

ב"ה
שנה כח
גליון ב (קסד)
כסלו – טבת תשע"ג

קובץ בית אהרן וישראל

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

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 057-7978992

E-mail: beisaron@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
ישיבת "אהבת אהרן" - בני ברק
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, ירושלים
כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
כולל אברכים ללימוד או"ח "משנת דוד" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית
כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

התוכן

גנוזות

תשובה בדיני נדרים ובנדר בכתב (ב)

עמוד

ה רבי משה גאלנטי זלה"ה
הרב המג"ן אב"ד ור"מ ירושת"ו (ש"פ - תמ"ט)

הסכמות על הנ"ל

רבי משה בן חביב זלה"ה
רבי יצחק אזולאי זלה"ה
רבי אברהם צמח זלה"ה
רבי אברהם כאריגאל זלה"ה
רבי משה גואקיל זלה"ה
רבי דוד יצחקי זלה"ה
רבי עובדיה אהרן חיון זלה"ה
רבי חייא אברהם די בוטון זלה"ה
רבי מאיר ב"ר חייא רופא זלה"ה
רבי חיים מרדכי ב"ר חייא זאבי זלה"ה

כא רבי רפאל בנימין ארוואץ זלה"ה
מרבני ירושת"ו (- תק"ע)
מח"ס "אמתחת בנימין" כ"י

בענין שיעור מזון ב' סעודות

חידושי תורה

כה הרב אליהו גרינצייג
אוצר מפרשי התלמוד, ירושת"ו

לב הרב יעקב דוד אילן
ר"מ בישיבת "כנסת יצחק" חדרה
מח"ס "משא יד"

נר חנוכה לבני הבית כשבעה"ב לאו
בר חיובא
הולך מנה לפלוני והולך כזכי

לה הרב דוד זעליג זלצמן
כולל "כתר נחום שלמה"
קארלין סטאלין, ביתר

בירור שיטות הראשונים בסוגיא דכחל

מז מתתיהו שערמאן
ישיבת קארלין סטאלין, ניו יארק

בענין עד אחד נאמן כנגד איתחזק איסורא

נח אליעזר דוד ברנד
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו

בגדר קנין כסף בקידושין

בירורי הלכה

סה הרב מנחם זילברברג

סח הרב שלמה דוד קליין
מח"ס "אוצר תשובות" לונדון

עז הרב נפתלי מרמורשטיין
קרית צאנז, נתניה

פט הרב נתן פערלמאן
קארלין סטאלין, גבעת זאב

בענין מקום הדלקת נר חנוכה בזמננו
אופני הוצאת תבשיל מקדירה העומדת
על האש לכתחילה ובשעת הדחק
תשלומי ועד בית בדירות המפוצלות
ליחידות דיור

בענין שינוי מקום בסעודה כשהיה
דעתו לכך

קב	הרב יעקב הכהן שבדרון כולל קדשים, קארלין סטאלין, גבעת זאב	בענין תיתורא של תפילין
קט	הרב ישראל אשר קלפהולץ כולל הוראה קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בענין המתנה בין אכילת גבינה קשה לאכילת בשר (ב)
קטז	הרב יחיאל יעקב הכהן ארנטרוי מודיעין עילית	חיוב פשיעה בצדקה
קכב	שלמה וגשל ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין ברכת שהחיינו על חנוכיה חדשה

מנהגי ישראל

קכז	הרב נתן פערלמאן קארלין סטאלין, גבעת זאב	במקור מנהג חיבור הללויה דסוף פירקא עם הללויה דריש פירקא בפסוקי דזמרה
-----	--	---

הערות

על מי קאי הפסוק "תורת אמת היתה בפיהו" - הרב יקותיאל פרקש, מו"צ בירושלים / האוכל בבית חבירו או בחתונה ולן בביתו האם יכול להדליק נר חנוכה במקום אכילתו - הרב פינחס דיק, ר"כ נזר ישראל, ירושת"ו / בענין הנ"ל הרב יצחק שלמה פייגנבוים, מח"ס "נר איש וביתו" / בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה והמסתעף - הרב דוד מאיר הכהן גראס, מח"ס "אמרי דוד" ב"ב / בענין פירות מוקצין שאין להם צד היתר - הרב משה פריץ / בענין מכירת ס"ת למוזיאון - הרב משה חיים סגל, ירושת"ו / בענין אין מפטירין בלי קריאת התורה - הרב משה הילמאן, מח"ס "עומק הכבוד" "יסודי ההפטרה" ברוקלין נ.י. / בענין טעימה אחר הדלקת נר שבת - הרב חיים גדליה צימבליסט / ביאור בדברי הגמ' עה"פ שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם - יואל גלויברמן, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו.

קכט	הרב אריאל אפרים אהרנוב בני ברק	תיקוני סופרים עוררה גבורתך להקיץ נרדמים
-----	-----------------------------------	--

גנוזות

להלן אנו מדפיסים המשך תשובתו של הנאון רבי משה גלאנטי זלה"ה, אב"ד ור"מ ירושלים תובב"א, המכונה "הרב המנן". ולאחריו הסכמותיהם של הגדולים דלהלן:

רבי משה בן חביב זלה"ה

אב"ד ור"מ ירושלים תובב"א

נולד בשנת תי"ד בסלוניקי לאביו רבי שלמה בן חביב זלה"ה מגזע רבי יעקב בן חביב והנמוקי יוסף זלה"ה, בצעירותו ישב בקושטא והיה ראש הישיבה שיסד רבי משה בן יעיש.

בשנת תכ"ט בהיותו בן חמש עשרה שנה עלה לא"י והתיישב בירושלים, למד בישיבת רבו המובהק רבי יעקב חגיז זלה"ה בעל הלכות קטנות, שבחר בו כחתן לבתו, ובזו"ש נשא את בתו של רבי יהונתן גלאנטי זלה"ה.

בין ת"ל - ת"מ נסע בשליחות חכמי ירושלים לארצות הגולה, בשנת תמ"ט נבחר לראשון לציון בירושלים וכיהן במשרתו זו שבע שנים עד שנת תנ"ו.

נלב"ע בן מ"ב שנה בשנת תנ"ו.

חיבר ספר "גט פשוט" על הלכות גיטין שנכתב על ידו בשנת תל"ז, ויצא לאור בקושטא בשנת תע"ט ע"י נכדו רבי יעקב כולי זלה"ה המגיה והמסדר של המשנה למלך, בהסכמתו כותב רבי חיים הכהן רפפורט זצ"ל מאוסטראה: "... אדם הגדול בענקים, משה ספרא רבא דישראל, המלמד לאדם דעת משפטים ישרים ותורות פעולת צדיק, איש האלקים המאור הגדול הרב המופלא ריש מתיבתא דירושלים...".

גם חיבר ספר "עזרת נשים" בענין תקנת ענוגות ונדפס בקושטא בשנת תצ"א. כן חיבר ספר "שמות בארץ" חידושים על מסכתות וכולל בתוכו שלשה ספרים "יום תרועה" על מסכת ראש השנה, "תוספות יום הכפורים" על מסכת יומא, "כפות תמרים" על מסכת סוכה, ונדפס בשנת תפ"ז בקושטא. כמו"כ חיבר ספר "פני משה" על ירושלמי זרעים.

הרב החיד"א מעיד שכתב הרבה תשובות בהלכה אולם עיקר ספר תשובותיו טבע בים, אמנם במשך הזמן נמצאו קבצים גדולים מתשובותיו שחלק מהם נדפסו בספר "קול גדול", ונזכרו מתשובותיו בספרי חכמי דורו.

רבי יצחק אזולאי זלה"ה

הרחיד"א זלה"ה בשם הגדולים ערך רבי אברהם אזולאי זלה"ה בעל "חסד לאברהם" כותב: "ובנו של הרב היה מהר"ר יצחק מקובל וסופר ודבר ומנהיג... היה אביו של הרב הגדול רבי ישעיה זקנו של הרחיד"א ז"ל. חיבר ספר בקבלה שלא נדפס. והרחיד"א בספריו מביא חידושי תורה ממנו.

רבי אברהם צמח זלה"ה

הרב החסיד המקובל ר' אברהם בן הרב המקובל הרופא ר' יעקב בן צמח ז"ל, מבית דינו של הרב המג"ן וחתום אתו בכמה פסקים והסכמות, ובשנת התמ"ז הסכים

על ספר שער אפרים, ונמצאת תשובתו בספר גינת ורדים אה"ע כלל ג' סימן י"א, חיבר ספר "ברית אברהם" כתב יד דרושים נעימים, והרב הגאון ר' חיים אבולעפייא בספרו עץ החיים מביא הרבה חידושי תורה ממנו.

רבי אברהם כאריגאל זלה"ה

היה שד"ר מעיה"ק ירושלים לערי טורקיה, ובהיותו בויניציאה קיבל הרשאה מאלמנתו של רבי שבתאי באר זלה"ה בעל "באר עשק" חתנו של הרמ"ע מפאנו זלה"ה אודות חובות בעלה. נזכר בספר "שפת אמת" לרבי משה חגיז זלה"ה.

היה אביו של רבי חיים משה כאריגאל, שהיה ש"ץ הראשון להספרדים בעיה"ק ירושלים ת"ן, מח"ס "מין משה" שהוא תוספות להלכות שחיטות ובדיקות של רבינו הב"י והרמ"א בהגהות רבי שלום מעלי הכהן (אמשטרדם תקמ"א). בספר "דרכי נועם" סי' מ"ו ונ"ב נדפס מתשובותיו לרבי יהודה האביליו זלה"ה, אב"ד נוא אמון.

רבי משה גואקיל זלה"ה

היה מגדולי הרבנים, ומזכירו הגאון מהר"ם בן חביב זלה"ה בספרו בתוארים גדולים.

בספר "נחל קדומים" פר' פינחס, כתב הגר"חיד"א זלה"ה: "ושמעתי מהחכם השלם והרב הישיש כמהר"ר משה גואקיל ז"ל שהגידו לו בחלום פי' פסוק מזמור מ' קוה קוית וכו'".

רבי דוד יצחקי זלה"ה

היה חתנו של הגאון בעל "חסד לאברהם" זלה"ה, והיה מבית דינו של הגאון מהר"ם גאלנטי, ואחד מראשי הרבנים הקדמונים הנזכרים על ספר חוט המשולש, הרחיד"א כותב בערך חותנו רבי אברהם אזולאי "וכבר נודע בשערים שמם ונפלאות מתורתם בקצת ספריהם שיצאו לאור עולם".

בספר "הלכות קטנות" מכנה אותו: "הרב המובהק ראשון שבראשון המלאך כמו"ה דוד יצחקי". בספר "זרע אנשים" בכת"י הנוכחי הוא חתום בראש רבני ירושלים על פסק ההקדש של טבריה לצפת, ומשם נראה שהוא היה לראש רבני ירושלים אחרי רבי משה גאלנטי זלה"ה.

בספר "כסא דוד" להחיד"א דף צ"ג מספר עליו שפעם אחת נתן לעני בטעות מטבע של זהב שלווה לצורכו במקום פרוטה. "והיה שמה על זה הרבה גילה אחר גילה, וכולא יומא לא פסק חוכא מפומיה".

נלב"ע בירושלים ונקבר בהר הזיתים סמוך לקבורת הרב הפרי חדש זלה"ה וכתוב על מצבתו "זה קבר של הרב המופלא הישיש כמו"ה דוד יצחקי זלה"ה".

רבי עובדיה אהרן חיון זלה"ה

מרבני ירושלים תובב"א מבית דינו של הרב המג"ן זלה"ה, היה מקובל אלוקי, חיבר פירוש על הזוהר הק' בשם "מחנה אהרן" ונדפס עפ"י העתקת רבי יצחק אבזאמיל זלה"ה ממצרים.

נזכר הרבה בשו"ת "דרכי נועם" חו"מ סי' מ"ח ונ"ה בענין הטלת מיסים על תלמידי חכמים, ומחידושי תורתו מובא בספר "משא יוסף" יו"ד סי' ט"ו.

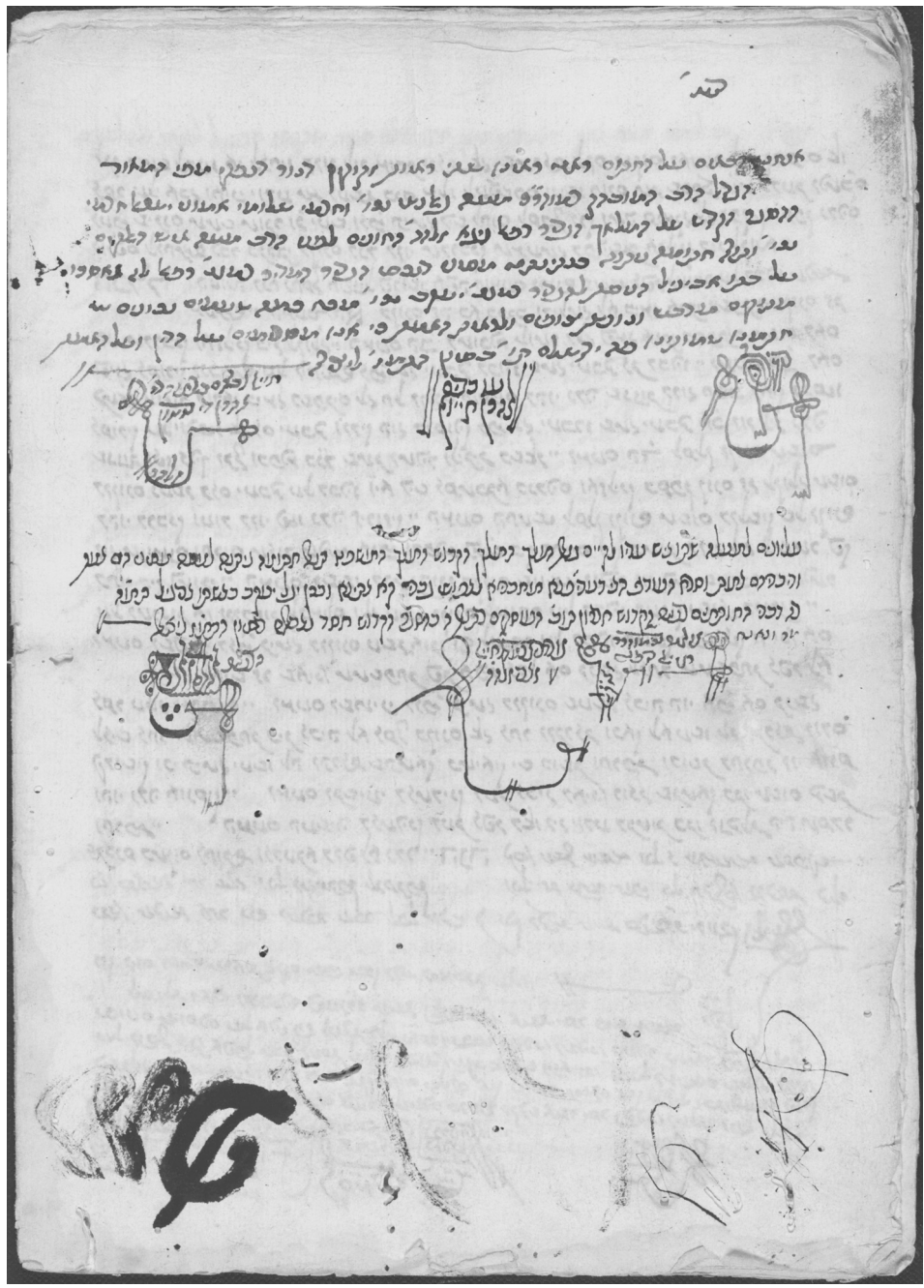
בנו היה הגאון רבי משה חיון זלה"ה חבירו של הגאון רבי אברהם יצחקי זלה"ה, והיה חתנו של הר"י חגיז זלה"ה, ובסוף ימיו היה אב"ד בצפת.

לער ממש לבטן או לחתו דיוק עב מוכר ונזל אל שמש זל לקס מקום ואומר לקס נכסים או
 פטר על אבן ואיני יודע מה לעשה בהם מעל לעלש כס ועשו מקום מה שבכח מיני לעטר קלמכס
 לעז שיקנס ממנו מוכר ופי יגש וזכר תימנה דש לחוט לשכר רזן ומה שפיקן על גפון ובפתי נדרם
 וזולם לחמשה סב כבכר קיוס נדל דיון מדרבני מעממה דפרשה אזולין בין לקולא

הכלל
 הטולה דלא נאפל אהעל הנושר אלה מעמם וקוים שעשה להם לעובר על דברו מהמש
 מעמם" העמם הן קוים זה טא בכבד ודילמא לא טעם אורי בשפתים וקוים זכ
 הו מדרבני ואזולין בין לקולא" העמם הן דמוכר לעומר דעל טעם אורי בשפתים מהם דאס
 טעם לפוקין ונכסם על לורעם זכר אל יעבר דברו שמי יעבר זכר דברו" העמם הן דאס
 קעזע לעומר דודאי טעם בשפתים על חל וקוים מעמם דהוי נדה שגזר דדז חשב דאין נכסו
 לפוקין על וירשו אל לם יעבר וקדן הו דלפוקין זכר אל יעברו שמי יעבר אכ זכר על נדה
 שגזר וכן זכר וקדן ובפתי כנל שמי ומהר ולקרב בשא" העמם הן לפוקין וקוים מהם
 דקוים נעש דגם יעבר על דברו ויא הו לשמכר כנדרם ואזולין בשפתים קוים זכ על זולת מהם
 דהוי דרבני וטוד קוין לעו נדה זכרין" העמם התמט לפוקין וקוים מהם דלשון של קוים
 זכ ממשם מקום מזור מהם אורי ובפתי קוים בין בחיים בין במות דיוק על לשמכר קו
 בחי בין למות" העמם זשעי דקמכרין קוים שטעם זכרין זכר דש אעובר ומעמם
 על דמכר או וקדוק לכמעל ולל טעם קוים לעובר על דברו כעין נשאי כנפין"
 העמם דשפי דזכר קמא דקוים טעם אורי זכר לעובר על דברו כעין דנשאי קייב אס
 קנשע לאוין זכ שאינו ממשפת קר אכר זכר אס קנשע לעמד ממשפת קר על
 לקר טעם ונכסם" העמם דשמיע דזכר קמא דקוים שטעה זכר הוי אכר אס קנשע
 לקיט זכר וממשפת קר זכר לא פטר קוים אל זכר וקדוק ובין לא טעם על קנשע קודם
 קנשעין וכי תימא יעשו לה זכרם שהיאין כמיאין יס כושך וחרבם וכוסף דחרת זוי אונס
 והוי נדה אונסין" העמם דשעי דלמדיון דער זכר דאיב דזכר שפתים כנ מעום קעב
 וחרבם" העמם העשיר דלמדיון דער זכר דלא קין יודע דמער כנ זכר הו תמדר
 שקנשע כמקום לחוקר וזכרין דקל נדל" הנה קמא ששע על ז מעמם שפתים
 זכר מעמם יחד על יכל משפתים לעמם
 זכר מעמם יחד על קעלע שבר לב לנדל ר עק דכשע כנ מעמם יחד זכר

הן קוים מהם מקום לקס שפי זכר דמכרין טעמן
 לעמל דמא דמכרין טעמן זכר דמכרין טעמן
 נכוסים מהם על אלה זכר לנדל דל נאספן נכסו ונשאי זכר פתח קעמם זכר
 על זכרין חזר אהיל מעל קעמם לנדל דל נאספן נכסו ונשאי זכר פתח קעמם זכר
 דעמל זכר ומהם על קעמם חיים טעמן זכר לנדל דל נאספן נכסו ונשאי זכר פתח קעמם זכר
 זכר חזר אהיל מעל קעמם לנדל דל נאספן נכסו ונשאי זכר פתח קעמם זכר
 זכר חזר אהיל מעל קעמם לנדל דל נאספן נכסו ונשאי זכר פתח קעמם זכר

ציילום כתי"ק וחתומת רבי משה גלאנטי זלה"ה, ומתחתיו חתימת החכמים שהסכימו לדבריו
 ה"ה חכמי ההסגר: רבי משה ן' חביב, רבי יצחק אזולאי, רבי אברהם צמח,
 רבי אברהם כאריגאל, רבי משה גואקיל זלה"ה



חתימת חכמי ירושלים ת"ו על נדון זה
 רבי דוד יצחקי, רבי עובדיה אהרן חיוון, רבי חייא אברהם די בוטון זלה"ה
 ומתחתם חתימת רבני חברון על נדון זה
 רבי מאיר ב"ר חייא רופא, רבי מרדכי ב"ר חייא זאבי, רבי אברהם זאבי זלה"ה

רבי חייא אברהם די בוטון זלה"ה

היה בנו של הגאון רבי אהרן די בוטון זלה"ה, ונכד הגאון בעל "לחם משנה" זלה"ה, היה מעיר איזמיר מהב"ד של הגאון רבי יוסף איסקאפה זלה"ה, ובשנת תי"ח היה מהמסכימים על ספר "כנסת הגדולה" חלק או"ח, וכתב הקדמה לספר "שיורי כנה"ג", בשנת תל"א הוציא לאור ספרו של זקנו הנ"ל "שו"ת לחם רב".

לעת זקנותו עלה לעיה"ק ירושלים תובכ"א ובזמן הרב המגן והר"מ בן חביב זלה"ה היה ממונה על גיטי נשים, בספר "הלכות קטנות" בקונטרס הגיטין מביא הרבה מחידושו, והוא החתום הראשון על מכתב רבני ירושלים לרבני חברון. נלב"ע בירושלים ומנו"כ ממעל לקבר זכריה הנביא בהר הזיתים.

רבי מאיר ב"ר חייא רופא זלה"ה

היה בנו של הגאון רבי חייא רופא זלה"ה, הנזכר בשם הגדולים להרחידי"א זלה"ה, בערכו: "מה"ר חייא רופא, הרב המוסמך, חיבר שו"ת וחידושי התלמוד והוא ספר "מעשה חייא", והסכים בספר "באר שבע" שנת שע"ב, והיה תלמיד הרב מ"ה שלמה סאגיס".

רבי מאיר זלה"ה חתום בשנת תמ"ט על אגרת רבני חברון לאיטליה על שליחות רבי יוסף הלוי זלה"ה.

רבי [חיים] מרדכי ב"ר חייא זאבי זלה"ה.

היה מגדולי רבני חברון וירושלים, בשנת תמ"ז כתב הסכמה בחברון על ספר "שער אפרים" שו"ת להגאון רבי אפרים הכהן אב"ד בודון (זולצבאך תמ"ח) ושם הוא חותם רק בשם מרדכי וכנראה שאח"כ הוסיפו לו השם חיים עקב מחלה. בשנת ת"ס חתם עם חכמי ירושלים על תעודה בדבר חלוקת כספי אר"י בין ערי הקודש.

היה שד"ר בשליחות אנשי ירושלים לגלילות תורקיה, כשהיה בשאלוניקי כתב תשובה לאשר פסק הלכה של רב העיר הגאון רבי יוסף קובו זלה"ה, שכותב בראש התשובה: "הסכמת הרב הכולל שליחא דרחמנא כמה"ר חיים מרדכי זאבי", כשהיה בפליפופולי יצא להגן על העניים ואסר הטלת מיסים מסויימים על עורות ונזכר בשו"ת "כרם שלמה" להגאון רבי שלמה אמארייליו זלה"ה שכותב: "ויהי מאז החכם השלם שליחא דרחמנא כמה"ר מרדכי זאבי נר"ו קם לנגדם... וגזר אומר בכייה אלות וקללות לא יהיה בעירכם.."

בבילוגראדו חתם עם הגאון רבי ניסים רוזיליו זלה"ה על פסק דין של הגאון רבי יצחק בכ"ר משה אב"ד בילוגראדו.

רבי אברהם זאבי זלה"ה

מרבני חברון וחתום בשנת תמ"ט על אגרת רבני חברון על שליחות הגאון רבי יוסף הלוי זלה"ה, ובשנת תס"א חתום על הסכמה של ספר "אבק סופרים" להגאון רבי אברהם קונקי זלה"ה.

תשובה בדיני נדרים ובנדר בכתב (ב)

ועתה אבוא לפשוט שאלתנו על מה ששאל השואל על אודות נבירינו ז"ל שכתב כמה צוואות ובכללם כתב וסידר שאביגיל בתו תנשא עם יצחק ויגא ואחר כל הצוואות כתב דכל אחד מיורשו שירצה לבטל א' מצוואותיו יהיה נכסיו עליו בקונם בין בחייו בין במותו אם אביגיל שאינה רוצה להנשא עם יצחק אם יהיו כל נכסי אביה קונם עליה או

לא, לזה יש להשי' ולומר דלא נאסרו הנכסים שלו על אביגיל מטעם הקונם שהדיר אביה לכל מי שיעבור על שום פרט מהצוואות שסידר וזה יתבאר מכמה טעמים.

הטעם הראשון דהנך צוואות שרגלים לכתוב הגבירים לסדר עניניהם אחר מיתה כותבים אותם על ספר בדיו ואינם מבטים בשפתים וכיון דלא ביטא הנדר והקונם בשפתים אלא כתבו בכתב בלבר אין כאן נדר כמ"ש לעיל בשם הריב"ל ח"א סי' מ"א וכל הגדולים הנז"ל, ואפי' תימא דצוואת גבירינו ז"ל כיון דהם ארוכות ויש בה כמה סעיפים ידים מוכיחות דהוא היה אומר בפיו והסופר כותב לפניו מה ששמע מפיו ונמצא דביטא בשפתים כל הצוואות ובכלל ביטא בשפתיו הקונם שעשה לאסור נכסיו על כל העובר על שום פרט מהצוואות מכל מקום באותה שעה מאן לימא לן דכיוון לאיסור במה שהיה מבטא בשפתיו הלא לא היה מבטא בשפתים אלא לסדר הענינים איך יכתבם הסופר ובכה"ג וראי לא חל הקונם אע"ג דביטא בשפתים.

וראיה לזה ממה שכתב המבי"ט ח"ב סימן רי"ז דף ק"א על ראובן שכתב לבנו אם תבוא עם אמך הרי היא באישות עמי כשהיתה ואם לא תבוא עמה קונם עלי נזירות שמשון וכו' שתהא אסורה עלי ואח"כ באת היא ולא הלך עמו דינא דאתתא מהו, והשיב בסוף הפסק עוד אני אומר כי לפי מה שבא בשאלה כיון שהענין היה ע"י כתב אפי' כתב איש אחד הרי נזיר שמשון וכו' אינו חל עליו כיון שלא ביטא בשפתיו כדכת' גבי שבועה לבטא בשפתים, עוד אני אומר כי אפי' שהיה מבטא בשפתיו כשהיה כותב לפניו והיה כותב הריני נזיר שמשון אם יודע שלא כיוון אז לקבלת נזירות אלא שהיה מבטא בשפתיו מה שהיה כותב אין זה קבלת נזירות כמו סופר שכותב ספר תורה ומבטא בשפתיו מה שכותב שאם הוא כותב פרשת שמע בזמנה אינו יוצא ידי ק"ש אם לא יכוין בשפתיו לצאת ידי חובת ק"ש כן זה הריני נזיר שמשון וכו' אפי' שיבטא בשפתיו מה שהוא כותב אם אינו מכוין לקבלת נזירות לא חל עליו שום נזירות והוי כמו ששונה במשנה הריני נזיר שמשון וכו' שאין כאן נזירות שאינו מכוין אלא לקריאה בעלמא וכו' עכ"ל, וא"כ דון מינה ואוקי באתרין דמ"ש גבירינו דאוסר נכסיו בקונם על עובר על צוואתו כיון שהדבר היה בכתב דילמא לא ביטא בשפתים ואת"ל כתב ע"י סופר והיה מבטא בשפתים דילמא לא כיוון כשהיה מבטא לאסור איסור אלא לסדר מה שיכתוב הסופר ואין כאן חלות קונם כמו שהורה המבי"ט בענין נזירות, וכי תימא לא הורה המבי"ט להקל אלא בנדון דידיה דהנודר היה קיים ואומר שלא כיוון לנזירות אבל בנדון דידן שהגביר האוסר נכסיו בקונם על הירש העובר על דבריו נפטר והדבר הוא ספק אם ביטא בשפתיו הקונם וכיוון לאסור הוי ספק נדר להחמיר לזה יש לומר דכבר כתבתי בחקירה הראשונה כל נדר קונם שאוסר נכסיו על אחר הוא מדרבנן לדעת הרמב"ם ריש פ"ה דנדרים דכתב דהמודר לא לקי ואפי' לדעת החולקים דהאיסור על המודר הוא מדאורייתא מ"מ בחילופי נכסי הקונם ס"ל דהוי מדרבנן וכאן בנ"ד נכסי הגביר הוחלפו ואם כן הוי ספיקא דרבנן ולקולא.

ועוד דהדבר מוכרח לומר דהגביר לא ביטא בשפתיו הקונם לשם נדר משום דהוא נדר דכל יורש העובר על דבריו יהיה נכסיו אסורים לו בקונם בין בחייו ובמותו ואם אמת הדבר שביטא נדר זה בשפתיו לשם נדר אין שום יורש יכול ליהנות מנכסיו לא בחייו ולא כמותו אפי' לא עבר עדיין דברי מורישו משום דחיישינן שמא היום או למחר יעבור על דברי מורישו דבתנאה לא מזדהר אינשי כההיא דאמרינן פ"ב דנדרים דף י"ד ע"ב קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר אמר רב יהודה אמר רב אל ישן אדם היום שמא יישן למחר ורב נחמן אמר

יישן היום ולא חיישינן שמא יישן למחר, ופסק הרמב"ם פ"ד והמור סי' רי"ג כרב יהודה ועיין בתוס' בריש המדיר ד"ה הכא נמי כיון דמשועבד לה וכו' ודוק, וא"כ על כרחין לומר דקונם זה שעשה הגביר לאסור נכסיו בקונם על כל העובר על דבריו לא ביטא אותו בשפתים דאם ביטא אותו בשפתיו הרי הן אסורין ליהנות מעתה שמא יעברו לבטל צוואתו ומסתמא כתיבת נדר זה וקונם זה נעשה על פי עצת חכם וידע דאם היה הגביר מכטא בשפתיו הקונם היו אסורין יורשיו ליהנות מנכסיו מעכשו ומסתמא הזהירו שלא יכטא בשפתים לשם נדר אלא יכתוב הקונם לאיים על היורשים שלא יעברו דבריו והוה ליה כנדר זירוין ואין כאן נדר וקונם ואת"ל לעולם ביטא בשפתיו לשם נדר וקונם אלא שנעלם ממנו פרט דין זה דיוורשיו יהיו אסורין ליהנות מנכסיו אפי' לא עברו לבטל צוואתו משום שמא יעברו אם כן הוה ליה נדרי מעות דהוא חשב דלא יהיו הנכסים אסורין על יורשיו אלא כשיעברו ולפי נוסח נדרו אסורין אפי' לא יעברו על דבריו משום שמא יעברו א"כ הוי נדרי מעות ונדרי שגגות ואין כאן נדר.

ויש ראייה לזה ממה שכתב הרמב"ם פ"א מניירות נדר כנזיר ואמר לא הייתי יודע שהנזיר אסור ביין או בטומאה או בתגלחת ואלו הייתי יודע כן לא הייתי נודר הרי זה נזיר וחייב בכלום שהרי הוא היה יודע שאסר עצמו באחד משלשה מינין וכבר ביארנו שאפי' לא נדר אלא בא' מהם אסור בכלם אמר יודע הייתי שהנזיר אסור בכל אלו אבל היה בדעתי שמותר לי לשתות יין מפני שאיני יכול לחיות בלא יין וכו' הרי זה אינו אסור מפני שאלו בכלל נדרי שגגות שאינם צריכים שאלה לחכם עכ"ל.

ולכאורה קשיא ברישא שאמר לא הייתי יודע שהנזיר אסור ביין ואלו הייתי יודע כן לא הייתי נודר אמאי לא אמרינן דהוי נדרי שגגות כמו בסיפא דאמר היה בדעתי שמותר לי לשתות יין מפני שאיני יכול לחיות בלי יין דאמר שם דהוי נדרי שגגות, ויראה דטעם הדבר ברישא משום דגלי קרא אפי' לא נדר אלא באחד מהמינים הוא נזיר בכלן כדכתיב מיין ושכר יזיר כלו' דאפי' לא נדר אלא מיין להודיה הוי נזיר, אבל כשאמר מילי דליכא גזרת הכתוב אנו דנין אותו כנדרי שגגות, ויש מן האחרונים שאמר דאם אמר הריני נזיר שמשון מן החרצנים כלכד אינו נזיר יען כנזיר שמשון לית שם גזרת הכתוב והוה ליה נדרי שגגות עיין פני משה ח"א סוף סי' ל"ז.

וכן יש להביא ראייה ממ"ש הרא"ש בתשובה הביאה מרן הב"י סי' רל"ב על אחד שאמר לו חברו שהשר כלל אותו בפשרה שלו וע"י כך נשבע לתת לו כך וכך מעות ואיגלאי מלתא שהשר פטרו לזה יראה לי שאין ממש באותה שבועה וכו' ואחר שכחש לו גריעה משבועת שגגות ומהאדם בשבועה פרט לאנוס כעובדא דרב כהנא ורב אסי דהתם יש עבירת שבועה באונס או בשגגה אבל הכא נמי הוי כנדר ופתחו עמו ולא חלה עליו שבועה עכ"ל.

עוד כתב שם מרן הב"י דכתב רבינו ירוחם נשבע שלא יעשה כך מטעם שהיה סבור שהוא איסור גדול ואח"כ נודע לו שאין בו איסור כ"כ לא חלה השבועה כלל כי היתה בטעות כך כתבו המפרשים ז"ל עכ"ל וכל הנך פסקי דינין פסקן מרן בשלחנו הטהור, ועיין בתשו' מהרי"ט י"ד סוף סי' ז"ך, ודון מינה ואוקי באתרן שהקונם שעשה הגביר על יורשיו הוא אם יעברו על דבריו ולפי הדין אסורין ליהנות מנכסיו אפי' לא עברו שמא יעברו על דבריו דבתנאה לא מזדהר אינשי ואלו היה יודע הגביר המדיר דיוורשיו יהיו אסורין ליהנות מנכסיו אפי' לא יעברו פשיטא דודאי לא היה נודר כך ונמצא שהנדר והקונם הוא נדרי מעות ונדרי שגגות ואין כאן איסור קונם על יורשיו אפי' אם יעברו את דבריו, ואם תאמר א"כ היכי

משכחת לה מ"ש דמי שאמר קונם עיני כשינה היום אם אישן למחר דאסור לישן היום שמא יישן למחר והלא הוי נדרי טעות ונדרי שגגות שאם היה יודע שחכמים יאמרו לו דאל יישן היום שמא יישן למחר לא היה נודר, ויש לומר דאין הכי נמי דאם הוא עם הארץ ולא ידע דין זה דהנדר בטל ממעם נדרי שגגות והדין לא איירי אלא בתלמיד חכם שהוא יודע הדין ונדר בכה"ג דלדידיה לא הוי נדרי שגגות אז ודאי דלדידיה הוי אסור לישן היום שמא יישן למחר כנ"ל.

ואם לחשך אדם לומר מנא לך לומר דקונם זה הוי נדרי שגגות דאין צריכין התרה דילמא לא חשיב נדרי שגגות גמור אלא כנדר שיש לו פתח דאדעתא דהכי לא נדר דחשיב קצת כנדרי שגגות ואפ"ה צריך התרה כההיא דכתב הראב"ד בהשגות ספ"א דנזיר דמי שנדר בנזיר ובא לפני חכם ואמר נדרתי בנזיר ולא הייתי יודע שהנזיר אסור ביין דהחכם מתיר לו דאין פתח לנדרו גדול מזה, וא"כ בנדרן דידן נמי אם היה הגביר קיים והיה אומר לנו אלו הייתי יודע שיורשי יהיו אסורים בנכסים אפי' לא יעברו על דברי לא הייתי נודר ודאי שהוא פתח והיו מתירין לו נדרו ע"י התרה מכח פתח זה אבל השתא שמת הגביר ואינו בא לפנינו לשאול על נדרו איך יתירו ליורשיו הקונם שעשה אביהם בלי התרה.

לזה אני אומר דבריש פ"ג דנדרים דף כ"א ע"ב אמרינן אמר רב יהודה אין חכם רשאי להתיר אלא כעין ד' נדרים הללו וקסבר אין פותחים בחרטה וכתב הר"ן כל' שאין לו להתיר בחרטה אלא בפתח שהנדר כשהוא נותר בפתח מוכיח מתוכו שהוא נדר טעות והוי כעין ד' נדרים וכו' וכתב מהרי"ט בתשו' י"ד סי' כ"ו בשם אביו המכ"ט ז"ל שהיה מורה היתר בנזירות שמשון שיש לו פתח לומר דאדעתא דהכי לא נדר לפי שהיה מוכיח שנדר הניתר ע"י פתח משוי ליה לנדריא כעין נדרי טעות ואין צריך התרה מן התורה מהא דאמרו אין חכם רשאי להתיר אלא כעין ארבעה נדרים וכו' וצריך התרה מדרבנן כנדר הניתר על ידי פתח לפי שאין הטעות ברור וגלוי כעין ד' נדרים שלא הצריכו בהם התרה כלל דמילי ברירי ומוכחי לכל הם וכיון דרבנן הוא דאצרוך היכא דאיפשר ע"י התרת חכם מתקנין היכא דלא איפשר כגון בנזירות שמשון דליתיה בשאלה מוקמינן ליה אדיניה דמדאורייתא לא צריך התרה עכ"ל.

א"כ אף אנו נאמר בנדרן דידן דקונם זה שעשה הגביר לאסור נכסיו על יורשיו אם יעברו דבריו דחשבינן ליה נדרי טעות ממעם שאסורין יורשיו ליהנות מנכסיו אפי' לא יעברו את דבריו ופשיטא דאדעתא דהכי לא נדר ואסר על יורשיו אם כן אין לך פתח גדול מזה ומדאורייתא אין צריך התרה אלא מדרבנן היכא דאיפשר אבל היכא דלא איפשר כגון כנ"ד שמת הגביר המדיר וליתיה בשאלה מוקמינן ליה אדיניה דמדאורייתא לא צריך התרה.

וכל שכן לדעתי דחשיב נ"ד נדרי שגגות גמור דומיא דארבעה נדרים דא"צ התרה אפי' מדרבנן וכל זה בהנחה דביטא הקונם בשפתים כל שכן וכ"ש אם לא ביטא הגביר הקונם בשפתים דאין כאן נדר וקונם, עוד יש טעם אחר לסלק הקונם של נ"ד והוא דנהי דאשכחן דאדם יכול לומר לבנו קונם אי אתה נהנה משלי בחיי ובמותי כדתנן בפרק הגזול עצים היינו כשאסרו בהחלט אבל כשהאיסור הוא תלוי בתנאי שאם יעבור בנו או יורשיו על צוואתו יהיו נכסיו אסורים עליהם בקונם הוי אסמכתא.

ומצאתי בענין נזירות שמשון שכתבו האחרונים ז"ל להקל ממעם סברת מהר"י טאייטצק ז"ל ומהר"ר יחיאל שפקסו על פי סברת הגהות מרדכי דסוף מציעא סי' תנ"ב והגהות אשירי פ' איזהו נשך שיש אסמכתא בנדרים ושבועות והולידו מזה שכל נזירות שהוא על תנאי אם

אעשה כך דלא הוי נזיר וזהו דעת המבי"ט ח"ב סי' ק"ג דף מ"ז והביא דבריהם מהר"א ששון סי' קנ"ד ומהר"ט בי"ד סימן כ"ה ופ"מ סימן ל"ז דף צ"א ע"ד, והגם דיש חולקים וס"ל דאין אסמכתא בנדרים כמו שפסק מרן ח"מ סי' ר"ז סעיף י"ט וי"ד סימן רנ"ח סעיף יו"ד מכל מקום סניף הוא להקל מטעם אסמכתא לדעת הני רבוותא ואע"ג דבנ"ד יש מעכשיו ויש אומרים דמעכשו מסלק אסמכתא מכל מקום הרי יש חולקים דגם באומר מעכשיו יש אסמכתא כמ"ש בח"מ סי' ר"ז סעיף י"ד ועיין תשו' פני משה ח"ב סימן י"ט, וכל שכן דאפשר לומר דכ"ע מודו בנדון זה דלא חל הקונם דהוי כמו נדרי זירוויין דקי"ל דלא חלה כמו שנתבאר בי"ד סימן רל"ב.

עוד יש טעם לומר דאין בנ"ד איסור קונם משום שהוא אמר בלשון זה אינו האזיננדו מיש הירידירוש לוקי אינקומינדו דיודי אגורה אפארטו די אליוש אפרוב'ג'רסי די מי האזינדה טאנטו אין וידה קומו אין מואירטי אי די סירטו סיראן סוברי אל קונם קומו פרואיבסיון די מואיסטרה ליי עכ"ל דלשון זה דאמר אידי סירטו סיראן סוברי אל קונם הוא לשון מגומגם דתיבת שיראן בלע"ז משמעותו הוא דיהו מאליהן קונם אם יעברו על דבריו אבל אם הוא עושה את נכסיו קונם על יורשיו הוה ליה למימר בלע"ז אי די סירטו לוש אגו סוברי אליוש קונם דאו משמעותו הוא עושה אותם קונם עליהם אם יעברו על דבריו וכיון דלא אמר הכי אלא אמר אי די סירטו סיראן סוברי אל קונם דמשמעותו הוא דמאליהן יהו נכסיו קונם עליהם אין כאן חלות קונם דאין הנכסים אסורין מאליהן על יורשיו אם יעברו דבריו.

ודוגמא לדקדוק לשון זה מצאתי בתשו' המבי"ט ח"ב דף קנ"א סי' קי"ב על מי שאמר יו שיאה נזיר שמשון סי מורארי אין אישטה קאזה השיב וז"ל נ"ל כי זה הלשון שאמר יו שיאה אינו כמו אני אהיה שהיה צריך לומר יו סירי נזיר שמשון וכו' כי לשון שיאה משמעותו קללה כמו האומר יו שיאה מאלוגראדו סי איזירי טאל קוזה וכו' וכיון שבלשון לעז יש חילוק בין יו שיאה לסירי אנחנו הולכים אחר לשון לעז שדבר שאין לשון שיאה קבלת נזירות וכמו שכתב הרמב"ם ראש פ"ט דנדרים בנדרים הלך אחר לשון בני אדם וכו' עכ"ל, גם יש ראייה ממ"ש מהר"ט א"ה סי' ל"ז על מי שקידש נערה א' בדינר וכה אמ"ל תקחנו לקדושין השיב הרב דיש ריעותא בזה הלשון שאמר לה תקחנו לקדושין כלומר את תקחי אותו לקידושין אני איני מקדשך וכו' יע"ש, הכא נמי יש ריעותא זו דאמר סיראן סוברי אל קונם דמשמע מאליהם יהו קונם אני איני עושה אותם קונם.

אמנם יש פנים לבטל ערעור זה מצד הלשון דאמר סיראן סוברי אל קונם משום דסיים ואמר קומו פרואיסיון די נואישטרה ליי ואשכחן בקדושין במי שאמר אני נותן לך זה לקידושין דכתבו רבני פרויבניצא דאין כאן קדושין דקדושין הוא שם דבר והוה ליה להתפס הקדושין בגופה לומר הרי את מקודשת לי, אמנם הריב"ש סי' רס"ו במי שאמר הריני נותן לך בתורת קדושין כתב דהוו קדושין, ולכאורה יראה דהריב"ש חולק על רבני פרויבניצא, ומהר"ט בא"ה ריש סי' ל"ח כתב דלא פליגי ומעמו של הריב"ש דחשיב ליה לשון מועיל משום דאמר בתורת קדושין כלו' דיהיב ליה בתורת קדושין כמשפטן ואע"ג דלא פירש כמאן דפירש דמי וכו' יע"ש, אף כאן בנ"ד כיון דסיים ואמר קומו פרואיסיון די מואישטרה ליי חשיב לשון מועיל לומר דהוא אסורן בקונם כמשפטן ואע"ג דלא פירש כמאן דפירש דמי, מיהו אין זה מוסכם דאשכחן במשפטי התנאים דבעינן תנאי כפול ואם עשה תנאי ולא כפול ואמר דעושה תנאי זה כתנאי בני גר ובני ראובן כתב המרדכי בסוף מי שאחזו בשם ר"י דהא ספק אם יועיל וכן כתב

הסמ"ג בהלכות גירושין וכ"כ הרד"ך בית כ"ח ומהריב"ל ח"א דף ס"ב ע"ד ודלא כמור"ם בעל המפה א"ה סי' ל"ח דכתב בפשיטות דמהני וכבר השיגו בס' חלקת מחוקק יע"ש.

ואיפשר לומר דבגדרים דקי"ל דבעינן שיוציא הגדר בשפתיו אם לא אמר לשון הגדר והקונם בלשון מועיל לא סגי כמ"ש שאותו גדר יהיה כמשפט תורת גדרים אליבא דכולי עלמא, וכל זה כתבתי להתלמד במקום אחר.

אמנם בג"ד הקונם והאיסור חל מדין ידות גדרים דהרי בתחילת הלשון אמר ואם לא יעשו יורשי מה שאני מצוה מעכשיו אני מפריש מהם הנאתן מנכסי בין בחיים בין במות וכו' וכיון דאמר דהוא מפריש מהם הנאתן מנכסיו אע"ג דלא הזכיר לשון קונם מהני מדין ידות גדרים כדתנן בריש גדרים מופרשי ממך אסור ונתבאר בי"ד סי' ר"ו וא"כ אע"ג דסיים ובודאי יהיו עליו קונם כמשפט תורתינו דמשמעות הלשון משמע דיהיו קונם מאליהן אין זה גמגום כיון דבתחילה אמר שהוא מפריש אותם מהנאת נכסיו הרי יש כאן ידות גדרים ולכך אמר דיהיו קונם מאליהן מטעם דין ידות גדרים דהרי אמר מתחילה דהוא מפריש את יורשיו מהנאת נכסיו.

אמנם אכתי יש לכטל קונם זה כיון שמת הגביר המדיר דהרי הוא לא אמר אלא דמפריש את יורשיו מהנאת נכסיו וכיון שמת המדיר אינם נכסיו כדתנן בהגוזל עצים האומר לבנו קונם אי אתה נהנה משלי אם מת יירשנו וכי תימא הרי תנן התם דאם אמר בחייו ובמותו אם מת לא יירשנו וכאן בג"ד הרי אמר אני מפריש מהם הנאתן מנכסי בין בחיים בין במות יש לומר דלא דמי להתם דבשלמא אם היה אומר אני מפריש מהם הנאתן מנכסי בין בחיי בין במותי אז היינו אומרים דלא יירשו אותו יורשיו אבל בגדר זה דאמר אני מפריש אותם מהנאת נכסי בין בחיים בין במות משמעות הלשון הוא דהוא מפריש את יורשיו מהנאת נכסיו בין בחיי יורשיו בין במיתת יורשיו כלומר שיוורשיו לא יהנו מנכסיו בין אם יחיו בין אם ימותו, ואין לומר דמ"ש הגביר המדיר בין בחיים בין במות קאי לדידיה כאלו אמר בין בחיי בין במותי משום דהרי בתחילת לשונו אמר אני מפריש מהם הנאתן מנכסי וכו' ונכסי לא הוי משמעותו אלא בחיי המדיר לא אחר מותו דלאחר מותו אינם נכסיו וכיון שכן עכשו שמת הגביר המדיר סר הקונם מעל הנכסים דהרי אינם עוד נכסיו לאוסרן על יורשיו ומי שרוצה לאסור נכסיו על יורשיו אחר מותו צריך שיאמר הרי יורשי אסורין בהנאתי בין בחיי בין במותי כמ"ש הרמב"ם פ"ה דגדרים דין ו' וטור יורה דעה סי' רי"ו סעיף ז' וסי' רכ"ג סעיף ב' אבל אם אמר הרי יורשי אסורין בהנאת נכסי בין בחיים בין במות יראה לי דאם מת ירשו אותו יורשיו דכיון דמת אינם נכסיו ומ"ש [בין] בחיים בין במות משמעות הלשון הוא בין אם יחיו יורשיו בין אם ימותו ואע"ג דכוונתו היתה לאסור יורשיו אחר מותו שלא יירשו אותו מכל מקום אין אנו הולכין אחר הכוונה דברים שבלב אינם דברים ואין אנו הולכים אלא אחר משמעות הלשון וכיון דכן קונם בג"ד כיון שמת הגביר סר הקונם מעל נכסיו וירשו אותו יורשיו כן נראה לי.

עוד יש טעם אחר לומר דאע"ג דלא רצתה אביגיל להנשא עם יצחק ויגה כמו שסידר הגביר אביה ז"ל לא נאסרו נכסי אביה עליה מחמת הקונם שעשה אביה לאסור נכסיו על היורש העובר על דבריו והענין הוא דהנה הגביר עשה כמה מתנות מנכסיו לקרוביו ולהקדשות ולעניים וגם סידר ענייני נשואי בנותיו ששרה בתו תנשא ליעקב ויגא ואביגיל עם יצחק ויגא ואחר כל זה אמר הגביר בסעיף ל"ז מצוואתו אם שום אחד מיורשי ירצה לבטל במקצת או ככל העניינים והמתנות של צוואתו זאת שכולם אני מניחם למתנות גמורות שיתרו

בהם פעם ושתים על ידי ב' עדים שיניחו יורשיו שאלתם ומחשבתם ואם לא יעשו מעכשו אני מפריש מהם הנאתן מנכסי וכו' יען דעתי הוא עבודת הבורא ית' כדי שיתקיים כל מה שציויתי וסידרתי עכ"ל מועתק מלשון לועז ללשון הקדש.

והמתבונן בסדר קונם זה שעשה הגביר על יורשיו אם יעברו את דבריו הוא ליורש שירצה לעבור לכמל המתנות וההקדשות שעשה לא על העובר בענין נשואין שסידר דבענין זה אפי' לא יעשו הנשואין כדבריו לא שם הקונם על זה, וזה מתבאר ממה שאמר אחר הקונם שעשה למכמל דבריו נתן טעם לדבריו יען דעתי הוא עבודת הבורא יתברך ובשלמא אם אמרת דהקונם לא קאי אלא למכמל המתנות וההקדשות אתי שפיר טעם זה אלא אי אמרת דקאי גם לעובר על דבריו בענין הנשואין שסידר לא שייך טעם זה דמנא ליה דדעת הבורא הוא שאביגיל תנשא ליצחק אדרבא דעת הבורא הוא שהאשה אינה מתקדשת אלא לרצונה ואמרינן בריש האישי מקדש אסור לאדם שיקדש את בתו קמנה עד שתגדל ותאמר כפלו' אני רוצה, ואיכא למידק על הטור אבן העזר סי' ל"ז דכתב מצוה שלא יקדש את בתו כשהיא קמנה דאמאי שינה מלשון התלמוד דאמר אסור ויראה דס"ל לטור דמ"ש אסור לאו דווקא אלא מצוה בעלמא דהא אשכחן בסוף פרק עשרה יוחסין דרב חסדא קידש את בתו כשהיתה קמנה ואם הוא איסור ממש לא היה עושה אותו רב חסדא אלא סבר דהוא מצוה בעלמא, ותו דתנן פרק האומר המקדש את בתו אין הבוגרת בכלל אע"ג דעשאתו שליח משום דלא שביק מצוה דרמיא עליה לקדש בתו קמנה ואם איתא דאיסורא ממש הוא היה לנו לומר דמסתמא לא עשה איסור לקדש בתו קמנה אלא ודאי דמ"ש אסור לאו דווקא ואינו אלא מצוה בעלמא זה נ"ל בדעת הטור.

וכל זה איננו שוה כאשר נרחיב הקושיא דאיך קאמר בגמרא דאפי' דבתו הבוגרת עשאתו שליח לא כוין לקדש אלא בתו הקמנה משום דלא שביק איניש מצוה דרמיא עליה וכו' וקשה טובא דכיון דאסור אדם לקדש את בתו קמנה ודאי דלא כוין לבתו קמנה כיון דאיכא איסור או מצוה שלא לקדשה כשהיא קמנה.

והלע"ד דאין הכי נמי דאסור אדם לקדש את בתו קמנה ואדם הבא לישראל מודיעין לו האיסור אך כשכבר ראינו שקדש אדם את בתו סתם ואנחנו מסופקים איזו היא אמרינן דאפי' שבתו הבוגרת עשאתו שליח לא שביק איניש מצוה דרמיא עליה והטעם כי כודאי אין אנו יכולין להכחיש כי מצוה קא עביד אם ממ"ש תנו בנותיכם לאנשים אם ממ"ש את בתי נתתי לאיש כמשפ"י רש"י ז"ל וכיון שכן מצינו דכוותה במתענה בשבת דשכרו עדיף טובא אע"ג דקא עביד איסורא בביטול עונג שבת כמו שפירשו התוספות בכמה מקומות ונמצא השכר מרובה על ההפסד ואע"ג"כ דזו מצוה וזו מצוה מצות התענית עדיפא טובא כ"ש בנדון דידן דבגדולה לית בה סרך מצוה ובקמנה אית בה מצוה אע"ג דאיסור קליש כרוך בה משמע להו לאינשי דלעשות מצוה עדיף.

ועוד בה דזה האישי אומר בדעתו אנה מצוה דרמאי עלאי עבידנא הדא דאימא דתתרצה דרוצה אשה וכו' ואת"ל דלא תתרצה מפייסנא לה בירושלים די דהבא, ואת"ל דלא תתפייס סמא בידא תמרוד בו ותצא ואנא לא בעינא למפסד מצוה הבאה לידי וכיון דבצד א' איכא מצוה ובצד השני ליכא מצוה אעפ"י דבצד המצוה היא מצוה הבאה בעבירה כיון שהשכר מרובה ואיכא כל הגי ספיקי לקיום ולעשות המצוה אמרינן דלקמנה כיוון ודוק, ועיין מ"ש

הבית חדש דמה שקדש רב חסדא בתו קמנה היינו מפני שהיתה בעלת שכל ונמלך בה לקדשה וכו' יע"ש.

ואיך שיהיה כיון דהגביר אמר דמעם צוואתו והקונם שעושה הוא לעשות רצון הבורא אין רצון הבורא שתינשא עם מי שאינה רוצה בו ומסתמא לא עשה הקונם על העובר על הנשואין שסדר ורווחא שביק להו דאם לא ירצו לא יעשו אותם נשואין ועל זה לא אסר עליהם, וכן יש לדקדק מהצוואה מסעיף י"ט כשסידר הגביר נשואי בנותיו דבתו שרה תנשא ליעקב ובתו אביגיל תנשא ליצחק אמר אח"כ בעד סדר זה אני שואל ומחלה שנשואין הנז' יעשו בזמניהם יען דעתי הוא שבנותיו ינשאו עם זרע די פאשארניינו ממשפחת האנשים אם יוכל להיות ואם לא ימצא ממשפחת פאשרניינו מהזכרים יקחו מזרע פאשארניינו הנמשך מצד הנקבות ואם יעשו כנז' יתנו ערבות ונחת רוח לנפשי עכ"ל מועתק מלשון לועז ללשון הקדש, והמתכונן בדבריו אלו לבבו יבין דהנשואין שסידר מחלה פני יורשיו שיעשו אותם בדרך תחנונים ואומר להם שאם יעשו אותם כך יתנו ערבות ונחת רוח לנפשו ואם איתא דהקונם שסידר לעובר על פרט מא' מדבריו קאי גם לעובר על הנשואים שסידר לא היה מסדר הנשואין בדרך תחנונים ובקשה אלא ודאי יראה ברור דלא הקפיד לעשות הקונם על העובר על הנשואין שסידר.

ועוד יראה דאפי' תימא דהקונם שעשה הוא גם על העובר על הנשואין שסדר היינו אם אביגיל היתה רוצה להנשא לאיש זר שאינו ממשפחתו משפחת פאשארניינו והיתה מעברת הנחלה למשפחה אחרת בזה יש צד לומר דמקפיד טובא אם תנשא לזר שיאסרו נכסיו עליה אבל בנ"ד דאביגיל רוצה להנשא עם יעקב ויגא דהוא ממש פאשארניינו מהזכרים ומתקיים כוונתו ודעתו של הגביר שבנותיו ינשאו עם זרע די פאשארניינו שזהו עיקר כוונתו וקפידתו אע"ג דקא עברה על מה שסידר אביה דאביה אמר שתנשא ליצחק פאשארנינו והיא רוצה להנשא ליעקב פאשארנינו אין זה נקרא דעברה על מה שסידר אביה דהרי אביה פירש דעיקר כוונתו וקפידתו הוא משום דדעתו הוא שבנותיו ינשאו עם זרע די פאשרניינו והרי נתקיימה כוונתו ומחשבתו.

וידוע הוא דבנדרים אנו הולכים אחר כוונת הענין לא אחר משמעות הדיבור כמ"ש הרמב"ם פ"ח דין ח' דנדרים כל הנודר או נשבע רואין דברים שבגללן נשבע או נדר ולמדוין מהם לאיזה נתכוון והולכין אחר הענין לא אחר כל משמע הדיבור כיצד הרי שהיה טעון משא של צמר או של פשתים והזיע והיה ריחו קשה ונשבע או נדר שלא יעלה צמר עליו ופשתים לעולם הרי זה מותר ללבוש בגדי צמר או פשתים ולכסותן ואינו אסור אלא להפשילן לאחוריו וכו' וכ"כ בטור י"ד סי' רי"ח ועיין שם כמה פרטי דינים על שורש דין זה.

ואם יתעקש אדם לומר דנדון דידן לא דמי להא דכיון דסידר דאביגיל תנשא ליצחק פאשארנינו אע"ג דהיא רוצה לינשא עם יעקב פאשארנינו ומתקיים כוונת אביה שהיא ניסת למשפחתו דילמא קפיד נמי שתנשא אביגיל עם יעקב דוקא וכיון דהדבר ספק אם הקפיד גם על זה נמצא דכיון דעברה על ציווי אביה נאסרו נכסי אביה עליה מספק מחמת הקונם שעשה אביה והוי ספיקא דאורייתא דספק נדרים להחמיר, לזה אני אומר דכבר הקדמתי בריש פסק זה דכל אדם שאוסר נכסיו על חברו אותו האיסור אינו מדאורייתא אלא מדרבנן כמו שהוכחתי ממ"ש הרמב"ם ריש פ"ה דנדרים דכתב דהמודר לא לקי ואפי' לדעת החולקים דהאיסור על המודר הוא מדאורייתא מכל מקום בחילופי נכסי הקונם ס"ל דהוי דרבנן וכאן

בנ"ד רוב נכסי הגביר המדיר הוחלפו דהמעות שלו הם בעסקא וחובות והרי הוחלפו כמה פעמים והיו ספיקא דרבנן ולקולא.

עוד יש טעם אחר לומר דאפי' תימא דהקונם שעשה הגביר קאי גם על זה אם לא תנשא אביגיל ליצחק ויגא יהיו אסורין נכסיו עליה בין בחייו בין במותו מ"מ בנ"ד אין כאן איסור קונם והטעם משום דהגביר סידר בסעיף ל"ו שאם שום א' מזורשיו ירצה לבטל אחד מדברי צוואתו יעשו לו התראה פעם א' ושתיים בפני ב' עדים שלא יבטלו דברי מורישו ואם לא ישמע אז אסר עליהם בקונם את נכסיו משום דעבר על ההתראה, וכאן בנ"ד דקפצה אביגיל ונתקדשה ליעקב טרם שעשו לה התראה לא חל עליה האיסור של קונם דהקונם אינו חל אלא בעוברת על צוואת אביה אחר ההתראה ב' פעמים וכאן לא התרו לה קודם קידושין אלא עשו ההתראה אחר קדושין לאמה וההתראה שעשו לאמה אפי' היו עושין אותה קודם קדושין לא מהני התראת האם במקום הבת ועוד דלא עשו לה אלא התראה א' ולא עשו אותה קודם קדושין וכיון דכבר נתקדשה ליעקב אינה יכולה עתה להנשא ליצחק ואפי' יעשו לה התראה עתה ב' פעמים לא חל הקונם משום דהרי היא אנוסה דהיא מקודשת ליעקב והרי זה דומה לנדרי אונסין כדתנן פ"ג נדרים נדרי אונסין הדירו חברו שיאכל אצלו וחלה הוא או שחלה בנו או שעכבו נהר הרי אלו נדרי אונסים.

ובנ"ד נמי חשיב אונם כיון דכבר נתקדשה ליעקב אין בידה להתגרש מיעקב כדי שתנשא ליצחק, איברא דיש אומרים דאונם ממון לא חשיב אונם לענין נדרים כמו שנר' מתשו' הריב"ש סי' שפ"ז והריב"ל ח"ג סי' כ"ח ופני משה ח"א סי' ל"ז דף צ"א ע"ב, ונדרין דידן אפשר דחשיב אונם ממון דתתן ממון ליעקב כדי שיגרש אותה וא"כ לאו אנוסה היא לזה אני אומר דלאו כל אפיא שוים די"א דאפי' אונם ממון חשיב אונם לגבי נדרים כמו שנראה מדברי מור"ם בעל המפה סי' רל"ב סעיף י"ב וסעיף י"ח ותשו' רמב"ן סי' רע"ח יע"ש, וכיון דפלוגתא דרבוותא היא ונדר קונם זה הוי מדרבנן כדפרישית לעיל אזלינן ביה לקולא, וכי תימא תמאן בבעלה יעקב ודאי אם תמאן היא בושת וחרפה לה דקרו לה ממאנת ואשכחן למהריב"ל ח"ג סי' כ"ח דהוא מסתפק באונם דחרפה ובושת אי הוי דמי לאונם ממון או לאונם יסורין וכיון שכן חזר הדין דהוה ליה נדרי אונסין ואין כאן נדר וקונם בנדרון זה דהקונם הוא איסור מדרבנן כדפרישית.

ותו יש לומר דאמדינן דעת אביה המדיר דאדעתא שתמאן בתו דהוא בושת דקרו לה ממאנת לא נדר ועשה הקונם, ויש להביא ראיה מתשו' הרא"ש כלל ח' מההוא דנדר ונשבע לתת שמנה אלפים והובים לנישואי בתו ונתקלקלו חובותיו השיב הרא"ש שאם אין לו לפרוע כי אם מבית דירתו וכלי תשמישיו אדעתא דהכי לא נשבע ופסקו מרן סי' רל"ב סעיף י"ו ועיי' בפ"מ סי' ס"ב דף קמ"ג ע"ד ועיין רשד"ם י"ד סי' ק"ד ופני משה ח"א סי' ל"ז דף ז' ע"ד יע"ש.

עוד יש לומר טעם אחר דאמדינן דעת אביה דלא סידר שתנשא אביגיל ליצחק ולא ליעקב אלא מפני שבתו הגדולה כבר נתנה ליעקב ואלו היה יודע דבתו הגדולה תמות היה מסדר שתנשא אביגיל ליעקב כדי שתכנס במקום אחותה ואדעתא דאעפ"י שתמות בתו הגדולה לא סידר שתנשא אביגיל ליצחק ואנו הולכים אחר אומדנא בכי האי גוונא, ויש להביא ראיה ממה שכתב הרא"ש בתשו' ריש כלל ל"ד ופסקו מרן באבן העזר סי' נ' ובי"ד סי' רכ"ח סעיף מ"ד על ראובן ששידך בתו לשמעון בקנין ושבועה ואח"כ אירע שהמירה אחות המשודכת יכול

שמעון לחזור בו ופטור מהקנין והשבועה ומעמא משום דאנן סהדי שאם היה יודע שדבר זה עתיד ליעשות לא היה משרך בנו לבתו והוי כאלו פירש מעיקרא בשעת מעשה שאם יארע דבר כזה שיתבטלו השידוכין ועיין באריכות בשורש דין זה בפני משה ח"ב סי' ד"ן וסי' קי"ו דהביא כמה תשו' מהאחרונים דהיכא דאיכא אומדנא גדולה אמרינן אדעתא דהכי לא נשבע, ודון מינה ואוקי באתרין דכיון דאיכא אומדנא גדולה שאם היה הגביר יודע שתמות בתו הגדולה היה מסדר שתנשא בתו ליעקב הוה ליה כאלו פירש בהדייא בש' הקונם דמה שאסר בקונם על אביגיל אם לא תנשא ליצחק היינו דווקא אם לא תמות בתו הגדולה אבל אם תמות בתו הגדולה תנשא אביגיל ליעקב כדי שתכנס במקום אחותה ובפרט דהוא יותר זיווג הגון דיעקב הוא איש סוחר ועשיר ויצחק הוא נער וירוד מנכסיו כמ"ש השואל.

ואם לחשך אדם לומר אין אומדנא זו בריאה וחזקה כאומדנות הרא"ש בהמירה אחת המשוודכת והדבר הוא מסופק אצלנו והוה ליה ספק קונם להחמיר הלא כבר כתבתי דקונם זה שעשה הגביר כנ"ד לאסור נכסיו על העובר דבריו אין האיסור אלא מדרבנן לדעת הרמב"ם ריש פ"ה דנדרים ואף לדעת החולקים בנדון זה דהוחלפו נכסי הגביר בעיסקא וחובות אליבא דכ"ע הוא מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא.

עוד יש טעם אחר דלא חל הקונם בנכסי הגביר שהיו לו חובות ואשראי על אחרים ורוב נכסיו הם בענין זה והטעם שאני אומר כן משום דדין קונם הוא כמו מקדיש נכסיו ונתבאר ב"ד סי' רנ"ח סעיף ה' אם יש לו חוב על אחר ואומר יהיה להקדש או לצדקה אינו כלום משום דאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו וכתב נמקי יוסף פ"ק דמציעא בשם הרנב"ר דאפי' מלוה בשטר אינו יכול להקדיש וזהו דעת הרמב"ן בס' המלחמות פ' ד' וה' והרשב"א בתשו' הביאה מרן הבית יוסף ביורה דעה סי' רנ"ט.

איברא דמהרי"ק בשורש פ"ט אית ליה האדם יכול להקדיש חוב שיש לו על חבירו וראיתי בס' בני שמואל סי' ל"ה הפליג לתמוה על מהרי"ק בזה ואחריו נמשך מהר"ש ן' וילייסיד ז"ל בתשו' הובאה בס' פני משה בסוף ח"ב דף רצ"ג יע"ש, באופן דדעת רוב הפוסקים דאין אדם מקדיש חוב שיש לו על חבירו ואפי' היה לנו ספק בדבר מחמת מחלוקת הפוסקים הגו' בקונם בנדון דידן דהוי דרבנן מטעמא דפרישית אולינן ביה לקולא.

ועל מה ששאל השואל אם הר' יעקב ישא את מרת אביגיל יאסרו לו נכסי מעלת המורישי או לא דבר זה פשוט הוא דלא נאסרו עליו דהמורישי לא אסר נכסיו אלא על יורשיו העוברים על דבריו לא על אחרים ומשנה שלימה שנינו בפ' הגזול עצים דהבן המודר מנכסי אביו יכול לתת מנכסי אביו שירש לבניו או לאחיו הכי נמי תתן אביגיל נכסי אביה האסורין עליה ליעקב בעלה וכבר כתב מרן בכ"מ פ"ה דנדרים ובי"ד סי' רי"ו דאע"ג דהר"ן סבר דהבן המודר אינו יכול לתת ממש לבניו או לאחיו דהוה ליה טובת הנאה אלא שמראה להם מקום האומר להם נכסים אלו אסר עלי אבא ואיני יודע מה אעשה בהם מלו לעצמיכם ועשו מהם מה שתמצו מ"מ לדעת הרמב"ם אעפ"י שיתנם ממש מותר וכו' יע"ש, ואפי' תימא דיש לחוש לסברת הר"ן ומידי ספיקא לא נפקא ובספק נדרים הולכים להחמיר כבר כתבתי דקונם דנ"ד דהוי מדרבנן מטעמא דפרישית אולינן ביה לקולא.

הכלל העולה דלא נאסרה אביגיל בירושת אביה מטעם הקונם שעשה אביה לעובר על דבריו מכמה טעמים. הטעם הא' דקונם זה בא בכתיב ודילמא לא ביטא אותו בשפתים וקונם זה הוא מדרבנן ואולינן ביה לקולא. הטעם הב' דמוכרח לומר דלא ביטא אותו בשפתים משום

דאס ביטא אסורין הנכסים על היררשים אפי' לא יעברו דבריו שמא יעברו את דבריו. הטעם הג' דאם תמצוי לומר דודאי ביטא בשפתים לא חל הקונם מטעם דהוי נדרי שגגות דהוא חשב דאין נכסיו אסורין על יורשיו אלא אם יעברו והדין הוא דאסורין אפי' לא יעברו שמא יעברו א"כ הוה ליה נדרי שגגות ואין צריך התרה ובפרט בנ"ד שמת המדיר וליתיה בשאלה. הטעם הד' לסלק הקונם משום דהקונם נעשה דאם יעברו על דבריו וי"א דיש אסמכתא בנדריים ואוליגן בספק קונם זה לקולא משום דהוי דרבנן ועוד דהוי כמו נדרי זרוזין. הטעם החמישי לסלק הקונם משום דהלשון של הקונם הוא מגומגם וסתום מאוד מכמה אנפי ובפרט במ"ש בין בחיים בין במות דהוה ליה למימר בין בחיי בין במותי. הטעם הששי דהמתבונן בקונם שעשה הגביר הוא במי שעובר ומערער על המתנות או ההקדשות לבטלם ולא עשה הקונם לעובר על דבריו בענין נשואי בנותיו. הטעם השביעי דאפי' תימא דהקונם עשה אותו גם לעובר על דבריו בענין הנשואין היינו אם תנשא לאיש זר שאינו ממשפחת בית אביה אבל אם תנשא לאחד ממשפחת אביה לא אסר עליה הנכסים. הטעם השמיני דאפי' תימא דהקונם שעשה אביה הוי אפי' אם תנשא לאיש אחר ממשפחת בית אביה לא אסרה בקונם אלא אחר ההתראה וכאן לא עשו לה התראה קודם קידושין וכי תימא יעשו לה התראה שתמאן במיאון יש בושת וחרפה ובושת דחרפה הוי אונס והוי נדרי אונסין. הטעם התשיעי דאמדיגן דעת אביה דאינו רוצה שתמאן בתו משום בושת וחרפה. הטעם העשירי דאמדיגן דעת אביה דאלו היה יודע דתמות בתו הגדולה היה מסדר שתכנס במקום אחותה ואדעתא דהכי לא נדר.

הנה כתבנו עשרה טעמים וכל א' מהטעמים מספיקים כ"ש בהצמדם יחד שלא יוכל המסתפק להסתפק וכל זה נגמר מפי כל חבורתנו הקדושה כולם נתנו מרועה אחד נאם המדבר עבד לכל יודעי דת ודין הצעיר משה בכמהר"ר יהונתן גאלנטי זצוק"ל

הן היום ראינו מראות אלקים מפי מרן הרב המובהק עליון למעלה ראש המדברים כמוהר"ר משה גאלנטי נר"ו אשר יסד כמה טעמים נכונים מיוסדים על אדני פו להורות דלא נאסרו נכסי גבירינו ושרינו המדיר המלאך רפאל ולה"ה על הגברת בתו אביגיל מב"ת הניסת להגביר כמו"ר יעקב אלירישי ויגא נר"ו וככל הטעמים עמדנו לפניו בשקליא וטריא וראינו שהם דברי אלקים חיים עליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע ובהורמנותא דמרן נר"ו חתמנו כיהודה ועוד לקרא נאם צעירי הלומדים בהסגר הקדוש אשר יסד גבירינו המלאך רפאל ולה"ה

משה בן חביב יצחק אזולאי אברהם צמח אברהם כארינאל משה גואקיל

בע"ה

אנחנו הבאים על החתום ראה ראינו שתי ראיות זקוקין דנור דנפקי מפי המאור הגדול הרב המובהק כמוהר"ר משה גאלנטי נר"ו וחכמי שלומי אמוני ישראל חכמי ההסגר הקדוש על המלאך הגביר רפאל ויגא ולה"ה החונים לפני הרב משה איש האלקים נר"ו ותורה חתומה ניתנה כנתינתה מסיני דנכסי הגביר המדיר כמו"ה רפאל לא נאסרו על בתו אביגיל הניסת להגביר כמו"ה יעקב נר"ו מכח כמה טעמים נכונים מתוקים מדבש ונופת צופים ולראית האמת כי אנו מסכימים על הדין ועל האמת חתמנו שמותנו פה ירושלם ת"ו בסיון התמו"ז ליצירה

דוד יצחקי עובדיה אהרן חייזן חייא אברהם בכמהר"ר אהרן די בוטון ולה"ה

עליונים למעלה שתו איש עדיו לקיים גזרת מלך המלך הקדוש המלך המשפט תורה
 חתומה ניתנה למשה מסיני הם אמת ודבריהם אמת וסרה העודף האי דעדיפנא מהברייא
 לאפושי גברי קא אתינא ובכנ יגל יעקב באשתו אביגיל תמ"ה כה דברי החותמים בעיר הקדוש
 חברון תו"ב העוסקים בתורת ה' בהסגר הקדוש חסד לאברהם בסיוון התמ"ז ליצירה

מר ונאנח מאיר בכמוהר"ר חייא רופא מרדכי בכמ"ה חייא זאבי זלה"ה

הצעיר אברהם זאבי.

★ ★ ★

רבי רפאל בנימין ארוואץ זלה"ה

מרבני ירושלים תוכב"א, מח"ס "אמתחת בנימין"

היה נכדו של הגאון רבי בנימין ארוואץ זלה"ה, מרבני ירושלים, הנזכר בספריהם של האחים הגאונים רבי ניסים חיים משה מזרחי זלה"ה ראשון לציון אב"ד ור"מ ירושלים ת"ו בספרו "אדמת קודש" ואחיו רבי ישראל מאיר מזרחי זלה"ה בספרו "פרי הארץ" בשנת תצ"ז, וכנראה היה בן של בנו הגאון רבי חיים ארוואץ זלה"ה. בנו היה הגאון רבי ניסים שמואל יהודה ארוואץ (נשי"א) זלה"ה המכונה גם מירקאדו, מחבר ספרי "דרכי איש" "איש צעיר" "כף זכות" הנדפס בסוף ספר זכות הרבים לחותנו הגאון רבי יצחק פרחי זלה"ה (קושטא תקפ"ט) ו"שארית יהודה" (בכת"י). והראשל"צ הגאון רבי אברהם אשכנזי זלה"ה כותב עליו בהסכמתו "יחיד בדורו".

בהקדמה לספרו "כף זכות" כותב בנו הנ"ל בזה"ל:

קול מדבר שמעו חכמים מלי בן הייתי לאבי רך ויחיד ויהי כאשר אמי גמלתני בדרך אמת הנחני על התורה ועל העבודה הוא זיוה הוא הודה אדוני אבי עט"ר וצ"ת מרי מרי רבי רבי רכב ישראל ופרשיו הרב המובהק ונוגה לו ככרף השקדן בתורה ליהודים היתה אורה קדוש יאמר לו כמוהר"ר רפאל בנימין ארוואץ זצוק"ל הוא היה רועה אותי הא במילי דשמיא הא במילי דביתא ביראת ה' כל היום ולא נתנני לצאת במבואות האפלים דרך רשעים לא חשך ממני שבטו שביט יאודה.

נלב"ע ביום ז' תמוז (כך רשם בנו הנ"ל בסוף כתה"י), בסביבות שנת תק"ע, וזאת עפ"י המפקד של השר מונטיפיורי ז"ל בו מופיע בנו נשי"א זלה"ה שנוולד בשנת תק"ס, ומאחר שכותב בהמשך ההקדמה דלעיל שאביו רבי רפאל בנימין זלה"ה נפטר עליו בעודו ילד, נמצא שנסתלק בסביבות תק"ע.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 42 נמצא חיבורו הגדול 'אמתחת בנימין' על הרמב"ם בכתובת ידו וחסר בו חלקים רבים, וממנו אנו מדפיסים כעת מחידושו, העתקה מהספר בשלימותו בכתובת יד בנו הגאון הנ"ל נמצא בספריית רבי מאיר בניהו ז"ל.

בענין שיעור מזון ב' סעודות

פ"ב מהלכות אישות הלכה יו"ד כמה מזונות פוסקין לאשה פוסקין לה לחם ב' סעודות בכל יום וכו'. מ"כ בכתבי הרב המו"ח ח"ק מ"ו זלה"ה על לשון זה וז"ל וזה זמן רב הק' עלי החכם השלם הדיין המצויין הרב הכולל כמה"ר מרדכי אצבאן זלה"ה בכואו להשתטח פעה"ק ירוש' במ"ש הר"ב כפתור ופרח פרק י"ו דף צ' ע"ב שכתב על דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ב מה' אישות כמה מזונות וכו' ב' סעודות וכו' דמפרש דב' סעודות היינו ב' קבים כהראב"ע ז"ל ותלמודא מוכח איפכא, ועוד לדידי ק"ל ממ"ש הרמב"ם גופיה פ"א מה' עירובין דשיעור ב' סעודות הן כששה ביצים בינוניות וא"כ בדברי הרמב"ם גופיה א"א לפ' כן, והראב"ע ז"ל פי' בפ' עשירית האיפה דמן שהיו לוקטין בשופע זה מצאתי וחבל על דאבדין משאר הכתוב בענין זה עכ"מ. איברא דהן אמת דק"ט מה שהק' מהר"ם אצבאן והרמ"ז ז"ל, אמנם סברת הרב כפתור ופרח ז"ל לא נפלאה היא ולא רחוקה והוא שראיתי לרבינו בצלאל בש"מ לכתובות על סוגיא דף ס"ה שהביא כל סוגיית הגמ' וכתב וז"ל והק' רבני צרפת מהא דאמרי' בעירובין דף פ"א ת"ר ראשית עריסותיכם כדי עיסתכם כדי עיסת מדבר מכאן אמרו כל האוכל במידה זו ה"ו ברוך ומבורך

פחות מזה ה"ז מקולקל במעיו, הנה שעל האוכל פחות מעומר ביום אמרו שהוא מקולקל במעיו והעומר הוא ב' קבין פחות חומש, ואומרים שנוכל לתרץ דה"מ בלא לפתן אבל הכא שנותנין לה שאר דברים אינה אוכלת כ"כ לחם, ועוד דנשים מתוך שאינם עוסקין במלאכה כמו האיש אינן אוכלות כ"כ תלמידי ר"י וכו', ועוד כ' משם רב שר שלום גאון ולה"ה שכל מדות חז"ל כך הם כל דבר ודבר נתנו שיעור למטה ושיעור למעלה אף כאן לענין המשהה את אשתו זה הוא שיעור קטן למטה כדי קיום נשמה ולא לכ"א פוסקי' כך אלא לעני וכו' יע"ש, באופן דהא דכ' הרב כו"פ הך מלתא דקבה (אולי צ"ל דקבים) לא נפלאה היא ברם מלבד מה שהק' עליו הרבנים הנ"ל ז"ל מסתמא דתלמודא, עוד יש להרגיש מלישנא דמתני' עצמה דקתני לא יפחות לה מב' קבים ואי הך הב' קבים מעומר גמרינן לה ומההיא דעירובין א"כ הול"ל לא יפחות מב' קבין פחות חומש שזהו שיעור העומר של המן כמ"ש שם רש"י ז"ל והר"ב בש"מ ונ"מ טובא חמשה ביצים פחות חומש בכל יום שעולה לחשבון גדול, ואפשר שלזה נתכוון הרמ"ז ז"ל לכתוב שהראב"ע פ"י ב' עשירית האיפה שהיו לוקמין בשופע א"כ הוי קרוב ביותר לקביים, מ"מ עדיין ק' קו' הרבנים הנ"ל דמי מכריחנו לפ' דעת רבינו שמ"ש שני סעודות היינו ב' קבים הפך הש"ס אי משום ההיא דעירובין דאיכא כמה שינויי שכתבם הר"ב בש"מ.

הן אמת דתרי שינויי שכ' הר"ב ז"ל אי משום דאיכא לפתן ואי משום שהם נשים לע"ד לא הבנתים דכיון דמההיא דעירובין ש"מ דמאכל אדם ביום הוא ב' קבים א"כ איך אפשר שבהצטרפות הלפתן ימעט השיעור כ"כ שייספיק מאכל יום אחד לו' ימים וכן לנשים בשביל שאינן עושות מלאכה יספיק להם מאכל יום אחד לו' ימים לפק"ד איני מבינו על כוריו, ועוד איני מבין מ"ש דע"י לפתן אינה אוכלת כ"כ לחם דאדרבא ע"י לפתן הוא גורר תאוות המאכל לאכול לחם יותר כמ"ש רש"י בסו' דכתובות לדעת ר"מ דבשבת היה ממשיך פת יותר לכל מין ומין ור"י מה שלא היה אוכל פת הרבה הוא משום שהיה שבע במיני מעדנים וצ"י.

איכרא דדברי רבינו מצד עצמן יש לדקדק בהם טובא חדא עם כל האריכות הזה שכ' ב' סעודות סעודה בינונית של כל אדם באותה העיר וכו' והול"ל סתמא ב' סעודות ואנן ידע' שהוא ו' ביצים כמ"ש בה' עירובין שהרי בכל זה האריכות לא ביאר עיקר השיעור מה הוא, ועוד אורז ודוחן מנ"ל שלא נזכר במשנה כי אם קטנית וזה כבר הזכירו אח"כ רבינו, ועוד דבמתני' קתני שיעורים לכל הדברים האלו כגון חצי קב קטנית וחצי לוג שמן וכיוצא כדיע"ש, ואילו בדברי רבינו לא פורש, ואי לזאת אפ"ל דרבינו ס"ל שכל השיעורין הנאמרים במתני' היינו לפי הזמן שבזמן חכמי המשנה כך היו נוהגים ולכך קתני כל השיעורים הנז' שם, אמנם רבינו נקט בסתמא שיתנהג הדבר לפי שינוי המקומות והזמנים כמ"ש הסמ"ג לאוין פ' ע"ש, אמנם בעירובין נקט מלתא פסיקתא שאינו דומה ענין זה להתם ודוק, ולדברי הרב כפתור ופרח אפ"ל דס"ל בעד רבינו דכיון דשינה מלשון מתני' ונקט ב' סעודות בכל יום נראה שסובר שזהו פ"י ב' קבים דקאמר במתני' ודחה סו' כתובות דמשמע דב' קבים הוא לכל השבוע מכח ההיא דעירובין משום דכל הנהו שינויי דהר"ב בש"מ הרואה יראה שהם דחוקים הרבה ז"נ כעת לפי חומר הנושא ועדיין צ"ע.

ואם כנים אנו כמ"ש לדעת הרב כו' דרבינו דחה סו' כתובות מכח ההיא דעירובין נרויה בזה ג"כ לתרץ קו' הלח"ם ז"ל דאמאי השמיט רבינו הסעודה של ארחי ופרחי דלמ"ד אוכלת הוי תשמיש א"כ צריך לתת לה סעודה אחת לארחי ופרחי ולמ"ד דאוכלת ממש צריך לתת תרתן, ורבינו לא ביאר מזה כלום, ואם כנים אנחנו כמ"ש לק"מ.

איברא דדברי הלח"ם ז"ל מצד עצמם קשים במ"ש כסוד וא"כ ק"ט דלפחות בעי' תרתי למאן דמוקי מתני' כר"י בן ברוקה וכו' דהרואה יראה בדבריו דקו' זו היא לפי המונח שהניח שהפסיקה היא אפי' שיהיה הבעל חוץ לעיר ועלה מק' דא"כ תרתי צריך לארחי ופרחי וק' דלפי"ז סגי בחדא כיון דאוכלת משלה א"כ הו"ו סעודות ולא אייתר אלא חדא לארחי ופרחי, גם מ"ש בריש דבריו דלמ"ד אוכלת משלו פשו תרתי הרואה יראה שאינו כ"כ הכרח דאי"ל אוכלת עמו על שלחן אחד וכ"כ הר"ב בש"מ משם הרמב"ן והרשב"א מכח סו' הש"ס וכן נראה לי לדקדק מדברי רבינו שכ' בדין י"ב ובלבד שיאכל עמה דאם איתא דר"ל דאוכלת משלו הול"ל ובלבד שתאכל עמו כנ"ל, ובעומדי בזה ראיתי דברים מתמיהים בהר"ב שדה יהושע ז"ל שכ' בל' המ' וז"ל שני קבים חיטים הם מ"ו סעודות והיא אינה צריכה אלא י"ג דו' ימים ב' סעודות ביום הרי י"ד חסר אחת דליל שבת דאוכלת עמו נשאר י"ג פשו לה תרתי סעודות לארחי ופרחי כדאיתא בגמ' ע"כ, ואי ליכא ט"ס בדבריו דבריו קשים טובא דמ"ש ב' קבים הם מ"ו סעודות ליתא בגמ' אלא הם י"ו וצ"ל ט"ו, גם מ"ש והיא אינה צריכה אלא י"ג וכו' ליתא די"ד צריכה דאפי' אוכלת משלו מ"מ איכא ג' סעודות בשבת וצריך לגרום והיא א"צ אלא ט"ו עם אכילת שבת ואף בהגהת דבריו קשים כאשר יראה הרואה, גם קו' הלח"ם על רבינו ז"ל ק"ל על הרי"ף ז"ל שהשמיט כל הסו' ולא העתיק כי אם המשנה לבד, ונ"מ טובא בענין ארחי ופרחי אי פסקי' כריב"ב צריך אחת לארחי ופרחי ואי פסקי' כר"ש בעיא תלת וכעת צ"י ואין פנאי כעת, אח"כ ראיתי בכתבי הרמ"ז שכ' עוד על דברי רבינו וז"ל הנה הרמב"ם ז"ל לא ביאר אם רגילה ב' כוסות שנותנין לה כוס א' שכ' בדין י' ומעט יין לשתות אם היה מנהג המקום שישתו הנשים יין, ונראה דרמזו במ"ש ומעט יין אם היה מנהג המקום וכו' אבל מה שלא זכר ארחי ופרחי ק' וכמ"ש הלח"ם ואין לומר כיון שהכא כשאינו בעיר קאמר ופוסקין לה ג' סעודות בשבת ובדין י"ב דמיירי שהיה בעיר קאמר שיאכל עמה בלילי שבת הכוונה שלבד ממה שנותנין לה ג' סעודות אוכלת משלו נמי בליל שבת ואייתר ליה חד לארחי ופרחי וכ"ש למ"ש שיאכל עמה ולא כ' שתאכל עמו יש לדייק דמשלה אוכלת אלא שאוכלת עמו על השלחן ואפי' חדא ליכא, ועוד אפי"ת שאוכלת עמו לאו לדיוקא אתא מאן לימא לן שאחר שחייב ליתן לה ג' סעודות כיון שאוכלת עמו בליל שבת נותן לה ב' לבד עכ"ד הרמ"ז ז"ל, ואני נכדו כתבתי למעלה מה שנראה לי בזה ורואה אנוכי שכל הפוסקים השמיטו הא דארחי ופרחי ואפשר שהדבר תלוי בחילוף הזמנים כמ"ש הסמ"ג ז"ל, ומה שהק' הרמ"ז על רבינו אמאי לא ביאר בענין הכוסות ות' שרמזו רבינו במ"ש ומעט יין וכו' נר' דכוונתו לומר שזוהי כוונת רבינו שימעט ממה שהיתה רגילה ובנועם שפתי קדוש רמז זה דלעולם ממעטי' ממה שהיתה רגילה ודבר ה' בפיהו אמת שהרי הר"ן ז"ל הק' קו' הרמ"ז על דברי הרי"ף ז"ל ובסוד הביא דברי רבינו כנראה דלרבינו לק"מ נר' ודאי כמ"ש הרמ"ז ז"ל.

חידושי תורה

הרב אליהו גרינצייג

לעיי"נ אמי מורתי מרת רחל לאה ע"ה הכ"מ נלב"ע ז' תמוז תשע"ב

נר חנוכה לבני הבית כשבעה"ב לאו בר חיובא והמסתעף

והערה שם בשם הגאון הנצי"ב, עיש"ה, ועוד הארכתי בזה במקו"א. [ובמש"כ הרמב"ם כמנין בני הבית, הנה הרמב"ם כתב סתמא, אבל המאירי שבת שם כתב "הגדולים", ומשמע שגם קטנים שהגיעו לחינוך אינם בכלל, וצ"ע. וברמב"ם מפורש גם הנשים, וצ"ע למנהגנו שכאו"א מדליק ונשים אינן מדליקות, וכמו"כ קטני קטנים אינם מדליקים, ואיך נעקרה מהם תקנה זו, דנמצא שאין בעה"ב מדליק בשבילם, וגם הם לא מדליקים, שו"ר שכנראה הרגיש בזה בשו"ת שער אפרים סי' מ"ב, אבל דבריו שם אינם בשלימות ולא נתבאר טעמא. וע"ע כלי חמדה פ' קרח לענין קטנים, ואכתי צ"ע. ותו צ"ע אם יש בבני הבית חרש ושוטה האם גם הם ממנין בני הבית.]

ומאידך גיסא יש לדון דהואיל וי"ל דנר חנוכה הוי חובת הבית בעיקרו, וכמו חובת מזוזה שאינה חובת גברא אלא חובת בית על הפתח, וכבר נתבאר בזה בס"ד בקרואי העדה עניני חנוכה, עיש"ש, ולפ"ז י"ל שאע"פ שאין חיוב לעשות את המצוות של מי שאינו בר חיובא, גם במה שאינו חובת גברא אלא חובת חפצא, מ"מ אם עשו אחרים את המצוה שפיר דמי, וכמו שאם קבעו מזוזה בביתו של שוטה, שפיר הוי מזוזה כדין, ואם חזר ונשתפה בפשוטו א"צ להורידה ולחזור ולקובעה, ולא אמרינן דזה מקרי שנעשית המצוה בזמן שאינו בר חיובא כמו מי שאכל מצה בשטותו ואח"כ נשתפה דבזה הדין

הנה עיקר מצות נר חנוכה איש וביתו, ולהרמב"ם גם המהדרין, היינו שבעה"ב מדליק כמנין בני הבית, אבל מדינא כל בני הבית אע"פ שהם בני חיובא בכל המצוות, לא הטילו חכמים מצוה זו על כל אחד ואחד, אלא על איש וביתו, ויש לחקור בגדר החיוב הזה שיש על שאר בני הבית, האם הגדר הוא שאכן לא חייבו חכמים בנר חנוכה אלא לבעה"ב, וממילא יש קיום מצוה לכל בני הבית, או דילמא דלעולם כל בני הבית חייבים לא מבעיא הגדולים, אלא אפי' הקטנים מדין חינוך, וכן הנשים נמי חייבות, אלא שבעה"ב מוציא אותם יד"ח, וכך הוא גדר תקנת חז"ל. ולכאורה יש נפ"מ בספק זה, אם בעה"ב נשתטה והוא פטור מהמצוות, וכמובן שהוא אינו מדליק, וגם אם ידליק, אין אלו נרות של מצוה, כמפורש בגמ' שאם הדליקו חש"ו לא עשו ולא כלום. ואכתי יש לראות מה יהיה עם חיובם של בני הבית, ולכאורה תלוי בחקירה זו, דאם נאמר שאכן מדינא אין חיוב אלא על בעה"ב, ואין על בני הבית שום חיוב, א"כ הכא שבעה"ב לא בר חיובא, פקע גם הקיום מצוה שיש לבני הבית שהם נטפלים אליו בקיום המצוה, ברם אם הגדר הוא שגם בני הבית חייבים במצוה, אלא שבעה"ב מוציאם יד"ח באופן כזה שהוא לברו מדליק, א"כ כאשר הוא לאו בר חיובא, לכאורה יחזור החיוב עליהם להדליק, וצ"ע. וראה מש"כ בזה בס"ד ב"אוצר" פסחים צט"ב, ציון 233

המחבר וחולק עליו, ולדעתו אין הקטן מוציא יד"ח נר חנוכה אע"פ שהגיע לחינוך, וגם המשנ"ב שם סתם כן, ע"ש.

ולדרכנו י"ל דנכון אמנם דקי"ל כן בנ"ח ולא במגילה, והאחרונים כתבו לחלק בין מגילה שהיא מדברי קבלה והחמירו בה טפי, ועוד סברות נאמרו, ולדרכנו י"ל דהואיל ואם יש לו לקטן בית, הרי הוא מחויב מדין חינוך להדליק נ"ח, וכמפורש בשו"ע סי' תרע"ז ס"ב, ואין על דין זה חולק, א"כ הואיל וזוהי מצותו, גם אם יש לו בני בית גדולים, לא פקעה מצוה מיניה, וה"ט דהואיל והוא מדליק בבית משום מצוה, כבר נתקיים נר חנוכה איש וביתו, וגם להם יש את קיום המצוה, ואין כאן גדר שליחות וכיו"ב, אלא זה הוא גוף קיום המצוה שיהיה נר חנוכה בבית, וע"י הדלקת זה הקטן שהוא מחוייב, שפיר איכא נר חנוכה בבית, ויכולנו אפוא לומר דהא דאיתא בשו"ע כהעיסור דקטן שהגיע לחינוך מוציא יד"ח מיירי בכהאי גוונא בלבד, אבל אינו מסתבר לומר כן, ולפיכך נראה דמה"ט גופא שבאופן שהוא הבעה"ב ה"ז מדליק וכל בני הבית קיימו מצות נ"ח כדין, א"כ שוב אין מקום לחלק ולומר שאם הוא אינו בעה"ב, אלא הוא מדליק לצורך אחרים, שלא תועיל הדלקתו, כיון שאין כל טעם לחלק בין הנושאים, משא"כ במגילה דלא שייך כל זה, אין הקטן מוציא יד"ח את הגדולים.

