

ב"ה
שנה כח
גליון ג (קסה)
שבט - אדר 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

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ד)
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

התובן

עמוד

- ה רבי אברהם רוזאניש זלה"ה
מגדולי חכמי קושטא (שצ"ה - ת"פ)
- יג רבי דוד אלטר זצ"ל
בן הרה"צ ר' משה בצלאל בן השפת אמת זי"ע

גנוזות

- הערות על שו"ת מהרח"ש חאהע"ז
- הערות על ספר "פרקי דרבי אליעזר"

חידושי תורה

- יט הרב חיים יצחק יהושע ורהפטיג ז"ל
אשדוד
- כג הרב צבי חיים דישון
ר"מ בישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו
מח"ס "נעימות נצח"
- כו הרב פינחס סגל
קארלין סטאלין, ירושת"ו
ר"כ כלל חסידי "עטרת שלמה"
ר"מ בישיבת מכנובקה, ב"ב
- לא הרב חיים יצחק טרבילו
קארלין סטאלין, ביתר
ר"מ בישיבת עמלה של תורה
- לג שמעון שערמאן
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו
- לט יעקב יואל פרידמן
ישיבת קארלין סטאלין, ניו יארק
- בענין תבשיל שנתבשל בקליפי ערלה
- בענין דין ספר כריתות הנאמר בגירושין
ובאופן פעולת הגט
- בגדרי טיבעא ופירא
חלק א: בזמן התלמוד
- בסוגיא דהכניס אוכלין לפי פרתו
- בענין הנחת תפילין ע"י אחר
- ביאור הסוגיא משעה שהכהנים נכנסים
לאכול בתרומתם

בירורי הלכה

- מא הרב שלום מרדכי הלוי סגל
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
ר"כ אהל יהונתן, מח"ס "משכן שלום"
דיין בכי"ד של הגר"נ קרליץ, ב"ב
- נג הרב חיים ברכיה ליברמן
- נט הרב מתתיהו שוורץ
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
מח"ס "משפט הצוואה"
- סג הרב חיים רבינוביץ
מגיה סת"ס, בני ברק
- עא הרב חנוך וסרצוג, ב"ב
- בענין תשלומי רבית פיגורים
בהפרשות לקרנות פנסיה
- טעימה לפני קריאת המגילה בלילה וביום
- מסר שטר צוואה בלי תוקף או שט"ח
לידי נוטריון או שלישי או לידי הזוכה
- בענין לשמה בכתובת מגילת אסתר
והמסתעף
- בדיני שכנים בתוספת בניה

לשון חכמים

צג	הרב אוריאל פרנק	בענין ניקוד "אי" אפשר
קג	הרב חיים דיסלדורף, ב"ב	בצורת האות עיי"ן

מנהגי ישראל

קיג	הרב נתן פערלמאן קארלין סטאלין, גבעת זאב	במנהג החסידים לומר הי"ג עיקרים אחר ארון עולם ולא הפיוט יגדל
קכג	הרב מאיר לנדוי	בענין עיטוף בטלית כליל שבת קודש

ספונות

קלג	הרב יוסף נחמיה הכהן קוואדראט עורך מגילת יוחסין לבית באבוב מהדו"ת לונדון, יצ"ו	וכונן לחקר אבותם מאמר א'
-----	---	-----------------------------

כתבים

קלט	הרב חיים יצחק טרכילו קארלין סטאלין, ביתר ר"מ בישיבת עמלה של תורה, ירושת"ו	על שמו ותולדותיו של הרה"ק רבי משה מלודמיר, בן מרן הקדוש רבינו שלמה מקארלין זיע"א הי"ד
-----	---	---

הערות

קמא

בענין מקום הדלקת נר חנוכה בזמנינו - הרב נתן אורטנר, רב העיר לוד / בענין הנ"ל - הרב מנחם זילברברג / בענין הנ"ל - הרב יהודה מ. כהן, ביתר עילית / בענין הנ"ל - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / בענין ניקוב פקק מתכת והריגת כנים בשבת - הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון, מו"ץ בקהילת קארלין סטאלין, ירושת"ו / הערות על גליון קס"ד - הרב משה פריץ / באיסור פרוע ראש דכהן בפאות הראש - הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין, ב"ב / בענין המתנה בין אכילת גבינה צהובה לבשר - הרב שלמה צוקר / הערות שונות - הרב אביגדור קליין / בענין יום הפורים בעיה"ק טבריה עילית - הרב בעריש הכהן גוטשטיין, טבריה ת"ו / בטעם החילוק של תחילתו בפשיעה וסופו באונס - חיים סגל - יוחנן מאשעל, ישיבת "בית אשר" קארלין סטאלין, ירושת"ו / בענין גזירת שמא יכתוב בשואל דבר מחבירו - דוד דוב בער לעדערייך, מתיבתא תפארת יוחנן, קארלין סטאלין, ניו יארק / בענין אם שמור לי ואשמור לך יש בו משום איסור שכר שבת - אלהן ווינסבאכער, מתיבתא תפארת יוחנן, קארלין סטאלין, ניו יארק / בענין היתר דבורגנין לענין ודבר דבר ואמירה לנכרי - ישראל ליפא וואלפין, מתיבתא תפארת יוחנן, קארלין סטאלין, ניו יארק.

גנוזות

רבי אברהם רוזאניש זלה"ה

מגדולי חכמי קושטא

נולד בשנת שצ"ה בערך בקושטא לאביו רבי מאיר רוזאניש זלה"ה למד תורה אצל הגאון מהר"ש הלוי הזקן והגאון מהרי"ט צהלון זלה"ה היה חתנו של המדפיס הנודע רבי אברהם פראנקו ז"ל בשנת תי"ט עקר דירתו לאנדרינפולי ובשנת תל"ז חזר לקושטא, בתו היחידה נשאת לבן אחיו הגאון רבי יהודה רוזאניש זלה"ה בעל "משנה למלך".

היה מפורסם כאחד מגדולי הדור ההוא, ורבים הריצו אליו שאלותיהם, הגאון הרחיד"א ז"ל מתארו "סיני ועוקר הרים" וכותב עליו ועל חתנו המל"מ "גדולי הדור שלפנינו", הגאון רבי יוסף קצבי זלה"ה כותב אליו: "...ציץ הזהב, נזר הקדש, אחד היה אברהם, צבי תפארתינו שושנת העמקים, עמוק עמוק מי ימצאנו, הנמצא כזה אשכול שלם בכל, ויחכם מכל אדם... (רב יוסף סי' א'). הגאון רבי יעקב אלפאנדארי זלה"ה כותב: "...ליש גבור במלחמתה של תורה... ואחד ענ"ק משכמו ומעלה שכם אחד ובמינו גבוה מכולם למעלה מעשרה, המעתיק הרים ומחזירם למכתשת הלכתא גברותא, משמא דגמרא... סיני ועוקר הרים..." (שם סי' ב').

נשא ונתן עם גדולי דורו ונשארו ממנו כמה שו"ת שנדפסו בספר שו"ת "כהונת עולם" לרבי משה הכהן זלה"ה, ונזכר עוד בספר "מוצל מאש". גם כתב הרבה הגהות והערות על גליוני הספרים שהיו ברשותו.

נלב"ע בשנת ת"פ ואחרי פטירתו עברו כל ספריו עם הערותיהם לרשותו של חתנו הגדול בעל "משנה למלך", ורבים מחידושיו נדפסו בתוך ספר "משנה למלך", ראה על כך קובץ בית אהרן וישראל גליון סט.

להלן אנו מדפיסים את הערותיו שרשם על שו"ת מהרח"ש ח"א וקונטרס איגונא דאיתתא (שאלוניקי תי"א) הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 685.

הערות על שו"ת מהרח"ש חלק אבן העזר

קונטרס עיגונא דאתתא דף יא, א, ד"ה אמנם כבר כתב הרב מוהר"ר לוי ׳ חביב בתשובותיו סי' קל"ו (בדפוס חדש עמ' כא ד"ה עוד הוכיח הריב"ש) דלאו קושיא היא דבשלמא אם בתירוצא דפירכא דילמא צרה הואי דקאמר בנמ' תנא דבי ר' ישמעאל בשעת הסכנה כותבין וכו' לא הוה מתרצה קושיא דדילמא גוי הוה ודאי דיוקו של הרב היה חזק ביון דלא חזר להקשות דילמא גוי הוא אבל מאחר דבתירוצא דפירכא דילמא צרה* הוה איתרוצא לה פירכא דילמא גוי הוא לאו דיוקא הוא ע"ב. נ"ב מאי דרחה מוה"ר לוי ז"ל וכתב דלאו קושיא היא אחר המחילה ליתא, דהאי הוכחה לא הוי אלא מדמקשה אדפריך ודלמא צרה היא דהוה מצי לדחויי דמתרץ דרבא מיירי דלית לה צרה שידענו כשיצא מכאן לא

היתה אשה אחרת ומעשה שהיה כך היה, אלא ע"כ לומר דחששו שמא אחר שהלך נשא אשה אחרת במדינת הים וזה הוא שבאה ואמרה מת בעליך כדי לקלקלה, והשתא קשה אדרחיק לחוש לזה לימא וליחוש שמא גוי הוה וזה דבר פשוט. וכן ...

שם דף כג, (דפוס חדש עמ' מ) ד"ה ולי הצעיר יראה שסובר הרב המגיד דדוקא בהנהו דלעיל דכתב הרמב"ם בהדיא לא תנשא ואם נשאת לא תצא כגון מת במלחמה או מפולת וכו' הוא דאמרינן הכי אבל השאר* שהזכיר הרמב"ם בסתם הוא לעיכובא ואף אם נשאת תצא ומעמא דמלתא דדוקא הנהו דלעיל דמת במלחמה או במפולת דאינהו בעיי בגמרא ולא איפשטו הוא שפסק בן ובן מים שאין להם סוף שמפורש בגמ' דדוקא לכתחילה אבל הכא שהוזכר בגמ' קברתינו סתם לעיכובא קאמר וכו'. נ"ב כפי דברי הרב ז"ל שפירש לקמיה דכל מה שהצריך קברתינו דהם בגוי מל"ת כשאינו מזכירו בשמו היינו מעמא דאמר בדדמי וסבור שמת וא[מת] שלא מת, ויחס זה להרב המגיד ולא בהרב כהן צדק דסבור דחשש בדדמי הוא דחשיגין שמא ראה ראובן שמת [וסבר שהוא שמעון, וקשה מאי] מייתי ראייה מההיא דכתב הרמב"ם בגוי מל"ת [שאמר טבע פלוני בים הגדול] דהתם כיון שאמר טבע בים ודאי דלא בעינן קברתינו לענין אם [כבר נשאת], ודוקא לכתחלה אבל אם נשאת לא תצא דכיון דהעיד על מביעתו [אמרינן רוב הנטבעין מתים ו]צ"ע.

שם דף סא, ב, (דפוס עמ' קכ) ד"ה אמנם גבי משל"ם דלא תנשא ואם נשאת לא תצא איכא פלוגתא דרבנותא אם גובה כתובתה והרשב"א ז"ל נסתפק וכתב לבסוף דהנ"ל יותר דכיון שאם נשאת לא תצא שפיר* קרינן בה לבשתנשאי וכו' וכן כתב המרדכי פ"א דכתובות אלא שדבריו צ"ע וכו'. נ"ב כבר כתבתי באבן העזר שלי מה שנראה לי לפרש בדברי הרשב"א שלא כדעת הרב עיין שם.

שו"ת סימן ג (על פסק מהר"ט שם סימן ב) ד"ה ואחר המחילה רבה תמיה לי מאד דמה ענין זה לגבי סומא הא אפי' בשני פקחים* תנן אחד אומר בפני נכתב ואחד אומר בפני נחתם פסול אם לא שיהיו שניהם שלוחים דאז אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם כדאיתא בגמ' ובדברי הפוסקים וכו'. נ"ב לא ידעתי מה זו תמיה שתמה הרב ז"ל, וכי בכאן בא רב יוסף לאשמעינן דינו דאחד אומר בפני נכתב וא"א בפני נחתם דפסול הלא משנה שלמה היא אלא כלפי סומא דע[למא] לא מצי לומר בפני נחתם נקט גמ' בפני נכתב אע"פ דמצי [סומא] לומר בפני נכתב ב[שמע קן] קולמוסא כיון דלא מצי לומר נחתם, והא בהא תליא דאפי' בא פקח עמו לא מהני, לכך נקט בלשונו וכתב ונחתם מהדין שנתבאר דאחד אומר נכתב ואחד נחתם, וכל עצמו של הרב מהר"ט אינו אלא לישב לישנא דנכתב דנקיט רב יוסף וקא[מר] דמוכרח הוא לגבי סו[מא] שאינו רואה החתימה לא מהני לא לנכתב ונחתם, וזה ברור [בדבריו] הרב, וצ"ע.

שם ד"ה ואני בעניי איני רואה דלהרמב"ם יועיל בהתימת קן קולמוס כלל ומוזה יש לי תשובה על מה שכתב הרב כמה"ר יוסף נר"ו על דברי מהר"י ז' לב ולה"ה בח"א על לשון הרמב"ם דפסול בעבירה שפסול להביא את הגט אף שהוא מקויים ורבים ראו כן תמחו עליו וכתב ה"ר מהריב"ל לתרין הקושיא שהרמב"ם למד דין הפסול מדין הסומא דפרכינן סומא אמאי לא ומשני רב יוסף דבח"ל עסקינן דבעי למימר בו' וס"ל דבח"ל פסול לגמרי אפילו נתקיים דאי לאו הכי מילתא דפשיטא היא שאינו כשר כיון דלא אמר בפ"נ ובפ"נ

כו' וכתב הרב כמה"ר יוסף עליו דאישתמיטתיה ז"ל כל הני רבוותא התום' והרשב"א והמרדכי שכתבו דמוכא קמ"ל ס"ד אמינא כיון דשומע קול קולמוסא מהני בסומא כי היכי דמהני כפקח וכו'. נ"ב [נר] אה דיש סמך [ל] שטה זו דרב יוסף שאמר בח"ל [ע]סקינן דבעי שיאמר [כפ"נ ובפ"נ] אפי' נתקים נמי [פ]סול, מאידך מתני' [ד]תני המביא [ג]ט ממ"ה ואינו יכול [ל]ומר בפני נכתב [ית]קים בחותמיו, בגמ' בעי מאי אינו [י]כול לומר אילימא [חרש], וכי בר אתווי [גי]טא הוא, ומוקי [לה] רב יוסף [הכא במאי עסקינן] שנתנו לה [כש]הוא פקח ולא [הס]פיק לומר בפני [נ]כתב עד שנתחרש, [וק]שה אדרחיק [לא]וקמי דהאי גוונא [ל]וקמה בסומא [ש]הביא גט, אלא [ו]דאי דבסומא [א]ף נתקים בחותמיו [לא] סגי דגורנין [א]טו לא נתקים [ידרו]ק

שם ד"ה אמנם יראה ודאי דמעיקרא ס"ל דמתני' סתם אף בא"י מיירי ומעמא דפסול להביא משום דלא בר הבאה הוא כמו נכרי חש"ו ולהכי פריך דבשלמא כותי לאו בר היתרה וחש"ו לאו בני דעת אלא סומא אמאי לא ומשני רב יוסף דהכא בח"ל עסקינן דבעי למימר בפני נחתם ולא מצי כו' ומה שכתבו התוספות גבי ההיא דאמרי' וה"ה אע"ג דחזר ונתפתח תדע דאפילו סומא מעיקרו קאמר אלא סומא אמאי לא הוא דאפי' למאי דאסיק אדעתיה מעיקרא דמיירי בא"י שאין צריך להעיד בפ"נ מ"מ צד עדות יש שצריך לומר פלוני עשאני שליח ופריך דמשום צד עדות* אין לפוסלו כיון דבר הבאה הוא ובפ"י יש נוחלין אמרי' אפי' יודע לו עדות עד שלא נסתמא ונסתמא פסול לעדות אע"ג דהיה פקח בשעת העדות ומצי להעיד משום דבעי' תחלתו וסופו בכשרות אלא ע"כ דשאני גט מעדות דעלמא וכו'. נ"ב איברא דקשיא לי על דרך הרב ז"ל דחשיב לה צד עדות מה שאומ[ר] שהבעל עשאו שלי[ח] עד שהיה לנו לפוסלו משום תחלתו וסופו בכשרות, דאי הכי מאי תמהו עלה דהרמב"ם כל גדול[י] המחברים כמה שפסל רשע כעב[רה] להבאת הגט אף נת[קים] בחותמיו, ומה זו תמיהה הא צריך להעיד[ד] שהבעל עשאו שלי[ח] שקיום הגט אינו מוציאנו מחשש זה ולכך פסול, אלא ודאי כל שהגט יוצא מידו ודאי שהבעל נתנו להביא דלא חישינן שהשל[ח] יח' זייפו בדבר דלא ש[י]יך] ביה וכן מוכח [מהא] מתני' דהמביא גט ו[אינו] יכול לומר בפני [נ]כתב] דמוקי לה שנתנו כש[היה] פיקח ולא הספיק לו[מר] כ"נ עד שנתחרש ו[קאמר] עלה יתקים בחותמ[יו], ומשמע מפשטה [דלא] אמר כלום, וכן מטו דברי הר"ם בפ' שבי[עי] מגרושין, אין כאן מה להאריך וצ"ע.

שם ד"ה וכיון דאתא לידן אומ' שראיתי דרך העברה אנב עיוני כמה שכתב שם הרב מהריב"ל על דברי הרמב"ם ז"ל ודבריו מגומגמים אצלי וזה שכתב דס"ל להרמב"ם דמאי דאמרינן דסומא פסול להביא הגט אף שנתקים בחותמיו גזירה אטו היכא שלא נתקים דהוי פסול מדאורייתא הוה מ"ש דפסול מדאורייתא היכא שלא נתקים לא בריר לן שהרי מה שצריך השליח לומר בפ"נ וכו' משמע בגמ' דאינו אלא מדרבנן דמדאורייתא אף שלא נתקים קי"ל עדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד דמי אלא דרבנן הצריכו וכו' וזה ג"כ שייך בסומא המביא גט בעדים חתומים דאמרינן מדאורייתא* עדים החתומים בו כמי שנחקרה עדותן אלא שחכמים הצריכו וכו'. נ"ב אחר המחילה מחכמתו כי רבה היא, אנא אפרש דברי מוהריב"ל דסבירא לה דמעמא דפסול סומא לרב יוסף אפילו נתקים דאתי לאש[מענין] במקום אחר אפי' לא נתקים ויאמרו דכשר ותנשא, ושמא יבא אח"כ הבעל

ויערער ויאמר מזויף הוא, ואם אח"כ לא יתקים בחותמיו להרמב"ם כפ' שביעי מגרושין נראה בדבריו דתצא והולד ממזר, ומה שאמרו בנמ' עדים החתומים וכו' הוא כל זמן שלא ערער הבעל, וזה ברור בעיני דוק.

שם ד"ה והנה מה שכתב דבאותו מקום יש לעשות כן לבתחלה ע"פ הרמב"ם שקבלו עליהם דבריו יראה אחר המחילה דהא ליתא דאפילו להרמב"ם כתבו הנהות מימוניות דלא כתב אלא בדיעבד אחר שנכתב ונחתם אבל לבתחלה* אין להחתים וכן כתב הרב כסף משנה פ"ב וז"ל ונראה שלא הבשיר רבינו להתום לבתחלה ולא בא לומר אלא שאם חתם סופר ועד כשר וינתן לה וכן כתבו ההנהות עכ"ל וכו'. נ"ב כבר כתבתי במקום אחר דמדברי הר"ם נר' דלכתחלה נמי שפיר דמי, שהר"ם] כתב כריש פ"ב מגרושין אמר לשנים כתבו וחתמו ותנו גט לאשתי הרי אלו כותבין וחותמים ונותנים לה, ומדכתב הרי אלו חותמין] לבתחלה משמע, ודברי הרב] צ"ע.

שם בא"ד וכתב עוד ואפי' היה הכותב א' מהעדים הרי זה כשר משמע כשר כלומר בדיעבד אחר שחתם וכו' ודקדוק נכון* הוא וכו'. נ"ב לא ידעתי מה זה שדקדק הרב מ]ה"ר שמואל] בזה, שהרי הרב]ר] ברור שלכתחל]ה] הצריך הר"ם שיעשו כל אחד פעולה אחת, והוא שאחד כותב]ב] ושנים חותמים ואחד נותן כיון שאמר לע]דים] כתבו וחתמו ותנו, אלא שאם עבר ועשה א' מהם הכל ש]פיר] דמי ולא מוטעם חתם סופר ועד נ]פסל לבתחלה] הר"ם קבע מס]ברא] בלשונו ואפי' היה הכותב א' מהעדים שחת]מון] והוא דנותנו לה] ה"ז] כשר, ולפי דבר]י] הרב אין מעם לומר והוא השליח שנתנו לה, וזה ברור בעיני וצ"ע.

סימן יא (בדפ"ח סוד"ה ואני בעניי) ד"ה ולי הדיוט אחר המחילה רבה לא נהירא דא"ב כיון דהראב"ד הפרשה לבד קאמר היה לו להראב"ד ז"ל לפרש זה הדין תחילה דהיבא דלא גרש תוך צ' דצריך לגרש אחר צ' ואח"כ לאקשווי מההיא דהכונס לכן יראה דלעולם להראב"ד ליבא אלא הפרשה לבד ומה שהקשה מההיא דהכונס את יבמתו משום דמשמע ליה דסיפא דאם אינו בן קיימא בסתם כולל מיירי בין שהפילה אחר י' בין שהפילה תוך י' דהא הכונס את יבמתו תוך י' מיירי כמ"ש התוספות ולזה הקשה דתוך י' אמאי יקיים לפי סברתו שכתב דכנס תוך י' לא סגי בלא גרושין* ותיריך משום שהיא יבמה ואם יגרש תאסר עליו ואי דדייק הרב מלשון הכונס את יבמתו וילדה לאו דיוקא הוא דהא לשון זה מוכרח משום רישא דקתני אם הוא בן קיימא יוציא ובסיפא דאם אינו בן קיימא כולל מיירי בין שהפילה אחר תשעים בין שהפילה תוך י' והכל בכלל שאינו בן קיימא שהיה נפל כמו שפירש"י ז"ל וכי תימא א"כ קשיא להראב"ד דמשמע דעבדינן תקנתא כדי שלא תאסר עליו ובגמרא אמרינן דגבי מינקת באשת כהן לא עבדינן תקנתא כבר עמד על זה הרב לחם משנה ותיריך די"ל דגבי מינקת דחמיר דאיבא סכנת הולד החמירו וגם יראה מדבריו כדכתיבנא דמאי דקתני אם אינו בן קיימא יקיים היינו בתוך ג' חדשים. נ"ב אחר המחילה רבה נראה לא מתוקמא האי פירושא, דאי בהפילה בתוך ג' מיירי מאי קשיא ל]יה] להראב"ד לפי שט]תון] שכתב דכנס תוך ג' חדשים לא סגי בלא גמ', יתריך הראב"ד בחילוק נכון דשאני כנס בתוך ג' ולא נתע]ברה] דקימא בספק הבחנה אבל מת]עברה] דהפילה בתוך ג' כבר הוברר שה]וא] מן הראשון וליכ]א] חשש הבחנה ול]זה] לא מחמירין כולי האי לכופ לגרש.

גם מה שכתב הרב ז"ל וכי תימא א"כ קש[יא] דמשמע דעבדי[נן] תקנתא, והלשון אינו מכונן דמש[מע] דלפירושו הוא ד[קשה] לזה הכי אבל לפי מ"ש מוהר"ר אליהו לא קשיא, וזה אינו דא[ף] לפרוש הראנ"ח ה[וקשה] האי דמאי שנא דעבדינן תקנתא ו[כו']. והואיל ואתא לידן נימא ביה מלתא דתירוץ הרב בעל לחם משנה איכא למויש[די] ביה נרנא, דהא להראב"ד שנהוג דהבחנה לכ"ד דמניקה דמשם למד שכו[פין לגרש] גבי הבחנה, אבל נראה דכונת הראב"ד לומר דגבי יבם דמכטלה מצו[ת] יבום דהא ביאת מעוברת לא שמה ביאה משום הכי לא מחמירינן לגרש מה שאין כן באשת כהן דליכא מצוה כלל דוק.

סימן יב ד"ה והנה עמדתי על דברי הרב הגדול מהרא"ם זלה"ה ויש לי קצת דקדוקים עם שקצתם קלים ונמצא חילוף בדברי הרב זלה"ה ואכתוב בקיצור וברמז וזה דבסימן ל"ג כתב שני טעמים להחמיר הא' מצד דאיכא קפידא דאיכא בזיון דבעל לגרש כגט מוחלט הב' שהוא אמר לשליח שיתן הגט בתנאי והוא נותן הגט מוחלט ושינה מדעת הבעל וכתב בטעם השני לחלק בין זה לההיא דתנהו לה ביום פ' שאנו אומרים אם נתנו לה קודם אותו יום אינו גט ואם נתנו לה לאחר אותו יום הוא* גט משום דאותו יום מורה על חלק אחד מחלקי הזמן וקודם אותו יום ואחריו מורים על חלקים אחרים מחלקי הזמן ומצינו לפרושי שמאמר ביום פלוני בא למעוטי החלק שקודם אותו יום בלבד או החלק שאחר אותו יום בלבד או שניהם יחד אבל המאמר של תנהו על תנאי הממעט הבלתי תנאי לא יתכן שבא למעט הבלתי תנאי בתוך זמנו ולא הבלתי זמן שלאחר זמנו שהרי הבלתי תנאי שממעט ממאמר תנהו בתנאי כולל שניהם יחד וכו' יע"ש. נ"ב [מ]דברי הרב המחבר [מהר"א] א"ם ז"ל נראה [דת]פסו דברי הרמב"ם [ב]טעם דבאומר [תנ]הו לה ביום פלוני הכונה אחר אותו [יו]ם שהגט ביד [השליח ו]תמהתי ל[הבין דברי] הרא"ם דא"א לומר [כן] על דברי הר"ם [שה]רי באותו פרק [ש]הוא פרק תשיעי [הלכה] כ"ד כתב הרי שאיחרו הזמן שאמר ואחר כך כתבו ונתנו לה הרי זה פסול ע"כ, הרי דמידי [פ]סולא דרבנן [ל]א נפק והוא [בתוך הזמן] שדקדקו הכי [ה]בנותא להעיר [ל]או דוקא היא, דהר"ם מיירי לענין מה שהוא בטל מן התורה כמבואר בדבריו אבל מידי פסולא דרבנן לא נפיק, וסמך [ה]ר"מ על מה שכתב בה' כ"ד לענין פסולא דרבנן וצ"ע. (וכ"כ במשנה למלך שם הל"ג).

סימן ט"ז ד"ה ואיברא דלהראב"ד ז"ל יראה שצריך לישבע אבל מ"מ כיון דלהרמב"ם ז"ל אין צריך לישבע שהרי אפי' בא עליה היא בחזקת מפותה* ומפותה אינו חייב להשיאה מצי למימר קים לי וכו'. נ"ב פליאה דעת הרב [ממני] כמה שסובר בפ[ירוש דברי] הרמב"ם דבעיר א[ינה] יכולה לטעון ט[ענת] אונס להשביעו וא[יני יודע] למה, דאטו לא ס[גי] בלאו הכי, ואפשר [גם בעיר] ששלף חרבו בר[חוב] במקום שלא היתה יכולה לצעוק ואנס אותה, ואמא[י] לא מצי להשביע[ו] על זה וע"כ לא אמר הרב אלא בשעדים רואים אותם כששכב ע[מה] דלא מהימנא לו[מר] אנסני להוציא מ[מנו] אבל לעולם כי [טען] טענה היא דאנס [אותה] אף בעיר מצי מש[ביע] לה, והרי הר"ם כתב [להדיא] בפ"ב וז"ל וכן בת שטענה אנסת או פיתית והוא אומר להד"מ הרי זה נשבע היסת שאלו הודה משלם בשת ופגם וצער על פי דבורו ע"כ, הרי שלא חילק בין היתה טענתה בעיר או בשדה וחיוב להשבע שלא אנסה מן הטענה עצמה ולא מדין גלגול, וכן מוכח כמה שכתב לקמ[י] בדין מודה במקצת עיין עליו ודברי הרב צ"ע.

וגדולה מזאת מצאנו שכתב הרמב"ם בפרק י"ד ממלוה (ה"ג) הוציא עליו שטר מקוים והלוה טוען מזויף הוא ומעולם לא כתבתיו וכו' יש מן הגאונים שהורו שחייב להשבע, הרי שכלל טענת מזויף עם שאר טענות של אמנה ושל רבית, ואף החולקין עם הגאונים לא חלקו אלא משום דסבירא להו דדוקא בטענת פרעון משבעינן למלוה דשטרא לפריעא קימא לא בשאר טענות, אבל לכשתמצא לומר דבשאר טענות נמי משבעינן אין לחלק בין טוען הלוה מזויף לטוען אמנה או רבית, אע"ג דשטר מקוים מפקינן ביה ממשעבדי ובכל דוכתא אין אחר קיום כלום ואימור ציורי ציר לא שכיחא אם לא ? ברמאי משום דאיתרע גברא, ולא עדיף חזקת בית ושדה דגבי מפותה יותר משטר מקוים ועל כל זה משבועה לא פלט, ואולי תרצה לחלק ולומר דהתם שאני שבא המלוה להוציא ולכך משבעינן לה אף במלתא דלא שכיחא אבל הכא שהוא לפטור עצמו לא משגיחינן במלתא דלא שכיחא, אע"פ שיש פנים קצת לחלק בכך מ"מ יש סיוע הרבה מהאי לעיקר דינא דוק.

סימן יט ד"ה ועוד יראה דאפי' היה זה ממחוייבי מלקות הרי הלקוהו הממונים וקנסוהו וכתב הרמב"ם בה' עדות בפ"ב וז"ל כל מי שנתחייב* מלקות בין שעשה תשובה בין שלקה בב"ד חוזר לכשרותו אבל שאר פסולי עדות שהם פסולים משום ממון שחמסו ושגולו אע"פ ששלמו צריכין תשובה והרי הן פסולים עד שיודע שחזרו בהם מדרכם הרעה ע"ב וכו'. נ"ב [סבון] הייתי לומר [דל] מא דוקא מחוייב [מ]לקות שלקה ע"י ב"ד [סמ]וכים מן התורה הוא [שחן]זר להכשרו, לא ע"י [ב"ד] הדיוטות כגון [בומ]ן הזה דליכא [סמ]וכים אינו חוזר [להכ]שרו מיד ומדברי [הרמב"ם] אין ראיה שהוא [כ]תב כל הדינים בין [הנן]הגים בפני הבית [בין של]א בפני הבית אבל [בד]ברי הטור דאינו [כות]ב אלא דינים הנהוגים [בוה"ז] נראה דבכל ב"ד [דעל]מא נמי איתמר. [שוב] מצאתי להריב"ש בס' רפ"א שכתב [כד]ברי הרב המחבר [ומע]תה אין להשיב [עליו] ומיהו עדיין [נ]פקא לי גבי מה [ששני]נו כל חייבי [כר]יתות שלקו נפטרו [מ]די כריתתן אם שייך [גם] אם לקה שלא בפני [סמ]וכים, דדלמא שאני הכא שתלה הכתוב בונקלה אחיך והרי נקלה מ"מ והדבר צריך הכרע.

סימן כב ד"ה וראיתי להרב מהר"ר אליהו ו' חיים זלה"ה סימן נ"ב שנראה מתוך דבריו שיש לדחות הך הוכחה דכתיבנא מדאמרינן בגמ' ובלבד שימות דלאו מתורת תנאי אתינן עלה אלא מסבת קביעות זמן* ואם אמרו ובלבד שימות משום דאיהו קבע זמן מהיום שימות מחולי זה ויום בוה לא היה במציאות כיון שלא מת ולכך גם בטל אם לא ימות אך הוכיח דמיירי בדכפליה מבח דר"מ דאמר בעילתה תלויה ותמיה לי מהרב זלה"ה דנראה דהכרח גמור הוא וכו'. נ"ב עיין בתשובות הרא"ש כלל מ"ו סי' א'.

