א) לדינא בדין זקף במלוה קודם גירות, דאף הריבית שעלה אחר גירות מותר, ומשום דחשיב כקן.

ועולה מזה, דכל דברי הרשב"א שדן בריבית דמתחייב בכל יום ויום לפי חשבון הוא דוקא בריבית המתרבה שיכול לסלק תוך הזמן ולהפטר מהריבית דלהבא, ובזה פשיטא דחל בכל יום לפי חשבון, [ולא נסתפק בזה הרשב"א כלל⁸, כמפורש בלשון הרשב"א דכל ספיקו הוא רק אם דינו כמלוה על פה כיון דלא חל עדיין חוב הריבית דלהבא, או דמ"מ כיון דכתוב הריבית בשטר ויתחייב בו להבא, חשיב כמלוה בשטר ואפשר למכרו⁹], אבל באופן שאינו יכול

8 והב"י וכן המחנ"א לפי מה שהבינו דהרשב"א קאי בזקפו במלוה, ומ"מ דן שייחשב כמלוה בע"פ משום דהחוב לא חייל מעכשיו, הרי ע"כ עיקר ספיקו תלוי בזה אם מועיל הזקיפה להחיל החוב מעכשיו, אך לפי העולה מהמשך התשו' שבכתי"י דכל ספיקו הוא רק בלא נזקף במלוה, הרי בזה פשיטא דלא חייל רק יום יום, ומ"מ היה אפשר להחשיבו כמלוה בשטר כיון שכתוב הריבית בשטר, ובה נסתפק דאפשר דלא חשיב מלוה בשטר כיון דלא חייל עדיין החוב.

9 ומסיק דחשיב מלוה על פה, ובסוף התשו' הנדפסת מכת"י הנ"ל דימהו להא דאמרו דאין מוציאין לאכילת פירות ולשבח קרקעות מנוכסים משועבדים משום דאין כתובין, ופירשו הראשונים דאף אם נכתב בשטר מ"מ כיון דאפשר דלא יבואו כלל לידי גביה אין הכתיבה כתיבה, וה"ה בהך ריבית דאפשר שיפירע החוב ולא יתחייב בה, לא חשיב כמלוה בשטר, ע"ש.

10 וע"ש במחנ"א שכתב לדון ולהסתפק, האם המרדכי התיר גם כשהישראל נעשה ערב מיד בשעת ההלוואה, דגם בכה"ג אמרינן דמתחילה מתחייב הנכרי להמלוה הקרן והריבית ורק אח"כ נפטר מכח ערבותו של הישראל שקיבל עליו חובו של הנכרי שעליו נתרבה הריבית, או נימא דעד כאן לא התיר המרדכי רק כשבתחילה נתחייב הנכרי להישראל המלוה בלא ערבות כלל, ורק אח"כ נכנס הישראל כערב ונפטר הנכרי מותר, דהריבית לא נתרבה כלל על הישראל אלא על הנכרי שכבר נתחייב בה בשעת הלוואה, אבל אם נכנס הישראל ערב מתחילה בזה י"ל דהוי כאילו הלוה לכתחילה להישראל ונתחייב הישראל מתחילה הקרן והריבית.

וע"ש שהביא מתשו' הרשב"א (מיוחסות סי' רכ"ה) בדין שמעון שהלוה לנכרי כ"ב דינר וחצי על מנת שישלם לו זמן אחר ה' זקוקין כסף שששים כ"ה דינרים, וראובן נעשה ערב נגד שמעון שקיבל עליו החוב ונפטר הנכרי משמעון, והעלה שם הרשב"א דאין בזה איסור, 'שכבר נתחייב הגוי בכל בקבלת המעות, וישראל כשקבל עליו לפרוע לשמעון השולחני אינו משלם אלא קרן בלבד שכבר נתחייב הגוי, וה"ז כישראל שהלוה לגוי ק' בק"ך ואחר שהגיע זמנו לפרוע נתן לו ערב שאין כאן צד רבית', הרי מפורש כצד הא' דאף בנכנס ערב מתחילה מותר.

ובהמשך דבריו הביא המחנ"א דברי הרשב"א בתשו' הנ"ל דסי' רכ"ג, וכתב דמדבריו שם עולה דלא פסיקא ליה מילתא, וס"ל דאף בזקפן במלוה לא זכה מעכשיו בכל הריבית, ע"ש, ונראה דהבין דהרשב"א ספוקי מספקא ליה בזה, ומש"כ בסי' רכ"ה הם דלא כצידודו בסי' רכ"ג.

אכן בהערות הנדפסות בתשו' הרשב"א הוצאת מכון ירושלים העירו, דבכת"י נמצא דסי' רכ"ה הוא תחילת תשו' דסי' רכ"ג, ותחילה העלה להתיר בנדון שנשאל מסברא הנ"ל דהנכרי כבר נתחייב בהריבית, וכמו שנדפס בסי' רכ"ה שהובא במחנ"א, ואח"כ כתב הרשב"א לבאר להשווא עיקר דין ערבות בהלוואת ישראל לנכרי בריבית, כאשר נדפס בסי' רכ"ג בתחילתו, ובסוף הדברים חזר לדון בנדון השאלה הנ"ל, ע"פ מה שהעלה יסוד הנ"ל דהריבית חל מתחילה ועד סוף, וכנדפס בסוף סי' רכ"ג, ובכת"י יש שם סיום התשובה החסרה בדפוס, ושם כתב לדון לפי"ז דגם בנדונו נאסור מה"ט, ומשום דהריבית מתרבה על הישראל אחר שנכנס ערב, וכתב לדחות: 'ולא היא, דשאני הכא דאינה מלוה אלא זבני, ומעתה נתחייב לו הגוי לתת לו הה' זקוקים, ואינו חייב לו מעות אלא ה' זקוקים מטבע ישן, נמצא שראובן זה לא נתחייב שמעון לתת לו ריבית מכאן ואילך, אלא הה' זקוקים שנתחייב הגוי בכולן משעת קבלת המעות'. וצריך לבאר כוונתו, דאילו היה מלוה מסתמא היה יכול לסלקו תוך הזמן ולהפטר מהריבית, וממילא היה דינו דאסור לישראל להכנס

נכרי שהלוח בריבית ומכרו לישראל

ח. עוד מצאנו להריב"ש בתשו' (סי"ה) בדין נכרי שהלוח לישראל בריבית, ואח"כ מכר הנכרי החוב לישראל, והעלה בדינו, דבאופן שהלוח אינו יכול לסלק הקרן ולהפטר מהריבית, נמצא דהנכרי כבר זכה בכל הריבית משעה הראשונה, וחזר והקנהו להישראל, ואין כאן ריבית המתרבה על הישראל ומותר לישראל הקונה לגבות הריבית, אבל באופן שיכול הלוח לסלק הקרן באיזה זמן שירצה, הרי הנכרי לא זכה עדיין בריבית שיעלה לאחר זמן אם לא יסלק החוב, וכשמכר החוב להישראל והוא ממתין לו בפרעונו, נמצא הריבית מתרבה לישראל בעל החוב, ואסור לו לגבות הריבית מהישראל הלוח. ודברי הריב"ש הובאו בב"י והביאו הרמ"א להלכה בשו"ע (סי' קס"ח ס"כ).¹¹

ויסוד דבריו מתאימים למה שהעלה הרשב"א דריבית הרי הוא כשכירות שמשתלמת מתחילה ועד סוף, ולכן

כשנמכר לאחר חשיב כמתרבה אצל הקונה, ומה שכתב דזהו דוקא כשהלוח יכול לסלקו אבל אם א"י לסלקו כבר חל כל חוב הריבית מתחילה, הוא מתאים לדעת המרדכי ומהרי"ק ותרוה"ד, וכבר נתבאר דגם הרשב"א אזיל בדרך זה.¹²

ישראל שהלוח בריבית ומכרו לנכרי

ט. וע"פ דברי הריב"ש יש לדון בישראל שלוח מישראל בריבית באיסור, ואח"כ מכר המלוה חובו לנכרי, דבזה הדין להיפך, דאם הריבית קצובה וא"י לסלק תוך הזמן אסור, דהא הישראל המלוה כבר זכה בכל הריבית ומכרו לנכרי, וכשמשלם החוב הרי משלם חוב ריבית שחל באיסור, אבל אם יכול לסלקו תוך הזמן נמצא דהריבית שחל אחר מכירת החוב לנכרי, לנכרי מתרבה, ואין בזה איסור.

ויעוי' בחוות דעת (סי' קס"ח סק"א) שכתב בפשיטות דישראל שהלוח לישראל בריבית ומכרו אח"כ לנכרי אף באופן שחל המכירה מן התורה מ"מ אסור להישראל

במקום הנכרי, דהריבית מתרבה עליו, אבל כיון דנעשה באופן של מקח וכבר נתחייב בכל הה' זקוקים ושוב א"א לו להפטר מתשלום כל הה' זקוקים, הרי ממילא כבר נתחייב הנכרי בהכל, ושוב אין הריבית מתרבה על הישראל.

ודברי הרשב"א מתפרשים היטיב על פי הנמצא בכת"י, ואילו הדברים כפי שנדפסו אי אפשר להעמידם ולפרשם על נכון, וניכר שנפל שיבוש וחסרון רב.

11 וע"ע בט"ז (שם סקי"ב) ובשו"ע הרב (ריבית סעי' ע').

ויעוי' בחי' הריטב"א בסוגיא דנכרי שלוח בריבית ונתגייר (ע"ב ע"א) שכתב: 'יש למדין מכאן, דה"ה גוי שיש לו שטר חוב על ישראל ויש בו רבית מפורש ועד שלא זקפו במלוה מכר הגוי או נתן אותו שטר חוב לישראל, דאסור אותו לישראל לגבות הרבית כגוי עצמו שנתגייר, וכן היה אומר מורי הרב ז"ל, ואין הראיה מחלוקת בעיני, דשאני הכא שהגוי הזה הוא עצמו הלוח מעות שלו, וכשגובה אותו עכשיו נראה רבית הבאה מלוה לישראל למלוה ישראל, ואע"פ שבשעת הלואה גוי היה השתא בשעת גובינא ישראל הוא, משא"כ בגוי שמכר חובו לישראל שהישראל הגובה אותו לא הלוח כלום ואין כאן רבית מן הלוח למלוה.'

ונראה דהריטב"א איירי לענין ריבית שכבר עלה קודם מכירה, או דאיירי באופן שאינו יכול לסלקו תוך הזמן, דבזה ליכא איסור ריבית אף כשבא החוב לידי ישראל, כיון שלא נתרבה הריבית ביד הישראל, אלא דמ"מ דעת רבו לאסרו מדרבנן כל שלא נזקף במלוה קודם מכירה, כדרך שאסרו בנתגייר, וע"ז נחלק הריטב"א ונקט דלא אסרו רק בנתגייר, משום דריבית זה שנוטל עכשיו אחר גירות נעשה מכח הלואה שהוא עצמו עשה, ומיחזי כישראל הנוטל ריבית מישראל, כיון שגובהו אחר גירות, משא"כ במכר גוי חובו לישראל, דבזה לא אסרו, כיון שישראל זה לא הלוח הלואה זו בריבית, ומכח הנכרי הוא בא. אבל בריבית המתרבה, שיכול לסלקו תוך הזמן, ומכרו לישראל ונתרבה עליו ריבית, בזה מודה הריטב"א דאסור מה"ת, וכמבואר בתשו' הריב"ש.

12 אכן הריב"ש שם איירי כשאין הלוח יכול לסלק, ונתחייב ליתן להמלוה כל ימיו סך מסוים לכל חודש או שנה, וכעובדא דמהרי"ק המובא לעיל [הערה 6], וכבר הובא שם דמהרי"ק צידד דבכה"ג כו"ע מודו דחילל החוב מתחילה.

אכן בתשו' אבני נזר (יו"ד סי' קפ"ט אות א') הביא דברי החו"ד ונראה מלשונו דמוקי לה בריבית קצובה כשא"י לסלקו תוך הזמן¹⁴, אבל בריבית המתרבה באמת שרי, וכדעולה מדברי הריב"ש. וכן מבואר מדברי אא"ז מהרש"ם בדעת תורה (שם) דהבין כן בפשיטות דהחו"ד איירי בריבית קצובה.¹⁵

ועיקר דברי החו"ד שבא לבאר דברי המחבר שם, תמהו עליו המפרשים, וביארו דברי המחבר באופנים אחרים, ויבואר עוד בע"ה להלן (פרק ב').

כשיש בחלואה גם ריבית קצובה

י. עדיין יש לדון, דהנה נהוג בבנקים שמיד עם לקיחת המשכנתא הם מחייבים אחוז מסוים של ריבית על העמדת האשראי, סכום זה מקוּוּז ישירות מסכום המשכנתא,

ושלם הריבית, וביאר בטעמו: 'כיון דהישראל קצץ עמו זמן, אף שנקנה החוב לעובד כוכבים אינו יכול לבטל השכירות שהוא לזמן, כמו בשכירות מטלטלין לזמן דאף שמוכרין בתוך הזמן אין הלוקח יכול לבטל השכירות, וכיון דקציצת הזמן קיים בשביל הישראל הוי כנותן הרבית בשביל הישראל וחיוב להחזיר'.

ומשמעות דבריו דאיירי אף באופן שהלוה יכול לסלק תוך הזמן ולהיפטר מהריבית של העתיד, ומ"מ ס"ל דחשיב ריבית הנקצץ ע"י הישראל, כיון דהלוה קיבל זכות המתנת הזמן מהישראל בתמורת הריבית. וזה נסתר מדברי הריב"ש הנ"ל דמבואר בדבריו דכל שהלוה יכול לסלק תוך הזמן הרי הריבית שמתרבה אח"כ מתרבה להקונה.¹³

13 וראיתי למי שרצה לצדד ולומר דמש"כ הריב"ש והרמ"א בשמו דביכול לסלק חשיב מתרבה אצל הקונה, היינו באופן שגם המלוה יכול לתבוע החוב מתי שירצה, אלא שקבעו ביניהם שכל עוד לא ישלם הלוה החוב מכל סיבה שהיא ישלם ריבית כך וכך לכל חודש, ולכן שפיר קאמר הריב"ש דחשיב מתרבה אצל הקונה, דהא לא קיבל שום זכות המתנה מהמלוה הראשון, דהא רשאי לתבוע החוב מיד, אבל היכי דהמלוה אינו יכול לתבוע החוב עד זמן מסוים, ורק הלוה יכול לסלק תוך הזמן, בזה מודה הריב"ש דלא חשיב מתרבה אצל הקונה, דהא הלוה כבר קיבל זכות ההמתנה מהמלוה הא', וכמבואר בחו"ד. אכן המעיין בדברי הריב"ש יראה בבירור דאין שום מקום לפרש כן בדבריו, דהא לא הזכיר אלא דהלוה רשאי לסלק החוב, ולא הזכיר ולו ברמז קל דגם המלוה יכול לתבוע מתי שירצה, ואם היה עיקר הסברא תלויה בזה איך לא הזכיר מזה כלום, וכן הרמ"א סתם הדברים דכל שהלוה יכול לסלק החוב חשיב מתרבה לקונה, ולא הזכיר דאין ללוה שום זכות לזמן ויכול המלוה לתבוע החוב כל שעה שירצה. וביותר מבואר כן ממה שהריב"ש האריך להכריח דינו, וכתב: ויזי תימא כיון שהישראל כבר הוא משועבד לעובד כוכבים לתת לו הרבית כל שנה ושנה כל זמן שהמעות בידו נימא שגם אחר שהקנה לישראל יוכל הישראל לקבל הרבית כל זמן שהמעות ביד הלוה, והרי הוא כאלו לוקחם בעד העובד כוכבים שנשתעבד לו הלוה לזה כבר, וע"ש מש"כ לדחות זה, ואי איירי באופן דהנכרי היה רשאי לתבוע בכל שעה איך ייתכן להחשיבו שיש כבר שעבוד לנכרי על הישראל, דהא לא נתן לו שום זכות, אלא שהתנו ביניהם דכל עוד שיחזיק בממונו יתחייב בריבית, אבל לא שייך לומר דכבר נשתעבד לו הישראל, וע"כ איירי באופן שהנכרי לא היה יכול לתבוע, ונמצא דכבר קיבל זכות ההמתנה מהמלוה אם ירצה הלוה להחזיק המעות, והיה שייך לומר דכבר נשתעבד לו כנגדו בהריבית שפסקו ביניהם, ומ"מ הכריח הריב"ש דלא חייל עדיין החוב כיון דהלוה רשאי לסלקו מתי שירצה, ובדידיה תליא מילתא.

14 ומ"מ הוצרך החו"ד להאריך בביאור הדבר, משום דהיה מקום לומר דאף בריבית קצובה מ"מ כיון דפסיקת הריבית נעשית עבור זמן ההמתנה, היה מקום להחזיר כשנמכר לנכרי, דהא ההמתנה שעליה נקצבה הריבית היא בחוב של נכרי, ולכן ביאר החו"ד דזה אינו, ומשום דזכות ההמתנה באה מכח הישראל שהלוה לו לזמן ושוב אין יכול הישראל או הנכרי הבא מכחו לתבוע תוך זמן זה, וממילא חשיב ריבית המשלמת מלוה ישראל.

15 ע"ש שתמה על החו"ד דאין כתב דקיבל זכות ההמתנה מהישראל, דהא כבר הגיע זמנו לפרוע דהא איירי בבא לפרוע החוב, ע"ש, ואי איירי בריבית המתרבה הרי לק"מ, דבאמת לא הגיע הזמן עדיין, אלא דהלוה הא' רוצה להיפטר מהריבית ובא לסלק החוב תוך הזמן, אע"כ דמהרש"ם הבין בפשיטות דהחו"ד לא איירי בריבית המתרבה דא"כ ליכא שום איסור, אלא איירי בריבית קצובה, וממילא שפיר תמה על החו"ד דמשמעות השו"ע דכבר הגיע זמן פרעון.

ואם כך, הרי נמצא דבמשכנתא זו ישנם תשלומי ריבית שהם קצובים, שהרי סכום זה של 3,000 דולר הוא קצוב ועומד, ולא ייפטר ממנה אף אם יסלק הקרן באמצע הזמן, [אלא שאם יסלק ריבית זו לא ימשיך לשלם ריבית על הריבית].

ויש לדון בנדון כזה, שיש בהלוואה שהלווה הישראלי חלק ריבית המתרבה וחלק ריבית קצובה, היכי דיינינן ליה.

ולכא'ו' היה נראה דהריבית הקצובה כבר חלה מתחילה לישראל, ואין היתר לשלמו אחר המכירה, ורק הריבית המתרבה מותר לשלם, ונמצא דאסור לשלם תשלומי הקרן כנגד אותם 3,000 דולר, [ואולי אף הריבית המשולמת עליהם].

אכן לענ"ד יש מקום לדון דגם בזה אין איסור, דהא נתבאר דגדר תשלומי ריבית הם בגדר שכירות שאומרים בה דמשתלמת מתחילה ועד סוף, ולהבנת הב"י והמחנ"א בדעת הרשב"א ומהרי"ק בדעת הרא"ש הרי גם בריבית קצובה אמרו כן, אלא דבדברי הריב"ש מבואר דבריבית קצובה חייל כל החוב מתחילה, וכדבריו מבואר במרדכי ותרוה"ד ומהרי"ק, ואסברא לן המחנ"א, דכיון דכבר קיבל המעות לידו וא"א שלא יוכלו לעמוד ברשותו כל זמן החוב, הרי זה כאילו כבר העמיד את כל הזכות מתחילה, ורק בריבית המתרבה שתלוי בזמן שיחזיק במעות החוב, בזה אמרו דמשתלמת מתוע"ס.

ומעתה י"ל דבהלוואה שהתנה בה שישלם ריבית בסכום מסוים, ואם יסלק החוב תוך הזמן ישלם ריבית פחותה, דאפשר דכל כה"ג אין מחלקין הגדרת הריבית ונימא דחלק זה שמחויב לשלם גם במקרה של סילוק החוב באמצע כבר נתחייב מתחילה, ורק הריבית הנוספת יש בה דין משתלמת מתוע"ס, אלא כל כה"ג הדרינן לסברת הרשב"א [להבנת ב"י ומחנ"א] דכל הריבית

דהיינו, כאשר אדם לווה לדוגמא 100,000 דולר, והם לוקחים 3% ריבית בהתחלה, הרי שהם מעבירים ללווה רק 97,000 דולר, כאשר קרן המשכנתא לסילוק עומד על 100,000 דולר.

נמצא דבכל משכנתא יש סכום מסוים של ריבית שאיננה מתרבה עם הזמן, אלא משולמת מתחילה, וגם אם יסלק החוב באמצע הזמן לא ייפטר מריבית זו.

ויש לדון בגדר הדברים, די"ל דנחשב כאילו הלווה קיבל עוד 3,000 דולר, והוא שילם חזרה לבנק בתורת ריבית, וא"כ נמצא דריבית זו כבר שולמה, אלא שהלווה ממשיך לשלם ריבית המתרבה גם על סכום זה.

ולפי מהלך זה לכא'ו' אין שום הבדל בריבית זו, דכיון שהריבית כבר שולמה אלא שמשלם עכשיו ריבית המתרבה על סכום שלקח עבור תשלומי הריבית, והרי כעת הריבית מתרבה לנכרי, אין בזה איסור.¹⁶

אמנם כיון שלמעשה לעולם לא בא סכום זה של הריבית לידי הלווה, א"א להחשיב שכבר שילם הריבית, אלא מתחילה נקבע שישלם ריבית זו בתשלומים במשך כל שנות המשכנתא, בתוספת ריבית, וכאילו ההלוואה מתחילה נקבעה רק לסכום של 97,000 דולר, וע"ז משלם ריבית הן הריבית הרגילה המתוספת על סכום זה, והן ריבית נוספת בסך של 3,000 דולר שמשולם בתשלומים בתוספת ריבית על הריבית.

ואף אם נחשיבו כזקיפת מלווה, [ונימא דמועיל מצד סיטומתא], לא מסתברא דיועיל לשלם ריבית זו, דלא מצאנו שיועיל זקיפת מלווה על חיוב ריבית, להתיר לשלם אח"כ חוב זה [אף ליתומים שאין בהם דין השבת ריבית].

16 והיה מקום לדון מצד דין נכרי, ע"פ מה שדנו המחנ"א (ריבית ס"ג) והגרע"א (קמא סי' פ') ועוד דאף בר"ק יש דין נכוי דמנכין הריבית מהקרן, ונמצא דהריבית עדיין לא שולמה, אכן יעוי' תשו' נוב"י (תנינא יו"ד סי' ע"ו) דעולה מדבריו דרק בשעת גוביינא אפשר לנכות, אבל לא מתנכה ממילא.

משתלמת מתוע"ס, דרך בהלואה שהריבית אינה תלויה כלל בזמן שיהיה המעות בידו בזה אמרי' דחל מתחילה, אבל בהלואה שהריבית תלויה בזמן, שאם יחזיק זמן מועט הריבית תהיה מועטת, בזה לא חל כלום בתחילה, אלא הכל חל מתוע"ס.

אכן אין הסברא ברורה, אלא דבלא"ה הא לענין ריבית זו אין לו דרך להיפטר, דהרי גם אם יסלק החוב כעת לא ייפטר ממנה, ואת הנעשה אין להשיב, ואין לנו לדון רק על הריבית שיכול להיפטר ע"י סילוק מוקדם של החוב, ובזה נתבאר דאין איסור.

פרק ב'

דין ישראל שהלווה לישראל על מנת שיתחייב קרן וריבית לנכרי

בגמ' (ב"מ דף ע"א ע"ב) ובשו"ע (יו"ד תחילת סי' קס"ח) דנו בדין ישראל שלוה מעות מנכרי בריבית, וכשבא להחזיר החוב ביקש ישראל אחר ללוות המעות ולשלם הריבית בעתיד, והנכרי הסכים לכך, ומסר הישראל הלוה הראשון את דמי הפרעון לידי הישראל הלוה השני על דעת שיתחייב נגד הנכרי בקרן ובריבית שיעלה אחר כך.

ומבואר בגמ' שאילו היה דין שליחות לנכרי, היה נחשב ישראל הראשון כשלוחו של הנכרי הלוות המעות לישראל השני, והרי זו הלוואת נכרי לישראל בריבית שמותר, אבל כיון שאין שליחות לנכרי, אי אפשר להחשיב כאילו הנכרי הלווה המעות להישראל השני, וממילא לא נתחייב הישראל השני לנכרי אלא להישראל הראשון, והוא נשאר חייב הקרן והריבית לנכרי, ונמצא שיש כאן שני הלוואות, חוב הישראל הראשון לנכרי [שבזה אין שום איסור], וחוב הישראל השני לישראל הראשון שאסור לו להתחייב וליתן לו ריבית.

וביארנו הראשונים, שאף אם הישראל השני יתן הריבית לידי הנכרי בעצמו, הרי זה כנותנו להישראל הראשון שהוא המלוה שלו, לא מבעיא באופן זה שהישראל הראשון עדיין חייב קרן וריבית להנכרי, והישראל השני משלם חובו, שודאי נחשב כנותן לישראל הראשון, אלא אף אילו הישראל הראשון לא היה חייב לנכרי, מ"מ כל שישראל השני נותן לנכרי ע"פ ציווי הישראל הראשון שהוא המלוה שלו, הרי זה נחשב כנותן להישראל הראשון, ומדין ערב למדנו דבר זה, וכמפורש בגמ' שאשה שאמרה תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך מקודשת מדין ערב, שמה שנותן לפלוני נחשב כנתינה להאשה, וה"נ מה שנותן לנכרי על פיו של המלוה נחשב כקיבל המלוה מידי הלוה.

בחי' המיוחסים להריטב"א מבואר, שבאמת גם בלא דין שליחות, כשנתן הישראל הראשון להישראל השני את המעות על דעת שיתחייב לנכרי, באמת מתחייב הישראל השני לנכרי, [והיינו מדין עבד כנעני, וכמבואר בגמ' שהנותן מנה לאשה ואומר לה התקדשי במנה זה לפלוני, מקודשת מדין עבד כנעני, שכשם שעבד כנעני יוצא לחירות כשאחר נותן כסף שחרורו לאדונו, כך אשה מתקדשת ע"י כסף שנותן אחר עבור המקדש, וה"נ יכול הישראל הלוה השני להתחייב לנכרי ע"י נתינת ישראל הראשון מעותיו להלוה], אלא שמ"מ יש בזה איסור ריבית קצוצה, הואיל וההלוואה וקציצת הריבית נעשתה ע"י הישראל [שלא בשליחות הנכרי, שהרי אין שליחות לנכרי], הרי זו הלוואת ישראל בריבית.

אלא שהריטב"א הוסיף שזהו דוקא בריבית קצוצה שאין הלוה יכול לפרוע תוך הזמן ולהיפטר מהריבית, אבל בריבית המתרבה שתלוי כמה זמן יחזיק הלוה במעות, בזה אף שקצצו הישראל, מ"מ כיון שהריבית מתרבה אחר שחל החוב לנכרי, אין בזה איסור, כיון שהריבית מתרבה אצל נכרי.

וע"פ זה כתב הריטב"א שסוגיית הגמ' היא בריבית קצוצה, ולא בריבית המתרבה, ולכן יש איסור ריבית בכך שהלוה ישראל הראשון לישראל השני ע"מ שיתחייב לנכרי. והדברים

מופלאים, כי פשטות לשון הגמ' משמע שהנדון בריבית המתרבה, שהלוה יכול להחזירו מתי שירצה, ובא להחזירו לנכרי כדי להיפטר מהריבית, וישראל השני רוצה לקבל ההלוואה במקומו ולהמשיך בתשלומי הריבית, ומשמע שגם בריבית המתרבה יש איסור ללוות מישראל ע"מ להתחייב לנכרי.

אכן בעיקר הנחת הריטב"א שישראל יכול להתחייב לנכרי ע"י נתינת אחר מדין עבד כנעני, אינו דבר מוסכם, שיש כמה פוסקים הסוברים שדין עבד כנעני הוא גם מענפי השליחות, וכיון שאין שליחות לנכרי א"א גם להתחייב לנכרי ע"י נתינת אחרים.

ולדרך זה יתיישב הסוגיא, ומשום שא"א שיתחייב הישראל השני לנכרי ע"י נתינת הישראל הראשון וממילא מתחייב לישראל הראשון, ולכן יש בזה איסור ריבית, וכמבואר.

אכן מדברי השו"ע עולה להדיא שאף באופן שחל החוב של הישראל השני לנכרי, וכגון שכתב שטר על שם הנכרי ונתן לו משכונות, [והנכרי החזיר לישראל הראשון שט"ח ומשכונות שנתן לו ונפטר מחובו], מ"מ הוא ריבית קצוצה.

והביאור העולה בזה הוא, שגם בריבית המתרבה נחשב הריבית כאילו בא לידי הישראל הראשון, שכיון שהישראל הראשון קצץ עם ישראל השני לתת הקרן וריבית שיתרבה להנכרי, ועל פיו של הישראל נתחייב ונותן הריבית להנכרי, הרי זה נחשב כמשלם ריבית להישראל.

וכן מפורש בדברי התוס' והמרדכי שהמלוה ק' לישראל על מנת שיתחייב ק"כ להקדש, הרי זו ריבית קצוצה, ומשמע שגם בריבית המתרבה אמרו כן.

אלא כלוה מהלוה הא', ומשום דאין שליחות לנכרי.

סוגיא דהעמידו אצל נכרי

ומבואר, דאילו היה דין שליחות בנכרי, היה מועיל מסירת המעות מיד לזה א' ליד לזה ב' בשליחות המלוה להחשיבו כלוה מהמלוה, דלוה א' נעשה שליח להלוות מעות המגיעות למלוה לידי לזה שני שיתחייב בפרעונם להמלוה¹⁷, ומה"ט במלוה נכרי לישראל שחזר והלוה ללוה ב' בשליחות הנכרי לא היה בזה איסור ריבית, דנחשב לזה ב' כלוה מהמלוה הנכרי, וישראל הלוה הראשון לא עשה אלא שליחותו של המלוה, וכן להיפך במלוה ישראל לנכרי וחזר והלוה המעות ללוה ישראל בשליחות המלוה, היה בזה איסור ריבית, דנחשב כלוה מידי הישראל המלוה.

אך כיון דאין שליחות לנכרי ממילא א"א לייחס ההלוואה אל המלוה, ונשאר לזה ב'

יא. בפרק איזהו נשך (ב"מ ע"א ע"ב) איתא: 'ת"ר כו' ישראל שלוה מעות מן הנכרי ברבית וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו, אסור, ואם העמידו אצל נכרי מותר, וכן נכרי שלוה מעות מישראל ברבית וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו, מותר, ואם העמידו אצל ישראל אסור. בשלמא סיפא לחומרא, אלא רישא כיון דאין שליחות לנכרי איהו ניהו דקא שקיל מיניה רביתא'.

ועולה מסוגיא זו, דאף אם העמידו לזה ראשון ללוה שני אצל המלוה והסכים שיתן המעות ללוה ב' בתורת הלואה ובזה ייפטר לזה הא', לא חשיב לזה ב' כלוה מהמלוה

17 ואף שהמעות של הלוה הא' ולא של המלוה, מ"מ חשיב כמלוה מעות של המלוה, כיון דע"ז נפרע חובו להמלוה, והכל בא כאחד, הקנאת המעות ע"י לזה הא' להלוה הב' בתורת הלואה לצורך המלוה הא', וע"י חלות ההלוואה והתחייבות לזה הב' להמלוה ממילא ייפרע חובו של לזה הא'.

ונותן המעות לישראל חבירו על דעת שיתחייב קרן וריבית לנכרי, יש בזה איסור, דהא לוח מישראל בריבית.

ואף דסו"ס הריבית אינו בא ליד הישראל אלא ליד הנכרי, כבר ביארו התוס' (ד"ה מצאו) והרא"ש (שם סי' נ"ג ובתשו' כלל

כלוה מידי לוח הא' שמידו באו אליו המעות בתורת הלואה, דהא לא נתנו לו בתורת מתנה, וכיון דלא חייל ההלואה כלפי המלוה, ולא נפטר הלוח הא' מהמלוה הא'¹⁸, ממילא ודאי נתנו בתורת הלואה ממנו, ואדעתא דהכי קיבלם לוח ב', ומה"ט במלוה נכרי שהלוח לישראל וחוזר הישראל

18 ע"י קצוה"ח (סי' קכ"א סק"א) שהוכיח מכאן כשיטת בעה"ת בשם הרמב"ן המובא שם בש"ך (סק"ד) דבא"ל מלוה ללוח שלח ע"י נכרי ולא א"ל והפטר לא נפטר הלוח בנתינתו לנכרי, ע"ש, ועי' נתי"מ (שם סק"א) שדחה ראייתו, ומשום דאף ההחלקים על הרמב"ן [וכדס"ל להסמ"ע והש"ך שם לדינא דאף בלא א"ל והפטר הרי הם באחריות המלוה], באמת לא נפטר מחובו והמעות עדיין של לוח, אלא דאם ייאבד בידי הנכרי יתחייב בהם המלוה וממילא ייפטר הלה מחובו, וכל עוד המעות בעין הם של הלוח, וממילא כשנוטלן ישראל שני בהלואה, [שהרי אינו רשאי ליטלם רק בתורת הלואה, ואדעתא דהכי נתנם לו הלוח הא'], הרי הוא הלואת ישראל, שהרי מעות של ישראל הם ולישראל נתחייב בריבית, [וממילא שוב אינו באחריות הנכרי], ע"ש.

והנה, יעוי' בחו"ד (סי' קס"ח סק"ח) שתמה בהא דנכרי שלוח מישראל וביקש להחזירם לו ומצאו ישראל אחר שרוצה ללוותם והעמידו אצל ישראל, דמפורש בגמ' ושו"ע דבא"ל נ"ו"נ ביד אין בזה איסור רק מצד שליחות לחומרא, ותמה שם דהא כיון דהעמידו אצל המלוה וא"ל המלוה להנכרי שיתן המעות לישראל פשיטא דנפטר הנכרי, וצ"י לדברי הסמ"ע הנ"ל דאף באמר המלוה ליתן למי שאינו בר שליחות נפטר הלוח אף בלא א"ל והפטר, ומעתה הרי ממילא נתחייב לוח הב' להמלוה הישראל מצד דפטר המלוה את לוח הא' הנכרי על פיו של לוח ב', וכיון שקצץ ע"כ קרן וריבית הרי זו ריבית קצוצה, וע"ש דמסיק דסוגיין כשלא דיבר כלל לוח הב' עם המלוה ולא קצץ עמו כלום ולא פטר הלוח הא' על פיו, והכל נעשה בין המלוה להנכרי הלוח הא' ששלחו להלוות ללוח הב' בשליחותו, ובכך ישלם חובו של לוח הא' להמלוה, וכיון דאין שליחות לנכרי לא נעשה כלום, ע"ש באורך.

ונראה דדברי רבי יעקב מליסא בב' ספריו משלימים זה את זה, דחלוק דין אומר שלח ע"י נכרי דבזה כשמסרו לנכרי נפטר מחובו, דהא עשה מה שנצטווה לשלוח המעות ע"י הנכרי, וממ"נ אם יגיעו המעות ליד המלוה הא בא הפרעון לידו, ואף אם יאבד ממנו בדרך הרי אחריותם על המלוה, משא"כ בסוגיין הא נצטווה למסור המעות לידי לוח ב' בתורת הלואה, באופן שיתחייב בפרעונו, ומעתה אם באמת יתחייב לוח הב' להמלוה ודאי נפטר לוח הא', שהרי עשה שליחותו, וממילא אם באמת נעשה הדבר על פיו של לוח הב' וקצץ עמו המלוה שיתחייב לו קרן וריבית, שפיר אמר' דנפטר הלוח הא' במסירתו, כיון שממילא יתחייב בו לוח הב' להמלוה, ועל אופן זה שיתחייב בו לוח ב' הא שפיר פטרו לגמרי במסירתו ללוח ב', אך כיון דלא דיבר המלוה עם לוח הב', וממילא א"א שיתחייב לו לוח ב', דאין שליחות לנכרי, א"א שייפטר לוח הא' לגמרי, דודאי לא נחית שייפטר הא' כשלוה הב' לא נתחייב לו, וממילא נתחייב לוח הב' ללוח הא' שנשאר בחיובו כלפי המלוה, אלא דאם לוח ב' לא ישלם ללוח הא' ייפטר לוח הא' מהמלוה, ומשום דהוא מסרו ללוח ב' בהלואה על פיו של המלוה, ומה שנעשה על פיו מחייבו באחריותו, [ועי' אמ"ב (גב"ח סי' כ"ז ד"ה ועיין נתיבות)].

ובדברי החו"ד יבואר ג"כ הא דלא אמר' שיתחייב לוח הב' למלוה מצד דהנהגו המלוה להלוה הב' בכך שהמציא לו המעות באמצעות לוח הא' שנתן ללוח ב' המעות על פיו של המלוה.

אכן לפימש"כ החו"ד דסוגיין איירי כשלא דיבר המלוה עם לוח הא' ולא קצץ עמו כלום, א"ש דמה"ט נמי א"א שיתחייב לו מצד דהנהגו, דהא לא קצץ עמו כלום, אלא סמך על כך שלוח הא' יעשה ההלואה, [ואף דלרבינא דיש זכיה לנכרי אמר' דנתחייב לוח ב' למלוה אף שלא פסק עמו המלוה, היינו משום דכיון דזכה במעות לצורך הישראל, והרי באו מעותיו של ישראל לידי לוח ב' ששלחם על דעת שיתחייב בהם לוח ב' בהלואה, שפיר נתחייב, ולא בעי פסיקה בפני הלוח, כמבואר בדברי הפוסקים גבי מעותיו של ישראל ביד נכרי דאם הם באחריות ישראל הוי ר"ק, אבל לפי"מ דקי"ל דאין זכיה לנכרי, ולא זכה ישראל המלוה במעות אלו ומשל לוח הא' זכה בהם לוח ב', אף דאכתי יכול להתחייב להמלוה מצד דהנהגו בזה בעי שידבר המלוה עם הלוח ויפסקו עמו על כך], וא"ש. [אלא דצ"ע בדברי החו"ד לפי"מ דס"ד בקושייתו דסוגיין איירי דיבר קצץ המלוה עם לוח הב', למה הוצרך להא דפטר על פיו, ותיפו"ל מצד דמהנהג ליה, ומשמע דמצד זה לחוד א"א שיתחייב לו, ויבואר במקו"א בע"ה].

קנין מדין עבד כנעני בנכרי

יג. אכן יעוי' בדברי החוות דעת (סי' קס"ח סק"ח) דנראה מתו"ד דס"ל דבנכרי ליכא הך דינא דעבד כנעני, [נסותר משנתו בנתיה"מ הנ"ל²¹], ע"ש שכתב לבאר סוגיין בסיפא בהעמידו אצל ישראל, דדמיא למי שצוה לעובד כוכבים לעשות קנין לקנות קרקע בכסף דמי חובו דלא קנה, הכי נמי לא קנה המלוה השעבוד הגוף והאגר נטר מחמת קציצת העובד כוכבים שעשה בשליחות ישראל, דאין שליחות לעובד כוכבים, ע"ש.

וכ"כ החזו"א (חו"מ ס"ג סק"ז) דמוכח מסוגיין דאין מועיל דין ע"כ בנכרי, דאל"כ היה מן הדין ברישא דבהעמידו אצל נכרי מותר, כיון דישאל שני נתחייב לנכרי ובשכר ההמתנה משלם ריבית לגוי, וכ"כ הגר"ח בחי' על הרמב"ם (פ"ה ממלוה), וכ"ה בערך ש"י (ר"ס ס"א) [ע"ש שתמה ע"ד הנתיה"מ הנ"ל מסוגיין].

ולמדנו מדבריהם, דבאמת אילו היה חייל חיובו של לווה ב' למלוה הא' מכח דין ע"כ, היה שפיר נחשב כהלואה של מלוה הא', אלא דבאמת אין החוב חל כלפי המלוה הא', ומשום דאין דין ע"כ בנכרי, וממילא ע"כ חייל החוב כלפי לווה הא', [דהרי ודאי לא נתכוין לתת לו המעות מבלי שיתחייב בהם, דאז לא ייפטר מהמלוה הא', וכיון דא"א שיחול החוב כלפי המלוה הא' הרי על צד זה ודאי נתכוונו שיחול החוב כלפי הלווה הא'], ונחשב לווה של לווה הא'.

ק"ח סי"ג) דחשיב כבא לידו דישאל, דכל שנותן לאחר על פיו של המלוה הוי ריבית קצוצה, וכמו שאשה מתקדשת בנתינת הבעל דמי קדושין לאחר על פיה, ומדין ערב, ה"נ חשיב ריבית הבאה מלוה למלוה מה שנותן הלווה לאחר על פיו של מלוה.¹⁹

פוסק להתחייב לאחר

מדין עבד כנעני

יב. ובעיקר הסוגיא יש לעיין, נהי דאין שליחות לנכרי, ומה"ט אין נכרי יכול לעשות ישראל שליח לקנות בשבילו, וה"נ אינו יכול לעשותו שליח להלוות בשבילו ולזכות בחובו של הלווה עבורו מכח דין שליחות, אכתי מן הדין שיחול החוב לנכרי אף בלא דין שליחות, והוא על דרך שמצאנו בשו"ע (חו"מ סי' ק"צ ס"ד) דהאומר לחבירו הילך מנה ותקנה שדך לפלוני דקנה, [היינו מדין עבד כנעני המבואר בגמ' (קדושין ז' ע"א) באומר לאשה הילך מנה והתקדשי לפלוני דמקודשת מדין ע"כ], ובגליון הגרע"א (שו"ע שם) כתב בשם הט"ז (סי' קכ"ג סי"ד) דהך דינא שייך גם בקונה לנכרי, וכ"כ הקצוה"ח (סי' קכ"ג סק"ה) דאף בנכרי מועיל דין זה, דאין זה מדין שליחות, ולא נתמעט נכרי מקנין מדין ע"כ, וכן עולה להדיא מדברי הנתיה"מ (סי' ס"א סק"ה)²⁰, ועד"ז יכול הישראל להלוות לישראל חבירו ע"מ שיתחייב קרן וריבית לנכרי, ומתחייב הישראל להנכרי מצד דין ע"כ אף בלא דין שליחות.

19 אכן יעוי' בחי' הרמב"ן בסוגיין בהא דאמר רבינא דיש לנכרי זכיה מדרבנן ולכן בהעמידו אצל נכרי מותר, ותמה שם אין יועיל זכיה מדרבנן לעקור איסור תורה, וכתב: 'ואפשר כיון דזווי לגוי הוא דפרע להו, והאי רבית נמי לכיסו של גוי הוא נופל, דילמא לא אסיר מדאורייתא אלא מדרבנן ואתי דרבנן ומפקע דרבנן, [ועי' בחי' הרשב"א שהביאו וכתב: 'ואין תירוצו של רבנו ז"ל מחזור, ומסתברא דכל דבר שבממון משום הפקר ב"ד נגעו בה ומתנין בו לעקור דבר מן התורה, כדאמרי' ביבמות פ' האשה רבה]. ולפ"ז נראה דצידד דכל שנותן הריבית לנכרי ליכא איסורא מן התורה, והוא פלאי, ואפשר דס"ל דבאמת לא נתחייב כלל לישראל, דהא לא נתנו אדעתא שיתחייב לו אלא לנכרי, ומתנה בעלמא יהיב לנכרי, ולכן אין בזה איסור תורה, אכן הדברים מופלאים, דהא כיון דודאי לא מיפטר לווה הא' מהנכרי, [וכדס"ל להרמב"ן כנ"ל מדברי הש"ך והקצוה"ח], איך ייתכן שלא יתחייב לו לווה ב' וישאר קרח מכאן ומכאן, וצ"ע.

20 ועי' נתיה"מ (סי' ס' סק"ט) דריהטת דבריו דליכא כלל דין ע"כ בהלואה, אך עי' מש"כ בספרי משכן שלום (ח"ב סי' מ"ה אות ד') לבאר דברי הנתיה"מ באופן שאינו סותר מש"כ בסי' ס"א דשייך דין ע"כ בהלואה.

21 ואולי דעתו לחלק בין ישראל שקונה לנכרי דמועיל מדין ע"כ, לנכרי שקונה לישראל דאינו מועיל, וצ"ע.

מידי לזה הא', ומה"ט ברישא נחשב כלזה מישראל בריבית, ובסיפא נחשב כלזה מנכרי [אלא דכיון שיש שליחות לחומרא ממילא ההלואה מתייחסת להמלוה הישראל].

ולמדנו מדברי הריטב"א, דאף באופן שמעיקרא חל חיוב הריבית להנכרי, וגם חיוב הקרן חל כלפי הנכרי, ולא נתחייב כלל להמלוה, מ"מ כיון שנתחייב על פי הישראל המלוה, חשיב ריבית הבאה לידי המלוה, והיינו מדין ערב, וכמבואר לעיל מדברי התוס' והרא"ש, אלא בדברייהם היה אפשר לפרש דדוקא כשהחוב הוא להמלוה, אלא שהמלוה מצוה להלוה ליתן הריבית להנכרי, אז נחשב כנתן להמלוה, אבל היכי דמעיקרא חל החיוב כלפי הנכרי, ובפרט כשגם חוב הקרן חל להנכרי, אפשר דלא חשיב כנותן להמלוה, ובדברי הריטב"א מפורש דאף בכה"ג חשיב כנתינת קרן וריבית להמלוה.²³

וכן מפורש בדברי התוס' (ב"מ נ"ז ע"ב ד"ה לספק) ובמרדכי (ב"מ ס' שכ"ח) בדין מלוה לישראל ע"מ שיתחייב הקרן והריבית להקדש, דריבית קצוצה היא, ומפורש מדברייהם דאף שהחוב חל מתחילה להקדש, הן הקרן והן הריבית, מ"מ הוי רבית קצוצה, ע"ש.²⁴ וזה כדברי הריטב"א.

אמנם כבר הובא לעיל דדעת כמה מגדולי האחרונים דמועיל דין ע"כ בנכרי, ולדבריהם שפיר חייל החוב כלפי המלוה הא', וצ"ב למה לא נחשב כהלואה דיליה.

דברי החי' המיוחסים לריטב"א

יד. אכן יעוי' בחי' המיוחסים להריטב"א שהאריך בביאור סוגיית הגמ'²², ומדבריו למדנו, דבאמת אף דאין שליחות לנכרי מ"מ כשנתן לזה הא' לידי לזה הב' הממון על מנת שיתחייב בפרעונו קרן וריבית למלוה הא' חייל חיובו של לזה ב' לשלם למלוה הא', [וממילא נפטר לזה א' מחובו להמלוה, שהרי הכל נעשה בהסכמתו], וכפי הנראה היינו מדין עבד כנעני, וכדעת הפוסקים הנ"ל שהבאנו דגם בנכרי איכא הך דינא דע"כ, וכן ביאר האב"י (יו"ד סי' קס"ח אות ג').

והא דמבואר בגמ' דכיון דאין שליחות בנכרי אין ההלואה מתייחסת למלוה הא' ביאר הריטב"א, דאף דהחיוב חייל כלפי המלוה הא' מ"מ לענין ריבית אזלינן בתר מי שהלוה המעות וקצץ הריבית, וכיון דלוה הא' הוא זה שנתן המעות לידי לזה ב' והוא זה שקצץ עמו הריבית, [וא"א לייחס ההלואה אל המלוה הא' כיון שאין לו שליחות], הרי כלפי דין ריבית נחשב כלזה

22 וז"ל [על הא דאמרו בגמ' דסיפא לחומרא]: 'דמדינא אע"פ שהעמידו אצל ישראל ופטרו ישראל מאחריות הוה לן לימשרי כיון דאין שליחות לעכו"ם, דעכו"ם אדעתא דנפשיה קא עביד, והוה ליה כעכו"ם שהלוה מעות שלו לישראל ואמר לו תן ריבית והקרן לישראל חברך ושעבד עצמך לו ולי לא תשתעבד כלל, דמותר, דלאו ממלוה ללוה הוא, שהישראל אינו מלוה אלא הכותי, והוא שיהא קוצב לו הריבית לשנה כגון ק' דינרין בק"ג לשנה, ואפי' יפרענו תוך זמן הרשות בידו לתובעו הכל, אבל אם אמר לו לתת דינרין בכל שבוע, אשתכח דישאל קא שקיל בריבית שהרי הוא מאריך לו הזמן בכל שבוע בשביל הריבית, אבל בקוצב שרי, וה"נ כיון דאדעתא דנפשיה קא עביד להא דמיא, וה"נ מפרשינן ברישא דאם העמיד אצל כותים מותר, דכיון דאין שליחות לכותים אסור אם לא נשא ונתן ביד, דישאל אדעתיה דנפשיה קא עביד, והוה ליה כישאל שאמר לישראל הילך מנה זו בהלוואה ותן הקרן והריבית לעכו"ם ולי לא תשתעבד כלל דאסור, דהא בשליחותיה יהיב ריביתא, ה"נ לא שנא, ודווקא דאסרינן כי האי גוונא הכי כגון שוקצב לו ישראל הריבית, אבל אמר לו דינר בכל שבוע שרי דאשתכח דעכו"ם שקל ריביתא מפני הארכת זמנו'.

23 וזה דלא כהבנת הגר"ח והחזו"א המובא לעיל, דמבואר בדבריהם דאילו היה חייל החוב לנכרי מדין ע"כ לא היה בזה איסור, אכן דברי החזו"א יש לפרשם בריבית המתרבה, דבוה כתב הריטב"א דליכא איסורא, וכדלהלן.

24 תוכן הדברים בהא דתניא התם בברייתא דאין ריבית בהקדש, ומתמה הש"ס 'רבית דהקדש היכי דמי, אילמא דאזופיה גזבר מאה במאה ועשרים והלא מעל הגזבר, וכיון שמעל הגזבר יצאו מעותיו לחולין והוה להו דהדיוט, אמר רב הושעיא הכא במאי עסקינן כגון שקיבל עליו לספק סלתות מארבע ועמדו משלש'. וע"ש בתוס' (ד"ה לספק) שהכריחו דאיירי שהתנדב אדם לתת ק' סלעים ולא הקדישם עדיין, ונתנם לנחתום

החילוק בין ריבית קצובה לריבית המתרבה

הנכרי החוב לישראל כדין, המחלק בין ריבית קצובה דמותו, ומשום דהריבית כבר נתרבה לנכרי, לבין ריבית המתרבה שמתרבה על חובו של הישראל ואסור, וכמבואר.

בירור הסוגיא

טז. אכן לפי"ז עולה דסוגיין איירי בריבית הקצובה שאין הלוח יכול לסלק החוב תוך הזמן, ולכן אזלינן בתר מי שנתן המעות וקצץ עם הלוח, והוא פלאי, דהרי מפורש בגמ' דאיירי באופן שהלוח עדיין יכול להחזיק המעות בידו, דהא הלוח הב' מבקש ממנו תנם לי ואני אעלה מה שאתה מעלה למלוה, ולמה אם כן בא לפרוע בתוך הזמן, אם לא ייפטר בלא"ה מכל הריבית, וריהטת הסוגיא דאיירי בריבית המתרבה שיכול הלוח לסלקו מתי שירצה ולהיפטר מהריבית דלהבא, וזה בא לפרוע החוב, וכשבא לפרוע מצאו אחר שרוצה ליקח לעצמו זכות ההלואה ולפרוע ריבית שיעלה.²⁵

טו. אמנם הריטב"א כתב לחלק בזה, דזהו דוקא בריבית קצובה שנתחייב ק' בק"ג לשנה, באופן שהלוח א"י לסלק החוב תוך הזמן ולהפטר מהריבית הקצובה, דאז הכל מתייחס למי שפסק הריבית כיון דהחוב חייל מיד בשעת פסיקה, אבל בריבית המתרבה, דהיינו באופן שקצב לו זוו לשבוע, ויכול הלוח לסלק החוב כל שבוע ולהפטר מהריבית שלא עלה עדיין, בזה הריבית מתייחסת אל המלוה הא', דכיון דחייל חוב הקרן אל המלוה הא', והוא זה שממתינן לו לפרעונו ובגיננו מתרבה הריבית, חשיב ריבית של מלוה הא'.

וכבר ציין רבי מאיר שמחה בחידושיו בסוגיין, דדברי הריטב"א שחילק בין ריבית קצובה לריבית המתרבה, הם מקור ויסוד לדברי הריב"ש המובא לעיל (אות ט') בדין נכרי שהיה לו חוב על ישראל בריבית ומכר

כדי לתת להקדש ארבע סאין בכל סלע, והוסיפו לבאר, דאיירי ביצא השער של לקוטות, דבהדיוט אסור רבנן למכור עד שיצא שער שבשוק, ובהקדש לא אסור, אבל לא יצא השער כלל אסור אף בהקדש דלמא אתי לאחלופי בהדיוט.

וסיימו התוס', דה"ה אם נתן ק' זוזי לאדם שיחזיר להקדש מאה ועשרים אסור, משום דאתי לאיחלופי בהדיוט, ושוב הוסיפו התוס' דאפילו מדאורייתא נראה דאסור דחשיב כאילו מקבל מלוה עצמו כמו תן מנה לפלוני ואקדש אני לך דמקודשת מדין ערב דחשוב כאילו קבלה ממנו, [וע"ע תוס' מנחות (דף צ' ד"ה מארבע) שהאריכו יותר בזה, ושם מפורש תחילה דבמלוה ק' לחבירו ע"מ שישלם ק"כ להקדש אסור מדרבנן, ואח"כ כתבו דאסור מן התורה מדין ערב].

ומבואר מדברי התוס', דבהלווה לחבירו ק' על מנת שיתחייב ק"כ לחבירו, הרי זו ריבית קצובה, אף שכל החיוב הן הקרן והן הריבית חייל רק לחבירו ולא למלוה, וכא דמלוה לחבירו ע"מ שיתן להקדש, דמשמע דאיירי בנתחייב מתחילה הכל להקדש, ולכן ס"ד דהתוס' דנתמעט מדין ריבית דלא נאסר בהקדש, [דאילו כשהחוב חל כלפי המלוה אלא שמצוה לתת להקדש מה שחייב לו, לא יעלה על הדעת להתירו מדין ריבית בהקדש], ולא אסרוהו רק מדרבנן דאתי לאיחלופי, ומ"מ מסקנת התוס' הוא דאסור מה"ת, ומשום דחשיב כנותן להמלוה כיון דעל פיו נתחייב נותן להקדש.

וכן הוא במרדכי (ב"מ ס' שכ"ח): 'ומיהו להלוות מאה מעות חולין ע"מ ליתן ק"כ להקדש אסור, וכ"ש שאסור להלוות לחבירו מאה על מנת שיתן עשרים להקדש ומאה יחזיר לו, דמה שנותן בצווי להקדש או לצדקה חשוב כאלו נותן למלוה מידי דהוה אתן מנה לפלוני ואקדש אני לך דמקודשת מדין ערב'. והובאו דבריו בב"י (סי' ק"ס ס"ד), וע"ש בשו"ע ובגליון הגרע"א.

והכוונה ברורה, דלא מבעיא במלוה ע"מ להשיב הקרן להמלוה עצמו והריבית יתן להקדש דאסור, ומשום דנחשב כנותן הריבית להמלוה, אלא אף אם גם הקרן מתחייב להקדש, דבזה הוי ס"ד דמותו דחשיב כמתרבה הריבית להקדש, קמ"ל דאף בזה אסור, דנחשב כמחזיר הקרן והריבית להמלוה.

25 וביותר יש לתמוה במה שנדחקו בסוגיין בהא דמועיל העמידו אצל מלוה, ואוקי לה בדוחקא, ולמה לא אוקי ברייתא בריבית המתרבה ותתפרש כפשוטה.

אח"כ כשכתב שט"ח לנכרי הרי נתחייב לזה ב' להנכרי, והרי זה כאילו מכר הישראל הלזה הא' להנכרי את החוב שיש לו על הישראל הב', [וכמבואר בשו"ע (סי' ס"ו סכ"ג) דבכתב הלזה שטר להקונה הרי נקנה לו החוב לגמרי], וביאר שם טעם הדין, דכיון דהרווחת הזמן בתמורת הריבית נקצצה ע"י הישראל, ממילא אף כשנמכר החוב לנכרי עדיין ריבית קצוצה היא, ע"ש.

ועיקר דינו של החו"ד בדין מכירת חוב של ישראל לנכרי, כבר הובא לעיל (אות י') מה שפירשו בו האב"נ ומהרש"ם דאיירי בריבית קצובה שאינה מתרבה, דאילו בריבית המתרבה [כשיכול לסלקו מתי שירצה] אין איסור לשלם הריבית העולה אצל נכרי. וכבר תמהו עליו דריהטת הגמ' והשו"ע דאיירי בריבית המתרבה, וכמבואר.

ובעיקר ביאורו של החו"ד בדברי הרא"ש והמחבר, דבאמת מתחילה חל החוב לישראל, אלא שאח"כ מכרו בכתיבת שטר לנכרי, הוא פלאי, דכשכותב שטר חדש לנכרי אין זה כלל מכירת חוב הראשון, אלא חוב חדש הוא מתחייב לנכרי, [וכמפורש בריטב"א (כתובות פ"ו) הו"ד בש"ך (סי' ס"ו סקע"ז) דאינו טורף בשטר זה רק מזמן שני], ואינו שייך כלל להחוב שנתחייב להישראל, ולא שייך לאסור הריבית שנתחייב מחדש להנכרי, וע"כ כוננת הדברים דבאמת מתחילה נתחייב להנכרי ולא להישראל, ומ"מ הוי ריבית קצוצה, וזה צ"ב.

מהלך חדש בדין ריבית המתרבה לנכרי על פי ישראל

יח. ואשר נ"ב לענ"ד, הדנה בעיקר דברי הריטב"א דבישראל שנותן ק' זוו לישראל

ועכ"פ אם ננקוט כפי הבנת החי' המיוחסים לריטב"א וכפי שעולה מדברי הריב"ש, דכל שהריבית מתרבה אצל הנכרי חשיב הלואת נכרי, הרי כיון דריהטת הגמ' והפוסקים דאיירי בריבית המתרבה, יהיה מוכרח לכאן' כדברי החו"ד והחזו"א והגר"ח דליכא דין עבד כנעני בנכרי, ונמצא דלא מתחייב הישראל הב' לנכרי, וממילא מתחייב לישראל הא', הא אילו היה חל החיוב כלפי הנכרי היה מותר בריבית המתרבה.

דברי המחבר בשו"ע בכתב שטר על שם הנכרי

יז. אמנם יעוי' בדברי המחבר בשו"ע (ר"ס קס"ח) בדינא דרישא בהעמיד ישראל לזה הא' את הלזה הב' אצל המלוה הנכרי דאסור, שהוסיף המחבר דאף אם כתב ישראל שני שט"ח על שמו להעכו"ם ונתן משכונות להעכו"ם אינו מועיל והרי זו ריבית קצוצה, [ומקור הדברים בב"י מתשו' הרא"ש], ומפורש דאין האיסור מחמת דלא חייל חיובו לנכרי, דהרי בזה שכתב שטר על שמו לנכרי ודאי חייל חיובא דישראל לנכרי, [וברור דלזה הא' נפטר מחובו אחר שהנכרי הסכים שלזה הב' ייכנס במקומו, וקיבל ממנו שט"ח ומשכונות והחזיר משכונות של לזה הא'], ומ"מ יש בזה איסור ריבית, ומזה נסתר לכאן' מהלך החו"ד והחזו"א והגר"ח דנקטו דעיקר טעם האיסור משום דלא חייל החוב לנכרי, וצ"ע בדבריהם.

אכן יעוי' בחו"ד (סי' קס"ח סק"א)²⁶ דמבואר שהבין ככוונת הדברים, דמתחילה כשמסר המעות לידי הישראל הלזה נתחייב להלזה הא', [והיינו משום דא"א שיתחייב לנכרי ע"י הלואת הישראל, וכנ"ל], ורק

26 וז"ל: 'ואף דמבואר בחו"מ סימן ס"ו (סכ"ג) דבמוכר שטר חוב וכתב לו שטרא בשמיה דאינו יכול למחול, ומשמע דנקנה לו מדאורייתא, דבמכירה שהוא מדרבנן יכול למחול, וכיון דהחוב נקנה להעובד כוכבים מדאורייתא הרי הרבית העולה בכל יומא ויומא לעובד כוכבים הוא עולה, ומהיכי תיתי יצטרך הישראל להחזיר הרבית, זה אינו, כיון דהישראל קצץ עמו זמן אף שנקנה החוב לעובד כוכבים אינו יכול לבטל השכירות שהוא לזמן, כמו בשכירות מטלטלין לזמן דאף שמוכרין בתוך הזמן אין הלוקח יכול לבטל השכירות, וכיון דקציצת הזמן קיים בשביל הישראל הוי כנותן הרבית בשביל הישראל וחייב להחזיר.'

אך באמת אין הדברים מוכרחים, די"ל כיון שהחוב נעשה על פיו של ישראל הרי גם פרעון החוב נחשב כאילו באו המעות ליד ישראל, ואף שכבר נתחייב בהם לנכרי הרי כל זה נעשה על פיו של ישראל, ומתייחס הן חלות החוב והן פרעונו כאילו הכל נעשה להישראל, וממילא ההמתנה היא בחובו של הישראל.

וכן יש ללמוד מדברי התוס' (ב"מ נ"ז ע"ב) שהובאו לעיל (אות י"ד), שדנו בהא דמיעטו בגמ' הקדש מדין ריבית, וכתבו דאין לפרש דאיירי בנותן מעות לאדם שיתחייב קרן וריבית להקדש, משום דכל כה"ג ודאי אסור, ומשום דחשיב כנותן הקרן והריבית להמלוה, ומשמע דגם בריבית המתרבה הדין כן, דאי נימא דבריבית המתרבה לא חשיב כנותן למלוה, הרי שפיר אפשר לאוקי מיעוטא דריבית בהקדש בכה"ג, שהלוה ק' לאחד שיתחייב להקדש וזו לכל חודש שימתין, אע"כ דגם בכה"ג חשיב כמתרבה להמלוה.

וכן יש ללמוד מכל הראשונים (שם) שנדחקו כולם למצוא אופן של ריבית קצוצה שהותרה בהקדש, והרמב"ן והרשב"א ועוד ראשונים אוקי לה בנתחייב מנה להקדש והרחיב לו הגזבר הזמן בריבית, ע"ש, ולמה לא אוקי לה באופן הנ"ל, אע"כ דבכה"ג אסור.²⁷

מסקנת הדברים

בביאור הסוגיא והשו"ע

יט. ומבואר לפי"ז שפיר דסוגיין גם בריבית המתרבה, ומ"מ כל שהפסיקה

ע"מ שיתחייב לנכרי ק"נ אסור, אף שאין הריבית ואף לא הקרן משתלמים למלוה, כבר נתבאר והוא ע"פ מש"כ הראשונים דכל שנותן לאחר על פיו של המלוה הוי ריבית קצוצה, דכמו שאשה מתקדשת בנתנית הבעל דמי קדושין לאחר על פיה, ומדין ערב, ה"נ חשיב ריבית הבאה מלוה למלוה מה שנותן הלוה לאחר על פיו של מלוה, ואף אם גם הקרן מתחייב לאחר, והחוב חל מתחילתו להנכרי הן על הקרן הן על הריבית, חשיב כמתחייב ונותן ריבית להמלוה הראשון.

ועפ"ז היה מקום לדון דגם הריבית המתרבה ייחשב כמתרבה על חובו של ישראל, דאף שפרעון החוב הוא לנכרי, הא מ"מ כיון דמה שנותן ע"פ הישראל לנכרי חשיב כהגיע ליד הישראל מדין ערב, נמצא דמה שיפרע לנכרי הרי הוא כפרוע לישראל שעל פיו נעשה, וממילא אף הריבית המתרבה חשיב כמתרבה על חוב לישראל, והוא בכלל תנאו שהתנה המלוה עם הלוה, שיתן הקרן להנכרי וגם יוסיף עליו ריבית ככל שיתעכב הקרן בידו, והכל נעשה על פיו של ישראל המלוה, ונחשב כבא לידו מדין ערב.

ובדעת החי' המיוחסים להריטב"א צ"ל דס"ל דאף דמה שנותן על פיו חשיב כבא לידו, מ"מ כשנתחייב מעיקרא לנכרי, אף שנעשה על פיו של הישראל ונחשב כקיבל הישראל חוב זה שנתחייב הלוה לנכרי, מ"מ פרעון החוב לא יתייחס כפרעון להישראל, דהחוב לנכרי הוא, וממילא ההמתנה הוא בחובו של הנכרי.

27 אכן גם בחי' המיוחסים לריטב"א נדחק בזה, ולשיטתו הא ודאי מצי לאוקי בכה"ג, ואולי י"ל דס"ל דיש בזה איסור מעילה, כדאשכחן גבי שוכר בית והקדישו משכיר, דאם חל ההקדש הדר בו במעילה קאי, [ע"י גמ' (ערכין כ"א ע"א) ובראשונים (שם ונדרים מ"ו ע"ב)], דחשיב משתמש בשל הקדש, וה"נ במחזיק בחוב של הקדש חשיב משתמש בשל הקדש, ושטרות לא נתמעטו ממעילה רק קרקע מצד דהוי מחובר דיליף חטא חטא מתרומה, [ע"י מעילה (י"ח ע"ב)], אך בדברי הראשונים שכתבו דאיירי בהרחיב לו גזבר זמן מפורש שאין בזה מעילה, [וצ"ל דלא חשיב משתמש ממש בממון הקדש], או דעכ"פ לא שייך לומר שיצא החוב לחולין.

והא דמטיק שם ר"פ בגמ' דאיירי באבנים המסורות לבנין דבנין בחול, כבר כתבו המפרשים דהכוונה שנתנהו להקדש לצורך בנין, אלא דלא חל עלייהו קדושת בדה"ב, ע"י חי' הריטב"א (ב"מ פ"ז ע"ב) ושערי יושר (שער ו' פט"ז) ועוד.

ומעתה י"ל דגם בהא דכתב המחבר בשם הרא"ש בכתב הישראל לנכרי שט"ח על שמו, וכבר הובא דהחור"ד הבין דמתחילה חייל החוב כלפי הישראל ואח"כ מעבירו לנכרי ע"י כתיבת השט"ח, ולהמבואר הרי כל כה"ג אין בזה איסור בריבית המתרבה, כדעולה מדברי הריב"ש, [ומלבד זאת כבר נתבאר דכשכותב שט"ח חדש לנכרי הרי זו הלואה חדשה, ולא שייך כלל בזה איסור ריבית].

אך להאמור יש לפרש דברי השו"ע כפשוטם, שמתחילה נוצר החוב לנכרי, דהלוה הא' נתן המעות לידי הלוה הב' על דעת שיתחייב לנכרי, ולכן כתב הלוה הב' שט"ח לנכרי על שמו, ולכן הוי ריבית קצוצה, משום דנתחייב לנכרי על פיו של ישראל הלוה הא', וחשיב כפורע הקרן והריבית לישראל, וכמבואר.

נעשתה ע"י הלוה הא', אף שהחוב חייל כלפי המלוה הא', מ"מ חשיב כריבית המתרבה ללוה הא' שפסק הריבית.²⁸

ולא דמי למוכר חובו דמבואר בתשו' הריב"ש דבריבית המתרבה חשיב כריבית של הלוקח, דהתם אין מקום להחשיב פרעון הקרן כפרעון למוכר, דלא נעשה הדבר על פיו, דהא לא פסק עם הלוה שישלם להקונה, אלא דממילא כשמכר החוב הרי עבר החוב להקונה ומחויב הלוה לשלם להלוקח, ושוב אין להמוכר שייכות בחוב זה, וממילא הריבית שמתרבה על של לוקח הוא מתרבה, ואף שתחילת ההלואה והפסיקה נעשתה ע"י המלוה הא', אזלינן בתר השתא, דעיקר דין ריבית תליא בבעלות על הקרן שעליו מתרבה הריבית.

פרק ג'

שטר בריבית שנתחייב לכל המוציא ונמכר לנכרי

בפרק א' נתבאר דין מכירת חוב שיש בו ריבית לאחר, והובא דברי הריב"ש בדין נכרי שהלוה לישראל בריבית המתרבה, דהיינו כאשר החוב הוא בר פרעון בכל זמן שירצה הלוה, אלא שכל זמן שאין הלוה פורע הקרן הוא מתחייב בתשלומי ריבית, ואח"כ מכר הנכרי החוב לישראל, ופסק הריב"ש שהריבית שעולה אחר המכירה הוא ריבית קצוצה, כיון שהריבית מתרבה כעת על כך שאינו פורע החוב להישראל הקונה, ומשלם ריבית להישראל על כך שמחזיק בחוב שהוא חייב לו.

מדין זה כתבנו ללמוד, בדין ישראל שהלוה לישראל בריבית בדרך איסור, ואח"כ מכר הישראל החוב לנכרי, הרי שאם הוא ריבית המתרבה, מותר ללוה לשלם הריבית העולה אחר המכירה להנכרי, שהרי זה כהלואת נכרי לישראל, כיון שהריבית משולמת עבור כך שהלוה מחזיק חובו שהוא חייב לנכרי, וכל עוד שאינו פורע החוב לנכרי הוא מתחייב לו ריבית.

לעומת כן נתבאר בפרק שני, שישראל שהלוה מעות לישראל אחר, על מנת שיתחייב הלוה לשלם לנכרי הקרן והריבית המתרבה עליו, הרי זו ריבית קצוצה, שאף שחוב הקרן והריבית הוא לנכרי, מ"מ כיון שהחוב נוצר ע"י הלואת הישראל ועל פיו נתחייב לנכרי, הרי זה כאילו נתחייב ונותן קרן וריבית לישראל המלוה.

ונתבאר שם בע"ה שאינו דומה לישראל שהלוה לישראל בריבית ואח"כ מכר החוב לנכרי שמותר לשלם ריבית העולה אחר מכירה לנכרי, משום שבנדון הנ"ל לא נחשב שהלוה נותן לנכרי על פיו של הישראל המלוה הראשון, שהרי מה שמשלם להנכרי הוא משום שקנה החוב, ומכח עצמו בא לגבות חובו הקרן וריבית המתרבה עליו.

28 וראה להלן (סוף פרק ד') שהבאנו תשובת הגרי"א שכתב בפשיטות לאסור בכה"ג.

בפרק זה נדון בע"ה מה הדין כאשר ישראל הלוח לישראל בריבית, והלוה כתב לו שטר לכל המוציאו [כעין צ'ק סחיר], והיינו, שמתחילה נתחייב הלוה לשלם למי שיוציא השטר, ואח"כ מכר הישראל החוב לנכרי, האם גם בזה מותר לשלם לנכרי הריבית המתרבה אחר מכירה, או שבאופן זה אסור לו לשלם הריבית, שהרי אחר שבא השטר ליד הנכרי נתברר למפרע שהלוה נתחייב לו מתחילה, והרי שוב דומה לישראל שהלוה לישראל חבירו על מנת שיתחייב קרן וריבית לנכרי, שנתבאר שהוא ריבית קצוצה.

כדי לפתור שאלה זו, צריכים אנו להגדיר גדרו של שטר לכל המוציאו, אופן התחייבותו, וגדרי מכירתו.

להלן יתבאר בע"ה כי גם מכירת שטר לכל המוציאו הוא באופן של מכירת חוב, והקונה שקנה החוב בא מכח קניית החוב מידי המלוה הראשון, וגביית החוב שגובה הקונה הוא מכח זה שנעשה הוא בעל החוב כמו בקניית חוב רגיל, וממילא לא נחשב פרעון לנכרי כפרעון להישראל המלוה הראשון, ואין איסור לשלם הריבית להנכרי.

להמלוה, וממנו בא להקונה, ולא נתחייב הלוה להנכרי על פיו של ישראל.²⁹

בנתחייב מתחילה לכל מי שיבוא במקום המלוה

אכן לענ"ד נראה דגם במכירת שטר ממרני בריבית המתרבה שמכרו לנכרי, אין איסור בנתינת הריבית להנכרי, אף דאחר מכירת השטר להנכרי איגלאי מילתא למפרע שהלוה התחייב מתחילה להנכרי על פיו של ישראל המלוה, ומשום דעיקר האיסור בכה"ג שהלוה מתחייב לנכרי על פיו של הישראל הוא רק משום דנחשב דהלוה נותן הריבית להישראל המלוה וממנו בא לנכרי, וזהו דוקא היכי דכל כחו של הנכרי בממון זה הוא אך מכח מה שהישראל המלוה פסק עם הלוה שיתן הפרעון להנכרי, וממילא קבלתו כקבלת ישראל המלוה שנעשה על פיו, ולכן נחשב כאילו הלוה נתן לישראל, והנכרי קיבלו מידי הישראל, אבל בממרני שנמכר מישראל לנכרי, עיקר כחו של הנכרי בחוב זה הוא מכח קניית החוב מהמלוה כשאר מכירת שטרות, וזכותו לקבל הפרעון הוא כשאר קונה שטר ממלוה דלא נחשב

כ. אחר שהעלינו בע"ה (בפרק א') דישראל שהלוה לישראל בריבית המתרבה, ואח"כ מכר החוב לנכרי, מותר להלוה לשלם הקרן והריבית העולה אחר המכירה לנכרי, נבוא לברר בע"ה מה הדין כשנתחייב ישראל הלוה לישראל המלוה בשטר לכל המוציאו [הנקרא בדברי הפוסקים שטר ממרני], ומכרו אח"כ לנכרי, דבזה י"ל דכיון שמתחילה נתחייב בו לכל מי שיוציא שטר זה, ומבואר בנתי"מ (סי' ס"א סק"ה) דחלות החיוב הוא משום דבשעת הלואה הרי המלוה אומר ללוה שיתחייב בתמורתם לכל מי שיוציא שטר זה, הרי לכאן דמי ממש להא דר"ס קס"ח, דנתבאר (בפרק ב') דכל כה"ג שנתחייב לנכרי על פיו של הישראל, הרי זו ריבית המתרבה לישראל, ולא דמי לדברי הריב"ש בתשו' דאירי בסתם שטר דלא נתחייב מתחילה רק

²⁹ ואף דהריב"ש בתשו' שם כתב דהוי ריבית קצוצה וכיאר הדברים: 'כיון שקצץ הלוה עם העובד כוכבים בשעת ההלואה, בעדו ובעד הבא מכחו, הרי הוא כאלו קצץ אז עם זה הישראל הבא מכחו, הרי דנחשב כאילו בפסק בשעת הלואה שיתן הריבית להישראל הבא מכחו, היינו דוקא לענין הריבית, דכיון דהריבית מתרבה בכל יום שממתיק, והוא כעין שכירות שמשלמת מתחילה ועד סוף, [וכמפורש בתשו' המיוחסות להרשב"א (סי' רכ"ג)], סברא הוא שמתחילה מתחייב לשלם למי שהחוב יהיה שלו וימתין לו, [ועי' באורך בספרי משכן שלום (ח"ב סי' נ"ט)], אבל לענין הקרן לא שייך זה, ובזה לא נתחייב אלא להמלוה, והא דצריך לשלם ללוקח הוא רק מכח המכירה, ואינו ענין כלל למוכר החוב.

בעלמא, וחזרה תמיהה למקומה, דאיך אפשר לקדש בו אשה או לקנות קרקע, דהא אינו נותן כלום אלא גורם שיחול אליו החוב למפרע, ע"ש.

בירור הענין

כב. ויש להוסיף בזה, דהיה מקום לבאר טעמו של הש"ך, דאף דעכשיו במסירתו אינו אלא גורם בלבד שיחול החוב למפרע, הרי מ"מ גם תחילת ההתחייבות שנתחייב הלה נעשה ע"י קונה זה, וכגון שמעון שהלוה לראובן על ממרני שנתן לו ראובן, ואח"כ הלך שמעון ומסר השטר לקדושין או למכירת קרקע, הרי שגם מתחילה נוצר החוב ע"י שמעון שהלוה לראובן על מנת שיתחייב לכל מי שיוציא השטר, וכשמסר אח"כ שמעון השטר להאשה או להמוכר נגמר בזה מעשיו של שמעון שמכחו נתחייב ראובן אליהם, [אם כי לא ברירא הך סברא, דהא בשעה שהלוה לראובן לא נעשה על דעת לקדש בו אשה או לקנות קרקע].

אך לקושטא דמילתא הרי ברור דדברי הש"ך הם גם כשקיבל הממרני מאחר, וכגון ששמעון הלוה לראובן על ממרני, ואח"כ מכרו ללוי, ולוי זה בא לקדש בו אשה או לקנות בו קרקע מיהודה, דמועיל לקדושין ומקח, אף דהתחייבותו של ראובן לא נעשתה ע"י לוי אלא ע"י שמעון, ומ"מ יכול לוי לקנות ע"י מסירת השטר שבידו, ובזה צ"ב איך קנה לוי והא אינו אלא גורם שיחול חיובו של ראובן [שנעשה ע"י שמעון] להאשה או למוכר.

גדר המחאת שטר ממרני

כג. ומה שנראה ברור בדעת הש"ך דס"ל דגם בממרני נחשב הקנאת חוב, וכמו שצידד החי' הרי"ם, דמחזיק שטר זה נחשב כבעל החוב, וגם בחוב זה אי אפשר שיזכה בו אחר רק ע"י שהראשון יקנה את זכותו להאחר, ורק אחרי שהאחר יזכה בבעלות על החוב מידי בעליו הראשונים, יחול החוב אליו, אלא דבחוב זה מועיל הקנאתו מן התורה

כמקבל מכח המלוה, וכמפורש בדברי הריב"ש, והא דאמרי' דנתחייב הלוה מעיקרא להנכרי הוא רק כדי שיוכל לזכות בהחוב מן התורה ואף בלא כתיבה ומסירה, אבל לענין כח הנכרי בהחוב הוא כח עצמי אחר שזכה וקיבל החוב לרשותו, ונבאר הדברים בע"ה.

שטר ממרני לקדושין ולקנין בסף

כא. דהנה יעוי' בש"ך (חו"מ סי' ק"צ סק"א) שכתב בדין קרקע שנקנית בכסף, דאם נתן הקונה להמוכר ממרני [שטר לכל המוציא] שיש לו על אחר, שפיר קנה, וכן מועיל לקדש בו אשה, והכריח כן מהא דאמרו בגמ' דאפשר לקדש בנתינת שטר חוב שיש לו על אחרים, ואף הסוברים דאין מועיל היינו משום דלא סמכא דעתה דשמא ימחול החוב ומועיל מחילתו מדינא דשמואל, אבל בשטר ממרני שאין מועיל מחילתו ודאי מועיל, ע"ש.

ויעוי' בחי' הרי"ם (שם סק"ב) שתמה, דהא טעמא דאין מועיל מחילתו היא, משום דמתחילה נתחייב המתחייב לשלם לאותו שמוציא השטר, ומעתה נמצא דהמקדש לא נתן לה כלום אלא במסירת השטר גרם שיחול החיוב למפרע להאשה, ואין זה אלא גרמא בעלמא ואין כאן נתינת כסף לקדושין ולמקח.

אכן בהמשך דבריו צידד דאפשר לומר דאף בשטר לכל המוציא מ"מ הוא של המקדש, ואם יקחנו אחר שלא מדעתו הרי הוא גזל בידו, וממילא בנותנו מדעתו חשיב נתינה משלו. אלא דתמה דלפי"ז נמצא דנתפס קנין בשט"ח זה כשנותנו או מוכרו לאחרים שיחול החיוב למפרע אליו, וא"כ מה נדחקו התוס' בכמה דוכתי להסוברים דאין מועיל מכירת שטרות מה"ת, היכי משכח"ל הא דמיעטו שטרות מדין אונאה, ולמה לא פירשו דאיירי במוכר שטר לכל המוציא דבזה מועיל מכירתו מה"ת, וע"כ דאין שייך בו מכירה, ואינו אלא גורם

ואף בלא כתיבה ומסירה, כיון דאחר שיזכה הארכתי בע"ה לברר גדר זה מדברי בו האחר יתברר שמתחילה נתחייב הלוה הקדמונים, וראה בהערה שהובאו עיקרי אליו³⁰, [ובספרי משכן שלום (ח"ג סי' א') הדברים]³¹.

30 וממור"ר הגר"י דז"מ טורבוסקי זצ"ל שמעתי להגדיר הדבר, דמה שחוב אינו נמכר לאחרים הוא משום דבעיקר מהותו הוא חוב של ראובן לשמעון, ואף אם ימכרנו שמעון ללוי ויהיה לוי בעליו של חוב זה הרי הוא בעלים על חוב של ראובן לשמעון, ואין לו כלום מכך, [ולמכור מה שיש לו אצל הלוה א"א דזה אינו ברשותו]. ולכן בעי תקנת חכמים שתיקנו שאפשר למכור שט"ח בכתיבה ומסירה או במעמד שלשתן, אמנם חוב לכל המוציא הרי במהותו הוא חוב שיכול להיות חוב של כל מי שיהיה בעליו, וממילא שייך לשמעון יקנה החוב ללוי, דאף ששמעון הוא בעל החוב כמו בכל בעל חוב אחר, מ"מ שייך להקנותו ללוי כמו שאפשר לשמעון להקנות חפץ אחר שהוא שלו, כיון דאחר שיקנהו ללוי יהיה ראובן חייב לו.

31 יעו"י בש"ך (סי' ס"ו סק"כ"ה) שמבואר בדבריו דגם בממנו שנקנה במסירה לבד, מ"מ מסירה בעי בדעת אחרת מקנה, והסכים עמו הקצוה"ח (שם וסי' ס"ד סק"א וסי' ק"ח סק"ז ועוד). עוד מפורש בש"ך (סק"ב) [ציינו הגרע"א בגליון הש"ך סק"י] דבעי אמירת קני לך איהו וכל שעבודיה, ע"ש. ועוד מצאנו לו (שם סק"י) בהא דהביא שם הרמ"א (סוס"א) מהתרוה"ד (סי' של"א) דשטר לכל המוציא אפשר להקנותו בחליפין, והאריך הש"ך לחלוק עליו והעלה דלהסוברים דבכל שטרות אין מועיל קנין סודר במקום מסירה ה"ה בשטר לכל המוציא.

ומבואר דלא סגי בהקנת השטר בעלמא אלא בעי הקנת החוב, ואף דנתחייב הלוה לכל המוציא אין החיוב חל כלפי המוציא רק אם הוא בעליו של החוב, וכשנתחייב להמלוה הראשון א"א שיעבור החוב לאחר בהקנת השטר לחוד אלא בעי הקנת החוב כשאר מכירת חוב, אלא דבשטר כזה לא בעי כתיבה ומסירה וסגי במסירה לחוד, אבל לעולם בעי הקנת החוב.

אכן דברי הש"ך אינם מוסכמים, דהא בדברי הרמ"א בשם תרוה"ד מפורש דמועיל בזה קנין חליפין, ועי' בתומים (סק"ט) שהאריך לקיים דברי התרוה"ד, דכיון דהלוה משעבד עצמו לכל מי שיהיה השטר בידו, וכיון שמכר זה שיש בידו השטר או נתנו להאחר הרי חל שעבוד של זה הלוה לזה שהשטר בידו דבר תורה דהא כך שעבד עצמו תחילה, ממילא מסתברא כדברי התרוה"ד דדין מכירת שטר זה כדין מכירת שאר מטלטלי ופסיר מועיל בו אף קנין סודר. וכן הסכים הנתיב"מ (סק"ט) דכיון דמועיל בו קנין הגבהה ומשיכה ולא בעי מסירה מיד ליד מועיל בו גם קנין סודר, ע"ש.

וע"ע נתיב"מ (סק"ג) שנחלק גם על מש"כ הש"ך דבעי ד"א מקנה במכירת שטר זה, וכתב דלפי המבואר בתרוה"ד דינו כשאר מטלטלין לא בעי נמי דעת אחרת מקנה, וכן דעתו (שם ח"י סק"ד) דא"צ אמירת קני לך כו'.

והיה אפ"ל דלהבנת התרוה"ד שהסכימו עמו הרמ"א והתומים ונתיב"מ אין כאן כלל הקנת החוב אלא הקנת הנייר בעלמא, וסגי בזה שייחשב בזה מוציא השטר שנתחייב לו הלוה מעיקרא, ועיקר החוב תליא במי שהוא בעליו של נייר השטר.

אמנם הא בדברי התומים (סק"א) והנתיב"מ (סוס"א) מפורש דגם לשיטתם הך שטר אין גופו ממון, [דהא אוקי למיעוטא דשטרות באונאה ופדיה"ב בשטר לכל המוציא שנקנה מה"ת], ויעו"י באמרי בינה (הלואה סי' ס"ג סק"ט) שתמה באמת על התומים, דלפי העולה מדבריו דאינו זוכה בהשעבוד מן המלוה רק הלוה משעבד את עצמו לכל מי שיוציא השטר מתחת ידו כשכא לו מיד המלוה, ומה"ט דינו ככל מטלטלין ולא צריך מסירה מיד ליד ונקנה בחליפין, ומשום דאינו קונה ממנו רק השטר ואין נגדר שעבודו של המלוה בתר השטר רק דהשעבוד נגמר מכח הלוה אחר זכיותו בשטר מדעת המלוה, מעתה מהיכי יתתי נימא דנתמעט כה"ג דאונאה, דהא גופו ממון דהרי אינו מוכר לו השעבוד רק הנייר ונייר זה שוה הרבה בשביל שמי שזוכה בו יהיה לו שעבוד מהלוה שנשתעבד לו אם כן זה הוי גופו ממון כמו שאר מטלטלין, ע"ש.

ומוכרח מדברי התומים והנתיב"מ דגם להבנת התרוה"ד בעי הקנת החוב, ולא נחלקו על הש"ך אלא לענין מעשה הקנין, דהש"ך ס"ל דגם מעשה הקנין מתייחס להחוב, ולכן ס"ל דבעי מסירה דוקא ולומר קני לך איהו וכל שעבודיה, והתומים ונתיב"מ ס"ל דמעשה הקנין הוא רק בהנייר, וכמבואר בדברי התרוה"ד דיש לזה דין הקנת מטלטלין בעלמא, אבל מצד ההקנאה בעי שהמלוה יקנה לו החוב ע"י הקנת הנייר, ורק אז יועיל מה שיזכה בהנייר שיחול השעבוד אליו, דרק כשכא מכח הקנת המלוה שהקנה לו החוב מועיל מה שמוציא השטר, וממילא שוב גדרו כדבר שאין גופו ממון, דאף שמעשה הקנין הוא בגוף הנייר מ"מ עיקר ההקנאה הוא הקנת החוב ואין גופו ממון.

ובאמת הדברים מבוארים בדברי הרשב"א בתשו', דהנה יעוין בד"מ (סי' ק"ח אות ז') שכתב: 'ובתשובת הרשב"א סימן תקע"א האריך בזה וכתב דאפילו כתב בשטר שיהא הלוה משועבד לכל המוציא, מ"מ אם

האשה או המוכר מנה מיד שמעון אלא מיד לוי שהוא הקנה להם חוב זה.

מסקנת הענין בדין ריבית

כד. והנה הא פשיטא דאם הלוח נכרי לראובן על ממרני בריבית המתרבה, ומכרו הנכרי לשמעון, ושוב חזר שמעון וקנה קרקע מנכרי אחר ונתן לו שטר זה בכסף קנינו, ודאי אין איסור על ראובן ליתן הריבית המתרבה להנכרי הב', דהא אין מקום להחשיב דראובן פורע לנכרי עבור שמעון, אף דבאמת בא מכח שמעון שמכר לו החוב, [ומה"ט יכול לקנות ממנו הקרקע במסירת חוב זה], אין בזה שום איסור כיון דשמעון לא התנה עם ראובן כלום, ומה שפורע לנכרי אינו אלא משום דעכשיו הוא בעל החוב.

ומעתה גם אם מתחילה הלוח שמעון לראובן ונתחייב לו קרן וריבית בממרני, וקנה בו שמעון קרקע מנכרי, אין להחשיב נתינת הריבית להנכרי כנותן לשמעון מכח מה שהתנה עמו תחילה, דהא הנכרי בא מכח קנינו שקנה השטר משמעון, וכנגדו קנה

ומה שדחה זה החי' הרי"ם מהא דנדחקו התוס' במיעוט דשטרות מאונאה ולא תירצו דאיירי בשטר לכל המוציאו, כבר עמדו בזה גדולי האחרונים, יעוי' בתומים (סי' ס"ו סק"א) דאחר שהעלה בפשיטות דשטר ממרני מועיל מכירתו מה"ת, כתב ליישב דברי התוס' דלא אוקי לה בכה"ג, די"ל דהתוס' ס"ל כדעת הרמב"ן דנקט דיש בשטר לכל המוציאו משום ברירה, ולמ"ד אין ברירה מה"ת אין מועיל שטר זה כלל, ע"ש, ועי' נתיה"מ (שם סק"א בסופו), ובנחל יצחק (שם סק"ב) שהאריך בזה.

ומעתה ברור דגם בממרני שבא ליד הקונה מאחרים, וכגון שהלוח שמעון לראובן על ממרני שנתן לו ראובן, ומכרו שמעון ללוי, יכול לוי לקדש בו אשה ולקנות קרקע כשימסור ממרני זו, דיש כאן הקנאת חוב שהיה שייך ללוי והוא נתנו להאשה או למוכר, ואף דיצירת החוב נעשתה ע"י שמעון שהלווה לראובן והתנה עמו שיתחייב לכל המוציאו, לא נחשב כקיבלה

מת הלוח בחיי המלוה והיה השטר או בידו ומכרו או נתנו אחר כך לאחר אין השני גובה בו, ולא אמרין הרי נשתעבד לכל המוציאו ואין המוציאו בא מכח המלוה זה לא אמרין, ועיי"ש. ובקצוה"ח (שם סק"ח) הניח דין זה בצ"ע, ומשום דמסתברא ליה דדוקא בסתם שטר שהיורש או המקבל מתנה צריך לבוא מכח המלוה הראשון, וכיון דכבר נתחייב לבני לוח שבועה אין אדם מוריש שבועה לבניו, אבל בממרני א"צ לבוא מכח ירושה או מתנה, דהא אחר שבא השטר לידו נתברר דלדידיה נשתעבד הלוח מתחילה, לא שייך האי טעמא, ע"ש.

אכן הדברים מפורשים באורך בדברי הרשב"א (בתשו' הנ"ל ובאריכות יותר בח"ב סי' קל"ה), וז"ל: יעודר מסתברא שלא כתבוהו אלו בין מלוה בין לוח, אלא למוציא שטר זה מכחו של מלוה, וכאלו א"ל לך ולכל מאן דאתי מחמתך, שאם אין אתה אומר כן, אילו הפקידו מלוה אצל אחד והנפקד מודה שאין לו בו כלום, ואי נמי שחטפו אחד מירו או שנפל מירו ומצאו אחד מן השוק והוציאו על הלוח, הרי לוח זה חייב ליתן לזה ולאלו אנו אומרים שנתחייב, ובשופטני עסקינן שירצה המלוה בתנאי זה שהוא לחובתו, שיהא כל דאלים שליט במלותו, שאם יתקפו אחד ויגזול ממנו שטרו שילך ויגבה ויאכל וחדו, אלא ע"כ אינן מתנים אלא על מי שיוציאו בתורת מכר או בתורת מתנה. וע"ש שדן בהא דמת לוח שנתחייב בממרני בחיי מלוה, ואח"כ נתנו המלוה לאחר, פשיטא דאינו יכול לגבות מירושי לוח, דכיון דכבר חלה שבועת יתומים על המלוה ונקבע דינו של שטר זה שא"א לגבותו בלא שבועת מלוה, שוב לא ישתנה דינו, דהרי זה כאילו פורע הלוח להמלוה הראשון ולא הוציא ממנו השטר ואח"כ מכרו המלוה לאחר דודאי אינו גובה, [וכן אם עברה עליו שמיטה ואח"כ מכרו או נתנו ליתומים שאין שביעית משמטת חובותיהם דודאי אין החוב חוזר וניעור, דכיון דכבר פקע החוב אין המקבל יכול לבוא מכחו וכל כה"ג אף שמוציא השטר אינו כלום], וה"נ בזה דבא הדין לגבות בלא שבועה, הרי כיון דצריך שיבוא מכח המלוה הראשון שמוכרו ונתנו לו, א"א שיהיה דינו עדיף מזה שבא מחמתו, ואף דאחר שזכה בהשטר הרי איגלא מלתא דלו נשתעבד הלוח מעיקרא, מ"מ א"א שזכה בהשטר באופן שיתאלם כחו יותר מהמלוה הראשון, ע"ש.

וע"כ מפורש בדברי הרשב"א דבעי הקנאת גוף החוב להשני, וכל שא"י לבוא מכחו לא יועיל הקנאת הנייר בלבד, ורק כשיכול לבוא מכחו והמלוה הקנה לו החוב שיבוא מכחו, שוב חייב שעבד הלוח אליו מעיקרו.

כל שהנכרי אינו בא מכח הפסיקה אלא מכח רכישת החוב מידי שמעון, אין פרעון החוב לנכרי נחשב כפרעון לשמעון, והרי כששמעון קיבל הממרני מיד נכרי שהלוה תחילה לראובן, ואח"כ מסר שמעון הממרני לנכרי אחר לקנות בו קרקע, חשבינן דהנכרי קיבל החוב משמעון ולא מנכרי הא' שהלוה לראובן, ואשר לכן הועילה לשמעון מסירת הממרני לנכרי הב' לקנות ממנו קרקע שלו, וא"כ גם כשראובן נתחייב מתחילה לשמעון ומסרו אח"כ לנכרי, אין כחו של הנכרי מכח הפסיקה אלא מכח רכישת החוב.

שמעון ממנו הקרקע, ומכח קנינו נפרע מראובן, [לדענן זכותו של הנכרי אין שום הבדל בין נתחייב ראובן תחלה לנכרי ואח"כ בא ליד שמעון, בין נתחייב ראובן מתחילה לשמעון].

ויסוד הדברים הוא, דכדי להחשיב הפרעון לנכרי כפרעון לשמעון, לא סגי בכך שיצירת החוב להנכרי נעשתה מכח שמעון, ולא נחשב כפרעון לשמעון רק כשכל כחו של הנכרי בא רק מכח פסיקה זו שפסק שמעון עם ראובן שיתן לנכרי, ובזה חשיב כפורע לשמעון וממנו בא לנכרי, אבל

פרק ד'

משכנתא שנלקחה מישראל בריבית ונמכרה המשכנתא לנכרי

אחרי שנתברר בע"ה בפרקים הקודמים, כי ישראל שהלווה לישראל אחר בריבית המתרבה, ואח"כ נמכר החוב לנכרי, אין איסור לישראל הלוה לשלם הריבית המתרבה אחר המכירה לנכרי, נבוא לברר נדונינו, בענין ישראל שלקח משכנתא מבנק של ישראל בריבית, ואח"כ נמכר החוב לחברה נכרית.

ולהאמור, הרי כל שהחוב נמכר כדין לחברה הנכרית, אין איסור לשלם הריבית שמתרבה אחר המכירה לנכרי, אכן צריכים אנו לברר דרכי מכירת חוב, והאם המכירה הנהוגה בבנקים וחברות של נכרים מועלת מן הדין להעביר החוב לרשות הקונה.

דרך מכירת שטר חוב על פי דין היא בכתיבה ומסירה, דהיינו מסירת שטר החוב לידי הקונה וכתיבת שטר מכירה על השטר, וכפי פרטי דינים שנשנו בגמ' וש"ע (חו"מ סי' ס"ו), ונחלקו הראשונים אם מכירה זו מועלת מן התורה או רק מדרבנן, ואף לנכרי מועלת מכירה זו, אלא שיש לדון לפי הסוברים שאינו מועיל רק מדרבנן, האם מועלת המכירה להתיר איסור ריבית דאורייתא, או שלענין זה אנו דנים כאילו החוב נשאר בידי הישראל.

עוד יש לדון, לפי המבואר בגמ' שהמוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו המוכר, הרי הוא מחול, והרי שעדיין יש להמוכר זכות בחוב זה, בפרט לפי מה שביארו הרבה ראשונים שהמכירה מועלת רק על שעבוד הנכסים, אבל שעבוד הגוף נשאר בידי המוכר, ומעתה אפשר שלענין ריבית נחשב שהריבית מתרבה על חוב של ישראל המוכר.

למעשה, בדרך כלל אופן המכירה הנהוגה בבנקים וחברות אינם מועילים ע"פ דין תורה, אלא שיש לדון מצד קנין סיטומתא, שהוא קנין המבוסס על המנהג, אלא שנחלקו הפוסקים אם מועיל סיטומתא במכירת שטרות, ואף להסוברים שמועיל הרי נחלקו גדולי הפוסקים אם קנין סיטומתא מועיל מן התורה או רק מדרבנן, ושוב חזרנו להנדון אם קנין דרבנן מועיל להתיר איסור ריבית קצוצה.

מה שנשאר לדון הוא, באשר בדרך כלל מופיע בהסכם המשכנתא סעיף הקובע כי החברה המלווה רשאית למכור את זכויותיה לצד שלישי, והלוה מתחייב לשלם למי שיחזיק בחוב, ויש לדון האם נחשב זה כשטר לכל המוציאו, והצדדים שיש לדון בזה, הוא מפני שמסתבר

שאינן כוונת הסעיף לחייב את הלוה ישירות לקונה בעת ההלוואה, אלא עיקר כוונתם לתת למלוה אפשרות למכור את החוב לצד שלישי, ועיקר כחו של הקונה הוא מצד המכירה שמתבצעת אחר כך, אלא שמ"מ יש מקום לדון שמאחר וע"פ המנהג מועלת המכירה לחייב את הלוה לשלם לקונה, הרי גם ע"פ דין יש לסמוך על כך שהלוה התחייב בשעת ההלוואה לשלם למי שיחזיק בחוב.

אלא שבעיקר דין שטר לכל המוציאו הבאנו מחלוקת הפוסקים אם מועיל להתחייב לנכרי שהגיע השטר לידו, וצ"ע לדינא אם אפשר לסמוך על כל זה להקל באיסור תורה.

אכן, אם החברה המלווה מסתלקת לגמרי מהחוב, ותצהיר בפירוש כי אין לה שום תביעה נגד הלוה, הרי גם אם על פי דין תורה החוב עדיין שייך להמוכר, הרי שהצהרה כזו דינה כמחילה, ונמצא שחובו של הלוה לישראל נמחל ונפקע, וממילא גם אם לא נתחייב לחברה הנכרית הקונה, מ"מ אין שום איסור לשלם להם ריבית, אחר שאין לו חוב נגד הישראל.

וכל זה בלקח משכנתא בריבית בלא היתר עיסקא, אבל בלקח משכנתא בהיתר עיסקא מישראל, ואח"כ נמכרה המשכנתא לנכרי, באופן שברור שהנכרי אינו מתייחס להיתר עיסקא, וכלפי הנכרי היא הלוואה גמורה בריבית, בזה העלה הגרי"ש אלישיב דאסור, והיינו, משום שכיון שבתחילה נעשה ע"פ היתר עיסקא, הרי מחצית מהמעות היו בידי הישראל הלוה בתורת פקדון, ואחר שנמכרה המשכנתא לנכרי, הרי הישראל המוכר מקנה להלוה את הפקדון על מנת שיתחייב לנכרי קרן וריבית, וחזרנו לדין ישראל שהלוה לישראל על מנת שיתחייב קרן וריבית לנכרי, שנתבאר שגם בריבית המתרבה הוא ריבית קצוצה.

והריבית מתרבה עליו, ויש לדון אם מה שתיקנו רבנן שהחוב נקנה להנכרי מהני לעקור איסור הריבית.³³

כשהמוכר יכול למחול החוב

כו. וביותר צ"ע, דאף אי נימא דמועיל מה"ת הא מ"מ יכול המוכר למחול החוב, כדינא דשמואל, והיינו משום דשעבוד הגוף אינו נמכר, [וכ"ש להסוברים דאינו מועיל רק מדרבנן, הרי מה שיכול למחול הוא

מכירת שטר בכתיבה ומסירה

כה. חוב שבשטר דינו דיכול להמכר לאחר בכתיבה ומסירה ע"פ פרטי הדינים שבשו"ע (ח"מ סי' ס"ו), מועיל הקנין אף כשמוכרו לנכרי, כמפורש בשו"ע (שם סכ"ה).³²

אכן צ"ע להסוברים דמכירת שטרות הוא רק מדרבנן, [עי' נו"כ השו"ע (ח"מ ר"ס ס"ו)], נמצא דמה"ת הוא עדיין של הישראל

32 וע"ש בש"ך (ס"ק פ"ה) דאף להסוברים דמכירת שטרות הוא רק מדרבנן מ"מ מועיל גם לנכרי, ודלא כעיר שושן [וסמ"ע ס"א] שכתבו דלמ"ד דהוי רק מדרבנן אינו מועיל לנכרי, וע"ש בתומים (סקמ"ו) ובנתיחה"מ (סקל"ה), שהסכימו עם הש"ך, וע"ע אמרי בינה (הלוואה סי' ס"ג אות ל"ה ובתשו' בית שלמה (יר"ד ח"ב סי' ר"ג).

33 ויש תלולת זה בהא דנחלקו הקדמונים אי קנין דרבנן מהני לדאורייתא, ועי' לעיל (הערה 17) מדברי הרמב"ן והרשב"א בדין זכיה מדרבנן אי מהני לעקור איסור ריבית. ועי' חו"ד (סי' קס"ח ח"י ס"כ) בדין נכרי שהלוה לישראל בריבית המתרבה ומכרו אח"כ לישראל בכ"מ, שכתב שם דכיון דאין הקנין מועיל רק מדרבנן, אינו אלא אבק ריבית, [ועי' בנתיחה"מ (ר"ס ס"ו בחי' ס"א) שהביא דברי הש"ך שהוכיח דקיי"ל דמכירת שטרות דאורייתא, וכאן נקט דהוי רק מדרבנן, וע"ע בשו"ע (שם סכ"ה) ובנתיחה"מ (ס"ק ל"ד), וצ"ע], אמנם בתשו' הריב"ש הנ"ל (אות ט') מפורש דהוי ריבית קצוצה בכ"ה ג, [ואף דאיידי בחוב במשכנתא, מ"מ אין מועיל בזה מכירה, עי' נתיחה"מ (שם ס"ק י"ב)], וזה דלא כהח"ו"ד, [אך לפימ"ש הגר"ע (ב"מ ס"א ע"א) בכיאוור דברי הרמב"ם גבי שליחות לחומרא דהוי ריבית קצוצה אף דאינו רק מדרבנן, י"ל דה"נ אף דהוי רק מדרבנן מ"מ דין ריבית קצוצה יש לו, ואף החולקים על הרמב"ם י"ל דמודים כאן, וצ"ע].

חוב בסיטומתא, וכן העלה בישועות ישראל (סי' ס"ח חה"מ אות א') ודחה דברי הנתייה"מ, ע"ש.

אלא דעדיין באנו לידי פלוגתא הנודעת שנחלקו הרבה מגדולי הפוסקים אי קנין סיטומתא הוא מה"ת או רק מדרבנן, [עי' נתייה"מ (סי' ר"א) ותשו' חת"ס (י"ד סי' שי"ד) ועוד], ואם הוא רק מדרבנן צ"ב אם מועיל לעקור איסור ריבית.

אכן יש לצרף בזה מצד דיש כאן דינא דמלכותא, דבזה י"ל דמודה הנתייה"מ דמועיל אף בשטרות, [וכעין מש"כ שם בעצמו לענין סיטומתא בדבר שלבל"ע, ע"ש], וכמוש"כ גם בתשו' חכם צבי (סי' קמ"ז), ובזה כתב החת"ס (שם) דלכו"ע מועיל מה"ת, [ועי' דבר אברהם (ח"א סי' א' ענף ב'), אכן עי' תשו' אא"ז מהרש"ם (ח"ד סכ"ב)].

אלא דאכתי גם אם מועיל קנין סיטומתא מה"ת, יש לדון אם עדיף מכור"מ לענין מחילה, דאפשר דגם להסוברים דמועיל סיטומתא במכירת שטרות אין הקנין מועיל רק על שעבוד נכסים ולא על שעבוד הגוף, דלא עדיף מכור"מ דאף להסוברים שהוא מה"ת אינו מועיל על שעה"ג, וממילא יכול המוכר למחול, ושוב יש לדון דהוי ריבית המתרבה לישראל.³⁴

אך ברירא, ומשום די"ל דכיון דמצד המנהג הוא קנין גמור ואין המוכר יכול למחול, וגם מצד דינא דמלכותא הוא כך, שפיר מועיל, כמו שמועיל בדבר שלבל"ע, וצ"ע לדינא, כי לא מצאתי לע"ע בדברי הפוסקים בזה.

משום דאין כאן מכירה גמורה], וכל כה"ג אפשר דגם אם נקנה מה"ת לנכרי, מ"מ חשיב שהריבית מתרבה לישראל, שהוא עדיין בעל שעבוד הגוף.

ויש ללמוד כן מדברי הנתייה"מ (סי' ס"ו סקמ"א), ע"ש שכתב בדין מי שמכר לחבירו שט"ח על נכרי בריבית המתרבה, והביא שם דברי התומים שכתב דריבית שעולה אחר המכירה שייך ממילא להקונה, כיון דהחוב שלו והריבית מתרבה על החוב, והנתייה"מ דחה דבריו, וכתב: 'דגוף המעות לא נקנה כלל, דהא מלוה הוא, רק השעבוד נכסים שיש לו קא מקני ליה מדרבנן, אבל גוף ההלוואה אינו יכול להקנות לו כלל, וכיון דהריבית לא כתב בשטר וליכא שעבוד נכסים על הריבית, אינו יכול להקנות לו כלל הריבית, ולא התחייב עצמו רק נגד המלוה', ומבואר דס"ל דהריבית מתרבה להמוכר, וממילא גם אם מכרו לנכרי עדיין הריבית מתרבה לישראל ואסור, [וכ"כ בתשו' אב"ג (י"ד סי' קס"ו אות י"ט), ע"ש].

קנין סיטומתא בחוב

כו. ולמעשה הרי לפי הנוהל בחברות ובנקים אין המכירה מתבצעת כלל בכור"מ כדין, אלא לפי מנהגם במכירת שטרות ע"י חתימה על חוזה המחאת חוב וכו', ויש לדון על עצם הקנין אם הוא חל מצד קנין סיטומתא, וכידוע דנחלקו בזה הפוסקים, דהנתייה"מ (סי' ר"א סק"א) נקט בפשיטות דאין מועיל סיטומתא במכירת שטרות, ועי' תשו' בית שלמה (חו"מ סי' ע') דנראה שהסכים עמו, אך במשפט שלום שם הביא מתשו' מהרשד"ם (סי' ש"פ) דמועיל לקנות

34 ואילו היה הדין דהקנין אינו מועיל כלום ע"פ ד"ת, היה מקום לדון דאין בזה שום גריעותא, ומשום דהא ברירא דאחר שע"פ דיניהם הוא חייב לשלם להחברה הנכרית, ואין באפשרותו כלל להיפטר מהם, הרי ברור דלא היה בדעתו שישאר חייב גם להחברה הראשונה, ופשוט דמתחילה נחתו אדעתא דהכי דכל שיתחייב לפחות בדיניהם לחברה הקונה, ייפטר מהחברה המלוה, וכיון שהוא נפטר מהחברה שבבעלות יהודית מאי אכפ"ל שבדיניהם אינו חייב לחברה הנכרית, דנמצא נותן מתנות להחברה הנכרית, דסו"ס כיון דכבר נפטר מהחברה שבבעלות ישראל, שוב אין מתרבה ריבית לישראל. אכן אם הקנין שפיר מועיל, אלא דע"פ דין יישאר הכח להמוכר למחול, בזה ליכא הך סברא להפקיע חובו למוכר, דהא אינו מפסיד מכך כלום, והדרנא למש"כ.

כשטר שמתחייב בו לכל המוציאו דיכול למכור לאחר בלא כו"מ ואין המוכר יכול למחול, ע"ש באורך.

ועי' תשו' בית שלמה (חו"מ סי' ק"ל) שפקפק מאוד על סברת הנתיחה"מ, דבשלמא אילו פירש להדיא בשטר שמתחייב לשלם לכל מי שיהיה חייב ע"פ דיניהם שפיר מועיל, אבל סתמא מהיכי תיתי נימא דקיבל עליו דיני העכו"ם כשלא פירש כן בגוף השטר, ע"ש, ומבואר דבכגון נידון דידן שמפורש בשטר שמקבל עליו לשלם למי שיבא במקום המלוה אף בלא כו"מ, מודה הבי"ש לסברת הנתיחה"מ דמועיל התחייבות הלוה מתחילה.

והרי התם ודאי כל כחו של הקונה אינו אלא מכח קניית החוב מידי המלוה הא', ומ"מ אמרי' דכל שידע הלוה וקיבל לנהוג בדיניהם, סתמא מתחייב מעכשיו להקונים, ובאמת יש לבאר טעמו של דבר, מהכ"ת נחשב כמתחייב מעכשיו דהא לא קאי כלל בנתחייב מתחילה לכל המוציאו, אלא דע"פ דיניהם מועיל מכירת השטר לכל מי שיבוא החוב לידו, דאף שקיבל עליו לדון בדיניהם נימא דהכוונה שקיבל עליו דמכירת החוב תחייבנו שיצטרך לשלם לקונה, אבל מעולם לא התכוין להתחייב לו מעכשיו באופן המועיל ע"פ דין תורה.

בירור הענין

כט. ואשר נ"ב לענ"ד, דיש חילוק יסודי בין מכירת שט"ח בדיני ישראל, לבין מכירת שטרות בדיניהם, דבדינינו א"א למכור שט"ח לאחר, משום דהלוה מתחילה נתחייב רק להמלוה, וכל שיבוא אחר יכול הלוה לומר לאו בע"ד דידי את, וגם מכירה בכו"מ הוא רק על שעבוד נכסים, אבל גוף החוב הוא רק להמלוה הא', משא"כ בדיניהם הרי שהחוב הוא בר מכירה והמחאה לאחר, ואין הלוה יכול לומר לאו בע"ד דידי את, וכשנמכר החוב לאחר ע"פ מנהגי מכירה שלהם, הלוה מחויב להקונה

בהותנה שיכול למכור לאחרים

כח. אכן, לפי מה שנתברר הרי שבחווה ההלוואה שנחתם בין הצדדים ישנה התייחסות למכירת החוב לצד שלישי, וכתוב שם כעין לשון דלהלן: 'אני הלוה מחויב לשלם לפקודת המלוה, ואני מבין שהמלוה יכול להעביר השטר לאחרים. המלוה או כל מי שמקבל את השטר ע"י העברה שרשאי לקבל את התשלומים בהתאם לשטר זה, ייקרא מחזיק השטר', ואכן בכל המשך החווה, הרי שכל תנאיו וההתחייבות הצדדים נכתבים בלשון 'מחזיק השטר' ולא 'המלוה'.

ולפום ריהטא הרי ששטר זה הוא כגדר שטר לכל המוציאו, בו הלוה מתחייב לשלם לכל מי שיוציא את השטר, והרי גם בחווה זה מתחייב הלוה לשלם לכל מי שיחזיק את השטר כדין, ובזה לכו"ע מועיל מסירת השטר לאחר, שיקנהו מן התורה קנין גמור, ואין המוכר יכול למחול, כמפורש בדברי הפוסקים.

אלא דבאמת לא ברירא כ"כ, ומשום דמסתברא דע"פ דיניהם ההתחייבות בעת ההלוואה נעשית רק למלוה, ומה שכותבים שמתחייב למי שיחזיק בהשטר כוונתם בכך רק לתת להמלוה כח למכור ולהמחות החוב לאחרים, ולא יוכל הלוה לטעון לאו בע"ד דידי את, ועיקר זכותו של האחר הוא מכח המחאת החוב ע"פ הנוהל המקובל לפי דיניהם, ואין כוונתם כלל לשעבד את הלוה מתחילה לכל מי שיוציא השטר אח"כ.

אמנם מצאנו להנתיחה"מ (סי' ס"ו סקל"ד) בדין נכרי שהיה לו חוב על ישראל ומכרו לישראל אחר, דמבואר ברמ"א שם דכל שמכרו ע"פ דיניהם אף בלא כתיבה ומסירה מועיל, וזכה הקונה ואין המוכר יכול למחול, וביאר שם הנתיחה"מ בטעם הדבר, דכיון דחייב עצמו לנכרי מסתמא נתחייב בכל מה שיתחייב ע"פ דיניהם, וכיון דבדיניהם יכול למכרו לאחר לגמרי בלא כו"מ הרי נתחייב מתחילה לשלם לאותו שיקנהו מהנכרי, ודינו

ומתחייב גם לנכרי שיוציא השטר, [וכפיה"ג כוונתו מדין עבד כנעני, ונקט דמועיל גם בנכרי], ע"ש. אך באמת אין זה מוסכם דמועיל דין ע"כ בנכרי, כמובא לעיל (אות י"ג) דהנתייה"מ בעצמו בספרו חו"ד נקט דאין מועיל, וכן נקטו כמה פוסקים לדינא, [ועי' הגהות אמרי ברוך על הנתייה"מ שם שהכריח כהקצוה"ח דאין מועיל להתחייב לנכרי בשטר לכל המוציאו], ולדבריהם לכאו' א"א להתחייב לנכרי שיוציא אח"כ השטר. [ואף דאחר שהגיע השטר ליד הנכרי גם להקצוה"ח מועיל, דהא הלוח נתכרין להתחייב לו בשטר, וכיון שהגיע שטר לידו זכה, הרי בנדונינו אין כאן קנין שטר, דלהתחייב בקנין שטר בעינן שיהיה השטר של המתחייב וימסרנו לזוכה, (עי' תוס' כתובות ק"ב ד"ה אליבא), ובדרך כלל בחוזים שבזמנינו אינו כן].

אכן בזה י"ל דמועיל מצד סיטומתא, דהא לפי המנהג חתימת החוזה מחייבת, [ואף אי נימא דסיטומתא אינו קנין רק מדרבנן, מסתברא דהכא אין בזה שום גריעותא, דהא סוף סוף לא נתחייב רק באופן זה, שהחוב יחול לכל המוציאו ולא למלוה לבד], אלא דזהו רק אם נחליט דבאמת דעתם לחייב הלוח משעה הראשונה לכל מי שיוציא השטר אח"כ, אבל אי נימא דאין דעתם לחייבו מעכשיו, שוב אין כאן קנין סיטומתא, וממילא הדרינן למחלוקת הפוסקים אי מועיל דין ע"כ להתחייב לנכרי.

ואי נקוט דליכא דין ע"כ בנכרי, הרי נשאר רק הקנין שנעשה אח"כ בעת מכירת המשכנתא, דנעשה ע"פ המנהג להקנות שטרי חוב כאלו, ומועיל מצד קנין סיטומתא, אלא דבזה מסתברא דאין מועיל רק על שעבוד נכסים ולא על שעבוד הגוף, ועדיין נשאר ביד המוכר הישראל שיכול למחול החוב, וממילא הריבית מתרבה עליו, כמבואר.

ויש מקום לדון בזה, דכיון דנוהל זה של מכירת משכנתאות הוא מסחר מקובל ומעשים בכל יום שמוכרים ומעבירים

כמו שהיה חייב להמלוה הא', והוא בכלל התחייבותו של הלוח.

ומעתה אף שבדיניהם אין להם צורך שיחול החוב משעה הראשונה לכל מי שגיע החוב לידו, מ"מ כיון דע"פ דיניהם נכלל בחיובו של הלוח שחיובו אינו דוקא למלוה אלא גם לכל מי שיבוא במקומו, הרי כל שהלוח מסכים להכנס לכך, יש בכך משום הסכמה להתחייב מעכשיו על חיובים אלו, וכיון דבדינינו הסכמה כזו אינה שייכת רק אם תחול בעצם ההתחייבות שמתחילה יתחייב לא להמלוה לבד אלא לכל מי שיהיה בעל החוב בשעת גוביינא, וכיון דסתמא הלוח מתחייב באופן המועיל, ממילא חיילי חיוביה משעה הראשונה לכל מי שיתחייב לשלם ע"פ דיניהם.

וממילא יש ללמוד, דכ"ש בנדונינו דמפורש בחוזה ההלואה שהלוח יודע שהמלוה רשאי להעביר המשכנתא לצד שלישי, ומתחילה מתחייב לשלם לכל מי שיחזיק השטר, הרי אף אי נימא דאין כוונתם להחיל החיוב מעכשיו כלפי הקונים, ולא באו אלא לאלם הדבר שלא יוכל הלוח לטעון אח"כ לאו בע"ד דידי את, אבל באמת לא חל החוב מעכשיו רק כלפי המלוה, ורק לכשיימכר החוב לאחרים יתחייב הלוח לשלם להם, מ"מ כיון דמפורש בחוזה דהלוח מתחייב לשלם גם לאלו שיבואו אח"כ, ובדינינו הרי גדרם של דברים הוא דמתחייב מעכשיו והחוב חל מעכשיו, סתמא מועיל שיחול החוב מעכשיו ע"פ דינינו.

שטר לכל המוציאו והוציאו נכרי

ל. אכן עדיין יש לדון בזה, לפי"מ שהעלה הקצוה"ח (סי' ס"א סק"ב) דשטר לכל המוציאו שבא ליד נכרי, אין הלוח חייב לו, ומשום דהא דמתחייב לכל המוציאו הוא ע"י שהמלוה הא' זוכה בהשטר לכל מי שיוציאו אח"כ, ואין שליחות וזכיה לנכרי, ע"ש, אכן הנתייה"מ (שם סק"ה) נחלק עליו, והעלה דא"צ לזכייית השטר, אלא דבשעת קבלת המעות מתחייב הלוח לכל המוציאו

לחברה המוכרת זכות תביעה ישירה נגד הלוח, בזה ודאי אין שום היתר.

עוד העירו בענין זה, דיש והחברה המוכרת מקבלת אחריות [ולפעמים רק לתקופת זמן] על החובות הנמכרים, ויש לדון בזה דאפשר דקבלת אחריות זו גורמת שייחשב החוב בחזקת המוכרים, וכדמצאנו לענין נכסי צאן ברזל בגמ' וש"ע (ר"ס קע"ז), וכן מצאנו בראשונים וש"ע (סי' קע"ג ס"ד), וע"ע חו"ד (סי' קס"ח ס"ק ל"ז), ויש לדון אם גם לענינינו נאמר כן להחשיב שהריבית מתרבה לטובת המוכר הישראלי, אכן היות ולא נתברר לי מהות האחריות ופרטיה, קשה לברר דבר זה, ועוד חזון למועד בע"ה.

תשובת הגריש"א

לא. והנה בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב זצ"ל (ח"ג סי' קכ"ד אות ג') נשאל: 'הקונה בית ומקבל משכנתא מבנק של ישראל בהיתר עיסקא, ומצוי מאד שתוך איזה ימים הבנק מוכר החוב לבנק של נכרים, והנכרים אינם יודעים שהחוב הוא ע"פ הי"ע, האם אין בזה איסור רבית'. והשיב הגריש"א: 'ממ"נ, אם מכירת החוב לנכרים היא שלא בדיעת הלוח ה"ז כאילו מוסר ממון ישראל לנכרים, שהנכרים הלא יגבו ממון של ישראל שלא כדין, ואם הודיע מראש שהיכולת להבנק למכור את החוב לנכרים, ה"ז כאילו מלוה כסף לישראל ע"מ שישלם רבית לנכרי אם המלוה ירצה בכך'.

וכוות הגריש"א ברורה, דהרי כשלקח המשכנתא מהבנק של ישראל בהי"ע הרי מחציתו [או כולו] פקדון, ואין אחריות על לוקח המשכנתא על חלק זה, [אלא שצריך לברר בעדים או שבועה אם נפסד או לא הרויח], וכשהבנק מעביר המשכנתא לידי נכרים על דעת שיגבו מהלוח גם חלק זה, [ולא יוכל להיפטר בעדים או שבועה], והרי זה מוסר ממון ישראל לנכרי שלא כדין, ואם נעשה הדבר בהסכמת הלוח, שמתחילה בעת לקיחת המשכנתא הסכים לכך שהבנק רשאי

משכנתאות לאחרים, ומצד דיניהם שוב אין למוכר שום חלק ונחלה בחובות אלו שנמכרו, וכן הוא ההבנה הפשוטה והברורה בין החברות, אפשר דאף אם למעשה מצד ההלכה לא חלה המכירה על שעבוד הגוף, מ"מ חשיב סילוק מצד המוכר, דבעצם העברת החובות הוא מסתלק לגמרי ממשכנתא זו, כיון שכל מסחרו של המוכר הוא ע"פ כללי המסחר הנהוגים ע"פ חוקיהם, ואינו עולה בדעתו כלל שעדיין יש לו שייכות לחוב זה, והרי זה כמחילת החוב, ונמצא דשוב אינו חייב כבר להישראל כלל, ואף דע"ז נמחל גם החוב לנכרי, לא אכפת לן בזה שמשלם קרן וריבית לנכרי, דסוף סוף אינו מתרבה על הישראל.

וכדי לצאת מידי כל ספק היה נראה להציע שהחברה הראשונה תכתוב תצהיר כי אין לה כבר שום תביעה וענין במשכנתא זו, דממילא אף אם החוב עדיין של החברה הראשונה, או שיכולה למחול החוב, הרי בכתיבת תצהיר זה יש בה משום מחילה, שמסתלקת מהחוב לגמרי, [ולא גרע ממוכר שט"ח שאומר פרוע הוא דכתבו הראשונים דחשיב כמחילת החוב, ע"י ש"ך (סי' ס"ו ס"ק ל"ה)], ומעתה שוב אין כאן שום חוב לישראל, ואף אם ע"פ דין תורה אין לו חוב כלפי החברה הנכרית לא אכפ"ל במה שמשלם להם ריבית, דסוף סוף אין כאן ריבית המתרבה לישראל.

אכן לפי הנשמע הרי במציאות הדברים אין החברה הראשונה מסתלקת לגמרי מהחוב, דבדרך כלל היא ממשיכה לנהל את תיק המשכנתא, בגביית הכספים והעברתם לידי הקונה, וכן בתביעות נגד הלוח ומימוש המשכנתא הכל מתנהל ע"י החברה הראשונה, ויש לברר היטיב את מעמדה המשפטי של החברה ביחס להחוב, דאם כל כחה רק כמיופת כח של החברה הקונה, אבל אין לחברה המוכרת שום זכות ישירה כנגד הלוח, דאז לכאו' מותר [עכ"פ] אם יצהירו על כך בפירוש], אך אם יש

ומסתימת הדברים משמע דאף בריבית המתרבה אסור, וזה מתאים להמבואר דאסור לישראל להלוות לישראל על דעת שיתחייב קרן וריבית לנכרי אף בריבית המתרבה.

ולהאמור אין דברי הגריש"א שייכים לנדונינו, דהא הוא איירי בלקח מתחילה משכנתא בהיתר עיסקא, שחלקו פקדון, ובעת המכירה מקנה הבנק חלק הפקדון להלוה בתורת מלוה על דעת שיתחייב קרן וריבית לנכרי, וזה ודאי אסור, משא"כ בנדונינו שהמשכנתא נלקחה בתחילה בתורת הלוואה גמורה בריבית באיסור, והנכרי קונה החוב שכבר נעשה נגד הישראל, והוא בא מכחם, בזה נתברר דיש ללמוד מדברי הריב"ש להתיר לשלם הריבית שעולה אחר שנמכר לנכרי, וכדנתבאר בע"ה.

להעביר החוב לידי נכרים, באופן שגם חלק הפקדון ישתנה למלוה שבאחריות הלוה, הרי נמצא דבעת מכירת החוב זוכה הלוה בחלק הפקדון שבידו בתורת מלוה מיד הבנק, על דעת שיתחייב קרן וריבית להקונה הנכרי, וזה אסור.

וגם על חלק המלוה הרי קודם מכירתה לנכרי לא נתחייב עליה ריבית, ואחר מכירתה לנכרי משלם גם עליה ריבית, [דהא הריבית הוא על כל הקרן], וע"כ צ"ל דבעת לקיחת המשכנתא הוא מתנה דכל עוד החוב ביד ישראל אינו חייב עליה ריבית, אבל מעת מכירתה לנכרי יתחייב ריבית לנכרי, והרי הפסיקה נעשית מתחילתה ע"י הישראל המלוה לישראל על דעת שיתחייב על הלוואה זו ריבית לאחר זמן שיגיע לידי הנכרי.

מסקנת הדברים

ככל שיתברר כי החוב עבר לגמרי לרשות החברה הנכרית, ואין לבנק הראשון שום זכות בעצם החוב, [והבנק יצהיר על כך באופן מפורש], אין לאסור לשלם הריבית לחברה הנכרית שקנו את המשכנתא. [אך יש לברר ענין קבלת האחריות של הבנק כלפי החברה].

וכל זה במשכנתא שנלקחה שלא ע"פ היתר עיסקא, אבל אם המשכנתא נלקחה בהיתר עיסקא רגיל, ואח"כ נמכרה המשכנתא לחברה נכרית, בזה העלה הגריש"א שאסור לשלם הריבית שעולה אחר המכירה לנכרי.



הרב יחיאל הלוי פראנד

לא בירך שהחיינו בליל א' של חנוכה בביהכ"נ אם יברך בביהכ"נ בליל ב'

הדליק נרות חנוכה בבית הכנסת בליל א' דחנוכה ולא בירך ברכת שהחיינו, ועתה נפשו בשאלתו אם יש לברך שהחיינו בליל ב' בהדלקת נרות חנוכה בביהכ"נ כדין המבואר בשו"ע סי' תרע"ו ס"א דאם לא בירך זמן בליל א' מברך בליל ב' וכו'.

סי' תרע"א סק"י שכתב שיכול לברך ולהדליק בבהכ"נ אע"פ שאין עשרה בעת הזאת אבל במור וקציעה מובא בשע"ת שם חולק וס"ל שאם אין י' בבהכ"נ אין להדליק בברכה, ועתה י"ל לדברי הכל בו שכל תיקון הדלקה זו הוא לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם, צריך שיהא ציבור עשרה בעת הברכות, דאל"ה מה מעליותא לסדר הברכות לפניהם הרי כבר יצא בברכות שבירך לפני בני ביתו בלי עשרה, אבל לפי הריב"ש שתקנה זו היא במקום ההדלקה בפתח ביתו מבחוץ, הרי גם בזמן תיקון חז"ל שהדליק כ"א לפני פתח ביתו לא היה צריך לעשרה בעת הברכות, א"כ כאן נמי לא בעי, ופרסום הנס יתקיים בעת שיגיע הציבור בבהכ"נ. [בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' קע"ב כתב על דברי מג"א, וא"ת האיך יברך שמא לא יבואו עשרה, כמו בצדקה שכתב הרשב"א שאין מברכין שמא לא ירצה לקבל, זה ל"ק דא"כ בכל ברכה לא יברך שמא לא יהי' יכול לאכול או בתקיעת שופר שמא לא יהי' יכול לתקוע ועכ"ח דכל דעבידי דאתי לא חיישינן לזה, ועוד דעל רבים לא חיישינן שמא לא יבואו, כמו דאומרים בתענית צבור עננו בתפלת שחרית ולא חיישינן שמא לא יהי' יכולים להתענות, דרק על יחיד חיישינן ולא על רבים].

(ב) בבאה"ט סק"י הביא קושית החכם צבי סי' פ"ח דהמחבר לעיל סי' תכ"ב ס"ב פסק דאין מברכין על הלל דר"ח לא בתחלה ולא בסוף כיון שאינו אלא מנהגא, ולמה פסק כאן דמברכין על מנהג הדלקת נר חנוכה בבהכ"נ.

(א) בשו"ע או"ח סי' תרע"א ס"ז ומדליקין ומברכין בבית הכנסת בין מנחה למעריב משום פרסומי ניסא, ואין אדם יוצא בנרות של בהכ"נ וצריך לחזור ולהדליק בביתו, מקור הדלקה זו בבהכ"נ לא מצאנו מקורה בחז"ל, בבית יוסף כתב ב' טעמים בשם הכל בו א' שתיקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק כמו שתיקנו קידוש בבהכ"נ משום אורחים דאכלו ושתו כבי כנישתא [בפר"ח כתב ואפילו לאותם מקומות שנהגו שלא לקדש בבית הכנסת וכמו שכתוב בסימן רס"ט הכא מורו משום פרסומי ניסא], ב' כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם שיש בזה פרסום גדול וכו', וטעם ג' כתב בשם ריב"ש מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא כיון שאין אנו יכולים לקיים המצוה כתיקונה להדליק כ"א בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה תיקנו להדליק בבהכ"נ ומברכין על הדלקה זו כמו שמברכין על הלל דראש חודש אע"פ שאינו אלא מנהג וכו', וכ"ה בלבוש ס"ח.

ויצא לנו נפק"מ בטעמי פרסומי ניסא היינו בין טעם ב' של הכל בו לטעמו של ריב"ש, בעת שנהגו כל ישראל להדליק נרות חנוכה על פתח ביתם מבחוץ כדינא דגמ' (בבאה"ל ד"ה ובבהכ"נ כתב, וזה אפילו לזמן הגמרא שהיו מדליקין בחוץ על פתח הבית, הכא מדליקין בפנים והוא לפרסם הנס ברבים), לפי הכל בו נהגו גם אז להדליק בבהכ"נ לקיים פרסום גדול של הנס אבל לריב"ש לא הוצרכו להדלקה בבהכ"נ כיון שכולם קיימו המצוה כתיקונה. עוד נפק"מ עפ"ד המג"א

השו"ע ולמה תפסו הגרעק"א על ציון הבאה"ג, וי"ל דדברי השו"ע כאן היה אפ"ל דמקורם בדברי הכל בו שנתן טעם א' מפני האורחים שאין להם בית וטעם ב' שכתב לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם שיש בזה פרסום גדול, הרי מדויק בדבריו שהברכות הנם חלק מפרסומי ניסא, ע"כ ודאי דמפני טעמים אלו ראוי לברך על הדלקה זו, אבל הבאה"ג שמציין מקור לדברי השו"ע את שו"ת ריב"ש דמדמי ליה לברכה על הלל בר"ח ע"ז ודאי יש להקשות דאין מברכין וכו'.

(ג) ולפי כל הנ"ל הייתי אומר דברכת שהחיינו שמברך על הדלקת הנרות שבביתו, עדיפי מהברכות שמברך המדליק בבהכ"נ דבבית הוא מדינא ובבהכ"נ אינו אלא מנהגא, אבל זה נסתר ממש"כ בשו"ת זרע אמת ח"א סי' צ"ו (מובא בשע"ת אות י"א), דאם בליל א' הדליק תחלה בבהכ"נ ובירך שהחיינו לא יחזור לברך ברכת הזמן בביתו אלא א"כ מוציא בברכתו אשתו וב"ב אבל להיפך אם הדליק תחלה בביתו ובירך שהחיינו והולך אח"כ להדליק בבהכ"נ צריך לחזור ולברך שהחיינו, ולפום ריהטא דברים אלו צריכים ביאור, כי ממ"נ אם כבר יצא בברכת שהחיינו למה חוזר ומברך בהדלקה בביהכ"נ ואם לא יצא א"כ יחזור ויברך גם בביתו.

ובשו"ת חתם סופר או"ח סי' קמ"ג נראה שחולק על שיטה זו, שכתב להקשות על מנהגינו דחזני מתא מברכים שהחיינו בקדושא ביום טוב בבהכ"נ וחוזרין ומברכין בביתם והוי כעין ברכה לבטלה, דלא שייך להוציא בני ביתם בברכת הזמן, דשהחיינו הוי ברכת הנהנין וכיון שהוא כבר יצא בבהכ"נ דאפילו אמרו בשוק יוצא א"כ שוב אינו מוציא בני ביתו, ותירץ כי הש"ץ מכוון בתחלה שלא לצאת בשהחיינו דבית הכנסת ואינו מברך אלא שלא לבטל תקנה ראשונה הקבועה אבל לא לצאת בו וממילא אינו יוצא ידי חובתו וחוזר ומברך בביתו. ומינה משמע דאם כבר בירך בביתו להוציא

וי"ל ע"פ ביאור הגר"א סי' תרע"א אות כ"א שכתב מקור להדלקת נר חנוכה וברכותיה בבהכ"נ מהא דהלל בלילי פסחים שנתקן לומר על הכוס ואומרין אותו בציבור בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, כמו שכתוב בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) וכו'. וכן פסק בשו"ע סי' תפ"ז ס"ד בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף, לפ"ז י"ל דאה"נ למחבר אין מברכין על מנהגא, אבל במידי דפרסומי ניסא מברכין אפילו במנהגא כגון הלל ליל פסח והדלקת נ"ח בבהכ"נ, ואפשר להוסיף עוד נדבך דכל מילי דפרסומי ניסא שצוו לנו חז"ל יש ביד חכמי הדור להרחיב פירסום הנס בכל אופן שנראה להם נכון, כגון מצות נ"ח שמצותה איש וביתו הוסיפו בה מנהגים להדליק גם בבהכ"נ לפרסם הנס, וע"ז שפיר מברכין כי הוא ענף היוצא מעיקר מצות פ"נ וכן הוא בהלל לילי פסח (ויבואר עוד להלן אות ד'), אבל הלל בר"ח שכל עיקר אמירת הלל אינה אלא מנהג ע"ז ס"ל למחבר שאין מברכין.

עוד אפ"ל בדברי השו"ע שכתב ומדליקין ומברכין בבית הכנסת בין מנחה למעריב משום פרסומי ניסא, ציין הבאר הגולה כמו שמברכין על הלל דראש חדש אע"פ שאינו אלא מנהג (ריב"ש סי' קי"א), ובהגהות רעק"א הקשה על הבאר הגולה וכתב, כן הוא בריב"ש שדומה זה להלל דראש חודש, ובתשובת חכם צבי סימן פ"ח הקשה הא המחבר סבירא ליה סימן תכ"ב ס"ב דאין מברכין על הלל דראש חדש דכתב שם דכן נוהגין בכל מלכות ארץ ישראל וסביבותיה וא"כ איך סתם כאן כריב"ש דהא במלכות ארץ ישראל דאין מברכין על הלל דראש חדש ראוי שלא יברכו על הדלקת נר בבית הכנסת ע"ש.

ובפשטות יש מקום לומר דהגרעק"א מביא קושית החכם צבי כדרכו והילוכו בקדש בכמה מקומות להביא דברי גדולי הפוסקים, אך אם כנים אנחנו בזה, יש לתמוה הרי קושית הח"צ היא סתירה בדברי

פרסומי ניסא באופן נעלה בבהכ"נ הרי בכלל מאתיים מנה ע"כ אין לו יחזור ולברך כשמדליק בביתו אם אין לו ב"ב להוציאם.

ונחזור לביאור בקושי הגרעק"א על הבאה"ג לעיל (אות ב'), יתכן לומר דאה"נ שמקור דברי המחבר שכתב ומדליקין ומברכין בבהכ"נ משום פרסומי ניסא הנם ב' הטעמים של הכל בו, ולדבריו גם הברכה הוא חלק מההדלקה בבהכ"נ, לטעם א' משום אורחים שאין להם בית להדליק בו מוציאם גם בברכות, עי' אשל אברהם סי' תרע"ו ס"ג שמסתפק ברואה נר חנוכה שמדליקין בבית הכנסת ובית המדרש אם לברך עליה ברכות הרואה, ולפ"ד י"ל שהאורחים יצאו יד"ח בשמיעת הברכות מהמדליק ולא יברכו בעצמם ברכת הרואה בנרות בהכ"נ, ולטעם הב' שכתב כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם שיש בזה פירסום גדול להש"י וקידוש שמו כשמברכין אותו במקלות, הן הן הדברים שפסק הב"י בשלחנו הערוך ככתבם וכלשונם.

ומעתה י"ל דגם החת"ס הנ"ל (אות ג') מודה לדינו של הזרע אמת ומש"כ שם גבי קידוש יו"ט בבהכ"נ שהמקדש מכוון שלא לצאת בברכת שהחיינו כדי להוציא בני ביתו היינו טעמא כי ברכת הזמן היא בין אם אומרה בביתו או בבהכ"נ שניהם שוים לצאת זמן דרגל שאומרו אפילו בשוק, משא"כ ברכת שהחיינו בהדלקת נ"ח בבהכ"נ יש לה סגולה מיוחדת של פרסומי ניסא כאמור שאין מעלה זו בברכת הזמן שמברך בביתו גם החתם סופר יודה דמברך בבהכ"נ ומכוון לצאת בה ולא יחזור לברך ברכת שהחיינו בביתו אלא א"כ מוציא בברכתו אשתו וב"ב.

ע"כ אם לא בירך שהחיינו כליל א' בהדלקה בבהכ"נ שהוא חלק מן תקנת פרסומי ניסא יכול לברך כליל ב' או כשיזכור אע"פ שכבר בירך שהחיינו בביתו.

ב"ב שוב אינו יכול לברך בבהכ"נ דתו לא שייך הסברא ו'אינו מברך אלא שלא לבטל תקנה ראשונה הקבועה אבל לא לצאת בו', ולעניינינו י"ל דמדליק בבהכ"נ מכוון לא לצאת וחוזר ומברך בביתו אבל הדליק בביתו והולך אח"כ להדליק בבהכ"נ אין יכול לחזור לברך שהחיינו.

וכן מפורש יוצא כבן איש חי פר' וישב אות י"א (מובא בכף החיים אות ע"ה) דכשחל ליל א' דחנוכה בש"ק לא יברך המדליק בבהכ"נ שהחיינו כי כולם כבר ברכו בביתם, הרי שבברכת הזמן שברכו בבית יצאו וא"א לברך עוד פעם.

ד) וכד דייקת שפיר לשון השו"ע ומדליקין ומברכין בבהכ"נ משום פרסומי ניסא, לפי סדר הדברים היה יותר מתאים לומר ומדליקין משום פרסומי ניסא ומברכין וכו', וממה שהסמך המחבר ההדלקה עם הברכות בבהכ"נ ולא כמו שסידר הלכות נפרדות להדלקת נ"ח איש וביתו בסי' תרע"א והברכות בסי' תרע"ו, משמע שיש כאן מעלה מיוחדת של פרסומי ניסא בציבור המתקיים לא רק ע"י הדלקה לחוד אלא גם הברכות הם חלק בלתי נפרד מפרסומי ניסא, ואפשר להביא סמוכין לדבר מביאור הגר"א הנ"ל (אות ב') שמדמה הדלקת נ"ח בבהכ"נ לאמירת הלל בלילי פסחים בבהכ"נ ושניהם משום פרסומי ניסא, אע"פ שמדליקין נ"ח בבית וגם אומרים הלל כליל הסדר בבית שגם בו יש משום פרסומי ניסא עי' ברכות דף י"ד. מ"מ יש עוד מעלה בקיום ב' מצות אלו בציבור בהוספה לפרסום הנס, א"כ אפ"ל דזה הביאור בפסקו של בעל זרע אמת כי בברכת הזמן שבבהכ"נ יש מעלה בפרסומי ניסא שאין בברכת הזמן שבבית, לכן אפילו אם בירך שהחיינו בביתו בשעת ההדלקה מ"מ על גודל דרגת פרסומי ניסא שמקיים בהדלקה בבהכ"נ ע"ז עוד לא בירך לכן שפיר ראוי לחזור ולברך, משא"כ אם כבר בירך שהחיינו על גודל הזכי' לקיים

בירור בענין אופני תיקון טעות בתוך כדי דיבור

יסוד דין תוך כדי דיבור

א. קי"ל שהאדם יכול לחזור מאמירתו בתוך כדי דיבור, ומצינו דין זה הן לגבי דיני אמירה והן לגבי דינים נוספים, לגבי אמירה מצינו דין גם לגבי הלכות עדות שאף שאין העד יכול לחזור מעדותו לאחר הגדת העדות ד'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד'. אך בתוך כדי דיבור יכול הוא לתקן את עדותו שרואים זאת עדיין כהגדת עדות אחת. וכן נפסק בכל האמירות הברכות והנוסחאות כשטעה ושינה ממה שצריך לומר, שאם הוא בשיעור של תוכ"ד עדיין יכול לתקן זאת.

ומצינו דין זה גם לגבי דברים שאינם שייכים לאמירה, במסכת נדרים (דף פז). הקשו סתירה בין הברייתות, דבברייתא אחת מבואר אמרו לו מת אביו וקרע, ואחר כך נמצא שבנו מת לא יצא ידי קריעה, ובברייתא אחרת מבואר שיצא ידי קריעה. ותי' רב אשי כאן בתוך כדי דבור, כאן לאחר כדי דבור, הא דקאמרת יצא ידי קריעה שנמצא בנו בתוך כדי דבור, הא דאמרת לא יצא ידי קריעה לאחר כדי דבור. והגמ' מסיימת שם והילכתא תוך כדי דבור כדבור דמי, חוץ ממגדף, ועובד עבודת כוכבים, ומקדש, ומגרש עי"ש.

ובטעם הדבר מבואר בר"ן (שם ד"ה והלכתא) וז"ל: תכ"ד כדבור דמי בר ממגדף ועובד עבודת כוכבים ומקדש ומגרש, ולא ידענא מאי שנא הני ומנא להו לרבנן הכי, ונראה בעיני דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דבור, אבל הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ומשום הכי חזרה אפי' תוך כדי דבור לא מהני, וראיתי לרבינו משה בר נחמן ז"ל בפרק יש נוחלין שכתב בשם ר"ת ז"ל דתוך כדי דבור כדבור דמי תקנתא הוא דתקון

רבנן משום תלמיד הלוקח מקח ופגע בו רבו שיוכל ליתן לו שלום, והשוו מדותיהן בכל מילי בר מהני, ולא ניחא לי וכי ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה לעולם בקום עשה בנדרים אלא ודאי כדאמרן עי"ש בר"ן.

ובענין השיעור של תוכ"ד כמה תיבות הוא, מבואר בגמ' ב"ק (דף עג:) דר' יוסי ס"ל דשיעורו הוא רק כדי שאילת רב לתלמיד, שהם רק ב' תיבות 'שלום עליך', אולם להלכה נפסק כשיעור כדי שאילת תלמיד לרב, דהיינו, 'שלום עליך רבי ומורי'. אלא שלגבי ההלכה מצאנו סתירות בפוסקים האם כוללים גם את התיבה הרביעית האחרונה 'ומורי', או דפסקינן רק כשיעור ג' תיבות. והנתיבות בסי' קצה (ס"ק טז) סתם דהשיעור הוא ג' תיבות, ולעומת זאת בספרו דרך החיים (דיני תפילת ערבית בשבת סי' סז סעי' א) כתב שהוא שיעור ד' תיבות. ובמשנה ברורה סימן קכד (ס"ק לד) הביא מחלוקת הפוסקים בעניין זה. אולם גם הוא סתר עצמו דבסי' תקפב סק"ז סתם שהוא ג' תיבות, ובסי' רסז סק"ט סתם שהוא ד' תיבות. ועיין עוד שעה"צ סי' רר סק"י, וסי' תפז סק"ג.

אם מתחילים לשער תוכ"ד

מתחילת הטעות או מסופו

ב. והנה יש לברר בכל מקום דיכול לתקן הטעות בתוך כדי דיבור מאימתי מתחילים לשער השיעור של תוכ"ד, האם מתחילת דברי טעותו, או רק מהזמן שנוצר על טעותו, ולא מצאנו דברים ברורים בעניין זה וננסה לבאר ולדלות ממה שמצאנו באופנים השונים כדלהלן.

בשו"ע או"ח סימן נט סעיף ב כתב, אם טעה ואמר 'אשר בדברו מעריב ערבים' ונזכר מיד ואמר יוצר אור, וגם סיים יוצר המאורות, יצא. ובפמ"ג הביא בשם הב"ח והפרישה דמיד היינו דוקא בתוך כדי דיבור,

העולם בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו, יצא עכ"ל. והנה בטעות זו הרי כבר אמרתי בורא פרי הגפן שהוא תוך כדי דיבור מתחילת הברכה, ומ"מ יכול לתקן הברכה ולסיים שהכל נהיה בדברו מפני שזה תוך כדי דיבור מהטעות, והוא כשיטת הפמ"ג.

וכן יש ללמוד מדברי המשנ"ב בסימן רסז (סעיף ג') שנפסק לעניין ברכת השכיבנו בליל שבת שאינו חותם בה שומר עמו ישראל, אלא כיון שהגיע לובצל כנפיך תסתירנו אומר ופרוס סכת שלום עלינו ועל ירושלים עירך, ברוך אתה ה' הפורס סכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים. ובמשנ"ב (שם ס"ק ט) כתב ואם שכח ואמר שומר עמו ישראל תחת הפורס סוכת שלום אם נזכר תכ"ד יאמר מיד אחר תיבת לעד הפורס וכו' ואם שהה כדי דבור 'מעט שסיים תיבת לעד' א"צ לאומרו ולא יחזור עוד הפעם עי"ש. הרי מבואר שגם לאחר שכבר אמר כמה מילים בטעות מ"מ כיון שזכר בתוך כדי הטעות יכול לחזור.

וכן מצינו במשנ"ב בסי' תפז (סעיף א) שכתב השו"ע שם דברכה האמצעית ביו"ט צריך לסיים 'מקדש ישראל הזמנים' ואם אמר מקדש השבת, וחזר בו תוך כדי דיבור יצא. וכתב שם המ"ב (סק"ד) תוך כדי דיבור היינו, שלא שהה משגמר מקדש השבת רק כדי ג' תיבות, ומבואר שמתחילים לשער תוכ"ד מאחר אמירת הטעות.

וכן יל"ע בזה דלגבי הלכות ספירת העומר מבואר בסימן תפט (סעיף ו') בדברי הפוסקים שיכול האדם לתקן טעותו בספירה אם הוא תוך כדי דיבור מסוף אמירת טעותו ואינו צריך לחזור ולברך, וחזינו שמהני לחזור מאחר אמירת הטעות.

ומכל אלו המקומות שנתבאר מוכח דמתחילים לאמוד שיעור תוכ"ד רק לאחר טעותו. ולפי"ז אינו מובן קושיית הביאור על הפמ"ג שתמה עליו ואדרבה המשנ"ב עצמו בכמה מקומות סובר כהפמ"ג שמהני חזרה בתוכ"ד גם לאחר שכבר אמר המילים של הטעות.

אבל לאחר כדי דיבור לא יצא דלא קאי הברכה שפתח בא"י אמ"ה על מה שחזר ואמר יוצר אור כיון שלא אמרו מיד, ומה שכתב אח"כ ולא אמר יוצר אור ה"ה אם אמרו אבל לא מיד שאינו יוצא יד"ח עי"ש.

אולם בדרך החיים פסק דאפילו אם לא נזכר עד קרוב לסוף הברכה מ"מ כיון שלא גמר אותה א"צ להתחיל מראש ברכת יוצר אור מחדש, אלא יאמר יוצר אור ובורא חושך וכו' עד סוף ברכת יוצר המאורות ויוצא בזה, ובמ"ב שם כתב דכן יש לנהוג למעשה.

ובביאור"ל העיר על דברי הפמ"ג וכתב שדבריו אינם מובנים שהרי 'אשר בדברו מעריב ערבים' הוי יותר מכדי דיבור. ואף אם נאמר דכוונתו דמצרפיך תיבת יוצר אור לתיבת אשר בדברו והוי כאלו אמר אשר בדברו יוצר אור אעפ"כ דבריו צע"ג דלא שייך סברתו כי אם לפי הס"ד דגמרא ברכות יב, ויעו"ש בסוף דבריו דנקט דבאמת ברכת יוצר אינו נחשב להפסק ולכן אם לבסוף תקנו בברכת יוצר אור אפילו עבר יותר משיעור כדי דיבור, יצא ידי חובתו וכמו שנקט בדרך החיים דאפילו נזכר לתקן בסוף ברכת המעריב יצא.

והנה יש ללמוד מתחילת תמיהתו של הביאור"ל דנקט בכל שיעור תוכ"ד שהוא מיד בתחילת טעותו, ולכן הקשה עליו דאיך שייך כלל לתקן לאחר אמירת הד' תיבות 'אשר בדברו מעריב ערבים'. אולם מדברי הפמ"ג שלא סבר כקושיית הביאור הלכה יש ללמוד שסבר שהתחלת השיעור של תוך כדי דיבור הוא רק מסוף טעותו.

הוכחה מכמה מקומות

שמתחילים תוכ"ד מאמירת הטעות

ג. ונראה שכדברי הפמ"ג מצאנו בהרבה מקומות בשו"ע אשר נפסק שם הדין של תוכ"ד. בסימן רט (סעיף ב') כתב השו"ע: לקח כוס של שכר או מים, ובירך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם בפה"ג, ותוך כדי דיבור נזכר שטעה, ואמר שהכל נהיה בדברו, וכך היתה אמירתו ברוך אתה ה' אלקינו מלך

ממטבע שטבעו חכמים על אף שאסור לכתחילה לשנות מנוסח הברכה מ"מ אם הוסיף ושינה אזי אפי' יותר מכדי דיבור אינו מעכב את הברכה.

ונמצינו למדים שיש ג' דרגות בהוספת תיבות בברכה, הדרגה הראשונה כשמוסיף תיבות שהם ממש מאותו העניין, ובאופן זה א"צ כלל לדין של כדי דיבור, ואפילו יותר מזמן כדי דיבור יכול לתקן ולהמשיך בנוסח הראויה. [ולכאורה ש"ץ שטעה בברכת ההודאה ובמקום נוסח מודים אמר מודים דרבנן ונזכר בסוף, לכאורה יכול הוא להמשיך מתחילת הנוסח של מודים הרגיל כיון שהוא ממש מעניין הברכה].

והדרגה השניה הוא באופן של תוספת שבח וכדוגמת ס' רט ושאר אמירת הכדי דיבור שמשערים מסוף טעותו והלאה.

והדרגה השלישית הוא כשמוסיף שבח שאינו קשור כלל לעניין הברכה, באופן זה בוודאי משערים תוך כדי דיבור מתחילת טעותו.

וזה ברור שכל הג' חלוקות לעניין שיעור של 'תוך כדי דיבור' היינו דוקא כשיש איזושהו קשר לדיבור הקודם, אבל כשמפסיק מדבר שאינו קשור לעניין אזי בהפסק של תיבה אחת נחשב לדיבור ומעכב את כל נוסח הברכה, ובוודאי יצטרך לחזור מראש הברכה אפי' באמירת רק תיבה אחת.

ביאור פלוגתת הפמ"ג והביאור"ל

בברכת יוצר אור

ה. ובזה יתבאר היטב מחלוקת הפמ"ג והביאור הלכה לגבי ברכת 'אשר בדברו מעריב ערבים' בברכת השחר, דהפמ"ג נקט שזה נחשב כתוספת שבח שקשור לעיקר הברכה ולכן שייך לשער את הכדי דיבור מסוף טעותו. אולם הביאור"ל לעומתו חולק וסובר דממ"נ אם הוא נחשב ממש כחלק מהברכה א"כ אין צריך כלל לשיעור של כדי דיבור, ואפי' המתין יותר מכדי דיבור אינו צריך לחזור ולברך והרי זה כמפסיק בשהייה

החילוק אם הוסיף בשבח הקשור לברכה לבין הוסיף שבח שאינו קשור לברכה

ד. וליישב מה שהקשינו על הביאור הלכה, יש לבאר בהקדם דבאמת קשה לקבוע מסמרות מכל אלו המקורות דתמיד מתחילים לשער שיעור תוכ"ד רק לאחר הטעות, דאטו אם אחד פתח לברך ברוך אתה ד' אדעתיה לברך על כוס מים ברכת שהכל והתחיל ברכת קידוש לבנה או ברכת אשר יצר וממש לפני סיום הברכה מפטיר הוא בתיבות 'שהכל נהיה בדברו' האם שייך לומר אז שיצא ידי חובתו את ברכת שהכל, ולא מצינו דבר זה בדברי הפוסקים, ובע"כ שצריך לחלק ביניהם שיש פעמים שניתן להתחיל השיעור מסוף טעותו, ויש פעמים שמיד בתחילת טעותו צריך לאמוד אם אמר כבר ד' תיבות.

ויסוד החילוק יש ללמוד מתשובת הרשב"א מהלכות ברכת הגפן שנתבאר בשו"ע בס' רט. דהנה הרשב"א בתשובה (ח"א ס' לה) ביאר דהא דמהני מה שמוסיף על כוס שיכר לאחר שאמר בורא פרי הגפן שיכול לומר ולסיים שהכל נהיה בדברו, הוא משום שבהוספת תיבות 'בורא פרי הגפן' הוסיף בשבחו של מקום מעניין הקשור לברכה, ועל אף שלכתחילה אין זה מנוסח הברכה, מ"מ אין זה דיבורים בעלמא אלא דיבורים של הוספת שבח, ומשו"כ ניתן לשער את הזמן של תוכ"ד מסוף טעותו עד לאחר זמן של כדי דיבור.

ולאור דברי הרשב"א יש לחלק שכל זה הוא דווקא באופן ששייך לומר שהוסיף בשבח הברכה, אבל כשטעה ושירבב בברכתו נוסח ברכה שאינו קשור לעניין כלל, וכגון שהתחיל ברכת אשר במאמרו ברא שחקים ורוצה לסיים על ברכת הנהנין, בודאי באופן זה צריך לשער את התוכ"ד מתחילת טעותו ולא מסוף הטעות. וכמו כן מצינו עוד אופנים שהוסיף בנוסח הברכה תיבות שהם ממש מעניין הברכה ואין זה נחשב כלל לטעות, ובאופן זה אין צריך כלל לשיעור של כדי דיבור, וכל שלא שינה

תוכ"ד בדיני קריאת התורה

ז. ויש לעי' בדין תוכ"ד בעת קריאת הבעל קורא בספר תורה, דלכאורה זה פשוט שאם עיין בתוך הכתב ואח"כ הסיר כבר עיניו ובשעת קריאתו קורא על פה, אם זה היה תוך כדי דיבור משעת עינו בוודאי מועיל. אולם יש לעיין מה הדין באופן שלכתחילה התחיל לקרות ע"פ ותוך כדי דיבור מעיין אח"כ בפנים לראות את הכתב מתוך הספר, ויש להסתפק דאף אם נוכל לצרף את המעשה תוכ"ד וכמו שמצאנו בהלכות קריעה דאם קרע ותוכ"ד שמע שמת לו מת דיצא ידי חובת קריעה, אולם אפשר לחלק שבקריאת התורה כיון שההלכה קובעת שקריאתו צריכה להיות מתוך הכתב א"כ בעינן שיוציא תיבותיו מתוך הכתב דווקא, ובדבר זה אינו מועיל קישור של תוכ"ד. וכך נטה הגר"מ ברנסדורפר זצ"ל בעל הקנה בושם.

ובאופן שעיין בספר ואח"כ קרא על פה בתוכ"ד, מבואר באגרו"מ (ח"ג סי' י"ט) דמהני, והוסיף שם חידוש שגם אם קרא בחומש לראות הטעמים ואח"כ קורא מתוך הס"ת כיון שזה בתוכ"ד מקריאתו בחומש לא מהני, ונעתיק לשונו: ואני מסתפק שאפשר שכל זמן שזוכרים כל בנ"א מראיתם בספר לקרא התיבות כמו שכתובין, נחשב כקורא מספר ההוא אף שהוא אחר כדי דבור, וממילא איכא חומרא שאם ראה בחומש לא יהני כלל מה שיראה תיכף בהס"ת, שלכן אף אם נאמינו שראה בחומש תיכף אחר שראה בחומש אינו מועיל, ואם הוא בתכ"ד מסתבר שודאי לא יועיל דהא תכ"ד כדבור דמי לכל התורה כולה. ואיכא קולא מזה שאם ראה בס"ת ומאיזה סבה הוצרך לעצום עיניו שנחשבה קריאתו קריאה מהס"ת ובתכ"ד מסתבר שודאי יכול לקרא, וצ"ע לדינא עכ"ל. [ועכ"פ מדבריו לכאור' יש ללמוד לגבי השאלה שאם בתחילה קרא בע"פ ולאחר הקריאה הסתכל בספר דלא מהני].

בכל הברכות [וכדרגה הראשונה]. ואת"ל דזה נחשב להפסק א"כ הרי זה הפסק שהוא יותר גרוע מתוספת שבח וצריך לשער מתחילת טעותו [וכדרגה השלישית]. ולכן השיג על דברי הפמ"ג ונקט להקל בצירוף שיטת הדרך החיים, ובכל האופנים מתקן את עצמו וממשיך ברכת יוצר. אולם הפמ"ג סבר דברכת מעריב בברכת שחרית נחשבת לתוספת שבח [כדרגה השניה] ומוש"כ ניתן לשער את הכדי דיבור מסוף טעותו ואילך.

הוכחה לדברים אלו מדברי הפמ"ג

ו. והוכחה לדברים אלו יש להביא מהא דנפסק בסי' תפז דאם אחד סיים ביו"ט מקדש השבת ותקנו תוכ"ד וסיים ישראל והזמנים יצא, וכתב הפמ"ג על אתר דמהני תיקונו אפי' כשהתחיל ברכת רצה כל שלא אמר ד' תיבות מברכת רצה. הרי לנו להדיא שהפמ"ג בעצמו קבע ששיעור תוכ"ד הוא מתחילת הטעות, ויש לבאר לאור האמור דס"ל להפמ"ג דהתם אין זה נחשב לתוספת שבח, ולפיכך התם משערינן מתחילת הטעות [וכדרגה השלישית].

ובאמת שהביאוה"ל (שם) השיג על דבריו וכתב דדבריו צע"ג, כיון שהתחיל ברכה אחרת אפילו תיבה אחת מסתברא דלא מהני תיקונו. וכמו באופן ששכח יעלה ויבוא ונזכר אחר שהתחיל תיבה אחת מודים שצריך לחזור לרצה וה"נ דכוותיה ואפילו אם לא התחיל ברכה אחרת רק שהפסיק באיזה דיבור קודם שחזר ואמר מקדש ישראל והזמנים ג"כ יש לעיין טובא אם מהני שוב תיקונו דאפשר דהשו"ע מיירי הכא רק בשתיקה לבד עי"ש בדבריו שהסתייע מדברי הרשב"א הנ"ל, והיינו דהמשנ"ב הבין דהתחלת ברכה הרי זה נחשב לדרגה הרביעית דאף באמירת תיבה אחת נחשב להפסק, ובדעת הפמ"ג י"ל דס"ל דהוי כדרגה השלישית שאין זה שבח הקשור לעצם הברכה אבל מ"מ מהני ע"ז תוך כדי דיבור וכמשנ"ת.

הרב אהרן שמיינברג

אסמכתא באופן דהשני מוחזק - אסמכתא נגוי

א

במותב תלתא בבי דינא במודיעין עילית הוינא, הגיע לידינו דו"ד בין קבלן גוי שסיכם עם לקוח יהודי על שיפוץ דירה, ובהסכם העבודה שנחתם בין הצדדים התחייב הקבלן לגמור את העבודה עד ל-90 ימי עבודה, ובאם יאחר את הזמן שנקבע ישלם על כל יום סך של 500 ש"ח, ובסוף ההסכם חתמו הצדדים על קבלת בוררות בביה"ד רבני הדנים עפ"י ד"ת, ומכיון שהקבלן איחר ב-70 ימי עבודה, ע"כ תבע המזמין סכום של 35,000 ש"ח בגין האיחור, ולעומת זה תבע הקבלן מהמזמין סכום מסויים - החופף לסכום הנ"ל - עבור תוספות ושינויים שנעשו תוך כדי העבודה, והמזמין לא מתכחש לעובדות שנעשו תוספות ושינויים בעבודה, אמנם טען, שזכותו לקזז התשלום עבור התוספות והשינויים נגד הסכום שהקבלן התחייב במידה של איחור בגמר עבודה.

ומה שהיה נראה לדון בנד"ז הוא, דלכאורה אין בטענת המזמין כלום, מכיון שהתחייבות של הקבלן על תשלום בגין האיחור הוא בגדר קנס, וחשיב אסמכתא, ואנן קיי"ל דאסמכתא לא קניא, וא"כ אין על הקבלן שום חיוב לשלם, ואין המזמין יכול להחזיק בידו מה שחייב לקבלן עבור התוספות והשינויים.

אסמכתא ע"כ דהגוי גמר ומקנה, עיי"ש, ולפי"ז נראה, דבנד"ד דהוסכם בחוזה העבודה, שעל כל סכסוך הצדדים מקבלים את חו"ד ביה"ד הדין עפ"י ד"ת, וא"כ הא ל"ש סברת המג"א הנ"ל דנימא דגמר והקנה, וא"כ נראה פשוט דגם לדעת הראב"ד איכא דין אסמכתא בנד"ד.

באופן דהזוכה מוחזק

אמנם מה שיש לדון עוד בנד"ד, דאף דההתחייבות הוא בגדר קנס והוי אסמכתא, מ"מ מכיון דהזוכה בקנס - המזמין - הוא מוחזק במעות שחייב לקבלן, אין בזה משום אסמכתא, והוא, עפ"י מ שכתב הרמב"ם [פי"א הל' מכירה ה"ד] במי שהתחייב לחבירו קנס וחבירו מוחזק בידו, אין בזה משום אסמכתא, והמחבר בחו"מ [סי' רז סי"א] הכריע לדינא כדעת הרמב"ם, ואף דעת הרבה ראשונים הוא דלא כהרמב"ם, וס"ל דאף כה"ג שהוא מוחזק הוי אסמכתא, והרמ"א [שם] הביא דבריהם, מ"מ כבר כתבו הפוסקים [עיין פ"ת שם בשם תשו' מים חיים ותשו' נוב"י, משפט שלום סי"א ד"ה בהג"ה, חו"א

אסמכתא נגוי

מצינו מחלו' בראשונים, האם איכא דין אסמכתא נגוי, והובא דבריהם במג"א או"ח [סי' תמא סק"ב], ולכאורה לדעת הראב"ד דס"ל דליכא דין אסמכתא נגוי, נמצא דבנידון זה שהגוי התחייב בקנס על כל יום של איחור, אף דנחשב לאסמכתא, מ"מ ביד המזמין לתבוע מהגוי את הסכום שהתחייב, וכ"ש שיכול לעכב אצלו מה שהגוי תובע ממנו נגד הסכום של הקנס.

אמנם, יעויין במג"א שם דנקט לדינא כדעת רוב הפוסקים דאיכא דין אסמכתא נגוי, וכ"ה סתימת השו"ע שם [סי' תמא ס"א ב], עיי"ש, ונראה עוד, דעת הראב"ד הוא דעת יחידאה, וכפי הידוע מה שכתבו הפוסקים [יעויין בב"ש אבע"ז סי' נא], דא"א לטעון טענת קי"ל כדעת יחידאה.

ועוד נראה, דאפשר דבנד"ד גם הראב"ד מודה דאיכא דין אסמכתא נגוי, דהא מבואר במג"א [סי' תמח סק"ד, הוב"ד בגליון רעק"א ע"ד המג"א סי' תמא הנ"ל], דסברת הראב"ד הוא, דכיון דבדיניהם ליכא דין

לאסמכתא גם לדעת הרמב"ם, ולפי סברא זו נראה לענין נד"ד, דאין המזמין יכול לומר קי"ל כדעת הרמב"ם דלא נחשב לאסמכתא, דהא בכה"ג גם לדעת הרמב"ם אפשר דנחשב לאסמכתא, כיון דלא בא ליד המזמין מיד הקבלן להדיא אדעתא דהכי שיהא הוא מוחזק סכום הקנס במקרה של איחור, אלא דהמזמין מוחזק מטעם אחר, והיינו, החיוב שנתחייב לו בגין התוספות והשינוים שעשה תוך כדי העבודה, ובכה"ג אפשר דנחשב לאסמכתא לכו"ע.

סברת הראשונים בדעת הרמב"ם

והנה, הראשונים תמהו ע"ד הרמב"ם [הוב"ד בב"י שם בארוכה] מהמבואר בפ' איזהו נשך [סו ע"א] בהלווה על שדהו וא"ל אם לא תפרעני מכאן עד ג"ש הרי היא שלי, דהוי אסמכתא אלא אם אמר לו מעכשיו, ומבואר דגם באופן דהמלווה הוא מוחזק בקרקע וא"ל הלווה שיהא שלו באם לא יפרענו עד ג"ש דהוי אסמכתא, עיי"ש, ובאמת דה"ה [שם] כתב לתרץ דעת הרמב"ם דלא תקשה מהך סוגיא, דשאני גבי עירבון דנתן לו להדיא ע"ד כן שיהא נחלט בידו באם יחזור בו, וזה היה עיקר מטרתו של הקונה בנתינת המעות, ובכה"ג איכא גילוי דעת גמורה, וע"כ אינו נחשב לאסמכתא, משא"כ במשכון דבלא"ה כבר היה הקרקע בידו בתורת משכונא, ליכא גילוי דעת גמורה בתנאי שמתנה עמו דנותן לו הקרקע בתורת קנס באם לא יפרענו, עיי"ש, והיינו, דלסברת ה"ה, דעת הרמב"ם הוא דווקא באופן דהוא מוחזק ע"י נתינת להדיא ע"ד כן, ולפי"ז בנד"ד אין המזמין יכול לטעון טענת קי"ל כדעת הרמב"ם, דהא גם לדעת הרמב"ם נחשב אסמכתא בכה"ג.

אמנם, מהא דהראשונים דחו דעת הרמב"ם מכת הך סוגיא הנ"ל, מוכח דס"ל להראשונים בדעת הרמב"ם, דבכל גוונא דהשני מוחזק, לא נחשב אסמכתא, וע"ע במנחת פיתים [סי' רז ס"א בשיירי המנחה

ח"מ ליקוטים סי' טז אות יא], דיכול המוחזק לומר קי"ל כדעת הרמב"ם דליכא דין אסמכתא בכה"ג, ואי"צ להחזיר לחבירו מה שהוא מחזיק בידו נגד סכום הקנס שחבירו התחייב, וה"נ בנד"ד דהמזמין הוא מוחזק עתה בסכום שהוא חייב לקבלן עבור התוספות נגד הקנס שהקבלן התחייב במידה של איחור, שפיר מהני חזקתו בטענת קי"ל כדעת הרמב"ם שאין בזה משום אסמכתא.

באופן דהוא מוחזק מטעם אחר

והנה, המקור לדעת הרמב"ם, מבואר בראשונים ובה"ה שם, דהוא מהא דאיתא בש"ס ב"מ [מח ע"ב] הנותן ערבון לחבירו [קונה קרקע מחבירו ונותן הקונה ערבון למוכר ע"ת] וא"ל אם אני חוזר כי ערבוני מחול לך והלה אמר אם אני חוזר כי אכפול לך ערבונך נתקיימו התנאים, דברי ר' יוסי, ר' יוסי לטעמיה דאמר אסמכתא קניא, ר' יהודה אומר דיו שיקנה כנגד ערבונו, ע"כ, וס"ל להרמב"ם, דע"כ לא פליג ר' יהודה אלא במה שאמר המוכר אכפול לך ערבונך, אבל במה שאמר הקונה ערבוני מחול לך לכו"ע קנה, והיינו, דבכה"ג דהמוכר הוא מוחזק אמרי' דהלוקח גמר והקנה, ול"ה אסמכתא בכה"ג, וכן משמע הלשון שאמר ר' יהודה "דיו שיקנה כנגד ערבונו", משמע דבכה"ג שהמוכר מוחזק מודה לסברת ר' יוסי דליכא אסמכתא.

ולכאורה היה מקום לומר, דהא דס"ל להרמב"ם דל"ה אסמכתא באופן דהשני מוחזק, הוא דווקא בכה"ג שנתן לו להדיא ע"ד כן שיהא מוחזק בסכום הקנס שהוא מתחייב, וכך נידון דהש"ס דנותן לו ערבון וא"ל שהוא מחול לו הערבון באם יחזור בו, בכה"ג שייך לומר דחזי' שגמר בדעתו להתחייב בקנס בחיוב גמור ולא באופן שהוא אסמכתא, משא"כ באופן דלא נתן לו להדיא ע"ד כן שיהא מוחזק בהקנס, אלא דהשני מוחזק מטעם אחר, בכה"ג לא חזי' שגמר בדעתו להתחייב בקנס, ושפיר נחשב

ועפ"י נראה גם לענין נד"ד, אף דמה שהמזמין מוחזק אינו מכח הקבלן, אלא מחמת החוב שנתחייב לו לשלם עבור העבודה, מ"מ שפיר יכול לומר קי"ל כדעת הרמב"ם דאינו נחשב לאסמכתא בכה"ג, ויכול להתחזק מה שבירדו נגד סכום הקנס שהקבלן נתחייב לו בגין האיחור.

לא היה מוחזק בשעת התנאי

עוד נראה מה שיש לדון בנד"ד, דאף אי נימא דלדעת הרמב"ם בכל גוונא שהוא מוחזק אינו נחשב לאסמכתא, מ"מ שאני בנד"ד, דבשעת התנאי עדיין לא היה המזמין מוחזק במעותיו שנתחייב לקבלן, דהא החיוב נעשה רק לאחר שהקבלן עשה לו התוספות והשינויים, וא"כ אפשר דבכה"ג לכו"ע נחשב לאסמכתא, דהא ליכא גילוי דעת מהמתחייב באופן זה שהשני עדיין אינו מוחזק במעותיו נגד החיוב שזה נתחייב, כ"נ לכאורה.

אמנם לאחר העיון נראה, דגם בכה"ג שהשני לא היה מוחזק בשעה שנתחייב זה בקנס ג"כ שייך סברת הרמב"ם, והוא מטעם, דהנה, מבואר בראשונים סו"פ ג"פ והובא דבריהם בארוכה בב"י [סי' רז סעיף יז] דעיקר אסמכתא תלוי בזה האם היה סמיכות דעת בשעת החיוב או לא, והיינו, דכיון דכל שלא היה לו גמ"ד בשעה שנתחייב, וכגון באופן דהוי בידו ואינו בידו לדעת הרבה ראשונים, או באופן שמתחייב בתורת קנס וסבור שלא יגיע כלל לידי חיוב, בכל כה"ג כיון דבשעת החיוב לא גמר להתחייב, אין בחיובו כלום, וכ"ה מבואר סברא זו בנתיה"מ [סי' רז סק"ט] עיי"ש, ולדעת הרמב"ם, בכל אופן שהשני מוחזק במעותיו נגד חיובו של זה, בכה"ג גמר ונתחייב ואינו נחשב לאסמכתא בכה"ג וכמו שנתבאר, ולפי"ז שפיר י"ל, דגם באופן דאין השני מוחזק עדיין בשעת החיוב, מ"מ כל שהמתחייב יודע מיד בשעה שמתחייב, שבאותו זמן שיצטרך לשלם, השני יהיה מוחזק במעותיו נגד מה שהוא מתחייב לו,

שמדייק כן מדברי הראשונים הנ"ל דס"ל כוונה אחרת בדעת הרמב"ם ודלא כסברת ה"ה הנ"ל, ועפ"י כתב שם בנידון דידיה, באחד שקנה סחורה ונשארה הסחורה ביד המוכר, והותנה ביניהם שבאם הקונה לא יקח הסחורה מהמוכר עד יום פלוני, יוחלט הסחורה למוכר, דלכאורה תנאי זה הוי אסמכתא, ואף דהמוכר מוחזק בסחורה, מ"מ הא לסברת ה"ה הנ"ל גם הרמב"ם מודה דתנאי זה הוי אסמכתא, כיון דהמוכר היה מוחזק גם לולי התנאי, אמנם מכיון דמוכח מדברי הראשונים הנ"ל דלדעת הרמב"ם גם בכה"ג אינו נחשב לאסמכתא, דהא סו"ס המוכר מוחזק בסחורה, שפיר יכול המוכר לומר קי"ל כדעת הרמב"ם עפ"י סברת הראשונים דל"ה אסמכתא בכה"ג, עיי"ש בארוכה.

עוד מצינו בראשונים [הוב"ד בב"י שם] דתמהו ע"ד הרמב"ם מהא דמבואר בפ' ג"פ [ב"ב קסח ע"א] בלוה שפרע מקצת חובו והשליש השטר ביד שלישי, וא"ל לשליש, שבאם לא יפרע כל חובו עד יום פלוני ימסור השטר ליד המלוה ויהא חייב לשלם לו כל החוב, דהוי אסמכתא בכה"ג, ולסברת ר' יהודה דאסמכתא לא קניא, אין בדבריו כלום, ואין ביד השליש למסור השטר ליד המלוה, וכן קיי"ל לדינא בשו"ע [סי' רז סי"ב], ואף דהמלוה כבר מוחזק בחלק מהחוב שכבר פרע [ומחמת התנאי יהא נחשב המעות כמתנה בעלמא, וכמבואר שם בב"י עפ"י הראשונים], אפ"ה נחשב לאסמכתא, ומכח סוגיא זו דחו הראשונים סברת הרמב"ם הנ"ל, עיי"ש, ואף דהמעות שהגיעו ליד המלוה היה בתורת פירעון חוב ולא ע"ד כן שיהא מוחזק בהם באם לא יקיים התנאי, ולסברת ה"ה הנ"ל בכה"ג גם הרמב"ם מודה דנחשב אסמכתא, מ"מ חזינן דהראשונים דחו דעת הרמב"ם גם מכח סוגיא זו, ע"כ דסברת הראשונים בדעת הרמב"ם, דבכל אופן שהוא שהשני מוחזק נגד הקנס שזה מתחייב, אינו נחשב לאסמכתא בכה"ג.

אין מנכין משכרו של הפועל, והוא תמוה, דכיון דהא דאין מוציאין מיד הפועל מה שאכל הוא מחמת ספק, וא"כ אמאי אינו מועיל תפיסתו של הבעה"ב בשכרו מה שחייב לו, דהא דעת המחבר דבכל גוונא מועיל תפיסה בספד"ד, ויעויין בש"ך בתקפו כהן [סי' לח] שכתב לבאר דעת המחבר, דשאני בדמי פעולה דא"א להחזיק מספק, כיון דבכל כובש שכר שכיר איכא עשה דביומו תתן שכרו, וכמה לאויין, וכמבואר בסוגיא דב"מ [ק"א ע"א], ע"כ אינו מועיל לו תפיסתו גם באופן דאיכא ספד"ד, ועפ"י כללי תפיסה היה יכול לתפוס מספק, מ"מ שאני באופן דאיכא כמה איסורים, עיי"ש, וע"ע בנתיה"מ [קיצור דיני תפיסה אות ב'] שהאריך ג"כ בהך סברא דבכה"ג דאיכא כמה איסורים, אינו מועיל תפיסה מספק, עיי"ש.

ועפ"י"ז היה נראה לענין נד"ד, דאם היה הקבלן ישראל, אין המזמין יכול לעכב אצלו שכר פעולתו נגד מה שנתחייב לו הקבלן בגין האיחור, דכיון דעצם החיוב של הקבלן הוי ספד"ד, וכל שנתחייב לו עבור פעולתו, א"א לתפוס מספק וכמו שנתבאר, אלא דיש מקום לדון, דכיון דעיקר תביעתו של הקבלן הוא עבור תוספות ושינויים שעשה לו תוך כדי עבודתו, וא"כ אפשר דליכא כל הנך איסורים הנ"ל, דאין הקבלן אלא כיוורד לגבי פעולות אלו, וכל שנתחייב מדין יורד ליכא עשה דביומו תתן שכרו ולא איסור כל תלין, וצ"ע לדינא בזה.

אמנם נראה, דבנד"ד אי"צ לזה, דהא בנד"ד איירי בקבלן עכו"ם, ובעכו"ם ליכא עשה דביומו תתן שכרו ולא לאו דבל תלין ולא דלא תעשוק, ורק בגר תושב איכא רק העשה דביומו תתן שכרו ולא שאר הלאויין, וכדאיתא במשנה ב"מ [ק"א ע"א], וכ"ה ברמב"ם ה' שכירות פועלים [פ"א ה"א] ובחינוך [מ' תקפח], וא"כ הרי ל"ש סברת הש"ך הנ"ל, ושפיר מועיל תפיסתו של המזמין מספק נגד החיוב שהקבלן נתחייב בקנס בגין האיחור.

ולא יצטרך להוציא מעותיו מידו, רק השני יקזז מחיובו נגד מה שהוא מתחייב לו, בכה"ג שפיר גומר בדעתו להתחייב מיד בשעת החיוב, ושוב ל"ח אסמכתא בכה"ג - עכ"פ לדעת הרמב"ם הנ"ל.

ועפ"י"ז נראה לענין נד"ד, דאיה"נ דבשעה שהקבלן התחייב על הקנס בגין האיחור, עדיין המזמין לא היה מוחזק כלל במעותיו נגד חיובו, דהא עדיין אין המזמין חייב לו כלום, מ"מ הא כשיבוא זמן החיוב לשלם, המזמין יהיה מוחזק במעותיו בגין העבודה שיעשה עבורו, שפיר איכא גמירות דעת להתחייב בחיוב גמור, ואיה"נ דהחיוב בנד"ד מה שהקבלן תובע הוא בגין תוספות ושינויים שנעשו לאחר מכן, ובשעת חתימתם על ההסכם עדיין לא הותנה כלל על התוספות והשינויים, ולכאורה היה נראה דבכל כה"ג ל"ש סברא הנ"ל, מ"מ נראה, דבכל אופן שהמתחייב יודע שהשני יהיה מוחזק גם לאחמ"כ באיזה אופן שהוא ומחמת איזה סיבה שתהיה, הרי גומר בדעתו מיד בשעת החיוב ולא נחשב לאסמכתא בכה"ג עכ"פ לדעת הרמב"ם, ועפ"י האמור המזמין יכול לטעון טענת קי"ל כדעת הרמב"ם דליכא אסמכתא בכה"ג.

להחזיק דמי פעולה מחמת ספד"ד

והנה, באם היה הקבלן ישראל, היה מקום לדון דאין המזמין יכול לעכב מספק מה שחייב לו בגין העבודה, נגד חיובו של הקבלן דתליא בפלוגתת הפוסקים האם נחשב אסמכתא או לא, והוא מטעם, עפ"י המבואר בשו"ע [סי' שלז ס"י] בפועל העושה בגפן זה לא יאכל בגפן אחר, ואם אכל לא מפקי' מיניה, והוא בעיא דלא איפשיטא בב"מ [צ"א ע"ב], ומבואר ברא"ש שם בסוגיא, דאין הבעה"ב רשאי לנכות משכרו, דבכל כה"ג הוי כמוציא מידו, ומספק הא א"א להוציא מיד הפועל, עיי"ש.

והנה, הט"ז שם חולק ע"ד המחבר בהא דפסק דאין מוציאין מיד הפועל, והיינו, דגם

ב

התחייבות בהסכם רכישה על קנס בנין הפרה / ביטול

התחייבות של הקבלן על תשלומי שכירות בנין איחור במסירת הדירה

טענת קי"ל כהרמב"ם דליכא אסמכתא בכה"ג דהשני הוא מוחזק.

אמנם מה דהיה מקום לדון, דאם בשעת חתימת הצדדים על ההסכם עדיין לא היה המוכר מוחזק - עכ"פ כפי ערך של 10% מהעיסקא - ואף דלאחר מכן כבר נעשה מוחזק בזה שהקונה שילם לו לפי מה שסוכם ביניהם, מ"מ הא בשעה שנתחייב לו הקנס עדיין לא היה מוחזק בכל הסכום נגד הקנס, וא"כ לכאורה ל"ש סברת הרמב"ם הנ"ל.

אמנם נראה, דלפי"מ שנתבל"ע, גם בכה"ג שפיר מהני תפיסתו, כיון דידוע הקונה, שבהכרח יהיה הקבלן מוחזק אח"כ ע"י התשלומים שיעביר לידו, ושפיר שייך סברת הרמב"ם בכה"ג וכמו שנתבאר, וא"כ פשוט דביד הקבלן לקזז בסכום השווה לסכום של הקנס.

באופן דהיה קנין נגמור

וב"א התנה על קנס באם יחזור בו

יעויין בחזו"א [חו"מ ליקוטים סי' טז אות יא ד"ה אמנם] שכתב לחדש, דהא דמבואר בשו"ע, דלגבי המוכר לכו"ע הוי אסמכתא, ולגבי הקונה איכא ב' דיעות האם הוי אסמכתא, הוא דווקא באופן זה דעדיין לא נגמר המקח כלל, והקונה לא נתן אלא דמי עירבון, משא"כ באופן דנגמר המקח ביניהם ע"י נתינת מקצת דמים, בכה"ג מהני התנאי שמתנים, הן לגבי המוכר והן לגבי הלוקח, עיי"ש מש"כ בזה.

וכוותו נראה, דבכל כה"ג שכבר נגמר המקח והקרע שייך לקונה, הרי התנאי שמתנה הלוקח שמפסיד מעותיו שנתן למוכר, הכוונה היא, שמוכר הקרע בחזרה למוכר הראשון תמורת החוב שחייב לו,

ועפ"י האמור נראה מה דיש לדון בדבר השכיח ברכישת דירות מקבלן, שמופיע סעיף בהסכם הרכישה, שבמידה של הפרה יסודית / ביטול עיסקא, חייב המפר / החוזר בו לשלם 10% מהעיסקא, וכן מצוי בהסכמים עם קבלנים, שהקבלנים מתחייבים על תשלום דמי שכירות במידה של איחור במסירת הדירה, ולא כתבו בהסכם שהכל נעשה בכד"ח באופן דאין בו אסמכתא, דלכאורה עפ"י הדין א"א לחייב את המפר / החוזר לשלם הקנס, דאינו אלא אסמכתא גרידא.

והנה, באופן דהקבלן איחור במסירת הדירה והקונה תובע מהקבלן דמי שכירות כפי שהתחייב בחוזה, נראה פשוט דיכול הקונה לעכב בידו מהתשלום שעדיין נשאר לו חייב, כיון דהוא מוחזק בידו, ומיד בשעת החיוב יודע הקבלן שלא יצטרך אח"כ להוציא מידו עבור דמי השכירות, אלא דהקונה יקזז מהתשלום עבור הרכישה שעדיין בידו, ובכל כה"ג שפיר איתא לסברת הרמב"ם, וכמו שנתבאר, וכ"ה הדין באופן דהקבלן מיפר את החוזה ונתחייב לשלם קנס, דיכול הקונה לעכב בידו ממה שעדיין חייב לו, נגד הסכום של הקנס, והוא מטעם הנ"ל, דשפיר שייך סברת הרמב"ם בכה"ג.

וכן נראה, באופן דהקונה חוזר בו אח"כ והקבלן כבר מוחזק בידו ממה שהקונה שילם לו עפ"י לוח התשלומים שסוכם בהסכם הרכישה, ואף שהוא מוחזק רק בחלק מהתשלומים, מ"מ כל שהוא מוחזק בסכום של 10% מהעיסקא, שפיר יכול המוכר לעכב אצלו סכום הקנס שהקונה התחייב, והוא עפ"י שנתבאר, דיכול לטעון

בשוויו הוא אסמכתא, דחשיב כגזים דאין אדם רוצה למכור קרקעותיו, ולכאורה צ"ל בכוונת דברי החזו"א, דבאמת אין התנאי מחייב את הצד שכנגדו לקנות או למכור בזול, אלא דעיקר התנאי הוא על אופן זה, שבאם הקונה יחזור בו, הרי הוא מסכים למכור הקרקע למוכר בזול, והיינו, באם המוכר יסכים לקנותו בחזרה, וכן הכוונה לענין תנאי של המוכר, שבאם יחזור בו הרי הוא מסכים מעתה לחזור ולקנות ע"י שיחזיר לו מה שנתן ולהוסיף סכום נגד זה, ועדיין צ"ב.

ובכה"ג ל"ה אסמכתא, וכן התנאי שמתנה המוכר שיחזיר לו מעותיו ויוסיף לו סכום נוסף נגד הסכום שנתן, הכוונה היא, שיחזור ויקנה ממנו הקרקע באותו הסכום שיחזיר לו, ואינו בגדר של קנס אלא מכירה בזול.

אמנם נראה לבאר, דוודאי בכל תנאי שמתנים בתורת קנס על מכירת קרקע או מטלטלין בזול, וודאי דהוי אסמכתא, יעויין בנתיה"מ [סק"י] עפ"י המבואר בתוס' בסוגיא, וע"ע בב"י [עמ' נח טור ב', ועמ' נט טור א לענין מוכר בזול קדם הזמן], ולענין קרקע מבואר בתוס' שם בסוגיא, דאף



הרב נח בלוי

בירור בדיני המנהגים אם יש בו משום קבלה בנדר

תוכן העניינים שנתבארו במאמר: א. מקור הדין שהנוהג על עצמו איסור בדבר המותר הוי כקיבל עליו בנדר. ב. אם הוא איסור דאורייתא כנדר ממש או מדרבנן. ג. מנהג שהנוהג בטעות. ד. אם אומרים 'שווייה עליה כחובה' רק במקום שי"א שהוא חובה. ה. דין נשים שנהגו בעצמם לקיים מצות עשה שהזמן גרמא. ו. המבטל ממנהגו פעם אחת מחמת מיחוש אם צריך התרה. ז. בענין קבלה ומנהג של רבים. ח. אם קבלת האב מחייב את הבן לנהוג כמותו. ט. הרוצה לשנות מנוסח התפילה שהוא רגיל בה. י. היה נוהג להחמיר כשיטת ר"ת בחו"ל ורוצה להקל בא"י כשיטת הגאונים. יא. נהג לתת מעשרותיו צדקה מסוימת ורוצה לשנות וליתן לצדקה אחרת. יב. אם ניתן לסמוך על מסירת מודעא שאומרים בער"ה לענין מנהג שנהג בעצמו.

הר"ן. ודין זה איתא נמי בפסחים פרק מקום שנהגו (ג: - נא.), ע"ש.

וכן פסק המחבר בשו"ע (יו"ד סי' רי"ד ס"א) וזה לשונו: דברים המותרים, והיודעים בהם שהם מותרים נהגו בהם איסור, הוי כאילו קבלו עליהם בנדר ואסור להתירם להם. הלכך מי שרגיל להתענות תעניות שלפני ראש השנה ושבין ראש השנה ליום כיפורים, ומי שרגיל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין מר"ח אב או מי"ז בתמוז ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא, צריך ג' שיתירו לו. אם בשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם, ונהג כן אפילו פעם אחת, צריך התרה ויפתח בחרטה שמתחרט שנהג כן לשם נדר. ע"כ.

אם הוא איסור דאורייתא כנדר ממש

או מדרבנן

ב. והאחרונים כתבו שיש לדון בדין זה אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, והיינו אם נעשה כנדר ממש ואם כן אסור מן התורה לשנות ממנהגו כמו שאסור בנדר, או שאינו אלא מדרבנן בעלמא, והיינו שתקנו חכמים שדינו כאילו נדר, אבל אין זה נדר ממש שיהא אסור מן התורה.

והחיד"א בברכי יוסף (שיירי ברכה שם סק"א) הכריע שהדבר פשוט שאינו אלא מדרבנן. ודקדק כן מלשון שכתב השו"ע

מקור הדין שהנוהג על עצמו איסור בדבר המותר הוי כקיבל עליו בנדר

א. יסוד הדין שמי שנהג על עצמו איסור בדבר המותר הרי זה כקיבל עליו בנדר ואסור לבטל ממנהגו, מבואר בגמרא נדרים (טו.), דאיתא שם שהאומר קונם שאני ישן, אע"ג דשינה אין בה ממש, ואין הנדר חל על דבר שאין בו ממש, עובר על כל יחל מדרבנן. והקשו ומי איכא כל יחל מדרבנן, ותירצו, אין, והתניא [בניחותא] דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם, שנאמר לא יחל דברו. ע"כ. וכן איתא בגמרא שם (פא:): מאן תנא הא תניא דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי לנהוג בהם היתר כדי לבטלן, משום שנאמר לא יחל דברו וכו', מני רבן גמליאל היא.

ופירש הר"ן (ד"ה משום) דרבן גמליאל דריש דברו לומר דאפילו מידי שאינו נדר גמור אלא דבור בעלמא, אפילו הכי לא יחל, כדי שלא ינהוג קלות ראש בנדרים גמורים, הכא נמי כיון שנהגו איסור בדברים המותרין הוה ליה לגבייהו כדברים האסורים. ומכאן היה אומר ה"ר יהודה הכהן ז"ל, שאם נהג אדם שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין בזמן מיוחד, ושוב רוצה לשתות יין או לאכול בשר באותו הזמן צריך היתר. עכ"ל

נעשה עליהם חוב לקיים מצוות אלו מן התורה. והביא ראיה מדברי הר"ן הנ"ל שהקבלה כנדר. וגם ממה שכתב הר"ן שם לעיל (ד"ה קמ"ל) שמצות 'והגית בו יומם ולילה' אינה מפורשת בתורה, ולכך חל עליו הנדר ואין זה כנודר על דבר מצוה, ע"ש. ומוכח מזה דע"י אמירתו נעשה מדין דרבנן לדין דאורייתא, ע"ש.

ולכאורה מלשון הגמרא בנדרים (טו.) שהבאנו לעיל, משמע שאינו אלא מדרבנן, שמבואר בגמרא שיש בל יחל מדרבנן כגון בדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור. וכבר תמה כן על החתם סופר הנ"ל בשו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' ל"ח אות ג'). וכן כתב הרא"ש בפירושו על נדרים (פא: ד"ה דברים), וזה לשונו: דברים המותרין, שיודעים שהם מותרין ולהחמיר נהגו בהם איסור, צריכין התרה מדרבנן שלא יבאו לזלול בדברים האסורים. ע"כ.

ועל מה שהוכיח החתם סופר מדברי הר"ן שאם קיבל על עצמו חייב לקיים מדין 'בפיך זו צדקה', יש להעיר כי כוונת הר"ן באופן שמקבל בפיו בפירוש, ולא באופן שנהג כן כמה פעמים, וכן ראיית הגר"ש קלוגר צ"ע, וכבר העיר בזה הגר"ע יוסף ביביע אומר (ח"ב או"ח סי' ל אות ג') ודחה את ראייתו מדברי הר"ן, ע"ש.

נהג איסור בדבר המותר משום שמעה שהוא אסור

ג. הראשונים דנו מה יהיה הדין במי שנהג על עצמו איסור בדבר המותר בטעות, שהיה סובר שהוא אסור. עיין ברא"ש בפסחים שם (פ"ד סי' ג') שהביא דברי רבינו נסים במגילת סתרים (והובא גם בתוס' שם נא. ד"ה אי אתה), שדוקא דברים שידוע להן שהן מותרין, ונוהגין בהן איסור לפי שרוצים להחמיר על עצמן, אי אתה רשאי להתירן בפניהם, אבל אם נוהגין מחמת טעות שסבורין שהוא אסור והוא מותר, יכול להתירן לפניהם.

דהוי 'כאלו קבלו עליהם נדר' ואסור להתירם להם, ולשון 'כאלו' משמע שאינו נדר ממש. ועוד דקי"ל (שבועות כו:) שאין הנדר חל עד שיוציא בשפתיו, דכתיב לבטא בשפתים, ובעינן פיו ולבו שוים, לאפוקי אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו. וכתב שהנפקא מינה בזה לענין ספיקא אם הוא מנהג או לאו, שיש להקל, דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא.

אמנם בחתם סופר (שו"ת יו"ד סי' ק"ז) נקט דדין זה הוא מדאורייתא, עיין שם שכתב לדון בענין חלב עכו"ם במקום שלא מצוי לחלוב מבהמה טמאה, והביא (ד"ה שבת) תשובת הרדב"ז דחלב עכו"ם לא נאסר במנין ולפיכך במקום שאין מצוי חלב טמאה מותר, וכתב דעכ"פ איכא דעת רש"י ועוד פוסקים דס"ל לאסור, והרמ"א (יו"ד סי' קט"ו ס"א) פסק כדבריהם, ואנו נוהגים כן, א"כ גם אם הלכה כשאר פוסקים, מ"מ כיון דיש דעה להחמיר כבר קבלו אבותינו עליהם כאותה דיעה, ואסור עלינו בני אשכנז מדינא ואין לו התרה וכו' וקרוב בעיני נדר דאורייתא, אף על פי שמכל מקום קיל ככל איסור דרבנן, היינו כך קבלו הנדר שיהיה אסור עלינו כקולא איסור דרבנן, אבל לעבור על זה עובר על נדר דאורייתא, והיינו אם הלכה כרדב"ז להקל ורק אבותינו קבלו עליהם כדעת המחמיר, ה"ל נדר דאורייתא, אך אם עיקר הדין דלא כרדב"ז אם כן לא קבלנו עלינו כלום, אלא שהאיסור הוא כך מעיקרא איננו נדר, אלא העובר הוא עבריין באיסור דרבנן נמצא חומרא קולו. עכ"ד החתם סופר.

ובהמשך דבריו הוסיף החתם סופר לבאר, שאעפ"י שלא אסר עצמו בלשון קונם, מ"מ כל שמקבל על עצמו לעשות, אע"פ שלא קיבל על עצמו בפיו, דבר מצוה הוה דאורייתא, ונפקא מפיך זו צדקה, כמו שכתב הר"ן בריש נדרים (ח. ד"ה עליו).

וכן מצאנו בדברי הגר"ש קלוגר בשו"ת ובחרת בחיים (סי' נ"א), שכתב לדון בענין נשים שקיבלו עליהם לקיים מצות עשה שהזמן גרמא, אם מאחר שהקבלה היא כנדר

התרת נדרים, ואם יודע שהוא מותר ונהג בו איסור, אין מתירין לו אפילו כעין התרת נדרים, דהוי כאילו קבלו על עצמו כאיסורים שאסרתן תורה שאין להם היתר לעולם. ע"כ. וכתב הרמ"א שהמנהג כסברא הראשונה, והיינו שאין צריך התרה אם היה מנהגו מחמת טעות.

וכתב הש"ך (סק"ה) דלאו דווקא כשטעו שיש איסור בדבר ובאמת הוא מותר, אלא אפילו אם טעו שיש בו איסור גדול, ואח"כ נתברר שאין בו איסור כל כך, גם כן חשוב מנהג בטעות. וכמו שכתב המחבר בסימן רל"ב (ס"י) לענין מי שנשבע שלא יעשה כך וכך, מפני שהיה סבור שהוא איסור גדול, ואח"כ נודע לו שאין בו איסור כל כך, שלא חלה השבועה כלל, כי היתה בטעות. וא"כ הוא הדין לענין מנהג.

דברי הרמ"א דלא אמרינן 'שווייה עליה בחובה' אלא במקום שי"א שהוא חובה

ד. כתב הטור בהלכות שבת (סי' קפ"ח) וכתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל ובסעודה ג' של שבת צ"ע אם מחזירין אותו [אם לא הזכיר רצה בברכת המזון], לר"ת דאמר שיוצא במיני תרגימא בלא פת וודאי אין מחזירין אותו אפילו אם אכל פת וכו', ולדברי המפרשים שצריך פת דילפינן מג' פעמים דכתיב היום גבי מן שהוא במקום פת, לדידהו מחזירין אותו, ע"כ.

ובבית יוסף הביא מה שכתבו הגהות מיימוניות (ברכות פ"ב הי"ג) בשם ראבי"ה דכיון דנהוג עלמא להזכיר, וגם בירך על דעת להזכיר, שווייה עליה כחובה, ומחזירין אותו. ומדמהו למה שפסק בה"ג לענין תפילת ערבית שאף על פי שהיא רשות, כיון שהתחיל להתפלל שווייה עליה כחובה. וסיים הבית יוסף, שמדברי תרומת הדשן בסימן ל"ח יתבאר דלא קיימא לן הכי. ע"כ.

והנה, בהגהות מיימוניות כתב כן לענין הזכרת על הנסים בברכת המזון בחנוכה, אלא שהבית יוסף מדמה דלפי זה ה"ה

והביא שכן אמרו בירושלמי (פסחים שם ה"א, הביאה הרי"ף בפסחים שם יז. מדפי הרי"ף) ר' יוסי ב"ר בון אמר, כל דבר שאין ידוע בו שהוא מותר והוא טועה ונוהג בו איסור, נשאל ומתירין לו. וכל דבר שידוע בו שהוא מותר ונוהג בו איסור, נשאל ואין מתירין לו. ופירש הרא"ש אם בא לחכם לישאל אם יכול לזלזל במנהג שנהגו בו אבותיו כההיא דבני בישן, לא יתיר לו החכם, וכן נמי אדם שנהג איסור בדבר המותר לסייג ולפרישות, לא יתיר לו החכם המנהג ההוא ממילא, דהוי כמו נדר כדאיתא בפ"ב נדרים תניא דברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור אי אתה רשאי להתירן לפניהם משום שנאמר לא יחל דברו. עכ"ד הרא"ש.

והר"ן בפסחים שם (יז. מדה"ר ד"ה ירושלמי) כתב לפרש דברי הירושלמי בשני אופנים, ולפי פירוש הראשון אם אם היה המנהג מחמת טעות אין צריך להתיר לו בשלשה כדין התרת נדרים, אלא שאומרים לו טועה אתה בדין ומותר אתה. אבל אם מה שנהג עד עתה איסור לא היה מחמת טעות וידע היטב גם מקודם שמן הדין מותר הוא, אלא שרצה לנהוג איסור מחמת סייג ופרישות, אז צריך ג' להתיר כדין כל התרת נדרים. ולפי פירוש השני כל דבר שאינו יודע בו שהוא מותר וטועה בו באיסור ונשאל, מתירין לו בשלשה כעין התרת נדרים, וכל דבר שידוע בו שמותר ונהג בו באיסור ונשאל אין מתירין לו כלל ואפילו כעין התרת נדרים, דחמור הוא מן הנדרים והשבועות דהוי כאילו קיבלו על עצמו כאיסורין שאסרתן תורה שאין להם היתר לעולם. ע"ש. וכן היא שיטת הרשב"א כמבואר בבית יוסף בריש סי' רי"ד, ע"ש.

ובשו"ע (רי"ד ס"א) הביא המחבר שני ידיעות, וזה לשונו, אבל הנוהגים איסור בדברים המותרים מחמת שסוברים שהם אסורים, לא הוי כאילו קבלום בנדר. ויש מי שאומר שאם טועה ונהג איסור בדבר המותר, נשאל ומתירם לו בשלשה כעין

ערבית עיין בראשונים, וכאן יש דיעות דאסור להו לעשות מצות עשה שהזמן גרמא, ולכולי עלמא אינו מצוה כלל והיאך ישוויי חובה. ע"כ.

ועיין בשו"ת שלמת חיים להגרי"ח זוננפלד (אור"ח סי שכ"ט) שנשאל בדבר תקיעת שופר לנשים, דלפי מה שכתב המג"א גבי ספירת העומר דעכשיו קיבלו עליהם כחובה הגם דהוי מצוה שהזמן גרמא, א"כ יותר מזה נזהרות לשמוע תקיעת שופר, וגם למה לא יהא עליהן גדר נדר כמו בכל מצוה הגם דאינו מחוייב כיון דנהג שלש פעמים ולא התנה נעשה מחוייב. והשיב שבמה שאינו בידה לא קיבלה עליה, משא"כ בספירת העומר. וכוונתו משום שלא נהגה לתקוע בעצמה, אלא לשמוע קול שופר מאחר שתוקע, וזה אינו בידה לגמרי שהרי צריכה לאחר שיתקע לה, ודבר שאינו בידו לגמרי לא הוי המנהג כקבלה, משא"כ בספירת העומר שסופרת בעצמה.

המבטל ממנהגו פעם אחת

מחמת מיחוש אם צריך התרה

ו. כתב המחבר בשו"ע (יו"ד סי' רי"ד ס"א), הלכך מי שרגיל להתענות תעניות שלפני ראש השנה ושביין ראש השנה ליום כיפורים, ומי שרגיל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין מר"ח אב או מי"ז בתמוז, ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא, צריך ג' שיתירו לו. ע"כ.

והקשה הש"ך (סק"ב) וזה לשונו, ראיתי מי שהקשה דכאן סתם הרב כדברי המחבר דצריך התרה, ובאורח חיים סי' תקס"ח סוף סעיף ב' כתב בהג"ה דתעניות בה"ב או י' ימי תשובה שאירע ברית מילה מצוה לאכול ואין צריך התרה, כי לא נהגו להתענות בכה"ג כו', ואם כן הכא אמאי צריך התרה ה"נ נימא לא נהגו להתענות כשאינו בריא. ולא קושיא היא דהתם לא נהגו להתענות כשאיירע ברית מילה ונהגו לאכול, אם כן כל המתענה אדעתא דהכי מתענה דכשאיירע ברית מילה יאכל, אבל הכא לא אסיק

בברכת המזון של סעודה שלישית דכיון דנהוג עלמא להזכיר וגם בירך על דעת להזכיר שווייה עליה כחובה. ומאחר שבתרומת הדשן דחה דברי ראבי"ה לענין חנוכה, א"כ ה"ה לענין סעודה שלישית לא אמרינן דשווייה עליה כחובה.

והרמ"א בדרכי משה כתב וזה לשונו, ונראה לי דוקא בסעודה שלישית איכא למימר כהאי גוונא מאחר דאיכא למאן דאמר דחובה לאכול פת, דומיא דתפילת ערבית דאיכא למאן דאמר דחובה להתפלל, ולכן אמרינן מאחר שהתחיל שווייה עליו חובה, אבל בראש חודש [כלומר, אם בירך בר"ח ברכת המזון על דעת להזכיר], ליכא למאן דאמר שהוא חובה, ולכן לא שייך לומר שהוא שווייה חובה. ע"כ. והיינו שלא שייך לומר שווייה עליה חובה אלא באופן שי"א שהוא חובה, ואף דקי"ל כמאן דאמר רשות, כיון שנהוג לעשות כן שווייה עליה חובה, אבל באופן שאין מאן דאמר שהוא חובה, לא שייך לומר דשווייה עליה חובה מחמת מנהגו.

דין נשים שנהגו בעצמם

לקיים מצות עשה שהזמן גרמא

ה. כבר הזכרנו לעיל דברי הגר"ש קלוגר שכתב לרדן אם נשים שנהגו לקיים מצות עשה שהזמן גרמא יהיו חייבים לקיים מדין נדר, וכבר מצאנו נדון זה במגן אברהם (סי' תפ"ט סק"א) שכתב דנשים פטורות מספירת העומר, משום שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, מיהו כבר שווייה חובה עליהו. ע"כ. ולכאורה הוא שלא כדברי הרמ"א הנ"ל, שהגם שאין מי שסובר שנשים יהיו חייבות בספירת העומר, אמרינן דשווייה עליהו חובה.

וכבר העיר כעין זה על דברי המגן אברהם במנחת חינוך (מצוה שו אות א'), וזה לשונו: ודין זה צ"ע והוא דבר חדש, דנשים אם קבלו עליהם לעשות מ"ע שהם פטורין יתחייבו מפני דשוויא עליהו חובה, ולא ראיתי כן בשום מקום, ואינו דומה לתפלת

לעשות כתקנתן, ואף בדברים שהיו אסורים בהם בעירם מפני מנהגם ואין מנהג העיר שבאו לדור בה לאסור, הותרו בהם אם אין דעתם לחזור. ע"כ.

ומקור דין זה הביא הבית יוסף מהריב"ש (סי' שצ"ט), ע"ש שהאריך בענין מקום שהסכימו הקהל לעשות גדר ותקנה, שלא יהא רשות ביד שום אדם, לקדש שום אשה, כי אם בידיעת נאמני הקהל, ובפניהם, ובפני עשרה. והביא שם דברי הרמב"ן במשפט החרם שכל קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם וכו'. ועוד, שאפילו בדברים שלא קבלו עליהם בני העיר, בהסכמה, אלא שנהגו כן מעצמם, לעשות גדר וסייג לתורה, אף הבנים חייבין לנהוג באותו גדר. כדאמרינן במסכת פסחים פרק מקום שנהגו (ג): בני בישר נהגו דלא הוו אולי מצור לצידן, במעלי שבתא. אתו בנייהו לקמיה דרבי יוחנן. אמרו ליה אבהתנא הוה אפשר להו. אנן דלא אפשר לן מאי, אמר להו כבר קבלו עליהן אבותיכם, וכתוב שמע בני מוסר אביך, ואל תטוש תורת אמן. ואם לא היה ביד האבות לתקן על הבנים, איך היו הבנים אסורין, במה שנהגו בו אסור האבות מעצמם, והלא אף אם עשו הגדר ההוא בפירושו, ובהסכמה לא היו יכולין לשותף הבנים עמהם, אלא וודאי בני העיר יכולין לתקן עליהם ועל הדורות הבאים. ע"כ.

וכתב הברכי יוסף בשיירי ברכה (סק"ב) בשם הר"ש עאמר ז"ל בכת"י, שכל מנהג שנוהגים בו אם הוא מנהג הגון, אע"פ שאין ברור לנו שהנהיגוהו במתכוין או שהונהג בטעות, אין תולין לומר שהוא טעות. אמנם אם יש שום צד או שום הוכחה לתלות שהונהג בטעות, אנו תולין, והוא מותר ע"פ מה שכתב השו"ע שם (ס"א) שכל מנהג בטעות אין בו איסור, לפי שדבר זה הוא קל מאחר ששרשו מדרבנן אנו תולין בו להקל. והביא ראיה לזה מדברי התוס' בפסחים (נא. ד"ה ואי). וכתב החיד"א שכן היה נראה לו מסברא גם קודם שראה דברי הרב הנ"ל, ועל פי זה התיר כמה מנהגים שנתפשטו, לפי מה

אדעת'י דכשלא יהא בריא לא יתענה והלכך צריך התרה. עכ"ד הש"ך.

ובדגול מרכבה כתב על דברי הש"ך בזה הלשון, דבריו דחוקים, ולפעד"נ דגבי ברית מילה אינו חוזר בו ממנהגו לגמרי, אלא שעכשיו בסעודת מצוה אוכל, ולעתיד שוב הוא חוזר למנהגו. והוא הדין אם אירע לו איזה מיחוש ורצה לאכול היום ולעתיד שוב חוזר למנהגו ג"כ אין צריך התרה, אבל המחבר כאן מייירי שאינו בריא ורוצה לחזור לגמרי ושלא לשוב למנהגו לכך צריך התרה. ובוזה דברי המג"א (סי' תקפ"א ס"ק י"ב) נכונים. עכ"ל.

ומבואר בדבריו שכל שקיבל עליו במנהג טוב, אם אירע לו איזה מיחוש ורוצה לבטל מנהגו פעם אחת, ולא לבטל מנהגו לעולם, אין צריך התרה. ומדקדק כן גם מדברי מגן אברהם שכתב (שם) שיש להקל בתענית של ערב ר"ה במקום שיש מקצת חולי וא"צ התרה, והיינו משום שאינו מבטל אלא באקראי ומחמת מיחוש, ומשום כך א"צ התרה אע"פ שנוהג להתענות. ודברי הדגול מרכבה הובאו גם בפתחי תשובה (סק"א).

אמנם מדברי הש"ך הנ"ל משמע שצריך התרה גם אם רוצה לעקור מנהגו פעם אחת, וכן פסק המשנה ברורה (סי' תקפ"א ס"ק י"ט) שיש להחמיר בדבר מכח דברי הש"ך הנ"ל. ובשער הציון (סי' תקפ"א ס"ק ל"ג), כתב שאפשר דאם אינו מוצא מי שיתירנו יש להקל במקום הדוחק ולסמוך על דברי מגן אברהם, ע"ש. ובשו"ת זרע אמת (או"ח סי' ע"ה) רצה ליישב דברי הש"ך באופן שגם לפי שיטתו אין צריך התרה אם עוקר את מנהגו באקראי כשיטת הדגול מרכבה, ע"ש.

בענין קבלה ומנהג של רבים

ז. כתב המחבר בשו"ע (סי' רי"ד ס"ב) קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם, ואפילו בדברים שלא קבלו עליהם בני העיר בהסכמה, אלא שנוהגין כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה. וכן הבאים מחוץ לעיר לדור שם, הרי הם כאנשי העיר וחייבים

התפלה אין לשנות ממנהג מקומו, כי י"ב שערים בשמים נגד י"ב שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג לבד מה שנזכר בגמרא שוה לכל (הכוונות), וזה לשון הגמרא ירושלמי, אף על פי ששלחנו לכם סדר התפלות, אל תשנו ממנהג אבותיכם, עכ"ל.

ועיין בשו"ת מהרשד"ם (או"ח סי' ל"ה), שנשאל על קהל אחד שסדר תפלתם כפי מנהג אבותיהם היה על דרך אחד, ולאורך הזמן וטלטול הגלויות באו במלכות אחרת ונתבלבלו המנהגים, וכמעט נתהפך כל העולם לסדר תפלת ספרד, יען כי הם הרבים במלכות זה וכו', וכלם או רובם הניחו מנהגם ונמשכו אחר מנהג ספרד וכו' לא נשאר כמעט כי אם הק"ק אשכנז שלא שנו מנהגם וכו', ויש מערערים לומר שאינם רוצים להתפלל אלא כסדר מנהג אבותיהם, ורוב הקהל רוב בנין ורוב מנין אינם רוצים להתפלל אלא על סדר תפלת ספרד וכו', והיא התפלה סדורה בפייהם, ואם יאמרו עתה סדר תפלת אבותיהם הקדום לא ידעו להתפלל וכמעט יפסידו תפלה לעולם, לכן שואלין אם יפה עושים במה שתופשים מנהג ספרד.

והאר"ך מהרשד"ם בתשובתו, שאע"פ שיש ענינים שהדבר הגון ונראה טוב לאחוז האדם במנהג אבותיו, וקרוב הוא שנכנס באזהרת וכל תטוש תורת אמך, מ"מ בכי האי גוונא טוב ויפה להניח המנהג ההוא לאחוז בסדר מנהג ספרד. ועיקר טעמו שלא אמרו שלא לשנות ממנהג אבותיו אלא בדבר שיש בו נדנד של איסור, כמו מה שאמרו בפסחים (נ:): על בני בישן שנהגו שלא לילך מצור לצידון בערב שבת, שהחמירו על עצמם שלא להבטל מצרכי שבת, אבל בכגון זה שאין בו צד איסור כלל ועיקר, ולא הרחקה מעבירה, פשוט הדבר שלא שייך בו אל תטוש תורת אמך'.

ודקדק כן מלשון הר"ן שכתב שם (יז: מדה"ר ד"ה ונמצינו) בזה הלשון: ונמצינו למדין בתורת המנהגות, שכל מנהג איסור שהוא בעיר אחת, כל שאינו מנהג בטעות

שהיה נראה לו שנהגו כן בחושבם שהוא אסור.

אם קבלת האב מחייב את הבן

לנהוג כמותו

ח. בשו"ת חוות יאיר (סי' קכ"ו) נשאל ממי שהיה אביו נוהג כל ימיו בפרישות ותעניתים בשני וחמישי, וכן היה נוהג להתענות ולחלק צדקה ביום מסוים בשנה מפני נס גדול שנעשה לו, אם מחוייב גם הוא לנהוג כן מכח הדין הנ"ל שאמרו בפסחים שכבר קבלו אבותיכם, שנאמר שמע בני מוסר אביך, ואל תטוש תורת אמך. וכתב, שאם נאמר שכל מה שנהוג האב צריך הבן לנהוג לא מצאנו ידינו ורגלינו, שבכל דור ודור ובכל עת ובכל שעה ובכל מקום יש חסידים מופלגים במילי דחסידות ובתעניתים, ואין הבנים נוהגים במילי דחסידות ההם, אף כי גם הם צדיקים וישרים. וכן כל איש ישראל שיקבל על עצמו או יתחיל לנהוג איזה דבר, כגון לעמוד באשמורת הבוקר ולטבול בכל ע"ש, תקף יהיו גם בניו חייבים להתנהג כן וכן כל הדורות הבאים ממנו עד אלף דור. וע"ש מה שהאר"ך בזה.

ועיין בשו"ת זכרון יוסף (יו"ד סי' י"ד) שהאר"ך בענין זה, והעלה שאין הבן מחוייב להתנהג בהנהגת אביו זולת מה שהתנהג גם הבן מאז שהגדיל שהרגילוהו אבותיו ללכת בדרכיהם וכו', משא"כ אם הבן לא התחיל להתנהג מעולם כמנהג הטוב של אביו אין הבן מחוייב להתנהג בפרישות ההוא, ע"ש.

הרוצה לשנות מנוסח התפילה

שהוא רגיל בה

ט. האחרונים כתבו לדון בענין מי שרוצה לשנות מנהגו בנוסח התפילה, כגון שהיה רגיל הוא ואבותיו להתפלל בנוסח אשכנז, ורוצה לשנות מנהגו ולהתפלל מעתה בנוסח ספרד, או להיפך, אם צריך התרה או לא. עיין במגן אברהם (סי' ס"ח בהקדמה לסימן) שכתב 'אמנם המנהגים שנהגו בשרשי

אחריו ראשי הדורות הקדושים תלמידיו ותלמידי תלמידי גאונים גדולים בנגלה ובנסתר, ולכן כל המאמין בבעל שם טוב ובתלמידיו ראוי לאחוז בנוסח האר"י ז"ל ומיניה לא יזיע. עכ"ל. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' ד') מה שהאריך בזה.

היה נוהג להחמיר כשיטת ר"ת בחו"ל ורוצה להקל בא"י כשיטת הגאונים

י. הפוסקים דנו לענין מי שהיה נוהג להחמיר שלא לעשות מלאכה במוצאי שבת קודם זמן רבינו תם, ורוצה לנהוג מעתה כשיטת הגאונים. שלכאורה צריך התרה משום מנהג טוב שנהג בעצמו, או אם אבותיו נוהגים כן לא ישנה ממנהגם. ועיין בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סי' ל"ט) שאם מנהג אביו להחמיר כשיטת ר"ת בבין השמשות של מוצאי שבת, יישאר במנהג אבותיו להחמיר, שע"ז נאמר שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אמן. ע"כ. ועיין בשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' ע"ח).

אך נראה שמי שהיה נוהג כן בחו"ל, ועלה לדור בא"י, ורוצה לנהוג כרוב הנוהגים בא"י שאין חוששים לשיטת רבינו תם, יש מקום לומר שלא יצטרך התרה. וראיה לזה יש להביא ממנהגו של הרה"ק ר"א מבעלזא זצוק"ל, הובא במאמרו של הרב ברוך שובקס בקובץ בית אהרן וישראל (גליון ק"ב), ע"ש בהקדמתו שידוע שהרה"ק מבעלזא הנהיג בא"י שצאת הכוכבים הוא חמישים דקות לאחר השקיעה, וידוע שלא היה משנה כלום ממנהג אבותיו גם בדברים שנהגו בא"י מנהג אחר, ולכאורה אם הנהיג שבא"י הוא חמישים דקות לאחר השקיעה מוכח שאין זה סותר את המנהג שנהגו אבותיו כשיטת רבינו תם שהוא שבעים ושנים דקות לאחר השקיעה. והביא שכן שמע מהרה"ג ר' אהרן מרדכי רוטנר שליט"א שמהר"א היה אומר בשם אביו מהרי"ד זי"ע, שבבעלזא צאת הכוכבים הוא שבעים ושנים דקות לאחר השקיעה, ובא"י הוא חמישים דקות לאחר השקיעה. ע"ש.

אלא שהן החמירו על עצמן לעשות סייג לתורה, או לדבר שהוא מחלוקת חכמי ישראל ונהגו כדברי האוסר, כל בני העיר חייבין בו מן הדין, שנאמר ואל תטוש תורת אמן וכו'. ע"כ. וממה שכתב 'מנהג איסור' ולא כתב שכל מנהג סתם משמע שלא אמרו כן אלא לענין דבר איסור. ע"ש מה שהאריך עוד בענין.

ועיין בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"א סי' רמ"ז) שהביא דברי מהרשד"ם, וכתב שאין להביא ראיה מדבריו לענין מי שרוצה לשנות ולהתפלל בנוסח ספרד כמנהג החסידים, כי מלבד שהוא היה ספרדי וחיבב עליו נוסחת הספרדים, וגם אין ראיה מזה לדידן שהוא היה ספרדי ובמקום ספרדים בוודאי צדד לנוסח ספרד, אבל אנן בדידן שאנן כל בני מדינתנו וגם מדינת הגר מבני אשכנזים אנחנו, רק שהחסידים מימות הבע"ש ז"ל התחילו ליסד מנהג נוסח הספרדים וכו' בהרבה ענינים קבע רמ"א ז"ל מנהגי אשכנז לעיקר, וא"י איפוא יש אפשרות לומר שנוסח הספרדים הוא עיקר ויש בזה משום אל תטוש תורת אמן, והרבה יש לדבר בזה אבל כשם שמצוה לומר כו' וע"כ אל יניח נוסח אשכנז שהורגל בו וכו'. ע"ש.

אמנם עיין בשו"ת דברי חיים (ח"ב אר"ח סי' ח') שנשאל מאחד שרצה לשנות מנוסח אשכנזי ולאחוז בנוסח האר"י ז"ל, ע"ש מה שהאריך בדבר, ובסוף דבריו כתב בזה הלשון 'אך לאחר שנחית עיר וקדיש מן שמיא הבעל שם טוב ז"ל, אשר גדלו מבואר בספר יכין ובוועז (פ"ב) להגאון בעל מאיר נתיבים, שהעיד על גודל קדושתו ונפלאותיו, וכן שם הגדולים (ערך אור החיים וערך צפנת פענח) סיפר בשבחו וכמה גאונים קדמונים שהעידו שמן השמים נשלח לתקן דורו, והבין ששורש נשמתו אינו משער נוסח אשכנז ולכן אחז בנוסח האר"י ז"ל, וגם ראה שמזמנו ואילך כמה נפשות שראויים לאחוז בנוסח האר"י ז"ל, ולזה תיקן שיתפללו הנוהים אחריו בנוסח האר"י ז"ל, וכן הנהיגו

אם ניתן לסמוך על מסירת מודעא שאומרים בער"ה במנהג שקיבל על עצמו

יב. ויש לדון אם יכול לסמוך על מסירת מודעא שאומרים בערב ר"ה לבטל כל נדר שינדור על עצמו מכאן ולהבא, לענין מנהג טוב שנוהג בעצמו. הנה, בשו"ע (י"ד סי' רי"א ס"א) כתב המחבר, מי שהתנה ואמר כל נדרי שאדור עד זמן פלוני יהיו בטלים, ונדר בתוך הזמן, אם הוא זוכר לתנאו בשעת הנדר, נדרו קיים, שהרי מבטל תנאו בשעה שנודר; ואם אינו זוכר לתנאו בשעת הנדר, התנאי קיים והנדר בטל. ויש אומרים שאין התנאי מועיל לבטל הנדר, אלא אם כן יזכרנו תוך כדי דיבור לנדר ויאמר בלבו שהוא סומך על התנאי, ויש לחוש לדבריהם. ע"כ והמקור של שיטת המחמירים הוא ברמב"ם (הלכות נדרים פ"ב ה"ד), שכתב ויש שמורה להחמיר ואומר והוא שיזכור התנאי אחר שנדר בתוך כדי דבור. ע"כ. ומבואר שאם לא זכר מהתנאי בשעה שקיבל על עצמו בנדר, תלוי בשני הדיעות בשו"ע אם התנאי מועיל כשלא אמר בפירוש תוכ"ד שהוא סומך על התנאי. והמחבר כתב שיש לחוש לדברי האומרים שאינו מועיל.

והנה על אף שבשו"ע כתב המחבר שיש לחוש לדברי המחמירים, בשו"ת אבקת רוכל (סי' קע"ו) נוטה מרן הבית יוסף להקל בדבר, ע"ש שכתב (בד"ה הדרך) שדעת הרמב"ם כשאר ראשונים שאם לא היה זוכר את התנאי בשעה שנדר, הנדר בטל. ואע"פ שכתב ויש מי שמורה להחמיר ואומר והוא שיזכור התנאי אחר שנדר בתוך כדי דיבור, אין זה דעתו ז"ל, שאל"כ לא היה כותב אותו בלשון יש שמורה, ועוד שלא כתב יש מורים אלא יש שמורה משמע דיחידאה הוא, ועוד שכתב שמורה להחמיר דמשמע דחומרא בעלמא הוא ולא מדינא. עכ"ל האבקת רוכל. ועיין גם במחנה אפרים (הלכות נדרים סי' י"ב) שכתב דאע"ג דאיכא מ"ד דבעינן שיזכור מהמודעא בעת שנדר תוך כדי דיבור וכמו שהביא הרמב"ם

ולמדנו מדברים אלו, שבמקום שהמציאות משתנה, לא נחשב כשינוי מנהג ואין צריך התרה. ולכאורה ה"ה לאלו שרוצים לנהוג כדברי הגאונים לאחר שעלו לא"י, אפשר שמה שהיה מנהגם בחו"ל כשיטת ר"ת אין צריך התרה, כיון שהמציאות בא"י הוא שהלילה מוקדמת. ודו"ק.

נהג לתת מעשרותיו לצדקה מסוימת ורוצה לשנות וליתן לצדקה אחרת

יא. הנצי"ב במשיב דבר (ח"ב סי' מ"ח) נשאל מאחד שהיה נוהג לתת מעשר כספים, והיה מחלק חציו לר"מ בעל הנס, וחציו לעובדים ושבים על פתח ביתו, ועתה מת אחיו והניח יתומים קטנים, והוא צריך לשכור מלמד לתורה ולתפלה, אם יכול ליקח כל מעשרותיו ע"ז ביחוד כי מחציים לא יספיק לו. והוסיף, שהאיש אינו זוכר אם נדר בפירוש לתת חציו לר"מ בעל הנס או נהג כן בלא נדר, אם צריך התרה או לא.

וע"ש שבתחילת דבריו נטה לומר שלכאורה צריך התרה, אמנם לאחר מכן האריך להוכיח שאין צריך התרה, כי כל שלא נדר בשפתיו רק שנהג כן, אע"פ שחייב לשמור מנהגו, במקום מצוה אחרת יכול לשנות מנהגו בלא התרה. והביא ראיה לזה מדברי הגמרא בברכות (ו): כי מי שרגיל לבוא לבית הכנסת ולא בא יום אחד, הקדוש ברוך הוא משאיל בו, שנאמר (ישעיה נ"י) מי בכס ירא ה' שומע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נוגה לו, אם לדבר מצוה הלך נוגה לו כו'. ומפרש שכוונת הגמרא שהרגיל במצוה זו נעשה עליה כנדר, משו"ה אם שינה יום א' הקדוש ברוך הוא דורש ממנו, ומכל מקום אם לדבר מצוה הלך נוגה לו.

ולפ"ז גם בנדון הנ"ל אפילו אם רוצה לעקור מנהגו לגמרי מלשלוח לר"מ בעל הנס משום היתומים שהגיעו לפניו א"צ התרה, שהרי נוהג להפריש מעשרותיו כמו שהיה ובע"כ יתן אותם לאיזה מצוה ויהיה נוגה לו.

הגרש"ז אוירבך ז"ל בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צ"א אות כ' ד"ה ברם). וכתב שבזמננו שמזכירים בפירוש בהתרת נדרים שבערב ר"ה "מנהג של מצוה או איזה הנהגה טובה שנהגתי שלש פעמים", ומיד הוא גם מוסר מודעה על כל קבלה בלב, שפיר אפשר להקל בזה.

ויש להוסיף, שאם הוא משנה ממנהגו בפעם אחת, יש לנו עוד צירוף לסמוך על התרת נדרים שבערב ר"ה, שהרי לשיטת הדגול מרבבה אין צריך התרה כלל.

ז"ל, כבר כתבו האחרונים דרובא דרבוותא הסכימו לדעת הרמב"ם דאפילו לא נזכר אלא לאחר ימים, כל היכא דבשעה שנזכר מהמודעה קיימה בלבו ה"ז מועיל. עכ"ל.

ועיין בשו"ת שלמת חיים (יו"ד סי' ס"ב) שכתב שמסתבר דאף לדעת הי"א שאם נדר אח"כ ולא זכר בשעת מעשה את מסירת המודעה הוי נדר, זה דוקא אם נדר בפירוש, אבל הכא שעשה את המצוה בסתם, יוכל להיות דאדעתו הראשונה הוא עושה דלא יהיה ע"ז שום חשש נדר. וכן נקט לדינא

וזאת תורה העולה מכל האמור לעיל:

- א. הנהגה על עצמו איסור בדבר המותר הרי הוא כנדר ואסור לבטל ממנהגו בלא התרה.
- ב. י"א שהוא דין מן התורה, והרבה אחרונים הוכיחו שאינו אלא דין דרבנן.
- ג. נהג איסור בדבר המותר בטעות, שחשב שהוא אסור, או שהיה טועה שהוא איסור חמור והוא איסור קל, לדינא א"צ התרה.
- ד. בספק ברכות, כשאין שיטה שאומרים שהוא חובה, לשיטת הרמ"א, אפילו קיבל עליו כחובה, לא נעשה חובה מחמת מנהגו, וא"צ התרה בכדי שלא יצטרך לחזור ולברך.
- ה. הרוצה לשנות ממנהגו באקראי מחמת מיחוש, נחלקו הפוסקים אם צריך התרה.
- ו. קבלה ומנהג של רבים, חלה עליהם ועל זרעם. ואם יש צד לתלות שהנהגה בטעות, תולין בו להקל, וא"צ התרה.
- ז. קבלה ומנהג של האב אינה מחייבת את הבן, אא"כ כבר הרגיל גם הבן לנהוג כמותו, ובלא"ה א"צ התרה.
- ח. הפוסקים נחלקו בדין הרוצה לשנות ממנהגו בנוסח התפילה, ולשיטת הדברי חיים יוכל לשנות מנוסח אשכנז לנוסח האר"י ז"ל כמנהג החסידים, וא"צ התרה.
- ט. היה נוהג בחו"ל שלא לעשות מלאכה עד צאה"כ לשיטת ר"ת, יש מקום להקל בא"י כשיטת הגאונים, וא"צ התרה.
- י. הנהגה ליתן מעשרותיו לצדקה פלונית, לדעת הנצי"ב מותר לשנות וליתן לצדקה אחרת, וא"צ התרה.
- יא. דעת האחרונים שניתן לסמוך בקבלה שקיבל ע"י מנהג, במסירת מודעה של ערב ר"ה, וא"צ התרה.

הרב חיים יוסף הכהן גומשמיין

ביאור דין ביצה שיש בה דם שנתערבה בהיתר

לצורך הבנת הענין עלינו להביא קיצור שיטות הראשונים והפוסקים, באיזה אופן כשנמצא דם בביצה אסרינן רק הדם והשאר מותר, ובאיזה אופן אסרינן את כל הביצה.

שיטת רש"י: כשנמצא הדם על החלבון או על החלמון ושלא במקום הקשר אין נאסרת כל הביצה, וכשהדם נמצא על קשר החלבון ונתפשט חוצה לו וכן בנמצא על קשר החלמון אמרינן דשדא תיכלא בכולה, פירוש שהריקום נתפשט בכל הביצה, ולכן כל הביצה אסורה. שיטת הגאונים והרי"ף: דנמצא הדם על החלמון כל הביצה אסורה, נמצא על החלבון זורק את הדם ואוכל השאר.

שיטת הרא"ה: דבנמצא על החלמון זורק את הדם ואוכל השאר, נמצא הדם על החלבון כל הביצה אסורה.

וכתבו הרא"ש והרשב"א דטוב להחמיר לאסור כל הביצה בנמצא על קשר החלבון ונתפשט חוצה להו כרש"י, וכן בנמצא על החלמון בכל מקום כדעת הגאונים, וכן פסק הטור כדברי אביו הרא"ש ז"ל.

הב"י פסק בשו"ע (יו"ד סי' סו סעי' ג') כדעת הגאונים דבנמצא על החלמון כל הביצה אסורה ובנמצא על החלבון זורק הדם ושאר הביצה מותרת.

הרמ"א הוסיף להחמיר גם כשיטת רש"י דבנמצא בחלבון על הקשר וחוצה לו אסרינן כל הביצה. והביא גם דיש מחמירין עוד דבנמצא על קשר החלבון אף שלא נתפשט חוצה לו אסרינן כל הביצה. (והוא דעת או"ה דגזרינן אטו נמצא על קשר חלמון) ומסיים הרמ"א ומזה נתפשט המנהג במדינות אלו לאסור כל ביצה שיש בה דם, ואין מחלקין בין חלמון לחלבון.

וכל זה הדין כשאנו דנים על ביצה אחת שעומדת לבד, אולם משתנה הדין אם הביצה שבה טיפת הדם נתערבה בשאר היתר. ומצינו בזה כמה סוגי תערובות.

א) נתערבה ביצה שיש בה דם עם שאר ביצים המותרות דהוה תערובות של מין במינו.

ב) נתערבה הביצה האסורה עם עוד ביצה אחת.

ג) עירבו הביצה בדבר שאינו אותו המין של הביצה.

ד) נתערבה בביצים המותרות שהם מב"מ ויחד עם זה גם נתערבו דברים שהם א"מ. והיינו תערובות של מינו וא"מ יחד.

ה) היה תערובות של מינו וא"מ, אלא שתחלה נתערבה במינה ואח"כ נתערב הכל בא"מ. ובעזה"י נתבאר כל סוג וסוג דינו והמסתעף ממנו.

א

אם היה דם על החלמון או על החלבון שמא היה חוץ לקשר דשדא תיכלא בכולה וספקא דאורייתא לחומרא, ואפי' כשלקחה החלמון, החלבון שהוא דק וצלול נתערב ונשאר בקערה, ונעשה הכל אסור, עכ"ל.

תשובה זו הובאה בטור כאן. והב"י ביאר דבריו דאחר שהתחילה לטורפה ראתה הדם על אותו החלמון שעדיין היה שלם, ואפ"ה

נתערבה מב"מ חד בתרי: כתב הרא"ש בתשובה (כלל כ' סימן כ"ד) וז"ל ביצים הטורפות בקערה ונמצא קורט דם על החלמון של אחד מהם, ולקחה האשה החלמון שהיה קורט דם עליו וזרקתו. אם המותר שבקערה מותר, אם לא. תשובה: יראה לי כל ביצים טרופות בקערה אינו ניכר

החלמון בכל מקום החלמון נאסרה כל הביצה ולכן בעובדא דידיה אוסר את הביצה והתערובות מכח ודאי ולרווחא דמילתא כתב דלשיטת רש"י ותוס' נמי יש לחוש כאן להחמיר דהוה ספק שמא היה במקום שאוסר כל הביצה וספיקא דאורי' לחומרא, ומשום דהרא"ש סובר דדם ביצים הוה דאורי'.

ועפ"י זה ביאר הפמ"ג (מש"ז ס"ק ה') מה שנרשם בהג"ה בסע' ד' סברת עצמו בפירוש תשובת הרא"ש, דלכאור' תמוה על הרמ"א אמאי לא כתב וי"א דוקא כשידעינן בודאי וכו'. דהרי המחבר הביא דינו של הרא"ש בתשובה, ולפי ביאורו של הב"י מחמירין לאסור הכל משום ספק דאורי' לחומרא. והרי הרמ"א עצמו מתיר תערובות בספק אי הביצה אסורה, ונמצא חולק על דבריו והיה לו לכתוב בלשון שיש בו משמעות שחולק על המחבר. אבל לפי המבואר דהרמ"א פ"י את תשו' הרא"ש דאוסר התערובות משום ודאי איסור, ואין הרמ"א חולק עליו ככהאי גוונא וזהו גם הצירוף דכתב המחבר בנמצא הדם על החלמון ואסור הביצה מכח ודאי דהעיקר כהגאונים.

והנה באו"ה בכלל מ"ב דין ב' הביא דעת סה"ת שהוא כשיטת רש"י, והוסיף, וזה לשונו: וכתב בפרנס שעתה א"א בקיאים בקשר חלבון וחלמון הלכך יש להחמיר, והרא"ש ובנו הי"ד (הטור יורה דעה) אוסר כשנמצא על החלמון אפי' לא נגע בקשר כלל, ולכן נהוג עלמא שאין להתיר ביצה שנמצא בה דם כי אם שנמצא על החלבון ולא נגע בקשר. ודוקא ביצה חיה אבל נצלה ונתבשלה אין ניכר כ"כ מקומו ונוהגין לאוסרה בכל מקום שנמצא, אמנם אם הם חיות עדיין וטרופות בקערה ומעורבין ונמצא דם ביניהם ואינו ניכר באיזה מקום שהיה, כתב באגודה דהוי ספק דרבנן ולקולא, והכי נהגין ואפי' רק ג' או ב' זורק הדם והשאר מותר. ומיהו כביצה אחת טרופה אין להקל. אבל אם ניכר הדם עדיין שהיא ממקום האוסר כתב בי"ד בשם

חש הרא"ש שמא דם זה היה בקשר החלבון וחוצה לו, דבכה"ג דעת רש"י דנאסרה כל הביצה, אלא שע"י הטריפה נעקר מעל החלבון ונדבק בחלמון, ולא חיישינן שמא הדם היה בקשר החלמון - דגם בכה"ג נאסרה כל הביצה - וע"י הטריפה נעקרה מקשר לחלמון בלבד, דכיון דהחלמון שלם מוכחא מילתא דלא נטרף, והוסיף הב"י זהו דעת הרא"ש, אבל לדברי הסוברים דליכא בדם ביצים איסור דאורייתא הוה לה ספיקא דרבנן ולקולא, ע"כ.

ובדרכ"מ (אות ה') כתב על דברי הב"י, דלפי מה שפסקו הגאונים דבכל מקום שנמצא דם על החלמון אסרינן כל הביצה, א"כ קיי"ל כתשו' הרא"ש אפי' אם דם ביצים אסור רק מדרבנן, דלא הוה ספק איסור אלא ודאי איסור, ולכן הביא הטור תשו' הרא"ש בסתמא ובלא טעמא דספיקא דאורי' לחומרא. ואין מקום לדברי הב"י לענין עובדא דבתשו' הרא"ש, ע"כ.

ואם תשאל הלא הרא"ש עצמו בתשובה כתב דהוה ספיקא דאורי' לחומרא, משמע לכאורה דסבור דהוה כאן ספק אי כל הביצה אסורה, וא"כ למ"ד דם ביצים דרבנן יש להקל. הרמ"א עצמו נזהר מזה בספרו תו"ח (כלל ס"ב דין ג') וז"ל והא דהוצרך הרא"ש לומר טעמא דהוה ספיקא דאורי' היינו לשיטת התוס' דסוברים אף בחלמון אינו אוסר אלא בנמצא על הקשר, ע"כ.

וביאורן של דברים כך הם. דהב"י סובר דהרא"ש קאי עיקר כשיטת רש"י דבנמצא הדם על החלמון לבד אין כל הביצה נאסרת. ומ"מ כשהתחילו לטרוף אסרינן כל הביצה ועל כרחק רק מכח ספק שמא היה על קשר החלבון וחוצה לו וע"י הטריפה נעקר ממקומו ונח על החלמון, ומש"ה כתב דדברי הרא"ש קאי דוקא למ"ד דם ביצים אסור מדאורי' משא"כ למ"ד דם ביצים אסור רק מדרבנן.

אבל הרמ"א סובר בדעת הרא"ש דלהלכה נקט עיקר כדעת הגאונים דבנמצא הדם על

וטעמא דמילתא דמקיל בתערובות, כתב הט"ז (ס"ק ה') וזתו"ד על פי מה שכתב הרמ"א בתו"ח (כלל ס"ב דין ג') דדוקא אם לא נתערב אמרינן לחומרא שמא היה הדם במקום האוסר דדם ביצים אסור מדאוריית, אבל אם נתערב סמכינן אדברי הפוסקים דדם ביצים אסור רק מדרבנן, וזהו דוקא כמו שכתב הרמ"א כאן והואיל ובלא"ה ליכא איסור דאוריית, משום דתערובות או"ה מין במינו בטל ברוב מה"ת, והכא הרי נתערב לפחות חד בתרי, אלא דאיכא איסור מדרבנן דמצרכי ס' נגד האיסור, ולגבי האיסור דרבנן סמכינן דכל איסור דם ביצים דרבנן וא"כ הרי הביצה עצמה מותרת משום ספק דרבנן לקולא ולכן כל התערובות מותר באכילה, והא ודאי דלמ"ד דם ביצים אסור מדאוריית אף בתערובות של חד בתרי אסור, ואין להקל דהרי אחר הביטול ברוב הוה רק איסור דרבנן, כמבואר בסימן ק"י דאם ע"י גלגול נעשה ספק דרבנן אין להקל.

ובש"ך (ס"ק י') מבאר בדעת הרמ"א דאף למ"ד דם ביצים אסור מדאוריית יש להקל בתערובות, דהרי לאחר הביטול ברוב הוה רק איסור דרבנן, וא"כ הוה ספיקא דרבנן ולקולא, אלא דהזכרנו לעיל דמבואר בסי' ק"י דאם בתחילתו היה הספק לגבי דאוריית והחמירו אין להקל משום דנתגלגל מצד אחר ונעשה רק ספק דרבנן, הכא כן מקילין אף בספק כזה, מאחר דהרבה פוסקים סברי דדם ביצים אסור רק מדרבנן ולדידיה אף בלא תערובות מתירין הביצה בספק, ודאי דיש לחושבו ככה"ג ספק דרבנן ע"י תערובות לכו"ע. (מש"כ הש"ך דכן משמע באו"ה צ"ב דשם בדין א' משמע שהוא סבור דם ביצים אסור רק מדרבנן, וצ"ע).

וחזינן עוד באו"ה שם בדין ג' - ד' דמחלק דאם נצלה או נתבשלה נוהגין לאסור, אמנם אם הם חיות עדיין וטרופות בקערה ומעורבין וכו' מתירין את התערובות, (עיין לעיל העתקנו לשונו).

והרמ"א בתו"ח ובדרכ"מ מביא דבר האו"ה וכתב דה"ה אם נתבשלה עם אחרות

הרא"ש שיזרוק לחוץ מה שיכול להכיר מאותה הביצה, ומה שנשאר בתוכה ישער אם יש באחרים ס"א נגדו מותר. עכ"ל.

חזינן בדבריו דאף שהוא מיקל היכא דאיכא ספק אם הדם היה במקום האיסור ונתערבה באחרות, מ"מ מסכים עם מה שפסק הרא"ש דבנמצא על החלמון והיה בתערובות שאוסר כל התערובות אי ליכא ס' נגד האיסור, ועל כרחק משום שמפרש בעובדא דתשו' הרא"ש דנחשב הביצה כודאי איסור, וזה סיוע לדעת הרמ"א בפ"י תשו' הרא"ש.

עוד חזינן בדבריו דאף שמחמיר מצד המנהג לאסור בביצה אחת שנמצא בה דם ואפ"י איכא ספק אם הדם במקום האיסור, מ"מ כשהיא בתערובות מתירין הכל ומשום ספק דרבנן לקולא, ובוזה פליג עם הרא"ש שמחמיר אף בספק משום ספיקא דאוריית לחומרא, וסברת פלוגתתם מבורר, דהרא"ש נקט דם ביצים שהוא דם ריקום אסור מדאוריית לכן מחמיר, והאו"ה נקט דאסור רק מדרבנן ולכן מיקל בתערובות, נמצא לפי מה דפסקינן כאן בסעי' ב': דם ביצים אם ידוע שהוא מרקום האפרוח חייבים עליו. אם היה ספק אי הדם הוה דם ריקום ואוסר כל הביצה. נקטינן להחמיר אף בתערובות.