ובתשובות חכם צבי החדשות, שהועתקו מספר דברי רב משולם שחיבר בנו, איתא בסי' י"ג, ובשו"ת רב משולם הוא בסי' ה', וז"ל, שאלת לפרש לך מה בין חנוכה שפסק שקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול, לפורים שפסק הוא ז"ל ככל שאר הפוסקים וכת"ק דר' יהודה שאף הגיע לחינוך אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, תשובה, ס"ל דבחנוכה כיון דלאו אקרקפתא דגברא מוטל חיוב ההדלקה אלא כל 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

שצריך לחזור ולאכול, דשאני הכא דהוי מצות חפצא, דהואיל והבית חייב במזוזה, שפיר אקרי מעשה קביעת מזוזה כדין. וה"נ י"ל לענין נר חנוכה שפיר אקרי נר חנוכה כדין. ובמקו"א כתבתי בזה, אבל בדברינו הכא מבואר באופן אחר, כלומר, דשם כתבתי שהיתה זו הדלקה של מצוה בגלל בני ביתו שהיו חייבים במצוה, ברם לפי משנ"ת הכא אין זה הטעם, וגם אם בני הבית אינם בני חיובא, אלא הבעה"ב הוא המחוייב במצוה, נמי מועילה ההדלקה, ולכן גם אם אין לו כלל בני בית, והדליקו בביתו אנשים אחרים, נמי הועילה הדלקה זו, כמובן אם היא נעשית ע"י בר חיובא, דאם הדליק חש"ו לא עשה כלום.

ולפ"ז יש לדרון באופן שבעה"ב הוא קטן, והוא חייב להדליק משום חינוך, ויש לו בביתו גדולים הסמוכים על שולחנו, יל"ע איך הדין במקרה כזה, ובשו"ע סי' תרע"ה סעיף ג' איתא, אבל אם הדליקה חש"ו לא עשה כלום ואע"פ שהניחה גדול, ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר, ע"כ. ומקור הך י"א הוא הר"ן בפ' במה מדליקין בשם בעל העיסור ה' חנוכה, ולדעה זו אין כל ספק, שהרי קטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדולים יד"ח, אבל שאר פוסקים החולקים על העיסור, ולשיטתם אין קטן מוציא את הגדול יד"ח, אע"פ שחייב להדליק בביתו מדין חינוך, אכתי יש להסתפק בכה"ג איך הדין. ואולי עפ"י ספק זה יש לישב מה שתמהו הפוסקים על השו"ע, דיעוין במג"א סי' תרפ"ט ס"ק ד' שתמה על השו"ע שם שלא הזכיר לענין מגילה שיטה זו בקטן שהגיע לחינוך שמוציא אחרים יד"ח, ומאי שנא, ובאמת הוא תמוה טפי, שהרי מקור דינו של העיסור הוא מהירושלמי לענין קריאת המגילה, דנהגו כר' יהודה במגילה י"ט, במתני', שקטן שהגיע לחינוך מוציא את הרבים יד"ח, ומתוך כך למד שה"ה לנר חנוכה, וכיון שלא קי"ל כותיה במגילה, איך נפסק כשיטתו בחנוכה, וע"י גם בפר"ח שתמה על

עשה ולא כלום, ולא סגי אלא בהדלקה של בעה"ב שהוא המחוייב במצוה, וזה החילוק בין פי' ה"צ לדברינו, דלפי הנתבאר הואיל ומעיקר הדין קטן בעה"ב מדליק וכל בני ביתו קיימו המצוה, על כן תו אין לחלק, ולכן בכל מקום קטן מוציא את האחרים ידי חובתם. אלא שזה גופא הוא הטעם, אמאי באמת נאמר שכל בני הבית יוצאים יד"ח, נימא שאין מעשה קטן כלום בשביל אחרים, ולא הועילה לו הדלקתו אלא למצות חינוך שלו ולא לאחרים, וע"ז נאמר כסברת החכם צבי, דהמצוה היא על החפצא, והואיל וגם הוא מצווה, שפיר נתקיימה מצוה בחפצא, היינו בבית, וממילא נפטרו כולם מחיובם. וכש"נ.

וראיתי גם בשפת אמת שבת כג, ב שהביא שי' העיטור, וכתב בתוך דבריו וז"ל, ונראה לי שב דס"ל להר"ן דבאמת הלשון מצות חנוכה נר איש וביתו משמע דא"צ המדליק לכיון להוציא כל בני ביתו, והמצוה היא רק להיות נר בבית כמו מזוזה, ואפי' אחר שאינו מבני ביתו מדליק נר חנוכה או קובע מזוזה כשר, אלא דצריך להיות ההדלקה מבר חיובא דאי לאו הכי אין עליו שם נר מצוה, ולהכי שפיר מסתברא דבהגיע לחינוך כיון דמחוייב הוא שפיר מקרי נר מצוה ויוצאין בו, ולא שייך הכא לחלק בין תרי דרבנן לחד דרבנן כו', ובוה מיושב מ"ש המג"א סי' תרפ"ט ס"ק ד' ע"ד המחבר, עי"ש, ולפמש"כ המג"א סי' תרע"ה ס"ק ד' לפרש דאשה מדלקת בעד כל בני הבית, דבכה"ג גם קטן שהגיע לחינוך יכול להדליק כנ"ל, אבל אחרים שאינם מבני הבית אינו יכול הקטן להדליק, ומיהו אשה נראה דיכולה להדליק אפי' אם אינה מבני הבית, ומש"כ המג"א גם באשה פי' בעד כל בני הבית, איני יודע מי הכריחו לפרש כן, וצ"ע. עכ"ל השפ"א.

ואכן עי"ש במשנ"ב ס"ק ט' ושעה"צ שם אות י' פי' כונת לשון המג"א, שאין כונתו שלא תוכל להדליק עבור אחרים, ומ"מ נקט השפ"א שקטן המדליק היינו דוקא אם הוא

א"ר זירא כיון דנסיבנא אמינא תו לא צריכנא דהא קא מדלקי עלאי 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, וחילוק זה מתקבל על הדעת נ"ל. עכ"ל החכם צבי.

הנה יש לראות בדברים את יסוד דברינו, אבל הוא לא ירד לכל האמור, שהרי הוא מחלק ביסוד מצות נ"ח שאינה כמצות מגילה, דמגילה היא חובת גברא, וא"א שיוציא מי שאינו בר חיובא גמור, משא"כ נ"ח הוא חובת הבית והחצר, וכל מי שידליק שם, כבר פטר את כולם, והואיל ויש בבית נ"ח. ואע"פ שחילוק זה מבואר הוא, מ"מ לפו"ר יש לשדות נרגא בהנחתו זו שכל אחד יכול לפטור את הבית כולו ממצוה, דמסתברא שאין חלות שם נר חנוכה אלא למי שמחוייב בהדלקה זו, או שהוא שליח שלו, או י"ל אע"פ שאינו שלוחו אלא הרשהו לכך, ואם יבוא אדם זר שאינו דר כאן, מבלי שנשלח או הורשה לכך, וידליק נר חנוכה על ביתו של בעה"ב, נראה בפשוטו שלא עשה ולא כלום, וה"ט דחלות שם נר חנוכה היא ע"י מי שמצווה בדוקא. ונראה דבזה שאני ממזוזה, דאם אדם זר יקבע מזוזה על פתח של אחרים, שפיר איכא מזוזה על הפתח, משא"כ בני"ח, אין זה מילתא דממילא שנעשה נ"ח, אלא צריך הדלקה של מצוה, ואע"פ שהמצוה חלה על פתח הבית, מ"מ אינו נעשה נ"ח אלא אם המדליק מצווה להדליק שם, אבל בלא"ה לא הוי נ"ח. ואין אלו אלא נרות בעלמא, וראה מאמרי ב"בית אהרן וישראל" גליון ק"מ, משנ"ת כיו"ב.

ולפ"ז נאמר שגם כל אנשי ביתו אינם מצווים במעשה ההדלקה, וכל המצוה מוטלת על בעה"ב, וכדחזינן שי' הרמב"ם שגם המהדרין כמניין בני הבית, הרי הבעה"ב הוא המדליק ולא בני הבית, ולפיכך נשאר בני ביתו כשאר כל אדם שהדליק שם שלא

ובענין זה לכאורה נראה דמי שכבר יצא יד"ח נר חנוכה ומדליק בשביל חברו, ואפי' כבר הדליק לעצמו, ומדליק בשביל חברו, והיינו בשליחותו של בעה"ב, דמ"מ צריך שיהיה דוקא מדין ערבות, שהרי הוא אינו בר חיובא, והדין הוא שאם הדליק חש"ו לא עשו ולא כלום, ואצ"ל שאם כבר הדליק בביתו, שוב אינו מחוייב, אלא אפי' לא הדליק בביתו, הרי חיובו אינו אלא בביתו ולא בבית חברו, ועל בית חברו ל"ה בר חיובא, וכיון דחזוין דשליח מדליק אע"פ שצריך בר חיובא, ש"מ שמכח דין ערבות הוא דאיקרי בר חיובא, דעל עצם ההדלקה אם צריך שליחות, או סגי בלי דין שליחות, ובמקו"א נתבאר יותר בס"ד, ואם נקטינן שאכן א"צ שליחות, אלא סגי במה שבעה"ב נותן לו רשות להדליק בביתו של בעה"ב ולצורכו, אך מ"מ הרי בעינן הדלקה של בר חיובא, והיינו שאם אין ההדלקה של בר חיובא, אין מעשה הדלקת נ"ח כלל, והרי אלו נרות בעלמא, ולא חייל עליהו שם נר חנוכה, ולפיכך נראה דהדלקה ע"י אחר שאינו בר חיובא בזה הבית, הוי עפ"י דין ערבות דוקא. ונראה דהוי גם כמו בתקיעת שופר, ראה משנ"ת בס"ד במקרא העדה פ' חיי שרה (סימן צ"ט), לענין ברכה, ועיקרי הדברים, דלא סגי במה שיש להשומעים ברכת המצוות, אלא התוקע נמי צריך לברכה, ולא בשביל עצמו, אלא אע"פ שהוא כבר יצא יד"ח, נמי צריך לברך, וכפי שמתבאר כן מספר המנהיג והאבודרהם, ושכ"כ שיירי כנה"ג או"ח תקפ"ה, וראה גם מש"כ בס"ד בהערותי לאבודרהם בסדר תפילת ר"ה הערה 159, וא"צ לכפול הדברים. ולהאמור שם יל"ד במי שמברך על נ"ח ואינו מדליק בעצמו, אלא שלוחו מדליק, האם צריך השליח לשמוע ברכה מפי הבעה"ב או לא, והנה אם באנו להשוות נ"ח לשופר, היינו דכמו בשופר צריך תוקע בר חיובא דוקא, ה"נ במדליק נ"ח צריך שיהיה המדליק בר חיובא דוקא, ולעומת זה בשופר צריך שליחות

מבני הבית, וגם זה איני יודע מנ"ל להמציא חילוק זה, ואע"פ שעיקר סברתו היא כמו דנקטינן, וע"ד פירושו של החכ"צ, מ"מ לדרכנו אינו כפי מסקנתו, אלא כמו שקטן בעה"ב מדליק והכל קיימו מצותם, ה"ה שיש לו להדליק בבית של אחרים, ואי משום שליחות, י"ל דסגי ברשות ולא צריך שליחות, ותו י"ל דבמדי דאית ליה בנפשיה שפיר נעשה שליח, וראה חכמת שלמה לר"ש קלוגר סי' תרע"ה שם מש"כ. ובעיקר שי' העיטור ראה הגר"א שם ס"ק ב' באורך. וראה גם בזכרון שמואל להגר"ש רוזובסקי ז"ל סי' י"ט אות ד' שכתב מדנפשיה כסברת החכ"צ והשפ"א, אלא שלא ניחא ליה בחילוק זה, כיון שבעל העיטור שהוא מקור הדין, לא חילק בין הנושאים, ע"ש.

וכל זה בקטן שהגיע לחינוך אבל בשוטה שאין לו כל חיוב, אכתי צ"ע איך הדין וכנ"ל, ולפי דרכנו אין כל מעלה מבני הבית משאר בני אדם שאינם מבני הבית הזוה, ולענין מזוזה כבר נתבאר שאין שאלה, דכל מי שיקבע שם מזוזה שפיר דמי, אבל בנ"ח דנקטינן שצריך חלות שם נ"ח ע"י מי שמחוייב, בזה צ"ע היכי ליעביד. ונראה עפ"י הסברא, דכמו לכל שאר עניני הבית יש אפוטרופוס הממונה ע"י ב"ד שיש להם כח למנותו ודינו כבעה"ב, ה"ה גם לענין מצות נ"ח כוחו כבעה"ב, ולא שנא אם הוא אחד מבני הבית, או שהוא שלא מבני הבית, ואע"פ שאם הוא שלא מבני הבית אין לו שום שייכות מצוה כאן, מ"מ כיון שהמצוה מוטלת על הבית, שפיר יש לו להדליק ולברך עבור כל בני הבית, ופשוט שאם שוטה דר לבדו בבית, וה"ז פטור מכל המצוות, אזי אין כל חיוב נ"ח בזה הבית, וא"צ אפוטרופוס להדליק שם, אבל בבית שיש בני בית, שהם מצווים על נ"ח, אלא שהקיום הוא ע"י הדלקת בעה"ב, בזה צריך להדלקה שהיא מכוחו של בעה"ב, וזוהי הדלקת אפוטרופוס, ושפיר מברך הואיל ויש חפצא של מצוה.

והטבילה ע"י פועל נכרי וכיו"ב היא טבילה במעשה שלו, ולכן מברך.

ברם בעיקר הדבר אם בעה"ב מברך ורק אחר מדליק, אי שפיר דמי, הנה יעוין בשו"ע סי' תרע"א ס"ז בענין הדלקת נ"ח בביהכ"ס שכתב הרמ"א בשם מהרי"ל וז"ל, אם רוצים למהר להתפלל לאחר שבירך השליח ציבור והדליק אחד מהם יוכל השמש להדליק הנשארים והש"צ יתפלל. ע"כ. ומקורו במהרי"ל ה' חנוכה ע' תו, ע"כ. והנה שם כל אנשי ביהכ"ס שוים במצות הדלקת נ"ח שם, ואין כל מעלה של הש"צ שבירך על האחרים, ומ"מ נקטו הפוסקים עפ"י הנאמר במנהגי המהרי"ל, שאין לש"צ לברך על אופן שידליקו האחרים בלבד, והוא לא ידליק, ולכאורה יש ללמוד מהכא לבדיקת חמץ שלא יברך בעה"ב על בדיקת שליח, אם אינו בודק עמו, ברם נראה דאדרבה הוא, בשלמא בבדיקת חמץ שאין השליח שייך בחיוב הבדיקה בזה הבית, נמצאו כל מעשיו בשליחות בעה"ב, ומעשי שליח מתייחסים למשלח, ושפיר יכול בעה"ב לברך, אבל בהדלקת ביהכ"ס אטו שאר המתפללים שידליק אחד מהם הוא שליח הש"צ, והרי אין זה חיובו של הש"צ, אלא זהו חיוב שעל ביהכ"ס שיד כולם שוה בו, ונמצא שאין הוא מדליק בשליחות הש"צ, ולפיכך בכה"ג מברך הש"צ על מעשה שאינו עושה ואינו מתייחס אליו, ולכן אין לעשות כן.

והפר"ח בסי' תל"ב ס"א כתב וז"ל, ודע שאפי' אינו בודק הבעה"ב כלום מצי לברוכי ולא הוי ברכתו לבטלה כדלקמן בסי' תקפ"ה ס"ג וסי' תרצ"ב ס"א בהגה, אבל בסי' תרע"א ס"ז בהגה כתב אם רוצים למהר להתפלל לאחר שבירך הש"צ והדליק אחד מהם וכו', אלמא המברך צריך להדליק, ע"כ. והיינו דקשיא ליה דהרמ"א סתר משנתו, וכאמור אין סתירה מבדיקת חמץ לנר חנוכה בביהכ"ס, ולעולם בנ"ח בביתו יכול לעשות אחר לשליח והוא יברך בלבד, הואיל וההדלקה מתייחסת אל המברך. אלא שזה נכון על שליח שאינו מבני הבית, אבל אם

הציבור, שיהיה התוקע שלוחם, ואע"פ דסגי בשמיעה למצוה, מ"מ צריך גם את התקיעה, וכמבואר במפרשים, ולפיכך התוקע הוא שליח על התקיעה, וזה בנוסף על זה שצריך שיהא בר חיובא, והנה בנ"ח כאמור לא פשוט שצריך שליחות, ואדרבה אפשר דסגי גם בלי שליחות, אלא שאם נעשה ברצון בעה"ב ה"ז נ"ח, וכנ"ל, ונחזי אפוא לענין הברכה, ולשי' הרשב"א שאדם מברך על טבילת כלים ביד פועל נכרי שלו, כיון שיד פועל כיד בעה"ב, אע"פ שא"צ למעשי הבעה"ב בשביל הכשר הטבילה, ונאמר אפוא גם בנ"ח, אע"פ שא"צ למעשי בעה"ב, כיון שנעשה בשליחותו, הרי בעה"ב מברך על מעשי השליח. אלא שעדיין יל"ד האם גם השליח צריך ברכה על מעשהו זה, שהוא רק למצות בעה"ב ולא לצורך השליח, ולכאורה ה"ז כמו הדין בשופר לשי' המנהיג ואבודרהם, שאכן שליח צריך ברכה, ולכן צריך לשמוע הברכה מבעה"ב, ואם בעה"ב כבר בירך ולא יכול להדליק, ידליק שלוחו כמותו ולא תהוי ברכת בעה"ב לבטלה, אבל גם השליח צריך לברך, אם לא שמע הברכה מבעה"ב, אלא שכבר הובא במקרא העדה הנ"ל מהחוק יעקב שא"א לברך שני פעמים על מצוה אחת, אע"פ שכך היה צריך להיות מעיקר הדין. ולא דמי לברכה בבדיקת חמץ, דנקטינן במקרא העדה הנ"ל, שהשליח לא צריך לברך, כיון שא"צ בר חיובא וסגי במעשה קוף בעלמא, וא"צ לא לבר חיובא ולא לשליחות, וכמו שאם יעמיד בעה"ב את הפועל נכרי לבדוק, כמובן שלא שייכת ברכה אצל הנכרי, ה"נ אם הוא מעמיד את הישראל שא"צ ברכה דלא גרע מנכרי, ורק לברכה של בעה"ב צריך שיתיחס המעשה אליו מכח שליחות או יד פועל כיד בעה"ב, אבל בלא"ה לא יוכל בעה"ב לברך על מעשי שלוחו, וכמו בטובל כלי ע"י פועל נכרי ה"ז מברך, דה"ז כטבל בעצמו, אע"פ שלא צריך את מעשי הנכרי, ואם נפל כלי למקוה ה"ז טהור, ה"נ הכא, ואם נפל מעצמו לא שייך ברכה, דאם האדם הטביל יש ברכה,

תל"ב סק"ה שאכן העיר כן על הפר"ח, וכן העיר על הוכחת הפר"ח מה' שופר, דהתם לא מיירי באופן שלכתחילה אחד מברך והולך והשני עושה את המצוה. ויעו"ש עוד מש"כ ע"ד המג"א בענין ברכה של השליח, וכן בדבריו בה' ציצית סי' ח' סק"ב, וכן ציין לשו"ת מכתם לדוד או"ח סי' י"א, עי"ש כל הענין. והריטב"א מגילה כא, א חולק על האו"ז הנ"ל וכתב שברכה ראשונה הקורא עצמו חייב לברך. וראה למהדיר שם שאכן הביא שהק' אמאי א"א לעשות כן, והרי כל הברכות אע"פ שיצא מוציא, עי"ש מש"כ בזה, וראה שער הציון סי' תרצ"ב שציין להריטב"א, ותו הביא המהדיר שגם בספר העיטור כתב כהריטב"א. ואכן צ"ע, שהרי מפורש שם בריטב"א שהנידון הוא על אחד מהשומעים, וא"כ נמצא שאע"פ שאחד מברך והשומע ממנו הברכה יקרא, לאו שפיר הוא, ואינו מובן, הרי להקורא לא חסרה ברכה, וי"ל שלהקורא ליכא לא קריאה ולא שמיעה, ולכן א"א שיברך, ושפיר קשיא להו הרי אע"פ שיצא מוציא, ומפורש בגמ' ר"ה כט, א, שבכל הברכות אע"פ שיצא מוציא, והיינו שבכל ברכות המצוות, אחד מברך על המצוה, והשני שומע ממנו הברכה ועושה המצוה שמוטלת עליו בלבד, כמו נטילת לולב או אכילת מצה. וא"כ גם אם המברך על המגילה אינו קורא ואינו שומע עתה, הואיל וכבר קיים המצוה, אמאי לא תועיל ברכתו. וראה חי' מרן רי"ז הלוי ה' ברכות דשו"ט אם ברכה על מקרא מגילה היא ברכת המצוות, או ברכה על עצם הקריאה כמו ברכת התורה שלדעת הגר"ח אינה ברכת המצוות אלא ברכה על עצם דברי תורה, עי"ש. ולפי פשוטו גם בברכת התורה יכול אחד להוציא את חבירו, אע"פ שהוא בעצמו כבר בירך, וא"כ גם בברכות המגילה כן הוא הדין. ושמא יש לחלק בין הנושאים, וצ"ע.

ובעיקר הדינים אלו, ע"ע ערך השולחן סי' תל"ב ס"ק ד', וכן בספרו חוקת הפסח שם ס"ק ו', וכן כף החיים שם אות כ"ו,

השליח הוא מבני הבית, לכאורה זה תלוי בספק הנ"ל, מה הגדר באיש וביתו, האם כל המצוה היא רק על בעה"ב, ואז אכן נחשבים בני הבית כאיש אחר לענין שליחות דמתיחס מעשה הדלקה שלהם לבעל הבית, או דילמא ה"ז נמי כבית הכנסת, ואם אחד מבני הבית ידליק אין כאן גדר שליחות, כיון שהוא עושה את חיובו, ואין מעשיו מתיחסים אל המברך. וזה אם נקטינן שאין מעלה לבעה"ב בעיקר המצוה שהטילו חכמים, שעל כל אחד מבני הבית ניתן לומר איש וביתו, וצ"ע.

ומש"כ הפר"ח מסי' תרצ"ב לענין מגילה, הרמ"א שם פסק בשם הג"א בשם או"ז ח"ב סי' שע"ט שאחד מברך על מקרא מגילה והשני קורא, וש"מ דבכל המצוות יש לעשות כן, והנה באו"ז שם כתב וז"ל, בתוספתא כו' ארשב"א מעשה בר"מ שקראה בביהכ"ס של טבעון כיון שגמרה נתנה לאחר ובירך עליה ופריך עליה בירושלמי דפרקין, מגילה פ"ג ה"א, זה קורא וזה מברך, ר"ה בשם ר"י מכאן שהשומע כקורא, כתיב אשר קראו לפני מלך יהודה, ולא שפן קרייה, אלא מיכן שהשומע כקורא, וכן הדין בברכה הראשונה מקרא מגילה דהואיל והכל עוסקין במצוה אחת במגילה לצאת בה ושומע כעונה, שפיר דמי שראובן יברך מנ"ח, ושמעון יקרא, עכ"ל האו"ז. וראה גם ד"מ שם סק"א והגר"א שם ס"ק ד'. והנה מפורש באו"ז דהא דזה מברך וזה קורא הוא רק מטעם שומע כעונה, והיינו שגם להמברך וגם להקורא יש את הברכה ואת הקריאה, ומשמע שאם אין להמברך את השמיעה של המגילה, או אין לקורא את שמיעת הברכה, אכן אין לומר שזה יקרא וזה ישמע. ובמגילה הרי לא שייך לומר כמו בדיקת חמץ ונר חנוכה, כלומר דבאלו שייך לומר שהמברך מקיים את החיוב, שביתו בדוק מחמץ ובביתו דלוק נ"ח, משא"כ בהא דמגילה לא שייך קיום בלי מעשה קריאה או שמיעה. ולפיכך אין הוכחה ממגילה לבדיקת חמץ ולהדלקת נ"ח. ושור"ר בנהר שלום סי'

שם על המניח תפילין לחברו או המלביש לחבירו ציצית, שהאדם שעליו התפילין והציצית הוא המברך, וראה מג"א סי' ח' ס"ק ח', והביא מתה"ד סי' ק"מ, ואין ללמוד מהתם על כל משלח שאינו אלא מקיים המצוה, כמו שבדקים את חמצו ומדליקים נרות בביתו, אבל בתפילין וציצית שנעשה בגופו, ה"ז עושה המעשה ממש, ולפיכך הוא מברך, וכבר מבואר ענין זה בס"ד בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ד אות ק"ו, ובעוד מקומות, ואין להאריך. וי"ל דבכה"ג דהמצוה בגופו אין כלל חובת ברכה על השליח, וא"צ שישמע הברכה מהמשלח, ואע"פ שנתבאר לעיל ששליח מצוה נמי צריך ברכה, אבל הכא אין מעשי השליח אלא מסייע בלבד, ועיקר העשייה היא של האדם שעליו התפילין, וכש"נ שם בס"ד.

וכאמור כל הנידון הוא כאשר המשלח המקיים את המצוה והמחוייב בה מברך על המצוה, ולהשליח העושה את המצוה בפועל אין את הברכה, כיון שאינו שומע אותה, והשאלה היא בשתים, האם המשלח המברך ברכתו אינה כלום, והיא ברכה לבטלה, כיון שבירך ואינו עושה המצוה, ומה ששלוחו של אדם כמותו, אין זה כאילו הוא עצמו עשה את המצוה, ועל קיום מצוה אין ברכה, ולא נתקנה ברכה אלא לעושה מצוה, ומאידך גיסא אם השליח לא שמע את הברכה, הרי אין לו ברכה, אע"פ שנאמר שיש ברכה של המשלח והיא נכונה עפ"י הדין, וראה מש"כ בס"ד ב"אוצר" סוכה מו, א 14-18, וראה שו"ת הר צבי יו"ד סי' ג' ואו"ח ח"ב סי' ה', וכן שם קונטרס מילי דברכות סי' ב' סק"ג, וכן הובא ב"אוצר"



הרב יעקב דוד אילן

הולך מנה לפלוני והולך בזכי

לוי המנה לראובן והעני ראובן דחייב לשלם שהוא פשע [והיא שי' הרי"ף הנ"ל המתאימה לשי' הראב"ד], ואח"כ כ' הטור דאם מחמת אונסו החזירו לראובן שאיים עליו ראובן עד שהוצרך להחזיר פטור [סוגית הגמ' יד: ועי' רשב"א שם, והר"מ השמיטין], וסיים הטור דהרמב"ם כתב דשניהם חייבין באחריות עד שיגיע לו חובו, היינו דרצה מזה גובה רצה מזה גובה, ולא כשיטה ראשונה שהביא הטור דדוקא היכא דהעני ראובן חוזר שמעון על לוי, אבל אם לא העני אינו חוזר, וזוהי תשו' רב אלפס המובא במ"מ הנ"ל, ולד' הטור הר"מ חולק דבכל גוונא רצה מזה גובה רצה מזה גובה, וגם היכא דאפשר לגבות את החוב מהלוה, מ"מ אם רצה המלוה גובה מהשליח, ולהכי השיג הראב"ד דדוקא אם יכפור ראובן במלוה נמצא לוי פושע בדבר, וכ"נ בתוס' ר"י הזקן בקדושין מג: ע"ש.

והנה הרי"ף בגיטין דף ה. מדפי הרי"ף אזיל בשיטתו הידועה דבהולך כזכי בג"ש מהני רק להפקיע חזרה אבל אינו משוחרר עד דמטי לידה, וידוע ביאור הדברי אמת בשיטת הרי"ף דמדן הולך כזכי הוי נתניה מהאדון ולהכי אינו יכול לחזור, אבל אינו משוחרר עד שיתקיים קבלה של ונתן בידה, דזכיה ל"ה כשליחות ממש להחשיבו כידו של העבד, ובעי' שיהא מטי לידו, והרי"ף הוכיח שיטתו מסוגיין דאשכחן דיש זכיה לחצאין, מדינא דרב דחייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר, והר"ן שם דחה ראייתו דהתם ודאי דינא הוא דלא מיפטר ליה מינה דמלוה עד שיגיע ממון לידו, דאי אמרי' מיפטר חוב הוא לו וכו', וכן הרא"ש בסימן יג הק' כן על הרי"ף, אך הקדים להקשות על הרי"ף דהתם נמי "זכה המלוה בגוף המנה כאלו בא לידו" דזכיה מטעם שליחות ולדבר שהוא זכותו נעשה שלוחו, אבל

גמ' גיטין יד. איתמר הולך מנה לפלוני שאני חייב לו אמר רב חייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר וכו' מ"ס הולך כזכי וכו', ופסקו הראשונים כרב, וכ"כ ברמב"ם בפט"ז מהל' מלוה ה"ב היה ראובן חייב לשמעון מנה, ואמר ללוי הולך לשמעון מנה זה שאני חייב לו, אם בא לחזור אינו חוזר, והוא חייב באחריותו עד שיגיע המנה לשמעון, וכ"ה בטוש"ע ריש סימן קכה. ויש להעיר דהרמב"ם והטוש"ע שינו מלשון הגמ', דבסוגיא אמרי' קודם דחייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר, ואילו הרמב"ם ובטוש"ע הביאו קודם הדין דאינו חוזר ואח"כ כתבו דחייב באחריותו, והלא דבר הוא. וביותר עיין בטור ריש סימן קכה שכ' כלשון הרמב"ם, והבית יוסף שם כ' דכ"כ הרמב"ם בפט"ז ממלוה ובעל התרומות ופשוט הוא עכ"ל, ובחידושי הגהות על הטור שם תמה על הב"י שכ' כן בשם הרמב"ם ובעה"ת דהרי הם דברי הגמ' לרב, והביא דכבר תמה כן בכנה"ג שכ' לא ידעתיה מה לו אצל הרמב"ם ובעה"ת אחר שהם דברי רב בברייתא וכו', והביא דכן תמהו מהרח"ש ומהר"י די בוטון וכו' עי"ש שנשאר בתימא. [וראיתי בפלס חיים בסוגיין שעמד בזה, ותירץ עפ"י דרכו עי"ש].

ונראה בזה ובהקדם המשך דברי הרמב"ם שם שכ' החזיר לוי את המנה לראובן, שניהן חייבין באחריותו עד שיגיע ליד שמעון כל חובו, ובראב"ד השיגו: אחריות לוי השליח אינו יודע מה הוא, אלא שאם יכפור ראובן במלוה נמצא לוי פושע בדבר, ובמ"מ הביא דכד' הראב"ד כ"ה בתש' הרי"ף דאם העני הלוה השליח חייב, וכן עיקר ששניהם חייבים באחריותו כדברי רבינו ע"כ. וראה במ"מ שם, ועי' בטור בסימן קכה והובא בלח"מ שם דהביא כל השיטות בזה החזיר

נחשב פרעון עדיין חייב המלוה באחריות, ועי' קדושין מז דלוה חייב באונסין דלא גרע משואל, והיינו דחיוב אחריות דלוה הוא עד שיגיעו המעות ליד המלוה ממש, ועי' רמב"ם שם פ"כ ה"ב דבאמר הלוה זכה בחפץ זה לפלוני אין אחד מבעלי חובות יכולין לגבות וכו', הרי להדי' דבזכה נעשה מעות של המלוה, וכ"ה במ"מ לפנינו, ומתבאר דלשיטת הרמב"ם הא דבהולך מנה לפלוני חייב הלוה באחריותו עד שיגיע ליד המלוה, אין זה מדין פרעון חוב אלא הוא חיוב חדש של קבלת אחריות על החוב עד שיגיע ליד המלוה, דהא המעות חשיבי מעות של המלוה, ומדוייק היטב הא דהרמב"ם הקדים שם בה"א דהחוב באחריות הלוה עד שיפרענו ליד המלוה או ליד שלוחו, והיינו דהר"מ אתי לאשמועינו דהחוב באחריות הלוה והוי חיוב נוסף של קבלת אחריות על החוב עד שיפרענו ליד המלוה, ומדוייק היטב בזה דברי הר"מ הנ"ל בה"ב, דשינה מלשון הגמ' דקתני בדברי רב דחייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר, הרי דקתני קודם דחייב באחריותו ואח"כ קתני דאינו חוזר, והר"מ היפך הסדר וכ' קודם דאינו חוזר ואח"כ כ' דחייב באחריותו, ונראה דהר"מ אתי לאשמועי' דאף דאינו חוזר ומשום דחשיב כבר פרעון דזכה המלוה במעות, מ"מ חייב באחריותו מחיוב חדש של קבלת אחריות על הלוה עד שיפרענו ליד המלוה, ואולי הוי חיוב אחריות מדין שומר, וכ"כ בפלס חיים במסכתין בסוגיא דתן כזכי, וכן בדברות משה סימן יג עי"ש. ומיושב הא דהדגיש הר"מ דבר זה דהחידוש הוא דאעפ"כ חייב באחריות, וניחא היטב דברי הבית יוסף הנ"ל שכ' ע"ד הטור שהם כהרמב"ם והתרומות, ותמהו בחידושי הגהות הנ"ל דדברי הטור הם דינא דרב בסוגיין ואמאי כ' הב"י דהמקור מהרמב"ם וס' התרומות, ולפי דברינו דברי הבית יוסף נפלאים, דכוונתו לומר על מה שכ' הטור האי לישנא דאינו חוזר וחייב באחריות עד שיגיע ליד שמעון, דזהו לשון הר"מ

להתחייב באחריות שהוא חובת המלוה לא נעשה שלוחו ע"כ. ומבואר ברא"ש דנקט בשיטת הרי"ף דבהולך מנה לפלוני עדיין הוי מעות של הלוה ולא זכה בהם המלוה ולהכי חייב באחריותו, ורק הוי זכיה לענין דאינו יכול לחזור, וזהו שהוכיח הרי"ף דהוי זכיה רק למניעת חזרה, ולהכי הוא דהקשה הרא"ש דהא הכא זכה המלוה בגוף המנה כאילו בא לידו, ובר"ן ליתא קושיא זו, ומשום דנראה ברור דגם לרי"ף מהני הזכיה דהוי מעות של המלוה, דע"ח הולך כזכי זכה המלוה במעות, אלא דלא חשיב פרעון עד שיגיעו המעות ליד המלוה, וזהו שהוכיח הרי"ף דכמו דבגט זכיה לא מהני להיות ירו כידה, ה"נ חזינן הכא דאף דזכה המלוה במעות לא הוי פרעון, [וכ"כ במערכת הקנינים להגרש"ש סימן ה ובברכ"ש סימן כד], ומצאתי ברשב"א בשו"ת ח"א סימן תשצג הלשון "דפרעון גמור לא הוי שהרי חייב באחריותו" ונשנו הדברים בתש' הרשב"א ח"ד סימן רמ דחייב באחריות דל"ה כפרעון ממש וכו'. ועי' מחנ"א בהל' זכיה סימן לג שכ' דבמזכה ה' סלעים מעות לכהן לפדיון בנו לא מהני דבעי' שיהא מטי לידיה דכהן, והביא סוגיין דכיון דבהולך מנה לפלוני חייב באחריותו לא נחשב דנפרע לכהן, והן הם הדברים שנתבארו, ואכן הרי"ט אלגזי בבכורות פ"ח נקט דמהני ומשום דס"ל דבהולך כזכי נחשב כפרעון, וכיבואר להלן בשי' הרמב"ם.

אכן בדעת הרמב"ם נראה דבהולך מנה לפלוני זכה המלוה במעות וגם נחשב כפרוע אלא דמ"מ חייב באחריות כדיבואר, [והרמב"ם לשיטתו חולק על הרי"ף וס"ל דבזכה לא בעי מטי לידיה וחל השחרור], דהנה הרמב"ם שם בריש פט"ז ה"א כ' "החוב באחריות הלוה עד שיפרענו ליד המלוה או ליד שלוחו" ובמ"מ כ' זה פשוט בכמה מקומות, ונראה דהר"מ השמיענו דחיוב אחריות הוא חיוב חדש שעל הלוה דבעי' שיגיעו המעות ליד המלוה או ליד שלוחו, אבל בהגיעו להולך כזכי אפי' אם

שירצה וכו', ומבואר בש"ך דהמלוה זכה במנה והוי מעות של שמעון, והשליח שהחזירו לראובן הוי כנתן מעות של שמעון לראובן, ולהכי רצה מזה גובה וכו' ולהדי' כמש"נ.

ובד' הרי"ף בתשובה הנ"ל שכ' דרך בהעני הלוח ואין לו לשלם גובה מהשליח, נראה דהרי"ף לשיטתו דס"ל דחיוב אחריות של הלוח הוא משום דעד שיגיע החוב ליד המלוה הוי כלא פרע את החוב, וחיובו הוא מדין פרעון חוב וכנ"ל, [דזהו שהרי"ף הוכיח מהכא כשיטתו בדין הולך כזכי דיש זכיה לחצאין והוי זכיה רק לענין דאינו חוזר וכו' וכמבואר לעיל], וא"כ נמצא דהשליח לא נעשה שומר של המלוה, דהרי המלוה עדיין לא זכה במעות, וכל חיוב השליח על מה שהחזיר את החוב ללוה הוא מדין מזיק דגרם הפסד למלוה בזה שהחזיר את החוב ללוה, - והכי הוא לישנא דתוס' ר"י הזקן בקדושין מג: לאחר שהביא שיטת הרי"ף הנז' כ' וז"ל דלא איירי הרי"ף ז"ל אלא כשהלווה עני ומשום דינא דגרמי או גרמא דנוזקין הוא דקא נגעה בה אבל אם הוא עשיר לא -, ולהכי כ' הרי"ף דדוקא כשהעני הלוח ואין לו לשלם אז חשיב השליח כמזיק למלוה, אבל כשיש ללוה לשלם, המלוה יגבה מהלוה מדין פרעון חוב, ונמצא דהשליח שהחזיר את החוב ללוה לא הויק למלוה מידי. ונראה דהראב"ד שהשיג על הרי"ף ס"ל ג"כ כשיטת הרי"ף דחיוב אחריות של הלוח הוא מדין פרעון חוב, ועדיין ל"ח של המלוה, ונמצא דהשליח ל"ה שומר של המלוה, ולהכי כ' הראב"ד דאחריות השליח איני יודע מה הוא, דכל חיובו הוא מדין מזיק, וה"ד אם יכפור במלוה, ומתבאר היטב מח' הרמב"ם והראב"ד בזה, ודברי הרי"ף לשיטתו וכמש"נ.

והתרומות דעיקר החידוש דחייב באחריות, דאף דחשיב פרעון למלוה, מ"מ חייב באחריות עד שיגיע ליד המלוה וכמש"נ.

ובזה מבואר עיקר שי' הרי"ף בה"ב הנ"ל שכ' דבהחזיר השליח ללוה דשניהן חייבין וכו', וכ' הטור דרצה מזה גובה וכו', דהרמב"ם ס"ל דחיובם שוה, חיוב הלוח בקבלת אחריות וחיוב השליח שהחזיר את החוב ללוה, דכיון דבהולך מנה זכה המלוה במעות א"כ השליח הוא השומר של המלוה, שהרי בידו מנה שזכה בה המלוה, וכשהחזיר את המנה ללוה חייב מדין שומר, וה"נ הלוח חיובו לא מדין פרעון חוב וכנ"ל שהרי כבר פרע חובו, אלא הוי חיוב נוסף של קבלת אחריות על החוב, ויתכן דהשליח נעשה כלוח מחדש שהרי כבר הוי ממון של המלוה, ונמצא דחיוב הלוח וחיוב השליח חיובם שוה להכי רצה מזה גובה רצה מזה גובה, וניחא היטב דלהכי הטור שכ' בריש הסימן כלשון הרי"ף בגדר חיוב האחריות, להכי הביא ד' הרמב"ם דבהחזיר השליח ללוה שניהם חייבים. מיהו איכא חילוק בחיובם, דהלוח יהיה חייב גם באונסין דזהו חיוב אחריות דידיה, ולגבי השליח מבואר בגמ' דבהחזיר ללוה באונס פטור, אמנם הרי"ף השמיטו, ואולי ס"ל דה"נ גם השליח יהיה חייב באונסין, וכן נראה בש"ך שם סק"ז, אך התומים שם סק"ג חלק עליו וכ' דהשליח לא עדיף מש"ש דחייב רק בגו"א, עכ"פ גם בתומים מבואר דחיוב השליח הוא מדין שומר וכמש"נ.

ועי' בש"ך בסימן קכ"ז סק"ז בתו"ד וז"ל דאדרבא איפכא מסתברא כיון שזה זכה לו ואילו היה הלוח רוצה לחזור לא היה יכול נמצא שהוא ממש מעות של שמעון, א"כ זה שהחזירו הרי כאילו נתן מעות של שמעון לראובן, ושמעון יכול לחזור על איו

הרב דוד זעליג זלצמן

בירור שיטות הראשונים בסוגיא דבחל

עובר מדאורייתא ומותר מדרבנן משום דאפילו לכתחילה באכילה לא מיתסר, דאפילו נסחט ממנו ויצא אמרינן בגמ' דחלב שחוטה דרבנן, והאי כיון דמובלע ולא פירש אפי' איסור דרבנן ליכא והאי דאמור רבנן קורעו, משום סרך בשר בחלב הוא דאמור, א"נ כדי שלא ירגיל בחלב שחוטה מדרבנן עכ"ל. מבואר בסו"ד הר"ן ב' טעמים מ"ט נצריך לכתחילה קריעה על כחל על אף דהוא דרבנן בין משום חלב שחוטה ובין משום חלב שלא פירש מ"מ מצריך קריעה כדי שלא יאכל בב"ח [דאורייתא], ועוד טעם שלא ירגיל בחלב שחוטה דרבנן [ויאכלנו אף עם פירוש].

ויש לבאר טעם ב' הא"ד בתרי אנפי, א. דלטעם ב' של הר"ן כדי שלא ירגיל בחלב שחוטה א"כ ברגע שלא עשה כרגיל כי מצריכין לו לעשות קרע לפני שאוכל אותו חלב דרבנן המונח בכחל א"כ תו ליכא רגילות כי עשה שלא כרגיל ויש לו סימן ותזכורת שלא יעשה כן עוד פעם ותו אין ענין לאסרו עכשיו, משא"כ לטעם הא' של הר"ן משום סרך בב"ח יכול להיות דזו בעצם האכילה של בב"ח ביחד יכול להיסרך ויאכל בב"ח ממש. [ואין זה למראית העין]. ולכן יוצא דלישנא קמא דרב דסובר דבדיעבד בלי קריעה מותר סבר כטעם השני של הר"ן דסיבת הקריעה לכת' הוא כדי שלא ירגיל בחלב שחוטה וברגע שעכשיו לא קרעו אין טעם לאסרו כי בעצם הוא מעשה הקריעה ולא עצם האכילה ביחד. ולשני' דרב דסובר שאסור גם בדיעבד בלא קריעה סבר כטעם א' משום סרך בב"ח ובעצם האכילה אם לא קרעו בזה לבד יכול לטעות, ולכן אף שעכשיו כבר אחר הבישול יש ענין לאוסרו ג"כ.

ובאופן אחר יש לבאר דהרי לטעם א' משום סרך בב"ח י"ל דזו ג"כ כעין גזירה על

חולין דף קט: במשנה הכחל קורעו ומוציא את חלבו. לא קרעו אינו עובר עליו. ובגמ' אמר רבי זירא אמר רב אינו עובר עליו ומותר. והא אנן תנן אינו עובר עליו מיעבר הוא דלא עבר הא איסורא איכא, בדין דאיסורא נמי ליכא ואידי דתנא סיפא וכו'. וא"ד בשם רב אינו עובר עליו ואסור וכו' תניא כלש"ק דרב, כחל שבישלו בחלבו מותר קיבה שבישלה בחלבה אסור זה כנוס במעיו זה אין כנוס במעיו. כיצד קורעו אמר רב יהודה קורעו שתי וערב וטחו בכותל. א"ל ר' אלעזר לשמעיה קרע לי ואנא איכול, מאי קמ"ל מתניתין היא הא קמ"ל דלא בעינן שתי וערב וטחו בכותל, אמרה ליה ילתא לר"נ מכדי כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה אסר לן דמא שרא לן כבדא, וכו' בעינן למיכלא בשרא בחלבא, אמר להו ר' נחמן זויקן לה כחלי, והאנן תנן קורעו ההוא לקדרה והא קתני שבישלו דיעבד אין לכתחילה לא ה"ה דאפי' לכתחילה ואידי דתנא סיפא וכו'. ע"כ סוגית הגמ'.

ומבו' בגמ' א. ב' לשונות של רב, בדין כחל שלא קרעו אי בדיעבד מותר או אסור, אי אינו עובר עליו שמבו' במשנה הוא דווקא שרק אין עובר לאו אבל יש איסור או לאו דוקא. ב. סייעתא כלש"ק. ג. בגדר הקריעה דברי רב יהודה ורב אלעזר. ד. מעשה של אשת ר"נ ומה שר"נ אמר זויקן לה כחלי.

וצריך לבאר אחד אחד

עפ"י שי' הראשונים בסוגיין

ובעצם המח' של ב' א"ד רב, יש לבארו עפ"י מש"כ הר"ן בסוגיין ב' טעמים מ"ט מצריך רב לכתחילה קריעה על חלב שחוטה אף שהוא רק מדרבנן כדאמרינן בדף קיא. [ולקמן נאריך אי רב קאי אבישול או אצלי]. וז"ל הר"ן: אינו עובר עליו ומותר. אינו

דהתיר לצלות לכתחילה בלא קריעה, וע"ז הקשו על ר"נ דבמשנה איתא קורעו והוא התיר בלי קריעה ותירצו ההוא לקדירה המשנה שהצריכה קריעה לכת' מיירי על בישול. אבל על צלי א"צ אפי' לכת' קריעה, ועוד הק' על ר"נ דהרי בברייתא של הסייעתא ללש"ק דרב, איתא רק כחל שבישלו בחלבו מותר, משמע דרק בדיעבד מותר בלי קריעה ותי' בגמ' ה"ה אפי' לכת' ואידי דתנא סיפא וכו'.

ולגבי הסוגיא השלישית בגמ' על סדר הקריעה ביאר רש"י להדיא, דרב יהודה אמר דצריך שתי וערב וטחו בכותל, ור"א אמר לשמשו לעשות רק שתי או ערב, לא ביחד וטיחה וע"ז אמרו מתניתין היא ותי' דבא לומר דעל צלי ל"צ שו"ע [שתי וערב] וטחו בכותל אלא סגי שתי או ערב לבד כי בצלי החלב שיצא יורד למטה ואינו חוזר ונכנס לכן סגי בשתי לבד, כ"ה שי' רש"י בפשטות וכפי שהבינו ג"כ התוס'.

והנה לגבי שיעור קריעה על צלי לשי' רש"י כפי המבואר כאן הוא שתי או ערב א"צ טוחה בקריעה ולא שתי וערב, וקשה דרש"י לקמן בדף קיא: בהלכות כבד שם כ' רש"י והלכות כחל כבר אמרנו למעלה לצלי בעי קריעה שתי וערב, ולקדירה צריך שתי וערב וטחו בכותל, ע"כ. וקשה דכאן בדף קט. נתבאר דסגי בשתי לבד וכמעשה של ר"א דאמר לשמשו קרע לי, ובדף קיא: כ' רש"י דצריך שתי וערב. ובאמת דשם בדף קיא: במסוהש"ס הביא גי' של ס"א דגרסו או שתי או ערב. וכן גרס תוס' בדף קט. בד"ה אינו שרש"י כ' בהלכות כחל דלצלי צריך שתי או ערב, דלא כגי' שלנו שם ברש"י לפי"ז א"ש. ויש תירוץ נוסף בבאר שבע ד"ה דתנן דכתב דמה שמבואר אצלנו בדף קט. שסגי בשתי זה ט"ס וצ"ל דעל צלי צריך שו"ע [שתי וערב] והחילוק של צלי לבין קדירה הוא על טיחה בכותל, דעל בישול צריך שו"ע וטיחה בכותל ועל צלי סגי בקריעה אבל צריך קריעה מועילה היינו שו"ע ע"ש. ועיין בב"ח בסי' צ' עוד יישוב.

דין תורה שאם יאכל כן יאכל גם בב"ח דאורייתא לכן מצריכין לו קריעה, א"כ י"ל דעל גזירה והרחקה על חומרא של דאורייתא שייך יותר לומר דלא קרעו ג"כ נאסרנו בדיעבד, משא"כ לטעם הב' של הר"ן, כדי שלא ירגיל בחלב שחוטה זה רק גדר על דרבנן א"כ אין כבר סיבה לאוסרו בדיעבד כי זה רק תקנה שלא יתרגל לעשות דרבנן, לכן י"ל דלש"ק דרב דהתיר בדיעבד ס"ל כטעם ב' דזה רק שלא יתרגל לדרבנן ולכן בדיעבד מותר, ולשנ"ב דרב דאסר בדיעבד דסבר כטעם א' של הר"ן משום סוך בב"ח, דיש חשש על דאורייתא לכן החמירו דבדיעבד לא קרעו אסור.

ועכשיו נבאר בעז"ה שי' הראשונים

בסוגיין בכיבור מהלך הגמ'

שי' רש"י בסוגיין, בפשטות הוא וכפי שהבינו התוס' בד"ה אינו, עיי"ש, דב' הלשונות של רב אי בדיעבד בלי קריעה מותר או אסור מדברים על צלי כשאחד צולה כחל, וצריך לקרוע להוציא החלב שבתוך הכחל שלא יהא בשר של הכחל מבושל עם החלב של הדדים של הבהמה דהיינו חלב הכחל, וכדאיתא במשנה הכחל קורעו ומוציא את חלבו והב' לשונות קאי על אופן שלא קרעו כלל אי מותר או אסור. ואח"כ הביאו ראיה תניא כלש"ק דרב, דמותר בדיעבד עם צלה כחל בחלבו ולא קרעו דמותר בדיעבד דמבו' בברייתא כחל שבישלו בחלבו מותר, ומשמע בלא קריעה, והלשון שבישלו שאיתא בברייתא כ' רש"י בסוה"ע בד"ה והאי וכ"ה גם בד"ה הא קמ"ל, דהיינו צלי דבישול נקרא ג"כ צלי כדאיתא ויבשלו את הפסח עיי"ש, ור"נ שאמר לאנשי ביתו זויקו כחל לאשתו שרצתה לטעום בב"ח היינו צלי בלי קריעה כלל, והיינו שיטה שלישית בסוגיא דר"נ התיר לצלות כחל בלי קריעה לכת' ויותר כלש"ק דרב דהם התירו רק בדיעבד וכ"כ התוס' בדעת רש"י בד"ה ההוא לקדירה דר"נ התיר יותר מלש"ק דרב

לכן הוקשה לו שר"נ יתרוץ הברייתא על בישול וע"כ ר"נ כלשנ"ב].

ואין לומר לפי מהלך הבעה"מ ברש"י דב' הלשונות נחלקו גם על צלי וגם על בישול בלא בשר דינים שווה כמב' בראשונים, ונח' על ב' הדינים אי מותר בדיעבד דא"כ ר"נ להתיר לכת' בלא קריעה היינו גם על בישול ללא בשר דהא דינים שווה, וא"כ אין ר"נ יכול לתרוץ הברייתא בבישול וכלשנ"ב דהא דינים שווה ור"נ מתיר הכל לכת' ובברייתא מותר רק בדיעבד אע"כ דעל צלי לכו"ע מותר לכת' וב' הלשונות מדברים על בישול ואין ראייה בשי' ר"נ איך סובר על בישול רק מזה דלא תי' דהברייתא מיירי בבישול וכלשנ"ק דרב וע"כ דס"ל כלשנ"ב דאסור בדיעבד].

והנה למהלך הבעה"מ ברש"י, דב' הלשונות קאי על בישול ושו"ע אי הולך על בישול בלי בשר כר"ף או עם בשר כתוס' יובא לקמן, והנה, הבעה"מ בסו"ד, אחר שהביא עוד שיטות כ' לדברי הכל היכא דלא קריעה כלל, ובישליה בהדי בישורא הכל אסור, ואם קרעו שו"ע וטחו בכותל, הכל מודים שמותר לכת' עם הבשר אפי' לקדירה, אפילו לדברי המפרשים שמפרישים עי"ש. והנה מב' בבעה"מ דלכו"ע מותר בישול עם בשר בטיחה וקריעה, והנה בשי' רש"י אפילו למהלך הפשוט שהב' לשונות מדברין על צלי, בדין בישול כו"ע מודו דאסור וצריך טיחה וקריעה, אבל נח' הראשונים בשי' רש"י אי בישול עם בשר מהני טיחה וקריעה או לא.

דהטור בסימן צ' סתם דרק בלא בשר מהני בישול בטיחה וקריעה לרש"י אבל עם בשר לא מהני ועי"ש בב"י שהביא הרבה ראשונים שחלקו עליו, וס"ל דלרש"י מהני גם על בשר והביא דבעל ספר התרומה כן למד כדעת הטור דלרש"י בבישול עם בשר לא מהני טיחה וקריעה.

והנה הבעה"מ כ' דלכו"ע מותר עם בשר, והנה אם נאמר דלפי מהלך הבעה"מ ברש"י

והנה לפי מהלך זה יוצא דעל צלי יש ג' שי', ב' לשונות של רב, ושי' ר"נ להתיר גם לכתחילה בלא קריעה ועל בישול לא דיבר רש"י ובפשטות צריך שו"ע וטיחה ואם לא אסור וכדכתב רש"י מכיון דהחלב חוזר ונבלע, והוא כבר לא חלב שלא פירש, ואין חילוק בין בישול עם בשר לבלי בשר.

ושיטת הבעה"מ ברש"י מהלך אחר לגמרי, דכתב דהרי רש"י אצלנו בסוה"ע כ' בד"ה והא, דר"נ ס"ל כלש"ק דרב, וצ"ב כוונתו. והנה תוס' ביאר דברי רש"י דהיינו דהרי לב' הלשונות של רב המשנה חולק על צלי דצריך לקרועי ונח' בל' המשנה אינו עובר עליו, אי דווקא או לאו דווקא. ולפי שי' ר"נ דעל צלי א"צ קריעה לכת' א"כ יתרוץ המשנה שאיתא הכחל קורעו דהיינו על בישול ולפי"ז הל' אינו עובר עליו היינו דווקא ואסור עכ"פ. א"כ נמצא דס"ל כלשנ"ב בב"י ל' המשנה אינו עובר עליו אבל איסורא איכא ורב מדבר על צלי ור"נ מדבר על בישול כ"כ התוס', אבל הבעה"מ למד מדברי רש"י הללו דב' לשונות של רב [אין מדברים על צלי] אלא על בישול, דלשנ"ק דרב התיר בדיעבד בבישול בלא קריעה ולשנ"ב אסור, ולכן כ' רש"י דר"נ ס"ל כלש"ב, דהרי הקשו על ר"נ מל' ברייתא של הסייעתא דרב, דרק בדיעבד מותר ולר"נ הרי צלי מותר לכת' א"כ ק' על ר"נ ויתרוץ ר"נ דה"ה לכת' מותר ולשון הברייתא לאו דווקא. ולכאורה אי ר"נ ס"ל כלש"ק דרב א"כ הוי ליה למימר ר"נ שהברייתא קאי על בישול ועל בישול בדיעבד מותר ור"נ להתיר לכת' הוא בצלי וע"כ דר"נ ס"ל כלשנ"ב דבישול אסור בדיעבד לכן הוצרך ר"נ לתרוץ דל' הברייתא לאו דווקא דעל בישול ס"ל דאסור בדיעבד. [למהלך הפשוט ברש"י ב' לשונות על צלי ועל בישול ברור דאסור ולכן א"א לומר דהברייתא דמתיר בדיעבד קאי על בישול כטענת הבעה"מ ולכן הוצרך התוס' לבאר דברי רש"י בע"א אבל לפי בעה"מ ב' הלשונות מדברים על בישול ולשנ"ק מתיר

ונעשה בב"ח. ובשלמא אם ליכא בשר אחר מותר אף שחש טעם בשר של עצמו כי זה רק דרבנן והקילו דלא נחלף טעם מכמות שהיה ולכן בין צלי בין קריעה בלא בשר צריך לכתחילה קריעה [כלישנ"ק דכן קי"ל] אבל עם בשר צריך לכת' שו"ע. ותוס' כ' שאין שום חילוק בין צלי לקדירה של בשר. ולפי"ז קטע הג' בגמ' כיצד קורעו לפי תוס' קאי על המשנה דעל בישול עם בשר צריך טיחה וקריעה היינו שו"ע, ור"א דעשה קריעה קצת מאי קמ"ל משנה היא ות' קמ"ל דרק לקדירה היינו קדירה עם בשר ע"ז צריך שו"ע אבל ר"א בישל בלי בשר לכן סגי בשתי ור"נ דאמר זויקו לה כחלי היינו ג"כ על בישול בלא בשר והצריך קריעה קצת ומ"מ זויקו היינו נודות נפוחים כדביאר הערוך והואיל שעשה רק קריעה קצת לכן נשאר עדיין נפוח.

וע"ז הק' והא אנן תנן קורעו היינו דמשמע לגמרי שו"ע ולא רק קריעה קצת כמו שעשה ר"נ וע"ז תירץ דהמשנה לקדירה היינו קדירה עם בשר ע"ז צריך שו"ע אבל בלי בשר סגי בק"ק. והקשו מל' הברייתא כחל שבישלו בחלבו מותר, משמע דרק בדיעבד מותר ור"נ הרי התיר לכת' בקריעה קצת ותירץ ר"נ ה"ה לכת' וכו' ותוס' כתבו דה"ה דהמ"ל דהברייתא מיירי בלי קריעה ולכן מותר רק בדיעבד אלא דעדיפא משני.

והנה התוס' כתבו דר"נ ס"ל כלשנ"ק דרב, וצ"ב דבריו דהרי ר"נ התיר לכת' בק"ק בלי בשר ובפרטות לפי מה שמבוי' כאן בתוס' אין מבואר דלשנ"ב פליג עליה דתוס' כתב רק דין בדיעבד ע"ז יש חילוק בין הלשונות בעם בשר ללש"ק סגי בק"ק ולשנ"ב חולקים וצריך בדיעבד שו"ע. וכן בלי בשר אי צריך ק"ק בדיעבד או סגי בלא כלום אבל בלכתחילה אין חילוק ובאמת הרא"ש כאן בסימן כד כתב דכיון דלשנ"ב מחמיר לאסור בלי בשר בלא קריעה קצת ג"כ מחמיר דבלי בשר צריך שו"ע עי"ש. לפי"ז א"ש דלפמש"כ לשנ"ב מצריך שו"ע

ב' לשונות קאי על בשר ג"כ ולשנ"ק מתי' בדיעבד אף עם בשר צ"ב מה התי' של הבעה"מ הרי פשוט דרש"י כבר כתב דקי"ל כליש"ק א"כ פשוט דמותר עם בשר ובשלמא לשאר השיטות שהביא שם כגון הרי"ף י"ל דבא לחדש דפסק כלשנ"ק אבל כאן רש"י כבר כתב דכן קי"ל, א"כ מה בא לחדש, לכן לכאורה יש להוכיח מכאן דלבעה"מ ברש"י ב' הלשונות מיירי על בישול בלא בשר ולכן בא לומר דמ"מ טיחה וקריעה מהני אף דלא דברו מזה. אבל באמת יש לדחות את הראיה די"ל דרק ר"ל בלי חידוש אבל מ"מ יש קצת ראייה מדבריו וכמשנ"ת.

ובאמת על הב"י שהביא הרבה שיטות בדעת רש"י דהתירו בישול עם בשר בטיחה וקריעה ולא הביא שי' הבעה"מ י"ל משום דכל הדין של הבעה"מ הוא רק לפי מה שביאר דברי רש"י דבפשטות רש"י חולק בין צלי לבישול ויש לדחוק.

ובדעת ר"ת בביאור הסוגיא מצאנו ב' שיטות בראשונים שי' התוס' והבעה"מ. ושי' הסה"ת הובא בר"ן בסוגיין. שי' התוס' בדעת ר"ת, כמבוי' כאן בתוד"ה ההוא לקדירה דהב' לשונות נחלקו על בישול עם בשר דלכתחילה צריך לעשות שו"ע ואם עשה קריעה קצת אי מותר בדיעבד או לא ע"ז נח' ב' הלשונות לשנ"ק התיר דסגי בקריעה קצת ולשנ"ב ס"ל דשו"ע מעכב ולא סגי בקריעה קצת. ואם לא קרעו כלל אסור כמבוי' לעיל כחל עצמו אסור ותוס' הק' דמה הראיה מן הברייתא ללשנ"ק דרב הא רב איירי עם בשר והברייתא בלא בשר לכן הוסיף תוס' דיש עוד מח' בין ב' הלשונות דללשנ"ק בבישולו בלי בשר ולא קרעו כלל מותר, ולשנ"ב בלי בשר ולא קרעו כלל אסור דצריך קריעה קצת ולכן הברייתא שכתבה דכחל שבישלו בחלבו דהיינו רק עם חלבו היינו בלי בשר כדביאר תוס' מותר ע"כ דס"ל כלשנ"ק דבלא קריעה כלל ג"כ מותר ודלא כלשנ"ב. ותוס' ביאר דטעם דהחמירו עם הבשר מכיון דנכנס טעם בשר בחלב

דכתב דנראה לו יותר מהלך של תוס' כי למהלך של הרא"ש קשה קושיות המהרש"א כמשנ"ת, כמו"כ המלא הרועים בהגהות שם על הרא"ש הק' כקושיית המהרש"א עי"ש.

והנה נתבאר לפי ר"ת עכ"פ כפי שתוס' ביארו דר"נ עשה קריעה קצת על בישול בלא בשר והלשון זויקו היינו נודות נפוחים, מ"מ עשה קריעה קצת. ויל"ע ממשי"כ תוס' בדיבור שלפני זה בד"ה זויקו, נוד נפוח מלא חלב ולא נקרע, משמע לגמרי נפוח, רק אם נדחוק דמש"כ התוס' ולא נקרע היינו לא נקרע לגמרי או דרצה בעיקר לאפוקי משיטת רש"י דזויקו היינו שפוד היינו צלי ולא נכנס בדיוק במעשה של ר"נ אי קרע קצת או לא קרע כלל אלא רצה בעיקר לאפוקי מרש"י וכ"מ דמדסמיך לזה כתב ובקונטרס פירש שפודו לה כחל.

עכ"פ נתבאר שי' התוס' דצלי ובישול בלא בשר דינם שווה, [ודלא כשי' הרי"ף יבואר לק' דלצלי א"צ קריעה כלל עכ"פ לדעת הרי"ף], ובטעם הדבר, הוסיף תוס' שאין שייך לומר בצלי כבולעו כך פולטו, שכן רק בדם אומרים כבולעו כך פולטו, אבל בטיפת חלב שנפלה על צלי אין אומרים כן וכמו בשמנונית נבילה שאין אומרים כבולעו כך פולטו. ובישוב שי' רש"י וכן י"ל בשי' הרי"ף דס"ל עפמש"כ הפלתי שדעת רש"י היא כמש"כ האו"ה שבאיסור דרבנן אנו אומרים כבולעו כך פולטו כן תירץ קול אריה [ואולי י"ל כן בדעת הרי"ף].

ומצינו עוד שי' בדעת ר"ת והוא ספה"ת הובא בר"ן וכן ברשב"א ד"ה דר"נ דהתיר היינו בלא קריעה כלל ואפילו בלא בשר. ולפי"ז ר"נ חולק על ר"א דר"א הצריך קריעה קצת ור"נ לא מצריך קריעה קצת. והרי"ן כ' על שיטה זו דכן קי"ל כי ר"נ עשה כן, והגמ' תירצה הברייתא כדעת ר"נ, ובכ"י הביא שי' זו וכתב ולר"ת לאיזו מן השיטות א"ש ר"נ כלשנ"ק והיינו לאיזה מהלך שנלמוד בר"ת אי כתוס' אי כספה"ת בר"ת א"ש ר"נ כלשנ"ק. לתוס' כבר נתבאר לעיל, ולספה"ת צ"ל כי ב' הלשונות פליגי על עם

גם בלא בשר ור"נ הרי התיר לבשל בלי בשר בקריעה קצת וא"ש דברי התוס' כלשנ"ק.

ועי"ש ברא"ש שהוסיף לפי יסוד זה דלשנ"ב מצריך לכת' שו"ע על בישול בלא בשר, ראיה נוספת ללשנ"ק דרב הברייתא שאמרו כחל שבישלו בחלבו מותר ביאר ר"נ דהיינו לכת' א"כ יוצא דאף לכת' התירה הברייתא בלא קריעה בלי בשר ע"כ כלשנ"ק א"כ יש עוד ראיה ללשנ"ק והיינו אף דבאמת דלשון הברייתא הכחל שבישלו בחלבו היינו לשון בדיעבד מ"מ ר"נ אמר דאפשר ללמוד הלשון גם לכת' לכן הוה ראיה ללשנ"ק יעוי"ש ברא"ש.

והמהרש"א הק' על הרא"ש מה ראייתו מן הברייתא הרי רק ר"נ עשה דוחק ואמר דלשון הברייתא הוא גם לכת' אבל ראיה בודאי ליכא כי הל' בפשטות מורה להדיא דמותר רק בדיעבד ואדרבא משמע כלשנ"ב דמותר רק בדיעבד עי"ש.

ולכאורה לקושיית המהרש"א על הרא"ש א"כ אכתי קשה איך יפרש ר"נ כלשנ"ק דרב, להרא"ש א"ש דר"נ עשה ק"ק בלא בשר ולשנ"ב מצריך שו"ע אבל המהרש"א איך יפרש דר"נ כלש"ק דרב. ויש לתרץ פשוט דרק חולק על הראיה שהרא"ש הביא לפי מהלך זה, אבל בעצם הפשט דלשנ"ב מצריך שו"ע בלא בשר ג"כ מודה, עוד י"ל דאין כוונת תוס' דר"נ ס"ל דווקא כלשנ"ק אלא ר"ל דהא אנן קי"ל כלשנ"ק ורוצה לומר דא"ש המעשה רב של ר"נ גם עם לישנ"ק, דיעויין בר"ן שהק' לפי מהלך רש"י הרי ר"נ הוא מעשה רב ומ"מ פסקו כלשנ"ק וזה דלא כמעשה רב, ולכן י"ל דזה כוונת התוס' דר"נ א"ש כלשנ"ק ואין כוונת תוס' רק כלשנ"ק וכן נראה לפי האמת אף לפי פשטות. ועיין בדרישה ביו"ד סימן צ' שכתב דברי הרא"ש דלשנ"ב מצריך שו"ע לכת' גם על בישול בלא בשר כן גם בדברי התוס', ועע"ש שהביא ב' מהלכים מ"ט יש ברייתא כלשנ"ק דרב ב' תוס' ובי' הרא"ש וכ' דנראה יותר כמהלך של תוס' והיינו דמותר בדיעבד בלא קריעה ולשנ"ב מצריך קריעה קצת והא

בשר מעכב הקריעה כדינו ואם לא קרע כדינו אסור אף בדיעבד.

ועיין בב"ח בסימן צ' בד"ה ומ"ש לדעת שהביא המח' הראשונים בדעת ר"ת אי ר"נ מצריך קריעה קצת כתוס' או התיר אף בלא קריעה כספה"ת אבל באמצע דבריו צ"ע במש"כ, ותוכ"ד, ועיין בתוס' בפרק גידה"נ, וכ"כ במרדכי לדעת ר"ת ועוד, דר"נ התיר בקריעה קצת וכן הבעה"מ כתב שראה בכת"י שר"ת ס"ל כן ואח"כ הביא דברי ספה"ת וכ' ע"ז, ונראה דטעם מחלוקתם דלספר התרומה ר"ת פוסק כר"נ דלצלי וקדירה בלא בשר לא צריך קריעה קצת, כר"נ דאמר זויקו לה כחלא דמשמע בלא קריעה כלל אלא נודות מלאים, ולהרז"ה פסק ר"ת כר"א דאמר לשמעיה קרע לי ואנא איכול, ע"כ. וקשה במש"כ דלפי בעה"מ ר"ת פסק כר"א דהצריך לכת' קריעה קצת הרי לפי המהלך של בעה"מ וכן תוס' גם ר"נ הצריך לכתחילה קריעה קצת א"כ למה לא כתב כר"נ וכתב כר"א, ודוחק לומר דנקט ר"א כי לכו"ע הצריך קריעה קצת וה"ה ר"נ ס"ל כן דהא עכשיו אנו דנין בשי' ר"נ איך ס"ל ואם אומר דר"א ס"ל ק"ק משמע דר"נ אין מצריך קריעה כלל, וצ"ב.

ונתבאר דנח' התוס' ורש"י אי ב' הלשונות פליגי על בלי בשר וכ"ה לרש"י או גם עם בשר וכ"ה שי' התוס'. ויש לבארו ג"כ עפ"י מה שהובא לעיל ב' טעמים בשם הר"ן מ"ט מצריכין קריעה לכת' אף דזה חלב שחוטה דרבנן שלא פירש או משום סרך בב"ח או כדי שלא ירגיל בחלב שחוטה א"כ למהלך דמיירי עם בשר א"ש יותר הגזירה של סרך בב"ח דיש בשר אחר ונכנס בטעמו של חלב משא"כ לרש"י דבלי בשר א"ש יותר טעם של שלא ירגיל דבדיעבד כאן זה בלי בשר ודו"ק.

שיטה נוספת במהלך הסוגיא הוא שי' רב אלפס בהלכות. וכפי שביארו הר"ן, וכן הסכימו הרמב"ן והרשב"א, והוא שב' א"ד של רב איירי על בישול כחל בלי בשר ונח' אם לא קרעו שו"ע כדינו אי מותר או אסור

בשר בלי קריעה שו"ע וכשי' התוס'. ומזה בבלי בשר לשנ"ק אין מצריך כלום ולשנ"ב מצריך ק"ק וא"ש דר"נ סובר כלשנ"ק דא"צ כלום בין על צלי בין על בישול בלא בשר, ור"נ מחמיר רק על בישול עם בשר, וי"ל דב' הפשטים בדעת ר"ת נחלקו ג"כ בבי' זויקו אי מלאים מים או מלאים כמעט מלא רק בק"ק, ובר"ן ביאר טעם שיטה זו דהא קשה על הא דהקשו בגמ' מברייתא דמשמע דמותו רק בדיעבד, ור"נ התיר לכתחילה וקשה הרי אפשר לתרץ דר"נ מיירי בצלי והברייתא בבישול, וכפי שהובא כבר לעיל, ולכן למדו דר"נ דהתיר בלא קריעה הוא גם בבישול בלא בשר, והנה אף שהש"ך כבר תירץ קושיא זו דקושיית הגמ' הוא, דאם תנא דברייתא מחפש היתר על כחל שיאמר היתר גדול דהיינו צלי בלי קריעה כלל, מ"מ י"ל דשי' זו לא ס"ל הך סברא וכפי שכבר הובא בשם הצ"ח לדחות סברא זו, דזה לא קושיא די"ל דהתנא בא ללמד דין היתר כחל ע"י בישול, ולכן למדו דר"נ מתיר לגמרי בישול בלא בשר בלא שום קריעה.

ושי' הרא"ה [בבב"ה ב"ג ש"ד ד"ה לענין כחל] הוא ג"כ כמו שי' ר"ת דר"נ מתיר בישול בלי בשר בלא שום קריעה, ומ"מ יש חילוק ביניהם, דהרי לפי ר"ת לשנ"ק התיר בדיעבד בישול עם בשר אף אם לא קרעו כדינו, א"כ י"ל דר"נ סובר כלשנ"ק דמ"מ בדיעבד מותר, אבל לפי דעת הרא"ה עם בשר אחר בלי קריעה כדינו אסור לכולם א"כ ר"נ יבאר המשנה בעם בשר אחר ואינו עובר עליו היינו דאסור דהא עם בשר כולם אסרו בדיעבד ור"נ מצריך לומר דהמשנה הוא עם בשר דהרי בלי בשר אחר מתיר לכתחילה וע"כ דהמשנה הוא עם בשר א"כ לר"ת דבלי קריעה כדינו ג"כ מותר א"כ יבאר המשנה אינו עובר עליו ומותר אבל להרא"ה והריטב"א דג"כ ס"ל כמותו דעם בשר אסור בדיעבד וב' הלשונות דיברו על בלי בשר [וכשי' הר"ף] א"כ ר"נ יבאר את לשון המשנה אינו עובר עליו לאסור דעם

בצלי, ע"כ בר"ן. א"כ נמצא דמבו' דרק על קדירה צריך קריעה ומוזה למד הר"ן דעל צלי א"צ שום קריעה כלל דהרי להרי"ף למהלך הר"ן אין חילוק בין שו"ע לק"ק אלא או שו"ע או כלום לכן מדאמר ר"א א"נ לקדירה משמע דרק על בישול צריך קריעה אבל על צלי א"צ. ובאמת להר"ן ק"ק דהרי לתירוץ א' שלמדנו דרב יהודה ור"א פליגי כן מצינו חילוק בין שו"ע לק"ק א"כ גם בתירוץ השני י"ל דא"נ לקדירה דעל קדירה צריך שו"ע ועל צלי י"ל דצריך אכתי ק"ק, ויכול להיות שזה סברת החולקים על הר"ן דס"ל דצריך אכתי ק"ק, ובאמת הלשון של ר"א דאמר לשמעיה קרע לי משמע קריעה בעלמא ולפי הר"ן צריך לדחוק ולומר דהיינו קריעה מעולה של שו"ע.

ובי' הקושיא מהברייתא אליבא דרב נחמן לפי הר"ף ג"כ תלוי לפי ב' המהלכים לפי הר"ן ה"ק דהרי בגמ' הק' מברייתא דמשמע כחל שבישולו מותר משמע רק בדיעבד ור"נ הרי היתר בצלי לכתחילה כ"ה קושיית הגמ', וקשה הרי אפשר לתרץ דהברייתא קאי על בישול ממש ור"נ קאי על צלי וכ"ה באמת ותירץ הר"ן דהקושיא הוא דהברייתא מחפשת היתר על כחל א"כ הוי ליה למימר היתר יותר גדול דע"י צלי מותר אף בלא שום קרע וזה קושיית הגמ' למה אמרה הברייתא ציור של בדיעבד היינו בישול הול"ל ציור שמותר לכת' דהיינו צלי ולפי הב"י ועוד שלמדו בדעת הר"ף דאף ר"נ מצריך ק"ק על צלי א"כ אין מובן כ"כ קושייתם דהרי לפי מהלך זה הקושיא הוא דמשמע דרק בדיעבד מותר בלא שו"ע אבל לכת' צריך שו"ע ור"נ אמר שצריך רק ק"ק, והא דלא תירץ ר"נ דהברייתא קאי על קדרה וע"כ צריך שו"ע דאם הברייתא בא ליתן היתר תאמר היתר של ק"ק דהיינו בצלי ודוק.

ובביאור סברת המח' של הר"ן והב"י בדעת הר"ף אי בצלי צריך ק"ק או לא דלפי הר"ן א"צ, ולפי הב"י צריך. יש לבארו עפ"י מה שהובא כבר לעיל ב' סברות של הר"ן

לא"ד א' מותר לא"ד ב' אסור, אבל בישול עם בשר להרי"ף לכו"ע מעכב הקריעה, ואם לא קרעו כדינו אסור וכ"פ בהלכות והלכתא היכא דקריעה שתי וערב וטחייה בכותל שרי לבשולי בקדירה והיכא דלא עביד ליה הכי שרי למטויה לכתחילה. אבל לבשולי לכתחילה לא. וכפי שמבו' בר"ן דרק בלי בשר מותר בדיעבד בלי קריעה אבל עם בשר אסור בלי קריעה אף בדיעבד.

והנה בדברי הר"ף אינו מבואר בבירור מה דין צלי. והר"ן למד בדעת הר"ף דס"ל דלצלי א"צ שום קריעה כלל, ומותר אף לכתחילה לצלותו. ולפי"ז ביאר הר"ן על המעשה של ר"נ דאמר זויקו לה כחלי היינו דציוה לצלות בלא שום קרע כלל וכדמשמע בפשטות לשון זויקו מלאים, וכמו"כ זה לי צלי כמבו' ברש"י. אבל הבי' כתב בסי' צ' די"ל בדעת הר"ף דס"ל בצלי דצריך אכתי ק"ק, וכ"כ המעדני חמודות על הרא"ש, עיי"ש שדעת הר"ף דלצלי צריך ק"ק, ומש"כ הר"ף והיכא דלא עביד הכי שרי למטויה לכתחילה היינו היכא שלא עשה מה שמבו' מקודם דצריך שו"ע זאת א"צ, אבל ק"ק אכתי בעי ודלא כדעת הר"ן.

והנה בר"ן הקשה לפי מה שביאר דהא דאמר ר"נ זויקו לה כחלי היינו צלי בלא שום קריעה א"כ למה לא הביא הר"ף המעשה של ר"נ, ולהר"ן הקושיא קשה יותר דלפי הר"ן דהרי"ף חידש דעל צלי א"צ שום קריעה והוא מחודש מאד, ואם כל המקור מ' נחמן למה השמיטו. ועיין בר"ן שתירץ דהרי הגמ' אמרה בשם רב יהודה כיצד קורעו שתי וערב וטחו בכותל, א"ל ר"א לשמעיה קרע לי ואנא איכול, מאי קמ"ל מתני' היא הא קמ"ל דלא בעינן שתי וערב, א"נ לקדירה ע"כ גי' הר"ף, והר"ן ביאר דתי' אי דר"א חולק על רב יהודה וס"ל דא"צ שתי וערב אלא סגי בשתי לבד, תירוץ נוסף א"נ לקדירה, דמודה רב יהודה דע"י קדירה צריך שו"ע אלא דמן המשנה היה משמע דרק על צלי מהני קרע קמ"ל דעל קדירה ג"כ מהני קריעה לפי"ז ר"א לא דיבר

המעשה של רב נחמן וכקושית הר"ן, ותירץ הדרישה דלפי שיטתו א"ש דהרי ר"נ התיר גם בבישול לכתחילה בלא קריעה והרי"ף הרי פסק דעל בישול צריך קריעה א"כ הרי"ף לא פסק כר"נ לכן השמיטו עכ"ד. וי"ל דהר"ן לא ניח"ל ביסוד זה, דהרי הר"ן כשביאר שי' הרי"ף מ"ט לא למד כרש"י כתב בא' מן הטעמים דיוצא דאין פוסקים כר"נ והיינו דהרי לפי רש"י הב' הלשונות של רב, הוא על צלי אי מותר בדיעבד בלא קריעה או אסור, ושי' ר"נ דאף לכתחילה מותר צלי בלא קריעה, ורש"י כתב בדף קיא. דפסקי כלשנ"ק א"כ נמצא דפסקו דלא כר"נ דעביד מעשה רב, ע"ש. וא"כ אם נבאר כמו הדרישה דר"נ התיר גם על בישול לכתחילה בלא קריעה והרי"ף השמיטו משום דחלק על זה א"כ נמצא דלהרי"ף ג"כ קשה קושי' זה דהרי"ף פסק דלא כמעשה רב, דר"נ התיר בישול והרי"ף אסר בישול לכתחילה לכן למד הר"ן דמוכרח דר' נחמן קאי רק אצלי ונמצא דהרי"ף כן פסק כר"נ בהא דהחמיר על בישול, והיתר דצלי נלמד מר"א וכמו שכתב הר"ן מקודם. ולפי הדרישה צ"ל דהטעם דהרי"ף לא למד כרש"י הוא מן הטעם השני שכתב הר"ן דהרי לרש"י קשה דלשון המשנה הוא לא קרעו אינו עובר עליו, ועלה קאמר רב מותר ולא משמע דבצלי דווקא היא וברייתא נמי קתני הכחל שבישלו בחלב מותר, וסתם בישול בקדירה משמע ולא צלי כדעת רש"י עיי"ש, ומש"כ הר"ן דלרש"י קשה דהמשנה הולך רק על צלי ק"ק דלפי הר"ן ברי"ף דבצלי א"צ כלל קריעה ורק על בישול א"כ נמצא דהמשנה הוי ג"כ רק על דבר אחד רק על בישול דהרי במשנה מבו' דצריך קריעה ולפי הר"ן זה רק על בישול. ואפשר דמה"ט באמת פליג הב"י והתוי"ט בבי' דעת הרי"ף והצריכו קריעה גם על צלי, אבל באמת אף להב"י והתוי"ט א"א לומר דהמשנה היא על שניהם ממש דהרי על בישול צריך שו"ע, ועל צלי צריך רק ק"ק, או דנאמר דהמשנה לצדדין קתני וכמש"כ הר"ן לפי הרמב"ם

מ"ט צריך קריעה לכתחילה על כחל אף שחלב שחוטא הוא דרבנן ואף חלב שלא פירש, והוא או משום סרך בכ"ח או משום שלא ירגיל בחלב שחוטא, דלטעם שלא ירגיל בחלב שחוטא מובן יותר למה ר"נ אין מצריך ג"כ ק"ק דסבר דעל גזירה דרבנן א"צ לחשוש וא"צ להזכירו משא"כ לטעם האחר משום סרך בכ"ח פחות מובן מ"ט שלא יצריך קריעה א"כ י"ל דהר"ן סבר ברי"ף כטעם שלא ירגיל בחלב שחוטא ומטעם זו סבר רב להחמיר, אבל ר"נ חולק וסבר דמשום סברא זו א"צ להחמיר ק"ק, משא"כ הב"י סבר ברי"ף הטעם משום סרך בכ"ח וע"כ מובן יותר להחמיר ולהצריך לעשות קריעה עכ"פ קריעה קצת.

ביאור נוסף בשי' הרי"ף הביא הדרישה בסימן צ' שכתב לתרץ הקושיא שהקשה הר"ן על זה שבגמ' הקשו מהברייתא דאיתא כחל שבישלו בחלבו מותר דמשמע בדיעבד אין לכתחילה לא, ור"נ התיר לכתחילה כ"ה קו' הגמ'. והק' הר"ן הרי אפשר לתרץ דר"נ קאי אצלי וברייתא אבישול, ובאמת הר"ן תירץ דהקושיא של הגמ' הוא דמכדי ברייתא אהיתרא דכחל קא מיהדר א"כ נימא חידוש בצלי, עכ"פ הדרישה מכח קושיות הר"ן למד מהלך אחר והוא דר"נ מדבר גם על בישול לחוד, וס"ל דמותר לכת' גם בבישול בלא קריעה. [כמו שר"ת לומד דר"נ התיר בבישול בלא קריעה] ולכן שפיר הקשו עליו על ר"נ מן הברייתא דמבו' דרק בדיעבד מותר ולא לכתחילה ודלא כר"נ דמתיר אף בבישול לכתחילה. ויש לבאר הטעם דהדרישה לא רצה ללמוד כתירוץ הר"ן דקושית הגמ' הוא דהול"ל חידוש יותר דצלי מותר לכת', עפ"י מה שראיתי בצל"ח שכתב דאין זו קושיא די"ל דהברייתא באה לומר היתר בבישול דוקא, ולא באופנים אחרים, וא"כ י"ל דזה ג"כ ס"ל להדרישה לכן לא רצה לתרץ כהר"ן. ולגבי מ"ט הר"ן לא תירץ כהדרישה דר"נ מתיר גם על בישול לכתחילה, י"ל דהרי הדרישה שם הוסיף דלפי"ז א"ש מ"ט השמיט הרי"ף את

קריעה קצת, ומלשון הר"ן בסוגיין משמע להדיא דלמד בהרמב"ם כמו הרה"מ שהרמב"ם סובר דצריך קריעת שתי וערב מדכתב בסו"ד אחר שהביא שי' הרי"ף, וכן דעת הרמב"ם כדברי הרב אלפסי אלא שהוא מצריך קריעה כל שהוא לצלי, ע"כ, משמע שלמד ברמב"ם דסובר הכל כמו הרי"ף ורק על צלי חלק וסובר דצריך קריעה כל שהוא אבל בשאר דינים ס"ל כמו הרי"ף והרי"ף הרי נתבאר דלכו"ע ס"ל דאף על בישול בלא בשר צריך לכת' שו"ע, וכן משמע ג"כ לעיל בר"ן בד"ה א"נ לקדירה שהביא גירסת הגמ' בא"נ לקדירה לפי הרמב"ם ובסו"ד כתב הר"ן, ולפי זה מתני' דקתני קורעו לצדדין קתני לצלי בכל שהוא ולקדירה שתי וערב, דמשמע דלכל קדירה צריך שו"ע, והיינו כמשנ"ת דלהר"ן דעת הרמב"ם כמו הרי"ף דאף על בישול בלא בשר צריך שו"ע, [לעיל נתבאר דלדעת החולקים על הר"ן בביאור דעת הרי"ף וסברי דס"ל דאף על צלי צריך קריעה כל שהוא וכ"ה דעת הרשב"א ברי"ף וכ"ה ברמב"ם, צ"ל ג"כ דהמשנה לצדדין קתני פשוט והובא לעיל].

והנה הטור כתב וז"ל בסימן צ' בסוף סעיף ג' וכתב עוד [הרשב"א] ויש מחמירים להצריכו לכתחילה קריעה שתי וערב וטחו בכותל אפילו בקדירה בפנ"ע ולצלי קריעה כל שהוא, וראוי לחוש לדבריהם עכ"ל, וכתב ע"ז הבי"ב בד"ה וכתב וכ"כ בבית ג' שער ד' וסיים בה [הרשב"א] וכן ראוי להורות הלכה למעשה ואעפ"י שכתב הרה"מ שהרשב"א הסכים למעשה כשיטת הרמב"ם ופירש הסוגיא לדעתו, הרה"מ נמשך אחר דברי הרשב"א בחידושו, והוא סבור [הרה"מ] שמ"ש בתורת הבית אינו מן הדין אלא ממדת חסידות, ולשון ויש מחמירין שכתב מוכיח כן דחומרא בעלמא קאמר ולא מן הדין עכ"ד הבי"ב. ומבו' בדבריו, דיש כאן סתירה בדברי הרשב"א בחידושו למש"כ בתורת הבית, שבחידושו היקל דעל בישול בפנ"ע א"צ שו"ע ובת"ה החמיר דצריך שו"ע. ומש"כ כאן הטור בשם הרשב"א

בבי' המשנה יבואר לקמן. אבל עכ"ז לשון רב שאמר לא קרעו אינו עובר עליו ומותר בפשטות כן קאי רק על בישול ולא על צלי דזה ברור דלשנ"ב דרב דאמר אסור בדיעבד הוא רק על בישול ועכצ"ל דעיקר הנקודה של הר"ן הוא הלשון מותר של רב משמע דלעולם בלי קריעה מותר בין על בישול בין על צלי ולרש"י זה רק על צלי א"כ ג"כ ל"ק על הר"ן ג"כ דהלשון מותר א"ש אף להר"ן דלעולם מותר בין צלי בין בישול דרק בלכתחילה יש חילוק בין הר"ן להב"י ודו"ק.

ובביאור שיטת הרמב"ם ג"כ מצינו מח' ראשונים וז"ל הר"מ בהל' מאכ"א פ"ט הל' י"ב הכחל אסור מד"ס שאין בשר שנתבשל בחלב שחוטה אסור מה"ת כמו שביארנו לפיכך אם קרעו ומירק החלב שבו מותר לצלותו ולאכלו, ואם קרעו שתי וערב וטחו בכותל עד שלא נשאר בו שום לחלוחית חלב, מותר לבשל עם הבשר, וכחל שלא קרעו בין של קטנה שלא הניקה בין של גדולה אסור לבשלו, ואם עבר ובשלו בפנ"ע מותר לאכלו ואם בישלו עם בשר אחר משערין אותו בשישים וכחל מן המנין עכ"ל. ומה שמבואר ברמב"ם הוא דעל צלי צריך קריעה ועל בישול בכל ענין צריך קריעה, ובדיעבד אם לא קרעו תלוי אם בישלו בפנ"ע מותר, ואם בישלו עם בשר אחר אסור [דניכר בו טעם בשר בחלב כי נכנס טעם בשר אחר לחלב משא"כ עם הבשר שלו לא נתחלף שום טעם בחלב דברי התוס' בחולין וכ"ה בר"מ ופשוט].

והנה על צלי שכתב הרמב"ם דצריך קריעה הבינו כולם דהיינו קריעה כל שהוא לא שו"ע, אבל על קריעה שכתב הרמב"ם על בישול בשר בפנ"ע אי כוונתו לק"ק או קריעת שתי וערב אין מבואר. והמגיד משנה שם הסתפק בדעת הרמב"ם ומשמע בסו"ד דלמד בדעת הרמב"ם כשי' הרי"ף דצריך קריעת שתי וערב. ובלח"מ שם הוכיח דהרמב"ם ס"ל כר"ת כפי שביארו תוס' דצלי ובישול בלא בשר שווים וצריך רק

בשר ברור דאסור בדיעבד אם לא קרעו כדינו וכשי' הרי"ף וכו' להגרעק"א.

אבל לפי הלח"מ הב' א"ד הם גם על עם בשר אי לא קרעו כדינו מותר או אסור ופסקינן כלשנ"ק דמותר בדיעבד, ועיי"ש בלח"מ שהאריך בזה.

ולכאורה דעת הר"ן נוטה כדעת הגרעק"א דקריעת שו"ע מעכב בבישולו עם בשר דכתב דהר"ן ס"ל כמו הרי"ף ונחלקו רק על צלי אי צריך קריעה כל דהוא או לא אבל חוץ מזה לא נחלקו כלל.

שיטה נוספת הוא שיטת הבעה"מ בשם הגאונים ובשם ר"ח דמה שאמר רב אינו עובר עליו ומותר כלומר פעמים שאינו קורעו כלל ולא מיבעיא דלא חייב עליו אלא אף באכילה נמי מותר לכתחילה ואף לבשלו לכתחילה מותר בלא קריעה והיכי דמי כגון שבישלו בפנ"ע שלא עם הבשר ומתני' פעמים פעמים קתני כלומר פעמים הכחל צריך קריעה ה"ד בבישלו עם בשר ופעמים שא"צ קריעה כגון שבישלו בלא בשר, ואידי דתנא סיפא לא קרעו תנא רישא לא קרעו, עיי"ש עוד. ולכאורה לפי"ז לשנ"ב מצריך לכת' קריעה על בישול בלי בשר אבל אין מוכח דאוסר בדיעבד ולפי"ז י"ל דאין מדברין מצלי ור"נ עשה בישול בלי בשר לכת' כלשנ"ק דרב, וזוין לה כחלי היינו בשלו לה כחל שלא נקרע וא"ש הקושיא מן הברייתא דמשמע דיעבד אין לכתחילה לא ותירצו אידי דסיפא והא אנן תנן קורעו ההוא לקדרה כלומר עם בשר צריך קריעה.

דצריך שו"ע היינו מת"ה, אבל בחידושיו כ' דא"צ, ומש"כ הרה"מ דהר"מ דס"ל דאצ"ל רק ק"ק דכן למד הרשב"א והר"מ ס"ל כהרשב"א כן משמע תוכ"ד, ודברי הב"י תמוהין, דהא הרשב"א בחידושים לא כתב כלל שגיי בק"ק ועוד דאדרבה הרה"מ שכתב דהרמב"ם ס"ל כהרשב"א הוא להיפך דכן צריך שו"ע, וכ"כ להדיא הרה"מ מקודם דהרשב"א מחמיר דצריך שו"ע, דז"ל הרה"מ ולא נתבאר בדברי רבינו בביאור לקדרה בפ"ע אי צריך לכתחילה קריעה שו"ע וטיחה בכותל, או די בקריעה ומירוק. ודעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל דלכת' צריך שו"ע. ואפשר שכ"ה דעת רבינו וכו' ורבו בדברים אלו השיטות וכבר הסכים הרשב"א ז"ל למעשה כשיטת רבינו ופי' הסוגיא לדעתו ע"כ. והב"י הבין שסו"ד הרה"מ שכתב דהרשב"א הסכים להרמב"ם היינו דסגי בק"ק וז"א לכאורה דהרי הרשב"א לא כתב דסגי בק"ק וכמו"כ בהרה"מ משמע דהרשב"א כן מצריך שו"ע וצ"ע.

ובדעת הרמב"ם לגבי בישול עם בשר בדיעבד, נחלקו הלח"מ והרעק"א שם בגליון, דלדעת הרעק"א כל שלא קרעו שו"ע אסור, ולדעת הלח"מ כל שלא קרעו כלל נאסר ורק ע"ז נתכוין הרמב"ם שאם לא קרעו אסור אבל קרעו ק"ק מותר.

ולפי"ז לכאורה ג"כ תלוי ב' הא"ד של רב, אי כמו הרי"ף דהב' א"ד הם על בלי בשר אי מותר בלי קריעה או אסור וע"ז פסקינן כלשנ"ק דמותר אבל בבישול עם

המורם מהאמור

(א) ב' הסברים בביאור ב' הא"ד של רב בדין לא קרע את הכחל, עפ"י ב' סברות המובא בר"ן.

(ב) שיי' רש"י, בעצם המח' של ב' הלשונות של רב, ב' מהלכים עפ"י פשטות קאי על צלי אי הקריעה מעכב או לא, עוד מהלך של בעה"מ שב' הלשונות מדברים על בישול ולא בצלי.

עוד בשיי' רש"י בדין קריעה בצלי, דלפי' הגי' שלנו יש סתירה בין רש"י כאן דכתב שתי לבד, לדף קיא: דכתב שתי וערב, ולפי גי' התוס' גם התם ברש"י גרסינן שתי או ערב וכן הובא שם במסורת הש"ס ברש"י נ"א שתי או ערב, ועיין בב"י שנתקשה בזה על הסתירה ברש"י, והב"ח שם כתב דזה שכתב רש"י כאן שתי לבד כוונתו דאם עשה טיחה סגי בשתי

לבד אבל בלי טיחה צריך שו"ע, ומה שאמר רש"י בדף קיא: דצריך שו"ע כוונתו דשו"ע מהני בלי טיחה ובבאר שבע כתב דמש"כ רש"י כאן או שתי או ערב זו ט"ס וצ"ל שתי וערב, רק א"צ טיחה בכותל.

ולגבי דין בישול עם בשר לשי' רש"י מצינו ג' שיטות, שי' הר"ן ברש"י דאם קורעו שו"ע וטחו מותר לבשל אף עם בשר, אבל מל' הטור משמע וכ"ד הספה"ת דרק בדיעבד מותר בישול עם בשר ע"י קריעה לדעת רש"י אבל לכתחילה אסור לבשל עם בשר. שיטה השלישית היא שיטת הראב"ה הובא בדרכ"מ שם, דאסור אף בדיעבד אף אם קורעו וטחו אם בישלו עם בשר.

ולגבי דין צלי בדיעבד, לרש"י נתבאר בדף קיא: דפסקינן כלשנ"ק דבדיעבד בלא קרעו מותר. אמנם בדרכ"מ אות ג' שם הביא בשם או"ה ברש"י דלצלי צריך עכ"פ קריעה קצת ומעכב.