סימן כז ד"ה ואיברא לדעת הרי"ף והרמב"ם והגאונים כל שאמר מעכשיו אין* צריך לכפול תנאו ולא להקדימו למעשה והכא בנ"ד אע"ג שמה שכתוב בשטר השליחות שאם לא יבא מהיום עד י"ב חדש שיהא מגורשת מעכשיו הוא טעות מבורר דמשמע שיהא מגורשת למפרע משעה שמסר הגט ביד שליח והא ודאי לא שייך שכל זמן שלא הגיע הגט ליד האשה או ליד שלוחה אינה מגורשת מ"מ כיון שאמר תכף שגייע הגט ליד האשה או ליד שלוחה שיהא מגורשת וכו'. נ"ב [נרא]ה שיש לגמגם בוה [דכת]ב הרב דהשתא קאי [דמה] שצריך תנאי כפול [היינן] בשעה שמוסר [הבעל לש]ליח הגט, ומעכשו זה אינו מתחיל [אלא] בשעת מסירת [השל]יח לאשה, א"כ [בע]ת מסירת הבעל [לש]ליח שצריך לכפול

[תנא]ו אינו מעכשו ומה [יוש]יענו מעכשו הכא, [ויש לבא]ר מכאן כפי מה [שב]יאר הרמב"ם בפ"ז [מאי]שות טעם האומר [מע]כשו למה אינו צריך [כמ]שפט התנאי הגם... דשערי תשובה [לא] ננעלו, לדעתי איננו שוה לי וצ"ע.

סימן לא ד"ה אמנם מה שבא בשאלה שהועד על עד אחד מהם שהיה שותה יין מיד גויה אחת הנה בענין עדות עדים רבים שנמצא אחד מהם קרוב או פסול כבר נודע דעלה דההיא דאמרינן בסוף פ"ק דמכות אמר רבא הכי אמרינן להו למחוי אתיתו או לאסהודי וכו' יש דעות חלוקין וכו' וכי תימא הא מ"מ כיון שהיו שם המסובין בשעת הקדושין כשנתן הכוס ביד הנערה ולא מיחו הרי נתרצו ומחלו לו, מהא* לא איריא דהא אמרינן בפ' האיש מקדש גבי ההיא דקדיש בפרומה דשיכרא וכו' והביאו הרמב"ם והמור וז"ל מי שלקח פירות חברו בלא דעתו וקדש בהם אפי' מצאו חברו ואמר לו למה לא לקחת מהיותר יפות בו' אינן קדושין שאין כאן הוכחה שהוא חפץ במה שלקח אלא מכושת אומר בן שלא יתבייש א"כ ג"כ הכא לא מיחו שלא לביישו אמנם מ"מ יש לדחות שאין דרך המסובין להקפיד בכך. נ"ב אמר יצחק כיון שאלו העדים כוונו להעיד בעיקר הקדושין אפשר נמי דכוונו ליתן מתנה גמורה בהחלט דאי לא מתבטל עדותם כיון שקידש במה שאינו שלו ובכה"ג אפשר דמהמנו לומר דמתחלה כיוונו ליתן מתנה גמורה אליבא ראייה מההיא דקדיש בפרומא דשיכרא וצ"ע. הערה זאת מהגאון רבי יצחק הלוי זלה"ה מקושטא

סימן לא ד"ה ואיכרא דכתב הרמב"ם בפ"ה מאישות וז"ל ואם קדשה בדבר * שאין בעל הבית מקפיד עליו כגון תמרה או אגוז הרי מקודשת מספק ע"כ, הרי שאעפ"י שאין דרך בעל הבית להקפיד הוא ספק וכו'. נ"ב כבר כתבתי במקו[ם] אחר שלדעתי אין ב[דעת] הר"ם כמו שהבין ה[רב] דמקודשת מספק ש[מא] הקפיד והוי גזל או לא הקפיד, דאם כונת ה[רב] משום ספק גזל א[תינן] עלה, לא הוה ליה למ[ימר] בלישניה ואם קדשה ב[דבר] שאין ב"ה מקפיד מש[מע] שברור הדבר שאינו מ[קפיד] בתמרה או אגוז, ואח"כ [כתב] שהוא ספק, והו"ל למ[ימר] ואם קדשה בדבר שאין אדם מקפיד הרי זה [ספק] שמא הקפיד זה, אבל כונתו לומר שאם קד[שה] בתמרה או אגוז שאינ[ו] שוה [פרומה] ובורדאי לא ק[פיד] הרי זה מקודשת מס[פק] שמא שוה פרומה ב[מדרי], והכי נקיט תלמודא קד[שה] בתמרה א[פי] עומד כור [בדינר] מקודשת חיישינן ש[מא] שוה פרומה [במדרי] וכן ה[ר"ם] בכמה מקומות כתב [שהיא] ספק מקודשת ומוכרח משום מדי, ואחר ימים הראו לי תשובת הר"ש בר צמח שפרש דברי [הר"ם] כמו שפירשתי דוק.



רבי דוד ב"ר משה בצלאל אלטר זצ"ל מלובלין

נולד לאביו הרה"ק רבי משה בצלאל בן הרה"ק בעל ה"שפת אמת" מגור בסביבות שנת תר"ס. היה חתנו של הרה"ק רבי עזריאל מאיר איגר זצוק"ל מלובלין. נודע בגדלותו וגאונותו בתורה. מעט מזעיר מחידושו נדפסו באהל מועד, הפרדס, ליקוטי יהודה.

השתדל הרבה בהעקת וסידור תורתו של הרה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין זצוק"ל, ומכרם בבית מסחר הספרים שלו שהחזיק לפרנסתו בסרבו ליהנות מכתרה של תורה.

חותנו חיבכו עד למאד והיה משתעשע אתו רבות כפלפול דאורייתא, ולאחר שעקר מלובלין היה מתאכסן תמיד אצל חתנו זה כבואו ללובלין. גם דודו האמרי אמת כבואו ללובלין היה בא לבקרו.

נעקה"ש יחד עם צאצאיו בשנות הזעם, הי"ד.

להלן אנו מדפיסים את הערותיו על פרקי דרבי אליעזר (ווארשא תרי"ב) הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א, מס' 846.

על השער רשם: חנני הש"י בזה הספר דוד אלטר פה לובלין מוציו"ט סוכות שנת תרע"א.

תודתנו להרב ישראל אברהם גרינבוים על עזרתו.

הערות על פרקי דרבי אליעזר וביאור הדר"ל

בעמק הברכה ד"ה (יא) ומ"ש עוד הרמב"ן שהיו אומרים מפי השמועה והוא אומר כך הוא בעיני ואילו הורה בזמן הבית ה' נעשה זקן ממרא, ולפיכך החמירו עליו וברכוהו, *הוא תמוה, שהרי אמרו על ר"א שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לעולם בספ"ב דסוכה (כו.) וביומא (סז:) ולטעמי' נמי אמר רפ"ד דברכות (כו:): שהאומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל וכו'. נ"ב עיין במס' סוכה כ"ח ע"א בעיון יעקב ד"ה כל.

שם ד"ה (יח) ועוד יש לתמוה טובא על ר"א למה שהה בנדויו כ"ב ולא ביקש התרה שהרי *אמרו פ"ק דקדושין (יב:) דרב *מנגיד אמאן דשהה עלי' שמתא דבנן תלתין יומין ופסקה הרמב"ם וכו'. נ"ב נראה דזה ה' תקנות רב ודורות הקדמונים לא חששו לזה כדרך מ"ש דרב מנגיד אמאן דמקדש בביאה וכו' ודורות ראשונים לא חששו לזה.

בשם האחד אליעזר ד"ה (ד) ויש ליתן טעם עוד על שמו הגדול וכו' אלא אף על לשעבר שהי' כמעין המתנבר על שנמשך אחרי תענוגי דיומסת ושכח תלמודו נגור עליו ונתמעט שמו בתורה שלא נזכרו הלכות משמו כ"א מעט, ובמשנה לא נזכר שמו [*לבד באבות] כלל אף פ"א רק בכרייתות נזכר מעט וכו'. נ"ב וקצת צ"ע הלא נזכר באבות בשם ר' נהוראי ובפרט אם נאמר כדעת האומרים דבכל הש"ס היכא דאיתא ר' נהוראי הוא ר' אלעזר בן ערך.

שם ד"ה ולא זו בלבד כמשנה הוא אבי המשנה, אלא אף בסתרי המרכבה וכו' ונמצינו למדין שאף דברי קבלתו של ר"ש בזההר ותיקונין יסודן מקבלתו של ר"א וקרובין דבריהן להיות שוין ברמויהן במקומות הרבה, וגדולי המקובלים הראשונים ז"ל שלא נגלה בימיהם

וגם כל"י יצא גם כן ציב אלטר עם זקנין או צו"ל סוכת אהרן
גניץ



ס פ ר

פרקי רבי אליעזר

מהתנא

רבי אליעזר הגדול בן הורקנוס

עם

ביאור הרד"ל

מכבוד הרב כ"י המפורסם מוה"ר דוד לוריא נ"ל, סוכתא ישן ני"ו.

וזארשא



ברפוס של הרבני מוה"ר צבי יעקב באמבעק.

בשנת ברית לסיק

PYRKE RABI ELIEZER

WARSZAWA

w Drukarni H. E. Bomberg.

1852.

צילום כתי"ק של הג"מ ר' דוד אלטר זצ"ל מלובלין

ספר הזוהר כמו הרמב"ן ותלמידיו *ור' בחיי ור' מודרוס הלוי באוצר הכבוד היו משתמשים לאור מאמרי הפר"א במקום הזוהר וכו'. נ"ב הנה ר' בחיי ראה הזוהר ומכנה אותו מדרשו של ר' שמעון בן יוחאי עיין בפ' בראשית ובשמות מ"מ נראה שלא ראה רק מעט מועיר מדהביאו רק ב' פעמים.

שם ד"ה (ז) ובענין מדותיו תניא ספ"ב דסוכה וכו' לא נקט מינייהו רק חמשה א' לא קדמני אדם לכהמ"ד וכו' ב' *ולא ישנתי כו'. נ"ב והרכותא ה' עליו א' שלא קדמני אדם בכהמ"ד ולא הניח שום אדם בכהמ"ד אעפ"כ לא ישן אפי' לינת עראי בכהמ"ד.

שם בסוף וכמאמרם ז"ל *האומר דבר שמועה יראה כאלו בעהש"מ כו'. נ"ב ירושלמי שבת פ"א ה"ב.

שם ד"ה ועוד יש לה"ר מההיא דגימין (נו). וכו' *וב"ש ריב"ז שלא ה' רק רבו דר"א ולא ה' נשיא או עדיין וכו'. נ"ב עיין במס' ברכות כ"ח ע"ב בשעת פטירתו אמר להם פנו כלים מפני הטומאה.

במבוא הפר"א ד"ה [א] הספר הזה הנקרא וכו' דהא משמע מההיא דפ"ב דביצה (ב). דבזמן הלל עצמו ובזמן בהמ"ק כבר היה סייעת ב"ש וב"ה והיה מחלוקת ביניהן ותני שנברה ידן של ב"ה כו', *וכן ההיא דפ"ג דנזיר (יט): כהילני המלכה שעלתה לא"י והורוה ב"ש לסתור נזירותי' דמשמע שבימי בהמ"ק ה' וכו'. נ"ב וכן קשה ממש' שבת י"ז ע"א גבי י"ח דבר שנחלקה ב"ש וב"ה איתא שם ואותו יום יום ה' הלל כפוף לפני שמאי וכו' עיי"ש ודוק.

שם ד"ה וביוחסין כתב וכו' ואיך *שיהי' לא ה' *בוונת היוחסין שאחרונים ממש כר' משה דיליאון חיברו כאשר הוסיפו באיזה דפוסים בדבריו וכו'. נ"ב בספר היוחסין שנדפס בלונדון מכ"י המחבר הוא כמו שהוספ' באיזה דפוסים.

שם בא"ד וכבר עזרני ה' עד כה לסדר קונטרס להוכיח *קדמות ספר הזוהר ושהי' נמצא בימי הגאונים וקראוהו בשם ירושלמי וכו'. נ"ב ונדפס הרבה פעמים.

שם ד"ה [ב] וממה ששנינו במס' סופרים ספ"ט דאמר ר"א בן הורקנוס ראה שלמה כח של ג"ח כו', שהיא חברייתא שבפר"א ס"פ י"ז כמש"ש כביאורי בס"ד, נראה שכבר ה' הפר"א מסודר בימי חיבור המ"ס (שנסדרה לפי הנראה *קודם שנחתם ונתקבל התלמוד בבלי עדיין וכו'. נ"ב עיין ברא"ש ריש מגילה.

שם ד"ה ובתרגום ירושלמי שעל התורה וכו' ומה שנמצא אצלינו קצת דברים בשם ירושלמי הוא רק נ"א מהעתק אחר כאיוו מלות ושינויים), שנתחבר *עב"פ בימי האמוראים שבימיהם נתחברו כל התרגומים וכו'. *נ"ב וכן משמע מתו' ורא"ש במס' ברכות ח ע"א.

שם בהגה"ה בא"ד (וביוחסין ע' ר"ג דיבנה כתב שקבלה בידם *שתרגום המגלות יונתן בן עוזיאל תרגמם). נ"ב וגם זה הוא ללא נכון.

שם ד"ה כל הראשונים ז"ל *כהערוך ורש"י והרמב"ם ובעלי התוס' והרמב"ן ותלמידיהם היה מצוי בידם הספר פר"א, וכו'. נ"ב וכן בשו"ת הגאונים חמדה גנוזה בס' צ"ג בשם רב נטרונאי גאון מביא וראיתי בפרקי רבי אליעזר בן הורקנוס, ותשובה הנ"ל מביא המרדכי במס' יומא תשכ"ג בשינוי לשון בדת.

שם ד"ה (כג) ר' חכינאי לא נמצא זכרו בש"ס וש"מ (*ובסה"ד שדרכו להביא אבות החכמים השמימי להביאו). נ"ב נעלם ממנו כי באמת הא הזכירו בעל סה"ד במקומו (הקדמת משכיל לאיתן לסה"ד).

שם ד"ה (נד) ר"ש ידוע תלמיד ר"ע, ומ"מ מצאנוהו בימי ר"ג *תלמיד השואל תפלת ערבית רשות או חובה. נ"ב ברכות כז:.

פ"א פ"א בתחלתו נ"ב עיין בבית עקד אגדות ח"א שסידר מעשה הנ"ל בשבע נוסחאות. שם פ"א בביאור הרד"ל ד"ה (יב) וא"ל בן הורקנוס. מה שקראו בשם אביו וכו' *וכי"ב בסנהדרין (מא:): וכו'. נ"ב וכמ"ש בשמואל א' כ' מדוע לא בא "בן ישי".

שם פ"א שם ד"ה (יח) ישב לו והי' בוכה. וכו' הגה"ה [ומפני שהיו רגילין עדיין בימי ריב"ז ללמוד תורה מעומד כמו שהי' עד ימי ר"ג כדאי' רפ"ג דמגילה (כא). ואם *הוא ר"ג דיבנה א"כ וודאי ריב"ז קודם לו הי' וכו'. נ"ב עיין בצל"ח ברכות כ"ז ע"א ד"ה עמד.

שם פ"א שם ד"ה (כב) בהגה"ה [ובתשובת מהר"י ברונא סי' ס"ג וכו' ע"כ נראה שט"ס הוא וצ"ל איפכא כשמת ר"א הי' *ר"ע בוכה אחריו, וה"ז מכוון למ"ש ספ"ז דסנהדרין שר"א מת בשבת וכו'. נ"ב וכן נר' עיין בב"י או"ח סי' רפ"ח דמביא בשם שבלי לקט דאיכא בהגדה שמצאו תלמידיו לר"ע שהיה בוכה בשבת וכו' עיי"ש.

שם פ"א שם ד"ה (כג) ולא מעם כלום. משמע שלשם תענית הוא שלא מעם, ולכן כשא"ל ריב"ז שישעור אצלו השיב לו כבר סעדתי אצל אכסני' כדי לאישתמוטי מיני' (ולא רצה לפרסם תעניתו כמשית"ל שם אי"ה), אבל כב"ר פמ"ב גרסי' והי' אוכל קזוות אדמה עד כו' (*ופי' המ"ב מפני שלא הי' לו מה לאכול וכ"מ ודאי לשון והי' אוכל כו' שלשם אכילה נתנן לפיו שלא הי' מתענה וכו'. נ"ב עיין באור זרוע ה' ק"ש סי' ט"ו בשם ירושלמי כל מי שצריך לימול ואינו נוטל כאלו שופך דמים ואסור להתרחם עליו וכוותיה מצינו ר' אליעזר בן הורקנוס שהי' אוכל עפר שלא להנות כדאיתא בתנחומא ובפרקי דר' אליעזר עיי"ש משמע דגם היא פי' כמ"כ ולכאור' י"ל דהיתה אז בתחלת? כשבא ר"א ללמד ולא ידע אז כל הדינים.

שם פ"ב בתחלתו. נ"ב עיי"ש בבית עקד אגדות.

שם פ"ב בהגהות ד"ה [ג] ולא הוזכר בתורה בשבח הארץ כ"א אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצב נחשת (דברים ח) וכן ברזל ונחשת מנעלך ע"ש בפירש"י *ואלמלי הי' נמצא בה מחצבי זהב וכסף לא הי' שתיק קרא מלשבח בה וכו'. נ"ב עיין ברכינו בחיי שם שמיישב זה.

שם פ"ב בהגהות ד"ה [ד] מי' שם בר"ע י"ל מפני שבן גרים הי'. לכן תלאו באכרהם אבינו וי"ל שאמו מישראל היתה ולכן שייך לומר יצא מחלציד של א"א, ותנן פ"ק דבכורים אם היתה אמו מישראל אומר אלקי אבותינו, ובמעשה הרח"ו כתוב שר"ע עצמו גר הי', ולדבריו קשה ליישב לשון מחלציד, ואפי' לר"י בירושלמי דבכורים דגר עצמו אומר אלקי אבותינו על שם אב המון גוים נתתיך, מ"מ לשון יצא מחלציד *קשה לאומרו. נ"ב ואפשר דר"ע הי' מבני קטורה או מבני עשוי ועיין בסה"ד בערך ר' עקיבא ואולי כוונתו כי בני קטורה ובני עשוי לא נקראו זרע אברהם כי ביצחק יקרא לך זרע ולא כל יצחק.

שם פ"ג תורה מנין שנאמר (משלי ח כב) ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז, *קדם ר"ל קודם שלא נברא העולם. נ"ב נ"ל דהוא הוספה מבחוץ לגליון.

שם פ"ג בניאור הרד"ל ד"ה (לב) וי"א אף יום ולילה שנא' ויהי כו'. וכו' (ו"ש ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה וכמ"ש ריש פסחים* קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא וקרייה לחשוכא ופקדיה אמצותא דליליא) נ"ב ב' ע"א.

שם פ"ג בהגהות [יז] היא כרייתא וכו' ואמרו *כפ"ב דר"ה. נ"ב (כפ"ב) צ"ל כפ"ק.

שם פ"ח בניאור הרד"ל ד"ה (י) וחנוך מסר לנח וכו' וגם כאן חסר וצ"ל *חנוך מסר למתושלח ומתושלח מסר לנח וכו'. נ"ב וכן הגי' הסה"ד.

שם פ"ח שם ד"ה (מג) ואם נתמעטו מביאין ס"ת כו'. (וגם שמצאתי בילקוט המכירי כ"י בתהלים פ"ב ובס' המנהיג לאבן הירחי ה' תפלה שע"ט שהביאו הגי' *נתמעטו מעשרה כלשון הפר"א). נ"ב וכו' בא"ז ה' סעודה סי קצ"ו עיי"ש.

שם פ"ט בהגהות ד"ה [י] והרב חי"ד אזולאי כתב שראה במעשי הרח"ו ז"ל *כ"י שבחמא סתימת מי גיחון הוא שגרם שלא נעשה חזקיה משיח וכו'. הוא בספר חזיונות ונדפס ע"פ טעות בשם שבחי רח"ו.

שם פ"ז אמר דוד רבש"ע איני שאול שבימי לא נעשתה עבודת גלולים בישראל, ואיני שאול *שנמשח בשמן המשחה וכו'. נ"ב עיין שקלים פ"ו ה"א בציון ירושלים.

שם פ"ח בהגהות ד"ה [י] וליישב דעת הזהר שכתוב בכ"מ הנ"ל שהחלוזן בחלקו של זבולון וכים כנרת וכו'. נ"ב עיין במפתחות.

שם פ"כ ואם אין לו יין פושט את ידיו לאור האש *ומסתכל בצפורניו שהם לבנות מן הגוף ואומר בורא מאורי האש וכו'. נ"ב בשו"ת הגאונים חמדה גנוזה העתיק שמצוה להסתכל בצפורניו.

שם פ"כ בניאור הרד"ל ד"ה (ב) ומסתכל בצפורניו שהן לבנות מן הגוף. וכו' וכן מבואר בדברי תשובת הגאונים *הכתובה כמדרכי ריש יומא וכ"ה בקצרה כל' רב נטרונאי גאון הכתוב בס' פרדם הגדול לרש"י וכו'. נ"ב וכן הוא בתשובת הגאונים חמדה גנוזה בשם רב נטרונאי גאון בשם רבותיו.

שם פ"ג בניאור הרד"ל ד"ה (יג) ועד שלא בא המבול היו הטמאים מרובים מן הטהורים. וכו' (ולפי פשוטו מפני שהטהורים שהיו עם ב"א תמיד נתמעטו הרבה ע"י *שהיו אוכלים אותן ועושיין בהם מלאכה ועבודה קשה). נ"ב לכאורה דבריו צ"ע הלא קודם המבול הי' אסור להם לאכול בשר.

שם פ"ט *רבן גמליאל אומר שלח וקרא לשם בן נח ומל את בשר ערלתו ובשר ערלת ישמעאל בנו וכו'. נ"ב מובא בכעלי תו' על התורה בפרשת לך.

שם שם *רי"א וכי ישראל שלא נמולו שמעו קולו של הקב"ה על הר סיני ונתן להם את התורה אלא חס ושלוש נמולין היו אלא שלא היה להם פריעה וכל מי שמל ולא פרע את המילה כאלו לא מל, וכו'. נ"ב מובא בבבל העיטור ה' מילה חלק ב' ובשבלי לקט ה' מילה סי' ג' בשם אגדה עיי"ש.

שם שם וכך היו ישראל נהוגין למול עד שנחלקו לשתי ממלכות, ומלכות אפרים מנעו מהם את המילה, ועמד אליהו ז"ל וקנא קנאה גדולה ונשבע על השמים שלא להוריד מל וממר

על הארץ ושמעה איזבל ובקשה להרוג אותו עמד אליהו והיה מתפלל לפני הקב"ה אמר לו הקב"ה *טוב אתה מאבותיך וכו'. נ"ב לא טוב (כ"ה בבה"ע).

שם שם דוד ברח ונמלט שנאמר (שמואל א) ודוד ברח וימלט. עמד אליהו וברח מארץ ישראל *ונמלט שנאמר (מלכים א יט) ויקם ויאכל וישתה נגלה עליו הקב"ה וכו'. נ"ב והלך להר חורב שנאמר וילך וישם פניו כו' (כ"ה הגי' בבה"ע).

שם ז"ל בביאור הרד"ל ד"ה (א) לחמוף את נפשו. וכו' (ואע"פ שנא' יש לאל ידי לעשות עמכם רע, י"ל *שעל יעקב לבדו אמר וכלל גם את בניו בלשון רבים וכו'. נ"ב י"ל שכוונתו לעבדיו.

שם ז"ל ח ולקח עשו את נשיו ואת כל אשר לו שנא' [בראשית לז] וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו, *ובשכר שפנה את כל כליו בשביל יעקב אחיו נתן לו מאה מדינות משעיר ועד מגדיאל שנאמר [שם] אלוף מגדיאל אלוף עירם. נ"ב מובא ברמב"ן סוף פ' וישלח.

שם שם אמרו נחרים בינינו שאין אחד ממנו מגיד הדבר ליעקב אבינו עד שיהיה ברשות *כולנו וכו'. נ"ב אמר להם יהודה ראובן אינו כאן ואין החרם חל בפחות מעשרה מה עשו שיתפו למקום כ"ה וכו' מגיד דבריו ליעקב ודבר זה לא הגיד וכו' (כ"ה בשו"ת ר"ח אור זרוע עיי"ש).

שם שם בביאור הרד"ל ד"ה (עו) כאו"א נמל כ' כספים. משמע שגם ראובן נמל חלקו וידע מהמכירה וכו'. נ"ב עיין בקרבן עדה שקלים.

שם שם ד"ה (צ) עד תמותון. פי' הריקאנטי שם שת"י עד תמותון מותא תנינא, ורבי בחיי פ' הברכה הביאו בשם ירושלמי זו מיתה שני, ואפשר מ"ם הוא וצ"ל ת"י שהוא תרגום יונתן בן עוזיאל שם *והמעתיק חשב שהוא ר"ת תרגום ירושלמי ושוב כתב ירושלמי סתם. נ"ב אין צריך לזה כי הראשונים מכנים לתרגום זה תרגום ירושלמי.

שם פמ"ה שמעו הנשים ולא רצו ולא קבלו עליהן ליתן נזמיהן לבעליהן אלא אמרו להם לעשות שקוץ ותועבה שאין בו כח להציל לא נשמע לכם. ונתן להן הקב"ה שברן בעוה"ז *שהן משמרות ראשי חדשים יותר מן האנשים ונתן להם שכר לעוה"ב שהן עתידות להתחדש כמו ראשי חדשים שנאמר המשביע בטוב עדיך וגו' וכו'. נ"ב מובא בטור או"ח סי' תי"ז בשם פ"א פרק מ"ד.

שם פמ"ז ר' אליעזר המודעי אומר עמד פנחס והחרים על ישראל בסוד שם המפורש וככתב שנכתב על הלוחות ובהרם ב"ד העליון, כי אם מרפש רגלם שנאמר [יחזקאל לד] וצאני מרמס רגליכם תרעינה ומרפש רגליכם תשתינה שהיו לוקחים ראשית תירושם לזנות *שנאמר [הושע ד] זנות יין ותירוש יקח לב וכתוב אחד אומר [משלי כג] אל תהי בסוכאי יין בזוללי בשר למו. נ"ב בספר האורה ח"א סי קי"ג מצאתי בברייתא דרבי אליעזר שמשה רבינו גזר עליו (על סתם יינם) בשיטים.

חידושי תורה

הרב חיים יצחק יהושע ורהפטיג ז"ל

בענין תבשיל שנתבשל בקליפי ערלה

בקליפי ערלה איננו אוסרים כל התנור [מהטעם שעדיין אינו מוכן לנו] אלא נותנים לו להפסיד את האיסור הנאה בלבד היינו השווי של קליפי ערלה ויצננו ואח"כ יחממו שוב עם עצי היתר. ומהדיוק בתוס' אלא איסור הנאה לחודה משמע מפורש שאם היינו אוסרין התנור לא היינו אוסרים מטעם איסור הנאה ששם איסור הנאה לא חל אלא על קליפי ערלה (כלומר אעפ"י שזה נאסר בהנאה היינו לא משום איסור הנאה מקליפי ערלה אלא הנאת קליפי ערלה היא רק הקליפי ערלה ולא התנור ולא התבשיל או הפת וזה נאסר מטעם אחר) כן ברור מדברי התוס' הנ"ל ועוד יש להביא ראיה ממה שהקשו בתוס' (שם ד"ה חדש) לרבי דס"ל שהמבשל בשבת, יאכל אפי' בשבת, ואמאי, נימא שבח עצים בתבשיל ויאסר התבשיל. ותירצו בתוס' שדבר זה לא נאמר אלא באיסור הנאה עכ"ד. (כלומר חומר דבר זה לא נאמר אלא בדבר שאיסורו איסור חמור כאיסור הנאה) עכ"פ מהקושיא מוכח שוב שיש לאסור התבשיל אע"פ שאין כאן הטעם שנהנה מזה אע"פ שנתבשל בשבת שהרי לא נאסרה בהנאה.

וכן אין לומר דאיסורו מפני שקיבל טעם איסור, אעפ"י שבהוא אמינא במאירי יש משמעות שזה הטעם שכתב לענין זה בפסחים: "כל שנתערב איסור ממש בגופו" וזה קאי שם על שבח עצים אבל מתירוק התוס' שהבאתי לעיל לא משמע הכי (וכן ממסקנת המאירי ד"ה חדש) "שלא נאמר

במסכת ערלה (פרק ג' משנה ד - ה) תבשיל שנתבשל בקליפי ערלה ידלק נתערב באחרים יעלה באחד ומאתיים, תנור שהסיקו בקליפי ערלה ואפה בו את הפת תדלק הפת נתערבה באחרות תעלה באחד ומאתיים.

טעמה של הלכה הנאמרת במשנה זו נפלאה היא ממני מדוע יאסר התבשיל או הפת שמצד עצמם הם כשרים ללא שום פקפוק אלא שנתבשל ע"י איסור הנאה.

ובעצם היה אפשר לומר שנהנה מאיסורי הנאה שהרי נתבשלה ע"י איסור הנאה ואלמלא נתבשלה לא היה יכול לאכול.

ודבר זה אינו, א. מצד הסברא שעכשיו אינו אוכל או נהנה מדבר שאסור בהנאה אלא הנאתו היתה בשעת בישולו שלא היה צריך לקחת דבר אחר אלא השתמש עם דבר שאסור בהנאה (ועי"ז חסך כסף מותר) כלומר מכיוון שיכלה להתבשל ע"י היתר לא שייך לומר שאלמלא נתבשלה באיסור הנאה לא היה יכול לאכול.

ב. דא"כ מדוע יאסר כליל בהנאה יאכילנו לנכרי במחיר תבשיל שלא נתבשלה ונמצא שאינו נהנה מזה שנתבשלה באיסור הנאה שאינו אוכלה ולא מוכרה במחיר כאילו נתבשלה (ועוד לפי זה יוקשה ביותר מה טעם המתירין של זה וזה גורם) וכן מוכח מדברי התוס' בפסחים (דף כ"ו ע"ב ד"ה בין ישן) כיון דסגי ליה בצינון ולא מפסיד מידי אלא איסור הנאה לחודיה לכך צריך צינון, עכ"ד. הרי מבואר כאן שתנור ישן שהוסק

ואסור. וביארו ברש"י (דף כ"ז ע"א ד"ה לא בא"ד) דהואיל וסילקו ועדיין לא החמיץ בטל והלך לו ואע"ג דהוועיל בה קצת שיכול זה האחרון לגמור חימוץ על ידו אעפ"כ כבר בטל לו וכו'. אבל לא קדם וסילק ונגמר ע"י שניהם ואינו יכול ליבטל אסור אלמא זה וזה גורם אסור עד כאן דברי רש"י.

ובאמת צריך להבין דברי אביי. מאי שנא הא מתנור חדש שהסיקו בקליפי ערלה ונצטנן ואח"כ הניחו בו עצי היתר דאמרינן שקליפי ערלה שבשעה שנאפה הפת כבר לא היו פה ולא היו אלא עצי היתר ועכ"ז אמרינן זה וזה גורם אע"פ שקליפי ערלה הלכו להם כבר, הואיל והאיסור הוועיל קצת בתנור שיתחמם יותר טוב חשבינן לזה כחלק של זה וזה גורם. וז"ל רש"י ונמצאת פת הנאפת בו נגמרת ע"י איסור והיתר עצי איסור שגמרו את הפת עכ"ד. וצריך לבאר ההבדל בין תנור לשאור ובעזה"י נבאר בהמשך. וכן צריך להבין דברי רש"י (בדף כ"ז ע"א ד"ה יוליך) שמבאר בתנור חדש שהסיקו בקליפי ערלה ובעודו חם אפה בו הפת הא דמתירין רבנן משום דלא חשיבא להו הנאת היסק אפילו בגורם אחד לבדו, וצ"ב איך אפשר לומר על תנור שהוסק בחום של איסור דאין זה אפילו גורם אחד אפילו שעדיין חם מהאיסור. ולעיל (דף כו) מפרש רש"י שלמאן דאמר זה וזה גורם אפילו נצטנן מחום של קליפי ערלה ואח"כ חימומו מעצי היתר חשבינן לקליפי ערלה לחד גורם של איסור וקרינן ביה זה וזה גורם. וז"ל רש"י (מובא לעיל) "ונמצאת פת הנאפת בו נגמרת ע"י איסור והיתר עצי איסור שגמרו את התנור ועצי היתר שגמרו אח הפת עכ"כ". והכא אינו נחשב אפילו לגורם אחד של איסור אליבא דרבנן.