אולם הרמ"א אף שאין מגיה ומשיג על דברי השו"ע בסעי' ב' ומשמע דמודה דדם ריקום אסור מדאוריית מ"מ מיקל היכא דהיה ספק. דבסעי' ד' כתב המחבר ביצים הטרופות בקערה ונמצא דם על חלמון של אחד מהם אע"פ שזרקו החלמון שעליו הדם אסורות מפני שמאחר שהן טרופות בקערה החלבון שהוא דק מתערב ביחד והכל אסור, ע"כ. וכתב הרמ"א וז"ל וכל זה כשידעינן שהיה דם במקום האוסרו, אבל אם היה ספק אם היה במקום האוסרו או לא, יש להתיר התערובות הואיל ובלא"ה חד בתרי בטיל, אבל אם הביצה לבד אוסר, וכן אם נתבשלה או נצלה ביצה ולא ידעינן אם הוא במקום האסור. ע"כ.

התע' רק ב' ביצים סגי להתיר דמספק אין אוסרים שאר הביצים. והעתיק דבריו הרמ"א בדרי"מ ובתו"ח.

אולם הרמ"א כאן בשו"ע כתב דמתירין התערובות הואיל ובלא"ה חד בתרי בטיל, ומשמע דוקא אי איכא רוב היתר מתירין בספק. ולפ"ז לכאור' בתערובות של חד בחד אין להתיר אף בספק אי היה במקום האסור.

אלא דהש"ך בס"ק י' כתב דאף בתערובות של חד בחד נמי מתירין התערובות וביאר הדבר דהוה ספק ספיקא ספק אי הוה במקום האסור, ואת"ל דאסור שמא ביצת ההיתר יותר גדולה מהאיסור ובטל האיסור ברוב ההיתר. וכן מוכיח מדברי הרמ"א דמסיים אבל אם הביצה לבד אסור, משמע דוקא בלא תערובות כלל, ומש"כ הרמ"א הואיל ובלא"ה חד בתרי בטיל ביאר הש"ך דכיון דחד בתרי לא גזרו ה"ה אף חד בחד לא גזרו דג"כ מיקרי תערובות.

והנה הפר"ח אות י' אחר שהביא כל הדיוקים מדברי האו"ה והרמ"א דאף חד בחד משמע להתיר, מסיים דאין מתירין רק חד בתרי אבל לא חד בחד ומשום דתערובות חד בחד אינו כלום וכדלקמן בס"ק י' בכללי הס"ס, והביא דבריו בכרתי אות ק' להלכה. גם הגרעק"א בהגהותיו אות ב' מציין לדברי הפר"ח והכרו"פ דלא כהש"ך.

וגם המנח"י כלל ס"ב אות ט"ו דרך בדרכו של הפר"ח לאסור בתערובות של חד בחד, משום דאז הוה כגופו של איסור ולא מיקרי ספק כלל מבואר בקונ' הספי', וכן מדייק בדברי הרמ"א הואיל ובלא"ה חד בתרי בטיל, ומה שמדייק הש"ך מסיפא דברי הרמ"א הרי מרישא אפשר לדייק איפכא, ועל מה שכתב האו"ה ואפי' רק ג' או ב', מבאר המנח"י דבמה שנתערב הוה רק ב' ועם הביצה הוה ג' וכן אם הם ג' ועם הביצה הוה ד'. עכתו"ד.

הרי לפנינו דהש"ך הוא יחיד בין הפוסקים שמתיר בתערו' חד בחד, ודלא

יש להתיר בספק ואף דאפשר ע"י הבישול נר"ט באחרות משא"כ כשהן חיות עדיין, מ"מ נראה דיש לסמוך אדברי המקילין וכו', ולכאור' צריך ביאור מה הוא באמת ההבדל אי מעורבים הביצים כשהם חיות או כשהם מבשולות, דהרי בתערובות של לח בלח אף בדרך צונן נכנס טעם של אחת בחברתה, ובדברי האו"ה עצמו היה אפשר לומר דבאמת אין הבדל. אלא דבדין ג' דמחמיר בנתבשלה מיירי שהביצה היא לבדה בלא תערובות, ובדין ד' שכתב להתיר בתערובות ומיירי שהם חיות עדיין, היינו לאו דוקא, אלא מפני שמבאר שם הנפ"מ אי ניכר שהם במקום האסור או אין ניכר, וזה דוקא כשהן חיות, דלאחר בישולו של הביצה אין ניכר כ"כ מקומו שנדע דנמצא ודאי במקום האסור, וכמ"ש הוא עצמו בדין ג', ודו"ק.

אולם ביד יהודה (פה"א סק"ו) כתב דיש מקום לומר דאו"ה אינו מתיר זולת אם היה חיה וטרופה בקערה, אבל לא בנתבשלה כאשר משמע מדבריו, וטעם הדבר י"ל, דבאם היה חיה אז אפשר לידע אם הדם במקום האסור אם לא ואם ידעינן דאינו במקום האסור מותר, רק מחמת שהם טרופות אי אפשר לידע ובוזה ראוי להתיר בספיקא, ע"כ מתיר בנתערב. משא"כ בנתבשלה דכתב או"ה שם נדהגינן לאסור מטעם שאין ניכר כ"כ מקומו, וזה הוה כחסרון ידיעה ואסורה מדינא, א"כ אף בנתערבה אסור, אך התו"ח והרמ"א לא ס"ל כן עכ"ל.

לסיכום: נקטו הפוסקים כדעת הרמ"א דביצה שיש ספק אי הוה הדם במקום האסור ונתערבה בשאר ביצים חד בתרי אף אם נתבשלו יחד מתירין את כל התערובות, ואם הדם ניכר ודאי צריך לזורקו. (ועיינן עוד לקמן דבנתבשלה איכא עוד צדדים להקל).

ב

נתערבה מב"מ חד בחד: ואיכא ספק אי היה במקום האסור בדברי או"ה כתב אי היה בתערובות ג' או ב' זורק את הדם ואוכל השאר וכו'. משמע לכאורה דאפי' היה כל

להקל, וא"כ במקום הצורך או הפסד יש להקל בזה.

ודע שבשורת מהרש"ם (חלק א' סימן קל"ז) כתב להצדיק דברי הש"ך בסברה נפלאה. היכא דבישלו ב' ביצים ובאחת מהן נמצא דם, וז"ל שם חדא דאף שנאמר שכל הביצה שיש בה דם פולטת כל פליטתה כשיעור הביצה בגדלה, מ"מ הרי הפליטה יצאה דרך המים ונשארה מפליטה הן במים והן בביצה השניה לפי ערך, אם כן בביצה השניה בודאי יש רוב נגד הביצה האסורה וכו', וא"ל דכיון דהמים מבשא"מ וצריכים לומר סלק שא"מ כאילו אינו והוה כאילו נכנס כל הפליטה לביצה השניה, דזה אינו דאף דלהלכה אמרינן סלק מ"מ הרי זה דומה כאלו בא אליהו ואמר לנו שנכנס מפליטת ביצה האסורה רק חציה וכדו' להביצה השניה הכשרה. ועוד שהרי מבואר בתה"א להרשב"א שברס"י ק"ג דכל פליטה היוצאת בע"כ היא מעט פחות נבלעת בהשניה מכפי כמות הביצה, וממילא איכא תמיד רוב, דהא קיי"ל דא"צ כפל וסגי במעט יותר. עכ"ל.

אולם ביד יהודה (פה"א ס"ק ז') הביא ג"כ ששמע ממחכמים לומר דבנתבשל יש להתיר אף חד בחד דנבלע רק לפי ערך וכו', וכתב דטעות גדול הוא דכיון דיש כאן אינו מינו א"א להתיר אף המינו אלא מדין סלק את האיניו מינו כמו שאינו. דאל"כ האיניו מינו מחזיקו שלא להתבטל, דהא נגד האיניו מינו אין כאן רוב בהמינו וגם הוא נבלע בהמינו ותו נאסר המינו מחמת האיניו מינו שיש בו, וזה אינו מטעם חנ"נ דרבנן אלא אף מדאורי"י כן הוא וכו', עיי"ש. וכתב דזהו כלל גדול גבי סלק ומתורץ בזה כמה קושיות.

ג

נתערבה הביצה באינו מינו: כתבו הט"ז והש"ך דצריך ס' נגד הביצה, דאף מדאורי"י לא סגי ברובא דעלמא, ואף בספק אי נמצא במקום האוסר מחמירין משום דהוה ספק דאורי"י ולחומרא.

כפר"ח וכו"פ ומנח"י ומסכים עמהם הגרע"ק"א, דנקטו כדעת הט"ז דבעינן דוקא ביטול ברוב, ויש לדון היכא דמעורב חד בחד וידעינן בבירור שביצת ההיתר יותר גדולה מביצת האיסור אי מתירין התערובות, ועיין בפת"ש סי' ק"ט ס"ק א' וז"ל שם עיין פר"ח דכל דהוה טפי ממחצה סגי ועיין בספר מנח"י כלל ל"א וכלל ל"ט דעתו דמדרבנן בעינן דוקא כפל, ועיין פמ"ג בפתיחה שכתב דבאיסור דרבנן גם המנח"י מודה דא"צ כפל, ואף באיסור דאורי"י המקיל במשהו יותר כפר"ח אין לגעור בו, וכו' עיי"ש.

והיה אפשר לומר דבדידן, דהרבה פוסקים סוברים דדם ביצים אסור רק מדרבנן, ובתערובות סמכין עליהו. יהא סגי אף במשהו יותר ממחצה כדי שיהא בטל ברוב, והיכא דיהא ידוע דההיתר גדול במשהו יותר סגי, אלא בדברי המנח"י והפמ"ג לא משמע הכי וכדלקמן.

ובמנח"י חולק גם בזה וכתב דמה שכתב הש"ך דאפשר שביצת ההיתר יותר גדולה, כל זה הוא לשיטתו בסימן ק"ז ולפמ"ש לעיל כלל ז' ס"ק ו' דדעת הרב ושאר גדולי הפוסקים אינן כן אלא בעינן רובא דמינכרא דהיינו כפל האיסור, עכ"ל. ובפמ"ג כאן העתיק דבריו והוסיף ובלא"ה הוה ספק חסרון חכמה דבקל יכול לשער אי יש משהו יותר, פירוש דמש"כ הש"ך דהוה ספיקא שמא ההיתר גדול יותר ע"ז כתב דאפשר לברר ולא מיקרי ספק, ואף אם נברר דהוה גדול יותר מ"מ לא הוה כפל ולא מהני.

אולם לדעת הפר"ח עצמו ודאי יהא מהני אי ידעינן בבירור שההיתר גדול יותר וכדעתו בכל ביטול ברוב. וכן פסק כאן בחכ"א (כלל כ"ט דין ז') דאם ידוע בבירור שביצת ההיתר גדול יותר משל איסור מתירין בספק אי הוה במקום האיסור. ועוד מצינו הרבה פוסקים דאף באיסור תורה סגי במשהו יותר ה"ה דברי הפת"ש הנ"ל ושם מציין לדברי החת"ס בסי' צ"ט, ואף הפמ"ג כתב דאין לגעור על הסומך על הפר"ח

דם בקליפה של ביצה אחת מהם, והיו שם ביצים הרבה באותו תערובות, והורתי שהכל מותר, ואף דאיכא כאן גם תערובות של א"מ, ומכח הדין המבואר לקמן בסימן צ"ח סעי' ב', דאמרינן סלק את שאינו מינו כאילו אינו, והאיסור בטל ברוב מינו, ומדאורי' הכל נהפך להיות היתר, ואיכא כאן רק איסור מדרבנן, ובזה אנו סומכין על דברי הרמ"א דאי מדאורי' מותר הוא מצרפינן דעות הפוסקים דדם ביצים אסור רק מדרבנן, וכיון דאיכא ספק אי הוה במקום האסור נקטינן לקולא והכל מותר.

אולם כל זה הוא לפי דעת הט"ז שם בסי' צ"ח משא"כ לדעת הש"ך שם דחולק וסובר דמועיל הדין של סלק להתיר רק את חלק התערובות שהוא מינו עם האיסור, אבל לגבי החלק שהוא מין אחר מהאיסור בעינן מדאורי' ס' נגד האיסור, וא"כ בעובדא שהביא הט"ז כל העיסה תהא אסורה באכילה, וכבר עמד בזה הפמ"ג וכתב לבאר בכמה אנפי דאף להש"ך אפשר יודה כאן דמתירין העיסה וכדלהלן.

במש"ז ס"ק ה' כתב בא"ד: אפשר יודה כאן כיון דיש הרבה דיעות דם ביצים דרבנן עכ"ל. פירוש דהא בסי' צ"ח הרי הביא המחבר דברי הרשב"א להתיר גם את האינו מידו מדין סלק וכו' וכן נקט הט"ז שם, ואף דהש"ך חולק התם, היינו באופן דהאיסור הוא ודאי מדאורי' אסור, משא"כ כאן דהרבה ראשונים נקטו דכל איסור דם ביצים הוא מדרבנן ולדבריהם בכל אופן דאיכא ספק אי הוה במקום האיסור מתירין כל התערובות, יודה הש"ך בכה"ג דסמכינן אדין של סלק להתיר הכל גם את האינו מינו. (ועיין באות ה) עוד אופן שביאר הפמ"ג דיודה הש"ך.

ה

נתערבו הביצים זה בזה והיינו תערובות של מב"מ ואח"כ נתערבו כל הביצים בתערובות שהוא מין אחר מהביצים. ושייך תערובות זו בב' אופנים. א. דלא נודע

ולפי המתבאר כאן בט"ז וש"ך אף ביצה שיש בה דם דאמרינן דשדא תיכלא בכולה מיקרי מין במינו ולכן מדאורי' סגי ביטול ברוב, היכא דנתערבו רק הביצים עצמם, ויש לתמוה דהרי לקמן בסי' ק"ז כתבו הט"ז (ס"ק ד') והש"ך (ס"ק א') דביצה שיש בה דם ונתערבה עם שאר ביצים מיקרי מין באינו מינו ובעינן ס' נגדו מדאורי' וא"כ ליתא כלל דינו של הרמ"א בספק איסור, וכבר העיר בסתירת דבריהם אלו במנח"י כלל נ"א אות ח' ושם מסיק דאפשר באמת הרמ"א סבור דמיקרי מין במינו כיון דמביצה קאתו. ובזה מיישב נמי מה שהקשו על הרמ"א לקמן סימן ק"ז.

גם הפר"ח (סוס"ק י') העיר בדברי הט"ז והש"ך דלקמן בסי' ק"ז חזרו מדבריהם כאן ואמרי דמיקרי מבא"מ ודבריהם סתרי אהדדי. והוא עצמו דעתו דביצה שיש בה טיפת דם ואמרינן כל הביצה משום דשדא תיכלא בכולה מיקרי מין במינו לגבי ביצים אחרים ובטל ברוב מה"ת, ואף טיפת הדם לא יהיה טעמו כטעם הביצים, מ"מ נגד זה ודאי איכא ס' ואין בכוחו ליתן טעם בתערובות. ורק שאר הביצה אוסר וזה טעמו כטעם הביצים. וא"כ שריר וקיים דינו של הרמ"א כאן. וכדבריו נקט להלכה החכ"א (כלל כ"ט דין ח') דרק ביצה שיש בה אפרוח מיקרי מבא"מ לגבי ביצים, משא"כ אי נאסר רק משום טיפת דם וכביאורו של הפר"ח. וכן דעתו של היד יהודה לקמן סימן ק"ז (ס"ק י"א בקצר). ועיין עוד לקמן אות ו'.

ד

תערובות של מינו וא"מ יחד: דבזה לכאורה צריך להחמיר אף אם איכא ספק היכן היה הדם, דמדאורי' בעינן ששים נגד הביצה האסורה מחמת התערובות של מין אחר.

אלא דהט"ז עצמו כאן בס"ק ה'. הביא מעשה שבא לידו באשה שעשתה עיסה שנילושה בביצים ואחר הלישה נמצא טיפת

והנה הפמ"ג ציין לדברי הרמ"א בסי' ק"ט ולפ"ז מתיר כאן גם לדעת הש"ך, והיינו דכל זה שהש"ך חולק בדין דסלק היינו כשנתערבו יחד עם האיסור מינו וא"מ, משא"כ בכה"ג דבתחילה נתערב במינו ואח"כ בא"מ ונודע בינתיים. ולכאורה יש לדקדק הרי הרמ"א כתב לסמוך על דעת המקילין רק במקום הפסד, וכאן סומך הפמ"ג להתיר בלא שום תנאי של הפסד.

אולם אחר העיון נראה פשוט בכונת הפמ"ג כך. דבאמת אף לפי דעת המחבר שם - שהוא דעת הרשב"א, דאף אם נודע וכבר בטל ברוב מינו בעינן אח"כ ס' בא"מ, היינו רק מדרבנן, ומדאורי' כבר נתבטל ונהפך להיות היתר ואף מותר לאכול כולן ביחד, וא"כ כאן שנתערבו הביצים ונתבטלו ואח"כ נתערבו בקמח איכא רק איסור דרבנן, והדינן לדינא דרמ"א דהיכא מדאורי' מותר באכילה ואיכא רק איסור אכילה מדרבנן, מצרפינן דעות הפוסקים דדם ביצים אסור רק מדרבנן, ובכל ספק אי היה מקום האוסר, נקטינן לקולא, ומתירין את כל התערובות.

ולפ"ז אף שלא במקום הפסד אפשר להתיר את העיסה, ומה שציין הפמ"ג לדברי הרמ"א נראה דבא לומר דחזינן בדעת הרמ"א דנקטינן עיקר כדעת הרא"ש שם דלאחר שנודע ונתבטל ברוב, ונתערב אח"כ בא"מ אף איסור דרבנן ליכא, [וכידוע דברי הרמ"א בהקדמתו לספר תו"ח דבכל מקום שמקיל במקום הפסד, הכוונה דהעיקר כהמקילין אלא שלא במקום הפסד מחמירין]. ולכן ודאי אפשר להקל בספק אי הביצה עצמה היא אסורה, דכל איסורו של התערובות הוה רק מחומרא לחוש לדעת הרשב"א.

אכן יש להעיר בדברי הפמ"ג האיך מתיר בהאי עובדא שהביא הט"ז, דהרי כתב הט"ז דאחר הלישה נמצא טיפת דם בקליפה של ביצה אחת מהם, וא"כ הרי לא נודע האיסור רק אחר שנתערב בא"מ ובלא דין דסלק א"א להתיר אף לדעת הרמ"א בסי' ק"ט לעיל,

האיסור רק אחר שנתערב כבר באינו מינו, ב. דנודע האיסור כשעדיין היה מעורב במינו, ואח"כ נתערב באינו מינו.

הפמ"ג (שם) כתב וז"ל ויש לראות א"נ לא קי"ל כהרשב"א [פי' הדין דמבואר בסי' צ"ח דמתירין הכל מדין דסלק] אפ"ה כל שנתבטל תחילה חד בתרי ומותר הוא במינו, [פי' כדברי הרמ"א דספק שנתערב חד בתרי מתירין וכנ"ל] אף שנותן אח"כ לאינו מינו לא נאסר, עס"י ק"ט בהג"ה יבש ביבש שנודע מותר לבשל אח"כ עם רוטב דהוה א"מ, ה"ה כאן דדרך לערבן ולממסר תחלה ובטל ונעשה היתר גמור, ואח"כ מותר עם הקמח, ומעט הקמח שנתערב מתחילה קודם שנתבטל הביצה בטל הוא בס' אח"כ, וא"כ אף להש"ך מותר הדין הזה וכאמור, עכ"ל.

וביאר דבריו הם דבסימן ק"ט איתא במחלוקת הראשונים היכא דנתערב יבש ביבש מב"מ ונודע שמעורב כאן איסור בהיתר, אמרינן אחרי רבים להטות והכל נהפך להיות היתר ומותרין כולן באכילה, ודעת הרשב"א שאם בישלו אח"כ ברוטב בעינן ס' מדרבנן נגד האיסור, דהרוטב הוה אינו מינו עם האיסור ויהא נרגש טעם האיסור ברוטב ההיתר. (וכדין חוזר וניעור המבואר בסימן צ"ט) אבל הרא"ש סובר דלאחר שכבר נודע התערובות ונפסק על התערובות דבטל ברוב נהפך הכל להיות היתר ואף מדרבנן אין כאן איסור כלל ומותר לבשלו עתה ברוטב שהוא א"מ, ואף אם יהא נרגש טעם של המין השני הרי הוא מרגיש טעם של דבר המותר באכילה.

המחבר שם בסעי' ב' פסק כהרשב"א דבעינן ס' נגד האיסור אלא דאם רוצה לבשלו מותר להוסיף עד ס' נגד האיסור ולא מיקרי מבטל איסור לכתחילה, והרמ"א הגיה שם וי"א דאם נודע התערובות קודם שנתבטלו ביחד הכל שרי, דאין חוזרין ואוסרין מאחר שנתבטל ביבש. (טור בשם הרא"ש ור' ירוחם בשם התוס' וכתב שכן עיקר) ובמקום הפסד יש לסמוך אדברי המקילין ולהתיר, עכ"ל.

ט', על מה שהביא הב"י דברי השערי דורא, וז"ל אם נמצא דם על החלבון אחר שנתבשלה שאין מקום הקשר ניכר, אע"פ שיש לחוש שמא מקצתה על הקשר מותר, דספיקא דרבנן לקולא ודנין אותו כמו שאינו רואים עתה ומותר, דדם ביצים דרבנן, או אם ספק הוא אי הוה דם על החלבון או על החלמון הוה ספיקא דרבנן ולקולא, עכ"ל שע"ד. הביא שם דברי הגהות שארית יהודה שכתב דאף למ"ד דם ביצים אסור מדאורייתא, מ"מ מקילין בכנה"ג שבישלו כבר דהרי דם שבישלו אסור רק מדרבנן. ואי משום ריקום הביצים ג"כ הוה רק איסור מדרבנן כמבואר בסימן פ"ו, ע"כ. ושם בכנה"ג בסוף אות ל"ד תמה עליו דם שבישלו אף שאינו בכרת, מ"מ לאו איכא, ואף אי לא לקי מ"מ איסור דאורייתא הוה וכחצי שיעור, וא"כ אין להקל למ"ד דם ביצים דאורייתא.

ובפמ"ג (שפ"ד ס"ק י') העתיק דברי כנה"ג מה שתמה על שא"י, וכתב דדברי שא"י נכונים, דאנן נקטינן דם שבישלו אסור רק מדרבנן, ובשלמא אם הביצה נתבשלה לבד מחמירין לאוסרו, או דמצד המנהג אוסרין בכל מקום שנמצא הדם, או דאסרינן כל ביצה דחוששין לכל הפירושים, אבל בנתערב בהיתר אחר אפי' הוה אינו מינו יש לצדד בזה להתיר אף באין ס' במקום הפסד מרובה, דהרי ליכא כאן איסור תורה, (דדם שבישלו אסור רק מדרבנן) ולדידן מתירין בתערובות היכא דכל איסורו רק מדרבנן וגם יש ספק אי הוה במקום האוסר. וכדאמרן לעיל בדעת הרמ"א. וכן ראיתי שהתיר הפלתי היכא דנתבשל כבר, דכי יהיה דם זה חמור מדם שחייבים עליו כרת ומותר מדאורייתא אחר שנתבשלו, ה"ה כאן, וא"כ הוה ספק דרבנן ולא אחזיק איסורא והעמד ביצה על חזקת היתר ותמה אמאי המחברים לא דיברו מזה, וסיים ולענ"ד כביצה בשולה יש להקל בכל אופן ואינו רק ספיקא דרבנן ודוק, עכ"ל.

אולם ביד יהודה (פה"א אות ו') דחה דבריהם שאין להקל מטעם דם שבישלו.

וכמבואר שם בש"ך ס"ק י"ב דבלא נודע ונתערב בא"מ הוה איסור דאורייתא ובעינן ס' כבכל או"ה מבא"מ. וכן מצאתי מפורש בחכ"א (כלל כ"ט בבנ"א אות כ"ב) דבמעשה דהט"ז דנודע רק אחר שנתערב בא"מ אין ההיתר דסימן ק"ט ורק מדין סלק ותליא בפלוגתא של הט"ז והש"ך בסי' צ"ח. (ועיין בהגהות והערות בגליון השו"ע דפוס מכון ירושלים בשם גבעת פנחס).

ושם בחכ"א הוסיף עוד בנידן דידן בעובדא דאשה ששברה הרבה ביצים לקערה לעשות קניידליך בפסח ונמצא בא' דם ולקחה החלמון שבו הדם והחלבון נשאר מעורב. והורה דמותרת לעשות הקניידליך ומאותו הטעם המבואר לעיל - בדברי הפמ"ג - עפ"י דברי הרמ"א בסימן ק"ט. ואע"ג דשם בשו"ע כתב הרמ"א בלשון דיעבד דאחר שנתבשלו ביחד הכל שרי, ומשמע דלכתחילה אין מתירין, וא"כ אין לערב לכתחילה את הביצים בקמח. כבר תמה על הרמ"א במעדני מלך דלהמתירין היינו הרא"ש שם מותר אף לכתחילה וכ"כ באו"ה דלהרא"ש מותר לכתחילה, וכ"כ בהדיא במ"א סימן תמ"ז ס"ק י"א. ולכן כיון שהיו הרבה ביצים ויש הפסד בדבר מותר לכתחילה ללוש בהם הקניידלאך. עכת"ד.

נמצינו למדין דאם נודע האיסור דאיכא כאן טיפת דם לאחר שנתערב במינו ורק אח"כ נתערב בא"מ, מתירין התערובות וסומכין על דברי הרמ"א אף לדעת הש"ך. אבל אם כבר נתערב גם בא"מ, ואח"כ נודע מהאיסור יהא תלוי בפלוגתא של הט"ז והש"ך, להט"ז מתירין ולהש"ך אוסרין. ועיין עוד לקמן באות ח' בדין אם בישלו כמה ביצים במים ונמצא באחת מהן דם.

ו

לעיל באות ג' הבאנו כדבר פשוט דאם נתערב ביצת ספק באינו מינו אוסרין התערובות, והנה מצינו בדברי הפוסקים לדון להתיר אף אם נתערב הביצה באינו מינו מטעם אחר, בכנה"ג בהגה' על ב"י אות

אסור רק מדרבנן. אולם מדברי הרמ"א הט"ז והש"ך והסכים עמהם בכנה"ג, וכיד יהודה הביא סמוכין לזה, דאין להקל בכה"ג משום ספק דרבנן, גם הפלתי עצמו כבר העיד שלא מצא שהמחברים הקילו בזה, וכן בחכ"א פסק בפשטות דאם נתערב בא"מ יש להחמיר.

ז

כתב הרמ"א ביצה שיש בה ספק אם הדם שנמצא הוא במקום האוסר אותה הביצה אסורה דהוה ספיקא דאוריית, אבל אם נתערבה חד בתרי בטיל, והארכנו לעיל ביאורן של דברים, והנה הפלתי בס"ק ג' תמה וז"ל ואני לא אדע מה אידון בזה, הלא כל איסורו של הך משום דם, דהואיל דיש בו ריקום הוה דם בשר, ולא מחמת ריקום, דהא בשר ריקום ודאי דרבנן, אלא כל האיסור משום דם, וא"כ כשנתבשל הא הוה דם שבישלו דמותו מה"ת ורק איסור דרבנן וכו' א"כ ה"ל ספיקא דרבנן ולקולא, עכ"ל. ואשר לפנינו תמה באופן דנתבשלה הביצה, דהכל הוה רק איסור דרבנן הן הדם והן הריקום.

אולם בהגהות מטה יהונתן על גליון השו"ע כתב בהא דמתירין התערובות דסמכינן לומר דם ביצים דרבנן. וז"ל והקשה בספר ל"ח הא לעיל סעי' ב' סתם הרב כדברי המחבר דדם ריקום אוסר מדאוריית, עיי"ש. ויש לומר דהנה הכא מיירי ודאי שזורק דם בחוץ, רק הספק הוא אי שדי תיכלא בכולא או לא, א"כ הא דכתב בסעי' ב' דהוה דאוריית היינו הדם עצמו, אבל כאן דמיירי לגבי הריקום של כל הביצה לא הוה איסור דאוריית רק ספק דרבנן, ע"כ. נמצא לפי דבריו כאן דאף היכא דלא נתבשלה הביצה יש להתיר משום ספק דרבנן לא מיבעי אי זרק הדם אלא אפי"ל לא זרקו הא נגד הדם מן הסתם איכא ס' בתערובות ההיתר, רק לא נגד כל הביצה ובזה הוה רק ספק דרבנן, ואף בלא ביטול ברוב היה להרמ"א להתיר.

וכדי ליישב תמיהה זו עלינו לבאר קצת מהו דינו של ביצת עוף טהור שהתחיל

וזתו"ד, הרשב"א במשמרת הבית בית ג' שער ג' (ע"ח סוף ע"א) כתב בענין דם שבישלו דאיכא מ"ד דרק לגבי קדשים הקילו דמותו מדאוריית, ואיכא מ"ד אפי' בחולין ולא למישרי דאוריית אלא שאין לוקין עליו, אבל למיכל אסור מידי דהוה אחזי שיעור, ואי נמי תמצוי לומר דכל שבשלו מותר לגמרי מדאוריית, כיון דעיקר דם דאוריית החמירו בו כדאוריית ואפי' בספקותיו, ולא אמרינן כיון דבשלו הוה ליה דרבנן וסופו להקל, ע"כ.

גם הפמ"ג בפתיחה להלכות מליחה הביא דברי הרשב"א דלאו בכל ספיקותיו מקילין כיון שקרוב מאוד לאיסור תורה ואין מקילין בספיקן אלא היכא דאיתמר בפירוש כפי מ"ש במשמרת הבית.

עוד הביא דברי הש"ך עצמו בסוף סימן ע' (ס"ק מ"ט) אדברי הרמ"א שכתב ספק ציר ספק מים מותר דציר דרבנן וספיקא לקולא. ומבאר הש"ך אע"ג דהרמ"א כתב בסמוך בבשר שנפל לתוך ציר שעל הקרקע, דינה כאילו היתה הציר בכלי, ואף דמספיקנן שמא קרקע דינו ככלי מנוקב ויש להתיר הבשר, דהוה רק איסור דרבנן, מ"מ החמירו משום דיכול להיות נפ"מ בדין זה גם לגבי איסור דאוריית, והוא היכא דיהא דם ממש ע"ג קרקע, משא"כ בספק אי הוה מים הספק הוא בדם עצמו ולא בדבר אחר, ומציין לדברי הרשב"א הנ"ל שמחלק בכהאי גוונא.

על פי זה כתב היד יהודה דבנידון דידן כשנמצא דם בביצה ואין ידוע אם הוא במקום האוסר אף שנתבשל אין להקל מדין ספק דרבנן דאיכא גם נפ"מ לגבי דם שנמצא בביצה שלא נתבשלה ושם הוה ספיקא דאוריית, ולכן החמירו גם כאן היכא דנתערב באינו מינו או במינו וליכא רוב מההיתר, או כשהביצה לבדה בלא תערובות. [ועיין שם בפמ"ג שכתב טעם אחר אמאי החמירו בציר שעל הקרקע].

המורם מהאמור כאן דהשא"י וכן הפלתי והפמ"ג כאן מתירין גם אם נתערב בא"מ היכא דנתבשלה הביצה ומשום דם שבשלו

רק האיסור דרבנן וכן"ל מדברי הגמ'. אולם הפוסקים הביאו דברי בעה"ת בס"י ל"ד שכתב ביצה מרוקמת ויש בה צורת אפרוח יש בה איסור כ"ז שאפרוח בתוך הקליפה וכו' מיהו איסור זה אינו אלא מדרבנן וכו', מ"מ נראה דמן התורה אסור משום נבילה. וביאר שם, למה אסרוהו רבנן גם משום שרץ (ועיין גם בפר"ח סי' פ"ו ס"ק כ"א בזה).

ומבאר בתבואת שור (שם) דהרשב"א חולק על בה"ת וסובר דליכא איסור תורה ושכן דעת הטור ועוד, אבל דעת שאר פוסקים משמע דס"ל כבה"ת, ונעתיק כאן מה שנוגע לנו עתה, וזה לשונו שם, מדכתב הסמ"ג וז"ל דם שעל קשר החלמון אוסר מה"ת וחשוב כבשר מפני שממנו אפרוח נוצר עכ"ל. (הסמ"ג). ומדלא כתב וחשוב כדם בשר, גם לא הזכיר מעיקרא דבעינן דם בשר דוקא רק אח"כ לענין שאר דם שבביצים, אלמא דמשום בשר גופה קאסר לה דה"ל בשר נבילה ע"כ, משמע מדבריו דהסמ"ג סובר דבנמצא דם על מקום דאמרינן דשדא תיכלא בכולה, אסור הכל מה"ת משום נבילה.

עוד מוכיח שם בדברי הר"ן וזתו"ד, הר"ף כתב בפרק ג"ה (ל"ה). ביצה דאית ביה אפרוח מתבטלת בשישים ואחת של היתר. ופירש הר"ן דאית ביה אפרוח: כלומר שיש עליה קורט דם דאיכא למיחש לריקום. וצריך ביאור למה פירש הר"ן כן ולא כפשוטו, ואפשר דס"ל כהרשב"א דאפרוח דרבנן הוא ולכן אין סברא להחמיר בו כולי האי, משא"כ בנמצא קורט דם מודה הרשב"א דהוה דאורייתא וכמבואר בתשו' הרשב"א הביאו הב"י בסימן ס"ו דאם התחיל הריקום דמה אסור מדאורייתא דאין זה דם ביצים אלא דם בשר, ואמרינן דשדא תיכלא בכולה וכולה יש בה כח דם זה, ובעינן מדאורייתא לשער נגד כל הביצה, ובזה פסק הר"ף דבעינן שישים ואחת מההיתר. (דחיישינן שמא אין כל הביצים שוים בגודלם). ומבאר שם בארוכה דדם זה אסור מדאורייתא כיון דסופו להתהפך לבשר

הריקום, או נמצא שם אפרוח שאינו חי אי אסור מה"ת או מדרבנן, גם האם היכא דאיכא דם אפשר דינו משתנה מאשר ליכא דם.

ואחל בדברי הגמ' בפרק אלו טריפות (ס"ד). אמר מר חלבון וחלמון מעורבין זה בזה בידוע שהיא ביצת השרץ, למאי הלכתא וכו', אלא אמר רבא שאם ריקמה ואכלה לוקה עליה משום שרץ השורץ על הארץ, ופרכינן אי הכי מאי איריא טמאה אפילו דטהורה נמי, דתניא "כל השרץ השורץ על הארץ" לרבות אפרוחים שלא נפתחו עיניהם, ופרכינן מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא ע"כ.

עפ"י פשטות מבואר כאן בגמ' דריקום הנעשה בביצה טהורה אין אסור מדאורייתא רק מדרבנן משא"כ בביצה טמאה אסור מדאורייתא ולוקין עליה. וא"כ דברי הפלתי יש להם סמך מדברי הגמרא. וחזיתי בדברי המהרש"ל בים של שלמה (פרק ג' סימן ק"כ) שעמד ג"כ בקושיא זו. וזתו"ד, ואין להקשות מה יש לנו לחוש בתערובות, אפי' היה דם במקום האוסר את כל הביצה, סוף סוף שאר הביצה מותרת מה"ת אלא שמדרבנן אסורה ולמה לנו למיחש לכולי האי.

ותירץ שם וז"ל: ויש לומר מאחר דאנו אוסרין דם משום ריקום, אין לעמוד על הדבר עד כמה היה ריקום, ואיכא למיחש בכל הביצה, עכ"ל. והביא סייעתא לדבריו דאנו חוששינן שמא הריקום בכל הביצה מדברי הרשב"א בתשובה (הביאו הב"י כאן) דבהתחיל הריקום דמה אסור מדאורייתא דהוה דם בשר, ולפי שא"א בקיאין עד היכן הריקום אוסרין כל הביצה, ע"כ. ויש לעיין מה רווח לנו בתירוצו דאפשר הריקום הוא בכל הביצה, הא אסור רק מדרבנן עצם הריקום.

והנה בטור יו"ד סימן ט"ו פסק אפרוח כל זמן שלא יצא לאויר העולם אסור משום שרץ השורץ על הארץ וכו', ע"כ. וזה ודאי

ומדאוריין, היינו כשנגמר כבר האפרוח ועדיין לא הגיע זמנו לצאת, אבל כל עוד שלא נגמר כל האפרוח בודאי אין אוסר רק מדרבנן ורק על הדם עצמו פליגי הראשונים אי אסור מדאוריין, ודוחה כל ראיותיו של התבואות שור, עיי"ש.

ונראה לומר דאף לדברי היד"י דכל הביצה אסורה רק מדרבנן אבל נקטינן דהדם אסור מדאוריין היכא דהוה דם ריקום, וא"כ באיכא ספק היכן הדם היה הוה ספק לגבי דאוריין, [דדם שאינו במקום שמתחיל הריקום אסור רק מדרבנן ומשום מה"ע] ונקטינן להחמיר דודאי הוה דם ריקום, וא"כ ממילא דגם לגבי איסורי דרבנן הנולד מכח זה מחמירין ג"כ כודאי איסור, (וכעין זה הוא בחו"ד סי' קפ"ז ס"ק א') ולכן אוסרין כל הביצה, ורק היכא דאיכא ביטול ברוב מתירין התערובות וכדברי הרמ"א המבוארים לעיל.

ח

כתב הרמ"א וכן אם נתבשלה או נצלה ביצה ולא ידעין אם הוא במקום האסור, (ע"כ) ג"כ מתירין. ויש לדון האם כוונת דבריו שהביצה לבד נתבשלה, או שנתבשלה יחד עם עוד ביצים וכמבואר בתחילת דבריו של הרמ"א. ולכאורה מדברי האו"ה שהוא המקור להתירו של הרמ"א משמע דכוונתו דנתבשלה הביצה עם עוד ביצים וההיתר משום ביטול ברוב וכו', דהרי באו"ה עצמו שם בדין ג' כתב דאם נתבשלה ואין ניכר מקומו של הדם נוהגין לאוסרה. ולא מצינו שהרמ"א בד"מ או בתו"ח יחלוק במפורש על האו"ה, אלא שמוסיף על דבריו שגם בנתבשלו מתירין התערובות, ומש"כ האו"ה אופן התערובות כשהם חיות כבר ביארנו לעיל, עיי"ש.

ואם כנים הדברים שזהו הפי' ברמ"א דמירי בתערובות, תמה בלבושי שרד (אות ק"ו) דיש לדקדק הא סתם בישול היינו במים א"כ יש כאן תערובות של מינו ואינו מינו, ולגבי האינינו מינו לא מהני ביטול ברוב אלא

ולכן מיקרי דם בשר משא"כ הדם שנמצא באפרוח, עיי"ש.

ומעתה לאור דברי התבו"ש אפשר שזהו ג"כ כוונת המהרש"ל שהקשה דלכא"ו כל הביצה אסור רק מדרבנן, ומיישב עפ"י דברי הרשב"א בתשובה וכביאורו של התבו"ש דכח הדם הוא בכל הביצה ודם זה הוה דם בשר ולא דם ביצים, ולכן לא נתמעט מהקרא ואסור מדאוריין כל הביצה, ומחמירין בספיקו כמבואר לעיל.

ושם בתבו"ש כתב דאף הפר"ח (בסי' פ"ו ס"ק כ"ב) ביאר כן, והנה הפר"ח עמד שם על הסתירה בדברי השו"ע בדעת הרמב"ם שכתבו הט"ז והשו"ך כאן בסעי' ב', עיי"ש. ומשיב דבסי' ס"ו דכתב השו"ע דהוה דאוריין, מירי באיכא קורט דם, והוה דם ריקום דכיון שסופו להיות בשר הוה דם האסור מדאוריין, משא"כ בסי' פ"ו דכתב היכא שהתחיל להתרקם הביצה הוה רק איסור דרבנן מירי בליכא דם, וסיים שם דשוב מצא שכן כתב הט"ז בסי' ס"ו ויפה כיון.

הרי לפי ביאורו של התבו"ש בדברי הפר"ח שהם דברי הט"ז כאן, מבואר היטב דברי המחבר ורמ"א כאן דנקטינן באופן שכל הביצה נאסרת מחמת הדם שנמצא בה, הוה כולה אסורה מדאוריין, ונדחית תמיהתו של הפלתי הנ"ל, דלכן לא מקיל הרמ"א בביצה שיש ספק אי הדם הוא במקום האסור או לאו, דספיקא דאוריין לחומרא ורק באופן דאיכא רוב נגד הביצה תו ליכא איסור דאוריין מקילין וכדיארנו למעלה.

גם אפשר לברר וליישב קושית הפלתי על פי מה שביאר התבו"ש בדברי הסמ"ג (הועתק לעיל) דהיכא דאיכא דם ריקום ושדא תיכלא בכולה כל הביצה אסורה מדאוריין משום נבילה וכדעת בעה"ת בבליצה מרוקמת.

ועיין ביד יהודה סימן ט"ו (פה"א ס"ק א') שהאריך לחלוק על הת"ש, ומסיק דאף לבעה"ת דאסור ביצה מרוקמת משום נבילה

וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' פ"ו סעי' ה', ביצת עוף טמא שנתבשלה עם אחרות אם היא בקליפתה אינה אוסרת וכו', וכן שם בסעי' ו' ביצת טריפה ונבילה דינה כדין ביצת עוף טמא, דכל שאינה קלופה ונתבשלה עם אחרות אינה אוסרת דמיא דביעי בעלמא היא. ובט"ז ס"ק ט' פירש דלא יהיבא טעמא כשהיא בקליפתו כיון שאין בה ממש רק מיא בעלמא, אין כח האור שולט בתוך הביצה להוציא גוף האיסור ממנה, משא"כ בביצת אפרוח שיש שם איסור שהוא דבר ממש, כל מה שיוצא ממנה אפי' דרך קליפתה אוסר האחרים.

ולפי מה דלמדנו כאן כתב לתמוה ביד יהודה (פה"א ס"ק ז') על הלבוש"ש. דהרי במעשה דנתבשלו הביצים במים, הרי הביצה האסורה ניכרת ואינה מתבטלת כלל, אלא דאנו דנין על פליטתה של הביצה האסורה, שתתבטל ברוב פליטות של הביצים המותרות, והא אמרינן דביצה שיש בה ריקום דם מפלטת טעם וביצה שאין בה ריקום מיא בעלמא הוא ושם בפמ"ג מש"ז ס"ק ט' מבואר דאף טעם משהו אינו יוצא. וא"כ כאן הביצה שיש בה טיפת דם ואמרינן דשדא תיכלא בכולה וטעם בשר בכל הביצה, פולטת טעם איסור, והביצים הכשרים אין פולטין טעם, ולא שייך כאן ביטול ברוב, ויהא הכל אסור, דהרי לא שייך כאן דינא דסלק, דאף אי מסלקת את האיני מינו, נשאר כאן רק טעם איסור שאין לו במה להתבטל.

וכזה כתב החזו"א יו"ד סי' כ"ו ששמע בשם מהרי"ל דיסקין זצ"ל, דאם נתבשלו ביצים בקליפתן ונמצא דם על אחת מהן אין להתיר את האיני מינו שבקדרה אם אין ס' נגד הביצה האסורה, ואין להתיר מטעם סלק דרק האיסור מטעים ואין ההיתר מטעים וכו'.

ובאמת דבספר התרומות (הביאו הטור שם) אין מחלק בין ביצת עוף טמא שיש בה אפרוח או דם, אלא כולן נותנין טעם ואוסרין ואין הולכין אחר לשון בני אדם

בעיני מדאורי"י שישים וא"כ איך מתיר הרמ"א את הביצים. ובאמת דהרמ"א לשיטתיה בסימן צ"ח סעי' ב' דנקטינן כהרשב"א והמחבר שם דאמרינן סלק את שא"מ ומינו רבה עליו מבטלו שפיר מתירין כאן גם הביצים וגם המים, אבל להש"ך דשם דחולק על המחבר, אמאי לא השיג כאן על דברי הרמ"א דאין להתיר את התערובות, (ומ"ש הפמ"ג דאפשר הש"ך יודה כאן משום דיש סוכרים דדם ביצים אסור רק מדרבנן תמה על זה, עיי"ש) אכן אפשר ליישב דעת הש"ך דכיון דבסימן צ"ח כתב דאף הרשב"א לא התיר מדין סלק אלא את המינו ולא את האיני מינו, ה"ה כאן הביצים מותרים דהוה מינו אבל המים והקדרה אסורין משום אינו מינו, וכן מסיק שם דהביצים מותרים בכל אופן, ובמקום הפס"מ אם נתערב המים בתבשיל אחר או בשלו בקדרה תבשיל אחר ג"כ יש להתיר דסמכינן על דעת המחבר ורמ"א ט"ז וב"ח שם בסי' צ"ח דמתירין גם את האיני מינו מדין דסלק עכתו"ד.

והנה לעיל ביארנו בארוכה בעובדא שבא לפני הט"ז שנתערבו הביצים יחד ולש אותם בעיסה דמתירין מדין דסלק ואף להש"ך ביאר הפמ"ג דאיכא צדדים להתיר, אולם כל זה אפשר דוקא ככה"ג דהביצים נטרפו יחד ואיכא ודאי ביטול ברוב, אבל בהא דהלבש"ש דן כשנתבשלו הביצים יחד ולא נטרפו יחד, יש לדון אי איכא כאן ביטול ברוב וכדלהלן.

איתא בגמ' (חולין צ"ז ע"ב) ביצה בשישים ואין ביצה מן המנין אמר ליה רב אידי בר אבין לאביי למימרא דיהבה טעמא והא אמרי אינשי כי מיא דביעי בעלמא. א"ל הכא במאי עסקינן בביצת אפרוח אבל טמאה לא, ומציינן הגרעק"א בגליון לדברי רש"י בדף ס"ד ע"ב ושם פירש"י דביצה טמאה שנתבשלה עם הטהורה מותרות הטהורין, דמיא בעלמא הוא ולא יהבא טעמא באחורנייתא. ומסיק בגמ' שם דה"ה ביצים טהורות אין נותן טעם באחרות אלא אם יש בה ריקום אפרוח וה"ה בנמצא בה דם דשדא תיכלא בכולה.

בטעמו שאסרה התורה ולכן צריך ס' נגדו, ע"כ. וכעין זה צריך לומר כאן דודאי פולט הביצה ציר כמ"ש הרשב"א הביאו הט"ז בסי' צ"ה, אלא דאותו לחלוחית לא חשיב טעם איסור כלל, ואף לטעם משהו לא נחשב.

ולפי"ז ודאי שייך לומר דפליטת האיסור שהוא מינו עם פליטת ההיתר מתבטלת ברוב ונהפך להיות הכל היתר ושוב אין אוסרת האינו מינו מדאורי"י, וכמבואר בדין דסלק, דלגבי ביטול ברוב שהוא אותו המין לא איכפת לן מה שאין בכוחו לתת טעם באחרים, דאין נמדד באיכותו של הטעם אי נרגש או לאו, אלא נמדד לפי כמות של האיסור וההיתר ואם איכא רוב ההיתר הכל מותר.

וכמו כן מיישב החזו"א דביטול ברוב בתר מדה אזלינן, כיון דטעם לא ניכר דהרי הוא מב"מ, כח רוב המדה מבטל את המיעוט, ובגמ' משמע דההיתר של ביצה טמאה שהיא בקליפתה, הוא משום דמיא בעלמא, ולא משום שאין נפלט כלל, ואכן ראיתי בקובץ באו"י (גליון מ"ו) שכתב ידידי הרב ר' נח בלוי שליט"א לדייק מדברי רש"י שפי' דאין אוסר משום דלא יהיב טעמא לאחרינא, והיינו לא דלא יהיב טעמא כלל אלא ודאי פולט טעם רק לאחרינא אין בכוחו לאסור.

אולם החזו"א מסיים שם ומיהו אפשר כיון דהמרוקמת מטעמת והכשרה אינה מטעמת יש כאן גם כמות מרובה של המרוקמת, ע"כ. ולפי"ז תו אין כאן ביטול ברוב ולכאור' הוה ספק דאורי"י ויאסור כל הביצים אף שהוא מב"מ, אלא שכתב שם להתיר הביצים שהוא מב"מ מטעם אחר, וז"ל שם ומ"מ הביצים הכשרות מותרות משום ספק דרבנן כדין מב"מ, ונראה דאפי' ב' ביצים של דם ואחת כשרה, הכשרה מותרת, שאין חתיכה כשרה שנתבשלה עם חתיכות אסורות נאסרת מה"ת אפי' כשהרוב אסור, דמ"מ החתיכה הכשירה שמכירה, כולה היתר ואין בה רק טעם איסור [עיינ

דקורין ליה מיא בעלמא, דהא אקשינן עלה בגמ' ואף דשנויא משנינן, מ"מ אשינוי"א לא סמכינן, וכ"כ גם בהגה' מיימונית בשם סמ"ג וגם המרדכי כתב כן, ועוד פוסקים כדמציין הדר"מ שם.

גם הרמ"א שם בסעי' ו' הביא דעת הבעה"ת וכותב דכן יש לנהוג במקום שאין הפסד מרובה, אבל בהפס"מ יש לסמוך אמקילין, ואף דמדברי הרמ"א דחושש לבעה"ת נולד שם חומרא דגם ביצה טמאה או נבילה שהיא בקליפתה פולטת טעם ואוסרת, כאן בדין יולד לנו קולא דגם ביצים הכשרות פולטות טעם ונמצא פליטת ביצה האסורה מתבטלת ברוב פליטות של הכשרות.

אולם ידוע דברי הרמ"א בהקדמתו לספרו תו"ח, וז"ל והנה אתנצל עצמי בדבר אחד שלא יחדשנו המעיין והוא כי לפעמים כתבתי להקל בהפס"מ או לעני בדבר חשוב או לכבוד שבת, והוא מטעם כי באותן המקומות היה נ"ל כי היתר גמור אליבא דהלכתא, רק שהאחרונים ז"ל החמירו בדבר, ולכן כתבתי שבמקום דלא אפשר יש להעמיד הדבר על דינו, וכן מצינו בקמאי ובתראי דעביד הכא, עכ"ל.

נמצא לפי דבריו דנקט עיקר כדעת המחבר דביצה בקליפתה אין פולט טעם, אלא שהחמיר לאסור במקום דאפשר, אבל ודאי לא יאמר הרמ"א להקל משום שיטת בעה"ת, ופשוט. אחר כתבי זאת ראיתי בשו"ת מהרש"ם (חלק ב') שהביא בשם שו"ת שארית יעקב חיו"ד סימן י' דאפשר לצרף דעת הרמ"א דכל הביצים דינם שוה.

והנה ביד יהודה עצמו מיישב תמיהה זו וזתו"ד, מצינו בדין גיד הנשה שאסור באכילה, דאיכא מ"ד דאין בגידין בנו"ט, ואעפ"כ בנתבשל הגיד עם תבשיל שאינו מינו ונימוח שם בעינן ס' נגד הגיד. וביאר החו"ד (סי' ק' ביאו' ס') דודאי הגיד יש לו טעם אלא שאין כח בטעם זה לאסור אחרים אבל כשנמוח הגיד ונתערב הרי אוכל הגיד

מההיתר, עיי"ש עוד, ונשאר הפמ"ג בצ"ע רב בדברי הט"ז.

וצריך לומר דכוונתו למה שכתב הרשב"א בדין נטל"פ (וכמו שמציין החזו"א לדברי הש"ך בסי' ק"ג סק"ה) דאם נתבשל איסור נטל"פ בהיתר וסילקו את האיסור ונשאר רק טעמו הכל מותר אף אי ליכא רוב נגד האיסור, וכתב הרשב"א הטעם וביארו הפמ"ג (שם מ"ז סק"א) דהרי בכל פליטה מחתיכה ידוע הוא שאין מחצה איסור נפלט בהיתר, אלא דאנו מחמירים להצריך לשער נגד כולו, והכא דהפליטה נוטל"פ הוא דיינינן ליה כאיסור מועט להיתר מרובה, עיי"ש. וסובר החזו"א דכמו"כ בפליטה של איסור דנתערב בהיתר מינו שאין נרגש כלל הטעם ג"כ אמרינן דודאי איכא רוב דהרי אין נפלט כ"כ מהאיסור. ולכן כתב דאין איסור מה"ת, דאמרינן דתמיד איכא רוב בהיתר נגד האיסור.

אולם גם בזה צריך עיון מהדין המבואר בסי' צ"ח דאם נתערב איסור במינו וא"מ ונשפך וא"י אי היה ס' נגד איסור, אמרינן סלק את אינו מינו כאילו אינו ומינו מבטלו וכו' כנ"ל, ושם מיירי שכבר סילקו את האיסור (כמבואר בפמ"ג מש"ז דשם) וכל האוסר הוא טעם האיסור שנפלט, ואעפ"כ כתבו שם הרשב"א והמחבר בפירוש דבעינן דוקא שהיה רוב בהיתר נגד האיסור ובלא זה הוא איסור דאורייתא, הרי דמה שמיקל הרשב"א בסי' ק"ג הוא דוקא בגין דנטל"פ ולא בכל תערובת של מין במינו.

ובאמת שהחזו"א עצמו כתב דכדי להיתר האינו מינו מדין דסלק לא מהני ההיתר דאין טעם האיסור אוסר במב"מ, וזהו שכתב "והא דדן הש"ך בחד בחד [פי' אי יש להיתר בספק אי הביצה אסורה או בעינן דוקא תערובות של חד בתרי] היינו לענין להיתר את האינו מינו לדעת המחבר סי' צ"ח והיינו מדין סלק". וצריך ביאור מהו טעמן של דברים, דלגבי תערובות של מין במינו סגי לן מה דמשערים דאיכא רוב נגד האיסור, ואם נתערב גם באינו מינו, מתירין את החלק

ש"ך סי' ק"ג סק"ה], וכיון דמב"מ אין אוסר טעמו מה"ת, אין כאן איסור, והא דדן הש"ך בחד בחד, היינו לענין להיתר את הא"מ לדעת המחבר סי' צ"ח, [ואפשר דוקא בקלופות וכמש"כ לעיל], או דאיירי בנטרפו בקדירה, אבל כל שמכיר את ההיתר, ביצה המותרת מותר מחמת ספק דרבנן כמש"כ הש"ך והט"ז, עכ"ל. תמצית דבריו הם דטעם הנפלט מביצה האסורה הוא מינו עם הביצה המותרת, ומה"ת אין טעם זה אוסר כלל, ורק מדרבנן אוסר טעם מב"מ, ולכן כאן דאיכא ספק אי הביצה אסורה או לאו הוא ספק דרבנן ואזלינן לקולא.

ויש לעיין ביסוד דבריו שכתב כיון דמב"מ אין אוסר טעמו מה"ת אין כאן איסור, מה כוונתו. דמצינו בט"ז סימן ק"ב (ס"ק י') דאיסור שנתבשל בהיתר מינו וסילק את גוף האיסור משם, ולא נשאר רק הטעם, הרי אין הטעם נרגש כלל, ומה"ת א"צ ביטול כלל, דלא אמרו טעם כעיקר אסור מדאורייתא אלא בנתערב באינו מינו, עיי"ש.

ואפשר זהו כוונתו של החזו"א, ומה שמציין לדברי הש"ך בסי' ק"ג שהביא דברי הרשב"א שם, אפשר לפרשו כבהגהות אמרי ברוך שם.

ולכאורה אין לומר דזה כוונתו, דהפמ"ג שם במש"ז כתב על דין הט"ז עוד יש ללמוד מדבריו דין חדש עד מאד דהא דבמינו ברובא בטיל היינו כשיש שם ממשו, הא פליטה אף רוב אין צריך. (ומש"ה בדשיל"מ טעמו שרי דלאו מתורת ביטול קאתינן עליה). ולפי"ז נפקא מיניה טובא באם חתיכת נבילה נפלה לבשר כשר עם מים, נאמר סלק את שא"מ כאילו אינו ופליטת האיסור יתבטל בפליטה של הכשירה, ואפי' אין רוב מהכשירה [דהרי הוא מב"מ ואף שנתערב הרבה בטעם של איסור בהיתר הכל מותר מדין תורה], ובמילא גם האינו מינו יהא מותר דהאיסור כבר נהפך להיתר כמבואר בדין דסלק, וזה ודאי אינו דהרי בסימן צ"ח מבואר דבה"ג בעינן רוב

מארעא) שייך בזה לא פלוג לאיסור. ומסיים וכן המנהג שלא לחלק בין ביצה בת יומא לשאינה ב"י. וכן בשו"ע לא מצינו שמחלק לדינא בין ביצה ב"י לשאינה ב"י. והש"ך בסק"ו העתיק דברי הכל בו ושכן גם דעת הרמ"א בתו"ח דנהגין לאסור אף בבת יומא, ואף שרש"ל מחלק דיש להתיר בנמצא על החלמון והיא בת יומא, מ"מ דעת האחרונים נראה שאין לחלק, ע"כ.

והנה במנח"י (כלל ס"ב ס"ק ה') מדייק בדברי הרמ"א שכתב דכשנמצא הדם "במקום האוסר" אע"פ שהיא ביצה ב"י ל"פ רבנן, משמע דאם נמצא שלא במקום האוסר כגון בחלבון מן הצדדין שלא במקום הקשר אף דנהגין לאסורו, מ"מ לא מחמירין בכולי האי בביצה בת יומא, דהוא ג"כ מכח גזירה בעלמא דלא פלוג חכמים בתקנתא. ושכן מדוייק בדבריו בסמיני תו"ח, דז"ל אם נמצא דם על הביצה בין בחלמון בין בחלבון אוסר כל הביצה, רק אם הוא בחלבון חוץ לקשר בצדדין של חלבון ולא נגע בקשר ומכל מקום צריך להשליך הדם ומעט מן הביצה עמו, ויש נוהגין לאסורו מכל מקום, ואם נמצא דם על הביצה במקום האיסור אע"פ שהיא ביצה בת יומא אסורה דלא פלוג רבנן. עכ"ל. ולכאור' אי אסרינן בכל אופן בביצה ב"י היה להרמ"א לכתוב דכל דין זה אף אם נמצא בביצה ב"י, ומדמפרט דדוקא אם נמצא במקום האיסור, הבין המנח"י דלדיוקא אתא ללמד דאין להחמיר ב' החומרות יחד וכנ"ל, ודלא כהש"ך דכתב בשם תו"ח להחמיר בכל מקום.

ועיין בפמ"ג (שפ"ד ו') שהביא דברי המנח"י וכתב דיש לצדד כן ביש הפסד בדבר, עוד כתב דזה ודאי אף להאוסרין אינו רק איסור דרבנן ונפקא מינה להקל בספיקו בנפל ללח ואין ידוע אם הי' ס' וכדו', ע"כ. ופשוט דאם היה בספק היכן היה הדם ואפשר דהיה במקום שאין כל הביצה אסורה מצד הדין, מקילין בזה להתיר דספק דרבנן

שהוא מינו שמותר באכילה אף ברוב המשוער, ולגבי ההיתר של האינו מינו לא מועיל ביטול זה של המינו, אף לדעת המחבר שסובר בסימן צ"ח דהיכא דהמינו כבר מותר מה"ת, תו איכא כאן רק איסור דרבנן לגבי הא"מ וכאן מחשבין אותו עדיין לאיסור דאורייתא.

ועיין עוד בקובץ באו"י (שם) שהביא מדברי הגר"ד שובקס זצ"ל בספרו חי' הגר"ד ח"ב סי' חי' ס"ק כ"ט חלק השו"ת עוד סברא ליישב קושיא הנ"ל, ותורף דבריו בקיצור ממש הוא, דאף שאין רוב כדי לבטל את הפליטת האיסור, מ"מ לגבי ההיתר משום דיש לו חזקת היתר, נקטינן להקל בספיקו של הביצה דלא היה הדם ממקום האיסור, ולכן הכל מותר באכילה, עיי"ש.

לסיכום: מצינו בדברי הפוסקים שמקיימים דברי הרמ"א דאם נתבשל ביצה שיש בה טיפת דם עם עוד שאר ביצים, ואיכא ספק אי הדם היה במקום שאוסר כל הביצה, מתירין את הביצים באכילה. וכל אחד מטעמיה דיליה וכאמור.

מ

דין ביצה בת יומא: לפי המבואר בדברי הגמ' והפוסקים כל איסורו של מציאת דם בביצים היינו משום דחוששין שמא התחיל הריקום של האפרוח או דנקטינן דודאי התחיל הריקום, אבל אי ידעינן בודאי שלא התחיל הריקום, אין לאסור הדם, כי אינו נקרא דם בשר. ולכן היה נראה להתיר הביצים שמיד לאחר שהתרנגולת מטלת אותן אין התרנגולת יושבת ומחממת אותן, וכן מצוי בזמנינו מיד כשמטלת התרנגולת, נופל הביצה לתוך סילון ומתגלגל למקום אחר.

אלא דכתב הכל בו (בסימן ק"א) דכשנמצא דם בביצה במקום האוסר, אע"פ שהיא ביצה בת יומא (פי' ועדיין ודאי לאו בת ריקום הוא) אסורה דלא פלוג רבנן, והביא הב"י דבריו וביאר שם דמשום דהיא ראויה לגדל אפרוח (ואינו דומה לספנא

אין נפ"מ בדברים דהא מצד המנהג אנו אוסרין אף ביצה בת יומא, מ"מ הוה רק משום מנהג אבל מצד הדין מותר, ובודאי דבביצה בת יומא אם נתערבה אף בשא"מ יש להקל, וכמש"כ הש"ך סוף ס"ק ס"ב (נראה דצ"ל י"ב) כיון שהוא רק משום לא פלוג, ועיין במג"א סי' תמ"ז ס"ק ה' בשם מהרא"י דלא מחמירין בלא פלוג כמו בגוף הגזירה.

וכמו כן כתב החזו"א יו"ד סי' ח' אות א' וז"ל ש"ך סק"ו, ודעת האחרונים נראה שאין להקל. ומ"מ לענין תערובות נראה דיש להקל בביצה בת יומא, דהא דאסרו ביצה בת יומא אין לו מקור בש"ס. ומוסיף עוד חידוש דין. ונראה דכל שהביצה שלמה ובריא במראה וריח, וניכר שאין זה מריקום, הוי כביצה בת יומא ויש להקל בתערובות, עכ"ל.

לסיכום: ביצה בת יומא (וכך הם הביצים בזמנינו) אי נמצא בה טיפת דם אסרינן כל הביצה, לדעת הש"ך בכ"מ שימצא הדם, והמנח"י התיר בנמצא הדם על החלבון שלא במקום הקשר, והפמ"ג הסכים עמו במקום הפסד, ובחכ"א (כלל כ"ט דין ה') נקט כהמנח"י בכל ענין.

ואם נתערבה הביצה בשאר היתר, אם איכא ספק אי הדם במקום שאוסר את הביצה, דעת הפמ"ג ויד"י וז"ו וחזו"א להקל ומתירין התערובות. ואי הדם נמצא במקום שהוא ודאי אוסר את כל הביצה, דעת הזר זהב וחזו"א להתיר את התערובות באכילה, ולדעת החזו"א ביצה שלימה ובריא במראה וריח דינו כביצה ב"י.

דין ביצה דספנא מארעא: כתב המחבר בסעי' ז' ביצים המזורות (פירוש, שנפסדו ונעשו כעין מטוה) אפי' ישבה התרנגולת עליהם ימים הרבה מותר לאוכלם. ובלבד שיזרוק הדם, ע"כ. ופי' הש"ך (ס"ק י"ד) המזורות פ"י שאינם מזכר אלא דספנא מארעא ואינן נקלטות לעולם עכ"ל טור

לקולא, וכ"ש כשנתערב בתערובות דאף באינה ב"י מתיר הרמ"א כאמור לעיל.

ואף אי נמצא הדם במקום דאסרינן ודאי הביצה כשהיא אינה בת יומא, מ"מ בביצה בת יומא מצינו בדברי הפוסקים היתר כשנתערבה בשאר היתר, והחל בדברי היד יהודה (פה"א ס"ק ד') דאם נתבשלה ביצה בת יומא בקליפתה עם שאר ביצים ואף אם נתבשלה עם אינו מינו אינו אוסר כלל, דהא ביצה טריפה ונבלה אינו נותן טעם כלל, רק ביצה שיש בה קורט דם דשדי תיכלא בכולה אמרינן דאיכא בה טעם בשר, וא"כ בביצה ב"י דסוף סוף אין בה טעם בשר כלל, וכי נימא מחמת לא פלוג דנותן טעם, וכיון דלא תלוי אלא בטעמא אין מחמירין בזה, ואף דבס"י פ"ו מבואר דעת הרמ"א להחמיר שלא במקום הפס"מ דאף בקליפתה כל ביצה שאסור נו"ט ואוסרת, נראה דכאן אין להחמיר כלל, דבלא"ה יש כמה ספיקות ע"כ לשונו. והיכא דהוה ספק אי היה במקום האוסר כתב להתיר התערובות אפי' בנפל לאינו מינו וכדברי הפמ"ג.

עוד ראיתי בהגהו' זר זהב על או"ה (כלל מ"ב אות א') וזתו"ד הנה בדין דם ביצים נעלם ממני טעם המנהג שנהגו עתה להחמיר בכל גווניו ושלא לחלק בין ביצה לביצה, כי כל הדין דאסרינן הביצה, היינו כיון שהתרנגולת ישבה עליהם וחממן שפיר חיישינן שמא היה דם ריקום וכפי הדיעות המחולקות, אבל בביצים שלא ישבה עליהן כלל התרנגולת וידוע שמשעה שנולדו הניחם בסל או בתיבה, לא ידעתי מה מקום לכאורה לחוש לדם ריקום כלל, וביצים הקנויות אפשר שיש לומר משום דאיכא ריעותא שנמצא דם מוכיח דכן נתחממה ע"י התרנגולת והוה דם ריקום, אבל בביצים שידוע בודאי שלא ישבה עליהן לא ידעתי מה מקום להחמיר, ודוחק לומר שאולי בא לה חמימות מחמת דבר אחר ועי"ז נתרקמה. (אלא אמרינן דהדם בא מחמת מכה שהיתה בתרנגולת, או מחמת רתיחת התרנגול, או שהכה בה התרנגול). ומוסיף דאף דלכאורה

מסיים בסוף דבריו אבל סתם ביצים אינם ספנא מארעא, ע"כ. ואף דאין ברור שבא מזכר מ"מ נקטינן כך ואין מקילין בזה. ויש לדון מהו טעמא דמילתא.

בפת"ש ס"ק ב' הביא דברי התפאל"מ, דאף בספק אי מזכר או מספנא דארעא אפשר שמתירין כשנתערב הדם בביצה עצמה. ואפי' את"ל דאסור דלמ"ד דם ריקום דאורי' הוה ספק דאורי' ולחומרא, מ"מ אם נתערב חד בחד וכ"ש חד בתרי יש להתיר דהוה ס"ס גמור, ולפ"ז לדין דכל הביצים הם ספק אי ספנא מארעא מותרים בתערובות עכ"פ, ומיהו י"ל דספנא מארעא לא שכיח שיהא בו דם כמו בבא מזכר, וא"כ הוי איסורא שכיח טפי, ולא הוי ספק ספיקא גמור, וצ"ע, עכ"ד.

המהרש"ם בדעת סעי' ד' הביא דברי תפאל"מ וכתב דביאר לעיל בסי' נ"ג באורך מכמה מקומות ובשם הריב"ם דבספק בטבע מצטרפין גם מיעוטא לפלגא, ובסוף דבריו כתב דתלוי דין זה אי אמרינן דהא דאזלינן בתר רובא מהא דאמרה התורה אחרי רבים להטות, והוא בירור שכן היה, ודאי דצד השני הוה מיעוט אין לצרף לספק כדי שיהא ס"ס, אבל אי אמרינן דהא דאזלינן בתר רוב אינו בירור, אלא הנהגה עפ"י הרוב, א"כ שפיר מצטרף אף המיעוט לס"ס, ולפ"ז יש להקל גם בנידון דידן.

ובהמשך שם הביא דברי הכנה"ג דבספק אם הביצה הוה דספנא מארעא הוה ספיקא דלא שכיח ולא חשבינן ליה ספק, ע"כ. אבל כיון דכמה פוסקים מקילין בכה"ג, נראה דאם נמצא הדם בחלבון שלא במקום הקשר יש להקל לצרף מיעוט דספנא מארעא לעשות ס"ס אפי' בנתערב בשא"מ. אלא דמסתפק בזה לפי דבריו שכתב בסעי' ז' דמדברי הרשב"א ואו"ה משמע דביצה הבא מספנא מארעא הוה מזורת, ע"כ. ולכאור' בעיון בדברי הראשונים שם בסעי' ז' משמע דלא פליגי וכולם לפי' אחד נתכוונו.

ורש"י, ר"ל דאז אפי' יש בהן דם שרי. והטעם פשוט דכיון דכל הביצה נוצר ע"י חמימותה בקרקע אין שייך שיווצר בה אפרוח, וא"כ אפי' נמצא בה דם על כרחך מחמת סיבה אחרת נוצר הדם, וביאר בב"י אף דאנו מחמירין ביצה בת יומא שגם בזה אין שייך דם ריקום, הבדל יש ביניהן דבבת יומא כיון שהיא ראויה לגדל אפרוח איכא למימר דלא פלוג רבנן, משא"כ בדספנא מארעא שאפי' ישבה עליה התרנגולת ימים הרבה אין ראויה לגדל האפרוח.

וכן נקט גם הרמ"א בתו"ח (שם דין ו') ומוסיף דאין להתיר בכה"ג אלא בידוע דספנא מארעא, כגון שהתרנגולת סגורה בלול או שאין תרנגול אצלה עד ס' בתים, אבל סתם ביצים אינם ספנא מארעא. וכתב המנח"י דאם נהר מפסיק ביניהם ג"כ סגי ובתנאי שאין שם גשר שיכול לעבור עליו. ובחי' הגרע"א העתיק דברים אלו להלכתא, והוסיף בשם הפר"ח דניתוק זה מהזכר צריך להיות כ"א יום מלפני שהטילה ביצה זו.

ולענין דינא כתב הפמ"ג ביצה מספנא דארעא בכל ענין זורק את הדם ואוכל השאר ואפי' נמצא הדם שלא במקום האוסר את כל הביצה, והדם אסור מדרבנן, ופשוט דאף דאסרינן הדם הוא רק מדין מראית העין אטו שאר דם ריקום שאסור מדינא, ולכן אם נתערב דם זה ואינו ניכר אין אוסר כלל. וכ"כ בזה זהב (שם) דיש להקל אם נתערב הדם אפי' בביצה עצמה, וכדברי הל"ח הביאו הש"ך ס"ק י"ב, ואף דהש"ך חולק עליו שם, מ"מ בדספנא מארעא ודאי גם הוא מודה להתיר, וכבר הקדימו בספר תפאל"מ הביאו הפת"ש ס"ק ב' שביאר אמאי לא השיג הרמ"א על דברי המחבר בסעי' ה' דאם נתערב הדם בביצה (במקום דאסרינן רק הדם) הכל מותר, דאיכא נפ"מ גם לדין והיינו בביצה דספנא מארעא.

והנה מדברי הת"ח שכתב ואין להתיר בכה"ג אלא בידוע דספנא מארעא וכו', אפשר לדייק דוקא ידוע ודאי אבל בספק אי מזכר או מספנא דארעא אין להתיר, וכן

אך לענין תערוכות אף חד בחד וכן בנתבשלו אף רק שני ביצים ואפי' ידוע שהנמצא בה דם היא הגדולה יותר, ודאי אפשר להתיר ואף לבעל נפש אין להחמיר בזה. ואף אם נתבשלה לבד דכתב להחמיר למעשה לזרוק כל הביצה, מ"מ הכלים ודאי מותרין, ורק באם נמצא הדם בקשר החלבון וחוז' לקשר וגם על קשר החלבון, דבזה אם היא מזכר לכו"ע אסרינן כל הביצה, אפשר דיש להחמיר. כיון דאין זה מצוי כל כך, א"א להבחין אם זה מצוי גם בדספנא מארעא, וגם מוכח קצת דהוה כבר תחילת ריקום דמצוי בביצה של זכר, ועכ"פ בזה שייך ספיקו של התפאל"מ.

לסיכום: ביצה שהיא ודאי מספנא דארעא בכל מקום שימצא הדם הדין דזורק הדם ואוכל את השאר, ואם דם זה נתערב בהיתר אף בביצה עצמה ואין ניכר הדם, מתירין הכל, אלא דאם עירבו במזיד אסרינן הכל כמבואר בש"ך ס"ק י"א.

ביצה דאיכא ספק אי בא מזכר או לאו, בדע"ת מצדד להקל דנחשב לס"ס היכא דנתערב אף אם נתערב בשא"מ, אולם התפאל"מ וכן בכנה"ג נקטו להחמיר בזה, ומסכים באג"מ באופן דהוה הספק מחצה על מחצה, אבל אי איכא רוב גדול לומר דהוה מספנא דארעא מתירין הביצה, ולמעשה כשהביצה נמצא לפנינו בלא תערוכות כתב דמן הראוי להחמיר לאסור כולה.

והנה בקובץ באו"י (שם) כתב לאחר בירור יסודי ומקיף אצל כמה מעובדי משק שמתעסקים עם ביצים שמשווקים לאכילה כאן בארץ ישראל, המציאות שווה למה שכתב לעיל האג"מ, וא"כ הדין כאמור באופן דאיכא רוב גדול שהביצה היא מספנא דארעא.

יא

דין הכלים שנתבשל בהם ביצה שנמצא בה טיפת דם: באופנים דביארנו לעיל דמתירין התערוכות פשוט דגם הכלי

והנה בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק א' סימן ל"ו) דן בדין ביצים שנמצא בהם דם, ושם מבאר, דהמגדלים תרנגולות להטיל ביצים שמיועדות לאכילה מקפידין שלא יבוא זכר שם כי ביצים הבאים מזכר מתקלקלין מהר, ויש שעוסקים גם בלולים שמגדלים גם זכרים כדי לגדל אפרוחים, ולפעמים כשיש להם הרבה ביצים מכדי הצורך לגידול האפרוחים, משווקים אותם לאכילה, אבל זה פחות הרבה מביצה דספנא מארעא, דגם יש שאין עוסקים כלל בגידול אפרוחים, רק כדי להטיל ביצים לאכילה ושם אין זכרים מצוים כלל, ונמצא דהנמכרים בשוק הוגדל הרוב עד למאוד שהם מאלו שהן בלא זכרים ושאינן נקלטות בהם אפרוח והדם אין אוסר את כל הביצה.

ומשום זה כתב על דברי התפאל"מ דלא מסתבר דנגד רוב גדול כזה נאמר דאלו שיש בהם דם יהיה הוכחה שהם מזכרים, וכיון שגם באלו שהם מספנא דארעא מצוי שיהא בהם דם, ורק לענין מחצה על מחצה כתב התפאל"מ דאם נמצא דם הוה ריעותא ונוטה לומר יותר שבא מזכר ושוב לא הוה ספק השקול, משא"כ באיכא רוב גדול דהוה ספנא מארעא, ועוד דלפי מה שבודקים בזמנינו את הביצים דרך נטגן שרואים אם יש בהם דם או לא, והעוסקים בזה אומרים דאין הבדל בין ביצים מזכר או מספנא דארעא בשניהם מצוי דם, וא"כ אין ספקותו של התפאל"מ כלום דלא נסתפק מאיזה מקור אלא בספק בעלמא.

ולכן מסיק דודאי יש להתיר ביצה שנמצא בה דם לזרוק את הדם והשאר מותר, אבל לענין מעשה כתב כיון דביצה לא נחשב לרובא דרובא האנשים הפסד כלל, וכדחזינן שהחמירו בביצה כל השיטות אף שהוא רק דרבנן שהיה לנו לילך להקל, מה שלא מצינו בשאר דברים אף באיסורים דאורי"י, לכן כיון דאיכא מועט דבאים מזכרים שהדם אוסר בהן כל הביצה מן הראוי להחמיר אף שאין זה מן הדין, עכ"ל.

מתירין ודלא כהלכש"ש שרצה להחמיר לדעת הש"ך. וכיד יהודה (פה"ק י"א) כתב עוד ושמעתי מרב אחד דיש להתיר תמיד (אף באופן דאוסרין התערובות) הקדרה לאחר מעל"ע משום דהוי דרבנן, ע"כ. ומיירי שם באופן דאיכא ספק אי הדם נמצא במקום האוסר את כל הביצה, ואף דהוה ספק באיסור תורה וכל כלי שבלע ספק איסור תורה אסרינן הכלי אפי' לאחר מעל"ע, דהוי ספק דרבנן שע"י גילגול ולא מקילין בספק כזה. מבאר היד"י דהכא שאני דמשום דעת הסוברים דדם ביצים אסור רק מדרבנן, מקילין גם בכה"ג דהוה ספק דרבנן ע"י גילגול, (וכנתבאר לעיל בארוכה).

מותרין ודלא כהלכש"ש שרצה להחמיר לדעת הש"ך. וכיד יהודה (פה"ק י"א) כתב עוד ושמעתי מרב אחד דיש להתיר תמיד (אף באופן דאוסרין התערובות) הקדרה לאחר מעל"ע משום דהוי דרבנן, ע"כ. ומיירי שם באופן דאיכא ספק אי הדם נמצא במקום האוסר את כל הביצה, ואף דהוה ספק באיסור תורה וכל כלי שבלע ספק איסור תורה אסרינן הכלי אפי' לאחר מעל"ע, דהוי ספק דרבנן שע"י גילגול ולא מקילין בספק כזה. מבאר היד"י דהכא שאני דמשום דעת הסוברים דדם ביצים אסור רק מדרבנן, מקילין גם בכה"ג דהוה ספק דרבנן ע"י גילגול, (וכנתבאר לעיל בארוכה).

וידוע דהגאון אבד"ק טעפליק זצ"ל פסק לגבי הכלים דיניח הכלים עד שלא יהא בן יומו, וכדעת היד יהודה. ובקובץ באו"י שם הביא דכן פוסקים הרבה מפוסקי זמנינו, וגם מועיל שיהפוך את הכלי במקום הבליעה (כגון במחבת שטיגנו שם ביצה שהיה בה דם) ולהעבירו קצת על האש דהוא כעין ליבון קל. ופשוט דבזמנינו שהמציאות דרובן הוה ביצים דספנא מארעא וכדלעיל, ודאי דהכלים מתירין ע"י שיהוי מעל"ע ולדעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל אפי' תוך מעל"ע מתירין את הכלי.

והנה בשו"ת מהרש"ם חלק א' במפתחות לחיו"ד אות ו' כתב להעיר על דברי היד"י, דהפוסקים התיירו ספק דרבנן ע"י גילגול רק בדיעבד שכבר נתערב ברוב ונעשה דרבנן, אבל באופן שנודע לנו השאלה תוך מעל"ע אין להורות להשהות מעל"ע ולעשותו דרבנן ויהיה סד"ר, דאין לעשות ספיקא דרבנן לכתחילה ויש להורות שהכלי אסור, עיי"ש. ושם בח"ג סי' שנ"ח גם הביא דברי היד"י וכתב דלכאורה יש לפקפק דאם יבשלו בו דבר חריף דמחליא לשבח הטעם פגום

המורם מכל האמור:

(א) בזמנינו ביצים המשווקים בחנויות עפ"י רוב הם ביצים דספנא מארעא, מ"מ אם נמצא דם בביצה נהגינן לאסור ולהשליך כל הביצה.

(ב) שכח וטרף את הביצה עם הדם יש להתיר כיון דאין הדם ניכר. עירבו במזיד אסרינן הביצה.

(ג) נתערבה הביצה עם הדם בכל סוג תערובות שהוא מתירין הכל.

(ד) נמצא דם על קשר החלבון וחוצה לה וגם על קשר של חלמון יש לדון אי מתירין התערובות.

(ה) באופן שידוע שהביצה בא מזכר כגון בזמן שנתפרסם שמשווקים בשוק ביצי מדגרות - ביצים מלולים המיועדים לגידול אפרוחים, משתנה הדין וכדלהלן.

(ו) נמצא דם בכל מקום שהוא נוהגין לאסור כל הביצה, כרמ"א.

(ז) שכח וטרף את הביצה עם הדם אסרינן כל הביצה, ש"ך ס"ק י"ב.

- (ח) נתערכה הביצה עם עוד ביצים ואיכא ספק אי הדם נמצא במקום האסור, היכא דהוה חד בתרי לכו"ע מתירים התערובות. (ועיין דר"ת ס"ק ל"ו בשם שם אריה דצריך הבחנה ברורה אם הוא דבוק שם מתולדה, או רק מונח על גביו ושמא בא ממקום אחר).
- (ט) אבל אם נתערבו רק חד בחד, דעת הש"ך להתיר ורוב הפוסקים מסכימים עם הט"ז בדעת הרמ"א דוקא חד בתרי מתירין.
- (י) נתערכה הביצה שיש בה דם בהיתר שאינו מינו, בעינן ס' נגד הביצה אף בספק אי הדם במקום שאוסר את כל הביצה.
- (יא) נתערכה ביצה האסורה מספק עם עוד ביצים כשרות לתוך עיסה וכדו', מתירין התערובות אף לדעת הש"ך מדין סלק.
- (יב) בישלו ביצים שהם בקליפתן במים ונמצא דם באחד מהם, מתירין השאר היכא דאיכא רוב מהביצים המותרים, (ולכן אף אם הכניסו לתוך החמין ונמצא אח"כ דם מתירין הכל).
- (יג) ולגבי הכלים שנתבשל בהם ביצה שיש בה דם וספק אם כל הביצה אסורה או לאו, מתירים הקדרה לאחר שיהוי מעל"ע, ולכן מחבת שטיגנו בה ביצה ונמצא אח"כ קורט דם בקליפה, וקשה להגעילם. העצה לזה או שישנהו מעל"ע, או שיהפוך את תוך המחבת לצד האש ויחממנו עד שיהא חם הרבה דהוה כליבון קל.
- (יד) אם הביצה הוה בת יומא, מתירין כל סוג תערובות שנתערב בה הביצה. וכן כתב החזו"א דאם נמצא ביצה בריאה ושלימה במראה וריח נחשב כבת יומא.
- בריך רחמנא דסייען ושגיאות מי יבין.



הרב משה אורי מרק

בירור דין מחילת חוב בלשון סילוק

יש לברר בשאלה שמתעוררת לעתים במלוה שהיה לו קושי לגבות את החוב מהלוה, ואמר ללוה שמסתלק מהחוב, אך לא אמר לו בלשון מחילה שמוחל לו את החוב, ויש לברר האם מהני לשון הסילוק, והרי זה כאמר לו בלשון מחילה, או שצריך שיאמר לשון מחילה בפירוש שהוא מוחל את החוב.

ויש לדרון בשאלה זו בשני אופנים, אופן א', במסתלק בלשון סילוק גרוע, כגון שאמר המלוה ללוה, 'אני מסתלק מהחוב', שיבואר בדברינו בהמשך דזה הוי לשון סילוק גרוע, שלא נסתלק מגוף החוב, ומשמעותו שהסתלק רק מערעור דין ודברים, כיון שלא הזכיר שמסתלק מגוף זכות החוב, ויש לברר האם לשון גרוע כזה מהני למחילת החוב, כאומר לשון מחילה, או לא.

ואם נניח שלשון סילוק גרוע לא מהני למחילת חוב כמו לשון מחילה, יש לדרון באופן ב', במסתלק המלוה בלשון סילוק טוב, כגון שאמר המלוה ללוה בפירוש, 'אני מסתלק מגוף החוב', דאז הוי הסילוק מגוף החוב ולא רק מערעור דין ודברים, שיבואר בדברינו להלן שזה נקרא לשון סילוק טוב, האם לשון סילוק זה הוא דומה לאומר לשון מחילה ומהני למחילת חוב, או שגם לשון זה אינו לשון מהני למחילה, וצריך דוקא לשון מחילה.

ובדברי הפוסקים נראה שיש בזה ג' שיטות, י"א דלא מהני כלל לשון סילוק ואפילו לשון טוב למחילת חוב. וי"א שסילוק בלשון טוב מהני למחילת חוב דהוי כמו לשון מחילה, אמנם סילוק בלשון גרוע אמרינן שנסתלק רק מדין ודברים ולא מהני למחילת גוף החוב. וי"א שגם סילוק בלשון גרוע מהני למחילת גוף החוב.

ובכדי לעמוד על יסוד מחלוקת הפוסקים, ומקורם וביאורם, נבאר בהקדם מדברי הגמ' והמפרשים ענין ולשון סילוק ומחילה, ומהו לשון סילוק ומהו לשון מחילה, ואיזה לשון חשיב סילוק גרוע ואיזה לשון חשיב סילוק טוב, וזה החלי.

הענינים שנידונו: א] ענין מסתלק בלשון סילוק. ב] גדר לשון סילוק גרוע ולשון טוב. ג] סילק ומחל שעבוד קרקע אחת. ד] אם מחילה וסילוק הם ענין אחד. ה] מחילת החוב בלשון סילוק בדעת הקצוה"ח והנתיה"מ. ו] מחילת החוב בלשון סילוק בדעת המהרי"ט.

ע"ב) עוד עניני סילוק בכותב דין ודברים אין לי בנכסך ע"ש.

והקשו בגמ' (שם) אהא שאמרו דמהני להסתלק מזכויות ע"י שכותב או אומר דין ודברים אין לי בנכסיך, וכי כתב לה מאי הוי, והא תניא (כריתות כד ע"ב) האומר לחבירו [רש"י ועוד ראשונים פירשו שמדובר בשותף שאמר לחבירו השותף] דין ודברים אין לי על שדה זו, אין לי עסק בה, וידי מסולקת הימנה, לא אמר כלום, ותירצו בגמ' (שם) אמרי דבי רבי ינאי כשכותב לה ועודה ארוסה, כדאמר רב כהנא, נחלה הבאה לאדם ממקום אחר, אדם מתנה

א] ענין מסתלק בלשון סילוק

מקור ענין מסתלק בלשון סילוק

א. מובא במשנה (כתובות פג ע"א) שהבעל יכול לסלק עצמו מזכויות שיש לו על אשתו, [זכותו בפירות נכסי מלוג שלה, וזכותו שלא תוכל למכור ולתת נכסיה, וזכותו ליורשה] ע"י שכותב לה דין ודברים אין לי בנכסיך, [ישם בתוס' שצריך שיכתוב גם ובפירותיך], ובגמ' תני רבי חייא דה"ה באומר לה דין ודברים אין לי בנכסיך.

וכן מובא בגמ' (כתובות צה ע"א, גיטין עז ע"א, ב"ב מג ע"א, מט ע"א, כריתות כד

ועיין בהפלאה (כתובות שם) שמדברי רב חייא אין ראייה דמהני סילוק באמירה בלא קנין, אך מדברי רב כהנא בהמשך הגמ' מוכח כן דמהני סילוק באמירה בלא קנין ע"ש.

ואולם נראה שמוכרח כן בהדיא בהמשך הסוגיא, דאיבעיא להו קנו מידו מהו, ומשמע שסוגיית הגמ' קודם האיבעיא, מיירי מסילוק כדיבור לבד בלא קנין.

ועכ"פ מבואר שסילוק הבעל מזכויות אשתו בעודה ארוסה, מהני כדיבור בלבד בלא קנין.²

אם לשון סילוק הוא לשון גרוע

ג. כפי שנתבאר לעיל מדברי הגמ' (שם) יש חילוק בין סילוק שותף משותפות השדה לסילוק בעל מזכויות אשתו ארוסה, שלשותף לא מהני להסתלק מהשותפות בלשון דין ודברים אין לי על שדה זו, אין לי עסק בה, וידי מסולקת הימנה, ולבעל מהני להסתלק מזכויות אשתו בעודה ארוסה בלשונות אלו, והנה נחלקו הראשונים בביאור הדבר, למה בשותף לא מהני לשונות אלו של סילוק, ומה שונה עודה ארוסה, דמהני לבעל הסילוק ממנה, ויש בזה בדברי הראשונים ב' פירושים עיקריים.

פירוש א' כתבו בראשונים, שסילוק מהני רק על שעבוד שאינו בידו, ולא על קרקע שהוא שלו, שדבר שלו צריך קנין להקנותו, ולכן בשותף דהוי כבר הקרקע שלו, הוי סילוק גרוע להקנאה, וצריך לשון מתנה או

עליה שלא יירשנה, וכדאמר רבא האומר אי אפשי בתקנת חכמים כגון זו, שומעין לו, מאי כגון זו, כדרב הונא אמר רב, יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניוזנת ואיני עושה, ע"כ בגמ'.

ובגמ' (כתובות שם) הקשו, אי הכי אפילו נשואה נמי, אמר אביי, נשואה ידו כידה, רבא אמר, ידו עדיפא מידה, איבעיא להו קנו מידו מהו, אמר רב יוסף, מדין ודברים קנו מידו, רב נחמן אמר, מגופה של קרקע קנו מידו, ע"כ.

ומבואר שלשון סילוק מהני רק בבעל שמסתלק מזכות אשתו בעודה ארוסה, משא"כ בשותף שמסתלק מחלקו שכבר בא הזכות לידו, או בעל שמסתלק מזכות אשתו שהיא כבר נשואה, לא מהני להסתלק בלשון סילוק.

סילוק מהני כדיבור בלא קנין

ב. ובפרש"י (שם ד"ה תני ר' חייא) כתב, שרבי חייא אשמועינן שסילוק הבעל מזכויות אשתו בעודה ארוסה, מהני באמירה בעלמא בלא קנין וכתיבה, ע"ש, וכ"כ בתוס' רי"ד (שם) ע"ש.

וכ"כ בחי' המאירי (כתובות שם), וז"ל, ופירשו בגמרא בדין זה, שלא סוף דבר בכתב אלא אף באומר, שהרי נכסיה בידה הם, וכעין מחילה היא, ומחילה באמירה בעלמא סגיא, ע"כ, ומבואר לפי"ד המאירי דמהני סילוק באמירה בלי קנין.¹

1 הנה במאירי (שם) מבואר שהטעם שמחילה וסילוק א"צ קנין, משום שע"י המחילה והסילוק היא זוכה בנכסיה, וכי' במאירי (קידושין טז ע"א) שהביא תשו' שאלה מגדולי הפוסקים טעם שמחילה א"צ קנין משום דלא ליחסרא משיכה, והוא כשיטת הרי"ף בתשו' (סי' קמד וסי' קצג) שמחילה א"צ קנין, משום שמה שמשוך אצלו א"צ קנין.

ונראה לכאורה שלפי טעם המאירי, לא שייך סילוק בעודה ארוסה רק בנכסים שהם תח"י בעת הסילוק, שע"י הסילוק הוי כזוכה במה שתח"י וא"צ קנין, אך בנכסים שעדיין אינם תח"י לא מהני בלא קנין, אין תוכה בהם ע"י סילוק בדבר שאינו משוך אצלה, ועיין במשנה למלך (אישות פכ"ג ה"א) שכתב שכ"נ דעת הרא"ש, ושכבר ייחס סברא זו הרב פני משה (ח"א סימן פג) להמרדכי, אך סברא זו לא נמצאת לשום אחד מהפוסקים, ע"כ, וע"ע בבבבי מילואים (סי' צב ס"ק ו) מש"כ לבאר בזה, אולם נראה שלפי סברת המאירי ל"ש סילוק לנכסים שיפלו אחר הסילוק, ודו"ק, וע"ע בחזו"א (אה"ע סי' עז ס"ק י).

2 ויש לציין עמש"כ שסילוק הוא באמירה, שבקצוה"ח (סי' יב ס"ק א) כתב, שי"ל שסילוק מהני בלב בלבד בא"צ אמירה, וזאת אף שדעת הקצוה"ח דלא מהני מחילה בלב, ע"ש.

כ' סליק נפשיה מדין ודברים מגופה דשדה לא סליק נפשיה, ע"ש⁵, [ולהלן (אות ו) יתבאר הטעם שבלשונות אלו הוא מסתלק רק מדין ודברים], וצריך דוקא סילוק בלשון טוב כמו לשון 'אי אפשי' שמבואר (שם) דהוי לשון טוב שמסתלק מגוף הקרקע וכל הקודם זכה, ומשא"כ סילוק בעודה ארוסה שלא הגיע הזכות לידו, מהני סילוק בלשונות אלו, שמסתלק שלא יערער לומר שהוא צריך לזכות בנכסים, וכן פירשו, בתי' הא' בתוס' (כתובות שם ד"ה כדרב כהנא), ובחי' הרמב"ן ובחי' הריטב"א ובחי' רבינו קרשקש (כתובות שם), ובחי' רבינו יונה (ב"ב מט ע"א), ע"ש, ועיין בהערה⁶.

והמבואר בפי' זה, שיש לשון סילוק טוב דמהני, ויש לשון סילוק גרוע שאינו מהני, ולשון סילוק גרוע הוא, שמסתלק רק מדין ודברים ולא מגוף הממון, ולשון סילוק טוב הוא, שמסתלק מגוף הממון, ומ"מ מדבר שלא הגיע עדיין אליו, מהני לשון סילוק גרוע להסתלק מדין ודברים ולא מגוף הדבר,

מכירה, ולא לשון סילוק, משא"כ סילוק הבעל מאשתו בעודה ארוסה, שלא בא הזכות לידו, מהני להסתלק בלשון סילוק וא"צ הקנאה, וכן פירשו רש"י (כתובות שם)³ ור"י בתוס' (שם ד"ה כדרב כהנא) ורשב"ם (ב"ב מט ע"א), ע"ש⁴.

ונמצא לפי פירוש זה, ל"ה לשון סילוק לשון גרוע, כיון שלשון סילוק מהני לסלק דבר שהוא רק שעבוד דמהני בו סילוק וא"צ להקנאה, אלא שלהקנות דבר שהוא בידו וצריך הקנאה להעבירו לחבירו ולא מהני ע"י סילוק, הוי לשון סילוק גרוע, שאין ענין סילוק ענין הקנאה, [וגם סילוק בלשון דין ודברים אין לי על שדה זו, אין לי עסק בה, וידי מסולקת הימנה, הוי לשון טוב לסילוק כיון שא"צ להקנאה].

פירוש ב' נתבאר בראשונים, שבשותף לא מהני סילוק בלשונות כגון דין ודברים אין לי, אין לי עסק, ידי מסולקת, שהם לשון סילוק גרוע שמסתלק רק מדין ודברים ולא מגוף השדה, וכמ"ש בגמ' (כריתות כד ע"ב),

3 כ"ג בפרש"י שלשון סילוק אינו לשון טוב למתנה, ומשמע שלסילוק שא"צ להקנאה, הוי לשון טוב, ומש"כ רש"י (שם, ד"ה קנו), וטעמא משום גריעותא דלישנא הוא, וכן מש"כ המרדכי (כתובות רמז ריב) שלפירש"י הוי לשון גרוע, צ"ל שהוא לשון גרוע להקנאה, וכפירוש ר"י בתוס', ודוק, ואמנם בשו"ת מהרי"ק (סי' פט) הובא בדברינו להלן (אות יז) כתב שלדעת רש"י הוי לשון סילוק לשון גרוע, וחולק על ר"י בתוס' שכתב דהוי לשון טוב, ע"ש.

4 עיין פירוש רשב"ם (ב"ב מג ע"א), שבשותף לא אמר כלום, דמשמע שאומר לא יהא לי חלק בו, ולשון לא יהא, אינו לשון מתנה לחבירו, אלא לשון תפלה הוא, הלואי שלא יהא לי חלק בשדה זו, וכל זמן שלא אמר יהי נתון לך שדה זו לא יצא עדיין מרשותו ואין תופס לשון זה, אלא [בעל שמסתלק מאשתו בעודה ארוסה] בדבר שעדיין לא זכה בו והוא מתנה עליו שלא יהא שלו כשיבוא הזמן שעתיד לזכות באותו דבר דאין אדם זוכה בדבר בעל כרחו ע"כ.

5 בתוס' רי"ד (כתובות פג ע"א) על גליון הגמ', ובפסקי הרי"ד (כתובות שם) העתיקו את קושיית הגמ' בכתובות, 'אלמא מצי אמר לה מדין ודברים סליקא נפשיה', ומשמע שגם במסכת כתובות גרסו כן, [ראה הערות (שם) שכ"ה הגירסא בגמ' כתובות בכמה כתי' הש"ס], וכ"ג בעליות דרבינו יונה (ב"ב מט ע"א), ע"ש.

6 עיין בחי' הריטב"א (ב"ב מג ע"א) שכתב פי' זה בתחילה שלשון סילוק הוי גרוע משום שנסתלק רק מדין ודברים ולא מגוף הדבר, ושוב סיים בפרש"י ורשב"ם שלשון סילוק הוא לשון גרוע למתנה, דאין כאן לשון הקנאה ולא לשון הפקר, ע"ש, וצ"ע שבחי' הרמב"ן (כתובות שם) מבואר שהם ב' פירושים. וע"ע בתוס' רי"ד (כתובות שם) שכתב בתחילה דלא אמר כלום, משום שצריך לשון מתנה ולא סילוק, וסיים ש"ל לא סילקתי עצמי אלא שלא אערער, ע"ש, ומשמע שפירש ב' הפירושים יחד.

אולם ראיתי בחי' המאירי (כתובות שם) שגם הוא כתב את ב' הפירושים, ובתו"ד כתב לבארם יחדיו, שמשום שלשונות אלו אינם לא לשון מכר ולא לשון מתנה, אלא לשון סילוק זכותו מן הדבר, לכך אנו דנים שלא סילק עצמו מגוף הקרקע, אלא מדין ודברים, ומ"מ בעודה ארוסה שאין לו בה שום זכות, אינו צריך אלא לשון סילוק שלא ידון ולא יערער עליהם, ע"ש, ואפשר שגם דעת הריטב"א כן דרש"י והרשב"ם ופי' זה, הם פי' א'.

הזכות לידו, והוי דומה לארוסה, שמהני לשון סילוק, שלא יערער לומר שהזכות צריך לבוא לידו, ולפי"ז מהני להסתלק מחוב בסילוק מדין ודברים, שמשתלק שלא יערער לומר שהזכות צריך לבוא לידו, [ונידון זה אם חוב חשיב בא לידו או לא, הוא מחלוקת הפוסקים, שדעת הנתיחה"מ ועוד דהוי כבא הזכות לידו, כיון שיש שעבוד הגוף קיים, ודעת האבני מילואים ועוד שלא חשיב שבא לידו, כיון דשעבוד הגוף הוי אין בו ממש].

ולאור האמור יש מקום לומר לפי שני הפירושים בסוגיא זו, שלשון סילוק מהני למחילת חוב, ויקשה לפ"ז מש"כ בקצוה"ח (סי' יב ס"ק א) שבסוגיא זו מפורש שלשון סילוק לא מהני לחוב, ועיין מש"כ להלן (אות טו) בדעת הקצוה"ח.

ב] גדר לשון סילוק גרוע וטוב

איזה לשון סילוק מתפרש שמשתלק מדין ודברים

ה. נתבאר לעיל [בפירוש הב'] דעת הראשונים, שיש לשונות סילוק גרוע שמשמען שמשתלק רק מדין ודברים, ויש לשונות סילוק טוב שמשמען שמשתלק מגוף הממון, והנה נחלקו הראשונים לדיעה זו, איזה לשון משתמע שמשתלק רק מדין ודברים ולא מגוף הממון והוי לשון גרוע, ואיזה לשון משתמע שמשתלק מגוף הממון והוי לשון טוב.

והנה דעת רש"י (כריתות כד ע"ב) [והובא פירושו בתוס' שאנץ ותוס' הרא"ש (כתובות פג ע"א) בשם ויש מתרצים] כהא דתניא האומר לחבירו דין ודברים אין לי על שדה זו, ואין לי עסק בה, וידי מסולקת הימנה, דמיירי שאמר כל הלשונות יחד, דאז הוי לשון גרוע, כיון שסילק את עצמו רק מדין ודברים ולא מגוף הממון, אבל אם אמר רק א' מאלו הלשונות, הוי לשון טוב ומהני [ולהלן (אות ז) יתבאר איך מהני בשותף לשון סילוק טוב לעשות הקנאה לשדה שהיא בידו].

כי בדבר שלא הגיע אליו מהני סילוק שמשתלק שלא יערער שמגיע לו זכות.

והיוצא בזה, שנחלקו הראשונים אם לשון סילוק הוי לשון גרוע, לפירוש הא', הוי סילוק לשון טוב דמהני לעשות ענין סילוק משעבוד, ולא לעשות ענין קנין כשצריך הקנאה, ולפירוש הב', בדבר שכבר זכה, לא מהני סילוק בלשון גרוע שמשמעותו שמשתלק רק מדין ודברים ולא מהממון שבידו, אבל סילוק בלשון טוב שמשמעותו שמשתלק מגוף הממון, מהני, ואמנם בזכות שלא זכה בו עדיין, מהני לשון גרוע שמשמעותו שמשתלק מדין ודברים.

אם מהני למחול חוב בלשון סילוק לפי הנ"ל

ד. ויש מקום לדון לפי אלו הב' פירושים מה דין המחול חוב בלשון סילוק, האם סילוק מהחוב דומה לסילוק שותף דלא מהני בלשון סילוק, או שסילוק מהחוב דומה לסילוק מאשתו בעודה ארוסה דמהני בלשון סילוק.

הנה לפי פי' הא' י"ל, כיון שחוב הוי רק שעבוד וא"צ הקנאה, הוי דומה לארוסה, ומהני לשון סילוק בחוב להסתלק מהחוב, ברם י"ל שדוקא למ"ד שמחילה גדרה סילוק, א"צ מחילת שעבוד חוב להקנאה, אבל למ"ד שמחילה גדרה הקנאה, עיין במחנה אפרים (זכיה מהפקר סי' יא), צריך גם חוב הקנאה, ולא מהני לשון סילוק, כיון שלפי פי' זה, לא מהני סילוק להקנאה, ולהלן יתבאר ענין זה, 'אם מחילה וסילוק הם ענין אחד'.

ולפי פירוש הב' נראה, די"ל דכיון שחוב הוי זכות שכבר מושעבד למלוה, וכבא כבר לידו, הוי דומה לשותף, שצריך דוקא סילוק שיסתלק מגוף החוב, ולא מהני סילוק בלשון גרוע מדין ודברים, כיון שלא נסתלק מגוף זכות החוב שכבר בא לידו, ואמנם בלשון סילוק טוב שמשתלק מגוף הדבר, מהני, מאידך י"ל, שחוב חשיב שלא בא עדיין

סילוק שלא פירש לא מגוף הממון ולא מדין ודברים

ו. ולפי הנתבאר נלמד שיש מחלוקת הראשונים כשאמר לשון סילוק סתום שלא פירש בדבריו שמסתלק מגוף הממון וגם לא פירש שמסתלק מדין ודברים, והיינו בכגון שאמר לשון 'ידי מסולקת' לחוד, או לשון 'אין לי עסק' לחוד, שלפי דעת רש"י בכריתות, הוי לשון טוב, כיון שלא הוזכר דין ודברים, [או כיון שלא אמר לשונות טובא], ואמנם לפי רוב הראשונים הנ"ל, הוי לשון גרוע.

ונראה לבאר הטעם בדעת הראשונים הנ"ל, למה נחשב לשון סילוק סתום ללשון גרוע, וי"ל שאף שלא הזכיר דין ודברים מפורש, אומרים שנתכוון להסתלק רק מדין ודברים, משום שתולים מסתמא שחזקה שאין אדם מסתלק מגוף ממון ומגוף זכותו שיש לו, אא"כ שמענו מפורש בלשון סילוק טוב שהוא מסתלק מגוף הממון, וכל זמן שלא שמענו ממנו בפירוש שמסתלק מגוף הממון, תלינן שנסתלק רק מדין ודברים ולא מגוף הממון, והוי לשון גרוע.

אלא שלפ"ז יקשה למה הוי לשון 'אי אפשי' טוב, כיון דהוי לשון סילוק סתום שלא פירש בדבריו שמסתלק מגוף הממון וגם לא פירש שמסתלק מדין ודברים, ואמנם מצאתי בשו"ת מראה יחזקאל (סי' עא) שכתב שלשון אי אפשי בה, אין במשמעו על דין ודברים כלל וטפי שייך על גוף הקרקע, משא"כ לשון ידי מסולקת שייך שפיר לפרש דמסלק את עצמו מדין ודברים, וע"ש שהאריך בענין לשונות סילוק.

ולסיכום מבואר, א) אמר כל הג' לשונות יחד, הוי סילוק גרוע, [לרש"י בכריתות, מטעם שהזכיר דין ודברים, או מטעם שאמר לשונות טובא, ולדעת רוב הראשונים, מטעם שכל א' מהני לשונות הם גרועים], ב) אמר לשון רק א' מאלו וצירף לשון דין ודברים, או אמר לשון דין ודברים לבד, להסבר התוס' שאנץ והרא"ש הוי גרוע, להסבר

וביאר דבריו, נראה בתוס' שאנץ (שם) שהחסרון באמר כל הלשונות יחד, הוא משום שצירף ללשונות אלו לומר גם לשון 'דין ודברים אין לי', ובכך מוכח שכל סילוקו הוא רק מדין ודברים, ומשמע לפ"ד שגם באמר רק לשון 'דין ודברים אין לי' לחוד, שמוכח שסילוקו הוא רק מדין ודברים, הוי לשון גרוע, ולא מהני, וכע"ז כתב בתוס' הרא"ש (שם), משום שאמר 'דין ודברים וידי מסולקות' לא אמר כלום, הא 'ידי מסולקות' גרידא מהני, ע"ש, ומבואר שרק באמר לשון 'ידי מסולקת' לחוד מהני, אמנם אם אמר לשון 'דין ודברים' לחוד, הוי לשון גרוע ולא מהני.

ואולם בחי' רעק"א (כתובות שם) נראה, שביאר דברי רש"י, שהחסרון באמר כל הלשונות יחד, הוא משום שאמר לשונות טובא, מגרע גרע, אבל כשאמר רק א' מהלשונות, אפילו אמר רק לשון 'דין ודברים אין לי' לחוד, הוי לשון טוב, ומהני, [והק' לפ"ד, שא"כ הו"ל לגמ' לתרץ שבמשנה מהני הסילוק, משום שהמשנה מיירי שאמר רק לשון דין ודברים אין בנכסייך לבד, שלדעת רש"י מהני הסילוק בכה"ג, ולמה הוצרך בגמ' להעמיד המשנה דמיירי בעודה ארוסה, ע"ש].

ברם בתוס' שאנץ ותוס' הרא"ש דחו פירוש זה, שמשמע בירושלמי שגם באמר לשון ידי מסולקת לבד לא מהני, ועפ"ז כתבו דה"ה אין לי עסק לבד לא מהני, ולא משום שאמר גם לשון דין ודברים.

ואמנם כן כתבו רוב הראשונים, שאם אמר רק א' מהלשונות האלו הוי לשון גרוע ולא מהני, והוא ברבינו גרשום (כריתות כד ע"א, ב"ב מג ע"א), וברש"י (כתובות ד"ה האומר), ובתוס' רי"ד, ובמאירי (שם), וכ"נ בתוס' ובחי' הראשונים (שם) שלשון אין לי עסק לחוד, הוי לשון גרוע, וכ"נ בחי' הרמב"ן, ובחי' רבנו קרשקש (שם) שלשון ידי מסולקת הימנה לחוד, הוי לשון גרוע, ע"ש.

מהני הסילוק מן השדה, ומיד שיחזיק בה חברו יזכה בה, [וסילוק לבד בלי שיחזיק לא מהני לקנין בדבר בעין, דלא מהני סילוק ומחילה בדבר בעין, אלא שהסילוק הוא הפקר ושוב מי שיחזיק יקנה], וכתב ש"מ בגמ' כריתות דלשון 'אי אפשי' [דהוי לשון סילוק טוב] מהני, ומצאנו דמהני סילוק המקנה בלא קניית הקונה, דאמרינן (ב"ב נד ע"א) עכו"ם מכי מטו זוזי לידיה אסתלק ליה, הלכך כל המחזיק זכה בהם, ע"כ, ומשמע שלשון אי אפשי מהני להקנאה, והוי כנתינת רשות לקנות שכשיחזיק יזכה.⁷

והיוצא מבואר, ש"א שלשון סילוק טוב מהני לדבר שצריך הקנאה, להיות הפקר, ובדבר שלא בא לידו מהני להיות סילוק, וי"א שלשון סילוק טוב מהני להיות כנתינת רשות לקנין שאם יחזיק יזכה.

ג] סילק ומחל שעבוד קרקע אחת

לא מהני סילוק משעבוד שדה אחת

ח. הנה בגמ' (כתובות צה ע"א) מבואר שסילוק משעבוד שדה אחת, מהני רק בקנין, דאיתא במשנה (שם) מי שהיה נשוי ב' נשים, ומכר את שדהו, וכתבה ראשונה ללוקח דין ודברים אין לי עמך, השניה מוציאה מהלוקח וראשונה מן השניה והלוקח מן הראשונה, וחוזרות חלילה, עד שיעשו פשרה ביניהם, וכן בעל חוב, וכן אשה בעלת חוב, ע"כ.

ובגמ' (שם) הקשו, וכי כתבה ליה מאי הוי, והתניא האומר לחבירו [שותף] דין ודברים אין לי על שדה זו, ואין לי עסק בה, וידי מסולקת הימנה, לא אמר כלום, הכא במאי עסקינן בשקנו מידה, ע"כ.

ומבואר מדברי הגמ' שסילוק האשה [או הבע"ח] משעבוד שדה, דומה לשותף

הרעק"א בדעת רש"י בכריתות הוי לשון טוב, ג) אמר רק לשון סילוק א' שאינו לא לשון טוב ולא לשון גרוע, שלא פירש מדין ודברים, וגם לא פירש מגוף הממון, לרש"י בכריתות, הוי לשון טוב, ולדעת רוב הראשונים הוי גרוע, שכ"ז שלא מסתלק מגוף הממון, תולים שנסתלק רק מדין ודברים ולא מגוף הממון, ד) אמר לשון סילוק שאינו לא לשון טוב ולא לשון גרוע, ואין משמעו שנסתלק מדין ודברים ומשמעו יותר מגוף הדבר, הוי לשון טוב.

סילוק טוב מהני להפקר או להקנאה

ז. הנה על מה שמבואר בסוגיא דכריתות (שם) שלשון 'אי אפשי' הוא לשון טוב, כתב רש"י (שם) דהוי הפקר, וכ"כ במאירי (כתובות שם), וכ"כ בחי' רבינו קרשקש (שם), וכ"מ בחי' הרמב"ן (שם) ועו"ר, שלשון אי אפשי מהני לענין שכל הקודם זכה, וכ"כ הרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה פ"ד ה"א) ובשו"ע (סי' רמה סי"א).

אבל בחי' פני יהושע (כתובות שם, בד"ה בתוס' כדרב כהנא) כתב שמלשון התוס' נראה, שלשון אי אפשי הוי לשון טוב והוי לשון מתנה, וכתב, ומלבד שאין הדעת נותנת כן, משמע מהסוגיא בכריתות שלשון אי אפשי הוי לשון הפקר, ומכריח דצ"ל בדעת תוס' דהוי לשון טוב, והוא לשון סילוק והפקר, שלדבר שכבר בא לידו הוי לשון הפקר, ולדבר שלא בא לידו שאינו רוצה לקבל הוי לשון סילוק, [ולשון דין ודברים ל"ה אפילו לשון סילוק והפקר], ע"ש.

ואמנם בחי' רבינו יונה (ב"ב מט ע"א) כתב שאם סילק עצמו מגוף השדה כגון שאמר בלשון 'לא יהא לו כלום בשדה זו', אף שלא הזכיר לשון קנין, רק לשון סילוק,

7 יש לעיין לפ"ד רבינו יונה שסילוק טוב עושה הפקר ושוב כשיחזיק אח"כ יקנה, שלכאורה גם במסלק עצמו מהשדה בלשון מחילה, כגון אם אומר 'אני מוחל לך השדה', י"ל כן, ש"ע שנסתלק מהשדה, נעשה הפקר, ואם יחזיק אח"כ בשדה יקנה השדה, כיון דלשון מחילה הוי ג"כ כמו לשון סילוק טוב. אך צ"ע שמבואר בטור (חו"מ סי' עג סעיף לג) משו"ת הרא"ש, שכשיש לאדם חפץ ביד חבירו, ואומר לו אני מוחל לך החפץ, לאו כלום הוא, אא"כ שיאמר לו אני נותנו לך, ע"כ, ולכאורה לפ"ד רבינו יונה, י"ל שהמחילה הוא לשון סילוק טוב, והוי כמפקיר החפץ, ושוב מי שיזכה בחפץ יקנהו, וצ"ע.

המהרי"ט הובא להלן (אות י) ע"ש], משא"כ בארוסה שזכות השעבוד עדיין אינו קיים כ"ז שלא נישאת, לכך מהני הסילוק אף כשמסתלק מערעור דין ודברים, שהסילוק הוא שלא יערער לומר שיש לו זכות אצלה, וא"צ קנין.

ובחי' רבינו קרשקש (כתובות פג ע"א) הקשה למה לא מהני סילוק בלא קנין, ותירץ משום שסילוק על זכות שעבוד קיים, הוי פיטומי מילי, [הקשה ותירץ כהרמב"ן והרשב"א], ושוב הקשה דמ"מ אם יש בלשון זה לשון מחילה, אמאי לא מהני לסלק הזכות בלא קנין כיון שמחילה א"צ קנין, וכמו דמהני למחול חובו לחבירו שא"צ קנין, [וכן שייך להקשות לפי תי' תוס' שכתבו דלא מהני סילוק על שעבוד שדה בלא קנין, משום שנחשב כבא לידו, שמ"מ יועיל כמו מחילה שא"צ קנין], ולכך תי' בחי' רבינו קרשקש (שם), דודאי אם מחלה בפ"י הזכות שיש לה על אותה קרקע א"צ קנין כלל, אלא הכא ה"ט משום שאין לשון זה לשון מחילה מעליא, וצריכה קנין, ע"ש.

וביאור דברי רבינו קרשקש, שמתחילה הקשה למה לא מהני להסתלק בתורת סילוק, ותי' כהרמב"ן והרשב"א, והוא הוסיף להקשות, שמ"מ למה לא מהני הסילוק מתורת מחילה, וכדקי"ל שמחילה א"צ קנין, וע"ז תירץ דאין הכי נמי, שאם מוחל את השעבוד שדה בלשון מחילה שמבטל את הזכות בפירוש, מהני בלא קנין, אלא שבסוגיא מיירי שמסתלק בלשון סילוק, שאינו מבטל בפירוש את זכותו, ולכך לא מהני הסילוק בלא קנין.

וטעם לדבר שלא מהני להסתלק משעבוד שדה בתורת סילוק, ביאר תחילה כהרמב"ן והרשב"א ויש לבאר דבריו כמו שנתבאר לעיל דבריהם.

ונתבאר בזה, שהראשונים הק' ב' קושיות למה לא מהני סילוק משעבוד שדה אחת, קושיא א' הקשו התוס' והרמב"ן והרשב"א אמאי לא מהני להסתלק בלשון סילוק

שמסתלק מהשדה, ולא מהני סילוק בלא קנין, אף שעדיין לא בא הזכות ליד האשה [או הבע"ח].

מ"ש שעבוד שדה מעודה ארוסה

ט. והנה הראשונים הקשו על קושיית הגמ', דכאן שמסתלק משעבוד השדה שלא בא לידה, יועיל הסילוק בלא קנין, כיון דהוי דומה לעודה ארוסה דמהני הסילוק בלא קנין.

ובתוס' (שם ד"ה וכי כתבה) תירצו, דדוקא בארוסה מהני סילוק, כיון שאם מכרה ונתנה קיים, משא"כ הכא בשעבוד שדה, דומה לנשואה, כיון שאינו יכול למכור שלא תטרוף כל שעה, ע"כ.

וביאור תירוצם, ששעבוד שדה חלוק מארוסה, משום ששעבוד שדה הוי שעבוד חזק כיון שאין הבעל [או הלוה] יכול למכרו ולהבריחו, ולכך אף שבמציאות לא בא עדיין הזכות לידו, נחשב השעבוד כמו שבא לידו, והוי כמו נשואה שבמציאות לא בא הזכות לידו ונחשב כמו שבא לידו, ולא מהני סילוק לשעבוד שחשיב שכבר בא לידו רק בקנין, [ביאור זה בתוס' נראה מדברי הנתייה"מ הובא להלן (אות י) ע"ש], משא"כ בארוסה השעבוד אינו חזק, כיון שיכולה למכור ולהבריח השעבוד מידו, נחשב שלא בא לידו, ומהני סילוק הבעל בלא קנין.

ואולם בחי' הרמב"ן (כתובות פג ע"א) תירץ, וז"ל, איכא למימר דכיון דמשועבד לה מעתה צריך קנין, דאי לא פטומי מילי נינהו ובמאי קני הלה, ע"כ, וכע"ז תירץ בחי' הרשב"א וז"ל, כיון דיש לה שעבוד עליו עדיף טפי מארוסה, ואי לא קנו מידה מיחזי כפטומי מילי, ע"כ.

וביאור תירוץ הרמב"ן והרשב"א, ששעבוד שדה חלוק מארוסה, שבשעבוד שדה הזכות כבר קיים, ואמרינן שודאי לא נסתלק מגוף זכות השעבוד אלא מערעור דין ודברים, ולכן הוי הסילוק רק פיטומי מילי ושחוק, ולא מהני הסילוק מגוף זכות השעבוד רק בקנין, [ביאור זה כתב בחי'

ושחקה בו, ועפ"ז כתב דבהא דקידושין (שם) דמהני לשחרר העבד בלשון זיל, י"ל דמהני כיון שאין לו על המוכר חיוב ממון, אלא שיפרש זיל ולא תשמשי, והיינו מחילה ע"כ.

ומבואר במהרי"ט שהק' ב' קושיות, קושיא א', קושיית רבנו קרשקש, אמאי לא מהני לסלק שעבוד שדה בתורת מחילה, כיון דהוי רק שעבוד ולא גוף דצריך הקנאה, וע"ז תירץ כדברי רבנו קרשקש, שלשון דין ודברים הוי לשון סילוק גרוע, ול"ד למחילה, ועפ"ז כתב שלשון זיל בעבד דהוי לשון גרוע, לא מהני, רק באמר לשון אחר טוב למחילה, ואמנם שוב הק' קושיא ב', והוא קושיית תוס' והרמב"ן והרשב"א המובא לעיל, אמאי לא מהני לסלק בתורת סילוק בלשון דין ודברים, כיון שאינו דומה לשותף דלא מהני סילוק משום דצריך הקנאה, וע"ז תי' כתי' הרמב"ן והרשב"א, שאם מסלק רק השעבוד בלשון דין ודברים ולא מחל גוף החוב, אמרינן שמסלק רק מדין ודברים ושחק בו, כיון שלא מחל גוף הממון, עפ"ז כתב שה"נ מהני בעבד שיאמר לשון זיל, כיון שאין חוב ממון על העבד, אך יפרש ולא תשמשי, דאז הוי הסילוק מחילה, [ולא ניח"ל למהרי"ט לתרץ כתי' תוס' ששעבוד שדה שאינו יכול למוכרו הוי שעבוד חזק ונחשב כמו בא לידו, וכמ"ש במהרי"ט ש"יכולים לסלק את החוב בזו"ז, והיינו שלכך לא חשיב שעבוד חזק, כיון שע"י שיסלק את החוב יפקע השעבוד].

וכן כתב בחי' בית מאיר (כתובות צה ע"א), שהעיקר דלשון דין ודברים אין לי עמך, לא מהני להקנאה, וכמבואר שם מהא דשותף שלא אמר כלום, וכן ל"ה לשון דין ודברים לשון מחילה, וכמבואר במרדכי ריש הכותב (רמז ריב) שלשון דין ודברים גרוע מלשון מחילה, וכתב שמצא בחי' הרשב"א שלשון דין ודברים בדבר דמשועבד כבר עתה, הוי פ"טומי מילי וצריך קנין, ע"ש.

ובדבריו מבואר תי' על ב' הקושיות, על הקושיא למה לא מהני להסתלק משעבוד

בתורת סילוק, והתוס' תי' דכיון שהשעבוד חזק הוי כבא לידו, ולא מהני בלא קנין, והרמב"ן והרשב"א תי' דכיון שהשעבוד קיים, אמרינן שודאי נסתלק רק מערעור דין ודברים, וקושיא ב' הק' רבינו קרשקש למה לא מהני להסתלק בלשון סילוק בתורת מחילה, ותירץ דהא שאמרו דלא מהני סילוק משעבוד שדה, נאמר רק כשמסלק השעבוד בלשון סילוק, אבל במוחל שעבוד שדה בלשון מחילה מהני.

חילוק בין לשון סילוק ללשון מחילה

י. נתבאר לעיל שהראשונים הק' ב' קושיות בסוגיא זו, ואכן מצאנו ב' הקושיות בהרבה פוסקים, אולם הפוסקים נחלקו בתי' הקושיות, וכמו שיבואר לפנינו. הנה בחי' מהרי"ט (כתובות צה ע"א) [והביא דבריו בקיצור בכנה"ג (חו"מ סי' רמא הגה"ט אות טז), ע"ש], הקשה ג"כ על מה שאמרו בגמ' דסילוק בשעבוד שדה מהני רק בשקנו מידה, דכיון דקי"ל שמחילה א"צ קנין, יועיל למחול שעבוד השדה דהוי רק הפקעת שעבוד בעלמא ולא קנין בגופה של קרקע, וכמ"ש בגמ' (קידושין טז ע"א) דמהני לשחרר עבד עברי בלשון זיל, בלא קנין, ותירץ המהרי"ט ד"ל שדוקא סילוק בלשון דין ודברים שהוא לשון גרוע, לא מהני, ומה שבגמ' קידושין מהני בעבד לשון זיל, צ"ל דהוא לאו דוקא, אלא מיירי שם שאמר לעבד בלשון טוב.

ועוד הקשה המהרי"ט דאף דכתבו תוס' דשעבוד שדה ל"ד לארוסה, משום שאין יכול למכור השעבוד, מ"מ גם לשותף אינו דומה, והיינו משום דיש לומר שרק בשותף שיש לו חלק בגוף הקרקע וצריך הקנאה, לא מהני הקנאה בלשון דין ודברים, משא"כ בשעבוד שדה דהוי רק חוב בעלמא וא"צ הקנאה, ואינו קנין הגוף, שהרי יכול לסלקו בזו"ז, מה"ת דלא מהני בזה דין ודברים, ותירץ המהרי"ט דלא מהני סילוק משעבוד שדה, דכ"ז שלא מחלה גוף החוב, אמרינן שמחלה השעבוד רק מדין ודברים בעלמא,

לשעבוד נכסים, כיון שמחילה א"צ קנין, וכתב שלשון דין ודברים גרוע מלשון מחילה, ודייק כן בלשון הרשב"א בתשו' (ח"ג סי' ה) המובא בב"י (סי' רמא) שכתב אפילו באומר דין ודברים אלו, ומדכתב על לשון דין ודברים לשון אפילו, משמע שלשון דין ודברים גרוע מלשון מחילה, וביאר בפני משה הטעם שלשון דין ודברים הוא רק לשון תפילה, וכמ"ש רשב"ם פרק חזקת (ב"ב מט ע"א), ועוד שלשון דין ודברים מורה לשון הפקר שמפקירו לכל, ואין במשמעות הלשון שהוא לאדם מיוחד, וכמו שכתבו לבאר כן בדעת התוס' (כתובות פג ע"א ד"ה וקנו מידו), ולכך לא מהני לא להקנאה ולא למחילה, ע"ש באורך.

ומבואר גם מדבריו תירוץ על ב' הקושיות, על הקושיא למה לא מהני הסילוק משעבוד שדה בתורת מחילה, תי' כחילוק הפוסקים הנ"ל, שלשון סילוק ל"ה מחילה, ועל הקושיא למה לא מהני הסילוק משעבוד שדה בתורת סילוק, כתב ב' טעמים אחרים, טעם הא', משום דהוי לשון תפילה, וטעם ב' משום שלשון סילוק משמע הפקר, ומחילה צריך שיהיה לאדם מיוחד.

ועכ"פ נתבאר שדעת רבנו קרשקש והמהרי"ט ומהר"ם ברודו המובא בפני משה, והבית מאיר והנתיחה"מ והחזו"א כתבו לחלק בענין מסתלק משעבוד שדה, שתלוי אם אמר לשון מחילה, או שאמר לשון סילוק, [ועצם החילוק בין לשון סילוק ללשון מחילה מבואר גם במרדכי וכמ"ש בבית מאיר, וברשב"א וכמ"ש בפני משה].

אם מועיל לשון סילוק טוב במחילה

יא. הנה בדברי המהרי"ט בחי' (שם) מבואר שדוקא כשמסתלק משעבוד שדה בלשון סילוק גרוע אמרינן שסילק רק מערעור דין ודברים, אבל במסתלק בלשון סילוק טוב, מהני לשון סילוק, וכמ"ש המהרי"ט לבאר הא דקידושיין (טז ע"א) דמהני להסתלק מעבד עברי בלשון זיל, כשיפרש זיל ולא תשמשי, והיינו מחילה, ע"ש.

שדה מתורת מחילה שא"צ קנין, תי', כיון שלשון דין ודברים ל"ה לשון מחילה, וכמ"ש רבנו קרשקש והמהרי"ט, ועל הקושיא למה לא מהני להסתלק מתורת סילוק, תירץ שלשון דין ודברים הוא לשון גרוע מלשון מחילה, ועיין להלן (אות יא) מש"כ לבאר הטעם לדעת הבית מאיר שלא מהני לשון סילוק למחילה.

וכ"כ הנתיחה"מ (סי' רט ס"ק ו), שכתב ע"פ דברי התוס' דלא מהני סילוק משעבוד שדה, כיון שיכול לטרוף כל שעה, חשיב השעבוד כדבר שהוא בידו, ולא מהני סילוק בלשון דין ודברים שהוא לשון גרוע, וצריך קנין, אבל כשאמר לשון טוב, הריני מוחל לך השעבוד שהוא לשון טוב, נראה דמהני, ע"ש.

וגם מדבריו מתבארים תירוצים על ב' הקושיות, על הקושיא למה לא מהני סילוק מתורת סילוק, תי' דהיינו משום שהשעבוד חזק שאינו יכול להבריחו, חשיב כבא לידו, ולא מהני דין ודברים בלשון גרוע, וכתי' התוס', ועל הקושיא למה לא מהני מתורת מחילה בלא קנין, תי' כרבנו קרשקש שבלשון מחילה שהוא לשון טוב, מהני, [ולא ס"ל מש"כ המהרי"ט דכיון שיכול לסילוקי בזווי ל"ה השעבוד חזק, די"ל שסילוק החוב בזווי אינו הוכחה שהשעבוד חלש].

וכ"כ החזו"א איש (אבן העזר סי' עז ס"ק יא) שבגמ' פריך רק על לשון דין ודברים, אבל לשון מחילה, א"צ קנין דזה הוי בכלל מחילה, אלא דלשון סילוק לא מהני, ע"ש.

הרי שהחזו"א תי' הקושיא, למה לא מהני מתורת מחילה שא"צ קנין, ותי' שיש לחלק בין מחילה לסילוק, וכדברי רבנו קרשקש, ואולם על הקו' למה לא מהני בתורת סילוק, כתב רק שלשון סילוק לא מהני, ולא ביאר הטעם בזה, ועמ"כ להלן (אות יא) טעם למה לא מהני להסתלק משעבוד שדה בתורת סילוק לפ"ד החזו"א.

וכן ראיתי בשו"ת פני משה (ח"א סי' פב) שהובא שם תשו' למהר"ם ברודו, שהקשה אמאי צריך קנין בהא דמי שהיה נשוי

ולא לאדם מיוחד, לא מהני גם לשון סילוק מפורש שמסתלק מגוף הזכות, כיון שגדר סילוק הוא של"ה לאדם מיוחד, וגדר מחילה הוא שהוא מיוחד לאדם.

ודאתנא להכי יש לומר שהבית מאיר והחזו"א סוברים כטעם הב' המבואר בפני משה, שגדר סילוק הוא רק שמפקירו, ולכן ס"ל שלא מהני לשון סילוק אפילו לשון טוב, כי למחילת חוב צריך מחילה, וגדר מחילה הוא שהוא לאדם מיוחד.

וע"ע להלן (אות טו) שכ"נ לבאר גם בדעת הקצוה"ח (סי' יב ס"ק א) דס"ל שלשון סילוק טוב ל"מ למחילת חוב.

[וע"ע בקצוה"ח (סי' קיח ס"ק א) שהקשה מהו הדמיון לשותף דהוי שלו ממש, דשמא בדבר שהוא רק שעבוד מהני סילוק, וכתב שכבר התפלא בזה בספר פני יהושע (שם פג, א ד"ה שם והתניא), וע"ש מש"כ בזה].

והעולה מדברינו בענין אם מהני לשון סילוק טוב כמו מחילה, דנראה שהוא מחלוקת הפוסקים, ודעת רבינו קרשקש והמהרי"ט והמהרי"ק והנתיה"מ, ומהר"ם ברודו לפי טעם הא', שמהני, ודעת הבית מאיר והקצוה"ח והחזו"א, ומהר"ם מברודו לפי טעם הב', שלא מהני.

חילוק בין סילק החוב לסילק שעבוד שדה

יב. ואמנם מצאנו פוסקים, הסוברים שמחילה וסילוק עניינם שווה, ועפ"ז הקשו למה לא מהני סילוק משעבוד שדה בתורת מחילה שא"צ קנין, וכתבו לתרץ שמחילה וסילוק לא מהני רק על גוף החוב ולא על שעבוד שדה.

והוא באבני מילואים (סי' ק ס"ק ז), הביא בזה קושיית הפוסקים אמאי צריך קנין לסילוק שעבוד שדה, הא מחילה א"צ קנין, ותי' דכיון שאינו מוחל גוף החוב רק שעבוד שדה, לא מהני מחילה לשעבוד שדה כשנשאר גוף החוב, [וכמו בהבטיח

וכן נראה דעת רבינו קרשקש (שם) שתי' של"מ לשון סילוק בלשון סילוק [כהרמב"ן והרשב"א] שבשעבוד שדה השעבוד קיים, וודאי לא נסתלק רק מערעור דין ודברים, והוי פיטומי מילי, ומשמע שבאופן שיפרש בלשון סילוק טוב שמסתלק מגוף הזכות, מהני הסילוק כמו לשון מחילה.

וכן יתבאר להלן (אות יז) שכן נראה מדברי המהרי"ק בתשו' (שורש פט) דס"ל שרק סילוק בלשון גרוע לא מהני, אבל לשון סילוק טוב מגוף הזכות מהני כמחילה, וכתבנו שם שאפשר שגם הנתיה"מ ס"ל כן כיון שנסתייע מדברי המהרי"ק, ע"ש.

ואולם דעת הבית מאיר בחי' (שם) נראה שסובר שכל לשון סילוק גם בלשון טוב אינו כלשון מחילה, שנתבאר בדבריו שהחסרון בלשון דין ודברים הוא בלשון, שאינו מגדר מחילה, וביותר נראה מזה שהביא ראיה מהמרדכי, ושם במרדכי כתב שלשון דין ודברים צריך קנין ע"פ מש"כ רש"י של"מ להסתלק בלשון גרוע, ע"ש, והנה נתבאר לעיל (אות ג) בדעת רש"י שכל לשון סילוק הוי גרוע להקנאה, ע"ש, ומוכח שכל לשון סילוק אף לשון סילוק טוב הוי גרוע למחילה, ולא הוי כמו מחילה, והטעם של"מ לשון סילוק טוב יתבאר בסמוך.

וכן מסתבר לומר בדעת החזו"א (שם) שכתב שלשון מחילה מהני, ולשון סילוק אינו מהני, שכוונתו שגדר לשון סילוק, חלוק מגדר לשון מחילה, ולפ"ז נראה של"מ להסתלק אפילו בלשון סילוק טוב, והטעם בזה יתבאר בסמוך.

והנה מצאנו בדעת המהר"ם ברודו בשו"ת פני משה ומוכח לעיל (אות י) שכתב ב' טעמים למה גרע לשון סילוק מלשון מחילה, ונראה נפק"מ בין הטעמים, שלפי טעם הא' שכתב ע"פ הרשב"ם דסילוק הוי לשון תפילה, מהני אם יפרש באופן שמשמעותו שמסתלק מגוף הזכות, ולא נתכוון לתפילה, ואולם לפי טעם הב' שכתב שלשון סילוק משמע לשון הפקר

באופן שאין מחזיק שטר או משכון מהני סילוק ומחילה, ולכאורה לפ"ז במלוה ע"פ שאין למלוה שטר או משכון, למה לא מהני לשון סילוק או מחילה משעבוד שדה.

והנה כדברי האבני מילואים מבואר בחי' רעק"א מכת"י תלמיד בשם הגרעק"א והועתק בחי' רעק"א השלם (כתובות צה ע"א), שהק' ע"ד הגמ', דהא אם מחיל הלואתו ללוה א"צ קנין, דקי"ל מחילה א"צ קנין, וכתב ונראה להגאון דבמקום שמוחל כל הזכות שיש לו בדבר זה הוא דמהני מחילתו, אבל כאן אינו מוחל רק נגד הלוקח, אבל נגד השניה לא, דהא מוציאה ממנה, בכה"ג לא מהני מחילה, ולפ"ז לא קשה קו' התוס' ד"ה וכי כתב וכו' דהא בארוסה מחל כל מה שיש לו בנכסים, ע"כ.

ודברי הגרעק"א מבוארים שלא מהני מחילה רק באופן שעבוד שדה כהא דפרק מי שהיה נשוי דמיירי בשני נשים ושני בע"ח, שבאופן זה לא סילק הראשון את שעבוד השדה רק נגד שלא יגבה שדה זו ישירות מלוקח הראשון, ואמנם מלוקח שני יגבה, ונמצא שגם שעבוד השדה לא סילק לגמרי, ומשמע שבאופן שמוחל שעבוד השדה לגמרי שלא יגבה משדה זו מכל וכל, מהני המחילה גם אם מחל רק שעבוד שדה ולא מחל גוף החוב.

ולפי מהלך זה מיושב קו' הבית מאיר והאמרי בינה והשבילי דוד שקי"ל דמהני סילוק ומחילה בשעבוד שדה אחת, די"ל דמה דקי"ל דמהני למחול שעבוד מיירי באופן שמחל את השעבוד לגמרי, משא"כ בנידון הגמ' שלא סילק את השעבוד השדה האחת לגמרי, שהרי אף שלא יגבה משדה זו מלוקח זה יגבהו מלוקח השני.

וע"ע בשבילי דוד (שם) שדן בזה, והוכיח מדברי הפוסקים שהעיקר לחלק בין סילוק משעבוד שדה לסילוק גוף החוב, ושאיין לחלק בין לאומר לשון מחילה לאומר לשון סילוק, וע"ש מש"כ ליישב בדעת האבני מילואים, כעין מש"כ ע"פ דברי הגרעק"א.

להחזיר המשכון ולא מחל החוב, דלא מהני מחילת המשכון כיון שמחזיקו, ודוקא במוחל גוף החוב ונקט שטר מהני המחילה, משום שע"י הפקעת גוף החוב נפקע גם השטר [ע"ש].

וביאר דבריו שהקשה לפי מה דס"ל שמחילה וסילוק עניינם שווה, שיועיל לשון סילוק משום דהוי מחילה, וע"ז תי' של"מ מחילה רק בגוף החוב ולא בשעבוד שדה, ולפי"ד שמחילה וסילוק עניינם שווה, מתבאר שגם לשון סילוק מהני רק בגוף החוב, ולא מהני בשעבוד שדה.

והנה גם בחי' בית מאיר (כתובות צה ע"א) הקשה שסילוק יהא כמו מחילה, וכתב מתחילה לתרץ דכיון שלא מחל גוף הקרקע, אז ממילא הוי השעבוד קרקע שלו, ולא מהני מחילה רק הקנאה או מחילה בקנין, ע"ש, ותי' זה מבואר כדברי האבני מילואים.

אך הבית מאיר (שם) הפריך את התי', דלפ"ז גם ללוה עצמו לא יועיל למחול רק את השעבוד, והרי קי"ל בתוס' ב"מ (ד ע"ב) ותוס' שבועות (לו ע"ב) דמהני מחילה רק על שעבוד, ע"ש.

וכן ראיתי באמרי בינה (חור"מ הלכות דינין סי' כ אות יא) שהק' ע"ד האבני מילואים שבאופן זה שסילק רק שעבוד קרקע אחת מהני לכו"ע בנקט שטרא, ע"ש.

עוד ראיתי בספר שבילי דוד (אה"ע סי' צ אות טז, ד"ה והנה יש לעיין) שהק' דלפ"ד האבני מילואים יוצא שבמוכר שט"ח לחבירו לא יוכל למחול שעבוד נכסים בלא גוף החוב, עוד הק' מהמבואר בבית שמואל (אה"ע סי' קו סק"ד) במחלק נכסיו בפני אשתו שאמרו שהפסידה כתובתה מטעם מחילה, ואף שלא מחלה גוף הכתובה, דהא מנכסים שיקנה אח"כ גובה, ע"ש באורך.

עוד יש להקשות ע"ד, שלפ"ד האבני מילואים נראה שמשום שנקט המוחל שטר או משכון דהוי כגבוי, לא מהני הבטחה או מחילה להחזרת השטר והמשכון, כיון שמחזיק השטר והמשכון בידו, משא"כ

ברם י"ל שרק לשון סילוק גרוע שמשמעו שמסתלק רק מדין ודברים, ל"ה כמחילה, אבל לשון סילוק טוב שמשמעו שמסתלק מגוף הזכות, היינו מחילה, והם ענין א', וכמ"ש המהרי"ט בחידושו (כתובות צה ע"א) הובא דבריו לעיל (אות י) ע"ש, וע"ע להלן (אות יז) שכ"נ בשו"ת מהרי"ק (שורש פט) ובדברי הנתיח"מ (סי' רט ס"ק ו), שלשון סילוק טוב נידון כלשון מחילה, ע"ש.

וכן נתבאר לעיל (אות י) שלפי"ד מהר"ם ברודו בשו"ת פני משה (ח"א סי' פא) בטעם הא' שלשון סילוק ל"מ דמשמע לשון תפילה, אם יפרש שכונתו להסתלק ולא לשון תפילה, דהוי לשון סילוק טוב דהוי כמחילה ומהני, ברם לטעם הב' (שם) שגדר לשון סילוק משמע לשון הפקר, וגדר לשון מחילה משמע שהוא לאדם מיוחד, נראה שגם לשון סילוק טוב לא מהני, ול"ה סילוק כמחילה, ולפי טעם זה לא מהני למחול חוב בלשון סילוק.

ואולם מדברי האבני מילואים ורעק"א והשבילי דוד, וכצ"ל בדעת מהרשד"ם מבואר דמהני למחול חוב בלשון סילוק, והוי מחילה וסילוק שווים.

ונראה שלפי"ד הני פוסקים מהני למחול חוב אפילו בלשון סילוק גרוע שאומר שמסתלק מדין ודברים, שהרי פוסקים אלו הקשו שיועיל לשון סילוק בלשון דין ודברים אין לי בלא קנין כמו שמהני לשון 'מחילה' בלי קנין, ותירצו שבשני לשונות אלו יש לחלק בין שעבוד שדה לגוף החוב.

ד] אם מחילה וסילוק הם ענין א'

יד. הנה נתבאר לפנינו מחלוקת הפוסקים, אם ענין סילוק ומחילה שווים, שלפי דעת המרדכי והרשב"א ורבנו קרשקש והמהרי"ט והפני משה והמהר"ם ברודו והבית מאיר והנתיח"מ והחזו"א, מתבאר שיש חילוק בין אומר לשון מחילה לאומר לשון סילוק, ואולם לפי דעת המהרשד"ם והאבני מילואים והרעק"א והשבילי דוד מתבאר שאין חילוק בין אומר לשון סילוק לאומר לשון מחילה.

שוב מצאתי בשו"ת פני משה (ח"א סי' פב) תשו' למהר"ם ברודו שהביא שבשו"ת מהרשד"ם (סי' רעח) סובר שדין ודברים הוי כמחילה, ולכן מדמה ענין מחילה להא דפרק מי שהיה נשוי במסלק מדין ודברים, ולפי"ז מקשה המהר"ם ברודו על המהרשד"ם שכתב שאין לאשה בנכסי בעלה רק שעבוד, א"כ יקשה שיועיל מחילה על השעבוד וא"צ קנין, ע"ש, ובשו"ת פני משה (סי' פג) השיב למענו, שהקושיא היא קושיית התוס' (ד"ה וכו'), וכתב הפני משה שלפי תי' התוס' שם יגדל הקושיא על מהרשד"ם שכתב שאין לאשה בנכסי בעלה רק שעבוד, והרי בתוס' תירצו שיש לה יותר משעבוד, ע"ש שנשאר בקושיא על המהרשד"ם.

ואמנם אחר שנתבאר לפנינו שיש כמה מגדולי הפוסקים שכתבו לתרץ קושיא זו בעני"א, ושיש לחלק בין סילוק משעבוד שדה, לסילוק מגוף החוב, ולדבריהם אין חילוק בין אמר לשון מחילה לאמר לשון סילוק, יש לומר שגם דעת המהרשד"ם כדעתם לחלק בין מוחל רק השעבוד לבין מוחל גוף החוב.

ומבואר בזה שיטת פוסקים הסוברים שהעיקר הוא לחלק בין מוחל או מסתלק מגוף החוב שמסתלק לגמרי, לסילוק ומחילה שמסתלק רק משעבוד שדה, ולפי"ד מתבאר שאין חילוק בין אמר לשון מחילה לבין אמר לשון סילוק.

היוצא לפ"ז לענין אם מהני

לשון סילוק לחוב

יג. עתה נשוב לדון אם מהני למחול חוב בלשון סילוק, הנה לפ"ד רבינו קרשקש, והמהרי"ט, והמהר"ם ברודו, והבית מאיר, והנתיח"מ, והחזו"א, מתבאר דס"ל שלשון סילוק לא מהני לחוב, והוא שהקשו שיועיל להסתלק משעבוד שדה בתורת מחילה כדקי"ל שמחילת חוב א"צ קנין, ותי' ע"ז שרק לשון מחילה מהני ולא לשון סילוק, ודבריהם שלא מהני סילוק, אמורים גם על שעבוד שדה וגם על גוף החוב.

לשון סילוק, אף שמסתלק בלשון סילוק טוב, לאו כלום הוא, דלא מהני לשון סילוק להסתלק מדבר שבא לידו.

והוא שבקצוה"ח (סי' יב ס"ק א) דן בענין אם מהני מחילה בלב, וכתב לדעת מהרש"ל הסובר דמהני בלב, וז"ל, ואפשר מדין סילוק נגעו בה, אלא דלא מהני סילוק כי אם בדבר שעדיין לא בא לידו כלום, כמו כותב לה ועודה ארוסה, אבל בע"ח לא מהני סילוק, וכדאיתא בפרק הכותב (כתובות פג, א) להדיא, ע"כ.

ופשטות דברי הקצוה"ח מורים, שכל לשון סילוק לא מהני לחוב ואפילו לשון טוב, והיינו שמשמע מדבריו שעל חוב לא מהני ענין סילוק, שגדר סילוק חלוק מגדר מחילה.

ובטעם דלא מהני לחוב לשון סילוק כלל אפילו לשון טוב, מבואר לעיל (אות י) מתשו' למהר"ם ברודו המובא בשו"ת פני משה (ח"א סי' פב) בטעם הב' שלשון דין ודברים מורה לשון שמפקירו לכל, ולא לשון שמקנהו לאדם מיוחד, ע"ש, ועפ"ז כתבנו שגם לשון סילוק טוב לא מהני, כיון שסילוק מורה רק שמפקיר, ולא שמוחל לאדם מיוחד, וי"ל שלפי משמעות דברי הקצוה"ח של"מ כלל לשון סילוק לחוב ואפילו לשון מפורש, הוא משום דס"ל כטעם הזה.

וע"ע לעיל (אות יא) שנראה שגם הבית מאיר והחזו"א ס"ל של"מ להסתלק בלשון סילוק טוב מחוב, ומטעם המבואר שגדר סילוק לא מהני על ענין חוב.

והנה בקצוה"ח (שם) כתב שכן איתא בפרק הכותב (כתובות פג, א) להדיא, ואמנם ראה לעיל (אות ג, ד) שנראה שאין הכרע להדיא מסוגיא שם שלשון סילוק מהני למחילת חוב.

ועוד נתבאר ממש"כ בחי' מהרי"ט שלשון סילוק בלשון טוב שמסתלק מגוף הדבר היינו מחילה, ולא חילק בין מחילה לסילוק רק בלשון גרוע כאומר דין ודברים, [או בלשון ידיו מסולקת, אין לי עסק] שדנים שנתלק מדין ודברים, וכמבואר].

והנה ידוע נידון השאלה שהעלה במחנה אפרים (הלכות זכיה מהפקר סי' יא) בגדר המחילה, אם מחילה ענינה הקנאה או שענינה סילוק ולא הקנאה, והעלה שם, שדבר זה שנוי במחלוקת הראשונים, ודעת התוס' (קידושין יט ע"א, ד"ה אומר) שמחילה הוי סילוק בעלמא ולא הוי הקנאה, וכן הוא דעת הרשב"א בתשו' (ח"א אלף לג) הובא בב"י (חו"מ סי' קצה) שאין מחילה אלא סילוק שעבוד, אולם דעת הריטב"א (קידושין טז ע"א) בשם רבו שמחילה הקנאה היא, ע"כ.

ורבות דנו הפוסקים בזו החקירה, והעלו בזה הרבה נפק"מ לדינא, ולענינו משמע לכאורה שלפי צד החקירה שמחילה היא רק ענין סילוק, הוי גדרם של מחילה וסילוק שווה, ולפי הצד שמחילה הוי ענין הקנאה ל"ה גדרן של מחילה וסילוק שווה.

וע"ע בשו"ת קדושת יו"ט למהרי"ט אלגאזי (סי' ו) תשו' מהרב המלי"ץ, ובספר שבילי דוד (אה"ע סי' צ אות טז ד"ה ולפ"ז א"ש) מש"כ בזה להביא ראיות מדברי הראשונים והפוסקים בענין זה, והוא ענין בפנ"ע, והדברים ארוכים.⁸

ה) מחילת החוב בלשון סילוק בדעת הקצוה"ח והנתיה"מ

דעת הקצוה"ח שכל לשון סילוק לא מהני לחוב

טו. הנה פשטות דעת הקצוה"ח, שמחילת חוב מהני רק במוחל חוב בלשון של מחילה, שאומר אני מוחל את החוב, אבל באומר

8 ולענין אם מהני לשון מחילה לסילוק הבעל מזכויות אשתו בעודה ארוסה, עיין במשנה למלך (אישות פכ"ג ה"א, ד"ה עוד רצו החולקים), ובבית שמואל (אה"ע סי' צב ס"ק ד), ובחזו"א (אה"ע סי' עז ס"ק ח-יד).

ונראה שלכן הגיהו בספרי הקצוה"ח שצ"ל שכן איתא בפרק מי שהיה נשוי (כתובות צה ע"א) להדיא, כי הנה שם איתא הדין שבע"ח שנסתלק משעבוד שדה שכבר קנה, לא מהני הסילוק בלא קנין, ודעת הקצוה"ח לבאר הסוגיא כשיטת רבינו קרשקש והמהרי"ט

והבית מאיר והנתי"מ והחזו"א שהובא לעיל (אות י) שסילוק מגוף החוב, דומה לסילוק משעבוד שדה, דמהני רק מחילה ולא סילוק, וכמ"ש לעיל (אות יג) ע"ש.

וכבר נתבאר לעיל (אות י) שיטת הנתי"מ, דשיטתו הוא כדעת רבנו קרשקש והמהרי"ט והבית מאיר, ששעבוד שדה וגוף החוב שווים, ולא מהני בהם לשון סילוק שנסתלק רק מדין ודברים, רק לשון מחילה שהוא לגוף הזכות, וכ"מ בקצוה"ח ובחזו"א.

ואולם לפי"ז יקשה דברי הקצוה"ח סותר דברי עצמו, שנתבאר לעיל (אות יב, יג) שמוכח באבני מילואים (סי' ק סק"ז) שמהני סילוק למחילת חוב, ע"ש, וצ"ע ליישב דבריו.

דעת נתי"מ שלשון סילוק

לא מהני לחוב

והנה בנתי"מ מבואר שלשון גרוע כלשון 'דין ודברים' או לשון 'ידי מסולקת' לא מהני, ורק לשון מחילה מהני, ואף שלכאורה האומר לשון 'ידי מסולקת', לא מפרש שמסתלק רק מדין ודברים, אמרינן מ"מ שהוי לשון גרוע שנסתלק רק מדין ודברים, והיינו כיון שלא פירש שמסתלק מגוף הזכות, [וכמו שנתבאר הסברא בזה לעיל (אות ו) בדעת רוב הראשונים, שלשון סילוק שאינו גרוע ואינו טוב, דהיינו שלא פירש בדבריו לא שמסתלק מדין ודברים ולא שמסתלק מגוף הזכות, הוי לשון גרוע, ע"ש].

טז. הנה גם דעת הנתי"מ דלא מהני לשון סילוק למחילת חוב, והוא שכתב הנתי"מ (סי' רט ס"ק ו) עפ"ד הגמ' (כתובות צה ע"א) ותוס' (שם ד"ה וכ"י) שאם נסתלק המלוה משעבוד נכסים שכבר קנה הלוה בלשון סילוק גרוע לא מהני הסילוק רק בקנין, כיון דהשעבוד חשיב כדבר שהוא בידו, אבל אם אמר בלשון טוב מהני, כדמוכח מתוס' (כתובות פג ע"א ד"ה וכדרב כהנא), ואם אמר 'הריני מוחל לך השעבוד' שהוא לשון טוב, מהני בלא קנין, וסיים ע"ז וז"ל, וכן נראה דמחילת החוב ג"כ לא מהני כשאמר בלשון דין ודברים אין לי עמך או ידי מסולקת ממך אם לא שקנו מידו, וכן מוכח במהרי"ק שורש פ"ט ע"ש, ע"כ.

ובזה א"ש מש"כ הנתי"מ בחידושים, דלא מהני 'לשון סילוק' למחילת חוב, וכוונתו ללשון 'ידי מסולקת' דהוי סילוק שאינו גרוע ואינו טוב, ונחשב לשון גרוע כיון שלא פירש שמסתלק מגוף הזכות, אנו מפרשים דבריו שודאי נסתלק רק מדין ודברים.

לשון סילוק טוב למחילת חוב

יז. והנה נראה לדייק מדברי המהרי"ק (שורש פט) שמשם נסתייע הנתי"מ, שלשון סילוק בלשון טוב כגון באופן שאומר המלוה בפירוש לשון שמשמעותו שמסתלק מגוף החוב, דמהני למחילת חוב, שכתב המהרי"ק וז"ל, דבר פשוט הוא שאין במשמעות הזה שיסתלק המלוה מגוף הממון כו', אלא מדין דברים הוא דסליק נפשיה ולא מגוף הממון, ולא מבעיא לדברי רש"י שפירש בכתובות

וכ"כ בנתי"מ חידושים (סי' רט ס"ק כח) שמנכסים שזכה בהן כבר לא מהני סילוק או לשון דין ודברים בלא קנין, ודוק בלשון דין ודברים שהוא לשון גרוע, לא מהני סילוק בלא קנין מנכסים שכבר קנה, אבל כשאמר הריני מוחל לך השעבוד משדה זה שהוא לשון טוב, מהני אפילו בלא קנין, וכן במחילת החוב לא מהני לשון סילוק או דין ודברים, ע"כ.

בפירוש שמחל, וא"צ שיאמר בפירוש אני מוחל, והביא ראיה מדאמר בגמ' (קידושין טז ע"א) גבי עבד עברי שאמר לו האדון זיל, דמהני, ופרש"י שאמר זיל לית לי עלך מידי, ומשמע שכל שאמר דברים המוכיחים שמחל מהני, אפי' כשלא אמר לשון מחילה בפירוש, ע"ש, והמהרי"ט בתשו' (שם סי' כא) דן בתשובת מהר"א די בוטון ובמש"כ לדון בתשו' הרשב"א שהובא בב"י (ח"מ סי' רמא) במוחל מה שיטול דהוי מחילה, ומסיק המהרי"ט וכתב, וז"ל, ועוד לא הוצרך הרשב"א ז"ל להשמיענו אלא בלשון מחילה דלא מהני זה הלשון אלא לחוב שחייב לו ומחיל גביה, אבל מטלטלין בעין דבר דברשותא דמריה איתנהו דל"ש לשון מחילה בהו עכשיו, שאין לשון מחילה אלא סילוק, ואמרינן בריש פרק השולח דין ודברים אין לי על שדה זו וכו' וידי מסולקות הימנה, לא אמר כלום, כמ"ש הרב מהרי"ק בשרש צ"ד, וקמ"ל הרשב"א ז"ל דכיון דבאותה שעתא שיטלם בידו קמו ברשותיה מהניא לשון מחילה וסילוק, דבמילי דעלמא מסתלק כי היכי דמהני בהו דברים בלא קנין, כדאמרינן בפרק הספינה ברשות הלה המופקדים נתבאר לעיל אצלו שקנה, אף כאן יכול ליתנם בדברים בעלמא, וכשיבאו לידו זכה בהם אף במחילה בעלמא מצי מסתלק לאחר שבאו לידו, עכ"ל.

והנה בספר משפט שלום למהרש"ם (ח"מ סי' רט ס"ד, ד"ה והנה בנה"מ סק"ו) כתב להוכיח מדברי מהרי"ט שגם לשון סילוק גרוע מהני למחילת חוב, שכתב וז"ל, והנה בנתיח"מ כתב דגם במחילת חוב דקי"ל מחילה א"צ קנין, היינו דוקא כשאמר בלשון מחילה, אבל אם אמר ידי מסולקות וכדומה, צריך קנין ע"ש, ולפע"ד לא נראה כן, והביא לדברי מהרי"ט הנו', שמוכח מדבריו שמדמה לשון מחילה ללשון דין ודברים אין לי, או ידי מסולקת, ודמהני הסילוק למחילת חוב כמו לשון מחילה, ע"ש, וכן הביא שמבואר כדבריו בשו"ת מהרי"ט (ח"ב ח"מ סי' ק) שכתב וז"ל, ולא

ריש פרק הכותב דלשון דין ודברים וכו' הוי לשון גרוע ולכך לא מהני, אלא בכותב לה בעודה ארוסה כדאיתא התם אלא אפילו לדברי התוס' שכתבו בשם ר"י דדין ודברים וכו' הוי לשון חשוב ומהני להסתלק ממה שלא בא לידו, ע"כ, הנה מדכתב המהרי"ק שלפי דעת רש"י לא מהני לשון דין ודברים לחוב, משום שמשמעותו שמסתלק רק מדין ודברים ולא מגוף הממון, משמע שאמנם אם היה מסתלק מגוף הממון בלשון סילוק טוב, וכגון שהיה מפרש משמעות דבריו שמסתלק מגוף החוב, היה מהני סילוקו אף בלשון סילוק, כיון של"ה סילוק גרוע דנימא שנסתלק רק מדין ודברים.

ואפשר שגם דעת הנתיח"מ שנשתייע מדברי המהרי"ק הוא כן, שאם אמר לשון סילוק טוב, מהני כמו לשון מחילה, וכ"נ קצת ממה שהוכיח בנתיח"מ דמהני לשון מחילה ממש"כ תוס' (כתובות פג ע"א ד"ה רב כהנא), ושם בתוס' כתבו שלשון אי אפשי הוי לשון טוב, וכתבו הראשונים [לעיל (אות ג) ע"ש] דהיינו משום שמשמע שמסתלק מגוף הממון, ומבואר לכאורה שלשון סילוק טוב מהני למחילת חוב.

וכן נתבאר לעיל (אות יג) שכן מבואר בדברי מהרי"ט בחידושיו שלשון סילוק טוב שמסתלק מגוף הזכות, מהני, והוי כאומר לשון מחילה, וכן משמע שכ"ה דעת רבינו קרשקש, ושכן נראה לפי טעם הא' שכתב מהר"ם ברודו בשו"ת פני משה.

וע"ע לעיל (אות יג) דעת הפוסקים שסוברים דמהני למחול חוב גם בלשון סילוק גרוע.

[1] מחילת החוב בלשון סילוק

בדעת המהרי"ט

דברי המהרי"ט דמהני סילוק גרוע לחוב

יח. בשו"ת מהרי"ט (ח"ב אב"ע סי' כ) הביא תשו' ממהר"א די בוטון שנשאל במי שאמר אין לי עליך שום תביעה גדולה וקטנה, והשיב שמדברים הללו שאמר, יראה

ועוד צ"ע, שבשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' מה) מבואר דלא מהני לשון דין ודברים למחילת חוב, שכתב שם, שלשון לא אתפסם בחובי לא מהני, ומה שמבואר בגמ' כתובות דמהני סילוק בלשון גרוע כמו דין ודברים, ואין לי עסק בה וידי מסולקת, היינו בתקנ"ח, אבל שעבוד שהוא מן התורה שתופסם בחובו אין מהני דבר זה להסתלק ממנו, ולפ"ד משמע שחוב שחובו הוא מן התורה ולא מתקנ"ח, לא מהני להסתלק בלשון גרוע.

וביותר הוא לפלא, דברי הכנה"ג (סי' רמא) שהביא את שני הדינים של המהרי"ט זא"ז, ששם (הגה"ט אות טו) הביא לדברי המהרי"ט בתשו' שלשון אין לי עליך תביעה מהני ללשון מחילה בלא קנין, ושם (הגה"ט אות טז) הביא לדברי מהרי"ט בחי' שלשון דין ודברים לא מהני למחילה בלא קנין, והם לכאורה שני דינים סותרים זא"ז, [ואף שיש לדחוק שהכנה"ג כדרכו מביא כל הדיעות, מ"מ הו"ל לציין שהפסקים סותרים זל"ז].

והנה ראיתי בשו"ת בית דינו של שלמה (ח"מ סי' יב) שהק' דברי מהרי"ט אהרדי, שבחי' מהרי"ט (שם) כתב דלא מהני רק לשון סילוק טוב למחילת ממון, ובתשו' שגם לשון סילוק גרוע מהני למחילת ממון, וכן הק' על הכנה"ג שהביא דברי מהרי"ט בתשו' ודברי מהרי"ט בחי' סמוכים זל"ז ולא שת לבו שהם סותרים זא"ז, ומסיק שלענין דינא יש לתפוס דברי מהרי"ט בתשו' ולית הלכתא כשיטה מקמי התשובה שנכתבה לפסק הלכה.

אך עדיין יקשה שתי תשובות המהרי"ט אהרדי, שהרי גם בתשו' מהרי"ט (ח"א סי' מה) מבואר דלא מהני סילוק בלשון גרוע למחילת חוב, וכמ"ש בחי'.

ישוב סתירת המהרי"ט

כ. ואולם באמרי בינה (הלכות דינים סי' כ, ד"ה וקצת) הקשה ע"ד המהרי"ט בתשו' (ח"ב אה"ע סי' כ וכא) שכתב שלשון אין לך עלי מהני למחילה, מהמבואר בשו"ת מהר"ם (סי' תלה) שצריך דוקא לשון

בענין שיאמר מחילה בפירוש אלא דברים המוכיחים שהוא מוחל סגי כדאמרינן בפ"ק דקדושין אי ע"ע אין גופו קנוי לימא ליה באפי תרי זיל, ע"ש.

וכן העלה במהרש"ם בתשו' (ח"ו סי' רכו), וז"ל, כבר הבאתי בחיבורי לחו"מ סי' ר"ט ס"ד בשם מהרי"ט בשניות חא"ע סי' כ"א וחח"מ סי' ק' דכל לשון שמשמעותו כעין מחילה דינו כמחילה, ע"ש.

ונראה לכאורה מדברי המהרש"ם שנקט לדינא כדעת מהרי"ט שכל שאמר לשון דין ודברים אין לי וכדומה, אף דהוי לשון סילוק גרוע, נחשב כלשון מחילה, ומהני.

וכן נתבאר לעיל (אות יג) שכ"ה גם דעת האבני מילואים ורעק"א והשבילי דוד, וכצ"ל בדעת מהרשד"ם, שסילוק בלשון גרוע מהני לחוב.

ברם יש לציין שבשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' כב) הביא תשו' הפוסקים לכאן ולכאן, ונראה שלא הכריע ענין זה לחלוק על הנתה"מ, ודעתו דהוי ספד"ד, וכמו שכתב בתשו' שם, וז"ל, ועיין בנה"מ (סי' ר"ט סק"ו) שחידש דהא דמחילה אצ"ק דוקא בלשון מחילה, אבל היכי דאמר לשון סילוק כגון דין ודברים אין לי עליך צריך קנין, ואני בחיבורי הוכחתי מד' מהרי"ט להיפוך, ולפמ"ש הדבר צ"ע לדינא, ע"כ, [וע"ע במשפט שלום (ח"ג סי' רמא ס"ב) שציין לכמה פוסקים שדנו בענין זה], ולפ"ז לכאורה אין הכרעה מדברי המהרש"ם בענין, ודעתו דהוי ספד"ד.

סתירה בדברי מהרי"ט

יט. ואמנם יש להקשות שלכאורה המהרי"ט סותר שיטתו בענין זה, שהנה כתב המהרי"ט בחי' (כתובות צה ע"א) ומובא בכנה"ג (חו"מ סי' רמא הגה"ט אות טז) דלא מהני למחול חוב בלשון סילוק גרוע, רק בקנין, ע"ש, [דברי המהרי"ט הובא לעיל (אות י) ע"ש], ויקשה לפ"ז מהמבואר דעת המהרי"ט בתשו' שלשון סילוק גרוע מהני למחילה, ויסתרו דברי מהרי"ט אהרדי.

בעלמא מסתלק, י"ל דכוונת המהרי"ט הוא באמר סילוק בלשון טוב, וכלשון אי אפשי שמוכח שמסתלק מגוף הממון, או כמש"כ באמרי בינה דאיירי שהיו שם עוד הוכחת שמחל, אבל לא מוכח שלשון גרוע לבד מהני למחילה, ע"ש היטב.

מסקנת הדברים בענין מוחל חוב בלשון סילוק

(א) דעת הקצוה"ח דלא מהני לשון סילוק לחוב, והעלינו שמסתימת דבריו משמע שגם לשון סילוק טוב לא מהני לחוב, וכתבנו שכן נראה דעת הבית מאיר, ושכן נראה לפי טעם הב' שכתב מהר"ם ברודו בשו"ת פני משה, [אך קשה שהקצוה"ח באבני מילואים סותר עצמו, שלפ"ד שם מהני אפילו לשון סילוק גרוע למחילת חוב].

(ב) דעת הנתיח"מ דלא מהני סילוק גרוע לחוב, ונראה מדבריו שלשון גרוע היינו גם כגון לשון ידי מסולקת שלא פירש לא שהסילוק הוא מדין ודברים ולא שהסילוק הוא מגוף הממון, ואופן זה לא מהני דהוי סילוק בלשון גרוע, ואולם לשון סילוק בלשון טוב שמסתלק מגוף הזכות, מהני, וכן נראה שהוא דעת רבינו קרשקש, והמהרי"ק בתשו', וכן מבואר בחי' מהרי"ט, ושכן נראה לפי טעם הא' שכתב מהר"ם ברודו.

(ג) דעת המהרי"ט, ומהר"א די בוטון, לפ"ד המהרש"ם והשו"ת בית דינו של שלמה שגם סילוק בלשון גרוע מהני לחוב, וכשיטה זו ס"ל להאבני מילואים, והרעק"א, והשבילי דוד, וכן י"ל בדעת מהרשד"ם, אך במהרי"ט בחידושו כתב דלא מהני סילוק גרוע לחוב, וכן כתב באמרי בינה שי"ל שדעת המהרי"ט דלא מהני סילוק גרוע לחוב, ומש"כ המהרי"ט דמהני סילוק, מיירי כשהיה עוד הוכחות שמחל, וכן נראה לפי דברי מהר"ח פלאגי.

מחילה ופטור, וכן הקשה מהמבואר בשו"ת מבי"ט (סי' שיד) שנסתפק בדבר, וכתב האמרי בינה, ואולי יש לחלק בין נדונים דשם היו הוכחות הרבה דהכוונה היה שמוחל לו החוב ממזונות וצ"ע, ע"כ.

ולפ"ד האמרי בינה שי"ל שלא קאמר המהרי"ט רק בענין שמוכח שכוון למחילה, מתיישב סתירת דברי המהרי"ט, דתלוי כל פעם לפי הענין, כי המהרי"ט בתשו' שכתב שמהני לשון סילוק גרוע למחילה, איירי כשהיה עוד דברים מוכיחים שמחל, משא"כ המהרי"ט בחי' ובתשו' שכתב שלא מהני לשון סילוק גרוע למחילה, איירי שלא היה עוד דברים מוכיחים, וכן יש לתרץ דברי הכנה"ג שהביא שני הדינים סמוכים, שסבר שאין סתירה בדברי המהרי"ט ותלוי אם היו עוד דברים מוכיחים.

והלום ראיתי למהר"ח פלאגי בשו"ת חוקות החיים (סי' סד) ובשו"ת חיים ביד (סי' נז) שכתב להוכיח משו"ת מהרי"ט (ח"ב אה"ע שם) ושכ"נ עוד מדברי מהרי"ט בתשו' (ח"ב ח"מ סי' מה) שבחוב ממון מהני כל שנראים ומוכיחים הדברים שמחל, ואי"צ שיאמר בפירוש לשון מחילה, ע"ש, ומשמע ג"כ שמש"כ מהרי"ט דמהני בלא אמר לשון מחילה, היינו כשמוכח ונראה שמחל.

ולפ"ז צ"ל במש"כ במשפט שלום (שם) שמבואר בתשו' המהרי"ט (שם סי' כא) בזה שמדמה המהרי"ט לשון מחילה ללשון דין ודברים אין לי, או ידי מסולקת, ומשמע דמהני לשון סילוק למחילת חוב כמו לשון מחילה, יש לישב שבמהרי"ט שם אינו מפורש שדימה לשון מחילה ללשון דין ודברים ולשון ידי מסולקת, רק לענין שמוכיח שם שלא מהני בדבר בעיין, והוכיח כן מהמבואר בפרק השולח שלא מהני, ואמנם מש"כ בהמשך שהרשב"א קמ"ל דמהני לשון מחילה וסילוק, דבמילי

העולה לדינא בשאלה דידן

נראה שבנידו"ד שיש הרבה פוסקים בזה לכאן ולכאן, יש לדון בזה כמ"ש המהרש"ם דהוי ספיקא דדינא, ואין להוציא מידי המוחזק, והדין בזה הוא ככל דיני ספיקות במחילה שדנו

שמסתלק מגוף החוב וגם לא פירש שמסתלק מדין ודברים, בזה הדין כבר ביאר המהרש"ם דהוי ספיקא דדינא כיון שיש בזה מחלוקת הפוסקים אם סילוק כזה מהני למחילת חוב או לא, ונתבאר שבמחלוקת הפוסקים אם הוי מחילה, הדין הוא שאם הנמחל מוחזק מהני תפיסתו.

(ב) באופן הב', במלוה שנסתלק מהחוב בלשון סילוק טוב, שמפרש שמסתלק מגוף החוב, העלינו ג"כ שאע"פ שמבואר מדברי גדולי מהפוסקים שמהני סילוק בלשון טוב, מ"מ יש משמעות גדולה בדברי פוסקים אחרים הלא הם המהר"ם ברודו בשו"ת פני משה [לטעם הב'] והקצוה"ח והבית מאיר שלא מהני סילוק בלשון טוב, ולפי"ז גם באופן הב' לא מבעיא באופן שהלוה מוחזק א"א לחייבו ולהוציא מידו שהרי דעת רבים מגדולי הפוסקים שמהני, אלא אפי' באופן שהמלוה מוחזק אפשר דהוי ספיקא דדינא וא"א להוציא מידו.

הפוסקים אם אפשר להוציא מהמוחזק כיון דהוי כא"י אם פרעתין דחייב, [ראה בנתייה"מ (סי' פח ס"ק ג, סי' רכז ס"ק ד) ובקצוה"ח (סי' שמ ס"ק ז), ע"ש], וביותר יש נידון בפוסקים בספק בלשון השטר, מי נקרא המוחזק המוחל או הנמחל, [ראה בתומים (סי' מב ס"ק יא. סי' מג ס"ק כז), אורים (סי' סה ס"ק פז) ובנתייה"מ בכללי תפיסה (ביאורים סעיף יא) ע"ש], אך נראה שבנידו"ד שהוא פלוגתא דרבוותא ודאי אין להוציא, שי"ל שלפי שיטת הפוסקים שא"י אם פרעתין חייב, הוא דוקא בשמא גרוע דהו"ל למידע, ובמקום שהוא מחלוקת הפוסקים הוי השמא טוב כיון דלא הוי ליה למידע, ופטור המוחזק, [ראה משנה למלך (שאלה ופקדון פ"ד ה"א, מכירה פי"א הט"ז) ובתומים (סי' עב ס"ק כב), ע"ש], ומעתה לפי האמור נראה שבנידון השאלה, הדין הוא כדלהלן:

(א) באופן הא', במלוה שנסתלק מהחוב בלשון סילוק גרוע, שלא פירש בדבריו



הרב שלמה זלמן מרק

התחייבות שמר התנאים - מדין נדרי צדקה

ולכאור' נפק"מ לדינא, בין ב' הדרכים, שלפי דרך הא' יוצא שצריכים לקיים הנדר רק מדין ספק, ומשום שכל הדין דשמא לא גמר להקנות הוא מדין ספק, וייתכן נפק"מ למעשה כשיצטרף עוד ספק, דנוכל לדון דין ספק ספיקא וכיו"ב.

אולם, מצאתי דרך ג' בזה, שכן בעל התשורת שי עצמו בספרו הבהיר ערך שי סי' ר"ז סעי' יט עמד ג"כ בזה וכ' וז"ל, ויל"ד כיון שהיה קנין בלא"ה גילה דעתו שאינו סומך אדין נדר רק שיהי' כשאר קנין כדלקמן סי' ר"נ סי"ז ובסמ"ע שם סק"נ. וי"ל דשאני התם דחכז"ל תיקנו לטובתו שיהיו דברי שכ"מ ככומ"ס שלא תטרוף דעתו וכיון דגילה דעתו שאינו סומך אתקנת חכמים הוי כאומר א"א בתקנת חכמים משא"כ בפ"ך זו צדקה מדאורייתא הוא, עכ"ל הערך שי.

ולדרך זו יוצא בפשיטות דחל חיוב צדקה בנדון דידן מדין ודאי, דלפי סברתו לא שייך כלל לומר שלא גמר להקנות אלא בשטר בנדון דידן שהחלות הוא דאורייתא, ולא שייך לומר אי אפשר.

אך, יש להעיר שברביב"ש סי' שמ"ה מפורש דלא כדבריו, שכן האריך שם הריב"ש בחתן שהתחייב בדבר שאין לו קצבה לרמב"ם אם חל בדין דברים הנקנים באמירה, והשוה הדין דמי שעשה קנין אגב וקנין סודר, ונתבטל האגב אם מועיל מדין ק"ס, ולא משמע כלל שהוא דין מיוחד בשכ"מ שהוא מתקנ"ח, ולהוסיף, שגם בשו"ת רמ"א סי' מ"ח לא משמע כותיה.

ובאמת שיסוד הדין דבשכ"מ אמרינן שלא גמר להקנותו אלא בקנין, שבערך שי כתב שזה שייך רק בקנין שהוא מתקנת חכמים, נראה שזה מחלוקת ראשונים, דהנה, בריטב"א ב"ב דף קלה ע"ב ד"ה שכ"מ שאמר כותב תו"ד בזה"ל: והיינו טעמא

ברמ"א אעה"ז סי' נא בסופו כתב וז"ל: וכל הדברים שנתבארו כאן שאינן נקנין באמירה היינו דוקא במתנה מרובה ולעשיר אבל הפוסק לעני צריך לקיים משום דהוי נדר, עכ"ל.

אמנם בשו"ת תשורת שי ח"א סי' תקס"ה עמד בזה בנדון שטר תנאים באופן שלא חל החיוב, דלכאור' דמי להא דאמרינן בבבא בתרא דף קנ"ד לשמואל, דשכ"מ שכתב מתנתו בקנין מבטלים הקנין, אע"פ שדברי שכ"מ מהני באמירה, מ"מ כיון שעשה קנין אמרינן שלא רצה להקנות בדין שכ"מ, ומבטלים המתנה, וה"נ בני"ד.

והוסיף, ששוב מצא מפורש כן בשו"ת הרמ"א סי' מ"ח סוף ס"ג במי שצויה ליתן לעני אי', וכתב בשטר שנותן במתנת בריא, ופסק הב"י דהוי נדר, והרמ"א כ' ע"ז וז"ל, דאף אם היה צדקה דנקנית באמירה מ"מ מאחר שפירש שיתן מתנה זו במתנת בריא לא נקנית אלא כשאר מתנות בריא מידי דהוי אמתנת שכ"מ שכתוב בה קנין וכו', עכ"ל.

ובתשורת שי שם, דן בב' דרכים, הדרך הא', דהא דאמרינן בשכ"מ שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר, הוא בדין ספק, וכלשון הגמרא שמא לא גמר, ולכן בממונות מבטלים המתנה מדין ספק [וכע"ז כ' ברשב"א כתובות דהוא מדין ספק]. משא"כ בנידון שטר תנאים לעני, נקטינן מדין צדקה לחומרא, כדין ספק איסור.

ודרך הב', עפמש"כ ריב"ש סי' שמ"ה, דאם הקנין מוסיף כח יותר למקבל, לא אמרינן שלא גמר להקנותו בשטר, ואדרבא, אמרינן שהקנין עשה לייפות כח יותר, ולפי"ז י"ל, דבדידן עשה שטר תנאים שלא יוכל לישראל על נדרו, ובכה"ג אין השטר מבטל את הנדר.

אמנם אכתי צ"ע בשו"ת הרמ"א סי' מ"ח שמצדד לומר שנתבטל הנדר משום שרצה לעשות בקנין ושהשוה לדין שכ"מ, ולכאור' צ"ע, שהרי להריב"ש י"ל דעשה קנין ליפות כחו שלא יוכל לישאל על נדרו, [ואכן ראיתי במשפט הצוואה לידידי הגר"מ שווארץ שליט"א, ח"ג שער א' ענף י"א (ח"א עמוד רפ"ב) שהרבה פוסקים חולקים על הרמ"א בזה].

וי"ל דבעובדא דרמ"א שציווה ליורשיו ליתן לצדקה, אי אפשר לומר שכוונתו ליפות כחו שלא יוכל לישאל, שהרי היורשים אינם יכולים לישאל, וממילא אם הנדר מחייב את היורשים לקיימו מכח אמירתו לגבוה, אינם יכולים לישאל, משא"כ בשטר תנאים שמחייב המחותר את עצמו י"ל שמוסיף קנין שלא יוכל בעצמו לישאל על נדרו.

מסקנת הדברים

לאור המבואר יש לנקוט לדינא כדברי הערך שי, דהתחייבות לחתן ולכלה עניים הוי נדר ודאי ולא ספק, על אף שעשה מעשה קנין, דתלינן שעשה קנין לייפות כח המקבל שלא יוכל לישאל על נדרו.

דמילתא דמתנת שכ"מ כיון דלא קניא אלא לאחר מיתה ורבנן הוא דתיקון כדי שלא תטרף דעתו ושיווה כירושה דמקנה באמירה אינו קונה אלא כשהוא עושה כתקנת חז"ל להקנותה באמירה וכו', עכ"ל ריטב"א, ומבואר מדבריו כסברת הערך שי בדבאורייתא לא מבטלים הקנין.

אך, לעומת זה, יעויין רמב"ן ב"ב דף קנב ע"ה ד"ה מתנת כותב תו"ד, אלא כל שהקנה בדרכי ההקנאות כברי חוששין לו וכו', ועוד הא קיימא לן בפרק הספינה דכל כי האי קפידא הוי בה קני, בשאר מילי לא תיקני, עכ"ל רמב"ן, ומבואר, שהשווה דין זה דלא גמר להקנותו אלא בקנין, גם לגבי קניינים דעלמא, ולא דוקא במתנת שכ"מ שהוא מדרבנן.

ולכאור', יש לנקוט, דבדידן לא שייך הכלל דלא רצה להקנות אלא בשטר, ואדרבא, כן חל הנדר, וכל הכלל דאמרינן בשכ"מ שלא רצה אלא בשטר, הרי לריטב"א הוא דין מיוחד בשכ"מ, דהוי תקנה, ואף לרמב"ן, י"ל כסברת ריב"ש שעשה קנין ליפות כחו שלא יוכל לישאל על נדרו.



הרב צבי בוקשפן

חובת האדם להשיג ממון

באמצעות חזרה על הפתחים, יציאה לעבודה, נטילת הלוואות כדי לפרוע חובותיו, לזון את אשתו וילדיו, ולקיים את המצוות

הקדמה

יש לדון בדבר הנוגע למעשה, האם בכל הדברים המוטלים על האדם לעשותם על ידי הוצאת ממון משלו, הן בחיובים שבינו לבין חברו כמו פירעון חובות, שחייב לאנשים בגלל שלקח מהם הלוואה או שחייב תשלום שכר שכיר או תשלום נזיקין וכד', או במה שמחוייב האדם לזון את אשתו וילדיו ולהשיאן בהגיען לפרקן, וכן בכל שאר חיובי ממון שחייב את עצמו לחבירו מדעתו או שנתחייב בהן מהדין שלא מדעתו, והן בחיובים ובמצוות שבינו למקום כדי לקיים מצוות עשה וכדי שלא לעבור על מצוות לא תעשה, וכן בכל המצוות שנצטוו בהן האדם מדרבנן.

בכל זה יש לדון כשהאדם אנוס ואין בידו עתה ממון כדי שיוכל לקיים בהן חיובו באחד מהדברים האלו, האם מעיקר חיובו וחובתו כדי שיוכל לקיים את המוטל עליו, מחוייב הוא מדינא לייצר ולהשיג ממון חדש כדי שיוכל לקיים חיובו ומצוותו בממון שישג, או דכל חיוב האדם הוא רק מממון שיש לו כבר שאותו הוא מחוייב להוציא בשביל דברים אלו, אבל כל שאין לו עתה בפועל ממון מדידיה הרי הוא נכלל בגדר "אנוס" דרחמנא פטריה, ו"יצירת" ממון חדש חוץ ממה שיש לו אינו מעיקר חיובו כלל, ויש בזה עוד סברות וצדדים לכאן ולכאן וכמו שיבואר, ולא נתברר הדבר די צרכו בדברי הפוסקים, וגם ממה שכתבו הם מפוזרים ואינם נמצאים במקום אחד.

והדבר יתחלק לשלשה אופנים בהם יש לדון האם מחובתו לייצר ולהשיג על ידם ממון חדש כדי לקיים חיובו ומצוותו:

ענף א. חזרה על הפתחים ואיסוף ממון צדקה. / ענף ב. יציאה לשוק העבודה או הוספות שעות עבודה, הן בהשכרת עצמו למלאכה אצל אחרים כפועל או כקבלן, והן בעבודה עצמאית שתכניס לו ממון. / ענף ג. נטילת הלוואות.

ויש לדון בכל זה גם כלפי "בית הדין", האם באפשרותם לכופף את האדם בכך שילך וייצר ממון באחד משלשת אופנים אלו כדי לקיים חובו, וכמו שכופין אותו להוציא ממון שכבר יש לו בשביל דברים אלו, או שגם אם מחוייב הוא בכך מ"מ הוא חיוב כלפי שמיא ולא נמסר הדבר לבית הדין לכופו על כך.

ויש לנו לברר דבר זה מעיקר הדין ובמה שיש לנהוג בו להלכה למעשה, זאת משום שענין זה נוגע ומצוי למאוד, ובפרט בזמנינו אנו, שבעוונותינו הרבים אין הפרוטה מצויה בכיס, וכן משום דרך ורמת החיים הגבוהה הנהוג בזמנינו רבים נקלעים לבסוף למצב של חדלות פרעון ופשיטת רגל וכד' רח"ל, ומאידך האפשרות לייצר כסף באחד מאופנים הנ"ל קלה היום יותר מבעבר, הן במה שפשתה הנגע במחננו לצאת ולחזור על הפתחים אף לשאר צרכי האדם שאינם הכרחיים וכ"ש לנישואי הילדים ולרבים הדבר נראה אף כדרך לכתחילה בלא שום בושה וחסרון ה"י, וכמו"כ ענין ההלוואות והאשראי בזמנינו נשתנה מבעבר

בהבדל עצום כיום ולילה והיא קלה בהרבה מבעבר, הן בהלוואות מהבנקים המלווים ברבית ע"פ היתר עיסקא, והן שמצויים היום ב"ה הרבה גמחיים" להלוואות לעזור לאדם בעת דחקו, והן לענין שוק העבודה יש היום הרבה יותר אפשרויות להתפרנס מעבודה ובפרט בעבודה כשכיר אצל אחרים מה שלא היה כלל בעבר, והוא מצוי גם לציבור יראי ה'.

ובמאמר שלפנינו ננסה בעז"ה לברר דינים אלו להלכה למעשה, ולפנינו יתבאר דלא הרי פרעון חוב הלוואה כפרעון שכר שכיר, ולא הרי פרעון חוב מזונות אשתו כמזונות בניו ושאר חובות, ולא הרי חובותיו שבינו לחבירו כחובותיו שבינו למקום, ולא הרי מצוות עשה כמצוות לא תעשה, ולא הרי מצוות מדאורייתא כמצוות מדרבנן, ולא הרי השגת ממון בדרך של בזיון להשגת ממון בדרך נקיה וכבוד, ולא הרי חזרה על הפתחים כהלואה מאחרים, ולא הרי הלוואה מאחרים כציאה לשוק העבודה, ועוד הרבה חילוקים ופרטי דינים בכל זה וכמו שיבואר לפנינו בעז"ה.

ובכן ראשית נבאר האם יש חיוב על האדם לחזור על הפתחים, לאחריו נבאר האם יש חיוב לצאת ולעסוק בעבודה ולהשכיר עצמו למלאכה, ולבסוף נבאר האם יש חיוב לקחת הלוואות מאחרים.

ענף א': חזרה על הפתחים

חזרה על הפתחים לצורך קיום המצוות

א] לענין חזרה על הפתחים בשביל קיום המצוות, מבואר בדברי הירושלמי מסכת פאה (פ"א ה"א¹) דאינו מחוייב לחזור על הפתחים אף בשביל קיום מ"ע דאורייתא כתפילין שופר ולולב², והובאו דברי הירושלמי בתוס' פ"ק דקידושין (לא, א ד"ה כבד את ה' וכן בדרך לבא, ד"ה אורו ליה) ברא"ש שם (פ"א ס"י ג') ובשאר הראשונים שם ע"ש, ועפ"י דהירושלמי נקטו כן גדולי הפוסקים הלכה למעשה ה"ה בעל העולת תמיד והאליהו רבה (אור"ח ר"ס כ"ה) דאינו מחוייב לחזור על הפתחים כדי לקנות תפילין ולקיים

שאר מצוות והוציאוהו מדברי הירושלמי הנ"ל, והובאו דבריהם בבאר היטב (שם סק"א) ובמשנה ברורה (שם סק"ב).

ובספר טל תורה (להגאון ר' מאיר אריק) על הירושלמי שם הביא דכ"מ גם בתשובת הרשב"א (ח"א ס"י תע"ב) שכתב דאין האב מחוייב לחזור על הפתחים כדי למול את בנו³.

ואכן כן קי"ל (כתובות נא, וראה עוד ב"ק ט, ב, ובראשונים שם) דהמבזבז במצוות עשה אל יבזבו יתר מחומש, וכן פסק הרמ"א (אור"ח שם ס"י תרנ"ו ס"א) דמי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבו עליה הון רב וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבו יותר מחומש

1 הראשונים והפוסקים הביאוהו מהירושלמי בפאה ויש לציין דכ"ה גם בירושלמי קידושין (פ"א ה"ז) ע"ש.

2 ז"ל הירושלמי שם: כבד את ה' מהונך ממה את מכבדו ממה שיחנך מפריש לקט שכחה ופאה כו', ועושה סוכה ולולב ושופר ותפילין וציצית ומאכיל את העניים ואת הרעבים ומשקה את הצמאים, אם יש לך אתה חייב ככולך, ואם אין לך אין אתה חייב באחת מהן, אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם בין שיש לך הון בין שאין לך הון כבד את אביך ואת אמך ואפי' אתה מסבב על הפתחים, ע"כ [וגם לענין כיבוד אב ואם שהירושלמי מחייבו לסבב על הפתחים, הנה לדין דקי"ל כיבוד אור"א משל אב ולא משל בן גם זה ליתא, וגם לדברי הרא"ש כוונת הירושלמי היא שיכבדו בגופו אף שעיי"ז יתבטל ממלאכתו ויצטרך לחזור עה"פ, אבל לא שיחזור עה"פ לקבץ ממון כדי לכבדו דבזה לא עדיפי משאר מצוות, ועיי"ן בזה בשבט הלוי (ח"ד אור"ח ס"י ס"ה)].

3 וראה בשו"ת שבט הלוי (הנ"ל בהערה הקודמת) שהעיר עליו דאין הכרח ברשב"א שבאמת מדינא פטור מלחזור על הפתחים בשביל מילת בניו, אולם פשטות דברי הרשב"א ודאי מורים כן.

הרשב"ם במתני' ז"ל ואפי' הוא מתפרנס מתמחוי של צדקה כו', אפי' אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין לארבע כוסות ע"כ, ועפי"ד פסק כן המחבר (או"ח סי' תע"ב סעיף י"ג) ז"ל אפי' עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו בשביל יין לארבע כוסות.

וגם לענין נרות חנוכה פסק הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד הי"ב) דאפי' אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק, וכן נפסק להלכה בשולחן

אפי' מצוה עוברת.⁴ וכן לגבי מצוות עונג שבת קי"ל (מסכת שבת קיח, א ושו"ע או"ח סי' רמ"ב) עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות.⁵

חזרה על הפתחים במצוות שהם

פרסומי ניסא

ב] והנה לענין חיוב ד' כוסות בליל פסח, מפורש להדיא במתני' ר"פ ערבי פסחים (צט), דאפי' עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפי' מן התמחוי, ומבואר בגמ' שם (ק"ב, א) דהיינו שבשביל זה יפשוט ידו לצדקה ויהיה נצרך לבריות, וכן פי'

4 ומזה גופא מוכח לכאורה דכל שכן שאין חיוב לחזור על הפתחים בשביל קיום המצוות, ולא זו אלא דראה שם בב"ק בדברי הרשב"א בשם הראב"ד דכל טעם הדבר שלא יזכרו יותר מחומש הוא משום שלא יעשה עני ויצטרך לבריות [וע"ע מזה להלן], והרי דקיום המצוות אין מחייבו לחזור על הפתחים בשבילם.

וכ"מ מדברי המהרש"ל בים של שלמה (ב"ק פ"א סי' כ"ד) המובא במגן אברהם שם (סי' תרנ"ו סק"ז) דאפשר אפי' על המצוה עצמה אין צריך לקנות אם חייו נדחקים ואף שעוברת דהוה ליה כהון רב שא"צ לבובז, ונראה דהא דלא הוכיחו המהרש"ל מהירושלמי וכתבה רק בדרך אפשר ושדמיא לבובז הון רב דהרמ"א, הוא משום דהמהרש"ל אף ממצות שיש לו אלא שחייו נדחקים רוצה לפוטרו, וע"ע בתהלה לדוד שם בסי' כ"ה.

ואולם מאידך ראי מוכח מהירושלמי גופיה דרק לחזור על הפתחים ס"ל דאין צריך אבל בלא"ה צריך ליתן כל ממונו לקיים המצוות, וע"כ דענין יותר מחומש ה"ד באופן של פיזור נכסי דשמא יעני ויצטרך לבריות, אבל ביש לו מלאכה או עסק שמשתכר בה כדי מחייתו, מותר לו לפזר היותר אף שעולה יותר מחומש לפי ערך, ע"ש כל זה בביאור הלכה (שם בסי' תרנ"ו ד"ה אפלו) ובאהבת חסד (ח"ב פ"כ אות ג').

ועש"ע בביאור הלכה, וכן בחלקת יואב (סוף ח"א דיני אונס ענף ד) שכתב לחלק באופ"א, דרק לענין לתת "יותר" ממה ששואה הדבר הזה, אז הוה השיעור חומש, אבל בעד מה ששואה המצוה לכל העולם צריך ליתן כל ממונו לקיים המצוה, ורק לחזור על הפתחים א"צ וכדברי הירושלמי יעוש"ד באריכות.

ובאמת כבר ציינו האחרונים שעצם הדבר מפורש בטור (או"ח סי' תפ"ג) מבעל העיטור (בהל' מצה ומרור), דמחוייב למכור מה שיש לו למצוות ולולב ואתרוג, והרי להדיא דאינו מוגבל רק לחומש ע"ש, וכ"מ במסכת קידושין (כט, ב) דחייב בפדיון הבן גם אם יש לו רק חמש סלעים ע"ש. אלא דדין זה לחייב הוצאת כל ממונו למצוה אינו מוסכם ועיין בזה בחזו"א (קידושין סי' קמ"ח על דף כט, א ובזו"ד סי' קפ"ז) ובמהר"ם שיק (או"ח סי' של"א), ועיין שם בדבריהם לענין פדיון הבן דשאני ע"ש, וע"ע בכלי חמדה (סוף פרשת ויצא) מה שנחלק על החלקת יואב ומה שענה לו החלקת יואב ע"ש, ואכמ"ל.

5 ובאמת בדברי הרשב"א בחי' לב"ק (ב, ט) על דינא דסי' תרנ"ו הנ"ל הביא סייעתא מדין זה דעשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, וכ"ה ברקאנטי ומשום דס"ל שמצוות עונג שבת הוא מדאורייתא ראה בספר דעת תורה למהרש"ם (שם בסי' תרנ"ו). וראה עוד באשל אברהם להגאון מבוטשאטש (שם בסי' רמ"ב) מדין זה של חזרה על הפתחים כדי לקיים שאר מצוות ומצוות עונג שבת ודוק, ובאמת לענין מצוות עונג שבת פשוט יותר הדבר דהמצוה היא העונג וזה העונג היותר גדול שלא יצטרך לבריות וכמש"כ סברא זו בעל הכלי חמדה (חמדת ישראל קונטרס דרך חיים, פיטעקוב תרפ"ד, סי' י"ח אות א') יעוש"ד מש"כ לגבי מצוות שמחת יו"ט דליכא סברא זו ובמש"כ בזה בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי'

ומדליק הנר שזה בכלל עונג שבת. ובביאור הלכה (סי' תרנ"ו ד"ה אפילו) העיר על הדין הנ"ל שהוציאו מהירושלמי, דאי מחוייב לחזור על הפתחים לד' כוסות ונ"ח דרבנן כ"ש על מצוות דאורייתא, ואי משום דהתם פרסומי ניסא שאני הרי גם לענין נר שבת חוזר על הפתחים ושכן נתקשה במור וקציעה (שם בסי' תרנ"ו), וכן העיר הטל תורה על הירושלמי שם.⁷

אולם באמת יש ליישב קושייתם זו מנר שבת, דגם שם אינו משום שכ"ה הדין לכל המצוות אלא משום שנלמד מד' כוסות, וכ"כ שם בעל האור שמח על הרמב"ם דכיון דכן הוא הדין לענין ד' כוסות ונ"ח, כל שכן הוא לענין נר שבת דקי"ל נר ביתו עדיף מנר חנוכה, דשלום ביתו עדיף מפרסומי ניסא ע"ש⁸, וכ"מ בביאור הגר"א על השו"ע (ר"ס רסג), וכ"כ בתהלה לדוד (סי' כ"ה אות ב')¹⁰.

מי שבלא"ה ניוון ומתפרנס מן הצדקה

ד] ומכל מקום גם לפי מה שנתבאר דאין חיוב לחזור על הפתחים בשביל קיום מ"ע, כתבו הפוסקים דאינו אלא משום כבוד

ערוך (ריש סי' תרע"א), והרי לכאורה דיש לחזור על הפתחים כדי לקיים את המצוות ואפי' במצוה דרבנן דומיא דד' כוסות ונרות חנוכה.

אמנם מאידך אדרבה כיון שלא מצינו שנכתב דין זה רק לענין ד' כוסות ונרות חנוכה משמע דליכא חיוב זה בשאר מצוות, והתם שאני משום ענין פרסומי ניסא וכמבואר שם בפסחים (קי"ב, א) דאפי' לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסומי ניסא מודה ע"ש. ואכן כבר כתב כן המגיד משנה שם על הרמב"ם הנ"ל שחידש דין זה גם לענין נרות חנוכה דלמד זאת מהא דתנן הכי לענין ד' כוסות "והטעם משום פרסומי ניסא" וכ"ש בנר חנוכה דעדיף מקידוש היום, ע"כ⁶. ועיין עוד בזה במאמר מרדכי ובח"י רעק"א שם (ר"ס תרע"א).

חזרה על הפתחים לצורך נר שבת

ג] אלא דגם לעניין נר שבת פסק כן הרמב"ם (רפ"ה מהל' שבת) ופסקו המחבר (בסי' רס"ג סעיף ב') דשואל על הפתחים ולוקח שמן

6 וכן מבואר בדברי המהרש"ל הנ"ל סק"ד דסיים לאחר מש"כ דאפשר אפי' על המצוה עצמה אין צריך לקנות אם חייו נדחקים ואף שעוברת דהוה ליה כהון רב שא"צ לבזבז "לולי נ"ח וד' כוסות וכהאי גוונא", ע"כ.

7 ובעל הטל תורה בחיבורו שו"ת אמרי יושר (ח"ב סו"ס ק"פ) נמי העיר על גוף דין הירושלמי דצ"ע ממה שלא הובא הדבר בפוסקים רק באליה רבה, אולם בשו"ת שבט הלוי הנ"ל (סק"ב) כתב שמשמעות הפוסקים ביו"ד סי' ר"מ הוא דא"צ לחזור על הפתחים בשאר מצוות, וכן בהגהות מיימוניות פ"ו מממרים ה"א מעתיק את הירושלמי ומשמעות לשונו נוטה דלהלכה קאמר.

8 ויש לציין דהביאור הלכה עצמו שם (בסי' רס"ב ד"ה אין לו) כתב כן דאחשבו רבנן לנר שבת וחנוכה משום שלום בית ופרסומי ניסא ולכן הצריכו לחזור על הפתחים כדי להשיגם ע"ש.

9 וביאר כן בדברי המהרש"ל המובא לעיל סק"ו שכתב לולי נ"ח וד' כוסות "וכהאי גוונא" [דלא כמגן אברהם שהשמיט תיבת וכה"ג].

10 וע"ע בשו"ת מהרי"א למהר"י אסאד (ח"א סי' ר"ב) באריכות בכל זה, ויעו"ש שיצא לחדש דמצוה דרבנן עדיפא ממצוה דאורייתא דחכמים עשו חיזוק לדבריהם ובוזה יישב את הסתירה הנ"ל בשו"ע יעו"ש"ד, והוא חידוש גדול שלא נקטו כן הפוסקים להלכה. ובשו"ת מהר"ם שיק (אהע"ז סי' פ"ט) כתב לאידך גיסא דגם אם במצוות דאורייתא הוה ילפינן דצריך לחזור על הפתחים מכ"ש דמחייבין אותו במצוות דרבנן שהם פרסומי ניסא, מ"מ במצוות דרבנן עכ"פ א"צ לחזור מדחזינן דלולי פרסומי ניסא היה פטור מלחזור במצוות דרבנן יעו"ש"ד, וע"ע להלן (אות נ"ד) לענין שלא לעבור על איסורי דרבנן האם צריך לחזור על הפתחים.

כמו כן יעויין בביאור הלכה (שם בסי' תרנ"ו) מה שרצה ליישב הראיה מדברי הירושלמי, דהירושלמי מיירי רק לענין "עשיית" סוכה ותפילין דהיינו על הכשר המצוות ולא על קיום המצוות, והירושלמי

חזרה על הפתחים

לצורך קיום מצוות לא תעשה

ה] עד כאן דיברנו לענין חזרה על הפתחים לקיום מצוות עשה, אולם לענין קיום מצוות לא תעשה הנה הלכה פסוקה היא ברמ"א (אור"ח שם סי' תרנ"ו ובי"ד סי' קנ"ז סעיף א') דחייב ליתן כל ממונו כדי שלא יעבור על

הבריות¹¹, ולכן מי שבלאו הכי הוא ניזון ומתפרנס מן הצדקה על ידי חזרה על הפתחים, חייב הוא לחזור על הפתחים גם לצורך קיום המצוות, ראה באשל אברהם (בוטשאטש, תנינא סי' כ"ה) דמי שמחזר על הפתחים כדי פרנסתו מחוייב לקבץ גם על תפילין דלא גרע משאר צרכיו¹², וכ"כ האחרונים.¹³

לשיטתו (בברכות פ"ט ה"א) דעשיית המצוות הוא מצוה בפ"ע ומברכים על בניית ועשיית הסוכה וכד', ולא מיירי לענין קיום המצוות דלזה כן צריך לחזור על הפתחים ע"ש, אולם להלכה לא נקטינן כן וכמש"כ הפוסקים והוא עצמו בסי' כ"ה וכו"ל, וראה עוד בדבריו באהבת חסד (שם ח"ב פ"כ אות ג' בהגהה) בד"ן זה, וע"ע בכל זה בספר דבר שמואל על מסכת פסחים שם (ק"ב, א) ואכמ"ל. [ועיי'ן באשל אברהם (תנינא סי' תע"ב) שנסתפק אי במצה ומרור שואל ומוכר כסותו ככד' כוסות וע"ע להלן מזה].
11 וכבר אמרו חז"ל פ"ק דברכות (ו, ב) כיון שנצטרך אדם לבריות נעשה זול בעיניהם ופניו משתנות ככרום שנאמר כרום זלות לבני אדם, וכאילו נידון בשני דינים אש ומים שנאמר הרכבת אנוש לראשו באנו כאש ובמים. וכתב ברמב"ם (סוף הל' מתנת עניים פ"י הי"ח) ופסקו המחבר בשו"ע (יר"ד סי' תנ"ה ס"א) לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור, וכן צוו חכמים ואמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ואפילו היה חכם ומכובד והעני יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות. ולהלן (אות נ"ה) הבאנו משו"ת מהרש"ך (ח"ב סי' קפ"א) דמחייב את הקרוב להשיא קרובו להציל את האב שלא יצטרך לחזור על הפתחים כדי להשיא בתו שהוא בזיון ופגם משפחה.

12 ע"ש דהאריך בזה דמ"ש הירושלמי שא"צ לחזור על הפתחים בכדי לקנות תפילין אין הטעם משום שמצוות צדקה עיקרה אינה רק לצורך חיי העוה"ז, דהרי בכלל די מחסורו אשר יחסר לו הוא גם עבד לרוץ לפניו וההצטרפות שלו כדי לישא אשה וכדומה, ופשיטא דלא גרע אהבת המצוות מעבד לרוץ לפניו. והרי מי שאומרים לו הנח תפילין ואינו מניח מכין אותו עד שתצא נפשו, ופשיטא שזה נוגע יותר אל הנפש מעבד לרוץ לפניו שהמשמעות הוא גם מה שהוא רגילותו שלא מצד הכרח להורות לו הדרך או לשמר ומשמע שהוא מהתוה"ק. והרגיל לאכול פטומות אחז"ל להאכילו פטומות, גם אם ידוע שלא יסתכן בזה כשיוחסר לו רק שיצטער בניגוד לרגילותו, וכ"ש במצוות אשר אם יתן איש את כל הון ביתו באהבת מצוות בוז יבוזו לו. והרי אין בודקין לכסות משום בושות, והרי אחז"ל מוטב דליכסוף בעוה"ז מדליכסוף בעוה"ב הנצחי כו'.

ונראה שיש בזה בודאי קיום מ"ע דהצדקה ע"י שנותנים למי שאינו בהשג יד לקנות תפילין כו', ומה שהוא פטור מלחזור על הפתחים הוא מצד כבוד הבריות דוחה מצוות עשה בשב ואל תעשה, ועני חשוב כמת מצד הלבנת פנים שיש לו, וצדקה דאהדורי אפתחא הוא בושת הפנים כו', שמצד כבוד הבריות לא חייבתו התוה"ק לחזר אפתחי כו', וי"ל שמי שמחזיר אפתחי להתפרנס מחוייב לשאול בשביל תפילין, ע"כ.

וראה גם בדבריו האשל אברהם בהל' שבת (סי' רמ"ב) דמתבאר נמי כיסוד זה דכשממילא חוזר על הפתחים ונצרך לבריות מחוייב הוא לזה גם בשביל קיום מצוות יעו"ש בדבריו ודוק.

13 ראה בשו"ת אמרי יוסף (ח"ב סי' קפ"ב) להגאון רבי מאיר אריק בנידון אם בין כה חוזר על הפתחים בשביל פרנסת עצמו האם חייב גם לחזור לפרנסת אביו וכההיא דב"ב (ד, א) כיון דטרח טרח בכוליה, ודן שם בד"ן חזרה על הפתחים לתפילין ושאר מצוות כשבין כה חוזר על הפתחים לפרנסת עצמו, יעו"ש שבתחילה כתב לחייבו ובהמשך כתב בדעת הירושלמי עצמו דפטור אולם מ"מ לדינא נוטה לחייבו ועיש"ע.

וכן בספר נפש חיה (לה"ר ראובן מרגלית, שם ר"ס כ"ה) הביא להלכה דברי האשל אברהם אלו, והביא ראייה לדבריו מגמ' ב"ב (ד, א) הנ"ל כיון דטרח טרח בכוליה. ועש"ע מה שציין לדברי התיקוני

ונזיקין וכד', ויש לדון בזה בין מצד חובו הממוני האם עצם החוב שיש לחבירו עליו משעבד את גופו לחזור על הפתחים כדי לפרוע חובתו, והן מצד קיום המצוה שנצטווה לפרוע חובתו הממונית האם מוטל עליו גם לחזור על הפתחים כדי לקיים מצוותו, ויש בזה סברות מתחלפות לכאן ולכאן, וגם אינו דומה חוב הלואה לחוב מזונות וכן חילוקים בין שארי חובות ממון, וכמו שיבואר לפנינו.

הנה לענין פריעת חובות לא מצאנו בשו"ע ונו"כ בכל הלי' גביית חוב (ח"מ סי' צ"ז והלאה) שום רמז לחיוב חזרה על הפתחים למי שאין לו לפרוע חובו, והפוסקים סתמו ולא הזכירו מזה כלל במקום שדיברו על בע"ח שאין לו לפרוע, ואדרבה כתבו (סי' צ"ז סעיף ט"ו) שאין כופין אותו להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה כדי לפרוע חובו (ויבואר להלן).

לא זו בלבד אלא דקי"ל בשו"ע יו"ד הל' צדקה (סי' רנ"ג סעיף י"ב) עפ"י המרדכי (ב"ב סי' תצ"ז) שהוציא מהתוספתא דפאה (פ"ד הט"ז) שאין פורעין מלוה וחוב ממעות מעשר עני, ולכן מי שצריך לבריות ושט אחר פרנסתו ונתנו לו צדקה אין בעלי חובות יכולים להיפרע ממנו ממה שגבה בצדקה, אם לא שנתנו לו אדעתא שישלם חובו. ומבואר

לא תעשה, ועי"ש ביו"ד בחי' הגרעק"א ובפ"ת (סק"ד) דנחלקו האחרונים האם ה"ה בלא תעשה שאין בו מעשה כגון להניח חמץ שלא יבער וכדומה יעו"ש"ד.

ובספר עזר מקודש להגאון מבוטשאטש (אהע"ז סי' ע') הוכיח ממה שחייב לפזר כל הון ביתו כדי לקיים מצוות לא תעשה, דמזה מוכח דחייב גם לחזור על הפתחים כדי שלא לעבור על ל"ת, ושאינו ממצות עשה דא"צ וכמבואר בירושלמי ופסקוהו הפוסקים בסי' כ"ה לגבי קניית תפילין וכד' וכנ"ל, דהא כשמבזבז בשביל ל"ת כל ממונו אף שאינו יכול לפרנס את עצמו ע"י מלאכה פשיטא שהוא רק על סמך שיקבל מהבריות ולפעמים הרי זה ע"י חזרה על הפתחים דוקא, שהרי פקו"נ דוחה כל מצות ל"ת שבתורה, וא"כ ממה שנתן כל הון ביתו בשביל מצות ל"ת כשאינו יכול לפרנס את עצמו מיגיעו מבואר שמוטל עליו לחזור על הפתחים כדי לקיים מצות ל"ת יעו"ש"ד.¹⁴ וכן נקטו הפוסקים נו"כ השו"ע שם שבמצוות לא תעשה מחוייב האדם לפזר כל ממונו אף שיצטרך עי"ז לחזור על הפתחים וכ"כ המשנה ברורה שם (סי' תרנ"ו סק"י)¹⁵.

חזרה על הפתחים לצורך פריעת חובות
[ו] ומעתה נבוא לבאר דין חזרה על הפתחים כדי לפרוע חובותיו וחוב מזונות

זוהר (תיקון י"א) על העני שמוכר מביתו כר וכסות לקנות טלית ותפילין עליו נאמר תפילה לעני כי יעטוף ולמש"כ בזה בעל הבני יששכר בספרו אגרא דפירקא (אות קנ"ב).

וגם לענין שבת כתבו התוס' במסכת שבת (ק"ח, א ד"ה והא) והביאוהו הב"ח והפוסקים (בסי' רמ"ב) בהא דאמר ר"ע עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, דאם גם ללא כבוד שבת כבר נצרך לבריות לא אמר כן ועיין מהר"ם שיק (אהע"ז סי' פ"ט). כמו כן יש עוד לציין בענין זה מה שיבואר להלן (אות ט"ז) כיוצ"ב לענין הא דפטור להשכיר עצמו כדי לפרוע חובו, דנקטו ריה"פ דאם בין כה היה נשכר עד היום לעבוד עבודה כופין אותו להמשיך להשכיר עצמו כדי לפרוע חובו.

14 ויעו"ש בעזר מקודש שהוסיף דמשום כך הוא דתקנו כן חז"ל גם לענין ד' כוסות לחזור על הפתחים, דתיקנו בזה כעין דאורייתא גבי מצוות ל"ת, כיון שביוט"ט במילי שנצטוונו בו בשביתה מהתורה הק' יש ג"כ מצוות ל"ת.

15 וכל מה שפטור במצוות עשה לפזר כל ממונו כתב הרשב"א שהוא כדי שלא יבוא עי"ז לחזור על הפתחים וכנ"ל סק"ד, וכיון דחזינו דבמצוות ל"ת כן מחוייב לפזר כל ממונו הרי להדיא דחייב בכך גם אם עי"ז יצטרך לחזור על הפתחים, ומשא"כ במצוות עשה אף אם יש אופנים שחייב ליתן כל ממונו לכמה אחרונים וכנ"ל, הא זה רק כשיש לו ממה לחיות ע"י פרנסה קבועה וכד', ולעולם לא יצטרך עי"ז לבריות ולחזור על הפתחים.

חזרה על הפתחים לצורך מוזנות האשה והילדים

[ז] והנה לענין מוזנות האשה שהאדם מחוייב לזון את אשתו, נטה הגאון מבוטשאטש בספרו עזר מקודש (סי' ע') לומר דמחוייב האדם לחזור על הפתחים להשיג ממון כדי לזון את אשתו, וזאת לדעת הרמב"ם (אישות פי"ב ה"א) הטור (אהע"ז ריש סי' ס"ט) והרשב"א (כתובות נט ע"ב, ע"ב, ובתשובה שבכ"י סי' ע"ז) ודעימייהו הסוברים דחייב מוזנות האשה הוא מדאורייתא כדכתיב (שמות כא, 7) שארה כסותה ועונתה לא יגרע ושארה היינו מוזנות (כתובות מז ע"ב),¹⁹ וא"כ

מפשטות הדברים דעכ"פ אין הלוה מחוייב לחזור על הפתחים ולקבל צדקה אדעתא לפרוע חובו, וכן כתבו הגאון רבי מאיר אריק בספרו מנחת פיתים (סי' צ"ז סעיף ט"ו), ובעל האולם המשפט (ח"מ סי' פ"ו על הש"ך סק"ג וכן בסי' צ"ז ס"ט ובספרו חדרי דעה יו"ד סי' רנ"ג סי"ב¹⁶).

ועל אף דבתשובת המהר"ם שי"ק (או"ח סי' של"א) הוציא מדברי הירושלמי דמצוה שבינו לחבירו שאני ממצוה שבינו למקום, וחייב לחזור על הפתחים כדי לפרוע חובו דבפרעון חובו צריך לחזור על הפתחים ולשלם את החוב המוטל עליו¹⁷, אולם להלכה נקטינן כדברי שאר הפוסקים וכפשטא דשמעתתא דא"צ לחזור על הפתחים כדי לפרוע חובו.¹⁸

16 ויעו"ש באולם המשפט (בסי' פ"ו וכן בחדרי דעה שם) שכתב בדין זה הנפסק בהל' צדקה דלא גובים הבע"ח ממה שאסף לצדקה, דאף הוא עצמו פטור מלתתם לבע"ח, ואע"פ שרשאי לשנות את הממון מהמטרה שנתנו לו וא"כ הלא יכול לשנותם ולתיתם לבע"ח, מ"מ פטור הוא מהדבר ואין לנו לחייבו לשנותו ודלא כהתומים שם (סק"ג) והנתיבות דס"ל דהוא עצמו מחוייב לתיתם לבע"ח, "דכמו שאין מחייבין למי שאין לו לשלם לילך לבקש צדקה לפרוע" ה"נ אין מחייבין אותו לשנות כו'.

17 ומשום דכלפי אחרים לא שייך לומר אונס רחמנא פטריה כמו דאמרינן בשאר מצוות שחייב לעשות מצוה ונאנס נחשב כמי שעשאה, דבפרעון חוב מחשבתו הטוב לא יועיל לאחרים [וע"ע ביסוד חילוק זה להלן], וע"ש דלכן בפרסומי ניסא חייב לחזור על הפתחים אף שהוא מצווה דרבנן ועדיפא ממצוות דאורייתא וכנ"ל, דהוא לפרסם כבוד ה' ית"ש נגד אחרים ובוזה לא שייך פטור אונס.

18 וכ"כ בקובץ שעורים (ב"ב אות ש"ע) לענין קבלת מתנה כדי לפרוע חובו, ודימהו להא דאינו חייב לחזור על הפתחים כדי לפרוע חובו וכן אינו חייב להשכיר את עצמו למלאכה כדי לפרוע חובו דונמכר בגניבתו ולא בחובו כמ"ש בתשובת הרא"ש ע"ש, וראה גם בשו"ת שבט הלוי (ח"ד או"ח סי' ס"ד) שהביא דברי המהר"ם שי"ק ונחלק עליו דמכולא ש"ס ושוע"ע חו"מ סי' צ"ז מבואר דאם אין לו פטור ולא מחייבין ליה לבנות עצמו ופשיטא שאי"צ לחזור על הפתחים כדי לפרוע חובו [ובתשובות והנהגות (ח"ג סי' רפ"ד) כתב דמ"מ אם בין כה חוזר על הפתחים לצרכי מחוייב גם לחזור ולקבל צדקה להדיא לשם פרעון חובות ע"ש והוא כמשנ"ת לעיל מהאשל אברהם וש"א פ, אלא דמ"ש שם לדמותו לענין השכרת עצמו שרק מחיייב הוא אבל לא כופין אותו על כך ע"ש הוא תמוה ואינו מובן מה שייך זה לזה, גם סותר עצמו במש"כ במק"א (ח"ב רס"ו שמ"ב) לחייבו לעולם לחזור על הפתחים לפרע"ח ע"ש וצ"ע]. ומ"מ יש לציין לדברי הגר"מ פיינשטיין בדברות משה (קידושין סי' כ"ג הערה מ"ט ד"ה ואף) שכתב מעצמו לצדד דאולי לזה מחוייב אף להתכזות ולחזור על הפתחים כדי לפרוע חובו ושעבודו, והביא כמה נימוקים לדבר זה דמחוייב להתכזות בשביל פרעון חוב ושאינו מקיום כל המצוות דליכא עליו חיוב זה יעוש"ד.

19 ואולם דעת הרמב"ן (בחי' למס' גיטין לה ע"א וכתובות ע ע"א וכ"כ בפי' עה"ת שמות כא, ט) והר"ן (כתובות יז ע"א מדפי הר"ף) דאינו אלא מדרבנן וכל הפסוק לענין מצוות עונה נאמר, ולדעת המגיד משנה והרא"ה (כתובות מז ע"ב) יש חילוק בין חיוב כסותה שהוא מדאורייתא למוזנות שאינו אלא מדרבנן, וראה בית שמואל (שם בריש סי' סט) ושו"ך (ח"מ סי' צ"ז סק"י"ז) וכן בשו"ת ח"ס (אהע"ז סי' קל"א) המובא בפ"ת (אהע"ז סי' ע' סק"ג) והדברים עתיקין ואכמ"ל.

ואין כן במשפחתה, חייב הוא לחזור על הפתחים כדי לזונה ולפרנסה²¹].

ח] ואולם לענין חיוב מזונות ילדיו אפי' לילדיו הקטנים הפחותים משש שנים, כתבו הפוסקים דאין צריך לחזור על הפתחים כדי לזונם²², ונראה דגם העזר מקודש מודה לזה ורק במזונות האשה מחייב את האדם לחזור על הפתחים²³ [והמנח"י כתב להיפך ודבריו צ"ע²⁴].

ט] והנה גם בפריעת חובות יש לפעמים מצוות לא תעשה מדאורייתא אם אינו פורע

חייב לחזור על הפתחים כדי שלא לעבור על הלאו כמו שמחוייב לחזור על כל לאו כנ"ל²⁰] אלא שהוסיף העזר מקודש לדון באופן שגם היא יכולה לחזור על הפתחים דבכה"ג י"ל דגם היא תחזור על הפתחים כוותיה, כי רק כל זמן שהפרנסה בכבוד משלו הדבר מוטל עליו "כי כן הוא גדר העולם שהאיש יעסוק במלאכות ומשא ומתן והאשה תעשה צרכי הבית" אבל בפרנסה שע"י הבריות הרי אדרבה טלטולא דגברא קשה מדאתתא, אבל כשאין נקל לה לטלטל את עצמה, וכן אם לא ידעה מתחילה מזה

20 ויש קצת סייעתא לדבריו מדברי הרשב"א בחי' למסכת כתובות (סה ע"א) ונראה לי דה"פ כו' וכיון שכן כשהוא עני אין מחייבין אותו לחזור וליתן לה כר וכסת, דאלו הוה אורחא דידה הוה מחייבי ליה משום דאינה יורדת עמו לעולם "אלא מחזור בעיר וטרח ומייתי לה", אבל כשאין לה אלא מצד עלייתו של בעל אין מחייבין אותו ליתן לה כל שהוא עני, ויש לדון בזה. [כמו"כ יש אולי משום עוד מקום להביין דין זה, דדין מזונות האשה שבו תלוי שלום הבית כמבואר בפרק הזהב (בי"מ נט"א), דמיא להנתבאר לעיל (אות ג) בנר שבת דמשום שלום בית הוה כנ"ח ועדיף מיניה דחייב לחזור על הפתחים].

21 ונראה דכהיום ודאי אין נקל ואף קשה הדבר עד מאוד לאשה לטלטל עצמה כהאיש, ולענין חזרה על הפתחים ודאי חזינון דטלטולי דאיתתא קשה מדגברא, ועיין בשו"ת האלף לך שלמה (אהע"ז סי' ק"ח).
22 ראה אוצר הפוסקים (רס"י ע"א סק"א אות ו') שהביא דברי הפוסקים בזה, דכן כתבו בשופריה דיעקב (סי' דמה שחילקו בין שש לאחר שש לא נאמר כשאינו אמיד ליתן כלום, וסברא היא כיון שאין לו כי אם כדי סיפוקו פשיטא דחיי קודמין דאין לחייבו לחזור על הפתחים ולזונם וחז"ל לא חייבוהו אלא אם יש לו מה ליתן להם אחר די סיפוקו, והסכים עמו בעל השושנים לדוד (להר"ד צבאח ח"ב סי' כ"ב וק"ב), וכן משמע בזרע אמת (ח"ב יו"ד סי' ק"ח) ע"ש.

23 דאף אם מזונות האשה הוא מדאורייתא ודלכן חייב לחזור על הפתחים בשבילה לדעת העזר מקודש וכנ"ל, מ"מ לדעת הרבה פוסקים הרי גם לדעת הרמב"ם טור והרשב"א ודעימייהו הסוברים דמזונות האשה הוא מדאורייתא, מ"מ מזונות הילדים אינם אלא מתק"ח, ראה מרכבת המשנה (פי"ט מאישות ה"ד) וידי אליהו (תיקון נ"ה) כתבו והוציאו כן בדעת הרמב"ם, וכ"מ בדברי הטור (סי' ק"ב) ראה אבני מילואים (סי' ע"א סק"ג), וכ"כ הרשב"א בתשובה (שו"ת ח"ב סי' שצ"א), וכ"כ עוד ראשונים ופוסקים דמזונות הקטנים אינם אלא מדרבנן הו"ד באוצה"פ (סי' ע"א סק"א אות ב') ע"ש.

24 הנה במנחת יצחק (ח"ו סי' ק"ג) פסק לחייב את האדם לחזור על הפתחים כדי להשיג מומן לרפואת בניו ובנותיו הקטנים שרפואתם בכלל מזונות הן, וכתב כן עפ"י הר"ן סו"פ אע"פ (כתובות כהב, מדפי הרי"ף) לגבי מזונות הקטנים דנגררים אחריה וא"א לה להעמיד עצמה שלא תזון אותם, וא"כ חייב במזונותיהם מדין מזונות אמם כשהיא בחיים, וכתב המנח"י דכו"ע מודו להר"ן ומחלוקת הר"ן והרא"ש אם חייב לזונם מצד עצמן או מצד אמן ראה ב"ח וחלקת מחוקק (רס"י ע"א), היינו רק לחומרא כגון לאחר מיתת אמן וכד' אם חייב לזונם מצד עצמן אבל באמן קיימת לכו"ע חייב לזונם גם מצד אמן, וכיון שכן יש בהם גם לאו דלא תגרע כמו שיש אצל אמן, ומחוייב משום כך לחזור על הפתחים לדעת העזר מקודש כמו אצל אמן, ועש"ע דבלא"ה יש בזה משום אכזריות ולא תעמוד על דם רעך להשגיח בצער הילד ולא לעשות מה שביכלתו להושיע לו.

אולם כבר נתבאר דלהרבה פוסקים גם אם מזונות האשה הוא מדאורייתא מ"מ מזונות הקטנים אינם אלא מדרבנן וא"כ ליכא לכל דבריו. וגם מש"כ דהרא"ש ושאר פוסקים מודו דמזונותיהם הוא מצד אמן עכ"פ באמן קיימת ולחומרא הוא דמחייבין מצד עצמן גם במתה אמן, הנה מדברי

חובו, כמו לאו דעושה, לאו דגזל, לא תלין, ולא תבוא עליו השמש²⁵, ומ"מ כבר נתבאר שאינו מחוייב לחזור על הפתחים כדי לפרוע חובותיו ולא מחייבין אותו להשיג ממון כדי שלא לעבור על לאוין אלו. והוא²⁶ משום דלענין פריעת חובות כו"ע מודו דליכא כלל איסור לאו ברוצה לפרוע ורק אין לו מהיכן²⁷, וא"כ אין מה שיחייבו

השו"ע (סי' ע"ג סי' י) לגבי כסות דאין נותן להם כפי עשרו אלא כפי צרכן בלבד דדוקא באשתו אמרו עולה עמו ואינה יורדת, ונקטו הפוסקים (ח"מ וב"ש ברס"י ע"א) דה"ה לענין מזונות, מבוואר דאף בחייה אין מזונותיהן כמזונותיה וכמו שהוכיח החלקת מחוקק שם (רס"י ע"א) מזה דלא כהר"ן, והרי להדיא מפורש בפוסקים נגדו אלא דאף בחיי אמן נקטינן דלא כהר"ן.

ואכן באגרו"מ (אה"ע ח"א סי' ק"י) נמי כתב כעצם סברת המנח"י דאף החולקים על הר"ן לאחר מיתת אמן מודו ליה דבחייה יש גם חיוב מצד מזונות אשתו, ולכן כתב לחלוק על הח"מ והב"ש הנ"ל כיון דבזה פסקינן כהר"ן אלא ס"ל דלענין מזונות דנגררים אחר אמן צריך לזון אותם במזונות שנותן לאמם ורק בכסות הוא דאינו נותן להם אלא כפי צרכן בלבד משום שהקטנים א"צ לכסות שצריכה אמם ע"ש, אולם הוא נגד גדולי הפוסקים וכמשנ"ת.

[ויש לציין עוד דמדרין זה גופא יש גם ראייה לחילוק הנ"ל האם מזונות הקטנים הוא מדאורייתא, וכמש"כ באמת המעשה רוקח על הרמב"ם דלכן חילק הרמב"ם בזה בין מזונות אשתו למזונות ילדיו שאין נותן להם אלא כפי צרכן דמזונות האשה הוא מדאורייתא ומשא"כ בניו שאינם אלא מדרבנן ע"ש].

25 הנה בכל פריעת בע"ח מי שכובש ואינו רוצה לפרוע מה שחייב לחבירו חוב הלואה או שכר שכיר, עובר על לאו דלא תעשוק יעויין סוגיית הגמ' בפרק המקבל (מסכת ב"מ ק"א ע"א) וכנסק בשו"ע (חוי"מ סי' שני"ט סעיף ח') איזהו עושה זה שבא ממון חברו לתוך ידו ברצון הבעלים וכיון שתבעוהו כבש הממון בחזקה ולא החזירו כגון שהיה לו ביד חברו הלואה או שכירות והוא תובעו וא"י להוציא ממונו מפני שהוא אלם וקשה, והוא מהרמב"ם (פ"א מגזילה ה"ד) [וע"ש בבהגר"א באריכות ואכ"מ], וכן כתב החפץ חיים בספרו אהבת חסד (סוף ח"ב סי' כ"ד) דהמונע עצמו מלפרוע חובו כשיש לו מפני אלמות ישיש בו, הוא עובר עמש"כ בתורה לא תעשוק את רעך וכדמבואר בחו"מ הנ"ל.

וכשאינו פורע שכר שכיר עובר בנוסף גם על לא תלין לא תבוא עליו השמש לא תעשוק שכר שכיר לא תגזול ועשה דביומו תתן שכרו ע"ש בסוגיא ובשו"ע (סי' של"ט סי"ב) כל הכובש שכר שכיר כאילו נוטל נשמתו ועובר בחמשה לאוין ועשה. וי"א שבכל חוב הלואה גם עובר אלאו דלא תגזול בנוסף ללאו דלא תעשוק ראה בחינוך (מצוה רכ"ח), וע"ע ברש"י גיטין (לו, ב ד"ה ואומר רבנן) דמשמע שיש איסור גזילה במי שלא פורע חובו ע"ש, ורק דהוא נגד דברי רש"י ריש סנהדרין שכתב דליכא גזילה בהלואה ע"ש בטעם הדברים ויש להאריך בזה, וע"ע במ"מ שם על הרמב"ם והדברים ארוכין ואכ"מ, וע"ע בזה בחי' החתם סופר למס' ב"מ (סא, א), וכן בספרו של החפץ חיים שפת תמים (פ"ה ד"ה והסיבה השניה), וע"ע באמרי בינה (שור"ת סי' ג' וגב"ח סי"ב) בזה [וע"ש עוד באמרי בינה דהלוה ויש לו לשלם ואינו רוצה אומדנא דמוכח הוא דעל דעת זה לא הלוהו המלוה ונתבטל שם הלוה ונעשה גזול למפרע ע"ש והוא חידוש גדול ויש להאריך בזה ואכ"מ].

26 וכן מתבאר מתוך דברי העזר מקודש עצמו שם בסו"ד לענין השכרת עצמו כחילוק זה ע"ש היטב ודוק.

27 הנה הא דעובר על לאוין דלא תעשוק ולא תגזול כשאינו פורע שכר שכיר, מתבאר מדברי הפוסקים לענין שכר שכיר (ב"ח וסמ"ע חו"מ רס"י של"ט), דהיינו דוקא בעושה גזול לעולם דהיינו שאינו רוצה לפרוע חובו כלל אבל כשרק מאחר זמן הפירעון ודעתו לשלם לאחר זמן אינו עובר על לאוין אלו, ורק על כל תלין בשכיר יום ועל לא תבוא עליו השמש בשכיר לילה הוא דעובר אף באיחור הזמן גרידא בלי כבישת החוב לגמרי, ובעושה גזול לעולם הוא דמיתוסף אז עליו לאוין דעושה גזול ע"ש, וכבר קדמם הכסף משנה (שכירות פ"א ה"ב) ביסוד זה.

אמנם מדברי הלחם משנה (שם הלכה א-ב) מבוואר דגם על לאו דעושה גזול עובר במאחר זמן פירעון השכירות אף שדעתו לשלם לאחר זמן, וכמו שעובר אז על כל תלין ולא תבוא עליו השמש,

והביאו המנחת חינוך (מצוה ר"ל אות ו') ע"ש [ויש לרדן בזה מדברי הגמ' הנ"ל שם בב"מ (קיא,א) בחילוק בין כובש לעושק, וכן במחלוקת רש"י שם עם הרמב"ם האם לעובר עובר על כולם, וע"ע רש"י סוכה (ב,טז) על כובשי ש"ש ועל עושקי ש"ש ופרש"י כובשי שמדחהו בלך ושוב, עושקי לגמרי גוזל שכרו, ואכמ"ל].

ונראה דכמו כן יהיה הדין בכל החובות שנתבאר דקי"ל דעובר בהם כשאינו פורע חובו על לאו דלא תעשוק ולדעת החינוך ודעמיה אף על לא תגזול, דלדעת הכסף משנה והפוסקים אינו עובר רק כשעושקו לעולם ולא כשדעתו לפרעו לאחר זמן, אולם לדעת הלחם משנה יעבור בלא תעשוק גם באיחור זמן פרעון חובו אף שדעתו לשלם לאחר הזמן ודוק.

והנה בפרעון שכר שכיר דנתרבה לכו"ע לאו דלא תלין ולא דלא תבוא עליו השמש גם באיחור הזמן פירעון גרידא אף כשדעתו לשלם אח"כ וכנ"ל, מ"מ כשאיין לו ממון לשלם נתמעטו להדיא לאיין אלו דאינו עובר עליהם דדרשינן לא תלין פעולת שכיר 'אתך' דוקא כשיש אתך ממון ע"ש בסוגיית הגמ' פרק המקבל (ק"ב ע"א) וכנפסק בשו"ע (שם סי' של"ט ס"ג), וא"כ כשאיין לו ממון הרי ליכא עליו לאו כדי שנחייבו לחזור על הפתחים שלא לעבור על לאו דהרי איין עליו כלל לאו בכה"ג. ולענין לאיין דלא תעשוק ולא תגזול ואף בשאר חובות וכו"ל, אף דשם לא מצאנו שנתמעטו הלאיין כשאיין לו, מ"מ הרי נתבאר דעת הכסף משנה והפוסקים דאינו עובר על לאיין אלו רק בעושק וגזול לעולם ולא בדעתו לפרוע לאחר זמן, וא"כ באיין לו עתה ממון לפרוע ומחמתו הוא דאינו משלם ולא משום שדעתו לעשוק ולגזול את מי שחייב לו, אינו בכלל עושק וגזול, ושוב גם לאיין אלו ליכא באיין לו ממון כדי שנחייבו לחזור על הפתחים שלא לעבור על לאו, דהרי איין עליו כלל לאו בכהאי גוונא.

ואף לדעת הלחם משנה שנתבאר בדעתו דעובר על לאו דלא תעשוק וגזול גם כשדעתו לפרוע לאחר זמן, מ"מ גם לדעתו נראה ברור דמ"מ מודה דצריך שזה יהיה באופן של עושק וגזול דהיינו שיש לו עתה מהיכן לפרוע והוא אינו רוצה לפרוע, אבל באיין לו עתה ממון מהיכן לפרוע ומשום כך הוא דמאחר ודעתו לפרוע כשיהיה לו, פשוט הוא דכהאי גוונא חסר בשם עושק וגזול, ומודה הלחם משנה שאינו עובר דהלא אינו בא בכוננת עושק כלל, ומדוייק הוא להדיא בלשון הרמב"ם והשו"ע הנ"ל שעובר כשהלה א"י להוציא ממונו "מפני שהוא אלם וקשה", [ואף שענין האלמות הוא ל"ד כמבואר בחוט המשולש להגר"ח (סי' י"ד) דה"ה בטענת שקר כשהלה מכיר בשקרו דהוא נמי אכילת ממונו בזרוע ע"ש, ובאמת גם בדברי החינוך הנ"ל כתב להדיא צד רמאות ע"ש, אולם עכ"פ כשאינו משלם מפני שאיין לו הרי אינו כלל אלם ואכילת ממון בזרוע וברמאות וארבה ברצונו לשלם אלא שאיין לו, וכ"ה לשונו של האהבת חסד דהמונע עצמו מלפרוע חובו "כשיש לו" מפני אלמות שיש בו עובר] ודוק.

ובענין זה של עיכוב הזמן גרידא כשדעתו לפרעו לבסוף, יש לציין דחוץ מענין לאו דלא תגזול האם עובר בכה"ג וכנ"ל מצאנו עוד בדברי הפוסקים שדנו בכמה נידונים האם גדרו כגזולין או לא. דהנה הדין הוא בפקדון שיש לו מחבירו שכשכופר בפקדון ואינו רוצה להחזירו וגזולו לעצמו דנעשה כגזולין שחייב גם באונסים שיבואו על החפץ, ומ"מ דעת הקצוה"ח (סי' רצ"ד סק"א) בזה הוא דכל שאינו כופר בו לגמרי ורק מעכבו בידו לזמן מה אינו נעשה עליו גזולין וע"ש שהביא חולקין בזה. מאידך עיין מחנה אפרים (ריבית סי' מ') ואבני מילואים (סי' קי"ד סק"א) דכן החשיבו מעכב זמן פירעון חוב לגזולין לענין זה דדינו שוה לכל הגזולנים דמשלמין כשעת הגזילה, ובאמרי בינה (הלואה סי' מ"ט) דנחלק עליהם וס"ל דהוה רק מזיק ולא גזולין, וראה בזה בחי' הרי"ם (סי' ל"ט דף קכו ע"א) ובבית מאיר (אבהע"ז סי' צ"ה ט"ז), וע"ע בדברי החזו"א (ב"ק סי' ס"ק י"ד ד"ה ויש לעיין) ובחלקת יואב (ח"א טו"ס ט"ז) ואכ"מ. כמו כן מבואר בקצוה"ח (סי' ע"ג סק"ב) דבהגיע זמן פרעון החוב אף אם הלוח אומר אסלק החוב אחר יום או יומים ואין ההמתנה ש"פ, מ"מ ב"ד יורדין לנכסיו ומגבין חוב המלוה מיד בהגיע זמנו.

[ומענין לענין להבנה יתירה בקפידיא על עיכוב הזמן גם כשלבסוף יקבל הלה את כל כספו עד הפרוטה האחרונה מ"מ יש כאן הפסד וחסרון בעיכוב הזמן, יש לציין את המבואר בהל' מקח

וממכר (ס"ק צ"ס"י - י"ז) בדין מוכר דעייל ונפיק אוזוי דכשהלוקח לא משלם את כל דמי המקח בזמנו דבטל המקח עכ"פ נגד מה שלא נתן, ובנתיבות שם (סק"ז וכן בס"י קצ"א סק"ג) דכשלוקח טוען שאין לו מעות ויתן כשיזדמן לו בטל המקח לגמרי כי לא מכר רק אדעתא ליתן דמים, וע"ש במשפט שלום ודוק, ויש להאריך עוד ואכ"מ.

מאידך כאן המקום לציין גודל חוב מצוות הלואה להלוות למי שנצרך לכך ועד היכן החמירה בה התורה, עד שמחוייב המלוה להלוות גם כשספק לו אם הלוח יפרע בזמנו ולא זו אלא שיפסיד עי"ז המלוה את כל מעותיו מפני השמיטה שתשטט חובו, והוא ממה שהזהירה תורתנו הק' באזהרה חמורה של השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמיטה וגו', על הנמנע מלהלוות מעותיו לפני התקרב שנת השמיטה שבה נשמטין ונפקעין כל החובות, מחשש שישטט חובו בשביעית ולא יצטרך הלוח להחזיר לו מה שלוח ממנו, וכמבואר במסכת שביעית (פ"מ"ג) ובמסכת גיטין (ל"א, א) שלכן התקין הלל פרוזבול, מאחר שראה את העם שנמנעו מלהלוות זה את זה, ועברו על מה שכתוב כאן בתורה השמר לך וגו' עמד והתקין פרוזבול, יעו"ש.

ומבואר מזה שאף שחושש המלוה שיפסיד מעותיו שילוח עתה על ידי שיפקע החוב בשביעית, אף על פי כן לא ימנע מלהלוות מפני זה ואף מוזהר בה באזהרה 'השמר לך' וגם נקרא בעבור זה 'בליעל', וכדברי בעל הפלא יועץ (ערך הלואה): ולפום מאי דכתיב קרבה שנת השמיטה איכא למשמע "דאפילו אם יש מקום לחוש להפסד ממוך" לא ימנע מלהלוות וה' ישלם לו. וכדברים אלו כותב גם החפץ חיים זצ"ל בספרו הלכות אסורי רכילות (כלל ט' בחלק הציונים באר מים חיים אות ב): צא ולמד עד היכן החמירה התורה בענינים אלו, שאפילו אם הוא קרוב לשמיטה ונמנע להלוות להעני מיראת דבר השמיטה "שהוא באמת קרוב להפסד" אף על פי כן נקרא עבור זה בליעל כמו שנאמר השמר לך פן וגו' בליעל לאמר קרבה, וכמו דאמרינן במסכת גיטין נמנעו מלהלוות והיו עוברין על מה שכתוב בתורה השמר וגו', ע"כ.

וביאורן של דברים הוא, דאף דודאי מותר לו לאדם ואף צריך הוא לבטח את מעותיו על ידי בקשת משכון מהלוה או ערבים וכיוצא בזה, ומקיים בזה מצוות הלואה בשלימותה, וכמו שכתבו התוס' במסכת בבא מציעא (פכ"ב ד"ה במלוה) דאף על גב דאין רוצה להלוות אלא על המשכון מצוה קעביד "שבאלא משכון אין לו להלוות כיון שירא להפסיד", וכבר כתב הריטב"א (שם) "דהא ודאי אף על גב דצריך למשכון מצוה עביד כי יזיף לעני, וליכא מאן דאמר בהא דלא חשיבא מצוה". וכן כתב בפשיטות בעל הפנים יפות (בפרשת משפטים) דבהלואה שאין המלוה מחוייב בה לתיתה חניס ממצוות צדקה, כגון בהלואה מרובה לשאת ולתת בו להרויח פרנסתו שאין המלוה מחוייב אלא להלוותו ולא לתיתו חניס, דודאי אינו מחוייב להלוות מעותיו אלא על ידי קבלת משכון מהלוה וכיוצא בזה, כדי שלא יהיה לו הפסד ושיהיה בטוח שיהיה יכול להיפרע ממנו.

וכמו כן כשיש למלוה חשש כלשהוא על הלוח שאינו אדם נאמן, אינו מחוייב בה כלל, וכמו שכתב הגאון ר' שלמה קלוגר ז"ל בספרו חכמת שלמה (ח"מ תחילת ס"י צ"ז) להוכיח כן מדברי רש"י במסכת שבעות (ב, ט"ז), דאינו מחוייב להלוות רק למי שיודע שהוא נאמן, אבל בלאו הכי אינו מחוייב להלוות.

אלא דבאופן שברור לו להמלוה, שיהיה יכול להיפרע מהלוה אף ללא משכון וערב, מחוייב הוא להלוותו חניס, וכמו שכתבו השלחן ערוך הרב (תחילת הל' הלואה) והחפץ חיים (באהבת חסד שם פ"א ס"ח), והוכיחוהו מאזהרה זו הכתובה בפרשתנו שלא להימנע מלהלוות בהתקרב שנת השמיטה מחשש שישמיטנה שביעית, והא קיימא לן במסכת מכות (ב, ג) דהמלוה על המשכון אינו משמט, ועל כרחך מדבר הכתוב בהלואה שלא במשכון שבטוח הוא בהלוה, ועל זה הזהירה התורה שאם אינו מלווהו עובר על השמר לך וגו' [ודברי בעל המנחת סולת על החינוך (סוף מצוה ס"ו צ"ב)].

אמנם כשהלוה הוא אדם נאמן, ובטוח המלוה שבסופו של דבר ודאי יהיה לו מהיכן לפרוע את המעות שלווה, אלא דחושש המלוה שבזמן שנקבע לפירעון, שמא באותה העת לא יוכל הלוח לעמוד בהתחייבותו, שלא יהיה לו מהיכן להביא מעות בזמן ההוא וכדומה [וכמו ששכיח מאד], כשאין הדבר מוריד מנאמנותו של הלוח כלל, באופן כזה מחוייב הוא המלוה להלוותו, ולא זו אלא אף שיכול לבוא על ידי זה לידי הפסד על ידי שבינתיים מאז שיעבור זמן הפירעון עד

לחזור על הפתחים אפי' לדעת העזר י' ולמעשה נראה דגם לענין מזונות מקודש²⁸.
האשה אף שיש שהביאו דברי העזר מקודש

שיפרענו הלוה יפקע וישמט החוב בשמיטת כספים, מכל מקום אינו נפטר ממצוה זו וה' ישלם לו הפסדו.

וחידוש דין זה מוכרח הוא, מאזהרה זו שלא להימנע מלהלוות בהתקרב שנת השמיטה מחשש שישמטנה שביעית, והא קיימא לן (ת"מ סי' ס"ז ס"ח) כדעת הלישנא בתרא בפ"ק דמכות (ג,ב) דאין שמיטה משמטת אלא חוב שהגיע זמן פרעונו לפני השמיטה דאז קרינן ביה 'לא יגוש', אבל חוב שעדיין לא הגיע זמן פרעונו לפני השמיטה אין החוב נפקע בשמיטה. ולפי זה אזהרה זו למי שחושש שתישמט חובו, בעל כרחך מיירי מהלוואה שזמן פרעונה הוא לפני שביעית, וחושש המלוה שלא יפרע הלוה חובו בזמנו ויפקע חובו בשמיטה, והזהירה בזה התורה שאם אינו מלוה עובר על השמר לך וגו', והרי מפורש דאין פטור מלהלוות לאדם שיכול להיות שלא יפרע בזמנו. ואכן כן כתב להדיא הרמב"ם (שמיטה פ"ט ה"ל) במצוה זו, ז"ל: מי שנמנע מלהלוות את חבירו קודם השמיטה "שמא יתאחר החוב" שלו וישמט, עובר בלא תעשה שנאמר השמר לך וגו', [וראה עוד מה שכתב בזה הגאון ר' שלמה זלמן אוירבך ז"ל בספרו מנחת שלמה (סי' מ"ז)].