ג) שי' ר"ת, ומצינו ב' דעות בדעת ר"ת, שי' התוס' ושי' ספה"ת, שי' התוס' דב' הלשונות נחלקו בין עם בשר בין בלי בשר, בעם בשר אי מעכב שו"ע או סגי בק"ק, בלי בשר אם לא קרעו כלל אי מותר או אסור ולהרא"ש נחלקו ג"כ בבלי בשר לכת' אי צריך שו"ע או לא, ור"נ הצריך קריעה קצת על בישול בלי בשר.

הבעה"מ כ' ברש"י דר"נ ס"ל כלשנ"ב מדמוקים ברייתא בצלי דאי כלשנ"ק לא קרעו מותר קאי על בישול הוה ליה לאוקמא ברייתא בבישול כלומר דהברייתא איתא כחל שבישלו בדיעבד מותר והיינו דלשנ"ק מתיר בדיעבד וצ"ל דר"נ דהתיר לכת' היינו צלי ובישול מתיר בדיעבד, ויל"ד האם התיר עם בשר או לא. ל' הבעה"מ וא"ש בבישול בקדירה משמע עם בשר, ולא דווקא קדירה כתוס' וכמו"כ ל' הברייתא בחלבו משמע לחודיה, ול' קדירה ל"ק דבכל מקרה הגמ' כבר אמרה ל' קדירה ופשטות לרש"י אין חילוק.

בסו"ד כ' דמהני טיחה וקריעה לבישול עם בשר ומצורף לשיטות בב"י הגם שיש לדון אולי יש להוכיח דלשנ"ק ברש"י התיר רק בלי בשר דאם התיר עם בשר מה חידש הבעה"מ הא מותר בדיעבד, ולומר דפסקינן כלשנ"ב הרי רש"י כ' דמותר וע"כ דאיירי בלי בשר ומ"מ כ' אף למחלקים בקרעו לגמרי מותר או שכל החי' בשאר השיטות אינן בשיטתו של רש"י.

אמנם ספה"ת למד בר"ת דר"נ לא מצריך לכתחילה כלל קריעה על בישול בלא בשר, ומ"מ ב' הלשונות נחלקו ג"כ על בלי בשר, אי מעכב שו"ע או לא.

אבל שי' הרא"ה והריטב"א כע"ז דר"נ מתיר בישול בלי בשר, אבל מ"מ ב' הלשונות נחלקו רק על בישול בלי בשר ונפ"מ איך ס"ל ר"נ אי כלשנ"ק או כלשנ"ב ונתבאר דיך לפרש המח' בין ספה"ת לתוס' בדעת ר"ת אי ב' לשונות הם עם בשר או בלי בשר ג"כ עפ"י ב' סברות של הר"ן בטעם הקריעה של הכחל.

ד) שיטה נוספת היא שיטת רב אלפס ולפמשנ"ת מצינו בזה ג' מהלכים, לגבי ב' הלשונות של רב לכאורה לכל המהלכים נחלקים על בלי בשר ולא קרעו כלל, ולגבי דין עם בשר לכו"ע צריך שו"ע וטיחה ומעכב, ונחלקו בדין צלי דשי' הר"ן דלהרי"ף א"צ כלל קריעה וכ"כ הרמב"ן במלחמות והרשב"א בחידושים, אבל הב"י כ' דאפש"ל בדעת הרי"ף דצריך קריעה קצת וכ"כ הדברי חמודות [לבעל התו"ט] דלהרי"ף ג"כ צריך קריעה קצת, ושיטה השלישית הוא שיטת הדרישה, דר"נ לא הצריך קריעה קצת על בישול ג"כ דלפי ב' שיטות הנ"ל ר"נ הוא רק בצלי או דלא קרע כלל או קריעה קצת אבל על בישול לכו"ע צריך וכ"פ הרי"ף בהלכות. אבל הדרישה רוצה לומר דר"נ התיר אף על בישול בלא קריעה וחולק על ב' הלשונות.

ותלוי לפי אלו המהלכים מ"ט הרי"ף לא רצה ללמוד כדעת רש"י וכמשנ"ת.
ה) שיטה נוספת היא דעת הר"מ ומצינו ב' נקודות שנח' בדבריו, א' בדין קריעה לכתחילה
אי צריך שו"ע או סגי בק"ק דלהרה"מ שו"ע וללח"מ ק"ק, ובבישול עם בשר בדיעבד בק"ק
אי מותר או אסור, ללח"מ מותר, לרעק"א אסור, ולפי"ז תלוי ג"כ ביאור המח' של ב'
הלשונות של ר"י אי איירי עם בשר או בלי בשר.

ו) שיטה נוספת היא שיטת הבעה"מ בשם ר"ח דלשנ"ק מתיר בישול בלי בשר לכתחילה
בלא קריעה ומתני' פעמים פעמים קתני ור"נ ג"כ ס"ל כלשנ"ק.



מתתיהו שערמאן

בענין עד אחד נאמן כנגד איתחזק איסורא

ע"א נאמן גם כנגד חזקת איסור, והא דמבואר בהגמ' דאינו נאמן כנגד חזקת איסור שאלות בעלמא נינהו¹.

אולם יעויין בהרא"ש בגיטין (פ"ה סי' ח' בהי"ד חילוקים חילוק א' ב' וג') שפסק דהא דע"א נאמן היינו דוקא במקום שלא הוחזק איסורא או התיירא, דנאמן רק במקום ספק לברר הספק, משא"כ במקום דאיתחזק איסורא דמעיד כנגד החזקה להתיר החתיכת בשר אינו נאמן, וכן מבואר בהמרדכי ביבמות (סי' ע"ג) שמביא הי"ד חילוקים הנ"ל, וכן פסק בהרמ"א ביו"ד (סי' קכ"ז ס"ג) כדברי הרא"ש שע"א אינו נאמן אלא במקום שלא הוחזק מכבר לאיסור.

חקירת האחרונים

בהטעם דאינו נאמן כנגד איתחזק איסורא

והנה בטעמא שאין ע"א נאמן כנגד חזקת איסור חקרו בזה האחרונים אי הטעם הוא דהוה בדינא של כל חזקות, דבמקום ספק תעמוד דבר על חזקתו והרי איכא הכרעת חזקה דאלים טפי מעדותו של ע"א, כלומר שאין ע"א נאמן כנגד הכרעת חזקה, או דילמא דבאמת ע"א נאמן כנגד חזקה, ואלא דבאופן שהוחזק מעולם דהכי הוה לא נתנה התורה נאמנות לע"א, כלומר שלא האמינה תורה לע"א לשנות מצב שהיתה להדבר מקודם לכן (והשני צדדים יתבארו ביתר בהמשך דברינו בע"ה)².

אי ע"א נאמן באיסורים

גם כנגד חזקת איסור

מבואר בגמ' בכמה דוכתי דעד אחד נאמן באיסורין (עיין גיטין דף ב ע"ב ובחולין דף י ע"ב וביבמות דף פ"ז ופ"ח), אולם עיין בגמ' גיטין דקעטיק בהטעם דשליח נאמן לומר בפני נכתב ובפני נחתם, וז"ל הגמ' "ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה (כלומר מ"ט שליח שמביא גט נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ, יצטרך שנים ככל עדיות שבתורה, ותי' הגמ') ע"א נאמן באיסורין [ומקשה בגמ'] אימור דאמרינן ע"א נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש וכו" עכ"ל, היינו שהגמ' מקשה דאיך שייך לומר שנאמן מחמת ע"א, הא עכ"פ הוה איתחזק איסורא ואין ע"א נאמן כנגד חזקת איסור, עכת"ד, הרי מתבאר מהגמ' דהא דאמרינן דע"א נאמן היינו דוקא כשלא איתחזק איסורא, אולם באופן דאיתחזק איסורא לא אמרינן דע"א נאמן.

הנה באמת בהא דאין ע"א נאמן כנגד חזקת איסור, איכא בזה מח' ראשונים איך קי"ל להלכה, דהנה יעויין בהרשב"א ביבמות דף פח' ע"א ד"ה ולענין פסק הלכה, וברמב"ן פז' ע"ב ד"ה מי דמי התם לא, ועיין עוד בהרמב"ן חולין דף י' ע"ב ד"ה ע"א נאמן באיסורין, שכתבו שבאמת

1 ובאמת כן הכריע התורת גיטין בדף ב' ע"ב ד"ה תוד"ה הוי דבר שבערוה, שכן הוא שיטת הרמב"ם בפט"ז מהלכות סנהדרין ה"ו, וכן הוא דעת הריטב"א בקידושין דף ס"ה ע"ב, ויעויין ברשב"א ביבמות שכתב עוד טעמא שיהא ע"א נאמן כנגד חזקה, שדברי הגמ' דאין ע"א נאמן כנגד חזקת איסור, היינו משום דהגמ' הוא רק כהמ"ד בכריתות (דף י"ב ע"א) שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, משא"כ אנן ס"ל כהמ"ד דמפרשינן ליה לדיבורי, בודאי מוכרח שע"א נאמן מהני קראי שהביא הגמ' שם ביבמות, וע"ש בהרשב"א ד"ה אמרו לו מה אם ירצה, ובתוד"ה ומה אם ירצה לומר מזיד הייתי.

2 עיין בשערי יושר (ש"ו פ"ב) ובשערי חיים גיטין (ס"ט) שמבארים ע"פ הצד דבאמת ע"א נאמן כנגד חזקות, אולם אינו נאמן לחדש דבר ולשנות מצב של דבר, וזהו גם הביאור במה שכתב המהרי"ק בשורש ע"ב לדעת התוס' והר"ן בגיטין דף ב', והאחרונים בדעת רש"י, בהטעם שבידו מהני לע"א כנגד חזקת איסור,

איסור הוא דכיון דכתיב (דברים יב', טו') "תזבח ואכלת" הרי דאיכא מצוה מן התורה לשחוט בשר כדין, וכל שלא נשחטה כדין, קיימא באיסור אינו זבוח, והרי קיימא מעולם באיסור זו, ומשום הכי קאמר הגמ' דקיימא בחזקת איסור עד שיוודע במה נשחטה, דהרי קיימא באיסור זה גם לאחר מיתה, דאינו בגדר זבוח עד שנשחט כדין.

ולישוב לדברי רש"י שס"ל דהחזקת איסור הוא משום איסור אבר מן החי מחדש הרשב"א בחולין דף ט' ד"ה בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, וביבמות דף ל' ע"ב ד"ה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת, דמחזיקים מאיסור לאיסור, כלומר דכיון שהיה אסור מעולם מחמת איסור אבר מן החי, ועכשיו נולד ספק באיסור נבילה בלי שעת הכושר בנתיים,³ מחזיקים מאיסור אבר מן החי לאיסור נבילה.⁴

הנה איתא בגמ' ביצה דף כה' ע"א, ובחולין דף ט' ע"א דבהמה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע במה נשחטה, כלומר דאין להתיר בשר שחוטתה אלא א"כ ידוע בכיורו שנשחט כדין, ואי איכא איזה ספק אסור מחמת החזקת איסור, ופי' רש"י דכיון שהיתה מעולם בחזקת איסור "אבר מן החי", א"כ גם לאחר שנשחטה מעמידים אותה בחזקת איסור.

והק' התוס' בביצה ד"ה בחזקת איסור, דלפי רש"י למה הבשר קיימא בחזקת איסור עד שיוודע לך במה נשחטה, הא כיון דחזינן שמת לפניך א"כ בודאי ליכא שום חזקת איסור מחמת איסור אבר מן החי דהרי המת מוטל לפניך, ואי משום איסור נבילה הרי לא היתה אסור מעולם מחמת איסור נבילה, ומה חזקת איסור שייך הכא שהרי השתא נולד הספק אי הוה בשר שחוטתה או בשר נבילה, ולכך ביארו התוס' באופן אחר, דהחזקת

היינו משום דכידו מגרע החזקה, והיינו כהנ"ל שבודאי לענין להכריע הדין אזלינן בחר חזקה, משא"כ לענין עדותו של ע"א לא איכפת לן בהא שהוא כנגד הכרעת חזקה, אלא דאין בנאמנותו של ע"א לחדש מצבו של דבר, וא"כ היכא שבידו לשנותו לא חשיב ליה משנה מצבו של דבר, שהרי בידו לשנותו, ונמצא שאין העד מחדש כלום, ומש"ה נאמן באופן שהוא בידו, וזהו ביאור שבידו מגרע החזקה, ועיין בברכת אברהם בגיטין שם מה שהקשה ע"ז.

3 והנה עכשיו תמצא דהתוס' לשיטתי' אזל, והיינו דעיין בהשב שמעתתא ש"ו פ"ו, שהביא ראה מתוס' בגיטין דס"ל שאין מחזיקים מאיסור לאיסור, והיינו דתוס' בדף ב' ע"ב ד"ה ע"א נאמן באיסורין (א), כתבו שגמירין הא דע"א נאמן באיסורין מנדה, והקשה התוס' והא נדה הוה איתחזק איסורא, כיון שבודאי ראתה פעם ראשונה א"כ הוחזק שראתה ואין ע"א נאמן כנגד החזקה, כלומר דכיון דגמירין דע"א נאמן באיסורין מנדה, ואצל נדה מהני עדותו של ע"א גם כנגד חזקת איסור, א"כ יהא כל ע"א נאמן כנגד חזקת איסור, ותי' התוס' דאין להחזיק שראתה עוד ראיות, שהרי אינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, א"כ נאמנת לומר שלא ראתה עוד ראיות, דראיה שני' מעולם לא הוחזק, ומחמת ראייה ראשונה הרי זה בטל ממילא לאחר ז', והנה אי נימא דמחזיקים מאיסור לאיסור, א"כ תחזוק מראיה ראשונה לראיה שניה, דאה"נ דראיה שניה לא הוחזק מעולם, אבל עכ"פ כיון שראיה הראשונה הוחזק, שהרי בודאי ראתה, א"כ תחזוק מראיה ראשונה לראיה שניה, והדרה קו' התוס' לדוכתי', שיהא ע"א נאמן כנגד חזקת איסור.

4 והנה כפי מה שיתבאר לקמן בדברינו לבאר דברי המאירי, וכן מתבאר מהפני יהושע, דאפי' אי נימא דמחזיקין מאיסור לאיסור, היינו רק לענין איך ראוי להתנהג במקום ספק, אבל לענין עדותו של ע"א לא חשיבה עדות כנגד החזקה, ולפ"ז נמצא דליכא ראייה מדברי התוס' דמחזיקין מאיסור לאיסור, דלעולם י"ל דסבירא להו להתוס' להא דמחזיקין מאיסור לאיסור, ומחזיקין שראתה ראיה שני', אבל לא תקשי דלילף מיניה דע"א נאמן גם כנגד חזקת איסור, שהרי לענין עדותו של ע"א לא חשיבא ככה"ג כנגד חזקת איסור (וביתר י"ל, דהנה איתא בהפנ"י דע"א נאמן כנגד חזקה שהורע, ועיין לקמן שיתבאר בהערה בעז"ה דהגם דמחזיקין מאיסור לאיסור אבל הו"ל כחזקה שהורע, וא"כ י"ל דמהא גופא גמירין דע"א נאמן כנגד חזקה שהורע, דחזינן מנדה דע"א נאמן כנגד הכרעת חזקה של מחזיקין מאיסור לאיסור).

ולכא' פשוט דהביאור של מחזיקים מאיסור לאיסור, היינו דהדין העמד דבר על חזקת קאי על חלק האיסור שבו, ולא איכפת לן באיזה איסור דכיון שסו"ס מעולם היה אסור ועכשיו נולד ספק איסור, מה לי במאי נאסרה הא עכ"פ מעולם היתה אסור, וא"כ מחזיקים ואומרים כלפי האיסור דהעמד האיסור על חזקתו, ודין חזקות קאי על חלק האיסור.

מח' רש"י והמאירי

במעמא דאינו נאמן נגד חזקת איסור

הנה יעויין במאירי גיטין דף ב' ע"ב (בד"ה מ"מ לענין) שהקשה דלהצד שאין ע"א נאמן במקום איתחזק איסורא, א"כ היאך נאמן השוחט לומר ששחט כדין והבשר מותר, דהא מעיד כנגד חזקה, ותי' דבשלמא לרש"י שביאר דהחזקת איסור הוא מחמת איסור אבר מן החי, נאמן, שהרי נסתלק האיסור דהרי מת לפניך, אלא לדברי התוס' שפי' דהוה בחזקת איסור אינו זבוח, א"כ הגם שהמת מוטל לפניך הרי עדיין קאי בהחזקת איסור של אינו זבוח, דגם כשמת שייך איסור אינו זבוח, כגון נבילה, ואיך נאמן השוחט דהא הוה ע"א כנגד חזקת איסור [ותי' דנאמן מחמת שהיתה בידו וכן תי' התוס' בגיטין דף ב' ע"ב ד"ה ע"א נאמן]. (א)

והנה דברי המאירי לכאן' תמוהין, דהרי הבאנו לעיל מהגמ' בביצה וחולין שבהמה גם לאחר מיתה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע בבירור שנשחטה כדין, וא"כ איך שייך לומר לרש"י רש"י דלא שייך חזקת איסור לאחר שהמת לפניך.

וע"כ נראה מבואר מדבריו, דהגם דלענין ספיקות מעמידים הבשר בחזקת איסור, וזהו סוג' הגמ' בביצה ובחולין שהבהמה בחזקת איסור קיימא, והטעם משום דמחזיקים מאיסור לאיסור, אעפ"כ לענין ע"א לא נחשב מעיד כנגד חזקה⁵.

והביאור בזה נראה דהא דאין ע"א נאמן כנגד חזקה, אינו משום דאין בכוחו להעיד כנגד הכרעת חזקה, דלעולם נימא דנאמן כנגד חזקה, ואלא דאינו נאמן לשנות מצבו ומציאותו של דבר, ומשו"ה נאמן השוחט (לשי' רש"י דהחזקה הוא מכח מחזיקין מאיסור לאיסור) להעיד שנשחט כדין, שהרי אינו מחדש כלום שהרי מת מוטל לפניך ובוודאי נשתנה ממצב שהיה, (וכיון שאיסורו הוא מחמת אבר מן החי, א"כ כלפי האיסור בוודאי נשתנה ואין העד מחדש כלום כלפי האיסור) והעד אינו אלא מברר שנשחט כדין, וזהו"ל דלענין איסורים מעמידים על החזקה, אולם ע"א נאמן כנגד החזקה ומשו"ה שפיר נאמן השוחט⁶.

אולם יעויין ברש"י בגיטין דף ב' ע"ב ד"ה הכא איתחזק, דנתקשה לרש"י דלמה לא ניליף דע"א נאמן גם כנגד איתחזק איסורא, מהא דנאמן אצל שחיטה וטבל אף דהוי כנגד חזקת איסור, אלמא דע"א נאמן

ועיין בהגרע"ק א' בדו"ח למסכת חולין מהדו"ת דף יא' ע"א, דחזקה הבאה מכח מחזיקים מאיסור לאיסור נלמד מסברא ולא מקרא, ועיין בשו"ת עונג יו"ט ח' יו"ד ס' ע', שמבאר סברת המח' בענין מחזיקים מאיסור לאיסור, וכתב דתלוי בגדר הא דאמרינן העמד דבר על חזקתו, אי החזקה מברר המציאות הדברים, או שהוא רק התנהגות במקום ספק דלעולם עדיין איכא ספק לפנינו, ואלא דהתורה גילתה דבמקום ספק יש להתנהג כהחזקה, ועפ"ז ביאר דאי חזקה הוה בירור, א"א לומר דמחזיקים מאיסור לאיסור, שהרי בוודאי א"א לומר דהמציאות של הך חתיכת בשר הוא בשר נבילה, וזהו שי' התוס', משא"כ רש"י ס"ל דהוה רק התנהגות במקום ספק וא"כ יש לומר כן אצל איסור נבילה ע"י הדין של מחזיקין מאיסור לאיסור.

ובאמת בישוב הטעם דלרש"י קאי בחזקת איסור אבר מן החי גם לאחר מיתה, עיין בביצה שם בהמגיני שלמה והפני יהושע שפי' לדברי רש"י באופנים אחרים.

5 ובאמת דדבר כזה שלענין ספק יהא נחשב חזקה, אבל עכ"פ לענין עדותו של ע"א שפיר יהא נאמן, ולא אמרינן דאינו נאמן משום דהוי כנגד חזקה, מצינו בכמה אחרונים, בפתחי תשובה יו"ד ס' קכז' ס"ק יב', ובפני יהושע קידושין דף סג' ע"ב ד"ה גמ' אמר רב נחמן, ובבית הלוי ח"ב ס' לו' אות ג', ובקהלות יעקב גיטין ס' א'.

6 משא"כ לשי' התוס' דסבירא להו דהחזקת איסור הוא מחמת אינו זבוח, שפיר עדיין תיקשי, דהרי הא דמת מוטל לפניך אינו מעלה ומוריד כלפי החזקת איסור, ובוודאי נחשב דהעד מחדש מציאות של שחיטה, ומשו"ה הו"ל מעיד כנגד חזקה, ומשו"ה כתבו התוס' דנאמן משום דהוה בידו, דע"א נאמן באופן דהוה בידו גם כנגד חזקת איסור.

הרי מבואר מח' רש"י והמאירי בהיסוד, בהא דאין ע"א נאמן כנגד חזקת איסור, דרש"י סובר דאינו נאמן כנגד הכרעת חזקה, דחזקה אלים טפי מעדותו של ע"א, משא"כ המאירי סובר דלעולם כנגד הכרעת חזקה ע"א אלים טפי ונאמן כנגדו, ואלא שהתורה לא נתנה נאמנות לע"א לחדש השתנות, והיינו שכל הנאמנות של ע"א הוא רק לברר מה שלפנינו.

שיבת הפני יהושע בענין חזקות וע"א

הפני יהושע בקידושין דף סג ע"ב ד"ה גמ' אמר רב נחמן (וע"ע שם בקונ"א אות פט'), הקשה דלהראשונים שפסקו דאין ע"א נאמן כנגד חזקה, א"כ לא יהא נאמן נמי כנגד הכרעת רוב מקו"ח, דהא רובא וחזקה רובא עדיף, ודבר פשוט הוא שנאמן כנגד רוב, הדין במקולין שרוב הבשר שנמצא שם הם טריפות ונבילות,⁸ והכרעת רוב מכריע שזה הבשר הוא בשר טריפה, ואף על פי כן מאמינים להמוכר שזה הבשר הוא בשר כשר, ולמה יהא נאמן והא הוה כנגד רוב.⁹

גם כנגד חזקת איסור, וז"ל ומטבל ושחיטה לא גמרינן לה כדאמרינן ביבמות (דף פח ע"א) דהתם בידו לתקנן לפיכך נאמן להעיד עליהן עכ"ל.

והנה נחזי אנן דהא רש"י מפרש דהטעם שהבשר הוה בחזקת איסור הוא מטעם אבר מן החי ומחזיקין מאיסור לאיסור, וא"כ אין העד מחדש השתנות בהחפץ, וא"כ למה הוצרך רש"י לפרש דהטעם דנאמן הוא משום דהוה בידו, והא לא הוה כעד המעיד כנגד חזקה, וע"כ מבואר מרש"י שלא כמאירי אלא שהבין דהטעם שאינו נאמן להעיד כנגד חזקה, היינו שאין בכוחו של הע"א להעיד כנגד הכרעת חזקה, כלומר דהכרעת חזקה אלים טפי מעדותו של ע"א, והכא הרי מדיני ספיקות קיימא בחזקת איסור כמו דאיתא בהגמ' דבהמה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה, וכיון שכן הרי העד מעיד כנגד הכרעת חזקה, ומשו"ה אינו נאמן, ולכן ביאר רש"י דהטעם דנאמן הוא משום דהוה בידו.⁷

7 לכא' אינו מוכרח דס"ל הכי שהרי אפשר לבאר באו"א, והוא דלעולם י"ל דרש"י נמי ס"ל כמאירי דאין העד נאמן לחדש השתנות, אלא דרש"י ס"ל דהכרעת חזקה במקום ספק, הו"ל כוודאי ובירור שכן הוא, ומשו"ה הגם דמחזיקין מאיסור לאיסור הו"ל כוודאי נבילה, ואין הע"א נאמן דהו"ל כמחדש דבר, והמאירי סובר דאינו אלא הנהגה במקום ספק, וממילא הע"א נאמן, לפי שאינו מחדש כלום דעדיין עומד בספיקו. אלא שבאמת א"א לומר הכי, דלא רק מסברא א"א לומר כן, דהרי אינו מחדש כלום, שהרי סוכ"ס לא הוה אלא ספק נבילה וההשתנות הוא לפנינו, אלא דעוד יותר מצינו דיעויין נמי בשו"ת עונג יו"ט ח' יו"ד סי' ע' שכתב לבאר המח' בין מחזיקין מאיסור לאיסור, דתלוי אי חזקה הוה בירור או הנהגה, דאי הוה בירור א"א לומר דמחזיקין מאיסור לאיסור, דאיזה בירור שייך לומר כשמחזיקין לאיסור אחר, וכיון שכן א"כ רש"י דס"ל דמחזיקין מאיסור לאיסור, ע"כ ס"ל דחזקה אינו אלא הנהגה ודו"ק.

8 ועיין בשו"ת נודע ביהודה חאה"ע סוף סי' סט', שפלפל שם בזה אי ע"א נאמן כנגד רוב, וכתב שם דלאחר העיין נראה דהטעם להמעשים שבכל יום, שמאמינים להשוחרט והטבח להעיד דבשר זה כשר ובשר זה טרף, אע"ג דהוה כנגד רוב, דרובה שנמצא שם הם בשר טרפה, היינו משום דבירו להשמר ולהקפיד שלא יתערבו, ועיין בפתחי תשובה יו"ד ס"ק יג' שהביא הנ"ל וע"ש.

9 ועיין נמי בהגרעק"א בכתובות דף יג' ע"ב, ובש"ש שו" פ"ז, שהקשו כהפנ"י דלמה נאמן כנגד רוב, אולם חלוקים הם בתי', והם דברים יסודיים בסוג' דע"א באיסורים וע"ש ולכא' יש לעיין בדברי הפנ"י, שהרי נתקשה ממעשים בכל יום שמאמינים להטבח שהבשר כשר, דאין נאמן הא הוה כנגד רוב, וכיון שאין ע"א נאמן כנגד חזקה, כ"ש שלא יהא נאמן כנגד רוב, דהא רובא וחזקה רובא עדיף, והא הפנ"י קעסיק "בהטבח" עצמו, (וה"ל שם בקונ"א יבזה נתיישב לי ממעשים בכל יום שלוקחין בשר מהמקולין ע"פ עדות הטבח' עכ"ל) והא טבח הא כיון שהיה בידו לשחוט, ואנן קיימא לן כרובא שכל שהיתה בידו אע"פ שאינו בידו עכשיו נאמן, וכן פסק בשו"ע יו"ד קכז' ס' א', ומאי נתקשה ליה ממעשים בכל יום, דמהיכא תיתי שאינו נאמן כנגד רוב באופן שהוה בירו, דהא כנגד חזקה בכה"ג נאמן א"כ ה"ה נמי אצל רוב וצ"ע.

דהפני יהושע כשיטתו אזל שחידש בכתובות דף עה' ע"ב דחזקה שלא אתרע עדיף מרוב, והכריחו לזה במה דקשיא ליה בהא דקיי"ל כל שנולד ספק ברשותו עליו הראיה ומשום חזקת הגוף, ואע"ג דגבי רוב קיי"ל דאין מוציאין ממון, ומזה הוכיח דחזקה עדיף מרוב ע"ש.

וע"פ הנ"ל תירץ הפני יהושע מ"ט דע"א אינו נאמן כנגד חזקת איסור משא"כ ברוב נאמן, דהרי נתבאר דהא דאמרינן דאין ע"א נאמן כנגד חזקה היינו דוקא חזקה שלא הורע, ואי אפשר לילף שאין ע"א נאמן כנגד רוב, מחזקה שלא הורע, דהא חזקה שלא הורע עדיף מיניה, ובחזקה שהורע, ע"א נאמן כנגדו, וא"כ אין למילף מיניה דנגד רוב לא יהא נאמן¹⁰.

עוד ביאור במח' רש"י והמאירי

ועפ"ז נראה לבאר עוד ביאור במאירי, דלעולם י"ל דגם המאירי סובר דהטעם דאין ע"א נאמן כנגד חזקה, היינו משום שאין בכוחו להעיד כנגד הכרעת חזקה, והטעם שע"א נאמן לומר ששחט כדין, אף דלכאור' הוה כנגד חזקה דהא הוחזק מחמת מחזיקין מאיסור אבר מן החי לאיסור נבילה, משום דא"נ מחזיקין מאיסור לאיסור אבל עכ"פ הרי בוודאי נשתנה ממה שהיתה בחזקת עד

והנה מקו' הפנ"י חזינן שהבין בהנידון של ע"א כנגד הכרעת חזקות, דאין בכוחו להעיד כנגד חזקה דהכרעת חזקה אלים טפי, ומשו"ה הקשה שפיר דכ"ש שלא יהא נאמן כנגד רוב, דהכרעת רוב עדיף מעדותו של ע"א מכ"ש, דאי הו"א דלעולם נאמן כנגד חזקה, ואלא דאינו נאמן לחדש דבר, א"כ קשה דהא ברוב אין העד מחדש שום דבר, שהרי רוב הוא ככל ספק שהרי אינו אלא עירוב, וא"כ מנין לו שאינו נאמן כנגד רוב דהא ע"א אצל חזקה ככה"ג נמי נאמן, וע"כ מוכרח שהבין שאין בכוחו להעיד כנגד חזקה, ועיין נמי בהגרעק"א בכתובות דף יג' ע"ב, ובש"ש ש"ו פ"ז שהקשו כהנ"ל ולכאור' מוכרח מדבריהם נמי כהנ"ל.

וביאר הפנ"י דהא דאמרינן דאין ע"א נאמן כנגד חזקה, היינו דוקא כנגד חזקה מעולה שלא הורע כלל, והיינו כגון דגם בלי החזקה ליכא להסתפק, משא"כ חזקה שהורע כחה והיינו דבלי החזקה שפיר איכא ספק בהא שפיר ע"א נאמן כנגדה, ורק חזקה שלא הורע הוא דהוה אלים יותר מע"א.

והנה עוד כתב הפנ"י, דהא דאמרינן רובא עדיף מחזקה, היינו דעדיף רק מחזקה שהורע, משא"כ חזקה שלא הורע עדיף מרוב, ועיין בשב שמעתתא ש"ו פ"ז שכתב

ובאמת בלא"ה קשה דאפי' נאמר דטבח לאו דוקא, ולעולם קאי במוכר דלאו טבח, עדיין תיקשי שיהא המוכר נאמן מדין בעלים, דגם המוכר הוה כמו בעלים, כדאיתא ברא"ש בגיטין פ"ה בהי"ד חילוקים חילוק יא', ולזה לא בעינן שיוכל לעשות כדבריו.

ויש ליישב קו' זו בפשיטות, דהרי השערי יושר ש"ו פ"ד ביאר, דהא דנאמן מדין בעלים, היינו דוקא לאסור אבל להתיר אינו נאמן מדין בעלים וע"ש, וא"כ הכא שמעיד להתיר אינו נאמן מדין בעלים, וזהו קו' הפנ"י, וגם לדברי החו"ד בס"ק א' בסמין קכד' נמי לא קשה, שהרי כתב דגם להדין בעלים בעינן שיכול לעשות כדבריו עכ"פ, והכא הרי באה לידו כשכבר נשחט ואינו תחת ידו להתירו ומשו"ה אינו נאמן, אולם לדברי הש"ך שם בס"ק א', (ע"פ הבנת הדגול מרבכה שביאר לדברי הש"ך, דמייירי שמסרו הבעלים להשומר יין מבושל, ונאמן השומר לומר דהוי יין נסך מדין בעלים אע"פ שאינו יכול לעשות כדבריו, שהרי כבר נתבשל) שכתב שלעולם נאמן מדין בעלים גם כשא"א לו לעשות כדבריו, צ"ע מה נתקשה להפנ"י ממעשים בכל יום, דהתם הא יהא נאמן מדין בעלים (ועיין לעיל שהבאנו מהנודע ביהודה בחאה"ע סוס"י סט', דהא גופא היינו טעמא שנאמן דהוה בידו, והיינו משום דלא גרע מהבעלים מחמת דהרי הוא בידו, ושפיר יש להאמינו מחמת זה)

10 והיינו דוקא לשי' הפנ"י דהחזקה שאין הע"א נאמן כנגדה זה עדיף מרוב, משא"כ להש"ש דסבירא ליה דרוב עדיף מכל החזקות, אין לתרץ כהנ"ל דהא עדיין יקשה דרובא וחזקה רובא עדיף, א"כ למה יהא ע"א נאמן כנגד רוב.

שלעולם היתה כן דהכרעת חזקה זו הוא דמהיכא תיתי שנשתנה משהו, ובהא אמרינן שאין ע"א נאמן כנגד חזקה, דהרי הכרעת חזקה זו עומד כנגדו, אולם איכא עוד אופן, והוא דבמקום ספק מכריעין כהחזקה, שדין התורה הוא שבמקום ספק שיתנהג כחזקה, והיינו דהוה רק התנהגות איך לנהוג במקום ספק.

וכתב הגרעק"א דבאופן שמעיד הע"א במקום ספק שפיר נאמן הע"א, אע"ג דאיכא חזקה העומד כנגדו, שהרי הוא דאין כאן שום ספק ואין להתנהג כהחזקה, דהרי כבר ביררו הע"א, ואין החזקה אלא התנהגות איך לנהוג במקום ספק, והרי אין כאן שום ספק, ועוד משמע מדבריו דהא דנאמן העד בכה"ג, היינו דוקא כשלא הוחזק כהחזקה, אבל באופן שהוחזק כהחזקה אין כאן ספק ואין הע"א נאמן¹¹.

וכתב שה"ה נמי אצל רוב, דהרי רוב נמי אינו אלא התנהגות במקום ספק, דדין התורה הוא דאמרינן כל דפריש מרובא פריש, ובאופן שכבר העיד העד אין כאן שום ספק לפסוק הדין כהרוב, דרוב נמי אינו אלא בירור במקום ספק, וא"כ כיון שהע"א מברר

עכשיו דהא מת מוטל לפניך, וא"כ הגם שמחזיקין לאיסור נבילה, אבל עכ"פ בודאי נחשב לחזקה שהורע, ומש"ה לשי' רש"י ע"א נאמן כנגדה¹¹.

אולם רש"י בגיטין כתב דבעינן לדין בידו להאמין השוחט שנשחט כדין, וקשה דלמה ליה לרש"י להצריך שתהא בידו כדי להאמין השוחט, הא כיון שרש"י ס"ל דהחזקת איסור הוא מכח מהא דמחזיקין מאיסור אבר מן החי לאיסור נבילה, יהא נאמן בלי זה דהוה בידו, דהא הוה חזקה שהורע דהרי מת מוטל לפניך, ואע"כ דס"ל לרש"י דהא דאין ע"א נאמן כנגד חזקות דין גמור הוא, דאצל כל החזקות אין בכוחו של ע"א להעיד כנגדם,¹² (והסברא שכתבנו שהא דמת מוטל לפניך חשיב ליה כחזקה שהורע, ויהא ע"א נאמן כנגדו, כן מפורש בדברי הפנ"י עצמו בחולין דף ב' במתנ' ע"ש).

שיטת הגרעק"א

במעמא דע"א נאמן כנגד רוב

והנה הגרעק"א נמי הקשה קו' הפנ"י, דאי אין ע"א נאמן כנגד חזקה דכ"ש לא יהא נאמן כנגד רוב, דהא רובא וחזקה רובא עדיף, ות"י דיש תרי מיני חזקות, חזקה

11 ונבין נמי במה שכתב המאירי לשי' התוס', דכיון דהטעם לחזקות הוא משום דהו"ל בחזקת אינו זכוח, לפי' בהא בעינן להדין של בידו, והיינו משום דאה"נ דהרי מת מוטל לפניך, אבל אין זה גריעותה כלפי החזקה, שהרי החזקה הוה נמי לאחר מיתה, ואינו תלוי בהא שהבהמה חי, ולא נשתנה כלום כלפי החזקה.

12 ובאמת א"צ לומר כן שרש"י ס"ל דאין ע"א נאמן גם כנגד חזקה שהורע, אלא די"ל דרש"י נמי ס"ל כהיסוד של הפנ"י דע"א נאמן כנגד חזקה שהורע, ואלא דרש"י סובר דגדר של מחזיקין מאיסור לאיסור היינו שהאיסור השני יורש כל עוצם ותוקף האיסור הראשון, כלומר שכל זמן שלא נודע שנשתנה המצב להיתר, מה לי אם שינה המציאות כיון שלא שינה תוצאת הדברים, דהיינו איסור והיתר, שכל דין מחזיקין מאיסור לאיסור, היינו שהדין חזקות הוא על איסור והיתר ולא על המציאות (ושו"מ שכן איתא בברכת אברהם ביבמות דף ל' ע"ב, וע"ש בראשונים והאחרונים ושם הוא הסוג' בענין מחזיקים מאיסור לאיסור).

ולפ"ז נמצא דהמת' רש"י והמאירי הוא ביסוד דין מחזיקין מאיסור לאיסור, דהמאירי סובר דהוה ליה חזקה שהורע, שהרי בודאי נשתנה כלפי החזקת איסור, משא"כ רש"י ס"ל דהו"ל חזקה שלא הורע. וכן נראה בהא שהש"ש חולק על הפנ"י, דאינו משום דס"ל דאין ע"א נאמן כנגד חזקה שהורע, ואלא דלא ניחא ליה במה שכתב הפני יהושע דחזקה שלא הורע עדיף מרוב, וכן משמע מדבריו.

13 והנראה ביאור בדברי הגרעק"א ע"פ מה שמבואר בקובץ הערות ס' סז' אות ד', דחזקות ורוב אינן מבררין כלום, אלא שהוא דין התורה והתנהגות במקום ספק, ובודאי שאם ירצה לישיב כהחזקה או הרוב דבודאי אינו יכול, דעדיין ספק הוא, כלומר דבאופן שזרק גט לאשתו ספק קרוב לו ספק קרוב לה, דאזלינן בתר חזקת א"א ואינה מגורשת, אינו יכול הבעל לישיב דהיה קרוב לו, משא"כ עדותו של ע"א דהוה עדות ונאמנות על עצם הדבר וממילא מברר הספק.

שימת הרשב"א והרמב"ן בטעמא**דאין ע"א נאמן כנגד חזקת איסור**

הרשב"א בקידושין דף סה ע"ב ד"ה אמר אביי אמר לו ע"א כותב, וכן הוא בהרמב"ן שם ד"ה והלה שותק נאמן, דהא דאמרינן אין ע"א נאמן כנגד חזקה, היינו דוקא להתיר כנגד חזקת איסור, משא"כ לאסור כנגד חזקת היתר נאמן, דאין זה נחשב מעיד כנגד חזקה דלא אמרינן בשום דוכתא חזקת היתר כה"ג.

ומבאר הקובץ הערות ס' סז אות א', דלא שייך חזקת היתר, והיינו דלא אמרינן חזקה אלא לפסק דין, כגון לאסור, ואז שייך חזקה שנתחזק שכן הוא, אולם להתיר אינו דין, אלא שכל שאינו אסור הוה ממילא מותר, ומשו"ה לא שייך חזקת היתר, דהיתר אינו דין מותר אלא דבר דממילא (וע"ש שהקשה מ"ש מכל חזקת כשרות ופנוי שאמרינן בש"ס).

ונראה מדברי הרשב"א והרמב"ן דלמדו דהא דאין ע"א נאמן כנגד חזקה, היינו שאין בכוחו להעיד כנגד הכרעת חזקה, ומשו"ה בהיתר דליכא כח של הכרעת חזקה, וממילא נאמן בו הע"א לאסור, דאי נימא דהא דאינו נאמן היינו משום דאין בנאמנותו של ע"א לשנות מצב ומציאות, א"כ אה"נ שאין חזקה העומד כנגד הע"א אבל עכ"פ הרי הוא מעיד לשנות מצב ומציאות, ומה לי אי איכא חזקה או לא, הא עכ"פ הרי לא נתנה התורה נאמנות לע"א לחדש מציאות חדש.

ביאור בהצד שלא נתנה התורה נאמנות**לע"א לשנות המצב**

הנה הבאנו לעיל צד די"ל דהא דאין ע"א נאמן כנגד חזקה, היינו שאינו נאמן לשנות המצב, ויש לחקור בהאי צדדא, אי הביאור

הדין, הרי כבר בירר הדין וליכא ספק להיות נוהגין כהרוב.

והנה יש לעיין בתירוצו של הגרע"א, דבקושיתו בודאי הבין דהא דאין ע"א נאמן כנגד חזקה, היינו שאין בכוחו להעיד כנגד הכרעת חזקה, דהכרעת חזקה אלים טפי מעדותו של ע"א, ולפיכך הקשה דניליף דהכרעת רוב אלים טפי מעדותו של ע"א, ולכאורה גם בתירוצו הבין כן, שהרי ביאר דכיון שמעיד קודם שהכריע החזקה את הדין הוא דנאמן, ומה שמקיימין הדין כהע"א ולא כהחזקה, אין הביאור שע"א עדיף מחזקה, אלא שאין כאן חזקה, כלומר שאין עכשיו שום ספק להיות חותכין הדין כהחזקה, אבל אי נימא שהבין דהא דאמרינן שאין ע"א נאמן כנגד חזקה, משום שאינו נאמן לחדש דבר, למה ליה לכל הנ"ל לבאר דלא נחשב חזקה, דהא באמת ע"א נאמן כנגד חזקה, ואלא שאינו נאמן לחדש גדר ומצב חדש, ובאופן דאיכא ספק לפנינו הרי אינו מחדש שום מצב חדש.¹⁴

היוצא לנו מהנ"ל דרש"י והפני יהושע והגרע"א סוברים דהביאור בהא דאין ע"א נאמן כנגד חזקה, הוא שאין בכוחו של העד להעיד כנגד החזקה, משא"כ לדברי המאירי י"ל שסובר דלעולם בכוחו של ע"א להעיד כנגד חזקה, אלא שאין בנאמנותו של ע"א לחדש מצב חדש.

ועוד מבואר מהנ"ל דע"א נאמן כנגד חזקה שהורע, אולם י"ל דרש"י חולק בזה וס"ל דגם כנגד חזקה שהורע אין ע"א נאמן כנגדו, והגרע"א ס"ל דבמקום ספק יכול הע"א לברר הספק ושוב ליכא חזקה, דפרשת חזקות לא נאמרה רק במקום ספק וכאן כבר הוברר הספק.

14 והנה עיין בשערי ישר שהקשה על הפני יהושע שהבאנו לעיל, ובאמת קשה גם על סברת הגרע"א, דהרי הגמ' בגיטין קעסיק בשליח שהביא גט ממדה"י והגט יוצא מתחת יד השליח, וא"כ בודאי איכא ריעותא כהחזקת א"א דידה, ואיכא במה להסתפק מבלי עדות הע"א, ובחזקה כי האי מאמינים לע"א, או דהוה חזקה שהורע או דהחזקה דהכא הוה התנהגות בספק (ושמא לא קשה כ"כ דהרי לעולם החזקה הוא בהאשה והרי לא ניתן לה הגט וא"כ החזקה לא הורע).

ועוד פסק שם הרמ"א דע"א המעיד על חתיכת בשר שהוחזק לאינה מנוקרת ומעיד שנתנקה כדין שאינו נאמן, דהרי מעיד כנגד חזקת איסור, ואינו נאמן אלא א"כ הוא בידו כדין כל חזקת איסור

וחולק ע"ז הט"ז שם בס"ק ו' והקשה על הרמ"א וז"ל ותמהתי על פה קדוש שאומר כן דדוקא בטבל וכיוצא בו שהיה אסור בודאי כולו לאכול קודם התיקון ולא היה שום היתר התיקון בכל הכרי בזה אמרינן כיון דאתחזק איסורא בוודאי אין ע"א נאמן להוציאו מחזקתו להתירא אבל בשר שאינו מנוקד הא לא אתחזק הבשר לאיסור כלל אלא משום גידים או חלב שיש בו דבר זה ואסור מחמת ספק ודאי דומה למש"כ אח"כ דאם היו כאן שתי חתיכות א' של היתר וא' של איסור ע"א נאמן לומר זהו של היתר וזהו פשוט דאפי' היו ההיתר והאיסור מחוברים שייך דין זה והיינו ממש הדין שזכרתי בבשר שאינו מנוקד דאסור מכח ספק דילמא יפגע באיסור ומה שהוא מותר אחר התיקון היה מותר גם קודם התיקון אלא שלא היה מבורר ואין שייך לומר דאיתחזק איסורא בודאי בהאי חתיכה וכו' עכ"ל¹⁵.

ובאמת תמיה גדולה ע"ד הרמ"א, דלמה יתחשב איתחזק איסורא אצל ניקור הגיד,

הוא שאינו נאמן לשנות ולחדש המציאות, או"ד דאינו נאמן לשנות ההלכה¹⁵.

והיינו דהא ברירא שאינו נאמן לומר על חתיכת חלב שהוא של שומן, אלא דיש לחקור למה, או משום שהרי עכ"פ משנה המציאות דלזה לא נתנה התורה נאמנות לע"א לשנות המציאות, או י"ל שלא ניתן כלל נאמנות אצל ע"א באופן שהוא משנה הדין של החתיכה, שמעיקרא היה אסור ועכשיו הע"א בא לשנותו לדין מותר (והא דנאמן אצל ספק, אף דמשנה הדין מאסור למותר, משום שאינו משנה הדין אלא ה"ה מבררו, כלומר דאע"ג שהחתיכה אסור אינו משום שנפסק לאיסור, אלא דמחמת דאיכא ספק, הדין נותן שנחמיר ונחשוש להצד איסור שבו).

מח' רמ"א וט"ז בעינן אי ניקור הגיד חשוב איתחזק איסורא

הרמ"א ביו"ד קכז' סע' ג' פסק דאין ע"א נאמן כנגד חזקת איסור, אולם באופן שיש ב' חתיכות חד של היתר וחד של איסור ונתערבו נאמן בהא ע"א לברר איזהו האסור ואיזהו המותר, וכיאר שם הש"ך בס"ק כז' דאע"ג דאיתחזק איסורא במקום זה מ"מ בהאי חתיכה לא איתחזק איסורא¹⁶.

15 בדברי האחרונים מצאתי מפרשים לכאן ולכאן, ועיין בספר אהל יצחק עמ' תקפח' מהרב אברהם יצחק בלון זצ"ל, שמפרש שאינו נאמן לשנות הדין, ועמ' עתר' מהרב גבריאל יוסף לוי שליט"א, שאינו נאמן לשנות המציאות של הדבר

16 אמנם עיין בריטב"א בקידושין דף סה ע"ב, שכתב דגם באופן של שני חתיכות שנתערבו זה בזה, דאין ע"א נאמן, דס"ל דגם באופן זה הו"ל מעיד כנגד חזקה, (ואפשר י"ל ע"פ מה שנתבאר די"ל דהא דאין נאמן כנגד חזקה, היינו שאינו נאמן לשנות הדין, א"כ ה"ה באופן שנתערבו, שכיון שעכשיו שני החתיכות אסורים, א"כ מה לי מחמת איזה איסור הא עכ"פ משנה הדין) וצ"ע.

17 והנה מהרשב"א ביבמות דף פח ע"א ד"ה ולענין פסק הלכה, משמע כהט"ז שכתב שם דאפי' להמד"א שאין ע"א נאמן כנגד החזקה, באופן שרק מברר האיסור כגון שני חתיכות, בודאי נאמן לכו"ע, ולדוגמא לזה מביא ניקור הגיד, הרי מתבאר מדבריו דניקור הגיד הוה מברר שני חתיכות שנתערבו, וכן הוא במארי בגיטין דף ב ע"ב להדיא, וכן משמע מרש"י בגיטין שם דהביא שע"א נאמן אצל שחיטה וטבל וניקור הגיד והחלב, אולם לא הזכיר רש"י אצל איתחזק איסורא אלא שחיטה וטבל, ולא ניקור הגיד, הרי מבואר דהוה לא איתחזק איסורא, וכן מדייק הש"ש ש"ו פ"ה, ובאמת כן מבואר להדיא בתוס' הרא"ש, דלא קשה כלל קו' התוס' מניקור הגיד והחלב וע"ש, ואולם עיין במהר"ם ש"ך שם על דברי התוס' דהא דלא הזכיר התוס' ניקור הגיד לאו דוקא, אלא דה"ה נמי בניקור הגיד חשיב איתחזק איסורא והיינו כהרמ"א, וכן מבואר להדיא בהר"ן שם שהקשה קושיית התוס' והיינו כשיטת הרמ"א.

ולומר שזה הבשר אינו בשר של איסור אלא הרי הוא בשר מותר, והכא אצל ניקור הגיד הרי לא נאסר הבשר גופא, אלא הטעם דהבשר אסור הוא משום שאינו ידוע באיזה מקום נמצא האיסור, והבשר שמותר היה מעולם מותר, ואין העד מחדש חידוש דין אלא מברר האיסור היכן הוא נמצא, ונמצא דהרמ"א והט"ז בהא גופא פליגי אי הא שאינו נאמן לחדש מצב היינו שאינו נאמן לחדש מציאות או דין¹⁸.

עוד ביאור בדעת הט"ז והמח' בענין ניקור הגיד

והנה עוד יש לבאר שיטת הט"ז, והוא דס"ל דהא דאין ע"א נאמן כנגד חזקה, היינו שאין בכוחו להעיד כנגד הכרעת חזקה, וא"כ הכא שאינו מעיד כנגד החזקה, אלא מברר היכן איכא החזקת איסור, ולעולם לא איתחזק בהאי חתיכה גופא, אלא דבמקום זה איכא איסור וזה אינו מתנגד להע"א ומש"ה נאמן¹⁹.

ונמצא דהרמ"א והט"ז פליגי בהא גופא, דמ"ט אין ע"א נאמן כנגד חזקה, אי משום שאינו נאמן לשנות מציאות והיינו שיטת הרמ"א, ומשו"ה ניקור הגיד חשיב מעיד כנגד חזקה משום שמשנה מציאות הדברים, או דילמא שאין בכוחו להעיד כנגד הכרעת חזקה, כלומר דחזקה אלים מעדותו של ע"א, והיינו שיטת הט"ז, ומשו"ה אצל ניקור הגיד לא חשיב מעיד כנגד חזקה, שהרי אין הע"א מעיד כנגד הכרעת חזקה.

והא הרמ"א בעצמו פסק שם דבכה"ג אצל שני חתיכות דנאמן, ואינו כמעיד כנגד חזקה כיון שלא איתחזק בהאי חתיכה גופא לאיסור, ובכלל אפי' יתפרש דברי הרמ"א צ"ע במאי פליגי הרמ"א והט"ז (וע"ש הנקודות הכסף מה שפירש לדברי הרמ"א וע"ע בשב שמתתא ש"ו פ"ה)

ביאור במח' רמ"א והט"ז בענין ניקור הגיד

והנראה לבאר ע"פ החקירה השנית הנתבאר לעיל, בהא דהטעם שאין ע"א נאמן כנגד חזקת איסור היינו שאינו נאמן לשנות ממצב שהיה, וחקרנו אי הוא משום שאינו נאמן לשנות מהדין, דכיון דקיימא באיסור מעולם אינו נאמן לשנותו להתיר, או דאינו נאמן לשנות ממציות שהיתה, ועפ"ז יש לבאר דהרמ"א סובר שאינו נאמן לחדש מציאות ולומר שנשתנה המציאות, והיינו דכיון שהבשר שאינו מנוקר, אינו ניתן אלא ע"י מעשה מסויים דבעינן לזה מומחה, ואין סתם אנשים בקיאים במעשה אומנות זו, וא"כ כשמעיד העד שהיה כאן ניקור הרי הוא מעיד שהיתה שינוי כלפי החפץ, דעד כאן היה הבשר במציאות אינו מנוקר, ועכשיו משתנה למציאות חדש, ומש"ה ס"ל להרמ"א דמעיד על ניקור הגיד אינו נאמן, אא"כ הוא בידו, משא"כ שני חתיכות שנתערבו לא בעינן לשום מעשה, וממילא כשהעיד העד אינו מחדש שום מציאות.

משא"כ הט"ז ס"ל דהא דאינו נאמן לשנות המצב, הוא שאינו נאמן לשנות הדין

18 הנה לעיל כתבנו דשי' המאירי היינו שע"א נאמן כנגד חזקה אלא שאינו נאמן לשנות מצב הדבר והנה עיין שם במאירי בגיטין שכתב כדברי הט"ז שע"א נאמן אצל ניקור הגיד וע"כ צ"ל לומר שהא דשי' שאינו נאמן לשנות המצב היינו שאינו נאמן לשנות הדין ומש"ה חשיב ליה לניקור הגיד כלא איתחזק איסורא שהרי אינו משנה הדין דהוה רק ספק.

19 ושי' הרמ"א דס"ל דהוה מעיד כנגד חזקה, היינו דס"ל שאינו נאמן לשנות המציאות, והכא אה"נ שאינו מעיד ממש כנגד חזקת איסור, אולם ה"ה משנה המציאות מציאות שאינו מנוקר למציאות מנוקר. ותמצא שיש בדברי הראשונים והאחרונים ככל השלוש צדדים, דהרמ"א ס"ל דאינו נאמן לשנות מציאות של דבר, ומש"ה ע"א אינו נאמן גם אצל ניקור הגיד, והמאירי ס"ל שאינו נאמן לשנות הדין, ומש"ה נאמן אצל ניקור הגיד, ורש"י ס"ל דאינו נאמן כנגד הכרעת חזקה, ומשו"ה נאמן אצל ניקור הגיד שהרי אינו מעיד כנגד הכרעת חזקה, שהרי לא הוחזק בהך חתיכה גופא.

שיטת רש"י והרשב"א

בענין ע"א בחזקה וניקור הגיד

והנה אי נבין כן ש"י הט"ז נרוויח דרש"י לשיטתו אזל, דהנה לעיל דיקדקנו מרש"י דס"ל כי הך צדא שאין בכוחו להעיד כנגד הכרעת חזקה, שהרי רש"י ס"ל דהא דבהמה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע במה נשחטה, היינו משום איסור אבר מן החי, והא דגם כשמת מוטל לפניך מחזיקים לאיסור, היינו משום שמחזיקים מאיסור אבר מן החי לאיסור נבילה, והנה לכא' אי נקטינן כהצד שאין ע"א נאמן לשנות המצב, א"כ לכאורא יהא ע"א נאמן הכא שהרי אינו מעיד כנגד חזקת איסור, דהא הכא אינו משנה כלום דהרי מת מוטל לפניך, ואולם רש"י כתב דאינו נאמן דהו"ל מעיד כנגד חזקת איסור, אלא הא דנאמן השוחט היינו מטעם בידו, וצ"ע למה הוצרך רש"י להא דהוה בידו והא העד אינו משנה כלום, וע"כ דס"ל לרש"י שאין בכוחו להעיד כנגד הכרעת חזקה, והכא הרי איכא הכרעת חזקה, ואין בכוחו של ע"א להעיד כנגד ההכרעה, ומה לי מכח איזה חזקה אנו מחזיקים בתרי' הא עכ"פ איכא הכא הכרעת חזקה.

והנה יש לדייק מרש"י בגיטין דף ב ע"ב דס"ל כשיטת הט"ז בניקור הגיד, דהנה כתב רש"י שם בד"ה ומשני ע"א, וז"ל האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב עכ"ל, והנה כשהקשה שם הגמ' דהא השליח המעיד על הגט מעיד כנגד חזקה, ואין ע"א נאמן כנגד חזקת איסור, ע"ש ברש"י ד"ה הכא איתחזק, דנתקשה לרש"י שהרי מצינו שע"א נאמן אצל שחיטה וטבל, והא מעיד כנגד חזקת איסור, וכתב רש"י וז"ל ומטבל ושחיטה לא גמרינן לה כדאמרינן ביבמות דהתם בידו לתקנו לפיכך נאמן להעיד עליהן עכ"ל, והנה מהא דנתקשה לרש"י רק משחיטה וטבל ולא מהא שנאמן ע"א אצל ניקור הגיד מבואר דס"ל דלא חשיב כנגד

חזקת איסור, והיינו כש"י הט"ז, והנה כפי מה שנתבאר עכשיו בהט"ז דהביאור במ"ט אין ע"א נאמן כנגד חזקת איסור, הוא משום שאין בכוחו להעיד כנגד הכרעת איסור, והיינו טעמא דע"א המעיד על ניקור הגיד לא חשיב כנגד איתחזק איסורא, שאינו מעיד כנגד הכרעת חזקה, ולפ"ז יתבאר דרש"י לשי' אזל אצל בידו גבי' שחיטה.

והנה כבר למדנו לעיל דהרשב"א ס"ל דהא דאין ע"א נאמן כנגד חזקה, היינו שאין בכוחו להעיד כנגד הכרעת חזקה, ומש"ה ע"א נאמן כנגד חזקת היתר שהרי אינו מעיד כנגד הכרעת חזקה.

ובזה תמצא גם הרשב"א לשיטתו, דהנה מבואר ברשב"א ביבמות דף פח ע"א ד"ה ולענין פסק הלכה, דחקר בענין אי ע"א נאמן כנגד חזקה, וכתב דתלוי במח' השני לשונות בהגמ' כריתות דף יב ע"א, וכתב ומיהו היכן שלא הוחזק בהאי חתיכה גופא נאמן בו ע"א לכו"ע, והביא דוגמא לזה ניקור הגיד דלא הוחזק בהך חתיכה גופא, ולכא' מבואר מדבריו דניקור הגיד לא חשיב איתחזק איסורא, וכשיטת הט"ז, והנה אי נבין דהביאור בדברי הט"ז, שהרי אינו כנגד הכרעת חזקה, שהרי הך חתיכה גופא לא הוחזק לאיסור, וא"כ העד שאומר שזה החתיכה מותר אינו מעיד כנגד הכרעת החזקה, תמצא שגם דברי הרשב"א הם לשיטתו, בהיסוד מ"ט אין ע"א נאמן כנגד חזקת איסור.

ביאור בשיטת הרמב"ם דספק איסור

מדאורייתא לקולא, ושיטת רש"י

הפני יהושע בגיטין שם בד"ה גמ' אימר דאמרינן, הקשה שהרי מבואר בגמ' שאין ע"א נאמן אלא במקום דליכא ספק, והקשה דבשלמא להראשונים דספק דאורייתא לחומרא הוא מדאורייתא, א"כ שפיר בעינן לנאמנות של ע"א, דאי לא, הוי אזלינן לחומרא, ועכשיו שע"א נאמן מותר, אולם להרמב"ם שכתב בפ"ט מהלכות טומאת מת ה' יב', ובפ"י מהלכות אי"ב ה' יז', דספקא

והדרה הקו' לדוכתא, דמ"ט בעינן מן התורה שיהא ע"א נאמן, הא בלאו הכי מותר שהיה רק ספק וספק לקולא.

ואולם רש"י נשמר מהקו', דעיינן שם ברש"י בד"ה לא איתחזק, דמפרש מהו גדר לא איתחזק איסורא וכתב וז"ל דלא איתחזק איסורא דחלב בהך חתיכה (איסורא) גופא עכ"ל, והיינו שרש"י מפרש דלא איתחזק החתיכה שע"א נאמן בו, היינו אפי' אי הוקבע איסורא כאן אלא שאינו מוחזק בהך חתיכה גופא, והיינו שני חתיכות שנתערבו דע"א נאמן בו²¹, וכן כתב רש"י בד"ה הכא אתחזק, וז"ל בהך אתתא איסור א"א עכ"ל, ועיינן בנמוקי יוסף ביבמות דף כז ע"ב מדפי הרי"ף שדייק מרש"י כהנ"ל וע"ש.

ולפ"ז מובן מ"ט בעינן להנאמנות של ע"א, שבאופן שהוקבע איסורא הגם דהוה עדיין ספק, מ"מ כיון שהוקבע איסור כאן בודאי איסור מן התורה, וגם הרמב"ם בפ"ח מהל' שגגות ה' ב' כתב שמביא בכה"ג אשם תלוי ולפ"ז אתי שפיר דברי רש"י לשיטתו.

דאורייתא מדאורייתא לקולא, א"כ צ"ע למה לי נאמנות לע"א מדאורייתא שכיון שאינו נאמן אלא במקום ספק, למה לי ל'שהרי האמינה תורה' לע"א, והא בלאו הכי מן התורה מותר, דאינו אלא ספק דמן התורה לקולא²⁰.

והנה בפשטות י"ל לשי' הרמב"ם, דס"ל שהטעם דע"א אינו נאמן כנגד חזקה, היינו משום שאינו נאמן לשנות המצב, ונמצא דבאמת ע"א נאמן כנגד חזקה באופן שאינו משנה כלום ממצב שהיה, ומש"ה בעינן לנאמנות דע"א מן התורה, שהרי באופן שהחזק לאיסור אסור מן התורה, ואי לאו הדין של ע"א היה עומד באיסורו.

והנה קו' הפנ"י עדיין תיקשי, שהרי המהרי"ט בח"ב יו"ד ס' א', הוכיח דרש"י ס"ל כהרמב"ם דמדאורייתא ספק לקולא, ולרש"י אין לתרץ כהנ"ל, דהרי ס"ל דאין זה הטעם להא דאין ע"א נאמן במקום חזקת איסור, אלא משום דהכרעת החזקה עדיפא מעדותו של ע"א, וא"כ אין לתרץ כהנ"ל



20 והנה מבואר מכל דברי הראשונים שהנאמנות של ע"א הוא דין דאורייתא, ועיינן ברש"י בגיטין דף ב' ע"ב בד"ה ע"א נאמן, שכתב וז"ל 'שהרי האמינה תורה', וע' ברש"י בחולין דף י' ע"ב בד"ה ע"א נאמן באיסורין, וז"ל 'דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה וזבחת מבקרך ומצאנך ושחט את בן הבקר (ויקרא א') ואכלי כהנים על ידו ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר' עכ"ל, וע' בתוס' בגיטין דכתב שילפינן דע"א נאמן מנדה דכתיב בה וספרה לה (וגם הא דכתב רש"י ביבמות דף פח ע"א ד"ה ואמר ברי לי, שנאמנות של ע"א הוא מסברא, נראה דהוא ג"כ דין דאורייתא).

21 וכן פי' החת"ס בגיטין דף ב' ע"ב ובכתב סופר שם ובטיב גיטין שם ובהרש"ש שם, ועיינן ברוך טעם בהגה שם על הפנ"י שהקשה לקו' על הפנ"י, שבחינם דחק לתרץ דברי הרמב"ם דהא היה יכול לתרץ בפשיטות כהנ"ל וכדמבואר מרש"י.

בגדר קנין כסף בקידושין

קח ממני ומה דהקשה דבגמ' אמרינן ג"ש פירש דדברי סופרים קרי דאורייתא דהיינו דבר שאילולי שקיבלו סופרים פירושו לא היו מבינים אותו כ"כ.

ועוד ביארו המגיד משנה והלח"מ על דברי הרמב"ם, שהרמב"ם כשיטתו שג"ש אפי' שהיא מן התורה אינה נקראת מה"ת אלא מדברי סופרים.

אולם הרמב"ן כתב שמבואר בשו"ת הרמב"ם שקידושי כסף הוי ממש מדרבנן משום שהוכיחו שקידושי שטר הוי מה"ת דנערה המאורסה שהתקדשה בשטר נסקלת משא"כ נערה המאורסה שהתקדשה בכסף אינה נסקלת וכן הוכיח הנודע ביהודה וכתב שאין פרצה גדולה יותר מזו ופירוש משובש שמע בדברי הגמ'.

ובשו"ת ר' בצלאל אשכנזי (בעל השיטה) מביא שיש גאונים שסוברים שקנין כסף הוא מדרש חכמים ולא כדעת הרמב"ם שדינו כמה"ת (ומבואר בדברי המגיד משנה) ומשמע מדבריו שהגאונים סברו דהוי מדרבנן וכן מבואר בריטב"א דכתב שהגז"ש הוי אסמכתא.

סיכום השיטות - שיטת רש"י והשו"ע דהוי מדאורייתא, תשובת ר' בצלאל אשכנזי בדעת הגאונים ושיטת הריטב"א דהוי מדרבנן.

בשיטת הרמב"ם - למשנה למלך והרמ"ך הוי דאורייתא, לכס"מ ולח"מ ומגיד משנה דהוי דרבנן.

ב. בגדר קנין כסף

בשו"ע חו"מ סי' ק"צ ס"א קרקע נקנית באחד מארבעה דרכים הללו בכסף בשטר ובחזקה ובסודר. בכסף צריך ליתן פרוטה דע"י זה קונה אותו קנין כסף במכירה בעלמא - שיטת הסמ"ע היא בס"ק א' שכתב: ואירי דוקא כשנתן לו השוה פרוטה

א. מקור קנין כסף

דף ב' ע"א בקידושין מתני' האשה נקנית בכסף וכו' ובגמ' שם וכסף מנ"ל גמר קיחה קיחה משדה עפרון כתיב הכא כי יקח איש אשה וכתב התם נתתי כסף השדה קח ממני ובדף ג' ע"ב בכסף מנ"ל אמר ר"י אמר רב דאמר קרא ויצאה חנם אין כסף, ודרשינן אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ובדף ד' ע"ב ואיצטריך למיכתב ויצאה חנם ואיצטריך למכתב "כי יקח איש" דאי כתב רחמנא כי יקח הו"א קידושין דיהיב לה בעל דידה הוי כתב רחמנא ויצאה חנם, ואי כתב רחמנא ויצאה חנם הו"א היכא דיהביה איהי לדידיה וקידשתו הוי קידושין כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח.

והנה רש"י בשם רבותינו בכמה מקומות כותב שקידושי כסף הם מדרבנן והקשה רש"י על דבריהם שהרי הלכה זו למדים מגז"ש וכל הלמד מגז"ש הרי הוא כמפורש בתורה, ועוד הקשה דאם קידושי כסף הוי מדרבנן איך סוקלים נערה המאורסה ע"י קידושי כסף והראשונים כתבו שחזרו בזה, וכן פסק בשו"ע דקידושי כסף הוי מדאורייתא.

והרמב"ם כתב שקידושי כסף הוי מד"ס וז"ל: ובכסף מד"ס (פ"א הלכות אישות ה"ב) כרבותיו של רש"י והקשו עליו דהכא יש ג"ש משדה עפרון דהוי דאורייתא, ובמשנה למלך הביא דמכל מקום הוי קידושי תורה.

ובכסף משנה (שם) הביא דברי הרמ"ך שהעיד בהגהותיו שרבינו עצמו הגיה בספריו ושלשתן דבר תורה ודוחה דברי הרמ"ך שאינם נכונים דהא מוכח ברמב"ם שסובר שקידושי כסף הוי מד"ס כמו שכתב בפ"ג ה"כ שנא' כי יקח איש אשה ואמרו חכמים שיהיה בכסף שנא' נתתי כסף השדה

קנין אף שלא ניתן הפרעון בתמורת זכית הקרקע והנה מוכח מהקה"י דלמד בדברי הט"ז דהחסרון בגדרי הקנין.

אמנם באבנ"מ (סי' כט סק"ב) כתב שגם באשה שייך שווי המקח ולא הוא כסף קנין בעלמא אלא כסף תמורת האשה דמה שהאשה דורשת זו השווי וכמו בכל ממון שלא צריכים השווי האמיתי אלא מה שדרש המוכר וה"נ שהאשה דורשת פרוטה סגי בזה ואם מקדשה במנה ונתן לה דינר או פרוטה נמי צריך שיהיה הדינר או הפרוטה בתורת תחילת הפירעון שיווי הקידושין והכל בתורת תחילת הפרעון ובתורת שווי, ולא לשם קנין ומוכח מדברי האבנ"מ דהבין בכונת הט"ז שאין משלם במציאות ולכן פירש דמה שהאשה דורשת זה הוא שוויה.

ג. דמיון כסף קידושין לכסף דעלמא

והנה מדברי האבנ"מ הנ"ל נראה דדמיה כסף קידושין לכסף דעלמא שכמו בכסף דעלמא הכסף ניתן לשם השווי אף באשה הכסף ניתן לשוויה ונתחדש בדברי האבנ"מ דהשווי נמדד לפי תביעת המוכר או לפי תביעת האשה, ולפ"ז יובן בפשיטות מה שמצאנו בדברי הגמ' דבנתיה דר' ינאי מתקדשי בתרקבא דדינרי ולא בפחות דכשמתרצה בפרוטה הרי שוויה בפרוטה אבל כשאינה מתקדשה אלא בתרקבא דדנרי אין שוויה אלא בסכום זה ועוד מוכיח הגר"ש שקאפ מהגמ' הנ"ל וכן מהגמ' בדף ג' בקנין חליפין דאשה לא איקני נפשא בפחות משו"פ דמוכח דהכסף נחשב תמיד לשוויות כדברי הסמ"ע דאם נימא שהוא רק בגדר קנין מה גרע מקנין שטר דאשה מתקדשת אפי' בפחות משו"פ אלא ודאי דהוי בגדר שווי וממילא אינה מתרצה לדבר שפחות משו"פ או בנתיה דר' ינאי בפחות מתרקבא דדנרי (ומצינו גם דהבין הגר"ש שקאפ כדברי האבנ"מ דעם מה שמתרצית האשה זה היא שוויה).

אך באפיקי ים (ח"א סי' טז סק"א) הביא דברי הגר"ע דכל מה שכתב הסמ"ע דקנין

על דמי הפרעון והשאר זקף עליו במלוה או לא עייל ונפק אזוזי כו' או כשכל שווי המקח אינו אלא פרוטה אבל אין לומר דלא איירי כאן בכסף שנותן בשביל שווי המקח אלא שנותן לו פרוטה שבפרוטה זו נשתעבדו זה לזה, זה לקנות וזה למכור ושאיין אחד יכול לחזור בו דומיא דקנין שטר וחזקה, דהיינו שסבר דהכסף הוי כסף שוויות וטעמו דהא קנין כסף נלמד משדה עפרון וכסף הנזכר בשדה עפרון היה דמי שווי השדה. ובט"ז (שם) וז"ל: מ"ש הסמ"ע דכל שלא נתן שווי המקח אינו קונה לא הבנתי דבריו דהא כו' ועוד הא גבי קנין דאשה בכסף נלמד משדה עפרון כמו דאיתא ריש קידושין וזה פשוט דבאשה קונה אותה דרך נתניה לחוד לא בתורת שווי מה שהיא שוה, עכ"ל. דהיינו שסבר דהכסף הוא כסף קנין.

ופירוש דהסמ"ע למד דבקרקע הכסף קנין הוי שוויות הקרקע והביא משדה עפרון ששם גם הוי שוויות וע"ז הקשה הט"ז שהרי לומדים כסף דאשה מכסף דשדה, ובכסף דאשה לא שייך לומר כסף שוויות שהרי הכסף אינו בא בשביל שוויות האשה, א"כ כל הקנינים ג"כ אינם כסף שוויות אלא כסף קנין כמו באשה והיינו מה שכתוב בלשון הט"ז וזה פשוט דבאשה קונה אותה בדרך נתניה לחוד.

ובאמת יש לדון בדברי הט"ז בכונת קושיתו על הסמ"ע האם כונתו במציאות שפרוטה לא הוי שוויות האשה או דלמא כונתו בהלכות גדר קנין כסף דאשה.

והנה נראה דנחלקו בזה הקה"י והאבנ"מ דהקה"י (סי' י") ביאר בטעם הדבר שהתשלום אינו עבור קבלת החפץ של הקידושין באשה, מפני שבאשה אינו מקנה את גופה בתורת שהמקדש נהיה הבעלים על החפץ לתועלת ממונית, שאין האשה ממונו של בעל, וכיון שאינו מקבל תועלת ממונית, אינו חייב לשלם תמורתה כלום, וכיצד הוא נותן פרוטה לקנין כסף, אלא בהכרח שהכסף ניתן לשם התרצות שלה בקנין ולכן גם בקנין כסף של קרקעות מועיל כל כסף שניתן לשם

ואפשר להוכיח לכאורה מהתוס' לקמן דף כ"ו ע"א שהקשו למה יליף בגמ' קנין כסף מהפסוק שדות בכסף יקנו ולא משדה עפרון ותירצו שבשדה עפרון כיון שהמוכר היה עכו"ם לכן נקנה בכסף ולכאורה היה לתוס' לתרץ שעדיף ללמוד מהפסוק שדות בכסף יקנו כדי שנוכל לרבות גם מתנה. ומזה הוכיח הנצי"ב דדעת התוס' כשיטת הסמ"ע.

אמנם הנתיעבות (בסי' ק"צ סק"ב) והמנ"ח במצוה של"ו הוכיחו מדברי התוס' להיפך כשיטת הט"ז דתמהו על הסמ"ע דמבואר בתוס' שא"א ללמוד משדה עפרון דהתם הוי עכו"ם ועיקר מקור קנין כסף הוי מהפסוק שדות בכסף יקנו וכן כתב הב"ח בחו"מ (שם) דמהפסוק שדות בכסף יקנו משמע לשון קנין.

ב. עוד נפק"מ אם מהני במכירה מתנה ע"מ להחזיר, והנה השו"ע בסימן קצ"ה פסק שאפילו נתן הקונה למוכר הכסף ע"מ להחזיר לו קנה ואם כשיטת הסמ"ע הלא הכסף בתורת פרעון ותמורה ומה שייך ע"מ להחזיר ואולי אפשר"ל דגם אם מסכים לצורה זו נמי מקרי פירעון התמורה.

ה. בדין שוה בכסף בקידושין

במתני' דף ב' ע"א איתא דב"ה אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה והקשו בתוס' ד"ה בפרוטה, מנלן דשוה כסף ככסף ותירצו דילפי' מע"ע דכתיב ביה "ישיב" לרבות שוה כסף ככסף ובהבנת קושייתם נחלקו האחרונים, המהרש"א כתב דיסוד קושייתם דהנה בע"ע מציינו פסוק לרבות שוה כסף אבל בקידושין דליכא פסוק הוקשה להם מנלן אבל זה היה פשוט לתוס' דליכא למימר מסברא דשוה כסף ככסף.

אמנם הפנ"י כתב דזה היה פשוט לתוס' שאם התורה כתבה כסף הוי דוקא כסף ולא שוה כסף ולא דבר אחר ומה שהוסיפו להקשות מע"ע הוא רק גילוי שלא תאמר שכל מקום שהזכירה התורה כסף כלול בתוכו גם שוה כסף ע"כ הוכיחו מע"ע דבעינן פסוק לרבות.

כסף הוי פירעון ושווי זה רק במכירה בעלמא אבל באשה הוי כסף קנין ולא שווי.

ונראה טעמו דגנאי הוא לה כיון דשוויה נהיה פרוטה משא"כ כשאמרינן דהוי רק לקנין דהיינו כסף קנין אין זו גנאי כיון דבאמת היא שוה יותר ורק כדי לקנותה נותנים פרוטה, משא"כ האבנ"מ סבר דאפי' כשעושים הקנין בפרוטה (כסף קנין) גם נתרצית משום טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו.

אמנם סברא זו צריך ביאור כיון דמהגמ' משמע דדוקא בפחות משו"פ אמרינן הסברא דגנאי הוא לה ולא בפרוטה.

ויש להקשות להנך מפרשים דפירשו דיש לחלק בין כסף דעלמא לכסף קידושין (אפיקי ים בשם הגרמ"ע ואבן האזל) מהגמ' בדף ז' ע"א מדין ערב מדין עבד כנעני איך ילפי' מקידושי אשה הרי קידושי אשה הוי כסף קנין וא"כ דוקא בכסף דאשה צריך ליתן המקדש אבל בכסף דעלמא דהוי כסף שוויות דהיינו תמורה ופרעון יכול ליתן ע"י אחר אלא מוכח דלא כשיטת הט"ז וגם דלא כשיטת האחרונים דרצו לחלק בשיטת הסמ"ע בין כסף דעלמא לכסף קידושין אלא כהפשטות דדברי הסמ"ע הוי בין בכסף קידושין ובין בכסף דעלמא.

ד. חילוקי דינים

בין שיימת הסמ"ע להט"ז

א. האם שייך להקנות מתנה בקנין כסף, לדעת הסמ"ע אי אפשר כיון דבמתנה אינו מקבל בשביל זה תמורה אחרת א"כ אינו נקרא שוויות משא"כ לפי הט"ז יכול כיון דהוי כסף קנין.

ומצינו בזה מחלוקת ראשונים דהתוס' רי"ד והר"נ כתבו דמהני לקנות מתנה בקנין כסף ומוכח כדעת הט"ז משא"כ הריטב"א בב"מ בשם הרמב"ן וכן מהתוס' בע"ז ע"א מוכח דלא מהני קנין כסף במתנה וכשיטת הסמ"ע.

וא"כ אין לומר מסברא דגם שוה כסף יפעל זאת.

ולפי"ז יובן מה דילפי' קידושין מע"ע דבשניהם הכסף פועל חלות, משא"כ נזקין דגדרו תשלומים בעלמא ליכא למילף לקידושין.

אמנם עיין ברש"י בערכין דף כ"ז ע"א דכתב דילפי' בהקדש שו"כ ככסף מנזיקין ואם נימא כהחילוק הנ"ל איך אפשר ללמוד הקדש מנזיקין דמה להקדש דהכסף פועל חלות משא"כ בנזיקין הוי תשלום בעלמא, ומוכח לכאורה מדברי רש"י דס"ל דאין חילוק בין שו"כ דקידושין לשו"כ דעלמא אך אם כן צריך עיון מדוע רש"י בדף ח ד"ה שוה כתב דמקור דין שוה בקידושין הוא דוקא מע"ע.

וגם מדברי המהרש"א בביאורו בדברי התוס' ד"ה בפרוטה דכתב דלפי תירוץ הב' בתוס' דא"א ללמוד מע"ע דאפשר דדוקא התם הקילה התורה שלא יטמע בין עובדי כוכבים וא"כ לפי תירוץ זה מוכרחים ללמוד שו"כ בקידושין מנזיקין, ומוכח ג"כ מדבריו דהבין בדברי התוס' דליכא לחלק כהחילוק הנ"ל.

ו. שקו"ט בדעת הראשונים

דס"ל שו"כ בכסף מסברא

במשנת ר' אהרן כתב ומפרש דברי הראשונים בב' אופנים, א. שמעיקר הדין בקידושין צריך ליתן כסף ממש, רק במקום שהמקבל מתרצה מתהפך השו"כ להיות ככסף ממש והטעם דכל חשיבות הכסף לכאו' הוא משום הפעולות דאפשר לעשות עם הכסף א"כ פשוט דבאופן שהמקבל מתרצה לקבל שו"כ א"כ שפיר גמר ומקני, ב. שאין כונת התורה דבקידושין בעינן כסף ממש אלא בקידושין בעינן שווי וערך ממון א"כ פשוט דאותו שווי יכול להיות בין בכסף ובין בשו"כ.

נמצא: חילוק גדול בין שני הביאורים לפי פירוש א' הסברא הוי מחמת המקבל משא"כ

אבל הא מיהא מוכח גם מדברי המהרש"א וגם מדברי הפנ"י דליכא למימר מסברא דשוה כסף ככסף.

אמנם מצאנו ראשונים אחרים הרמב"ן והרשב"א דתירצו על קושית תוס' דודאי מסברא כל מקום שכתבה התורה כסף שו"כ בכלל כסף "כיון שהמקבל מתרצה לקבל שוה כסף" ורק לגבי ע"ע דהתם הוי בע"כ של האדון, הו"א דבע"כ אין יכול לתת לו שו"כ ע"ז צריך חידוש הפסוק דשוה כסף ככסף, וכמו כן בנזיקין אפשר לומר סברא זו כיון דהקפידה התורה על מיטב, הו"א דלא סגי שו"כ להכא צריך קרא לרבות שוה כסף.

ואפשר לתלות מחלוקתם במחלוקת הט"ז והסמ"ע שהבאנו לעיל, שדעת התוס' כשיטת הט"ז דכסף הוי קנין וממילא אם הקפידה התורה על כסף ליכא למימר שוה כסף מסברא, אבל הרמב"ן והרשב"א ס"ל כדעת הסמ"ע דכסף קידושין הוי שוויות וממילא כיון דמקדש האשה בשוויה ולא בקנין כסף אפשר לומר מסברא דשוה כסף ככסף.

ואפשר לדייק כן בדברי הראשונים ממה שכתבו שהסברא לומר דשו"כ ככסף הוא מכיון שהמקבל מתרצה לקבל שוה כסף הוי ככסף והנה סברא זו הוי דוקא אם נימא דקנין כסף הוא שוויות, דהשווי תלוי בריצוי המקבל אבל כסף קנין תלוי בגדרי התורה.

אמנם בשם הגר"ח הביאו דיש מקום לחלק בין שו"כ לקידושין לשו"כ בשאר הקנינים, דבכל הקנינים אין הכסף מחדש חלות, אלא נתינת כסף מחייבת תמורה, משא"כ בקידושין הכסף בא לפעול חלות הקידושין לאסרה אכו"ע כהקדש. ולפי"ז בשאר הקנינים התוס' יודו לראשונים דאפשר לומר מסברא דשוה כסף ככסף כי אין הכסף פועל חלות בחפץ, אלא מחייב תמורה א"כ אפי"ה השוה כסף יחייב התמורה משא"כ בקידושין שפועל חלות באשה להקנותה לבעלה ולאסרה אכו"ע כהקדש

די"ל דדוקא ע"ע ריבתה בו התורה ששו"כ ככסף והקשה עליו הב"ש דאנו רואים בדברי התוס' קידושין דילפי' מע"ע שוה כסף ככסף, ולא אמרינן דשאני ע"ע דריבתה בו התורה.

ולכאורה היה אפשר לפרש מחלוקתם בשני האופנים שהזכרנו לעיל (בשם משנת ר' אהרן) דהמהר"א ששון שדחה ראית המהרי"ט הוא משום דס"ל דיסוד הדין בשו"כ הוא כאופן הראשון דהוי מדין ריזוי המקבל, ולפי"ז אין ראייה מע"ע, דבע"ע ודאי אין האדון רוצה ואפ"ה אמרינן ששו"כ ככסף ובהכרח דבע"ע הגדר הוא שונה דאפי' שאין האדון רוצה ריבתה תורה שקונה עצמו בכסף, וא"כ אין שום הוכחה למקום אחר בע"כ, אבל הב"ש שהקשה עליו נראה דסובר כאופן הב' דהזכרנו לעיל שאין הדבר תלוי בריזוי המקבל אלא שאותו חשיבות שיש לכסף יש נמי לשוה כסף ולכן הקשה עליו דחזינן בדברי התוס' שאפשר ללמוד קידושין מע"ע ובהכרח שאין לחלק ביניהם ולומר שהוא ריבוי מיוחד בע"ע.

ולפי"ז גם המהרי"ט שהסתפק ורצה להוכיח מע"ע אפשר דס"ל כאופן הב' הנ"ל אמנם אפשר דהמהרי"ט שבתחלה הסתפק ואח"כ יליף מע"ע נראה דלא היה פשוט לו גדר שו"כ ככסף דהוא מצד שיש לו אותו החשיבות עד דהביא ראייה מע"ע דשם אפשר בע"כ והוי ראייה דזהו הגדר.

ועיין במאירי שכתב וז"ל: וענין קידושי כסף יתבאר בגמ' שנותן לה כסף או שוה כסף ואין צורך לטרוח מהיכן יצא לנו המקרא להיות שו"כ ככסף כמו שטרחו רבותינו בה בנזקין להביא מכסף ישיב לבעליו ובעבד משיב גאולתו שלא הוצרכו להביאם מן המקרא אלא בדברים שהפורע פורע שו"כ על כרחו של מקבל כגון עבד לאדון ומזיק לניזק אבל אשה ושרה שאין הנותן רשאי ליתן לעקר קנייתם שלא מדעת המקבל פשוט שכל שהיא מקבלת שו"כ הרי הוא ככסף, ע"כ. ומבואר בדבריו שכל מה דאמרינן באשה אינו פירושו דריזוי האשה

לפי פירוש ב' הסברא הוא בעצם חיוב התורה.

אבל הא מיהא מוכח דגם בצד א' אין הכונה שאשה הופכת שו"כ לגדר כסף אלא התרצות האשה לתועלת והתוצאה שיוצאת מהכסף הוא כמו שו"כ.

ולפי"ז נוכל ליישב קושיית הפנ"י דהקשה על דברי הראשונים דאם בלי התרצותה לא מהני שו"כ איך יתכן דע"י התרצות שלה התהפך השו"כ לכסף וכי אשה שנתרצית לקדש בפחות משו"פ גם כן נאמר דהתרצות שלה תהפוך השו"פ לפרוטה אבל לפי פירוש א' הנ"ל לא קשה כיון דאטו אמרינן דאשה הופכת את השו"כ לכסף אלא כדאמרינן דהריזוי שלה לתועלת שלה שיכולה להוציא מהשו"כ הוי ככסף ולפי שני הצדדים הנ"ל מובן היטב מדוע א"א ללמוד קידושין מע"ע כיון דבעבד יוצא בע"כ של האדון ולפי שתי הצדדים הנ"ל הכל תלוי בריזוי, אבל במקום דהוי בע"כ צריך לימוד נוסף.

אמנם מצאנו במהרי"ט שהסתפק האם בנתינה בע"כ לאשה אמרינן דין שו"כ ככסף כגון שאמר לה הרי את מקודשת ע"מ שאתן לך מאתיים וזו ואח"כ נתן לה שו"כ בע"כ. ומספק זה נראה דהמהרי"ט לא הבין דהוא תלוי בריזוי האשה וצ"ע.

ועיין באבנ"מ (סימן כ"ז סק"ג) שכתב להדיא דלפי יסוד הראשונים שהדבר תלוי בריזוי האשה לא יהני שו"כ בנתינה בע"כ. והנה באבנ"מ שם הקשה מנא ידעינן דשו"כ ככסף בערכין, דשם אין הסברא של ריזוי המקבל ותירץ דאין זה בדוקא ריזוי המקבל אלא שכל שאין המקבל מוחה ואומר שרוצה דוקא כסף אמרינן שו"כ ככסף, ולפי דבריו אלו היה מן הדין שיועיל נתינה בע"כ בשו"כ וצ"ע (ועיין לקמן).

והנה המהרי"ט הנ"ל הוכיח דמועיל שו"כ ככסף בע"כ ממה דמהני גרעון כסף בע"כ באדון בשו"כ, ובבית שמואל סימן כ"ז הביא בשם מהר"א ששון שדחה ראייה זו

כ"מ שהמקבל אינו מוחה אמרינן שש"כ ככסף והקשינו דלפ"ז היה מן הדין דיועיל נתינה בע"כ בשו"כ.

אמנם לפי מה שפירשנו במאירי שדין ריצוי האשה אינה בגדרי שו"כ ככסף אפ"ה לא יהני בע"כ דבעינן דעת המקנה וא"כ גם בדברי האבנ"מ נאמר כן דאפי' שא"צ ריצוי המקבל להשוות שו"כ ככסף והעיקר שאינו מוחה אבל הא מיהא כשנותנים לו בע"כ חסר בדעת המקנה ולכן לא יהני שוה כסף בנתינה בע"כ.

היפך השו"כ לכסף אלא בעינן רצויה מהדין הכללי בהל' קנינים דבעינן דעת המקנה, אבל אה"נ אם נדון אם מהני נתינה שו"כ בע"כ אפש"ל דלא מהני, וידעינן כן מהדין הכללי דבעינן דעת מקנה.

ולפי דבריהם נוכל ליישב מה שהקשינו לעיל על דברי האבנ"מ דמצד אחד כתב דלפי הראשונים דתלוי בריצוי האשה לא מהני שו"כ בנתינה בע"כ ומצד שני הקשה האבנ"מ שם מנא ידעינן בערכין דמהני שו"כ, ותירץ דאין זו בריצוי המקבל אלא



בירורי הלכה

הרב מנחם זילברברג

בענין מקום הדלקת נר חנוכה בזמנינו

מן הדין להדליק בחוץ, וכבר תמהים על אלו שמדליקין בפנים, עד שצריכים "ללמד זכות" עליהם בדוחקים ובהצטדקויות.

עיקר הנחת הטענה היא, שבזמנים הקודמים היו "שעת סכנה" ולכן הדליקו בפנים, אבל כיום שזכינו להיות תחת שלטון ישראלי, חלפה לראשונה שעת הסכנה, ולכן מחויבים להתחיל להדליק בחוץ.

ויש לבדוק אם אכן ההנחה הזו אמיתית היא ואם עומדת במבחן המציאות.

כתב הרמ"א בהלכות חנוכה שבזמנינו כולם מדליקין נר חנוכה בפנים ממש, בתוך הבית, וכן כתבו כל הפוסקים, הן הפוסקים שהיו בא"י והן שבחו"ל, הן שבארצות הנוצריות והן שבארצות הישמעאלים, וכן כתבו כל הראשונים.¹

והנה בדורות האחרונים נתעוררו רבים בא"י להחזיר עטרה ליושנה ולהדליק נ"ח בחוץ בפתחי הבתים או החצירות. ובשנים האחרונות התחילו טוענים שבזמנינו מחויבים

1 כל הראשונים סוברים דבזמנ"ז אין נוהגים כבימי המשנה לפרסם הנס לבני רה"ר, אלא סומכים על הדין דבשעת הסכנה אף שאין סכנה, ומפרסמים את הנס לבני הבית.

ודלא כדברי הגר"א בוקוואלד במאמרו הנוכח להלן, שהריטב"א שכותב בזמנו בספרד לא היה שום סכנה, סובר דבזמנ"ז מדליקין אצל הפתח מבפנים ואיכא פרסום לבני רה"ר ויוצאין בזה כעיקר תקנת חז"ל, ושהריטב"א לשיטתו שחולק על הרשב"א וסובר כרש"י כ"א ע"ב ד"ה מבחוץ דלא בעינן ברה"ר ממש, אלא מדליק בפנים ונראה בחוץ.

ואינו נכון בתרתי, חדא, דשם הנדון "בפנים החצר", כמפורש ברש"י ורשב"א ורבינו ירוחם (ובתורה"א ש מפורש דבתוך הבית מודה רש"י), ואילו המנהג היה "בפנים הבית" ועוד דהמנהג היה בדלת סגורה ולא נראה בחוץ, דהרי מפורש בריטב"א בדף כ"א ע"ב וז"ל: "אבל כשהניחו בפנים כמנהגינו אין לחוש להקריבו לפתח, דהא אמאי", ומוכח דהפירסום הוא רק לבני הבית, אלא דמש"כ הריטב"א בדף כ"ג לגבי חשדא דנראה לעוברים ושבים, כתב זאת רק לגבי דין חשדא. וכדמפורש בב"ח סו"י תרע"א דכיון "שלפעמים" פתוח הדלת איכא חשדא, והיינו דודאי לא היו נוהגים להשאיר הדלת פתוחה כל זמן שיעור ההדלקה, דלא היו יוצאין בזה דינא דחז"ל דמצוה להדליקה בחוץ, אלא דבעת שפותחין הדלת רואים שאין נרות ואיכא חשדא. (ומש"כ בהערה 8, לא ראה את הריטב"א ד"ה כפה ורש"י וראשונים וטור ס' תרע"ז). וכ"ה בתשובת הרא"ש שהביא הטור בסי' תרע"ז שכתב: כי "השכנים" עוברים וכו', ואפשר לפרש דהיינו כנ"ל דהשכנים שנמצאים שם כל הזמן רואים כשפותחים את הדלת ולכן איכא חשדא.

וגם מש"כ הטור סו"י תרע"ב שגם לדין צריך לדקדק בזמן ההדלקה כיון שמדליקין בפתח הבית והוא פתוח יש היכרא לעוברים ושבים, אי אפשר לפרש דבריו שהשאירו הדלת פתוחה כל זמן ההדלקה ויצאו בזה מצוות הדלקה בחוץ, שהרי מפורש בטור ריש ס' תר"פ וז"ל: "בליל שבת צריך ליתן שום דבר לחוץ בין הנרות לפתח בשביל הרוח שלא יכבה הנרות כשפותח הדלת", ומפורש שהיתה הדלת סגורה כל הזמן. אלא דכוונת הטור, דכיון דבשעת הדלקה הדלת פתוחה יש תועלת בהדלקה בזמן, שעכ"פ עכשיו רואים העוברים ושבים, ולכן צריך לדקדק על הזמן, אבל ודאי שאין יוצאים בזה מצות הדלקה בחוץ דא"כ אסור לסגור הדלת, ודו"ק. וכן מפורש בכיאו"ר הגר"א בסי' תרע"ה דהטור אינו סובר דמקיים בזה דינא דגמ'.

וכך כותב הרחיד"א בספרו מעגל טוב על ביקורו באמסטרדם בשנת תקל"ח, וז"ל: ליל א' מס' פקודי מוש"ק כל הלילה היו עושין ברחובות שמחה ופרצופין ושטויות בשביל פורים כאלו העיר שלהם בפרסום גדול ברחובות קריה. עכ"ל. והרחיד"א שתמה על כך כותב אח"כ וז"ל: והם לוקחים החירות יותר מדאי כאלו הם המושלים ומלכי ארץ, דבר פלא.

וראיתי במאמרו של הג"ר אפרים אריאל בוקוואלד בישורון כרך כ"ב, שכתב לחלק בין התקופות השלוות שבעבר לתקופה דהיום, דאז חששו שמא יחזור המצב לקלקולו ויחזרו השמדות, ולכן לא התחילו להדליק בחוץ, משא"כ כיום תחת השלטון הישראלי ליכא חשש זה.

אולם דבר זה אינו עפ"י מבט מציאותי, כי כל בר דעת מביין את מצבינו כיום, כי בדרך הטבע א"א לסמוך על השלטון הזה שמסוגל למנוע חזרת המצב לקלקולו ח"ו, ואל תתהלל כי לא תדע מה ילד יום.