ועתה אמרתי אימא בה טעמא מדוע אסור התבשיל או הפת וכן צריך להבין מהו ההיתר של "זה וזה גורם", מה איכפת לנו אם יש שבח עצים בפת במקצת או בכלו. ואם זה וזה גורם אין לה שייכות לשבח עצים בכ"ז

דבר זה אלא באיסורי הנאה" ואם נאמר שיש כאן דררא של טעם מדוע לא יאסר המאכל גם באיסורי אכילה ואחרי שראיתי שרבים הם שהתקשו ליישב טעמו של דבר ע"כ אמרתי בליבי אולי אחכמה ואימא טעמא במילתא הדין.

ובהקדמה לזה נבאר דברי הגמ' במסכת פסחים (דף כ"ו ע"ב) ת"ר תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם, חדש יותץ. ישן יוצץ. (ביארו ברש"י וכן בגמ' בהמשך שחדש יותץ זה רק אליבא דרבי) אפה בו את הפת רבי אומר הפת אסורה וחכמים אומרים הפת מותרת. בישלה ע"ג גחלים דברי הכל מותר. שואלת הגמ' והתניא בין חדש בין ישן יוצץ. לא קשיא הא רבי הא רבנן. שואלת הגמ' מהיכי תיתי שרבי אסור גם זוז"ג וביאר רש"י (ד"ה אימור) כי שמעת ליה דפליג רבי אדרבנן ביש שבח עצים בפת וכו' וגבי תנור חדש נהי דיש שבח עצים בו מיהו הוא עצמו אינו נאכל אלא להיסק אחר עומד ונמצאת הפת הנאפת בו נגמרת ע"י איסור והיתר עצי איסור שגמרו בו את התנור ועצי היתר שגמרו את הפת והא היכא שמעינן לרבי שאוסר (עכ"פ שמעינן מינה דכי האי גונא מיקרי זה וזה גורם ובהמשך נקשה על זה ובעזה"י נבארו היטב) ומתצינן לא קשיא הא ר' אליעזר הא רבנן. הי רבי אליעזר, אלימא ר' אליעזר דשאור דתנן שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לתוך עיסה ואין בזה (שאור של חולין) ואין בזה (שאור של תרומה) כדי להחמיץ ונצטרפו וחמצו ר' אליעזר אומר אחר אחרון אני בא וחכמים אומרים בין שנפל איסור לכתחילה ובין שנפל איסור לבסוף לעולם אינו אוסר עד שיהא בו (בשאור של תרומה) כדי להחמיץ. ואמר אביי (אליבא דר"א) לא שנו אלא שקדם וסילק את האיסור אבל לא קדם וסילק את האיסור אסור ע"כ פירוש הדברים שמה שמקיל ר"א אם האחרון הוא של היתר הוא רק אם האיסור כבר איננו שם אבל אם האיסור עדיין ישנו שם אמרינן זה וזה גורם

א. הקושיא שהקשינו מאי שנא תנור חדש שהסיקו באיסורי הנאה ונצטנן ואח"ז הסיקו בעצי היתר דקרינן ליה "זה וזה גורם" ושארור של תרומה וחולין שאלביא דאביי אם הוציא השארור של תרומה לפני שהחמיץ אמרינן אעפ"י שהועיל קצת לא חשיבא, אבל אם שניהם נשאר עד שהחמיץ הוה ליה זה וזה גורם שאסור לר"א דס"ל זוז"ג.

לפי מה שביארנו שכל האיסור של התבשיל הוא מטעם ששמו של איסור הנאה עליו, הרי שבשארור של תרומה שסילקו לפני שגמר להחמיץ אעפ"י שאחרי זה החמיץ והשארור של תרומה ג"כ הועיל קצת אבל מכ"מ לא הוי שם של השארור של תרומה מפורסם בשל העיסה שהחמיצה, ונסביר בעזיה"ת את הדברים לפי משל לראובן שנתפס לו דלת ביתו ואינו יכול לפתחו ושכר את שמעון שיפרוץ לו הדלת והלה דחף הרבה ולא עלתה בידו ואמר איני יכול ואח"ז בא לוי ופרץ לו את הדלת הרי בודאי שראובן לא יתן לשמעון מאומה אעפ"י שע"י דחיפתו הועיל קצת ללוי שיוכל לפתחו עכ"ז אין שם של פותח הדלת אלא ללוי ולשמעון אין בכלל שם, אפילו שעזר לפתוח את הדלת (והדבר דומה בשארור כדלעיל) אבל אם שכר שני אנשים לפתוח דלת ושניהם פתחו בודאי ישלם לשניהם ולשניהם יש שם שפתחו את הדלת. ולפי זה יובן המשך דברי רש"י אבל לא קדם וסילק ונגמר ע"י שניהם וכו' אלמא זה וזה גורם אסור כת"ק, מה שאין כן בתנור חדש שהסיקו בקליפי ערלה ואח"ז נצטנן הרי שם של איסור הנאה נשאר על התנור שתמיד אנו אומרים איסורי הנאה גמרו התנור והתנור עצמו הוא תנור שנגמר ע"י איסורי הנאה הוה ליה זה וזה גורם אעפ"י שכבר נצטנן מאיסורי הנאה.

ב. מה שהקשינו לרש"י (בד"ה יוליך) לרבנן היכא שאפה הפת בתנור בעודו חם לא חשיבא אפילו גורם אחד של איסור וקשה דהא בתנור חדש למאן דאמר זה וזה גורם אסור יאסר הפת אפילו יצטנן ויחממו שוב ע"י עצי היתר ויחשב כגורם אחד של

עלינו להבין מה נשתנה דין זה מכל דיני תורה שגם איסור חלקי אסור עכ"פ מדין מעמיד כלומר אחרי שסוף כל סוף אלמלא גורם האיסור לא היה נתהווה או נגמר בישולו, האיסור הוא הגורם שנוכל לאכול הדבר הנ"ל. על כן נראה להסביר הטעם שנאסר התבשיל מכיון שנתבשל ע"י קליפי ערלה הרי איסור הנאה גמר וגרם העיקר שיוכל לאכול את זה, א"כ הוה ליה שם האיסור על הדבר ומטעם זה נאסר.

ואמרת בעניי שיש לי ראייה, מדברי המאירי על מס' פסחים בהסבירו את הטעם מדוע צריכין לצנן בישן שאם לא נצנן יאפה בזה וזה גורם של קליפי ערלה שעדיין בעין, שכ' וז"ל: "ונמצא גורם האיסור מפורסם ביותר בעשיית מלאכה זו יותר משל היתר" עכ"ל. אם כי אינו כותב להלכה רק בהוה אמינא מדוע יאסר, אבל בכ"ז מזה אפשר להבין טעמו של איסור. וכפי זה שהסברנו ששם של איסור הנאה הוא על התבשיל וז"ל המאירי במסקנת דבריו: "שהרי קיבל בישול העושהו ראוי לאכילה באיסור לבד וזהו שבת עצים גמור" ע"כ.

ובצירוף שני המימרות של המאירי נבוא למסקנה שמכיון שזה עושהו ראוי לאכילה הרי ע"י זה שמו של האיסור מפורסם על התבשיל או הפת ומטעם זה נאסר התבשיל או הפת ולפי זה יתבאר הכל.

מה שהקשינו "בזה וזה גורם" הרי סוף כל סוף אלמלא גורם האיסור לא היה נגמר בישולו או אפיתו א"כ מאי אהני ליה שיש בה גם גורם של היתר אבל לפי דברינו שהאיסור מטעם ששם האיסור עליו יתבאר היטב הטעם דרבנן דס"ל שאם יש עוד גורם שסייע לבשלו א"כ לא כל כך מפורסם שם האיסור על הבישול שגם היתר היה בו על כן לא קרינן ליה שם האיסור עליו וטעם האוסרין שגם בכי האי גונא מיקרי שם האיסור עליו ופעולת האיסור חשיבא.

ועכשיו נבאר בעזיה"ת את שתי הקושיות הראשונות.

בגורם אחד לבדו". וזה קצת חידוש שרבנן מתירין והאיסור לא חשיבא כלל אעפ"י שאין כאן ביטול של גורם ההיתר (ויש לי עוד ראיות שרש"י לא ס"ל בזה וזה גורם הטעם של ביטול, ואכמ"ל).

אבל למאן דאמר זה וזה גורם אסור, כלומר, שלדידיה לא צריך האיסור להיות כ"כ חשוב ואפילו גורם חלקי של איסור גם כן יאסור, אם כן לדידיה כל שכן שיאסור היכא שנאפה בחומו של תנור שהוחם מקליפי ערלה.

איסור (אפילו כבר נצטנן מהקליפי ערלה) וכבר הקשה קושיא זו הכסף משנה על הרמב"ם (בהלכות מאכלות אסורות פרק ט"ז הלכה כ"ד).

ולפי דרכינו שהטעם של האיסור מפני ששם האיסור מפורסם על ההיתר וא"כ בנידון דידן שנאפה מחום התנור שהוא שם של היתר לא יתייחסו לקליפי ערלה, כלומר, שלא יאמרו שנאפה מקליפי ערלה דקליפי ערלה לא חשיבי שיתייחסו לזה. וזה גם מדויק בלשון רש"י: "דלא חשיבי ... אפילו



הרב צבי חיים דישון

בענין דין ספר כריתות הנאמר בגירושין ובאופן פעולת הגט

הגירושין שנעשה על ידי ספר כריתות חלוק מפועל שאר שטרות שנעשה הקנין על ידי השטר.

ועי' להלן [בדף כא:] שא"י לגרש אשתו בכסף ונלמד מהא דכתיב וכתב "בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף" ומשמע מזה דהכתב הוא המגרש וכן דייק הגר"ח מלשון זה דבכתיבה נעשה הכח גירושין, עי"ש.

ועי' בכת' הגר"ח [אות קס"א] שכ' שאף שבכל קנין שעושה אדם מעכשיו לאחר ל' א"צ שיהיה הקנין בעין בשעת החלות אבל בגט כיון שהגט הוא "עיקר המגרש" לכן צריך שיהיה הגט קיים בשעת הגירושין עי"ש.

ונמצא דגט אינו סתם אופן של שטר הקנאה אלא הוא כח של ספר כריתות שיש לו כח לבטל האישות וזה הכונה "בכתיבה מתגרשת" והיינו שהכתב יש לו כח גירושין. ולפי"ז מובן שכח גירושין נעשה על ידי כתיבת ספר כריתות ולכן מובן שיש בגט דינים חלוקין משאר שטרות.

והנה מצינו בגט שיטת הר"י מיגא"ש שאף שלשליח לקבלה פסול עבד משום שאינו בתורת גוי"ק מ"מ לשליח להולכה כשר ומובא ברמב"ן וברשב"א [דף כג:], וברשב"א שם הוסיף ביאור וז"ל: אבל להולכה דעד דמטיא לידה לא מיגרשה לא שייך כולי האי למיפסל משום דליתיה בתורת גוי"ק ע"כ.

וצ"ב דאדרבה משום דאכתי לא מיגרשה וצריך השליח לעשות הגירושין היה צריך לפסול עבד משום דליתיה בתורת גוי"ק, ועי' בברכת שמואל [סי' לד'] שהביא בשם הגרא"ז ז"ל "דהגט בעצמו הוא המגרש ולא השליח בנתינתו" ע"כ, הרי כנ"ל שבגט

איתא במס' גיטין [דף כ:]: דיש אופן של גט שנכתבו האותיות במעורה, ופ' רש"י וז"ל: מעורה במקצת שהיו בו אותיות ארוכין הנוגעין משיטה לשיטה בראשי כל תיבה ותיבה ע"כ.

ובתוס' כתבו וז"ל: מכאן מדקדק ר' יצחק בר מרדכי דאין צריך בגט שתהא כל אות ואות מוקפת גויל מארבע רוחותיה כדאמר הכא במעורה, הרי דאף שהיה מקום לומר דיש דין בגט של מוקף גויל אבל מ"מ מדין מעורה הוכיח הריב"ם של"צ מוקפת גויל, ועי"ש שהוסיף נראה לר"י דאין צריך ראייה להכשיר גט דדוקא בס"ת תפילין ומזוזות בעינן שיהו האותיות מוקפות גויל כדאמר בפרק הקומץ וגו' אבל בגט ליכא קפידא דאפילו ספר ודין לא בעינן בגט דספר דכתב בגט לספירת דברים הוא דאתא ע"כ. אמנם מדברי הריב"ן נראה שבלא ראייה היה מקום להצריך מוקף גויל בגט וצ"ע. וכנראה כונת הר"י להקשות שאין שום דיני "ספר" בגט דאין גט אלא שטר ככל שטרות דעלמא והאיך יש מקום להצריך מוקף גויל שהוא דין של ספרי הקודש בגט שהוא דין מדיני שטרות וצ"ב.

וכנראה ששיטת הריב"ם שבגט יש דיני ספר, וכן מבואר שיטת רש"י במס' מנחות [דף לב:]: דגט צריך "שרטוט" ונלמד מהא דכתב "ספר כריתות" הרי דיש דין של ספר ורש"י הוסיף דכל דין ספר הנאמר בתפילין נלמד מגט הרי דיש דיני כתיבה של ספר ולכן מובן בס"ד דיש גם דין מוקף גויל שאפשר שגם זה נכלל בדין ספר כריתות.

וישל"ע אם דין זה דספר דנתחדש בגט יותר משאר שטרות הוא רק דין נוסף על שטר, או דמזה דחזינן דשטר גירושין יש בו דינים חלוקין משאר שטרות ע"כ שפעולת

ולפי"ז מבואר גם שיטת רב ששת [דף לב:]: דיכול לבטל הגט לאחר שנכתב, וצ"ב איזה ביטול שייך על שטר ועי' בשו"ת אב"נ [סי' שסח ס"ק ג], ולהנ"ל מובן שמבטל כח הגירושין שיש בהגט.

והנה שיטת ר"מ שעדי חתימה כרתי ובפשטות משמע שהם עושין הגירושין אמנם עי' ברש"י במס' קידושין [דף מח.]. שאינהו משוי ליה ספר כריתות. הרי שצריך לאשוויה ספר כריתות וזה נעשה לר"מ בצירוף החתימה.

ובגמ' [בדף כ:]: דהאומר בשעת גירושין ה"ז גיטך והנייר שלי אינה מגורשת וברש"י וז"ל: דכיון דהנייר שלו לא נתן לה כלום דנמצאו אותיות פורחות באויר ע"כ, וביאר הגר"ב ד ז"ל [בשיעורים ס' ל'] שכוונת רש"י שחלות הגירושין אינה רק מכח האותיות לחוד אלא גם "מכח הנייר" עיי"ש. ויש לע' אם זה חידוש בכל השטרות שלא נחשב שטר בלא נייר או שזה דין מיוחד בגט שכח הגירושין נעשה על ידי הספר כריתות ובזה מובן יותר שכל שחסר הנייר חסר "הספר" של כריתות ואין כאן כח של גירושין.

ואם נימא שזה דין מיוחד בספר גירושין יתיישב הא דתמה הקצוה"ח [סי' קצ ס"ק א'] על הא דהשמיטו הפוסקים בחו"מ לענין שטר קנין דין זה דה"ז גיטך והנייר שלי. ולהנ"ל שזה דין מיוחד בספר כריתות שיש בו דיני ספר מובן שבשטרי ממון אין מקום לפסול.

ועי' בריש מס' [דף ב:]: ששליח המעיד על גט שנכתב לשמה הוי דבשב"ע ותמהו האחרונים שהרי אכתי לאו דבר של ערוה, ועי' באחיעזר ח"א סי' יב שבכתיבת גט נעשה כח של גירושין וכנ"ל, ובכך מובן שעצם אשוויה ספר גירושין נחשב דבשב"ע ועי' בס' ראשי שערים [סי' ב'] שהביא כעין זה מה שאמר לפני הגרי"ז ז"ל.

ועי' בר"מ פ"א מהל' גירושין ה"ג וז"ל: ונתן בידה מלמד שאינה מתגרשת עד שינתן הגט לידה או לחצירה ע"כ. ולכאורה תמוה

אין הבעל המגרש בכח קנין שטר גט אלא דהגט הוא כח גירושין שזה ספר כריתות שיש לו כח לגרש, וכלשון הש"ס "בכתיבה מתגרשת".

והגר"ב ד ז"ל הוסיף שזה ביאור החילוק שכתב האבנ"מ בדברי המחבר שאף שבגירושין העתיק שיטת הר"י מיגא"ש שעבד כשר להולכה אבל בקידושין לא הביא שיטה לחלק [עי' בס' ל"ה ס"ק ט'] וביאר האבנ"מ דבגט אין צריך אמירה ולכן כשר אפילו בעבד אבל בקידושין שצריך אמירה יש פסול בשליחות העבד עיי"ש, וביאר הדברים שבגירושין שהגט עושה כל הפעולה שהרי לא צריך אמירה לכן כשר עבד אבל מזה דחזינן דשטר קידושין צריך אמירה ע"כ שהשטר אינו עושה כל פעולת הקידושין אלא דהמקדש [או שלוחו] עושה פעולת הקידושין על ידי השטר וכל שאינו בתורת גו"ק אין לו כח לשוויה גירושין, ומבואר כנ"ל דספר כריתות הוא ענין שונה משאר שטרות ומשום דפעולת הגירושין נעשה בכח הספר בעצמו.

[ועי' בדף עח. שהנותן גט לשם שט"ח אינה מגורשת ובר"מ [פ"א ה"ט] כתב שדין זה נלמד מקרא וז"ל: ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין שנאמר ספר כריתות ונתן בידה שיתן אותו בתורת ספר כריתות, ע"כ. ולכאורה אינו מובן למה צריך קרא לזה וכי ס"ד ששאר שטרות נקנים בלא דעת, ואם נימא שיש לגט בעצם כח כריתות יש מקום להבנת הדברים].

ועי' ברש"י [דף ט:]: דהטעם שעכו"ם פסול לכתיבת הגט משום דכתיב וכתב ונתן כל שאינו בכתיבה אינו בנתינה ויש לע' אם זה גזה"כ או שזה סברא שמאחר שצריך לשוויה כח גירושין צריך לזה בר כריתות, ועי' בתוס' [דף כב.]. שנסתפקו אם עכו"ם כשר לכתיבת הגט (ולא הביאו דרשה זו), ומשמע שיש מקום לפסול עכו"ם לכתיבת הגט מסברא והיינו כנ"ל דצריך לאשוויה כח כריתות.

האיך ס"ד לומר שמתגרשת לפני שבא הגט לידה וכי ס"ד שקרקע נקנית בשטר בלא נתינה, [ול"ל דהכוונה שצריך מעשה נתינה שזה כבר כ' הר"מ שם (הי"ב)] ולהנ"ל שעצם תורת הגט משוויה ספר כריתות מובן. ועי' בדף פא. ששיטת ב"ש שלאחר כתיבת הגט נאסר כהן באשתו משום כח הגט ועי' בס' זכר יצחק [סי' כ ס"ק ב] ששיטת הירושלמי שזה דין מה"ת ועי' סי' לו מש"כ בזה ולהנ"ל הדברים מובנים.



נגדרי טבעא ופירא

פרק א בומן התלמוד

שווי הכסף, וקנין משיכה הוא בזהב שהם שוים כסף וקנין כסף הוא בכסף שהוא שוויו של הזהב, ויבואר עוד להלן.

אלא דאכתי יש לבאר א"כ נימא דאף הזהב אינו קונה את הכסף, דהרי האריכו הרי"ף והרמב"ן דאף למתני' דהבא הוה טיבעא לגבי נפשיה, ולכן הזהב אינו קונה את הפירות ודלא כרה"ג יעו"ש, א"כ נימא דאף הזהב הוה כטיבעא, וכמו בדינרי זהב כנגד דינרי זהב כתב הרמב"ן דאין א' קונה את חבירו, והיינו דל"ש בזה משיכה כיון דאין כאן חפץ הנקנה שיחייב את דמיו, ואין משיכה לדמים, א"כ ה"נ בזהב וכסף נימא דאין כאן פירא אלא טבעא, ואף דיסוד הדברים דדהבא לגבי פירא הוא טבעא ולגבי כספא הוא פירא, מ"מ אכתי בעינן הגדרת הדברים מהו הך מילתא ויעויין להלן.

ובגמ' מבואר עוד דמהא דרב אוזיף דינרי מברתייה דר"ח, בעינן להוכיח דדהבא טיבעא, דהרי פירא אסור ללוות סאה בסאה שמא יוקר הסאה, ובטיבעא שרי ללוות כיון דאין היוקר והזול תלוי בו, והוא יסוד לכל הסוגיא דלהלן דאין היוקר והזול אלא בפירות ולא בטבעא, כדאמרינן בגמ' בשלמא טיבעא משער תנא במידי דקייץ, אלא אי אמרת פירא הוה משער תנא במידי דאוקיר וזל וכו', והוא צ"ב טובא שהרי לכאורה פשוט שאין המציאות כן דהא ערך המטבעות כבר נתבאר אינו אלא לפי ערך מתכת הזהב והכסף, וא"כ הרי דהבא כודאי שלפעמים יוקר וזול תלוי בו, דהרי לפעמים ימצאו הרבה זהב יזול הזהב, ולפעמים יתמעט הזהב או שיצטרכו להרכות השימוש בזהב יתייקר הזהב, דהרי בכל דבר היוקר והזול הוא לפי רוב השימוש ומיעוט המצאותו, וכודאי כן הוא בזהב וכסף ונחושת, וא"כ היאך נאמר דאי הני מילי

הנה בריש פרק הזהב בב"מ, מבואר דאיכא טבעא ואיכא פירא, והוא נוגע לכמה דינים, ויש לבאר הך מילתא שהעמימות רבה בזה, וכן יש לדון לגבי זמננו שהמציאות נשתנתה לחלוטין כדלהלן, ובמתני' מד ע"א מבואר הזהב קונה את הכסף הכסף אינו קונה את הזהב וכו', והיינו דהא מעות אינן קונות במטלטלין או מדאורייתא לר"ל או מדרבנן לר"י כמ"ש רש"י בד"ה הזהב וכו', וא"כ הרי בזה חלוק קנין כסף מקנין משיכה, דקנין כסף נעשה בנתינת הדמים וקנינם למוכר וממילא נקנה החפץ ללוקח, משא"כ קנין משיכה אינו אלא קנין ללוקח בחפץ הנמשך, ואדרבא אין כאן שוב הקנאה בדמים שכנגדו, ולכן מבואר להלן בדף מה ע"ב והובא ברש"י, דאין הזהב קונה את הכסף אלא מחייב את הכסף, והיינו דמהיכי תיתי שיעשה קנין בכסף, אלא מדינא דמקח הוא שכל שנקנה לו הוא מחייבו בפסיקת הדמים שפסקו, כמ"ש הנתה"מ בסי' רג סק"ז דדינא דאורייתא כל שקנה דבר אחד מחבירו נתחייב במה שהבטיח לשכנגדו.

ומבואר במתני' דהמשיכה היא לעולם בפירות ולכן הזהב קונה את הכסף ולא איפכא, ואם יאמר המוכר תן לי דמים בתורת חפץ דהרי סו"ס הא מטבע של כסף אינו אלא לפי ערך הכסף והנסכא שבו, שהרי המלכות לא קבעה אלא את הצורה כמבואר בכ"מ, ועי' תוס' שבועות מ ע"א בד"ה בטוענו דדוח"ל שהוא פחות מש"פ, ומשמע דאינו הרבה יותר מש"פ, וכ"כ בסוגיין בדף מד ע"א בד"ה אסימון וכדבר מועט יטביעו הרבה מהם וכו', מ"מ מבואר דכל שהוא מטבע ממילא אינו חפץ, ולעולם יש דמים לחפץ והוא המטבע, והחפץ שוויו מטבע ואין מטבע שוויו חפץ, וא"כ הרי מקח של כסף וזהב כסף הוא שווי הזהב ואין זהב

שהרי כך אנו יודעים שוויו, ואין לחפץ שווי אלא דמים שהוא הטיבעא, וכאילו אמרה תורה כל מזיק או גזול לא גזל את החפץ אלא הטיבעא של החפץ, וא"כ הך טבעא שגזל הוא משלם, ואילו גזל מטבע פשיטא שהוא צריך לשלם מטבע, ואין אנו אומרים שבהך מטבע היה קונה פירות והשתא הוקרו הפירות, ונימא שההיזק לפי יוקר הפירות, שהרי אי"ז אלא מבטל כיסו של חבירו, וסו"ס מטבע גזל מטבע משלם, וא"כ הא חידשה תורה שכל מזיק או גזול חפץ כאילו היזק מטבעות.

אלא דאכתי יש לבאר סו"ס כל זה כשלא הוקר או הוזל המטבע, אבל היכא דהוקר מחמת המתכת של הזהב והכסף כנ"ל אמאי לא ישתנה חיובו, ומזה מבואר דאף אם באמת היוקר והזול מחמתו, מ"מ אין היוקר והזול משנים חיוביו, והביאור בזה דהא יוקרא וזולא אינו היזק או שינוי אמיתי, דהרי הא פשיטא שהגזול מטבע והזולה אומר לו הש"ל, אף דאיכא מ"ד דגזול חמץ ועבר עליו הפסח אינו אומר הש"ל, דאף היזק שאינו ניכר שמיה היזק כמבואר בב"ק צח ע"ב ובגיטין נג ע"ב, והביאור בזה הוא פשוט, דהרי אין ההזולה נקראת היזק כלל, שהרי לא נשתנה החפץ כלל, ואם החליטו האנשים שלא לקנות יותר חטיטין אין כאן שום היזק ושינוי בחפץ אלא שינוי מצד מנהגי האנשים, וא"כ ליכא כלל שינוי והיזק ביוקר וזול, וכמו שהיו משלמים לפי מדה היינו משלמים החפץ שהזיק ולא איכפ"ל אם הוקר או הוזל ה"נ במזיק מטבע דמ"ש.

והא דבפירא אזלינן בתר היוקר והזול, היינו דאדרבא דלכתחילה אין ההיזק בפירא אלא בטיבעא כנ"ל, כאילו שאין אדם מחזיק בחפץ אלא בדמיו, שהרי אם ירצה להחזיק את שווי החפץ לעולם הוא יחזיקו ע"י דמיו, דא"א להחזיק בשווי אלא ע"י דמיו, נמצאנו למדים דשורש הדברים דמשער במידי דקייץ, היינו דלעולם הפירא מתייחס אל הדמים שהוא השווי של הפירא, ואין הטבעא מתייחס אל הפירא, שהרי אין הפירא שווי

פירא היוקר והזול תלוי בו, ואי הני מילי טיבעא אין היוקר והזול תלוי בו, וכבר נתקשה בזה בחזו"א חו"מ טז כה וכתב שם שכן הוא הדין בחוקי התורה שהמטבע תחשב לקייץ והיוקר והזול יחשב להפרי, אף אם באמת סיבת היוקר והזול מצד המטבע וכו', ואכתי יש לבאר הך חוק.

וביותר קשה לגבי דינא דהלוואה דטיבעא שריא ללוות, וניחזי אנן הך דהבא וכספא כשאינם טבועים אלא נסכא, דבפשוטו אינו טיבעא אלא פירא, וא"כ יהא אסור ללות נסכא בנסכא כיון דחיישינן שמא יוקר, והיאך שרי ללוות הך נסכא גופא כשהם טבועים, והרי"ז מרפסן איגרי דהך נסכא גופא כשאינו טבוע שייכא ביה יוקר וזול וכשהוא טבוע ל"ש בו יוקר וזול, והיאך ההטבעה מעלימה את היוקר והזול.

ונראה דהרי הדין בגזילות והיזקות אף שגזלו חפץ משלם דמיו שבשעת הגזילה בין אם הוקר החפץ או הוזל החפץ כדאי בכמה דוכתי הגזלנים משלמים כשעה"ג, וכן בפשוטו במזיק כדאי בתוספתא ב"ק פ"ג דאף מזיק משלם כשעת ההיזק, ודלא כמ"ש המחנ"א נוק"ב א' וכבר האריך בזה החזו"א ב"ק ח סק"ט, והנה ה"נ בעינן למידע טעמא דמילתא סו"ס הא הני דמים הוולו ואינו יכול לקנות בזה חפצו שהווק, והיאך יפטר בזה, ובפרט באופן שהיוקר והזול מחמת המעות א"כ אמאי לא ישלם לו מה שגזלו ומה שהזיקו.

והנראה בזה דהנה כל חפץ הרי יש לו מדתו שהוא החפץ ויש לו שווי, ואילו אמרה תורה שישלם בגזולן ומזיק לפי מדה היינו מה שהזיק ישלם, אמנם סברת התורה שהרי אין המדה מוחלטת שהרי אמר יאמר הניזק אני הייתי מוכר שולחני וקונה בזה דברים אחרים שהוקרו וכדו', והרי אלד"ס וקבעה תורה שכל היזק וגזילה אינו נמדד לפי החפץ אלא שוויו שהם דמיו בשעת ההיזק והגזילה, שהרי מיד הוא יכול להעמידו בדין ולחייבו, נמצא המזיק מתחייב מיד בשווי החפץ ושווי החפץ הוא לעולם לפי דמיו,

אלא שזה ההלואה מחייבת, וכ"ה לכאורה בריב"ש שצו וכ"כ המחנ"א ריבית כה, וכ"ה בנתה"מ קז סק"ד דהא דשרי הלואת סאה משום דאיכא מחייב בהלואה בסאה, ומ"מ אפשר דכ"ז מעיקר הדין מ"מ לגבי ריבית כיון דלגבי גזילה פירא מתייחס לטיבעא ה"נ מיחזי כריבית, אבל בלוה טיבעא כיון שאין הטיבעא מתייחס כלל לפירא תו ל"ש בזה מיחזי כריבית, דלעולם אין הפירות שווים של הדמים ואינם מתייחסים אליו כלל כנ"ל.

ולפי"ז מבואר היטב דינא דמתני' דלכן הזהב קונה את הכסף, דהרי משיכה היא לעולם בפירא שזה הוא המקח, וכיון שהפירות מתייחסים אל הדמים לעולם אין הדמים כסחורה כנ"ל, דסו"ס הוא התשלום והוא השווי, ולכן קנין כסף הוא בו ומקנה את החפץ, וקנין משיכה הוא בפירא ואינו מקנה את הכסף דמה"ת שיקנה את הכסף, אלא הוא מחייב את דמיו דהרי הא גופא שנעשה שלו הוא מחייבו בדמיו בתורת חיוב, [וע"ע מה שנתבאר במקו"א באריכות לפי המחנ"א והנתה"מ דאין כסף מחייב תמורתו, והיינו כיון דאין החפץ שוויו של הכסף משא"כ חפץ מחייב דמים שהוא שוויו של החפץ ואכ"מ] ומ"מ שייכא שזהב יהא טיבעא לגבי מטלטלין, והיינו משום דסו"ס אף דהבא הוא שווים של המטלטלין ושפיר מתייחסים אליו, ומ"מ הוה פירא לגבי כספא כיון שהכספא הוא שווי הזהב, והיינו כנ"ל דכשהוא רוצה להחזיק שווי המטלטלין הוא מחזיקם בדהבא, וכשהוא רוצה להחזיק שווי הדהבא הוא מחזיק בכספא.

אלא דבזה שו"ט להלן בסוגיא לגבי הלואה, דהו"א בדהבא שהוא פירא לגבי כספא דה"נ שרי ללוות, והיינו אף דהוא מתייחס כלפי הכסף מ"מ סו"ס כיון דהפירות מתייחסים אליו, א"כ אילו לא הוה כספא הרי הוא היה הטיבעא וסגי בזה שלא יהא כריבית, דהרי שייך שיתפרש כהלואה לגבי עצמו, דלגבי פירא או מעיקר הדין או משום מיחזי אין ההלואה יכולה להתייחס לפירא, כיון שלגבי גזילה אינו

הדמים אלא הדמים הם שווי הפירא, א"כ היאך תתייחס הטיבעא אל הפירא.