אלא דאין דבר זה מוסכם לכל, כי מצאנו להמהרי"ל דיסקין (בשו"ת קונטרס אחרון אות ר"ד) שנסתפק בדבר, האם יש חיוב הלוות כשחושש שהלוה לא יפרענו בזמנו, דאולי אזהרת התורה אינה אלא "באדם שבדוק לו שישמור הזמן" ואף על פי כן חושש שמא יתאחר הפרעון וחשש זה הוא שאסרה תורה [ויעיין גם בספר אילת השחר שם בגיטין]. אולם כבר נתבאר והובא מהפלא יועץ והחפץ חיים שאזהרת התורה היא אכן על אופן "שיש מקום לחוש להפסד" ועל אופן "שהוא באמת קרוב להפסד", ולא רק חשש רחוק למאוד. וכיון שספק דאורייתא לחומרא יש להחמיר בדבר ואסור להימנע מלהלוות לאדם שיש בו חשש שלא יוכל לפרוע בזמנו, ודבר זה הוא דבר המצוי למאוד, ויש בזה חשש איסור דאורייתא!

אלא דכל זה אינו אלא בחשש שלא יהיה הלוה מהיכן להביא מעות בזמן הפירעון כדי לשלם חובו, אבל בחשש שלא ישתדל ולא יפרע את חובו בפשיעה בזמן הפירעון ואף אם יהיה לו מהיכן להביא, שם אין חיוב כלל להלוותו, וכבר נתבאר דלהרבה פוסקים נקרא אז הלוה גזלן כשאין פורע בזמנו, וכל שכן אלו החשודים לכך שאין צריך להלוותם, ולא זו אלא שיש איסור להלוותם משום איסור לפני עור לא תתן מכשול יעוין שלחן ערוך (ת"מ סי' צ"ז ס"ד) ובספר מנחת סולת (מצוה ס"ו).
28 וכאן המקום להוסיף ולציין בענין זה של איסור לאו דעושה וגול בחוב, דהנה נתקשה המנ"ח (מצוה רכ"ח אות ד) וכן הקשו עוד אחרונים מהא דפרק הכותב (כתובות פו, א) דמבואר שם דלמ"ד שעבודא לאו דאורייתא כל מה שכופין את האדם לפרוע חובו אינו אלא משום כפיה על המצוות דפריעת בע"ח מצוה [והמצוה היא לדעת רש"י שם משום הין צדק שיהא הין שלך צדק, ולדעת הרמב"ן (בחי' סוף ב"ב קע"ב) מקרא דוהאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה שהכתוב מצוה עליו לעשות כן, וע"ע פתחי תשובה (סי' צ"ז סק"ד) בזה, ויש לציין עוד לדברי הרדב"ז (חי' ב סי' תר"י) דפירש מצוות החזרת חוב משום והשיב את הגזילה אשר גזל ועיין מש"כ בזה בשו"ת רב פעלים (ת"מ ח"ד סי' ז) וצ"ע], וכמו שכופין על נטילת לולב ושאר מצוות עשה ע"ש בסוגיא, והרי להדיא דאין בזה שום לאו שנכופר בפשיטות כדי להפרישו מאיסורא.

אולם למה שנתבאר מהכסף משנה ב"ח וסמ"ע דכל מה שעובר על לאו דעושה וגול היינו רק באינו רוצה לפרוע כלל ועיקר ולא באי פירעון בזמן, לק"מ דסוגיית הגמ' בפרק הכותב מיירי לענין כפיה מיד כשלא רוצה לפרוע חובו בזמנו אף שאומר שדעתו לשלם ושמא יכא לאו [ורק בשכר שכיר איכא ללאו דלא תלין ולא תבוא עליו השמש וכנ"ל], וכן תירצו האחרונים עיין אמרי בינה (בשו"ת סי' ג' אות ו' ובגב"ח סי' ב) דברי יחזקאל (סי' נ"א) הגהות הגר"פ על הר"ס"ג. (עשה כ"ב דף קס, ג ועיש"ע בדעת הר"ן) וע"ע קובץ שעורים שם בכתובות (אות שי"ב) ועוד. [ובאבן ישראל (ח"א עמוד ל"ח דרשה לשבת תשובה) הוציא מדברי רש"י גיטין הנ"ל דמי שאינו משלם חובו בזמן הרי הוא גולן גמור יעו"ש, וצ"ע מנין הוציא זאת הרי דברי רש"י ה"ד בשמיטה שאין מחזיר כלל חובו ולא כשדוחה את הפרעון].

להלכה²⁹, מ"מ להלכה למעשה הדבר אינו מוכרח ומוסכם כלל וכלל, כיון דלהרבה פוסקים אין כלל חיוב התורה על הבעל עכ"פ ככה"ג שאינו זנה משום שאין לו³⁰ לזון את אשתו וזזה דין ברור, וא"כ להלכה

אולם לדעת הלחם משנה שעובר על לא תעשוק בכל מאחר זמן פירעון וכנ"ל, א"כ תישאר קושיא הנ"ל אמאי הוצרכו בגמ' להגיע רק מדין כפיה על מצוות עשה ולא משום אפרושי מאיסור לאו שלא יעבור על לאו דלא תעשוק, ואף דגם לדעתו כתבנו דמ"מ מודה דצריך שזה יהיה באופן של עושק וגזל דהיינו שיש לו ואינו רוצה לפרוע אבל באין לו ומשום כך מאחר מודה הוא שאינו עובר אף שמאחר הזמן כיון דהלא אינו בא בכוונת עושק כלל, מ"מ בגמ' דמיירי ביש לו ואינו רוצה לשלם קשה כנ"ל דבכה"ג אף לאו יש לו ולא רק עשה.

ומ"מ נראה דאף להמבואר בדברי הכסף הקדשים להגאון מבוטשאטש (ר"ס צ"ז וע"ע בדבריו רס' של"ט וכן באשל אברהם אר"ח סי' י"ג) דמן התורה ליכא שום איסור על הלוח בעיכוּב זמן הפירעון גרידא ע"ש, [ולפום ריהטא כ"ה הפשטות בסוגיית הגמ' שם בהמקבל (ב"מ ק"ב) ובשו"ע (חור"ם סי' של"ט ס"ח וסי' צ"ז ס"ד) דלדחתו ולא לשלם בזמנו אינו אלא איסור דבריהם 'אל תאמר לרעיך לך ושוב ומחר אתן ויש אתך' (משלי ג, כח), ויש להאריך בזה ואכ"מ], והרי לכאורה מבואר לדעתו דאפי' עשה דפריעת בע"ח מצוה ליכא לדידיה לענין "זמן" הפירעון גרידא, וא"כ גם לדידיה עדיין יקשה כנ"ל דעל כרחק לא מיירי הגמ' בעיכוּב הזמן פירעון גרידא דהא שם ליכא מצוות עשה [אם לא דנימא דגם כוונת הגמ' אינו אלא מ"ע מדבריהם ולא מדאורייתא, ועיין בהגהת הרמ"א על המרדכי (ב"מ סי' ת"ג), והוא תלוי גם מה המצוה כנ"ל ועיין פ"ת הנ"ל בשם ארעא דרבנן ובספר חושן אהרן שם ואכמ"ל].

אולם נראה דגם לדעתו אף כי איסור ליכא מ"מ מצוה ודאי איכא, דהא מ"מ מוטל עליו להוציא העבוט לשליח ב"ד והוא עבד המלוה, ואפשר לתבעו בב"ד ומסדרין בע"ח, ורק אינו בעבירת לאו ועשה, עיין כסף הקדשים שם (ברס' של"ט) ובאשל אברהם שם (באור"ח סי' י"ג) ודוק, ומ"מ דימוי הגמ' לכפותו מדין קיום מצוות פריעת בע"ח ככפיה על מצוות סוכה צריך עיון לדעתו דליכא איסור מה"ת כלל בעיכוּב הפירעון, ואם הגמ' מיירי באינו רוצה לפרוע כלל ועיקר, שוב יקשה כנ"ל דבאין דעתו לפרוע כלל הא איכא גם לאו דלא תעשוק או גם לא תגזול ולא צריך להגיע לדין כפיה על קיום המצוה רק לאפרושי מאיסורא וכנ"ל.

ואולי י"ל לדידהו דהא דאיכא לאו דלא תעשוק באינו פורע חובו וכנ"ל, היינו דוקא למ"ד שעבודא דאורייתא ויש למלוה עליו שעבוד וקנין בממונו וכשמחזיק הלוח ממונו ואינו רוצה לפרוע חובו נחשב כגזול את המלוה ועושק את ממונו, אבל אי שעבודא לאו דאורייתא הוא ממון דידיה ואינו נחשב עושק ממון המלוה כלל ורק מצוות עשה דפריעת בע"ח מצוה הוא דאיכא עליו ואין עליו שום ל"ת, ולכן למ"ד שעבודא לאו דאורייתא הוא דאמרה הגמ' שיש עליו רק מצוות עשה דפריעת בע"ח מצוה ולא לאו, [ואדרבה יש שכתבו לאידך גיסא דלמ"ד שעבודא דאורייתא ליכא כלל להא דפריעת בע"ח מצוה ולא סבר כלל דאיכא מצוה, וכל הגמ' אינו אלא למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, ראה בטור (חור"ם סי' רע"ח סי"א) מהרשב"א ע"פ פי' הפרישה שם ודלא כאמרי בינה (הלואה סי' ג), וראה באריכות בזה בהגהות הגרי"פ לספר המצוות (עשה כ"ב עמוד קנ"ט) ואכ"מ], וכן מצאתי בשערי חיים (קידושין סי' ט"ז) שכתב כיוצ"ב עיי"ש.

ולדעת המרדכי בכתובות שם (אות רכ"ב) דהגמ' מיירי רק ביתומים ולא בחייב עצמו בלא"ה לק"מ, [וע"ש במרדכי מהנידון הנ"ל אי יש איסור גזילה באי פירעון בזמן ושפשוט שכופין מה"ט, אבל יש לעיין בכוננתו שם ע"ש ובאמרי בינה (שו"ת סי' ג)].

29 ראה מנחת יצחק הנ"ל.

30 הנה לא מיבעיא לדעת הסוברים להלכה דמזונות האשה אינם אלא מדרבנן דליכא לכל יסוד זה שיתחייב משום הלאו ליתן כל ממונו ולחזור על הפתחים, אלא אפי' למ"ד דמזונות האשה הוא מדאורייתא הנה אם נימא דבלאו שאינו בקום ועשה ל"צ ליתן כל ממונו וכנ"ל מרעק"א ובפ"ת,

המוטלים עליו בהוצאת ממון, או דכל שאין לו במצב דידיה כמו שהוא אנוס הוא ופטור וכן מעור טעמים וכמו שיתבאר.

יא] הנה לענין חיוב מזונות שהאדם חייב לזון את אשתו, נחלקו הראשונים בתוס' כתובות (סג, ד"ה באומר) וברא"ש (שם פ"ה סי' ל"ב) ושאר, דלדעת רבינו אליהו חייב להשכיר עצמו ללמד תינקות או לעשות מלאכה אחרת כדי לזון את אשתו³² והביא ראה מדכתבינן בכתובה 'ואנא אפלח כו', ולדעת ר"ת פטור והא שכותבים בכתובה 'אפלח' אין הכוונה להשכיר עצמו אלא עבודה שדרך האיש לעבוד בכיתו דהיינו שיחרוש וינכש ויעדור את השדה ויביא מזונות לבית אבל להשכיר עצמו אינו חייב.

אי אפשר לחייב את האיש לחזור על הפתחים לא בשביל מזונות אשתו³¹ ולא לפרעון שאר חובות, אם לא למי שבלא"ה חוזר על הפתחים לצרכי עצמו דאז מחוייב לחזור גם לכל הצטרכויותיו הכולל חובותיו וקיום המצוות וכמשנ"ת.

ענף ב': יציאה לשוק העבודה והשכרת עצמו למלאכה

יציאה לעבודה והשכרת עצמו למלאכה לצורך מזונות האשה והילדים

עתה נברר הדין האם מחוייב האדם להשכיר עצמו למלאכה ולצאת לעבוד להשיג ממון כדי לקיים חיוביו ומצוותיו

א"כ גם לאו זה דאין זן את אשתו דהוא בלא עשיית מעשה אין הכרח שיצטרך משום הלאו ליתן כל ממנו ולחזור על הפתחים ודוק.

אלא דאפי' אם היה חייב בלאו כיוצא"ב לחזור על הפתחים מדאורייתא משום קיום הלאו, אין כלל הכרח לומר כן גם בלאו זה דשארה לא יגרע, על פי המבואר בסמ"ע (תרו"מ סי' צו ס"ק נ"ז) דאפי' למ"ד שארה דכתיב בתורה פירושו מזונותיה, מ"מ התורה לא חייבתו ליתן לה מזונות אלא כשיש לו ואז תאכל היא עמו ותהא כגופו, ומשא"כ כשאין לו, ובפרישה שם (ס"ק מ"א) האריך יותר בפרט זה לענין חוב מזונות דלא חייבתו התורה ולא חכמים בתורת חוב ליתן מזונות לאשתו כדין בע"ח, אלא חייבוהו להיות אשתו כגופו דהיינו ליתן לה שארה וכסותה כמו שמאכיל ומלביש נפשו ושתשוה לו לפרנסה ממה שהוא אוכל יעו"ש דבריו, ובמה שהבאנו להלן (הערה נ"א) עוד מדברי הפוסקים בהגדרת חיוב מזונות ודוק.

גם להנפסק ברמ"א (אהע"ז סי' ע"ג) דמי שאין לו מזונות אלא חד יומא חייב לזון מיניה את אשתו או למיכל בהדה, מ"מ משמע לכאורה דעכ"פ אינה קודמת לו למזונותיה אלא שווה לו, וראה מה שהאריך בזה בעל התיבות המשפט בספרו בית יעקב על הל' כתובות (סי' ע"ח ס"ג) אם אין לו מזונות רק לסעודה אחת האם מגבין אותה לאשתו והוא יחזור על הפתחים, או לא כדמשמע ברמ"א זה, והביא נמי סברא זו דהתורה לא חייבתו לזון את אשתו רק אחר שיש לו לזון את עצמו אבל בודאי לא חייביה רחמנא להקדים מזונותיה למזונות שלו, אלא דמסיק דמ"מ כל שהדין לגבי הגבאי צדקה הוא להקדים את האשה לאיש כן הוא גם במזונות שהוא מחוייב לה שבכה"ג שהגבאי צדקה היה מקדימה כן הוא יקדים אותה ואם יש לו רק סעודה אחת היא קודמת והוא למזונותיו שלו ישאל על הפתחים, וע"ש בסו"ד שדן במי שנתנו לו צדקה סעודה אחת האם חייב ליתן מזה לאשתו. ועכ"פ שבשבילה יצטרך הוא לחזור על הפתחים זו לא שמענו.

כמו כן יש להעיר לדעת הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רס"ב) דמבואר מלשונו דהלאו מן התורה במניעת מזונות האשה דשארה לא יגרע למי שאינו זן את אשתו אינו אלא כשעושה כן על צד ההכאה והצער ע"ש, ולפי"ז לא שייך כלל לאו זה כשאין לו ומחמת זה הוא דאינו זנה ולא כדי להכאיבה ולצערנה ודוק, וראה בשו"ת מהר"ם שי"ק בחיבורו על תרי"ג מצוות (מצוה מ"ו).

31 ובאמת העזר מקודש עצמו לא קבע בזה מסמרות וסיים שהדבר עוד צריך לו עיון בזה.

32 ע"ש שהוכיח כן מהא דמבואר שם דלמ"ד מורדת ממלאכה ה"נ מורד הוא מי שאומר איני זן ואיני מפרנס, והרי דמחוייב להשכיר עצמו ולעשות מלאכה כדי לזון את אשתו, דאל"כ מה ענין זה אצל מורד ממלאכה.

רבינו אליהו דאין כופין את הלוח להשכיר עצמו כדי לפרוע חובו, וכמש"כ בחי' הריטב"א (שם במס' כתובות סג, א הובא בשיטמ"ק) על דברי רבינו אליהו שזה ודאי דין חדש מאוד שיכופו על מזונות מה שאין כופין כן לבע"ח.

וכן הביא הטור (ח"מ סי' צ"ט סעיף ט"ו-י"ט) מתשובת הרא"ש (כלל ע"ח סי' ב' וע"ע כלל ס"ח סי' ע), שאינו חייב להשכיר עצמו לפרוע חובו, וכדעת ר"ת שחלק על רבינו אליהו, ושאפשר שגם רבינו אליהו מודה בשאר חוב שאין מחייבין אותו להשתעבד לפרוע, אלא דוקא במזונות אשתו דמספר כתובה נלמד דכתיב ביה ואנא אפלח ואוקיר ואיוון ואפרנס, ולא בשארי חובות ע"ש.

ונפסקו דברי הרא"ש בשו"ע הל' גביית חוב (שם סי' צ"ז סעיף ט"ו) דאין כופין אותו להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה כדי לפרוע,³⁵ וע"ש בסמ"ע (סיק כ"ט) שכתב בטעם הדבר דנראה שהוא מטעם דכתיב כי לי בני ישראל עבדים שטר דהשם יתברך הוא קודם, ודוקא בגנב משל חבירו כתיב ונמכר בגניבתו ולא בהלואתו שלהוצאה

ולהלכה הנה הרמ"א בשו"ע (אהע"ז סי' ע' סעיף ג') הביא דעת רבינו אליהו דחייב, וכמובא שם בב"י מתשובת מיימוניות (נשים סי' ל"א) דכן נוהגים רבותינו שבצרפת, ואולם ע"ש בבהגר"א (סק"ט) דדעת רוב הפוסקים כר"ת דפטור, וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקס"ו) דטעמא רבה איתא בדבריו של ר"ת והחולק עליו להביא ראיה דאפי' בנמכר לעבד עברי אין רבו יכול לכופו להשכיר עצמו אצל אחרים ולהביא שכרו לרבו וכ"ש בזה.³³

יב] והנה גם רבינו אליהו לא דיבר אלא לענין חוב מזונות האשה, אולם לענין חיוב מזונות ילדיו אפי' לילדיו הקטנים הפחותים משש שנים, כתב בעל התוס' יו"ט (כתובות פ"ד מ"ו) דודאי אינו חייב להשכיר עצמו לפועל כדי לפרנסם.³⁴

יציאה לעבודה והשכרת עצמו למלאכה לצורך פרעון חובות

יג] כמו כן כתבו הראשונים והפוסקים, דכל דברי רבינו אליהו אינו אלא לענין חיוב מזונות, אולם לענין פרעון שאר חובות מודה

33 ויש עוד הרבה מה להאריך במחלוקת זו של רבינו אליהו ור"ת, בסברתם ובטעמם, ובפרטי הדינים מתי ובאיזה אופן נחלקו ומתי מודים זל"ז, וכן בעצם ההכרעת הדין להלכה בין רבינו אליהו ור"ת להלכה למעשה בפרט בזמנינו אנו דלכאורה נשתנה הכוונה בהתחייבות הכתובה "ואנא אפלח כו" גם לר"ת, כיון שלרוב ככל בנ"א אין קרקע לעבדה ולזרעה ובע"כ נתחייב לעסוק בעבודה כדרך בנ"א, עצמאי או אצל אחרים, ואף מי שנפשו חשקה בתורה כוונתו ללמוד בכלל ולקבל מלגה ולא לשבת על התורה ללא שום עזרה כספית ועיין בזה להלן, וראה באוצה"פ שם על הרמ"א (בסי' ע' ס"ג) ובפדרי"ם שהאריכו רבות בזה, ועוד חזון למועד בעז"ה.

34 והוא כמו שיבואר להלן דדברי רבינו אליהו אינם לענין פרעון שאר חובות רק לענין חוב מזונות, ולכן ס"ל לתוס' יו"ט דגם לענין מזונות אינו אלא למזונות אשתו ולא למזונות בניו, ולכאורה דבריו אינם לדעת הר"ן דמזונות הילדים בכלל מזונות אמם הם ויש לעיין בזה, אבל עכ"פ אנו להלכה לא קי"ל כהר"ן גם בחיי אמם וא"ש דברי התוס' יו"ט, ומזה עוד סייעתא גדולה למשנת"ל לעיל (הערה כ"ה) לחלק בין מזונות האשה למזונות הבנים לענין חזרה על הפתחים אף לדעת העזר מקודש ודלא כדעת המנח"י.

35 וראה עוד בזה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"ק סי' קמ"ו וד"פ סי' שפ"ו וד"ל סי' קנ"ה) ובמש"כ בזה בספר טל אורות (להרב יוסף בן ג'ויא, דרשות לפרשת קדושים עמ' קפ"ט) האם יש חולקים על הריטב"א והרא"ש זה יעו"ש, ואכמ"ל.

ובאופן שהתנה ע"ז מתחלה, ע"ש בתומים וכן בב"ח על הטור שם, ובמחנ"א (שכירות פועלים סי' ב') ובאמרי בינה (גב"ח סי' ב'), וחזו"א (ב"ק סי' כ"ג אות כ"ח, צו"יין להלן) ועוד, והוא תלוי גם בהבנת מחלוקת רבינו אליהו ור"ת לגבי מזונות מה שנחלקו בכוונה של 'ואנא אפלח כו', ואכמ"ל.

ידי] והנה בשער משפט שם יצא לדון בארוכה, דאף דאין ב"ד כופין את הלוחה להשכיר עצמו כדי לפרוע חובו וכנ"ל, מ"מ חיוב מוטל על הלוחה מצד עצמו להשכיר עצמו כדי לקיים חיובו ומצוותו לפרוע חובו ורק ב"ד הוא שאין כופין אותו על כך, ע"ש דמסיק דהדבר תליא בפלוגתא דרבוותא, דאף דלשיטת ר"ת אינו חייב כלל להשכיר את עצמו לפרוע חובו כי אז נקרא עבד לעבדים, אמנם לשיטת הגהות מרדכי בשם מוהר"ם שהוא שיטת הרב רמ"א (בסי' של"ג סעיף ג) אף דאין כופין אותו מ"מ חייב בעצמו להשכיר את עצמו [באופן המותר כדי שלא יהיה בכלל עבד לעבדים ע"ש ברמ"א ובנו"כ] בכדי לפרוע את חובו, והובא בפ"ת שם (סק"ה), וגם החפץ חיים בספרו אהבת חסד (סוף דין עניני העבט) הביאו, ועיין בזה באמרי בינה (גב"ח סי' ב')³⁷.

טו] הנה באם טעם הדבר שאין כופין אותו להשכיר עצמו הוא משום ד'ונמכר בגניבתו ולא בחובו' וכנ"ל ברא"ש וסמ"ע,

ניתנה ע"כ, וכבר כתב השער משפט שם (בסי' צ"ז סק"ג) דלא ראה הסמ"ע את תשובת הרא"ש בפנים רק מה שהעתיק ממנו הטור, אבל בתשובה בפנים כתב הרא"ש להדיא טעם זה שאין כופין אותו להשכיר עצמו שלא יהיה נקרא עבד, דכי היכי דרשינן ונמכר בגניבתו ולא בזממו ולא בכפילו (קידושין יח, א) ה"נ דרשינן ולא בפירעון חובו [ולר"ת ולא במזונות אשתו], והמשכיר עצמו נקרא מכירה דשכירות ליומיה מכירה ע"ש.

וכבר כתב החזו"א (ב"ק סי' כ"ג אות כ"ח) דמשמע דאפי' לעבוד בקבלנות אינו חייב, ואע"ג דמקרא בגנבתו אי אפשר למילף רק הקנאת גופו כעין עבד עברי מ"מ ילפינן גם קבלנות, דהא קנין עבד עברי אלים טפי מקנין פועל שהקנה גופו וא"כ מנ"ל למעוטי מקרא בגנבתו פועל לימעט עבד עברי ותו לא, אלא על כרחך קים להו דכל דאימעט ממכירת עבד עברי פטורין גם משאר עבודה.³⁶

36 ונראה ראייה ברורה לזה מהא דנפסק שאין כופין אותו להשכיר עצמו "ולא לעשות שום מלאכה" כדי לפרוע, הרי להדיא דנפטר גם מעשיית מלאכת אומנות וכד' לעצמו שעל ידה ירויח ממון כדי לפרוע חובו, ולא רק מהשכרת עצמו לאחרים, וע"ע בזה להלן, וע"כ דנפטר מכל מלאכת עבודה ודוק.

ויש לציין דדברי החזו"א שם תמוהין במש"כ לבאר דברי הש"ך (חז"מ סי' של"ג סק"ט) שכתב על הא דקי"ל דפועל החזור בו בדבר האבד לבעלים יכולים הבעלים לשכור עליו אחר כדי שכרו, וכתב הש"ך דאף אם אין לו לפועל מהיכן לגבות ממנו מ"מ אין הבעלים כופין אותו בעצמו לעבוד בשביל חובו זה, וכתב החזו"א דטעם הש"ך הוא משום דכל הדינים בין בעה"ב ופועלים הוא לענין חיוב ממון ושעבוד נכסי, אבל גופו לעבוד אינו משועבד לעולם, ואע"ג דפריעת בע"ח מצוה וכופין אותו, מ"מ אין כופין אותו לעבוד ולהשתכר בשביל לשלם חוב, וכמש"כ בתשובת מיימוני לס' קנין (סי' ל') מהא דאמרו בקידושין (יח, א) בגנבתו ולא בזממו ה"ה ולא בחובו, ומה"ט אינו חייב לעבוד בשביל מזונות אשתו, והוסיף ע"ז החזו"א (בסוגריים מרובעות) דבתשובת מיימוני לא נזכר אלא מזונות אשתו אבל נראה דה"ה שאר חוב דבקרא כתיב בגנבתו, ואף אם ישעבד עצמו הוי קנין דברים (ראה לעיל הערה ל"ה), ואין זה תלוי במחלוקת רבינו אליהו ור"ת דדיברו לענין חוב מזונות ושעבוד אישות שאני ומשא"כ שעבוד בע"ח ע"ש.

ופלא גדול איך לא הביא דברי הרא"ש ושו"ע הנ"ל המפורשים דאין כופין אותו להשכיר עצמו לפרוע חובו, והיה צריך לחדשה מעצמה מתשובת מיימוני דקאי למזונות ולא דיבר כלל מפירעון חובו, וגם בא לחלק מעצמו מזונות לפרעון חובו לדעת רבינו אליהו ור"ת, כשהרא"ש כבר הביא וחלק משם והביאו הטור וכנ"ל [להלן יבואר טעם החילוק בין מזונות לשאר חובות], והחזו"א עצמו במק"א (אהע"ז סי' ק"ח סק"י) הביא דברי המחבר הנ"ל ע"ש, וצע"ג.

37 ואולם לשונו של השו"ע הרב בדין זה (הל' הלואה סעיף ה) הוא שאינו חייב להשכיר עצמו כו' ומשמע שאין כלל חיוב עליו ולא רק שב"ד אין כופין אותו על כך [עכ"פ כשהוא אנוס ועיין מש"כ בזה

רוצה להפסיק עבודתו ועי"ז לא יוכל לפרוע חובותיו ולזון את אשתו

טז] אם היה רגיל להשכיר עצמו או לעשות מלאכה ועתה כדי שלא יקח בע"ח מה שיעשה אין הלוח רוצה עוד לעשות, כתבו הרבה הפוסקים דכופין אותו לעשות כמו שהיה רגיל.³⁸ ונראה דכן הדין לענין

לפי"ז יוצא דגנב ממש שנמכר על גניבתו, הרי אף בזמה"ז דליכא דין עבד עברי כיון שאין היובל נוהג, והוא הטעם שאין מוכרים את הגנב ראה בטור (ח"מ סי' שמ"ח) ובסמ"ע (שם ס"ק י"ג), מ"מ נכוף אותו להשכיר עצמו כדי לפרוע ולשלם גניבתו, דדוקא למכרו ממש לע"ע הוא דאין מוכרים בזמה"ז, והוא דין חדש להלכה.

הגר"נ גולדברג בקובץ הישר והטוב (ח"ב עמ' לח), ועיי' גם להלן (הערה מ') מהאולם המשפט ומה שהערנו עליו וכן מה שהבאנו שם (בסוף ההערה) להעיר בזה, ולהלן (הערה מ"א) הבאנו גם מהמנחת חינוך דלכאורה פליג על השער משפט, [וראה בב"ח שם (בחו"מ סי' צ"ט על תשובת הרא"ש שבטור) ומשמעות דבריו שלדעת ר"ת אפילו מעצמו אינו רשאי להשכיר עצמו כדי לפרוע לבע"ח ומוחין בידו דאיסורא קעביד דהתורה אמרה ונמכר בגניבתו ולא בחובו דשכירות ליומיה ממכר הוא, ובמש"כ בזה בספר טל אורות (להרב יוסף בן ג'וייא, דרשות לפרשת קדושים עמ' קפ"ט) ע"ש]. וע"ע בדברות משה הנ"ל (קידושין סי' כ"א) כתב כדבר פשוט דרק לעניין גביית ב"ד הוא דאין כופין אותו להשכיר עצמו, אבל הוא עצמו ודאי מחוייב בזה בין מצד עצם החיוב תשלומין דהוה גזלן כשלא משלם ובין מצד פריעת בע"ח מצוה ושעבוד הגוף שעליו.

38 בערך לחם מהריק"ש (שם בסי' צ"ז סעיף ט"ו) הביא כן בשם הרדב"ז (ח"א סי' ע"ע ח"ג סי' תקס"ו) ז"ל ומסתברא לי שאם הוא רגיל לעשות מלאכה או להשכיר עצמו ועתה כדי שלא יקח בע"ח מה שיעשה אינו רוצה לעשות כופין אותו לעשות כמו שהיה רגיל ע"כ, וכ"כ הערוך השולחן (סי' צ"ז ס"ה) מעצמו דהא דאין כופין אותו להשכיר עצמו ולעשות מלאכה היינו דוקא כשלא היה בעל מלאכה עד עתה, וכ"כ השבט הלוי (ח"ד אור"ח סי' ס"ד) דהא דאין כופין אותו להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה כדי לפרוע היינו באינו רגיל לעשות מלאכה כמש"כ הפוסקים.

וטעם הדבר נראה כיון דהא כל מה דאין כופין להשכיר עצמו לפרוע חובו הוא משום כי לי בני ישראל עבדים וכנ"ל, והלוה שבין כה עבד עד היום וכל מטרתו שאינו רוצה לעבוד מעתה אינו אלא כדי שלא יצטרך לפרוע חובו ולא משום שאינו רוצה להיות עבד לעבדים, לכן מהל' שעבודו לפרע"ח מחוייב הוא לעשות כל טעדיקי ולהמשיך להכניס כסף כמו שעשה עד היום ולפרוע בהם חובו, וקצת רמז לדבר יש למצוא אף בחזרת פועל בחצי היום משום לי בני ישראל עבדים דאם חוזר מכח יוקר או לדעת קצת פוסקים בחזור מבעה"ב זה והולך לאחר וכד' אין בו דין זה ראה שו"ע הל' שכירות פועלים ובנו"כ (ח"מ סי' של"ג ס"ד ברמ"א ובפ"ת שם לעיל סק"ד באריכות).

ואולי הוא גם משום קנס שב"ד יכולים לקנסו לפנים משורת הדין וכדלהלן (הערה מה'), ובכה"ג שעבד עד היום ומשתמט כדי לפרוע חובו קונסים אותו וכ"כ בפד"ר (ח"ב עמ' 87).

39 הנה לענין מזונות האשה שנתחייב בכתובה 'ואנא אפלח כו', נראה דשם הסברא פשוטה יותר דלכו"ע יודו שמתחייב הוא להמשיך לעבוד במלאכה או בשכירות פועל שהיה רגיל בה אף לר"ת, כיון דאז הרי ברור שהוא בכלל ואנא אפלח כו' כי ע"ז היתה כוונתו, וכמו שמודה ר"ת שחייב מה"ט לחרוש ולזרוע את שדהו כדי לזון ממנה את אשתו כי הוא בכלל אנא אפלח, ה"נ בהיה עוסק במלאכת עבודה הרי הוא בכלל ואנא אפלח, ונראה דבמזונות הוא דין מוסכם אף לדעת הט"ז והאמרי בינה דלהלן החולקים לענין פרע"ח, וכ"מ סברא זו באוצה"פ (סי' צ' ס"ק י"ח אות י"א) בשם ספר שנה שאול שבספר הגם שאול ובשם הפסקי הלכות יד דוד וכן מפד"ר ע"ש.

אלא נראה דלכאורה סברא זו במזונות לא שייכי רק בעבודה שהורגל בה בשעת הנישואין שאז כתב לה ואנא אפלח כו', אבל אם התחיל לעבוד לאחר הנישואין ובא עתה להפסיק ולא לזון את אשתו ליכא סברא זו, וצריך איפוא לב' הסברות הנ"ל, וסברא האחרונה הנ"ל דאפשר לחייבו משום לפנים משורת הדין ודאי איכא גם במזונות ואדרבה במזונות הוא עיקר המקור דכופין אותו לפנים משורת הדין, ואולם סברא הראשונה הנ"ל יש להסתפק האם שייכת גם במזונות שאולי לא

יציאה לעבודה והשכרת עצמו למלאכה

לצורך פרעון שכר שכיר

יז] ולענין פרעון שכר שכיר, אף שנכתבו שם הרבה לאוין, נראה פשוט דאין דינו

מזונות כופין אותו ולעשות כמו שהיה רגיל, וכ"ש כשהורגל בעבודה כבר בשעת הנישואין.³⁹ ויש חולקין לענין פרעון חוב וסוברים שאין כופין אותו גם למה שהורגל בה עד היום.⁴⁰

חייבוהו כלל ביצירת ממון ורק לזון ממה שיש לו נתחייב וליכא התחלת חיוב באין לו, אף כי הסבא נוטה יותר לחייבו גם במזונות עכ"פ כשהיה רגיל במלאכה זו שממנו פרנס אותה, ובלא"ה יש לדון דאולי אנה אפלא כו' שייכי גם במה שהתחיל לעבוד לאחר נישואיו, ומה גם שי"ל דאינו תלוי בכונתו אלא במהות חיובו משום שעבוד האישות כן חייבוהו חז"ל וע"ע חזו"א (אה"ע סי' ק"ח אות י'). ויש עוד להאריך בכל זה ואכ"מ.

40 האמרי בינה (דיני גביה סו"ט ב) הביא דברי הערך לחם אלו לענין פרע"ח, וכתב עליו דלדינא צ"ע כי מלשון השו"ע משמע דבכל אנפי אין כופין אותו להשכיר א"ע כדי לפרוע חובו ע"ש. ולענ"ד גם מדברי הט"ז (חור"מ סי' צ"ט סעיף ב) מתבאר בפשטות דאי בעי לא עסיק בהרווחה כלל אף שרגיל במלאכה ע"ש.

ובספר טל אורות (להרב יוסף בן גוייא, דרשות לפרשת קדושים עמ' קפ"ז) העיר על הרדב"ז והערך לחם, דהא מקור הדין שא"א לכופו להשכיר עצמו הוא מהרא"ש בתשובה (כלל ע"ח סי' ב) ותשובה זו מובאה בטור (סי' צ"ט סעיף ט"ו), ושם מפורש להדיא בלשון השאלה ז"ל ויושב בטל ואינו רוצה להתעסק בשום דבר כו' ובא בע"ח להשיבועו כו' ובקש עוד כו' ואומר שישביעוהו שישתדל במלאכה שרגיל בה בפרקמטיא או בריבית ויגבהו חובו ממה שירויח אחר שיוציא ממנו צורך מזונו, ואם אומר איני מוציא מעות להתעסק בריבית במלאכתי שהייתי רגיל בה אני אמציא לו מעות או יבוא ויעשה עמי מלאכה בחובי במלאכה זו בעצמה ואתן לו שכר הראוי לו כו', תשובה כו' ומה שטוען שמעון שיעשה מלאכה כדי לפרוע חובו אין ב"ד כופין אותו לכך כו' עכ"ל. והרי מבואר לכאורה להדיא ברא"ש ובטור דאפי' ברגיל במלאכה בפרקמטיא או בריבית ומעתה רוצה לישב בטל ולא להתעסק בשום דבר שזו היתה השאלה שם אעפ"כ א"א לכופו כלל, וכן העיר שם בטל אורות מדברי הריב"ש (סי' תפ"ד) דכתב דפועל החוזר בחצי היום משום כי לי בני"ע עבדים הוא אף כשנשכר לכל היום, לפי שאין תנאי מועיל לעבוד בגופו על כרחו "אע"פ שהוא מלאכת אומנתו הרגיל בה", ולמד מזה במכ"ש ללוח ששעבד עצמו והתנה שיהיה נתפש בגופו שאין מועיל תנאו להיות במסגר אסור ובבית כלא יושבי חושך, והרי הביא ראייה מפועל אפי' כשהיא מלאכת אומנתו בכך, וצ"ע. אולם מאידך נ"ל ראייה לדבריהם, דהנה בדרכי משה (חור"מ סי' צ"ט סק"ד) ציין לדברי המרדכי (בי"מ סי' ת"ג) שהביא תשובת רבי אביגדור דלוח נאמן לישיבע שהממון שבידו משל אחרים הוא [כדי שבע"ח לא יוכל לגבות מהם], אע"פ שמלביש עצמו ובני ביתו מאותו ממון, שמא אחרים נתנו לו על מנת שלא יפרע לבע"ח "ואם אמר לו המלוה עשה עמי מלאכה ואני אתנה לך בחובך לאו כל כמיניה דמי יפרנס אותו ואת בניו", עכ"ל.

וצ"ע במה שנתן טעם על הא דאין המלוה יכול לכפותו לעבוד אצלו ולעשות עמו מלאכה משום דמי יפרנס אותו ואת בניו, הרי בלא"ה אף אם הלוח יושב בטל ולא מפרנס עצמו ובניו נמי קי"ל דא"א המלוה לכפותו לעבוד וכמש"כ הרא"ש וכן קי"ל וכו"ל, ואם רבי אביגדור חולק וס"ל דאפשר לכופו וכמו דס"ל לרבינו אליהו במזונות כן ס"ל גם לענין פרע"ח, א"כ מה תשובה היא "דמי יפרנס אותו ואת בניו", הא קי"ל (חור"מ סי' צ"ז סכ"ג) דאין מסדרין לאשתו ובניו וא"כ יאכל רק אותו [ועיין בספר טל אורות הנ"ל (שם עמ' קפ"ט) וצ"ע], וגם המשך דבריו אלו עם מה שכתב מקודם 'אע"פ שמלביש עצמו ואת בניו ביתו מאותו ממון שמא אחרים נתנו לו על מנת שלא יפרע לבע"ח' צ"ב קשר הדברים, שבפשטות הוא דבר אחר, והדרכי משה הביא שניהם יחד.

והנה עיין אולם המשפט (סי' צ"ז סעיף ט"ו) שהוכיח מתשובה זו דמבואר דבשכר מלאכתו מפרנס בניו, דאדרבה אזיל בזה כהרא"ש דאין כופין אותו להשכיר עצמו כדי לפרוע לבע"ח, ולכן מותר לו להשכיר עצמו לפרנס אשתו ובניו כיון דאינו משועבד לבע"ח, וזוכה בשכרו לו ולאשתו ובניו, ושמכאן מבואר דלעולם אין בע"ח גובה משכר עבודה ע"ש שהעיר בזה על השער משפט.

ואולם לענ"ד כדי ליישב הקושיות הנ"ל נראה דאדרבה מפורש בתשובה זו נגד האולם המשפט, נראה פ"י תשובה זו הכי, דמקודם מיירי מממון שמקבל מאחרים עבור שכר מלאכתו שעובד בשבילם, ולכן קאמר דפורעים לו שכר זה בתנאי ועל מנת שלא יפרע לבע"ח, ועושיין זאת כיון שרק על ידי כך יעבוד אצלם, דמטרתו הוא לפרנס אשתו ובניו ואם לא יתנו לו ע"מ שאין לבע"ח רשות בו יוכל הבע"ח לטלנו בחובו, וזה דלא כאולם המשפט, וראה גם בדברי רב האי גאון שבספר משפטי שבעות (ח"ב שער י') ונותנים לו ממעשה ידיו מה שראוי לו ולביתו ולבניו הקטנים שלא השלימו עדיין שש שנים וחכמים חייבוהו במזונותם, "והמותר ממעשה ידיו נותנים לו לבע"ח", ואכמ"ל.

[יש להעיר דהא דין זה להתנות ע"מ שאין לבע"ח רשות בה ה"ד במתנה ולא במכר כמבואר בשו"ע (חומ"ס סי' ק"א סעיף ג'), ובב"י (סי' צ"ט סק"ב) הביאו מתשובת ר' יהודה בן הרא"ש, ומטעמא דכיון דנתן מעות על מכירתו אם מתבטלת המכירה יש לו ללוקח הלוה מעות אצל המוכר ע"ש. ולפי"ז לכאורה גם פועל דינה כמכר דהא אם תתבטל הנתנה ע"י גביית הבע"ח ממנה לא תוחזר להבע"ח דעדיין חייב לו דמי פעולתו, אלא דאם הוא רק משום שעבודא דר"ג היה אפשר לחלק להסוברים דליכא שעבודא דר"ג בפועל עיין תוס' קידושין (טו א ד"ה אידך) בשם הר"ר נתנאל, גם יעויין ברמ"א (סי' פ"ו סעיף א') ובש"ך (סק"ג) ושער המשפט שם (סק"ב) ובנח"ל (סו"ס ט') ובתומים (סו"ס ק"ד) ובבית מאיר (אהע"ז סי' ק' סעיף ב' על הרמ"א שם) אי הוי ראוי או לא, ואולם למש"כ הב"ח שם (סי' ק"א סק"ה) דגובאו משום משכונא על המעות ע"ש א"כ ה"ה בפועל. וגם לטעם הב' שנתנו במכר דמאי נפק"מ למוכר להתנות כן ואין זה אלא שהבע"ח כופהו לכך ע"ש ובנתיבות שם (סק"ב) א"כ ה"נ י"ל כן בפועל, אם לא שנאמר דאז מותר לו שכר פעולתו וגם במכר לכאורה יכול להתנות כן בפירוש, ודוק. ומ"מ עכ"פ מתבאר מדברי רבי אביגדור שבמרדכי, דמהני במתנה עכ"פ תנאי שלא יהא לבע"ח רשות בה וכהרא"ש והמחבר (בסי' ק"א ס"ג הג"ל), ועל אף שבחי' רעק"א הביא מהמרדכי בפ"ק דב"מ דלא מהני, שם הוא מרבינו שמחה ע"ש ורבי אביגדור חולק עליו ודוק].

וע"ז מסיים רבי אביגדור דא"כ אם בלא"ה כבר עובד אצל אחר, לכאורה יכופנו בעל חובו לעבוד אצלו, ושכר מלאכתו ינוכה מהחוב, דהא כיון דממילא עובד ונשכר לאחרים עד עתה א"כ מחוייב הוא לעבוד כדי לפרוע חובו וכמש"כ הרדב"ז והערך לחם ושא"פ הג"ל, וכ"ש בכה"ג שממשיך גם היום לעבוד עבודת עבד אצל אחרים א"כ ממילא הרי הוא עבד וא"כ יעשה כן איפוא לבע"ח תמורת פריעת החוב [וכ"ה דעת כמה פוסקים כיוצ"ב ממש בפועל החוזר בו בחצי היום והולך וממשיך לעבוד אצל אחרים שאין בו דין פועל החוזר בו בחצי היום משום לי בני" עבדים וכנ"ל מהפ"ת ואכמ"ל]. ומשום דכיון שהלוה אינו משלם חובו ממה שמקבל שכר פעולתו אצל אחרים כיון דמקבלה ע"מ שלא יפרע לבע"ח וכנ"ל, א"כ תובעו המלוה לעבוד עבודתו אצלו והשכר ינוכה מהחוב ודוק.

וע"ז קאמר רבי אביגדור דכיון דכל מה שעובד אצל אחרים הוא רק לפרנס בניו א"כ מי יפרנס מעתה, וכוונתו הוא דכיון דכל מטרת עבודתו הוא רק לפרנס בניו ובלא"ה אינו בעל מלאכה, ולכן הן אמת אם המלוה יתן לו לפרנס בניו וב"ב ודאי מחוייב הוא לעבוד אצלו כדי לנכות מהחוב, כיון דהוא סו"ס כבר בעל מלאכה, אבל אם מעות שכירותו הוא דמי הפרנסה ודאי לא יכול לכופו לעבוד אצלו, דעל זה לא נקרא כלל בעל מלאכה, ומיושב בזה קשר ב' הדברים שהביא הר"מ מתשובה זו, והוא הפלא ופלא ודוק היטב.

עוד בענין זה, הנה יעויין בשו"ע (אהע"ז סי' פ' ס"ט) שהביא המחבר את דברי הרמב"ם, דכשיש ויכוח בינה לבינו שהיא טוענת שעשיר הוא וראוי לשכור או לקנות לו שפחה וא"כ פטורה היא מהמלאכות שכל אשה חייבת לבעלה ונפטרת מהן כשיש לו שפחה, והוא טוען שאינו ראוי לשכור ולקנות לו שפחה, דעליה להביא ראיה לפטור עצמה מחיובה, וברמב"ם (פכ"א מאישות ה"ט) המובא שם בטור מוסיף דאין כאן אפי" מקום לשבועה ואינו צריך לישבע, ויעו"ש במ"מ ובב"ח שנו"נ בטעם הפטור לישבע היסת ואחריהם דנו בזה כל גדולי המפרשים שם ע"ש בט"ז ח"מ וב"ש ועוד.

והנה בטעם הדבר דאינה יכולה להשביע אותו עוד לפני שהיא עושה, משום שבעות המשנה, דהלא הוא בא לכופה ולהוציא ממנה, כתב שם ההפלאה בקו"א (סק"ט) וכ"כ שם בדרישת ארי (סק"ד)

יט] אלא דמ"מ י"ל, דגם אם מצד פריעת בע"ח הוא מחוייב מעצמו להשכיר עצמו למלאכה כדי לפרוע לפועל שכר פעולתו לדעת השער משפט וכנ"ל, אעפ"כ אם לא יעשה כן לא יעבור על הלאוין, כיון דהלאוין נתמעטו מאיתך כשאין לו, וזאת אם נאמר דגם זה הוא בכלל המיעוט.

ואכן דין זה האם שייך לאו דבל תלין גם באין לו כיון שיכול להשכיר עצמו ויהיה לו, או דממועט הוא מאתך, מבואר בעזר מקודש הנ"ל (סי' ע' בסו"ד) דממועט הוא מאיתך ואין שייך שם הלאו ע"ש. אלא דנראה דאין זה מוסכם לכל, ויש לתלות זאת בדין שיובא להלן האם חייב ללוות כדי לפרוע שכר שכיר, או דממועט הוא מקרא זה, וכמו שיבואר להלן לענין חיוב הלוואה שנחלקו בזה הפוסקים, ומ"מ אולי שאני הלוואה משכירות ובשכירות לכו"ע ממועט הוא מאיתך ואינו כהלוואה, ומאידך י"ל דאף אם אינו ממועט מאתך מ"מ י"ל דפטור להשכיר עצמו כדי לקיים חיובו לפרוע שכר שכיר באם פטור הוא להשכיר עצמו בכל המצוות וכדלהלן, ודוק בכל זה.

חמור יותר מלפרוע הלוואתו ושאר חובותיו, ואין ב"ד כופין אותו להשכיר עצמו כדי לפרוע שכר הפועל, כיון דהטעם ד'לי בני ישראל עבדים' שייך גם בזה, ואף שיש שם לאוין יתרים עדיין עבדות הוא אם נחייבו להשכיר עצמו, ובפרט דבכה"ג שאין לו הרי נתמעט מהלאוין משום דחסר ב"איתך".

יח] ואדרבה היה אפשר ל' לאידך גיסא, דאף אם בכל פירעון חוב מחוייב הוא מצד עצמו להשכיר עצמו כנ"ל מהשער משפט, מ"מ בשכר שכיר פטור הוא מכך דממועט הוא מ"מ אתך" דהא עתה אין לו. אלא דנראה דגם שכר שכיר חוץ מהלאוין שניתוספו בו הרי יש בו גם כל חיובי פריעת בע"ח כיון דסוכ"ס חייב ממון לחבירו ככל חוב דעלמא, וכן מתבאר מדברי תשובת עבודת הגרשוני (סי' ז) ושו"ת רב פעלים (ח"מ ח"ד סי' ז) ועוד פוסקים דיש בשכר שכיר גם חיוב פריעת בע"ח אף במקום שנתמעט מהלאו הניתוסף בו ע"ש, ולכן גם אם ממועט מלא תלין כשאין לו, מ"מ אם מצד פריעת בע"ח מצוה הוא מחוייב להשכיר מצד עצמו לדעת השער משפט א"כ ה"נ יהיה מחוייב בשכר שכיר וכ"ש הוא דאליו נושא הפועל נפשו.

הובא בספר מחצית השקל שם, דהוא מטעם דהא דלא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא אינו אלא משום דאמרינן שמא מלוה ישנה יש לו עליו כמבואר בשו"ע (ח"מ סי' צ"ב ס"ג) וכמשנת' בפ"ק דב"מ (ו,א), וא"כ כיון דקי"ל דאין אדם מחויב להשכיר עצמו למלאכה כדי לפרוע חובו, הרי לאחר שמודיעים לו לבעל הדין דאם יש לו כדי לקנות שפחה אסור לו לכופה למלאכה, מה שייך עוד להשביעו מחשש שכופר מחמת שחייבת לו מלוה ישנה, הא סוכ"ס אסור לו לכופה למלאכה אפי' אם הוא כדבריו שחייבת לו ממון, וא"כ שוב אין מקום לשבועה זו יעו"ש ד.

ולמשנת', אין הדבר ברור כלל להני אחרונים הנ"ל דס"ל דאם הבע"ח בעל מלאכה אינו יכול להימנע וליבטל מעבודה מהיום, וא"כ כל שהיתה רגילה מקודם לעשות לו מלאכה, וטענה יום אחד שיודעת שנתעשר ויש לו לקנות שפחה ופטורה מלעשות לו עוד מלאכה, בכה"ג כן נשביעהו שמא כופר משום ספק מלוה ישנה שיש לו עליה ורוצה שתעשה לו מלאכה בשביל חוב זה, ומוכח א"כ גם מהרמב"ם והשו"ע דלעולם אין צריכה להשכיר לו עצמה למלאכה בשביל חובו וכמו שהוכחנו מהרא"ש ודלא כהאחרונים הנ"ל, ודו"ק.

האומנם, דלפי"ז יש איפוא לכאורה לשדות נרגא גם במש"כ השער משפט הנ"ל לדון דאף אי ב"ד אין כופין אותו לעשות מלאכה לפרוע חובו מ"מ עליו דידיה חיוב מוטל לעשות כן כדי לפרוע חובו ורק ב"ד אין כופין אותו ע"ז, ולכאורה לפי"ז הרי עדיין איכא חשש בהא דהרמב"ם ומחבר הנ"ל, דשמא ספק מלוה ישנה יש לו עליה וחושב שכיון שהיא בעצמה הרי מוטל עליה חוב לעבוד בשבילו כדי לפרוע חובה, א"כ אינו גוזל ממנה כלום, ולכן בא לכופה משום חיובי אישות דידיה ודעתו משום פירעון חובה המוטלת עליה, וי"ל בדוחק.

דעת המחייבים לצאת לעבודה ולהשכיר עצמו למלאכה לצורך קיום המצוות

להשכיר עצמו למלאכה. ואף אם לענין ללוות נאמר דפטור וכדלהלן, י"ל דשאני השכרת עצמו דיכול להמציא ולהשיג ממון מפעולתו וממעשה ידיו והם עתה בעולם והם שלו, ובכלל נכסיו יקרא, ושאני מהלואה שאף שמותר להוציאה, מ"מ מונח אצלו ממון חבירו, וממוני גבך יאמר לו הלה, ואינו נכסיו וממונו ממש.

כ] ולענין חיוב השכרת עצמו למלאכה כדי שיהיה לו ממון לקיים את המצוות עשה המוטלים עליו כגון לאכול מצה לקנות תפילין ולולב וכד', לכאורה יש בזה סברא לומר דחמור יותר מפירעון חוב שאין כופין אותו להשכיר עצמו אלא לענין קיום המצוות חייב להשכיר עצמו ואף נכופו על כך [ויהיה זה היפך מהחיוב ללוות דלפרע"ח חייב ולקיום מצוות פטור כדלהלן], והוא דאם טעם הפטור להשכיר עצמו כדי לפרוע חובו הוא משום 'לי בני ישראל עבדים' וכנ"ל, הרי לענין קיום מצוות לא שייך טעם זה שיהא משו"ה פטור מלהשכיר עצמו למלאכה, וכמו שנשאר המנ"ח (מצוה מ"ב אות י"ז) בצ"ע אם מותר למכור עצמו לקיים מצוות, ושאני ממכירת עצמו לפירעון חוב דאסור וכמבואר ברמב"ם (רפ"ז מהל' עבדים), דבפירעון חוב לא חייבתו התורה כלל כשאין לו ודלכן פטור להשכיר עצמו⁴¹, וע"ע בזה בטורי אבן חגיגה (ב, ב ד"ה עוד תירץ ר"י).

כא] ורק אי נימא כדעת הסוברין דאסור למכור עצמו לעבד אף כדי לקיים את המצוות ע"ש במנ"ח, וע"ע באבן האזל (ריש הל' עבדים) שהוכיח כן מהספרי דאסור למכור עצמו כדי לקנות אתרוג וכד', א"כ לכאורה יהא פטור גם מלהשכיר עצמו כמו שפטור בפירעון חוב מה"ט דהוי כמכירת עצמו. ואולם מצאתי בספר מחנה יהודה (חור"מ סי' צ"ט סי"ט) דלמד מהא דמחוייב להשכיר עצמו לד' כוסות וכנ"ל דכ"ש הוא לכל המצוות דאורייתא, ושאני ממצות פריעת חוב, דהשכרת עצמו בכל המצוות הוא עבדות למקום, משא"כ פריעת בע"ח אף שמצוה היא מ"מ עיקר החיוב הוא למלוה שחייב לו לשלם ודרשינן בגניבתו ולא בפירעון חובו ע"ש.

וא"כ באם ננקוט לדינא דמותר למכור עצמו כדי לקיים מצוות, והרי דליכא טעמא דפטורא משום לי בני עבדים הנאמר בפירעון חובו, א"כ י"ל דמשום חיובו לקיים מצוות בוראו מחוייב הוא גם

ולפי"ד בעל המחנה יהודה יוצא דאף אם אסור למכור עצמו כדי לקיים מצוות מ"מ חייב להשכיר עצמו, דהא ודאי לכו"ע מותר להשכיר עצמו מרצונו לכל מילי [עכ"פ עד ג' שנים] ואינו כמכירה, ורק הכפיה ע"ז הוא

41 והנה מדברי המנ"ח מבואר לכאורה החילוק בין שאר מצוות למצוות פריעת חוב, דפרע"ח לא חייבה התורה כשאין לו ולכן אין עליו להשכיר עצמו גם מצד המצוה ושאני משאר המצוות שחייבתו התורה לעולם ולכן חייב שם להשכיר עצמו כדי לקיים חיובו, וע"ע להלן שהבאנו מהחזו"א דבדבר של ממון הדבר קבוע שאינו משתעבד כ"כ ומשא"כ בשאר המצוות, ויעוין להלן בסמוך מהמחנה יהודה שביאר הדבר באופ"א.

ועכ"פ מבואר לכאורה בדברי המנ"ח דס"ל דלהשכיר את עצמו לפירעון חובו אינו מחוייב כלל ולא רק שאין כופין ודלא כמו שנקט השער משפט הנ"ל. כמו"כ מבואר בדברי המנ"ח דפרע"ח כשאין לו פטור ואין לו שום חיוב ושאני משאר המצוות, וזה היפך דברי בעל אתון דאורייתא (בכלל י"ג) שיוכח להלן (הערה ע"א) דפרע"ח אף שאין לו עדיין חייב הוא לחבירו מעות ואין לו במה לקיים חיובו ולא נפטור מחיובו ומשא"כ בשאר המצוות, אלא דהמנ"ח לא מצד החוב והשעבוד מיירי אלא מצד "המצוה" שבפרע"ח וע"ז קאמר דעדיפי משאר מצוות דהמצוות פריעת בע"ח לא נאמרה כלל באין לו, ויש עוד הרבה לדון בדבר.

מדקדוקי סופרים בדברי חז"ל חלילה להתרשל מלעשות בכל אשר תמצא ידו לעשות בכוחו, באומניות ומשא ומתן ומלאכה, ואין בזה פחיתות הכבוד וכו' בסגנון פרנסה שבידו לבחור איזה סגנון שירצה דפשיטא דחייב בדררא של מצוה.

אולם מ"מ נסתפק בעל העזר מקודש ונטה לומר, דלהשכיר עצמו למלאכה בסגנון עבדות שהוא צער וזלזול יותר משארי מלאכות שבעולם בזה פטור בכל המצוות עשה ולא תעשה, ואף דלענין לחזור על הפתחים כדי שלא לעבור על לא תעשה מחוייב הוא לדעתו וכנ"ל, מ"מ למכור ולהשכיר עצמו לעבדות שהוא צער וזלזול גרע יותר מלחזור על הפתחים, יעו"ש שהוכיח כן מהא דלענין מזונות אף לרבינו אליהו אינו מתחייב רק מצד לשון הכתובה ואנא אפלא כו' ולא משום הלאו דשארה לא יגרע⁴² יעו"ש⁴² וכן בספרו אשל אברהם (או"ח סי' רמ"ב).

וגם החזו"א שם (כב"ק סי' כ"ג סוף אות כ"ח) כתב כחילוק זה, דנראה דבכל המצוות עשה חייב להשכיר עצמו, ודוקא בפריעת חוב שהוא דבר של ממון הדבר קבוע שאינו משתעבד כל כך, [וצ"ב בסברתו זה האם נתכוין כפשוטו וכחילוק המנ"ח או כהמחנה יהודה], ומיהו אם צריך להשכיר עצמו באופן שבזיון הוא לו יש לדון משום גדול כבוד הבריות בשב ואל תעשה, וציינ לדברי העזר מקודש אלו.

חילוקי דינים בין מצוות וחובות האדם

לזון את אשתו לבין מצוות

וחובות אחרות

[כג] וכבר הובא לעיל (אות י' והערה ל') מה שיש לדון בראיית העזר מקודש ממזונות

העבדות ע"ש בדבריו, ולצורך מצוה אף הכפיה אינו עבדות. וכן כתב בעל החסד לאברהם (תנינא יו"ד סי' נ"ו) בפשיטות דחייב להשכיר עצמו לכל המצוות, ואף כופין אותו ע"ז, ושאינו ממצוות פריעת בע"ח יעו"ש⁴².

והנהגה אם אנו למידין מד' כוסות לכל המצוות וכנ"ל הרי דגם במצוות דרבנן כהתם חייב להשכיר עצמו, וע"ע בסמוך מדברי העזר מקודש כן במלאכות שאינם בזיון [ולעיל (סק"י) גם הבאנו מהמהר"י אסאד (ח"א סי' ר"ב) שיצא לחדש אף יותר מזה דמצוה דרבנן עדיפא ממצוה דאורייתא דחכמים עשו חיזוק לדבריהם]. ואולם להלכה אין הדין מוכרח ואם אין למידין מד' כוסות לכלל בכל מקום י"ל דמצוה דרבנן קייל וא"צ להשכיר עצמו רק במצוות שהם פרסומי ניסא או עדיפא מיניה [וכמו שהבאנו לעיל (סק"י) מדברי בעל המהר"ם שיק (אהע"ז סי' פ"ט) לענין חזרה על הפתחים], ואפי' בנ"ח שהוא פרסומי ניסא יש מיעוט פוסקים דס"ל שאין צריך להשכיר עצמו ראה משנ"ב (סי' תרע"א סק"ג ושער הציון שם סק"ג) בשם עולת תמיד, ואף החולקים שם הוא דוקא משום פרסומי ניסא ומשמע דאל"ה כו"ע מודו דא"צ להשכיר עצמו, אלא דאינו מוכרח די"ל דהוצרכו לזה שם לאפוקי מסברת העולת תמיד דנ"ח שאני משום דסגי בראיית נ"ח, וע"ע להלן (אות נ"ד) לגבי השכרת עצמו כדי שלא לעבור על איסורי דרבנן.

דעת המחלקים בין סוגי העבודות

לצורך קיום המצוות

[כב] עוד שיטה בענין השכרת עצמו לקיום המצוות מצאנו להגאון מבוטשאש בספרו עזר מקודש הנ"ל (סי' ע'), שם ג"כ כתב כדיעה זו שפשיטא שגם לקיים דקדוק קלוש

42 אלא דסיים שאין זה מוכרח, די"ל כיון דלדעת החלקת מחוקק והב"ש שם הוא חייב לחזור על הפתחים אף כדי לפרנסה בכבוד כיון דכך התחייב בכתובתו אנא אפלא וואוקיר', א"כ י"ל דלזה הוא דהוצרך ללמדו מספר כתובה, אבל על גוף המזונות חייב מצד עצם הלאו דשארה לא יגרע ולא רק משום שהתחייב כן בכתובתו.

ובלא"ה לענין השכרת עצמו למלאכה צ"ע בראיית העזר מקודש מחוב מזונות שהוא בין אדם לחבירו לשאר מצוות שהוא בין האדם למקום, למשנ"ת דיש לחלק בין חוב שבינו לחבירו דאיכא ענין עבדים להקב"ה ובגניבתו ולא בחובו וכנ"ל, ומשא"כ שאר מצוות שאין שם מיעוט זה וכנ"ל לדעת האחרונים, וא"כ כיון דלקיום מצוות ל"ת מחוייב אף לחזור על הפתחים, דהא צריך לפזר כל ממונו ויצטרך לחזור על הפתחים, י"ל שיהא מחוייב גם להשכיר עצמו.⁴⁴

[כד] לא זו, אלא דאף למשנ"ת לעיל מהשער משפט והפוסקים דבפרעון חוב הלואה מוטל על האדם עצמו להשכיר עצמו כדי לפרוע חובו ורק ב"ד הוא שאין כופין אותו על כך, מ"מ לענין מזונות י"ל דלדעת ר"ת והפוסקים כוותיה אף מצד עצמו אינו מחוייב מעיקר הדין להשכיר עצמו כי אם מצד לפניו משורת הדין⁴⁵, דכלל לא

שיש שם לאו דלא יגרע, דלהרבה פוסקים אין כלל חיוב התורה על הבעל עכ"פ בכה"ג שאינו זנה משום שאין לו יעו"ש מצד כמה טעמים, וא"כ אינו עובר על לאו שיצטרך בגלל קיומה להשכיר עצמו, ולכן נצרך רבינו אליהו להביא רק משום שכך התחייב בכתובתו, [ולא זו אלא דמה דפשיטא ליה להעזר מקודש דלמזונות אשתו חייב להשכיר עצמו לדעת רבינו אליהו גם למלאכה בזויה, כבר הובא לעיל (אות י"י) דלדעת הרדב"ז⁴³ באמת פטור להשכיר עצמו במזונות אשתו למלאכה בזויה גם לדעת רבינו אליהו אע"פ שכתב בכתובתו אנא אפלת, ועיקר חיליה דהרדב"ז הוא משום גדול כבוד הבריות והוא טעם החזו"א הנ"ל לפטרו מה"ט בשאר מצוות]. וליכא ראייה לפטרו להשכיר עצמו לכל סוג מלאכה עכ"פ באיסור לאו שצריך ליתן כל ממונו ולחזור על הפתחים וכנ"ל וא"כ אולי יצטרך גם להשכיר עצמו.

43 וראה באוצה"פ (סי' ע' ס"ק י"ח אות ה') מה שהביא בזה, וע"ש מספר שבעת הנרות (סי' תנ"ט) באופן שאם הוא לא יתבוה תצטרך אשתו לבנות עצמה למלאכה זו כדי שלא תמות ברעב.
44 ורק לעצם הדבר באופן של בזיון י"ל דגדול כבוד הבריות וכמש"כ גם החזו"א אבל אין כלל ראייה מחוב מזונות.

45 היינו דמעיקר הדין אינו מחוייב בכך מצד עצם חובת מזונות שמחוייב ושאינו מחובות דעלמא, אבל לפניו משורת הדין כתב החזו"א (אהע"ז סי' ק"ח אות י"י) דנראה דגם לר"ת שאין חייב להשכיר עצמו מדין חיוב גמור מ"מ הוא חוטא לנפשו ולאשתו, וכבר הוכיח שלמה ע"ה בספר משלי את העצל, ומשתדלין עמו לפתותו להשתכר, ואולי אם מוצאין חכמים לכופו בשוטי הרשות בידם ולא משום חוב אשתו אלא כאב המכה את בנו והרב את תלמידו וכ"ה במרדכי פרק אע"פ דרשות לקנסו לפניו משורת הדין ע"ש.

והנה כדברי המרדכי הזה (פ"ז דכתובות סי' ר"ה) דגם לר"ת רשות לדיינים לקנסו לפניו משורת הדין אם נראה בעיניהם כתב גם הגה"מ (פ"ב מאישות אות ח') [ויש לעיין דאולי המרדכי הוא רק לשיטתו דב"ד יכולין לכוף בכל מקום לפניו משורת הדין ואין זה מוסכם ראה ברמ"א (תו"מ סי' י"ב ס"ב) ואכ"מ], וכ"כ הרדב"ז (ח"א סי' ס' וכן בח"ג סי' תקס"ו) וע"ש ברדב"ז שסיים דגם לדעת ר"ת אם יראה לדיין כי אינו רוצה להרויח ולהשתכר לזון את אשתו מפני שכונתו לגרשה ולהוציאה בלי כתובה יש לו לקנסו אותו ולכוף אותו להשכיר עצמו להרויח לזון אותה והכל לפי מה שהוא איש אם הוא ישר והולך בדרך תמים או רמאי והלך בדרך רעים, ובלבד שתהיה כוונת הדיין לשם שמים ולעשות גדר וסייג לתורה ולדברי רז"ל ע"ש, וראה עוד בספר עיונים במשפט (שאנן, סי' ל"ט), ונראה שהדבר נוגע בהרבה מקרים הבאים בשערי בתי הדין ואכמ"ל.

ויש לציין דדין זה נוגע גם לפרעון שאר חובות, דלפנים משורת הדין רשות ביד ב"ד לקנסו לעבוד ולעשות מלאכה כדי לפרוע חובו, ולא רק לענין מזונות, וכמפורש בדברי הרדב"ז הנ"ל (שם בח"א סי' ס'), וע"ע בזה לעיל (הערה ל"ח) לגבי מי שהיה רגיל לעבוד עד היום ורוצה עתה להימנע כדי שלא יצטרך לפרוע חובו ממה שירוויח ע"ש.

שכתבו תוס' והרא"ש והטור וש"ר.⁴⁹ מ"מ לענין פרע"ח דקי"ל דאין כופין אותו להשכיר עצמו ה"נ לא נחייבו לחרוש ולזרוע וכד' כדי לפרוע חובו, וכן נראה מבואר מדברי השו"ע הנ"ל (בחור"מ סי' צ"ז) דאין כופין אותו להשכיר עצמו "ולא לעשות שום מלאכה" כדי לפרוע, הרי דכולל כל מלאכה שהיא שאין כופין אותו על כך.

כן] וכמו שהבאנו לעיל שכן חילקו הריטב"א והרא"ש לדעת רבי אליהו בין מזונות לפרע"ח דלרבינו אליהו כופין אותו

שעבדוהו חז"ל בחובת מזונות לעשות דבר זה כשאין לו⁴⁶, והיינו בנוסף למה שכתב השער משפט בדעת ר"ת עצמו שהוא באמת פוטרו גם בפירעון חוב דאל"ה עדיין נקרא עבד, אלא אפילו אם הוא עצמו מחוייב בפרע"ח להשכיר עצמו כמסקנת השער משפט מ"מ ה"ד בפרע"ח ולא במזונות.⁴⁷

כה] ומאידך במה שנתחייב אף לר"ת במזונות, דהיינו לעבוד עבודה שדרך האיש לעבוד בביתו כגון לחרוש ולנכש ולעבוד את שדהו כדי להביא מזונות לביתו⁴⁸, וכמו

46 וכמו שהארכנו לעיל (סק"ל) ביסוד חיוב מזונות שלהרבה פוסקים לא חייבוהו כלל כשאין לו מדידיה, ולענין השכרת עצמו י"ל דאף מדרבנן לא הוסיפו לחייבו, וע"ע להלן (הערה ג"א) ודוק. ואף דחוב מזונות הוא גם מתחייב להדיא בכתובתו, וא"כ למה יגרע משאר חוב לאחר שהטיל על עצמו חוב זה, ואף אם מדין חובת האישות לא נתחייב בכך למה יפטר מצד הוספת התחייבותו כחוב בעלמא. אולם שאלה זו כבר העירו הבית יוסף והפוסקים נו"כ השו"ע בהל' גביית חוב (סי' צ"ז סכ"ד) בהא דמבואר שם דשאר חובות קודמים לגבות חובם לפני האשה שבאה לגבות חוב מזונותיה, ואמאי לא תגבה חובה כמותם משום שהתחייב לה בכתובתה, יעו"ש מה שביארו בכמה אנפין ורוב התירוצים שייכים גם לנידו"ד, והתירוץ המרווח הוא דסתמא דמילתא כל המתחייב ע"ד ב"ד הוא מתחייב וכפי חיוב הב"ד כן הוא מתחייב בעצמו, וע"ע בתשובת הר"י ענגיל שנדפסה במאסף ישורון (ח"ו עמ' קס"ה) בפרט זה [וע"ע בבית מאיר (אהע"ז סי' צ"ג סכ"א) ובאמרי בינה (הלואה סי' ט"ו)].

והנה גוף הדין ההוא מוכיח לן דמזונות מצד אחד קיל משאר חובות וכדין ההוא דשאר חובות קודמין למזונות, ומצד שני פסק הרמ"א (אהע"ז סי' ע' ג) דמזונות חמירי דאין מסדרין שם לבעל שחייב את המזונות דלא כשאר חובות שמסדרין ללוה החייב וכדלהלן (הערה ג"א), והרי שיש במזונות ב' פנים, וכמו שחילקנו כאן ביניהם לטב ולמוטב ודוק.

47 ולא מיבעיא לדעת הסוברים דכל מחלוקת רבינו אליהו ור"ת במזונות אינו אלא לענין חיוב על עצמו ולא לענין כפיה בב"ד דגם לרבינו אליהו אין כופין עיין ב"ח (חור"מ סי' צ"ט סי"ט) ושער משפט הנ"ל, הרי להדיא לר"ת פטור גם מצד עצמו.

אלא אפי' למאי דנקטינן דמחלקותם הוא גם לגבי כפיה ולרבינו אליהו אף כופין אותו להשכיר עצמו למזונות, ראה מש"כ שם בשער משפט מזה, ומפורש כן בראשונים להדיא ראה שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס קרימונה סי' קכ"ו) ובהי' הריטב"א שם בכתובות (ס"ג א) ועיין בזה במחנ"א (שכירות פועלים סי' ב) ובאמרי בינה (גב"ח סי' ב) ועוד, וגם לר"ת על העבודות בשדהו לחרוש ולזרוע כו' שמחוייב הוא וזה הכוונה ב'ואנא אפלח כו' שם אף נכופו על זה בב"ד ראה בית יעקב לבעל הנתיבות (סי' ע' ג). מ"מ על השכרת עצמו ולעסוק באומנות שפוטרו ר"ת נראה דאף מעצמו הוא פטור בכך ולא רק שב"ד אין כופין אותו על כך, כיון שכלל לא נתחייב בדברים אלו לענין מזונות וכמשנ"ת.

48 אבל מלעסוק בלאכה שמפרנסת את בעליה נפטר לר"ת גם אם הוא מלאכת אומנות עצמאית, וכ"ש שפטור מהשכרת עצמו אצל אחרים, וכמפורש בדברי המרדכי וש"ר דגם לעסוק באומנות פטור לר"ת ע"ש, וראה גם ברדב"ז (ח"ג סי' תקסו) שכתב את הדברים להדיא ושאררבה ר"ת פטור מלעסוק באומנות כ"ש שפטור מלהשכיר עצמו יעו"ש"ד.

49 ואף כופין אותו על כך כנ"ל (הערה מ"ז) מהבית יעקב, וכן סתימת כל הראשונים והפוסקים שם דר"ת שוה בזה לרבינו אליהו.

אישות שאני דמחוייב בה גופו וכמו דין עונתה כן דין שארה וכסותה⁵¹, וכ"כ החזו"א (ב"ק סי' כ"ג אות כ"ח) לענין זה ממש דיש חילוק בין לדעת רבינו אליהו ובין לר"ת דשניהם מודו לענין פריעת בע"ח דאין כופין על שום מלאכה גם לחרוש ולזרוע בשדהו, וכל דבריהם אינו אלא לענין מזונות ומשום דשעבוד אישות שאני דמחוייב בה גופו וכמו דין עונתה כן דין שארה וכסותה.⁵²

להשכיר עצמו רק למזונות ולא לפרע"ח, וכן מוכח חילוק זה להלכה מדברי הרמ"א, דלענין מזונות הביא להלכה (באהע"ז) דעת רבינו אליהו דחייב להשכיר עצמו, ולענין פריעת בע"ח (בחור"מ שם) הסכים לדברי המחבר שאין כופין אותו להשכיר עצמו, וע"כ דמחלק בין שעבוד אישות דמזונות לשאר שעבוד בע"ח, אי משום דהאשה נישאת לו אדעתא דמזונות ואם אין מזונות אין אישות ונישואין⁵⁰, אי משום דשעבוד

50 כן נ"ל עפ"י ד הבית מאיר (סי' ע' ג' ס"ג) וביתר ביאור בשו"ת ח"ס (אהע"ז סי' קל"א) המובא בפ"ת (סי' ע' ס"ג). דמהאי טעמא כתבו לבאר את דעת הסוברים (שם בשו"ע סי' ע' ג' ס"ג) דכופין אותו לגרש כשאינן לה מהיכן לזונה, דשאני מבע"ח דכשאין לו לשלם אין משתעבדין בו כלל דהלוואה מלתא אחריתי היא ולהוצאה ניתנה ולא נשתעבד גופו לזה אלא נכסיו, אבל בחוב מזונות האשה בעצמה נישאת לו אדעתא דמזונות ואם אין מזונות אין אישות ונישואין ולכן כופין אותו להחזיר האשה על מקומה הראשון דהיינו שיגרשנה ולא תהא אגידא גביה ועש"ע מהכסף משנה.

ובאמת יסוד הדבר דמזונות בגדר אישות הוא, מבואר כבר בתוס' פרק הבא על יבמתו (יבמות סד, א סוד"ה ויציא ויתן כתובה הראשון) בא"ד וההיא דחולץ דחוזרים אצל גדול למכפייה היינו טעמא דכופין לפי שמונעה מכל ענייני אישות בין תשמיש בין מזונות כו' ודוק.

51 ראה מה שהבאנו בהערה הקודמת מדברי התוס' פרק הבא על יבמתו בהשוותם עונה ומזונות, וראה עוד בשו"א ומשיב (מהדורת ח"ד סי' נ"ד) ובשמן ראש (סי' ב') בביאור החילוק בין מזונות לפריעת בע"ח, [וע"ע בפד"ר (ח"ב עמ' 86) וכן במשפטי שאול (סי' י"ג) וצ"ב].

כמו"כ יש לציין בזה את דברי האור שמח (הל' מכירה פ"ו הי"ב) בענין חיוב פריעת בע"ח מה שמוטל חוב על הגוף [לא לענין שעבוד נכסי] דהוא משום דכיון שלוה אדם נתחייב לשלם "והוא מושכל לא מצד הדת רק מצד הדיני" שגם בני נח נזהרו על זה וכמש"כ תוס' פ"ק דקידושין (י"ג, ע"ב ד"ה מלוה) דמשו"ה לא נקראת מלוה הכתובה בתורה יעו"ש"ד דלכן השטר אינו עושה כלל חוב הגוף רק שעבוד נכסי ולכן א"א למכרו לדעת ר"ת ע"ש, וא"כ אינו כלל כחיוב מזונות שאינו חיוב מושכל בעלמא אלא התורה וחכמינו ז"ל הטילו חיוב זה על הבעל מצד הנישואין וחיבוהו ודוק.

והנה אדרבה זה גופא המחלק גם לאידך גיסא דמזונות קייל מפרע"ח וכמבואר באות הקודם (אות כ"ד), דהוא מצד חיובי האישות ולא מצד חיובי ממון, וכמש"כ גם הבני אהובה (פ"ב מהל' אישות ה"א וה"ט) וכ"ה בתומים (סי' צ"ז ס"ק כ"א) דחיוב מזונות מצוה בעלמא היא המוטלת אקרקפתא דגברא לספק לאשה את צרכיה הממוניים וכמצוות עונה ואין שם שעבוד נכסים, וע"ע בפני יהושע (כתובות נה, ב) ודוק, וכיוצ"ב כתב הקובץ שעורים (כתובות אות ר"כ ואת ש"א) דחיוב מזונות אינו חיוב ממון אלא חיוב לזונה ממש בשעה שצרכיה לאכול וכמו בריפוי ע"ש.

גם לענין סידור קי"ל (בסי' ע' ג' ס"ג ברמ"א והוא מהרמ"ה בטור) דלענין חיוב מזונות ליכא דין סידור כמו בכל בע"ח אלא מי שאין לו מזונות אלא חד יומא חייב לזון מיניה את אשתו או למיכל בהדה וכנ"ל (סק"ל), ויש עוד הרבה להאריך בחילוק זה של מזונות ובע"ח וע"ע לעיל (הערה מ"ו).

52 והחזו"א שחידשו מעצמו ולא הביא כלל מדברי השו"ע (חור"מ סי' צ"ג) וכמו שדייקנו, הנה כבר הערנו עליו לעיל (הערה ל"ו) מזה שכלל לא הזכיר דין השו"ע אף מזה שלא כופין אותו להשכיר עצמו לפרע"ח והוצרך לחדשו מעצמו.

ומ"מ נראה דאף שכתב החזו"א שלא מצינו בחובות דחייב האדם לחרוש ולזרוע כדי לשלם חובו ושאינו ממזונות, היינו שא"א לכופו על זה, אבל האדם עצמו מחוייב לעשות כל טעדיקי כדי לפרוע חובו, ולא מיבעיא לדעת השער משפט דחייב מעצמו אף להשכיר גופו כדי לפרוע חובו, אלא אפי' להחולקין עליו לענין השכרת עצמו מ"מ לענין מלאכת עצמו מודו שחייב דלמה יפטר הרי אין בזה

דין אברך כולל במוזנות אשתו ושאר חובות

כז] כמו כן אין ברור הדין לענין מוזנות ואף לדעת רבינו אליהו, האם גם מי שתורתו אומנותו מחוייב הוא לקום ולצאת לעבוד כדי להחזיר חובות ולפרנס אשתו⁵³, וכן יש לדון לענין פריעת חובות דמחוייב מצד עצמו להשכיר עצמו לדעת השער משפט האם גם מי שתורתו אומנותו מחוייב בכך.

כח] אולם להלכה למעשה בזמנינו לענין אברך כולל נראה, דלענין מוזנות באם היה בשעת הנישואין בר הכי שנשאו ליבו לחכמה, ונישאו איפוא מסתמא אדעתא שימשיך וילמוד תורה, קשה לחייבו לצאת להתעסק בעבודה, ורק לקבל 'מלגת כולל' בידינו לכופו שעל זה ודאי היתה הכוונה ב'ואנא אפלא כו' גם לר"ת, וכן בהמשך הזמן בזמן המקובל אם יכול למצוא משרה תורנית אפשר לכופו על כך⁵⁴, ולענין

טענת פטור אונס, וראה גם באגרות משה (יו"ד ח"ב סי' ס"ג) שכתב שיש על הלוח להשתדל בכל הכוחות לשלם אף בעבודות קשות וכשמתעצל בזה עובר על חיובו בלי אונס ע"ש.
53 הנה הגאון ר"י ענגיל בתשובתו שנדפסה במאסף 'שורון (ח"ו עמ' קע"ב) בת"ד לענין הא דפשוט ומוכרח שאין לו לעבור עבור מוזנות אשתו אפי' נדוד איסור דרבנן, דלא עדיפא מדידיה וכשם שאין לו לעבור על איסור עבור מוזנות עצמו כך אין לו לעבור על איסור עבור מוזנות אשתו, כתב ז"ל ודעת רבינו אליהו דחייב אדם להשכיר עצמו אפי' למלאכה לפרנס אשתו, אין מבוואר אם אפי' בכך תורה ויצטרך לבטל מלימודו הדין כן ועיין שו"ע אהע"ז סי' ע', ויל"ע עוד מכמה דוכתי בזה, ע"כ.

וידועים בזה דברי הגמ' במס' עירובין (כ"ב, א) שדרש רבא על הפסוק בשיר השירים (ה, יא) שחורות כעורב, במי אתה מוצאן במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב, כי הא דרב אדא בר מתנא הוה קאזיל לבי רב אמרה ליה דביתהו ינוקי דידך מאי אעביד להו א"ל מי שלימו קורמי באגמא כו'.

מאידך בפ"ק דגיטין (ב, ו) שלח ליה ר' אביתר לרב יהודה על העולין מבבל לא"י ללמוד תורה דקיימו בעצמן את הפסוק (ויאל ד, א) ויתנו את הילד בזונה והילדה מכרו ביין וישתו, ופי' התוס' שם (ד"ה ויתנו) דבגלל שהיו משתהין בא"י היו בניהם וכנותיהם משתעבדים בשביל מוזנות והיינו בזונה בשביל מוזנות ע"ש, והרי דלאו שפיר עבדי.

והנה לפנינו ב' גמ' סותרות לכאורה בדבר זה, ואכן כבר העיר כן הפני יהושע שם במס' גיטין וע"ש יישב את הדברים דאכן ר' אביתר בדרך צחות אמר כי באמת מותר לעשות כן כהא דגמ' עירובין הנ"ל, וע"ע בחי' חתם סופר שם כיוצ"ב.

ולעצם הדין הנה בפ"י בעל העין אליהו על העין יעקב שם במסכת עירובין דן בזה, ונטה לומר דלמוזנות בניו הפחותים מבני שש י"ל דצריך ליבטל מלימודו כיון שמחוייב בדבר וא"א להיעשות ע"י אחרים, וזאת באם נימא דחיוב מוזנות הוא ככל חוב דעלמא, אם לא כשנותן להם מוזנות כל דהו ועי"ש ע. גם הגאון מקרלין בספרו פסקי הלכות יד דוד (אישות פי"ד אות ט"ו) אף בנתינת רשות מאשתו לפרוש ללמוד תורה דכאלו מחלה לו מוזנותיה, כתב דאסור לו לצאת מביתו ללמוד ולהניח אשתו ובניו מוטלים ברעב, אם לא שבביתו לא ילמד כלל ונפשו חשקה בתורה או בת"ח שתורתו אומנותו הם יכולים לשום עצמם כעורב ולבטוח בהקב"ה, וגם זה אינו רק הלכה למי שעושה כן מעצמו אבל לא להורות כן, ע"ש בביאורים שבזה יישב ב' הסוגיות וזוהו ע"י אמרם בברכות (לה, ב) הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם כו', ומי שנפשו חשקה בתורה ועושה כרשב"י אין מוחין בידו ג"כ ע"ש, וע"ע מש"כ בזה במשנה הלכות (ה"י"ז סי' ס"ה).

54 הנה לחייבו להביא מילגת כולל ושלא ישב בביתו על התורה ועל העבודה, נראה פשוט כיון שהיא הדרך המקובלת כהיום ודאי זה הכוונה בואנא אפלא כו' לכו"ע ועדיפא עוד מעבודת הקרקע בזמנם לר"ת, ולא גרע מהמובא לעיל (הערה ל"ט) מספר שנה שאול ופסקי הלכות ועוד בעבודה שהורגל בשעת הנישואין שמחייבין אותו בכך, ומאידך ליותר מזה קשה לחייבו לכו"ע דגם לרבינו אליהו על דעת זה י"ל דנישאו וזו ע"כ היתה כוונתו בואנא אפלא כו'. אלא דעדיין יש לדון בעבר

מחוייב הוא לדעת השער משפט להשכיר את עצמו או לעסוק באומנות וכד' בעבודות נוספות בערב ובשעות נוספות מעבר לשעות עבודה המקובלות, וכל שאין זה חריג מדרך כל בני איש ואינו בגדר אנוס מחוייב הוא בדבר.⁵⁷ אולם לענין מזונות נראה דלכו"ע אינו מחוייב מעבר לשעות עבודה המקובלות ואף לדעת רבינו אליהו, דלא נתחייב ב'ואנא אפלא כו' יותר מהמקובל, וכ"ש אם היה רגיל בעבודתו לפי המקובל אצל בני"א כבר בשעת הנישואין דאי אפשר לחייבו יותר.

פריעת שאר חובות לקבל מלגת כולל ובהמשך הזמן גם משרה תורנית ודאי מחוייב הוא בעצמו כדי לפרוע חובו, והדבר נוטה שאף ליותר מזה מחוייב הוא לעשות כל טצדקי להביא ממון כדי לפרוע חובותיו.⁵⁵ ומ"מ לעולם אם אינו יכול להתפרנס רק מסוג עבודה שהוא בזיון לאברך בן תורה אינו מחוייב.⁵⁶

כט] אף במי שכבר עובד כל היום במשרה מליאה, נוטה הדבר שכדי לפרוע חובו

תקופת זמן מהנישואין שרוב העולם יוצאין לעבוד, ונראה דעל משרה תורנית אפשר לכופו דבכלל התחייבותו הוא ויש לכופו על כך, ונראה דגם לר"ת בכלל התחייבותו הוא דכך מקובל ודוק, אולם על יציאה לעבודה שלא במשרה תורנית אף בעבודה שאינה פחיתות מערכו יש לדון ועכ"פ משום ר"ת וצ"ע, אולם בעבודה שהיא בזיון לו ודאי שפטור.

55 בזה נראה לכאורה נוטה יותר דמחוייב הוא בכך כדי לפרוע חובו, ושאינו מזונות די"ל דלא הוטל עליו כלל חיוב בכה"ג שיתבטל מלימודו ורק ממה שיש לו מחוייב להתחלק עמה אבל לא שישנה את עצמו ויפסיד נפשו ויתבטל מלימודו בשביל מזונותיה, וכ"ש שאין בזה הסברא כלל שיש במזונות שעל דעת זה נישאו וכוותירה ומחלה לו ליותר, אלא לענין פריעת חוב לעולם מוטל עליו הדבר משום מצוות פריעת בע"ח ואינה יכולה להתקיים ע"י אחרים, ודינו ככל המצוות שבכה"ג שא"א להיעשות ע"י אחרים מפסיק תלמודו כדי לקיים את המצוות כמבואר בפ"ק דמו"ק (ט.ב.) ונפסק ברמב"ם (פ"ג מהל' ת"ת ה"ד) ובשו"ע (יו"ד סי' רמ"ו סי"ח), וע"ע שו"ע הרב (הל' תלמוד תורה פ"ג), ועיין בעין אליהו המצויין לעיל (הערה נ"ג) ודוק.

ולא מיבעיא אם ללא זה לא יוכל להחזיר חובו כלל, אלא אף בלא"ה הרי גם פריעת בע"ח בזמנו מצוה, ואם כי יש לדון בזה מכמה טעמים ובפרט לדעת הכסף הקדשים הנ"ל (בהערה כ"ח) דמדאורייתא ליכא מצוות פריעת בע"ח בזמנו, הנה הלא חוץ מגוף המצוה שבדבר הרי גם משועבד הוא וחייב ממון לחבירו ואם הותר לו ליבטל מהתורה בשביל עסקיו שהם צרכי פרנסתו ומשא ומתן וכמו שאמרה התורה ואספת דגנך כו' כן צריך לבטל בשביל עסקי חבירו המוטלים עליו, וכבר אמר רבי יוסי (אבות פ"ב מ"ז) יהי ממון חברך חביב עליך כשלך, וכ"ש בזה שהוא נוגע גם לעצמו לפרוע ולסלק שעבוד גופו וחובו המוטלים עליו, וא"כ מחוייב הוא בכך להשכיר עצמו לעבודה ולעסוק באומנות כדי לפרוע חובו לדעת השער משפט, ופשוט דלפני עשיית כל צעד בענין זה יש לשאול שאלת חכם ולהתייעץ עם רבו והוא יורה לו האמת ובפרט יש לברר מקודם שלא יפול עי"ז מדרגתו בקיום התורה והמצוות כראוי.

56 וכמו שנתבאר לעיל (אות י') דלהלכה פטור להשכיר עצמו בעבודה שהוא בזיון וכמש"כ הרדב"ז, וכ"ש בנידונינו כשהוא תלמיד חכם שלפעמים יש אף איסור בדבר וכמש"כ בראשון לציון (לבעל האור החיים הק', יו"ד סי' רנ"ה ס"א) ז"ל ונראה עוד כי האידנא דזילא מילתא טובא להתעסק באומנות מנוולת וחילול השם, אסור לת"ח לעסוק במלאכה מנוולת, ודוקא בימיהם דחכמיא הם היו הגדולים ולהם השררה ולא היו מתבזים מחמת זה וכל אחד בכבודו מונח, כי ההמון לא היתה יכולת בידם לבזותם ולא שם שמים מתחלל, אבל האידנא כולהו איתנהו דור שכן דוד בא בו, עכ"ל.

57 וכמו שנתבאר לעיל דחובו לא נפקע ומחוייב הוא לעשות כל טצדקי כדי לפרעו, ואם חלק מחיובו הוא גם להשכיר עצמו לדעת השער משפט הרי מחוייב הוא בכך ללא הגבלה כל שאינו אונס, וכבר הבאנו לעיל גם מדברי האגרות משה (יו"ד ח"ב סי' ס"ג) שכתב שיש על הלוח להשתדל בכל הכוחות לשלם אף בעבודות קשות וכשמתעצל בזה עובר על חיובו בלי אונס ע"ש. ובקובץ הישר והטוב

הכתוב כאילו עשאה, סגי במחשבה ואינו מחוייב להשכיר עצמו לקיים המצוה בפועל יעו"ש⁶⁰ד.

ענף ג': נטילת הלוואות

לא] מעתה נברר הדין האם מחוייב האדם ללוות ממון כדי לקיים חיוביו ומצוותיו המוטלים עליו בהוצאת ממון, או דכל שאין לו אנוס הוא ופטור. והנה כשאנו דנים האם מחוייב האדם לקחת הלוואות כדי לקיים התחייבויותיו הממוניות לחבירו ואת חוב מצוותיו למקום, יש להקדים דבאופן שברור לו ויודע שלא יהיה לו אפשרות לשלם הלוואות, פשוט שהוא פטור מלוואות, ולא זו אלא שבכה"ג אסור לו ללוות ובכלל לזה רשע ולא ישלם הוא כדברי רבינו יונה על מס' אבות (פ"ב מ"ט), וכל הנידון כאן הוא כשיודע מהיכן יפרעהו, או באופן שעכ"פ סומך עצמו שיהיה לו ודעתו בוודאות לשלם חובו דבכה"ג שהוא צורך גדול מותר לו ללוות כמבואר ברמב"ם (פ"א ממלוה ה"ג) ונפסק בשו"ע (חור"מ סי' צ"ז ס"ד) עפ"י דהסמ"ע (שם סק"ה), ובוה יש להסתפק האם גם חיוב עליו ללוות או לא.

החיוב ללוות לענין ערך עני ועשיר ולענין קרבן עולה ויורד

לב] ובכן, הנה לענין דין "השג יד", מצאנו בזה דברים מפורשים בתוספתא

דעת הפוסקים לצאת לעבודה ולהשכיר עצמו למלאכה לצורך קיום המצוות

ל] ונחזור למה שהובא לעיל בענין החיוב להשכיר עצמו כדי שיוכל לקיים את המצוות המוטלות עליו והבאנו דעת האחרונים הסוברים דחייב בכך, הנה מאידך כמה אחרונים נקטו דפטור להשכיר עצמו לכל המצוות, וחילקו מהא דמצאנו שמחוייב להשכיר עצמו במצוות שהם פרסומי ניסא⁵⁸ [ודלא כבעל המחנה יהודה הנ"ל שלמד משם לחייב בכל המצוות] דשאני התם שחייבוהו בגלל פרסומי ניסא וכמו שחילקו לעיל (אות ב') לגבי חזרה על הפתחים, ראה בחלקת יואב (שם בסוף ח"א דיני אונס ענף ז') דפטור בכל המצוות להשכיר עצמו ורק במצוות פרסומי ניסא כגון נ"ח ומקרא מגילה וד' כוסות בזה חייב להשכיר עצמו דהחמירו בו חכמים יותר ממצוה דאורייתא, ע"ש בכ"ד דלהשכיר עצמו שווה לדין חזרה על הפתחים, וכמו שמזה פטור בכל המצוות וכנ"ל ה"נ פטור מלהשכיר עצמו.

וכן הוא דעת האבני נזר⁵⁹ וביאר הדבר יותר, דרק כשהמצוה הוא פרסום הנס, דאז עיקר המצוה היא הפרסום, ומה שיש לו במחשבה לא מפרסם הנס לכן חייב להשכיר עצמו, אבל בשאר מצוות דאמרינן חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו

(ח"ד עמ' כא) כתב הגר"מ שפרן שליט"א דא"צ לקיים מצוות פרע"ח יותר ממה שעובד עבור פרנסת עצמו, ועל כגון זה ודאי נאמר עבדי הם ולא עבדים לעבדים, ומצוה זו הינה ככל המצוות ואינו חייב להוציא בה יותר משאר מצוות ע"ש. והנה כבר נתבאר במאמרינו כאן בעז"ה דלאו מילתא דפשיטא היא כלל להשוותה לכל המצוות, וגם מצד עצמו מחוייב הוא להשכיר עצמו לפרע"ח ואין בזה חסרון עבדות לדעת השער משפט ומי פוטרו מכל מה שיוכל כל שאינו אונס או חריג מדרך כל בני איש.

58 וע"ע לעיל (אות כ"א) דעת העולת תמיד (בסי' תרע"א) דאף בנ"ח שהוא פרסומי ניסא א"צ להשכיר עצמו.

59 עיין שו"ת אבני נזר (או"ח סי' תק"א) לענין מוכר כסותו, ושם כתב "על פי מה שאמרתי כבר" ע"ש, ודבריו מובאים בספר שיח שרפי קודש על חנוכה שכן סיפר ר' נטע קרעל בשם בעל האבני נזר, ושם הוא להדיא לנידו"ד דהיינו לענין השכרת עצמו יעו"ש.

60 וכן בשיעורי ר' שמואל (קידושין אות קמ"ד) ראיתי דנקיט בפשיטות דאינו חייב להשכיר עצמו לכל המצוות, עד שלא הוצרך השו"ע אפי' לכתבו, ורק במצוות פריעת בע"ח שהיא מצוה של ממון הוה ס"ד שנכופו ע"ז קמ"ל יעו"ש ד.

תמצא ללוות או לעסוק באומנותה, אלא מביאה מיד קרבן עני ע"ש.

לג] ונראה לכאורה דאין ללמוד משם לשאר חובות ומצוות לטב ולמוטב⁶¹, דאף אם פטורים שם מלוות ולעסוק באומנות, עדיין י"ל דבכל המצוות חייבים, דרך התם שיש ערך וקרבן מיוחד לעני, הרי מי שאין לו מדידה כלום בכלל עני הוא ולא מחוייב כלל בערך וקרבן עשיר, דעני הוא לענין זה וממילא דיני ערך וקרבן עני עליו, ואין מזה ראייה למחוייב באחת מכל המצוות שלא יצטרך ללוות או לעסוק באומנות כדי לקיים חיובו⁶².

מאידך גם להראב"ד ליכא ראייה דמחוייב ללוות ולעסוק באומנות כהתם, דהראב"ד לא קאמר אלא דהמוצא ללוות ולעסוק באומנות בכלל ערך וקרבן עשיר הוא, דלא נכלל בשם עני, וממילא אינו יכול לפטור חיובו בחיובי העני, אבל לענין עצם חובת האדם לחייבו עתה ללכת או לעסוק באומנות, עדיין י"ל דאינו מחוייב ללוות או לעסוק באומנות כדי לקיים חיובו ומצוותו.

החיוב ללוות כדי לפרוע חובות

ולוון את אשתו

לד] ובכן לענין פריעת חוב האם צריך ללוות כדי לפרוע חובו⁶³, נראה להוכיח מהא דקי"ל (בכר"מ סי' צ"ט ס"א) דלוה הטוען

דערכין (פ"ב ה"ז), דמבואר התם לענין עני שהערך את עצמו, דאין אומרים לו לך לזה לך עשה מלאכה והבא ערך עשיר, אלא מוטב שיביא ערך עני עכשיו, וכן לענין קרבן עולה ויורד אמר שם ר"א, דאין אומרים לו לך לזה לך עשה מלאכה והבא קרבן עשיר, אלא מוטב שיביא קרבן עני עכשיו ואל יביא קרבן עשיר לאחר זמן, ותוספתא זו הוזכרה בתוס' ר"פ השג יד (ערכין יז, ב ד"ה אבל בקרבנות) ע"ש.

ולענין קרבן עולה ויורד כבר דרשו כן בתורת כהנים (ויקרא פרשת י' דבורא דחובה פי"ח), ואם לא תגיע ידו די שה אין אומרים לו ללוות ולא לעסוק באומנותו, וכ"ה שם בפרשת תזריע (פרשת א' פ"ד) ואם לא תמצא ידה די שה אין אומרים לה ללוות ולא לעסוק באומנותה.

ובפפטות הכוונה היא כמש"כ שם בעל הקרבן אהרן ושאר המפרשים, דא"צ כלל ללוות או לעסוק באומנות, אף כשמוצא מי שיילונו ומקום להשתכר בו במלאכה, דמ"מ אין זה בכלל הגעת ידו עתה.

ואולם הראב"ד בפ' על התו"כ שם (פר' תזריע) פירש, דודאי אם מוצאת ללוות לוה ומביאה ואם יש לה אומנות והשכר מצוי לה עוסקת באומנותה, אבל כשאין לה אחת מכל אלה שאינה מוצאת ללוות ואין לה אומנות, אז הוא דלא תמתין עד שישתנה הזמן אולי

61 ואולם להלן הבאנו מהמרדכי והג"מ שהביאו מר"ת שכן למד משם לחוב מזונות.
62 ועיין ערכין (א, ל) דשדה אחוזה אסור לפדות ע"י הלואה דוהשיגה ידו כתיב וע"י הלואה לא מקרי השג יד, וה"נ מה"ט בחיוב קרבן עני הוא ואינו כלל בחיוב קרבן עשיר.

ויעיין גם בקובץ שעורים (כתובות אות שכ"ג) דשאני כל החיובים מחיוב קרבן עולה ויורד, דבשאר החיובים גם בדאין לו עדיין לא פקע ממנו חיובו משא"כ בקרבן עולה ויורד באין לו אין עליו כלל וכלל להביא קרבן עשיר יעושי"ד.

63 ועיין בפלא יועץ (אות ח ערך חוב) שכתב ז"ל, ולכן מי שהוא סוחר טוב זה יהיה ראשית ממלכתו שיקנה אמונה, ע"י שיפרע חוב דבר בעתו, ואם אין לו ילוה מאחר לזמן כדי לפרוע לזה, ואח"כ ילוה מזה כדי לפרוע לאחר, ככה יעשה חוזר חלילה, יוצא הכובע מזה ויניחנו לזה, באופן שהמלוה הישנה יעשנה חדשה ולא יאבד אמונתו, ומצוה נמי קעביד שהרי אמרו פריעת בע"ח מצוה, וגומל חסד הוא שלא לנעול דלת בפני לוויים כו' עכ"ד. ורק דלא מבואר ממנו אם הוא חוב עליו, או דעצה טובה גרידא קמ"ל וכהמשך לדבריו הקודמים שם ד"מדה טובה" היא באדם שכשיש לו חוב לא ישקוט ולא ינוח עד שישלם חובו כו' יעושי"ד.

ובבעה"ת, ס"ל להטור דפירושו כן, דאלי"כ לא היה איסור לזה הבע"ח לעשות תחבולה שילוח מגוי וישלם לו ע"ש.

ומבואר לפי"ז דליכא איסור לא תהיה לו כנושה במוצא הלוח מקום ללוות שלא ברבית, וא"כ מוכח איפוא מזה דמחוייב ללוות כדי לפרוע חובו, דאם פטור בה מדינא איך אפשר למלוה לגוש אותו ע"ז, והא אם לא מוטל על הלוח לעשות דבר זה לפירעון חובו, איך נוגשו ומצערו המלוה לעשות דבר שאינו מחוייב, ומיצר לו על ההלואה שהלוהו חנם, כיון דאין שום התרשלות וחסרון מצד הלוח, ודוק⁶⁴.

לה] והנה התשב"ץ (בח"ד טור השלישי סי' י"ז) כתב, דהנשבע לפרוע לזמן פלוני פטור מללוות כדי לקיים שבועתו, דלא חייב עצמו ע"ז, דבודאי לא סמכה דעתיה, דמי יאמר לו שימצא מי שילוחו, והוא איש עני ואין לו מה למשכן, ובודאי שאין כוונת השבועה אלא שביש לו לא ידחנו יותר אלא יפרענו באותו זמן ע"ש, והובא בדברי גאונים (כלל ק"ג אות מ"ב)⁶⁵.

כמו כן יעויין בב"ח הל' שמיטה ופרוזבול (ח"מ סי' ס"ז ס"ט) שביאר שאף שהצדיקים התגברו ולא חששו מלהלוות מעותיהם לעניים לפני השמיטה מחשש שישמט החוב כמו שציוותה התורה, מ"מ ע"י שהרשעים לא היו מלוים לכן לא היה לעניים שלוח מהצדיקים ללוות כדי לשלם חובם לפני השמיטה והצדיקים היו מפסידים מעותיהם יעו"ש. וגם ממנו אינו מוכרח האם הלוים אכן מחוייבים מן הדין ללוות כדי לפרוע חובם כשמוצאים מי שילוח להם, או שכך היו עושים על אף שאינם מחוייבים ומצד מציאת חן בעיני המלוה ולא מדינא ודוק.

64 והנה בספר מנחת סולת על החינוך (מצוה ס"ו ד"ה והנה בעיקר) נתקשה על הטעם שנתן השו"ע (ח"מ סי' צ"ז ס"ד) על הא דמוטב שמלוה לא ילווה מעותיו למי שמכיר בו המלוה שהוא בעל מדה זו שלוקח ההלואה ומוציאה שלא לצורך עד שלא ימצא המלוה ממה לגבות דנקרא רשע, ממה שילוחו ויצטרך לנגשו אח"כ ויעבור בכל פעם משום לא תהיה לו כנושה ע"ש, ולמה לא נתן יותר טעם דע"י ההלואה יעבור המלוה על לפני עור, ותירץ בתירוצו הב' דנפק"מ אם יש ללוה ללוות במקום אחר דליכא לפני עור ולכן נתן טעם זה ע"ש. אולם אין כוונתו דיש ללוה ללוות במק"א כדי לפרוע חובו ולא יהיה רשע, ורק נגישה עד שיביא וילוח איכא, כדי שיוקשה דזה אינו דאם מוצא ללוות מישראל ליכא גם איסור נגישה, אלא כוונתו הוא דאף אם לא ילוה לו מלוה זה עתה ימצא הלוח ללוות ממק"א, ובכה"ג אף אם מכשילו מלוה זה בהלואתו ליכא איסור לפני עור, דלפ"ע איכא דוקא בתרי עברי דנהרא כמבואר פ"ק דע"ז (ו, ב), ולכן ציין שם לתוס' קידושין (נז, א ד"ה אבל) ע"ש ושם מיירי להדיא מזה, ופשוט.

65 ועיי"ש בתשב"ץ דגם כדי סידור מניחין לו, וזה דלא כמו שנפסק בשו"ע (ח"מ סי' צ"ח) מתשובת הרא"ש בחזה התנופה, דהנשבע לפרוע אין מסדרין לו ע"ש, וכבר הביא שם התומים (ס"ק כ"ז) דגם

שאינן לו במה לפרוע חובו, התקינו הגאונים שמשביעין אותו כעין של תורה בנקיטת חפץ שאין לו כלום יותר על מה שמסדרין לו, והוסיפו הטור והשלחן ערוך (שם ס"ד) והוא מהרמב"ם (פ"ב ממלוה ה"ד) דמי שהוחזק שהוא עני וכשר והולך בתום והדבר גלוי וידוע לדיין ולרוב העם, ובא בעל חובו להשביעו בתקנה זו, והוחזק התובע שאינו מסתפק בעניות זו אלא רוצה לצערו בשבועה זו, להצר לו ולביישו ברבים כדי להגנם ממנו, או כדי שילך וילוח מהעכו"ם, או שיקח נכסי אשתו ויתן לו, עד שינצל משבועה זו, אסור לדיין להשביעו שבועה זו, ואם השביעו ביטל לא תעשה של תורה לא תהיה לו כנושה, ולא עוד אלא שראוי לדיין לגעור בתובע ולטורדו, ע"כ.

ומדויק מהמחבר דהאיסור הוא דוקא כשמלחיצו כדי שילך וילוח מהעכו"ם ולא כשילוח מישראל, ועל כרחך הכוונה שילוח ברבית שזה אסור מישראל ומותר מעכו"ם, וכן מפורש שם להדיא בטור (אות י"ג) כדי שילוח מגוים "ברבית", וביאר שם הפרישה, דאף דתיבת ברבית ליתא ברמב"ם

לז] אולם להלכה נראה דלענין פרעון בע"ח אין ללמוד ממוזנות האשה, דחזין ממה שרבינו אליהו חולק על ר"ת לענין השכרת עצמו למוזנות האשה, וגם לענין הלוואה הנה בקרבן עולה ויורד גופא דעת הראב"ד הוא דחייב ללוות לקרבן כשיש לו ממי ללוות כמו שנתבאר לעיל וזה נגד כל ראיית ר"ת⁶⁷, הנה בלא"ה לענין פרעון חוב א"א ללמוד מהתם דהרי ר"ת יליף משם גם לענין השכרת עצמו למלאכה ולהתעסק באומנות דפטור, והרי כבר נתבאר לעיל דדעת השער משפט והרבה פוסקים לענין פרעון חוב דלא קי"ל כר"ת בזה, אלא דאף דאין כופין אותו להשכיר עצמו לפרוע חובו מ"מ מחוייב הוא מצד עצמו להשכיר עצמו למלאכה כדי לפרוע חובו ורק דב"ד אין כופין אותו ע"ז משום עבדי הם וכנ"ל, וא"כ גם ללוות כדי לפרוע חובו מחוייב הוא, ובהלוואה שאין חסרון של לי בני ישראל עבדים כמו שיש לענין השכרת עצמו א"כ אף נכופו על כך, וכמו שבאמת הוכחנו להלכה מדברי הטושו"ע (סי' צט) וכנ"ל,⁶⁸ ובסמוך (אות מ"ו) יתבאר כן גם מדברי גדולי

ונראה דאין ראייה מדברי התשב"ץ דליכא חיוב ללוות כדי לפרוע חובו, דהתשב"ץ פטרו רק ממה שרצו שם לנדונו משום שלא קיים שבועתו ולא פרע בזמן, וע"ז קאמר דאנוס הוא מלשלם, ומעולם לא נשבע ללוות כדי לפרוע בזמנו, ולכן א"א לנדונו על ביטול השבועה, אבל ודאי אם מוצא מי שילונו באופן שנראה לו שיוכל לפרעו, מחוייב הוא בזה ללוות משום עצם חיובו לפרוע חובו, ועכ"פ באופן שלולי ההלוואה לא יפרע כלל חובו ולא רק יאחר הזמן ודאי מחוייב הוא בכך.⁶⁶

לן] ואולם לענין חיוב מוזנות אשתו מבואר במדרכי מס' כתובות (סי' ר"ה) דלדעת ר"ת הנ"ל שאינו מחוייב להתעסק באומנות בשביל מוזנות אשתו, שווה לזה גם ללוות דאינו מחוייב, וכן הוא בהגהות מיימוניות (אישות פ"ב אות ח'), ומפורש שם דיליף כן ר"ת מהא דא"צ ללוות ולהתעסק באומנות כדי להביא קרבן עשיר, דכ"ש דגבי הדיוט לא מצרכינן ללוות ולהתעסק באומנותו יעוש"ד. ומבואר מהם שאינו מחוייב ללוות למוזנות האשה וילפי לה מקרבן עולה ויורד הנ"ל.

הריב"ש חולק על הרא"ש, וע"ש בערך ש"י שדחה דבריו, ואולם בתשב"ץ הנ"ל מבואר להדיא נגד הרא"ש, וצ"ע על הדברי גאונים שהביאו לכל דברי התשב"ץ בפשיטות אף שהוא נגד דברי השו"ע. 66 ודלא כמו שכתב בספר אמרי יעקב על שו"ע הרב (הל' הלוואה סעיף ה') להוכיח כן מדברי התשב"ץ דאין חיוב ללוות כדי לפרוע חובותיו.

67 ובאמת לר"ת ילפינן משם גופא גם לגבי חיוב התעסקות באומנות דפטור במוזנות, והרי לדעת רבינו אליהו החולק על ר"ת וכוותיה פסק הרמ"א וכנ"ל חייב להתעסק באומנות כדי לזון את אשתו, ואולי ס"ל כהראב"ד דשם גם אם מוצא להשתכר באומנות מביא קרבן עשיר ולכן ליכא ראייה משם, רק דא"צ לזה כי מספר כתובה הוא שלמדו רבינו אליהו ויש עוד להאריך בזה, אבל עכ"פ בפשטות מדהשוה אותם ר"ת משמע שרבינו אליהו שחלק לענין השכרת עצמו חלק נמי לענין הלוואה שחייב ללוות כדי לזון אשתו.

ויש ראייה בפשטות שחייב האדם ללוות כדי לזון את אשתו, ממה שהאשה לזה בשבילו לצורך מוזנותיה כשהלך למדה"י והמלוה עיקר חיובו על הבעל שהיא כשליחו ללוות לדעת הרא"ה בר"ן (כתובות 20) ועיין להלן (סק"ט), והרי שהבעל עצמו מחוייב ללוות למוזנותיה דאל"ה איך היא לזה בשם בעלה, ועיין בזה בדברי הגר"ז גולדברג בקובץ הישר והטוב (ח"ב עמ' לו). כמו כן נראה להביא קצת הוספת רמז לדין זה שמחוייב האדם ללוות לצורך מוזנות אשתו מהמימרא בפרק כסוי הדם (חולין פ"ב), מאי דכתיב טוב איש חונן ומלוה כו', ויכבד אשתו ובניו יותר ממה שיש לו שהן תלויין בו והוא תלוי במי שאמר והיה העולם, וע"ש במהרש"ל ומהרש"א שכתבו דאם אין לו יהא לזה בשבילם יעוש"ד ודוק.

68 [יעיין בתוס' רבינו פרץ פרק שור שנגח דדו"ה (ב"ק מ"א), שכתב נפק"מ אי כופרא כפרה או ממונא דלמ"ד ממונא אם לא ימצא לשלם פטור ולמ"ד כפרה צריך לחזור עד שימצא כפרתו דאל"כ יהיה

ע"י הלואה מבנקים וכיוצ"ב בכה"ג אינו מחוייב ללוות ולהפסיד ממון הרבית שיעלה לו על הלואה זו, וכמבואר בטור ושו"ע הנ"ל (בסי' צ"ט ס"א) דיש איסור לנגוש את הלואה לפרוע חובו ע"י שילוח מגויים ברבית, והרי דפטור מכך.

ונראה דאף ללוות בהיתר עיסקא כמו כל ההלוואות כאן בא"י מהבנקים וכיוצ"ב, נמי אינו מחוייב, ואע"פ שאינו משלם רבית על פלגא המלוה ואדרבה חוזינן אותו כיווד להתעסק ולהרויח, ומה שמשלם רבית לנותן הוא מדינא שייך לו כי הוא בעצם רווחים מדמי הפלגא פקדון של הנותן או התפשרות לשבועתו אם לא הרויח [ולכן גם ערבות על הרבית אינו ככל ערב על רבית דקי"ל דלא חל ערבות על הרווחים ללא קנין דאין כאן הוצאת ממון מהמלוה עיין ש"ך (ח"מ סי' קכ"ט ס"ק י"ב ובי"ד סי' ק"ע סק"ה), אלא על רבית דעיסקא חל ערבות הוה כהוצאת ממון וכמש"כ רוה"פ ה"ה הקצוה"ח (שם בס' קכ"ט סק"ב) ושו"ת עמודי אור (סי' ק"ה) המובא בפ"ת (שם סק"ד) ושואל ומשיב (ח"ב סי' קי"ד) ובית

האחרונים [הבית האוצר והשארית חיים] שנקטו בפשיטות דיש חיוב ללוות כדי לפרוע חובו וכמשנ"ת⁶⁹. וכ"ש במה שמצוי שיש ללוה נכסים יותר מכדי סידור, שאז מחוייב הוא מעיקר הדין ליתנם לבע"ח והוא שאינו רוצה בזה ודאי אינו יכול לפטור עצמו גם מלוות ופשוט.

לח] ופשיטא שבזמנינו שבעוה"ר פשתה הנגע ונעשה זה דרך חיים לרבים לגלגל כסף בין הגמח"ים ללוות מזה ולהחזיר לזה וחזור חלילה, עד שמראש ידוע הן ללוה והן למלוה שבהרבה פעמים זה יהיה אופן הפרעון, א"כ על דעת זה הלווה והמלוה והאמינה והוציא ממונו לירו והלווה, והלוה על דעת זה נתחייב ואם לא יעשה כן גולץ הוא, ופשוט שמחוייב הוא ללוות כדי להחזיר חובו, ועדיף יותר מספר כתובה דאנא אפלח לדעת רבינו אליהו, ואין לו שום טעמא דהיפטר מהדבר.

ומ"מ נראה דמחוייב ללוות רק באופן שיכול לקבל את הלוואה ללא רבית כגון מגמח"ים ממכריו או ממשפחתו וכד', אבל אם אינו יכול לקבל הלוואה כי אם ברבית

עונש עליו ע"כ. והנה מהו "לחזור" דקאמר אינו אלא אחד מג' דברים אלו ללוות או להתעסק באומנות או לחזור על הפתחים, ומבואר דעכ"פ אינו מחוייב בשלשתם יחד בכל חיוב ממון ורק דל"י לאיזה מהג' נתכוין ואולי לשלשתם יחד].

69 גם בדברות משה (קידושין סי' כ"ג הערה מ"ט) נקט בפשיטות שמחוייב הלוה להשיג ממון אף ע"י בקשת הלוואות מאחרים כדי לשלם חיובו, וכן ראינו באילת השחר (גיטין לו, א) שכתב בפשיטות דיש חיוב ללוות כדי לפרוע חובו ע"ש, ותמוה מה שראיתי לכמה מגדולי דורינו שכתבו להיפך, יעויין פתחי חושן (הלואה פ"ב הערה כ"ב), וכן בספר שקל הקודש (להגר"ח קנייבסקי שליט"א ריש הל' שקלים) כתב דלא מצינו בבע"ח שמחוייב ללוות בשביל לשלם ע"ש [ובשו"ת באר משה (ח"ח סי' כ"ז אות ט') אף כתב שהמלוה עובר על לא תהיה לו כנושה בכה"ג שדחקו ללוות, והנה הוא נגד המבואר בטור ושו"ע], וכבר נתבאר דלכאורה להמבואר בטור ע"ש שהמלוה יכול לנגשו שילך וילוה שלא ברבית כדי לפרוע חובו מוכח להדיא שהוא אחד מהחיובים המוטלים עליו, וכ"כ הגר"ח גולדברג שליט"א (במכתבו שבסו"ס משפט הערב, וכן בקובץ הישר והטוב ח"ב עמ' ל"ג ועיש"ע בביאור הדבר ומה הועיל בזה שפרע לבע"ח ע"י שיתחייב לבע"ח אחר יעוש"ד ויש להאריך בזה ואכמ"ל). והנה ממידת חסידות פשוט הוא דמוטל עליו ללוות כדי לפרוע חובו, ועיין בשפת אמת המובא להלן לגבי ללוות כדי לפרוע שכר שכיר יעו"ש בפנים ודוק, רק דלפנינו נתבאר דאף מחוייב בדבר וכדמוכח מהטור ע"ש וכן הסכמת גדולי האחרונים וכמשנ"ת. ושוב הראוני לדברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א (בספר דרך שיחה פר' משפטים על קרא דלא תהיה לו כנושה) דכתב לחלק, דאף דפטור מלוות אפשר לנגשו ע"ז ואין בזה איסור דלא תהיה לו כנושה ע"ש. ולענ"ד קשה מאוד לומר כן, שנוכל לצערו בדבר שפטור ממנה, ואם מדין התורה פטור, הרי מה שנגרם לו לעשות יותר מחיובו שמחוייב בה מן התורה, לזה נתכונה התורה באיסור הנגישה, להצר לו ולדחוק יותר ממה שמוטל עליו.

לט] מאידך, אף שלענין שאר חובות נתבאר דצריך אף ללוות כדי לפרוע חובותיו, מ"מ לענין מזונות האשה עדיין י"ל דפטור מללוות בשביל מזונותיה עכ"פ לר"ת והסוברים כמותו, דמעיקרא לא הוחל עליו חובת מזונות בכה"ג כדי שיצטרך ללכת לקחת הלוואה, כי יש לחלק בין מה שחייב מצד חוב ידידה לבין מה שהטילו עליו חוב מזונות, וכמו שנתבאר לעיל (אות כ"ד) לחלק כן לענין החיוב שמוטל על עצמו להשכיר עצמו למלאכה ע"ש.

[מ] אלא דכאן המקום להעיר דגם במזונות האשה אף אם הבעל פטור מללוות לצורך מזונותיה, מ"מ היא עצמה יכולה ללוות לצורך מזונותיה כדי שהוא ישלם למלוה כשיהיה לו, כי עצם החוב מזונות רובץ עליו עדיין בעיקר חיובו [רק לא לקום ולעשות מעשה ללוות ולהשכיר עצמו כדי לקיים חיובו] ולא פקע לגמרי⁷⁰,

יצחק (י"ד ח"ב סי' א'), דעל חלק השבח והרווחים של חצי הפקדון שבגללה משולם הריבית בכל היתר עיסקא שם הוה כהוציא מעות על פיו כיון דנהפך למעותיו של הנותן ומציאם על פי הערב שמשאירם ביד המקבל ומרשהו להשתמש בו ולכן משתעבד ללא קנין כמו על הקרן ע"ש (ודלא כהנתיבות שם). וא"כ הרי לכאורה נחשב דבר זה של נטילת הלוואה בהיתר עיסקא כענין עיסוק במלאכה ולא כהלוואה, ולפי השער משפט לעיל מחוייב האדם להתעסק במלאכה כדי לפרוע חובו [ורק ב"ד אין כופין אותו על כך וכמשנ"ת לעיל]. מ"מ הדבר נוטה דכיון דכפועל יורד בעסק זה כלקייח ממון לפרעון חובו ולא לשם ירידה לעסק, קשה איפוא לחייבו יותר מכל נטילת הלוואה שאינו מחוייב בכך כשמשלם עליה רבית וכנ"ל, וע"ע בדברי הפוסקים המובאים בפתחי תשובה (ח"מ סי' ק"ח ס"ק ד-ה) ודוק, ועדיין צריך הכרע בפרט זה.

70 דרך הוא הדין באשה שהלך בעלה למדינת הים, שהיא יכולה ללוות לצורך מזונותיה והבעל מחוייב לשלם הלוואתה וכמבואר בסוגיית הגמ' (כתובות ק"ז, ויבמות פ"ה, א) ובשו"ע (אהע"ז סי' ע' ס"ח), ומבואר בשו"ע (שם ברמ"א) שגם בית הדין יכול לפסוק מזונות בשבילה ולצוות לאחד לפרנסה והוא יגבה מהבעל ע"ש, ומסתימת הדבר מבואר דדין זה הוא בכל גווניו ולא רק בבבעל עשיר שיש לו מהיכן לפרנסה אלא בכל אופן יכולה ללוות בשבילו, וא"כ נראה דכן הדין נמי כשנמצא כאן ואין לו ממה לשלם דיכולה ללוות והוא יצטרך לשלם הלוואתה כשיהיה לו, וכן מנהג בתי הדין להוציא עליו פסק של חיוב מזונות גם כשאין לו, וע"י האשה פונה למוסד לביטח לאומי ע"פ פסק בית הדין שהם ילוו לה מזונותיה שהוא חייב לה, ע"מ שהבעל יפרע להם חיובו כשיהיה לו, והוא ע"פ מה שנתבאר.

ולכן אף אם נימא דאין לחייבו לחזור על הפתחים ולקבל מאחרים כדי לזון את אשתו כי הוא פטור מזה וכנ"ל (אות י'), מ"מ כיון שבעצם רובץ עליו חיוב מזונות אף שאין לו, וגם לדעת הסמ"ע (בחור"מ סי' צ"ז ס"ק נ"ז) שהבאנו לעיל (הערה ל') מ"מ חייב הוא עכ"פ מדרבנן ע"ש בסמ"ע, לכן אפשר לבית הדין להוציא עליו פס"ד לחיוב מזונות כדי שתוכל האשה לגבותם דרך המוסד לביטוח לאומי וכמי שמלווים לה וחוזרים וגובים חובם ממנו. וכמש"כ כיוצ"ב בקצוה"ח (סי' ת' סק"א) בא"ד ז"ל אבל היכא דהחיוב ברור שהוא חייב אלא שאין לו עכשיו ועני הוא נמי הב"ד מרשיעין אותו וב"ד דנין אותו לחייב ולא תהדר פני דל כו'.

וכן כתב הגר"י אליעזרוב בפד"ר (כרך י"ח עמ' 174) בשם הגרי"ש אלישיב ז"ל, ועיין שם עוד וכן לענין מזונות הבנים ובשיעור המזונות, וע"ע ספר עיונים במשפט (לגרמ"ש שאנן, אהע"ז סי' ל"ט) בזה ואכמ"ל. ויש לעיין בחיוב פרעון החוב שהבעל חייב לפרוע את ההלוואה שהאשה לוותה לצורך מזונותיה, האם חיובו כחוב מזונות או כשאר חוב הלוואה, ונפק"מ האם לדעת רבינו אליהו יכופו אותו להשכיר עצמו כדי לפרוע חוב זה, ועכ"פ האשה תתבע את בעלה לכך כדי להחזיר חוב מזונותיה, או דהוה כחוב הלוואה שגם לרבינו אליהו אין כופין אותו וכנ"ל, ויש לתלות זה גם במחלוקת הראשונים האם החיוב הוא על הבעל, או החיוב הוא על האשה והמלוה תובע לאשה והאשה

לעיל, מ"מ לענין איסור בל תלין ומצוות
 ביומו תתן שכרו בפועל ובכל שכר שכיר,
 נסתפק הגאון מבוטשאטש בכסף הקדשים (סי
 של"ט ס"י)⁷² וכן נסתפק בעל החפץ חיים
 בספרו אהבת חסד (דיני תשלומי ש"ש פ"ט בנתיב
 החסד ס"ק כ"א), האם חייב בה מדינא ללוות כדי

ולא אמרינן שבעצם אין עליו כלל שם חייב
 בדבר.⁷¹

החייב ללוות כדי לפרוע שכר שכיר

מא] אף אם בכלל מצוות פריעת בע"ח
 איכא גם חיוב ללוות כדי לקיימה וכמשנ"ת

לבעלה ראה בר"ן (כתובות טג) וברמ"א שם (סי' ע' ס"ח) ובנו"כ, וראה מש"כ בענין זה בדרישת ארי
 ובית יהודה שם שם באהע"ז (סי' ע' ס"ג).

כמו כן יש מקום לדון להיפך שאם בחוב הלואה הוא מחוייב להשכיר עצמו ולעסוק באומנות
 עכ"פ מצד עצמו וכן ללוות לצורך פרעון החוב, ובמזונות אין עליו שום חיוב לדעת ר"ת והסוברים
 כמותו, האם כשהאשה לוותה למזונותיה נהפך חיובו כחוב הלואה וחייב להשכיר עצמו וללוות
 כדי לפרוע חובו, או שא"א להיחייב יותר מדינו כיון שכל חיובו אינו אלא מדין חוב מזונות, ויש
 להאריך בזה.

71 ומבואר גם בשו"ע הרב (הל' הלואה סעיף ה') בדין זה שלוה אינו חייב להשכיר עצמו ולא לעשות שום
 מלאכה כדי לפרוע "אע"פ שנקרא לזה רשע ולא ישלם" ע"ש. והנה בעצם הדבר האם בחובות שבין
 האדם לחבירו יש על החייב חוב גם כשאין לו ורק אנוס הוא ופטור, או שכלל אינו מחוייב הוא
 בכה"ג שאין לו, יש להאריך בזה טובא, דהנה בכיאר הגר"א (סי' פ"ז ס"ק פ"ו) בהא דמי שאין לו אין
 משביעין על כפירתו, וכתב הגר"א דהא כתיב לא תהיה לו כנושה וא"כ אינו חייב לו ע"ש. וצ"ע
 מפ"ק דב"מ (י. ב.) אלא מעתה האומר לאשה ועבד צאו גנבו לי דלאו בני חיובא נינהו ה"נ דמיחייב
 שולחן אמרת אשה ועבד בני חיובא נינהו והשתא מיהא לית להו לשלומי, הרי דאף שאין לו לפרוע
 מחוייב מקרי, אלא דאינו מוכרח די"ל דבדוקא קאמר בגמ' צאו גנבו לי דשם ליכא לאו דלא תהיה
 לו כנושה לכמה פוסקים (ראה כסף הקדשים חו"מ רס' צ"ז ועוד) דאינו רק בחוב הלואה ודוק.
 ויעינין תוס' פרק החובל (ב"ק פט., ב סוד"ה כל) שכתבו דמזיק שאין לו מאיפה לשלם אינו משועבד
 לניזק לעשות לו קיומים ובטוחות שיהיה לו מהיכן לגבות חובו, ובנחל יצחק (סי' ע' ס"א) ביאר
 דבריהם דהו מטעם דכיון דאין לו מה לשלם א"כ מיפטר ממצות פריעת בע"ח כיון דאנוס הוא,
 ועי"ש מש"כ עפ"ז בדברי הרדב"ז (ח"א ס"י קט"ז) האם יכול המלוה לכופף את הלוח שיחזק חובו
 בדיניהם כדי שיהא בטוח ביותר לגבות חובו כשיהיה להלוה מהיכן לשלם יעו"ש. ובמקום אחר
 (ס' ט') האריך הנח"י יותר בדבר זה ובהראיה מתוס' הנ"ל ושאר שכתבו כהתוס', דמזה מוכח
 דאינו מצווה כלל לפרוע חובו כשאין לו, ולכן א"צ לעשות תחבולות שיהיה לו במה לשלם,
 ונתקשה מזה על הקצוה"ח (שם בס"ט ט') שכתב להיפך לגבי תביעת חוב שמוטל על הלוח לתבוע
 חובו שאחרים חייבין לו כדי לפרוע חובו שאיהו חייב יעו"ש בזה.

ובאמת כבר העיר כן התומים (בסוף סי' צ"ז ס"ח) בהא דסו"פ החובל שם דלמה לא נכוף את האשה
 שחבלה לצאת ידי פירעון בהכאתה עד שתצא נפשה לשבועה שלא תמחול וכיוצא"ב, וביאר דהוא
 משום שכיון שחבלה במזיד והמרים יד על חבירו נקרא רשע והו"ל חשודה על השבועה, והרי
 עוונתה עומדת במרדה ואינה רוצית לשלם מרצונה עד שנכוף אותה, וא"כ הו"ל חשודה על
 השבועה שא"א להאמין לה בשבועה וגם לא שבקינן לה לישבע יעו"ש, והסכים לו הגאון החתם
 סופר בחי' שם לפרק החובל (ב"ק פח, א ד"ה ואמנם צריך ישוב) דרק משו"ה הוא שאין כופין אותה על
 מצוה זו של פריעת בע"ח יעו"ש, ולק"מ קושיית הנח"י על הקצות, [ואגב במש"כ שם הנח"י
 בת"ד שאין לחלק בין נזקין נידון דהתוס' ושאר הלואה, וציינן להש"ך (סי' ל"ז ס"ק י"א) והתומים
 (שם ס"ק"ה) שנחלקו אי גם בנזיקין איכא לזה רשע ולא ישלם או רק בהלואה, ראה עוד בדברי הנח"י
 בזה במק"א (סי' ק"ח ס"ב) ויש הרבה להאריך בזה וכן בדין עבד לזה לאיש מלוה אי איכא בנזיקין
 ובשאר חיובים ואכ"מ].

וכבר האריך בזה הגאון ר"י ענגיל בספרו אתוון דאורייתא (כלל י"ג), דאין זה פטור כמו באנוס
 במצוות שבין אדם למקום, דסו"ס הא חייב ממון לחבירו וצריך להשיב אלא שאנוס הוא יעו"ש.

מדינא ע"ש והובאו דבריו בפתחי תשובה (סי' של"ט סק"ח), וכן מצאתי בשפת אמת על מס' שבת (קכו, ב) שהביא לדברי שו"ע הרב אלו ע"ש, וכ"פ בערוך השולחן (סי' של"ט סי"ד) ובקיצור שו"ע (סי' קפ"ה סי"ד).

מד] וכ"כ הגאון ר"י ענגיל בספרו בית האוצר (מערכת א' סוף כלל כ"ו) דא"צ ללוות לפרוען שכר שכיר משום לאו דבל תלין, ע"ש שרצה לדמותו להא דדרשינן לענין קרבן עולה ויורד מלא תגיע ידו דא"צ ללוות [והוא כפי פ"י הקרבן אהרן ורוב המפרשים וכמבואר גם בדברי ר"ת שבמרדכי והג"מ דלא כהראב"ד וכו"ל], וע"ש דמשמע ממנו דבפריעת בע"ח ודאי חייב ללוות כדי לפרוע חיובו דשם ליכא קרא למעטו, ובפרט אם נימא דבמצוות שבין אדם לחבירו אף שאנוס הוא מ"מ אין לו פטור כמו שיש לו במצוות שבין אדם למקום, דסו"ס הא חייב ממון לחבירו וצריך להשיב אלא שהוא אנוס, וכמו שכתב חילוק זה באתון דאורייתא (כלל א"י)⁷⁴, עד דליפ"ז יצא לרון דאדם אחר

לשלם שכר שכיר ואם אינו לזה עובר בלאו, או דאין זה מקרי בכלל יש אתך, דדרשינן בפרק המקבל (ב"מ קיב, א) לא תלין פעולת שכיר אתך דהכוונה דוקא כשיש אתך.

מב] ויעו"ש באהבת חסד דמצד מדת חסידות ודאי צריך להשתדל להכניס את עצמו שיהיה מחוייב בהמצוה אף שפטור עתה, ע"ש שהוכיחה מהא דמנחות (מא, א) דלפעמים עונשין על מי שלא הביא עצמו לידי חיוב מצוה יעו"ש בסוגיא לענין מצות ציצית. ואולם מאידך במק"א נקט הגאון מבוטשאטש (אשל אברהם אר"ח סו"ס י"ג נדפס בשו"ע השלם מהדורת מכון ירושלים) שחיוב ההלואה הינה כגדר הבאת עצמו לידי חיוב מצוה כבגמ' מנחות הנ"ל אבל מעיקר הדין פטור, ומאידך כתב שם דרק לענין ציצית נאמרה הגמ' ולא לענין שאר מצוות עשה וכן לענין שכר שכיר שפטור לגמרי מללוות יעו"ש⁷³.

מג] ובשו"ע הרב (דיני שאלה ושכירות סעיף י"ח) הביא משם האריז"ל דרק ממדת חסידות צריך ללוות כדי לפרוע שכר שכיר ולא

ואולם מהמנ"ח הבאנו לעיל (הערה מ"א) דמבואר מדבריו דכשאין לו לשלם אינו מחויב כלל, ולא זו אלא שלקיים שאר מצוות יש לו יותר חיוב, יעו"ש ד שיהיה מותר למכור עצמו כדי שיהיה לו מעות לקיים את המצוות, על אף שלפרוע חובו אסור למכור עצמו כמבואר ברמב"ם דהתם אינו מחויב כלל וכלל כשאין לו יעו"ש, ונמצא שיש מחלוקת בזה מן הקצה אל הקצה השני.

ויעויין עוד בקצוה"ח (סי' ת' סק"א) שכתב בא"ד ז"ל אבל היכא דהחיוב ברור שהוא חייב אלא שאין לו עכשיו ועני הוא נמי הב"ד מרשיעין אותו וב"ד דנין אותו לחייב ולא תהדר פני דל כו'. וראה גם בקובץ שעורים (כתובות אות שכ"ג שכ"ד) דכל מה דאמרינן שע"ד ומה שגובין ממשעבדי שמכר הלוה אף שלוה עצמו אין לו עתה כלום לגבות ממנו חובו, הינו רק משום שאף שאין ללוה לא פקע ממנו חיובו ומשו"ה גובין מנכסיו מטעם ערבות, אבל אי לא היה נשאר על הלוה חיוב באין לו, לא היה אפשר כלל לגבות ממשעבדי דכשליכא ליה ליכא ערב, יעו"ש⁷⁴.

וראה גם באגרות משה (יר"ד ח"ב סי' ס"ג) שהאריך בזה דיש שעבוד על גופו של לזה שישלם חובו ואינו תלוי כלל אם יש לו ממה לשלם או אין לו לשלם, אלא לעולם נעשה חוב על גופו אף שאין לו כלום לשלם ויש עליו הקלון דלוה רשע ולא ישלם ונקרא רשע כשאינו מקיים חיובו יעו"ש⁷⁴ באריכות.

72 ע"ש דנסתפק רק כשיכול ללוות בנקל.

73 ז"ל "גם שאמרו חז"ל שלפעמים עונשים על עשה דציצית שנמנע מלכבוש בגד ד' כנפות, מ"מ לא שייך כן בשארי מצוות עשה כגון ביומו תתן שכרו שפטור כשאין לו גם שהיה יכול ללוות, כי בציצית יש לנו גילוי דעת שניחא להש"י שנזכיר המצוות ע"י שנלבש בגד ד' כנפות עם ציצית, משא"כ בשכר שכיר וכדומה שאין מצוה כלל לשכור פועל וכמובן כשאין לו הוה ליה כאילו לא נכתב כלל מצוות ביומו כו' בזה".

74 וכ"כ בתשובתו שנדפסה במאסף ישורון (ח"ז עמ' קסג) והארכנו בפרט זה לעיל (הערה ע"א).

שכיר, דהיינו איסור כל תלין ומצוות ביומו תתן שכרו אם הוא חיוב אף ללוות, והוא כמשנ"ת לעיל דלגוף חיוב פריעת בע"ח חייב אף ללוות, וכמתבאר גם להדיא מהבית האוצר הנ"ל.

ושו"ר כן גם בספר שארית חיים על הל' רבית (סי' קס"א עמוד יז) דבכל פרעון חוב צריך ללוות כדי לפרוע חובו, ולענין שכר שכיר לאיסור דכל תלין וביומו תתן שכרו נקט בפשיטות דא"צ ללוות דנתמעט מאתך וכדעת רוב האחרונים הנ"ל⁷⁵.

מחוייב להלוות לו כדי שלא יעבור על חיובו יעוש"ד בזה.

מה [ה] מאידך בצוואת החיי אדם (בבית אברהם אות כ"ח), משמע דמחוייב ללוות כדי לא לעבור על כל תלין, ולא רק ממדת חסידות ע"ש.

מן ועכ"פ אף הפוטרים שם בשכר שכיר מללוות, ה"ד משום דנלמד מקרא דאתך, וכמ"ש החפץ חיים והבית האוצר הנ"ל להדיא, ושאינו מפריעת בע"ח. ובאמת אף בשכר שכיר יש מצוות פריעת בע"ח, ורק הנידון הוא לענין האיסור המיוחד שבשכר

75 והנה יעויין בנחל יצחק (סו"ט ט' וע"ע בשו"ת עין יצחק סי' ע"ד) שכתב בנידון שדנו הפוסקים האם מחוייב הלוה לפרוע חובו גם לפני שיתבענו המלוה [עיי' בקצוה"ח (סי' קד סק"ב) ובנתיבות (שם סק"א) ויש הרבה להאריך בזה ואכ"מ], שהביא דברי עבודת הגרשוני (סי' ז') המצויין לעיל (אות י"ח) שהוכיח מהא דלענין שכר פעולת שכיר אין עוברים על האיסור בפועל עד שיתבענו, דא"כ ה"ה בפריעת חוב הלוואה בעי תביעה, וע"ז כתב דאין לומר דדוקא בשכירות פועל דגלי קרא כן אבל לא למילף מיניה לשארי חובות, דז"א דהא אדרבה חזינן דהתורה החמירה בשכירות יותר מכל חובות כדאמרו בב"מ דף קי"ב דכל הכובש שכר שכיר כאילו נוטל נפשו כו', ולכן בוודאי אין לומר דהקילה התורה בשכר פועל, וע"כ יש למילף שאר חובות משכר פועל, דכ"ז דלא תבעו אינו מחוייב במצוות דפריעת ב"ח, וזהו יסוד גדול למילף מיניה לכל חוב עכ"ד. והנה בעל עבודת הגרשוני באמת נחית לחלק די"ל דגם בשכר שכיר נשאר חייב אע"פ שהלה לא תבעו ומדין כל פרעון חוב, והמיעוט הוא רק מהלאו דאינו עובר, ורק דלמעשה סיים דמשמע מהמיעוט שפטור לגמרי ואין עליו שום חיוב ומשום שהוא כאילו גילה דעתו שאינו מבקש שכירותו ולכן יליף מזה לכל בע"ח, ובאמת אינו מוסכם ולדעת השער משפט והאולם המשפט נשאר עובר באיסור גם בשכר שכיר והביאם האהבת חסד (פ"ט הי"ח) ע"ש, אבל הנח"י שהביא רק ריש דברי בעל עה"ג משמע שלמד מעצם המיעוט של אתך שנאמר לענין הלאו דשכר שכיר ומזה למד לכל בע"ח, כיון שלא הוסיף לברר כדברי עה"ג דמשמע שפטור לגמרי בשכר שכיר אף מדין עצם החוב, אלא אדרבה כתב שהוא יסוד גדול למילף משכר שכיר לכל חוב, ומבואר מהנח"י דלומד מעצם מיעוטי הלאו דשכר שכיר לכל בע"ח.

והוא תמוה לדמות חיוב פריעת חובות ללאוין דשכר שכיר וללמוד ממקום שנתמעטו הלאוין דה"נ פטור בכל חוב, וכן העירו עליו האחרונים (ראה חקרי לב אהע"ז סי' ל' ובתפארת יעקב על המשניות ב"מ פ"ט מ"ב ועוד) [חוץ ממה שהנח"י עצמו שם תיכף סיים ואי נימא דדוקא בשכר פועל דגלי קרא כו' א"כ יש מקום לפרש להא דקידושין דט"ו הנ"ל כו', הרי דהוא עצמו תיכף יצא לדון להיפך], דהא כמה וכמה הלכות מפורשים דלאו דפועל קיל ממצות פריעת בע"ח, וראיה חותכת לזה הוא דברי הריטב"א שם בב"מ (ק"א, ב"ד"ה אתך) שכתב דרק אוכלין דקיימי למכירה צריך למכור כדי לא לעבור על כל תלין, אבל כליו לא מחייבין ליה למכור משום פסידא שהרי לא קאי למכירה, וכמי שאין לו דמי ואינו עובר, וכ"מ בחינוך (מצוה תקפ"ח) ועיי' בזה בהג' רעק"א על השו"ע (ח"מ סי' של"ט סעיף י'), והנה לענין פריעת בע"ח נפסק להדיא (ח"מ סי' צ"ז סעיף כ"ד) דחייב למכור כל אשר לו ומניחין לו רק הנצרך לו כדי סידור בע"ח, ואף בזה דעת ר"ת דלא מסדרין כלל לבע"ח ע"ש בטור, וצע"ג.

ויעו"ש בשארית חיים שרצה לבאר דברי הנח"י שלמד מהא דחזינן בשכר שכיר דאינו חייב לפרוע לפני התביעה לכל חוב, דהוא משום שהבין דמיעוט זה שמצינו בשכר שכיר הוא גם על החיוב לפרוע השכר שכיר אף אחר הזמן, שאז הוא ככל חיוב פרעון חוב, ואין עוד כלל איסור דכל תלין וביומו תתן שכרו שאינם אלא בזמנו, ואעפ"כ נתמעט מלהחזיר לפני התביעה, וא"כ מוכח לכל

החיוב ללוות לצורך קיום מצוות

עונג שבת ושאר המצוות

מז] ולענין קיום מצוות עשה המוטלים על האדם כגון לקנות שופר לולב מצה וכד', האם מחוייב הוא מדינא גם ללוות כדי להשיג ממון לקיים חובת הגוף שעליו, או דכיון דאין לו מדידיה א"כ בכלל אנוס הוא ורחמנא פטריה, לכאורה יש לפשוט דבר זה מהא דאיתא ברפ"ב דביצה (טו,ב), על הא דאמר ר"א לתלמידיו בשעה שנפטרו מדרשתו שדרש ביו"ט, וקרא עליהם קרא דנחמיה (ח), לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם, מאי כי חדות ה' היא מעוזכם, אמר ר' יוחנן משום ראבר"ש אמר להם הקב"ה לישראל בני לוו עלי וקדשו קדושת היום והאמינו בי ואני פורע.

ובתוס' שם (ד"ה לוו עלי ואני פורע) כתבו והא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ה"מ כשאין לו "לפרוע", וי"ג בתוס' כשאין לו "ללוות".⁷⁶ ולהלכה הוא מחלוקת בין הפוסקים אם כשמוצא ללוות אף שלא יודע במה יפרע אם מותר וחייב ללוות ראה במשנה ברורה (סי' רמ"ב סק"ג) ובשער הציון (שם סי' רמ"ב סק"י"ב) דנחלקו בזה הב"ח עם העטרת זקנים. והנה היה אפשר ללדלו עלי ואני פורע אינו חיוב מעיקר הדין, אבל הפוסקים נקטו שהוא חיוב מעיקר הדין ללוות עכ"פ כיוודע במה יפרע, ומבואר דאסור לעשות שבתו חול אם יכול ללוות

[ולפרוע עכ"פ לאחר זמן, ואל"ה תלוי במחלוקת וכנ"ל], והרי שיש עליו חיוב ללוות להוצאת שבת ויו"ט, וכ"ה במשנה ברורה (שם סק"ג ובסי' רצ"א סק"א)⁷⁷.

מח] אומנם אף אם מחוייב ללוות להוצאת שבת ויו"ט, הרי כיון שלא נדרש זה אלא לענין שבת ויו"ט, משמע בפשטות דעל שאר מצוות ליכא חיוב ללוות.⁷⁸ [וע"ש לשון המאירי אבל "קדוש היום" אפי' מי שאין ידו משגת ישתדל כפי יכלתו, אמר הקב"ה בני לוו עלי "בקידוש היום" ואני פורע, וי"ל].

מט] אלא דאינו מוכרח די"ל שהוא יסוד לכל המצוות, ודומיא דסיימו שם בגמ' דכל מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה חוץ מהוצאת שבת ויו"ט והוצאת בניו לת"ת, דהביא שם בשיטמ"ק מהריטב"א דה"ה לכל הוצאה של מצוה ונקט הני דרגילי ושכיחי, וע"ש בתוס' (ד"ה כל מזונותיו) דעירבו ב' הדברים הא דאינם קצובין מר"ה והא דללו עלי ואני פורע יעוש"ד, ובריטב"א הנ"ל שהביאן ודוק.

דעת הפוסקים ללוות

לצורך קיום המצוות

נ] כמו כן במה שמצאנו לענין מצוות שהם פרסומי ניסא דחייב אף ללוות בשבילם וכנ"ל, אין ראייה משם לכל המצוות, דדומיא דמה דמחוייב שם לשאול על הפתחים הוא דאינו בכל המצוות, וכמשנ"ת לעיל לענין השכרת עצמו למלאכה דיש לחלק כן מה"ט,

חיוב פרעון חוב דליכא לפני התביעה, דהא בזה אין שום מיעוט דאתך שנאמר רק לגבי האיסורים הנ"ל, ומדאעפ"כ פטור הרי הוא ראייה לכל חיוב החזרת חוב יעוש"ד מש"כ לחלוק ולדון על זה.

76 וע"ש בגר"א ובשפת אמת.

77 ואולם יעויין באשל אברהם תניא (סי' רמ"ב) דר"ל דהא דללו עלי ואני פורע היינו רק רשות יעוש"ש, גם שמעתי להעיר דאף להתוס' כפי שביארם בהגהות אשר"י שם דמירי ביש לו משכונות, י"ל בכונותם שחייבים לו ממון ובטוח בהם ע"י משכונות דאז חייב ללוות, אבל מה"ת דמחוייב בכל גוונא, ודלא כשעה"צ שם בכיארור דברי ההג"א וצ"ע.

78 וכ"כ הגאון ר' יצחק הוטנר ז"ל (בקונטרס קובץ הערות על פירוש רבינו הלל שעל התוס' וקרא המובא בריש דברינו), דמכאן מבואר דא"צ ללוות לכל המצוות חוץ מהוצאת שבת ויו"ט, וחילק בין זה להא דהראב"ד דלווה בכלל הישג יד הוא וכמו שחילקנו יעוש"ד בזה.

דכולה קרא דכתיב בע"ע הם לקובעה חובה דאם השיגה ידו כופין אותו לגאול את עצמו מן הנכרי, א"כ י"ל דלא אתי קרא אלא למעט שאינו חוב עליו ללוות מאחרים לגאול את עצמו, אבל רשות בידו ללוות דילפינן בק"ו ממקדיש שדה, אבל בשדה אחוזה דכולה קרא מיירי ברשות שפיר ילפינן מהשיגה ידו דאינו יכול ללוות כו' ע"כ.

ויותר מזה יעויין בתורה תמימה שם (בויקרא) דלמד בדעת הרמב"ם דבאמת חובה עליו ללוות ולגאול עצמו ע"ש, וגם האבן האזל (בהשמטות ומילואים על הרמב"ם הנ"ל) כתב עצם הדבר דאם יש על העבד מצוה לפדות את עצמו יש עליו גם חיוב ללוות לזה (ע"ש בדף צ"א סק"ב ד"ה ומה ובדף צ"ב סק"ו).

והרי לפ"ד האחרונים יוצא דעל מצוות גאולת עצמו יש גם חיוב ללוות, ואף להמקנה צריך קרא מיוחד למעטו, ומבואר דיש חיוב ללוות כדי לקיים מצוות, אם לא שנחלק דמצוה זו שאני כדי שלא יטמע בין העכו"ם כעין מש"כ התוס' ריש קידושין (ב). א) לענין ש"כ ככסף, ולכן אף אם אין בכלל חיוב המצוות חיוב ללוות, מ"מ בזה מחייבים אותו יותר, ואולם קשה לחלק כן מעצמינו, ומ"מ נראה דהיינו דוקא ללוות לקיום מצוות דאורייתא אבל לצורך קיום מצוות מדרכנן לא שמענו ואין לנו ראייה לחייבו ללוות בשבילם, ועיין להלן (אות נ"ד) לענין ללוות כדי שלא לעבור על איסורי דרבנן.

אם באשמתו אין לו תפילין וכד'
מחוייב לכו"ע ללוות כדי לקיים מצוותו
נב] ומ"מ נלע"ד, דאף אם אינו מחוייב ללוות כדי לקיים מצות תפילין ולולב וכיוצא"ב וכדעת רוב האחרונים הנ"ל, מ"מ

ואכן כ"כ החלקת יואב הנ"ל (בסוף ח"א דיני אונס ענף ז'), דלשאול וללוות מאחרים לעולם אינו חייב בכל המצוות, ורק במצות פרסומי ניסא כגון נ"ח ומקרא מגילה וד' כוסות בזה חייב ללוות מאחרים, דהחמירו בו חכמים יותר ממצוה דאורייתא, ע"ש בכ"ד דללוות שווה ללחזור על הפתחים, וכמו שמזה פטור בכל המצוות וכנ"ל ה"נ פטור מללוות, ועי"ש בחלקת יואב שמביא דברי הרמב"ם (ריש שקלים) דיש חיוב ללוות ולמכור כסותו לחיוב מחצית השקל שנאמר והדל לא ימעט, ע"ש דלענין הלואה הוא דנצרך קרא לאפוקי מבשאר מצוות דפטור וכנ"ל⁷⁹.

ועיין גם לעיל (אות מ"ב) דעת הגאון מבוטשאטש (אשל אברהם או"ח סו"ס י"ג נדפס בשו"ע השלם מהדורת מכון ירושלים) דפטור מללוות בשאר מצוות עשה, חוץ ממצוות ציצית ששם יש עכ"פ ענין להכניס עצמו לחיוב כמבואר בגמ' מנחות (מא,א) וזה גם ע"י הלוואה ע"ש.

דעת המחייבים ללוות לצורך קיום המצוות

נא] איברא דנראה להוכיח דמכמה אחרונים מוכח לכאורה דמחוייב האדם ללוות כדי לקיים את המצוות, דהנה הרמב"ם (פ"ב עבדים ה"ז) פסק דעבד עברי שנמכר לעכו"ם יש לו ללוות ולגאול עצמו מיד הגוי, וע"ש בכסף משנה שהוא נגד הש"ס בקידושין (כא,א) דע"ע הנמכר לגוי אין לזה וגואל, וע"ש בפרש"י דכתיב או השיגה ידו ונגאל (ויקרא כה, מט), והאחרונים נו"נ בזה ליישב מקור הרמב"ם לפסוק דלא כסתמא דהש"ס הנ"ל.

ובעל ההפלאה בספרו המקנה שם בקידושין תירץ, דהרמב"ם ס"ל דכיון

79 ויעויין גם בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' מ"ז) דפטור מללוות לכל המצוות ע"ש, וראה גם בספר שקל הקודש (להג"ח קנייבסקי שם על הרמב"ם) שהאריך בזה דליכא חיוב ללוות בכל המצוות, [וע"ש דאף לענין מחצית השקל רצה לפרש כוונת הרמב"ם באופ"א, ושליכא חיוב ללוות אם אין לו כלום, ודלא כהאחרונים שהבינו להיפך וכפשטות הדברים, ודבריו שם צ"ב, ועי"ש שכתב בת"ד דאפי' בבע"ח לא מצינו שחייב ללוות בשביל לשלם ע"ש, והוא תמוה וכבר נתבאר דין זה לעיל].

להסוברים דחייב ללוות כדי לקיים מצוות עשה כ"ש דמחוייב ללוות כדי שלא יצטרך לעבור על מצוות ל"ת, אלא דאף לדעת החולקים וסוברים דלענין מצוות עשה אנוס הוא ופטור מללוות כדי להשיג ממון לקיים חובת הגוף שעליו דאנוס הוא ורחמנא פטריה, מ"מ נראה דלענין מצוות לא תעשה כו"ע מודו דחייב ללוות כדי לא לעבור מה שאסרתו התורה, כיון שחייב ליתן כל ממונו בשביל שלא לעבור על הלאו וכנספס ברמ"א (או"ח סי' תרנ"ו ובי"ד סי' קנ"ז סעיף א') דחייב ליתן כל ממונו כדי שלא יעבור על לא תעשה, וכמו שנתבאר לעיל (אות ה') דיש חיוב לחזור על הפתחים כדי שלא לעבור על לאו, כן נמי חייב ללוות כדי שלא לעבור על לאו, ואף שהיה מקום לחלק ביניהם נראה להוכיח כן כדלהלן.

דכן מתבאר משו"ת הרדב"ז המובא בדברי הג' רעק"א ובפ"ת (שם ביו"ד סק"ד), דכתב על מי שהוא בין העובדי כוכבים ואינו מוצא לאכול אלא דברים אסורים, אפי' איסור דרבנן ושמונו של גיד וכדומה, דחייב ליתן כל ממונו למצוא דבר היתר לאכול ולא יאכל איסור, ולאחר מכן אנוס הוא מחמת נפשות, ואוכל הקל קל תחילה, ומ"מ אין מחוייב ליקח לו ממון בהמתנה עד שיהיה לו מעות לפרוע, דדלמא לא יהיה לו מעות, והעכו"ם חובשין אותו ומיסרין אותו ויכול לבוא לידי סכנה ע"כ.

הרי להדיא דפטרו מללוות רק משום דדלמא לא יהיה לו מעות והעכו"ם חובשין ומיסרין אותו ויכול לבוא לידי סכנה, הא לא"ה מחוייב הוא ללוות.⁸⁰

ללוות לצורך קיום איסורי דרבנן

נדן ולענין איסורי דרבנן האם דינם כאיסורי תורה לכל מה שנתבאר לעיל, דמדברי הרדב"ז הנ"ל מבואר דינו כלאו

אם באשמתו ובמעשיו הוא, שהלך ומכר או נתן תפילין שלו וכדומה, ועתה אין לו מעות לקנות תפילין, וכיוצ"ב בכל המ"ע שבידיעתו ובמעשיו גרם לעצמו שלא יוכל לקיים עתה המ"ע, בכל כה"ג לא מקרי "אנוס" ורחמנא לא פטריה, ויהיה מחוייב עתה אף ללוות כדי לקיים את המצוה.

והדבר מבואר ברש"י פרק הגזול קמא (ב"ק קב, ב ד"ה מעלין), בהא דהביאו שם בגמ' מתני' דערכין (גג, ב) דהמקדיש נכסיו הוה תפילין בכלל, ומעלין לו תפילין, ופרש"י מעלין לו תפילין ולוה המעות ויתן בשבילם להקדש. ומפורש ברש"י דיש חיוב ללוות מעות כדי שיוכל לקיים מצות תפילין, דהא רש"י לא בא לתת עצה בעלמא אם ירצה, אלא פ"י קמפרש, ולא זו אלא דנראה דרש"י הוציא זאת מהמשנה שכתבה מעלין לו תפילין, דמאי שנא דנקטה תפילין יותר משאר נכסיו וכבר נתקשה בזה הגרי"ז שם בערכין, ולכן ביאר רש"י דבתפילין כדי שיקיים המצוה מחוייב לפדותה אף שאין לו כלום ע"י שילוח דמים ויתנם להקדש בשביל תפיליו, וכוונת המשנה במה דנקטה דוקא תפילין הוא משו"ה, דלגבי התפילין כל לקיחת הקדש את התפילין הוא למטרה זו, אבל שאר נכסים ברצונו ישאירם להקדש ולא יפדם כלל אדרבה הא בא ליתנם ולהקדישם ודוק.

ועכ"פ אם לא נרצה להוכיח מדברי רש"י דיש חיוב ללוות כדי לקיים מ"ע, ע"כ יש לחלק כנ"ל דשאני התם דהקדיש תפיליו שהיו לו לכן הוא דלא נכנס בגדר "אנוס" כדי שיפטור עתה מללוות, כן נראה לכאורה מוכח אף שהוא דין חדש.

ללוות לצורך קיום מצוות לא תעשה

נגן עד עתה ביררנו לענין מצוות עשה, ואולם לענין מצוות לא תעשה, הנה

80 והוא כעין החילוק המוזכר לעיל (אות ל"ד) דמותר למלוה לנגוש את הלוה שילוה מישראל כדי לפרוע לו, אבל לא שילוה מעכו"ם ע"ש, ורק דשם אף לא משום שחובשין אותו העכו"ם אסור כשנצרך ללוות מהם ברבית דמפסיד.

לענין החיוב לחזור על הפתחים והשכרת עצמו [עכ"פ למי שמכריח חיובם בכל לאו דאורייתא לבלתי יעבור על איסור רק משום החיוב לפזר כל ממון] תלוי גם בזה.

החיוב להשיג ממון לצורך נישואי הילדים

נה] כמו כן לענין החיוב להשיא את הילדים בהגיען לפרקן, דהאדם מחוייב להשיאן ולהוציא ממון לנישואיהן כדי שיוכלו להינשא במהרה, וכברייטא דפ"ק דקידושין (ל,ב) וגמ' כתובות (נב,ב) כנלמד מהפסוק (ירמיה כט) קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים, ופסקה הרמב"ם והשו"ע (אהע"ז סי' נ"ח ס"א) ע"ש בשו"ע ונו"כ פרטי הדינים בזה, הנה האם מחוייב בהן האדם אף לחזור על הפתחים כדי להשיאן [את ההכרח לכך ולא מותרות] כמו שרואים אנו בעוה"ר בהרבה בנ"א הנצרכין לכך שעושיין כן.

הנה באמת כבר חזינן כן בתשובותיהם של גדולי האחרונים מאורי האומה שכך היו עושיין, ראה שו"ת מהר"ם מינץ (סי' מ"ה) דכל אב עושה לעצמו יותר מכדי השגתו וא"צ לכוף אותם לכך ומעשים בכל יום דכמה וכמה עניים מחזרים על פתחי נדיבים כדי להשיא בתם כי נכמרו רחמיהם כרחם אב על בנים, וכן מבואר בשו"ת מהרש"ך (ח"ב סי' קפ"א) דגם עניים מחזרים אחר פתחי נדיבים והולכים מעיר לעיר כדי לאסוף ממון להשיא בתם [וע"ש דמחייב את הקרוב להשיא קרובו כדי להציל את האב מבזיון ומפגם משפחה באם יצטרך לחזור על הפתחים], וכ"כ בעוד פוסקים רבים דנהגו בכל תפוצות ישראל לתת לבן או לבת יותר מכפי יכלתם וראה בהון יוסף (סי' ד' דף ד'), וראה גם בש"ך (יו"ד סי' רנ"ה סק"א) מהסמ"ג והסמ"ק דבכלל מי שצריך ליטול מן הצדקה ואינו נוטל דהוה כשופך דמים נכלל גם מי שיש לו בת ואינו יכול להשיאה ולפרנסה אא"כ יטול

דאורייתא וצריך ללוות בשבילם, הנה כיוצ"ב כבר הובא לעיל (אות כ"ב) גם מדברי הגאון מבוטשאש בספרו עזר מקודש הנ"ל (סי' ע') לענין השכרת עצמו למלאכה בדבר שאינו צער וזלזול, דפשיטא שגם לקיים דקדוק קלוש מדקדוקי סופרים בדברי חז"ל חלילה להתרשל מלעשות בכל אשר תמצא ידו לעשות בכוחו באומניות ומשא ומתן ומלאכה, ואין בזה פחיתות הכבוד כו' בסגנון פרנסה שבידו לבחור איזה סגנון שירצה דפשיטא דחייב בדררא של מצוה ע"ש, ואם על קיום מצוות דרבנן אמר כן [מה שאינו ברור לכל ועיין לעיל (אות כ"א וסק"י) וכן במה שהבאנו שם מהמהר"ם שיק לגבי חזרה על הפתחים] כ"ש כדי שלא לעבור על איסורי דרבנן.

אולם למשנ"ת במאמרנו השיטות והאופנים שמחלקים בין מ"ע למצוות ל"ת, יש לדון האם איסור דרבנן שווה לאיסור לאו דאורייתא בזה או לא, ונראה שזה תלוי גם במה שכבר דנו האחרונים בדין החיוב לפזר כל ממון כדי שלא יעבור על לאו [שמשם המקור לכמה דינים שנתבארו לעיל], האם זה גם באיסורים דרבנן או רק באיסורי תורה, והסכמת הפוסקים הוא דגם לאיסורי דרבנן צריך ליתן כל ממון כמו בלאו דאורייתא, וכדברי הרדב"ז הנ"ל ברעק"א ופ"ת, וכן הביא שם הפ"ת (סק"ד) מהחז"ל (סי' קפ"ג) וכ"ה בגר"א שם (סק"ד), וכ"כ החפץ חיים (ח"א כלל א' במ"ח סק"י ובהל' רכילות כלל א' במ"ח סק"י"ב) בשם הפוסקים וציין לדברי הגר"א ורעק"א,⁸¹ וזה דלא כהפמ"ג (אור"ח סי' תרנ"ו א"א סק"ח וע"ע בדבריו בפתיחה כוללת ח"ד אות י') שנסתפק בזה, והשבות יעקב (ח"א סי' צ"ח) דנקיט להיפך דא"צ ליתן כל ממון בשביל איסורי דרבנן, ומאידך המהר"י אסאד (ח"א סי' ר"ב והובא לעיל סק"י) מחמיר באיסור דרבנן עוד יותר מאיסורי תורה דחכמים עשו חיזוק לדבריהם, יעושי"ד.

ונמצא דיהיה דין זה האם איסורי דרבנן דינם כאיסורי תורה לענין החיוב ללוות, וכן

81 וכ"כ החזו"א (כלאים סי' ד' סק"י"ד) וכ"כ בפשיטות האגרו"מ (אהע"ז ח"א סי' נ"ז) ועוד.

האדם לתת לנישואי ילדיו דאינו ככל חוב אלא על דעת לעשות כמנהג העולם ואז י"ל דאף מחוייב הוא בכך מעיקר הדין שע"ד זה נתחייב ודוק.

מצוות מעקה

נו] כמו כן כאן המקום לציין דלענין מצוות מעקה אין הוא שווה לשאר המצוות, וזאת לפ"ד האתנון דאורייתא (כלל י"ג) דבאנוס בזה עדיין חייב במצוה זו, כיון שהדבר בעצמותו עדיין נצרך הוא וצריך להיות, ורק אין יכול לקיים חיובו, ואינו כשאר אונסים במצוות דרחמנא פטריה מחיובו ע"ש,⁸³ א"כ לכאורה חייב ללוות למצוה זו, כדי לקיים חיובו הרובץ עליו כמו פריעת חוב עכ"פ לדעת הגאון ר"י ענגיל בספרו בית האוצר המובא לעיל.

אלא דבזה בלא"ה איכא גם לאו דלא תשים דמים בביתך, וא"כ משום הלאו חייב ללוות כדלהלן בסמוך, ורק הוא ל"ת שאין בו מעשה ותלוי אם דינו ככל ל"ת כמו שהבאנו שם מרעק"א והפ"ת ע"ש.

וזאת תורת העולה מסקנות ודינים העולים

חזרה על הפתחים

(א) אין חיוב לחזור על הפתחים כדי לקיים מצוות עשה, כגון לקנות תפילין שופר לולב או למול את בנו וכד', וכ"ש לקיום מצוות מדרבנן [אות א].

(ב) במצוות שהם פרסומי ניסא כגון ד' כוסות בלילי פסחים ונרות חנוכה, צריך לחזור על הפתחים כדי לקיימם, וכן צריך לחזור על הפתחים בשביל נר שבת דשלוש בית עדיף [אות ב-ג].

(ג) מי שבלאו הכי חוזר על הפתחים וניזון ומתפרנס מן הצדקה, חייב גם לחזור על הפתחים לצורך קיום כל המצוות דלא גרע משאר צרכיו [אות ד].

(ד) לצורך קיום מצוות לא תעשה שלא לעבור עליהם, מחוייב אף לחזור על הפתחים, וכן חייב לפזר כל ממונו כדי שלא לעבור על מצוות לא תעשה אף שע"ז יצטרך לחזור על

צדקה וצריך הוא ליטול צדקה ולא להגיס דעתו, אבל עכ"פ לכוף ע"ז ללכת לחזור על הפתחים לאסוף צדקה ודאי אי אפשר כיון שאינו מן הדין וכמדוייק מדברי המהר"ם מינץ שהוא רק מדין רחמנות [וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק (אהע"ז סי' פ"ט)].

ויש לדון האם מחוייב מעיקר הדין להתעסק במלאכה וללוות ממון כדי להשיא ילדיו בשיעור שמחוייב בכך, והוא תלוי גם האם החיוב להשיא ילדיו הוא רק מתק"ח כלשון הרמב"ם והשו"ע או מדאורייתא כלשון הגמ' שם בכתובות (גג,א) ועכ"פ מדברי קבלה ע"ש בריטב"א ובמהרש"א שם בח"א בתירוצו הא'⁸² [ובשו"ת מהר"ם שיק הנ"ל השווה בשאלתו דין הלוואה לדין חזרה על הפתחים וע"ש].

ואולם נראה ברור דגם אם אינו מחוייב בכך מעיקר הדין, ודאי לא גרע מחזרה על הפתחים דאף אם אינו מחוייב כך נהגו, ומנהג ישראל תורה ומחוייב לעשות גם יותר מהמחוייב וכמשנ"ת, וכ"ש לאחר שנתחייב

82 והאריכו בזה המפרשים ואכ"מ.

83 וראה כיוצ"ב גם בספר יבין דעת (יו"ד סי' י"ט) לענין כפיית ב"ד על קיום המצוות האם כופין אותו גם בממונו [ראה שו"ת ח"ס (יו"ד סי' רמ"א) דבכל המצוות אין רשות לירד לנכסיו כדי שיניח תפילין וכד' חוץ מאיסורים הנוגעים לממון כפריעת חוב ורבית וכד' כיון שהממון אינו שלהם ע"ש, אבל אינו מוסכם ראה הגה"מ (פ"א מהל' ת"ת) וחי' הרי"ם (חרי"מ סי' א' ס"ק כ"ח) ואכמ"ל]. דמצוות מעקה הוא בכלל הדינים וב"ד כופין אותו בממונו לבנות מעקה ע"ש.

הפתחים [אות ה'], ובלא תעשה שאין בו מעשה כגון להניח חמץ בביתו ולא לבערו הוא מחלוקת האחרונים [שם], והסכמת הפוסקים דגם כדי שלא לעבור על איסורי דרבנן דינו כלאו דאורייתא [אות נ"ד].

ה) לצורך פרעון חובות, הסכמת הפוסקים הוא דאין חיוב לחזור על הפתחים כדי להשיג ממון לפרוע את החובות, אם לא למי שבלאו הכי חוזר על הפתחים לצרכי עצמו אז חייב הוא גם לחזור ולאסוף ממון לצורך פרעון חובותיו [אות ו' ט' והערה י"ח].

ו) לצורך מזונות האשה, יש נוטים לחייב לחזור על הפתחים, אולם להלכה נראה דאי אפשר לחייבו לחזור על הפתחים אם לא למי שבלאו הכי חוזר לצרכי עצמו [אות ז' י'].
ז) למזונות הילדים אפי' לקטני קטנים בני פחותים משש, אין צריך לחזור על הפתחים, אם לא למי שבלאו הכי חוזר לצרכי עצמו.

ציאה לשוק העבודה והשכרת עצמו למלאכה

ח) לצורך מזונות האשה, נחלקו הראשונים והפוסקים האם מחוייב להשכיר עצמו ולעסוק במלאכה כדי לזונה ולפרנסה, או שפטור מכל עבודה בין ממלאכת אומנות עצמאית ובין מלהשכיר עצמו [אות י"א והערה מ"ח], אולם לעבוד בעבודה שדרך האיש לעבוד בביתו כגון בזמנם לחרוש ולנכש ולעבוד את שדהו כדי להביא טרף לביתו לכו"ע חייב [אות כ"ה], וכן אם היה רגיל בעבודה בשעת הנישואין חייב בכך [הערה ל"ט וע"ע הערה נ"ד], ובמקום שחייב ב"ד אף כופין אותו על כך [הערה מ"ז ומ"ט], ולצורך מזונות הילדים אפי' לקטני קטנים בני פחותים משש, לכו"ע אינו חייב להשכיר עצמו ולעסוק במלאכה כדי לזונם ולפרנסם [אות י"ב].

ט) לצורך פרעון חובות, אין כופין את האדם להשכיר עצמו הן כפועל והן כקבלן ולא לעסוק בשום מלאכת אומנות ועבודה כדי לפרוע חובותיו [אות י"ג], ואף אין כופין אותו לחרוש ולזרוע שדהו וכד' כדי לייצר כסף לפרוע חובו [אות כ"ה], אולם דעת הרבה פוסקים הוא דאף שאין ב"ד כופין אותו על כך, אולם מעצמו קי"ל להלכה דמחוייב הוא להשכיר עצמו ולעסוק במלאכה כדי לפרוע חובותיו, ויש לו להשתדל בכל הכוחות לשלם חובו [אות י"ד והערה נ"ב], ואף מחוייב הוא לעבוד בעבודות ובשעות נוספות מעבר לשעות עבודה המקובלות כל שאינו חריג מדרך כל בני איש ואינו בכלל אונס בדבר [אות כ"ט].

י) לצורך מזונות האשה גם למחייבים אותו להשכיר עצמו ולעבוד בעבודה אינו חייב לעבוד מעבר לשעות עבודה המקובלות [אות כ"ט], ומחלוקת האחרונים האם חייב לעבוד גם במלאכה בזוויה ולהלכה אי אפשר לחייבו בכך מפני כבוד הבריות [אות י' וכ"ג].

יא) לדעת הפוסקים אותו מלהשכיר עצמו לצורך מזונות האשה, אף מעצמו אינו מחוייב הוא בכך מעיקר הדין חיוב גמור, אבל לפני משורת הדין חוטא הוא לנפשו ולאשתו וב"ד אף כופין אותו לפעמים על קיום חוב זה של לפני משורת הדין [אות כ"ד].

יב) אברך כולל ומי שתורתו אומנותו, קשה לחייבו לצאת לעבודה כדי לזון את אשתו, אבל מחייבין אותו לקבל מילגת כולל וכן בהמשך בזמן המקובל שיכול למצוא משרה תורנית, ולפרעון שאר חובות מחוייב אף יותר מזה לאחר שאלת חכם, אבל פטור מסוג עבודה שהיא בזיון לאברך בן תורה [אות כ"ח].

יג) אין ללמוד לשום דבר מחוב מזונות האשה לשאר חובות וכן להיפך, כי יש הרבה חילוקים ביניהם [אות כ"ג-כ"ט].

(ד) גנב שאין לו לפרוע גניבתו, כופין אותו להשכיר עצמו ולעסוק במלאכה כדי לשלם את הגניבה אשר גנב [אות ט"ז].

(טו) אם היה רגיל להשכיר עצמו או לעסוק במלאכה, אינו יכול להפסיק לעבוד ושוב לא יוכל לזון את אשתו וכ"ש כשהורגל בעבודה כבר בשעת נישואיו, וב"ד כופין אותו על כך. ולענין פרעון שאר חובות נחלקו הפוסקים האם יכול להפסיק עבודתו ומלאכתו שהיה רגיל בה ושוב לא יהיה לו מהיכן לפרוע חובו או שב"ד כופין אותו להמשיך בעבודתו אשר היה רגיל בה [אות ט"ז].

(טז) לצורך פרעון שכר שכיר, דינו כשאר חובות שאין כופין את האדם להשכיר עצמו ולעסוק במלאכה כדי לפרוע שכר השכיר, ואולם מעצמו מחוייב הוא בכך לדעת הרבה פוסקים ורק ב"ד הוא שאין כופין אותו על כך וכדין שאר חובות וכנ"ל, וכשאינו עושה כן יש לדון האם עובר בלאוין דבל תלין ולא יבוא עליו השמש שנאמרו בכל מי שאינו פורע שכר שכיר בזמנו, ואולי הוא תלוי במחלוקת אחרונים ואין בזה הכרע [אות י"ז-ז"ט].

(יז) לצורך קיום המצוות, נחלקו האחרונים, יש מחייבים את האדם להשכיר עצמו ולצאת לעבוד ולעסוק במלאכה כדי להשיג ממון שיוכל לקנות תפילין מצה לולב וכד', וב"ד אף כופין אותו בכך, ואפי' לצורך קיום מצוות מדרבנן יש מחייבים אם כי אינו מוסכם ויש מחלקים בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן, ובמצוות שהם פרסומי ניסא לכו"ע חייב להשכיר עצמו ואולם יש הפוסקים אותם בנר חנוכה דסגי בראיה [אות כ"ב-כ"א], ויש מחלקים בין סתם מלאכה שמחוייב בכך לבין מלאכת עבודה שהיא בסגנון צער וזלזול שפטור בכך [אות כ"ב], ולענין קיום מצוות לא תעשה יש מקום לחייבו לעולם אבל יש לדון בזה משום כבוד הבריות כשהוא בשב ואל תעשה [אות כ"ג], וכן לענין קיום איסורי דרבנן להסכמת הפוסקים דדינו כלאו דאורייתא [אות נ"ד], ויש פוסקים אותם מלהשכיר עצמו לקיום כל המצוות ורק לצורך קיום המצוות שהם פרסומי ניסא מחוייב הוא להשכיר עצמו [אות ל'].

נטילת הלוואות

(יח) אם ברור לו ויודע בוודאות שלא יוכל לשלם הלוואתו, אסור לו לקחת הלוואות מאחרים לצורך קיום כל מצוה ופרעון כל חוב שיש לו, ונקרא לזה רשע [אות ל"א].

(יט) לענין הבאת ערך עני ועשיר, וכן לענין הבאת קרבן עולה ויורד, נחלקו המפרשים בעני שמוצא ממי ללוות כדי להביא ערך עשיר וקרבן עשיר, האם יכול לפטור עצמו בהבאת ערך עני וקרבן עני כיון שלולי הלוואה הוא עני, או שכיון שמוצא ממי ללוות בכלל עשיר הוא ואינו יכול לפטור עצמו כי אם בערך עשיר וקרבן עשיר [אות ל"ב].

(כ) לצורך פרעון חובות, חייב האדם ללוות מאחרים כדי לפרוע את החובות הרובצים עליו [אות ל"ד-ל"ח ואות מ"ו], והיינו ללוות בלי רבית כגון מגמחי"ם ממכריו ומשפחתו וכד', אבל פטור מללוות מעכו"ם ברבית, ואף ללוות ברבית מישראל ע"פ היתר עיסקא כגון מהבנקים כאן בארץ ישראל וכד' נוטה הדבר לפטור [אות ל"ח].

(כא) לצורך מזונות האשה, נחלקו הראשונים האם מחוייב ללוות כדי לזון את אשתו [אות ל"ו-ל"ז ואות ל"ט], אבל האשה עצמה יכולה ללוות לצורך מזונותיה באופנים מסויימים כדי שהבעל ישלם למלוה כשיהיה לו [אות מ'].

(כב) לצורך פרעון שכר שכיר, הנה מצד עצם החוב לפרוע לשכיר דינו כשאר חובות שחייב ללוות מאחרים כדי לפרוע חובו וכנ"ל [אות מ"ו], אולם מצד פרעון שכר שכיר בזמנו האם עובר גם בלאוין דבל תלין ולא יבוא עליו השמש שנאמרו בכל מי שאינו פורע שכר

שכיר ומאחר זמנו, נחלקו האחרונים בדבר, יש שנסתפקו בכך האם מחוייב ללוות מדינה עכ"פ כשיכול ללוות בנקל, ואם לא ילוה ויאחר הזמן יעבור על הלאוין [אות מ"א], ויש שחייבו אותו ללוות ולא לאחר זמנו רק ממדת חסידות אבל מעיקר הדין אינו עובר [אות מ"ג-מ"ד ואות מ"ו וע"ע אות מ"ב], ויש מחייבין אותו מעיקר הדין ללוות שלא לאחר הזמן [אות מ"ה].

כג) לצורך קיום המצוות, נחלקו האחרונים, יש הפוטרם את האדם מללוות לצורך קניית תפילין שופר לולב ומצה וכד', חוץ ממצוות מחצית השקל שחייב ללוות בשבילה שנאמר והדל לא ימעט, וממדת חסידות חייב ללוות ולהכניס עצמו שיוכל לקיים מצוות ציצית ויש מחייבים ממדת חסידות בכל המצוות [אות מ"ב ואות נ'], ולענין מצוות עונג שבת לכו"ע חייב ללוות, ומחלוקת האם מחוייב גם כשאינו יודע במה יפרע [אות מ"ז-מ"ט], וכן מצוות שהם פרסומי ניסא מחוייב ללוות כדי לקיימם [אות נ'], מאידך יש אחרונים המחייבים ללוות לצורך קיום כל המצוות דאורייתא [אות נ"א], ומחלוקת בעבד עברי הנמכר לעכו"ם האם חייב ללוות כדי לפדות את עצמו [שם].

כד) אם באשמתו הוא כגון שהלך ומכר תפיליו וכד', ואין לו עתה מעות לקנות תפילין חדשים, לכו"ע חייב ללוות כדי לקנות תפילין ואינו נקרא אנוס להיפטר מהדבר.

כה) לצורך קיום מצוות לא תעשה שלא לעבור עליהם, לכו"ע חייב אף ללוות כדי שלא לעבור עליהם, אבל ללוות מעכו"ם שיכול לבוא לידי סכנה אם לא יהיה לו מעות לפרוע פטור [אות נ"ג], ובלא תעשה שאין בו מעשה כגון להניח חמץ בביתו ולא לבערו הוא מחלוקת האחרונים [אות ה' ואות נ"ו], ולענין שלא לעבור על איסורי דרבנן הסכמת הפוסקים דדינה כלאו דאורייתא [אות נ"ד], ולענין מצוות מעקה יש עוד סברא לחייבו ללוות אף שאין בו מעשה [שם אות נ"ו].

כו) לצורך נישואי הילדים, לתת להם את ההכרח לצורך הנישואין שיוכלו להינשא, הנה לכופף את האדם שיחזור על הפתחים לכך אי אפשר, אבל האדם עצמו אסור לו להגיס דעתו ולא ליטול צדקה והוא בכלל מי שצריך ליטול מן הצדקה ואינו נוטל דהוה כשופך דמים, וכבר נהגו בכל תפוצות ישראל לתת לבן ולבת יותר מכפי היכולת, וגם עניים מחזרים על הפתחים כדי לאסוף ממון לנישואי הילדים [אות נ"ה].

כז) לצורך נישואי הילדים, להשכיר עצמו למלאכה ולעבוד במלאכת עבודה, וכן לקחת הלוואות מאחרים, יש לדון האם מחוייב הוא בכך מעיקר הדין, אבל גם אם אינו מעיקר הדין ודאי לא גרע מחזרה על הפתחים שנהגו בכך וצריך האדם לעשות גם יותר מהמחוייב, וכ"ש לאחר שנתחייב האדם לתת לנישואי ילדיו דמחוייב הוא בכל מעיקר הדין כמנהג העולם כיון שעל דעת זה נתחייב [שם].

פירות הנושרים

א) מחלוקת אחרונים, האם באופנים מסויימים צריך ליתן את כל ממונו כדי לקיים מצוות עשה, באופן שישאר לו ממה לחיות ע"י פרנסה קבועה וכד' [הערה ד' וע"ע הערה ט"ו].

ב) מחלוקת אחרונים, במי שאסף מעות צדקה לצרכי עצמו שאין בע"ח גובין ממנו, האם הוא מעצמו מחוייב לשנותם וליתנם לבע"ח ולא לקחתם לצרכי עצמו [הערה ט"ז].

ג) מחלוקת ראשונים, האם מזונות האשה הוא מדאורייתא או מדרבנן [אות ז']. וי"א דגם אם מזונות האשה הוא מדאורייתא אינו אלא כשיש לו ואז תאכל עמו ותהא כגופו ולא כשאין לו, וי"א דמדאורייתא אינו עובר אלא כשמונע ממנה מזונות על צד ההכאה והצער [סק"ל].

- (ד) החיוב במזונות האשה הוא מחיובי האישות [אות כ"ו והערה נ"נ-א], ויש שכתבו שמוטל על קרקפתא דגברי ואינו כלל חוב ממון [הערה נ"א].
- (ה) מזונות הילדים אפי' קטני קטנים בני פחותים משש, להרבה פוסקים אינו מדאורייתא גם לדעת הסוברים דמזונות אמן - האשה הוא מדאורייתא [הערה כ"ג]. ולהלכה קי"ל דמזונות הילדים אף בחיי אמן אינם מצד מזונות האשה, אע"פ שנגררים אחריה ואי אפשר לה להעמיד עצמה שלא תזון אותם [הערה כ"ד ול"ד]. ואין נותנין למזונות וכסות הילדים כפי עשרו כמו במזונות האשה, אלא נותן להם כפי צרכן בלבד [שם].
- (ו) באי פרעון שכר שכיר עובר על חמשה לאוין ועשה, ובאי פרעון שאר חובות עובר בלאו דלא תעשוק וי"א אף בלאו דלא תגזול [הערה כ"ה].
- (ז) נחלקו המפרשים האם עובר על לאוין דלא תעשוק ולא תגזול גם בדעתו לפרוע לאחר זמן, ולהלכה נקטו הפוסקים דאינו עובר [הערה כ"ז]. ודנו האחרונים במעכב הממון ודעתו לפרוע לאחר זמן האם דינו כגזולן לכמה עניינים [שם].
- (ח) יש להחמיר ולהלוות ללוה בעת דחקו גם כשהמלוה חושש שלא יוכל הלוה לשלם בזמן הפירעון מחמת שיהיה אנוס ולא יהיה לו מהיכן לשלם בזמן הפירעון רק אח"כ, ואף שע"ז יפסיד המלוה מעותיו בגלל שמיטה ללא עשיית פרוזבול [הערה כ"ז].
- (ט) יש חיוב לפרוע חובו בזמן הפירעון ולא לאחר, וי"א שהמאחר עובר באיסור, אולם י"א שאינו אלא איסור מדרבנן, ויש מחלוקת האם פריעת בע"ח מצוה גם למ"ד שעבודה דאורייתא [הערה כ"ח].
- (י) גם כשמשתכר מעבודה שלא היה משועבד לבע"ח, יכול הבע"ח לגבות מהשכר שקיבל, ואף יש לדון האם אפשר להתנות עם הפועל ששכרו יהיה רק לו ולא יהיה לבע"ח רשות בו [סק"מ], ומ"מ לכו"ע לזה שממשיך לעבוד בעבודתו אצל אחרים בתנאי וע"מ שלא יוכל בע"ח לגבות ממנו אלא לפרנס בהם אותו ואת בניו, אין המלוה יכול לכופו לעבוד אצלו כי מי יפרנס אותם [שם].
- (יא) מחלוקת, האם מותר לאדם למכור עצמו לעבד עברי כדי שיהיה לו מעות שיוכל לקיים את המצוות [אות כ"כ-א].
- (יב) לפני משורת הדין רשאי בית הדין לקנוס ולכוף את האדם לעבוד ולעשות מלאכה כדי לזון אשתו ולפרוע חובותיו, אף במקום שפטור בכך מעיקר הדין [הערה מ"ה].
- (יג) חיוב מזונות האשה שמחוייב האדם מדאורייתא או מדרבנן, אף שמתחייב בכך גם בכתובה ע"ד ב"ד הוא מתחייב וכפי חיוב הב"ד כן הוא מתחייב בעצמו [הערה מ"ו].
- (יד) שאר חובות קודמים לגבות מהלוה לפני חיובו במזונות אשתו, מאידך כשאין לו רק כדי סידור אין מסדרין למזונות האשה כשאר חובות אלא אם יש לו רק כדי מזון יום אחד חייב לזון ממנה גם את אשתו [הערה מ"ו ונ"א], ואם אין לו רק סעודה אחת היא קודמת והוא למזונותיו יחזור על הפתחים [סק"ל], ויש לדון בנתנו לו צדקה לסעודה אחת האם חייב ליתן מזה לאשתו [שם].
- (טו) אסור לעבור עבוד מזונות האשה אפי' נדונדו איסור דרבנן [הערה נ"ג].
- (טז) יש לדון האם בשביל לימוד התורה מותר שלא לזון את אשתו ואת ילדיו [הערה נ"ג], ולענין כל מצוה שא"א להיעשות ע"י אחרים מפסיק מתלמודו כדי לקיימה, וכן נראה לגבי פרעון חובותיו של האדם שמחוייב האדם להפסיק מתלמודו כדי לפרוע חובותיו, אלא דפשוט דלפני עשיית כל צעד בענין זה יש לשאול שאלת חכם ולהתייעץ עם רבו

והוא יורה לו הדרך אשר ילך בה, ובפרט יש לברר מקודם שלא יפול עי"ז מדרגתו בקיום התורה והמצוות כראוי [הערה נ"ה].

(יז) בזמנינו אסור לתלמיד חכם לעסוק באומנות מנוולת ויש בזה חילול שם שמים [הערה נ"ו].

(יח) הנשבע לפרוע לזמן פלוני, פטור מללוות כדי לקיים שבועתו, דלא חייב עצמו לכך ולא על זה היתה כוונת שבועתו [אות ל"ה], ונחלקו הראשונים האם מסדרין לבע"ח ככה"ג שנשבע לפרוע [הערה ס"ה].

(יט) אין איסור לא תהיה לו כנושה כשדוחק את הלוח ללוות שלא ברבית כדי שיפרענו [אות ל"ד והערה ס"ט].

(כ) גם כשאין לבעל לשלם מזונות האשה יכולה היא ללוות לצורך מזונותיה והבעל ישלם ללוה כשיהיה לו, ומחלוקת ראשונים האם החיוב הוא על הבעל או החיוב הוא על האשה והמלוה תובע לאשה והאשה לבעלה. וכן מנהג בתי דינין להוציא פסק לחיוב מזונות האשה גם כשאין לבעל מה לשלם, כדי שתפנה למוסד לביטוח לאומי עם הפס"ד והם יתנו לה מזונות ויגבוהו מהבעל כשיהיה לו [סק"ע], ויש לעיין האם חיוב הבעל ככה"ג הוא כגדרי חוב הלואה או כחוב מזונות [שם].

(כא) גם מי שאין לו לשלם חובו נקרא לזה רשע, והסכמת רוב הפוסקים דנשאר חייב לכל דבר ואינו בגדר אונס דרחמנא פטריה [הערה ע"א].

(כב) כל שכר שכיר חייב גם משום פרעון סתם חוב, ואף במקום שנתמעט מהלאוין שנאמר בשכר שכיר מ"מ נשאר עליו חיובי כל חוב דעלמא [אות י"ח], ולכן גם אי אפשר ללמוד מכל מקום שאין את הלאוין בשכר שכיר לפטרו ככה"ג גם בכל חוב מעצם החוב [הערה ע"ה].

(כג) נחלקו האחרונים האם מחוייב הלוח לפרוע חובו לפני שיתבענו המלוה [הערה ע"ה].
(כד) הא דנאמר לגבי מצוות עונג שבת לוו עלי ואני פורע הסכימו הפוסקים שהוא חיוב מעיקר הדין ללוות, דלא כמי שר"ל שהוא רק רשות [אות מ"ז והערה ע"ז].

(כה) קי"ל דצריך לפזר את כל הון ביתו וליתן את כל אשר לו כדי שלא לעבור על לא תעשה, ומחלוקת האחרונים האם זה רק כדי שלא לעבור בקום ועשה או גם ביושב ואינו עושה כגון לא לבער חמץ [אות ה'], וגם לענין איסורי דרבנן הסכימו הפוסקים דצריך ליתן כל אשר לו ולא לעבור, אם כי אינו מוסכם ויש שנסתפקו בזה ויש שכתבו להיפך [אות נ"ד].

(כו) מצוות מעקה, כיון שהדבר בעצמותו נצרך וצריך להיות, אין דינו ככל המצוות, ולכן לא אמרינן ביה דרחמנא פטריה באונס כמו בכל המצוות, כמו"כ גם לדעת הסוברים דב"ד אין כופין בירידה לנכסים כדי לקיים כל המצוות חוץ ממה שנוגע לממון, במצוות מעקה כן כופין אותו ויורדים לנכסיו לבנות מעקה [אות נ"ו והערה פ"ג].

הרב פנחס דיק

בענין שהיה וחזרה על פלטה חשמלית שאפשר לבשל עליה

כבר דשו הרבה בספרי זמננו בענין מה שנוהגים בבתי ישראל להשהות התבשילים של שבת על פלטה חשמלית, ובקובץ בית אהרן וישראל (גליון קצ"ו) העיר הרב מרדכי בריזל שליט"א על מה שנפוץ בשנים האחרונות שמניחים (בימות חול) עופות לא מבושלים בתוך תבניות אלומיניום עם כיסוי על הפלטה חשמלית ומתבשל לאחר כמה שעות, וכן יש שאופים דגים בדרך זו בערב שבת, וכתב שם שלא לו שעושים כן נהיה הפלטה מיועדת גם לבשל עליה ותו אין לה דין גוי"ק, ויהא אסור להשהות תבשילים עליה מע"ש בלי לעשות הפסק בין הפלטה לקדרה כדי שיהא נחשב כגוי"ק, והיינו אם התבשילים עוד לא נתבשלו כמאכל ב"ד, (עכ"פ לפי מש"כ הרמ"א ריש סי' רנ"ג שהמנהג להקל כדעה האחרונה שם, וגם בתבשילים שמבושלים כ"צ ומצטמק ויפה יש להחמיר לעשות הפסק כנ"ל, לפי מש"כ הביה"ל שם דטוב להחמיר כדעה הראשונה), ואף ע"ג דיש רק דרגא אחד בחום האש של הפלטה וא"א להגבירו יותר וליכא חשש שמא יחתה, מ"מ יש לאסור משום לא פלוג, וכמש"כ באגרו"מ (ח"ד סי' ע"ד אות כ"ה) דאסור להשהות קדרה על גבי אש מגולה אפילו היא באופן שאי אפשר להגבירה יותר משום לא פלוג עכתו"ד.¹

והנה בעיקר הנידון שעכשיו שנשתנה המציאות ומבשלים על פלטות ישתנה גם הדין לענין איסור שהיה מע"ש, יש לבאר שאלה זו גם בנוגע לדין שהיה חדשה בשבת עצמה על הפלטה, (ובלשון הגמ' ושו"ע 'חזרה' - והיינו בלי תנאי חזרה), ובה יתכן שיש נ"מ גם מעיקר הדין, ואח"כ נבאר גם בנידון שהיה בע"ש ומתי יש לגזור משום לא פלוג.

ויש שנקטו כן כחומרא (והקילו עם עוד צירופים), ואצל אחינו הספרדים מקילים בזה, וראיתי מבוכה בזה בכמה ספרי זמננו ואבאר בע"ה דעת גדולי פוסקי זמננו ז"ל.

הנה בשש"כ (פ"א כ"ח) כתב דעל פלטה חשמלית שמיוחדת לשבת מותר להחזיר עליה את הכלי (כשימלא תנאי חזרה) אבל אין ליתן עליה לכתחילה בשבת הקדרה, ובהערות שם שכן שמע בשם הגרשז"א ז"ל, ואמנם בתיקונים ומילואים (שם ח"ג) מצדד הגרש"ז וכתב שיתכן שמותר גם להעמיד הקדרה לכתחילה בשבת אלא שמסיק שטוב להחמיר, (ומ"מ היכא שאין זה שהיה חדשה אלא שהניחו על גבי קרקע יש להתיר), ואולם בספר מאור השבת ח"ב מכתבי

א. דעת גדולי פוסקי דורנו ז"ל לענין שהיה חדשה בשבת ע"ג פלטה

א) נחלקו הראשונים בטעם איסור חזרה בשבת על כירה גוי"ק (והיינו בלי תנאי חזרה), דעת ר"ת בתוס' ל"ח ע"ב שהוא משום שמא יחתה והו"ד במג"א, ואולם דעת הרשב"א ור"ן שם שהוא משום דמחזי כמבשל בשבת (וכן משמע קצת ברש"י במתני' אך קאי על ב"ש) והו"ד בשו"ע"ר ומ"ב, ולכן כשבא להשהות מתחילה בשבת על פלטה חשמלית שאין בה אלא דרגת חום אחד, אף דאין חשש שמא יחתה מ"מ יש לאסור משום דמחזי כמבשל, וידוע שכן נקטו גדולי פוסקי דורנו ז"ל לאסור להניח מתחילה על הפלטה, ויש שאסרו כן בהחלט,

1 וכתב שם עצה לכסותו בנייר אלומיניום עבה כדי לצננו, אבל לא יועיל לכסות בנייר אלומיניום דק שהרבה עושים כן שלא ללכלך הפלטה ואין בזה היכר עכתו"ד, ויש להעיר שידוע שנייר אלומיניום אינו מצננו אלא מגביר חווק החום, והרבה אנשים מכסים הפלטה בזה במטרה זו להגביר החום (וגם בעלי החנויות מייעצים לקונים לעשות כן), ויש לברר מציאות הדברים כי יש דרגות שונות בעובי הנייר, ואפשר שבעבה מאד זה מצננו ושפיר יהא חשוב היכר.

קדרה חמה אם אין שם אלא מדה אחת להחום וכו' ע"ש, הרי דרך על פלטה כזאת מותר להעמיד קדרה בשבת.

ועכ"פ בפלטות הנפוצות בימנו שדרגת החום חזקה ואפשר לבשל עליהם, (וכן עינינו ראות שאפילו בשר בהמה ממש נתבשל אחרי כמה שעות שמונח על פלטה), לפי דעת האגרו"מ אסור להעמיד עליהם מתחילה בשבת, וכן הוא לדעת הגרש"ז א' ובעל שבט הלוי ז"ל וכו"ל, (ואפשר גם שמה שהסתפק הגרש"ז ז"ל וצידד להתיר, היינו רק לגבי פלטה שאינה ראויה לבשל שם, ועל זה הורה שטוב להחמיר ומהאי טעמא שיתכן ובעתיד יבשלו על זה ממש, וע"ז נאמר חכם עדיף מנביא).²

ואף שעדיין היה מקום לומר שאין כאן מחזי כמבשל הואיל ומ"מ אין הפלטות מיועד לבשל עליהם ועיקר שימושם הוא רק לשמור החום, מ"מ נראה דכל אש שראויה לבשל עליה יש בה מחזי כמבשל, וכן מפורש בהמשך דברי האגרו"מ שם וז"ל ועל שולחן המחומם באדים כמדומה שאפשר להתבשל שם, וא"כ הוא ממילא דרך בישול וכו', והיינו אף שאין מבשלים ע"ז בפועל (ולהלן יבואר עוד בזה).

(ב) והנה בכמה ספרי זמננו מביאים דעת הגר"ע יוסף ז"ל להתיר להניח מתחילה דבר יבש צונן (שהוציאו ממקרר) ע"ג פלטה בשבת, ואעתיק מדבריו בשו"ת יחווה דעת ח"ב סי' מ"ה³, ומה שיש לדון בהם, ולא

הגרש"ז ז"ל כ"ג - ב', אוסר בהחלט, וז"ל: נראה דמכל מקום להעמיד בתחילה אסור, כיון שזה מקום שאפשר גם לחמם שם כשיעור שהיד סולדת עכ"ל, (ובספר הנ"ל מציין שמכתב זה הוא בתראה), וכן נקט בפשיטות בעל שבט הלוי ז"ל שאסור להניח מתחילה בשבת על פלטה (והו"ד בקובץ מבית לוי ח"ו ה' שהיה וחזרה ס"ד).

וכדי לבאר דעת האגרו"מ אעתיק לשונו (שו"ת אגרו"מ ח"ד סי' ע"ד אות ל"ה): שאלה האם מותר לחמם קדרה שנתבשלה והיא חמה קצת ע"ג מכשירים שנועדו לחימום ולא לבישול, כפלטה חשמלית (האט פלייט והאט טריי) או שולחן מחומם באדים (סטים טייבל), גם בלא הפסק קדרה, דאין דרך בישול בכך. תשובה: על פלטה חשמלית אם א"א להתבשל שם אז מותר להעמיד קדרה חמה אם אין שם אלא מדה אחת של חום, ואם יש שתי מדות אסור, והוא שלא יהיה באופן הטמנה שאז יהיה הטמנה בדבר המוסיף הבל שאסור. ועל שולחן המחומם באדים כמדומה שאפשר להתבשל שם וא"כ הוא ממילא דרך בישול וכו' עכ"ל.

וראיתי בכמה ספרי מחברי זמננו שהביאו דעת האגרו"מ הנ"ל, וכתבו בסתמא שדעתו שמותר להעמיד מתחילה בשבת דבר שאין בו חשש בישול (כגון קדרה חמה או דבר יבש צונן) על פלטה, ואמנם שלא בדקדוק כתבו כן, ולא הבחינו במש"כ להדיא דרך אם אי אפשר להתבשל שם אז מותר להעמיד

2 וממש"כ הגרש"ז במכתב הנ"ל שיש לאסור שהיה חדשה משום דיש אפשרות לחמם עד שיעור יד סולדת, משמע שלא ידע בכלל שיש אפשרות לבשל על פלטות, וכן בשש"כ בהערות בתקו"מ שם מדמה זאת למעזיבה שאינה אלא להחזיק החום ואינו מקום שראוי לבשל עליו, ואפשר שהיו דרגת החום על הפלטות והיו חלשות מאלו שנופצות כהיום, (ובספר מאור השבת ח"ב פ"י כתב שהניסיון מוכיח שיש סוגים של פלטות שיש אפשרות לבשל עליהם), ויעויין בספר פסקי תשובות (מהר"ח תשע"א) סי' רנ"ג אות כ"ח בהערה שבמבחן המעשה ידוע שאין מי שיניח לבשל על פלטת שבת מאכל בלתי מבושל עיש"ד, והמציאות כהיום שמבשלים ומבשלים עליהם וכו"ל, (ויש לציין שבחור"ל לא ייצרו פלטות לשבת, ובחיי בעל האגרו"מ לא היה ייבוא מזה כלל לחור"ל, ולא היו פלטות אלא לבעלי קייטרינג וכדו') שהיה להם כגון עגלת חימום, ועכ"פ לא דיבר כלל על סוג פלטות הנפוץ כאן בארץ).

3 ומה שמציין בספר פסקי תשובות לשו"ת יביע אומר ח"ו סי' ל"ב, הוא שלא בדקדוק, ושם מיירי רק בשהיה בערב שבת, וגם מה שמציין לאגרו"מ הנ"ל כדעת המתירים ומשוה דעתו כדעת הגר"ע ז"ל לאו בדקדוק הוא, שהרי האגרו"מ מיירי בפלטה שא"א לבשל עליה וכו"ל.

ומדבריו משמע דאיכא פלוגתא בין התו"ש ומג"א, ולפי התו"ש יהא אסור להניח אפילו תבשיל יבש על הפלטה בשבת דלא עדיף מע"ג קדירה וריקנית, וכן הוא דעת הפמ"ג וכן פסק המ"ב, ולפי המג"א בסי' שי"ח יש להתיר בתבשיל צונן, ואולם באמת המעיין שם יראה שביאור דברי המג"א שם ג"כ תליא באשלי רברבי זו, ודברי הגר"ע ז"ל עולים יפה רק לפי גירסת הדגול מרובה שם בדברי המג"א דאין נ"מ בין קדרה וריקנית לקדרה מלאה, אלא החילוק הוא בין תבשיל לח רותח דאסור להניח על קדרה, ותבשיל יבש צונן דמותר להניח על קדרה בין מלאה בין ריקנית (ודו"ק כי קצתו ואכמ"ל).

ואולם יעויין שם בתו"ש שגורס אחרת בדברי המג"א שם, ולפי"ד נמצא שרק ע"ג קדרה מלאה יש לחלק בין תבשיל לח רותח דאסור ותבשיל יבש צונן דמותר, אבל ע"ג קדרה ריקנית (סעי' ג' שם) לעולם אסור, וכן מבואר להדיא בפמ"ג שם ובסי' רנ"ג, ולשיטתם זהו דעת המג"א עצמו, (וכן הוא גירסת המח"ש, ולדבריו ג"כ בקדרה ריקנית גם תבשיל יבש אסור ולהכי לא הק' המג"א מסעי' ג'), ועי' ביה"ל בסי' רנ"ג סעי' ה' שמדחה דברי הדגמ"ר (וגירסתו במג"א בסי' שי"ח לשיטתו), ומבאר שהחילוק שכתב הדגמ"ר מאד דחוק (וגם צ"ע לפרש כן בדעת המג"א עי' בהערה).⁴

והנה החילוק בין ע"ג קדרה מלאה לע"ג קדרה ריקנית מבואר בביה"ל שם שבהפסק קדרה מלאה נחשב שהתבשיל על הקדרה, משא"כ ע"ג קדרה ריקנית שנחשב שהקדרה עומד על הכירה אלא שיש הפסק קדרה, ואין זה נעשה אלא כגו"ק עיש"ד, ועוד י"ל דלא נתמעט החום כ"כ בהפסק קדרה ריקנית כמו בהפסק קדרה מלאה, ועכ"פ לפי"ז בנידון

באתי כאן להכריע בין הרים גדולים ואיך יש לנהוג למעשה, (והנח להם ישראל וכו') אחינו הספרדים הנוהגים להקל בזה על פי הוראתו), אלא להבהיר דעת רבותינו גדולי פוסקי זמננו ז"ל שעל פיהם אנו נוהגים [האגרו"מ, הגרשז"א, והשבט הלוי], שאף שהקילו בדין שהיה ע"ג פלטה דדינו כגו"ק (ודלא כחזו"א שאסור גם בזה עי' להלן), מ"מ אסרו להניח דבר צונן יבש וכן קדרה חמה על גבי פלטה בלי תנאי חזרה.

דעות הפוסקים לענין קדרה ריקנית

ונעתיק לשון הגר"ע ז"ל בשו"ת יחווה דעת שם (אחרי שהביא שדעת הרשב"א ור"ן לאסור חזרה משום דמחזי כמבשל) וז"ל: ואם כן יש לומר שאף בפלאטה חשמלית אסור להניח תבשיל צונן משום שנראה כמבשל, אלא שלפי זה יש להקשות שהרי מרן השלחן ערוך עצמו התיר להניח בשבת תבשיל שנתבשל כל צרכו על גבי קדרת חמין או על גבי מיחם, וכבר עמד בזה בספר תוספת שבת (סימן רנג ס"ק מב) שלכאורה דברי השלחן ערוך סותרים זה את זה, ותירקן, שבקדרה ריקנית אסור מפני שנראה כדרך בישול לכתחילה, אבל על גבי קדרה מלאה מותר שאינו נראה כמבשל, וכן כתב הפרי מגדים וכו' והסכים לזה במ"ב וביה"ל, ולפי זה המניח על גבי פלאטה חשמלית, דומה למניח על גבי קדרה ריקנית, שיש לאסור, אולם המגן אברהם (סימן שיח ס"ק כו), מחלק בזה בין תבשיל לח רותח שאסור להניחו בשבת גם על גבי קדרה של חמין, משום שיש לגזור שמא יניחנו צונן, ויש בישול אחר בישול בלח, אבל תבשיל יבש אפילו צונן מותר להניחו בשבת על גבי קדרה (אפילו ריקנית), שאין בישול אחר בישול ביבש. ע"ש וכו' עכ"ל.

4 והרי זהו סברת הר"ן שהביא הבי"ב בסו"י רנ"ג להקל להחזיר בפניו על האש וכו' ולא נקטינן כן כמבואר שם בבי", וכן השו"ע פסק כן רק ע"ג הקדרה הרי דלא נקטינן כסברא זו וכמפורש במג"א שם סקל"ד, וביותר צ"ע דהא לפי מסקנת המג"א שם להקל גם בלח רותח, ע"כ צריך לחלק בין קדרה ריקנית לקדרה מלאה, דאל"כ איך יפרש מש"כ השו"ע בסעי' ג' דבעינן תנאי חזרה (ואולם שו"ר בתהלי"ד בסי' רנ"ג אות י"ח שהביא דעת הדג"מ וכתב דלפי זה לא קי"ל מה שכו' בשו"ע סעי' ג' וצ"ע).

ממש, ואף על פי שאסרו להחזיר על גבי כירה שאינה גרופה וליתן לכתחלה אפילו בגרופה וקטומה ואפילו דבר חם ומבושל לגמרי, התם היינו טעמא משום דמיחזי כמבשל לפי שדרך בישול בכך, אבל כנגד המדורה או בכלי ראשון שאין דרכם של בני אדם לבשל כן רוב הפעמים אינו נראה כמבשל אלא כמפיג צנה וכו' עכ"ל, ובהמשך דבריו כתב וז"ל: ומכלל דברים אלו מותר לתת ע"ג קדרה בשבת תבשיל מערב שבת כל צרכו כגון פאנדיש וכיוצא בהן כדי לחממן, ואפילו תהא היד סולדת בו, ואע"פ שהקדרה נתונה על האש, לפי שאין דרך בישול בכך וכו' עכ"ל.

הרי דשני הנידונים (נגד המדורה וע"ג הקדרה) אחד הוא, ובזה כתב הרשב"א דאין דרך בישול בכך מפני שאין דרך בנ"א לבשל כן רוב פעמים, ומש"כ דמותר לתת ע"ג קדרה בשבת הן הן דברי השו"ע בס' רנ"ג סעי' ה' ומקורם מדברי הרשב"א האלו, וכבר נתבאר דלפי דעת התו"ש והפמ"ג היינו דוקא על קדרה מלאה אבל קדרה ריקנית אסור, והם דברי השו"ע שם סעי' ג'.

והטעם בזה נראה דאף שאין דרכם רוב פעמים לבשל כן (ע"ג קדרה ריקנית), מ"מ כל שהוא ע"ג האש ממש הרי זה דרך בישול ועדיין אסור משום דמיחזי כמבשל, ומש"כ הרשב"א בדבר שאין דרכם של בני אדם לבשל כן רוב הפעמים אינו נראה כמבשל, הרי מיירי כנגד המדורה או בכלי ראשון שאינו על האש ממש, ולכן תליא בדרך בנ"א רוב פעמים, (והדברים מאד מדויקים בדברי הרשב"א שם שלגבי להחזיר ע"ג הכירה כתב דמיחזי כמבשל לפי "שדרך בישול בכך" ולא כתב שתלוי ברוב פעמים), וכן מבואר בקו"א שם וז"ל דהא דגרע בקדרה ריקנית [היינו בתוך הקדרה שאין הפסק אויר] היינו משום שהיא ככירה, שהכירה הוא מקום הראוי לבישול בתחילה, ואיסור הושבה בתחלה הוא משום שנראה כמבשל עכ"ל, והיינו אף שאין הדרך לבשל כך רוב פעמים בקדרה תוך קדרה מ"מ כיון שהיא

הפלטה שאין כאן שום הפסק אויר בין הקדרה להאש אלא פח של מתכת דלא יהא עדיף מע"ג קדירה ריקנית דאסור להעמיד עליו קדרה מתחילה בשבת לשאר הפוסקים (תו"ש ופמ"ג).

ומהאי טעמא נראה דגם לשיטת הדגמ"ר ויד אפרים דמותר להניח תבשיל יבש ע"ג קדרה ריקנית, מ"מ יש לחלק בין זה לנידון הפלטה, די"ל דדוקא כשיש הפסק אויר בין האש להקדרה ונתמעט חומו אז לא מחזי כמבשל, (וכן הוא לפי ביאור השועה"ר דבתוך קדרה ריקנית גם תבשיל יבש אסור, ועל גבה מותר וכמבואר בקו"א אות י'), אמנם זה לא שייך בפלטה שאין הפסק אויר בין הקדרה להאש, (ופח המפסיק אינו מפסיק החום אלא מעביר החום).

דברי הרשב"א דמיחזי כמבשל

תליא בדרך לבשל רוב פעמים

ג) והנה הגר"ע ז"ל (חזון עובדיה שבת ח"א עמ' נ"ו) הביא עוד סייעתא להתיר מדברי הרשב"א מ' ע"ב שכ' דלא אמרינן מחזי כמבשל אלא בדבר שדרכם של בני אדם לבשל כן רוב פעמים עיי"ש, ולפי"ז כיון דרוב פעמים אין מבשלים על פלטה אלא על אש רגיל, אין לאסור להניח תבשיל לכתחילה בשבת עיש"ד, ולפ"ר היה נראה שזו סייעתא חזקה להתיר, אולם כד מעיינים בדברי הרשב"א בפנים מבואר דלא ניתוסף בזה תת כח כלל מדברי המג"א הנ"ל (שכבר נתבאר דאין הנידונים שווים ועכ"פ תליא בפלוגתא).

וז"ל הרשב"א שם: ומכל מקום מסתברא דאינו אסור כנגד המדורה ולא בכלי ראשון אלא צונן שלא נתבשל וגזירה הפשר אטו בישול, אבל צונן שנתבשל אפילו בכלי ראשון או כנגד המדורה ואפילו במקום שהיד סולדת בו מותר, והוא שלא יתן על גבי האש או על גבי כירה ממש, ותדע לך דהא תנינן כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, כלומר אפילו בכלי ראשון ואף על גב דתולדות האור כאור והמבשל בה חייב חטאת כמבשל על האש

יבוא להשתמש בה באיסור, כגון להחזיר עליה תבשיל לא צונן, וכיוצא בזה עכ"ל, ויש לדון טובא בסברא זו, ובפרט כהיום שאין הפלטות מיוחדות רק לשבת ומשתמשים בה בימי חול כמו לשבת, ואף שעדיין עיקר תשמישם הוא חימום תבשילים, הרי חימום תבשיל לח הוא בישול, וכמש"כ הגרשז"א ז"ל (במכתב הנ"ל) שיש לחשוב שיבא לחמם תבשיל (לח) עד שיעור יד סולדת⁷, והנה אף אם נימא דיש מקום להתיר עפ"י סברא זו, כבר נתבאר דעת שאר פוסקי זמננו ז"ל דא"א להתיר להניח ע"ג אש ממש אפילו עם היכר דכל זה נחשב דרך בישול ומחזי כמבשל, וכש"כ בפלטות המצויות בימינו שראויות לבשל עליהם שיש לאסור להניח עליהם מתחילה בשבת אפילו תבשיל יבש צונן או תבשיל לח אפילו עדיין חם.

ב. שהיה מע"ש על פלטה חשמלית - ומתי יש לגזור משום לא פלוג

(ה) והנה כל זה לענין שהיה חדשה בשבת עצמה, ומעתה נבאר לענין שהיה מערב שבת

על מקום הראוי לבישול מחזי כמבשל, ואף לדעת הדגמ"ר שאין נ"מ בין קדרה מלאה לקדרה ריקנית, היינו עכ"פ עם הפסק אויר דלא נחשב כע"ג האש אבל בלי הפסק אויר כלל י"ל דחשוב כעל האש ועדיין יש לאסור משום דמחזי כמבשל וכתבאר.

ועכ"פ גם בנידון הנחה על הפלטה אף שאין הפלטה מיועד לבשל עליה ואין מבשלים עליה רוב פעמים, מ"מ כיון שהקדרה עומדת ע"ג האש שראויה לבשל עליה, עדיין יש לאסור משום דמחזי כמבשל, וזהו באמת דעת שאר פוסקי זמננו ז"ל הנ"ל וכמבואר באגרו"מ הנ"ל דעל פלטה שאפשר להתבשל שם, הוא ממילא דרך בישול ואסור להניח מתחילה בשבת משום דמחזי כמבשל.⁵

(ד) ונחזור למש"כ בשו"ת יחזקאל דעת שם עיש"ד (אחרי שהאריך עוד בנידון זה)⁶, שמסיק להתיר מסברא הואיל שהפלטה החשמלית מלכתחילה נעשית לשם שימוש בשבת, ונקראת פלאטה של שבת, ואם כן הרי יש בה סימן לכל אדם שהיום שבת, ולא

5 ויש לתמוה על מה שראיתי בספר אחד מספרי זמננו (והוא פסקים לבני ספרד) שכתב להתיר להניח גם תבשיל לח רותח (שלא יהא חשש בישול לדעת הב"י) על פלטה מתחילה בשבת, והוא עפ"י מש"כ בחזון עובדיה שם עפ"י דברי הרשב"א הנ"ל שהדבר תליא בדרכם של בני אדם לבשל כן רוב פעמים, ולפי"ז כיון דרוב פעמים אין מבשלים על פלטה אלא על אש רגיל, אין לאסור להניח תבשיל לכתחילה בשבת, וכתב שם שכן שמע ממנו דאין נ"מ בין תבשיל יבש צונן לתבשיל לח רותח, והדברים מחודשים, והוא נגד מש"כ הגרע"י בכמה מקומות להתיר רק להניח דבר יבש ועפ"י חילוקו של המג"א הנ"ל וכמו שנתבאר.

6 ע"ש שהביא משו"ת זרע אמת חלק ג' (חלק אורח חיים סימן כו) שכתב להתיר לחמם בשבת תבשיל יבש שנתבשל כל צרכו מערב שבת, על גבי פח מתכת מנוקב (או אזבסט) שעל האש, ונסתייע ממה שכתב המהרי"ל, שאם הונח דף על התנור מותר להניח עליו קדרה של תבשיל לחממו. ואם כן הוא הדין שאם שם פח של מתכת מנוקב בנקבים קטנים על גבי הכירה שיש בה גחלים בוערות, הרי המחיצה של ברזל מפסקת בין הגחלים לתבשיל, והרי זה כנותן על קדרה שעל האש עש"ד, וע"ז כתב שם הגרע"ז ז"ל לדמות להניח ע"ג פלטה שיש בה פח של מתכת שמפסיק ביו חוטי החשמל להקדרה עיש"ד, ואמנם יש לדון בזה וקשה לברר המציאות דמירי בה הזרע אמת, ועכ"פ מהא דמדמה הזרע אמת למש"כ המהרי"ל (והיינו ע"ג המעזיבה ע"י מג"א ומ"ב ס"ק פ"א) משמע דאיכא היכר גדול ולא היה ע"ג האש ממש אלא ע"ג התנור, ולא כבנידון הפלטה שהיא ע"ג האש ממש בלי שום הפסק וכלי שום שינוי מהדרך להשתמש בפלטה ביום חול. ועי"ש עוד שהביא הגרע"ז ז"ל כמה סברות להוכיח שהואיל ואין כאן חשש שמא יחתה מותר להניח מתחילה בשבת, ואמנם כ"ז מועיל רק לדעת ר"ת שאיסור חזרה בשבת עצמה הוא גם משום שמא יחתה, אבל לפי דעת הר"ן ורשב"א (והו"ד בשועה"ר ומ"ב) דהאיסור הוא משום מחזי כמבשל י"ל דאין זה מספיק להתיר בנ"ד וכמו שנתבאר.

7 ומצוי כשמניחים תבשילים צוננים יבשים שיש בהם מעט דברים לא מבושלים (וכגון קוגל ירושלמי שמוספים מים לא מבושלים) לחמם על הפלטה ויש בזה איסור בישול מה"ת, וגם מחממים תבשילים שיש בהם רוטב, ואף אם כבר נתבשלו מע"ש אם עכשיו הרוטב צונן יש בהם איסור בישול אחר בישול.

ואיכא למידק בדברי הרמב"ן למה צריך לגזור תנור גרוף אטו כירה שאינה גרופה, הרי יש לגזור אטו תנור אינה גרופה, ואפשר דסובר הרמב"ן דאין סברא לגזור תנור גופיה אטו אינה גרופה שהרי לא יבא למטעי בתנור גופיה שהבלו רב, (שהרי יודע שצריך לגרוף ותו ליכא חשש שיטעה ולא יגרוף וכמו שאין גוזרין כירה גרופה אטו אינה גרופה), ורק בכירה שאין הבלו רב אפילו עם גחלים יטעה דא"צ לגרוף אטו תנור שהבליה רב גם באינה גריפה ודו"ק, וע"ז חולק הרשב"א דגם בתנור גופיה שייך למגזור כיון דהבליה רב נראה שיש בה גחלים ואתי למטעי, ומדברי הר"ן מבואר דסובר בזה כהרמב"ן ואין סברא לגזור אטו תנור גופיה שאינה גרופה, אלא דסובר דגם אטו כירה לא שייך למיגזר משום דהוי גזירה לגזירה.

ועכ"פ איך שיהיה הטעם שאין גוזרים תנור גרוף אטו תנור אינו גרוף, מ"מ מדברי הרשב"א מבואר דיש לגזור תנור גרוף אטו תנור גופיה שאינה גרוף, ואף שאטו כירה יש סברא לומר דהוי גזירה לגזירה, מ"מ אטו תנור גופיה אין זה גזל"ג, (דאל"כ מה מרויח בתירוץ השני), וכן משמע בר"ן דרק תנור אטו כירה וכו' אבל תנור גופיה אם היה שייך למגזר גם באינה גרופה (אם לא דאיכא סברא נוספת שלא יבא למטעי וכו' וכנ"ל) לא היה קשיא ליה, ורק במה שכתב הרמב"ן לגזור תנור אטו כירה קשיא ליה וכנ"ל ודו"ק.

ובביאור הדברים נראה עפ"י דברי הראשונים ריש פרק השואל (דף קמ"ט ע"א) דבשני מינים אין גוזרים מין אחד אטו השני דהוי גזירה לגזירה, אבל במין אחד בודאי אמרינן לא פלוג ויש לאסור אף בדליכא טעם הגזירה, דאתו למטעי ולהתיר במה שגזרו, וכמו בגזירה דשמא יטה דאסור אפילו הנר גבוה גובה רב מאד וליכא חשש שמא יטה, (יעו"ש לשון הרמב"ן במלחמות דבאותו מין שנגזר עליו גזירה ראשונה הוא דאסור וכו', וכ"כ בחי' הרמב"ן רשב"א ור"ן), ולכן בנ"ד היה שייך לגזור תנור גרוף

על הפלטה, ובעיקר הנידון הרי ידוע שנחלקו גדולי הפוסקים מדור הקודם, ובשו"ת הר צבי סי' קל"ו הסתפק בזה אם דינו כגו"ק הואיל ואין האש מגולה אלא מכוסה בפח מתכת או דנימא שכיון שכן הוא דרך הפלטה ולא עשה שום היכר מיוחד הוי כאש מגולה, וכתב לצדד להתירא משום דכיון דליכא אלא חד דרגא של חום לא שייך שמא יחתה (וכן נקטו רוב פוסקי זמננו ז"ל וכנ"ל), ואולם בספר דינים והנהגות החזו"א כתב לאסור בשם החזו"א משום לא פלוג, וכן נקט הגריש"א ז"ל (הו"ד בספר שבות יצחק).

פלוגתת רמב"ן ור"ן אם גוזרים

היכא שאין חשש חיתוי

(ו) והיה אפשר לתלות נידון זה בפלוגתת הראשונים בריש פרק כירה, בהא שהקשו הראשונים בדין גריפה דאם צריך לגרוף לגמרי א"כ בתנור למה אסור, והרמב"ן בחי' תירץ וז"ל איכא למימר לפי שההבל גדול ומרתח אינו נראה כגרוף אלא כמו שיש גחלים שם ואתי להשהות ע"ג כירה של גחלים ואתי לחתויי, ואולם הר"ן מדחה תירץ זה (בלא להזכיר שהוא מרמב"ן) וכתב וז"ל ואין תירוצם מחזור אצלי משום דכיון דלא מתסר אלא מגזירה דרבנן בלחוד אינו דין לגזור כל גזירות הללו תנור אטו כירה וכירה משום חיתוי וכו' (ועיש"ד מה שתירץ הא דתנור ואכ"מ), ומשמע דנחלקו הראשונים אם שייך לגזור היכא דאין חשש חיתוי אטו היכא דאיכא חשש חיתוי.

והנה בחי' הרשב"א אחרי שהביא כתי' הרמב"ן דכיון שהבלו רב אינו נראה כגרוף אלא כמי שיש גחלים ואתי לשהויי או לאהדורי בכירה שאינה גרופה כתב וז"ל אי נמי אתי לשהויי או להדורי בתנור גופיה דאינה גרוף עכ"ל, ומשמע דלא ניחא ליה בתי' הראשון ומשום דאין לגזור תנור אטו כירה אלא שיש לגזור תנור גרוף אטו תנור גופיה שאינה גרוף.

חשמלית שיש בה כמה דרגות ויש בה חשש חיתוי), וסייעתא לזה מדברי הרמב"ן שגוזרין תנור אטו כירה ולא חשוב גזל"ג ומפני דחשוב מין אחד שהאש הוא מין אחד, (ועי' ספר שבות יצחק פרק ח' דכן הוא דעת הגריש"א ז"ל).

ובדעת המתירים (הר צבי ושאר פוסקים ז"ל) י"ל דאין ראייה לנ"ד מדברי הרמב"ן דאפשר דגם תנור וכירה חשובים כשני מינים, ומה שגוזרים תנור אטו כירה הוא משום שתנור גרופה דומה לכירה אינה גרופה וכנ"ל, ועוד דהרי הר"ן פליג ע"ז (וגם הרשב"א בת"י שני), וסוברים דאין לגזור תנור אטו כירה שאינה גרופה, וכמו כן לדידהו לא מסתברא לגזור אש של פלטה חשמלית אטו אש רגיל (או כיריים חשמלית), דשני מינים הם שהרי פלטה מיועד לחימום התבשילים ולא לבישולם ואין סברא לגזור מין אחד אטו השני והוי גזל"ג⁸, [ועכ"פ בזה חלוק דין הפלטה ממה שכתב האגרו"מ בלהבה של אש בכיריים של גז (או חשמל) שא"א להגביר יותר דיש לאסור משום לא פלוג, שהרי במין אחד בודאי יש לגזור אטו פעם אחר שיהיה בו חשש חיתוי].⁹

פלטה הנפוצה כהיום שאפשר לבשל עליה

(ח) ואמנם לפי מה שנתבאר לעיל (אות א' לענין שהיה חדשה בשבת) שהפוסקים

אטו אינו גרופ דמין אחד הוא ורק אטו כירה שהיא מין אחר חשוב גזירה לגזירה וכקושיית הר"ן, ולפונ"ד דברי הרמב"ן בסוגיין צ"ב.

ונראה ד"ל דסובר הרמב"ן שלענין גזרה שמא יחתה תנור וכירה חשובים מין אחד, כי החשש שיחתה הוא על הגחלים ובשניהם מבשלים ע"י אותו גחלים ואין ההבדל אלא במבנה החיצוני, ולכן אין זה גזירה לגזירה וכתבאר במין אחד, ובזה פליג הר"ן וסובר דתנור וכירה חשוב שני מינים נפרדים ואין לגזור תנור אטו כירה, ועוד י"ל דדוקא בתנור גרופ אטו כירה אינה גרופה סובר הרמב"ן דשייך לגזור מין זה אטו מין אחר, ומשום דכיון שהבלה גדול ומרתיח אינו נראה כגרופ אלא כמו שיש גחלים שם, והיינו שאתי להשוות לכירה אינה גרופה שג"כ נפיש הבליה משום הגחלים שיש בה, (וכן ממשמע קצת בר"ן שלא הקשה מהא דאין גוזרין מין אחד אטו מין אחר, וכלקמן בדף קמ"ט, אלא כתב דלא מסתבר לגזור כולי האי).

(ז) ואפשר דבזה תליא פלוגתת אחרונים הנ"ל בנידון הפלטה, ודעת החזו"א דיש לאסור אף דאין חשש שמא יחתה משום לא פלוג, נראה דסובר דמין אחד הוא והרי האש בפלטה הוא אש גמור (שהרי המחמם מתכת עד שהוא אדום חייב משום מבעיר), ויש לגזור פלטה אטו אש רגיל (ואטו כיריים

8 וכ"כ בספר הלכות שבת בשבת ח"א פרק ה' אות י"ז בהערות להביא סייעתא לדעת המתירים להשהות ע"ג פלטה ומשום דחשוב שני מינים, והנה בספר הנ"ל כתב עוד טעם להתיר דלא גרע מטוח בטיט דמועיל וליכא חשש שמא יחתה (דאדהכי מידכר כמבואר ברש"י י"ח ע"ב) ואין גוזרין אטו אינו טוח בטיט, וא"כ אין סברא לגזור היכא דלא שייך חיתוי כלל עיש"ד, ואולם יש לדחות דשאני התם דיש היכר גדול ולכן ליכא למגזר אטו אינו טוח בטיט, ואף שבסוגיא בדף י"ח מבואר שהיו שורקין התנור משום זיקא ולא דוקא משום שעשו היכר מיוחד לשבת, מ"מ איכא שינוי גדול ולא אתי למטעי וכנ"ל, (והרי גם בגזרה שמא יטה דעת המג"א דמועיל כשסגור במנעל ואפילו כשלא נעשה להיכר מיוחד לשבת, וע"כ דהיכא דאיכא שינוי גדול עדיף טפי דלא אתי למטעי), ואין ראייה להתיר לכל מקום שאין חשש חיתוי דאתי למטעי, ולכן נראה דיעקר הנידון כאן בפלטה תלויה אם זה חשוב שינוי גדול ומין אחר מאש (או כיריים חשמלית) רגיל ולא אתי למטעי, אבל לא שייך להתיר משום דהוי כטוח בטיט, (ובכל אופן סברא זו של טוח בטיט אינו מועיל אלא לפי דעת הרמ"א בריש סי' רנ"ד, אבל לדעת הרמב"ם וכן המחבר שם דלא פי' כן בטוח בטיט, ולדידהו לא מועיל משום היכר, בודאי לא שייך סברא זו להתיר שהיה בפלטה, ונ"מ לבני ספרד).

9 ובזה מיושב מש"כ הרב הכותב בקובץ הנ"ל לדמות נידון זה למש"כ האגרו"מ דיש לגזור בכל אופן בלהבה אש וכנ"ל בהקדמה.

(ופלטות שיש בהם דרגות של חום עדיין הם בגדר מילתא דלא שכיחי כ"כ דאין לגזור אטו פלטות אלו שאינם שכיחים).

חילוק בין לא פלוג בנזירה שמא יחתה ובין איסור מחזי כמבשל

והנה בזה חלוק איסור שהיה שהיא משום גזירה שמא יחתה, ובין איסור חזרה (שהיה חדשה בשבת) שהוא משום דמחזי כמבשל, (ואף דלענין מחזי כמבשל יש לאסור אף בפלטה שאין רגילין לבשל עליה, וכמבואר לעיל אות ב', מ"מ לענין שהיה שפיר יש להחשיבה כגו"ק ואין לאסור משום לא פלוג), שהרי איסור שהיה היא גזרה, והיינו שיש חשש שעכשיו יחתה ולכן באש כזה שאין חשש לא שייך לגזור, ולא אסרינן משום לא פלוג אטו מין אחר דהוי גזל"ג, משא"כ איסור חזרה שהיא משום מחזי כמבשל, הוא איסור דרבנן משום שדומה לבישול ויבא לבשל פעם אחר, (ולא משום שעכשיו יש חשש שיבא לבשל), ומהאי טעמא יש לאסור חזרה על כל אש שאפשר לבשל עליה דמחזי כמבשל, ויבא לבשל פעם אחר.¹⁰

ולכן נראה דהואיל ובכל אופן כשבא להשהות תבשילים מע"ש על פלטה אין כאן חשש שמא יחתה אלא משום לא פלוג, וגם בפלטה הנפוצה שאפשר לבשל עליה עדיין אינו ברור דיש לאסור משום לא פלוג, דיש מקום לומר שזה עדיין נחשב למין אחר וכנ"ל, א"כ גם כשבא להשהות תבשילים שהם פחות ממאכל ב"ד אין לאסור¹¹, וכמו"כ לענין חזרה בשבת כשיש תנאי

שהחשיבו פלטה כגו"ק דיברו על סוגי פלטות שאינם ראויים לבשל עליהם, א"כ בסוג פלטה הנפוצה כהיום שראויה לבשל עליה (וגם מבשלים עליה כמו שהעיר הרב הכותב בקובץ הנ"ל), יש מקום לומר דכו"ע יודו דיש לאסור להשהות עליה, שהרי הוא ממש אותו אש שאפשר לבשל עליה והוא כמין אחד דיש לגזור משום לא פלוג, (ויש כהיום סוגי פלטות שיש בהם דרגות של חום דשייך חשש חיתוי ואפשר דיש לגזור פלטה רגילה אטו פלטות אלו שהם מין אחד ממש).

והנה היכא שכבר נתבשלו התבשילים כ"צ או לפחות כמאכל ב"ד, הרי מותר להשהותם מע"ש אפילו על כירה שאינה גו"ק, דנקטינן כחנניה (דעה השני' בריש סי' רנ"ג) וכמש"כ הרמ"א שם, ואף לפי מש"כ הביה"ל דטוב להחמיר לכתחילה כדעה ראשונה שגם ככה"ג יהיה גו"ק, מ"מ בנ"ד בודאי א"צ להחמיר כולי האי, והנ"מ רק היכא שבא להשהות תבשילים שהם פחות ממאכל ב"ד, או בבא להחזיר ע"ג הפלטה בשבת עם תנאי חזרה דבעינן שיהא גו"ק מעיקר הדין, דיש להסתפק בנידון הפלטה אם יש להחשיבו כמין אחד של אש רגיל ולאסור משום לא פלוג וכנ"ל.

ומ"מ גם בזה עדיין אין לנו ראייה דיש לאסור (עכ"פ לנוהגים כדעת המתירים הנ"ל), דהרי גם כהיום אף שמבשלים עליה הרי מ"מ אין הפלטה מיועדת אלא לשמור חום התבשילים ועדיין אפשר להחשיבו למין אחר, ומה שמבשלים עליה לפעמים אין זה עיקר שימוש, ואין לנו ראייה להחשיבו כמין אחד ולגזור משום לא פלוג

10 ויסוד החילוק בין גזירה לאיסור דרבנן מבואר בחי' הרמב"ן שבת דף צ"ד וכ"כ הפמ"ג בא"א סי' ש"א סק"כ (ולא הזכיר שהיא סברת הרמב"ן) עיש"ד החילוק בין גזירה לגזירה דלא אמרינן ותרי דרבנן שאסור. 11 ואע"ג דלפי דעת רבנו יונה שהביא הרא"ש בריש פירקין אסור להשהות בפחות ממאכל ב"ד אפילו על גו"ק והו"ד בגליון רע"א סי' רנ"ג ובביה"ל, מ"מ הואיל והטעם הוא משום שמא יחתה ובנ"ד אין כאן חשש חיתוי, וגם להדיא פסק בשו"ע דבגו"ק מותר להשהות אפילו בפחות כמאכל ב"ד, די לנו להחמיר כדעת רבנו יונה באש דשייך ביה חשש חיתוי, ולא במה שאסור משום לא פלוג עכ"פ כשאינו ברור דאמרינן לא פלוג, וכן שמעתי ממו"ר הגר"ח שבדרון שליט"א להליץ בעד מה שנפוץ קצת לאחרונה שמניחים דגים סמוך לשבת להתבשל על הפלטה, (ויש להוסיף שעפ"י רוב יהיה כבר מבושל כמאכל ב"ד לפני חשיכה, ועי' חזו"א ל"ז כ"ז דבדעבד אין לאסור אם נתבשל כמאכל ב"ד עד צאה"כ).

חזרה, ואף שתנאי הראשון הוא שיהא גו"ק ובלא"ה אסור להחזיר בכל אופן (אפילו ורתח שעודה בידו ודעתו להחזיר), היינו ג"כ משום חשש יחתה¹², וא"כ בנ"ד שאין כאן חשש שמא יחתה שפיר יש להתיר, עכ"פ כשאינו ברור דיש לאסור משום לא פלוג וכן"ל (וכל זה לדעת המתירים הנ"ל), ועי' בהערה¹³.

לסיכום:

- א. שהיה מערב שבת על פלטה: מותר אפילו בתבשילים שלא נתבשלו כל צרכם, ואפילו מצטמק ויפה לו.
- ב. שהיה מע"ש תבשילים בפחות ממאכל ב"ד: לפי החזו"א אסור משום דלא פלוג חז"ל בגזירה שמא יחתה, וכן נקט הגריש"א ז"ל, ולפי שאר פוסקי דורנו (אגרו"מ הגרשו"א ובעל שבט הלוי ז"ל) מותר, דאין סברא לגזור מין זה אטו מין אחר (ונתבאר שלדעת המתירים אין לאסור גם בסוג פלטה הנפוצה כהיום).
- ג. חזרה (בלי תנאי חזרה) - שהיה חדשה בשבת על פלטה: לפי דעת פוסקי דורנו הנ"ל אסור, ונתבאר דבסוג פלטה הנפוצה כהיום שאפשר לבשל עליה האיסור הוא מעיקר הדין ומשום דמחזי כמבשל.
- ד. חזרה בשבת (עם תנאי חזרה): לפי החזו"א והגריש"א אסור וכן"ל, ולפי שאר פוסקי דורנו מותר (ונתבאר מה שנוהגים כן גם בסוג פלטה הנפוצה כהיום).



12 וגם מסתברא דהיא דאיכא תנאי חזרה ליכא מחזי כמבשל, ולא מיבעי לדעת ר"ת דלעולם החשש הוא רק משום שמא יחתה, אלא אפילו לדעת הרשב"א ור"ן דאיסור חזרה בשבת הוא משום דמחזי כמבשל, הרי כתבו כן בדליכא תנאי חזרה, ולא בחזרה באינו גו"ק שאסור אפילו בתנאי חזרה, ומסתברא דבכה"ג אין כאן מחזי כמבשל דאל"כ למה מועיל בגו"ק, ואמנם אפילו אם נימא שהאיסור חזרה באינו גו"ק הוא גם משום דמחזי כמבשל (אלא דמחזי כמבשל טפי מגו"ק ולכן לא מועיל אפילו בתנאי חזרה), מ"מ יש להתיר להחזיר ע"ג הפלטה, דאף שהיא מקום שראויה לבשל מ"מ אין זה כמו על אש גלויה שמבשלים עליה תמיד, והרי גם כירה גו"ק היא מקום שראויה לבשל ומ"מ מותר להחזיר עליה בתנאי חזרה, וע"כ דרק למקום שהדרך לבשל תמיד אסור אפילו בתנאי חזרה ודו"ק.

13 ונראה דיש לצרף עוד טעם דיש להקל בזה, והוא דבעיקר החשש שמא יחתה יש שצידדו שלא היתה הגזירה אלא על גחלים ששייך חתיתו, ואף דשייך להגביר האש מ"מ לא גזרו, וכ"כ באגרו"מ (או"ח ח"א סי' צ"ג) דיש טעם גדול לומר דלא שייך כלל הגזרה דלא מצינו חשש שמא ירבה עצים אלא שמא יחתה דאל"כ גם בקש וגבבא יחשוש לזה, ועיי"ש דמהאי טעמא סגי בכיסוי בפח (בלעך) אף שאינו ממעט החום הרבה (ודלא כדעת החזו"א), ואף שגם האגרו"מ אינו מתיר להשהות על אש מגולה בלי היכר ונקט דיש חשש שמא יחתה, ובאמת כבר דנו בכעני"ז גדולי האחרונים הקודמים די"ל דחשש שמא יחתה הוא דוקא בגחלים שמתמעטים ונכבים מאליהם ולא באש שדולק כל העת ואינו מתמעט, ועי' שו"ת פנים מאירות (ח"א סי' פ"ד והו"ד בשע"ת סוס"י קנ"ד), ושו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' קס"ה), ושו"ת מהרש"ג ח"ב סי' נ', ואמנם אע"פ שכולם הסכימו פה אחד דא"א להקל עפ"י סברא זו לבד באש מגולה, ואפילו בדיעבד ובשווג אסור כמו באיסור שהיה משום שמא יחתה, מ"מ נראה דעדיין חזי סברא זו לאצטרופי לכל הנ"ל בפלטה שאין חשש כלל שיגדיל חום האש, וליכא אלא שאלה אי אמרינן לא פלוג בגזירת שמא יחתה.

הרב יוסף ברנד

בענין אם האיש יכול להבדיל לאשתו לאחר שכבר יצא ידי חובתו

הוא רק באנשים ולא בנשים, והמנהג הוא דשומעין הבדלה מפי האנשים, וסיים הב"ח ומכל מקום אם האשה יכולה להבדיל בעצמה מבדלת בעצמה ואפילו יש שם אנשים שיכולה לשמוע מפיהם אפילו הכי רשאה ושלטאה להבדיל לעצמה כדפרישתי ע"ש.

והט"ז הביא קושית הב"ח מאי שנא משופר ולולב, וכתב דבשופר ולולב הוא חד דרבנן, משא"כ כאן בהבדלה כיון דהוי תרי דרבנן, דאף באנשים החיוב הוא מדרבנן וגם שזה מ"ע שהז"ג ולכן הם פטורים לגמרי. והמגן אברהם הכריע כהב"ח דיכולות להבדיל בעצמן אם הם רוצין, ולגבי הקושיא על הרמ"א מדוע אסור להם להבדיל כמו כל המצוות עשה שהז"ג, כתב המג"א דהיה אפשר לחלק בין מצוה שיש בה עשיה כשופר לבין הבדלה שהיא רק ברכה. אמנם בסוף דבריו פסק המג"א כהב"ח, וכן פסק בשו"ע הרב כהב"ח דאם הם רוצין יכולין להבדיל בעצמן.

ובתוספת שבת הקשה על תי' הט"ז דהא חזינן דאף דרבנן נשים מברכות כגון ביו"ט שני שהן מברכות על שופר ולולב, ולא חילקו בזה אע"פ דהוי תרי דרבנן, ולכן פירש דהא דכתב רמ"א דלא יבדילו אין ר"ל דאסורין להבדיל, אלא דכיון דחזינן דאסורין לשתות מהיין של הבדלה משום דפגמו, וכמו בקידוש שגרמו למיעוטה, לכן אין מברכין, וכמו"כ תקנו דלא יבדילו בעצמן, א"נ דהא דתקנו דלא יבדילו הוא דאם יבדילו בעצמן יאמרו שהיא חייבת בזה מדאורייתא ותבוא להוציא האנשים, ולכן קבעו שלא יבדילו לעצמן שיהא בזה היכר דהם שונות מהאנשים בזה, משא"כ בשופר שידוע לכולם שזה מ"ע שהז"ג ולא יבואו

בשו"ע סי' רצ"ו (סעי' ח') הביא המחבר מחלוקת הראשונים בדין חיוב נשים בהבדלה, וז"ל השו"ע: נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק ע"כ. וכתב הרמ"א: הגה. על כן לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים ע"כ. וסברת מחלוקתן משמע בפוסקים, וכן מבואר להדיא בדברי הב"ח, דדיעה ראשונה סוברים דלפינן מקרא דכתיב זכור את יום השבת לקדשו, שצריך לזכרו בכניסה וביציאה בקידוש היום וביציאתו בהבדלה כמבואר בסי' רע"א, ובקידוש קיי"ל דהנשים חייבות מדאורייתא דאמרינן דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, וא"כ ה"ה בהבדלה דאיתקש יציאת השבת לביאת השבת.

והשיטה השניה הוא דעת האורחות חיים שסובר דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת, ומוסיף בזה הפרי מגדים שם דהבדלה שהיא בחול אינה תלויה בעניני דיני שבת, אלא היא בכלל שאר מצוות עשה שהזמן גרמא, ואף באנשים החיוב הוא רק דרבנן אלא דאסמכוה אקרא ובנשים לא תקנוה רבנן, ומבואר בדברי הפוסקים שהרמ"א הכריע לעיקר כשיטה זו, ולכן כתב שהנשים לא יבדילו, וכונתו דאסורין להבדיל בעצמן כיון דהוי מ"ע שהזמן גרמא, ולכן ישמעו הבדלה מן האנשים.

והב"ח הקשה על הרמ"א מדוע לא יוכלו להבדיל בעצמן אפי' אם אינם חייבות כלל, שהרי הם יכולים להכניס עצמן בחיוב, וכמו בשופר ולולב דמברכות ע"ז, וכן מוכח בסי' קצ"ט דיכולות לזמן לעצמן אף דאין מחויבות בזה, וכ"ש שיכולין להבדיל לעצמן, ולכן פירש הב"ח בכוונת הארחות חיים דאין מבדילות לעצמן היינו דאינן צריכות להבדיל לעצמן כיון דחיובא דרבנן

לאכול ולכן אין חבירו ערב עלין]. אבל בברכת המצוות קיי"ל דאף שיצא מוציא, דהיינו שגם אם הוא בעצמו כבר יצא ידי"ח מ"מ הוא מוציא אחרים מדין ערבות, ויש לברר האם הבעל יכול להוציא ידי חובת אשתו מדין ערבות.