ובדברי הראשונים והאחרונים לא נמצא בשום מקום המושג "שלטון", אלא שני דברים, או "יד האומות תקיפה עלינו", או "שאנו דרים בין האומות", ובמציאות שני הדברים נמצאים אצלנו כיום, יד האומות תקיפה על ישראל עם השלטון ביחד, וזוממים כל רגע להחזיר המצב לקלקולו ויותר, ח"ו, כמה וכמה מלחמות היו שהיה כפסע לחזרת הדבר לקלקולו, שלולא ה' שהיה לנו אזי חיים בלעוננו, (ויש לציין כי הדוגמא המוחשית ביותר, איך שיד האומות תקיפה עלולה להשפיע ישירות על איסור הדלקה בחוץ, היתה דוקא בימי השלטון הנוכחי, כאשר האומות מסביב נלחמו על

בתקופה שבה כותבים הרמ"א וכל הפוסקים שכולם מדליקים בפנים, היתה תקופה ארוכה שבה שלטו ועד חמש ארצות, ואח"כ ועד ארבע ארצות (כשאזור ליטא נפרדה לוועד עצמאי), ולפי הידוע חיו היהודים בשלוח, ותפקדו בכעין אוטונומיה אזרחית, ולא היה שום מפריע לקיום המצוות, והיו גם רוקדים ברחובות באבוקות ולפיידים בהכנסות ס"ת וקבלות פני הרבנים, והיו בונים סוכות בחוצות וכדומה, בלי שום הפרעה, ולא היה שום מניעה להדליק נ"ח בפתחי הבתים והחצרות מבחוץ.

וכן בתקופת "תור הזהב" בספרד שהיה תחת שלטון המוסלמים, וכתבו הראשונים שהדליקו בפנים, אף שההדלקה בחוץ לא גרמה לשום סכנה.

וביותר, כשהחזירו חכמי צפת והגליל עטרה ליושנה וחדשו את הסמיכה בארץ ישראל, לדון דיני קנסות ומלקות, וכפי שנזכר בשו"ת הרלב"ח, שהיתה השליטה בידי החכמים לשפוט את ישראל באין מפריע, עד שראו בזה פעמי הגאולה, וחדשו את הסמיכה כהכנה לגאולה השלימה, ואעפ"כ כותב בספר "סדר היום" שהיה מחכמי צפת, שהדליקו נ"ח בפנים, על אף שהדבר הקל ביותר להחזיר עטרה ליושנה היה להדליק בחוץ, וכ"כ השלה"ק² והפר"ח ומהר"ם בן חביב בירושלים.

גם בימי החת"ס, שהיה במדינות אוסטריה והונגריה "שויון זכויות" מלא, והיהודים קיימו את מצוות הדת בריש גלי וביד רמה, ולא היה שום סיבה למנוע הדלקת נ"ח בחוץ.

2 וז"ל השלה"ק באיגרתו: "בזמן הבית יוסף היו שם [בצפת] י' אלפים בעלי בתים חכמים ונבונים וידועים, ואין מספר לעשירים וקצינים וכו' כי אין בכל העולם כולו מעמד טוב וישיבה טובה כמו בירושלים וכו' ושולם גדול לאומה ישראלית וכו' ואין יראת בלבול שקר וכו' אנחנו רואים קיבוץ גלויות וכו' בחוצות ירושלים כולם מלאים ת"ל מישראלים יצ"ו ובתי מדרשות ותינוקות של בית רבן וכו'", וגם באיגרתו לבניו שבחו"ל כותב: "כי ירושלים אף שהיא בחורבנה, עתה היא משובש כל הארץ, ושולם ושולה ומזונות טובים וכו'", ואעפ"כ כותב בספרו שחיברו בירושלים שמדליקין נר חנוכה בפתח של חדר הפנימי של הבית.

היישובים, ואם ד' לא ישמור עיר שווא שקד שומר.

אכן אנו מלאי בטחון כי לא יטוש ה' את עמו, אולם הלא גם קדמונינו היו בעלי בטחון לא פחות ממנו, ואעפ"כ לענין ההלכה חששו לחשש זה והמתינו בסבלנות לגאולה השלימה.

ואי"ה כשיחיש גאולתינו ופדות נפשינו במהרה בימינו, אז יתחילו להדליק נר חנוכה כתיקונה על פתחי הבתים מבחוץ לפרסומי ניסא.

ארץ ישראל, ובכל תקופת המלחמה הוכרו על חובת האפלה, והיתה סכנה גדולה להראות לחוץ אפי' ניצוץ של אור מפחד הנכרים, וכ"ש להדליק נ"ח בחוץ). והחשש בדרך הטבע הוא יותר מוחשי מבעבר³, וגם אנו "דרים בין האומות" בין מליוני נכרים הדרים בארץ ישראל, ישמעאלים ונוצרים וכל מיני אומות המפוזרים בכל הארץ, בירושלים עצמה דרים כמאה אלף נכרים בעלי שנאת ישראל, וביפו הצמודה לבני ברק, קרית ספר וביתר מוקפות באלפי נכרים שאינם תחת השלטון, וכן כל



3 ומה שהביא מויכוחו של הרמב"ן בספרד, שכתב הגר"א בוקוואלד שזה גרם לחשש דשמא יחזור לקלקולו (חוץ מזה שגם לפני הויכוח הדליקו בפנים), הרי היו תקופות ארוכות שחיו בכבוד גדול בלי ויכוחים, כגון אלו שנזכרו כאן בפנים. וכן המהר"ל שנחל כבוד מלכים בפראג הדליק בפנים, כמ"ש בספרו, ואם בכל השנים מזמן הגמ' עד היום חששו לחזרת הקלקול, כ"ש כיום שלא נרגע כלל חשש זה, עפ"י דרך הטבע. (וצריכים להרבות בתפילה).

וע"ע בריטב"א דמוכח מדבריו שבזמנו בספרד לא היה שום שנאה של הנכרים ליהודים, דכתב על הגמ' ובשעת הסכנה וכו', וז"ל: פ' לא סוף דבר סכנת נפשות וכו' אלא אפי' סכנת צער או איבה "כמו בצרפת" וכו', והיינו שבמקומו לא היתה אפי' איבה של הנכרים, והיה המצב הרבה יותר טוב מהמצב של היום בא"י, ואעפ"כ הדליקו בפנים.

ואין אמת בדברים שכל אלו מגדולי ישראל ותלמידיהם שהמשיכו ושמשכיכים להדליק בפנים, הסתמכו על חידושו של הדבר יהושע, אלא הסתמכו על כל הראשונים וכל הפוסקים כדרך התורה.

הרב שלמה דוד קליין

אופני הוצאת תבשיל מקדירה העומדת על גבי האש לכתחילה ובתנאי חזרה ונשעת הדחק

שאלה א) הבא להוציא מאכל מקדירה העומדת ע"ג האש, האם בכל אופן צריך להסיר הקדירה מהאש קודם שמוציא המאכל או שישנם אופנים/מאכלים שאפשר להקל בהם להוציא אף בעודה עומדת ע"ג האש.

ב) כשמוריד הקדירה מהאש על דעת להחזיר הקדירה, האם צריך להחזיק כל הקדירה בידו או דסגי במניחו על השיש או השלחן ואינו מסיר ידו ממנו, או עכ"פ במחזיק מקצת הקדירה בידו ומקצת הקדירה נסמך על השיש או השלחן. [שאלה זו מצויה באופן שאשה היא לבדה בבית ורוצה להאכיל לתינוק מאכל חם מקדירה כבידה העומדת ע"ג האש וא"א לה להוציא המאכל בעוד שהיא מחזקת הקדירה בידיה, אם יש להקל לה באחד האופנים הנזכרים].

ג) ומה הדין אם בטעות הניח הקדירה על השיש או השלחן והסיר ידו ממנו, האם יכול עוד להחזיר הקדירה להאש.

איסור הוצאת תבשיל

מקדירה העומדת ע"ג האש

א) מבואר בשו"ע (סי' שי"ח סי"ח) דאסור להוציא בכף תבשיל שאינו מבושל כל צרכו מכלי ראשון אפילו שאינו על האש, משום איסור מגיס דבזה מסייע ומקרב להבישול. ובמשנ"ב (ס"ק קי"ג) דאף דמשמעות הב"י דבנתבשל כל צרכו תו אין בו איסור מגיס ומותר להוציא התבשיל בכף אף כשעומד ע"ג האש, מ"מ בא"ר מסיק דיש לאסור בזה, וכן מוכח בשו"ע"ר (סעי' ל') וכמש"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' מד), וכן החמירו בזה בתורת שבת (שי"ח סי"ח) תהל"ד (רנ"ב סק"א) ובקצוה"ש (סי' קכ"ד ס"ג) וכל שכן דלשי' הרמ"א יש להחמיר בזה (עי' משנ"ב ס"ק קי"ז).

ובטעם הדבר דאסרו אף בנתבשל כל צרכו אף דאין בו עוד משום בישול, מבואר בתפארת שמואל על הרא"ש (פרק כירה סי"א סקט"ו) וז"ל: "ואסרינן מדרבנן אפילו מבושל כל צרכו, שמא יטעה ויראה לו שהיא מבושלת כל צרכה, ויבא לידי חיוב סקילה", ועדיין צריך ביאור שהרי אפילו להרתיח כנגד האש מותר כל שנתבשל כל צרכו והוא חם עדיין, ולא חששו לחשש זה, וביאר

הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (שש"כ פ"א הע' צט) דהטעם דחששו בהגסה טפי מבבישול משום דבעיני הבריות אין ההגסה נראית כמבשל ויבואו לטעות ולהגיס גם בפחות מיס"ב, או אפי' לאחר שהיס"ב לקרב בישולו כ"צ. והוסיף דכ"ז אם ננקוט דלא כהכלבו, דלהכלבו (כפי שהוכיח בשעה"צ אות קלו) בהגסה ממש על האש יש חיוב חטאת אף בנתבשל כל צרכו, ודבר זה תמוה מאוד, וכידוע שכמה מן הראשונים והאחרונים חולקים ע"ז עכ"ד. וע"ע בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' נט) ובמאמ"ר (סק"כ סוד"ה אלא).

ועי' גם בספר טל אורות (הספרדי, אופה דף לט ע"ד) ובשביתת השבת (בא"ר סקפ"א) שנתקשו טובא בדברי הכלבו, גם בשעה"צ (או' קמח) כותב ע"ד הכלבו "ולא אדע הטעם דמאי עדיפא הגסה מבישול ממש". וכבר הרגיש בזה הפמ"ג (סי' רנב משב"ז סק"א ד"ה עוד רגע) וז"ל: "ותחייבת המגריפה מגיס ממש הוא ואסור על האש בכ"צ, או מן התורה אע"ג דאין בישול אחר בישול, הגסה פועלת יותר, או מדרבנן עכ"פ", הרי דביאר לן דיש צד לומר דהגסה פועלת יותר מבישול, ובפשטות זהו סברת הכלבו.

הוצאה במזלג או בכף חתיכה המונחת מלמעלה

ב) עכ"פ למעשה נקטינן להחמיר שלא להוציא מאכל בכף מקדירה העומדת ע"ג האש, ויש לעיין אם מותר להוציא ב'מזלג' חתיכה המונחת מלמעלה ומוציאה מבלי שנוגע כלל בהתבשיל שלמטה אם גם בזה יש חשש מגיס, ושורש השאלה הוא בטעמא דאיסור הוצאה בכף אם הוי הגסה ממש, או רק חשש דילמא יגיס, דלהצד ההוצאה בכף הוי הגסה ממש א"כ י"ל דכ"ז בכף משום דעל ידה מתערב התבשיל ונמצא מגיס, ומשא"כ במזלג דיכול להוציא החתיכה גם מבלי לגעת בשאר החתיכות, ויש צד לומר שאפילו אם נוגע בשאר החתיכות לא יהיה איסור בזה כיון שיש בו חריצים, ואינו גורם לתנועות התבשיל כמו בכף, אבל אם נאמר דהוי חשש דילמא יגיס לכאורה אין לחלק בין כף למזלג.

והנה לשון השו"ע (שם) הוא "אין מוציאין בכף מהם שנמצא מגיס ואיכא משום מבשל", והוא לשון הר"ן (וכפי שמציין גם בבאה"ג), ולכאורה נראה מפשטות לשונו דכל האיסור הוא רק בכף מפני שהוא מגיס ממש ע"י תחיבת הכף. ואמנם בשעה"צ (אות קלז) כותב דבהוצאת הכף איסורו הוא רק מדרבנן שהוא כעין הגסה, שכן משמע בהרה"מ ובכלבו. וכוונתו לדברי הרה"מ שכתב כן בדעת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בפ"ג (ה"א) כותב: אסור להכניס מגריפה לקדירה בשבת והיא על האש להוציא ממנה בשבת, מפני שמגיס בה, וזה מצרכי הבישול, ונמצא כמבשל בשבת עכ"ל, הרי דאינו רק כמבשל ולא מבשל ממש, ובפרק ט' (ה"ד) כתב הרמב"ם דהמגיס חייב משום מבשל, ולכן חילק הרה"מ [כפי מה שביארו הלח"מ, ועי' גם בפמ"ג (שם)] דהוצאת כף אינו הגסה ממש ורק גזירה דילמא מגיס. ולפי"ז מש"כ השעה"צ "שהוא כעין הגסה" כוונתו דכיון שמתעסק בהוצאת תבשיל שהיא פעולה

קרובה להגסה שויוהו רבנן כהגסה לאסור מחשש דילמא יגיס ממש.

ולולי דברי המשנ"ב הי' מקום לחלק בין הר"ן להרמב"ם ולומר דדוקא בנידון דעסיק ביה הרמב"ם כתב הרה"מ דהוא רק גזירה משום מגיס ולא מגיס ממש, כיון דהוא מיירי במגריפה דהוא כמזלג ובוה מובן דאינו רק מדרבנן, כיון שאינו עושה הגסה כמו במוציא בכף, אבל הר"ן והשו"ע מיירי בכף דיש בה משום מגיס ממש דאורייתא [וכן ראיתי בשו"ת נחלת לוי (ח"א סי' כ"ה) שחילק בזה, ועפי"ז התיר למעשה להוציא במזלג מתוך קדירה שעל האש], ואמנם במשנ"ב מוכח דלא ס"ל חילוק זה ובכל אופן אינו רק מדרבנן דילמא מגיס ולפי"ז אין חילוק בין כף למזלג. וכן ראיתי בס' תורת המלאכות (ח"ב עמ' רכז) שהביא ששמע מהגר"נ קרליץ שליט"א דלא שנא אם מוציא מהסיר במזלג או בכף, דלשון הרמב"ם הנ"ל הוא דאסור להכניס מגריפה, ומגריפה היא מזלג גדול, ורק באוכל שלמעלה אין לחוש לאיסור הגסה כשמוציא בכף או מזלג ע"ש (וע"ע בחוט שני ח"ב פכ"ט עמ' קצו דכתב שם להיפך, וצ"ע, וספר תורת המלאכות נדפס אחר שנדפס החוט שני).

ועי' גם בקצוה"ש (שם סק"י) שכתב להחמיר בזה עפי"ד השה"ג המובא בא"ר משום דעדיין יש לחוש דלמא יגיס בקדירה, דזה לשון השלטי הגיבורים "אין ליקח מן החמין כדי לתת לתינוק משיכנס שבת לא בלילה ולא למחרתו דלמא מגיס ומבשל" עכ"ל, וממה שכתב דלמא מגיס' מוכח דס"ל דהלקיחה בעצמה בכף לא הוי הגסה אלא שחשש דילמא יגיס.

ואמנם עדיין יש לדון דכ"ז הוא רק כשתוחב המזלג בפנים הקדירה אבל אם תוחב מזלג באיזה חתיכת בשר ומוציאה מבלי שנוגע כלל בהתבשיל שלמטה בזה יש לומר דאין לחוש כלל דילמא יגיס, ודן בזה בקצוה"ש (שם) והעלה להחמיר בזה וז"ל, וצריך להזהיר ההמון על זה, שדבר זה מצוי

ראיתי מובא מס' תפארת השבת סידורא דפת
עמ' מג).

מגיס במים ובמרק

ג) והנה כ"ז לענין תבשיל המתבשל על
האש, אך יש לדון אם גם במים ובמרק שייך
איסור מגיס כדי שנסאור הוצאה בכף מהם
כשעומדת ע"ג האש, ומצינו בזה מחלוקת
באחרונים, דהמקו"ח להחוי"י (סי' רנ"ב ס"א
ושי"ח ס"ח) נקט בפשיטות דיש איסור
מגיס גם במים, וכן בקצוה"ש (שם) כתב
דכיון שלא נתברר היטב בפוסקים טעם
איסור הגסה בנתבשל כל צרכו, יש לאסור
גם הגסה במים חמים לבד, וכ"כ בתולדות
שמואל (ח"ג סי' ז' אות ד'). ובספרי זמנינו
ציינו לשרו"ת חדות יעקב (סי' ס"ו) שהוכיח
מחי' הריטב"א (שבת י"ח ע"ב ד"ה והלא
מגיס) דשייך איסור מגיס במים בלא
נתבשלה כ"צ עכ"פ. וכן יש להוכיח
לכאורה מדברי הפמ"ג (א"א סי' שכ"ג
סקי"ד) שטרח לחפש אפשריות שתועיל
להם ההגעלה גם כשאינם על האש, ומשמע
מדבריו שלא התיר לעשות זאת כל עוד
המים על האש, וע"כ שהטעם לכך הוא
משום איסור מגיס, דאיזה איסור אחר יכול
להיות בזה (עי' שו"ת נשמ"ש סי' שי"ח סי'
ל').

ומאיך בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' נ"ט)
מביא בשם הגאון מקוטנא זצ"ל דבמים לבד
אין בו משום מגיס, ובשו"ת אג"מ (או"ח
ח"ד סי' ע"ד אות י"ד) כתב ע"ז דהיא סברא
נכונה ע"ש, וכ"כ הגר"ק (שאלת רב ח"א
עמ' שמ"ד) דמש"כ האבנ"ז הוא נכון, וכן
מצדד באשל אברהם (בוטשאטש, שי"ח
מהדו"ת), ועי' שו"ת צי"א (ח"ז סי' צ"ז)
ועי' מאור השבת (ח"ב סי' י"י סי"א)
שהאריך בזה.

ולכאורה להמקילין במים יש להקל גם
במרק שאין בה ירקות, וכ"כ בחוט שני (שם
עמ' קצו) וז"ל: איסור הגסה הוא דוקא
בתבשיל שמערבו שע"ז מגיע חום האש
לכל התבשיל, אבל בדבר לח אין שייך בו

כ"פ שמוציאין בכף מעט תבשיל או עיגולים
שקורין קניידלך מתוך הקדירה בעודה
עומדת על הכירה, ואפילו להוציא עיגול
במזלג שתוחב בהעיגול המונח מלמעלה
ומוציאו ואינו נוגע כלל בהתבשיל שלמטה
יש לאסור אעפ"י דאינו מגיס כלל, שמא
ישכח ויוציא עיגול מבפנים והוי מגיס
וכמש"כ השה"ג הנ"ל, ואע"פ שיש לחלק
דכיון שאינו מכניס המזלג כלל לתוך
התבשיל אין לחוש להגסה, מ"מ אין
להכנס בחשש איסור כיון שאפשר לעשות
בהיתר להעביר הקדירה מע"ג כירה עכ"ל.

ומאיך בחוט שני (ח"ב פכ"ט שם) דעתו
להקל בזה ואף בכף, וז"ל: במש"כ במ"ב
להחמיר כדעת הא"ר שלא להוציא בכף
מהקדירה בזמן שעומד על האש, נראה
דהיינו דוקא כשמוציא התבשיל מתוך
הרוטב שע"י ההוצאה בכף מתענע
התבשיל והרוטב שבקדירה, אבל אם
מוציא בכף איזה חתיכה המונחת למעלה
במקום שאין רוטב כלל הרי זה מותר כיון
דלא מתערב בזה כלום. וכן פסק הגרי"ש
אלישיב זצ"ל (שבות יצחק בדיני בישול
פמ"א אות א') דמותר להוציא בכף חתיכה
המונחת למעלה, [וכן פסק להקל להוציא
חתיכה המונחת מלמעלה במזלג בס' שבת
כהלכה (ח"א פ"ה ס"ז ובביאורים ג')], אך
מה שהרבה לתמוה על דברי הקצוה"ש
שנקט דכל איסור הוצאה בכף הוא רק
מחשש דילמא יגיס, דהלא בשו"ע מפורש
הלשון "שנמצא מגיס", יש להעיר שהרי גם
בשעה"צ כתב על דברי המחבר אלו שכוונתו
רק איסור דרבנן דהוי כעין הגסה, וכפי
שביארנו האיסור הוא רק דילמא יגיס], וכן
נראה להקל למעשה כיון שהוא ענין דרבנן
וכבר תמהו הפוסקים על עצם חומרא זו
דמגיס ממש על האש וכנ"ל (אות א') א"כ
הבו דלא לוסף עלה, וכהכרעת פוסקי
דורינו. ודבר זה מצוי במניחים הביצים
בתוך קדירת הטשאלני"ט, דאם מונחים
למעלה מותר להוציאם מהקדירה כיון
שאינו גורם לעירוב התבשיל מתחתם (וכן

משא"כ בקוגל שהוא גוש אחד. ואכן כן פסק הגרש"ז אויערבאך זצ"ל דיש להקל לחתוך חתיכת קוגל גם כשהקוגל עומד ע"ג האש ואפילו אם ע"י החיתוך מתפרק לחלקים קטנים (מאוה"ש ח"ב סוסי' י' ושש"כ פ"א הע' ק). ודעת הגר"ש אלישיב זצ"ל נוטה להקל בזה, אך אם ידוע לו שהקוגל יתפרק אוסר (מאוה"ש שם). [וראיתי בהלכות שבת בשבת (ח"א עמ' תקנ"ז) שהעתיק בשם הפמ"ג להקל, וכתב דאף שהפמ"ג כ' בלשון אפשר, ידוע דהפמ"ג דרכו בכך משום ענוה וכמ"ש המהרש"ם, ויל"ע בזה כיון שהפמ"ג התחיל בתיבות איני יודע ולשון זה מורה כי אכן הסתפק בזה מדינא].

סיכום העולה עד כה

היוצא לנו מכ"ז דלכתחילה אין להוציא בכף או במזלג מקדירה העומדת ע"ג האש, ואמנם אם מוציא בכף איזה חתיכה המונחת למעלה במקום שאין רוטב כלל יש להקל כיון דלא מתערב בזה כלום, ובמים נחלקו הפוסקים אם שייך בכלל איסור מגיס, ולכן יש צד גדול להקל בהוצאה בכף, וכן מותר לחתוך פרוסת קוגל וכדומה דבר יבש שאין בו רוטב כלל שעומד ע"ג האש.

יסודי דיני עודה בידו

(ה) עפ"י מה שנתבאר עד כה יוצא דהבא להוציא תבשיל מקדירה שיש בה רוטב העומדת ע"ג האש צריך לכתחילה להוריד הקדירה מהאש ואח"כ יכול להחזירה בתנאי שנתקיימו כל תנאי חזרה, אמנם לפעמים קשה לקיים התנאי ד'עודה בידו' כגון בקדירה כבידה וכדומה, ונבאר כאן אופני עודה בידו לכתחילה ובשעה"ד.

הנה בשו"ע סי' רנ"ג (סעי' ב') מבואר דכירה שהיא גרופה וקטומה ונטל הקדרה מעליה אפי' בשבת מותר להחזירה כל זמן שהיא רותחת, הגה ועודה בידו, ולא הניחה על גבי קרקע, הגה ודעתו להחזירה וכו'.

אמנם מצינו בדברי הפוסקים כמה קולות בזה, הראשון הוא מש"כ הרמ"א בהמשך

איסור הגסה כיון שכולו מתערב מעצמו וממילא מגיע חום האש לכל הדבר הלח אף בלא הגסה, וכן מרק מיקרי לח לענין זה, ולכן מותר להוציא מרק עם מצקת מהקדירה אף כשהיא עומדת על גבי האש אם נתבשלה כל צרכה, ודוקא כשאין שם אלא לח בלבד.

אמנם במאור השבת (ח"ב עמ' תרי"ד) כתב ששאל את הגרש"ז אויערבאך זצ"ל על מה ששמע בשמו דאף שדעתו דבמים אין בו איסור מגיס, מ"מ במרק אפילו שאין בה בשר או ירקות שייך מגיס, וע"ז השיב לו דבמרק לבד אפשר להקל רק כשאינו על האש, וע"ש בהערות שהביא ממש"כ הגרש"ז"א במקו"א וז"ל: חושבני דממה שהזכירו דלא להוציא בשר מן הרוטב בשעה שהקדירה ע"ג האש משמע שחששו למגיס אף אם אין עוד בשר בקדירה אלא רוטב בלבד עכ"ד. הרי שלמעשה החמיר במרק דשייך מגיס כשהיא על האש, ולפי"ז יש מקום להחמיר גם שלא להוציא בכף מהקדירה, ועדיין צ"ב הסברא בזה להחמיר במרק יותר מבמים, ואולי דכיון דהמרק קיבל טעם מהבשר ששהה בתוכו בעת הבישול, א"כ כל שיגיס בה יתערב יותר טעם הבשר בהמים שבמרק אף שכבר הוציאו הבשר מהמרק, ועכ"פ בשעה"ד יש בזה צד גדול להקל.

מגיס בדבר יבש כגון קוגל וכדומה

(ד) בפמ"ג (סי' רנ"ג א"א סקל"ב) הסתפק אם בדבר יבש שייך איסור מגיס, וז"ל: "ובאין רוטב, רק יבש גוש איני יודע אם שייך מגיס ביבש לגמרי שהופך בכף וממעכן, דאפשר דוקא בלח צלול שייך מגיס". והנה כל ספיקתו הוא לענין הגסה ממש, אבל לענין לחתוך חתיכת גוש וכגון לחתוך פרוסה מקוגל רותח בעודה עומדת ע"ג האש, יש להקל לכאורה כיון שאינו מהפך בקדירה, ואינו דומה להוצאה בכף מהתבשיל שאסרו, דשם ע"י הוצאת חלק מהתבשיל נופלים חלקים מהצדדים והוא כהגסה, ושפיר שייך למיגזר ב"י דלימא יגיס,

ע"ג פלטה חשמלית דלא מחזי כמבשל כיון שאין הדרך לבשל שם ורק לחמם (עי' שו"ת אג"מ ח"ד סי' ע"ד בישול אות לה ושו"ת יבי"א ח"ו סי' ל"ב), ואף דמחמירין בזה למעשה, מ"מ לענין אם הניח ע"ג קרקע יש להקל להחזירו (שש"כ פ"א הע' פ"ג בשם הגרשו"א, ועי' גם תשוה"נ ח"א סי' ר"ז).

'שיש' ושלחן האם דינם כספסל שנוכל להקל בזה בעת הצורך או דינם כקרקע

(ו) ודנו פוסקי זמנינו לגבי שיש הנהוג בזמנינו אם דינה כקרקע או כספסל, ושורש הספק הוא דיש לדון בגדר מנהגם בהניחן על גבי קרקע, די"ל דהגדר היתה בזמנם דההנחה על גבי קרקע היתה השלב הברור לסיום הבישול, וכשהניחו הקדירה על גבי הקרקע לא היו מחזירים אותה על האש, ולפי"ז יש להקל בדין השיש כיון שיתכן להחזיר אפילו אחר שהניחו הקדירה על גבי השיש. ומאידך י"ל דגם מעל גבי הקרקע הי' יתכן אח"כ להחזיר ע"ג האש, והיינו שהקרקע היתה משמשת בין לקדירות שאין מחזירין ובין לקדירות שמחזירין, ומשא"כ ע"ג מטה וספסל אין מניחין בשום פעם לאחר גמר הבישול, ורק במצבים שרוצים להחזירה על גבי האש, ולדרך זה דין השיש היא כקרקע. ולא נמצא בפוסקים קדומים ראיות לשום אחד מהב' צדדים, ולמעשה נחלקו בזה גדולי זמנינו.

בשו"ת אור לציון (ח"ב פי"ז ס"ו) נקט בפשיטות דדין השיש היא כדין הניחה ע"ג קרקע. וכן הביא בס' פני שבת (סעי' זה) מקובץ עם התורה תשו' בעל 'באר משה' להחמיר דדינה כהניח ע"ג קרקע, כיון שבימינו הדרך להניח שם התבשיל אחר גמר הבישול. וכן השיב בזה בעל 'שבט הלוי' (בתשו' שבסו"ס ארחות שבת ח"א) וז"ל: בזה דע"ת להחמיר דהו"ל כקרקע כיון שהוא מקום שמסלקים לשם כרגיל קדרה אם מסירה מן האש, [וכן הביאו בארחות שבת (עמ' פו) בשם הגר"ש אויערבאך שליט"א, וצ"ע שלא הביא בכלל שדעת אביו אינו כן],

הסעיף, דדעת הר"ן דכל איסור חזרה הינה דוקא אם נטלו מן הכירה מבעו"י ולא החזירו עד שחשיכה, אבל אם נטלה בשבת עצמה, מותר להחזירו אפילו הניחה ע"ג קרקע, ואפילו לא הי' דעתו להחזירה (משנ"ב סק"ה בשם תו"ש), וכתב הרמ"א דכן נוהגים להקל, אמנם טוב להחמיר במקום שאין צורך כל כך. גם בסעיף ג' שנה הרמ"א לקולא זו, וז"ל: וכבר נתבאר שנוהגים להקל אף אם נתנה על גבי קרקע. ושילש הרמ"א דברים אלו בסעי' ה': וכבר נתבאר שנהגו להקל בחזרה בשבת אפי' הניחה ע"ג קרקע.

עוד קולא מצינו בזה מש"כ במשנ"ב (סקנ"ו ובביה"ל ד"ה ודעתו להחזירה) דהרבה מהראשונים מקילין בעודן בידו אפילו אין דעתו להחזיר. וכן מקילין בדעתו להחזיר אף שבינתים הסירן מידו, והניחן ע"ג ספסל. וכתב במשנ"ב דבעת הצורך יש לסמוך ע"ז, ובקצרה: כל שמותר לפי שני דיעות, יש לסמוך להקל בעת הצורך. אמנם אם הניחן ע"ג קרקע כתב (שעה"צ סק"ג) דקשה להקל ולפסוק נגד סתימת השו"ע. והנחה לתוך המקרר הוי כהניח ע"ג קרקע כיון ששם מניחים הקדירות לאחר גמר הבישול (פשוט), וכ"כ בשבות יצחק עמ' קנ"ה בשם הגריש"א, וכ"כ בחוט שני. ובס' וישמע משה ח"א עמ' קכא בשם הגריש"א דה"ה מדרגות הוי כקרקע לענין זה). ודעת החזו"א (סל"ז סקי"ב) להקל בהניחה ע"ג כסא, אע"פ שלא היתה דעתו להחזיר. ומ"מ במקום הצורך כבר כתב הרמ"א להקל כדעת הר"ן אף בהניח ע"ג קרקע, ומקום הצורך היינו שאם לא יחזיר את הקדירה לא יהיה לו מאכל חם לשבת, וכ"כ בשש"כ (פ"א סכ"ב) והוסיף דטוב יעשה אם יניח צלחת הפוכה מתחת לקדירה, וטוב מזה להעמיד את הקדירה ע"ג קדירה אחרת מלאה שעומדת ע"ג האש, והיינו אם גם בכה"ג ישאר הקדירה חמה. ואם מחזיר ע"ג פלטה חשמלית קיל יותר משום דיתכן דאין איסור העמדה לכתחילה

ולכן למעשה נראה להקל בזה בצירוף שיטת הרמ"א, וראה בשו"ת אבן ישראל (ח"ט) שנשאל ג"כ בשאלה הנ"ל, והשיב לדעתי כל השאלה אינה להלכה כי הרי הרמ"א כבר פסק בסי' רנ"ג שם דנוהגין להקל אף בהניח ע"ג קרקע, וכן שנה הרמ"א שם סוף סעי' ג', וכן שילש הרמ"א בסוף סי' רנ"ג וכו', עכ"ד. וכן באגלי טל (מלאכת האופה סעי' כ"ג וכ"ד וס"ק מ"ט) נראה דעתו דנקטינן כן להקל כדעת הר"ן. אמנם שאר פוסקים לא נקטו כן רק לסניף, וכמו שכתב הרמ"א בעצמו דטוב להחמיר.

מניח על שלחן ושיש בהפסק מגבת וכדומה

ואם הניח על השלחן או השיש איזה דבר שאין הדרך להניח ע"ג השלחן או השיש כגון מגבת שלא בצורה שטוחה ונוחה כמפה (כפי שדרך להניחה לפעמים כך מתחת הקדירה מסיבות שונות) יש להקל לכו"ע, דעי' בדעת (הכא) שהביא בשם ח"י הר"ן (שבת ל"ח ע"א סוד"ה אמר ר"ש) שאחר שהביא דדעת רוב הפוסקים דכל שהניח ע"ג קרקע אפילו דעתו להחזיר אסור ואין העולם נוהרין ע"ז וכו', כתב וז"ל וטוב לתת מפה או כר תחת הקדירה כדי שלא יניחנה על הקרקע ממש וכן נוהגין בקצת מקומות עכ"ל, וכ"כ התשב"ץ (ח"ב סי' ק"ל ושם בחוט המשולש טור השלישי סי' ט'). והיינו שנותן על הקרקע דבר שאין מניחים על הקרקע ממילא הו"ל הפסק, אבל ע"ג שטיח לא מהני דבטל אגב הקרקע (שלחן שלמה להגרשז"א רנ"ג אות י"ג ושבות יצחק בשם הגריש"א). ולפי"ז אם יניח תחת הקדירה מגבת באופן שאין רגילים להניחו ע"ג השיש או השלחן, א"כ אף אם נחשוש להסוכרים דדין שלחן ושיש כקרקע, יש לנו לסמוך אדעת הר"ן דבהפסק דבר שאינו רגיל לא הוי כהניחו ע"ג קרקע, וראה בשלחן שלמה (שם) שכתב הגרשז"א דנכון להזכיר דבר זה כי לפעמים נחוץ להעמיד ע"ג קרקע (ועי' גם שו"ת אול"צ פ"ז ס"ו ומאוה"ש ח"ב סי' י' סקמ"א).

וכ"ד בעל מנח"י (קול התורה מ"ב דף טו) ובעל יען יוסף (באהלי יוסף עמ' י"ד). אמנם מצינו לכמה מגדולי הפוסקים שהקילו בזה, בספר שבות יצחק (עמ' קנ"ה) הביא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל והגרי"ש אלישיב זצ"ל דשולחן ושיש דינם כהניח ע"ג ספסל, כיון שדרך להחזיר קדירה מע"ג שיש או שלחן [ועי' גם שש"כ (פ"א הע' ס') בשם הגרשז"א, ויש לציין דבמאוה"ש (ח"ב עמ' ש"ג) מובא תשו' הגרשז"א שכתב בזה בלשון יתכן]. וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' י"ז וס"ט) דכל שלא הניח ע"ג קרקע אף שהניחו ע"ג שלחן או שיש דינו כספסל ולא כקרקע, והיינו דהבינו כהצד הראשון שכתבנו.

וכן כותב בחוט שני (ח"א עמ' קכ"ג) דיסוד ההבדל בין קרקע למטה וספסל הוא, דקרקע הוא מקום הנחת הקדירות לאחר שסיימו להתעסק בהם ולכן חשיב שהסיח דעתו מהם, אבל כשמניח על גבי מטה וספסל לא חשיב עדיין שמסיח דעתו מהם כיון שבאלו המקומות עדיין מתעסקים בקדירות, וה"ה מקום השיש הוא מקום התעסקות בקדירות ואין זה מקום הנחתם לאחר שגומר מלהתעסק בהם, וכ"ש אם הניח על השולחן. וכן מבואר בשו"ת אגרות משה (ח"ב סי' ס"ט) לענין שלחן בפשיטות דדינו כספסל, ועי' גם שו"ת חלק לוי (סי' פ"א).

ולהטעים הדבר הביא בס' מאוה"ש (ח"ב עמ' ש"ג) לחלק, דהמניח ע"ג קרקע ניכר שאינו מורידו לצורך הוצאת אוכלין ממנו וחזרת המותר, דהרוצה להורידו רק כדי להוציא ממנו מעט ולהחזיר המותר מניחו רק ע"ג מטה וספסל ולא ע"ג קרקע, כי אין הדבר נוח כלל להוציא ממנו מאכלים כשהוא ע"ג קרקע להתכופף ולהוציא ממנו כך, ולכן ניכר הדבר שהורידו לחלוטין, ולא לצורך שעה להוצאת מאכל וחזרת המותר, וטעם זה שייך רק במניחו ע"ג קרקע ולא המניחו ע"ג השיש שהוא נוח להוצאת מאכל אף יותר ממטה וספסל.

"בתנאי שלא תנוח הקדרה על דבר, אלא שתהיה באויר עד שישפוך ממנה ויחזירנה". אלא שבשו"ת אג"מ (ח"ד סי' עד, עניני בישול אות לג) שנשאל בשאלה זו במניח הקדרה ע"ג קרקע ועדיין הוא אוחז בה בבית יד האם מותר להחזירה דבפיהמ"ש מפורש לאיסור, השיב דיש להקל בזה מדאפיק בגמ' ובשו"ע בלשון הניחה ולא בלשון העמידה על גבי קרקע משמע שהניחה ממש לבדה ולא אוחז בה כלל, וברמב"ם פ"ג משבת הלכה י' לא הזכיר שתהיה באויר משמע שאף הרמב"ם מתיר עכ"ד.

אלא דהוכחה זו מדברי הרמב"ם צ"ע שהרי בחיבורו לא אסר הרמב"ם רק בהניח ע"ג קרקע ואפילו בהניחו ע"ג כסא וספסל לא אסר, וממילא שבודאי לא שייך שידרוש שתהיה באויר שהרי מותר להניחו ע"ג כסא, משא"כ כפי שנקטינן להלכה שגם ע"ג כסא אסור, הרי שיש לנקוט הגדר בזה כפי שכותבו בפיהמ"ש (שבת כהלכה פ"ט ביאורים אות ו', וע"ש בתוס' ביאור מה שתמה על דיוק האג"מ מהלשון הניחה).

ובשש"כ (פ"א הע' ס"ב) העיר דמקושית הביה"ל (ד"ה ולא הניחה) לכאוי' משמע לאיסור, שכתב "לפי מה שהעתיק הרמ"א מקודם לדינא דבעינן עודה בידו דוקא, תו לא צריכינן למכתב שלא יניח על גבי קרקע" כו' עיי"ש, ולהנ"ל הרי צורך רב איתא בהוספה זו, שהרי בלשון עודה בידו עדיין יכולים להבין כפיהמ"ש שצ"ל ממש בידו בלבד באויר דוקא, קמ"ל הלשון שלא יניח ע"ג שדוקא שהניחה ממש לבדה ולא אוחז בה כלל אסור, וע"כ שהמשנ"ב שהקשה כאמור, לא ס"ל כדבריהם.

ובתורת חיים (סופר, סקל"ז ד"ה ועי' פמ"ג) לאחר שהביא דברי המהר"ם שי"ק הנ"ל כתב להכריע דאם הקדירה גדולה כ"כ שא"א שיטול אותה בידו ומוכרח להניחה ע"ג קרקע אז סגי באם אינו מסיר ידו ממנה, דעי"כ לא נחשב אח"כ כהטמנה חדשה, משא"כ באינו מוכרח להניחה ע"ג קרקע לא סגי במה שאינו מסיר ידו דסוף סוף ביטל

אופני עודה בידו לכתחילה ובשעה"ד

ז) והנה בגדר עודה בידו לכתחילה, מצינו דיון בפוסקים אם צריך להחזיקו ממש בידו או שדי שמניחו ע"ג כסא או שיש וכדומה אלא שאינו מסיר ידו מהקדרה. בספר תורת שבת (סי' רנ"ג סקי"ג) כתב וז"ל: "הגאמו"ז [הקרבן נתנאל] זצ"ל כתב כיון שעיקר הטעם של עודה בידו הוא כדי שיהא היכר שדעתו להחזירה ולא יהיה כמושיב לכתחילה וא"כ לא צריך להיות בידו באויר רק שלא יניחה מתוך ידו, וכן נוהגין היתר עכ"ל, ונלענ"ד דבדואי בנוטל הקדרה בשבת ובא להחזירה שיש לסמוך על זה, כיון שלפימ"ש הרמ"א אין איסור בנתינה על גבי קרקע רק מצד חומרא, אבל אם נטלה בער"ש ומחזירה בשבת אין להקל בכך כיון שלא נאמר ועוד מחזיק בה בידו, וקתני ועודה בידו משמע שהיא בידו ממש מבלי שתסמוך על מקום אחר, ובלתי ספק שזהו כוונת הלבוש ששינה מלשון המחבר והרמ"א וכתב ועודה בידו שלא הניחה על גבי קרקע, והא"ר לא דק בזה, אך בירושלמי דכירה כתב העביר את ידו ממנו משמע כמו שכתב הגאמו"ז זצ"ל" עכ"ל. היוצא מדבריו דדעת הקרבן נתנאל דסגי במה שידו עדיין אוחזת בקדירה אף שאינה נסמכת ממש על ידיו, והביא ראי' לדבריו מירושלמי דכירה.

ומאיך בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קי"ז) דייק מהירושלמי הנ"ל להיפך, דבירושלמי מבואר כן לגבי אם תלאה ביתד או שהניחה ע"ג מטה וספסל דאם לא העביר ידו ממנו מותר, ומבואר מזה דע"ג אפילו לא העביר ידו ממנה אסור. ועוד הביא המהר"ם שיק שם ראי' מדברי הרמ"א שכתב ועודה בידו קודם ולא הניח ע"ג קרקע, ולכאוי' איפכא הו"ל למינקט, אלא ודאי כיון לאסור אפילו אוחז בידו והניח ע"ג קרקע, וע"ש עוד. וכ"ה בדמשק אליעזר (על בהגר"א סקמ"א).

והנה גם בפירוש המשניות להרמב"ם (שבת פ"ג) מבואר להדיא דלא מהני וז"ל

אך באופן שקשה לו להחזיקה בידו, יוכל להקל להניחו ע"ג שולחן או שיש ולא יסיר את ידו מהקדירה וכמפורש בירושלמי הנ"ל, ובפרט אם יניח מגבת תחת הקדירה וכנ"ל, ובצירוף שי' הר"ן הנ"ל דכל דיני חזרה לא נאמרו במסיר הקדירה בשבת, ובדיעבד אף אם הניחו לגמרי על השולחן ושיש ולא אחז בידו כלל והי' דעתו להחזיר, יכול להחזיר הקדירה וכמו שהכריע המשנ"ב וכנ"ל, וכן בדיעבד אם הניחו ע"ג קרקע ואחז בו בידו יכול להחזירו לכירה ולסמוך על הקרב"נ התור"ש והאג"מ שהתירו כן לכתחילה ובצירוף שי' הר"ן.

הוצאת תבשיל מקדירה שעומדת ע"ג הפח במקום שלא יוכל להניע ליס"ב

(ח) ואמנם יש עוד עצה משובחת יותר באם הדבר אפשרי, שיזיז הקדירה על הפח למקום שהוא חם בדרגה שהיד סולדת בו, אך התבשיל אינו יכול להגיע שם לדרגת חום שכזו, דבכה"ג אינו נקרא ע"ג האש לגבי איסור מגיס כיון דלא שייך בישול במקום הזה, אך מ"מ נקרא עדיין על האש שלא יהיה בזה איסור חזרה, וכ"כ בפשיטות בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סוסי" ס"א), וכן הביא בפני שבת (עמ' ע"ח אות ב') בשם הדברי יציב זצ"ל, וכן הביא בשבות יצחק (שהיה חזרה עמ' קצ"ט, דיני בישול פמ"א סק"ו) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל דיכול להזיז למקום שלא יהיה על האש ואח"כ להחזירה, אלא דהוסיף דאמנם בפלטה חשמלית כיון שיש סלילי מתכת בכולה אסור להוציא בכף מקדירה המונחת על גבה דכל שטחה נידון כאש. וע"ע שו"ת אז נדברו (ח"ה סי' י"ג).

בשעה"ד אם אפשר להקל

להוציא בכף מתבשיל שע"ג האש

(ט) ובשעת הדחק כשאין אפשרות להוריד הקדירה מהאש, עקב כובדה וכיו"ב וגם אינו יכול להזיזה ע"ג הפח מחמת חוסר מקום, כתבו הפוסקים דיש להקל שיוציא התבשיל

הטמנה ראשונה במה שהניחה ע"ג קרקע [ויש להעיר דאולי לא סגי במה שאין הוכחה שמסלק השהיה הראשונה, דאולי צריך הוכחה שאינו מסלק ולזה צריך דוקא שמחזיקה בידו ולא סגי במה שאינו מסירה ודוק, שבת כהלכה].

ולסיכום: בהנחה ע"ג קרקע ואינו מסיר ידו ממנו דעת הקרבן נתנאל ונכדו התורת שבת והאג"מ להקל והעיד הקרבן נתנאל שכן המנהג, וכ"פ התורת חיים בקדירה כבידה, ודעת המהר"ם שיק והדמשק אליעזר להחמיר, וכן מוכח בביה"ל וכ"ה מפורש בפ"י המשניות להרמב"ם. ובמניחו ע"ג כסא וספסל ואינו מסיר ידו ממנו מפורש בירושלמי דמהני וכן פסק בדמשק אליעזר ומדייק כן גם מלשון הרמ"א ע"ש, וכן פסק בשש"כ (שם), ומאריך בפייה"ש להרמב"ם מבואר להחמיר וכן מוכח לכאורה מביה"ל. ולגבי שולחן ושיש מצטרף עוד ספק אם דינו ככסא וספסל או לא, אך כבר נתבאר דדעת הרבה גדולי דורינו להקל בזה.

ובאופן שרק מסתייע בשולחן דהיינו שאוחזו בידו אלא שתומך בה גם באמצעות השולחן באופן שולוא החזקתה בידו היתה הקדירה נופלת, כתבו פוסקי דורינו (שבות יצחק בשם הגרי"ש"א, והובא גם בארחות שבת ח"א פ"ב סמ"ה, חוט שני ח"ב פכ"ז סוף סק"א, ועי' מאוה"ש סי' י' הע' מ"ד) דזה בודאי הוי כעודה בידו, והדברים מסתייעים מהמבואר בכ"מ בנוגע לדברים שנדרשת בהם העמידה, שכל שסומך עצמו על דבר שאילו ינטל מתחתיו יפול, הרי זה כיושב, הרי שכל עוד אינו עומד בכחות עצמו, אינו נחשב כעומד, ועד"ז בנדו"ד שכיון שאין הקדירה יכולה לעמוד בעצמה מבלי סיוע יד האדם, נחשב כמחזיקה בידו, ולא כמונחת עג"ק (שבת כהלכה שם הע' כ"ו).

ולכן למעשה בודאי היכא דאפשר יעשה באופן המובחר שיחזיק הקדירה בידו לגמרי, או שעכ"פ יחזיק מקצת הקדירה בידו ומקצתה יכול להסמך על השולחן וכיו"ב,

בחזרה, וא"כ ישארו בלא חמין לשבת. וכ"פ בשו"ת מנח"י (ח"ב סי' קכ"ז) ובפני שבת (עמ' ע"ח) בשם הגה"ק בעל דברי יציב זצ"ל, שש"כ (פ"א סל"ח), שו"ת אז נדברו (ח"ה סי' י"ג) שו"ת אול"צ (ח"ב פ"ל סט"ו), ועי' גם שו"ת שבט הלוי (ח"י סי' י"א אות ב') שכ' נהי דלכתחלה עלינו להחמיר, מכ"מ באי אפשר בענין אחר ובפרט במקום גמ"ח כמציאות כ"ת, שפיר חזי לסמוך בזה על מרן החזו"א שדעתו להקל בזה, וע"ע שו"ת אג"מ (שם אות ט') ומה שהעיר על דבריו בשבת כהלכה (ח"א עמ' רל).

מהקדירה בכף בנחת בעודה על האש, דהרי כבר נתבאר דדעת הבי"ד להקל בזה אף בהגסה ממש, וכ"כ במחז"ב (אות ז') בשם הרדב"ז (ח"ג סי' תיא), ולכן אף דאנו מחמירין בזה ואפילו להוציא בכף גרידא, מ"מ בשעה"ד יש להקל בזה וכמש"כ בחזו"א (סי' ל"ז אות טו) וז"ל: ונראה דברוצה להשאיר הקדירה כשהיא על כירה שאינה גרופה שאם יסלקה לא יוכל להחזיר, ואין לו תקנה אלא ליטול בכף, אפשר להקל ע"כ, ובס' ארחות רבינו (ח"א עמ' קמט) העיד שבבית החזו"א והקה"י נהגו להקל בזה, כיון דהחמיר

זאת תורת העולה להלכה:

[א]. נקטינן דאין להוציא דבר מאכל מקדירה העומדת על גבי האש [גז, כיריים חשמלית, פלטה חשמלית] אף שהאש מכוסה כנהוג, משום חשש איסור מגיס, ומ"מ מצינו ב' אופנים שיש להקל בזה: א - אם מוציא במזלג או אפילו בכף איזה חתיכה המונחת למעלה במקום שאין רוטב כלל, וכגון ביצה מבושלת המונח בקדירה של הטשאלנט מלמעלה, הרי זה מותר כיון דלא מתערב בזה כלום. ב - תבשיל יבש המונח על גבי האש כגון קוגל וכדומה, מותר לחתוך חתיכה ממנה אף בעודה על האש, כיון דלא שייך בזה הגסה.

[ב]. ואמנם בשאר האופנים צריך להסיר הקדירה מהאש ולהוציא המאכל ממנה ואח"כ יכול להחזיר הקדירה להאש, וזאת רק אם יתקיימו חמשה תנאים: א - שהמאכל יהיה מבושל כל צרכו, ב - שהמאכל יהיה עדיין חם במקצת שלא נצטנן לגמרי, ג - שבעת שמסיר הקדירה יהיה בדעתו להחזירו ע"ג האש, ד - שהקדירה יהיה בידו ולא יניחנה ע"ג קרקע וכדומה, ה - שהאש שעל גבה מחזיר את הקדירה תהיה מכוסה.

[ג]. באופן שקשה להחזיק כל הקדירה בידו יכול אף לכתחילה להסתייע בשלחן או בשיש וכל כיוצ"ב, ע"י שיניח מקצת הקדירה על השיש וכדומה ומקצתה אוחז בידו בשיפוע באויר. ואם גם זה קשה, יכול להקל להניחה ע"ג שלחן או שיש כשמניח ידו עליה באוזניה או בצדיה, ובפרט אם גם יניח תחת הקדירה איזה בגד או מגבת וכדומה.

[ד]. ובדיעבד אף אם הניחה ע"ג השלחן או שיש וכדומה והסיר ידו לגמרי מן הקדירה, יש להקל בעת הצורך להחזירה ע"ג האש אם היה דעתו להחזירה [ואף אם הניחה ע"ג קרקע או בתוך המקרר, ואם לא יחזירה ע"ג האש לא יהיה לו חמין לסעודת שבת, יש להקל להחזירה ע"ג האש, אך טוב יותר להניחה ע"ג צלחת הפוכה ע"ג הפח שע"ג האש].

[ה]. לכתחילה יש עוד עצה משובחת יותר באם הדבר אפשרי, שיזיז הקדירה על הפח למקום שהוא חם בדרגה שהיד סולדת בו, שאז אפילו מסיר ידו ממנה לגמרי דינה כ'עודה בידו' לדברי הכל, ואינו נקרא ע"ג האש לגבי איסור מגיס כיון דלא שייך בישול במקום הזה. אך היתר זה לא שייך בפלטה חשמלית דכל שטחה נידון כאש.

[ו]. בשעת הדחק כשאנו יכול לעשות שום אחת מהעצות הנ"ל, יש להקל להוציא מהתבשיל גם בעודה מונחת ע"ג האש, אך בתנאי שהתבשיל מבושל כל צרכו, ובזהירות להוציא בנחת מהחלק העליון של התבשיל, ושלא לערבב התבשיל.



הרב נפתלי צבי מרמורשטיין

תשלומי ועד בית בדירות המפוצלות ליחידות דיור

בשאלה שנתעוררה בזמנינו בארץ ישראל, מחמת צוק העיתים, ומחוסר דיורין, רבים אשר אין ידם משגת לקנות לעצמם דירת קבע לדור בה, ועד שירחיב ה' את גבולם דרים המה בבית דירה קטנה, הנקרא 'יחידת דיור', שבעלי הבתים הגדולים מחלקים מדירתם חדר אחת, ועושים לה כניסה נפרדת, ועפ"י הרוב גודלה הוא כ-30 מ"ר בלבד, וראוי רק לדירת זוג בלא ילדים, (ולכל היותר לילד א' או שנים בדוחק גדול). ונמצא שבבנין משותף מתרכה עוד דיורין. ועתה נפשם בשאלתם האיך יתחלקו בתשלומי ועד הבית, האם צריכים לשלם כמו כל דייר אחר בבנין, שהרי גם הם נהנים מתשמישי הרכוש המשותף, או שסוכ"ס דירתם קטנה ואינם כשאר השותפין שדירתם גדולה בכמה.

תשובה:

שני חלקים בתשלומי ועד בית

למעשה תשלומי ועד בית מתחלק לשני סוגי תשלומין. א. חלק השימוש התמידי כמו נקיון, תשלומי חשמל ותאורה והוצאות מעלית, וכיוצ"ב. ב. הוצאות אחזקה ותיקון דברים המתקלקלין, כמו צנרת הבנין, וזיפות הגג והוצאות גינון, וכיוצ"ב.

א. הדיון הוא רק לגבי

הוצאות שוטפות

והנה זה פשוט דכשבעל דירה מחלק דירתו ובונה בו יחידת דיור, אזי עד שלא דרים שם אנשים, אינו צריך לשלם יותר בתשלומי ועד בית שהרי לא ניתוסף שום הוצאה בבנין. ורק כשיכנסו לדור בתוכו ויתרכה דיורין וישתמשו ברכוש המשותף, אז מתעורר השאלה כמה צריכים לשלם. וכפי הנהוג בדרך כלל הדרים בכזה סוג בית אינן אלא שוכרין הבית. (לפי שקשה למכור כזה סוג דירה שאינה יכולה להיות רשומה ברשויות, ואדרבה (לעת עתה) מנוגד לחוק). ובכל דירה שכורה החיוב לשלם תשלומין לוועד הבית מתחלק לשנים. התשלום עבור השימוש השוטף מוטל על השוכר, שהרי בפועל הוא משתמש ונהנה מהתאורה והנקיון. והתשלומים עבור תיקון והוצאות אחזקת הבנין מוטל על המשכיר שזהו מחויבו כלפי השוכר גם בעצם הדירה השכורה, וכש"כ ברכוש המשותף. ולכן צריך לברר

כמה מהתשלום החודשי הוא לחלק השימוש השוטף וכמה על התיקונים והאחזקה, שמחלק זה פטור בעל היחידת דיור כאמור.

ב. האם הדרים ביחיד

דינם כשותפין בבנין

ועתה נבוא לדון כלפי התשלומין השוטפין, שלמעשה כאמור בדר"כ דרים ביחידת דיור רק זוג, ואין יכולת לדור שם עם ילדים. ויש שרצו לטעון שכל מה שמתחלק התשלומין בין כל דיירי הבנין הוא רק לבעלי הדירות הרגילים אך בעלי יחידת דיור אינם כלל שותפין כאן בבנין, ובמילא דינם לגבי תשלומין אינו כמו שאר השותפין. הנה כאמור טענה זה אולי נכונה כלפי התשלומין על הוצאות אחזקה בבנין או תיקונים ברכוש המשותף, שבה אין הם כשותפין, שהרי אינם בעלים על היחידת דיור, אך מכיון שאנו דנין על הוצאות השימוש התמידי, בזה שפיר הם שותפין גמורין כמו שאר הדיירים בבנין.

ומה שרצו לטעון שאין הוא כשאר הדיירים שיש להם עוד נפשות בבית שגם הם מלכלכים הבנין ומשתמשים במעלית, והוא אינו רק חלק של שני אנשים ואמאי ישלם חלק כמותם. כמובן שאינו טענה, שהרי גם אם יש בין הדיירים בדירה רגילה זוג בלא ילדים הנהוג הוא שהם משלמים שוה כמו כולם.

מבטל הלכה ודין חכמי התלמוד, אף על פי שמצאו לו סמך מן המקרא, וכתב נמי דלאו דוקא מנהג חכמים אלא מנהג חמרים וספנים יש לסמוך עליהם, כדאיתא בהדיא פ' הגוזל בתרא.

ונראה אף על גב דכתב ר"ת והוכיח ממתני' דב"ב ומריש פ' הפועלים דיש מנהגים של שטות שאין לסמוך עלייהו אפילו היכא דתנן הכל כמנהג המדינה, ובאור"ז כתב נמי דלא אמרינן מנהג מבטל הלכה אא"כ מפי חכמים, ומרדכי פ' הפועלים הוסיף לפרש בשם אור"ז דדוקא מנהג ותיקין מבטל ההלכה, אבל מנהג שאין לו ראיה מה"ת, אינו אלא טועה בשיקול הדעת. מ"מ נראה לומר דלעניני מסים וכה"ג כולהו מודו דאזלינן בתר מנהגם דבני העיר או דבני המדינה שנהגו בו מקדם, אפילו אי לא הוקבע עפ"י חכמים, כדמייתי הר"א כ"ץ ראייה ברורה על זה מההיא דחמרים וספנים פ' הגוזל בתרא.

ונראה דיפה יש לחלק בעניני מסים לבני העיר, וכן צרכי חמרים וספנים למהלך שיירא שלהם, וכל דבר שרבים מצורפים יחד, צריכים למיזל בתר מנהגא דידהו, וכפי הסדר שעושים לעצמן לפי צרכיהם לפי עניינים, דאי מצרכתא להו למיזל בתר דין תורה בכל דבר לעולם תהא מריבה ביניהם, מעיקרא מחלי אהדדי לוותר על דין תורה, וגמרי ומקני למיזל בתר סדר מנהג דידהו. וכעין זה כתב מהר"ם דשותפים קונים ומקנים ומתני בהדדי באמירה בעלמא בלא קנין, משום דבהוא הנאה דצייתי אהדדי גמרי ומקני כדאיתא בהגה"ה במיימון, וכן איתא בתשובה שהשיב וכו', וה"ה לענין מנהג, וההוא דר"ת ואור"ז לעיל קאי על חילוק חצרות ובתים ובנין שלהם ואשכירות פועלים, וכן שכירות בתים וחצרות וכל כה"ג, דאין רבים מצרפים יחד, ולא איצטריך מצטרפי למיהוי צייתי אהדדי, לכך צריך מנהג שיהא לו עיקר ע"פ חכמים וראיה מה"ת, משא"כ בעניני מסים

ג. האם אפשר לילך בזה אחר המנהג

ולמעשה המנהג הנפוץ בכל תשלומי ועד הבית שמתחלק לפי בתים, דהיינו שכל דירה משלמת חלק שוה בתשלומין, ולא כפי החוק החילוני שמתחלק עפ"י גודל הדירה. ויש שרצו לטעון שאי אפשר לילך בזה אחר המנהג לשלם תשלומי ועד הבית, כי המנהג הוא רק לבעלי דירות רגילות ואין עדיין מנהג ברור לדירות קטנות כאלו, שאינן יכולות לאכלס בתוכן יותר מזוג אנשים. כי מה שיש מנהג שגם אם דרים בדירה זוג אנשים משלמין הם תשלום רגיל, כמו דייר אחר שיש לו עשר נפשות בדירה, זהו לפי שבדירה רגילה יש אפשרות ליותר נפשות לדור שם, ובעתיד יכול להתרחב המשפחה, משא"כ זה שדירתו קטנה ביותר, שאין אפשרות לדור שם עם יותר נפשות, יצטרך לשלם פחות. וכאמור אין זה טענה שהרי בכל חודש משלמין התשלומין הוא על חלק ההוצאות שהשתמשו דיירי הבנין בחודש הזה, וא"כ אין שום חשבון לחשב מה שיהיה בעתיד, וא"כ אין שום מקום לחלק בגודל הדירה, וכיון שיש מנהג מבורר שכל דייר בבנין משלם חלק כחלק אף שלמעשה בשימוש אינם שוים, שזה משתמש יותר מזה, אך לא נכנסים לחילוקים אלו, א"כ גם בעלי היחידת דור צריכים לשלם כרגיל החלק עבור ההוצאות השוטפות.

ד. מתי הולכים אחר המנהג

והנה לקמן נברר שלכאורה גם עפ"י ההלכה צריך כך להתחלק בתשלומין, אך בכגון דא צריך לילך אחר המנהג, וכמבואר בירושלמי (ב"מ פ"ז ה"א) בדיני ממונות המנהג מבטל הלכה. וכפי שהאריך בזה בתרוה"י (סי' שמ"ב) וז"ל: יראה דהני מילי תלוי טפי במנהג ממאי דתלי בדת תורה, וכן מצאתי בתשובה הועתק מתשובת גדול הנקרא רמ"מ דכתב בהדיא דרוב עניני מסים תלויים במנהג, וכן מרדכי פ"ק דב"ב כתב בשם הר"א כ"ץ על ענין המס דמנהג

(עכ"פ בין אנשי שומרי תו"מ) הוא לחלק התשלומין לפי הדיירים בבנין, ואין נכנסין לחלק ולמנות כמה נפשות יש לכל דייר אלא כולם משלמים בשוה, וגם זוג זקנים או מבוגרים שאין ולא יהיה להם בעתיד ילדים, מ"מ משלמים כמו שאר הדיירים שמטופלים בטפלי. ולכאורה נתייחד המנהג, לפי שבאמת מצד הדין והיושר היה צריך לחשב כמה נפשות יש לכל דייר ברכוש המשותף, וכך יחלקו התשלומין ביניהם, אך כיון שקשה מאוד לחשב כך, כי זה ישתנה בכל חודש, ויהיה חשבון מסובך לכל דייר כמה פעמים השתמש הוא וב"ב ברכוש המשותף, לכן עשו חלוקה שכל דייר ישלם בשוה.

ז. יש שאומרים שביחידת דיור אין מנהג בזה

אמנם יש שהתעקשו לטעון, כיון שלמעשה עפ"י דין היו צריכים להתחלק עפ"י מדת ההשתמשות של כל דייר בבנין הוא ובני ביתו, אך כיון שקשה לחשב זאת, וכן קשה לחשב עפ"י גודל הדירה (כמו שהחוק כאן במדינה קובע), לפי שיש כאלו שמוסיפין תוספת בניה, ולפעמים אין זה עפ"י רשיון מהרשויות, ואי אפשר לעקוב אחריו, לכן קבעו המנהג שכל דייר בבנין משלם בשוה, אמנם זה רק בבנינים רגילים שסך כל הדירות שבבנין המה באותו גודל, ואין הבדלים משמעותיים בגודל הדירות, אמנם בבנין רגיל שהדירות פחות או יותר באותו גודל כמו שכל הדירות הם של ארבע או שלש חדרים. אך אי אפשר לומר שגם הדירה שהיא רק בת חדר אחד תשלם כמו שאר הדירות הגדולות ממנה משמעותית, ובהאי גוונא אי אפשר לילך בתר המנהג שנהגו.

ח. שפיר יש מנהג בזה.

אמנם לענ"ד יש לדחות דהנה כאמור אנו דנים על התשלומין עבור הוצאות שוטפות, שמעיקר הדין היה צריך להתחלק עפ"י

וכיוצא בו דמנהג מבטל בהן דין תורה וכו' עכ"ל.

והובאו דבריו בדרכי משה (חו"מ סי' קס"ג) וברמ"א שם (סעי' ג') עיין שם, ועל יסוד דברי תה"ד הנ"ל בנויים כמה גופי הלכות בש"ע ופוסקים בכמה מקומות.

ה. דבר שמשותף לרבים אזלינן יותר אחר המנהג

ויוצא מדבריו דהיכא דרבים מצטרפים יחד, ואם אזלינן בתר דין תורה בכל דבר, לעולם תהא מריבה ביניהם, מחלי אהדדי לוותר על דין תורה, וגמרי ומקני למיזל בתר סדר דידהו כנ"ל, וזה שייך שפיר בכל הענינים הנוגעים בבית משותף דמצטרפים לדור ביחד כשכנים טובים ולהיות שלום ביניהם, דבכדי שלא תהא מריבה ביניהם מחלי אהדדי למיזל בתר מנהג דידהו, אם לא היכא שמתנו דלא כן.

וגם בנידו"ד י"ל באם לכתחילה בבניית הבנין היו כמה מבעלי הדירות שפיעלו מדירתם ועשו שם יחידת דיור נפרדת, או כשא' מפצל מדירתו לאחר זמן, ובאם השכנים יכולין לעכב שלא יעשה כן, אזי באם לא מעכבים, יכולים להתנות ולומר שרצונם שישתתף בהוצאות הרכוש המשותף כפי רצונם. אמנם אנו דנים כעת כשלא התנו עמו כלום, וכעת באים לדון כמה צריך לשלם הדר ביחידת דיור.

ו. האם יש מנהג בנידו"ד

ולפי דברי התרוה"ד הנ"ל היה לנו לבדוק האיך המנהג בזה, וכך לנהוג. אמנם אחרי הברור ראיתי שאין בזה מנהג מבורר שנתפשט בכל המקומות, ובכה"ג לא אזלינן בתר המנהג. וכן יהיה נפק"מ לעיר חדשה שעדיין אין שם מנהג. ולכן יש לנו לעיין מה הדין תורה בכה"ג.

ולאחר העיון י"ל ששפיר יכולין אנו ליזל בתר המנהג בזה, דהנה בכל בית משותף שדרין שם כמה דיורין המנהג הנפוץ הוא

אינם נותנים לשופטים כ"א לסייעם בערכאות, וראובן א"צ לזה אינו מחוייב ליתן עמהם עכ"ל.

ולעיל בסעיף ג' כתב הרמ"א: כל צרכי העיר אעפ"י שמקצתן אינן צריכין כגון בית חתנות או מקוה וכדומה, אפ"ה צריכים ליתן חלקן. ומקורו הוא מהמהר"י מינץ סי' ז'. ולכאורה הני תרי פסקי הרמ"א סתראי נינהו.

יא. חילוק הסמ"ע

אי הוה דבר הנצרך לכל ישראל

ומתוך הסמ"ע (סקל"ב): נראה דוקא כל כהני דכל ישראל צריכין לבית חתנות או מקוה, אף אם אירע שיחיד א"צ לו מחמת זקנה או איזה טעם אפ"ה צריך ליתן, משא"כ כשהוציאו הוצאה שיעזור להן השר בענין שט"ח שאינו ענין כללי, מש"ה כ' מור"ם בס"ס זה והוא מתשו' הרא"ש דאין אחרים צריכין ליתן להם לסיוע, ע"כ.

יב. סברת הדברי מלביאל

בחילוק הסמ"ע

ובשו"ת דברי מלביאל (ח"א סי' לו) כותב מילתא בטעמא: ונראה סברתו משום בדברים ההכרחיים אדעתא דהכי נשתתפו שיתנו כולם, וממילא אזלינן בתר רובא בזה. כיון שמחוייב ליתן והדבר נצרך לרבים. א"כ לא מיקרי רווחא להאי ופסידא להאי. משא"כ בגביית חובות שהוא תקנה חדשה. ובהגר"א הראה מקור מתוספתא דמי שיש לו חצר בעיר אחרת מחוייב לתת חלקו בחפירות בור אף שאינו שותה מהם. ועי' בתוספתא שילהי ב"מ שמבואר ששאר דברים אין כופין אותו אלא א"כ דר באותו חצר ע"ש, ואין לזה ביאור. אבל הדבר כמ"ש כי דבר ההכרחי וידוע שאין חצר בלא באר, א"כ אדעתא דהכי נשתתפו ואין לו שום דיחוי, משא"כ בשארי תיקונים, אף כי אם היה דר שם והיתה גם לטובתו, היו יכולים להכריחו לזה וכמו שהוכיח במישור הנה"מ סי' קע"ח. אבל עכשיו שאינו שם אינו מחוייב בזה, ע"כ.

ההשתמשות בפועל, ולפי"ז היה יוצא שאכן דירה שדרין בה רק זוג ישלמו פחות מדייר שמרובה בנפשות, אלא לפי שא"א לצמצם בזה, וכאמור, לכן אמרו שכל דייר בדירה ישלם בשוה, וא"כ גם זוג שדר בדירת החדר שוה לשאר הדיירים בדירה גדולה, שגם שם אם דר רק זוג משלם הוא בשוה כמו כולם, ושפיר יש מנהג גם בזה.

ט. עפ"י הלכה הא"ך צריך

להתחלק בתשלומין

וכעת נראה בפוסקים מהו דין תורה, הא"ך צריך להתחלק התשלומין בין הדיירים בבנין משותף.

הנה מצינו כמה תשובות בקדמונים שדנו לגבי נידון שיש כמה שותפין וצריך להתחלק בהוצאות, ויש שטוענים שהם אינם משתתפים כלל בדבר המשותף, ובמילא אין להם לתת חלק בהוצאות, או שמשתמשים פחות משאר המשתמשים, ובמילא צריכים לשלם פחות.

י. סתירת דברי הרמ"א

בשו"ע חו"מ סי' קס"ג סעיף ו' כתב רמ"א: י"א שאם הוציאו הוצאות שיעזרו להם השרים עם שטרי חוב, אותם שאינם נושאים ונותנים בשטרות אינם צריכים ליתן לזה.

ומקורו הוא מתשו' הרא"ש (כלל ו' סימן י') וז"ל: ראובן שהוא צבע או רצען וצריך להוציא הוצאות בכל שנה על מלאכתו ליתן לשופטים ולממונים שלא יעלילו עליו בשום דבר כדרך בעלי אומנות שצריכים לתת מאומנותן, והקהל כמו"כ נותנים לשופטים כשיבואו לערכאות שלהם ותובעים מראובן ליתן חלקו כו'. תשובה יראה אם הקהל נותנים פרס לשופט להיות להם למגן ולחומה בכל עת שיצטרכו לעזרתו כמו שצריכין בגלות החל הזה לשחד החורים והסגנים בכל עיר ועיר, גם ראובן הצבע צריך לזה וא"א לו ליפרש מן הקהל, אף כי הוא צריך לעבדו בשביל אומנותו אבל אם

על דבר המקוה לעשות מקוה בין היהודים במקום צנוע, כדי לטבול בזמנה ולחזור לביתה עם חשיכה וכו', בלתי אימה ויראה ופחד לא בהליכה ולא בחזירה לא מערלים ולא מפריצים ויש שאינם רוצים ליתן להוצאה זו, ונותנים טעם לדבריהם שנשותיהם זקנות ואינם צריכים לטהרת מקוה, וכו'.

ותחילה מביא תשובת מהר"ם ז"ל, אם יש קטטה בין קהלכם ואינם יכולים להשוות דעתם לברור ראשים בהסכמת כולם, וזה אמר ככה וזה אמר ככה ואין אמת ומשפט ושלוש בעיר איך יעשה. נראה בעיני שיש להשיב כל בעלי בתים שנותנין מס וילכו אחרי הרוב, הן לברור ראשים הן להעמיד חזנים, הן לתקן כיס של צדקה, הן למנות גבאים, הן לבנות הן לסתור בבית הכנסת הן להוסיף ולגרוע ולקנות בית חתנות ולבנות ולסתור בו, ולקנות בית האופים ולבנות ולסתור בו. סוף דבר כל צרכי הקהל יעשה על פיהם ככל אשר יאמרו, ואם המיעוט ימאנו ויעמדו מנגד מלשמור ולעשות ככל הכתוב יש כח ביד הרוב או מי שימנו הרוב עליהם לראשים להכריחם ולכפות בין בדיני ישראל בין בדיני האומות עד שיאמרו רוצים אנו. ואם יצטרכו להוציא ממון על ככה, המיעוט יתנו חלקם באותו ממון.

סוף דבר כופין בני העיר זה את זה לכל צורכי העיר שהן צריכין הרבה, כהיא דתניא בתוספתא דב"מ כופין בני העיר זה את זה לבנות להן בית הכנסת ולקנות להן ס"ת נביאים וכתובים, וכופין בני מבוי זה את זה לעשות להן קורה ולחי למבוי כו'. אף על פי שאין זה צורך גדול כל כך אפ"ה כופין, כל שכן שאר עניינים הצריכין להם יותר, ע"כ מהמהר"ם.

עוד איתא במרדכי פ"ק דב"ב אהא דכופין בני העיר זא"ז לקנות להם ס"ת כו', גם כן בשם מהר"ם דה"ה להכניס אורחים ולחלק להם צדקה. וכן אם אין שם מניין ורוצים להשכיר מנין כו'. הרי לפנינו

יג. אף אם אינו משתמש כלל צריך לשאת בהוצאות

ונראה מדבריהם דכל דבר השייך לצרכי בני העיר, והיינו שצורך העיר שיהיה שם בית חתנות ומקוה וכיוצא"ז בזה אין היחיד יכול לפטור עצמו מליתן חלק בזה, ולומר שהוא אינו צריך לזה. ולכאורה באלו הדברים אפי' אם לא ישתמש אף פעם בזה, מ"מ צריך להשתתף ולתת חלקו בזה.

יד. חילוק הנתיבות

דלגבי הצלה מהיוק בולן משלמין בשוה

ובנתיבות (סי' קס"א סק"א) על הא דקאמר המחבר שלבניית בית שער לחצר מתחלק לפי ממון, כתב: אף דבית שער הוא משום היזק ראייה כמבואר בב"ב דף ב' ע"ב דמוכח מכאן דהיוק ראייה שמייה היוק, ובסימן קנ"ז סעיף ג' מבואר דלענין היוק ראייה אפילו יש לאחד פי שנים דנותן בשוה, ומשמע דה"ה אם יש לאחד ממון הרבה דמ"מ נותן בשוה. י"ל דשאני התם דההיוק הוא מאחד לחבירו וכל אחד שם מזיק עליו, על המזיק להרחיק עצמו וכך צריך להרחיק עצמו מזיק על סך קטן כמו מזיק על סך גדול, משא"כ הכא שהנזק בא מאחרים לכך מי שהוא ניזק יותר צריך ליתן יותר, ע"כ. ולמדנו מדבריו דבאם הוא ענין שצריך הא' להשתתף בכדי למנוע היוק מחבירו צריך כל אחד מהשותפין להשתתף בשוה, ואין מחלקין בזה לפי חלקו בשותפות. ולכן חלק הוצאות על הנקיון בבנין, זה שיש לו רק שני נפשות ואינו מלכלכך כל כך אינו יכול לטעון שהוא צריך לשלם פחות מהדייר האחר שיש לו ריבוי נפשות ובמילא מלכלכים יותר, אלא כולם משלמים בשוה.

טו. תשובת המהר"י מינין

ודברי הרמ"א בסעיף ג' המובא לעיל מקורם מדברי המהר"י מינין, ונעתיק כמה קטעים מדבריו, מכיון שהפוסקים דנו הרבה בדבריו. וז"ל בסי' ז':

המקוה שאינה הוצאה כל כך, וצריכות לקהל הרבה יותר ויותר מלחי וקורה ובית חתנות, והרי הוה בכלל הכ"ש שכתב הגאון בסוף דבריו, ע"כ.

משמע מדבריו שאפי' יש לו טענה שהוא לא יצטרך אף פעם להשתמש בזה כמו בבית חתנות שהוא כבר חיתן כל ילדיו, ובודאי לא יצטרך לזה מ"מ צריך הוא להשתתף בהוצאות הבנין.

יז. כיון שנצרך לזה אפי' לעיתים רחוקות צריך להתחלק בהוצאות

וממשיך המהר"י מינץ וכותב: וכן מה שטוענות הזקנות שאין צריכות למי טהור למי מקוה שהנידה טובלת בהן, תואנות הן מבקשות כדפרישית, ועוד הן צריכות למי טהור לפי מנהג הנשים היקרות והכשרות שאפילו הזקנות טובלת בערב ראש השנה ועיו"כ כי אותן טבילות סימן לטהרה ותשובה, ומטעם זה יש לחייב גם האנשים אפילו הם אלמונים כי לפעמים הוא יום אד בערב ר"ה או בעי"ה או כשר"ה ביום ב' או י"ה כמו השנה ואז אינם יכולים ואינם רשאים לטבול בנהרות מפני הרשעה, ולטבול באילו הימים מנהג פשוט ורגיל עד שבאו קצת בני אדם לידי טעות וסוכרים שטבילה זו חובה ומברכין עליה ברכת טבילה, ע"כ.

ולפי טעם זה נמצא דכיון דגם הנשים הזקנות צריכות למקוה לפעמים אף שזה רק פעם אחת בשנה ושאר הנשים משתמשות יותר בתדירות, מ"מ צריכות הם גם להשתתף בבניית המקוה.

יח. ביאור בדברי המהר"י מינץ

ולפום ריהטא נראה שבתחילה מתייחס המהר"י מינץ כלפי השתתפות בהוצאות הבניה שעל כך נתן הטעם שאף שלא יצטרך לכך אף פעם, מ"מ כיון שצורך העיר הוא לבנות בית חתנות ומקוה וכל דבר שנצרך לעיר חייבים כל מי שדר בעיר להשתתף בזה. ושוב מתייחס המהר"י מינץ גם כלפי

מכל הנ"ל דכל דבר שהוא תועלת או תיקון לקהל או לרוב הקהל לומדין מדבר הדומה לו אף על פי שאינו דומה ממש. דהא כל הני שהוזכרו בתשובת מהר"ם או רובם אינם מצויים לא במשנה ולא בכרייתא ולא בתוספתא ולא הוזכרו בתלמוד אלא יליף להו בדמיון מההיא דכופין בני העיר זא"ז לקנות בית הכנסת ס"ת נביאים וכתובים, ומההיא דבני מבוי כופין זא"ז לעשות קורה ולחי, ואף על גב דאין דומין ממש ואמר אחרי רבים להטות כמה שמסכימים הרוב אף על פי שהמיעוט המתנגדים נראה להם שטענותם חזקות הרי הם בטלים ברוב, ואין שומעין להם כמו שאין שומעין אם טענו לא נכניס אורחים לא נחלק צדקה לא נשכיר מניין. וכי לענין לחי וקורה אם טען למה אתן לתקנם כדי להכניס ולהוציא בשבת, אני איני רוצה להכניס ולהוציא או אינו צריך להכניס ולהוציא או לכלנו אין צריך לנו כל כך בתקנה זו כמה שכתב מהר"ם בעצמו על לחי וקורה בסוף התשובה הנ"ל שאין בה צורך כל כך אלא כופין זה את זה כו', אלמא דאין מקבלים טענותם ואין שומעין אליו.

וכן גבי בני העיר שכופין זה את זה לקנות ספר תורה נביאים וכתובים אם טוען אחד מהם לא אסייע לכם באילו כי יש לי כדי צורכי אין בדבריו כלום. ואפשר שבאילו דברים שהוזכרו במשנה וברייתא ותוספתא כופין אפי' שלא ע"י הרוב מדנקט בלשון כופין זה את זה ולא נקט כופין אילו את אילו, אבל שאר דברים הולכין על פי הרוב.

טז. אפי' באופן שלא ישתמש בזה

צריך להתחלק בהוצאות

ודבר גדול כתב הגאון לעיל דהרוב כופין המועט לקנות בית חתנות, ולבנות ולסתור בו, אף על פי שנופלין בזה טענות רבות דיש לזה טענה עדיין אין לי בנינים או עדיין לא הגיעו לפרקן, או כבר כל בני ובנותי נשואין, או באולי לא אשיאם בכאן, או ההוצאה גדולה, אפילו הכי אין שומעין לטענותיו אלא בונין בית חתנות, כל שכן בעניין

ומביא מתשו' מהר"מ מינץ סי' ס"ז בעיר שהיה בית הכסא סמוך לבהכ"נ לצורך אנשים הצריכים לכך בשעת תפלה, והיו צריכים להוציא הוצאות על כך לתקן, וביקשו מהשכנים הסמוכים לביהכ"נ, והם נפנים תמיד בבה"כ ההוא שהם יתנו יותר לצורך תיקון, ופסק דכל אפין שוין ויתוקן מקופת הקהל.

וכן מביא מדברי הכנה"ג לחו"מ סימן קס"ג שכתב, דמי שיש לו לולב ואתרוג לעצמו אפ"ה צריך ליתן לקהל לקנות אתרוג לציבור, וכתב הטעם כיון שאם יארע פסול בד' מינים שלו הרי הוא חוזר על אתרוג הקהל על כן לעולם צריך ליתן חלקו, ולמד כן מתשו' מהר"ם ומהר"י מינץ הנ"ל ע"ש.

ב. סברת הדבר

ולכאורה צריך ביאור סברת הדבר למה זה שישתמש רק פעם אחת כבר חייב להשתתף בכל ההוצאות. והיינו שצריך להשתתף בתדירות בכל הוצאות שיש, ולא רק בעת הבנין, ומדוע לא נאמר שבעת שישתתף ישלם כפי ההנאה שיש לו אז, ממשיך החת"ס וכותב:

והנה בב"ב קע"ב ע"א במתני' ב' אחין א' עני וא' עשיר וכו', העשיר אומר לעני קח לך עבדים וירחצו במרחץ וקח לך זיתים ובא ועשה בבית הבר, ופסקו בשו"ע חו"מ סי' קע"א סוף סעי' וי"ו, ושם סוף סעיף ח' מייתי רמ"א לא חלקו השותפים והשתמש א' מן השותפים כמה שנים, לא יכול אח"כ הא' לומר אשתמש ג' כזמן שנשתמשת, דכל זמן שלא חלקו כל א' בשלו הוא משמש, עכ"ל.

והנה לפי"ז כיון שבני הקהילה דין שותפים יש להם, ואפילו כל נשיהם זקנות אי אפשר להם בלא מקוה לפ"א בשנה או בשמטה, וכן בית חתנות וכל כיוצא בזה וע"כ כופין זה את זה לבנותו, ומכיון שנבנה מן השותפים אפילו כל הנשים ילדות וצריכים למקוה תמיד וא' זקן ואינו צריך, לא יכול לומר אתם משתמשים בשלי בחנם,

הוצאות התחזוקה, שהזקנות טוענות שאין הם צריכות לכך ובמילא אין הם צריכות להשתתף בהוצאות, על זה אמר שכיון שצריכות לכך בערב יוכ"פ הרי הם שותפין בדבר וצריכות להשתתף כמו כולם.

שוב כותב מהר"י מינץ: אכן על המנהג לא כתבתי, ר"ל אם יש לכם מנהג קבוע שנוכל לומר שנעשה על פי וותיקין לכו אחריו, כי בדברים אלו, המנהג עיקר רק שיהא מנהג ע"י וותיקין, ע"כ.

ויוצא מדבריו דאף דהיה מן הדין שישתתפו בהוצאות כפי החלק שכ"א משתתף ונהנה מהדבר המשותף, וזה שאינו נהנה אינו צריך לשלם כלום, אך למעשה אינו כן אלא כולם שוים, ואף אם יש א' שאינו משתתף כמעט, אינו יכול לטעון שהוא אינו נהנה כמעט, ולמה ישלם כפי האחר שמשתמש בתדירות יותר, אלא גם הוא צריך להשתתף בהוצאות בשוה כמו כולם.

יג. החת"ס דן לגבי הוצאות התחזוקה ומביא ראיה ממהר"י מינץ

וכן משמע מהחת"ס (שו"ת ח"א אור"ח סימן קצג) שדן בנידון אנשים הדרים בישובים וכפרים בגליל וטוענים, יען אינם באים לעיר רק ג' ימים בשנה, ב' ימים ר"ה ויה"כ להתפלל בבהכ"נ, וכל השנה אין להם הנאה מכל דבר שבקהלה מש"ץ ומשועבדים ולא מהרב, ויש להם שוחטים ובודקים לעצמם, ואינם נהנים משוחטים הממונים בקהילה, וכן כל הנעשה כגון מקוה וכדומה, א"כ מהיכי תיתי להטיל עליהם הוצאת כל צרכים הנ"ל כאחד מאנשי הקהילה.

ומביא מתשובת המהר"י מינץ הנ"ל, שחייב כל א' בעיר להשתתף בכל הדברים, ואפי' שמשתתף רק פעם אחת בשנה. וביותר כותב הוא: וכן צ"ל בבית חתנות אולי ימצא לו נין ונכד ושאר וכל כיוצא בזה. והיינו כיון שברבות הימים יכול להיות שיצטרך לזה צריך הוא להשתתף בבניתו.

כא. עוד סברא לחייב שוה בשוה

ועוד סברא נראה לי בזה לחייבו שוה בשוה אף שכמעט אינו משתמש בדבר המשותף הוא, דהרי כיון שלצורך פעם אחת יצטרך שיהיה לו מקוה בנוי ומתוחזק או בית חתנות או לולב, ולא יוכל אז כשיצטרך לזה לבנות מקוה, א"כ נמצא דיש לו הנאה עקיפה לא רק מבנית המקוה והבית חתנות, אלא גם מתחזוקת הבנין כל הימים.

כב. בדברי מלכיאל כתב כעין סברא זו

ושו"ר שבשו"ת דברי מלכיאל ח"א סי' לו (אות ג') כתב כעין סברא הנ"ל, וז"ל: ורציתי לחלק בין רב שמקבל פרס מידי שבע בשבוע וכדומה, וגם הוא דבר מצוי ותלתא דגמירי יכולים לדון, ולזה כיון שאינו צריך אל דין רק לעתים רחוקות, שפיר יכול לומר שעכשיו שא"צ לדבר זה אין צריך ליתן, מה שא"כ בבנין מקוה וכדומה, שאם יצטרך אל זה בשום פעם לא ימצאנה ולא יבנה אותה ברגע אחד, ולזה שפיר יש לו הנאה במה שיבנו אותה עתה, וכופין אותו לתת חלק. ובזה היה מיושב ג"כ קושיית הסמ"ע מתשובת הרא"ש הנ"ל מהוצאות לגבות החובות דשם הוא הוצאה לצורך שעה ושפיר יכול לומר כשיהיה לו לפעמים חוב אז אתן. ובאמת צ"ע על הסמ"ע שהוצרך לחילוק בין ענין כללי לשאר דברים. דהא בפשוטו כיון שטעם הר"י מינץ הוא משום שעכ"פ יהיה לו הנאה מזה לעתים רחוקות, משא"כ בהוצאה לגבות חובות שבוודאי אין לו שום הנאה מזה.

כג. דייר בקומת קרקע**האם משתתף בהוצאות המעלית**

ועפ"י נמצא בדייר שדר בקומת קרקע ואינו משתמש במעלית כלל אף שהוא שותף בבנין אינו צריך לשלם דמי ועד בית עבור המעלית. ושמעתי מג"א שליט"א שדעתו שכיון שהוא שותף בבנין והדרך לעשות מעלית בבנין, ואם הוא רוצה לילך אל שכנו הרי הוא משתמש במעלית אף שזה רק פעם

זה אינו כיון שהמקוה בשותפות והרי המקוה לפניו לטבול בו אלא שאין אשתו צריכה אומרים לו כמו קח לך עבדים ועשה במרחץ, וקח לך זתים ועשה בבית הבר. וכן בבית הכסא, כיון שע"כ צריך הוא לצורך אנשי בית הכנסת, ואפילו לא ידור שם א' קרוב לשם נמי יצטרכו השותפים הללו לבנות בית הכסא, א"כ שוב יאמרו הקרובים הנה הפתח פתוח לפניכם ואם אתם רחוקים ולא תוכלו לבא לכאן מה לנו בכך קחו זיתים ועשו בבית הבר, ע"כ.

ושוב מביא מתשובת הרא"ש [כלל ו' סי' ט' - י'] המובא לעיל שמזה למד מהר"ם אלשי"ך שאין הת"ח צריך ליתן לצורך הספקת הרב כי אילו הייתם כולכם חכמים לא הייתם צריכים לרב ומורה. ומ"מ מסיים המהר"ם אלשי"ך הנ"ל אי עיקור מלאכתו של הרב לשפוט בין איש לחברו, אז גם הת"ח צריך לשלם לזה, כי אולי אחר שנה או שנתיים יהיה לו דבר עם אדם, אף על גב דלא שכיחי, ע"ש.

וכיון שכך בני הכפרים צריכים לכל הדברים בעיר אפילו לפעם אחת בשמיטה בממילא צריכים להשתתף בבנין בהכ"נ ומקוה, וצריכים לרב ושוחט וכל מה שצריך לקהלת ישראל, ומכיון שנשתתפו, אעפ"י שהרחיקו נדוד לגור באשר ימצאו לצורך פרנסתם, מ"מ הרי בהכ"נ לפניכם בואו והתפללו שם יום וימי מוחה, והרי הרב לפניכם בואו ושאלו ממנו יורה יורה ידין ידין, הנה השוחטים לפניכם כרצונכם, ואם בני הקהלה משתמשים בהם לא יוסיפו לשלם פרוטה א' יותר, ולא יגרע מאנשי הישוב מאומה, ע"כ.

והיוצא מ"ז שכיון שיש לא' מהשותפין אפשרות להשתמש ולהנות אפילו שזה אפשרות רחוקה ביותר של פעם אחת בשמיטה, צריך הוא להשתתף בהוצאות שוה בשוה עם כולם, וזאת מכיון שהשותפין האחרים יכולין לומר לו יש לך זכות להשתמש כמוני.

דבר יצטרך לדין בינו ובין רעהו, וא"י להסתלק מהסכמת רוב הקהל. ואעפ"י כן יראה שא"כ הוא לא היה עיקר מנויו רק על דבר הסוחרים ובעלי מלאכה שתמיד יהיה להם במשאם ומתנם דבר למשפט, אך לא על בעל תורה שתורתו אומנותו ודבר אין לו עם אדם שלא יזדמן לו דין עם אנשים פעם א' לב' שנים או ג'. ועוד שאפ"י יהיה הפירוש כך אין הכוונה שעל דבר זה בלבד שכרוהו כ"א גם לדרוש להם חקי האלוקים ותורתיו ודיני האיסור וההיתר והנהגות צרכיהם כמסים וארנוניות ודומיהם, אשר מכל אלה אין לבעל תורה הזה צורך אליו, וא"כ כיון שלרוב הדברים אין לו צורך כלל וגם בדיניות הוא רחוק מאוד שיצטרך אליו ודאי שהוא פטור. וכן הוא מנהג פשוט בכל ישראל לבלתי קחת מבעל תורה כזה לשכירות החכם, ע"כ. (ויעויין בדברי מלכיאל שם מה שפי' בדבריו).

הרי לך בבירור שבאם עיקר השימוש של הרב הוא לסוחרים שיש להם הרבה דיני תורה, וגם שכרוהו להורות להם באיסור והיתר, שזה הת"ח הדר בעיר אינו צריך לו כלל, ואפ"י שיכול להיות שיצטרך אליו פעם לדין תורה שיהיה לו, מ"מ זה אינו מחייב אותו לשלם על כך. וא"כ בנידוד שהמעלית שקובעים בבנין אינו רק לצורך הקומות העליונות, והדייר בקומת קרקע אינו נצרך כלל למעלית, ולכן אף אם נאמר שיהיה לפעמים להדר בקומת קרקע צורך לעלות במעלית אל שכינו הדר למעלה, זה עדיין אינו מחייב אותו לשלם בהוצאות המעלית.

ואף אם יתעקש מי ויטעון שכהיום בניית מעלית הוא צורך הבנין, כמו מקוה ובית חתנות בעיר, שכולם צריכים להשתתף בהוצאות, י"ל דהנה בהוצאות בניית המעלית השתתף גם הדייר שדר בקומת קרקע, שהרי זה כלול במחיר הדירה שמחלקים בין כל הדיירים, אך לגבי הוצאות השימוש אינו בכלל השותפות כלל, ודו"ק. (ולא נצרכנו כ"כ להאריך

אחת בשנה שוב צריך להשתתף בהוצאות וכמהר"י מיניץ הנ"ל. אמנם לענ"ד אינו כן דהרי כאמור הסברא לחייבו אפ"י שישתמש רק פעם אחת הוא להחת"ס הנ"ל כיון שיכולין לומר לו תשתמש גם אתה בזה, אך זה הדר בקומת קרקע אינו צריך וגם אין לו אפשרות להשתמש במעלית בכדי להגיע לדירתו. וגם להסברא השניה הנ"ל דהרי לפעם אחת הזאת הרי יצטרך לבנייתה כמו במקוה שלפעם אחת בשנה שתוצה לילך תצטרך שיהיה לה מקוה בנוי, ולכן צריך הוא להשתתף כל הזמן. אך זה הדר בקומת קרקע אינו נצרך כלל למעלית, ולפעמים הבודדות שיצטרך לילך לשכנו יוכל להסתדר בלא המעלית שיעלה במדריגות, ולכן אינו שותף כלל בזה. ואף אם למעשה ישתמש במעלית לילך לא' מהשכנים זה אינו מחמת השותפות שיש לו בבנין, שאינו גרע מא' מן השוק שרוצה להגיע לא' הדיירים בקומות העליונים ומשתמש במעלית ואינו צריך לשלם על השימוש, ודו"ק בזה.

בד. ראייה מדברי המהר"ם אלשיך

ואין לומר שכמו בענינים הצריכים לעיר, צריכים כולם להשתתף בהוצאות, אף שלא ישתמש אף פעם, ועכ"פ פעם אחת באופן רחוק, וה"ה במעלית שהדרך כהיום שנצרך לכל בנין, וא"כ גם אם אין היחיד שדר בקומת קרקע צריך לזה בתדירות, אלא פעם אחת רחוקה, צריך שוב להשתתף בהוצאות. אמנם זה אינו דלמעשה לקומת קרקע אינו נצרך, ואינו יכול להשתמש במעלית בכדי להגיע אל דירתו, דומה הדבר למש"כ במהר"ם אלשיך, בת"ח שדר בעיר ואינו נצרך לשאול שאלות לרב העיר, אם צריך לשלם כמו שאר בני העיר שמשלמין שכרו.