ולכן בגזול טיבעא אין היוקר והזול מתייחסים אליו, כיון דהוא עומד בפ"ע ונערך כלפי עצמו דאינו תלוי בשום דבר, א"כ האיך יוקר וזול הפירות ישנו אותו, דהרי אף אם סיבת היוקר מחמת הזהב, מ"מ כל עוד שאינו נוגע כלפי הפירא ל"ש בו יוקר וזול, דהרי ל"ש יוקר וזול ביחס אל הדבר עצמו, דכל יוקר וזול הוא בין דבר למשנהו, וכיון דאין הפירות משנהו תו ל"ש בו דין יוקר וזול, ורק בפירות שהם מתייחסים לטיבעא שייך שיהא בו דין יוקר וזול, דסו"ס הך סאה שוה יותר או פחות דמים ולא איכפ"ל בסיבת הדבר, משא"כ בטיבעא הרי ל"ש לומר שדינר זה היה אתמול סאה והיום סאתיים, שאין דינר מתייחס לסאה דמה"ת לחיטין שמא לשעורים או לדבר אחר, משא"כ החיטין יכולים להתייחס אל הטיבעא כיון שהוא דבר עומד וקצוב ולא נוכל לומר שמא בדבר אחר, ודוק היטב בכ"ז שהוא יסוד ושורש ענין טיבעא ופירא הנוגע לכל הענינים הנידונים.

ולפי"ז א"ש לגבי הלואה דסאה בסאה דנראה כריבית, לא מיבעיא לפמ"ש החזו"א שם בסק"ד דעיקר המחייב בהלואה הוא כמו בגזילה לפי דמים, וכל חיובו בסאה אינו אלא מדין חליפין שוה בשוה, וכ"כ בב"ק סי' סקט"ו, א"כ שפיר אמרו חכמים דהוה כלוה דינר ומשלם שנים, ואדרבא הא דלא הוה ריבית דאורייתא ע"כ כמ"ש הרשב"א בריש א"נ דלהלכה בתר מעיקרא אזלינן, והשתא אכתי אין הסאה ביוקר ואדרבא מדבריו משמע דהחיוב לפי דמיו כמ"ש החזו"א, אך אינו מוכרח כ"כ ואכ"מ.

אלא אפי' לפי ריהטא דהתוס' בב"ק צז דלוה שאני מגזלן, ולוה לפי מדה משלם ולא לפי דמים ולכן יכול לשלם לו אף במטבע שנפסל משא"כ בגזלן, וכן הוכיח שם התוס' מהא דהזול הסאה יכול לשלם בסאה, ומבואר מדבריהם שא"י מחמת פסיקתם

מ"א, וכ"ה ברי"ף ריש קידושין, ובסמ"ע חו"מ פח סק"ב כתב, צ"ע למעשה בזמן שלנו שהפירות ביוקר אם חשוב ש"פ לקדש בו אשה וכו', והביאו בש"ך יור"ד ש"ה סק"א, אף דלגבי פדה"ב דחה דבריו מ"מ לגבי דינא דחמש פרוטות לא דחה, ובאבנ"מ כז סקכ"א הק' על דבריו דהא לעולם שיעור ש"פ בחצי שעורה כסף, ומאי איכפ"ל בפירות כיון דהוא שוה לקנות בו חצי שעורה.

וכן הק' בחזו"א אבהע"ז סו סק"כ, מ"ש הסמ"ע שדין הפרוטה ופה"ב משתנה לפי החשיבות, תמוה מאוד שאין השיעור משתנה לעולם וכו' אלא הפרוטה קצובה בכל דור וכו', ע"כ. ולכאורה הרי כדבריהם מוכח מסוגיין דאמרינן דלעולם קידושי אשה הוא לפי דינר זהב או כסף ואינו משתנה לעולם, וכמו שנתבאר דאין שייך בזה יוקרא וזלא דלעולם היוקר והזול בפירות.

אמנם סו"ס בעינא למידק דאף שנתבאר דל"ש יוקרא וזולא בטיבעא, מ"מ הא דינא דחמש פרוטות הוא דין בממון חשוב לקדש אשה ולישיבת הדיינים וכו', א"כ סו"ס היכא שהזול הכסף עד למאוד ואינו יכול לקנות בו מידי, ובכה"ג לא איכפ"ל אם הוא מצד המטבע או מצד הפירות דסו"ס אינו חשוב, ואף שהוא חשוב בתורת כסף והיינו לכסף צרוף מ"מ הא אפשר דחשיבות ממון אינו רק לערך הנסכא שבו, ואם לא יקנו בו מידי אף שיקנו בו נסכא תו לא חשיבא, וזה מאי דס"ל להסמ"ע וא"כ ל"ש לסוגיין, דסוגיין דשיעור פרוטה לעולם לפי דינר זהב, אבל כ"ז כי חשיבא לקנות בו מידי, ואף הש"ך הודה לו מטעם זה בקי' אלא דס"ל לגבי פדה"ב דאמרה תורה שיעור קצוב ה' סלעים ואינו תלוי בחשיבות הפרוטה דחשיבות הדינר אינו לפי שיש בו כ"כ הרבה פרוטות, וא"כ לעולם הוא ה' סלעים, והסמ"ע ס"ל דשיעורא דסלעים ופרוטה חדא היא ואי לא חשיבא לפרוטה אף לסלע לא חשיבא.

וע"ע באבנ"מ כז סק"א שתמה בשיי' הרי"ף והרמב"ם דשיעור פרוטה לפי חצי

מתייחס לעצמו, ודין הלואה כדין גזילה משא"כ לגבי דהבא סו"ס הא יכול להתייחס לעצמו, א"כ אף אם בהך דינר זהב איכא השתא יותר דינרי כסף, אין אנו מתייחסים כלל כלפי הדינרי כסף דאנו דנים אותו כדבר לעצמו כיון ששייך שיהא לעצמו, ויותר מזה מבואר בחזו"א שם סק"ט דהזיק או גזל דינר זהב משלם דינר זהב דהוא טיבעא לגבי נפשיה, והוכיח לזה מהו"א דהגמ' דשרי ללוות דינר זהב, ומאי דמשני כמו"מ שוויהו רבנן היינו שאינו מעיקר הדין אלא מדין מיחזי כריבית לא סגי במה שהוא טיבעא לנפשיה, אלא דין פירא יש לו כמו שהוא לגבי מו"מ לגבי כספא.

ובגמ' שם, דתניא פרוטה שאמרו אחד שמונה באיסר האיטלקי, למאי נ"מ לקידושי אשה וכו', וה"נ נפק"מ לכל דיני התורה דתליא בפרוטה כדלהלן בדף נה ע"א חמש פרוטות הן וכו', וכ"כ התוס' בד"ה לקדושי אשה יעו"ש, ובגמ' מבואר עוד דהא אתי תנא למימר דאם יוזלו הפרוטות ויהיו יותר מח' באיסר, שיעור הפרוטה ישתנה ולעולם יצטרכו שמינית האיסר, ואם יהיו טז פרוטות באיסר יצטרכו ב' פרוטות לקידושי אשה, והיינו משום דשיעורא דממון אינו בפרוטות כיון שהוא פירא לגבי דהבא או כספא, ובתוד"ה אחד משמונה מבואר עוד דהרי גם האיסרים שייכא בהו יוקר וזול כדאי' בקי', וע"כ דאף האיסרים הם פירא לגבי כספא לדין או לגבי דהבא לתנא דברייתא, וא"כ לעולם קידושי אשה לפי הדינר, ולדין שהדינר כסף הוא קצ"ב פרוטות לעולם שיעור פרוטה מא' מחלק קצ"ב שבדינר, וכן לתנא דברייתא הוא א' מארבעת אלפים ושמונה מאות שבדינר זהב, והיינו דמה"ת שיהא תלוי באיסר וכדו' ולעולם הוא תלוי במטבע העיקרית שאין למעלה ממנו, ועי' בחזו"א שם סק"ו דה"נ לגבי גזילות וחבלות בכספא ולא בדהבא יעו"ש.

והנה בעיקר הדין דש"פ לכ"ד נקטו הראשונים שהוא לפי ערך משקל חצי שעורה כסף, כמ"ש הרמב"ם בפיה"מ קידושין פ"א

שמשלם מדה יש לו דינא דגזילות שמשלם ערך והערך לפי דינר, וע"ע באבנ"מ קי"ד א' שביאר דהחיוב מחמת העיכוב אך סברא זו מחודשת דבפשוטו אינו אלא מבטל כיסו של חברו ומה"ת שיתחייב ע"ז.

ועוד שם בגמ', דינר של כסף אחד מכ"ה בדינר זהב, למאי נפק"מ לפדה"ב וכו', ומבואר דה"נ לגבי דינא דחמש סלעים דפדה"ב תליא בטיבעא, דאי כספא טיבעא לעולם שיעורו לפי דינרי כסף, אבל אי דהבא טיבעא אף ה' סלעים לפי דינרי זהב ואם יוזל הכסף יצטרך לתת יותר מה' סלעים, ואף דאמרה תורה ה' סלעים מ"מ אי דהבא טיבעא ע"כ דלסימנא בעלמא נקיט קרא ה' סלעים כמ"ש התוס' הרא"ש, וכאילו אמרה תורה ד' חומשי דינר זהב ולעולם הוא לפי ערך ד' חומשים.

ועוד יש לדון בכל הנ"ל, דאף דבטיבעא ליכא יוקרא וזולא, מ"מ הא דהבא לגבי כספא לדידן איכא יוקרא וזולא, וכן נחושת לגבי כספא, ונחושת לגבי דהבא תליא בפלוגתא דהראשונים אי הוה פירא או טיבעא, ומ"מ לגבי כספא בשניהם איכא יוקרא וזול.

והנה הא דמבואר באיסרים לגבי דינרים דאיכא יוקרא וזול, בשלמא אי הוו איסרים נחושת ודינרים כסף שייכא בהו יוקרא וזולא כנ"ל, אבל ברש"י קי' ב ע"א איתא איסר האיטלקי של כסף וכו', [אמנם בתוס' משמע שהוא נחושת] וא"כ היכי שייכא ביה יוקרא וזולא, וע"כ כמ"ש רש"י להלן בדף מה ע"א בד"ה וב"ה אומרים וכו', ואם ירצו הכל לפרוט יוקירו הפרוטות וכו', ומבואר דשייכא יוקרא וזולא אף שלא מחמת הנחושת וכדו', אלא מחמת שהכל צריכינם לפרוטות או לאיסרים, ואכתי ככה"ג לעולם היוקר והזול בפירא ולא בטיבעא כנ"ל.

וכ"ז מבואר לגבי זמן התלמוד שערך המטבעות לפי המתכת ואכתי יש לבאר כ"ז בזמננו שנשתנו המטבעות ובעז"ה נבארו במאמר הבא.

שעורה כסף, דהא כסף דקרא אינו נסכא אלא מטבע, ומנלן שהוא תלוי בשל כסף וכבר הקשו על דבריו טובא, שהרי הא מבואר בסוגיין דשיעורא דפרוטה תליא בטיבעא העיקרית, ולדידן שהוא כספא א"כ לעולם שיעור הפרוטה קבוע לפי דינר כסף, וכן מה שהעלה לפי"ז דס"ל להרי"ף דכסף דקרא הוא נסכא דכסף, נמי תמוה טובא דא"כ מאי רבותא דש"כ ככסף, וע"כ דכסף דקרא היינו ממון היוצא בהוצאה אלא דהוא תלוי לפי ערך דינר הכסף כנ"ל.

ועוד שם בגמ', איסר אחד מעשרים וארבעה בדינר של כסף למאי נפק"מ למו"מ וכו', ובתוס' נתקשו בהך נפק"מ דהא לא בא התנא לומר כמה איסרים יש בדינר כמ"ש המהרש"א, וע"כ דאתי למימר דאף אם יוזלו האיסרים שיעורם לפי דינר, ובש"י רש"י נתקשה לפי"ז א"כ אין כאן אונאה דשיעור דינר בהוזלו הוה ל"ב איסרים, ולכן ביאר דאירי שמכר לו חפץ בכ"ד איסרים, והשתא שהוזלו האיסרים צריך לשלם ל"ב, ובמהרשד"ם הובא במחנ"א הנ"ל ביאר דכמו כן בלוה איסרים ישלם לפי ערכם בדינר, והיינו בלוה כ"ד ישלם ל"ב, והיינו דלא ס"ל דהלוואה משלם לפי מדה, וה"נ במכר שהרי הלוקח כאילו לוח ממנו כ"ד איסרים, אך במחנ"א שם חולק עליו וס"ל דהלוואה מה שלוח הוא משלם אף בפירא כסאה כנ"ל, וא"כ מה"ת שיצטרך לשלם ל"ב איסרים, ועיי"ש בסי' כה שבריש דבריו ר"ל שהמוכר בכ"ד איסרים כאילו אמר לו בדינר אני מוכר לך [ומה שהק' ע"ז נימא דינרים הם שהוקרו הוא צ"ב שהרי אין היוקר והזול באיסרים אלא בדינרים כנ"ל].

ובסו"ד ביאר באופ"א דהיכא שמוכר לו לזמן בהקפה הוה הלוקח כלוה, אבל היכא שלא מכר בהקפה הרי מתחייב הלוקח לשלם ערך החפץ, וערך החפץ הרי אינו כ"ד איסרים אלא ל"ב, שהרי אין שום דבר תלוי באיסרים אלא בדינר, נמצא לעולם הערך לפי הדינר, וכל שאין בו דינא דהלוואה

הרב חיים יצחק מרבילו

הבנים אחר אוכלין לתוך פי פרתו או לתוך בית בליעתה אם חייב מה שנהנית

מבואר מדברי הש"ך והפ"ח דהיכא דהושיט חש"ו פירות בפי פרה לא חשיב מעשה הפרה אלא דמ"מ היכא דהיתה בחצר הניזק חייב בעל הפרה משום דנכנסה בחצר הניזק והוי פשיעה ותחלתו בפשיעה חייב אע"ג דלא נעשה ההנאה ע"י מעשה בהמתו. אבל הושיט חש"ו פירות בפי פרה ברה"ר פטור אפי' מדמי מה שנהנית.

וקשה הא דין זה דהושיט חש"ו בפי פרה דסעיף ז' מקורו בתוס' ורא"ש ב"ק כ"ג ע"א, שפי' דאיבעיא דהתם אי פי פרה בחצר הניזק דמי או כחצר המזיק מיירי בכה"ג, ושם כתבו תוס' דהאי איבעיא היינו דווקא כשהיו הפירות מונחים במקום דלא היתה הבהמה יכולה ליטלם לבדה אם לא שהושיטם החש"ו וכ"כ בתוס' רבינו פרץ שם.

ומבואר בתוס' רבינו פרץ דמשו"ה אמרינן דמיירי דוקא באופן זה, דאל"ה חייב בעל הפרה אפי' אי פי פרה בחצר המזיק משום תחילתו בפשיעה וסופו באונס, וכ"כ בשיטמ"ק בכוננת תוס' והביאו והסכים לזה בקצוה"ח בסי' זה סק"א, הרי דהאי דינא דהושיט חש"ו פירות בפי פרה דחייב בעל הפרה היינו אפי' בלא היה תחלתו בפשיעה ודלא כמ"ש הש"ך והפ"ח (ובשלמא בשי' הרא"ש למש"כ בקצוה"ח שם דכיון דלא הביא להאי פירושא דמיירי בלא היתה הבהמה יכולה ליטלם ש"מ דלא ס"ל הכי א"כ אפשר לומר דאדרבה מיירי דוקא בהיתה יכולה ליטלם כי היכי דתיהוי תחילתו בפשיעה וכמ"ש הפלפולא חריפתא, אבל התוס' הא כתבו להדיא דלא (כ').

הלכך נראה דכי דייקנין במהרש"ל שהביא הש"ך נראה שכתב וז"ל: א"כ לפי זה היכא שבא אדם אחר ותחב אוכלין לתוך

חומ"מ סי' שצ"א, ש"ך ס"ק ב. כתב דלמש"כ תוס' ורא"ש ב"ק ק"א ע"א דכשממונו נהנה אין הבעלים חייב אלא כשההנאה באה ע"י מעשה ממונו, אבל אם ההנאה באה ע"י מעשה אחר אין הבעלים חייב לשלם מה שנהנית, לפי"ז אם תחב אחר אוכלין לתוך פי בהמתו פטור לשלם מה שנהנית. וכן כתב מהרש"ל (ביש"ש) פרק הגזול סי' כ"ח דבתחב אחר אוכלין לתוך פיה של בהמתו אינו משלם כלום מה"ט, אלו תו"ד לענינו.

והקשה הש"ך מהא דמבואר בסימן זה סעיף ז' דאם הושיטו חש"ו פירות לפי פרה בעל הפרה חייב לשלם, וז"ל ולא דמי לדלעיל (כצ"ל) סעיף ז', דהתם משלם מה שהזיקה, דהוי פשיעה, וכן כתב בספר מעדני מלך (פלפולא חריפתא) פרק הגזול שם, עכ"ל הש"ך.

וז"ל פלפולא חריפתא שם אות פ', והא דבפ' כיצד גבי פי פרה כחצר הניזק דמי מסיק רבינו דאם מושיט חש"ו בפי פרה דחייב בעל הפרה ואמאי חייב הא נהנה ממונו ע"י אחר אמרן דפטור, לא קשיא דלטעמיך (פי' אפילו אם תאמר דמה שנהנית משלמת אפי' ע"י מעשה אחר תיקשי לך) אמאי מחייבי' ליה התם בכולה נזקא, (פי' דמה שהזיקה ודאי דאינו חייב, דהא אונס הוא כיון דאחר הושיט לתוך פיה) אלא היינו טעמא דמה שנכנסה הפרה לחצר הניזק הוה כפשיעה, ותחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב, ומש"ה לא סגי בתשלומין מה שנהנית אלא משלם מה שהזיקה ומש"ה לא שייך נמי לפוטרו מדלא נהנית אלא ע"י אחר (פי' אפי' אי הוה אמרינן התם דאינה משלמת אלא מה שנהנית לא הוה קשיא לן ולא מידי), דהתם תחלתו בפשיעה דידיה גרמה לו, ע"כ.

שפיר חשיב מעשה הבהמה וחייב בעל הבהמה מה שנהנית ומיושב קושית הפלפולא חריפתא והש"ך.

מיהו אפשר וכן נראה מסתימת מהרש"ל דאע"ג דבתחב אוכלין לתוך בית הבליעה של חבירו במקום דמצי לאהדורי נתבאר לעיל דמשמע בפרק אלו נערות דשפיר חשיב מעשה ידיה היינו דוקא באדם דכן דעת הוא אבל בבהמה תחב חבירו אוכלין לתוך בית הבליעה שלה אפי' במקום דמצי לאהדורי לא חשיב מעשה ידיה ופטור בעל הבהמה.

וכמו"כ אפשר בתחב אחד אוכלין לתוך בית בליעתו של חבירו במקום דמצי לאהדורי, וסבור חבירו זה על האוכלין שתחבום לתוך בית בליעתו שהם שלו, לפי"ז לא נתחייב מטעם גזלן אפי' במקום דפשע דהו"ל למידע דהאוכלין לאו שלו הם וליכא פטורא מטעם אונס גמור אפ"ה פטור ולא חשיב גזלן ורק כשהגיע האוכל למקום דלא מצי לאהדורי אז חייב מטעם נהנה ואם באותה שעה שהגיע המאכל למקום דלא מצי לאהדורי נתחייב מיתה הריהו פטור לגמרי דכיון דסבור הוא שהוא שלו אע"ג דהוי בפשיעתו, מ"מ הריהו כבהמה שאין לה דעת דלא חשיב מאי דלא אהדרתה כעשתה מעשה להזיק.

ולפמשנ"ת דהיכא דתחב חבירו אוכלין לתוך פי בהמתו חשיב מעשה בהמתו ואפי' אם היתה ברה"ר חייב מה שנהנית, ודאי דאינו עולה עם מש"כ האור שמח נזקי ממון פ"ג ה"ב דאם הכניס אחד אוכלין בחצר המזיק ואכלתן בהמתו דבעל חצר פטור בעל החצר מדמי מה שנהנית משום דחשיב נהנה בהמתו ע"י מעשה אחר והיינו ע"י מעשה המכניס, ולפמש"כ אפי' הכניסן להאוכלים לתוך פיה של בהמה בחצר המזיק חייב בעל הבהמה בדמי מה שנהנית.

בליעת בהמתו פשיטא דפטור, ע"כ. והיינו לתוך בית הבליעה דבהמתו, ומקורו מדברי התוס' דשמעינן מינייהו דהיכא דגופו נהנה חייב אע"ג שלא היתה ההנאה ע"י מעשיו משום דמבואר ב'פ' אלו נערות (כתובות ל' ע"ב) דאפי' בתחב לו חבירו בבית הבליעה חייב על ההנאה, ושמעינן מדברי התוס' דהיכא דתחב לו בבית הבליעה חשיב נהנה שלא ע"י מעשיו.

מיהו היינו דווקא בבית הבליעה אבל אם תחבו חבירו לתוך פיו שפיר חשיב נהנה ע"י מעשיו דהא מבואר ב'פ' אלו נערות שם דכה"ג חייב כשאר גזלן ולא מטעם נהנה דעדיין אינו נהנה עד שייגיע האוכל לתוך בית הבליעה במקום דלא מצי לאהדורי כמבואר שם, ואמאי חייב בתחבו לתוך פיו הא לא נעשה גזלן ע"י מעשיו אלא ע"י מעשה אחר ויעוי' קצוה"ח ס' שמ"ח סק"ב, וא"כ יקשה אי אמרינן דלתוך פיו הוי גזלן שלא ע"י מעשיו אמאי חייב, וע"כ מוכח מזה דחשיב מעשה ידיה.

ולא מיבעיא בתחבו חבירו לתוך פיו כודאי הוי מעשה ידיה בזה שהכניסו הוא לתוך בית בליעתו אלא אפי' בתחבו חבירו לתוך בית הבליעה במקום דמצי לאהדורי הוי מעשה ידיה כמבואר שם באלו נערות דבכה"ג נמי חייב מטעם גזלן ולא מטעם נהנה דההנאה אינה באה אלא במקום דלא מצי לאהדורי כמבואר שם וקשה כנ"ל היאך חייב מטעם גזלן הא לא הוי מעשיו, וע"כ מוכח מזה דגם זה חשיב מעשיו משום דהו"ל לאהדורי ולא אהדרה ולא חשיב נהנה שלא ע"י מעשיו אלא בתחבו לתוך בית הבליעה, במקום דלא מצי לאהדורי.

ולפי"ז נראה דע"כ לא כתב המהרש"ל דתחב חבירו אוכלין לתוך בליעת הבהמה חשיב נהנה ממונו שלא ע"י מעשה ידיה ופטור בעל הבהמה אלא משום דתחב לתוך בית הבליעה אבל תחב לתוך פי הבהמה

שמעון שערמן

לע"נ זקנתי הצוה"ח חיה ב"ר אפרים ע"ה
נלב"ע י"ט טבת תשע"ג

בענין הנחת תפילין ע"י אחר

א' - שאלת האחרונים

בגדר מצות הנחת תפילין

דנו האחרונים במצות הנחת תפילין. והנה, הא פשיטא דאיכא מצוה להיות לבוש בתפילין ושיהיו התפילין מונחים עליו וכמו שכתוב (שמות יג - טז) והיה לאות על ידכה וכו' ואמנם יל"ע במה שכתוב בתורה (דברים ו - ח) וקשרתם לאות וכו' האם כוונת התורה דיש גם מצוה במעשה הנחת וקשירת התפילין או שעיקר כוונת הדברים הוא שיהיו התפילין מונחים עליו וכל מעשה ההנחה הוא רק היכי תימצוי שע"י יהיו התפילין מונחים עליו אבל אינו חלק ממצות התורה. ועיקר הנפק"מ בין שני הצדדים הוא לפי מה שנקטו רוב הפוסקים שאין העכו"ם וקטן יכולים להיות שליח בשום מקום וכלשון הרמב"ם (שלוחין ב - א) אין הגוי נעשה שליח לדבר מן הדברים שבעולם וכו' (ודלא כהפר"ח מובא במחנ"א שלוחין י"א שלמצוות שהם מעשה קוף יכול העכו"ם להיות שליח, וע"ע קוב"ש ביצה סימן כ"ה), א"כ היינו יכולים לדון האם העכו"ם כשר להניח תפילין לישראל (כגון ישראל זקן או חולה שקשה לו להניח שמשמשו הגוי יניחו עליו) ולכאורה שאלה זו תלויה בכ" הצדדים הנ"ל דאי מעשה הנחה הוא חלק ממצותו אז בעינן לדינא דשליחות ואין העכו"ם נעשה שליח עליו, ואמנם אי מעשה הנחה הוא רק היכי תימצוי שיהיה לבוש בתפילין אז גם גוי וקטן יכולים לקשור תפילין לישראל. [ובעזה"י בסוף דברינו נכתוב ונעיין בעוד נפק"מ בין שני הצדדים].

ב' - האם גוי יכול לבנות

מעקה לישראל

ולפו"ר היינו יכולים לתלות שאלה זו במח' שיש בין המחנ"א והמנ"ח לענין מצות

עשיית מעקה. דהנה, המחנ"א (שלוחין סימן י"א) דן בשאלה אי כאשר נכרי בונה מעקה לישראל האם הישראל יכול לברך עליו, וע"ש בא"ד שכ' 'ועוד היה נראה טעם אחר לומר דיכול לברך עליו וכו' אע"פ שאין שליחות לעכו"ם היינו דווקא במידי דבעי שליחות אבל במידי דלא הוי שליחות ובלאו הכי יכול חבירו לעשותו ומה שעשה עשוי הרי זה שפיר וכו'". ואמנם במנ"ח (מצ' תקמו) הביא את דברי המחנ"א הנ"ל וכתב עליו 'ולפענ"ד דצריך שליחות ככל מצות עשה ואם אחד עשה שלא מדעתו לא קיים המצוה וביטל העשה וכו' ובפשטות נחלקו המחנ"א ומנ"ח במצוות שעיקר כוונת המצוה היא התוצאה (שיהיה מעקה על גגו וכדו') ואמנם יש הכשר מצוה שרק על ידה באים להתוצאה, שהמחנ"א נקט שהכשר זה אינו אלא היכי תימצוי להגיע לתוצאה, ולפי' גם הנכרי יכול לבנות המעקה בשביל ישראל. ואמנם המנ"ח נקט שגם ההכשר הוא חלק ממעשה המצוה ויש עליה חובת שליחות ואין הנכרי כשר לה, והיה אפשר לצדד דכמו"כ יהיה מח' הנ"ל בשאלתינו לגבי תפילין.

ג' - אפשר לחלק בין מעקה לתפילין

ואמנם נראה שיש לחלק בין מעקה ותפילין לשני הצדדים, והוא דבאמת יש מקום גדול לחלק בין שני מצות הנ"ל דאף שבשניהם התכלית הוא שיהיה לבוש בתפילין ושיהיה מעקה על גגו, מ"מ הא פשיטא דמי שהוא לבוש בתפילין הוא מקיים המצוה כל רגע שהם מונחים עליו, אולם במעקה היה אפשר"ל דעיקר המצוה הוא שידאג שלא יהיה גגו פרוץ בלי מעקה וכל עוד שאין לו מעקה הוא מחוייב במצוה זו והחיוב מוטל עליו עד שיבנה מעקה,

**ד' - מחלוקת בין קצוה"ח
חת"ם ומחרי"ט**

ולכא' מצאנו מח' בין האחרונים אי יש מצוה בהנחת תפילין. דהנה הקצוה"ח (קפב - א) כאשר מבאר באיזה מצוות יכולין לעשות שליח לעשייתן, כתב וז"ל: אבל בתפילין כשהשליח מניח התפילין הנחה זו שהיא עשייה חשיב כאילו המשלח עשה הנחה זו וכו'.

וכן החת"ס (או"ח ר"א בשו"ת) כאשר מבאר יסודות בשליחות, (ועיי"ש שבתחילה כתב ענינים שונים שאינן צריכים שליחות בכלל וכאשר מבאר המצוות שצריכין לדינא דשליחות) כתב וז"ל: הנה הקשירה נוכל לעשות ע"י שליח שיקשור לו תפילין על זרועו כאילו אני קשרתי וכו', ולכא' מתבאר מהקצוה"ח והחת"ס שיש מצוה במעשה הנחת תפילין ומה"ט בעינן לדינא דשליחות בכדי שאחר יוכל להניח לו, ולפי"ז עכו"ם שאינו בר שליחות יהיה פסול לזה, ואמנם בשו"ת מהרי"ט (ח"ב סימן ז') כתב בטעמא שמברכין להניח ולא לקשור וכלשון הפסוק, עיי"ש שמאריך דאולי אין כוונת התורה בכלל על מעשה ההנחה ואלא על "עשיית קשר תפילין", ועיי"ש שמסיים וז"ל: ומברך להניח להורות שעיקר המצוה הנחתם, וכריכתם שיירי מצוה והכשר מצוה עכ"ל. ולפי"ז נמצא שמעשה הנחה אינו חלק מהמצוה וכשירה בגוי (שבת הלוי ח"א סימן ח') נמצאנו למידים שיש מחלוקת בין האחרונים בשאלתינו, הקצות וחת"ס נקטו שיש בו מצוה ומחרי"ט חולק.

ה' - ראייה מגמ' מנחות דף ל"ו

הנה איתא בגמ' מנחות דף ל"ו ע"א ת"ר תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחתן כיצד היה משכים לצאת לדרך ומתיירא שמא יאברו מניחן וכשיגיע זמנן מממש בהן ומברך עכ"ל הגמרא, והנה עיין בשו"ת הר צבי (ח"א סימן כ"ג) שהעיר דמסוגיין מוכח דליכא מצוה במעשה ההנחה דהא רואין

וברגע שהוא בונה מעקה כבר אין עליו מצוה לבנות מעקה כל עוד שהמעקה נמצא במקומו. [ועיין חי' ר' שמואל על מס' פסחים סימן ז' אות ג' ד"ה ולפמש"כ]. ולכא' חילוק זה מסתבר, שמצות מעקה אינו כחפצא של מצוה שהוא מקיים מצוה כל רגע שיש מעקה על גגו, אלא הוא שמירה מנזק, ומשא"כ מצות לבישת תפילין מסתבר שהוא מקיים את המצוה כל זמן שמונח עליו.

ולפי"ז היה אפשר"ל דאולי כו"ע מודו בתפילין שאין הנחתה יותר מהיכי תימצי, דעיקר המצוה מקיים בזה שהוא לבוש בהם, ורק גבי מעקה סבר המנ"ח שיש מצוה בבנייתה דעל אף שכוונת המצוה הוא התוצאה, מ"מ מעשה המצוה הוא הבנייה, ורגע העשייה הוא הרגע של קיום המצוה, ואדרבה לאחר בנייתו כבר אין מצוה לבנות.

וכן אפשר"ל לאידך גיסא והוא דרק גבי מעקה דעת המחנ"א דאין מצוה בבנייתו, והוא משום דעיקר המצוה הוא שמירה מנזיקין, וא"כ י"ל שהגדרת החיוב הוא שישתדל האדם שיהיה ביתו משומר מנזיקין, ואין עצם הבניה מעשה מצוה ומשו"כ הוא יכול לעשות השתדלותו ע"י עכו"ם, משא"כ תפילין שמצותו הוא פעולת מצוה א"כ אפשר"ל שמעשה ההנחה הוא ג"כ חלק מהמצוה. [ובעצם חילוק זה של הגר"ש דבתפילין מקיים מצוה כשהוא מלובש בהם ומשא"כ מעקה פקע חיובו כאשר נבנה, מזה גופא יש לחלק לשני הצדדים דאולי מה"ט מעקה יש מצוה בבנייתה ואולי אדרבא רק תפילין עצם עשיתו הוא מצוה משא"כ עיקר מצות מעקה הוא רק השתדלות שמירה]. ועוד חילוק מצאנו [אבנ"ז או"ח סימן מ'] דגבי מעקה כתיב "ועשית" י"ל דמה"ט סובר המנ"ח שיש מצוה בבנייתה משא"כ תפילין על אף שכתוב וקשרתם מ"מ בפסוק "והיה לאות" י"ל שבזה גילתה התורה בפירוש שעיקר המצוה שיהיה לבוש בתפילין, וא"כ עדיין י"ל בשאלתנו.

צבי, דלפי התוס' רואין שליכא חיסרון במעשה ההנחה [דאילו היה חסרון אין דימוהו לציצית].