ומצינו בזה מחלוקת הפוסקים בסי' רע"א בהלכות קידוש, שהדגו"מ נסתפק אם האיש כבר התפלל ערבית והאשה עדיין לא התפללה דהאיש כבר יצא ידי חובתו בשעת התפילה מה"ת, והיא עדיין חייבת מה"ת, והסתפק האם הוא יכול להוציאה דהא מבואר ברא"ש במס' ברכות דהאשה אינה בכלל ערבות ולכן אין היא מוציאה אלא מי שחיובו רק מדרבנן ע"כ. וכתב להסתפק אם היא אינה בכלל ערבות היינו להוציא אנשים, אבל אנשים שקיבלו ערבות בהר גריזים והר עיבל נתערכו גם בעד הנשים, או דלמא דכמו שהנשים לא נכנסו בכלל ערבות כך לא קיבלו אנשים ערבות עליהם, ונשאר בספק בזה עי"ש.

וברע"א שם חולק עליו ונקט דאין חילוק בין אנשים לנשים לענין ערבות ואין חילוק ביניהם לענין הדין דאם יצא מוציא דגם בנשים כן והרא"י ממעשה דינאי המלך והמלכה אכלו שיעור לחייב ברהמ"ז מדאורי' ור"ש בן שטח אם אכל רק כזית שפיר היה מוציאם ידי"ח, והא היא מחוייבת מדאורי' ורשב"ש מדרבנן, ומוכח דיש בזה דין ערבות גם לנשים ואף שהוא אינו מחוייב בדבר עכשיו. ולא ניחא ליה לחלק בין אנשים לנשים. ועכצ"ל דעיקר החילוק הוא דאם אינו מחוייב במצוה זו מדאורייתא הוא אינו בכלל ערבות להוציא אחרים ידי"ח, משא"כ כשחיובו מדאורי' אף שעכשיו אינו מחוייב דהיינו שכבר יצא או שאכל רק כזית דחיובו מדרבנן, מ"מ עיקר החיוב אצלו מדאורי' בזה וודאי יש לו דין ערבות, ולכן כ' דאם נאמר דברהמ"ז אצל נשים הוא דרבנן אינה יכולה להוציא האיש, ובכגון זה איירי הרא"ש שכתב דאין ערבות לנשים היינו בדבר שאין חיובה רק מדרבנן אין לה

לצאת מהם, ולמעשה נקט להלכה כהב"ח ומג"א דיכולות להבדיל בעצמן עי"ש.

אמנם הפוסקים עמדו בדעת המג"א כאן דהא כתב לעיל בסי' רצ"ו ס"ב ד' דבשלה"ק מבואר דנהגו הנשים שלא לשתות מכוס הבדלה, ולפי"ז קשה שאף שהיא יכולה לברך הברכה מ"מ הרי היא אינה יכולה לשתות, ובמשנה ברורה (ס"ק ל"ה) כתב לבאר דכוונתו כאן הוא דהיא דאין לה ממי לצאת שאז בעל כורחה תבדיל לעצמה ותשתה, כדי שלא לבטל מצוות הבדלה ובוזה כתב המג"א דיש סמוך על הב"ח.

ולאור דברים אלו יוצא שצריך לזוהר שלא לצאת ידי"ח בביה"כ וכן צריך לכוון שלא לצאת, כדי שלא ליכנס בשאלה בזה, ובשו"ת שואל ומשיב ועוד פוסקים דנו אי יכול לצאת על תנאי שאם הנשים יצאו ידי חובתו הוא יוצא עכשיו, אמנם למעשה כתבו שאין לעשות כן לכתחילה, וגם יזהר שלא לאכול אחר תנאי זה, דיש בזה שאלה אם יוכל לעשות תנאי כיון דתלוי בדעת אחרים קיי"ל בזה דאין ברירה ותלוי במחלוקת הפוסקים ועל כן אין ראוי לנהוג כן.

ויש לברר באופן דהאיש כבר יצא ידי"ח הבדלה בביה"כ, או ששכח והתכוון לצאת מאחר, ולאחר שבא בביתו נודע לו שאשתו לא שמעה הבדלה, והיא אינה רוצה להבדיל בעצמה וכדלעיל מחמת דברי שלה"ק, וכן מבואר בסדר היום לתלמיד הרמ"ק דיש בזה טעמים ע"פ סוד. וגם על חמר מדינה אינו רוצה שהיא תבדיל, ובפרט למנהגינו שהקפידו בזה שלא תעשה הבדלה ותשתה היין, ובזה יש לברר האם יש אפשרות שהוא יעשה הבדלה כדי להוציא את אשתו אע"פ שהוא כבר יצא ידי חובתו.

וראשית יש לברר האם הוא יכול להוציאה כיון דהוא כבר יצא ידי"ח, דבברכת הנהנין קיי"ל דאין אדם יכול להוציא חבירו אם אינו נהנה עכשיו, דאמרינן דלא ליתנהני ולא ליברך, [והיינו דאין ערב על חבירו שהשני אינו מחויב

עיי"ש, וביאר שם דהא דהאישי אין מברך אלא האשה מברכת היינו משום דבשופר אינה מחוייבת כלל, וכן הובא סברא זו בערוך השולחן. ויש לציין שבדרכי משה שם הביא דהמהר"ל סבר דאף דאין מחוייבת יכול הוא לברך בשבילה מדין ערבות. ויוצא בזה דלרע"א יש דין ערבות רק אם היא מחוייבת במצוה זו, אבל לפי סברת הגרשז"א הנ"ל אף כשאינה מחוייבת יש דין ערבות.

והנה בנידון שאלה דידן המשנ"ב בס"ק ל"ו כתב דלא יבדילו האנשים שכבר יצאו בשביל הנשים דהוי ברכה לבטלה, כן הביא בשם המג"א ועוד אחרונים, אמנם הביא עוד בשם הזכור לאברהם והברכי יוסף דסבירא להו דאפי' מי שכבר הבדיל יכול להבדיל בשביל הנשים, אלא דכתב דלמה לנו להכניס עצמן בחשש ברכה אחרי דהיא יכול להבדיל בעצמה ע"כ. ומשמע דהחשש ברכה לבטלה היינו מטעם דאפשר דאין להם ערבות דאינה מחוייבת, דא"א לומר דסובר דהוי ברכה לבטלה מטעם שאינה מחוייבת, דא"כ איך היא יכולה להבדיל בעצמה, ולפי מה שהבאנו בזה סברת הגרשז"א דיכולים להכניס עצמן בזה ועיי"ז יש להם דין ערבות, א"כ הוא יכול להוציא, וגם המ"ב לא שלל דעת הברכ"י.

ובברכי יוסף שם משמע שפסק כן משום שפוסק כדעת השו"ע דנשים חייבות בהבדלה, שכתב שם דאנן אין לנו אלא דברי הרמב"ם דנשים חייבות דבר תורה, וכן כתב בבן איש חי דהאנשים יכולים להבדיל לנשים אף שכבר יצאו ידי"ח כביהכ"ס וכן נהגו בבגדאד. ולשיטתם דהוא דאורי' נמצא דאף לרע"א יכול להוציא.

ובערוך השולחן הביא דברי הט"ז והמג"א שהקשו קושיית הב"ח על הרמ"א, והשיג על תי' הט"ז דהא לולב כל ז' הוא רק דרבנן ואעפ"כ נשים מברכות, וכן השיג על תי' של המג"א ליישב הב"ח דהא גם בהבדלה יש מעשה דשתיית הכוס. ורוב הפוסקים סוברים דזה מדאורי' וגם הנשים

דין ערבות להוציא האיש שחיובו מדאורי', ולפ"ז כתב דהאיש שחיובו במצווה זו דאורי' דהיינו בקידוש אף דעכשיו הוא כבר התפלל מ"מ הוא יכול להוציא ידי"ח ואין בזה חילוק בין אנשים ונשים עיי"ש בדברי הרע"א.

ולפי"ז בדין הבדלה, לפי שיטת הרע"א דבמצוה דרבנן אין כלל ערבות לגבי נשים, נמצא שהוא אינו יכול להוציא מדין ערבות, דאף דהוא מחויב בדבר אבל היא אינה מחוייבת ולכן לא שייך שהוא ערב עליה, וגם להדוג"מ נשאר הדבר בספק, ובמ"ב משמע דאם אין מחוייב אין בה דין ערבות.

אמנם בשמירת שבת כהלכתה (סי' נ"א הערה כ"ג) הביא בשם הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל דמצינו בס' תקפ"ט (סעי' ו') ברמ"א לענין תקיעת שופר דהאיש מוציא את האשה ידי חובתה בתקיעת שופר אף שכבר יצא ידי חובתו, והיא מברכת הברכות דהמנהג הוא שנשים מברכות על מ"ע שהז"ג. והנה חזינן כאן דהתקיעות היא שומעת מהאיש שכבר יצא ידי חובתו, וע"כ צ"ל שגם על זה יש דין ערבות שתוכל האשה להכניס עצמה במצות שופר אם תרצה והיא יכולה לברך בעצמה ע"ז אשר קדשנו במצותיו וצונו, דהא מבואר דצריך שמיעת שופר של מצוה ולא סגי בקול גרידא, ואם נאמר שאין לה בזה דין ערבות דאין ערבות לנשים א"כ איך היא יוצאת ידי חובתה שתוכל לברך ע"ז, והרי היא אינה שומעת קול שופר דהא האיש שתוקע כבר יצא ואיך הוא מוציא, אלא ע"כ דגם לנשים יש בזה דין ערבות דכיון דקיבלו ע"ע מצוה זו הרי הם יכולים להכניס עצמם בחיוב זה וחל עליהם החיוב כאיש, ושפיר הוא יכול להוציאם ידי חובתם, ואף דלפי רע"א אין יכול להוציא מ"מ כיון שיש להם חיוב מצד שקיבלו ע"ע מהני. וכתב שם לבאר דע"כ צ"ל בזה דדין ערבות בא לחדש דהאיש ערב על האשה שאם היא רוצה להכניס עצמה בחיוב מצוה הוא צריך לעזור לה בזה

ושה"ל וכן לרע"א לפי הפי' דהוא מדאורי' נקטו דהוא יכול להוציאה, שפיר אפשר לסמוך ע"ז דאם אין לה מי שיבדיל שיכול להבדיל בשבילה מדין ערבות, וכן שמעתי מהגריש"א ז"ל שפסק כן. ואמר שמפורש כן בריטב"א פסחים דף נ"ד דהא דאמרינן דמוציא בניו ובני ביתו בוודאי אשתו בכלל זה דכל דתקון רבנן כעין דאורי' תקנו. [וז"ל הריטב"א שם: ומדאמרינן להוציא בניו ובני ביתו שמעינן דנשים חייבות בהבדלה, ואפי' תימא הבדלה מצות עשה שהזמן גרמא חייבות בה, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ובודאי אשתו בכלל בני ביתו בכל מקום עיי"ש].

אמנם לגבי ברכת הנר אפשר שלא יברך הבעל בשבילה, דהא בברכת הנר כתבו הפוסקים דאינה חייבת דאינו רק לזכר נר ראשון שנברא במוצאי שבת ואינו שייך לענין שבת והוא דבר שהזמן גרמא ומנא לן שנשים חייבות, ואין לומר דנעשה דין אחד עם כל ההבדלה דהא אפשר לברך בפנ"ע, ובמשנ"ב כתב דיותר נראה דלא תברך דאינה חייבת כלל בנר. ובשש"כ הביא מהגרשו"א דיכולה לברך דהברכה היא ברכת הודיה ויכולה להכניס עצמה לחיוב זה, וא"כ גם הוא יכול לברך בשבילה.

אמנם מי שחושש ואינו רוצה לנהוג עצה זו משם חשש ברכה לבטלה דאם נאמר דאינה מחוייבת אין הוא יכול להוציאה, לכאורה יש לו עצה אחרת שהיא תבדיל על הכוס, ואע"פ שחוששים לדברי השלה"ק שלא לשתות היין מ"מ יש עצה שהוא ישתה הכוס.

ובעצה זו יש לדון מכמה פנים, א. אם יכולה להוציאו בברכת הגפן, דהא קיי"ל דבברכת הנהנין אינו יכול להוציא חבירו אם אינו נהנה. ולענין ברכת המצוות קיי"ל דאף שאינו נהנה ויצא ידי"ח יכול להוציא חבירו כיון דחבירו לא יצא עדיין ידי"ח יכול להוציאו מדין ערבות, ובברכת הגפן יש לדון אם נחשב כברכת הנהנין גרידא כיון דאינה מוציאו ידי חובת הבדלה עצמה רק הברכה

מחוייבות מדאורייתא, ואף אם נאמר דזה מדרבנן הוא הדין בנשים דלמה נאמר דגרעה מאנשים דהא בשמירה וזכירה שניהם שוים, והשיטה שאין היא מחוייבת היא שיטה יחידאה. וכתב דבאמת יכולות להבדיל בעצמן, אבל אם אינה רוצה להבדיל בעצמה משום הא דכ' המג"א בשם השל"ה אף דזה רק מנהג ואין סיבה לחוש לזה, מ"מ יכול האיש שכבר הבדיל להבדיל עכשיו בשבילה. ול"ד לשופר דשם אין מחוייבות כלל משא"כ כאן דמחוייבות ויכולין להבדיל בעצמן, אלא דאם אין רוצים יכול הוא להבדיל בשבילה עכ"ד. ומשמע דכתב כן אף לדידן, וכן פסק המהרש"ם בדעת תורה להלכה כהברכי יוסף, וכן בקובץ מבית לוי (ניסן תשנ"ו עמ' כ"א) מביא בשם בעל השבט הלוי דמעיקר הדין אם אינה רוצה לעשות בעצמה יכול הבעל להבדיל בשבילה, ומשמע דנקטו העיקר כהברכ"י, ולפי שיטתם דיש לה חיוב דאורייתא כהברכ"י א"כ הוא מוציאה מדין ערבות וכפי מה שהסברנו שזה רק לרע"א [משא"כ להדוג"מ אין ערבות לנשים].

ולכן למעשה לפי מנהגינו שהקפידו מאוד שלא תשתה מכוס הבדלה וכן שמעתי שהרבה מגדולי החסידות שהקפידו מאוד בזה שאם לא היה מי שיבדיל עבודה שהתירו שיבדילו לנשים, ולכן מי שאצלו חמור הדבר נמצא שיכול לסמוך על הפוסקים הנ"ל שהוא יבדיל בשבילה. ומה גם שיש שכתבו דהא דהקפידו שלא תשתה מהבדלה הוא כדי שיהא היכר שלא תבדיל בעצמה, כן הובא בליקוטי חבר בן חיים וכן הבאנו לעיל מהתוספת שבת דזה מה שכתב רמ"א שלא תבדיל היינו שלא ישעו לומר שהיא יכולה להוציא אנשים יש לסמוך שהוא יבדיל, ובפרט לפעמים כשנמצאים בבית שיש שם הרבה אנשים ויש גם זילא מילתא שאשה תבדיל, לכן נמצא שיש לסמוך שהוא יבדיל בשבילה. דלפי מה שנתבאר דהרבה מהאחרונים הברכ"י ובן איש חי וערוך השלחן וכן הוא במהרש"ם

הנה הרמ"א סי' רצ"ט סעי' ג' כתב מי שמתענה ג' ימים וג' לילות ישמע הבדלה מאחרים, והמג"א ס"ק ח' כתב וז"ל עיין סי' רע"ב סעי' ט' וסי' תקנא סעי' י' דמותר ליתן לאחרים לשתות ע"כ. וכוננת המג"א שיכול להבדיל בעצמו ויתן לאחר לשתות, וכמו שכתב הרמ"א בהל' ת"ב דיש להחמיר שלא לשתות יין מר"ח עד התענית וכיצד יעשה יבדיל בעצמו ויתן כוס הבדלה לתינוק לשתות. וכן כ' הרמ"א בסי' רע"ב סעי' ט' דאם נדר מיין יכול לקדש עליו ויתן לאחרים המסובין עמו לשתות. ופשטות משמע דהמג"א מבאר עצה זו בסתמא שאחר יכול לשתות בכל ענין אף שיכול לברך בעצמו, דהא סתם דבריו וכדעת הרמ"א בסי' רע"ב.

אמנם בסי' רע"ב כתב המג"א ס"ק ט' וז"ל דאסור לקדש על היין שישתו האחרים כיון שהאחרים יודעים בעצמם לברך בורא פרי הגפן, וכמו שכתב המחבר בסי' רע"ג סעיף ד' דבעינן שלא ידעו לקדש בעצמם דאל"כ יקדשו בעצמם עי"ש. וכן כתב בשו"ת חכם צבי כהמג"א בסי' רע"ב, ובאמת במשנ"ב כאן בסי' רצ"ט כתב עצה זו דיכול להבדיל בעצמו ויתן לאחרים לשתות, ולא ציין מקורו מהמ"א מכאן, משום שהבין אחרת דבריו וכמ"ש דכיון דהמ"א בסי' רע"ב שדי ביה נגרא דזה אינו מותר רק כשהאחרים אין יודעין בעצמן לברך, ולכן עצה זו דישמע מאחרים הבדלה עדיף טפי, ומשמע שלמד במ"א כאן שסובר כמו שכתב המג"א בסי' רע"ב דלא כהרמ"א.

אמנם האחרונים לא למדו כך בדעת המ"א וגם המשנ"ב בעצמו מוקשה בזה שהביא בסי' ק"צ ס"ד בביאוה"ל (ד"ה מהמסובין) בשם החכם צבי דאם המברך אינו רוצה לטעום דאחר מותר לטעום היינו דווקא אם המסובין אינם יודעים בעצמם לברך, אבל אם יודעים בעצמם אסור לברך ע"מ שיטעמו אחרים אם לא יטעום הוא בעצמו, וכתב הביאוה"ל עליו דצ"ע דלא משמע כן בפוסקים דנמצא דלא שייך דין זה רק בבני ביתו הקטנים דרק בהם שייך האי

עצמה שזה דומה לברכת הנהנין, או דילמא דכאן בהבדלה כיון שתיקנו לברך על היין אין הוא כשאר ברכת הנהנין, אלא נגרר ונמשך אחר ההבדלה והוי כברכת המצוות ויכולה להוציא אחרים אף דאין הוא בעצמו יוצא בהבדלה זו וכמו שפסק המחבר בסי' רע"ג סעי' ד' דכיון דברכת היין חובה הוא לקידוש כקידוש היום דמי, ואף בקידוש היום שזה רק ברכת בופה"ג מ"מ דינו כברכת המצוות דאין החיוב שישתה עצמו מהכוס. וסברא זו הובא בב"י יור"ד סי' רס"ה בשם הכל בו. ואף דברכת המוציא בג' סעודות של שבת קיי"ל דאינו יוצא אם אינו אוכל עמהם, אף שזה גם מצוות היום, דשם בעינן שיהנה מהפת, משא"כ הכא שהוא רק מצוה להבדיל על היין דיליף מאסמכתא דזכרהו על היין, אבל הברכה היא כברכת המצוות, ואף דחזינן דבדיעבד אם לא בירך בופה"ג יצא, הרי שזה לא עיקר הבדלה, אלא דאפשר לומר דזה רק בדיעבד, אבל באמת הברכת הגפן שייך להבדלה וכברכת המצוות הן, ואף דהיה אפשר לחלק בין הא דברכת הגפן של קידוש שזה עיקר הקידוש משא"כ כאן זה רק נטפל להבדלה ואינו מוציאו עכשיו הבדלה, מ"מ מסתבר דזה חלק מברכת המצוות. ב. עוד יש לברר אם יכולה להוציאו בברכת הגפן כיון דהוא יכול לעשות הברכה בעצמו, וכמו שפסק המחבר בסי' רע"ג דאף בברכת המצוות אף דיכול להוציאם ידי"ח היינו בתנאי שאין יודעים לברך בעצמם אבל לכתחילה עליהם לברך לעצמם. ג. יש לברר האם בעינן שיטעום מהכוס הבדלה אחד שיוצא בברכת ההבדלה, או דסגי באחד שיוצא רק ברכת בופה"ג, וכמו בכוס של ברכה שמבואר שאפשר לתתו לקטן שאינו מבין, וא"כ לפי"ז ה"ה הבדלה. ד. יש לברר במהות הטעימה מכוס של ברכה, האם הוא לעיכובא, או דהוא רק לכבוד הכוס, ולכן מעיקר הדין אין צריך לטעום מהכוס ואפשר ליתנו גם לקטן שאינו מבין, וה"ה בהבדלה אפשר לתתו גם לגדול אף שכבר יצא ידי"ח.

ובמחצית השקל (בסי' רצ"ט סק"ח) כתב לתרץ דברי המג"א דהא דכתב בסי' רע"ב דאין יכולין לקדש ואחר ישתה היינו רק סברא בקידוש דחושש לדעת המחבר בסי' רע"א דבעינן שיטעום המקדש בעצמו, וכמו שכתב שם המחבר בעצמו דאסמכוהו רבנן אקרא לקדש על היין דזכרהו על היין היינו על שתיית היין, ומשא"כ בשאר כוסות של ברכה אפשר שאחר יטעום, וא"כ ה"ה בהבדלה אי"צ שיטעום המבדיל בעצמו. ואף דשם בהבדלה אסמכוהו אקרא מ"מ עיקר דינו דרבנן ע"כ. ועכ"פ חזינן בדעת הפוסקים דאפשר להוציא אחר אף שיכול לברך בעצמו, ואין צריך שהמבדיל עצמו ישתה מהכוס, ואף אם האחר בקיא ויכול לעשות הברכה מעצמו ג"כ אפשר להוציא ידי חובתו, ובפרט לדברי השו"ע הרב שהמג"א חזר בו, וגם לפי הסבר המח"ש המ"א בעצמו מחלק בין קידוש להבדלה וסובר דבהבדלה אי"צ שיטעום בעצמו, וכן מוכח מהמשנ"ב בסי' ק"צ וצ"ע דבריו כאן.

ובעיקר השאלה אם צריך שיטעום אחד מהמסובין שיוצא ידי"ח, או אפי' אחר שרק שומע הברכה ויוצא ממנו הברכה ג"כ יכול לטעום, הנה המחבר פסק בסי' רע"א סעי' י"ד דאם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא. ובאלי' רבא והביאו במשנ"ב כתב דאם שתה אחר שלא כוון עליו בברכה, ואותו אחר בירך מחדש אין יוצאים ידי"ח, ומשמע מדבריו דאם לא בירך היו יוצאים ידי"ח, ואף דלא איירי כאן שמוציאו חובת קידוש, אלא דסגי דמוציאו חובת הברכה של בורא פרי הגפן ודי בזה, אלא דכאן הפסיד דבירך לבד, אבל בלא"ה סגי להוציא בברכת הגפן, וגם חזינן דאף בברכת הגפן גרידא יכול להוציא אף שלא נהנה.

ובתהל"ד (בסי' רע"ב סעי' ט סק"ו) כתב דלכו"ע אי"צ שהטועם יהיה אחד מהשומעין שמוציא חובת קידוש, דהא קטן דלאו בר חיובא הוא וטעימה ידידה מהני, וע"כ דמה שכתב המחבר בסי' רע"א ס"ד טעימת אחד

דינא דיכול להוציאם כיון שאינם יודעים בעצמם, והפוסקים לא חילקו בזה וכתבו דבין הוא ובין אחר יכולין לטעום, וביאר הביא"ה דדווקא בברכת הנהנין שייך האי דינא דלא יתהני ולא ליברך משא"כ בזה דהוי ברכת המצוות אף שהוא רק ברכת הגפן של כוס ברכת המזון קיי"ל דאף שיצא מוציא, והיינו דאי"צ לטעום בעצמו מהכוס, והיינו אף בגדול. ואין להביא ראייה מקידוש בסי' רע"ג שפסק כן המחבר דדוקא כשלא יודעים בעצמם לברך אזי מוציא אחרים בברכתו דדברי המחבר דחויים מההלכה עיי"ש במשנ"ב, וגם דשאני התם דאמרינן דכיון דכבר יצא למה יקדש עוד פעם לאחרים כשיכולים בעצמם, משא"כ כאן דהוא עצמו מברך כדי לצאת חיובו בברהמ"ז ולקח כוס לברך עליו כתיקון חכמים לברך על הכוס, אלא שאינו יכול לשתות בעצמו שאינו יכול לטעום בזה אמרינן דיכול אחר לטעום אף שאותו אחר יכול לברך בעצמו וכמשמעות הרמ"א בסי' רע"א סעי' י"ד דאחד המסובין יכולין לטעום בכ"ע ע"כ, הרי דהכריע בסי' ק"צ כשיטת הרמ"א דיכול אחר לטעום אף שיכול לברך בעצמו, והוא סותר עצמו שלא הביא שם כלל דעת המ"א בסי' רע"ב כמו שהביאו בסי' רצט ס"ק כ"א בהבדלה ולא החמיר כאן כלל. וזה לא כמו ששמע בדבריו בסי' רצט שחשש לדברי המג"א וצ"ע.

ובשו"ע הרב (סי' רע"ב בקונטרס אחרון ס"ק ב') הביא דעת המג"א שם שחולק על הרמ"א וסובר דאין לקדש לאחרים אם יודעים לקדש בעצמם, וכתב ע"ז דהמג"א יחיד הוא בדבר זה וכל האחרונים חולקים עליו ומסכימים לדעת הרמ"א דיכולין לקדש לאחרים אף שיכולים האחרים לקדש בעצמם, וכתב דאף המג"א בעצמו חזר בו בסי' רצ"ט והודה לדעת הרמ"א וכמו שכתב ועיין בסי' רע"ב וסי' תקנ"א וסתם שם דינו דיכול ליתן לאחרים לשתות ומשמע דכל אחד יכול לעשות כן עכ"ד השו"ע הרב.

דאחד מן המסובין היינו אחד מאלו שיוצא ידי"ח, מ"מ אפשר דזהו רק דין מצוה לכתחילה הואיל והם שייכים לכוס, אבל אין זה מעכב שלא לצאת, וכתב להוכיח כן דהא מה שכתב המחבר שישתה אחד מהמסובין הוא כלשון הטור שכתב דלא כהגאונים, והב"י כתב שם בד"ה ושותה וז"ל ונ"ל אם נשפך הכוס קודם שיטעום אינו צריך לחזור ולקדש, דהאי לא יצא שכתב הטור כשנשפך הכוס לגמרי היינו דלא יצא מצוה כתיקונה ע"כ. וחזינן דאף דלא טעם כלום מהכוס לא המקדש ולא אחד מהמסובין וגם לא אחר אלא נשפך לגמרי, אעפ"כ יוצא מן הדין, וא"כ מכ"ש בטעמת אחר שלא מן המסובין יוצא יד"ח, ולכאורה צ"ע דאיך אפשר לומר דיצא דהא אחר כך כתב דבעינן שישתה אחד מן המסובין והוא לעיכובא, אלא ע"כ דהב"י למד דגם דין טעמימת אחד מן המסובין זהו רק דין מצוה לכתחילה הואיל והם שייכים לכוס של קידוש, אבל אין זה מעכב שלא לצאת חובת קידוש, ואף דהמג"א חולק דבנשפך לא יצא מ"מ זהו רק כשלא טעמו כלל מהכוס, אבל כאן טעמו מהכוס אף דאין זה ע"י אחד מהמסובין מ"מ יצא ידי חובתו.

ועכ"פ נמצא דלדעת האלי' רבא וכן משמע שו"ע הרב סי' ק"צ וכן הוא בתהילה לדוד ובשבט הלוי דלא בעינן כלל טעמימת אחד שיוצא ידי חובתו אלא אחד שיוצא הברכה ג"כ מועיל. ומה שכתב בשו"ע הרב סי' רצ"ה כבר הקשה התהל"ד על דבריו דזה סותר עצמו. וגם בזה כתב בשבט הלוי וז"ל: לבי אומר לי דמה שכתוב בסוגריים בשני עגולים דלא יצא ידי"ח אינו מתורת הגר"ז אלא הוספה עי"ש, וכן כתבו עוד מגדולי הפוסקים. וגם אפשר לומר דאף אם המסובין היינו אחד מאלו שיוצאין ידי חובתו מ"מ זהו רק דין מצוה לכתחילה ובדיעבד או שא"א אפשר לתת גם לאחר אף לשיטתם.

ובעיקר מהותו של כוס בברכת המצוות, הנה בשו"ע הרב סי' ק"צ הביא הסבר בזה ב' דעות הראשונים, שיטה א' שיטת הרא"ש

מהמסובין וכן בסי' ק"צ הוא לאו דווקא אותן שיוצאו ידי קידוש או שברכו ברהמ"ז עכ"ד, והיינו שמה שכתב בשו"ע אחד מהמסובין היינו אחד מהשומעין ששמע ברכת בופה"ג ומוציאו בזה, וכמו שכתבנו לעיל דהברכה כאן אינו כברכת הנהנין אלא כברכת המצוות וא"כ יכול להוציאו בברכה זו גרידא אף שאינו מוציאו בקידוש, ולפי דברים אלו ה"ה לענין הבדלה אפשר לומר כן דיכולים להוציא בברכת בופה"ג גרידא.

אמנם מצאנו שיש פוסקים שלמדו שטעימת המסובין היינו אחד מהמסובין שיוצא ידי חובתו בהבדלה, כן הוא בשו"ע הרב (סי' רצ"ה סעיף ד') שכתב וז"ל: נוהגים שהש"ץ מבדיל בבית הכנסת על היין כדי להוציא מי שאין לו יין בביתו להבדיל עליו (וישתה מהכוס בעצמו אם נתכוין לצאת ידי חובתו בהבדלה זו או ישקה ממנו לאחר שנתכוין לצאת ידי חובתו אבל אם משקה ממנו לתינוקות אין שום אדם יכול לצאת ידי חובתו בהבדלה זו כיון שלא שתה מהכוס אדם שיוצא ידי חובתו בהבדלה זו) עכ"ל. ומשמע מדבריו דסבר דזה לעיכובא שא' מן היוצאים ידי"ח ישתה מהכוס, ובתהל"ד הקשה עליו דהשועה"ר סותר עצמו דמפורש בדבריו בסי' ק"צ דאפי' אם מטעים ממנו לתינוקות יצא ידי"ח אף שהתינוק אינו מחוייב בדבר ונשאר בצ"ע, אבל עכ"פ משמע מדבריו שם דסובר דדעת השו"ע הרב הוא כמ"ש בסי' ק"צ, ואולי אפשר ליישב במקצת את דברי השועה"ר דלא הזכיר גם כלל טעימת גדול אחר. ואפשר דבאמת מהני, אלא דבציור כזה זה לא יכול להיות שיטעמו אחרים כיון דעושים הבדלה אחר התפילה. ואיש אחר שלא יוצא ידי"ח אינו יכול בלא"ה לטעום דאסור לטעום קודם הבדלה, אבל בציור אחר דהיינו כשהבעל כבר יצא ידי"ח והיא מבדילה לעצמה, אפשר דיכול הבעל לשתות מהיין אף דאינו יוצא ידי חובתו.

ושוב ראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' מ"ד) שכתב דאפשר לומר דאף אם נפרש

בברכה זו הוא על שברא הגפן, ורק משום מראית עין צריך לטעום שנראה כמברך ברכת הנהנין ואינו שותה ונראה כברכה לבטלה, אבל באמת אינו ברכה לבטלה. וכשיטה זו מוכח ברמ"א בהל' יו"כ והל' מילה, וכתב דרק בקידוש מצינו שיש דין טעימה מהכוס שאדם יוצא ידי חובתו בו, ובלא"ה לא יצא משום שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, ואמרו חכמים זכרוהו על היין כלומר בשתיית היין לכבוד היום ולפיכך המזכירו על היין בעינין שהמקדש ישתה בעצמו. ומשמע שם שתפס העיקר כהסברא השניה וכהרמ"א בהל' יו"כ והל' מילה, אלא כשאפשר יש לחוש לסברא הראשונה, ולכן כתב דבהבדלה אף אם לא טעם כמלא לוגמיו א"צ לחזור ולהבדיל שספק דבריהם להקל עיי"ש בדבריו.

וכן בבית מאיר ביו"ד סי' רס"ה הכריע כשיטה זו ומסביר בשיטה זו דהברכה היא שבח לבורא שברא היין לקדש עליו, וזהו צרכו כמו השתי', והביא דכן משמע מפירש"י בר"ה דף כט ע"ב פ"ה ליתובי לינוקא דהאי לשתותו דקאמר לאו דווקא אהמברך דה"ה כי שתו אחריו, דהא טעמא הוא משום גנאי דהא שלא יהנה אדם ממנו ותהא ברכתו שלא לצורך, ומכי טעים ליה אחריו שפיר דמי, וכן הביא דהלבוש חולק על המ"א, וכן הרבה להוכיח שם דהעיקר כדעת הראב"ן דהטעימה אינה אלא משום שלא יהיה נראה כברכה לבטלה. וכתב דלהראב"ן בדיעבד אף אם לא טעמו כלל מהכוס יצא ומה שטועמין זהו רק מצוה לכתחילה עיי"ש. וכן נוהגין היום בכמה קהילות שאין טועמין כלל מכוס של מילה דאין צריך טעימה כלל שהוא רק משום מראית העין להכוס, וכשא"א אפשר לסמוך ע"ז דבדיעבד אי"צ טעימת הכוס.

היוצא לנו מכל הנ"ל בשאלה דידן כשלא שמעה הבדלה והיא מקפדת שלא לשתות מיין של הבדלה היא יכולה להבדיל בעצמה וליתן הכוס לבעלה לשתות, וכדחזינן במתענה ג' ימים שיכול להבדיל בעצמו

דאף ששתיית כוס של ברכה מעכבת מ"מ אין מעכב שישתה המברך בעצמו אלא די בשתיית אחר, ואפי' מטעים ממנו לתינוק כמלא לוגמיו של תינוק יצא ידי חובתו אף שהתינוק אינו מחוייב בדבר אין בכך כלום לפי שגם על הגדול אין חיוב כלל שלא חיובהו אלא לומר שירה על היין ששותה ממנו איזה אדם מישראל שיהיה שם שהיא חשובה לו הנאה, ומ"מ לכתחילה צריך להטעים לתינוק גדול קצת שהגיע לתינוק ברכת הנהנין כדי שיוכל לברך ברכת היין ולא תהא ברכתו לבטלה, והיינו דבעינן שהתינוק שומע ממנו הברכה ושותה, ומשא"כ אם יטעים לתינוק שלא הגיע לתינוק שאינו מבין הברכה לא יוכל לברך הברכה ויפסיד ברכת היין אף דאינה מעכבת לכוס. והיינו דלפי שיטה זו אין ברכת היין מעכבת לכוס אלא דבעינן שיאמרנו על היין דהיינו שיאחזו הכוס ויאמר עליו שירה ואם יש לו אחד שיוכל לברך עליו יברך, ואם לאו יברך על הכוס בלא ברכת הגפן ולא ישתו מהכוס, דזה אינו מעכב לכוס ברהמ"ז, וכן הוא לשיטה זו בכל כוס של ברכה דאינו מעכב לא הברכה ולא השתייה רק שיאמר עליו שירה.

שיטה ב. שיטת הראב"ן דבכל דבר הטעון כוס לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו ונראית כברכה לבטלה, אבל באמת הוא לצורך שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין, ולפיכך רשאי לברך ברכת היין ולהטעים לתינוק אע"פ שלא הגיע לתינוק ברכות, ואפי' אינו יודע לדבר ואפי' תינוק הנמול דכיון דהטעימה אינה אלא משום גנאי דיה בתינוק כזה. והיינו דשיטה זו סוברת דהשירה על היין הוא גם ברכת היין וזה מעכב בשירה על הכוס, ואינו תלוי בשתייה דזה אינה מעכבת, ובאמת מעיקר הדין דיו בזה שאומר השירה וגם ברכת הגפן, ואף שאינו שותה והוא דמודה לבוראו

מחוייבת רק מדרבנן. אמנם יש לומר דבאופן הזה שהיא עושה הבדלה והיא מוציאתו ידי חובה רק לברכת הגפן אינו שייך לדין ערבות, שזה שייך רק בברכת ההבדלה, אבל כאן מה שהיא מוציאו ידי חובה היינו רק בברכת היין ובוזה הרי הוא יוצא עכשיו ממנה הברכה, וזה לא שייך לערבות דהרי היא מוציאה עכשיו ידי"ח בברכת הגפן ומדין שומע כעונה, ואף דבברכת הנהנין שמוציא א"א להוציא אדם אחר כשאינו טועם המברך מהכוס, מ"מ בזה הרי ביארנו לעיל דכיון דהדין הוא שמברכת על היין זה נכלל בע"כ בברכת המצוות ולכן יכולה להוציאו אף שאינה שותה מהכוס, וכמבואר בסי' רע"א דהנשים מוציאים האנשים בברכת קידוש, ואף אם זה רק ברכת הגפן עצמו היא יכולה להוציא, ונמצא דבציור הזה שהיא מבדלת והוא שותה הכוס אין בזה שאלה בדין ערבות.

אמנם בציור הראשון שהבאנו לעיל שהוא מבדיל בשבילה אף שכבר יצא ידי"ח וכמבואר בברכי יוסף וכן הכריע המהרש"ם כהברכי יוסף וכן הוא בשבט הלוי ועוד פוסקים בזה דהבעל מוציאה בכל ההבדלה, וכפי שהכריע המשנ"ב כרע"א דהוא יכול להוציאה מדין ערבות, ויש לומר דהפוסקים לא חשו להדגו"מ במש"כ כאן עצה זו שהוא יבדיל בשבילה.

וליתן הכוס לאחר לשתות, וכמו שביארו הפוסקים בדעת המ"א וכשיטת הרמ"א דאף דיכול שהוא לברך בעצמו מ"מ יכול להוציאו בברכה זו דבברכת המצוות הוי וכמו שהכריע כך בשו"ע הרב דכן עיקר, וגם במ"ב בסי' ק"צ משמע כן, וגם דחזו"ן דהא דכתב המחבר שישתה אחד מהמסובין אינו בדווקא אחד שיוציא ידי"ח, אלא סגי שישתה אחד ששומע הברכה, וכמו שביאר בתהל"ד, וכן נתבאר לדקדק במקור דין זה דזהו רק מצוה לכתחילה לעשות המצוה כך כתיקונה כמבואר בב"י, וגם דמצינו דהפוסקים נקטו כשיטת הראב"ן דעצם שתיית היין זה רק כדי שלא יהא נראית כברכה בטלה אבל באמת אי"צ כלל טעימה מהכוס, ולכן בצירוף כל זה אפשר לצדד בצירוף דבדיעבד בלית ברירה כשהוא אינו רוצה להבדיל בשבילה, והיא מקפדת שלא לשתות היין יש לסמוך לעשות כן.

והעירני הרה"ג ר' משה וויליגער שליט"א, דלכאורה יש בעצה זו מחלוקת הפוסקים אם היא יכולה להוציא אותו בברכת הגפן, שלפי שיטת הדגו"מ שאין דין ערבות באשה הרי אינה יכולה להוציא אותו, וגם אליבא דהרע"א היינו במצוה שיש עליה חיוב מדאורייתא, ולפי זה בנידון דידן בין לדעת הנוב"י ובין לדעת ר' עקיבא איגר אין היא יכולה להוציאו ידי חובתו דהא היא



הערת המערכת: ראה עוד בענין זה בגליון קצ"ח במאמרו של הרב אהרן דוד רוזנבוים.

הרב יהושע זאב סגל

לע"נ בני היקר הר' אלטר נתן מאיר הלוי ז"ל שנקטף בדמי ימיו מתוך יסורים שקבלם באהבה ודומיה, ולא פסק פומיה מגירסא עד יומו האחרון שעלה לגנוי מרומים ז' אייר תשע"ח ת.נ.צ.ב.ה.

בסוגיא דמראית העין והגדרותיה

הקדמה לדין מראית העין בכללות

הנה בהרבה מקומות מצינו גזירת מראית העין, ולכן לא באנו לבאר כל דיני מראית העין אלא במאכלות הנראות כאוכל איסור, והגדרותיה הנמצא בפוסקים שמוזה אפשר לפרש ולבאר שאר מקומות שאסרו חז"ל משום מראית העין, ולהגדירם כדי ליישב בזה הרבה תמיהות. וכן א"א לבאר באיזה מקומות גזרו ואיזה מהן לא גזרו ואפי' במאכלות אסורות, כמו שכתב הפרי חדש ביו"ד סי' פ"ז סק"ז וז"ל, דאין לנו לגזור מדעתינו דברים שהוא שוה לגזירת חז"ל, דהרי גם בדברי חז"ל מצינו לפעמים דברים שהוא נראה כאיסור ממש ואעפ"כ לא גזרו בזה מראית העין, ואע"פ שבעינינו הוא נפלא, מ"מ בעיניהם לא היה פלא, שהם ידעו לעמוד כל דבר על דעת הבריות היכן לגזור והיכן לא לגזור, ומצינו כמה פעמים דברים הדומים לאיסור ממש כגון חלב חיה מותר לאכול ואין משום איסור חלב ואע"פ שהוא נראה ממש כחלב, מ"מ לא גזרו בזה כדאיתא בגמ' כריתות כא: , ולכן אף דבר הנראה לאיסור אין לנו להשוות למראית העין שגזרו חז"ל, דהרי גם בדבריהם מצינו לפעמים דברים שהוא נראה כאיסור ואפי"ה לא גזרו בזה, עכ"ל. ואם דין מרה"ע היה דווקא בדאורייתא או גם בדרבנן, דעת הרב ברמ"א ביו"ד סי' פ"ז ס"ג ובתור"ח דדוקא בדאורייתא, אמנם המהרש"ל והש"ך והט"ז ושאר פוסקים ס"ל דמראית העין איכא גם באיסור דרבנן.

בשעה שגזרו היה בזה מ"ע

ובמשך הזמן אינו נראה כעובר איסור

נחלקו הראשונים בדין זה אם בשעת הגזירה היה נראה לאסור ואח"כ במשך הזמן אינו נראה כאיסור אם אפשר להקל בזה או דאמרינן בזה דכיון דכבר נאסרה אין חילוק בזה אם סיבת האיסור קיים או לא, ומצד שני מצינו בגמ' שבת דבכל מקום שאסרו חז"ל מחמת מרה"ע אסרו אפי' בחדרי חדרים, אמנם הב"ח כתב דהאיסור בחדרי חדרים הוא דווקא גבי מרה"ע על איסור דאורייתא ולא באיסור דרבנן, אבל הפמ"ג כבר כתב שם דגבי מאכלות אסורות שנאסרו מחמת מרה"ע אין חילוק ואסרו תמיד ואפי' בחדרי חדרים כיון שכבר נאסר לא שייך להתיר כלל ואפי' בחדרי חדרים.

טעמו של האיסור מראית העין

בסוגית הגמ' בכריתות כא: וכן איתא ברש"י בעירובין טעם האיסור שאסרו חכמים

משום מראית העין אע"פ שאינו עובר שום איסור מ"מ הרי זה אסור מפני דהרואים יטעו ויחשבו שהוא מותר ויבואו לעשות כעין זה באופן האסור אמנם ביראים סי' ע"ר ד"ה ואהבת את, כתב שהוא מטעם שלא יחשדו אותו בני אדם שהוא עובר איסור והוא מטעם והייתם נקיים מד' ומישראל. הרי דנחלקו רש"י והיראים אם האיסור של מראית העין הוא מטעם שיבואו לעשות כמותו באיסור או דהאיסור הוא מפני החשד דיחשדו אותו שעובר על איסור אבל לדברי רוב ראשונים האיסור הוא כמו שכ' רש"י דיבואו לעשות כמותו ולא רק דחושדין אותו דחשד הוא איסור אחר ולא משום מראית העין אלא דשני איסורים נפרדים הם ולא הרי זה כהרי זה.

לדעת היראים שהוא מטעם והייתם

נקיים פירושם של החת"ם והחפ"ז חיים

לדעת היראים שכל האיסור של מראית העין הוא מטעם והייתם נקיים מד'

טעות ג"כ חוששים שמא יטעו וא"כ לפי"ז ניחא גם דברי היראים שהיא רק הוספה על האיסור של טעות.

ובזה ניחא גם לפירש"י בע"ז יב. שכ' שם דאיסור מרה"ע הוא דלא יחשדו אותו, ולא כמו שפי' בכריתות דגם בזה י"ל שהוא גם משום חשד ולכן יוצא דמרה"ע איכא בזה ב' חששות או משום טעות וכן גם משום חשד לדעת רש"י ולדעת היראים, ודוק.

המקור להאיסור של מראית העין מדברי הגמ' בכריתות גבי מאכלות אסורות

איתא בגמ' כריתות כא: אמר רב דם דגים שכינסו אסור, מיתבי דם דגים וחגבים מותר ואפי' לכתחילה, ומיישבת הגמ' ההיא בשלא כינסו וכי קאמר רב כשכינסו, ופי' רש"י דכינסו בכלי אסור דמיחלף בדם בהמה והרואה אומר דמותר לאכול דם, וע"ז הקשו בגמ' והא תניא דם שע"ג ככר גוררו ואוכלו ושל בין השינים מוצצו ואוכלו, ופי' רש"י שם דדם משיניו לככר אינו כמו כנסו בכלי ואעפ"כ אמרינן דמצות פרוש איכא בזה משום מראית העין, וכ"פ בשו"ע דאסור לאכלו מטעם מראית העין, משא"כ בדם שבין השינים אפי' מצות פרוש אין בו כיון שהוא מחובר ולכן מותר למצוץ ולאכלו ואינו חושש, עכ"פ הרי נראה להדיא מדברי הגמ' דאע"פ שלא כינס הדם בכלי ג"כ אסור כדאמרינן דם שע"ג הככר גוררו ואוכלו, וא"כ איך אמרו דאם אינו כנוס בכלי מותר, ולכן מיישב הגמ' דהא דאמרו בכרייתא דדם דגים מותר אין החילוק בין כנסו ללא כנסו אלא דמיירי בכרייתא שהתירו הוא מטעם שיש בתוך הדם קשקשים ולכן לא יבואו לטעות לדם בהמה, משא"כ רב שאסר מיירי בלא קשקשים בתוך הדם ואסור.

לדינא נקטינן בנידון הנ"ל כמסקנת הגמ'

והנה הטור והמחבר בסי' ס"ו ס"ט פסקו להדיא דדם דגים שכנסו בכלי אסור משום מראית העין, ולפיכך אם ניכר שהוא דם דגים כגון שיש בו קשקשים מותר, וכן דם

ומישראל, ראוי לדעת מהו שורש האיסור בזה, שהרי החת"ס כתב בשו"ת ח"ו סי' נ"ט דכל ימי הייתי מצטער על הפסוק והייתם נקיים מד' ומישראל שיותר אפשר לצאת ידי שמים מידי הבריות, מכיון שאנשים חושבים מחשבות זרות והעונש הוא קשה יותר ממי שאינו יוצא ידי שמים משום החילול השם שעושה בזה, ואולי זהו כוונת הפסוק אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא דהיינו אפי' אם יעשה כל הטוב א"א שלא יחטא בעיני הבריות, והחפץ חיים כתב דשתי מידות יש באדם מצד אחד כתוב והייתם נקיים מד' ומישראל דהיינו שצריך לצאת גם לבני אדם, ומצד שני כתוב אל תהי רשע בעיני עצמך דמשמע דהעיקר הוא להיות נקי בעיני עצמו ולא בעיני הבריות, ולכן כתב דדבר זה הוא תלוי דאדם שתופס מקום בציבור לא די שיוודע בעצמו שהוא צדיק במעשיו אלא דגם צריך להיות צדיק בעיניהם של כל ישראל דאל"ה יתחלל שם שמים, אבל אדם שחי בחייו הפרטיים די לו במה שיוודע בעצמו שהוא צדיק.

היוצא לנו מדברי החת"ס והחפץ חיים מחלוקת בניאור הפסוק והייתם נקיים

היוצא לנו מדברי החת"ס דהייתם נקיים קאי על כל בני אדם, ולכאור' לדבריו ניחא דברי היראים שכ' דזהו האיסור של מראית העין שהוא לכל אדם, ואילו לדברי החפ"ח הוא דווקא לאדם שהוא תופס מקום בציבור ורק אצלו יש בו האיסור של והייתם נקיים, א"כ ע"כ שלא ס"ל כדעת היראים, דאילו לדעת היראים פשוט הוא שהאיסור של והייתם נקיים הוא לכל אדם, כיון דהאיסור של מראית העין הוא מהאי טעמא, וא"כ לפי"ז צריך לומר דהחפץ חיים למד דאיסורו של מראית העין אינו כמו היראים, אלא כמו שכ' כל הראשונים שהוא מטעם דיבואו לעשות כמותו אלא באיסור. והאמת דכן נקטו דזהו האיסור ולא מטעם והייתם נקיים.

ואולי י"ל דגם היראים שכ' דהוא משום והייתם נקיים הוא גם משום כך, אבל משום

הדג הדג אסור, אבל הרמ"א כתב שם בס"ב דגם בכה"ג מעיקר הדין הדג מותר ודומה לחתיכה חיה שנפלה לתוך הציר האסור דאמרינן בזה דאידי דיפלוט דם דידיה יפלוט גם הדם שבלעו וה"ה הכי אמרינן דהדג יפלוט הדם שבלעו מן העוף ע"י מליחה, אמנם לדינא נקטו להחמיר בזה כמו שהקשה הדרישה בסק"ג דהרי הדג שם היתר עליהם וא"כ איך נתירם כשקיבל דם איסור אצלם, וגם מהרש"ל החמיר בזה אבל מטעמא אחרינא דס"ל דדם דגים אינו אלא ציר בעלמא ועל ציר לא שייך למימר אידי דיפלוט דם דידיה יפלוט דם דבלעו כיון שהוא טבע אחר מדם ואין המליחה פועלת על הציר אלא על הדם, ודברי המהרש"ל הוא תמוה מדברי הגמ' הנ"ל כדלהלן.

תמיחת החכמת שלמה על המהרש"ל

הנ"ל מדברי הגמ' של מראית העין

היוצא לנו מדברי המהרש"ל הנ"ל דדם דגים אינו דם אלא ציר עד כדי כך שאין לו כלל טבע של הדם ביחס למליחה, וא"כ לפי"ז הקשה החכמת שלמה בכריתות כ"א על סוגית הגמ' עליו לפי דבריו אמאי אמרו בגמ' דאסור אכילת דם דגים מטעם מראית העין כמו שפי' רש"י שם והרי כל האיסור בגמ' הוא דווקא על דם דגים ולא על ציר, ועוד הקשה דעל ציר דגים לא בעינן קרא למעט דמותר דהרי אינו דם כלל וכמו שהדג מותר גם הציר מותר ודוחק לומר דכיון שהרואים יחשבו שהוא דם ולכן אסרו אותו מפני שיחשבו שהוא דם בהמה דלא מצינו גזרה רחוקה כזה דמציר יחשבו שהוא דם ודם זה יחשבו שהוא מבהמה, ולכן כתב החכמ"ש בדברי המהרש"ל דלא התכוין דאינו נחשב לדם דודאי דם הוא אלא דטבעו הוא כציר אבל שמו הוא ודאי דם והוא כדם גמור ולכן שפיר יכול לטעות כמו שהוא אוכל דם בהמה ויש לחוש לזה מטעם מראית העין.

כל תמיחת החכמ"ש על המהרש"ל צ"ב

לכאור' כל דברי החכ"ש צ"ב שהרי מדבריו נראה להדיא דכל כמה שאינו נחשב לדם

אדם שיצא ע"י נשיכת הככר אסור וצריך לגוררו משום מראית העין אבל דם שבין השיניים מוצצו ואוכלו ואינו חושש.

תמיחה על הרמב"ם בדין זה

הרמב"ם כתב בהל' מאכ"א פ"ו ה"א דם דגים וחגבים טהורים מותר לאכול ואפי' כנסו בכלי, והקשה עליו הראב"ד והרב המגיד איך פסק דלא כרב דס"ל דדם דגים אסור לאכול ולכן תי' ההמ"ג שם דאפשר שהרמב"ם מפרש בתי' הגמ' דלעיל דכי קאמר ההיא מתניא דאית ביה קשקשים הכוונה הוא דמיירי בדגים טהורים ובזה מותר אפי' הדם שלהם ורב מיירי דלית ליה קשקשים והיינו שהם דגים טמאים ולכן קאסור רב דם דגים, אלא דהקשו ע"ז ג"כ דאם כן היה לו להגמ' לתרץ פשוט דהמתני' מיירי בטהורים ורב מיירי בטמאים ולא היו צריכים לומר דמתני' מיירי בקשקשים ורב מיירי בלא קשקשים דנראה דכל ההיתר והאיסור תלוי בקשקשים לבד ולא בטמאים וטהורים וצ"ע.

היוצא לנו מדברי הגמ' הנ"ל

היוצא לנו מדברי הגמ' הנ"ל דכל האיסור של אכילת דם דגים ואפי' בכלי הוא רק מחמת הרואים, דלא אסרה תורה כלל דם דגים אלא דרבנן גזרו בזה מחמת מראית העין דהרואה יטעה ויאמר שהוא אוכל דם בהמה שאסרה תורה ועי"ז יבוא ויאכל ג"כ כמותו ולכן גזרו, כמו שפי' רש"י להדיא בדברי הגמ' שם, ורק הרמב"ם התיר לגמרי בדגים טהורים ולא התייחס לאיסור של מראית העין, אבל כל הראשונים חלקו עליו בזה וס"ל דכל דברי הגמ' הוא האיסור של מראית העין ולא מחמת דבר אחר.

אלא דלפי"ז צ"ע על המהרש"ל

איתא בטור ומחבר ביו"ד סי' ע' דאם מלחן הדג ליד העוף שעדיין לא מלחו מותר העוף ואע"פ שנבלע בו דם דגים מ"מ כשימלח את העוף אח"כ ג"כ יצא גם הדם של הדג אבל איפכא כגון שמלחו העוף ליד

אלא מדרבנן, אבל בבשר בהמה יש להניח אצל החלב שקדים משום מראית העין, וכתב הש"ך שם בדברי הרמ"א שהוא דווקא באופן שהוא מבשלו יחד דבזה יש לחוש לאיסור דאורייתא להטועים דומיא דדם דגים דיבואו לטעות לדם בהמה, אמנם לדינא כבר כתב הש"ך דגם על איסור דרבנן ג"כ חוששים למראית העין ולא כדעת הרמ"א וא"כ גם בבשר עוף עם חלב שקדים יש לחוש ולהניח שקדים וה"ה בבשר בהמה אפי' שלא כדרך בישול יש לחוש להניח שקדים בשעת האכילה, וגם הט"ז נוקט לדינא כדעת המהרש"ל דגם בבשר עוף יש להניח שקדים וכן נתפשט המנהג בזה אלא דכתב דאם אין לו שקדים אין לאסור האכילה בשביל זה והביא ראיה מדברי הרמ"א בעצמו שכ' דיש להניח דמשמע דהוא רק לכתחילה ואינו מעכב בדיעבד.

ובתשו' רע"א כתב דגם לדעת הרמ"א דם דגים שבישלו שהוא רק אסור מדרבנן דם שבישלו אינו אלא מדרבנן א"כ אין בו משום מראית העין. אמנם בתשורת שי הקשה עליו דבשלמא גבי עוף בחלב הרי נראה להדיא האיסור דרבנן משא"כ בדם אינו נראה כלל הבדל בין דם שבישלו לסתם דם, וא"כ אף לדעת הרמ"א יש להחמיר בזה אף שהוא דרבנן.

הוכחת הפלתי כדעת הרמ"א

ולא כמהרש"ל אבל לא מטעמו

והנה הבאנו לעיל דהש"ך חולק על הרמ"א והביא מכל הפוסקים דגם על איסורי דרבנן מצינו חשש דמראית העין ולא כהרמ"א, והביא ראיות מש"ס ופוסקים בזה, ולכן גם הפלתי כתב בסי' פ"ז סק"ז בזה דודאי גם באיסור דרבנן חוששין למראית העין אלא דהכי יש להקל בבשר עוף כדעת הרמ"א אבל לא מטעמו אלא שכ' דהטעם הוא שהקילו בזה מטעם דחלב שקדים אינו נקרא חלב אלא שהוא מיץ שקדים ורק מראהו כמראה החלב¹, ולכן

אלא לציר א"א לאסור אותו מחמת מראית העין דרק אם הוא נחשב כדם אפשר לאסרו משום מראית העין בזה, והרי מראית העין תיקנו שיחשדו אנשים שהוא דם ואוכל איסור ועי"ז יבואו לאכול איסור כמו שפי' רש"י להדיא א"כ מה לי אם קוראים אותו דם או ציר מאחר שהוא נראה כדם גמור יש לחוש לטעות של הרואים בזה, דעיקר מראית העין הוא טעות הנראה לעיני אנשים ובדם דגים אפשר לטעות כיון שהוא נראה להדיא כדם וא"כ מה לי אם נקרא דם או ציר, בשלמא למה שכ' המהרש"ל דאם בלע הדג דם עוף א"א להוציאו ע"י מליחה כיון דכל הדין שכשיפלוט דם ידיה יפלוט גם דחבריה מיירי רק בדם ודם דגים אינו דם וא"כ פעולת המליחה אינו פועל לגבי זה דאין פעולת המלח אלא על דם ולא על הציר, אבל לגבי מראית העין שהוא תלוי בעיני האדם מה לי אם הוא נקרא דם או ציר שהרי מראיתו נראה כדם א"כ מה לי ששמו הוא ציר, וצ"ע.

מהגמ' הנ"ל לומדים דין נוסף

במראית העין

כתב התורת חטאת בכלל ס"ב דין ח' דלמד המהרש"ל מדין דם דגים דאסור לאכלו משום מראית העין דה"ה דאסור בשר עוף עם חלב שקדים אא"כ הניחו אצלו שקדים דאל"ה יש לחוש למראית העין דהרואים יטעו דאוכל בשר בחלב, אבל התורה דחה דברי המהרש"ל בזה דלא דמי לדם דגים דבשלמא דם דגים יש לחוש לאיסור כרת של אכילת דם בהמה אבל עוף בחלב שקדים אין מה לחוש דאפי' אם יבוא לאכלו עם בשר בהמה לא יבוא לידי איסור דאורייתא כיון דרק דרך בישול אסרה תורה ומאכילתו עוף בחלב שקדים לא יבוא להתיר אלא לכל היותר בשר בהמה בחלב ללא בישול, וא"כ אין צריך לחוש עד כדי כך משום מראית העין, וכן פסק הרמ"א להדיא ביור"ד סי' פ"ז ס"ג דנהגו לעשות חלב משקדים ומניחים בה בשר עוף הואיל ואינו

1 שהרי החלב הוא שם מושאל ואין זה חלב וא"כ ליכא בזה משום מראית העין.

ולא זכר דיש איסור בזה משום מראית העין, ואף דהרשב"א ס"ל דמטעם איסור בשר בחלב אין איסור כיון דאין בזה היתר והיתר, ואין איסור בשר בחלב אלא כששניהם היתר אבל מצד מראית העין למה לא יאסור ומאי שנא מבשר בחלב אשה שאוסרו מטעם מרה"ע, ולכן לדינא כתב הרמ"א שם דאה"נ דגם לבשל בשר בהמה עם חלב טמאה יש לאסור לבשלו משום מראית העין ורק בבשר עוף יש להתיר בדבדבן לא גזרו.

ישוּב של הש"ך והט"ז על דברי המחבר

הש"ך שם בס"ק ז' מיישב דברי הרשב"א והמחבר דמאי שנא בשר בחלב אשה דאסרו מטעם מרה"ע ואילו בחלב טמאה לא אסרו לבשל משום מרה"ע, דבחלב אשה מיירי באכילה ולא בשעת הבישול, ואילו לעיל דמיירי רק בשעת הבישול דהרי באכילה א"א לאכלו שהרי החלב טמא ובבישול אין איסור משום מראית העין ורק בשעת האכילה, דעל הבישול אפשר שהוא מבשל לצורך רפואה וכדו'.

ישוּבו של הט"ז על הדר"מ הנ"ל

בדברי הרשב"א

והט"ז שם בס"ק ח' מיישב דא"א ללמוד מחלב אשה עם הבשר דאסור משום מרה"ע, לבשר עם חלב טמא, דבשלמא בשר עם חלב אשה הרי שניהם היתר ולכן הוא דומה ממש לבשר בחלב, משא"כ בבשר טהור עם חלב טמא אינם שניהם היתר א"כ אין לדמות כלל לבשר וחלב, אבל בחלב שקדים עם בשר דגם שניהם היתר שייך שפיר לאסרו מטעם בשב"ח משום מראית העין, ולכן מהאי טעמא כתב הט"ז דגם בשר עוף בחלב טהור יש לאסור גם הבישול כיון שהוא נראה כבשר בהמה וכיון ששניהם היתר יש לאסרו ג"כ הבישול משום מראית העין, וחולק בזה על הלבוש שכ' דגם בבשר עוף בחלב אין

כתב דבאיסור דרבנן אין לחוש לזה והא ראייה דיינן אף שהוא נראה ממש כדס² יאסרו, או לפעמים יש הרבה מיני ירקות שהם נראים כשרצים ואף אתה צא ואוסרן לאכילה לבל יטעו בני אדם בשרצים, ולכן מכל הני נראה להדיא דלא גזרו תמיד ודי לנו לאסור רק בבשר בהמה ולא לאסור בזה בשר עוף ומשה אמת ותורתו אמת ע"כ הוא מדברי הכו"פ.

והנה מדבריו נראה להדיא דאם היה חלב שקדים נקרא השם חלב בודאי שהיה צריך לאסור אותו מטעם מראית העין ואפי' בדרבנן, אלא כיון דלא נקרא חלב אלא שהוא מיץ שקדים בזה אין לגזור משום מראית העין, ולכאור' דבריו צע"ג מה לי אם קוראים אותו מיץ שקדים או חלב שקדים והרי כל מה שגזרו משום מראית העין הוא משום דיטעו הרואים, וא"כ ה"ה הכי יש לטעות שנראה כאוכל בשר בחלב, וגם הוכחתו צ"ב מיין אדום דאה"נ אמאי לא אסרו באמת יין אדום מטעם שנראה כמו ששותה דם, וגם ממיני ירקות שהוא נראה כשרצים גם על זה צ"ב אמאי לא גזרו בהם לאכלו מטעם מראית העין והרי יש לחוש להרואים שיטעו, וא"כ כל דברי הכו"פ בין מה שכ' לגבי חלב שקדים שאינו נקרא חלב ובין כל הוכחותיו לזה גם צ"ב, והוא כעין מה שהקשינו לעיל על החכמ"ש הנ"ל דמה לי אם הוא ציר או דם, מאחר שהוא נראה כדם.

עוד מצינו איסור של מראית העין

גבי בשר בחלב אשה

כתב הרשב"א וכ"פ המחבר ביו"ד סי' פ"ז ס"ד דגם בשר בחלב אשה אסור לבשל יחד משום מראית העין, והקשה עליו הדר"מ שהרי הרשב"א בעצמו כתב דבשר בהמה טהורה מותר בכישול והנאה עם חלב טמאה

2 והראיה שייך אדום נראה כדם שהרי המחבר כתב בס"י תע"ב דמצוה לחזר בליל הסדר אחר יין אדום ואחר מהטעמים שהוא דומה לדם ולכן כתבו החק יעקב המובא בשעה"צ דמקומות שנהגו לומר עלילות על ישראל אין נוהגין כן דחששו שיאמרו שהוא דם הרי להדיא מזה דיש יין אדום הנראה כדם.

מצינו אחד שכ' דאסור מהאי טעמא, שהרי גם להחולקים על הב"י התירו לגמרי בשר דגים עם החלב ואמאי לא חששו מטעם מרה"ע עכ"פ לדעת הט"ז שפיר י"ל דהרואה יטעה בזה שמבשלו בשר בחלב יחד. וגם יש להקשות תמיהת התשורת שי על הגרע"א הנ"ל לגבי דם שבישלו שיבואו לטעות לדם בהמה שהוא מדאורייתא.

ולכן מכלל הני נראה לבאר כל דין של מראית העין וליישבו הכל

והנראה לומר בזה דכל האיסור שגזרו חז"ל משום מראית העין הוא לאו דווקא באופן שהוא נראה כעושה האיסור אע"פ שאינו עושה איסור באמת דא"כ אין לדבר סוף דהרי בכל דבר שאדם עושה הרבה פעמים אפשר לטעות במעשיו ולחשוב שהוא עושה איסור אלא אדרבא דחז"ל הגדירו את האיסור כמה שהוא כעין האיסור תורה והיינו כמו שאסרה תורה בשר בחלב א"כ ראשית דבר בעינן שיתבשל בשר בחלב ואף שאין הבשר בחלב של בהמה מ"מ כיון דשם חלב עליו גזרו ע"ז משום מראית העין של בשר בחלב שאסרה תורה שע"ז הוא דומה ממש לאיסורו של בשר בחלב מן התורה אלא שיש טעות שהחלב הוא אסור והאמת היא שהחלב מותר עם הבשר ועל טעות זו גזרו משום מראית העין.

ישוב דברי הפלית

ולפי"ז ניחא דברי הפלית הנ"ל, שהרי כתב דחלב שקדים אינו נקרא חלב ולכן אין לאסרו מטעם מרה"ע, דזהו כוונתו כיון שאינו חלב אינו נכלל בגזירת מרה"ע שהגבילו אותו כמו באיסורו של תורה של בשר בחלב שהוא צריך להיות מקודם חלב ואח"כ יש לאסרו מטעם בשר בחלב, ולפי"ז ניחא דבריו שלא גזרו על יין אדום אע"פ שהוא נראה כדם כיון שאינו נקרא דם לא שייך לגזור בזה, דמקודם הוא צריך להיות דם ואח"כ יש לגזור ע"ז אע"פ שאינו אסור מחמת דם מפני הטועים, ובזה גם ניחא

איסור על בישול מטעם מראית העין כיון דמינכרא שהוא בשר עוף, אבל הט"ז דחה דבריו דלפעמים אינו ניכר ולכן שפיר יש לאסרו.

גם דברי הט"ז צ"ב מטעם הנ"ל

הנראה מדברי הט"ז דהאיסור של מראית העין שייך רק כששניהם היתר דהיינו בין הבשר ובין החלב דומיא דבשר בחלב שהתורה אסרה, אבל לכאור' אם האיסור של מראית העין הוא מחמת שהרואה יטעה א"כ מה לי אם הוא בשר כשר או לא או חלב טמא או לא, שהרי הרואה יטעה בזה שמבשל בשר בחלב ואינו יודע שהוא חלב כשר או לאו, ועוד שהרי הט"ז בעצמו כתב דאף לגבי עוף בחלב אמרינן דהרואה יטעה ויאמר שהוא מבשל בשר בחלב א"כ כ"ש הכי דהרואה יטעה שהוא מבשל בשר בחלב ממש ולמה הוא מדמה לבשר בחלב שאסרה תורה דווקא כשכל אחד מהן היתר, דהרי הכי תולה בטעות בני אדם, וא"כ תמיד בעינן ליזל בתר טעות של בני אדם.

וגם על הש"ך יש להקשות בזה

ובאמת יש להקשות גם על הש"ך, שהרי הש"ך כתב דעל הבישול בעצמו אין איסור דמראית העין דאפשר לומר דלצורך רפואה מבשלו, אבל אם כל האיסור הוא מטעם מראית העין גם ע"ז יש להקשות שהרי הרואה יטעה, וא"כ אף שאפשר ליישב את בישולו שהוא לצורך, אינו מגרע את הטועה שהוא אינו מבשלו לצורך אלא שהוא מבשל בסתם ויבוא ג"כ לטעות ולבשלו בסתם.

ועוד יש להקשות לפי דברי הט"ז הנ"ל

כן יש להק' לפי דברי הט"ז הנ"ל, אם הט"ז ס"ל דגם בשר עוף בחלב אסור לבשלו משום מראית העין דלפעמים אינו ניכר בין בשר עוף לבהמה א"כ אמאי לא מצינו גם גבי דגים עם החלב לאסור לבשלו יחד מטעם מרה"ע כמו גבי עוף בחלב, ואף שהב"י באמת אסר אבל אינו מטעם מרה"ע אלא מטעם סכנה, אבל מטעם מרה"ע לא

בתחילת דברינו הבאנו דברי הפר"ח שכ' דאין לנו לגזור גזירות מראית העין מדעתינו, אלא דמהרש"ל הוציא דין זה מדברי הגמ' דכיון שהבין דכל יסודו הוא ממה שהוא נקרא דם, ולכן הבין דגם על בשר בחלב ששם בשר בחלב עליו שייך שפיר להוסיף ע"ז כיון שהוא ממש כגזירת הגמ', ומה שהפר"ח כתב³ הוא לדמות ללא יסוד הזה אלא לגזור מעצמינו דבר הנראה לאיסור בודאי שא"א, אלא אם הוא באותו שם והוא נראה כאיסור בזה שפיר יש להוסיף כמו שכ' המהרש"ל. [ואף שחלב חיה לא גזרו אפשר לומר דלא רצו לגזור כיון שאינו מצוי כ"כ או שאינו נראה ממש כחלב וא"כ אף ששם חלב עליו מ"מ פשוט הוא דגם צריך להיות נראה].

ישוב דברי הרמב"ם הנ"ל

ולפי הנ"ל גם יש ליישב דברי הרמב"ם הנ"ל, שהרי הרמב"ם כתב דדם דגים מותר לאכלו ולא חילק אם יש בו קשקשים או לאו, והרי איכא איסור מרה"ע בזה כמבואר בגמ', אלא אפשר דהרמב"ם ס"ל דדם דגים אינו נחשב כדם אלא כציר כמבואר בכמה מקומות דקראו לדם ציר, ואף שהכי כתב דם מ"מ אפשר דלא דקדק הרמב"ם דלפעמים קראו דם ולפעמים קראו ציר, וא"כ לפי"ז ניחא דבריו כיון שהוא נחשב לציר א"כ שפיר אין בזה משום איסור מראית העין, ומה שאמרו בגמ' דיש לחוש לזה משום מראית העין דבזמן הגמ' קראו לו דם, ובודאי בדם יש לחוש, ובזמן של הרמב"ם נשתנה שמו לציר ולכן ס"ל דלא שייך לומר ע"ז שהוא אסור מטעם מרה"ע, ולכן ניחא קושית הרה"מ ג איך שייך לומר מאחר דבגמ' איתא דיש לחוש בזה מטעם מראית העין, דס"ל הרמב"ם כאותם הפוסקים דגם דבר שאסרו מחמת מראית העין ובמשך הזמן נשתנה ואינו כמו שהיתה בזמן גזירת חז"ל יש להקל בזה ולכן הקיל הרמב"ם בזה.

הוכחתו ממה שלא גזרו על מיני ירקות שהוא נראה כעין שרצים דאינו נקרא כלל כמו השרץ בעצמו, ולכן שפיר יש להקל בזה שאינו נאסר משום מראית העין.

ישוב דברי המהרש"ל הנ"ל

ותמיהת החכמ"ש ע"ז

ולפי"ז גם ניחא היטב דברי המהרש"ל הנ"ל ותמיהת החכמ"ש ע"ז, שהרי כתב החכמ"ש על המהרש"ל דאם אמרינן דדם דגים נחשב כציר א"כ לא שייך למיגזר ע"ז אטו דם בהמה כיון שאינו נקרא דם, וכל שאינו דם א"א למיגזר בזה, והקשינו מה לי אם הוא נקרא דם או ציר, אבל לפי"ז ניחא דאם הוא ציר ואינו נקרא דם לא שייך למיגזר בזה אטו דם כיון שאינו דם, והרי זה כיון אדום שלא גזרו בזה אע"פ שהוא נראה כדם, מ"מ כיון שאינו נקרא דם אין בזה הגזירה של מראית העין. ולפי"ז גם ניחא דברי הגרע"א הנ"ל דדם שבישלו אין איסור לדעת הרמ"א כיון שהוא דרבנן א"כ אף שהוא אינו ניכר מ"מ לא גזרו בזה.

היוצא לנו מדברי הפליתי והחכמ"ש

יסוד באיסורו של מרה"ע

היוצא לנו מדבריהם דודאי יש לחוש לכל אלו המקומות לטעות בני אדם, אבל לא טעות לבד בזה גזרו מפני מראית העין, אלא אם הוא דומה באמת כגון שהוא באמת בשר בחלב או שהוא דם ורק אז חששו מפני הרואים כיון שהטעות הוא טעות אמיתי דהיינו שהוא דם והוא בשר בחלב אלא שאינו אסור באמת וא"כ בטעות זו החמירו, אבל לא בסתם טעות דעל סתם טעות אין לחוש שאין לדבר סוף.

ולפי"ז ניחא גם איך הוסיף מהרש"ל

בבשב"ח דין מראית עין בעצמו

ולפי"ז גם ניחא איך הוציא המהרש"ל דין מרה"ע בעצמו שלא מצינו כן בגמ', והרי

3 ואף שהפר"ח בעצמו חולק על על המהרש"ל מ"מ אפשר ליישב גם לפי המהרש"ל איך שמהרש"ל הבין כל דברי הפר"ח בזה.

כעין חתיכות גבינה והעלה שם לדינא לאסור
א"כ ישימו מקליפי הביצים, אבל לפי דברי
הכו"פ הנ"ל אין צריך להניח שום דבר כיון
דאינו קשור רק במה שהוא נראה, אלא שהוא
צריך להיות חלב ממש אלא שהוא מותר עם
הבשר, ואז איכא גזירת מראית העין כשהוא
נראה כבשר בחלב האסור.

וא"כ לפי"ז יש להתיר שניצל פרוה לאכלו עם חלב

וא"כ לפי"ז ניחא מה שכתב בש"ל בשו"ת
ח"ו להתיר לאכול שניצל פרוה עם חלב,
אע"פ שהוא נראה ממש כעין הבשר אינו
נקרא שם בשר, וא"כ אין ע"ז אפי" מראית
העין, וה"ה מרגרינה שהוא נראה כחמאה
מותר לאכול עם הבשר כיון שאינו נקרא
חלב, א"כ אף שהוא נראה כחלב מ"מ אין
שמו של בשר בחלב עליו ואין בזה שום
איסור. וה"ה יין לבן הנראה כמו חלב מותר
לאכלו אפי" עם הבשר דאין ע"ז כלל האיסור
של בשר בחלב, וה"ה גלידה פרוה לאכלו
עם הבשר ג"כ מותר מהאי טעמא דכל אלו
אינו נקרא בשר בחלב, ואע"פ שדומה לבשר
בחלב מ"מ אין גזירתן עליהם כמבואר לעיל.

לפי הנ"ל יוצא דחלב צמחי אסור לאכלו עם הבשר

לפי הנ"ל חלב צמחי אסור לאכלו כבשר
שהרי שם חלב עליו וכ"ש נקרא חלב שפיר
יש לאסרו מחמת מראית העין, ולכן כתב
הבדה"ש דאם שותים חלב צמחי בשעת
הבשר יחד יש להניח את הקופסא של החלב
ע"ג השולחן, כמו שמניחים שקדים ע"ג
החלב שקדים שלא יבואו לטעות בזה, ויש
שכתבו דכל דבר שהוא נפוץ מאוד אין
לחוש בזה למראית העין, כן כתב בכף
החיים, ולכן גם באלו אם הוא נפוץ אין בזה
חשש, אבל לדברי הפליתי הנ"ל אין צריך
לומר כך אלא דנפ"מ ביניהם יהיה בדבר
הנקרא חלב, דלדעת הפליתי יש לחוש
למראית העין ולדעת הכף החיים גם בזה אין
לחוש כלל.

ישוב דברי המ"ז והש"ך הנ"ל

ולפי הנ"ל גם ניחא גם דברי הט"ז והש"ך
הנ"ל, דהרי הט"ז כתב בזה דהאיסור של
מראית העין הוא דוקא כששניהם היתר
דהיינו בין הבשר ובין החלב, דס"ל להט"ז
דלא סגי לגזור מרה"ע כשהוא נקרא שם בשר
בחלב אלא דגם צריך להיות דומים בדיניהם
דהיינו שניהם צריך להיות היתר ולא רק
שנקראים בשר בחלב אלא גם היתר, והרמ"א
חלק עליו אלא כל היכא דנקראים בשר בחלב
שפיר יש לגזור בהם, וגם דעת הש"ך שכתב
דבבישול אינו אסור משום מראית העין ג"כ
יש לפרש לפי"ז, כיון דהאיסור אינו תלוי כפי
הטעות אלא שהוא צריך להיות במה שראו
חז"ל לגזור, א"כ אף הש"ך ס"ל דאם יש
ליישוב אמאי שהוא מבשלו א"כ אין בזה כלל
איסור של מרה"ע, דאין תלוי רק לפי ראות
וטעות בני אדם אלא כפי מה שהם קבעו
אימתי לחוש ואימתי אין לחוש.

היוצא לנו מכל הנ"ל ולדינא

היוצא לנו מכל הנ"ל, דכל האיסור של
מראית העין אינו בנוי על טעות בני אדם
בלבד אלא שהוא בנוי על שוויון שחז"ל
קבעו שכיון שהוא שוה בשמו ובמהותו אז
החמירו משום טעות אנשים שיכולים לטעות
בזה.

ולפי כל הנ"ל יש ליישב שפיר מה שהובא
בדרכ"ט סי' פ"ז ס"ק מ"ד שהביא בשם
הגר"ח פלאג"י שכתב דיש מקומות שאוכלים
בשר יחד עם מאכל לביבות שזרוק עליו
שקדים כתושים שהוא נראה כמו חתיכות
גבינה, והביא שם חולקים ע"ז, אבל לפי
יסוד הכו"פ אין צריך ליהזר ע"ז מאחר
שהוא רק נראה ולא גזרו על דבר הנראה
בלבד אלא בדבר שהוא נקרא חלב וכדו'
דהוא צריך להיות חלב ממש אלא שהוא
מותר ואז איכא גזירת מראית העין. וכן
הובא שם בס"ק מ"ה בשם שו"ת פאת
השדה במנהג מקום אחד בסעודת חתונה
היה מביאים ע"ג הבשר מעשה בצק שהוא
מעורב עם חלמון ביצים שהוא נראה ממש

דווקא באופן שבאמת הוא שייך להקריבו, ולכן שפיר כתב הרא"ש דדווקא בגדי וטלה שיכולים לעשות מזה הקרבן, וגם לדעת רש"י דחששו שמא הקדישו לדמים מהאי טעמא חששו מפני הרואים.

לדינא איך נקמינן בזה

דעת המ"ב בזה בסי' תס"ט סק"א דאף עופות ודגים יש להחמיר לא לומר דבשר זה לפסח, דחיישינן שמא הקדישו הדמים לקרבן פסח כמו שפסק המחבר גבי בהמה, ולכן אסר אפי' לומר לאדם הילך מעות זה וקנה לי בשר לפסח, אלא יאמר בשר על פסח, ומ"מ אם אמר כן אין לאסור האכילה בשביל זה. אמנם דעת השו"ע הרב בזה דגדי וטלה אסור לאכלו אף בדיעבד, אבל בהנאה מותר, וכן הוא דווקא כשיש לו שותפות בזה אסרו אבל בשאר דברים בדיעבד אינו אסור.

עוד מצינו לנבי צלייה כבשר בליל פסח

איתא בשו"ע דמקום שנהגו לא לאכול בשר צלוי בפסח אסור לאכלו דחיישינן שיאמרו דאוכל קדשים בחוץ, והאיסור אף בצלי קדר דהטועים לא יבחינו בין צלי לצלי, ולכן כתב המחבר בסי' תע"ו דכל דבר הטעון שחיטה אין לצלותו ואפי' בשר עגל ועוף דיבואו לטעות גם לצלות שה ועז, ומ"מ הביא המ"ב בסק"ט דדגים וביצים מותר לצלות ולא יטעו בהם, ולכאור' צ"ב שהרי בצלוי לפעמים הוא נראה כעין בשר צלוי, אלא כפי מה שביארנו לעיל דכל הגזירה הוא על מה שהוא נקרא שם בשר, ולכן דגים אינו בכלל שם בשר ולכן לא החמירו בזה, משא"כ בשר בהמה אף אם אינו שה או עז מ"מ שם בשר עליו, וא"כ החמירו בזה מטעם מראית העין לטעות גם על בשר שה או עזים.

היוצא לנו מכל הנ"ל

יסוד גדול במראית העין

מראית העין אינו תלוי רק במה שיכולים לטעות, דאם אנו הולכים אחר טעות בני אדם אין לדבר סוף, אלא דתמיד אזלינן בתר

ולפי הנ"ל גם אפשר להבין היטב

דברי הגמ' בפסחים

איתא בגמ' בפרק מקום שנהגו וכן פסקו בשו"ע דאסור לאדם לומר דבשר זה לפסח מפני שנראה כמו שמקדיש בהמתו ונראה כאוכל קדשים בחוץ, ולכן כתב הרא"ש דאיסור זה הוא דוקא בגדי וטלה שאפשר לעשותו לקרבן פסח החמירו בזה משא"כ בשר בהמה שא"א לעשותו לקרבן פסח, ובגדי וטלה דחיישינן שמא קידשו בחייה, אבל שיטת רש"י הוא דאפי' בשר בהמה ג"כ אסור דחיישינן שמא הקדישו לדמים, ולכן כתב הטור דהמנהג הוא באשכנז לא להזכיר כלל בשעת המליחה שהוא לשם פסח, אלא אומרים דבשר זה הוא לכבוד יו"ט וכ"פ בשו"ע או"ח בסי' תס"ט.

דברי הרא"ש וגם רש"י צ"ב

ולכאור' דברי הרא"ש ורש"י צ"ב דהרי אחר השחיטה אינו ניכר כלל שהוא בשר גדי או טלה, ואפ"ה כל החשש הוא מפני הרואים שיטעו שהוא אוכל קדשים בחוץ, ואיסור זה הוא דווקא בגדי וטלה, וגם לדעת רש"י דכל האיסור הוא מפני הרואים ולכן חששו דהרואה יחשוב שקידש לדמים אע"פ שא"א להקדיש את הבהמה עצמה ולכן החמירו, הרי דכל החשש של הרואים הוא בנוי על מה שאפשר להקדישו באמת, ולכאור' אם אזלינן רק בתר הטועים מה לי אם אפשר לעשותו באמת או לא והרי הרואים יכולים לטעות בזה, שאפשר להקדיש גם את הבהמה עצמה ולא דוקא הדמים.

אבל לפי דברי הפליתאי הנ"ל

וביארורו ניחא

אבל לפי מה שביארנו לעיל הכל ניחא בס"ד, כיון דכל האיסור של מראית העין הוא דוקא באופן שאפשר להקריבו לקרבן פסח, ואח"כ אזלינן בתר הטועים, אבל התחלה הוא במה שקבעו חז"ל איך לחוש להטועים בזה, ולכן בעינן שהטעות יהיה

שהוא נראה כדם אז החמירו ע"ז משום מראית העין, וביסוד זה שהוא בנוי בדברי הכו"פ הנ"ל יוצא לנו הרבה ישובים על תמיהות שיש ביסודות מראית העין ודו"ק. ולפי"ז ניחא גם דברי הפר"ח שהבאנו בתחילה, דא"א לגזור גזירות מראית העין מעצמינו, דהרי אין מראית העין בנוי רק על הטעות אלא במה שהחליטו חז"ל לגזור בהם שע"ז יש לחוש לטעות, דאל"ה כל אחד היה יכול לחשוש על כמה וכמה דברים שיש ע"ז מראית העין, אלא דבכל אופן צריך לראות מתחילה במה גדרו חז"ל ורק אז חוששין למראית העין ודו"ק.

הגדרת חז"ל, ולראות במה ועל מה גזרו, כגון הכא דראשית הוא צריך להיות בשר חיה ובהמה ועוף עם חלב ממש, ועתה אם הוא חלב, אלא דאינו חלב שאסרה תורה, או שאסרו חז"ל אבל הוא נקרא חלב, ע"ז גזרו מפני טעות בני אדם, כשהוא נראה כחלב כיון דשם בשר בחלב הוא, אז אמרו די ש לחוש ע"ז לטעות בני אדם, וכה"ג אזלינן בכל דיני מראית העין, דאינו מתחיל בטעות בני אדם, אלא על מה שהחליטו חז"ל לגזור ובמה הוא הגדרתם ורק בכה"ג חוששים לטעות בני אדם, כגון דם דגים שהוא דם ונקרא דם אלא דהתורה לא אסרה, ובוה כיון



הרב שלמה זלמן שמעיה

בענין יין פוטר כל מיני משקין

[מהו שיעור שתיית היין, ואם גם "מיין ענבים" פוטר]

בורא פרי הגפן נפטרו בכך כל מיני משקין ששותה אז, כיון דבירך ברכה חשובה.

שיעור שתיית היין

ולכאורה חקירה זו, אם "היין" פוטר את שאר המשקין או ברכת בורא פרי הגפן פוטרת שאר המשקין נראה דתלוי במחלוקת הפוסקים, בענין כמה שיעור שתיית היין כדי לפטור שאר המשקין.

דידוע דנחלקו הפוסקים, וכפי העולה במשנה ברורה סימן קעד סעיף ב' בביאור הלכה ד"ה יין, דדעת הדרך החיים דאפילו בטעימת כל שהו מן היין כפי שהדרך שכל המסובין השומעים קידוש מן המקדש טועמין מעט מן היין, כבר נפטר בזה מלברך על שאר משקין. [וראה להלן דכן דעת רוב בנין ומנין של הפוסקים]. והנה שיטה זו מורה כי אין סיבת הפטור מלברך על שאר משקין מכיון שכל המשקין נטפלין "להיין", שהרי לא מסתבר לומר דאף כשלא שתה מן היין כלל, רק טעם "טעימה" כל דהו [משום חביבות כוס של ברכה] דנימא דבכהאי גוונא נטפלין כל המשקין להיין, שהרי רק טעם טעימה כל דהו, משום חביבות כוס של ברכה, ואיך נימא דכל המשקין נטפלין לאותו יין כל דהו. אלא מוכח דסברי הני הפוסקים ד"ברכת" בופה"ג שהיא ברכה חשובה, ולכן פוטרת כל המשקין. ולפי זה דה"ברכה" היא הפוטרת שאר משקין שפיר מובן דאף כשמברך על טעימה כל דהו שפיר נפטרין כל מיני משקין שהרי בירך בופה"ג.

אולם דעת החיי אדם כלל נ"ה סעיף ו' דאף כשמקדש על היין ושותה מלוא לוגמיו, אינו פוטר בכך שאר המשקין, ורק באופן שמושך עצמו בשתיית היין (ומבואר שם בחיי אדם סעיף ד' דשתיית ב' כוסות יין

נודע בשערים המצוינים בהלכה כי קיי"ל להלכה [בסימן קע"ד סעיף ב'] כי "יין פוטר כל מיני משקין אפילו מברכה ראשונה" ואם בירך בורא פרי הגפן לשתות יין ואח"כ בא לשתות שאר משקין אין צריך לברך על שאר המשקין. ומקור הדין בסוגיא דברכות דף מא:

ויש לדון בזה האם רק בשותה "יין" נפטרו כל המשקין כיון שיין הוא המשקה החשוב דסעיד ומשמח, ולכן כל המשקין נחשבים כ"טפל" לגבי יין ולכן בשותה יין א"צ לברך על שאר משקין, ולפי צד זה אם שותה "מיין ענבים" (דהיינו תירוש) דאינו משמח ואינו משקה חשוב, א"כ י"ל דאין כל המשקין נחשבים לגבי כ"טפל", כיון שאינו משקה חשוב, וצריך לברך על שאר המשקין.

או דנימא דכיון דברכת "בורא פרי הגפן" היא "ברכה" חשובה ומויוחדת, שמברכים אותה על כל כוס של ברכה [וכמו דפירש רש"י על הא דאמרו בברכות דף מא: דפת אינה פוטרת היין, כיון דיין גורם ברכה בפני עצמה, דהיין בא כדי לברך עליה על המצוות, בקידוש וברכת המזון וכו'. ולגבי ברכת המצוות העיקר מה שמברך "ברכת" בורא פרי הגפן, עיין שו"ע הרב סימן ק"צ סעיף ד' באריכות מחלוקת הפוסקים בגדר כוס של ברכה ומבאר דדעת רש"י ורוב הפוסקים דענין כוס של ברכה הוא דתקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין, שישדרו אותה אצל "ברכת היין", ועיין רש"י במסכת עירובין דף מ: בד"ה וליחיביה, דהעיקר הוא ברכת בופה"ג בכוס של ברכה, ולא השתיה יעושה"ה], ולכן כיון דברכת בופה"ג הוה ברכה חשובה, היא פוטרת כל המשקין ששותה עם היין, דברכת היין פוטרתם. ולפי צד זה אף אם שותה "מיין ענבים" ומברך

והן אמנם דצע"ק לשון המשנ"ב סו"ס קעד סוס"ק ל"ט שדן אם לברך בתוך הסעודה על משקין או יי"ש וכותב בזה"ל: בשבת ויו"ט בשחרית אין שייך כל זה [וא"צ לברך על שתיית משקין בסעודה] דבודאי כבר קידש על הכוס, וממה נפשך אם קידש על היין הלא פוטר כל המשקין וכו' ואם קידש על השיכר וכו"ב הלא מברך שהכל וממילא נפטר גם זה עכ"ל. ולכאורה צ"ע הרי יכול להיות שקידש על "תירוש" (בתקופת בציר הענבים שכיח שיקדש על תירוש), או על יין צימוקים שאינו משכר ומשמח, ואינו משקה חשוב. ולדעת המשנ"ב והחיי אדם דבעינן שתייה חשובה של יין, הרי אין זה שתיה חשובה כשמקדש על תירוש ויין צימוקים, וככהאי גוונא לדעתם אינו פוטר כל המשקין לדעת המשנה ברורה והחיי אדם, וצ"ל דהמשנ"ב מיירי באורחא דמילתא שהיו מקדשין בדרך כלל על יין, אף שבודאי היה שכיח גם לקדש על תירוש ויין צימוקים.

אלא שיש מקום לדון דאף מיץ ענבים ויין צימוקים נחשבים ל"משקה חשוב" כיון שמקדשים עליהם ומברכים עליהם בופה"ג ולכו"ע אף לדעת החיי אדם והמשנ"ב אם שותה שיעור חשוב (כקביעות), מיץ ענבים, הם פוטרם כל מיני משקין.

שתיית מיץ ענבים פחות ממלוא לוגמיו

והנה ראיתי מביאים בשם הגריש"א (במשנה ברורה מהדורת דרשו על סימן קעד ס"ק ב') שאם שתה ממיץ ענבים פחות ממלוא לוגמיו [ונראה כוונתו, דהוה כרתתי לריעותא, גם שהוא פחות ממלוא לוגמיו, וגם שהוא מיץ ענבים] בודאי שאינו פוטר שאר משקין ויכול אף לכתחילה לברך על שאר משקין, יעוש"ד.

ודבר זה צע"ג, דהרי לדעת רוב הפוסקים הא דיין פוטר כל מיני משקין, היינו משום "דברכת בופה"ג" פוטר את שאר המשקין, ולכן נקטו רוב הפוסקים דאף טעימה כל דהו מן היין פוטר שאר המשקין, א"כ לפי הצד

נחשב עדיין שתיית ארעי ואינו פוטר שאר המשקין) דכשקובע עצמו לשתות יין אז פוטר כל המשקין, יעוש"ד וכן דעת הכנה"ג דבעינן קביעות של שתיית יין, וכ"ד העולת תמיד, ועיין תהילה לדוד מה דהאריך בדעת הכנה"ג.

והביאור הלכה שם בסימן קעד סעיף ב' עשה פשרה בין השיטות, וכתב: דאין להקל רק כששתה על כל פנים כמלוא לוגמיו שהוא שיעור חשוב דמיתבא דעתיה וכו' אבל לא דלהוי זה הטעימת משהו שיעור חשוב שיהיו המשקין ששותין אחריו טפילין לו עכ"ד. והיינו דנוקט לעיקר הסברא דהא דיין פוטר כל המשקין, היינו משום דכל המשקין טפילים אל "היין" שהוא דבר חשוב [ולא שנטפלין לברכה] ולכן סברי החיי אדם והמשנה ברורה דצריך שתיית יין חשובה. ודעת החיי אדם דצריך קביעות יין. ודעת הביאור הלכה דצריך עכ"פ שתיית מלוא לוגמיו שהוא שתיה חשובה עכ"פ.

והנה לפי דעתם של החיי אדם והמשנ"ב מסתברא מאוד דאם שותה "מיץ ענבים" אינו פוטר שאר משקין כיון דמיץ ענבים אינה שתיה חשובה ולא מסתבר לומר דכל המשקין טפילין לה, ושיהיו נפטרים על ידי שתיית מיץ ענבים.

[ואף דקיי"ל דסוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום, הרי דאף תירוש נחשב משקה חשוב, אולם כבר העלה במנחת שלמה, דמסתברא לומר דכל חשיבות היין, היינו רק משום שמשכר ומשמח. ולכן מיץ ענבים או יין משוחזר לא חשיבי יין לגבי חשיבות. אמנם כיון דכאשר סוחטים אותם יש להם חשיבות כיון שאם יחזיקם עד שיתססו עתידים להיות יין תוסס ומשמח. לכן קבעו ברכתה בופה"ג. ולא פלוג רבנן וגם מיד כשסוחטם, נחשבים כבר ליינ לברך עליה בופה"ג ולומר עליהם קידוש היום, דחשיבותם מפני שהיין הזה עתיד להיות משכר ומשמח, ולא פלוג רבנן, אבל לגבי דעת בני אדם, כל שהיין אינו משמח ומשכר אין לו חשיבות].

ברכה כלל י"ב דין ב' מוכרח וודאי דס"ל דאפילו לא שתה רק כוס אחד של יין פוטר כל המשקין לדעת הטור. וכן משמע מלשון השו"ע [דיין פוטר כל המשקין אף כשלא קבע עליה] דלא חילק וכו' עכ"ל החיי אדם. הרי שמעלה דגם דעת השל"ה דלעולם יין פוטר כל המשקין, ושכן משמע סתימת לשון השו"ע, אלא שהחיי אדם להלן חולק על השל"ה, וכותב דהשל"ה לשיטתו וראה להלן, הרי שהחיי אדם בעצמו כבר העלה שדעתו היא שלא כהמגן אברהם והשל"ה וסתימת לשון השו"ע.

ויש להוסיף דכן משמע להדיא לשון הבית יוסף והפרישה דלעולם יין פוטר כל מיני משקין אף בשלא קבע עצמו לשתות יין, דהנה בסימן קעד סעיף ז' כאשר כתב הטור כי על כל משקין שבסעודה אין צריך לברך, כתבו על כך הבית יוסף והעתיקו הפרישה, בזה"ל: כלומר כשאין שם יין, דאם יש שם יין הא קיי"ל דיין פוטר כל מיני משקין וכו' עכ"ל הרי להדיא דאף כאשר לא קבע עצמו על היין, אמרינן דיין פוטר כל מיני משקין, דהרי חזינן דהב"י והפרישה נתקשו בהאי דינא דא"צ לברך על שאר משקין שבסעודה, הא כיון ששותה יין בסעודתו, ממילא דהיין תפטר כל המשקין ותירצו דמיירי כשאין שם יין, ומשמע להדיא דאילו היה לו יין בסעודה, לא היה מברך על שאר משקין, אף דהתם מיירי להדיא כשלא קבע עצמו לשתות יין, ואינו תלוי בקביעת עצמו לשתות יין.

בדעות רבותינו הראשונים

והנה לפלא גדול, דכתב החיי אדם שם כלל נ"ה בנשמת אדם ס"ק א' על שיטתו דאין היין פוטר כל מיני משקין, דמיירי רק כשקבע עצמו לשתות יין, וכתב החיי אדם שם בזה"ל: וכן כתב הרשב"א בהדיא וז"ל והא דאמרינן יין פוטר כו' לאו במשקין הבאים בתוך הסעודה אלא בקבע עצמו לשתות יין, עכ"ל החיי אדם הרי דהביא דבריו של גדול הראשונים הלא הוא

הזה אף כשטעם "מעט" מיין ענבים" פוטר כל המשקין, ולא נחשב דהוה כרתתי לריעותא, דהן אמנם דשתה מעט, ומיין ענבים, אבל כיון שעכ"פ בירך בופה"ג שפיר נפטרים כל מיני משקין, כיון דבירך הברכה החשובה דהיינו בופה"ג, כיון דהפוסקים סברי דכל המשקין בטילים אל ברכת בורא פרי הגפן, ולפי זה אין נפק"מ, אם שותה מעט או הרבה, או אם שותה יין או תירוש ויין צימוקים, ודו"ק.

דעת הפוסקים בשתיית יין כל דהו

והנה מיבדר בי מדרשא לחוש לדעת החיי אדם דאין יין פוטר שאר משקין רק כששותה יין בדרך קביעות [או עכ"פ בשיעור מלוא לוגמיו שהוא שתיה חשובה, וכהכרעת הביאור הלכה], כיון שכן העלו המשנה ברורה והערון השולחן סימן קע"ד סעיף ב' יעו"ד.

אולם יש להעיר כי החיי אדם עצמו שחידש דאין היין פוטר המשקין רק כשקבע עצמו לשתות יין, כותב ומעלה בעצמו כי דבריו נגד גדולי הפוסקים, דבתחילת דבריו מביא דהמג"א בסימן קע"ד ס"ק א' כותב דיין של קידוש פוטר כל המשקין, הרי דלדעת המג"א אף שתיית יין כל דהו, כמו כוס קידוש פוטר כל המשקין. [והח"א שם חולק על המג"א]. עוד מביא מדברי המג"א בסימן קע"ז ס"ק א' דכתב המג"א [לגבי הדין דפת פוטר כל המאכלים והמשקין] דאם אין חפץ עתה לאכול פת ואוכל מעט פת, אין פוטר שאר המאכלים, דלא קיי"ל כרבי חייא דאמר פת פוטר כל מיני מאכל, אלא [קיי"ל] דוקא בקבע סעודה על הפת אמרינן דכל המאכלים מחמת פת באים, אבל כשאין חפץ לאכול פת אינו פוטר, עכ"ל [המ"א]. ומשמע דלפי זה דביין דקיי"ל כרבי חייא כמו שכתב הרא"ש וכדאיתא בסימן קעד סעיף ב' א"כ אפילו בלא קבע על היין פוטר כל המשקין.

וכן מביא הח"א להלן בהמשך דבריו וז"ל: הן אמת דממש"כ השל"ה בספר עמק

משקין אחר הסעודה, יעו"ש סו"ס קע"ד, דבודאי הוא רק אורחא דמילתא, ואין שום חילוק אם הביאו לו המשקין בסוף הסעודה, או הביאו לו רק משקין בלא סעודה כלל בכל אופן שהוא היין פוטר המשקין].

ואמנם מדברי המרדכי אכן מבואר דמיירי האי דינא דיינ פוטר כל מיני משקין כשקובע עצמו על היין, שכתב בשם התוספות: כמו שקובעין פורים ובמילה, והחיי אדם הביא מדבריו שפיר להוכיח דרך כשקובע על היין, אז היין פוטר כל מיני משקין, והיינו כמו סעודת פורים ומילה, ולא בכל שתיית יין.

אכן עיין בתהילה לדוד ר"ס קע"ד דבאמת דעת המרדכי דבעינן "קביעות", וסבירא ליה דבזמנינו ליכא קביעות על היין, וכמו שנחלקו הראשונים בסי' רי"ג [לענין אם אפשר להוציא את חבירו בברכת היין, דיש אומרים דאי אפשר להוציא חבירו בברכת היין רק כשקובע עצמו על היין, וכן דעת המרדכי. והמרדכי ס"ל דבזמנינו ליכא קביעות, ולכן כותב דמיירי בענין סעודת פורים ומילה, אבל לדידן דקיי"ל דיש קביעות אף בזמן הזה לא בעינן דוקא סעודת פורים ומילה, אלא בכל אופן ששותה יין נחשב כקביעות ושפיר מוציא את חבירו. וכמו שהעירו הדגול מרבה על הטו"ז סימן קע"ד ס"ק ב' בשם הדרכי משה, וכע"ז כתבו הפמ"ג שם, ובנזירות שמשון יעו"ש. ולכן המרדכי "לשיטתו" דס"ל דבזמנינו אין קביעות ליין שפיר הוצרך לומר דמיירי לענין סעודת פורים ומילה, אבל לדידן כל ששותה יין שפיר נחשב לקביעות. עיין תהילה לדוד, ושלטי הגיבורים וכדלהלן.

בגדר קביעות שתיית יין

דהנה החיי אדם סובר דגדר קביעות היין היינו שמושך עצמו לשתיית יין ולא סגי בשתיית כוס או שני כוסות יין, והביא לכך ראה מדברי המרדכי, אולם לכאורה דבריו תמוהים, דענין "קביעות" אין הכוונה ששותה "הרבה" יין, אלא הכוונה ששותה בדרך "קבע" ולא בדרך "ארעי", ומדינא

הרשב"א דהא דיינ פוטר כל המשקין מיירי רק בקבע עצמו לשתות יין, והמשנה ברורה בסימן קע"ד שער ציון ס"ק ה' בדבריו שבמרוכבים הלך בעיקבות החיי אדם דכתב הרשב"א דהא דיינ פוטר כל המשקין היינו כשקבע עצמו על היין. וכתב לתרץ דברי הרשב"א בזה"ל: ואפשר לומר עוד דגם הרשב"א שכתב בדקבע על היין, ג"כ כוונתו דבזה פוטר אף שלא היו המשקין אז לפניו, אבל בהיו לפניו מודה דאין צריך קבע עכ"ל הרי שנדחק לומר דדעת הרשב"א דתלוי, דאם קובע עצמו על היין, הדין דהיין פוטר אף בשאין המשקין לפניו, ואם אין המשקין לפניו אז צריך שיקבע עצמו על היין.

ולפלא, דלכאורה מעולם לא כתב הרשב"א דמיירי כשקובע עצמו על היין, ולא בעי הרשב"א קביעות על היין, אלא הרשב"א מיירי בענין הא דקיי"ל דהיין פוטר כל מיני משקין, ונתקשה הרשב"א, דהא אם מיירי בששותה יין בסעודתו תיפוק ליה דהרי הוא אוכל פת בסעודתו, והפת תפטור כל מיני משקין, ולכן כותב לתרץ בזה"ל: והא דאמרינן יין פוטר כל מיני משקין, לאו במשקין הבאים בסעודה קאמר, דמשקים הבאים בסעודה אינם טעונים ברכה כלל כדאמרן, אלא בקובע עצמו לשתות קאמר, שהן טעונים ברכה [כיון דלא היה בתוך הסעודה] אלא שהיין פוטרן עכ"ל הרשב"א והוב"ד בב"י סו"ס קע"ד, הרי לא כתב הרשב"א כלל דמיירי שקובע עצמו "על היין", אלא כוונתו שקובע עצמו לשתות "שאר משקין" (ולא הוה בתוך הסעודה) ואז היין פוטר, ולא העלה הרשב"א כלל דדינא דיינ פוטר כל המשקין מיירי דוקא כשקבע עצמו על היין, אלא מסבר לן דלא מיירי כשקבע עצמו לסעודה, אלא מיירי כשקבע עצמו לשתות שאר המשקין, ולא מיירי בענין הקביעות על היין.

[והקביעות של שאר המשקין ודאי דלא מעלה ולא מוריד, והרשב"א אורחא דמילתא נקט, דקבע עצמו לשתות שאר המשקין, וכעין זה כתב הטור דמיירי שהביאו לו

שאר מאכלים ומשקים, כשאינם באים מחמת סעודה, ולא מסתברא שיהיה מחלוקת דלרבי חייא פוטרים פת ויין אף כשלא קבע עליהם. ולרב פפא אין הפת פוטר אף כשקבע על הפת, ולכן מחדש החיי אדם דגם רבי חייא מיירי רק כש"קובע" עצמו על הפת והיין ובוה שפיר נחלקו דרבי חייא ס"ל דכשקובע עצמו על הפת והיין פוטר כל מיני משקים, ורב פפא ס"ל דפת אינו פוטר, אבל כל המחלוקת כש"קובע", ועל זה סובר רבי חייא שיין פוטר, ואנן נקטינן כוותיה לגבי יין שפוטר, ומיירי כשקובע עצמו.

אולם ראיה זו אינה מוכחת, שהרי יסוד הראייה היא כיון שהחיי אדם מניח כי לא מסתברא שיהיה מחלוקת של שתי הדעות, לדעת רבי חייא פת ויין פוטר אף כשלא קבע עצמו על הפת והיין, ולרב פפא פת אינו פוטר שאר אוכלים (שאינם באים מחמת סעודה) אף אם קבע על הפת, ולכן מחדש דרבי חייא מיירי ג"כ כשקבע ובוה שפיר נחלקו דלר"ח אם קבע שפיר פוטר, ולרב פפא לא מהני קביעות לפטור.

אכן נראה דיש מחלוקת שורשית ויסודית אחת בין רבי חייא לרב פפא, דלרבי חייא ה"ברכה" של הפת והיין, כיון שהיא "ברכה" חשובה ולכן פוטרים כל האוכלים והמשקין, ולכן לרבי חייא אין חילוק בין "קובע" עצמו או שאינו "קובע", כיון ד"הברכה" החשובה של פת ויין פוטרים ולדעת רב פפא אין סברא דה"ברכה" תפסור ולכן חולק וס"ל דהברכה של הפת אינה פוטר, וס"ל דיש דין "טפל" רק אל "המאכל", ולכן ס"ל דפת פוטר רק דברים הבאים מחמת הסעודה, דאז נטפלים האוכלים אל "הפת" (ולא אל הברכה).

ואם כנים הדברים, אף שיוצא כאן מחלוקת של שתי קצוות, לדעת רבי חייא פת ויין פוטר אף כשלא "קבע" היינו משום שסובר דהברכה החשובה פוטר, ולכן אינו תלוי אם קבע או לא, ולדעת רב פפא אין ה"ברכה" פוטר כל האוכלים (ורק כשהמאכלים "נטפלים" אל הפת, דהיינו

דגמרא משמע דענין "קביעות" היינו שותה דרך "הסיבה", אלא דהראשונים חידשו בזמנינו אינו תלוי ב"הסיבה" אלא אף ב"שיבה" נמי חשיב כקביעות ואפשר להוציא אחד את השני, דאף ישיבה אינו נחשב כאילו אוכל ושותה דרך ארעי, אלא חשוב כ"קבע", אבל אין דין של שתיית הרבה יין, ושיהיה מושך עצמו לשתיית יין, ודעת רוב הפוסקים כי גם בזמנינו יש "קבע" לשתיית יין וסברי דאחד יכול להוציא את חברו בברכת היין, וכמבואר בסימן ר"ג, ודעת המרדכי כי בזמנינו אין קביעות לשתיית יין, ולכן חידש המרדכי כי אף דלשיטתו אין קביעות לשתיית יין [בכדי שיוכל להוציא את חברו] אבל מחדש דבפורים ובברית מילה, כיון ששותים הרבה יין זה כבר נחשב אף לדידיה לקביעות. וכל זה הוזקק המרדכי רק לשיטתו דסובר דליתא בזמנינו קביעות. אבל לדידן כל "שיושב" בשעת שתיית היין נחשב לקביעות, ושפיר יכול להוציא חברו, ושפיר אמרינן ד"יין פוטר כל מיני משקין".

ראייתו של החיי אדם

והנה עיקר הוכחת החיי אדם כי יין אינו פוטר כל מיני משקין, רק באופן שקבע עצמו על יין, שכן לדעת רבי חייא יין פוטר כל מיני משקין ואנן פסקינן כוותיה לגבי יין, ונקטו הפוסקים דהיינו אף כשלא קבע על היין, ומ"מ פוטר, וא"כ גם לגבי נידון ד"פת" פוטר כל מיני משקין, לדעת רבי חייא מיירי ג"כ באופן שלא קבע על הפת, ומ"מ ס"ל דפוטר אף שלא קבע. ולדעת רב פפא [דאנן נקטינן כוותיה לגבי פת אם פטר כל מיני אוכלים ומשקין] נקטינן דאף אם "קבע" עצמו לאכילת פת, מ"מ אינו פוטר שאר אוכלים, דרק דברים הבאים מחמת סעודה פוטר, ולא שאר אוכלים, וא"כ נמצא דיש כאן מחלוקת של שתי קצוות, לדעת רבי חייא פת ויין פוטרים אף כשלא קבע עליהם, מ"מ פוטר. ואילו לרב פפא, דנקטינן כוותיה, אף אם "קבע" על הפת, אין פוטר

קודם סעודה. ולכאורה מפורש במג"א דנפטר מלברך ברכה אחרונה על המשקין ע"י שמברך ברכה אחרונה על הכוס של ברכת המזון, דבפשטות הכוס של ברכהמ"ז הוא של יין, (וכן פירש בלבושי שרד), ומבואר במ"א דברכת מעין שלש שמברך על היין דכוס ברכהמ"ז פוטר המשקין ששתה קודם הסעודה.

ואכן המשנה ברורה שם ס"ק ל"ז שהעתיק דברי המגן אברהם דאם מברך ברכהמ"ז על הכוס נפטר מלברך ברכה אחרונה על המשקין, העתיק שמברך ברכת המזון על כוס "שיכר" [והיינו דבמקומם שלא היה שכיח יין היו רגילים לברך ברכהמ"ז על כוס שכר, וכידוע] ודלכן מברך אחר כוס שיכר דברכהמ"ז ברכת בורא נפשות ושפיר נפטר גם המשקין ששתה קודם סעודה. ומהא דהמשנ"ב העמיס לפרש דהמג"א מיירי כשמברך ברכהמ"ז על כוס שיכר, מדייק הקצות השלחן דהיינו משום דהמשנ"ב ס"ל דאין סברא דברכה אחרונה שמברך על כוס יין דברכהמ"ז יפטר המשקין ששתה קודם היין, ולכן פירש דמיירי שמברך ברכהמ"ז על כוס שיכר, ובכפ החיים סימן ר"ח ס"ק פ"ב מביא בזה מחלוקת הפוסקים יעושי"ה.

ופשטות סברת מחלוקת זה, תלוי דאם נימא דהא דיין פוטר כל מיני משקין היינו משום דברכת היין הוה ברכה חשובה, א"כ אף כששתה משקין לפני ששתה היין שפיר נפטרים כל המשקין בברכת היין, ולכן ס"ל להמ"א דאף כששתה המשקין לפני היין שפיר נפטר.

ודעת המשנ"ב דהסיבה דהמשקין נטפלים להיין [אינה משום "דהברכה" דיין הוה ברכה חשובה, אלא] משום דין "טפל" דכל המשקין "נטפלים" ליין, שהיין הוה משקה חשוב, ולפי צד זה אם שתה המשקין קודם ששתה היין, לא שייך דין טפל שיהיה המשקין טפלים ליין כאשר לא שתה עדיין היין, ולכן המשנ"ב "לשיטתו" דס"ל דדין דיין פוטר כל מיני משקין הוא משום

דברים הבאים מחמת הסעודה, אז נפטרים מחמת דין "טפל" ולכן אף כשקבע אינה פוטרת, ולכן אף שיש כאן מחלוקת של שתי קצוות מ"מ כיון שיסוד המחלוקת היא בשורש של יסוד אחד (אם יש מושג ד"הברכה" פוטרת) שפיר י"ל דנחלקו אף מחלוקת של שתי קצוות.

וכיון דלגבי יין נקטינן כרבי חייא, דיין פוטר כל מיני משקין, היינו דנקטינן דה"ברכה" של היין פוטרת כל מיני משקין ולכן שפיר פוטר אף כשלא קבע על היין, כיון דלא בעינן שתהיה "שתיה חשובה" אלא נקטינן ד"ברכת היין" היא "ברכה חשובה" ולכן לעולם היא פוטרת כל שאר המשקין.

[דאנן נקטינן כרבי חייא לגבי ברכת היין דהוה ברכה חשובה, ואילו לגבי ברכת הלחם נקטינן דלא הוה ברכה חשובה, וכהא דחזינן דכל ברכת המצוה, כגון קידוש ברהמ"ז אירוסין ונישואין הוה על היין ולא פת, וכמו שפירש רש"י בברכות דף מב. על הא דאמרו יין גורם ברכה לעצמו].

שתה המשקין לפני ששתה יין

והנה נחלקו הפוסקים מה הדין כששתה המשקין לפני ששתה היין ובירך עליהם שהכל כדין, ואח"כ שתה יין דצריך לברך ברכת מעין שלוש על היין אם נפטר בזה מלברך ברכה אחרונה על המשקין כיון דיין פוטר כל מיני משקין, או דנימא דהא דיין פוטר כל מיני משקין הוא רק כששתה היין קודם שתיית המשקין, (ויסוד סברת המחלוקת תלוי בחקירה דלעיל, כדלהלן).

ונסתפק בזה השלטי הגיבורים על הרי"ף סוף פרק כיצד מברכין, והנה מבואר במגן אברהם ס"י קע"ד ס"ק י"ד דאף כששתה המשקין קודם שתיית היין מ"מ ברכת מעין שלוש שמברך על היין פוטר גם המשקין, שדן אם שותה משקין לפני הסעודה, אם צריך לברך אחריהם ברכה אחרונה וכותב דאם מברך על הכוס אין צריך לדון בזה, שהרי ממילא יברך ברכה אחרונה על הכוס של ברכהמ"ז ויפטר גם המשקין ששתה

המורם מהאמור, כי דעת רוב גדולי הפוסקים כי יין פוטר כל מיני משקין, היינו אף כששותה מעט יין ופשטות היינו דמשום דנקטו דה"ב"ב "שעל היין פוטר המשקין, ולפי זה אף כששותה "מיץ ענבים" פוטר, כיון שמברך עליה בורא פרי הגפן, הרי זה פוטר כל מיני משקין. ואכן דעת המשנה ברורה והחיי אדם, וסייעתם דאין היין פוטר רק כששותה "שתיה חשובה", ולדעת החיי אדם והכנה"ג היינו כשקובע עצמו לשתות יין, ולדעת המשנ"ב היינו כששותה כמלוא לוגמיו, אולם אף לדעתם מורה סתימת המשנ"ב כי אף מיץ ענבים [תירוש] או יין צימוקים פוטר כל מיני משקין.

אם שותה משקין קודם ששותה יין, ומברך על הגפן נחלקו הפוסקים אם נפטרים המשקין ששותה קודם שתיית היין.

שהמשקין נטפלים ליין, ולכן ס"ל דבעינן שתיה חשובה (לפחות שתיית כמלוא לוגמיו), ולכן ס"ל דלא שייך דין זה דטפל כששותה המשקין קודם היין, ועיין בזה בספר שערי ברכה פרק י"ח הערה ל"ח.

אך יש לדחות דדעת השלטי גיבורים וסייעתו, די"ל דכל מה ששותה קודם ששותה היין אינו שייך ליין, ואף אם נימא דה"ב"ב "דיין פוטר כל מיני משקין (וסגי אף בשתיה כל דהו שאינה שתיה חשובה), מ"מ יש סברא לומר דכל ששותה קודם לשתית היין אין שום שייכות המשקין עם היין ואין "ברכת" היין פוטרם, כיון דאין קשר ושייכות המשקין ששותה קודם לשתית היין עם היין, ודו"ק, ולכן ספק זה דאם שותה המשקין קודם שתיית היין הוה ספק לכו"ע ולב' הצדדים.



הרב יעקב יצחק רבינוביץ

ערבה שעליה נכפפו כלפי מטה

אם יש חשש נפרצו ואם יש חסרון שאינו דרך גדילתו

בגליון הקודם (גליון קצ"ט) התפרסם מאמרו של הרב הראל דביר שליט"א בו הוכיח בטוטו"ד שערבה שעליה נוטות כלפי מטה אין בה חסרון של דרך גדילתו, ולא חשש משום פסול נפרצו, ודלא כפי הנראה מדברי החזו"א. [ודלא כפי שתפסו להחמיר בספר פסקי תשובות וארבעת המינים למהדרין].

ובאנו להוסיף על דבריו הנכוחים שבספרנו 'ארבעת המינים המהודרים' [סימן י"ט, שיצא לאור לקראת סוכות השתא] גם זכינו לכוין לדברים אלו¹, אך במסגרת הספר הכרחנו את הדברים הרבה יותר, ושכן מוכח גם דעת החזו"א עצמו [וגם מיושבים פרטים שנשאר בקושי בקובץ הנ"ל]. כך שפנים חדשות באו לכאן, ועפ"ז נמצא פשוט שאין שום צד לחוש לאיזה צד חומרא בזה.

ענף א / א. יסוד החומרא / ב. דיחוי החומרא / ג. סיכום הדיחוי / ד. הבנת האחרונים מדברי המ"מ / ה. ביאור דברי החזו"א / ו. סיכום / ענף ב: העלים אינם דרך גדילתם / ז. יסוד החומרא / ח. דיחוי החומרא / ט. יישוב כוונת החזו"א

א. חשש נפרצו

שנחלקו העלין ונסדקו לארכן, ושני הפירושין אמת בעיקר הדין. ע"כ. והמ"א סק"ב הביא דבריו בקוצר, וסיים דיש להחמיר בכלן דערבות מצויות. ובחזו"א (קמ"ו ל"ב) תמה דיש להחמיר בנדלדלו מעיקר הדין, וכן בשועה"ר העתיק בפשיטות להחמיר.²

יסוד החומרא

א. כתב המגיד משנה (פ"ח ה"ו) וז"ל ערבה שנפרצו עליה פסולה, לפי דעת רבינו וההלכות נראה שפירושה שנידלדלו מהקנה שהן מחוברות בו, דומה לפירושם בנפרצו עליו של לולב, ולפי"ה הרא"ה ז"ל פירושו

1 ובספרנו הוכחנו בהרחבה לדחות עוד חומרות רבות שהומצאו בדור האחרון, יעוי"ש ותמצא נחת.

2 כדאי להעתיק בקצרה ממש עיקר הסוגיא הנוגע לנידונינו.

א. בלולב יש מחלוקת ראשונים גדולה בביאור פסול נפרצו: 1. פשטות רש"י ועוד דהיינו בנשרו העלים לגמרי. 2. פשטות הרי"ף דהיינו במחוברות עדיין קצת. 3. הרמב"ם כתב נדלדלו משדרת הלולב כעלי החריות, והעתיקו המחבר בשו"ע, ונחלקו ראשונים ואחרונים בכוונתו אי נדלדלו ע"י ניתוק קצת, וכרי"ף. או אף בלא ניתוק כלל. 4. הראב"ד פי' שנסדקו העלים. 5. התוס' פי' שנחלקו התימות. ב. בהדס וערבה לא ביארו הראשונים הנ"ל מהו פי' נפרצו. והרא"ש (סי' י"ג לגבי ערבה) התייחס דלפי תוס' הרי לא שייך לפרשו כבלולב, ועכצ"ל דכוונתו בנשרו. (ועד"ז כתב בסי' י" לגבי הדס). בטוש"ע והאחרונים בהדס וערבה נפסק דנשרו פסול, ותו לא מידי.

ג. פשטות דבריהם היינו דהכי קיי"ל דבהדס וערבה פוסל רק בנשרו לגמרי (או אולי אפילו רוב חיבורו, דרובו ככולו). וסתימות הדברים מורה לכאן דבזה אין מחלוקת ראשונים וכו"ע מודו בזה. וכלישנא דסיפא דמתני' נשרו.

אך בפנים בכ"י גבי ערבה, אחר שהעתיק דברי הרא"ש הנ"ל כן העתיק את דברי המ"מ שהועתק למעלה. והמ"א העתיקו מחומרא. וחזו"א תמה שהוא מעיקר הדין דכפירוש הרי"ף והשו"ע בלולב כן יפרשו בהדס וערבה ובפשטות הוא מעמיס דעתו בנוף דעת השו"ע והאחרונים דמה שכתבו נשרו הוא ל"ד, וה"ה נדלדלו (ורמו לצדד דגם במ"א שייך להעמיס דרך בנסדקו הוא מחומרא). וראה הע' 10 שצידידנו למה החזו"א לא התייחס לפי הרמב"ם.

דחיית החומרא

ב. ראשית כפשוטו, מציאות זה שהעלים ידלדלו כלפי מטה (ללא ניתוק מהקנה) מצוי ברוב הערכות בפחות ממעל"ע אחר תלישתן³, וכש"כ ערבה כמושה שהכשירה לא יתכן שלא יהא כן⁴, ואפילו בכמישות קצת. וא"כ הרי מוכרח דאינו פוסל.

וגם לא מסתבר כלל דדבר שדרכו בכך יפסול מחמת נפרצו (ובפרט יחסית לשאר הפסולים והכשרים שנשנו, והבן). וגם מהות ל' נפרצו אין נופל על דבר שדרכו בכך ללא "שום פירצה"⁵.

וכן מנהג העולם כהיום לא להקפיד על כך, וכמעט לא יתכן להקפיד על כך, וכש"כ בעבר. וראה עוד להלן (או' ז'-ח') דיש חוששים דלהחזו"א יש בזה חסרון שהעלים אינם דרך גדילתם ושרבים (גם מההולכים לאורו) הקשו ע"ז מהמציאות והמנהג כנ"ל, וא"כ כש"כ לגבי נד"ד. ואפילו אלו שחשו להחמיר לכתחילה להחזיק (או לאגוד) העלים כלפי מעלה בשעת הנטילה, זה הרי לא מהני לסלק חשש נפרצו (כפי שמפורש בראשונים לגבי לולב וכדלהלן הע' 15) והרי מוכח דלא חשו דיש צד חשש נפרצו בזה עפ"י החזו"א דלהלן (או' ה').

סיכום הדיחוי

ג. הרי מוכח מהמציאות והסברא והלשון והמנהג שאין לחוש לפוסלו, ולפ"ז יוצא

והנה מש"כ המ"מ דומה לפירושה בנפרצו עליו של לולב היינו מה שפירשו הרמב"ם (שם ה"ג) וההלכות כפי' נפרצו לגבי לולב. והנה ברי"ף (היינו ההלכות) פירש שניתק מהשדרה אבל לא לגמרי. ובדעת הרמב"ם יש מחלוקת ראשונים ואחרונים אם דעתו כהרי"ף, או שמחמיר יותר דאפילו לא ניתק מהשדרה אלא תלויין למטה גם פסול. וגם דעת המ"מ בדעת הרמב"ם בזה אינה ברורה כי יש שם סתירת לשונות, ובלח"מ שם גם הסתפק בכוונתו, וכתב ב' הפירושים.

ולכאו' כוונת המ"מ לגבי ערבה, תלויה בכוונתו בדעת הרמב"ם לגבי לולב, דאם סובר דהרמב"ם מחמיר יותר מהרי"ף, ופוסל בלולב אף כשלא ניתק כלל מהשדרה אלא תלוי למטה, ה"נ סובר דהרמב"ם יפסול כן גם בערבה, דאם העלים נופלים לצד מטה, פסול אף שלא ניתקו כלל מהשדרה, שהרי דימה ערבה ללולב.

ועפ"ז היה אפשר לומר דיש צד סמך גדול מדברי המ"מ [אליבא דפי' א' בלח"מ] לחומרא הנ"ל לחוש לפסול ערבה שנדלדלו עליה לצד מטה, מדין נפרצו. ובפרט ובעיקר שהמ"א הנ"ל העתיק לדבריו, וחש לו עכ"פ מחומרא, והשוועה"ר וחזו"א הנ"ל חשו לו מעיקר הדין. אך המעיין יראה דאין מקום לחוש לזה וכדלהלן.

לגבי ליישב פשטות דעת האחרונים דנשרו דווקא, ודלא כחזו"א, אולי י"ל ע"ד מש"כ להלן סוף הע' 15 דלולב חמיר מהדס וערבה [והכא עדיפי די"ל דחידוש יוצא דופן זה דדלדול מיעוטו דינו כרובו נשנה רק בלולב].

3 עכ"פ כל שלא שמרוהו בתנאים מיוחדים, שבעבר כמעט לא התאפשר. ראה גם להלן הע' 9 בשם הקה"י דכל עלי הערבות נעשים תלויים כעבור שעתיים ושלש.

4 התמונה של כמושה שבס' ארבעה המינים למהדרין (ע' רנ"א) א"ל בעהמ"ח שכמשה בתנור ולא באופן טבעי, וראה מש"כ שם בע' רס"ה וע' רי"ב ורי"ג.

5 גם ל' המ"מ נדלדלו "מהקנה" שמחוברות בו [ול' המ"א הנ"ל נדלדלו מהקנה] מורה בפשטות דמיירי בעקירת חיבור מהקנה (בדלדול סתם הגבעול נכפף בריחוק קצת מהקנה). אך יש לדחוק דנקטו משום דעת הרי"ף שם. ברם בכלל דחוק לומר דכלל בחדא מחתא בהבלעה את פי' הרי"ף והר"מ, אם כוונתו דלהר"מ יש כאן חידוש עצום, יותר מלהרי"ף. וגם האם לא הוצרך לבאר סברתו ומקורו לחידוש גדול זה. וכן מה שסיים המ"מ על פי' הר"מ והראב"ד דשניהם אמת בעיקר הדין (וכנ"ל או' א), הוא אכן דבר מצוי בפוסקים דאף כשיש פלוגתא בכיבור דין שבמשה או בגמ', עכ"ז הסיקו דלדינא שניהם אמת, דאף אם אין לזה מקור בגמ', עכ"ז מן הסברא יש לאומרו, אבל בנד"ד לא שייך לפסול [בלא ניתק] ללא מקור ברור. ובכך מוכח דמיירי דווקא בנייתק קצת.

חידוש גדול זה [ומסתבר דאדרבה אילו היה מבין דכוונת המ"מ הוא לחדש לפסול בערבה גם בלא ניתוק, לא היה מעתיקו כלל. עוד יש להוסיף דכיון דהמ"א חש לו רק מחומרא מכיון דערבות מצויות, אין לחוש בזה בחששות דפן ואולי].

נמצא מזה פשוט בדברי המ"א ודעימה דכוונתם לחוש רק בדלדול מחמת שניתק עכ"פ קצת ממקום חיבורם, ואין מקום לחוש בפחות מכך.

ביאור דברי החזו"א

ה. והשתא נייתי לדברי החזו"א (קמ"ו ל"ב) שממנו דימו להמציא חומרא בזה, וז"ל המ"מ פי' [עיין בל' המ"מ] דה"ה בערבה להני פירושי דנפרצו כלולב, ונראה דה"ה בהדס. והמ"א כ' להחמיר בערבה כהמ"מ אחרי שערבות מצויות, אבל לעיקר דינא כשר בנסדקו העלין, ונראה דבנדלדלו העלין ותלויות למטה דמבואר בשו"ע תרמ"ה כלולב שפסול וזהו נפרץ לפי הרי"ף ע"כ הכי הוא גם בהדס וערבה כיון דחשיב להו כנטל, ויעוין מל' הר"ן שמשוה פירש"י "והרי"ף", ולפ"ז יש ליתזהר הרבה בהדס שמצוי שעליו תלויות למטה, אבל מל' המ"א משמע דגם בנדלדלו עליה מהקנה אין לפסול מעיקר הדין, וצ"ע עכ"ל.

ובכן מקופיא אכן נראה דהחזו"א מחמיר באופן שהעלים תלויות למטה אף ללא ניתוק כלל, ובדרך זה המציאו חומרתם. אך ראשית הרי דבריו מבוססים על המ"מ ומ"א, ומכיון שמוכח דהם מיירו בניתקו קצת כנ"ל, ממילא גם דברי החזו"א מתפרשין כן, ואין צד להמציא חומרתם.⁹

דאפילו המחמירים דכלולב פוסל גם בלא ניתוק, עכ"ז בערבה יודו⁶ דבלא ניתוק אינו פוסל, דמן הסברא א"א לדמותם כלל.⁷ ולהצד שבלח"מ שגם המ"מ מחמיר בלולב בדעת הר"מ, צ"ל דמש"כ המ"מ הנ"ל דהרי"ף והר"מ יפרשו נפרצו בערבה דומה לפירושם בנפרצו שבלולב. להר"מ הוא רק דומה ולא ממש⁸ שהרי בערבה מודה הר"מ להרי"ף דדווקא בניתקו קצת, וכלולב נחלקו [לפירוש זה].

הבנת האחרונים בדברי המ"מ

ד. עוד חשוב לציין דאף אם נתעקש דיש איזה מקום להסתפק בכוונת המ"מ דכוונתו להחמיר בערבה אפילו בלא ניתוק, מ"מ הרי עיקר הטעם שיש לחוש לחומרא מחודשת זו, הוא רק מכיון שהמ"א [והחזו"א] ועוד העתיקוהו לחוש לו, ובכך עיקר הקובע הוא איך הם הבינו את חומרת המ"מ.

ובכן: 1) בשו"ע"ר כשהעתיק חומרת המ"א ומ"מ כ' אם ניתקו ממקום חיבורם בקנה, אע"פ שעדיין מחוברים קצת (וכ"ה באלף המגן ועוד). הרי מפורש דהחומרא הוא רק בניתק קצת.

2) מל' המ"א (תרמ"ה ב') לגבי לולב מוכח דהבין דברי המחבר [שהם דברי הרמב"ם - ובכך גם דברי המ"מ שם] כהסוברים דפוסל רק בניתק קצת. ובכך נפל לגמרי מקום הדיון, דהרי פשוט לפ"ז דאין מקום לפרש דבערבה מיירי גם בלא ניתק.

3) גם קיצור לשון המ"א כאן מורה דאין בדבריו חידוש כ"כ. ובכלל הרי למעוטי בחידושא עדיף, ומנ"ל להעמיס בדבריו

6 ומצינו כן בראשונים, לחלק בין המינים בפ' נפרצו וא"כ כש"כ בחילוק כזה.
7 ובכלל, לולב אין דומה גם להדס, שהעלים הם הם גוף הלולב [נכמוש"כ מהראשונים (ולכן יש בהם דין נקטם ועוד) ומסתבר דכש"כ דכן סוברים הפוסלים בלולב בנפרצו גם בלא ניתקו כלל], ובכך הדס דומה יותר לערבה מאשר ללולב. גם כמדומה שאין מצוי בהדס שינטו העלים כלפי מטה, ולא ינתק מעט מעיקרו.
8 ואינו דוחק, ובפרט שלהרי"ף הוא דומה ממש. ועכ"פ לא גרע ממה שדוחקים המפרשים כן בכוונתו לגבי לולב, וי"ל.

9 שו"ר דברים נכוחים בזה בארחות רבינו (הקהילות יעקב - ב' רנ"ה) וז"ל אמר לי מו"ר (בשנת תש"מ) שאצלם בחו"ל נהגו כל ג' ימים להחליף ערבות, וכן הוא נהג כאן בארץ כו', דמעיקר הדין הם כשרים גם

אלא שהוא הוסיף דנראה דה"ה בהדס, ועפ"ז סיים לזוהר בהדס, והוא פלא מה שהניח ערבה המצויה ביותר, ונקט הדס שאין מצוי.

אך גם לדברינו דמיירי בניתוק קצת עדיין דרוש ביאור בכוונתו, למה זה מצוי יותר בהדס, וגם יל"ד מש"כ דהוא מצוי בהדס, ולפנינו אינו מצוי כלל וכלל (בין אם נפרשו בניתוק קצת ובין בלא ניתוק). ושמענו לבארו שבזמנו היה מצוי (בסביבות בני ברק) סוג הדסי רחובות שהעלים נטו מאוד לצדדים [וגם לא היו מצויים הדסים לרוב], ובהם ע"י כמישות קצת העלים נטו קצת לצד מטה ואז ע"י מכה קלה וכיו"ב (שמצוי שהדס מקבלו) נשבר הגבעול מעט [ונטה יותר לצד מטה], ונכנס לחשש נפרצו, משא"כ בערבות אין מצוי חשש זה, דו"ק במציאות הדברים והבן.

הרי מוכח גם מהחזו"א דחומרתו היינו דווקא כשיש ניתוק קצת, וכנ"ל בדברי המ"א דעמימה.

ולהוסיף דגם בחזו"א מוכח ביותר דמיירי דווקא בניתוק קצת, דהרי לא עסיק בכלל בדעת הרמב"ם, אלא בדעת הרי"ף, ובדעת הרי"ף הרי אין ספק דמיירי דווקא בניתוק קצת (ורק בדעת ר"מ נסתפקו ראשונים ואחרונים). וזו הוכחה ברורה.¹⁰

וכ"מ גם ממש"כ "ליזוהר הרבה", ואי כדבריהם דכוונתו בלא ניתוק, למה התעלם שיש מפרשים [ראשונים ואחרונים] דעת הר"מ דווקא בניתוק, ומהיכא פשיטא ליה דמיירי בלא ניתוק (ראה גם לעיל הע' 9). וגם ממש"כ דע"כ הכי הוא גם בהדס וערבה כיון דחשיב להו כנטל, וזה הרי אינו פשוט כלל דלהמפרשים בלולב דפוסל גם בלא ניתוק יסברו דהוא מדין ניטל שהרי אינו מסתבר, וכש"כ גבי ערבה שאינו מסתבר כלל. ונראה דמוכרח כן גם ממש"כ ולפ"ז יש להזוהר הרבה בהדס שמצוי שעליו תלויות למטה. למה הזהיר כן דוקא בהדס, והרי בערבות רובן נופלות למטה וכנ"ל, (לדבריהם דכוונתו בלא ניתוק). וביותר יפלא שהרי עיקר מקורותיו מיירי בערבה,

ביום ג' אף הדעלים מקומטים דאצלו הערבות עומדים רק עד שליש במים ונראים נובלים מ"מ כשר וכו'. ואמרתי למור"ר שאני מחליף לו כל יומיים משום שאני רואה שהעלים נהיו תלויים במיוחד וכו', והראיתי למור"ר את החזו"א הנ"ל, והגיב ע"ז שלא שמע שיחמירו בערבות בזה, כי כל הערבות העלים שלהם נעשים תלויים כעבור שעתיים שלש אף שעומדים במים החלק התחתון, ושכדומה לו שגם מרן החזו"א צדוק"ל בעצמו לא היה מחמיר בזה אף שבספרו מסתפק ונשאר בצ"ע בזה. למור"ר היה הדבר תמוה חומרא זו ועד שנה זו לא הקפיד בדבר, ואין אני יודע אם מור"ר ימשיך להקפיד מכאן ולהבא על הדבר. בהמשך בשנת תשמ"ג רשם: מור"ר הקפיד לקחת ערבות שראשם וגופם לא יתכופפו [משום דין דרך גדילתו, וכדלעיל שם], אבל העלים שלהם היו נוטים למטה, ע"כ. הרי שגם ההולכים לאור תורת החזו"א ודקו בתורתו כבעל הקה"י ודעמימה לא ידעו ולא שמעו ולא נהגו חומרא זו [וגם החזו"א עצמו], ואדרבה היה תמוה בעיני קה"י. אך לא ביאר לו כל נימוק דבריו, ולפנינו יבואר בעז"ה שהדברים מוכרחים כן (וראה עוד בדעת הקה"י להלן הע' 23).

10 באמת הוא פלא גדול למה לא התייחס לדעת ר"מ, הרי החזו"א מתבסס על השו"ע שהעתיק לשון ר"מ, וא"כ למה המשך לפרש דזהו נפרץ לפי הרי"ף. ולא קאמר דזהו נפרץ להר"מ, דביה קעסיק. ועוד שהמשך לצייץ להר"ן שמשוה פ"י רש"י לפי הרי"ף, ורצונו בזה לכאן לחזק פ"י הרי"ף דר"ן גם רש"י סו' כן, ויש לנו לחוש להם. ואין מובן למה התעלם דמקור הדבר הוא הר"מ שזה הרבה יותר קובע להלכה. ואולי אפשר ליישובו לפי המהלך שלנו דמיירי דווקא בניתוק (קצת), דמיאן להסתייע מהר"מ דהרי י"מ כוונתו בלולב בלא ניתוק, ופשיט"ל לחזו"א דבערבה לא שייך להחמיר כן, וכדברינו. וא"כ לדידהו נצטרך לחלק דלולב שאני וכנ"ל אוי"ג (ודלא כחזו"א שעיקר מטרתו כאן הוא שלא לחלק ביניהם). ועוד לדידהו גם בלולב פסולו אינו משום "ניטל" [כמבואר למעלה בהמשך] וחזו"א הרי מזה הוכיח לרמותם, ולדידהו נפל הראיה, ואדרבה שדא קצת נרגא דסו"ס חזינן דאינם דומים. ואף דלהמפרשים כוונת הר"מ בניתוק (קצת) הוא כן הוכחה לחזו"א, מ"מ העדיף שלא להיכנס לכ"ז, וד"ק היטב והבן. ונמצא מכ"ז עוד הוכחה למהלכינו בכוונת החזו"א.

וקשה מאוד להיזהר בזה. וסתימת האחרונים בדבר מצוי זה מורה שאין בזה חסרון. והטעם הוא כדלהלן.

(2) החזו"א גופא הרי הסתפק בזה, וכנראה צידד להחמיר מחמת השל"ה שהו' בבה"ט שציין שם. ואכן בשל"ה לפנינו [מס' סוכה [אוט"ז] ד"ה מטה משה] העתיק ל' המטה משה (סי' תתקכ"ו) בזה וז"ל ויאגדם דרך גדילתם לכן יזהר בההדס להתיר אגודתו לראות אם מונח כתקנו, כי הגויים נותנים לפעמים עוקצו של זה לצד עיקרו של זה, ולפעמים גם כופפין ראשיה לתווך כדי שלא ינשרו העלים, ואז לא מונח כדרך גדילתו, אך יזקיף ויפשוט ראשי הגבעול ויניחם כולן כגדילתן, ע"כ. ודבריו כנראה הועתקו מס' מהרי"ל (ריש הל' לולב) שכ"כ כמעט אות באות, ודבריהם הובאו בכו"כ אחרונים (חלקו כבר הו' בדרכ"מ תרנ"א א') וכ"כ ביוסף אומץ ס' תתל"ח.¹²

אמנם העירו ע"ז לנכון מדבריהם שמענו רק לגבי הברד שלא יהא כפוף, אבל לא שמענו לגבי העלים, שאינם עיקריים כמו הברד, ואי אפשר ללמוד זה מזה.¹³ ואדרבה ממה שראו כולם לנכון להעיר לגבי כפיפת הברד שאינו מצוי כ"כ, ולא העירו לגבי עלי ערבה המצויים ביותר מוכח דאין בזה חסרון.

שו"ר גם בהליכות שלמה (פ"י אוכ"ד) מכת"י הגרשז"א ז"ל שנראה פשוט דהא דבעינן דרך גדילתם אין זה אלא בנוגע להעץ, ולא לענין העלים. [וכ"ה פשטות משמעות הפוסקים (ראשונים ואחרונים) גם לגבי עלי הלולב, שדנו לגבי נדלדלו עלי הלולב רק מצד נפרצו, ורובם הכשירוהו אם לא נשברו מעט מחיבורם אל השדרה, ולא

סיכום

1. העולה מכל הנ"ל הוא מוכרח בכו"כ והוכחות חזקות ומספיקות (וא"צ לכולם) דאין מקום לחוש לשום צד פסול בערבה שהעלים תלויות למטה, גם לא מחומרא, והדברים תמוהים למי שרוצה להנהיג בישראל חומרא חדשה זו, נגד הנפוץ בישראל מעולם. ברם חשוב להדגיש דזה נכון דיש בזה הידור חשוב מצד היופי של הערבה דכשהעלים כלפי מעלה הם מאירים ומשמחים¹¹, והוא הידור במצות ואנוהו.

ב - חשש דרך גדילתו.

יסוד החומרא

2. עוד יש מספרי ומדקדקי זמנינו שיצאו לפקפק על הערבות הנ"ל שהעלים תלויות לצד מטה מצד חסרון שאינם כדרך גדילתם. ועפ"י החזו"א הנ"ל (או' ה') שכ' שם בהמשך בסקל"ה וז"ל יל"ע בהדס וערבה התלויים למטה, דאפילו אי אינו פוסל משום ניטל, מ"מ ליבעי איגוד כדי שיוקפו כדי שיהא נוטלן דרך גדילתן, דאפשר דכל חלק וחלק שבו צריך דרך גדילתו, וכ"נ בבה"ט (תרמ"ו ט') בשם השל"ה, ואינו תח"י, ולפ"ז נפל בכירא הכשירא דנדלדלו העלים, ע"כ. ומקופיא נראה דאכן כוונתו כדבריהם.

דחיית החומרא

3. אך בספרי זמנינו העירו לדחות זאת מכמה צדדים.

(1) מה שהערנו כבר לעיל או' ב' דערבות כאלו מצויות ביותר, ולא שמענו ולא ראינו בדור הקודם מי שידקדק בכך, ואף החזו"א עצמו ובעל הקה"י (שהלך לאורו, ודן בדבריו ראה לעיל הערה 8) לא נזהרו בזה

11 וכתבנו בספרנו 'ארבעת המינים המהודרים' סימן א' דפלא מה שבזמנינו מזניחים כ"כ יופי הערבות לעומת יופי שאר המינים, ולפעמים קרוב להיות בגדר ביזוי.

12 גם מהמ"א (ר"ס תרמ"ה) משמע כן, שכ' בנשבר שדרת הלולב למעלה. שהוא כשר, אך יאגדנו כלפי מעלה. והעתיקוהו האחרונים. וכנראה הטעם הוא כדי שיהא כדרך גדילתו (ולא ביארוהו מרוב פשיטותו).

13 והחזו"א הרי העיד שלא ראה דבריהם בפנים, ובכך נמשך אחר פשטות משמעות הבה"ט דמקודם עוסק בידינו [נשרר] העלים.

לגבי ראש העץ של הערבה שנכפף, דהסברא דבערבה דרכו בכך והוי דרך גידולו [וא"כ כש"כ עלי ערבה שהוא יותר מצוי¹⁶, וכמוש"כ גם בס' הנ"ל], והכותב הוסיף שם שהסכים לראייתו מהא דראשי הערבה כפופין ע"ג המזבח, שהוא ראייה טובה [ועוד יש להוסיף מהא דערבות בבל המכונה ערבה בוכיה ע"ש שהענפים כולם בוכים ונופלים לצד מטה גם בשעת גידולם].¹⁷

העירו שחייב לאגדם שיהו העלים דרך גדילתם (כבהערה 12 יעוי"ש, והפשטות שם הוא שרק בנשבר השדרה הצריך לאגוד כלפי מעלה - וה"ה בנשבר בד הערבה)¹⁴ ומשמע דאין בזה חסרון.¹⁵

3) עוד העירו דכיון שדרכו בכך שהעלים נופלים כלפי מטה אחר כמה שעות מתלישתן אין בזה חסרון של דרך גדילתו. וכ"כ בארחות רבינו (הקה"י ח"ב רנ"ג ג') שהכשיר אפילו

14 ויש לדחות קצת דהם עסקו בעיקר דינו אם נפסל לגמרי, ועוד דלא הוצרכו לאומרו כיון דמשום מצות איגוד הלולב הדרך לסדר עלי הלולב כלפי מעלה. וביותר י"ל דהוא מעיקר מצוות האיגוד, שהוא מדין ואנוהו, שיהו העלים מסודרים כלפי מעלה ולא משובשים כלפי מטה, והבן.

15 ברם הגם דבאחרונים אכן משמעות וסתימות הדברים הוא להיתר גם לגבי לולב, מ"מ בראשונים מצאנו לכאור' לגבי לולב דברים מפורשים בענין זה לאיסור. שדנו לגבי לולב שנשברו חיבורי העלין עד שאין יכולין לעמוד מעצמן כלפי מעלה אלא ע"י איגוד.

שהראב"ד (ספר הלולב, או' כ"ז) הכשירו משום דאפשר לאגדן ולהעמידן כדרכן. והרמב"ן (ספר הלולב, או' מ"ט) השיגו וז"ל כל המצוות כולן אין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן, וזה כיון שמעצמו אין עליו עומדין כדרך גידולו פסול, מכבדת היא זו ואין תורת לולב עליו וכו' כל שאין עליו יכולין לעמוד כדרך גידולו כניטלו העלין דמי. (וראה גם בספר הלולב להמאירי או' ק"ה מש"כ במחלוקתם).

וכ"ה גם בריטב"א (לב). וז"ל לא נאמר בגמ' לפי שהוא פשוט שכל שניתקין ממקום חיבורן עד שאין עומדין מאליהם כדרך גדילתם פסול ואע"פ שעומדין ע"י אגד. וכ"ה גם בר"ן [אלא שהשמיט טעם דרך גידולו] וז"ל (במתני' גבי נפרצו) שהוא פשוט שכל שניתקו ממקום חיבורן פסול אע"פ שעומדים ע"י אגד. הרי מפורש בראשונים דיש חסרון דרך גדילתו גם בעלים. ואף הראב"ד שהכשירו (וראה מאירי הנ"ל שהעמיס שגם הראב"ד פוסלו) משמע מדבריו שמצריך לאוגדן כלפי מעלה. אך יש מקום לפקפק ע"ז בתרי אנפי.

1. אולי ס"ל חסרון זה רק כשיש גם שבירה [וכמו עצם הנידון שדנו דפשוט דפוסל רק כשיש שבירה, ועד"ז הוא מה שכתבו דאפילו איגוד לא מנהינן], דאז הוי לגמרי שלא כדרך גדילתו (וראה בהמשך דכוונת החזו"א הוא עז"ה).

2. מסתבר דדוקא בלולב שטוברים רוב הראשונים דהעלים הם כעיקרו של לולב (ולכן פוסל בהם נקטם נחלק נסדק וכו') מתחשבים בהם בדרך גדילתן, משא"כ בהדס וערבה מנ"ל לחדש חסרון זה. והוא חילוק פשוט. ואף ההחולקים דאינם כעיקרו של לולב, (ומכשירים בהם נקטם וכו') י"ל דסו"ס הם צורת הלולב (ועל שמם נקרא "כפות" תמרים), וכשעומדין למטה בטל צורת הלולב. משא"כ הדס וכש"כ ערבה שרחוקים ממנו בזה, ראה גם הע' 17 כע"ז בשם הרמב"ן והמאירי) גם בחזו"א משמע דספיקתו הוא רק בהדס וערבה, אבל בלולב פשיט"ל דמעכב. וא"כ אין לנו שום הוכחה מהראשונים.

16 ומה שהוסיף הכותב שם או' ז') בהבלעה דהיתר דרכו בכך, הוא רק בראש הבד ולא בעלים, שאין דרכם בכך. ונדחק להוסיפו כדי שלא יסתור את דברי החזו"א, אין לזה הבנה וזוהו עוד הוכחה למש"כ להלן בדעת החזו"א.

17 קצת כע"ז מציינו בב"ח (תר"ל י"ב) לגבי סכך הסוכה [להתוס' דגם בדפנות בעי דרך גדילתן] וז"ל דאיכא למימר דמה שמניחין הערבה על הסוכה הוי דרך גדילתן דגם באילן עצמו עומדים כך הענפים נטויין באילן המיסך על הארץ וכו' דכמה פעמים האילן נטוי כמה והדר זקיף וכו', א"נ שאני סכך דכיון דכל סכך שלא כדרך גדילתו לא בעינן דרך גדילתו וכו'. יעוי"ש.

וכע"ז הוא גם בדרכ"מ (תרנ"א ט') לגב צד ראש הלולב בשעת הנענועים וז"ל וגם לפעמים הלולבין נוטין כן באילן. ע"כ. ומסתבר דנד"ד עדיף מכיון שדרך כולם בכך, והבן.

עוד זכר לדבר מציינו ברמב"ן (ספר הלולב או' ס') ומאירי (ספר הלולב או' קס"ז) שלכן לא מנו חכמים בהדס וערבה פסול כפוף ועקום משום דרק לולב מפני שהוא דומה לשדרה כל שאינו זקוף ועומד בעל מום הוא, אבל הדס וערבה בין כפוף ובין עקום ברייתן של הענפים הוא להיתום כן. והבן. ואכמ"ל.

יישוב בוונת החזו"א

לפקפק שיש בזה חסרון דרך גדילתו, מכיון שכן דרכן וכנ"ל, ורק כשיש שבירה²¹ שפיר יש מקום לספיקתו.²²

העולה מדברינו דאין מקום להחמיר לחוש באופן המצוי שהערבות תלויות למטה משום חסרון דרך גדילתו, ועפ"י החזו"א, מכיון שאין לזה מקור, והוא נגד הסברא, ולא נהגו כן מעולם, וגם החזו"א עצמו (ותלמידיו) לא נזהר בזה. [אא"כ בנשברו במקום חיבורם, דאז יש מקום לחוש לספיקת החזו"א].



ט. לפי הנ"ל נמצאו דברי החזו"א תמוהים ומופלאים ללא הבנה. והוא עצמו הרי נהג היתר בזה. וכנ"ל. אך לפי מה שהוכחנו לעיל (או' ה') דברי החזו"א בסקל"ב דכוונתו לפסול דווקא בנדלדלו ע"י שבירה, ה"נ כאן שמוכח מדבריו שהוא המשך לדבריו שם¹⁸, מיירי בכה"ג דווקא (וגם מדבריו כאן יש עוד משמעות דמיירי בכה"ג).¹⁹ ולפ"ז דבריו מיושבים כמין חומר.²⁰ דאה"נ כשאין שום שבירה בחיבור העלים לא עלה על דעתו

18 ממש"כ אפילו אין פוסל משום ניטל וכו' ולפ"ז נפל בבירא הכשרא דנדלדלו העלים. דפשוט דהכוונה כהמשך לנידונו לעיל לפסול או להכשיר בנדלדלו עלי ערבה והדס, משום ניטל. יש להבין מש"כ כאן לשון "נפל בבירא" הכשרא דנדלדלו העלים. הרי יש פתרון קל לכאו' לסלק חסרון דרך גדילתו ע"י שיזקוף העלים (באיגוד / קוישל) וכמו שהתחיל החזו"א בדבריו כאן [וכ"כ בארחות רבינו הנ"ל שכן עשה הקה"י לגבי כפיפת ראש הברד].

אך לדברינו דמיירי בשבירה, אולי י"ל דע"י הזקיפה ישתברו הגבעולים לגמרי [או רוב החיבור, שדינו ככולו, כמשו"כ הראב"ד ועוד לגבי ניתק רוב החיבור בעלי הלולב]. ולכן פתרון הזקיפה הוא מפוקפק במציאות. גם ממאי דעסיק כאן גם בעלי הדס יש משמעות דמיירי בשבירה ראה לעיל סוף אות ה'.
20 זולת מה שהערנו שסמך ללמוד דין העלים מדברי השל"ה דמיירי בברד, אך כבר הערנו שם (הערה 13) דאכן כן מורה לשון הבה"ט לחוד דמיירי לגבי עלים. ולנידונו יש להוסיף דה"נ ממאי דמיירי הבה"ט מקודם לגבי נשרו, יש משמעות דמיירי בהמשך לגבי שבירת העלים עכ"פ (ועכ"פ החזו"א שהבין כוונתו לגבי עלים, הוכרח לפרשו כן. לדברינו).

21 כשנשבר במקום חיבורו, הדלדול בולט יותר וגם ניכר גורם הדלדול, ושפיר שייך להבדילו מהנגרם מחמת שדרכו בכך [ויל"ע מה הדין כשאינו ניכר], והבן.

22 לפ"ז גם מיושבת התמיהה איך לא התייחס כלל הקה"י [בארחות רבינו] למורה דרכו החזו"א שכתב חומרנו לגבי עלים. ואילו הוא למד צד להחמיר בראש הברד כפוף, וביטל לגמרי צד לחוש כן לגבי עלים (כנ"ל הע' 8). ואפילו לא התייחס שבחזו"א מפורש דלא כדבריו, ודלא כסברתו הנ"ל (או' ה' מס' 3) ולדברינו נתרופף התמיהה (וראה בהמשך תוספת ביאור). ויתכן גם שמכיון שהוא כן ראה את השל"ה בפנים, ונוכח דמיירי רק לגבי ברד.

והיותר נראה דב' המהלכים יחד נכונים, דלא פשיט"ל לגמרי דמיירי בשבירה דווקא, ולכן לגבי ראש הברד חש לדבריו, מחומרא בעלמא (כדמוכח מדבריו שם) אף כשאין בו שבירה. אבל לגבי עלים דנוסף גם דהשל"ה לא מיירי בעלים, איכא ב' לטיבותא ולא חש לזה, דו"ק והבן. (והחזו"א עצמו לא חש גם בראש הברד כמשו"כ שם או' ז').

ועפ"ז מיושב מה שתמה הרב הכותב בארחות רבינו (שם או' ד') שהקה"י אמר "דיש כאלה" הסוברים שלא יוצאים המצוה כשראש הערבה כפופה. ותמה שם מה שלא הזכיר במפורש את "החזו"א" שעל דבריו מבוססת חומרא זו. אבל להנ"ל הוא מובן שאכן לא סבר שזהו כוונת החזו"א, אלא שחש מחומרא בעלמא להסוברים כן בכוונתו, וכנ"ל.

הרב מתתיהו שווארץ

פתרון לעריכת צוואה על רכוש שיזכה בו לאחר מותו

יש מקרים שאנשים באים לערוך צוואה על נכסיהם כדת וכדין, אך רוצים לערוך צוואה גם על רכוש שיזכו מכוח דין ירושה לאחר מותם. ונחלקו לג' סוגים כדלהלן.

א. אלו שעורכים צוואתם בגיל מוקדם [מסיבות הכרחיות], והוריהם בחיים לאורך ימים ושנים, ורוצים לערוך צוואתם שיחול גם על הרכוש שיירשו מהוריהם לאחר מות הוריהם. ב. אלו שיש להם אח ל"ע שאין לו יורשים - בנים ובנות, [ואעפ"י שיש לו אשה, הרי היא אינה יורשת ע"פ הלכה] והאחים הם יורשיו ע"פ הדין, ורוצים לערוך צוואה גם על רכוש שיירשו מאחיהם לאחר מות אחיהם.

ג. הסוג השלישי הוא דוגמא רחוקה יותר אך למעשה זה ג"כ נוגע להלכה, מדין ירושה לאחר מותו. והוא, כשאחד עורך צוואה על רכושו ואין לו הורים ולא אחים מורשיים, אך אחד מיורשיו כגון אחד מבניו של עורך הצוואה אין לו יורשים ל"ע (אין לו בנים ובנות) והאב עורך צוואה על נכסי עצמו, וגם במקרה שהאב ילך לב"ע לפני בנו שנים רבות, ובנו ילך לב"ע רק אחרי שנים רבות אחרי פטירת האב, אך כיון שאין לבן יורשים הרי היורש הוא אביו, אף לאחר שנים רבות, ונמצא שהאב קיבל מנכסי בנו לאחר מותו.

ויש לבאר אם צוואת האב יחול גם על חלק זה שיגיע לחלקו רק לאחר שנים רבות, והאם חלוק הדבר אם יציין האב שצוואתו כוללת גם מה שמגיע אליו גם אחרי מותו, או שלא יועיל לו לאב ואף שיכתוב כן, צוואתו לא תכלול חלק זה.

א. ג' שאלות הנ"ל אפשר לדון בכל אחת בשני אופנים שונים.

אופן א. כשכותב בצוואתו לדוגמא שנותן הכל לאשתו [ובאופן המועיל שלא יהא לה רק דין אפוטרופוס כמבואר בספרנו משפט הצוואה (מהדורת תשע"ז) חלק א' עמוד 6/מ] כולל מה שיגיע גם לאחר מותו מכח דין ירושה, וכמו שיתבאר להלן.

אופן ב. במצב שכותב בצוואתו לדוגמא לחלק כל נכסיו לבניו ולבנותיו שווה בשווה [ובאופן שאין האיסור של לא תיהוי בי עיבורי אחסנתא, כשיש היתרים], כולל מה שיגיע גם לאחר מותו מכח דין ירושה וכמו שיתבאר להלן.

ושאלות אלו מתחלקים לשנים, א] האם המוריש בצוואתו התכוין בכלל גם לחלק זה, ב] אף אם נאמר שנתכוין לזה, האם יועיל צוואתו ע"ז.

סדר ותוקף הצוואות המתוקנות

ב. הנה סדר ותוקף הצוואות הוא כדלהלן, והוא כי על רכוש שאפשר כהיום [דהיינו ביום עריכת הצוואה] להקנות דהיינו דברים שהגיעו לרשותו כבר היום, רכוש זה מקנה למוטבי הצוואה באופן המועיל ובדרך כלל הוא מקנה גוף הנכסים מהיום ופירותיהם לאחר מיתה [הנקרא גוף מהיום ופירות לאחר מיתה] ועל רכוש שכהיום עדיין לא הגיע לרשותו, ורק יגיע לרשותו אח"כ

במשך ימי שנותיו, אחרי כתיבת הצוואה, הרי מעיקר הדין אי אפשר להקנות דברים שלא באו לעולם ולרשותו.

אך כדי שיהא תוקף לצוואתו גם על רכוש כזה, עושים את הצוואה כתקנת חכמי ספרד וכדרך שטר חלק חצי זכר דהיינו שהמצווה מודה שחייב לכל מוטב סכום גדול למאוד (הרבה יותר ממה שנותן לכל מוטב וכנסח שהיה מקובל לעשות בכל שטר חצי זכר, וכן כפי נוסח הצוואה המופיע במשפט הצוואה

אחת קודם מותו, ומה שיגיע אח"כ יחולק רק לפי דיני ירושה ע"פ ד"ת דהיינו אך ורק לבניו הזכרים.

אבל בנוסח הצוואה בספר משפט הצוואה מהדורת תשע"ז הוספתי על זה בסעיף א' בזה הלשון; "וגם לרבות כל סוגי רכוש שיגיע לזכותי גם לאחר פטירתי", ע"כ לענייננו, ובנוסח זה כתבתי בדווקא לשון יגיע לזכותי ולא כתבתי לשון יגיע לרשותי, כי לא שייך כ"כ רשותי לאחר מותי ומשא"כ לזכותי שייך קצת לומר.

ובנוסח זה תהא כוונת הצוואה גם על רכוש שיגיע לאחר מותו ומסתבר שזה כולל גם ירושה שיזכה לאחר מותו, (אע"פ שיש לדון בזה אם יועיל, ע"פ האמור להלן אות יד - טו) ותוקף הצוואה ע"ז יועיל מדין התחייבות וכנ"ל.

מכוח אבנה דאבא - מכוח אחוה -

מכח אחוה דאבא קאתינא

ד. אלא דיש לדון מצד אחר ולומר שאין כל תוקף לצוואתו לגבי רכוש זה, אף שיכתוב בפירושו שצוואתו מתייחסת גם לירושה מסוימת המיועדת לו להורשה.

והוא דיוורשו ע"פ דין תורה דהיינו הבנים הזכרים יכולים לטעון שהם עוקפים את המוריש ויורשים ישיר את המת, וא"כ אין לצוואה שום תוקף כיון שירושת הסבא כלל כלל לא הגיע לידי רשות המצווה. [והעירני לעיקר טענה זו ידידי הגאון רבי משה אורי מרק שליט"א].

ובאופן הראשון, שיש למוריש, הורים בחיים שעתיד לירש אותם, באופן זה יאמר הנכד דהיינו בן הנפטר שהוא נכד להסבא, שהוא יורש את אביו ישיר, ומכוח אבנה דאבא קאתינא.

וא"כ לא זכה בהם אביו הנפטר וזה לא הגיע כלל לרשותו של אביו, ואביו לא ירשו כלל, והוא ירש את הסבא ישיר.

וכן באופן השני שיש למוריש אחים וכתב בצוואתו שתתייחס גם על רכוש שיירש מאחיו,

- נוסח הארוך) או שמתחייב סך השווה לחלקו של כל מוטב כפי שעת חלוקת העיזבון [נוסח הצוואה בספר משפט הצוואה בנוסח הקצר וכן נוהגים רבים כהיום לכתוב כן בצוואות] ובאם המוטבים יקבלו חלקם כפי המופיע בחלוקת הנכסים בצוואה יפטרו היורשים מהחוב וכו', כמפורט בנוסח הצוואה שם.

ובנוסח זה מרוויחים שהצוואה וחלוקת הרכוש יהא להם תוקף ע"פ הלכה, הן על דברים שיש לו כהיום והן על מה שיגיע לרשותו רק אחרי עריכת הצוואה.

והיינו שהבנים היורשים ע"פ ד"ת את אביהם המוריש ירצו [ברצון או שלא ברצון] לקיים הצוואה, כי אם לא יקיימו הצוואה, יצטרכו לשלם יותר כיון שיש לאביהם חוב שהתחייב למוטבי הצוואה, והרי החובות הם קודמים לפני חלוקת הירושה ע"פ דין.

ובזה האופן לכאורה אפשר לערוך צוואה גם על רכוש שיגיע לאחר מותו, והיינו שכותב שצוואתו מתייחסת גם לרכוש שיגיע לאחר מותו ויכתוב מפורש גם על ירושה שיגיע לו ממורישיו.

ואח"כ כשכותב שמתחייב למוטבים סך השווה לחלקם בעיזבון, יוצא שהחוב הוא גם כנגד מה שיירש אחר מותו וכמה שיהיה הירושה שיירש, כנגד זה מתחייב למוטבים ובוה יצטרכו יורשיו לקיים צוואתו גם על רכוש זה שיגיע לרשותו.

נוסחאות הצוואה בספר משפט הצוואה

ג. בספר משפט הצוואה מהדורת תש"ס - תשס"ה נכתב בנוסח הצוואה שהצוואה מתייחסת לרכוש שיגיע לרשותי שעה אחת קודם פטירתי (הנוסח שם לא כ"כ ברור, אך זוהי הכוונה בנוסח שם, וכמפורש שם בהקדמה בהסבר נוסח הצוואה).

הנה בצוואה שנערכה בנוסח זה, פשוט וברור שהצוואה לא תתייחס לרכוש שיגיע לאחר מותו, ואדרבא הצוואה תתייחס להדיא רק על מה שיהיה ברשותו שעה

וגם על הצד שיכתוב מפורש שכולל גם מה שיירש מאביו - אחיו - בנו, גם בזה יש צד לומר שכיון שבאמת לא ירש ומאיזה סיבה שהיא, א"כ החוב לא יהיה נגד זה.

ורק באופן שיכתוב שהחוב הוא גם כנגד עזבון אביו - אחיו - בנו, והמכוון יהיה ברור אף שלא יגיע לידו מאיזה סיבה שהיא, בזה האופן פשוט וברור שהאב ישאר חייב כנגד העזבון שרצה לירש.

ונפ"מ בכל זה אם יש חוב או לא.

הנה באופן שהאב נתן הכל לאשתו, א"כ בזה האופן יקחו היורשים הכל והאב ישאר חייב לאשתו.

אך באופן שהאב יחלק נכסיו לדוגמה בין בניו ובנותיו שווה בשווה, בזה האופן יצא שאם בניו הזכרים יטענו מכח אביו דאבא, או אחוה דאבא או אחינו אנו יורשים, וכוונתם שיירשו את אביהם לבד ללא אחיותיהם - הבנות, א"כ יצא דהאב חייב חוב למוטבי הצוואה ובוזה האופן יצא שהבנים הזכרים שירשו את האב ממה שהיה לאב בעצמו ללא הירושה, הם הם יורשי האב והם יצטרכו לפרוע חוב אביהם מהחלק שהם כן ירשו את האב עצמו.

וא"כ יהא תלוי כמה ירשו מאביהם, ללא חלק זה שהגיע אחר מותו, דאם ירשו רק חלק קטן, והירושה הבאה אחר כך היא חלק גדול, באופן זה יהא כדאי להם לירש ישיר את המוריש אע"פ שיצטרכו לפרוע החוב מהחלק שירשו כיון שחלק הישיר הוא הרבה יותר, ומשא"כ כשיירשו מאביהם חלק גדול. וירושה הבאה אחר כך היא חלק קטן, בזה האופן לא יהא כדאי להם לירש ישיר את המוריש החדש, כיון שבזה האופן לא ירוויחו כלום כיון שיצטרכו לפרוע את כל מה שירשו, ולא ירוויחו כלום.

כשיש למוריש חובות לאחריים

ה. והנפ"מ הגדולה בכל זה הוא, לא רק כשערך צוואה ע"י התחייבות, רק גם באופן שהאב כלל לא ערך צוואה, רק שלהאב

יכולים בניו הזכרים לטעון שירשים ישיר את דודם אחי האב, ומכוח אחוה דאבא קאתינא.

וכן באופן השלישי באב שערך צוואה, וכתב שצוואתו כוללת גם מה שיירש לאחר מותו, ואחד מבניו לא היו לו יורשים - בנים וא"כ האב אע"פ שנפטר לפני שנים רבות, הוא הירש ע"פ דין של בנו וא"כ לכאורה היו צריכים לקיים צוואתו גם על חלק זה, אעפ"כ יכולים בניו הזכרים לטעון שירשים ישיר את אחיהם וטוענים מכוח אחוה קאתינא, וא"כ א"צ לקיים צוואת האב כלל.

והנה בג' אופנים אלו שכתבנו שיכולים היורשים לטעון מכוח אחר קאתינא ולא יקיימו צוואת המוריש. אעפ"כ פשוט שהמוריש ישאר בעל חוב למוטבי הצוואה והיינו כיון דהמוריש כתב צוואתו שמודה שהתחייב סך השווה לכל מוטב לפי חלקו בעיזבון וכולל מה שיגיע לאחר מותו, א"כ הרי התחייב גם כנגד הסך שיגיע לרשותו מירושת האחר. אעפ"כ אין היורשים חייבים מעיקר הדין לשלם חובות מורישם כשלא הוריש להם נכסים שיש מהם לשלם החוב וראה שר"ע חושן משפט סי' ק"ז בענין לשלם חובות אביהם כשלא השאיר להם ממה לשלם דפסק דפטור [וראה במשפט הצוואה ח"א עמודים תסח - תעד דברי הפוסקים החולקים והסבר הדברים].

במענת אביו דאבא -

לא יהא חוב על המוריש

אלא דיש לדון דבאופן שלא כתב בצוואתו מפורש כולל גם מה שיירש מפלוני, רק יכתוב רק מה שיגיע לזכותו גם לאחר מותו, בזה יש לדון ולומר דלא ישאר האב המוריש בעל חוב, כיון [דעל הצד] שהם יורשים את המוריש, א"כ יוצא שהאב לא ירש, ואם האב לא ירש, א"כ גם לא הוריש, וא"כ גם לא התחייב כנגד זה כיון שזה לא הגיע לרשותו, והכל על מקומו יבא בשלום. [וראה להלן אות ט"ו מש"כ בענין ראוי שנכתב בשטר חצי זכר מה זה כולל ומה אפשר להכליל בדבריו].

והאבא כתב בצוואה שתתיחס גם לזה, שכתבנו לעיל, שבהם ירושת הסבא וכו' הוא חלק גדול והחלק שקבלו הבנים בעיזבון אביהם זה חלק קטן, כדאי להם לומר שיורשים ישיר את הסבא, הדוד, האח, ואע"פ שיצטרכו לפרוע לאחיותיהם ולמוטבי הצוואה את חוב אביהם כנגד נכסים אלו, אעפ"כ ירוויחו כיון שירשו בפועל רק קצת, ויחזירו חוב אביהם רק מהמקצת שקיבלו וכנ"ל.

עפ"ז יש לדון באופן שהבנים זכו בעיזבון אביהם ע"י קנין והתחייבות ולדוגמא, כשכל נכסיו היו בעין בעת עריכת הצוואה וזכו רק ע"י קנין.

[יש צוואות שהנוסח הוא שמה שאפשר להקנות מקנים ומה שא"א להקנות מתחייבים כנגד זה, אך יש צוואות שהנוסח הוא שמקנים הכל וגם מתחייבים כנגד הנכסים על אף שהם בעין ושייך להקנותם בזה ללא צורך בהתחייבות ויש לדון אם יהא שייך האמור להלן]

הנה בזה יש לדון ע"פ המבואר בשו"ע אבן העזר סי' ק' סעיף א' וז"ל מדינא דגמרא הכתובה דהיינו עיקר כתובה ותופסת אינם נגבים אלא מן הקרקע ומתקנת הגאונים נגבים אף מן המטלטלים וכו' ודווקא מטלטלי בני חרי אבל אם מכרם הבעל או נתנם במתנת בריא אינו גובה מהם, והוסיף הרמ"א הג"ה וי"א דווקא שנתן לאחרים, אבל אם נתן ליורשיו במתנת בריא אשה גובאת כתובה מהם דכל מה שנתן ליורשיו אינו אלא כירושה והאשה גובאת כתובה משם ע"כ.

וראה בח"מ סק"ז ובב"ש סק"י דאין הדברים מוסכמים ויש חולקים ע"ז, ובב"ש הוסיף מיהו בתשובת רש"ך סי' א' סי' ל"ד כתב היורשים י"ל קים לן כהני פוסקים דאין חילוק בין אם נתן ליורשיו לבין אם נתן לאחרים, גם כתב שם מלווה בע"פ אינו גובה מיורשים, ע"כ, ויעו"ש הדברים באריכות ובנו"כ כל דין זה.

המוריש היה חובות שהיה חייב לאחרים, וא"כ באופן זה לא ירשו יורשיו כלום, כיון שכל ירושת אביהם או דודם או אחיהם, הכל ילך לבעלי החוב.

וגם באופן שיתן לבניו הזכרים ע"י קנינים ולא רק דרך ירושה, מ"מ בדרך כלל בכל צוואה כותבים שהצוואה מתייחסת רק אחרי ניקוי כל החובות, וא"כ לא יקבלו בניו כלום כיון שיש לאב חובות, וראה עוד להלן אות ו' כשנתן לבניו ע"י קנינים].

ומשא"כ כשירשו ישיר את אבי אביהם - או דודם - או אחיהם בזה לא יקבלו בע"ח של אביהם כלום, כיון שזה לא הגיע כלל לרשותו.

והגרעק"א בשו"ת קמא סי' קל"ב ובתוספות על המשניות כתב נפ"מ זו לגבי ירושת אח אם יורשים ישיר את האח או רק דרך אביהם, והנפ"מ אם היה לאב חובות.

כשעשה המוריש צוואה עם קנינים

גם לבניו הזכרים - היורשים

ו. הנה יש 2 נוסחאות צוואה, ובמשפט הצוואה בנוסח הארוך, הנוסח הוא שהבנים הזכרים יורשים הכל מכח דין ירושה ע"פ דין תורה, ורק לבנות שאין יורשים ע"פ דין, להם הוא מקנה בקנינים, ועל החלק שא"א להקנות מתחייב להם כנגד מה שיזכו ע"פ הצוואה.

אולם הנוסח שם בנוסח הקצר, וכן יש כהיום שעושים כן, שגם הבנים הזכרים מקבלים חלקם בעיזבון רק ע"י קנינים וע"י התחייבות וכמו שהבנות מקבלים, וכל מוטבי הצוואה בנים ובנות מקבלים חלקם ע"י קנינים והתחייבות ומשאירים דבר מסוים שבזה יקויים דין ירושה דאורייתא. ויש סיבות למה עורכים הצוואה בנוסח זה (ואכ"מ).

בנוסח זה שהבנים מקבלים חלקם בקנין והתחייבות יש לדון באופן שהאב ערך צוואה לדוגמה לבנים ובנות שווה בשווה ועתה הגיע ירושת סבא או דוד או אח,

רכוש זה שכיון שכבר הגיע לזכותו לפני מותו, ואף שיכולים לחזור בהם, אך כ"ז שלא חזרו בהם, זכה בהם, וא"כ פשוט שיהא תוקף לצוואתו גם ע"ז, אלא דהיה מקום לדון על החלק של המורישים שאי אפשר להקנות וכל התוקף לצוואתם הוא רק ע"י חוב אם זה ג"כ נקרא הגיע לזכותו כיון שהמוריש התחייב כנגדם למוריש האמצעי וע"כ כבר זכה בחוב, ומסתבר שיועיל גם ע"ז.

אך באופן שערכו צוואה רק לאחר פטירת המוריש האמצעי - האב - וכו', הנה אם כתבו בצוואה שנותנים גם לבן זה הנפטר, באופן זה פשוט שנפטר א"י לזכות ולא יהא תוקף לצוואתם, וחלק זה יכלל חזרה לרכוש שלא נערך ע"ז צוואה כלל, וירשוהו יורשי המוריש, אלו שיוורשים ע"פ ד"ת.

מבח אבוה דאבא קאתינא

ח. עתה נביא את דברי הגמרא והראשונים ודברי הפוסקים ומהם יבואר דין זה.

בבא בתרא דף קנ"ט ע"א איתמר בן שמכר בנכסי אביו בחיי אביו ומת, בנו מוציא מיד הלקוחות וזו היא שקשה בדיני ממונות, ולימרו ליה אבוך מזבין ואת מפיק, ומאי קושיא דילמא מצי אמר מכח אבוהא דאבא קאתינא תדע דכתיב תחת אבותיך יהיו בניך תשיתמו לשרים בכל הארץ, וכו', ובהמשך הגמרא אלא לעולם כדאמרינן מעיקרא ודקא קשיא לך תחת אבותיך יהיו בניך, ההוא בכרכה הוא דכתיב, ומי מצית אמרת בכרכה כתיב אבל לענין דינא לא, והתניא נפל הבית עליו ועל אביו עליו ועל מורישיו והיתה עליו כתובת אשה ובעל חוב, יורשי האב אומרים הבן מת ראשון ואח"כ מת האב, ובע"ח אומר האב מת ראשון ואח"כ מת הבן, מאי לאו יורשי האב בני, מורישיו אחי, ואי ס"ד לא מצי אמר מכח אבוהא דאבא קאתינא דכי כתיב תחת אבותיך יהי בניך בכרכה כתיב, כי מת הבן ואח"כ מת האב מאי הוה נימא להו בע"ח ירושת אבוהון קא שקילנא, לא יורשי האב אחיו מורישיו אחי דאבוה.

ועפ"ז יש לדון באופן שיהיה הצוואה גם ע"י קנינים והתחייבות וכנ"ל האם באופן זה יגבו מבני הזכרים, החלק שזכו בצוואה ע"י קנינים דהיינו האם יגבו רכוש שהיה לאביו בעת עריכת הצוואה ואשר הקנם בקנינים מהיום ולאחר מיתה, כיון דא"א לגבות ממתנת בריא שנתן להם האב.

וכן יש לדון איזה דין יש להתחייבות הצוואה כיון שבמלוה ע"פ כתב הרש"ך הנ"ל דאינו גובה מהיורשים.

אך נוסח הצוואה בספר משפט הצוואה, הינה צוואה עם עדים כדין שטר בעדים ודינם כמלוה בשטר, וא"כ יש לדון בכל זה ולא באתי בזה לברר פרט זה, רק לציין שבדון זה יהא תלוי בכל הנ"ל.

בצוואה שנכתב שהמסרב יפסיד חלקו - וחלקו יחולק לשאר מוטבי הצוואה

יש להוסיף שבצוואות המתוקנות וכן בצוואה בספר משפט הצוואה הוסיפו שמי שמסרב יפסיד את חלקו ובנוסח מהדות תשע"ז נוסף שחלקו יחולק לשאר מוטבי הצוואה, בזה האופן, אף שיקנה האב לבנו נכסיו בקנין ולא רק ע"י ירושה יצטרך הבן לקיים צוואת אביו, דאל"כ יפסיד כל חלקו בעיזבון אביו, ואה"נ דאם יהא כדאי לו להפסיד והוא כשהירושה מהזקן הוא הרבה יותר, אין זה עצה ופתרון לזה.

כשהמוריש של המוריש

עשה צוואה על נכסיו

ז. יש לדון באופן שאבי המוריש - הסבא או אחיו או בנו ערכו צוואה על נכסיהם, וערכו הצוואה כדת וכדין עם קניינים והתחייבות כנוסח הצוואה המתוקנת.

הנה באם ערכו צוואתם קודם לצוואת המוריש, או אפילו אח"כ אך קודם פטירת המוריש, א"כ יצא שכבר בעת כתיבת הצוואה או קודם פטירתו זכה כבר בירושת מורישיו ע"י קניינים וע"י התחייבות, א"כ פשוט וברור שלצוואתו תהא תוקף גם על

מה שאירש מאבא היום מכור לך בכך וכך ומת הבן בחיי האב ואח"כ מת האב בן הבן מוציא מיד הלקוחות ואינו צריך להחזיר דמים שהרי אביו מכר דבר שלא בא עדיין לרשותו ונמצאו הנכסים ברשות האב וזה יורש אבי אביו, עכ"ל.

ירושת אח וירושת אחוה דאבא

מכח משמוש או לא

ט. נחלקו הראשונים האם כשאח יורש את אחיו כשאין לו בנים, האם יורש את אחיו ישירות, או כיון דבאמת כשאחד מת בלא בנים יורש אותו אביו, ורק כשאין לו אב יורש אותו אחיו, וי"ל דבאופן זה האב יורש את בנו בקבר, ובניו והיינו אחי הנפטר יורשים אח"כ את האב והיינו שהאחים יורשים את אחיהם מכח משמוש האב בקבר, ונחלקו בזה הראשונים והאחרונים ויש הרבה נפ"מ בזה.

ואחד מהם הוא: כשהיה לאב חובות, אם נאמר שהאב יורש את בנו, והאחים יורשים אותו מכח משמוש אזי יכול בע"ח של האב לגבות, (כלי לודן בשאלה האם בע"ח גובה מראוי), אבל אם אח יורש ישיר את אחיו, אין כאן מקום לבע"ח של האב כאן כלל, כיון שזה לא הגיע כלל לאביהם. ונפ"מ זו כתב הגרעק"א בשו"ת קמא סי' קל"ב.

והיות והדברים ארוכים למאוד, ע"כ נקצר בזה ונציין רק עיקרי הדברים:

הבעל התרומות בשער מ"ח חלק ג' סעיף ב' כתב וז"ל ומצאתי כתוב דאיכא לעיוני אי אמרינן הכי בשאר יורשין או לא, כגון חנוך שירש אחי אבא אם בע"ח דראובן גובה מחנוך, מי אמרינן דלימא דאבי אביו הוא דאיתיה להאי דינא משום דכתיב תחת אבותיך יהיו בניך, או דלמא לא שניא, ומיהו לכאורה נראה כן מהגמרא דה"ה לשאר יורשין, דהא מקשינן מנפל הבית עליו ועל אביו ועל מורישו מאי לאו יורשי האב בריה מורישו אחי, ופירוש מורישו אחי כגון שנפל הבית על ראובן ועל שמעון

ומבואר בגמרא שאם הבן - בן הזקן - היה חייב לאחרים יכולים בניו והיינו נכדי הזקן המוריש, לומר שיוורשים ישיר את אבי אביהם וע"כ אע"פ שאביהם היה חייב לאחרים, אעפ"כ הם עוקפים אותו ויוורשים ישיר את זקנם ומעולם לא הגיע הירושה לידי אביהם וע"כ אינם חייבים לפרוע חוב אביהם.

ויש ראשונים שיצאו לדון שהנכדים א"צ לשלם חוב אביהם - בן הזקן - מטעם אחר, והוא דאין בע"ח נוטל בראוי, והוא כיון דהירושה לא הגיע ליד הבן בחייו ורק אחרי מותו ירש את אביו בקבר מיקרי ראוי ואין בע"ח גובה חובו בראוי, וא"כ אין צריכים כלל לכל הטענה של מכח אבוה דאבא קאתינא, וראה תוס' שם ד"ה ולימרו ליה שדנו בעיקר הדין אם בע"ח נוטל בראוי או לא, ונחלקו הראשונים בדין זה אי בע"ח גובה ויובאו דבריהם להלן אות יא, ועל צד זה שאין בע"ח נוטל בראוי נוסף לנו עוד טעם שהיורשים א"צ לשלם חוב אביהם.

ובשו"ע חושן משפט הובא דין זה פעמיים: א. בסי' ק"ד סעיף ט"ז וז"ל [כפול לקמן סי' ר"פ סי"ב] לזה שאין לו מה לפרוע ונפל הבית עליו ועל מורישו ובני הלזה אומרים אבינו מת ראשון וירש את מורישו בקבר והורישו לנו ואין לבעל חוב ליטול ממנו כלום (שהרי אין בעל חוב נוטל בראוי, טור ס"ס זה) והמלוה אומר המוריש מת ראשון ונמצא שזכה הלזה בנכסים מחיים ובע"ח גובה מהיורשים הדין עם היורשים עכ"ל.

[ובשו"ע סי' ר"פ סעיף י"ב כתב וז"ל נפל הבית עליו ועל אביו או על אחד ממורישו ואין ידוע איזה מהם מת תחלה והיתה עליו כתובת אשה ובע"ח הנכסים בחזקת היורשים ואין לאשה ולבעל חוב כלום, עכ"ל]

ודין זה הובא עוד גם בסי' רי"א סעיף ג' וז"ל היה אביו נוטה למות ולא היה לו צרכי קבורה ומכר לאחד לצרכי קבורה ואמר ליה

י"ט סק"ג מה שהביא דברי הרמב"ם (רוצח פ"א ה"ב-ג).

[וראה משפט הצוואה חלק ב' סי' ל"ז אם יש דין דהנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה בכך אחיו והבאתי לדון בדברי האחרונים אם אח יורש מכח משמוש או לא וזה אחד מהנפ"מ אם אח יורש ישיר או שזה רק מכח משמוש, וראה שם שיטת הקצוה"ח סי' רפ"א סק"א ודברי נה"מ שם סק"א דהבינו דיש דין הנחלה דריב"ב אף בירושת משמוש ודלא כדברי רעק"א בגליון השו"ע שם יעו"ש וראה עוד בקצוה"ח סי' רנ"ג סק"ח דס"ל כהד"מ דהוה מדין משמוש].

ובדברי הרמב"ן בסוגייתנו ד"ה האב כתב דהוה מדין משמוש, וכ"כ בפירושו לתורה במדבר כ"ז ט' יעו"ש, וראה רמב"ן בימות ל"ז ע"ב ד"ה ספק ומה שכתב באבי עזרי נחלות פ"א ה"ג לדון בדבריו דמשמע להיפך יעו"ש.

גם הב"י והדרכי משה נחלקו בזה, ובחו"מ סי' רנ"ג ד"ה ואמאי, ס"ל דיוורש את אחיו לא מדין משמוש כ"א בעצמותו יורש את אחיו, והדרכי משה שם אות ח' חולק וסובר דאח יורש מכח משמוש, וכ"כ רעק"א בתשובה קמא סי' קל"ח ודייק כן מהב"י והביא דברי הד"מ שחולק ויעו"ש מש"כ לדון אם צריכים לשלם חוב אביהם יעו"ש, וראה אמרי משה סי' ל"ח מש"כ לפרש בדעת הב"י, יעו"ש, אמנם בשו"ת רעק"א החדשות סי' ט"ו הקשה שדברי הב"י סותרים למש"כ סי' רע"ז סכ"ד בדעת הרמב"ם, ולכן כתב שצריך לחלק שאם אחיו קיים הוא יורש בעצמותו אבל אם גם אחיו מת הירושה באה אליו רק דרך האב, יעו"ש.

י. ולמעשה הנה היות ונחלקו גדולי הפוסקים בזה והגרעק"א בשו"ת קמא סי' קלח נשאל ע"ד סילוק הנחלה אב מבניו שישנם כעת בבית אמם הגרושה, ויצא לחפש עצות מה לעשות יעו"ש ובסו"ד כתב אחרי שהביא דברי הב"י הנ"ל שאח יורש

וקאמרי יורשי האב שהם בני ראובן מת ראשון ואח"כ מת שמעון ומיניה דשמעון ירתינו ולא מראובן אבינו, אלמא אפילו בשאר יורשין אמרינן שאין בע"ח גובה מהן, אי נמי י"ל יורשי האב בני מורישי אחי דקא אמרינן בגמרא אעליו ועל אביו קאי, אבל אעליו ועל מורישיו שהן אחי יורשי האב נמי אחי כגון שנפל הבית עליו ועל שמעון ואומרים לוי ויהודה אחיהם ראובן מת ראשון ואח"כ מת שמעון ואין אנו יורשים מראובן כלום, אבל לעולם דווקא באבי אביו דא"ל תחת אבותיך יהיו בניך אבל בשאר יורשין לא, וכיון דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי אזלינן בתר סברא ואין לך בו אלא חידושו בלבד, והוא אבי אביו, אבל בשאר יורשין לא, וכן ראוי לדון, ע"כ כתב הכותב, עכ"ל

הנה אע"פ שהבעה"ת כתב דבריו לגבי אחוה דאבא ולא על ירושת אח, אעפ"כ כתבו הרבה דה"ה ירושת אח ולדבריו לא יוכל לטעון אח שיוורש ישיר את אחיו.

ובשיטת התוס' אם אח יורש מכח משמוש או לא, ראה במהרש"א ק"ח ע"א על תוס' ד"ה ואחין וכן במהר"ם שיף, וכן יעויין בתוס' דף קי"ג ע"ב ד"ה מקיש ובמהרש"א שם ורעק"א בשו"ת סי' קל"ח דן מדברי התוס' דף ק"ח ע"ב יכול (השני) יעויין בדבריהם.

ובשיטת הרשב"ם, ראה מח"א זכיה ומתנה סי' מ' ובקובץ שיעורים סי' שד"ם ובקהלות יעקב סי' מ"ב ד"ה ומדברי יעו"ש.

ובשיטת הרמב"ם ראה דברי המ"מ נחלות פ"א ה"ג, וראה ברעק"א שסתור דבריו בשיטת הרמב"ם כי בשו"ת החדשות סי' ט"ו הוכיח מהרמב"ם נחלות פ"ב ה"ז דהוה מדין משמוש ובחי' על השו"ע סי' רפ"א ס"א כתב מדברי הרמב"ם נחלות פ"ו הלכה א-ב דאינה מדין משמוש, וראה גם רמב"ם בפ"י המשניות דמשמע דהוי מדין משמוש, וכ"כ בשיעורי ר"ש יעו"ש עוד בדברי הרמב"ם, וראה גם בחזו"א סנהדרין סי'

וכן לא יצטרך לקיים צוואת אביו על ירושה שיקבל רק אחרי מותו ממורישיו ואף אם אביו יתחייב למוטבי הצוואה גם כנגד מה שיגיע אחר מותו בפירוש, כיון שאין לצוואתו תוקף רק מדין חוב, שהרי אי אפשר להקנות דבר שלא הגיע עדיין לידו, והרי אין בע"ח גובה חובו מראוי, ואה"נ להני פוסקים הסוברים דבע"ח כן גובה חובו מראוי, נצטרך לדון לפטור הנכד מלשלם חובות אביו רק מדין מכח אבוא דאבא קאתינא.

הנה דין זה אם בע"ח גובה חובו מראוי נחלקו בזה הראשונים וכן גדולי הפוסקים ונציין כאן רק מקצתם בקוצר אמרים.

ראה רשב"ם בב"ב קכ"ה. ד"ה ועוד, וברמב"ן ב"ב שם: בשם רבינו שמואל, וכן במלחמות פרק שנים או חזין דף ז., והרא"ש בבכורות נב. והרשב"א בב"ב שם: ד"ה ומ"מ, ובטור חו"מ סי' ק"ד, סבירא להו דאין בע"ח נוטל מראוי.

לעומת זאת הרא"ש בבכורות הביא דברי רבינו אפרים דגובה. וכן בבעה"ת שער מג ח"ד בשם הרא"ש מלוניל שגובה [וראה בש"ך חו"מ סי' ק"ד ססק"א הביא דמהר"ם מלובלין סי' י"ד הבין שזהו הרא"ש והקשה שהרא"ש סתר דבריו, והש"ך כתב שזה טעות והבע"ת הביא רק דברי הרא"ש מלוניל שקדם הרבה להרא"ש שהוא תלמידו של מהר"ם מרוטנבורג, ואה"נ הרא"ש יסבור דאין בע"ח גובה מראוי ואין שום סתירה בדבריו יעו"ש באריכות הוכחותיו].

והרא"ש בבכורות כתב בשם ר"ח דמספקא ליה מילתא ובבעה"ת שער מ"ג ח"ד כתב בשם הרמב"ן שהוא מקובל מפירושי ר"ח שאין בע"ח גובה מראוי.

התוס' בב"ב דף קנ"ט. ד"ה ולימרו ליה ג"כ נסתפקו אי בע"ח גובה חובו מראוי. וראה בפנים דבריהם באריכות ובעוד ראשונים שדנו בזה.

והנה בשו"ע חו"מ סי' ק"ד סעיף ט"ז כתב המחבר וז"ל לווה שאין לו ממה לפרוע ונפל הבית עליו ועל מורישיו ובני הלווה

ישיר כתב ואולם הד"מ שם ס"ל דירושת אח מדין משמוש, א"כ אפשר דלפי דינא דבעה"ת דבירוש אחי אביו צריך לשלם חוב אביו, ה"נ בירוש אחיו, צריך לשלם חוב אביו, עכ"פ יהיה מקום וערעור גדול לדינא, ובפרט דפשטא דמילתא נראה יותר דא"צ לשלם חוב אביו, ולא שמענו מעולם מי שירוש אחיו צריך לשלם חובות אביו, ולא מצאתי תרופה לזה לסלק נחלה זו כנלע"ד עכ"ל.

וראה בפתחי תשובה שם סי' ק"ד ס"ק י"ד שהביא דברי השב יעקב סי' י"ח מש"כ לדינא בירושת אח מכח משמוש בדין פריעת חוב אביהם יעו"ש וגם רעק"א בגליון השו"ע ציינו.

ומ"מ מידי פלוגתא לא נפקא ובנוסף מה שכתב הגרעק"א כי מעולם לא שמענו מי שירוש אחיו שמשלם חובות אביו וא"כ לכאורה אין הכרעה בזה להלכה לצד אחד ויכולים לומר קים לי שירושים ישיא את אחיהם.

בעל חוב אם גובה חובו מראוי

יא. נחלקו הפוסקים הראשונים ואחרונים אם בע"ח גובה חובו מראוי, והיינו כשראובן לווה משמעון כסף ואח"כ מת ראובן ואחרי פטירת ראובן נפטר אביו של ראובן דהיינו יעקב והניח מעות, האם שמעון גובה חובו מהם או לא, כיון דלא הגיע הכסף לידי הלווה בחייו ורק אחרי מותו.

הנה לדעת הפוסקים הסוברים שאין בע"ח גובה חובו מראוי, א"כ לכאורה אין הנכד צריך כלל לדין מכח אבוא דאבא קאתינא, דבין כך לא יוכלו לגבות חובות שהבן - האב חייב, כיון שדינם כדין ראוי, וא"כ אין הנכד צריך לשלם חובות אביו מעיובון הסבא.

ויצא לנו שיש ב' סיבות למה אין הנכד צריך לפרוע חובות אביו א. מכח אבוא דאבא קאתינא, ב. אין בע"ח גובה חובו מראוי.

דאקנה ומת ולא הניח נכסים ואח"כ מתו מורישיו וכו' וכתב אח"כ דהרמב"ן בשם ר"ח כתב דבע"ח אינו נוטל בראוי ע"ש ומשמע שכן דעתו וכן משמעות דבריו כאן בשו"ע וכמ"ש בש"ך, וא"כ איך יביא הב"י דברי בעה"ת שער מ"ח הנ"ל דבירוש אחי אביו לא מצי למימר מכח אחא דאבא קאתינא וצריך לשלם חוב אביו שהרי באמת א"צ לשלם מזה חוב אביו מטעם אחר משום דאין בע"ח נוטל בראוי (והבעה"ת עצמו לא כתב זה רק לשיטת הרא"ש מלוניל שהביא בשער מ"ג הנ"ל שב"ח גובה מאותן נכסים, ויש לעיין בבעה"ת שם) ואפשר דמ"מ נפקא מינא שאי משום דאינו נוטל בראוי עכ"פ איכא משום מצוה משא"כ היכי דמצי למימר מכח אבוא דאבא גם מצוה ליכא והי"ל להביא דברי בעה"ת הנ"ל דלא מצי לומר מכח אחא דאבא וצריך לשלם עכ"פ חוב אביו משום מצוה ע"י בקצוה"ח ונה"מ מזה) יעו"ש בדבריו.

בטעם דצריכים ל'ב' הטעמים

יב. הקצוה"ח בסי' ק"ד ס"ק ט"ו כתב דצריכים לשני הטעמים א. מכח אבוא דאבא קאתינא ואין בע"ח גובה מראוי, כדי שהיורשים יוכלו לירש ישיר את זקנם ולא יצטרכו לפרוע חובות אביהם, הביא דהטור כאן הביא דאין בע"ח נוטל בראוי ובסי' רי"א כתב הטעם דמכח אבוא דאבא, וכן הנה"מ שם הביא דבריו והוא דודאי משום טעמא דמכח אבוא וכו' לא סגי, דהבע"ח י"ל אביך זכה קודם והוא משועבד לי מכוחו וכו' ולזה צריך טעם כיון דראוי הוא לא משתעבד, רק דעכ"פ יש משום מצוה לפרוע חוב אביו מנכסים של אביו, ולזה הוצרך לטעם דאנא מאבוא דאבא, דמצוה ליכא רק במקום שלא היה אפשר לבוא להבין כי אם מכח אביו, אבל כשאפשר לבוא לידו הנכסים מכח אבי אביו בלא אביו ליכא מצוה ע"ש, [ולזה ציין הפ"ת הנ"ל].

דין תפיסה

יג. הקצוה"ח שם כתב אמנם היכא דנפל הבית עליו ועל אביו ותפס מלוה, מפקין

אומרים אבינו מת ראשון וירש את מורישו בקבר והורישו לנו ואין לבעל חוב ליטול ממנו כלום [והוסיף הרמ"א שהרי אין בעל חוב נוטל בראוי, טור ס"ס זה] והמלוה אומר המוריש מת ראשון ונמצא שזכה הלוה בנכסים מחיים ובע"ח גובה מהיורשים הדין עם היורשים, עכ"ל.

והש"ך שם בס"ק כ"א כתב אמת שכ"כ הטור אבל אינו מוכרח אלא טעם אחר יש בדין זה שהוא מתני' פ' מי שמת כדאיתא בתוס' דף קנ"ט ע"א והגהת אשרי שם דמצי אמר מאבוא דאבא קאתינא ונ"מ היכא דלא מצי אמר הכי נוטל בע"ח מראוי, ויע"ש בש"ך שהביא דברי הפוסקים שדנו אם בע"ח גובה חובו מראוי, וכתב אי לאו דמסתפינא הייתי מכריע דבע"ח נוטל בראוי יעו"ש ראייתו מפי"נ [וראה בקצוה"ח סקט"ו מה שדחה ראייתו].

והש"ך כתב שהרמ"א בתשובה סי' ג' וז' שדן בזה לא הכריע בשאלה זו כלל, ורק מה שהוסיף כאן על דברי המחבר שהרי אין בע"ח גובה נוטל בראוי לאו משום דס"ל להלכה הכי, אלא לדבריו דהמחבר קאמר מדכתב ובני הלווה אומרים אבינו מת ראשון וירש את מורישו בקבר והורישו לנו אלמא דלא סבירא ליה דמצי למימר מאבוא דאבא קאתינא אלא מכח אביהם שירש אביו בקבר וא"כ אמאי זכו היורשים אלא ודאי משום דאין בע"ח נוטל בראוי וכמו שכ' הטור, ע"כ.

וע"פ מה שהרבה פוסקים ס"ל דאין בע"ח נוטל בראוי, כתב הפתחי תשובה בסי' ק"ד ס"ק י"ד, ליישב קושיתו הגדולה של הגרעק"א בתשובה סי' קל"ח שכתב וחיידוש בעיני על הבי"ב והאחרונים שלא הביאו דברי בעה"ת אלו לדינא, והיינו שיטת הבעה"ת שרק נכד יורש ישיר את זקנו מכח אבוא דאבא, ואין לך בו אלא חיידושו וכל שאר היורשים רק מכח משמוש,

וכתב הפתחי תשובה דלכאורה על הבי"ב אין חיידוש שהרי בסי' ק"ז מחודש ק' הביא דברי בעה"ת שער מ"ג לווה שכתב בשטרו

ובשו"ת עבודת הגרשוני סי' ע"ה הביא דבריהם וכתב דהשארית יוסף מזכה להיורשים הזכרים מכח ב' טעמים, א' שיכולים לומר לאחותם מכח אבי אבינו אנו באים, ב' ועוד אף שכתוב בשטר חצי זכר ראוי ומוחזק, מ"מ נכסי אבא דאבא הוה ראוי גרוע משום שמעולם לא בא הממון לידי אביהם ואינו דומה למלוה שקודם ההלוואה היה הממון ביד האב ע"כ אין לכלול ראוי זה בכלל ראוי וכו' [וראה שם עוד מה שכתב לדון גם על הצד שזה כולל גם ראוי כזה יעו"ש בפנים באריכות] וראה בעבודת הגרשוני מה שיצא לחלוק עליו וכתב גם דתרין אריוותא המהרש"ל והרמ"א כתבו דאין לחלק בין ראוי לראוי וכו' והוסיף ובלבד זה נראה כיון דבלשון שטח"ז כתוב שאם יאותו בניו הזכרים ליתן כחלק חצי זכר בכל נכסים שיניח אחריו כו' מדכתב תיבת כל משמע להדיא שרצה לכלול אפילו דבר שלא היה נכלל אם לא נכתב כל וכו' יעו"ש.

וראה גם בשו"ת צמח צדק סי' קי"ד שדן בשאלת עבודת הגרשוני, והביא דברי השארית יוסף הנ"ל לחלק בין ראוי לראוי, וכתב אבל כבר נחלקו עליו שלשה גדולי עולם המהרש"ל והרמ"א והמהר"ם מלובלין ודברי בעל ש"י בטלים ברוב וכו', ותו איכא בנוסח שטח"ז שלפנינו כמה לשונות שמוכיחים שכולל כל ראוי ול"ד ראוי סתם כגון הלואה כיון שקודם לכן נזכר להדיא כסף וש"כ ומשכנות כו' אלמא ראוי דקאמר אח"כ היינו אפילו דגרוע מחובות גם כתוב בו דכל ל' דמשתמע לתרי אפי יהא נדרש לטובת הבת וכו' יעו"ש

וראה בפתחי תשובה חו"מ סי' רפ"א סק"ט שהביא כל דבריהם באריכות, ועוד מדברי גדולי הפוסקים שדנו בזה וכעין זה יעו"ש.

והנה הש"ך בחו"מ סי' ק"ד סקכ"א הביא דבריהם והוא האריך שם מאוד בדין אם בע"ח גובה חובו מראוי, והביא דברי הסמ"ע שכתב שהרמ"א חולק על המהרש"ל הנ"ל, והש"ך יצא לחלוק עליו וכתב וז"ל וליתא דמהרש"ל שם הביא מחלוקת הפוסקים בזה

מיניה, דהא משנה ערוכה שנינו נפל הבית וכו' ומשמע דאינו גובה, וע"כ הטעם או משום דאין בע"ח נוטל בראוי או משום דתחת אבותיך יהיו בניך דא"כ לא מצוי מלוה לומר קים לי דבע"ח נוטל בראוי, וקים לי דל"א תחת אבותיך יהיו בניך, דא"כ הרי הוא חולק על המשנה וזה פשוט וברור, ויע"ש מש"כ בזה בדברי המל"מ יעו"ש.

בניית שטר חצי זכר מנכסי הזקן

כשמת בנו - החותן - בחיי אביו

ומה כולל הלשון הן בראוי

יד. נחלקו אבות הפוסקים: ה"ה המהרש"ל בסי' מ"ט (והובאו דבריו גם בשו"ת הרמ"א סי' ד') והרמ"א בשו"ת סי' ג' ומהר"ם פדוואה שם בהמשך תשו' הרמ"א והשארית יוסף בשו"ת סי' א', ועוד הרבה פוסקים, במעשה שהיה בראובן שהשיא את בתו בעוד אביו יעקב קיים ונתן לבתו שטר חצי זכר כמנהג הארץ דהיינו שכ' במתנה חלוטה שחייב לבתו ולחתנו אלף זהובים, ואלו אלף זהובים מחוייבים יורשיו לשלם, אך הברירה בידם שאם ירצו לתת לחתנו כחצי חלק זכר בכל דבר הן במוחזק הן בראוי יהיו נפטרים מן החוב הנ"ל, והנה אח"כ מת ראובן בחיי יעקב אביו וקודם שבאו היורשים לחלוקה מת גם יעקב והניח אחריו ברכה ותובע חתנו גם החצי חלק מירושת יעקב כי אמר שהם ראויים לגבי ראובן חמיו והרי כתב לו במוחזק ובראוי והיורשים משיבים כי אין לו חלק בזו וכו'.

ויצאו לדון אם בני ראובן - נכדי יעקב יכולים לטעון מכח אביו דאבא קאתינא וא"כ ירשנו ישיר את הסבא ומעולם לא הגיע לידי אבינו ועוד יצאו לדון אם בע"ח גובה מראוי כיון דירושת הסבא הוה ראוי, ופלפלו רבות בסוגיית הש"ס ב"ב קנ"ט ובסוף נקטו הן המהרש"ל והן הרמ"א והסכים על ידו גם המהר"ם פדאוה שהדין עם החתן ומקבל חצי זכר גם מנכסי הסבא, אבל השארית יוסף יצא לחלוק עליהם וג"כ דן מהא דהנ"ל,

עכ"פ מבואר מזה דראוי [דהיינו נכסי הזקן שיגיע אחר מות חתנו שהוא חותנו של זה שתובע בזה עתה חלק] אם זה נכלל בכלל ירושת חמיו והאם חמיו כיון בכלל גם לזה, נחלקו המהרש"ל והרמ"א עם השארית יוסף אם זה נכלל בכלל דברי המצווה דלהמהרש"ל והרמ"א כולל גם את זה ולהשארית יוסף אינו נכלל, ועבודת הגרשוני הוסיף לטעון דמלישנא יתירא בשטר חצי זכר שכתב "כל" כולל גם זה.

לשון ראוי מהו כולל וכן לשון כל מה שיגיע לרשותי - לזכותי

טו. הנה בכל צוואה על ירושה לאחר מותו יש ב' שאלות, א] האם בכלל נתכוין המוריש בצוואתו בחלוקת נכסיו גם לזה, ב] באופן שכן נתכוין לזה וכגון שכתב להדיא כולל הירושה שיגיע לידי מאבי - אמי, אחי - אחותי, בני - בתי, השאלה היא אם חייבין לקיים דבריו בכלל, ומכח אבוא דאבא או דאין בע"ח נוטל בראוי, ובוה יש לדון כשהשארית בעזבונו יותר מירושת מורישי וברוך חוב שאז יצטרכו לקיים צוואתו, דאל"כ היא עליהם לשלם חוב מורישים.

הנה באות יד: לעיל, הבאנו שנחלקו השארית יוסף עם המהרש"ל והרמ"א ועוד האם הלשון הן במוחזק הן בראוי שנתנו לבת בעת נישואיה בשטר חצי זכר, כולל גם ירושת הסבא זקנו של חתנו, והרמ"א והמהרש"ל ס"ל דזה כולל גם זה, והשארית יוסף כתב דזה גרע ורק הלוואה נכלל בכלל ראוי.

אולם ראיתי שיש מקום לדון ולחלק בין סוגי היורשים כיון שהם דברו רק בראוי מירושת הסבא אביו של החותן.

הנה בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' ק"י בענין שמעון שהשיא בת אחת לראובן בחייו ונתן לה שטח"ז כנהוג ואח"כ מת שמעון בלא צוואה והניח אחריו בן אחד פנוי ושתי בנות קטנות פנויות, ואמדו ב"ד דעת שמעון הנעדר והפרישו לחלק הבנות סך מסויים, ואח"כ

ולא הכריע, וגם כתב שם דאפילו היה בע"ח נוטל בראוי היו הבנים יכולים לומר מאבוא דאבא קאתינא, וגם מ"ש שם בשם תש' מור"ם ליתא דגם מור"ם מסכים לדינא למהרש"ל וכדאיתא בתשו' מהרש"ל שם ובתשו' מור"ם אי' סי' ג' וסי' ז' להדיא ולא פליגי אלא בפלפולי הסוגיא פ' מי שמת והפוסקים שעליה אבל לדינא שווים דנוטל בשטח"ז בראוי ולא מטעם דבע"ח נוטל בראוי אלא דיכול להתנות על ראוי ואם לא ירצו לקיים התנאי ישלמו לו כל החוב (וכה"ג כתב הרב באבה"ע סי' ק"ח סעיף ג'), ולפי"ז מיירי דחמיו הניח בירושה כדי החוב של שטח"ז דאל"כ אין היורשים חייבים לשלם וגם אין מחוייבים ליתן מן הראוי ע"ש ודוק היטב ותמצא כדברי, מיהו בתשובת שארית יוסף חולק ע"ז וס"ל דאף שכתוב בשטח"ז הן בראוי הן במוחזק הא דיינינן ליה בראוי כזה ואמרינן יד בעל השטר על התחתונה ודברי מהרמ"א ומהרש"ל שם הם שלא כדבריו ע"ש וכן עיקר, והביא הש"ך בהמשך דברי מהר"ם מלובלין סי' י"ד שהכריע ג"כ כמהרש"ל, ולא כשארית יוסף וכמ"ש, רק שהוסיף לומר בענין שח"ז הנ"ל דלא זכה החתן אלא כשמת אבי חמיו קודם שבאו לחלוק עם החתן בנכסי חמיו דבשעת החלוקה גם בנכסי אבי חמיו עומדים לחלוק דאלו באו לחלוק בחיי אבי חמיו קודם שנפל להם הראוי אין להחתן חלק בראוי וכתב ג"כ דדברי מהרש"ל אמורים כשיש כאן איזה עיזבון מחמיו אבל אם אין כאן שום עיזבון מחמיו או שיש כאן איזה עיזבון מועט והיורשים רוצים ליתן להחתן אותו עיזבון בעד חובו אין להחתן שום זכות בנכסי אבי חמיו אפילו מת אבי חמיו קודם שבאו לחלוק עכ"ל.

[וראה פתחי חושן ירושה פרק ד' הערה קט"ו שכתב שחילוקו צ"ע קצת דמה נ"מ אם עמדו לחלוקה או לא, סוף סוף בשעת מיתת אביהם לא היו נכסי אבי אביהם ברשותם ואיך נחייב אותם לתת גם חצי ממה שבא להם אח"כ].

בלי זרע קיימא ותחזור הירושה לעזבוננו [ומדברי תשובת שבות יעקב שיובא לקמן בסמוך (הובא לעיל) קצת ראייה לזה] וצ"ע, עכ"ד הפתחי תשובה.

ועפ"י דברים אלו יש מקום לדון בכל לשון לגופו, אם זה כולל גם מה שיגיע לו ממורישיו, וכן יהא חלוק מי הם מורישיו האם זה אביו או בנו, וכמו שראינו בדברי השב"י והפ"ת לחלק כשכתב לשון ראוי בשטח"ז, שתלוי מי הם מורישיו, ויל"ע בכל זה.

ולכאורה יש מקום לדון עפ"י גם כשיכתוב בצוואתו לשון כולל מה שיגיע לזכותי גם לאחר פטירתי ולא יכתוב מפורש כולל הירושה שירש ויל"ע בזה.

כשהתחייב מפורש גם נגד הראוי לבוא אח"כ

טז. מדברי הש"ך והפוסקים הנ"ל למדים אנו לענין שאלתינו שבאם המצווה יתחייב כנגד הירושה שעדיין צריך לירש לאחר מותו, יוכל, ורק בתנאי שהמצווה ישאיר רכוש פרטי כנגד החוב וזו אם לא יתנו למוטבי הצוואה חלקם גם בנכסים שהגיעו אחר מותו יהיה חוב מהמוריש כנגד זה וע"כ יתחייבו לקיים, אך באם לא ישאיר רכוש לבד או שמה שישאיר אחריו מממונו יהיה פחות ממה שהוא ירש לאחר מותו מאביו, אזי לא יהא שום תוקף להתחייבותו כיון שבניו יאמרו שאה"נ שאביהם ישאר חייב, אך אנחנו לא מחוייבים לפרוע חובותיו מנכסיו שלא הגיעו לידנו מעזבוננו, וכל זה כתב הש"ך לגבי שטר חצי זכר שצריכים לקיים צוואתו גם מנכסי הזקן וזה רק בתנאי שחמיו השאיר לבד עזבון כנגד הסך שהשאיר הזקן, וכנ"ל.

סיכום הדברים

[א] לאור הדברים האמורים לעיל, יצא לנו שבירושת אבי אביו יכול הנכד לטעון שירוש ישיר את זקנו, וע"כ אינו מחוייב לקיים צוואת אביו מה שצויה על ירושת זקנו, וגם באופן שאביו יכתוב בצוואתו שמתחייב למוטבי הצוואה חוב גם כנגד ירושת זקנו, אין הבן מחוייב לשלם חובות אביו, והוא א. מטעם מכח אביו דאבא קאטינא. ב. אין בע"ח גובה

קודם הנישואין מתו הבנות ונשאל האם יש לראובן חתנו זכות בכח שטח"ז שלו באותו סך שהופרש לחלק ב' הבנות או לא, ויצא לדון בזה ובתו"ד, ואף את"ל שירוש, מ"מ הו"ל ראוי, ואף דכתב בשטח"ז שיטול בראוי כבמוחזק, מ"מ ראוי גרוע כזה אינו נוטל וכדאיתא בשו"ת שארית יוסף סי' א', הגם שהאחרונים בתשובותיהם דוחים כל דבריו ופסקו דלא כוותיה, מ"מ בנידון דידן דגרע וגרע יותר אפשר דגם הם מודים כו' [וראה שם אח"כ מה שכתב לדון ועוד אף אי נימא דזה נכלל בכלל ראוי מ"מ וכו'] יעו"ש, והובא דבריו גם בפתחי תשובה סי' רפ"א סק"ט.

והנה הפתחי תשובה שם כתב ג"כ כסברא זו לדחות דברי השב יעקב בתשובה סי' י"ח, שכתב אודות ראובן שהיו לו ג' בנים ובת אחת נשואה, ונתן לה שטח"ז כנהוג, ומת ראובן וקודם גמר החלוקה מת אחד מן הבנים הנ"ל בלי זרע קיימא ועזב גם הוא סך מסויים, אם שייך להבת חלק בעיזבון הבן מכח שטח"ז שיש לה שנזכר בו בין בראוי וכו', והביא דברי הרמ"א והמהרש"ל והשארית יוסף ותשובת מהר"ם מלובלין ויצא לדון בירושת אח אם זה דרך משמוש וכו' יעו"ש באריכות, והפתחי תשובה הנ"ל האריך לחלוק עליו יעו"ש, ובתו"ד כתב גם מש"כ השב יעקב דבנדון דידן גם השארית יוסף מודה וכו' לכאורה צ"ע מדוע לא הזכיר טעם השני שכתב השארית יוסף בזכות הבנים, דאף שכתוב בשטר ראוי ומוחזק, מ"מ נכסי אבא דאבא ראוי גרוע הוא משום שמעולם לא בא הממון ליד אביהם וכו' וא"כ גם בנידון דידן שייך לומר כן, ובפרט דאפשר קצת לומר דגם הגאונים הנ"ל החולקים על השארית יוסף מודו בכה"ג דזה הוא ראוי גרוע וגרוע יותר, דוודאי לא סלקא אדעתיה שימות בנו תיכף אחרי מותו

חובו מראוי ונכסים אלו מיקרי ראוי, ואף להני פוסקים הסוברים שבע"ח גובה חובו מראוי, יש להשיב ע"ז שהרבה חולקים עליהם וגם הרבה שדנו בזה, לא הכריעו, וע"כ אין להוציא מהיורשים, ובפרט שהרי כתבו הפוסקים שהרי זה משנה מפורשת וא"א לחלוק ע"ז יהיה הטעם מה שיהיה, ובמשנה מפורש נפל הבית וכו' שאין הנכד משלם חובות אביו בן הנפטר.

[ב] בכל שאר הירושות, דהיינו ירושת אח, ירושת דוד - אחיה דאבא, וכו' בזה נחלקו הפוסקים אם יורשים ישיר את המוריש וכמו באבא, או דנאמר אין לך בו אלא חידושו ורק באבא דאבא יורש ישיר אבל בשאר ירושות יורשים מכח משמוש דרך מורשים בקבר.

והיות ונחלקו בזה הראשונים וכן נחלקו בזה הב"י והדרכי משה, וזאת בנוסף שסובר המחבר שאין בע"ח גובה חובה מראוי, גם רעק"א בתשובה סי' קל"ח כתב מעולם לא שמענו בירושת אח שמשלמים חובות אביהם כיון שיורשים דרך משמוש אביהם, א"כ הרי היורשים יכולים לטעון קים לי כהני הסוברים דיוורשים את מורשים ישיר ולא דרך משמוש, וכן קים לי כהפוסקים דאין בע"ח גובה חובו מראוי ואין אנו צריכים לשלם חובותיו.

[ג] ובאופן שהמוריש יתחייב בצוואתו כנגד ירושה זו שצריך עוד לירש [ויתחייב בפירוש או אפילו שלא בפירוש וע"פ הנתבאר לעיל אותיות ג-ד, טו דיש לדון בכל לשון וכן תלוי מי הם מורישי המוריש], אז יצטרכו לקיים צוואתו אם ישאיר בעצמו ליורשיו סכום מקביל שיוכלו לממש את החוב באם לא יקיימו צוואתו.

[ד] ובאופן שהאב בצוואתו הקנה נכסיו לבניו הזכרים בקנין ולא רק ע"י ירושה, אם חייבים לשלם חוב אביהם מרכוש זה, וכן כשהוסיף בצוואתו שמי שסרב לקיים צוואתו יפסיד חלקו וחלקו יחולק לשאר מוטבי הצוואה באופן זה אם יהיו חייבים לקיים צוואת אביהם גם מהחלק שהקנה להם, ראה לעיל אות ו'.

[ה] אך באופן שאין למוריש בעיזבון רכוש והון עצמי, סכום כנגד מה שירש ממורישו וגם רוצה שיקיימו צוואתו גם בנכסי מורישו, [וכן במקרה שיתן הכל או כמעט הכל לאשתו באופן זה הרי לא השאיר ליורשיו כלום, אף שהיה לו הון עצמי רכוש רב], כיון שאין להם מה להפסיד לא יצטרכו לקיים צוואתו, ולא יעזור אף כשיעשה דרך חוב, ועדיין לא מצאתי עצה ופתרון בזה שיקויים רצונו.



הרב יעקב מרדכי ברנדווין

דין עניית זימון קודם גמר הסעודה

הנה מנהג העולם כשיושבים יחד בסעודה וא' ממחר לילך לדרכו, וקשה לו להמתין על גמר הסעודה ולזמן יחד בעשרה, מצרף לו ב' בנ"א שיזמנו עמו ועונין לו, ואלו הב' שענו לו סבורים שאין מפסידים את ברכת הזימון בשם, כי יוכלו לענות עוד הפעם בסוף הסעודה כשיזמנו כולם יחד, והשאלה היא דהגם שזה שרוצה לילך יש לו להשתדל ולצאת יד"ח זימון לכה"פ בשלשה, אך לגבי העונין יש לדון האם נכון הוא בזה שעונין לו.

ויש לדון בזה בכל האופנים המצויים, א' באופן שלא יאכלו עוד כלל, ב' באופן שיאכלו איזה תבשיל או ישתו איזה משקה, ג' באופן שיאכלו עוד פת, ויש עוד לדון בזה שיש לחלק אם כבר נתחייבו ג' אלו בזימון או לא. [ובאמת שאם אין להם לענות לו ונתחייב בזימון אסור לו לברך בהמ"ז בלא זימון¹ אא"כ נחוץ לו מאד לילך וכמו במקום הפסד ממון וכיוצא"ב (ב"י סי' ר' וא"ר וש"פ), ואם מזמן בשלשה מותר כשהוא עכ"פ לצורך מצוה (מג"א סי' קצ"ז ס"ק ז').]

באופן שיאכלו אח"כ תבשיל וכיוצא"ב בלא פת

ב. באופן זה שלא יאכלו עוד פת פשוט שלא יתחייבו שוב בזימון ע"י אכילתם, ומ"מ כיון שאוכלין כזית תבשיל מותר להם לענות עוד הפעם שאכלנו, וכמו בסי' קצ"ז ס"ב בתשעה שאכלו פת וא' אכל כזית ירק עונה עמהם, וה"נ אפי' אין עשרה בלעדס יענו בשם (וכעין מש"כ בסוסי" רי')³.

אך השאלה היא האם מותר להם להפקיע חיובם ע"י זימון בשלשה, ולענות אח"כ בעשרה בשם רק בגדר רשות, ובעצם כלול בזה ב' נידונים, א' עצם הדבר כשמחויב בזימון עשרה האם מותר לו לזמן ולברך מקודם בשלשה בנפרד, ולא להמתין על זימון בעשרה, ב' אפי' את"ל בזה דאסור, מ"מ בנידון דידן הרי סו"ס יחזרו ויזמנו

א. הנה זה פשוט שאם כבר נצטרפו לזימון שלשה וענו על ברכת הזימון נפטר מחיוב הזימון על מה שאכלו עד עכשיו, והגם שנתחייבו מקודם לזמן בעשרה בשם לא אמרינן דחיובם לזמן בעשרה עדיין חל עליהם, וכדמצינו בסי' קצ"ב ס"ב לגבי זימון עשרה שאם טעו המזמן והעונים ולא הזכירו השם אין יכולים לחזור, דבריעבד יצאו בלא שם².

ולכן יש לדון בזה בכמה נקודות, א' איך ינהגו כשיזמנו כולם בסוף הסעודה, האם יש להם לענות עם כולם ברוך א' שאכלנו, או שיענו ברוך א' ומבורך שמו תמיד, כי כבר יצאו יד"ח זימון, ב' האם יש להם אפשרות להתחייב שוב בזימון ועי"ז נמצא שלא נגרע במה שכבר ענו פ"א, ג' אם אין מתחייבים שוב בזימון האם עשו שלא כדין במה שענו לו בשלשה, ובאופן שמותר להם לענות שוב "שאכלנו", יש לדון יותר דאולי סגי בזה.

1 ובזה שהולך קודם גמר הסעודה מצוי הוא שלא נתחייב בזימון, דמצוי הוא שאין מתחילים יחד, ונמצא שלא נתחייב לא ע"י ההתחלה ולא ע"י הגמר (עי' להלן ג'), וכשיודע מתחילה שרוצה לילך מקודם, ומתחיל לאכול יחד עם אחרים יש עצה שיתחיל לאכול מעט בפינה אחרת, דעי"ז נמצא שלא התחיל עמהם, או עכ"פ לכוון שלא להקבע עמהם, ובשעת הדחק כ' האחרו' דמועיל לעשות כן עפ"י הרמ"א סי' קצ"ג ס"ג.
2 וע"ש הדין באופן שזכרו באמצע איך יש להם להתנהג, ותלוי במקום שזכרו.
3 וה"ה כששתו רביעית משקה, ובמים מחלו' השו"ע והמג"א אי דמי למשקה, ומחלו' האחרונים אי נקטי' כהשו"ע או כהמג"א, וכן נידון בפוסקי זמנינו בדין משקאות קלים.

מזמנין, ופריך מהא דתנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן ואין רשאים ליחלק, ומשני שאני התם דקבעו להו בחובה מעיקרא (ופרש"י ואי אזיל הוא מפקעת להו חובה וקמו להו ברשות וגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה).⁴

(ואין סברא לומר דכיון דעיקר חיובם יוצאים עתה ע"י הזימון בשלשה סגי בזה, כיון שעכ"פ יזמנו ג"כ לבסוף בעשרה בגדר רשות, דמנ"ל לחדש כן אחר דיש חיוב מיוחד לזמן בעשרה ויש לו לעשותו בגדר של מצווה ועושה, ופשוט).

ג. אך כ"ז הוא כשנתחייבו שלשתן בזימון, והיינו שג' אלו התחילו סעודתן עם עוד אנשים מסעודה זו, (וכמבואר ברא"ש ושו"ע קצ"ג ס"ב וט"ז וש"פ דאין חל חיוב זימון אא"כ התחילו יחד או שגמרו הסעודה, ובאופן דידן שהשנים לא גמרו אין שייך חיוב אלא ע"י התחלת הסעודה), אבל אם א' מאלו הג' לא נתחייב בזימון, וכגון שהתחיל לאכול לבדו ולא התחילו אז עמו עוד ב' אנשים (וקשה להגדיר בזמנינו הגדר מה נקרא התחלה יחד⁵) בזה אם מזמנים יחד באמצע הסעודה נחשב הזימון רק בגדר רשות ומצוה בעלמא⁶, ואין בזה שום גריעותא, וכשיגמרו הסעודה יזמנו עם כולם יחד בגדר חובה.

לבסוף בשם, ואולי סגי בזה אע"פ שהוא בגדר ברכה של רשות.

והנה לגבי הנידון אם מותר לזמן בשלשה כשנתחייב בעשרה מבואר להדיא מדברי הטור וש"פ דאסור, דהטור כ' בסי' ר' (והעתיקו במג"א וש"פ שם) ששלשה מפסיקים לז', והיינו שעשרה שאכלו יחד וז' מהם רוצים לברך בהמ"ז וג' עדיין לא גמרו לאכול, חייבים הג' להפסיק מסעודתם ולענות להז' דכיון שנתחייבו כולם לזמן בשם כופין הרוב את המיעוט לקיים חיובם, ולפי"ז פשוט דאסור לג' לזמן לעצמם קודם גמר הסעודה ולהפסיד מה שנתחייבו לזמן בשם, ואכן הט"ז שם בסק"ג תמה על הטור שאין חיוב לזמן בעשרה בשם אא"כ כבר גמרו כולם סעודתן, דבזה אמרי' דעשרה אין נחלקים כדי שיזמנו בשם, אבל כ"ז שלא גמרו סעודתן רשאים לזמן בלא שם, ולדבריו ה"נ בעניינינו מותר להם להפסיק ולזמן עמו בלא שם, אך המג"א והא"ר והחמד משה והפמ"ג והמ"ב פסקו כהטור, וא"כ פשוט שאין להקל בזה נגד רוה"פ.

וכן בנידון הב' פשוט שאין להקל ולסמוך על מה שסו"ס יחזרו ויזמנו לבסוף בעשרה בגדר רשות, דמצינו בזה גמ' מפורשת לגבי עיקר חיוב זימון, שאסור לזמן באופן של רשות כשנתחייבו בזימון, דאמרי' בברכות (מ"ה ע"א) דפליגי אי שנים שאכלו כאחת

4 ועפ"י מ"באר בשעה"צ קצ"ט סק"ט מחלו' השוע"ה והידה"ק בנשים שנתחייבו עם אנשים אם מותרין לזמן לעצמן, דטעם השוע"ה דמיקל הוא משום דגם כשיזמנו לעצמן יהא בגדר חובה כיון שכבר נתחייבו, אבל להידה"ק יהא בגדר רשות ואסור.

5 בתוס' מ"ה ע"א ד"ה שלשה מבואר דאם האחד התחיל קודם חבירו בכזית לא מיקרי שהתחילו יחד, (ומובא בט"ז סי' קצ"ג סק"ו), וא"ל מו"ר הג"ר חנוך הכהן שברוך שליט"א דמסתבר דהיינו בזמניהם שהיה צורת התחלת הסעודה ביחד ממש, כי היו נוהגים שא' היה מוציא את כולם בברכת המוציא, ומילא היו מתחילים לאכול יחד ממש, משא"כ בזמנינו נר' דכל שיש צורה של התחלה יחד נכלל בגדר זה, ואין ברור עד כמה מיקרי שיש בזה צורת התחלה יחד.

6 וכמש"כ הרמ"א בסי' קצ"ג ס"ב דכ"מ שרשאים ליחלק עדיף טפי לזמן משום דברוב עם הדרת מלך, והגם דהמג"א חולק שם אדברי הרמ"א דאם אכלו בלא קבע אין רשאים לזמן, ומוכיח כן מהפוסקים, (והפמ"ג והח"א מכריעים דכ"פ בשלשה שאין מזמנים בשם מותרים לזמן), המתבונן בדבריו יראה דכל קושייתו היא רק באופן דמיירי השו"ע (שם בסוף הסעי') כשאוכלים בלא קבע, והיינו כאופן דס"ג שאין אוכלים בשולחן אחד, דאין להם שייכות ולז' כדי להוציא זא"ז, אבל כשקבועים יחד בשולחן אלא שלא נתחייבו בזימון כי חסר התנאי דבעי' שיתחילו יחד או יגמרו סעודתם בזה לא מיירי המג"א, וש"מ כן במ"ב מהדו' דרשו בשם הגרשו"א דבזה מודה המג"א.

באופן שאין אובלים עוד כלל

ד. אופן זה ג"כ מצוי מאד שא' ממהר אחר גמר הסעודה (ובפרט בסעודות הנמשכות זמן רב), ואין בדעת העונים לאכול או לשתות עוד קודם בהמ"ז, ובוה יש לדון עוד האם מותר להם כלל לחזור ולענות כשיזמנו כולם ולומר שאכלנו, או שיענו ברוך ומבורך דהא כבר בירכו ברכת זימון על אכילתם ואמרו שאכלנו, [וזה חוץ מעצם החסרון שמפקיעים חיובם לזמן בעשרה וכו"ל].

והנה מדברי השו"ע הרב יש להוכיח לכאור' דמותר להם לחזור ולענות שאכלנו, שכ' בס"י ר' ס"ב שאם היו ט' קבועים יחד מתחילה והפסיק א' לב' מהם יכול האחד לחזור ולהפסיק לב' אחרים מהם ולחזור ולהפסיק לב', אבל ב' האחרונים פרח זימון מהם כשיזמנו הראשונים ולא נשאר זימון בחבורה אם לא שאכלו עוד אחר זימון הראשו' וכו' ע"כ, (ומשמע דטעמו דס"ל כהאבן העוזר שיבואר להלן דחבורה של ה' שענה א' לב' יוכל העונה להצטרף עם ב' הנשארים כשיאכל עוד עמהם). וחזינן דדוקא בב' האחרונים בעינן שיאכלו עוד כדי שעיי"ז יחול עליהם חיוב זימון, משא"כ כשיש יותר מב' שיש עליהם מבלעדו חיוב זימון, יכול לענות לב' מהם אף בלא אכילה, דס"ל דכיון שעדיין לא בירך בהמ"ז לא גרע מאכל ירק דמצטרף ועונה שאכלנו, וה"ג בנדון דידן שיש אחרים שחייבים בזימון, אף אלו שענו כבר ולא בירכו עדיין בהמ"ז יכולים לחזור ולומר שאכלנו.

לאו הכי א"א לומר שאכלנו, ול"ד לבירך שיוכל לומר שאכלנו משא"כ זה כבר אמר שאכלנו ע"כ, וכוונתו דאף שנתבאר בס"י קצ"ד לגבי א' שבירך בלא זימון יכולים הב' שאכלו עמו לזמן עמו, אף שכבר בירך בהמ"ז, דמ"מ לא אמר שאכלנו, אבל זה שכבר אמר שאכלנו אף שלא בירך גרע, ומשמע דטעמו (כפשטות לשונו) דעצם אמירת שאכלנו בברכת הזימון כבר יצאו ידי ברכה זו וא"א לברכה עוד, (ולא לפי שכבר יצאו ידי זימון לכן אין כאן חיוב זימון), וא"כ אפי' כשיש עוד עונים שיש בהם לחוד כדי חיוב זימון, לא יועיל שיוכלו גם הם לענות שאכלנו, (אבל להשו"ע החילוק הוא רק בזה), ונמצא שיש בזה מחל' השו"ע והפמ"ג אם יענו "שאכלנו" או "ברוך ומבורך", ולכן אם כבר ענה יאכל עוד כזית כדי שיוכל לענות לכו"ע, (ולכתח"י יאכל כזית פת וכדלהלן).

ה. ומה שכתבנו לעיל (אות ג') דאם לא נתחייבו מתחילה בזימון פשוט דאינו מגרע כלל ע"י שמזמנים תחילה בגדר רשות, מ"מ בזה שלא יחזרו ויאכלו יש לדון (לדעת הפמ"ג) דאולי לגבי זה גרע אחר שכבר ענו שאכלנו.⁷

והגם די"ל דבזה אף הפמ"ג יודה דלא הפסיד מלענות שאכלנו כיון שענה רק בגדר רשות, מ"מ יש לפקפק דאף שהוא בגדר רשות מ"מ הרי קיים בזה מצות זימון ע"י ענייתו, ולכן נר' דבכל גווני יהדר לאכול או לשתות עוד.

באופן שיאכלו עוד כזית פת

ו. הנה אף באופן זה שיאכלו עוד פת עדיין לא יצאנו מידי ספק אם מתחייבים שוב בזימון, דהנה הב"ח בסוסי"ר' כ' לגבי שלשה שאכלו כא' וא' הפסיק לשנים ובאו שנים אחרים ואכלו יחד יכול לחזור

אמנם מדברי הפמ"ג שם משמע דלא יוכלו לענות עוד שאכלנו, שכ' שם בא"א סק"ג לגבי א' שענה לב' ובאו עוד ב' מן השוק ואכלו עמו דיכול לענות עמהם, דדוקא באכל עם השנים אח"כ כזית, הא

7 הגם שבאופן הפשוט לא שייך לדון בזה, דכיון שכבר סיימו סעודתם א"כ כל בני הסעודה נתחייבו בזימון, מ"מ שייך לדון בזה באופן המצוי שא' מהב' שעונין לו עדיין לא סיים לאכול, ורק א' מהם סיים, וגם לא נתחייבו שלשתם בזימון ע"י התחלת הסעודה וכו"ל, ולגבי זה שכבר סיים יש לדון כנ"ל.

[ופשוט דא"ל דבאופן זה שהיו מקודם ו' שיש חיוב בלעדו מודה המג"א להאהעו"ז דכשאוכל עוד פת ה"ז מתחייב עמהם, ועדיף מאכל ירק, דמאי עדיף בזה שיש חיוב בלעדו, דאי אכילתו חשובה כדי לחייבו שוב בזימון, ה"נ יתחייבו כולם כשהיו מתחילה ה' ואכלו עתה יחד].

והנה בחזו"א סי' ל"א ג' משמע דמסכים עם האהעו"ז בעצם הדין דאף כשהם ה' יכול שוב לענות לב' הנשארים כשיאכל עוד, אך משמע מדבריו דמ"מ הוא רק כדין אכל ירק, שכ' וז"ל והשיג באה"ע שהרי לא פקע מהן זימון אלא לענין שאין מצטרפין שוב בלא אכילה אבל כשאכלו אח"כ מצטרפין, וא"כ אף אם ב' אכלו פת וא' ירק מצטרף עמהן, וא"כ ה"ה כשא' הפסיק לחבריו אוכל עמהן ע"כ, משמע להדיא שהוא ג"כ רק מדין צירוף כאכל ירק, (ודלא כמש"כ בא' מספרי זמנינו דאף להחזו"א מתחייבים שוב בזימון).

וכן בקצוה"ש (ח"ב בהע' בסוף הספר על סי' מ"ה) כ' להדיא דאף באופן שנשארו ג' שלא זימנו וזה שענה אכל עוד פת הו"ל רק כאוכל ירק, ואינו יכול להיות המזמן שכבר נפטר.

אך בערוה"ש (שם סי"ה) כ' להיפך דאף להמג"א אם אכלו כולם אח"כ מחויבים לזמן על מה שאכלו אח"כ (ועע"ש), ומסיים דלפי דבריו נמצא שאין מחלו' בין האהעו"ז והמג"א, והמתבונן יראה שהוא נגד כל הפוסקים בהבנת המג"א, דהא האהעו"ז גופיה הבין בפשיטות דלהמג"א ל"מ שאוכל עוד עמהם, וכ"ה במחה"ש והחזו"א שעשו מחלוקת ביניהם, וכן במ"ב כ"כ להדיא.

ז. היוצא לנו מכ"ז דאחר שנתבאר שהיא פלוגתא בין גדולי הפוסקים אם מתחייב עוד בזימון כשאוכל עוד פת אחר שכבר ענה פ"א, (ואין חילוק במה שיש כאן אחרים

ולהפסיק לשנים אלו, ול"א דכיון דזימנו עליו שנים הראשונים פרח זימון מיניה, דלא גרע האחד שאכל עמהם מאכל עמהם עלה של ירק עכת"ד.

וכ' המג"א שם בסק"ג דהיינו דוקא כשבאו ב' מן השוק אבל אם אכלו ה' יחד וא' מהם ענה לב' אינו יכול לענות עוד הפעם להב' שנשארו, כי פרח זימון מן הב' שלא ענו ע"ש, (ופשוט דמשמע דאף שאכלו יחד ל"מ, וכ"כ במ"ב), והאבן העזר חולק ע"ד (ע"ש מש"כ בטעם הא', וכ' עוד סברא) דאפי' אם כבר פרח זימון מינייהו, מ"מ כיון שאכלו אח"כ יחד השלשה חייבין בזימון, וע"ש שהאריך בזה.

ונמצא דס"ל להאהעו"ז דאף שכבר יצא ידי זימון מ"מ כשאוכל עוד עם ב' האחרונים מתחייב בזימון עוד הפעם, (והיינו באופן שלא ענו גם האחרים מקודם דבזה ודאי שאין מתחייבים עוד כמבואר בסי' קצ"ג)⁸, ולדעתו ה"ה בעניינינו אם אלו שענו אכלו עוד פת מתחייבים עוד בזימון, (ואף שהאחרים אין אוכלים עוד, כי הם חייבים בלא"ה).

אך המג"א דס"ל דאין יכול שוב לענות אף שאכל עוד עמהם, הוא משום דס"ל כפשטות הב"ח דכל שענה פ"א אינו יכול להתחייב אלא מדין אוכל ירק, וזה שייך רק בבאו ב' מן השוק דלא זימנו כלל מקודם, ולכן זה שכבר זימן יכול להצטרף עמהם כמו אוכל ירק, אבל כשהב' פרח זימון מינייהו הו"ל כאילו כולם כבר זימנו, ול"מ בזה שאוכלים עוד, דהו"ל כאילו כולם אוכלים רק ירק דל"מ לחייבם בזימון, ורק כשהיו מתחילה ו' דלא פרח זימון מג' הנשארים יכול שוב לענות לב' מהם אף שהוא רק כאוכל ירק, כי אין להם שייכות לזימון הקודם ונשארו בחיובם.

8 ואפשר דס"ל דגם הב"ח יודה לזה, ומש"כ דלא גרע מאכל עמהם עלה של ירק, אפשר משום דלא נחית לפרש אם מתחייב בזימון, דעיקר כוונתו לבאר דמותר לענות להם עוד הפעם, ולזה סגי לומר דדמי לעלה של ירק, ואפשר דבאמת עדיף מיניה.

וכעין מש"כ המג"א בהא דג' מפסיקים לז' דלא שייך לומר פרח זימון מינייהו, והטעם מבואר במ"ב דלא נצטרפו מעיקרא אלא להזכרת השם, וה"ה בעניינינו דהא דעונין יחד עמהם הוא רק כמו כל ברכה ששומע שחייב לענות אמן, וכמבואר בסי' קצ"ח שאף מי שלא אכל חייב לענות כששומע ברכת זימון, וממילא אינו יוצא בזה ידי חיובו, (ומסתבר שאפי' לא יאכל כלל אח"כ יוכל לומר שאכלנו אף להפמ"ג, ועדיף טפי מהעונה לב' בזימון של רשות, דשם הרי רוצה לקיים מצות זימון וכנ"ל ה').

י. דרך אגב ראיתי להעיר עוד באופן ההפוך מהנ"ל, (בענין שהרבה נכשלים בזה), בדבר השכיח בסעודות שבביהכ"נ וכמו בסעודות הבוקר או מלוה מלכה, שחלק מהמסובים מתחילים הסעודה באיחור בזא"ז, וכשהציבור מזמנים יחד גם הם עונים על הזימון, ואח"כ הם ממשיכים לאכול, וסבורים שכבר יצאו ידי חובת זימון, ולכן כשגומרים לאכול כ"א מברך לעצמו בלא זימון, והאמת שלא נפטר מזימון, כי הרי בשעה שענו על הזימון לא נתחייבו עדיין בזימון כי לא התחילו יחד עם אחרים, וחיובם חל רק כשגומרים לאכול, (ואף כשלא גמרו יחד אלא בזא"ז ג"כ נתחייבו וכמבואר בסי' קצ"ז ס"א).

שמחויבים בזימון והוא מצטרף עמהם), א"כ יש לדון על מנהג העולם שעונים על זימון לא' שממהר לדרכו, ואף כשיאכלו עוד פת לא א"ש, כיון דתלוי בפלוגתא, (ובפרט במה שאין נזהרים גם בזה ואין אוכלים עוד פת, ולפעמים אין אוכלים עוד כלל), ואולי יש ליישב ולצרף דעת הט"ז דס"ל דאין חיוב זימון בעשרה בשם כ"ז שלא סיימו הסעודה ומותר לזמן בשלשה וכנ"ל, ובצירוף הסו' דכשאוכלים עוד פת מתחייבים שוב בזימון, ובפרט בכדי לסייע לזה שממהר שלא יפסיד הזימון לגמרי וצ"ע.

ח. ויש לציין עוד בזה מש"כ בקצוה"ש הנ"ל דזה שכבר ענה אף שאוכל עוד פת אינו יכול להיות המזמן, וטעמו דהגם דיכול לענות מ"מ אינו בגדר חיוב, ודמי לאוכל ירק שכ' בסי' קצ"ז ס"ב דאינו יכול להיות המזמן, והטעם מבואר בפמ"ג (א"א י"א) כי אינו בר חיובא, (ולא משום שאכל רק ירק שאין מברך ע"ז בהמ"ז, וע"כ דס"ל דזה אין מעכב כי יכול להיות המזמן ואח"כ יברכו לעצמם).

ט. אך זה נראה פשוט בנידון דידן שאם ישנם ב' העונים לא', והאחרים המסובים על דם שומעים את הזימון, יש להם לענות עמהם, ואין מפסידים עי"ז חיובם כלל,

העולה מכל האמור בנידון זה בקצרה:

א. כשנתחייבו בזימון בעשרה וקודם גמר הסעודה ענו ב' לא', פשוט שנפטרו מזימון לגמרי, ולא נשאר החיוב של זימון בשם.

ב. ויש לדון בזה ג' נידונים א' כשיזמנו המסובים לבסוף בשם האם מותר להם שוב לענות ברוך א' שאכלנו, או שיענו ברוך א' ומבורך, ב' האם אפשר להם שוב להתחייב בזימון, ג' אם אין מתחייבים שוב האם עשו שלא כדין בזה שענו, ובאופן שמותר להם לענות שוב שאכלנו האם סגי בזה.

ג. נתבאר שאם העונים יאכלו שוב כזית תבשיל וכיוצ"ב, מותר להם לענות שוב בסוף הסעודה שאכלנו, אך רק בגדר רשות ולא חובה.

וגם נתבאר דמי שנתחייב בזימון עשרה לדעת רוה"פ אסור לזמן בשלשה אף קודם גמר הסעודה (א"כ במקום מצוה וכיוצ"ב) (טור ומג"א וא"ר וח"מ ופמ"ג ומ"ב, והט"ז מיקל בזה, ונקטי' כרוה"פ).

וגם אין לסמוך בזה להקל משום דסו"ס יחזור ויזמן אח"כ בשם בסוף הסעודה, דחזינן בגמ' דאסור להפקיע החיוב ולקיימו רק בגדר רשות.

ועפ"י כ"ז נמצא דאף כשדעתם לאכול עוד אח"כ תבשיל וכיוצ"ב, אינו כדין לענות בשלשה.

ד. אם לא נתחייבו כל הג' בזימון מקודם מותר להם לענות, ואין מפסידים עי"ז כלל, (והוא שכיח מאד, ומתיישב המנהג עכ"פ באופן זה).