ובתוך דבריו כותב: ואם הפירוש הוא שהוא לפשוט את העם על דיני ממונות המתרגשים במשאם ומתנם כדדייק לישנא דקאמר לדון את דיניהם בדרך התורה, הנה בזה היה מקום לומר שיתחייב זה הבעל תורה שגם לא יבצר ממנו גם הוא שיהיה לו

אף אנו נאמר כיון דעד האידנא לא תבעו לדינא, ובעת התקנה לא דברו דבר ולא ידעו מי ישתה הרבה או מעט, לפי"ז היה לומר על העבר לחלק לפי נפשות. אף די ש לפקפק דהא המעות הגביה קמן והוי דומיא דפסח דיכולין לומר טול חלקך וצא. אמנם עיקר השותפות לגבות מן היין שישתו ולא הניחו בשותפות מעות כי אם הנתינה מן היין הניחו בשותפות. והואיל והדבר מפורק, ומצורף לזה כי אם אמנם מי מנה עפר יעקב למנות ישראל ח"ו טף ונשים והולכים אחר מספר בעלי בתים, אך מסתמא יש לעושר משרתים ובני בית מה שאין לעניים, ופסקנו אם לא דברו כלום בעת התיקון, יחלק שני חלקים לפי בעלי בתים ושליש לפי ממון. אמנם דוקא על העבר משא"כ להבא כיון דיכולין לומר טול חלקך, אם יהיה שותפות להבא יחלק חצי לפי ממון וחציה לפי ערך בעלי בתים, ע"כ. הרי להדיא בדבריו שכיון שקשה לאמוד ולמנות כל א' לפי נפשות טף ונשים, ולכן הולכין אחר מספר בעלי בתים, ולא לפי כמה נפשות יש לכל א' בבית.

כו. לפי נפשות הכוונה בתי אב

וגם בשו"ת חתם סופר (חלק ה' חור"מ) סי' קסז) כותב בתו"ד: ויען כי א"א להעמיד דברים אלו על דין תורה כמ"ש תה"ד ע"כ אי קמא דידי הוה אתי הייתי מפשר על אופן זה עכ"פ כפי בנין הפחות שבבתי כנסיות הראויה לכנסיה ענייה, אותו סך ישלמו חציו לפי נפשות וחציו לפי ממון, ונפשות היינו כל בעל בית עם כל בני ביתו אנשים ונשים וטף הסמוכים עליו נפש א' יחשב, וחציו לפי ממון היינו ממונו שלו שיש לו בבהכ"נ מקום הן בעז"נ הן בעזרת אנשים, זהו לפי ממון כי הבנין מגין על המקימו.

וכ"כ החזו"א ב"ב סי' ד' סקי"ט: ונפשות היינו נפש ידידה ולא אשתו ובניו, דא"כ אין הכל שוין, ואמנם בני" כתב דלפי נפשות היינו לפי מספר הנפשות שבבית, ע"כ. וברבינו גרשום על הדין בגמ' שם ז' ע"ב לפי

בדבר פשוט כזה, אלא משום שיש שכתבו לא כן, אך לענ"ד נראה כפי שכתבנו).

כה. מקור להמנהג

לחלק התשלומין לפי בתי אב

ולמעשה נהוג שתשלומי ועד הבית מתחלק לפי הדיירים שוה בשוה, ולא לפי נפשות הדירים בפועל בכל דירה, וכבר הזכרנו לעיל שהמנהג נתייסד לפי שקשה לאמוד ולחשב לפי נפשות, ומצאתי מקור לזה בשו"ת כנסת יחזקאל (הוזכר בפת"ש סי' קס"ז סק"ו) שבתו"ד כתב: דבתשובת רשב"א שם מבואר דטענת העשיר היתה שקונה בשר ויין שוה עם העני, ולפי"ז י"ל דוקא שהיה כך המעשה [ר"ל אבל אם באמת צריך העשיר לבשר יותר, יש לגבות לפי ערך אוכלי בשר] ע"ש. והיינו שמעיקר הדין כשבאים לכתחילה להתחלק בהוצאות היה צריך זה שמשתמש יותר לשלם יותר כפי חלקו.

ושם בהמשך בענין דפרנסי שלש קהילות אה"ו עשו תקנה שכל מוכר יין יתן איזה נתינה לקאסי של ג' קהילות כפי התיקון, וגבו הסך בקאסי השותפות, ועתה נפל סכסוך בין הקהילות הנ"ל איך לחלק הסך הנגבה אם לפי ממון או לפי נפשות, ואם בתחילה בעת השותפות היו אומרים שנחלק עפ"י דין תורה היו צריכים לילך אחר רוב אוכלי בשר ויין. ולפי"ז פסקנו באשר שהדבר קשה אם לילך אחר ממון לבד הלא גם העניים שותין וכן להיפך קשה הדבר, ופסקנו שיחלוקו חציו לפי ממון חציה לפי נפשות כדין חזן ואתרוג.

ואם לא דברו דבר בשעה שנשתתפו יש לומר דומיא דברייתא דפסחים אם היה ידיו של א' מהן יפות יכולין לומר טול חלקך וצא וכו'. ובגמ' שם רב הונא ורב פפא כרכי ריפתא ואכל רב פפא ד' ריפתא, א"ל רב הונא פלג לי וכו'. וְלֹא מְצִינוּ דְהוּכְרַח ר"פ לשלם לר"ה מה שאכל יותר עד האידנא, ש"מ כל זמן דלא מחלקי בהדדי דין שותפות להם שיאכל כל א' כפי רצונו,

וא"כ יצטרכו לגבות גם מקטנים ומקטני קטנים, וזה קשה לגבות כי מהקטן עצמו אין לו ממון משלו, ומהאב יכול להשתמט מתשלום, ויאמר שאינו אחראי על חובות של בניו הקטנים ולא יוכלו לכפותו עפ"י דין, ולכן נקבע המנהג שגובין עפ"י בתי אב, וכעין סברא זו יש בשו"ת דברי מלכיאאל הנ"ל שדן למה אין קטנים שוקלים למחצית השקל ליקח מהם קרבנות, אף שיש להם הנאה במה שאבותיהם ומשפחתם מתכפרים, וגם כי הם לא יתפסו בעון הדור. וגם כי הביהמ"ק ממנו היה יוצא שפע טובה לעולם וזה אינו דומה לצדקה ועדיף טפי. ולהנאתם היה ראוי שיתנו ב"ד או אפוטרופסים משלהם. ומבאר דעכצ"ל דכיון דהתורה לא חייבה בשקלים רק איש, ולדעת קצת פוסקים רק מכן עשרים ממילא אדעתא דהכי נשתתפו שעד הזמן הלז לא ישאו בעול זה, ע"כ.

כז. דעת ג"א שליט"א

לשלם ג' רבעים מהתשלומים

וראיתי לג"א שליט"א שכתב שכשבעל דירה מפצל דירתו ועושה בדירתו עוד יחידת דיור ומכניס בה דיורין, למעשה החיוב נשאר עליו כמו שהיה, והדר ביחידת הדיור לא נהיה שותף כאן בבנין, אך כיון שלמעשה יש כאן עוד דיורין לכן חייב בעל הדירה לשלם יותר ועד הבית, והוא כותב לפשר ששניהם יחד ישלמו כאחד ומחצה. וכן יש שרצו לטעון שהרי א' מהדיירים בבנין יכול להכניס לביתו עוד זוג שידורו בביתו בקביעות, וכמובן שהם או בעל הדירה לא יצטרכו לשלם יותר בועד הבית אף שלמעשה ניתוספו דיורין ברכוש המשותף, וא"כ מאי שנא אם עשה קיר ומחיצה בין דירתו ליחידת הדיור והשכין שם אנשים שיצטרכו לשלם בנפרד.

ל. האם שכנים יכולין לעכב

להוסיף לדירה יח"ד

אמנם אין זה טענה, דהנה על עצם הכנסת עוד דיורין לביתו שישתמשו גם ברכוש המשותף דנו הפוסקים בזה אם בני החצר

נפשות שבעיר, שכולן יתנו בשוה, ויש לדייק בדבריו שהכוונה בדבריו כמו שכתב החזו"א שכל ראש בית אב יתן עבור כל נפשות ביתו ואז כל בני העיר משלמין בשוה, ואין חילוק בין מי שיש לו משפחה גדולה או קטנה, וכן בין עשיר לעני, ודו"ק.

כז. בשו"ת מהרי"ל לפי נפשות

גם הילדים מבני מצוה ולמעלה

הגם שבשו"ת מהרי"ל החדשות סימן נט בתו"ד כתב: ועוד יורינו אדון אם כשגובין לפי הנפשות אם גובין אף לפי הטף. ואם גובין מן הבתולות כמו מן הנערים. תשובה. ומה שכתבת כיצד גובין לפי נפשות וממי גובין. כמה פעמים נשאלתי על ככה ואמרתי לעניות דעתי נראה דמכל נפש ונפש אפי' תינוק בעריסה. וראייה משיירא שמהלכת במדבר דגובין לפני נפשות היינו כל נפשות לצורך התיור כיון שהוא סכנת נפשות תעות הדרך במדבר מחמת הרעב וחיות, ה"נ כיון שפסק מהר"ם (בשלטי גבורים על המרדכי ב"ב ס' תע"ט אות א) דחצי לפי נפשות מסתמא טעמו משום סכנת נפשות אם ילכו לעיר אחרת וא"כ כל הנפשות בסכנה. ועוד הבאתי ראייה מלשון מהר"ם שכתב לפי שבח נפשות.

אכן כמה וכמה אמרו לי שלא שמעו אלא לגבות מאיש ואשה כפלים כאלמנה ולא מן הטף אלא מגדולים בני מצוה, ויש אומרים ג"כ מבתולות בנות מצוה ששומעות השופר. ועל כן אני אומר יבדק היאך המנהג נוהג ובתריה אזלינן כה"ג עכ"ל.

הרי שגם לגבי תשלומין שכירות בעל תוקע מביא שמעיקר הדין היו צריכין לקחת לפי נפשות וגם מתינוקות בעריסתן. אך למעשה המנהג לקחת רק מגדולים. וה"נ בבנינים משותפים נתייסד המנהג לקחת מכל בעל דירה.

כח. מקטנים קשה לגבות

וחשבתי בזה עוד סברא דאף אם נאמר שצריך לגבות מכל נפש ששתמש בפועל,

אינו לפי נפשות דאל"כ בלא"ה אינו טענה, וכו' עיי"ש. והיינו שבאם משלמין לפי כל נפש שמשמש ברכוש המשותף האיך יכולין לעכבו הרי באם מכניס עוד דיריין ישלמו על כל נפש שניתוסף, אלא משלמין לפי בתי אב, ורק שיש לו טענה שכעת מתמלא יותר החפירה יותר מהר וצריך לנקות ולפנות יותר בתדירות, ועל זה קאמר הרמ"א שזה אינו טענה לעכב.

ל.ב. לגבי תיקונים

משלמים לפי גודל הדירה

ומש"כ הערך שי בסי' קמ"ט סעיף כ"ט לגבי ביהכ"ס שאחורי ביהכנ"ס והקרובין משתמשים יותר מהרחוקים שכשצריך לפנותו ולתקנו צריכים הסמוכים לשלם יותר לפי שנהנים יותר, דהוה כשני שותפין א' יש לו ג' חלקים וא' יש לו חלק רביע בבית, דהמשתמש בו ג' חלקים כשצריך לתקן מחויב ליתן שלש רביעית בהוצאות, ע"כ. שם מדובר על תיקונים בדבר המשותף שזה באמת מתחלק לפי החלק שיש לכל א' בהשותפות, וכמו"כ בדיריין בנין משותף כשגובין על תיקונים בגוף הבנין עפ"י הדין צריך לילך לפי גודל הדירה, אך אנו דנים על השתתפות בהוצאות השוטפות שזה כאמור משלמים בשוה, ודו"ק.

יכולין לעכב או לא. וכתב המ"מ בפ"ה מהל' שכנים ה"ט לגבי ההלכה שכתב הרמב"ם שאם א' מן השותפין הביא אצלו לביתו אנשי בית אחר יש לחבירו לעכב עליו מפני שמרבה עליו את הדרך, ובראב"ד חולק על כך. וכתב המ"מ שאין דברי המחבר בסמוכין על שולחנו ונטפלין עמו דכל כי הא יהי ביתו פתוח לרווחה ותבוא עליו ברכה, אבל כשאין סמוכין על שולחנו ואין נטפלין עמו ודריין שם יכולין לעכב עליו, ע"כ. ומכך הסיקו כמה מפוסקי זמנינו דיכולין שכנים לעכב שיבנה לעצמו יחידת דיור ולהכניס שם אנשים לדור. ולכן גם אם הסכימו דיירי הבנין להוספת הדיריין, אך מכיון שאלו הדרין ביחידת הדירור אינם סמוכין על שולחנו של בעל הדירה, אינם נחשבים כאנשי ביתו. אלא כשותפין חדשים שניתוספו בבנין, ובמילא צריכין לשלם חלק שוה בהוצאות השוטפות כמו שאר כל הדיירים בבנין.

לא. עוד ראייה לשלם לפי בתי אב

עוד ראייה להנ"ל, דהרמ"א סי' קנ"ד סעיף ב' כתב: וי"א דשותף יכול למלאות ביתו אכסנאים ודיריין כל שאינו מוסיף בנין חדש, אע"פ שחולק ביתו לדירורים ויש להם ביהכ"ס אחד ביחד ולא יוכל השני לומר הם ממלאים לי הבית הכסא. ובערך שי מדדיק מכאן משמע דהוצאות פינני הביהכ"ס



הרב נתן פערלמאן

בענין שינוי מקום בסעודה בשהיה דעתו לכך

שני מקומות כמקום אחד בשני חדרים בבית אחד אך לא לבית אחר, דמאי שנא הא מהא ומה לי הכא מה לי התם. ותו, הלא מבואר ברמ"א בס"ב דהא דשינוי מקום מצריך לברך שוב על מה שאוכל אח"כ משום היסח הדעת הוא, וכיון שמיד כשבירך במקום זה היה דעתו בפירוש לפטור גם מה שיאכל בבית האחר, הרי שוב ליכא למימר שהסיח דעתו מאכילתו הראשונה. אדרבא, הלא כל עיקר דעתו וכוונתו היתה לאכול בשני הבתים.¹

וגם צ"ע לפ"ז דמאי שנא משנה מקומו לבית אחר מהולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ויושבים ומברכין במקום סיום אכילתן, כמש"כ המחבר עצמו בס"ד. ואף שכבר כתב המ"א² לחלק שהולכי דרכים מותרים לאכול דרך הילוכם כיון שלא קבעו מקום לאכילתם, הא גופא טעמא בעי שמי שאוכל בדרך הילוכו לית לן בה שמשנה מקומו כמה וכמה פעמים מן המקום שהתחיל לאכול בו ושפיר מברך כשמיסים אכילתו, ואילו מי שהתחיל לאכול בקביעות חל עליו המקום שהתחיל בו אכילתו ואף שמעיקרא היתה דעתו להדיא לשנות מקומו מיד אפילו הכי אסור לו לשנות מקומו.³

רמ"א סי' קע"ח ס"א. הגה, ועיין לקמן סימן רע"ג אם היה בדעתו לאכול במקום אחר לא מיקרי שינוי מקום. והוא שיהיו שני המקומות בבית א'. וע"ל סימן קפ"ד.⁴ והכי איתא התם בסי' רע"ג ס"א במחבר. אין קידוש אלא במקום סעודה וכו' וי"א שאם קידש במקום אחד על דעת לאכול במקום אחר שפיר דמי. והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד, כגון מחדר לחדר או מאיגרא לארעא. וכתב ע"ז הרמ"א⁵ וכן עיקר. וכן מבואר בס"ג כאן במחבר, דמגן לגן צריך לברך אפילו אם הם סמוכים ואפילו אם כשבירך תחלה היה דעתו על הכל, ומקורו מקומו טהור בדברי הראב"ד והא"ח שבב"י.⁶

מבואר במחבר, ולכאורה אף ברמ"א, שהדין של שינוי מקום שאם בירך במקום אחד ויצא ממנו למקום אחר צריך לברך שוב על מה שיאכל לאחר מכן לא נאמר באופן שמעיקרא היה דעתו לשנות מקומו. אך היינו דוקא מחדר לחדר בבית אחד אבל בשינוי מקום גמור מבית לבית לא מהניא דעתו.

והנה לא נתבאר לן היטב בדברי רבותינו טעמו של חילוק זה, שדעתו מהניא לאשוויי

א שם מבואר דין דברים הטעונים ברכה לאחרים במקומם. ובדפוסים הישנים איתא וע"ל סימן קע"ד. ולפ"ז כוונתו למה שמבואר בס"ד שם דין יין שלפני המזון שפוטר היין שבתוך המזון, וממילא שייך בו ג"כ הדין המבואר בסי' רע"ג, שאם שינה מקומו בין היין לסעודה והיה בדעתו לכך, א"ז מקרי שינוי מקום.

ב במסוגר.

ג בדברי הראב"ד אינו מוכח שדעתו מהני רק מחדר לחדר, וע' לקמן הערה נג. אך בא"ח מבואר כן להדיא שכתב שמגן לגן צריך לברך אפילו היו סמוכים זה לזה ואפילו אם היה דעתו לילך לשני, וכמש"כ המחבר בס"ג.

ד ובשלמא לגבי קידוש במקום סעודה איכא למימר שצריך שהעונג יהיה דוקא במקום הקריאה ומקום פיתא גורם [כלשון המהר"ם חלאווה שבביאור הלכה ד"ה בבית אחד] ולכן לא יהני לזה דעתו מבית לבית דהו"ל מקום אחר. אבל לגבי דין שינוי מקום בסעודה, כיון שלא הסיח דעתו מאכילתו בשנותו את מקומו אלא שמתחילה היה בדעתו להמשיך במקום אחר, מה לי אם שינה לחדר אחר או לבית אחר לגמרי. [וע' בר"ן כאן ד"ה אבל מפינה לפינה לא, שחילק בזה בין שתיה לאכילה, לענין מפינה לפינה. וכ"א במאירי ד"ה וכבר ביארנו] לחלק בין סעודה לשתיה.

ה ס"ק י"א, ע"פ הרמב"ם הלכות ברכות פ"ד ה"א. וכ"ה בב"ח ס"ה, ד"ה אלא דאיכא לתמוה. ו לפ"ז יוצא דהאי דינא דהולכי דרכים איירי רק כשהתחיל לאכול תוך כדי הליכה, אך אין היוצא לדרך רשאי להתחיל אכילתו בביתו על מנת להמשיך לאכול בדרך, ע' פמ"ג בא"א שם [משא"כ להט"ו ס"ק ט' שאף

לאחריהן במקומן עסקינן¹ וטעמא דהניחו שם זקן או חולה הוא דכשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה, אבל לא הניחו שם זקן או חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה, קשיא לרב חסדא.

אמר רב נחמן בר יצחק מאן תנא עקירות רבי יהודה, דתניא חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש,² כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה. אמר רבי יהודה, במה דברים אמורים בזמן שהניחו שם מקצת חברים אבל לא הניחו שם מקצת חברים, כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה, וכו'.

תניא כוותיה דרב חסדא, חברים שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהן וחזרו אין צריכין לברך. ע"כ הסוגיא לעניננו.

והנה איכא הכא כמה חילוקי גירסאות ופולוגתיא דרבוותא לדינא, והעיקרים לעניינו הם השלשה דלהלן.

א. מהם דברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן.³

וכיון שרבותינו הניחו לנו כאן בקעה רחבה להתגדר בה, אמרתי אעבור פרשתא דא ואתנייה, נלינה בספרים בעומקה של הלכה זו מן התלמוד ודברי הפוסקים, נשכילה לרמים לראות הפרשה הצפן הנחו התמהונים, לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא ולחדש בה לאמיתה של תורה בסיעתא דשמיא.

סוגיית הגמרא והפוסקים

פסחים ק"א ע"ב. ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה, הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן, אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן אין צריך לברך. מאי טעמא, לקיבעא קמא הדר. ורב ששת אמר אחד זה ואחד זה צריך לברך.

מיתיבי, בני חבורה שהיו מסובין לשתות ועקרו רגליהן לצאת לקראת חתן או לקראת כלה, כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע כשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה. במה דברים אמורים שהניחו שם זקן או חולה, אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה, כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה. מדקתני עקרו רגליהן מכלל דבדברים הטעונין ברכה

להפוסקים כרב ששת מהני דעתו בפת אף מבית לבית, ויבואר לקמן]. וע' שו"ת אגרות משה ח"ב ס"ס נ"ז, בצל החכמה ח"ו סי' ע"ג, אור לציון ח"ב פי"ב אות ט"ו.

ז רש"י והרשב"ם פירשו שהדיוק הוא דעקירות משמע משום מהירות חתן וכלה הן נעקרין, אבל אם לא כן עדיין היו צריכין לעמוד ולברך ברכה שלאחריהם. והמאירי כתב עוד, וי"מ שלא ממילת עקירת מדקדקים כן אלא מדקתני עקרו רגליהם לצאת לקראת חתן וכו' שמשמען של דברים שאלמלא מהירות המצוה לא היו עושין כן אלמא וכו' וי"מ מדקתני עקרו וכו' ומסיים בה כשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע אלמא בדברים הטעונים ברכה במקומם עסקינן שאלמלא כן האיך טעונין ברכה למפרע הרי הם יכולים לברך בכל מקום שהם ואף כשהם חוזרים ולא ברכו למפרע מברכין עכשיו ברכה לכתחלה ולבסוף ברכה אחת על הכל לאחריהם וכו'. וע"ע בפמ"ג א"א ס"ק א' בזה.

ח מפשטא דסוגיא משמע דעצם התפילה אינה הפסק בסעודה, ולכן אתינן עלה מדשינו מקומם והלכו לבי"ה. וכ"כ התוס' ותורי"ד והרא"ש והריטב"א, ודלא כה"ר יום טוב בן ה"ר יהודה משום דצלווי ומיכל בהדדי לא אפשר. ולה"ר יום טוב צ"ל שעקרו רגליהם לצאת לביהכ"נ לשמוע קדיש או קדושה ולא להתפלל, וכ"כ המאירי. וע' בב"י ובש"ע כאן ס"ו.

ט רש"י והרשב"ם בסוגיין אית להו דכל שבעת המינים טעונים ברכה לאחריהן במקומן וכ"ד הרמב"ם. ואילו שיטת התוס' שרק פת ומיני מזונות מחמשת המינים טעונים ברכה לאב"מ [ומתחילה כתבו שרק מיני פת שמברכין עליו המוציא] וכ"כ בחי' הריטב"א בשם הרא"ש כהתוס'. וכ"כ בתוס' רי"ד, ושכך פירשו הרי"ף ורבנו אלחנן משם אביו. וכן הוא בר"ן. וכ"כ המאירי בשם גדולי הפוסקים [דהיינו הרי"ף, ע' בשם הגדולים, מערכת גדולים אות ג' בקונטרס אחרון סי' ג' וסי' י"א ובהגהת מנחם ציון שם] ודלא כגדולי

הטעונים ברכה לאחריהן במקומן יש דין שינוי מקום, שכל המשנה מקומו הרי פסק אכילתו. וכאשר רוצה לשנות מקומו צריך לכתחילה לברך ברכת המזון קודם שיעקור ממקומו, ואם לא בירך קודם שעקר צריך לחזור למקומו ולברך בהמ"ז ואח"כ יברך ויאכל במקום שירצה, במקומו הראשון או במקום החדש.²² ורק אם הניחו מקצתם במקום הראשון מהני שיכולים לחזור למקומם ולגמור סעודתן בלי לברך.²³

ב. האם הלכה כרב ששת שאף בדברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן יש דין שינוי מקום, או כרב חסדא דאמרין לקיבעא קמא הדר.²⁴

ג. האם שינוי מקום מחייב רק ברכה ראשונה על מה שאוכל אחר ששינה מקומו, או אף לברך למפרע על מה שאכל כבר ואח"כ לברך שוב על מה שיאכל.²⁵ ובש"ע נחלקו המחבר והרמ"א. המחבר נוקט כהפוסקים כרב ששת דאף בדברים

הרבנים [דהיינו רש"י, ע' שם]. [ומהמחבר בס"ה כאן שהביא שני השיטות ב"א משמע לכאורה דעכ"פ לא ברירא ליה שהרי"ף כהרא"ש בזה, דאי לאו הכי היה לו לפסוק כחרי מגו תלת עמודי ההוראה. וע"ע בזה בב"ח ס"ג ד"ה ומ"ש רבינו דהרא"ש הסכים לדעת ר"י.] והב"י בסי' קפ"ד והד"מ כאן מביאים דהרשב"א ס"ל דא"צ ברכה במקומו אלא אחר פת בלבד. [וע"ע בב"י כאן בענין דעת הג"מ בזה, ובמאמר "אות י"ד]. והדרישה בסי' קפ"ד ס"ק ב' מבאר בדברי הרא"ש דלכתחילה אינו רשאי לצאת למקום אחר אף במיני דגן, אבל בדיעבד שכבר הלך למקום אחר אז א"צ לטרוח לחזור למקומו לברך אלא בפת, ע"ש. וע' אוצר מפרשי התלמוד שם ק"א ע"ב הערה מ"ה, מ"ו, מ"ז.

וכתב הרמ"א בסי' ר"י סס"ק א' דבאכל פחות מכשיעור מדברים הטעונים בלאב"מ הוי דינו כדברים שאינם טעונים בלאב"מ, שהרי בפועל אינו טעון ברכה אחרונה ואינו צריך לחזור למקומו. והביאורו כל האחרונים. אך זאת למודעי שיש גם חולקים בזה. ע' רש"ש בסוגיא שם ד"ה קשיא לר"ח, ומי באר, ואוצר מה"ת שם הערה ס"ג. וכן באשל אברהם כאן ס"ב במהדורא בתרא מסתפק בזה, אף שבמהדורא קמא פשיטא ליה דבפחות מכשיעור אין שייך בו קביעות. ולפ"ז הטעם שבדברים הטעונים ברכה לאב"מ אין שינוי מקום זה מפני חשיבות קביעותם, ולא דוקא מפני שצריך לחזור למקומו לברך עליהם. [ובלאו הכי צ"ע ק"ש שהמ"א לא כ"כ הכא אלא התם.]

הגאונים ור"ח והרי"ף והרמב"ם ורבינו יואל הלוי פסקו כרב ששת, וכ"מ בר"ן בשם הרמב"ן והרא"ה. ואילו הרשב"ם ותוס' והרא"ש והטור בסי' קפ"ד והסמ"ג והסמ"ק ורבינו פרץ והא"ז והמרדכי פסקו כרב חסדא, וכן הסכים המאירי [כגדולי הפוסקים, וצ"ע דהלא זהו הרי"ף, וגדולי הדורות, אולי כוונתו להראב"ד ע' שם הגדולים שם]. וכ"ה בריטב"א. המחבר פוסק בזה כהרי"ף והרמב"ם כדרכו בקודש, ואילו הרמ"א ופוסקי אשכנז נוקטים כהפוסקים דהלכה כרב חסדא. וע"ע באמה"ת שם הערה ע"א.

יא [התוס' ר"ד כתב שצריכין נמי ברכה למפרע, וכן מביא הריטב"א בשם רבינו קרוקווא ז"ל. וכ"ד הרמב"ם [והראב"ד, ע' לקמן הערה כה] והר"ן ורמב"ן ורא"ה [וע' לקמן הערה כה בענין דעת הרי"ף בזה] והסמ"ג. ואילו הרשב"ם והתוס' כתבו דמה שאמרה הגמ' שטעונים ברכה למפרע היינו משום שמה ישוהו מלחזור עד שיערבו ואז לא יוכלו לברך בהמ"ז, ומיהו אם יצאו ולא בירכו למפרע כשיחזרו לא יברכו רק ברכת המוציא. וכ"כ המאירי שלא הצריכו ברכה לאחריו בשינוי מקום הואיל ודעתו לחזור, אלא בדברים הטעונים בלאב"מ ומחשש שמה לא יחזור לו שם, אבל אם יצא ושכח ולא בירך וחזר א"צ לברך למפרע, ודלא כמקצת גדולי הדור [אולי כוונתו להרשב"א, ע' שם הגדולים שם]. וכ"כ הרא"ש והריטב"א והמרדכי דעצה טובה קמ"ל, שמה ישוהו ויפליגו, ולא חובה. וכן מדייק הב"ח בטור. המחבר פסק בזה שצריך גם ברכה למפרע על מה שאכל, והרמ"א פסק שא"צ לברך אלא לפני מה שרוצה לאכול אבל לא על מה שכבר אכל.

[וע' בזה בסי' ז' ס"ג לענין אשר יצר בהטיל מים שני פעמים, ובט"ז שם ס"ק ב' שמחלק בין ההיא דהתם להיסח הדעת בסעודה שא"צ לברך למפרע, דהכא בדידיה תליא מילתא שהיה יכול להמשיך לאכול. ודוק.] יב מ"א ס"ק א'.

יג וכתב מהר"א אולאי על הלבוש ס"ק ג', דהניחו מקצת מהני אף אם הנשאר אינו מן היושבים לאכול, כדמדויק ממה שנקטו בזה שהניחו זקן או חולה. הביאו הכה"ח ס"ק ז' ושכ"כ הזכ"ל, אך שהערה"ש אות ג' חולק ושכ"נ דעת המחבר"ר אות ב' ב"מ אות ד'.

ועוד נראה לומר בעה"י דכשם שמהני הניחו מקצת חברים במקום הראשון אף לשאר החברים ששינוי מקומם שע"י המקצת לא נתבטל קביעות השאר, ה"ה דאם מקצת החברים אכלו דברים הטעונים בלאב"מ ומקצת אכלו דברים שאינם טעונים בלאב"מ, ואח"כ שינוי כולם יחד והלכו למקום אחר, הרי דליכא שינוי

באכל דברים שאינן טעונים בלאב"מ ולא הניח מקצת חברים א"צ לברך אלא לפני מה שרוצה לאכול לאחר ששינה מקומו, אבל לא על מה שכבר אכל במקום הראשון.^{טו} אלא שאף להרמ"א לכתחילה אין לעקור ממקומו בלא ברכה דחיישינן שמא ישכח מלחזור ולאכול, מיהו לצורך מצוה עוברת כגון שהגיע זמן תפלה מותר.^{טז} ולענין הדברים

ולענין מהם הדברים הטעונים ברכה לאב"מ הביא י"א ששבעת המינים וי"א דדוקא מיני דגן.

והרמ"א נוקט כהפוסקים כרב חסדא וסוברים ששינוי מקום אינו אלא כהיסח הדעת, ובדברים הטעונים בלאב"מ אין דין שינוי מקום דלקיבעא קמא הדר.^{יז} ואף

מקום אף להחברים שלא אכלו דברים הטעונים בלאב"מ. דכיון דלמקצת שאכלו דברים הטעונים בלאב"מ ליכא שינוי מקום לדין דנקטינן כרב חסדא, הרי המקצת שלא אכלו דברים הטעונים בלאב"מ נגררים בתרייהו כיון שלא נתבטל הקביעות של כל בני החבורה, שע"י המקצת נמשך הקביעות למקום השני ומהני לכל החברים. ודוק.

וכל זה בדברים הטעונים ברכה לאב"מ כגון פת, אבל בדברים שאינן טעונים בלאב"מ כגון פירות, נחלקו הפוסקים האם מהני בזה הניחו מקצת חברים במקום הראשון. הבי"י כתב דמשמע דלדעת הפוסקים כר"ח לא שאני לן בין הניחו שם מקצת חברים ללא הניחו. אך מלשון המחבר שהוא כלשון הרמב"ם, וכן אם היו מסובין לשתיה או לאכול פירות וכו', משמע דאף בזה שייך הדין להניחו. וכ"כ הבי"י אה"כ להדיא בשם הסמ"ק. וכ"כ הרמ"א שאף לדברים שאינן טעונים בלאב"מ מהני הניח מקצת חברים. וכ"כ הדרישה ס"ק ב'. וכ"כ הלבוש ס"ב והא"ר ס"ק ד' ושכ"ד הסמ"ג והא"ז ורבי ישמעאל הכהן טנוגי בעל ספר זכרון וברכת אברהם ושלטי הגיבורים. אבל הב"ח והט"ז מיישבים דברי הסמ"ק ומתמיהים על הרמ"א בזה. והמ"א הוכיח דגם לרב חסדא יש חילוק בהניחו כמש"כ רמ"א מסמ"ק וא"ז. וכ"ד המור וקציעה כהרמ"א ודרישה ומ"א. ורעק"א מסייע להט"ז מדהביא המחבר בסימן זה הדעות לגבי מהם דברים הטעונים בלאב"מ אף שפוסק כרב ששת, ע"כ דנפקא מינה לענין הניח דל"מ בדברים שאינן טעונים בלאב"מ. וכ"כ בשם זקנו מוהר"ר אברהם ברודא בספרו אשל אברהם, כהט"ז. והנתיב חיים חולק אראיית האשל אברהם ודייק מינה איפכא דלא כהט"ז. והבאה"ט הביא הט"ז, ואח"כ בס"ק ד' בהגא"א מביא מספר זכרון לרבי ישמעאל הכהן טנוגי כהרמ"א ודלא כהב"ח. וכן נקטו האחרונים כהרמ"א ודרישה ומ"א. [וע"ע ברעק"א שם שמסתפק להט"ז אם בפת מהני הניח קודם שאכל כזית, ונוטה דמהני ומסיים וצ"ע לדינא. ובמחזה"ש ס"ק ז' נקט בפשטות דהניח מהני אפילו לא שתו כשיעור, וע' בנתיב חיים שם. ובאשל אברהם להרה"ק מבטשטש משמע דהניח מהני בפחות מכזית רק להסוברים דמהני נמי בדברים שאינן טעונים בלאב"מ, ע"ש.]

יד ומבואר דהיינו לאו דוקא כשחזרו למקומו הראשון אלא אף כשממשיך אכילתו במקומו החדש. וכדאיתא בתוד"ה תניא כוותיה דרב חסדא מבואר דאין לחלק בין חזרו למקומן או לא וכפשטא דסוגיא [וע' שפת אמת שם ד"ה בגמ' א"ל ר"י]. וע' במאירי שכתב שלרב חסדא י"א כן הדין אם אוכל לו במקום אחר, ואין נראה כן. וע"ע באמה"ת שם הערה ס"ח.

טו וע' כה"ח ס"ק א' וס"ק י"ד וס"ק כ"ב, שאף לבני ספרד יש לנהוג כהרמ"א משום סב"ל. והביא שיש נוהגין שכשמשנים מקומם לוקחים בידם חתיכת פת כדי שלא יסיחו דעתם. וכ"כ בס"ק ט"ו לענין דברים שאינן טעונים בלאב"מ שזה מהני לאפוקי משינוי מקום, ע"ש וצ"ע.

טז מקורו מדברי הכלבו שהביא הבי"י, דלא התירו אפילו הניחו אלא לדבר מצוה עוברת. והבי"י חולק בזה והד"מ כתב דבסי' תפ"ד משמע קצת כדבריו. וכן הב"ח אית ליה כהכלבו. והצינונים לרמ"א כתבו מקור לזה מדברי הר"ר מנוח והר"ן, ורעק"א שדא ביה נוגא, שהם כתבו כן רק אליבא דרב ששת ולא לרב חסדא. וע' במשנה ברורה ס"ק ל"ד וביאור הלכה ד"ה בלא ברכה. [וע"ע בזה בשו"ת אגודת אוזב סי' ב' ובבית מאיר כאן, ובאמה"ת שם הערה קנ"ד.]

והריטב"א מביא בשם הר"י קרהקווא ז"ל דאפילו הניחו שם זקן או חולה אין להם לעקור לכתחילה רגליהם אלא לדבר מצוה בדברים הטעונים בלאב"מ עד שיברכו, ושכ"כ הרא"ש ז"ל.

וע' מ"א ס"ק ח' דלפי הטעם שכתב הרמ"א אם מזמינים אותו לאכול במקום אחר שרי שהרי ליכא למיחש להכי [וכ"כ הכה"ח ס"ק כ"ד בהולך להביא דבר לצורך סעודה ותיכף חזרו למקומן] אבל הבי"ח כתב דאף בכה"ג לכתחילה צריך לברך במקומו, וכ"מ בר"ן בהדיא וכ"כ רמ"א בתשובה. [וצ"ע אם היינו רק בדברים הטעונים בלאב"מ, או אף בדברים שאינן טעונים בלאב"מ, ודוק.] וע"ע בזה לקמן דעכ"פ דעתו מהני בזה אף שלא במצוה עוברת.

סעודתו והלך לבית אחר וכו' הואיל ושינה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל וחזר ומברך בתחלה וכו' שכל המשנה מקומו הרי פסק אכילתו ולפיכך מברך למפרע על מה שאכל וחזר ומברך שנייה על מה שהוא צריך לאכול, ע"כ. והרי ששינוי מקום חמיר טפי מהיסח הדעת גרידא והו"ל גמר וסילוק הסעודה, שמה שאוכל אח"כ הוי סעודה נפרדת וסעודתו הראשונה כבר נפסקה לה וצריך לברך אחריה לפני שממשיך לאכול.^{כז} ומביא הב"י שכ"ד הרמב"ן והרא"ה והר"ן. וכן צ"ל לכל הני רבוותאן הסוברים ששינוי מקום מחייב גם ברכה למפרע.^{כח}

הטעונים בלאב"מ הוסיף הרמ"א להגיה די"א דוקא פת בלבד.^{כט}

שינוי מקום מהו

והנה מה שכתב הרמ"א דדינא דשינוי מקום משום היסח הדעת הוא, כ"כ הרשב"ם^ל ותוס'^מ והרא"ש^נ והריטב"א^{כא} והטור ומרדכי ושלטי הגיבורים.^{כב} והכי נקטינן כדכתב הרב בד"מ אות ג' ובמפתו, ולכן שינוי מקום מצריך רק ברכה לפני מה שרוצה לאכול במקום השני ולא ברכה אחרונה על מה שכבר אכל במקום הראשון, כדין הסיח הדעת שבסי' קע"ט ס"א.

אבל המחבר העתיק לשון הרמב"ם^{כג} שכתב וז"ל. היה אוכל בבית זה ופסק

יז והמ"א ס"ק י"ב הכריע להחמיר בזה לכתחילה ובדיעבד לא יברך בכל שבעת המינים דספק ברכות להקל. וברעק"א אות ד' מקשה על המ"א, וז"ל. לדעתי צריך לעיין לדינא בזה וכו' מ"מ עתה לדין דמכח דספר"ר לקולא קם הדין דא"צ ברכה במקומו וממילא נעקר מקביעותו כיון דאינו עומד לחזור למקומו ולא שייך לקיבעא קמא קא הדר, ממילא קיימא הדין דהוי שינוי מקום וצריך לברך וכו' סוף סוף כיון דאין חוזר למקומו ל"ש לקיבעא קמא הדר. וצ"ע לדינא. עכ"ל.

אך ע' בפמ"ג מש"ז ס"ק ט', עמש"כ הט"ז דפירות ויין אינם טעונים בלאב"מ, שאע"ג דהביא סייעתא להט"ז סיים, וז"ל. ומ"מ מי יקל ראש נגד המ"א וסב"ל משום חומר לא תשא. ועוד כיון דמחמירין מספק לברך במקומו ממילא לקיבעא קמא הדר עכ"ל. הרי דמצדד לפסוק כן לא רק משום שספק ברכות להקל כדכתב המ"א, אלא משום דלמעשה קמא הדר השתא לדין שבעת המינים הריהם טעונים בלאב"מ שבפועל הרי עליו או לחזור למקומו או לאכול במקום השני, וממילא מתחילה כשברך לא היתה דעתו דוקא על מקום זה וכמו שנתבאר. ולא שאני לן דא"ז מוסכם לכולי עלמא.

והנה ממש"כ רעק"א כיון דאינו עומד לחזור למקומו מוכח דס"ל דאם כבר שינה מקומו א"צ לחזור למקומו הראשון מן הספק, ולכן שפיר קא מקשה על המ"א. ונראה דדייק כן מדכתב המ"א ולכתחלה יחמיר לברך במקומו, דאיכא למשמע מיניה שאם כבר שינה מקומו א"צ לחזור. אך א"ז מוכרח והפמ"ג נראה דס"ל דמש"כ המ"א דלכתחלה יחמיר לברך במקומו היינו בין קודם ששינה ובין אם כבר שינה דלכתחלה יש לו להחמיר לחזור למקומו ולברך שם ברכה אחרונה.

ונמצא שמחלוקת הפמ"ג ורעק"א בדין זה אם שינוי מקום גורם ברכה לשבעת המינים תלוי מי שכבר שינה מקומו באכילת שבעת המינים האם צריך להחמיר לחזור למקומו אם לאו, ואם צריך לחזור למקומו נמצא שמה שנוקטים ששבעת המינים טעונים ברכה לאב"מ אינו מדין סב"ל בלבד. ודוק. [וע' משנה ברורה ס"ק מ"ה ושער הציון אות ט"ל שג"כ מסיק דלא כרעק"א.]

יח ק' ע"ב ד"ה ידי יין; ק"ב ע"א ד"ה להודיעך כחו דר' יהודה.

יט ק"א ע"ב ד"ה כשהן יוצאין.

כ ס"ס ו'.

כא ד"ה כשהן יוצאין.

כב ובמאירי ק"א ע"ב ד"ה כבר ביארנו איתא דשינוי מקום הוי סילוק דעת.

כג הלכות ברכות פ"ד הלכה ג, ד, ה.

כד וכמש"כ המש"ז ס"ק א' דלהסוברים כן שינוי מקום עקירה וסילוק הוא וגרע מהיסח הדעת. וכן ע' בזה בארוכה במאמר מרדכי ס"ק ב'.

כה והנה הראב"ד השיג עמש"כ הרמב"ם [ובמחבר ס"א] או שהיה אוכל וקראהו חברו לדבר עמו ויצא לו לפתח ביתו וחזר הואיל ושינה מקומו צריך לברך וכו', וז"ל. הפליג בזה דכל לפתח ביתו לאו עקירה היא וכו'. וכתב ע"ז הכ"מ, ואין כאן מקום לתמוה דכיון שיצא מביתו הוי שינוי מקום וצריך לברך [וע' במגדל

מאכילתו וקביעותו הראשון עדיין חל עליו, ושפיר אמרין ביה דלקיבעיה קמא הדר.¹²

אבל אם שינוי מקום גרע מהיסח הדעת והוי הפסק וגמר וסילוק דמה שאוכל במקום האחר היא סעודה נפרדת בפני עצמה ללא קשר לדעתו והסחתו, א"כ אין שום סברא שנאמר דדברים הטעונים ברכה ל"אב"מ שאני בזה. ומה בכך שבעל כרחו עליו לחזור הנה, דמכל מקום אין לה לסעודה אלא אך ורק במקום קביעותה. ודוק.¹³ ורק הניחו מקצת חברים מהני, שאז כלל לא נתבטלה קביעות הסעודה במקומה מכיון שנשארו שם מקצתם,¹⁴ ולכן אם חוזרים לשם הריהם חוזרים לקביעותו.¹⁵

ולאחר שנתברר דפלוגתא זו דברכה למפרע על מה שאכל תליא בהגדרתו של שינוי מקום, אי הוי היסח הדעת גרידא או אף עקירה וסילוק וגמר הסעודה,¹⁶ בעה"י אפשר לומר דאף עיקר פלוגתא דרב ששת ורב חסדא בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם איכא למיתלי בהכי. דאם שינוי מקום הוי רק כהיסח הדעת אזי מובן שבדברים הטעונים ב"ל"אב"מ נימא דלקיבעא קמא הדר. דכיון שמיד כשבירך נתחייב שאם ישנה מקומו יהיה צריך לחזור למקומו הראשון או עכ"פ לאכול עוד במקום השני כדי שיוכל לברך על אכילתו הראשונה, הרי שבעל כרחו אינו מסיח דעת

[עוז]. ולכאורה נראה דאדרבא, יש לתמוה על הראב"ד דוכי לאו סוגייתנו דשינוי מקום היא זו. ונראה דהראב"ד ס"ל דשינוי מקום מצריך ברכה דוקא בשעזוב ומשנה מקומו לאיזה זמן ואף שדעתו לחזור, אבל אם רק נמשך מחוץ למקומו באופן ארעי אין בזה משום שינוי מקום אף שיצא לגמרי ממקומו. וכי"כ שעה"ס"ח לעניין הוצרך לנקבו, ע"ש [ודוקא בדברים ששיך בהם קביעות כמבואר בס"י ר"נ]. וזאת, אף שהראב"ד סובר כהרמב"ם ששינוי מקום הוי הפסק וסילוק ומברך אף למפרע על מה שאכל, שהרי בזה לא השיג על הרמב"ם. וכ"ש שיל"כ לדין דשינוי מקום אינו אלא כהיסח הדעת, שזה דוקא ביציאה גמורה והפלגה ולא בעראי. וכ"ה במור וקציעה כאן. וכ"כ בערוך השלחן ס"א וס"ב, ורוצה לומר כן אף בדעת הרמב"ם, וע' שו"ת אגרות משה ח"ה ס"ס ט"ז.

וכן בלבוש כאן ס"א וס"ב מבואר היטב דלהפוסקים כרב ששת שינוי מקום הוי הפסק סעודה ולהפוסקים כרב חסדא הוי היסח הדעת.

וע' הג' רעק"א אות ג' שכו' שא"ז מחשיב כלל שינוי מקום [ומערער שם עמש"כ הרמ"א שמ"מ לכתחלה לא יעקור ממקומו בלא ברכה, ע' לעיל הערה טז].

גם י"ל ע"פ דברי המ"א ס"ק י', דאם עבר ואכל במקום השני מברך שם. ונמצא דיש עכ"פ אופן שאינו חייב לחזור למקום הקביעות. משא"כ אי שינוי מקום אינו אלא היסח הדעת, הרי שבע"כ עדיין אינו יכול להסיח דעת מאכילתו, שהרי צריך או לחזור למקומו או להמשיך לאכול במקום השני. ודוק.

ועפ"ז אפשר גם להסביר מחלוקת הפוסקים אם מהני הניחו בדברם שאינן טעונין ב"ל"אב"מ, ע' לעיל הערה יג. שהרי נתבאר דלרב ששת שינוי מקום גרע מהיסח הדעת והוי הפסק וסילוק סעודה, והניחו מהני משום שמקצת החברים שנשארו שם שומרים על קביעות הסעודה שלא תתבטל. ואיכא למימר שקביעות שייך רק בדברים הטעונים ב"ל"אב"מ, אבל בדברים שאינן טעונין לא שייך קביעות וממילא לא שייך בזה הניחו מקצת חברים [וסברא זו שבדברים שאינן טעונין ליכא חיבור וקביעות אכן כתב הט"ז ס"ק ט' לענין דעתו, ע"ש]. מאידך איכא למימר דאף בדברים שאינן טעונין ב"ל"אב"מ שפיר שייך בהו קביעות, או שנימא דאף אם לא שייך קביעות בדברים שאינן טעונין ב"ל"אב"מ, הלא לרב חסדא שינוי מקום אינו אלא כהיסח הדעת וכשהניח מקצת חברים ודעתו לחזור למסיבתו הרי איננו מסיח דעתו מאכילתו שם. ודוק. [ועפ"ז יש מקום לומר דלרב ששת לא יועיל הניחו אלא בדברים הטעונים ב"ל"אב"מ ששייך בהו קביעות, ואילו לרב חסדא שפיר יועיל הניחו אף בדברים שאינן טעונין ב"ל"אב"מ שמקצת החברים שהניחו מונעים מהיסח הדעת. ואפשר ליישב בזה דברי הבי"ד לעיל בהערה יג, ודוק].

ל כן פשטא דסוגיא שהניחו מהני דוקא כשאכן חוזר למקומו וכמש"כ הרמב"ם והמחבר, אם הניחו שם מקצתם חוזרים למקומם וגומרים סעודתן. וכ"כ המ"א ס"ק ז' וע' בפמ"ג שם שמפקפק קצת בראייתו, וע"ע בנתיב חיים שם, ובמחה"ש שם וברעק"א סוף אות א'. והמאמר ס"ק ד' דבהניחו מקצת חברים במקום הראשון א"צ החברים שיצאו לברך אפילו במקום השני ולא רק בשחזור למקומן [וע"ע אמה"ת שם הערה צ"ד]. ולדבריו צ"ל שכיון שעכ"פ לא נתבטל קביעות הסעודה שבמקומה, לכן שפיר יכול להמשיך אכילתו אף במקום אחר כל שלא הסיח דעתו. ודוק היטב.

וטעון ברכה למפרע וברכה לכתחלה.^{לב} והרא"ש עצמו חלק וכתב, לא סבירא לי דשינת עראי דאדם ישן בתוך סעודתו לא הויא היסח דעת וכו'. ועוד דקיימא לן כרב חסדא דדברים הטעונים בלאב"מ דלקביעיה קמא הדר וא"צ ברכה למפרע ולכתחלה ואפילו עקר רגליו לצאת לקראת חתן וכלה, כ"ש שינת אונס שנשאר בקביעות וא"צ ברכה למפרע ולכתחלה. וכן נהגו כל העולם דשינה בתוך הסעודה לא הוי הפסק. עכ"ל.

והשתא איכא למימר דפלוגתתם תליא נמי בהמבואר. דהראב"ד ס"ל בענין שינוי מקום כרב ששת^{לד} ומדמה שינה לשינוי מקום שהיא ג"כ גמר והפסק וסילוק

ונמצא לפ"ז דתרתני פלוגתיא דפליגי הפוסקים בענינו תלויים הא בהא, וזוהי נקודת המחלוקת המהותית בהאי ענינא דשינוי מקום. היינו, דהרא"ש וסיעתו שפוסקים כרב חסדא לומדים מכך דשינוי מקום הוי רק כהיסח הדעת ולא הפסק גמור ולכן א"צ ברכה אלא להבא, והרמב"ם וסיעתו שפוסקים כרב ששת לומדים מכך דשינוי מקום הוי הפסק גמור ומצריך אף ברכה למפרע.^{לז}

והנה בס"ז איכא פלוגתא בענין שינה בתוך הסעודה. שהרא"ש^{לב} כתב בשם הראב"ד שהישן בתוך סעודתו הו"ל כמי שגמר סעודתו וסילק משום דאסח דעתיה

לא ולפ"ז יוצא שלהרי"ף, שג"כ פוסק כרב ששת, צריך ברכה למפרע על מה שאכל. וכ"כ הט"ז דאף בזה דעת הרי"ף כמש"כ הרמב"ם. אך מהטור למ"כ שהביא הרי"ף לענין מאי דפסק כרב ששת ולא כתב שחולק גם בזה שמצריך ברכה אחרונה על מה שאכלו. וכן הבי"י לא אמר שהרמב"ם כתב דבריו אלו כהרי"ף כמש"כ במה שהרמב"ם פוסק כרב ששת. [ודלא כאוצר מפרשי התלמוד ק"א ע"ב הערה קנ"ג, וע"ש. ואולי אין ראייה מהרי"ף שדרכו להביא הדברים כלשונם וכמו שאפשר לפרש הברייתא דעצה טובה קמ"ל כן אפ"ל ברי"ף או אולי לא נחתו הטור והבי"י לזה כיון שעכ"פ א"ז מפורש ברי"ף [דומיא דמש"כ הב"ח ס"ג ד"ה ומ"ש רבינו דהרא"ש הסכים לדעת ר"י, ע' לעיל הערה ט] וצ"ע.]
וכן ע' בדרישה ס"ק א' שכוז"ל דע שמ"ש טעונין ברכה למפרע התוס' פירשוהו שהיא משום עצה טובה שמה יפליג וכן צ"ל להרי"ף אע"פ שפוסק כרב ששת וכו' אך ע' מאמר ס"ק ב' שכו' דלהר"ן דעת הרי"ף כמש"כ הרמב"ם ושכן משמעות הבי"י ודלא כהדרישה ס"ק א', ועש"ע. אולם עיין במש"ז ס"ק א' שכתב שברי"ף מבואר דס"ל כהרא"ש בזה וכדברי הדרישה, אך שהמחבר לא ס"ל כן, ע"ש. [וע"ע בשו"ת אגודת אזוב ובכ"מ דלעיל הערה טז מש"כ בזה.]

והנה אם נאמר דאין הרי"ף מצריך ברכה למפרע אף שפוסק כרב ששת, הרי ליכא למימר דהני תרתני פלוגתיא תליין הא בהא. אך עדיין אפ"ל דהיינו רק לחד גיסא, כלומר דאף מי שפוסק כרב ששת אין הכרח שיחייב ברכה למפרע, כי אפ"ל דאף לרב ששת אין שינוי מקום אלא כהיסח הדעת, ואעפ"כ לא שאני לן בין דברים הטעונים בלאב"מ לדברים שאינן טעונין בלאב"מ, דסתמא דמילתא כשבירך לא היה בדעתו אלא על מה שיאכל במקום זה [כמש"כ הלבוש ס"א] וכששינה מקומו הרי היסח דעתו. אבל עדיין איכא למימר לאידך גיסא שמי שפוסק כרב חסדא דבדברים הטעונים בלאב"מ ליכא משום שינוי מקום, ודאי ס"ל שאף בדברים שאינן טעונין בלאב"מ א"צ אלא ברכה על מה שאכל ולא ברכה למפרע על מה שאכל. ודוק. אך במאמר צ"ש, אף שלגופו של דבר אית ליה דהרי"ף כהרמב"ם בזה, כתב שהדבר ברור דא"ז תלוי במחלוקת רב חסדא ורב ששת ובין אם נפסוק כר"ח בין אם נפסוק כר"ש אפשר לומר דברייתא עצה טובה קמ"ל או דדינא קאמר וחיובא הוא ולא עצה טובה, ע"ש ובאוצר מפרשי התלמוד שם הערה קס"ו. [ועכ"פ אין כאן סתירה לעיקר דברינו דלקמן, שמש"כ הרמ"א דאין דעתו מועיל מבית לבית לא נאמר אלא אליבא דהמחבר והרמב"ם ששינוי מקום הוי הפסק וסילוק סעודה וגרע מהיסח הדעת, ולא לשיטת הרמ"א עצמו, כמו שיתבאר.]

לב תענית פ"א סי' י"ד.
לג וכ"ה בהשגת הראב"ד בהלכות ברכות פ"ד ה"ז. שהרמב"ם כתב שם, וז"ל. גמר בלבו מלאכול או מלשתות ואח"כ נמלך לאכול או לשתות, אע"פ שלא שינה מקומו חוזר ומברך. ואם לא גמר בלבו אלא דעתו לחזור לאכול ולשתות אפילו פסק כל היום כולו א"צ לברך שנית. והשיג ע"ז הראב"ד, וז"ל לעניננו. לא אמרו לענין אכילה אלא לענין שתיה בלבד. אבל לענין אכילה לא הוי הפסקה אלא במים אחרונים או בשינה או בנמנום. וחזינו דס"ל שאף נמנום הוי הפסק וסילוק סעודה.
לד ע' לעיל הערה כה.

הדעת והוי הפסק וגמר וסילוק סעודה, שוב אפ"ל בעה"י שמש"כ הרמ"א בסעיף א' שמבית לבית לא מהני דעתו, כל זה אמור רק לדעת המחבר ששינוי מקום הוי הפסק סעודה ולא היסח הדעת בעלמא.¹⁶ אבל לדעת הרמ"א עצמו שכתב בסעיף ב' ששינוי מקום אינו אלא כהיסח הדעת באמת מהניא דעתו אף מבית לבית.¹⁷ שכיון שמתחילה חישב לשנות מקומו לבית השני הרי ליכא הכא היסח דעת.¹⁸

סעודה¹⁹ המצריך ברכה למפרע על מה שאכל וברכה לכתחלה על מה שיאכל, ולכן לא שאני ליה בין שינת קבע לשינת עראי שהרי אף בשינת עראי הרי הפסיק אכילתו. ואילו הרא"ש ס"ל דשינוי מקום אינו אלא כהיסח הדעת שהרי פוסק כרב חסדא,²⁰ ולכן אית ליה דשינת עראי דליכא בה היסח הדעת ממש אינה מצריכה ברכה.²¹

שינוי מקום בדעתו לכך

דלהרמב"ם וסיעתו צ"ל הטעם דדעתו מהני לאפוקי משינוי מקום משום דדעתו

ומדאיתנין להכי באר היטב שהמחבר והרמ"א פליגי אי שינוי מקום הוי רק כהיסח הדעת או ששינוי מקום גרע מהיסח

לה ואף שלשון הראב"ד שמביא הרא"ש הוא, הו"ל כמי שגמר סעודתו וסילק משום דאסח דעתיה, היינו דההיסח הדעת הוא הסיבה לכך שאמרינן שיש כאן גמר וסילוק, אבל א"ז אלא טעם ולא סיבה, שהרי שינה חמירא מהיסח הדעת גרידא ולכן לפי הראב"ד צריך אף ברכה למפרע על מה שאכל, וכדין שינוי מקום לפי שיטה זו. ולכן אף בשינת עראי שאין בה מעשה של היסח הדעת הרי שהמציאות של היסח הדעת שבשינה משוי ליה גמר וסילוק סעודה. ודוק.

לו ע' לעיל הערה י.
לז ולפ"ז צ"ל דמה שהמחבר פוסק נמי כהרא"ש בזה אף שבשינוי מקום פוסק כרב ששת, היינו משום דשינה קילא משינוי מקום כמש"כ הרא"ש.

ועפ"ז יש להסביר מנהגו שממשיכין סעודת יו"ט העיקרית ועושין בה לווייה לחג לאחר כמה שעות, ואף שישינים בינתיים שינת קבע. דלהמבואר כל המחלוקת בין הראב"ד לרא"ש היא רק בשאלה היה דעתו לכך מתחילה, אלא שבאמצע סעודתו ישן שינת עראי או קבע. אבל כשהיה דעתו לכך מתחילה, כמו שהוא במנהגו שיש ענין דוקא ללוות לחג בסעודה הראשונה, י"ל דמהניא לזה דעתו כמו שמהני דעתו לענין שינוי מקום, וכן מהני לזה הניחו מקצת חברים כמו בשינוי מקום, ואף כ"ש הדבר כמבואר. וממילא אין השינה הפסק אפילו כל היום כולו, כמש"כ הרמב"ם, ע' לעיל הערה לג. ודוק.

לח וע' בהגהות אבן ישראל להגרי"י פישר זצ"ל על המ"ב כאן אות ג' שג"כ נקט דאפילו שינת קבע על מטתו לא הוי הפסק כשכיוון לכך, והביא סמך לזה מדברי מהר"ש ויטאל בספר שער המצוות שכתב שלפני השינה יכוון לפטור כל מה שישתה בלילה.

וגם הארחות חיים (הל' ברכות סי' ח"י) שמביא המחבר בס"ג דלא מהני דעתו מגן לגן אית ליה (בסי' י"ז) דהלכתא כרב ששת, ומסתמא ג"כ ס"ל דשינוי מקום מצריך ברכה למפרע ע' לעיל הערה לא, ולכן מובן דלא מהני דעתו מגן לגן ומבית לבית. [והוא ס"ל דהא דמפינה לפינה לא צריך לברך היינו דוקא אם היה דעתו לשנות מקומו, ע"ש].

לט ובזה א"ש טובא מדוע הרמ"א חילק הגהותיו בזה, וכתב הדין דדעתו מהני בסוף סעיף א' ודעתו בעיקר ההלכה כתב בסוף סעיף ב', ולא כללם יחד באותה הגהה כללית. כי בס"א רצה הרמ"א להגיה אליבא דשיטת המחבר אף שהוא עצמו חולק אח"כ אעיקר דבריו, כדרכו כמה פעמים. דאי לא נימא הכי לכאורה הו"ל להרמ"א לכתוב גם הדין דדעתו מהני בס"ב, שכולל שם יחד כל דבריו בנושא זה ושפיר שייך גם דין זה התם.

מ אבל אם לא היה דעתו כן מתחילה אלא שעכשיו בבואו לשנות מקומו מחשב שאינו מסיח דעתו ורוצה להמשיך לאכול במקום השני, א"ז מועיל אפילו בשינוי מחדר לחדר כדמשמע מהרמ"א וכ"כ האחרונים. דהא דבשינוי מקום איכא היסח הדעת היינו משום דכשאדם קובע עצמו לאכול במקום אחד וברוך שם, סברא הוא דמן הסתם היה דעתו על מה שיאכל באותו קביעות ובאותו מקום שקבע שם סעודתו, כמש"כ הלבוש בריש הסימן, ואם ישנה מקומו וירצה לאכול שם יברך שנית. וא"כ מה יועיל לו שעכשיו אינו מסיח דעתו והלא מתחילה לא חלה ברכתו אלא על מה שיאכל כאן. לכן מהניא דעתו רק בשעת ברכה. אמנם ע' מאמ"ר ס"ק ג' בשם ברכת אברהם שס"ל דהיכא דמהניא דעתו היינו קודם שיצא ממקומו, אף שלא חישב כן מתחילה.

לקמן סי' רע"ג אם היה דעתו לאכול במקום אחר לא מיקרי שינוי מקום והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד עכ"ל, נראה שלא כתב כן אלא לדברי הרמב"ם שפסק כרב ששת דבשינוי מקום צריך לברך למפרע ובתחלה אפילו בדברים הטעונים כדפירשתי, וקאמר דאם היה דעתו מתחלה לאכול במקום אחר לא מקרי שינוי מקום כששני המקומות בבית אחד. אבל לרב חסדא דדברים הטעונים א"צ לברך כלל בשינוי מקום לא למפרע ולא בתחלה אפילו לא היה דעתו לאכול במקום אחר, אע"פ דלכתחלה ודאי אין לו לעקור ממקומו הראשון לאכול במקום אחר כדכתב בכל בו, מ"מ אם מתחלה כשקבע לאכול במקומו הראשון היה דעתו לאכול במקום אחר רשאי לכתחלה לילך למקום אחר ולגמור סעודתו אפילו בשני בתים או יותר. וכך נוהגין עכשיו כשקובעין לאכול בביתם בליל שבת ובשבת בשחרית ובמנחה, ובאמצע הסעודה עוקרים רגלם לילך לנישואין לבית אחר וגומרים שם הסעודה ואין מברכין כלל לא למפרע ולא בתחלה אלא בבית אחר מברכין בהמ"ז על שתיהן, והיינו לרב חסדא כדפירשתי.

הרי שלך לפניך ברחל בתך הקטנה שדברי הרמ"א בס"א לא נאמרו אלא לשיטת המחבר והרמב"ם שפסקו כרב ששת, ולא לדידן.^{מ"ה} אלא שהב"ח כתב כן בדברים הטעונים בלאב"מ לענין הדין שאף בהם

משוי לשני המקומות כמקום אחד ותו הו"ל כמפינה לפינה שנחשב כמקום אחד,^{מ"ז} וזה מהני רק מחדר לחדר ולא מבית לבית דהו"ל שינוי מקום גמור וליכא למימר שהם נחשבים כמקום אחד כיון דהוו מקומות חלוקים בהחלט. אבל להרא"ש וסיעתו ששינוי מקום זה היסח הדעת ותו לא, ממילא כל שמתחילה היה בדעתו לשנות מקומו, ואפילו מבית לבית, הרי אין כאן היסח הדעת ואין שום סיבה שיתחייב לברך שוב. ודוק.^{מ"ב}

והשתא א"ש היטב הדין דהולכי דרכים להרמ"א, דאין זה אלא עוד אופן שמהני בו דעתו. והולכי דרכים אוכלים והולכים ומברכים בסיום אכילתם משום דכך היה דעתם מתחילה, ואין שום חילוק בין קובע סעודה בביתו ומתכוון להמשיכה במקום אחר לבין אוכל בדרך הילוכו. ולהמחבר, דוקא הולכי דרכים שמעיקרא לא קבעו מקום לאכילתם יכולים לברך בסיום אכילתם,^{מ"ג} אבל הקובע מקום לאכילתו אה"נ שבעל כרחו חל עליו קביעות שאם ישנה מקומו יתחייב לברך למפרע על מה שאכל ולכתחלה על מה שיאכל אח"כ.

וככל החזיון הזה שהגהת הרמ"א בס"א אזלא לדעת הרמב"ם והמחבר ולא להיש חולקין ודעת הרמ"א עצמו, כבר מפורש להדיא בדברי א"ז הב"ח^{מ"ד} וז"ל. ומ"ש הרב בהגהת ש"ע בסעיף א' וזה לשונו, ועיין

מא וכו' דמהניא דעתו לענין קידוש במקום סעודה, אף דהתם ליכא דררא דהיסח הדעת אלא דמקום הסעודה. מב וע' בערך לחם למהריק"ש שהצריך לנקביו בתוך סעודתו לא חשיב שינוי והיסח הדעת כיון דלא סגי בלאו הכי [ומביאו במהר"א אזולאי על הלבוש אות ג']. ונראה פירושו דאף שלא היה דעתו כן מתחילה בפירוש הו"ל כאילו היה דעתו לכך, ואף עדיף מינה כיון דלא סגי בלאו הכי. וכעין זה מצינו בלבוש סי' רע"ג ס"א, שכוז"ל ומבית לסוכה או מסוכה לבית כשהגשמים יורדין כמפנה לפנה דמי שכן דרך לפנות בעת הגשמים ועדיף מתנאי ע"כ. הרי שמה שהדרך כן עדיף ומהני יותר מתנאי רגיל לשנות מקומו. ואף דהתם א"ז דבר תדיר דאולי לא ירדו גשמים.

מג ע' לעיל הערה ו.

מד ס"ה, ד"ה ומ"ש הרב.

מה וכ"ה גם, וביתר שאת, בט"ז ס"ק ט' ד"ה ולענין הלכה למעשה ובמ"א סס"ק ח' ומחה"ש שם. ולהט"ז שם אף להפוסקים כרב ששת מועיל דעתו בדברים הטעונים בלאב"מ, אף מבית לבית, ע"ש. [וע' בפמ"ג במש"ז שם במש"כ שמבית לבית אחר ממש לא מהני דעתו. ואפ"ל דהיינו דוקא להט"ז שמחדש שאף לרב ששת מהני דעתו מבית לבית בדברים הטעונים בלאב"מ ששייך בהם קביעות ולא בדברים שאינן טעונים בלאב"מ שאין להם חיבור וקביעות, וממילא אית לן למימר דאף לר"ח אין מועיל דעתו

ולברך שכיון ששינה מקומו בינתיים הפסיק אכילתו.¹² ובס"ג כוז"ל, וכ"ז בדברים שאין טעונים בלאב"מ וכו' שא"צ לברך ברכה אחרונה במקום אכילה או שתיה אלא רשאי לעמוד ממקומו קודם שיברך ולילך למקום אחר לברך שם, לפיכך עמידתו ממקומו לילך זהו גמר סעודתו וכו'. אבל דברים הטעונים בלאב"מ וכו' לפיכך כשהוא עומד ממקומו לילך למקום אחר אין עמידתו גמר סעודתו שהרי צריך הוא לחזור למקומו לברך ברכה אחרונה וכו'. אבל לפמ"ש"כ הרמ"א ששינוי מקום אינו אלא כהיסח הדעת, שפיר אפ"ל כנ"ל. ודוק.

תירוץ הדרישה לסתירה מסי' קפ"ד

וגם בדרישה ס"ק ב' מוכח דאפילו בשינוי מקום גמור מהניא דעתו. והדרישה סל"כ אף לפי הפוסקים כרב ששת. דהנה בסי' קפ"ד ס"ב כתב המחבר שהא דצריך לברך קודם שיעקור ממקומו זה רק כשאינו לו פת עוד אבל אם יש לו פת עוד יאכל במקום השני מעט ויברך. והנה מקור הדברים בדברי רבנו פרץ שבטור שם, והב"י כאן הביאו וכתב עליו שזהו כדעת רב חסדא דאילו לדעת הפוסקים כרב ששת כיון שאינו יכול לאכול עד שיברך למפרע על מה שאכל ודאי שהוא צריך לחזור למקומו לברך על מה שאכל. וקשה טובא אמאי פסק הרב"י כדברים אלו בסי' קפ"ד, שהרי כאן פוסק כרב ששת.¹³

והדרישה כאן בס"ק ב' כתב ע"ז, ויש לדחוק וליישב שלקמן מיירי שמתחלה היה בדעתו לאכול שם במקום השני, לענין זה מעתיק שם לדברי הר"פ. ובכאן מיירי כשלא היה בדעתו לאכול במקום השני. וחילוק זה

לכתחילה אין לשנות מקומו אלא לצורך מצוה עוברת, וכשדעתו לכך שפיר דמי לשנות מקומו לכתחילה בכל גווני. ולא פירש הב"ח שיחתו דה"ה לענין עיקר דינא דשינוי מקום בדברים שאינם טעונים בלאב"מ, שאף בזה שפיר דמי לשנות מקומו כשהיה בדעתו לכך מעיקרא.

אך כיון שהגהת הרמ"א בס"א לא נאמרה אלא אדברי המחבר ולא אדברי הרמ"א עצמו, הרי ממילא רווחא שמעתא שהוא הדין והוא הטעם עצמו אף לענינו, אלא שהב"ח מאי דצריכא ליה פירש לן. ומכיון שכל עיקר דברי הרמ"א שאין דעתו מועיל מבית לבית לא נאמרו אלא להמחבר, הרי אין לנו שום מקור לומר שלדידן לא יועיל דעתו מבית לבית. ואדרבא, זיל בתר טעמא הוא שלדידן ששינוי מקום אינו אלא כהיסח הדעת לא שייך למימר הכי כשמתחילה היתה דעתו להמשיך אכילתו בבית אחר.

הן אמת שבש"ע הרב ס"א כתב דמבית לבית או אפילו מבית לחצר אין דעתו מועלת כלום, אף דאזיל לדידן דנקטינן כרב חסדא כמבואר בס"ג שם. אך לכי קא דייקת בלשונו הזהב של בעל השע"ה תראה שהוא ס"ל דאף לדידן בדברים שאינם טעונים בלאב"מ שינוי מקום הוי גמר והפסק האכילה ולא היסח הדעת בעלמא, ואף שא"צ לברך למפרע על מה שאכל, ורק בדברים הטעונים בלאב"מ אין עמידתו גמר סעודתו. וז"ל בס"א, שכיון שעמד והלך למקום אחר עמידתו זו היא גמר אכילתו וזו אכילה אחרת היא וטעונה ברכה בתחלה אע"פ שלא הסיח דעתו בינתיים ואפילו חזר למקומו לאכול צריך לחזור

מבית לבית בדברים שאינם טעונים בלאב"מ כדי שלא להקצות פלוגתייהו. אבל לשאר אחרונים שלא חילקו לענין דעתו בין דברים הטעונים בלאב"מ לדברים שאינם טעונים, שפיר תהני דעתו בכל אופן לדידן שפוסקים כרב חסדא. ודוק היטב.]

מו וזהו כדברי רש"י ק"א ע"ב ד"ה בדברים שאינם טעונים בלאב"מ, כמש"כ במראה מקום שם, וז"ל. דודאי כיון דעמד והלך למקום אחר עמידתו זו היא גמר סעודתו והן סעודה אחריתי היא וצריך לברך בתחלה. וכ"כ הרשב"ם שם ואף שבדף ק' ע"ב ד"ה ידי יין כתב ששינוי מקום הו"ל היסח הדעת. מז וע' מה שתירצו בזה הרמ"א שם ס"ק ג' ומהריק"ש שם בערך לחם. וע' בלבוש כאן שג"כ כתב דין זה, ודבריו שם לא מיתרצי בהכי.

מסתברא שהמעלה של דעתו מהניא מבית לבית. דכיון שמצינו דלשאר הראשונים שס"ל שיש שינוי מקום אף מחדר לחדר יש מעלה בדעתו לכך, לא מסתברא שלהני ראשונים אין שום תועלת בדעתו, ואפוש פלוגתא לא מפשינן. ודוק.

דעת רבנו נסים גאון

והנה מקור הדברים שדעתו מהניא הוא בתוס' ק' ע"ב ד"ה ידי קידוש והרא"ש סי' ה' בשם רבינו נסים גאון במגילת סתרים ע"פ הירושלמי.¹² והטור בסי' רע"ג מביאו וכתב, ומפרשין התוס' דבריו דוקא כשני המקומות בבית אחד כגון מחדר לחדר או מאיגרא לארעא אבל מבית לבית לא מהני תנאה. ובב"י שכ"כ גם הרא"ש, וטעמא משום דבגמ' דידן משמע דאין תנאי מועיל ובירושלמי קאמר דמועיל ולפיכך חילקו דבגמ' דידן מיירי במבית לבית אבל בירושלמי מיירי כששני המקומות בבית אחד.

ועיין בא"ר ס"ק א' שמתמיה אדברי הטור וב"י בזה, שתוס' והרא"ש לא כ"כ בשיטת רנ"ג. דהתוס' כלל לא הזכירו דברי רנ"ג בנקודה זו דדעתו לשנות מקומו.¹³ וכן הרא"ש לא חילק כן בין מחדר לחדר למבית לבית בדברי רנ"ג, אלא מביא דבריו שדעתו מהני ואח"כ מפלפל מדיליה בסוגית גמ' דילן וירושלמי, ומחלק שמבית לבית ל"מ תנאי לשמואל. אבל דעת רנ"ג עצמו היא שדעתו מהני אפילו מבית לבית.¹⁴ שכן

מוכח מדברי הסמ"ק שמביא הב"י בסמוך וכו' ש"מ שפשוט להסמ"ק בהולכי דרכים הואיל ודרך הליכתם הוא אם כן מתחלה כיוונו לגמור סעודתם במקום אחר והוא הדין כשאוכל בביתו במקום זה ואוכל אח"כ במקום אחר שאם מתחלה כיון לכך שמותר לברך במקום השני.

ואתה תחזה שלהדרישה אף מבית לבית אין דין שינוי מקום בשדעתו לכך מתחילה, ואף להפוסקים כרב ששת.¹⁵ ואין חילוק בין הולכי דרכים שהתחילו אכילתם ללא קביעות, לבין מי שהתחיל לאכול בקביעות אך היה בדעתו להמשיך אח"כ במקום אחר.

הראשונים שסוברים

דאין שינוי מקום מחדר לחדר

ותו, דהנה הביאור הלכה בד"ה בבית אחד¹⁶ מיישב מה שאין העולם נוהגין לזהר משינוי מקום מחדר לחדר,¹⁷ ע"פ דברי הבה"ג ור"ח ורי"ף, והרמב"ם לפי המ"מ ודלא כהב"י, ורש"י¹⁸ וא"ז ומהר"ם חלאווה תלמיד הרשב"א, שדין מפניה לפינה ומחדר לחדר שוים ולענין קידוש במקום סעודה אפילו מפניה לפינה אסור ולענין שינוי מקום אפילו מחדר לחדר שרי כי דין שינוי מקום קיל מדין קבמ"ס.¹⁹

והשתא לכל הני ראשונים ליכא למימר דדעתו מהניא מחדר לחדר שהרי לדידהו מחדר לחדר ליכא שינוי מקום וכלל לא צריכנן בזה לדעתו. ולדידהו נמי שפיר

מח והדרישה אינו מזכיר דברי הרמ"א בס"א שכתב שאין דעתו מהני מבית לבית. ואולי ס"ל דהיינו דוקא כשדעתו לכך בשעה שמשנה מקומו, משא"כ אם היתה דעתו לכך מתחילה, ע' לעיל הערה מ ודוק.

מט השייך לסעיף ב'.

נ וע' לקמן הערה סג, ואולי גם מהאי טעמא אין מקפידין בזה האידנא.

נא שגירסתו כדלפנינו.

נב ע' לעיל הערה ד.

נג והב"י כאן ד"ה גרסין בירושלמי כתב שדעת הראב"ד כדעת רנ"ג.

נד אלא שהתוס' מביאים המגילת סתרים לענין מה שפוסק דאין קידוש אלא במקום סעודה ולענין שיכול להוציא האוכלים שם אף שהוא עצמו אינו אוכל שם, אבל לא לענין דעתו לשנות מקומו. שהרי מבואר להלן שרנ"ג עצמו ס"ל שדעתו מהני אפילו מבית לבית וזה לא הזכירו כלל בתוס'.

נה וכן בלבוש, בס"א כאן ובסי' רע"ג ס"ה, כתב דדעתו מהני אף מבית לבית, ואף להפוסקים כרב ששת. אך יש מבוכה בזה שאח"כ בס"ה כתב שלא מהני דעתו אף מחדר לחדר. ע' בזה בהג' מהר"א אזולאי אות א' ב', ובעולת תמיד ס"ק ב', ובא"ר כאן ובסי' רע"ג, ובערה"ש סעיף י"א.

ושבה"ח וט"ז ומ"א כתבו שמש"כ הרמ"א בס"א שדעתו לא מהני מבית לבית היינו רק אליבא דשיטת המחבר שפוסק כרב ששת, ושבדרישה מבואר דאף לפי רב ששת מהני דעתו אף מבית לבית, ושכן צ"ל לפי הני ראשונים דסברי שמחדר לחדר ליכא כלל שינוי מקום, הרי שאף מי שלבו נוקפו מלקבל הדברים לענין לכתחילה, עכ"פ יודה דמידי ספיקא לא נפיק. ועכ"פ לענין דיעבד יש לנו לומר דספק ברכות להקל, ומי שכבר שינה מקומו לאחר שהיה דעתו לכך מתחילה אין לו לברך שוב על מה שיאכל אף בדברים שאינן טעונין בלאב"מ. וכל שכן מדאיכא נמי לצרופי לזה דעת רבנו נסים גאון דדעתו מהני בכל גוונא ואפילו מבית לבית.²⁰ ויה"ר שלא נכשל בדבר הלכה.

במרדכי²¹ ובכלבו²² הביאו דברי רנ"ג ליישב המנהג שמקדשים בבהכ"נ אף דליכא מאן דאכיל התם אלא בבתיהם, והרי דהיינו אף מבית לבית. וכן מבואר בשבלי הלקט.²³ ע"כ. וכ"מ במאירי שהביא דעת רנ"ג בשם גאוני הראשונים שבספרד ודחה דעת המחלקים בין מקום קרוב לרחוק, ע"ש. וכן דעת ספר המכתם. וכ"א בבגדי ישע על המרדכי שם²⁴ ובבאורי הר"מ בנעט, שהרא"ש לא חילק כן בדעת רנ"ג.²⁵ הן אמת שהפוסקים לא נקטו כרנ"ג ודעימיה,²⁶ וכ"ד ספר עשרת הדברות שהביאו בשבה"ל ומהר"ם חלאווה דלא כרנ"ג.²⁷ אך לאחר שכבר נתברר שלפי דברי הרמ"א י"ל שדעתו מהני בכל גוונא כיון דליכא היסח הדעת וזיל בתר טעמא הוא,

זאת תורת העולה על מוקדה

- א. שינוי מקום הריהו כהיסח הדעת [וע' הערה כה].
 ב. בדברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן אין דין שינוי מקום, דלקיבא קמא הדר.
 ג. ויש נוהגין שכשמשנים מקומם לוקחים בידם חתיכת פת כדי שלא יסיחו דעתם. [כף החיים, הערה טו]

- נו ל"ה ע"א. [המרדכי עצמו ג"כ מחלק ליישב הירושלמי עם הבבלי, אלא שכתב שדעתו מהני רק מפניה לפינה ולא מחדר לחדר [ומש"כ מתחילה מבית לבית פירושו מחדר לחדר כמו שהדרך לפעמים לקרוא לחדר בית] אא"כ במחיצה שאינה עשויה לתשמיש אלא לשם מצות סוכה שאז דינו כמפניה לפינה בלא מחיצות. ע"ש. [ובמרדכי ישן ליתא לכ"ז כמבואר בהגהות גדולת מרדכי שם.]]
- נז ס"ס ל"א.
 נח השלם סי' ע'.
 נט ס"ק כ"ו.
 ס ומתוס' לא דיברו. אך ע' בקרבן נתנאל שם אות ב' שכתב בסוף דברי הרא"ש ע"כ דברי רבינו נסים, וזה כהטור ובי" ודלא כהמבואר בפנים.
 סא וכ"כ בא"ר שם בס"ד שאין להקל נגד התוס' והרא"ש והר"ן [הר"ן ס"ל דדעתו ל"מ כלל]. והיינו דלענין קידוש במ"ס אין הלכה כדבריו, אך לענין שינוי מקום בסעודה שפיר איכא למימר דמהני דעתו בכל גוונא ע"פ כל המבואר לעיל. וכבר נתבאר החילוק שבין קבמ"ס לשינוי מקום לעיל הערה ד.
 סב המהר"ם חלאווה הביא דעת רנ"ג בשם י"מ.
 סג וכן עיין באשל אברהם תנינא להרה"ק מבוטשאטש סי' תע"ה, בענין שינוי מקום בין הכרפס למרור, שג"כ משמע מדבריו שדעתו מהני אפילו מבית לבית. ועמש"כ בזה בקבאו"י קי"ד, ודוק.
 עוד מבואר בפוסקים, דהאידינא אין דרכנו לקבוע עצמנו לאכילה באופן מסודר וקבוע ובמקום מיוחד כבימיהם, ולא שייך כל כך כמקדם הדין דשינוי מקום. ע' שו"ת שבט הלוי ח"א סי' ר"ה. ולכה"פ י"ל שהאידינא ודאי מהני לן תנאי אפילו מבית לבית, ובודאי בצירוף כל שאר הצדדים.
 וזאת למודעי, דכל היכא דמהני דעתו משמע דליכא נפקא מינה בין אם כבר אכל כשיעור לפני שישינה מקומו אם לאו. ולדברינו כן הדין בכל מילי, אך עכ"פ בדברים הטעונים בלאב"מ בודאי כן הוא דבזה כבר כתב להדיא הבי"ח שמועיל דעתו כדאיתא לעיל, וכן נקטו הפוסקים.

ד. אכל דברים שאינן טעונין ברכה לאב"מ ושינה מקומו, צריך לברך שוב על המשך אכילתו, אף אם יחזור למקומו הראשון.

ה. אפילו בדברים שאינן טעונין ברכה לאב"מ מהני הניחו שם מקצת חברים, שיוכלו המקצת ששינו מקומם לחזור למקום הראשון להמשיך אכילתם, שעל ידי המקצת נשמר הקביעות. [רמ"א ודרישה ומ"א, הערה יג].

ו. י"א דהניחו מקצת מהני אף אם הנשארים שם כלל לא אכלו, כזקן וחולה, ויש חולקין. [שם].

ז. אפ"ל דה"ה אם כל בני החבורה שינו מקומם ומקצתם אכלו דברים הטעונים ברכה לאב"מ, שקביעותם מועילה אף להמקצת שאכלו דברים שאינן טעונין בלאב"מ. [שם].

ח. י"א דהניחו מקצת חברים מהני להמשנים מקומם אף שלא יחזרו למקום הראשון. [מאמר מרדכי, הערה ל].

ט. לכתחילה יש להחמיר שרק פת טעון ברכה לאב"מ. ובדיעבד לא יברך שוב בכל שבעת המינים, הן משום דספק ברכות להקל והן משום דכפועל צריך לחזור למקומו הראשון כדי לברך עליהם ברכה אחרונה. [פמ"ג, הערה יז].

י. [י"א שאף באכל פחות מכשיעור מדברים הטעונים בלאב"מ, אפ"ה אמרינן ביה דלקיבועא קמא הדר. הערה ט].

יא. אף בדברים הטעונים ברכה לאב"מ לכתחילה אין לעקור ממקומו בלא ברכה אלא לצורך מצוה עוברת [ואפילו בהניח שם מקצת חברים] אף באופן דליכא למיחש שמא ישכת, דלכתחילה צריך לברך במקומו. [הערה טז].

יב. אך אם מתחילה כשקבע לאכול היה בדעתו לשנות מקומו, רשאי לכתחילה לילך למקום אחר ולגמור סעודתו אפילו בשני בתים או יותר [וע' הערה מה]. ומה שכתב הרמ"א שדעתו מהני רק מחדר לחדר ולא מבית לבית זהו רק להפוסקים כרב ששת ולא לדידן דנקטינן כרב חסדא. [ב"ח ואחרונים].

יג. והוא הדין וכל שכן דמהני דבר שדרכו בכך ולא סגי בלאו הכי, כגון הנצרך לנקביו או לצאת לבית כשירודים גשמים בסוכה, אף שלא היתה דעתו כן מתחילה. [הערה מב].

יד. לפי זה איכא למימר שאף בדברים שאינן טעונין ברכה לאב"מ תועיל דעתו מבית לבית, שהרי ליכא היסח הדעת.

טו. וכן כתב להדיא בדרישה, לתרץ סתירת המחבר. וכן נראה לומר לכל הני ראשונים דס"ל שאין שינוי מקום מחדר לחדר. וכ"ד רבנו נסים גאון ודעימיה.

טז. [י"א דדעתו מהניא אף כשלא חישב כן מתחילה אלא רק לפני שיצא ממקומו. הערה מ] יז. דעתו מהניא אף אם לא אכל כשיעור. [הערה סג].

יח. שינה בסעודה הוי כשינוי מקום. ואיכא למימר דבשהיה דעתו לכך מתחילה, כמנהגינו שמלווין החג בסעודת שחרית של יו"ט הנמשך עד הלילה, אין הפסק אף אם ישן שינת קבע. וכן מהני לזה הניחו מקצת חברים כמו בשינוי מקום. וכ"כ בהגהות אבן ישראל על המ"ב, והביא סמך לזה מדברי מהר"ש ויטאל. [הערה לז].

הרב יעקב הכהן שנדרון

בענין תיתורא של תפילין

אם צ"ל מעור אחד / אם היא רחבה מהבתים / פרשיות שמקצתן בתיתורא / יו"ד שנוגע רק בתיתורא / ריבוע התפירות / שיעור הבית והתיתורא

במנחות לה: אמר רב חננאל אמר רב תיתורא דתפילין הלכה למשה מסיני, ופירש"י דתיתורא הוא מלשון גשר משום שנראה כעין דף של גשר, והנה כמה פירושים שונים נאמרו בביאור האי תיתורא [ע"י או"ז תקס"א, עיטור תפילין ח"ג, שלה"ג בשם ריא"ז, מרדכי בשם רי"ף, ערוך ערך תת, רבינו מנוח תפילין פ"ג ה"ד], ולדעת רוב הראשונים התיתורא הוא חלק העור למטה המכסה פי הבתים, ונקרא בלשון כמה ראשונים "בית מושבו של תפילין" [וע"י רש"י תוס' שטמ"ק רא"ש (בהל' תפילין, ז, ובתיקון תפילין) ומרדכי, או"ז שם בשם ר"ש, ספר התרומה, ר"ח, עיטור שם].

ונחלקו רש"י והר"י אם התיתורא נעשה מעור אחד עם הבית או מעור נפרד, והמחבר בסי' ל"ב סעיף מד סתם דתיתורא היינו שישים עור למטה לכסות פי הבתים, וכתב הבאה"ט בשם עולת תמיד דמהא שסתם המחבר ולא ביאר אם צריך שיהא מעור אחד משמע דבכל גווי כשר. (וע"ע משנ"ב ס"ק רא ובביאור הלכה ד"ה שישים).

ויש לבאר מחלוקתם דרש"י והר"י ע"פ המבואר בראשונים, ואפשר דיש בזה נפק"מ להלכה, וכן יש לדון בגדרי התיתורא וצורתה אם צריכה להיות רחבה וכוללת מהבית, וכן להשיטה דיש שיעור לאורך ורוחב התפילין אם הכוונה על הבית או על התיתורא.

תיתורא זה עור אחר כפול ואינו מעור הבתים, אלא עור אחר הוא וחציו העליון נקוב הוא להוציא הבתים דרך אותו הנקב, וחציו השני הוא למטה וחופה פי הבתים מלמטה וכו', וכן נהגו העולם.

ודנו הראשונים בטעם הדבר שחלק הר"י על רש"י, וז"ל המרדכי [מנחות שם]: פ"ה שמעור הבתים עצמה כפול למטה והוא בית מושבו של תפילין וכו', וקשה לר"י שהרי אם ימשוך בדוחק יקלקל ריבוע התפילין. ונראה לר"י פ"י הגאונים שמביא עור רחב וכופל העור תחת התפילין להיות להם גשר, דתיתורא לשון גשר הוא, ע"כ. וביאור דבריו הוא דיש לחשוש שבשעת תפירת התיתורא ימשוך החוטים בחוזק ויתכווץ הבית כיון שהוא מעור אחד, משא"כ לשיטת הר"י שהתיתורא היא מעור נפרד לא יזיק כלל את צורת הבית. [וע"ע להלן].

אבל הרא"ש [הל"ק תפילין ט] כתב בזה טעם אחר, דהעולם לא נהגו כרש"י לפי שעור הבתים דק, אלא לוקחים עור עב וחזק וכופלין אותו לשנים ועושין בו נקב מרובע

ביאור המחלוקת

באופן עשיית התיתורא

רש"י במנחות שם ד"ה תיתורא מבאר דרך עשיית התיתורא, וז"ל לאחר שנתן האגרות בבתים וכו', וחותר מג' הדפנות מכל אחת מעט, והד' נשאת ארוכה וכופלה לאותו אורך ומטילה על חודן של ג' הדפנות, ותופר חודן של ג' הדפנות על רחבו של זה, והוא בית מושבו של תפילין ונראה כעין דף של גשר, עכ"ל. והיינו דלאחר הכנסת הפרשיות לבתים חותר מלמטה את העור המיותר של הקציצה משלש צדדיו, והצד הרביעי משאירו ארוך, וחלק זה הארוך מקפל תחת הקציצה ומכסה בזה את הפתח של כניסת הפרשיות, [ודומה לדף של גשר בזה שהוא עובר מצד אחד לצד השני מעל פתח הבתים].

ותוס' בד"ה תיתורא כתבו דמשמע מתוך פ"י הקונטרס שהבתים והתיתורא הכל מעור אחד, ואין נוהגין כן, וכתב ע"ז בשיטה מקובצת [אות כ'] בזה"ל: ור"י מפרש

דלפי רש"י שהם מעור אחד נקרא גם התיתורא בית התפילין, ולפי הר"י שהתיתורא הוא מעור נפרד אין עליו שם בית, וכתב עוד דמ"מ אפשר לחלק בסברא לב' השיטות.

ולכאורה אפשר לדייק מדברי שו"ע הרב בסי' לב סע"ז דהספק הנ"ל תלוי במחלוקת רש"י והר"י, וז"ל שם: ואין צריך שתהיה התפירה תוך הבית אלא סמוך לבית, ומ"מ צריך שיהיה עור הבית מתפשט ונכפל בין ב' הכפלים של התיתורא במקום התפירה, כדי שתהיה התפירה גם בעור המתפשט מהבית (שהוא נחשב מגוף הבית) ונמצא גוף הבית תפור בתיתורא, ואם לאו פסול שהרי הלכה למשה מסיני שהתפילין יהיו תפורין והבתיים הם הנקראים תפילין ולא התיתורא וכו', וכבר דייקו מדבריו השואלים בשבט הלוי שם ובאבני נזר [או"ח יד] ובארץ צבי [ק"ו] דס"ל לשועה"ר דאין על התיתורא שם בית, אלא דיש משמעות בדבריו דכל זה הוא דוקא באופן שעשה התיתורא מעור בפני עצמו, שהרי כתב שצריך להכניס מעור הבית בין ב' הכפלים של התיתורא וע"כ מיירי בנעשה מעור בפנ"ע, ועוד יותר יש להוכיח מדבריו דאם יעשה התיתורא והבית מעור אחד יודה דגם התיתורא נקרא בית, שהרי כתב דהעור המתפשט מהבית נחשב מגוף הבית, וא"כ ה"ה כשהתיתורא נעשה מעור אחד עם הבית נחשב כל התיתורא מגוף הבית.

ולפי דברינו נמצא דהספק הנ"ל תלוי במחלוקת רש"י והר"י, דלפי רש"י שנעשה מעור אחד יש עליו שם בית ומותר להכניס שם הפרשיות, ולפי הר"י שהתיתורא מעור נפרד אין עליו שם בית ואסור להכניס שם הפרשיות. [ומהא דנקט בשועה"ר כשיטת הר"י מבואר דס"ל דכשר בכל גוונא, וכמו שדייק העולת תמיד מסתימת המחבר].

ואפ"ל עוד נפק"מ דהנה המחבר בסי' כז ס"ב כתב דיש לזוהר שלא תזוז יו"ד של הקשר מהתפילין, ובאשל אברהם מבוטשאטש כתב הנה לא נתפרש אם

בכפל העליון ומכניסין הבתיים וכו', ובתיקון תפילין כתב טוב והגון לעשות כן כי מחמת שהוא עב וחזק מתקיים בו מושב התפילין ותפרן וריבוען. (ועי' כסף משנה [תפילין פ"ג, א'] שביאר בדברי הרא"ש דצריך שהתיתורא תהא מעור חזק משום המעברתא שהרצועה שם תמיד וכו'), ומבואר דלהרא"ש כל הטעם הוא כדי שיוכל לעשות התיתורא מעור עב. [ולהלן יבואר הנפק"מ בין המרדכי להרא"ש].

הנפק"מ בין רש"י לר"י

והנה יש לדון אם יש לתיתורא דין כמו הבתיים עצמם או לא, ובשבט הלוי [ח"ג ס"ג] נסתפק בזה לגבי אי הוי שם מקום הנחת הפרשיות, וז"ל: לגבי השאלה בפרשיות של תפילין שהם רחבות יותר מגובה חלל הבית, ועי"ז מיעוט הפרשיות מונחות בחלל התיתורא למטה, אם דין הנחה בתוך הבית מעכב גם דיעבד, ואם מעכב גם כשרובו בתוך הבית, וגם אם התיתורא בכלל תפילין אם יש לה חלל מה או לא, ועי"ש עוד דיש בזה מחלוקת הפוסקים.

ומוכיח מדברי האור זרוע [הל' תפילין תקס"א] דכשר, שהביא שם בשם רבינו אליקים שהתיתורא היא כדי שלא יפלו מן הבתיים לחוץ, משמע דכל זמן שלא נפלו בחוץ כשר אפי' נשתרכבו לתוך התיתורא. והוסיף דמ"מ ודאי עלינו לחוש לדברי רבינו בעל של"ה הקדוש [חולין נר מצוה לג] וז"ל: נ"ל שיש למחות באלו העושים הפרשיות גדולות באופן שהפרשיות מונחות כולן בבתיים רק מקצת מהפרשיות הם תוך התיתורא וכו', רק יזהרו שהפרשיות יהיו כולו תוך הבית, והוסיף בשבה"ל דמ"מ אין שם לשון דמשתמע גם דיעבד [וע"ע שו"ת דברי יציב או"ח כג שדן בזה].