ואמנם י"ל דהנה בב"י סימן ל' הביא מח' ראשונים אי סוגיא זו אזיל למ"ד לילה לאו זמן תפילין מדאורייתא (שיטת רבינו פרץ) או כמ"ד לילה זמן תפילין ורק גזירת חכמים הוא שלא להניחם בלילה, ולפי"ז היה אפש"ל דהתוס' שמסבירין ענין המשמוש משום הברכה, אינו מוכרח דלית להו מצות הנחה דאפש"ל דסוגיא אזלא כמ"ד לילה זמן תפילין וא"כ כבר יצא מצות הנחה, וכן י"ל דלפי השיטות (רבינו פרץ) דאזלא הסוגיא כמ"ד דלילה לאו זמן תפילין, ג"כ אינו מוכרח דליכא מצוה בהנחת תפילין דאולי הוא לומד כוונת המשמוש שהוא מטעם מעשה ההנחה וא"כ נמצא דזיל הכא קמדחי וזיל הכא קמדחי ואין ראייה לשום צד.

ו' - שיטת הרמב"ם ע"פ הסוגיא הנ"ל

הנה, עיין רמב"ם (הלכות ברכות יא - ה) שכתב דהעושה מצוה ולא בירך עליה אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר העשייה... כיצד... או שלבש תפילין... מברך אחר שלבש וכו' וצ"ע למה השמיט הרמב"ם דינא דגמ' הנ"ל שצריך למשמשן ולברך עליהן (וע"ש במפתח שהעירו ע"ז). ולכאור' היה נראה מזה שהרמב"ם למד הדין של משמוש מטעם מעשה ההנחה, ומיירי באדם שהניח תפילין ביום ויצא מצוותו אך לא בירך, לזה כתב הרמב"ם שיברך אח"כ ואין הכא נמי דאין צריך למשמשן, וכבר דייק בשבט הלוי (א - ח) שהרמב"ם (תפילין ד') כסדר כותב בענין הנחת תפילין ומשמע דהנחתה הוא חלק מהמצוה. ובגדר הדברים עיין שו"ת אבנ"ז (או"ח סימן מ') שכתב דגם הרמב"ם בהלכות שופר כתב מפורש דמצותו הוא בשמיעה ולא בתקיעה ואעפ"כ פסק שהתוקע צריך להיות בר חיובא, ולכאור' צ"ב, ומסביר האבנ"ז דמאחר שכתוב בתורה

שהניח תפילין בלילה שאינו זמן תפילין ומ"מ כאשר בא זמנן אינו מחויב לחזור ולחלצן ולהניחן בכדי לקיים מעשה ההנחה בעודן חיובא, ע"כ מוכח דליכא מצוה בהנחתה.

מאידך גיסא השדי חמד (כללים מערכת למד כלל קמ"א 109) מביא ראייה מסוגיא זו להיפך, וז"ל: אנן תנן במנחות היה משכים לצאת לדרך וכו' וכתב רש"י ממשמש דהוי כאילו מניחם, אלמא דבעינן הנחה בשעת חובת המצוה אלא שהמשמוש עולה יפה במקום הנחה הא לאו הכי לא מהני מה שהניחן קודם הזמן ולא אמרינן כיון שמחזיק בהן בשעת תורת המצוה חשיב כאילו הניחם עכשיו עכ"ל. [וסברא זו משמוש נחשב כהנחה מצינו בכל הפוסקים].

ואמנם בהמשך דחה השד"ח שאולי אינו ראייה וז"ל: "ואולי י"ל דמה שצריך משמוש הוא משום הברכה שהמשכים לדרך לא בירך בתחילה, וכשעלה עמוד השחר שבא לברך צריך למשמש כדי שיהא נחשב כמברך עובר לעשייתן, אבל משום קיום מצות וקשרתם מקיים גם בלא משמוש וכו', ע"כ. ובאמת עי"ש בחידושים המיוחסים להרשב"א שם בהסוגיא שכתב המשמוש הוא בשביל הברכה בכדי שיוכל לברך להניח שיהיה כעין עובר לעשייתן. ולכאור' גם התוס' שם למדו שטעם המשמוש הוא משום הברכה ולא משום מעשה ההנחה שכתבו שם התוס' וכשיגיע, דהוא הדין בעטיפת טלית שאם הניחן קודם אור היום א"צ לפושטן ולחזור וללובשן וסגי במשמוש.

והנה, לכאור' בציצית פשוט דאין המצוה במעשה העטיפה דכבר כתבו התוס' במס' יבמות [רף צ' ע"ב ד"ה כולהו] דכל חיוב ציצית אינו רק אחר שהוא כבר לבוש בו, וא"כ מה ענין שהתוס' במנחות מדמין ציצית לתפילין ולכאור' רואין מזה שגם התוס' למדו שענין המשמוש הוא בשביל הברכה ולא משום מעשה ההנחה. ואמנם לכאור' לפי"ז יש לנו ראייה לאידך צדדא וכמש"כ בהר

ע"ש שכתב בשם התוס' שהיא היתה רק מסייעת לו לקושרם (וכתב בתי' ב' דאין הכא נמי קשירה מצי אשה למיעבד). וע"ע באבנ"ז (או"ח סימן מ') שכתב די"ל דאותה סוגיא אזיל למ"ד תפילין לאו זמן גרמא ונשים חייבות בו. ואמנם לכאו' פשטות הדברים שרואין מסוגיא זו דליכא מצוה במעשה ההנחה דהא בגמ' איתא שהיא היתה קושרת, ודוחק לומר דאזיל כמ"ד נשים חייבות משום שרוב התנאים והאמוראים לא פסקו כן, ומה"ט (לכאו') נקט האגר"מ סוגיא זו כראיה פשוטה אבל אינו מוכרח [אבל באמת יל"ע דהלא הגה"מ הביאו בשם התוס' במנחות שהיא רק סייעה לדבר].

ח' - ראייה מברכת להניח תפילין

עיי' בשו"ת מהרי"ט ח"ב סימן ז' שמוכיח ממה דמברכינן להניח תפילין ולא לקשור תפילין, ע"כ משמע שהמצוה הוא שיהיו התפילין מונחים עליו ואין כלל מצוה בהנחתה. והנה, מזה לחוד היה אפשר לדחות ולומר דודאי איכא מצוה בהנחתה ומ"מ ודאי שהברכה תקנו על עיקר המצוה שיהיו מונחים עליו. ואמנם במהרי"ט הוסיף נימוק דהו"ל לחז"ל לתקן הברכה בלשון הפסוק ומדלא תקנו כן צ"ל דליכא כלל מצוה בהנחתה, ואמנם עיי' עטרת זקנים (על הדף בשו"ע סימן כ"ה) וז"ל: "יברך להניח, לא לקשור אע"פ שכתוב בתורה וקשרתם, והטעם מפני שעיקר מצות הנחת תפילין הוא שיהיו מונחים עליו כל היום ואם היה מברך לקשור הוה משמע דבמה שקושר תפילין על ידו ועל ראשו רגע אחד יוצא יד"ח, לכך תקנו להניח דמשמע שיהיו מונחים עליו שעה אחת לכה"פ" עכ"ל. והיינו, שלכאו' נקט העטרת זקנים דאיכא מצוה בקשירתה ומשו"כ קשה ליה כטענת המהרי"ט ועכ"ז טוען דאי היינו מברכים לקשור היה משמע שרק הקשירה המצוה ותו לא ומשו"כ תקנו לשון להניח, ולפי"ז ליכא מכאן שום הכרח, ושוב ראיתי להב"ח שכתב גם כן בלשון הזה (סימן כ"ה).

תקעו בחודש וכו' א"כ אע"פ שלמדו חז"ל שהמצוה הוא בשמיעה מ"מ צריך שיפעול זאת במעשה, וא"כ אם רוצה לשלוח שליח צריכין שהשליח יהיה בר חיובא בכדי שיתייחס המעשה למשלחו - וכתב האבנ"ז דכמו"כ אפשר לפרש במצות הנחת תפילין וכן נראה שיטת הרמב"ם, עכ"ד. ויש לנו סמך גדול ממה שלכאו' לא מפרש הרמב"ם הענין של משמוש מחמת הברכה, ועוד יש סמך לזה מתרומת הדשן (סימן ק"מ) שכתב דכשתוקע שופר לחבירו אע"פ שזה מכשיר לו השמיעה מ"מ הרי הוא כמו שקושר תפילין לחבירו בראשו דמסתמא לא יברך אלא המניח (ולא הקושר) ורואין שדימה תפילין ושופר אהדדי - ואע"פ שבשופר פשוט שהתקיעה הוא חלק מהמצוה (דעכ"פ צריך בר חיובא).

ז' - ראייה מגמ' ע"ז דף ל"ט

הנה, בגמ' מס' קידושין דף מא: מבואר דבכדי להיות שליח בעינן שהשליח יהיה ב"תורת" הענין ושיהיה לו שייכות להדבר. ויל"ע אי נשים שסומכות רשות האם הם נקראים בתורת בכדי להיות שליח להמצוה - ועיי' אבנ"ז (או"ח סימן מ') שמבואר בדבריו שנקט בפשיטות דאלה שאינם בני חיובא אינם יכולים להיות שלוחים, וכ"כ השבט הלוי (או"ח) ומביא ראייה מהגמ' בגיטין (דף מה) שהגמ' סוברת שנשים לאו בני קשירה ע"ש. (ותמה על המהר"ם שיי"ק סימן ט"ו שלא כ"כ) וזהו הפשטות. ולכאו' לפי"ז יש להביא ראייה ברורה שליכא מצוה במעשה ההנחה, דהנה איתא בגמ' מס' ע"ז (לט ע"א) [ובבכורות ל ע"ב] וז"ל: מעשה באשה אחת שנשאת לחבר והיתה קושרת לו תפילין ע"י וכו', ע"כ. ומבואר שאשה כשרה להניח תפילין על האיש על אף שאינה בר חיובא - וא"כ מוכח דליכא מצוה במעשה הקשירה [וכן כתב האגר"מ (חלק ד' סימן י"א ענף ב')] דליכא מצוה במעשה ההנחה, והוכיח כן בפשטות מגמ' זו]. ואמנם כבר הרגיש בזה ההגהות מיימוניות (הל' ציצית פ"א אות ט')

מעכב [ואמנם שם בקובה"ע ל"ו ד' לא משמע חידוש זה] ויל"ע בזה.

י"א - הוספה אי שני חלקי המצוה מעכבים וא"ו

הנה העלנו באות ט' דיש צד גדול לומר דאיכא מעשה הנחת תפילין, וכתבנו דלכאורה כך מתבאר מלשון קצוה"ח ומדברי החת"ס וכן משמע במהר"ם שיק, והאבנ"ז ומנחת שלמה ושבט הלוי מסופקין בדבר עי"ש. והנה יל"ע להצד דהנחת תפילין הוא חלק מהמצוה והוא חלק מהחיוב שיש לנו - האם חלק זה מעכב חלק השני, דהיינו במקום שאדם הוא חלש או זקן וקשה לו להניח התפילין בעצמו, ויש שם רק גוי שיכול להניחו, האם נאמר שלכה"פ יניחו הגוי על יד הישראל ויקיים הישראל חלק המצוה של לבישת התפילין או שמא בלי מעשה הנחה אינו מקיים כלום.

והנה, במנח"ש (ח"ב סימן ד' ע"ש) רצה (השואל) להוכיח דליכא מצוה במעשה ההנחה מהגמ' (זבחים יט ע"א) דכהנים שהניחו תפילין באמצע עבודתם - ס"ד בגמ' שאינו חציצה ולכאו' דומה למניח תפילין בלילה (דהרי הניחם בשעת הפטור דהרי עוסקים במצוה) וא"כ למה אינו חציצה וע"כ דליכא מצוה במעשה ההנחה, ולכאו' מבואר דנקט בפשטות דאי איכא מצוה בהנחתה אז במקום שהניחו בפטור, אינו מקיים שום מצוה בלבישתה ומשו"כ הקשה שיהיה חציצה, אמנם לכאו' י"ל דשאלה זו תלויה בשני דרכי ההבנות שכת', דלפי מהלך האבנ"ז (אות ו') דכל מצוה דממילא (שמיעת שופר) שכתבו בתורה בלשון עשיה (תקעו) צריכין שיבוא ה"ממילא" ע"י מעשה - וכ"כ גם לגבי תפילין, לפי"ז מובנים דברי המנח"ש לומר שבלי מעשה ההנחה אינו יוצא כלום, ואמנם לפי מהלך הפשוט שכת' (אות ב' - ג') דודאי שעיקר החיוב הוא שיהיה לבוש בתפילין אמנם מלשון וקשרתם נלמד דיש גם חיוב במעשה הקשירה, ולכאו' יש סברא גדולה לומר דאין שני חלקי

מ' - העולה מהנ"ל אליבא דהלכתא

המורם מהאמור - דמהרי"ט וכן האגר"מ נקטו בפשיטות דליכא שום מצוה בהנחתה, וכן בשו"ת יביע אומר נוקט דליכא שום מצוה בהנחתה וסובר שאשתו ובנותיו יכולין להניח לו, ולכאו' מהקצוה"ח וחת"ס מוכח דאיכא מצוה בהנחתה וכן צידדנו בשיטת הרמב"ם, וכן מבואר בשו"ת מהר"ם שיק (סימן ט"ו) שמחדש דנשים כשרות שלפי דעתו הם ב"תורת" ואמנם בשו"ת שבט הלוי (א - ח) ואבנ"ז (או"ח סימן מ') נשאר בספק.

י' - נפק"מ להל' שיש בשאלתנו

כבר כתבנו דלרוב הפוסקים נכרי וקטן פסולים לשליחות א"כ יהיה תלוי בשאלתנו האם הם יכולים לקשור תפילין לאיש, וכמו"כ לרוב הפוסקים שאשה אינה בר חיובא אינה נקראת בתורת אותו דבר, א"כ יהיה תלוי בשאלתנו האם נשים כשרות לקשירת תפילין, ועיין מנחת שלמה (ח"ב - ד) שכתב דיש עוד נפק"מ בקטן שהניח תפילין ונתגדל דתלוי בשני הצדדים האם יצטרך לחלצן ולחזור ולהניח - ונפק"מ זו יותר נוגע לפי שיטת הראשונים (בבה"ט סימן נג - יג) דיי"ג שנים היינו מעת לעת וא"כ אם נולד לדוגמא בשעה 9:00 בבוקר והתחיל להתפלל בשעה 8:30 יצטרך לחלוץ התפילין באמצע ולחזור ולהניח, ולכאו' יש עוד נפק"מ גדולה והוא דהנה פסק השו"ע (סימן ס"ד) דקי"ל (עכ"פ בדאורייתא) מצוות צריכות כוונה (ובתפילין יש גם כוונת הב"ח דלמען) וא"כ לכאו' אם הניח בלי כוונה יש לצדד שצריך לחלצן ולחזור ולהניח. אמנם יש לציין דכת' בחי' ר' שמעון יבמות (סימן ל"ח) בסו"ד וז"ל: ובכלל הענין שלא צריך ביבום ענין כוונת המצוה דכל היכי שכוונת התורה בשביל תיקון אחר שלא לצורך המעשה א"צ כוונה לשם מצוה דעכ"פ נעשה רצון התורה וכו', ע"כ. ואולי לפי"ז ג"כ במצות הנחה שעיקר מטרתה היא הפועל יוצא אולי הכוונה לא

וכבר מצאנו בתוס' הרא"ש והריטב"א (קידושין מא ע"ב) דלכאוי' משמע דגם במצות יש דין זכיה.

ואמנם גדולי האחרונים כתבו דמעולם לא מצאנו דינא דזכיה רק בקנינים וחלות ולא במצוות ואף יש מדחים דכל דברי תוה"ק נאמר רק שם בקרבן פסח דע"י שחיטתו נעשה שם בעלים על הקרבן שהוא כחלות, אבל בשאר מצות לא מהני דינא דזכיה ולפי"ז הדק"ל.

ואולי אפש"ל ע"פ תוס' גיטין סד ע"ב דקטן שהגיע לעונת נדרים שתרומתו תרומה ג"כ עושה שליח עליו דכבר נקרא בתורת אותו דבר - א"כ אולי י"ל דגם לגבי חינוך כיון שאמרו לו חכמים לעשות מצוות כגדול י"ל דלגבי עשיית מצותו יש לו דין כגדול וכאילו הוא בתורת ענין זה ואף יכול הוא לעשות שליח עליו לקיימו. ולכאוי' יש מקום לפקפק בהנ"ל. דהנה במס' ברכות (דף מח ע"א) איכא מח' בין רש"י ותוס' אי מצות חינוך מוטלת על האב או על הבן. והנה, אם המצוה מוטלת על הבן אז אפש"ל כדברינו שהוא נכנס לגדר ב"תורת" והוא יכול לעשות שליח אבל אם החיוב מוטל על האב אינו מסתבר שהבן נכנס בתורת הדבר, ואמנם בחידושי ר' ראובן (מסכת סוכה סימן ב') כתב דמח' הפוסקים אי חינוך צריך להיות עם כל הפרטים, הוא תלוי בהא גופא דאי מצות חינוך מוטל על הבן אז צריך לעשות ואמנם אם הוא מוטל על האב אין צריך לכל הפרטים ע"ש. וא"כ ממה נפשך מתורץ שאלותינו, כי אם החיוב חינוך על עצמו אז הוא נהיה בתורת ויכול לעשות שליח כהנ"ל ואם החיוב על האב אז אין צריך לעשות המצוה עם כל הפרטים ויכולים לעשות שליח וכמו שרצינו לתרץ בתחילת דברינו וא"כ המנהג אתי שפיר.

המצוה תלוין זב"ז ובודאי מקיים המצוה כאשר הוא לבוש בתפילין אף בלי מעשה ההנחה (ויש חיוב צדדי לחזור ולהניח).

י"ב - נפק"מ מהנ"ל

לענין הנחת תפילין לקמנים

המנהג ידוע בכמה קהילות קודש שחודש או חודשיים קודם הבר מצוה מתחילים הילדים להניח תפילין וביומא קמא הם מכבדים לאדם גדול שיניח עליהם התפילין, ולכאוי' י"ל דהא אין שליחות לקטן, וא"כ אינם מקיימים המצוה ואיך מברכים ברכה לבטלה ואיזה קיום במצות חינוך הוא זה, ואולי י"ל דלגבי חינוך סגי שמניחין עליהם תפילין אע"פ שאינו מתאים עם כל דיני תפילין, ואמנם כבר נחלקו בזה האחרונים, עיין משנ"ב סימן תרנ"ח ס"ק כ"ח די"א דלענין חינוך בד' מינים סגי שיהיו הד' מינים שאולים להקטן ואין צריך להקנותו לו, דגם בזה הוא מתחנך למצוות. ואמנם גדולי האחרונים המגן אברהם (פרי"מ, אליה רבה, חיי אדם) כולם פליגי ע"ז וסוברים דגם לחינוך בעינן שיעשה המצוה בכל דיניה ובעינן שיהיה הד' מינים לכם וא"כ חזרנו להקשות דאיך מתנכין כשאחר מניח תפילין עליו הלא אין שליחות לקטן, והיה אפש"ל דליכא כלל ק"ו דליכא דין שליחות בהנחת תפילין דעיקר המצוה הוא שיהיו מונחים עליו, ואמנם זה תלוי בפלוגתא מהרי"ט והחת"ס (לעיל אות ד') ולפי חת"ס איכא דין שליחות בהנחת תפילין, והדרא קושיא לדוכתא.

והיה אפש"ל דאף שאינו מקיים חלק המצוה של הנחתה מ"מ הוא מקיים את החלק השני של המצוה ועליה הוא מברך, ואמנם זה תלוי אי שני חלקי המצוה תלויין זב"ז, ולפי האבנ"ז (אות י"א) הם תלויין זב"ז, והיה אפש"ל דזה מהני מדין זכיה

יעקב יואל פרידמן

בניאור הסוגיא משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן

בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים, שמע מינה ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא ע"כ. וצ"ע דאמאי בעי למיפשט לה מברייתא יותר ממתניתין דקתני מאימתי קורין קר"ש בערבין משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, והלא לרש"י האיבעיא דהגמ' הוא, אם הכהנים נטהרין בהערב שמש או בהבאת כפרתו ביום שלאחריו, וכיון דמתני' קתני להדיא דזמן קר"ש של ערבית הוא זמן טהרת כהנים בודאי הזמן הוא הערב שמש, דזמן קר"ש של ערבית הוא כלילה ולא ביום.

והנה להתוס' דהשאלה הוא אי הערב שמש היינו שקיעת החמה או צאת הכוכבים, יובן שפיר אמאי ליכא למפשט ממתניתין דהא אינו מבואר אי מתני' בשקיעת החמה או צאת הכוכבים, אולם התוס' הקשו על שיטת רש"י הנ"ל, וז"ל: "ועוד דבסמוך קא מבעיא ליה, האי ובא השמש אי ביאת אורו הוא, ופשיט מברייתא זכר לדבר וכו', תפשוט ממתניתין העריב שמשו אוכל בתרומה, אלמא דהיינו ביאת שמש", וקשה דאמאי לא מקשי התוס' על רש"י, מהא דלא פשיט ממתניתין דמבואר דטהרת כהנים הוא כלילה ולא ביום, וחזינן דאף התוס' ס"ל דאכן ממתניתין אין לפשוט, וצ"ב.

ד) והנראה לומר דאף דקרא דובא השמש וטהר מיירי בטמא ליום אחד ולא במחוסרי כפורים, אבל כיון שלא מצינו בפסוק זמן אחר חוץ מהערב שמש דמטהר לתרומה צריך לומר שהערב שמש מטהר לכל אחד ואף למחוסרי כפורים, (ואף דיש להקשות דמיירי גם במחוסר כפורים והפסוק שמטהר בהערב שמש מיירי במי שנגע בהם, ולא בהם עצמם, א"כ יש לדייק דטהרת טמא בהערב שמש הוא דוקא בטמא ליום אחד, אבל לא למחוסר כפורים, וי"ל דכיון שזהו הזמן שמצינו בתורה ולא נמצא עוד זמן לטהרת טמא לתרומה, ע"כ שזהו הזמן אף

א) בגמ' אמר מר משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומה וכו', מילתא אגב אורחיה קמ"ל כהנים אימת קא אכלי בתרומה משעת צאה"כ, והא קמ"ל דכפרה לא מעכבא, כדתניא ובא השמש וטהר ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה, ע"כ. וקשה דהלימוד הוא מקרא דכתיב "נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב, ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים ובא השמש וטהר, ואחר יאכל מן הקדשים כי לחמו הוא". וברש"י שם "נפש אשר תגע בו באחד מן הטמאים הללו", הרי מבואר בהפסוק דאמר טהרת כהנים בהערב שמש לא מיירי במחוסרי כפרה, רק בטומאות הנמשכים רק עד הלילה, והיכי יליף מינה למחוסרי כיפורים שטהרתם בהערב שמש.

ב) עוד שם, וממאי דהאי ובא השמש ביאת שמש והאי וטהר טהר יומא, דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא, וברש"י, דילמא ביאת אורו, שיאיר אור השמש ביום השמיני ויטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו ואחר יאכל. והק' התוס' היכי מצי למימר דמיירי בזריחה, דאי בזריחה הוא הוה מצי למיכתב בקרא וזרח השמש וטהר כמו ממזרח השמש, או לשון יציאה כמו השמש יצא על הארץ ונקט בקרא ובא השמש אלמא דהיינו שקיעת החמה, עכ"ל. ויש ליישב לשון הפסוק אליבא דרש"י, והתוס' פי' באופן אחר וז"ל: וי"ל דה"פ ממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת אורו הוא, דהיינו תחלתה של שקיעת החמה, והוא תחלת הכנסתה ברקיע ועדיין יש שהות ביום חמש מילין, עכ"ל.

ג) עוד שם, במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיעא להו, ובעו לה מבעיא, האי ובא השמש ביאת שמש הוא והאי וטהר טהר יומא, או דלמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא, והדר פשטו לה מברייתא מדקתני

ממתני' דקתני דזמן קר"ש הוא בשעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן והוא צאת הכוכבים, דהא אין מ"ד דסבר דזמן קר"ש הוא בשקיעת החמה, וא"כ ע"כ בצאת הכוכבים. דהא שעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן הוא זמן דובא השמש, וזה א"א או בשקיעה או צאה"כ, דליכא למימר דהוא זמן של שאר שיעורין דקר"ש של ערבית, דהא שאר זמנים א"א דזמנו הוא ובשכך אבל אינם זמנים שבו מתחיל הלילה, (ובין השמשות לא מסתבר שהרי הוא ספק יום ספק לילה), וע"כ דמתני' מיירי בצאה"כ, וא"כ האבעיא דאי הוא שקיעת החמה או צאה"כ מוכח ממתני' דהערב שמש היינו צאת הכוכבים, ולכן לא ניחא ליה לרש"י לפרש כתוס' שבזה נסתפק הגמ', דלזה א"צ הברייתא סימן לדבר צאה"כ.

ז) והשתא אתי שפיר מאי דמבעי ליה להגמ' אי ובא השמש היינו הערב שמש או ביאת אורו, דמבעי ליה להגמ' במחוסר כפורים דאף דהפסוק מיירי בהערב שמש, אבל שמא יש להעמיס בהכתוב עוד פירוש דמיירי בביאת אורו והוא למחוסרי כפורים שטהרתו בהבאת קרבנותיו, וא"כ אין לפשוט ממתני' ד"ל דמתני' מיירי בפשטיה דקרא והוא בטבול יום, וא"כ אמאי לא קתני צאה"כ ונתן סימן באכילת תרומה דכהנים הוא לומר דטהרתם בצאה"כ ולא בהערב שמש, אבל מחוסרי כפורים י"ל שזמנם ביום דלא מוכח ממתני' דאיירי גם במחוסר כפורים, אבל הברייתא מדגיש "סימן לדבר צאה"כ" ולמה ליה להדגיש דהוא צאה"כ, הרי לפי חשבון הנ"ל ע"כ דהזמן הוא צאה"כ, אלא דהברייתא נותן סימן אימתי הוא טהרת כהנים ומדגיש דטהרתם בצאה"כ ולא שנא טבול יום ולא שנא מחוסרי כפורים, ואכן התוס' ידעו ד"ל כן ועל כן לא הקשו מכח מתני' דלזה יש לתרץ כנ"ל, ולכן הקשו ממתני' דנגעים דמיירי במחוסר כפורים, הרי מבואר להדיא דמחוסר כפורים טהרתו בהערב שמש ולא בביאת אורו.

למחוסרי כפרה, אבל כיון דאינו נטהר לגמרי דהא עדיין טמא לקדשים, לכן לא רצה הכתוב לכתוב בו ובא השמש וטהר, דאינו טהור לגמרי, על כן נקט טמא ליום אחד, שבהערב שמש נטהר מכל וכל).

ה) ולפי"ז יש ליישב קושית התוס' על רש"י בפי' האבעיא בגמ' אי ובא השמש וטהר, הוא הערב שמש וטהר היינו טהר יומא, או ובא השמש הוא ביאת אורו ביום שמיני, וטהר שהגברא יטהר עצמו בהבאת קרבנותיו, והקשו התוס' דלא מצינו בקרא לשון ובא השמש לענין זריחתו אלא ביציאה או בזריחה. ויש ליישב דאה"נ דהלשון ובא השמש היינו לילה אלא דהאבעיא דהגמ' הוא, דאי ובא השמש הוא לילה דוקא או יוכל להתפרש גם על ביאת אורו.

והיינו, דהגמ' ידע דקרא מיירי בטבול יום ולא במחוסר כפורים, על כן נקט הקרא לישנא דובא השמש דהיינו הערב שמש כפשטיה דקרא דמיירי בטבול יום שטהרתו לגמרי בהערב שמש, אלא דנסתפק הגמ' אם הפסוק מכיל בקרבו שני פירושים, הערב שמש לטבול יום, וביאת אורו למחוסר כפורים, דהא מחוסר כפורים טהרתו בהערב שמש אינו אלא מחמת דלא מצינו קרא שיטהר לתרומה לזמן אחר ע"כ צ"ל דהערב שמש מטהר בין לטבול יום ובין למחוסר כפורים אבל אם יש מקום לפרש הפסוק באופן דקאי נמי אביאת אורו א"כ אין לנו לטהר מחוסר כפורים בהערב שמש שהרי יש לפרש הפסוק גם לביאת אורו, וקאמר הגמ' דא"כ מאי וטהר לימא ויטהר, ואכן אין מקום לומר דובא השמש קאי אביאת אורו, וע"כ מחוסר כפורים טהרתו בהערב שמש.

ו) ובוזה נבוא לתרץ מאי דהקשינו אמאי לא מוכיח דובא השמש היינו הערב שמש ממתני' דקתני דזמן קר"ש הוא בשעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, וגם התוס' לא הקשו על רש"י הך קושיא. דהנה התוס' פירשו דהאבעיא דהגמ' הוא אי הערב שמש היינו שקיעת החמה או צאה"כ, ס"ל לרש"י ד"ל דהא גופא יש להוכיח

בירווי הלכה

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

בענין תשלומי ריבית פיגורים בהפרשות לקרנות פנסיה ובגדר ומעם דין מרבין על השכר

בענין המצוי בקרנות פנסיה ופיצויים, כאשר חלק מההפרשות מופרשות משכרו של העובד, ומועברים ישירות ע"י המעביד לקופת הקרן, והסכום מנוכה ממשכורתו של העובד, וכאשר לפעמים רבות המעביד מאחר בהעברת תשלומים אלו לקרן, ובסופו של דבר המעביד משלם את הסכום בתוספת הצמדה וריבית פיגורים, וכבר עוררו בזה שיש בזה איסור ריבית, שהרי המעביד אינו חייב לעובד רק כנגד סכום הקרן, ובגלל עיכוב התשלום הוא מוסיף ריבית ומשלמו לטובת העובד בקרן הפנסיה.

ויש שהציעו לסדר הדבר בכך שייקבע כי סכום זה שמתחייב המעביד להעביר לחברת הביטוח לא ייקבע זמן פרעונו בסוף החודש כפי הרגיל, אלא ייקבע זמן חיובו לאותו זמן שהמעביד יעביר הכסף לחברה, ואין העובד יכול לתבוע לשלמו קודם שיתרצה המעביד, וכיון שבשעת התשלום אז הוא זמנו, הרי שוב אין בזה חשש ריבית, וכדין מרבין על השכר דמותר משום דאין שכירות משתלמת אלא לבסוף, ה"נ בזה כיון דנקבע זמנו לאותו זמן אין כאן אגר נטר.

ולענ"ד אין עצה זו מועלת כלל, וכפי שאבאר בע"ה, ותחילה נקדים ונבאר בע"ה יסודות סוגיא זו דמרבין על השכר, ומשם נבוא אל העין לעיין בהך הלכתא.

דזביני ניהו ובעי למשקל דמי מעכשיו הלכך אגר נטר ליה הוא ואסור, אמר רבא דקו בה רבנן בהא מילתא ואוקמוה אקרא, כשכיר שנה בשנה שכירות של שנה זו אינה משתלמת אלא בשנה אחרת.

ובמחנ"א (ריבית סי' ל"א) נתחבט בלשון הגמ', דלפי"מ שאמרו הטעם משום דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף היה נראה דאף אם באמת שער שבשוק הוא י"מ"מ אין בזה איסור דאין כאן אגר נטר כיון דלא נתחייב לשלם שכירות עד לבסוף, אך לפי מה שהוסיפו בגמ' דמשווא הוא דהכי שויה נראה דאם ידוע שאינו שוה י"ב אסור. ומסיק המחנ"א, דמתני' איירי בדבר שאינו קצוב ואינו ידוע, כגון קרקע ופרה וטלית

א. תנן (ב"מ ס"ה ע"א): מרבין על השכר ואין מרבין על המכר, כיצד השכיר לו את חצרו ואמר לו אם מעכשיו אתה נותן לי הרי הוא לך בעשר סלעים לשנה ואם של חודש בחודש סלע לחודש מותר, מכר לו את שדהו ואמר לו אם מעכשיו אתה נותן לי הרי היא שלך באלף זוז אם לגורן בשנים עשר מנה אסור.

ובגמ': 'מ"ש רישא ומ"ש סיפא, רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו שכירות אינה משתלמת אלא בסוף, והאי כיון דלא מטא זמניה למיגבא לאו אגר נטר ליה, משווא הוא דהכי שויה, והאי דקאמר ליה אם מעכשיו אתה נותן לי הרי הוא לך בעשר סלעים לשנה אוזולי הוא דקא מוזיל גביה, סיפא כיון

שקבעו הוא מחיר השכירות, ואדרבה מה שמוזיל בהקדמה הוא הוזלה מעיקר המחיר שקבעו ביניהם על עצם השכירות, [וכ"ה בדברי רש"י הנ"ל דאין כאן המתנה וממילא אם יוסיפו לכם אין זה שכר המתנת המעות], וכ"כ בקה"י (ב"מ סי' מ"ו).