ה. אם אין אוכלים שוב כלל גרע יותר, כי עפ"י משמעות הפמ"ג אין להם לענות שוב שאכלנו, ומהשוע"ה מוכח דמותר, ולכן מי שכבר ענה יאכל אח"כ עוד כדי לצאת מספק פלוגתא.

נתבאר דאף אם כשענו לו לא היה הזימון בגדר חובה, אעפ"כ יש לדון אם מותר לענות שוב שאכלנו להפמ"ג, ולכן אף באופן זה עדיף שיאכל עוד.

ו. באופן שיאכלו עוד כזית פת נתבאר דפליגי בזה האחרונים אם מתחייבים שוב בזימון, ונדחקנו ליישב מנהג העולם שמקילים בזה בשופי, (עכ"פ כשאוכלים אח"כ פת) וצ"ע למעשה, ונר' דעדיף להמנע מזה.

ז. כמו"כ לדעת הסו' דאין מתחייבים שוב, אין לו להיות המזמן אף כשיאכל אח"כ עוד פת.

ח. זה פשוט שאחרים ששומעים את הזימון באמצע הסעודה יש להם לענות עמהם "שאכלנו" ואין מפסידים עי"ז חובתם.

ט. באופן ההפוך, לגבי אלו הנשארים אחר הזימון של המסובים וממשיכים לאכול, ומקודם לא התחילו עמהם, הרי לא נפטרו מזימון, ומתחייבים בזימון כשגומרים.



הרב בנימין זאב מרק

כדין כל דפריש מרובא פריש כאשר אין הנדון על הנפרש עצמו

הנה שנינו בברייתא בכמה מקומות בגמ' (פסחים ט:; כתובות טו., חולין צה.): תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה וכו', ובנמצא הלך אחר הרוב, ומשום דכל דפריש מרובא פריש.

ויש להסתפק באופן שאין נוגע לנו הך דינא דכל דפריש לענין הנפרש בעצמו, רק אנו צריכים לדעת מהו הנשאר וכדו', האם נאמר בזה כל דפריש לומר דנפרש מהרוב, בכדי לידע מהו הנשאר, או דלא אמרינן כל דפריש רק לפסוק דינו של הנפרש עצמו, ולא לפסוק על הנשאר. והיינו דלא ניתנה מדת רוב בכה"ג שאין הנדון על הנפרש עצמו.

וכן שייך להסתפק באופן שגם הנפרש וגם הנשאר הם בכלל הספק לדעת מה דינם, דאז לענין הנפרש בודאי נאמר כל דפריש, ויש להסתפק, היות וניתנה דין רוב לתלות דהנפרש פריש מהרוב, אם מהני תליה זו גם לברר מהו הנשאר או לא.

וצדדי הספק הם, (א) האם כל דפריש הוא דין שגזרה התורה, וא"כ מסתבר דלא ניתנה דין רוב רק לגבי הנפרש עצמו, או דדין רוב הוא משום דסמכה התורה על הברור של רוב, ולפי"ז מה לי אם הנידון הוא הנפרש עצמו, או הנשאר.

(ב) אף אם תמצוי לומר כהצד השני דדין רוב הוא ברור, וממילא מהני בכל גוונא, מ"מ באופן שהנשאר הוא קבוע, יש להסתפק ולומר דהיות והספק הוא על הנשאר שהוא קבוע, יש לדון בו הכלל דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי.

ונתעוררנו בשאלה זו ע"י מעשה שהיה, באחד שעשה עירוב תבשילין מחתיכת דג, ובטעות הכניס א' מבני הבית את החתיכה של העירוב תבשילין בחזרה לתוך הקדירה, יחד עם כל הדגים שהכינו לסעודת יו"ט, ובסעודת יו"ט אכלו את רוב הדגים שבקדירה, ונשארו רק קצת. ונשאלה השאלה, אם בעלת הבית יכולה לבשל לצורך שבת על סמך הדגים שנשארו.

וא' מגדולי הרבנים פסק שיש להתיר לבשל לכתחילה על סמך העירוב, (גם בלי להיכנס להנדון אם שייך כאן ספק דרבנן או חזקה שהעירוב לא נאכל, או לסמוך על העירוב של הרב), ומטעם דכל חתיכה וחתיכה שנפרשה מהקדירה יש לתלות שמהרוב נפרש, דהיינו מאותם שאינם של העירוב, וממילא כל עוד שנשארו בקדירה ב' חתיכות, יש לתלות בודאות מדין רוב, שהעירוב נשאר בתוך אותן שני החתיכות שלא נפרשו, כיון שכל החתיכות שנפרשו בשעה שהיה בקדירה רוב שאינו מן העירוב, יש לתלות שמהם נפרשו.

אמנם להאמור יש להסתפק בזה טובא, דהא אין הנדון כאן על החתיכה שנפרשה מה דינה, רק יש לנו ספק אחר האם העירוב היה בתוך אלו שנאכלו, או שהיא נמצאת באלו שנשארו, ואדרבא אם נתלה החתיכה ברוב שאינו העירוב, הרי אין אנו דנים כלל על חתיכה זו, וכיון שכן י"ל דלא ניתנה מדת רוב בזה כלל.

ויש עוד כו"כ דוגמאות ששייך בהם הספיקות הנ"ל, וכדלהלן:

[א] חנות של עופות ששחטו דרך משל חמישה עופות, ואחר שהספיקו למכור ג' עופות בזה אחר זה, התברר שאחד העופות הוא טריפה, ונשארו עדיין ב' עופות בחנות, והנה לגבי העופות שנמכרו, אף באופן שלא שייך להתירם מטעם ביטול ברוב, יש להתירם מטעם דכל דפריש מרובא פריש, אך יש לדון על ב' העופות שנשארו בחנות, דלכאורה ע"פ הכלל דכל

דפריש יש לנו לומר דכל הג' עופות שנמכרו היו מהכשירות, וא"כ הטריפה נמצאת בודאי באחד משני אלו שנשארו והו"ל חד בחד דמדאורייתא לא בטיל, אך לפי הצד דדין כל דפריש הוא רק לפסוק על הנפרש עצמו, א"כ לגבי הנשארים אין מוכח כלל שהאיסור נשאר ביניהם, וא"כ נוכל להתיר גם הב' עופות שנשארו מדין ביטול ברוב על ידי שנצטרף כל החמשה עופות, כיון שאין ידוע היכן היא הטריפה [והיינו דוקא באופן שעדיין לא נמרטו דל"ה חתיכה הראויה להתכבד וכדו', או באופן דהוי רק ספק טריפה, דאז יש להתירו גם מטעם ספק ספיקא, עכ"פ בהפסד מרובה].

ב] שני אנשים הפקידו אצל אחד, זה חמשה טבעות וזה עשר, ונאבדו ה' טבעות, ואין ידוע משל מי נאבדו, הנה לפי הכלל דכל דפריש מרובא פריש י"ל דכל החמשה נאבדו מזה שהוא בעל הרוב, וא"כ יחלקו בעל החמשה ובעל העשרה במה שנשאר בשוה, אך לפי הצד דכל דפריש לא נאמר רק לפסוק דינו של הנפרש עצמו, א"כ בכה"ג שהטבעות נאבדו ואינם לפנינו לדון למי להחזירם, הרי אינו נוגע לנו דינו של הנפרש, רק אנו צריכים לידע הטבעות שנשארו, של מי הם, ובזה לא נאמר כל דפריש לברר שהטבעות שנאבדו היו מבעל הרוב, כדי שנדע שאלו שנשארו, נשארו משל שניהם בשוה, וכיון דלא אזלינן בתר רוב, חולקים שניהם ההפסד בשוה, ויטול בעל החמשה שנים ומחצה, ובעל העשרה שבע ומחצה.

וכאן שייך גם הטעם השני, דכיון דעיקר הנידון הוא על הטבעות שנשארו בקבוע יש לדון בהם דין קבוע, דכל קבוע כמחצה על מחצה, וממילא חמישה מהם ודאי של בעל העשרה, דאף אם שלו נאבדו נשאר לו חמישה, וחמישה האחרים חולקים בשוה.

ג] שלושה אנשים היו בבית אחד, ופירש אחד מהם לחוץ ונעלם, ואח"כ נפל הבית באופן שכל מי שנשאר בבית, לא נשאר בחיים, ובאה אשה אחת לפנינו שידוע שבעלה היה בין שלושה האנשים האלו, לשאול אם מותרת להינשא או לא. דלכאורה ע"פ הכלל דכל דפריש מרובא פריש, יש לדון להתירה, שהרי האישה הזו שפירש מהבית, יש צד אחד שהיה בעלה, ומנגד יש ב' צדדים שהיה אחד משני אלו שאינם בעלה של אשה זו, ויש לומר שמרובא פריש, מאותם השנים שאינם בעלה, שהם הרוב, וממילא בעלה נשאר בבית ונהרג, והיא מותרת להינשא. אך יש לומר דכל דפריש מרובא פריש נאמר רק כאשר הנידון הוא על הנפרש עצמו, וכאן הספק שלנו הוא רק על בעלה של אשה זו אם הוא חי או לא, וא"כ א"א לומר ע"פ הכלל דכל דפריש, דהנפרש אינו בעלה של אשה זו, דא"כ אין על הנפרש שום דיון כלל.

ד] תשעה עכו"ם וישראל אחד היו ביחד, ופירש אחד מהם והלך לו, ואח"כ בא אחד והרג את התשעה הנשארים, ויש להסתפק אם יש לחייב את הרוצח מיתה, מטעם דזה שפריש, פריש מהרוב עכו"ם, וממילא בודאי הישראל היה בתוך אלו שנהרגו, וחייב הרוצח מיתה כדין רוצח ישראל, או דנימא דכיון שאין הספק על הפריש עצמו רק על הנשארים לא נאמר בכה"ג דין רוב, והו"ל ספק אם זה שפירש היה הישראל ופטור הרוצח מספק.

ובכל א' מהאופנים הנ"ל יש דיון בפוסקים אם אזלינן בתר הרוב, ונעתיק דבריהם בעזה"י בתוספת מו"מ בדבריהם, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

אמרינן בכה"ג כל דפריש מרובא פריש, וכדלהלן.

חידוש הנתיבות, הבית אפרים,
החתם סופר ומהר"מ בנעמ

בנתיבות המשפט (סימן רצ"ב סקט"ז) דן לענין השאלה בדיני ממונות שכתבנו לעיל, בשנים שהפקידו אצל אחד, ונאבד חלק

א. הנה בעיקר הנידון אם שייך סברת כל דפריש כאשר הספק הוא על הנשאר בתערובת, מצאנו חבל אחרונים דלא

הוא על הנשארם בתערובת, ומטעם דכיון
דהספק הוא על הנשאר בקביעות, יש לומר
כל קבוע כמחצה על מחצה.

סברת הבית יצחק,

החזון איש והאבי עזרי

ב. בשו"ת בית יצחק (או"ח סימן נ"ג
סקי"ב) הביא הוכחה לדברי הנתיבות הנ"ל,
מהש"ס (יומא דף פ"ד:) מדברי שמואל דאין
הולכין בפקוח נפשות אחר הרוב, עייש"ד.

וכתב: דברי הנתיבות המה מקצוע גדול,
וסברתו דכל דפריש לא הוי ודאי רק ספק,
אלא שהתורה גזרה זאת, כמש"כ השימ"ק
ב"מ דף ו', ולא מהני רק נגד זה שפירש ולא
נגד הנשארם, וזה דלא כתשובת דרכי נועם
(י"ד סימן ז') מובא בכרתי ופלתי (סימן ק"י
סקי"א), ובפרי מגדים שם (שפתי דעת ס"ק
ל') דבלקח קודם שנוולד הספק, האחרונים
אסורים שהאיסור נשאר, אלא הכל מותר,
וכמש"כ הכו"פ וכו', [וכ"כ הפרי מגדים
שם], ע"כ.

ומבואר בדבריו דאף דלשון הנתיבות הוא
דאמרינן על הקבוע הנשאר במקומו כל
קבוע כמע"מ, אין הכוונה דבאמת הרוב
מברר גם על הנשאר, רק הכלל דכל קבוע
כמע"מ עומד מנגד, אלא דהא גופא כוונת
הנתיבות, דאין הרוב מברר רק לגבי הנפרש
עצמו, וממילא הו"ל בדין קבוע כיון דאין
כאן דין רוב. ולפי"ד אין כאן רק טעם אחד
דאין דין רוב רק על הנפרש. וכן מבואר
בשו"ת בית שלמה (י"ד ח"א סימן ק"ע)
בדעת הנתיבות והבית אפרים, הובא להלן
באות ז', דאף באופן שאין על הנשאר דין
קבוע, מ"מ אין התליה ברוב של הנפרש
מברר לגבי הנשאר כלום. [ומה דמשמע
מדבריו כן גם לגבי הבית אפרים צ"ע,
דיעויין להלן באות ג' דמבואר בדברי הב"א
דבאופן דאין על הנשאר דין קבוע, שפיר
אמרינן כל דפריש גם לגביו, עיי"ש. אמנם
בדעת הנתיבות נראה באמת כן דלעולם אין
הרוב מברר רק דין הנפרש, וכמבואר
דברינו להלן אות ו' במוסגר].

מהפקדון, אם יש לתלות ההפסד בבעל
הרוב, דכל דפריש מרובא פריש, ומצדד
הנתיבות דלא אזלינן בזה בתר רוב, וז"ל
בתו"ד: כן מסתבר, דלא מצינו הא דאמרינן
כל דפריש, רק כשדנין על זה שפירש, שלא
איקבע איסור עליו במקום זה, ולכך אמרינן
ביה כל דפריש, אבל כשבאנו לדון על
הנשאר בקבוע, לעולם אמרינן על הקבוע
הנשאר במקומו כל הקבוע כמחצה על
מחצה, ע"כ.

ובשו"ת בית אפרים (אה"ע סימן ה' ד"ה
והנה) כתב ג"כ סברא הנ"ל, בזה"ל: נלענ"ד
לדון בדבר החדש, דע"כ לא אמרינן כל
דפריש אלא דוקא אם הדבר הנפרש והנבדל
הוא הדבר אשר אנו דנין עליו, משא"כ אם
אין לנו עסק לדון על גוף הדבר הנפרש כלל,
רק שאנו צריכים לידע אם זה הנפרש הוא
מחנות זה או מזה, ואין נפ"מ לענין הנמצא
רק לענין החנות, אז לענ"ד בכה"ג כיון
שהחנות קבוע, אע"פ שהספק נופל על
דבר הנפרש, מ"מ הרי עיקר הספק לאיסור
ולחיתור הוא על דבר הקבוע אמרינן ביה כל
קבוע כמע"מ, ע"כ.

וכן מבואר יסוד זה בחתם סופר בגליון
השו"ע (או"ח סימן י"ב סעיף א') במה
שכתב המחבר, שאם לא דיין בשעת עשיית
הציצית שיהיו כל הד' ראשים מצד א',
ונפסקו ב' חוטים מצד א' דהטלית פסולה,
דחיישינן דנפסק חוט א' לגמרי. וכתב
החת"ס: שמעתי מקשים נימא כל דפריש
מרובא פריש, [ובודאי נחתך מהשלימים
שהם הרוב, וממילא אין כאן חוט שנפסק
לגמרי]. ונ"ל דהרי אין אנו דנים על הניתקין
שאינן לפנינו, אלא על החוטין התלויין והם
קבועין, וכמחצה על מחצה דמי, ע"כ.

ובספר חתן סופר (שער רוב וקבוע, חלק
י"א אות קל"ה) הביא גם הקושיא הנ"ל וגם
התירוץ, בשם הגאון מהר"מ בנעט זצ"ל
עיי"ש, ומבואר שכיוון נמי לסברא הנ"ל.

הרי לנו חבל נביאים מתנבאים בסגנון
אחד, דלא אמרינן כל דפריש באופן דהנידון

ברובא איתא, וגם לא אמרינן בכה"ג כל דפריש, אע"ג דאין כאן דין קבוע, שהרי אין כאן ישראל בודאי ול"ה קבוע דאורייתא, מ"מ אין כאן דין רוב כיון שאין הנדון על הנפרש עצמו וכנ"ל, ע"ש.

ומבואר מדברי הבית יצחק והחזו"א דאף לולא הסברא דהנשאר ישר להם דין קבוע, לא נתנה מדת רוב רק לפסוק דינו של הפריש, ולא להחליט ע"י זה מהו הנשאר. אך יש לציין דמדברי הבית יצחק מבואר דאף באופן דניתנה מדת רוב לברר דין הנפרש, לא יועיל לברר על הנשאר, כיון שאין הרוב מברר הספק, רק התורה גורה כך וכנ"ל, משא"כ לסברת החזו"א דלא ניתנה מדת רוב באופן שאין הספק על הנפרש, שפיר יתכן דבאופן שהספק גם על הנפרש, יועיל הכירור של הנפרש לברר כמו"כ על הנשאר, וראה בזה להלן אות ו'.

וסברא זו כתב ג"כ באבי עזרי (פ"ט מהלכות רוצח ה"ו ק), ע"ש שהביא סברת הנתיבות דהנשאר ישר להם דין קבוע, וכתב דנראה לומר בזה עוד, דגם לולא הסברא דהנשאר יש לו דין קבוע, לא שייך דין רוב, רק כאשר הספק הוא על הנפרש מהו, ולא כאשר הספק על הנשאר אם נחסר מרוב או מהמיעוט, ע"ש.

והרי לנו ב' טעמים שכתבו האחרונים דלא שייך כל דפריש באופן זה דהנדון הוא על הנשאר, הן מטעם דהנשאר י"ל דין קבוע, והן מטעם דלא נתנה מדת רוב רק כדי לפסוק על הנפרש, ולא על הנשאר. ולהאמור לעיל מדברי הבית יצחק והבית שלמה מבואר דגם הנתיבות נתכוין בעיקר לטעם זה דאין הרוב מברר רק על הנפרש ותו לא.

דעת הרמ"א בשם התרומת הדשן

ג. אמנם לעומת כן, מבואר לכאור' מדברי הרמ"א להדיא להיפך, דגם בכה"ג אמרינן כל דפריש מרובא פריש, והוא בשו"ע חו"מ (סימן רצ"ב סעיף י') בזה"ל: אם שנים הפקידו אצל אחד טבעות של זהב, ונאבד

ויעו"ע בחזון איש (אה"ע סימן ל"א אות א') שבתו"ד דן לענין השאלה בענין עיגון הנ"ל, וז"ל: ג' אנשים דרים בבית אחד ונפל הבית ונהרגו, וידעינן דשנים מהם היו בבית בשעת נפילתו, והשלישי ספק, מהו שתהא אשת השלישי מותרת, נראה דמוקמינן ליה בחזקת חיים שהרי הדבר ספק השקול שמא לא היה בעלה בבית, ואף אם לא הכרנו את השנים שבבית והספק אם אחד מהשנים היה בעלה, מ"מ הוא בחזקת חיים, ואמרינן שלא היה בבית, ואע"ג דאמר יומא פ"ד ב' דט' עכו"ם וחד ישראל בחצר, ופירשו מקצתייהו לחצר אחרת אין מפקחין, דאמרינן כל דפריש מרובא פריש, וא"כ ה"נ אפי' אם ידעינן דלא היו בבית רק שנים, צ"ל דהפירש הוא אחד מהשנים, ובעלה היה בבית, לא דמי, דהתם הנידון הוא בזה שפירש שנפל עליו הגל בשבת, והספק בפנינו אי מפקחין עליו את הגל, ואמרינן כל דפריש מרובא פריש, ומחזיקין אותו שהוא אחד מן הרוב, אבל בנידון דידן שורש הספק אם ראובן בן יעקב בעלה חי, וזה א"א להכריע מפני ששנים מתים גם ראובן אחד מהם, שהרי אחד מהם ודאי הוא שמעון שאינו בעלה, והשני ספק אם הוא ראובן בעלה או לוי שאינו בעלה, ואין כאן הכרעה מכח הרוב, ואמנם כשהנידון הוא אם לפקח עליו את הגל, כך היא המדה בתורה לדון כל דפריש מרובא פריש, אבל כששורש הנידון הוא על אדם ידוע לנו, ואנו מסתפקים אם הוא חי והוא הפירש, או הוא בין הנשארים והוא מת, אין כאן מדת רוב לומר שהפירש הוא מהרוב, שהרי אם הוא מהרוב אינו כלל ממה שאנו מסתפקים בו, ואינו זה היחיד שאנו דנים עליו, אלא שמכח זה שנידון בו כל דפריש מרובא פריש נחליט שבעלה בפנים ונהרג, זה אינו בכלל מדה שבתורה למיזיל בתר רובא.

ויעו"ש עוד (שם, ד"ה היו) בתו"ד שכתב דלפי"ז אם היו ט' עכו"ם ואחד ישראל, ופירש אחד מהן, ובא אחד והרג את כל התשעה אינו נהרג, דלא אמרינן איסורא

שהן מעורבין חולקין לפי חשבון, ובאבנים שהם גסות חולקין בשוה, ומסיק: שמעינן מהכא דהא דאמרינן ממון המוטל בספק חולקין, אפילו היכא שיש לאחד יותר ממה שיש לחבירו, ע"כ.

והנה יעויין בקצוה"ח (סק"ב) שהק' בדברי הירושלמי מבואר דלא כהרמ"א, וכתב דאפשר דהירושלמי מיירי במקום גנבי ישראל, דאז הו"ל קבוע וכמחצה על מחצה, וכמ"ש בתשו' מיימוני לספר משפטים (סימן כ"ח), אך כתב די"ל דרק לענין נבילה אמרינן דלקח עכו"ם הו"ל פריש, אבל לענין גניבה גם בגנב עכו"ם הו"ל קבוע, ואז נחא דברי הירושלמי אף בגנב עכו"ם, דהו"ל קבוע, עייש"ד.

אמנם בנתיבות העיר עוד ע"ד הרמ"א מדברי הנמו"י שכתב כן גם באבנים שנשתברו דחולקין בשוה אע"פ שחלקן של אחד מרובה, ונשבר דמי לנאבד דהו"ל פירש, וכמבואר ביו"ד (סי' ק"א ט"ז סק"י"ד) דגם לענין נחתך אמרינן כל דפריש, וא"כ ע"כ דעת הנמו"י דלא כהרמ"א בשם התרוה"ד, רק ס"ל דכיון דעיקר הנידון על הנשאר בקביעות דיינינן ביה כל קבוע כמחצה על מחצה.

וע"ע בתשובת הר"ן (סימן י') שצויין בדברי הרע"א בגליון השו"ע (שם) ע"ד הש"ך סקכ"ו, ובהוספת הנתיבות מכת"י, שכתב ג"כ בזה"ל: שכל ספק שנוולד בדברים שאינם נבללים אין תולים אותו אחר הרוב ולא לפי חשבון, אלא הדבר שקול כמחצה על מחצה וכו', וראיה לדבר מהירושלמי הנ"ל דקאמר תני באלין אבנים ונגנבו מחצה לזה ומחצה וכו', עייש"ד.

אולם יעויין בשו"ת בית שלמה (יו"ד ח"א סימן קנ"ד, בסוף התשו' ד"ה שוב) שכתב על מהלך הנתיבות, דתמוה שהרמ"א ישמיט דעת הנמו"י, וגם לפי"ד הנתיבות, יסתרו דברי הרמ"א שבדרכי משה סימן קס"ד, לדבריו שבסימן רצ"ב, דבסימן קס"ד הביא דברי הנמו"י, ולכן כתב הוא לבאר

אחד מהן אזלינן בתר רובא, וכל דפריש מרובא פריש (תרומת הדשן סימן שי"ד, ותשובות מיימוני סימן מ"ח), ואם הוא קבוע כמחצה על מחצה דמי (שם ותשובת רשב"א סימן תתקס"ב), ע"כ.

ובשו"ת בית אפרים (אה"ע ח"א סימן ה') הנ"ל עמד בקושיא זו, וכתב בדברי הריצב"א בתשו' מיימונית (שזהו מקור דברי הרמ"א) י"ל דעובדא הוי שאותן הב' דינרים שלקחה הבת עודם בידה ונפשה בשאלתה למי להחזיר, דאז הנדון על הנפרש, [וכ"כ הנתיבות]. ובעובדא דתרוה"ד והרמ"א שנאבדו ממנו המעות לכאורה צ"ע, וכתב דנראה דהיינו טעמא דלא דן ביה דין קבוע לפי שכל הזהובים היו מעורבים בכיס א', ובכה"ג שאין כל א' ניכר וידוע במקומו אין בו דין קבוע כמבואר בפוסקים וזהו כוונת הרמ"א לחלק בין פריש וקבוע, דהיינו דתלוי אם היו מונחים בעירוב, או היו מונחים כל אחד במקומו, עייש"ד. [ומבואר מדבריו להדיא דבאופן דאין על הנשאר דין קבוע, שפיר אזלינן בתר רוב אף לענין הנשאר, ולא ס"ל הסברא השניה דדין רוב ניתן רק לענין הנפרש עצמו].

אכן בנתיבות המשפט (שם) מבואר דאה"נ דעת הרמ"א והתרוה"ד הוא דגם באופן דמה שנוגע לנו הוא הנשאר ולא הנפרש, אמרינן כל דפריש מרובא פריש, אך הביא דהנמו"י פרק הבית והעליה חולק בהדיא על דין זה שכתבו הרמ"א והתרוה"ד, וכדלהלן, וי"ל דהוא מה"ט דלא אמרינן ככה"ג כל דפריש.

דברי הנמוקי יוסף ותשובות הר"ן

ד. כתב הנמוקי יוסף ר"פ הבית והעליה, וז"ל: אבל מה שהן ראויין להשתבר בזה ובוזה [כלומר בבית ובעליה] שהוא ספק שוה, חולקין בשוה אע"פ שחלקן של אחד מהם מרובה, וכן הוכיחו המפרשים ז"ל מן הירושלמי דשור שנגח ארבעה וחמשה וכו', עיי"ש דמבואר בירושלמי דבמעות שהן דקות

על הרמ"א בשם התרוה"ד, דהנתיבות מפרש שם דברי הנמו"י, דבבית ועליה שנפלו בין אם נפלו בחבסה ובין אם נפלו בחבטה, א"א לומר שכל השבורים הם של העליון לבד או של תחתון לבד, רק כוונת הש"ס שם דאם בחבטה נפל יותר משתברין מן העליונות, ואם בחבסה נפל יותר משתברין מן התחתונות, ואפי' אם היתה העליונה גדולה בכפליים מן התחתונה, וגם נפל הבית בחבטה, עכ"ז א"א לומר שרק מן העליונה נשתברו, ולא מן התחתונה כלל, וא"כ לא שייך בנידון הנימוק"י לומר כל דפריש כלל, ולפי"ז כתב הבצל החכמה דשפיר י"ל דהנמו"י מודה להרמ"א, דאמרינן כל דפריש אף באופן דעיקר הנידון הוא על הנשאר, עי"ש.

אמנם כבר הבאנו לעיל לשון הנמו"י דמסיק, דשמעינן מהכא דממון המוטל בספק חולקין אפי' היכא שיש לאחד יותר משל חברו, ומשמע דהוי כללא אף באופן די"ל דכל ההפסד הוא משל בעל המרובה, וא"כ נכונים דברי הנתיבות, ומה שהביא הבצל החכמה דהנתיבות בעצמו מפרש דברי הנמו"י בסי' קס"ד, דא"א לומר בבית ועליה שנפלו דכל השבורות משל העליון, זהו נכון, דבבית ועליה שנפלו חולקין לפי האומדנא, וכמבואר בנתיבות שם, אבל היכא דהוי ספק שקול, מבואר דחולקין בשוה, אף באופן שי"ל שכל ההפסד משל המרובה, וכדמבאר הנתיבות כאן, דכיון דהנידון הוא על הנשאר, דיינינן בהו כל קבוע כמע"מ. ואדרבא עפ"י מה שמבאר הנתיבות שם בסי' קס"ד דברי הנמו"י לענין הבית והעליה שנפלו דחולקין לפי אומדנא, משום שבודאי נשתברו משל שניהם, יש ליישב משה"ק בבית שלמה לדברי הנתיבות, הרמ"א סותר דברי עצמו כיון שהביא דברי הנמו"י שם בסי' קס"ד, ולדברי הנתיבות שם י"ל דלענין הך דינא דבבית ועליה חולקים לפי האומדנא, שפיר מודה הרמ"א להנמו"י, כיון שא"א לדון בזה כל דפריש, כיון דבודאי לא נפסד רק מהעליון, ולכן הביא בזה דברי

דעת הנמו"י דנשבר וכן נחתך, וכן כל דבר שנשתנה מקדמותו לא נחשב פירש, ודלא כמו שהביא הנתיבות מהט"ז ביו"ד בשם הגהת שערי דורא, דנחתך חשיב פירש, ולכן לא דן ביה הנמו"י דין כל דפריש, רק דין קבוע, עי"ש.

ובב"ש (שם) העיר עוד על הוכחה הנתיבות מדברי הנמו"י, דהנה כל ההוכחה בנויה על פי דברי הט"ז בשם הגהש"ד דנחתך חשיב פירש, וה"ה נשבר וכנ"ל, והרי מדברי הגהש"ד מבואר דלא ס"ל סברת הנתיבות לענין דין רוב לגבי הנשאר, [וכמו שיתבאר להלן אות ו'], וא"כ הרי בכל אופן גם להנתיבות, הנמו"י חולק על הגהש"ד, ואינו יכול לפרש דברי השו"ע שם [והגמ' בזבחים ע"ד, שזהו מקור דברי השו"ע] כהגהש"ד, וכיון שכן אין הכרח דטעם הנמו"י הוא משום דלא אזלינן בתר רוב לגבי הנשאר, וחולק בזה על הגהש"ד, כיון שיש לפרש טעמו דנחתך לא חשיב פירש, ובזה הוא חולק על הגהש"ד, עי"ש.

ובדעת הנתיבות י"ל דס"ל דהך דינא שכתב הגהש"ד דכל שנשתנה הו"ל כפריש הו"ל דינא דמסתברא, ולא מצינו מי שחולק בזה, וא"כ מהכ"ת דהנמו"י חולק ע"ז, ומשא"כ בהא דמבואר בהגהש"ד דהך דינא דכל דפריש מהני לגבי הנשאר, הרי כתב הנתיבות דמסתבר דלא מהני וכנ"ל באות א', וכן כתב להוכיח כן מכ"מ, ועל כן העדיף לומר דהנמו"י ס"ל נמי דכל שנשתנה הו"ל פריש, וממילא מוכח מדבריו דכל דפריש לא מהני לגבי הנשאר. [אמנם עי"ש בבית שלמה שם בתחילת התשו' שכתב להוכיח דהך דינא דכל שנשתנה הו"ל פריש, הרבה חולקים ע"ז. וכ"כ משמו במנח"פ (יו"ד סי' ק"ט ד"ה אן). וראה עוד בשערי יושר (שער ד' פרק ז') שחולק על הבינת אדם בזה, וראה עוד להלן אות ז' וי"ב].

ובשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן מ"ז אות ד') הביא דברי תשו' ב"ש הנ"ל, והוסיף עוד דלפמ"ש"כ הנתיבות גופיה לעיל בסי' קס"ד סק"ו לפרש דברי הנמו"י, אין ראייה שחולק

משום דהספק הוא על הלקיחה שנעשה במקום הקביעות, וכנ"ל.

מהלך החזון איש

ה. ובחזון איש (שם אות ד') מתייחס ג"כ לדברי הרמ"א, דלפ"ו סברתו הנ"ל באות ב' דלא נתנה מדת רוב רק כדי לפסוק על הנפרש, נסתר מדברי הרמ"א, דבדברי הרמ"א מבואר דאזלינן בתר רוב לומר דההפסד הוא מבעל המרובה, וממילא הנשאר הוא מבעל המועט, וכתב החזו"א בזה"ל: והנידון שברמ"א סימן רצ"ב סעיף י' בנאבד סלע אמרינן דמרובא נאבד, לא דמי לכאן, דהתם כיון שנאבד סלע נולד הספק, ויש כאן באותה שעה ב' סוגים קמץ, סוג ראובן וסוג שמעון, וכבר הספק של מי נאבד, ובזה כל דפריש מרובא פריש של הסלע הנאבד והגרעון של הסלעים חד הוא, וענין כל דפריש מרובא פריש הוא שהרוב עלול יותר למאורע של יחיד, אחרי שהיחידים שלו מרובים, והלכך כח הרוב מכריע דבעל הרוב הפסיד, וכו' ע"ש.

ומבואר דס"ל דהרמ"א מודה נמי דלא שייך מדת רוב רק כששורש הספק והנידון הוא על הנפרש, רק בהא דנאבד סלע, הספק הוא על ממון ראובן וממון שמעון משל מי נאבד, והגרעון של הממון הוא חד, [ונראה כוונתו דבהך דהרמ"א, הן הספק והן הפסק הוא גם בנפרש וגם בנשאר, דהספק משל מי היה הסלע שנאבד, היינו הך ספק דהממון של מי נחסר, וכשאנו פוסקים דהסלע שנאבד היה משל בעל הרוב, ממילא פסקנו דחלקו נחסר, ולכן שפיר אמרינן ביה כל דפריש, אבל אה"נ באופן דאין הספק על הנפרש, בזה לא נתנה מדת רוב, וכנ"ל].

והנה בחזו"א שם הביא הוכחה לתירוץ מהגמ' בב"ב כ"ג:, בזה"ל: וכן בדין עגלה ערופה דדנו בה בגמ' דין רוב, היינו נמי דבשעה שרצח נפל הספק ברוב של העיר, מחמת הספק של הרוצח, ושפיר אמרינן דמרובא פריש וחיביבין בני עיר הגדולה, ע"כ.

הנמו"י, לעיל בסימן קס"ד, אבל לענין הך דינא דמבואר בנמו"י דגם כשיש ספק על כל ההפסד, משל מי הוא, לא אזלינן בתר רובא, מטעם דהנידון על הנשאר, בזה חולק הרמ"א על הנמו"י, וס"ל כהתרוה"ד, ולכן הביא בסימן רצ"ב סעיף י' רק דעת התרוה"ד. [והנתיבות עצמו ס"ל לעיקר דעת הנמו"י כנ"ל באות א'].

והנה בספר ברוך טעם על סוגיית הש"ס (סימן שאלה ותשובה, דף ק"א: ד"ה ומה) הביא ג"כ דברי הר"ן הנ"ל בשם הירושלמי, דכשנגנבו אבנים מתוך האבנים של בעלי הבית והעליה, יחלוקו. וביאר דאף באופן שפירש שלא בפנינו, ולכאורה צריך לפסוק כל דפריש מרובא פריש, מ"מ כיון שלא נמצא הגניבה, וכשדנין ההפסד שהיה, עיקר דינינו משל מי לקח הגנב בעת גניבתו ממקום הקבועים, דין ספק קבוע י"ל. ויעו"ש שהביא דברי הש"ך בסי' רצ"ב סק"ט שכתב דבלקח העכו"ם שלא בפנינו, הו"ל דין פריש. והעיר ע"ז לפי הסברא הנ"ל, דבשלמא גבי בשר שפירש שאנו דנין על הבשר שנמצא ביד העכו"ם אי מותר לאוכלו, אמרינן כיון שלא ראינו פרישתו ממקום קביעתו, ותחילת דינינו ע"ז כעת, אחר שכבר נד ממקום קביעתו, אמרינן כל דפריש, משא"כ כשנגנב, שאנו דנין על תחילת הלקיחה הנעשה במקום הקביעות, אין לומר בכה"ג כל דפריש, ויעו"ש שמתשו' מיימוני הנ"ל מבואר לחלק בין נגנב ע"י ישראל או ע"י עכו"ם, וכמו לגבי בשר מחנויות, ובאמת לגבי גניבה קשה לחלק וכנ"ל, ועכ"פ נכון לומר כן בדעת הר"ן, דלכך כתב דיחלוקו, ולא אזלינן בתר רובא, כיון דהספק הוא על תחילת הלקיחה שבמקום הקביעות, עייש"ד. ומבואר טעם נוסף דלא נימא כל דפריש בהאי דינא, ודפח"ת.

ולפי"ד הברוך טעם אין הכרח מדברי הר"ן והנמו"י דס"ל סברת הנתיבות דלא אמרינן כל דפריש כאשר הנדון על הנשאר, כיון שי"ל כאן הטעם דלא אזלינן בתר רובא,

שיטת ה"ז בשם הנהגות שערי דורא

1. בשו"ע י"ד (סימן ק"א סעיף ז') כתב המחבר: אם נחתכה חתיכה אחת [של בריה או חתיכה הראויה להתכבד], אין תולין לומר של איסור נחתך ומתבטל ויהיו כולן מותרות, אלא אותה שנחתכה בלבד מותרת ממה נפשך, אם היא של איסור אף כולן מותרות, ואם אינה של איסור הרי היא מותרת, ואפילו נחתכו רובן, אין תולין לומר שהאיסור מהרוב שנחתכו, אלא כל הנחתכות מותרות והשלימות אסורות, ע"כ.

וכתב ה"ז (ס"ק י"ד): אין תולין לומר שהאיסור מהרוב שנחתכו וכו'. אע"ג דבכל דוכתי תלינן ברוב, יראה דהכא איכא למימר אדרבא כל שנשתנה מקדמותו, מן הרוב הוא, והוי כמו כל דפריש מרובא פריש, ונמצא שהאיסור שהוא המועט לא נשתנה והופרש מקדמותו, מהרא"י בהגהות שערי דורא (סימן מ"א אות ג'). אבל אין לומר הטעם דכל קבוע כמחצה על מחצה, דכאן יש לפניך שני קביעות, האחד החלק הנחתך, והשני שנשאר שלא נחתך, וא"כ טפי היה לנו לומר שהאיסור בחלק שנחתך, כי חלק זה הרוב נגד הקבוע השני, ע"כ צ"ל כמו שתירץ מהרא"י שסברא הוא שהוא בחלק הנשאר קיים, ע"כ.

והנה לכאורה גם כאן הספק שאנו מסתפקים אם נחתך מהאיסור שהוא המועט, או מההיתר שהוא הרוב, אינו נוגע לגבי הנחתך עצמו, דהא הוא ממנ"פ מותר, וכמש"כ המחבר, וכל מה שנוגע לנו הוא אם האיסור נשאר בתוך השלימות, ואעפ"כ מבואר בט"ז בשם מהרא"י דאמרינן כל דפריש על החתוכות שהם מן ההיתר, ומזה אנו מחליטים שהאיסור נשאר בתוך השלימות, ודלא כסברת האחרונים הנ"ל. והעירני לזה ידידי הגאון ר' יעקב ברנדווין שליט"א. ושור"ר שכן כתב בשו"ת בית שלמה הנ"ל, וכמש"כ באות ד', עי"ש.

ונחזי אנן, הנה לפי הנתיבות הרי שבסברא זו נחלקו התרוה"ד והנמו"י

והיינו דשם מבואר נמי דע"י דאמרינן על הרוצח דפריש מרובא, פסקינן על העיר דממנה יצא הרוצח, והרי דדין רוב נאמר גם כשאין הנדון על הנפרש עצמו, וע"כ דכל שהוא אותו הספק בנפרש ובנשאר שפיר דיינינן בזה דין רוב. [ויעו"ש באבי עזרי הנ"ל שנתקשה בזה מה שייך בזה דין רוב כשדנים על העיר ולא על הרוצח, ויעו"ש שע"פ זה הסביר מש"כ הכס"מ ליישב דברי הרמב"ם (פ"ט מרוצח ה"ו) שהשמיט התירוץ דיושבת בין הערים, וכתב הכס"מ דהתרוצן השיב כן רק לדברי המקשן. וביאר דבעצם גם לענין עגלה ערופה לא שייך למיזל בתר רוב, כיון דאין הנידון על הרוצח מיהו, רק על העיר מאיזה עיר יצא הרוצח, רק דהוי חידוש התורה דאזלינן בתר קורבא, אף דהנדון הוא על העיר, וממילא ה"ה דאזלינן בתר רוב ככה"ג להכריח דהרוצח בא מהעיר שהיא הרוב, אבל קושיית הגמ' דנייזיל בתר רובא דעלמא היינו להוכיח שהרוצח לא בא מהקרובה, וממילא שום אחת לא תביא, וע"כ זהו משום דס"ל להמקשה דבכה"ג הרוב מברר, דהא כאן לא שייך חידוש התורה, וע"ז תירץ לו לפי דעתו של המקשן ביושבת בין הערים, אבל לפי האמת לא שייך ככה"ג רוב, ולכן השמיטו הרמב"ם, עי"ש].

והנה לעיל באות ב' נתבאר שיש ב' טעמים בהא דלא אמרינן כל דפריש לגבי הנשאר, ונראה דרק לפי המהלך של החזו"א ודעימיה - מתיישב דברי הרמ"א בתירוץ זה - דהכל ספק אחד, והיינו משום דלדבריהם הטעם הוא דמדת רוב לא ניתנה רק לפסוק על הנפרש, ולפי"ז באופן שהכל ספק אחד, שפיר אזלינן בתר רוב, כיון דפסקינן על הנשאר והנפרש בחדא מחתא, ועל הנפרש הרי ניתנה מדת רוב. אמנם לסברת הבית אפרים שכתב דאם מה שנוגע לנו הוא הנשאר בקביעות, יש לנו לדון בו לפי הכלל דכל קבוע כמע"מ, א"כ ה"נ כיון דעיקר הנדון הוא על הנשאר, אף דהוי ספק אחד על הנשאר והנפרש, יש לדון בו דין קבוע, כיון דמה שנוגע לנו הוא קבוע.

דהנה הנתיבות כתב עוד להוכיח סברתו בזה"ל: דאלת"ה קשה א"כ אם נתערב חד בתרי ונפל אחד מהן, נאמר כל דפריש, ובודאי כשירה נפל, והרי נשאר חד בחד שהוא אסור מדאורייתא, ואם יפול אח"כ אחד מהתערובות לים לא יהא ניתר שוב, עיי"ש. וגם כאן אם נאמר דהטעם דלא אמרינן כל דפריש על הנשאר הוא משום שיש לדון עליו דין קבוע, לכאורה לא שייך כאן, דאדרבא הכלל של כל קבוע על הנשאר, לא רק שאינו סותר הבירור של הרוב, אלא אדרבא מסייעו, דלפי שניהם יש לנו לומר דהאיסור לא בטל, ואעפ"כ מבואר בנתיבות דבכה"ג לא אזלינן בתר רוב, אלא ע"כ דכוונת הנתיבות הוא כהבית יצחק הנ"ל דלעולם אין הבירור של הרוב מועיל לגבי הנשאר].

מהלך הבית שלמה

וקשיותיו על הגהות שערי דורא

ז. הנה דין זה שכתבו המחבר, דאף אם נחתכו רובן, השלימות אסורות, הוא גמרא מפורשת בזבחים דף ע"ד.: דאיתא התם א"ר אושעיא חבית של תרומה שנתערבה במאה וחמישים חביות, ונפתחו מאה מהן, נוטל הימנה כדי דימוע ושותה, והשאר אסורין עד שיפתחו ולא אמרינן איסורא ברובא איתיה, ע"כ. ובאמת טעמא בעי אמאי לא אמרינן איסורא ברובא איתיה, להתיר את המיעוט שנשאר, וע"ז בא תירוצו של הגהת שערי דורא הנ"ל, דהטעם הוא משום שאדרכא י"ל כל דפריש מרובא פריש, והחביות שנפתחו כיון שנשתנו הו"ל כפריש, דומיא דחתיכות שנחתכו, וכיון שכן, נתברר מדין רוב שהחביות שנפתחו, וכן החתיכות שנחתכו (בדברי המחבר הנ"ל) הם מרובא דהתירא, וממילא האיסור הוא בין החביות שלא נפתחו, ובין החתיכות השלימות שלא נחתכו, ולכן אסורות.

אולם בתשובות בית שלמה (יו"ד ח"א) בכמה תשובות (סימן קנ"ד, ק"ע, קע"ג) הרבה להקשות ע"ד הגהת שערי דורא הנ"ל, ויעויין בתשו' סימן ק"ע שנשאל בשוחט

כמבואר לעיל, וא"כ י"ל בפשיטות דהמהרא"י בהגהותיו על השערי דורא, הולך לשיטתו בתרוה"ד המובא בדברי הרמ"א הנ"ל, ועדיין היא מחלוקת.

אולם לסברת החזו"א דבהך דינא דהתרוה"ד הוי ספק אחד בנפרש ובנשאר, ולכך דיינינן ביה דין רוב, וכנ"ל באות ה', לפי"ז צ"ב בהך סברא שכתב מהרא"י בהגהש"ד הנ"ל, דמבואר דאף דהספק הוא רק על השלימות שלא נפרשו, אמרינן בהו כל דפריש לומר דהנחתכות הם מההיתר שהוא הרוב, וממילא האיסור הוא בתוך השלימות. ואפשר דכיון דמ"מ שייך הנדון גם לגבי החתוכות להתירם מדין כל דפריש, [ועיין בפרי תואר אות י"א הובא בפמ"ג], לכן ס"ל להחזו"א דבכה"ג דכבר ניתן דין רוב על הנפרש, מברר שפיר גם לגבי הנשאר. אבל מה שמבואר מדברי הבית יצחק והבית שלמה דאף כשדנים על הנפרש דין רוב, אינו מברר לגבי הנשאר, זהו נסתר מדברי הט"ז בשם הגהש"ד, וצ"ע.

ולדברי הבית אפרים, הרי כל סברתו היא רק משום דאנו דנים על הנשאר, והנשאר הוא קבוע, אבל בגוונא דהרמ"א והתרוה"ד דהמעות מעורבים, ואין קבוע לפנינו, שוב אנו דנים לכו"ע דכל דפריש מרובא פריש גם כדי לפסוק על הנשארים, כמבואר כ"ז לעיל, וא"כ ה"נ בגוונא דהמהרא"י בהגהות שערי דורא הנ"ל, שפיר אמרינן כל דפריש על הנפרש כדי לברר דהאיסור נשאר, דהא אין כאן פסק של קבוע הסותר לזה, דהא אדרבא מדין קבוע ג"כ יש לומר דהאיסור נשאר, אלא דהוקשה לן מדוע לא נתיר מטעם דאיסורא ברובא איתא בתוך הרוב שנחתך, ונתבטל האיסור והכל מותר, ע"ז אמרינן דאדרבא כל דפריש מברר דהאיסור בתוך השלימות ולא נתבטל, ואין זה סותר לפסק של קבוע, דאדרבא גם לפי הכלל של קבוע השלימות אסורות.

[ומה"ט נראה להוכיח בדעת הנתיבות, דס"ל דאף באופן שאין על הנשאר דין קבוע, לא אמרינן כל דפריש, ודלא כהבית אפרים,

אמרינן דכל שנשתנה הוא מן הרוב, ולא משגיחין אם הוא משתנה או לא, ע"ש].

עוד כתב: וזה לא כביר אשר הקשיתי בתשו' (בסי' קע"ג) על דברי הגהש"ד, דאף אם נאמר דזה הוי כפירש, עכ"ז תיקשי דברי הש"ס בזבחים דף ע"ד, שהוא הדין של השו"ע סימן ק"א סעיף ז', דאם נפתחו רובן, דהמיעוט שלא נפתחו אסורין, מ"ש מהא דנפל אחד לים דהותרו כולן, דתולין דהאיסור נפל, אף דאיכא למימר כל דפריש, וכן איכא למימר איסורא ברובא אישתאר, ואעפ"כ תלינן דהאיסור נפל, והשאר מותרין, ומ"ש בהא דנפתחו רובן, דהשאר אסורין. וכבר הק' כן הרשב"א בתשו' (ח"א סי' שכ"ה), ותירץ דכיון דאין אתה צריך לדון עליו כיון שנאכל או נפל לים, משו"ה תלינן בדרבנן דאיסורא נפל, ע"ש. והרי שם דאיכא למימר כל דפריש, וגם איסורא בתוך רובא איתיה, ועכ"ז מתירין האחרים משום שא"צ לדון עליו תלינן לקולא דאיסורא נפל, מכ"ש בנפתחו החביות דודאי א"צ לדון עליהם דהא אף אם האיסור בתוך אלו שנפתחו, לא איכפת לן דהא בטיל ברובא כיון שנפתחו, וגם איכא למימר איסורא ברובא איתיה להתיר, אף דלהיפך י"ל כל דפריש, עכ"ז לא תלינן להקל דהאיסור נפתח ונחתך, לזאת כתבתי בתשו' הנ"ל, דע"כ טעמא דהתם דמוקמינן האיסור על חזקתו דלא נפתח ונחתך, ואף דע"כ אחד מהם נפתח ונחתך, ואיך שייך חזקה בזה, מ"מ אנו על האיסור אנו דנין כמ"ש הב"ש באעה"ז סימן י"ז ס"ק פ"ד, ועיין בס' שב שמעתתא ש"ז פכ"א, והארכתי בכ"מ, ואכ"מ. [אמנם צ"ב בדברי הב"ש דא"כ גם בנפל א' לים, ובפרט בנאכל א' דודאי חשיב שינוי, האיך תלינן דהאיסור נאכל והתערובת מותרת, הא יש לנו להעמיד האיסור על חזקתו שלא נשתנה, והרי הוא נשאר בתערובת, וכמו בנחתך ונפתח, וצ"ע. והעירני לזה ידידי ר' יהושע רובין].

[ובתשו' סימן קנ"ד הק' הקושיה הנ"ל, והוסיף: ועוד, העיקר שדחקו להגש"ד הנ"ל

ששחט חמשה עופות, ומרט הנוצות משלושה עופות, ושנים נשאר עם הנוצות, ואח"כ נודע לו שעוף א' מהחמשה נפסל בשחיטה, וא"י איזהו. וכתב דכיון דנמרטו בזה אחר זה, א"כ לפי"ד גגהת שערי דורא והט"ז דכל שנשתנה מקדמותו הוי כפירש, ה"נ השלושה המרוטות מותרות מטעם כל דפריש, ולא עוד אלא שי"ל דגם השנים שנשארו מותרות, דכיון שהאיסור ביניהם א"כ ל"ה האיסור חתיכה הראויה להתכבד כיון שלא נמרטו, ובטל ברובא, אף דבעלמא כפירש, אותן שבקבוע אסורין, כאן ל"ה אף קבוע דרבנן כיון שהם עם הנוצות, ואף שאין בהם רובא דהתירא לבטל, מ"מ י"ל דגם הנמרטות מצטרפות לבטל, אף דלגבי דידהו אמרינן כל דפריש וכולם דהתירא נינהו, מ"מ לגבי הנשארים י"ל דל"א הכי, ועיין בדברי הנתיבות בסי' רצ"ב סקט"ז באריכות, ובתשו' בית אפרים אעה"ז סי' ה', ובנדוד"ד י"ל דכר"ע מודו וכו'.

אך כתב: אמנם כ"ז לפי"מ שתפסו הגהש"ד והמהרש"ל (בהגהותיו שם) בפשיטות דכה"ג הו"ל פירש, ונמשך אח"ז בפ"ת בפשיטות, וכן בתשו' מהרי"ל סי' קס"ט, אמנם זה שנים כבירות הארכתי בתשו' בפלפול עצום והוכחתי דל"ה פירש כי אם פירש ממש, אבל לא אמרינן דכל שנשתנה מקדמותו הוי פירש, ואם כי איני כדאי לחלוק על הני גדולים, מ"מ הארכתי שם בראיות עצומות להוכיח כנ"ל, [יעו"ש בתשו' סימן קנ"ד שהאריך בזה טובא. וראה בחכמת שלמה ע"ד השו"ע (הוצאת מכון ילקוט מפרשים) שהרב מסקאלי שאל לו ע"ד הט"ז דמכמה וכמה מקומות מוכח להיפוך דנשתנה ל"ה כפירש, והשיב לו דהכלל הנכון בזה דהט"ז לא כתב כן רק היכי דהשינוי גורם ההיתר, ואנחנו באים להתיר מכח השינוי הזה לומר דהאיסור ברובא איתא ונשתנה, אז אמרינן דזיל בתר איפכא דכל שנשתנה הוא מן הרוב של היתר, אבל היכא דאין ההיתר תלוי בהשינוי, ולא מכח השינוי אנו באים להתיר, בזה לא

העופות שנמכרו תלינן שמההיתר הם, אבל לענין השנים שנשארו שפיר יש להסתפק דהאיסור הוא בתוך השלושה ג"כ, וא"כ לדידהו הו"ל כל החמשה כתערובת אחת, ובטלי ברובא, וכמבואר בשו"ת ב"ש הנ"ל.

והנה הב"ש הוסיף עוד להתיר השנים שלא נמרטו, וז"ל: ובנדון דידן י"ל דכו"ע מודי [כלומר גם הט"ז והגהש"ד], והגע בעצמך, דאם היו נמרטו כולם קודם שנודע הטריפות, היו כולם מותרות לפי"ד הגהש"ד והט"ז מטעם כל דפריש, דהא בפירש קודם שנודע האיסור אף שנים האחרונים מותרים כמש"כ הכרו"פ סק"א [דלא כתשו' דרכי נועם], וא"כ גם עכשיו שלא נמרטו השנים, מותרים, דאל"כ איך אפשר לומר שהמריטה שהוא משהו אותן לחתיכה הראויה להתכבד יהיה גורמות היתר, אתמהא, אלא ודאי כנ"ל [דלכו"ע גם השנים שלא נמרטו מותרות]. ע"כ.

ודבריו אלו לא הבנתי, דמה שתמה איך יתכן דהמריטה שמשוה אותן לחתיכה הראויה להתכבד יהיה גורמת היתר, ל"ק לכאורה, דאה"נ דהמריטה משהו אותן לחתיכה הראויה להתכבד שזהו חמור יותר לענין ביטול ברוב, אבל מצד שני כיון דהמריטה נחשב לפרישה מהתערובת לדעת הגהש"ד והט"ז, א"כ גורמת היתר מצד זה, דאלו נמרטו כולם קודם שנודע הטריפות, יש לדון על כל אחד ואחד כל דפריש מרובא דהתירא פריש, ואפילו שנים האחרונים, [וכדמשמע מהכרו"פ הנ"ל שחולק על הדרכי נועם, וכתב הטעם משום דבשעת ידיעת הטריפות כבר נתפזרו כולם. והיינו דגם שנים האחרונים נחשבים לפירשו מהתערובת], ולענין כל דפריש, אין חילוק בין ראוי להתכבד או לא. אבל באופן שרק שלושה נמרטו, א"כ רק עליהם יש לדון דין כל דפריש, אבל השנים שלא נמרטו א"א להתירם מדין כל דפריש, וצריך להתירם מדין ביטול ברוב, וא"כ א"א להתירם לדעת הגהש"ד והט"ז, כיון דנתברר דהשלושה שנפרשו נפרשו מהרוב של היתר, והאיסור

הוא, דלמה לא אמרינן איסורא ברובא איתא, וזה לק"מ, וכבר הרגיש בזה הפר"ח בסי' ק"ז בדברי הש"ס והרמב"ם דסתרי אהדדי, ותירץ דלא אמרינן איסורא ברובא איתא רק היכא שפירש המיעוט דאמרינן כל דפריש וכו', ואיסורא ברובא נשאר, אבל אם נשארו בקביעות כדמעיקרא ל"א הכי, ובאמת כבר קדמו בתירוצו זה בקצרה בתשו' מהרי"ל סי' קס"ט, אמנם אכתי קשיא לשיטת הר"ש שהביאו הפוסקים בסי' ק"ז גבי דגים, דנראה דסובר דבכל אופן אמרינן איסורא ברובא איתא, אלא שכבר כתבנו למעלה דהטעם פשוט משום דאין אומרים שהאיסור נתרסק משום דמוקמינן ליה אחזקת שלם כשהיה, ואף שודאי חתיכה אחת יצאה מחזקתה, ומה לי היתר ומה לי איסור, י"ל דאנו על האיסור דנין, וכעין מ"ש הבית שמואל אה"ע סי' י"ז ס"ק פ"ד לענין ספק ג' ימים, ובאמת כבר תמה הנוב"י עליו בכמה תשובות דמאי חזקת חי יש להבעל יותר מאיש אחר, אמנם הרבה אחרונים הלכו בנתיבות הב"ש, ומשום שאנו דנין רק על חזקת חי של הבעל שהוא האוסר, וכאן נמי הכי הוא וכו'.

ויעו"ש בהמשך התשו' לענין דינא, דאם נימא דכל שנשתנה חשיב פירש כדעת הגש"ד, א"כ כולם מותרים, אבל למאי דהוכיח דלא חשיב פירש, א"כ הנמרטות אסורות משום דאיסורא ברובא איתא, וה"ט מועיל להחמיר כמש"כ הכרו"פ בסי' ט"ז, ולכן לא רצה להחליט למעשה, ובפרט בנ"ד יש מקום להחמיר מטעם אחר וכו', עייש"ד.

ונראה ללמוד מתוך תשו' זו לענין השאלה שהבאנו בהקדמה, בחנות ששחטו חמש עופות, ומכרו שלושה מהם בזא"ז, ואחר כך נמצא שאחת מהם היה טריפה, דיח להתיר את כל החמשה עופות, שהרי בזה ודאי יש לדון כל דפריש על השלושה שנמכרו, והשנים שנשארו, לפי סברת האחרונים דכל דפריש אינו פוסק רק על הנפרשים ולא על הנשארים, שפיר יש לדון דין ביטול ברוב על שני אלו, דרק לענין

נשאר, 'ולא אמרינן בתוך רובא דפצועין הוא כיון שהכל לפנינו', כענין שאמרו בחבית שתומה של תרומה וכו', ע"כ. ומבואר הטעם דאין תולין שהאיסור בתוך הרמונים הפצועים או בחביות הפתוחות, משום שהכל לפנינו, וכעין מש"כ הגליון מהרש"א דנחשב שאנו צריכין לדון גם ע"ז כיון שהוא לפנינו ואנו מתירין אותו.

איברא דלא נעלם מהבית שלמה תשו' הרשב"א הנ"ל, ויעויין בתשו' סימן קע"ג שהביא דברי הרשב"א, אך כתב שהוא תמוה דמה בכך שהכל לפנינו כיון שא"צ לדון עליהם דאף אם האיסור בתוכם בטל ברובא. ובהגהה מבין המחבר הביא שגם בס' יהושע עמד בזה, ונשאר בצ"ע. אבל עכ"פ יש בזה ליישב דברי הגהש"ד, כיון שכ"ה מפורש ברשב"א.

וכעין זה כתב החזו"א (יו"ד סימן ל"ז אות י' ד"ה שם, ושאר אסורין עד שיפתחו), שהק' כיון דהפתוחות יש להן היתר ונהפך האיסור להיתר ליהוי כנפל לים להתיר הסתומות, וכתב דע"כ צ"ל דלא התירו במקום שאוכלו בהיתר, עי"ש. וע"ע בשערי יושר (ש"ג פרק י"ב ד"ה ונלע"ד) מש"כ בזה. [ומש"כ דבאופן שיש בנחתכות לבטל האיסור, ה"נ דאף השלימות מותרות, יש להעיר ממש"כ בדרכי תשובה (סקצ"ז) בשם שו"ת נחלת אבות סימן ח' בשם אביו, דאין כן משמעות השו"ע].

ראיות הבית שלמה לסברת האחרונים

ט. ויעו"ע בתשו' ב"ש (שם סימן קנ"ד) שעשה סימוכין לסברת הניחבות והב"א הנ"ל, דלדבריהם יתורץ קושיית הפרי מגדים (סימן ק"י שפ"ד ס"ק מ"ב), על מש"כ הרא"ש בתשו' דאם נאכל א' מהתערובת דתלינן דהאיסור נאכל והתערובת מותרת, כמו בנפל לים. והק' הפמ"ג דהא מפורש בהרא"ש דפירש קודם שנולד הספק, ודאי הו"ל פירש, וא"כ אמאי תלינן דהאיסור נאכל, אדרבא הו"ל למימר להיפך דהתירא

נשאר בתוך אלו השנים, והו"ל ספק חד בחד. [ובאופן שנמכרו שלושה עופות, בלא"ה לא שייך סברת הב"ש הנ"ל - דא"א שמה שנעשה לחתיכה הראויה להתכבד יגרום לו היתר, וא"כ בודאי תלוי בפלוגתא, ולדעת הגהש"ד יהיו אסורים השנים שלא נמכרו].

והנה מדברי הב"ש מבואר דבהך דנחתכו החתיכות וכן בהך דנפתחו החביות אין שום נדון עליהם אם הם מהאיסור או מההיתר, כיון דממנ"פ הם מותרים, דאף אם הם מהאיסור נתבטלו ברוב, ועפי"ז דחה סברת הגהש"ד דהשלימות אסורות משום דתלינן דהחתכות הם מההיתר משום כל דפריש, דאדרבא אית לן למימר דהחתכות הם מהאיסור, דומיא דאמרינן דאיסורא נפל, וכמבואר ברשב"א דכל שא"צ לדון עליו תלינן דמהאיסור הוא, וע"כ דמטעם חזקה אסור, וכנ"ל.

סברת הגליון מהרש"א לתריץ הקושיה

ח. אולם בגליון מהרש"א (שם) עמש"כ המחבר, דאפילו נחתכו רובן אין תולין לומר שהאיסור מהרוב שנחתכו, כתב: לא דמי להך דסימן ק"י סעיף ז' [דאם נאכל או נפל לים הותרו כל האחרים, שאנו תולים לומר האיסור הלך לו], דשם כיון דנפל אחד אין אנו דנין עוד כי אם על הנשאר, עי"ש בב"י בשם הרשב"א, אבל כאן צ"ל דאף שאותה שנחתכה ממנ"פ מותרת, מ"מ דין חשוב עליה, ע"כ.

ובאמת מפורש כעיי"ז בתשו' הרשב"א (ח"א סי' שכ"ה), וז"ל בתו"ד: אבל לדרך האמת מבואר מפורש הוא בגמ' שכך אמרו (זבחים ע"ד): אמר רבי אושעיא חבית של תרומה שנפלה למאה וחמישים חביות וכו'. ובנדון שלפנינו ג"כ אם נפלה שם רמון אחד ונפצע אחד מהן, הפצועין מותרין ממנ"פ, שאם אותו של איסור בתוך אלו הפצועין הוא, הרי הוא עולה בשישים, ואם הוא בתוך השלימים הרי הפצועים מותרין, אבל מ"מ השלימים אסורין, כי שמא בתוך השלימים

שנפרש הוא לפנינו או נפל לים, ולסברת האחרונים הנ"ל, הדבר מובן היטב, דכשנאבדה ואין אנו צריכים לדון עליה אלא על הנשאר, אין אומרים כל דפריש מרובא דהתירא פריש, ע"כ הותרו השאר, משא"כ כשלא נאבדה ואנו צריכים לדון עליה א"כ אדרבא אנו אומרים כל דפריש מרובא דהתירא פריש, (ורק אסורה משום גזירה שמא יקח מן הקבוצה), ואיסורא בתערובת נשאה, ואין נתיר התערובת, כך נראה נכון, ע"כ. ולדבריו יוצא דבאופן דהוצרכו לפסוק על הנפרש כל דפריש, לכו"ע מכריע דהאיסור נשאר בתוך התערובת, ומה"ט בפירש א' לפנינו, אסרינן התערובת, [וכעין מש"כ לעיל אות ו' לדעת החזו"א].

אמנם דברי הב"ש נראים נכונים בדברי הרשב"א דממה שלא הזכיר כלל סברת כל דפריש לאסור התערובת, מבואר דאף באופן דמתירין הנפרש מטעם כל דפריש, אינו מברר לגבי התערובת דהאיסור נשאר בתוכם. ועכ"פ לפי סברת הבצל החכמה יוצא דבשאלה הנ"ל לענין תערובת, שהשוחט שחט חמשה עופות, ומרט שלושה מהם, או מכר שלושה מהם, דצריך לאסור שני העופות הנשארים אף לסברת הנתיבות ודעימיה.

מהלך הבצל החכמה לחלק בין דאורייתא לדרבנן

י. בשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן מ"ז) חקר בשאלה זו אם אמרינן כל דפריש לגבי הנשאר, והאריך בטו"ט לכאן ולכאן, וז"ל: על ידי שאלה שבאה לידי נתעוררתי להסתפק בב' חתיכות של היתר שנתערבו בג' חתיכות של איסור, ונפל א' מן התערובת לים, ושוב אח"כ נתערב בהן עוד חתיכה אחת של היתר, מה דין תערובת זו המותרת היא אם אסורה, אם מן התורה או מדרבנן וכו'.

ויעו"ש שכתב לפתור שאלה זו מהא דאיתא בשו"ע או"ח (סימן י"ב סעיף א')

נפל מכח כל דפריש, ולפי הנ"ל מיושב דלענין מה שנשאר לא אמרינן כל דפריש.

עוד כתב (שם) דבזה מיושב מה שקשה לכאורה ע"ד הרשב"א בתשו' (ח"א סי' שכ"ה), שנתן טעם על הא דפריש א' מהקביעות שהוא מותר והנשאר אסור, ולמה לא תלינן דאיסור הוא והשאר לישתרי, כמו בנפל א' לים, ותיריך משום דכאן א"א להתיר השאר ולומר דהאחד שפירש הוא האיסור, דמאי חזית לאסור את זאת ולהתיר התערובת כיון ששניהם לפנינו, משא"כ בנפל לים שאין אנו צריכין לדון על החתיכה שנפלה לים דהא אינו בעולם, וא"צ לדון רק על מה שלפנינו משו"ה תולין שפיר דאיסורא נפל דומיא דשתי קדירות וכו', עי"ש. וקשה למה ליה למימר דטעמא דלא תלינן דאיסורא פירש משום שהוא לפנינו, ותיפוק ליה דהרי"ז כל דפריש, ובודאי התירא פריש, ולפי הנ"ל מיושב היטב דלענין הנשאר אין לומר כל דפריש, משו"ה הוצרך ליתן טעם, משום דכיון שא"א להתיר שתיהן על כן אנו אוסרינן הנשאר, והחתיכה שפירשה ממילא מותרת מטעם כל דפריש, וא"ש, ע"כ.

והנה מה שדקדק בדברי הרשב"א דהו"ל לתרץ דבהך דפריש א' יש לדון כל דפריש, לכאו' צ"ע דהא גם בנפל א' לים נאמר כן, לאסור הנשאר משום דאמרינן כל דפריש על זה שנפל, וא"כ הוכרח הרשב"א לחילוק זה דכאן א"צ לדון על זה שנפל. אך נראה כוונת הב"ש דהו"ל להרשב"א לחלק דבהך דפריש א' הרי באמת יש צורך לדון ולהתיר אותו שפירש מדין כל דפריש, ולכן נאסרו הנשארים, ומשא"כ בנפל לים אין צורך לדון על זה שנפל כל דפריש, ומזה הוכיח דאף במקום דפסקינן על הפירש להתירו מטעם כל דפריש, אין זה מברר כלל על לגבי הנשאר, ודו"ק.

ובשו"ת בצל החכמה הנ"ל (שם אות א') כתב ג"כ לסייע סברת האחרונים הנ"ל, מדברי הרשב"א אלו, ובאופן אחר, דלכאורה דברי הרשב"א צ"ב, מאי נפ"מ אם זה

ומזה הכריח בשאילת יעקב שם דליתא לתי' של הגאון מהר"ם בנעט, ע"ש.

ובבצל החכמה כתב דאם נאמר דהמהר"ם בנעט מודה דמן התורה בכל גוונא אמרינן כל דפריש, ורק רבנן החמירו שם בציצית שלא נאמר כל דפריש כיון שאין אנו דנין רק על הנשאים, א"כ אין כאן סתירה בדברי הרמ"א, דבהך דחו"מ לכו"ע אמרינן כל דפריש, כיון דמן התורה אמרינן כל דפריש בכל גוונא, ולא שייך בזה שיתקנו חכמים דלא נימא כל דפריש להפסיד את השני.

עוד כתב להוכיח מדברי המרדכי בב"ב (פרק מי שמת סי' תל"ח) בשם תשו' מהר"ם, מובא בדרכי משה (חו"מ סימן ר"פ אות ג'): בראובן ואשתו וד' בנותיהן שנפל עליהן הבית ומתו, יורשי ראובן אומרים דראובן או אחת מבנותיו מתו באחרונה והם יורשים אותה, ויורשי האשה אומרים שהיא מתה באחרונה, והשיב כו' אע"ג דאלו באים לירש מצד ה', ואלו באים לירש מכח א', כי הדדי נינהו ויחלוקו, דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וכו', ואם מתו ביציאתן לחוץ א"כ אמרינן דכל דפריש מרובא פריש ונהרגו תחילה מצד ראובן ד', ונשאר א' וא' הדר דינא דיחלקו כו', עכ"ל. והעתיק דבריו גם בסמ"ע (שם סקל"א). והרי אין אנו דנין על הנפרשין אלא על הנשאים לדעת מי מהם יזכה בירושה, ואפי"ה אמרינן כל דפריש דלא כהגמהר"ם בנעט ז"ל, אלא ודאי דמדאורייתא כו"ע מודו דאמרינן כל דפריש בכל גוונא, והמהר"ם בנעט ז"ל לא חידש רק דמדרבנן מחמרינן כעין הך דאו"ח לענין ציצית שלא לומר כל דפריש היכא שאנו דנים על הנשאים ולא ע"ז שפירש, משא"כ בהך דינא דהמרדכי דלא שייך חומרא, אית לן לאוקמי אדאורייתא, ואמרינן כל דפריש.

ויעו"ש (באות ז') שכתב דנמצא כשיש יותר איסור בתערובת, קיל יותר, דאם מתחילה היה ג' חתיכות של איסור וב' חתיכות של היתר, ונפלה א' ליס, ושוב נפל א' של היתר, בזה התערובת מותרת מה"ת,

שאם לא דקדק בשעת עשיית הציצית שיהיו כל הד' ראשים מצד אחד, ונפסקו ב' ראשים, הציצית פסולה שמא נפסק חוט א'. ובספר חתן סופר הק' בשם הגאון מהר"ם בנעט דאמאי לא נימא כל דפריש מרובא פריש, וא"כ כשנפסק הראש השני יש לתלות שנפסק מהחוטים השלימים שהם הרוב, והעלה דלא אמרינן כל דפריש רק כשאנו דנים על הנפרש, ולא כשאנו דנים להתיר הנשאר ע"ש. וכיון שכן ה"נ בנדו"ד כיון שאנו דנים על הנשאר לא אמרינן כל דפריש.

אך כתב: אלא שעדיין י"ל דהך כללא אינה רק מדרבנן אבל מן התורה בכל גוונא אמרינן כל דפריש. וכן הדעת נוטה דמאי נפ"מ אם אנו דנים על הנפרש או על הנשאר אחרי דודאי סברא הוא לומר שהפרוש הוא מן הרוב לא מן המיעוט, עיין פלתי (סימן ס"ג סק"א ד"א ונראה), ופרמ"ג (סימן ק"י שפ"ד ס"ק ל"ז), וכ"כ בהדיא בקרבן עדה (שקלים פ"ז ה"ה ד"ה ולנמצאת) דכל דפריש מרובא פריש וכודאי טריפה היא ולוקין עליו כו' עכ"ל, וכו', א"כ נראה דמן התורה בוודאי אמרינן בכל אופן כל דפריש, ורק מדרבנן קאמר הגאון מהר"ם בנעט ז"ל דלא אמרינן כן כל היכי דאין אנו דנין רק על הנשאר.

ושוב הביא מספר שאילת יעקב (ח"א סימן קכ"ח) שהעירו ע"ד הגאון מהר"ם בנעט מדברי הרמ"א בחו"מ (סימן רצ"ב סעיף י') הנ"ל, דמבואר דאף לפסוק על הנשאר אמרינן כל דפריש, ותירצו דאה"נ הנתיבות (שם סקט"ז) מבאר שהנמו"י באמת חולק על הך דינא דהרמ"א, ומה"ט דל"א ככה"ג כל דפריש. והעיר ע"ז בספר שאילת יעקב הנ"ל, דכיוון דהרמ"א ס"ל דבכל גוונא אמרינן כל דפריש, א"כ אמאי לא חולק על הך דינא שכתב המחבר באו"ח (סי' י"ב סעיף א') הנ"ל, שאם לא דקדק בעשיית הציצית ונפסקו ב' ראשים דפסול, הא לפי"ד הרמ"א יש להכשיר הציצית, משום דכל דפריש מרובא פריש, וכשנפסק בפעם השניה יש לתלות דמהשלימים שהם רובא נפסק.

והא דמבואר ברמ"א (ח"מ סי' רצ"ב סעיף י) דאף בכה"ג אמרינן כל דפריש, כתבנו לעיל (אות ג' וה') ג' מהלכים, לדעת הנהגות אה"נ דהרמ"א חולק על סברא זו, אבל מדברי הנמו"י מבואר שחולק אדינא דהרמ"א, והו"ל פלוגתא דרבוותא, ומסתבר ליה כהנמו"י, ולדעת הבית אפרים מיירי הרמ"א באופן שנתערב הממון, וממילא ל"ה בדין קבוע, והחזו"א ביאר דבגוונא דהרמ"א הוי ספק אחד בקבוע ובנשאר, וכנ"ל באות ה'.

ישוּב דברי המרדכי

שלא יסתור לסברת האחרונים

יב. ואשר כתב הבצל החכמה להוכיח מדברי המרדכי בשם תשו' מהר"ם, נראה דאין ראיה משם נגד סברת האחרונים, דיעו"ש שכתב בזה"ל: כתב רבינו מאיר, וז"ל, ראיתי מכתב רבותינו בדין נפל הבית עליו ועל ארבע בנותיו ועל אשתו לאה וכו', ויש מרבותינו ז"ל אומרים שלא יטול אחי לאה אלא שנים עשר מן הנכסים, ויש שכתבו שלא יטול אלא חלק ל"ב מן הנכסים, וחשבי ליה כספיקות וספקי ספיקות, דלמא הבעל מת אחרון, ואם תמצי לומר לא מת אחרון, שמא בת אחת מתה אחרונה, ושמא השניה ושמא השלישית ושמא הרביעית, ואני בעניותי נראה בעיני אע"ג דהוא בא מחמשה כחות מכח ראובן וארבע בנותיו, מ"מ אין זה אלא כח אחד, דכיון דכולהו הוו קבועין הא אמרינן קבוע כמחצה על מחצה דמי, ולא שקולה כנגד כולן, וא"כ לא שייך למימר ספק ספיקא וכו'. ואין לומר שמא לא נהרגו במקום קביעותם אלא כשיצאו חוץ לבית, דכה"ג פריך בנזיר, ודילמא בשוקא אשכח וקדיש, דהא לא קשיא, דאפילו אם נהרגו חוץ לבית אמרינן ראשון ראשון שיצא נהרג וכל דפריש מרובא פריש, דאיכא למימר דתחילה נהרגו ארבע האב ושלוש בנותיו עד שלא נשאר אחד מהם, והאשה היא אחת מהנך שנשארו, ואיכא חדא ספיקא, איזה מהם נהרג תחילה ויחלוקו וכו', ע"כ.

דמתחילה כשנפל א' לים תלינן דמהאיסור שהוא הרוב נפל, ושוב כשנפל חתיכה של היתר, יש כאן רוב היתר בתערובת. אבל אם מתחילה היה רק ב' של איסור, וב' של היתר, א"כ כשנפל א' לים יש ספק אם נפל מההיתר או מהאיסור, ושוב כשנפל חתיכה א' של היתר עדיין אין כאן רובא דהיתרא, והוי ספיקא דאורייתא, עי"ש.

ובסוף התשובה העלה להלכה, דאם נתערבו ג' חתיכות של איסור דאורייתא עם ב' חתיכות של היתר, ונפל א' לים, ושוב נפל א' דהיתר בתערובת, הרי התערובת מותרת מה"ת ואסורה מדרבנן, עפ"י הכלל שחידש דמדאורייתא בכל אופן אמרינן כל דפריש גם לפסוק על הנשאר, ומדרבנן מחמרינן שלא לומר בכה"ג כל דפריש, ואם נתערב ג' חתיכות איסור דרבנן עם ב' חתיכות דהיתרא, ונפל א' לים, ושוב נפל חתיכה דהיתרא, התערובת מותרת, דהו"ל תרי דרבנן (ויעו"ש מש"כ בזה באות ח'), אך אם נתערב ב' חתיכות איסור עם ב' חתיכות היתר, ונפל א' לים, ושוב נפל חתיכה דהיתרא, בזה תלוי בפלוגתא, יעו"ש ד.

הערה ותמיה על מהלך הבצל החכמה

יא. והנה הגם שלפי דבריו אנו יכולים להשוות דברי המהר"ם בנעט והחת"ס לגבי ציצית, שלא יסתור לדברי הרמ"א בחו"מ סי' רצ"ב סעיף י' בשם התרוה"ד, והד"מ בשם המרדכי בסי' ר"פ, כנזכר כ"ז בדבריו לעיל, מ"מ עיקר יסוד דבריו דסברת המהר"ם בנעט הוא רק חומרה מדרבנן, צע"ט, שהרי אין לנו מקור בגמרא לחומרא זו מדרבנן, רק שהוא סברא דעל הספק מהו הנשאר, יש לנו לדון לפי הכלל דכל קבוע כמע"מ, וא"כ ממנ"פ אם הסברא נכונה, הרי סברא דאורייתא היא, ואם אין הסברא מוכרחת, מנלן להמציא חומרא מדרבנן בזה בלי מקור מהגמ'.

ואשר ע"כ נראה דהפוסקים שכתבו סברא זו דאם עיקר הנידון הוא על הנשאר בקבוע, לא אמרינן כל דפריש, ס"ל כן מן התורה,

וכן באות ב' הבאנו דברי הבית יצחק שכתב דדברי הנתיבות הוא מקצוע גדול, עפ"י מה שהביא מהשימ"ק (ב"מ דף ו') דרוב הוא ספק אלא שגזרה התורה כן, ולכן אינו מברר על הנשאר.

וכן בשו"ת בצל החכמה מבואר דתלוי בזה אם רוב הוא בירור וסברא או גזיה"כ, אך כיון דמסתבר ליה דרוב הוא בירור וסברא, לכן כתב לחדש דמדאורייתא אמרינן כל דפריש גם לברר על הנשאר, וכנ"ל.

ולכאורה בדבר זה - אם רוב הוא בירור וודאי או ספק וגזיה"כ, הוא מחלוקת הפוסקים, הפליתי והפרי מגדים, וכדלהלן:

דעת הכרתי ופלתי

הפלתי דן בענין זה בכמה מקומות במתק לשונו, וכ"כ בסי' ס"ג סק"א, (לענין אם המיעוט מצטרף לספק ספיקא), וז"ל: יש שני סברות במחברים בהא דאמרינן כל דפריש מרובא פריש, אם זהו וודאי ומוחלט, ואין בו שיור ספק כלל, ואנן סהדי שמרובא קפריש, וכן משמע בתוס' בפ"ק דכתובות (דף י"ג:) ובדוכתא טובא, ולפי"ז ליתא לסברת המ"מ במה שאמר דלספק דעורב מצטרף נמי ספק אולי מחנות טריפה לקח, דהא רוב חנויות המה כשרים ומרובא קפריש, וא"כ הרי"ז ודאי מחנויות הכשרים ואין כאן ספק כלל.

אמנם לפמש"כ באסיפת זקנים רפ"ק דב"מ גבי קפץ אחד מן המנויין לתוכו וכו'. וכתב בשם הרא"ש דאע"ג דאמרינן דמרובא קפריש מ"מ ספק הוא רק התורה התירה ספק זה עי"ש, ולפי"ז דברי המ"מ ברורים, דאף דרוב חנויות כשרים מ"מ יש ספק אולי טריפה קפריש, ונראה דבסברות אלו נחלקו רב ושמואל בהא דסוף פ"ק דכתובות, ופ"ט דיומא אם הולכין בפקוח נפשות אחר הרוב או לא, דלרב פירש מהרוב עכו"ם אין מחללין עליו את השבת, דמרובא קפריש ועכו"מ ודאי הוא, והיינו דס"ל כסברות התוס' הנ"ל דאין כאן שום ספק כלל, אבל שמואל ס"ל אין הולכין וכו'.

והנה לפו"ר שפיר מוכח דלא כסברת האחרונים, דהא עיקר הספק הוא מי נהרג באחרונה, ורבותיו של המרדכי כתבו דאחי לאה נוטל רק חלק שנים עשר מן הנכסים, כיון דהוא רק ספק ספיקא, והמרדכי כתב דאף בפירשו הוא ספק שקול, דארבע הראשונים שיצאו תלינן מדין כל דפריש, דממשפחת האב הוא, ושוב הוא ספק שקול מי יצא באחרונה. והרי דאמרינן כל דפריש לגבי ארבע הראשונים שפירשו, בכדי לדעת מי נשאר באחרונה.

אמנם אם נדייק נראה דשורש הספק אינו מי נהרג באחרונה, רק האם לאה שהיא היתה בעלת הנכסים הורישה הנכסים למשפחת האב, או הנכסים נשארו ברשותה, כיון שהיא מתה באחרונה, וממילא אחיה יורש אותה, דהא אם מתה לאה ראשונה מיד ירשה אחד ממשפחת בעלה, ושוב לא משנה כלל מי מת באחרונה, וכיון שכן שפיר יש לדון גם על כל אחד מארבע הראשונים שנהרגו, האם היתה זאת לאה שנהרגה והורישה הנכסים למשפחת בעלה, או לא, ושפיר יש לדון בהריגת כל אחד מהם דין כל דפריש מרובא פריש לברר שלא לאה לא נהרגה אז, ולא הורישה הנכסים, ורק בהריגת שנים האחרונים יש להסתפק אם לאה מתה קודם, ואח"כ אחד ממשפחת האב, או להיפך, ולכך הוא ספק שקול.

[ויעויין בשו"ת ב"ש הנ"ל (סימן קנ"ד) שהוכיח מדברי המרדכי אלו דרך פירש ממש דיינינן ביה כל דפריש, דהא מבואר דאילו ידעינן דלא יצאו מהבית אנו דנים אותם בדין קבוע כמע"מ, ואע"ג דההריגה הוא שינוי, והרי דשינוי לא הוא פריש, רק פריש ממש, עי"ש].

כל דפריש מרובא פריש

סברא או גזירת הכתוב

יג. הנה בפתיחת המאמר כתבנו דשורש שאלה זו, אם אמרינן כל דפריש גם לברר על הנשאר, תלוי בזה אם דין רוב הוא גזיה"כ, או דהוי בירור.

מש"כ לעיל דצלע הנחלק קודם שנולד הספק מותרת דמרובא קפריש, ולא שזה ודאי מן הכשירות רק ספק, אמנם התורה לא אסרה ספק זה כנ"ל, משא"כ מה שנשאר עד לאחר הספק, הרי היא א"כ בספק כמקדם, ובאותו הספק לא התירה התורה כלל, ואם כן אין כאן קושיא כלל, ולכן הנכון כדברי הפר"ח דחצי צלע הראשונה מותרת וחצי השניה אסורה, עכ"ל הפלתי. ומבואר גם כאן דמסקנתו הוא דהוי ספק והתורה התירתו.

דעת הפרי מגדים

יד. אמנם בפמ"ג (סימן ק"י שפ"ד ס"ק ל"ז) הביא דברי הפלתי בס"ק י"ג הנ"ל, וכתב ע"ז: אמנם עיינתי בשימ"ק שם בדפוס אמשטרדם, ומשם אין ראיה, דעשירי וודאי ולא ספק ממעט ליה, משא"כ בעלמא וודאי הוא, דכל דפריש מרובא פריש, וא"כ כי פריש הוה וודאי בין לקולא ובין לחומרא, המשל בזה, תשע נבילה ואחת כשירה, כל דפריש מרובא הוה ודאי ומילקא לקי עליה, וכו' ע"כ. ומבואר דעתו דכל דפריש וודאי הוא, והיינו דהוי כנתברר דמהרוב הוא, ולפ"ז מסתבר דמועיל נמי לברר על הנפרש.

וראה עוד לעיל (אות ח') שהק' הפמ"ג (שם ס"ק מ"ב) על מש"כ הרא"ש בתשו' דאם נאכל אחד מהתערובות דתלינן דהאיסור נאכל והתערובת מותרת, כמו בנפל א' לים. והק' הפמ"ג דהא מפורש בהרא"ש דפירש קודם שנולד הספק, ודאי הו"ל פירש, וא"כ אמאי תלינן דהאיסור נאכל, אדרבא הו"ל למימר להיפך דהתירא נפל, מכח כל דפריש. ובכית שלמה כתב דלסברת האחרונים דכל דפריש אינו מברר על הנשאר, לא קשה מידי, עיי"ש. אבל מקושיית הפמ"ג מבואר דס"ל דהא דאמרינן כל דפריש על הנפרש מברר ג"כ על הנשאר, ולשיטתו שפיר הק' על הרא"ש. [וראה עוד בזה בסמוך].

[אמנם אף שכתב הפמ"ג דכל דפריש הוי ודאי, אף לדעת השימ"ק, וכן אף לדעת התוס' (כתובות דף י"ג: ד"ה מסייע) שכתב

ומחללין עליו את השבת, ש"מ דס"ל דמ"מ ספיקא הוי וספק פקו"נ דוחה שבת, דאילו אין כאן ספק מהכ"ת לחלל עליו את השבת, ויעו"ש בפלתי שכתב דאנן קי"ל כשמואל, עיי"ש.

והרי דהפלתי ס"ל דהך נדון אם רוב הוי ודאי ומוחלט ואנן סהדי שמרובא פריש, או דהוי ספק רק התורה התירתו, הוי פלוגתא דרבנותא, וס"ל עיקר לדינא דהוי ספק והתורה התירתו, ולפ"ז י"ל דרק על הנפרש עצמו אמרינן כל דפריש, מצד דכך גזרה תורה, אבל כאשר דנים על הנשאר, לענין זה גם הפריש עצמו נדון כספק.

ויעו"ע בדברי הפלתי בסימן ק"י (ס"ק י"ג) שכ"כ, וז"ל: הנה הרב בית הלל העתיק עובדא דנמצא צלע אחד אשר חצי נלקח הימנו קודם שנודע הטריפות, וחצי לאחר שנודע, ופי' בעל ח"מ והגאון מוהר"ר העשיל ז"ל להתיר שניהם, והגאון מהרש"ק בעל בה"ז, והוא, הרב בית הלל פסקו לאסור שניהם, והפרי חדש מתיר מה שנלקח קודם, ואוסר מה שנלקח לאחר שנודע הטריפות. והנה באמת לכאורה מסתברין דברי הגאונים מו"ה העשיל ובעל ח"מ, דאם אנו מכשירין חצי סלע מה שלקח קודם לידת הספק מטעם דכל דפריש מרובא פריש, א"כ אנו מחזיקין להך צלע דמרובא פריש ובאה מבהמה כשרה, כי כך הקבלה מרובא פריש, והוי כאילו אליהו מעיד זהו מן הכשירה, וא"כ אין נימא אח"כ לאסור חצי השני מה שכבר נתברר עפ"י חזקת התורה דצלע מן בהמה כשרה וכו'.

ואני יגעתי ומצאתי דליתא בממנ"פ, [דהיינו או הכל אסור או הכל מותר], דבספר אסיפת זקנים לב"מ כתב דהא דכל דפריש מרובא פריש לאו ודאי הוא, ומידי ספיקא לא נפקא, דאולי לא קפריש, רק התורה התירה זה הספק מבלי לאסור, וא"כ דספק הוא לא שייך במעשר דנימא מרובא קפריש וחייבת במעשר, דמעשר ודאי אמר רחמנא ולא מעשר ספק עכ"ל, ולפ"ז דהך דכל דפריש אין עושה ודאי רק ספק, לק"מ

באחרונה קודם שנודע, דמחזקין בהו טריפה, א"כ נגזור על כולם שמא יקח מאלו, והן הכל קודם התערובת, ולא שייך תי' הרא"ש. ועכצ"ל דגם אלו שלקחו באחרונה מותר, דהא כתב הרשב"א אם יכבשינהו דניידי שנים האחרונים אסורים, אבל אם נעקרו כולם הכל מותר, וא"כ אלו שקנו קודם שנודע הספק ולא השאירו כלום הוי כנעקרו כולם, ומותר לגמרי, דבשעת ידיעת הטריפות כבר נתפזר כל הטריפות ממקולין ופשוט, ע"כ.

ומבואר בפלתי דעת הדרכי נועם, דכל דפריש מברר גם על הנשאר, ולכן מחזקין דהאיסור בתוך השנים שנלקחו אחרונים.

והנה לעיל אות ב' כתבנו בשם הבית יצחק דבהא גופא חולק הפלתי על הדרכי נועם, וס"ל דכל דפריש אינו מברר על הנשאר, אולם לכאורה מבואר בפלתי טעמו ונימוקו, דהאחרונים מותרים משום דהו"ל כנעקרו כולם, [ויעויין בחזו"א יו"ד סימן ל"ז סק"ד שתמה ע"ז דאינו מובן, והעיקר לדינא כהדרכי נועם עי"ש], ונראה בכונת הפלתי דהו"ל כפירשו כולם בבת אחת כל אחד לעצמו מהתערובת, ולכן גם שנים האחרונים מותרים, כיון דנחשב שנפרשו מכלל כל התערובת, אבל אה"נ בפירשו בזה אחר זה, משמע דהפלתי מודה דכל דפריש מברר על הנשאר.

אמנם צ"ע דזה סותר למש"כ לעיל בדעת הפלתי דכיון דס"ל דכל דפריש הוי ספיקא רק התורה התיירתו, מסתבר דלא מהני לברר על הנשאר.

ולכאורה צ"ל דדברי הפלתי כאן הוא לפי שיטת התוס' שהביא הפלתי לעיל דרוב הוי ודאי, ולכן יכול לברר על הנשאר, [וכמו דס"ל באמת לדעת הדרכי נועם], אבל לפי מה דמסיק הפלתי דהעיקר הוא כהשימ"ק דרוב ספק הוא רק התורה התיירתו, וכנ"ל, לפי"ז א"ש בפשיטות הא דשנים שלקחו אחרונים מותרים, כיון דלא מחזקין דהאיסור בתוכם.

הפלתי בשמם דרוב פסולים ככל פסולים, והוי ודאי, מ"מ נראה דזהו רק לענין דינא, דרוב ככל והוי ודאי, אבל אם באנו לדון אם רוב הוי בירור ודאי כאנן שהדי מצד הסברא, או דהוי חידוש תורה לסמוך על הבירור של רוב, ודאי הדעת מכרעת דהוי חידוש התורה וגזירת הכתוב, וכן הוא לשון הרע"א (כתובות דף י"ג: ד"ה ואפשר): י"ל ג"כ לענין הרוב ולחלק בענין הרוב שטבע העולם כן, כמו רוב מצויים, או רוב בהמות כשרות וכדומה (רובא דליתא קמן), בזה הוי רוב מעליא, משא"כ ברוב פסולים וכדומה דגם המיעוט לפנינו, רק דגזירת הכתוב לומר כל דפריש, ופשיטא דאין סברא לומר דהוא מהפסול יותר מהכשר רק דהתורה אמרה לתלות ברוב וכו' ע"כ. והיינו דאע"ג די ש קצת סברא לתלות הפרישה בהרוב יותר מהמיעוט מ"מ הא דסמכה תורה על הרוב לפסוק ע"פ, ודאי הוי גזיה"כ. ומ"מ כיון דלענין דינא ס"ל להפמ"ג דהוי ודאי, י"ל דמועיל אף לברר על הנשאר, וכמש"כ הבית יצחק דתלוי הא בהא כנ"ל. אך עדיין אינו מוכרח, די"ל דהך דין דהרוב הוא כודאי חידשה התורה רק לגבי הנפרש עצמו].

סברת הדרכי נועם כפי שהובא בפלתי

טו. כתב הפלתי (סימן ק"י סקי"א): אם מכרו כל הבהמות אחת לאחת עד שנמכר הכל, ואח"כ נתוודע הטריפה, עלה בלב בעל דרכי נועם, שהאחרונים שלקחו הבשר אסור, כי הראשונים שלקחו, הכל מרובא לקחו ופירשו, וא"כ נשאר הטריפה עד לבסוף, וא"כ בחלק האחרונים נמצא הטריפה ואסור. אך הפלתי הביא ראיה דלא כדבריו, מהא דטען הרשב"א דכי היכא דגזרינן בפירש שמא יקח מן הקבוע, ה"נ אף בפירש קודם לידת הספק נמי ניגזר שמא יקח מן הקבוע, ותי' הרא"ש בתשו' דבין קודם שנודע הטריפות, לאחר שנודע הטריפות ניכר ולא גזרינן, עכ"ל. ואחר זה נמשך השו"ע, ופסק דקודם שנודע לא גזרינן על אחר שנודע. ואי נימא כדברי הדרכי נועם, דאותן שלקחו

מעשה שנמצא ספק טריפה בדקין אחת, ואמרו שהספק הוא על שלושה בהמות שנתערבו זה בזה הדקין כולם, ועדיין ב' בהמות במקולין שמעט מכר מהם. והכשיר החכם השואל מטעם דבטיל חד בתרי, ולהפמ"ג והחור"ד אחד בבית ואחד בעליה מצטרפין, וה"נ מצטרפת גם הבהמה שכבר נמכרה, וגם מטעם ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת מתיר הש"ך בהפסד מרובה בלא נודע בינתיים. וחכם אחד חולק ע"ז מטעם דהפמ"ג בסי" ק"י ס"ק ל"ז חולק על הכו"פ בשם השימ"ק, וסובר דפריש הוי היתר [ודאי], וא"כ הבהמה הנמכרת הוי היתר, ונשאר רק הב' והוה רק ס"ס חד בחד. והוא ז"ל השיב דיפה הורה השואל להיתר, דהעיקר הוא דמה שפירש אינו ודאי היתר רק ספק, א"כ מצטרף גם מה שנמכר ובטל ברוב. ויעו"ש שכתב עוד צירופים להיתר.

וכן נראה ממש"כ הפלתי להלן (ס"ק י"ז) לגבי הא דמבואר ברמ"א (סעיף ו') דאם נתפרשו כולן ביחד ולא נשארו במקומן, ובשעת עקירתן פירשו קצתן, אותן שפירשו אז מותרין, רק שנים האחרונים אסורים. וביאר הפלתי הטעם שאינו יכול להפריש שנים האחרונים משום דהוי כמבטל איסור לכתחילה, עי"ש. ואמאי לא ביאר כפשוטו דהטעם הוא משום דמחזקינן דהאיסור בתוכם, כיון שכל אלו שפירשו פירשו מהרוב של היתר, וע"כ דמש"כ הפלתי בדעת הדרכי נועם דמחזקינן דהאיסור בתוך שנים האחרונים, כתבו רק לבאר דברי הדרכי נועם, וזהו כדעת התוס', אבל הפלתי עצמו ס"ל עיקר כדעת השימ"ק, ולכן ביאר בסעיף ו' בנתפרשו כולן דשנים האחרונים אסורים משום דהו"ל כמבטל איסור לכתחילה.

דברי האחרונים בנדון

עוד ציין שם במגדים חדשים לספר עמודי אש (דף ס"ח.), ושו"ת שו"מ (ח"א סימן כ"ט) דס"ל נמי דהעיקר הוא דכל דפריש ל"ה ודאי, עי"ש.

טז. בספר מגדים חדשים (זעליוואנסקי, יו"ד סימן ק"ט אות ב') כתב: עיין בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא תליתאה, סימן ר"י)

תמצית וסיכום הדברים

[א] באופן שאין הספק על הנפרש כלל, מבואר בחזו"א דלא ניתנה מדת רוב בכה"ג, [ומה"ט פסק בג' אנשים שהיו בבית ופירש א' מהם ונפל הבית על הנשארים ומתו, ובאה אשה שבעלה היה א' מהג' לשאול אי מותרת להינשא, ופסק דאין לדון ולהתירה מטעם דזה שפירש היה מהרוב שאינו בעלה, כיון דאם הנפרש אינו בעלה אין אנו דנים עליו כלל. וכן כשעמדו ט' עכו"ם וישראל א', ופירש א' מהם, ובא א' והרג את כל הנשארים, לא אמרינן כל דפריש מרובא פריש להחליט דהנפרש היה מרוב עכו"ם, וממילא הישראל היה בתוך אלו שנהרגו, רק חשיב ספק, דכיון דאין הספק על הנפרש לא נאמר בזה דין רוב כלל].

ועל סברת החזו"א לא מצאנו חולק, ונראה דכו"ע מודו בזה, וכיון שכך בהך עובדא דעירוב תבשילין שהבאנו בהקדמה, לא שייך להתיר מדין רוב כיון שאין שום נידון על הנפרש, רק הספק הוא אם העירוב נאכל או לא, ודמי ממש להנך עובדי דהחזו"א.

[ב] באופן שהספק הוא גם על הנפרש וגם על הנשאר לדעת מהו דינם, נחלקו האחרונים בזה, דהט"ז בשם הגהת שערי דורא ס"ל דכיון דתלינן דהנפרש הוא מהרוב של היתר, א"כ נתברר דהאיסור נשאר בתערובת, וכ"כ הפלתי בדעת הדרכי נועם, וכ"נ בדעת הפמ"ג.

אמנם מתשובות הבית יצחק, הבית שלמה והטוב טעם ודעת מבואר דהעיקר לדינא הוא [כסברת הנתיבות], דאין הרוב מברר על הנשאר כלום, ואף באופן שהתרנו את הנפרש מדין כל דפריש, לענין הנשאר יש להסתפק דהאיסור הוא בתוך אלו שנפרשו, וממילא נוכל להתיר גם את הנשאר, מדין ביטול ברוב וכדו'.

הרב שלמה זלמן טרבילו

בענין ערב המתחייב להביא את הלוח לדין מדין קנין דברים

בב"ב (דקע"ג ע"א) מתני' המלוה את חבירו על ידי ערב לא יפרע מן הערב, ובגמ' אמרינן מאי טעמא, פירשב"ם בזה"ל, דקסלקא דעתך השתא לא יפרע כלל קאמר מתני', דלא מהני ערבות אלא להכי שאם מת לוה או ברח אז יפרע מן הערב, אך אם הלוח בפנינו בשעה שתובע מלוה את חוכו, כיון שהעמידו ערב ללוה בפנינו פטור, ע"כ, רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו גברא אשלימת לי גברא אשלימת לך.

אשלימי לך אותו אדם עצמו אני אחזירו לך, ושוב איני נזקק לך, ע"כ.

**ביאור גדר גברא אשלימת לי
גברא אשלימת לך**

פירשב"ם והרבינו גרשום

ולפום ריהטא משמע ענין פקדון כפשוטו, שענין ערב אינו התחייבות הערב על החוב שהלוה חייב למלוה, אלא ענינו בדיני פקדון, שהמלוה נותן גוף הלוח עצמו לפקדון, ומדיני שומרים הוא דאתי עלה חיובי תשלומין, שאם מת הלוח או ברח חייב לשלם, כשומר שחייב בשמירת הפקדון, ואף שבניד"ד חייב אפי' באונסין, דומיא דמת, ומסתמא כן הוא בברח ג"כ, אע"פ שברח הלוח באונס הערב, יתחייב הערב, נצטרך לומר לפי"ז שהוא מדין מתנה שומר להיות כשואל, ולכן באם הלוח בפנינו, שנמצא שהחזיר הערב הפקדון למלוה, אין משום מה לחייב את הערב כלום,

א) לפום ריהטא משמע מדברי רבה ורב יוסף, שלא ביארו הא דאין הערב מתחייב רק אם מת הלוח או ברח, ולא כשהלוח בפנינו ואין לו או אינו רוצה לשלם, רק מטעם אומדנא שאינו מתערב אלא באופנים הללו, או מצד שהמלוה אינו דורש יותר מכן, או שהערב אינו רוצה להתערב ביותר מכן, דומיא הא דמסיק הגמ' דלא יתבע מן הערב תחילה קאמר, דהיינו שאין הערב סתם מתחייב אלא באופנים שאין אפשרות לגבות מן הלוח, אבל אם אינו ברור שאין ללוה שום נכסים, ואפי' אם אינו ידוע כלל שיש לו נכסים, כמ"ש בתוס' (שם ד"ה חסורי) וש"ר, לא רצה הערב להתערב ולהתחייב ללוה, אלא ביארו מטעם שהערבות הוא סוג ערבות אחרת, שהערבות הוא גברא אשלימת לי גברא אשלימת לך, ומשו"ה מכיון שהערבות הוא סוג ערבות אחרת, יוצא לנו דין זה שרק אם מת הלוח או ברח, הוא דמחוייב הערב, אבל אם הלוח בפנינו אין הערב מחוייב.

אולם א"כ תלוי אם שייך שמירה באדם, יעוי' בשו"ע (סי' קע"ו סמ"ח) ונתיה"מ (שם סק"ס), ולכאורה ניד"ד ייחשב כקבלן ולא כפועל, וא"כ יהיה שייך בזה שמירה, אולם במקו"א הארכתי שתלוי ממה אנו למדים לפטור עבדים, אם הוא משום שהוקש לקרקעות, או מלימוד מיוחד, ולשיטות הראשונים דס"ל שאף בן חורין הוקש לקרקעות, א"כ גם קבלן שלא בשם עבד יכונה לכו"ע, מ"מ מכח שהוקש לקרקעות נתמעט משמירה, ואכמ"ל.

ביאור הדברים פירשב"ם בזה"ל, גברא אשלימת לי, הפקדתני הלוח על מנת שאם ימות או יברח שאפרע ממוני, והרי אני מחזירו לך ותבענו בדין ואני פטור, ע"כ, וברבינו גרשום כ' עד"ז בזה"ל, כלומר לזה הפקדת בידי שאהיה ערב שלא יברח, וגברא

עוד צ"ב, דבשלמא אם ברח הלוח, שפיר מובן ענין הפקדון והשמירה, שהמלוה מפקיד הלוח אצל הערב לשמרו שלא יברח, וכלשון הרבינו גרשום כנ"ל, [ומצוי

מת או ברח אבל לא בדרך אחרת, ע"כ, ומשמע שהנימוק"י נשמר מזה, ולכן פירש כן, וצ"ב].

וכן מ"ש הרשב"ם לבאר המשך הגמ' שהקשה רב נחמן על רבה ורב יוסף, האי דינא דפרסאי, אדרבה בטר ערבא אזלי, אלא בי דינא דפרסאי דלא יהבי טעמא למילתייהו, פירשב"ם בזה"ל, שגם זה דבר שאינו הגון הוא לומר שלא יפרע מן הערב כלל, א"כ מאי אהני ערבות, אלא ודאי להכי נכנס בערבות שאם אין נכסים ללוה שישלם לו ערב תחתיו את הממון, ע"כ, שכמו"כ סתם הרשב"ם שאינו נפרע מן הערב כלל, ומקשה מאי אהני ערבות, ולכאורה לפמשנ"ת הלא שפיר אהני הערבות שיפרע מן הערב באופן שמת הלוה או ברח, שצריך הערב לשלם ממון, והיה להרשב"ם לפרש קושית רב נחמן שלא מספיק ערבות כזאת, דמ"מ עדיין חסר ערבות באופנים שהלוה כאן ואין לו נכסים לשלם, שהמלוה חושש גם מאופנים כאלו, ולא רצה להלוות רק על סמך שהערב ישלם אז, וכן משמע ברבינו גרשום, שמפרש כן קושית הגמ', יעו"ש, [ויעו"י להלן (סק"ב) שמתפרש לשון זה לפירושו הריטב"א], וצ"ב.

פירושו הריטב"א

(ב) אולם בריטב"א כ' בזה"ל, מאי טעמא, פי' קס"ד דמתני' קתני שלא יפרע מן הערב כלל, ולהכי שילינן מ"ט, ואמרינן רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו משום דיכיל למימר לא נכנסתי ערב אלא להעמידו לך בדין, וכדאמרינן גברא אשלימת לי גברא אשלימת לך, ואהדר רב נחמן, דהא דינא דפרסאי הוא בלא טעמא, דודאי על הממון נעשה ערב, ומ"מ נראה לכאורה שאם ערב לחבירו שיעמידנו בדין חייב בכך ואשתעבד, אבל לא כתב כך הרמב"ם והגאונים, כי היאך יכול לשעבד עצמו בדבר זה שאינו חיוב ממון, ולדבריהם י"ל דהכא מילתא בעלמא הוא דקאמר ליה ערב, ולא דמחייב ביה, וכן דעת מורי ז"ל, ומיהו אם נתחייב בסך ממון

ערבות כזו, במי שאסרוהו בבית האסורים על איזה עבירה שעשה, אף שאינו ענין ממוני, ומבקשים להוציאו עד זמן משפטו, שדורשים ערבות [ממון] שלא יברח], אבל אם מת הלוה מה שייך בזה ענין שמירה על הלוה שלא ימות, וכי בידיו להשגיח שלא ימות, וכמ"ש הנתיה"מ (סי' רצ"א סקכ"ד) שמה"ט בכל שואל לא שייך חיובי שמירה, אלא חיובי תשלומין, יעו"ש, ואף אם נאמר שאכן כוונת הרשב"ם והרבינו גרשום הוא לענין חיוב תשלומין כשימות הלוה, ולא לענין חיובי שמירה, א"כ בע"כ ירד המלוה להבטיח גוף החוב שלא יפסד, וע"ז רצה שהערב יתערב, וא"כ אינו סוג ערבות אחרת של גברא אשלימת לי גברא אשלימת לך.

וצריך לומר שמה שכתבו הרשב"ם ורבינו גרשום ענין פקדון, לא לפקדון ממש נתכוונו, אלא גם כדקס"ד הוה ס"ל להגמ' דענין הערבות הוא התחייבות ממוני לשלם החוב באם לא יפרעהו הלוה, וכמסקנת הגמ', ורבה ורב יוסף רצו לבאר לפ"מ דס"ד שאין הערב מתחייב רק באם ימות הלוה או ברח, ולא כשלא יהיה לו נכסים, מ"ט אומדנא זו שאינו מתחייב אלא באופנים הללו, ע"ז ביארו, דדרישת המלוה שמבקש ערב על החוב, נוצר בעיקר ממה שחושש שלא יהיה הלוה בשעה שיצטרך לתובעו, והיינו או שיברח או שימות, אבל באופן שהלוה יהיה לפניו באותו שעה, אכן אינו חושש שמא לא יהיה לו או לא ירצה לשלם, ולזה הגדירו רבה ורב יוסף ענין הערבות כאילו שעיקר הדרישה מהערב הוא לשמירת הלוה, אבל ודאי התחייבות ממון גמור הוא, שאינו בא מכח דיני וגדרי שומרים.

אך צ"ב לפי"ז מש"כ הרשב"ם בפירושו שאלת הגמ' מאי טעמא, בזה"ל, דקסלקא דעתך השתא לא יפרע כלל קאמר מתני' וכו', והרי לפמשנ"ת הלא באם ימות הלוה או יברח שפיר נתחייב הערב שיפרע, [ויעו"י בנימוק"י שכ' בזה"ל, גברא אשלימת וכו', הוה סלקא דעתיה דלא יפרע מן הערב לעולם, ר"ל, בעוד שהלוה בחיים, אלא א"כ

באופן שאפשר לעשות מאמציו להחזירו או ברח, אבל באופן שאין באפשרות להחזירו, או אם מת, אין שום חוב על הערב, כי לא שייך לומר שהתחייב לעשות מה שא"א לעשות, להביא הלוה שמת בב"ד, [ודלא כפירוש הרשב"ם, דלפ"מ דס"ד דגברא אשלימת לי וכו', הוה ס"ל שנתערב גם אם ימות או יברח באופן שלא יהיה אפשר להחזירו, והיינו שהיה מתחייב לשלם ממון באלו האופנים, כמשנתל"ע (סק"א)].

ולפי"ז מבואר יותר מש"כ הריטב"א לפרש שאלת הגמ' מאי טעמא דקס"ד דמתני' קתני "שלא יפרע מן הערב כלל", שמדויק דקס"ד שאין על הערב שום חיוב ממוני, (עי' לעיל סוסק"א), והוא מה שביארו רבה ורב יוסף הטעם, שחיובי הערב אינו על החוב, אלא להעמיד הלוה לדין, ולכן כשמת או ברח וא"א להעמידו לדין, אינו משלם הערב ממון¹.

וע"ז הקשה רב נחמן דהא דינא דפרסאי, דודאי המלוה דורש שיתערב לו הערב על הממון, ולא רק על העמדת הלוה לדין,

בלא אסמכתא אם לא יעמידנו בדין, הרי הוא חייב לפרוע לו הסך ההוא אם לא העמידו בדין, ע"כ.

מבואר מדברי הריטב"א שפירש שרבה ורב יוסף אכן ביארו לפי הס"ד שענין הערבות הוא סוג אחר ממה שמסיק במסקנת הגמ' כנ"ל, והוא שהערב אינו מתחייב למלוה על החוב כלל, אלא להעמיד הלוה בדין, ומתוך לשונו שמפרש קושית רב נחמן דהא דינא דפרסאי דודאי על הממון נעשה ערב, משמע שלדברי רבה ורב יוסף אינו נעשה ערב על הממון, אלא על העמדת הלוה לדין, והיינו שהערב מתחייב רק להעמיד את הלוה לדין, ואף אם יברח אין לנו אלא לכופו להביאו לדין, ואם אעפ"כ אין הערב מביא הלוה, אין בידינו לחייבו לשלם ממון, ונמצא שכל הערבות אינו מועיל רק שיעשה הערב מאמציו להשגיח שלא יברח הלוה, או אם ברח ויכול להחזירו, שיחזירנו להעמידו לדין.

ולכאורה לפי"ז בע"כ אנו צריכין לומר דלפ"מ דס"ד שהערבות הוא גברא אשלימת לי וכו', הוה ס"ל שכל הערבות אינו אלא

1 ויעו' בשיטמ"ק להלן (דקע"ה ע"ב) בשם הרא"ש, בפירושו בשיטת רבה שסבר שעבודא לאו דאורייתא, שכ' בזה"ל, דמדאורייתא לא נחתינן לנכסיה אלא מנדין אותו או מכין אותו בשוטים עד שיפרע, ודריש קרא כפשטיה בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך וכו', כיון דנכסי דאיניש אינון ערבין ביה, רבה לטעמיה דאמר איהו ורב יוסף לעיל דלא יתבע מן הערב כלל, דמצי אמר גברא אשלימת לי גברא אשלימת לך, וכיון דקאי איהו לא נחתינן לנכסיה, ע"כ.

פירושו, הרא"ש בא לבאר שיטת רבה דשעבודא לאו דאורייתא, לא מטעם שכ' התוס' (שם בא"ד דבר) בזה"ל, דמדאורייתא לא יוכל לשעבד בחובו את נכסיו מן הלקוחות אע"פ שיכול למוכרו, ע"כ, ויעו' קצוה"ח (סי' ל"ט סק"א) שציין לזה שכ"כ גם בריטב"א (קידושין ד"ג ע"ב) שאפי' שעבדם בפירוש לא מהני, ואף שיכול למוכרו, לפי שאין הקנאה לחצאין, יעו"ש, אלא מטעם אחר, והוא שמכיון שכל הדין שהנכסים של החייב משועבדים הוא מדין ערב, וא"כ דינם של הנכסים לגבות מהם, כמו דין הגבייה מערב דעלמא ע"פ שיטת רבה דגברא אשלימת לי גברא אשלימת לך וכו'.

ומריהטא דלישנא שסיים השיטמ"ק "וכיון דקאי איהו לא נחתינן לנכסיה", משמע שביאור הדברים כך הוא, דכיון שרבה ורב יוסף ס"ל שכל חיוב הערבות אינו אלא כשאינו מעמיד את הלוה לדין, אבל היכא שגברא אשלימת לך, תו אינו חייב, ואע"פ שאין הלוה רוצה לשלם, א"כ כמו"כ לענין לגבות מנכסי הלוה, מכיון שהלוה עומד בפנינו, תו הנכסים שהם הערבים פטורים מלשלם, ואע"פ שאין הלוה רוצה לשלם, ולכן אין גובין מהנכסים מדאורייתא, [ומדברנן שפיר תקנו שיהיו הנכסים ערבים כקושית רב נחמן לעיל על שיטת רבה ורב יוסף, שהערב מתחייב גם אם הלוה עומד בפנינו ואינו רוצה לשלם, וא"כ כמו"כ גובין מהנכסים מדין ערב, גם אם הלוה עומד בפנינו].

אולם א"כ אפשר לשדות בזה נרגא, דלפי"ז באם הלוה אכן לא יהיה לפנינו שיברח או שימות, ויכלו לגבות מהנכסים מדאורייתא, כי כמו בערב דעלמא כשלא משלים הערב הגברא - הלוה להעמידו לדין שמת או שברח, ס"ל להרשב"ם הני"ל (סק"א) [וכפ"מ שיתבאר להלן (סק"ח) כע"ז הוא ג"כ פירוש המ"מ לשיטת הגאונים] שמחוייב לשלם ממון, כמו"כ יגבו מהנכסים הערבים, ואילו מדברי רבה מבואר דשעבודא לאו

יכול להתקיים דברי רבה ורב יוסף דגברא
אשלימת לי גברא אשלימת לך, הרי
שהתחייבות כזו שפיר חל.

שיטת הרמב"ם והגאונים

דהוי קנין דברים

(ג) וע"ז כ' הריטב"א בזה"ל, אבל לא כתב
כך הרמב"ם והגאונים, כי היאך יכול לשעבד
עצמו בדבר זה שאינו חיוב ממון וכו', וכן
דעת מורי ז"ל, ע"כ, פירוש דס"ל להרמב"ם
והגאונים שלא שייך התחייבות כזאת שאינו
חיוב ממון, אלא לעשות פעולה, דהיינו
להשגיח על הלזה שלא יברח, או להחזירו
אם ברח באופן ששייך להחזירו, שזה קנין
דברים, ולא שייך להתחייב לעשות דבר,
שלא מצינו קנין והתחייבות אלא על ממון,
שהגוף משועבד ממון, ולא שמשועבד
לעשות דבר.²

ובאמת קשה דאכן איך ס"ל כן
להריטב"א, שאם נתערב לחבירו בפירוש
רק שיעמיד הלזה בדין, שפיר חייב הערב

וכמ"ש הריטב"א בזה"ל, ואהדר רב נחמן,
דהא דינא דפרסאי הוא בלא טעמא, דודאי
על הממון נעשה ערב, ע"כ, ומסיק שאכן
הערב הוא על הממון, וכיון שהוא ערב על
הממון, דהיינו שדרישת המלוה מהערב הוא
להבטיח גוף החוב, היה פשוט להגמ' שהוא
ערבות גם באם לא יהיה נכסים ללוה, [ודלא
כפירוש הרשב"ם שהר"א שאינו דורש
להבטיח גוף החוב רק באם ימות או יברח,
כנ"ל], ולכן הוכרחו לפרש מה שאמרו
במתני' שלא יפרע מן הערב, שלא יפרע מן
הערב תחילה קאמר.

והוא מה שסיים הריטב"א, דלפי פירוש
זה נמצא שמתוך סוגית הגמ' מוכח שאם
נתערב לחבירו בפירוש רק שיעמיד הלזה
בדין, שפיר חייב הערב בכך ואשתעבד, ע"כ,
והיינו שמכיון שכל מה שהקשה רב נחמן על
רבה ורב יוסף לא היה רק שהוא דינא
דפרסאי, דודאי דורש המלוה שהערב יתחייב
גם על הממון, אבל לולא הא, דהיינו באם
לא ידרוש המלוה כך, אלא יפרש שאינו
צריך הערב רק שיעמיד הלזה לדין, שפיר

דאורייתא, שמדאורייתא לעולם אין גובין מהנכסים, [ולא עוד אלא לפמ"ש בקצוה"ח (שם בסוף הס"ק)
נמצא שבכה"ג שברח ואין הלזה לפנינו, אדרבה, אפי' לירד לנכסיו מדין כפיה, שעד שאתה כופהו בגופו
אתה כופהו בממונו, ג"כ ליתא, שאין דין כפיה אלא בפניו כדי שיקיים הוא בעצמו המצוה, יעו"ש]. וכן
מבואר בדברי רבה שאינו גובה מן הירושים, דהיינו שאם הלזה מת ואינו לפנינו אין גובין מהנכסים.
אבל לפמשנית פירוש הריטב"א בשיטת רבה ורב יוסף ניחא, דשיטת רבה ורב יוסף הוא שחייב הערבות
הוא סוג ערבות אחרת לגמרי מקושת רב נחמן ומסקנת הגמ', דלרבה ורב יוסף כל התחייבות הערב הוא רק
לעשות פעולה זו להעמיד הלזה לדין, ואין חיוב ממון כלל, אף כשמת הלזה או ברח הלזה, ולא העמיד
הערב את הלזה לדין, ולשיטתם אכן לא שייך לגבות ממון מן הערב כלל, ולפי"ז שפיר קאמר רבה דשעבדא
לאו דאורייתא, מכיון שאילו היו הנכסים משועבדים, הרי שהשעבוד היה רק מדין ערב, דנכסי דאינש אינון
ערבין ביה, והרי הערב אין דינו לשלם חוב ממון כלל, ואין הזכות רק להעמיד הלזה לדין, א"כ בע"כ אין
דין שעבדו כלל מדאורייתא על הנכסים, כיון שלא שייך ערב כזה על הנכסים, שאין בכח הנכסים להתחייב
להביא גופו של לזה לדין, ולכן אע"פ שהלזה ברח ואינו לפנינו, וק"ו כשהוא לפנינו ואינו רוצה לשלם, אין
דין מדאורייתא לגבות מהנכסים.

ומעתה מוכח מזה שהר"א שפירש בשיטת רבה ורב יוסף כפירוש הריטב"א, שאכן חיוב הערבות הוא רק
לעשות פעולה להביא הלזה לדין.

2 והגם שלמשנית פירוש הריטב"א מוכח כן מתוך הסוגיא כנ"ל (סק"ב) שמועיל להתחייב להעמיד הלזה
לדין, שהרי במה שאמרו רבה ורב יוסף גברא אשלימת לי גברא אשלימת לך, דהיינו ערב רק להעמיד הלזה
לדין, ולא להתחייב ממון כלל, וע"ז לא הקשה רב נחמן אלא דהאי דינא דפרסאי, אבל לולא זאת, מכח עצם
דיני התחייבות, שפיר האי דינא דישאל הוא, דהיינו שאפשר להתחייב כזאת, מוכח דלא כהרמב"ם
והגאונים, מ"מ כבר נדחק הריטב"א וכ' בזה"ל, ולדבריהם י"ל דהכא מילתא בעלמא הוא דקאמר ליה ערב,
ולאו דמחייב ביה, ע"כ, שמתחילה לא התכוונה הגמ' שיחול הערבות, ומה שקרי ליה ערב, מילתא בעלמא
הוא, ולא דמחייב ביה, שלא שייך התחייבות כזאת, ועוד י"ל דפירש הגמ' כפירוש הרשב"ם שנתבאר לעיל
(סק"א), או כפי מה שיתבאר להלן (סק"ח).

שסוף סוף התחייבות הממון הוא הבנין, ובבנין הוא מוציא הממון.

ומעתה בניד"ד לענין התערבות להביא גופו של לוח, שההתחייבות אינו על ענין ממוני כלל, אלא על המעשה של הבאת גופו של לוח, ולהביא גופו של לוח, אינו הכרח ודרך להוצאת ממון מכיסו, א"כ קנין דברים בעלמא הוא, דומיא דקנין לילך, וא"כ איך אמרו בגמ' שגברא אשלימת לי גברא אשלימת לך שפירושו להריטב"א ערב להביא גופו של לוח, ומוכח מתוך סוגית הגמ' שמתחייב אם פירש כן, כמ"ש הריטב"א.³

ש' הגאונים והרמב"ם

במתחייב סתם להביא הערב לדין

ד והנה ברמב"ם (הל' מלוה ולוה פכ"ה הי"ד) כ' בזה"ל, מי שאמר לחבירו הלווה ואני ערב לגופו של לוח הזה, לא ערב לעצמו של ממון, אלא כל זמן שתרצה אביאנו לך וכו', אם לא יביא זה הלוה, יש מן הגאונים שהורה שהוא חייב לשלם, ויש מי שהורה שאפילו התנה עליו ואמר אם לא אביאנו או שמת או שברח אהיה חייב לשלם, הרי זו אסמכתא ולא נשתעבד, ולזה דעתי נוטה, ע"כ, ובהשגות הראב"ד כ' בזה"ל, א"א דל אסמכתא מהכא שהרי סלקו אותה בגמרא, אלא אם אמר לו בשעת מתן מעות הלווה ואני ערב לך להביא בידך את גופו, ואם לא אוכל להביאו אשלם, לית דין ולית דיין שהוא חייב לשלם, ואם לא אמר לו כך, למה יתחייב ממון, אבל יש לומר שיביא גוף תחת גוף עד שיתפשר עמו, ע"כ. ובפשוטו קשה, שמת"ד הרמב"ם משמע שגם הגאונים וגם הרמב"ם ס"ל שערב להביא גופו של לוח חל ומתחייב, [לולא הא

בכך ואשתעבד, והלא הלכה ידועה היא שקנין דברים לאו כלום הוא, כמבואר בגמ' (ב"ב ד"ג ע"א) כשאוקים הגמ' מ"ש במתני' השותפין שרצו לעשות מחיצה, דמיירי בחצר שאין בה דין חלוקה ורצו השותפים לחלוק, וקנו מידן על זה שיחלוקו החצר, הקשו וכי קנו מידן מאי הוי, קנין דברים בעלמא הוא, ע"כ.

ויעוי' בטור (סי' קנ"ז ס"כ) שכ' בזה"ל, וכ' הרמ"ה ומיהו דוקא דקנו מיניה דמיחייב ליתן כך וכך, דדרך הודאה הוא, אי נמי דרך שעבוד דשיעבד נפשיה להכי, ולא קנין דברים הוא, אבל אם קנו מידו לתת כך וכך או לבנות, כיון שאין קנין נופל על החיוב ולא על גוף הממון אלא על הנתינה עצמה, והנתינה אין בה ממש אלא מעשה בעלמא, הוי קנין דברים ומצי הדר ביה, ואיכא מרבוותא דסבירא להו דקנין לתת לאו קנין דברים הוא, דלא מיקרי קנין דברים אלא במי שקנו מידו לחלוק או להשתתף או לילך, ויראה מדברי אדוני אבי הרא"ש ז"ל דלבנות לא הוי קנין דברים, ע"כ.

ומבואר שאף לשיטת האיכא מרבוותא דקנין לתת לא נחשב כקנין דברים, היינו רק בקנין לתת וכדומה, שהנתינה עצמה ממון הוא, וא"כ פירוש קנינו הוא, שעושה קנין על הממון של הנתינה, אבל באופן שהמעשה שהתחייב לעשות אינו ענין ממוני, ודאי קנין דברים הוא, וכמ"ש דהיכא שקנו מידו לחלוק או להשתתף או לילך, פשוט דהוי קנין דברים, שעשיית אותם המעשים אינו נתינת ממון, וא"כ הקנין נופל על העשיה בעלמא, וזה הוי קנין דברים, וכ"ה לכאורה לשי' הרא"ש שקנין לבנות לא הוי קנין דברים, דהיינו משום

3 אולם באמת הרי מבואר יותר מזה בהמשך סוגית הגמ' שלמדו דין ערבות ממה שיהודה היה ערב ליעקב על בנימין, והתם לכאורה ע"כ היה ערב רק להביא גופו של בנימין, ולא להתחייב ממון, שלא מצינו שאמר יהודה ליעקב רק שאם לא יביאנו וחטאתי לאבי כל הימים, דהיינו שנדיהו משני עולמות, ויעוי' בשו"מ (מהדורה רביעאה ח"א ריש סי' מ"ה) שהקשה כע"ז וכ' שתימה שלא העירו בזה שום קדמון ואחרון, ויעו"ש בהמשך דבריו שמשמע שהיה מקום לומר שיהודה כן התערב על ממון, שבאם לא יביא את בנימין הרי הוא חייב ממון כו"כ, וצ"ע.

לוה, ולא על הממון, אינו מתחייב בכך, ולכאורה הרי אינו מוזכר ברמב"ם כלל כה"ג, אלא להיפך היכא שמתחייב שאם לא יביאנו וכו', ג"כ יצטרך לשלם ממון, והיכן מצא שי' הגאונים והרמב"ם במתחייב להביא גופו של לוה, אבל לפמ"ש המ"מ מיושב, שבאמת הרי לא הזכיר בפירושו כלל ענין תשלום הממון, ואיך אמרינן שסתמו כמפרש שמתחייב בממון, אלא מכיון שאין בקנין כזה כלום, דהוי קנין דברים, וא"כ הרי אין אדם מוציא דבריו לבטלה, ובע"כ מזה מוכח שכוונתו היתה להתחייב שבאם לא יביאנו יצטרך לשלם ממון, וכאילו מפרש כן, א"כ שפיר מוכח מזה, שאם מפרש שאין כוונתו לזה, אלא אינו מתחייב אלא להביא גופו של לוה, דינו שמוציא דבריו לבטלה הוא, שאינו מתחייב, משום שקנין דברים הוא, ובכך שפיר מוכח דס"ל להגאונים והרמב"ם שאם מפרש שאינו מתחייב אלא להביא גופו של לוה, הרי זה קנין דברים, ולא מתחייב בכלום, שאין חיוב אלא בממון.

(ו) אמנם א"כ דברי המ"מ צריכים ביאור, דלכאורה מאי שנא כל התחייבות וקנין דברים כגון במי שקנו מידו לחלוק או להשתתף או לילך, שנבאר לעיל (סק"ג) שלכו"ע הרי זה קנין דברים ואינו מתחייב בכך, שאין אנו אומרים שמכיון שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, הרי סתמו כפירושו שמתחייב שבאם לא ילך או לא יחלוק וכדו', הוא מתחייב בממון.

אלא ע"כ שכוונת המ"מ שדבריו לבטלה לא מפני דיני קנינים, שהוא קנין דברים, שאז שפיר הוי אמרינן ככל קנין דברים דעלמא, שאינו מתחייב ופטור בלא כלום, אלא מפני מציאות ההתחייבות, כלשון המ"מ "דמה היה הערבות, ובמה יכריחנו מלוה להביאו".

דהוי אסמכתא, להרמב"ם]. ואיך כ' הריטב"א בשם הרמב"ם והגאונים שאינו יכול להשתעבד באופן כזה שאינו חיוב ממון.

אבל זה אינו, שבאמת לא כתבו הגאונים שמי שהתערב לגופו של לוה, הרי הוא מחוייב להביא גופו של לוה, וכדעת הריטב"א, דהיינו התחייבות וקנין דברים, שאז שפיר היה מוכח מזה שלא כמ"ש הריטב"א בשיטתם, אלא כתבו הגאונים שאם לא יביא הערב הלוה, הרי הוא חייב לשלם, וא"כ לעולם להביא גופו של לוה אינו מתחייב, שלא שייך להתחייב חיוב לעשות פעולה, שזה קנין דברים, אלא התחייב חיוב ממוני, שאם אינו מביא גופו של לוה מחוייב לשלם החוב.

ביאור שיטת הגאונים והרמב"ם

(ה) אך אכן טעמא בעי, איך מתחייב לשלם ממון, והרי לא התחייב הערב ואמר רק שהוא מתחייב להביא גופו של לוה, כלשון הרמב"ם כנ"ל, וזה קושית הראב"ד עהרמב"ם, שאם לא אמר בפירושו שאם לא יביאנו ללוה יצטרך לשלם ממון, למה יתחייב ממון, שהרי לא התחייב מעולם ממון, רק התחייב להביא גופו של לוה.

ובמגיד משנה כ' לבאר דעת הגאונים בזה"ל, ולדעת הגאונים אפילו לא אמר אם לא אביאנו אהיה חייב לשלם, סתמו כפירושו, והטעם לפי שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, ואם לא נתכוין לכך, מה היה הערבות ובמה יכריחנו מלוה להביאו, וכן מורה לשון רבנו ז"ל, ע"כ⁴.

ולפי דברי המ"מ מתיישב יותר מש"כ הריטב"א שהגאונים והרמב"ם ס"ל שאם פירש להדיא שמתחייב רק להביא גופו של

4 ומה שכתב הרמב"ם בלשון "לא ערב לעצמו של ממון", שמשמע כאילו שפירש להדיא שאינו ערב לעצמו של ממון, ובכה"ג הרי אין זה סתמו, אלא פירש להדיא להיפך שאינו מתערב לעצמו של ממון, רק להביא גופו של לוה, ואכן לא יחול כה"ג דהוי קנין דברים, צריך לפרש כונת הלשון, כאילו שהיה כתוב 'ולא ערב לעצמו של ממון, שהרמב"ם מבאר ענין התחייבותו שהיה באופן שלא ערב בפירושו לעצמו של ממון, אלא סתם שמתערב להביא הלוה לדין, ואנו מפרשים כוונת הערב להתערב על גופו של ממון באם לא יביא הלוה לדין, וכן הגירסא בטור, וכ"ה בשו"ע בדפוסים ממהדורת של"ח ואילך.

פפא לדיך דאמרת פריעת בע"ח מצוה, אמר לא ניחא לי דאיבעיד מצוה, מאי, א"ל תנינא במה דברים אמורים במצוות לא תעשה, אבל במצוות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה עשה לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו, ע"כ, ה"נ בניד"ד נכוף אותו עד שתצא נפשו, ולשיטת הרמב"ן (ב"ב דקע"ה ע"ב) דבמה שאמרו בכתובות כאמור, אפשר לירד לנכסיו ג"כ מדין עד שאתה כופהו בגופו אתה כופהו בממונו, יעו"ש, (ויעו"י בקצוה"ח סי' ל"ט סוסק"א דהיינו רק בפניו, אבל שלא בפניו לא הוי כפיה כה"ג), כמו"כ בניד"ד נוכל לכפות הערב בממונו כדי שיביא הלוה לב"ד, וכי זה גרע מקנו מידו שילך, שאם היה חל קנין דברים, זה מה שהיה אפשר לחייבו שילך, ואם אמר לא בעינא, היו כופין אותו שילך.

ועוד קשה, דאף אם נאמר שסתמו שמתחייב פעולה זו של הבאת הלוה, הרי הוא כפירושו שמתחייב ממון באם לא יעשה הפעולה, מ"מ היינו באותם האופנים שהתחייב לעשות הפעולה, דהיינו באם יש אפשרות לערב להביא הלוה לדין ואינו מביאו, שלא רק דין כפיה לקיים התחייבות הפעולה הוא דאפשר לב"ד לעשות, אלא גם התחייבות ממון הוא דאפשר לחייבו ע"ז, אבל באותם האופנים שלא התחייב מעולם לעשות הפעולה, דהיינו כגון שמת הלוה או ברח באופן שא"א להחזירו, כמשנתל"ע (סק"ב) שאם אכן התחייבותו קנין דברים של עשיית פעולה, ע"כ לא התחייב לעשות הפעולה באותם האופנים שא"א לעשות אז שום פעולה, כמו"כ לא שייך לחייבו ממון ע"ז, שכל התחייבות הממון לא בא אלא מכח התחייבותו על הפעולה וכו', וא"כ כשאינן יסוד אין בנין, ואילו ברמב"ם מבואר להדיא שלדעת הגאונים חייב לשלם גם באם ימות הלוה או ברח באופן שא"י להחזירו, שהרי כתב הרמב"ם בשיטת החולק על הגאונים בזה"ל, ויש מי שהורה שאפילו התנה עליו ואמר אם לא אביאנו "או שמת

וא"כ א"א ליישב כמשנ"ת (בס"ק הקודם) היכן מצא הריטב"א שי' הגאונים והרמב"ם במתחייב להביא גופו של לוח, וצ"ב דברי הריטב"א בשם הגאונים והרמב"ם.

ועוד יש להוכיח שא"א ליישב כמשנ"ת (בס"ק הקודם), דע"כ הריטב"א לא פירש כלל בדברי הגאונים והרמב"ם כהמ"מ, שהרי הריטב"א סיים ע"ד הגאונים והרמב"ם בזה"ל, ומיהו אם נתחייב בסך ממון בלא אסמכתא אם לא יעמידנו בדין, הרי הוא חייב לפרוע לו הסך ההוא אם לא העמידו בדין, ע"כ. הרי שלא מצא הריטב"א אופן שלהרמב"ם יתחייב, רק באם פירש להדיא שמתחייב בסך הממון אם לא יעמידנו בדין, וכל זמן שאינו מפרש כן, אלא סותם התחייבותו להביא גופו של לוח, הרי זה בכלל קנין דברים שאינו כלום, ואילו להמ"מ הרי גם בסותם שיעמידנו ללוה לדין, כמפרש שמתחייב בממון אם לא יעמידנו, ומעתה תחזק התמיהה היכן ראה הריטב"א דברי הגאונים והרמב"ם הללו, וצ"ע.

ז) אך א"כ הדר צ"ב דברי המ"מ שסתמו כפירושו להתחייב בממון, דמה הקושי לפרש התחייבות הלוה כפשוטו, שאינו מתחייב אלא להביא גופו של לוח, דלכאורה הרי שפיר מתפרש הערבות, שישגיח על הלוה שלא יברח, ויעשה כל מאמציו להחזירו אם ברח אם יתאפשר, [ואה"נ באם ברח באופן שלא יתאפשר להחזירו, אין ביד הערב לעשות כלום, וכמשנתל"ע (סק"ב) לדברי הריטב"א], שהרי המלוה חושש מזה שהלוה יברח, ואם עיקר הקושי הוא המשך לשון המ"מ "ובמה יכריחנו מלוה להביאו", פירוש, שאין ביד המלוה במה להכריח הערב להביא הלוה באם ברח, צ"ב, וכי מ"ש מכל קנין דברים דעלמא, כקנו מידו לילך או לחלוק, או להשתתף, שאין בדינו לגבות ממנו שום דבר בעל כרחו, אלא כפיה בשוטים, וכעין מה שאמרו בכתובות (דפ"ו ע"א) [לפ"מ דס"ל שאין בפריעת חוב שום שעבוד רק מצוה לפרוע], א"ל רב כהנא לרב

דהמתחייב בפירוש רק להביא גופו של לוח, ולא לעצמו של ממון, אכן מעיקר דיני קנינים והתחייבות, שפיר חל, ורק הוציא דבריו לבטלה, שאין במה לכופו, ומשו"ה אם יהא הדבר ברור שיכול הערב להביא גופו של לוח, שפיר נחייבנו ונכוף לערב להביאו, ע"פ דיני כפיה, כמשנ"ת, וקשה והרי הוא קנין דברים, שאין קנין כזה כלום, וצ"ע.

מקור שיטת הגאונים מסוגיין דגברא אשלימת לך

(ח) ולפמשנ"ת פירוש המ"מ בשי' הגאונים, אפשר לפרש סוגית הגמ' דרבה ורב יוסף דגברא אשלימת לי גברא אשלימת לך בדרך חדש [כעין דרך הרשב"ם הנ"ל (סק"א)], שאמרו בגמ' מאי טעמא, פירושו, למה מתחייב הערב לשלם רק באם ימות או ברח, אבל באם הלוח בפנינו ואינו רוצה או אינו יכול לשלם, פטור, וע"ז אמרו רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו שענין הערבות הוא שמתחייב להביא גופו של לוח, ומכיון שביודעו של הערב שאין במה לכופו לזה, לכן ע"כ סתמו כפירושו שמתחייב שאם לא יביא את הלוח ישלם, וכמו"כ מתחייב גם באם ימות הלוח או יכרח ולא יהיה אפשרות להחזירו לב"ד, בכל אופן שלא יהיה הלוח בב"ד מתחייב לשלם, ולפי"ז אין זה סוג ערבות אחרת (כמשנתל"ע סק"ב לפירוש הריטב"א), אלא הערבות הוא על הממון, על גוף החוב, וכמסקנת הגמ', אלא הא דגברא אשלימת לי וכו', הוא מגדיר ומסביר למה אכן מקבל הערבות על גוף החוב, רק באותם התנאים שאם ימות או יכרח, ולא כשלא ישלם הלוח מאיזה סיבה שהיא, גם אם משום שאין לו או לא ירצה לשלם, ולזה הוא דאסביר, שמכיון ששורש ההתחייבות על הממון - על גוף החוב, אינו אלא בכדי להבטיח ענין הבאת הלוח לב"ד, מכיון שא"א לכופו ולהכריחו רק בכה"ג, (כמשנתל"ע סק"ז) מדברי המ"מ, א"כ כל שהלוח עומד בפני ב"ד ואינו רוצה או אין לו לשלם, תו אינו חייב בזה משום ערבות, ולא

או שברח אהיה חייב לשלם" הרי זו אסמכתא ולא נשתעבד, ע"כ, מדוייק שהגאונים דס"ל שאין זו אסמכתא ומשתעבד, אכן חייב לשלם באופנים הללו.

ואולי י"ל דשאני התחייבות זו שתלוי בדעת אחרים דהיינו להביא הלוח, ואיך נדע אם באפשרותו להביאו או לא, דבשלמא התחייבות לילך או לחלוק או להשתתף, הדבר תלוי בו, אבל להביא את הלוח, הדבר תלוי ביכולת להביא את הלוח, וא"א לשער כזאת, וכעין מ"ש המגיד משנה ע"ד הראב"ד בהשגות, שאמר שבכה"ג שמתחייב להביא גופו של לוח, חייב הערב להביא גוף הערב תחת גוף הלוח, עד שיתפטר, וכדלהלן (סק"י), וכ' המ"מ בזה"ל, ואין דעתי נוחה גם בזה וכל שכן במה שאמר שיבא גוף תחת גוף, ומה יעשה גוף הערב בב"ד, ולכשיהיה בב"ד ויאמר איני יכול להביא הלוח אי זו כפיה יכפוהו ב"ד אם לא בתשלומין, [ייעור"ש המשך לשון המ"מ, ויש לפרשו ככוונה זו], ומכח זה הוא דאמרינן דסתמו כפירושו שמתחייב בממון באם לא יביא הלוח את גופו בכל אופן שהוא, גם אם מת הלוח או ברח באופן שא"א לערב להחזירו, כדי שיוכלו לחייבו על התחייבותו. וצ"ב.

מ"מ נמצינו לדינא לפירוש המ"מ, דס"ל להגאונים והרמב"ם שהיכא שמפרש שמתחייב רק להביא גופו של לוח, הרי זה כמוציא דבריו לבטלה, שאין במה לכופו, ולו יצויר שיהא הדבר ברור שיכול הערב להביא גופו של לוח, שפיר נחייבנו ונכוף לערב להביאו, ע"פ דיני כפיה, כמשנתל"ע (סק"ז), והיכא שסותם שמתחייב להביא גופו של לוח, מפרשינן התחייבותו של עצמו של ממון נתכוין, באם לא יביאנו, [ולכן נכלל בכלל התחייבותו גם אם ברח באופן שא"א להביאו, או שמת, כמשנתל"ע (סק"ב)].

מעתה הדינן למה שכתבנו לעיל להקשות, דסוף סוף מבואר כאן מתו"ד המ"מ בפירוש הגאונים והרמב"ם,

של לזה דלא מהני ולא כתבו מקורו נראה לפענ"ד דהיא מהש"ס (ב"ב דקע"ג ע"ב) דאמר' גברא אשלימת לי גברא אשלימת לך, מתקיף ליה רב נחמן האי דינא דפרסאי הוא, ע"ש, משמע דאם היה רק לגופו של לזה דיכול להשלימו לו גברא ותו לא, ודו"ק, ע"כ, הרי שאדרבה מצא מקור לשיטת הרמב"ם מסוגיא זו על אותו דרך שכתבנו להביא ראייה לשיטת הגאונים.

ודבריו צ"ב, שהרי באופן שמשלים לו הגברא, דהיינו שמביא גוף הלזה לב"ד לכו"ע תו לא מחייב מידי כמשנ"ת, ושיטת הרמב"ם שפוטר משום שהוא אסמכתא הרי פוטר אפי' מלהביא את גופו של לזה, וא"כ אדרבה לכאורה מוכח דלא כהרמב"ם, כמשנ"ל"ע (סק"ח) שבסוגיא מבואר שאכן באם מתנה שאינו מתערב אלא להביא גופו של לזה, שפיר מחוייב להביא גופו של לזה, ואולי אפי' חייב ממון אם לא מביאו, כמשנ"ל"ע ע"פ פירוש המ"מ. [אא"כ נאמר דס"ל להשו"מ שלהגאונים המתערב להביא גופו של לזה, חייב לשלם גם אם מביא גופו של לזה, אם אין ללזה או אינו רוצה לשלם, אבל זה תמוה כמשנ"ת].

ביאור שיטת הראב"ד

(י) ועד"ז צ"ב גם מש"כ בהשגות הראב"ד, שביאר המגיד משנה שחולק וס"ל באופן שמתחייב להביא גופו של לזה, אכן לא אמרינן שסתמו כפירושו, אלא אינו מתחייב בממון, אבל יש לומר שיביא גוף תחת גוף עד שיתפשר עמו, ע"כ, שגם זה צ"ב מ"ש מכל מתחייב בקנין שילך או שיחלוק או שישתתף דהוי קנין דברים, האם נאמר שצריך להביא המתחייב גופו לב"ד עד שיתפשר עם מי שהתחייב לו, הא ודאי לא, אלא כל שהוא קנין דברים לא חל, ופטור בלא כלום, א"כ כמו"כ נימא במי שהתחייב להביא גופו של לזה, דהוי קנין דברים ופטור בלא כלום.

ומצינו נידון כזה שמתחייב גופו שיחבשו אותו בבית האסורים עד שישלם, לענין מי

התחייב לאופן כזה, ולכן לא יפרע הערב רק באם מת הלזה או ברח, אבל אם הוא בפנינו ואינו רוצה או אין לו לשלם, פטור הערב מלשלם כלום.

ולזה אמרו בגמ' מתקיף לה רב נחמן האי דינא דפרסאי דלא יהיבי טעמא למילתייהו, דמצד הסברא הדין נותן שהמלוה דורש שהערב יתחייב על גוף החוב גם באם הלזה לפנינו ואין לו כמה לשלם, ולא רק באם לא יביא הלזה בפני ב"ד לדין, וע"ז מסיק שאכן כן הוא דינו של ערב שהתחייבותו על גוף החוב הוא לעולם באם לא יתפרע החוב, ומ"ש לא יפרע מן הערב הכוונה שלא יפרע מן הערב תחילה קודם שיתבע הלזה.

ולפמשנ"ת י"ל שמקור שיטת הגאונים הוא מסוגיא זו, ואולי י"ל עד"ז גם מקור לשיטת הראב"ד דלהלן (סק"י), שהוא יפרש את סוגיית הגמ' ע"פ שיטתו, וע"ד שנתבאר להגאונים, שו"ר במרכבת המשנה (שם) שכ"כ, יעו"ש.

בשואל ומשיב

מצא מקור מסוניין להרמב"ם

(ט) ולפמשנ"ת נמצא שהא ודאי שערב המתחייב להביא גופו של לזה, אף לשיטת הגאונים שמתחייב גם בממון, וכפירוש המ"מ שסתמו כפירושו שאם לא יביא גוף הלזה לב"ד, הוא מתחייב לשלם החוב, מ"מ כל שקיים הערב התחייבותו והביא גוף הלזה לב"ד, שפיר נפטר מחיובו, ואף אם אין ללזה או לא ירצה הלזה לשלם, מ"מ אין הערב חייב לשלם, שהרי התנה להדיא שאינו מתערב רק להביא גופו של לזה, ולא לשלם באם לא יהיה ללזה או לא ירצה לשלם, וכל המחלוקת הגאונים והרמב"ם אם פטור משום אסמכתא, היינו אפי' לענין הבאת גופו של לזה, פירוש הן אם מחוייב מתחילה להביא גופו של לזה לב"ד, והן אם לא הביא גופו של לזה, אם יצטרך לשלם.

אך יעוי' בשו"מ (שם דמ"ח טור ד) שכ' בזה"ל, וגוף דינו של הרמב"ם דערב לגופו

בגלל חוב שהוא חייב, [יעוי' לשון הרשב"א הנ"ל], או בגלל שהוא התחייב כן להדיא לעשות כן בגופו ונפשו,⁵ אבל בניד"ד שמתחייב להביא גופו של לוח לדין, דהיינו לעשות פעולה מסויימת, למה מתפרש שהתחייבות הוא שיתן גופו תחת גופו של הערב באם לא יביאנו, ואף המ"מ שהקשה על הראב"ד לא הקשה כקושייתנו, אלא הקשה יותר בביאורן ותועלת של חוב כזה של גוף תחת גוף.⁶ ובאמת בניד"ד התמיהה היא מה ענין לחיוב כלל, כיון שהתחייבות הוא על פעולה מסויימת, הו"ל קנין דברים שלא חל כלל, כקנין דברים בעלמא.

שחייב חוב גמור ולא משלם, האם מותר לתפוס גופו לאסרו בבית האסורים עד שישלם, או ליסרו בכל מיני יסורים ולצערו לכופו לשלם, גם באופן שהתחייב כן שיעשו עמו כן, והאריכו בזה הראשונים בתשובותיהם, יעוי' בשו"ת הרא"ש (כלל סח ס"י) ובשו"ת הריב"ש (סי' תפ"ד) ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' אלף ס"ט), והובא בקיצור להלכה בשו"ע (סי' צ"ז סט"ו), שאינו רשאי לתפוס גופו לאסרו בבית האסורים או ליסרו ולצערו בכל אופן שהוא, יעו"ש, מיהו התם הנידון הוא אם זה נכלל בשעבוד גופו לחוב שהוא באמת חייב כבר ע"פ דין, כמו שאפשר לגבות מנכסיו

5 באמת לפמשנ"ת יש לרדן גם בזה, למה הוצרכו הראשונים להאריך לבאר ולהוכיח שאין זכות למלוה לתפוס גופו של לוח לאסרו בבית האסורים, או לענותו וליסרו ביסורים, [כשאין לו לשלם], וכי איך יתכן שיחול זכות זה למלוה, דבשלמא מה שדנו הרא"ש והרשב"א וכ"ה בשו"ע, שהמלוה רוצה להשתעבד בו בכדי להשתלם בזה חוב הממון שחייב לו, או למכרו להשכירו כפועל ולהשתלם מזה חוב הממון, שפיר מובן שהוא דבר ממוני, והיה מן הדין לומר שכשם שנכסיו משועבדים לגבות החוב מהם, א"כ אחד מהנכסים הוא ג"כ עצם גופו, שהוא כאילו שוה ממון, בזה שנמכר או נשכר לפעולה ומורית ממון בזה, וגופו משועבד לגבות מזה החוב, ועד כדי שמתו"ד הרא"ש משמע שבזמן שהיה עבד עברי נוהג, שפיר היה חל התחייבות כזו, מכח הא גופא שנתבאר שגופו כשוה ממון שנמכר כעבד עברי, וכן מה שכתוב בתורה שבשביל חוב גניבה שגנב ואין לו לשלם, שפיר נמכר, ג"כ מדין נכסיו המשועבדים לחוב הגניבה הוא, וגופו ששוה ממון הוא במה שנמכר, כאחד מהנכסים הוא, וזה מה שגזרה תורה ונמכר בגניבתו ולא בכפילו, ולא בחובו, ולא בזממו, שלא יגבו מנכס זה שהוא גופו לימכר, רק לצורך חוב קרן גניבה, ולא לצורך שאר חובות כהלוואה וכדו', ולכן עבור חובות הלוואה א"א להשתעבד בגופו לצורך פרעון החוב, [ויעוי' במתנה אפרים (הל' שכירות פועלים סי' ב') מש"כ בביאור דברי הרא"ש, ונפק"מ לדינא שאם התחייב בלשון חיוב ותנאי כראוי, שפיר אפשר לכופו שישכיר עצמו אצל מי שירצה ויריח לפרוע לבע"ח, ורק המלוה עצמו א"י להשתעבד בו ועי"ז לפרוע חובו, יעו"ש], אבל לאסור גוף הלוח בבית האסורים או ליסרו ולעונשו בכל מיני יסורים, איזה זכות ממוני הוא, שהיה אמינא שהיה מן הדין שיוכל לעשות כן, שהוצרכו לראיות והוכחות שא"י לעשות כן, ואפי' לו יהא שהאדם בעלים על גופו, לצערו וליסרו, והיה מותר לחבול האדם בגופו, מ"מ באיזה כח וקנין אפשר לאחר לזכות בדבר כזה שיכול לצער ולייטר בגוף של פלוני, והרי זה ק"ו ממה שנתבאר שקנין דברים לעשות פעולה אינו מועיל, משום שלא שייך קנינים והתחייבות רק על זכות ממוני, ולא על זכות למעשה ופעולה, וכ"ש שלא חל קנין והתחייבות לייטר גופו ולאסרו בבית האסורים, ויעוי' שו"ת מהראנ"ח (סו"ס נ"ח) שדן שם שלא נאמר שרק ב"ד לא יוכלו לייסרו, אבל המלוה עצמו יוכל לייטר את הלוח יעו"ש, ולפמשנ"ת צ"ב, שהרי בלי זכות שיש למלוה בגוף הלוח לייסרו ולצערו, ודאי שאין המלוה רשאי לייטר הלוח, וא"כ איך חל זכות כנה, ובאיזה קנין נקנה, וצ"ע.

6 ואגב צ"ב, שבמ"מ הקשה על הראב"ד בזה"ל, ואין דעתי נוחה גם בזה, וכ"ש במה שאמר שיבא גוף תחת גוף, ומה יעשה גוף הערב בב"ד, ולכשיהיה בב"ד ויאמר איני יכול להביא הלוח אי זו כפיה יכפוהו בב"ד אם לא בתשלומין, היחבשו אותו עד שיתפטר עם המלוה, או יעמוד שם לעולם, והיכן מצינו כפיה כזה, ועוד שא"כ יותר משועבד מערב אחר, דודאי גופו חביב עליו מממונו ורוב בני אדם כן, אלא ודאי אין לדברים אלו עיקר, ע"כ, ולכאורה תמיהה זו שתמה המ"מ דהיינו לחבוש אותו בבית האסורים, רצו הרבה מפרשים לחייב, ואף לא בכדי לנוגשו שישלם, אלא אפי' כשאין לו לשלם, כמבואר בתשובות הראשונים הנ"ל, והוצרכו להוכיח ולישא וליתן באריכות למה אכן אין זכות כזה למלוה על גוף הלוח, ולא תמהו כתמיהה המ"מ מה יעשה גוף הלוח בבית האסורים, [ומדין כפיה (על המצות וחייבי האדם) כשיש לו לשלם, שיהיה דחוק ומוכרח לשלם, אכן התיירו לעשות כן, כמבואר בריב"ש (שם) וברמ"א (שם), וכמשנתל"ע (סק"ז)].

בהה"מ שם, וגם הראב"ד כוון לזה במ"ש עד שיתפשר עמו, וכו', ע"כ.

ולכאורה צ"ל כוונת השו"מ, שמפרש לדעת הראב"ד שהערב להביא גופו של לוח, לא יפטר הערב בהבאת גופו של לוח, אלא גם אם יביא הערב גופו של לוח לב"ד, ולא יהיה לו מה לשלם, או לא ירצה לשלם, יתחייב הערב ממון, שאין חפץ למלוה בגופו של לוח, ובוזה נחלקו הגאונים והרמב"ם על הראב"ד, וס"ל שכל כמה שמביא הערב גופו של לוח, א"צ לשלם ממון, גם אם הלוח אינו רוצה או אין לו לשלם, רק אם אינו מביא גופו של לוח כלל, אז הוא דמתחייב ממון, כפירושו המ"מ כנ"ל.

וצ"ב דבריו, שהרי דברי הראב"ד בכירור מללו, שמקשה על הרמב"ם בזה"ל, אם אמר לו בשעת מתן מעות הלוחו ואני ערב לך להביא בידך את גופו, ואם לא אוכל להביאו אשלם, לית דין ולית דיין שהוא חייב לשלם, ואם לא אמר לו כך, "למה יתחייב ממון", אבל יש לומר שיביא גוף תחת גוף עד שיתפשר עמו, ע"כ, הרי להדיא שאינו מתחייב ממון בכה"ג.

וכן מ"ש השו"מ שאין המלוה חפץ בגופו של לוח, וע"כ אין צריך הערבות רק בשביל שישלם לו הערב הממון, ולכן סתמו כפירושו שהערבות על הממון, צ"ב, דע"כ חפץ המלוה בגופו של לוח, שהרי גם אם נאמר כדברי השו"מ שהוא ערב בשביל הממון, ודאי אין כוונתו שגם אם יביא גוף הלוח לב"ד, והלוח לא ירצה לשלם או לא יהיה לו לשלם, שיצטרך הערב לשלם, כדין ערב דעלמא, אלא ודאי אין דינו לשלם רק באם לא יביא גופו של לוח, הרי בע"כ שהמלוה יש לו ענין בגופו של לוח, שאם גופו של לוח יהיה בב"ד תו לא חושש כ"כ מזה שלא ישלם בגלל אלמותו או בגלל שאין לו, וכן מוכח ממה שציין המגיד משנה מקור דברי הגאונים, ממ"ש הטור (סי' קכ"ט סי"ד) בשם רב נחשון, שאם הביא הערב את הלוח ערב שבת בין השמשות ובמוצאי שבת ברח, ולא הספיק לדונו בב"ד קודם שבת,

ויעוי' במגדל עוז שכ' ע"ד הראב"ד בזה"ל, גם מש"כ כאן נפש תחת נפש, מחודש ותימה גדול אצלינו, ע"כ, ואפשר שכוונתו לדברינו, [או כקושית המ"מ].

יא) ויעוי' בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה רביעאה ח"א סי' מ"ה) שכ' בתו"ד (דף מט עמוד ג) להקשות ע"ד הראב"ד בזה"ל, וכעת אני תמה דלפמ"ש המהרי"ט (חחו"מ סי' פ' [סי' פ"א ד"ה והא]) דחייב על גופו בלי שעבוד נכסים הו"ל רק קנין דברים, וא"כ בנעשה ערב לגופו של לוח לבד שיביאנו, ואם לא יביאנו יהיה נפשו תחת נפשו, א"כ לא שייך בזה שום אחריות דמה ישלם בעד הנפש של חבירו, וא"כ לא שייך שעבוד הגוף בלי אחריות, ע"כ.

ותמוה, שמבואר מדבריו, שלא הוקשה לו אלא לשי' המהרי"ט שחייב אגופו בלא חיוב ושעבוד לגבות חוב זה מנכסיו, הוי קנין דברים, אבל לולא זאת, אם לא נסבור כהמהרי"ט [יעוי' קצוה"ח סי' ס' סק"ז], ושם בנתיה"מ (סק"י), ובקצוה"ח (סי' ר"ג סק"ב) ובנתיה"מ (שם סק"ו)], ששפיר אפשר שיהא חיוב אגופו לבד בלא שישעבד נכסיו ג"כ ע"ז, לא קשה ליה מידי, ולפמשנ"ת הרי גם להסוברים ששייך להתחייב גופו בלא שעבוד נכסים, הני מילי בחיוב ממוני, דהיינו שמתחייב ליתן ממון, רק מתנה שבאם לא יהיה לו ליתן, או לא ירצה ליתן, לא יהיה אפשרות לגבות חוב זה מנכסיו, שאין נכסיו משועבדים לחוב זה, אבל במתחייב לעשות מעשה כגון לילך, לחלוק, ולהשתתף, לכו"ע הוי קנין דברים, מכיון שכל החיוב הוא רק לעשיה שאין בה ממש, ולא שייך בזה חיוב, שחייב שייך בדבר ממוני, ולא בפעולה שאין בה ממש, וכמשנ"ת.

יב) עוד כ' שם השו"מ בזה"ל, ואף אם נימא כיון דכל ענין הערבות על גופו היה רק בשביל שישלם לו הממון שהלוהו, דאין חפץ להמלוה בגופו של לוח רק שישלם עבורו, א"כ הוה כמתחייב באחריות, ומועיל אף שלא אמר הוה סתמו כפירושו, ועי'

ולפי"ז גם בערב להביא גופו של לוח שמדיני קנינים והתחייבויות אין קנין והתחייבות כזו, דהוי קנין דברים, וא"כ מדיני קנינים היה מן הדין שיפטר לגמרי, מ"מ מחוייב מדין מזיק, ולכן כל שיש בידו להביא גופו של לוח חייב להביאו מדין מזיק, וכל שלא יביאנו יתחייב לשלם החוב, מכח מה שהזיק למלוה ממון זה כשהוציא הממון מכיסו והלוהו ללוח.

מיהו כ"ז היינו רק באפשר לערב להביא גופו של לוח לב"ד, שעל זה שייך לומר שעל סמך זה הוציא המלוה מעותיו ללוח, אבל באם מת או ברח באופן שא"א להחזירו, ע"כ לא הלוה המלוה על סמך זה שיעשה הערב דברים שהם ע"מ שתעלה לרקייע, וא"כ ע"כ לא הזיק לו כלום בזה, ולכן פטור הערב באם מת או ברח באופן שא"א להחזירו.

עדים המעידים על ערב

שנתערב להביא גופו של לוח

יד) בתשובת הרשב"א (ח"א סי' אלף קמ"ח) כ' בראובן שתבע לשמעון שנתערב עבורו בשביל חוב של לוי, ושמעון הכחישו להד"ם, ונשבע שלא נעשה ערב לראובן בשום ממון בעולם, ועמדו יהודה ויששכר והעידו אנחנו שמענו שמעון שאמר שהיה לו ערב לראובן עבור יום אחד, ולא פירשו העדים על אי זה דבר אמר להם שמעון שהיה ערב לראובן בעבור יום אחד, והשיב הרשב"א בתו"ד בזה"ל, ועוד שאין אני רואה כאן עדות של כלום, שעדיין אלו לא בארו על מה נעשה לו ערב שילך לוי בשליחותו יום אחד, או "שלא יצא ממקום פלוני יום אחד" וכיוצא בזה, ואין כאן עדות של ממש, ולא עדות של ממון, וזה לא נשבע אלא שלא נעשה לו ערב בשום ממון, ואין אני רואה שהוכחש שמעון בעדותם של אלו, ע"כ, הו"ד ברמ"א (סי' קכ"ט ס"א)⁷.

לא נפטר הערב בכך, וכ' המ"מ דהיינו בערב לגופו של לוח, והביאו הבי"י (שם), פירוש ומכיון שהביא גופו של לוח באופן שהיה זמן לתובעו ערב שבת, ולא תבעו, גם אם ברח אחר השבת, תו נפטר הערב מחיובו, הרי דע"כ עיקר מטרת ורצון המלוה הוא שגופו של הלוח יהיה לפניו, וא"כ איך כתב השו"מ דאין חפץ להמלוה בגופו של לוח, עד כדי שמשו"ה סתמו כפירושו שרצה לחייבו כלל ממון באם לא יביאנו, או אינו שלא רצה רק עצם הפעולה שיביא גוף הלוח בב"ד, הגם שהשו"מ כתבו בדעת הראב"ד, ואילו דברי הטור בשם רב נחשון, הלא הוא דעת הגאונים, מ"מ לומר ע"ז שסתמו כפירושו שאין חפץ וכו', לא מסתבר, וצ"ע.

חוב להביא גופו של לוח מדין מזיק

יג) יעו"י במרכבת המשנה (שם), ומתבאר מתו"ד שאם נפרש שחיובו של הערב בשעת מתן מעות, מדין מזיק הוא, פירוש, דכיון שאם לא היה מתחייב הערב לא היה המלוה מלוהו ללוח, וא"כ אם לא יקיים הערב מה שהבטיח, נמצא שהזיק ממון המלוה בשעת ההלוואה, וחיוב הערב אינו מדין קנין אלא מדין מזיק, [וכדרך זה מדוייק בנימוק"י בפירושו עמ"ש בגמ' מנין לערב שמשתעבד, יעו"ש]. א"כ גם באלו התחייבויות שלא שייך בהם חיוב מדין קנין, מ"מ מוכרח שפיר לעשות כן מדין מזיק, דהיינו שכל שלא יקיים מה שהבטיח בשעת ההלוואה, נמצא שהזיקו למלוה בשעת ההלוואה, שאמר לו להוציא ממון על סמך כך, ולולא דבריו לא היה מוציא הממון, ולפי"ז חיובו הוא רק לעשות הפעולה כמו שהבטיח, ולא חיוב ממון, שבזה שעושה כמו שהבטיח תו לאו מזיק הוא, אבל מ"מ באם לא יעשה הפעולה, יתחייב לשלם ממון, מכח דין מזיק בשעת ההלוואה.

7 ויעו"י בש"ך (סי' קכ"ט סק"ו) מש"כ בשם הב"ח, בביאור דברי הרמ"א בשם הרשב"א, ויעו"י בתומים (שם סק"ב) שכו' שהמעייין ברשב"א יראה שהפירוש הוא שאם אמר אני ערב לך בשביל יום אחד שאתה נמנע לנוגשו, ומסיים ע"ז הרשב"א שאם היה קנין משתעבד, ואם לאו הוי ערב שלא בשעת מתן מעות ולא משתעבד כלל, והמעייין ברשב"א יראה שהדברים האלה אין בהם ספק בפשט הרשב"א, יעו"ש.

גופו של לוח הו"ל קנין דברים, וא"א להתחייב, ולכן הו"ל עדות שאין בו ממש, וכלום, ולא עדות של ממון הוא, דאילו להריטב"א דס"ל שאפשר להתחייב חיוב כזה, ע"כ שנחשב כעדות של ממון, שהעדים מעידים שהוא חייב חיוב כזה, וכמו"כ לדעת המ"מ בשיטת הגאונים והרמב"ם הרי כל ערב שלא יברח הלוה סתמו כפירושו שמתערב בממון, שאם יברח הלוה יצטרך לשלם, ולמה ייחשב כעדות של כלום, ודאי עדות של ממון הוא, אא"כ פירש להדיא שאינו מתערב רק להביא גופו של לוח, ולא על הממון כלל, כמשנתל"ע (סק"ה).

ויש מקום להבין שכוונת הרשב"א במ"ש שלא יצא ממקום פלוני, פירושו שלא יברח, דהיינו שהוא ערב שלא יברח הלוה, [ואפשר שהוא ערב שלא יברח הלוה ליום אחד מסויים], דהיינו ערב להביא גופו של לוח, ומעתה ממ"ש הרשב"א שהמעיד על אחד בעדות זו שנתערב שלא יצא הלוה ממקום פלוני אין כאן עדות של כלום, ולא עדות של ממון, נלמד שהמעיד על אחד בעדות כזו שנתערב להביא גופו של לוח, אין כאן עדות של ממש, ולא עדות של ממון.

והדברים מתבארים עפ"מ"ש הריטב"א בשיטת הגאונים והרמב"ם, שהערב להביא



והמעיד ברשב"א יראה שכל הפירושים תמוהים, שמפורש שם ברשב"א שהענין של ערב ליום אחד שאינו כלום הוא מה שכתבנו למעלה לשונו, שהכוונה שנעשה לו ערב שילך בשליחותו יום אחד, או שלא יצא ממקום פלוני יום אחד, וכיוצא בזה, וע"ז הוא דקאמר שאינו כלום, מטעם שאין כאן עדות של ממש, ולא עדות של ממון, ולפי"ז אפי' בקנין ג"כ לא יועיל להיות ערב לכך, שאינו קנין של ממון, אלא קנין דברים, אבל לו יצוייר שיהא ערב על ענין של ממון ליום אחד שפיר הוי ערב גמור, ואז א"צ דוקא בקנין, אלא אפי' בלא קנין, ככל דיני ערב דעלמא.

ומה שכתב התומים בשם הרשב"א שתלוי בדין ערב ליום אחד אם היה קנין משתעבד, ואם לאו הוי ערב שלא בשעת מ"מ ולא משתעבד, המעיין שם ברשב"א יראה, שהרשב"א אכן כתב דבר זה, אבל לא ענין של ערב ליום אחד, אלא זה לשונו שם, ועוד אתם צריכין לדעת שאפי' מצא שמעון זה את ראובן זה שהיה תובע את לוי או מכריחו לפרוע לו חמישים דינרין, ואמר לו הניחחו היום ואני ערב לך בחמישים דינרים שהוא חייב לך, אין שמעון זה חייב בכלום לראובן זה מחמת ערבות זה אלא א"כ קנו מידו, וכו', ומקור הדין הוא מהגמ' בסו"פ גט פשוט בדין חנוק וקנו מידו משתעבד, יעו"ש, הרי שדין זה שתלוי אם עשה קנין או לא, אינו ענין לערב ליום אחד, אלא לכל ערב שאמר לאחר מ"מ הניחחו וכו', וצ"ע.

הרב מאיר דוד הירשמן

בגדר דין 'שלא יכשל' בנרות שבת בזמנינו ובגדר מדליקין עליו בביתו בשבת ובחנוכה

א. חובת הגוף ושלא יכשל

הנה ידוע דבמצות הדלקת נרות שבת איכא ב' דינים א' חובת הגוף דיש מצוה על כל ישראל להדליק נר שבת [והיינו נר איש וביתו כמו חנוכה ויבואר להלן] דכבוד שבת הוא שמדליקין נרות לכבודו ואפי' שיש כבר אור צריך לכבות ולהדליק לכבוד שבת. ב' שיהיה אור בכל המקומות שהולכים שם ולא יכשל בעץ ואבן והיינו דאפי' הדליק נר ויצא את חובת הדלקת נרות מ"מ צריך שיהיה דלוק בכל המקומות.

ונעתיק לשון השו"ע או"ח סימן רס"ג סעיפים ו' ז' בתוספת ביאור עפ"י שועה"ר וביה"ל, בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, והיינו שאפי' שחובת הגוף יוצא בהא דאשתו מדלקת מ"מ בחדרו צריך להדליק שלא יכשל, אבל מי שהוא אצל אשתו א"צ להדליק בחדרו ולברך עליו לפי שאשתו מברכת בשבילו והיינו דצריך להדליק בחדרו שלא יכשל אבל לברך א"צ דברכת אשתו קאי על כל ההדלקות שבבית. אורח שאין לו חדר מיוחד והיינו דכיון דאין לו חדר מיוחד א"כ ליכא שלא יכשל דהבעה"ב מדליק שם וגם אין מדליקין עליו בביתו וא"כ לא מקיים את חובת הגוף להדליק לכך צריך להשתתף בפרוטה ובזה יוצא חובת הגוף להדליק, אבל אם מדליקין עליו בביתו א"צ להדליק ולא להשתתף כיון דחובת הגוף יוצא בהא דאשתו מדלקת עליו, ושלא יכשל ליכא כיון דהוא נמצא במקום אור.

והנה בזמנינו שאיכא אור החשמל לא מצוי דין הדלקת הנר שלא יכשל כיון דבכל מקום יש כבר אור מהחשמל ואפי' שבחדר

זה לא דלוק מ"מ איכא אור מחדר אחר, וא"כ כל היכא דמקיים חובת הגוף ע"י אשתו א"צ להדליק כמבואר בשו"ע שכשמקיים חובת הגוף צריך להדליק רק משום שלא יכשל וזה ליכא בזמנינו.

וליכא למימר דהא גופא שמדליק את החשמל ובלא זה היה חושך [כגון שלא נכנס מהרחוב] א"כ חוב עליו להדליק דאה"נ אם סמוך לשבת הולך להדליק את החשמל כדי שלא יכשל צריך באמת להדליק בברכה, או שיוצא במה שהאשה מדלקת בברכה בבית זה אבל באופן הרגיל שדלוק החשמל מקודם א"כ ממילא יש כבר אור וא"כ אין עליו חיוב מצוה להדליק שלא יכשל. וכמבואר בשו"ע ס"ד דלא ימהר להדליקו בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת והא דמבואר בפוסקים שהבעל אינו מקבל שבת בהדלקת נרות היינו שההדלקה גופא לא הוי קבלת שבת אבל פשיטא שצריך שיהא ניכר שמדליק לכבוד שבת והיינו סמוך לשקיעה או סמוך לקבלת שבת ועיין שועה"ר קו"א ב' דזמן הסמוך לקבלת שבת הוא פחות הרבה מרביע שעה והיינו דיכול לקבל שבת פחות מרביע שעה אחר ההדלקה.

וליכא למימר דחייב לכבות ולחזור ולהדליק וכמבואר ברמ"א סעיף ד' דאם היה הנר דלוק מבע"י יכבנו ויחזור וידלקנו לצורך שבת דנראה פשוט דהיינו דווקא בנרות שיוצא בזה חובת הגוף להדליק א"כ כיון דחובה עליו להדליק א"כ צריך לכבות ולהדליק אבל באופן שכבר יוצא חיוב הגוף אין ענין לכבות ולהדליק כדי שלא יכשל דמ"מ אינו נכשל.

וכ"ה המנהג פשוט דאי נימא דמשום שלא יכשל צריך להדליק לשם שבת א"כ

המורם מהאמור: דאיכא ב' דינים בהדלקה: א' חובת הגוף, ב' שלא יכשל. והיום אין מצוי כלל דין שלא יכשל רק אם הוא במקום שאין כלל אור ממקום אחר ומדליק הנרות סמוך לשקיעת החמה.

ב. מקום ההדלקה

להדליק בביהכ"נ מקום שאינו אוכל ולא עושה שום תשמיש אינו יוצא ידי חובת נר שבת ואסור לברך על הדלקה זו ומביא את דברי המהרי"ל דיכולים להדליק בביהכ"נ ואומר דלכאורה דבריו תמוהים וצ"ע. ויש לדון אי העו"ש סובר דצריך להדליק דווקא בביתו וכוונתו שאינו אוכל הוא "שהוא" אינו אוכל ואע"פ שאחרים אוכלים לא מהני או דכוונתו לחלוק שביהכ"נ אין נהנין מהנרות ולכאורה מהשועה"ר מוכח כצד השני דכשאיירי בביהכ"נ מביא את המהרי"ל ואח"כ מביא שיותר טוב שהבעל יברך ומביא זה מהעו"ש ואח"כ פוסק כדבר פשוט שיכול להדליק במקום שהוא אין משתמש שם.

נראה בפוסקים דבמקום ההדלקה חלוק נרות שבת מחנוכה, והיינו דבחנוכה צריך להדליק בביתו ואם הוא אכסנאי מדליק או משתתף במקום שמתאכסן אבל אין יכולים להדליק בבית חבירו אבל בנרות שבת יכולים להדליק גם בבית חבירו ולכאורה היינו דעיקר המצוה הוא לכבד את השבת בנרות וא"כ אפי' שמדליק במקום שאחר משתמש שם בשבת סו"כ"ס מכבד את השבת בנרות דהנה המהרי"ל סימן נ"ג מאריך בדין הדלקת נרות שהנשים שמתארחות במקומות אחרים מדליקין נרות שבת בביהכ"נ ומאריך בזה אי נהנין מהנרות או דהוי רק לכבוד ומסיק דכיון דנהנין ובפרט כשהשמש אוכל שם יכולים להדליק שם ומשמע דפשיטא ליה שא"צ להדליק דווקא בביתה ומובא דברי המהרי"ל במ"א סקט"ו ובסקכ"א, ובסקט"ו אומר אין למחות ובסקכ"א מביא כן הלכה פסוקה והיינו דבסקט"ו איירי בביהכ"נ ולכך לא ברור שנהנין מהנרות די"ל שמדליקין לכבוד ביהכ"נ אבל בסקכ"א פוסק שיכולין להדליק במקום שאחר משתמש שם. ועיין בעולת שבת דכ' אבל

ועי"ש עוד בשועה"ר דמביא מהמ"א דהא דיכול להדליק בבית אחרים זהו דווקא כשמשתמשין שם לצורך אכילה וכשמדלקת בביתה או שיש לה חדר מיוחד א"צ דווקא צורך אכילה. וכ"מ במחצה"ש דהמ"א מחלק בין מקום שהוא עצמו דר שם ובין אם מדליק לצורך אחר אבל הפמ"ג מפרש באופן אחר במ"א [שריבוי נרות שייך רק במקום אכילה] ולשיטתו ליכא חילוק זה.

המורם מהאמור: דנרות שבת א"צ להדליק דווקא בביתה אלא יכולה להדליק גם בבית של אחר אע"פ שהיא אינה מתאכסנת שמה ושיטת השועה"ר הוא דאם מדלקת במקום שהיא עצמה נמצאת שם מדלקת בכל המקומות שהיא משתמשת שם ואם מדלקת בבית אחר מדלקת שם דווקא אם משתמשים שם לצורך אכילה. משא"כ נרות חנוכה צריך להדליק דווקא בביתו או במקום שמתאכסן שם.

ג. נר איש וביתו

שכל אחד מדליק [והנשים אינן נוהגות להדליק] ושיטת תוס' וכ"פ השו"ע דאפי' מהדרין מן המהדרין רק אחד מדליק.

בגמ' שבת כא: ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והיינו דאע"פ דעל כל איש ואשה איכא חיוב הדלקת נרות חנוכה מ"מ תקנת חז"ל שיוצאים בהא שאחד מדליק והמהדרין מהמהדרין שיטת הרמב"ם וכ"פ הרמ"א

וכ"ה בהדלקת נרות שבת דאע"פ דהוא חיוב הגוף לכל אחד להדליק נרות שבת מ"מ תקנת חז"ל שיוצאים בהא שאחד מדליק

אין יוצאין אם אחד ממשפחתם מדליק סוכ"ס ליכא כאן נר איש וביתו וזה לא ביתם, אבל יש לומר דהגדר הוא לא נר איש וביתו אלא נר איש ומשפחתו והיינו דתקנת חז"ל הוא דחייב ההדלקה הוא על כל משפחה והיינו דאחד מהמשפחה מדליק ובזה יוצאים כל משפחתו ואין זה תלוי בבית דמי שדר בבית יוצא אלא זה תלוי במשפחה דמי שהוא בכלל המשפחה יוצא בהדלקה ולפי"ז אינו תלוי בהדלקה שמדליקין בבית אלא בכל מקום שמדליק יוצאים כולם וכדלהלן.

ונראה להוכיח כצד זה דהחייב הוא נר איש ומשפחתו ולא נר איש וביתו מדין אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו דדינו הוא שצריך להשתתף בפרוטה עם בעה"ב ולכאורה תמוה דכיון דעתה הוא כאן ביתו ויכול לקיים כאן מצות הדלקה א"כ אי נימא דהדין הוא שאחד מבני הבית מדליק ובזה יוצאים כל הדרים בבית א"כ מאי גרע האכסנאי שאין יוצא דסוכ"ס כאן הוא עתה בביתו ומדליקים כאן אבל אי נימא דהדין הוא נר איש ומשפחתו א"ש כיון דהאכסנאי הוא לא בכלל המשפחה [כיון שהוא לא דר שם בקביעות [ועיין בזה לקמן] א"כ אינו יוצא בהדלקתם וצריך להשתתף.

וכן עיין בביה"ל תרע"ז דמביא מחלוקת הפוסקים אי ב' בעה"ב הדרים בבית אחד אי כ"א צריך להדליק או די בשיתוף והיינו דהא פשיטא שאין יוצאים בהדלקה אחת ואע"פ שכולם דרין כאן בבית אחד בקביעות הואיל ואין סמוכין ביחד וכל אחד אוכל משלו והמחלוקת הוא אי כל משפחה צריכה להדליק ולא יוצאים ע"י שיתוף או דיוצאים ע"י שיתוף ומוכח מזה דגדר איש וביתו הוא לא על הבית אלא על המשפחה דאחד מהמשפחה צריך להדליק ובזה יוצאים כל משפחתו ולכך אפי' כשדרים בבית אחד אבל כיון שחלוקים לב' משפחות שתיהם צריכות להדליק.

וכ"ה לשון הערוך השלחן סימן רס"ג ה' נר שבת כנר חנוכה שהיא מצוה וחובה על

והשועה"ר בקו"א אומר זה פשוט דב"ב אינם צריכים נר לכל אחד ואחד ואפי' בנר חנוכה אמרו איש וביתו והמהדרין שם היינו משום פירסומי ניסא ובנר שבת לא אשכחן הידור זה.

ויש לדון בגדר דין זה דנר איש וביתו דזה פשוט שאין הפירוש שאחד מבני הבית מדליק ובזה יוצאים כל בני הבית הנמצאים "עתה" בבית דמפורש בגמ' א"ר זירא מריש כי הוינא בי רב הוי משתתפנא בפריטי בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צרכינא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי.

וכ"פ השו"ע בהלכות חנוכה סימן תרע"ז וכן בהדלקת נרות שבת דההולכים ללמוד חוץ לביתם יוצאין חובת הגוף בהא דאשתו מדלקת בביתו. הרי דאע"פ שהוא לא בבית עתה מ"מ יוצא חיוב ההדלקה, ויש לדון בגדר נר איש וביתו אי הביאור הוא איש וביתו או הביאור הוא נר איש ומשפחתו, דיש לומר דחייב הדלקה הוא דבכל בית צריך אחד להדליק ובזה יוצאים כל הדרים בבית ואע"פ שעתה אינם בבית דכיון שמדליקים בבית שלהם יוצאים בזה חיוב ההדלקה והיינו נר איש וביתו דהחייב הוא שבכל בית ידליקו נר ויוצאים בזה כל בני הבית.

ולפי"ז י"ל דווקא אם מדליקים בבית שלהם אבל אם מדליקין במקום אחר וכגון שהאב המדליק נרות חנוכה נמצא אצל רבו או שהאשה המדלקת נרות שבת נמצאת במקום אחר והמשפחה מתאכסנת במקום אחר אין יוצאים בהדלקתם כיון שאין מדליקים בביתם וא"כ לא הוי נר איש וביתו דלא הדליקו בביתם ולפי"ז י"ל דאפי' שכל בני הבית מתאכסנים ביחד במקום אחד ג"כ אין יוצאים בהדלקת אחד מהם כיון שאין הבית שלהם והם רק אכסנאים א"כ דינם כאכסנאי שאין יוצא בהדלקת בעה"ב וצריך להשתתף בפרוטה וא"כ ה"ה הכא כולם צריכים להדליק [או להשתתף] דדווקא כשמדליק בביתם א"כ מקיים נר איש וביתו משא"כ כשכולם במקום אחר א"כ כמו שאין יוצאים מבעה"ב דהם לא בכלל ב"ב ה"ה

כולם היינו דווקא כשמדליק במקום שאם היוצא עצמו היה מדליק שם היה יוצא את המצוה א"כ כשאחד מהמשפחה מדליק ג"כ יוצא וא"כ בנרות חנוכה שיכולים להדליק דווקא בביתו א"כ אם הבעל הוא אכסנאי במקום אחר ומדליק שם אין אשתו יוצאת כיון דהוא לאו ביתה והיא לא יכולה להדליק שם אבל בנרות שבת שיכולים להדליק אפי' בבית של אחר וכמו שנתבאר לעיל דחלוק בזה דין חנוכה משבת א"כ כל היכא שהאשה מדלקת שם הבעל יוצא חיובו כיון דאם הוא עצמו היה מדליק שם היה יוצא.

ובזה מתורץ דברי המ"ב תרע"ז סקט"ז דמבואר שם מחלוקת הפוסקים "בנרות חנוכה" אי הבעל יכול לכיין שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו וממילא יכול להדליק לבדו בברכה, והמ"ב מסיק דישמע הברכות מאחר או דידיק נרותיו זמן מה קודם שמדלקת אשתו בביתו, ולכאורה תמוה דאה"נ דהבעל יכול להדליק אבל סוף כל סוף כיון שהבעל הדליק תו אשתו אינה יכולה להדליק בבית מאחר שנפטרה בהדלקת הבעל, וכמבואר במהרי"ל דכיון דאשתו הדליקה נרות שבת בביהכ"נ אין הבעל יכול להדליק בבית, א"כ לכאורה ה"ה בנרות חנוכה כיון דהבעל הדליק נרותיו באיזה מקום שהוא, תו אשתו אינה יכולה להדליק הנרות בבית, ולפי מה שנתבאר א"ש דבזה חלוק נרות שבת מחנוכה, דבשבת כיון שכ"א יכול להדליק הנרות בכל מקום שהוא ואפילו שזה לא ביתו, א"כ ה"ה שנפטרים בהדלקה אם אחד מהמשפחה מדליק בכל מקום שהוא אבל בחנוכה שכ"א צריך להדליק בביתו ואין יכולין להדליק במקום שאינו ביתו, א"כ יוצאים נרות חנוכה כשאחד מהמשפחה מדליק דווקא אם הוא מדליק במקום שהיוצא ע"י את ההדלקה הוא ג"כ ביתו של זה היוצא מהמדליק, ולפיכך אם הבעל מדליק באיזה מקום שהוא, אין אשתו יוצאת ממנו הדלקת נרות חנוכה כיון שמקום ההדלקה דהיינו מקום שהבעל מתאכסן שמה הוא לאו ביתה, אבל הבעל יוצא בהדלקת אשתו כיון

כל אחד להדליקה והיינו שכל משפחה חייבת בהדלקת הנר ועוד נראה דאי נימא דהדין הוא נר איש וביתו תמוה לומר דאע"פ שעתה הוא לא בבית ג"כ יוצא בהא דמדליקין בביתו אבל אי נימא דהדין הוא נר איש ומשפחתו א"ש דאין תלוי כלל בבית אלא במשפחה וא"כ ליכא נ"מ אם עתה הוא בביתו או לא אלא כיון דאחד מהמשפחה מדליק יוצא בזה חיוב ההדלקה.

ולפי"ז ליכא נ"מ היכן הוא המדליק דאפי' דמדליק במקום אחר ג"כ יוצאים בהדלקת אחד וכן כשכולם מתאכסנים ביחד במקום אחד כולם יוצאים בהדלקת אחד מהם.

וכן הוא במהרי"ל שהובא לעיל שאומר שהנשים הדליקו בביהכ"נ ומשמע דבזה יוצאים בני ביתם נרות שבת וכ"ה מפורש בשו"ע דמביא את העו"ש שחולק על המהרי"ל שלא להדליק בביהכ"נ ואומר דלכך הבעל ידליק בבית ויברך ומשמע דלמהרי"ל הבעל לא יברך והיינו דיוצא חיוב הגוף מאשתו ומוכח כמו שנתבאר דהחיוב הוא נר איש ומשפחתו דאי הדין הוא נר איש וביתו ליכא שום צד לומר דיוצאים חיוב ההדלקה בהא דמדלקת במקום אחר וע"כ הדין הוא נר איש ומשפחתו ולכך אין נ"מ היכן היא מדלקת דסוכ"ס כיון שאחד מהמשפחה מדליק יוצאים כל בני משפחה חיוב הגוף של נרות שבת.

והא דצריך נרות דולקים שלא יכשל י"ל דהיה דלוק נרות קודם ולכך ל"צ לכבות ולחזור ולהדליק וכמו שנתבאר לעיל דדוקא בנרות חיוב הגוף צריך לכבות ולחזור ולהדליק וע"כ לומר כן במהרי"ל דאי נימא דהבעל חייב להדליק בביתו א"כ אשתו יוצאת בהא דהבעל מדליק בבית ומוכח דכל מקום שאחד מהמשפחה מדליק יוצאים כולם חובת הגוף דההדלקה.

אבל לכאורה נראה לומר דחלוק בזה נרות שבת מנרות חנוכה והיינו דמסתבר לומר דהא דכשאחד מהמשפחה מדליק יוצאים

ועיין הליכות שלמה פי"ג ז' דבנרות חנוכה אם האב הוא אכסנאי ב"ב שאינם מתאכסנים עמו אינם נפטרים מהדלקתו והיינו כלקט יושר ואם הוא מתארח ביחד עם ב"ב יוצאים בהדלקתו ולכאורה דבריו תמוהים דממ"נ אי הדין הוא איש וביתו וכשאינו בביתו אינם יוצאים א"כ מה מהני כשהם ביחד אתו ואי הדין הוא איש ומשפחתו א"כ יוצאים אפי' שהוא במקום אחר ולפי מ"ש א"ש דהדין הוא נר איש ומשפחתו רק הם אינם יוצאים רק אם מדליק במקום שהם יכולים להדליק ולכך אם הם נמצאים אתו א"כ זהו גם ביתם וא"כ יוצאים בהדלקתו ואם הם במקום אחר אינם יוצאים דזהו לאו ביתם.

שמדלקת בביתם ואפילו שעתה הוא אינו בבית סוכ"ס הוא ביתו ולכן יוצא בהדלקתה כיון שהדליקו עליו בני ביתו בבית שלו.

ועיין לקט יושר הלכות חנוכה ט"ז שאומר ופעמים שהאיש ואשתו חייבים בנר חנוכה כגון שאין להם בית מיוחד ואין שניהם יחד ולכאורה פליג על המהרי"ל שמבואר מדבריו שאם האשה מדלקת במקום אחר הבעל יוצא והלקט יושר אומר שכשאין שניהם ביחד אין יוצאים זה מזה ושניהם צריכים להדליק. ולפי מ"ש א"ש ששבת חלוק בזה מחנוכה דהמהרי"ל איירי בשבת ובשבת יוצא מהדלקתה אפי' כשמדלקת במקום אחר והלקט יושר איירי בחנוכה ובחנוכה יוצאים דווקא אם הם דרים בבית אחד.

המורם מהאמור: דבנרות שבת האשה מוציאה בהדלקתה את כל משפחתה בין אם היא מדלקת בביתה בין אם היא מדלקת במקום אחר והיא בלא משפחתה, ואפי' שבני משפחתה הם בבית כמבואר במהרי"ל [והא דצריכים להדליק שלא יכשל נתבאר לעיל דבזמנינו דאיכא חשמל לא שכיח דין זה], ובנרות חנוכה האיש מוציא את ב"ב דווקא אם מדליק בביתו או כשכל המשפחה הם ביחד אבל כשהוא מדליק אצל רבו ואשתו היא אצל הוריה אינה יוצאה בהדלקתו וצריכה להשתתף בפרוטה עם אביה [ועיין לקמן מהשועה"ר], ואה"נ דיש מקומות שהאשה מדלקת שם (כגון בית החולים) ואולי הוא כמו הדלקת ביהכ"נ שהיה ראוי לעשות שהבעל ידליק בבית ולא האשה וכמבואר בשועה"ר אבל כיון דהמנהג הוא דהאשה מדלקת א"כ הדרא לעיקר הדין דכשמדלקת בביהכ"נ הבעל יוצא חובת הגוף מאשתו ואין מדליק בבית ולפיכך ככל האופנים שהאשה מדלקת נרות שבת פוטרת את בעלה וכל בני ביתה והיינו דבין אם היא מדלקת בבית וב"ב נמצאים במקום אחר בין היא מדלקת במקום אחר כגון יולדת בבית החולים או כשהיא במקום נופש ואפי' שהיא מדלקת בבית אחר שהיא לא מתארכת שמה ומדלקת במקום שמשתמשים שם צרכי אכילה פוטרת עצמה וכל בני ביתה ממצות הדלקת נר שבת בין אם הם בבית ובין אם הם במקום אחר.

ד. גדר סמוכים על שולחנו

הפמ"ג בהלכות חנוכה אומר דסמוכים על שולחנו זהו דווקא כסמוכים בקביעות אבל אם עתה אוכל על שולחנו אינו יוצא בהדלקתו וצריך להשתתף בפרוטה וכ"ה במ"ב תרע"ז סק"ד ומביא כן גם מהמאירי. [ולכאורה השועה"ר סימן רס"ג חולק דעיי"ש דאומר דאכסנאי צריך להשתתף בפרוטה בד"א כשאוכל שם משלו אבל אם הוא סמוך על שולחן בעה"ב נעשה כב"ב ויוצא בנרו של בעה"ב כמו שיתבאר שם

[בהלכות חנוכה] ומשמעות הלשון הוא דא"צ קביעות ומשמע דה"ה בחנוכה דאומר כמו שיתבאר שם].

ועיין שש"כ פמ"ה א' דדווקא בחנוכה צריך קביעות משא"כ שבת ומביא כן מחובת הדר דדווקא בחנוכה דהחוב הוא על הבית והרי אין הוא קבוע בביתו משא"כ בשבת שהחוב הוא במקום אכילה והרי הוא אוכל כאן.

והעיר לי ידידי ר"י ברש"י צענוורט דחילוק זה מובן אם הנידון הוא בגדר 'ביתו' דהיינו אם הדין הוא שצריך שיהיה ביתו

לשבת מדליקים שם נרות ומקשה דווקא כשחייב להדליק חובת הגוף מברכין על תוספת אורה אבל כיון שהם יוצאים בהדלקה דסמוכים על שולחנו היאך מדליקין ומברכים על תוספת אורה ועיין קצות השולחן דמביא את התהל"ד ואומר דידליקו בלא ברכה ולפי מ"ש א"ש דהתהל"ד אזיל בשיטת השועה"ר דבאוכלים בשבת זו נפטרים בהדלקת בעה"ב אבל המנהג הוא ע"פ הפמ"ג דאם אינם סמוכים בקביעות אינם יוצאים וא"כ יש להם חובת הגוף להדליק נרות שבת. וראיתי בשם הגרשז"א דאפי' שהיא נמצאת לתקופה אצל הוריה כגון אחר לידה ג"כ לא הוי קביעות.

הקבוע לענין הדלקת נר שבת וחנוכה, יש מקום לחלק דענין ביתו בחנוכה הוא רק כששוהה בבית זה זמן רב, וענין ביתו בנר שבת נעשה בסעודה אחת, אבל זה אינו דהרי אין דין בנר חנוכה דבעינו ביתו הקבוע, שהרי מי שמתאכסן בבית יום אחד, לכו"ע יכול להדליק שם, אלא הנידון הוא בגדרי סמוכין ונטפלים לבעה"ב, שיהיה בגדר בני ביתו שנפטרים בהדלקתו, ולענין נטפל לבעה"ב, אין סברא לחלק בין שבת לחנוכה. ועי' בספר שבות יצחק דמוכיח מהזכרו תורת משה והתורת שבת דגם בשבת דווקא אי קבועים נפטרים בהדלקה.

ולפי"ז א"ש תמיהת התהל"ד סק"ז על המנהג שכשבאים משפחה אצל ההורים

המורם לדינא: דמשפחה שבאים אצל ההורים לשבת התהל"ד סובר דאין להם חיוב להדליק דנפטרים מהדלקת הבעה"ב וכ"ה משמעות שועה"ר, והתהל"ד כותב דהמנהג הוא להדליק ותמה על המנהג, והקצוה"ש כותב דידליקו בלא ברכה, ולזכרו תורת משה והתורת שבת וכ"ה בפשטות שיטת הפרמ"ג חייבים להדליק דאין נפטרים מהבעה"ב.



הרב פנחס בר"א זלצמן

בענין השימוש במי ים מותפלים

בשנים האחרונות, עם התפתחות הטכנולוגיה ולצערנו גם עקב מיעוט הגשמים, נפוץ בארצנו הקדושה ענין הנקרא "התפלת מי ים". בתהליך זה שואבים מי ים שעקב מליחותם הגבוהה אינם ראויים להשקיית צמחים וכ"ש לשתיה, וע"י סינונם והפרדת המלחים שבהם באופנים שונים (שמכאן נגזר שםם 'מותפלים', היינו מלשון 'תפל' חסר טעם ומליחות), הם הופכים להיות ראויים להשקאה ואף לשתיה. עד שכהיום (תשע"ט) קרוב לחמישים אחוז ואולי אף יותר מהמים המוזרמים בברזים שבבתים הם מי ים מותפלים.

והנה לכאורה בעצם השימוש במי הים לשימושים שונים ואעכ"כ לשתיה, יש לדון בזה. הדנה במקומות רבים קיים מצב שמי השופכין (ביוב) מוזרמים לים, לעיתים שלא ברצון ולעיתים אף ברצון. וא"כ יש לדון האם מותר להשתמש במי הים למרות מי השופכין המעורבין בהם. וכפי שנרחיב בס"ד.

מלשות חשיב מיאוס, משא"כ הכא דאין בני אדם נמאסים מלשות מים אלו, משום שיודעים שנסתננו המים היטב היטב, וביותר משום שבטלו מיעוט מי השופכים בריבוי מי הים, ובכה"ג ודאי דבטלה סיבת האיסור ושפיר דמי לשות מים אלו.

אלא דיש לדון בענין אחר שהוא לכאורה חמור יותר. הדנה נתבאר באו"ח סימן ד' ס"ט ומקורו בוהר: "מים של נטילת ידיים שחרית, אסור ליהנות מהם, ולא ישפכם בבית ולא במקום שעוברים שם בני אדם". והלבוש נקט לשון חריפה יותר, ז"ל: "ולא יהנה מן המים שנטל מהם שחרית. ולא ישפכם בבית, ולא במקום שעוברים שם בני אדם. וכל זה מפני שהרוח רעה השורה על הידים מעורב בהם ומזיק לכל אדם שיעבור עליהם, שהם מים רעים ומים ארורים. וגם קשים לכשפים, שהנשים הכשפניות יכולין לעשות בהן כישופיהם. ולכן לא יתנום להם משום לפני עור לא תתן מכשול וגם שלא יבא על ידם לידי סכנה". ובשו"ע הרב ביאר דאף בנגיעה בהם יש סכנה, ז"ל: "מים של נטילת ידיים שחרית אסור להשתמש בהם שום תשמיש, מפני שאסור ליהנות מהם מפני רוח רעה ששורה עליהן, ולכן לא ילינם בבית וכן יזהר שלא ישפכם בבית ולא בשום מקום שעוברים שם בני אדם שמא יגע בהם אדם ויוזק". ובמשנ"ב סק"כ הביא מדרך

במכות טז, ב: "אמר רב ביבי בר אבבי האי מאן דשתי בקרנא דאומנא, קא עבר משום בל תשקצו". וכדפירש"י היינו ששותה בקרן שמקזים בה דם דמאוס לאינשי לשות בזה, משום דכל מידי דמאוס לאינשי, האוכלו עובר משום בל תשקצו. והרמב"ם בהל' מאכ"א פ"ז הכ"ט פסק: "אסרו חכמים מאכלות ומשקין שנפש רוב בני אדם קיהה מהן כגון מאכלות ומשקין שנתערב בהן קיא או צואה ולחה סרוחה וכיוצא בהן, וכן אסרו חכמים לאכול ולשות בכלים הצואים שנפשו של אדם מתאוננת מהם, כגון כלי בית הכסא וכלי זוכית של ספריין שגורעין בהם את הדם וכיוצא בהן", עד שסיים דמכין אותו מכת מרדות. ופסק כן הטור יו"ד סימן קטז: "ואסור לאכול מאכלים שנפשו של אדם קצה בהן כגון משקין ואוכלים שנתערבו בהן קיא או צואה ולחה סרוחה וכיוצא בהן.. שכל אלו בכלל אל תשקצו את נפשותיכם. וכתב הרמב"ם שהאוכל מהמאכלין אלו מכין אותו מכת מרדות". וגם השו"ע שם ס"ו העתיק כן, רק שהשמיט הא דמכין מכת מרדות. ומבואר דאת מי השופכין גופייהו אסור לשתות, וא"כ יש לדון מדוע לא נחוש למיאוס מי הים משום תערובת השופכין שבהן.

אכן לזה י"ל בפשטות דגדר האיסור הוא המיאוס שבדבר, דכל שבנ"א נמאסין

בטור דחיישינן לגילוי אפילו במ' סאה מים וא"א שלא יהא ס' אפילו שנה נחש ממנו עכ"ל. וכן כתוב במהרי"ל שלפוחית מדג שנפלה לקדירת בשר ונתבשל שם ואסור מהר"י סג"ל הכל משום סכנה עכ"ל, משמע דלא מהני ס' דחמירא סכנתא מאיסורא. והנה אמנם לדעת הש"ך בנקוה"כ שם גם סכנה בטלה ברוב, וכן העתיק הפתחי תשובה שם מהחיות יאיר סימן סד ושבוח יעקב ח"ב סוף סימן קד, וציין לשו"ת חוט השני סימן סז שביאר דאין ראייה מדברי הטור גבי ארס נחש לסתם סכנה, דדוקא בארס נחש חיישינן אף במ' סאה וכדביאר גם הש"ך שם, ואילו סתם סכנה שפיר בטלה ברוב. אבל מסקנת הט"ז היא דלא מהני ס' בסכנה דדגים ובשר דחמירא סכנתא מאיסורא, והנה אי נימא דרוח רעה דינה כסכנה וכדמסתברא הכי, הרי לכאורה ליכא ביטול למי נט"י שחרית, ונאסרו מי הים מלשתותם משום תערובת המים שבהם רו"ר. ואין להקשות דא"כ היה לנו גם להחמיר ולומר שאסור לרחוץ במי הים מהאי טעמא, דלגבי רחיצה שאינה אלא נגיעה יש לומר דקיל טפי, אבל לשתותם שהסכנה ברורה יותר, לכאורה היה לאסור.

ב. באשל אברהם (בוטשאטש) או"ח ס"ד ס"ט כתב גבי מי נטילת ידיים שחרית: "נראה דשייך בזה ביטול ברוב, גם להט"ז סימן קטז ביו"ד שמחמיר בדגים עם בשר, מ"מ בזה נראה שיודה שבטל ברוב". וציין לשו"ת חכ"צ סימן קב דמי רגלים בטלין ברוב לענין אמירת דבר שבקדושה, ולמד מזה הא"א דכ"ש מי נט"י שאיסורן לא הוזכר בגמרא כי אם בזוהר. וי"ל בסברתו, דרוח רעה שנייא מדגים ובשר, דהתם הדגים או הבשר עומדים בפנ"ע וגם לכשיתערבו ברוב גדול עדיין שם בשר על הבשר ושם דגים על הדגים, ובזה י"ל דאף ככה"ג יש סכנה ואסרינהו חז"ל בתערובתם. (וכדרך שעטנז דאף חוט קטן אוסר בגד גדול ולא אמרינן דבטל ברוב, דזה גופא אסרה התורה, וכמבואר בתוס' בכמה מקומות). אבל במי

החיים דאף להשקותן לבהמתו אסור. וא"כ הרי במי שופכין של ישראל מעורב בהן גם מי נטילת ידיים שחרית שהם מים האסורים ומסוכנים לשימוש משום הרוח רעה השורה עליהן וכ"ש שאסור וסכנה לשתותן. והרי הא פשיטא דלרוח רעה דאינה פסולת גשמית שניתן להפרידה אלא דבר רוחני, ודאי דלא מועיל סינון להפיג הרוח רעה. וזכורני שלפני יותר מכ' שנים בלמדי בישיבת טשעביץ, כשהתחיל להתחדש בעולם ענין ההתפלה, שאלתי את מו"ר הגר"א גניחובסקי זצ"ל, האם רוח רעה פוקעת ע"י התפלה, והרהר מעט והשיב דנראה שלא פקעה, וא"כ יש לדון האם מים אלו שיש בהם רו"ר אינם אוסרים את מי הים מלהשתמש בהם.

ונראה לומר בזה כמה אופני היתר, ונביאם בתוספת מה שיש לדון בהם.

א. הטענה הפשוטה, דיש כאן ביטול מי השופכין ברוב מי הים. אלא דבזה גופא יש לדון, דהנה הטור ביו"ד סימן קטז כתב גבי איסור וסכנת מים מגולים מחשש ששתה מהם נחש: "וכמה שיעור המשקין שיש בהן משום גילוי, בכלי אין להם שיעור הן רב הן מעט. בקרקע קאמר בגמ' מ' סאה, ויהיב טעמא לפי שאז אין הארס ניכר בהן. י"מ אם הם מ' סאה או יותר אז הארס בטל בהם ושרי, ופחות מכאן אינו בטל ואסור. וי"מ איפכא, שעד מ' סאה מותר לפי שהן מועטין ואם היה בהן ארס ניכר אם הם צלולין, אבל כשהן יותר אפשר שיש בהן ארס ואינו ניכר בהן וטוב לחוש לדברי שניהם". ומבואר בדבריו דאף שארס הנחש הוא כמות קטנה מ"מ אוסר כמות גדולה של מים שהיא הרבה יותר משישים ואף יותר ממ' סאה. ומדברי הטור אלו דייק בדרכי משה שם שאין ביטול לסכנה. והט"ז שם סק"ב הביא בתחילת דבריו דהאו"ה הביא מהמרדכי ואו"ז דדבר שיש בו סכנה מתבטל בס' כאיסורין, ורק שצריך ס' אף ביבש במינו ולא סגי בחד בתרי, אבל בהמשך דבריו הביא הט"ז את דברי הד"מ: "והקשה בד"מ דהא איתא

משב"ז סוף סקי"ד כתב ביתר ביאור, וז"ל: "ולרוח רעה, אם יש בו דין מקוה אין רוח רעה שורה בו". ומדבריהם נפיק לכאורה שעל מי מקוה לא רק שהרו"ר אינה שורה מתחילה אלא אף במים ששרתה עליהם לכשיקבלו דין מקוה פקעה הרו"ר, דמסתברא דלא גרע ממים טמאים בטומאה גמורה דנטהרים בהשקתם למקוה. ודאתינן להכי א"ש טפי, שמי השופכין אף בלא דין ביטול שבהתערבותם במי הים, הרי בעצם התחברותם למי הים הושקו מים למים ונעשו כמי הים שדינם כמקוה, וממילא אף הרו"ר שהיתה קיימת במים פקעה ואולא לה, ושפיר דמי להשתמש במים אלו.

ולפי כל הטעמים דלעיל, לו יצוייר שיתפילו כמות של שופכין העומדת בפנ"ע מבלי שנתערבה במי הים (וכהמציאות ההולכת ונעשית שכיחה ע"י פיתוחים שונים, שמסוגלים להפוך גם מי ביוב גמורים למי שתיה), עדיין יהא עלינו לאסור מטעמא דליכא כאן ביטול ברוב, ולא השקה למי הים שהם מקוה. אכן אם ירכזו כמות של מ' סאה מים מותפלים במקום אחד, הרי יש לומר דהדרא להו דין מקוה, ואף שהיו המים שאובין מתחילתם, הרי אם יומשכו ע"ג קרקע ג' טפחים דבכה"ג ס"ל לחלק מהפוסקים דשאובה שהמשיכוה כשרה, עכ"פ מדאורייתא, ויהיו מכונסים בקרקע ולא בכלים, י"ל שתפקע מהם הרו"ר כדין מקוה. ובפרט שגם במים כאלו, הרי אין כולם מי נטילת ידים אלא מעורבים בשופכין אחרים שאין בהם רו"ר, וממילא יש כאן איזה ביטול. ויש לדון.

והנה עצם השימוש במי הים שלכאורה הוא נושא מחודש, יש לו מקורות וסימוכין וכפי שנבאר. ובהקדם הא שהמציאות של הזרמת שופכין אל הים היתה קיימת כבר מימות עולם (ואדרכה בשנים האחרונות פחתה ממה שהיתה בעבר), וע"ד דברי הפסוק בקהלת א ז: "כל הנחלים הולכין אל הים", היינו שכל מי העולם חוזרים אל ים האוקיינוס, והרי גם במי השופכין דזמן חז"ל

רוח רעה דמתערבים מים במים, הרי ככל שמתרבים מי ההיתר, מי האיסור מתפזרים יותר ויותר והרוח רעה ששרתה עליהם קלשה לה בריבוי המים ואזלא לה.

ג. אף אי נימא דגם בסכנה דרו"ר ליכא ביטול ודלא כהא"א. עדיין י"ל הכא את הסברא הידועה בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שהביא בה"הליכות שלמה" פסח פ"ד אות ה. דע"כ גם בדבר האוסר במשהו אין הכוונה שתערובתו תהא אסורה לעולם, שהרי לא יתכן שפרוסת חמץ אחת או תערובת מים שנתנסכו לע"ז יאסרו את כל מי הכנרת, אף שחמץ בפסח וע"ז שיעורן במשהו. וזהו משום דבע"כ גם כשאמרו חז"ל על איסור דשיעורו במשהו אין הכוונה שיהא אסור עד אין קץ, אלא יש לו איזה שהוא קץ ותכלית, וכלשון הגרש"ז "משהו הוא ג"כ שיעור מסוים אשר בפחות מזה לא חשיב משהו". וכדביאר: "שסברא הוא דמשהו היינו דווקא שיש גדר של ממשות בהאיסור ע"פ חושי האדם.. אבל במשקין של חמץ שנתערבו במי הכנרת.. אין בה ממשות והרגשה בחושי האדם. וסברא הוא דלא ניתנו איסורי התורה אלא ע"פ חושי האדם". וכדהאריכו בביאור דבריו שם וציינו למשמעות בכמה ראשונים כסברא זו. וממילא הכא נמי י"ל דמי השופכין בטלים ברוב עצום של מי הים הרבים עליהם פעמים רבות מספור, וא"כ ודאי דשפיר יש כאן ביטול אף בכה"ג.

ד. טעם נוסף י"ל להתיר ואף בלא טעמא דביטול ברוב. דהנה בהלכות השכמת הבוקר שם סי"ב כתב המחבר דמי שאין לו כלי יש להסתפק באם שכשך ידיו במים אי מהני להסיר הרו"ר. ובבאה"ט כתב דאם שכשך במקוה שפיר דמי, דטעם הספק בשכשך הוא דמיד ששכשך בראשונה נטמאו המים כולם ולכן אינם יכולים לטהר ידיו אבל במקוה לא נטמאו המים. הרי דפשיטא ליה דבמקוה ליכא רוח רעה, דאף שידיה נטהרות ומוכח שהרוח רעה עזבתם, אבל המים גופייהו אינם נטמאים. ובפרמ"ג

מתמתקים. הרי דמי הים ראויים לשתייה, ואף שהוא נקט דראויים לכלב הרי זהו משום המציאות בזמנו, אבל בימינו שהם ראויים לאדם, ודאי דשפיר חשיבי ראויים לשתייה לכל דבר, הרי דלא חיישינן כלל לרו"ר המעורבת בהם וכנ"ל. אם כי גם בראיה זו יש לדון, דמסברא נראה שמי הים מתמתקין ע"י ההרתחה ע"י שהמים מתאדים והמלח נשאר, ואחר שמתעבים האדים הרי הם הופכים שוב למים, וא"כ אתינן שוב להנ"ל דבגוונא שהפכו המים לאדים מסתברא דפקע מינייהו שם מים וממילא גם הרו"ר שבהם אזלא לה, אבל עדיין אין ראייה לסינון המים שגם הוא סגי.

אכן יש להוכיח דמי הים ראויים לשימוש ע"י סינון, מהא דגבי מי חטאת היינו המים שנותנים בהם אפר פרה אדומה לטהרת מת, דבעו להיות מים חיים, כתב הרמב"ם בהלכות פרה אדומה פ"ו ה"י ע"פ המשנה בפרה פ"ח, שהים הגדול מימיו דינם כמקוה ולא כמעייין ולכן הם פסולין למי חטאת. ושם הי"ב כתב דמים המוכים היינו המלוחים פסולים ג"כ. ותמה ע"ז הכס"מ: "איך כתב רבינו הים הגדול כמקוה ואינו כמעייין לפיכך אין ממלאין ממנו לקידוש. ומאי איריא משום דאינו כמעייין, תיפוק לי דאפילו היה כמעייין נמי היה פסול מטעם שמימיו מלוחים. וי"ל שיש מקואות בתוך הים שהם מים מתוקים כמו שהוא ידוע לספנים שמכירים המקומות ההם כשעוברים עליהם ושואבים מהם ושותים ובמים הנשאבים מאותם המקומות הוא דאיצטריך למפסלינהו מפני שאינו כמעייין. ועוד י"ל דמלוחין לא מיפסלי למי חטאת אלא כשאינן תקנה למליחותן אבל מי הים יש תקנה למליחותן, י"א ע"י כלי חרס שישתמו פיו וישקעוהו בתוך הים והמים שהוא מוצץ מאחוריו לתוכו כדרך כלי חרס חדש הם מתוקים, וי"א על ידי תקונים אחרים, וכיון שיכולין להמתק לא מיפסלי מטעם שהם מלוחים". הרי דפשיטא ליה שמי הים שניתקנו באופנים שונים ראויים הם

מסתברא שהיו מעורבין מי נט"י שחרית, ולכשנוכיח דנשתמשו בהם לשתייה, הרי יש לכאורה להוכיח דשפיר דמי להשתמש במי הים.

בתענית ט, ב. נחלקו תנאים מהיכן מגיעים מי הגשמים. דלר' יהושע ס"ל שכל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה היינו מהמים שהפרידם הקב"ה ביום השני ונתנם בשמים, וראיתו מהמבואר בקרא "למטר השמים תשתה מים". אבל ר' אליעזר ס"ל 'כל העולם כולו ממי אוקיינוס הוא שותה, שנאמר ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה'. והקשה ר' יהושע לר"א 'והלא מי אוקיינוס מלוחין הן', ותיירץ ר"א שמי האוקיינוס 'מתמתקין בעבין', וכדדרשו לה התם מב' קראי 'חשכת מים עבי שחקים' 'חשרת מים עבי שחקים', דיש לקרות בהו 'חכשרת מים עבי שחקים', היינו שהעננים מכשירין וממתקין את מי האוקיינוס. הרי לנו שמי האוקיינוס משמשים לשתייה שהרי מהם יורדים גשמים לעולם. אלא שראיה זו יש לדחות, משום דמי האוקיינוס אכן הופכין למי גשמים אבל זהו רק לאחר שהפכו לאדים שמהם נעשים העננים, וכמבואר בקרא דר"א 'ואד יעלה מן הארץ'. ובכהאי גוונא אכן ודאי דפקעה מהם רוח רעה דהא נעשו אדים ופקע ובטל מהם שם מים, והתגבשותם בעננים למים היא עניין חדש, שבזה י"ל דפנים חדשות באו לכאן (והעירני הרב עזריאל לוי דיש לדמות זה לדברי האחיעזר ח"ג סימן לא, גבי דם שיבשו דכשנשתנתה מהות האיסור פקע איסורו ואף כאן לכשנתיידידו המים נשתנתה מהותם). וא"כ עדיין אין ראייה לשימוש במי הים כפי שהם.

והנה באו"ח סימן קס"ט בדין נט"י לסעודה, נתבאר שמים מלוחים או מרים שאין הכלב יכול לשתות מהם פסולים לנט"י. ומ"מ כתב המג"א סק"ב ע"פ הרדב"ז ח"א סימן רצד דמי הים כשרים לנטילה, משום דחשיבי ראויים לשתיית הכלב שכן כשמרתיחים אותם הם

הימה, אל הימה המוצאים ונרפאו המים. המים האלה יוצאין אל הגלילה הקדמונה זה ימה של סדום (ים המלח), וירדו אל הערבה זה ימה של טבריה, ובאו הימה אל הימה המוצאים ונרפאו המים זה הים הגדול. ואומר והיה כל נפש חיה אשר ישרוץ אל כל אשר יבא שם נחלים יחיה, והיה הדגה רבה מאד כי באו שמה המים האלה וירפאו וחי כל אשר יבוא שמה הנחל".

והנה אף שכמבואר בזוהר ובעוד ספרים הכוונה גם ליצה"ר שיומתק לעתיד לבוא, אבל בודאי אין הדברים יוצאים מפשטן שמי הים יהיו לשתייה (ובדרך דרש י"ל שמשמיא מראים לנו שהנבואות מתקיימות גם ע"פ טבע, וכמבואר בספרים רבים שאופני הגאולה יתחילו ע"פ טבע ובתוך הנהגת העולם דהאידינא). וזהו למרות כל המעורב בהן, הרי דשפיר דמי להשתמש במי הים. אלא דיש לעיין אם אפשר ללמוד הלכה מפי נבואה דלעתיד לבוא, הן משום דשמא המתקה זו דומה לשינוי מעשה כדכתבנו גבי מים המתאדים. והן משום שאז יקוים "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ושמא גם הרו"ר בכלל. אלא דמכך שבהמשך התוספתא שם הובא ענין בארה של מרים: "וכך היתה הבאר שהיתה עם ישראל במדבר דומה לסלע מלא כברה מפכפכת ועולה כמפי הפך הזה.. מים שמתמצין הימנה היא נעשית נחל גדול והולכין לים הגדול ומביאין משם כל חמדת העולם, שנאמר זה ארבעים שנה ה' אלקיך עמך לא חסרת דבר", וביאר החסדי דוד שם שהתוספתא מוכיחה שמצינו ענין דוגמת המתקת המים גם בעולם הזה, הרי דשפיר יש ללמוד מזה דשרי להשתמש במי הים. ויש להאריך, ולא כתבנו אלא לעורר המעיין, ותן לחכם ויחכם עוד.

לשימוש, עד שהו"א דליתכשרו אף למי חטאת דבעו מים חיים.

ובאופן מחודש יש לכאורה להוכיח שגם כאשר המים נשארים כפי שהם ואינם נעשים אדים יש להם היתר לשתייה, מהמבואר בנביא יחזקאל מז א-יב דלעתיד לבא יצאו מים חיים מבית קדשי הקדשים, וביומא עז.ב. אמרו בזה: "אמר רבי פנחס משום רב הונא צפוראה: מעין היוצא מבית קדשי הקדשים, בתחילה דומה לקרני חגבים, כיון שהגיע לפתח היכל נעשה כחוט של שתי, כיון שהגיע לאולם נעשה כחוט של ערב, כיון שהגיע אל פתח עזרה נעשה כפי פך קטן, והיינו דתנן רבי אליעזר בן יעקב אומר מים מפכין עתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית, מכאן ואילך היה מתגבר ועולה עד שמגיע לפתח בית דוד, כיון שמגיע לפתח בית דוד נעשה כנחל שוטף שבו רוחצין זבין וזבות נדות ויולדות, שנאמר ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד ולישבי ירושלים לחטאת ולנדה". (והיינו שנביעתם תהיה באופן הפוך מהמורגל, דבעלמא במקום הנביעה המים רבים והולכים ומתמעטים, אבל כאן היא ההיפך, דתחילתם יהיו דקים כקרני חגבים וביציאתם יהיו כחוט של שתי ואח"כ כחוט של ערב שהוא יותר עבה וביציאתם מפתח העזרה כבר יהיו כפי פך, וכלשון הפסוק שם "מים מפכים"). ושם פסוק ח איתא: "ויאמר אלי המים האלה יוצאים אל הגלילה הקדמונה וירדו על הערבה ובאו הימה, אל הימה המוצאים ונרפאו המים". ובתוספתא דסוכה פרק ג הרחיבו בביאור מעיין זה היוצא מקה"ק, ושם: "לאן הולכין לים הגדול לימה של טבריה ולימה של סדום כדי לרפות את מימן. שנאמר ויאמר אלי המים האלה יוצאין אל הגלילה הקדמונה וירדו אל הערבה ובאו

הרב מאיר בוקשפן

בעניין נאמנות נכרי לגבי טריפות

נאמנות בטריפות / נאמנות באותו ואתו בנו / נאמנות על כליו / נאמנות בתערוכת איסור והיתר / נאמנות במליחת בשר, בהדחת בשר / נאמנות בטעימה.

כידוע שבבית המטבחיים בודקים רק הטריפות המצויים שהם בגדר מיעוט המצוי, וכגון בבהמה בודקים את הריאות, ויש מקומות בזמננו שמצוי נקבים בכרסים, שג"כ בודקים אותם, ויש מקומות שבודקים את בית הכוסות, ובמשך הדורות היו מצויים שאר דברים שהיו בודקים אותם, לפי המצב המצוי. בעופות כהיום בודקים את הריאות והגידים, ובהרבה מקומות גם המעיים, ואף שיש ח"י טריפות, והרמב"ם מונס אותם לשבעים טריפות בפרטם, מכל מקום אין חיוב לחזר ולבדוק אחריהם שאפשר לסמוך על הרוב, ורק כשיש מיעוט המצוי של טריפות, אזי צריך לבדקן, וכמבואר כל זה בשולחן ערוך (יו"ד סימן לט סעיף א').

והנה יש לברר בשאלה המצויה לעתים, שהעובדים בבית המטבחיים הם גוים, ולפעמים הגוי בא ואומר שמצא עוף עם שתי מרות, שהוא פוסל מדין כל יתר כנטול, (ויש בזה פרטים בסימן מב סעיף ד-ז), ומן הדין לא היו צריכים לבדקם, אבל הגוי מצאם ומראה לנו, או שאומר שראה מקודם עוף כזה, וכבר נשלכו המרות לאשפה, והעוף כבר מעורב עם הרבה עופות, ויש לברר מה יהיה דינו, האם נאמן עלינו הגוי לאסרם או לא.

וכן יש לברר האם מותר לומר לגוי שלא יסתכל ולבדוק דברים אלו או שגם אם מצא שלא יבוא להגיד למשגיח על כך, או שיש בזה איסור משום מעלים עין מן האיסור, ואדרבה צריך לומר לו שאם מצא דבר שיבוא ויאמר. וכן יש לברר שיש מקומות שרוצים לבדוק אם מצוי בעיות בקורקבן או במרה וכדו', ועל כן מעמידים גוי שיבדוק אותם ומקבל תמורה נוספת על כל דבר שהבחין בו, האם אפשר לסמוך על זה לקולא או לחומרא, וכמובן מדובר באופן שאינו כבר לפנינו לבדוק.

וכן יש לברר באופן שהגוי מביא עוף ואומר שמצאו על הרצפה, ולדבריו זה נפל מן סולם המליחה על גבי הרצפה במקום מנוקב ומחמת כן נמצאו שם נקבים, האם סומכים על דבריו, או אולי יש לחשוש שהיה מונח במקום שאינו מנוקב לכמה רגעים, ונאסר העוף, וכדו'.

וכן יש מקומות שאחרי שהבודק החליט אם העוף הוא חלק או כשר או טרף, הוא מסמן זאת ע"י שמוריד רגל אחד מהליין לסימון שזה טרף, ואחריו עומד גוי ומסמן זאת ע"י אזיקון מיוחד, האם יש לחוש שהגוי ישקר בזה ויחזיר את הרגל על הליין ויכשיר אותו כחלק, (או סתם יפספס בשוגג כיון שהוא לא נזהר כ"כ כמו יהודי), והשאלה האם אפשר לסמוך על הגוי, והאם צריך לחשוש למה שאומר, או שמא הוא משקר, והאם סומכים לומר שכיון שיש משגיחים בודקים יהודים, אזי נוכל לומר שהגוי מפחד מהיהודי ולא יחליף, ומה הגדר בזה.

כמו כן מתעוררת שאלה זו בשחיטה, כגון לדוגמא שיש שלשה שוחטים ששוחטים בבת אחת, וכל שוחט מכניס את העוף לאחר ששחטו לקונוס [סוג כלי המיועד לכך], ויש שלשה גויים תליינים, לכל שוחט גוי אחד, שהוא תולה את העופות על הליין, ועל הליין יש שאקלים מצבעים שונים, והגוי תולה כל עוף רק על השאקל שהוא צבוע בצבע המיועד לשוחט זה, וכל זאת נעשה שאם נמצא אחרי כמה דקות פגימה בסכין, יפסלו רק את העופות שתלויים על השאקלים הצבועים בצבע המיועד לשוחט זה, ולא יפסלו את העופות של

השוחטים האחרים. וגם בזה יש לדון, האם באמת אפשר לסמוך ע"ז שהגוי אכן תולה כל עוף בצבע המיועד לשוחט זה, או שמא משקר ומחליף, והאם מהני לומר שהגוי מפחד מהשוחט, שמא ישים לבו שהגוי מחליף.

וכן יש לברר בדיני מליחה, האם צריך שהמליחה וההדחות יתבצעו ע"י יהודי דווקא, או אפשר ע"י גוי, ואם אפשר ע"י גוי, אם צריך משגיח יהודי צמוד עומד על גביו, או מספיק יוצא ונכנס, וכן לגבי נקיון של צרירות דם האם אפשר לסמוך על הגוי.

גם יש לברר באופן שאנו סומכים שהגוי מפחד ומירתת מהישראל, מה הגדר של הפחד שצריך שהגוי יפחד, האם צריך שאם נתפס בעבודה שאינו מבצע כראוי, יפטר והוא מעבודתו, או שיחייבוהו לשלם קנס, או מספיק שיצטקו עליו, [כפרט בזמננו שהתהליך בנוי בצורה תעשייתית ויש כמויות אדירות של עופות ובשר].

וכל זה נברר בעז"ה במאמר שלפנינו האם ואימתי נאמן הגוי לאסור ולהתיר, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

נאמנות כטריפות

א. הנה מצאנו בכמה מקומות שבהם דנו הפוסקים בנידון נאמנות הגוי, ועפ"י יש לדון ג"כ כאן.

מבואר בשולחן ערוך (יו"ד סימן מ"ח סעיף י"ב) קטן שמצא מחט תחוב בכרס, יש להחמיר ולאסור על פיו אם הוא חריף לידע ולכוון בדברים אלו. ומקורו הוא משו"ת הרשב"א (ח"א סימן ר"ד), והרשב"א שם מבאר דכיון שנמצא המחט רגליים לדבר הוא, וכעין גילוי מילתא בעלמא הוא.

ב. ולגבי "גוי" מבואר בט"ז (סקי"ט) דבר פשוט הוא שאין הגוי נאמן כלל בזה, [וכמו שיתבאר להלן הרבה מקורות לדין זה], וכתב הט"ז שקטן עדיף מגוי. ומביא הט"ז דעת מהר"ם מלובלין (סימן ס"ו) על גוי שהיה משרת ליהודי בבית המטבחים לפשוט הבהמות הנשחטות, ולהדיח הבני מעיים והכרס, ולהוציא מתוכה פירשה, ופעם אחת הוציא הפרש מהכרס, ובא היהודי אצלו, ועדיין הוא מתעסק בהוצאת הפרש, ואמר לו העכו"ם, ראה מסמר זה של ברזל שמצאתי תחוב בכרס, ואמר לו היהודי, הראני איך

היה תחוב, והראה לו העכו"ם איך שהיה תחוב, באופן שאינה נטרפת באופן זה, ושאל המהר"ם מלובלין האם יש לסמוך על דבריו של הגוי או שאין נאמן הגוי להתיר.

והשיב המהר"ם, כי כיוון שאם היה מוצא היהודי דבר זה היה צריך לברר אם ניקבה המחט לחוץ או לא, על כן עכשו שהגוי הוציאו וכבר אי אפשר לבדוק, אין אנו יכולין להתירו ואי אפשר לסמוך על דברי הגוי שאומר שהיתה תחובה באופן שלא ניקבה לחוץ, כי אין סומכין על דברי הגוי לא לאיסור ולא להתיר.

והטעם שנאמן הגוי לומר שיש כאן ריעותא, מבאר המהר"ם דלא גרע מקטן בקי וחריף שמוצא מחט דאוסרים, וכמו שביאר הרשב"א דהוי רגליים לדבר וכעין גילוי מילתא בעלמא, ועל כן גם בנידון דידן כשהישראל הגיע בעוד שהגוי עדיין מתעסק בהוצאת הפרש מן הכרס, ומצא ביד העכו"ם המסמר, כעין רגליים לדבר הוא, ודברי הגוי אינו אלא גילוי מילתא בעלמא הוא.¹

וכתב שם המהר"ם שאם לאחר שכבר גמר הגוי להתעסק עם הוצאת הפרש ואין

1 גבי רגליים לדבר וגילוי מילתא, מציין הדעת תורה (בסק"מ) דמבואר לקמן בסימן (קכ"ט ס"כ) בהג"ה בשם המרדכי דעכו"ם נאמן בדאיכא רגליים לדבר. אבל אין כל אומדנות שווים, כדמוכח בתה"ד הובא בסימן קל ס"ח בהגה"ה שנייה. ומציין עוד לשו"ת נוב"י (מהדו"ק ח"א"ע סימן לא) שחידש דעכו"ם ורגליים לדבר נאמן מדרבנן גם בלא מסל"ת, ובשו"ת חת"ס (ח"א"ע סימן מו) השיג מאד על דבריו, וסיים שנתקיים בו ותגור אומר ויקם לך שסיים שלא יסכימו עליו בזה, וכן פסק בשו"ת אמרי אש (ח"א"ע סימן יט). ע"כ.

באמת אין סומכים על דבריו, רק כיון שאנו רואים שהיה מתעסק בהוצאת הפרש מן הכרס, והביא מסמך בידו, הוי רגליים לדבר מה שהגוי אומר שמצאו בכרס, ואנן סהדי במילתא, אבל מה שאומר שמצאו במקום שאינו מטריף, בזה לא נאמן, דבזה צריך לסמוך על דבריו, וכתוב אשר פיהם דיבר שוא, והוי ככהמה שנמצא מחט בבית הכסות נקוב מצד אחד, וכבר נמלח והודח, שהיה צריך בדיקה, ועכשיו הוא טריפה מספק, וה"נ אין כאן אלא ספק אחד אולי הייתה תחובה במקום המטריף או לא, והוי ספק דאורייתא לחומרא.

ולגבי מחלוקת הט"ז עם המהר"ם מלובלין והש"ך והפר"ח, כתב הפמ"ג (שם במ"ז) דאין בידו להכריע.

ועיין בפמ"ג (סימן נו מ"ז סק"ג ד"ה מעשה) שמביא מעשה בגוי שמכר פרה לישראל והיה בה חבלה בגופה, ושאלו את הגוי על זה ואמר שהזאב פגע בה יותר משלש שנים, מהו, אם רשאי הישראל ליקח הפרה לעצמו או אסור, ומבאר דהגם שיש ספק ספיקא שמא קניא [חבלה מקנים או קוצים] ושמא אין דריסה לזאב, ועוד דתולים בקוצים וקנים שמצוי, מ"מ מאחר דהש"ך (בסימן טז סקכ"ג) והט"ז (סקט"ו) סוברים דקודם שמכרה הגוי נאמן במה שבידו, ה"ה כאן נאמן במה שאומר שהזאב פגע בה, ואף שאם כן נאמר כהט"ז הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואם כן כיון שחיה שלש שנים ואפילו בוודאי דרוסה מהני י"ב חודש, ויהא מותר, יש לומר כיון שהש"ך בנקה"כ חולק ופסק כהמהר"ם מלובלין, אסור להישראל לקנות הפרה. ומיהו אם כבר קנה היהודי, והגוי לא מסכים לחזור ויש הפסד מרובה, כדאי הם הט"ז בסימן מח ושאר אחרונים המתירים [עיין בשו"ע ונו"כ שם סעיף א'] לגבי דרוסת הזאב לסמוך עליהם בהפס"מ, ולא באופן אחר עכ"ד הפמ"ג.

בידו הכרס כבר, ובא אצל היהודי, והביא מסמך של ברזל בידו ואומר שמצאו תחוב בכרס, אין אנו צריכין להאמינו ואין בידו לאסור, אלא אם שתק היהודי לדבריו של הגוי, ותלוי בהכללים של עד אחד נאמן באיסורים, ע"כ.²

והט"ז שם הקשה על המהר"ם מלובלין, מדוע לא נאמר הפה שאסר הוא הפה שהתיר, דאם לא מאמינים לו במקום תחיבת המסמר, אף לא נאמן לו במציאת המחט לגמרי, ולא יוכל הגוי לאסור בכלל, ומוכיח כן מגוי שמוכר פירות בסוריא ואמר שמארץ ישראל הם הרי זה נאמן לומר שהן מעושרין מדין הפה שאסר שאמר שמא"י הם הוא הפה שהתיר שאומר שמעושרים הם.

ועוד הקשה הט"ז, שאין לגוי נאמנות כלל, דאין גוי נאמן לאסור כלל ואפילו במקום שלא יודע או שאי אפשר לבדוק אין היה תחוב לא אוסר הגוי כלל, דרק ישראל קטן חריף ויודע לכוון העניין אוסר, וגם ישראל גדול אינו נאמן רק כשהוא בידו ובפעם הראשון, אבל גוי לא נאמן כלל וכלל. ועל כן חולק הט"ז על המהר"ם מלובלין, וסובר שהגוי אינו נאמן לאסור.

אמנם הש"ך (סקמ"ב ובנקה"כ שם סק"ז) מצדיק דברי המהר"ם מלובלין, שהמהר"ם מלובלין מיירי באופן שהגוי אוסר ויש רגליים לדבר ודברי הגוי הם כגילוי מילתא, וכמו שנתבאר לעיל, ובאופן כזה נאמן הגוי לאסור, [ובלא זה אין הגוי נאמן].

והפר"ח (ס"ק כ"ז) סובר כהמהר"ם מלובלין והש"ך, ומבאר דוודאי אם נאמן הגוי באיסור יש לנו להאמינו בהיתר, דפה שאסר הוא הפה שהתיר סברא הוא, הוא אסרה הוא מתירה, ואין טעם לחלק בזה בין ישראל לגוי, וכן מבואר בשו"ת הרשב"א ח"א סימן קיח. אבל דינו של המהר"ם אמת, דמה שאוסרים על פי הגוי שמצא המחט,

2 ועיין בפמ"ג במ"ז שם שהקשה על זה דלא הוי ליה למידע ומציין לסימן קכו סעיף א', ועיין עוד בקונט"א בדעת תורה (אות קנה).

ועיין ביד שאול - נועם מגדים (להשוואל ומשיב, נדפס בשו"ע מהדורת פרידמן בילקוט מפרשים) שמבאר על הפרי מגדים, שדברי המהר"ם נכונים, דכיון שהגוי עשה מלאכה אצל הישראל בהפשטת הבהמה שפיר נאמן, דמבואר (בסימן טז סעיף ג סקי"א) דבעלים גוי נאמנים על מה שתחת ידם, ואם כן הפועל דדינו כבעלים [כמבואר בסימן קנז], שפיר נאמן כל זמן שהיא תחת ידו, ואם כן בהך מעשה של הפרי מגדים לא היה דינו כפועל שלא עסק בגוף החיתוכין רק שרצצם, פשיטא דאינו נאמן. ע"כ.

ד. והט"ז בעצמו מבאר (שם, ובסימן קכב סקי"ד) דאם הגוי מהימן להישראל - דהיינו שהגוי שאומר שמצא מחט בכרס קצתה בתוך דופן הכרס מבפנים, שאפשר שהיה ניקב גם נקב מפולש, אלא שהגוי לא ידע לדקדק בזה, אז כשהישראל מאמין לדברי הגוי, יש לאסור מספק, ומביא ראייה לזה, דכשהגוי מהימן ליה נאמן לאסור, דמפורש בשולחן ערוך (סימן טז סעיף יא) בגוי שמכר שתי בהמות ואחר כך אמר מסל"ת שהם אותו ואת בנו אינו נאמן במה שאמר לאחר שמכרם ויצאו מתחת ידו, "ומיהו אי מהימן ליה אסור".

והט"ז מבאר כאן שהגוי נאמן רק במסיח לפי תומו דווקא, והרע"א מביא מהמנחת יעקב (כלל נט סקי"ז), שהט"ז סותר דברי עצמו מסימן קכ"ב דבמהימן ליה, אף בלא מסיח לפי תומו אוסר, וכן בש"ך סימן ט"ז סקי"כ"ד אוסר גם בלא מסל"ת, וכן נוקט הרע"א לדינא, וכן הדג"מ ציין להש"ך בסי' ט"ז, ובדעת תורה (סימן טז סקי"ז) מביא דבשו"ת הרשב"א (ח"א סו"ס קיח) מפורש דנאמן גם בלי מסל"ת, ומביא מהרבינו תם (ספר הישר עמוד קא) שפסק דגם במהימן ליה כבי תרי ליכא חשש, רק היכא דשתק לדברי העד, דאיכא תרתי, שתיקה והאמנה כבי תרי אז נאמן.

ולגבי דין מהימן ליה, מציין הדעת תורה (שם) שגם בספר האשכול (סוף סימן לז) פסק גם כן בפשיטות דאם מהימן ליה אסור,

והפרי תואר (סקי"ט) מכריע לגבי מחלוקת הט"ז והמהר"ם וסייעתו, דאם הביא הגוי המסמר ואמר מסמר זה מצאתי במקום פלוני, והוא מקום שאינו מטריף, כשרה כדעת הט"ז והוא הנכון. אבל אם אמר בדיבור ראשון שמצא תחוב בכרס, ואחר כך בשאלה שנייה, אמר שמצא במקום שאינו מטריף, יש להטריף כהמהר"ם.

וטעם החילוק, דאם אמר בתחלה דאשכחיה במקום שאינו מטריף הוי ליה כאילו אמר שלא מצאו בכרס, דמה לי מצאו בכרס או ברגל הבהמה, מה שאין כן אם אמר בתחלה שמצאו בכרס ולא פירש במקום המותר, הרי הוחזקה הבהמה באיסור בדיבורו ובאמצעות רגליים מוכיחות, ואח"כ כשאומר שמצא במקום שאינה מטרת לא נאמן בדיבורו. ע"כ.

ועיין בדעת תורה (סקמ"א) לגבי שהגוי נאמן לומר איך היה תחוב, שמציין לאבה"ע (סימן קנב ס"ו) ב' דעות אם בעינן דווקא שיהיה תוך כדי דיבור, ומציין לירושלמי (פ"ב דכתובות ה"ה) דמבואר דצריך תכ"ד, בפרט אם היה ע"י שאלת ישראל ולא מסיח לפי תומו גם בדיבור אחד יש לומר דאינו נאמן.

ג. ולאחר שכבר גמר הגוי לנקות הכרס, ויצאה הבהמה בחזקת היתר, מבאר הפרי מגדים שם (סי' מ"ח סקי"ט) דמאותה שעה אין נאמן הגוי לאסור, כיון שכבר הוחזקה בהיתר, וגם המהר"ם מודה כמבואר בדבריו, ומביא מעשה שהגיע שאלה לידו, בגויה אחת שרצצה אצל הנהר חתיכה בשר שקורין הוי"ב, ובאה ואמרה שמצאה מחט תחובה עם חוט אחד של פשתן, וראה [הפרי מגדים] שהמחט היתה מלוטשת כעין חדשה, והחוט גם כן היה חדש, והתירו הפרי מגדים, דמראין הדברים ששקר ענתה, גם לא היתה משרתת אצל הטבח, אלא שבעלת הבית אחת אמרה לה לרחוץ, וכיון שיצא הכרס בהיתר לא מחזיקנן ריעותא ולא דמי לנידון דהמהר"ם. ע"כ.

שאינן לדון אותו ששקר מחמת איזה טעם, יש לחוש לדבריו שאינו משקר, וכן דקדק הרשב"א בשו"ת (ח"א סימן קיח), ומציין לרש"י חולין דף צו דגוי מסל"ת נאמן לאסור, (ודלא כתוס' שם), גם ביש"ש פרק כל הבשר (סימן סה) מבאר דווקא להשביח מקחו לא סמכינן אגוי לאסור, דבאומר הגוי שהשלכתי חלב להקדירה, אין נאמן דיודע שיש איסור חלב ואומר להכעיס ואיכא אמתלא, אבל כשהגוי אומר דרך פלא שיש מחט ואינו יודע שטרופות תלוי בזה, שמא יש להחמיר כדבריו, ומביא ראיות לדבריו, וסובר דגוי כל זמן שתחת ידו חוששין להחמיר כדבריו, אכן כשאומר שמצא מחט ולא נקב כלל, פשיטא דמותר שהפה שאסר הוא הפה שמתיר ע"כ.

ו. בשו"ת נודע ביהודה (יו"ד תנינא סימן י"ז) דן לגבי שור שנפל על הארץ וצולע, שאם היהודי לא ראה שנפלה, אין לחוש לנפילה, ומה שהנכרי אומר אחר שיצתה מתחת ידו ע"ז אינו נאמן, ואפילו אמר מתחלה, אולי כיון להשביח מקחו, שסובר אם יאמר שזה מחמת נפילה עדיף. [ועיין בליקוטי הערות על הנוב"י שם שמביא מרבי מנחם מנדל מפאביניץ שהשיג עליו דבעודו תחת ידו, נאמן הגוי להחמיר אפילו אם יש לומר דלהשביח מקחו אומר כן, יעוי"ש, ועיין לקמן אות ז' דברי הנוב"י].

ז. בשו"ת נודע ביהודה (תנינא סימן כ'), מובא שאלה ביהודי שמצא אצל בעל אכסניא גוי, שמנתח ההמסס ובית הכוסות, שמוציא מסמר ארוך מן ההמסס, ובדק היהודי שהיה ניקב מעבר לעבר ומצד השני נצרך הדם והיה כמו בועה, ושאל להבעל אכסניא ממי קנית הבני מעיים, השיב מהקצב [הגוי] הידוע אשר היהודים שוחטים אצלו תמיד, וכאשר ביררו אצל הקצב, אמר ששחטו שלש בהמות, והוא מכר להבעל אכסניא המעיים מהבהמה הראשונה.

וכתב הנודע ביהודה, דאין הנכרי נאמן באיסור לא להתיר כלל, ולא לאסור במה

ומאיך הביא שבתשובת מהרי"ק ובתשובות המיוחסות מבואר, וכן נפסק ברמ"א (אבה"ע סימן קטז ס"ז), דבעינן שיהיה נאמן אצלו בכל דבר, ולא סגי ליה אי מהימן ליה בדבר זה בלבד, ובגוי לא שייך זה, ומביא הרבה מגדולי האחרונים שדנו בזה, ומסקנתו הוא דהיכא דאיכא עוד סניפים להקל או באיסור דרבנן, יש לצרף דעת מהרי"ק והרמ"א להקל אף דמהימן ליה בדבר זה, אם אינו מהימן ליה בכל דבר.

וממשיך הט"ז דאם אומר הגוי שמצאה תחוב לאורך המסמר בתוך הקמטים של המסס שקורין הוי"ב שהוא כמין חדרים קטנים, באופן שאין חוד של מחט מול עובי הדופן רק מונחת לאורך תוך עורות החדרים מבפנים ואין חשש טריפות, אין לאסור אפילו מהימן ליה הגוי, דאפילו בישראל כשאומר שמצא כן ואין הכרס לפנינו לא נאסר מספק, רק כשהכרס לפנינו לכתחילה יבדוק במקום שאפשר, ובמקום שאי אפשר אין לאסור מספק, ע"כ.

ה. בשו"ת חינוך בית יהודה (שאלה נא) מביא השאלה בישראל שמכר כרס עם הפרש לגוי, ובא הגוי אח"כ אל הישראל, ואמר שמצא מחט תוך הכרס, אי יש לחשוש לדברי הגוי או לא. ומשיב לכאורה דין זה פשוט להקל ממה שכתב הבית יוסף (בטיו"ד סימן קיח) בשם שבלי הלקט (ח"ב סימן ב') וז"ל גוי שאומר לישראל לא תאכל מקדירה זו שהשלכתי בה חלב, אין מקבלין ממנו ומותרת, והביא דברים אלו בתורת חטאת (כלל לה דין ט') ומסיק וכתב ע"ז וזה הדין פשוט מיבמות (קכב ע"א) גוי שהביא פירות לשוק שאינו נאמן לא לאיסור ולא להתיר, וכן מציין לסמ"ג שהביא ראייה זו. ודברים אלו מורים שאין אנו חוששים כלל לאמירת הגוי שמצא איסור בשל ישראל.

אכן החינוך בית יהודה כתב לחדש דהגוי לא נאמן רק כשיש לחוש דלהשביח מקחו אומר כן, כמו התם דאומר של נטע רבעי הן, דילדה משובחת משל זקנה וכדו', דאז אין חשש בדבריו להחמיר, אבל מסיח לפי תומו

לראות, ובמה דעביד לגלויי, לא יוכלו להתעלם, ואסור לעשות עצמו כלא יודע, וגם אין מועיל רוב, והנכון בכך שלא יפרק הגוי מעיים ואברים שיש בהם צד חשש, עד שיהיה בידו מטרפות וכשרות, ואח"כ אין חשש אם ירגיש הגוי איזה ספק טריפה, כי הטרפות הוא מהרוב וגם בדאורייתא תולים יעריי"ש.

נאמנות גוי על אותו ואת בנו

י. מבואר בשולחן ערוך (סימן טז סעיף יא) גוי שמכר שתי בהמות, ואחר כך אמר מסיח לפי תומו שהן אותו ואת בנו, אינו נאמן במה שאמר לאחר שמכרם ויצאו מתחת ידו. ומיהו אם מהימן ליה אסור.