ומסיים שם בשבה"ל שהיה מקום לתלות הספק אם תיתורא נקרא בית התפילין או לא במחלוקת רש"י והראשונים אם צריך להיות מעור אחד התיתורא עם התפילין, והיינו

והפרי מגדים בסי' לב [משב"ז לג] כתב על דברי רש"י וז"ל: וזה כפי פירושו שמעור הבית עושה תיתורא ואין יוצא התיתורא חוץ לבית ותופר סביב, משא"כ לדידן שפירוש תיתורא גשר יוצא חוץ לבית ולוקחין עור אחר ועושין תיתורא ותופרין באמצע תיתורא היה נראה שצריך שיכוון ריבוע בתפירה ג"כ ריבוע ממש, ע"כ.

ומבואר בדבריו דיש מחלוקת נוספת בין רש"י לר"י לגבי צורת התיתורא אם מתרחב וכולט סביב לבית או לא וזה תלוי במחלוקתם לגבי אי התיתורא נעשה מעור אחד עם הבתים, דלשיטת רש"י דהוי מעור אחד אין יוצא התיתורא כלל חוץ לבית, ולדידן דהיינו פי' הר"י דהתיתורא נעשה מעור אחר ס"ל דמתרחב ויוצא חוץ לבית.

ובזה מבאר שיטת רש"י דאי"צ לרבע התפירות עצמן, דכיון שגודל התיתורא שווה לגודל הבית אין שייך להצריך ריבוע בתפירות דהא לפי"ז התפירות יהיו סביב לבית דהיינו שתופר התיתורא עם דופן הבית עצמו וכיון שהבית מרובע ממילא נעשות גם התפירות מרובעות, ואח"כ כתב אבל לדידן דהיינו שיטת ר"י שהתיתורא היא רחבה מהבית והתפירות הם באמצע התיתורא שייך שפיר לפרש דברי רב פפא כפשוטן וכפי' ר"ת במגילה שצריך לרבע התפירות עצמן.

וכן משמע גם בדברי המרדכי [מנחות הלכות תפילין] שכתב דלפי פי' הקונטרס הוצרך לפרש לקמן וז"ל: כשתפרן יזהר שלא לקלקל הריבוע בתפירות, ואנו נפרש לקמן דהיינו ריבוע התפירה עצמה ע"כ לשון המרדכי, ומבואר דס"ל דלשיטת רש"י אין התיתורא רחבה מהבית וכפי' הפמ"ג.

וצריך להבין מנ"ל דנחלקו רש"י והר"י בזה, דהא עיקר פלוגתתם היא לגבי עור דהתיתורא אי הוי עור אחד עם הבית אבל בצורת התיתורא לא ראינו שנחלקו, ויש לומר דמהא גופא דלא ניחא ליה לרש"י לפרש דברי רב פפא כפשוטן שצריך ריבוע בתפירות משמע דס"ל דאין התיתורא יוצא.

הקפידא הוא שלא לזוז מהבית בגובהו... או שהקפידא רק שלא להרחיק מהמעברתא והתיתורא, ובסו"ד מסיק דצריך לקרבו אל גוף הבית בהחלט [ויש לדייק כן מלשון הפרישה שכתב דיש ליזהר שלא ירחיק היו"ד מהקציעה].

וע"ע בשו"ת אבני נזר [סי' יד] שכתב לשואל בזה"ל: ועתה באו לשנות לחתוך [במעברתא] באופן שיהיה [היו"ד] מונח על התיתורא סמוך אל הבית ממש, ומצאת להם טעם היות שמצאת ברב בשו"ע שלו שהתיתורא אינה נקראת תפילין רק תיתורא של תפילין וכו', לפי"ז יש לומר דלא סגי דהיו"ד של קשר תהא אצל התיתורא רק אצל הבית, ע"כ. ובסוף דבריו חולק גם על השו"ע הרב וגם על האשל אברהם וס"ל דאי"צ שיגע בגוף הבית.

ולפי דברינו הנ"ל בדברי שועה"ר דמיירי באופן שעשה התיתורא מעור נפרד ולכן אין עליו שם בית, נמצא דגם זה יהא תלוי במחלוקת רש"י והר"י, דאם עושה התיתורא והבית מעור אחד די בזה שנוגע היו"ד בתיתורא, ואם עושהו מעור נפרד צריך שיגע בגוף הבית.

אם הא דצריך תיתורא רחבה תלוי במחלוקת רש"י ור"י

והנה בגמ' להלן, תנא תפילין מרובעות הלכה למשה מסיני, אמר רב פפא בתפרן ובאלכסונו. ומפשטות הלשון נראה שרב פפא בא להוסיף שצריך לרבע גם את התפירות, אבל רש"י בד"ה תפילין כתב וז"ל: בתפירתן ישמור את ריבוען שלא ימשוך חוט התפירה יותר מדאי שלא יכווצו ויקצר רחבן, ומבואר בדבריו דרב פפא בא רק לומר שבשעת התפירה יזהר שלא יקלקל ריבוע הבית, אבל לגבי ריבוע התפירות לא פירש כלום, וכבר נחלקו בזה רש"י ור"ת גם במסכת מגילה כד: ועיי"ש בתוד"ה בתפרן דשיטת ר"ת הוא דצריך שיהא התפר עצמו מרובע.

שרש"י סובר כן ולכך לא הזכיר ריבוע בתפירה, אלא הזכיר שלא יתקלקל רחבו ע"י התפירה, דכיון שהתפירה היא בשפה אם ימשוך החוט יותר מדאי יקלקל רחבו ע"י התפירה וכו', עכ"ל. והנראה במש"כ כדרך תופרי בגדים דהיינו שתופרים שני החלקים מהצד בעובי התיתורא [כדוגמת אוברלוק]. ונמצא דהחוטים הם על שפת הריבוע עצמו, ומכאן יצא שיטת רש"י, דריבוע התפירות אינו צריך להזכיר דממילא יהיו מרובעות יחד עם ריבוע התיתורא, אבל מצד שני יש לחשוש דבמשיכת החוטים שעל הריבוע יקלקל את צורתו.

והרא"ש עצמו ביאר בדברי ר"פ כפשוטו דהיינו שצריך לרבע התפירות, דהוא סובר שתופרים באמצע התיתורא וקרוב לבית, ומסיים שם דיותר טוב לנהוג כן שמתוך זה יהיו הבתים מהודקים יפה וכל הריבוע נשמר יפה.

ובספר התרומה [פסקים רט] נמי מבאר דברי רש"י ע"פ שיטת התופרים דלעיל אבל בדרך הפוכה מהרא"ש וז"ל: יש שתופרין בשפת העור... בלי שיוור כלל חוץ לתפירה, לפיכך ריבוע התפירה וריבוע העור הא בהא תלו, ושמא רבינו שלמה היה סובר כן שלא הזכיר כלל ריבוע על העור כי אם על התפירה, עכ"ל. ומשמע שהבין דמש"כ רש"י "בתפירתן ישמור את ריבוען" כוונתו על ריבוע התפירות, וכן מש"כ "שלא ימשוך חוט התפירה יותר מדאי שלא יכווצו" היינו שלא יכווצו ריבוע התפירות, וע"ז הוקשה לו אמאי לא הזכיר ריבוע התיתורא. [והרא"ש כתב להיפך דרש"י הזכיר רק ריבוע התיתורא ולא ריבוע התפירות], ומתקן דס"ל שתופרין בשפה וריבוע התפירות והעור אחד הוא וממילא ידעינן דגם העור מרובע.

ומ"מ גם מדברי בעה"ת משמע דס"ל דלשיטת רש"י הוי התיתורא רחבה וכשיטת הרא"ש, דאל"כ אין שייך לרבע התפירות בפני עצמן [וכמו שביארנו לעיל להמרדכי], ויל"ע בדברי הפמ"ג הנ"ל שנקט בסתמא

ובאמת אפשר לדייק קצת מלשון רש"י עצמו דס"ל דאין התיתורא יוצא, שבד"ה תיתורא כתב חותך מג' הדפנות [של הבית] מעט והד' נשאר ארוכה וכפלה לאותו אורך על חודן של ג' הדפנות, ותופר חודן של ג' הדפנות על רחבו של זה, והנה מלבד שלא הזכיר שצריך להשאיר גם מעט מג' הדפנות לצורך התיתורא, אלא גם כתב שמטילה על חודן וכן ותופר חודן ומשמע שמלמטה איכא רק חוד הדפנות ואין מתפשט כלל מהדפנות לרוחב.

אלא דצריך ביאור בדברי הפמ"ג דמשמע שתלוי מחלוקת האחת בחברתה, ואפ"ל דמסברא ס"ל כן, דכשנעשה הכל מעור אחד א"א להרחיב התיתורא מסביב [והיינו בזמניהם שנעשה מעור דק], אבל כשנעשה מב' עורות ע"כ צריך לעשות התיתורא רחבה מהבית כדי שיהא בו מקום לחתוך נקב להכנסת הבתים [כמבואר בדברי הרא"ש].

אמנם הרא"ש בתיקון התפילין מבאר גם בשיטת רש"י שהתיתורא רחב ויוצא מסביב לבית, ודלא כדברי המרדכי והפמ"ג.

וז"ל הרא"ש: ולוקח עור דק וכו' ומרככו ומרטיבו במים ונותנו על הדפוס וכו', והעור של דפוס ניח ארוך מצד האחד ויכפלנו על פי הבתים ויתפרנו עם העור שנשאר משלשה צדי הבתים עובר מכל צד, והוא הנקרא תיתורא רחב כמין דף של גשר, עכ"ל. [וכעין לשון זה כתב הטור בסי' לב, מד], והסבר זה של הרא"ש הוא ע"פ שיטת רש"י שהכל נעשה מעור אחד, ועכ"ז כתב שנשאר מן העור בשלושת הצדדים וכו'.

אלא דלפי"ז שוב יקשה פירוש רש"י להלן בדברי רב פפא אמאי לא פירש שצריך לרבע התפירות, ואכן הרא"ש עצמו בהל' תפילין (סי' ט) כתב פי' אחר בדברי רש"י אלו, וז"ל: יש שתופרים יחד שתי כפילות של התיתורא בשפתה כדרך תופרי בגדים מבלי שיוור כלל חוץ לתפירה, ולפי"ז ריבוע התפירה והתיתורא הכל אחד הוא. ואפשר

הוא שמא יתקלקל צורת התיאור ולכן צריך שתהא מעור עב וחזק.

ולדברי המרדכי הנ"ל א"צ שיהא התיאור מעור עב, אלא העיקר שתהא רחבה ומעור נפרד דבזה כבר לא יתקלקל צורת הבית.

המקור לדין תיאור רחבה

והנה לעיל נתבאר דנחלקו הראשונים לענין עשיית תיאור רחבה, דשיטת רש"י ע"פ המרדכי והפמ"ג הוא דאין עושים תיאור רחבה, ולקמן יבואר בדעת השימושא רבא שהרא"ש הבין בדבריו דס"ל כשיטה זו שאין התיאור רחבה.

והרא"ש ובעה"ת פ"י גם בדעת רש"י שהתיאור היא רחבה מהבית, וכן הוא שיטת הר"י לכו"ע, ונביא כאן מדברי שאר הראשונים הסוברים כן, ומש"כ בטעם הדבר.

בספר התרומה [פסקים רט] בסוף ד"ה משפט כתב וישיר מעט מן העור סביב התפירה בריבוע, וכן בסימנים [רט] כתב וגם עור התיאור והבתים היוצא חוץ לתפירה קוצעין בריבוע, והובא דבריו בסמ"ג עשה כב ד"ה תניא.

והרא"ש בהלכות תפילין סי' ט כתב דנראה יותר טוב כמו שנוהגים לתפור סמוך לבתים ולשייר מן התיאור חוץ לתפירה שמתוך זה יהיו הבתים מהודקים יפה וכל הריבוע נשמר יפה, והנה דברי הרא"ש הם לאפוקי מאותם שהיו תופרים בשפת התיאור, וע"ז כתב דעדיף להשאיר מן התיאור חוץ לתפירה כדי שישמר צורת התיאור, ואולי אפ"ל דזהו הטעם שצריך לעשות התיאור רחבה כדי שיוכל להשאיר קצת מחוץ לתפירה.

ובאור זרוע [תקסא] כתב בשם מורו הרב רבינו שמחה, ואותה תיאור מרחבת לכל צד יותר על הבתים כרוחב גודל או פחות ומרובע. [ומשמע מדבריו דאין שיעור מיוחד לרוחב התיאור יתר על הבתים, ובספה"ת

לבאר שיטת רש"י כפירוש המרדכי ולא הזכיר שיטת הרא"ש והטור ובעה"ת.

ולעיל הבאנו דברי המרדכי והרא"ש בטעם הדבר שהר"י חלק על רש"י, ונתבאר שכתבו שני טעמים שונים, ולכאורה אפשר לדייק בדבריהם שכל אחד נקט טעמו לפי שיטתו.

דהנה המרדכי כתב שהוקשה לר"י שאם ימשוך בדוחק יתקלקל צורת התפילין, וזהו לפי שיטתו דלרש"י אין התיאור יוצא מסביב לבית וכשתופר התיאור צריך לתפרו עם הדופן של הבית עצמו. ולפ"ז אכן יש לחשוש שיתקלקל צורת הבית. [וכבר הבאנו לעיל ביאור המרדכי בדברי רש"י להלן בדברי ר"פ, ונמצא דרב פפא בא להזהיר משום חשש זה ממש שלא ימשוך החוטים בחזק].

וכן מש"כ המרדכי דלכן נראה לר"י שמביא עור רחב וכופל העור תחת התפילין, משמע דבזה חלק הר"י על רש"י שצריך להביא עור שרחב מהבית והיינו כדי שיוכל לתפור בתיאור ולא יתקלקל ריבוע הבית. [והא דחלק על רש"י גם בהא דצריך שיהא מעור נפרד, אפ"ל דס"ל דרק בתרתי לטיבותא דהיינו עור נפרד ותיאור רחבה ישתמר צורת הבית, או דס"ל דא"א לעשות תיאור רחבה מעור אחד, וכמש"פ לעיל בדברי הפמ"ג].

אבל הרא"ש לא כתב טעם זה, והיינו משום דס"ל דגם לרש"י הוי התיאור רחבה ואי"צ לתפרו עם גוף הבית, וגם סבר דכיון שהתיאור היא רחבה ותופר בתיאור אין חשש שיתקלקל צורת הבית אפי' כשהם מעור אחד [וחולק על הסברות דלעיל], ולכן כתב הרא"ש טעם אחר [בהל"ק סי' ז] דלא נהגו כרש"י לפי שעור הבתים דק ואם תהא התיאור מעור אחד עם הבית נמצא דהתיאור הוי ג"כ מעור דק, ולכן לוקחים עור נפרד עב וחזק ועושים ממנו התיאור, ועי"ז יתקיים מושב התפילין ותפרן וריבוען [לשונו בתיקון תפילין], ומבואר דהחשש

מכניסן לביתו זוג זוג דמקום יש בראש להניח בו ב' תפילין ולא התירו להציל אלא דרך מלבוש ובמקום תפילין, ומכ"ז מוכח דשיעורו יותר מאצבע, שאם לא היו רחבים אלא אצבע א"כ יש מקום בראש להניח בו ג' תפילין, שנים במקום הציץ ועוד אחת בשער שהיה נראה, [ועי' פמ"ג סקנ"ו דלדעת רש"י שמות כח, לו ובערכין ג: היה הציץ על המצח ממש ולשיטתו אין ראה כלל].

וטעמא דשימושא רבא דשיעורו הוא אצבעיים כתב הרא"ש די"ל מסתמא דאותו מקום של תפילין שהיה נראה בין ציץ למצנפת היה כרוחב הציץ, ובתוס' ישנים יומא עא: ובתוס' עירובין צה: ד"ה מקום מבואר הסברא בזה, דמשמע ליה דמקום יש בראש להניח בו שני תפילין ולא יותר כלל אפי' חצי אצבע, וזה שייך רק אם שיעור התפילין שווה לציץ, דאם שיעורו פחות כגון אצבע וחצי א"כ כשילבש ב' תפילין ימלא רק ג' אצבעות וישאר חצי אצבע פנוי במקום הכשר לתפילין, דהרי כשלוש הציץ עם תפילין מגיע לג' וחצי אצבעות [ועי' ב"ח ס"ק לז].

בהמשך דבריו כתב הרא"ש דהאידנא אין עושים הבתים רחבים ב' אצבעות לפי שהתיתורא והמעברתא רחבים, ואם היו הבתים רחבים ב' אצבעות מלבד התיתורא והמעברתא לא היה מקום בראש להניח ב' תפילין וחזינן בפרק המוצא תפילין דעם התיתורא והמעברתא יש מקום להניח ב' תפילין, הלכך נהגו לעשות אורך ורוחב הבתים בלא שיעור, ומבואר בדברי הרא"ש דגם הוא ס"ל דהשיעור הוא אצבעיים אלא דס"ל דאזלינן בתר מקום הנחתו על הראש, וכיון דהתיתורא היא רחבה יותר מהבית צריך שיהא רק התיתורא אצבעיים אבל הבית עצמו אין לו שיעור, ונמצא לפי"ז דלשיטת השמ"ר שהבית עצמו צריך שיהא אצבעיים ע"כ דס"ל דאי"צ תיתורא רחבה.

כתב המג"א ס"ק נו על דברי השו"ע דלעיל, דמ"מ יש לחוש לדברי הגאונים שאומרים שלא לעשותן קטנים מרוחב שני

והרא"ש הנ"ל משמע דעכ"פ צריך שישאר קצת מחוץ לתפירה, וע"ע לקמן בעניין שיעור אצבעיים על אצבעיים].

ובספר העיטור [תפילין ח"ג] כתב בזה"ל: ופי' תיתורא הוא גשר, והוא העור העודף סביב הבתים שעובר התפירה עליו לחבר העור של דפוס הבתים עם עור המכסה פתח הבתים שהוא בית מושבן של תפילין, ואע"פ שיוכל לחברן שוה בשוה ולא יעדיף, הלכה למשה מסיני שיהא בעור לתופרן מכל צד בג' רוחות, עכ"ל. ומבואר שגם הדין שצריך תיתורא רחבה הוא בכלל ההלכה למשה מסיני. [ומשמע מדבריו דהלשון גשר קאי על העודף מסביב, וזה נראה ממש כגשר, וכ"כ הפמ"ג (משב"ז סי' לב סקל"ג) וז"ל: פירוש תיתורא גשר יוצא חוץ לבית וכו', אבל ברש"י ועוד ראשונים מבואר דנקרא גשר משום העור שמכסה פי הבתים].

נפק"מ לשיעור רוחב התפילין

הטור בסי' לב כתב "ואין שיעור מפורש בתלמוד לאורך ורוחב ריבוע הבתים, אלא שבשימושא רבא כתב שצריך שיהיו ארבעה הבתים [של ראש] אצבעיים על אצבעיים, ולא נהגו כן אלא עושין אורך ורוחב הבתים בלא שיעור", וכן פסק השו"ע (סעיף מא) דאורך ורוחב הבתים אין לו שיעור.

והבית יוסף הביא דברי הרא"ש [בתיקון תפילין] שמצא מקור מהגמ' לשיעורו של השמ"ר, דהנה הר"י הוכיח דשיעור התפילין הוי לכל הפחות יותר מאצבע, מהא דאיתא בזבחים יט. דשערו של כ"ג היה נראה בין ציץ למצנפת ששם היה מניח תפילין. ובשבת סג: מבואר דציץ היה רחב ב' אצבעות והציץ היה מונח במקום תפילין ולא על המצח ממש [ובאליה רבא ס"ק סג ביאר דס"ל כן מסברא, ובעירובין צ: כתבו התוס' בד"ה מקום "ודומה דציץ היה במקום הראוי להניח תפילין", וע"ע תוס' ישנים יומא עא: דוהו שיטת הריב"א], ובעירובין צה: מבואר דהמוצא תפילין בשדה בשבת

הבית פחות מאצבעיים, ואפשר דס"ל דלשיטה זו היה גם המעברתא מתחת לבית ולא היה בולט, ובאמת לא נזכר כלל ברש"י שהמעברתא בולט לחוץ, ויש לדייק מדברי הרא"ש כפי זה, שכתב דהאינדא שעושים תיתורא "ומעברתא" רחבים וכו', משמע דמקודם לא עשו גם המעברתא רחבה.

והנה לעיל הבאנו מדברי הפוסקים דלהלכה אין קפידא לעשות התיתורא מעור אחד או מב' עורות [ועי' ביה"ל ד"ה שישים שכתב דכיום לא שייך הקלקול שחששו לו הראשונים אם יעשוהו מעור אחד], אלא דלפי הפמ"ג אם עושה כשיטת רש"י צריך שיהיה הבית עצמו רחב אצבעיים, ולפי"ז בזמנינו שמחמירים ככל השיטות מצד אחד עושים הכל מעור אחד כרש"י [ומעור בהמה גסה משום חששו של הרא"ש], ומצד שני עושים גם תיתורא רחבה, ואם רוצים לצאת גם שיטת הפרמ"ג צריך שיהא הבית כשיעור אצבעיים והתיתורא יותר מאצבעיים, אלא דבאליה רבא ס"ק ס"ג כתב שבעל נפש יחמיר לעשות התיתורא רחב אצבעיים "לא פחות ולא יותר", ולפי"ז צ"ע לדין דממ"נ אם הבית יהא אצבעיים יהיה התיתורא יותר ואם התיתורא תהא אצבעיים יהיה הבית פחות, ואפ"ל דהא דס"ל להפמ"ג דלרש"י קאי שיעור אצבעיים על הבית זהו דוקא אם לא עשה תיתורא רחבה, אבל אם עושים תיתורא רחבה מודה דגם לרש"י קאי שיעור אצבעיים על התיתורא, וכסברת הרא"ש לעיל שמודה לשיעורו של השמ"ר ועכ"ז כתב דהאינדא שעושים תיתורא רחבה אי"צ שיעור בבתיים. [ועי' פסקי תשובות אות ס"ו שהביא בשם כמה אחרונים דכיון שיש שני מדידות בשיעור אצבע, נכון שיהיה הבית אצבעיים לפי השיעור הקטן והתיתורא לפי השיעור הגדול, ועי' שו"ת ישועת משה ח"ג סימן ד'].
 ★ ★ ★

אצבעות, וכ"כ הב"ח שם. [ועי' אליה רבא שם דדוקא לכתחילה, ובדיעבד אינו פסול לכו"ע, דהא כל הראיה מציץ שהוא במקום תפילין זהו רק מסברא, ובאמת גם הש"ר עצמו כתב להדיא "ואי הוה טפי שפיר דמי ואי הוה בציר לא פסול"].

ועי' מחצה"ש ובאה"ט דגם להמג"א היינו עם התיתורא משום דאזלינן בתר מקום הנחתו, וכנ"ל בדברי הרא"ש, וכ"כ הב"ח דלהלכה דבעל נפש יחמיר שיהא רוחב "התיתורא" אצבעיים על אצבעיים [וכתב חידוש גדול דשיעור זה הוא בין בשל ראש בין בשל יד, וצ"ע מנא ליה דהשמ"ר עצמו כתב שיעור אחר בשל יד, ואפשר דמשום הידור מצוה צריך שיהיו שוים]. ועי' באה"ט [מבאה"ט הראשון בהוצאת מכון ירושלים] שכתב "לכן דקדק המחבר בבתיים אין לו שיעור, אבל התיתורא צריך שיעור", ומבואר שהבין גם בדברי השו"ע דלתיתורא יש שיעור.

והפרי מגדים א"א סקנ"ו מחלק בין שיטת רש"י [ע"פ דרכו לעיל] ובין שיטת הר"י, דלרש"י שאין התיתורא רחבה צריך שהבית עצמו יהיה אצבעיים, ולר"י שהתיתורא היא רחבה אי"צ שיעור לבית, אבל התיתורא צריך שיהיה אצבעיים, וזהו ממש כסברת הרא"ש שהובא בב"י.

ולכאורה יל"ע אמאי לא נקטו הפוסקים ששיעור אצבעיים הוא עם המעברתא שהיא רחבה יותר מהתיתורא, ובאמת הריטב"א עירובין צה: כתב בזה"ל: "ואפשר שהמעברתא בכלל השיעור כיון שהוא הלכה למשה מסיני", וכן במחצה"ש הנ"ל כתב דשיעור שני אצבעות היינו עם התיתורא "ומעברתא", אלא דלפי הרא"ש והפמ"ג דס"ל דאם אין התיתורא רחבה צריך שיהא הבית עצמו אצבעיים עדיין צ"ע, דהא צריך למדוד עם המעברתא ונמצא דרוחב

הרב ישראל אשר קלפהולץ

בענין המתנה בין אכילת גבינה קשה לאכילת בשר (ב)

הוזכר כלל דבא לחלוק על האו"ה על ענין זה אם מושך טעם הוא, וע"כ דאף דעת האו"ה הוא דאינו מושך טעם, ולפ"ז אפ"ל דכונת האו"ה בהא שהזכיר משיכת טעם אינו אלא לענין גבינה מתולעת שהזכיר קודם לכן ולא לענין גבינה ישנה (קשה), וצע"ק.

ועכ"פ כיון דסוכ"ס חזינן מדברי הש"ך דכל החומרא דיליה אינו אלא משום בין השינים אין לומר דס"ל דמושך טעם וגם לא מסתבר מחלוקת בענין של מציאות, והכל כנ"ל, ובפרט דהיכן שלא מצינו רמז לענין משיכת טעם א"א לומר כן מצד הסברא ודוק, ויתבאר שוב לקמן.

ובזה גופא שנחלקו הט"ז והש"ך אי גבינה שבין השינים נמי מיקרי גבינה או לא, נראה דהביאור בזה הוא, דבמה שהוכיחו במס' חולין דף ק"ה ע"א הנ"ל מכח המקרא דהבשר עודנו בין שיניהם, אזי להט"ז לא קאי אלא על בשר גרידא ולכן א"א להוכיח מזה על גבינה, משא"כ להש"ך כיון שמצינו מפורש בקרא דבשר שבין השינים מיקרי בשר א"כ ה"ה דכל סוגי המאכלים שבין השינים עדיין הם בתוקפם ובמהותם ולכן אמרינן כן ג"כ לענין אכילת גבינה דעדיין מיקרי גבינה כשנמצאת בין השינים וצריך להמתין לאחמ"כ קודם אכילת בשר.

ומכל זה יוצא לנו היתר גדול בענין ההמתנה לאחר אכילת גבינה קשה, דמכיון שכל סיבת ההמתנה הוא רק משום טעמא דבין השינים א"כ יש לנו לסמוך על דעת הגרעק"א והיד יהודה הנ"ל שכ' דהיכא דכל סיבת ההמתנה אינה אלא משום בין השינים יש לצרף דעת הרמ"א שאי"צ להמתין אלא שעה א', ואף הפמ"ג במ"ז סק"א הנ"ל דפליג בזה על הגרעק"א נלענ"ד דזה אינו אלא בגבינה אחר בשר, דהא כל עיקר ויסוד החומרא דהפמ"ג הוא משום דהוה פורץ גדר

עוד ראיא איכא דגבינה קשה אינו מושך טעם לכו"ע, דהא הפמ"ג במ"ז סק"א הנ"ל כתב רק שגבינה מתולעת או חריף מושך טעם ולא הזכיר כלל גבינה קשה, וע"כ דאינו מושך טעם.

גם נראה דאין להוכיח שום הוכחה דדעת האו"ה הנ"ל שהר"ד בדרכ"מ וט"ז דגבינה ישנה שעברו עליה ו' חדשים מושך טעם, אע"פ שכ' וז"ל: מ"מ מדת חסידות ופרישות ונכון לכל בעל נפש שלא לאכול אחריו בשר באותה סעודה וכו' לפי שממשיך ג"כ הטעם שלו בפה זמן ארוך יותר מביצים המטוגנין בשומן אווזות שהעולם נזהרין מלאכול אחריהם גבינה, עכ"ל, מ"מ אין בזה שום הוכחה לכאו' דמושך טעם, א' דהא לכתחילה קודם לכן לא דן דהטעם להחמיר בזה אלא משום בין השינים ולא משום שמושך טעם, ב' דהא אע"פ דאת"ל דמושך טעם כשומן, עדיין אינו כמשיכת טעם של בשר ויותר קל הוא, ג' דהא נחלקו הראשונים טובא בזה אם צריך להמתין לאחר אכילת שומן של בשר אם בא לאכול עכשיו גבינה, וכמב' בדרכ"מ סי' פ"ט סק"ו, ואף אם דעת האו"ה להחמיר בזה, מ"מ ממה שנחלקו בזה הראשונים הרי נראה בעליל שאינו חמור כ"כ כמו בשר עצמו, ד' משום שכתב ע"ז רק דמדת חסידות ופרישות הוא להחמיר בזה ולא יותר, ה' גם על שומן אווזות עצמן כ' רק דמנהג העולם הוא שלא לאכול גבינה אחריהם ואין זה אלא מנהג גרידא ולא מדינא, ו' דהא אין מסתבר דהט"ז הנ"ל יחלוק עליו לומר דאינו מושך טעם דהא אינו אלא ענין של מציאות גרידא והרי החוש של כאו"א יעיד עליו אם מושך טעם הוא או לאו, (ואף את"ל דבזה גופא נחלקו אם טעם (קלוש) שכזה מושך טעם הוא, מ"מ הרי אינו אלא קלוש) וכן דהא דבברי הט"ז ולשונו אין מבואר ואף לא

להמתין אחר גבינה קשה שש שעות ואולי דקאי לשיטתו ממש"כ במ"ז סק"א הנ"ל לענין תבשיל של שומן שיש להחמיר ולהמתין ו' שעות אף כשליטא לא' מהטעמים דהמתנת ו' שעות הנ"ל וה"ה הכא בגבינה ישנה, אלא שכו' רק בלשון שראוי הוא להחמיר ולהמתין ו' שעות וע"כ כנ"ל דאין כאן חשש של פריצת גדר וכו' כמו שיש באכילת גבינה אחר בשר ודוק.

והפמ"ג הוא הראשון שהזכיר להדי' שיעור ו' שעות בהמתנה שאחר גבינה קשה.

עוד אפשר לבאר דברי הפמ"ג דקאי לשיטתו ממש"כ במ"ז סק"א הנ"ל דגבינה קשה אינו מושך טעם וכנ"ל ולכן לדעת הש"ך דס"ל דמיקרי גבינה בין השינים אזי רק ראוי להחמיר ולהמתין ו' שעות.

אלא שבאו"ח סי' תצ"ד כ' הפמ"ג בא"א סק"ו שיש צורך להמתין ו' שעות ואולי משום דבאמת ס"ל לדידיה עצמו שיש מקום לחשוש ג"כ דמושך טעם, וא"כ צ"ע טובא מנ"ל דגבינה קשה מושך טעם, והרי לפי מש"כ אין לזה שום מקור.

ואולי דמקורו של הפמ"ג דגבינה קשה מושך טעם הוא משום דלמד דב"ז מדברי האו"ה הנ"ל שכ' דמשום דלא מיקרי גבינה כשהיא בפיו לכן אע"פ שמושך טעם מ"מ הרי לא מיקרי גבינה, מזה למד הפמ"ג דבאמת גבינה קשה מושך טעם אלא דלא מיקרי גבינה בפיו שיהא צריך להמתין עבור זה, ולכן מכיון דהש"ך ס"ל דמיקרי גבינה בין השינים, נמצא דיש כאן ב' הטעמים שצריך להמתין מחמתם, דהא מיקרי גבינה בין השינים וגם מושך טעם לכן צריך להמתין ו' שעות, וביותר נראה דהדבר מפורש בדברי האו"ה הנ"ל וז"ל: לפי שממשיך הטעם שלו בפה זמן ארוך יותר מביצים המטוגנין וכו' עכ"ל, לכן אע"פ שלהלכה ולמעשה כתב כאן ב' פעמים ביו"ד שהוא סובר דרק ראוי להמתין מ"מ מכיון ששייך ב' הטעמים לכן פסק באו"ח דצריך להמתין.

ולא פלוג וזה אינו אלא כשדין ההמתנה הוא מדינא דגמרא ממש, משא"כ אחר אכילת גבינה שלא מצינו לזה עיקר בגמ' אלא שיש בזה מנהג כמבואר באו"ה ובט"ז, ולכן נראה דאם ממתין בזה שעה א' ונוהג כשי' הרמ"א אין זה פורץ גדר וגם אין בזה משום לא פלוג דהא אין בזה שום איסור מצד דינא דגמרא ואף הפמ"ג יודה לזה.

וביותר נראה דאין מסתבר דדעת הש"ך היא דצריך להמתין יותר משעה א', דהא א"כ נמצא דהגרעק"א והיד יהודה דס"ל דהיכא דכל סיבת ההמתנה אינו אלא משום שנדבק בין השינים אי"צ להמתין אלא שעה א' פליגי על הש"ך וזה לא מסתבר ואינו נראה ואינו בנמצא בדבריהם, וע"כ דכאן אף הש"ך ס"ל דאי"צ להמתין אלא שעה א' ודוק.

וכן כתב בערוה"ש אות י"א הנ"ל דהעולם אין נזהרים אפי' בגבינה מתולעת להמתין ו' שעות, משום דחומרא זו ליתא בגמ' והיא ע"פ הזוהר ושם מבואר דיותר משעה א' אי"צ להמתין, מזה נראה חילוק זה דהיכא דליתא לחומרא זו מדינא דגמ' יש להקל בהמתנת שעה א'.

וביותר, דהא הרמ"א בעצמו שכ' דיש מדקדקים להמתין ו' שעות וכן נכון לעשות כנ"ל היינו רק לאחר אכילת בשר ולא מצינו כן לאחר אכילת גבינה, לכן נראה דאי"צ כלל להמתין לאחר אכילת גבינה ישנה יותר משעה א'.

ועפ"ז נלענ"ד לבאר דעת הש"ך ג"כ, דאף אם נבאר דלא כהמטה ראובן והפרי הדר הנ"ל בביאור דברי הש"ך דהכונה היא להמתין שעה א' גרידא מכח דברי הזוהר, מ"מ מכיון שלא מצינו בדברי השו"ע והרמ"א והש"ך שסוברים דצריך להמתין ו' שעות נראה דזוהי הדרך לבאר דבריהם ושיטתם דאי"צ להמתין יותר משעה א'.

אלא שהפמ"ג (הן במ"ז סק"ד והן) בשפ"ד סקט"ז כתב שראוי להחמיר

ודעת הש"ך הוא דגבינה שבין השינים מיקרי גבינה וכנ"ל לכן צריך להמתין ו' שעות, בזה אפשר דאף אם מנקר שיניו היטב יש לחשוש דנשאר, דהוה כמו בשר ממש, אבל מ"מ אין נראה לחדש חומרא בזה ומן הסתם גם בזה אין לחשוש, אלא שהקולא הנ"ל שכתבתי דמהני ניקור השינים הוא בכלל חידוש וא"כ בגבינה מתולעת ושהועמדה בקיבה שהם יותר חמורים מגבינה ישנה (קשה) אזי צ"ע אם מהני ניקור (וכגון שלא בלע אלא שלעס ופלט וכדו'), וצ"ע.

ועיי' היטב במה שביארתי לעיל בדעת הש"ך דהש"ך סובר דגבינה ישנה אינו מושך טעם כמו שסובר הט"ז דלא שייך לומר דהט"ז והש"ך פליגי בענין של מציאות ובמה שהחוש מעיד עליו אם הוא מושך טעם או לאו, דהא מכיון שסוכ"ס חזינן דהט"ז פליג על האו"ה בענין של מציאות, דלהאו"ה הרי מושך טעם אלא שאינו נקרא גבינה הטעם שבפיו ולהט"ז אינו מושך טעם כלל והכל כנ"ל, וא"כ שוב יהיה אפשר עדיין אולי לומר שהש"ך נמי סובר כאו"ה דמושך טעם, אלא דהביאור בזה הוא כנ"ל, דמכיון שלא מצינו בש"ך בחומר גבינה קשה אלא מטעם בין השינים לא שייך לומר דס"ל דמושך טעם, אבל מ"מ צ"ע בענין זה כנ"ל דמכיון דס"ל דמיקרי גבינה, א"כ ה"ה לענין מש"כ באו"ה דאי"צ להמתין מטעם מושך טעם משום דלא מיקרי גבינה, הרי להש"ך כן מיקרי גבינה וא"כ ה"ה לענין מושך טעם דמה שהגבינה מושך טעם בפיו הרי מיקרי גבינה ויהא אסור לאכול בשר לאחמ"כ, וע"כ כנ"ל, דמ"מ מכיון שלא מצינו כלל בש"ך חומר לענין מושך טעם, ואדרבה מעיקר דבריו נראה דכל חיליה דהש"ך לענין חומר גבינה קשה אינו אלא מכח דברי מהר"מ והיינו דאינו אלא משום הטעם דבין השינים ולא משום מושך טעם, לכן אי"צ לחשוש שמושך טעם להש"ך, וכן להאו"ה נראה שאין זה אלא חומרא שבחומרא ואי"צ לחשוש לזה כלל וכלל, דגם האו"ה ס"ל

או אפ"ל שכתב כן באו"ח שצריך להמתין משום שכך הוא המנהג כדמשמע שם שכ' שיש לנהוג בחג השבועות כמנהג כל השנה ולהמתין ו' שעות לאחר גבינה ישנה.

והחכמת אדם הנ"ל כ' ג"כ וז"ל: ועוד אנו נוהגין להחמיר שאפילו אם אכל גבינה קשה, דהיינו שהיא מתולעת או שישנה ששה חודשים אין אוכלין אחריה אפילו תבשיל של בשר וכו', עכ"ל.

אבל מ"מ בדברי השו"ע והנו"כ לא מצינו כלל מדינא שיהא צורך להמתין יותר משעה א' לאחר אכילת גבינה קשה אפי' אם היתה מונחת ו' חדשים, רק שהפמ"ג והחכ"א כתבו שראוי להחמיר בזה להמתין ו' שעות.

עוד נראה לענ"ד לחדש שאם מנקר היטב את שיניו לאחר אכילת גבינה קשה הרי נתבאר לעיל דדעת הערוה"ש דליתא לחשש דבין השינים ואף דהב"ח והפמ"ג (והאמ"ב) הנ"ל פליגי ע"ז מחשש שמא לא ניקר יפה, מ"מ נראה דזה אינו אלא לענין אם אכל בשר ובא לאכול לאחמ"כ גבינה שהבשר הוא דבר קשה מאוד ונדבק ונשאר בין השינים ביותר, משא"כ אחר אכילת גבינה קשה שאינו נדבק כ"כ וכמו שכ' הפרי הדר הנ"ל בשם הרשב"א, אזי אם ניקר היטב את שיניו י"ל דאין לחשוש לחשש רחוק שנשארו עדיין בין שיניו, וא"כ שוב ליכא לטעם וסיבה להמתין לאחר גבינה קשה אם ניקר את שיניו, משום דכל סיבת ההמתנה לאחר אכילת גבינה קשה אינו אלא משום חשש דבין השינים גרידא וכנ"ל, וכשמנקר היטב בין שיניו גם חשש זה אינו, ולכן אי"צ להמתין לאחמ"כ.

לכן י"ל דכאן כו"ע מודו דמועיל ניקור ואם ניקר שוב אי"צ להמתין כלל.

אלא שבגבינה מתולעת מכיון שמושך טעם מחמת התולעים או בחלב שהועמדה בקיבה שנתבאר דמושכים טעם וכן נדבקים בין השינים כדמשמע מהט"ז (שהרי הט"ז כתב ע"ז שאינו נקרא גבינה בין השינים, הרי משמע מזה להדיא דמ"מ נדבק בין השינים)

עוד יש להקדים שמי שיש בידו מנהג אבותיו להחמיר ולהמתין ו' שעות לאחר גבינה צהובה וכדו' שבזמנינו (והוא מבוסס על דברי הפמ"ג והחכ"א הנ"ל שבגבינה קשה שבזמניהם היה המנהג להמתין ו' שעות ולפ"ז ה"ה בזמנינו) ודאי שאין לו לזוז ממנהג אבותיו וה"ז נכלל במה שכתב החכמת אדם בכלל מ' דין י"ג דעובר בכל תטוש תורת אמך, ועיי' ערוה"ש, וכאו"א לפי מנהגם של אבותיו ינהג, אלא שאנו דנים מדינא דהשו"ע והפוסקים ולמי שאין לו מנהג בזה או שאינו יודע וכדו', ועיי' דרכי משה יו"ד סי' צ"ג לענין מנהג.

ודע שהסברא פשוטה היא שאי"צ להמתין בגבינה צהובה וגבינת חרמון שבזמנינו יותר מגבינה רכה, וכנ"ל וכדלקמן שאינו דומה לגבינה קשה שהיה בשנים קדמוניות, ולכן ומכל מה שיתבאר לקמן יוצא שאין שום סברא להחמיר בזה ובפרט שמדינא ודאי ל"ש איסור בזה וכמו שביארתי ג"כ לעיל, דהא כל דברי הרמ"א לא קאי אלא על מנהג שנהגו להחמיר בזה בזמניהם, ואולי רק להמתין שעה א' ולא יותר זהו המנהג וכנ"ל, ולכן נמצא שהחמיר בזה עליו להביא ראיה, ומסברא בעלמא אין שייך להחמיר בזה.

והנה הרי נתבאר עד כה דכל סיבת הצורך להמתין לאחר אכילת גבינה קשה אינו אלא משום דנדבק בין השינים וא"כ כיון שהגבינה קשה הנ"ל הנמצאת בזמנינו אינה נדבקת בשינים לכן אין בזה סיבה להמתנה.

ובודאי שגם אינם מושכים טעם, ואף את"ל דמושכים טעם עיי' היטב לעיל דאף באופן זה ישנם צדדים רבים וטובים להקל בזה.

ובמקום זה יש להבהיר ולהגדיר שבודאי אם ירכך אדם בשר לא שייך לומר שלא יצטרכו להמתין מכיון שמ"מ יש לחשוש בזה שמא נשאר בין שיניו משא"כ כאן דמשום שעדיין לא הגיע לכלל גבינה קשה

להדיא דאינו מושך טעם כ"כ ולכן כ' רק דהחמיר ונוהג מדת חסידות ופרישות יחמיר בזה ולא יותר, והוא מכיון שיש קצת משיכת טעם קלוש ואינו כמו בשר, אלא דלא גרע מביצים המטוגנין בשומן אווזות שמ"מ חששו למקצת משיכת טעם לכן נראה דאף לאו"ה אינו מושך טעם ובפרט דלדידיה לא מיקרי גבינה אותו טעם שנמשך בפיו, זהו דעת האו"ה, לכן נראה דדעת הש"ך הוא ג"כ דאינו מושך טעם, וכנ"ל בדעת הפמ"ג, ועיי' בזה בארוכה היטב לעיל, כל צדדי הביאור בדעת האו"ה והש"ך.

מכל זה נראה להדיא דליתא לשום א' מהפוסקים לבר מהאחרונים הנ"ל דסברי שיש לחשוש לב' הטעמים ולהמתין ו' שעות לאחר גבינה קשה.

ועתה הריני בא לדון בענין הגבינה קשה שבזמנינו שנקרא בפי כל "גבינה צהובה" וכן "גבינת חרמון" (פיראוס וכדו') דאין הדרך להניחם להתיישן למשך ו' חדשים והרי הם רכים כמעט כמו חמאה ויש לדון בזה טובא מכר"כ צדדים.

(ואיני יודע המציאות בשאר הגבינות ומה גם שכיום מצוי כ"כ הרבה גבינות ובפרט הגבינות המגיעות מחו"ל וכגון משווייץ וכדו' שכבר הוזכרו בערוה"ש וכו' שאיני יודעם לדון בהם וצריך לדון על כאו"א בנפרד וכמוש"כ בשו"ת שבט הלוי דדרכו להחמיר מכיון שיש כהיום הרבה גבינות ועיי' לקמן).

והנני מקדים בזה ומבאר שכל מה שיוצא מהוכחותיי והביאורים והבירורים דלקמן וגם ע"פ מה שביארתי וביררתי לעיל הוא שאי"צ להמתין לאחר אכילת גבינה קשה שבזמנינו יותר מהנהוג להמתין אחר גבינה רכה ושאר מאכלי חלב והיינו חצי שעה, והוא פשוט לענ"ד משום שאינו דומה לגבינה קשה שבזמן חז"ל והפוסקים כלל, ואף הגבינה קשה שבזמניהם כבר הוכחתי לעיל שאי"צ להמתין יותר משעה אחת ואולי אף זה אי"צ.

מבין השינים ואינו נשאר שם, וה"ה בתבשיל שיש בו שומן של בשר, וה"ה בתבשיל של בשר, וכמבו' בשו"ת הרשב"א סי' ש"ז שאינו נדבק בין השינים, וה"ה י"ל בגבינות הנ"ל שבזמנינו שאין בהם שום תוקף ושום יתרון להישאר דבוקים בין השינים.

ובפרט בגבינה צהובה וחרמון וכדו' שהם רכים הרבה יותר מהתבשילים הנ"ל וכנ"ל, וגם הם נימסים במהרה, אזי אין להחמיר בהם.

ואף גם את"ל נדבק קצת בין השינים, הרי נתבאר לעיל דיש מחלוקת בזה אם מיקרי גבינה בין השינים, ואף גם לדעת הפוסקים המחמירים בזה וס"ל דמיקרי גבינה בין השינים, מ"מ מודו דאינו מושך טעם וכנ"ל, וגם נתבאר לעיל דס"ל דאי"צ להמתין אלא שעה א', וגם מועיל בזה ניקור אף לדעת המחמירים, וכל זה הוא בזמניהם, וא"כ בזמנינו שהגבינות הללו הם כ"כ רכים והם נימסים ונמוגים בקלות ובמהרה וכמי שאינם דמו, וכו"ע מודו בזה דהגבינות שבזמנינו הם יותר רכים מבזמניהם, א"כ אין בהם שום צד להחמיר, וסגי להמתין לאחמ"כ חצי שעה.

ועכ"פ אם בזמן חז"ל והפוסקים כמעט ולא הוזכר בהם להחמיר אלא כנ"ל וכמו שנתבאר בארוכה לעיל, אזי א"כ כ"ש בזמנינו דלא שייך להחמיר בזה.

ועיי' ג"כ בספר קיצור שולחן ערוך על הל' בב"ח להג"ר אהרן פפופר שהביא בענין זה מעשה מהגר"א קוטלר זצוק"ל שפעם א' התארח בחור אצל הגר"א קוטלר וכאשר הגישו לפניו בשר אמר הבחור שהוא אכל גבינה צהובה ואסור לו לאכול בשר, אמר לו הגר"א קוטלר שהגבינה צהובה המצויה כהיום אינה הגבינה הקשה שנזכר בשו"ע שהיא היתה כ"כ קשה שהיו צריכים מגרדת לחותכה, ע"כ.

וכבר מצינו גם באו"ח סי' שכ"א סעיף י' שהיו צריכים עבור זה מורג חרוץ בעל

אין צורך להמתין ולא משום שנתרכך, וגם לא שייך בזה חומרא וזהירות דאילו בבשר שנתרכך מכיון שהאיסור הוא מדינא דגמרא יש לחשוש וליזהר שמא נשאר קצת בין השינים משא"כ בגבינה מכיון שלא נמצא חומרא זו בגמ' ובפוסקים וכנ"ל א"כ כשהוא רך ואינו נדבק בין השינים אי"צ לחשוש וליזהר מחומרות יתרות וכדו'.

ומה גם אם מנקה את שיניו לאחמ"כ ליכא אף לטעמא דבין השינים וכנ"ל.

וגם המציאות מורה והחוש מעיד בכירור שביצים המטוגנים בשומן של בשר שהאו"ה הנ"ל דימה דין גבינה קשה לזה הם יכולים להידבק ולישאר בין השינים הרבה יותר מאשר גבינה קשה שבזמנינו וא"כ בהכרח שהגבינה קשה שבזמנינו אין לה שום דמיון כלל להגבינות שהיו בזמן חז"ל והפוסקים, ובפרט לפי אשר נתבאר לעיל שאף בזמן חז"ל והפוסקים לא הוצרכו להמתין אלא שעה א' ולכמה מהפוסקים גם זה לא הוצרכו כיון דלא מיקרי גבינה בין השינים וגם אינו מושך טעם כלל, א"כ כ"ש בגבינות שבזמנינו שאי"צ להמתין לאחמ"כ יותר מחצי שעה ולא גרע מחמאה וגבינה רכה ודוק.

וביותר, דהא הפמ"ג מ"ז סק"א הנ"ל כ' על תבשיל שיש בו שומן של בשר שאינו נדבק בין השינים כלל, והיינו אף שיש בו שומן של בשר והוא תבשיל, מ"מ רק בשר או הדומה לזה ממש וכגון גבינה מתולעת אשר יש בה תולעים שהם עצמם בשר הם או גבינה שנעשית מחלב שהועמדה בקיבה שהיא חריפה ומלוחה וחזקה כמבו' בפמ"ג מ"ז סק"ד הנ"ל דדמו לבשר רק הם נדבקים בין השינים, משא"כ שאר סוגי מאכלים ותבשילים למיניהם אשר אינם דומים לבשר ממש אינם נדבקים בין השינים, והראיה לזה, דאי לאו הכי מנ"ל להפמ"ג דתבשיל שיש בו שומן אינו נדבק בין השינים ואולי ישנם אופנים וסוגי תבשילים למיניהם אשר המה נדבקים בין השינים, וע"כ דזה אינו בנמצא ואף אם נדבק קצת בין השינים אינו נדבק כ"כ כמו בשר, ולכן במהרה זה יוצא

גם נראה דאדרבא כהיום מכיון שמניחים בתוך הגבינות האלו חומרים משמרים וכדו' אזי אף אם יהיו מונחים שנה ויותר לא יהיו קשים כהגבינה קשה שבזמן חז"ל, והמציאות מורה כן דהגבינה צהובה וכדו' אף אם תהא מונחת זמן מרובה אינה מתקשית והרי היא רכה כבתחילה.

גם שמעתי ממו"ז הגה"ח הר"ר דוד שובקס זצ"ל דמכיון שמצינו ג' סוגי גבינות שהוזכרו בפוסקים שצריך להחמיר בהם לאחר אכילתם, א' מתולעת, ב' חלב הקיבה, ג' ישנה מחמת שהניחוחה ו' חדשים, וכל זה אינם כהיום דהא לא מיירי בזמנינו בגבינה מתולעת או מחלב הקיבה או שהניחוח ו' חדשים וכדו' ולכן אין שום טעם וסיבה להחמיר בהם, ולפי זה התירו בשנת תש"ח כשהופסק המו"מ בגבינות שנעשו מחלב הקיבה והיו עושים אותם ע"י צמחים ותבלינים וכדו' שאי"צ להמתין לאחמ"כ ו' שעות והוו כמו גבינה רכה.

וכן משמע בשו"ת שבט הלוי ח"ב סי' ל"ה ובספר מבית לוי.

ואלו שכתבו דמכיון שכהיום יש כ"כ הרבה גבינות וביניהם יש ג"כ כאלו שנתייבשו ו' חדשים לכן יש לחשוש ולהיזהר בזה, כבר כתב בכף החיים בשם אחרונים שגבינה שיש עליה ספק אם היתה מונחת ו' חדשים אי"צ להחמיר בזה, ובפרט בגבינה צהובה וחרמון שכאו"א יודע שלא הונחה ו' חדשים ואינה קשה לכן אי"צ להחמיר בזה.

ובהגהת חת"ס על השו"ע (הו"ד בדרכי תשובה) כ' שגבינה חדשה אע"פ שהועמדה בקיבה אי"צ להחמיר בזה והמחמירים בזה אינו אלא מנהג טועים, לכן נראה לענין הגבינות שבזמנינו דאע"פ שמניחים בהם תבלינים וחומרי חיזוק וכדו' מ"מ מכיון שאין זה גבינה ישנה ולא הונחו למשך ו' חדשים אין להחמיר ולהמתין אחריהם יותר ממנהג ההמתנה שאחר גבינה רכה.

פיפיות כדי לחותכה, ועיי"ש בבאר היטב סקי"ב.

ועיי' בדברי הגרשז"א במאור השבת להגרמ"מ ידלר שליט"א בח"ג שכתב בדרך דוחק לנמק את דעת המחמירים שהוא משום דמ"מ כיון דבאופן מלאכותי נעשה כ"כ קשה כמו הגבינות שהיו אז לכן יש כאלו שמחמירים בזה, ונראה מדבריו שבאמת אי"צ להחמיר אלא שכו' בלשון "יש מחמירים" ונימק את סברתם.

וכבר נתבאר לעיל דאעפ"כ אינו נדבק בין השינים ואף שבאופן מלאכותי הוא קצת קשה, מ"מ זוהי המציאות שאינו נדבק בין השינים, וא"כ אי"צ להחמיר ולהמתין בזה.

ועיי' עוד בקיצושו"ע הנ"ל שהביא שתלמיד אחד שאל את הגרשז"א זצוק"ל ע"ז והשיב לו שהוא אינו אומר לאחרים שהם צריכים להחמיר בזה ושאל אותו התלמיד איך הוא עצמו נוהג וענה לו שלעצמו הוא נוהג להחמיר ולהמתין, אבל לאחרים לא הורה להחמיר ולהמתין ו' שעות.

גם הביא בספר קנין דעה בשם ספר יבקש תורה שהגרשז"ו הורה להקל בזה, וכן הביא בספר הכשרות (אלא שחילק בין אלו שיש בהם יותר אחוזי שומן לאלו שיש בהם פחות אחוזי שומן), ואף בספר מאור השבת הנ"ל לא כתב אלא שיש מחמירים מחמת שבאופן מלאכותי נעשה כמו גבינה קשה אבל לא כתב שיש להחמיר בזה, וכנ"ל, וע"כ דעתו היא שאי"צ להמתין לאחר אכילת גבינה קשה שבזמנינו.

ועיי' בכן איש חי בפר' שלח דתלוי כמה חדשים הניחוח להתיישן אם חודש יש להמתין שעה א' ואם ו' חדשים יש להמתין ו' שעות, וכהיום אין מניחים אותם יותר מחודש ואף בזה לא נראה שיהא צורך להמתין בהם אפילו שעה אחת משום דכל החומרא אינה אלא מחמת טעם דבין השינים וכנ"ל, וכהיום אינה נדבקת בין השינים יותר מחמאה.

ומדבריו יש איזה צד שאף אינו נדבק בין השינים כלל.

ועכ"פ יוצא מזה שמבאר הא דנקרא קשה, שהוא משום שקשה על האדם לאוכלו מחמת חמיצותו וכדו' ולאחמ"כ נהפך למתוק ונאכל כמו שהוא ולא משום שנדבק ונתפס בין השינים וזה ודאי שלא נמצא בגבינות הנ"ל שבזמנינו, דהא אין בזה שום חמיצות ולא קשה על האדם לאוכלו, ולכן אינו דומה כלל וכלל להגבינות שהיו בזמן חז"ל והפוסקים.

מכל זה מבואר להדיא דאי"צ להמתין לאחר אכילת גבינה צהובה וחרמון שבזמנינו יותר ממנהג ההמתנה שאחר גבינה רכה.

סיכום ההלכות:

(א) גבינה מתולעת וגבינה שהועמדה בקיבה יש להחמיר אחר אכילתו ולהמתין ו' שעות, מכיון שמושך טעם מחמת התולעים שבה או כשעמדה בקיבה מושך טעם מחמת החריפות, והש"ך סובר דצריך ג"כ להמתין משום שנשאר בין השינים דגבינה שבין השינים מיקרי גבינה.

(ב) גבינה ישנה (קשה) של ו' חדשים אינו מושך טעם להט"ז וכן נראה להש"ך, ולהא"וה צע"ק, ולענין בין השינים להא"וה והט"ז לא מיקרי גבינה בין השינים ולהש"ך והפר"ח מיקרי גבינה בין השינים, ומ"מ משמע בש"ך דאי"צ להמתין אלא שעה א' (והוא ע"פ הזוהר), ובתורת האשם משמע דאף אינו נדבק בין השינים).

(ג) גם נראה דבגבינה ישנה (קשה) מכיון שכל סיבת ההמתנה הוא אך ורק משום שנשאר בין השינים ומיקרי גבינה, יש לסמוך על הגרעק"א והיד יהודה דס"ל דכל היכא דסיבת ההמתנה היא רק משום בין השינים אי"צ להמתין יותר משעה א', ואפשר דאף הפמ"ג מודה לזה, ואולי דזהו ג"כ כוונת הש"ך עצמו, וגם אין מסתבר דהגרעק"א והיד יהודה פליגי על הש"ך.

(ד) גם נראה דאם מנקר את שיניו אז ודאי אי"צ להמתין, דבזה כו"ע מודו דניקור שינים מועיל שלא יישאר דבוק כלום בין השינים.

(ה) בפמ"ג וערוה"ש וחכ"א כתבו בלשון: דראוי להמתין ו' שעות לאחר אכילת גבינה ישנה או דהמנהג הוא להמתין ו' שעות, אבל מדינא אי"צ, ובשו"ע ושאר הנו"כ והפוסקים לא נמצא כלל חומרא להמתין בזה ו' שעות ממש וכנ"ל.

(ו) גבינה צהובה וגבינת חרמון שבזמנינו אי"צ להמתין לאחמ"כ יותר ממנהג ההמתנה שאחר גבינה רכה והוא חצי שעה, כן נלענ"ד.

(ז) הרוצה להחמיר על עצמו בזה ימתין שעה א' ודיו (דלא גרע מגבינה ישנה שעברו עליה ו' חדשים שדעת הש"ך בזה הוא לכאור' שאי"צ להמתין יותר משעה א' וכן נראה ע"פ דעת האחרונים וכנ"ל אות ב' וג').

(ח) מי שיש בידו מנהג אבותיו להמתין יותר מזה וכגון ו' שעות וכדו' יאחוז במנהג אבותיו ולא יזוז מהם וכמו"ש בחכ"א דהסר ממנהגים אלו עובר בכל תטוש תורת אמן.

כל זה כתבתי את אשר נראה לענ"ד בענין זה, והבוחר יבחר, והשי"ת יאיר עינינו בתורתו.

גם יש לציין בזה דברי התורת האשם (כע"ו ד"ב) שכ' ביאור הדבר שנקראת גבינה קשה וקאי על דברי התורת חטאת וז"ל: אחר גבינה קשה והפכו מתוק כי הקשה שהפכו רך אינו נדבק כלל אלא קשה דאמרן הוא שמחמץ שהפכו מתוק ועל שם שמחמץ וקשה על האדם לאכלו נקרא קשה, עכ"ל.

מדבריו נראה שגם גבינה קשה שבזמן חז"ל לא היה כ"כ קשה בשעת אכילתו כמו בשר, אלא שבזה שהיה מונח זמן רב היה קשה לאוכלו, וצע"ק דא"כ מ"ט היה נדבק בין השינים כיון שאינו קשה.

הרב יחיאל יעקב הכהן ארנטרוי

חיוב פשיעה בצדקה

מצוי בימינו הרבה שיש לאנשים בביתם קופות צדקה השייכים לארגונים וצדקות מסוימים, וכל משפחה דואגת לאסוף בכנין שלה, ואחת לזמן קבוע באים הגזברים ולוקחים את הכסף הנאסף. ויש לדון שעל פי הרוב נותנים לילדים אף קטנים לאסוף, ופעמים שהכסף נשפך בחלקו ואין יודעין כמה כסף היה בקופה, ופעמים שהילדים בתום לב מעבירים מקופה לקופה וכו'. ועתה יש לדון כדלהלן:

א. האם מעשה זה למסור לילדים קטנים הקופה, זהו מעשה פשיעה,

ב. ואם כן, האם פשיעה בצדקה חייבת,

ג. והאם יש חילוק בין האוספים לבין הגזברים, שהם גם אינם המחלקים לעניים, אלא מעבירים לגזבר שמעליהם.

מבואר שלחלק לעניים לא הוי שמירה וכיון שלא קיבל עליו אף שמירה פשיטא דפטור דהוי כאיניש דעלמא. והוכיח כן מדברי הרמב"ם עצמו שכתב בפ"ה משאלה ופקדון ה"א מי שהפקידו אצלו מעות של עניים וכו' ופשע בהם ונגנבו פטור שנא' לשמור ולא לחלק לעניים והרי הוא ממון שאין לו תובעין, ואפילו באו גנבים וכו' והציל עצמו בממון השבוים פטור. ומבואר להדיא שאף הרמב"ם ס"ל שבממון עניים יש פטור של פשיעה, וע"כ שהחילוק דדוקא הכא פטור משום הפסוק לשמור ולא לחלק, אבל בשאר שומרים חייב בפשיעה אף בקרקעות ושטרות וכו' כיון דאינו נלמד אלא רק על מה שמבואר בתורה להדיא. ועיין בתומים ס"ק נ"א שהקשה עליו מאי אולמיה דהאי לימוד מהאי לימוד וכמו שפטור מלחלק כמו כן יפטור אף בפשיעה כיון שהתורה לא דברה על קרקעות וכד' ועיין לקמן מה שיתישב בעזה"י.

אך בדברי הש"ך הללו יש לעיין טובא: דבאמת שם בגמ' בב"ק פירש"י לשמור ולא לחלק דכיון דאמר ליה חלקהו תו לאו דמפקיד ניהו ומאן קתבע ועניים לא מצו תבעו דלכל חד מצי למימר לאו לדידך יהיבנא, ומבואר להדיא שהפטור הוא דווקא בשקיבל על מנת לחלק, אבל אם קיבל לשמור אין פטור זה והמפקיד יכול לתבוע ממנו דהוא הפקיד. ואם כן קשה הרי במעשה

מבואר בגמ' שבועות מב: ואלו דברים שאין נשבעין עליהם העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות. אין בהם תשלומי כפל וכו' שומר חנם אינו נשבע נושא שכר אינו משלם. וכתבו התוס' בד"ה שומר חנם, שלמרות שהמשנה איירי רק בשבועה בשומר חנם, ובתשלום גניבה ואבידה בשומר שכר, הוא הדין אף לפשיעה כן דלא גרע מחיובי השמירה של גניבה ואבידה בשומר שכר. והוכיחו כן מהא דגמ' ב"ק צ"ג הווא ארנקי דצדקה דאתי לפומפדיתא אפקדיה רב יוסף גבי ההוא גברא פשע ביה אתו גנבי וגנבו וקאמר בגמ' שאביי הוה ס"ל לפוטרו מצד לשמור ולא לחלק ואף רב יוסף עצמו ס"ל כן לפטור, לולא טעם דהוה דבר קצוב ולכך היה פה תביעה של עניים. וכן פסקו הרא"ש והר"ן שיש פטור בכל השומרים בפשיעה של שטרות וקרקעות וכו' ולמדו כן מצדקה. ודעת הרמב"ם פרק ב' הל' שכירות שכל הפטור הוא דווקא משבועה או תשלומין של גניבה ואבידה וכו' אבל פשיעה חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא. עיי"ש. והאריכו בזה כל הפוסקים בבאור מח'. והנה עיקר קושיות הראשונים על הרמב"ם דמבואר בגמ' ב"ק הנ"ל להדיא שפטור אותו אף מפשיעה. והש"ך חו"מ סי' ס"ו ס"ק קכ"ו כתב שאינו קשה כלל כיון שפטור ארנקי של צדקה מבואר בגמ' שנלמד מהא דכתיב לשמור ולא לחלק, ממילא

פטור השומר שפשע והא כיון שהוא יד עניים אם כן הוא התובע ואין שייך לומר לו לאו לדידך יהיבנא. ושו"ר שכבר העיר כן בתשובות רמ"א סי' ל"א, ובתשו' חו"י סי' קצ"ט, ועיין לקמן בשם המרדכי.

ועוד יש לעיין דמלשון רש"י וכן מלשון הרמב"ם מבואר שכיון שדרשינן לשמור ולא לחלק הוי ממון שאין לו תובעין ופטור. ולכא' אמאי בעי שני טעמים והא ממון שאין לו תובעין הוא סיבה עצמית כמבואר אף במתנות כהונה שאף המזיק פטור, ואילו לשמור ולא לחלק הוא פטור רק הכא וכן הקשה המרדכי בב"ב פ"ק ובמהרי"ק שורש ו' הנ"ל, ובמרדכי תירץ שכיון שרב יוסף היה יד עניים ממילא חשיב הממון כיש לו תובעין דהוא התובע ויכול לתבוע בשם העניים, ולכך הוצרכו לטעם של לשמור ולא לחלק שאף שיש לו תובעין אפ"ה פטור. ואם כן מתבאר מדבריו שפליג על הנ"י בשם הרא"ש לעיל דהנ"י כתב שכל שלא קיבל ע"מ לחלק חייב [דאין לו פטור של ולא לחלק] ואף שלא הוי התובע גבאי של צדקה ואילו למרדכי חייב רק היכא דיש גבאי שתובע, ואמנם באמת יקשה על הנ"י אמאי חייב בשקיבל שלא ע"מ לחלק והא הוי ממון שאין לו תובעין, וצ"ע. והמהרי"ק תירץ דהא דצריך לטעם של לשמור זהו היכא דאין פשיעה, אבל היכא דיש פשיעה אמאי פטור וע"ז צריך הטעם של ממון שאין לו תובעין. ולכא' הדבר תמוה דליסגי בטעם זה של ממון שאין לו תובעין לחוד. ובאמת בתומים סי' ס"ו הקשה על הראשונים שהוכיחו מארנקי של צדקה דלא כרמב"ם, והרי כיון שהוא ממון שאין לו תובעין אפילו במזיק בידים פטור ומה שייך להוכיח מפה גבי מקום של פשיעה האם פשיעה הוי

דרב יוסף ודאי שלא קיבל על מנת לחלק אלא לשמור [ורש"י כתב כן בפרוש הברייתא, ולא במעשה דרב יוסף] ואם כן אמאי בעי לטעם של מיקץ קיץ להו והא אף בלא טעם זה חייב לתיתם לרב יוסף. וכן מבואר להדיא בנמוק"י שכתב בשם הרא"ש לקמן קי"ז אהא דהציל עצמו מהגנבים על ידי ממון פדיון שבויים וקפריך אביי והא מציל עצמו בממון חבירו, והקשה הרא"ש מאי קושית אביי והא אמרינן ולא על מנת לחלק, ותירץ שכיון שלא קיבל ע"מ לחלק ודאי חייב.

ולכך צריך לומר שהרמב"ם ס"ל דאף בלא לחלק יש פטור זה, וכן משמע קצת מלשון הרמב"ם והשו"ע¹ דכתבו מי שהפקידו אצלו מעות של עניים ופשע וכו' ולא הזכירו כלל שדווקא על מנת לחלק, ואע"כ ס"ל שאף בלא לחלק יש פטור זה², וכן מבואר להדיא ברבינו ירוחם שאף בלא לחלק יש פטור זה, וכן משמע להדיא במהרי"ק שורש ו' בההוא מעשה שהפקידו ארנק צדקה ומת האיש ההוא ובדקו לאחר מכן ומצאו שנחסר מהסכום שהופקד, והנדון היה האם האלמנה חייבת לשלם, ומשמע להדיא שם שלא קיבלם ע"מ לחלק. וכיון שהוכחנו דדעת הר"מ שהפטור הוא אף בלא לחלק אם כן הדרא קושית הראשונים על הרמב"ם מהגמ' הכא לדוכתא, ותירוץ הש"ך שהכא בצדקה יש פטור מיוחד לא יהני כי הפטור נאמר דווקא לחלק, והכא לא קיבלם על מנת כן, ובכ"ז פטור. ואע"כ נאמר שיש פטור אף בפשיעה ואם כן נימא כן בכל השומרים שיפטור אף בפשיעה³, וצ"ע.

ועוד יש להקשות דהא מבואר בגמ' ב"ק לו: שרב יוסף היה יד עניים [וכן כתב רש"י הכא, רב יוסף - גבאי היה] ואם כן מדוע

1 אך בנתה"מ ס' ש"א כתב לפרש אף דברי השו"ע שקיבל ע"מ לחלק, וצ"ע בסתימת הלשון שעיקר חסר מן הספר, ועיין לקמן מה שמיושב.

2 ומה שכתב לשון לשמור ולא לחלק כוונתו שממון עניים כיון דעומד לחלוקה ממילא יש לו פטור זה. ובאמת מלשון הש"ך משמע שדקדק בזה שכתב שאם נתנו לו על מנת לחלק פטור דאינו בכלל שמירה ולכך פטור אף בפשיעה דלא הוי שומר אלא כאיניש בעלמא ומבואר להדיא שפטור זה הוא דווקא בלחלק, ואם כן קשה דהרי הרמב"ם לא דיבר דווקא בלחלק וכנ"ל.

זאת פטור לולא הטעם של מיקץ קיץ, ומוכח שלא חשיב ממון שיש לו תובעין, ולנתיחה"מ מדוע בעי טעם זה והא איכא תובעין על ידי הברירה. [ואין לומר שזהו גופא תירוץ הגמ' מיקץ קיץ להו דהיינו שזה גופא חשיב קיץ דאת"ה מה סברת אביי שהקשה לשמור ולא לחלק]. והמרדכי באמת למד הסוגיא באופן אחר, והנתיחה"מ ס"ל כוותיה עיין לקמן.

קושיא יסודית נוספת יש להקשות: כיצד היה שרי לרב יוסף עצמו לתת הפקדון לשומר אחר והא מבואר להדיא הכא בחו"מ סי' ש"א ס"א בהג"ה "שומר שמסר לשומר חייב בדברים אלו דגרע מפשיעה והוי כמזיק בידיים". ואף לש"ך סק"ד שפליג זהו דווקא שנאנס אצל השני, אבל בפשיעת השני ודאי חייב. וכן כיצד עשה זאת רב יוסף דודאי אסור כמבואר סי' רצ"א ששומר שמסר לשומר חייב אף אם השני יתור נאמן ממנו ונימא רב יוסף לנפשיה זיל שלים. וכבר עמד בזה החו"מ סי' קצ"ט.

וע"כ נראה לומר שיסוד מח' האם איירי לחלק או לא, בזה גופא תליא כל הסוגיא: דלפי הראשונים שאיירי ע"מ לחלק באמת יש לדון מי הם התובעים האם העניים, או רב יוסף, או התורמים. והתורמים הכא ודאי אינם יכולים לתבוע כמבואר ביו"ד סי' רמ"ח ס"ח שלאחר הנתינה ליד גבאי אין יכול לחזור בו. והעניים גם אינם יכולים לתבוע דהממון עדיין לא שייך להם כיון שהוא זכותו להחליט למי לתת דקיבל ע"מ לחלק, [וכן מבואר בלשון רש"י שדווקא לאחר הקציצה יכולים הם לתבוע], וממילא כל זמן שלא בחר למי לתת, הממון ברשותו, ואלא נאמר שרב יוסף שהוא היד עניים יתבע אותו, צ"ל בזה דכיון שקיבל לחלק גם הוא חשיב יד עניים, דמינוי של יד עניים אינו צריך ב"ד וז' טובי העיר אלא הסכמת הנוגעים בדבר, [וכן מבואר בתשו' נובי"ת חו"מ נ"א שהאריך טובא מה חילוק יש בין יד עניים ובין איש בעלמא, וכל אדם שיתן לחבירו ע"מ שיתן לעניים לחשיב יד עניים, ותירץ שיד עניים כיון שזכותו לחלק למי שירצה. אם כן זהו היד עניים, דהיינו

כמזיק או לא. והוא תירץ שהם ס"ל כמרדכי שבמעשה ההוא היה תובעין דרב יוסף היה יד עניים. [אמנם על הרמב"ם אין זה קושיא כלל עיי"ש]. ויקשה גם על זה דאם חשיב כיש תובעין מדוע מבואר בגמ' שהיה קצוץ ולכך חייב, נימא שהחיוב משום יד עניים וכמש"כ לעיל. ועוד קשה מדוע דין לשמור ולא לחלק פוטר רק מדין ממון שיש לו תובעין ולא פוטר היכא דקצוץ ומאי שנא אם הגבאי התובע או שהעניים הם התובעים. ולרש"י אינו קשה דהוא פירש דרק לאחר הקציצה חשיב יש לו תובעין אבל להמרדכי שפירש שגם עתה יש לו תובעין צ"ע.

ובשו"ע חו"מ סי' ש"א מבואר "מי שהפקידו אצלו מעות עניים או פדיון שבויים ופשע בהם ונגנבו פטור שנא' לשמור ולא לחלק לעניים והרי הוא ממון שאין לו תובעין וכו' ואם היה קצוץ חייב" וכו' וכתב הרמ"א "וכן אם הגבאי אמר לשומר שמור לי חייב כשאר שומר". ומקורו מדברי המרדכי בב"ק פרק החובל וז"ל "ומיהו אם הגבאי אומר לשומר שמור לי לצורכי ארנקי של צדקה ואם תפשע תתחייב לי חייב והוא אינו יכול לפטור עצמו אלא משלם לגבאי". ולכא' האי דינא הוא כמש"כ לעיל בשם הנ"י והרא"ש, שהפטור הוא דווקא ביכול לחלק, והכא כיון שאמר לו שמור לי לצורכי הרי לא נתן לו רשות לחלק ולכך חייב דהוי כשומר רגיל, ובנתה"מ הקשה מדוע השמיט הרמ"א דברי המרדכי שכתב ואם תפשע תתחייב לי, ותירץ שע"כ שאף בלא מילים אלו חייב כיון שהשני אין לו רשות לחלק והראשון נקרא תובעין כיון שיש לו רשות, לכך חייב אף שלא אמר לו תתחייב לי, ואין להקשות מדוע ישלם כל הגניבה ליסגי בטובת הנאה כדאשכחן בגונב תרומה, ונראה כיון שהגבאי מברר העניים שרוצה לחלק להם, אמרינן ברירה, שלהם נתרצה תיכף, והם הם התובעים דבממון אמרינן ברירה ע"כ תורף דבריו, ולכא' הדברים תמוהים ביותר, דהא מבואר בגמ' להדיא שרב יוסף היה יד עניים וגבאי ובכל

דווקא בגבאי, מכל מקום הכא רב יוסף היה גבאי, וכיון שהבעלים אינם יכולים לחזור בהם ממילא אין יכולים לומר אין רצוני וכן הטענה השניה לא שייכא הכא דאת מיהמנת לי וכו' כיון שלאחר שנתן לגבאי אין יכול לומר השבע לי דאינו ברשותו להשביעו. ואם כן לרב יוסף ודאי היה מותר לתת לשומר הנ"ל,

אולם המרדכי בב"ב שכתב שרב יוסף יכל להוציא ממנו [לולא הדרשה] בגלל שהוא יד עניים ולכך חשיב כיש לו תובעין, ודאי סבר דהאיש ההוא לא קיבל ע"מ לחלק אלא לשמור כשיטת רבינו ירוחם לעיל. ולכך יכל רב יוסף להוציא ממנו הממון מדין יד עניים, לולא הטעם של לשמור. [דאם גם הוא קיבל לחלק אזי היה נחשב אף הוא יד עניים, ומאי אולמיה דרב יוסף ממנו וודאי לא יכל רב יוסף להוציא ממנו אף בלא הדרשה כיון שאף הוא יד עניים⁴]. אבל במסקנת הגמ' שקצץ כיון שעתה העניים הם התובעים [וזוהי כונת הנתה"מ לעיל על ידי ברירה-דהיינו לאחר הקציעה], כיון שחשיב מוקנה להם על ידי הברירה ממילא לא שייך פטור של לשמור כיון ששייך להם עתה, ומיושב מה שהקשינו לעיל מדוע אין פטור דלשמור ולא לחלק בקצץ, כיון שעל ידי הברירה חשיב מוקנה להם ממילא כבר לא שייך שם צדקה על זה, וזה דווקא לסברת הנתה"מ, דלסברתינו שזה מדין שליח אם כן אף בקצץ נימא הכי.

וכיון שכל סיבת הפטור לראשונים שאיירי בקיבל ע"מ לחלק היא רק משום שהוא נהיה גם יד עניים, ולכך פטור. לא שייך לאקשווי שזהו ממון שאין לו תובעין דבאמת יש לו תובעין אלא שכיון שהוא גם נהיה יד עניים לכך פטור, וזהו גופא כוונת הרמב"ם שכתב שיש דרשה לשמור ולא לחלק ולכך הוי ממון שאין לו תובעין והקשינו דהרי שני טעמים הם ומאי שייכא אהדדי, ולמש"כ אתי שפיר, דכל סיבת הדין

הטובת הנאה שיש לו שהוא בוחר למי לתת, אבל אדם שנתן לו חבירו ליתן מטבע זו לעני, אינו יכול לבחור למי לתת ואז אינו יד עניים אלא שליח בעלמא, ואם כן אף אם הוא שליח עדיין חשיב כלא יצא מיד הנותן וכ"ש הנותן עצמו ולא חשיב כזוכה עבורם וכו' עיי"ש]. וכיון שרב יוסף נתן לו לחלק הרי החשיבו עתה ליד עניים, ולכן לתבוע את האיש ההוא משום ממון שיש לו תובעין לא יכל רב יוסף דכל כח התביעה היא מצד שהוא שליח העניים, [ודלא כסברת הנתה"מ שמדין ברירה, אלא מדין שליח, ומיושב קושיתו לעיל דהכא לא חשיב כתובעין, והוא ס"ל כמרדכי עיין לקמן] והכא כיון שקיבל לחלק ודאי אף הוא נהיה יד עניים ואף הוא הוי שליח ולא הוי רב יוסף בעלים יותר ממנו, וכלפיו ודאי נאמר הדרשה של לשמור ולא לחלק.

ויסוד נוסף צריך לומר שיד עניים שנותן ליד עניים פטור, ואף אם נימא ששומר שמסר לשומר חייב אף בדינים אלו דחמיר מפשיעה, וכמו שכתב הרמ"א הכא סעיף א', זהו דווקא בסתם אדם, אבל יד עניים שמסר ליד עניים כיון דמצד אין רצוני שיהא פקדוני לא שייך הכא טענה זו כלל, דהנה בשו"ע חו"מ סי' קכ"ה בדין הולך כזכי כתב המחבר סעיף ה' שאין דין הולך כזכי אלא בפקדון אבל במתנה אם אמר הולך מתנה לפלוני יכול לחזור עד שיגיע ליד המקבל. ואם היה המקבל עני שאין לו ק"ק זוז נעשה נדר ואינו יכול לחזור. וכתבו שם הסמ"ע סקכ"ה והש"ך סקכ"ז שביד השליח אינו יכול להשאל עליו דהוי כתרומה ביד כהן. והתומים שם השיג עליהם דכיון דביו"ד מבואר בלשון הטור והשו"ע שכיון שהגיע ליד הגבאי אינו יכול לחזור בו, משמע דדווקא בהגיע ליד גבאי הוא שאינו יכול לחזור, אבל אצל איש בעלמא ואף אם הוא שליחו יכול לחזור דלא חשיב יד עניים.

וכיון שמבואר לסמ"ע ולש"ך שבכל שליח אין יכול לומר חזורני בי, ולתומים

העניים היה מתחייב מדין שומר שמסר לשומר, ואף לשיטת המרדכי.

ובמסקנת הגמ' שעניי דפומפדיא מקיץ קיץ להו ולשמור הוא, ופירש"י קיץ להו ממון כך וכך לשבת לכל אחד הוה ליה ממון שיש לו תובעין. ולכא' אם חשיב כממון שיש לו תובעין הדר דינו לדיני שמירה רגילים דהיינו ש"ח בפשיעה וש"ש בגניבה ואבידה, אך ברמב"ם מבואר להדיא וכן בסמ"ג "אבל אם היה לעניים אלו והרי הוא קצוץ להם, הרי זה ממון שיש לו תובעין וישלם אם פשע, או ישבע שלא פשע כדרך כל השומרים". ומבואר להדיא שפטור מגניבה ואבידה. ודין זה צריך טעמא רבא, [ואמנם עיין בתשו' נובי"ת חו"מ נ"ד שכתב שאין זה דעת הרמב"ם וחייב בגניבה ואבידה, ונקט שיגרא דלישנא, או שהכא פטור מצד שאין לו מה להתעסק במעות וכו' עיי"ש, אך בתשו' מהר"ם אלשקר כתב מפורש שפטור לרמב"ם הכא בגניבה ואבידה והזכירו הש"ך הכא סק"ט].

אולם לאחר שהוכחנו שדעת הרמב"ם שהפטור דווקא לחלק משום שגם הוא נהיה יד עניים, מובן היטב: דאף אחר הקציצה עדיין שם יד עניים עליו כיון שהוא שליח לחלק לעניים וכל זמן שלא הגיע לידם, השליחות לא פקעה ועדיין חשיב ברשות יד עניים [וזהו דווקא לא לסכרת הנתה"מ שמדין ברירה, דלסכרת ברירה, מיד אחר הקציצה הכסף חשיב ברשותם, וחייב אף מדיני שומרים הרגילים] וממילא אם שמר כדרכו פטור כדין כל יד עניים מצד לשמור ולא לחלק. אבל אם פשע הרי הם אומרים לו לא בעינן שליחותיך דלתקוני שדרתיך, ואף שלא הם עשוהו שליח מכל מקום שליחות דידהו היא מצד יד עניים, ורק הם יכולים לתבוע ולא רב יוסף, ואם פקע השליחות ממילא אין פטור של לשמור ולא לחלק, משא"כ לפני הקציצה אף שפשע כיון שהם אינם יכולים לתבוע אלא רב יוסף אמרינן עדיין שיש פטור של לשמור ולא לחלק, וזהו אף בפשיעה וכמבואר לעיל בדעת הרמב"ם.

שאיין לו תובעין, הוא בגלל הדרשה שקיבל לחלק, ועל ידי כך נהיה יד עניים, ורק אז נחשב כאין לו תובעין. וממילא מבואר שהפשט ברמב"ם הוא ודאי שקיבל לחלק, ולא כמו שכתבנו לעיל שהרמב"ם סתם דבריו, דכיון שכתב שאין לו תובעין אם כן מוכח שקיבל לחלק, דבלא זה יש לו תובעין.

והוכחה פשוטה ליסוד זה: [שחשיב אף השני ליד עניים] דאם נימא דהכא הנפקד היה אדם רגיל ובכל זאת רב יוסף היה פטור, אם כן מוכח שאף פשיעה בדרגא כזו פטור, [וגם זה נגד הרמ"א שפשיעה כזו חייבת] והיה לראשונים להוכיח מהכא נגד דעת הרמב"ם שסבר שבפשיעה חייבים, ובציור זה לא יהני תירוץ הש"ך שיש פטור מיוחד של לחלק דהכא ודאי רב יוסף לא חילק, אע"כ שכיון שאירי שגם השני היה יד עניים ממילא לא חשיב פשיעה בעצם נתינת הכסף לשני. ולמרדכי צ"ל שאה"נ, ויש מפה הוכחה נגד הרמב"ם [ההתומים שכתב שהראשונים סברו כמרדכי צ"ע כוונתו].

ואם כן מבואר שאין מח' בראשונים ביד עניים שנתן ליד עניים מה דינו, שלכו"ע פטור, ואין בזה אף דין של שומר שמסר לשומר, וכל פלוגתתם היא רק בפשט בגמ' האם קיבל לחלק או לא וממילא האם הפטור הוא דווקא בלחלק או לא, דלראשונים אם לא קיבל לחלק חייב [למרות הדרשה דהדרשה נאמרה רק בקיבל ע"מ לחלק] ולמרדכי עדיין פטור מדין לשמור. ולפי"ז יובן לשון המרדכי בפרק החובל [הובא לעיל] [והביאו הרמ"א הכא ס"ו בקיצור] שכתב וז"ל וכן אם הגבאי מסר לשומר ואמר לו שמור לי לצורכי ותתחייב לי חייב, וכתב הנתה"מ דלאו דווקא אמר תתחייב לי, ובאמת דין זה פשוט הוא, כיון שהגבאי נתן לשמור ולא לחלק לא חשיב יד עניים ותמיד הוה כאומר לו שמור לי לצורכי ותתחייב לי, וכיון שעביד לצורכו בלבד ממילא אין חשוב השני יד עניים וחייב, ואה"נ גם בציור של הגמ' אם רב יוסף היה נתן לו לא לצורך

דינים העולים: א) דעת הרמב"ם דפטור דווקא כשקיבל לחלק ומוכח בדבריו כן אף שסתם וכמש"כ, ודעת המרדכי אף שלא לחלק. ועיי' בסמ"ע סק"ט, ועיי' בפת"ש סק"ה שכתב צ"ע למעשה. ב) יד עניים שקיבל לחלק פטור אף לרמב"ם בפשיעה כל זמן שלא קצצו. ג) לאחר הקציצה חייב דווקא בפשיעה. ד) אדם שקיבל לחלק, בזה גופא נהיה יד עניים ודינו כאמור לעיל שפטור אף בפשיעה. ה) יד עניים שנתן ליד עניים פטור ולא חשיב פשיעה בנתינת הכסף. ו) טעם הקציצה תליא בסברת המרדכי והרמב"ם, האם מדין שליחות או מדין ברירה. ז) גבאי שנתן לאחר לשמור תליא במח' האם יכול להוציא מטעם ממון שיש לו תובעין. ח) אדם [שאינו גזבר] שנותן לאדם אחר לשמור, חייב מדין שומר שמסר לשומר וכמבואר ברמ"א ועיי' בש"ך דווקא בפשיעה.

ונחזור לנד"ד אם נימא שלתת לילדים [הקטנים מבן דעת, או אף בבני דעת] חשיב פשיעה משום שאינם אחראים, אם כן לרמב"ם לכא' חייב ולמרדכי פטור. ועיי' דינים העולים א'. וכיון שאין רשות לאוסף לחלק הכסף כפי ראות עיניו ממילא לא חשיב יד עניים כמבואר בנובי"ת לעיל, ולפי זה אף הגזבר האחראי לאסוף כל זמן שהוא אינו ממונה על החלוקה לא חשיב יד עניים ואין הבדל בינו לקודמים לו. הגזבר המחלק חייב רק בפשיעה לאחר הקציצה וכמבואר דינים העולים ב' ג'. ואף אדם רגיל שנתנו לו לחלק חשיב יד עניים ודינו כמבואר לעיל ד'.

אמנם אם נימא שלתת לילדים לאסוף, חשיב שומר שמסר לשומר, אם כן ודאי הוי פשיעה, וחייב לכו"ע כמבואר ברמ"א. ויכול לתובעו הגזבר המחלק דווקא ולא הגזבר שמעליו. ואם נימא שהאוסף חשיב שליח, לכא' תליא במח' הסמ"ע והש"ך לבין התומים סי' קכ"ה [והובא לעיל] האם דווקא בגבאי אין יכול לחזור בו [התורם] או אף בשליח רגיל⁵.



5 יתכן סברא לומר כיון שהאוספים קיבלו על דעת כן שבני ביתם גם הם ישתתפו באיסוף [וקצת דמיא "לכל המפקיד על דעת אשתו ובניו מפקיד" ואף ששם איירי דווקא בגדולים זהו בסתמא אבל במפרש יל"ד, ורידן אולי הוי כמפרש] ממילא לא חשיב פשיעה כלל, או אולי נימא איפכא שיכולים התובעים [וצ"ע מי הם האם הנותנים או העניים או הגזבר ועיי' מה שכתבנו לעיל] לומר לתקוני שדרתיך וחייב. וצ"ע למעשה.

שלמה וגשל

בענין ברכת שהחיינו על חנוכייה חדשה

טעמא תקנו שכל אחד מברך בשעת אכילה משום לא פלוג, ומכל הנ"ל יוצא דהשתא נפסק כמנהג העולם שאין מברכים שהחיינו על דבר חדש בשעת הקנין, אלא דווקא בשעת ההנאה דהיינו ההשתמשות שאז הוא נהנה ממנו ביותר.

ולפי זה מתעוררת השאלה דכיון שמברך שהחיינו על פרי חדש בשעת האכילה איזה ברכה יש לו להקדים ברכת הפרי או ברכת שהחיינו, ובבאר היטב מביא בשם הלק"ט דיש להקדים ברכת הפרי לברכת שהחיינו, אבל בהגהות חת"ס מביא וז"ל: נ"ב עיין רמב"ם פ"א מהל' ביכורים הלכה ד' מבואר דאפי' בפדיון הבן מברך תחילה על הפדיון ואח"כ שהחיינו, ומכ"ש בפירות, דברכת הפירות תדיר טפי, ומכל מקום אין אנו נוהגין כן ע"פ מורינו הגאון זצ"ל צ"ע, ע"כ. ומבואר מזה דנהג לברך קודם ברכת שהחיינו לפני ברכת הפרי, ותמה הוא למה לא נוהגין הפוך.

ובפרי מגדים באשל אברהם (סי' רכ"ה) מבואר ג"כ דמברך שהחיינו קודם שמברך ברכת הפרי, וכן הוא באשל אברהם מבוטשאטש דברכת שהחיינו מברך קודם ברכת הפרי, ובתשובת כתב סופר (אור"ח תשובה כ"ה) מביא אריכות גדולה לתרץ את קושיית אביו מ"ש ברכת שהחיינו בקיום מצוה לשהחיינו דפרי חדש שכאן מברך לאחר הברכת המצוה וכאן מברך קודם ברכת הפרי, ותמצית דבריו הוא שבברכת המצות יש ג' סיבות להקדים ברכת המצוה לשהחיינו, א' משום דאם מת בנו וצריך לפדותו מברך על פדיון הבן ואינו מברך שהחיינו וא"כ ברכת הפדיון היא תדיר יותר ולכן קודמת לשהחיינו, ב' דאם פודה ע"י שליח יש ברכה על הפדיון אבל אין ברכת שהחיינו, וא"כ יש עוד טעם שברכת המצוה הוי תדיר טפי משהחיינו, וקודמת לה. ג'

במשנה בברכות דף נד. איתא שהבונה בית חדש והקונה כלים חדשים צריך לברך "שהחיינו" וכו', ובגמרא דף נט: מבואר שיטת ר' יוחנן אליבא דלישנא בתרא שמברך שהחיינו אפי' אם כבר יש לו כלי כזה בביתו או כבר קנה פעם כלי כזה, וכן נפסק להלכה בתוס' וברא"ש שם. (וע"ש בתוס' שמוסיף שדווקא על כלים חשובים מברך, ולא על דבר שאינו חשוב כגון אנפילאות וחלוק של פשתן).

ובגדר זמן הברכה אם מברך בשעת הקנין או בשעת ההשתמשות מביא הרא"ש שם (ברכות פ"ט סי' ט"ז) בשם הירושלמי דיש לברך בשעת הקנין, ואע"פ שעדיין לא נשתמש בהם, שאין הברכה אלא על שמחת הלב שהוא שמח בקנייתו, כדרך שמברך על הגשמים בשעת ירידתן ואע"פ שאין הנאתן ניכרת מיד. אבל ברבינו מנוח (פ"י מברכות ה"א) מביא בשם הראב"ד וז"ל: "כתב הראב"ד יש מי שאומר שאינו מברך שהחיינו בשעת בניין (הבית חדש) ובשעת קנין אלא עד שישתמש בהם, משום דבהיה שעתא קא מטיא הנאה לידה, ויש מי שאומרים שמברך תיכף שקונה התם וכו' אע"ג דלא מטי הנאה לידה עד דאישתמש בהו, מכל מקום תכף שקונה אותם מברך שהחיינו, וסברא זו עיקר" עכ"ל. ומשמע מזה שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים אם יברך מיד או בשעת ההנאה, אבל בשו"ע כותב (סי' רכ"ה ס"ג) דנהגו שלא לברך עד שעת האכילה, וכן הוא ברא"ש עירובין (פ"ג ס"י) וז"ל: "ונהגו העולם לקבוע הברכה בשעה שאוכל ממין חדש, כמו שהחיינו דעשיית לולב וסוכה שקובע בשעת קידוש היום" עכ"ל. ובט"ז על השו"ע שם כותב דמברך בשעת אכילה דמי שאינו נהנה בראיתו רק באכילתו מברך באכילתו, ובמחצית השקל מבאר דבריו דמהאי

שכיון שהברכה היא על הכלי החדש הרי זה כברכת שהחיינו על פרי חדש דאינה חובה וא"כ הוי הפסק בין ברכת להדליק להדלקה עצמה, ויש לברכה קודם ברכת להדליק נ"ח, ואפי' לשיטת האלי' רבה דברכה זו חובה היא עדיין יש לומר כמו שביאר הכתב סופר דעדיף להסמיך הברכה שהיא שייכת לדבר כגון ברכת הפרי לאכילה וה"נ יש להסמיך ברכת להדליק נ"ח להדלקה.

אמנם נראה ששפיר יש לחלק בין שהחיינו דפרי חדש לשהחיינו על חנוכייה, מב' טעמים, א' דבפרי הברכת הפרי היא על עצם האכילה וההנאה מהפרי עצמו, ועל כן יש להסמיכה לאכילת הפרי, משא"כ בברכת להדליק נ"ח שאין הברכה על ההשתמשות במנורה ולא על עצם הנר שמדליק בה, אלא על עצם הציווי להדליק נר בימי חנוכה, וא"כ אין סברא להסמיך דווקא את ברכת להדליק נר חנוכה להדלקת הנר בחנוכייה החדשה דהרי הברכה היא על הלהבה היוצא מן הנר, ושפיר אפשר לומר שעדיף טפי לברך שהחיינו יותר סמוך להדלקה כיון שבכך הוא משתמש בחנוכייה החדשה וזהו זמן הנאתו שאז צריך לברך. ב' וביותר נראה לחלק, דכפי שמבואר בכתב סופר דהסיכה שמקדימים שהחיינו בפירות לברכת הפרי הוא משום דא"א לברך את הברכת שהחיינו לאחר האכילה, וא"כ שייכת ברכה זו דווקא לקודם האכילה, וכל המצוות שיכול לברך ג"כ לאחר שעשה המצוה כיון שהשמחה נמשכת גם לאחר עשייתה אין שייכת ברכה זו דווקא לקודם העשית המצוה, וא"כ יש לברכה לאחר ברכת המצוה, וא"כ ה"נ כלי חדש שדינו שאפשר לברך עליו גם אחר שנשתמש בו כמה פעמים (אשל אברהם) א"כ אינו שייך לקודם ההשתמשות דווקא אלא יכול לברך גם אח"כ, וכל שאין זמנו לברך קבוע לקודם העשיה מברך שהחיינו באחרונה כמו בברכת המצוות, ועל כן שפיר אפשר לברך על חנוכייה חדשה שהחיינו לאחר ברכת להדליק נ"ח ושעשה ניסים.