ב. אכן בעיקר הטעם שאמרו בגמ' דליכא אגר נטר דאין כאן המתנה משום דשכירות משתלמת לבסוף יש לעיין, דהא כבר כתבו התוס' דסוגיין אזלא אף למ"ד ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, דמ"מ אינה משתלמת עד לבסוף, והיינו דאף דנעשה עליו חוב מתוע"ס מ"מ זמן הפרעון הוא לבסוף, וכ"כ התוס' עוד בב"ק (צ"ט ע"א) ובקדושין (מ"ח ע"א) וכ"ה בר"ן ורא"ש (שם) וכמובא כ"ז בש"ך (סי' קכ"ו ס"ק ע"ו), והביא שם ש"כ"ה להדיא בחי' הריטב"א (שם), והעלה וביאר שם הש"ך דאף דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף מ"מ חייב לו הלואה מהשתא אלא דהוי כלא הגיע עדיין זמן הפרעון.¹

ומעתה צ"ב למה אין כאן אגר נטר, דבשלמא למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף ולא חייל כלל חוב תשלומין עד לבסוף מובן שפיר דאין כאן הלואה כלל, וממילא אין כאן אגר נטר, אך למ"ד דישנה לשכירות מתוע"ס [וכדקי"ל הכי להלכה] דנתבאר דאף שזמן הפרעון הוא לבסוף מ"מ החוב כבר חל מתוע"ס, הרי זה כחוב שזמן פרעונו לאחר זמן שודאי יש כאן המתנה, דהרי מצד עיקר החוב היה דינו לשלם מיד אלא דקבעה תורה זמן פרעון לאחר זמן, וכיון שיש כאן המתנה הרי ממילא כשקבעו דעל המתנה זו יוסיף שכר הרי זה אגר נטר.

ג. והיה אפ"ל דאה"נ אם היה אומר שאם ישלם על כל יום ויום יזיל לו ואם ישלם בסוף החודש ישלם יותר, דנמצא דההוספה הוא על ההמתנה אחר חלות החוב, היה בזה

שאינ שומתו ידועה, ובזה הוא דחילקו בין מכר דכיון דזמנו לשלם מיד וא"ל אם מעכשיו ב"י גלי דעתיה שזהו שוויו, ולכן אסור להוסיף על ההמתנה, משא"כ בשכירות כיון דאינה משתלמת אלא לבסוף נקבע שוויו לפי שער שקבע על תשלומין לבסוף ואמרי' דשוה י"ב, והוזיל לו אם יקדים לשלם מתחילה, ע"ש.

אכן יעוי' במלחמות בסוגיין דמפורש בדבריו דגם באופן שידוע ששוה רק י' מ"מ מותר בשכירות, וכ"ה בחי' המיוחסים להריטב"א, והוכיח כן מסוגיא ערוכה להלן (ע"ג ע"א) גבי הנהו דמינטרי באגי דאמר להו רבא פוקו הפוכו כבי דרי כי היכי דלא תשתלם שכירות דידכו עד ההיא שעתא דשכירות אינה משתלמת אלא בסוף וההיא שעתא אוזולי דקא מוזלי גבייכו, [וברש"י שם: 'הפוכו כבי דרי. סייעו את בני הבקעה בדישת התבואה בגורן בהולכה ובהבאה סיועא פורתא, לפי שבשביל שאתם ממתנינים שכרכם עד גמר מירוח הגורן הם נותנים לכם מתנה יותר על שכרכם, לפיכך סייעו אותם כדי שתהא פעולתכם מושכת עד כלות הגורן, ושכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, ואין כאן המתנה, ואם יוסיפו לכם אין זה שכר המתנת שכרכם אלא אוזולי מוזלי לגבייכו'], ומפורש דאף דמוסיפין יותר מכפי השער מ"מ מותר, [וכמבואר טעמו ברש"י דאין כאן המתנה].

וע"ש בחי' המיוחסים לריטב"א שתמה באמת על ל' הגמ' למה הוצרכו להוסיף דמשווא הוא דקא שוי הכי, והרי אפי' לא שוי נמי כיון דשכירות אמאלב"ס אין כאן אגר נטר, ונשאר בצ"ע.

וצריך לומר דמה שאמרו משווא הוא דשוי הכי אין הכוונה דזהו השווי האמיתי, אלא דכך נקבע מחירו ביניהם, ועיקר הכוונה דכיון דאין כאן המתנה ע"כ כל הסכום

1 וע"ש שתמה עפ"ז על הטור ושו"ע שם שהביאו מתשו' הרא"ש שכתב דא"א להקנות במעמד שלשתן חוב שכירות בתוך הזמן כיון דאין שכירות משתלמת אלא לבסוף, והניח ד"ו בצ"ע דמ"ש מכל חוב שלא הגיע זמן פרעונו שאפשר להקנותו במעמ"ש, ע"ש.

שצריך להמתין עד סוף השכירות, ולא מצד התנאות], לא שייך לקצוץ על המתנה זו שכר, ולכן גם אם התנה שיוסיף אין זה אגר נטר, אלא חשבינן כל השכר כמחיר השכירות כיון דאין כאן המתנה מוסכמת.

אמנם לקושטא דמילתא יתבאר בע"ה דבאמת הך דינא דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף אינה זמן פרעון גרידא, אלא הוא זמן גמר חלות החיוב, והיינו דכמו דלמ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף לא חייל כלל החיוב עד לבסוף, ואף דודאי הבטחת השכר הוא על כל המשך השכירות והפעולה מ"מ אינו זוכה בשכרו כלל עד גמר השכירות, ה"נ למ"ד ישנה לשכירות מתוע"ס, אף דחייל החוב כנגד כל מקצת ומקצת, מ"מ עדיין לא נגמר חיובו עד לגמר המלאכה, ולא שייך עדיין חוב תשלומין עד לבסוף, וכדיבואר בע"ה.²

ד. יעוי' קצוה"ח (סי' קכ"ו סקי"ג) [אחר שהביא דברי הש"ך הנ"ל] הביא ל' רש"י בפרק האיש מקדש (קדושין מ"ח ע"א) גבי

איסור ריבית, אך מתני' הרי נשנתה באופן שמוזיל כשישלם מראש לפני חלות החיוב כלל, ואם לא יקדים לו אף אם ישלם כל יום ויום ישלם יותר, נמצא דאף שיש כאן המתנה אחר חלות החיוב עד סוף החודש מ"מ ההוספה אינה על המתנה זו אלא מה שאינו מקדים, וממילא ליכא אגר נטר, [וזהו עיקר החילוק בין מכר לשכירות דבמכר חייל חיוב התשלומין מיד בשעת המכירה משא"כ בשכירות דאינו מתחייב רק אח"כ], אך לשון הגמ' לא משמע כן, דהרי אמרו טעם ההיתר משום דשכירות אינה משתלמת אלא בסופה, ולהאמור אין זה סיבת ההיתר אלא עיקרו משום דחלות החיוב הוא מתוע"ס ולא בשעת התחלת וקנין השכירות.

וע"כ צ"ל דכיון דהמתנה זו עד שעת גמר המלאכה אינה נעשית מכח הסכמת המשכיר, אלא דכך נקבע דין השכירות מעיקרא, כפי שנלמד מקרא דכשכיר שנה בשנה, [ואף דיכול להתנות שיתחייב לשלם מיד תוה"ו, מ"מ כשלא התנה ממילא נקבע כך הדין

2 ואכתי צ"ע בהנהו דימיטרי באגי דא"ל רבא פוקו אפוכי בבי דרי, דמשמעות הדברים הוא דלא היו מחויבים בזה מצד שכירותם, ומ"מ אמרו בזה דאין שכירותם משתלמת עד לבסוף היינו אחר גמר הגורן, ולכאור' כיון דכבר גמרו מה שנתחייבו במלאכה הרי הגיע זמן תשלומם, ומה לי שמייעים בידי בעה"ב בשעת הקציר והדישה, והרי אין זה חלק ממלאכתם ובחינם עושים זאת, ואינו שייך לשכירותם. אכן יעוי' במאירי בסוגיא שם שכתב: שומרי השדות היו נותנין שכר ידוע מכל שדה ושדה והיה זמנם ליפרע בתחלת הקציר, וכשהיו מגיעים לזמנם לא היתה פרוטה מצויה לבעלי קרקע והיו פוסקין להם במעות שחרם תבואה לסוף הקציר בכול, והרי שלא יצא השער והרי גם כן שאין לו תבואה שהרי תחלת הקציר היא, ונמצאת שכירות זו מלוה אצל בעלי קרקע והרי זה פוסק שלא כדין, כיצד יעשו ויהיו מותרין בכך, כשיבאו לגרן יהו מתעסקים עמהם במלאכות הקציר עד שיראו כנשכרים להם עד סוף הקציר ושאר זמן השכירות עד סוף הקציר ואותה שעה הרי יש לו ופוסקין עמהם, עכ"ל. ומבואר בלשונו דמה שמתעסקים במלאכות הקציר אינו אלא כדי שיראו כאילו נשכרים להם עד סוף הקציר, וכאילו אין זמנם עד סוף הקציר, אבל באמת כבר הגיע זמנם עם גמר מלאכת השמירה שנתחייבו בה עד הקציר. וכפי הנראה טעם ההיתר בזה, כיון דאינו אלא ריבית דרבנן, [שהרי לא קצצו וגם הוא בדרך פסיקה], הקילו בזה באופן שנראה כאילו אין כאן המתנה.

אולם יעוי' בבי' (חור"מ סי' של"ט) שכתב: 'זממש"כ נמוק' בפר' המקבל (סז: ד"ה גמ') אהא דת"ר מנין לשכיר יום שגובה כל הלילה בשם התוס' משמע דפועלים דידן שאינם עושים מלאכה עד הלילה ומתחלה אדעתא דהכי אגרי להו, כיון ששקעה עליו חמה עובר משום לא תבא עליו השמש, מיהו היכא ששהה במלאכתו עד הלילה משמע דאינו עובר אף על גב דמתחלה לאו אדעתא דהכי אגריה'. וכ"כ הרמ"א שם בשו"ע (ס"ג): 'ופועלים דידן שאין עושים מלאכה עד הלילה כיון ששקעה עליו חמה עובר עליו משום כיומו תתן שכרו, ואם עשה מלאכה עד הלילה יש לו זמן כל הלילה אף על פי שלא שכרו (בפירוש כן, ודאי) אדעתא דהכי אגריה (נ"י בשם תוספת פרק המקבל). וגירסת הסמ"ע בסיוס ל' הרמ"א היא: 'אע"פ שלא שכרו אדעתיה דהכי', והוא מתאים למקור הדין בב"י.

ומבואר דגם לענין איסור בל תלין אף שנתחייב לעבוד רק עד סוף היום מ"מ אם המשך מלאכתו בתחילת הלילה הרי זמן תשלומין שלו כל הלילה, [וע"ש בביהגר"א (אות ג')] שהסכים לגירסת הסמ"ע וכתב בטעם

קרקע, ע"ש. ובקצה"ח (שם סק"ה) כתב לבאר הדברים לפי דרכו הנ"ל דכל זמן שלא נגמרה השכירות לא חייל עדיין החוב כלל, ולכן השכירות שעלה כבר צריכי לקרקע עדיין דכל זמן שלא יושלם השכירות עדיין לא נעשה מלוה ולא יגיע לו כלום, ע"ש.

ובנתיה"מ (שם סק"ב) הביא דברי התומים (סק"ד) שכתב בזה"ל: 'ואף דקיי"ל ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף וכל יום שעבר כבר שכירות אותו יום נעשה מלוה רק שלא הגיע זמן הפרעון עד בסופו, צ"ל הטעם משום דאם תוך זמן השכירות הוציאו אנס מן הבית חייב להעמיד לו בית אחר כדלקמן סימן שי"ב סעיף ב', וא"כ אם אין מספיק שכירות שנותן יכול להוסיף משכירות'. וכתב ע"ז הנתיה"מ: 'ונכון הוא, וזהו ג"כ הטעם בדברי התוס' בב"ק צ"ט שכתבו דלא הוי מלוה קודם שהגיע הזמן לענין קדושין אף לר"מ דס"ל המקדש במלוה מקודשת, מ"מ בשכירות קודם שהגיע הזמן אינה מקודשת, והביאם בספר קצוה"ח, הוא ג"כ מטעם שכתב התומים כנ"ל'.

ו. והנה מה שציינן התומים לסי' שי"ב שם איירי במכר המשכיר הבית לעכו"ם או אנס והוציאו מהבית, ושם הדין דחייב להעמיד

אשה שאמרה עשה לי כלי ואתקדש אני לך: 'דר"מ סבר ישנו לשכירות מתחלה ועד סוף ולבסוף כשמחזיר לה נעשית מלוה למפרע', והביא גם מדברי התוס' (ב"ק שם) ולמד מדבריהם דאף למ"ד ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף היינו דאמרינן דכי מחזיר לה הכלי לבסוף נעשה למפרע מלוה אבל קודם שמחזיר לה הכלי לא הוי עליה שום מלוה כלל, ע"ש שהאריך בזה טובא.

והאחרונים כתבו לפקפק על דברי הקצוה"ח דדוקא התם גבי אומן שעושה כלי אמרי' דכל זמן שהכלי בידו אין דעתה להתחייב כלל, משא"כ בסתם שכירות חייל החוב מיד מתוע"ס ורק זמן פרעון החוב הוא דנקבע לבסוף, וכדברי הש"ך, [עי' הגהות אמרי ברוך על הקצוה"ח ובחי' רמ"ש (ב"ק צ"ט) ובהעמק שאלה (שאלתא ע"ב אות ג)].

ה. אכן יעוי' בדברי הש"ך לעיל (סי' צ"ה סקי"ב) שהביא מהרבה ראשונים שביארו הא דמבואר בגמ' דגבינן עישור נכסי משכירות בתים, דהיינו כשלא הגיע סוף זמן השכירות, דאף דכבר נתחייב השוכר בדמי השכירות מ"מ כיון דאין שכירות משתלמת אלא לבסוף הוי ליה כפירות המחוברין לקרקע הצריכין לקרקע דדינם

הדין: 'דמ"מ שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף אף כה"ג, כמש"ש ע"ג א' א"ל רבא כו' דשכירות כו' אע"ג דלא אדעתא דהכי אגרי'.

וע"כ צ"ל דאף דלא נתחייבו בתוספת מלאכה זו, כל שממשיכין מלאכתם חשיב הכל כשכירות אחת, ואף דודאי יכולים להפסיק בכל רגע ולבקש שכרם מ"מ כל מה שממשיכין ועושים במלאכה נחשב כחלק מהמלאכה, וכאילו תשלום השכר הוא גם על חלק זה שהוסיפו במלאכה, וממילא לא הגיע זמן פרעון השכירות עד שגמרו או הפסיקו מלאכתם, [אכן בדברי המאירי מבואר דבאמת מעיקר הדין מגיע לו שכרו מיד עם גמר המלאכה שנתחייב בה, אך באמת יש לחלק בין שומרי שדות שכבר נגמרה מלאכת השמירה ומוסיפין מלאכה אחרת שמסייעים בקציר ודישה שאינו שייך למלאכה שנתחייבו בה, לבין פועל שממשיך במלאכתו עד הלילה, וצ"ע].

אכן הא פשיטא דכל זה שייך כשלא קצצו קציצה מיוחדת על תוספת המלאכה, דאז אמרינן דהוא כעין המשך של המלאכה, והשכר שנקצץ על עיקר המלאכה משתלם גם על תוספת זו, אבל אם קצצו קציצה מיוחדת על התוספת, ודאי מלאכה בפ"ע הוא, ולא עדיף משכר פועל לחודש חודש, דכל גמר חודש זימניה הוא אף דממשיך לעבוד חודש נוסף, והוא ברור. [ומש"כ הט"ו (יו"ד סי' קע"ג ס"ק ט"ז) בזה"ל: 'ואף אם יתנו אז יותר ממה שמגיע להם שכירות בעד דישה והברה אוזיל הוא דקא מוזיל גביהו', פשוט דאין כוונתו שקצצו שכר מפורש על הדישה, אלא דהתוספת שהוסיפו בשכר כל המלאכה הוא יותר ממה שהיו צריכים לשלם על הסיוע בדישה, ומ"מ מותר, דאמרי' אוזיל הוא דקא מוזיל, ואין בזה איסור משום דמרבין על השכר, וז"פ].

מש"כ בספרי תשו' משכן שלום (סי' ס"ח אות ח').

ז. ועכ"פ מבואר, דאף דשכירות משתלמת מתוע"ס מ"מ תשלומי השכר תלויין ועומדין, דאינו מתחייב בתשלומי דמי שכירות אלו רק אם תיגמר השכירות, דאילו לא תיגמר ולא ירויה מחלק שכירות זו לא יצטרך לשלם כלל, [וכן הדין גם בפועל, אף שיכול לחזור בו בחצי היום, מ"מ אם לא נהנה בעה"ב מחצי המלאכה א"צ לשלם כלום להפועל רק בכדי מה שנהנה, ורק הפסד שמפסיד בגלל מה שנתייקר המלאכה אין הפועל מפסיד, וכן הדין בקבלן או פועל בדבר האבד וחזר בו מחמת אונס, ע"י נתיה"מ (סי' של"ג סק"ט)].

ויסוד הדבר הוא דאף דשכירות משתלמת מתוע"ס מ"מ חדא שכירות הוא, ולכן לא נתחייב בתשלומיו רק אם ינהה מה שאמור ליהנות מכל שכירות זו.

ח. ויסוד דברים אלו מפורשים בסוגית הגמ' ובדברי הראשונים בסוגיא דע"ז (ס"ה ע"א) דאמרו שם: והתניא השוכר את הפועל ואמר לו העבר לי מאה חביות במאה פרוטות ונמצאת חבית של יין נסך ביניהן שכרו אסור, חבית חבית בפרוטה ונמצאת חבית של יין נסך ביניהן שכרו מותר. וברש"י ביאר טעמא דרישא דשכרו אסור: 'דכל כמה דלא אעברינהו לכולהו לא יהיב ליה מידי'³ הילכך כולי אגריה שייך ביה. והיינו דכיון דאין שכירות משתלמת עד לבסוף, הרי שכל השכר תלוי בהעברת כל הק' חביות וביניהם אותה של יין נסך, ונמצא דהשכר כלול מדמי יין נסך.

ויעוי"ש בחי' הרמב"ן שכתב: 'דכולי שכר אכל חדא וחדא יהיב ליה, דהא אילו

לו בית אחר אף ביותר מדמי השכירות, [וע"ש בנתיה"מ (סק"ה) שביאר טעם הדבר באורך, ועכ"פ אינו ענין למש"כ כאן התומים דיכול לנכות מדמי השכירות], אכן באמת יש לקיים דינו של התומים באופן שנפל הבית, וכמוש"כ בספר אולם המשפט (סי' קכ"ו ס"ח), ע"ש שהביא דברי התוס' (ב"ב ה' ע"ב ד"ה כי היכי) שכתבו דאף למ"ד דאדם פורע תוך זמנו מ"מ מודה בשכירות דאינו משלם תוה"ז דשמא יפול ביתו של משכיר ויוציאו, [וע"ע בתוס' סו"פ השואל (ב"מ ק"ב ע"ב ד"ה בחזקת) שכתבו: 'פן יפול הבית או יפול ביתו של משכיר עצמו ויוציאו', (ועי' קוב"ש ב"ב שם אות כ"ט)], ע"ש, וביאר כוונתם [דלא זו שאין אדם משלם על מה שעדיין לא דר אלא אף על מה שכבר דר אין דרך לשלם, (עי' אבהא"ז פ"ד ממלוה ה"א ד"ה אכן, ועי' עליות דר"י שם)], דשמא לא יצטרך לשלם לו בסוף], דכשהמשכיר מוציא השוכר מהבית ויצטרך השוכר לשכור לו בית אחר, הרי אם לא ימצא לשכור על הזמן הנותר רק בכדי שיעור שנתחייב לראשון כנגד כל ימי השכירות, לא ישלם להראשון כלום, דכללא הוא בשכירות דכל שנגמר השכירות באמצע הזמן ולא הרויח כלום ממה שנשתמש בשל הראשון פטור מלשלם לו, וכמבואר בשו"ע (סי' ש"י ס"ב) לענין מת החמור באמצע הדרך דאי לא מהני ליה מה שהוליכו חצי הדרך אינו משלם כלום, וכן הדין בכל שכירות דאם ייאנס באמצע הזמן ויצטרך לשלם על הגמר באופן שלא מהני ליה הראשון מידי מיפטר לגמרי, [ובזה כתב לבאר הא דמבואר בשו"ע דא"י למכור חוב שכירות תוה"ז במעמ"ש, והיינו משום דאין החוב ברור עדיין], ע"ש. [ועי' בזה

3 ועי' במחנא" (שכ"פ ס"ה) שהוכיח מדברי רש"י דקבלן אינו יכול לחזור כלל אחר התחלת מלאכה, ולכן לא יקבל השכר עד שיעביר כולם, ולא דמי לפועל שכתבו התוס' דכשחזרו בו באמצע היום חשיב סוף מלאכתו, ורק כשכבר הושלמה המלאכה בין על ידו בין ע"י אחרים, דשוב אין עליו חיוב לגומרה, נוטל שכר על מה שעשה, אמנם כבר העיר בחי' רמ"ש (ב"מ ע"ו אות ה') דאינו מוכרח לומר כן בדעת רש"י, דשפיר י"ל דיכול לחזור בו וידו עה"ת, וכשחזרו בו הרי זה גמר פעולתו, אלא דמ"מ כל שלא חזר בו אין לו שכר עד שיגמור הכל, וממילא שכר י"נ כלול בו, ע"ש, וכ"ה באב"נ (שם).

שוכר עליהן בכדי שרכן, ומה"ט נמי אין שכירות משתלמת עד לבסוף.

ט. וע"ע בתומים (סי' ס"ו ס"ק ס"ח) גבי הא דאיתא בסוגיא דב"מ (נ"ח ע"א) השוכר את הפועל כו' אין נותנין לו שכר שבת לפיכך אין אחריות שבת עליו, היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע נותנין לו שכר שבת לפיכך אחריות שבת עליו. והעלה שם התומים מסוגיית הגמ', דבשכרו לימים ושמר יום א' וב' וביום ג' לא שמר ונאבד, אינו מפסיד שכר יום א' וב', משא"כ בשכרו לכל השבוע, דאז אף אם שמר בכל השבוע וביום שבת לא שמר, מפסיד כל שכרו.⁵

בעי למישבק חדא מצי למימר נכי לי, [כפיה"נ הכוונה דמנכה היוקר וכו' דוסא דקי"ל כוותיה בקבלן, דפועל שחזור בו ידו על התחתונה ואם נתייקרה המלאכה מנכה משכרו של הראשון], ואי דבר האבד הוא שוכר עליה או מטען בכדי כולי שכר⁴, אלמא כוליה שכר אכל חדא רמי, ועוד דאלו אודעיה מעיקרא דילמא לא מוגר ליה כלל הילכך כוליה אגר יין נסך הוא ואסור כו', ע"ש, וכע"ז במאירי שם, [ועי' בספרי הנ"ל (שם אות ז)].

ועולה מזה דאף דקי"ל שכירות משתלמת מתוע"ס מ"מ כולה חדא שכירות היא, ולכן אם לא גמר המלאכה מנכה לו מה שיצטרך להוסיף לגמר המלאכה, וכן בדבר האבד

4 והכוונה דדין שוכר עליהן - כשלא באת חבילה לידו - הוא בכדי שרכן, והיינו כנגד שכר כל המלאכה, והכא הוא כנגד שכר כל הק' חביות כדולה חדא שכירות הוא, ומה שהזכיר הרמב"ן גם דין מטען משמע דגם בזה הוא רק כנגד שכרן, וזה מתאים למש"כ בדבר אברהם (ח"ג סי' כ"א) דדין מטען הוא רק עד כמה שיכול לשכור עליהם, אך דבריו מחדשים מאוד, עי' מש"כ בספרי משכן שלום (סי' ס"ה אות ז), וצ"ל דהרמב"ן שיגרא דלישנא נקט ואזיל, ועיקר כוונתו לדין שוכר עליהן.

5 ועי' תשו' בית דוד (חוי"מ סי' א') דחולק על התומים וס"ל דאף בנשכר על כל השבוע מ"מ כל יום הוא כשכירות בפ"ע, ע"ש, ועי' מש"כ בזה בספרי תשו' משכן שלום (סי' ס"ח).

ויעי' במשנה ברורה (סי' ש"ו סק"ח) בהא דהובא שם בשו"ע הך דינא דבהיה שכיר שבת נותן לו שכר שבת ואחריות שבת עליו, וביאר שם דמחויב לשמור גם בשבת ולכן אם אירע הפסד חייב לשלם, וסיים: ונראה דאפילו אם לא אירע בו הפסד אך לא שמר ביום השבת יכול לנכות לו משכרו מידי דהוי אם לא שמר יום אחר, ועיין בבה"ל. ושם בבה"ל (ד"ה נותן) הביא דב"ח"א (כלל סי' דין ח') מבואר דאין מנכין על מה שלא שמר בשבת, דאם ינכה תו לא מיחשב בהבלעה, והאריך לדחות דבריו וראייתו, ע"ש.

ולפ"י יפלא דהא דבר זה מפורש בסוגיית הגמ' דמנכין משכרו, ובתחילה סבר הש"ס דזהו עיקר דינא דברייתא דאחריות שבת עליו לענין דאם לא שמר בשבת מאבד שכרו, ומשום דאיירי בשוכר לשמור וזע"מ שהוא קרקע דלית עליה דיני שומר, וכל הנ"מ הוא רק לענין איבוד שכרו, אלא דפריך ע"ז דא"כ רישא דקתני דבשכרו רק לשבת אינו נותן לו שכר מאי קאמר אין אחריות שבת עליו והא בלא"ה ליכא שכר, ולכן מסיק דאיירי בקיבל חיובי שמירה בקנין, והנ"מ באחריות לענין חיובי תשלומי הפסד, ע"ש, אך עכ"פ מזה לא חזר בו הש"ס דבשכיר שבת אם לא שמר בשבת מאבד שכרו, וזה להדיא כדברי המ"ב, ודלא כח"א. אכן כנראה דהח"א והמ"ב אזלי בש"י התומים, דבאופן דאיירי הש"ס בנאבד החפץ בשבת מאבד כל שכרו מטעם דלא נשלמה המלאכה ולא הרויח כלום ממלאכתו, ובאופן זה ליכא שום חשש איסור, דהא ברייא דיש עליו חיוב שמירה בשבת, וכיון דלא שמר ונמצא דלא הושלמה מלאכתו דינו לאבד כל שכרו, ועיקר נדונו של הח"א הוא באופן דלא נאבד החפץ, והנדון הוא שיאבד שכר של שבת בלבד הואיל ולא עשה מלאכתו ביום זה, ובוה"ס"ל להח"א דאסור לנכות, דאם ינכו איגלאי מילתא דהשכר נקבע גם על שבת ושוב יש בזה איסור שכר שבת, ועי' פליג המ"ב וס"ל דאין בזה חשש כיון דסו"ס משתלם בהבלעה, וזהו כוונת המ"ב במש"כ דאף אם לא אירע בו הפסד יכול לנכות שכר המגיע ליום השבת, והיינו דלא נימא דרק אם אירע בו הפסד דאז מפסיד שכר כל השבוע מותר, וכמפורש בגמ', אלא אף אם לא אירע בו הפסד והנדון לנכות רק שכר של יום השבת מותר. [ובעיקר דברי הח"א והמ"ב דאף במקום שיש עליו חיוב אחריות מאבד שכרו כשלא שמר, זהו כדעת הקצוה"ח (סי' רכ"ז סק"א), ודלא כהחזו"א (ב"ק סי' ז' סק"ח) שפקפק בזה וצידד דרק בקרקעות והקדשות דאין עליו חיוב אחריות והשכר הוא על השמירה מאבד שכרו כשלא שמר, משא"כ באופן דיש עליו חיוב אחריות לשלם אם נפסד, אז אין מאבד שכרו אף אם לא שמר, [ומסתבר דאף אם לא נפסד מקבל שכרו, כיון דסו"ס היה עליו חיוב אחריות לשלם אם היה נפסד], וכן כתב בהגהות חשק שלמה (ב"מ נ"ח ע"א), ע"ש].

י. ולהמבואר יובן היטיב הא דלא חשיב אגר נטר כשמוסיף על המתנה עד סוף זמן השכירות, דהרי נתבאר דמה ששכירות אינה משתלמת אלא בסופה אין זה זמן פרעון גרידא, אלא החוב אינו נגמר רק בסוף הזמן, ומשום דמעיקרא חיוב התשלום הוא עבור כל זמן השכירות, דמה"ט אם לא תיגמר השכירות לא ישלם רק בכדי מה שהרויח מזמן שעבר, וכמבואר, ואף דלבסוף נעשה מלוה למפרע, מ"מ כיון דלא שייך לחייבו בתשלומין עד שייגמר כל השכירות אין כאן המתנה.⁶

יא. והנה, בדברי התומים מבואר דאף בשכרו לכמה ימים כל שהשכר נקבע לפי ימים כל יום הוא שכירות בפ"ע, [והדבר נלמד גם מסוגיא דע"ז הנ"ל דאף בשכרו לק' חביות כל שאמר כל חבית בפרוטה כ"א שכירות בפ"ע], וכן מבואר במחנ"א (שכירות סי"ב) לענין זמן תשלום השכירות, דבשכר בית לג' שנים כל שנה בכך וכך יכול לתבוע השכירות בכל סוף שנה, ע"ש שהאריך בזה. [ועי' בנתיח"מ (סי' ע"ח סק"ה) שכתב כן לענין שוכר סופר לכתוב לו ספר וקבע לו שכירות זהוב לכל קונטרס, הרי כל קונטרס שכירות בפ"ע וזמן פרעון השכירות הוא תיכף אחר כל כתיבת קונטרס, ואם עבר ולא שילם לו עובר בכל תלין, ע"ש⁷, וכ"ה במשובב שם].

ועי' בתשו' בית שלמה (חור"מ סי' קט"ו וקט"ז) דנקט ג"כ דבכה"ג כל שנה הוא שכירות בפ"ע ונקט שם דאף יכולים לחזור בהם כל תחילת שנה כל שלא עשו קנין המועיל על כל שנה ושנה בפ"ע, ע"ש באורך, [ועי' מחנ"א (ריבית סו"ס ל"א)], ועי' בספר תהילה לדוד (חור"מ סי' ש"א אות

והביאור כנ"ל, דכל שלא נהנה בעה"ב מחצי המלאכה שכבר עשה, [וכהא דלא שמר ביום הג' ונאבד החפץ, דלא נהנה כלום ממה שהחפץ נשמר בשני הימים הראשונים], הדבר תלוי, דאם המלאכה חלוקה לימים, אז מגיע לו שכר עבור הימים שכבר עשה, דהרי ביום זה הושלמה המלאכה באופן שבא לו התועלת המבוקשת, משא"כ כשהמלאכה אינה חלוקה לימים והכל מלאכה אחת, דאז כשעשה רק חציה ולא נהנה ממנה בעה"ב אינו משלם לו כלום, ודברים אלו יש להם יסוד בסוגיא דע"ז הנ"ל, שחילקו בגמ' בין שכרו להעביר ק' חביות בק' פרוטות דאז חשיב מלאכה אחת על כל הק' חביות וממילא מישך שייכי שכר כל אחת ככולם, ומשום דאם יפסיד ממה שלא יוליך אחת מהם ינכה משכירות כולם, בין שכרו להעביר כל חבית בפרוטה דאז כל חבית הוא שכירות בפני עצמה, [ועי' תשו' בית דוד (חור"מ סי' א') ובספרי הנ"ל (שם אות א')].

ועי' מהר"ם שיף (ב"מ שם) שכתב ג"כ בדברי התומים, [וכ"ה בחי' הרש"ש שם ונלמד כן מסוגיא דע"ז הנ"ל, והו"ד בפ"ת (סי' ש"א סק"ב)], ומפורש שם דד"ז תליא בדין שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, ע"ש, וכ"ה בפנ"י שם, [וכתב שם דאף עובר בכל תלין אם אינו משלם ביומן], והיינו דהך דינא דאין שכירות משתלמת אלא לבסוף אינו זמן פרעון גרידא, אלא דזהו זמן גמר חלות החיוב, וכמפורש בדברי התוס' שהביא הקצוה"ח, וזהו משום דמעיקרא לא נתחייב רק על כל השכירות, וכשלא נגמרה אינו משלם על החלק רק אם נהנה מחלק זה, וכמבואר.