ומבואר בט"ז (סקט"ו) ובש"ך (סקכ"ג), דמה שאינו נאמן, היינו רק לאחר שכבר מכרם, אבל בעודו בידו לפני שמכרם, נאמן במגו דאי בעי לא מכרם, או מיקלי קלי ליה, ועודו בידו ושייך חשש דלהשביח מקחו אומר כן, להט"ז אינו נאמן, להש"ך תלוי במחלוקת רשב"א והרא"ש, דלהרשב"א אינו נאמן, להרא"ש וסייעתו נאמן, [ועיין עוד בדרכ"ת סקע"ב].

ועל מה שאינו נאמן לאחר שמכרם, אפילו באופן שהוא מסל"ת, מביא הדעת תורה (סקט"ז) דהמנחת יעקב (כלל נט דין ז) תמה מהט"ז (בסימן קכב סק"ד) דמבאר דהגוי נאמן להחמיר לאסור, ולמה כאן הגוי לא נאמן.

וכתב הדעת תורה דלפמ"ש הנוב"י (מ"ת חא"ע סימן יח) דהט"ז לא קאמר רק היכא דליכא חזקת היתר להיפך דאיתרע על ידי הקדרה, אם כן לא קשה מידי, דהכא רוב בהמות אינם אותו ואת בנו והרוב מסייע להקל. ועיין בט"ז (סימן שצז סק"א) לגבי גוי שמעיד על אדם שמת, אם נאמן לגבי אבלות, שמביא בשם שו"ת אור זרוע שהגוי לא נאמן להחמיר, ומבאר שאפשר נמי דהתם יש חזקת היתר. [ועיין שם עוד בדעת שמאריך בזה, במראי מקומות כדרכו בקודש].

שאינו בידו, ובמה שמסור בידו נאמן לאסור, היכא דלא שייך להשביח מקחו קמכוון, אבל היכא דשייך להשביח מקחו קמכוון, נחלקו הפוסקים, דעת הרשב"א דאינו נאמן אפילו במה שבידו, ודעת הרא"ש וסייעתו דנאמן, עיין בש"ך (סימן טז סקכ"ג), והתבואות שור (שם סקמ"ד), שכתב שאין בזה פלוגתא, ולכו"ע נאמן במה שבידו.

ומבאר הנוב"י דלא דמי לנידון של המהר"ם מלובלין, דהכא אין רגליים לדבר, רק במה שהבעל אכסניא אומר שלקח מהקצב, ואם כן אמירתו לאו כלום, ואם היה הקצב מכחישו שלא מכר לו בני מעיים, היה הקצב נאמן, ועתה שהקצב מודה לו שמכר לו בני מעיים, אם כן הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אם כן הבהמה שנייה ושלישית מותרים, דהקצב אומר שהיה מהראשונה, והבהמות עדיין בידו של הקצב, ונאמן במה שבידו, [ועיין שם שדן להתיר גם הראשונה].

ח. ובמקום שאין הגוי נאמן לאיסור, הדבר מותר ואין בזה משום שאלה שהורה בו חכם ואין צריך ליבדל משום ולא בא בשר פיגול בפיו, כן כתב בגליון מהרש"א (סימן מח סקמ"ז וסימן צה סקכ"א) בשם הצמח צדק (סימן צא ד"ה ומה דקשיא) שכתב כן לגבי תינוק, ומדבריו נלמד בכל שכן לגבי גוי עי"ש.

העלמת טריפה על ידי הגוי

ט. בדעת קדושים (סימן לט סק"א) כתב לענין ליתן המעיים וכוותיה לגוי שיפרק מעליהם השומן כדי שלא יגיע לידינו שום ריעותא, בדבר שאין צריך בדיקה אחריו, צריכין ליוזהר שלא יאמרו לגוי שאף כשיראה שינוי שלא יגיד, רק יתנו לגוי שאינו יודע לשאול על שינוי, כן הוא מסברא, וגם ללמד אותו דרך כלל שלא ישגיח ולא יבחיין על שינוי ואם ירגיש לא יגיד ולא ישאל, אין נכון, אף שאין מחוייבין לבדוק השבעים טריפות, מכל מקום כאן דיש הרגש ספק שינוי וחשש טריפות, מוטל לברר, ואף שאין צריך להאמין לגוי, מכל מקום כשבידו יוכלו

ס"ס דספק שמא משקר מה שאומר שהוא ב"י דהא סתם עובד כוכבים שקורי קמשקר כמו שכתוב אשר פיהם דיבר שוא, ועוד דלמה הורע חזקת כשרות דהכלי, זיל בתר חזקת התבשיל שמבשל בתוכה שיש לו חזקת כשרות, ולגבי נאמנות אין הגוי נאמן כשאינו בידו, אפילו כשליכא חשש דלהשביח מקחו, והט"ז מסיים שאם הגוי מהימן ליה נאמן עי"ש [ועיין בזה לעיל באות ד].

ובבאר היטב (סק"ד) מביא דהגוי אינו נאמן רק כשכבר השאלו וכבר נתבשל בו התבשיל, אבל אם אומר בעודנו בידו, או אחר שהשאלו מקמי שנתבשל בו, הרי זה נאמן ואסור אף אם עבר ובישל בו עי"ש. (ועיין פר"ח סק"ד, ותשובת מהר"י בן לב ח"א דף קלד וח"ב סימן סח).

נאמנות בתערוכת איסור והיתר

יב. מבואר בשולחן ערוך (בסימן צב סעיף א' ובסימן צח סעיף א' ובעוד מקומות) דכשנפל איסור לתוך קדירת היתר, ורוצים לדעת אם האיסור נותן טעם בהתבשיל, נותנים לגוי לטעום, ואם אומר שיש בו טעם איסור, אסור כל התבשיל, ואם אומר שאין בו טעם מותר כל התבשיל, אפילו בפחות מששים, כן הוא דעת השו"ע, אבל דעת הרמ"א דבזמננו אין אנו סומכים על גוי, ולעולם צריך ששים.

ובטעמו של הרמ"א דאין סומכים, מבואר במנחת כהן (ח"א סוף פ"ז) מפני שעכשיו מצוי יותר שישקר, אף כשהוא מסל"ת, ואף בקפילא לא נאמן אע"פ שמתירא שיפסיד פרנסתו, דגם בזה חיישינן שמשקר, ויש אומרים [לבוש] דבזמננו איננו בקיאים כל כך בטעימה, ולפי זה גם יהודי אינו נאמן, [ועיין בש"ך ובנו"כ בסימן צו וצח].³

יג. ועיין בפרי מגדים (בשפ"ד סימן צח סק"ד ומ"ז סק"ג וסקי"א וסימן קב שפ"ד

ולגבי דין מהימן ליה, מבואר בש"ך (סקכ"ד) דנאמן אפילו בלי מסל"ת, ועיין בזה לעיל באות ב'.

ולענין גוי אחר שאינו בעל הבהמה, שמעיד, גם כן אינו נאמן, אפילו עדיין לא נמכרה להישראל, אפילו שאין חשש דלהשביח מקחו, דאין עדות לגוי בדבר שאינו שלו, כן כתב בשמלה חדשה (סעיף יח ובתבואות שור סקמ"ה), ועיין עוד בדרכ"ת (סקס"ט).

נאמנות גוי על בליו

יא. מבואר בשולחן ערוך (סימן קכב סעיף ו') סתם כלי של גוי הם בחזקת שאינו בן יומו, ועל כן אם בישלו בהם, בדיעבד מותר התבשיל, [כשאינו דבר חריף] והטעם דמותר, דהוי ספק ספיקא, שמא הכלי לא נשתמשו בו כ"ד שעות, ואפילו אם שמשו בו מ"מ שמא נשתמשו בו דבר הפוגם, או שאינו נותן טעם.

ודעת המהרש"ל (באו"ה שלו סימן נט, ובפרק כ"ה סימן סה) דאע"פ דאין צריך לשאול אם הוא בן יומו, או אם בישל דבר שאין פוגם, אבל אם שאל מהגוי ואמר שהוא בן יומו, ישאל גם מה בישל בו, אם הוא משביח המאכל, ואם הוא דבר שאין פוגם, או אפילו שיש ספק מה שבישל, כבר אין ס"ס ויהיה אסור התבשיל, ואע"פ שאין חוששים לדברי הגוי לא לאיסור ולא להתיר, היינו רק לאותו דבר שהיה בחזקת כשרות, אבל הכא שכבר הורע החזקה סתם כלים של גוי בלועים מאיסור, רק מכח ספק ספיקא רוצים להתיר, בכהאי גוונא סומכים על דבריו של גוי, ועוד שרק היכא שבא להשביח מקחו אינו נאמן.

והט"ז (שם סק"ד) והש"ך (שם סק"ד) בשם מהר"ל בן חביב (ס"ס קכא) חולקים על דבריו שאפילו אם הגוי אומר שהוא בן יומו, אינו נאמן. והט"ז מבאר שעדיין יש

3 צל"ד בזמננו שלא סומכים לגבי טעימת עכו"ם, להטעם משום נאמנות הגויים, אם ישתנה גם לגבי שאר הלכות דין נאמנות הגוי ולא יהיה נאמן אף פעם.

ויעויין בחוות דעת (סימן צח סק"א) שמבאר בארוכה שבכל מקום שצריך עדות, צריך בית דין וכד', אבל באיסור לא צריך עדות, רק הוכחה וגילוי דעת, וכשאינן צריך איסורא כבר צריך דין עדות, ועל כן כאן דהוא חזקת היתר, דמה דאיתרע החזקה מחמת שנפל איסור, לא מיקרי איתחזק איסורא, ומהימן גוי במסל"ת. ועיין עוד בקונטרס יגר סהדותא (ממוהר"ש קלוגר יו"ד קכז פב) משכ"ב.

טו. נכרי שאומר לישראל אל תאכל מקדירה זו שאני השלכתי בה חלב, אינו נאמן ומותר לאוכלו, כן כתב הש"ך (סימן קיח סק"ח) בשם שבלי הלקט, והתורת חטאת (כלל לב דין ט'), ועוד פוסקים.⁵

והכפ החיים (סקק"ח) מוסיף שאפילו באופן שהישראל נאמן דהיינו בידו, בפעם הראשונה, הגוי אינו נאמן.

אמנם נכון שיאכלנו בפניו תיכף כדי שלא ירגיל עצמו בכך, כן כתב בדרכי תשובה (סקפ"ט) בשם ספר מגדים חדשים, ולמד כן מהא דמבואר בסימן קכד (סעיף כז) לגבי יין נסך שגוי שנוגע בינו של ישראל להכעיס כדי לאסרו עליו, מותר אפילו בשתייה, ויש לשתותו בפני הגוי כדי שלא ירגילו עצמם בכך. וע"ע בכה"ח (סקק"ל).⁶ ומיהו פשוט מאד שאם מרגיש טעם איסור, אסור לאכול עוד מהתבשיל הזה, כה"ח (שם).

וכתב הפרי תואר (שם) דדווקא כשאומר בדרך הזה, אבל אם היה מדבר עם ישראל אחר, ואמר לפי תומו שהשליך בה חלב, כגון שנפל מידו לתוכה, או שנשארה חתיכת חלב וחש עליה להשליכה לאיבוד, ונתנה בקדרה זו של ישראל, או שלא ידע שאסור ולצד טובת ישראל עשה הכי, והודיע הדבר לפי תומו, אסור, ועיין בזה בכפ החיים שמקשה על הפרי תואר שסותר דבריו מסימן טז, יעויי"ש.

סק"ח ד"ה סוף דבר ושפ"ד סימן קט ד"ה כתב) דסובר דלא סומכים על גוי אפילו לחומרא, שאם הגוי אמר שיש בו טעם איסור, לא נאסר כשיש שישים כיון שאנו תולין שהוא משקר, [אמנם להשו"ע ודאי נאסר] עיי"ש.⁴

ודעת הפלתי (סימן צח סק"ד בד"ה ולכאורה) בדעת הרמ"א דמ"מ הגוי יכול לאסור לחומרא, וכתב בתו"ד להקשות בהא דבספק דרבנן באינו מינו אזלינן לקולא, והקשה דהרי אפשר למטעם הנשאר על ידי גוי, ובמקום שאפשר לברורי לא שייך ספד"ר לקולא, ואפילו לדין דלא סומכים על גוי, הני מילי לקולא, אבל לחומרא חס ושלום להקל, [ועיין שם מה שמפרש לתרץ ובנו"כ בזה], והחכמת אדם (כלל נא סעיף יג) מביא דברי הפלתי וכתב על זה ודבריו נראים נכונים, וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"א סוף סימן ג').

אמנם יעויין בדרכ"ת (צח סקמ"ד) שכותב ומעולם לא שמענו משום בעל הוראה שיוורה ליתן לגוי למטעמיה, דגם לחומרא אין ונתנים לגוי למטעמיה.

ובדעת הפמ"ג והפוסקים שלא חוששים לחומרא, מבאר בפרי הדר (סימן צב הערה קצו) עפ"י הכלל ד"אין סומכים על דבריו של גוי לא לקולא ולא לחומרא" כמבואר בט"ז (יו"ד סימן קכב סק"ד) וש"ך (סימן קכז סקי"ט) דהגוי לא נאמן [כשאינו בידו] גם כשאין חשש של להשביח מקחו, וכמבואר במנחת יעקב (כלל נט אות ז') ובתורת חטאת (כלל לב דין ט'). ועיין שם עוד מהלך בזה.

יד. ולגבי דעת המחבר שהגוי נאמן גם בזמנינו צריך להבין איך נאמן הגוי להתיר או לאסור האיסור, והא אין גוי נאמן כלל.

4 אמנם יעויין בפמ"ג (בשער התערבות חלק ג' שער ג' ד"ה וענין ביטול) דהפמ"ג מחמיר לאסור על פי הגוי.

5 ואם מאמינו לגוי אסור אפילו מתכוון להעיד ואינו מסל"ת, כה"ח (שם), ועיין לעיל אות ד.

6 ועיין בכה"ח (שם) אם יש חיוב או רק נכון לעשות כן.

נאמנות בדיני מליחת בשר והדחת בשר

טז. מבואר בשולחן ערוך (סימן סט סעיף י') בזה"ל גוי משמש בבית ישראל, ונתן הבשר בקדירה ואין יודע אם הדיחו, אם יודע הגוי מנהג ישראל סומכין על דבריו, אם היה שם ישראל יוצא ונכנס או שום קטן בן דעת. הג"ה: ובחד מינייהו סגי או במסיח לפי תומו שהדיחו יפה, או שישאל אפילו קטן יוצא ונכנס דמרתת, הואיל ויודע מנהג ישראל, מיהו אם מיחה לגוי שלא ידיחו בלא רשותו והוא עבר על דבריו, אסור דהא חזינן דאינו מרתת ואין לסמוך ג"כ אדבריו, ע"כ. [וכמובן שמדובר הכל באופן שאין חשש של בשר שנתעלם מן העין (דרכ"ת ס"ק קסה)].

ובמקור הדברים בטור ובכ"י יש ארבע שיטות, דעת הסמ"ק דנאמן הגוי או ע"י מסל"ת או ע"י מירתת, והטעם דנאמן במסל"ת או דיש כאן צירוף דעכו"ם אנקיותא קפדי, או דהוי דרבנן משום מליח כרותח (כ"י) או דכבר נתבשל (ד"מ), [ובסימן קלז מבואר דגם בדרבנן לא סומכים על דבריו של גוי, מ"מ הכא בצירוף אנקיותא קפדי נאמן, וגם משום זה יש חולקים באמת]. או דמליח מבטל טעם הדם (ט"ז ורע"א). ודעת הסמ"ג דמהני מירתת ע"י יוצא ונכנס, והגוי צריך להיות בקי בדיני הדחה, והישראל א"צ דהגוי חושש שמא יודע (דרישה), והיינו כשאפילו לא אומר הגוי מידי, דנאמן רק ע"י מירתת. ודעת הריב"א דאינו נאמן לא במסל"ת ולא במירתת, כיוון דאפשר למיטעם לדעת אם מלוח מאוד הרי זה סימן שלא הודח, ודעת הרי" מאורליינ"ש דסומכים על טעם נקיות בלבד.

ודעת הרמ"א שם דסגי או מסל"ת או יוצא ונכנס, ולדעת השו"ע כתב הש"ך שם שצריך דווקא מירתת ולא סומכים על מסל"ת, או משום דהסמ"ג והריב"א

מחמירים במסל"ת, או דיש כאן חזקת איסור שהיה ע"ז דם, אמנם הרמ"א הביין בדעת השו"ע דסגי או מסל"ת או מירתת, והטעם דנאמן במסל"ת משום דאיכא כאן גם טעם של עכו"ם אנקיותא קפדי.

ובפנת"ש (סקי"ז) מביא מהנודע ביהודה (קמא אבה"ע סוף סימן לא) שמבאר שהגוי נאמן באיסור דרבנן במקום שרגליים לדבר גם בלא מסל"ת, וראיה לדבר מסימן קפ"ז (ס"ח) שאם ניכר שהועילו הרפואות יש לסמוך אף על עובד כוכבים אף שאינו מסל"ת, ושם הוי איסור דרבנן, וכיון שכן הרי גם כאן דם שמלחו הוא דרבנן, והנה אם הוא יודע מנהגן של ישראל מקרי רגליים לדבר לעשות כמנהג כיון שהוא משמש בבית ישראל ונאמן הגוי, ומסכם הנודע ביהודה שיש ג' חילוקים, א. מסל"ת אף באינו יודע מנהגן ולא הוי רגליים לדבר נאמן מטעם מסל"ת. ב. אם יודע מנהגן הוי רגליים לדבר ונאמן אף אם אינו מסל"ת, אבל דווקא שאומר בפירוש שהדיחו, ומבאר שאפשר שבכה"ג שיש רגליים לדבר עם עדות אף בלא מסל"ת עדיף ממסל"ת היכא דאין רגליים לדבר.⁷ ג. כשיש יוצא ונכנס והגוי יודע מנהגן מותר, אף בלא אמירת הגוי, דאמרינן מסתמא דודאי הדיחו דמירתת. [ועיין דרכ"ת (ס"ק קע"ד) דהקשה שהנודע ביהודה לא החליט כן הלכה למעשה ואיך הביאו הפת"ש להלכה, (ואולי לגבי עגונה לא רצה הנוב"י להקל אבל לגבי מליחה כן, וצל"ד) ועיין שם בדרכ"ת בשם נועם מגדים דעכ"פ לחומרא ודאי צריך לחוש ולהחמיר].

יז. בשולחן ערוך שם מדובר כל הנידון של נאמנות הגוי, לגבי הדחה אחר המליחה, ובספר התרומה (הובא בכנה"ג הגהות כ"י ס"ס ק"ס) הביאו גם לגבי מליחה, שהגוי מלח והישראל אינו יודע אם בכלי מנוקב או לא, דאם יש ישראל יוצא ונכנס מותר.

7 הנודע ביהודה חידש חידוש גדול בזה ורצה להתיר בזה עגונה אבל לא למעשה, יעויין שם בתשובה ובהערות ממכון ירושלים שם, ועיין מה שהבאתי לעיל בהערה מהדעת תורה. וע"ע דרכ"ת סקע"ד.

עומדים על גבם, ע"כ, ומשמע דלכתחילה לא מהני יוצא ונכנס, אלא צריך עומד על גביו, ורק בדיעבד אם הודח סומכין על יוצא ונכנס.

דין מירתת

יט. בש"ך (סקמ"ב) מביא מספר אפי רב רב רבי דחידש דבעבדו ושפחתו שייך מירתת, וכתבו הפמ"ג (שם) והגליון מהרש"א (סקע"ט) דמבואר בש"ך שדווקא בעבדו ושפחתו שייך מירתת, ומדייקים מלשון המחבר גם כן, דכתב "גוי משמש", משמע דווקא משרת שלו מהני מירתת, [אבל מסל"ת מהני בכל גוי, ופשוט], ומכאן דבאינו עבדו לא מועיל דכיון דאינו עבדו לא מירתת מיניה. וכן כתב בחוות דעת (סקט"ו) ומבאר דאף דלגבי יין נסך בסימן קכט (ס"א) שייך מירתת אפילו בגוי שאינו משרת, היינו משום דשם מירתת אפילו ליגע, משום שנתפס כגנב שייך יותר בגוי שאינו משרת, דלמה נוגע דבר שאינו שלו, משא"כ כאן דאין לו פחד ליגע דהא ראינו שלא היה מרתת ליגע דהא ביטלו, או שביטלו ברשות רק דמפחד לעשות דבר שיאסר לישראל, זה שייך יותר במשרת שיודע שבעה"ב מקפיד ע"ז, משא"כ בגוי אחר דאין משגיח על הקפדת בעה"ב אין מירתת, ובשחיטה דמותר אפילו בגוי שאינו משרת, דשם כיון דצוה לו לשחוט, וכששוהה או דורס אין זה שחיטה כלל ואין עושה כלל מה שצוה לו לשחוט, דהוי כנוחר, משא"כ הכא לא יהני גוי שאינו משרת.

אמנם היד אברהם הקשה ע"ז מהרבה מקומות שרואים שיש מירתת גם בגוי שאינו עבדו, וכן מביא מהש"ך (סימן קיח סקכ"ז) שמהני גם באינו עבדו ודלא כאו"ה, ומבאר דבעבדו ושפחתו הקנויים לו שייך מירתת לעולם אף בלי יוצא ונכנס, אבל גוי שאינו משרת, עכ"פ ביוצא ונכנס מועיל, ומבאר דמה שכתב השו"ע 'גוי משמש' היינו מפני שכך היה הנהוג, וע"ש עוד פירוש שמשום זה אין איסור של ביטול ישראל, ועיין עוד

ובכנה"ג (הגהות ב"י סקק"ע) מבאר דהוא הדין בהדחה ראשונה שקודם המליחה דמותר ביוצא ונכנס, [עיין עוד בדרכ"ת, (ס"ק קסט)] ומבאר הכנה"ג דספר התרומה הזכיר רק ההיתר דמירתת ולא מסל"ת, דתלוי במחלוקת הט"ז והש"ך, דלדעת הש"ך דאף במסל"ת אינו נאמן רק בצירוף שגויים אנקיותא קפדי, א"כ זה שייך רק בהדחה שאחרי המליחה, ולא בהדחה שקודם המליחה, ולא על מליחה עצמה, [ועיין עוד בדברי סופרים (להגר"נ ירוב שליט"א) בעמק דבר (תתקעד)], אבל להט"ז דמסל"ת נאמן אף בלא טעמא דנקיותא, ה"ה במליחה והדחה ראשונה, נאמן. (וע"ע שם בס"ק תתקעה).

הדחה ומליחה על ידי ישראל

יח. כתב הסמ"ע [בקונטרס שלו, והוא התקנות שתקנו בוועד ארבע הארצות, והוא בבית לחם יהודה], שהנשים יהיו נזהרות שישירו וימלחו הבשר בעצמן או משרתת ישראלית ולא שפחותיהן הגויות כלל, [הבל"י העתיק רק לגבי מליחה, אבל בסמ"ע מבואר שגם השרייה לא יעשו ע"י גוייה], [ולכאורה ה"ה הדחה אחרונה, (דברי סופרים)].

וכן ביד יהודה מביא שההדחות והמליחה יעשה ע"י ישראל, וכן בקיצור שו"ע (סימן לו ס"ב), מביא שאשה יראת ה' תעשה הדחה אחרונה בעצמה ולא ע"י המשרתת שיש לחוש מחמת הקושי להביא מים בכתף מצומצם ולא תדיח היטב, ע"כ, [ונראה שאף שבזמננו יש ברזי מים ואין צורך לשאוב מן הבארות, ולא שייך טעם זה, מ"מ עדיין יש לאסור כיון שיש חסרון כיס גדול לבעלי המשחטות של עלויות המים והביוב כידוע, והמציאות מורה שהבעלים ופועליהם חסים מאוד על זה].

ובכנה"ג (הגהות הטור סק"א) הביא בשם שו"ת רב"ז (ח"ד סימן מז) דאין עבד ושפחה נאמנין על המליחה, אבל מוסריין להם, ואפילו לכתחילה למלוח ואחרים

נאמנות במערכת הגוי אם המרה חסירה

כ. חסרה המרה הוי טריפה, ואפשר לבדוק אם חסרה מתחלת ברייתה, על ידי שטועם בלשונו את הכבד, ואם יש בו טעם מר, סימן שהיה בו מרה והיא כשרה, (ופרטיו בסימן מב סעיף ג').

ויש לדון אם אפשר לסמוך על טעימת גוי, ויעויין בדעת תורה (סימן מב סק"ח) דבמסל"ת נאמן, ובעיקרי הד"ט (סימן ד' אות ג') מפקפק בדבר, ובאינו מסל"ת ודאי אינו נאמן.

כשמוכח מאוד דברי הגוי

כא. מבואר בשולחן ערוך (סימן קכו סעיף ב') שהגוי אינו נאמן לומר נתנסך יינך, אבל באופן שהגוי פועל שלו ובאופן שאומר שהוא ניסכו בפשיעה, ויפסיד כל שכרו, נאמן, אפילו אינו בידו, ואפילו שלא אמר לו בפעם הראשונה שמצאו, והרמ"א מחלק דהיינו שאינו באופן שאפשר לומר שטעה הפועל שאינו מפסיד שכרו, רק באופן שגלוי וידוע לכל שמפסיד שכרו.

[ועיין עוד בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"א סנ"ד וח"ב סמ"ג), וחפץ חיים (הלכות רכילות ב' סקי"ב בבאר מים חיים)].

ביד יהודה (פירוש הארוך סקמ"א) דג"כ מוכיח מהאו"ה והא"ר דלאו דווקא עבדו ושפחתו דה"ה שאר גוי, כל שהגוי מפחד שיצטרך לשלם להישראל מה שקלקל בזה ולא יוכל למצוא עלילת דברים שייך מירתת, והמעלה של עבדו ושפחתו, דבהם לא צריך לחשוש אם חושב הגוי שמא יש לו סיבה לתרץ למה עשה כך ולא יצטרך לשלם, וגם בסתמא אומרים שלעולם שייך מירתת כיון שהם מחוייבים לעשות לבעליהם. [ומבואר כאן ביד יהודה וכן הוא בהדיא שם בפ"י הקצר, שגדר מירתת הוא, שיצטרך לשלם כשייתפס].

ומבואר ברמ"א שאם מיחה הבעה"ב לגוי שלא ידיחו בלא רשותו והוא עבר על דבריו, אסור, דהא חזינן דאינו מירתת, ואין לסמוך גם כן אדבריו, ע"כ, ובכנה"ג (הגהות ב"י אות קע"ג) מביא ופשוט הוא דלאו דווקא גבי הדחה אלא אפילו במליחה ובכל הדברים דגוי מהימן ביוצא ונכנס, דאם הזהירו שלא לעשות אלא בפניו ועשאו שלא בפניו שאינו נאמן אפילו ביוצא ונכנס וכ"ש במסל"ת.

ומבואר מכאן גדר גדול במירתת, שאם אינו שומע לדברי הבעל הבית, כבר נאבד הנאמנות של מירתת.

מסקנת הדברים

א. כשנותנים לגוי לטפל במעיים, כרס, ראש, וכדו', אסור לומר לו שאף כשיראה שינוי שלא יגיד ולא ישאל, וגם אסור לומר לו שלא ישגיח ולא יבחיץ על שינוי, רק אפשר ליתן לגוי שאינו מבין לראות שינוי, [כמבואר באות ט'].]

ב. כשגוי מנקה קורקבן או כרס והיהודי בא אצלו ועדיין הגוי מתעסק בנקיון הקורקבן ומביא לפניו מסמר, ושואל היהודי איך היה תחוב, והגוי מראה איך שהיה תחוב באופן שאינה נטרפת, הדין תלוי במחלוקת, לדעת הט"ז אין הגוי נאמן כלל לאסור, וגם הפה שאסר הוא הפה שהתיר ואינו אוסר, ולהמהר"ם מלובלין והש"ך והפר"ח הגוי נאמן משום שיש רגליים לדבר, ואינו נאמן לומר איך היה, והפמ"ג לא מכריע, וכשיש עוד צירוף צל"ד בהפס"מ. ולדעת הפרי תואר אם הגוי אמר כדיבור אחד [תוך כדי דיבור (דעת תורה)] כשאומר שמצא היכן מצאו הרי זה נאמן, אבל כשלא אמר מיד רק בשאלה שנייה היכן היה ומכשירו, אינו נאמן, [כמבואר באות ב'].]

ג. כשהגוי מהימן ליה לישראל, נאמן הגוי לאסור לחומרא, ואפילו בלי מסיח לפי תומו, ובפרט אם נאמן עליו כבי תרי ושתיק, [כמבואר באות ד'].]

- ד. לאחר שכבר גמר הגוי לנקות, ויצאה הבהמה בחזקת היתר, לכולי עלמא אין נאמן הגוי לאסור, [בפרט אם מוכח הדבר שאינו כמו שהוא אומר, וגם באינו פועל שלו ודאי דאינו נאמן בכח"ג] [כמבואר באות ג'].
- ה. כשמכרו כרס לגוי, והגוי בא לומר בדרך פלא שמצא שיש מחט ואינו יודע שטרפות תלוי בזה, והוא תחת ידו, חוששין לדבריו להחמיר, אבל כשאומר שמצא מחט ולא נקב, נאמן ע"י הפה שאסר הוא הפה שמתיר, [כמבואר באות ה'].
- ו. גוי שנמצא תחת ידו בהמה למכור, נאמן לאסור לגבי טריפות ולגבי אותו ואת בנו, ואם יתכן שאומר כן להשביח מקחו נחלקו הפוסקים אם נאמן או לא, וכשאינו בידו אינו נאמן, וגוי אחר שאינו בעל הבהמה אינו נאמן כלל, [כמבואר באות ו' ז' י'].
- ז. באופן שמוכח מאוד דברי הגוי, כגון שעל פי דבורו מפסיד הגוי משכורתו, נאמן הגוי, [כמבואר באות כא].
- ח. באופן שהגוי אינו נאמן לאסור, מותר הדבר, ואין בזה חומרא משום הורה בה חכם ומשום ולא בא בשר פיגול בפי, [כמבואר באות ח'].
- ט. כשגוי אומר ליהודי אל תאכל הבשר כי עירבתי טריפה בתוך כשרות, אינו נאמן לאסור, [והיינו שניכר שרוצה להכעיסו], ונכון שיאכלנו בפניו כדי שלא ירגיל עצמו בכך, [כמבואר באות טו].
- י. לגבי מליחה והדחה ודאי טוב שהיהודי עושהו, אבל אם הדבר קשה ליהודי לעשותו, והגוי עושהו בהשגחה צמודה של יהודי, שמשגיח על כל הלכות מליחה והדחה, מותר אפילו לכתחילה. אבל אם הגוי עושהו בעצמו, ויהודי יוצא ונכנס או שעומד יהודי ואינו מסתכל עליו כל הזמן, יש לעי' אם יועיל, דהגוי צריך לדעת היטב כל ההלכות, [כגון שהיה לא רטוב, לא יבש, וכאשר יש עור נפוח צריך להניח מלח בין העור להבשר וכהנה רבות], וגם יל"ע בגדר מירתת מתי נקרא שהוא מפחד מהיהודי, בפרט אם כבר היה פעם אחת שלא שמע בקול היהודי דכבר לא מהני מירתת, וגם יש מחלוקת אם מהני מירתת בגוי שאינו עבדו ושפחתו, ומה יקרה כשתופסו היהודי האם יפטר והו מעבודתו, [וכמבואר לעיל באות יט].
- יא. לסמוך על גוי שמסמן האזיקונים על העוף הטרף וכד', או מי שתולה העוף של כל שוחט על צבע מיוחד, אם חוששים שמחליף, צריך להיות מירתת מאוד, וכמבואר לעיל. [ובזה יותר חמור ממליחה דהכא הוא שאלה של דאורייתא וגם ליכא הסברא דעכו"ם אנקיותא קפדי].

הרב יוחנן ברנדווין

בניה בחלל הנמצא ברכוש המשותף

שאלה א: אחד מהשכנים שבנה בחלל שמאחורי ביתו בלא רשות השכנים, [הדבר מצוי בבנין סמוך להר, שיש חללים מאחורי הבתים שעשוי לצורך עמודים וכד'], ובנה שם דירות או מחסנים וכד', ובא שכן אחר מאותו הבנין וטוען שהוא שותף בו כיון שמקום החלל שייך לרכוש המשותף של השכנים, ואין מעלה לזה שקנה יותר ממנו בזה שהחלל סמוך לביתו, ואך ישלם לו דמי הוצאות הבניה כדין יורד.

שאלה ב: דר בו הבונה כמה שנים והשכנים שתקו, ועכשיו בא השכן ותובע לו שישלם לו דמי השכירות על כל השנים שדר שם.

שאלה ג: אם השכיר הבונה את הבית לאחר וקיבל דמי שכירות למי שייך דמי השכירות? תשובה: ראשית כל יש להקדים, ידוע לכל המומחים בדבר שכל השטח בבנין משותף שייך לכל השכנים בשוה כפי האחוזים שיש לכל אחד [דהיינו לפי גודל הדירה], לבד מקום הדירה עצמה שמסומן בטאבו כרכוש פרטי.

ויש לברר נידון זה בשני אופנים, א. כשאין שום גישה למקום החלל רק דרך ביתו של הבונה ונמצא שרק הבונה יכול להשתמש בו, ב. כשיש להם גישה מבחוץ ואפשר לפתוח פתח מצד אחר מבלי לעבור ברושתו.

כשאין להם גישה לחלל

כשא"א להשתמש שם גם ע"י השקעה סבירה יש לדון מד' סברות:

- א. מדין כופין על מידת סדום
- ב. זכות שותף להשתמש ברכוש השותפות
- ג. מדין חלוקת שותפות
- ד. מסוגיא דשטף נהר זיתיו

כפיה על מידת סדום

כיון שלהשכנים אין שום הפסד במה שהוא משתמש בזה, שהרי הם אינם יכולים להשתמש בזה רק דרך ביתו ולכן כופה עליהם להשתמש לבד דכופין על מדת סדום, וזה תלוי במחלוקת הראשונים אם כופין על מידת סדום לכתחילה או לא, דעת התוס' בב"ב (יב:) ד"ה כגון, בשם הריצב"א שאין כופין לכתחילה, והמרדכי ב"ק סי' טז נראה דחולק דכתב דהא שאין כופין על מידת סדום בבית שאינו עומד להשכיר, להכניס אנשים בביתו שידורו חנם - הוא מחמת שברצונו היה יכול להשכיר ולהרוויח לכן אין כופין אותו, וברמ"א בסי' שסג סעיף ו'

מביא דברי המרדכי להלכה, ומשמע מדבריו שבאופן שאינו יכול להשכיר ביתו ואין לו שום הפסד כופין אותו לכתחילה להכניס אנשים בביתו.

ובפתחי תשובה שם כתב שמחלוקת זו תלוי במחלוקת של רש"י והרמב"ם והרא"ש והטור בסי' קעד בחלוקת שותפין כשאחד מהשותפין יש לו שדה סמוך לשדה המשותפת, אם כופין על מידת סדום שיתנו לו החלק שסמוך לשדהו בלא גורל. ונחלקו בזה המחבר בשו"ע והרמ"א שם, וכתב הרמ"א שהוא ספק וכל דאלים גבר, ובפת"ש הביא בשם השבות יעקב שבזמנינו יש כמה חששות בכל דאלים גבר ולכן יש לחלק בגורל. ומסתבר שבנידון דידן לא שייך כל דאלים גבר כיון שאין להם שום גישה והוא מוחזק בו ואין שייך החשש של השבות יעקב כיון שרבו אלמים.

אך יש לדחות שגם להמרדכי אין כופין בכה"ג, כיון שהמרדכי מיירי באופן שאינו לוקח מחבירו כל הבית רק משתמש בו, אבל בנידו"ד שלוקח ממנו כל החלל לא מצינו בזה שכופין, כי רק בפתיחת חלון או הוצאת

דין חלוקת השותפות

עוד יש לדון שבזמנינו שבכל הבנינים המשותפים בונה כ"א נגד ביתו וזה מקובל בכל הבתי דינים, והטעם כיון שעל דעת זה נשתתפו שיעשו חלוקת השותפות באוויר שכנגד ביתו וא"א למנוע ממנו רק כשיש בזה היזק, וא"כ באופן שהחלל הוא נגד ביתו ולא מתחת ביתו וודאי שאין יכולים למונעו, ואף שיש לו יותר שהרי יש לו רצפה ותקרה מ"מ הוא שוה פחות מזה שבחזית הבנין שיש שם אור ואוויר, וגם לא חלקו בין בניה בקומה ראשונה שבאפשרותו לבנות יחידות דיור ושוה הרבה יותר מזה שאין לו אפשרות זו.

ולטעם זה הוא רק בחלל שכנגד ביתו, אבל בחלל שתחת ביתו לא שייך סברא זו, רק באם אין לו אפשרות לבנות נגד ביתו א"כ חלוקת השותפות הוא באופן זה שכ"א יבנה נגד ביתו והוא יבנה תחת ביתו או שיתבע לבנות על חלק בגג.

שטף נהר זיתיו

עוד יש לדון מסוגיא דשטף נהר זיתיו על אף שהוא מחודש מ"מ אי אפשר להתעלם מזה, וכיון שלא ראיתי שהפוסקים דנו בזה ארחיב קצת.

ב"מ דף ק' משנה פרק השואל: שטף נהר זיתיו זה אומר זיתי גדלו וזה אומר ארצי גדלה יחלוקו, ובגמ' (ק.א.) אמר עולא אמר ריש לקיש לא שנו אלא שנעקרו בגושיהן ולאחר שלש אבל בתוך שלש הכל של בעל הזיתים, דאמר ליה אי את נטעת בתוך שלש מי הוה אכלת, ולימא ליה אי אנא נטעי לאחר שלש הוה אכילנא כוליה השתא קאכלת פלגא בהדאי, אלא כי אתא רבין אמר ריש לקיש לא שנו אלא שנעקרו בגושיהן ובתוך שלש, אבל לאחר שלש הכל לבעל הקרקע, דא"ל אי אנא נטעי לאחר שלש מי לא הוה אכילנא ליה כוליה. ולימא ליה אי את נטעת בתוך שלש לא הוה אכלת השתא קא אכלת פלגא בהדאי, משום דא"ל אי אנא

זיו או חלוקת שותפות או לדור בבית חבירו בכ"ז מצינו שכופין אבל ליקח ממנו דבר השייך לו לא מצינו. וכן פסק בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' רצ"ט שאין כופין כשנוטל ממון חבירו, הגם שיש לדחות שכאן ג"כ אינו נוטל לעצמו את החלל רק משתמש בו.

ומ"מ אף אם נאמר שאין כופין על מידת סדום, אבל "מידת סדום" יש כאן שגם אנשי סדום לא רצו ליתן משלהם ממון ממש.

זכות השתמשות ברבובש השותפות

עוד יש לדון אם יכול להשתמש בדבר שאינו מקפח חלק השותפין, שהרמ"א כתב בסי' קצא ס"ח בשם הרשב"א בזה"ל: לא חלקו והשתמש בו אחד מן השותפין כמה שנים לא יוכל אח"כ האחר לומר אשתמש בו ג"כ כמו שהשתמשת דכל זמן שלא חלקו כל אחד בשלו הוא משתמש ע"כ, מזה נראה שדין שותפות שכ"א משתמש בדבר כל זמן שלא יקפח החלק של השותפים, ויסוד זה מבואר גם בחזו"א ב"ב סי' י' סק"ד לגבי פתיחת חלון לחצר השותפין, שאין השותפים יכולים לעכב כשאין להם היזק, אפילו באופן שבחצר חבירו יכול לעכב עליו, שהרי רשאי להשתמש בשותפות כשאין השותפות מקופחת מחמת תשמישו.

וגם סברא זו יש מקום לדחות שהרשב"א והחזו"א כתבו זה רק ללקיחת שימוש שזהו זכות השותפות להשתמש בדבר שאין מפריע לאחרים אבל לקיחת דבר לגמרי מחלק השותפין לא מצינו, וגם בזה י"ל כנ"ל שכאן אינו לוקח הקרקע לעצמו רק משתמש בו.

ואם השכנים תובעים לעשות חלוקת ימים באופן שבזמן שהמקום יהיה שלהם ישאר המקום ריק, תלוי במחלוקת הבעל המאור והרמב"ן בפרק גט פשוט בכ"ב דף עט [מדפי הרי"ף] שלדעת הבעל המאור עושין חלוקת ימים ולהרמב"ן אין עושים חלוקת ימים באופן זה, ומספק א"א להוציא מהבונה.

ע"ז הראנ"ח שמשלם לו רק שכר הקרקע ולא שכר הבנין, שכ"ז שאינו משלם לו עבורן שייך להיורד ולא יפרע רק מה שהיה שוה הקרקע להשכיר קודם הבנין שהוא דבר מועט, וא"כ גם בנידו"ד יהא הדין שישלם מה ששוה הקרקע לפני הבניה, ואין חייב למסור השבח להבעלים ככל יורד כיון שהבעלים לא היו יכולים להשכירו, מ"מ מפשטות דברי הרשב"א משמע שהיה יכול לדור בו בחינם וכמו בזיתים לולא טעם דנטיעת ירקות.

חפר ובנה תחת חצירו

ויש עוד אופן המצוי במי שדר בקומת קרקע וחופר תחת חצירו קומה נוספת, וזה וודאי שהחלל שייך לכל השכנים המשותפים בבנין, ומ"מ כל השכנים אין להם שום גישה למיקום החלל, שגם אחרי שחפר בקרקע יכול להחזיר העפר שמושעבד לו לנטוע שם עצים ואין השכנים יכולים לצקת בטון בלא אפשרות זריעה ונטיעה ע"ג, וא"כ אין להם שום אפשרות לבנות שם. [לבד באופן שהחצר היה גבוה הרבה שיכולים לבנות למטה וישאר עפר הראוי לזריעה ונטיעה, ויהיה באופן שההשקעה שלהם סביר נגד ההוצאות שאם ההוצאות יתר על הרווח לא שייך לומר שיש להם אפשרות לבנות שם, שיש לדון בזה האם נאמר דכיון שלא היו יכולים לחפור את חצירו הרי הם כאינם יכולים להשתמש בו, ויהיה שבח החפירה להבונה ולא יוכלו לסלקו, או נאמר דמאחר שכבר חפר ואין כאן שבח ממשי עדיין, עכשיו הרי יש להם האפשרות לבנות]. ובזה יהיה הדין כנ"ל שכל שכירות המקום יחשב של הבונה וא"צ לשלם להם כלום.

היוצא לנו מזה שבאופן שאין להשכנים שום גישה למיקום החלל שייך הכל רק להבונה ואין השכנים יכולים לסלקו.

השכירו לאחרים

ואם השכיר הדירה או המחסן לאחרים: לשני הטעמים הראשונים הנ"ל דמידת סדום

נטעי הוה קטיני זורענא תחותיהו סילקא וירקא. ע"כ לשון הגמ'

ומבואר בגמ' דבר חדש, שאם יש לאדם זיתים בתוך שדה של חבירו באופן שאין בעל הקרקע מפיסד כלום שלא היה יכול לעשות בעצמו פעולה זו באופן סביר [אפי' שהיה יכול לשכור הרבה פועלים ולהביא עצים עם הגושים מ"מ הוצאה זו הוא הרבה יותר מהרווח] שייך הכל לבעל הזיתים, ובגמ' שנוטל בעל הקרקע חצי הוא רק משום שיש לו הפסד שהיה יכול ליטע ירקות משום הכי נוטל חצי.

ואין לחלק דשטף נהר זיתיו שאני שנעשה מעצמו אבל מי שבונה בידים אין לו זכות זה, שהרי הנמוק"י [דף נח מדפי הרי"ף] כתב: מדאמרינן הכא אי הוה נטענא מי לא הוי אכילנא דקרק הרשב"א ז"ל דמי שירד לחורבתו של חבירו שלא ברשות ובנאה לא מצי אמר כיון דמשום בנינא דידי חזיא למידר אדור בתוכה ואשתמש בה משום דא"ל מרי דארעא אי אנא בנינא מי לא הוה דיירנא הלכך נותן לו הוצאותיו ומסתלק עכ"ד.

מפורש בדברי הרשב"א דגם ביורד לתוך חורבתו שיכול לסלקו הוא רק משום שהוא עצמו היה יכול לבנותו, אבל באופן שלא היה בעל החורבה יכול לבנותו אינו יכול לסלק את הבונה משם אע"פ שמשתמש בקרקע של חבירו, ולפ"ז גם בנידון דידן באופן שאין השכנים יכולים להשתמש ולבנות שם אין יכולים להוציאו משם.

רק שיש לדון ביורד לחורבה אם צריך לחלוק עם בעל הקרקע, שבזיתים שגדלו בתוך שדה של חבירו הפרי גדל מהזית, והזית רק יונק מהקרקע והוי זה נהנה וזה לא חסר, אבל בחורבה הרי משתמש בקרקע עם הבנין ביחד, וא"כ נאמר שכוונת הרשב"א הוא שידור בבית וישלם לו שכירות על הקרקע ויהיה דינו כעין שכתב הראנ"ח ח"ב סי' ג' מובא ברעק"א סי' שעה ס"ז ביורד לשדה חבירו שכתב הרמ"א שנותן שכירות לבעל הקרקע עד שישלם לו הוצאותיו, וכתב

וזכות השותפות לכל השותפים היה יוצא דיש לחלק שכר השכירות בין כל השותפים, כיון שאין כאן מידת סדום, וכן זכות שותף לשימוש הוא רק במה שמשמש לעצמו אבל הרווח מהשותפות יש לו לחלק לכל השותפים בשוה, וכמבואר בנתי"מ סי' קעא סק"ב.

אבל לשני הטעמים האחרונים דמי השכירות הוא רק שלו וא"צ להתחלק עם שאר השכנים, דמדין חלוקת שותפות הרי זהו חלוקת השותפות ולכן הוא שלו, ולדין שטף נהר זיתיו הרי אין להם אפשרות להשתמש בו ולכן כל הרווח שלו.

כשיש להם גישה לחלל

אם השכנים יש להם אפשרות להשתמש בחלל, באופן ששייך שם טעם השלישי הנ"ל שיש לו מדין חלוקת השותפות וכגון שהוא נגד ביתו והוא לוקח חלק זה נגד כל החלקים ששאר השכנים לוקחים כמקובל וודאי הכל שייך להבונה וגם שכירות המקום שייך להבונה, [יש לדון בחלל שיש לו נגד המחסן שקנה אם נאמר שגם נגד חלק המחסן מקובל לבנות ויש לברר המנהג אם נאמר שהמנהג לחלק השותפות באופן זה].

ובאופן שאין שייך טעם הג' דהיינו בחלל שתחת חצירו ויש אפשרות להשכנים לבנות שם או על הגג וכד' אז וודאי יכולים השכנים לומר לו שהם שותפים בו ויעשו חלוקת זמנים או ישכירו והריוח של כל השותפין בשוה וישלמו לו הוצאותיו לפי חלקם.

ולגבי השנים שכבר דר שם בעצמו א"צ לשלם להם כלום אם לא מיחו בו כמבואר ברמ"א הנ"ל סי' קע"א ס"ח בשם הרשב"א ששותף שהשתמש בחלק השותפות א"צ לשלם להם שזה זכות השותף להשתמש בחלק השותפות כל זמן שאינו מקפח חלק השותפים.

השכירו לאחרים

ואם השכיר הבית לאחר וקיבל ממנו דמי שכירות, מה שקיבל עבור הקרקע וודאי

נמצא דלפי דברי הקצוה"ח כל השכירות צריך לחלק בין כל השותפים מתחילת הבניה, ולפי הרעק"א בשם הראנ"ח משלם להשותפים רק על דמי הקרקע שהוא דבר מועט ושאר השכירות יהיה שייך להבונה עד שישלמו לו הוצאותיו, ומשישלמו ההוצאות יהיה גם שבח הבנין להשותפים מכאן ולהבא.

ונראה לי שבנידון שלנו גם הקצוה"ח מודה שכל שבח הבנין שייך להבונה, שכל יורד לשדה חבירו ירד על דעת להשביח, שידוע שהשדה של חבירו ולבסוף יחזור לבעל הקרקע, אבל בנידון שלנו ברור לכל שלא בנאו בשביל השותפים, שכל בונה ברכוש המשותף ידוע שבנאו לעצמו, ואע"פ שמחויב למכור להם כל השבח שהוא ברשותם מ"מ אינו מחויב למכור להם קודם שישלמו לו הוצאותיו.

וכן יש לדון מה דין שבח הבנין משעה שמיחו בו ותבעו ממנו שיחזיר להם הבנין עד שישלמו הוצאותיו האם זכו כבר בשבח הבנין, ומסתבר כנ"ל שלא זכו בו עד שישלמו לו ההוצאות. ועיין בספר משכן

ההוצאות על ידי שישכור הקרקע, דמשמע מזה ששכירות הקרקע שייך לבעל הקרקע, אמנם אינו מבואר שם שכל דמי השכירות שייך לבעל הקרקע קודם ששילם ויכול להיות שרק לפי חלק הקרקע שייך לו ואת זה יטול היורד על תשלום ההוצאה וכשיגמר לשלם ההוצאה ע"י השכירות יהיה הכל לבעל הקרקע.

שלום (להרה"ג ר' שלום סגל) חלק ב' סימן ע"ב שהאריך בדין זה אם שבח הבנין שייך להיורד קודם ששילמו לו הבעלים את הוצאותיו, ואיני מאריך כאן דנתבאר שם הכל בארוכה, רק נוסיף נקודה דאף שנתבאר במהרה"ח אור זרוע ובמהרש"ם דבעל הקרקע יכול לומר להיורד דאינו רוצה לשלם לו הכסף מיד, רק שיכול ליקח כסף של

העולה לדינא

- א. באופן שזוכה בו מדין חלוקת שותפות כמבואר בנידון ג' [דהיינו כגון שהוא נגד ביתו והשכנים יש להם חלק נגד ביתם] וודאי כל הבניה שלו.
 - ב. באופן שאין לשאר השכנים גישה למקום בהשקעה סבירה יכול להשתמש בה בחינם וגם אם ישכירה לאחרים כל השכירות שלו, ומסתבר שגם דמי מקום החלל שלו.
 - ג. באופן שיש לשאר השכנים גישה למקום ואין לו בה חלק מדין חלוקת שותפות [כגון בניה על הגג או בחופר תחת חצירו] המקום שייך להשכנים והם משלמים לו מדין יורד נגד חלקם ויהיה הבניה לכל השותפים.
- ואם כבר דר בה כמה שנים א"צ לשלם השכירות לכל השנים דשותף יש לו זכות שימוש בחלק השותפים כ"ז שלא מיחו בו.
- ואם השכירו לאחרים וקיבל דמי השכירות מהם, הדמים שווה הקרקע בלא הבנין, צריך לחלק בין השכנים והוא דבר מועט. ולגבי דמי הבנין כל זמן שלא נתנו לו ההוצאות יש צד לומר שהוא תלוי במחלוקת הרעק"א והקצוה"ח אם דמי הבנין שייך להבונה, ומסתבר דבאופן זה לכו"ע דמי הבנין שייך להבונה. שהבונה לא רצה מעולם להקנות לו הבנין.
- ד. ויש להוסיף כאן שכ"ז מדובר שבנה בלא רשותם של השכנים, אבל אם נתנו לו רשות וודאי לא היה כוונתם שישאר הבעלות להשותפים ויוציאו את הבונה לאחר זמן, וא"כ המקום שייך לו וא"צ לשלם שוודאי נתכוונו בחינם מדלא תבעו המעות ולא דברו מזה וגם אפשר שהבונה לא היה משקיע בבניה באופן זה וודאי נתכוונו למתנה.



הרב אפרים פישל הלוי סגל

ברין הנחת חפצים על האילן בערב שבת ויו"ט

מעשה בקבוצה שיצאו לשבות שבתם מחוץ לשוב, והקימו להם אהלים למגוריהם, אמנם כדי לחסוך במקום בתוך האהלים ביקשו בערב שבת להניח חפצים ומאכלים [שכפי הנראה לא יצטרכו להם בשבת] על ענפי האילנות שמסביב, ויש לדון האם הדבר מותר או לא.

לשון רש"י הוא 'לישקליה מיניה, ונמצא משתמש במחובר', וכן 'דשקיל ומנח ליה ומשתמש באילן', וסתימת הלשון משמע שעצם נטילת הנר מעל האילן נחשבת לשימוש באילן, והיא בכלל הגזירה שגזרו חז"ל שלא להשתמש באילן שמא יבא לתלוש ממנו. וכן דקדק בראש יוסף (שבת שם) מלשון רש"י. וכן היא משמעות רש"י בערובין (לב: ד"ה והא), שאמרו בגמ' שאסור ליטול כיכר העירוב מן האילן בשבת, משום שהוא משתמש באילן, ופירש רש"י: 'זהא משתמש באילן, כי שקיל ליה', ולשון 'כי' משמע שעצם הנטילה מן האילן היא השימוש בו.

והדבר צריך ברור, דבשלמא הנחת חפץ על האילן שפיר יש להבין שנחשבת לשימוש באילן, שבהנחה הוא משתמש באילן כמדף לדבר זה, אך נטילה מן האילן מה שימוש יש בו. ויש לבאר, ששימושו של מדף או ארון הוא לא רק במה שמניחים בו חפצים, אלא השימוש בו הוא גם בנטילת החפצים שהונחו בו, שזהו תכלית שימושו להניח בו דברים וליטלם משם, ולכן לא רק הנחה על אילן נחשבת לשימוש אלא גם הנטילה ממנו נחשבת לשימוש בו.¹

מעם האיסור לדעת הרא"ש

ג. אמנם הרא"ש דעת אחרת עמו, דהנה כשם שגזרו חז"ל שלא להשתמש באילן בשבת

הגזירה שלא להניח נר על האילן בערב יו"ט

א. שנינו בגמרא (שבת מה:.) 'אמר רב, מניחין נר על גבי דקל בשבת ואין מניחין נר על גבי דקל ביום טוב', ופירש רש"י: מניחין נר, מבעוד יום. על גבי דקל, וידלק שם בשבת, דליכא למיחש לכשיכבה לישקליה מיניה ונמצא משתמש במחובר, דכיון דאקצייה לדבר האסור בין השמשות איתקצי לכולי יומא. ואין מניחין נר ביום טוב, דשקיל ומנח ליה, ומשתמש באילן. עכ"ל.

ונפסקו דינים אלו [האיסור בערב יו"ט וההיתר בערב שבת], ברמב"ם (שבת פ"ה הי"ז, יו"ט פ"ד ה"ה) ובשו"ע (סי' רע"ז ס"ד, סי' תקי"ד ס"ו), וז"ל המחבר בהל' שבת: 'מותר להניח נר של שבת מבע"י ע"ג אילן וידלק שם בשבת, דליכא למיחש דלכשיכבה לשקליה מיניה ונמצא משתמש במחובר, אבל אין מניחין נר של יום טוב ע"ג אילן, דשקיל ומנח ליה ונמצא משתמש באילן'.

מעם איסור הנטילה מן האילן

בשבת ויו"ט לדעת רש"י

ב. ומצאנו בראשונים ג' דרכים בטעם האיסור ליטול דבר מן האילן בשבת ויו"ט, שמחמתו הוסיפו וגזרו שלא ליתן עליו הנר מעיו"ט שמא יטלנו:

1 וכע"ז ביאר בשבט הלוי (ח"ז סי' מ"ד) בדעת ראשונים זו: 'כיון שהניח הנר מדעתו ורצונו על האילן עד שיצטרך לו, א"כ לקיחת הנר הוא גמר השתמשות במה שהיה מונח עליו לדעת', ועפ"ז חידש קולא גדולה בהלכה [בצירוף עוד סברות, עיי"ש], במי שהרוח העיפה טליתו על האילן, שיש להתיר להסיר הטלית מהאילן בשבת, משום שרק נטילה לאחר הנחה מדעת על האילן נחשבת כגמר שימוש ההנחה שם, שהרי לשם כך הניח שם - שיהיה מוכן לו ליטלו משם כשיצטרך לו, אך נטילת דבר שלא הונח מדעתו על האילן אינה נחשבת כשימוש. וראה להלן (הערה ה') מה שכתבנו להעיר על דבריו.

הרא"ש לענין הנחת דבר על האילן בשבת, האם גם ההנחה אסורה מאותו טעם שאסור הנטילה - שמא יעלה על האילן כדי להניח עליו החפץ, או שמא רק על הנטילה גזרו ולא על ההנחה.

והנה המג"א (סי' של"ו סק"ב, וע"ע סי' תקי"ד סקט"ז), הביין בפשיטות שכוונת הרא"ש ללמד נפק"מ להלכה בדבריו, וביאר המחזה"ש שהביין כך משום 'דהרא"ש אינו פרשן, כי אם פוסק, ואינו כותב כי אם מה דנפקא מינה לדינא', וכתב המג"א שהנפק"מ היא באופן שהדבר מונח על האילן במקום נמוך עד גובה י' טפחים, שבזה לא שייך החשש שמא יעלה לאילן כדי ליטלו שאין לו שום סיבה לעשות כן, שאם יש איסור בעצם הנטילה מן האילן משום שנחשב כשימוש, א"כ גם בכה"ג יהא אסור ליטלו משם, ומשום הכי כתב הרא"ש שאין הנטילה נחשבת כשימוש, והאיסור הוא רק מחמת החשש שמא יעלה על האילן, וממילא בכה"ג שלא קיים חשש זה מותר ליטול.

אך שוב הוכיח המג"א מב' מקורות שיש איסור נטילה מן האילן אף כשמונח במקום נמוך, ולכן הסיק שבהכרח יש לדחוק שבאמת אין נפק"מ להלכה בטעמו של הרא"ש, דלעולם גזרו על נטילה מן האילן אף היכא שאין חשש שיעלה עליו, משום לא פלוג. וע"ע במג"א סי' תקי"ד (סקט"ז) מש"כ בזה. אמנם יעויין באגלי טל (מלאכת קוצר סעיף כ"ד אות ה') שביאר נפק"מ למעשה עפ"י דרך הרא"ש.

אך לענין איסור הנחה על האילן אין ברור מדברי המג"א האם יש נפק"מ בדברי הרא"ש, ויבואר להלן בעז"ה (אות י"ב).

ויו"ט, כך גם גזרו שלא להשתמש בבהמה בשבת ויו"ט, ואעפ"כ נתבאר שמותר ליתן מרדעת ע"ג החמור בשבת, וכן מותר לקשור חבל בצואר הבהמה, והבין הרא"ש שיש ללמוד מכך שכשם שהנחת דבר על הבהמה אינה נחשבת כשימוש כך גם הנחת דבר על האילן אינה נחשבת לשימוש, ולכן כתב (שבת פ"ה סו"ס ב'): 'ומכאן יש לדקדק, הא דאין נותנין נר על גבי דקל ביום טוב (לעיל מה). לא בשביל שיהא נקרא משתמש במחובר אם נוטלו משם, אלא גזרינן שמא יעלה באילן כדי ליטלו, דלא אמרו חכמים אלא אין עולין על גבי בהמה ואין עולין על גבי אילן ביום טוב' [ולא אמרו 'אין מניחים ונוטלים'].

והנה ראיית הרא"ש היא מהא דמותר 'להניח' ע"ג בהמה בשבת, ומכך למד שמותר 'ליטול' מן האילן, והיינו משום שפשוט שאם 'הנחה' על אילן אינה נחשבת לשימוש בו, כ"ש שה'נטילה' ממנו אינה נחשבת כך, אך לא הזכיר הרא"ש דין הנחה על האילן, משום שבאמת לא הוזכר בש"ס להדיא שאסור להניח דבר על האילן בשבת, ורק איסור נטילה ממנו נזכר - בגזירה זו דהנחת נר על האילן מעיו"ט, שמא יטלנו ממנו ביו"ט, ועל כך הוצרך הרא"ש לבאר שאין האיסור בעצם הנטילה, כיון שאינה נחשבת לשימוש באילן, אלא היא גזירה שמא יעלה באילן ליטול.²

ד. ויש לברר ב' דברים בדעת הרא"ש: א. האם יש נפק"מ להלכה לענין איסור נטילה מן האילן בשבת ויו"ט, לאחר שביאר שאין האיסור בעצם הנטילה אלא היא גזירה חדשה שמא יעלה על האילן, או שמא אין נפק"מ לדין אלא בטעם. ב. האיק סובר

2 וראיתי דבר פלא בספר 'גליוני קודש' (לרבי משה יצחק אביגדור משקלאב, בעל פרדס רימונים על הל' נדה, נדפס ע"י נכדיו בנויארק תרס"ט, ומשם הובא בילקוט מפרשים בשו"ע מהדור הדרת קודש, סי' של"ו ס"א) שכתב שבכוונה דקדק וכתב הרא"ש דבריו לענין נטילה' מן האילן, שהיא אינה נחשבת לשימוש, וכל איסורה הוא רק מחשש שמא יעלה על האילן, אך לענין 'הנחת' חפץ על האילן מורה הרא"ש שעצם ההנחה נחשבת לשימוש ואסורה מעיקר הדין, ובוזה יישב קושיות המג"א (שם סק"ב) על שיטת הרא"ש. והדברים מופלאים מאוד, שהרי כל הוכחת הרא"ש לדין אילן מדין בהמה הוא מהא דמותר להניח מרדעת על החמור בשבת, ועל כן ברור שכוונת הרא"ש שבין הנחה על האילן ובין נטילה ממנו אינה נחשבת לשימוש, וכפי שהבין המג"א, ומה שנקט הרא"ש רק הא דנטילה מן האילן הוא מטעם שכתבנו למעלה, ועצ"ג.

מַעַם הַאיסור לְדַעַת הַרִיטב"א

ה. דעה שלישית מצאנו בזה בריטב"א (ערובין לב: ד"ה ואיכא דקשיא), שגם הוא הבין כהרא"ש שאין הנטילה עצמה נחשבת לשימוש באילן, ולכן פירש שטעם האיסור הוא משום ד'זמנין דכי שקיל ליה נותן גופו על האילן והוא משתמש בו'. ולפי"ז היא גזירה רחוקה ד'זמנין' נשען על האילן גזרו על הנטילה, ואמנם המשנ"ב (סי' של"ו סק"ב) העתיקו בלשון זה: 'דבקה יבא עי"ז להשען עליו או על אחד מענפיו'.

ויש לציין, דהנה בביה"ל (סו"ס של"ו) כתב עפ"י הגמ' והראשונים, שכל האיסור להישען בשבת על אילן הוא דווקא בנשען עליו בכל כוחו, וחדושו הוא שחששו בנוטל חפץ מהאילן שישען עליו בכל כוחו.

וביותר, שהרי המג"א (שם סקט"ו) הביא מהיש"ש, שהאיסור להשען על אילן הוא רק בתש ולא בבריא, ונחלקו הפוסקים בכוונת הדברים, שהמחה"ש והפמ"ג נקטו שהחילוק הוא באדם הנשען, שאם הוא בריא אינו סומך עליו אלא מעט, וזה אינו בכלל שימוש כנ"ל, ורק אדם תש נשען בכל כוחו. וכפירוש זה נקט המשנ"ב (סי' ס"ג).

אמנם השו"ע הרב (סכ"א במוסגר) פירש שהכוונה על האילן, שבאילן בריא שאינו מתנדנד כשנשענים עליו מותר להשען עליו [אף בכל כוחו], ורק באילן תש שמתנדנד כשנשענים עליו אסור. ובביה"ל (שם) הביאו, והוסיף שכן פירש גם בחיי"א, אך כתב דאישתמט מהם שבירושלמי מפורש שתלוי באדם ולא באילן, ואם האדם הוא תש שנשען בכל כוחו אסור אף באילן בריא, שעצם הסמיכה נחשבת לשימוש באילן אף שאינו מגידו כלל.

ומעתה, לדברי הריטב"א שכל האיסור ליטול דבר מן האילן הוא משם חשש השענות עליו, א"כ אדם בריא - לשיטת המשנ"ב ודעימיה, מותר לו ליטול דבר מן האילן, שהרי אף אם ישען על האילן לא יעבור על שום איסור, ופשוט שאין לטעון

שהדבר אסור משום לא פלוג רבנן בין אדם בריא לתש לענין איסור נטילה מן האילן, שהרי לענין עצם איסור ההישענות לא אמרינן הכי, אלא מתירים לאדם בריא להשען על אילן, וא"כ פשוט וברור שנתיר לו ליטול דבר מן האילן שכל האיסור הוא רק משום חשש השענות.

וכמו כן לשיטת השו"ע הרב ודעימיה, היא מותר ליטול חפצים מאילן בריא, שהרי מותר להשען עליו. וכמו כן היא מותר להניח נר בעי"ט על אילן בריא, כיון שהנטילה ממנו מותרת.

וכיון שסתמו הפוסקים ואסרו על כל אדם להניח נר על אילן בעי"ט על כל אילן שהוא, א"כ בהכרח שלא נקטו הפוסקים כטעמו של הריטב"א באיסור נטילת חפץ מן האילן. ובדעת הריטב"א לכאורה י"ל דס"ל שאיסור ההישענות הוא בכל אדם ובכל אילן, שהרי אמרו בסתם שאסור להניח נר על גבי אילן בעי"ט, [וכן אמרו שלחכמים החולקים על רבי, ואסרו שבות ביה"ש, עירוב המונח על אילן אינו עירוב, ראה להלן אות ט"ז], ולא חילקו.

דַעַת הַפּוֹסְקִים בַּמַּעַם הַאיסור

ו. והנה בלשון השו"ע יש לדקדק כאילו דרך נקט, שבהל' שבת כתב: 'מותר להניח נר של שבת מבע"י ע"ג אילן וידלק שם בשבת דליכא למיחש דלכשיכבה לשקליה מיניה ונמצא משתמש במחובר, אבל אין מניחין נר של יום טוב ע"ג אילן, דשקיל ומנח ליה ונמצא משתמש באילן'. ומשמעות הדברים היא שעצם הנטילה היא שימוש באילן, ולא שחששו שבעת הנטילה יבא לשימוש אחר באילן. אמנם בהל' יו"ט כתב: 'אין נותנין נר על גבי אילן מעי"ט, דחיישינן שמא יבא להשתמש באילן', ודקדק המג"א (סקט"ז) מהלשון 'שמא יבא להשתמש', ולא 'שמא יבא ליטלו מהאילן', וכתב: 'כיון למ"ש הרא"ש, דאף אם יטלנו משם לא נקרא משתמש באילן, אלא גזירה שמא יעלה באילן כדי ליטלו'. ולפלא שלא העיר המג"א

וביותר יש להפלא על המשנ"ב, שהרי נתבאר לעיל (סוף אות ה') שלדברי הריטב"א לא שייך לאסור לאדם בריא [עפ"י פירוש המשנ"ב] ליטול חפץ מאילן, שהרי לאדם כזה מותר להשען על האילן, וא"כ המשנ"ב שסתם לאסור לכל אדם ליטול מן האילן, האיך יכול לפרש טעם איסור הנטילה כהריטב"א, וצ"ע.

לסיכום: נתבאר בגמ' ופוסקים שאסור בערב יו"ט להניח נר דולק על אילן שידלק שם ביו"ט, מחשש שיטלו משם באמצע יו"ט, ויכשל באיסור נטילת חפץ מן האילן ביו"ט, ונאמרו ג' דרכים בראשונים בהסבר האיסור ליטול דבר מן האילן: א. עצם הנטילה נחשבת כשימוש באילן. ב. אסרו הנטילה מחשש שמא יעלה על האילן כדי ליטול. ג. אסרו הנטילה מחשש שישען על האילן בעת הנטילה.

גדר הגזירה

ז. ויש לדון בשורש גזירה זו, האם היא גזירה כללית בכל דבר שאינו מוקצה, שאסור להניחו בערב שבת על האילן שמא יצטרך לו באמצע שבת ויטלנו משם, או שמא היא גזירה מיוחדת ב'נר'.

והנה באמת גזירה זו היא 'גזירה לגזירה', שהרי כל החשש הוא שמא יטול הנר מהאילן ביו"ט, שהיא עצמה גזירה דרבנן שלא להשתמש באילן בשבת ויו"ט - שמא יתלוש ויעבור על מלאכת 'קוצר'. ובפרט לדעת הרא"ש שנטילה מהאילן אינה בכלל שימוש באילן, אלא הגזירה היא שמא כשיטול מן הנר יעלה על האילן ויעבור על איסור שימוש באילן, ולפי זה היא 'גזירה לגזירה לגזירה' (עיין במג"א סי' תקי"ד סקט"ו, שנתקשה בזה, ועיי"ש בא"ר ועוד מפרשים מש"כ בזה), וכמו כן לדעת הריטב"א הנ"ל. אלא שלפעמים מצינו שגזרו כן חז"ל, אך כיון שזו גזירה רחוקה אפשר שאין לנו אלא מה שמצינו שגזרו והיינו דווקא ב'נר', ולא בשאר דבר.

שבהל' שבת משמע מלשון השו"ע שעצם הנטילה היא השימוש באילן. אכן במשנ"ב (סקל"ו) נקט כהחמד משה וא"ר שאין כאן סתירה בדעת המחבר, וכוונתו היא 'שמא יבא להשתמש' - בעצם הנטילה מהאילן, שהיא נחשבת ל'שימוש' באילן.

ובשו"ע הרב מצאנו בזה סתירה, שבהל' שבת כתב: 'אין מניחין נר של יום טוב דולק על האילן אפילו מבעוד יום גזרה שמא יעלה באילן ביום טוב ליטול ממנו הנר' וכו', והיינו כטעם הרא"ש, ובהל' יו"ט כתב: 'גזרה שמא יטלנו מעל גבי האילן לכשיכבה ביום טוב ונמצא משתמש במחובר לקרקע ביום טוב', ומשמע שעצם הנטילה היא שימוש באילן.

ועוד יותר העיר בתלה"ד (סי' רע"ז סק"ז), שבמקור איסור שימוש באילן (סי' של"ו ס"א) כתב המחבר: 'אין עולים באילן, בין לח בין יבש, ואין נתלים בו ואין משתמשין במחובר לקרקע כלל', ובשו"ע הרב הוסיף להסביר מה הכוונה 'ואין משתמשין... כלל', דהיינו 'כגון להניח עליו חפץ או ליטלו ממנו או לקשור בו בהמה'. ומפורש בדבריו שהנחה ונטילה מן האילן היא בכלל שימוש באילן, וכטעם הא' דלעיל, ותמוה א"כ מדוע הוצרך השועה"ר בסי' רע"ז להסביר שטעם האיסור להניח נר על האילן בעיו"ט הוא משום שמא יעלה על האילן כדי ליטלו. והניח בצ"ע.

וגם בדברי המשנ"ב יש להתקשות, שגם הוא (סק"ג) העתיק דברי השוע"ר (בשם 'אחרונים') בהסבר דברי המחבר 'ואין משתמשין... כלל', דהיינו 'כגון להניח חפץ על אילן או להוריד איזה דבר מאילן או לקשור בו בהמה וכיוצא בזה', [וכן משמעות דבריו בסי' תקי"ד (סקל"ו) שעצם הנטילה נחשבת לשימוש]. ומאידך על הא דמבואר ברמ"א בהמשך הסעיף שאסור ליטול חפץ מהאילן (סקי"ב) הביא המשנ"ב דברי הריטב"א שאין הנטילה עצמה שימוש אלא טעם האיסור הוא 'משום דבקל יבוא עי"ז להשען עליו או על אחד מענפיו'.

בשבת ויו"ט, קשה לומר שזו גזירה מיוחדת בנר על אף כל החידוש שבה. וגם אין לדייק שהגזירה היא דווקא בנר - מהא דנקט רב הלכה זו גבי נר, דאפשר דנקט זאת מחמת החידוש שבדבר, שבהלכה זו מצינו שיו"ט חמור משבת. וכן הפוסקים שהביאו הלכה זו רק לגבי נר הלכו בעקבות הגמרא.

אך באמת עדיין יש לדקדק על הפוסקים, שאם אכן כן הוא בשאר דברים מדוע לא טרחו הפוסקים לבאר לנו זאת, והניחו דין זה בין דיני הדלקת הנר ולא בין דיני שימוש באילן, ולא הוסיפו המחבר והבאים אחריו [עד המשנ"ב] לכל הפחות התיבות 'נר וכיוצא בו'. ובפרט שכפי סתימת הדברים נראה שגזירה זו שייכת למעשה רק ביו"ט ולא בשבת, ואם הגזירה היא גם בכלים אחרים הרי שפיר שייכת אף בשבת בכל הכלים שאינם מוקצים.

דברי המשנ"ב והאגלי מל שהגזירה בכל הכלים

ח. אכן המשנ"ב, הגם שלא עסק בנידון הנחת שאר דברים על האילן במקומות שנוכחה הלכה זו של הנחת נר על אילן, אמנם בסיו"ש של"ו שנפסק שאסור להוריד חפצים מהאילן בשבת, כתב (סקי"ב): 'ודע דאעפ"כ אסור להניח בע"ש על האילן כלים המותרים לו להשתמש בשבת, דמתוך שהוא

ומלבד זאת, הרי עצם הגזירה מחודשת מאוד, שמדוע נחשוש שישכח האדם מאיסור נטילת חפץ מהאילן בשבת, ולא מצינו גזירה כעין זו [ומה שמצינו גזירת 'שמא יחתה' כשאדם מניח תבשיל על אש, היינו מפני שצריך להיות התבשיל מוכן, ולהוט הוא למהר בישולו. וכן גזירת 'שמא יטה' חששו שיעשה כן דרך התעמקותו בקריאה או בשאר דבר הצריך עיון רב], שהרי לא אסרו לאדם להניח סביבותיו מערב שבת כלים שעושים בהם מלאכה, ולא חששו שיכשל לעשות בהם מלאכה. וכן לא אסרו על האדם לשהות בשבת בין חפצי מוקצה, ולא גזרו שמא ישכח איסור מוקצה ויזיז ממקומם, וכאן אסרו להניח בע"ש שמא יכשל בו בשבת.

וביותר, שאדרבה, בגזירה זו עצמה של הנחת נר על האילן נתבאר, שחפץ מוקצה מותר להניח על האילן, כיון שהאדם בודל ממנו מחמת איסור שבת לא יבא ליטלו מן האילן בשבת, ותמוה, מדוע חששו שישכח הדין שאסור להוריד מהאילן בשבת, ולא חששו שישכח הדין שאסור לטלטל מוקצה.³ וכל זה מלמד שגזירה זו מחודשת מאוד, וכיון שחידוש הוא אפשר שאין לך אלא חידושו - בנר בלבד.

אמנם אם אין שום סברא לחלק בין 'נר' לשאר דבר שאינו מוקצה וראוי לשימוש

3 והנה ברמב"ן (מלחמות ה' פסחים יח): מבואר שפרי תלוש שהיה מונח על ענפי האילן ביה"ש של כניסת השבת, אף אם באמצע שבת נפל מן האילן, הרי לדעת ר' יהודה דקיי"ל כוותיה הרי הוא מוקצה כל השבת, שהרי ביה"ש לא היה יכול ליטלו מהאילן - מחמת איסור השתמשות באילן, וממילא הוקצה לכל השבת. ובמנחת פיתים (על השו"ע סי' שכ"ב בהוספות) תמה על הרמב"ן, שהרי הוא עצמו כתב (מלחמות ה' ביצה יט: ד"ה אמר הכותב, והובא להלכה במג"א סי' תקי"ח סקי"ד), שכל דבר שהיה מוכן בכניסת השבת ורק סיבה חיצונית מנעה שימוש בו בזמן זה, אינו מוקצה כל השבת. עיי"ש מה שהביא בזה.

ולכאורה יש לתמוה על דברי הרמב"ן, שהרי נתבאר בגמ' כאן שבע"ש מותר להניח נר על אילן כיון שאין חשש שמא יטלנו אחר שיכבה כיון שהוא מוקצה, ורק ביו"ט שאינו מוקצה חיישינו, ואם כל דבר שהיה מונח על האילן בכניסת היום הרי הוא מוקצה לכל היום, הרי גם ביו"ט הנר מוקצה ממש כמו בשבת, ומה לי אם הוא מוקצה מחמת שביה"ש היה בסיס לשלהבת, או שהוא מוקצה מחמת שהיה אסור ליטלו מהאילן. ובהכרח מפורש בגמ' כאן שאינו מוקצה לכל השבת מחמת כן, וכדברי המנחת פיתים.

אמנם באמת יש לדחות, שכיון שהחשש הוא שישכח האדם מהאיסור ליטול חפץ מהאילן בשבת [שידעו חז"ל שאיסור זה קל יותר בעינינו בגמ' ועלול להשתכח יותר מאשר איסור מוקצה], א"כ לא יזכור גם שמה שמונח על האילן ביה"ש נעשה מוקצה לכל השבת, שהרי הטעם שהוא מוקצה הוא מחמת איסור הנטילה בשבת, שאותו אינו זוכר כעת. ועדיין צ"ע, שקשה לחלק בין דיני המוקצה.

כמיותרים, שזה לשונו: 'אין מניחין נר של יום טוב דולק על האילן' (רע"ז ס"ז), 'אסור להניח נר דולק על גבי אילן אפילו מערב יום טוב, אם רוצה להניחו דולק שם עד הלילה' (תקי"ד סט"ז), ולכאורה בא ללמדנו בתוספת תיבות אלו, שכל האיסור הוא דווקא בהנחת נר דולק, אך אם בא להניח על האילן נר כבוי [לאיחסון בעלמא] אין בזה שום איסור, והיינו מפני שכל האיסור הוא דווקא בנר דולק שחששו שאחר שיכבה יסלקנו [כהסבר התה"ד], משא"כ נר כבוי דליכא חשש זה הרי הוא כשאר הכלים שלא גזרו בהם גזירה זו. [ואין לדקדק איפכא מהמחבר שלא כתב תיבת 'הדולק', שהרי דקדק וכתב 'נר של יו"ט' והיינו שהדליקוהו ליו"ט, שאילו הוא כבוי במה הוא 'של יו"ט'. אכן הרב אף שכתב תיבות 'של יו"ט' טרח והוסיף 'הדולק'].

תמיהה על דברי התהילה לדוד

י. אמנם לכאורה הסברו של התה"ד מדוע הגזירה דווקא בנר הדולק, נסתר מדברי הגמרא בסוגיא שם, דדייקינן מהא דאסור רב הנחת נר על האילן רק בערב יו"ט אך בערב שבת התיר, דס"ל כשיטת ר' יהודה ב'מוקצה', ולכן בשבת אין חשש שיטלנו מהאילן לאחר שיכבה, כיון שלדעת ר' יהודה כיון דאיתקצאי הנר ביה"ש כשדלק נשאר מוקצה לכל השבת, דאילו לשיטת ר' שמעון שנו שכתב אינו מוקצה, גם בע"ש יש לאסור הנחת הנר על האילן, שמא יטלטלו לאחר שיכבה ויסור ממנו איסור מוקצה.

והנה בפשטות נקטינן דגם ר"ש דלית ליה 'מוקצה' אית ליה 'גזירת כלים' [כן כתבו התוס' (שבת לו. ד"ה הא) ועוד ראשונים, וכן הוכיח הב"י ריש סי' ש"י], ולפיכך גם לדידיה כלי שמלאכתו לאיסור מותר בטלטול רק לצורך גופו ומקומו, ולדעת רוב הראשונים נר' [דהיינו פמוט שמדליקים בו] הוא כלי שמלא"א, כיון שמשמש להדלקה שהיא מלאכת איסור, וא"כ תמוה, מדוע

משתמש בהם אתי להורידם מן האילן בשבת, וכדלעיל בסימן רע"ז, הרי שהעתיק בפשיטות הלכה זו שנשנתה (בסי' רע"ז) גבי נר ביו"ט, לענין כל 'כלים המותרים לו להשתמש בשבת'.

וכמו כן מבואר בדברי האגלי טל, וז"ל (מלאכת קוצר אות כ"ד): 'ואף להניח מע"ש שישאר מונח שם בשבת, אם הוא חפץ שמותר לטלטלו ואין בו איסור מוקצה, אסור, גזירה שמא יטלנו'. הרי שכלל כל חפצי היתר בכלל גזירה זו.

דקדוק בלשונות שו"ע הרב שהגזירה

דווקא בנר - והסבר התהילה לדוד

בטעם הדבר

ט. אמנם התהילה לדוד (סי' רע"ז אות ז') דקדק בלשון השו"ע הרב (סי' תקי"ד סט"ז) שכתב בטעם האיסור להניח הנר על האילן בערב יו"ט, 'גזרה שמא יטלנו מעל גבי האילן לכשיכבה ביום טוב', ותמה התה"ד, מדוע נקט 'לכשיכבה', והלא יש לחשוש גם לטלטולו בעודו דולק, שהרי נר אינו מוקצה ביו"ט גם בשעה שהוא דולק. וכתב התה"ד לבאר, שגזירה זו לא הייתה בכל מיני כלים, ולכן גם בנר הדולק לא גזרו שמא יטלטלו בעודו דולק, אלא הגזירה היא רק מחמת חשש פיגוי הנר מהאילן לאחר שיכבה, מכיון שהדרך לפנות הנר לאחר גמר שימוש, וזה הטעם שאסרו להניחו דולק על האילן כדי להאיר סביבותיו, דחיישינן שכשיכבה ינהג כדרכו בכל ימות השבוע ויפנהו מהאילן, משא"כ שאר כלים או מאכלים שאין זמן מסויים לפנותם אינם בכלל גזירה זו, וכשם שבנר עצמו אין גזירה שיטלטלו כשהוא דולק.

וחשבתי להוסיף עוד דקדוק בלשונו הזהב של שו"ע הרב, שהנה לשון המחבר הוא: 'אין מניחין נר של יום טוב ע"ג אילן' (רע"ז ס"ד), 'אין נותנין נר על גבי אילן מערב יו"ט' (תקי"ד ס"ו). אמנם השו"ע הרב בב' המקומות הוסיף בזה דברים הנראים

הוכחה מדבריי הרא"ש שהאיסור הוא רק בנר

יא. והנה התהלך הוסיף להוכיח כדבריו גם מדבריי הרא"ש שהובאו לעיל (אות ג'), וז"ל התלה"ד: 'שקשה להרא"ש ז"ל, שכתב דלהניח וליטול אין בו משום משתמש במחובר, דמאי נ"מ בזה, הא אכתי אסור להניח מע"ש ומעיו"ט גזירה שמא יעלה באילן, וכ"ש בשבת ויו"ט דאסור [להניח על האילן חפצים, מאותו חשש שמא יבא לעלות על האילן כדי ליטלו משם], אבל למאי דאמינא אתי שפיר, דדווקא בנר וכותיה שדרכו ליטול כשכבה אסור, אבל בשאר חפצים שרי, ולא גזרינן שמא יטלם, ולכן לדעת הרא"ש ז"ל שאין בו - [בהנחה על האילן] משום שימוש במחובר, אפילו בשבת ויו"ט שרי' [להניח על האילן שאר חפצים מלבד נר ביו"ט, שאין חשש שמא יבא ליטול].

ולא זכיתי להבין דבריו, שאמנם אין לדחותם בטענה שמא הרא"ש לא התכוין ללמד נפק"מ לדינא רק ללמד טעם הדבר, שהרי כבר הבאנו לעיל (אות ד') מהמג"א שגם הוא הבין שהרא"ש נתכוין ללמדנו נפק"מ לדינא, כיון שהוא פוסק ולא פרשן. אך התמיהה היא שלא מצאנו ברא"ש כלל שיכתוב 'דלהניח וליטול אין בו משום משתמש במחובר', שאז נוכל לדקדק מה נפק"מ בזה, ולא נזכר בלשון הרא"ש אלא שמה שאמרו שאסור להניח נר מעיו"ט מחשש שמא יטול הוא רק משום חשש שמא יעלה על האילן ליטלו, אך אין בנטילה עצמה משום שימוש באילן, אך לא הזכיר הרא"ש כלל היתר הנחה על האילן, וכבר ביארנו לעיל (אות ג') שאכן מקור סברת הרא"ש שאין הנטילה נחשבת כשימוש נלמדת מהא דאין הנחה על בהמה נחשבת כשימוש, מ"מ בדווקא נקט הרא"ש רק ענין הנטילה ולא ההנחה, משום שלא הוזכר בשום מקום להדיא שאסור להניח על האילן בשבת ויו"ט. וא"כ מנלן לדייק מהרא"ש

אמרו דאילו סבר רב כר"ש היה אוסר להניח נר על האילן בע"ש, דמאי חששא איכא, והלא גם לר"ש דלית ליה שהנר הוא מוקצה גמור כל השבת מחמת מיגו דאיתקצאי, הרי עדיין אסור בסתם טלטול אף לאחר שיכבה, משום גזירת כלים, והרי לא חששו שיכבה האדם מאיסור מוקצה, כמתבאר לפי דעת ר' יהודה. ורק ביו"ט שנר הוא כלי שמלאכתו להיתר ומותר בכל טלטול, אז חששו שיפנהו לאחר שיכבה.

אלא בהכרח יש לפרש שלר"ש החשש הוא שמא לאחר שיכבה הנר יצטרך להשתמש בנר שימוש המותר בשבת, ויבא להורידו מהאילן לצורך כך [כלומר, שיטלטל הנר לצורך גופו, ד'לצורך מקומו' לא שייך, שהרי האילן אסור בשימוש בשבת], אך לצורך פינויו ממקומו לאחר גמר השימוש בו כדי שלא יתקלקל או יגנב [דהיינו 'מחמה לצל'] הרי אסור מטעם גזירת כלים, וא"כ לא א"ש פירושו של התלה"ד שכל האיסור בהנחת הנר על האילן הוא מחשש שיפנהו כפי שהוא רגיל כל ימות השבוע, שהרי לא חששו שיכבה מאיסור מוקצה, וכפי שלא חששו לדעת ר' יהודה הסובר שהנר מוקצה גמור, הכי נמי אין לחשוש לדעת ר' שמעון שיכבה מדין מוקצה דכלי שמלאכתו לאיסור.

ופירושו של התלה"ד לא א"ש אלא לדעת התור"ד (שבת קכג:), דס"ל שר"ש מתיר טלטול כלי שמל"א לכל צורך [ויש מדייקים כן גם בדעת רש"י]. וכן א"ש לדעת הרשב"א ודעימיה הסוברים ש'נר' דינו ככלי שמלאכתו להיתר, כיון שאין המלאכה נעשית בו עצמו ורק מדליקים בתוכו, דלדידהו יש לפרש החשש שיפנה הנר לאחר כיבוי. וא"כ לפי מה דקיי"ל להלכה (עיין מג"א סי' רע"ט סק"ט וסי' ש"י סק"ה, אמנם ראה רעק"א שם ושם) כדעת הראשונים שנר דינו ככלי שמל"א, לא א"ש פירושו של התלה"ד.

וכיון שאין לנו סברא לחלק בין נר לשאר דברים, חזר הדין שלכאורה גזירה זו קיימת בכל דבר, ולא רק בנר.

גבוה, ועלול להכשל בעלייה על האילן. אך לגבי איסור הנחה, שהאדם בא בשבת לשאול קודם להנחה אם מותר לו להניח, הרי שפיר אפשר לומר לו שיכול להניח בלא שיעלה על האילן, ודו"ק.

ולסיכום דעת הרא"ש נמצא, שהתלה"ד הבין שיש לדקדק מדבריו שאין איסור הנחה על האילן בשבת ויו"ט, וא"כ בהכרח שמה ששינוי שאסור להניח נר מעיו"ט, היינו דווקא נר ולא שאר דברים. וקשה מנין דייק זאת. ואכן באג"ט הבין בפשיטות שלדעת הרא"ש אסור להניח כל חפץ שאינו מוקצה מחשש שמא יבא ליטלו.

הוכחה מדברי הכל-בו

שהאיסור הוא רק בנר

יג. ובהמשך דבריו מביא התלה"ד דברי בנו, שהוכיח מדברי הראשונים שאין גזירה זו של הנחה מע"ש על אילן קיימת בהנחת 'לחם' על האילן, שהב"י (סי' רע"ט) הביא שיש אומרים שאם הניח מעט לחם על הנר מע"ש יכול לטלטל הנר לאחר שכבה, כיון שהיה הנר בסיס גם ללחם ולא רק לשלהבת. והוסיף הב"י שהכל-בו כתב להוכיח דלא כדבריהם, מהא דהתירו להניח הנר על האילן בע"ש כיון שאין חשש שיסירונו באמצע שבת שהרי הוא מוקצה לכל השבת, ואם ע"י הנחת לחם על הנר מע"ש מותר לו לטלטל הנר לאחר שכבה, האיך מתירין לו להניח הנר על האילן, והלא עדיין יש לחשוש שיניח הנר על האילן עם לחם על גביו, ושוב יבא לטלטלו לאחר שיכבה, ובע"כ שאין הנחת הלחם על הנר מתירה לטלטלו לאחר שכבה. ובב"י דחה ראיה זו, דאפשר שבאמת לא התירו לו להניח על האילן אלא נר לחוד ולא עם לחם על גביו.

והנה אם גזרו על הנחת לחם על האילן מע"ש שמא יטלנו באמצע שבת, וכמו שגזרו על הנחת נר, נפלה הוכחת הכל-בו, שהלא הלחם מצד עצמו אסור בהנחה על האילן, וממילא פשוט שמה שהתירו להניח נר על האילן בע"ש הוא רק כשהוא בלא לחם על

שאינן איסור להניח על האילן בשבת ויו"ט שאר חפצים [מלבד נר ביו"ט], והלא שמא אסור הדבר מאותו טעם שנאסר להניח נר בערב יו"ט - שמא יבא ליטלו מן האילן בשבת ויו"ט, וכדי ליטלו יעלה על האילן. וצ"ג.

יב. ולעצם הדבר, מבואר מדברי התלה"ד שאף לאחר הסבר הרא"ש שהנטילה אסורה מן האילן בשבת מחשש שמא יעלה כדי ליטלו, מ"מ הנחה על האילן אינה אסורה מטעם זה, וכל מה שיש לאסור נתינה על האילן הוא רק מחשש שמא יבא ליטלו, ולמסקנת התלה"ד שרק בנר חששו כן, ממילא מותר באמת לדעת הרא"ש להניח חפצים על האילן בשבת ויו"ט [מלבד נר ביו"ט, דכ"ש הוא מהאיסור להניחו בערב יו"ט]. כיון שאין זה נחשב לשימוש באילן. וכמו כן הבין באג"ט (מלאכת קוצר סעיף כ"ד אות ה' ואילן) בדעת הרא"ש, [אמנם חידש שיש לאסור הדבר משום ביטול כלי מהיכנו, שהרי בהנחה על האילן בטל שימוש הכלי, מחמת האיסור ליטלו משם]. עיי"ש. וכמו כן יש לדקדק בדברי פוסקים נוספים. ויש לדקדק בטעם הדבר, דמה מקום יש לחלק בין הנחה לנטילה.

ואולי י"ל, דהנה כבר העיר המג"א (הובא לעיל אות ד') שלדברי הרא"ש יש להתיר נטילה מן האילן כשהחפץ מונח במקום נמוך מ' טפחים, שהרי אין שום חשש שיעלה על האילן כדי ליטלו, אמנם לאחר שהוכיח המג"א שגם בכה"ג אסור, כתב שבהכרח י"ל דלא פלוג רבנן בין נטילה ממקום נמוך לנטילה ממקום גבוה, ואסרו כל נטילה. ויתכן שכל זה שייך רק לגבי נטילה, שהרי החפץ כבר מונח על האילן, ויתכן שמונח במקום גבוה שמצריך עליה על האילן כדי ליטלו, וחששו חז"ל לחלק בין המקומות ולכן אסרו כל נטילה מן האילן, דהיינו שאם בא אדם בשבת לשאול אם מותר לו ליטול דבר מן האילן, הרי אין הדבר תלוי בו היכן החפץ מונח, שהרי הוא כבר מונח, ואם נתיר לו ליטול ממקום נמוך יבא ליטול גם ממקום

כיון שהנר מוקצה, ואילו לדברי המשנ"ב והאג"ט שהאיסור נוהג גם בשבת בחפצים שאינן מוקצים, אין שום הבנה לדברי הרמב"ן, שהרי לא נמצאת שום חומרא ביו"ט מבשבת, רק לענין מקרה פרטי של הנחת נר, אך בעצם הגזירה שלא להניח חפצים על האילן יו"ט ושבת שוים.

והוסיף עוד בספר הנ"ל לדקדק כן מדברי החת"ס (ביצה, סוגיית דמוקצה), שהקשה על הרמב"ן, והלא הוא עצמו סובר שמי שהתנה קודם הדלקת הנר בע"ש שלאחר שיכבה יטלטלנו, מועיל התנאי ויכול לטלטלו בשבת לאחר שיכבה, ונמצא א"כ שהגזירה שייכת גם בשבת, שאסור להניח נר על אילן בע"ש באופן שמתנה עליו שלאחר שיכבה יטלטלנו.

ולדברי המשנ"ב והאג"ט מה הוצרך החת"ס להאריך באופן ששייך האיסור בנר, והיה לו להקשות בפשיטות ששייך האיסור בשבת בשאר חפצים שאינם מוקצים. ובהכרח שגם הוא הבין כהתלה"ד שהאיסור אמור בנר לחוד.

טו. ומצאתי עוד על דרך הדיוק בדברי הרמב"ן, בשו"ת זית רענן (ח"ב סי' ז' אות ד'), שהסתפק האם הא דמחמירין ביו"ט לענין מוקצה נוהג גם בכה"ג שחל יו"ט בשבת, אם נימא דכיון דחמירא משום שבת ולא אתי לזלזולי בה, או דילמא כיון שכבר נאסר ביום טוב דעלמא לא פלוג רבנן בתקנתן, והוסיף להסתפק כן גם לענין איסור הנחת נר על האילן בערב יו"ט, אם נוהג ביו"ט שחל בשבת. עיי"ש מש"כ בזה.

ויש ללמוד מדבריו מפורש שהוא איסור פרטי בנר - וממילא אינו נוהג אלא ביו"ט ולא בשבת, וכמדוקדק מהרמב"ן, ולפיכך יש להסתפק שמא מאחר שהטילו חכמים חומרא זו ביו"ט, נוהגת החומרא אף ביו"ט שחל בשבת, אף שלמעשה בכה"ג לא שייך כלל החשש שיטול הנר מעל האילן, שהרי הוא מוקצה מחמת שבת. אך אי נימא שהוא איסור כללי הנוהג גם בשבת

גביו, שהרי אסור להניח לחם על האילן שמא יטלנו בשבת. אלא בהכרח יש ללמוד מדברי הכל-בו, שהלחם עצמו אין איסור בהנחתו בע"ש על האילן, ולכן שפיר הוכיח שאילו היתה הנחת הלחם על הנר מתירה את טלטולו לאחר שכבה, היו חכמים אוסרים הנחת הנר על האילן מע"ש שמא יניחו עם לחם [שמותר מצד עצמו להניחו על האילן], ואז יבא לטלטל הנר לאחר שיכבה. וסיים התהלה"ד על דברי בנו, ש'היא ראייה מוכרחת'.

והנה גם המשנ"ב לא הזכיר בלשונו אלא 'כלים' [וכן האג"ט נקט 'חפץ'], ולא 'אוכלים', אך לכאורה אין סברא לחלק ביניהם, ואדרבה, דברי מאכל אדם להוט יותר ליטלם לאכילה, ואם אכן יש להוכיח מהכל-בו שמותר להניח אוכלים על האילן, כ"ש שמותר להניח כלים.

הוכחה מדברי הרמב"ן וכמה אחרונים

שהאיסור הוא רק בנר

יד. והראוני בספר הליכות חיים (להגר"א רוט שליט"א, ה' יו"ט ח"א פרק א') שהביא ראייה מוכרחת לדברי התלה"ד מדברי הרמב"ן (מלחמות ה' ביצה ב: ד"ה אמר הכותב), שכתב שם להסביר הא דחמירו חכמים לענין מוקצה ביו"ט יותר מבשבת, אף שנמצא שיו"ט חמור יותר משבת, דהיינו משום שביו"ט שייך חשש שע"י טלטול המוקצה יבא למלאכות אסורות ע"י שמתעסק בהכנת אוכל נפש, משא"כ בשבת לא שייך חשש זה, והוסיף הרמב"ן: 'וכיוצא בזה נהגו חכמים במקומות הרבה, וגבי שבת ויו"ט נמי אמרו, מניחין נר על גבי דקל בשבת ואין מניחין נר על גבי דקל ביום טוב, משום דאתי לאשתמושי במחובר אפילו מערב יום טוב אסור', ומפורש יוצא מדברי הרמב"ן שאיסור זה נוהג אך ורק ביו"ט ולא בשבת, והיינו כדברי התלה"ד שהאיסור נאמר אך ורק בנר, וממילא לא שייך האיסור אלא ביו"ט שאין הנר מוקצה, משא"כ בשבת לא שייך לאסור

שמונה על האילן כבר מערב שבת דבר המשמש את האדם בשבת לא נאסר מחמת איסור שימוש באילן בשבת. והסיק הריטב"א, 'והנכון בעיני דהכא איסורא משום דזמנין דכי שקיל ליה -[שנוטל הפת מהאילן] נותן גופו על האילן והוא משתמש בו, וכעין הטעם שאסרו להניח נר ע"ג דקל ביום טוב, שמא ישתמש באילן כשיטלנו משם'. הרי שהזכיר הריטב"א ב' פעמים סוגיא זו, והוכיח ממנה היתר -[שמה שאילן משמש כמדף בשבת לעירוב, אין זה בכלל 'שימוש באילן בשבת'] ואיסור -[שאסור ליטול בשבת ויו"ט חפצים המונחים על אילן, שמא ישען עליו בנטילתו], אך לא עלה על דעתו להעיר בדרך אגב, שבאמת עצם הגזירה שלא יניח מערב שבת על אילן שמא יטלנו משם בשבת קיימת כאן בנותן עירובו על האילן, ורק הוכיח מסוגייתנו שעצם הנטילה אסורה כפי שאסורה בנר.

הוכחה מדין שימוש בכלכלה

התלויה על יתר שבאילן

יז. והנה בסי' של"ו (סי"ג ובמשנ"ב ס"ק ס"ג) נפסק שרק שימוש ב'אילן' וביצידי האילן נאסר בשבת, אבל שימוש ביצידי צדדין של האילן מותרים, ולכן אם תלה כלכלה על יתד התקוע באילן, אכן אסור לו להסיר את הכלכלה בשבת מן האילן, שזה נחשב כשימוש ביצידי האילן - היתד, אך מותר לו להשתמש בכלכלה זו בשבת בהכנסת והוצאת דברים ממנה, כיון שהיא יצידי צדדין'.

ולכאורה יש להוכיח מכאן שאין גזירה זו קיימת בשאר כלים, שהרי התירוהו להשתמש בשבת בכלכלה התלויה על היתד שבעץ, ומשמע בכירור שאין שום איסור בתליית הכלכלה מע"ש על היתד שבאילן, ולא חששו שמא באמצע שבת יבא להסירה מהיתד, וזה אסור שהרי זה שימוש ביצידי האילן -[היתד], הרי שלא נאמרה גזירה זו בשאר כלים מלבד נר.

וראיתי בספר שמירת שבת כהלכתה (פכ"ו הערה ג"ז) שכתב לצדד דשמה

וגם ביו"ט, אלא שאינו נוהג אלא בדברים המותרים בטלטול, ולכן בכל יום נוהג האיסור רק בדברים שעפ"י דיני היום אינו מוקצה, וממילא לגבי נר - בשבת אינו נוהג משום שהוא מוקצה, וביו"ט נוהג משום שאינו מוקצה, אין שום צד להחמיר בדבר לענין נר ביו"ט שחל בשבת, שהרי תלוי במציאות אם הוא מוקצה או לא.

הוכחה נוספת לכך

מפשטות הגמרא בערובין

טז. ולכאורה יש להביא עוד ראיה להיתר הנחת מאכלים על האילן בע"ש מסוגיית ערוכה במס' ערובין (דף לב:) בדין הנחת עירוב תחומין על אילן, שדנו שם להכשיר עירוב זה לדברי רבי הסובר שלא גזרו על שבות בין השמשות, שנמצא שראוי לו העירוב ביה"ש כיון שמותר לו ליטול הכיכר מהאילן ביה"ש דכניסת השבת [שהוא הזמן הקובע העירוב] כיון שאין בזה אלא שבות, וכן נפסק להלכה (סי' ת"ט ס"ב ובמשנ"ב סק"י). ואילו אסור להניח כיכר על האילן בע"ש מחשש שיטלנו בשבת, מדוע לא הוזכר כלל בגמרא ובפוסקים שמטעם זה יש לאסור הנחת העירוב על האילן. וקצת דוחק לומר שכל דבריהם נאמרו בעברייין שעבר והניח, ולא דנו רק האם העירוב כשר או לא, אך לכתחילה אין להניח שם העירוב מטעם גזירת רב האמורה, שכל כי האי הו"ל לפוסקים לפרושי, דאכן בדיעבד עירובו עירוב מ"מ לא אריך למיעבד הכי לכתחילה.

ויש להוסיף, שהנה הראשונים שם דנו מה האיסור להסיר פת העירוב מן האילן בשבת [ולכן לסוברים שביה"ש לא הותר שבות אין עירובו עירוב, ואף לרבי העירוב כשר רק מחמת ההיתר דביה"ש, אך בשבת עצמה ודאי אסור], וכתב הריטב"א (שם ד"ה ואיכא דקשיא), שאין לומר שעצם ההנאה מכך שהעירוב מונח על האילן מיקרי משתמש באילן בשבת, שאין זה בכלל גזירה דלא עולין באילן, ובהדיא אמרינן בפרק כירה שמניחין נר ע"ג דקל בשבת', הרי שמה

אינה אלא בנר ולא בשאר דברים [ולא הזכיר כלל מדברי האג"ט והמשנ"ב הנ"ל (אות ח)], שכתבו להדיא שהגזירה היא גם בשאר כלים כנ"ל], וביאר בטעם הדבר, שהגזירה הייתה דווקא בדבר שבשעת הנחתו הוא 'מוקצה', ורק באמצע שבת כשכבה נהיה מותר בטלטול, שבזה יש לחשוש שבשעת הנחתו על האילן לא ישים אל ליבו האיסור ליטלו משם בשבת, כיון שאסור ממילא בטלטול משום מוקצה, ולכן עלול לשכוח ולהיכשל לנטלו משם לאחר שירד ממנו איסור מוקצה. אבל שאר כלים שמיד בהנחתם מותרים בטלטול בשבת, וא"כ בודאי מחליט האדם שלא יצטרך להם בשבת, שאל"כ האיך מניחם על האילן, והלא יודע שבשבת יהא אסור ליטלו משם, וא"כ לא גזרו שמא ימלך בשבת ויטלם מהאילן. ולכן דווקא בנר בשבת לר"ש דלית ליה מיגו דאינתקצאי שייך חשש זה, שהנר בהנחתו הוא מוקצה ובאמצע שבת יורד ממנו איסור מוקצה, אך בשאר דבר לא שייך זאת.

והנה אף שהסברא מתיישבת על הלב, וגם מיישבת כל ההוכחות הנ"ל, אך מה נעשה והיא מתאימה רק עם החלק שאמרו בגמ' שהיתר הנחת הנר מערב שבת תלויה במחלוקת ר"ש ור"י, אך נסתרת סתירה גמורה מדברי רב עצמו בגמרא שם ומהנפסק להדיא בפוסקים, שהנחת הנר בערב יו"ט אסורה לכו"ע שמא יטלטלו ביו"ט, והרי נר אינו מוקצה ביו"ט גם בשעה שהוא דולק, ומפורש א"כ שהגזירה היא לא רק בדבר שבשעת הנחתו על האילן הוא מוקצה ורק באמצע יו"ט נעשה מותר בטלטול, אלא גם בדבר שמתחילת הנחתו אינו מוקצה.

ביאור מחודש בטעם שהגזירה דווקא בנר

יט. ועלה בדעתי לבאר הדברים באופן אחר על פי דרך דברי הגריש"א [ואולי לכך נתכוין, ולא ירדו הכותבים לכוונתו], ותחילה נחدد סוף הדברים הנ"ל [שהמניח יודע שלא יכול ליטול הדבר בשבת], הנה

הגזירה שלא להניח על האילן בע"ש חפצי היתר מחשש שמא יטלם בשבת, לא היתה אלא בהנחה על האילן עצמו, שאז אם יסירו בשבת ישתמש ב'אילן', אך הנחת דבר על 'צידי האילן', שאף אם ישכח ויטלנו משם לא יכשל בשימוש ב'אילן עצמו', אלא בשימוש ב'צידי אילן' - לא גזרו. ולפי"ז סרה הוכחתנו מהא דכלכלה התלויה ביתד שבאילן.

[והעירני ידידי הגרמ"צ שמעיה שליט"א שפשוט שאין לדחות בזה גם את הוכחת בנו של התלה"ד (אות י"ג), שגם שם נימא שאמנם הנחת הלחם על האילן עצמו בע"ש אסורה, אך הנחתו על צידי האילן מותרת, ולכן מותר להניחו על הנר שעל האילן, כיון שהנר הוא 'צידי האילן' ונמצא שגם אם יטלנו מהנר ישתמש רק בצידי האילן ולא באילן עצמו. שזה אינו נכון, מפני שפשוט ש'צידי אילן' היינו דווקא כגון יתד וכדו' הבולט מן האילן, ואילו ינטל היתד מהאילן תינטל גם הכלכלה התלויה בו, אך נר המונח על האילן [ולא תלוי ובולט] ועליו כיכר, נחשב הכיכר כמונח על האילן עצמו, שהרי גם אם ינטל הנר ישאר הכיכר עליו].

אך באמת צידודו של השש"כ מחודש, שהרי בפשטות גזירת שימוש בצידי האילן אינה גזירה אטו שימוש באילן עצמו, אלא הכל גזירה אחת היא, שלא להשתמש לא באילן ולא בצדדיו, וא"כ כל שגזרו באילן עצמו יש לגזור על צידיו.

וגם השש"כ בעצמו סיים שבסי' תרכ"ח (משנ"ב סק"ז) מבואר שאסור להכנס בשבת ויו"ט לסוכה שהסכך שלה מסומך על האילן, שמא יניח חפציו על הסכך ונמצא משתמש בצידי האילן, הרי שאף על חשש שימוש בצידי האילן גזרו ולא רק על חשש שימוש באילן עצמו.

ביאור הגריש"א מדוע הגזירה דווקא בנר

יח. וראיתי בספר 'הערות' משיעורי הגריש"א אלישיב זצ"ל (שבת מה.), שנקט בפשיטות שהגזירה שלא להניח מבעוד יום על האילן,

ובזוה עולים יפה ההוכחות הנ"ל, שהרי שם מדובר בדבר שאינו משמשו בעודו על האילן. וא"ש סתימת הרמב"ם והשו"ע וכל הפוסקים עד האג"ט והמשנ"ב, שלא כתבו גזירה זו אלא לגבי נר הדולק ביו"ט בלבד.

אמנם עדיין קשה מהא דכלכלה (לעיל אות י"ז), שהרי הכלכלה לא הונחה על היתד שבאילן לצורך אחסונה, אלא להכניס ולהוציא ממנה דברים, וממילא דומה לנר. ויתכן לומר כצידודו של השש"כ (לעיל שם) שלא גזרו גזירה זו אלא באילן עצמו ולא בצדדיו. ויתכן עוד שיש לפרש שגם היא דומה לדברים המונחים לאחסון, כיון שכל השבת היא באותו מצב - שתדיר יכולה לשמש לו בשימוש זה, וכיון שתלאה על האילן להשתמש בה מהיכי תיתי שבאמצע שבת יטלנה משם להשתמש בה במקום אחר, מאחר שבשעה שתלאה על האילן החליט ששימושה בשבת יהיה רק במקום זה, ורק בנר שנגמר השימוש בו באמצע שבת - כשכבה, גזרו חז"ל, ואין לנו אלא מה שגזרו.

ביאור הטעם בדרך נוספת

כ. ויתכן עוד לבאר הדבר בדרך מחודשת, ויתיישב בטוב גם הא דכלכלה, שאמנם מצד החשש שמא יטול מה שמונח על האילן אין סיבה לחלק בין נר לשאר חפצים, אמנם כבר הזכרנו בריש המאמר התמיהה והלא גזירה לגזירה היא, שהרי גם מה שאסור להסיר חפץ מן האילן בשבת ויו"ט הוא רק מחמת גזירה שמא יתלוש מהאילן, ומדוע גזרו שלא להניח בעיו"ט שמא יטול, ובפרט קשה

בודאי גזירה זו שלא להניח נר בע"ש על האילן - שמא יטלו בשבת, נאמרה לאדם היודע ומכיר באיסור שימוש באילן בשבת, שאם אינו יודע מגוף האיסור בודאי אינו יודע את הגזירה הנובעת ממנו. ואדם זה הרי בשעה שמניח כלי או אוכל על האילן כמקום אחסון עד שיצטרך לו הדבר לשימוש, בודאי בשעת ההנחה על האילן הוא מחליט שאין דבר זה נחוץ לו בשבת, שהרי יודע שכיון שיניחו שם שוב לא יוכל ליטלו באמצע שבת, וא"כ מהיכי תיתי לגזור שבאמצע שבת יטלנו מהאילן, והרי כדי שיתקיים חשש זה צריך שיתחדשו שתי דברים: א. ימלך להשתמש בדבר זה בשבת, אף שבע"ש החליט שאין צריך לו בשבת, ב. ישכח מהאיסור ליטול בשבת חפץ מאילן.

אמנם כשאדם מניח כלי על האילן לא במקום אחסון גרידא, אלא על מנת שישמשו בשעה זו שהוא על האילן, וכגוונא דנר, שמניחו שם כדי שיאיר סביבותיו, אז באופן טבעי אין המניח אמור לחשב בדעתו בשעת הנחתו על האילן מה יעשה עמו לכשיגמור לשמשו באמצע שבת, שהרי אין מניחו על האילן לאחסון עד שיצטרך לו, אלא הנחתו היא לשימוש מידי בעודו על האילן, ואין דעתו על העתיד. ולכן אמרו חז"ל, שכל שהנר מותר לו בטלטול לאחר שיגמור לשמשו בעודו על האילן, והיינו לאחר שיכבה [והוא ביו"ט לכו"ע, ולר"ש אף בשבת], אין לו להניח הנר על האילן, שמא יבא לטלטלו לאחר שיסתיים שימושו בו בעודו על האילן, לכשיצטרך לו לשימוש אחר.⁴

4 ראה לעיל (הערה א') שהבאנו דברי השבט הלוי, שכל האיסור להסיר מהאילן הוא מפני שזהו גמר השימוש בו לאחר הנחתו שם שיהיה מזומן לו לכשיצטרך, ולכן יש להקל בנטילת דבר שהונח על האילן שלא מדעתו ורצונו. ויש להעיר קצת על סברא זו, שהרי כפי שביארנו הרי כאן בנר מטרת הנחתו על האילן היא לא כדי שיהיה מזומן לו במקום זה לכשיצטרך לו, ואין האילן משמש כ'מדף', אלא כ'עמוד' המחזיק את הנר והמטרה היא בעצם מציאותו על האילן שיאיר סביבותיו, וא"כ לפי הסברא האמורה לכאורה לא תהא הסרת הנר מהאילן בכלל שימוש באילן, שאין זה גמר שימוש ההנחה שם. ובהכרח יש לבאר שלדעת הראשונים שעצם נטילה מן האילן נחשבת לשימוש בו, הוא לא רק מחמת שהנטילה היא גמר השימוש בהנחת החפץ על האילן, אלא עצם נטילת דבר ממדף הרי הוא כשימוש במדף, ואף אם לא הונח שם למטרה זו שיהיה מוכן לו בעת שיצטרך לו, וממילא צ"ע אם עדיין יש לחלק בין הונח שם מדעת להונח שם ע"י הרוח וכדו', והאם יש להקל בגוונא דשבט הלוי, וצ"ע.

משמשים בכך את גוף האדם, ולכן אין תליית הכלכלה מע"ש ויו"ט בכלל גדר הגזירה, אף שטעם הגזירה שייך גם בה - שמא יטול הכלכלה באמצע שבת ויו"ט. וממילא אין להוכיח מהא דכלכלה שהגזירה אינה באופן שהחשש הוא רק בנטילה בידי אילן [כצידוד השש"כ], ש"ל שבאמת גם בזה גזרו, ולכן היא אסור להניח נר בעיו"ט לא רק על האילן עצמו, אלא גם על צידי האילן, וכגון לתלות הנר על יתד התקוע באילן.

סיכום דין הנחת הפצים על אילן

בערב שבת ויו"ט

כא. לסיכום נמצא:

א. בגמרא ושו"ע נתבאר שאסור להניח נר בערב יו"ט על האילן שמא יטלנו באמצע יו"ט, ורק בערב שבת מותר, שלא שייך לגזור כן כיון שהנר מוקצה. וכל הפוסקים עד המשנ"ב ואג"ט לא פירשו להדיא האם איסור זה הוא דווקא בנר וממילא שייך דווקא בעיו"ט, או שהוא גם בשאר חפצים ומאכלים וממילא שייך האיסור גם בע"ש, וסתמת דבריהם משמע שהוא דווקא בנר.

ב. המשנ"ב והאג"ט הבינו בפשיטות שהאיסור הוא בכל החפצים המותרים בטלטול, וממילא שייך איסור זה גם בע"ש, בהנחת חפצים שאינם מוקצה. אכן יעויין בשש"כ (פכ"ו הערה נ"ה) בשם הגרשו"א דהיינו דווקא בכלים שרגילים להשתמש בהם תדיר.

ג. גם המשנ"ב לא נקט בלשונו אלא כלים [וכע"ז באג"ט], אכן מסברא גם מאכלים הם בכלל האיסור, ובפרט לגדרו של הגרשו"א, הרי מאכלים נחוצים הם תדיר. אכן בתהלה לדוד הוכיח מדברי הכל-בו

להרא"ש כנ"ל שם. ועל כן יש מקום לומר שאמנם סיבת הגזירה היא 'שמא יטול הנר מהאילן ביו"ט', אך גדר הגזירה הוא שכללו הנחת הנר על האילן בעיו"ט בכלל גזירת 'שימוש באילן ביו"ט', שהרי האילן משמש את גוף האדם ביו"ט עצמו בכך שמחזיק את הנר בגובה, וכך הנר מאיר סביבותיו בטוב, אך כמובן שעצם מה שמשמשו האילן ביו"ט ע"י מעשה שעשה מעיו"ט אין זו סיבה לאסור הדבר, שהרי אפילו מלאכות דאורייתא מותר להכין קודם שבת שיעשו מעצמם בשבת (כמבואר פרטי הדינים בסי' רנ"ב), ולכן בעינין לסיבה ששייך גם בהא חשש שיבא להשתמש בידיים באילן ביו"ט עצמו - בהסרת הנר מהאילן. אך אין די בסיבה לחוד - כיון דלא גזרינן גזירה לגזירה, אלא בעינן שמחמת סיבה זו נוכל לכלול הענין בכלל גדר הגזירה הכללית של 'שימוש באילן בשבת ויו"ט'.

וממילא מובן שכל הגזירה אינה אלא בנר דולק, שאז האילן משמש את גוף האדם ביו"ט כמה שמחזיק את הנר ומאיר לו בטוב, ושפיר יכול להכלל בגדר הגזירה [מ"מ בשבת לא גזרו - כיון שאין חשש שיטלנו, כיון שהוא מוקצה, ולכן אף שיכול להכלל בגדר הגזירה, אך כיון שסיבת הגזירה אינה שוב לא שייך לגזור], אך שאר חפצים המונחים על האילן בשבת ויו"ט לא יאחסון בעלמא, ואין האילן משמש את גוף האדם בשבת ויו"ט כמה שמחזיק את החפצים, אף שסיבת הגזירה קיימת - שמא יטלנו בשבת ויו"ט מהאילן, מ"מ אינו יכול להכלל בגדר הגזירה של שימוש באילן בשבת ויו"ט, ולא גזרו גזירה לגזירה.⁵

ובזה מיושב גם הא דכלכלה, משום שצידי האילן המחזיקים את הכלכלה אינם

5 ושוב התבוננתי ששורש הדברים כבר נמצא בדברי הריטב"א שהובאו לעיל (אות ט"ו) עיי"ש. ויש לבאר כוונתו, שאין לפרש שסיבת איסור ההנחה מעיו"ט תהא מה שמשמש לו האילן ביו"ט כמה שמחזיק לו הנר, שא"כ מאותה סיבה יש לאסור גם ההנחה מע"ש, ולכן ביאר שבהכרח 'סיבת' האיסור הוא שמא יטול [ובעת הנטילה ישנן על האילן], אך עדיין יש לפרש ש'גדר' האיסור הוא מה שמשמש לו האילן ביו"ט להחזיק הנר, עיי"ש ודו"ק.

שאינה קיימת בהנחת נר ממש, כיון שהוא מוקצה לכל השבת, אך אם ננקוט שפנס איננו מוקצה כשלהבת שבנר, אלא דינו ככלי שמלאכתו לאיסור (ראה קובא"י גליונות קפט-קצא, מאמרים שונים בנושא זה), אם כנים הדברים שהעלנו בגדר הגזירה יש לאסור להעמידו על האילן מע"ש, משום שהפנס דומה ממש לנר, שהנחתו על האילן נעשית כדי לשמש בעודו מונח שם להאיר סביבותיו, ולא לשם איחסונו שם, ויש לחשוש שכשיגמור סעודתו יטלטל הפנס כדי להאיר במקום אחר [שזהו שימוש לצורך גופו שהותר בכלי שמלאכתו לאיסור], וכשל באיסור הורדת חפץ מהאילן.

וכמו כן לדברי המשנ"ב והאג"ט לכאורה אסור, כיון שהפנס מותר בטלטול בשבת, וכפי שהוכחנו (אות י') הרי הגזירה היא גם בדבר שמותר בטלטול רק לצורך גו"מ, ולא רק בכלי שמלאכתו להיתר.

ונמצא שהמחמיר לדון הפנס כמוקצה - יש לו קולא שמותר להניחו על האילן בערב שבת להאיר, והמיקל לדונו כמותר בטלטול - יש לו להחמיר ולאסור הנחתו שם.

אמנם לדברי התה"ד לכאורה יש להתיר הדבר אף לסוברים שאין הפנס מוקצה, כיון שלדבריו הגזירה היא רק בנר שעתידי להיכבות שהדרך לסלקו משם, משא"כ בפנס ההולך ודולק כל השבת. ועדיין צ"ע שמא גם בזה שייך הרגילות לסלקו בגמר השימוש במקום זה, וגם כבר הקשנו על דברי התה"ד מדברי הגמ'.

תבנא לדינא בדין המעשה שפתחנו בו:

לפשוט דברי המשנ"ב והאג"ט יהא מותר להם להניח על האילנות רק דברי מוקצה [והיינו דווקא מוקצה גמור, אך כלי שמלאכתו לאיסור יהא אסור, שמא יטלו לצורך גופו, כנ"ל אות י'], וכן יכולים להניח על האילן פנס חשמלי לנוקטים שהוא מוקצה גמור, אך דברים המותרים בטלטול בשבת אסור להם להניחם שם, שמא יטלום באמצע השבת.

אכן לדברי הגרשז"א היינו דווקא בכלים המשתמשים בהם תדיר, ומסתבר א"כ שבגדי חול וכדו', אף שיתכן שיווצר מצב שיצטרכו להם בשבת, מ"מ אין רגילות בזה, וממילא אין לאסור, אך שאר כלים ומאכלים יש לדון בדינם, וקשה לקבוע גדר הדבר של דברים הרגילים בהם.

שאינן איסור בהנחת לחם על האילן בע"ש. והוספנו להוכיח כן גם מהגמ' והפוסקים לענין עירוב.

ד. התהלה לדוד סובר שהאיסור הוא דווקא בנר שרגילים לפנותו בגמר השימוש בו, ולא בשאר כלים ומאכלים. והקשנו על דבריו ממשמעות הסוגיא שהחשש בנר הוא בטלטולו לצורך שימוש בו, ולא בטלטולו כדי לסלקו ולפנותו. אמנם הארכנו בכמה ראיות לעצם דבריו שהאיסור הוא דווקא בנר.

ה. ביארנו ביאור חדש בטעם הדבר בכ"אופנים, שגדר האיסור הוא דווקא באופן שמניח חפץ על האילן כדי שישמשו בעודו שם, אך כל שמניח דבר לאחסון על האילן אינו בכלל הגזירה. ולפי"ז זכינו לבאר דעת התה"ד שפיר, שהגזירה היא דווקא בנר [אך לא מטעמיה], והיינו מפני שדווקא בנר מטרת הנחתו על האילן היא כדי שיאיר סביביו, ולא בשאר כלים שמניחים אותם על האילן כדי שיהיו שם, ולא כדי שישמשו את גוף האדם במציאותם שם. אך דברי המשנ"ב והאג"ט עומדים לנגדנו, שנקטו שהאיסור הוא בכל הכלים המותרים בטלטול.

דין הנחת פנס על אילן בערב שבת

כב. עוד יש לדון, באם רוצים לאכול סעודת שבת מחוץ לאהלים, וכדי להאיר את המקום ברצונם להעמיד בערב-שבת פנס חשמלי נייד על עץ שבחצר, הנה זה פשוט שאם ננקוט שהפנס הוא מוקצה ממש כמו נר, פשוט שגזירה זו אינה קיימת בו בשבת כשם

אמנם לדברי התלה"ד יכולים להניח כל חפציהם ומאכליהם על האילנות לאיחסון עד אחר שבת, ואף אלו שאינם מוקצה, ומשום שהגזירה היתה דווקא בנר, ונתבארו כמה וכמה הוכחות לדבריו. ואמנם הסברו של התלה"ד מדוע הגזירה היתה דווקא בנר קשה כנ"ל, אמנם זכינו לפרש הדברים בדרך חדשה, שכל שמניח על האילן למטרת איחסון גרידא אין זה בכלל הגזירה. והכרעת ההלכה נתונה לבעלי ההוראה.



הרב שמואל דוב גוטליב

בדיני אכסנאי בנר חנוכה

הנה דיני אכסנאי בנר חנוכה יש בהם פרטים רבים, וראיתי להרחיב בהם ממה שעלה במצודתי בס"ד, וכן לברר דיני הדלקת נר חנוכה לאותם הבאים להסתופף בשבת חנוכה בחצרות הקודש.

אשתו מדלקת בביתו

הראשון לצאת ברכת שהחיינו (כ"ח סי' תרע"א).

א. מי שאשתו מדלקת עליו בביתו, נפטר ע"י הדלקתה מנר חנוכה¹, ואם יש לו להדליק מדין מהדריץ עיין להלן (אות ה)².

באופן שאין אשתו בביתו

ג. נחלקו הפוסקים אם יכול להיפטר מנרות חנוכה ע"י אשתו שאין נמצאת בביתו, והבעל גם נמצא במקום אחר, או להיפך אם האשה נפטרת בהדלקת הבעל כשאין הוא נמצא בביתו, וגם היא נמצאת במקום אחר והבעל מדליק באכסניו, דבלקט יושר (עמ' 152) מבואר שאין יוצאים ככה"ג, דאין אחד פוטר את השני אלא דוקא כשהמדליק נמצא בביתם, ולפיכך כשאין שניהם בביתם אלא כ"א נמצא במקום אחר, צריך שידליקו שניהם, וכן נקטו כמה מפוסקי זמנינו⁶, אמנם יש שנקטו שאפשר לצאת אף כששניהם לא בביתם⁷, ולפיכך כשאין שניהם נמצאים בביתם אלא כל אחד נמצא במקום אחר והבעל מדליק באכסניו, נכון שגם האשה תשתתף בפרוטה במקום שנמצאת שם, ולכו"ע אין האשה יכולה ליפטר במקום שהיא נמצאת שם ע"י שבעלה משתתף בפרוטה במקום שנמצא שם⁸, ובאופן ששניהם נמצאים במקום אחד לכו"ע יכולה לצאת ע"י בעלה⁹.

ונחלקו הפוסקים אם יכול הבעל ג"כ להדליק בעצמו ולברך, דדעת תרומת הדשן ומהרי"ל דיכול להדליק ולברך ג"כ, וכן נקט רמ"א³, וכתב וכן נוהגין, אמנם דעת ב"י ומהרש"ל שידליק בלא ברכה, דכיון שפטרוהו חז"ל אין יכול לומר שאינו רוצה לצאת ע"י אשתו, ורוב הפוסקים נקטו שיכול לברך, ובמ"ב⁴ כתב שנכון שישמע הברכות מאחר, או שידליק קודם שאשתו מדלקת.

ברכת שעשה ניסים

ב. ובאופן שיוצא ע"י הדלקת אשתו אם צריך לברך ברכת שעשה ניסים כשרואה הנרות, פסק המחבר בס"י תרע"ו סעיף ג' שאין צריך לברך, ובס"י תרע"ז סעיף ג' פסק המחבר שצריך לברך. ולכן לדינא אין לברך⁵, ולהכי נכון שישמע הברכות מאחר ויכוון לצאת. וה"ה שצריך לכוון ביום

1 שו"ע סי' תרע"ז סעיף א.

2 ופשוט דיכול להדליק בעצמו בביתו קודם שיוצא משם אם כבר הגיע זמן ההדלקה, באופן שנשארים שם בני בית, או שמדליק במקום שרואים הנרות ברה"ר.

3 סעיף ג.

4 ס"ק טז.

5 משנ"ב תרע"ז ס"ק י"ד בשם הפוסקים, ועיי"ש בשעה"צ ס"ק כ"א בשם המאמר מרדכי מה שמיישב דברי השו"ע.

6 הגרש"ו אויערבאך הגרי"ש אלישיב הגר"נ קרליץ (דרשו תרע"ז 4).

7 הגר"ש ואזנר (מבית לוי).

8 מבית לוי.

9 משמעות הפוסקים.

אשתו בביתו והבעל מדליק

במקום שנמצא

ד. ובאופן שהבעל נמצא במקום אחר ומדליק שם, והאשה נמצאת בביתה הקבוע, מבואר בדברי המשנ"ב (בשם האחרונים) שאין האשה יכולה להיפטר על ידו ולהכי צריכה להדליק ג"כ בעצמה או תשתף בפרוטה.¹⁰

באופן שאשתו מדלקת בביתו אם יש

לבעל להדליק מדין מהדרין

ה. ויש לברר אם אשתו מדלקת עליו בביתו אם יש לו להדליק ג"כ מדין מהדרין. והנה איתא בגמרא (שבת דף כג ע"ב) א"ר זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזי, בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגוי ביתאי ע"כ הגמרא, ולכאור' הרי ודאי ר' זירא היה מן המהדרין, וחזינן מכאן דאשתו מדלקת עליו יוצאים בזה דין מהדרין, אך נראה דנחלקו בזה רבוותא התרומת הדשן והמהרי"ל וכמו שיבואר.

וז"ל תרומת הדשן סי' ק"א, שאלה, אכסנאי שהוא נשוי רשאי הוא להדליק בברכה חוץ לביתו או לאו, תשובה, יראה דצריך לרקדק בדבר, אחד מהגדולים הורה ונהג דרשאי להדליק בברכה, ואמר אע"ג דאמרינן בגמרא דכיון דנסיבנא אמינא השתא ודאי לא צריכנא היינו דלא מחייב, אבל אי בעי מצי להדליק, ולא הוי ברכה לבטלה דהוי נמי בכלל מהדרין וכו'. אמנם מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כה"ג, דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד הכא נמי יש

הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות, והתנא לא פסיקא ליה למיתני הך מהדרין דלא שכיחא כולי האי, וכיון דאשכחן בתלמוד מהדרין ומהדרין מן המהדרין אין זה כמוסיף על התלמוד שהוא גורע עכ"ל. ומשמע מדבריו שכ' "והתנא לא פסיקא ליה למיתני ליה למיתני הך מהדרין דלא שכיחא כולי האי" דהוי כמו דין מהדרין דהתלמוד, אלא לא נקטו ליה בגמ' כיון דלא שכיח, ולפי"ז יש להדר בזה כמו דמהדרין בנר לכל אחד ואחד.¹¹

אך בשו"ת מהרי"ל (סי' קמ"ה) כתב וז"ל, שאלה, ועל נר חנוכה היכא דמדליקין עליו בגוי ביתא בודאי, אם צריך להשתתף מפני בני הבית, או אם די כשיודיע להם, ואם גם מדליק ומכניס עצמו לחיוב אם מברך עליו שהרי לא גרע מן המהדרין שהרי חזינן דמברכין, או אם נאמר שאינן בכלל המהדרין שהרי פטור אפי' לדין שעושינן כמהדרין, גם מדלא עבד רבי זירא המצוה עצמה וסמך על ביתו. תשובה. נר חנוכה נהוג בכל דוכתיה שכל אורחים ובחורים אע"ג דמדליקין על כל אחד ואחד בביתו, ושמא בימי ר' זירא דלא היו מדליקין אלא על פתחי חצירות והבתים אין לחוש, אבל השתא דהכירא לבני הבית מי מפיס להכיר אם הוא נשוי או לא וכו', ומשום ברכה לבטלה אין כאן, כיון דאין רוצה לצאת בשל אשתו חל חיובא עליה וכו' עכ"ל.

והנה השואל רצה לומר שאפשר לברך כה"ג מדין מהדרין, אך דחה את זה דמדלא הדליק ר' זירא חזינן דליכא בזה דין מהדרין דודאי ר' זירא היה מן המהדרין, והמהרי"ל השיב לו דיכול לברך כיון שיכול להפקיע את עצמו מחיוב אשתו, ולא השיב לו שיש

¹⁰ ס"ק ט"ז שכ' דכדי לצאת מחשש הב"י ומהרש"ל שס"ל דאם האשה מדלקת בביתה אין יכול לברך בעצמו, נתן עצה שידליק קודם אשתו, ואם נימא דבאופן זה נפטרת אשתו, הרי הכניס את אשתו לחשש זה, ומה הועילו חכמים בתקנתן, ומבואר שס"ל שאין סבא שיפטר בביתו הקבוע מדין אשתו מדלקת עליו במקום אחר, ולפי הפוסקים שהבאתי לעיל הערה מספר 5 בלא"ה אין יכולה להוציא לבעלה שלא בביתה הקבוע, אלא אפי' להחולקים דכששניהם שלא בביתם יכולים ליפטור, מ"מ זה שאינו בביתו אין יכול ליפטור זה שכביתו הקבוע. ועיין מה שכתבתי בזה בגליון שמעתתא דבי מדרשא גליון ט.

¹¹ אך קשה לפי"ז למה סמך רבי זירא על אשתו, ולא רצה להיות מן המהדרין.

מבני הבית ידליק עכ"ל, הרי שכ' שם כן בהחלט דכל אחד צריך להדר, והכא כתב זה בתורת חומרא בעלמא.

וכן הט"ז האריך (סק"א) מאוד בסברת מהרי"ל, והביא דכמו בברכת המוציא וכל הברכות יכול לצאת מחבירו, ויכול לברך בעצמו, ולא מיקרי ברכה לבטלה, כיון שאינו חייב לצאת מחבירו, ה"נ כאן יכול לברך על ההדלקה ולא חייב לצאת ע"י אשתו, לא הביא כלל סברת תרוה"ד, נראה דס"ל דליכא בזה דין מהדרין, וכן משאר פוסקים שלא הביאו דיש להדר ולא לצאת מאשתו משמע דליכא בזה דין מהדרין.

ונראה דאף הרמ"א שכתב בד"מ על התרוה"ד וטעמו ונימוקו עמו, ומשמע שמסכים להתרומת הדשן דיש להדליק מדין מהדרין, נראה דכוונתו הוא שכמו שחזינן בש"ס דאיכא דינא דמהדרין, ה"נ יש כאן עדיפות בזה ולא שייך למקרי משום זה ברכה לבטלה, וכן הרמ"א (סק"ח) שהעתיק דברי תרוה"ד נראה דכוונתו כנ"ל, ולפי"ז שפיר מובן למה ר' זירא לא החמיר על עצמו, כיון שאין זה עיקר דינא דמהדרין.¹²

בחורים שאביהם מדליק בביתם

ז. בחורים שסמוכין על שולחן אביהם ואביהם מדליק בביתם אי"צ להדליק בעצמם, ונפטרים ע"י אביהם¹³, ויש עליהם דין מהדרין להדליק בעצמם כמו בזמן שנמצאים על יד אביהם שמדליקים בעצמם.¹⁴ אבל בחורים שלומדים חוץ לביתם, כגון בחורים שגרים בחו"ל ולומדים בארץ ישראל, צריכים להדליק בעצמם או להשתתף בפרוטה.¹⁵ אך אם

דין מהדרין, משמע שמודה בזה להשואל דבאשתו כגופו ליכא דין מהדרין. והנה הב"י הביא את דברי תרומת הדשן וכתב עליו ולי נראה דאין לסמוך על זה לברך משום ברכה שאינה צריכה עכ"ל. ובדרכי משה כתב עליו והמנהג כדברי מהרי"א וטעמו ונימוקו עמו וכ"ה בתשובת מהרי"ל עכ"ל, וכן פסק הרמ"א בסעיף ג' דאם רוצה להדליק בפ"ע מדליק ומברך עליהם.

והנה הפמ"ג (משב"ז סק"א) נתקשה על הב"י למה לא ס"ל דיכול לברך מדין מהדרין, ותי' כמה תירוצים, או דס"ל כדעת התוס' דלא צריך כל אחד ואחד להדליק מדין מהדרין אלא אחד מדליק לכולם, וכמו דפסק המחבר (בסי' תרע"א סעיף ג), או דאיש ואשתו כגוף אחד דמיין, וליכא בהם דין מהדרין, ורק לשאר בני הבית נאמר דין מהדרין, או שבאכסניה בדרך אין הידור עיי"ש.

ולפי מה שכתבתי ג"כ צריך לזה לדעת מהרי"ל דלא ס"ל דין מהדרין בכה"ג, ונימא ג"כ דבאשתו כגופו ליכא דין מהדרין, או דבאכסניה ליכא דין מהדרין, ולכא' צ"ע על הפמ"ג דלא נחית לזה.

להלכה אם יש לבעל להדליק

מדין מהדרין

ו. ונראה דדעת הפוסקים דליכא דין מהדרין להדליק כשאשתו מדלקת עליו, דהרי הרמ"א כתב דאם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק יכול לברך, ולא כתב כלל דיש להדליק מדין מהדרין כמו שכתב הרמ"א עצמו בסי' תרע"א סעיף ב' גבי דינא דמהדרין דגמרא וז"ל וי"א דכל אחד

12 ואף שכתבתי לעיל דמדברי התרומת הדשן משמע שזה מדינא דגמרא, מ"מ הרמ"א נקט הסברא שלא הוי ממש מהדרין וכמו שהוכחתי ועדיין צ"ע.

13 מג"א תרע"ז סק"א ומ"ב סק"א ושאר פוסקים.

14 אך לסברת הפמ"ג דהטעם דבאשתו מדלקת עליו ליכא חיוב מהדרין דבאכסניה ליכא דין מהדרין ה"נ פטורין מזה, אך הפמ"ג לא הכריע בזה שהרי כתב עוד סברא שדוקא באשתו כגופו ליכא דין מהדרין.

15 מ"א שם ומ"ב סק"א דבחורים הלומדים חוץ לביתם צריכים להשתתף בפרוטה, וצ"ע על הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה פי"ד הערה כ"ב כ"ג) שכתב שאף בחור שגר בחו"ל ולומד בא"י נפטר ע"י הדלקת אביו, דהרי אם יעזוב את הישיבה מאיזה סיבה יחזור לבית אביו זה נקרא דירתו, ומ"ש מהא דמ"א הנ"ל.

ונראה שהש"ע והרמ"א נקטו כהפ"ח, כיון דלא הביאו כלל את דברי האגודה, ונראה דנקטו כן כיון דבגמרא בדינא דאכסנאי לא אמרו אלא שצריך להשתתף בפרוטה, ולא אמרו שצריך להוסיף שמן, ש"מ שבכה"ג לא חששו לחשדא.²² והנה הפמ"ג (א"א סק"א) הביא על המ"א את דברי הא"ר והפ"ח²³, והדה"ח נקט כהב"ח, ובשעה"צ סק"ח דחה דברי הא"ר, והביא ג"כ את דעת הפ"ח, ולפי"ז דעת הפוסקים דלא חששו להא"ר.

והנה נראה דלדעת הב"ח והא"ר אם יש כמה אכסנאים צריך להוסיף שמן לכל אחד, אמנם להב"ח דהטעם דצריך להוסיף שמן הוא משום חשדא, נראה דאם השתתף בפרוטה ולא הוסיפו שמן בשבילו ודאי יצא ידי חובת הדלקת נ"ח, אלא שיש דין נוסף שצריך להדליק משום חשדא²⁴, ואולי דבאופן שיש הרבה אכסנאים כגון בביהכ"ס שבחצרות הקודש, שא"א להוסיף שמן לכולם מפאת ריבוי השמן, וגם א"א שכולם ידליקו מחמת ריבוי הנרות, ומה גם שלפעמים יש חשש סכנה בזה, אולי אין לחייב להדליק משום חשדא, ונראה עוד דליכא חשדא כה"ג, כיון שאפי' יוסיפו שמן לכולם א"א להכיר אם יש חלק לכולם בשמן, כיון שאין ידוע כמה אכסנאים יש שם, ולהכי לא שייך להוסיף שמן כלל, ועוד

הם סמוכים על שולחן בעה"ב בקביעות נפטרים בהדלקת בעה"ב.¹⁶

דין השתתפות בפרוטה, והאם צריך להוסיף שמן עבור המשתתף

ח. אורח שאין מדליקין עליו בביתו, צריך להשתתף בפרוטה¹⁷, כדי שיהיה לו חלק בשמן של ההדלקה, וה"ה אם בעה"ב מקנה לו חלק בשמן¹⁸ ע"י אחד מדרכי הקנין נמי שפיר דמי.¹⁹ וכתב הפמ"ג (א"א סק"א) דאותם שמשתתפים בפרוטה צריכים לשמוע הברכות מהמדליק, דאל"כ צריכים לברך על הראיה, ונראה דנכון שיכוונו לצאת גם ברכת ההדליק.²⁰

והנה הב"ח הביא בשם האגודה שהבעה"ב צריך להוסיף שמן בשביל האורח, והעתיקו מג"א סק"א, וכתב הב"ח דהטעם הוא משום חשדא, דאם לא ניכר שהוסיפו בשבילו איכא חשדא לאמר שלא נשתתף, ולפי"ז אפי' לא הוסיף כל מה שנתן לו אלא מקצת נמי סגי, דניכר דנשתתף במה שהוסיף על מה שהיה רגיל עכ"ד, והעתיקו מ"א²¹ ועוד פוסקים. והא"ר חולק על הב"ח וס"ל דצריך להוסיף שמן בשביל האורח כדי שיעור של חצי שעה, כדי שידליק מממונו שיעור החיוב. ודעת הפ"ח שאין צריך להוסיף כלל.

16 מ"א סק"א מ"ס סק"א דלא כפ"ח שהובא בביה"ל ד"ה לתת.

17 שו"ע סי' תרע"ז סעיף א'.

18 מ"א (סק"א) ומ"ב (סק"ג) בשם שו"ת הרשב"א (ח"א תקמ"א) ושם ברשב"א כתב דצריך להקנות גם הפתילה, וכ"כ הפמ"ג (א"א תרע"ח סק"ג), וקיצור שו"ע, ולפלא על המ"א ומ"ב שלא העתיקו, וכן בדרך החיים כתב רק שצריך להקנות השמן וצ"ע.

19 מ"א ומ"ב סק"ג ובשעה"צ שם.

20 כדי שיהיה להם חלק בברכת המצוה. ועיין בסי' תרע"ה במ"ב סק"ט דבאופן שעושה שליח להדלקה באופן שהשליח כבר הדליק לעצמו, צריך לשמוע הברכות ואי לא אינו יוצא, ומקורו הוא מהב"ח שם בשם מהר"ח אור זרוע, ומבואר שם הטעם דהוי מצוה שבגופו עיי"ש, ולא הבנתי לפי"ז למה רק אין יכול לברך לו, הרי לפי"ז גם לא יוכל לעשות עצם ההדלקה וצ"ע.

21 סק"א.

22 ובמ"ב (סק"ג) הביא האי דינא דהאגודה בסוגריים מרובעות, וכתב ויש מהאחרונים שכתבו כן, ש"מ שס"ל שזה חידוש.

23 וצ"ע על השעה"צ (סק"ח) שכתב שהפמ"ג ס"ל כהב"ח, והא הפמ"ג הביא גם דעת הא"ר והפ"ח. 24 ואולי גם להא"ר הדין כן, הא דצריך שיהיה לו שמן כשיעור חצי שעה אינו לעיכובא, כיון שיש לו חלק בשמן, ואפי' אם לא נימא כן, מ"מ נראה דהפוסקים לא נקטו כהא"ר.

בשני בעה"ב.²⁸ וכן סתם הפמ"ג לדינא בסי' תרע"א (משב"ז סק"א).

והנהגה כל המחלוקת הוא בשני בעה"ב, אבל בשני אכסנאים נראה דלכו"ע יועיל שיתוף לשניהם, דהא כתב הפמ"ג הטעם להחמיר בזה הוא משום שבאורח הקילו, ונראה דסברתו הוא כמו שכתב בעצמו (במשב"ז סק"א) אחד מהטעמים גבי למה ליכא דין מהדרין באורח, משום בדרך באכסניה הקילו, א"כ לפי"ז ה"ה כאן בשני אורחים נמי שייך האי סברא, ואולי גם הפר"ח יודה לזה דאפשר דאיהו איירי דוקא בשני בעה"ב, וגם הראיה שהביא הפר"ח מהמגיד משנה, המ"מ מיירי להדיא בשני בעה"ב.

וקשה לומר הסברא דדוקא באורח כיון שהוא נטפל לבעה"ב מועיל פרוטה, דמה הסברא בזה, דהרי כיון שאין סמוך על שולחנו בקביעות הרי הוא חייב בנר חנוכה, ולא אמרינן דנטפל אליו כמו דאמרינן בסמוך על שולחנו בקביעות דאי"צ אפי' להשתתף בפרוטה, א"כ למה גבי פרוטה נימא דבזה האורח כן נטפל אליו, ועוד דהא כתב מ"א (סי' תרע"ז סק"ג), דאפי' יש להאורח חדר מיוחד לאכילה מ"מ מותר לו להשתתף בפרוטה, [אי לא דינא דמהרי"ל דחושש משום חשד], ומשמע שם דאפי' אוכל משל עצמו, ובהא ליכא סברא כלא שיהא נטפל לו, ומ"מ מועיל פרוטה, אלא ע"כ דסברת הפר"ח הוא כמו הפמ"ג, דדוקא באורח הקילו כיון שנמצא אצל חבירו באופן אקראי, אבל בשני בעה"ב כיון שכל אחד דר

דכיון דידוע לכל דהא דאין כולם מדליקים נרות ואין מוסיפין שמן הוא מחמת ריבוי אכסנאים ליכא חשדא כלל, ועיין לקמן (אות יא) דדעת רמ"א דאין לחשוש לחשד כיון שמדליקין בפנים, ולפי"ז אין צריך להוסיף שמן משום חשדא עיי"ש.

שוב מצאתי באשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש (סי' תרע"ז) שכתב ב' סברות למה לא נהגו להוסיף שמן בנר של ביהכנ"ס, א' כיון דמקנים השמן לכולם, לא צריך להוסיף שמן, ודוקא בהשתתפות בפרוטה צריך להוסיף שמן, ועוד דכיון דהשמש אינו מכבה את השמן אחר התפילה²⁵, אלא מניחו לדלוק הוי כעין הוספה בשמן²⁶, ולפי"ז מובן שפיר הא דאין מוסיפים שמן לאותם ששוהים בשבת חנוכה בביהכנ"ס שבחצרות הקודש.

השתתפות לשני אכסנאים

ט. כתב הפרי מגדים (תרע"ז א"א סק"ג) אם שני בעלי בתים דרים בחדר אחד ואין סומכין וכ"א אוכל משלו²⁷, צ"ע אם די בשיתוף, דאפשר שצריך כ"א להדליק משלו, ואורח אפשר הקילו עכ"ל, ובא"א אות ח' הביא דחולקין בזה הלבוש והפר"ח, והעתיקו ביה"ל (ד"ה עמו), והוסיף הבה"ל דאף דהפר"ח הביא ראיה לדבריו שלא מועיל בזה פרוטה מדברי המגיד משנה, מ"מ מדברי השבלי הלקט משמע ש"ל שמועיל פרוטה עכ"ד. ויש להוסיף שכן כתוב בטור סימן זה בשם רב שר שלום שמועיל שיתוף

25 אך בשבת קודש ליכא האי טעמא כיון שאסור לכבות.

26 ולא הבנתי הטעמים של סברות אלו דהרי ההקנאה היא במקום השתתפות בפרוטה, ולמה לא יצטרכו בהא להוסיף שמן, וכן הטעם השני צ"ע דהא אין הדרך לעולם לכבות נר חנוכה, ומאי היכרא הוא.

27 נראה כוונתו דאם שניהם אוכלים תמיד בשיתוף, הרי אי"צ פרוטה, כמבואר במ"א סק"א דסמוך על שולחנו בקביעות הוי כנר איש וביתו, והכא כיון ששניהם סמוכין על שולחן אחד הוי כמשפחה אחת.

28 הערת ידידי הרה"ג ר' פנחס דיק בקובץ באו"י כסלו טבת ע"ח. ולכא"ו יש להביא עוד ראיה דמהני שיתוף בשני בעה"ב, דהרי השו"ע בסי' רס"ג (סעיף ח') הביא דעה דשני בעה"ב שאוכלים במקום אחד לא ידליקו שניהם אלא אחד משום דריבוי אורה לא מיחייב בהדלקת הנר, והשו"ע חשש לדעה זו שלא לברך, והנהגה הדלקת הנר הרי היא חובת הגוף כמבואר שם, א"כ איך יצאו שניהם ידי הדלקה, אלא ע"כ דס"ל דיוצאים ע"י שותפות, ואולי נדחוק דרק אחת חייבת והשניה פטורה כמו מי שאין לו בית, אלא מאן מפס וצ"ע.

וכן משמע מהרמ"א וכל הפוסקים דע"י השתתפות בפרוטה מקיים בזה דין מהדרין, דבסי' תרע"א סעיף ב' כתב המחבר וז"ל כמה נרות מדליק בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף וכו', והרמ"א כתב וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק וכו', וכתבו כל זה בתורת חיובא, ובסי' תרע"ז גבי אכסנאי לא כתבו לא הרמ"א וגם לא אחד מהנו"כ שיש להדליק מדין מהדרין. ואדרבה הרמ"א (סק"ג) הביא שיש להדליק מטעם חשד כמו שכתב במהרי"ל ובמהר"י ווייל, ולא הזכיר שיש להדליק מדין מהדרין כלל. וכ' דוקא שיש לו חדר מיוחד, משמע שאם אין לו חדר מיוחד אי"צ להדליק כלל.

וכן משמע במ"ב (סוף סק"ג) שכ' דאם יש לאכסנאי נר נכון יותר להדליק, ובשעה"צ שם (סק"י) כתב לצאת דעת מהר"י ווייל שהאידנא איכא חשד עכ"ד, ואם יש בזה דין מהדרין, הרי ודאי צריך להדליק מטעם זה כמבואר בסי' תרע"א, וכן מבואר בשעה"צ (סק"י ט) שכ' וז"ל אבל לענין בן אם הוא סומך על שולחן אביו בקביעות הרי הוא בכלל נר איש וביתו, ואי"צ להשתתף אם לא שרוצה להיות מן המהדרין נר לכל אחד עכ"ל, ומשמע דבאופן שמשתתף נקרא ג"כ מהדרין.

אך טעמא בעי למה זה נקרא מהדרין, ולמה זה שונה מנר איש וביתו דאין יוצא בזה דין מהדרין, והרי כיון שנותן פרוטה הרי לכאור' בזה נכנס בכלל אנשי ביתו, וע"ז

בשלו צריך כל אחד לעצמו, ועכ"פ בשני אכסנאים כיון ששניהם נמצאים שלא בביתם יכולים להשתתף.²⁹

ולפי"ז בהדלקת נרות בביהכנ"ס שבחצרות הקודש אף שאין משתתפים עם בעה"ב בהדלקתו, מ"מ מועיל שיתופם יחד דהוי כשני אכסנאים, [ואף שמשלמים עבור מאכלם, מ"מ לפי הסברא שכתב הפמ"ג שכיון שהוא בדרך הקילו בו שייך נמי כה"ג, ובפשוטות כל דין אכסנאי זה אפי' שמשלם עבור מאכלו, ואדרבה יש פוסקים שסוברים שבאופן שאוכל משל בעה"ב אי"צ פרוטה³⁰]. ואף אי לא נימא כן, ונימא דשני אכסנאים דינם כשני בעה"ב הא קמן דרוב פוסקים נקטו דגם בשני בעה"ב מועיל שיתוף.

השתתפות בפרוטה

אם יוצאים בזה דין מהדרין

י. ועדיין יש לברר אם המשתתף בפרוטה, אם יוצא בזה דין מהדרין כמבואר בגמ' דהמהדרין נר לכל אחד ואחד. והנה הבאתי מדברי השואל בתשובת מהרי"ל, אם צריך להדליק כשאשתו מדלקת עליו בביתו מדין מהדרין, והביא ראיה מרבי זירא שלא הדליק מדין מהדרין, והמהרי"ל השיב לו דצריך להדליק מדין חשד, וליכא חשש ברכה לבטלה משום שאינו רוצה לצאת מהדלקת אשתו, ומשמע שהסכים בזה לסברת השואל שאם היה בזה דין להדליק מדין מהדרין, ודאי רבי זירא היה מקיים את זה.³¹

29 וצ"ע על הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שכתב (הליכות שלמה פי"ג סעיף ו) בפשיטות שלא מועיל השתתפות בשני אכסנאים, דהא עכ"פ למה יגרע משני בעה"ב שנחלקו בזה האחרונים, וכבר העיר זה הרב הנ"ל שם. 30 עיין כף החיים תרע"ז סק"ג, אך לא נקטינן כן, דדוקא כשסמוך על שולחן בעה"ב בקביעות אי"צ כמבואר במ"א ומ"ב.

31 ומה שכתב מהרי"ל וז"ל ומר' זירא אין ראיה דהא קמן הוא משתתף מעיקרא והאידנא רובא דעלמא אין משתתפין עכ"ל, נראה דכוונתו דבימי ר' זירא כיון שהיו מדליקים בחוף ולא היה מדליק רק אחד, היה מצוי שהאורחים היו משתתפים, כיון שלא הדליק רק אחד, משא"כ בזמנינו שכל בני הבית מדליקין, הרגילות שגם האורחים מדליקים אע"פ שאין חייבין מדין מהדרין, ולהכי אתי למיחשדיה דלא השתתף כלל כיון שאין רגילות להשתתף, ואין לומר כוונת מהרי"ל דכיון דהיום עושים מהדרין ולהכי אין משתתפין בפרוטה, אתי למיחשדיה דלא הדליק כלל, דא"כ קשה שוב קושית השואל למה ר' זירא לא היה מהמהדרין, ואין לומר דמהרי"ל היה סובר שהשתתפות פרוטה אין זה מהדרין ולא כהשואל, א"כ למה תירץ דמותר לעשות ברכה משום שאין רוצה לצאת בהדלקת אשתו הרי היה יכול לשנות דל"ה ברכה לבטלה משום מהדרין, הא קמן דלא רצה לומר כן משום דר' זירא עבד כמהדרין, ועדיין צ"ע.

אמנם מדברי הפמ"ג שהבאתי לעיל שהקשה על הב"י דאסר לברך כשאשתו מדלקת עליו, למה לא יהא מותר לברך מטעם מהדרין, ולא תי' דכאן דאין יכול להדליק מדין מהדרין כיון שיצא הדין מהדרין ע"י הדלקת אשתו כיון שמדליקה מממונו, ש"מ דס"ל דאין יוצאין דין מהדרין ע"י ממונו, אך לחד תי' בפמ"ג שכתב דליכא דין מהדרין להדליק כשאשתו מדלקת עליו, כיון שבדרך הקילו וליכא דין מהדרין, ה"ג בנשתתף ממילא ליכא דין מהדרין באורח בדרך, אך לשני התי' האחרים משמע שס"ל שלא מקיים דין מהדרין כשנשתתף.

והנה הטור כתב וז"ל כתב רב שר שלום אנשים הרבה הדרים בחצר אחד שורת הדין שמשתתפין כולן בשמן ויוצאין כולן בנר אחד, אבל להידור מצוה כל א' וא' מדליק לעצמו על פתח ביתו עכ"ל, ומשמע דכשנשתתף לא מקיים דין מהדרין, ולהכי כתב דלהידור מצוה ידליק לעצמו, ואולי י"ל דכוונתו "הידור מצוה" הוא מצוה בו יותר מבשלוחו, ולא הדין מהדרין של חנוכה, מדלא קאמר דין מהדרין אלא הידור מצוה, אך מדברי הב"ח שם משמע קצת שהבין שזה דין מהדרין גמור יעוי"ש.

אמנם מצאתי בלבוש סעיף ג' כתב וז"ל שורת הדין הוא, אפילו אנשים הרבה הדרים בבית אחד יכולין להשתתף כולן בשמן ולצאת בנר אחד, אבל להידור מצוה נוהגין להדליק כל אחד בפני עצמו, ואפילו בן הסמוך על שלחן אביו ואפילו קטן שהגיע לחינוך מדליק בפני עצמו ומברך כמו שכתבנו למעלה עכ"ל, ומשמע שזה דין מהדרין ממש כיון שמדמה ליה דין בן הסמוך על שולחן אביו, אך כפי שכתבנו לעיל מסתימת שאר פוסקים לא משמע כן ועדיין צ"ע.³²

שוב מצאתי בשו"ת מהרש"ל סימן פה שכ' וז"ל ומה שהאינדא הבחורים מחמירים על עצמם שלא להשתתף בפריטי ועדיפי

אמרו דינא דמהדרין. ואין לומר דכיון שנתן פרוטה ומשתתף ע"י מעשה עדיף טפי, ז"א דהא הרשב"א כתב דאף ע"י הקנאה הוי כפרוטה ובהא לא עביד כלום אלא זה שמקנה לו.

והנה הבאתי לעיל בשם הפמ"ג באחד מהטעמים כלפי למה אין הבעל צריך להדליק כשאשתו מדלקת עליו מדין מהדרין משום דבאכסניה הקילו ולא תיקנו דין מהדרין, ולפי"ז ניחא דבכה"ג נמי גבי השתתפות בפרוטה כיון שהוא אורח לא תיקנו ביה דין מהדרין. ועוד נראה די"ל דנר איש וביתו כיון שהשמן שייך לאביהם ולא לבני הבית בזה שייך דין מהדרין, משא"כ באופן שיש להם חלק בשמן לא שייך להוסיף ע"ז דין מהדרין, כיון דהוי כשותפים.

אך מה שיש להעיר בזה למה אמרו גבי נר איש וביתו נר לכל אחד ואחד, והרי היה אפשר לומר כמו גבי אורח דסגי בפרוטה, ואולי דודאי יש עדיפות להדליק בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו, אך אין זה חיוב כמו מהדרין, והנה בבית שבדרך כלל נוהג להדליק אמרו נר איש וביתו, משא"כ בדרך כיון שבדרך כלל קשה להחמיר בזה, שבקוהו אעיקרא דדינא, ולהכי ניחא דר' זירא כיון שאין זה אלא עדיפות לא החמיר בזה מהטעמים שהיו עמו ועדיין צ"ע.

והנה מדברי התרומת הדשן שהבאתי לעיל שכ' דהא דיכול הבעל להדליק אף שאשתו מדלקת עליו בביתו הוא מטעם דינא דמהדרין, והנה בדרך כלל האשה מדלקת משמן של בעלה, ומוכח דס"ל דאף דמדליקין בנר שלו עדיין לא יצא את דין מהדרין, אך לפי מה שכתבתי שהפוסקים נקטו דיצא בזה דין מהדרין אלא שיש לו הידורא בעלמא, ולהכי ל"ה ברכה לבטלה, איכא למימר דיוצא דין מהדרין משום דהוי ממנו.

32 ועדיין אפשר לדחוק דהלבוש איירי בשני בעה"ב, אבל באורח הקילו טפי כמו שכתבתי בשם הפמ"ג וצ"ע.

הפוסקים דמודו לאהדדי, ובתרוייהו צריך להדליק בעצמו.

והד"מ הביא שבמנהגים (טירנא) נחלק עליו שכתב שם וז"ל ואם אשתו מברכת [עליו] בביתו אין צריך [יותר] עכ"ל, והד"מ נקט כהמנהגים, ולהכי לא הביא בשו"ע האי דינא שצריך לחשוש לחשד בזמנינו, ונראה הטעם בזה כמו שכתב השואל בתשובת מהרי"ל הנ"ל דלנמצאים בפנים אין חשד כיון שיכול להודיעם³³ שנשתתף בפרוטה, וכל החשד בגמרא היינו דוקא בשני פתחים שהדליקו בחוץ. ונמצא דלדעת הרמ"א ליכא האי חשד. וכמו שסתם בד"מ ולהכי לא הביאו ברמ"א להלכה, ואף בזמנינו אפשר לסמוך על אשתו ועל השתתפות בפרוטה.

אך במג"א (סק"ג) הביא את דברי מהר"י ווייל ומהרי"ל הנ"ל דבזמנינו צריך כל אחד להדליק מדין חשד, ואין לסמוך על אשתו מדלקת ולא על פרוטה. וכתב ע"ז המ"א ודוקא כשאוכל בחדר בפ"ע עכ"ל.³⁴ ובא"ר (סק"א) השיג על המ"א וס"ל דאף דאין לו חדר בפ"ע צריך להדליק משום חשד. ובמ"ב סק"ז הביא להלכה דברי מ"א דדוקא כשיש לו חדר מיוחד ידליק בעצמו, וכתב דאם יש לו נר נכון שידליק בעצמו לצאת דעת הא"ר, ובדרך החיים פסק כהא"ר, דבכל אופן ידליק בעצמו אף שאין לו חדר מיוחד.

ובביה"ל (ד"ה לעצמו) תמה מאוד על המ"א, דמדברי מהרי"ל ומהר"י ווייל משמע שבכל גוונא צריך להדליק לעצמו אף שאין לו חדר מיוחד³⁵, ומסיק הביה"ל דבאמת דעת מהרי"ל ווייל שצריך להדליק

לדעתייהו מרכי זירא (שם כ"ג) זהו מנהג אשכנז שמגביהין הטפל ומניחין העיקר והלואי שלא יקילו במצות החמורות. חתן האוכל בבית חמיו אם יש יכולת בידו אפילו ישן בבית חמיו לא ישתתף אלא ידליק לעצמו משום המהדרין שהרי הוא איש וביתו, ואם ישן בבית אחר פשיטא שמחוייב להדליק במקום שישן עכ"ל, ובט"ז סי' תרע"ז ס"ק ב' העתיק חלק מדברי מהרש"ל אלו. ומשמע מדבריו שאי"צ להחמיר מדין מהדרין וכמו שר' זירא לא החמיר בזה כיון דע"י פרוטה מקיימין דין מהדרין, רק במקום שמגיע עם אשתו ע"ז חידש שיש ע"ז דין מהדרין כיון שהוא איש וביתו, אך צ"ע הסברא בזה למה לא יוכל ליתן הפרוטה עבור אשתו.

האם בזמנינו צריך כל אורח להדליק בעצמו מדין חשד

יא. והנה הבאתי לעיל את דברי מהרי"ל סימן קמה דס"ל דהאידינא צריך כל אורח להדליק בעצמו, וז"ל שם אבל השתא דהיכירא לבני הבית מי מפיס להכיר אם הוא נשאו או לא, ולהאי דנהוג האידינא להדליק נר כל אחד ואחד איכא חשדא עכ"ל. וכן הוא בתשובת מהר"י ווייל סי' ל"א וז"ל שם הא דאמרי' אכסנאי משתתף בפריטי נראה דהיינו לדידהו שהיו מדליקי' בפתח הבית אבל לדידן לא וראייה דאמרי' אם יש לו ב' פתחים צריך להדליק בתרוייהו עכ"ל, והביאו ד"מ בסי' תרע"ז. והנה אף דמהרי"ל איירי באשתו מדלקת עליו, ומהר"י ווייל איירי בשיתוף בפרוטה, נקטו

33 ועייין בביה"ל (ד"ה פתח) שהביא דברי מהרי"ל דאף דאנשי הבית ידעו שנשתתף בפרוטה מ"מ לא ניתן דברינו לשיעורים.

34 והנה מדברי מ"א משמע דביש לו חדר מיוחד לאכילה צריך להדליק שם, ומשמע דביש לו חדר מיוחד לשינה לא אזלינן בתריה, אך לפי הפוסקים שהבאתי לקמן (אות יב) דבאוכל במקום אחד ויש לו חדר מיוחד ללון שם, צריך להדליק במקום שינה ולא במקום אכילה, נראה דבכה"ג אין יכול להשתתף אף שיש לו רק מקום מיוחד לשינה, ונראה דצריך לומר לדידהו דה"ה ביש לו מקום מיוחד לשינה, והמ"א חדא מינייהו נקט.

35 וצ"ע באמת מה סברת מ"א ולמה גזרו בחדר מיוחד טפי, ואולי הסברא דבאופן שאוכל עם כולם אמרינן דכיון דהוא ביחד עם כולם מסתמא גם נשתתף, משא"כ כשאוכל בחדר בפ"ע אתו למיחשדיה דכמו שאין אוכל עם כולם ג"כ מסתמא לא נשתתף.

ומשו"ה מבואר דבביהכנ"ס שבחצרות הקודש אפשר לסמוך על שיתוף בפרוטה או הקנאה ואי"צ לחשוש לחשדא.

לצאת נר חנוכה בנרות של בית הכנסת, ומי שאוכל במקום אחד וישן במקום אחר

יב. והנה בנרות ביהכנ"ס ג"כ צריך להשתתף בפרוטה, או להקנות השמן לכל אלו שרוצים להשתתף בו.³⁸ וצריכים לשמוע הברכות מהמדליק³⁹ ואם לא שמעו מהמדליק עכ"פ ישמעו מאחר.⁴⁰

והנה אלו שאוכלים בביהכנ"ס, וישנים במקום האורחים ידליקו בביהכנ"ס או יכוונו לצאת מהשמש, במקום אכילתם הוא עיקר⁴¹, כמו שפסק רמ"א בס"י תרע"ז סעיף א'. וכן אלו שאוכלים אצל בעה"ב אחד, וישנים אצל אחר, ידליקו במקום אכילתם וכו"ל. ואם אוכל אצל אחד ביום, ואצל אחר בלילה, נראה דאזלינן בטר סעודת הלילה.⁴²

ואם הוא אוכל בביכנ"ס, ויש לו חדר מיוחד ללון בו, או אוכל אצל אחד ויש לו במקום אחר חדר מיוחד ללון בו,⁴³ נחלקו בזה פוסקי זמנינו, די"א דידליקו במקום

בעצמו בכל גוונא, ומה שכתב מ"א שדוקא באוכל בחדר מיוחד הוא הכרעת עצמו. אך לדעת הפמ"ג שם הוא דהמ"א כתב כן בדעת מהרי"ל. והיוצא לפי"ז דאותם שאוכלים בביהכנ"ס, לדעת השו"ע והרמ"א מותר להם להשתתף בפרוטה, ואף לדעת מ"א אין עליהם דין חשד, כיון שאין להם חדר מיוחד לאכול שם.³⁶

ונראה אף לדעת הא"ר שלדעת מהרי"ל ומהר"י ווייל דבכל גוונא יש דין חשד, מ"מ בביהכנ"ס שבחצרות הקודש נראה דאין צריכים להדליק, דהא ודאי דיוצאים דינא דהדלקה, אלא שיש דין נוסף של חשד, והכא כיון שאי אפשר להדליק מחמת ריבוי אכסנאים, ולפעמים יש חשש סכנה, נראה דלא גזרו בזה, ועוד דהא אפי' אם ידליק א"א לידע מחמת ריבוי האכסנאים אם הדליק או לא, להכי ליכא האי חששא כלל, ועוד דכיון דמפורסם הדבר דהא דאין מדליקין כולם הוא משום שאי אפשר לעמוד בזה ליכא חשדא כלל³⁷, ואף אם לא נימא כן מ"מ הא דעת מ"א דאין לחשוש כשאין לו חדר מיוחד, וכן נקט המ"ב, וכן נקט הפמ"ג בדעת מהרי"ל גופא, ובפרט דהרמ"א לא חשש להא דמהרי"ל ומהר"י ווייל כלל,

36 ואם יש להם חדר מיוחד לישון שם נכון שידליקו שם דלדעת הרבה פוסקים (להלן אות יב) אזלינן כה"ג בטר מקום שינה.

37 ואינו דומה להא דחשש מהרי"ל אפי' באופן שיודיע שהשתתף בפרוטה, מ"מ צריך להדליק בעצמו משום שלא ניתן דבריו לשיעורים, דנראה משום שהתם יש חשש שלא יודיע, אבל כאן זה מפורסם ממילא. 38 דלא גרע מאכסנאי שצריך להשתתף בפרוטה, וזוהו למדו הרמב"ן והר"ן שנו חנוכה צריך להיות ממנו עכ"פ כשאינו מדליק בעצמו, ובקובץ ביאו"י הנ"ל האריך הרה"ג ר' פנחס דיק והביא כמה פוסקים שטרחו ליישב למה לא נהגו בזמניהם להקנות נרות ביהכנ"ס, ומבואר בדבריהם דלכתחילה ודאי צריך להקנות, וכ"ה מסקנת הרב הנ"ל.

39 משום ברכת שעשה ניסים, וכדי שיהיה לו חלק בברכה על מצותו.

40 משום ברכת שעשה ניסים (עיין אות ח' בשם הפמ"ג).

41 ואף שמבואר בט"ז (סק"ב) דמדליק במקום הסעודה הוא כמו שמדליק ברחוב, זהו דוקא אם יש לו מקום שינה קבוע, אבל כששניהם ארעים הרי מקום אכילה עיקר (עיין בקובץ ביאו"י הנ"ל במאמרו של הרה"ג ר' פנחס דיק).

42 דהרי בלילה אז זמן ההדלקה, כן נראה, ואם אוכל בלילה במקום אחד, וביום אוכל במקום אחר וגם ישן במקום ההוא, צ"ע דאפשר דהא עדיף טפי כיון שיש בו גם אכילה וגם לינה.

43 נראה דאף דאמרינן דצריך להדליק במקום אכילה, אם הדליק במקום שינה [או להיפך דהיינו לאלו שסוברים דמקום מיוחד ללינה אזלינן בתריה והדליק במקום אכילה] יצא כדעבד, דהא לדעת הרא"ש ומהרש"ל הוא דצריך להדליק במקום לינה ודלא כהרמ"א, ומשמע דלכו"ע תרתייהו הוי מקום דירה, אלא נחלקו מאי עדיף טפי, כן משמע מדברי הפוסקים.

להדליק ברשותו ולהכי כל שיעור זמן ההדלקה צריך להיות ברשותו, ומ"מ אי"צ לאכול שם דהוה כמו שממשיך דירתו מיום הקודם, ואם אינו ממתין שם חצי שעה לא יועיל שיאכל שם, דהרי מ"מ בתוך הזמן הנר לא יהיה ברשותו.

ודעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל⁴⁸ שאינו צריך להמתין שם חצי שעה, דכיון דהיה ברשותו בזמן ההדלקה סגי, ולא דמי לכיבה במזיד, דהתם מבטל את כל המצוה, משא"כ כאן הרי הנר דולק, וסגי שהיה ברשותו בשעת המצוה, וכן דעת מו"ר הגרי"מ שטרן שליט"א, וכן נוקטים להלכה הרבה בעלי הוראה.⁴⁹

אכילה, וי"א דבזה אזלינן בתר שינה.⁴⁴ ונראה דה"ה אלו שאוכלים בביהכנ"ס, וישנים בדירה אף שיש שם עוד אנשים, ידליקו במקום הדירה.⁴⁵

מקום הדלקת נר חנוכה במוצאי שבת

יג. ולגבי מקום הלקת נר חנוכה במוצאי שבת, דעת החזו"א⁴⁶ שימתינו להדליק עד שיחזרו לביתם, ודעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל⁴⁷ דעדיף טפי שידליק במקום ששהה בשבת, כיון שהגיע כבר זמן ההדלקה, אך צריך לחכות שם חצי שעה, דאם לא ימתין שם חצי שעה, נמצא דהנר כבר אינו ברשותו בתוך הזמן, והו"ל כמו כיבה במזיד, דצריך לחזור ולהדליק, דהרי נר חנוכה צריך

סיכום הדינים לאלו ששוהים בשבת חנוכה בחצרות הקודש

א. מי שאשתו מדלקת עליו בביתו, נפטר מלהדליק נרות חנוכה, ונכון שישמע ברכת שעשה ניסים מאחר ויכוון לצאת, ואם רוצה להדליק ולברך בעצמו מותר, ויותר טוב שידליק קודם שאשתו מדלקת. (אות א ב).

ב. אם אשתו נמצאת במקום אחר ולא בביתו, והבעל מדליק נרות, טוב שתשתתף גם היא בפרוטה במקום שנמצאת שם, ואם הבעל משתתף בפרוטה, צריכה היא ג"כ להשתתף בפרוטה מדינא. (אות ג).

44 יש בזה אריכות גדולה בכל ספרי זמנינו לגבי בחורי ישיבות אם ידליקו בחדר אוכל או בפנימיה, דדעת החזו"א (הובא בספרי זמנינו בשמו) דמ"מ אזלינן בתר אכילה, ודעת האגרות משה יו"ד ח"ג סי' יד דאזלינן בתר שינה כיון שזה מיוחד להם והוה קצת כמו בעלות, ולא בחדר אוכל שהוא מיוחד לכולם, וכן דעת המנחת יצחק (ח"ז סי' מח), וכן דעת מו"ר הגרי"מ שטרן שליט"א, ועיין בזה בשבט הלוי (ח"ג סי' פג), ובהליכות שלמה חנוכה (פ"ד ס"ט), ואיכמ"ל.

45 דלדעת האגרות משה הנ"ל משמע דאף דבדרך כלל כמה בחורים ישנים בחדר אחד הוי הפנימיה יותר דירתם מהישיבה ומדליקים שם, וה"נ לדין כשיושן בבית הוי טפי דירתו מביהכנ"ס, וכן במנחת יצחק הביא ראייה מהא דעירובין דאזלינן שם בתר אכילה ומשם ילפינן לנר חנוכה כדאיתא בט"ז, ושם איתא (סי' תט סעיף ז) דאם ישנים במקום שהיו חפצים שם גם לאכול אילו היה שם מזונם אזלינן בתר לינה, וה"נ כה"ג דודאי אדם חפץ לאכול בדירה אם יש לו בקל לאכול שם.

46 סי' תרע"ז דרשו 15.

47 מנחת שלמה תנינא סי' נ"ח אות א', הליכות שלמה פרק י"ד סעיף י"ט.

48 סי' תרע"ז דרשו 15.

49 הערת הרה"ג ר' שלמה זלמן שמעיה. אף לדעת הגרש"ז והגרי"ש זצ"ל נראה דלא מהני להדליק במוצ"ש בביהמ"ד לאותם ששהו בשבת בביהמ"ד שבחצרות הקודש, דהא דאמר"י דממשיך דירתו, היינו דוקא למי שנמצא "בבית חבירו", שם שייך לומר שממשיך דירתו גם למוצ"ש, אבל בבתי המדרש של חצרות הקודש, כיון שבמוצ"ש "המקום נשתנה" כי כל הציבור נוסעים אל ביתם איש על מחנהו ואיש על דגלו, [ורק יחידים נשארים שם למוצ"ש], וכיון שהמקום מקבל "שינוי מצב" במוצ"ש, ואינו עשוי לאכילה וכבר אינו מקום לדירה, אי"כ מסתברא דלא שייך לומר שהיחידים האלו "ממשיכים" לגור בביהמ"ד, כיון שאין כבר ביהמ"ד עומד לדירה, ולכן אינו יכול להמשיך את דירתו במקום שאינו עומד לזה, ולכן לכו"ע אין להדליק שם עכ"ד.

- ג. בחורים אף שסמוכים על שולחן אביהם ואביהם מדליק בביתם, מ"מ ידליקו בעצמם או שישתתפו בפרוטה. (אות ז).
- ד. אותם שמשתתפים בפרוטה בנרות ביהכנ"ס, ישמעו הברכות מהמדליק ויכוונו לצאת, ואם לא שמעו מהמדליק, ישמעו עכ"פ ברכת שעשה ניסים מאחר ויכוונו לצאת. (אות ח).
- ה. אותם שאוכלים אצל אחד וישנים אצל אחר ידליקו במקום אכילתם, ואם יש להם חדר מיוחד ללון בו י"א דמ"מ ידליק במקום אכילתו, וי"א דבכה"ג ידליק במקום שינה. (אות יב). [ואם אוכל בלילה במקום אחד, וביום במקום אחר, אזלינן בתר סעודת לילה, ואם אוכל במקום אחד בלילה, ובמקום אחר ביום וגם ישן שם במקום ההוא צ"ע⁵⁰].
- ו. מי שאוכל בביהכנ"ס, וישן בהכנסת אורחים, ידליק בביהכנ"ס או ישתתף שם בפרוטה. (אות יב)
- ז. מי שאוכל בביהכנ"ס וישן בדירה אעפ"י שיש שם עוד אורחים⁵¹, וכ"ש אם יש לו חדר מיוחד ללון בו, י"א דידיק או ישתתף בפרוטה בביהכנ"ס, וי"א דידיק במקום לינתו. (אות יב).
- ח. כיון שנוהגים בבית הכנסת להקנות השמן לכל מי שרוצה לצאת, שוב אין צריך להשתתף בפרוטה, אלא כיון שרוצה לצאת בזה סגי. (אות ח).
- ט. אותם שחוזרים לביתם מיד במוצאי שבת ידליקו בביתם, ואותם שאינם חוזרים מיד לביתם, יכולים להדליק במקום שהיו שם בשבת, ונחלקו בזה הפוסקים, י"א שצריכים להמתין במקום שהדליקו הנרות שיעור חצי שעה, ואי"צ לאכול שם, ואין מועיל אם יאכלו שם אם אין ממתנין חצי שעה, וי"א שאין צריכים להמתין חצי שעה, ואין צריכים ג"כ לאכול שם, כיון שהוא ממשיך דירתו משבת, וכן דעת הרבה בעלי הוראה.⁵²



50 עיין הערה 42.

51 עיין הערה 49.

52 עיין בהערה 46.

הרב דוד בריזל

חיובי תשלומין בשכך הבונה ונהנה מהבנייה של הראשון

יש לברר בשאלה שכוחה ומצויה, בשכך אחד שהוציא הרחבה מהדירה שלו, כגון שהוסיף חדר וכיו"ב, ולאחר זמן בונה שכך אחר, כגון שהשכך מעליו בונה חדר על היציקה של הראשון, או שהראשון בנה חדר שעומד על עמודים, והשני משתמש ברצפה של הראשון עבור הגג שלו, או שהשני הוא סמוך לראשון ומשתמש בקיר של הראשון עבור הקיר של החדר שלו, האם ובאיזה אופן חייב השני לשלם לו. ונפרט בזה י"ג נדונים שיש לבררם כדלהלן.

א. האם השכך השני חייב לשלם לו מדין נהנה, או שנחשב זה נהנה וזה לא חסר, שהראשון אינו מתחסר על ידי הבנייה של שכינו.

ב. באופן שהשני אינו צריך לכל ההוצאות שהוציא הראשון, כגון שסוג הבנייה של השני אינה מצריכה כל ההוצאות שהוציא הראשון, האם השני חייב לשלם לראשון על הוצאות אלו. וכן נוגעת שאלה זו באופן שהראשון שילם על יציקה שנעשתה מחומרים טובים ויקרים, והשני טוען שהוא אינו נצרך ליציקה יקרה כזו, אמנם למעשה הוא נהנה שיש לו יציקה מחומרים טובים יותר, האם חייב לשלם לו כיציקה יקרה או לא.

ג. באופן שהיציקה של הראשון נעשתה באופן שהשני צריך להוציא הוצאות אחרות כדי שיוכל ליהנות מהיציקה של הראשון, כגון שהיציקה של הראשון היתה מוגבהת קצת, וכדי שהשני יוכל ליהנות ממנה הוצרך להוציא הוצאות לקרצף את היציקה של הראשון, האם חייב לשלם כפי ההוצאות של הראשון, או שיוכל לנכות מה שהוצרך להוציא הוצאות כדי ליהנות מיציקת הראשון.

ד. באופן שהראשון הוציא הוצאות עקיפות כדי שיוכל לבנות, כגון ששילם עבור אישורים לרשויות כדי שיאשרו את הבנייה, או שהרשויות דרשו ממנו לעשות שיפוצים לחזות הבנין וכיו"ב, או שהוצרך לחצוב בהר כדי שיוכל לבנות, האם גם בהוצאות אלו חייב השני להשתתף עמו.

ה. כשהראשון שילם לקבלן לעשות יציקה טובה, אך העבודה לא עלתה כהוגן, ויש בה פגמים שונים שאין אפשרות לתקנם, ומשתמשים בה באופן זה, והשני טוען שכיון שהיציקה שהוא משתמש בה שווה פחות מההוצאות שהשקיעו בה, אינו רוצה לשלם רק כפי שווי היציקה הפגומה, ואינו מוכן לשלם מחצה מההוצאות שהוציא הראשון.

ו. באופן שהתייקרו או הוזלו מחיר ההוצאות, ואילו היה השני בונה כעת היה צריך לשלם מחיר יקר, האם חייב לשלם לראשון כפי מחיר ההוצאות בשעה שהראשון בנה, או שחייב לשלם כפי השעה שבא ליהנות מהבנייה של הראשון.

ז. באופן שהראשון הצליח לבנות במחיר מוזל יותר מהמחיר בשוק, או כגון שהראשון שהוא קבלן בנייה בנה בעצמו במחיר מוזל, האם השני חייב לשלם לו כפי ההוצאות שהיו לראשון במחיר מוזל, או שחייב לשלם כמחיר הרגיל. ושאלה זו נוגעת יותר באופן שהראשון הזמין אצל הקבלן שיפוך כללי והרחבה גדולה [כגון שבנה יחידות דיור נוספת מחוץ לביתו וכיו"ב], ועקב כך הקבלן הוזיל לו את המחיר הכללי של יציקה זו או של לברר זה, אמנם השני אילו היה בא כעת לבנות יציקה או קיר זה היה משלם מחיר יקר, ויש לברר אם השני חייב לשלם כפי מה שהרויח שחסך שלא הוצרך לשלם על כך כעת, או שישלם כפי מה שהראשון הוציא עבור יציקה זו בלבד.

ח. באופן שהראשון שילם לקבלן עבור יציקה זו, אמנם השני יכול לקבל הנאה זו במחיר מוול יותר ונמצא שאינו חוסך כל כך במה שהראשון הוציא הוצאה זו, וכגון שהראשון הזמין יציקה זו בלבד במחיר מלא, אך השני הזמין כעת אצל הקבלן שיפוך כללי של כל הדירה והרחבה גדולה, והקבלן לא היה דורש סכום גדול על היציקה אילו היה צריך לעשות זאת עכשיו, ונמצא שאינו נהנה כלל כשיעור ההוצאות שהוציא הראשון, האם חייב לשלם לראשון מחצה מההוצאות שלו, או שיכול לשלם כפי מה שהיה צריך לשלם בעצמו כעת במצב זה.

ט. באופן שההוצאה נצרכת לשניהם בשווה, אך אחד מהם נהנה יותר מהוצאה זו מאשר השני שלא נהנה כל כך ואין ביתו מושבח כל כך, כגון שהראשון משתמש ביציקה זו עבור גג של החדר שלו, והשכן שמעליו משתמש ביציקה זו רק למרפסת בלבד באופן שהנאתו היא פחותה [וגם ערך הבית אינו מתייקר בגין מרפסת, ואילו היה בונה חדר כמו התחתון היה עולה ערך הבית יותר], וכן נוגעת שאלה זו בשכן שבונה דירה על הגג שלו ובונה מדרגות לעלות על הגג, ושכינו ג"כ בונה על הגג יחידת דיור קטנה ומשתמש במדרגות אלו, אך הנאתו של הראשון גדולה יותר שהוא בונה שם דירה גדולה והשני בונה יחידת דיור קטנה, האם ישלמו בשווה שהרי כל אחד צריך להוצאה זו בפני עצמו, או שישלמו כל אחד לפי השבחתו ויתחלקו לפי המטרים שכל אחד בונה בגג.

י. באופן שהשני שיכול להרחיב דירתו על היציקה של הראשון לא הרחיב דירתו, אלא מוכר ביתו לקונה אחר, והקונה יכול לבנות על היציקה, והיות וקימת אפשרות לבנות על היציקה של הראשון מתייקר מחיר הדירה, האם המוכר חייב לשלם לבונה על כל ההוצאות, או שהמוכר פטור לשלם לגמרי, או שחייב לשלם כפי מה שנמכרה דירתו במחיר גבוה יותר מפני האפשרות לבנות ע"ג היציקה של הראשון, וכן יש לברר האם הקונה כאשר יבנה על היציקה חייב לשלם לראשון, או שהראשון צריך לתבוע מהמוכר.

יא. כשהשני בונה על הבית של הראשון שקנהו כך מהקבלן, [והראשון לא הוציא הוצאות להרחבת בניה, אלא כך נבנה הבנין מתחילתו בצורה מדורגת], האם השני חייב לשלם לראשון על שמשתמש בגג שלו, או שכיון שהראשון לא הוציא הוצאות להרחבת בנייה, אלא קנה מהקבלן דירתו במצב זה, אין השני חייב לשלם לו.

יב. מאימתי חייב השני לשלם לראשון על היציקה, האם בשעה שגומר את הבנייה ומתחיל להשתמש בה, או בשעה שמתחיל לבנות, או בשעה שמחליט בדעתו שמעוניין לבנות על היציקה של שכינו.

יג. כאשר הראשון בנה יסודות שמועילים לכל השכנים שמעליו, [כגון שיש לו ארבעה שכנים מעליו], ובא השכן שמעליו ובונה על יסודות אלו, האם הבונה ישלם רק רביעי מההוצאות שהרי בסוף הוא ייהנה רק רביעי, או שאפשר לחייבו לשלם מחצה מההוצאות שהרי כעת אין האחרים בונים כלל, ואם האחרים יבנו אזי ישלמו גם עבור השני מה ששילם לראשון על חלקם.

שיטות הראשונים והפוסקים

בדין סמך לו כותל אחר

וייסדו דבריהם עפ"י הדין המבואר במשנה ב"ב (דף ה') שאם הראשון בנה כותל גבוה מד' אמות שהדין הוא שאין השני חייב להשתתף עמו בהוצאות אלו, אבל אם השני סמך לו כותל אחר ורוצה להשתמש בכותל שהראשון בנה, הרי זה חייב לשלם לו מיד בשעה שגילה דעתו שרוצה להשתמש בכותל

א. הנה המנהג הפשוט בכל בתי הדינים לחייב את השני לשלם לשכן הראשון שהוציא ההוצאות, הן על היציקה והן על היסודות והעמודים שהשקיע הראשון,

זה, אע"פ שעדיין לא התחיל להשתמש וכבר מצינו בשו"ת המבי"ט (ח"ג סי' כותל שבנה הראשון).¹ ל"ח) שכתב שהמנהג הפשוט בצפת שאם

1 והנה בענין השאלה הנוגעת לבנייה של שכנים, יש לברר לגבי הבונה על הקרקע בקומה הראשונה, שהוא נצרך לבנות רק את הגג, ותובע מהעליון שישתתף עמו חצי מהוצאות הגג, ונמצא שכל השכנים ישלמו כל אחד חצי מהגג וחצי מהרצפה שלהם, והעליון בקומה האחרונה ישלם גם חצי עבור הרצפה שלו וגם עבור כל הגג שלו, [והתחתון ישלם רק חצי גג והעליון ביותר ישלם יציקה של קומה אחת וגם חצי יציקה של התחתון]. ואכן רבים מהדיינים נוהגים לפסוק כן, שהרי העליון מוכרח לעשות גג עבור עצמו בלבד ואילו התחתון שבקומה הראשונה אינו צריך לעשות רק גג, ושמעתי שכן התפשט לנהוג באופן שהראשון בנה בעצמו ואח"כ בונה העליון מעליו, אמנם באופן שבאים לבנות ביחד, לפעמים מתפשרים השכנים ביחד שכל אחד ישלם בשווה. והנה שאלה זו נוגעת לגבי בניית העמודים, שהראשון צריך עמודים רק לתקרתו שלו, והשני שמעליו כדי שיוכל לבנות צריך לעמודים כנגד דירתו וגם צריך לעמודים של הראשון, והשלישי צריך לעמודים של ג' הקומות, ועפ"י דיני נהנה הדין יוצא שכל העליונים ישתתפו עם התחתון בהוצאות העמודים שלו, ואצל השני ישתתפו כולם חוץ מהתחתון וכן הלאה, וכמו שמצינו (בב"מ דף ק"ח) חמש גנות המסתפקות מים ממעין אחד ונתקלקל המעין, כולם מתקנות עם העליונה, נמצאת התחתונה מתקנת עם כולן ומתקנת לעצמה ע"ש, ונפסק בסי' קס"א (סעיף ו'). אמנם לגבי שאלה זו אף שיש מהדיינים שמחייבים את כל העליונים להשתתף בעמודים עם התחתון, אך בזה נתפשט יותר המנהג שאין מחייבים את כל העליונים להשתתף עם התחתון, ויש נוהגים לחלק בעמודים שכל אחד משלם עבור העמודים שכנגד הדירה שלו ולא יותר, ויש נוהגים בזה כמו בגגות שהשני ישלם חצי מהעמודים של הראשון וכן עבור חצי מהעמודים שכנגד דירתו והשלישי ישלם חצי של התחתון וחצי שלו, והעליון האחרון ישלם חצי מהתחתון וכל העמודים שלו. ויל"ע מדוע לא נהגו בזה עפ"י הדין בגמ' שכולם ישתתפו עם התחתון, ואפשר שכיון שהעליונים יפסידו הרבה מאד ע"י חלוקה זו, והתחתונים ישלמו סכום מועט, על כן יכולים העליונים לומר לתחתונים שאינם נותנים להם רשות לבנות אלא אם כן יתחלקו באופן הגיוני שכל אחד ישלם מה ששתמש ולא יהיה מצב שהעליונים יתחייבו לשלם עבור כל התחתונים, [שהרי התחתונים צריכים לאישור של העליונים שהרי נוטלים זכויות בנייה וכוונתם ברכוש המשותף], וסברא זו אינה שייכת אלא בעמודים שהיה הדין נותן שהעליונים ישתתפו עם כל התחתונים, ויש בזה מההגיון שתהיה חלוקה יחסית שווה. [וסברא זו היה שייך גם לגבי בעל הגג העליון, אך כנראה שאינו יכול לסרב מליתן אישור, שהרי בפועל יהיה לו גג זה שהיה בבעלותו, וסו"ס הוא ישתמש עם הגג והתחתונים לא ישתמשו כלל עם הגג שלו, ודוקא לגבי העמודים שגם התחתונים משתמשים כל אחד עם העמודים האלו, ע"ז יכולים העליונים לומר שאם לא ישתתפו בשווה אינם נותנים להם אישור לבנות].

ויעו' במשכן שלום למו"ר הגר"ש סגל שליט"א (מילואים פ"ו אות ס"א) שכתב שגם לגבי הגג מתחלקים כולם בשווה, שהתחתון מחויב לשלם על כל הגג משלו, וכל אחד חייב להעמיד גג לזה שמעליו, וכל אחד מהשכנים ישלם רק על הגג שמעליו, וביאר הדברים וז"ל: שכיון שהבנייה היא ברכוש משותף בעל הקומה התחתונה שבונה לעצמו חדר ע"ג הרכוש המשותף חייב להמציא אפשרות בניה ע"ג החדר שלו, דאל"כ הרי זה כנוטל כל המקום לעצמו, וכן השני שמנצל גג החדר ובונה לעצמו צריך להעמיד אפשרות בניה ע"ג החדר שלו וכן הלאה עד העליון שבונה בשבילו ומחזיר הגג לרכוש המשותף, ונמצא כ"א צריך לשלם עבור בניית תקרתו שתמש לרצפת העליון, שאם לא ימציא את הרצפה לצורך העליון הרי נטל מהשותפות יותר מחלקו, והוצאות התשתית והיציקה התחתונה משלמים כולם דרך אחר שכולם משתתפים בהוצאות הכשרת הקרקע לבניה, אז כ"א בונה לעצמו ומחזיר הקרקע לשותפות, ולכן ההוצאות מתחלקים בין כולם שזה בשוה, [לפי"ז אם העליון משתמש בגג רק לצורך מרפסת א"צ להשתתף רק בהוצאות התשתית], ואף אם הבניה היא על גינה או חצר פרטית, כבר נתבאר דאין זה כבונה בשלו, ואינו ראוי לקחת לעצמו יותר מקומה אחת וכו', אלא שבזה יש מקום לתת פיצוי לבעל החצר והגינה או המרפסת, אחר שהוא לא קיבל שום זכות שימוש ברכוש המשותף, ויש לתת לו אפשרות שימוש במקום אחר, כאמור עכ"ל. והנה מה שכתב שהתחתון מחויב לתת גג לעליון, אף שבאמת הוא מחויב להעמיד להם גג, היינו שצריך לתת להם מקום ושטח אחר ממה שלקח לעצמו כדי שיוכלו לבנות שם, ואכן הוא מעמיד להם מקום לבנות שם, אבל לכאור' אינו מחויב לשלם על היציקה של הגג שלהם, דסו"ס הוא העמיד להם גג ודורש תשלום על השקעתו, ועוד נראה, שאף שאפשר לקבל דברים אלו באופן שבונה על רכוש המשותף ממש, שאז אפשר שיכולים לומר שמחויב להעמיד להם גג, אבל מה שכתב שגם בבונה בשטח המוצמד לדירה שלו, [וקנה מהקבלן שטח זה ונרשם על שמו] הרי זה מוגדר כבונה בשלהם בחיוב להעמיד להם גג, הדברים צ"ב, דאף שהם

לא חסר, וכתבו ליישב ב' תי', בתי' א' כתבו שכיין שגילה דעתו שרוצה ליהנות ממנו חייב לשלם אע"פ דהוי זה נהנה וזה לא חסר עכ"ד, וכוננתם שזה נהנה וזה לא חסר פטור רק באופן שרוצה ליהנות בחינם, אבל אם גילה דעתו שמוכן לשלם שכר על הנאה זו, חייב לשלם, וכן נפסק בשו"ע בסי' שס"ג סעיף ח' ע"ש. והנה לפי דברי התוס' בתי' זה, יוצא שגם בנדון דידן שהשני מוציא הוצאות ומגלה דעתו שמעוניין ליהנות משל חברו, הרי זה חייב אע"פ דהוי זה נהנה וזה לא חסר. וראה בהערה מה שיש לדון אם יש לחייבו עפ"י תי' זה בתוס'.²

תי' ב' בתוס'. התוס' בתי' ב' שם כתבו ליישב שנחשב זה נהנה וזה חסר כיון שהכותל שבנה הראשון היה מפני שרצה

אחד בנה עלייה על גבי ביתו, ושכיניו הסמוך לו בנה לאחר זמן עלייה על ביתו ומשתמש בכותל שבנה הראשון, חייב השני לשלם לראשון מחצה מהוצאות הכותל.

ובביאור דין המשנה שסמך לו כותל חייב לשלם לו הוצאות הכותל, נאמרו כמה מהלכים בראשונים ובפוסקים, ויש לבאר לפי דבריהם בנדון דידן אם חייב השני לשלם לראשון, ובביאור סוגיא זו הארכנו במקום אחר דבר דבור על אופניו, וכאן נביא רק תמצית הדברים שנתבאר שם בהרחבה הנוגע לנדון דנן, ולפי"ז נברר הדין בשאלות אלו בעז"ה.

תי' א' בתוס'. התוס' בב"ב שם (ד"ה אע"פ) הקשו מדוע חייב לשלם דהוי זה נהנה וזה

שותפים עמו בגוף הקרקע, היינו רק באופן שלא יוכלו לדור למעלה, דהיינו שאם ייחרב הבנין וייהפך ייעוד השטח לחקלאות וכיו"ב, אזי יהיה להם חלק ביחד עמו בגוף הקרקע, אבל כל שעה שהעליונים דרים בדירותיהם שלהם והוא דר למטה בשטח שלו, יש בזה חלוקה גמורה שהחלק התחתון שייך אליו והחלק העליון שייך אליהם, והרי הוא שילם יותר לקבלן על שטח זה שנכלל בדירתו ונרשם בטאבו"ו על שמו, והם לא שילמו על שטח זה כלל. וביותר יש לדון, שבדרך כלל כאשר הוא בונה את החצר הפרטית שלו והם בונים מעליו, כיון שהוא נהנה מבנייה זו אין השכנים מעמידים לו רכוש משותף במקום אחר, ובמקרה כזו ודאי יכול לטעון שכיין שהוא בונה בשלו ואינו דורש שטח אחר, אינו מוכרח להוציא מכספו את ההוצאות של היציקה עבור העליון שמעליו ודו"ק.

2 יש ששאלו שלכאור' אין לחייב עפ"י תי' הא' בתוס' מב' טעמים, דהנה יסוד התוס' שאם גילה דעתו שרוצה ליהנות משל חברו חייב לשלם גם באופן דהוי זה נהנה וזה לא חסר, נחלק בזה היש"ש (ב"ק פ"ב סי' ט"ו), ולפי דבריו יש לפטור בנד"ד לשלם אע"פ שגילה דעתו שרוצה ליהנות משל חברו. אמנם לכאור' נראה לרחות טענה זו, דהנה בשו"ע סי' שס"ג (ס"ח) נפסק להדיא כשיטה זו, וכל הפוסקים שם לא חלקו על דין זה, ועוד, דהנה היש"ש שם כתב ליישב קושיית התוס' כמו התי' הב' בתו' שיתבאר להלן, אמנם להלן יתבאר שבשו"ת צמח צדק (ח"ו"מ סי' י"ח) הוכיח מדברי השו"ע דלא בתי' הב' בתוס', ולפי"ז מוכרח דלהלכה קי"ל כתי' א' בתוס' שיש לחייבו לשלם. ועוד יש לרחות טענה זו, שרוב הראשונים שיתבאר להלן כתבו מהלך אחר בסוגיין שהמחייב הוא מפני שקנה ממנו, [ועוד נראה לרחות טענה זו, דיעוי' ביש"ש שם משמע קצת כמהלך הנחל"ד והדברי מלכיא"ל שיתבאר להלן בהערה זו, ולפי מהלך זה פשוט שגם בנד"ד חייב אפי' להיש"ש, ועכ"פ הנחל"ד שם שהחזיק שם בשיטת היש"ש להלכה, בנד"ד סובר לחייבו כמו שיתבאר].

ועוד יש ששאלו לפטור בנד"ד גם לפי שיטת השו"ע שמחייב בגילה דעתו, דהנה לגבי מקיף את חברו מג' רוחותיו ובא הניקף וגדר הרביעית חייב לשלם כיון שגילה בדעתו שרוצה ליהנות מהראשון, ומ"מ מבואר בב"ח בסי' קנ"ח ובש"ך (שם סק"ה) שמשלם רק על מה שהפנימי גרם לחיצוץ לעשות היקפא תירא עבורו, אבל אינו משלם לו מחצית מההוצאות כלל, וכבר הקשו השער המלך (גזילה פ"ג ה"ט) והרע"א (כתב וחותרם סי' ה') שהרי באופן שגילה דעתו חייב אע"פ שלא גרם לו היקפא תירא [דהרי דרר בחצר חברו וגילה דעתו חייב לשלם אע"פ שלא גרם לו היקפא תירא], ובישוב קושיא זו כתב הנוב"י (מהדורות חו"מ סי' כ"ד) ליישב שאין גילוי דעתו מחייבו אלא על הסכום שגילה דעתו שרוצה להוציא, אבל אם גילה דעתו במקצת מההוצאות אזי חייב לשלם רק כפי מה שגרם לו היקפא תירא ומה שנחסר מחמתו עי"ש, וכזה יישב שיטת הב"ח והש"ך שכיין שגילה דעתו רק בגדר רביעי אין מגלגלין עליו רק מה שגרם למקיף להתחסר מחמתו. ולפי דברי הנוב"י לא שייך לחייבו בנד"ד שאע"פ שגילה דעתו שרוצה לשלם, מ"מ לא גילה דעתו רק על שאר ההוצאות וכיון שלא נחסר מחמתו אין מקור לחייבו לשלם.

בזה שיטת התוס' בכתובות (דף ל': ד"ה לא צריכא) שגם באופן שהחסירו פחות משו"פ מגלגלין עליו לשלם כל ההנאה, ובנד"ד ודאי יש כאן חסרון של פחות משו"פ, אמנם יש מהפוסקים שכתבו שהתוס' בב"ק דף כ': חולקים בזה על התוס' בכתובות].

ועוד יש לדון בזה, שאם הראשון הוצרך לעשות עמודים כדי להחזיק את היציקה שלו, אזי לפעמים קובע המהנדס את סוג העמודים לפי הדרישות כדי שגם השכן העליון יוכל לבנות על גבי יציקה זו, ונמצא שהראשון נחסר מחמת השני, שהרי בעבור עצמו בלבד היה יכול לעשות עמודים שאינם חזקים כל כך. ועוד יש לדון בזה באופן שהראשון בנה מעל גבי השני ע"י עמודים, והשני התחתון בונה ע"ג עמודים אלו, שיכול לומר לו את גרמת לי היקפא יתירא, שהרי אילו התחתון לא היה תחת העליון, לא היה העליון צריך לעשות עמודים בגובה כה רב, ונמצא שהתחסר מחמתו, [ובזה אף לשיטת הרמ"ה שבכל חסר מקצת משלם רק החסור, כאן ישלם כל שווי העמודים שמשמש בו, שדומה לאת גרמת לי היקפא יתירא שמשלם לו לפי מה שהוא מרויח וכמו שנתבאר במקום אחר בשיטת הרמ"ה].

ועוד יש לדון מטעם אחר לחייבו בנד"ד גם לפי תי' הב' בתוס', עפ"י מה שכתב

למנוע ההיזק ראי' מהשני, וכיון שהשני גרם לו חסרון זה, על כן חייב לשלם לו על ההנאה ע"ש. והנה לפי תי' זה בתוס' יש לדון שבנד"ד יש לפוטרו מלשלם, שהרי לא גרם לו שום חסרון, אך יש לדון מכמה טעמים לחייבו כדלהלן.

הרמ"א בסי' קנ"ז (סעיף י"א) כתב שאם הראשון היה לו ג' כתלים ובא שכינו ובנה בית לעצמו והכותל שלו משמש גם לכותל עבור הראשון הרי זה חייב לשלם לו על כותל זה, ותמוה שהרי לא גרם לו שום חסרון וגם לא גילה דעתו שרוצה ליהנות מכותל שלו, ובישוב דברי הרמ"א כתב הנתיה"מ (שם סק"ז) שנחשב זה נהנה וזה חסר כיון שגורם לו להשחיר הכותל מבחוץ ע"י השימוש שמשמש בביתו, וכיון שהחסיר לו במקצת מגלגלין עליו הכל ע"ש, ולפי דברי הנתיה"מ יש לדון גם בנד"ד שכיון שמשמש ביציקה של חברו עושה לו חסרון כל שהו אם ע"י השחרתם. ועוד יש לדון שבדרך כלל באופן שאחד בונה על יציקה של חברו ומשתמש בה לאורך ימים ושנים, עושה לו במשך כל שימוש פגם כל שהו, ואפי' כשמתרועע מקצת שבמקצת ע"י הבנייה והשימוש שלו, הרי גורם לו חסרון של שו"פ, וכיון שגורם לו חסרון כל שהו יש לחייבו. [ויש לצרף

אמנם טענה זו אינה מתקבלת להלכה, דבעיקר דברי הנוב"י תמהו עליו בפעמוני זהב (סי' קס"א) ובשו"ת חסד לאברהם (חו"מ סי' נ"א), ובמקום אחר כתבנו ליישב דברי הב"ח והש"ך באופ"א שדוקא במקיף וניקף נחשב שהפנימי אינו נהנה משל הראשון כלל רק לגבי ההיקפא יתירא, ונתבאר שם שכמהלך זה כתב החסד לאברהם שם בדברי הב"ח והש"ך וחולק על הנוב"י, ולפי דבריו פשוט שאין מקור מדברי הב"ח והש"ך לפטור בנדון דידן. ועוד נראה לדחות טענה זו, דהנה עיקר דברי הנוב"י נסתרים מדברי התוס' בסוגיין שכתבו ליישב לגבי סמך לו כותל שחייב לשלם כיון שגילה דעתו שרוצה ליהנות מהכותל, והרי בנדון התוס' לא שייך כלל סברת הנוב"י שהרי לא גרם לו שום חסרון, ובהכרח צ"ל שהבין ככוונת התוס' בסוגיין שנתכוונו ליסוד אחר, דהנה הנחלת דוד (ב"ק דף כ':) ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' קנ"ז) כתבו לדייק בלשון התוס' בב"ב שכתבו 'דניחא ליה בהגבהה', ולא כתבו 'דניחא ליה בהוצאה', וביארו ככוונת התוס' שהתכוונו ליישב הקושיא באופן אחר, שכיון שמתברר שהשני מעוניין בזה הרי היה יכול לכתחילה לכופו להשתתף עמו ומתברר שחלק מההוצאה היה חברו חייב לו ועל כן חייב לשלם, ולזה התכוונו התוס' בתירוץ שמתברר שהיה יכול לכופו להשתתף עמו ונמצא דהוי חסר עבורו ע"ש, וכנראה שהנוב"י למד כמהלך זה ככוונת התוס', ולפי"ז גם בנד"ד יש לחייבו, שדומה ממש לנדון התוס' שההוצאה הוציא הראשון בתחילה עבור שניהם, אלא שבתחילה לא היה יכול לכופו להשתתף עמו מפני שאינו צריך להוצאה זו, אבל משעה שגילה דעתו שמעוניין בהוצאה זו מתברר למפרע שההוצאה שהוציא הראשון היה מחצה עבור השני והוי זה חסר וזה נהנה שחייב לשלם.

וכן פסק הרמ"א בסי' שס"ג (סעיף ו'), [וראה להלן שנתבאר להוכיח מדברי הראשונים שמחייבים בסוגיא דידן מכח סברא זו], ובביאור דברי התוס' יש ליישב שהתוס' הקשו רק באופן שאינו משתמש ממש בכותל חבירו, שהכותל של חבירו רק משמש לתקרה שלו וכיו"ב, ועיקר יסוד התוס' שיכול לעכב לכתחילה היינו באופן שבא לדור בחצר חבירו ממש ולהשתמש בקרקע של חבירו, ולפי חילוק זה יוצא שעיקר קושיית התוס' לא שייך בנדון דידן, שהרי בנד"ד הוא דר ביציקה השייכת לחבירו ויכול לעכב עליו לכתחילה עד שישלם לו. [אמנם יש לעי' בזה דבאופן שהשכן משתמש בקיר של חבירו ומשתמש בזה לכותל עברו, אזי לא שייך סברא זו לפי התוס', ויש לדון באופן שהתחנות משתמש ברצפה של חבירו עבור הגג שלו, אם נחשב שימוש עבור עצמו כמו בדר לכתחילה בדר בחצר חבירו וצ"ע, ובעיקר דין זה אין לפטרו עפ"י שיטת המרדכי המוכבא שם ברמ"א שאם אינו יכול להשכיר לאחרים כופין אותו על מידת סדום, דהכא יכול להשכירו לאחרים והוא השכן שמעוניין להשתמש ביציקה שלו, ועיקר דברי המרדכי נאמרו באופן שאדם זה יכול לשכור אצל אחרים והבית שלו יישאר שומם לגמרי, אבל כאן הרי השכן שמעוניין לבנות מוכרח ליהנות משלו וגם מוכן לשלם לו, ואין זה מידת סדום שיכסה חלק מהוצאותיו שמשמשים גם עבור חבירו, ואינו דומה לכל כופין על מידת סדום שאף שיכול למכרו לו ולהרויח כופין אותו ליתן לו רשות, דהרי המרדכי חילק שאם יכול להרויח אינו נחשב מידת סדום כלל מפני שהשני משתמש בשימוש עיקרי בתוך שלו, ואינו דומה לכל כופין על מידת סדום שאינו פוגם בשימושו של הבעלים, ודו"ק, וצ"ע].

ועוד יש לדון, דהנה בשו"ת צמח צדק (חו"מ סי' י"ח) הוכיח מדברי הרמב"ם (שכנים פ"ג ה"א) שחולק על תי' הב' בתוס', שהרמב"ם כתב שאפי' באופן שהראשון בנה

הרמ"א בסי' רס"ד (סעיף ד') שהמוציא הוצאה עבור עצמו וגם חבירו צריך להוצאה זו, אם עשה ההוצאה לעצמו ולא ידע שחבירו ג"כ צריך להוצאה זו, ובסוף התברר שגם השני צריך להוצאה זו, השני פטור לשלם לו דהוי זה נהנה וזה לא חסר, אמנם אם בתחילה ירד על דעת שניהם הרי זה חייב לשלם, ונתבאר דברי הרמ"א באורך במקום אחר. והנה לאור דברי הרמ"א יש לדון גם בנד"ד, שכיום התפשט שכל אחד שמוציא הרחבה מביתו שבעתיד ישתמש בו שכינו, וגם אם השכן לא ישתמש בו, מ"מ כשימכור ביתו השני ישתמש ביציקה זו, והשאלה איננה 'אם יבנו', אלא השאלה היא 'מתי יבנו', שכך הוא הנוהג שבעולם שמרחיבים על היציקה של השכנים, ועל כן נחשב בתחילה שהוציא על דעת שניהם, ואה"נ שאם בתחילה אין ידוע כלל אם השני יתרצה בעתיד אזי לא נחשב ירד על דעת שניהם שהרי אין ידוע שהשני יתרצה בכך ולא עשה כן עבור חבירו, אבל כיון שבזמנינו ידוע בתחילה שמוציא עבור כולם שפיר חייב לשלם.

ואין לדחות דא"כ מדוע התוס' התקשו בזה ולא כתבו לתרץ שבתחילה ירד על דעת שכינו, דבזמן התוס' לא היה הנוהג שבעולם להגביה הכותל, ובתחילה כשהראשון בנה הכותל היה לו ספק גדול אם השני ירצה בעתיד להשתמש בכותל זה, אבל בזמנינו ברור לכל בונה שבעתיד הקרוב או הרחוק ישתמשו ביציקה שלו, [ועוד יש לדון שהתוס' הקשו על סתימת המשנה שמחייבים אותו בכל אופן, וגם במקרה שידוע בתחילה שהשני בודאי לא ישתמש בכותל זה, וע"ז הוצרכו ליישב קושיא זו].

ועוד יש לדון מטעם אחר לחייבו בנד"ד גם לפי תי' הב' בתוס', דהנה יש להקשות בעיקר קושיית התוס' דאף שזה נהנה וזה לא חסר פטור היינו רק באופן שכבר נהנה ממנו, אבל לכתחילה ודאי יכול לעכב עליו כמו שכתבו התוס' (ב"ק דף כ': וב"ב דף י"ב:)

היציקה שבנה, אין לו שום ענין לזכות בכותל ויש לדון לפוטרו.³

אמנם האחרונים [הגרש"ש (ב"ב סי' ד')] והאולם המשפט והאבני חושן (בסי' קנ"ח שם) [[השיגו על מהלך הקצוה"ח, וביארו שגם להראשונים עיקר הטעם שמתכוון לקנות הכותל הוא מפני שמתחייב לשלם על השימוש שלו, ואילו לא היה מתחייב לשלם על השימוש ודאי לא היה נוח ליה לקנות הכותל שהרי יכול להשתמש בו בחינם, אך מאחר שמתחייב לשלם על ההנאה ומשלם על שווי הכותל ממילא הוא מתכוון לקנות הכותל כדי שיהיה שלו, וכסברא זו כתב הרע"א (נדפס בוזאת ליהודה, וברע"א החדשים בדף ד':) בדעת הרמב"ם והמ"מ לגבי מקיף וניקף, ומבואר שם בדברי הרע"א שמדין נהנה הרי הוא חייב לשלם על מחצה הכותל, שהרי הנאה זו שווה מחצה הכותל [ולכאוי' כוונתו, שאילו היה בונה כותל לעצמו היה משלם כותל שלם, וכעת שנבנה כותל זה עבור שניהם צריך הוא לשלם מחצה ממה שחסך שהיה צריך לבנות כותל שלם], ולפי דבריהם נמצא שאין מחלוקת בין מהלך התוס' להראשונים, שגם הראשונים צריכים לסברות התוס' לחייבו מדין נהנה שאם אינו חייב לשלם אינו מתכוון לקנותו, וגם התוס' אפשר דס"ל כהראשונים שלאחר שחייב לשלם מדין נהנה הוא מתכוון לקנותו, ובשיעורי ר' שמואל כתב להוכיח כן בדברי התוס', דהרי מפורש בגמ' שמשלם מחצה מהוצאות הכותל, ואם אינו קונה הכותל א"כ מדוע משלם מחצה מההוצאות, ובהכרח שגם התוס' מודים

כותל של י' אמות, אם השני סמך כותל כנגדו חייב לשלם, וכותל גבוה של י' אמות לא נעשה כדי למנוע ממנו הזיק ראי' כלל, ומוכח דלא כתי' הב' בתוס' עכ"ד. ולפי דבריו יש ללמוד דבשו"ע נפסק שלא כתי' הב', דבשו"ע בסי' קנ"ז (סעיף י') העתיק דברי הרמב"ם, וכיון שכל הפוסקים שהסכימו לדברי השו"ע חולקים על התי' הב' בתוס', א"כ לא שייך בנד"ד לצרף תי' הב' בתוס' כדי לפטרו, שתי' זה של התוס' נדחה מהלכה, ובהכרח שיש ליישב קושיית התוס' כתי' הא' בתוס' או כשאר המהלכים, ולפי"ז יש לחייבו והלכה בנד"ד.

דברי הראשונים. והנה כל שאר הראשונים לא התייחסו לקושיית התוס', אלא הקשו מדוע מיד כשסמך הכותל מחייבים אותו לשלם, וכתבו ליישב שכיון שהכותל עומד בחצירו מיד קנה אותו בקנין חצר ומתחייב לשלם, כן כתבו הנמו"י והרשב"א והריטב"א והרבינו יונה והמגיד משנה (שכנים פ"ג ה"א), ובביאור דבריהם נחלקו הפוסקים, דהנה הקצוה"ח (סי' קנ"ח סק"ו) כתב דלפי דברי הראשונים מיושב קושיית התוס', שבדעת בעל הקרקע לקנות הכותל, שבעל הקרקע מרויח שהבונה לא יוכל ליטול הכותל ומפני כן הוא מעוניין לזכות בו, וכיון שזוכה בו ממילא מתחייב לשלם דהוי זה נהנה וזה חסר שהרי הקנה לו את הכותל עכ"ד הקצוה"ח. והנה לפי מהלך הקצוה"ח יש לדון אם יש לחייבו גם בנד"ד, שעיקר סברת הקצוה"ח הוא, שהוא מעוניין לקנות הכותל כדי שהשני לא יוכל לסלק הכותל, אבל בנד"ד שהשני ודאי לא יטול

3 ועוד יש שדנו לצדד שלפי הקצוה"ח אי אפשר לחייבו, דהקצוה"ח (שם סק"ב) תמה שם על הנמו"י דאיך קנהו בקנין חצר דהרי שותפין אין קונים זה מזה בקנין חצר, ותי' הקצוה"ח שם עפ"י מה שייסד בסי' קע"ו שאם אחד מהשותפים רוצה לקנות אדעתא להשתתף יחד עם השני איז קונים השותפים זה מזה, ולפי"ז יש לדון בנד"ד שיש כמה שותפים בחצר המשותף ורק אחד מהשכנים קונה מחבירו דאין קונה זה מזה, אך באמת מסתבר שגם בכה"ג קונה זה מזה, דבעיקר סברת הקצוה"ח תמה הנתי"מ בסי' קע"ו סק"ב דמה לי מקנהו לגמרי או לפלגא, וראיתי בספר תורת הקניינים (ח"ב פ"ח הערה רל"ח) שביאר בסברת הקצוה"ח עפ"י האמרי בינה דשותפין אין קונים זה מזה מפני שאינו יוצא מרשות המוכר דהוי הוא גם שותף בחצר זה, וכדי להקנות בשותפות א"צ שייצא מרשות המוכר עי"ש, ולפי"ז יכול להקנות גם לאחר מהשכנים. ועוד יל"ד בזה, לפי תי' הנתי"מ בסי' קע"ו שם ובחזו"א (ב"ב סי' ב' סק"ב) ליישב קושיית הנתי"מ באופ"א, ולפי דבריהם גם בנד"ד אפשר לקנות אחד מהשותפים ודו"ק.

משמשת לו כגג, לא שייך בזה סברת הנתיחה"מ, וחיובו רק מדין נהנה, וכמשנ"ת לעיל מדברי הנתיחה"מ שיש לחייבו מפני שגורם להשחיר הכתלים, וכן שאר הסברות שכתבנו לעיל. [ועכ"פ לפי מהלך זה אין כוונת הראשונים כהקצה"ח, וגם אינו מוכרח כשאר האחרונים, אלא דס"ל סברא חדשה שלכתחילה יכול לעכב עליו שלא לסמוך, וכבר נתבאר לעיל דגם התוס' לא נחלקו על הראשונים אלא באופן שסמך התקרה שאינו נחשב כ"כ משתמש בשל חבירו, אבל אם משתמש ממש בשל חבירו, כגון משתמש ביציקה של חבירו לרצפה שלו, גם להתוס' חייב לקנות הכותל כדי שיוכל להשתמש בו].

אמנם בעיקר דברי הנתיחה"מ שחילק שאם אינו סומך התקרה על כותל חבירו אזי אינו חייב לקנות הכותל, יש להקשות מדברי הרמב"ן והנמו"י שמוכח מדבריהם שעיקר דין המשנה נאמר גם באופן שאינו סומך התקרה על כותל חבירו, וברמב"ן מוכח שגם באופן שאינו סומך התקרה על כותל חבירו, מ"מ אם כותל חבירו הוא בריא והשני סמך רק כותל של קנים חייב לקנות הכותל הבריא כדי שיוכל להשתמש בו, ומוכח מדברי הרמב"ן והנמו"י שכיון שעושה פעולות כדי שהכותל של חבירו ישמש עבורו לכותל הרי זה נחשב כמשתמש בכותל חבירו, והרי זה דומה לסומך עליו תקרה שיכול לעכב עליו שיהיה מוכרח לקנות הכותל, ועל כן חייב לקנות הכותל כדי שיוכל להשתמש עמו לכותל עבורו, ולפי חילוק זה יוצא שעיקר מהלך הנתיחה"מ שייך גם באופן שאינו בונה על של חבירו ממש, אלא משתמש עם היציקה של חבירו לגג או לקיר משותף, שחייב לשלם לו כדי שיוכל להשתמש בו. [אמנם עכ"פ בדברי התוס' מוכח דלא כחילוק זה ודו"ק].

ובעיקר שאלה זו, נראה שישנו טעם נוסף לחייב את הבונה המשתמש ביציקה של חבירו, דהנה כיום שכל הבנין וזכויות הבנייה הוא שטח משותף, כדי שהשכן

שמתכוון לקנות הכותל בקנין חצר [וביאור הדברים לפי המבואר ברע"א, שבאמת חיוב התשלומין שלו הוא מדין נהנה לשלם על מחצה הכותל, שהרי נהנה ממחצה הכותל וחסך לעצמו שלא הוצרך לבנות כותל, וכיון שמשלם על ההנאה של מחצה הכותל ממילא הוא קונה הכותל].

והנה הנתיחה"מ (סי' קנ"ז סק"ז) ביאר מהלך אחר ככוונת הראשונים, שאין לו זכות להשתמש בכותל של חבירו להניח עליו התקרה אלא אם כן ישלם לו על הכותל, וכתב הנתיחה"מ שם לחלק בין מה שמצינו לגבי מקיף וניקף שחייב לשלם כפי ההנאה ואם גדר הגדר הרביעי בקנים בלבד אינו משלם רק כשל קנים, אבל בסמך תקרה חייב לשלם מחצה מהוצאות התקרה גם אם סמך בשל קנים, שבמקיף וניקף חייב לשלם על ההנאה ועל כן אם גדר בשל קנים אינו נהנה רק כשל קנים, אבל בסמך לו כותל שסומך התקרה על כותל חבירו חייב לקנות הכותל כדי שיוכל להשתמש בו ועל כן חייב לשלם כל שווי הכותל, ועפ"י זה חילק שאם לא סמך התקרה על הכותל אלא על הכתלים שלו, והכותל של חבירו משמש עבורו לכותל, אזי חיובו לשלם רק מדין נהנה ואם עשה בשלו של קנים ישלם כשל קנים עכ"ד הנתיחה"מ. ובביאור דברי הנתיחה"מ יש לפרש ב' מהלכים, בפשוטו יש לפרש דכיון שגורם לו חסרון שמכביד התקרה על הכותל יכול לעכב בעדו ולכן מוכרח לקנות ממנו הכותל, אכן משמעות דבריו שגם באופן שאין לו חסרון יכול לעכב עליו לכתחילה, ויש לפרש עוד בדעת הנתיחה"מ שבזה נהנה וזה לא חסר יכול לעכב עליו לכתחילה כיון שבא לקבוע שימוש גמור בשל חבירו.

והנה לפי דברי הנתיחה"מ יוצא שאם בונה מעל היציקה של חבירו ומשתמש בו, או שסומך הגג שלו ע"ג הקיר של חבירו, אזי חייב לשלם על היציקה של חבירו כדי שיוכל להשתמש בו, אמנם באופן שאינו משתמש ביציקה של חבירו, כגון שהוא בונה מתחת חבירו והרצפה של חבירו

לפי יסוד הנתיחה"מ שחידש שבאופן שרוצה לסמוך התקרה על כותל חבירו אזי הוא מוכרח לקנות הכותל כפי שווי הכותל, וגם באופן שהשני משתמש בכותל של קנים אינו יכול להפטר בשל קנים שהרי מוכרח הוא לקנות הכותל של אבנים וחייב לשלם על מה שקנה ממנו.

אמנם נראה לפטור גם לפי הראשונים והנתיחה"מ, דהנה יש להקשות על הנתיחה"מ מדברי השו"ע (סי' קנ"ז ס"ו) שכתב שאם הראשון בנה כותל של י"א אמות והשני משתמש רק בחלק מגובה הכותל חייב לשלם רק חלק מהכותל, וצ"ל הביאור בזה שמה שכתב הנתיחה"מ שמוכרח לקנות הכותל כדי שיוכל להשתמש הוא רק באופן שהוא נהנה מכותל זה, אבל אינו יכול להכריחו לקנות ממנו חלק הכותל שאינו נהנה ומשתמש ממנו כלל, [וטעם הדבר, שכיון שהכותל נמצא על שטח שניהם אינו יכול להכריחו לקנות רק מה שהוא משתמש ונהנה בו], וצ"ל שחידושו של הנתיחה"מ שאם סמך בשל קנים מוכרח לשלם כותל של אבנים היינו מפני שיש לו 'תועלת' בכותל של אבנים, וסו"ס הוא נהנה שיש לו כותל של אבנים שהוא מחזיק יותר זמן והוא חזק יותר, וע"ז חידש הנתיחה"מ שאע"פ שהוא יכול להסתפק בכותל של קנים מ"מ כיון שנהנה משל חבירו ויש לו תועלת מכותל של אבנים חייב לשלם כשווי כותל של אבנים. [ועל דרך זה יש לבאר דברי הרמב"ן שם שכתב שאם אינו צריך לכל עובי הכותל חייב לשלם רק חלק מעובי הכותל, והביאור כנ"ל, שחלק מעובי הכותל שאינו צריך לו ואינו מביא לו תועלת כלל אינו יכול להכריחו לקנותו]. ושור"ר להגר"מ שפרן שליט"א (הישר והטוב ח"ח עמ' ל"ה) שכתב ללמוד שכשם שאין מחייבים אותו לקנות כל הכותל כשמשתמש רק בחלקו, כן אין חייב לשלם במה שאינו נהנה מההוצאות שהוציא הראשון עי"ש.

אמנם באופן שהראשון בנה יציקה מחומרים טובים יותר שמחזיקים יותר זמן

השני שבא לבנות יוכל לבנות, עליו לקבל הסכמת כל השכנים וכן הסכמתו של השכן שבנה כבר, וכיון שצריך להסכמתו של הראשון ממילא יכול הראשון לומר שאינו נותן לו רשות לבנות אלא אם ישתתף עמו בהוצאות היציקה, שהרי הוא נהנה מכך, [אמנם הראשון אינו יכול להתנגד לגמרי שלא יוכל לבנות כלל, שהרי השני נתן לו רשות להרחיב דירתו ע"מ שגם הוא יתן לו רשות להרחיב דירתו, אמנם באופן שהראשון יפסיד שמשלם כל ההוצאות והשני ישתמש בו בחינם, על דעת כן לא התחייב להסכים ושפיר יכול למנוע ממנו מלבנות אם לא ישלם לו הוצאות היציקה ודו"ק].

[ויש להוסיף בזה, שיש שביארו מקור נוסף לחיובו עפ"י דברי הרע"א בכתב וחותרם סי' נ"ד שכתב ליישב קושיית התוס' שחייב מדין יורה, אמנם כבר נתבאר במק"א שגם ביורד אינו חייב אלא באופן שזה חסר וזה נהנה, ונתבאר שם ליישב דברי הרע"א, ולפי"ז אין מקור נוסף לחיובו מדין יורד].

בשהשני אינו צריך

לכל ההוצאות של הראשון

ב. והנה פעמים רבות אין השני צריך לכל ההוצאות של הראשון, כגון שהראשון עשה עמודים חזקים שהשני יוכל לבנות עליהם חדר, אך השני בונה החדר שלו ע"י בנייה קלה, ולבנייה קלה אין צורך עמודים חזקים שהראשון השקיע, והנה כיון שעיקר החיוב הוא מדין נהנה ודאי אינו חייב לשלם רק מה שצריך להנאתו, ויש לשום אילו היו בונים ביחד והיה ידוע שהשני יעשה בנייה קלה שהיו מפחיתים מההוצאות של הראשון ופטור מלשלם, שהרי לגבי הוצאות אלו אינו נחשב נהנה כלל.

אמנם לכאור' יש לדון בזה עפ"י דברי הראשונים שהמחייב הוא מה שקנה ממנו הכותל, ולפי"ז גם בנד"ד הוא קונה ממנו היציקה והעמודים שהם שוים יותר, ויש לו לשלם מחצה מההוצאות, וביותר יש לדון

לדון שישלם כדמי בשר בזול, שאם ברור שהיה מוסיף קצת במחיר כדי שיהיה יציקה יקרה, אזי חייב לשלם כשווי זה שהיה מוסיף עבור יציקה יקרה, אמנם לפי מה שהוכחנו לעיל מדברי הראשונים שישור הנתיחה"מ נאמר גם באופן שאינו סומך התקרה על כותל של חבירו ממש, אלא הכותל של חבירו משמש עבורו לכותל הרי זה ג"כ נחשב כאילו משתמש בכותל חבירו ומוכרח לקנות ממנו כדי שיוכל להשתמש בו לכותל עבורו, לפי"ז גם בנד"ד כיון שנהנה מיציקה יקרה עבור הגג שלו או עבור הכותל שלו, חייב לשלם כפי שווי היציקה של חבירו וכמו שכתב הנתיחה"מ באופן שסומך התקרה על כותל חבירו וכמשנ"ת. אמנם כבר נתבאר שמדברי התוס' מוכרח דפליגי על הראשונים בזה, ולפי התוס' באופן שאינו משתמש ממש בקרקע חבירו חייב לשלם רק מדין נהנה על כן גם בנד"ד חייב לשלם רק כפי הנאתו ולא כפי דמי היציקה היקרה.

אך גם לפי מה שכתבנו שאם עשה היצירה מחומרים טובים יותר שחייב לשלם לו כפי שווי חומרים אלו, מסתבר שדוקא אם עשה כמנהג העולם, אבל אם בנה באופן יקר מאד שלא כמנהג העולם, אין בידו להכריח לשני לשלם לו מחיר יקר כזה, שכיון שבונה בשטח המשותף וגורם לשני להתחייב לשלם מחיר גבוה מאד, אין לו רשות לבנות באופן כזה, ויכול השני לומר לו טול היציקה היקרה ובנה כמנהג העולם יציקה רגילה ואשלם לך, ואה"נ אם בונה בשטח שלו והשני מבקש ממנו להשתמש בזה הרי הוא יכול להכריחו לשלם כפי מה ששילם מחיר גבוה מאד, אבל בנד"ד שבונה בשטח המשותף אין לו זכות להכריח לשני לשלם מחיר גבוה כל כך.⁴

אך עקב זאת הם יקרים יותר, והשני טוען שהוא היה יכול להסתפק ביציקה זולה יותר, בזה שייך דברי הנתיחה"מ שאם סמך בשל קנים חייב לשלם כשל אבנים ואין לו רשות להשתמש בו אלא כשקנהו ממנו, והביאור בזה שסו"ס יש לו תועלת מהכותל של אבנים, ולפי"ז גם בנד"ד כיון שהראשון בנה יציקה יקרה שהיא מחזיקה יותר זמן ועמידה יותר בפני פגעים שונים, והשני נהנה מיציקה יקרה זו, אינו יכול לומר שהוא עצמו לא היה בונה יציקה יקרה זו, שסו"ס הוא משתמש ביציקה יקרה ומוכרח לשלם לו מחצה מההוצאות של היציקה היקרה. [ואין לפטור בטענה דהתוס' פליגי על הראשונים והנתיחה"מ וסבירא להו דהחייב מדין נהנה גרידא, שכבר נתבאר לעיל שגם התוס' לא כתבו כן אלא באופן שסומך התקרה על של חבירו שאינו משתמש ממש בגוף הכותל, אבל אם בונה חדר ע"ג היציקה של חבירו יכול לעכב בעדו שלא ישתמש בו אלא אם כן ישלם לו, וממילא יכול לעכב עליו שאינו נותן לו רשות להשתמש ביציקה שלו אלא כאשר ישלם לו כשווי היציקה היקרה].

והנה כבר כתב הנתיחה"מ שם שעיקר חידושו נאמר רק באופן שסומך התקרה ומשתמש בכותל חבירו ממש, אבל אם רק נהנה מכותל חבירו משמש לו לכותל, אזי חייב לשלם רק כפי הנאתו ואם הוא בונה של קנים יכול לשלם כשל קנים, ולפי"ז גם בנד"ד באופן שהיציקה של חבירו משמשת לו כגג או כקיר, כיון שאינו משתמש ממש בשל חבירו יכול לטעון שאינו צריך ליציקה יקרה כזו, ואע"פ שסו"ס יש לו תועלת שיש כאן יציקה יקרה, מ"מ לא שייך לחייבו מדין נהנה שהרי הוא עצמו לא היה מוציא הוצאות עבור יציקה יקרה זו, [מ"מ נראה

4 ויש לברר באופן שהעליון בנה יציקה מעל המרפסת של התחתון, והתחתון מעוניין להתקין נדנדה ולתלותה על היציקה, האם חייב לשלם לו על זה, ולכאור' דינו תלוי במחלוקת הר"י ברצלוני והטור בסי' קנ"ג אם מותר להוציא זיו על כותלו של חבירו, וכבר פסק שם הרמ"א כהטור, ולפי"ז אסור לו לתלות, [וגם הסמ"ע שם שפירש בטעם הטור והרמ"א משום שמתקלקל הכותל, כבר נתבאר במק"א שיטת הב"ח שחולק עליו, ועוד מסתבר שהתקנת נדנדה הוי שימוש גמור יותר מתליית זיו וצ"ע, אך דעת הגרמ"מ שפרן שליט"א (בשיעור שמסר ביום כ"ו תמוז ע"ח) שעפ"י דברי הרמ"א בסי' שס"ג ס"ז שאם אין יכול להרויח מהשכרת

בשהשני צריך להוציא הוצאות נוספות כדי שיוכל ליהנות

ג. ויש לברר באופן שהיציקה הראשונה לא היתה מוכנה לשימוש עבור השני והוצרך להוציא הוצאות אחרות כדי ליהנות ממנה, כגון שהיציקה היתה מוגבהת קצת, וכדי שיוכל השני להשתמש בה ולהשוות החדר החדש לשאר דירתו, הוכרח לשכור פועלים לקרצף את הביטון, והראשון טוען שישלם לו מחצה מההוצאות שלו, והשני טוען שכיון שלא נהנה כל כך שהרי הוצרך לשלם לפועלים כדי לקרצף את הביטון על כן רוצה הוא לנכות הוצאות אלו, והנה ודאי שאם באנו לחייבו מדין נהנה לא שייך לחייבו יותר מדמי הנאתו, שהרי עיקר ההנאה הוא החסכון שהראשון שילם עבור היציקה המשמשת גם עבור השני, וכיון שהשני כדי להשתמש ביציקה זו הוצרך להוציא הוצאות אחרות נמצא שלא נהנה מהראשון כל כך ויכול לנכות ההוצאות שלו.

ונשאלתי במעשה שהיה, שהעליון שבנה ע"ג היציקה של התחתון, כל הדירה שלו היתה מרוצפת בבלטות, והוא היה מעוניין לרצף גם את החדר הנוסף בבלטות, אך היות והיציקה של התחתון היתה מוגבהת במקצת ולא היה אפשרות לקרצפה, הוצרך לרצף את החדר שבנה בקרמיקה, והיות ולא רצה שחלק מהדירה תרוצף בקרמיקה וחלק בבלטות, הוצרך להחליף את כל הדירה שלו לקרמיקה, ולאור המבואר נראה, שאף שאין אפשרות לחייב את התחתון על ההפסד מדין מזיק, אבל מ"מ יכול לנכות ההוצאות שנגרמו לו שהרי לא נהנה מהיציקה של הראשון שהרי נגרמו לו

הוצאות אחרות שהוצרך להחליף את הרצפה של כל הדירה, אמנם יש לשער שלא ינכה כל דמי ההוצאות שהוצרך להוציא, אלא יש לשום על מחיר המרצפות של כל הדירה כדמי בשר בזול, כפי הסכום שהיה מוכן לשלם להחלפת המרצפות בזול, וכנגד סכום זה לא ינכה לו.

ואין לשאול שלפי דברי הראשונים שהחייב הוא מה שקונה מהראשון, לפי"ז הרי קנה ממנו יציקה גמורה ומדוע יכול לנכות הוצאות אחרות שנגרמו לו, אכן זה אינו, שמסתבר ששווי היציקה יורד כיון שצריכים להוציא הוצאות אחרות כדי שיוכל ליהנות מהם. ועוד, שכבר נתבאר מדברי האחרונים שהסיבה שקונה הכותל והיציקה הוא מפני שחייב לשלם מדין נהנה, וכיון שמדין נהנה אינו חייב לשלם כל היציקה אינו מוכרח לקנות רק כנגד מה שחייב לשלם מדין נהנה, וכן לדברי הנתיחה"מ שאין לו זכות להשתמש בשל חבירו אלא אם כן יקנהו ממנו, היינו דוקא באופן שהראשון לא גרם לו היזק, אבל בנד"ד שהראשון בנה היציקה באופן שגורם הפסד לחבירו אינו יכול להכריחו לקנות היציקה, ואם משלם לו כל מה שנהנה ממנו מוכרח ליתן לו רשות ליהנות מהיציקה שלו, וכמו שאינו יכול להכריחו לקנות שאר הכותל שהשני אינו צריך לשימוש, כן אינו יכול לאסור עליו השימוש כשהוא גרם לו הוצאות יתירות אלו, ועל כן ישלם לו רק כפי שווי ההנאה ולא יותר. [ועוד יש לדון בזה, שהראשון שבנה באופן כזה נחשב כמזיק רכוש חבירו שאין יכול להשתמש בשלו אלא כאשר יקרצף הביטון ושפיר יכול לקזז מה שמתחייב לשלם לו מדין מזיק].

הבית יכול לדור שם בע"כ, וגם כאן כיון שאינו יכול להרויח בו יכול להשתמש בו ואינו חייב לשלם עכ"ד, ואם ננקוט שאסור לו להשתמש ביציקה הרי זה מוכרח לשלם לו על שווי היציקה, אכן אינו חייב לשלם לו על כל היציקה שהרי אינו משתמש בכלה, אלא צריך לחשב רק החלק מהיציקה שנהנה ממנה ולא כל היציקה וע"ז צריך לשלם לו מחצה, וכמשנ"ת לעיל שאין יכול להכריחו לקנות מה שאינו צריך לשימוש, אכן מ"מ חייב לשלם כשווי יציקה אע"פ שהיה יכול לעשות נדנדה מברזלים, מ"מ עתה יש לו תועלת גדולה שהיא חזקה יותר ולא תפול במהרה ויש לו תועלת מזה יותר מנדנדה של ברזל וצ"ע.

שאם הראשון הוצרך להוציא הוצאות עקיפות שהם מהנות גם את השני בבנייה שלו, אע"פ שאינו נהנה ישירות מהוצאות אלו, שרק סילק את המזיק, מ"מ מסתבר שלכה"פ רשאי הוא לדרוש שאינו מוכן למכור לו את היציקה שלו עד שישתתף עמו בכל ההוצאות שהיה לו גם עבור השני, שהרי סו"ס כדי שיוכל לבנות יציקה זו שהשני נהנה ממנה הוצרך להוציא עוד הוצאות רבות, ואינו מוכרח להסכים למכור היציקה שלו עד שישלם לו השני מחצה מכל הוצאותיו שהביאו להנאה זו.

בשהראשון שילם מחיר מלא

אך השבח הוא פחות מההוצאה

ה. ויש לברר באופן שהראשון שילם לקבלן שיעשה יציקה טובה, אך בסוף התברר שההוצאה היתה יתירה על השבח שנעשו פגמים ביציקה ואינה שווה כל כך, אלא שאין אפשרות לשנותה ומשתמשים בה באופן כזה, ויש לברר אם השני חייב לשלם כמחיר המלא ששילם הראשון, או שיכול לומר שלא קיבל ממנו הנאה שהרי אין היציקה שווה כל כך כמו ההוצאות שהוציא עליה.

ולכאור' יש לדון שאם המחייב הוא מדין נהנה אזי שייך לחייבו, שהרי עיקר הנאתו הוא שאילו היה בונה בתחילה יחד עם שכינו היה משלם לו מחצה, ואילו היה משלם לו מחצה באותה שעה ג"כ היה מפסיד שההוצאה היתה יתירה מהשבח, ונמצא שכדי שהוא יוכל לבנות הרחבה לדירתו היה ג"כ צריך להוציא הוצאה זו ושפיר יש לחייבו מדין נהנה. אכן יש לדון שלפי הראשונים שכתבו שעיקר המחייב מה שצריך לקנות הכותל של חברו, וכיון שאינו שווה כל כך אינו חייב לשלם לו רק כפי שווי היציקה ולא כפי מה שהראשון הוציא עליה.

ונראה ללמוד שאלה זו מדברי הרמ"ה בב"ב (דף ה' אות ח') שכתב לחדש שהראשון שבנה הכותל נחשב כיוורד

אם השני חייב לשלם לראשון

על ההוצאות העקיפות

ד. ויש לברר באופן שהראשון הוצרך להוציא הוצאות נוספות מלבד עצם בניית היציקה, והוצאות אלו דרושות לכל השכנים שיבנו בעתיד, כגון שצריך להשקיע הוצאות שונות כדי להוציא אישורים מהרשויות לעשות שינויי תב"ע וכיו"ב, או שהרשויות דרשו ממנו להשקיע ולשפץ את חזות הבנין, או באופן שהראשון הוצרך לחצוב בהר כדי שיוכלו לבנות, ובלא הוצאה זו גם השני לא היה יכול לבנות, אך השני טוען שעתה אינו נהנה מהוצאה זו, שהראשון הוציא ההוצאות שלו לסלק ההיזק, ולאחר שההיזק כבר מסולק אין השני נהנה מהוצאה זו שאינה קיימת בעין, ויש לברר אם חייב לשלם או לא.

והנה לכאור' יש ללמוד דין זה מהמבואר בסי' רס"ד (סעיף ד') שאם הוציא הוצאות המועילות עבורו ועבור חברו תלוי אם ירד על דעת שניהם או לא, ובנד"ד ירד על דעת שכל מי שירצה ליהנות ממנו יתבע ממנו שכרו, וכבר נתבאר לעיל שבזמנינו יש מקום יותר לחייבו שהרי ידוע בתחילה שבעתיד הקרוב או הרחוק ירחיבו גם השכנים או הבאים מכוחם שיקנו את דירתם, ולכתחילה ירד על דעת מי שיהנה ממנו בעתיד, ועל כן יש לחייבו לשלם.

ויש לדון מטעם נוסף לחייבו לשלם על כל ההוצאות העקיפות, דהנה נתבאר לעיל מהלך הנתיחה"מ ככוונת הראשונים [ונתבאר שגם התוס' מודים ליסוד זה באופן שבונה על גבי היציקה של חברו] שבעל היציקה יכול לעכב עליו שלא ישתמש בשלו עד שישלם לו, ונתבאר שאין יכול לומר לו שאינו מוכר לו אלא במחיר גבוה מאד שהרי היציקה שייכת לו, שכיון שהם שותפים בשטח זה אין לו רשות לבקש מחיר מופקע על היציקה, וחייב ליתן רשות לעליון שאם ישלם לו הוצאותיו מוכרח ליתן לו רשות להשתמש ביציקה שלו, ולפי"ז מסתבר מאד,

אפשר לבנותו עכשיו בדמים פחותים, אם נותן לו עכשיו דמי חצי הוצאותיו או נותן לו דמי חצי כותל לפי שער של עכשיו, ונראה דנותן דמי חצי הוצאותיו וכמש"כ לקמן סק"ב וסק"ה דדעת שניהם שאם יבוא לבנות כותל כנגדו יקנה חצי הכותל למפרע ע"מ לשלם חצי הוצאותיו בין יזול בין יוקר עכ"ל. [ומשמעות דבריו, שעיקר שאלתו באופן שהזול, וע"ז כתב שהבונה מעדיף להקנותו לו מיד שהרי יתכן גם שיוזלו]. ולפי דברי החזו"א כתבו פוסקי זמנינו שאם התייקרו ההוצאות עד שהשני בנה אינו חייב לשלם כמחיר העדכני, אלא יכול לשלם כמחיר הראשון שהתברר למפרע שכבר זכה ביציקה זו בשעה שבנה הראשון. [ויש לציין שאף שהחזו"א כאן בתחילה נסתפק בזה, היינו דוקא משום דאיירי בשדה שאינה עשויה ליטע, אבל בשדה העשויה ליטע כבר כתב החזו"א בס"י ב' סק"ה לפסוק כשיטת תלמיד הרשב"א המובא בב"י בס"י שע"ה שהתכוון להקנותו לו מיד, ודלא כהרשב"א שם שחולק בזה, ויש להוסיף שגם להרשב"א שם שס"ל שלא קנה מיד אינו סותר לגמרי דברי החזו"א דידן, דאפשר דמתכוון להקנותו לו מיד בתנאי שלא ימלך בדעתו קודם שהקונה יתרצה, ובאופן ששניהם יתרצו הוא מתכוון להקנותו לו למפרע, ועדיין צ"ע].