והיא עיקר יסודו דבשהחיינו דפרי חדש הוי החיוב דווקא קודם האכילה משום דלאחר האכילה הפסיד הברכה דכבר אין לו שמחה מזה וא"כ דינו כהברכה על האכילת הפרי אלא שבכ"ז יש להקדימו לברכת הפרי כיון שאינו חובה אלא רשות וא"כ הוי הפסק בין ברכת הפרי לאכילת הפרי, ואפי' לשיטת האלי' רבה (ועוד) שזה חובה מ"מ כל שאפשר שלא להפסיק אלא לסמוך האכילה לברכתו עדיף, ולכן מברך קודם שהחיינו, משא"כ בשהחיינו דעל מצוות שאז השמחה נמשכת גם לאחר קיום המצוה, אפשר לברך גם לאחר העשיה וא"כ אינו דינו דווקא קודם למצוה כמו הברכה על המצוה עצמה שהיא על העשיה דזהו דווקא קודם לעשיה, אלא שמכיון והשמחה גדולה יותר קודם העשיה (מלאחר העשיה) וזה שייך ג"כ לעשיה לא חשיב הפסק בין ברכת המצוה למצוה, ואפשר לברך לאחר ברכת המצוה, וברכת המצוה קודמת לה משום דזהו הזמן שקבוע לה דווקא קודם העשיה, ע"כ תמצית דבריו, ותירוצו ליישב דבברכת שהחיינו על מצוה מברך קודם ברכת המצוה לשהחיינו, ובשהחיינו על פרי מברך קודם את השהחיינו.

ומדברי הכתב סופר יוצא דבגוונא שיכול לברך שהחיינו גם לאחר העשייה צריך קודם לברך את הברכה הראויה לה, ומ"מ לא הוי השהחיינו הפסק, אבל בגוונא דא"א לברך שהחיינו רק קודם העשיה הרי שעדיף להקדים את השהחיינו לברכה הקבועה לדבר.

ולפי כל הנ"ל יש לדון באחד שקנה חנוכייה חדשה מכסף שזה דבר חשוב ויש לברך על זה ברכת שהחיינו וכגון בליל ב' דחנוכה דאז יש לו לברך שהחיינו מיוחד על החנוכייה (ושאלה זאת מצויה בחתנים שמקבלים חנוכייה חדשה ממחותניהם) מתי יש לברך את ברכת השהחיינו, קודם לברכת להדליק (ושעשה ניסים) או לאחריו.

והנה בפשטות יש לומר לפי שיטת כל הפוסקים הנ"ל, החת"ס והפמ"ג והאש"א

ולפי מה שהבאנו לעיל דמנהג העולם נפסק דאין מברכין שהחיינו עד שעת ההנאה דהיינו שעת ההשתמשות, וא"כ האיך יכול לברך בשעת ההדלקה כיון שאין לו הנאה מזה.

ונראה דמכמה סיבות אפשר לברך שהחיינו, א' דיש הרבה מן הפוסקים שחולקים על המג"א וסוברים שכן אפשר לברך שהחיינו על ספרים, וכן פוסק הרדב"ז והמהר"י בי רב בשם כמה גדולים, והיעב"ץ, ובפרט לפי מה שמבאר הב"ח (סי' כט) ועוד אחרונים שעיקר השהחיינו נתקן על שמחת הלב, ואפי' במקום שיש ספק אם יכול לברך, אם מרגיש שמחה גדולה בלבו יכול לברך, וכן מובא במשנ"ב בשם החיי אדם דאם יש לו שמחה מזה יכול לברך, ועל כן פוסק המשנ"ב דאין למחות ביד המברך.

ב' ע"פ שיטת הר"ן בנדרים (דף טו:): דאע"פ שמצוות לאו ליהנות ניתנו אבל מ"מ אם יש לו מזה הנאה שפיר חשיב הנאה, ומשום הכי אמרינן בפרק ראוהו בי"ד הנודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה.

ג' ע"פ מה שמביא בגליון מהרש"א שם בנדרים בשם המאירי שכותב דלאחר שכבר יצא ידי חובת המצוה הוי הנאה, ולפ"ז יש מקום לומר שה"נ בנרות חנוכה לאחר שדלקו חצי שעה שכבר יצא ידי חובת הנאה (ומותר להשתמש באורם) יש לו הנאה.

ד' דלכאורה אפי' המגן אברהם יודה בזה ששאני חנוכה מספרים, דבספרים כל המטרה של הספר הוא רק ללמוד בו וכיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו אין לברך על זה שהחיינו, משא"כ חנוכה מכסף וכדו' שהוא בעצם חפץ נאה כשלעצמו שעשוי ליופי וכד"כ כל השנה הוא מונח בוויטרניה וכדו' שיראוהו, א"כ מצד הקנין שבו יש לו לברך אפילו שמצד ההשתמשות בו אין לו הנאה, אך קשה לומר כן משום דא"כ ודאי שהשהחיינו יהיה הפסק בין ברכת להדליק

אמנם באשל אברהם מבוטשאטש מביא שמי שקנה טלית חדש עדיף שיברך קודם להתעטף ויעשה עיטוף קצת ויברך שהחיינו אח"כ, כי בפרי אחר אכילתו לא יוכל לברך אבל בבגד אפשר לברך גם אחר שכבר לבשו כמה פעמים, וכיון שכן עדיף שיסמוך הברכה דלהתעטף להעטיפה בכל מה דאפשר. ולפי"ז יש מקום לומר שגם בחנוכה עדיף שיברך להדליק נ"ח וידליק (נר ראשון) ואח"כ יברך שהחיינו כדי שלא יהא הפסק.

אמנם נראה דלפי מה שמבואר בכתב סופר דכל הדין דברכת שהחיינו על מצוות מברך לאחר הברכת המצוה הוא משום שאפשר לברך גם אח"כ, ובכל זאת מברכים לפני זה כיון שלא חשיב הפסק כיון דשייך לעשיה והשמחה היא יותר גדולה לפני זה, ה"נ בחנוכה אינו חייב לברך דווקא לאחר שהדליק אלא יכול לברך ג"כ לאחר ברכת להדליק נר חנוכה קודם ההדלקה ולא חשיב הפסק, ונמצא דהרוצה להחמיר יעשה כדברי האשל אברהם דידליק קודם (נר אחד) ואח"כ יברך שהחיינו כדי שלא יהא הפסק בין ברכת להדליק להדלקה, אך מי שרוצה לברך שהחיינו קודם ההדלקה יכול שפיר לסמוך על הכתב סופר שלא חשיב הפסק ומותר לברכו אחר ברכת להדליק נ"ח ושעשה ניסים.

ויש להעיר דלכאורה בכלל יש לעיין האם יכול לברך ברכת שהחיינו על כלי חדש דחנוכה בשעת הדלקת נר חנוכה, והרי אין לו הנאה מזה כיון שאסור להשתמש בנר חנוכה אלא לראותם בלבד אמנם אפשר לתרץ בפשיטות דיש לו הנאה שמקיים מצות הדלקת נר חנוכה שציוונו חכמים ז"ל, אך עדיין יש להקשות על זה דהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, וא"כ עדיין אין לו מזה הנאה ומצאתי במגן אברהם סי' רכ"ג סק"ה דפוסק שאין לברך שהחיינו על ספרים כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו. ולפי"ז קשה האיך אפשר לברך על חנוכה.

וביקש להיכנס לפני ולפנים לכ"ק רבינו, וצוה רבינו על המשמשים שלא יתנו לו להיכנס, ורבינו בירך בלילה הראשונה על נר חנוכה פשוט של טיט, ולמחרת בלילה השניה - נר ב' דחנוכה שלח אחריו רבינו, ובא לפניו עם מגורת הכסף, כי רצונו של רבינו היה לברך עליה במיוחד שהחיינו, ולכן לא רצה לקבלו בליל ראשון דחנוכה, (ברכ"א עמ' ס"ח), ומזה רואים שלכתחילה עדיף לברך סמוך לקנין, ועל כן עדיף להקנותו בליל ב'.

ובאמת בכלי שמקבל מתנה מחבירו פוסק השו"ע דאין לברך שהחיינו אלא הטוב והמטיב, כיון שיש כאן טובה לשנים לנותן ולמקבל, ולפ"ז ה"ה בחנוכה שמקבל במתנה יש לברך הטוב והמטיב ולא שהחיינו, (ועיין במג"א שמצדד לומר שהיינו דווקא כשהמקבל הוא אדם חשוב שיש הנאה לנותן מקבלת המקבל, אבל בסתם מתנה יש לברך שהחיינו). ובט"ז מובא ששיטת הטור והרשב"א והסמ"ק שמה שמובא בירושלמי שיש לברך הטוב והמטיב היינו חוץ מהברכת שהחיינו אבל שהחיינו ודאי שמברך, וכן מובא בבאר היטב בשם הפרח שושן ששיטת התוס' והרמב"ם והרי"ף דזה מחלוקת בבלי והירושלמי אי חשיב הנאה של שנים כשהנאת הנותן היא לא הנאה מהחפץ עצמו אלא מקבלת המקבל, ועל כן אפשר לברך בפשיטות שהחיינו, ואין לסמוך על כל זה הלכה למעשה, ולא נכתב אלא לביורר ההלכה.

נר חנוכה וההדלקה, דהרי אין לזה כל קשר להדלקה, ואין לו עכשיו הנאה מזה, ועל כן צריך לומר בפשטות שכיון שמחוייב הוא להדליק נר חנוכה במילא אלא שמדליקו בחנוכה כסף יש לו הנאה מעצם הדבר שאת המצוה שהוא מקיים הוא מקיים בחנוכה יפה ומהודרת, והנאה זאת ודאי שאינה חלק מההנאה של המצוה עצמה של ההדלקה אלא הנאה נפרדת, ועל זה יכול לברך שהחיינו, וה"ז חשוב שעכשיו הוא משתמש בה שזו היא שעת הנאתו, ואין השהחיינו הפסק בין ברכת להדליק נ"ח להדלקה עצמה.

ויש להעיר דבשו"ע לא משמע שבבגד וכלי חדש נהגו להמתין עד שעת ההשתמשות, ורק לגבי פרי חדש כותב דנהגו להמתין עד שעת האכילה, אמנם אם לא בירך בשעת קניה לא הפסיד ויכול עדיין לברך, וכן פוסק בפסקי תשובה, אך לכתחילה ודאי עדיף שאם נותן לחבירו מתנה חנוכה עדיף שיתנו לו בליל שני אם הוא רוצה לברך שהחיינו במיוחד על החנוכה ולא לחדשו בנר א' דחנוכה, שאז אין צריך לברך בנפרד על החנוכה כיון שיוצא בשהחיינו שמברך על ההדלקה הראשונה, ורק בליל שני יכול לברך בנפרד.

וכמסופר שהרה"ח ר' בעריל ב"ר ברוך ז"ל, שלגדול ההתקשרות שהיה לו לרבינו מרן הרא"ש הגדול מסטאלין וצוק"ל, היה מסבב לפני התלמידים וקיבץ על יד מכל אחד מטבע קטנה עד שקיבץ סכום רב, ועשה מזה מגורת חנוכה מכסף עבור רבינו והלך לסטאלין עם המנחה אשר הביא אותו,

מנהגי ישראל

הרב נתן פערלמאן

במקור מנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א בחיבור הללויה דסוף פירקא עם הללויה דריש פירקא בפסוקי דזמרה

א

מנהגנו לחבר יחדיו אמירת תיבת הללויה שבסוף הפרקים של פסוקי דזמרה עם ההללויה שבראש הפרקים שלאחריהם.^א ומקור מקומו טהור בדברי רבינו עמרם גאון שמביא הטור,^ב אחר שמבאר ענין אמירת פסוקי דזמרה,^ג בבואו להסביר מדוע מוסיפים לומר פסוקים אחרים לפני מזמור תהלה לדוד ולאחריו,^ד כותב וז"ל. וצריך לכוין בתהלה לדוד וכו'. ונהגו

א כן מובא בנוסח התפילה שבמנהגיו הק' של אדמוה"ז בסידור בית אהרן פיעטרקוב תרפ"ב "...ובפסוקי דזמרה יסיים ב' פעמים הללויה הללויה אחר כל קפיתיל...". וכן מבואר בסוף ספר משמרת שלום להרה"ק ר' שלום מבראז'ין קאדינאו שכתב במנהגי הרה"ק רבי שלמה חיים מקאדינאו (אות ח') שהוא לא היה מחבר הללויה אחד לחבירו כאשר נהג מו"ר דו"ר הרה"ק ר"א מסטאלין [בעל הבית אהרן זיע"א] אלא היה מסיים מעתה ועד עולם הללויה והעם מתחילין הללויה הללי נפשי וכן ככולם [וע"ש בב"ח שעל הטור סי' נ"א ס"ד] וכו'. עכ"ד המש"ש לעניננו. וע' לקמן הערה ט, ודוק.

ב רבינו עמרם גאון בסידורו, ברכות השחר סי' י"א [וע"ש בזה באוצר הגאונים חלק התשובות אות ט"ז]. טור א"ח סי' נ"א ס"ז. ובב"י שכ"כ הכלבו (סי' ד') בשם בעל האשכול (סי' ה') [וע"ש בדבריהם]. והכי איתא נמי בהגדה של פסח לרשב"ץ.

ג מאידך, השווה מש"כ בזה רש"י בסידורו (סי' ו') ושבלי הלקט (ענין תפילה סי' ז') משמו, ודוק. וז"ל הטור שם (ס"א) לעניננו. דאיתא בפרק כל כתבי הקודש (שבת קי"ח ע"ב) יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום, ומסקינן כי קאמר בפסוקי דזמרה. ומאי ניהו תהלה לדוד (תהלים קמ"ה) עד כל הנשמה תהלל יה (שם ק"ג). ותו גרסינן בפרק קמא דברכות (ד' ע"ב) כל האומר תהלה לדוד בכל יום [שלוש פעמים] מובטח לו שהוא בן העולם הבא.

ד ובענין אי גרסינן בזה שלש פעמים, עיין בגליון הש"ס לרעק"א שם, וברא"ש בברכות סי' ו' ומעדני יו"ט שם ס"ק ה', ובאבודרהם סדר נפילת אפים, אשרי, למנצח וכו' לציון, ד"ה אשרי יושבי ביתך, ובמאמ"ר כאן ס"ק ד'. וע' בשבלי הלקט (ענין תפילה סי' ז') שאינו גורס בזה ג"פ וכתב, וכדי שלא יפגע אדם מלאמרו תיקנו שיאמרו אותו ג"פ דא"א דלא לימריה חדא זימנא.

ובמש"כ הטור שפסוקי דזמרה הם מתהלה לדוד עד סוף הספר עיין ברש"י שם שפירש שפסוקי דזמרה הם שני מזמורים של הילולים, הללו את ה' מן השמים (תהלים קמ"ח) הללו אל בקדשו (שם ק"ג). וכדברי הטור איתא נמי בהגדה של פסח לרשב"ץ. ובשבלי הלקט שם מביא שני הפירושים, וכתב שבמס' סופרים פרק י"ד [ולא מצאתי] מפרש דהיינו מתהלה לדוד עד סוף הספר שהן ששה מזמורים. ורש"י אינו חולק בזה למעשה ואף לדידיה אומרים כל המזמורים עד סוף הספר, ע' בסידורו (סי' ו').

ד שהרי לפני תהלה לדוד שהוא קאפיטל קמ"ה אנו מוסיפים לומר אשרי יושבי ביתך עוד יהללך סלה שבקאפיטל פ"ד (פסוק ה') ואשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלהיו שבסוף קאפיטל קמ"ד (פסוק ט"ו) ואחריו אנו אומרים ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה שבסוף קאפיטל קט"ו (פסוק י"ח).

לומר קודם לכן אשרי יושבי ביתך,^ה משום דילפינן מיניה שצריך אדם לישב שעה אחת קודם שיתפלל.^ל ואחריו נהגו לומר ואנחנו נברך יה. וכתב רב עמרם לשלשולי הללויה בטר הללויה. דכולהו פרשיות עד כל הנשמה תהלל יה איתנהו סוף פירקא הללויה וריש פירקא הללויה, והללויה דבתר תהלת ה' ידבר פי ריש פרקא הוא,^י משום הכי מוסיפין ואנחנו נברך יה. עכ"ל.

ומשמעות הדברים שיש לקשר בין המזמורים ולחברם יחד כשרשרת על ידי חיבור ריש פרקא לסוף פירקא שלפניו באמירת ההללויות יחדיו. דאי אין מקשרין אותן זה לזה, אלא אומרים הללויה בסוף פירקא ואח"כ מפסיקין ושוב אומרים הללויה בריש פירקא, הרי אין כאן שלשלת. וזהו גם פשטות משמעות הלשון לשלשולי הללויה בטר הללויה. ודוחק לומר שהפרקים מתחברים זה לזה מעצמם בכך שפרק אחד מסתיים באותה תיבה שבה מתחיל הפרק שלאחריו. ואי הכי הוה סגי להו למימר דיש להסמיך הללויה להללויה,^י אך הם כתבו לשלשולי הללויה בטר הללויה שמשמעותו דיש ממש לחברם זה לזה כשרשרת.^ט

ו ובערוך השלחן כאן (ס"א) מוכיח דכבר בזמן הש"ס היו נוהגים להתחיל המזמור באשרי יושבי ביתך ולא בתהלה לדוד, שהרי בגמ' ברכות שם (ד' ע"ב) איתא מפני מה לא נאמרה נון באשרי, ולא מפני מה לא נאמרה נון בתהלה לדוד, ע"ש. וע"ע באבודרהם (נפילת אפים, אשרי, למנצח ובא לציון גואל, ד"ה אשרי יושבי ביתך) ובא"ר כאן (ס"ק י'), טעמים נוספים באמירת אשרי יושבי ביתך.

ו וברכות ל"ב ע"ב. והנה לפ"ז לא היה לנו לומר אלא אשרי יושבי ביתך ולא אשרי העם שככה לו. ע' ב"י, פרישה וב"ח שם, שאכן הביאו מתור"ה קודם שם, שדוקא פסוק זה יש לומר לפני תהלה לדוד, לאפוקי מהני דאמרי הרבה פסוקים שמתחילין באשרי.

אך הב"ח מסיים בה, אבל מנהגינו לומר עוד אשרי העם שככה לו. וכ"ה בלבוש כאן (ס"ט) ואומרים גם פסוק אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלהיו, כלומר שנותנין לו שבח ותודה שזכינו לכך שנהללו תמיד [וע' במלבושי יו"ט שם (ס"ק ב') ובא"ר שם (ס"ק י')]. וע' בשבלי הלקט (ענין תפילה סי' ז') בשם אחיו רבי בנימין שאנו אומרים בתחילת התהלה ג"פ אשרי כנגד ג"פ שאומרים תהלה לדוד בכל יום לאשר הזריז בה לאומרה. וע' לעיל הערה ג' ודוק. [ובא"ר (שם) כתב טעם זה בשם התניא.]

ואולי אפשר לומר עוד שכיון דחזינן בדברי התוס' שהיה ענין לומר עוד אשרי בזה, אף שהתוס' דחוהו מהלכה ולא נקטינן הכי, עכ"פ אומרים פסוק זה שהוא סמוך ממש לתהלה לדוד ויש בו עוד שני פעמים אשרי כיון ששם מקומו ואין צריך להביאו ממרחק. ודוק.

ז כדמבואר להדיא בפסחים קי"ז ע"א, ע"ש. ועיין לקמן אות ו'.

ח אף שגם לשון זה מתפרש היטב כאומר שיש להסמיכם ממש. ועיין באבודרהם (נפילת אפים, אשרי, למנצח ובא לציון, ד"ה אשרי יושבי ביתך) שאכן כתב בלשון זה.

ט וכן משמע מלשונו של הרשב"ץ בהגדה של פסח שכתב וז"ל, כדי לחתום הללויה לשלשל בו הללויה הללי נפשי וכו'. דהלשון לשלשל בו משמע להדיא שמחברים אותם כאחד ממש.

אמנם הב"ח (ס"ד) יש לו דרך אחרת בהבנת דברי רבינו עמרם, שקשירת המזמורים זה לזה כשלשלת היא בכך שכל מזמור מתחיל ומסתיים באותה תיבה, וכיון שתהלה לדוד אינו מסיים בתיבת תהלה לכן אומרים פסוק זה שמסתיים בהללויה שהוא ג"כ לשון תהלה, דהשתא יש בכל המזמורים לשון תהלה בתחילתם ובסופם, ע"ש דבריו. וע"ע.

עוד צ"ע בדבריו שהרי כמו שמוסיפין הפסוק ואנחנו נברך יה לאחר תהלה לדוד כמו כן מוסיפין לפני תהלה לדוד הפסוקים אשרי יושבי ביתך ואשרי העם שככה לו, וא"כ שוב אין המזמור מתחיל בלשון תהלה. וצ"ל דפסוקי ההוספה נחשבים כחלק מהמזמור רק להועיל ולא לקלקל.

ועיין לעיל הערה א בדברי בעל המש"ש שאחר שכתב שמנהגם שלא לחבר הללויה להללויה, דלא כמנהגנו, מראה מקום להב"ח הזה. ונראה שכוונתו בזה שעפ"ד הב"ח א"ש מנהגם. וע"ע בזה בספר שינון הש"ס להג"ר יעקב צבי כהן שליט"א, עמ' שפ"ח. ועיין עוד הסבר למנהג העולם לקמן באות ג'.

ב

וכן מבואר בדברי הלבוש כאן,⁷ שכן כוונת דברי רבינו עמרם גאון וסייעתו, וז"ל. ואחריו נהגו לומר פסוק ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה, וטעמא כדי לשלשולי הללויה בתר הללויה, דכולהו פרשיות עד כל הנשמה תהלל יה איתניהו סוף פרקא הללויה וריש פרקא הללויה, והללויה דבתר תהלת ה' ידבר פי ריש פרקא הוא, משום הכי מוסיפין ואנחנו נברך יה וגו', לסיים בהללויה ולהתחיל מיד אחריו המזמור שאחריו המתחיל בהללויה הללי נפשי וגו'. עכ"ל. וממש"כ שהטעם שאומרים ואנחנו נברך יה וגו' הוא כדי שיסיים בהללויה ויתחיל מיד אחריו המזמור שאחריו המתחיל בהללויה וכו', מבואר כמנהגנו שיש לאומרם סמוכים זה לזה ממש ולומר ההללויה שבראש המזמור מיד אחר ההללויה שבסוף המזמור שלפניו.

ועיין עוד באשל אברהם להרה"ק מבוטשאטש כאן,⁸ דמבואר ג"כ בפשיטות כוונת דברי רבינו עמרם גאון דלשלשולי הללויה בתר הללויה היא כמנהגנו, וז"ל. גם שכתבו הגאונים דבעינן לשלשולי הללויה בהדדי, אם אירע שענה קדיש או אמנים וכדומה בין המזמורים אחר ב' פעמים הללויה,⁹ י"ל אח"כ שנית פעם אחת הללויה השייך למזמור שמתחיל בו וכו'. ואם אומר גם אח"כ ב"פ הללויה הוא ג"כ נכון, אך עכ"פ אין לפחות הפעם אחת הללויה שהוא ריש המזמור. וכן הוא על צד היותר טוב.¹⁰

והרי שהללויה דסוף פרקא והללויה דריש פרקא אזלי בהדי הדדי כחדא ממש, עד כדי כך שכאשר צריך לענות אמן באמצע פסוקי דזמרה יעשה כן אחר שיאמר הללויה הללויה. אלא שאח"כ צריך לחזור ולומר שוב הללויה אחד לפחות כדי שלא יהיה הפסק באמצע הפסוק, או אף לחזור ולומר שוב שניהם כחדא. ודוק היטב.

וכן הוא בערוך השלחן כאן,¹¹ וז"ל. ולשון לשלשולי שכתב הטור בשם רבי עמרם גאון מבואר שיאמרום ביחד, הללויה דסוף עם הללויה דהתחלה בלא הפסק, ויש נוהגים כן, ויש בהם עשרה הללויה ורומזים לענינים גבוהים כידוע למבינים.¹² ודו"ק. עכ"ל.¹³

ג

והנה הב"י כאן הביא מהראשונים עוד טעם לאמירת ואנחנו נברך יה לאחר תהלה לדוד,¹⁴ וז"ל. לפי שאמרו חז"ל כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, לפיכך אחר שאמרנו תהלה לדוד אנו אומרים ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם, כלומר שנזכה לאומרו לעולם הבא.¹⁵ והנה על פי טעם זה אין סיבה לקשר המזמורים זה לזה כשלשלת.

⁷ י סעיף ט'.

⁸ יא בסוף הסימן, על הט"ז ס"ק ג'.

⁹ יב בדין עניית אמן באמצע פסוקי דזמרה עיין בספר פסקי תשובות כאן אות ד'.

¹⁰ יג משמע קצת מלשון זה דעדיפא ליה לחזור רק פ"א הללויה. אך במעשה שכתב לעיל מיניה (בד"ה היום) כותב שהוא עצמו אמר ב"פ הללויה בכה"ג. וצ"ע.

¹¹ יד סוף ס"א.

¹² טו עיין לקמן אות ד' בזה.

¹³ טז וכעין דברי רבינו עמרם גאון איתא נמי בתוס' הרא"ש (ברכות ד' ע"ב, ד"ה תהלה לדוד) שכתב תהלה לדוד זהו תחלת המזמור ואשרי יושבי ביתך קבעו בתחלתו משום דמיניה נפקא לך לקמן (ל"ב ע"ב) צריך אדם שישעה שעה אחת קודם שיתפלל, וגם אנחנו נברך יה בסופו לסמוך הללויה הללויה. ומדלא כתב לסמוך הללויה להללויה אלא לסמוך הללויה הללויה משמע שכן הוא דרך אמירתם, הללויה הללויה כאחד. ודוק. יז מהכלבו בשם האשכול בשם מרן הלוי. [ולפנינו באשכול איתא, שמעתי מן הרב ר' יצחק בן מר(ו)ן לוי.] ובב"י שכ"כ גם במנהיג (דיני תפלה סי' כ"ג).

¹⁴ יח וע"ע בזה בכלבו (סי' ד') ובהגדה של פסח לרשב"ץ.

¹⁵ ועב"י שהכלבו כתב על זה הטעם והדין טעמא דמסתבר, שהרי כמה פעמים אנו אומרים תהלה לדוד בלא

והשתא י"ל דמנהג העולם שאין אומרים הללויה הללויה הוא מיוסד על פי אותו הטעם, ומנהגם לא אזיל לפי טעמו של רבינו עמרם גאון ודעימיה. ואילו מנהגנו אתי שפיר לתרווייהו טעמי.

ד

וע"ע בב"י שהביא מהכלבו שכתב שאין להוסיף ואנחנו נברך יה. ואחד מן הטעמים שכתב הוא לפי שחמשה מזמורים סמוכים אחר תהלה לדוד ופותחים בהללויה וחותמים בהללויה, והם עשרה פעמים הללויה כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהלים, נצוח ניגון שיר וכו' ו^ט ואם מסיימים תהלה לדוד בהללויה יהיו יותר.

והנה מאי דקשיא ליה להכלבו, ניחא ליה להערוך השלחן ע"פ דברי רבינו עמרם,² דלא רק שאין פסוק זה מקלקל כוונת העשרה הלולים, אלא אדרבא הענין הוא דוקא לומר העשרה הלולים כשכל שנים מהם מחוברים זה לזה. ולכן ההללויה דסוף קאפיטל ק"נ אינו מן המנין לענין זה. ודוק.

והכי איתא נמי בספר סדר היום,³ שהעשרה הללויה אזלי בזוגות, וז"ל. וכשיאמר הללויה יכוין בשם אלהים, כי כן עולה.²² והם עשרה פעמים הללויה כמנין עשר ספירות. ומי שיש לו לב להבין יכוין בכל ב' הללויה כל אחד עם בת זוגו. וכן בהללו אל בקדשו יש עשרה פעמים הללויה. והם זכר ונקבה, עשר י"ה ועשר ו"ה, והוא השם שלם, שיהיה במהרה בימינו השם שלם והכסא שלם. ומשמע להדיא דמיד שאומר ההללויה הראשון בפסוק ואנחנו נברך יה תיכף בת זוגו מולו בהללויה שבתחילת המזמור שלאחריו וכן בכולהו. ויש בדבריו עוד טעם לשבח שההללויה דכל הנשמה תהלל יה אינו מן המנין, כיון דשם כבר מקומן של העשרה הללויה. ודוק היטב.

ואין הכי נמי שהשגת הכלבו אתיא שפיר לשיטתו, שהביא טעמו של מרן הלוי להא דמסיימין ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה, דלפי זה אין צריך לחבר הללויה

שאר המזמורים ואעפ"כ אנו מוסיפים אותו בכל פעם ופעם. כלומר, שהטעם דלששולי הללויה בתר הללויה שייך רק כשאומרים פסוקי דזמרה ולא כשאומרים תהלה לדוד לבדה כמו לפני ובא לציון גואל, במנחה וכדומה. ומביא הב"י שכן מבואר בהדיא בספר ארחות חיים (הל' מאה ברכות סי' כ"ט). משא"כ לטעם זה דא"ש שתמיד מסיימין קאפיטל זה בואחנו נברך יה.

והב"י מסיים בזה שגם להטעם דלששולי הללויה בתר הללויה י"ל דכיון שכשאומרו עם הללויה תקנו להוסיף פסוק זה, גם כשאומרו לבדו לא ראוי לחסרו, שלא לחלק בקריאת מזמור זה בין פעם לפעם. וכ"כ הלבוש כאן (ס"ט) וע' בהגהות מוהר"א אזולאי שם שכתב שהאלקי כמהרי"א [האר"י] זלה"ה היה נוהג בו לסיים בכל פעם שאומר תהלה לדוד. וע"ע בזה בד"מ שם וברא"ש בברכות סי' ו' ומעדני יו"ט שם ס"ק ה', ובמ"א ס"ק ז' ובמש"כ משמיה דמהרש"ל (סי' ד"ה שוב אני) ובמחש"ש והגהת רעק"א שם ובברכ"י (ס"ק ו') ומאמר (ס"ק ה') וש"ע הרב (סעיף ט') וכה"ח (ס"ק ל"ה).

ונראה להביא ראיה לזה ממה שתמיד מתחילין מזמור זה באשרי יושבי ביתך ואשרי העם שככה לו. והרי הטעם היחיד שמצינו לזה, משום דילפינן מיניה שצריך אדם לישוב שעה אחת קודם שיתפלל, ג"כ אינו שייך בכל פעם שאומרים אשרי. ודוק.

יט פסחים קי"ז ע"א. וע"ע בזה בזהר פרשת במדבר, ק"כ ע"א.

כ ע' לעיל סוף אות ב'.

כא כוונת ברוך שאמר ופסוקי דזמרה.

כב ועיין בחתם סופר על הגדה של פסח (ד"ה הללויה) שכתב דכל הארבע שמות, שהם אהי"ה, הוי"ה, אדני"י, אלהי"ם, ברוך הוא וברוך שמו הגדול, הכוללים המרכבה כולה, כולם נרמזים בתיבת הללויה. כיצד, כשתחלק התיבה לשנים תמצא חציה הראשונה הלל, גמטריא ס"ה כשם אדני"י ברוך הוא. וחציה השנית ויה, גמטריא כ"א כשם אהי"ה ברוך הוא. וכל התיבה פ"ו, כשם אלהי"ם ברוך הוא. ואותיות הוי"ה בתוך התיבה נכתבים להדיא. ושפיר קאמר [הגמ' בפסחים קי"ז ע"א] שכולל שם ושבת בבת אחת.

להללויה, כמבואר לעיל. אך לפי טעמו של רבינו עמרם גאון אין כאן קושיא, וענין העשרה הילולים דוקא מוסיף טעם לשבח בזה, כמו שכתב הערוך השלחן וכדאיתא בסדר היום. ודוק.

ה

ועיין עוד בדברי החכמת שלמה על הש"ע כאן,²³ שמחזיק במנהג זה וז"ל. הנה בימים הללו שלח לי הרב המאוה"ג מו"ה שמערל את ספרו עיון תפלה.²⁴ והנה מדי שמתי עיוני עליו וראיתי שקרא תגר על מנהג העולם שבפסוקי דזמרה כופלין הללויה וממתינין בהמותר על החזן, ותמה דהרי כל פסוקא דלא פסקיה משה באורייתא אנן לא פסקינן. ואני אומר ח"ו לקרוא תגר על מנהג ישראל, כי מלבד דיש כמה מנהגינן דמחלקין הפסוק כמש"כ המ"א כמה דברים.²⁵ ויש לומר דהם ס"ל דדוקא באורייתא לא פסקינן אבל בנביאים וכתובים פסקינן, וכעין דס"ל לכמה פוסקים לענין דברים שבכתב א"א רשאי לאומר בע"פ דהוי נמי בתורה דוקא, כן י"ל בזה.

ומלבד זה נראה דאתי שפיר, דכיון דכאן מסיימין בהללויה, א"כ אף שחזור ואומר הללויה דהוי התחלת הפסוק שאחריו, די"ל דלמא כופל התיבה שלפניו. רק היכא דניכר ההפסק אז לא פסקינן אבל היכא דאינו ניכר ההפסק שפיר פסקינן. רק לכפול התיבה באמת אינו רשאי, דהוי כאומר שמע שמע דמשתקין אותו. אך זה בכונה תליא מלתא, אם באמת כופל אז אסור דמחזי ח"ו כשתי רשויות, אבל כאן לפי האמת אין כונתו לכפול רק הוי התחלה ממזמור שאחריו. ופסוקי נמי לא נחשב כיון די"ל שהוא כופל התיבה שלפניו, ומנא לן לאסור בכה"ג.

ומצאתי און לי בב"י, שדעת קצת ראשונים לכפול כל פסוק שבכל סוף קפיטל בזה, רק קצת ערערו מכח דהוי כאומר שמע שמע ע"ש. א"כ נראה דעשו כן בכוונה להיות פשר בין הדעות, דלכפול רק תיבה אחרונה והוא התחלת קפיטל השני, אינו דומה לשמע שמע ואינו דומה להפסק פסוק באמצע. והמעייין בב"ח סי' זה מש"כ בטעם דאומרים ואנחנו נברך יה, דאל"כ א"א [כצ"ל לפ"ה] להמשיך הללויה דריש פרקא שאחריו אדלעיל, יראה כוונתו כמש"כ. דאם לא היה מסיים בהללויה לא היה אפשר להמשיכו לעיל מכח דא"א להפסיק הכתוב, אך אם מסיימין בהללויה אפשר למשכו למעלה מטעם הנ"ל.²⁶ ומסיים החכמת שלמה, והנח לישראל כי מנהגם תורה היא וא"ש ודוק. ואם אינם נביאים, בני נביאים הם. היא חלקי עמהם לעולם הבא, אמן.

כג סעיף ד'.

כד הם הערות ממו"ה שמעריל בראנדריס מהרימלוב שבסוף סידור דעת קדושים. והוא ג"כ מביא דברי רבינו עמרם גאון דיש לשלולי הללויה בתר הללויה, אלא שכתב דהיינו דוקא להש"ן, או דהיחיד אינו פוסק שם כלל. אבל כשפוסק המתין שם על החזן צריך להפסיק בין הללויה ראשון לשני. ועיין מה שהשיב הגאון הנ"ל על דברי החכמת שלמה כאן בסוף ספרו קהילות יעקב על קהלת. ומביא דבריו בספר פקודת אלעזר לרבי רפאל אלעזר הלוי ו' טובו (ירושלים תרמ"ז).

וע"ע בזה בסידור צלותא דאברהם להרה"ק מטשעכענאו, בהגהת ויעש אברהם לנכדו בעמ' ר"ב, שזקנו נהג כן ושהמקור לזה מדברי רבינו עמרם גאון, אך מתמיה על ההפסקה באמצע הפסוק. וכתב שזקנו היה עושה כן כיון שהיה עובר לפני התיבה ולא הוצרך לעשות הפסק באמצע הפסוק, אבל הציבור אין להם לעשות כן. וכתב שאין ראייה ממנהג הקהילות שנהגו כן כיון שמקדם השליח ציבור היה עובר לפני התיבה רק בישתבח. וע"ש עוד.

כה ע' מ"א סי' רפ"ב וסי' תכ"ב ס"ק ח'. ועיין עוד הרבה שיטות בזה בספר פסקי תשובות כאן אות י"ט, שעל פיהם נמי לא קשה הכא מידי.

כו לענ"ד אין זה מוכח בדברי הב"ח, ואפ"ל כוונתו דכיון שאומרים ואנחנו נברך יה שוב אין צורך להדביק ההללויה דתחילת המזמור לסוף תהלה לדוד, כי כבר יש בתהלה לדוד התחלה בלשון תהלה וסיום בלשון תהלה. והסיבה דא"א להדביקו לסוף המזמור הקודם הוא משום שמקומו בריש פרקא, ואין נ"מ באיזה תיבה מסתיים המזמור שלפניו. ודוק היטב. ועיין לעיל הערה ט. וצ"ע.

והנה כבר נתבאר לך שפיר שמנהגנו מיוסד עפ"ד רבינו עמרם גאון וסייעת הראשונים דעימיה, שכתבו לחבר הללויה כשלשלת, ושכ"מ עוד בדברי הרשב"ץ ותוס' הרא"ש, ודהכי איתא בלבוש ובא"א להרה"ק מבוטשאטש ובערה"ש ובחכמת שלמה, ושכ"ה ע"פ הקבלה כמש"כ הערה"ש וכדמבואר בסדר היום. ואעפ"כ אי אפשר לו לבית המדרש בלא חידוש, ובעזה"י עוד הניחו לי כאן מקום להעיר בזה ע"פ דברי הגמ' בפרק ערבי פסחים,¹² דהכי איתא התם.

אמר רב חסדא הללויה סוף פירקא, רבה בר רב הונא אמר הללויה ריש פירקא. אמר רב חסדא חזינא להו לתילי דבי רב חנין בר רב,¹³ דכתיב בהו הללויה באמצע פירקא אלמא מספקא ליה. אמר רב חנין בר רבא,¹⁴ הכל מודים בתהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד,¹⁵ הללויה דבתריה ריש פירקא. רשע יראה וכעס שניו יחוק ונמס תאות רשעים תאבד,¹⁶ הללויה דבתריה ריש פירקא. ושעומדים בבית ה',¹⁷ הללויה דבתריה ריש פירקא. קראי מוסיפין אף את אלו.¹⁸ מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש,¹⁹ הללויה דבתריה ריש פירקא. ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עשיהם,²⁰ הללויה דבתריה ריש פירקא.

נימא כתנאי. עד היכן הוא אומר, בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה,²¹ ובית הלל אומרים עד חלמיש למעינו מים.²² ותניא אידך עד היכן הוא אומר, בית שמאי אומרים עד בצאת ישראל ממצרים,²³ ובית הלל אומרים עד לא לנו ה' לא לנו.²⁴ מאי לאו בהא קמיפלגי,

מיהו כל זה איננו נוגע לעיקר דברינו כאן בטעם מנהגנו, אלא ליישוב השגה אחת שהעלו נגדו, מדכל פסוק דלא פסקיה משה לא פסקינן. ובלאו הכי אפשר ליישב בזה באנפי טובא, ועיי' בפסקי תשובות כאן אות י"ט.

כז פסחים קי"ז ע"א - ע"ב. וכ"ה בילקוט שמעוני רמז תתע"ג ד"ה הללויה אמר רב.

כח בילקוט שמעוני שם איתא, רב חנין בר רבא.

כט בילקוט שמעוני שם איתא, רבי חנין בר אדא.

ל תהלים, קמ"ה כ"א.

לא שם, קי"ב י'.

לב שם, קל"ה ב'. הנה בקאפיטל קל"ה שלפנינו יש תיבת הללויה בריש פסוק א' ובריש פסוק ג' ובסוף פסוק כ"א שהוא סוף הקאפיטל. ומהגמ' כאן מבואר דבפסוק ג' שלפנינו הוא באמת ריש פרקא ומזמור חדש. וע"ע בתוד"ה שעומדים ובמהרש"א בח"א ד"ה הכל מודים. וע"ע בזה במנחת שי סוף קאפיטל ק"ד ובמש"כ עליו הג"ר מאיר מאוזו שליט"א בתהלים אמ"ת קנה בהערה כ"ד בעמ' ש"פ.

והנה התוס' שם כתבו שלא יתכן שיהיה המזמור שני פסוקים ושני הפסוקים הראשונים בקאפיטל קל"ה שלפנינו הם סוף קאפיטל קל"ד. ואילו לפנינו קאפיטל קי"ז הוא שני פסוקים. עוד כתב שם התוס' דיש בתהלים קמ"ז מזמורים, ולפנינו הם ק"נ. ומבואר בכל הסוגיא כאן שמנינם וגם סידורם של המזמורים שבתהלים אינו מוסכם, ואף אתה אל תתמה אמאי דבעינן למימר להלן בעז"ה, שלפ"ד רש"י סידור הקאפיטל של פסוקי דזמרה איננו כדלפנינו.

לג בילקוט שמעוני שם ליתא לתיבות קראי מוסיפין אף את אלו.

לד תהלים, קי"ז ז'.

לה שם, קי"א י'.

לו שם, קי"ג ט'.

לז שם, קי"ד ח'.

לח שם, קי"ד א'.

לט שם, קט"ו א'.

למ"ד עד אם הבנים שמחה סבר הללויה ריש פירקא ומאן דאמר עד בצאת ישראל סבר הללויה סוף פירקא. רב חסדא מתרץ לטעמיה דכולי עלמא סברי הללויה סוף פירקא, מאן דאמר עד בצאת ישראל שפיר ומאן דאמר עד אם הבנים שמחה עד ועד בכלל. ונימא עד הללויה, וכי תימא דלא ידעינן הי הללויה ונימא הללויה של אם הבנים שמחה, קשיא. רבה בר רב הונא מתרץ לטעמיה דכולי עלמא הללויה ריש פירקא, מאן דאמר עד אם הבנים שמחה שפיר ומאן דאמר עד בצאת ישראל סבר עד ולא עד בכלל. ונימא עד הללויה, וכי תימא דלא ידעינן הי הללויה ונימא עד הללויה שבצאת ישראל, קשיא. ע"כ סוגיית הגמ'. ועיין מהרש"א בחידושי אגדות כאן,² דנקטינן כדברי רב חסדא דהללויה סוף פירקא.

והנה הרשב"ם כאן פירש, וז"ל. הללויה ריש פירקא, כולהו הנך דספר תהלים שאין בו כי אם אחת לבדו בין פרק לפרק, אבל מקום שיש שני פעמים הללויה בין פרק לפרק ל"פ ר"ח ורבר"ה דחד מלעיל וחד מלרע, ע"כ. ולפ"ד הרשב"ם לא נחלקו ר"ח ורבר"ה בפסוקי דזמרה. אך רש"י כתב בזה הללויה, כולהו דבספר תהלים. ולא הוציא רש"י ממחלוקתם מזמורים שיש ביניהם שני הללויה. ולפי רש"י יוצא דגם ההללויה השניים שבין פרקי פסוקי דזמרה הם בכלל פלוגתת האמרואים בזה, ולפי מאי דנקטינן כדברי רב חסדא, אף הם שייכים לסוף הפרק שלפניהם. ונמצא לפי זה שהללויה הללויה הוא ניהו באמת סיום המזמורים מן הדין, ודוק.^{מא}

זאת תורת העולה על מוקדה

א. מנהגנו לחבר כאחד אמירת ההללויה שבסוף הפרקים של פסוקי דזמרה עם ההללויה שבראש הפרקים שלאחריהם מבוסס על דברי רבינו עמרם גאון וסיעת ראשונים, שכתבו שהטעם לאמירת ואנחנו נברך יה אחר תהלה לדוד הוא כדי לשלשולי הללויה בתר הללויה.

ב. מנהג העולם שלא לחברם יחד מבוסס על שיטה אחרת בראשונים בטעם אמירת ואנחנו נברך יה, או על שיטת הב"ח בדברי רבינו עמרם גאון.

מ ד"ה הכל מודים. וע"ע בזה בהערות קשות מיושב להג"ר ישעיה פיק בערלין. ובמש"כ הרב משה רוזנר בקובץ ישורון י' בעמ' נ"ח.

מא ויש מקום עיון בדברי הרשב"ם כאן, כדלהלן. תיבת הללויה ישנה בסוף קאפיטל ק"ד בתהלים שלפנינו, בסוף קאפיטל ק"ה, בתחילת קאפיטל ק"ו ובסופו, בתחילת קאפיטל קי"א, בתחילת קאפיטל קי"ב, בתחילת קאפיטל קי"ג ובסופו, בסוף קאפיטל קט"ו, בסוף קאפיטל קט"ז, בסוף קאפיטל קי"ז, בתחילת קאפיטל קל"ה, באמצעו (פסוק ג') ובסופו, וכן בתחילתם ובסופם של חמשת הקאפיטלך שבסוף הספר, סך הכל כ"ד פעמים. והנה הגמ' כבר אומרת שעל חמישה מן ההללויה ליכא פלוגתא ולכ"ע הם ריש פירקא, שהם לפנינו בפסוק הראשון שבקאפיטלך קי"א, קי"ב, קי"ג וקמ"ו ובפסוק ג' שבקאפיטל קל"ה. וגם ההללויה שבסוף פרק ק"נ שלפנינו ודאי אינו בכלל הפלוגתא, שהרי הוא סוף הספר וליכא למימר ביה דהוא ריש פירקא. ושוב לא נותר לנו בפלוגתא אלא י"ח פעמים הללויה.

והרשב"ם מוציא מכלל הפלוגתא עוד עשרה הללויה, דהיינו שמונה שבין הקאפיטלך קמ"ו וק"נ, ועוד שנים שבין קאפיטלך ק"ה וק"ו. ונמצא שלהרשב"ם לא נותרו לנו בפלוגתא אלא ח' פעמים הללויה מתוך כ"ד שבכל הספר. והם לפנינו בסוף הקאפיטלך ק"ד, ק"ו, קי"ג, קט"ו, קט"ז, קי"ז, ובתחילת קאפיטל קל"ה וסופו. ורק על אלה נחלקו ר"ח ורבר"ה אם הם סוף פירקא או ריש פירקא. וא"כ צ"ע שנחלקו ר"ח ורבר"ה בזה בלשון כללי דהללויה ריש פירקא והללויה סוף פירקא, וכן מש"כ הרשב"ם שזה קאי אכולהו הנך דספר תהלים וכו', והרי אינם חולקים אלא בשליש מן ההללויה דאיכא בתהלים ואילו ברובם הגדול אינם חולקים כלל. וגם צ"ע קצת בזה מרוצת לשון הרשב"ם דלאו רישיה סיפיה. שבתחילה כתב כולהו הנך דספר תהלים שהוא לשון רחב וכולל, דומיא דמש"כ רש"י, ואח"כ ממעט מזה הרבה. גם מש"כ שאין בו כי אם אחת לבדו, בלשון יחיד, צ"ע. דהול"ל שאין בהם וכו', בלשון רבים, שהרי איירי בשני פרקים שאין ביניהם אלא תיבת הללויה אחת.

ג. ע"פ הקבלה יש לומר עשרה פעמים הללויה כשכל שנים מהם מחוברים זה לזה, כמש"כ הערה"ש וכדמבואר בסר היום.

ד. לפי דברי רש"י בביאור פלוגתת רב חסדא ורבה בר רב הונא אי הללויה סוף פירקא או ריש פירקא, יוצא דלר"ח הקאפיטלך של פסוקי דזמרה מסתיימים בשני הללויה.



הערות

על מאי קאי הפסוק "תורת אמת בפיהו"

כבוד מערכת הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל"

ראשית כל אנצל ההזדמנות, להודות לכם על הקובץ שכבר נודע בשערים המצוינים בהלכה - שכמעט ואין כמוהו בשפע הנושאים הנידונים בעומק ובהרחבה, כן יתן ה' וכן יוסיף שתצליחו להגדיל תורה ולהאדירה ולברר ולבאר דבר ה' זו הלכה.

ובקוראי בקובץ שהגיע עתה [תשרי חשוון ה'תשע"ג] - ראיתי בתחילת המדור "הערות" שבסוף הקובץ [עמ' קמ"ה] אות ב' - שתמה על מש"כ בספר עבודת ישראל שפסוק תורת אמת היתה בפיהו, קאי על משה רבנו ע"ה. ותמה ש"לכאורה זה צריך עיון מגמ' סנהדרין שדרשוהו על אהרן הכהן. וכן פירשו הראשונים שם במלאכי. ואם כן יש לעיין, איפה הוא המקור דקאי על משה רבינו ע"ה -

ובאמת שמפורש כן בזהר הק' [ח"א כ"ה ע"ב], וז"ל: "...ותלמידי חכמים דאינון דשאיין לא צמחין בגלותא, עד דאמת מארץ תצמח, ודא משה, דאתמר ביה (מלאכי ב ז) תורת אמת היתה בפיהו, דלא יהא מאן דדריש לשכינתא כותיה, ובגין דא ואדם אין לעבוד, ומיד דאיהו ייתי, מיד וא"ד יעלה..." וכו'.

וכן נקט בספר מגלה עמוקות [פרשת שמות ד"ה אנכי] בתו"ד בשם המדרש: "...משה מיסוד אבא ואהרן מיסוד אמא, זה סוד הוא אהרן ומשה הוא משה ואהרן. וכן במדרש שלח אורך ואמתך, אורך זה אהרן (דברים לג) תומיך ואוריך לאיש חסידך. ואמתך, זה משה תורת אמת היתה בפיהו..."

בברכה

יקותיאל פרקש

האוכל בבית חבירו או בחתונה ולן בביתו האם יכול להדליק נר חנוכה במקום אכילתו

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

א. ראיתי מאמר בגליון קנ"ח (חודשי כסלו-טבת תשע"ב) בענין אכסנאי לגבי נר חנוכה שנכתב ע"י הרה"ג ר' יצחק ש. פיינגבוים שליט"א מו"צ בבית הוראה בב"ב ומח"ס נר איש וביתו, וכתב שם לפרש מש"כ הט"ז ומג"א בסי' תרע"ז דמי שאוכל בבית חבירו באקראי דאינו יכול להדליק שם אלא דצריך לחזור לביתו כדי להדליק היינו משום שיש אומדנא שאינו רוצה להיות שם ומיירי שאינו אוכל מחמת ריעות אלא משום שאין לו מה לאכול בביתו וכדו' דאין רצונו להיות שם ולכן נחשב שהייתו לארעי וא"י להדליק שם, אבל באופן שיש אומדנא שרוצה לאכול ולהיות במקום אכילתו או יכול להדליק שם נ"ח אף שבדעתו לחזור אח"כ לישן בביתו הקבוע, ומשום דבכה"ג לא נחשב שהייתו שם כארעי כיון דנמצא שם מרצונו שחפץ להיות במקום זה ולכן נחשב זאת לקביעות, (וכן הפריז על המדה ורוצה לחדש עוד יותר דאפילו הוא נמצא באולם חתונות דיכול להדליק שם).

ב. ובקובץ שם כ' דרכים נשתוממו על דבריו ולכן האריך עוד לבאר יסודו הנ"ל עפ"י מש"כ לחדש בספרו דגדרי "בית" לענין נר חנוכה נלמד מגדרי בית בדין עירובין וכן הבין ממש"כ הט"ז שם להביא ראייה דמקום האכילה עיקר ולא מקום הלינה לענין נר חנוכה מהא דק"ל דמקום האכילה עיקר לגבי

עירובי חצירות, ולפי"ז רוצה לבאר ג"כ מה שמציין המג"א שם בסק"ז לעיין בסי' ת"ט ס"ז (ולפי הגירסא בדפו"ר) בהל' עירובין דמבואר שם דביתו נחשב בהמקום שרוצה להיות, וכ' דכונת המג"א בזה לומר דהכא נמי לענין ג"ח י"ל כן דתליא בזה אם חפץ להיות במקום אכילתו או לא, וחולק בזה על הב"ח דס"ל דלעולם יכול להדליק במקום אכילתו (במקום דליכא חשדא וכגון שבני ביתו עמו) עכ"תו"ד.

ג. אמנם אחרי כל האריכות עדיין דבריו תמוהים ומלבד דרחוק מאד לאוקמי דברי הט"ז ומג"א רק כשאוכל שם שלא מרצונו רק מחמת עניות וכדו' שהוא אופן דלא שכיח כלל ולא פירשו כן להדיא, (ועוד דאין הדמיון לעירובין עולה יפה כלל וכדאבאר להלן), יש לתמוה איך יוכל לומר חילוק זה הרי דברי המג"א בזה הוא משו"ת שארית יוסף ושם מבואר להדיא דאף באוכל סעודת מריעים בבית חבירו דס"ל דאינו יכול להדליק שם אלא צריך לחזור לביתו הקבוע, (ומפני שאין הספר כ"כ בנמצא אעתיק מלשונו בסי' ע"ג) וז"ל בעה"ב שאוכל ושותה בסעודת מריעות אצל חבירו ובא זמן ועת להדליק נרות חנוכה היכן ידליק אצל הסעודה או צריך לילך לביתו להדליק עכ"ל השאלה, וע"ז השיב דפשיטא שמקום הלינה עיקר, הרי מבואר להדיא דלא מיירי כשאוכל בבית חבירו שלא ברצונו אלא כשחפץ להיות שם בסעודת מריעים ומ"מ צריך לחזור לביתו הקבוע ולהדליק שם.

ד. עוד מבואר בשארית יוסף שם דסובר דאין שום סברא לומר שידליק במקום אכילתו כשהוא ארעי היכא שלן בביתו הקבוע, ועד כאן לא כ' הפוסקים דמקום האכילה העיקר אלא כששניהם שוים בדרגתם וגם מקום אכילתו קבוע כמו מקום לינתו דאז מקום אכילתו הוא עיקר וז"ל: תשובה. לפי הנראה זאת השאלה אינה צריכה פנים שהרי כתב בטור (סי' תרע"ז) וז"ל: כתב א"א בתשובה בן האוכל אצל אביו או אצל חבירו ויש לו בית מיוחד לשינה צריך להדליק בו וכו', ועוד י"ל שזאת השאלה היכא שאוכל בקביעות במקום אחד דומיא דבן אצל אב אבל כשאינו אוכל רק פעם אחת י"ל שלא עלה על דעת השואל כלל כנד"ד וכו' עכ"ל ועי"ש בהמשך דפשיטא ליה דבכה"ג מקום הלינה עיקר.

ה. וכן מבואר גם מדברי הט"ז שם בסק"ב על מש"כ הרמ"א דאכסנאי שאוכל במקו"א וישן במקום אחר דידליק במקום שאוכל, דכ' וז"ל: ונראה דגם הרמ"א לא מיירי אלא במי שיש לו תמיד חדר מיוחד לאכילה וחדר אחד לשכיבה אך העיקר הוא חדר האכילה, משא"כ במי שיש לו דירה בעיר והולך פעם אחת חוץ לביתו וסועד אצל חבירו פשיטא שלא יניח ביתו וידליק במקום שהוא אוכל שם פעם אחת אצל חבירו אלא צריך לילך לביתו ולהדליק שם וכו', ואפילו לפי מש"כ בסמוך דאכסנאי רשאי להדליק גם במקום שהוא שם היינו שעכשיו תהיה גם שכיבתו שם משא"כ בזה שיאכל כאן שעה אחת או שתים וישוב למקומו אין שום סברא לומר שידליק שם ולא בביתו דזה הוי כאלו עומד בשעת הדלקה על רחוב העיר דאין שייך לו שם הדלקה עכ"ל הט"ז, ובהמשך דבריו כ' להביא ראיה לדעת הרמ"א מעירובי חצירות במי שאוכל במקו"א וישן במקום אחר דמקום אכילה עיקר עי"ש, ומבואר דרק ע"ז הביא ראיה מעירובין דמקום פיתו הוא העיקר ומשום דשני המקומות שוים בדרגתם (ושניהם קבוע או שניהם ארעי) אבל באופן שמקום אכילתו ארעי ולן בביתו הקבוע פשיטא להו דאינו יכול להדליק במקום אכילתו.

ו. ומעתה נבוא לעיקר דברי הרב הכותב בקובץ שם במה שרוצה לדמות דין ג"ח לדין עירוב תחומין דמבואר דביתו נחשב בהמקום שרוצה להיות והוא מהסוגיא בעירובין ע"ג דמבאר הטעם דמועיל נתינת פיתו במקום עירובו אף שאין זה בביתו הקבוע הוא משום שאנן סהדי דאילו היה שם מקום לדור היה ג"כ לן שם ולכן הוי כאלו דר שם, וכן מבואר דתלמידים האוכלים אצל בעלי בתים וחוזרים ולנים בבית רבם מודדין תחומם מבית רבם שהוא להם עיקר ששם היו חפצים גם לאכול אילו היה שם מזונם, ולפי"ז כ' דגם לענין ג"ח י"ל דכיון שרוצה להיות במקום אכילתו עכשיו הרי זה נחשב לביתו ושפיר יכול להדליק שם.

ודבריו תמוהים ואינו מובן כלל, דהרי בדין עירוב מבואר דמועיל נתינת פיתו במקום אחר משום דאנן סהדי שרוצה לדור שם והיינו לינה ואכילה, ואיך מדמה זאת לענינו כאן דמיירי שרצונו רק לאכול שם ולישון בביתו ומהכ"ת דע"י זה שרצונו להיות במקום אכילתו רק לאכילה שיהא נחשב מקום זה העיקר נגד ביתו הקבוע דע"ז היה פשיטא להפוסקים הנ"ל דביתו הקבוע עיקר, (וזאת מלבד עיקר הדמיון דבודאי אינו דומה כלל דבנ"ח בודאי לא מועיל רצונו היכא דאינו דר שם כלל והוא קולא רק בדין עירוב), וכן מהא דמודדין להתלמידים ממקום לינתם (אף דקי"ל כרב דמקום אכילה עיקר) היינו משום שהיו רוצים גם לאכול במקום לינתם והיינו לינה ואכילה, וחיודוש הוא דאף דבמצאות אינו אוכל שם ורק רוצה לאכול שם דנחשב דירתו עי"ז, אך אין לנו שום ראיה דבאופן שרצונו רק לאכול במקום אכילתו

דיהא נחשב זאת לדירתו העיקר נגד ביתו הקבוע, ופשיטא דבכה"ג ביתו הקבוע הוא העיקר ולא אמרין דמקום אכילתו העיקר.

ז. ומש"כ הרב הכותב עוד (שם אות ה') וז"ל כיון שהדין הוא שמי שהוא אכסנאי מדליק במקום האכסנאי הגם שיש לו בית קבוע הרי שבאופן כזה לא אמרין דאנן סהדי שרוצה לדור בדירת הקבע כיון שמצהיר שעכשיו כאן הוא מקום דירתו, א"כ דומה לכל דין עירוב שהגם שאוכל וישן בביתו מ"מ קונה שביתה במקום שהניח עירובו דהלא זה מה שהוא חפץ שבשעת קנין השביתה כאן תהיה שביתתו, וה"נ כיון שהוא עכשיו במקום זה והוא קובע שם סעודתו כאן הוא מקום שביתתו עכ"ד, ובהמשך דבריו (באות ז') כ' דנתחדש בדין אכסנאי דכל שניחא ליה בשהיתו במקום האכסנאי דירה הוא לגבי נ"ח אף שאין זה ביתו הקבוע עכ"ד.

וכל דבריו תמוהים מאד וכי אם היה אוכל ויושן בהאכסנאי שלא מרצונו אלא מחמת אונס וכדו' היה הדין משתנה, וא"כ איך נאמר שהטעם הוא משום דניחא ליה בשהיתו שם, ומה הדמיון לעירוב הלא הוא היפוך מדין עירוב דשם אזלינן בתר המקום שגילה שרוצה להיות ולא במקום שהוא עכשיו, משא"כ בנר חנוכה דאזלינן בתר המקום שנמצא עכשיו ואין הטעם שנחשב זאת כביתו משום שמצהיר שכאן הוא דירתו (ומה לנו ולהצהרתו), אלא משום שבמציאות אוכל וישן שם עכשיו.

ח. ובתו"ד שם הביא הכותב סימוכין לדבריו ממש"כ בס' מועדים וזמנים דפשיטא ליה דגדרי בית בנ"ח ילפינן מעירובין והצדיקו בשו"ת מנחת יצחק ח"ז סי' מ"ח, אך באמת גם מדבריהם אין שום סימוכין לנידון דידן אלא דמיירי שם לענין מקום הדלקה לבני הישיבות באופן שלומדים וישנים בישיבה ואוכלים במקום אחר והיינו אצל בעה"ב אחד (עי' שם בלשון השאלה), ועכ"פ שני המקומות שוים בדרגתם ובפשטות הל"ל מקום האכילה עיקר, וע"ז שפיר אפשר להביא מסוגיא הנ"ל בעירובין דמבואר להתלמידים שלנים בבית רבם דמודדין משם תחומם משום ששם היו חפצים גם לאכול אילו היה שם מזונם, ולכן גם לענין נ"ח י"ל דעיקר דירתם הוא בישיבה אף שאוכלין במקום אחר עייש"ד, והיינו כמו שכתבתי לעיל דבאופן ששני המקומות שוים בדרגתם ושניהם קבוע שפיר נוכל להביא סימוכין מדין עירוב דאזלינן בתר המקום שנתוסף בה גם רצונם בזה שהיו חפצים לדור שם לגמרי, אבל באופן שמקום אחד ארעי והשני קבוע א"א להביא ראיה מדין עירוב דלא מיירי שם בכה"ג כלל וקנתבאר.

ט. ולכן מש"כ הרב הכותב דלסברא זו נתכוין המג"א בהא דמצייין לסי' ת"ט, הרי מלבד דפשוט דא"א לחדש חידושים להלכה עפ"י פירושים ככונת הציון של המג"א, (ובפרט שלפי דבריו הציון צ"ל מקודם אחר שהביא המג"א דברי השארית יוסף שהם דלא כהב"ח ולא לבסוף דבריו), הרי עצם הדמיון אינו מובן כלל וכלל וכנ"ל, ויותר מסתברא לומר שהוא ט"ס וכמש"כ במחצית השקל דצ"ל סי' ר"ן דמבואר שם מצוה בו יותר מבשלוחו וא"ש גם שהביא המג"א לבסוף אחר שהביא דברי הב"ח לענין מצוה בו וכו', (ומש"כ הכותב בדפוס"ר היה הגי' סי' ת"ט, הרי מסתבר דעל גי' זו כ' המח"ש שהוא ט"ס ואינו מובן ולא כמו שרוצה לומר שהיה לפניו גי' מוטעת שנמצא בכמה דפוסים שהיה כ' סי' מ"ט).

ועכ"פ איך שיהיה הגי' נכונה ברור שאין זה כונת המג"א וכמו שנתבאר, ומלבד דאין לנו שום ראיה לסברת הרב הכותב הלא דבריו הם נגד דברים מפורשים בשארית יוסף (שהביא המג"א) וכנ"ל, וגם נגד סתימת דברי הט"ז והמ"ב דמשמע דפשיטא להו דבכל אופן א"י להדליק במקום אכילתו ואין נ"מ מאיזה סיבה אוכל שם.

י. עוד כתב שם (בהערה) ששמע מהגאון ר' מרדכי גרינפלד שליט"א לחלק באופן אחר דהרי בט"ז מיירי שיש לו דירה בעיר, ומשמע דדוקא שיש לו בית באותו העיר, אבל אם בעיר אחרת הגם דבלילה ישוב לביתו כיון שביתו אינו כאן נחשב שהייתו בבית חברו לקביעות, אמנם אף שאין לנו ראיה נגד חילוק זה, מ"מ יותר מסתברא דהט"ז קושטא דמילתא נקט דבימיהם לא היה הדרך לילך מחוץ לעיר בלילה (עי' סי' שכ"ה סעי' ח' ברמ"א ומג"א שם), ולכן באופן שביתו בעיר אחרת מסתבר דהיה נשאר ללון שם, ועכ"פ אין מדבריו שום דיוק דהדין תלוי היכן ביתו, ובאופן שבדעתו לנסוע לביתו חוץ לעיר (כמו בימינו שנוסעים מחוץ לעיר גם בלילה כמו ביום) מסתבר דאין נ"מ וצריך להדליק בביתו דעריין מקום אכילתו הוא ארעי נגד ביתו הקבוע שהולך ללון שם וכמש"כ הט"ז שם.

יא. [הנהגה כל הנידון כאן לענין אם מותר להדליק במקום האכסנאי שסועד עכשיו באופן שיחזור לביתו אח"כ לישן, אין לזה שום קשר למה שנקטו כמה מגדולי זמננו דמי שלן לילה באכסנאי וגם אכל שם, דיכול גם למחרתו להדליק שם אף שבדעתו אח"כ לחזור לישן בביתו (עי' הליכות שלמה פ"י"ד אות

י"ט שכן פסק הגרשו"א), דשאני התם דכיון דכבר לן שם לגמרי מאתמול הרי י"ל דנעשה כביתו הקבוע דבודאי מותר להדליק אף שאח"כ הולך לישן במקו"א, ואין הטעם משום שאוכלים עכשיו סעודה שם וכמש"כ שם בשם הגרשו"א דבכל אופן מותר להדליק שם, (אלא דכ' להסתפק אם צריך לישאר שם לפחות חצי שעה מטעם אחר עיי"ש ובמנח"ש ח"ב סי' נ"ב ונשאר בצ"ע), וזה דלא כמו שראיתי בספר הנ"ל של הרב הכותב דד"ז תלוי אם מוכח שרוצה להישאר עכשיו דבכה"ג יכול להדליק שם, ואם "עומד על רגל אחת" ומוכח דרוצה לעזוב אחר הדלקתו דאו אינו יכול להדליק שם, וכבר נתבאר דאין סברתו בזה נכונה ואין דין זה תלוי במה שרצונו להיות במקום הדלקתו אלא אם הוא נמצא שם בקביעות, ובכה"ג שפיר נחשב לקביעות כיון שכבר לן שם מאתמול].

י"ב. איברא דבעיקר הנידון יש מקום לחלק בדרך אחר והוא דלא מיירי הפוסקים (הט"ז ומג"א הנ"ל) אלא באופן שאין ב"ב עמו, וכמבואר בדבריהם שכ' דאם אשתו מדלקת עליו בביתו שפיר דמי, א"כ י"ל דרק באופן כזה ס"ל דא"י להדליק בבית חבירו שאוכל שם דבכה"ג נגרר אחרי ב"ב שהם בביתו הקבוע, ומה שכתב הט"ז שם דאין שום סכרא שידליק במקום שאוכל היינו באופן זה שב"ב נמצאים בביתו, אבל באופן שגם ב"ב אתו בבית חבירו אפשר דסגי בהכי דיהא נחשב מקום אכילתו גם כן לקביעות ויכול להדליק שם אף שחזור אח"כ לישן בביתו הקבוע, ועיי' בס' פסקי תשובות סי' תרע"ז בהערה 29 בשם שו"ת קנין תורה שכ' לחלק כן, וע"ע באגרו"מ יו"ד ח"ג סי' י"ד אות ה' דיש משמעות לחילוק זה, (וזה דלא כדברי הרב הכותב הנ"ל שכ' דאין דין זה תליא כלל בב"ב ואפי' כשנמצאים אתו אם אוכלים שם מחמת עניות וכדו' א"י להדליק שם, וגם אם לא נמצאים אתו אם הוא בעצמו חפץ לאכול שם סגי).

ואמנם מדברי הט"ז לא משמע כן שהרי כ' הטעם דאינו יכול להדליק בבית חבירו הוא משום דאין שכיבתו שם ולא משום שאין ב"ב עמו, ואף דיש לדחוק ג"כ כנ"ל דכיון דמיירי באופן שב"ב נשארים בביתו לכן תליא בזה שאין שכיבתו שם, מ"מ סתימת הט"ז לא משמע כן, וצ"ע.

דעת הב"ח ומג"א

י"ג. והנה בב"ח מבואר ג"כ דמי שסועד אצל חבירו באקראי צריך לילך לביתו ולהדליק שם, אך כ' הטעם משום חשדא ואף דלדין שמדליקין בפנים ליכא חשש חשדא כ' שם דהיינו דוקא כשאוכל במקו"א בקביעות אבל כשאוכל במקו"א פעם אחת עדיין שייך חשש חשדא מב"ב כשאינו מדליק שם, ומשמע דבאופן דליכא חשדא מב"ב (וכגון שהם נמצאים עמו) דיכול להדליק במקום האכילה אף כשהוא עראי, וזה דלא כמבואר בפשטות מדברי הט"ז דמעיקר הדין א"י להדליק במקום האכילה כשהוא ארעי.

י"ד. ובודעת המג"א יש מקום עיון דבסק"ז על מש"כ הרמ"א דלדין דמדליקין בפנים ידליק במקום שאוכל כ' וז"ל היינו בקביעות אבל מי שאוכל בבית חבירו באקראי צריך להדליק בביתו (שארית יוסף סי' ע"ג), או אשתו מדלקת עליו, מ"מ מצוה בו יותר מבשלוחו עכ"ל ב"ח, ועיי' סי' ת"ט סי' [ר"ן ס"א] עכ"ל מג"א, והרב הכותב בקובץ שם נקט בפשטות דס"ל כהט"ז דמעיקר הדין צריך להדליק בביתו מדלא כ' הטעם משום חשד, אמנם באמת אין זה ברור כ"כ ואדרבה הרי כל דבריו הם מדברי הב"ח ויש משמעות דס"ל כוונתה מדלא כ' שחולק עליו.

ט"ו. וממה שמציין המג"א בתחילת דבריו אחרי שכ' דמי שאוכל בבית חבירו באקראי צריך להדליק בביתו דמקורם גם בשארית יוסף אין כאן הכרע ברור אי טעמו משום חשדא או מעיקר הדין דגם שם לא מבואר להדיא הטעם, דבדבריו שם מבואר דס"ל דגם באוכל בקביעות במקו"א צריך להדליק במקום לינה והתם הטעם משום חשדא מהשכנים וכמש"כ הרא"ש, (וצ"ע דלדין ליכא חשדא מהשכנים וכמש"כ הרמ"א ומג"א ורק בזמן הרא"ש והטור שהדליקו בחצר מבפנים אפ"ל כן), ובמש"כ דבאוכל באקראי ליכא שאלה דצריך להדליק במקום לינה לא פירש להדיא הטעם, ועכ"פ יש משמעות בדבריו דבאקראי ג"כ הטעם משום חשדא.

ט"ז. ועכ"פ דברי המג"א סתומים ולא ביאר להדיא הטעם אי משום חשד דב"ב כהב"ח או שהוא מעיקר הדין וכסברת הט"ז, ולכאורה יש נ"מ טובא כגון שב"ב נמצאים עמו או שהוא בחור שגר לבדו דליכא משום חשד וצ"ע סתימת הדברים, גם צ"ע קצת דלא הביא הט"ז דעת חמיו הב"ח כדרכו תמיד כשחולק עליו, וכן המ"ב מעתיק כלשון המג"א, ובשעה"צ מציין ט"ז ומג"א, וצ"ע דהמג"א הביא הב"ח וזה דלא כהט"ז, וגם צ"ע דלא כ' "דלא כב"ח" כדרכו תמיד (והט"ז כ' שראה קצת בני אדם שהדליקו בשעה שהם אוכלים בסעודה אצל אדם אחר שמדליקים שם וסומכים על הגה"ה זו (הרמ"א שכ' דמקום

אכילה עיקר) וטעות הוא בידם ואינם מבינים דבר זה עכ"ד, והרב הכותב בקובץ שם כ' די"ל דאותם בני אדם עשו כן עפ"י פסק הב"ח, ולא דק דגם הב"ח סובר דצריך להדליק בביתו הקבוע רק שחולק על הטעם, אם לא דנימא דמייירי שב"ב נמצאים אתו, ועכ"פ קצת פלא שלא הביא דעת חמיו).

י"ז. והנה אם ננקוט כחילוק הנ"ל ונימא דגם לפי הט"ז אם ב"ב נמצאים אתו במקום אכילתו דיכול להדליק שם, ורק כשנמצאים בביתם הקבוע אז נגזר אחריהם וצריך להדליק שם במקום לינתם, א"כ תו ליכא נ"מ לדינא בין אם הטעם משום חשד כהב"ח או מעיקר הדין כהט"ז דלעולם אם נמצאים בביתו צריך להדליק שם, ואם נמצאים אתו או שהוא בחור שגר לבד אז יכול להדליק במקום אכילתו, ולפי"ז שפיר נוכל לומר דבאמת סובר המג"א כהט"ז דמעיקר הדין צריך להדליק בביתו ומ"מ ניחא מה דלא הוצרך לבאר סברתו בזה ושחולק על הב"ח דהרי אינם חולקים לדינא אלא בטעמא ומ"מ ליכא נ"מ, וכן ניחא מה שלא הביא הט"ז דעת חמיו דהרי ס"ל כוותיה ורק חלוקים בטעמם, וכן סתימת המ"ב מבואר שפיר.

בכבוד רב

פינחס דיק

כולל נזר ישראל עיה"ק ירושלים

תגובת הכותב

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל, להלן תגובתי להערות הרה"ג פינחס דיק שליט"א

א. בתחילה אתייחס לדברי השו"ת שארית יוסף סי' ע"ג שהביא מע"כ ואעתיק דבריו בשלימות וז"ל שאלה - בעל הבית שאוכל ושותה בסעודת מריעות אצל חברו ובא זמן ועת להדליק נרות חנוכה היכן ידליק אצל הסעודה או צריך לילך לביתו להדליק. תשובה - לפי הנראה זאת השאלה אינה צריכה פנים שהרי כתב בטור א"ח (סי' תרע"ז) וז"ל כתב א"א בתשובה בן האוכל אצל אביו או האוכל אצל חברו ויש לו בית מיוחד לשינה צריך להדליק שכיון שיש לו בית מיוחד לשינה והעולם רואין אותו נכנס ויוצא בו איכא חשדא אם אינו מדליק בו ואפי' לדין שאנו מדליקין בפנים ומסתמא בני חצר יודעים שאוכל במקום אחר מ"מ איכא חשד כי השכנים כו' עכ"ל, הרי בהדיא אף כי אוכל אצל אביו תמיד צריך להדליק במקום שלן, ואף כי י"ל שהרא"ש מייירי כשאינו רוצה להדליק כלל ורוצה לסמוך על אביו מ"מ שמעינן דעיקר הדלקת נרות חנוכה אינו הולך אחר מקום אכילה אלא אחר מקום לינה, ועוד י"ל שזאת השאלה היכא שאוכל בקביעות במקום א' דומיא דבן אצל אב אבל כשאינו אוכל רק פעם אחת י"ל שלא עלה על דעת השואל כלל כנד"ד, והראיה שהרי בהגהות של מנהגי מהר"ר אייזק מטינא כתב ודווקא במקום לינה מדליק ולא במקום אכילה א"ח ומהר"י ווייל, הרי שכתב במקום לינה ולא במקום אכילה דמשמע אפי' אוכל בקביעות במקום א' מ"מ לינה עיקר כ"ש כשאינו אוכל רק פעם שמקום לינה עיקר, ואף כי אנו שדירתנו מקום אכילה בבית החורף ומקום הלינה בחדר אחר מ"מ זה ידוע כי כולנו מדליקים בבית החורף במקום שאנו אוכלין וידוע שכל א' יש לו בקרוב תיכף אצל מקום אכילה מקום לינה מקרי ההדלקה מקום לינה אבל לא במקום שאוכל במקרה פעם אחת, או אפי' גם אכל בקביעות והליכת המקום אחר במקום רחוק ממקום אכילה, ודווקא אכסנאי שמדליקין עליו בביתו מותר, וגם אכסנאי אם הוא במקום שאין יהודים בעיר ואינו רואה נרות חנוכה צריך להדליק אף כי מדליקין עליו בביתו כי צריך שיעלה לו זכרון לנס ולפרסמו ולכן החמיר שיעשה אדם שלא יחשדוהו אפילו שכניו וק"ל, נאם הצעיר יוסף כהן עכ"ל.

ב. והנה המדייק היטב בדברי השארית יוסף יראה שהוא ס"ל [דהגם דבדין עירוב קיי"ל כרב דמקום פיתא עיקר, מ"מ] לגבי נר חנוכה עיקר דירה היא במקום שינה, (וכבר כתבתי כן בקיצור בספרי הקטן נר איש וביתו במילואים אות י"ט יעו"ש) והוא מדויק ממש"כ וז"ל מ"מ שמעינן דעיקר הדלקת נרות חנוכה אינו הולך אחר מקום אכילה אלא אחר מקום לינה עכ"ל, ואי ס"ל דמדין חשד מדליקין במקום לינה לא הול"ל דעיקר הדלקת נר חנוכה הולך אחר מקום לינה, דהא אינו מעיקר הדין אלא באופן של אין ברירה שלא יהא חשד.

ותו כתב השארית יוסף שם בדבריו וז"ל והראיה שהרי בהגהות של מנהגי מהר"ר אייזק מטירנא כתב ודווקא במקום לינה מדליק ולא במקום אכילה א"ח ומהר"י וייל עכ"ל הרי שכתב במקום לינה ולא במקום אכילה דמשמע אפי' אוכל בקביעות במקום א' מ"מ לינה עיקר עכ"ל, ומבואר להדיא דאזלינן בתר מקום שינה.

ותו כתב השארית יוסף שם בהמשך דבריו וז"ל ואף כי אנו שדירתנו מקום אכילה בבית החורף ומקום הלינה בחדר אחר מ"מ זה ידוע כי כולנו מדליקים בבית החורף במקום שאנו אוכלין וידוע שכל א' יש לו בקרוב תיכף אצל מקום אכילה מקום לינה מקרי ההדלקה מקום לינה עכ"ל, והלא כאן איירי שמדליק בביתו הקבוע שאין שם חשד ואפ"ה כתב דשפיר דמי להדליק במקום אכילה כיון שיש לו אצל מקום אכילה מקום לינה מקרי ההדלקה במקום לינה, והדברים ברורים בשיטת השארית יוסף בלא שום פקפוק.

[ומה שאין למדים גדרי דירה לגבי נר חנוכה מגדרי דירה לגבי עירוב י"ל בפשטות, דבאמת מסברא מקום שינה נחשב יותר לדירת האדם כי היא השתמשות יותר פרטית, וגם שם שוהה האדם במשך שעות הרבה משא"כ במקום אכילה שאינה כי אם זמן מועט, ובפרט כשהוא אוכל בבית חמיו וכיו"ב שאוכל עם שאר אנשים ואינו נחשב לביתו לעומת ביתו הפרטי, ורק לגבי דיני עירובין י"ל דהעיקר הוא מקום האכילה מפני דבשבת אכילה היא העיקר משום עונג שבת, ושבת קבעה אנפשה וכמו שמצינו כמה פעמים בדברי הפוסקים ודו"ק].

ג. אלא דלפום ריהטא דברי השארית יוסף צ"ע דהלא בדבריו מבואר דלמד כן מדברי הרא"ש בתשובה שהביא הטור, והלא ברא"ש שם מבואר להדיא דמה שמדליק במקום שינה הוא מפני החשד, ומשמע דבלא חשד מדליק במקום אכילה ואיך יליף השארית יוסף מדבריו דעיקר מקום ההדלקה הוא במקום שינה.

והנראה בזה דהשארית יוסף קשה ליה קושיית המג"א בסי' תרע"ז ס"ק ד' דהאיך סתם הרא"ש דידליק במקום שינה ומשמע מדבריו דמדליק בברכה, הלא אי סבירא לן דעיקר מקום ההדלקה במקום אכילה, א"כ כל מה שצריך להדליק במקום שינה הוא מפני החשד ואיך מברך שם במקום שינה, ולזה כתב דע"כ דס"ל לרא"ש דמקום שינה הוא הקבוע היכן הוא מקום דירה לגבי הדלקת נר חנוכה ולזה מדינא מדליק במקום שינה, אלא כיון שהוא נמצא תמיד בשעת הדלקה בבית אביו או חמיו יכול גם להדליק בבית אביו או להשתתף שם בפרוטה דגם שם הוא מקום דירה, והיכא דיש חשד לכו"ע מדליק במקום לינה ובברכה, (ועיי' עוד בספרי נר איש וביתו סי' ג' ס"ח ובהערה שם אות י"ג ודו"ק ואכמ"ל).

ד. אלא דהשארית יוסף שת לבו לזה דמפשטות דברי הרא"ש מוכח דמקום אכילה הוא עיקר דירה גם לגבי נר חנוכה וע"כ כתב שם עוד וז"ל ועוד י"ל שזאת השאילה היכא שאוכל בקביעות במקום א' דומיא דבן אצל אב אבל כשאינו אוכל רק פעם אחת י"ל שלא עלה על דעת השואל כלל כנד"ד וכו', כ"ש כשאינו אוכל רק פעם שמקום לינה עיקר ע"ש, וכוונתו בזה לומר דגם אי נימא דמקום אכילה הוא הקבוע לגבי נר חנוכה, מ"מ בכה"ג כשאינו אוכל בבית חבירו רק פעם אחת בוודאי דביתו הקבוע הוא מקום דירתו ולא עלתה כלל שאילה זו על דעת השואל ולא לזה היה הרא"ש צריך לומר לו דצריך להדליק במקום שינה מפני החשד דבכה"ג מדינא מדליק בביתו הקבוע ובברכה ולא דווקא מפני החשד.

ה. אלא דמה דפשיטא להשארית יוסף דבאכילה פעם אחת בוודאי דמקום שינה גובר פליג עליה הב"ח בסי' תרע"ז ס"ג וז"ל ומ"ש הרא"ש אפילו לדין וכו' היינו כדפי' בסי' תרע"א ותרע"ב שהיו מדליקין בפתח הבית הסמוך לחצר, אלא שהיו מדליקין בפנים ואיכא חשדא מעוברים ושבים בחצר שאינן מבני החצר והפתח פתוח ולא הדליק, אבל לדין שמדליקין בבית החורף בפנים ליכא חשדא אלא מבני הבית והם יודעין שמדליק במקום שאוכל, מיהו דווקא כשאוכל בקביעות במקום אחד אבל מי שסועד בסעודה אצל חבירו בהא ודאי איכא חשדא מבני ביתו כשלא הדליק בביתו במקום שרגיל להדליק, ולכן צריך לילך תחילה לביתו ולהדליק ולחזור לסעודתו, מיהו אם אשתו מדלקת עליו אין צריך לחזור לביתו כמוש"כ בסוף סימן תרע"ה ד"ה ולא, ואע"פ דצריך לכתחילה לעמוד אצל מי שמדליק עליו מ"מ אינו מעכב, ומדינא יוצא אפילו אינו עומד אצלו דעיקר החיוב על ממונו להדליק נרות לפרסומי ניסא, והא ודאי דצריך לברך על הראיה במקום שסועד אצל חבירו כיון שלא עמד בביתו בשעה שהיו מדליקין עליו כדלעיל בסי' תרע"ו, ומ"מ מצוה מן המובחר שילך לביתו וידליק בעצמו דכל מצוה מצוה בו יותר מבשלוחו כדאיתא בריש פרק האישי מקדש (קידושין מא). דהא רבא מלח שיכוטא עכ"ל.

מבואר מדברי הב"ח דמדינא יכול להדליק במקום שאוכל ואפילו שאוכל שם פעם אחת אלא דמפני החשד ילך לביתו להדליק, אבל היכא שאין חשד וכגון שבני ביתו עמו במקום שאוכל או מי שאינו נשוי שפיר דמי להדליק בבית חבירו הגם שהוא חוזר לביתו לישן.

ו. והנה הגם דפשיטא ליה להשארית יוסף דמקום לינה הוא מקום דירה לגבי נר חנוכה, מ"מ להלכה למעשה אינו כן דהא הרשב"א בתשובה ח"א סי' תקמ"ב כתב דבכה"ג כשאוכל בבית אביו מדליק במקום שאוכל, וכן כתב בדרכי משה שם ס"א דבזמנינו שמדליקין בפנים וליכא חשדא גם הרא"ש מודה דמדליק במקום אכילה, וכ"כ הרמ"א בהג"ה ס"א, וכ"כ הט"ז שם ס"ק ב' והמג"א ס"ק ז'.

ז. והנה המג"א ס"ק ז' עמש"כ הרמ"א לדידן דמדליקין בפנים ידליק במקום שאוכל כתב וז"ל היינו בקביעות אבל מי שאוכל בבית חבירו באקראי צריך להדליק בביתו (שארית יוסף סי' ע"ג), או אשתו מדלקת עליו, מ"מ מצוה בו יותר מבשלוחו עכ"ל ב"ח, ועיין סי' מ"ט ס"ח. עכ"ל מג"א.

והנה המדייק היטב בדברי המג"א יראה דהוא ס"ל להלכה כמוש"כ הרמ"א דמקום אכילה עיקר, ולזה לא העתיק מדברי השארית יוסף אלא מה דעולה להלכה לדידן, והוא מש"כ דכל זה דווקא אם מקום האכילה הוא בקביעות אבל כשאוכל בבית חבירו באקראי צריך להדליק בביתו הקבוע, (וכמו שביארתי בדבריו באות ד').

והנה דברי השארית יוסף אלו סותרים לדברי הב"ח דהב"ח ס"ל דמה שצריך להדליק בביתו הוא רק מפני החשד אבל מדינא הרי הוא מדליק גם במקום אכילה ארעית, ומשום זה לא רצה המג"א להעתיק מש"כ הב"ח דבכה"ג צריך להדליק בביתו מפני החשד דאי מפני החשד הוא א"כ מי שאינו נשוי וכיו"ב דליכא חשד הרי הוא מדליק במקום אכילתו, ולזה דייק המג"א וכתב דדבריו הם מהשארית יוסף ללמדנו דהגם דהלכה כרמ"א דמקום אכילה עיקר דווקא אם מקום האכילה קבוע אבל כשהוא ארעי אינו יכול להדליק שם בכל אופן, ואח"כ הוסיף מה שנתחדש בדברי הב"ח דאשתו יכולה להדליק עליו, ואפ"ה מצוה בו יותר מבשלוחו, ודברי ב"ח אלו מוסכמים הם להלכה, והדברים ברורים לכל מעיין.

ח. והט"ז שם ס"ק ב' סבירא ליה נמי כהמג"א דהגם דמקום אכילה גורם מ"מ אכילת ארעי לא מחשיבה למקום אכילה והאריך בדבר ולפי שיש לדון בדבריו הרבה אעתיק לשונו ז"ל ונראה דגם רמ"א לא מיירי אלא במי שיש לו תמיד חדר מיוחד לאכילה וחדר אחר לשכיבה אך העיקר הוא חדר האכילה וכנדון דהרשב"א שזכרתי, משא"כ במי שיש לו דירה בעיר והולך פעם אחת חוץ לביתו וסועד אצל חבירו פשיטא שלא יניח ביתו וידליק בבית שהוא אוכל שם פעם אחת אצל חבירו אלא צריך לילך לביתו ולהדליק שם, ואם אחזו תאוות האכילה ואינו רוצה לזוז משם עכשיו יצוה לבני ביתו שידליקו עליו בביתו דאותו בית שהוא סועד שם אין דינו אלא כאכסנאי שמדליקין עליו בבית והוא אינו מדליק במקום שהוא, ואפילו למש"כ בסמוך דאכסנאי רשאי להדליק גם במקום שהוא שם היינו שעכשיו תהיה גם שכיבתו שם משא"כ בזה שיאכל כאן שעה או שתים וישוב למקומו אין שום סברא לומר שידליק שם ולא בביתו דזה הוי כאילו עומד בשעת הדלקה על רחוב העיר דאין שייך לו שם הדלקה, הגם שראיתי קצת בני אדם בשעה שהם אוכלים בסעודה אצל אדם אחר שולחים אחר נרותיהם ודולקים שם וסומכים על הגה"ה זו וטעות הוא בידם ואינם מבינים דבר זה, וז"ל רש"ל חתן האוכל בבית חמיו אם יש יכולת בידו אפילו ישן בבית חמיו לא ישתתף אלא לעצמו משום המהדרין שהרי הוא איש וביתו, ואם ישן בבית אחר פשיטא שחייב להדליק במקום שישן והוא נגד דעת הרשב"א שזכרתי, ולע"ד דברי הרשב"א עיקר וראיה מעירובי חצירות סי' ש"ע ס"ה מי שאוכל במקום אחד וישן במקום אחר מקום אכילה עיקר וכו', ואף שכתב הטור בשם הרא"ש דחייב להדליק במקום השינה אין סותר דשם מיירי לדין התלמוד והפוסקים הראשונים שצריך להזהר ומש"כ הטור כאן מפני השכנים כו' משא"כ לדידן שמדליקין בפנים ואין היכר אלא לבני הבית כמש"כ לעיל ססי' תרע"א והוא מבואר ברשב"א סימן תקמ"א לא אכפת לן במקום השינה שהרי בני הבית הם יודעים שקבוע דירתו לאכילה במקום אחר ושם הוא מדליק כנלע"ד ברור בדין זה עכ"ל.

והנה לכי תידוק היטב בדברי הט"ז נמצא לכאורה סתירה בדבריו דבריש דבריו כתב דכל דברי הרמ"א איירי במי שיש לו תמיד חדר מיוחד לאכילה וחדר אחר לשכיבה אך העיקר הוא חדר האכילה, ומבואר דבתמיד תליא מילתא והוא גובר על מקום שינה תמיד, וגם על מקום אכילה ארעית ולזה היכא שאין מקום האכילה קבוע תמיד בוודאי דעיקר דירתו הוא היכא שאוכל תמיד, ולאחר כך כתב ז"ל ואפילו למש"כ בסמוך דאכסנאי רשאי להדליק גם במקום שהוא שם היינו שעכשיו תהיה גם שכיבתו שם משא"כ

בזה שיאכל כאן שעה או שתיים וישוב למקומו אין שום סברא לומר שידליק שם ולא בביתו עכ"ל, ומבואר דאילו ישן שם בלילה זו במקום אכילתו הארעית יחשב לדירה, וכיצד יתכן דאכילה ושינה ארעית יחשבו לדירה לעומת דירתו הקבועה שיש לו כאן בעיר זו ואוכל שם בתמידות, הלא מקום אכילה התמידי הוא גובר אפילו על מקום שינה התמידי ואין יתכן דבתוספת שינה בלילה זו יעקר מקום הדירה התמידי.

ובאמת לכי תידוק תראה דהט"ז גופיה הרגיש בהערה זו ולזה כתב וז"ל ואפילו למש"כ בסמוך דאכסנאי רשאי להדליק גם במקום שהוא שם היינו שעכשיו תהיה גם שכיתו שם וכו' והנה בדבריו כאן מבואר דהרגיש בהערה זו, וכך הם ביאור דבריו דהלא מש"כ דתליא היכן תהיה מקום אכילתו תמיד אינו נכון לגבי נר חנוכה דהא נתחדש דאכסנאי חייב בנר חנוכה הגם שהוא ארעי במקום זה וא"כ נימא גם כשאוכל אכילה ארעית בבית חבירו שיחשב לאכסנאי, וע"ז תירץ דדווקא אם גם ישן שם בלילה הוא יחשב לאכסנאי בבית זה משא"כ אם לא ישן שם אין מקום אכסנאי נחשב לו כבית דירה אלא הרי הוא כעומד ברחוב העיר.

נמצינו למדין מדברי הט"ז דלגבי נר חנוכה נתחדש לן דין חדש דגם מי ששוהה בדירה שאינה קבועה לו תמיד נחשב דירה לגביו ושפיר דמי להדליק שם.

ויש לדייק עוד בדברי הט"ז דהוא כתב וז"ל משא"כ במי שיש לו דירה בעיר והולך פעם אחת חוץ לביתו וסועד אצל חבירו וכו' עכ"ל, ומשמע דאם הוא הולך לבית חבירו יותר מפעם אחת הגם דאח"כ יחזור לביתו שפיר דמי להדליק בבית חבירו דבכה"ג מקום אכסנאי מקרי, ולפום ריהטא אין לזה הבנה הלא עומד דלגבי ביתו הקבוע באותו העיר ושם אוכל תמיד וגם בלילה זו יחזור לביתו אחר אכילתו והאין יחשב מקום ארעי זה לבית דירה, ובאמת נראה דמש"כ הט"ז פעם אחת כוונתו דכל שאוכל אצל חבירו אפילו כמה פעמים כל פעם ופעם אכילה לעצמה היא ואין מצטרפים האכילות להחשיב מחמת ריבוי הפעמים למקום אכסניה כיון שבכל הפעמים הוא דבר מקרי דבדיוק הגיע לשם ועיקר דירתו הקבועה הוא בביתו.

ולפי"ז היכא שהוא אוכל במקום אחד כמה פעמים והאכילות מצטרפות לקביעות וכגון שהוא אוכל בבית אביו או בבית חמיו דהרגילות הוא לבא שם לאכול מחמת קירבה וכל כיו"ב שפיר דמי להדליק שם דמקום אכסניה מקרי ואינו כעומד ברחוב העיר.

ועפ"י מה שכתבתי כאן יראה דגם בלי הסברא לדמות דין אכסנאי בנר חנוכה לדיני עירובין יש סברא גדולה לומר דהיכא דבשעת ההדלקה הוא אוכל בבית חבירו באופן של קביעות נחשב לאכסנאי במקום זה ויכול להדליק שם.

ט. ומעתה אבא להשיב על הערותיו המחכימות, וה' יהיה בעזרינו לברר הלכה זו ולכוין לאמתה של תורה ואשיב על ראשון ראשון לפי סדר כתיבתו.

א. מש"כ שם בסעיף א' והרגיש שוב ושוב גם בהמשך דבריו דכוונתי לומר דהעיקר תליא במה שאוכל בבית חבירו מרצונו שחפץ להיות במקום זה דבכה"ג נחשב לקביעות ויכול להדליק שם, ומש"כ הט"ז ומג"א דבכה"ג אינו יכול להדליק במקום אכילתו דהיינו כשאוכל שלא מחמת ריעות אלא שאין לו מה לאכול בביתו ולכן נחשב שהייתו לארעי ואינו יכול להדליק שם עכ"ד.

והנה הצדק עמו שחשב כן כיון שקצרתי במקום שיש להאריך, דבאמת נראה לי דגם אם הוא אוכל מרצונו בבית חבירו בסעודת מריעות כל שבני ביתו נשארו בבית הקבוע באותו העיר לא נוכל להחשיבו לאכסנאי במקום זה כיון דטפלי תליא ביה ועוד מעט ישוב לביתו (ולשבר את האוון אוסיף משל דהוא כדוגמת אין מחשבה מוציאה מידי מעשה), וכל מש"כ הוא באופן שגם בני ביתו עמו בבית חבירו דאז יש סברא לומר דעכשיו בשעת ההדלקה הם אכסנאים במקום זה ובכה"ג כל שאוכלים שם מאונס ולא מרצון יתכן דא"א להחשיבם כעומדים בבית דירה דאנן סהדי דאי ממטי להו ריפתא לביתם הקבוע טפי ניחא להו.