6 ולהמבואר לעיל הרי אף באופן שהוסיפו במלאכה יותר מחיובם, הגם דבידם שלא לעשות ולא יפסידו כלום, מ"מ כל זמן שעוסקים ועושים במלאכת בעה"ב עדיין אין מגיע להם שכרם עד שתיגמר המלאכה, כיון דנחשב קבלת השכר על כל מלאכה שעשו, והרי דין הוא בשכירות שאין החיוב נשלם עד שתיגמר.

7 אכן מבואר שם בנתיח"מ דזהו דוקא במלאכה המתפרדת, וכדמוכח מדברי המרדכי המובא ברמ"א שם, וצ"ע בגדרו, מה נקרא מלאכה המתפרדת, ואולי הכוונה דדרך לשכור פועל גם לחלק מלאכה זו בפ"ע, ולכן גם אם שכרו לכמה מלאכות יחד כל שקבע מחיר לפי מלאכה, הרי כל גמר חלק זה הוא זמן פרעונו, וצ"ע.

יכול לחזור בו באמצע זמנו, ויש לך דין שכיר שבת לענין שאם עבר השבת ולא פרעוך אחר שתבעת שכירותך הם עוברים בלאו דלא תלין ועשה דביומו תתן שכרו.

ועי' כנה"ג (סי' של"ט הגה"ט אות ז') שהביא דבריו (מתשו' בכת"י), וכתב ע"ז: 'ונראה דה"ה איפכא אם השכיר יום התנה בעה"ב עמו שלא לתת שכרו אלא לסוף שבוע או שכיר שבת לסוף החדש או שכיר חדש לסוף השנה, אינו עובר בב"ת אלא כשעבר זמן התנאי'.

ולפום ריהטא נראה כוונת התשב"ץ, דבאמת השכירות היא על כל השנה, ואף אחר שהתנה לשלם כל שבת עדיין שכירות אחת היא [לענין חזרה וניכוי וכדו'], אלא דהתנה וקיבל ע"ע לשלם תוך הזמן, ומשמע דמועיל תנאי לחייב בתשלומין בתוה"ז, וכן עולה מדברי הביה"ל (סי' ש"ו ס"ד המובא לעיל בהערות) דמועיל תנאי בזה, וכן נראה מדברי הערוה"ש (סי' ש"ב סכ"ט) ותשו' בני אהרן (למהר"א לפפא סי' ז'), וע"ע במשובב (סי' ע"ח).

וצ"ל דאף דמעיקר הדין אין דין תשלומין עד לבסוף, מ"מ כיון דקי"ל שכירות משתלמת מתוע"ס מועיל תנאי שלו לחייבו בתשלומין גם קודם גמר השכירות.⁹

יג. אך לפי"ז צ"ע מש"כ הכנה"ג דה"ה איפכא בשכיר חודש שהתנה שלא ישלם עד סוף השנה דעובר בב"ת רק בסוף השנה,

קל"ז) שהבין כן בדעת התומים הנ"ל,⁸ אך יעוי' לאא"ז מהרש"ם בתשו' (ח"ה סי' ג') שהאריך לבאר דאף דכל שנה הוא שכירות בפ"ע מ"מ מועיל הקנין על כל הג' שנים וא"י לחזור בהם, [וע"ש שהביא מהא דמבואר בשו"ע (סי' של"ג סוף ס"ב) דמלמד שהשכיר עצמו לשני שנים והתחיל שנה ראשונה מקרי התחלה גם לשנה שנייה, וע"כ הכוונה דאף דבאמת הוי שכירות מחולקת לכל שנה כיון שקבעו השכר לפי שנה, מ"מ מועיל הקנין גם לשנה שניה לענין שלא יוכלו לחזור בהם], ע"ש, וע"ע תשו' בית יצחק (הור"מ סי' ע"ח אות א') ובמנחת פתים (סי' שט"ו) ובחזו"א (ב"ק סי' כ"ג סק"ב).

יב. והנה יעוי' בתשב"ץ (ח"א סי' ס"ד) שכתב בדין מלמד ששכרוהו לשנה והתנה שישלמו שכרו מידי שבת בשבתו, וכתב ע"ז: 'וכן מה שהתנית עמהם שיפרעוך מידי שבת בשבתו אע"פ שאתה שכיר שנה הועיל התנאי לענין לעבור על ב"ת פעולת שכיר, שאם לא התנית עמהם כלום אלא ששכרוך לשנה לא היו עוברין על ב"ת אלא לסוף השנה דקי"ל דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, ותנן בפ' המקבל שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע יצא ביום גובה כל היום וכו', ועכשו שהתנית עמהם שיפרעוך מש"ב, יש לך דין שכיר שנה לענין שאין יכולין לחזור בהם שאין ב"ה

8 וע"ע בדברי הדרכי משה (או"ח סי' ש"ו) ושו"ע (שם ס"ד) דמבואר דהשוכר את הפועל והתנה לשלם לו כל יום כו"כ יכול לחזור בו כל יום, וע"ש בביה"ל (ד"ה והתנה) שהביא מהא"ר שתמה דמהכ"ת יוכל לחזור בו כל יום, ומסיק שם בביה"ל דדברי השו"ע הם באופן שמוכח דנתכוין שיוכל לחזור בו כל יום, ע"ש. אכן בעיקר הדברים מבואר שם בביה"ל שהבין דבאמת כל השכירות הוא שכירות אחת על כל הימים, ומה שהבטיח לשלם בסוף כל יום ולא בסוף כל שבוע או חודש כשאר שכירות שאינה משתלמת אלא לבסוף היא התחייבות בעלמא שיכול להתחייב לשלם תוה"ז כדין מתנה שו"ח להיות כשואל ע"ש. ודבריו מופלאים, דמהכ"ת נימא דגמר השכירות לתשלום הוא בכל שבוע או חודש, דכיון דקבע שכרו לפי ימים סתמא כל יום הוא שכירות בפ"ע, וכמוש"כ המחנ"א, ומ"מ אפשר דא"י לחזור בו על כל הזמן שקבעו, וכמבואר בדברי הפוסקים הנ"ל.

9 ועי' נתיב"מ בכללי פטיסה (ביאורים אות ג') דמבואר דשייך נמי להתנות לחייב להקדים תשלומי כל חודש לפני תחילתו, [ונ"מ בזה גם לענין ספיקות, דכשנולד ספק על התשלומין לא יוכל לדור מספק, כיון דהתנאי היה להקדים התשלום, וכשאינו משלם אין לו זכות לדור, ע"ש]. ואפשר דבאמת לא חייל חיוב לשלם אלא דתנאי הוא בזכות השכירות שאין לו זכות לדור לפני הקדמת התשלום, ואם הכוונה לחיוב תשלומין צ"ל

ועכ"פ הא ברירא דלענין מוסיף על השכר, אם גמר השכירות הוא מידי חודש בחדשו והתנה שישלם בסוף השנה, ודאי יש בזה איסור ריבית, דכיון דמצד השכירות כבר הגיע זמן הפרעון והרחיב לו הזמן בתוספת תשלום, הרי זה אגר נטר, ורק באופן שקביעת הזמן לסוף השנה הוא באופן שמוגדר גמר השכירות לסוף השנה, וכל השנה שכירות אחת היא, אז רשאי להוסיף.

והרי אי נימא דבאמת השכירות הוא כל חודש אלא דתנאי בעלמא התנה שישלם בסוף השנה, הרי זה כקבע זמן אחר גמר השכירות, וכל כה"ג אף בעבר הזמן אינו עובר, כמפורש בגמ' ושו"ע (סי' של"ט) דכל שזמן התשלום אינו בגמר השכירות ליתא בב"ת, וע"כ צ"ל דכוונת הכנה"ג דע"י תנאי זה נקבע באמת שכל השנה הוא שכירות אחת, וממילא זמן פרעונו בסוף השנה, וצ"ע.

ואחר שעלה בדינו כל זאת בע"ה, נבא לדון בענין שהתחלנו בו, והוא בהפרשות לקרן פנסיה המבוצע ע"י המעביד לקופת העובד ומנוכה משכר העובד, האם שייך לקבוע שחלק זה מהשכר אין זמן פרעונו בסוף החודש, אלא בזמן שהמעביד יעביר הסך לקרן הפנסיה, וממילא גם אם מוסיף בתשלום זה לא יהיה בו חשש ריבית, כדין מרבין על השכר.

וארשום מה שנלענ"ד בענין זה ע"פ הדברים שנתבארר לעיל בע"ה:

א. הא ברירא דכאשר באים לדון בהיתר דמרבין על השכר אנו צריכים לקבוע מהו הזמן האמיתי לחלות חיוב תשלומי השכירות, והזמן האמיתי נקבע לפי זמן הגמר הטבעי של השכירות המחייבת את התשלום, כדין אין שכירות משתלמת אלא לבסוף, וכל שלפי המציאות האמיתית והטבעית כבר הגיע זמן פרעון אלא שבאופן הסכמי הסכימו להאריך הזמן, יש כאן המתנה, וכשמוסיף ע"כ דמים יש כאן אגר נטר.

ב. בשכירות שיש לה המשך זמן המצורף מזמנים מחולקים, וכגון שכירות לשנה המצורפת מ"ב חדשים, מבואר מדברי הפוסקים דהדבר תלוי אם נקבע ביניהם על שכירות אחת של שנה שלימה, שאז התשלום הוא תשלום אחד על כל השנה, [ונ"מ לדין נכוי, וכגון שומר שנשכר לשנה שלימה הרי אם לא ישמור בסוף השנה ויאבד, לא יקבל כלום על כל השנה]. וממילא הזמן האמיתי לתשלום הוא בסוף השנה, דאז נגמרה המלאכה שעליה הובטח שכר זה, או אם קבעו על שכירות של חודש חודש, דאז כל חודש מחייב לעצמו תשלום דמי שכירותו, [ואין מנכין מחודש לחודש, ואם לא ישמור בחודש האחרון ויאבד יפסיד רק שכר חודש זה], וממילא הזמן האמיתי הוא בסוף כל חודש.

ג. וכשנשכר לחודש חודש אפשר לקבוע שזמן התשלום יהיה בסוף השנה על כל השנה, אך לענין איסור ריבית ברור שלא יהיה מותר להרבות רק אם הקביעה תהיה באופן זה שבאמת התשלום יהיה על כל השנה יחד, והיינו אם קבעו זמן לחודש שהם י"ב זווים לשנה, לא יהיה מותר אלא אם ייקבע כי התשלום הוא י"ב זווים לכל השנה יחד, [ואם לא ישמור בסוף השנה ויאבד יפסיד שכר כל השנה], ואז ממילא הזמן הטבעי לתשלום הוא בסוף

דהחייב נעשה בקנין, או ע"י עצם קנין השכירות, וכסברת הקובה"ע דאפשר לקבוע דקבלת הזכות תחייב מיד, אלא דמאריך לו זמן שהתשלום יהיה כל חודש בתחילתו.

וכן נהוג כהיום בשכירות בתים שקובעים לשלם מראש על כל חודש או כמה חדשים, והחייב חל ע"י קנין דהיינו ע"י השטר, [אך לא ברירא דחייל חיובא ע"י שטר דאפשר דחשיב חיוב בתנאי דלא ברירא דמועיל ע"י שטר, ע"י גליון הגרע"א (ח"מ סי' מ' ש"ך סק"ד), אך אפשר שמועיל מדין סיטומתא (ע"י שו"ע סי' קכ"ט ס"ה בהג"ה וכ"ש בזה), וצ"ע], או שהוא בתמורת קבלת זכות השכירות, אלא דלפי"ז ליתא לדין מרבין על השכר ויהיה אסור להוועיל על הקדמה בתחילת השנה, דמה שמרבה כשמשלם כל חודש הוא אגר נטר כיון דהחייב חל מכח קנין השכירות, וצ"ע בכ"ז.

השנה, הא אילו קביעת התשלום נשאר זוו לחודש, [כך שאם לא ישמור בחודש האחרון לא יפסיד רק שכר חודש זה], הרי ממילא הזמן האמיתי לתשלום הוא בסוף החודש, ואם יקבעו הזמן לסוף השנה הרי זה זמן הסכמי, ויש כאן המתנה.

ד. מסתברא דשני שותפים בבית המשכירים ביתם לאחד, יוכלו כ"א לקבוע יחידות זמן אחרים, דהיינו דהא' ישכיר חלקו לכל השנה בו' זווים וא' ישכירנו לחודש חודש בחצי זוו, וכן בפועל שנשכר לשני שותפים, [וגם דין הנכוי יהיה חלוק בין שני השותפים, דלזה שקבע לפי חודש ינכו רק בכל חודש בחדשו ולזה שקבע לכל השנה ינכו על כל השנה].

ועפ"ז יש לדון דגם אדם אחד יכול לפצל השכירות ולקבוע כי על מחצית השכירות הוא קובע שהשכירות תהיה על כל השנה בכו"כ ועל המחצית השניה הוא קובע שתושכר לכל חודש בכו"כ.

ולפי"ז אפשר לשכור פועל לשנה, ששער שכרו בשוק הוא \$1,000 לחודש, ולקבוע כי פעולתו מתפצלת, כאשר על 95% מהפעולה הוא נשכר לכל חודש בשכר של \$950, ועל 5% הנותרים הוא נשכר על כל השנה יחד בשכר של \$600, והדין יהיה שבמקום שיש דין נכוי וכדו' הרי שעל 95% יהיה דין הנכוי רק על כל חודש בחדשו, ועל 5% יהיה על שכר כל השנה יחד.

ולפי"ז ייקבע זמן התשלום האמיתי של 95% בסוף כל חודש, ושל 5% הנותרים בסוף השנה, ויהיה מותר להרבות על תשלום ה 5% בסוף השנה.

ה. אכן לענ"ד לא ברירא ד"ז, דאם כי היכי שיש סיבה אמיתית לפצל התשלום לשנים אין בזה שום חשש, וכגון בשני שותפים שאין לכ"א שייכות לשני, וכן גם באדם אחד מסתברא דשייך לקבוע תשלום שכירות על כל חודש ובנוסף תוספת תשלום מיוחד על כל השנה, וכגון הא דנהוג לשלם עוד חצי משכורת בחגים, שלכאור' הוא תשלום על כל המחצית שנה, [אם כי אין זה ברור וי"ל דהוא תשלום רק על חודש זה], וכן תשלומי פיצויים י"ל דהוא תוספת תשלום מיוחד על כל תקופת העבודה, [אם כי גם בזה יותר מסתבר דאינו כלל תשלומי שכירות, אלא זכות נוספת של התחייבות שהמעביד מתחייב לשלם לו חוב מסוים בעת גמר העבודה, כעין חיוב הענקה או חיוב כתובה לכשיוצאת ממנו, והשכירות הוא רק הסיבה המחייבת לתשלום זה בסופה], מ"מ כשאין סיבה אמיתית לפצל התשלום לשנים, והפיצול נעשה רק כדי למנוע איסור ריבית, לא ברירא לי אם שייך לעשותו, דכיון דחזינן דמשלם שכרו כל חודש, הרי נקבע דכל חודש הוא יחידה כשלעצמה, וכיון שידוע ששכרו הוא \$1,000 לחודש ודאי יש כבר סיבה לשלם את מלוא התשלום מיד, וא"כ מה שמפצל 5% של המשכורת וקובע שתשלום זה לא יתחייב רק יחד על כל השנה וזאת רק כדי שיוכל להרבות עליו, קשה לראות זאת כקביעה של יחידה נפרדת של שכירות הקבועה לפי שנה ולא לפי חודש אשר זמן תשלומה הטבעי הוא בסוף השנה, ואף שברור שכל תנאי שבממון קיים, ובודאי אפשר לקבוע זמן תשלום כפי מה שירצו, הרי ברור דכל שהוא זמן הסכמי יש בזה המתנה, וצ"ע לדינא.

ו. אך עכ"פ הא ברירא דאף אם ננקוט דאפשר לפצל השכירות לשני חלקים, מ"מ קביעת הזמן איננה יכולה להקבע באופן הסכמי אלא באופן אמיתי, דכל שמצד אמיתות הדבר כבר הגיע זמן הפרעון והם קובעים זמן מאוחר יש בזה הלואה, ולכן לא שייך לקבוע שעל 5% מהשכירות אין זמן קבוע לתשלום ומתי שירצה המעביד יוכל לשלם זאת, דהרי אם כך אנו קובעים דיחידת השכירות אינה קבועה כלל והיא תלויה בזמן שיחליט בעה"ב לשלם, וזה איננו יכול להיות אמיתי, דאי אפשר שהחלטת בעה"ב על זמן התשלום [שהוא תלוי במציאות מלאי הכסף שברשותו] תקבע באופן טבעי את אופי השכירות אם כבר נגמרה או

לא, [ואם לא ישמור באיזה זמן ויאיבד, יהיה אופן הניכוי תלוי בזמן שיחליט בעה"ב לשלם השכר], ופשוט דאופי יחידת השכירות חייבת להקבע על בסיס מסוים של זמן מסוים, וכגון לקבוע שיחידת זמן של שנה תחייב את תשלום 5% הנותרים של שכר כל השנה יחד.

ז. וכל הנ"ל הוא גם באם המעביד ישלם בזמנים מסוימים את מלוא הסכום המגיע עד לתקופה זו, אך באם הוא ישלם רק חלק, וכגון שבאיחור של 3 חודשים הוא ישלם רק על החודש הראשון, ואת השאר ישלם כעבור חודש וחצי נוספים, אזי לפי ההתנאה נצטרך לקבוע שעל 3 חודשים הראשונים הוא התחייב רק סכום השווה ל- 5% ממשכורת של חודש אחד על כל ה 3 חודש, ואילו על החודש וחצי שלאחר מכן הוא התחייב סך השווה ל- 5% ממשכורת של 3.5 חודשים, וכך הלאה, והיינו דנצטרך לקבוע כי התשלום הנוסף אינו קבוע ומוגדר, ומה שיקבע הוא התשלום בפועל, וכל תשלום שישולם לקופת הפנסיה ייחשב כתשלום על כל התקופה שבין התשלום הקודם לתשלום זה, וזהו התשלום האמיתי לתקופה זו, כך שבמקום הפסד ינוכה רק מהתשלום המגיע לאותה תקופה, וכך ייקבע שלמעשה לא הגיע זמן התשלום עד לזמן זה, וכל זה רחוק מהאמת.

ח. ופשוט עוד דכדי לקבוע יחידת זמן שכירות חייב להיות מציאות שכל זמן זה היא יחידה אחת שעליה מתחייב תשלום מיוחד על כל התקופה בתשלום אחד, וברור דלא שייך לקבוע יחידת זמן המורכבת משני זמנים שבמציאות הדברים אינם מאוחדים, וכגון מלמד שנשכר לשנה שנה, ואין כלל התחייבות להעבידו יותר משנה, פשוט דא"א לקבוע שתשלום 5% יהיה על שני שנים יחד גם אם בסופו של דבר הוא יועסק לעוד שנה, דא"א לשנות את המציאות הטבעית, וכיון דמתחילה לא נשכר רק לשנה ורק אח"כ נשכר שוב לשנה חדשה עם פסיקה חדשה הרי שא"א לומר שהשכירות או חלקה של השנה הא' לא נגמרה רק אחר שני שנים, ופסיקת השכר תהיה על שני השנים יחד, [ומה שמצאנו בהנהו דמינטרי באגי שהוסיפו על מלאכתם וזמן השכירות נקבע אחרי גמר ההוספה, הרי אם לא ננקוט כדברי המאירי דקולא הוא בריבית דרבנן, (כנ"ל בהערות) צ"ל דכיון דאין תשלום מיוחד על התוספת, ממילא הפעולה מסתנפת לגוף הפעולה המחויבת, וחשבינן כאילו התשלום הוא על כל הפעולה עם התוספת שהוסיף מדעתו, וממילא לא הגיע זמן הפרעון עד שסיים מלאכתו, אבל במלמד שנשכר לשנה בכר"כ ואח"כ נשכר שוב לעוד שנה בכר"כ, ודאי לא שייך לקבוע כי 5% משכירות שנה הא' שנתחייב עליה גם אם לא ימשיך עוד שנה, לא תיגמר גם אחר עבור השנה, אם ימשיך עוד שנה, ואז ייקבע כי 5% משני השנים יחד הם יחידה אחת, דהוא ודאי אינו אמיתי, אלא הסכמי, וממילא יש כאן המתנה].

ובפרט כאשר באמת אין דעתם לדחות התשלום עד סוף עבודתו, ודעתם שישלם כל תקופת זמן, וגם המעביד דעתו לשלם כל חודש, וכל ההתנאה תיעשה רק לשם כך שאם יאחר לא יהיה חשש ריבית, רחוק מן הדעת לסמוך על התנאה זו, כאשר לכולם ברור שהזמן האמיתי לתשלום 5% אלו הוא באמת בסוף כל חודש כחלק בלתי נפרד מכלל המשכורת, וכחלק מהצורך להפריש לחברת הביטוח, והמעביד גם הוא רוצה לשלמו בזמנו האמיתי, ואנו נאמר דבאמת 5% מהמשכורת נקבעת כתשלום אחד על כל תקופת העבודה, [ויהיה הדבר תלוי כמה יעבוד בסופו של דבר, שאם יעבוד רק חודש ייקבע השכירות על חודש בשכר של \$50, ואם יעבוד שנה קביעת השכירות היא \$600 לשנה אחת בתוספת ריבית והצמדה שנתחייב העובד לחברת הביטוח, ואם יעבוד 10 שנים תיקבע השכירות שנשכר ל - 10 שנה בשכר של \$6000 בתוספת הריבית וההצמדה], ומה שבמציאות ישלם קודם בזמנים שאינם קשורים כלל להתנאתם אין זה אלא בגדר קניית חובו בזול, כמדומני שדבר זה הוא רחוק מהאמת, [וגם אינה אפשרית וכמו שנתבאר דכיון שבאמת יש כאן שכירות מחולקת לכל שנה לא שייך לקבוע תשלום מסוים על שני שנים או יותר יחד].

ט. ולפי האמור הרי גם אם יקבעו דזמן פרעון של כל השכירות הוא בזמן שירצה המעביד, והיינו בזמן שמעביר התשלום לקרן הפנסיה, אלא שמתחייב להקדים ולשלם כל המשכורת חוץ מחלק הפנסיה לפני זמנו, והיינו מידי חודש בחדשו, גם זה אינו מועיל, דלא מבעיא אם לא יקבעו כלל זמן לפרעון באופן שיוכל לשלם גם אחרי שהעובד עזב מקום עבודה זו, דזה ודאי א"א, שהרי אחר גמר העבודה ודאי כבר הגיע זמן פרעון השכירות, [ובלא"ה כבר נתבאר דלא שייך לקבוע שאין זמן לגמר המלאכה, והדבר תלוי בהחלטת המעביד מתי שירצה לשלם ואז יהיה גמר המלאכה], אלא אף אם ייקבע כי זמן הפרעון הוא בעת שיעזוב העובד מקום עבודה זו, ואז יוכל העובד לתבוע גמר התשלום, [ואם יתעכב גם אז לא ישלם הריבית הנצברת מתקופה זו והלאה], כבר נתבאר דגם זה א"א, כיון דבדרך כלל לפי המקובל אין התחייבות בין הצדדים רק לשנה אחת, וככלות השנה מתחיל שכירות חדשה לשנה נוספת, וא"כ ברור דלכל הפחות כל שנה הוא שכירות בפ"ע, ולא שייך לומר שלא הגיע זמן תשלום השכירות על שנה שנגמרה אף אם נשאר לשנה חדשה.

י. ומעתה אין פתרון א"כ ישלם לכל הפחות עד סוף השנה, וגם בזה לענ"ד קשה לסמוך ע"ז, כיון דעיקר השכר משולם מידי חודש בחדשו, וניכר הדבר להדיא דזמן התשלום הוא בסוף כל חודש, מוזר הדבר לומר שהענין משתנה ע"י תנאי זה שמתנים שבאמת הזמן הוא בסוף השנה והתשלום בכל חודש הוא הקדמת פרעון, נגד מה שנראה ומוכן לכל רואה.

ובפרט בנדון דידן שהמעביד מוסיף ריבית והצמדה לפי המקובל ע"פ החוק, וניכר הדבר שהוא תוספת תשלום ריבית עבור האיחור, הרי אף דמסתמא נקטינן דלא כהמחנ"א, ומותר להוסיף על השכר אף יותר משער שבשוק, מ"מ כל כה"ג שהוא להדיא תשלומי ריבית, נראה הדבר רחוק להתירו ע"י תנאי כזה שניכר הערמתו.

וכל זה גם אם יקבעו שזמן תשלום כל המשכורת הוא בסוף גמר העבודה, אבל באופן שלא קבעו הזמן של כל השכירות לסוף השנה, וקבעו רק כי החלק המופרש לקרן הפנסיה הוא יחידה בפ"ע ולא קבעו לה זמן כלל, בזה כבר נתבאר דאין שום מקום להתיר בזה להרבות ולשלם הריבית וההצמדה, והתנאי אינו מועיל כלום.

ולכן העצה היעוצה היא לערוך היתר עיסקא בין העובד והמעביד, כאשר יוסכם שהמעביד מקבל סכומי התשלומים בעיסקא, וסכום ההתפשרות הוא תשלומי הקרן עם התוספות המבוקשות ע"י קרן הפנסיה, ועל כל מעביד ועובד לדאוג לעריכת הסכם היתר עיסקא, כדי שלא ייכשלו חלילה באיסור ריבית.



הרב חיים ברכיה ליברמן

טעימה לפני המגילה - האם ביום יותר קל מבלילה

וממשיך המג"א "אבל אין לומר משום דלילה זמן שינה הוא חמירא, דהא בתוס' סוכה דף ל"ח דחו להאי טעמא, ומ"מ נ"ל דאין להחמיר בטעימה בעלמא וכו', ולא דמי לקידוש והבדלה דאסור לטעום דהנהו אתקן דווקא בתחילת הלילה בכניסתו וביציאתו", עכ"ל (ובסמוך נבאר קצת יותר את דברי המג"א).

הרי מוכח מהמג"א שגם במצווה שמצוותו ביום [שאינן חשש שינה] ג"כ אסור לטעום לשיטת התרומת הדשן, ועוד מוכח מריהטת המג"א - שאסור גם לשתות אפילו משקה שאינו משכר, שהרי כשדחה דעת התרומת הדשן כתב שאינו דומה לקידוש וכו', משמע שלפי התרומת הדשן אסור גם לשתות וכמו שאסור לפני קידוש, וגם לפני הבדלה הרי אין היתר לשתות אלא מים, וכן משמע ג"כ מן הראיה של התרומת הדשן שדייק מלשון הגמ' שלא יאמר אדם אשתה קימעה, משמע שאסור גם לשתות, רק שאפשר לדחות שהכוונה היא רק משקה המשכר, אבל לענ"ד פשוט כיון שמה שכתוב שם "לא יאמר אדם אוכל קימעה", אין הכוונה דווקא על פת שהיא אכילה חשובה, שהרי אסור לאכול גם ירקות לפי דעת התרומת הדשן, כך גם מה שכתוב שם "לא אשתה קימעה" אין הכוונה דווקא על יין שהיא שתייה חשובה, אלא גם שתייה רגילה אסור לפי התרומת הדשן.

ראיה מסימן פ"ט שמותר לשתות לפני קיום מצוה דאורייתא ביום

והנה בגמ' ברכות דף י': "מבואר כ"ל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך, אלא תקרי גויך אלא גאיך, אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה, קיבל עליו מלכות שמים", ודייק האבי העזרי שמותר לשתות מים דלא שייך בהו

כתב התרומת הדשן (סימן ק"ט) "שאלה מי שהוא אנוס קצת שלא יכול לילך לביהכ"נ לקריאת המגילה וצריך להמתין עד לאחר שקראו הקהל ואז ימצא לו אחר שיקרא לו, וזה קשה עליו לישב כ"כ בתענית, האם שרי ליה לשמוע קריאתה מבעו"י ב"ג בתענית אסתר, תשובה, יראה דיכול לשמוע קריאתה ויוצא בה מבעו"י וכו' אבל אין נראה לי להתיר למי דקשה לו להמתין כדלעיל, שיטעום קודם קריאת המגילה וימתין שוב עד שיבוא לו הקורא, כדאמרינן פ"ק דברכות (דף ד:): לא יאמר אדם אוכל קימעה ואשתה קימעה ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וכו' וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, ונראה דכ"ש לענין קריאת מגילה דחיישינן שמא תחטפנו שינה ויבטל מקריאתה, שהרי יש בה שהות טובא וגם קריאתה חובה טפי, שהרי כל המצות נדחות מפניה" עכ"ל,

מתרומת הדשן הזה אפשר להוכיח שתי דינים א) שאסור גם לטעום לפני המגילה, (ב) שגם שומר לא יועיל, שהרי כתב שאין נראה להתיר שימתין עד שיבוא לו הקורא, וראים מזה שאע"פ שביקש מאדם שיקרא לו המגילה כשיגמרו בביהכ"נ, אעפ"כ אסור לו לטעום, וכדבריו פסקו המחבר ורמ"א בסימן תרצ"ב סעיף ד'.

וכתב המג"א בסימן רל"ה סק"ד "שלשון הטור הוא שאסור לקבוע סעודה סמוך לזמן קר"ש של ערבית, וכ"כ המרדכי ואגודה וב"י בשם תוס', אבל בתרומת הדשן סימן ק"ט משמע דאפילו טעימה אסור מדאמרינן בגמ' לא יאמר אדם אוכל קימעה ואשתה קימעה", וכתב המג"א "דאפשר משום דהוי דאורייתא חמירא טפ"י" (דהיינו שהתרומת הדשן גם מסכים שמותר לטעום לפני מצוה דרבנן, ולא החמיר אלא במגילה כיון שהוא דברי קבלה נחשב כמו מצוה דאורייתא),

התרומת הדשן שכתב "דכ"ש לענין קריאת מגילה דחיישינן שמא תחטפנו שינה", שזה מתאים רק על מצוות הלילה ולא על של היום.

רק שכתב המג"א שם שיש לו ראייה מתוס' שא"א לומר שיש חילוק בין לילה ליום, ואבאר בעזה"י את דבריו: דהנה בגמ' שבת דף ט': מבואר שלמ"ד שסובר שתפילת ערבית חובה, אפילו אם כבר התיר חגורתו על דעת להתחיל סעודתו, צריך להפסיק להתפלל ערבית, והקשה הגמ' והא תפילת מנחה דלכו"ע חובה היא ותנן אם התחילו אין מפסיקין ואמר רבי חנינא משיטיר חגורו (היינו כיון שהתיר חגורתו תו לא מטריחים אותו להפסיק להתפלל), ותירצה הגמ' בתירוץ השני "שבמנחה כיון דקביעא לה זימנא מירתת ולא אתי למפשע, ערבית כיון דכולה ליליא זמן ערבית לא מירתת ואתי למפשע", והנה בגמ' בסוכה דף ל"ח הקשה הגמ' שמשמע שאם לא נטל לולב, מטריחים אותו ליטול לולב אע"פ שכבר התחיל לאכול, והקשה הגמ' למה אינו דומה לתפילת המנחה שאין מטריחים אותו לעמוד באמצע הסעודה, והקשו תוס' שהגמ' יכולה לומר חילוק פשוט, שמנחה קביעא זימניה ולכן לא חוששים כ"כ, משא"כ לולב שזמנו כל היום צריך להפסיק גם באמצע הסעודה, והוסיפו תוס' שא"א לומר שבליילה שיש חשש שינה היא יותר חמור, שא"כ היתה הגמ' בשבת צריכה לומר את החילוק הזה, ומזה הוכיח המג"א שא"א לומר שיהיה אסור לטעום לפני דבר שמצוותו בלילה ואילו לפני מצווה שביום יהיה מותר, אלא גם לפני מצווה שזמנו ביום אסור לטעום לפי התרומת הדשן.

הובחה מהגמ' שבליילה

יש יותר חשש שכרות

ובעניי לא הבנתי את המג"א, שהרי כתוב שם בגמ' בשבת דף י'. בתירוץ הראשון "התם (לגבי מנחה) לא שכיחא שכרות הכא (לגבי מעריב) שכיחא שכרות", ופירש"י

גאווה, והעתיקו הטור בסימן פ"ט, והבית יוסף ציין שם שכתבוהו הרא"ש והמרדכי, וכ"ה בהגהות מיימונית.