ויש שהעירו, דלפי התוס' שהמחייב הוא מדין נהנה א"כ עליו לשלם כפי שעה שנהנה ולא כשעת הבנין, אכן יש להקשות על התוס' דהרי בגמ' מבואר שמשלם לו מחצה מהוצאותיו, [לפי התוס' קשה שהרי לא קנה מחצה מהכותל ומדוע משלם מחצה], ומכאן הכריח בשיעורי ר' שמואל בב"ב שם, שגם לפי התוס' לאחר שחייב לשלם מדין נהנה הרי זה מתכוון לקנותו וגם הראשון מתכוון להקנותו לו, ולפי"ז גם להתוס' שייך דברי החזו"א. [ויש שהעירו בזה, דלפי האמרי ברוך (בסי' קנ"ז סי"ב) שדייק מלשון המ"מ אינו מקנה לו אלא בשעה שמשלם לו, מוכח דלא כהחזו"א, אכן נראה שגם לפי האמרי

בשדה חבירו שחייב לשלם לו על הנאתו, [וכן כתב הריטב"א שם שחיובו מדין יורד]. והוסיף הרמ"ה שאין לו דין יורד ממש שמשלם השבח היתר על ההוצאה, אלא חייב לשלם לו רק על ההוצאה, והוסיף הרמ"ה וז"ל: והוא הדין היכא דהויא הוצאה יתירה על השבח, דאי לא יהיב ליה אלא חצי שבח אשתכח דמשתמש בכוליה בהדיה בשוה ולא יהיב ליה בהוצאה אלא בציר מפלגא עכ"ל.

וביאר דבריו נתבאר במק"א שכיון שכל אחד צריך להשתמש בשל חבירו מוכרח שיהיה חלוקה שוה בגוף הכותל ולא יתכן שאחד ישלם פחות מהשני וישתמש עמו בשווה כמוהו, ולפי"ז כיון שבא להשתמש ביציקה זו של הראשון, לא יתכן שהראשון ישלם יותר מהשני ויוכרח ליתן לו רשות להשתמש בו, ושפיר יכול לעכב עליו שלא יוכל להשתמש עמו אלא אם כן ישלם לו מחצה מההוצאות שהוציא כדי לבנות את היציקה. [ואינו דומה למשנ"ת לעיל באות ג' שאם הראשון עשה היציקה באופן שהשני צריך להוציא הוצאות לתקנו שמנכין מה שצריך לתקנו, ששם רק החלק של העליון מקולקל הוא ואין לו הנאה מזה כלל, אבל בנד"ד שכל היציקה של שניהם יצא באופן פגום ונהנים באופן כזה, שפיר חייבים להשתתף בשווה].

הזולו או התייקרו הוצאות הבנייה - האם משלם כשעת הבנייה או כמחיר העדכני

ו. ודנו הפוסקים באופן שבשעה שהראשון בנה היו ההוצאות בזול או ביוקר, וכעת התייקרו או הזולו מחיר ההוצאות, האם השני חייב לשלם לו כהוצאות שהיו לו בשעתו, או שישלם לו כפי מה שהשני היה משלם אילו היו בונים ביחד כעת שהרי הוא נהנה כעת שאינו צריך לשלם הוצאות היציקה.

והנה לגבי סמך לו כותל אחר דין בזה החזו"א (ב"ב סי' ג' סק"א) ונעתיק לשונו: יש לעי' בהזולו עצים ואבנים עכשיו והכותל

שהרי המחירים מתייקרים תמיד, וודאי דעת הראשון שאינו מוכן להקנותו לו עד השעה שישתמש בו, ואם רוצה לקנותו בשעת הבנייה ישלם לו מיד וירויה התייקרות המחירים, ואכן לפי סברא זו יש לחלק כדברי הגר"י סילמן שליט"א שהובא למעלה שבדרך כלל אם לא יעבור תקופה ארוכה לא עולה המחיר ועל כן הסכים שאם בתוך תקופה קצרה יבנה עמו הרי זה מקנהו לו מיד. ועוד יש לבאר עפ"י מש"כ החזו"א בסק"ב וסק"ה שם שהראשון מוכרח להקנות הכול לשני מפני שאין לו רשות לבנות כותל שלו על השטח של השני אם אינו מוכן להקנותו לו, ואפשר שמשום סברא זו יכול השני להכריחו להקנותו לו למפרע, שהשני יכול לומר לראשון שאינו נותן לו רשות להחזיק היציקה שלו בשטח שלו אלא אם כן יקנהו לו באותה שעה וישלם לו בשעה שיתרצה לבנות, אמנם ודאי שאם השני יבנה בעוד תקופת זמן ארוכה אינו יכול להכריחו להקנותו לו מיד בשעה שהראשון בונה, שכיון שהשכנים מתחלקים בשטח המשותף כדי שכל אחד יוכל להרחיב, וגם הראשון נותן רשות לשני שיבנה שם, צריך שיהיה חלוקה מאוזנת ביניהם, ואין השני יכול להכריחו שיקנהו לו מיד וישלם לו רק לאחר זמן מרובה מאד, [שהרי הראשון מרויח הרבה יותר מהשני, שהראשון צריך לפעמים להשיג הלואה בהיתר עיסקה כדי לממן את הבנייה ומשלם תשלומי ריבית, ואילו השני שבא לאחר כמה שנים מרויח שמשלם כשווי שלפני כמה שנים ולא הוצרך לשלם ריבית, ואין זה חלוקה מאוזנת], ורק באופן שיבנה ביחד עמו אזי יכול לתבוע שיקנהו לו מיד באותה שעה שבונה שזה נחשב חלוקה מאוזנת, וכן באופן שמפסיד עקב פחות המטבע ודאי אינו יכול להכריחו להקנותו לו מיד שאין זה חלוקה מאוזנת ושפיר יכול הבונה לומר שאינו מקנהו לו אלא בשעה שיבנה השני.⁵

ברוך אפשר שהסכים להקנותו לו מיד אם ישלם לו לאחר זמן, ובאותה שעה מתברר שקנאו למפרע, ועיקר כוונתו לאפוקי שאם עדיין לא ישלם לו יכול הבונה ליטול הכול שעדיין לא קנהו, ואינו יכול לקנותו ממנו בעל כרחו, ובעיקר דברי האמרי ברוך כבר הארכנו במק"א לתמוה כמה קושיות על דבריו].

והנה דעת הגר"י סילמן שליט"א שעיקר יסוד החזו"א שמסכים להקנות לו היינו באופן שיבנה בתקופת זמן סבירה לאחריו, כגון שבנה תוך ב' שנים לאחר הראשון, שאזי נחשב כאילו בתחילה כבר הוציא עבור השני והקנה לו מיד, אבל אם עברה תקופת זמן גדולה וידוע שהדרך שהמחיר יתייקר במשך תקופה זו, ע"ז אינו מתכוון להקנותו לו בשעת הבנייה וחייב לשלם לו כפי השווי בשעה שהשני בונה עכ"ד.

והגר"מ שפרן שליט"א (קובץ הישר והטוב ח"ח) חילק בענין אחר, שדוקא אם היוקר נובע מהתייקרות חומרי הבניה או הפועלים, בזה מקבל התחתון כפי ששילם על הבניה בשעתו, אבל על יוקר שנובע מפירות המטבע, [מה שנקרא בזמנינו עליית המדד] צריך להוסיף לו, ואם למשל הוציא השכן על הבניה לפני עשרים שנה עשרת אלפים ש"ח ונמצא שהוא נתחייב לשלם לו חמשת אלפים ש"ח, אינו יכול לשלם לו חמשת אלפים של היום, שהרי חמשת האלפים של היום שוה הרבה פחות מחמשת אלפים שלפני עשרים שנה אלא צריך להוסיף לו את המדד שעלה במשך עשרים שנה עכ"ד.

ויש להוסיף בכל זה, שלכאן יש להעיר על עיקר הדמיון בשאלה הנוגעת בזמנינו לדברי החזו"א, דעיקר סברת החזו"א הוא שסתמא הראשון התכוון להקנותו לו מיד מפני שחשש שמא יזול השער ולא יקבל כל הוצאותיו, אבל בזמנינו לא שייך סברא זו

5 וראיתי לחכ"א שכתב לחלק שעיקר דברי החזו"א נאמרו רק באופן שבנה בתוך של חבירו, ואה"נ בבונה יציקה הרי זה מקנהו לו כיון שאין לו זכות להחזיקו שם אם לא יקנהו לו, ולפי"ז כתב שאם בנה יסודות על

לו, וישלם לו כשווי הבית בשעה שקונהו ולא כשעה שבנאו.

כשהראשון שילם מחיר מוזל והשני חסך מחיר יקר האם משלם מחיר מוזל או יקר

ז. ויש לברר באופן שהראשון מצא קבלן מוזל, או שהוא עצמו קבלן ובנה לעצמו במחיר מוזל, האם השני ישלם לו כמחיר הרגיל או כמחיר המוזל, וביותר נוגעת שאלה זו כשהראשון שילם בזול מפני שהזמין אצל הקבלן עבודה גדולה בסכום רב ומשום כן הוזיל לו את המחיר הכללי, והשני אילו היה מזמין קבלן לעשות יציקה זו וכיו"ב, היה משלם יקר יותר, האם השני ישלם כפי ההוצאות שהיו לו לראשון, או ישלם כפי המחיר שהיה מוכרח השני לשלם אילו היה בונה כעת ביוקר.

ויש שרצו לדון בשאלה זו, שכיון שהשני מוכרח לקנות מהשני היציקה כדי שיוכל להשתמש בה, א"כ יכול למכרו לו במחיר מלא כפי מה ששווה בשוק ולא כמחיר המוזל שהוא שילם עליו, אכן נראה שזה אינו וישלם כמחיר שהראשון שילם עליו, דהנה בנד"ד דינו כיוורד שהשביח קרקע חבירו ויש כאן שבח היתר על ההוצאות, שהראשון הוציא הוצאה מועטת והשבת הוא גדול שהרויח שא"צ לשלם מחיר יקר, וכבר נתבאר לעיל דברי הרמ"ה שהבונה כותל אינו יכול לתבוע השבח היתר על ההוצאה שלא יתכן ששניהם ישתמשו ביחד ואחד ישלם על הכותל יותר מהשני עכ"ד הרמ"ה, [וכן כתב הנתיחה"מ (בסי' קנ"ח סק"ח ובסי' קס"ד סקי"א) לגבי מקיף וניקף ולגבי בית ועלייה שאינו יכול לתבוע השבח היתר על

והנה בעיקר ספק החזו"א, יש לציין שכן הבין הקצוה"ח בסי' שס"ג (סק"ה) ובסי' קס"ד (סק"ב) בכוונת הנמו"י שקנאו מיד בשעה שבנאו, [אמנם החזו"א לא כתב כן מכח דברי הנמו"י, אלא מסברא, אבל הקצוה"ח הבין שזה כוונת הנמו"י, ובאמת שדברי הקצוה"ח צ"ע שבנמו"י לא נזכר שמיד קנהו, ואפשר לפרש כוונת הנמו"י שקנאו בשעה שמתרצה לקנותו ונתן לו רשות לקנותו בשעת הריצוי לקנותו, על דעת שישלם לו [לאחר זמן], והקצוה"ח כתב לחדש לפי"ז שכל יורד בקרקע חבירו ובנה שם בית זכה בו בעל הקרקע מיד וחייב לשלם דמי השכירות דהוי זה נהנה וזה חסר מפני שחרוריתא דאשייתא עיי"ש, ולפי דברי הקצוה"ח בכל אופן משלם לו כשווי ההוצאות. אולם בעיקר דברי הקצוה"ח כבר הוכחנו בזה במק"א מדברי הראשונים והפוסקים שבאופן שבעל הקרקע יכול לומר לו טול עצץ ואבןך אינו מתכוון לקנותו מיד, ורק בשעה שמעוניין בעל הקרקע לקנותו באותה שעה הוא מקנהו לו, וחילקו שדוקא בבית ועלייה שמוכרח לקנותו ואינו יכול לומר לו טול אזי מתכוון להקנותו לו מיד, שהרי בנאו על דעת לתבוע ממנו תשלומין בעל כרחו שמשועבד לשלם לו, ואין לו זכות להחזיק הבית שלו על הקרקע שלו ולתבוע ממנו תשלומין עיי"ש, ולפי דבריהם נמצא שבאופן שאין יכול לומר טול זוכה בו מיד ומשלם כשער הראשון.

ונמצא לאור דברים אלו שעיקר דברי החזו"א נאמרו דוקא בבנה כותל שלא יצטרך הבונה לשלם לו דמי השימוש, אבל באופן שבנה בית על קרקע חבירו שלא ברשותו, ואם מקנהו לו מיד מתחייב לשלם לו דמי שכירות כל הבית שהרי גורם לו שחרוריתא דאשייתא, אינו מתכוון להקנותו

השטח למטה ועליהם בונים היציקה, הרי עמודים אלו אינם נמצאים ברשותו של השני ואין יכול לומר לו שיטול העמודים ויש לו זכות להחזיק העמודים שם בלא להקנותו לו ולפי"ז מחלק שעל העמודים ישלם רק כשווי בשעה שבונה השני עכ"ד. אמנם לענ"ד יש לדון בזה, שגם היסודות נבנים ע"ג הרכוש המשותף של כל השכנים, ומאחר שזה מיועד עבור כל השכנים, הרי שייך בזה סכרת החזו"א שאין לו זכות להחזיק העמודים שלו אם אינו מקנהו לו ושפיר מוכרח להקנותו לו וכסברת החזו"א ודו"ק.

ומה לי הוציא ממון מה לי הפסיד מפרנסתו עבור השני, אבל באופן שלא הפסיד כלל ורק טרח עבור עצמו וממילא גם השני נהנה מטירחתו עבור עצמו, יש לדמותו למה שהוכחנו במק"א שאם אחד טרח עבור עצמו ועבור השני, אינו יכול לחייב את השני לשלם לו על טירחתו, שהרי טירחא זו עשה לעצמו והוי זה נהנה וזה לא חסר, ודוקא ב'הוצאת ממון' נחשב שהוציא מחצה עבור עצמו ומחצה עבור השני, אבל טירחא ושבח נחשב שהוציא עבור עצמו והשני הוי נהנה ממילא ופטור מלשלם, והוכחנו כן מכמה מקומות, ולפי"ז גם בנד"ד שיך סברא זו.

ויש שרצו לדון שלפי התוס' שהמחייב הוא מדין נהנה, חייב לשלם מה שנהנה ונמצא שישלם כמחיר היקר שהרי חסך כמחיר היקר, אמנם נראה שגם לפי התוס' ישלם כפי ההוצאות של הראשון, שכבר נתבאר לעיל שגם להתוס' חייב לשלם מחצה מההוצאות ואינו משלם רק כפי חלקו בהנאה, ומוכח שגם להתוס' הרי זה מתכוון להקנותו ומתכוון לקנותו ונמצא

ההוצאה כיון שהוציא הוצאה זו עבור עצמו ואכמ"ל].

ונתבאר לעיל ביאור הדברים שכיון שבונה הכותל על השטח של השני והוא מוכרח להשתמש עם חלקו של השני, אינו יכול לתבוע ממנו שישלם לו שבח זה, שהרי שבח זה הוא עשה לעצמו, וסברא זו שיך גם בנד"ד שאינו יכול לתבוע ממנו יותר ממה שהוציא. ויש להוסיף בזה, שכבר נתבאר לעיל דברי החזו"א שהראשון מוכרח להקנותו לו שאין לו זכות להחזיק משלו על קרקע חבירו, ונתבאר שמשום כן אינו יכול לומר שאינו מקנהו לו אלא במחיר גבוה מאד, שאין לו זכות לתבוע ממנו יותר ממה שהוציא עליו, ולפי"ז גם בנד"ד כיון שלא היה לו הוצאה יקרה אינו יכול לתבוע רק מה שהוא שילם על כך.⁶

אמנם באופן שהראשון הוא קבלן בנייה וכדי לבנות לעצמו הפסיד שלא היה יכול לבנות אצל אחרים, בזה ודאי יש להחשיב בחלק ההוצאה גם ההפסדים שהיו לו עקב הבנייה לעצמו, שסו"ס הפסיד עבור השני

6 ויש לברר, שלפעמים קבע הבעה"ב עם הקבלן כל הדברים שמועניין לבנות וסיכם עמו מחיר, ותוך כדי העבודה ביקש הבעה"ב מהקבלן שיוסיף לו קיר או יציקה וכיו"ב, והקבלן לא ביקש על כך מחיר נוסף, ונמצא שהראשון לא שילם כלל על קיר ויציקה זו, ולכאור' יוכל השני לומר שהרי לא היה לך שום הוצאה על כך ולא ישלם לו כלל, אמנם מאידך טוען לו בעה"ב להיפך שזה שווה הרבה אלא שקיבלו במתנה מהקבלן, והשני שלא קיבל מתנה זו חייב לשלם לו מחיר מלא כפי מחירו בשוק, [שהרי זה פשוט בנדון הגמ' שאם הראשון קיבל כל הכותל במתנה מחבירו, שהשני יתחייב לשלם לו, שהרי בעצם יש כאן הוצאת ממון של הנותן מתנה, אלא שהוא נתנו במתנה להראשון, והראשון יכול לבקש שכר על שהשני משתמש בדבר שקיבל במתנה]. אכן נראה שגם לטענת הראשון שקיבלו במתנה מ"מ לא יתחייב השני לשלם לו מחיר מלא אילו היה מזמין את הקבלן שיעשה פעולה זו בנפרד שזה מחיר מלא ורגיל, שזה ברור שהקבלן בנה לו קיר זה רק מפני שכל החומרים שלו וכלי העבודה היו במקום זה וגם הפועלים שלו שוהים במקום זה, ובמצב כזה הוא מסכים לבנות לו בחינם, אבל אילו היה צריך להביא הפועלים וכלי עבודה וחומרים ודאי לא היה נותן לו מתנה זו, ולפי"ז יש לשום כמה היה הקבלן מבקש משכן סמוך שהיה מבקש ממנו לעשות פעולה זו, שודאי לא היה מבקש מחיר מלא מפני שיש לו כבר כלי העבודה והחומרים והפועלים, וכסכום זה אפשר להחשיבו שקיבלו במתנה, אמנם לקושטא דמילתא מסתבר יותר שהקבלן לא נתן לו קיר זה במתנה, אלא הכניס עבודה זו בתוך המחיר הכולל של כל הבנייה, שגם אם בתחילה היה מבקש ממנו לעשות קיר זה היה מכליל את זה במחיר הכולל וזה לא היה נחשב מתנה, כי ישנם דברים שאינם מעלים ומורידים את המחיר, אבל סו"ס הוא משלם עליהם במחיר הכללי של הבנייה, [ולדוגמא, שאם הזמין לעשות עשרה קירות לא היה מוזיל או מייקר לו אם היה מזמין תשע או אחת עשרה קירות, ולא ניתן לקבוע ששילם לו על תשע והשאר קיבל בחינם, אלא שמחלקים את כל גודל הבנייה לפי אחוזים, ואם בנה לו תשע קירות שווה כל קיר חלק אחד מתשעה ואם בנה לו אחת עשרה שווה כל קיר חלק אחד עשרה]. ועל כן גם אם בהמשך הבנייה ביקש ממנו לבנות קיר זה ולא שילם לו על כך, יש להחשיב את זה במחיר הכולל של הבנייה וישומו לפי אחוזים כמה שילם עבור קיר זה וכך ישלם לו השני, ועדיין צ"ע.

והוא מוכן לשלם לו כפי מה שמחייבו לשלם מדין נהנה, שוב אינו יכול לעכב ממנו להשתמש בו, וכמו שכתב החזו"א שהטעם שמוכרח להקנותו לו כדי שיוכל להחזיק הכותל שלו על הקרקע של חבירו, ולפי"ז כיון שהוא מוכן לשלם לו מה שהוא קיבל ממנו, שהרי ההנאה שלו אינו כמו שהוא המציא לו, על כן אינו יכול לתבוע יותר מהנאתו ואין לו זכות להחזיק היציקה שלו אם מוכן לשלם לו מה שמתחייב לשלם מדין נהנה.

ומ"מ עדיין יל"ע בזה שכבר נתבאר לעיל דברי הנתיחה"מ שגם אם השני עשה הכותל שלו של קנים ומשתמש בכותל של אבנים מוכרח לשלם לו כשל אבנים שיש לו זכות לעכב שלא ישתמש בכותל שלו, אכן יש לחלק שבנדון הנתיחה"מ שם הוא משתמש בכותל של אבנים ויש לו תועלת מהכותל של אבנים, וכבר נתבאר שבאופן שאין לו שום תועלת בכותל של אבנים שאינו מרויח כלום מזה אזי אינו יכול להכריחו לשלם לו כשל אבנים, ולפי"ז גם בנד"ד דומה לזה, ומ"מ אינו דומה ממש לאופן שאינו מרויח משלו, שהרי שם אין לו כלל תועלת מכך, אבל כאן יש לו תועלת מיציקה זו שהראשון הוציא עליה כסף רב, אלא שכעת טוען שאינו צריך להוצאה הגדולה, ויש להסתפק אם דומה לדברי הנתיחה"מ שיכול לעכב עליו שלא ישתמש עד שישלם לו, או שכיון שאין לו תועלת מכך אין יכול לעכב עליו וכמשנ"ת, ומסתבר יותר שאין חייב לשלם רק כפי מה שהוא נהנה ולא כל ההוצאות וצ"ע.

כשצורך ההוצאה הוא לשניהם בשווה אבל אחד מהם נהנה יותר מהשני

ט. ויש לברר באופן שהאחד נהנה יותר מהשני, אבל השני ג"כ היה מוכרח להוציא הוצאה זו גם בלא הנאתו של הראשון, כגון שהראשון משתמש ביציקה זו לגג של החדר שהוסיף לדירתו, והשכן שמעליו משתמש ביציקה זו רק למרפסת בלבד, באופן

שחייבו לשלם מדין יורד, ולפי"ז שפיר שייך כאן דברי הרמ"ה שאם השבח יותר מההוצאות ישלם לו רק ההוצאות ולא על השבח. [ויש שדנו לפי האמרי ברוך שהובא לעיל באות הקודם שבנד"ד ישלם כפי המחיר היקר, שהרי לא הקנהו לו אלא בשעה שהשני בונה ובאותה שעה שווה היציקה יותר, אכן כבר נתבאר לעיל לדחות שאין ללמוד מהאמרי ברוך לגבי שאלות אלו].

כשהשני היה יכול לבנות במחיר מוזל והראשון שילם מחיר רגיל

ח. ויש לברר בשאלה הפוכה, שהשני שהוא קבלן וכיו"ב, או שהוא הזמין אצל הקבלן בנייה והרחבה גדולה, והקבלן מוזיל לו במחיר הכללי, ואילו היה השני בונה כעת היציקה היה משלם מחיר מוזל, אבל הראשון שילם מחיר רגיל על היציקה, האם השני חייב לשלם כפי מה שהוא חסך שזה פחות ממחצה ההוצאות של הראשון, או שישלם כמחיר שהראשון שילם על כך. והנה לכאורה אם החיוב מדין נהנה פשוט שאינו חייב לשלם לו יותר מהנאתו, וכיון שהוא אינו צריך להוצאה זו לא שייך לחייבו ביותר, וכמו שמצינו כיו"ב שבעל קרקע שיכול לקבל ההשבחה מהיורד בחינם, אינו חייב לשלם ליורד, כמבואר בגמ' בכתובות דף פ' לגבי בעל שהוריד אריסים תחתיו שאם הבעל אריס אין האשה חייבת לשלם להם שהרי היתה מקבלת תועלת זו מבעלה, וכן פסק הרמ"א בסי' שע"ה שאם ירד בשדה שבעליה אריס הוא אינו משלם לו רק מה שהרויח בעל הקרקע שלא הוצרך לטרוח, ולפי"ז גם בנד"ד לא שייך לחייבו יותר.

ועדיין יל"ע בזה לפי שיטת הראשונים שהמחייב מה שקנה ממנו הכותל, ונתבאר מהלך הנתיחה"מ שאין לו זכות לסמוך התקרה אא"כ ישלם לו, א"כ יאמר הראשון שאינו מוכן להקנות לשני אלא אם כן ישלם לו כשווי מה שהוא השקיע לו, אכן נראה שכיון שהחיוב הוא מדין יורד,

ונתבאר שם לחלק שהאופנים שמשלמים בשווה היינו באופן שהיה אפשרות לעשות הוצאה זו כל אחד בפני עצמו והם השתתפו כדי לחסוך בהוצאה, ולכן ישלם כל אחד בשווה שהרי החסכון הוא שווה לשניהם, אבל באופן שאין כלל אפשרות לעשות בנפרד וההשתתפות אינו כדי לחסוך אלא כך טיבה של הוצאה זו שהיא נעשית ביחד עבור שניהם, כמו בית שער וחומה בעיר, בזה הדין שמשלמים כל אחד לפי הנאתו. ולפי"ז בנד"ד יש לדמותו לבית שער וחומה לעיר שהרי הוצאות אלו של יציקה ומדרגות לא שייך לעשות לכל אחד בנפרד אלא מוכרחים לעשות ביחד שכך הוא טיבה של הוצאה זו, ועל כן ישלם כל אחד לפי הנאתו והשבחת הנכס שלו.

אמנם יל"ע בזה דאה"נ לפי המהלך שנתבאר לעיל שעיקר המחייב הוא מדין נהנה שההוצאות שהוציא הראשון נחשב כאילו הוציא עבור שניהם, בזה מסתבר לומר שכל אחד ישלם לפי הנאתו, אמנם לפי שיטת הראשונים שהמחייב הוא מה שקונה היציקה כדי שיוכל להשתמש בה, יש לדון שישלם בשווה, דהרי יש לחלק שבכל האופנים המבוארים בגמ' שם איירי באופן שאינו מוכרח לקנותו כדי להשתמש בו, אלא שבונים בית שער והחומה ומחייבים אותו מדין נהנה על השבחת הנכס שלו, וע"ז מבואר בגמ' שכל אחד משלם לפי הנאתו, שהרי ההנאה שיש לו היא פחותה מאחרים, אמנם בנד"ד שהשני מעוניין לקנות היציקה מהראשון כדי שיוכל להשתמש בה, יכול הראשון לומר שאינו מוכן להקנות לשני אלא אם כן ישלם לו שווה בשווה, שהרי סו"ס השני מרויח כמו שווה בשווה, שהרי אילו השני היה מעוניין לבנות לעצמו מרפסת זו [והראשון לא היה בונה לעצמו כלל], היה השני מוכרח לשלם על כל היציקה הזו לבדו, ועתה שהראשון בנה ג"כ ביחד הוא חסך עבור העליון שלא ישלם לבדו כל ההוצאה, ויאמר הראשון שכיון שהצורך של השני הוא לעשות יציקה זו

שהנאתו היא פחותה מהראשון, [ויש להדגיש שלפעמים גם מרפסת נחשבת כמו חדר ותלוי לפי סוג הדירה, ועיקר השאלה באופן שיש פער שאילו היה בונה חדר היה השימוש לדירה יותר טוב מאשר מרפסת, וגם ערך הבית אינו מתייקר בגין מרפסת], האם הראשון יכול לומר לו סו"ס כדי שיהיה לך הנאה מהמרפסת היית צריך לעשות יציקה זו ונמצא שהצורך של שניהם הוא שווה ביציקה זו, אלא שההנאה היא פחותה, ויש לברר האם נקבע לפי ה'צורך' של כל אחד מהם, או לפי ה'הנאה' שכל אחד מרויח מהוצאה זו.

וכן נוגעת שאלה זו בשכן שבונה דירה על הגג שלו ובנה מדרגות לעלות על הגג, ושכינו ג"כ בונה על הגג יחידת דיור קטנה ומשתמש במדרגות אלו, אך הנאתו של הראשון גדולה יותר, שהראשון בונה שם דירה גדולה ואילו השני בונה יחידת דיור קטנה, האם ישלמו בשווה שהרי כל אחד היה צריך להוצאה זו בפני עצמו, [שגם אם הראשון לא היה בונה דירה על הגג היה השני צריך לבנות מדרגות לעצמו], או שישלמו כל אחד לפי השבחת חלקם בגג למעלה, ויתחלקו לפי המטרים שכל אחד בונה בגג.

והנה קי"ל בהא דהשכנים בונים בית שער וחומה לעיר שמתחלקים לפי ההנאה, ואע"פ שכל אחד בפני עצמו היה צריך לעשות הוצאה זו מ"מ כיון כל שאחד נהנה יותר מחבירו משלמים לפי ההנאה, כמבואר בגמ' ב"ב דף ז' שמשלמים לפי ממון או לפי קירוב בתים, וכן נפסק בשו"ע בסי' קס"א (סעיף א' וג') ובסי' קס"ג (סעיף ג'). ולפי"ז גם בנד"ד עליהם לשלם כל אחד לפי ההשבחה שקיבל. וכן אמר לי הגר"י סילמן שליט"א לגבי המדרגות ששניהם צריכים בשווה אבל אחד מהם מרויח יותר, שכל אחד ישלם לפי ההשבחה שקיבל.

והנה בעיקר דין זה הארכנו במק"א שיש בזה סתירות שלפעמים מצינו שמשלמים בשווה אע"פ שאחד נהנה יותר מהשני,

להקנות לו להשתמש אלא אם כן יהיה שותף עמו שווה בשווה וישלם חצי מההוצאות.

ועוד יש להסתפק בזה, עפ"י המבואר בחדש לאברהם (תאומים, תניינא או"ח סי' ט"ו) שבאופן שהשימוש של שניהם שווה אלא שההנאה והתועלת של אחד מהם הוא יותר מחבירו, אזי מתחלקים בשווה, וכתב שם שבמקיף וניקף אע"פ שאחד מהם השטח שלו שווה יותר מ"מ כיון שהשימוש שלהם הוא שווה משלמים בשווה עיי"ש, ולפי"ז יש להסתפק בנדון דידן ששניהם משתמשים ביציקה זו האם מוגדר ששניהם משתמשים בה בשווה ממש, אלא שלאחד יש תועלת והנאה גדולה יותר וישלמו בשווה, או שנחשב כאילו התחתון שהיציקה משמשת לו כגג הר"ז נחשב שמשמשת יותר מהעליון שמשמשת למרפסת, וצ"ע.

והנה גם אם ננקוט בשאלה זו שישלם לו רק כפי הנאתו, עדיין יש לחלק שדוקא ביציקה שכל אחד משתמש ביציקה זו ממש לדירתו, ועבור אחד היא משמשת יותר מאשר לשני, ולכן שייך לומר שאחד נהנה מיציקה זו יותר מחבירו ולכן ישלם יותר מחבירו, אבל במדרגות שנעשו כדי לעלות על הגג, שאין המדרגות גוף ההשכחה של הגג, אלא המדרגות הם 'אפשרות' לעלות ולהשתמש על הגג, יש לדון שאע"פ שלמעלה על הגג יש לאחד הנאה גדולה

לעצמו ולא היה יכול לקבל הנאה זו בלא הוצאה זו, א"כ אינו מוכן להקנותו לו אלא כאשר ישלם לו בשווה מה שחסך השני אילו היה בונה לבדו, ואינו דומה למשנ"ת באות הקודם שאין הראשון יכול לבקש יותר מהנאתו, ששם באמת לא היה צריך לכל הוצאה זו שהיה יכול להשיגו בזול, אבל בנד"ד שהיה מוכרח לשלם הוצאה זו לעצמו, יוכל לומר לו שסו"ס יש לו הנאה זו בשלימות, שהרי השני בכל מקרה כדי לקבל הנאה זו היה צריך לבנות יציקה זו עבור עצמו, ועתה ע"י הראשון הוא חסך שלא יצטרך לבנות הכל לבדו].⁷

וכעין חילוק זה כתבנו במק"א לחלק בין נדון המהר"י מינץ (סי' ז', והובא ברמ"א בסי' קס"ג ס"ג) והחת"ס (או"ח סי' קצ"ז) שכתבו שבני העיר חייבים להשתתף בבניית מקוה ובית חתנות לעיר אע"פ שאחד מהם משתמש הרבה ואחד מהם משתמש פחות, והקשינו מדוע אינו דומה לבית שער שמשלמים כפי ההנאה, ונתבאר ליישב לפי מהלך אחד שבבית שער וחומה אין כל אחד ואחד 'משתמש' והתשלום הוא עבור ההנאה וההשכחה בלבד, אבל במקוה ובית חתנות שכל אחד משתמש בעצמו, אין האחרים צריכים להקנות לו חלק לשימוש אלא אם כן ישתתף עמם שווה בשווה, ולפי"ז גם בנד"ד שייך סברא זו שכיון שהשני גם צריך להשתמש ביציקה זו אין הראשון חייב

7 וכעין שאלה זו נשאלה השאלה בראשון שבנה חדר מוגן [ממ"ד] והשני שבונה מעליו גם חדר מוגן היה מוכרח לבנות לעצמו כל הקירות שאין אפשרות לבנות חדר זה ע"י עמודים בלבד [כמו כל בניית חדר רגיל] אלא מוכרחים לבנות חדר שלם לתחתון ורק אח"כ השני יכול לבנות במקומו, ויש לדון שכיון שהראשון משתמש ביציקה זו גם עבור קיר שלו וגם עבור עמודים לגג שלו, ואילו השני משתמש בהם רק לעמודים עבור הרצפה שלו, נמצא שהראשון יש לו הנאה גדולה יותר מהשני וישלם כל אחד לפני הנאתו, אמנם לפי הצד השני שכתבנו יתכן שישלמו בשווה וצ"ע.

והנה לפעמים העליון היה יכול להוציא מרפסת מביתו ע"י שהיה מכניס כלונסאות ברזל בתוך הקיר שלו ועליהם להוציא המרפסת, אמנם לאחר שהראשון בנה יציקה רגילה אינו יכול לעשות כן ומוכרח להשתמש ביציקה של הראשון, והיה שייך לדון שאינו נהנה כל כך, אך יש לדון בזה שכיון שבפועל הוא צריך להשתמש ביציקה של חבירו הרי זה חייב לשלם כשווי יציקה, שהרי למעשה יש לו תועלת מזה שאילו בונה על כלונסאות אינו יכול לעשות מכך חדר אם ירצה, ועתה יכול גם לסגרו לחדר שלם ונמצא שיש לו תועלת מהיציקה של הראשון יותר ממה שהיה לו אילו היה בונה מרפסת על כלונסאות, והרי זה דומה לדברי הנתיב"מ שאם יש לו תועלת מכך חייב לשלם כפי כל השווי ולא רק כפי מה שהיה צריך לעצמו בלבד, וצ"ע.

הדירה שלו, ויש לעי' האם הראשון יכול לתבוע מהמוכר שהרויח ע"י היציקה שהראשון עשה שעלתה ערך הדירה.

ולכא' יש לדון אם שייך בזה הטעמים שנתבאר לעיל לחייבו, שהרי המוכר אינו משתמש ביציקה של הראשון ואינו מוכרח לקנותו, והמוכר גם לא גלי אדעתיה דניחא ליה שהרי לא הוציא הוצאת ממון כדי להשתמש ביציקה של הראשון, אך יש לדון שכיון שהראשון ירד בביתו והשביחה, הרי יש לו דין יורד, אלא שקודם שהוא משתמש בזה יכול לומר לדידי לא ניחא לי וטול עצך ואבנך, אבל עתה שהוא מוכר הבית ביוקר הרי ידוע לנו בוודאות שניחא ליה בהוצאה זו ויש לו לשלם לראשון מדין יורד. ונראה שזה תלוי בכ' המהלכים נתבאר במק"א בכוונת התוס' שאם גילה דעתו שחייב לשלם, שיש מהאחרונים שביארו שבעצם יש לראשון דין יורד לצורך שניהם, אלא שכל שאין השני נהנה מזה יכול לומר לדידי לא ניחא לי וטול עצך ואבנך ואינך יכול לחייב אותי, ולפי"ז בנד"ד יש לחייבו. אך י"א שכיון שהשני עושה פעולה ליהנות משל חבירו הרי זה חייב על נטילת ההנאה אע"פ דהוי זה נהנה וזה לא חסר, ולפי מהלך זה יש לדון שבנד"ד אינו עושה פעולה ליטול ההנאה של חבירו, שהבית התייקר מאליו והוא מבקש מחיר הבית בשוק.

והנה באופן שעליית ערך הבית ע"י האופציה להרחיב הוא פחות מההוצאות שיצטרך לשלם לראשון, [שהקונה אינו יודע בוודאות שירחיב אלא שמוכן להוסיף קצת במחיר הבית מפני האפשרות שיוכל להרחיב כשירצה], אזי ודאי שלא שייך לחייב את המוכר לשלם על כל ההוצאות שהוציא הראשון, שהרי אינו מעוניין בהוצאה של הראשון, שאילו יתחייב לשלם כל ההוצאות של נמצא שבאמת הפסיד ע"י ההוצאות של הראשון, שהרי ערך דירתו עלה במקצת והוא מתחייב לשלם לראשון כל ההוצאות, ופשוט שאין זה נחשב גילוי דעת לחייבו לשלם על כל ההוצאות.

יותר מחבירו, אבל הרי במדרגות עצמם יש לכל אחד אותה הנאה בשווה, שהרי כל אחד משתמש במדרגות אלו בשווה לעלות על הגג, ומה לי שבסוף לאחר שעולה על הגג יש לו הנאה יותר מחבירו, אבל סו"ס בגוף המדרגות יש לשניהם הנאה שווה זו, ובזה יש לדון שאין אנו מתייחסים לתוצאה הסופית אלא מתייחסים לפי הצורך של כל אחד, שהרי כל אחד היה צריך להשקיע בכניית מדרגות אלו בפני עצמו כדי להגיע למעלה להשתמש עם הדירה שעל הגג שלו. ואפשר עוד שיש לדמותו לנדון החסד לאברהם שאם השימוש הוא בשווה אע"פ שתועלת אינו שווה הרי הם משלמים בשווה, וגם כאן השימוש של מדרגות אלו הוא בשווה, אלא שהתועלת שיש להם אח"כ הוא גדול יותר אצל אחד מאשר חבירו, והמחייב הוא השימוש ולא התועלת שמקבל ממדרגות אלו. [ודוגמא לשאלה זו בשנים שכל אחד עמד להזמין נהג הסעות לנסוע ליעד מסויים והשתתפו ביחד להזמין הסעה אחת כדי לחסוך בעלויות, והנה אף שאחד מהם נהנה יותר מחבירו בנסיעה זו מפני שבמקום היעד ירויח הון רב, ואילו השני לא יינה כל כך אלא סכום מועט, שבזה ודאי לא יתחלקו לפי הנאתם, שההנאה היא 'עצם הנסיעה' והם משתמשים בנסיעה זו בשווה, ורק לאחר הנסיעה יהיה חילוק ביניהם שאחד יינה יותר מחבירו, והוא הדין בנד"ד יש לשלם כל אחד לפי הצורך שלו לעלות על הגג ולא לפי ההשבחה בגוף הגג].

כשמכר הבית ועלה ערך הדירה

עקב האופציה להרחיב

האם חייב לשלם לראשון

י. ויש לברר באופן שהאחד בנה והרחיב ביתו שלו, וע"י בנייה זו קיימת אפשרות לשני להרחיב הדירה שלו על היציקה של הראשון, אך השני לא הרחיב ביתו, אלא מוכר ביתו, ודירה כזו שישנה אופציה להרחיבה ע"ג היציקה של הראשון שווה יותר בשוק ומחמת כן קיבל מחיר גבוה על

ועוד נראה לדון לפוטרו על עליית ערך הבית, דהנה לפעמים גם כאשר המוכר יאמר לקונה שלו שאם יבוא לבנות ע"ג היציקה של הראשון אזי יצטרך לשלם מלוא ההוצאות של היציקה לראשון, אזי הקונה ג"כ יסכים לשלם לו על עליית הערך של הדירה מפני האופציה להרחיב, שעיקר הסיבה שערך הבית עולה הוא מפני שהשכנים כבר הסכימו לבנייה זו, שבדרך כלל העליון אינו יכול לבנות בלא רשותו של התחתון, וכאשר הראשון בנה הוא מתחייב לכל השכנים שמעליו שיוכלו לבנות על גבי ההרחבה שלו, ועל אפשרות זו משלם הקונה יותר שיש לו אופציה להרחיב הדירה בוודאות, ונמצא שעליית הערך שהמוכר מקבל מהקונה אינו מפני ההוצאות של היציקה, [שכאמור לפעמים הקונה מוכן לשלם על עליית ערך הבית גם כאשר יצטרך לשלם על היציקה לבונה הראשון], אלא עיקר עליית הערך הוא מפני ההסכמה של התחתון לאפשר לבנות, וע"ז אין המוכר חייב לשלם לראשון מדין יורד, שזה גרמא בעלמא שהראשון הסכים לבנות, ואין זה נחשב מעשה השביחה בגוף הבית שיצטרך לשלם מדין יורד. ונמצא שבמצב זה המוכר לא ישלם לבונה הראשון כלל ורק הקונה כשירחיב ישלם לו.

וראה לדון לפוטרו על עליית ערך הבית, דהנה לפעמים גם כאשר המוכר יאמר לקונה שלו שאם יבוא לבנות ע"ג היציקה של הראשון אזי יצטרך לשלם מלוא ההוצאות של היציקה לראשון, אזי הקונה ג"כ יסכים לשלם לו על עליית הערך של הדירה מפני האופציה להרחיב, שעיקר הסיבה שערך הבית עולה הוא מפני שהשכנים כבר הסכימו לבנייה זו, שבדרך כלל העליון אינו יכול לבנות בלא רשותו של התחתון, וכאשר הראשון בנה הוא מתחייב לכל השכנים שמעליו שיוכלו לבנות על גבי ההרחבה שלו, ועל אפשרות זו משלם הקונה יותר שיש לו אופציה להרחיב הדירה בוודאות, ונמצא שעליית הערך שהמוכר מקבל מהקונה אינו מפני ההוצאות של היציקה, [שכאמור לפעמים הקונה מוכן לשלם על עליית ערך הבית גם כאשר יצטרך לשלם על היציקה לבונה הראשון], אלא עיקר עליית הערך הוא מפני ההסכמה של התחתון לאפשר לבנות, וע"ז אין המוכר חייב לשלם לראשון מדין יורד, שזה גרמא בעלמא שהראשון הסכים לבנות, ואין זה נחשב מעשה השביחה בגוף הבית שיצטרך לשלם מדין יורד. ונמצא שבמצב זה המוכר לא ישלם לבונה הראשון כלל ורק הקונה כשירחיב ישלם לו.

בשהרחיב על הגג של התחתון

שקנהו מהקבלן

יא. ויש לברר בבניין שנבנה ע"י הקבלן באופן מדורג וקיימת אפשרות שהשכן העליון ירחיב את דירתו על גבי הגג של

אמנם באופן שברור שלא שייך סברא זו שכתבנו, וכגון שידוע לנו שהשני אינו מוכן לשלם על עליית ערך וגם על היציקה בשעה שיבנה, ואינו מוכן לקנות הבית במחיר גבוה זה, שיצטרך לשלם גם למוכר וגם לבונה

8 וכשאלה זו יש לברר באופן שהשני כבר הרחיב ע"ג היציקה של הראשון, אלא שלא שילם לו מפני תואנות שונות, ולאחר זמן מכר את הבית וההרחבה שלו לקונה אחר, והראשון תובע מהקונה שישלם לו על יציקה זו, ושאלה זו תלויה האם מתכוון להקנותו לו מיד ורוצה לזקוף עליו החוב, או שמתכוון להקנותו לו רק לאחר שמשלם לו, וכל שעדיין לא שילם לו אינו מתכוון להקנותו לו, וזה תלוי בדברי האמרי ברוך בסי' קנ"ח שהוכיח מלשון המ"מ שאינו קונה רק לאחר ששילם, וכתבנו במק"א לבאר דברי המ"מ שעיקר כוונתו שמתכוון להקנותו לו מיד רק בתנאי שישלם לו אבל אם לא יסכים לשלם לו אינו מוכן להקנותו, [וכן ביאר באבני חושן שם בדעת המ"מ ע"ש], ולפי"ז כל שאינו מוכן לשלם מתברר שלא הקנהו לו ונמצא שמכר לקונה דבר שאינו שלו והקונה חייב לשלם, וכן יש לדון שגם אם התכוון להקנותו לו מיד, הרי כתב בנתי"מ בכמה דוכתי (סי' צ"א סק"ט, צ"ה סק"ג, ק"צ סק"ז, קצ"א סק"ב, תורת גיטין ר"ס ק"כ) שהקונה מקח ואינו משלם בטל המקח למפרע, שהמוכר לא הסכים למכור לו אם לא ישלם לו, ולפי"ז גם בנד"ד יש לחייב את הקונה לשלם.

באופן שגם הם יוכלו להרחיב דירתם כשירצו, והעירו בזה דבאופן כזה הרי גילו העליונים בדעתם שמעוניינים להשתמש בהוצאות אלו, וא"כ יש לחייבם לשלם מיד כמו שכתבו התוס' שהשני חייב לשלם כיון שגילה בדעתו שמעוניין בזה.

אכן נראה לחלק שאף שהשכנים דורשים שיעשה הבנייה באופן שיוכלו להרחיב דירתם, אין זה גילוי דעת שרוצים לבנות, אלא רוצים שיהיה להם 'אופציה לבנות', והיות וכדי שיוכל לבנות על שטח שלו הוא חייב להגיע להסכמתם, שהרי הכל הוא רכוש משותף של השכנים, על כן יכולים השכנים לדרוש ממנו שיתן להם האפשרות שיוכלו לבנות כשירצו, ואילו יבנה כעת במצב שלא יוכלו לבנות בעתיד, יוכלו בעתיד לדרוש ממנו לסתור את העמודים שלו ולבנותם מחדש כדי שגם הם יוכלו להרחיב, ונמצא שלא גילו דעתם שמעוניינים בהוצאה זו, אלא רק אומרים לו שיתכן שבכוא העת הם יבנו ורוצים להשאיר להם אפשרות זו ודו"ק.

אכן יש ללמוד מדברי המשנה שמבואר שם שאם סמך לו כותל אחר, אע"פ שעדיין לא התחיל להשתמש בכותלו של הראשון, הרי זה חייב לשלם מיד, ונתבאר לעיל מהלך הראשונים שמתכוון לקנות הכותל מיד כדי שיוכל להשתמש בו, ולפי"ז גם כאן משעה שהחליט שעומד לבנות, אע"פ שעדיין לא בנה, הרי יש לחייבו לשלם לראשון על ההוצאות, וגם קודם שהתחיל לבנות בפועל ולהשתמש בו, אלא מוציא רשיון ופונה לקבלנים לקבלת הצעות עבודה והחליט בדעתו שמעוניין לבנות בודאי, לכאור' יש לחייבו לשלם מיד.

אכן נראה לחלק שבאמת צ"ב בנדון הראשונים מדוע מתכוון הוא לקנות הכותל מיד כשסמך לו כותל אחר, שהרי באותה שעה אינו משתמש בכותל של חבירו ומדוע מחייבים אותו מיד, ויש לבאר עפ"י המבואר ברבינו יונה וברשב"א ובנמו"י שם שכתבו שמשעה שהתכוון לקנות הכותל שוב אין

שכינו התחתון שקנהו כך מהקבלן ולא שילם תשלום מיוחד על יציקה זו, האם חייב לשלם לתחתון על השימוש ביציקה או לא, ונראה בזה לפטרו שאינו חייב לשלם, דהנה בזמנינו שכנים המתגוררים בבנין אחד הם שותפים בכל הבנין שהכל הוא רכוש המשותף, וכל הקירות והגגות החיצוניים הם רכוש משותף של כולם, ולכל אחד ישנו רק זכות שימוש בקירות הפנימיים שלו, ונמצא שהגג שמעל התחתון שייך בעצם לכל השכנים ואינו שייך רק לתחתון, ובאופן שמגיעים להסכמה שהשכנים נותנים לו רשות לבנות, כגון שהתחלקו ביניהם שכל אחד ירחיב את ביתו שלו וכיו"ב, ממילא יש לו זכות לבנות על גג זה, ואין שכן זה יכול לדרוש כסף על היציקה.

ואינו דומה לשכן שבנה היציקה בעצמו שזכה בגוף היציקה והשני משתמש בשלו, אבל כאן אינו משתמש בשלו אלא ברכוש של כל השכנים וזה שייך גם לעצמו, וכבר כתבו בזה פוסקי זמנינו שכל שאין שכן פוגע בשימוש של שאר השכנים הרי הוא רשאי לבנות על החלק ששייך אליו ואין חייב לשלם על השטח שמרחיב עליו ההרחבה וממילא גם לגבי היציקה פטור לשלם.

מאימתו חייב לשלם לראשון

על ההוצאות שהשקיע

יב. ויש לברר מאיזה שעה חייב לשלם לו על ההוצאות, ונתבאר לעיל שמסקנת כל הפוסקים שאינו משלם רק בשעה שהשני בונה ולא בשעה שהראשון בונה, וכמו בסוגיית הגמ' לגבי סמך לו כותל, ויש שהעירו בזה, דהנה בדרך כלל התחתון עצמו היה יכול לחסוך בהוצאות ולעשות יסודות ועמודים ויציקה עבור עצמו באופן שהשכנים לא היו יכולים להשתמש עם יסודות ועמודים ויציקה זו לאחר זמן ולהרחיב דירתם על גביהם, אלא שהשכנים אינם נותנים לתחתון רשות לעשות כן ומכריחים אותו לעשות היסודות והעמודים

הראשון שבנה יסודות המועילים עבור כולם ואח"כ בונה רק אחד מהשכנים - אם משלם מחצה או כפי חלקו

יג. באופן שהראשון בנה יסודות שיועילו לכל השכנים שמעליו, ובא השכן שמעליו לבנות על יסודות אלו, יש לברר אם חייב לשלם לו מחצה מההוצאות, ובשעה ששאר השכנים יבנו אזי הם ישתתפו עם שניהם בשווה, או שהשני ישלם לראשון רק כפי חלקו אילו כל שאר השכנים יבנו, ובשעה ששאר השכנים יבנו אזי ישלמו חלקם רק לראשון.

והנה באופן שידוע ששאר השכנים לא יבנו כלל בעתיד, אין ספק שהשני חייב לשלם לראשון מחצה מההוצאותיו, שהרי הוצאות אלו ישמשו רק עבור הראשון והשני, ויש להם להתחלק בהוצאות אלו שווה בשווה, שהרי השני נהנה ממחצה הוצאות אלו, ויכול הראשון לומר לו שאינו נותן לו רשות להשתמש ביסודות אלו אלא אם כן ישלם לו מחצה.

אך יש לברר באופן שיתכן שבעתיד ירצו השכנים לבנות וישלמו לראשון על הוצאותיו, האם בכה"ג חייב השני לשלם לראשון מיד על החלק שלהם, או שישלם לו רק כפי חלקו, ונראה שכיון שאינו ודאי שהעליונים יבנו, שפיר יכול הראשון לומר שאינו מוכן ליתן רשות לשני להשתמש ביסודות אלו אלא אם כן ישלם לו מחצה מההוצאות אלו.

ועוד יש לדון, שאפי' אם ידוע בודאי שבעתיד הם יבנו, יכול הראשון לומר שהיות והיו לי הוצאות בבנייה זו והגך עומד להשתמש בהם עתה לבד בלא כל השכנים, איני מוכן לתת לך רשות להשתמש בבנייה שלי, אלא אם כן תשלם מחצה מההוצאות, וכשם שאילו היו באים בתחילה לבנות ביחד היו משתתפים בשווה, כן יכול לדרוש ממנו עתה שישתתף עמו בשווה וכאשר האחרים יבנו אזי ישלמו לשניהם בשווה, [ואף

הראשון יכול לחזור בו ויכול השני להשתמש בו בעל כרחו, וכוונת דבריהם, שהראשון נתן לו רשות לקנות הכותל כשירצה לבנות שם, ולפי"ז יש לבאר שהשני חושש שמא יחזור בו הראשון ויסלק הכותל שלו, ועל כן מיד כשסמך הכותל הרי זה מתכוון לקנותו כדי שלא יוכל הראשון לחזור בו ולסלק כותלו, ולפי"ז י"ל דבנד"ד לא שייך סברא זו שהרי ידוע לו שאין עומד לסלק היציקה שלו, ועל כן אינו מעוניין לקנותו רק משעה שיתחיל להשתמש בו, ורק בשעה שמתחיל להשתמש בפועל ביציקה של חברו שמתחיל לבנות עליה, באותה שעה מוכרח הוא לקנותה שאין לו רשות להשתמש ביציקה של חברו וכמשנ"ת לעיל מהלך הנתיה"מ בזה.

אך יל"ע בזה לפי המהלך שנתבאר לעיל שבעצם הראשון נחשב יורד מיד לצורך חברו והרי זה מחייב את חברו, אלא שאין יכול לתבוע ממנו כל זמן שאומר איני צריך להוצאה זו, אבל משעה שגילה דעתו שמעוניין בזה הרי מתברר שבתחילה התחייב לשלם מיד שהרי ההוצאה נעשה גם עבורו, אכן יש לחלק שאם עדיין אינו משתמש ביציקה של הראשון הרי זה יכול לומר כעת עדיין איני מעוניין בזה וטול עצך ואבנך, ובשעה שאצטרך לזה בפועל אזי נבנהו בשותפות, וכיון שבאותה שעה עדיין אינו צריך לזה אינו חייב לשלם, ועל כן גם אינו קונה עד השעה שמתחיל לבנות ממש. [והעירוני חלק באופן אחר, דבמשנה סמך לו כותל שמתחיל לבנות כותל לחצרו, הרי אילו חברו לא היה בונה הכותל היה כעת בונה כותל זה שבנה חברו, ורק סמיכת הקורות הוא עושה לאחר זמן, ונמצא שכעת כבר נהנה שא"צ לבנות הכותל שעשה הראשון, ועל כן הוא מתחייב לשלם מיד מדין נהנה, וממילא מתכוון הוא לקנות הכותל וחייב לשלם, אבל בנד"ד שלא התחיל עדיין לבנות כלל עדיין אינו נהנה מהיציקה של הראשון ולא שייך לחייבו כעת רק לאחר שיתחיל ליהנות ודו"ק]. ועדיין צ"ע בזה.

והיינו שנזקק התשלום בהלוואה, הרי כבר נתבאר לעיל באות ו' שם דעת פוסקי זמנינו שאם שאר השכנים יבנו לאחר כמה שנים, אזי אין הראשון מתכוון להקנות להם מעתה את חלקם, ורק בשעה שהם ישלמו לו הרי זה מקנהו להם, ובאופן כזה נמצא שהראשון עדיין לא הקנה לשכנים את חלקם, ועל כן כשבא השני להשתמש ביסודות אלו הרי נמצא שהוא משתמש במחצה מההוצאות של הראשון, ושפיר יכול הראשון לומר לו שאינו מוכן לתת לו רשות להשתמש במחצה מהיסודות אלא אם כן ישתתף עמו במחצה מההוצאות, ועדיין צ"ע בכל זה.

שהתבאר לעיל שהראשון אין יכול לדרוש מהשני סכום גבוה על בנייה זו יותר ממה שעלה לו עלות הבנייה, מפני שאין לו רשות להחזיק הבנייה שלו ע"ג השטח של חבירו, היינו דוקא באופן שמבקש ממנו מחיר מופרז ורוצה להרויח על חשבון חבירו, אבל בנד"ד הוא רוצה שישתתף עמו בהוצאותיו שהיו לו, ורוצה להתחלק עמו בשווה כשם שהיו מתחלקים בשווה אילו היו בונים ביחד ודו"ק].

ויש להוסיף שאף שנתבאר לעיל (באות ו') דברי קצוה"ח והחזו"א שהשכנים קונים אותו מיד וזמן התשלום הוא לאחר זמן,



הרב אשר פילמשיק

חוב מזווה בדירת נופש בארץ ישראל

עובדא הוי באחד ששכר דירת נופש [בדירה המיועדת לכך] לזמן קצר, ובהגיעו לשם נודע לו שאין בו מזווה, מה דינו, האם שוכר דירת נופש דמי לשוכר בית דבא"י דחייב במזווה מיד ומשום ישוב א"י, או דלמא דדינו כהדר בפונדקי דגם בא"י פטור ממזווה. ואפילו אם נאמר שהוא חייב במזווה, האם חייב לצאת משם עד שנייה מזווה או שבדיעבד יכול לישאר שם עד שנייה בו מזווה

בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שאין איסור להישאר בבית שאין בו מזווה, אמנם אף שמדינא מותר לישראל בדירה כשאין בו מזווה מ"מ מנהג העולם הוא דכל שיש לו אפשרות למנוע מליכנס ולישון בדירה שאין בו מזווה עושים כן.

ואף בנידון דידן כששכר דירת נופש ובהגיעו לשם נודע לו שאין בו מזווה, אפילו אם נאמר שדירת נופש חייב במזווה, ראשית הרי נתבאר שדעת רוב הפוסקים דלאחר שהוא כבר נכנס לדירה ורק אח"כ נודע לו שאין בו מזווה אינו צריך לצאת ממנה, ואפילו לפי מנהג העולם להחמיר בדבר, מ"מ הכא אם אין לו בית אחר או מזווה אחרת ויצטרך לחזור לביתו שבעיר אחרת יש להקל טפי, וכמו שצידד בחיי אדם (בנשמת אדם כלל סח סק"ג) שאינו צריך לעבור מביתו ללכת לעיר אחרת בכדי לקיים המצוה, ויש לחלק דהכא שהוא חוזר לביתו הרגיל אף שהוא בעיר אחרת אולי חמיר טפי, ועיי"ש עוד כמה חילוקי דינים בדבר.

ובנידון דידן לכאורה יש להקל טפי משאר בתים המחוייבים במזווה, דאף אם נאמר דבית שהוא חייב במזווה אסור ליכנס ולדור שם עד שנייה מזווה, מ"מ הכא דאף אם נאמר דהדירת נופש [שהוא מיועד להשכרת נופש] חייבת במזווה, מ"מ מפורש בדברי הפוסקים [בערוה"ש סי' רפו סעי' מח, ועוד וכמו שיבואר להלן] דהחויב מוטל על בעה"ב ולא על השוכר לזמן קצר, ולכן בכה"ג דליכא ביטול מצות עשה לגבי השוכר אולי יש להקל טפי.

חוב מזווה חובת הדר

ובענין לדור בלא מזווה

איתא בגמ' (פסחים ד' ע"א, וע"ז כא ע"א) דמזווה חובת הדר הוא, כלומר דרק דייר המתגורר בבית חייב לקבוע בו מזווה, אך אדם שאין לו בית או אדם שיש לו בית ולעולם אינו דר בו הרי הוא פטור ממזווה, ע"כ.

ויש לרדן האם הא דמחוייב להניח מזווה בדירה שהוא דר בו, היינו רק חוב המוטל עליו אבל אינו אוסר לדור בדירה ולא נאסר הדירה עליו, או דלמא דמכיון שהוא מחוייב להניח בו מזווה הרי כל שאינו מניח מזווה נאסר הדירה עליו, ומצינו שנחלקו בזה הפוסקים לדינא, וכדלהלן, היושב בבית ונודע לו שאין בו מזווה או שהמזווה נפלה ממקומה מוטל עליו חוב שלא ימתין אפילו רגע אחד ויזדרז לקבוע בו מזווה, אמנם אם אין לו מזווה נחלקו הפוסקים בדינו, די"א שאסור לשהות בבית ללא מזווה, ולכן אם יש לו בית או חדר אחר שיש בו מזווה יצא מהבית עד שיקבע בו מזווה [כן הוא דעת הפרימ"ג (או"ח סי' לח בא"א סקט"ו) ועוד], מלבד בשבת ויו"ט או בימות החול כשאין לו בית אחר עם מזווה, דאז רשאי לדור בו בינתיים בביתו, וי"א שאין איסור לשהות בבית שאין בו מזווה, אך צריך להתאמץ בכל כוחו בכדי למצוא מזווה [כ"ה בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' סא) ועוד], ובשו"ת שבה"ל (ח"ד סי' קמג) כתב דעיקר כדעת הפוסקים שאין איסור ליכנס לבית כשאין בו מזווה, וכ"ה בספר ישורון (הל' מזווה פ"ג)

בדין שוכר בית והדר בפונדק

בכדי לדון בנידון דידן לגבי דירת נופש לזמן קצר, עלינו לברר כמה דינים כלליים מתי ואיזה דירה חייבת במזוזה ואיזה סוג בית פטור ממזוזה, וכדלהלן.

ברמב"ם (פ"ו ממזוזה ה"א) מביא שם עשרה תנאים שיש בבית ואח"כ יתחייב הדר בו לעשות לו מזוזה, והתנאי אחרון הוא דרך בית שהוא עשוי לדירת קבע חייבת במזוזה, ותנאי זה יוצא מכמה דינים המפורטים בהל' מזוזה, ובס"ד ננסה ללקטן באופן מתומצת.

בגמ' (מנחות מד ע"א) איתא תניא נמי הכי הדר בפונדקי בא"י והשוכר בית בחו"ל כל שלושים יום פטור מן המזוזה מיכן ואילך חייב אבל השוכר בית בא"י עושה מזוזה לאלתר משום יישוב א"י, ופירש"י משום יישוב א"י דלאחר שקבעה שוב אינו נוטלה משם אפילו יוצא ממנו וכו' הלכך בקושי יצא ממנה מפני טורח מזוזה אחרת, ואפילו יוצא ממנה ישכרנה אחר מהרה כשימצאנה מזומנת במזוזה ונמצאת א"י מיושבת, עכ"ל רש"י, מבואר בגמ' דאף בא"י דהשוכר בית חייב במזוזה מיד ומשא"כ בחו"ל דאינו חייב רק לאחר ל' יום, אין החילוק במהות השכירות בין שוכר בא"י לשוכר בחו"ל, ובשתיהן היינו פוטרם מלהניח מזוזה עד ל' יום, אלא שבא"י עושה מזוזה מיד משום יישוב א"י, וכך נפסק לדינא בשו"ע (סי' רפו סכ"ב) דהשוכר בית בחו"ל וכן הדר בפונדק פטור ממזוזה שלושים יום והשוכר בית בא"י חייב במזוזה מיד משום יישוב א"י, ע"כ.

ומצינו שנחלקו הראשונים ביסוד האי דינא דשוכר עד ל' יום פטור ממזוזה ולאחר ל' יום חייב, דבתוס' (ע"ז כא ע"א ד"ה הא) איתא דהטעם דלאחר ל' יום שוכר חייב [אפילו בחו"ל] לא הוי מדאורייתא שהרי מה"ת לעולם שוכר פטור מכיון שאין זה ביתו וכתוב על מזוזות ביתך ודרשינן ביתך ולא של אחרים, אלא שמדרבנן חייבוהו דלאחר ל' יום נראית כשלו, וכמו טלית

שאלה דאף דכתיב כסותך ולא של אחרים מ"מ לאחר ל' יום חייבוהו חז"ל מפני שנראית כשלו, עכתו"ד, הרי שלדעת התוס' שוכר אף לאחר ל' יום אין חיובו אלא מדרבנן, איברא בתוס' (מנחות מד ע"א ד"ה טלית) בפירוש הראשון מבואר דלעולם שוכר לאחר ל' יום חיובו מדאורייתא, ואף דכתיב ביתך הרי דרשינן ביתך דרך ביאתך, ולא מסתבר למעט ביתך ולא של אחרים דהרי מזוזה שמירה הוא, אלא הטעם דעד ל' יום שוכר פטור הוא משום דלאו בית דירה דידיה הוא, עכתו"ד, הרי דלדעה זו שוכר לאחר ל' יום חיובו מה"ת. ובאמת יש לדייק כן מלישנא דגמ' [כדעה זו בתוס'] דדוקא שוכר בא"י שהוא חייב מיד אינו מה"ת, ומשא"כ שוכר לאחר ל' יום שהוא חייב הרי הוא חייב מדאורייתא, דלהכי נקט הגמ' שינוי לשון דבשוכר בחו"ל לאחר ל' "חייב", ובא"י איתא "עושה", והא דנחלקו בתוס' אם לאחר ל' חיובו מה"ת או לא היינו דוקא לענין שוכר לאחר ל' יום, אבל שוכר בא"י שהוא חייב מיד, כתב המנח"ח (מצוה תכג אות ב' ד"ה ודע) דלכו"ע אין חיובו רק מדרבנן ומשום מצות יישוב א"י. ובשו"ת אבני נזר (חיוור"ד סי' שפ אות ב') איתא דרוב הפוסקים ס"ל כדעת התוס' בע"ז דלאחר ל' יום אינו חיובו אלא מדרבנן.

ועוד מצינו שנחלקו הפוסקים [וכדאיתא בפתחי תשובה שם סק"ח] לגבי השוכר בית בחו"ל דעד ל' יום הרי הוא פטור ממזוזה, אם היינו דוקא ברוצה לדור שם פחות מל' יום, כ"ה דעת הגאון מליסא (בסידורו דרך חיים) או אפילו כשברצונו לדור בו כמה שנים נמי פטור עד ל' יום וכ"ה דעת הפתח"ת (בנחל"צ), עיי"ש בפנים.

דירת עראי ודירת קבע

ומלישנא דגמ' [וכן הוא גם משמעות לדינא בשו"ע (סי' רפו סכ"ב)] משמע דאף דהשוכר בית בא"י חייבוהו להניח מזוזה מיד, מ"מ דוקא השוכר בית חייב ומשום יישוב א"י, אבל הדר בפונדקי אפילו בא"י

ונקדים כדלהלן, הא דהדר בפונדקי פטור ממזוזה [אפילו בא"י] פירש"י (מנחות לב ע"ב ד"ה היו) פונדק היינו בית שלנין בו עוברי דרכים בדרך ואין חייבין במזוזה דלאו דירת קבע הוא וכו', עכ"ל, הרי מבואר דהטעם דפונדק פטור ממזוזה הוא דדירת עראי הוא, ולכאורה לא דמי לדירת עראי דבית שבספינה וסוכה, דהתם העצם בניה והעצם בית הם עראי, ומשא"כ פונדק לכאורה אף אם בנוי כבנין קבע וכבית קבע עדיין יחשב כדירת ארעי, מטעם ייעודו שמיועד רק לעוברי דרכים, שכשהם לנים שם הרי אינם נמצאים שם אלא באופן עראי, ומיועד לדירת עראי, אף שיש אפשרות להתגורר שם לזמן ארוך [באופן שהבעה"ב מסכים לכך] מ"מ עדיין שם פונדק עליו ופטור ממזוזה, אי משום דהפונדק מיועד לדירת עראי או משום דהדרים בפונדקי אינם דרים אלא באופן עראי כיון שזהו מהות הפונדקי.

ובאמת חילוק זה לכאורה מבואר דהרי אם סיבת הפטור הוא מפני שהעצם בית עראי הוא, א"כ לא שנא כמה זמן הוא מתגורר שם, דאפילו לאחר ל' יום נמי פטור כיון שהפטור הוא בעצם הבית, ומשא"כ אם הבית בנוי כבית קבוע אלא שסיבת הפטור הוא מפני אופן והדרך שהוא משתמש בדירה [שהוא משתמש בו רק כדרך עראי], אז שפיר יש לדון דאולי לאחר ל' יום כבר נחשב כמשתמש בו דרך קבע ויהא מחוייב במזוזה. והנה בבית שבספינה מבואר מסתימת השו"ע ונו"כ שפטור ממזוזה אף לאחר ל' יום, והוא מפני שהעצם בית רעוע הוא ונחשב דירת עראי ולכן פטור ממזוזה, וא"כ בפונדק יש לדון דמכיון שהבנין הוא בית עראי, אלא שהדר שם הוא דר שם כדרך עראי ולזמן קצר וככל עוברי דרכים, שפיר יש לדון האם לאחר ל' יום יתחייב במזוזה מכיון שהעצם בית קבוע הוא, ומצינו שנחלקו בה הראשונים, דשיטת המאירי (יומא יא ע"א) הוא דפונדק לעולם נחשב כעראי ופטור ממזוזה אף לאחר ל' יום וכדין

פטור ממזוזה, ואין בה משום יישוב א"י, וכן הוא מפורש בערוך השלחן (סי' רפו סעי' מח) דלגבי פונדקי אין חילוק בין א"י לחו"ל אלא דבכל מקום פטור הוא מזוזה, ויש לדון הרבה בטעם הדבר ובכלל מהות החילוק ביניהם, ובכדי להבין היטב החילוק ביניהם, נקדים עם עוד דין בהל' מזוזה, והוא דבכדי להתחייב במזוזה צריך הבית להיות דירת קבע, כלומר אם העצם דירה במהותה אינו אלא דירת עראי לא נחשב כבית המחוייב במזוזה ופטור אף בא"י, ומפורש כן בהרמב"ם (פ"ו ממזוזה ה"ט) שכ' דהטעם דבית שבספינה וסוכה פטורין ממזוזה לפי "שאינן עשוין לדירת קבע", וכ"פ בשו"ע (סי' רפו סכ"ב), וברמב"ם (שם) וכ"ה בשו"ע (שם) כלל יחד האי דינא דבית שבספינה עם הא דסוכה דאף היא פטורה ממזוזה, ומקור הא דסוכה בחג פטורה ממזוזה הוא מגמ' (יומא י ע"א) דדירת עראי הוא וכמו שמבואר בתוס' (שם ד"ה וכי), ומשמע דבשתייהן הוא משום שמיועדים רק לדירת עראי, וכך כ' הש"ך (שם) "מפני שהם דירת עראי".

ומסתימת הפוסקים משמע דבהני פטורין אפילו היכא שדר שם בקביעות ולאחר ל' יום, כיון דכל הדר שם אינו דר אלא בדירת עראי והפטור הוא בעצם הבית, ולכן אף בדר שם בקביעות הרי הוא פטור ממזוזה [ואפילו לדעת הערוך השלחן (רפו סעי' כז) שמחייב בעלי הספינה ופועליו דלפעמים דרים שם בקביעות להניח מזוזה, היינו דוקא לגבי בעל הספינה דכלפיו אפשר לומר שנחשב כדירתו הקבוע, וגם בזה יל"ע טובא, וכבר השיגו על זה בשו"ת באר משה (ח"ב סי' פז-פח) ובשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' פג) וחולקים וס"ל דגם פועלי הספינה פטורים ממזוזה דלא שייך בספינה דירת קבע].

חילוק בין פונדק לשוכר

והנה יש לדון במהות החילוק שבין הדר בפונדק דאף בא"י פטור ממזוזה, לבין השוכר דירה שבא"י חייב במזוזה מיד,

מיועד גם לשכירות ממושכת, ומשא"כ פונדקי שמיועד רק ללינת לילה או שנים, דהיינו שמצד הבעלים הרי הם לא מאפשרים לשכרו ליותר מזמן קצר ולכן לא חייבוהו חז"ל במזווה אף בא"י מכיון דלא שייך האי טעמא דיישוב א"י דהרי בין כך לא שייך להמשיך ולישאר שם [ולפי זה בדירת נופש היא תלוי אם הוא מיועד לשכירות קצרה דמי לפונדק ופטור ממזווה, ומשא"כ אם הוא דירה המיועד בין לשכירות ממושכת ובין לשכירות קצרה, אלא שהוא שכרו לזמן קצר בלבד, היא חייב במזווה].

אמנם האי טעמא לכאורה לא מתיישב מכמה אנפי, א. הרי אם כנים הדברים, הרי שאין חילוק בעצם בין שוכר לדר בפונדק, אלא שזה הבעה"ב מסכים להשאירו שם ובוה לא, וא"כ הו"ל להגמ' לנקוט חילוק יותר ברור, והוא בשוכר גופיה דאם שייך לישאר שם אז חייב במזווה מיד ומשום יישוב א"י, ואם אינו מניחו לישאר שם אז פטור ממזווה, משום דלא שייך האי טעמא דיישוב א"י, וכן בשוכר שחייבוהו חז"ל בא"י במזווה מיד, הרי למה סתם הגמ' דבשוכר חייב מיד, הרי גם זה תלוי במציאות האם שייך לישאר שם לאחר זמן או לא, ולמה חילק דוקא בין שוכר לפונדק, [ובאמת בזה אפשר לומר דלעולם לאו דוקא פונדק וה"ה שוכר שיש לו אפשרות רק לזמן קצר בלבד, אלא שנקט פונדק דדרכו בכך, או דא"כ נתת דבריך לשיעורים וכלל שכירות יצטרך לברר אם יש אפשרות לשכרו ליותר זמן או לא]. ב. מלישנא דגמ' גופיה יש לדייק דבשוכר נקט "שוכר בית" ואצל פונדקי נקט "הדר בפונדקי", הרי שיש חילוק מפורש במהות הדברים דאצל שוכר הרי הוא שוכר הבית, ומשא"כ בפונדקי אינו שוכר הבית או החדר, אלא שהוא רק דר שם, ומשא"כ לפי מה שכתבנו לעיל הו"ל לנקוט השוכר בית והשוכר פונדקי או חדר בפונדקי.

אלא ע"כ צ"ל דיש חילוק במהות השכירות בין שוכר בית להדר בפונדק,

בית שבספינה וכ"ה דעת כו"כ ראשונים [וכמו שהובא בס' שערי המזווה (פ"ט)], איברא דעת הערוה"ש (שם סעי' מח) דלאחר ל' יום חייב במזווה דעשאו קבוע, ובס' שערי המזווה (שם) מביא מכמה אחרונים שהוכיחו כן גם מכמה ראשונים, ולמעשה בלישנא דגמ' שפיר יש לדרן האם פונדק לאחר ל' חייב במזווה או לא, אבל מלישנא דהשו"ע (שם) ששינה לישנא דגמ', הרי מפורש לכאורה דפונדק לאחר ל' יום דינו כשוכר לאחר ל' יום, שהוא חייב במזווה, וע"כ היינו טעמא דלא דמי לבית שבספינה שהעצם בית עראי הוא, ומשא"כ פונדק שהעצם בית קבוע הוא, אלא שהדר שם דר באופן של עראי ולכן פטור ממזווה, אבל אם ידור שם לל' יום שפיר ייחשב כאופן קבוע וחייב במזווה [ומובן בין לפי פירוש ראשון של תוס' במנחות ובין לפי תוס' בע"ז שהבאנו לעיל, דלענין זה פונדק דמי לשוכר].

מתי נחשב קנין בנותף הבית ומתי לא

והנה לפי דברינו אלה, יש לעיין בטעם הדבר דרק השוכר בית בא"י חייבוהו מיד במזווה, ומשא"כ הדר בפונדקי שלא חייבוהו אלא לאחר ל' יום, ובסברא פשוטה היינו יכולים לומר דבאמת מהות השכירות בפונדק שוה בדיוק למהות השכירות אצל שוכר, וכן הוא באמת משמעות רש"י (לב ע"ב שם) דסיבת הפטור בפונדקי הוא מפני שהוא עראי, ולא כתב שיש חילוק במהות השכירות, אלא דבשוכר שייך טעמא דיישוב א"י ומפני ששייך להמשיך לדור שם עוד, וכמו שפירש"י שהבאנו לעיל, דמחמת זה שיניח מזווה בקושי יצא מהבית ונמצא שא"י מיושבת, ומשא"כ בפונדקי דכל מהותו הוא רק ללינת לילה או שנים דהיינו להשתמשות קצרה בלבד, ממילא לא שייך הטעם דיישוב א"י, ולכן פטור ממזווה אף בא"י, וראיתי שכ"כ בספר עלי דשא (סי' יח) כביאור החילוק שבין שוכר בית להדר בפונדק דבית

לו קנין בגוף הדירה וכאן אין לו קנין בגוף הדירה, וכדלהלן;

א. השוכר דירה הרי הוא נעשה כבעה"ב בתוך הדירה וגם אופן ההשתמשות בדירה הרי הוא משתמש בו כבשלו והיינו דאף אם לפעמים משתמש במיטות ובריהוט כגון שולחנות וכדומה של הבעה"ב מ"מ משתמש בכלולו כמו בעלים דהיינו שהנקיין וסידור הבית נעשית רק על ידו, והיינו משום שיש לו קנין בעצם הבית והוא דר שם כבעל הבית, ומשא"כ הדר בפונדקי דאף שהוא דר שם ללילה אחת או שנים מ"מ אופן ההשתמשות אינו כבשלו, דלא רק המיטות הם של הבעה"ב אלא אף הכלי מיטה והניקיון וכל סידור החדר הכל נעשית ע"י בעל הפונדקי, והפשט הוא מפני שאינו שוכר הדירה, אלא שמשלם עבור ההשתמשות בו ובזמנינו דמי לבית מלון דבודאי אינו שוכר החדר ואין לו שום קנין בעצם החדר, רק שמשלם עבור השירות שהוא מקבל שיכול לישון ולאכול שם, וכן הוא נמי בפונדקי שאינו מביא שום כלי בית מביתו הפרטי ואינו אלא עובר דרכים שנכנס לשם על דעת להשתמש שם ללילה ללילה אחת או שנים, ונמצא לפי"ז דמה שהגדירו לנו חז"ל דבפונדקי אין לו קנין בעצם הפונדק היינו דמאופן ההשתמשות בו אנו רואים שאין לו קנין בעצם הדירה, ומשא"כ בהשוכר בית ע"י אופן ההשתמשות אנו רואים שע"כ יש לו קנין בגוף הבית, שהרי שירות הוא לא מקבל, חוץ מהרצפה להניח חפציו, וע"כ שהוא שוכר בעצם בית ולא זכות השתמשות בכליו של בעה"ב ובשירות שלו.

ושו"ר כעין סברה זו בדברי שו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קכב) שכתב לגבי מה שנוהגים היושבים במרחץ שאינם קובעים מזוזה אפילו אם משתהים שם יותר משלושים יום, הואיל וכל הכלים הנמצאים שם הם של בעל הבית הגוי, הרי יש לגוי תפיסת יד בבית ובכה"ג הוי כאורח ואין עליו שם שוכר ואורח אינו חייב במזוזה

וראיתי שכתב כן גם הגר"ש ואזר"צ (בשו"ת שבה"ל ח"י סי' קפ), דבשוכר בית הרי שכירות ליומא ממכר הוא, והיינו דהשוכר בית הרי יש לו קנין בעצם הבית, ומשא"כ הדר בפונדקי אין לו שום קנין בהפונדקי, אלא שקיבל עבור התשלומין זכות להשתמש שם [וכגון ללינת לילה וכדומה], ולפי"ז שפיר מובן דלא שנא אם שייך לדור שם זמן רב או לא, דלעולם היכא שיש לו קנין בבית הרי נחשב שיש לו בית ושפיר חייבוהו במזוזה מכיון שיש לו דירה בא"י, ומשא"כ הדר בפונדקי שאין לו שום קנין בהפונדקי לא חייבוהו חז"ל במזוזה שהרי אין לו בית, ואינו רק כאורח בבית של אחרים, ולפי"ז מובן שפיר למה חילקה הגמ' דוקא בין שוכר לפונדקי, וכן מיישב לישנא דנקטה הגמ' ד'השוכר בית' שהוא שוכר העצם הבית ויש לו קנין בו, ו'הדר בפונדקי' שמעולם לא שכר הפונדקי ואין לו שום קנין בו, אלא שהוא דר שם ע"י זכות ההשתמשות שהוא קיבל עבור התשלומין.

והנה נחזור לנידון דידן, לאחר שביארנו דסיבת הפטור בפונדקי הוא בגלל מהות הקנין שלא קנה שום זכות בעצם הדירה, ומשא"כ השוכר שיש לו קנין בעצם הבית דבא"י חייב במזוזה מיד משום יישוב א"י, יש לדון באלו השוכרים דירות נופש לכמה ימים בודדים בימות הקיץ האם דמי להדר בפונדקי דגם בא"י פטור ממזוזה, או שהוא דמי לשוכר בית דבא"י חייב מיד, ולכאורה צדדי השאלה הוא האם בכה"ג יש לו קנין בעצם הדירה או שאין לו קנין בגוף הבית רק קיבל זכות השתמשות בהדירה, ובכדי להבין זאת נצטרך להבין היטב למה בפונדק הבינו חז"ל שאין לו קנין בגוף הבית ומשא"כ בשוכר יש לו קנין בגוף הבית.

הגדרות קנין בנפו / זכות השתמשות

ונראה לברר כמה חילוקים יסודיים שבין שוכר בית להדר פונדק, בכדי להבין איך ולמה הגדירו לנו חז"ל חילוק זה שכאן יש

משאיר לו כליו להשתמש בהם, הרי מוכח שהחלק שהוא קיבל זכות להשתמש בה הוא רק באופן של פונדקי ואין לו זכות קנין בבית, וכן מבואר בדברי המהרש"ג הנ"ל], ומשא"כ אם שוכר דירת נופש לכמה שבועות דאז בודאי דר שם כבשלו דהיינו שאינו משלם רק עבור ההשתמשות בשל בעה"ב, אלא שיש לו קנין שוכר בעצם הבית שהרי מביא כלי ביתו עמו, ובודאי אין לו שירות מבעה"ב, אלא שהוא מנקה ומסדר הכל, ולכן בכה"ג בא"י יהא חייב במזוזה מיד כדין השוכר בית בא"י ומשום יישוב א"י.

ואפשר לומר עוד חילוק יסודי שבין הדר בפונדק לבין שוכר בית, והוא דאף אם נאמר דהאופן שהוא מתגורר בשתייהן שוין הם ובשתייהן משתמש בכליו של בעה"ב או לא, אלא שבשוכר בית אפילו לזמן קצר בלבד, וזהו ביתו לזמן קצר זה אז שפיר אמרינן דבית זה נחשב לביתו וחייב במזוזה, אבל הדר בפונדקי דכל מהות ההשתמשות בפונדקי הוא רק בדרך עראי דעדיין יש לו ביתו הקבוע שלא עזבו וכל כליו עדיין נשארו בביתו הקבוע, שהרי אינו דר בפונדקי אלא מחמת שהוא בדרך, ולכן לעולם לא ייחשב הפונדקי כדירתו הקבע, ולכן לא חייבו לנו חז"ל, אלא שלפי חילוק זה יש לדון האם יש חילוק יסודי בין השוכר בית להדר בפונדקי דלעיל דבשוכר יש לו קנין בבית ומשא"כ בפונדקי שאין לו שום קנין בבית, די"ל דמכיון שכל מהות הדירה הוא רק עראי לכן כשקונה זכות להשתמש בו אין ברצונו לקנות חלק בבית אלא זכות השתמשות, ומשא"כ בהשוכר בית אף אם הוא לזמן קצר בלבד הרי שדעתו בכך וברצונו שזה יהיה ביתו לזמן קצר זה, ולפי ביאור זה מוכן גם לשון רש"י (שהבאנו לעיל) דהטעם דפונדקי פטור ממזוזה הוא מפני שהוא עראי, הרי לפי החילוק שביארנו לעיל [וכן ביאר הגר"ש ואזנר זצ"ל] הרי החילוק בין שוכר לפונדק הוא במהות הקנין ולא מפני שהוא עראי, אע"כ צ"ל דעראי

אפילו לאחר ל' יום, עכתו"ד, הרי מבואר מדבריו דסיבת הדבר למה נחשב רק כאורח דהיינו שמשתמש בשל בעה"ב, ולא נחשב כשוכר בית הוא משום שהוא משתמש בכליו של בעה"ב, הרי מוכח שלא שכרו כמו שוכר בית, וזהו מהות של אורח כשמשתמש בכליו של בעה"ב.

ואחרי כתבי כל זאת נזדמן לידי ב"ה דבריו הבהירים של הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (בס' ישורון הל' מזוזה פ"ב) שמבאר שבית מלון חייב במזוזה אפי' אם הבעלים עצמם אינם דרים שם, שהיות שבעה"ב אחראי על הסדר והנקיון בחדרים בכל יום הרי"ז כביתו אף שאינו נשאר שם כלילה, והאנשים ששוכרים את החדרים נחשבים כאורחיו, עכתו"ד, הרי מפורש בדבריו שגדר אורחים כדירה הוא כשסדר וכל צרכי הבית היום יומי מוטלים על הבעה"ב ולא על השוכר אז נחשב השוכר רק כאורח שהוא פטור ממזוזה, וכ"כ גם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' רלט) שבעה"ב של הפונדק חייב במזוזה אפילו אם האורחים שוהים בו רק למן קצר, דלגביו מצטרפים כל האורחים, "וכלפיו הוי כדירה ולא כפונדק", ע"כ, ובאמת ראיתי שכן מבואר גם בערוך השלחן (סי' רפו סמ"ח) עיי"ש.

ולפי"ז בנידון דידן שהוא שוכר דירת נופש לזמן קצר, יהא תלוי באופן השכירות, שאם הוא מקבל שירות מלא כגון שבעה"ב מסדר הבית ומנקה הבית וגם משתמש בכלי מיטה של הבעה"ב וכדומה, נמצא שהוא נחשב כ"דר בפונדקי", דנמצא שאין לו קנין במהות הבית אלא שמשלם עבור ההשתמשות, ונחשב כדירת עראי ואף בא"י פטור ממזוזה עד ל' יום, [ואף שיש לחלק קצת ולומר דפונדק הרי הוא רק עובר דרך ומשתמש הכל בשל בעה"ב, ואפילו האוכל הוא משל בעה"ב [היכא שסועדים שם], אבל כדירת נופש אף משתמש בכליו של בעה"ב, עדיין האוכל הוא קונה לבד, מ"מ כל מהות הנופש הוא רק עראי, ומזה גופא שאנו רואים שהבעה"ב

בית בימות הקיץ לכמה חודשים הרי נחשב שתיהן לדירות קבע, דהיינו שיש לו דירת קבע בימות החורף ויש לו דירת קבע לימות הקיץ, אבל בנידון דידן שאינו שוכר הדירת נופש אלא לכמה ימים בוודים בלבד, לכו"ע ייחשב דירתו הקבוע דירת קבע, ודירת נופש כדירת עראי.

ולפי"ז בדירת נופש לכמה ימים בלבד דכל מהות הדירה הוא רק עראי, שהרי דירתו הקבועה עדיין נשאר אצלו, ומיד תוך כמה ימים ספורים הרי הוא חוזר לשם, הרי דמי ממש לפונדקי שהוא פטור ממזוזה אף בא"י, דהגדרת זכותו הוא שיש לו זכות השתמשות [שהרי הוא רק עראי] ולא שיש לו קנין בגוף הבית.

וכע"ז אפשר לברר מה דמצינו בדין בית האסורים של יהודים שמביא רעק"א (בהגהותיו שם ס"א) דנחלקו בדינא אם חייב במזוזה, דבתשו' שער אפרים (סי' פג) ס"ל דבית אסורים חייב במזוזה משום דדירת בע"כ שמיה דירה, ובבית הלל כתב לפטור, ובברכ"י (שם ס"ד) ס"ל דפטור מטעם דלאו דירת קבע הוא, וע"כ מיירי בדר שם יותר מל' יום שהרי בפחות מל' יום בין כך הרי הוא פטור בחו"ל ואפילו בשוכר בית שמרצונו הוא, אלא דמיירי ביותר מל' יום ולזה הוצרך לטעמא דדירה בע"כ לא שמיה דירה, וע"ז כתב הברכ"י שם דלאו מטעמא דדירה בע"כ הוא אלא מטעם דדירת עראי הוא, ולפי מה שביארנו מובן שפיר, דאף שהוא דר שם באופן קבוע [ואפילו נאמר שמרצונו הוא, ללא טעמא דבע"כ] נמי עראי הוא מכיון שיש לו דירה קבועה מחוץ לבית האסורים, לכן לעולם לא ייחשב בית האסורים כדירתו הקבוע, אלא כדירת עראי ולכן פטור ממזוזה.

דעת אחרוני זמנינו

לפני שניכנס לבאר דעת האחרונים בזה ראיתי לנכון לציין שחלק מהשו"ת מיירי לגבי דירות המשמשים רק לדירות קיץ [ובחו"ל קורין לה באנגאל"ו] והיינו שלא

הוא סיבת הגדר למה כשהוא משתמש בו אינו נחשב שיש לו קנין בעצם הבית מכיון שהוא רק בגדר עראי, ולכן הגדירו חז"ל קניינו שהוא רק זכות השתמשות ולא קנין.

והא דהמשאיר כל חפציו וכליו בדירתו הקבועה נחשב עדיין שזהו דירתו הקבועה, ראיתי כעין סברה זו בשו"ת דברי יציב (חלק ליקוטים סי' קג אות ה') שמביא דברי רעק"א שכתב בתשובה (ח"א סו"ס ט', ודבריו הובאו בקצרה בפתחי תשובה סי' רצא סק"ד) דההולך מביתו לעסקיו לכמה ימים דלכאורה כשחוזר לביתו יברך על המזוזה שהא בינתיים שלא היה בדירת ביתו לא היה עליו חובת מזוזה ומתחיל עתה חיוב חדש, ועיי"ש שסיים דצ"ע לדינא, והשיג על זה בשו"ת דברי יציב דאיך יתכן לומר דכשיוצא לזמן פקע חובת מזוזה מיניה כשהוא משאיר שם כל חפציו וכלי ביתו ודעתו לחזור, ע"כ, וכן תמה עליו גם בנחלת צבי (שם סי' רצא), עכ"פ מבואר מדבריהם דכל שהשאיר חפציו וכלי ביתו ויוצא רק לזמן קצר בלבד ודעתו לחזור, בודאי לא נחשב שעזב דירתו, וא"כ הפשט הוא שהדירה שהוא נמצא עכשיו אינו אלא בגדר עראי בלבד, וכמו שביארנו לעיל.

ולפי ביאור זה שפיר אפשר להבין מה שצייד בשו"ת תרשיש שהם [מובא בשדי חמד מערכת מ"ם כלל קיח] דדירות קיץ אפילו לכמה חודשים פטורים ממזוזה ודינם כבית שבספינה, ע"כ, הרי מצד הדירה בודאי הוא דירת קבע, ומצד השוכרים, הרי אם נמצאים שם לכמה חודשים בודאי נחשבין כדירת קבע, וא"כ מהו הצד לומר שהם פטורין ממזוזה, אלא דלפי דברינו דלעיל שפיר מובן הדברים, מכיון דלמעשה אף אם דר שם לכמה חודשים עדיין נחשב עראי כל שיש לו עדיין דירתו הקבוע בעיר שעומד לחזור שם, והשדי חמד שהשיג עליו וחולק וס"ל דבכה"ג חייב במזוזה, אולי אין הפשט שהוא חולק ביסוד זה, דלעולם כל שיש לו דירת קבע שעדיין לא עזבו, שפיר נחשב דירה זו לדירת עראי, אלא דס"ל דכששוכר

לא עזב דירתו הקבוע הרי הוא פטור ממזוזה כל שלושים יום [וכע"ז מבואר בדברי התוס' (יומא י' ע"א ד"ה וכו') דסוכה נחשב דירת עראי דבקל יכול להיות שהוא יוצא ממנה לדירתו הקבוע כגון אם הוא מצטער וכו', ע"כ, הרי דמכיון דאין דירה זו אלא זמני ובקל יכול לחזור לביתו הקבוע, מזה הטעם גופא נחשב סוכתו לדירת עראי, וכעין נידון דידן]. ובאמת כבר הבאנו לעיל דמפורש כן בדברי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (בס' ישורון פ"ב) דזהו גדר אורח דכל שצרכי ונקיון הבית מוטל על הבעלים ולא על השוכר [וזהו באמת בנידון דידן] בודאי נחשב השוכר רק כאורח ולא כשוכר.

וראיתי בשו"ת משנה הלכות [להגר"מ קליין זצ"ל] (ח"ד סי' קלד) שג"כ האריך לבאר דדירה שהוא שוכרו רק לימות הקיץ הרי הוא דירת עראי ומדינא יהא פטור ממזוזה, וחד מטעמיו הוא שהרי אף כשהוא דר בדירת הקיץ עדיין משלם שכירות על דירתו הקבוע הרי מוכח שדירה זו לא ייחשב כדירתו הקבוע ועוד כמה טעמי, ומסיק שם שאם הולך לדור שם לזמן רב יחד עם כל ב"ב אז יניח מזוזה, ע"כ, עכ"פ מבואר מהגדרותיו דכל שהוא הולך לדור רק באופן זמני ממש ודאי יהא פטור ממזוזה, דלא שייך לקרותו דירתו הקבוע.

ובס' שערי מזוזה (שם) מביא משו"ת באר שרים (ח"ב סי' מה) שכתב גם כן שהמנהג הוא לא לקבוע מזוזה בדירת נופש.

וראיתי בספר חובת הדר [להגר"י בלויא זצ"ל] (פ"ג ה"ה ובסקי"ח) שכתב דדירות קיץ חייבות במזוזה, ומקורו הוא מדברי השדי חמד (מערכת מ"ם כלל קיח) שכ' שם דמכיון שמרצונו הוא נמצא שם ולא נמצא שם בע"כ כמו בבית האסורים וכדומה, לכן חייב במזוזה, ע"כ, ובמקום שהיה לו להאריך קיצר בדבריו, דלכאורה פשוט דהיכא שהוא שוכר דירת נופש וכמו שביארנו לעיל דהיינו שהוא רק מגיע לשם ליום או יומיים והכל הוא משל בעה"ב וגם הדירה מיועד לכך, הרי כפונדק דמיא שהוא

בנוי באופן שהיא ראויה לחלק גדול מהשנה, הן בגודלה והן בחיזוקה והן בתשמישה, ולכן קיל טפי מנידון דידן דאיירי בדירת נופש שהוא דירה רגילה לכל דבר אלא שהשוכר אינו שוכרו אלא לכמה ימים בימות הקיץ, והחילוק הוא בגדר עראי, דבבאנגל"ו בדרך כלל שוכרים אותו לזמן מרובה כגון חודש או חודשיים אלא שהוא עראי בעצם הבנין, וכמו שהאריך בזה בשו"ת באר משה [להגר"מ שטרן מדברעצין זצ"ל] (ח"ב סי' פו-פח) שכל מהות של הבאנגל"ו הוא תוצרת ארה"ב שבונים בנין שאינו ראוי אלא לימות הקיץ, והאריך שם לבאר מציאות הדברים שאינו בנוי כבית קבוע אלא כבית עראי ומכמה טעמי עיי"ש בפנים, ומסיק לדינא דלא גריעי מבורגנין שהוא חייב במזוזה [לאחר ל' יום], והנידון הוא מחמת שכל הדירה עראי הוא, ומשא"כ בנידון דידן דהעצם דירה בנויה כדירת קבע, אלא שהשוכרים משתמשים בה באופן עראי וזמנית, לא שייך ללמוד מדבריו דהתם לנידון דידן.

בשו"ת אגרות משה (יור"ד ח"א סי' קעט) כתב לבאר דבאנגל"ו שהוא דירת קיץ אף הדרך חיים (שהובא בפתחי תשובה סקי"ח) דס"ל ליחייב שוכר מיד כשברצונו לשכור הדירה לזמן רב יודה דפטור מיד מכיון שכל הדירה בעצם דירת עראי הוא, וכ"ז שיזדמן לו שיותר טוב לפניו לילך בחזרה לביתו הקבועה בעיר ילך משם, עכ"ל האגרו"מ, ואף שהוא מיירי לגבי באנגל"ו, ממשמעות דבריו משמע דהפטור שהוא משום דירת עראי לא הוי משום שהעצם בנין הוא דירת עראי, דא"כ למה כתב שהוא דירת עראי מפני שיחזור לביתו הקבועה, אלא ע"כ דהפשט הוא דאף אם הבנין בנין קבוע הוא, מ"מ הרי אין זה הדירה הקבועה שלו, שהרי הדירה הקבועה נשאר בעיר וכל הזמן יש אפשרות שיחזור לשם, עכ"פ מדבריו אנו רואין דאפילו בבנין קבוע וכגון בנידון דידן לגבי השוכר דירת נופש לכמה ימים, כל שהוא דר שם רק באופן עראי וזמני, ועדיין

במזווה מיד וככל שוכר בית בא"י, מ"מ לכאורה יש חילוק יסודי בין השוכר דירת נופש באופן של דירת קבע וכמו כל שוכר שהוא חייב לבין השוכר דירת נופש באופן של פונדקי שאינו מביא עמו שום כלי בית, דלכאורה דמי ממש להדר בפונדקי, דמאי שנא, וכמו שבתשובה הנ"ל דייק מסתימת הפוסקים שלא חילקו בין שוכר לשוכר, כן הוא נמי כלפי פונדקי, דאם שוכר דירה וכל הגדרותיו הוא כמו הדר בפונדקי, הרי הוא דמי ממש לפונדקי שהוא פטור, ולכן לא חילקו הפוסקים בין שוכר לשוכר שהרי בכה"ג הרי הוא פונדקי ממש ולא שוכר כלל וכלל.

ואף שמדברי הגר"ש זצ"ל שמחלק בין קונה בגוף הבית למקבל זכות השתמשות, משמע שרק זהו החילוק בדינא, עכ"ז, הרי כל דבריו לא באו אלא לבאר החילוק בין פונדקי לשוכר, ולא בא דבריו כלל לבאר מתי נחשב כפונדקי ומתי נחשב כשוכר, אלא דלאחר שבשם פונדק או בשם שוכר ייחשב, עדיין צריך להבין החילוק היסודי וטעם הדבר למה בשוכר תקנו חז"ל שבא"י יתחייב מיד במזווה, ומשא"כ בפונדקי לא יתחייב במזווה מיד, וע"ז ביאר בשבה"ל שם דבשוכר שיש לו חלק בגוף הבית הרי יש לו בית להתחייב במזווה, ומשא"כ פונדקי דאף שמשמש בבית, אבל "בית" אין לו בכדי ליחייב במזווה דרק היתר השתמשות בבית יש לו, ע"כ ביאור בדבריו. [ואף שמסברא ומדברי הפוסקים מבואר כנ"ל, עדיין צ"ע אם זהו כוונת בעל שבה"ל].

פטור ממזווה אף בא"י דמאי שנא, אלא דדברי הגר"י בלוי הנ"ל מיירי דוקא בשוכר דירה לנופש בסגנון אחר לגמרי דהיינו ששוכר לזמן ארוך [וכדוגמת באנגל"ו בזמניו במקומות בחו"ל] וע"ז אמר שחייב במזווה, דהרי ע"ז מיירי השדי חמד [שהוא המקור לדבריו] דהיינו בשוכר דירה לימות הקיץ כחודש או חודשיים, ואז בודאי נחשב כשוכר רגיל. ובאמת כן מבואר נמי בדבריו שכתב (שם בהמשך) דהטעם דבית מלון נחשב כפונדק ולא כשוכר מכיון שמיועד לזמן קצר בלבד וכל הזמן יוצא אחד ונכנס אחר, וממש כמו פונדק, וא"כ ה"ה דירת נופש המיועד לכך, וביאור הדברים כמו שביארנו לעיל, אלא שבשוכר לזמן ארוך אז חייב במזווה ודינו כשוכר וכדברי השדי חמד שם.

וראיתי בדברי שו"ת שבט הלוי (שם) מה שהשיב הגר"ש זצ"ל להשואל הגר"מ רובין שליט"א (בעמח"ס אורחות שבת), דהשואל נקט לדינא דמכיון דאופן השכירות בדירת נופש לזמן קצר הוא כמו פונדק ולכן יהא פטור ממזווה אף בא"י וכמו פונדק, ומשא"כ השוכר בית לזמן קצר, וע"ז השיב לו הגר"ש זצ"ל דמסתימת הפוסקים שכתבו דכל שוכר בית בא"י חייב מיד, ולא חילקו אם הוא לזמן קצר או לא, הרי מוכח דגם דירת נופש לזמן קצר בלבד בא"י חייב במזווה מיד וכדין כל שוכר בית בא"י, עכתו"ד, אמנם גם בתשובה הנ"ל קיצר במקום שהיה לו להאריך, שהרי אף דמסתימת דבריו משמע דכל שוכר דירת נופש בא"י הרי הוא חייב

סיכום הדברים

- א. השוכר דירה בחו"ל לאחר ל' יום חייב במזווה.
- ב. השוכר דירה לימות הקיץ בחו"ל [הנקרא באנגל"ו] נחלקו הפוסקים אם חייב במזווה, וכתבו הפוסקים שיש להניח מזווה בלא ברכה.
- ג. השוכר דירה בא"י עושה מזווה מיד, משום יישוב א"י.
- ד. דירת נופש בא"י לזמן קצר [וכ"ש השוכר חדר בבית מלון] באופן שהוא משתמש בכלי הבעה"ב ונקיון וסידור הבית מוטלים על בעה"ב, דינו כפונדק ופטור [ויש לדון אם כן הוא גם דעת הגר"ש ואזנר].

ה. דירת נופש בא"י לזמן קצר ומביא עמו כלי בית משלו וסידור ונקיון הבית מוטלים על השוכר, דינו כשוכר בית בא"י ועושה מזוזה מיד.

ו. היכא שהבית חייב במזוזה ובהגיעו לבית נודע לו שאין בו מזוזה, אם יש לו אפשרות להניח מזוזה, או לצאת לדירה אחרת שיש שם מזוזה, עושה כן, ואם לאו, רוב הפוסקים ס"ל דיכול לישאר שם, [ואף שהמנהג הוא לכתחילה להחמיר בזה, מ"מ בכה"ג שיצטרך לעבור לעיר אחרת יש מקום להקל טפי, וצ"ע].



הרב חיים דוד בר"א אייזנשטיין

נגדר ברכת נפה"ג בכוס של ברכה

[וכמה נפק"מ מצויות בזה]

שיטעום [המברך צריך שיטעום] דקאמר, לאו דווקא קאמר אמברך, דהוא הדין כי שתי אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה ממנו אדם לאלתר שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך, ע"כ. ומבואר דטעימת היין היא רק משום גנאי, אבל העיקר בכוס של ברכה הוא עצם ברכת הגפן, וכן ביאר בשו"ע הרב (סי' קצ ס"ד) בשי' רש"י וז"ל: וי"א שכל דבר שטעון כוס חוץ מקידוש לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו ונראית כברכה לבטלה אבל באמת הוא לצורך שכך תיקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין עכ"ל, וכן דעת הראב"ן (פ"ג דעירובין) הביאו המג"א (סי' תרכא סק"ג), וכן מבואר דעת החכם צבי (סי' קסח).

אבל דעת הרשב"א אינו כן שכתב (בחידושו שם ד"ה ליתביה לינוקא) וז"ל: פ"י וכדאמרינן אבל פורס מפה לבניו ובני ביתו כדי לחנכן במצוות ודוקא כשהגיע לחינוך הא קודם שהגיע לחינוך אסור דאין אדם מברך לבטלה וכיון שהוא מברך ואין שותה ממנו אלא תינוק שלא הגיע לחינוך כמי שלא שתה אדם ממנו דמי, עכ"ל. וביאר בשו"ע הרב דלדעת הרשב"א לכתחילה צריך להטעים לקטן שהגיע לחינוך כדי שהמקדש יוכל לברך ברכת היין בכדי להוציא את הקטן, אבל באופן שמטעימו לקטן שלא הגיע לחינוך אינו מברך ברכת הגפן, אלא אוחז הכוס בידו בשעת הברכה ואח"כ מטעימו לקטן, וז"ל השו"ע הרב שם: לא חייבוהו אלא לומר שירה על היין שישתה ממנו איזה אדם מישראל שיהיה שתיה שהיא

יש לדון בענין כוס של ברכה שתיקנו חז"ל כגון בכוס של קידוש והבדלה שתיקנו לאמרם על היין, מה הוא עיקר התקנה וכוונתה, האם עיקר התקנה היא שיאחז בידו כוס יין בשעת הברכה ואח"כ יטעם ממנה, שבזה נחשבת הברכה 'שירה על היין', אבל מה שמברך ברכת נפה"ג אינו מעיקר התקנה, אלא כיון שצריך לטעום מהכוס צריך לברך בפה"ג, או שעיקר התקנה הוא עצם הברכה של בורא פרי הגפן דכיון שהיא ברכה חשובה שנתקנה במיוחד על היין רצו חז"ל שנסמך ברכה זו לקידוש והבדלה וכדומה, וכל מה שאוחז הכוס וטועם ממנו זה רק כדי לברך ברכת נפה"ג.

ולהלן יתבאר דנחלקו בזה הראשונים, ויש בזה הרבה נפק"מ ונעמוד על ששה נפק"מ מהם, א. אם ברכת נפה"ג לא היתה כתיקונה אם יצא ידי חובתו. ב. אם השומעים הבדלה או קידוש צריכים לשמוע ברכת נפה"ג. ג. אם מותר לשומעים לדבר או לאכול לפני שהמקדש טעם מהכוס, ד. כשנותן לאחר לטעום מהכוס אם צריך להיות מי שיוצא ידי חובתו בכוס זה [ולפי זה אם יכול להבדיל בת"ב לאשתו והיא טעום הכוס]. ה. אם יש ענין לברך ברהמ"ז על הכוס כשאינו טועם ממנו [כגון בסעודה שלישית בבית הכנסת]. ו. אם יש מקום להבדיל במישוב כשאין השומעים טועמים מכוס ההבדלה.

מחלוקת הראשונים אם העיקר הוא ברכת הגפן או הטעימה

בגמ' עירובין דף מ: דנו אם לומר ברכת שהזיינו ביום הכיפורים על הכוס דהרי אין מי שישתה הכוס, ומקשינן ליתביה לינוקא, ופ"י רש"י ד"ה ליתביה לינוקא) וז"ל: דהאי

ולהטעימו, אך במילה ביום הכפורים שאי אפשר לתת לקטן שהגיע לחינוך סמכינן על שיטת רש"י ומברכים בפה"ג ומטעימים לתינוק.

עוד כתב שם בשו"ע הרב דלשיטת רש"י מי שאינו שותה יין [מחמת נדר וכדומה] אינו יכול לברך ברהמ"ז על הכוס, כיון שאינו מברך בפה"ג וכל התקנה היא לברך בפה"ג, וגם אם חבירו יטעום אסור לו לברך בשביל חבירו שאינו מברך עכשיו ברהמ"ז [כיון שיודע לברך בעצמו], ומ"מ סיים שם ד"מי שבמצוותיו חפץ מאוד לברך ברהמ"ז בזימון על הכוס יוכל לסמוך על סברא הראשונה להקל בדברי סופרים, והיינו שיברך ברהמ"ז על הכוס ולא יברך ברכת הגפן דמ"מ יוצא לשיטת הרשב"א.

ומדברים אלו נראה דהכרעת ההלכה בזה הוא דלכתחילה ודאי חיישינן לצאת הדבר כתיקונו לב' הדעות דהיינו שיברך בורא פרי הגפן ויטעימנו לגדול, אבל באופן שאי אפשר לתת לקטן שהגיע לחינוך סמכינן על שיטת רש"י ומברכים בפה"ג אע"פ שאינו טועם, ולפי זה בכל הנידונים דלהלן אם נאמר שהדבר תלוי במחלוקת זו, לכתחילה יהיה מקום להחמיר בזה ובדיעבד יוצא ידי חובתו וכמו שיתבאר.

במה ראיות מהלכות קידוש לנידון הנ"ל

ומצאנו בשו"ע הרב (קו"א סי' רעב סק"ב) שהביא ראייה גדולה דהעיקר אינו ברכת בפה"ג, מדין פורס מפה ומקדש דמבואר בשו"ע (סי' רעא ס"ד), שאם שתה יין בסעודה בערב שבת לפני שקידש עליו היום וכבר בירך בפה"ג על היין, ודינו דפורס מפה ומקדש וממשיך סעודתו, ומבואר שם דבקידוש זה אינו אומר אלא ברכת הקידוש בלבד ואינו מברך בורא פרי הגפן וסומך על מה שכבר בירך בפה"ג על

חשובה הנאה לו (ואפילו תינוק בן יומו) עכ"ל¹, וכן דעת הר"ן (שו"ת סי' נב).

ביאור שיטת רש"י להשו"ע הרב

ולחבית מאיר

ומבואר דנחלקו הראשונים אם העיקר הוא ברכת בפה"ג, או דהעיקר הוא אחיזת הכוס וטעימתה, ובאמת שעל דברי רש"י כתב הר"ן (שו"ת סי' נב), דאין לפרשו כפשוטו דודאי שאם בירך ברכת בפה"ג ולא טעם הוה ברכה לבטלה ולא רק משום גנאי, ועי"ש איך שפירש דבריו, אמנם בשו"ע הרב חזינן דפירש ברש"י כפשוטו, וכן פי' הבית מאיר (יור"ד סי' רסה), דדברי רש"י הם כפשוטן דברכת בפה"ג של כוס של ברכה אינה ברכה לבטלה גם אם לא טעם מהיין.

אלא שהבית מאיר ביאר דברי רש"י בדרך אחר, דברכת בפה"ג היא ברכת הנהנין שנהנה מהיין שמברך עליה ברכת מצוה, ועל עצם הדבר שמקיים המצוה ע"י היין מברך ברכת בפה"ג, דלא גרע ממי שטועם היין, עי"ש, ולפי דבריו נראה דגם לשיטת רש"י עיקר הענין בכוס של ברכה הוא לאחוז הכוס בשעת הברכה אלא שמברך ברכת הנהנין דהגפן על גוף המצוה, אך בשו"ע הרב שהבאנו לעיל לכאור' מבואר דברכת הגפן הוא חלק מהקידוש עצמו דרצו חז"ל שיברך ברכה חשובה זו סמוך לקידוש והבדלה ולדבריו נראה דברכת בפה"ג הוא חלק מנוסח הקידוש ולקמן יתבאר הנפק"מ בזה.

ההכרעה להלכה במחלוקת זו

ולענין הלכה מבואר בשו"ע בסי' תרכא ס"ג לענין ברכת המילה ביום הכפורים דעת המחבר דמברכין על המילה בלא כוס, אך הרמ"א כתב וי"א דמברכין בכוס ונותנים לתינוק הנימול וכן נוהגין, וביאר השו"ע הרב (סי' קצ ס"ד) דלענין מילה בכל שבת ויום טוב שאפשר להטעים היין לקטן שהגיע לחינוך ודאי עדיף לצאת כשיטת הרשב"א

1 ועי' להלן בנפק"מ ה', דיש לדון בדברי הרשב"א בזה, ואין מוכרח שדעתו שמועיל טעימת קטן שלא הגיע לחינוך.

העיקר חסר דהיינו הטעימה מכוס הקידוש, ולכאור' יש ליישב ולהוכיח מכאן דלשיטת הרשב"א העיקר הוא אחיזת הכוס בשעת הברכה, והטעימה הוא רק תוספת ענין להראות הקשר בין היין לברכה ולכן אינו מעכב שיהיה דווקא מכוס זה.

אמנם נראה דגם לשיטת רש"י יש להקשות מה הענין להביא כוס אחר כשנשפך הרי כל ענין הטעימה הוא רק משום גנאי ואחר שנשפך הכוס וכבר אינו יכול להועיל לברכת הגפן זו, אין ענין לטעום מכוס אחר וצ"ע, ועי' בהערה².

והנה במחלוקת ראשונים זו תלויים ועומדים כמה שאלות מצויות וכמו שנבאר:

א. אם בירך ברכת הגפן שלא בתיקונה

מצאנו בפוסקים שדנו באופן שקידש כדין אך ברכת הגפן לא היתה כתיקונה, כגון שקידש על שכר ובטעות בירך הגפן דברכת הגפן כזו היא ברכה לבטלה, אם יצא ידי קידוש או לא, וכתב בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קעג) דזה תלוי במחלוקת הנ"ל דלדעת רש"י שהעיקר הוא ברכת פה"ג לא יצא ידי חובתו, אבל לדעת הרשב"א שהברכה אינה עיקר התקנה יצא, ואף דבשו"ע הרב מבואר דבדיעבד בודאי יש לסמוך על הרשב"א, מ"מ מסיק שם דמלשון הרשב"א שכתב באופן ששותה ממנו תינוק והוה ברכה לבטלה 'כמי שלא שתה ממנו אדם דמי' משמע שאם לא בירך הגפן כתיקונה הוה כאילו לא טעם, ולכן הכריע שם למעשה להחמיר דיחזור ויקדש, [ולכאור' צ"ע מה

היין ששתה לפני כן, וכתב שם דמוכח מזה דאין כוס של ברכה תלוי כלל בברכת פה"ג, [וצ"ע דזה סותר למה שכתב בסי' קצ שנחלקו בזה הראשונים וסמכינן על שיטת רש"י וכבר הוציא בזה בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קעג)].

ובשו"ת אמרי יושר (שם) כתב לדחות ראייה זו דמכיין שכבר בירך פה"ג ופטר יין זה, הרי זה עולה לו לקידוש [וכן מבואר להדיא בשו"ע הרב סי' רעא סי"א], וצ"ע דלשיטת רש"י שברכת פה"ג היא חלק מהקידוש צריך להסמיכה לברכת הקידוש ואין שייך לומר דהברכה שבירך קודם עולה לו לברכת הקידוש, אמנם לפי דברי הבית מאיר דגם לשיטת רש"י ברכת פה"ג היא רק ברכת הנהנין מובן היטב שאם כבר בירך קודם עולה לו ברכת הגפן גם על זה, אך בשו"ע הרב משמע דהעיקר הוא שיסדר ברכת פה"ג אצל ברכת הקידוש, ולפי זה דוחק ליישב כדברי האמרי יושר שהברכה שבירך קודם עולה לו לקידוש.

אמנם מדין אחר המבואר בהלכות קידוש נראה לכאור' להביא ראייה להיפך, דמבואר בסי' רעא סעיף טו דאם נשפך הכוס קודם שטעם ממנו יביא כוס אחר ומברך עליו פה"ג ואינו צריך לחזור ולקדש, ובשלמא לרש"י דהעיקר הוא ברכת פה"ג, ניחא דאף שלא טעם מהכוס שאחז בשעת קידוש מ"מ בירך ברכת הגפן סמוך לקידוש ויצא ידי חובתו, אבל לשיטת הרשב"א דענין ברכת הגפן הוא ענין צדדי והעיקר לאחוז הכוס ולטעום מה מועיל שטועם מכוס אחר הרי

2 ואולי יש לומר דגם לשי' רש"י יש ענין בטעימה עצמה ובהקדם דיש להקשות לשי' רש"י מה הוא ענין לטעום מלוא לוגמיו בכל כוס של ברכה, אם כל ענין הטעימה הוא רק משום גנאי, [ובאמת שבשו"ע הרב (סי' קצ סוף ס"ד) מבואר דלרש"י אין צריך לטעום כמלא לוגמיו רק בקידוש ולא בשאר כוס של ברכה עיי"ש ובתהל"ד שם], וגם מה הענין מצוה מן המובחר שיטעמו שאר המסובין, ולכאור' מבואר מכל זה דגם לרש"י ענין הטעימה הוא לא רק משום גנאי, ויש ענין בטעימה עצמה שזה מראה את הקשר והחשיבות על היין, אלא שרש"י שם בא ליישב ב' קושיות בהא דמועיל להטעימו לתינוק, א' קו' הרשב"א דהוה ברכה לבטלה ב' מה הענין להטעים ועל זה יישב דאין זה ברכה לבטלה דגם בלי טעימה כלל שייך לברך בזה הגפן, ויש ענין להטעים לקטן משום גנאי, אבל לא נתכוון לומר שרק זה הוא ענין הטעימה ועדיין צ"ע ולפי"ז הרבה מהנפק"מ המבוארים להלן ישתנה דינם דגם לרש"י יש ענין בטעימה עצמה משום כוס של ברכה אך מדברי השו"ע הרב מבואר להדיא דלרש"י כל ענין הטעימה הוא רק משום גנאי.

בפה"ג דכיון שאם לא טעם לא יצא וכדי לטעום מוכרח לברך בפה"ג הרי זה כחלק מההבדלה וצריך לשמוע לכתחילה.

והנה הפוסקים לא ביארו כלל מה טעם דין זה שיוצא בדיעבד, ולמה לכתחילה עדיף לכוון ולשמוע ברכת הגפן, ולכאור' נראה פשוט דזה תלוי במחלו' הנ"ל דאם עיקר החיוב להבדיל על היין הוא שיסדר ברכת הגפן בסמוך להבדלה פשוט דצריכים השומעים לשמוע ולכוון לצאת, אבל אם עיקר התקנה היא שיאחזו הכוס ויטעום וברכת הגפן הוא רק ההיכי תימצי שיוכל לטעום מהכוס, א"כ אין ענין שהשומעים יצאו בברכת הגפן, ובזה מבואר פסק המג"א דביעבד יוצא, דסמכין על דברי הרשב"א בדיעבד, אמנם לפי זה יוצא דלכתחילה ודאי דבעינן לשמוע הברכה דהרי מעיקר הדין קיי"ל כרש"י כמו שנתבאר לעיל [אלא דלדברי האגרו"מ שהבאנו לעיל גם לרש"י אינו מוכרח שצריך לשמוע הברכה ועי' מה שנכתוב בזה בשי' רש"י בנפק"מ ג'].

ג. אם מותר לשומעים לאכול או לדבר לפני שהמקדש או המבדיל מועם

מצוי בצפרא דשבתא כשמקדשים קידושא רבה ולפני הקהל מונחים מיני תרגימא ומיד כשהמקדש מסיים בפה"ג לפני שטועם מהכוס מברכים במ"מ וטועמים מהמזונות, ויש לדון אי שפיר עבדי, וכן בהבדלה מצוי שמברכים 'א גוטע וואך' בגמר הבדלה קודם שהמבדיל טעם מהיין.

ולכאור' היה נראה דנידון זה אינו תלוי במחלו' הנ"ל, ולכו"ע מותר לשומעים להפסיק בין ההבדלה לטעימה, דלא מיבעיא לשיטת הרשב"א דברכת הגפן אינו חלק מההבדלה כלל, אין שום חיסרון לשומעים להפסיק בין הברכה לטעימה, אלא דאפילו לשיטת רש"י דהשומעים צריכים לצאת ידי ברכת בפה"ג, מ"מ הרי לשי' רש"י הטעימה היא רק משום גנאי שלא יהא נראה כברכה לבטלה, ומה ענין יש לשומעים שלא להפסיק כדי שלא יראה גנאי.

שדייק מלשון הרשב"א, דבפשטות כוונת הרשב"א היא לבאר דהוה ברכה לבטלה אף שתינוק שותה ממנו דהרי הוא כמי שלא שתה כלל, אבל לא בא לבאר דלענין טעימת הקידוש הוה כמי שלא שתה עי"ש].

אמנם באגרו"מ (ח"ג סי' מה) כתב דיצא ידי חובתו ואפילו אם לא בירך ברכת הגפן בכלל יצא, וכתב דאף לדעת רש"י שהעיקר הוא ברכת בפה"ג ולא הטעימה, מ"מ יוצא ידי חובתו גם בלא ברכת הגפן, דביאר שם מעצמו בדעת רש"י כדברי הבית מאיר דבפה"ג הוא ברכת הנהנין שמברך על ההנאה מכוס היין שיכול לקיים עליה המצוה וא"כ פשוט דזה אינו לעיכובא בעצם הקידוש.

אך לפי מה שנתבאר לעיל דפשטות דברי רש"י יותר נוטים לפי' השו"ע הרב שברכת בפה"ג היא מעצם נוסח הקידוש יש יותר לחשוש דלא יצא כשברכת בגפן לא היתה כתיקונה, מ"מ נראה דלהלכה נקטו כדברי האגרו"מ דסמכין על דעת הרשב"א, [וכמו שיתבאר בנפק"מ ב' שהפוסקים נקטו דאי"צ לשמוע הגפן בדיעבד ומוכח דסמכו בזה על הרשב"א] ובפרט דספק ברכות להקל.

ד. אם השומעים צריכים לשמוע ברכת בפה"ג בקידוש ובהבדלה

עוד יש לדון בדבר המצוי שהשומע עמד מרחוק או שנכנס לבית אחרי שהמבדיל כבר בירך הגפן או שחשב שלא לצאת ידי חובתו בהבדלה זו ואחר ברכת בפה"ג חזר בו ורוצה לצאת בהבדלה זו, אם מעכב לשמוע ברכת הגפן או לא.

ומצאנו להמג"א בסי' רצו סק"י ובפרמ"ג שם דאם נתכוון שלא לצאת בברכת הגפן ובברכת הבדלה נתכוון לצאת יצא ידי חובתו, ובשש"כ (פ"ט הערה צא) הביא בשם הגרש"ז דיתכן שאין צריך לכוון לצאת בברכת בפה"ג אפילו לכתחילה, כשאינו רוצה לשתות מיין ההבדלה, ובמילואים כתב דמ"מ לכתחילה נראה דצריך לשמוע ברכת

מעכב בדיעבד [שהרי גם לשיטת הרשב"א יתכן מאוד שאין זה מעכב].

ד. בשחמקדש או המבדיל

אינו טועם היין אם צריך להטעימו

דווקא למי שיצא י"ח בהבדלה זו

[ולפי"ו בת"ב שחל ביום ראשון אם יכול

הבעל להבדיל והאשה תטעום]

מבואר בשו"ע סי' רעא סי"ד, דבכוס של ברכה אין מעכב שהמברך עצמו יטעום, וגם אם אחד מהשומעים טועם מהכוס יוצאים ידי חובתם, ויש לדון אם הטועם צריך להיות דווקא מי שיוצא ידי חובתו קידוש או הבדלה בכוס זה או לא, [ובספרי זמנינו (עי' משנ"ב דרשו הערה 78) הביאו שהחזו"א כשהיה מבדיל במוצ"ש חזון ולא טעם היין היה מחפש אחר קטן שעדיין לא יצא הבדלה שישמע ממנו ויטעום היין ויש לדון אם עשה כן מחומרא או מדינא].

ובהשקפה ראשונה היה נראה דזה תלוי במחלו' הנ"ל דלשי' רש"י אין צריך להטעים למי שיוצא ידי חובתו בטעימה זו שהרי כל הטעימה הוא רק מחמת גנאי, ומאי איכפת לן מי הוא השותה, אבל לשיטת הרשב"א דהטעימה היא חלק מהמצוה יש מקום לומר דעדיף שהטועם יהיה מי שיצא ידי חובתו בהבדלה זו.

אמנם מדברי השו"ע הרב (סי' קצ ס"ד) מוכח דלפי ב' הדעות אין מעכב שיהיה מי שיוצא ידי חובתו בזה הכוס, דהמחלו' היא רק אם יכול לברך ברכת בפה"ג כשמטעימו לקטן שלא הגיע לחינוך, אבל גם לדעת הרשב"א מועיל טעימת קטן שלא הגיע לחינוך, אלא שלדעתו אינו מברך ברכת בפה"ג כשמטעימו לקטן כזה, ויוצא ידי

אמנם באגרו"מ (ח"ד סי' ע) כתב דאין להשומעים להפסיק באמירת א גוטע וואך, דקיי"ל לא טעם לא יצא, וא"כ עד אחר הטעימה עדיין לא נגמר ההבדלה על הכוס ונגמר המצוה היא אחר הטעימה, ואף לשיטת רש"י דהטעימה היא רק מחמת גנאי מ"מ אחרי דכן הדין דצריך לטעום נעשה לחלק מהמצוה והביא ראייה מהא דיש סוברים שמותר לטעום כוס של ברכה"ז דסעודה שלישית קודם הבדלה כיון שהטעימה היא חלק מהסעודה ומוכח שעד אחר הטעימה עדיין לא נגמר הברכה.

והדברים מחודשים קצת דבשלמא לדעת הרשב"א יש לומר דזה הוא עצם קיום המצוה על הכוס, אך לדעת רש"י ענין הטעימה הוא רק ענין שלא יראה כברכה לבטלה, ועל ענין כזה נראה קצת דחוק לומר דנעשה חלק מהמצוה, ומה שמותר לטעום מהכוס של ברהמ"ז קודם הבדלה זה הוא לגבי המבדיל עצמו דכיון שמחויב לטעום רק אז נגמר הבהמ"ז אבל לגבי השומעים אין ראייה מוכרחת משם.

ואולי י"ל דמ"מ מצוה מן המובחר ודאי הוה דהרי חזינן דמצוה מן המובחר שיטעמו השומעים, וכבר תמהנו לעיל בתחילת המאמר דלשיטת רש"י מה ענין יש בטעימת שאר השומעים, אלא מוכח דגם לרש"י הטעימה אינו רק ענין של גנאי, אלא שיש טעם לשבח בעצם הטעימה בכוס של ברכה וזה שייך לכל השומעים, וממילא גם מסתבר שלא יפסיקו עד אחר הטעימה דאם יש מצוה מן המובחר שיטעמו כולם, מבואר דכשאר מקיימים המצוה מן המובחר מ"מ מקיימים הטעימה ע"י זה שהמקדש או המבדיל טועם.³

ומסקנת הדברים נראה בזה דאף דראוי לכתחילה לחשוש לזה מ"מ בודאי שאין זה

3 ובאמת דיש לדון בהאי דינא דמצוה מן המובחר שיטעמו כולם אם הוא מדין טעימת כוס של ברכה כמו המקדש עצמו, או שהוא ענין אחר של חביבות מצוה שיטעמו כולם, ויתכן שיש לתלות בזה מה ששמעתי מסתפקים אם הענין במצוה מן המובחר שיטעמו מיד אחר הקידוש או שגם אם טועמים אחר זמן מהכוס יש בזה מן המובחר, ולכאוי' זה תלוי בספק הנ"ל דאם הוא מדין טעימת קידוש צריך שיהיה בסמיכות לקידוש אבל אם הוא ענין צדדי של חביבות מצוה זה שייך גם לאחר זמן וצ"ע ואכמ"ל בזה].

שחבל על יבדיל לאשתו והיא תטעום, ולפי הנ"ל נראה דאין זה עצה מובחרת כ"כ דהרי י"א דנשים פטורות מהבדלה, ומבואר בפוסקים דחיישינן לשיטה זו, ולכן כתב הרמ"א דלא תבדיל אשה לעצמה לכתחילה אלא תשמע מבעלה, וא"כ יש לחשוש דעל הצד שאינה מחויבת בהבדלה אין מועלת טעימתה לפי דברי השו"ע הרב בהל' הבדלה דאם הטועם אינו בר חיובא אין יוצאים בהבדלה זו כלל.

והנה האליה רבה (הביאם המ"ב סי' רעא ס"ק סט) כתב דטעימת אחד מהמסובין מועיל רק אם כיון עליו המקדש בשעת הברכה אבל אם לא כיון עליו ומברך מחדש אין יוצאין בטעימתו והוה כנשפך הכוס, וקשה מי גרע טעימתו מטעימת קטן שלא הגיע לחינוך שמבואר בפוסקים דמיקרי טעימה, ומכח קו' זו ביאר בקצוה"ש (סי' עט הערה יח) דכוונת הא"ר דהטועם לא קידש ומקדש מחדש על כוס זה דבזה גרע מקטן שאין כאן קידוש חדש, ולכאור' לפי דבריו אם טועם אחד שכבר קידש לפני כן אין כאן חיסרון, וא"כ גם לענין הבדלה אם יטעום מי שכבר יצא ידי חובת הבדלה גם הא"ר מודה שמועלת טעימתו⁴, אך לפי דבריו קו' מעיקרא ליתא די"ל שהא"ר סבר כדברי השו"ע הרב בסי' רצה דטעימת הגיע לחינוך מעכבת ומעכב שיהיה הטועם אחד מהשומעים שיצאו ידי חובתם בהבדלה זו.

[ואף אם לא נחשוש לדברי השו"ע הרב בסי' רצה, עדיין יש לדון אם מותר לעשות כן מצד הל' ברכות, דיש לדון אם יכול להוציא את האשה ברכת בפה"ג, ויש בזה ב' נידונים [א] דאין להוציא את היודע לברך בעצמו (כמבואר בשו"ע סי' רעג ס"ד), [ב] דאי אפשר להוציא בברכת הנהנין את חברו

חובת כוס של ברכה ע"י אחיזת הכוס בידו והטעמתו לקטן, וכן הוכיח התהל"ד (סי' רעו סק"ו) דלכו"ע אין צריך טעימת בר חיובא שיצא יד"ח בכוס זה.

אלא דבשועה"ר עצמו בהל' הבדלה (סי' רצה ס"ד) כתב להיפך וז"ל: אבל אם משקה ממנו לתינוקות אין שום אדם יכול לצאת ידי חובתו בהבדלה זו כיון שלא שתי מהכוס אדם שיוצא ידי חובתו בהבדלה זו ע"כ, וכבר תמה שם התהל"ד על דבריו ונשאר בצע"ג.

ובאמת שדבר זה אינו מפורש ברשב"א להדיא אם מועיל טעימת קטן שלא הגיע לחינוך כשאינו מברך בפה"ג, דהרשב"א כתב רק שאין לברך בפה"ג כשמטעימו לקטן שלא הגיע לחינוך, ולכן פירש את דברי הגמ' דמיירי בהגיע לחינוך, ויש להסתפק בדברי הרשב"א אם כוונתו רק מצד ברכת בפה"ג, אבל מצד עצם הטעימה אין שום חיסרון בזה שהוא אינו בר חיובא, [וכן למד השו"ע הרב בסי' קצ ולכן כתב שאם אינו מברך בפה"ג יוצא ידי חובת כוס של ברכה בזה שאוחזו בידו ומטעימו לקטן אפילו בן יומן], או שנפרש כוונת הרשב"א דמה שכתב שזה ברכה לבטלה בא לומר לנו שאסור לעשות כן, אבל באמת גם אם אינה ברכה לבטלה אין כאן שום ענין של כוס של ברכה כשמטעימו לקטן שלא הגיע לחינוך, וכמו שנראה מסברא בדעת הרשב"א שאם הטעימה היא חלק מהענין של כוס של ברכה צריך שהמחויב והיוצא ידי חובתו יטעמנו [וזה הוא דעת השועה"ר בסי' רצה].

ושמעתי מהגאון הרב משה שאול קליין שליט"א דבת"ב שחל ביום א' שדנו פוסקי זמנינו בנשים שאינם מתענות כיצד יעשו הבדלה, ויש שכתבו דהעצה המובחרת

4 אלא שעדיין יש לדון דגם אם אינו מקדש מחדש אלא שרק מברך בפה"ג מחדש לכאור' אין מועיל הטעימה כמבואר בשו"ע הרב (בסי' קצ הובאו דבריו לעיל) דבכוס של ברהמ"ז גם לשיטת רש"י אינו יכול לברך בפה"ג ולתת לאחר שיברך טוב בפה"ג וצ"ל הביאור בזה דכיון שמטרת הטעימה היא כדי שלא יהא גנאי ויראה כברכה לבטלה א"כ כשמברך האחר בפה"ג מחדש אין מועיל כלום דעדיין נראית ברכת בפה"ג של המקדש כברכה לבטלה, שו"ר שכן מבואר בתהל"ד (רעב סק"ח) דלדעת א"ר אם מברך בפה"ג מחדש אין יוצאים בטעימתו.

וא"כ על הצד דהאשה אינה מחויבת בהבדלה אין יכול להוציאה בברכת בפה"ג.

ויתכן שהחזו"א חשש מצד הל' ברכות, גם מצד דאין להוציא את הבקי, וגם מצד דאין להוציא ברכת הנהנין רק כשיוצא ידי חובתו גם בהבדלה].

והיוצא לנו לדינא דאין למקדש או למבדיל לברך ברכת הגפן כשהאחר יטעום אם אינו יוצא ממנו הקידוש כיון שאינו יכול להוציאו בברכת בפה"ג והוה ברכה לבטלה אפי' לשיטת רש"י, ובאיש שמוציא את אשתו בהבדלה יש מקום לחשוש דלא סגי בטעימתה להסוברים שאינה מחויבת בהבדלה.

ה. אם יש מקום לברך על ברהמ"ז על הכוס כשאינו טועם ממנו

[כנון בסעודה שלישית]

במקהלות החסידים נהוג לאכול ס"ש בביהכ"נ ומברכים ברהמ"ז על הכוס אף שאין טועמים מהכוס [אם לא במקום שמבדילים בביהכ"נ וטועמים מין זה בהבדלה], ולכאור' מנהג זה צ"ע טובא אחר דקיי"ל בכל כוס של ברכה דאם לא טעם לא יצא, ולא מצאנו ענין לאחוז כוס בידו כשאינו טועם וכדמוכח מדברי הגמ' בעירובין לגבי ברכת שהחיינו ביוה"כ שאם אין אפשרות לטעום לא שייך לברך על הכוס.

ומ"מ יש לדון אם יש בזה איזה סרך ענין, ולכאור' נראה דגם זה תלוי במחלו' הנ"ל דלדעת רש"י שכל הענין הוא רק הברכת בפה"ג אין בזה שום ענין, אמנם לדעת

כשהוא עצמו אינו טועם (כמבואר בשו"ע סי' קסז סי"ט), וכמו שנבאר:

נחלקו הרמ"א והמג"א במי שנדר שלא לשתות יין אם יכול לקדש לאחרים והם יטעמו היין, דעת הרמ"א (סי' רעב סי"ט) שיכול לקדש לאחרים והם יטעמו היין, והמג"א שם חלק עליו וכתב דאין לעשות כן שהרי הם בקיאים בברכת הגפן ואין יכול להוציאם, כמבואר בשו"ע (סי' רעג ס"ד) [ובמ"ב שם ס"ק לג העתיק דברי המג"א], ולפי דברי המג"א יוצא דאין לקדש ולתת לאחר לטעום כיון שאין יכול להוציא האחר בברכת הגפן, אמנם בשו"ע הרב (שם קו"א סק"ב) חלק בתוקף על דברי המג"א וכתב דיחיד הוא בהוראה זו דכיון שמוציא אותם ידי קידוש ודאי שיכול להוציאם גם בברכת בפה"ג.⁵

והעולה לנו מזה דבאופן שאינו יוצא מהבדלה שלו ודאי שאין יכול לברך בשבילו בפה"ג, ואף אם מוציאו בהבדלה כאנו למחלוקת המג"א והשו"ע הרב, אמנם אף אם נחמיר כדעת המג"א והמ"ב דאין לעשות כן לכתחילה אין זו שאלה חמורה כ"כ כמבואר במ"ב שם בסי' רעג ובביה"ל שם דדין זה הוא רק למצוה ולכתחילה.

ולענין הנידון השני דהוה ברכת הנהנין, מבואר בחידושי הגרע"א בסי' קצ שהמברך ברהמ"ז אינו יכול לברך בפה"ג וליתן לאחר לטעום לדידן דס"ל דברהמ"ז אינה טעונה כוס דהוה ברכת הנהנין ולא ברכת המצות ואין יכול להוציא חבירו בברכת הנהנין, ולפי"ז בהבדלה כשמוציאו בהבדלה יכול להוציא גם בבפה"ג, אבל כשאינו מוציאו בהבדלה אינו יכול להוציאו בברכת בפה"ג,

5 ואף דבשו"ע הרב שהבאנו לעיל בתחילת המאמר מבואר להיפך דכתב שם דלדעת רש"י מי שאינו שותה יין אינו יכול לברך על הכוס ויטעם האחר מהיין, דכיון שהוא אינו שותה היין אין יכול להוציא חבירו בברכת הגפן, כיון שחבירו יודע בעצמו לברך, [ולדעת רש"י דהעיקר בכוס של ברכה הוא ברכת בפה"ג לא קיים כלל דין על הכוס בכה"ג], ומבואר להדיא דאף לשיטת רש"י דברכת בפה"ג היא חלק מנוסח הברכה אין יכול לברכו בשביל חבירו, ולכאור' דברי הרב סותרים למה שכתב בסי' רעא בפשיטות שיכול להוציא את חבירו בברכת הגפן בקידוש והבדלה וכאן כתב דגם בכוס של ברכה אין יכול להוציא את חבירו, כבר הק' כן בתהל"ד, וכתב לחלק בין קידוש והבדלה שברכת היין קודמת לברכת הקידוש וההבדלה, לברכת המזון שברכת הבה"ג מאוחרת לה ע"ש.

והעולה מזה שודאי אותם הנוהגים להבדיל על הכוס שבירכו ברהמ"ז בביהכ"נ עדיף טפי שאז יוצאים ידי כוס של ברכה.

ו. אם יש ענין להבדיל במישוב כשהשומעים אין טועמים מכוס של הברלה

נחלקו המחבר והרמ"א בסי' רצו ס"ו אם לקיים מצות הברלה במישוב או במעומד, וטעם מחלוקתם דלדעת המחבר מבדיל במישוב ע"פ דברי התוס' (ברכות מג. ד"ה הואיל) דכיון שמוציא השומעים בברכת הנהנין צריך קביעות, ולדעת הרמ"א מבדיל מעומד כיון שמלוה את המלך ראוי לעמוד, ולענין הקביעות מתוך שקובעין עצמן לצאת בהבדלה מהני קביעות זו גם לברכת בפה"ג.

ויש הנוהגים גם בזמנינו להבדיל במישוב [וכן נהגו החזו"א והגר"י קניבסקי], וחששו לשיטת המחבר ולכאור' תימה גדולה על מנהגם, דהרי כל ענין הישיבה הוא כדי להוציא ידי חובת השומעים ברכת בפה"ג והיינו כששותים היין, אבל אחר שהביא המג"א (סי' רצו סק"ד) המנהג שלא לטעום מיין הברלה, אזי נשאר רק הענין לעמוד משום לוית המלך.

ונראה ליישב מנהגם דלפי שיטת רש"י דצריך לצאת גם ברכת הגפן וזה חלק מההבדלה א"כ גם כשאין טועמים, צריכים לצאת ידי ברכת הגפן, ולכן הבדילו במישוב להוציא השומעים בהגפן, אמנם עדיין צ"ע דלכאור' לשי' רש"י ברכת הגפן זו אינה בגדר ברכת הנהנין אלא כברכת המצוות ויכולים להוציא אף במעומד, וי"ל או דנשאר בגדרי ברכת הנהנין דזה הוא מהות ברכת הגפן, או דס"ל כהבית מאיר דגם לשי' רש"י הוא ברכת הנהנין וכמו שנתבאר לעיל.

הרשב"א יש מקום לומר דכיון שבכל כוס של ברכה העיקר הוא אחיזת הכוס וטעימתו א"כ עכ"פ יוצא איזה ענין באחיזת הכוס, וביותר יש לומר ע"פ מה שביארנו לעיל דמדינא דנשפך הכוס שמביא כוס אחר ומברך עליו מוכח דעיקר הענין הוא אחיזת הכוס דזה הוא עיקר שירה על היין יותר מענין טעימת הכוס ולכן יכול לטעום מכוס אחר ומ"מ יוצא ידי קידוש, א"כ ה"נ אחיזת הכוס יש לה איזה ענין של שירה על היין.

וכן כתב בשו"ת שבה"ל (ח"ח סי' רמב) וז"ל: איברא ודאי דכ"ה דלכתחילה צריך לברך בורא פרי הגפן ולשתות, מכ"מ אין לבטל לגמרי ענין ברהמ"ז על הכוס גם שלבסוף לא ישתה דהוה עכ"פ בגדר אין אומרים שירה אלא על היין ועי' בשו"ע הרב אור"ח סי' קצ האריך בזה ומצדד להקל בשעת הדחק, ועי' ג"כ בהנ"ל סי' רצט מש"כ בקור"א לדידן דאין ברהמ"ז טעונה כוס ויש לו ב' כוסות במוצ"ש באופן שמברך על כוס מיוחד להבדלה מדין אין עושין מצוות חבילות חבילות ועדיין יש לו כוס ראשון של ברהמ"ז שלא שתה ממנו עדיין כ' שמ"מ ישתה ממנו בגדר מצוה מן המובחר ולא יותר ודו"ק, עכ"ל.

[ומה שהביא ראייה מדברי השו"ע הרב נראה כוונתו דבשעת הדחק סמכינן על שי' רש"י דהעיקר הוא ברכת הגפן ולא הטעימה, אמנם לכאור' צ"ע דגם לשיטת רש"י לעולם בעינן טעימה וסמכינן על שיטתו להטעים לקטן, אבל לא מצאנו בשום מקום ברכה על הכוס בלי טעימה כלל וכמבואר בגמ' שם בעירובין, גם ראייתו השניה מדברי השו"ע הרב בסי' רצט דהוה רק למצוה מן המובחר צ"ע דבפשטות כוונת השו"ע הרב שם דאף דקיי"ל ברהמ"ז אינה טעונה כוס מ"מ מצוה מן המובחר יש ולכן הטעימה היא רק מצוה מן המובחר אבל בלי הטעימה לא קיים בכלל ענין של כוס].

הרב יואל עהרנרייך

דין ברכת פרוסות פת שננטגנו בשמן

שאלה: פרוסת פת שננטגנה בשמן וביצים, האם דינה כשאר פת לברך עליה המוציא, או דינה כפת הבא בכיסנין שברכתו מזונות כל שאינו קובע סעודתו עליה.

תשובה: הנה בהגדרת פת הבא בכיסנין ידוע מחלוקת הראשונים, וכפי שהובא בשו"ע סימן קס"ח ס"ז ג' דעות: א'. שהוא עשוי כמיין כיסים הממולאים. ב'. שהוא נילוש בשאר משקין. ג'. כעבין יבשים שכוססין אותם לקינוח.

והנה בכדי לברר שאלה הנ"ל צריך לברר בהרחבה לפי השיטות הנ"ל אם צריך שיעשה כן דוקא קודם לישא או אפיה, או סגי שיעשה כן אפילו לאחר לישא ואפיה. גם יצויין כי יש לחלק בזה בין אם נטגן בביצים כנהוג, או שננטגן בשאר מיני מתיקה, וכפי שיבואר בעז"ה.

להעיסה, משא"כ כשהעיסה ממולא מהם שהם עומדים בפני עצמם בעין, שפיר יש בכוחם להשפיע על הפת לגרע אותו ולעשותו כיסנין.

ולפי זה בנידוד"ד שהעיסה נילושה כפת גמור אלא שאח"כ נטגן בשמן תלוי הוא בב' שיטות ראשונים אלו, ומ"מ יש מקום לומר דגרוע הוא מפת הממולא כיון שהשמן אינו בעין, וע"ז כ' שועה"ר וז"ל: שבדאי הטיגון בדבש אינו גרוע ממילוי בדבש האפוי בתנור שמבטלו מתורת לחם גמור, שהרי המילוי אינו אלא בפנים, ובטיגון כל העיסה היא שרויה בדבש ובלועה ממנו בכולה כו', עכ"ל. ובאמת דבר זה חידוש הוא, וכפי שמבואר ממה שפקפק על זה בציונים שלו.

ובסיום דבריו למעשה כ' השועה"ר דמאחר דלעניין פת הבא בכיסנין כבר נפסק דאזלינן לקולא ככל ג' השיטות, ה"ה בנידון דידן יש לברך על פת כזה מזונות. ע"כ תוכן דברי השועה"ר בהוספת ביאור הנראה לכאורה מוכח למעיין בדבריו.

והיוצא מכל זה בסיכום הדברים: א'. נחלקו רמ"א וט"ז בדין עיסה שננטגנה בשמן אם נעשית בזה כיסנין, ודעת הרבה אחרונים (ביניהם שועה"ר ומ"ב) להקל כהט"ז.

ב'. סברת האחרונים שחלקו על רמ"א מחולקת לב' (א) משמעות ט"ז ומ"ב דע"י הטיגון בשמן נחשב כאילו נילוש בו. (ב) דעת

א. דין עיסה שנילושה במים

וננטגנה בשמן או דבש:

נחלקו רמ"א וט"ז בסימן קס"ח (סי"ג) בדין עיסה שננטגנה בשמן או דבש אם חל עליה דין פת הבא בכיסנין או לאו, דרמ"א ס"ל דדינה כשאר עיסה שנתבשלה במים, ואין עליה קולא מצד פת הבא בכיסנין, והט"ז ס"ל דדינה כפת כיסנין.

ובביאו"ה שם (ד"ה וכ"ז) הביא מכמה אחרונים שהסכימו להט"ז וביניהם שועה"ר, והנה הגם שבדברי השועה"ר מבואר דעתו להלכה כהט"ז, מ"מ טעמו חלוק מדברי הט"ז, דמדברי הט"ז מבואר דס"ל דע"י הטיגון בשמן הו"ל כעיסה שנילושה בשמן, ואילו בשועה"ר (סט"ז) ביאר דדין זה תלוי בשיטות הפוסקים שנחלקו בהגדרת פת כיסנין אם הוא פת הממולא או עיסה שנילושה בשמן או מי פירות.

והיינו על פי מה שנבאר מחלוקתם דהראשונים שהצריכו שתהא העיסה נילושה בשמן ס"ל דלא הוי כיסנין רק כשנעשה כן בשעת לישא, ומטעם זה ס"ל דפת גמור הממולא אינו כיסנין כיון שנעשה כן אחר הלישא. והראשונים שהצריכו שיהיה ממולא חלקו עליהם דלא אכפת לן במה שנילושה העיסה כשאר פת גמור, ואדרבה גרע מה שמיני המתקה נילושין בתוך העיסה שבוה אינם עומדים בעין ובטלים

המוציא על כל 'סנדיביץ' שהרי הוא ממולא, אמנם בנידון זה של הקניידל"ך קשה לומר כן, דמאחר שנעשה מעשה חדש בפירוורי הפת ופנים חדשות באו לכאן, למה לא יועיל לומר שנעשה עתה כיסנין, שהרי אינו דומה לשאר פת שלא נעשה שום מעשה בגוף הפת רק שמירחו עליו איזה מאכל מבחוץ.

גם אין לבאר דבריהם בסכרת מ"א הנ"ל דע"י הגיבול יחד נחשבים כגוף אחד שיש בו כזית, ולומר דמה שיש בו כזית מועיל שלא יבטל מתורת פת גמור להיות בדוגא פחותה של כיסנין, כמו שהוא מועיל שלא לירד מתורת פת למעשה קדירה. דזה אינו דבשלמא כשאנו דנין לברך עליו מזונות מטעם 'מעשה קדירה' שייך שפיר לומר דמאחר שיש בו כזית לא נתבטל ממנו תורת פת, דהרי מעשה קדירה אינו בגדר 'פת'. אבל כשנדון לברך עליו מזונות מטעם 'כיסנין' לא נוכל להחמיר עליו מטעם שיש בו כזית, כיון שאין אנו רוצים לבטלו מ'תורת פת', דהרי גם כיסנין יש עליו תורת פת דמטעם זה מברכים עליו המוציא כשקובע עליו סעודה, ומהיכי תיתי שכזית מועיל שלא יוכל לירד מתורת פת גמור לפת הבא בכיסנין.

אמנם נראה לבאר דבריהם על פי דברי השועה"ר שהבאתי לעיל, דהמבואר מדבריו שם הוא דבכדי שיחול על פת דין כיסנין צריך שיהיה בו אחד מב' התנאים (מלבד השיטה הג' של כעבין יבשים): או שיהיו המיני מתיקה מיד בשעת לישה, או שיהיו בעין ע"י מילוי או ע"י טיגון שגם הוא נחשב כמילוי לפי חידושו של השועה"ר. ולפי זה אתי שפיר בנדון זה של קניידל"ך, שהרי אין בו ב' תנאים אלו, שהרי כשנילושו בלישתם הראשונה היו כשאר פת גמור, וגם השמן אינו עומד עתה בעין אלא מעורב ומגובל יחד עם הפירוורין, ולכן נשאר דינו כשאר פת גמור.

ובאמת שאם נפרש כן דברי רמ"א ושועה"ר נצטרך להוסיף נופך בשיטת הראשונים שהצריכו שיהיו השמן נילוש

שועה"ר על פי הנתבאר בדבריו בהגדרת פת הבא בכיסנין, דבכדי שיהיה בו הגדרת 'ממולא' צריך שיהיה בעין ולא מעורב ונילוש בו, ובכדי שיהיה בו הגדרת 'נילוש' צריך שיהיה מעורב בו משעת לישה. ולגבי טיגון כתב לחדש שהוא נחשב כ'מילוי' העומד בעין מאחר שהעיסה היתה שרויה בו והוא בלוע בכולה.

ב. שיטת רמ"א ושועה"ר בדין קניידל"ך שנילושו בשמן ומי פירות:

והנה מדברי הפוסקים הנ"ל יוצא לכאורה נפקותא גדולה בדין פירוורי פת שנילושו בשאר משקין, אם יחול עליהם דין פת הבא בכיסנין, וכן מפורש בדבריהם אחר שנדקדק בהם וכפי שיתבאר בעז"ה.

דהנה ידוע מה שדנו הפוסקים בדין ברכת קניידל"ך וכרמזלי"ך העשויים מפת מפורר פחות מכזית (קמח מצה) המגובלים יחד ומבשלים אותם, דדעת הרבה מגדולי הפוסקים דיש לברך עליהם מזונות ככל פת שנתבשל שאם נתפרר עד שאין בפירוורין כזית בטל מתורת לחם, אולם דעת מ"א דברכתם המוציא מטעם דהפירוורין מתחברים יחד ע"י הגיבול ונחשבים עתה כגוף אחד שיש בו כזית.

והנה דעת שועה"ר (ס"כ) כהמ"א, והוסיף דמברכים עליהם המוציא אפילו אם גיבלם יחד בשאר משקים ומי פירות, ואפילו לא קבע עליהם סעודתו, ואין להם דין פת הבא בכיסנין. ובקו"א (סק"י) ציין לזה דברי רמ"א בסי' תע"א שכ' לגבי מצה שנתפררה ונילושה בשמן וכדו' שאין לה דין מצה עשירה כיון שנילושה עם מים, ומשמע שם דמברך עליה המוציא.

והנה בדברי רמ"א שם, וכן בשועה"ר כאן, אין מבואר סברא בזה, ואולי היה מקום לומר דמאחר שפירוורים אלו כבר נאפו כפת גמור שוב א"א שיעשו כיסנין, דכיסנין נעשה רק קודם אפיה. ובאמת סברא זו בפני עצמה נכונה היא דאל"כ לא היינו יכולים לברך

ונראה לבאר דבריו על פי דברי הט"ז שכתבתי לעיל שחלק על רמ"א בדין טיגון בשמן או דבש אם נעשה כיסנין, וכתבתי לעיל לבאר בדעת הט"ז דס"ל דהטיגון בשמן נחשב כ'נילוש' בו, ודלא כשועה"ר דס"ל שהוא נחשב כמילוי. ומבואר בזה דס"ל להט"ז שהגם שנילושה העיסה כשאר עיסה של פת גמור מ"מ כשמעריבים בה לאחר מכן מיני מתיקה יש בכוחם להשפיע על הפת שיעשה כיסנין, ודלא כשועה"ר שהצריך שיתערבו בו בשעת לישה דוקא.

והנה לעניין קניידל"ך הרי נילוש בו השמן אחר שכבר נילוש כשאר פת גמור, ונמצא שהוא תלוי ממש במחלוקת זו בין ט"ז ושועה"ר, לדעת הט"ז דינו כשאר עיסה שנילושה בשמן, ולדעת שועה"ר דינו כפת גמור. וכיון שהמ"ב נקט כדעת הט"ז כמבואר בדבריו ביאור"ה סוף סי"ג, כתב כאן ג"כ דחל על הקניידל"ך דין כיסנין.

אמנם יש לדחות קצת מהלך זה ממה שכתב שם בביאור"ה בסוף דבריו לחדש דרמ"א לא נחלק על סברת הט"ז רק אליבא דר"ת שהחמיר בכלילה עבה לעניין חלה והמוציא לילך אחר שעת לישה, דבזה ס"ל לרמ"א דה"ה לגבי כיסנין יש ג"כ לילך אחר שעת לישה ולא אחר שעת אפיה או בישול, וכיון שנילוש כשאר עיסה של פת גמור לא נעשה כיסנין ע"י הטיגון בשמן. אבל בשי' ר"ש שהיקל בכלילה עבה לעניין חלה והמוציא לילך אחר שעת אפיה או בישול, מודה להט"ז שגם לגבי כיסנין יש לילך אחר שעת הבישול, וא"צ בדוקא שיהיה נילוש בו. וכיון דקיי"ל כר"ש נמצא שגם רמ"א מודה דעיסה שנטגנה בשמן דינה ככיסנין.

והנה לכאורה סותרים דברים אלו לדברי רמ"א סוף סימן תע"א שציין שועה"ר הנ"ל, ולמד משם דמצה שנתפררה ונילושה בשמן וכדו' לא נעשית כיסנין, ולכאורה לא גרע גיבול ולישה בשמן מטיגון.

גם לכאורה יש בזה לדחות מה שכתבתי לבאר דבריו לגבי קניידל"ך, דהרי שם

בתוך העיסה, דס"ל להצריך שיהיו המיני מתיקה מעורבים בעיסה מיד בתחילת לישתה ולא יחול עליה כלל שם עיסה של פת גמור. דאל"כ לא יתכן מה שכתבתי דהרי בנידו"ד של הקניידל"ך מעורב בו השמן בגיבול ולישה גמורה, אלא דמאחר שכבר נילוש מקודם כעיסה של פת גמור מש"ה אינו נעשה ככיסנין.

ויש סברא בזה דהרי לפי הנתבאר עיקר טענת שיטת הראשונים החולקים על שיטה זו הוא דמה שהמיני מתיקה מעורבים בעיסה אין בכוחם לגרע העיסה לעשותו כיסנין כיון שהם בטלים להעיסה, ועל זה י"ל דגם ראשונים אלו דס"ל שיש בכוחם לגרע העיסה מודים שזה דוקא כשנתערבו בה מיד בתחילת לישתה כשחל עליה שם עיסה.

הסיכום העולה מהנ"ל: א. השועה"ר כתב דפירווי פת שנילושו בשאר משקין לא חל עליהם דין פת הבא בכיסנין, ומקורו מדברי רמ"א בסימן תע"א.

ב. ביאור סברתו שהלך בשיטתו בהגדרת פת הבא בכיסנין לב' דעות הראשונים שנחלקו אם צריך 'נילוש' או 'ממולא', וכפי שנתבאר לעיל אות א', ובהוספת נופך דלשיטת 'נילוש' צריך שיהיה מיד בשעת לישה, ולא סגי במה שיעורב בו לאחר מכן כמו בפירווי פת.

ג. שימת ט"ז ומ"ב בהנ"ל:

והנה כמ"ב (סקנ"ט) בדין הקניידל"ך - אחר שהעתיק דברי הפוסקים שדנו אם בטל מתורת פת להיות כמעשה קדירה וכנ"ל - כתב שאם נילוש ברוב שומן או דבש ודאי דמברך עליו מזונות כשאר פת הבא בכיסנין, ומשמע שהיה לו פשוט דין זה עד למאד עד שלא הוצרך לציין על זה שום מקור. ולפי הנתבאר חולק הוא בזה על שועה"ר שדבריו מיוסדים על דברי רמ"א בסימן תע"א, וצ"ע למה העלים עין מדבריהם, גם צריך ביאור מטעם איזה סברא ס"ל שנעשה ע"י גיבול זה כיסנין, ובמה חלק על שועה"ר ורמ"א.

אפאו עם מילוי, דבזה יותר מסתבר שיעשה כיסנין כיון שנתחברו יחד ע"י אפיה או בישראל. ג'. את"ל שע"י מה שחזר ונאפו או נתבשלו יחד נעשו כיסנין, אם נאמר בזה ג"כ חידושו של השועה"ר שטיגון בשמן נחשב כמילוי. ואם באמת נאמר כן נמצא שלשיטת שועה"ר יש לברך על פרוסות אלו מזונות.

וכן יש לדון בזה עוד לדעת המ"ב, לפי מה שכתבתי לבאר בדבריו דס"ל כהט"ז דע"י טיגון בשמן או דבש נעשה כאילו נילוש בהם. וגם מפורש בדבריו שפירורי פת שנילושו בשמן נעשו כיסנין, הגם שכבר נאפו כפת גמור. ולפי זה יש לדון לגבי פרוסות אלו אם נאמר בהם ב' החידושים יחד, שהרי פרוסות פת אלו כבר נאפו כפת גמור, וכשנטגנו בשמן אחר האפיה נחשב כאילו נילושו בו, ולפי מה שכתב מ"ב הרי באופן שנילושו ממש בשמן אחר האפיה נעשים כיסנין א"כ ה"ה בזה שנטגנו שהוא כאילו נילושו בו.

ואין להוכיח מביאו"ה הנ"ל שכתב דאזלינן אחר שעת אפיה, ופרוסות אלו כבר נאפו כפת גמור, דא"כ לא הו"ל להקל לגבי קניידל"ך שגם הם נאפו כפת גמור. זולת אם נחלק שלא היקל שיעשה כיסנין אחר האפיה רק לגבי קניידל"ך שנילוש עמו ממש, ולא לגבי טיגון בשמן או דבש שהוא רק כ'נילוש' בו, אולם צריך ראייה והוכחה לחלק כן בעוד שלא מצאנו לחלק בזה.

ה. פרוסת פת שנטגנו בכיצים:

והנה לעניין מה שנהוג לטגן פרוסות פת בכיצים פשוט יותר הדין לברך עליו המוציא, לא מיבעיא לשי' רמ"א ומ"א דס"ל שכל טיגון לא מהני לעשותו כיסנין וכנ"ל. אלא אפילו בדעת שועה"ר דס"ל דמהני להיות כמילוי, מ"מ זה דוקא לגבי טיגון בשמן או דבש, אבל לגבי טיגון בכיצים מודה דמברך המוציא מטעם דהוי כמילוי של בשר דגים וגבינה שכ' מ"א בסוף הסימן בבאיור דברי השו"ע דמברך עליהם

איירינן בפירורי פת שכבר נאפו כדין פת גמור, וכיון דס"ל דאזלינן אחר שעת האפיה ואלו כבר נאפו שלא בתורת כיסנין, ואיך כתב דע"י לישתם במי פירות אחר האפיה נעשו כיסנין. אמנם יש לומר שלא כתב כן בביאו"ה רק אליבא דשיטת רמ"א, אבל בשיטת הט"ז ס"ל דדינו ככיסנין משום דהטיגון חשיב ממש כלישה ולא משום דאזיל בתר האפיה, ולהלכה ס"ל כהט"ז.

הסיכום העולה מהנ"ל: א. דעת מ"ב דפירורי פת שנילושו בשאר משקין חל עליהם דין פת הבא בכיסנין.

ב. ביאור סברתו שהלך לשיטתו שנקט כדברי הט"ז בדין עיסה שנטגנה בשמן, וכפי שנתבאר בדבריהם לעיל אות א' דס"ל שע"י הטיגון בשמן נחשב כאילו נילוש בו, ומשם למד ששייך להיות הגדרת 'נילוש' אפילו שלא בשעת לישה דלא כשועה"ר, ומ"מ לגבי פירורי פת יש יותר חידוש ששייך להיות הגדרת 'נילוש' אפילו לאחר אפיה (וחידוש זה אינו מבואר בט"ז).

ד. פרוסת פת שנטגנו בדבש:

ולפי כל זה יש לדון בדין פרוסת פת הנטגן בדבש אם נעשו ע"י טיגון זה פת כיסנין. דהנה המ"א (סקכ"ח) בהמשך דבריו שדן לגבי קניידל"ך כתב דפרוסות שלימות שנטגנו פשוט דמברך עליהם המוציא. והנה לפי מה שמבואר מדבריו סוף ס"ג (סקל"ט) שהחזיק בשיטת רמ"א דעיסה שנטגנה בשמן לא נעשית כיסנין דלא כהט"ז, ודאי דדין זה פשוט הוא דמאחר שפרוסות אלו כבר נאפו כפת גמור אינם נעשים כיסנים במה שמטגנם.

אמנם לפי הנתבאר מדברי שועה"ר דהטיגון נחשב כמילוי יש לדון אם יחול על פרוסות אלו דין כיסנין ע"י הטיגון, ויש לחלק נידון זה לג' חלקים: א'. ביסוד שיטת הראשונים שפירשו כיסנין לפת הממולא, אם הצריכו ג"כ שהמילוי יאפה יחד עם העיסה. ב'. את"ל שצריך שיאפו יחד, יש לדון באופן שאחר שנאפה כפת גמור חזר ובישלו או

המוציא מאחר שהם מזון, ומבואר בדבריו דה"ה ביצים נחשבים מזון לגבי זה. הטיגון חשיב כנילוש בו, והרי לגבי נילוש במי ביצים נקט מ"ב כדעת האחרונים שחלקו על מ"א דהגם שהוא מזון מברכים עליו מזונות, וא"כ שוה הוא לטיגון בדבש בזה, דלפי מה שכתבתי דס"ל כהט"ז דע"י וכמו שכתבתי לעיל.

העולה מהאמור לגבי פרוסות שנמננו:

- א. לדעת רמ"א ומ"א שהחמירו לגבי עיסה שנטגנה בשמן שאין דינה ככיסנין פשוט דה"ה בפרוסות אלו שדינם כפת גמור, וכפי שמפורש כן במ"א.
- ב. לדעת שועה"ר כפי שנתבאר מדבריו לגבי הגדרת 'ממולא' ו'נילוש', וכפי שנתבאר מדבריו בהגדרת 'טיגון' שהוא נחשב כמילוי, יש לדון אם שייך לעשות מילוי כזה (שהוא רק 'כאילו' ממולא) אחר אפיה - באופן שחוזר ואופאם או מטגנם יחד.
- ג. לדעת מ"ב כפי שנתבאר דס"ל כהט"ז לגבי עיסה שנטגנה בשמן שהטיגון נחשב כ'נילוש', וכפי מה שנתבאר מדבריו לגבי קניידל"ך ששייך להיות הגדרת 'נילוש' אפילו אחר אפיה כפת גמור כשהוא מגבלם ממש, יש לדון אם נאמר ב' החידושים יחד - כשמטגנם אחר אפיה, לומר דחשיב 'נילוש', ונילוש מהני אפילו אחר אפיה.
- ד. כל זה אינו רק כשנטגנו במיני מתיקה, אבל כשנטגנו בביצים פשוט יותר לברך עליו המוציא לדעת שועה"ר, כיון שהוא נידון כ'מילוי' של בשר ודגים. אבל לדעת מ"ב עדיין צ"ע כיון שלשיטתו יש בזה הגדרת 'נילוש', ולגבי נילוש במי ביצים נקט להקל שנחשב ככיסנין אע"פ שהוא מזון.



הרב ישראל אשר קלפהולץ

כשרות התרופות וויטמינים בזמנינו לימות השנה ולפסח וליום כיפור

הנה כבר דנו הפוסקים והאחרונים טובא בנידון אכילת ובליעת תרופות שונות או סוגי מאכלים למיניהם לצורך רפואה וכדו', באופן שנעשו או שעירבבו או הרכיבו בהם מאכלות אסורות שאסורים באכילה או גם בהנאה, וסוגיא זו ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים, ובתקוה שיצא הדבר דבור על אופניו ובתפילה שלא נכשל בדבר הלכה.

כהיום, בזמנינו, נשתנה ג"כ המציאות בזה והדבר התרחב מאוד בכל שורשיו וענפיו, הן מצד כמות סוגי התרופות וויטמינים למיניהם וסוגיהם, הן מצד כמות המרכיבים הרבים השונים שמערבים בהם, ובעיקר גם מצד זה שיש כמעט לכל סוג של תרופה תחליפים שונים ורבים אשר בחלק גדול מהם הרי התחליף הוא מורכב מדברים כשרים יותר, או שניתן לטפל באופנים שונים שלא ע"י אכילת או בליעת תרופות, אשר גם זה נותן לכל הנידון הזה התייחסות שונה לגמרי.

ועוד יש להוסיף, שנידון התרופות בזמנינו הוא נידון מיוחד ושונה מאשר בשנים עברו, מפני שהמציאות היא שרוב רובם של התרופות (למבוגרים, עכ"פ), דהיינו כדורים, טבליות, כמוסות, קפסולות, למיניהם וסוגיהם, כבר עברו שינויים משמעותיים ותהליכים כימיים, וגם עירבוב בתערובות עם שאר דברים (ולפעמים של היתר) אשר טעמם הוא מר.

עוד יש להקדים דבר פשוט מאוד, כי חולה שיש בו סכנה, דהיינו כל חולה שנשקפת לו סכנת חיים ע"י מחלתו, או באופן שאם לא יאכל הרפואה יכביד החולי ויסתכן (ע"י רא"ש מס' יומא פ"ח סי"ג), מותר לו להתרפאות על ידי כל סוגי מאכלות אסורות שבתורה, בכל דרך שהיא, ובכל סוגי האיסורים, בין באיסורי אכילה ובין באיסורי הנאה, בין בפעולות אסורות, אלא שאם אפשר יש להקדים ולהאכילו מאכלים שאיסורם קל יותר, חוץ מג' דברים שבהם אין מתרפאים בשופו"א, עבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות, כמבואר בשו"ע יו"ד סי' קנ"ה סעיף ב' וג'.

איסור אם זה באופן שהוא שלא כדרך אכילתו.

ובדרכ"ת שם ס"ק ט"ז הביא מביני"א סי' נ"ב שהניח את דברי הש"ך בצ"ע, כי מדברי הרא"ש משמע דשלא כדרך הנאה אין לוקין עליו, אבל איסורא מיהו איכא.

ובפתי"ש שם סק"ו כתב בשם משנה למלך פ"ה מיסה"ת דדוקא אם המאכל מצד עצמו הוא שלא כדרך הנאתו, דהיינו שמעורב בו דבר מר או חס ביותר, אבל אם המאכל מצד עצמו הוא טוב אלא שהוא אוכל אכילה גסה וכיוצא בו נסתפק שם, וע"י בתשובת נוב"י חיו"ד סי' ל"ה שהביאו ג"כ וכ' דאף אם נאמר לקולא מ"מ אסור לבלוע איסור

איתא בשו"ע יו"ד סי' קנ"ה ס"ג: בשאר איסורים (שאינם איסור ע"ז) מתרפאים במקום סכנה אפילו דרך הנאתו, ושלא במקום סכנה כדרך הנאתו אסור, שלא כדרך הנאתו מותר, חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב שאסורים אפילו שלא כדרך הנאתו אלא במקום סכנה, והרמ"א כתב: יש אומרים דכל איסורי הנאה מדרבנן מותר להתרפאות בהן אפילו חולה שאין בו סכנה ואפילו יין נסך בזמן הזה מותר להתרפאות בו ולעשות ממנו מרחץ אע"פ שהוא כדרך הנאתו ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור הואיל ואין בו סכנה, ע"כ.

ובש"ך שם ס"ק י"ד כתב דחולה שאין בו סכנה מותר לו לאכול ולשתות דבר שהוא

וכל הנידון שדנו להתיר ע"פ הנ"ל וע"פ המבואר לקמן היינו אך ורק לאדם אשר הוא במצב שהוא חולה אלא שאין בו סכנה, אבל אדם בריא הזקוק לנטילת ויטמינים לחיזוק או לחיסון מערכות הגוף, או למניעת חולי וכדו', הרי הוא חייב להשתמש בתוצרת מפעלים העומדים תחת השגחה למהדרין על כל מרכיבי החומרים.

א. אכילת דבר איסור שהוא פגום או מר

כפי שנתבאר, אפילו אם התרופות מיוצרות מדברים האסורים, כגון מבשר נבילות וטריפות או שרצים או דם או חלב או חלב עכור"ם או יין נסך או ערלה וכדו' אם עברו תהליך כימי ונשתנו לגמרי הרי שבפשטות הם מותרים לחולה שאין בו סכנה.

ויש בזה כמה צדדים להתיר:

א. דהא טעם התרופה הוא מר מאוד כלענה, עד שכמעט אי אפשר ללועסן מגודל מרירותן, ואם כן דינם כדין "נותן טעם לפגם" דאם אין האיסור בעין רק בתערובות והוא פגום לגמרי מאכילת אדם, בכה"ג גם אם יש "רוב" באיסור כנגד ההיתר הדין הוא שמותר.

והנה בשו"ע יו"ד סי' ק"ג ס"א וב' כתב: כל דבר שטעמו פגום אינו אוסר תערובתו ואפילו אין טעמו פגום מחמת עצמו שבפני עצמו הוא מוטעם ומשובח אלא שפוגם תערובתו מותר וכו' פגם זה אין צריך שיפגום לגמרי עד שיהא קץ לאכלו אלא אפילו פוגם קצת אינו אוסר תערובתו, ויש מי שאומר דהיינו דוקא כשנתערב איסור מועט עם היתר מרובה, אבל איסור מרובה לתוך היתר מועט ואפילו מחצה על מחצה אין אומרים נותן טעם לפגם מותר עד שיפגום לגמרי שאינו ראוי למאכל אדם, ואם אין שם ממשו של איסור אלא טעמו בלבד אפילו איסור מרובה והיתר מועט מותר אם פוגם קצת, ע"כ.

ומבואר בב"י שם שדין זה נלמד מהא דכתיב "לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר

מאיסורי תורה לרפואה במקום דליכא סכנה, דלא כספר תורת חיים שסובר דבליעה מקרי שלא כדרך הנאה, ועי' בתשובת שבות יעקב ח"ב סי' ע' שנשאל על מה סמכו העולם לנהוג היתר לאכול ולשתות דם הנקרש ונתייבש מתיש שקורין באקס בלו"ט שנתייבש בחמה אף בחולה שאין בו סכנה רק בנפילה בעלמא שכואב לו אחד מאיברים הפנימיים, והשיב דיש לצדד היתר כיון שנתייבש כ"כ עד שנעשה כעץ ואין בה שום לחלוחית אין בו איסור כלל וכמ"ש הרמ"א לעיל סי' פ"ז סעיף י' בהגה בעור הקיבה, ועוד י"ל כיון שאינו דרך הנאתו וגם יש לצרף הטעם כיון שכואבים לו אברים הפנימיים דהוי מכה של חלל, ע"כ.

ובפתי"ש שם סק"ז כתב בשם תשובת שמש צדקה חיו"ד סי' כ"ח שנשאל במי שיש לו חולי הלב וצוו הרופאים לשתות מים הנעשים מתמצית עשבים וכו' ומחומץ שנעשה מסתם יינם אם מותר לשתותו, והשיב להיתר מכמה טעמים, חדא דחולי הלב י"ל דהוא חולי שיש בו סכנה, ועוד דהחומץ נותן טעם לפגם ועי"ש עוד.

ולפי כל הנ"ל יש לחלק בין תרופות שהם דרך אכילה, כגון כדורי מציצה, סירופ וכדו', לבין תרופות שאינם כדרך אכילה, כגון בליעת כדורים, קפסולות וכדו', שנשתנו ע"י שעברו תהליך כימי וכדו', ולכן בחולה שאין בו סכנה אין להתיר באלו שהם כדרך אכילתם, ורק באלו שהם שלא כדרך אכילה אפשר להקל.

ובש"ך יו"ד סי' פ"א ס"ק כ"א כתב דאפילו איסורי דרבנן אסורים לחולה שאין בו סכנה כדרך הנאתו, וכ"כ הח"א כלל ס"ט ס"ז ונשמ"א סק"ג וערוה"ש או"ח סי' תס"ו ס"א וסי' שכ"ח ס"ז, ואפילו אם החולה הוא קטן.

אבל בשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' ב' ושו"מ מהדו"ג ח"ג סי' מ"א כ' שכל איסורי דרבנן ואפילו איסורי הנאה מותרים לחולה שאין בו סכנה, ואפילו אכילת האיסור עצמו.

אם זה חשיב כעירב בו דברים מרים הפוסלים מאכילת אדם, ע"כ.

ובכל עיקר ההיתר של נותן טעם לפגם, דהיינו שהוא "אינו ראוי לגר", נחלקו האחרונים אם הוא מותר לגמרי או שיש בו איסור דרבנן, המנחת כהן ח"א פ"ט והנוב"י יו"ד סי' כ"ו כתבו לדייק בלשון הרמב"ם בפ"ד מהל' מאכ"א הי"א דנבילה שהסריחה האוכלה פטור, דמשמע שפטור מעונש אבל יש בו איסור דרבנן, גם הפמ"ג יו"ד סי' ק"ג מש"ז סק"א ושפ"ד סק"ד הסכים לדבריו, וכן נקטו החו"ד שם בי' סק"ד וכה"ח סק"ז.

אבל בפר"ח שם בסי' ק"ג סק"א חולק והוכיח מלשון השו"ע שם שמותר אפילו לכתחילה, (ואסור רק משום "בל תשקצו"), (ועי' מש"כ הפר"ח באו"ח סי' תמ"ב), וכ"כ בשו"ת שבות יעקב ח"ב סי' ע' ובערוה"ש שם ס"ג, וכ"מ בחכ"א כלל נ"ד דין א', וכ"כ בחזו"א יו"ד סי' ס"ז, ועי' עוד חזו"א או"ח סי' קט"ז אות ז'.

ב. כיון שהתרופות נעשו ע"י שמייבישם בשר ועצמות וכדו' ועוברים תהליך שמשנה לגמרי את טעמו ומהותו, ודבר זה הרי הוא מבואר ברמ"א יו"ד סי' פ"ז סי' לגבי עור הקיבה שנתייבש כעץ דלא הוי כבשר, ובש"ך שם ס"ק ל"ג כתב דה"ה שאר בני מעיים.

ועי' בש"ך שם ס"ק ל"ג שלכתחילה לא יעשה כן, וכ"ה ברע"א שם בשם מהריק"ש דיש להחמיר, ועי' שו"ת רע"א סי' ר"ז שמבאר טעם הדבר שיש להחמיר בזה לכתחילה, דהיינו משום שלכתחילה חיישינן דלמא לא נתייבש לגמרי, משא"כ אם יש ששים והאיסור הוא רק משום "אין מבטלין איסור לכתחילה", הרי שבספק כתב הש"ך בסי' צ"ב סק"ח וסי' קכ"ז דאין בזה משום "אין מבטלין", דהוי ספק וגם אין כוונתו לבטל, והו"ד בפת"ש שם ס"ק י"ט, ועי"ש עוד, וכסברת רע"א כתב גם בשו"ת עמק שאלה סי' י"ב ד"ה אך כל.

בשעריך תתננה ואכלה", נבלה הראויה לגר קרויה נבלה ושאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, ואפילו אם היה משובח בתחילה ואח"כ נפגם מותר.

ובפרט אם בשעת הייצור ממש מערבים כבר דברים המרים דבכה"ג גם באיסור בשר בחלב שלוקין גם על שלא כדרך הנאתן מותר, כמבואר בפמ"ג בסוף הפתיחה להלכות בשר בחלב, כיון שמתחילה לא נאסר כלל. ועי' עוד בכל זה לקמן בדין אם השביח לבסוף.

ובזה יש לדון עוד יותר להיתר בתרופות שבזמנינו, כיון שהרי נפסלו מאכילת כלב ופקע מהם האיסור, משום שכל המרכיבים שבתרופות נפסלים מאכילה במהלך העיבוד הכימי, ובה אפילו אם תיקנו בתבלינים כדי להשביחו, אינו חוזר לאיסורו, משום שכבר יצא להיתר וכמו שכו' החו"ד בסי' ק"ג סק"א.

אלא שבסוגי הסירופ וכדורי מציצה ולעיסה וכדו', וכן בהרבה תרופות הומופטיות הממותקים כדי שיהיו ערבים לחיך, לכאורה לא פקע האיסור מהם והרי הם עומדים באיסורם.

אבל עי' בחזו"א או"ח סי' קט"ז אות ח' שנוטה לומר שאם עצם האיסור נפסל מאכילה, אלא שממתיקים את התרופה כדי להכשירו לאכילה, הוי עדיין בכלל נפסל מאכילה ומותר.

ובגדר אינו ראוי למאכל אדם, עי' במנחת שלמה ח"א סי' י"ז שכתב עוד: יש הרבה תרופות דאף שסם התרופה מר מעט מ"מ אפשר דלא חשיב כאינו ראוי למאכל אדם מפני זה שאנחנו מפונקים, שהרי משקה שאינה ראויה לשתיית אדם אינה מקבלת טומאה וגם אינו מכשיר, ואפ"ה תנן ופסק כן הרמב"ם בפ"י מטו"א ה"ב שהיוצא מן האוזן ומן החוטם ומ"ר של בני אדם בין גדולים ובין קטנים חשיבי משקין והרי הם תולדת המים, ויש עוד דוגמאות לכך, ולכן אפשר שצריכים לבדוק היטב כל סוג לדעת

וכן בשו"ת שבו"י ח"ב סי' ע' והובא בפת"ש סי' קנ"ה סק"ו הנ"ל דן לענין אכילת דם תייש שנקרש ונתייבש בחמה לחולה שאין בו סכנה, וכתב להתיר ע"פ דברי הרמ"א, וכן ע"פ המבואר בשו"ע הלכות יין נסך סי' קכ"ג סט"ז ביין נכרים הנקרש על דופני החביות, שכל שנתייבש כל כך עד שכבר כלה כל לחלוחית היין שבו הרי הוא כעפר בעלמא.

ובשו"ת תפא"צ יו"ד סי' ע"ג והובא בפת"ש סי' פ"ז סק"כ כתב להתיר לייבש תולעים אדומים לצבוע בהם יין שרף, משום שכבר אין בהם טעם כלל ואינם אסורים ואינם אוסרים, כמו קיבה שנתייבשה כעץ.

וכן בלחם הפנים סקכ"ו שהובא בפת"ש שם סקכ"א הביא מעשה באחד שתחב אצבעו לתוך עין של בהמה לרפואה, ונתייבש העין כ"כ עד שלא היה יכול להסירו מן האצבע, והניח האצבע יחד עם העין בתוך כלי עם חלב רותח כדי שיתרכך, ולא היה ששים בחלב כנגד העין, והורה להתיר החלב משום שהעין נתייבשה כעץ.

ונחלקו האחרונים האם צריך שיפסל מאכילת כלב דוקא או דסגי במה שנפסל מאכילת אדם, דעת הנוב"י יו"ד סי' כ"ו שיש להחמיר ולהצריך שיפסל לאכילת כלב, ונקט שהייבוש שהרמ"א מתיר בזה ע"י שיבש כעץ מיירי שהייבוש פוסלו גם מאכילת כלב, והחזו"א יו"ד ריש סי' ט"ו סק"ב וג' חולק ע"ז וסובר שלהלכה די אם נפסל מאכילת אדם, אלא דכיון שבזה יש לחוש שע"י בישול ושרייה יחזור להיות ראוי לאכילת אדם, לכן צריך שיפסל גם לכלב, כיון שע"ז אם יחזור להיות ראוי יהיה ראוי רק לכלב ולא לאדם.

(ואם חזר ונתרכך, דעת הפמ"ג יו"ד סי' פ"ז שפ"ד ס"ק ל"ג שאסור, אבל היד יהודה שם פיה"ק ס"ק כ"ב והחזו"א או"ח סי' קט"ז סק"ב להתיר, וכן מוכח בש"ך סי' קי"ד ס"ק כ"א).

ובטעם ההיתר של "יבש כעץ" יש ב' דרכים בפוסקים, א' בלבוש סי' פ"ז ובפמ"ג

ובשו"ת נוב"י קמא יו"ד סי' כ"ו ד"ה ומזה נלע"ד דנפיק כתב הטעם בזה, משום דהיתר זה של יבש כעץ נלמד מהלכות טומאה, וכיון שיש חולקים וסוברים דלא ילפי' איסור מטומאה, לכן כאן שיש חשש איסור דאורייתא שאם יבשלם אח"כ יעבור מה"ת על הבישול ועל האכילה, בזה יש להחמיר כדעת המחמירים דלא ילפינן איסור מטומאה, ובשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' שמ"ז כתב דנעלם מהנוב"י מש"כ הרשב"א דבטומאה צריך פסול מאכילת כלב ובאיסור סגי שנפסל מאכילת אדם. ובדרכ"ת שם ס"ק קל"ד וקל"ח הביא שו"ת מים חיים שכתב לחלוק על הנוב"י דכוונת הש"ך הוא דאין לעשות כן לכתחילה משום שיש חשש דילמא ע"י השריה יתרכך ויתן טעם קצת ואין מבטלין איסור לכתחילה, והנוב"י שלא פירש כן בש"ך היינו מחמת דס"ל שאוכל שנפסל מאכילת כלב שוב א"א שע"י שריה יחזור למאכל אדם ולכן בזה אי"צ לחוש, אך למאי דס"ל לשו"ת מים חיים דשריה מהני, הרי שמשו"ה אסר הש"ך לעשות כן לכתחילה, מחשש דילמא ע"י השריה יתרכך ויתן טעם קצת, ואין מבטלין איסור לכתחילה. ועי' דרכ"ת סי' ק"ג סק"ע.

והיתר זה שכתב הרמ"א לענין "יבש כעץ" נקטו ודנו הפוסקים ע"פ זה טובא, עי' ב"י יו"ד סו"ס קי"ד שהביא דברי הרשב"א שאסר אכילת כרום, מפני שהיה הדרך שהנכרים היו עושים חוטים מבשר כחוטי הכרום ומערבים אותם בתוכם, וכתב ע"ז הש"ך שם ס"ק כ"א שכל שהכרום יבש לגמרי כעץ, ממילא גם חוטי הבשר אשר שם הם יבשים לגמרי, לכן אין בהם איסור.

וכן בשו"ת נוב"י מהדו"ק יו"ד סי' כ"ו דן לגבי סוג דג טמא שהיו מייבשים שלפוחית הדג ונותנים אותו לתוך משקה מי דבש, וכן לתוך חביות יין, כיון שטבעו להשקיע השמרים ולהצליל את המשקה, ורצו להתיר מטעם שכבר נתייבש והוא כעץ שאין בו טעם כלל ודומה לעור קיבה יבש.

אבל בפת"ש סי' פ"ז ס"ק כ"א מביא בשם תפא"צ שמתיר גם בשאר איסורים, וכן משמע מחו"ד יו"ד סי' ק"ג ס"ק א שכתב שכשנפסל מאכילת אדם שהאיסור פקע לגמרי, ובפמ"ג שם שפ"ד ס"ק ב כתב דבשר של איסור שיבש כעץ, אם חוזר ונימוח בתבשיל הרי זה אסור מה"ת, ועיי"ש מה שמחלק מהא דסי' פ"ז, ועיי"ש שו"ת מהרש"ם הנ"ל, ועיי"ש בשו"ת אחיעזר הנ"ל שכתב שכשנתייבש ונפסל פקע האיסור ועיי"ש בח"ג סי' ל"ג שכ' כן לענין עצמות שבזה הש"ך מתיר אפילו לכתחילה.

ובשו"ת אחיעזר ח"ב סי' י"א התיר את הג'לטין ע"י ג' תנאים: א' כששתמשים בחומר רק עם פחות מאחד מששים של המוצר הסופי, כך שבכל מוצר יש ששים נגד כל החומר ששתמשים בו, ב' כשנעשה מעצמות יבשות לגמרי בלי שום לחלוחית, ג' כאשר יש פגם בטעם של החומר ע"י תערובת החומצות והסיד שבזו.

ובשו"ת מנ"י ח"ב סי' ה' כ' שג'לטין המיוצר מעצמות של איסור כבר הוכרע לאיסור ע"פ דעת רוב מנין ובנין של גדולי התורה.

במוצרים בכשרויות "מהדרין" בד"כ לא משתמשים בג'לטין שמיוצר מעצמות בעלי חיים אסורים.

(תהליך הגיבון של כל סוגי הגבינות למיניהם נעשה בעזרת חומר הנקרא בשם "דָּנְט", שבעבר הופק מקיבות של בעלי חיים, ויש שעשו זאת מחומר שמתבסס על קיבות משחיטה שאינה כשרה, עיי"ש שו"ת שה"ל ח"י סי' ק"כ, ועיי"ש שו"ת מנ"י ח"ז סי' נ"ח שדן להחמיר בזה אפילו אם נעשו מקיבות כשרות לצורך ערכובן בגבינה, כיון שאפילו אם עור הקיבה נתייבש, אין להתיר לכתחילה שימוש ברנט זה, כיון שמיוצר מבשר).

ובשו"ת שבט הלוי ח"ז סי' קל"ה דן לענין השאלה אשר ברוב התרופות (כדורים) מערבים גם מג'לטין שנעשה כידוע

סי' ק"ג שפ"ד ס"ק ב פירשו שע"י הייבוש לא נשאר בעור שום לחלוחית, באופן שאינו מפליט אל החלב כלום, אבל העור עצמו נחשב עדיין כבשר, ואסור לאכלו עם חלב, ב' בשו"ת נוב"י יו"ד סי' כ"ו ובחזו"א יו"ד סי' ט"ו ס"ק ב' וג' פירשו כוונת רמ"א שהעור נתייבש ונתקשה כ"כ עד שנפסל מאכילת אדם וכלב, וע"י כן נפקע ונתבטל ממנו שם בשר, ולפי זה אף העור עצמו יהיה מותר לאכלו עם חלב מאחר שכבר אינו נידון כבשר, וכן נראה מהש"ך בסי' קי"ד הנ"ל.

ובתרופות שבזמנינו (כגון כדורים, טבילות, כמוסות, קפסולות) יש לומר שזה קיל יותר, דהא האיסור נשתנה צורתו לגמרי ונעשה דבר כימי וכדו'.

ולענין החומר הנקרא בשם ג'לטין המשמש רבות בתעשיית המזון ובהרכבת הרבה סוגי ממתקים למיניהם ולעיבוי מאכלים וכמייצב ומקריש, וכן משמש לתפקידים נוספים ומגוונים כגון לציפוי תרופות וכמוסות, והרבה קפסולות יש להם ציפוי מג'לטין וכדו', ונעשה בדרך כלל מעצמות יבשות כעץ ומעורות מעובדים של נבילות וטריפות ובהמות טמאות, והם עוברים תהליך כימי מיוחד עד שמפרידים את שאר החומרים הנמצאים בעצמות ונשאר רק המרכיב הרצוי של הג'לטין, דנו בזה האחרונים טובא, ועיי"ש בשו"ת אחיעזר ח"ד סי' ל"א שדן בזה, ובשו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' ל"ז כתב שאם נתייבש כעץ מותר אפילו אם הוא איסור שאסור מה"ת, וכתב שם עוד לענין הג'לטין הנעשה מעור בהמה טהורה שמותר לבשלו בחלב ולאוכלו, אבל ג'לטין שנעשה מבהמות וחיות אסורות, אסור, ועיי"ש עוד בשו"ת אג"מ ח"ב סי' כ"ז, ועיי"ש ג"כ שו"ת נוב"י יו"ד סי' כ"ו שכתב לחלק בדין נתייבש שדווקא בב"ח, דכיון שנתייבש לא חל עליו האיסור של בב"ח, משא"כ בשאר איסורים אין האיסור פוקע ע"ז, וכן כתב לחלק בזה החזו"א יו"ד סי' ט"ו ס"ק ג' ד"ה ונראה. (וע"ע בשו"ת צי"א ח"י סי' כ"ה).

מהדו"ק יו"ד סי' ל"ה ודחה את דברי התורת חיים שהוכיח דבאכילת מצה לא בעינן דרך אכילה, מ"מ נראה לכאורה דבליעת תרופות הוי שלא כדרך אכילה בכלל, כיון שמתחילה כבר נועדו לבליעה ולא לדרך אכילה כלל.

וכמבואר בטושו"ע או"ח סי' תע"ה ס"ג שאם כרכן בסיב לא יצא יד"ח מצה, לפי שאין דרך אכילה בכך, וכבר נתבאר בשו"ע יו"ד סי' קנ"ה הנ"ל שכל איסורי תורה מותרים לחולה שלא כדרך הנאת.

ובמנחת שלמה ח"א סי' י"ז כתב: נראה דדוקא באוכל גמור שרגילים ללעוס ולאכול רק אז אמרינן שגם בליעה חשיב כדרך אכילה, משא"כ בדבר דלא חזי כלל לאכילה ועומד רק לבלוע וגם רק לחולים כמו גלולות וכו' שפיר חשיב לכו"ע שלא כדרך אכילה ושרי לחולה שאין בו סכנה, שהרי גם מלוגמא ורטיה על מכתו לאחר שכבר נעשו הרי הם עומדים לכך ואפ"ה שרי וכו' משא"כ בהני דמעיקרא לא קיימי כלל להכי וגם השתא הם עומדים רק לחולים וכדאמרן דמוכח הכי ממלוגמא ורטיה וכדו', וכ"ש כשעומדים רק לבלוע ולא לאכול, ע"כ.

ועוד דהא הרמב"ם בפ"ה מהל' יסוה"ת הלכה ח' כתב דכל שאין חזיך נהנה ממנו הוי שלא כדרך אכילה, והרי רוב התרופות כך הם שאין החיך נהנה מהם כלל וכלל והוי שלא כדרך אכילה. (ועי' עוד באתו"ד כלל כ"ד שדייק מהמל"מ שם דאיסור אכילה אינו מעשה האכילה אלא הרגש הנאת אכילה, ודייק כן מדבריו שכתב: דשאני הכא בבב"ח דאכילה נמי הנאה היא, ע"כ).

ואע"ג דדין זה דשלא כדרך אכילה אסור מדרבנן, מ"מ הרי הוא מותר לחולה שאין בו סכנה, וכמבואר בגמ' פסחים דף כ"ה: דשלא כדרך הנאה מותר לחולה שאין בו סכנה, וכמבואר בפוסקים הנ"ל ביו"ד סי' קנ"ה, ועי' ש"ך שם ס"ק י"ד הנ"ל, (ועי' שאגת אריה סי' ע"ה שנקט דגם שלא כדרך אכילה

מעצמות או עורות של בהמות טרפות אם יש בהם חשש לחולה שאיכו"ס, והשיב: בעניותי אין חשש בדרך רפואה, ואיני מדבר על ג'לטין בעין שנתוכחו בו אחרונים אם נהפך לגמרי ונפסל מאוכל אדם, כי דרכינו להחמיר ואסור וכן סוגיא דעלמא, אבל ברור הוא שאינו נאכל בפני עצמו אלא בתערובת, כי בפ"ע אין לו בצורה הזאת שום טעם, וכבר כתב בש"ך יו"ד סי' קנ"ה ע"פ דברי רמ"א שם ס"ג דחולה שאיכו"ס מותר לאכול שלא כדרך אכילתו אפילו איסור תורה, וכ' שם דמה"ט מותר לאכול חלב חי. והשתא לא מבעיא לדעת התורת חיים דכל אכילה דרך בליעה נקרא שלא כדרך הנאה מותר לבלוע בלי ללעוס, אלא אפילו למה שהוכיח בתשובת נוב"י יו"ד סי' ל"ה דלא כתו"ח אלא כהמל"מ דשלא כדרך אינו מותר רק אם המאכל עצמו הוא שלא כדרך, ולא כשהמאכל עצמו הוא כדרך והאכילה שלא כדרך, מ"מ הכא גם המאכל שלא כדרך כיון דאין יכולים לאכול הג'לטין בצורתו הזאת בעין רק בתערובות. וכבר כ' הגה"ק דברי חיים בשו"ת ח"ב יו"ד סי' נ"ב לענין שמן דגים טמא לחולה שאין בו סכנה דכיון שהוא שלא כדרך אכילתו דשמן דגים ניתן לאכול רק בתוך מאכל מבושל שמתקן בו לאיזה דבר מאכל זולתו אבל לשתות שמן דג חי אין דרך בני אדם, ולכן הוי שלא כדרך אכילתו דמותר אפילו לחולה שאיכו"ס כמבואר בש"ך. ואמנם יתכן שכהיום נשתנו קצת הדברים להחמיר לענין שמן דגים, אבל היסוד של פסק זה לא נשתנה, ע"כ.

ג. שלא כדרך אכילה והנאה

עוד היתר יש בתרופות, והיינו שרוב התרופות הם שלא כדרך אכילתן כיון שאינו נהנה מאכילתן כלל, ועוד שהרי אינו לועס וטועם טעמן כלל, אלא בולע בלבד, ואע"פ שבליעה בלי לעיסה ג"כ נחשב לדרך אכילה וכמו שנפסק בשו"ע או"ח סי' תע"ה ס"ג שאם בלע מצה בלי לעיסה ולא הרגיש טעם מצה יצא יד"ח, וכמו שהוכיח הנוב"י

שהאריך ע"ד המנהג שנתפשט בעולם להתיר אפילו לחולה שאין בו סכנה לשתות לרפואה שומן דגים טמאים הנקרא פי"ש אי"ל והוא מהמוח של ראש הדג טמא הידועה לרופאים שהוא נגד ההלכה הפסוקה בשו"ע דאיסור תורה שלא במקום סכנה לא שרי אלא שלא כדרך הנאתן אבל בדרך הנאתן אסור וזה הוי בכלל כדרך הנאתן כיון שהשומן דג הנזכר אין עצמותו רע בטעמו כ"כ, ועיי"ש במ"ש בזה כמה צדדים וסברות לתרץ מנהגם של ישראל בזה עיי"ש, ע"כ.

וכן מסיק בערוגות הבושם סי' פ"א סק"ג שכתב: ולכן נראה לדינא דיש להתיר לחולה אף שאין בו סכנה לקחת מור וביבע"ר גא"ל ע"פ הרופא ואין לחוש, וכבר נשאלתי כיצא בזה כמה פעמים מאנשים שהרופאים מצוין להם לשתות שומן דג שקורין פיש או"ל (שמן דגים) שנעשה מדגים טמאים, והשומן הזה פגום מאד ואינו ראוי לשתיה כלל בשום אופן כידוע, ומצווים כן לפעמים גם לחולה שאב"ס כלל, והעולם נוהגין בזה היתר.

ובשו"ת האלף לך שלמה להגרש"ק חלק יו"ד סי' כ"ב דן לענין חולה שאין בו סכנה אם מותר לו לשתות לרפואה שומן דגים טמאים, והתיר מכמה טעמים, וטעם הראשון אשר כתב שם להתיר הוא משום שלשתות שומן הוי שלא כדרך הנאתן, ושלכד"ה הוי רק מדרבנן, ומותר לחולה שאין בו סכנה.

ובשו"ת יבי"א ח"ב סי' י"ב אות ו' כתב דכדבריו כתב ג"כ בשו"ת דברי חיים ח"ב סי' נ"ב שנשאל ג"כ בדיון חולה שאין בו סכנה אם מותר לו לשתות שמן דגים, וכתב שלפי מה ששמע הרי ששמן דגים הוא בודאי מדגים טמאים, ומ"מ נראה שבאמת הוא שלא כדרך אכילתן, דשמן דגים ניתן ליתנו בתוך מאכל מבושל, לתקן לאיזה דבר מאכל זולתו, אבל לשתות שמן דג חי אין דרך בני אדם בכך, ולכן הוי שלא כדרך אכילתו שמותר לחולה שאין בו סכנה.

ועיי"ש בשם שו"ת שלמת חיים ח"ב סי' שכ' ששאלוהו על מה סמכו בשתיית שמן

אסור לחולה שאין בו סכנה, אבל לכאו' קי"ל כדעת הש"ך דמותר).

ובדרכ"ת סי' קנ"ה ס"ק ט"ז הביא משו"ת זרע אמת ח"ב סי' מ"ח שנשאל אם מותר ליתן לחולה שאין בו סכנה לרפואה חתיכות עגולים קטנים שקורין ביקוני"י בלע"ז מרוקחים בהרבה מינים ובכללם יש ג"כ עצם גולגולת אדם שרוף וכתית, וכ' דלכאורה אין להתיר דזה לא נקרא שלא כדרך הנאתן כיון דאכל ליה ע"י תערובת מרקחות אחרים דחזי לאכילה, אבל לדינא אין לאסור כיון שדרך אלו העגולים לבלוע אותם מכורכים בחמץ נוקשה דק כמו נייר ואין לו שום טעם רק כמו נייר ממש, א"כ שוב אין זה חשוב אכילה כלל ומותר אפילו לשיטת המ"ד שהביא המשל"מ דבשר אדם מת אסור ג"כ שלא כדרך הנאתן כיון דלא כתיב ביה אכילה מ"מ בזה שרי כיון שהוא ע"י הרכבה של כמה מיני היתר וזה וזה גורם הרפואה ומותר לכ"ע. ועיי"ש עוד שהביא משו"ת מהרי"א הלוי ח"א סי' נ"ב שנשאל מרב צדיק וקדוש א' שחלה את רגליו ופקודת הרופאים חזקה עליו לשתות פי"ש עה"ל ולשומו בעגולים שקורין פיללע"ן אי אריך למיעבד הכי, עיי"ש במש"כ בזה, וסיים שהדבר פשוט מכמה טעמים שאין כאן שום חשש איסור, ובפרט בנ"ד שהאיסור מכורך בגמי דפשיטא דזה הוי שלא כדרך הנאתן, וסיים שאם ירצה הרב הקדוש להחמיר על עצמו ולמנוע מליקח הרפואה הנצרכה לו בזה עביד איסורא והביא מדברי הר"ן יומא פרק יוה"כ שאין זה מדת חסידות אלא אדרבה וכו' עיי"ש.

ושם ס"ק כ"ה הביא משו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תקמ"ח שכ' לענין המנהג שנהגו להתרפאות בבשר המת שקורין מומי"א אף שלא במקום סכנה וכו' שנוהגין להתרפאות, ומצדד להקל דעפרא בעלמא הם שנעשה ע"י כמה סמים שמערבין בהם וחוזר להיות כעפרא דארעא ומותר, ועי' בעקרי הד"ט שהביא מהרב פחד יצחק שדעתו להקל בזה עיי"ש, ועי' בשו"ת דבר משה ח"א סי' ח' מה

בה דבר מר שיגרום לה שלא תהיה ראויה לאכילת רוב בני אדם, אכן אם הוא חולה שיש בו סכנה, מותר לו לקחתה כמות שהיא, והגרח"פ שיינברג במוריה ניסן תשד"מ כתב שבליעת תרופה אינה נחשבת לדרך אכילה כלל, שהרי בולע אותה כדי שלא להרגיש טעם מר או קושי, וכוונתו להיפך שלא ליהנות ממנה.

ומאכל של איסור שהתייבש או נשתנה עד שאינו ראוי לאכילה, וכ"ש אם נשתנה ע"י פעולה כימית לצורה אחרת, הרי זה נחשב לאכילת האיסור "שלא כדרך הנאה" ומותר באכילה לצורך מטרה רפואית, ואפילו אם נפסל רק לאכילת אדם, כ"כ בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ל"א, וכ"ג שפנים חדשות באו לכאן, ואפילו הוא מדברים האסורים בהנאה, ועי' שו"ת חת"ס או"ח סי' ל"ט וחזו"א יו"ד סי' י"ב סק"ז ושו"ת צי"א ח"ה סי' י"ב וח"ו סי' ט"ז.

ג. נותן טעם לפגם שהשביח לבסוף או "יבש בעין" ונהנה ממנו

בשו"ע יו"ד סי' ק"ג מבואר שאיסור שהוא נותן טעם לפגם במאכל או בתבשיל של היתר, אבל הוא עתיד ליתן טעם לשבח, הרי הוא חוזר לאיסורו, והתערוכת אסורה באכילה.

ונחלקו הפוסקים בדין זה האם רק בשעה שהשביח אסור או אפילו בשעה שהוא פגום, דעת הש"ך שם סק"ז שאסור רק לאחר שהשביח, אבל קודם לכן מותר, אע"פ שאפשר שישביח אח"כ, כיון דהשתא פגום הוא. ודעת הפרי חדש שם סק"ח והפרי תואר סק"ה והכנה"ג בהג"ה ב"י אות ח' ויד אברהם שיש להחמיר ואסור אפילו בשעה שהוא פגום.

ובערוה"ש שם ס"ח הביא ב' שיטות אלו, והוסיף שם דדעת הכו"פ לחלק, דאם הדרך כן הוא שמשביח אח"כ, הרי הוא אסור אפילו בשעת פגם, משא"כ אם אין דרכו להשביח מותר לאכלו בשעת פגם.

דגים לרפואה ולהברות, והרי בסי' קנ"ה מבואר דבשתיה אסור אפילו לחולה שאין בו סכנה ואפילו באיסור דרבנן, ואלו הרגילים לשתות יש אומרים דמבושם להם, וא"כ הוי כדרך הנאתן, והשיב, נראה שדבר שהוא לרובם שלא כדרך הנאתן אין חוששים למי שאומר שהוא מבושם לו, ופשיטא שראוי ליהזר בזה בחולה שאב"ס, וכ' ע"ז דנראה שיש ט"ס בדבריו וצ"ל אא"כ בחולה שאב"ס, ולחולה שאב"ס גופיה בודאי שמותר לו כיון דהוי שלכדה"ג לדעתו ז"ל, ועי"ש באות ז' מה שדן בכלל זה. ועי"ש עוד שהביא משו"ת מהרי"א הלוי ח"א סי' נ"ב הנ"ל עי"ש במש"כ בזה, וסיים שהדבר פשוט מכמה טעמים שאין כאן שום חשש איסור, ובפרט בנ"ד שהאיסור מכורך בגמי דפשיטא דזה הוי שלא כדרך הנאתן, ומבואר מדבריו ששמן הדגים עצמן חשיבי דרך אכילה והנאה, ורק ע"י ששותהו בהפסקת הגמי הזה חשיב שלא כדה"ג.

ועי"ש עוד שכ' שדרש וחקר אודות השמן דגים ונודע לו שנעשה ע"י שלוקחים כבד מדג טמא ודוחקין וכובשין אותו הרבה, והרוטב הנוטף הוא השמן דגים שלוקחים לרפואה, ולכן נראה שזה לא עדיף מטעם כעיקר, וכדמשמע מתוס' חולין דף קי"ב: ד"ה ורוטבן, והרי לך כמה פוסקים שאף שטכ"ע אסור מה"ת מ"מ אין לוקין עליו, ואין בזה כ"א עשה דילפינן מגיעולי עכו"ם דכתיב תעבירו באש, וא"כ לפמ"ש בעצי אלמוגים סי' קנ"ח דבאיסור עשה לא אמרי' ח"ש אסור מה"ת, א"כ אפילו כדרך אכילתן אין כאן איסור מה"ת אלא מדרבנן, וכ"ש לפי מש"כ הש"ך ביו"ד סי' קנ"ה דאיסורי אכילה מותר שלא כדה"ג אף לבריא. וכ"ה דעת הגרשז"א בשש"כ פל"ט ס"ח לענין יו"כ.

ותרופה הראויה לאכילה לרוב בני אדם, כתב בשו"ת אור לציון ח"ג פ"ח תשובה ב' שאסור לחולה שאין בו סכנה אפילו לבולעה, מפני שבליעה היא כאכילה, אא"כ יעטפנה בנייר כשבולעה או שיערב

מאוכל אדם ונפל לדבר חריף אף שאין פוגמו יש להתיר, דמ"מ אוכל גופא פקע שם איסור מיניה, ע"כ.

ולכא' מבואר בדברי הפמ"ג כדעת החו"ד שאם נפסל מאכילת אדם שוב אינו חוזר לאיסורו אע"פ שחזר והשביחו, ולכא' צ"ע שזה סותר למה שכתב הפמ"ג בעצמו הנ"ל בסי' ק"ג שפ"ד סק"ב דכשחוזר ונימוח בתוך התבשיל שוב חוזר ונאסר, דע"י הלחלוחית שמקבל מהתבשיל חוזר להיות ראוי לאכילה, ומשמע שגם אם נפסל מאכילת אדם חוזר הוא לאיסורו כשחזר והשביח. ויש מחלקים בין דבר שנסרח והבאיש ומתקנו ע"י דברים חיצוניים ובין בשר שנתייבש וכעת ע"י שמקבל לחלוחית הרי הוא חוזר למצבו הטבעי דזה חמור טפי.

ולכא' יש לדון בזה טובא, כיון דהרי כבר נפסל וכבר היה כעפרא בעלמא א"כ אע"פ שחזר למצבו הטבעי אין לאוסרו, כיון שכבר פקע שם איסור מינה ונהפך להיתר, ונראה לומר דבבשר שיבש כעץ הרי הוא עומד לתקנו ולהחזירו למצבו הטבעי ובאופן כזה לא פקע איסורו, וכמבואר בחו"ד הנ"ל שם דגם איסור שנפגם אם עומד לתקנו או שעומד לתקן אחרים לא פקע איסורו ממנו לגמרי, דהיינו שאם נתערב בתבשיל ומקבל לחלוחית ונתרכך וחזר להיות ראוי לאכילה הרי הוא אסור.

וכעין זה כתב החזו"א יו"ד סי' י"ב סק"ז שהביא ראייה מקמח של טבל וכיו"ב דלא פקע ממנו איסורו אע"פ שאינו ראוי לכוס הואיל ועומד לכך שיתקנו אותו ויאפו ממנו פת.

וע"י עוד בכנה"ג יו"ד סי' פ"ז הגהות ב"י אות מ"ג שכתב דכל ההיתר של בשר י"בש כעץ" שמוותר לאכלו עם חלב, היינו רק כל עוד העור הוא יבש, אבל אם חזר והתרכך ע"י בישול, או ע"י כבישה במשקה כ"ד שעות וכדו', חוזר להיות כבשר גמור ואוסר את החלב, וכ"כ החת"ס יו"ד סי' פ"א המובא בפת"ש שם סק"י ט"ט שאם חוזר ומתרכך אסור, וכן בבל"י שם סק"כ כ"ד הביא דברי הכנה"ג וחושש לזה.

ובפמ"ג שם שפ"ד סק"ז כתב: ויראה לצדד להקל, דודאי איסור תורה ליכא, ע"כ, וכן החו"ד שם ח"י סק"ח נקט להקל כדעת הש"ך.

וע"י כה"ח שם אות י"ט שדייק כן מט"ז סק"ה ולבוש ס"ב, ובסוף דבריו שם מביא מזב"צ אות י"ג דבהפ"מ או שעת הדחק יש לסמוך אסברא ראשונה ולהקל, וביד יהודה פיה"ק סק"ט ו"ו כתב ג"כ דהמיקל כהש"ך לא הפסיד.

ובפמ"ג שם שפ"ד סק"ב כתב לענין דבר איסור שהוא יבש כעץ ונהנה ממנו: בשר נבילה שיבש כעץ נהי אם אכלו כך יבש אפשר דמותר מן התורה, מכל מקום כשחוזר ונימוח בתבשיל והרי נהנה ממנו איסור תורה אית ביה ואפשר בעודו יבש נמי, ע"כ, ובמגד שמים מבאר כוונת הפמ"ג דהא דקאמר דאפשר דבעודו יבש נמי אסור היינו מדרבנן, אבל לכא' אין משמע כן מלשון הפמ"ג, וכן בדרכ"ת סק"ט ו"ז פירש ג"כ כוונת הפמ"ג דאסור מן התורה. וכ"כ הפמ"ג בסי' פ"ז שפ"ד סק"ל ג, ועי"ש שאם רק מלח את העור היבש, מודה שאינו חוזר ע"י כן להיות נידון כבשר, אלא רק ע"י בישול או ע"י שרייה כ"ד שעות חוזר להיות כבשר. וכ"כ הפמ"ג באו"ח סי' תמ"ז מ"ז סק"א, דהיינו ע"י שנתרכך.

אבל החו"ד סי' ק"ג ב"י סק"א חולק ע"ז וסובר דמותר כיון שכבר פרח האיסור מיניה ונעשה כעפרא ואינו חוזר לאיסורו. (וע"י עוד בזה בשו"ת חלקת יואב ח"א יו"ד סי' י"א ושו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' מ"ג ענף ה' ד"ה ועיין).

וע"פ זה התיר בשו"ת אחיעזר הנ"ל ח"ג סי' ל"ג אות ה' לגבי הגילטין הנעשה מעצמות של נבילות שנפסלו לגמרי מאכילה, אע"פ ששוב חזר וקיבל טעם לשבח.

ובפמ"ג בשער התערובות ח"ג פ"ו כתב: עוד אבאר לך נותן טעם לפגם בדבר חריף דקיי"ל דאסור דחורפא מחליא ליה, לאו בכל נותן טעם לפגם הוא כן, דמאכל הנפסד

ע"י מאכל אחר של היתר מתוק, והדבר נוגע ומצוי בתרופות של סוגי הסירופ וכדורי מציצה ולעיסה וכדו', וכן בהרבה תרופות הומופטיות הממותקים.

והנה בדרכ"ט סי' ק"ג ס"ק ל"א הביא דברי היד יהודה שכתב דהא דפגום ולבסוף השביח אסור, היינו דווקא אם טעם האיסור בעצמו השביח ואינו פוגם עוד בטבעו, אבל אם ידעינן שהאיסור נשאר פגום בעצמו רק מחמת רוב ההיתר אינו נרגש פגם האיסור מותר, דהא אינו אוסר אלא בטעמו וכאן אם היו מרגישים טעמו היה פגום, וכתב שכ"ה משמעות הפוסקים.

עוד הביא שם משו"ת חקרי לב יו"ד ח"א סי' ס"ט דהא דפגום ולבסוף השביח דאסור אינו אלא כשמשיב חמליו, משא"כ כשהשביח ע"י תערובות שאין גוף האיסור משיב בטעמו רק שפגימת הטעם של האיסור אינו נרגש מחמת ההיתר שרבה עליו, כיון שהותר בעודו פגום שוב אינו חוזר וניערור להיות איסור ע"י תערובות.

ובחזו"א או"ח סי' קט"ז אות ח' נוטה ג"כ לומר שאם עצם האיסור נפסל מאכילה אלא שממתיקים את התרופה ע"י דברים אחרים כדי להכשירו לאכילה, עדיין הוי בכלל נפסל מאכילה ומותר, ע"ש.

וע"ע יד יהודה סי' ק"ג פיה"ק ס"ק ט"ו ופיה"א ריש ס"ק י"א ובסופו.

ובספר שש"כ פל"ג הערה י"ט כתב בשם הגרשו"א שבתרופות בזמנינו בד"כ האיסור הוא שלא כדרך אכילתו, ומה שממתיקים את האיסור ע"י סוכר לאו כלום הוא, גם ע"פ רוב כבר נפסל אפילו מאכילת כלב ומותר גם בפסח.

ושם פ"מ הערה קס"ג כתב בשם הגרשו"א לענין תרופות בפסח, דאם כמות החמץ שבתרופה מועטה מאד ומעורבת עם דברים מרים, אלא שגם ממתיקים אותם בסוכר מלמעלה, והנאתו היא רק מהתערובת של סוכר שהוא מלמעלה, אפשר דאין זה חשיב כדרך אכילתו, מאידך, דעת הגרנ"ק

ולפי דבריהם מבואר שכל מה שהתיר הרמ"א חלב שמלאוהו בעור הקיבה שהוא יבש היינו רק בתנאי שלא נתרכך שוב, אבל אם נתרכך שוב הרי הוא חוזר ואוסר את החלב.

וביאר המחלוקת נראה ע"פ הנ"ל שיש ב' דרכים בהיתר עור "יבש", שלפי דעת הלבוש ופמ"ג שהייבוש מועיל שלא תישאר בעור שום לחלוחית ולא יפליט אל החלב כלום, אבל העור עצמו עדיין נחשב בשר ואסור לאכלו עם חלב, ולפי זה בודאי שאם חזר ונתרכך חוזר ומפליט ואוסר, שהרי בעצמותו עדיין בשר הוא, אבל לפי דעת הנוב"י וחזו"א שטעם ההיתר הוא שהעור נתייבש ונתקשה כ"כ עד שנפסל מאכילת אדם ומאכילת כלב, ופקע ממנו שם בשר, ואפילו העור עצמו יהיה מותר לאכלו עם חלב מאחר שכבר אינו נידון כבשר, ולפי זה אפילו אם חזר ונתרכך אינו חוזר להיות בשר, כי כיון שנתייבש מתחילה עד שנפסל אף לאכילת כלב, א"כ גם ע"י בישול ושרייה לא יחזור להיות ראוי אלא לכל היותר לכלב אבל לא לאדם, כמבואר שם בדבריהם שכל שנפסל לכלב בודאי לא יחזור להיות ראוי לאדם.

והנה בתרופות שבזמנינו (כגון כדורים, טבליות, כמוסות, קפסולות) יש לומר שזה קיל יותר, דהא האיסור נשתנה לגמרי, ורק באופן שלא נשתנה גוף האיסור רק שנתייבש, בזה נחלקו האחרונים לענין אם שורים אותם אח"כ במשקה וכדו' ונתרכך, הרי הוא חוזר לאיסורו כבראשונה, משא"כ בתרופות שבזמנינו שהאיסור נשתנה לגמרי ע"י תערובות של דברים כימיים ולא יתכן במציאות שיחזור למה שהיה, הרי שגם לפי שיטת האחרונים הנ"ל דס"ל שאם חוזר ונתרכך אסור מודים בנידו"ד שיהא מותר.

ד. מאכלי איסור מרים שממותקים

ע"י מאכלי היתר או להיפך

והנה יש לדון עוד, מה הדין בתרופה שיש בה תערובות של מאכלי איסור שהם פגומים או שיש להם טעם מר אלא שהשביחו אותם

דלכאורה מכיון שהם מעורבים ומחבורים ביחד לסמי מרורים ובולעם ביחד, הרי זה בכלל שלא כדרך הנאתן, כמו שכתב הרמב"ם פ"ד מהלכות מאכלות אסורות הי"א שאם עירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדירה של נבילה וכו' הרי זה פטור שלא אכל אותן דרך הנאה, ועי"ש שדן עוד דאע"פ שדין שלא כדרך הנאתן אסור עכ"פ מדרבנן, מ"מ שאני הכא שהוא חצי שיעור (והו"ד בזה לקמן לענין דין חצי שיעור), ועי"ש שדן להתיר משום שבשעת אכילתו הרי הוא מרגיש טעם מר, וגם נסתפק עוד לגבי דבר שעומד לבליעה אם נחשב שהוא "שלא כדרך", כיון שכך הוא הדרך לאוכלו ע"י בליעה, ונראה שנשאר בספק בכל זה.

ה. טעם שאינו לא לשבח ולא לפגם

כתב הש"ך יו"ד סי' ק"ג סק"ב שאם נתערב מאכל אסור לתוך קדירה של מאכלי היתר, וטעמו של האיסור אינו לא משביח ולא פוגם, התערובת אסורה, והוכיח לזה מהא דאין בגידין בנותן טעם, ובכל זאת אם נימוח הגיד לתוך התבשיל צריך ששים כנגדו.

והפר"ח שם סק"ב (והו"ד ברע"א שם) הק' על הש"ך, ומבאר דדין זה אינו אא"כ הטעם של האיסור מורגש בתבשיל ולכן אע"פ שאינו משביח מ"מ אסור כל שאינו פוגם ממש.

ובפמ"ג שם כתב על הש"ך: הנה המנחת כהן השיג עליו, והפר"ח חרה אפו בו ובש"ך וכו' דהכוונה לא לשבח ולא לפגם, היינו שטעמו נרגש אלא שאינו לשבח ולא לפגם, אסור, ובעיקר הדין הסכים למנחת כהן באיסור שיבש כעץ דאינו ראוי לגר מן התורה מותר וע"י תערובת לא גזרו, (והיינו אפילו ליכא רוב), ולא דמי לגיד הנשה דהתורה אסרתו כו', והש"ך גופא בסי' קי"ד כ"כ דיבש כעץ אין אוסר, והמנ"י כלל פ"ה אות ע' הסכים לפר"ח וכו'. ודע דגיד הנשה דבעינן ס' הוא מדרבנן דמן התורה וודאי כל

כחוט שני פסח פ"ז סק"ב שתרופות מרות המצופות בחומר מתוק אינן פסולות מאכילת כלב, ואם אסור לאוכלן אסור גם להחזיקן בביתו. ועי' בספר מנחת שלמה סי' י"ז.

וה"ה בנידו"ד לענין התרופות שבזמנינו שנשתנו לגמרי ממה שהיו, שאפילו אם יש בתרופות אלו נתינת טעם לשבח, הרי האיסור שוב לא יתן טעם מושבח כלל אלא ע"י תערובות שאר דברים של היתר.

ולפי זה תרופות של סירופ וכדו' שמערבים בתוכם מין טעם טוב כדי שיוכלו לקחת אותם, אבל האיסור שמערב בתוכם נשאר פגום מצד עצמו אין איסור לקחת אותם.

אבל מיני תמציות ותרכיזים וכן תרופות הומופאטיות למרות שכאשר הם בפני עצמם א"א להכניס אותם ככל בפה, אבל מ"מ לא נפסלים לגמרי לאכילה אלא הם מרים מאוד, כמבואר בביה"ל סי' תמ"ב ס"ט ד"ה חמץ, שמאחר ואינם פגומים במהותם לא ירד מהם איסורם, וכ"מ בחזו"א סי' קט"ז סק"ב ד"ה ונראה, ולכן כשמערבים בהם עוד דברים וגם האיסור עצמו מתפשט ונעשה ראוי לאכילה, הרי כשחוזר לטעמו הרי זה כפגום ולבסוף השביח שאסור.

ובחזו"ד סי' ק"ג סק"א מבואר שאם עומד אח"כ לתקן בו מאכלים אחרים אסור, וממילא דנו הפוסקים שתרופות וכדו' אשר בשלב מסוים של הייצור הם נפסלים לגמרי אבל זה חלק מתהליך של העיבוד אין את הקולא של נפסל לגמרי וחוזר לאיסורו, ובחזו"א יו"ד סי' י"ב סק"ז חילק בין אם צריך לכך תיקון קל או פעולה שנחשבת כדבר מחודש, וכן אם עומד לכך או אינו עומד לכך.

ועי' שו"ת הר צבי יו"ד סי' צ"ז שנשאל לגבי מי שצריך ליטול לרפואה כדורי מרפא והם בעצמם מרים, ועל גבם מפוזר כמו אבק ושוקולד כדי להפיק המרירות, אם רשאי בלצוע את הכדורים הללו, וכתב שם,

ע"י שו"ע ורמ"א והנו"כ בהלכות בשר בחלב סי' פ"ז סי"א. וגם באיסורי הנאה קי"ל כן כמבואר בשו"ע יו"ד סי' קמ"ב סעיף י"א דפרה שנתפסמה בכרשיני עבודה זרה שהיא מותרת, משום שנתפסמה גם מאכילת היתר והוי זה וזה גורם. וע"י עוד בזה ברמ"א יו"ד סי' ס' ס"א ובש"ך שם סק"ה.

וע"י בדרכ"ת סי' קנ"ה ס"ק ט"ז שהביא סברא זו משו"ת זרע אמת ח"ב סי' מ"ח שהובא לעיל וכתב דבזה וזה גורם הרפואה מותר לכו"ע, ע"כ.

הרי שבאופן שמרכיבי התרופה הם גם ממאכלי היתר וכדו' הר זה נידון כדין זה וזה גורם ומותר.

וע"י דעת תורה או"ח סי' תמ"ה ס"ב שכתב בשם שו"ת מהרי"א או"ח סי' קס"ח דגם לדעת הפוסקים דס"ל דזה וזה גורם אסור לכתחילה, ע"י טור וב"י יו"ד סי' קמ"ב וט"ז ס"ק ט"ז וש"ך ס"ק כ"ו, היינו דווקא אם הגורם של היתר והגורם של איסור הם חד בחד, אבל אם גורם ההיתר הוא מרובה מגורם האיסור לכו"ע שרי אפילו לכתחילה.

וע"י שו"ת מנח"י ח"ה סי' ה' וח"ז סי' כ"ז בשם כמה פוסקים שאם עדיין מרגישים את טעם האיסור, הרי שאע"ג שיש במאכל עוד גורמים אחרים שנותנים טעם, מ"מ אינו מועיל ואסור, וכן הדין אם הורכבו האיסור וההיתר יחד ונעשו לגוש אחד ואח"כ נתערבו לתוך המאכל, הרי זה נחשב כאילו הגוש הוא עדיין בעין ואינו בטל, ורק אם שני הגורמים באו בנפרד לתוך התערובות בזה יש להתיר משום זוז"ג.

ובערוה"ש או"ח סי' תמ"ב סעיף כ"ג כתב שאם עיקרו ושורשו של המאכל הוא מדבר של איסור אין כח זה בטל לעולם, אפילו אם נתערבו אח"כ עוד מעמידי היתר וכח האיסור שבא בראשונה מועט מאוד, ורק אם עיקרו ושורשו של מעמידי המאכל היה מורכב מהיתר ואיסור, אמרי' זוז"ג ומותר.

שאינ טעמו נרגש ברובא סגי וכו' ה"ה איסור יבש דוודאי אף שנימוח בתבשיל לית ליה פליטה מגופו, ומ"מ בשביל גופו דראוי לאכילה צריך מדרבנן ששים, ע"כ.

ובהגהות אמרי ברוך שם כתב לתרץ דעת הש"ך שהוא ג"כ מודה לפר"ח, ולא החמיר רק היכא דנותן טעם רק שהטעם אינו לא לשבח ולא לפגם. וע"י עוד ביד יהודה שם פיה"א סק"ו ובשו"ת אג"מ חלק יו"ד ח"ב סי' כ"ד מש"כ לבאר בדעת הש"ך.

(ובחור"ד שם חי' סק"ד משמע שמבאר דברי הש"ך כפשוטו שמחמיר גם באופן שאינו נותן טעם כלל).

ולכן נראה למעשה דהכרעת האחרונים היא שיש להחמיר אם האיסור נותן טעם בתבשיל שבקדירה, אפילו אם אין האיסור נותן טעם לא לשבח ולא לפגם, אבל באיסור שאינו נותן טעם כלל אפשר להקל, כן פסק הפר"ח הנ"ל, והסכימו עמו המנחת כהן ח"א פ"י והמנחת יעקב כלל פ"ה אות ע' ויד אברהם שם בסי' ק"ג.

ובמאכל של איסור שכל המאכל עצמו משולל מכל טעם בזה לכו"ע מותר אפילו אם גם ממשו של האיסור עצמו מעורב, וכן דנו הפוסקים לענין ג'לטין הנ"ל לצרף להיתר שאפשר שמוגדר לדבר שאין בו טעם, ע"י בשו"ת אג"מ הנ"ל יו"ד ח"ב סי' כ"ז.

ובאיסור שאינו נותן טעם כלל אבל הוא מעמיד את התבשיל, בזה יש להחמיר, כדמשמע בפוסקים ביו"ד סוף סי' פ"ז.

ו. דין זה וזה גורם

עוד צד היתר יש בנידון התרופות, דהנה כל מה שדיברו הפוסקים הנ"ל ביו"ד סי' קנ"ה איירי באופן שגוף האיסור בעצמו מרפא ללא שום סיוע ע"י מאכלי היתר ודברים המותרים, לא כן בנידו"ד, התרופות שבזמנינו, שכידוע יש להם כמה וכמה מרכיבים בכל תרופה אשר הם חלק בלתי נפרד מייצור התרופה, והוי "זה וזה גורם" האיסור וההיתר, וקי"ל זה וזה גורם מותר,

לאצטרופי לשיעור איסור אכילה מן התורה, כך חצי שיעור של איסור דרבנן אסור מדרבנן דחזי לאצטרופי לשיעור אכילת איסור מדרבנן, וכ"כ בתשובת ה"ה"ד"ב"ז סי' ע"ח שגם החצי שיעור אסור מדרבנן, ולעומת זאת בב"י או"ח סי' תרי"ב מבואר שבדבר שאין ראוי לאכילה ואין איסורו אלא מדרבנן ליכא איסור כלל בחצי שיעור, שכתב שם על דברי הטור בשם אבי העזרי "שאם אכל ביוהכ"פ מדבר שאינו ראוי לאכילה אפילו איסורא ליכא", וז"ל ה"ה": הרמב"ם חולק על זה שכתב דאכל אוכלים שאינם ראויים למאכל אדם או שמה משקין שאינם ראויים לשתיה אפילו אכל ושתה מהן הרבה פטור מן הכרת אבל מכין אותו מכת מרדות, ומיהו אפשר דלא כתב אבי"ה דאפילו איסורא ליכא בדבר שאינו ראוי לאכילה, אלא באוכל פחות מכשיעור דוקא, ובהכי נ"חא מש"כ רבינו שמה משקין שאינם ראויים לשתיה, כגון ציר ומורייס וחומץ חי פטור אבל אסור, דלא פליג על מ"ש בשם אבי"ה בלא שום חולק, דאיכא למימר דההיא בשותה כשיעור היא ומודה בה אבי"ה דאיסורא איכא כיון שהוא כשיעור, עכ"ל.

ונראה שגם לדעת הריב"ש דס"ל שבאיסור דרבנן יש בו איסור חצי שיעור משום דחזי לאצטרופי, אין זה אלא בדבר שראוי לאכילה, אבל בדבר שאין ראוי לאכילה, לא שייך חזי לאצטרופי, שעיקר היסוד של חזי לאצטרופי הוא, שראוי לאכול עוד ולבוא לידי צירוף והרי זה התחלת אכילת איסור, ודבר זה שייך רק בדבר הראוי לאכילה, שאין שום מניעה שמונעת אותו מלאכול עוד ולהשלים את השיעור, אבל בדבר שאינו ראוי לאכילה ויש מניעה שמונעת תאוותו מלאכול עוד, וגם מה שאכל לא אכל אלא לאיזה צורך ויותר מזה אין לו צורך, איך אפשר לומר חזי לאצטרופי, דחזי לאכול עוד ממאכל זה ולהשלים את השיעור, כשהמאכל אינו ראוי לאכילה.

וגדולה מזו כתב המאירי שאפילו בדבר הראוי לאכילה, אלא שמתחילה גילה דעתו

ולענין תרופות בפסח, האם שייך בזה דין זוז"ג, ע"י מ"ב סי' תמ"ב ס"ק כ"ב שכתב לענין מי דבש שקורין מע"ד שהחמיצו בשמרי דבש שהיה מחומץ משמרי שכו שחייב לבערו מן העולם קודם הפסח, וכ' שם דכל זה כשמע"ד הראשון הועמד בשמרי שכו בלבד, אבל אם בשמרי שכו בלבד לא היה די להעמידו, וערכו בו גם דבר אחר המעמיד שאינו חמץ ובהצטרפותם הועמד, הרי הוא מותר אפילו בשתיה בפסח אם יש בו ששים כנגד שמרי השכו, דכל שהוא "זה וזה גורם" (פירוש, איסור והיתר) להעמידו הרי זה מותר אם אין בכח האיסור בלבד להעמידו, כמו שנתבאר ביו"ד סי' פ"ז.

והנה בר"ן ע"ז דף מ"ח: מבואר דטעם ההיתר דזה וזה גורם היינו משום דין "ביטול", וא"כ בפסח דליכא ביטול, משום שאיסור חמץ הוא במשהו, אינו מתבטל, ולא אמרינן זה וזה גורם מותר אא"כ נתערב קודם הפסח, וכ"כ בשו"ת תורת חסד או"ח סי' כ"א ע"פ מג"א סי' תמ"ה סק"ה שאסור זה וזה גורם, משום שהמג"א מיירי בפסח, ועי"ש בפמ"ג ובביה"ל ס"ב ד"ה אסורים בהנאה.

ז. דין חצי שיעור

עוד צד היתר יש בכל זה, דהנה בשו"ת הר צבי יו"ד סי' צ"ז כתב לענין כדורי מרפא שמיוצרים ממאכלי איסור והם מרים באופן שהם שלא כדרך הנאתן, שיש להתיר, משום שאע"פ שבאכילה שלא כדרך הנאתן יש עכ"פ איסור דרבנן, מ"מ הרי בנידון שלפנינו ליכא שיעורא והוי פחות מכשיעור בשלא כדרך הנאתן, ובשלא כדרך הנאתן שאינו אסור אלא מדרבנן, יש לדון שלא יהא בו איסור בחצי שיעור, וכן משמע בשו"ת חוות יאיר סימן ט"ו שחצי שיעור באיסור דרבנן אין בו איסור כלל, אולם בשו"ת הריב"ש סימן רפ"ז כתב להדיא שגם באיסור דרבנן איכא חצי שיעור, משום דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, וכשם שחצי שיעור של איסור תורה אסור מן התורה משום דחזי

ועוד, יש סברא נוספת דחזי לאצטרופי להיתר בזה, והוא ע"פ מש"כ הרדב"ז ח"ה סי' קמ"ג סי' אלף תקט"ז והריטב"א במס' פסחים דף מ"ג. ומהרש"א שם דף מ"ד. ד"ה בד"ה לענין חמץ וכו' ובתוס' ע"ז דף ס"ח. בשם ר' יקר ומאירי שם בשם י"א ושאלתות סי' צ"ז ובטור או"ח סי' תמ"ב דאין איסור תורה בחצי שיעור אא"כ הוא בעין ממש, אבל אם הוא בתערובות אין בזה איסור דאורייתא, (וא"כ ע"י שהוא שלכא"כ הוי תרי דרבנן עכ"פ), אבל להלכה רוב הראשונים לא נקטו כן, ועי' שו"ת אבני נזר סי' שנ"ז בבאור דין זה. (ועי' שו"ת בנין עולם או"ח סי' י"ט שח"ש חמור מספק איסור תורה, ועי' דרכ"ת סי' קנ"ה סק"ח שנחלקו הפוסקים אם עדיף חצי שיעור מאיסור תורה מאשר שיעור שלם מדרבנן).

ובשו"ת האלף לך שלמה חלק יו"ד סי' כ"ב כתב חידוש נפלא בענין דין חצי שיעור לחולה שאין בו סכנה, שכתב לגבי שתיית שומן גדים טמאים לחולה שאין בו סכנה, שנראה לתת לו עצה לשתות מעט מעט פחות פחות מרביעית, ויפסיק בינתים יותר מכא"פ, שאז לכו"ע אינו צירוף, ואע"ג דחצי שיעור איסור מה"ת, נראה שמותר לחולה שאין בו סכנה לאוכלו או לשתותו, משום דחצי שיעור קיל מאיסור דרבנן, וכדמוכח בש"ך יו"ד סי' רל"ט שעל חצי שיעור חלה שבועה, ועל איסור דרבנן לא חלה שבועה, ומוכח דחצי שיעור קיל טפי מאיסור דרבנן, וא"כ כיון שמותר לחולה שאין בו סכנה לאכול איסור דרבנן, כ"ש שמותר לו לאכול חצי שיעור. ועי' שו"ת מהר"ש ענגיל ח"ז סי' קפ"א. ועי' בשו"ת יבי"א ח"ב סי' י"ב אות ב' שהק' עליו דח"ש חמיר טפי, ועי"ש שדן בזה טובא.

ובאמרי יעקב על שו"ע אהע"ז סי' ס"ט בבאורים כתב שיש להעיר על מש"כ בדרכ"ת סי' קנ"ה ס"ק י"ח וז"ל עיין בהגהות חכמת שלמה שכתב דה"ה איסור תורה פחות פחות מכשיעור מותר לאכול לחושאב"ס ע"ש עכ"ל, ולפי דבריו נמצא

שאינו רוצה לאכול עוד יותר מחצי שיעור ואינו מכוון לצירוף, אין אומרים בזה דחזי לאצטרופי, וכך הוא לשון המאירי יומא פ"ח משנה א' ד"ה חצי שיעור (לענין נשבע שלא יאכל חצי שיעור נבילות וטריפות שהשבועה חלה אפילו לריו"ח דאמר חצי שיעור אסור מה"ת): ופירשנו הטעם שאף ריו"ח לא אמר שהוא מה"ת אלא כיון דחזי לאצטרופי והרי זה התחלת אכילת איסור, אבל כשנשבע על חצי שיעור, הרי הוא מגלה דעת שאין מכוון לצירוף ואף ריו"ח מודה, עכ"ל, הרי שאפילו בדברים הראויים לאכילה אלא שגילה דעתו שאינו מכוון לצירוף, דעת המאירי דלא שייך בו לומר דחזי לאצטרופי, כ"ש בנידו"ד לגבי תרופות שהם מרים דלא חזי לאכילה, דבודאי לא שייך לאסור משום דחזי לאצטרופי, ועדיף טפי מדברים הראויים לאכילה וגילה דעתו שאין מכוון לצירוף. והביא שם עוד מספר קובץ על הרמב"ם הלכות יסוה"ת פ"ה ה"ח ד"ה ויש שכתב, וז"ל: דאף דקיי"ל חצי שיעור אסור מן התורה, בשלא כדרך הנאה שאין איסור אלא מדרבנן לא גזרו כי אם בשיעור, וחצי שיעור שלא כדרך הנאתן אפילו איסורא מדרבנן ליכא, עכ"ל, וכן כתב בספר דבר משה דשלא כדרך אכילה ופחות מכשיעור מותר, עכ"ד, ועי"ש עוד.

ויש עוד אחרונים שכתבו שאם אוכל חצי שיעור שלא כדרך אכילתו שמותר לגמרי, ואפילו לדעת המגיד משנה בפ"ח מהלכות מאכלות אסורות הט"ז דשלא כדרך אכילה יש בו איסור תורה אלא שאין בו מלקות, דכיון שכל איסור חצי שיעור הוא משום דחזי לאצטרופי, לכן אין בו איסור אלא במה שיש בו מלקות בשיעור שלם, אבל במה שאין בו מלקות בכשיעור לא שייך לומר בו דחזי לאצטרופי ואין בו איסור, כ"כ בשו"ת בנין עולם סי' י"ט, שו"ת תורת חסד או"ח סי' ו', וע"ע שו"ת אחיעזר ח"ג סי' פ"א אות י"ד. ועי' ג"כ בקצה המטה על מט"א סק"ז שדן אם יש איסור חצי שיעור באוכלין שאינם ראויים לאכילה.

לקנות רק ממין הטהור הזה כי בנפשו הוא כי כל הרואה בכל ההיתרים שכ' שם יראה שכל ההיתר בזה תלוי בחוט דקה מן הדקה וכל מה שאפשר ליזהר ולהנצל מאיסור מחוייבין לעשות, ע"כ.

וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל ח"א סי' כ"ח וח"ד סי' ט"ו שאפילו על איסור דרבנן חובה לבזבז ממונו גם אם ההיתר הוא ביוקר רב.

ויש לדון מה הגדר של חולה שאין בו סכנה, האם גדרו כגדר חולה לגבי דין איסור רפואה בשבת המבואר בשו"ע או"ח סי' שכ"ח ובפוסקים שם, ושם לא התירו אלא למי שנפל למשכב או למי שחלה כל גופו כמבואר בשו"ע שם סעיף י"ז.

והנה בשו"ת מנ"י ח"ח סי' ס"ח דימה דין חולה בשבת לדין חולה באיסורי דרבנן ממש.

וכן משמע (קצת) באמרי יעקב סי' ס"ט בביאורים שכתב: גדר חולה שאין בו סכנה עיין או"ח סי' שכ"ח סי"ז, ואם יש כאבי ראש עזים (כדאמרי אינשי שאינו מסוגל לעמוד על הרגליים) דינו כחולה שאב"ס ומותר לו לקחת אקמול וכיו"ב (ביו"כ או בפסח אם יש בו תערובת חמץ), ע"כ.

אבל במנחת שלמה ח"א סי' י"ז כתב: לא ברור אצלי מהו הגדר של חולה לענין נד"ד שהרי מצינן דאסרי רבנן רפואה בשבת ולא התירו אלא לחולה שאין בו סכנה שנפל למשכב או כאיב ליה טובא אבל לא עבור כאב ראש רגיל או כדור שינה וכדומה, וא"כ אפשר שגם בנד"ד לא שרי אלא בחולים כאלה, אך גם אפשר דשאני שבת שעיקר איסור רפואה הוא עבור חולה ולכן אמרינן שרק בכה"ג הוא דשרי, משא"כ בנד"ד הרי יש גם שכתבו בדעת התוס' שמותר אפילו לבריא, וא"כ אפשר דבכל ענין של חולי קצת שרי וצ"ע.

ובספר נשמת אברהם יו"ד סי' קנ"ה סי' כתב בשם הגרשז"א דגדר חושאב"ס בזה היינו שנפל למשכב או מצטער מאוד ואפילו

דכל סוגי רפואות גם אם זה איסור תורה ממש יש להתיר היכא שלוקח ושותה מהן רק חצי שיעור, ולכאור' לפום רהיטא צ"ע להבין חידוש עצום זה, דהרי קיי"ל דחצי שיעור אסור מה"ת כריו"ח וא"כ מהיכ"ת להתירו שלא במקום סכנה, וכל מה שמצינו להתיר זה רק שלא כדרך אכילתו דשריא מה"ת, ולא זו בלבד אלא אפילו באיסור דרבנן קיי"ל דאסור לאכלו לצורך רפואה כמו שכתב הרמ"א ס"ג ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור, ועי' פת"ש סק"ח בשם רעק"א שדן לענין אכילת מוקצה בשבת לצורך חולה שאין בו סכנה, ועי' מ"ב סי' שכ"ח ס"ק ס"ג, אבל לאכול איסור תורה חצי שיעור מאן דכר שמיה, והוא דבר תמוה, וכ"כ המל"מ פ"ה ה"ח מיסוה"ת ד"ה ידע וז"ל ולא מצינו בשום מקום שיתירו חצי שיעור בחושאב"ס עכ"ל, וע"ע מנ"ח מצוה שי"ג שדייק מלשון החינוך דמשמע שיש מקום להתיר חצי שיעור גם לחושאב"ס, וכתב שם המנ"ח דלא נמצא זה בשום מקום, דודאי אין שום איסור תורה נדחה באין סכנה, וע"ש מה שרוצה להעמיס בכוונת החינוך.

וע"ע מש"כ לקמן אות י"ד.

ה. חולה שאין בו סכנה

הנה בש"ך הנ"ל יו"ד סי' קנ"ה ס"ק י"ד כתב דחולה שאין בו סכנה מותר לו לאכול ולשתות דבר שהוא איסור אם זה באופן שהוא שלא כדרך אכילתן.

ובשו"ת שבט הלוי ח"ז סי' קל"ה כתב לענין סוגי תרופות ורפואות לחולה שאין בו סכנה שכל מה שהתירו לו היינו מדינא, אבל אם יש לו אפשרות לבחור בין ב' תרופות או רפואות שבאחת אין תערובת של איסור כלל מצוה להדר אחריו, וכן אם יש לו רק מיחוש ואינו עדיין בגדר "חולה שאין בו סכנה" ממש ראוי להחמיר.

ובדרכ"ת שם סוף ס"ק כ"ה כתב: ע"כ כל שומר נפשו כאשר צריך לשתות שומן כזה (שנעשה מראש דג טמא), בודאי צריך לזהר

ממאכלי איסור ע"י קפסולות דאפשר כיון שהקפסולה נעשתה כדי להקל על הבליעה אפשר שאסור, כיון שהקפסולה בטלה לגבי המאכל כיון שהוא גם לצורך הבליעה, וחשיב רק כבולע, כי דוקא אם כרכו בסיב וכדו' שהם ממש דברים מיותרים והכריכה היא רק כדי למעט הנאת גרון הוא דקיל טפי, דלכאנ' יל"ע דהרי טעם הדבר דכרכו בסיב פטור הוא משום דבעינן הנאת גרונו וליכא, וכמש"כ בשו"ת כת"ס או"ח סי' צ"ז ד"ה והנה עי"ש, ולפ"ז נראה לכאנ' דה"ה ע"י קפסולה הדין כן, ואע"ג שנעשה באופן מיוחד כדי להקל על הבליעה, מ"מ במציאות הוא מפסיק בין הגרון למאכל וליכא הנאת גרון, וא"כ י"ל דמה"ת ל"ח אכילה בכה"ג לחייב עליה, וגם דוחק לומר דהוי דרך אכילה בכך ע"י הקפסולה, שהרי בודאי בשאר מיני מאכלים שאוכלים אותם לשם אכילה אין הדרך כלל לעטוף אותם וליתנם בתוך קפסולה, ורק בדברי רפואה עושין כן, ובאמת שגם המנחת שלמה לא כתב דבריו רק בדרך אפשר, ומ"מ גם אם נחוש לדבריו עדיין יש לנו עצה למעשה לכרוך את הקפסולה עם חתיכת נייר טישו ולבולעו כן, ובאופן זה לכו"ע ליכא בו פקפוק.