ועיין במש"כ בקובץ הנ"ל בסיכום הדברים אות ג' דכתבתי כן להדיא דסברא זו איירי באופן דבני ביתו עמו.

ומש"כ דהפריז על המידה דאפילו נמצא באולם חתונות דיכול להדליק שם עכ"ד, לא ביאר מדוע לא יוכל שאתו, ולא ירחק ממנו המקום לבאר דבריו ואשיב לו בס"ד כפי אשר חנני השי"ת.

ב. מש"כ דהאריך לבאר יסודו עפ"י מש"כ הט"ז שם להביא ראיה דמקום האכילה עיקר ולא מקום הלינה לענין נר חנוכה מהא דקיי"ל דמקום האכילה עיקר לגבי עירובי חצירות, ולפי"ז רוצה לבאר ג"כ מה שמציין המג"א שם בסק"ז לעיין בסי' ת"ט ס"ז וכו' וכתב דכוונת המג"א בזה לומר דהכא נמי לענין נר חנוכה י"ל כן דתליא בזה אם תפץ להיות במקום אכילתו וכו'.

והנה נראה לי שידידו שליט"א העיר כן מחמת שראה דברי שכתבתי בנר איש וביתו סי' ד' הערה ל"ג ושם באמת מבואר כן בפשיטות בסברת הט"ז, אבל אם ידייק במה שכתבתי בקובץ בית אהרן וישראל אות ח' יראה דעיקר הדגש להוכיח כן הם מדברי המג"א כאשר אבאר בהמשך, ואח"כ כתבתי באות ט' די"ל כן גם בסברת הט"ז והכל הוא מחמת טענתו שיתכן שאין הכרח בדברי הט"ז לפרש דיליף גדרי אכסנאי מגדרי עירובין הגם דלע"ד אין מופרך לומר סברא זו גם בכיבור דברי הט"ז כאשר אבאר בהמשך בס"ד.

ג. מש"כ מלבד דרחוק מאד לאוקמי דברי הט"ז ומג"א רק שאוכל שם שלא מרצונו רק מחמת עניות וכדו' שהוא אופן דלא שכיח כלל ולא פירשו כן להדיא וכו', יש לתמוה איך יוכל לומר חילוק זה הרי דברי המג"א בזה הוא משו"ת שארית יוסף ושם מבואר להדיא דאף באוכל בסעודת מרעים בבית חבירו דס"ל דאינו יכול להדליק שם אלא צריך לחזור לביתו הקבוע וכו' עכ"ד.

והנה כבר כתבתי באות א' דבכחה"ג דאין בני ביתו עמו גם באוכל בסעודת מריעות אינו יכול להדליק שם.

[ובר מן דין יתכן דאין לקבוע מסמרות להלכה מחמת דברי השארית יוסף כיון דלדידיה מסברא גדרי בית לענין נר חנוכה לא ילפינן כלל מדיני עירובין וכמוש"כ באות ב' ולגבי חנוכה העיקר הוא מקום שינה, ולזה גם אם מסכים השארית יוסף דמדברי הרא"ש מוכח דגם לגבי נר חנוכה מקום אכילה גובר וכמוש"כ לעיל אות ד' קשה לו מסברא להחליט דאכילת סעודת מרעים קובעת לדירה, אבל אי סבירא לן מסברא דתמיד מקום אכילה הוא הקבוע יש לדון בכל מקרה אכילה לגופו ולפי הכללים הנאמרים בהלכות עירובין].

ד. מש"כ דמבואר בשארית יוסף שם דסובר דאין שום סברא לומר שידליק במקום אכילתו כשהוא ארעי היכא שלן בביתו הקבוע ועד כאן לא כתבו הפוסקים דמקום האכילה עיקר אלא כששניהם שוים בדרגתם וגם מקום אכילתו קבוע כמו מקום לינתו דאז מקום אכילתו עיקר וז"ל וכו' ועוד י"ל שזאת השאלה היכא שאוכל בקביעות במקום אחד דומיא דבן אצל אב אבל כשאינו אוכל רק פעם אחת י"ל שלא עלה על דעת השואל כלל כנד"ד וכו' עכ"ד מע"כ.

הנה יש להשיב בג' פנים - א. כבר כתבתי באות ג' דא"א לקבוע מסמרות מדברי השארית יוסף לדידן כיון דלדידיה כל סברא זו דמקום אכילה גובר הוא חידוש וממילא גם אם נמצא בלשון הרא"ש הוכחה דמקום אכילה גובר ס"ל דאין לך בו אלא חידושו ודווקא אם הוא קבוע ולא באכילה אחת, משא"כ לדידן יתכן דאכילה בקביעות קובעת דירה, ב. הלא כדוגמת לשון זה כבר כתב הט"ז ואיך שנבאר לשון הט"ז (בס"ד בהמשך דברי) נבאר גם דברי השארית יוסף (והגם שהוא לא כתב להדיא שבני ביתו נשארו בבית הקבוע כך משמע מסתימת לשונו בשאלה דאיירי שרק בעה"ב אוכל סעודת מריעות בבית חבירו. ג. הלא המדייק בדברי השארית יוסף יראה דסותרים הדברים מרישא לסיפא שכתב ברישא היכא שאוכל בקביעות במקום אחד דומיא דבן אצל אב ומשמע דבאוכל כמה פעמים לא סגי עד שיאכל בקביעות בבית האב, ובסיפא כתב אבל כשאינו אוכל רק פעם אחת וכו' ומשמע דבאוכל כמה פעמים סגי, וכבר כתבתי לבאר סתירה זו לעיל סוף אות ח' ע"ש, ומעתה אין הוכחה מדברי השארית יוסף דס"ל דאם אוכל באופן של קביעות בבית חבירו דאינו יכול להדליק שם ודו"ק.

ה. מש"כ דיוק נפלא מדברי הט"ז דלגבי זה שאוכל פעם אחת בבית חבירו כתב מסברא דאינו יכול להדליק שם וז"ל משא"כ בזה שאוכל כאן שעה אחת או שתים וישוב למקומו אין שום סברא לומר שידליק שם ולא בביתו וכו', ורק לענין זה שמי שאוכל בקביעות בבית אביו וישן בביתו כתב דמקום אכילה עיקר והוכיח כן מהל' עירובין דגם שם מקום אכילה עיקר, ומבואר דרק ע"ז הביא ראיה מעירובין דמקום פיתא הוא הוא העיקר משום דשני המקומות שוים בדרגתם (ושניהם קבוע או שניהם ארעי) אבל באופן שמקום אכילתו ארעי ולן בביתו הקבוע פשיטא להו דאינו יכול להדליק במקום אכילתו עכ"ד.

ובאמת הוא דיוק נפלא, אלא דכאן הבן שואל מי גילה רו לט"ז דילפינן דין דירה לגבי נר חנוכה מדין דירה לגבי עירובין דילמא מסברא אמרינן דמקום שינה נחשב יותר לדירת האדם כי היא השתמשות יותר פרטית, וגם שם שוהה האדם במשך שעות הרבה משא"כ במקום אכילה שאינה כי אם זמן מועט, ובפרט כשהוא אוכל בבית חמיו וכיו"ב שאוכל עם שאר אנשים ואינו נחשב לביתו לעומת ביתו הפרטי, ורק לגבי דיני עירובין י"ל דמה דסבירא לן בעירובין עג. דהעיקר הוא מקום האכילה מפני דבשבת אכילה היא העיקר משום עונג שבת, ושבת קבעה אנפשה וכמו שמצינו כמה פעמים בדברי הפוסקים ודו"ק, ובאמת גם לגבי עירובין פליג שם שמואל וס"ל דמקום לינה עיקר ועיין מש"כ בספרי נר איש וביתו במילואים אות ב', ונראה דזו סברת השארית יוסף וכמוש"כ לעיל אות ב' ובמילואים לנר איש וביתו אות י"ט ע"ש.

ועל כרחק דס"ל לרשב"א והרא"ש דגדרי דירה שנאמר בעירובי חצירות ותחומין אינו דין מיוחד בעירוב אלא סברא הוא דמקום אכילה הוא עיקר דירת האדם דעל הלחם לבדו יחיה האדם ובמקום שנמצא עיקר חיותו של האדם שם הוא דירתו, ואם כנים אנו בזה דאינו דין מיוחד בעירובין א"כ כל מה דהחשיבו חז"ל לדירה גבי עירוב הוא משום דמן הסברא דירה מקרי ומעתה גם לגבי נר חנוכה נחשב לדירה, וכיון דמצינו גבי עירוב דגם דירת ארעי נחשב לדירה אי איכא אנון סהדי דחפץ שתהיה דירתו כאן הו"ה לנר חנוכה כל היכא דאיכא אנון סהדי דחפץ שתהיה דירתו כאן מקרי דירה ומדליק שם.

ומה שתמה שלא הזכיר הט"ז סברא זו לגבי מי שאוכל בבית חבירו באקראי דאינו דירה כיון דאנון סהדי דאי ממטי ליה ריפתא לביתיה טפי ניחא ליה, י"ל דמחמת דסבר דדין זה פשיטא ואין צריך להאריך ולהביא סיוע לדין זה, אבל במי שיש לו ב' בתים קבועים אחד לאכילה ואחד לשינה שנחלקו בזה הפוסקים היה צריך לפרש יותר דיש ראייה מעירובין דמקום אכילה גובר על מקום שינה.

ו. כדי שיובנו דברי אשנה שוב הדברים ביתר ביאור ובאופן מסודר יותר, וכבר כתבתי מזה בקובץ הנ"ל אות ב', ובמילואים לנר איש וביתו.

הנה בגמ' עירובין עג. נחלקו רב ושמואל לגבי עירובי חצירות ותחומין מאי מקום דירה דרב אמר מקום פיתא ושמואל אמר מקום לינה, ובגמ' שם מבואר עוד דהני בי רב דאכלי נהמא בבאגא ואתו ובייתי בבי רב דמשחינן מבי רב, ומקשינן והרי נתן את עירובו בתוך אלפים אמה ואתי וביית בביתיה דמשחינן ליה תחומא מעירוביה, ומשני, בההוא אנון סהדי ובהדא אנון סהדי, בההיא אנון סהדי דאי מתדר ליה התם טפי ניחא ליה ובהדא אנון סהדי דאי מייתי ליה ריפתא לבי רב ניחא להו טפי.

והנה זה ברור דגבי הנותן את עירובו צריך לומר דהוא קולא בעירוב וכמוש"כ הב"ח או"ח סי' ת"ח ס"א וז"ל אבל שיהא מערב בפת בתוך התחום ויהא קובע שביתתו שם וחזור ולן בביתו ונחשוב אותו כאילו שבת במקום שהניח שם הפת הוא קולא גדולה שהקילו חכמים למי שצריך לילך לדבר מצוה ע"ש. אלא דלפי"ז תמוה מה ס"ד דגמ' להוכיח מנותן את עירובו דמקום פיתא גורם ולהקשות על דינא דהני בי רב הא נתן את עירובו חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו אבל באופן של ב' בתים קבועים יש לומר דמקום לינה גובר.

והנראה בזה דהא פשיטא לגמרא דלא שאני עירובי חצירות ותחומין מעירובי חצירות ובתרווייהו לרב מקום אכילה גורם ולשמואל מקום לינה גורם ורק בעירובי חצירות ותחומין הקילו חכמים דמה דמקום אכילה גורם לאו דווקא מקום אכילה ממש אלא אפילו אם הוא נותן את פתו שם סגי.

ומהשתא א"ש קושיית הגמ' דגבי נותן את עירובו חזינן דמקום אכילה גורם ולגבי הני בי רב חזינן דמקום לינה גורם, וע"ז משני דבכל מקום אזלינן בתר אומדן דעתו וגבי הני בי רב כיון דאנון סהדי דניחא להו טפי לאכול במקום שינה מקום לינה גורם משא"כ גבי נותן עירובו דאנון סהדי דבמקום זה שהחשיבוהו חז"ל למקום אכילה אי הוי מתדר ליה שם טפי ניחא ליה.

והנה כל זה לשיטת שמואל דס"ל דמקום לינה גורם, אבל לרב דס"ל דמקום אכילה גורם אין צריך לסברא דאנון סהדי דניחא ללון שם דכיון דתקנו חז"ל דהוא מקום אכילה וממילא מקום זה גורם להיותו בית דירה וכמבואר בלבוש סי' ת"ח ס"א כתב וז"ל כי אמרו שהמקום שיניח שם עירובו יהיה לו כאילו היה שם שביתתו ודירתו בהכנסת שבת, אע"ג דאינו לן שם לב האדם נמשך אחר פתו, ובמקום פתו הוא דירתו כמו שנתבאר לעיל גבי עירובי חצירות, וכ"כ בשו"ע הרב שם ס"א וז"ל לפי שדעתו של אדם ודירתו במקום מזונותיו הוא וכו' ע"ש.

ואם כנים אנו בזה נמצא דסברא דאנן סהדי לא נאמרה כדי להחשיב דירת ארעי לדירת קבע אלא נאמרה למי שיש לו ב' בתים אחד לאכילה ואחד לשינה ואז ע"י אומדן דעתו היכן נחא ליה טפי נקבע מקום הדירה.

ולפי"ז כתב דבנדון דידן דנמצא בבית חברו באופן ארעי לא יועיל מה דאנן סהדי דחפץ לאכול במקום זה לקבוע עיקר דירתו דסברא דאנן סהדי אינו מועיל כי אם להביא מקום האכילה למקום השינה או מקום שינה למקום האכילה אבל אינו מועיל להביא את כל דירתו למקום הארעי ע"י סברא דאנן סהדי.

והנה לכי תידוק במש"כ בקובץ הנ"ל אות י' ס"ג יראה דמה דכתבתי דהשוהה בבית חברו באופן של קביעות ואוכל שם הרי שהייתו שם נחשב למקום אכסנאי חידוש זה גופא לא ילפינן מעירובין דזה ודאי דקולא הוא בעירוב ולא עלתה על דעתי כלל דנותן את עירובו יוכל להדליק שם נר חנוכה, אלא דמסברא יש לומר כן כיון דאכסנאי חייב בנר חנוכה וכל חידושא דאכסנאי בא לומר דהגם דמקום זה אינו ביתו כלל מ"מ מדליק שם וא"כ מאי שנא אם שוהה שם יום אחד או כמה שעות, והעיקר נמדד איך שהייתו במקום זה אם באופן של קביעות או באופן של ארעי, וכל מה שכתבתי הוא ללמוד מעירוב דהיכא אמרינן דמקום אכילה קובע לדירה דווקא אם רוצה לאכול כאן אבל באופן דאנן סהדי דאי הוי ממטי ליה ריפתא למקום לינה טפי נחא ליה אינו קובע לדירה במקום האכילה וסברא זו ילפינן מעירובין, ובהו מבואר היטב הדק כוונת המג"א ס"ק ז' דכתב דמי שאוכל בבית חברו באקראי צריך להדליק בביתו וכו' ועיין ס"י ת"ט ס"ז עכ"ל, וכוננתו לומר דהגם דמסברא אמרינן דגם באכילתו בבית חברו שעה או שתים הוא קובע שם דירה לשעת חיוב ההדלקה מ"מ כל היכא דאיכא אנן סהדי דעדיפא לאכול במקום שינתו אינו קובע במקום הדירה והוא כפתור ופרח בהבנת דברי המג"א.

ואם כנים אנו בהבנת דברי המג"א, א"כ הוא מוכח להדיא דכל היכא דליכא אנן סהדי דהיה חפץ לאכול במקום לינה הרי אכילתו בבית חברו קובעת דירה ויכול להדליק שם.

[עוד יתכן לומר דהאי סברא דאנן סהדי מהני גם לקבוע מקום דירה במקום ארעי דהנה בביאור דברי הגמרא בעירובין עג. כתב המאירי ד"ה וכן וז"ל דאנן סהדי שאילו היה לו שם מקום לאכול וללון נוח לו בכך עכ"ל, ומשמע מדבריו דע"י סברא דאנן סהדי הרי הוא כביכול מעביר דירתו הקבועה למקום הארעי וקובע דירה בכך, וכבר כתבתי זאת במילואים לנר איש וביתו אות ד' ע"ש, ובקובץ הנ"ל קיצרתי בזה].

ז. כל כוונתי לבאר דבדין אכסנאי נתחדש דין דגם אם אינו בביתו הקבוע ובודאי דגם אם עכשיו נחא ליה שהייתו שם אינו חפץ להשאר שם בקביעות ומ"מ לא אמרינן דמשום שיש לו בית קבוע הוא עוקר שם דירה מבית האכסניה וחייב להדליק במקום האכסניה כיון דבשעה שחל עליו חיוב הדלקת נר חנוכה שם הוא דירתו דשם הוא מקום אכילתו.

וכדי שלא ישאל השואל הלא לגבי עירוב תחומין אי לאו סברא דאנן סהדי דחפץ שמקום שינתו יהיה במקום שנותן את עירובו לא היה קונה שם שבתה, ולזה כתבתי לגבי נר חנוכה אין צריך לזה כיון דסגי במה שהוא שוהה בקביעות במקום האכילה ומקום אכילה גובר לדין ומה בכך שאחר כך יחזור לביתו לישון מ"מ עכשיו בשעת האכילה אין לבו לביתו וגופו ונפשו במקום האכילה ודו"ק כי נלאתי להאריך בזה.

ח. מש"כ דאין סימוכין מדברי המועדים וזמנים והמנחת יצחק דגדרי בית לענין נר חנוכה ילפינן מעירובין דשם איירי באופן שב' המקומות שוים בדרגתן ובפשטות הו"ל מקום אכילה עיקר וכו' עכ"ד.

וכבר כתבתי לעיל ס"ה לבאר דבר זה ע"ש, ולבר מן דין מ"ש שם הוא להוכיח דמש"כ הט"ז ללמוד מדיני עירובין אינו אסמכתא בעלמא אלא ילפותא גמורה היא, ודו"ק בקובץ הנ"ל אות ו' ובאות י' ס"ב.

ט. מש"כ שם דאי אפשר לחדש חידושים עפ"י פירושים בכוונת המג"א עכ"ד, ואני תמה תמה אקרא דאי ס"ל דגירסא זו אמיתית אולי יפרש לי מר למאי הביא המג"א ציון זה, והלא זו דרכו של המג"א לקצר מאד ולסמוך על המעיין, ובפרט דלאו מנפשאי אמרייתא להאי פירושא אלא דכך פירשה כבר גדול בדורו הלא הוא החידושי מהרצ"א וכמוש"כ בקובץ הנ"ל אות ח'.

ומש"כ שם עוד והו"ל להביא הציון מקודם אחר שהביא דברי השארית יוסף שהם דלא כב"ח ולא לסוף דבריו עכ"ד, ואי משום הא לאו איריא די"ל דקודם סיים המג"א דין זה עם כל פרטי הדינים כדי שלא לשבש ללומד את רצף הדינים, ואח"כ ציין לסי' ת"ט ס"ז להוכיח משם דכן הוא הדין לגבי עירובי תחומין והו"ה לגבי נר חנוכה.

ומש"כ דמסתבר דגם לפני המחשה"ש היה גירסא זו עיין סי' ת"ט ס"ז ועל גירסא זו כתב המחשה"ש שהוא ט"ס, באמת איני יודע איזה גירסא היתה לפני המחשה"ש, [ועיין בשו"ע שי"ל ע"י מכוון ירושלים בהגהות שבסוף הספר שעל דברי מג"א אלו הביאו דברי הליקוטי חבר בן חיים וז"ל ועיין סי' ת"ט ס"ז צריך לומר ר"ג ס"א מחשה"ש עכ"ל, וראה גם ראה איך מקרי הדפוס שולטים בכל פינה, דבלחב"ח גופיה כתוב וז"ל מג"א ס"ק ד' ועסי' מ"ט צ"ל ר"ג ס"א מחשה"ש עכ"ל], אבל גם אי נימא שהיתה לפניו הגירסא סי' ת"ט ס"ז וס"ל דט"ס הוא, עדיין אינה פירכא למש"כ, דהנה המג"א סי' ש"ע ס"ק י' מספק"ל אי האי סברא דאנן סהדי חידוש הוא לגבי עירובי תחומין אבל לגבי עירובי חצירות לא אמרינן דין זה, וע"ש במחצית השקל דביאר דאולי לגבי עירוב חצירות לא תליא כלל באנן סהדי אלא אפילו אנן סהדי דאי ממטי וכו' הולכים אחר מקום אכילה ע"ש, וא"כ י"ל דהמחשה"ש מיאן לפרש דכוונת המג"א לסי' ת"ט ס"ז ולכן אינו מועיל שהייתו בבית חבירו משום אנן סהדי דהלא אפילו לגבי עירוב חצירות מספק"ל בזה ואיך סתם המג"א לגבי נר חנוכה דאמרינן אנן סהדי.

אלא דהגם דהמג"א מספק"ל בזה לאחר העיון בדברי הראשונים חזינן דפשיטא להו דאמרינן אנן סהדי גם לגבי עירובי חצירות וכמוש"כ הבה"ל שם ד"ה וישן וע"ע מש"כ במילואים לנר איש וביתו ס"יא ושוב קמה וגם ניצבה סברא זו דאנן סהדי גם לגבי נר חנוכה ודו"ק.

ומה דברירא ליה דלא לזה היתה כוונת המג"א, והם נגד דברים המפורשים בשארית יוסף כבר ביארתי הדברים ואין להאריך.

י. מה דהשיג ע"ד הגר"מ גרינפלד שליט"א הוא לקוח מאותה הבנה דמקום שהייתו לשעה או שתיים לעולם אינו מועיל לקביעת דירה, אבל אם יתבונן בחידוש דאכסנאי חייב בנר חנוכה יראה דאין צריך כי אם דבשעת החיוב ישהה בבית האכסניה באופן של קביעות ולזה ס"ל להגר"מ גרינפלד שליט"א דאם הוא בעיר אחרת אין דעתו על ביתו כלל והרי שהייתו באכסניה באופן של קביעות ודו"ק בכל זה.

יא. במי ששהה בבית חבירו ביום שעבר ובשעת הדלקה נמצא עדיין בבית חבירו, הנה מסברא החיצונה יש בזה ב' צדדים, מחד גיסא יש מקום לומר כיון דהמחייב הוא היום שנתחדש וביום זה עוקר דירתו לבית אחר י"ל דהגם ששוהה עדיין בדירתו הקודמת חיוב היום הבא עוקר לדירתו הקודמת ומחייבו בהדלקה בבית שיהיה ביום זה, ומאידך גיסא י"ל דהמחייב הוא תחילת זמן ההדלקה והיכן ששוהה אז אם אז עדיין שם דירתו עליו שם צריך להדליק.

והנה מסברא היה מקום לומר דכאשר הוא שוהה שם בעיקר זמן חיוב ההדלקה והיינו בתחילת הזמן משתשקע החמה בכה"ג ודאי דעדיפא טפי להדליק שם גם הוא עוקר לאחר מכן דירתו דהא בזמן עיקר החיוב הוא שוהה שם ושם עכשיו דירתו, וכמוש"כ במנחת שלמה פי"ד אות י"ט, ובהערות שם אות ל"ה וציין לזה מר במכתבו, [ובאמת כל דברי הגרש"ז וצ"ל איירי לאלו שמדליקין בחוץ אבל לדין שמדליקין בפנים מבואר ברמ"א שם דמדינא אין צריך להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק, ומש"כ שם דטוב להזהר גם בזמן הזה ע"ש בבה"ל דהוא לאלו שמדליקין בפתח הבית הנוטה לחצר, ובאתי רק להעיר ודו"ק היטב בזה].

כי קמבעיא לי באופן שכבר עבר זמן משתכלה רגל ואפ"ה בזמנינו מדליקין כל הלילה כמבואר ברמ"א סי' תרע"ב ס"ב, ובכה"ג אין עדיפות אם יקדים להדליק (אלא מדין וריזין מקדימין) ואז יש להסתפק אם דירת היום הבא גובר על דירת יום שעבר.

והנה היה סבירא ליה למר כמו שכתבתי דבדין אכסנאי נתחדש דכל היכא שהוא שוהה באופן של קביעות בזמן ההדלקה שם הוא דירתו ולא אכפת לי היכן היה קודם והיכן יהיה אח"כ א"ש מש"כ בפשטות דמאחר שהוא לן שם ביום הקודם בוודאי דמותר להדליק אף שהוא הולך לישן בביתו, אבל כיון דס"ל למר דגם אכסנאי צריך לישן שם איני יודע מה פשיטא ליה באופן מוחלט ללא שום פקפוק דשינת יום הבא אינה עוקרת דירת יום שעבר.

ובפרט אי קאי אחד כרעא ומוכח דעוקר דירתו ממקום זה איך פשיטא ליה דעדיין נמשך דירתו כיון ששהה שם יום הקודם, הא מצריך שיהיה על מקום שהייתו שם דירה ממש ולא סגי בשוהה שם כמה שעות.

ואני על משמרתי אעמודה דכל דין אכסנאי לא תליא בשהיית יום שעבר או בשהיית יום הבא והעיקר תליא אי בשעת ההדלקה הוא שוהה במקום זה באופן של קביעות, ולזה בשוהה יום

שעבר במקום זה ובשעת ההדלקה עדיין ניחא ליה בשחייתו כאן (זה ודאי דשהיית יום שעבר מסייע דממשיך הקביעות) עכשיו כאן הוא מקום דירתו אבל אי קאי אחד כרעא ועוקר דירתו מכאן כמה יחשב כאן מקום דירתו ודו"ק בכל זה.

יב. מש"כ שם להסכים שאם בני ביתו עמו בבית חבריו שפיר דמי להדליק שם דבכה"ג נגרר אחרי בני ביתו שהם בביתו הקבוע וכו', ועיין בספר פסקי תשובות סי' תרע"ז בהערה 29 בשם שו"ת קנין תורה שכ' לחלק כן, וע"ע באגרו"מ ח"ג סי' י"ד דיש משמעות לחילוק זה, (ויישר כוחו על הציון לדברי האגרות משה והוא תנא גדול דמסייע לי), וזה דלא כדברי הרב הכותב שאין זה תליא כלל בבני ביתו ואפילו כשנמצאים אתו אם אוכלים שם מחמת עניות א"י להדליק שם, וגם אם לא נמצאים אתו שם אם הוא בעצמו חפץ לאכול שם סגי עכ"ד.

כה דברי העני הכותב הדברים הם ממש תניא דמסייע לי (ועיין בפנים בשו"ת קנין תורה ח"ה סי' ע"ב וציינתיו בנר איש וביתו סי' ד' הערה ל"ד ע"ש) דמעולם לא עלתה על דעתי דכשבני ביתו נשאר בבית הקבוע והוא בבית חבריו דיכול להדליק שם דהלא זה מה דפליגי הט"ז והמג"א ע"ד הב"ח והלכתא כוותייהו, וכל דברי הם בב' אופנים או כשבני ביתו עמו בבית חבריו ואז הוא שוהה באופן של קביעות והרי הוא אכסנאי גמור, או באופן שאין אשתו עמו וכדומה אלא היא בבית של אחר דבכה"ג אין דעתו על אשתו ואז שהייתו הוא בקביעות בבית זה, ורק כדי להגדיר מתי יחשב השהיה לקביעות ומתי לא יחשב בזה יהיה תליא בסברות דאנן סהדי המבואר בעירובין ולא ראיתי צד לומר דסברות דאנן סהדי שנאמרו לגבי עירובין אינם סברא כאן לגבי אכסנאי דנר חנוכה.

ומש"כ שם דמדברי הט"ז משמע שעיקר הטעם משום דאין מקום אכילתו חשוב נגד שכיבתו בביתו הקבוע וכו' עכ"ד, אין להוכיח מדבריו כלל לעניין דידן כיון דאיהו מיירי באופן שבני ביתו נשאר בביתם הקבוע ובכה"ג כתב דמקום שכיבתו קובע, ועיין בשו"ת קנין תורה שם בפנים.

יג. בביאור דברי הב"ח יפה כתב, אלא דיש בידי חדשות בביאור דבריו דיתכן דס"ל דחיוב נר חנוכה אינו חיוב בית כי אם חיוב גברא ודמיה למש"כ מהרי"ל והביאו בשו"ע הרב סי' רס"ג סי"א דיכולה אשה להדליק נרות שבת בבית הכנסת של נשים ופוטרת בני ביתה הגם שהיא והם שוהים בשבת בביתם הקבוע ואכמ"ל ואם כנים אנו בזה יהיה סניף גדול להתיר להדליק במי ששוהה בבית חבריו באקראי ובחידושי הארכתי ועוד חזון למועד.

יד. מה שכתב דהמג"א כל דבריו הם מדברי הב"ח ומשמע דס"ל כוותיה מדלא כתב שחולק עליו וכו' עכ"ד, לע"ד הדברים ברורים דלא ס"ל כהב"ח בהא ומוכח לה מדציין בתוך רצף הדברים לדברי השארית יוסף הוא בא לומר דאינו מדליק בבית חבריו מדינא ולא רק מפני החשד.

וידוע לכל באי בית מדרשו של המגן אברהם דדרכו בקודש היתה לקצר ובכל תיבה ותיבה מדבריו גנוזים אור גדול, ושם ספרו נר ישראל מורה עליו ומעט מן האור וכו'.

טו. ובדברי המג"א והשארית יוסף כבר ביארתי באורך לעיל אות ב' - ז' ע"ש ונלאתי להאריך שוב ודו"ק.

טז. מה שלא הביא הט"ז דעת חמיו הב"ח כבר מצאתי כן כמה וכמה פעמים, ושמתי לב דהרבה פעמים היכא דהוא דוחה דברי מו"ח בתקיפות הוא משמיט שמו ויתכן דהוא מפני כבודו חבל שאיני זוכר כעת מקומות הנ"ל ואין בידי זמן לחפש, ועוד חזון למועד.

ושב י"ל דידע דברי הב"ח וגם ראה איך שמורה הלכה לשואלים ובאופן שלא היה חשד היה מורה להדליק בבית האכסניה ולדבריו התייחס במש"כ הט"ז.

יז. מש"כ שם קצת תמוה לע"ד כיון דיש חילוק גדול להלכה אם מה שאינו מדליק בבית חבריו הוא מחמת שאין שם דירתו או מחמת חשד הו"ל להפוסקים לפרש כן, וכבר ביארתי דעתי בדברי המג"א לעיל וכן דרכו בכל מקום לקצר וסמך על המעיין.

העולה מכל האמור דגם מע"כ מסכים לזה דאכסנאי באופן של קביעות לכמה שעות נחשב לאכסנאי ושפיר דמי להדליק שם, וכמבואר בשו"ת קנין תורה וכן מוכח קצת משו"ת אגרות משה, וכבר כתבתי דאין ראייה כלל מדברי הט"ז להיפך.

וכל הויכוח הוא בנקודה זו האם הקביעות נמדדת ע"י סברא דאנן סהדי ולכי תידוק בכל מש"כ יראה דהוא מילתא דמסתברא, והאמת והשלום אהבו.

יצחק שלמה פייננבוים

בני ברק

תגובה על תגובת הכותב

א. מש"כ באות ב' דבשארית יוסף מבואר להדיא דס"ל דמעיקר הדין צריך להדליק בביתו ולא משום חשדא כהב"ח (ולפי"ז כ' פלפול בכיאר דברי המג"א), מה דפשיטא ליה למר לדידי מיבעי ליה טובא, דממש"כ במקום לינה עיקר הרי אף דפשטות הלשון משמע דכבריו שהוא מעיקר הדין, מ"מ לכאורה א"א לפרש כן וכמבואר בתחילת דבריו כשהביא ראייה משו"ת הרא"ש שהוא משום חשדא וע"כ דגם כשמדליק שם משום חשדא משתמש השארית יוסף בזה הלשון, וגם העיר כן שם באות ג' ורוצה לבאר דהיה קשיא ליה קושית המג"א בסק"ד וסובר דע"כ מקום שינה עיקר דאל"כ איך מדליק שם בברכה עכ"ד, אך נעלם ממני כונתו בזה ודבריו אינם מובנים לי הרי כמו דלולי החשד היה ס"ל להרא"ש דיכול להדליק גם במקום אכילה ובברכה אף שאין זה עיקר מקומו (עכ"פ לפי השארית יוסף), כמו"כ י"ל דיכול להדליק בברכה במקום לינתו אף שאין זה עיקר וא"כ איך מוכיח השא"י מזה דמקום לינה עיקר, ואדרבה הרי מוכח להיפוך כדעת הרמ"א ומג"א דלולי הטעם של חשדא מקום אכילה עיקר, וע"כ דכונתו משום חשדא ומ"מ משתמש השא"י בלשון זה וכמו"כ י"ל בהמשך דבריו שם.

וממש"כ השארית יוסף שם ראייה ממנהגי מהרי"א מטירנא ומהר"י ווייל דמקום לינה עיקר, עיינתי שם במנהגי מהרי"א מטירנא ולא כ' שום טעם ורק מציינ מקורו בפסקי מהר"י ווייל ושם משמע דהטעם משום חשדא וז"ל בסי' ל"א הא דאמרינן אכסנאי משתתף בפריטי נראה דהיינו דוקא לדידהו שהיו מדליקים בפתח הבית אבל לדידן לא וראייה דאמרינן אם יש לו ב' פתחים צריך להדליק בתרווייהו וכן אם אדם הולך וסועד בבית אחר צריך להדליק בביתו וכ"כ הא"ח דצריך להדליק במקום לינה ולא במקום שהוא אוכל עכ"ל מהר"י ווייל, הרי דמש"כ תחילה הוא מטעם חשד ותו כ' "וכן" אם אדם הולך וכו' ומשמע דמאותו טעם הוא (ובאורחות חיים לא עיינתי לע"ע), ועכ"פ אין הדברים ברורים כלל דס"ל כן מעיקר הדין, ולכן א"א להביא ראייה מדבריהם דחולק המג"א על הב"ח ובפרט כשהביא דבריו ולא כ' שחולק עליו.

ואמנם יפה הביא סימוכין לדבריו בזה והיינו דהמג"א סובר דמעיקר הדין מקום הלינה עיקר ולא משום חשדא, והוא ממש"כ בחי' מהרצ"א לפרש מה דמציינ המג"א לסי' ת"ט בהל' עירובין דמבואר שם דבית רבם עיקר שהוא קבוע ולא מקום אכילתם שהוא ארעי, הרי מבואר דס"ל דמעיקר הדין מדליק במקום לינה ולא משום חשדא, מ"מ לענ"ד גם לפי פירוש המהרצ"א אין זה הוכחה בדעת השארית יוסף וכבר הוכחתי לעיל דהוא סובר כהב"ח דמדליק במקום לינה רק משום חשדא, ומ"מ עדיין אתי שפיר מה דמביא המג"א דבריו אף שחולק בטעמו, די"ל דאין כונתו אלא להביא מה דאתי מיניה לדינא דמדליק במקום לינה אבל לא דובר כן מטעמיה, ובפרט לפי מה שכתבתי לעיל (בסוף מכתב הראשון) דאם ננקוט דהיכא שב"ב עמו אז גם לדעת הט"ז יוכל להדליק במקום האכילה א"כ אתי שפיר טובא דליכא נ"מ כלל אם הוא מעיקר הדין או משום חשדא, (ומה שכתבתי שם דליכא נ"מ לדינא יתכן רק לדידי אבל לפי סברת מע"כ דדין זה תליא אם חפץ להיות במקום אכילתו או לא והיכא דאוכל שם שלא כרצונו אלא מחמת עניות וכדו' אינו יכול להדליק שם אף אם ב"ב עמו, א"כ ודאי יש מחלוקת לדינא דלפי הב"ח מ"מ ככה"ג אין כאן חשד ושפיר מדליק שם).

ב. מש"כ באות ח' לדייק מדברי הט"ז שכ' רק במי שהולך "פעם אחת" לבית חבריו וכו' ולפי"ז היכא שאוכל כמה פעמים כגון בבית אביו או חמיו שפיר דמי להדליק שם עכ"ד, גם זה יתכן אך אינו מוכח, ועכ"פ לא כ' אם זה דוקא עם ב"ב או אפילו כשנשארים בביתו, והדברים עדיין סתומים ואין בזה גדר ברור מתי אמרינן דכל פעם נחשב לעצמה ומתי אמרינן דמצטרפים ביחד.

ג. מש"כ באות ט' דכונתו ג"כ דמועיל רצונו בזה רק כשב"ב עמו, אין דבריו מובנים לי דא"כ הרי שוברו בצדו שאין דין זה תליא ברצונו אלא באופן קביעותו וא"כ אינו דומה לעירוב ומהכ"ת דבאופן שב"ב עמו (אי נימא דחשיב קביעותא) ואוכל שם מחמת עניות וכדו' דא"י להדליק שם, והרי כמו דפשיטא דבאופן שישן שם ג"כ והוא אכסנאי גמור דאין רצונו בזה משנה הדין ה"נ בזה, ואף דאולי יש לחלק מסברא ויאמר דרק באכילה לבד דאינו קביעות גמור תליא ברצונו מ"מ אין לחילוק זה שום הוכחה, וא"א להביא ראיה לזה מעירובין, (ומש"כ שם דכשב"ב נשארין בבית הקבוע א"א להחשיבו לאכסנאי במקום זה וכו' כדוגמת אין מחשבה מוציא מידי מעשה עכ"ד, פשיטא לי דאין כונתו לומר דבה"ג אין רצונו אמיתי להיות שם אלא בביתו דהרי בסעודת מריעים וכדו' בודאי עכשיו רצונו הוא כאלו ולא בביתו ולא שייך לומר דאנן סהדי דרוצה להיות בביתו).

ובכן לא יתכן דזאת היא כונת המג"א בהא דמצייני לסי' ת"ט דהרי אין הנידונים דומים וא"א להביא ראיה משם לכאן, ומה שהביא ראיה לדבריו ממש"כ בחי' מהרצ"א נראה לענ"ד שכונתו רק לדמות עיקר הדין דמציינו שם דאף דקי"ל דמקום אכילה עיקר מ"מ אין זה חק ולא יעבור ויש אופנים שמקום לינה עיקר וכמו אצל התלמידים שאוכלים אצל בעה"ב וכו' וכמור"כ בנ"ד דכיון שלן בביתו הקבוע מקום לינה עיקר ולא מקום האכילה, אבל אין כונתו דדיניהם שוים בכל פרטיהם דמ"מ אינם שוים וכנ"ל, ועיינתי בפנים בחי' מהרצ"א וכ' דשם מבוואר דבית רבם עיקר שהוא קבוע ולא מקום אכילתם שהוא ארעי והיינו כמש"כ דבוה דיניהם דומה ולא כ' הטעם משום ששם היו חפצים לאכול ומשום דכאן אין הדין תלוי בזה וכנ"ל.

ד. מש"כ שם בס"ק י"ב שהנני מסכים לדבריו שאם ב"ב נמצאים עמו במקום אכילתו דנחשב לקביעות ויכול להדליק שם אינו מדוקדק דכתבתי שם רק דיש מקום לומר דבכה"ג נחשב לקביעות אך מודינא דאין זה מוכרח כלל וגם נשארתי בצ"ע דבאמת לא משמע כן בט"ז, ומ"מ אפשר דבמקום הצורך יש לסמוך ע"ז לדינא ובצירוף שי' הב"ח (והמג"א דסתם כהב"ח וכנ"ל) ובפרט בעיר אחרת ואצל בית הוריו או חמיו, וזה דלא כדעת מע"כ דס"ל דכן מוכח מדברי המג"א וסובר דיש לסמוך ע"ז לכתחילה וגם בעיר אחת.

ובזה מובן גם מה שכתבתי שם דהפריז על המדה במש"כ דגם באולם חתונות יכול להדליק דלשיטתו כ"כ דתליא דין זה ברצונו, אך כבר נתבאר דאין זה מוכח כלל וצריך ראיה לזה, ואף לדידי דיש מקום לומר דיכול להדליק במקום האכילה כשב"ב עמו, מ"מ יש לחלק טובא בין אורחים בבית דירה דיתכן דשהותם יחשב לקביעות ובין אורחים באולם חתונות שהוא מקום רבים וגם לא שייך ללון שם דלא מסתבר דיחשב לקביעות נגד ביתו הקבוע, (וידוע שכל הגדולים נו"נ במקום הדלקה לחתן וכלה ולא הורו בפשיטות להדליק באולם החתונה וכש"כ לשאר האורחים דלא שכרו המקום בעצמם, ובס' פסקי תשובות סי' תרע"ז כ' דבשעת הצורך יכול חתן להדליק באולם אך לא כ' שם שום מקור לזה, ומה שהביא סימוכין ממש"כ המהרש"ם לענין להדליק ברכבת אין הנידון דומה דהתם אוכל וגם ישן שם, וכש"כ לשאר אורחים דבודאי חידוש גדול שיוכלו להדליק שם).

ובזה אסיים בכרכה שנזכה לכיין לאמיתה של תורה ושלא ניכשל בדבר הלכה

ככבוד רב ובהערכה מרובה,

פינחס דיק

תגובת הכותב

כב' קובץ בית אהרן וישראל. להלן תשובתי על דברי המגיב הרה"ג פינחס דיק שליט"א.

א. למרות שכתבתי במכתבי הקודם באריכות בכיבור שיטת השארית יוסף, אחדת שוב הדברים ואין בהמ"ד בלא חידוש.

ומפשטות לשון השארית יוסף ששנה ושלש דמקום לינה עיקר ובפרט ממש"כ בריש דבריו וז"ל ומ"מ שמעינן דעיקר הדלקת נרות חנוכה אינו הולך אחר מקום אכילה אלא אחר מקום לינה עכ"ל, והדברים מבווארים ברורים ומחודדים ואין בהם ספק דעיקר הדין אתי לאשמועינן, והלא הוא מודגש בג' הדגשות א. עיקר הדלקת נרות חנוכה. ב. אינו הולך אחר מקום אכילה, ג. אלא אחר מקום לינה, ואיך אפשר לפרש דבריו דכונתו הוא מדין חשד.

וראה עוד בעטרת זקנים סי' תרע"ז (הנדפס על גליון השו"ע) שהביא דברי השארית יוסף וז"ל (ועיין בדברי מו"ח מג"א ס"ק ז') ומסיק כיון שידוע לכל שמדליקין בבית החורף במקום שאנו אוכלין, וידוע דכ"א יש לו בקרוב תכף אצל מקום אכילה מקום לינה מקרי שפיר הדלקה במקום לינה, אבל מי שאוכל במקרה פעם אחת או אפילו אוכל בקביעות ומקום לינה הוא רחוק ממקום אכילה אז מדליק במקום לינה, ע"ע בשארית יוסף סי' ע"ג, ועפ"י חילוק הנ"ל שכתבתי יש לקיים דברי שניהם דהיינו דברי רמ"א בהג"ה וגם דברי זקני מהר"י הנ"ל כנ"ל עכ"ל.

ומסתמת דבריו נראה דהעיקר הוא מקום לינה אבל אי מקום אכילה קרוב למקום לינה יכול להדליק במקום אכילה אי לאו משום חשד ודו"ק בכל זה.

ב. ומעתה צריך ביאור האיך הביא השארית יוסף ראייה לדבריו מדברי הרא"ש הלא שם מבואר דמה שמדליק במקום לינה הוא מפני החשד, וע"ז כתבתי דעיקר הוכחתו ממה דהרא"ש ס"ל דמברך במקום לינה וע"כ דס"ל דמקום לינה עיקר.

ומע"כ טען בצדק דאם כנים אנו בזה נמצא דהגם דמקום לינה עיקר היה יכול לצאת י"ח במה שמדליק במקום אכילה ובברכה אף שאין זה עיקר מקומו, וא"כ שוב י"ל דלעולם להרא"ש מקום אכילה עיקר ומה שיכולים להדליק במקום שינה ולברך הוא משום דמדינא סגי בדירה כל שהוא ולברך, [ובאמת כבר כתבתי סברא זו בספרי נר איש וביתו סי' ג' ס"ח ובהערה שם אות י"ג, וצינתי זאת במכתבי אות ג' במוסגר].

אך עדיין יש לחלק ולומר דעת השארית יוסף דהניחא אי ס"ל להרא"ש דמקום לינה עיקר אז י"ל דגם אם מדליק במקום אכילה שפיר דמי דהלא כבר מצינו דמקום אכילה דירה היא לגבי עירוב, אבל אי אמרת דלגבי נר חנוכה מקום אכילה עיקר אין מסתבר לומר דמקום לינה נמי דירה היא שיוכל להדליק שם דהיכן מצינו דמקום לינה דירה היא ודו"ק בכל זה.

ג. וידעתי גם ידעתי דאיך שנפרש דוחק הוא לומר דהרא"ש ס"ל דמקום לינה עיקר, ובאמת השארית יוסף הרגיש בזה וכמוש"כ במכתב הקודם אות ד' יעו"ש.

ד. ומעתה ע"כ לומר דהשארית יוסף פליג על הב"ח מהקצה אל הקצה דלשארית יוסף מקום לינה עיקר, ולב"ח מקום אכילה עיקר ואפילו אם הוא אכילה ארעית.

ה. והמג"א ראה כל דברי השארית יוסף ולא הביא כי אם פרט אחד מדבריו דבאוכל פעם אחת בבית חבירו לא נחשב מקום דירה להדליק שם וכמו שהארכתי בזה כבר, ולא הביא המג"א דברי הב"ח אלא ללמדנו דמצוה בו יותר מבשלוחו.

וכבר נודע לכל באי שערי הפוסקים הגדולים דהרבה פעמים שהביאו דברי הקודמים להם לאו משום דסבירא להו כוותייהו בכל דבריהם אלא דבקשו להתלות באילן גדול, וכל היכא דפרט אחד מן דבריהם מסייע להו הביאום, ובפרט כאן דמוכח בעליל דהמג"א ראה כל דברי השארית יוסף והב"ח ולא הביא מדבריהם כי אם ב' נקודות וע"כ דמביא מדבריהם רק מה דס"ל להלכה ודו"ק היטב.

ו. ומש"כ דממנהגי מהר"י מטירנא ומהר"י וייל מוכח דמש"כ וכ"כ האו"ח דצריך להדליק במקום לינה ולא במקום שאוכל הוא מפני החשד, יפה העיר, אך אין זה הכרח ד"ל דמש"כ וכ"כ האו"ח וכו' כוונתו להוסיף דמלבד הסברא דצריך להדליק בביתו ולא במקום הסעודה מפני החשד יש לנו גם דברי הארחות חיים דמעיקר הדין צריך להדליק במקום ולא במקום שאוכל, והבוחר יבחר.

ב. גם אני מסכים לדברי מע"כ דהדברים סתומים, וגם אני כתבתי בדרך אפשר דיתכן דביש לו בית שהולך שם מפעם לפעם מחמת שייכותו לבית זה כגון בבית אביו או בית חמיו יתכן דגם אם חוזר אח"כ לביתו יכול להדליק שם וצ"ע דלינא, ועיקר מטרתו הוא לחדר דמש"כ הט"ז דבאוכל בבית חבירו אינו יכול להדליק שם דהרי הוא כעומד על רחוב העיר לא איירי אלא בפרט מסויים, ובשאר אופנים יש לדון לפי העניין.

ג. מש"כ כבר כתבתי מזה שוב ושוב ואין לי מה להוסיף, וכלל זה נקוט בידך אמרו חכמים דלגבי נר חנוכה אכסנאי לזמן מקרי אכסנאי ודין זה הוא תקנת חכמים ולא נלמד מעירוב, וכדי להגדיר אימת האכסנאי לזמן מקרי דירה זה נלמד מדין עירוב דאם אנן סהדי דאינו חפץ כלל בשהייתו במקום האכסנאי והיה מעדיף אם היה יכול להיות בדירתו אז לא מקרי דירה כלל ואינו יכול להדליק שם,

אבל אם חפץ בשהיה במקום זה והלך שם ע"מ לשהות שם אפילו לכמה שעות מקרי אכסניה ויכול להדליק שם.

ומזה נבנה החילוק דאם בני ביתו עמו אז שהייתו במקום זה הוא בשלימות רצונו ומקרי דירה אבל אם אין בני ביתו עמו אין שהייתו במקום זה בשלימות ולא מקרי דירה.

ולפי"ז כתבתי כל החילוקים, והגני מסכים דיש לדון בשהיה שם עם בני ביתו מחמת עניות וכיו"ב אי מקרי אכסניא דיתכן דכיון דבמציאות עכשיו שוהה במקום זה לזמן זה אכסנייתו מקרי, ומ"מ ביסוד הדברים קרובים אל השכל וההגיון דכל היכא דשוהה בבית חברו באופן של קביעות אפילו שהוא שוהה רק לזמן מה יכול להדליק שם.

ומה נקרא קבע ומה נקרא ארעי תליא בתובנא דליבא, ולי העני נראה לדמותו לדיני עירובין וכפשוטו לשון המג"א ואיני רואה בזה דופי כלל.

ד. יבא ספיקו דמר ויצטרף לוודאן ומינאי ומינך תסתיים שמעתתא להאיר עיני ישראל.

ה. ולגבי אולם חתונות הדבר תליא בתובנא דליבא, ולא הביא שום מקור דמקום של רבים לא יחשב למקום אכסניא, ולי הדל נראה דהאמת הוא כאשר כתבתי דזה נכלל בחידוש של חז"ל דאכסניא חייב בנר חנוכה, ובפרט דכן מצינו לגבי עירוב חצירות דגם מקום אכילה לרבים נחשב מקום דירה.

ו. ודע דלע"ד יש סניף גדול לומר דכל היכא דאוכל בבית חברו אפילו פעם אחת שפיר דמי להדליק שם ואעתיק למר מש"כ בעניין זה במקום אחר, והוא עפ"י מש"כ במנהגי מהרי"ל חנוכה כתב וז"ל מנהג מהרי"ל סג"ל שהדליק נרותיו מיד כשיצא מבהכנ"ס כי אמר מצוות נר חנוכה משתשקע החמה, ועוד הואיל דבני דרין בבית אחר אם אני מאחר שוב לא יהיו אצלי ועכשיו הן באין אצלי לשמוע הברכה ולראות הדלקת, כי הרב הנזכר היה דר בבית לבד עם הבחורים, אבל בית אשתו הרבנית היו ובניה עמה בביתה ולא היה נהנה מנכסיה אשתו בחייה פרוטה ולא היה סועד עמה, רק פרנסי המדינה היו מספיקין לו נכסים להספיק בהן לומדי ישיבתו, ומחייית הרב לגופו היה שכר שדכנות שהיה כותב ושולח מכתב ידו בכל המדינה לזווג בתולות ונערים כי כל הארץ היו מקשיבין לו, ונתקיים בו התפארתו של איוב לי שמעו ויחלו וידמו למו עצתי אחרי דברי לא שינו ועלימו תטוף מלתי עכ"ל.

ויש מקום לעיין בדבריו דמשמע דהגם דאשתו לא היתה דרה עמו באותו בית מ"מ היא נפטרה בהדלקתו וזה צריך ביאור דמה"ת תצא בהדלקת בעלה בבית שאינה שייכת לשם, מי לא דמי למש"כ המ"ב סי' תרע"ז ס"ק ט"ז דכאשר הבעל מדליק באכסניה אינו פוטר בכך בני ביתו שנמצאים בבית.

ונראה מזה דס"ל דחייב נר חנוכה הוא חיוב הגוף בלבד ומדתקנו חז"ל דסגי בנר אחד לכל בני ביתו הסמוכין על שולחנו, הו"ה גם אם אינם דרים בבית אחד, או ששתיים נמצאים בב' מקומות וכיו"ב יוצאים י"ח.

(ונראה דגם לדבריו אם תדליק אשתו בביתה לא תוציא את בעלה ידי חובתו כיון שאינו סמוך על שולחנה).

והנה בתה"ד שאלה ק"א כתב וז"ל אכסניא שהוא נשוי רשאי הוא להדליק בברכה חוץ לביתו או לאו. תשובה, יראה דצריך לדקדק בדבר, אחד מהגדולים הורה ונהג דרשאי להדליק בברכה, ואמר אע"ג דאמרינן בגמרא דכיון דנסיבנא אמינא השתא ודאי לא צריכנא היינו דלא מיחייב אבל אי בעי מצי להדליק ולא הוי ברכה לבטלה דהוי נמי בכלל המהדרין, ועוד איכא למיחש דילמא מישתלי אינשי ביתיה ולא מידליק עליוהי, ואמר שכן אירע לו פעם אחת דאיהו לא מדליק משום דהוי סומך עלה ואיהו נמי לא מדלקא משום דסבורה היתה דהוא ידליק עליה במקום שהוא.

ונחלק עליו אחד מן הגדולים תלמידו ואמר דהואיל ולא צריך ופטור מן הדבר א"כ נקרא הדיוט אם יעשה וכ"ש דהוי ברכה לבטלה כיון דלא אשכחן מהדרין זה בתלמוד ע"כ דבריהם.

ונראה דאותו טעם שאמר אחד מהגדולים הראשונים דאיכא למיחש דילמא מישתלי אינשי ביתיה ואמר שכן אירע לו פעם אחת אין טעם זה מספיק כלל דלא דחינן בהכי כללות שבתלמוד דסמכי אאינשי ביתיה אפילו אאיסור כרת וכו', ה"נ אם יודע באשתו שהיא יודעת דין זה שהאשה צריכה להדליק בגו ביתה לפי שהמצוה מוטלת על מי שהוא בתוך הבית או אפילו אם אינה יודעת אבל בני

ביתה יודעים דין זה או שכיניה יש לסמוך עליהם אפילו אם אירע פעם אחת טעות לא חיישינן משום האי לזימנא אחריתי וכו' כ"ש ליכנס בספק ברכה לבטלה, אמנם מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כה"ג דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית ה"נ יש הידור בנר לאיש ואשתו בב' 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 התרומת הדשן.

ולכי תידוק בדבריו תראה דבר פלא דהנה אחד מהגדולים הורה דרשאי אכסנאי להדליק בברכה ונימוקו עמו דהוא משום דילמא מישתלי אינשי ביתיה ולא מידליק עילויה וכן אירע לו פעם אחת דאיהו לא מדליק משום דהוי סומך עלה ואיהי נמי לא מדלקא משום דסבורה היתה דהוא ידליק עליה במקום שהוא, ויש לדון בדבריו האם אותה מעשה שהיתה סבורה שהוא ידליק עליה היה טעות שטעתה דהבעל יכול לפוטרה ע"י הדלקתו באכסניה אבל באמת גם אם ידליק עליה לא תצא ידי חובתה, או דבאמת ס"ל דיוצאת בהדלקת הבעל אלא דהבעל לא הדליק.

ויש לפשוט ספק זה מדברי התה"ד בהשגתו דכתב וז"ל ה"נ אם יודע באשתו שהיא יודעת דין זה שהאשה צריכה להדליק בגו ביתה לפי שהמצוה מוטלת על מי שהוא בתוך הבית או אפילו אם אינה יודעת אבל בני ביתה יודעים דין זה או שכיניה יש לסמוך עליהם עכ"ל, ומדבריו משמע דמה שנתווכח עם אחד מהגדולים הוא גם בדין זה אם האשה יוצאת בהדלקת בעלה כשהבעל באכסניה והאשה בביתה הקבוע, דהתה"ד ס"ל דאינה יוצאת וזה מה שהדגיש שהמצוה מוטלת על מי שהוא בבית, ולזה לא תבא האשה לידי טעות שלא להדליק, משא"כ אחד מהגדולים דחייש לטעות זו הוא משום דמדינא יכולה האשה לצאת בהדלקת בעלה באכסניה ולזה הדבר כקדירה דבי שותפי וימצא ששניהם לא ידליקו.

ואינו רחוק לומר דאחד מן הגדולים הזה הוא מהרי"ל וכמוש"כ בסדר הדורות ה"א קפ"ז דמ"ש מהרא"י בתרומת הדשן גדול אחד כוונתו על מהרי"ל, ומכל זה מוכח מזה דשיטת מהרי"ל דנר חנוכה אינו חיוב בית כי אם חיוב הגוף.

והנה בתשובות מהרי"ל סימן נ"ג שאל הח"ר גומפרחכט מאחיו מהרי"י סג"ל הנה ראיתי כמה נשים כשנתארחות במעלי דשבת במקומות אחרים או מדליקין את הנרות שהיה להן להדליק בבית, אותן הנרות מדליקין בבית הכנסת ומברכים עליהם להדליק נר של שבת וכו', ותמיהני על זה כי עיקר נר של שבת ניתקן בבית משום שלום בית ועל זה שייך לברך אשר צונו מלא תסור אבל בבית הכנסת מה שלום בית איכא והלא כל מה שאנו מדליקין בבית הכנסת אינו אלא משום כבוד המקום יתברך וכו',

תשובה על הנשים המדליקין בבית הכנסת ומברכין, אם היו מדליקין נרות שלהם או לוקחות נרות לשם כך ומוסיפין אותן על נרות בית הכנסת שבלאו הכי היה קצת נראה ליישב מנהגא כי אלו הנוספים לידן חשיב לשלום בית אע"ג דבלא"ה איכא נרות טובא כבהכנס"ס מידי דהוי אב' וג' בעה"ב אוכלין במקום אחד כל אחד מברך על מנורה שלו אע"פ שיש כבר אורה מרובה וכו', אע"ג דבסמ"ג כתב דכל נר שאינה לצורך אכילה אין מברכין עליו וכו', הכי נמי אפשר בבית הכנסת דעבדי מידי דנהנה בו הלילה לצורך אכילה וקל למצוא עכ"ל.

ולכי תידוק בדבריו תראה דס"ל דגם אם אינה מדלקת בביתה כלל אלא בבית הכנסת במקום שהוא לצורך אכילה יוצאת בכך ידי חובתה ולא זו בלבד אלא גם בני ביתה שהם בבית יוצאים ידי חובתן בהדלקתה בבית הכנסת,

וכן מבואר בשו"ע הרב סי' רס"ג סי"א וז"ל ולפיכך נוהגות מקצת הנשים וכו' לכן מדליקין נרות שלהן כו' בבית כנסת של נשים כו' והשמש משתמש שם שום דבר מצרכי אכילה לאור נרותיה וכ"ש אם היא עצמה יכולה להשתמש שום דבר שתנהג בו בלילה לצורך אכילה וכו', ומ"מ יותר טוב כו' שהבעל ידליק ויברך, או תלך כו' לביתה להדליק שם ע"ש, הרי לך דכשהאשה מדליקה בבית הכנסת אין הבעל מדליק בביתו ואפ"ה יוצאים בני הבית ידי חובתן.

והדברים צריכים ביאור דהלא כל מטרת הדלקת הנר הוא משום שלום ביתו ואיך יתכן דבהדלקה שלא בבית יוצאים ידי חובה, וע"כ צריך לומר דס"ל דתקנת הדלקת נר שבת אינו חיוב הבית כלל והיינו דהטילו חיוב על בני הבית להדליק נר שבת שיאיר לצורך אכילה, ובהדלקת אחד מבני הבית

יוצאים כל בני הבית הסמוכים על שולחן אחד, ומהשתא כל היכא שהדליקה האשה נר שבת במקום של חיוב יצאו כולם ידי חובתן הגם דביתם ליכא אורה כלל מנרותיה.

ואם כנים אנו בזה כביאור שיטת מהרי"ל י"ל דמהרי"ל נמי לשיטתיה אזיל גם לגבי נר חנוכה וס"ל שהוא חובת הגוף בלבד ואינה חובת הבית ולזה גם אם האיש הדליק באכסניה יוצאים בכך כל הסמוכים על שולחן זה, גם אם הם בביתם הקבוע.

ויסוד הדברים הוא עפ"י מש"כ הר"ן פסחים ד. ד"ה ומיהו וז"ל ומיהו איכא למידק בהאי כללא דהא הדלקת נר חנוכה שאפשר לעשותה ע"י שליח ואפ"ה מברכין עליה להדליק, ואיכא למימר דכיון דאמרינן בפרק במה מדליקין דצריך לאשתתופי בפרטי כיון שאינו יוצא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים ע"י אחרים עכ"ל, וכן כתב בחידושי רבנו דוד פסחים ז: וז"ל ויש לומר שמצות נר חנוכה ודאי אינה ע"י שליח שאם קנה אדם פתילות ושמינים והדליק בשביל חברו, אבל אחר שהכין כלום ואינו ראוי לברך כלל אלא כמי שהניח תפילין ונתעטף בתפילין בשביל חברו, אבל אחר שהכין חברו בביתו השמינים והפתילות יכול אחר שיברך במקומו והוא שומע ויוצא ידי הברכה שהברכה על עיקר ההדלקה היא רוצה לומר התקנת השמן והפתילות שהדלקה בשמן ופתילות של חברו אינה כלום עכ"ל.

ומעתה הוא הדין לגבי נר שבת שמברכין להדליק נר שבת גדרו שוה לנר חנוכה דצריך שיהא הנרות מממונו.

ולפי"ז הן בנר שבת והן בנר חנוכה אין גדר חיובם חיוב הבית ומה שכל בני הבית יוצאים בנר אחד הוא משום דכולם סמוכין על שולחן בעה"ב וממון אחד להם ולפי"ז כל שהדליקו מממונם יצאו כולם ידי חובתם גם אם ההדלקה לא היתה בביתם, ובזה א"ש שיטת המהרי"ל.

ומעתה כיון דהשו"ע הרב לגבי נר שבת פסק כמהרי"ל וסגי במה שהאשה הדליקה נר שבת בבהכ"ס של נשים ויוצאים בכך כל בני ביתה הגם דבביתה לא הדליקו הו"ה לגבי נר חנוכה כל שהדליקו מממונם גם אם ההדלקה לא היתה בביתם יצאו בכך כל הסמוכים על שולחנם, והוא אילן גדול לישען עליו.

ולפי"ז גם אם ההדלקה היתה באולם חתונות וכיו"ב שפיר דמי כיון שההדלקה מממונם.

ידידו דושה"ט

יצחק שלמה פייגנבוים

בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה והמסתעף

אל מע"כ הקובץ החשוב "בית אהרן וישראל" אשמת מאוד באם יפורסמו חידו"ת אלו בקובץ הבעל"ט, בברכת י"שר כחכם ותזכו להגדיל תורה ולהאדירה.

(א) תנן סוכה כ"ה א' שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה כו' ובגמ' מנה"מ דת"ר בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן. ופרש"י וז"ל: ואע"ג דהוא (פי' חתן) נמי במצוה טריד אצטריכי להו תרי קראי דאי הוה כתיב חד, כיון דחתן לאו בהדיא כתיב בקרא הו"א לא פטר הכתוב אלא טורח ועושה מלאכת מצוה בידים או מהלך למצוה אבל חתן שהוא יושב ובטל ואינו עוסק אלא טריד במחשבת בעילה לא פטר הכתוב הלכך מקרא יתירא אשמעינן דפטור מק"ש דטריד במחשבת בעילה עכ"ל, וכן פירש בברכות י"א א' [אלא דשם כ' דהו"א כיון דעוסק במצוה לא כתיב בהדיא לא פטר הכתוב חתן עיי"ש, וזה צ"ע דלכאו' אפי' הוה כתיב עוסק במצוה להדיא לא היינו יודעים חתן שאינו עוסק בפועל, ועמד בזה במלא הרועים שם וכ' דאפשר דגם התם כוונתו כמ"ש בסוגיין דהו"א כיון דחתן לא כתיב בהדיא ע"ש].

אבל התוס' כאן איחוויר להו טפי גירסתם בברכות שם בשבתך בביתך פרט לחתן ובלכתך בדרך פרט לעוסק במצוה, ופירשו דמחתן לא ידעינן שאר עוסק במצוה דדלמא שאני חתן שאין נקל לו כ"כ להסיר הטרדא מלבו כו' עיי"ש בתוס'. והא דהעדיפו גירסא זו נ' מלשונם הטעם דבשבת משמע שאינו עוסק כ"א יושב והיינו חתן ובלכת משמע שעוסק. וצ"ב דעת רש"י דלא אשגח בהאי טעמא, עוד יל"ע לדעת רש"י מ"ט לא כתיב חתן בהדיא והוה סגי בחד קרא, וצ"ע.

ב) והנראה בביאור דעת רש"י דהנך פטורי דעוסק במצוה ודחתן תרי דיני נינהו, פטורא דעוסק במצוה הוא דכ"ז שעוסק במצוה א' תו לא רמיא עלי' מצוה אחרת והוא פטור גמור ולא רק אונס וכדו', אבל פטור חתן הוא רק כיון שאינו יכול לכוון דהו"ל כאנוס ופטרתו התורה מק"ש אך ודאי בשאר מצוות שאין הכוונה מעכבתן חייב דאינו עוסק במצוה, ומעתה שפיר לא הוה סגי בחד קרא אפי' הוה כתב חתן בהדיא דאכתי לא ידעינן הך פטור גמור דעוסק במצוה וק"ל. וא"ש לפ"ז הגירסא בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן דהאי פטורא דחתן שאינו אלא מפאת שא"י כ"כ לכוון חידוש הוא ולא ידעי' ל"י אלא מקרא יתירא, ורק דין עוסק במצוה שהוא עוסק בפועל במצוה א' דתו לא רמיא עלי' מצוה אחריתי זה שייך למילף מקרא קמא, דע"כ צריכין למילף תחילה הדין הפשוט טפי ודוק. אבל התוס' סברי דהכל דין א' דכיון שטרוד הן מפאת עסקו במצוה אחרת הן מפאת מחשבת הבעילה פטור מק"ש ולכך הוצרכו לפרש הא דלא ידעינן שאר עוסק במצוה מחתן דאין נקל לו כ"כ להסיר הטרדא מלבו והוא טרדא חמורה משא"כ כל עוסק במצוה דהוא טרדא קלה טפי. אך רש"י לא הוצרך לזה דלדידי' פשוט דמחתן לא ידעינן פטור גמור דעוסק במצוה וכש"נ. ולפ"ז שפיר גרסי התוס' בשבתך בביתך פרט לחתן דהוא הדין הפשוט טפי דהוא טרדא חמורה, ורק מקרא יתירא דבלכתך בדרך ממעטינן עוד שאר עוסק במצוה שטרדתן קלה, וזה כמשמעות דקרא בשבת דמשמע חתן שאינו עוסק, ובלכת משמע למעוטי עוסק וכנ"ל.

ג) והנה בפרש"י במתני' כ' שלוחי מצוה פטורין אפי' בשעת חנייתן, והיינו דעוסק במצוה פטור אפי' אפשר לקיים שניהן וכ"כ הר"ן וע"ע ריטב"א. אבל התוס' ד"ה שלוחי פליגי בזה וכתבו דודאי לא מיפטר אלא בשעה שהוא עוסק בה עיי"ש, ולהאמור תתבאר היטב פלוגתייהו לשיטתם דלרש"י וסייעתו עוסק במצוה הוא פטור גמור דכשעוסק במצוה א' לא רמיא עלי' מצוה אחרת ובריטב"א הוסיף דאסור לו להניח מצוה זו עיי"ש, ולפיכך לא אכפ"ל דיכול לקיים שניהם, אבל להתוס' כל הפטור הוא מחמת טרדא ואונס והיכא דיכול לקיים שניהם אינו אנוס וחייב. ובאמת הר"ן גריס בהילפותא דבשבתך וגו' כגירסת רש"י ופירש כוותי' עיי"ש, וגם לשונו דעוסק במצוה "אינו חייב" בק"ש, ובחתן כתב דאיצטריך קרא יתירא לאשמועינן ד"פטור" מק"ש וא"ש להנ"ל. [שו"ר בעזה"י בקה"י ברכות ס"טו שכ' כדברינו בפלוגתא זו עיי"ש].

והנה לקמן כ"ה ב' ת"ר חתן והשושבינין וכל בני חופה פטורין מן התפילה ומן התפילין וחייבין בק"ש, ובדכ"ו א' משום רבי שילא אמרו חתן פטור והשושבינין וכל בני החופה חייבין, ופרש"י דלית להו להני תנאי עוסק במצוה פטור מן המצוה ולכך ס"ל דכל בני החופה חייבין. והתוס' שם הקשו ע"ז דא"כ יתחייב חתן בסוכה (דלא שייך בזה פטור מחמת טרדא) ומשמע דבחתן פטור יותר מת"ק. לכך פירשו דקסבר חתן א"י לכוון כלל אפי' בפסוק ראשון משא"כ שאר בני חופה, ואקריאת שמע לחודי' קאי עיי"ש. ולהאמור מתבאר היטב פלוגתתם דרש"י דס"ל דעוסק במצוה הוא פטור גמור, ע"כ הוצרך לומר דר' שילא לא ס"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה דאל"ה מ"ט בני חופה חייבין, אך התוס' דס"ל דעוסק במצוה פטור מחמת טרדא שפיר חילקו בין טרדא דחתן לטרדא דבני החופה דאינה מעכבתן כשאר עוסק במצוה. (אך לא באנו ליישב קו' התוס' אפרש"י) ועי' בר"ן משה"ק ערש"י ופירש ג"כ דלכו"ע עוסק במצוה פטור מן המצוה אלא דלא פירש כהתוס' בזה עיי"ש וה"ט דאזיל לשיטתו דיסוד דין עוסק במצוה אינו ענין לטרדא וכדעת רש"י.

ד) ויש לדון נפק"מ לדינא דעוסק במצוה שפטור מק"ש וקרא ק"ש (כגון שהי' יכול לקיים שניהם או שהגניח מצותו ועבר איסור להריטב"א וקרא ק"ש) דלהאמור בד' רש"י והר"ן יתכן דלא יצא יד"ח כיון שאינו מחוייב בק"ש ויצטרך לקרוא שוב אחר שיגמור המצוה הראשונה, אבל להתוס' דאינו פטור גמור כ"א אונס י"ל דיצא יד"ח, ובמ"ב סי' ע' סקי"ח אייתי מהפמ"ג סי' ע"א סקי"ה דיצא יד"ח וצ"ע. ואפשר דגם לדעת רש"י והר"ן אחר שהפסיק ממצוותו לקיים המצוה האחרת הא כבר אינו עוסק במצוה ול"ש למימר דלא רמיא עלי' ושפיר יצא יד"ח ועי'. אמנם עכ"פ בחתן דכל פטורו משום טרדא פשיטא דבקרא ק"ש יצא יד"ח (דכוון בפסוק ראשון לכה"פ) וכדמב' בברכות י"ז ב' ובשו"ע סי' ע' ס"ג דהאידינא גם חתן קורא ואל"כ מיחזי כיוהרא שמראה שמכוין בכל שעה - ואם איתא דחתן הוא פטור גמור ל"ש זה ופשוט.

ובהלכין לדבר מצוה דפטורין גם בלילה כדאמר סוכה כ"ו א' היינו נמי כחתן ומשום טרדא כפרש"י שם וא"כ מסתברא דאם קראו יצאו יד"ח, וכן באופן דהוא משום טרדא כחתן כדפרש"י ר"פ מי שמתן.

ולהתוס' שם בשם הירוש' צ"ע, ואגב יש להעיר דלכאור' לרש"י שהוא משום טרדא היכא דהמת בעיר אחרת וכדו' שאינו טרוד לקוברו חייב בק"ש וכשיטת ר"ת בתוס' שם י"ח א' וצ"ע בזה. ובמ"ב סי' ל"א סק"ג אייתי מהגרע"א דאונן שקרא אינו יוצא ידי חובה ועיי"ש דמקורו מד' המג"א סי' תרצ"ו סקט"ז אך כ"ז לד' השו"ע דפסק מעיקר הדין דפטור מק"ש אפי' אינו מוטל עליו לקוברו, אך לרש"י לכאור' זה אינו דכל הפטור משום טרדא ודוק, וע"ע בפנ"י ברכות י"ז ב' מש"כ בענין זה.

ה) ובעיקר פלוגתת רש"י ותוס' גבי אונן אי פטורו משום טרדא או לא, יתכן לפלפל דלשיטתייהו אזלי דלרש"י רק חד קרא אשמעינן פטורא דטרוד גבי חתן ואשכחן עוד הפטורים מאותו הטעם כהולכי דרכים א"כ י"ל דגם אונן בכלל, אבל להתוס' דתרי קראי צריכי להאי טעמא דטרוד ע"כ לאו כל טרדא נכללת בהני קראי וא"כ מנלן דטרדא דאונן נמי מספקת לפוטרו, לזה הוצרכו לטעמא אחרנא ע"ש.

ובהאי ענינא יש להעיר טובא דבשו"ע סי' ע' כ' דינא דחתן ודעוסק בצרכי רבים, וצ"ע דאפי' צרכי יחיד נמי כל שעוסק במצוה פטור מק"ש ורק ברמ"א סי' ל"ח ס"ח כ' דין עוסק במצוה דעלמא והשו"ע שם פליג דסמך אירושלמי גבי כותבי ספרים כמבואר בב"י אך אכתי שאר עוסק במצוה פטור אפי' בצרכי יחיד וא"כ מה הוצרך השו"ע לצרכי רבים וצ"ע.

דוד מאיר הכהן גרום

בעמ"ח קונטרס אמרי דוד, בני ברק

בענין פירות מוקצין שאין להם צד היתר

לכבוד מערכת קובץ 'בית אהרן וישראל', שלום רב. קבלתי בשמחה את גליון קסב, ורב תודות לכם! וראיתי שם (בעמ' קכג) שדנו עוד בשאלה הדיכי משכחת לה לדברי מר"ן בש"ע א"ח (סימן שז סעיף יח) לגבי פירות מוקצין שאין להם צד היתר בשבת. ובגליון קנט (עמ' קעד) כ' דמיירי בפירות שהן מוקצין מחמת חסרון כיס, אולם כ' שלדברי האור שמח (פכ"ה מהל' שבת ה"ט) שאוכל אינו יכול להיות מוקצה מחמת חסרון כיס מכיון שעומד לאוכלו אם אין לו דבר אחר לאכול, איך נבאר דברי מר"ן שאין לאותם פירות צד היתר.

ואפשר ליישב לדעת הרב מנוחת אהבה ז"ל (ח"א עמ' רעז) שפירות טבל הינם מוקצים מחמת חסרון כיס.

אלא שיש להעיר במש"כ בגליון קנט שם בשם הרב פרי מגדים ז"ל (מש"ז ר"ס שח אות ד) שבמוקצה מחמת חסרון כיס אין לו צד היתר לטלטלו אפי' בגופו. אולם כ' מהר"ר רזיאל כהן נר"ו (מח"ס מחקרי ארץ) שלדעת מורו ז"ל בסי' מנוחת אהבה (ח"א עמ' של ועמ' שלג) שלא חילק בזה נראה דלא ס"ל כד' הרב פרי מגדים, ושכן כתב בסי' תהלה לדוד (סי' שח סק"ב) לחלוק ע"ד הרב פרי מגדים ז"ל בזה.

בברכה והוקרה רבה

משה פריץ

בענין מכירת ס"ת למוזיאון

לכב' מערכת בית אהרן וישראל.

אודות דברי הרב רבינוביץ שליט"א בגליון כסלו תבת (קנח) תשע"ב - לגבי מכירת ס"ת פסול לגוי.

הנה אף כי צדקו דבריו שמכירת ס"ת לגוי אם היא ע"מ לשמרו יש בה מן ההיתר.

ועאכ"כ במקום צורך גדול כגון לישא אשה וכה"ג.

אולם, המציאות של מכירת ס"ת פסולים למוזיאון היא כמעט בלתי אפשרית היום.

מנסיון, מוזיאונים מכובדים בדרך כלל לא קונים ספר שגילו פחות ממאה שנה.

רוב ספרי התורה הללו הם לא בגדר עתיקות, ולכן לא ישלמו עליהם הון, אלא כחמש מאות דולר

בלבד.

מה גם, שהמוכר, לא יודע מי הוא הקונה, שכן במכירות פומביות באינטרנט אין יודעים מי קנה ולאן נמכר. הסוחרים חותכים יריעות מן הספר ומוציאים אותן למכירות פומביות באיבי וכו"ב. כך גם א"א לדעת אם הספר גנוב אם לאו.

אשר על כן, יש לחשוב פעמיים לפני שגבאי בית כנסת מתפתה למודעה בעיתון הקוראת לו למכור רימונים, ס"ת, תפילין משומשים. ולמזהיר ולנוהר שלומים תן כמי נהר.

בברכת התורה
משה חיים סגל
פה עיה"ק ירושלים

בענין אין מפטירין בלי קריאת התורה

לע"נ חותני הרה"ג ר' אברהם ב"ר יוסף גראס ז"ל נפטר בירושלים י' אלול תשע"ב
מלפנים רב מפורסם בכמה ק"ק בארה"ב ולבסוף בווינגטון הייטס, נוא יארק

כבוד מערכת הקובץ החשוב והמפואר, בית אהרן וישראל, הנני בזה להודות על מפעלכם הנשגב הרבצת התורה לאלפים.

ראיתי המאמר הנדפס בקובצכם ניסן-אייר תשע"ב (גליון קנ"ט) ע"י אחד ממפלגי התורה שיחי', בענין תקנת קריאת הפטרה, והנני בזה ליישב את תמיהתו כיד ה' הטובה עלי:

מה שתמה על תשובות הרשב"א (ח"א סימן תפ"ז) הובא בבית יוסף (או"ח סי' רפ"ד), וכן פסק הרמ"א (שם ס"א) וזה"ל: ולא נתקנה הפטרה, רק בציבור אחר שקראו בתורה עכ"ל. דאדרבה כיון דעיקר התקנה היתה דמקום שאין קריאת התורה מחמת גזירה מפטירין בנביא, א"כ במקום שאין נמצא ס"ת מדוע לא יפטירו בנביא, ובמה גרע אין להם ס"ת מבשעת הגזירה. כן שאל בטוב טעם ודעת.

הנה כדי ליישב תמיהתו זאת על הרשב"א עלינו להקדים כמה הקדמות. ראשית, דעיקר ענין הגזירה לא הוזכר בדברי הראשונים, זולת באבודרהם שכתב (שחרית של שבת - הוצ' אבן ישראל ע"פ כת"י) דמה שתיקנו חכמינו ז"ל שיהיו מפטירין בנביאים, הוא "לפי שגזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה", והיות שלא היו יכולין לקרות בספר תורה, על כן קראו בספרי הנביאים ע"כ.

ויש לתמוה למה לא נזכרה גזירה זאת בספרי הראשונים. וכי טעם זה הי' גלוי רק לפני האבודרהם, ולפניהם לא נגלה. וכתמי' הזאת תמה גם הגאון ר' יעקב שור ז"ל אב"ד קוטב בהגהות עתים לבניה על ספר העתים (הלכות ברכת ועונג שבת קפ"ז הג"ה קמ"ב) שכתב, דלו היה הטעם מחמת הגזירה, אז לא הוי שתיקו הגאונים הראשונים להזכירו, עיי"ש. ועל כרחך צריך לומר, דעיקר טעמא דתקנת הפטרה לא היה משום אותה גזירה, רק בשביל חיזוק מצות התורה שקראנו בפרשה, דתכלית ספרי הנביאים ומהותם הוא כדי לחזק את קיום מצות התורה, וכמו שכתבתי כבר במאמרי הנדפס בקובצכם תשרי-חשון תשע"א (גליון קנ"א) והרוצה לעמוד על עיקר הדברים יוכל לעיין שם במה שכתבנו, שאין כאן המקום להאריך. ויש לבאר, דמה שלא הזכירו שאר הראשונים ענין הגזירה, הוא משום שהגזירה לא היתה הטעם לתקנת הפטרה, כי אם רק "הסיבה" שהביאה לכך, ואף שכבר נתבטלה גזירה זאת, התקנה עדיין עומדת במקומה.

ומעתה כיון שעיקר טעם קריאת הפטרה, הוא כדי לחזק קיום המצות שקראנו בתורה, לכן מאחר שלא קראנו בתורה, שוב מה לנו לקרוא בהפטרה, דאם אין תורה, על מה באה הנביא לעורר.

ויש להוסיף עוד מדברי האבודרהם שכתב (סדר ההגדה ופירושה ד"ה חכם מה) דתיבת "מפטיר" הוא מלשון "סיום", וכלשון המשנה (פסחים קיט, ב) "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", כלומר אין עושיין סיום לאכילת ליל פסח במיני מתיקה, וכמו שעושיין בכל סעודה וסעודה, רק מסיימין בכזית מקרבן פסח, ובזמננו בכזית מצה ע"כ. והנה מיני מתיקה שלאחר הסעודה באין רק כטפל להסעודה, אמנם בלא סעודה

שהיא העיקר, מה לנו במיני מתיקה שהם רק הטפל. וכן הוא לענינו שקריאת התורה הוא העיקר, והפטרה בנוביא הטפל, ואם העיקר חסר על מה בא הטפל, והבן.

ומחמת טעם זה פסק הרשב"א, שאם לא קראו בתורה, שוב אין מפטירין בנביא.

ויה"ר שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה,

משה הילמאן

מח"ס "עומק הכבוד" יסודי הפטרה"

רב ור"מ ברוקלין נ"י

בענין טעימה אחר הדלקת נר שבת קודם קידוש

לכבוד הקובץ התורני החשוב "בית אהרן וישראל" - שלום רב

בקובץ האחרון העיר הרב יחיאל כהן על מה שנהוג ברוב המקומות שלאחר שהדליקה האשה נרות שבת אינה טועמת עוד עד הקידוש, וכתב על זה: "ואיני מבין טעמו של דבר, דלכאורה הטעם הוא שמאחר שקיבלה שבת הרי כבר חייל עלה חובת קידוש ואז אסורה היא בטעימה כדקיי"ל שאסור לטעום כלום קודם קידוש וכו', והנה מה שאפשר לקדש מבעוד יום ע"י תוספת שבת הוא מצד דעבדין כר' יהודה שמפלג המנחה הוי לילה, כמבואר בסוגיא ברכות כ"ז והאר"י בזה המג"א ריש סי' רס"ז, וא"כ אשה שלא נוהגת כר' יהודה מאיזה טעם תיאסר בטעימה מבעוד יום" עכ"ל.

והנה מה שכתב דכל מה שאפשר לקדש מבעוד"י ע"י תוספת שבת הוא מצד דעבדין כר' יהודה כמבואר בברכות כ"ז ובמג"א ר"ס רס"ז - לא דק, דברכות שם ובמג"א שם דתלו לה בפלוגתא דר' יהודה ורבנן הוא רק לענין תפילת ערבית, אבל לענין המ"ע דקידוש דזכרהו בכניסתו (פסחים ק"ו א'), כל שקיבל עליו שבת מבעוד"י שפיר הוי אצלו בכניסתו ויכול לקדש. יתר על כן מבואר ברמב"ם פכ"ט משבת ה"ז וז"ל: "יש לו לאדם לקדש על הכוס ע"ש מבעוד"י אעפ"י שלא נכנסה השבת וכו' שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתה בין קודם לשעה זו מעט". והרמב"ם לשיטתו דלית ליה כלל דין תוספת שבת, ומ"מ יכול לקדש מבעוד"י, כי אפשר לקדש גם "קודם כניסתו", וכ"ש לדידן דאית לן תוספת שבת הרי זו ממש "כניסתו", אעפ"י שעדיין לא הגיע זמן תפילת ערבית, ואינו תלוי כלל בר' יהודה ורבנן. [ועדיין יש לעיין במה שהביא המג"א שם בשם הר"י"ץ גיאאות וז"ל: "במקום שנהגו כרבנן שאין מתפלל ערבית אלא משחשיכה אין להתפלל של שבת בע"ש וכו' ואין לקדש אלא בכניסת היום", משמע שגם קידוש תלוי בר' יהודה ורבנן וצ"ע]. ועי' בבאה"ל ריש סי' רע"א שחולק שם על הט"ז וכתב שאין מצוה להזדרז ולקדש מיד שקיבל עליו שבת כל שעדיין לא חשכה, אבל מודה בבאה"ל שיכול לקדש מבעוד"י, עיי"ש. וא"כ שפיר מקרי דחל עליה חובת קידוש ואסורה בטעימה.

והנה בביאור הלכה שם ריש סי' רעא (על האמור בשו"ע: וכשיבוא לביתו ימהר לאכול מיד) כתב וז"ל: "מיד אפילו קודם שחשכה, כ"כ הט"ז וכו', ומ"מ לפי מה שהתעורר שם המג"א (בריש סי' רס"ז) להקשות: לדידן דמתפללין מעריב בזמנו ומנחה לאחר פלג המנחה, אלמא דלא סבירא לן כר' יהודה, היאך אנו יוצאין בזה (כשמקדש קודם שחשכה), ואף שמיישב זה ע"ש, מ"מ לכתחילה יותר טוב למנוע מזה", עכ"ל. הרי מבואר בדבריו שהבין דהמג"א ריש סי' רס"ז איירי גם לגבי הקידוש, דלדידן דס"ל כרבנן דר' יהודה אין לקדש מבעוד יום אף שקיבל עליו שבת. והיינו כהבנת הרב יחיאל כהן הנ"ל. אך לפי"ז יקשה למה כתב המ"ב שם סק"א (והוא מהמג"א) וז"ל: "ואם קיבל עליו שבת אפילו עדיין יום גדול דינא הכי (דאסור בטעימה)", והרי לפי הביאור הלכה יש למנוע מלעשות קידוש מבעוד יום, וא"כ עדיין לא הגיע זמן קידוש, ולמה אסור בטעימה, וכקושיית הרב יחיאל כהן. אלא שהמג"א והמ"ב שם כתבו בהמשך וז"ל: "ואם רוצה לקבל שבת מבעוד"י ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית אח"כ בלילה רשאי", הרי סתר המ"ב משנתנו, דבביאה"ל כתב שיש למנוע מלקדש מבעוד"י, וכאן כתב דרשאי לקדש מבעוד"י, ודבריו סתרי אהדדי, וצ"ע.

וכן מדברי המג"א והמ"ב האחרונים מבואר שיש חילוק בין תפילת ערבית שראוי שתהיה בלילה כרבנן דר' יהודה, ובין קידוש שגם אליבא דרבנן אפשר לעשותו מבעוד"י, וכמו שכתבנו. ולפיכך נאסר

לטעום כלום מיד כשקיבל שבת, כיון שכבר ראוי לקידוש. וכן מפורש בערוך השולחן שם סי"ב וז"ל: "ואם קיבל שבת מבעוד יום אסור לו לאכול ולשתות ולטעום עד שיקדש, כיון דקיבל שבת ויכול לקדש ולאכול, ולהתפלל ערבית אח"כ, ובלבד שיהיה יותר מחצי שעה לזמן ק"ש.

והנני חותם בברכה ובהוקרה
חיים גדלי' צימבליסמ

ביאור דברי הגמ' עה"פ שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם

לכבוד מערכת קובץ באו"י

איתא בגמ' סוכה דף נב: והיה זה שלום אשור כי יבא בארצינו וכי ידרוך בארמנותינו והקמנו עליו שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם מאן נינהו שבעה רועים דוד באמצע אדם שת ומתושלח מימינו אברהם יעקב משה בשמאלו ופירש"י בד"ה "שבעה רועים ושמונה נסיכים" וז"ל: לא ידעתי בהם טעם כמדומה לי דאמרינן בעלמא ויצחק להיכן אזל להציל בניו מדינה של גהינום כדכתיב כי אתה אבינו עכ"ל, וציין כבר בגליון שזה מובא במדרש ילקוט מיכה ה' והרש"ש מביא עוד מקור משיר השירים רבה בפסוק אם חומה היא בסופו.

ונ"ל להביא עוד מקור דכתוב במס' כלה רבתי (ממסכתות קטנות) בשילהי פרק שביעי ת"ר לעתיד לבוא בן דוד באמצע אדם שת מתושלח מימינו אברהם ומשה ויעקב משמאל מ"ט דשביקה ליצחק אמר רבא יצחק עדיפא מינייהו קאתי דקאמרי ליה כל ישראל כי אתה אבינו ע"כ ה"ז מוכח כפי' רש"י הק'.

יואל גלויברמן

ישיבת קרלין סטולין ירושת"ו

תיקוני סופרים

עוררה גבורתך להקיץ נרדמים

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל". בנוסח הסליחות (הספרדי וע"מ) אומרים "עוררה גבורתך להקיץ נרדמים" וכו', וראיתי מקשים למה לנו להזכיר גבורות בימי רחמים.

אמנם יש לתרץ דכוונת מחבר פסקא זו היתה להביע תחינה על תחיית המתים, וכמו שאנו אומרים בתפלה: "אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים אתה... מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך מלך ממת ומחיה...". וידוע כי בפי חז"ל ברכה זו קרויה "גבורות" (ראה מגילה י"ז ע"ב). ועיוין בפירושו ר"ד אבודרהם לברכה זו, וזה לשונו: "ואמר בתחילת ברכה זו לשון גבורה, שכל אלה שמזכיר בברכה זו הם גבורה, כמו שנפרש", ע"כ. עיין שם המשך דבריו בהרחבה. ואכן, מצינו במקרא כי תחיית המתים מכונה יקיצה משינת המות, וכמו שנאמר בדניאל (י"ב ב'): "ורבים משיני עפר יקיצו", וכן נאמר בישעיה (כ"ו ט'): "יחיו מתוך נבלתי יקומו הקיצו ורננו שוכני עפר".

אשר על כן נראה כי לענין זה נתכוין המחבר בפסקא הנ"ל, ובאומרו "עוררה גבורתך להקיץ נרדמים", הרי הוא כאומר "עוררה גבורתך להחיות מתים". ועוד המשיך באותו ענין לבקש על הגאולה ואמר, "למענך תפדה חרדים נדהמים", באופן שהכל בא על מקומו בשלום.

ובאמת נוסח פסקא הנ"ל הינו עתיק יומין, ונעשה בעת שחכמי ספרד שאבו לכליהם הפיוט המופלא "אם אפס רובע הקץ" (אשר נתחבר ע"י רבינו אפרים ב"ר יצחק מרגנשבורג תלמיד ר"ת, והסתיים בפסקא "קוראך באים לקוד" וכו', ונקבע בנוסח הסליחות של קהילות אשכנז ליום צום גדליה), ובזמן מן הזמנים העתיקהו גם בספרד, ותחילה קבעוהו על סדר התחינות שהיו אומרים בבוקר (כנראה כל יום) קודם תפלת שחרית, ומאחר שרצו לסמוך לו אמירת אל מלך יושב על כסא רחמים וי"ג מידות, הרי שאיזה חכם ספרדי עלום הוסיף לו גם את הפסקא הנ"ל "עוררה גבורתך" וכו' החותמת אל מלך יושב על כסא רחמים, ותכף מענין לענין באותו ענין סמכו לו תחינת "אל מלך" וכו' וי"ג מידות, וכפי שמופיע כל זה בכמה סידורים כתב יד עתיקים מלפני למעלה מחמש מאות שנה, וביניהם בכתב יד "זכר צדיק" להחכם ר' יוסף ב"ר צדיק מקסטילייה אשר חיברו בשנת רכ"ז (ראה אודותיו בקובץ "עץ חיים", צאנז, גליון ו' טבת תשס"ג, עמ' שצ"ג), וכן מופיע בשלושת הסידורים (נוסח ספרד) הראשונים שבאו בדפוס (בחיי מרן הב"י זיע"א), ליסבון ר"נ, נפולי ר"נ, ויניציאה רפ"ד, ובכולם הנוסח הוא "עוררה גבורתך להקיץ נרדמים". במרוצת השנים הוסיפו וקבעו פיוט זה בתוך סדר הסליחות לחודש אלול, כפי הנהוג כיום אצלינו (קהילות הספרדים והנמשכים אחריהם), וכמופיע לדוגמא בסידור ספרדי הנדפס בוויניציאה שנ"ח, והוא ג"כ בנוסח הנ"ל "עוררה גבורתך להקיץ נרדמים". וכן מצינו לגדולי הדורות זצ"ל שהדפיסוהו בספרי סליחותיהם, כהמקובל מהר"ם זכות זיע"א (המכונה הרמ"ז) בספרו "משמרת החדש" (ויניציאה ת"כ), ומהר"ר מלאכי הכהן זיע"א (בעל היד מלאכי) בספרו "שבחי תודה" (ליוורנו תק"ד), וכאמור כולם גרסו "עוררה גבורתך להקיץ נרדמים", וכך הוא מאז ומתמיד במשך מאות בשנים, בכל המחזורים והסידורים.

הקטן אריאל אפרים אהרנוב נר"ו

בני ברק

יעמדו על הברכה
ידידינו אשר תרמו להוצאת והפצת הקובץ

הרה"ח ר' יואל ברח"ז בוקשפן ומשפ' הי"ו

לעילוי נשמת חמותו
הצוה"ח מרת מרים חנוך ז"ל
בהרה"ח ר' צבי הלוי ז"ל
הנו"מ מרת חיה רבקה ע"ה
נלב"ע ט' כסלו תשע"ב
ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת אביו
הרה"ח ר' חיים זאב בוקשפן ז"ל
בהרה"ח ר' יואל ז"ל
הנו"מ ריזשע
נלב"ע כ"ג כסלו תשס"ה
ת.נ.צ.ב.ה.

הר"ר דוד אריה שפר ומשפ' הי"ו

ולעילוי נשמת חמותו
הצוה"ח מרת יוכבד לידר ע"ה
בת הרה"ח ר' חיים יהודה ז"ל
נלב"ע כ' כסלו תש"ע
ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת חמיו
הרה"ח רבי יצחק אייזיק לידר ז"ל
בהרה"ח ר' מרדכי ז"ל
נלב"ע כ' כסלו תש"ע
ת.נ.צ.ב.ה.

הר"ר יעקב הלוי איזק הי"ו

לעילוי נשמת אביו

הרה"ח רבי אלימלך הלוי ז"ל
בהר"ר אפרים הלוי ז"ל

נלב"ע כ' טבת תשס"ו
ת.נ.צ.ב.ה.

למשלוח חידושי תורה, תרומות והנצחות

מכון בית אהרן וישראל

אבינועם ילין 11 ירושלים, ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טלפון: 02-5370106 פקס: 057-7978992 EMAIL: beisaron@zahav.net.il

המעוניינים לקבל את הקובץ במייל תמידין כסדרן, מתבקשים לשלוח מייל בקשה למשרדי המכון.

להשגת הקובץ בבריטניה ניתן לפנות לנציגנו הרב יוסף גלויברמן הי"ו 079-74752266