וכ' שם עוד שכן מצא בספר זר זהב על האיסור והיתר סי' ל"ב אות י"א דלאחר שהביא דברי המל"מ הנ"ל וחזק אותם דכרכו בסיב פטור כתב ע"ז וז"ל, וא"כ ממילא יש להתיר לחולה אם נותן האיסור כרוך כפי מה שהדרך עתה ליתן סמי מרפא בתוך כיסים שקורין קאפשלע"ן (קפסולות) שזהו לאו דרך אכילתו עכ"ל, הרי דפשיטא ליה דגם קפסולות מיוחדות שנעשים כדי לבלוע הרפואה דינם ככרכו בסיב ושוי לחולה.

ושם בסו"ד מסיק: חולה שנפל למשכב מותר לו לבלוע ואפילו לאכול או לשתות דבר שהוא מר ופגום ונפסד מאכילת אדם, וה"ה במקום שהוא ראוי לאכילה אם בולעו ע"י קפסולה, ומ"מ אם יכול ראוי להדר לעטפו עם נייר טישו לחוש לדברי המנחת שלמה.

כל חולי קצת כגון החש בראשו או טובל מנודי שינה.

ובשו"ת יבי"א ח"ב סי' י"ב אות ו' כתב דכבר מבואר באו"ח סי' שכ"ח שמי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך ככריא, אינו נקרא חולה שאין בו סכנה, עד שיפול למשכב, עי"ש, ונראה דה"ה לענין זה, וכן ראיתי בשו"ת הרמ"א סוף סי' קכ"ד שלמד דין זה ממ"ש באו"ח סי' שכ"ח לענין שבת, עי"ש.

ז. נטילת תרופה ממאכלי איסור שהוא ברוך בקפסולה או בנייר

הנה בשו"ע יו"ד סי' קנ"ה הנ"ל מבואר שכל איסורי תורה מותרים לחולה שלא כדרך הנאתו, ומבואר בטושו"ע או"ח סי' תע"ה ס"ג שאם כרכן בסיב לא יצא יד"ח מצה, לפי שאין דרך אכילה בכך.

ואמרי יעקב סי' ס"ט בביאורים כתב לענין היתר השמן דגים שהתירו הפוסקים משום שאינו כדה"נ: יש עוד לדון היכא שהשמן דגים אינו פגום כ"כ וראוי לשתיה מצד עצמו, וכן בשאר איסורים כה"ג, אבל הם באים ע"י קפסולות, האם יש מקום להתיר הדבר באופן זה לחולה שאין בו סכנה, וטעם ההיתר שיש לצדד בו הוא מכח דברי המל"מ פי"ד הי"ב ממאכ"א שדן אם כרך סיב סביב דבר איסור, די"ל דאין בו איסור תורה, וכי היכא דלענין קיום מצוה של אכילת מצה קיי"ל דלא יצא, ה"ה לענין איסור, דרחמנא אמר לא תאכל, אם כרכן בסיב דלא נגע האיסור בגרונו לא חשיב אכילת איסור עי"ש, ובס' מעשה רוקח ועוד אחרונים נקטו כן בפשיטות להלכה דלא הוי אכילה, וא"כ לפ"ז לכאורה ה"ה בענינינו לענין קפסולות י"ל כן, דהואיל ואין האוכל האסור או שמן הדגים שבתוכו נוגע בגרונו, לא חשיב אכילת איסור מן התורה, ויש להתיר הדבר לצורך חולה שאב"ס.

ועי"ש שדן במש"כ בשו"ת מנחת שלמה ח"ב סי' ס"ה להסתפק בענין אכילת תרופות

דשבועות, העלה שאיסורי תורה שרכן בסיב פטור ומותר מדאורייתא, ומדרכן אפשר שאסור, ע"ש, גם בשו"ת עצי הלבנון חלק או"ח סי' י"ט עמד ע"ד המל"מ הנ"ל מדברי הר"ן והשו"ע שמבואר דה"ט דרכן בסיב לא יצא, משום דהוי שלכד"א, וכ' שנראה דספקו של המל"מ הוא משום דבשלכד"א איסורא דרבנן מיהא איכא, ומספק"ל בכרכו בסיב, דדילמא אפילו איסור מדרבנן נמי ליכא, ולכן התיר בתשו' עצי הלבנון שם לחולה שאב"ס לשתות סמי מרפא שיש בהם תערובת חמץ, ע"י שיכרכם בתוך קאפסוליות הנעשות מג'לטין, ואע"פ שהחומר הזה נעשה מגוף בע"ח האסורים, מ"מ כיון שלצורך עשייתן מערבין אותן עם גוממי וגליצרין שע"ז הוא נפסל מאכילת כלב, וא"כ הרי פרוחה ממנו תורת אוכל, והרי הוא דומה לסיב ומותר לחולה שאין בו סכנה, עכתו"ד, ועי' עוד בשו"ת זרע אמת ח"ב סו"ס מ"ח שהתיר ג"כ לחולה שאב"ס רפואה שיש בה דבר איסור, ע"י שיכרוך הרפואה בחמץ נוקשה דק כמו ניר שקורין ניוולא, אשר טעמה כמעט כטעם הנייר, וא"כ אין זה חשוב כד"א, וכדקי"ל בפסחים דף קט"ו: שאם כרך מצה בסיב ואכלה לא יצא, ומזה למד המל"מ פ"ד מהמ"א דה"ה לכל האיסורים דלא אסירי אם כרכן במידי דלא חזי לאכילה, ואפילו כרכן במידי דחזי לאכילה ע"י תערובת הוכיח הרב שם שחוצץ, עכ"ל, וממה שכ"כ בשם המל"מ בפשיטות, מוכח ג"כ שהבין בכוונתו כמ"ש בעצי הלבנון הנ"ל דלחולה שאב"ס ודאי דשרי, ולא מספק"ל אלא אם אפשר להתירן לגמרי אפילו מדרבנן (לבריא), וכן פסק להקל בשו"ת מהרש"ם ח"ה במפתחות דף י' ע"ג, ע"ש, ועי' בשו"ת אמרי בינה דיני פסח סי' כ"ג מש"כ בזה, וע"ע בשרשי הים דף קל"א י"א ובספר דרכי הים דף קס"ח ע"א, ונראה שיש להתיר אפילו לאדם חלש שמתחזק והולך כבריא לשתות שמן דגים ע"י כריכה בסיב וכיו"ב כשהרופאים מציעים לו תרופה זו, בהיות שרבוועי' בשו"ת אור

ובשו"ת יבי"א ח"ב סי' י"ב כתב דאם אפשר לכרוך את השמן דגים בתוך כריכת גמי או קאפסוליות, באופן שיש הפסק בין השמן דגים לגרונו, נראה דהכי עדיף טפי, דבכה"ג אף באיסור גמור וטעמו יפה אם שותהו ע"י הקאפסולין נחשב שלא כדרך הנאתן, וכמ"ש בתשו' מהרי"א הלוי הנ"ל, ושם הביא דברי המל"מ פ"ד מהמ"א שנסתפק בזה, אם יש לדמותו למ"ש בפסחים דף קט"ו: כרכן בסיב ואכלן שלא נגע האיסור בגרונו, לא עבר על מימרא דרחמנא, ולכאורה נראה שהדין שוה, אלא שבגמ' לא הביאו דין זה במצות ל"ת, והביא ד' הירושלמי פ"ג דשבועות ה"ג ופלפל בזה, ע"ש, ומהרי"א הלוי השיג ע"ד המל"מ מד' השו"ע סי' תע"ה שכ' דה"ט גבי מצה דלא יצא, משום שאין דרך אכילה בכך, א"כ פשוט וברור דה"נ באיסורין כה"ג לא לקי, שכל האיסורים אינו לוקה עליהן אלא כדרך אכילתן, וכן יש לתמוה על מה שנסתפק המל"מ סופ"ה מהל' יסוה"ת באוכל מצה שלא כד"א אם יצא יד"ח, וכ' שלא מצא ראיה לדין זה, ולטעמיה אזיל שכ' בפ"ד מהמ"א שרכן בסיב לא יצא משום דבעינן שתגע המצה בגרונו, אבל לפי מש"כ המחבר דה"ט משום דהוי שלא כד"א, הדבר מבואר להדיא שאף במ"ע לא יצא ידי מצוה אם אכל שלכד"א, וכדין כרכן בסיב, עכתו"ד, וכ"כ בשו"ת חסד לאברהם תאומים מהדו"ת סי' כ"ה שהוכיח מד' השו"ע גבי כרכן בסיב דלא יצא, דאפילו במ"ע בעינן שיאכל כד"א, ומקור ד' השו"ע מהר"ן פסחים שם, והן אמת כי בשו"ת מחזה אברהם חלק או"ח סי' קכ"ט כ' לדחות, דשאני כרכן בסיב דגרע טפי משלא כד"א דבטלה דעתו אצל כל אדם, ע"ש, ועי' מש"כ בחזו"ע סי' כ"ז, ועכ"פ עלה בידינו דרכן בסיב קיל טפי משלכד"א וממילא יש להתיר בפשיטות לחולה שאין בו סכנה לשתות שמן דגים ע"י כריכת גמי או קאפסולין, וכ"כ בשו"ת כת"ס חלק או"ח סי' צ"ז שהביא ספקו של המל"מ, ואחר שהאריך בדברי הירושלמי פ"ג

שאב"ס), יכניס את התרופה לתוך קפסולה וכך יבלענו ושפיר דמי.

י. השימוש בתרופות בפסח

כתב הרא"ש בפסחים פרק כל שעה סי' א' לגבי חמץ שנחרך לפני זמנו דבטל מתורת חמץ ומותר להשהותו וליהנות ממנו בפסח, ומ"מ אסור באכילה דע"י אכילתו אחשביה וז"ל: יש שרוצים לומר לאו דוקא הנאה דה"ה נמי אכילה דעפרא בעלמא הוא, ולא מסתבר דאע"פ דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מ"מ כיון דאיהו קאכיל ליה אסור, עכ"ל, ובט"ז הלכות פסח סי' תמ"ב סק"ח מבאר דהיינו משום דאיהו אחשביה ליה לאכילה. ויש מן הראשונים שכתבו שמותר אפילו באכילה כמו שהביא הרא"ש, ולא ס"ל מסברת "אחשביה", וכ"כ ברמב"ן וריטב"א שם, ע"ש.

אבל מ"מ דברי הרא"ש הובאו להלכה בט"ז הלכות פסח הנ"ל ובמג"א שם ס"ק ט"ו ובמשנ"ב שם ס"ק כ"א ומ"ג.

ואיסור זה לשיטת הרא"ש אינו אלא מדרבנן כמבואר בט"ז שם ובשאג"א סי' ע"ה, והיינו משום דאינו ראוי לאכילה ומה"ת בטלה דעתו אצל כל אדם ולא מהני אחשביה.

וכיון שאין בזה אלא איסור דרבנן, הרי שגם איסור זה הותר לחולה שאין בו סכנה, וכן כתב בשו"ת אג"מ או"ח ח"ב סי' צ"ב דחולה שאין בו סכנה מותר לו לקחת תרופות אע"פ שיש בהם חשש חמץ.

והנה איתא בשו"ע או"ח הלכות פסח סי' תמ"ב ס"ד: דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם כגון התריאק"ה וכיוצא בו, אע"פ שמותר לקימו אסור לאכלו עד אחר הפסח, ואע"פ שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא הרי זה אסור לאכלו, ע"כ.

ובמג"א שם סק"ו כתב דמיירי בחמץ גמור בעודו משובח, ובמחצה"ש שם ובמ"ב ס"ק י"ט כתבו דהיינו שרק ע"י שנתערב

לציון ח"ג פ"ח תשובה ב' שכתב לענין תרופה הראויה לאכילה לרוב בני אדם, שאסור לחולה שאין בו סכנה אפילו לבולעה, מפני שבליעה היא כאכילה, אא"כ יעטפנה בנייר כשבולעה או שיערב בה דבר מר שיגרום לה שלא תהיה ראויה לאכילת רוב בני אדם, אכן אם הוא חולה שיש בו סכנה, מותר לו לקחתה כמות שהיא.

וברמב"ם בפ"ה מהל' יסוה"ת הלכה ח' כתב דכל שאין החיך נהנה ממנו הוי שלא כדרך אכילה, והרי רוב התרופות כך הם שאין החיך נהנה מהם כלל וכלל והוי שלא כדרך אכילה, וה"ה י"ל אם בולע ע"י הפסק קפסולה או נייר.

ובבש"כ פל"ט ס"ח כ' לענין תרופות ביו"כ (ומקורו מכמה אחרונים ע"ש) בשם הגרשו"א: חולה שאין בו סכנה, והוא צריך ליקח תרופות בצורת גלולות או טיפות אשר טעמן מר, מותר לו לבלוע אותן, אבל אסור לו לשתות מים כדי להקל על הבליעה, ואם הרופא דורש שישתה מים עמהן, יערבב בהם דבר מר כדי לפגום בטעם המים, וטוב יותר לבקש מאת הרופא, אם קיימת אפשרות לכך, להחליף את הגלולות ואת הטיפות בפתילות, אשר להן אותה התועלת הרפואית. ואם טעם הגלולה אינו מר, יש לעוטפה בנייר דק ולבולעה כשהיא עטופה, ויש המחמירים שלא לבלוע בפה את הגלולה בדרך הרגילה, אף אם טעמה הוא מר, אלא לעוטפה בנייר דק וכן לבולעה. ועי' ג"כ הליכות שלמה יו"כ פ"ה ס"ח.

(ועי' ארחות חיים סי' תקל"ב סוף סק"ב דמשמע שמותר לקחת תרופה בשבת במקום צער ע"י שינוי, כגון שכורך התרופה בנייר).

וכ"מ בשו"ת זרע אמת יו"ד סי' מ"ח, ובשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ל"א, שערים מצויינים בהלכה סי' קצ"ב י'.

וכן שמעתי ממו"ר הגאון הרב יעקב מאיר שטרן שליט"א להלכה שבכל מקום ואופן שיש חשש איסור בתרופות למיניהם ויש צורך ליטול אותם (ועכ"פ במקום חולי

לחולה שאין בו סכנה, ואין אומרים בזה "אחשביה", משום שדעת האוכל אינה לשם אכילת החמץ המדבק, אלא לשם נטילת התרופה עצמה.

וגם אם לא נפסלה התרופה מאכילת כלב אלא מאכילת אדם בלבד, כתב החזו"א שם שהיא מותרת, משום שאינה ראויה להחמיץ עיסות אחרות, ועי' בשש"כ פ"מ הערה ר' בשם הגרשו"א ובשו"ת אור לציון ח"ג פ"ח תשובה ג'.

ודע עוד דהתריאק"ה הנ"ל הוא מין ממיני התרופות שהיה בזמניהם, והיה מכיל חמץ, ואנשים בריאים לא היו אוכלים את זה מחמת הטעם הנפסד, ואיסור אכילתו הוא רק משום "אחשביה", דהיינו משום שהתריאק"ה הנ"ל הרי גם החמץ שבו יש לו כח המרפא, הרי שהאדם מחשיבו לאוכל, ואין החמץ שבו מתבטל, עי' שו"ע הרב שם סעיף כ"ב וקונט"א שם.

והנה התרופות שבזמנינו, אע"פ שיש בהם תערובות של חמץ, מ"מ מותרים באכילה, כיון שמעורב בהם סמי מרפא ואינו ראוי לאכילת אדם, ואין לאסור משום אחשביה, משום שדעתו על הסמים המרפאים, עי' שו"ת כת"ס חלק א"ח סי' קי"א, דרכ"ת יו"ד סי' קנ"ה ס"ק כ"ח, חזו"א א"ח סי' קט"ז סק"ח, שו"ת אג"מ ח"ב סי' צ"ב וח"ג סי' ס"ב, שו"ת יחו"ד ח"ב סי' ס'.

ועי' בספר אורחות רבינו ח"ב עמוד כ"ו דאע"פ שמהחזו"א שם משמע לכאור' שמסתפק דאולי יש לחשוש לדין אחשביה גם בתרופות, מ"מ הגרי"י קנייבסקי זצ"ל אמר שלמעשה היה החזו"א מתיר.

ובפרט אם החמץ המעורב בתוך התרופה הוא בשביל לדבק בעלמא, כמבואר בשו"ת לבושי מרכי חלק א"ח סי' פ"ו (עי"ש שכ' ג"כ דהו"ל נוקשה ע"י תערובות, ועוד דהוי שלכה"נ, ועי"ש עוד בסי' פ"ז שהוסיף לחזק דבריו וחדש שאם יש לו מיחוש גדול בליל הסדר בשעת אכילת מצה ומרור, יש סברא

אינו ראוי למאכל, דאי היה חמץ נוקשה קודם שנתערב הרי מותר לאכול אפילו כשנתערב תוך הפסח.

ובחזו"א א"ח סי' קט"ז סק"ז ד"ה שם הי"ב וסק"ח כתב שאם ניתן להפריד את החמץ מהתערובת והוא יחזור להיות ראוי לאכילה שאינו נחשב כנפסל לאכילה, וצריך לבערו, וכ"כ בשו"ת דברי מלכיא"ל ח"ד סי' כ"ב אות ו', וכ"כ בשו"ת עמק שאלה סי' י"ב ושו"ת ערוגה"ב סי' צ"ט ובשערים המצויינים בהלכה סי' קי"ז אות י'.

ואם א"א להפריד את החמץ ולעשותו ראוי לאכילה אלא ע"י פעולה כימית, בשו"ת חזון נחום סי' מ"ו כתב שאינו נדון כראוי לאכילה, וכן נראה מדברי החזו"א יו"ד סי' י"ב סק"ז ד"ה יש לעיין, ועי' מקראי קודש פסח ח"ב סי' נ"ד, קובץ תשובות להגרי"ש אלישיב ח"א סי' מ"ט ושו"ת אור לציון ח"א סי' ל"ב.

ועי"ש במ"ב ס"ק כ"א שכתב דהטעם שאסור לאכול התריאק"ה אע"ג שאינו ראוי לאכילה, מ"מ כיון שהוא אכלו אחשביה.

והחזו"א הנ"ל בא"ח שם כתב שאם לא ניתן להפריד את החמץ מהתערובת ולהחזירו למצב הראוי לאכילה, אין איסור לאכול את התערובת, ורק באופן שניתן להפריד אותו והוא יחזור להיות ראוי לאכילה יש איסור לאוכלה, (ואכן כתב החזו"א שבט"ז שם סק"ח ובמג"א שם ס"ק ט"ו מבואר בשם התרוה"ד שגם אם לא ניתן להחזיר את החמץ להיות ראוי לאכילה, יש איסור לאוכלו מחמת דין אחשביה, ועי' חזו"א שם סק"ז ד"ה ודין א' וסק"ח ד"ה טבלאות שנראה שמסכים קצת לדברי הט"ז והמג"א, ועי' שונה הלכות שם סכ"ז וס"ל מש"כ על סתירת הדברים בחזו"א).

ותרופה שאינה ראויה לאכילה שמעורב בה חמץ רק כדי לדבק בו את התרופה, וכפי שמצוי בתרופות בזמנינו העשויות בצורת גולות שהחומר המדבק אותם עשוי מעמילן חיטה, כתב החזו"א שם סק"ח שמותר אפילו

והיינו משום חומרת איסור חמץ בפסח, די ש לחוש לדעת המחמירים דאמרי' אחשביה אפילו בתרופות, כמבואר בשו"ת שאגת אריה סי' ע"ד וע"ה ואחיעזר ח"ג סי' ל"ד אות ד', ועי' שועה"ר סי' תמ"ב סכ"ב ובקו"א שם, ועי' עוד בזה לקמן.

וכ"ש בויטמינים שמשמשים לחיזוק בעלמא, שיש להקפיד שלא יהיה בהם שום חשש של תערובות חמץ.

והחשש כאבים קלים ונזקק לתרופה, כ' בשש"כ פ"מ סע"ה שיקחנה בצורת אבקה שאין בה תערובת חמץ אבל לא בצורת גלולה אם יש בה חשש של תערובת חמץ (עי' בד' המגיה בחזו"א סי' קט"ז סק"ח שציוה לעיין בסי' קי"ז סק"ה (אלא שצ"ע בדבריו, דלא דמי להא דסי' קי"ז, משום שכאן הוא אוכלן לרפואה וגם הוא בולען והוי שלכד"א), והגרשו"א פסק דאע"ג שגם דרך בליעה חשיב כדרך אכילה, כמבואר בסו"פ גיה"נ, מ"מ כה"ג דלא חזי ללעוס ולאוכלו כדרכו, אלא עומד רק לבליעה, כמו חמץ נוקשה של תרופות שעומד רק לבלוע לשם רפואה, יתכן דחשיב כפקע ממנו שם אוכל, וכיון שגם אינו ראוי לחמע בו עיסות אחרות, אפשר דשפיר מותר לבלועו), וישגיח שהרוקח יכין את האבקה מחומר הנקי מכל תערובת של חומר אחר, ולא ע"י שחיקת הגלולות המוכנות, וגם ישגיח שהכלים שבהם הרוקח מכין את התרופות, והמאזניים והמשקלות יהיו נקיים מכל חשש חמץ.

ותרופות בקפסולות שהתרופה עצמה אין בה חשש חמץ כלל, ורק הקפסולה מכילה תערובת חמץ, כתב באורחות רבינו פסח אות כ"ד בשם הגרי"ק שמותר להחזיק את התרופה בביתו בפסח עם הקפסולות, ולפני לקיחת התרופה יוציא את האבקה ויבלענה, והקפסולה יזרוק, ואין לחשוש שמא ישכח ויבלע את התרופה עם הקפסולה. ועי' שו"ת צי"א ח"י סי' כ"ה פ"כ שמצדד להתיר לבלוע קפסולות אלו, כיון שהם מעורבים בדברים שאינם ראויים לאכילת אדם.

מיוחדת להתיר משום שקיום מ"ע דוחה חשש איסור שאסור מדרבנן, ועי' מש"כ בשו"ת קנין תורה ח"ד סי' מ"ד ע"פ החזו"א הנ"ל וכו' ובסוף ח"ג בתשו' סי' ז'.

והנה החזו"א שם סק"ה כתב שאין איסור בתרופות שיש בהם חמץ משום שאינו מחשיב את החמץ אלא את המרכיבים שהרפואה תלויה בהם, ומשמע מדבריו שאם יש בהם חשש חמץ במרכיב החיוני לרפואה הרי שיש בו איסור, ואולי אפ"ל שכתב כן לרווחא דמילתא שאם אין דעתו על החמץ ודאי לא שייך אחשביה, אבל אולי מודה הוא שגם באופן שדעתו על החמץ והוא צריך לו עבור הרפואה ג"כ לא שייך דין "אחשביה" כשהוא לרפואה, כיון שאין בהם דין אכילה, וכמו שיתבאר להלן מחלוקת אחרונים בזה אם יש דין אחשביה בתרופות.

(והמגיה שם הקשה ממש"כ החזו"א בסי' קי"ז סק"ה שאם מערב בידיים חמץ שנפסל לגמרי לתוך תערובת יש בהם אחשביה אע"פ שאוכלן בתערובת, ולכא"ו סותר דבריו ממש"כ בדבריו הנ"ל, אלא שנראה דס"ל לחלק בין אוכלים לבין תרופות וכנ"ל, דהיינו שבאוכלים יש דין "אחשביה" כשמערב בידיים, משא"כ בתרופות, דכיון שהוא לרפואה ולא להנאת אכילה לא שייך בזה דין אחשביה).

ועי' חזו"א הנ"ל שם סק"ח שמקיל עוד, שאם בשעה שהחמץ היה בעין היה חמץ נוקשה (דהיינו שמתחילת חימוצו כבר לא היה ראוי לאכילה לרוב בני"א או שאינו חמץ גמור ואח"כ נתערב), אע"פ שעדיין ראוי לאכילת כלב, כיון שנפסל מאכילת אדם מותרת באכילה, ולא אמרי' דצריך שיהיה נפסל מאכילת כלב אא"כ היה חמץ גמור לפני תערובתו.

ומי שביכלתו יש לו לחזר ככל האפשר להשיג תרופות שאין בהם שום חשש חמץ כלל, כ"כ בשו"ת צי"א ח"י סי' כ"ה פ"כ ובשו"ת קנין תורה ח"ד סי' מ"ד עי"ש,

וראוי (אם אפשר) להאכילם שאר מיני קטניות כגון דייסת קורנפלור שהוא קמח תירס ולא אורז ודוחן וכוסמת שהם דומים יותר לחמשת מיני דגן ושייך יותר לגזור בהם חומרת הקטניות, ועי' חזו"א אר"ח סי' נ"ט אות ד'.

וכן גם בזה כתב בשו"ת מהר"ם שיק סוף סי' רמ"א שנוהגים לייחד כלים מיוחדים כדי לבשל בהם הקטניות לתינוקות או לחולים, אע"ג דמדינא אם עבר כ"ד שעות מעת לעת משעה שבישלו בו הקטניות הרי כתב בכה"ח סי' תנ"ג ס"ק כ"ז שמותר אפילו לכתחילה לבשל בהם מאכלי פסח, משום שאין לגזור אינו ב"י אטו ב"י כמו שגזרו בכל מאכלי איסור כיון שגם בב"י מותר בדיעבד, ואפילו בתוך המעל"ע אם בדיעבד בישלו בו מאכלי פסח לא נאסר התבשיל, משום שיש בד"כ רוב בתבשיל נגד דפנות הכלי, ובקטניות סגי רוב היתר כמבואר בפוסקים שם, אבל מ"מ יש לייחד לזה כלים מיוחדים, וכ"כ בקובץ מבית לוי ח"א עמוד מ"ד בשם הגר"ש וואזנר זצוק"ל שכך המנהג, וכ"כ בספר חוט שני פסח פ"ב סוף ס"ק י"ב.

עוד כ' שם בשם הגר"ש וואזנר לענין הכיריים שעליהן מבשל הקטניות, שיכול לבשל גם על הכירה שמבשל בה לפסח ואין צריך כירה מיוחדת לקטניות, ואפילו אם יגלוש מהסיר על החצובה אין שום חשש, ודי שינקה אותה אחר כך, ומ"מ כתב שצריך להיזהר שלא יתיז מתבשיל הקטניות על מאכלים אחרים הנמצאים שם (ואם ניתז ויש רוב במאכל כנגד הקטניות, מותר לאכול את המאכל).

ותרופות העשויות מתערובות של חמץ ונקשה, הביא בהליכות שלמה פסח פ"ד ארחות הלכה הערה 85 שמותר להשהותן בביתו לכל הדעות אפילו מדרבנן, וכמבואר בשעה"צ סי' תמ"ז ס"ק קפ"ד, וסיים שצ"ע.

ובחזו"א הנ"ל שם סק"ח כתב לגבי תרופה שמעורב בה חמץ, שאם נפסלה

ונמצא להלכה, שכל התרופות המכילות חמץ ויש להן טעם טוב קצת (כגון כדורי מציצה או סירופ שהוכנו בתערובת חמץ, או גלוקוזה שעשויה מחיטה וכדו'), אסור לקחת אותם בפסח, ואפילו אם כמות החמץ שבהן קטנה ביותר, כמבואר בשעה"צ סי' תס"ו סק"ו, וגם אסור להחזיק אותם ברשותו, כמבואר באו"ח סי' תמ"ב ס"א, ואם התרופות יש להם טעם מר (דהיינו שנפסלו מאכילת כלב), אזי מותר לחולה שאב"ס לבלוע אותם וכ"ש שמותר להחזיקם ברשותו, (עי' רמב"ם פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ח, דרכ"ת יו"ד סי' קנ"ה ס"ק כ"ח, שו"ת צי"א ח"י סי' כ"ה פ"כ, חזו"ע הל' מצרכי מזון ס"י, ועי' שועה"ר סי' תמ"ב סכ"ב ובקו"א שם סק"א ושו"ת שאג"א סי' ע"ה, ועי' שו"ת נוב"י מהדו"ק יו"ד סי' ל"ה, וי"א שגם הוא מודה באופן שעירב החמץ בדבר מר שהוא מותר, והוא בא רק לאסור בליעת דבר שראוי לאכילה, כיון שגם זה נקרא דרך הנאתו).

ויש לציין שכל הכלים שמשתמשים בהם לתרופות ולריסוקן וכדו', יש להחזיקם בנפרד, במקום שמור, וצריך לייחד כלים מיוחדים לצורך זה, כמבואר בשו"ת מהר"ם שיק סי' רמ"א שצריך לייחד כלים מיוחדים לצורך הקטניות, וכ"כ בקובץ מבית לוי ח"א עמוד מ"ד בשם הגר"ש וואזנר זצוק"ל שכך המנהג.

ותרופות העשויות מקטניות, אין שום מקום להחמיר לחולה שאין בו סכנה לקחת אותם אם הוא צריך, וכמבואר במ"ב סי' תנ"ג סק"ז, וכ"כ בשו"ת צי"א ח"י סי' כ"ה פ"כ, אלא שיש ליהזר שיהיו עשויות כבר מערב פסח, ודווקא בתערובות חמץ דנו הפוסקים בענין "אחשביה", אבל לענין קטניות כתב בשו"ת שבות יעקב ח"ב סי' ה' שאם נתעפשו עד שנפסלו מאכילת כלב, מותרים באכילה גם בפסח, דדין אחשביה אמרי' רק בחמץ ולא בקטניות.

וכן נוהגים לבשל מאכלי קטניות לצורך תינוקות שאינם רגילים לאכול מאכל אחר.

שתרופות מרות המצופות בחומר מתוק אינן פסולות מאכילת כלב, ואם אסור לאוכלן אסור גם להחזיקן בביתו.

יא. דין תרופות שמשתמשים בהם רק שימוש חיצוני, לפסח וב"ש לימות השנה

בשו"ע או"ח סי' תמ"ב ס"א כתב: וכן הקילור והרטיה ואיספלנית וכו' שנתן לתוכו חמץ מותר לקיימן בפסח שהרי נפסד צורת החמץ, ע"כ.

ובשו"ע הרב שם סעיף כ"ד כתב: כל דבר שמותר לקיימו מותר להנות ממנו בפסח כל מיני הנאות.

ועי' בשו"ת אג"מ או"ח ח"ג סי' ס"ב שכתב שלפי זה מבואר שכל דבר שהוא לשימוש חיצוני על הגוף ולא לאכילה מותר להשתמש בהם אפילו אם מעורב בהם חמץ.

ולכן המשחות לסוגיהם שהם חיצוניות עבור העור וכדו', וכן פתילות, זריקות, משאפים לסוגיהם, סוגי יוד, טיפות עינים, טיפות אזנים, טיפות אף וכדו' שאין משתמשים בהם ע"י אכילה אלא שימוש חיצוני בלבד, שמותר להשתמש בהם, אפילו אם מעורב בהם אלוהול של חמץ וכדו' ואין להם הכשר לפסח, כיון שהחמץ המעורב בהם נפסל מאכילה ונפסד ממנו צורת החמץ, וכ"ש לשאר ימות השנה אם יש בהם תערובות של מאכלי אסור.

וכך היא ההוראה המקובלת בזה, וכ"כ בשו"ת שרידי אש ח"ב סי' נ"ט.

ועי"ש שכ' שיש להקפיד להשתמש רק באלו שיצרו קודם פסח, משום שאילו יוצרו רק בפסח הרי מבואר במ"ב שם סק"ט בשם הפוסקים שאם בתחילת זמן אסור חמץ היה החמץ בעין עדיין, אע"פ שנתעפש אח"כ עד שאינו ראוי לכלב מ"מ חייב לבער.

יב. תרופה מחמץ שעבר עליו הפסח

בשער הציון סי' תס"ו סק"ד כתב בשם אחרונים שמותר להתרפאות בחמץ שעבר

מאכילת אדם מותר לאוכלה כיון שאי אפשר להפריד בין החמץ לבין החומרים המרפאים (וכמו שמצוי בזמנינו ברוב התרופות שדעת הגרנ"ק בחוט שני פסח פ"ז סק"ב שאי אפשר להפריד מהם את החמץ ולהחזירו להיות ראוי לאכילת כלב, ועי' קובץ תשובות ח"א סי' מ"ט שהביא מחלוקת הפוסקים באופן שאפשר להוציא מהחמץ את הטעם הפוגם ע"י אמצעים כימיים, האם נחשב שאפשר להפריד ביניהם וא"כ לא יפקע איסור החמץ), וגם אינה ראויה להחמיץ בה עיסות אחרות, וכ"ש אם נפסלה מאכילת כלב, שמותר לאוכלה, ואין לאסור מחמת שבכך שאוכלה הוא מחשיב את החמץ אפילו אם נפסל מאכילת כלב, כיון שהוא אינו מחשיב את החמץ אלא את החומרים המרפאים, וכ"כ בשו"ת אג"מ או"ח ח"ב סי' צ"ב לגבי תרופה שיש בה חשש חמץ, שאם כבר בטל ממנה שם אוכל קודם הפסח, מותר אפילו לחולה שאין בו סכנה לאוכלה, ואין לאסור מחמת שהוא מחשיבה, שהרי לצורך רפואה נוטלים גם דברים מאוסים שאינם חשובים לאוכל, אמנם הוסיף החזו"א (שם בסוגריים) למה שביאר שם סי' קי"ז סק"ה שאם מערב חמץ בידיים ע"מ לאוכלו בפסח, אף שנפסל קודם הפסח מ"מ אסור לאוכלו, גם את התרופה אין לאכול, ובארחות רבינו ח"ב עמוד כ"ו הנ"ל כ' שהגר"י קנייבסקי אמר שלמעשה התיר החזו"א לאוכלה, וכ"כ בקובץ תשובות ח"א סי' ע"ג אות ב' שלפי דברי החזו"א מותר לאכול תרופות שמעורב בהם עמילן אם נפסל מאכילת אדם, ובשונה הלכות סי' תמ"ב ס"ל כתב שלפי דברי החזו"א שם סק"ט שבחמץ שנפסל מאכילת כלב לא שייך לומר "אחשביה" יש מקום להקל, והניח בצ"ע.

ואם כמות החמץ שבתרופה מועטה מאוד ומעורבת בדברים מרים אלא שממתיקים אותם בציפוי מתוק ורק מציפוי זה יש לו הנאה באכילה, דעת הגרשז"א בשש"כ פ"מ הערה קצ"ד שיתכן שאין זה נחשב לדרך אכילה, מאידך, דעת הגרנ"ק בחוט שני שם

שהובא בפמ"ג סי' ק"ג מ"ז סק"א ושפ"ד סק"ד ס"ל דאם האיסור נפסל מאכילת אדם אין איסור כלל לאכלו אפילו מדרבנן (ורק אסור משום "בל תשקצור"). ועי' בחכ"א כלל נ"ד ס"א דפשוטות לשונו מוכיח דס"ל כפר"ח שאין איסור בזה כלל, וכ"כ הערוה"ש שם ס"ג וחזו"א או"ח סי' קט"ז סק"ז, וכן מבואר בשו"ת שבות יעקב ח"ב סי' ע', וכתב דאף לפי אלו הסוכרים דחמץ בפסח אין לאכלו אפילו כשהוא פגום משום דאחשביה, מ"מ היינו דוקא בחמץ ולא בשאר איסורים, עיי"ש. ועי' עוד בכל זה בשדי חמד מערכת הנו"ן כלל כ"ד.

ולגבי מאכל איסור שהוא פגום שנתערב בהיתר, אם אין רוב בהיתר כנגדו, הסכימו רוב האחרונים שהכל מותר, משום שלא גזרו לאסור את ההיתר בשבילו, כ"כ במנחת כהן ח"ח פ"ט, והפמ"ג הביא דבריו בשעה"ת ח"ג ריש פ"ו, וכ"פ הפמ"ג בסי' ק"ג מ"ז סק"א ושפ"ד סק"ב דיש להתיר אע"ג שאין רוב היתר, דלא גזרו לאסור מיעוט ההיתר, ומדברי המנחת כהן והפר"ת סק"ב נראה דהביאור בזה, דהתורה התיירה איסור מוסרח רק כדיעבד ולא לכתחילה, א"כ כשהוא בעין ואכלו הוי לכתחילה, אולם מאחר שנתערב בהיתר, שוב הוי כדיעבד ומותר, ולפי האחרונים הנ"ל דס"ל לאסור כשהוא בעין משום אחשביה, הרי שאם נתערב בהיתר שוב אינו בגדר אחשביה, משום שרוצה רק להציל את ההיתר ולא משום שמחשיב את האיסור, עי' חק יעקב או"ח סי' תמ"ב ס"ק י"ט ומ"ב שם ס"ק מ"ג שכ' כעין זה דבאופן שנתערב לא שייך אחשביה.

וכל זה היינו דווקא בנתערב מעצמו, אבל אם מערב להדיא הרי זה בגדר אחשביה, ולכן אסור, כמו שמבאר משו"ע הרב או"ח סי' תמ"ב סעיף ל"ב ול"ג ובחזו"א או"ח סי' קי"ז סק"ה, ולכן אין להתיר אא"כ נתערב מעצמו בהיתר, אמנם עי' בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ל"ה אות ה' דדוקא היכא שנותנו למטרת אכילה אז יש לאסור מצד אחשביה, אבל אם נותנו לצורך אחר, כגון חומר

עליו הפסח אפילו לחולה שאין בו סכנה, משום שהוא איסור רק מדברי סופרים.

ובכפה"ח שם סק"ח כתב בשם הח"י ועוד פוסקים דהיינו רק להניח ע"ג המכה מותר, אבל להתרפאות בזה ע"י אכילה, יתכן שעשאוהו כאיסור של תורה שלא הותר להתרפאות בו אלא במקום סכנה.

אבל בתרופות שבזמנינו שאינם ראויים לאכילה כיון שהם מרים, מותר לבולעם, כיון שאפילו בפסח גופא יש מתירים, וכנ"ל.

ודין זה הוא בין אם נעשה תערובתן ונפסלו מאכילה קודם פסח, ובין אם נעשה תערובתן באמצע הפסח והחמץ היה בעין בפסח, מ"מ מותר לאחר הפסח לצורכי רפואה אפילו לחולה שאין בו סכנה, ועי' מ"ב סי' תמ"ז ס"ק ק"ג.

יג. דין "אחשביה" באיסורים ובתרופות

הפוסקים דנו בענין מש"כ הרא"ש הנ"ל בריש אות י' לגבי חמץ שנחרך לפני זמנו דבטל מתורת חמץ ומותר להשהותו וליהנות ממנו בפסח, ומ"מ אסור באכילה דע"י אכילתו אחשביה וז"ל: יש שרוצים לומר לאו דוקא הנאה דה"ה נמי אכילה דעפרא בעלמא הוא, ולא מסתבר דאע"פ דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מ"מ כיון דאיהו קאכיל ליה אסור, עכ"ל, ובט"ז הלכות פסח סי' תמ"ב סק"ח מבאר דהיינו משום דאיהו אחשביה ליה לאכילה, האם יש לומר כן בכל תרופה שיש בה תערובות של מאכלי איסור.

והנה בדין אחשביה מצינו כמה פרטים הנוגעים לענין זה, דהנה הפוסקים נחלקו לענין איסור שנפגם טעמו עד שאינו ראוי למאכל אדם, שנפקע איסורו, (אע"פ שראוי עדיין לאכילת כלב), כמבואר בשו"ע יו"ד ריש סי' ק"ג, האם גם מדרבנן אין איסור בכה"ג או שיש בזה עכ"פ איסור מדרבנן. וביד יהודה שם פיה"א סק"ח מבאר ע"פ דעת הרא"ש הנ"ל, דכיון שהוא אוכלו גילה דעתו דמחשיבו לאוכל, ואסור מצד אחשביה, וכ"כ ביד אברהם יו"ד סי' פ"ד סעיף י"ז בביאור ד' הרמב"ם. אבל הפר"ח

דמדאכליה אחשביה רק כשאכלו לרפואה מותר, דאז לא שייך לומר דמדאכליה אחשביה, דהא חליו מוכיח עליו שאינו אוכלו רק משום רפואה, וא"כ כ"ש יוהכ"פ דשרי לאכול אוכלין שאינן ראויין לאכילה לרפואה, דהא לא מגלה דעתיה בהכי וכמ"ש הט"ז בס"י תרי"ב, ודלא כמ"ש השאגת אריה ס"י ע"ה וכו' ובפ"ע אפשר דאסור, וא"כ מנ"ל להתיר לאכילה לכתחילה הא כל האיסורים אע"פ שאין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן איסורא מיהא איכא וכו' ואי משום דאמרינן נבילה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה, נמי י"ל שאסורה מדרבנן, ע"כ.

וביד אברהם יו"ד ס"י קנ"ה כתב: וכתב המנ"י כלל מ"ו דאינו יודע מנין לו שאסור שלא לרפואה, דהא בלא"ה נפסד לאכילה, ונעלמו ממנו דברי הרא"ש בפ"ב דפסחים דחמץ שחרכו קודם זמנו אסור לאכילה אע"פ שלא היה עדיין שם איסור קודם משום דאמרי' מדאכליה אחשביה, וא"כ ה"ג גבי שרץ שרוף אי לאו לרפואה ודאי אין להתירו באכילה אף שנפסד מאוכל אדם מההוא טעמא דמדאכליה אחשביה, רק כשאכלו לרפואה מותר דאז לא שייך לומר דמדאכליה אחשביה דחליו מוכיח עליו שאינו אוכלו מחמת חשיבותו רק משום רפואה, וכן משמעות דברי הרמב"ם בפ"ד מהל' חמץ וכו' ואפ"ה לא כתב רק שאינו חייב לבער, אבל באכילה משמע דאסור והיינו משום דאמרינן מדאכליה אחשביה, ונהי דגבי חמץ יש מתירין גם לאכילה כמ"ש הרא"ש בפסחים, מ"מ בשאר איסורים ודאי שיש לאסור מדרבנן וכו' דאיסורא מיהא איכא וכו' אלא טעמא דאמרינן מדאכליה אחשביה, ע"כ.

וכדעת היד אברהם כ' ג"כ בשו"ת כת"ס או"ח ס"י קי"א וביד יהודה ס"י ק"ג פיה"א ריש סק"ח שמותר, שכיון שאינו אוכלו אלא לשם רפואה אין הוא מחשיבו כאוכל. וכן בערך השלחן או"ח ס"י תרי"ב סק"ד ובשד"ח מערכת כ' כלל כ"ב כתבו להתיר

שמיועד לעיבוי או הקרשה כמו ג'לטין וכדו', בכה"ג לא שייך לאסור מצד אחשביה, וע"ע בזה בשו"ת יבי"א ח"ח ס"י י"א אות ז'. ומבואר דעת האחרונים שאם נתערב מעצמו בהיתר שרי אע"ג שאין רוב כנגד האיסור, וכן העלה ג"כ בשו"ת הר צבי יו"ד ס"י צ"ה.

אבל ביד יהודה שם פיה"א סק"ח מצדד להחמיר היכא דאין רוב בהיתר, וציין לדבריו מדברי החו"ד שם ב"י סק"ד, ועי' עוד מש"כ בזה בשו"ת צ"צ פסקי דינים אות א'.

ולגבי דין אחשביה בתרופות, דהיינו כשאוכל שום דבר רק לשם רפואה ולא לשם אכילה נחלקו האחרונים, דהנה בשו"ע יו"ד ס"י פ"ד סעיף י"ז כתב: שרץ שרוף מותר לאכול משום רפואה, ע"כ, וכ"ה ברמ"א יו"ד ס"י קנ"ה.

וביד אברהם יו"ד ס"י פ"ד ס"י"ז כתב: משמע דבלא רפואה אסור, והמנחת יעקב כלל מ"ו סק"ט הקשה דמניין לו זה דבש"ס ופוסקים משמע דלכתחלה שרי דכל הנשרפין אפרן מותר ואפרוח מביצת נבילה מותר מהאי טעמא דאימת קגביל לכי מסרח עפרא בעלמא הוא וכו', ועוד דמדברי הרא"ש בפרק ב' דפסחים שאסור באכילה חמץ שחרכו קודם זמנו אע"פ שלא היה עליו שום איסור קודם, ופסק כן השו"ע, משמע נמי לאיסור, וטעמא משום דאמרינן כיון דאכליה אחשביה, ומלשון הרמב"ם וכו' נמי משמע הכי וכו' ומשמע דאיסורא מיהא איכא כמו שדקדק הפר"ח באו"ח ס"י תמ"ב ופסק לאסור בכל איסור שהיה עליו שם איסור מעיקרא ונפסד אח"כ מאוכל אדם, לבד מחמץ, ונראה דהוא מטעמא ההוא דאמרינן מדאכליה אחשביה, וכן יש לדקדק מדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' חמץ ומצה וכו' דמשמע דבאכילה מיהת אסורה וכו' ונהי דגבי חמץ יש מתירין אף לכתחילה כמ"ש הרא"ש בפסחים, מ"מ בשאר איסורים ודאי שיש לאסור מדרבנן, וא"כ הכא נמי אי לאו לרפואה ודאי אין להתיר שרץ שרוף באכילה אף שנפסד מאוכל אדם משום דאמרינן

(ויש עוד נפק"מ מכל הנ"ל, באופן שמנקה כלים במים חמים אם יהיה אסור להשתמש בסבון כלים שאינו כשר, שאם יש איסור דרבנן על דברים שאינם ראויים לאכילה וכמבואר לעיל בשם המנחת כהן, הרי הוא מבליע לתוך הכלים דבר שהוא אסור מדרבנן, אבל אם האיסור הוא רק משום אחשביה, הרי בזה לא אחשביה לאוכל, ועי' בשו"ת אג"מ ח"ב סי' ל' שפסק להקל בזה משום דס"ל שהאיסור אינו אלא משום אחשביה).

יד. נטילת תרופות ביום כיפור

בשו"ע או"ח סי' תרי"ב ס"ו כתב: אכל אכלים שאינם ראויים לאכילה, או שאכל אכילה גסה, כגון מיד על אכילה שאכל ערב יום הכפורים עד שקץ במזונו פטור.

ובמ"ב שם ס"ק י"ב כתב בשם הרמב"ם: היינו דברים מרים או נבאשים עד שאינם ראויים מחמת זה לאכילה כלל, ע"כ.

ושם בס"ק ט"ו כתב דפטור משום דל"ש אכילה, ומ"מ לכתחילה יש בזה איסור דרבנן, וכן באכלים שאינם ראויים לאכילה, יש איסור לכתחילה מדרבנן, ואפילו בחצי שיעור מהן ג"כ יש לזהר לכתחילה.

ובשעה"צ שם ס"ק ט"ז כתב בשם המאירי שמכין אותו מכת מרדות, וכ"מ ברמב"ם, עיי"ש.

וזה לשון יד אברהם סי' פ"ד סי"ז: וא"כ כ"ש יוהכ"פ דשרי לאכול אוכלין שאינן ראויין לאכילה לרפואה, דהא לא מגלה דעתיה בהכי וכמ"ש הט"ז בסי' תרי"ב, ע"כ.

והנה באחרונים (עיקרי הד"ט סי' כ"ט אות ל"ו בשם ספר תנונת יוסף (להגאון מהר"י מונטיקו סי' ד'), שד"ח מערכת יוה"כ סי' ג' אות ח' בשם הרבה פוסקים, שו"ת ארץ צבי סי' פ"ח, שו"ת אג"מ או"ח ח"ג סי' צ"א) מבואר שהתירו לכתחילה לחולה שאין בו סכנה, (אם הוא בגדר של חלה כל גופו או נפל למשכב), לקחת גלולות לרפואתו, והיינו משום שאינם ראויים

בזה דלא נחשב לאחשביה בכה"ג, וכ"כ בשו"ת כת"ס יו"ד סי' צ"א וכן בשו"ת אג"מ או"ח ח"ב סי' צ"ב ובשו"ת מנחת שלמה מהדו"ת סי' ס"ה. ועי' דרכ"ת סי' קנ"ה ס"ק כ"ח.

וע"ע בחזו"א או"ח סי' קט"ז סק"ז וח' שמסיק שם לענין טבלאות רפואה שמעורב בהן קמח שנפסלו מאכילה דשרי משום דלא שייך כאן אחשביה משום דדעתו על הסמים עיי"ש.

ועי' עוד בשו"ת אחיעזר שם שכתב לגבי תרופה מרה העשויה ממאכלות אסורות, שאפילו לפי המחמירים דס"ל דשייך בזה אחשביה מ"מ כשאוכלו כך אין באכילה באופן זה משום החשבת הדבר.

אבל השאגת אריה סי' ע"ה חולק על זה וס"ל דאפילו אם הוא אוכל רק לרפואה שייך "אחשביה" ואסור גם דבר שנפסל לאכילה, ולכן כתב בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ל"א אות ד' שהרוצה לבלוע תרופה לרפואה, יכרוך אותו בסיד או בנייר, שאז הוי שלא כדרך אכילה, ובוזה א"א לומר אחשביה לאכילה, (וכן בחזו"א או"ח סי' קט"ז אות ח' ד"ה טבלאות מבואר לכאן ששייך אחשביה באכילה לרפואה).

ואמרי יעקב סי' ס"ט בביאורים כתב דעיקר הטענה שיש לטעון נגד השאג"א הוא מה דאשכחן להדיא בדברי הרמב"ם פ"ה ה"ח מיסודי התורה שכתב וז"ל אבל שלא כדרך הנאתן וכו' שמשקין אותו דברים שיש בהם מר מעורב עם איסורי מאכל שהרי אין בהם הנאה לחיך הרי זה מותר אפילו שלא במקום סכנה עכ"ל, הרי מבואר בלשון הרמב"ם דשרי לחולה שאב"ס לאכול דבר איסור של תורה שלכ"ה וזה מפורש דלא כהשאג"א, ובאמת שכבר הרגישו בזה האחרונים, עיין בספר ערוגות הבושם סי' פ"א סק"ג ד"ה והנה וכן בס' ערך השלחן הספרדי, וכן בשדי חמד ח"ט ע"ו ע"ב ד"ה ולענין. ועי' עוד מש"כ החכ"צ סי' פ"ו (וכן בסי' ע"ה).

ראוי לאכילה, ועוד משום שעשאן לרפואה, ועוד שאין אוכלים אותם בדרך אכילה כלל אלא דרך בליעה ואין בזה הנאת חן ומעיים כלל. (וע"ע שו"ת אג"מ (שם) שאם הוא חולה במצב שאם לא יקח את התרופה יבוא לידי מצב של חולה שיש בו סכנה מותר לו לגמוע מעט מים רגילים פחות מכשיעור, וכ"ה ע"פ הביה"ל ריש סי' תרי"ח).

ולענין אכילת מאכלים שאינם ראויים לצורך רפואה לחולה שאין בו סכנה, בשו"ת שאגת אריה סי' ע"ה כתב שאסור לו לאוכלם (אע"פ שמותר לחולה שאין בו סכנה להתרפאות באיסורי הנאה דרבנן). כיון שבאכילתם הרי הוא מחשיבם, ונחשבים לגביו כמאכלים הראויים לאכילה, אבל בשו"ת כת"ס אור"ח סי' קי"א כתב שכיון שנוטל אותם רק לצורך רפואה, אינו מחשיבם באכילתו, לכן מותר, שמותר לחולה שאין בו סכנה ליטול תרופה מרה ביום כיפור, באופן שאין בדבר משום איסור עשיית רפואה ביו"כ, וכ"כ הישועות יעקב סק"ד.

ובשו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' צ"ז נשאל אם מותר לקחת תרופה מרה ביו"כ וכתב: כיון שאוכל דבר מר ושאינו מאכל בני אדם פטור ביוה"כ"פ אור"ח סי' תרי"ב ס"ו, אפשר דמותר, ע"ש.

ובאמרי יעקב סי' ס"ט בביאורים דן טובא בענין מאכל שאינו ראוי לאכילה לצורך חולה שאין בו סכנה ביו"כ, ועי"ש שכתב שאפילו אי הוי חיישינן להחמיר בדברי השאג"א הנ"ל בענין אחשביה דס"ל דאסור לחולה שאב"ס לאכול דבר איסור אף שנפסל מאכילה, מ"מ איכא לעיונא מה הדין כשהאיסור הוא פחות מכשיעור וכגון שרוצה לבלוע כדור מר שיש בו איסור, ומצינו בטור אור"ח סו"ס תרי"ב שכתב אכל מדבר שאינו ראוי לאכילה כתב אבי העזרי דאפילו איסורא ליכא עכ"ל, והב"י שם העיר מדברי הרמב"ם דמשמע שחולק ע"ז, ושוב כתב הב"י: ומיהו אפשר דלא כתב אבי העזרי דאפילו איסורא ליכא בדבר שאינו

ראוי לאכילה אלא באוכל פחות מכשיעור דוקא עכ"ל, והמ"ב שם ס"ק ט"ו כתב בשם פמ"ג: וכן באוכלים שאינם ראויים לאכילה יש איסור לכתחלה מדרבנן ואפילו בחצי שיעור מהן ג"כ יש לזהר לכתחלה עכ"ל, והנה המעיין בפמ"ג שם א"א סק"ג יראה שכתב וז"ל, חצי שיעור אסור אף באוכלין שאין ראויים ככל איסורי דרבנן דחצי שיעור אסור בה עכ"ל, אבל לכאוי צ"ע איך כתב כן בפשיטות ולא הזכיר כלל את דברי הב"י שכתב להתיר בזה, וגם מש"כ הפמ"ג הטעם לאיסור "ככל איסורי דרבנן דחצי שיעור אסור בה", הרי היכא שהוא שלא כדרך הנאתן קיל טפי, ובאמת דהמדקדק בל' המ"ב יראה דאף דלענין שיעור שלם באוכלים שאינם ראויים לאכילה כתב בלשון איסור, מ"מ בחצי שיעור כתב רק בלשון זהירות אע"פ שהפמ"ג עצמו כתב בל' איסור, ומסיים שם: עכ"פ נראה פשוט דלענין חולה אף שאין בו סכנה שפיר יש לסמוך אף לכתחלה להתיר ליקח כדור מר אף שנעשה מדבר אסור וכן בפסח כשיש חשש שמעורב בו חמץ, וכן נ"מ לענין יו"כ לצורך נחוץ כגון אם יש לו כאבי ראש עזים באופן כזה שמותר ליקח כדור בשבת, או כדור של מניעה (עבור נשים) במקום הנצרך כשהוא בגדר הנ"ל אז יש להתיר לבלוע בלי מים, וזה אפילו לשיטת הנו"ב יו"ד סי' ל"ה דס"ל דבליעה נחשב אכילה, וכ"ש לדעת התורת חיים דדעתו דעצם הבליעה חשיב שלא כדרך הנאתו, מיהו האחרונים נקטו העיקר כהנו"ב, ואם א"א לבלוע בלי משקה אזי יש למררו באופן שיפסל משתיית אדם ולכל הפחות שיהיה מר בגדר שלא כדרך הנאתו, משום דרובא דרובא מהפוסקים הסכימו שגם ביוה"כ"פ יש פטור שלא כדרך הנאתו ובפרט אם המשקה המריר הוא פחות מכשיעור ודאי דיש לסמוך ע"ז.

וכתב: מסקנת הענין, א. מותר לחולה שאין בו סכנה לבלוע ביו"כ כדור או כל רפואה מרה שאינו ראוי לאכילה כמו אקמול וכיו"ב אף אם יש בו תערובת איסור וכמו"כ

ובשש"כ פל"ט ס"ח כ' לענין תרופות ביר"כ: חולה שאין בו סכנה, והוא צריך ליקח תרופות בצורת גלולות או טיפות אשר טעמן מר, מותר לו לבלוע אותן, (ע"פ כת"ס או"ח סי' קי"א, שד"ח מערכת יהכ"פ סק"ח, פת"ש יו"ד סי' קנ"ה סק"ו, שו"ת שו"מ מהדו"ד ח"א סי' נ"ה, שו"ת ארץ צבי סי' פ"ח, ארחות חיים סי' תרי"ח סק"א, שו"ת אג"מ או"ח ח"ג סו"ס צ"א, שו"ת צי"א ח"י סי' כ"ה פכ"ב), אבל אסור לו לשתות מים כדי להקל על הבליעה, (דהוי דרך הנאתן, ועי' שו"ת חת"ס ח"ו סי' כ"ג ד"ה אמנם), ואם הרופא דורש שישתה מים עמהן, יערבב בהם דבר מר כדי לפגום בטעם המים, (עי' סי' תרי"ב ס"ו במ"ב סק"י"ב וביה"ל ד"ה אכל, ועי"ש בקצה המטה על מט"א סק"ז שדן אם יש איסור חצי שיעור באוכלין שאינם ראויים לאכילה), וטוב יותר לבקש מאת הרופא, אם קיימת אפשרות לכך, להחליף את הגלולות ואת הטיפות בפתילות, אשר להן אותה התועלת הרפואית. ואם טעם הגלולה אינו מר, יש לעוטפה בנייר דק ולבולעה כשהיא עטופה, (כ"פ הגרשו"א, ועי' סי' תע"ה סוס"ג, מ"ל על רמב"ם פי"ד ממאכ"א הי"ב, שו"ת כ"ס או"ח סי' צ"ז, שו"ת אחיעזר ח"ג סי' ל"א סוסק"ד), ויש המחמירים שלא לבלוע בפה את הגלולה בדרך הרגילה, אף אם טעמה הוא מר, אלא לעוטפה בנייר דק וכך לבולעה (עי' שו"ת אחיעזר הנ"ל). ועי' ג"כ הליכות שלמה יו"כ פ"ה ס"ח.

ועי' בשו"ת חלק"י שם וסי' פ"ג כ' שעדיף יותר לקחת תרופה ע"י פתילה מחוץ לפיו, וכ"ה במנח"ש סי' י"ז.

ובמנחת שלמה שם אות ב' כתב שיש לשים לב לכך שיש הרבה תרופות שאע"פ שהן מרות מעט מ"מ עדיין הן בכלל דבר הראוי לאכילה.

ועי' שו"ת דובב מישרים סי' קכ"ג, שד"ח מערכת יו"כ סי' ג' אות ה', שו"ת אג"מ ח"ד סי' קכ"א, שו"ת חלק"י ח"ב סי' נ"ח שכ' טובא להתיר לחולה שאין בו סכנה לקחת תרופה.

בפסח כשיש בו תערוכת חמץ. ב. גדר חולה שאין בו סכנה עיין או"ח סי' שכ"ח סי"ז, ואם יש כאבי ראש עזים (כדאמרי אינשי שאינו מסוגל לעמוד על הרגליים) דינו כחולה שאב"ס ומותר לו לקחת אקמול וכיו"ב.

וכן מצינו לענין נטילת גלולה (כדור) לרפואה לחולה שאין בו סכנה, שבשו"ת אג"מ ח"ג סי' צ"א כתב שמותר, כיון שהגלולה אינה ראויה לאכילה, וא"כ אסורה רק מדרבנן, שהוא שלא כדרך אכילה, ויטלנה בלא מים, וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ד פט"ו תשובה ח', והוסיף שאם אינו יכול לבלוע בלא מים, יקח מים שמעורב בהם דבר מר באופן שאין המים ראויים לשתיה, וישתה עמהם את הגלולה, ועי' שו"ת דובב מישרים ח"ג סי' פ"ח.

וכ"כ בחוט שני יו"כ עמוד קמ"ה לענין תרופה שהיא פחותה מכשיעור, שמותר לחולה שאין בו סכנה לקחת אותה, משום שבאופן זה יש לצרף להיתר גם את דעת הראב"ה שהובא בשעה"צ שם ס"ק י"ז שסובר שמאכל שאינו ראוי לאכילה והוא פחות מכשיעור מותר, ואם צריך לבלוע אותה ע"י מים יטול מים פחות מכשיעור וימרום מאוד וכך ישתה אותו.

ובשו"ת אמרי יעקב להגר"מ שטרן סימן ע' אות ג' וד' כתב לענין יו"כ: אמנם מה דמצוי למעשה שיש לפנינו חולה שא"ב סכנה שצריך לקחת כדור, ואינו יכול בלי משקה, בזה פשוט דלכו"ע מותר לו לקחת משקה שאינו ראוי, וכגון שהרתחו מאתיים מ"ל מים בשלשה שקיות תה של גרם, שע"ז נעשה אינו ראוי לשתיה, ולא זו בלבד אלא אף אם ישתה מזה כשיעור מלא לוגמיו נמי לכו"ע אין בו איסור תורה וכו' ועל כן להלכה חולה שזקוק לקחת תרופה ואינו יכול לבלוע בלי משקה והוא חולה שאין בו סכנה, יש אפשרות למרר את המים ע"י הרתחת שלש שקיות תה במשקל גרם אחד במאתיים מ"ל מים (כוס בינוני) ואז נעשה מריר מאד והו"ל אינו ראוי לשתיה ושלא כדרך שתייתו, ע"כ, וכ"כ באמרי יעקב (שם).

סי' תרי"ד ס"א ובמ"ב שם סק"ב. ובשו"ע הרב שם ס"א כתב לבאר הטעם שהותרה הסיכה לחושאב"ס אע"פ שלבריא אסור לסוך גם באופן שאינו מתכוין בכך לתענוג, דהיינו משום שהסיכה אצלם אינו תענוג כלל, וכ"כ הכפה"ח שם סק"ג שהם רק מפיגים את צערם ואינם מתענגים כלל, ועוד כ' הכפה"ח שם שאפילו אם הם מתענגים בכך, מ"מ חז"ל לא אסרו דבר זה בחולה ובמי שיש לו חטטין, והשיח יצחק ביומא דף ע"ז: ד"ה שם אסור כ' שבמקום צער לא גזרו רבנן, ודברים אלו אפילו את"ל שהם מדאורייתא מסרם הכתוב לחכמים, וכמבואר בשעה"צ סי' תרי"א סק"א.

וכן שמעתי להלכה ממו"ר הגרי"מ שטרן שליט"א לענין מי שיש לו גירוי חזק בגללים, שאם הוא מצב בלתי נסבל יכול לסוך בשמן וכדו'.

זו. נמילת תרופות בתענית ציבור ובת"ב

כתב הבהי"ט או"ח סי' תקס"ז סק"ז: עיין הלק"ט ח"ב סי' צ"ז להתיר ליקח תרופה מרה בתענית.

ולכן מותר לבלוע גלולות וכדורים בתענית ציבור (י"ז בתמוז, צו"ג, י' בטבת, תענית אסתר) ובת"ב לצורך רפואה אם יש להם טעם מר, ואם יש להם טעם טוב, דעת הגרשז"א בשש"כ פל"ט הערה ל' הנ"ל לענין יום כיפור שיעטוף אותם בנייר דק ויבלע אותם כך.

ומי שצריך לשתות כדי לבלוע התרופה, ע"י לעיל אות י"ד לענין יום כיפור. והגר"מ פיינשטיין הורה (הובא בקובץ תורה והוראה ח"ט עמוד 13) שיקחנה עם מעט מים פחות מכשיעור, וכן שמעתי להלכה ממו"ר הגרי"מ שטרן שליט"א.

סיכום להלכה:

א. חולה שיש בו סכנה: פשוט וברור שמותר לו לאכול או לעשות כל איסור שהוא לצורך רפואתו, חוץ מג' איסורים דהיינו ע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים.

ב. ואם יש אפשרות לעטוף את התרופה בקפסולה נקיה וריקה (אפשר להשיג אותה בבית מרקחת) ולבלוע אותה כך, יעשה כן, וכשאינן אפשרות הרי הוא חייב לקחת את התרופה כמו שהיא.

גם הזנה מלאכותית מותרת ביו"כ לחולה שאין בו סכנה, (ובלבד שלא יזיקו לו את האוכל דרך הוריד, משום שיש בזה איסור תורה של הוצאת דם), כמבואר בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ס"א.

וע"י בפתחי עולם סי' תרי"ב סק"ט בשם הגרש"ק שאם הימחה אוכל ועשה ממנו משקה, אין חייבין עליו מה"ת, משום דחשיב שלא כדרך אכילתו וגם כזיעה בעלמא ולא אמרי' בכה"ג דשתיה בכלל אכילה, והגרשז"א (הו"ד בשש"כ פל"ט הערה צ"ה) הק' ע"ז דלפ"ז בשותה מיץ תפוזים לא יתחייב מדאורייתא, ודברי תימה הם, דאיה"נ דא"א לחשוב שתיה זו כאילו אוכל את גוף הפירות, אבל מהיכ"ת למימר דשתיה כזו לא הוי בכלל שתיה, כיון שהאיסור הוא מחמת המשקה שהוא שותה עכשיו, והרי אחרי שנסחט הפרי הוא משקה משובח שעומד שפיר לשתיה, וכ' דלמעשה חלילה להקל בזה, ולכאו' צ"ע מה הק' דהא ודאי פשוט וברור דדברים שדרכם לסוחטם כמו תפוזים יהיה חייב מדאורייתא, וכאן מיירי בדברים שאין הדרך למחות אותם ולעשותם למשקה, וכגון לחם או תפוא"א וכדו' שבזה שפיר אפ"ל שאם הפכם למשקה ע"י שהימחה אותם שאין חייבים עליהם, ואין כאן סחיטה אלא מיחוי, וצ"ע. וע"י שד"ח מערכת יו"כ סי' ג' סקכ"ג.

ומותר לחולה שאב"ס להתרחץ או לרחוץ חלקים מגופו ביו"כ אם הוא זקוק לכך, וכן מי שסובל מדלקת עינים מותר לו לתת טיפות בעיניו או לנקות את עיניו במים, כן מבואר במ"ב סי' תרי"ג סק"י ובשעה"צ שם סק"ג.

וכן סיכה מותרת לחושאב"ס ביו"כ, (בשמן ולא במשחה), כן מבואר בשו"ע

ג. חולה שאין בו סכנה: אם יש אפשרות ליטול תרופה שיש לה חותמת כשרות מהדרין מצוה להדר אחריה.

ד. אם אין לו תרופה כשרה, מותר לו ליטול גם תרופה שיש בה תערובת של מאכלי איסור שעברו תהליך מסוים ששינו אותם מכמות שהיו, ובתנאי שטעם התרופה הוא מר ואינו ראוי לאכילה ואין לו כלל הנאת חיך באכילתו.

וסיבות ההיתר בזה הם:

1. משום שהוא שלא כדרך אכילה והנאה, ודעת רוב הראשונים והפוסקים שמותר לחולה שאין בו סכנה, (ועי' עוד בפנים המאמר דיון רחב בכלל זה ובנידון מאכל איסור שהוא פגום ואינו ראוי לאכילה ואם הוא נפסל גם מאכילת כלב).

2. נחלקו הפוסקים (תו"ח ונוב"י), אם יש היתר בזה כאשר הוא רק "דרך בליעה" ולא "דרך אכילה", ודעת כמה פוסקים שכאשר אינו ראוי לאכילה כלל לכו"ע מותר.

3. משום שי"א שהוא בכלל זה וזה גורם ומותר.

4. משום שהוא רק חצי שיעור, שאם הוא באופן שאינו ראוי לאכילה כלל הרי זה מותר לכתחילה במקום חושאב"ס.

5. בנידון "אחשביה" בתרופות וכל מאכל שאוכלו אך ורק לצורך רפואה גרידא, דעת רוב הפוסקים שאין בזה איסור כלל.

ה. אם טעם התרופה הוא טעם טוב קצת, יכול לעטוף את התרופה בקפסולה או בנייר ויבלע אותה כך, וכן מועילה עצה זו גם לענין פסח ויום כיפור.

ו. בפסח:

1. כל התרופות המכילות חמץ ויש להן טעם טוב אפילו קצת, כגון כדורי מציצה או סירופ שהוכנו בתערובת חמץ, או גלוקוזה תוצרת חו"ל שעשויה מחיטה וכדו', אסור לקחת אותם בפסח, ואפילו אם כמות החמץ שבהן היא קטנה ביותר, וגם להחזיקן ברשותו אסור.

2. תרופות שיש להם טעם מר, דהיינו שנפסלו מאכילת כלב, הרי זה מותר לחולה שאין בו סכנה, ויבלע אותם כך, וכ"ש שמותר להחזיק אותם ברשותו.

3. תרופות שיש בהם תערובות של קטניות מותרים בפסח למי שצריך לכך.

4. תרופות שיש בהם תערובות של חמץ שעבר עליו הפסח, בין אם נעשה תערובתן קודם הפסח ובין אם נעשה תערובתן באמצע הפסח, מותרים.

ז. תרופות שמשמשים בהם אך ורק שימוש חיצוני בלבד: כגון משחות לסוגיהם שהם חיצוניות עבור העור וכדו', וכן פתילות, זריקות, משאפים לסוגיהם, סוגי יוד, טיפות עינים, טיפות אזנים, טיפות אף וכדו' שאין משמשים בהם ע"י אכילה אלא שימוש חיצוני בלבד, מותר להשתמש בהם בפסח וכ"ש בשאר ימות השנה.

ח. ביום כיפור:

1. חולה שאין בו סכנה שצריך לקחת תרופה, אם טעם התרופה הוא מר מותר לו לבלוע אותה. (ויש מי שמחמיר שלא לבלוע בפה את התרופה בדרך הרגילה, אפילו אם טעמה מר, אלא שיש לעטוף את התרופה בנייר דק ולבלוע אותה כשהיא עטופה, ויש נוהגים כן אם אפשר בקלות).

ואסור לו לשתות מים כדי להקל את הבליעה, ואם צריך לשתות מים עם התרופה יערבב בהם דבר מר, כגון כמות גדולה של תמצית תה, כדי לפגום את טעם המים.

2. אם טעם התרופה הוא טעם טוב, יש לעטוף את התרופה בנייר דק ולבלוע אותה כשהיא עטופה.

3. גדר חולה שאין בו סכנה בזה עיין או"ח סי' שכ"ח סי"ז, ואם יש כאבי ראש עזים (כדאמרי אינשי שאינו מסוגל לעמוד על הרגליים) דינו כחולה שאב"ס ומותר לו לקחת אקמול וכיו"ב.

(אמרי יעקב בביאורים סי' ס"ט)

4. חולה שאין בו סכנה החש בגרונו, והוא צריך לגרגר במים מעורבים בסמים מרים, מותר לו לעשות כן, ובתנאי שיזהר לא לבלוע כלום מן המים.

5. הזנה מלאכותית מותרת ביום כיפור אפילו לחולה שאין בו סכנה, ובלבד שלא יזריקו לו את האוכל דרך הוריד.

6. חולה שאין בו סכנה מותר לו להתרחץ בכל גופו או לרחוץ חלקים מגופו, אם הוא זקוק לכך.

וכן מותרת לו הסיכה (בשמן ולא במשחה), אם זה מצב בלתי נסבל. (כן שמעתי ממור"ר הג"ר יעקב מאיר שטרן שליט"א)

7. מי שסובל מדלקת עיניים מותר לו ליתן טיפות עיניים לתוך עיניו או לנקות את עיניו במים.

ט. בתענית ציבור (י"ז בתמוז, צו"ג, י' בטבת, תענית אסתר) ובת"ב:

1. מותר לבלוע תרופה לצורך רפואה (וכן לכל סוג "צורך מיוחד" אחר) אם יש לה טעם מר.

2. ואם התרופה יש לה טעם טוב יעטוף אותה בנייר דק ויבלע אותה כך.

3. ואם צריך לשתות מים עם התרופה, אם אפשר בקלות יערבב בהם דבר מר, כגון כמות גדולה של תמצית תה, כדי לפגום את טעם המים, ואם א"א בקלות כ"כ יבלע אותה עם מעט מים רגילים.

י. כל זה הוא בחולה אלא שאין בו סכנה, אבל אנשים בריאים הזקוקים לנטילת ויטמינים לחיזוק או לחיסון מערכות הגוף, או למניעת חולי וכדו', באופן שיש בהם חששות שהם מיוצרים מדברים האסורים, הרי הוא חייב להשתמש בתוצרת מפעלים העומדים תחת השגחה למהדרין על כל מרכיבי החומרים, ובכל מקרה יעשה שאלת חכם בזה, כי כל פרט וסוג דינו שונה.



הרב משה חיים ברש"ו שמעיה

מלאכת כותב במשחקים - לוח מגנטים, משחקי הרכבה

הנה מצוי לאחרונה משחק ילדים - לוח מגנטים - שיש בלוח חורים שבתוכם עיגולים של ברזל, ועם עט מיוחד שיש מתחתיו מגנט נתפס כל עיגול לחור ועי"ז עושין כל מיני צורות ואותיות, ויש לבאר אם מותר לשחק בו בשבת משום חשש של כותב ומוחק.

ולכאורה יל"ד גם בכל משחקי ההרכבה למיניהם (כמו הלגו והקליקס) דחוץ מנידון של בונה בכלים, יש לבאר ג"כ אם כשעושין כל מיני צורות או אותיות יהא אסור משום מלאכת כותב.

לנעול ולפתוח תמיד ליכא משום מחיקה וכתיבה והוי כדלת הנסגר ונפתח תמיד דאין בו משום בנין וסתירה.

ובאבני נזר אר"ח סי' ר"י אות ט"ו מביא ראייה לטעם זה של הרמ"א דהתוס' שבת דף צ"ד גבי גודלת משום אורגת דפריך וכי דרך אריגה בכך, וכתבו התוס' ואע"ג דקולע נימין חשיב אריגה הכא אין סופה להתקיים שעומדת לסתירה, ואף שאם קושרת סוף גידול שער אינו נסתר מאליו רק שבעצמה סותרת וחוזרת וקולעת אעפ"כ חשיב אינו מתקיים.

ועוד ראייה כתב דעת הרב המגיד בענין קשר של קיימא, דאף אם דעתו לפתחו הוה קשר שאינו של קיימא מ"מ אם מתנתק מאליו חשיב של קיימא, הרי דמה שדעתו לסתרו חשיב אינו מתקיים טפי ממה שאינו מתקיים בעצמו עיי"ש.

אכן החזו"א סי' ס"א כתב להתמיה על הפרישה שדימה דין זה לדלת העומדת להפתח ולהסגר, דהא יש לחלק בין מלאכת בונה לבין מלאכת כותב, דבמלאכת בונה עיקר שם המלאכה הוא משום חיבור החלקים וקביעותם זה בזה ולכן דלת אינו נחשב מחובר לכותל כלל ואין כאן מציאות של בנין, אבל במלאכת כותב לא מצינו ענין חיבור וקביעות, וא"כ כל שנצטרפו חלקי האות זה לזה ונוצר צורת האות הרי"ז כתיבה, ומה בכך שעומד לחזור ולפתחו, ולכן כתב דהכוונה במה שדימהו לדלת הוא לומר דאין כאן מלאכה המתקיימת, כיון

והנה הפוסקים נחלקו בדין ספר שכתובות בו אותיות ע"ג צידי הדפים, דדעת הרמ"א בתשובה סי' קי"ט והט"ז סי' ש"מ ס"ק ב' ובפרישה שם מתירים לפתוח את הספר ולסגורו ואף שבעת פתיחת הספר מתרחקים חלקי האות זה מזה, ובשעת סגירת הספר חוזר האות ונראית, אכן הלבוש כתב דחושש לו מחטאת, וכן המג"א אוסר, ובשו"ע הרב מביא ב' הדעות וסיים דהמנהג להתיר, ובחיי"א כלל ל"ח ס"ד כתב דאם צריך לספר זה ואין לו ספר אחר מותר לפתוח את הספר ולסגורו, וכדבריו כתב המשנ"ב בסי' ש"מ ס"ק י"ז.

והרמ"א שם בתשובה כתב כמה טעמים להתיר דבר זה, ואחד מהם הוא משום דקירוב חלקי האות זה לזה או ריחוקם זה מזה אינו נחשב כתיבה משום שהאות קיימת כל הזמן, ומחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה, ומביא ראייה לזה מדברי הגמ' בשבת דף ק"ד עיי"ש.

אכן בתחילת התשובה שם כתב דההיתור לפתוח את הספרים שכתובים בו אותיות הוא משום שהם עשויים לפתוח ולסגור תמיד ואין דרך מחיקה בכך, והפרישה בס"ק ו' מוסיף דברים בסברא זו דכיון שכל עיקרו של הספר עומד לפתיחה וסגירה נמצא דהוי כדלת שאין בפתיחה וסגירתה איסור בונה כלל, וכן בא"ר מביא סברא זו דדומה לדלת, וכן המג"א מעתיק מתשובת הרמ"א רק סברא זו דעשוי לפתוח ולסגורו תמיד, וכן המשנ"ב כתב בטעם המתירים דכיון דעשוי

חיבור חלקיהם אסור מן התורה, אלא כאשר תוקע אותם זה בזה, מ"מ בפתיחת החשמל שמכניסים הזרם בחוטים הוי כמו תקיעת חלקי כלי זה בזה וחייב, והטעם משום שיש כאן תיקון צורה להגשם ונעשה ע"י זה שימוש.

אכן דעת הגרשז"א הוא, דמודה בעיקר היסוד כי להחיות הדבר ולהעמידו על מתכונתו הוה בונה, ורק לגבי חיבור מעגל חשמלי חולק מחמת ב' טעמים, א. דחוט החשמל אינו משתנה כלל כשמחבר המעגל, אלא החוט משמש לגשר להעביר בו הזרם, אבל עצם החוט לא משתנה ולכן אין בזה משום בונה, והרי זה כמעביר מים על גבי צינור.

ב. דבחוט חשמל הזרם מוכן ועומד להתחבר עם החוט ולכך הוא עומד להתחבר ולהתנתק, וזוהי צורת שימוש, ודומה לדלת שאיננו חשוב בונה.

ע"ן במנחת שלמה ח"א סי' י"א דמאריך באריכות בטעם ב. דכל דבר שזוהי צורת שימוש אינו דומה לתיקון ובנין, ונביא לשונו מה שכתב בסוף הסי' בסברא זו: גם חושבני דכמו שמותר להדיח כלים בשבת וכן המכבס כסותו בשבת ע"ן בפמ"ג בפתיחה לא"א ריש סי' ש"כ ובתה"ל"ד שם ס"ק י"ז וסוחט ממנו מים או מפלה כליו וראשו אינו חשוב כבורר, לא דמי לכרשינין או מצ"פ עליהם מים להסיר מהם הפסולת דשפיר חשיב בורר והיינו דרגילין תדיר ללכלך ולהדיח אין זה קרוי בשם בורר אלא כמנקה כליו ובגדיו וכו', וכן השובר עץ או חרס לא חשוב כקורע כיון שהוא נקרא שובר ולא קורע הרי חזינן שאף במלאכות דאורייתא אזלינן נמי בתר שמא, וכיון שכן נלענ"ד דה"ה נמי שפתיחת מעגל וסגירה נקרא רק בשם שימוש ואינם קרויים כלל בלשון בני אדם בשם בונה וסותר, גם צ"ע הנוטע יחור בארץ או מרכיב יחור בעץ דחייב משום נוטע אמאי לא חייב נמי משום בונה וכו' מ"ש הרכבת יתד ביתד דחשיב בונה ואילו הרכבת יחור עץ בעץ שהוא מחברם והם ממש מתאחים והיו לגוף אחד ואפ"ה לא חשוב

שעומד לפתוח ולסגור, וכשפותחו אינו מתכוון למחיקה, וגם הוי מקלקל כיון שאינו בגדר מוחק על מנת לכתוב א"כ הר"ז פסיק רישיה בתרי דרבנן דשרי, אכן מסיק דיש להחמיר בזה כיון שאין מקור ברור להחיתור של פס"ר בתרי דרבנן.

מעשה שימוש בעלמא

ולבאר סברת הדמיון לדלת מובא לבאר דהנה אף דבכל כתיבה שאינה מתקיימת אסור מדרבנן, היינו משום דדומה במהותו לכתיבה המתקיימת ואינו עומד למחוק, רק שממילא נמחק ואינו מתקיים, משא"כ כתב שמתחילת ברייתו עומד לכתיבה ומחיקה וכמו בזה הספר שכתובים בו אותיות על חודי הדפים דאינו דומה כלל לכתיבה המתקיימת ולהכי לא נאסר כלל, וזהו הדמיון לדלת דהיינו דכיון דעומד לפתיחה וסגירה לא הוה כמעשה בנין כלל, אלא כמעשה השתמשות גרידא, ה"נ בכל דבר שמתחילתו עומד לכך נקרא השתמשות, (ואף אי קריבה וריחוק הוה מעשה כתיבה זהו רק בדבר שאינו עומד לכך, לכן המעשה קריבה הוה ככתיבה והריחוק כמחוק, אבל כשעומד לכך אינו מעשה רק השתמשות).

ולפ"ז י"ל דבכל המשחקים שעושין מיני צורות וכדו' הרי הוה רק דרך השתמשות, דהרי כל מהותו הוא שמרכיבו ואח"כ חוזר וסותרו כדי להרכיבו שוב, ואדרבה אם יחליט להשאירו כך הרי בטל המשחק לגמרי מיעודו ותכליתו, וכן בלוח המגנטים כל יעודו הוא כדי לחזור ולכתוב שוב ולא להשאירו כלל, וא"כ הרי זהו רק בגדר של השתמשות ומשחק, ולא הוה כלל בגדר של כתיבה ומחיקה, ואף לא של כתיבה שאינה מתקיימת.

ומצינו כעין פלוגתא זו בין החזו"א להגרשז"א בענין אי כל מחבר מעגל חשמלי חייב משום בונה, דהחזו"א כתב בסי' נ' ס"ק ט' דקרוב הדבר שיש בזה מלאכת בונה מן התורה, והטעם משום שע"י סגירת המעגל מעמידו על תכונתו לזרום את החשמל בתמידות, והוסיף דאפי' בכלים אשר אין

ועיין בספר ארחות שבת פרק ח' הערה פ"ו דכתב לבאר לגבי משחקי הלגו דגם לדעת החזו"א בסי' נ' ס"ק ט' דכלי של פרקים אפי' אם הדרך לפרקו תמיד יש בו משום בונה, מ"מ בזה שכל ענינו הוא ההרכבה והפירוק ואין לזה שם של בנין כלל, שאף בשעה שהחלקים מחוברים הם נידונים ע"ש סופם שעומדים להתפרק, ואינם אלא כמונחים זה עם זה, ועוד שאם יחברו את חלקי המשחק זה לזה בחיבור גמור כגון בדבק הרי זה הפסד גמור, ולכן שייכא בזה הסברא שאין שם בנין בכה"ג שא"א לראות את החלקים כגוף אחד.

ולפ"ז י"ל גם לגבי הנידון דכותב, דאף דמדרבנן אסור גם בכתב שאינו מתקיים, אבל הכא שניכר שאינו רק משחק וצצוע בעלמא ועומד לסתירה ולפירוק כל הזמן, ואדרבה אם יחליט להשאירו כך הוא מקלקל את כל יעודו של המשחק הרי זה בגדר של שימוש גרידא.

ויש לציין עוד מקומות שמצינו כעין טעם זה, עיין ריש סי' שי"ג דפקק החלון יכולים לסתמו ולא אמרינן דהוי כמוסיף על הבנין, והטעם הוא כיון שדרכו בכך לפתוח ולסגור תמיד, הרי דכיון שדרכו בכך ליכא בנין.

וכן בסי' ש"מ סעיף ז' אותם שמהדקים הבגדים סביב זרועותיהם על ידי החוט שמוחתין אותו ומתהדק אסור למתחו, אלא א"כ יהיו הנקבים רחבים קצת ומתוקנים בעיגול, וטעם ההיתר עיין בב"י ומובא במשנ"ב דאז אינו דומה כלל לתופר, דהוי כמאן דמכניס קרסים בלולאות כיון דמתוקן לזה בתמידות למתחו ולהדקו כשלוכשו וכן לרפתו כשרוצה לפשטו, הרי ג"כ מבואר דכל שדרכו בכך ליכא איסור בזה.

ואין להקשות דלפי היתר זה יאמרו בכל המלאכות שיש רגילות בכך שיהא מותר, וכמו בגד שרגיל שיתלכלך תמיד יהא מותר לכבסו כיון שהרגילות הוא שיתלכלך, אךן הסברא פשוט דשאני כיבוס בגדים שהוא מעשה שאינו מתבטל לעולם אלא שעומד לקבל לכלוך חדש, וכן הוא בשאר המלאכות

בונה, אך אפשר דלענין בונה חשוב רק גרמא אך עדיין צ"ע מתולש, וחושבני שאף גם בזה אפשר דאין זה דוקא מפני שבלא"ה יש ע"ז שם של מלאכת זורע ונוטע אלא שבלשון בני אדם הוא קרוי נוטע ולא בונה וכן ההורג בעל חי בשבת אינו חשוב כסותר כי הוא קרוי רק בשם הורג וכו' וה"ה נמי בפתיחת מעגל דלא מיקרי בונה עכ"ל.

ומבואר ביסוד דברי הגרשז"א דכל דבר שזהו צורת ההשתמשות שלו וזהו תכליתו ויעודו אין זה נקרא בשם מלאכה, ואע"פ שדומה ממש לפעולת המלאכה, מ"מ אין זה רק כמשתמש בעלמא, ולא משום דאינו עומד לקיום, אלא דהא גופא שזהו צורת שימוש לא הוה עליה כלל שם של מלאכה.

ועיין ששכ"ה פרק י"א הערה קמ"ז דמטעם סברא זו יש להתיר גם להבריג מיכל חמצן של סודה לבקבוק המים, וכן להרכיב פיטמה על הבקבוק של תינוק, וכן ביו"ט להכניס פתילות לתוך דבר אחר ואף שכל אחד לבד בלי השני אינו ראוי לכלום ואין חוששים בזה משום תיקון מנא, ומציין שם בתוה"ד לתשובות הרמ"א בסי' קי"ט הנ"ל שמתיר לפתוח בשבת ספר שעל חודי הדפים יש אותיות או ציורים, ועוד מוסיף שם דאין להביא ראייה לאיסור מדין מיטה של טרייסים וקנה של סיידין, דהתם חשיב תמיד כעושה כלי חדש, ואילו הכא הכל ערוך ומתוקן יפה וכך הוא דרך שימושם.

ויסוד היתר זה נתבאר במשחקי ההרכבה גם לגבי השאלה של בונה וסותר, עיין ששכ"ה פרק ט"ז הערה נ"ז דאפי' אם יכול להתקיים הבנין שבנה מאבני הפלא, אבל מ"מ כיון שניכר וידוע לכל שאין הבנין שבנה עשוי לקיום כלל, וגם אינו אלא צצוע של ילדים, בכגון דא אין זה נחשב אפי' בגדר של בנין ארעי ולא גזרו בו רבנן אטו קבע, ושם בהערה נ"ט מוסיף עוד דאפשר דשרי אם מחבר את החלקים בברגים או שתוקעם זה בזה היטב, דדומה לכיסוי של כלים דרגילים לסגור ולפתוח תמיד, וה"נ במשחקים שהרי רגילים תמיד לשנותם.

ס"ק י' דכתב דמשמע בגיטין דף כ' הדהתוחב אותיות של כסף ע"ג בגד מיקרי כתב ואפשר דאסור לעשותו בשבת עכ"ל, והאחרונים נתקשו דלכאורה מדברי הגמ' משמע להיפך דלא הוה כתב, ועיין בחי"א כלל ל"ז ס"ו דמתרץ שם בנשמ"א עפ"ד רש"י דרק באופן שאינו קבוע לא הוה כתב, אבל כשמחברן בטוב שיהיו קבועין הוי כתב, ובהמשך דבריו מבאר דברי תשובת הרמ"א הנ"ל שכתב דעשוי לפתוח ולנעול דהכוונה שאינו מתקיים עיי"ש.

וכן בתשובות איגרות משה או"ח ח"א סי' קל"ה מסתמך על דברי החי"א אלו בנידון אם מותר להעמיד מספרים כתובים בניירות כל אחד בנייר אחר להניחם זה אצל זה כדי שידעו הציבור באיזה דף הם צריכים עתה מחשש כתיבה, וכתב דהנכון לענ"ד דאם אינו מחבר את האות אלא העמדה בעלמא אין בזה שום חשש, ומוסיף שם דמסתבר שזה גרוע מלכתוב במשקין שאין מתקיימין, כיון שהמשקין מתקיימין עכ"פ לרגע והוא בחיבור, אבל הכא אינו מחובר כלל ואינו ענין כתיבה עיי"ש.

הרי מבואר דכל כתב שאינו בחיבור קבוע לא הוה כתב, וכן בנדון דידן שגם החלקים בין האותיות אינן מחוברות יחד, וגם אינו מונח בטוב בקביעות, א"כ לכאורה לא שייך כותב בזה, אכן היתר זה לא שייך במשחקי הרכבה שמתהדקים החלקים יחד בחיבור, ורק לגבי לוח המגנטים דאין החלקים מחוברים, וכן במניח חלקי עץ (כמו משחק הקפלה) אחד ליד השני דלא הוה חיבור י"ל דאינו כתב, והגם דאין טעמים אלו אליבא דכו"ע מ"מ מהני לצירוף, וגם דהוה רק משחק לקטנים י"ל דמותר.

עוד היתרים במשחקי הרכבה

לגבי כל משחקי הרכבה שמרכיב מיני צורות או אותיות יש עוד צד להתיר, דהנה י"א דמלאכת כותב הוא רק כשכותב על הנייר או דבר אחר, שיש רקע ובסיס לכתב, אבל כשעושה מאיזה חומר צורת אות, אבל אינו כתוב ומונח על הנייר אינו כתב.

הדבר נשאר כך, אלא שיכול להשתנות ע"י דבר אחר, אבל כאן אינו עשוי שישאר כך לעולם כלל, דבאופן שיחליט להשאירו כך יתבטל ממנו יעודו של המשחק לגמרי, דהרי כל מטרת המשחק הוא לפרקו ולהרכיבו מחדש, וכן בלוח המגנטים עשוי לכך לחזור ולכתוב כל פעם מחדש.

ומצינו דהחות יאיר כתב סברא זו גם בדינים אחרים ולא דוקא בשבת, עיין סי' ט"ז שנשאל לענין שם הקדוש שחקוק על טבעת העשויה פרקים האם מותר לפרקה דהוה מחיקת השם, ורצה לאסור דדמי להא שאסור לשבור עוגות שיש עליהם אותיות, ומ"מ מסיק להיתר דכיון שעשוי פרקים ועומד להתפרק חשיב כדבר שאינו מתקיים, וגרע מכותב במשקין שאסור מדרבנן, דשאני התם שנתחדש דבר בכתיבתו משא"כ שהכתב נמצא ואינו מחדש כלום עכת"ד, הרי חזינן דכתב להיתר משום דכתב העומד להתפרק לא הוה כתב.

כתב שאינו מחובר

ואפשר לצרף עוד סברא להתיר, דבמור וקציעה סי' ש"מ בנידון דספרים שכתוב בצדי הדפין כתב בזה"ל: פשיטא שאין כאן מקום להחמיר כלל והדבור בזה רק למותר שאין כאן חיבור לגמרי ופוק חזי מאי עמא דבר לית דחש ליה אולם סידור אותיות של דפוס ופירוק חיבורם נ"ל פשוט שחייב עליו משום כותב ובונה ומוחק וסותר, הרי דיצא לחדש דכל כתב שאינו מחובר ממש לא הוה כתב וליכא איסור בזה.

וכדברים אלו כתב גם בדעת תורה למהרש"ם בסי' ש"מ סוף סעיף ג' בדין זה של פתיחת וסגירת הספרים, דאין דרך כתיבה בכך על דפי ניירות המנחים זה על זה, ולא הוי דומיא דמשכן, כיון שכל דף הוא כפנ"ע ומעולם לא נתחברו הדפים זה לזה גם בצדיהם עיי"ש.

ובחי"א מבואר עוד יסוד לגבי אותיות שלימות דאם אינו מחברן בקביעות לא הוה כותב, דנתקשה על דברי המג"א בסי' ש"מ

ומביא ראיה דעשיית צלם של איזה דבר
הוא בכלל כתיבה, דעיין בחי"א בהל' יו"ט
כלל צ"ב הל' ג' דכתב דאע"פ שמותר ללוש
ולאפות ביו"ט כל מה שצריך, אבל אסור
לחקוק בדפוס בעיסה איזהו צורה וכו' ונ"ל
דאפי' ביד אסור לעשות מן העיסה כמין
צורת עוף או שאר צורה.

אכן בספר מגילת ספר סי' י"ח אות ט' כתב
לחלוק ע"ד דאין שום חשש בזה משום כותב,
וזאת ע"פ מה שכתב לבאר קושיית הא"ר
מדוע הצר צורה בכלי חיובו רק משום מכה
בפטיש ולא משום כותב עיין ביה"ל סי' ש"מ
ס"ד סוד"ה במשקין מה שתי', דהנה הצר
צורה בכלי באופן שהצורה היא מגוף הכלי
אין לחייבו משום כותב אלא משום בונה דאין
חל ע"ז שם של צורה אלא זהו תמונת הכלי,
ולכן לא דיינינן ליה ככתיבה רק כחלק
מעשיית הכלי, ואפי' אם חורט בכלי איזה
צורה הוה בונה או מכה בפטיש ולא משום
כותב, ולכן גם בכל משחקי הרכבה כיון דאינו
אלא עשיית גולם ליכא איסור משום כותב,
אלא רק שאלה של בונה וגם משום זה שרי,
(ועי' מש"כ לבאר דברי החי"א).

ולפ"ז י"ל עוד היתר בכל משחקי הרכבה,
כיון דבכה"ג שעושה גולם ותבנית ממש
וכדו' אינו נידון של כתיבה רק של בונה,
דין כתיבה הוא רק בכה"ג כשכותב על
הנייר וכדו', אבל כשבונה דמות של כלי הרי
יותר דומה לשאלה של בונה, ולכן ליכא
למיחש משום כותב.

המורם מהאמור:

יש כמה יסודות להתיר לשחק עם המשחק שמתפיס עיגולים קטנים ע"י מגנט ונראה
ככותב אותיות.

א. כיון דהמשחק "עשוי מלכתחילה" כדי להרכיב האותיות ולפרקן, אין זה חשוב ככותב
ומוחק, אלא נידון כ"השתמשות" בעלמא, וכהסברא שהעלו האחרונים לגבי אותיות שעל
חודי הספר דהוה כפתיחת דלת וסגירתה. ובפרט כשהנידון בדבר שמוכח ונראה שהוא
משחק בעלמא.

ב. דהוא כתב שאינו "מחובר", ואינו נכתב על גבי רקע, שדנו בזה הפוסקים לענין אותיות
שע"ג חודי הספרים.

עיינ בתשובות מחזה אליהו סי' ס"ט אות
י' דמביא מהנודע ביהודה קמא או"ח סי' א'
שמבואר בדבריו שהתרת הד' שברצועות
תפילין היה אסור משום מחיקת שם ה', אי
לאו משום שאין האותיות קרובות זו לזו,
שהאות ש' הוא כהבית של ראש, והאות ד'
ברצועה, והאות י' ברצועה של יד, הרי
דפשיטא ליה דגם דאותיות פורחות ואין
להם רקע ג"כ הוה שם כתב עליהם, ומאידך
גיסא מביא דעת הצפנת פענח מה"ת הל'
יסודי התורה פ"ו ה"ו ומהרי"ל דיסקין קו"א
אות קס"ח דס"ל דכתב שאינו ע"ג בסיס אינו
כתב עיי"ש.

(וע"ע בששכ"ה פ"ט הערה נ"א ובפפ"ז
הערה ס"ח דהגרשז"א מבאר דברי המג"א
הנ"ל דאסור לחבר אותיות לפרוכת, משום
דחשיב כמחבר את האות לקלף, והיינו
דבעצם זה שעושה רקע לקלף ג"כ הוה
איסור כותב).

הרי לפי הדעות שליכא איסור כתיבה
כשאין רקע לאותיות א"כ ליכא כלל חשש
של מלאכת כותב בכל משחקי הרכבה.

אמנם כותב שם דאפשר שרק בכתב שיש
בו שיעור ב' אותיות, הוא שיש תנאי שיהא
ע"ג נייר כיון שרק עיי"ז יש אפשרות שיהיו
נוהגין זה עם זה, אבל בצורות שאין בהם
שיעור שתיים, א"כ י"ל שבזה גם בלי בסיס
הוה בכלל כתב דהוה דבר שדרכו בכך
לעשות צורות וצלמים, משא"כ בכל כתיבה
שאינ דרכו ע"י קשירת האותיות.

מנהגי ישראל

הרב יצחק יהושע שור

מנהגי סדור 'בית אהרן'

לדמותם ולמקוריותם, והשוואתם עם כתבי ורשימות מנהגים

בשנת תרפ"ב הופיע ויצא לאור הסדור 'בית אהרן'¹ מתחת מכבש הדפוס בפיעטרקוב שבפולין² על ידי הרה"ח ר' נפתלי ציילינגאלד ז"ל³ שהיה בעל בית מסחר ספרים בוורשא.

בראש הסידור הדפיס ר' נפתלי קונטרס מנהגים תחת השם 'בית אהרן', שבעיקרם הם מנהגי מרן אדמו"ר הזקן בעל 'בית אהרן' זיע"א. גדולה זכותה של אסופת מנהגים זו⁴, בהיותה אלומת אור על הילוכיו הק' של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ומנהגיו הקדושים בחג ובמועד, בחול ובשבת.

12 עמודים כולל הקונטרס. העמוד הראשון של המנהגים שונה באפיו מיתר העמודים, בהיותו מנוסח בלשון ציווי והנהגה, כלשון מנהגים האמורים לרבים: "יטול ידיו... ויעשה... ויאמר... ויתחיל... ידלג בויהי רצון... וגם אין לאמר אתה סתר לי... ברכת השחר יאמר איש קבוע... ביוצר אור לאמור...".

החל משולי העמוד הראשון, במנהגי ברכת יוצר, הופך סגנון הכתיבה להרצאת דברים של מנהגי קודש מרן אדמו"ר הזקן זיע"א: "בגמר יוצר המאורות לקח כנף מליתו וממשמש בתפילין ובעיניו ונשק את הכנף...". "בשמע ישראל נתן ידו על עיניו וסיבב ראשו ב' פעמים", וכן בהמשך עד סוף הקונטרס⁵.

1 על הוצאת סדור 'בית אהרן' ראה בקובאו"י גליון קעג עמ' קז.

2 "בדפוס של ר' חנוך העניך בה"ר ישעי' וואלף נ"י פאלמאן".

3 נולד בפניסק בשנת תרכ"ח לאביו הרה"ח ר' אשר ז"ל שהיה מוכר ספרים ולאמו ילידת סטאלין. אחיו היה הרה"ח הנודע רבי אהרן ז"ל, גם הוא מאנ"ש בוורשא, מוציא לאור ספר 'המאורות הגדולים'. חתן הרה"ח ר' בנימין הכהן זילברמינץ ז"ל מוורשא, שם התישב וייסד בית מסחר וחנות ספרי קודש. בשנת תרפ"ה עלה לארץ הקודש והתישב בירושלים ופתח בית מסחר ספרים עם חלק גדול מהספרים שהביא אתו מבית מסחרו בוורשא. בשנת תרפ"ז (לאחר פטירת זוגתו ע"ה, מנ"כ בהר הזיתים בעיה"ק ירושלים) עבר לחל אביב והיה ממתפללי בית הכנסת של חסידי סטאלין. נלב"ע כ"ג אלול תשי"א.

4 כמדומה שאין דוגמתה על מנהגי צדיקים אחרים זיע"א שבאותו דור, מלבד קיודנוב שהדפיסו את 'קונטרס המנהגים' בסדור 'אור הישר'. דומה לכך הוא הספר 'זכרון טוב' שהוציא לאור החסיד רבי יצחק לנדא ז"ל משב"ק הרה"ק רבי יצחק מנעשכיו זיע"א, אך אין הוא מתמקד במנהגים, כי אם מתאר את כל סדר יומו - הרבה מעבר לנדרש כדי ללמוד את תורת המנהגים של רבו הק' זיע"א.

5 בהמשך אנו מוצאים עוד פעמים שסגנון הלשון משתנה שוב. בהמשך העמוד: "בברכת כהנים יאמרו הקהל הפסוקים", ובעמוד ב': "ואחר היום בחול אומר הושיענו", ובדף ב' עמוד א': "אהבה רבה אומרים בשבת". וראה עוד על כך להלן, הערה 14.

בתוך קונטרס המנהגים, שבא בדפוס כגוש אחד מראשו ועד סופו ללא חלוקה לפסקאות, השאיר המדפיס עקבות של חוסר עריכה. לדוגמה: בסוף מנהגי שמו"ע השאיר את השורה שהופנתה למדפיס: "ויותר השמונה עשרה מדויקת הנוסח כרשום בכתב אשורית⁶ ומשם יעתיקו כהוגן". במנהגי שב"ק: "ובכמה פרשיות היה משנה סיום הקריאה כרשום להלן", ואינו לפנינו. כך גם לאחר מנהגי חנוכה: "סליק", בעוד שהוא ממשיך במנהגי חדשי החורף. גם בהושענא רבא השאיר: "המנהגים מהושענא רבא ביום לא מצאתי"⁷.

עיון בקונטרס המנהגים מעלה שכותב המנהגים (או מוסרם) נהירין הווי ליה שבילי דבי צדיקיא וידע דברים שתיים שהן הרבה. מתוך רישומיו נראה שעקב בשום לב אחר הילוכיו הקדושים של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ושם עין בוחנת על כל מנהגיו בסדר היום, בחול ובמועד, דברים שאין כל אדם שם לב אליהם.

נזכיר כאן מספר דוגמאות. בעת קידוש ליל שבת: "והיה מכוין לנמות פניו לצד מזרחית דרומית...". בסעודת ליל שבת: "וכאשר הגיעו לחרוז אכול בשמחה היה מגלה כיסוי הקערה...". ובאמירת התורה: "וכסה דבריו הקדושים בלבושים מפני כבוד אלקים הסתר דבר...". בתוך תפילת שמונה עשרה: "בתיבת ולירושלים כרע מעמ...". ועוד כהנה.

גם אם לכאורה העביר הכותב מנהגים וסדר הילוך היום, הרי שהוסיף והעביר עליהם גם רוח ונשמה, עם תיאורי הוד לדברים שכפי הנראה נוכח בהם כמו עיניו. בליל שבת קודש טרם הקידוש: "אחר כך סגר את עיניו ועמד כרוכ דביקות ופניו היו מאירות ומצהיבות ושפתיו היו נעות וקולו לא נשמע...". ובקידוש: "יום הששי ויכולו השמים בקול רם ובנעימה". באמירת 'כל מקדש': "כל מקדש, בקול נגינה ערבה ומתוקה... ובעת שהיה מסיים כל חרוז היה בנקל להשומעים לבוא להתפשטות הגשמיות מרוב המתיקות".

כך גם מתאר את ניגון מה ידידות בסעודת ליל שבת קודש: "ואחר כך אמר מה ידידות בניגון הקבוע ובנעימה בקול דממה דקה". וניגון הזמר הק' י-ה אכסוף: "היה בעצמו מזמר הזמר הקדוש אכסוף נועם שבת בניגון שהוטב בעיניו בדביקות". דברי התורה: "אחר כך התחיל פניו להצהיב ופתח ואמר דברי תורה...". "והתחיל לאמר שיר השירים בנעימות וערבות ומתיקות". בתפילת יום השבת קודש: "והתחיל לאמר ברוך שאמר בקול אדיר וחזק ובנגינה למעלה מדרך הטבע". בתפילת מוסף: "וחזרת הש"ץ וקדושת כתר בקול רעש גדול ובמתיקות". בסעודת יום השבת: "פתח יצוה צור חסדו, והיה כן מתחיל בקול מתוק".

כך הם גם תיאוריו נוטפי העסיס בימי חג ומועד. בליל הסדר: "וישב בדביקות וקרן עור פניו". בתפילת שביעי של פסח: "ואמר השירה פסוק בפסוק מתחלתו בקול רעש גדול והצבור נתעוררו גם כן לאמר ברוב חיות". בחג השבועות: "והתפלל שחרית לפני התיבה ברוב התלהבות ביראה ואהבה, ואמר בעצמו אקדמות בקול ערב". בחנוכה: "והוא הלך בין השורות ואמר ויהי נועם בקול ערב ובדביקות".

6 אולי הכוונה אל העתק מתוך 'סדור תפלה שהיה מתפלל בו אדמוה"ז בימות החול' (על האוצר שבי'חצר הקודש' בסטאלין, כתבים עמ' 906, וראה שם כי היו ספונים באוצר שבחצר הקודש עוד סדורים: 'סדור כתב יד שהתפלל בו מרן רבי אהרן הגדול זיע"א, ו'סדור שהיה שייך למרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד).

7 כך גם, את מנהג רבוה"ק לגבי סוף זמן קידוש לבנה, מביא בסוף הקונטרס ולא במקומו.

יש לציין כי מתוך מנהגי הסדר מוכח כי הכותב היה אצל מרן אדמוה"ז זיע"א גם בשנותיו האחרונות של חיים חיותו, היינו משלהי שנות התר"כ עד שנת תרל"ב, בה עלה מרן אדמוה"ז זיע"א לאור באור החיים, כמופיע בתוך המנהגים בסדר ליל שבת קודש: "ולימי זקנתו היו מונחים ב' חלות על שלחן שעמד למזרח והיה מקדש עליו פניו למזרח". וכך גם בסדר סליחות 'זכור ברית' בו נכתב: "ולימי זקנתו אמר הסליחות לערב ראש השנה אחר חצות הלילה"⁸.

ניכר שהכותב הסתופף בצל כ"ק מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בתקופה מאוחרת זו, בה שהה מרן אדמוה"ז זיע"א לפרקים בסטאלין העיר. אפשר להסיק זאת מכך שהוא מציין כי בימי ראש השנה⁹ וביום הכיפורים¹⁰ התפלל מרן אדמוה"ז זיע"א ב'בית הכנסת הגדולה', הלא הוא בית הכנסת הלבן אשר בסטאלין¹¹, דבר שלא היה בקארלין.

כך גם מובא בתוך המנהגים ממה שהיה בחצה"ק ביום הכיפורים של שנת תרל"ב: "...ובשנת עלייתו למרום היה בנו הק' מתפלל מוסף ביום הכיפורים...".

גם הציטוט הבא מתוך מנהגי סדור 'בית אהרן' משוער כי משנת תרכ"ט הוא¹²: "וכאשר היה ל"ג בעומר בקארלין הלך ביום ההוא על הציונים של אבותיו הקדושים נ"ע, ואמר בישעיה קאפיטל ל"ח פסוק ט' מכתב לחזקיהו".

כך גם פסקה זו במנהגי סדור 'בית אהרן': "היה מקדש הלבנה עם ברכה עד ליל מו"ב אם היה עננים. פעם אחת לא נראית הלבנה עד ליל פסח וקדשה באמצע הסדר...". לפנינו לא מופיעה השנה בה יצא מרן אדמוה"ז באמצע הסדר לקדש את הלבנה. אך יגיד עליו רעו, מצאנו בזה דברים מפורשים ברשימותיו של הרה"ק הרי"מ מקאזוניץ בהם הוא מציין לשנת תרכ"ט: "אז"ח אדמו"ר [הזקן] זצוק"ל היה מקדש הלבנה תיכף אחר שבעה מעל"ע משעת המולד, כשהיה צל והלבנה במקום נקי מעננים, ואם חל מוצאי שבת במעל"ע בעשירי היה ממתין על מוצאי שבת קודש מלבד חשון וכסלו שלא היה ממתין כלל, ופ"א בשנת תרכ"ט קידשו הלבנה בליל מוצאי שבת קודש ליל שבת של פסח אחר הָא לחמא, שהי' ליל האחרון של חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מפני שלא היו יכולים לקדשה קודם לכן".

הדברים מראים כי המנהגים נכתבו בחיי מרן אדמוה"ז זיע"א או מיד סמוך להסתלקותו, וזאת כי בנו הק' מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א מוזכר שם פעם אחת בברכת החיים: "ובי"ג ניסן לעת ערב נסע עם בנו הרה"ג שיח"ג...". ביתר הפעמים הוא מוזכר בסתם. אחר קידוש לבנה: "ועשה רקודין יד ביד בנו הרה"ג צ"ג...". בליל הסדר: "ובנו יחידו הרה"ק שאלו מה נשתנה...". ובלויית שביעי של פסח: "ואחר כך פתח בנו הק' אדיר במלוכה...". בשמחת בית השואבה:

8 כבר הערנו על כך במאמר 'מנהגי רבוה"ק לירח האיתנים' (קובאו"י גל' קלב) כי בשנים תרכ"ז תרכ"ח תרל"א חל ערב ראש השנה ביום ראשון.

9 ויטבל והלך לבית הכנסת הגדולה... בראש השנה שחרית התפלל בעצמו בבית המדרש שלו עד ברוך שאמר, ואחר כך הלך לטבול ואחר כך הלך לבית הכנסת הגדולה".

10 "ואכל סעודה המפסקת והלך לבית הכנסת הגדולה... וקודם מנחה היה מנהגו שאחד מאנשיו חלק מיני מתיקה לכל אחד בבית הכנסת הגדולה".

11 בו התפללו רבותינו הקדו"ט זיע"א בימי ראש השנה, יום הכיפורים וחג השבועות.

12 היה זה לאחר שמרן אדמו"ר הזקן זיע"א עבר את הנייתוח בחורף שנת תרכ"ח, כמובא במאמר במדור 'כתבים'.

בית אהרן

א 1

ראשית בכורי היינו מחשבה קדומה בזמן יקִימה משנתו היה להכניח לעבודה שבלב זו תפלה יסוד ידיו ויאמר מודה אני עד רבה אמונתך ראשית חכמה וכו' וברוך שם כמלכו ויעשה צרכיו ויטול ידיו נִיפּ במירונין ופניו ופיו ויאמר ברכת ענטי ויאשר יציר ואלקי נשמה מתורה היא אתה בראתה יפסיק מעט ויאמר אתה יצרתה וכו' אל אלקי הרוחות. אנה בכת ברכת השחר המבין סצעדי נבר ואח"כ והעושה לי כל צרכי. ויאמר נאל ישלום בנו יצה"ר וישלום בנו יצה"ט. סמיתה משונה ומסיתה חמופה ומדינה של ניהגום ומדלות ומשפלות ומאכזונות, הנני מוכן ומוזמן לקיים סיע לברך על התורה לשם יקבה"ו ברכה ראשונה על דברי תוויה הערב נא בלא ויו אשר בחר בנו, נותן התורה ברכת כהנים אלו דברים ארון עולם י"ג עקרים ובעיקר הראשון בורא ומנהיג ובעיקר י"א למי שיעבור על מצותיו וינסול טוב למי שישמור מצותיו ובעיקר י"ב בביתא המשיח זכרנו על בזכרון טוב העקדה ורש"ע ובשבת עד והארץ אזכור ידיר נפש בחול ובשבת אודה לאל לכב חוקך ידלג החרוז ומצאה מטונפת ובשבת ידלג עד החרוז ומצאה מקושטת תיקון לאה בכל הימים שאין אומרים החנון וידלג המומד יענך ובבוא אליו נתן הנביא, ללמוד קודם התפלה צלותא בעי שמעתתא ויאמר תהלים בכניסתו לביהמ"פ לאמר מה טוב לברוך הציצית סמ"ק, ומט"ג באמירת ברכי נפשי ויברך להתעטף בציצית ויפטור גם את הט"ק אם לא בירך עניו. הנני מוכין בהנחת תפילין. ולברך על של יד להניח קודם שיהרד ולהטב קודם הנחת של ראש על השני י"ג וברך על מצות תפילין, דיאמר קדש לי כל כבוד כו' ויתחיל לעולם יהא אדם במות' ק"ש קטנה פרשה ראשונה אתה הוא ושנותיך לא יקמו אמת אותה הוא ראשון. פ' התמיד וקמורת מעומד ולא להפסיק, בשבת ויו"ט ידלג בויהי רצון מן ותכפר לנו על כל פשענו וגם אין לאמר אתה סתר לי, בין אביייהוה להפסיק מעט רבון העולם ונשכחה פרים שפתינו עד נמירא הבאן שני כתובים אחר והן תולקו בתורתך לאמר ולעשות רצונך ולעברך בלבב שלם וקדיש דרבנן שייך להבער תפלה בנוסח הקדיש יהא לנא להון ולכון שלטא רבא כו' ופורקנא מן קדם מרן דבשמיא וארעא כו' וחיים טובים עלינו ועל כל ישראל ותיכף להתחיל תודו וכו' באהי עמים אנינים לרקוק. בשבת ויו"ט ידלג בתודו וביחי כבוד הפסוק והוא רחום. ד' מלך ד' מלך ב"פ כפתח, ברכת השחר יאמר איש קבוע לפני כרך שאמר בכ"י בפס"ד ויסים ב"פ הללויה הללויה אחר כל קפיטלי, שירת הים יתחיל הש"ץ יראש כל פסוק ויסים ובמטה עבדו אז ישיר ביום ההוא יאמרו יחד עם תיבת ישתבח וכן לאמור בישתבח לעולם ועד ישיר ושכחה ויסים מן ה' הי העומים, ביוצר אור ל"ג... ומכרכין ומשכחין כו' עם נו"ן ולא כמ"ם בחול וכיו"ט אהבת עולם. ובס"ק ובי"ט שחל בשבת וביה"כ גם אם חל בחול לאמור אהבה רבה במר יוצר המאורות לקח כנף מליתו ומשמש בתפלין ובעיניו ונשק את הבנת. באהבת עולם או באהבה רבה לאמור כן תחנינו ותלמדנו לעשות רצונך ברבב שיום. והביאנו לשלום. ושבור על הגוים מעל כו' וליחרך ולאהבה את שמך. בשמע ישראל נתן ידו על עינו ומיכב ראשו ב"פ בשמ"ע אמר טוריד הטל בפתח ומוריד הגשם בכנול. בקדושה ככתוב עב יד נביאך בסגן חננו מאתך. ובטושי"ק וחננו. מאתך דעה בינה והשכל. עבר טוב נקמין. בתיבת ולירושלים כרע מעט בעי"ת בספר חיים טובים ברכה ושלום (השטמה בל"ש אמר הגנינה מכל תיבה באיפן שהיה משים ריוח בין הרביקים) בכרכת כהנים יאמר הקהל הפסוקים אנקט"ש כו' ויתר השמ"ע מדויקת הגוסח כרשום ככתב אשורית ומשם יעתיקו כדק"ו גפילת אפים עפ"י רוב בעמידה ולפעמים בישיבה ואמר רוד"אליך ד' גפשי אשא והצבור אמרו רחום ותנון וכו' אמר שומר ישראל שומר נוי אחד שומר נוי רבא כו' אח"כ חלץ תפלין של רש"י והניח תפלין של רבינו תם ואמר והוא רחום בנוסח ספרד בב' וה'. ובחורף מן פ' שמות עד פ' משפטים אמר מליצות של שובבים בב' וה' מודם והוא רחום ובשנים חזירי זה פ' הרוחה

"ורקד יד ביד עם בנו הרה"ק והעולם רקדו סביבם...". מסתבר כי המדפיס השמיט את ברכות החיים עובר להדפסה, ודילג בלא משים על אזכור אחד.

בעמדתנו לדון בפרטי קונטרס המנהגים, עלינו להבחין בשינויים התכופים בסגנון הכתיבה. במספר מקומות נראה כמי שחסיד כתבן, ולא מי מבני משפחת רבוה"ק. וכך קוראים אנו במנהגי ליל שבת קודש: "וקבלנו מהחסידים הראשונים שאמר ויהי רעוא ומה שהאריך בזה אין לנו עסק בנסתרות".

לעומת דברים אלו, מוצאים אנו בעניין אחר כי דברים שאמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בהשקט, יודע הכותב לפרטן לאשורן, וכך הוא במנהגי סעודה שלישית של שבת: "אחר כך אמר בעצמו בהשקט ידיד נפש ואל מסתתר. בהחרוז יה זכות אבות יגן עלינו אמר ומבור גלות דלנו והעלנו, ובהחרוז סוד צדיק אמר מעין הברכה צדיק יסוד עולם, ובהחרוז חֲזַק מְיַחַד אמר ומְיַחַד אֱלוֹף יִרְאֶה מאורות, ולפעמים אור הגנוז".

ככלל, הלשוניות והמנהגים המצויים לרוב בתוך קונטרס המנהגים, מלמדים כי איש מבאי הבית היה לו יד וחלק ברישום המנהגים. אלו הם מנהגים שלכאורה רק מי שהיה בתוך הבית ידע לרשומם. לדוגמה, במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בכל יום: "ואחר מנוחת המוח היה לומד...". ובמנהגי הערב: "ומתתו היתה מצעת עם ד' כרים, וכאשר היה עיף מאד הניח לישון ולנוח מעבודת הקודש ולהחליף כח...".

כך גם במנהגי ערב שבת קודש: "והניח לפוש מעט, ובקומו הכין את עצמו וחתך צפרניו בדלוג והלך וחפף את ראשו ופניו וידיו ורגליו". וכן בליל שבת קודש: "והוא נכנס לחדריו והתחיל לאמר שיר השירים בנעימות וערבות ומתיקות". ובמנהגי יום השבת: "ונכנס לחדריו ואמר שערי ציון של שבת". בצהרי יום השבת: "אחר כך הלך לפוש מעט, ובקומו למד עד מנחה". כך גם במנהגי מוצאי שבת קודש: "ואחר כך הלך לחדריו ותיכף ומיד ערך את המראה שעות בחדרו".

כן הוא בסדר ההכנות בליל חג הפסח לקראת הסדר, שם כותב: "וישב בדביקות וקרן עור פניו, ואמר דברי תורה בינו לבין עצמו, הגם שלא היה אז עוד שום בן אדם". במנהגי ערב ראש השנה: "וסעד סעודת הצהרים, וישן מעט וחתך צפרניו ומבל".

המדפיס לא ציין את זהותו של כותב המנהגים, אם כי כמדומה שאי אפשר להעלות ספק באשר לנכונות המנהגים והיותם מוצקים כדברים נכוחים וצמודים לאמת, גם אם לפעמים יש דברים הנראים כטעות¹³.

מקוריותם של המנהגים נסמכת על העובדה שמרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א¹⁴ הוא

13 במנהגי שמיני עצרת: "שמיני עצרת בלילה לא אכל בהסוכה ואמר בהסעודה אומץ כו' וגם שיר השירים". ומה עניין 'אומץ' המושר בחג הפסח לשמיני עצרת, ואולי כוונתו לפיוט אחר של 'אומץ' מימי שמיני עצרת, ולא מצאנוהו. במנהגי חג הפסח: "וביום א' אחר הטבילה נכנס לבית התפילה והתפלל שחרית והלל גמור וי"ג מדות ורבנו של עולם ליום א' מחג הפסח ושר על הכל". האם אכן שר מרן אדמו"ר ז' על הכל' בהוצאת ספר התורה בחג הפסח כמו שנהג ונוהגים בשמחת תורה.

14 ראה לעיל על העמוד הראשון השונה מיתר העמודים. יש המוסרים כי מרן אור ישראל זיע"א מסר לו אך את העמוד הראשון, כשהוא עובר עליו לראותו מותאם למנהגים. את יתר המנהגים שלחו אליו מחצר הקודש לאחר הסתלקות מרן זיע"א.

זה שמסרם לר' נפתלי¹⁵. בייחוד כאשר כל הוצאת הסדור הק' הזה היתה בצו קדשו, וכרשום בעמוד השער: "הובא לדפוס ע"פ צוואת אדמו"ר זי"ע, להמסתופפים בצל קדושת החסידות האדמו"רית".

לא זו אף זו, בשער הסדור מיוחס במפורש הדיוק במנהגים ובנוסחאות אל מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א, וכנכתב בעמוד השער: "סדור בית אהרן – עפ"י נוסח ומנהגיו הקדושים להרב הקדוש האדמו"ר ר' אהרן מקארלין זצ"ל מדויק היטב עפ"י נוסחו הקדוש ע"י נכדו האדמו"ר מסטאלין זצ"ל".

הרה"ח ר' אפרים גוטליב ז"ל היה חוזר על עדותו של הרב החסיד רבי ישראל בנימין גלייבערמאן ז"ל¹⁶, שהיה מציין כי קונטרס מנהגים זה היה מקורו טהור בגנזי רבותינו הקוה"ט זיע"א, אשר טפחו ורבו בחצר הקודש בסטאלין¹⁷.

מנהגי חג הפסח שבקונטרס זה, מצאו את מקומם בשלמותם בתוך סדור בית אהרן וישראל¹⁸ שהוציא לאור מרן אדמו"ר זיע"א בשנת תשכ"י¹⁹, וזאת על פי הוראת קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א²⁰. נראה שיש ללמוד מכך כי ראו בקובץ מנהגים זה מקור נאמן²¹.

נותר לנו לעיין ברשימות המנהגים, ולהשוות ולהקביל לרשימות וכתבים אחרים שבדפוס ושכתב יד.

מאז שבחסידי שמים הגיע לידינו²² מאוצרותיו של החסיד ר' אלימלך פריילאך ז"ל פנקס רשימותיו של הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א, אשר נתגדל בחצרות הקודש על ברכי רבותינו הקדושים, העמוס בכל טוב חלב מנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א וכולל רשימות מדוייקות ממנהגותיו הקדושות, יש בידינו עוד קובץ בר סמכא אשר מתוכו אפשר לברר את מנהגי הקודש ולהשוותם אל המובא בקונטרס המנהגים שבסדור 'בית אהרן'. בנוסף עולה השאלה האם יתכן לשער שהרה"ק הרי"ם זיע"א הוא זה אשר העלה על הכתב את המנהגים שבסדור 'בית אהרן'.

ידוע לנו כי הרי"ם כתב את רשימותיו בפנקסו בצו קדשו של אז"ח מרן אדמו"ר הזקן זיע"א. ובין תכריך רשימותיו כתוב לאמר: "והשאר נשאר עד אשר אי"ה אם יהיה הסכם מהצדיקים לך שיחיו לאוי"ט אוהבי דביה"ק שאכתוב נוסח התפילה". יתכן ופירושה של פסקה זו

15 היה זה בשנת תרפ"א, בהיות מרן זיע"א בוורשא על אם הדרך בדרכו לברלין לצרכי רפואתו. ראה לעיל כי יחד עם קונטרס המנהגים נמסר לו גם נוסח תפילת שמונה עשרה שהיתה רשומה באותיות אשורית על קלף, כמוזכר בתוך רשימת המנהגים: "ויתר השמונה עשרה מדוייקת הנוסח כרשום בכתב אשורית ומשם יעתיקו כהוגן".

16 ר' אפרים קרא לו: ר' בנימין. על שם שבשעתו נזהרו שלא לקרוא לו בשמו הראשון, הוא שמו הק' של מרן זיע"א בסטאלין.

17 ראה 'על האוצר שב'חצר הקודש' בסטאלין, 'כתבים' עמ' 912.

18 תחת הכותרת 'השמטה מבית אהרן'.

19 ראה אודותיו בקובאו"י גליון קעג עמ' קי.

20 מעדות בתו של מרן זיע"א הרבנית מרת פייגא ע"ה.

21 יצויין כי רא"ח הויזמאן ב'דברי אהרן', הגהות על סדור בית אהרן וישראל, עמ' רלט, מעיר: "המנהגים של פסח אינם מדוייקים, ויש בהם הרבה ממנהגי קוידנוב".

22 בחודש תמוז תשל"ח ע"י א"מ הי"ו.

הוא שאת העתק הרשימות נתן לאחיו הק' מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א, אשר בהסתלקות זקנו הק' היה בשנה הרביעית להולדתו, ובשעה שמסר לו את הכתבים, ציין כי כאשר יסמכו הצדיקים את ידם הק' על מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א, או אז יתוב עבורו הרה"ק הרי"מ גם את נוסח התפילה ששמע מאז"ח מרן אדמו"ר הזקן זיע"א.

בהעתקת הרשימות שלפנינו מופיע באיזהו מקומן: "נוסח התפלה כפי ידיעתי וזכרוני, ואיזה דברים ששמעתי בעצמי איזה מהם מכ"ק אז"ח הרה"צ וקדוש מוהר"ר אהרן צוק"ל". ואולי הוא השלמת והמשך הדברים המופיעים לעיל.

טרם נסב לבדוק את ההשערה אם הרי"מ הוא כותב קונטרס המנהגים, יש להזכיר כתב יד נוסף של מנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שהועתק בידי החסידים הראשונים, ויש בו הקבלות רבות למה שהודפס במנהגי סדור בית אהרן. בראש כתב היד כתוב לאמר: "מנהגים ונוסחאות של כבוד קדושת אדמו"ר הרה"צ כו' הר' אהרן צוקללה"ה מקארלין בעל בית אהרן".

חיבה יתירה היתה לחסידים לכתב יד זה והועתק עבור החסידים בארץ הקודש על פי בקשתם, על ידי החסיד רבי אפרים אהרן פריינקל ז"ל מקיוב, נכדו של הרב הצדיק רבי אהרן מהורדוק ז"ל.

בהעתיקו את כתב היד עבור הרב החסיד רבי משה סופר ז"ל²³ לבקשת החסידים בארה"ק, כותב רבי אפרים אהרן כדברים האלה: "למען אחיי ורעיי היושבים בארץ החיים עשיתי בקשת ידידנו הנכבד מופלג ומפורסים לשם ולתהלה וותיק וחסיד מוה"ר משה נ"י ויזרח והעתקתי את הנהגות ככתבם וכלשונם ונא בכל לשון של בקשה להזכירני בשבת אחים גם יחד ובמקומות הקדושים שיתן לי הי"ת שיבה טובה שאוכל לישב וללמוד ולעבדו בלבב שלם".

בחתירתו הוא מפרט את סדר תולדות ייחוסו הרם: "דברי ידיד המכבד ומוקירם כערכם הרם אפרים אהרן בן רבקה נכד ה"ר ר' אהרן שו"ב מהורדאק, הי' לו אח ר' איציק שו"ב ג"כ מהורדאק, וה"ר מיכאל מסטאלין הי' גיסם כי זוגתו ציפורה היתה אחותם"²⁴.

מכתלי כתיבתו של רבי אפרים אהרן, נראה שהחסידים שבארץ ישראל חשקו נפשם ברשימת מנהגים זו – 'למען אחיי ורעיי היושבים בארץ החיים עשיתי בקשת ידידנו ... והעתקתי את הנהגות ככתבם וכלשונם'. ההעתקה 'ככתבם וכלשונם' יכולה ללמדנו כי מדובר בכתב יד שהיתה לו גם מקוריות והסתמכות איתנה על מנהגי אמת מרבוה"ק.

מתוך עיון והשוואה של כתב יד זה לעומת המנהגים שבסדור בית אהרן עולה כי אמנם המנהגים שבסדור בית אהרן מורחבים ועשירים באופן ניכר ממה שמצוי בכתב היד שהעתיק רבי אפרים אהרן, אך כמעט ואין סתירה ביניהם²⁵.

23 הרה"ח ר' משה בן הרה"ח ר' אלעזר ז"ל סופר – פעדערמאן, אחיו של הרה"ח הנודע ר' אפרים סופר ז"ל. ראה אודותיו ב'חסידי קארלין בירושלים', עמ' כט.

24 ראה אודותם ב'כתבים' עמ' 1187-1186 ובעמ' 137-136.

25 דוגמה אחת של סתירה ביניהם היא שברשימות המנהגים כתב: "ובשבת ויו"ט אהבה רבה". ואילו במנהגי סדור בית אהרן איתא: "בחול וביום טוב אהבת עולם".

לא רק שאין כמעט סתירה ביניהם, אלא שמנהגי סדור בית אהרן צועדים בעקבות כתב היד כמעט באופן קבוע. הביטויים שונים בדרך כלל, אך כמעט כל הנקודות המצויינות בכתב היד מוצאות ביטויין במנהגי הסדור, לכל אורך הקונטרס.

בכואנו להשוות את מנהגי הק' של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א כפי שהם מופיעים בקונטרס המנהגים, מול רשימותיהם של הרי"מ ושל הרפ"א, אנו נוכחים בפרטים וענינים שנרשמו בקונטרס המנהגים, התואמים את מה שרשם הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א, כדוגמת: אבנים חדשות לריחיים בטחינת החיטים לפסח²⁶, נשיאת המים שלנו למצות מצוה בכל החדרים²⁷, סדר תקיעת שופר בראש חודש אלול²⁸, התחלת אמירת התהלים של חודש אלול²⁹, תחנון בערב ראש השנה³⁰, ואמירת התהלים כליל יום הקדוש³¹.

לעומת זאת, לאורך כל הקונטרס מוצאים אנו מנהגים שאינם תואמים³² וסתירות מפורשות לנרשם על ידי הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א בפנקסיו ובשולי סדורו הק'. לפנינו מספר דוגמאות:

הרי"מ ברשימותיו כותב כי יש לומר 'מודה אני' מיד בפתוח העיניים, טרם נטילת ידיים שחרית, ובמנהגי סדור 'בית אהרן' כתב שיש להקדים את נטילת הידיים לאמירה. וכה כותב הרי"מ ברשימותיו: 'מודה אני וכו' בפתחו עיניו ונטילת נעגיל וואסער ראשית חכמה יראת וגו'...'. ואילו במנהגי סדור 'בית אהרן' איתא להיפך: 'יטול ידיו ויאמר מודה אני עד רבה אמונתך, ראשית חכמה וכו' וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

סתירה נוספת שמצאנו היא בעניין קביעת ההפסק בין 'אביי' ל'היה מסדר' שנוהר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א באופן אמירתו כדי שלא יהא נראה כהוגה את השם, והיה שינוי במנהג מימים ראשונים לימים אחרונים. ברשימותיו כותב הרי"מ: 'אביי היה מסדר, כך היה אומר בילדותו, ובזקנותו שמעתי שחזר לומר הוה ובהפסק מעט בין אביי ובין תיבת הוה'.

26 בקונטרס המנהגים: "ובכל שנה היה קונה אבנים חדשות להרחיים", וכ"ה גם ברשימות הרי"מ: "והאבנים הוכרחו להיות חדשים בכל שנה ושנה".

27 בקונטרס המנהגים: "ונשא את המים בכל החדרים", וכ"ה ברשימות הרי"מ: "והביאה בעצמו לביתו, והיה מצוה להלך עם המים בכל החדרים". אם כי כאן יש שינוי דק, האם מרן אדמו"ר הזקן זיע"א נשא בעצמו את המים או שמא צווה לאנשי שלומו שיעשו כן.

28 בקונטרס המנהגים: "ואם חל ראש חודש בחול התחיל לתקוע אחר התפלה", וכ"ה ברשימות הרי"מ: "תקיעת שופר אם היה יום א' דר"ח אלול בחול, התחילו לתקוע אחר התפלה".

29 במנהגי הקונטרס: "ויום ב' דראש חודש התחיל לאמר תהלים בצבור לאחר התפלה", וכ"ה ברשימות הרי"מ: "ביום שני דר"ח אלול אם לא כשחל בערש"ק התחילו לומר תהלים אחר התפלה לפני העמוד".

30 בקונטרס המנהגים: "וכשהאיר היום לא אמר תחנון", וכ"ה ברשימות הרי"מ: "ערב ר"ה בזכור ברית קודם עלות השחר אם נתאחרו שבהגיע למחז ומסי האיר היום לא נפלו על פניהם".

31 בקונטרס המנהגים: "ויפתחו את הארון ושררו את שיר הכבוד כל חרוז והעולם אמרו אחר נגינת כל חרוז כל פסקא ופסקא ואחר כך ישב מעוטף בטלית והשלים ספר ראשון שבתהלים והלך לביתו שלום...". וכ"ה ברשימות הרי"מ: "ואחר שיר היחוד ושיר הכבוד היו מתחילים בקאפיטל חמישי ואמר בציבור עד גמר הספר הראשון".

32 לעתים חסר פירוט משמעותי. כמו במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בהוספות קרואים בקריאת התורה. בעוד שבקונטרס המנהגים ציין כי "היה מדקדק לקרוא רק ח' קרואים מלבד מפטיר, ועל חתונה ביוצאי חלציו הוסיף", הרי שהרי"מ הוסיף פרטי ההוספות: "כשהיה רוצה לעשות הוספות בשבת, הקפיד שלא להוסיף יותר משלשה ואחרון שיהיה עשרה עולים מלבד אחרון ומפטיר".

גם ברשימות (החדשות) מהרה"ק הרי"מ הוא כותב את השתלשלות המנהג, ואף קובע מה ראוי לעשות לאנשים כערכנו: "שמעתי שאדמו"ר זצוק"ל מקארלין בילדותו חי' אומר חי' ובסוף ימיו חי' מפסיק מעט אחר תיבת אביי ואמר הוה מסדר ונ"ל שאנשים כערכנו יאמרו חי' שמא ישכח להפסיק שלא יהא הוגה כו". והנה במנהגי סדור 'בית אהרן' קבע למעשה כי יש להפסיק בין 'אביי ל'הוה': "בין אביי - הוה להפסיק מעט". אם כי בדוגמה זו יתכן מאד שמרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א הוא שהכריע בעד ההפסקה, ובייחוד שמנהג זה מופיע בעמוד הראשון של הקונטרס³³.

בנוסף הזמר הק', ברשימות (החדשות) שנרשמו מהרי"מ³⁴: "ויהיו רחמיך מתגוללים על מדותיך זה חי' אומר בלחש". ואילו במנהגי סדור בית אהרן איתא: "בחרו השלישי אומר רק רחמיך מתגוללים על עם קדשיך"³⁵.

ברשימות (החדשות) שנרשמו מהרה"ק הרי"מ הוא מונה והולך בהרחבה יתירה את כל סדר אחיזת הציצית בקריאת שמע, לפנייה ולאחריה, וסדר ההעברה על העיניים והנישוק. ואילו בקונטרס המנהגים אין כל אזכור לכך.

כמו כן הפרטים דלהלן אינם מתאימים: ימי הדילוג ב'יהי רצון' שקודם אמירת הקרבנות³⁶, סדר הכנת הנרות וטעימת הדגים בערב שב"ק³⁷, הזמירות שאמר מרן אדמוה"ז זיע"א בלחישה בסעודה שלישיית³⁸, זמן תפילת ערבית בליל הושענא רבא³⁹, וכך גם הקאפיטל בו נכנס מרן אדמוה"ז זיע"א בתהלים ליל הו"ר⁴⁰.

ובהתייחס לרשימות המנהגים של הראפ"א, הרי שיש מנהגים בקונטרס, שדומים למה שרשם הוא. כך הוא בסדר ובמקום אמירת י"ג עיקרים בכל יום⁴¹, כך גם במיקום ונוסח 'אתה הוא

33 ראה לעיל הערה 14.

34 וכן הוא בסדורו הק'. ראה צילום עמוד הזמר הק' מתוך סדורו של הרה"ק הרי"מ זיע"א, ב'כתבים' עמ' 740.

35 יצויין כי יתכן שבמנהגים, שנכתבו לקהל החסידים 'הלכה למעשה', לא שמו דגש על עניינים שנהג בהם מרן אדמוה"ז זיע"א לעצמו שבגלל כן אמרם בלחש.

36 בקונטרס המנהגים: "בשבת ויום טוב ידלג בויהי רצון מן ותכפר לנו על כל פשעינו", ואילו ברשימות הרי"מ כתב שמדלגים בכל יום שאין אומרים בו תחנון: "יהי רצון וכו', ובימים שאין אומרים תחנון שתרחם עלינו ושיבנה בית המקדש במהרה בימינו ונקריב וכו'...".

37 בקונטרס המנהגים כתב שקודם טעם הדגים ולאחר מכן הדליק הנרות: "...טעם מעט מהדגים, ואחר כך חתך בעצמו את הנרות... והדליק בעוד היום גדול...", ואילו הרי"מ ברשימותיו מתאר: "...ולבש מלבושי שבת, וחתך הנרות לשנים... והדליק הנרות... ואח"כ ישב על כסאו במקומו, ונתנו לו חתיכת דג בטעלער".

38 בקונטרס המנהגים כתב: "אחר כך אמר בעצמו בהשקט ידיד נפש ואל מסתתר... ולפעמים אור הגנוז...". ואילו הרי"מ בסידורו לא הזכיר אמירת ידיד נפש, וכתב שמרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה אומר בשבת אחת אל מסתתר ובשבת שלאחריה אור הגנוז.

39 בקונטרס המנהגים איתא שבליל הו"ר התפלל מרן אדמוה"ז זיע"א ערבית לפני סדר התהלים: "...אחר כך התפלל מעריב לפני התיבה והעולם אמרו תהלים מקודם... והוא התחיל להגיד עם העולם תהלים... והלך לביתו לסעודת הערב...", ואילו ברשימות הרי"מ נכתב כי התפללו ערבית אחר אמירת סדר התהלים.

40 בקונטרס המנהגים כתב שהוא בקאפיטל פ"ו: "...והעולם אמרו תהלים מקודם עד קאפיטל פ"ו, והוא התחיל להגיד עם העולם תהלים מן קאפיטל פ"ו". ואילו הרי"מ רשם: "ואחר שאמר משנה תורה בבגדי לבן בספר תורה שלו, אמרו מקאפיטל ס"ח וסיים הספר", וכך גם ברשימות המנהגים של הראפ"א: "בליל הו"ר היה מתחיל התהילים מן קפיטל ס"ח וסיים הספר שני עם היה"ר".

41 גם ברשימות המנהגים של הראפ"א וגם בסדר המנהגים מופיע לומר אני מאמין אחר אדון עולם, ואילו אצל הרי"מ מקאזניץ זיע"א כתב לומר לאחר התפילה.

ושנותיך לא יתמו⁴². מאידך, עניינים שבאו בהרחבה ברשימות הרי"מ וברשימות המנהגים של הראפ"א, לא הוזכרו כלל בקונטרס המנהגים שבסדור בית אהרן⁴³.

מכיון שהרשימות המוזכרות מתייחסות גם לאותן שנים, הרי שריבוי הסתירות האמור לעיל והשוני בסגנון והעמדת הדברים מצביע שהקונטרס אינו מבוסס על רשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א⁴⁴.

עובדה נוספת שיש לציינה, היא הבדלי הסגנונות הניכרים בינות לקונטרס. אפשר להסיק מכך כי קונטרס המנהגים שבסדור 'בית אהרן' מקורו טהור ממספר כתבי יד שהיו בחצה"ק בסטאלין, והורכב מכתבים של רישומי מנהגים שנרשמו על ידי חסידים שהסתופפו בצל קודש מרן אדמו"ר הזקן זיע"א⁴⁵.

כדרכה של אסופה שלא עובדה כל צרכה שרושם חוטי החיבורים ניכר בה, אפשר גם להבין את תיבת 'סליק' לאחר מנהגי חנוכה, כי כנראה כתב היד שממנו הועתקו מנהגי חנוכה מסתיים שם. כך גם מובנת השורה שחדרה 'המנהגים מהושענא רבא ביום לא מצאתי', בעוד שלמעשה ממשיך לכתוב את מנהגי הו"ר ביום⁴⁶, מאחר והקונטרס כולו הוא תמוזגת של מספר כתבי יד וכמה כותבים היו להם חלק בו⁴⁷. לחילופין יתכן כי הקונטרס בנוי על רשימות שונות של כותב אחד.

אם כי אין ידנו משגת לברר את שמו וזהותו של כותב הקונטרס, הרי שזכותו גדולה מאד לדורי דורות, בהאירו את מנהגיו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, אשר למקראם תתענג הנפש הכמהה להציץ בין החרכים אל זיו היכל קדשו.



42 בקונטרס המנהגים כתב שאומרים אותו לפני 'אמת אתה הוא ראשון': 'אתה הוא ושנותיך לא יתמו אמת אתה הוא ראשון'. וכ"ה ברשימות המנהגים של הראפ"א: "...בזמון אתה הוא שאחר ק"ש קטנה אחר תיבות ובשמי השמים העליונים ה' אומר אתה הוא ושנותיך לא יתמו'. ואילו ברשימות הרי"מ כתב שאומרים אותו לפני 'קדש את שמך על מקדישי שמך', ובשינוי קל בהוספת הו"ו: 'ואתה הוא לעולם הבא, ואתה הוא ושנותיך לא יתמו'.

43 לדוגמא: מנהגי קריה"ת בשבת אינם מופיעים בקונטרס, (וכפי המובא לעיל הרי הם מוזכרים שיבואו להלן ואינם מופיעים הן ברשימות הרי"מ והן ברשימות הראפ"א, תוך שינויים ביניהם. כך גם מנהגי קריה"ת לביל שמח"ת אינם מופיעים בסדור בית אהרן, אך מופיעים – תוך שינויים ביניהם – ברשימות הרי"מ וברשימות הראפ"א.

44 אם כי אולי אפשר לשער כי הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א, מפיו או מפי כתביו, העשיר את קונטרס המנהגים בפרטי מה שהיה לפני ולפנים, מאחר והיה עייל בלא בר בביתו נאוה קודש של זקנו חורגו מרן אדמו"ר הזקן זיע"א.

45 אפשר לשער אולי שגם רשימות מנהגים שכתבם הגה"ח רבי ברוך מאנדלבוים זצ"ל מטוראו היו לנגד עיני מסדר הקונטרס, גם אם רשם את רשימותיו בארץ הקודש, לאחר שעלה להשתקע בה. העתק של חלק מרשימותיו אצור בארכיון מכון בית אהרן וישראל.

46 'קודם הוצאת הספר תורה אמר י"ג מדות ורבונו של עולם, במוסף הושענא רבא כתר שלם, אדיר אדירנו, לדור ודור נגיד'.

47 לגופם של דברים בסתירות הרבות הנמצאות בין הרשימות, אין בידינו פשר דבר, אם כי לפחות לחלקן ניתן לומר כי הם מתייחסים לתקופות שונות וכמו שהבאנו לעיל מכתבי הרי"מ לגבי אמירת אביי היה/הוה מסדר. על שינויים אחרים אפשר ששולבו בקונטרס 'בית אהרן' גם מנהגי מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א אשר כידוע שינה רבים מהמנהגים אחר פטירת אביו ה'ק' מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, ועליהם סמך בנו מרן אדמו"ר אורי ישראל מסטאלין זיע"א את ידיו, ובפרט על תחילת המנהגים אשר נכתבו בלשון ציווי והוראה.

כתבים

מוגש לרגל הופעת גיליון המאתיים של
'קובץ בית אהרן וישראל' קארלין סטאלין
כה לחי!

הרב אברהם אביש שור

סוד הנגינה ונעימת התפילה באספקלריית רבוה"ק מקארלין סטאלין

מבוא:

הנגינה תפסה מקום נכבד אצל הצדיקים הקדושים בבתי החסידות לענפיהם. ברם נעימת התפילה, זכתה להתייחסות פחותה, שכן רק למתי-מספר של שושלות החסידות היו נעימות תפילה ייחודיות¹.

במשך הדורות שימרו החסידים את תורתם, משנתם והליכותיהם של צדיקי גדולי הדורות, בדומה לכך שימרו החסידים לחנים עתיקים והרקע שעליו נוצרו. אלא שמרוב עתים וימים אבדו אוצרות רבים של ידע ושל ניגונים ונעימות, מאותן שושלות חסידיות שהנגינה הייתה משולבת באורחותיהן.

חוקרי נגינת החסידות ייחדו לנגינת קרלין-סטאלין מקום מרכזי בהיכל הניגון של החסידות², כשהם מציינים את היקפה ואיכותה. אך דומה כי יתר תשומת-לב ניתנה למרכיבים המוזיקליים הייחודיים, מאשר בהעלאת פנימיות העניין ממנה עלתה ובאה עבודת הנגינה בקארלין סטאלין. בנוסף לכך, הקיפה הגדול והעשיר של ה'נגינה' הסיחה דעת והעמידה בצל את נעימת התפילה בקארלין.

1 רוב עדות החסידים לא אימצו נעימת תפילה ייחודי משלהם, אלא התפללו בנוסח הקהילות באזור גיאוגרפי שאליו היו שייכים, כחסידות טשרנוביל שהתפללו בנוסח ווהלין וכדו'. מהיוצאים מהכלל הוא בית קוסוב-ויזניץ אשר כמקובל מפי אבות החסידות דשושילתא קדישא הדין שבפי הרה"ק רבי חיים מאיר מויזניץ בעל 'אמרי חיים' שאמר: 'את הנוסח הזה גילו מהשמים לרבינו הקדוש רבי יעקב קאפיל חסיד'. תולדות צדיקי ויזניץ, מהדורת הרב פישל ירוחם הגר, תשנ"ד. אבן שתיה, ח"א עמ' כו. גם ליחודי של זידיטשוב, קומרנא וספינקא יש נוסח-תפילה ייחודי.

2 מאיר שמעון גשורי, אנציקלופדיה של חסידות, הניגון והריקוד בחסידות, כרך שני, תל-אביב, עמודים: 145-222.

רבותינו הקוה"ט נתנו דגש גדול ומיוחד הן לנעימת התפילה והן לנגינה. ראו בשתייהן 'עבודה' גבוהה ורמה בנתיבי עבודת ה', כפי שאמר מרן אדמו"ר הזקן בעל 'בית אהרן' זיע"א לחסידים לאחר שניגן באחרון של פסח: 'ושאל [אדמוה"ז] את העולם: איר האט געהערט דעם ניגון? ושתקו, כך היה כמה פעמים ואח"כ אמר להם: איר זוכט דיבורים, קול איז העכער פון דיבור! [שאל את החסידים: האם אתם שומעים את הניגון? ושתקו... ואחר כך אמר להם: אתם מבקשים 'דיבורים', קול גבוה יותר מ'דיבור']³. וכפי שאמר מרן אדמו"ר זיע"א: 'די עבודה אין סטאלין זענען די ניגונים'⁴, נהגו בהם בהילת קדושה⁵ והקפידו על דיוק נגינתם וזמירתם⁶.

רבותינו הקוה"ט זיע"א היו מטיבי נגן ושירתם היתה בערבות ובנעימות⁷. רבותינו הקוה"ט הלחינו ניגונים⁸, פרטו על כלי-זמר⁹ ואף שלחו לחסידים תווי נגינה¹⁰, והקפידו על הנגינה ונעימת התפילה שיושמעו במדויק על ידי מנגנים ובעלי-תפילה היודעים פרק בשיר¹¹, ותבעו מציבור החסידים להתפלל בנעימה כפי שיסדרו ראשונים ולשמור עליה ועל הניגונים העתיקים. רבוה"ק היו מבחינים אף בשיבוש קל כלשהו בנגינה ובנעימה¹².

3 ברכת אהרן קיח, 'פ"א באחרון של פסח ניגן [מרן אדמוה"ז] איזה זמר וגם הרה"ח ר' שלמקא (נכד אחותו) היה שם...'.
4 'יחננו ויברכנו', עמ' צו, מכתבי החסיד נאמן ביתו ר' משה מלמד ז"ל. (יש לתקן את הציטוט המובא בקובץ בית אהרן וישראל, גליון ע"ו, ניסך-אייר תשנ"ח, עמ' קו).

5 רבותינו היו מקפידים שהחסידים לא ישוחחו בשעה ששרים ניגונים. כשמרן אדמו"ר זיע"א היה בירושלים העתיקה בחג השבועות שנת תשי"ו, השתתף ר' לייבל ביין, מחסידי הרה"ק מפיאצסנה, ושהיה מקורב למרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א, 'בישולחן' שערך אדמו"ר זיע"א לכבוד היום, ונענה מרן אדמו"ר זיע"א ואמר: לייבל, ספר לנו משהו מסטולין! ענה ר' לייבל: בסטולין לשוחח באמצע ניגון ששרו היו חמור כל-כך כמו לדבר באמצע תפילת שמונה-עשרה! ופנה מרן אדמו"ר זיע"א לחסידים ואמר להם: הנכם שומעים?!

6 בתיאור נגינתו של אדמוה"ז בעל 'הבית אהרן': 'היה בעצמו מזמר הזמר הקדוש 'אכסוף נועם שבת' בניגון שהוטב בעיניו בדביקות... והמנגנים היו מסייעים לו והרגיש אם היו משפילים שמינית להרים הנגינה ככתחילה...'. (סידור בית אהרן, פיעטרקוב תרפ"ב).

'אחר תפלת מנחה אמר [מרן אדמו"ר זיע"א] על הש"ץ: 'ער האט געדאוונט ווארים, ער האט געזאגט גאנץ גוט נוסח, נאר ביי 'המברך את עמו ישראל בשלום' האט ער אביסל פארדרייט [הוא התפלל בחמימות, אמר די טוב את הנוסח, אך 'המברך את עמו ישראל בשלום' הוא בלבד במעט] מרן אדמו"ר זיע"א, כתיב קודש, מהדרות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים תשנ"ה, חלק ראשון, עמ' כו. 'אחר תפילת שחרית בשעת שתיית לחיים אמר [מרן אדמו"ר זיע"א] על הש"ץ שלא התפלל לפי הנוסח: ער איז ארום געפארן מיט דעם נוסח און האט אונז מבלבל געווען דעם דאווענען. [הוא שוטט עם הנוסח ובלבל אותנו בתפילה]. שם, שם, עמ' לב.

7 בתיאור על מנהגי אדמוה"ז: 'ורחץ מעט ידיו מהרגים, והתחיל לומר כל מקדש, בקול נגינה ערבה ומתוקה, והמסובין וגם העומדים אמרו ביחד כל חרוו, ובעת שהיה מסיים כל חרוו היה בנקל להשומעים לבוא להתפשטות הגשמיות מרוב המתקוות...'. סדור 'בית אהרן', תרפ"ב.

8 ידוע על מרן הרה"א הגדול מקרלין שהלחין ניגונים, מרן אדמו"ר הזקן, מרן אדמו"ר אור ישראל, מרן אדמו"ר הרי"ח מסטולין, ומרן אדמו"ר זיע"א שהלחין ניגונים בעת שבתו בלוצק. כך גם ידוע כי היו מלמדים בעצמם את הניגונים הקדושים לקראת הימים הנוראים למנגנים. כן נהגו מרן אור ישראל מסטולין, מרן הרי"ח מהיטרויט, ומרן אדמו"ר זיע"א.

9 ידוע כי מרן אדמוה"ז היה מנגן על כינור ועל קלרינט, מרן אור ישראל מסטולין היה פורט על כינור, בניו הקדושים היו מנגנים על כלי-נגינה שונים, מרן אדמו"ר הרי"ח מסטולין שמנו"כ בדיטרויט היה מנגן על כינור, ומרן אדמו"ר זיע"א היה מנגן על צ'לו.

10 ידוע כי היה מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א שולח לאנ"ש בארה"ב ניגונים כתובים ע"י תוים (אלא שאין ידוע מי כתבם). בארכיון המכון ספונים תווי ניגון קדוש לאלהו הנביא, ששלח מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א ללאהישיין. הכתב מעבר לתוים הוא כנראה של מרן זיע"א, ואולי גם התוים עצמם.

11 מרן אדמו"ר זיע"א ייבר הרבה מענין הנגונים, ואמר כי אביו זצ"ל הקפיד מאד על דקדוק הנגינה, וסיפר: ביי דעם טאטן פלעגט קיינער ניט זינגען, נאר די 'קאפעליע' (מקהלה שנבחרה לנגן) און דער טאטע פלעגט זיי כאפן ביי א זעכננטל (חלק משה-יע"ש שבתנועת הנגון) ווען זיי האבן פארפעלט. [אצל אבא (מרן אור ישראל מסטולין) לא היה

המקום המיוחד שהתבצר אצל רבותינו הקוה"ט זיע"א לענייני הנגינה ונעימת הנוסח בצורה שלא מצאנו לו אח ורע בשום גזע קודש נוסף, מצביע על משמעות עליונה העומדת בשורש העניין. במאמרנו זה ננסה לגלות את הישנות ולפענח את הצפונות בטעם הדברים ובהקשרם לעבודתם בקודש של רבוה"ק שהיו מגזע בית דוד המלך נעים זמירות ישראל אשר כנורו היה תלוי למעלה לו.

גזע קודש דוד מלכא משיחא נעים זמירות ישראל:

מבין תלמידי מרן הרה"ק המגיד ממעזריטש זיע"א נתייחד מרן הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א בזה שהתפלל בנוסח תפילה מיוחד שהמשיכו בו אחריו שושלת רבותינו הקוה"ט. מקובל היה אצל הצדיקים כי את הנגינה ונעימות התפילה – הלא זה ה'נוסח'¹³ – לא קיבלם מרבו המגיד, ממנו קבל את דרכו בחסידות¹⁴, כי אם ממקור נשגב ועילאי: 'גן עדן התחתון', 'גן עדן העליון' ו'נתיב לא ידעו עיט'.

אף אחד (מהציבור) שר, כי אם ה'מקהלה', והיה אבא מבחין כשחסרו אחד מחלקי שש עשרה שבתנועת הניגון] כתבי קודש עמ' לו. כך גם רבו העובדות אודות הקפדתם הקדושה של רבוה"ק שלא לשנות אפי' קצוזה של יוד מהניגונים הקדושים, אלא שאין עת האסף פה.

12 כותב המנהגים בסדור 'בית אהרן' מהדורת תרפ"ב, מתאר בקשר לכך את מרן אדמוה"ז: 'היה בעצמו מזמר הזמר הקדוש אכסוף נועם שבת בניגון שהוטב בעיניו בדבקות... והמנגנים היו מסייעים לו והרגיש אם היו משפילים שמינית להרים הנגינה בכתחילה...'. '...והתחיל בעצמו לזמר את אליהו הנביא בהניגון שהיטיב בקול רם, וגם החזיק בידו א פלייט [חליל, קלרינט], ובכל פעם היה מנגן עליו מעט ומשוררים יסייעוהו ולפעמים כאשר המשוררים השפילו אפילו שמינית הרגיש והגביה את הנגינה כבראש...'.¹³

13 בדור האחרון נעלמו הדברים מתודעתם של חסידים שטעו בין 'נוסח' נעימות התפילה לבין 'נוסח' סדר ותיבות התפילה. בדברי אהרן, מבוא למנהגי קרלין, עמ' ר"י: 'ידוע כי האדמו"ר הזקן העמיד את נוסח התפילה שלנו על פי נוסח האר"י הק', וכשנשאל על כך מאת בני דודו הרה"ק המגיד מטשרנוביל מהיכן לקח נוסח התפילה, השיב להם שהוא קיבל מאביו הרה"ק הרא"ש מסטאלין, ששמע אותם מרבו הרש"ק זצוק"ל, והוא לקח אותם מזקנם הרה"ק ונורא ר' אהרן הגדול מקארלין, והוא קיבל אותם מנתיב לא ידעו עיט'. לפי דבריו משמע שהצדיקים מטשרנוביל שאלו את מרן אדמו"ר הזקן על 'נוסח התפילה שלנו על פי נוסח האר"י הק[דוש] ולא על נעימות נוסח התפילה', ולא היא. הם שאלו: 'היכן לקחתם את ההלל הגדול' 'והשירה? ומענה מרן אדמו"ר הזקן 'את הלל קבלתי מאבי ז"ל אשר קבל מזקינו הרב הק' ר' אהרן הגדול ששמע בג"ע התחתון'. 'והשירה. ענה הרב ר"א ג"כ קבלתי מאבי אשר קבל מאביו ר"א הגדול ששמע בג"ע העליון'. ההלל הגדול ושירת הים אינם 'נוסחאות תפילה', ובודאי ששאלתם הייתה על 'נעימות' התפילה, שבלשון חסידים היא מכונה 'נוסח'.

ובפרי ישע אהרן, מעתיק סיפור זה שמקורו מ'ארץ החיים', עם שינויים ובסימום הוא מביא: 'כשהסיכו יחד לסעודת שבת, שאל אותו הרה"צ ר' משה מקורסטשוב מהיכן לקח את נוסח התפילה בהלל הגדול ויחיד חי העולמים שירת הים ונשמת, וענה לו: שהוא קיבל מאביו הרה"ק הרא"ש מסטאלין, ששמע מרבו הרש"ק, והוא לקח את הנוסח מזקנם הרה"ק ונורא ר' אהרן הגדול מקארלין, והוא קיבל אותם ממלאכי עליון'. ובמקורות שבהערה הוא מביא את מקורותיו: 'כתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל, בשם הרה"ח ר' יהושע העשילי, שראה בכתבי הרב החסיד ר' ישראל בנימין ז"ל. וביתר דיוקים מא"מ שליט"א, ששמע מר' י"ה, ונדפס גם בספר ספרן של צדיקים. ובעיקר כפי שנדפס בספר ארץ החיים, שחוננו ה' נוכח בעיר לוחין, והוא שהביא את הרה"צ מקאריסטשוב לשם'.¹⁴

גם שלשלת הקבלה על הנוסח כפי שהוא מביא אינה תואמת את הנאמר בסיפור המקורי, שם אינו מופיע מרן הרש"ק כמעביר ה'נעימה' הקרלינית. וראה בכל זה להלן.

14 בהגיעו למעזריטש כבר ספוג היה בחכמה הפנימית ו'בטרם שבא למעזריטש להרב המגיד זצ"ל, היה נוהג לעשות הפסקות בתעניתים וסיגופים משבת לשבת, והיה ניצור אלף לילות בעבודת השם, ואמר: שאף על פי כן לא הגיע לשלימות עבודה, עד שבא למעזריטש'. ברכת אהרן, עמ' א.

גם להרה"ק רבי נחום מטשרנוביל ה'מאור עינים' היו עניינים שקיבל מאליהו הנביא זל"ט, ולא מרבו המגיד ממעזריטש. וכפי שנביא להלן מספר מאורי אור, עמ' קצ"ו. וראה בנוסף שם עמ' קסב בעניין 'לומר הלל בברכה ערב פסח בשעת אפיית המצות מצוה, שכן מקובל מפי אליהו הנביא זל"ט...'.¹⁵

מובא כי בשולחנו של הרה"ק המגיד ממעזריטש היה הוא בעצמו פותח בניגונים בסעודות שבת קודם לאמירת התורה¹⁵. וכששבת אצלו מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א כיבדו המגיד בנגינה ובנעימה, וכמסורה בפי החסידים, אמר אליו המגיד: 'רבי אהרן ינגן'¹⁶. נראה כי היתה זו הכרה בכוחו הטמיר של מרן רבי אהרן הגדול בנגינה, ואף ייתכן כי הוא זה אשר הביא את עולם הנגינה להיכלול של המגיד ממעזריטש.

שיוך שרשי הנעימה והנגינה אצל רבוה"ק למרן רבי אהרן הגדול זיע"א אולי יש בו כדי להבהיר את עבודת הקודש אצל רבותינו הקוה"ט בנגינה ובנעימת התפילה.

לאחר הסתלקותו של מרן אדמוה"ז זיע"א בטו"ב סיון תרל"ב, בתוך שבעת ימי האבל שישב עליו בנו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א¹⁷ בדבריו לחסידים השווה את עבודתו בקודש של אביו מרן אדמו"ר הזקן כ'נעים זמירות ישראל' לדוד המלך ע"ה: 'אא"ז [אדוני אבי זקני] הק' [דוש] והנורא הרב ר' אהרן הגדול צוקללה"ה היה לו קבלת יחוס מזרע דוד המלך ע"ה, ואדמו"ר היה לו כמה בחי' [נות] שהיו אצל דוד המע"ה [המלך עליו השלום]. שהנהיג עדותו עדת ישורון... כזמן מלוכת דהמע"ה, והיה נעים זמירות ישראל כידוע'.

כך אכן מתואר מרן אדמו"ר הזקן בתואר ייחודי זה, בשער ספרו הקדוש 'בית אהרן': 'רובי התורות בעבודה שבלב זו תפלה, אשר נאמרו ונשנו בלב"ת אש, לבא לפומא, פום מלל רברבן, נאה דורש ונאה מקיים, מנעים זמירותיהן של ישראל, כבוד אדונינו מוריני ורבינו הרב המפורסם...'. עובדה המצביעה על שגב עבודת הנגינה אצל רבותינו הקוה"ט הנובע מטעם היותם מגזע ישי, ניר לבית דוד, ממשיכי נעימות זמירות ישראל.

כעבור שנה, עם הסתלקותו הפתאומית של מרן אדמו"ר הצעיר בשנת תרל"ג, בהניחו אחריו את בנו יחידו מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א, שהיה אז ינוקא קדישא בן ארבע שנים. בשעה קשה זו לשלשלת הקודש, יצא הגאון החסיד רבי ברוך מנדלבוים זצ"ל רבה של טוראוו, בקריאה אל החסידים להמשיך ולהחזיק בינוקא קדישא וכי בית צדיקים יעמוד, ובמכתבו לקראת חג השבועות תרל"ד הוא מאיר את הדברים האמורים ומגלה דברים מכבשונו של עולם בעניין זה¹⁸:

'...וידוע לנו מאז שאדמו"ר סבא קדישא¹⁹ צוקללה"ה היה בבחינה זו כי הוא חוטר מגזע ישי, שמעתי בפירוש מפיו, ואחר הסתלקותו אמר לנו בן אדמו"ר²⁰ צוקלה"ה שידוע לו בכירור שאביו היה דוד המלך ע"ה... וכן שמעתי מפי רבותינו

15 כך עולה מתיאורו של אחד שביקף אצל 'המגיד': '... הנאספים הסבו לשולחן, ובשעת הסעודה שררה דומיה חגיגית. משגמרו לאכול, פתח הרבי בניגון נאדר ומרומם את הרוח, 'אחר הניח ידו על מצחו... והרב התחיל לדרוש דרשה...'. 'חיי שלמה מימון', תל אביב תשי"ג, עמ' 144.

16 ברכת אהרן, עמ' א: 'הזמר הקדוש ייה אכסוף, זמר בפעם הראשון אצל המגיד ממעזריטש זצ"ל, שכיבד אותו בליל שבת קודש לזמר, ואמר: ר' אהרן ינגן, ותיכף זמר ייה אכסוף נועם שבת'.

17 בית אהרן על התורה ועל העבודה, בראדי תרל"ה, עמ' קנז ע"ב: 'דברי נחמה שאמר בדמעות שלישי בעת שבאו לנחמו על הסתלקות אביו הק' אדמו"ר צוקללה"ה נבנ"מ'.

18 על המכתב ועל המאורעות אז ראה קובץ בית אהרן וישראל 'על שושילתא דדהבא ונשמתו הק' של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א', פרק ג, גליון לד, ניסן-אייר תשנ"א, עמ' קנג.

19 מרן אדמו"ר הזקן בעל 'בית אהרן' זיע"א.

20 מרן אדמו"ר הצעיר הרא"ש מסטאלין.

הקדושים שיהיה²¹ גדול בישראל גם בנגלה, גם העידו עליו רבותינו הקדושים זצוקלה"ה בעודו קטן ולא היה יכול לדבר עדיין שיהיה מנגן נפלא, ואדמו"ר סבא קדישא אמר ביום ג' למילתו, שנפתח לפניו עולם הנגון, וכן אנחנו רואים בעינינו שכנור של דוד מנגן מאליו כל הנגונים הפלא ופלא כאחד מהמבינים הנפלאים במוזיקא, כל זה ראיתי בעיני ואשתומם על המראה, סוף דבר הכל נשמע, מכח הבנים נודעת גדולת האבות, ודעו לכם שיש דברים רבים בגו שא"א להעלות על המכתב ורק מפה לאוזן, כי כל העולמות הסכימו בעקבות משיחנו להאיר לעולם בנשמה קדושה כזו בגוף ונפש לאוי"ט... וברמז רמז לי סבא קדישא שהוא נשמת משיח צדקנו, כל זה שמעתי בפירוש ומכללא, ואם אמרתי אספרה תקצר היריעה מהכיל...!.

בדבריו אלה בין כל דבריו בענינים המכוסים ונעלמים, מדגיש רבה של טוראו את היותו של הינוקא קדישא ראוי למלכות והכתר הולמתו, בכך שאנחנו רואים בעינינו שכנור של דוד מנגן מאליו כל הנגונים, הפלא ופלא כאחד מהמבינים הנפלאים במוזיקא'.

עבודת קודש זו הציב מרן אדמו"ר הזקן מקארלין בפסגת האמונה באמרו: 'ת"שורי מ"ראש א"מנה. היינו דיא גרעסטי אמונה וויא פיל איוד האט איז [אלץ] זינגען דער ראש דער פון והבן²² [היינו, האמונה הגדולה שיש ליהודי - הרי הנגינה היא הראש לכך]²³.

ביטוי נוסף מצאנו לקשר שעשה מרן אדמוה"ז בין עבודתו בנגינת ההודאה לבין שירת דוד וחזקיהו. בשנים תרכ"ח-תרכ"ח, עבר מרן אדמוה"ז רדיפות ממתנגדיו בפנינסק, ובמקביל קשרו עליו עלילות ברשע כשיד ישראל הייתה באמצע, וסכנת חיים ריחפה עליו²⁴. מיד לאחריהם, בשנת תרכ"ח עבר ניתוח קשה. עם שחרורו והחלמתו בראשית שנת תרכ"ט²⁵, נשמעו ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א דיבורי קודש שסבבו אודות המלך חזקיהו, ניר לבית דוד. דברים הנראים כמקשרים את המאורעות שעברו עליו, עלילות הקמים עליו וחליו אשר חלה בו, עם המאורעות שעברו על המלך חזקיהו.

21 הינוקא קדישא.

22 ספה"ק בית אהרן, שמחת בית השואבה, דף ק"מ עמ' ב.

23 מקבילות מעניינות לדבריו הק' של מרן אדמו"ר הזקן אנו מוצאים בדברי הרה"ק רבי נחמן מברסלב: 'ולעתיד לבוא שיהפך לכל העמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה', והכל יאמינו בו יתברך, אז יתקיים 'תבואי תשורי מראש אמנה' מראש אמנה' דייקא, היינו בחינת אמונה עליונה זו הנ"ל, שהוא ראש לכל האמונות כנ"ל, וזה תשורי דייקא, היינו הניגון והזמר השייך לראש אמונה זו'. ליקוטי מוהר"ן, קמא סד, ה.

דברים נשגבים בענין זה הוסיף רבי נחמן ופורט את פעולותיו של מלך המשיח לעתיד לבוא: 'ויעשה כו' [כלי זמר] ונגונים חדשים כי חכמת הניגון יהי' [ה] בקי בו מאד מאד, ויגלה חדשות בחכמה זו עד שתכלה נפשם של השומעים ניגונים שלו... ויהיו קאפעליע [מקהלה תזמורת] בכלי שיר וישוררו בכל פעם....' [הדברים נדפסו לאחרונה עם גילוי ופרסומו של חיבור 'מגילת סתרים' ע"י צבי מרק, מגילת סתרים, חזונו של רבי נחמן מברסלב, ירושלים תשס"ז, עמ' 55, עמ' 54, וראה שם עמ': 83-90].

24 כמובא בכתבי רבי מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד. ונראה כי היה זה באותה תקופה.

25 הדברים ארוכים ומצריכים יריעה נפרדת, ואי"ה יבואו במאמר מיוחד.

26 סנהדרין ס ע"א.

כך אצל חזקיהו המלך עמד לנגדו רבשקה, ישראל מומר²⁶ שעבד בשליחותו של סנחריב, שהרחיב פיו להחריב את ירושלים. לאחר שהקב"ה הפיר עצתו כדברי הנביא ישעיה, חלה חזקיהו וביקש רחמים ונענה ועמד מחליו²⁷.

מרן אדמו"ר הזקן זיע"א לאחר שהחלים, עלה בל"ג בעומר על קברי אבותיו הצדיקים בקרלין²⁸, ואמר שם פסוקי 'מכתב לחזקיהו'. אף דברי התורה שאמר על סעודת ההודאה היו מוסבים על הפסוק 'ונגינותי ננגן כל ימי חיינו' מתוך 'מכתב לחזקיהו'²⁹, בהם הדגיש כי ההתקשרות לצדיק היא באמצעות השירה והנגינה.

וכה היו דבריו הקדושים בסעודת ההודאה³⁰:

'איתא במדרש³¹ ונגינותי ננגן כל ימי חיינו. כשהקב"ה עושה נסים לישראל הם משוררים ומזמרים. וכן הוא אומר אז ישיר משה וכו'. וכן הוא אומר ותשר דבורה וכו' וכן בדוד כו' שנאמר וידבר דוד וכו' וכן הוא אומר לי"י הישועה על עמך ברכתך סלה: עכ"ל

פתח ואמר. משום דקשה דכתיב נגינותי לשון יחיד ואח"כ אמר ננגן לשון רבים. אמר בשם הצדיק הקדוש רש"ק ז"ל. שפעם אחד למד בעין יעקב מענין רבשקה. אמר זצ"ל להעומדים לפניו שכל כוונת רבשקה היתה לנתק אותם מאמונת חזקי' כי כל כוונתו הי' כי חזקי' הי' צדיק יסוד עולם והי' רוצה לנתק אותם ממנו וכיון שהי' מנתק אותם ממנו הי' לוקח אותם לעצמו. וזהו כוונת הכתוב. כי הצדיק שבדור כולל כל הדור. וזהו שאמר נגינותי ננגן כולנו. כי זאת שייך לכולם'.

סעודתא דדוד מלכא משיחא:

עבודתם הקדושה של רבותינו זיע"א בנגינה התייחדה ביותר בנגינת הזמירות 'אליהו' ס'³² במוצאי שבתות³³, בעת 'סעודת דוד מלכא משיחא'³⁴. תיאור על כך מובא במנהגיו של מרן אדמו"ר ה'בית אהרן':

27 עליו אמרו חז"ל: 'ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח, וסנחריב גוג ומגוג, אמרה מדת הדין לפני הקב"ה רבש"ע ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך לא עשיתו משיח, חזקיה שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך תעשהו משיח, לכך נסתתם. מיד פתחה הארץ ואמרה לפניו רבש"ע אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה ועשהו משיח'. סנהדרין צ"ד ע"א.

28 'וכאשר היה ל"ג בעומר בקארלין הלך ביום ההוא על הציונים של אבותיו הקדושים נ"ע, ואמר בישעיה קאפיטל ל"ח פסוק ט' מכתב לחזקיהו, ואחר כך מזמורי תהלים כרשום...'. (סידור בית אהרן, פיעטרקוב תרפ"ב). ספונים שם אביו הק' רבי אשר הגדול מסטאלין זיע"א וזקנו הק' רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א. ואפשר לשער מכמה טעמים כי היה זה בל"ג בעומר שנת תרכ"ט.

29 ישעיה שם פסוק כ.

30 דברי התורה מופיעים בספה"ק בית אהרן, דף כז ע"א, תחת הכותרת 'על סעודת הודאה שלו אמר זאת'. הדברים מובאים בשלהי פרשת לך לך, בחודש מרחשון, ונראה כי מדובר בסעודת ההודאה בראשית חורף תרכ"ט.

31 ילקוט שמעוני ישעיה תמב.

32 כינוי זה לזמירות מוצאי שבת היה שגור על לשונם הזהב של רבותינו, ומקורם קדום מהראשונים, ומוזכר במנהגי ר"א טירנא: 'ובערב יאמר בביתו אליהו'.

33 זמן עילאי הצופן בחיבו גם את צפיית הגאולה וכפי העולה גם מנוסח הזמירות של מוצאי שבת: 'אליהו הנביא... במהרה יבוא אלינו עם משיח בן דוד'.

34 פרי עץ חיים שער השבת פרק יז. ובסידור בית אהרן וישראל, יאמר: דא היא סעודתא דדוד מלכא משיחא.

והתחיל בעצמו לומר את אליהו הנביא בהניגון שהיטיב בקול רם,³⁵ וגם החזיק בידו א פלייט³⁶, ובכל פעם היה מנגן עליו מעט ומשוררים יסייעוהו ולפעמים כאשר המשוררים השפילו אפילו שמינית הרגיש והגביה את הנגינה כבראש. אחר כך זמר ככתוב בניגון אחר, ולאחר איזו שעות טעם מרק של עוף לכבוד סעודת מלוח מלכה, ואחר כך זימר הכתובים אמר ה' ליעקב כו', ונגן על הפלייט כמעט בכל חרוז...'.³⁷

הרה"ק רבי נח מהארדישיץ בן הרה"ק רבי שלמה חיים מקוידנוב ונכד אחותו של מרן אדמו"ר הזקן, שהשתתף פעם בנגינת אליהו'ס במוצאי שבת, היטיב להבחין בגודל השעה ועומק הכוונה³⁷:

וסיפר הרה"ק ר' נח מהארדישיץ זצ"ל, שראה אצל דוד"ו הרה"ק הר"א מקארלין זצ"ל במוצ"ש כשהי' מזמר הזמר אלי', כשהגיע להחרוז 'אשרי מי שנתן לו שלום והחזיר לו שלום' ראה שהוא ובנו הרה"ק ר' אשר זצ"ל נתנו ידם זה לזה תחת השלחן,³⁸ כנראה שהי' התלבשות אליהו ז"ל באביו³⁹, ורצה לזכות את בנו'.

אביו הק' מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א כבר גילה סוד זה על בנו מרן אדמו"ר⁴⁰: 'איש א' ביקש שרוצה גילוי אליהו, אמר לו [מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א] לך לבני אהרן בעת שמזמר אליהו, והיה מרגלא בפומיה זה"ל: אשרי לאם שנולד בן כזה ואשרי יהיה למחזיקים בו'.

כאבותיו הקדושים נהג מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א מסטאלין להתייחד במעמד הנשגב של זמירות 'אליהו'ס' עם בניו הקדושים זיע"א ולפרוט על כינורו:

נהג רבינו מסטאלין לנגן בכינור במוצאי שב"ק, בניגון הפזמון של אליהו הנביא, ורבינו עם בניו הק' היו נכנסים עמו [לנגן זמירות כל אחד עם כלי הנגינה שלו]⁴¹

35 מרן אדמו"ר הזקן סיפר: כשניגן 'דעם הייליגין ניגון', (הוא השיר שמנגנים בו את הזמר "אליהו הנביא" במוצאי-שבת), לפני מחותנו הרה"ק קדוש ישראל מרוז'ין זצ"ל, 'האט דער רוזינער גישוועכט מיט דעם שטוהל אין דער לופטן', (הי' מרחף עם כסאו באויר). הרה"ח ר' אהרן הויזמאן 'ששמע מהרה"ק ר' אלימלך שפירא אדמו"ר מגראדזיסק, מה שסיפרה לו זקנתו הרבנית שרה דבורה'לע, אשת רבינו מדרוהוביטש, ששמעה מפי חותנה הוא רבינו'. פרי ישע אהרן, עמ' קעו.

36 חליל, קלרינט. את הפלייט נתן מרן אדמו"ר במתנה להרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוונ'ץ, שהיה מנגן בו את זמירות 'אליהו'ס'. ספרן של צדיקים, בערכו עמ' 76. ושם מובא כי פעמים היה הרה"ק רבי ירחמיאל משה מנגן 'אליהו'ס' בכינור. בפרי ישע אהרן עמ' קעח, מביא בשמו של הרה"ק רבי אברהם אלימלך מגרודזיסק (מירושלים) חתנו של הרה"ק רבי ירחמיאל משה, שהיה מנגן בכינור שקיבל במתנה מאת מרן אדמו"ר.

37 דברי אהרן עמ' פב.
38 מרן אדמו"ר הצעיר 'ביקר פעם קודם ר"ח אלול בעיר לעמבערג, והי' עמו הרה"ח ר' ישראל בער שוחט מטבריא, במוצאי שב"ק זימר לפניו הפזמון אליהו הנביא, וכל זמן שהי' פתוח הסינור של רבינו לא הפסיק לומר, עד שסגר את הסינור, ונלאה ר' ישראל בער לומר עוד, והבין כי רבינו הוא למעלה מן הזמן ומשוטט בעולמות...'. פרי ישע אהרן, עמ' תד. מכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד, בשם הגה"ח ר' חיים מענדיל ז"ל הי"ד. ובדברי אהרן עמ' פז.

39 'ופעם אחת אמר לי הילד [מרן אור ישראל מסטאלין בעודו ינוקא קדישא] כי זקנו הוא אליהו בעצמו כי נשמת אליהו מתלבש בלבוש מלכות, ר"ל צדיק שהוא בבחינת מלכות...'. מתוך מכתבו של הגאון החסיד רבי ברוך מנדלבוים אב"ד טוראוו שהוזכר לעיל.

40 'דברי אהרן' עמ' י"ט.

41 בשם החסיד ר' צבי פצ'ניק ז"ל.

ואחרים לא הורשו ליכנס וזקני החסידים עמדו אחורי הדלת כדי לשמוע השירה, והיו מהם ששכבו על הרצפה, ופרחי החסידים נדחקו ועמדו על גבם, כדי לשמוע כשרבינו מנגן בכינור, ועד כדי כך הי' השתוקקותם של זקני החסידים, שלא הרגישו כלל בעמידתם של פרחי האברכים עליהם...⁴².

הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא ת"א זיע"א שבהזדמנות של שמחה הוזמן על ידי מרן אור ישראל זיע"א להשתתף באותו מעמד במוצאי שבת, סיפר: 'הגבאי נכנס באמצע עם קוויטל ומסרו למרן זיע"א, הסתכל בו מרן זיע"א וגלגלו סביב אצבעו הקדושה והמשיך לנגן על הכינור...', וסיכם: 'ס'איז געווען וואס צו הערן און וואס צו זעהן... [היה מה לשמוע ומה לראות]⁴³.

אחד מבני החסידים⁴⁴ מתאר את עבודתו בקודש של מרן אור ישראל ובניו הקדושים בעת נגינתם במוצאי שבת: 'הזמרה היתה אצלו בבחינת עבודת הקודש, וכך לימד גם את בניו. הוא בעצמו היה מלמד אותם לנגן בכינור, ולפני נטילת כלי-הזמר בידם, היו נוטלים את ידיהם בנטילה מיוחדת לכך...', ופעם כשאחד מבניו הקדושים טעה בנימה אחת, 'סטר לו על לחיו ואמר: לא כך עובדים את השם'.

הנעימה בתפילה:

כמו בבסיס הנגינה של רבותינו הקוה"ט שתלויים בה סודות ורזי רזין, כך גם בנעימת התפילה חבויים בה עניינים גבוהים שכיסן עתיק יומין. כששאלו החסידים את מרן אדמו"ר זיע"א מדוע מחליפים את הנעימה [הנוסח] בפסוקי דזמרה: 'בענו לה' בתודה' עד הפסוק בשירת הים: 'נהלת בעוזך אל נוה קדשך' ענה: 'אלץ דארפט איהר וויסן פאר-וואס?! [בכל דבר אתם צריכים לדעת מדוע?!]⁴⁵.

כך גם עולה מתוך שיחת קדשו של מרן אדמוה"ז עם נכדו חורגו הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוזניץ זיע"א, ענין זה שכל תנועה מזערית בנעימת התפילה היא מחושבת ומדויקת, כפי שרשם רבי ירחמיאל משה בפנקסו⁴⁶: 'אמר לי: משה'לע וויפל טאנין איז דא פון זינט מילאזט זיך אראפ בשעת [תתברך לנצח] בשעת רצון קוניהם ביז מיחאפט זיך צוריק ארויף, חשבתי במחשבתי ואמרת לך, פון דעם וואס מילאזט זיך אראפ צו רצון קוניהם ביז דער עולם הייבט אן את שם ה' איז דא אכט טאנין, אמר לי ביזט גערעכט משה'לע, דוא וויסט אז צו 'עזרת' לאזט מען זיך אראפ מיט א טאן. [אמר לי: משה'לע, כמה טונים] טון=המרחק בין 2 תווים בסיסיים] יש מאז שמנמיכים בעת אמירת 'תתברך לנצח' ב'ברכת יוצר אור'

42 עטרת תפארת ישראל, עמ' שלג בהערה תרמב.

43 מפי כ"ק אדמו"ר מקופטשניץ שליט"א שגדל בבית דודו כ"ק אדמו"ר הרה"ק מסדיגורא בעל ה'אביר יעקב' ושמע מפ"ק את כל הפרטים בהיותו משתתף בנשואי אחיינו הרה"צ רבי אברהם יעקב מגוואדוויץ עם הרבנית מרת מרים בת מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א שנערכה בסטאלין ביום ח"י מנחם-אב תרע"ג.

44 הינוקא, ע. בן עזרא, ניו יורק תשי"א, עמ' 11-12.

45 הרה"ח ר' אהרן איינשטיין שיחי' בשם הרה"ח ר' אהרן הויזמאן ז"ל. יש להוסיף גם סיפור המקובל בפי זקני החסידים: 'בתחילת נשיאתו של מרן אור ישראל זיע"א הי' ויכוח בין זקני החסידים מתי מחליפים הנעימה בפסוד"ז אם 'בענו לה' בתודה' או ב'שבחי ירושלים' ושאלו את מרן זיע"א ואמר: 'מסתבר אז ביי ענו'.

46 העתק כת"י שהועתק מתוך פנקס כתי"ק של רבי ירחמיאל משה מקוזניץ, הנמצא בארכיון המכון.

כשמגיעים ל'רצון קוניהם' עד שחוזרים ומגביהים [בעת אמירת 'את שם האל הגדול']? חשבתי במחשבתי ואמרת לי: מאז שמנמיכים ל'רצון קוניהם' עד שהציבור מתחיל לומר את שם האל הגדול, יש שמונה טונים, ואמר לי: הנך צודק משה'לע, הנך יודע של'עזרת אבותינו' מנמיכים אנו בטון].

דבריו הק' של מרן אדמוה"ז אודות נעימת התפילה:

את מקור הנגינה ונעימת התפילה הקרלינית הנובע מראש השושילתא מרן רבי אהרן הגדול מקרלין, הצופן בחוכבו עניינים גבוהים ורמים, גילה מרן אדמו"ר הזקן בעל 'בית אהרן' לבן דודו הרה"ק רבי משה מקוריסטשוב בנו של הרה"ק רבי מרדכי מטשרנוביל, כמענה לשאלתו מהיכן הם מקורות הניגונים שהוא שר ומה הן שורשי נעימות התפילה ('הנוסח') שהוא מתפלל בו. את הסיפור לפרטיו מביא אחד מחסידי טשרנוביל רבי חיים ליברזון כפי ששמעה מחותנו שהיה עד לדברים בהתרחשותם:

'שמעתי מפי חותני הרב ר' אברהם מאישמיר, כפי שהי' לו מחותן ושמור ר' ניסן וישב בעיר לווהין⁴⁷, ובנה שם דירה חדשה, והוא [ר' ניסן] היה מחסידי הרב ר' אהרן [מקארלין], ורצה אשר הרב הנ"ל יחנך הדירה החדשה, אך לא מסתייעא מלתא, כי הי' תמיד הדרך של הרב ר' אהרן הנ"ל להיות בחורף בעיר אלעסק⁴⁸ ומשם נסע לעיר זיווהעל⁴⁹, ולא הי' באפשרי לנסוע לעיר לווהין אף שלא רחוקה היא. אך מחמת שהי' שם יערים גדולים ורפש וטיט ולא הי' באפשרי לנסוע ללוהין. ועמדה הבית של ר' ניסן הנ"ל ריקה ב' שנים, והמתין עד שיהי' באפשרי שיחנך הרב ר' אהרן את ביתו.

ובחורף השני היה הרב ר' משה מקאריסטשאו⁵⁰ באישמיר⁵¹ ומשם נסע ללוהין, ואמר חותני הרב ר"א הנ"ל להרב הצ' ר' משה, אני אסע עמכם לעיר לווהין על שבת ואתן לכם אכסניה טובה אצל מחותני שבנה בית חדש, וממתין על אדמו"ר שלו הרב ר' אהרן, ומבלתי יכולת להמתין עוד, תחנכו אתם את ביתו. ושלח שלוח מיוחד ללוהין שייסיקו את התנורים היטב. ביום ה' נסע חותני עם הרב ר' משה ללוהין להבית החדש, והכינו כל צרכי שבת.

וביום ו' בבוקר בא שליח מיוחד מאלעסק מהרב ר' אהרן אשר יוכל היום לנסוע ללוהין ויבא על שבת. וכאשר היו שנים עשר חדרים ויספק לשניהם, אמר הבעה"ב להרב ר' משה, אשר רוצה שהאדמו"ר שלו גם כן יתאכסן בהדירה החדשה. וענה הרב ר"מ שאינו רוצה בשום אופן, כי נתת לי כל הבית. והיה מוכרח להכין לו אכסניה אחרת.

47 לווהין - Luhyny מרחק 64 ק"מ מאולבסק, שבצפון ווהלין - באוקראינה של היום.

48 אלעסק זו אלויסק זו אולבסק - Olevs'k שם היו למרן אדמוה"ז חסידים רבים ובית כנסת בנוי מאבן.

49 זוויהל - Novohrad-Volynsky ממוקמת 96 ק"מ מאולבסק.

50 קוריסטשוב - Korostyshiv ליד זיטומיר עיר המחוז, מרוחקת מאושמיר 106 ק"מ.

51 אושמיר - Ushomir עד ללוהין 36 ק"מ.

וכאשר הר"מ הי' זריז גדול, בליל שבת אחר השלחן של ר"מ הלך כל העולם לשלחנו של הרב ר' אהרן. בשבת בבוקר היה קור גדול שלח הרב ר"מ לקרוא להבעה"ב של הדירה, ואמר לו אשר ילך להרב ר' אהרן לשאול ממנו לאיזו בהכנ"ס ילך להתפלל, והוא ג"כ ילך לשם, כי רוצה לשמוע תפילתו וכפי שהרב ר' משה התפלל בחורף בוקר השכם, והרב ר' אהרן היה הולך להתפלל בשעה האחד עשר, ולא רצה הרב ר' אהרן אשר הרב ר' משה ימתין עליו, ואמר בכוונה אשר ילך להתפלל בבהכנ"ס הגדולה והי' קור גדול, ובודאי לא יבוא הרב ר' משה. ובא הבעה"ב וספר לו מה שאמר הרב ר' אהרן, וענה הרב ר' משה אשר רצונו ג"כ לילך לבהכנ"ס הגדולה לשמוע תפילתו. אך מבקשו שיזריז את עצמו. וכן היה, אשר זירז את עצמו הרב ר' אהרן ובא לבהכנ"ס בשעה העשירי.

ונתנו ידיעה להרב ר' משה שהרב ר' אהרן הוא בבהכנ"ס, והלך הרב ר' משה ג"כ לבהכנ"ס, ועמד תחת העמוד עם המלבוש העליון להתפלל. והרב ר"א התפלל לפני העמוד. וכאשר הגיע להלל הגדול הלך הרב ר"מ מתחת העמוד ועמד אצלו עד גמירא. וכן היה בעת השירה.

ואחר התפילה הלך הרב ר' אהרן ונתן שלום להרב ר"מ כי גדול בשנים הי' ממנו. ואמר הר"מ להרב ר"א אתם יודעים אשר זה השבת הכינו רק למעני ע"כ אני בעה"ב, לכן מבקש אני את כבודו שילך עמי על האכסניה שלי לסעוד סעודת שחרית. וענה הרב ר"א מה מאד רוצה אני בזה. וענה הרב ר"מ אך יש לי תנאי עמכם שתאמרו לי היכן לקחתם את ההלל הגדול⁵², ואמר הרב ר"א את הלל קבלתי מאבי ז"ל אשר קבל מזקיני הרב הק' ר' אהרן הגדול ששמע בג"ע התחתון. ואמר הרב ר"מ והשירה⁵³. ענה הרב ר"א ג"כ קבלתי מאבי אשר קבל מאביו ר"א הגדול ששמע בג"ע העליון.

ואח"כ הלכו ביחד לסעוד סעודת שחרית. ואחר הסעודה הלך הרב ר"א [רבי אהרן] על האכסני' שלו. אח"כ הלך חותני ר"א [ר' אברהם] להחדר של הרב ר"מ [רבי משה] לשמוע מה יאמר ע"ז, ואמר חותני להרב ר"מ אני איני יודע שום חלוק מג"ע התחתון לג"ע העליון. וענה הרב ר"מ אני אומר לכם אשר הוא איש אמת ולא יכזב ח"ו. כ"ז שמעתי מפי חותני מהרב ר' אברהם מאישמיר⁵⁴.

מהסיפור, כפי שהוא מובא במקור זה, עולה מקוריות ואוטנטיות עד לפרטי פרטים. את הסיפור שמע המחבר מפי חמיו, ר' אברהם מאושמיר חסיד טשרנוביל שהיה עד להתרחשותו של הסיפור ואף היה מעורב בדברים. המספר מעביר את ההתרחשות מבלי להשמיט אפילו פרטים הנראים שוליים. שמות הערים והעיירות הקלועות בסיפור ממוקמות במציאות גיאוגרפית. העיר אולבסק, אושמיר ולוהין שבצפון ווהלין נמנו עם עיירות הסביבה שהתגוררו בהן חסידי קרלין-סטולין לצד חסידי טשרנוביל⁵⁵.

52 הוא פרק קל"ו בספר תהילים.

53 'שירת הים'.

54 רבי חיים ליברון מטשרנוביל, 'ארץ החיים', פשעמישל תרפ"ז, עמ' 22-23.

55 מאמריהם על אולבסק של חסידי סטולין-קרלין בני העיר; ר' אבא חיים שפירא ור' יעקב בר-מידות (וויסבלאט) 'ילקוט ווהלין', כרך ב, קובץ ט, תל אביב אב תש"ח, עמ' 20-24.

גם ציון זמן ההתרחשות בעיצומו של חורף, נושא שמודגש וחוזר על עצמו בסיפור, מתאים לזמן ביקורם של רבותינו הקה"ט בקהילות החסידיים בחודשי החורף בשבתות של פרשיות שובבי"ם. ביקורו של הרה"ק רבי משה מקוריסטשוב אצל חסידיו באושמיר ובלוהיזן – הולם את האזור הנתון תחת השפעתו⁵⁶.

בוודאי כך גם הפרטים היותר חשובים והמרכזיים העטופים הילה נשגבה של גני-עדן מקיפי היכלות נגינה ונעימה, המפרטים את הקבלה שהיתה בידי רבותינו הקה"ט על מקוריות הנגינה ונעימות התפילה – שנאמרו באותו מעמד על-אלי⁵⁷, ומהם משתמע כי נעימות התפילה של ה'שירה' נלקחים 'מגן עדן העליון' מקור עליון יותר מ'הנגינה' ש'הלל הגדול' שמקורו ב'גן עדן התחתון'.

אפשר לשאר כי שאלתו של הרה"ק ר"מ מקוריסטשוב היתה לאחר שידע כי דברים נשגבים גנוזים כאן, ומשום כך רצה לדעת יותר פרטים. זאת אנו למדים מכך שרצה בכל מאודו להתפלל בצפרא דשבתא עם מרן אדמוה"ז, על אף ניסיונותיו למנעו מכך, 'ואמר [מרן אדמוה"ז] כוונה אשר ילך להתפלל בבהכנ"ס הגדולה והי' קור גדול⁵⁸, ובודאי לא יבוא הרב ר' משה...', וכדי להתגונן מהקור נעמד ר"מ להתפלל 'עם המלבוש העליון', דהיינו: התפלל כשהוא עוטה את המעיל החורפי.

56 אפילו שאלתו הלגלגית של ר"א מאושמיר כפי שהציגה לבסוף לפני הרה"ק רבי משה מקוריסטשוב מעידה על אמיתות הסיפור, ומלמדת על אי הבנתו בישיב עילאי של הצדיקים.

57 לעומת מקור זה, קיימת גירסה אחרת שנכתבה בימי חייו של מרן אדמוה"ז על ידי משמשו הרה"ח רבי ישראל בנימין גלייבערמאן ז"ל אשר לא היה נוכח במאורע אלא כפי שהגיע אליו בצורה פחות מדויקת מפי השמועה. הועתק מתוך כתבי-ידו [הקרויים במקצת] הנמצאים בידי החסידים: 'שמעתי שהי' חסיד אחד מחסידי סטאלין בעיר אחת שביקש מאת רבינו ... שיבא למחנו על שבת ובמשך הזמן בא לשם בעש"ק, ויצא החסיד לקראת בהתנצלות מה לעשות כי הרה"צ מקארטשוב מתאכסן בב... והוא היה המגיד בעיר וזאת ואמר לו אמור לו שאני רוצה... עמו יחד והשיב לו שאינו רוצה, ושלח אדמו"ר שליט"א להגיד... לא יתח הפעקיל שלו, והשיב שנית שאינו רוצה ונסע... אחרת, ומאשר הכינו למנעו על שבת שלח לרבינו... ליל שבת, וגם אחר סעודתו שלח... לבקשו שרוצה להתפלל עמו ביחד, והשיב אשר בשביל שלא רצה שיתאכסן עמו אין חפצו שיתפלל עמו, ושלח שנית לבקשו שרוצה להתפלל עמו והשיב אשר הוא מתנהג כבע"ב להתפלל בבוקר והי' עליו למשא להתמין על תפילתו, והשיב שהוא מוסכם להתמין והתפללו שניהם יחד בבהכנ"ס. ובעת שרבינו הק' אמר הלל הגדול עמד אצלו לראות ולשמוע, גם כאשר אמר יחיד חי העולמים ונשמע נתקרב אליו לשמוע, ואחר התפילה ביקשו שיטעוד אצלו ביחד והשיב לו יען שלא הסכמתם שנתאכסן עמכם אין חפצי לאכול אצליכם, והשיב לו שאין לכם ברירה כי לא אשלח לכם מהמזון שלי והלך להאכסניא שלו ואכלו יחד, ואח"כ שאל מאתו ממי קיבל הנגינה מהלל הגדול מן יחיד חי העולמים ומן נשמת והשיב לו אשר קיבלנו מאבי והוא קיבל מאביו, ואביו קיבל מהמלאכים'.

יש להעדיף את הגירסה שבספר ארץ החיים על פני הגירסה שבכתבי ר' ישראל בנימין ז"ל, ותמכנו יתדותינו בדבריו הק' של מרן אדמו"ר זיע"א שאמר: 'דער נוסח [התפילה] איז דעם גרויסנס [רבי אהרן הגדול זיע"א], און דער שרייען ביי דעם דאווינען איז דעם קארלינערס [הרש"ק זיע"א]', וראה בזה עוד להלן.

גירסה נוספת לסיפור זה נמצאת בספר 'ספרן של צדיקים' (שנרפס כעבור שנתיים מזמן הדפסתו של ספר 'ארץ החיים') לר' אלעזר רוב מקוויניץ, לובלין תרפ"ט, [רבים מהסיפורים שמע המחבר מפי הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוויניץ זיע"א שהתחנך בסטולין בבית זקנו חורגו מרן אדמוה"ז זיע"א], עמ' 50-51. ניכרים הדברים כי הוא העתיק את הסיפור, ונשמטו ממנו פרטים של זהויות האישים והמקומות. השינוי המרכזי הוא, כי הוחלפו שמות הצדיקים בין בניו של הרה"ק רבי מרדכי המגיד מטשרנוביל, ובמקום הרה"ק רבי משה מקוריסטשוב מופיע שם אחיו הרה"ק רבי יעקב ישראל מטשערקאס. על העתקת הסיפור מספר 'ארץ החיים' שנרפס שנתיים קודם ושיבושו, כבר עמד ר' שמואל חיים גרובר ממכון 'משכנות יעקב' סקווירא, קובץ בית אהרן וישראל גליון עא, סיון-תמוז תשנ"ז, עמ' קמד-קמת. אם כי מאד ייתכן שסיפור דומה אירע גם עם הרה"ק מטשערקאס, כשם שאירע עם אחיהם הרה"ק רבי אהרן מטשרנוביל – ראה להלן.

58 בערים ובעיירות בווהלין ובלייטא, וכך בעוד אזורים במזרח אירופה, ממוקם במרכז העיירה, ב'שול הויף' דהיינו 'חצר בתי הכנסת', בית כנסת גדול בנוי מאבנים, אך לא התפללו בו בחורף כי שרר שם קור גדול, ועל כן קרויה 'די קאלטע שוהל', אלא התפללו ב'שולכען' הקטן הסמוך לו, הבנוי מעץ ומוסק בקלות.

עיון בנבכי הסיפור יחשוף אולי לפנינו רובד בעל חידוש. מרן אדמוה"ז ורבותינו הקה"ט אחריו היו נוהגים לבקר בקהילות החסידים בחדשי החורף, בעיקר בשבתות של שובבי"ם⁵⁹. סיבה לנסיעתו כל שנה בעת זו, כשהחורף בעיצומו, דדוקא לאולבסק, 'כי הי' תמיד הדרך של הרב ר' אהרן הנ"ל להיות בחורף בעיר אלעסק', נראה כי היא מטעם היות שם מנוחתו כבוד של הרה"ק רבי משה מלודמיר בנו של מרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד שמרן אדמוה"ז העריכו מאד והתבטא עליו: 'אונזער שפיץ הארץ' [חוד לבנו]⁶⁰, אשר יום ההילולא שלו הוא ח"י שבט.

נראה כי השבת האמורה, בו שבת מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בלוהיז, היתה בפרשת בשלח – 'שבת שירה' אשר בדרך כלל היא בשבוע שחל בו י"ח לחודש. רוצים אנו לשער בזה השערה מחודשת כי הרחוב מרן אדמוה"ז את הזמרה והשירה ב'שבת שירה' זו ב'הלל הגדול' ובאמירת 'שירת הים', ואמרם בנוסח ובנעימה של חג הפסח⁶¹. אמרו צדיקים כי שבת פרשת בשלח מכוונת כנגד 'שביעי של פסח'⁶², וידוע דרכם בקודש כי 'הקריאה מעוררת הזמן'⁶³. כך נמסר כי ב'שביעי של פסח' היה מרן אדמו"ר הזקן מעלה תנועה רוממה בנוסח 'שירת הים'⁶⁴. על 'הלל הגדול' מקובל כי מרן אדמוה"ז היה נוהג לבילל הסדר לנגן את 'הלל הגדול' בניגון המקובל מאבותיו הקדושים⁶⁵. על ניגון זה אמר מרן אדמו"ר זיע"א בשביעי של פסח: 'שמקובל ששרו אותו בשעת יציאת מצרים בעת קריעת ים-סוף'⁶⁶.

59 ראה: 'מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לימי השובבי"ם ולחודש שבט', קובץ בית אהרן וישראל, גליון קנט, שבט-אדר תשע"ב, עמ' קס, פרק א, סעיף ח.

60 כתבי ר' מאיר ברנשטיין, כפי שמע מהחסיד ר' חיים מגדל קוסטרומצקי ז"ל הי"ד.
61 תימוכין להשערתנו זאת יש לנו להעלות ממה שהיה מוסר החסיד רבי ניסן פילטישק ז"ל ממה שקיבל מחסידי קמאי כי היו למרן אדמו"ר הזקן ב' נוסחאות לתפילות שבת, האחד לשבתות מן המנין, והשני, לשבתות מיוחדות.
62 ספרן של צדיקים, עמ' 67 אות י, במערכת הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקונויץ, שאמר בשם צדיקים: 'שבת פרשת בא, הוא יום טוב ראשון של פסח, ושבת פרשת בשלח הוא יום טוב שני של פסח [שביעי של פסח], יתרו הוא שבועות, משפטים ראש השנה, תרומה יום הכיפורים, תצוה חנוכה...'. בספר אהלי יעקב, הוסיאטין, פרשת בא, עמ' קלא: 'פעם אחת אמר הרה"ק רבי משה ליב מסאטוב הלל בפרשת בא, כי אמר הקריאה מעוררת הזמן, והוא ז"ל הרגיש בדבר בכל נימי נפשו'.

63 ספה"ק בית אהרן פרשת אחרי, דף קב ע"ב: 'אדמו"ר זצוקל"ה כשהיה קורא בשבת זה פ' יוה"כ. היה לו גיעוגועין גדולים על יוה"כ כמעט עד כלות הנפש. והיה אומר משל כשרוקחין מרקחת קודם נשואין בשביל הנשואין. טועמין מן המרקחת גם בשעה ההיא. וכך בשבת זו צריך להתעורר בהתעוררות קדושת יוה"כ'. ושם בדף קמ"ד ע"א: 'בשבת פ' פרה אמר. שצריך להאמין שכשם שנטהרים באפר הפרה ממש להקרבת הפסח ממש. כמו כן נטהרים בזה"ז בקריאת פ' פרה כאו"א לפי מדרגתו להארת הפסח ולקדושת כאו"א לפי בחינתו בקדושה'. כך גם ידוע כי נהג מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בכמה ענינים, כגון מה שהיה מחשיב כל שנה את היום מימי השבוע שבו חל יום הקדוש.

רבינו הי' אומר: בשבת שקורים פרשת בא נפתח חלון לחג הפסח, והי' מזהיר שלא להניח ספרים על השלחן שיש בהם פירושים, כי הקריאה מעורר הזמן ומאז צריכים להזהר מחמץ, שלא יראה ולא ימצא. פרי ישע אהרן, עמ' ק"פ בשם מרן הרא"א מקארלין שסיפר בערב שב"ק פרשת בא בצפת"ו.

64 מפי הרה"ח ר' אהרן הויזמן ז"ל.
65 ואחר כך התחיל לנגן הלל הגדול בניגון המקובל מאבותיו הקדושים, וזמר כל פסוק וכלם ענו אחריו בניגון כל פסוק עד לאל השמים כי לעולם חסדו. סדור בית אהרן במנהגי פסח עמ' 6.

66 כתבי קודש עמ' פד, דברי אהרן, עמ' רג. אף בידי החסידים היתה קבלה עתיקה על נגון זה: 'בלבי חזק האמן באמיתת דברי הצדיק ר' אשר הראשון מסטולין שאמר, כי הניגון שאנו שרים בו 'הלל הגדול' כ"ו פעמים הודו לדי' כי טוב – קבלו אבותיו הקדושים ממלאכי אלקים ששרים את ההלל הגדול באותו ניגון'. מתוך מכתב החסיד רבי יקיר שיפמן, 'שלום יקירי', א. דרייזין, ישראל תשע"ד, עמ' 21. גם במסורת החסידות הכללית שרדה מסורת מעין זו ויחוסר למרן רבי אהרן הגדול: 'הניגון הודו של הלל קיבל רבי אהרן [הגדול] מתנה מהמלאכים לבילל פסח בחלום, ובבוקר קם ומסר הניגון לחסידיו. הרב מנחם גוטמן, מעין החסידות, שנה יב, כה"כ, עמ' 1.

מדי שבת בשבתו היה מרן אדמו"ר הזקן אומר 'הלל הגדול' בזמרה בניגון קבוע, כפי שמתאר כותב הנהגותיו: '...ואחר כך הלך למקוה ובחזרתו לבש מלבושים אחרים ובגד העליון גם כן לבן, ונכנס לבית התפילה והתחיל הלל הגדול בזמרה בניגון קבוע, ובעת אמירתו כל הודו וכל חרוזו חבר בשרביל'⁶⁷ בגדו הקרסים בהלולאות⁶⁸ שכנגדם שיהיו תמיד יחד'⁶⁹. אלא, שב'שבת שירה', נהג מרן אדמו"ר הזקן הפעם 'כדי לעורר את הזמן' לשיר את הלל הגדול בנגון 'המקובל מאבותיו הקדושים' כפי שנהג כליל הסדר, וכשם שנהגו החסידים לשיר ניגון זה 'בנוסח של פסח' בלחש לפני התפילה בבוקר של שבתות בין פסח לעצרת⁷⁰.

גם על שירת הים ידוע כמה עבודה השקיעו בה רבותינו הקוה"ט. כך מסופר אודות עבודתו הקדושה של מרן רבי אהרן הגדול באמירת השירה. 'חסיד ישיש הגיע לסטאלין, והוא הכיר את הרה"ק ר' אהרן הגדול, ואז שמע מבנו רבינו הרא"ש שקרא בתורה שירת הים, ואמר לרבינו ברגש קודש, בזה"ל: אייער שירה איז גיווען א אויס נאם, אבער צוא אייער טאטין – קודא...⁷¹. כלומר: קומט דאס נישט צוא [ה'שירה] שלכם הייתה משהו מיוחד, אך לגבי אביכם [רבי אהרן הגדול] 'איפוא'! = היינו זה אינו מגיע'⁷².

ענינים נשגבים נשמעו מפי רבותינו הקוה"ט אודות 'שירת הים'⁷³, ובפרט ב'שביעי של פסח'. בהנהגותיו של מרן אדמוה"ז מודגש: 'ביום ז' של פסח התפלל לפני התיבה ואמר השירה פסוק בפסוק מתחלתו בקול רעש גדול, והצבור נתעוררו גם כן לאמר כרוב חיות'⁷⁴.

'בחג שביעי של פסח, התאכסן רב אחד אצל הרה"ג ר' צבי (בן) [חתן]⁷⁵ בעל המשכנות יעקב, שהי' אז רב בפנינסק'⁷⁶, ודיברו ביניהם מרבינו [מרן אדמוה"ז] והרב ההוא חשב לומר שרבינו עדיין לא התפלל, וענה לו הר"ר צבי שעבר כעת ע"י ביהכנ"ס של חסידי קארלין, ושמע את תפילתם, בעת שאמרו יחד עם רבינו [מרן אדמוה"ז] שירת הים, ונתרומם מאד מהתלהבות השירה. ואמר אל חברו הרב שנתרגש כל כך, ואם נאמר שכך היו אומרים על שפת הים, בעת יציאת מצרים, כפי ששמע כעת שירת הים עם רבינו – וואלט נישט קשה גיווען [היה זה גם טוב מאד]⁷⁷.

67 שולי הבגד.

68 ב'בגד הלבן' שהיו הצדיקים לובשים בשבת, היו תפורים לאורך השוליים 26 קרסים ולולאות שהיו מחברים ביניהם במקום כפתורים של היום.

69 סידור בית אהרן, פיעטרקוב, תרפ"ב, במנהגי שבת, עמ' 3. על מחבר קונטרס ההנהגות ראה בגליון הנוכחי במדור 'מנהגי ישראל'. לא שרדו מנהגיו בפרשת בשלח שבת שירה, ומסתבר כי הוא משום, שכאמור, היה שובת בשבתות אלו בקרב קהילות החסידים, ולא בביתו, ולכן לא נרשמו כסדרן.

70 דברי אהרן, מנהגי קארלין, עמ' רכא.

71 ברוסית: Куда = דהיינו: 'איפוא'.

72 פרי ישע אהרן, עמ' כא, מהרה"ח ר' אהרן הויזמן ז"ל ששמע מהרה"ח ר' יעקב קרוגמן ז"ל מסטאלין.

73 בספה"ק בית אהרן, עמ' קנט: 'מועתק אות באות מכתב יד הקדושה של אדמו"ר זצוקלה"ה: מהקדוש דקארלין סגולה למ"ז תיקון לאה, מכבוד אדמו"ר אביי סדר המערכה, ובהבדל לענ"ד שירת הים, כי כל השירה ע"ש המחשבה נאמר, ע"כ מכ"י הק'. ושם דף ג' עמ' ב, בסדר היום ואזהרות הקודש מרבה"ק ז"ע כתב מרן אדמוה"ז: 'לפי דעתי שירת הים הוא תיקון המחשבה ג"כ, כי ע"ש המחשבה נאמרה ישיר, לכן נאמרו ביודי"ן, ישיר, עזי, נאדרי, כי היו"ד ע"ש המחשבה נאמר. ענין זה מופיע הרבה פעמים בספה"ק.

74 סדור בית אהרן במנהגי פסח עמ' 7.

75 לגאון רבי יעקב ברוכין בעל משכנות יעקב שהיה אב"ד קארלין לא היה בן בשם ר' צבי. וכנראה הכוונה על חתנו ככנו הגביר רבי צבי זאלצמאן שנפטר ביום ד' טבת תקצ"ט בעיר קניגסברג.

76 המשכנות יעקב היה אב"ד בקארלין ולא בפנינסק.

77 פרי ישע אהרן, עמ' רעז, מכתבי הרב החסיד רבי ישראל בנימין גלויברמן ז"ל.

במסורת בעל-פה של חסידים נשנו הדברים: 'שני רבנים שמעו את רבינו כשאמר את שירת-הים, והם הפטירו ואמרו: ווען דיא יודין וואלטין אויך גיזאגט אזוי, וואלט אויך גוט גיווען. אילו היו אומרים בני ישראל את השירה כפי שרבינו אמרה, היה זה גם טוב מאד'⁷⁸.

'פעם אחת בשביעי של פסח אחר השירה, נשקה אותו [את מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] אמו הצ' מרת פיגאלע ע"ה על מצחו. והיה שמה חסיד אחד מפולין שלא היה רגיל לשמוע שירה כזאת, אמר: יוא רעבעצין, וועהן חסידים זאלין שכל האבין, וואלטין זייא גיוועהן אים צו קושט אלע אברים [כן, רבנית! אם לחסידים היה שכל, היו מנשקים את כל אבריו...]⁷⁹.

ועל כך אמר מרן אדמו"ר הזקן: 'וועהן חסידים וואלטין גיזאגט אלע טאג אגאנץ יאהר דיא שירה אזוי וויא שביעי של פסח, וויא אזוי וואלט מען שוין גיזאגט שביעי של פסח אליין, [אם חסידים היו אומרים כל יום את השירה כפי שאומרים ב'שביעי של פסח', איך כבר היו אומרים את השירה ב'שביעי של פסח' עצמון]⁸⁰.

אם לא קלענו השערה בהערכתנו דלעיל, הרי שדבריו הקדושים של מרן אדמו"ר הזקן על מקור נוסח הלל הגדול והשירה נאמרו על הנוסח הנאמר מדי שבת בשבתו, וכפי העולה מתוך הסיפור דלהלן התואם אף הוא את תוכן הדברים שבסיפור הקודם, אלא שכאן השואל הוא הרה"ק רבי אהרן מטשרנוביל אחיו של הרה"ק רבי משה מקוריסטשוב ובן דודו של מרן אדמו"ר, כפי שרשם הרה"ח ר' ישראל בנימין גלויברמן ז"ל:

ר' צבי אברך מראוונע סיפר ששמע מהרב ר' שמואל ממיריפאליע שהי' בעת שרבינו הק' [מרן אדמו"ר] הי' בטשארנאביל, ונסע משם ביום ה', ונשברה מרכבתו וחזר לטשארנאביל בעש"ק, וכאשר נכנס לבית ש"ב הרה"צ ר"א [רבי אהרן מטשרנוביל] אמר לו [מרן אדמו"ר] רצון יראיו יעשה, והשיב לו [ר"א מטשרנוביל] אשר אין אני ירא. ובסעודת ליל שבת כשאכל דגים אמר [ר"א מטשרנוביל] שיתנו מעט מרור [חזרת] להדגים והשיב [אדמו"ר] אשר להדגים של שבת אינו נצרך מרור.

ובתפילת שחרית שהתפלל [אדמו"ר] לפני התיבה, שאל מאתו [ר"א מטשרנוביל] ממי קיבל הנגינה של יחיד חי העולמים מן ברוך שאמר? השיב לו [אדמו"ר] שקבל מאביו [רבי אשר מסטולין] ואביו מרבו מהר"ש [רבי שלמה מקרלין] ורבו מא"ז [רבי אהרן הגדול] וא"ז קיבל מנתיב לא ידעו עיט. וכאשר נפרדו זמ"ז [זה מזה] בקשו [אדמו"ר] שלא יטרוח [ר"א מטשרנוביל] ללוותו. ובין ההולכים ללוותו הלך [ר"א מטשרנוביל] בהחבא ללוותו. ובליל שבת השני הגישו לו [לר"א מטשרנוביל] מרור להדגים כמנהגו, והשיב כבר הגיד הרה"צ מקארלין אשר לדגים של שבת אינו נצרך מרור⁸¹.

בסיפור זה נכפלה שוב מסורה קדומה זו כי נעימות התפילה של שבת כ'ברוך שאמר' - מקורה מרבי אהרן הגדול זיע"א.

78 שם, עמ' קמב, מפי הרה"ח ר' אליעזר שיפמן ז"ל, בשם א"ז הרב החסיד ר' אלתר שוחט ז"ל.

79 כתבי החסיד ר' מאיר ברנשטיין הי"ד, בשם הגאון החסיד רבי חיים מנדל קוסטרומצקי הי"ד.

80 פרי ישע אהרן, עמ' רעז, בשם החסיד ר' אהרן לעווינטאל ז"ל.

81 מכתבי ר' ישראל בנימין גלויברמן ז"ל.

אודות קדושת ונעימות תפילתו של מרן רבי אהרן הגדול אמר בנו מרן הרא"ש מסטולין: 'איך קאן דעם 'ברוך שאמר' מאבי, נישט מער, איך האב מורא' [יודע אני את ה'ברוך שאמר' מאבי מרן הר"א הגדול, אלא שאני [נרתע] מפחד]⁸². כך מקובל כי מרן אדמוה"ז היה מתפלל בנעימת התפלה של מרן רבי אהרן הגדול, ופעם העמיד מרן הרא"ש הגדול זיע"א את בנו מרן אדמוה"ז להתפלל לפני התיבה מוסף, 'ועמד הוא ז"ל ובכה, ואמר: אהרנה, איזה תכנת שבת עשית אתה, אתה כוונת לתכנת שבת של זקנך ז"ל ועשה הניגון כמו שהי' בעת ההוא'⁸³.

למדנו כאן כי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א לא היה אומר את נעימת התנועה של 'ברוך שאמר' שאמר אביו הק' מרן הר"א הגדול זיע"א, ואילו מרן אדמו"ר הזקן זיע"א חידש את התנועה הנעימה והקדושה של זקנו הגדול זיע"א. זוהי התנועה הידועה הנאמרת עד היום בפי חסידי קארלין סטאלין בתחילת 'ברוך שאמר' של שבת קודש, וכך גם ב'תכנת שבת'. תנועה קדושה זו לא הושמעה בפי מרן הרא"ש מחמת יראת הכבוד. תנועה אחרת, הידועה אף היא⁸⁴, שמשה אז ל'ברוך שאמר', עד שבא מרן אדמוה"ז וחזר וחידש את התנועה הקדושה והעתיקה⁸⁵.

בתיאור מנהגיו הקדושים של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מתוארת תפילתו: '...והתחיל לאמר ברוך שאמר בקול אדיר וחזק ובנגינה למעלה מדרך הטבע...'⁸⁶. וב'יחיד חי העולמים' שבתפילת 'ברוך שאמר' הפותח את 'פסוקי דזמרה' היה מרן אדמוה"ז משקיע כוחות בנעימת התפילה⁸⁷, וכפי שאמר על כך חתנו הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא זיע"א אחר הסתלקות חותנו הק': 'דער יחיד חי העולמים איז דער זעלבער, אבער אזא יחיד חי העולמים ווי דער שווער האט גיזאגט, דאס וועט שוין נישט זיין' [היחיד שהוא חי העולמים נשאר כמאז, אך 'יחיד חי העולמים' כפי שחותני היה אומר, זה כבר לא יהיה]⁸⁸.

מסורת הנגינה והנעימה לגזע מרן רבי אהרן הגדול מקרלין:

בשיחתו של הרה"ק רבי משה מקוריסטשוב עם מרן אדמוה"ז⁸⁹, מדויק במענהו: 'את הלל קבלתי מאבי ז"ל אשר קבל מזקיני הרב הק' ר' אהרן הגדול ששמע בג"ע התחתון. ואמר הרב ר"מ והשירה? ענה הרב ר"א ג"כ קבלתי מאבי אשר קבל מאביו ר"א הגדול ששמע בג"ע העליון'. ואין הוא מכליל בסדר הקבלה את מרן אדמו"ר הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד⁹⁰.

82 דברי אהרן, עמ' יז.

83 דברי אהרן, עמ' יט.

84 המשמשת עד עצם היום הזה בתפילת ערבית של שבת.

85 ומאז באה תנועה קדושה זו בפי רבותינו הקוה"ט והחסידים ב'מן המיצר' של ראש השנה, 'לדוד מזמור' בלילי ראש השנה ויום הכיפורים, ב'הודו לה' כי טוב' וב'ידי נפש' של ערב שבת קודש, ב'זיכור' בליל שבת קודש, ב'כל מקדש' של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, וכמובן ב'ברוך שאמר' של שבת, כמו גם ב'נהלת בעוף' של שבת בה חוזרים לנוסח זה, וכך גם ב'תכנת שבת' במוסף של שבת, כמו ב'ישמח משה' של שחרית, ובעוד מקומות.

86 סדור בית אהרן, פיעטרקוב תרפ"ב.

87 ראה פרי ישע אהרן, עמ' קצא, על ההתלהבות המיוחדת של מרן אדמוה"ז בעת אמרו תפלת ברוך שאמר, ויחיד חי עולמים שבסיומה.

88 ברכת אהרן, עמ' קח. אמר זאת לחסידים מאנ"ש שבאו לנחם את זוגתו הרבנית מרים לאחר פטירת אביה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א.

89 שכבר הבאנו לעיל את דיוקו בפרטים של מדפיס הסיפור ר"ח ליברון.

90 בסיפור השני עם הרה"ק רבי אהרן מטשורנביל, נכלל בסדר הקבלה בדברי תשובתו של מרן אדמוה"ז גם מרן הרש"ק בסדר הקבלה, אך שם הדברים עברו איש מפי איש ונראה כי הם פחות מדויקים.

לעומת מרן רבי אהרן הגדול מקרלין, שיסד את הנגינה ונעימות התפילה בקארלין, הרי תלמידו מרן הרש"ק שהיה כנודע בבחינת 'משיח בן יוסף' לא שם דגש מיוחד בעבודתו הק' בענין זה⁹¹.

הדברים באים במפורש בדברי תלמידו של מרן הרש"ק, הרה"ק רבי אורי מסטרליסק זיע"א, המסביר את פשר אי-התעסקות רבו הקדוש בנגינה ובזמרה:

'פעם אחת היו המנגנים מנגנים לפניו. סיפר לו איש אחד בשם הצדיק רמ"מ מקאסוב אשר היה גיסו, שאמר בניגון יש בחינת נר"ן, והשיב לו רבינו, זאת אינה השגה גדולה וכל איש אפשר לידע זאת. והמנגנים עתה הם מנגנים בבחינת נפש, והיכל הניגון הוא היכל הקטן והתחתון. ואיש אשר אינו יכול לקרב עצמו להקב"ה אז ע"י היכל הניגון אפשר לו לקרב עצמו, אבל מורו ר"ש מקארלין ז"ל לא היה צריך לזה כי היה אוצר היראה⁹².

והעיד הרה"ק רבי אורי מסטרליסק על עצמו כי גם הוא לא קיבל את נעימות נוסח התפילה והנגינה מרבו מרן הרש"ק, אלא רק את הצעקה בתפילה: 'שהוא לא קיבל ממורו ר"ש מקארלין ז"ל רק בחינת קול בלבד⁹³.

כהרה"ק רבי אורי מסטרליסק גם הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א תלמידו של מרן הרש"ק לא קיבל את נעימות נוסח התפילה של קארלין, אלא את הצעקה בקול בלבד:

'הי' נהוג שרבינו הרש"ק הי' אומר פסוק בעת אמירת הודו בעש"ק, ואח"כ אמר הרה"ק מלעכאוויטש את הפסוק בקלא גרידא, ובלי נוסח רק שאג בקול גדול, ובהתלהבות, ואחר כך הי' הרא"ש מסטאלין אומר הפסוק הודו לה' כי טוב בנוסח ובמתיקות, כנהוג עד היום הזה, ואחר כך הי' גם הרה"ק מסטרעליסק אומר את הפסוק בקול לבד ובהתלהבות⁹⁴.

על נעימות התפילה של מרן רבי אהרן הגדול ושעברה רק לבנו מרן הרא"ש מסטולין, דיבר מרן אדמו"ר זיע"א:

'...אח"כ דיבר מהר"ש קארלינער זצ"ל ואמר: דער נוסח (התפילה) איז דעם גרויסניס (ר' אהרן הגדול זיע"א), און דער שרייען ביי דעם דאווינען איז דעם

91 'הר' אהרן הגדול זיע"ו והקדוש [מרן רבי שלמה מקרלין] זיע"ו היו ביחד, והתפלל הר"א ביום כפור כל נדרי ומוסף, והר"ש התפלל שחרית, והר"א היה מנגן יותר בבסימת הקול מהר"ש... כתבי רמ"מ, סטנסיל, [תשט"ז]. עמ' קפ אות תתקפ"ב.

92 אמרי קדוש, אות סז. עם זאת היה מרן הרש"ק מתפלל במתיקות רבה: 'הקארלינר היה מתפלל מיט אזיסקייט [מתיקות] כ"כ [כל כך] עד שפ"א [שפעם אחת] עמד פריץ אחד עם אשתו ושמע תפלתו, ואמר הפריץ לאשתו דער איד האט האלט זאיינן גב"ה [נאט ברוך הוא] אסאך מער וויא איך האב דיר האלט [היהודי הזה אוהב את אלוקיו יותר ממה שאני אותך]. כתבי רמ"מ, סטנסיל, [תשט"ז] עמ' קעד, אות תתקנ"ב, ובעמ' קטו, אות תרמ"ה. זאת בשונה מחברו של מרן הרש"ק הלא הוא הרה"ק רבי חיים חייקא מאמדור זיע"א 'שהייתה תפילתו במרירות גדולה' שם, שם, אות תתקנ"א. על אף שהרה"ק רבי חיים חייקא מאמדור היה אף הוא מטיב נגן ונעימה, כמובא בכתבי המגיד ממאקוב, שבר פושעים, מ. וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ירושלים תשל"ל, כרך ב, עמ' 173: '...ובפרט הרב שלנו [הרה"ק רבי חיים חייקא מאמדור] יש לו נעימות קול ביותר ויודע נגן וכן כל המתפללים שם...'

93 אמרי קדוש, אות נו.

94 פרי ישע אהרן עמ' כא. מר' אהרן הויזמן ז"ל ששמע מפי החסיד המרום ר' אהרן לעווינטאל ז"ל שהעביר לו את השוני בתנועות' כפי שקיבלם במסורה שנאמרו על ידי הצדיקים.

קארלינער'ס, דערפאר האבן מיר ביידנס זאכן, די לעכוויטשער (שהיה תלמיד הר"ש מקארלין זיע"א) האבן נאר דעם שרייען [הנוסח (נעימות התפילה) הוא של רבי אהרן הגדול, והצעקה בתפילה היא של מרן הרש"ק⁹⁵, משום כך יש לנו את דברי שניהם, ואילו חסידי לעכוויטש יש להם רק את הצעקה בתפילה]⁹⁶.

נעימות התפלה אצל רבותינו הקוה"ט מצטיינת במתיקות מופלגת. מרן אדמוה"ז אמר על עצמו: 'אם הי' רוצה להראות בגלוי הנגינה שלו, היו יוצאים מהכלים מהמתיקות, נאר מיר פאר דעקן דאס מיט דעם שרייען [אך אנו מכסים זאת עם הצעקות]⁹⁷.

את אחד מדרכי התקשרות החסידים אליהם בזה ובבא ראו רבותינו הקוה"ט בשמירת נוסח נעימות התפילה, וכה שח מרן אדמוה"ז זיע"א לאנ"ש:

'אז א יוד גיט אונז אקערביל, טראגין מיר עם מיט דיא ווייב און קינדער אויף די פלייצעס בזה ובבא. בזה פאר שטייט מען דאך. איי בבא, עס קען דאך זיין אז מיר וועלן אין עם פאר געסן, מיר האבין א עצה, מיר וועלן אריין גיין אין היכל התפילה, און מיר וועלן זעהן ווער סידאבנט מיט אונזער נוסח, וועלן מיר עם פון דארט א טובה טאן. נאר באופן אז מיזאל נישט שאטייען⁹⁸ אין פרעמדע גאספעדיצעס (גאספיטעס)⁹⁹ (היינו במלון אחרים¹⁰⁰) [כשיהודי נותן לנו רובל, נושאים אנו אותו עם אשתו וצאצאיו על כתפינו בזה ובבא. 'בזה' הדבר מובן, אלא 'בבא' הרי ייתכן שנשכחהו, יש עמנו עצה: נכנס להיכל התפילה, ונראה מי מתפלל בנוסח שלנו, הרי משם נעשה לו טובה, אך באופן שלא ישוטט בחוות של אחרים]¹⁰¹.

בחצרות קודש רבותינו הקוה"ט זיע"א במשך הדורות עד למלחמת העולם השניה, הולחנו כאלפיים ניגונים¹⁰², מהם שרדו עד עצם היום הזה באוצר הקארלינאי, העשיר והעתיק, כשבע מאות ניגונים. פרק מיוחד הקדישו רבותינו הקוה"ט לניגוני חג הפסח. באלו הוטבע במיוחד חותם קדשו של מרן רבי אהרן הגדול, ריש שושילתא. עד עצם היום הזה שרדו כארבעים ניגונים לחג הפסח, שכפי המקובל יש בהם אשר הולחנו על יד¹⁰³. ונהגו בהם בקדושה מיוחדת כפי שאמר מרן אדמו"ר זיע"א: 'אונזערע ניגונים, האט יעדער ניגון א באזונדערער מקור, און א באזונדערע קדושה, בפרט די פסח'דיקע ניגונים [הניגונים שלנו, יש לכל אחד

95 על הצעקה בתפילה ראה 'קארלין בתקופת גלות' קובץ בית אהרן וישראל, שנה כט גליון קעא, שבט-אדר א-ב תשע"ד, עמ' קנד.

96 כתבי קודש, עמ' קא; עמ' נה.

97 שם עמ' קיה.

98 באידיש: 'לשוטט'.

99 'גוספורסטוועס' gospodarstvo באוקראינית: господарство דהיינו 'חוות', ומשמעות האמרה: שלא ישוטט בחוות של אחרים.

100 לכאורה נראה כי טעות לפרש מילה זו כ'מלון', אשר היא 'גאסטיניצא' וברוסית: гостиница.

101 כתבי ר' מאיר ברנשטיין ז"ל בשם ר' חיים מענדל ז"ל, וברכת אהרן, עמ' קיד.

102 לפי הערכה, ראה לעיל הערה 2.

103 מ. ש. גשורי בספרו הנגון והרקוד בחסידות, עמ' 27 בהערה 6: 'בשיחתי עם האדמו"ר ר' משה מטסולין, הגיד לי, שאצלם אין כל ספק שר' אהרן הגדול חבר בעצמו נגונים, שקשה לקבוע את מספרם, והרבה נגונים נשכחו ברכות הימים, וכל הנגונים המושרים בשמו עד היום, בהם נגוני פסח, חוברו על ידו'. ראה 'נגוני חג הפסח מחצרות הקודש רבותינו הקוה"ט מטסאלין קארלין זיע"א' קובץ בית אהרן וישראל, גליון עו, עמ' קו - קי, ושם רשומים נגונים המיוחסים למרן הר"א הגדול זיע"א.

מהם מקור ייחודי, וקדושה מיוחדת, ובפרט ניגוני חג הפסח¹⁰⁴. כך גם נהגו בליל אחרון של פסח לנגן ניגון המקובל על פסוק 'יצא חוטר מגזע ישי ונצר משורשיו יפרה'¹⁰⁵.

ענין עבודת הנגינה והנעימה אל צאצאי דוד המלך נעים זמירות ישראל הייתה אולי גם הסיבה שעוררה את צדיקי בית טשרנוביל לשאול את בן דודם מרן אדמו"ר על מקור הנוסח, בהיותם מצד אמם הרבנית חיה שרה ע"ה, נכדים למרן רבי אהרן הגדול¹⁰⁶, ומצד אביהם הרה"ק רבי מרדכי נכדים להרה"ק רבי נחום מטשרנוביל ניר לבית דוד המלך¹⁰⁷.

אצל צדיקי טשרנוביל כאצל צדיקי קארלין היה הייחוס לגזע דוד מלך ישראל קניין רב-משמעות. רבים מהליכותיהם, מנהגיהם ואורחותיהם שלובים וקשורים בעניין זה. אלא שעניין נשגב זה מכוסה טמיר ונעלם בהילת סוד והוד.

ברם עבודת הנגינה והנעימה כפי שהיא בחסידות קארלין סטאלין לא היתה קיימת בחסידות טשרנוביל. לא חיברו נעימת תפילה מיוחדת משלהם¹⁰⁸, ולא היוו בית יוצר להלחנת ניגונים בהיקפים נרחבים כמו אצל רבותינו הקוה"ט לדורותיהם¹⁰⁹. אלא שמצאנו לצדיקי בית

104 'יחננו ויברכנו' עמ' נח. כך נהגו אצל רבוה"ק שלא לשיר ניגונים אלו המיוחדים לפסח במשך ימות השנה.
105 ישעיה יא א, מהפטרת אחרון של פסח. שיר זה הוא אחד מהניגונים הבודדים שהולחן על פסוק. באופן כללי, ניגוני קרלין-סטולין הם ללא מילים.

106 כנאמר לעיל, היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א אומר 'ברוך שאמר' בתנועה של זקנו הק' מרן הר"א הגדול, תנועה שלא נשמעה מפי מרן הר"א הגדול, וצדיקי טשרנוביל חפצו לשמוע את תנועת זקנם הק' שנכדו חזר וייסדה. תחילת שידוך קדוש זה, בהסתופף שני הצדיקים ראשי השושלות, הרה"ק רבי אהרן הגדול והרה"ק רבי נחום מטשרנוביל בצל רבם הרה"ק המגיד ממזריטש זיע"א, כשבידי שלושתם מגילת יוחסין המגיעה עד לדוד המלך. רבם הקדוש מבשרם כי 'נשמה גבוהה', (ראה ר' יהושע מונדיש'ין 'מסע ברדיטשוב' חמ"ד תש"ע, עמ' 41). צריכה לרדת לעולם הזה, והוא מעניק אותה לשני תלמידיו אלה. התקשרות התנאים נערכה בקיץ תקל"ב בראוונע, בביתו של הרה"ק המגיד ממזריטש זיע"א, בהשתתפות גדולי תלמידיו, כשהחתן הוא הרה"ק רבי מרדכי בנו של הרה"ק רבי נחום מטשרנוביל והכלה בתו של מרן רבי אהרן הגדול מקרלין. סיפור הדברים בארוכה נמצא בכתבי החסידים: כתבי ר' ישראל בנימין גליברמן ז"ל, ובכתבי ר' מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד שרשם מפי הגה"ח רבי חיים מנדל קוסטרומצקי ז"ל, ונדפס בברכת אהרן, עמ' ד. ובפרי ישע אהרן, עמ' מ, מפי ר' חיים אשר לדרמן ז"ל בשם ר' חיים מענדיל קוסטרומצקי, ושגור בפי כל החסידים. נדפס גם אצל חסידי טשרנוביל: ר' אהרן דוד טברסקי, ספר היחס מטשרנוביל ורוזין, לובלין תרצ"ח, עמ' 18. עדת צדיקים, תרכ"ה, עמ' 60. ספרן של צדיקים מערכת רבי נחום מטשרנוביל, אות ג. אהלי צדיקים עמ' לג. אמרי פנחס השלם, לקוטי אמרי פנחס, שער הסיפורים אות עט.

107 ר' ישעיה וולף ציקערניק, סיפורים ומאמרים יקרים, מארבעה מטיבי לכת ה"ה ... ר' דוד לייקערס והרה"ק ר' נחום מטשרנוביל ומבניו ... ר' משה ואחיו ... ר' מאטעלי מטשרנוביל ... ועוד מכמה צדיקים, ווארשא תרס"ג, עמ' 5. מעניין כי בסיפורים שהבאנו על גירסאותיהם השונות הובאו רק שמותיים של שלשת הבנים הראשונים. הרה"ק רבי אהרן מטשרנוביל, הרה"ק רבי משה מקוריסטשוב והרה"ק רבי יעקב ישראל מטשרקס, אשר הם נולדו מזיווג זה. כאשר יתכן שכל אחד מהם לכשעצמו תהה בפני מרן אדמו"ר הזקן זיע"א למקור מחצבת נוסחו הק'. לאחר פטירת זוגתו נשא הרה"ק רבי מרדכי בשנית את הרבנית בתו של הרה"ק רבי דוד לייקס, מתלמידי הבעש"ט הק', שילדה לו את הצדיקים, הרה"ק רבי מנחם נחום ממקארוב, הרה"ק רבי אברהם מטריסק, הרה"ק רבי דוד מטולנא, הרה"ק רבי יצחק מסקוירא, והרה"ק רבי יחנן מרחמסטריווקא זיע"א. ר' אהרן דוד טברסקי, ספר היחס מטשרנוביל ורוזין, לובלין תרצ"ח, עמ' 17-20.

108 החסידים מתפללים בנעימת נוסח והולין.

109 בבית טשרנוביל מצאנו מסורת שונה בענין ניגוני הצדיקים, והיא כי המלאכים שרים את הניגונים שניגנו בשולחנם של צדיקים, וכנאמר מפי של הרה"ק רבי יצחק מסקוירא זיע"א: 'עוד אמר אדמו"ר [רבי יצחק] מסקוירא הנ"ל כי אביו [רבי מרדכי] המגיד הנ"ל אמר, כי מתחלה היה מתנהג בדרך זה, כי המלאכים אמרו שירה באיזה ניגון ואח"כ היו מנגנים באותו ניגון אצל שלחן הצדיקים, ובעתים הללו מתנהג הדבר כן, כי מתחלה מנגנים איזה ניגון אצל שלחן הצדיקים ואח"כ אומרים המלאכים שירה באותו ניגון', ר' ישעיה וולף ציקערניק, סיפורים ומאמרים יקרים, מארבעה מטיבי לכת ה"ה ... ר' דוד לייקערס והרה"ק ר' נחום מטשרנוביל ומבניו ... ר' משה ואחיו ... ר' מאטעלי מטשרנוביל ... ועוד מכמה צדיקים, ווארשא תרס"ג.

טשרנוביל בעבודתם הקדושה עם החסידים דרך הקודש המיוחדת רק להם. בתקנות שקבע הרה"ק רבי מרדכי מטשרנוביל זיע"א לחסידים¹¹⁰, כסדר ל'תיקוני תשובה', הורה להם לומר את כל ספר תהלים מדי בוקרו של שבת: 'ולומר ביום אחד בשבוע כל נעים זמירות ישראל קודם הנץ החמה...'. ואפשר להקביל כי כפי שמרן הר"א הגדול קיבל מ'נתיב לא ידעו עיט' את נעימות התפילה והנגינה, קיבל אף הרה"ק רבי נחום מטשרנוביל ראש השושילתא הנהגה זו ממקור נשגב ועילאי: 'ידוע שהרה"ק המאור עינים זצוק"ל קיבל מפי אליהו הנביא זל"ט לגמור תהלים בשבת קודש לפני התפילה בלי הפסק, והיו מדקדקין על זה...'¹¹¹. ואולי יש בזה קשר להיותם של צדיקי טשרנוביל מגזע דוד מלך ישראל¹¹².

העמדת הדברים בפרק זה פותחת לנו חרך צר בין החרכים כדי להבין ולהאיר את הגנוז, כי ענין היות שושלת הקודש רבותינו הקוה"ט מגזע דוד מלך ישראל צופן בחובו רזין עילאין, והם העומדים ביסוד עבודת קדשם בנגינה ובנעימת נוסח התפילה אשר הם למעלה מהשגתנו גבוה מעל גבוה.



110 הרה"ק רבי מרדכי מטשרנוביל. ב'הדרכות' לחסידים שבראש ספרו 'ליקוטי תורה', פיעטרקוב תרמ"ט, בהדרכה ה, עמ' 7.

111 מאורי אור, ילקוט דברים נחמדים... צדיקי שושלות בית טשערנאביל, סקווירא תשנ"ז, עמ' קצ"ו.

112 רבותינו הקוה"ט רוח אחרת היתה עמם והתנגדו ל'תיקוני תשובה' ואף לאמירת כל ספר תהלים בבת אחת. ראה בזה בארוכה בפרק 'התשובה ותיקוניה וסוד מרע במשנת קרלין-סטולין', קובץ בית אהרן וישראל, כסלו-טבת תשע"ז, גליון קפ"ח, עמ' קפג.

מרן אדמוה"ז אמר בכל יום לפני התפילה, רק שני קפיתלך תהילים, ופעמים קפיתל וחצי. ולעתים היה אף מסיים באמצע קפיתל, 'והתבטא על אלו שאמרו את כל התהלים בבת-אחת: וואס דוד המלך האט גיזאגט אין זיבעציג יאהר, קען מען זאגין מיט איין מאהל? [מה שדוד המלך אמר במשך שבעים שנה, אפשר לאומרו בבת-אחת?]' פרי ישע אהרן, עמ' קלו. אף אמר לחתן בנו הרה"ק רבי מרדכי מקוומיר זצ"ל [בן הרה"ק המגיד מטריסק זיע"א] שהי מנהגו לומר כל התהלים בלי הפסק: 'איך ווייס ניט וויא אזוי מ'קאן אויס זאגן גאנץ תהלים. אז מ'זאגט תהלים, דארף מען זאך מקשר זיין צוא דוד המלך ע"ה, און אז מ'איז זאך מקשר צוא דוד המלך ע"ה, דארף מען ווערן זאט פון שירות ותשבחות, וואס ער האט גיזאגט, און ממילא וויא אזוי קען מען זאגן ווייטער. [איני יודע איך יכולים לומר את כל ספר תהלים בבת-אחת. כשאומרים תהלים, צריכים להתקשר לדוד המלך ע"ה, וכשמקשר עצמו לדוד המלך, צריך לשבוע מהשירות ותשבחות מה שאמר. ובמילא איך יכולים להמשיך ולומר?]', כתבי ר' מאיר ברנשטיין ז"ל בשם ר' חיים מענדל ז"ל. 'ונכדו רבינו [מרן רבי אברהם אלימלך] ארמו"ר מקארלין, אמר: 'א קפיתל תהלים אז מ'זאגט איז דאך א מחיה, נאר נישט קיין סאך [כשאומרים קאפיתל תהלים זה מחיה, רק לא הרבה]. ברכת אהרן, עמ' קי"ג.

ישמח לב המתענגים על תורת אבות
הופיע ויצא לאור עולם

בעור זוכר הסדי אבות

מסכת אבות

סביב יחנו

שלשה אבות

שלשה פירושים למסכת אבות
אין קורין אבות אלא לשלשה מיטיבי צעד

זרח רב

רבי זרחיה גוטה

מחכמי טורקיה ומצרים ואב"ד בירושלים עה"ק

ראשי אבות

רבינו יצחק אלאחדב

מרבתינו הראשונים בספרד ובסיציליה

זכות אבות

רבי יצחק ברכיה סנגוניטי

רב בוורצילי שבאיטליה

יוצא לאור עולם מתוך כתבי היד

ערוך עם ציונים והגהות, בתוספת מבוא ותולדות המחברים



מכון בית אהרן וישראל

שנת מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות (תשע"ט) לפ"ק

פעיה"ק ירושלים תובב"א

להשיג במשרדי המכון ובחנויות הספרים המובחרות

הופיע ויצא לאור עולם

לשמחת לב מבקשי תורה ושוחרי הלכה



להשיג במשרדי המכון ובחנויות הספרים המובחרות

ג'יון זה מוקדש

לעילוי נשמת

הגאון החסיד שלשלת היוחסין, חריף ובקי בכל מכמני תורה
עמל באורייתא תדירא, יגע ודבק בחסידות וברכבי עבודתה
נו"נ להגה"ק רבי אפרים זלמן מרגליות זצוק"ל בעל 'בית אפרים'

רבי משה דוד שטייננווארצל זצ"ל

רב קהל 'בית אפרים' בפלעטבוש

וראש ישיבת 'עץ חיים' דבאבוב

הרביץ תורה שנים רבות לעדרים

והשקם מימי הדעת ובתבונות כפיו הנחם

השאיר אחריו ברכה כתבים רבים

במקצועות התורה בנגלה ובנסתר

נלב"ע במיטב שנותיו י"ח כסלו תשנ"ב

מנוחתו כבוד במרומי הר הזיתים מול מקום המקדש

ת. נ. צ. ב. ה.