והנה בדרך כלל קוראים קר"ש בתוך התפילה, וא"כ אם נאמר שבעל התרומת הדשן אסר לשתות גם לפני שמקיים דבר שמצוותו ביום, נמצא שהולך נגד דעתם של כל הראשונים הללו, ואע"פ שהמג"א כבר דייק מכמה ראשונים שכתבו שרק קביעת סעודה אסור, מ"מ הרי הרא"ש כתב (ברכות פ"א סימן ט') אין לו לאכול ולא לשתות עד שיקרא ק"ש ויתפלל, ולא הדגיש שרק דרך קביעת סעודה אסור, ושפיר י"ל שאפילו דרך עראי גם אסור, וכאן הרא"ש כותב במפורש שמותר לשתות מים לפני התפילה אע"פ שבדרך כלל קוראים קר"ש רק בתוך התפילה, וכמו"כ השו"ע פסק בסימן פ"ט סעיף ד' שמותר לשתות מים לפני התפילה ואילו בהלכות מגילה שם פסק שאסור אפי' לטעום לפני קריאת המגילה בלילה, ומוכח לכאורה שמותר עכ"פ לשתות לפני קיום מצווה שזמנה ביום.

דיון אם אפשר לומר שהתרומת הדשן אסר מעימה, רק בדבר שמצוותו בלילה

ובפשטות משמע לשון הגמ' בברכות שם "ונמצא חוטפתו שינה וישן כל הלילה" שזה דין מיוחד שיש לפני קר"ש של ערבית, ואינו דומה למנחה ששם אסור לאכול משום חשש שמא ימשך בסעודתו ויעבור הזמן של מנחה, משא"כ לפני קר"ש הוא משום חשש שיישן כל הלילה, שכך הוא הטבע, שאחרי האוכל מצוי הוא שיירדם, [וכמו שפירש רשב"ם בפסחים דף ק"ט שלא יהו ישנים מתוך מאכל הרבה כדרך התינוק אחר אכילתו וכו' עיי"ש], ועפ"י מובן למה חז"ל החמירו כאן יותר מכל מקום [וכך מבואר שם בגמ' שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה מטעם דאיכא אונס שינה, ומשמע שגם מי שאוכל קימעה נכלל בדבר הזה שיש אונס שינה, וכן מבואר במשנ"ב בסימן רל"ה ס"ק ט"ז], וכך משמע גם מהלשון של

שחרית, כי אפשר לומר שהתרומת הדשן החמיר רק לפני קר"ש של ערבית, שבדיעבד [אם לא לקוראו לפני חצות] אפשר לקוראו עד סוף הלילה, ולכן חוששים שיאמר האדם שיש לו עוד הרבה זמן, ועיי"ז ח"ו ישכח מזה לגמרי, משא"כ לפני קר"ש של שחרית שזמנה היא רק עד ג' שעות, לכן לא כ"כ חוששים שמא ידחהו, ולכן הקילו בטעימה, ולפי"ז בדבר שמצוותו כל היום וכגון מגילה ולולב, יחמיר התרומת הדשן שאסור גם לשתות לפניו.

רק שניתן להסתפק האם קר"ש של ערבית נחשב "לא קביעא זימניה" מצד שבדיעבד אפשר לקוראו כל הלילה, שהרי שפיר ניתן לומר כיון שלכתחילה צריך לקוראו עד חצות, לכן נחשב זה "קביעא זימניה", ובעזה"י נוכל להוכיח מהתרומת הדשן, שקר"ש של הלילה נחשב להיות "קביעא זימניה", ולכן אם בכל זאת החמיר שאסור גם לטעום לפניו, אז מסתבר שיחמיר גם לפני קר"ש של שחרית - שהרי זה לשונו "וכ"ש לענין מגילה דחיישינן שמא תחטפנו שינה ויבטל מקריאתה, שהרי יש בה שהות טובא וגם קריאתה חובה טפי, שהרי כל המצוות נדחות מפניה", הרי משמע שרק מגילה נחשב שיש בה שהות טובא כיון שאין זמנה מוגבלת רק עד חצות, אבל קר"ש כיון שלכתחילה צריכים לקוראה עד חצות לא נחשב שיש בה שהות טובא, וכך ביאר הלבושי שרד (סימן תרצ"ב) את כוונת התרומת הדשן. רק שאולי אפשר להסביר אחרת את התרומת הדשן, שכוונתו במה שכתב שיש בה שהות טובא היינו שלוקח הרבה זמן לקוראו, לכן חוששים יותר שמא ידחהו ויבוא לשכות, משא"כ קר"ש שלוקח זמן מועט לא חוששים כ"כ שמא יפשע, וכמו שכתבו תוס' בסוכה (דף ל"ח. בד"ה יו"ט) דתפילה צריכה שהות ומתעצל בה טפי מנטילת לולב דמכי אגביה נפק ביה. ולביאור הזה ניתן לומר שכיון שבדיעבד אפשר לקוראו קר"ש עד סוף הלילה, לכן חוששים שמא יעבור כל הלילה, משא"כ

"אין דרך להשתכר מבעו", לפיכך גומר ומתפלל, אבל בלילה עשוי להשתכר בסעודתו", הרי מוכח מזה שבליילה כיון ששכיחא שכרות צריכים להחמיר יותר מביום, וגם תוס' בסוכה מודים שיש חילוק בין לילה ליום, אלא שלפי מהלך זה א"א למצוא חילוק בין מנחה ללולב ששניהם הרי זמנם ביום, אבל לפי החילוק שזה קביעא זימניה וזה לא קביעא זימניה שפיר אפשר לחלק שיש חילוק בין לולב שזמנו כל היום למנחה שזמנו רק חלק מהיום, ועיי"ז כתבו תוס' שלפי תירוץ זה אין חילוק בין לילה ליום כיון שלא כתבה כך הגמ' אלא שכולא לילא זימניה, ופשוט.

ואולי הבין המג"א שהטעם שבליילה שכיחא שכרות שייך רק אם קובע סעודה, וכמו שכתב רש"י "אבל בלילה עשוי להשתכר בסעודתו", ולכן הבין שלא יכול להיות שבליילה יהיה אסור לטעום וביום יהיה מותר, כיון שלא קובעים סעודה אין חשש שכרות.

ועכ"פ אם נרצה להשוות את התרומת הדשן עם כל הפוסקים האחרים בסימן פ"ט שהתירו לשתות לפני התפלה, נצטרך לומר אחד משתי דברים - או שגם לשיטת התרומת הדשן שמחמיר שאסור לטעום קודם קר"ש של ערבית מ"מ יודה שמותר לשתות משקים שאינם משכרים, והטעם הוא ששתייה יותר קל מטעימת אוכלים, או שכל מה שהחמיר באיסור טעימה הוא רק בלילה שהוא זמן שכרות ולא ביום כיון שהוא לא זמן שכרות לא חיישינן שישתכר אם נתיר לו רק טעימה, ונמצא שגם לפי התרומת הדשן מותר לשתות קפה לפני המגילה ביום. ובהמשך המאמר אוכיח בעזה"י ממג"א בסימן תרנ"ב שיש מקום לומר שיש חילוק בין לילה ליום.

דיון האם לפני קר"ש של שחרית

יותר קל כיון שקביעא זימניה

ואפשר עוד ליישב שלא יקשה על התרומת הדשן ממה שמותר לשתות לפני

מזה שלא הקל בשופי, וא"כ למה לפני מנחה ומעריב אפשר לסמוך על שומר.

לכאורה א"א לומר שדבר שמגיע מזמן לזמן הוא יותר חמור

וי"ל ששיטת המשנ"ב היא להחמיר בדברים שמגיעים מזמן לזמן כיון שאינו מורגל יום יום לעשות את המצווה הזאת לכן ביותר יש לזהר שלא ישכח לקיים מצוותו, משא"כ במצווה שעושה כל יום הרי זה כבר נכנס לתוך ההרגל וסדר היום של האדם, ולכן לא כ"כ חוששים להחמיר בזה.

אבל צ"ע דא"כ מה הקשה בגמ' בסוכה דף ל"ח. "אמרת נוטלו (הלולב) על שולחנו למימרא דמפסיק, ורמינהו אם התחילו אין מפסיקין (להתפלל מנחה)", והרי שפיר יש לחלק שלולב כיון שזה מצוה שמגיע מזמן לזמן צריכים להחמיר יותר שלא ישכח (וכעין קושיית תוס' שם בד"ה יו"ט שהזכרנו למעלה), אלא מוכרח מהגמ' שאין הבדל בין מצוה תמידית למצוה הבאה מזמן לזמן. וכמו"כ לגבי בדיקת חמץ מבואר במשנ"ב בסימן תל"ב שמותר לטעום לפני הבדיקה, אע"פ שזה מגיע מזמן לזמן, וכמו"כ משמע מהתרומת הדשן הנ"ל שלא החמיר לגבי מגילה יותר מבק"ש מטעם שהיא מצוה שמגיע מזמן לזמן אלא מחמת סיבות אחרות, וא"כ צ"ע על הפסק של המשנ"ב לגבי נטילת לולב.

שו"ר בב"ח ופרי חדש בסימן תל"א כתבו שהטעם למה אסור ללמוד לפני בדיקת חמץ הוא כיון שזה דבר שמגיע מזמן לזמן החמירו חז"ל ביותר שלא יבוא לשכחה, והמג"א שם הקשה שא"א לומר שדבר שמגיע מזמן לזמן הוא יותר חמור ממצוה תמידית דא"כ מה הקשה בגמ' בסוכה מתפילת מנחה אלולב - הרי שפיר ניתן לתרץ בפשיטות שלולב כיון שזה מגיע מזמן לזמן הוא יותר חמור, ולכן ביארו הפוסקים בסימן תל"א טעם אחר למה בדיקת חמץ יותר חמור ממצוות אחרות, ולחלק

לפני קר"ש של שחרית לא חוששים כ"כ שיהיה אסור לטעום.

סתירת הפוסקים שהקילו לטעום לפני קר"ש ואסרו במקום שאין צורך גדול לפני מגילה ולולב

ולמעשה פוסקים המג"א ומשנ"ב בסימן רל"ה דלא כמו התרומת הדשן, אלא שמותר לטעום לפני קר"ש של ערבית, וא"כ צ"ע למה פסקו המג"א והמשנ"ב בסימן תרצ"ב שאין להקל לטעום לפני קריאת המגילה אלא לצורך גדול, דהיינו חולה קצת, או מי שמתענה והתענית קשה לו, וכמו"כ הרי בסימן רל"ב ורל"ה פסק המשנ"ב שאפשר לסמוך על שומר, ואילו לפני קריאת המגילה פסק שא"א לסמוך על שומר, שהרי כתב שם בס"ק ט"ז 'שאם הוא אדם חלוש והשהייה יזיק לבריאותו ויכול לבוא לידי חולי וטעימה מעט אינו מספיק לו נראה דשרי לאכול אך יבקש מאחד שיזכירנו לקרוא את המגילה אחר אכילתו', הרי משמע שרק בחולה התיר לאכול ע"י שומר.

ולענ"ד היה נראה שהטעם שהחמירו במגילה הוא כיון שרואים שהתרומת הדשן הדגיש שמגילה היא יותר חמורה מק"ש, שהרי כתב "וכל שכן לגבי מגילה צריכים להחמיר יותר מק"ש כיון שכל המצוות נדחות מפניה וגם כי איכא שהות טובא", לכן החמירו נקוט כשיטתו אם לא לצורך גדול. אולם שוב ראיתי במשנ"ב בהלכות לולב (סימן תרנ"ב ס"ק ז') שלפני נטילת לולב מותר מדינא לטעום, אבל אין להקל אלא לצורך גדול, ובשעה צ"ע ציין לחיי אדם וביכורי יעקב, ועיינתי בביכורי יעקב ומחמיר שם שאסור לטעום לפני נטילת לולב כיון שיום ראשון הוא דאורייתא, לכן צריכים לחשוש לדעת התרומת הדשן, וא"כ צ"ע למה המשנ"ב לא חושש לגבי קר"ש של ערבית שהיא ג"כ דאורייתא. וכמו"כ קשה שבנטילת לולב לא הקל שמותר לאכול אם העמיד שומר, שהרי כתב שם שמי שלבו חלוש בוודאי יכול לסמוך על שומר, ומשמע

אבל מהמג"א בסימן רל"ה רואים שהשווה שתי הדינים זה לזה, שהרי הביא הוכחה מתוס' שכתבו לגבי הדין של "אין מפסיקים" שאין חילוק בין לילה ליום, ומזה הוכיח שגם לגבי טעימה אין חילוק בין לילה ליום, ולכן הקל שמותר לטעום לפני קר"ש של ערבית ודלא כמו התרומת הדשן, א"כ צ"ע על המג"א בסימן תרצ"ב איך יש לו צד להחמיר לגבי טעימה לפני נטילת לולב יותר ממצוות אחרות, שא"א לומר שנטילת לולב יותר חמור ממצוות אחרות דא"כ מה הקשה הגמ' בדף ל"ח, ונמצא שדברי המג"א לכאורה סותרים זה את זה.

בשו"ת השיב משה

הקל בשתייה יותר מבטעימה

וראיתי בשו"ת השיב משה סימן י"ט שהקיל יותר לגבי שתייה אם זה לא משקה המשכר, וז"ל הנה לפי דעת המג"א בסימן תרנ"ב ס"ק ד' דטעימה שרי כש"כ דשרי שתיה שאינה מהמשקה המשכר, שכבר בארתי בתשובה למע"ל דטעימה חמורה משתיה, ואף לפי מ"ש המג"א דמשמע מהתוס' דטעימה אסור מ"מ שתיה דקיל מותר דהבו דלא להוסיף עלה היא ואפושי פלוגתא לא מפשינן, ועוד זכר לדבר דטעימה חמורה, דבגטין דף ס"ב איתא אסור לטעום קודם שיתן מאכל לבהמתו ואילו בלשות אדם קודם וכו' וכמפורש בתוה"ק באליעזר עבד אברהם ותכל להשקותו ותשאב וגו' וכן נאמר והשקית העדה ובעירם כנ"ל ברור, רק דמ"מ אולי ניתן לחלק בין שתיה של צמא לשתיה של תענוג, והכל לפי מה שהוא אדם, דאם מצטער ואינו עושה לתענוג ולא יוכל להשיג בנקל לצאת י"ח בנטילת לולב, אז המיקל לא הפסיד, עכ"ל.

והנה דברי ה'השיב משה' אולי על התוס' שהביא המג"א, ולכן כתב שמותר לשתות כיון שזה לא נכנס בגדר של טעימה וכפי שמצאנו לגבי הדין שאסור לטעום וכו', אבל לשיטת התרומת הדשן שהחמיר מכח הגמ'

מהפוסקים אין הבדל בין חמץ לשאר מצוות ועיי"ש, ואכמ"ל.

סתירת המג"א מסימן רל"ה לסימן תרנ"ב

וכתב המג"א סימן תרנ"ב סק"ד שמשמע מהמחבר שמותר לטעום לפני נטילת לולב, אך מדברי התוס' שהקשו איך טבל ר' חנינא באתרוג ויצא בו הרי אסור לטעום לפני נטילת לולב, משמע שאסור גם לטעום, שאם מותר לטעום א"כ לא קשה איך טבל בו ר' חנינא לפני שנטל הלולב, ויש לדחות דלשון מטביל משמע דרך טיבול בסעודה וצ"ע, עכתו"ד המג"א.

וצ"ע למה יש צד שאסור לטעום לפני נטילת לולב שהוא מדרבנן בשאר הימים של סוכות [שהרי ר' חנינא היה מטביל בשאר הימים שאין פסול של חסר] יותר מלפני כל המצוות שפסק המג"א בסימן רל"ה שמותר לטעום לפניהם, ועכ"פ לפני מצוה דרבנן וודאי שמותר לטעום וכו"ל, ואת"ל כיון שזה מצווה שמגיע מזמן לזמן לכן מחמירים יותר - א"כ מה קושיית הגמ' שם בסוכה - למה לפני לולב 'אם התחילו מפסיקין' ואילו לפני מנחה 'אם התחילו אין מפסיקין', שהרי שפיר יש לחלק שלולב כיון שזה מצוה שמגיע מזמן לזמן הוא יותר חמור. ולולא המג"א בסימן רל"ה [שהבאנו למעלה] היה מקום לחלק שיש שתי דינים, דין אחד - האם מותר לטעום לפני המצווה, ודין השני - אם התחילו האם מפסיקים או לא, ואין קשר בין זה לזה, שיכול להיות שהחמירו חז"ל שאסור לטעום לפני דבר שמגיע מזמן לזמן, ואעפ"כ לא יהיה זה מספיק סיבה להחמיר שאם התחילו שיצטרכו להפסיק באמצע, ולכן אע"פ שלפני נטילת לולב אסור לטעום משום שזה דבר שמגיע מזמן לזמן, מ"מ אין זה סיבה שיצטרכו להפסיק באמצע, ולכן לא קשה על הגמ' בסוכה דף ל"ח שהיה לה לומר שלפני נטילת לולב צריכים להחמיר יותר מלפני מנחה כי זה דבר שמגיע מזמן לזמן, כי לגבי זה סברה הגמ' שזה לא מספיק סיבה לחלק ביניהם,

החביבה כגון לולב ושאר דברים, ואולי הטעם של אלה שנוהגים להחמיר הוא בגלל הרוקח הזה. שו"ר בשדי חמד (מערכת ד' מינים סימן ג' אות כ"ב) שיש לו אריכות גדולה בנושא של שתייה לפני נטילת לולב ביום הראשון, ומסיק שהמנהג להחמיר לא לשותות לפניו ועיי"ש עוד, ועי' בתשובת מהרש"ם ח"א סימן א'.

עוד שני חילוקים שיש בין קריאת מגילה של לילה לקריאת מגילה של היום

והאליהו רבא כתב בסימן תרצ"ב "וגם נראה לי כיון ששרוי בתענית, אם נתיר לו טעימה, בוודאי ימשך לאכול, אכן במהרי"ל גבי תענית בכורים שמתענין ביום חמישי כשחל פסח בשבת, מתיר טעימה קודם בדיקת חמץ", וע"פ סברא זו אפשר להקל ביום.

עוד ראיתי בספר הלכות חג בחג (עמ' מ"ו) שמביא בשם גדול אחד שטעם המנהג להחמיר בטעימה הוא משום שצריך להסמיך התענית למגילה ע"פ מש"כ הא"ח וכלבו ובראב"ד שהובא בר"ן פ"ב דתענית, שתענית אסתר הוא חלק מהפורים להורות שמי כה' אלקינו בכל קראינו אליו, שצועקים ונענים, וגם המגילה עצמה כתב רש"י דף ד'. שהיא זכר לנס שהיו צועקים בימי צרתם, עכ"ל. ועפ"י מובן שבליילה המנהג הוא להחמיר שלא לטעום בכלל, כדי שיהיה קריאת המגילה באמצע הצום, אבל ביום אין כ"כ מנהג להחמיר בזה.

היוצא מזה, שמי ששותה ביום לפני המגילה יש לו על מי לסמוך, ושמעתי שרבים וטובים אכן נוהגים להקל ביום פורים לשתות לפני התפילה.

ברכות שמפורש שם שלא יאמר "אשתה קימעה" משמע שאפי' שתיית עראי ג"כ אסור וכפי שהסברנו למעלה, וכיון שהסיבה שמחמירים לגבי מגילה הוא מכח תרומת הדשן לכן אין ראייה מה'השיב משה' שאפשר להקל בשופי לשתות לפני המגילה בלילה, ובפרט שהוא עצמו לא הקל אלא בתור 'המקיל לא הפסיד'. וכבר בארנו למעלה שלכאורה בבוקר יש צד גדול שיהיה מותר לשתות לפני קריאת המגילה.

אם יש לו שומר וודאי שיש מקום

לסמוך שמותר לטעום

ועיי"ש עוד במשנ"ב סימן תרנ"ב סק"ז שאם שלח שליח שיביא לו לולב, מבואר בהגהות חת"ס ובביכורי יעקב שמותר לו לאכול, דהרי יש לו מי שזכירנו לנטלו, היינו אותו שיביא לו הלולב, ואילו הא"ר סובר שמ"מ נכון להמתין בכ"ז לכתחילה עד חצות, ומסיק השעה"צ שלענין טעימה בוודאי אין להחמיר בכ"ז, דהיינו שיוכל לטעום תכף אחר התפילה אפילו ביום ראשון, וא"כ גם לגבי קריאת מגילה יש מקום להקל לטעום אם יש לו שומר, וכגון אשה שמחכה לבעלה שיחזור מבית כנסת ויקרא לה את המגילה, שיכולה לטעום ביום, כיון שהיא רק טעימה וגם שיש שומר. וכמו"כ מי שיש לו מנין קבוע שנחשב כמו שומר יש מקום להקל לשתות לפני התפילה, וכמו"כ אם שותה בבית המדרש הרי אין לך שומר גדול מזה, ויש גם את ההיתר של רבים מדכרי אהדי שמבואר במשנ"ב סוף סימן תרס"ח, ואכמ"ל.

דברי הרוקח בענין זה

ויש לציין את דברי הרוקח (סימן שנ"ג) שחסידים הראשונים היו מתענין על מצוה



הרב מתתיהו שווארץ

לעילוי נשמת אמי מורתי האשה הצנועה והחסודה הצדקנית מרת שרה זיסל ע"ה בת הרה"צ רבי יצחק דוד זצ"ל הנו"מ הצדקנית מרת נחמה רייזל ע"ה הכ"מ נלב"ע י מרחשון תשע"ג ת.נ.צ.ב.ה.

בענין מסר המוריש שמר צוואה שאין לה שום תוקף או שמרי חוב לידי נוטריון או לידי שלישי או לידי הזוכה

עם השטר ויעשה מה שיש בו וכו' ועכשיו נסתפקנו אם זה כתב יד שיש בו ממשות וקנתה בתו ריוח הנכסים כמו שכתב או לאו שהרי אין בו שום דרך מדרכי הקניה לא לשטר ולא לדינרים ואם הוא בדרך הצוואה הרי אין ביד שלישי שום דבר כדי לומר מצוה לקיים דברי המת לדבר הזה וכו'.

וכתב שם בדף צ' ע"ב בסוף התשובה בד"ה אמנם, וז"ל: אמנם לענ"ד לקיים זאת המתנה מטעמא אחרינא והוא משום דקיי"ל מלד"ה, כמ"ש הטור חו"מ סי' רנ"ב וכו' וכ"פ מרן בשו"ע והכא בנ"ד הרי מסר השטר ביד שלישי לשם כך וכתב לו בכת"י שהוא מניח לו השטר כדי שיעשה כל מה שצוהו בכ"י כיון שכך הוא איכא מלד"ה וכו' אלא שהוא אומר לשלישי שהוא מניח לו בידו השטר כדי שיע"כ יעשה כל מה שמצוה לו וא"כ מצוה על היורשין לקיים דבריו.

ובסו"ד יצא לקיימה מדין מלד"ה וכ"כ בד"ה מ"מ, דאין לומר דוקא כשמסר ממון ביד שלישי וכו' אבל כשמסר שטר שאין גופו ממון לא מהני, דאין טעם לחלק דהא טעמא דצריך שימסור ביד שלישי הוא משום דבריא שמצוה דבר בדיבור לבד נראה כמהתל ומפליג בדברים כמ"ש הריב"ש בס' ר"ז הנ"ל וא"כ כיון שעשה מעשה המוכיח מתוכו שאינו כמהתל אלא כוונתו לקיים דבריו די בכך, וא"כ הכא כיון שעשה מעשה שמסר השטר ביד שלישי וגם הוסיף אומץ לצוות לה ועשה מכתב לחזק דבריו, זה מורה ובא שכוונתו שלמה לתת מתנה זו לבתו כיון שכך מצוה לקיים את דבריו עכ"ל.

מעשים בכל יום שאנשים מסדרים צוואותיהם בינם לבין עצמם וברוב הפעמים אין לצוואתם שום תוקף ע"פ ההלכה. ואח"כ מוסרים הצוואה לידי נוטריון או לידי שלישי או לידי המוטב הזוכה בצוואה שישמרם לעת פקודה.

וכן יש פעמים שיש לאנשים שטרי חוב על אחרים או שטרי הלואות על גמחי"ם שהפקידו שם ממונם ומוסרים שטרי החוב לידי שלישי או לידי הזוכה שגבו החובות לעת פקודה ובחו"מ סי' ס"ו נתבאר דיני מכירת ומסירת שטרות דצריך שיכתבו לו קני לך איהו וכל שעבודה וימסרנו וכאן הרי לא כתב לו כן ולא הקנם כדין.

ונשאלת השאלה בשני דינים אלו הן מסירת צוואה שנערכה בלי שום תוקף והן מסירת שטרי חובות בלי קניני כתיבה ומסירה, אם יש להם תוקף מצד דין מצוה לקיים דברי המת.

וכדי לבארם, נקדים קודם בדברי הפוסקים שדנו להדיא במסר שטרי חוב לידי שלישי או לידי הזוכה שדנו שיש לזה תוקף אע"פ שלא הקנם כדין, ומדין מלד"ה. ואח"כ נבוא לבאר הדין כשמסר צוואה שאין לה שום תוקף לידי השלישי או לידי הזוכה.

מלד"ה כשמסר שמר חוב

שאינ גופו ממון ביד שלישי

א. כתב בספר מטה יוסף ס' ה' (דף פ"ג ע"ב) ראובן היה לו שטר עיסקא על בנו ורצה ללכת אל ארץ הצבי ומסר השטר ביד שמעון וכתב לו בכתב ידו וז"ל אני הח"מ וכו' (בלשון לע"ז) ונתן לו הכת"י שניתנו

הקונבניטו יאמרו דלדעת הרא"ש והר"ן ור"ת דמצרכי הוצאה מרשות לרשות דאין זו חשיבה נתינתה עד דיהביניהו להו בעיניהו ממש הא לאו הכי אין כאן משום מלד"ה, דהא ודאי ליתא, דמאין הרגלים לחלק בכך מסברא בעלמא, דלכאורה הדעת נוטה דכך לי מסירת נכסים ממש כמו מסירת השט"ח שמשליש בידם בשגם אין גופם ממון, וטעמא דמילתא אמינא דכל עצמו לא הוצרכנו לדעתם שיוצאים מרשותו ואשר יביאם ליד שלישי אלא לאפוקי נפשין מידי החשש דשמא לא גמר להקנותם בכל לב ודבריו אינם אלא כחוכא ויהי כמצחק וכמ"ש הריב"ש בתשובה סי' רז סוף התשובה וכו', אלמא שמעינן דלמאן דמצריך הוצאה מרשות לרשות היינו טעמא לאפוקי מלב שאינו כמהתל ומפליגים בדברי הבאי כי לא מקבלו וכו', ומינה דבנ"ד דעביד עובדא בנפשיה ומסר השט"ח והפוי' לידי הבוררים דבר פשוט דמפקא נ"ד מידי חששת ההיתול והפלגת דברים דכי נמי אין גופן ממון התפסת השטרות לידם עדות היא כי בנפשו היא ולבו שלם דגמר ומקני ויש בזה משום מלד"ה.

ויצא עוד לקיים דבריו אף לשיטת ר' אפרים דס"ל דלא אמרינן מלד"ה רק היכא דלא שייך קנין באותה מתנה, דאילו כששייך קנין ולא אקנייה לית ביה משום מלד"ה וכמ"ש המרדכי בשמו בפ' מי שמת ס' תרכז וכו' יעו"ש שהאריך, ומסיק בסו"ד כ"ש בכי הא דנ"ד דהו"ו שט"ח דגויים דהאיכא למ"ד דלא אהני בהו כתיבה ומסירה דלדבריהם פשיטא דבנ"ד נקיים אנחנו מדעת רבינו אפרים דהא דנ"ד לא הוי מידי דקנין גמור בהן וכו' יעו"ש.

ובשער אשר הנ"ל ציין לדברי המשאת משה הנ"ל יעו"ש. וכתב שם דבריו ע"פ המטה יוסף והמשאת משה אלו.

וראה להלן (אות ג) דברי המהר"ם חביב בגינת ורדים שהביאם בשער אשר הנ"ל.

ומדברי כל הני פוסקים מבואר דהיכא דמסר שט"ח ביד שלישי מהני והוי כהושלש

ודבריו הביאו האחרונים להלכה למעשה כשמסר שט"ח ביד שלישי דינו כמו שהשליש החפץ בידי כך.

גם בברכות המים בדף רמ"ב ע"ד דן במסר השטר ליד הזוכה, וכתב ועיין לה' מטה יוסף חו"מ ס' ה' בסופו וא"כ בנדונו שמסר לבן הזוכה ודאי דמוכח דכוונתו לקיים דבריו.

גם המטה שמעון חו"מ ס' רנ"ב הגב"י אות יד הביא דבריו וציין גם לברכות המים הנ"ל, ודבריו הבאתי בקיצור במשפט הצוואה ח"א עמד רעט אות א יעו"ש.

וכן הביאו בוויאמר יצחק דקע"ח ע"ד ציין לדברי המטה שמעון הנ"ל בשם המטה יוסף וכתב בנדונו כיון שמסר השטרות ביד המורשים הו"ל כהשליש הממון בידם ע"פ המטה יוסף הנ"ל.

וכן בשער אשר ח"ב חו"מ סי' כ"ו דף נח ע"א הביא דברי המטה יוסף והמטה שמעון הנ"ל וכתב וא"כ הכא בנ"ד מסתמא ודאי שהמנוח מסר החוגיטוס מכל הקרקעות שהי"ל ביד המו' כיון שלהם באים כל הפירות העולים מתוכם כדי לחלק ע"י לכל אחד מהמקבלי מתנות וההקדשות חלקו המגיע לו וא"כ גם מצד זה דין מלד"ה אמרו לדעת ר"ת ודעמיה וכו' ויעו"ש שציין גם למשאת משה והגו"ר וכדלהלן.

גם בשו"ת משאת משה חיו"ד סי' יט דף ע"ד נשאל באחד שצויה קודם מותו לפני שני עדים שכוונתו רצויה להניח בידם אלף גרושים למען יעמדו להספקת הת"ח מפירותיהם וכו' וסידר ונכתב שטר צוואתו כראוי ומסר בידם פוליסה א' מסך אלף גרושים שיש לו בהלוואה לריוח היום בכוללות הקונבניטו של הלוועזים היוונים וכו'.

ובדף ע"ה כתב שם בתשובה לשאלה זו ויצא לדון מדין מלד"ה כתב ואין להתעקש ולומר דהתינח אי גוונא דנ"ד הוה כמוסר בידם גוף הנכסים ודאי דשייך מלד"ה, אכן כיון דבנ"ד לא כך היה מעשה אלא שמסר להם השט"ח והפוליסאס שהיו לו על

ולא מצינו בדברי הפוסקים שדנו בצוואות שאין להם תוקף ע"פ ההלכה, שיצטרכו לקיימה מדין מלד"ה כיון שמסר "הצוואה" לידי שלישי, והוא דבר פשוט וברור למאוד.

חידושו של המהר"ם חביב דמועיל

ג. אולם מצאנו בדברי מהר"ם חביב שהובאו בשו"ת גינת ורדים חחו"מ כלל ה' סי' יא שנחלק עם הג"מ רבי אברהם הלוי בנושא צוואה, ושם משמע מדבריו דיועיל לכאורה מדין מלד"ה כשמסר שטר הצוואה וכדלהלן.

וכדי להבין דבריו נקדים בזה. דהנה ידוע שיטת ר"ת דכדי שיהא דין מלד"ה צריך להשליש הנכסים בידי שלישי. וע"ז תמה הרמב"ן בחי' לגיטין דף יג ע"א ד"ה ועוד ראיתי שכתב בתו"ד וז"ל ושוב מצאתי כתוב במס' ב"ב באומר נתתי שדה פלוני לפלוני נתתיה לו נתונה תהא שלו והרי היא שלו לא אמר כלום. יטול פלוני בנכסי ויקנה בנכסי ויחלוק פלוני בנכסי ויזכה פלוני מנכסי הרי זה מתנה תנתן לו ר' אומר זכה וחכמים אומרים לא זכה וכופין את היורשים לקיים דברי המת, פי' ר"א זכה שהוא כאומר הריני נתן שדה פלוני לפלוני וכולם בשטר, וחכ"א לא זכה ואין זה אלא כמצוה שתנתן לו אבל הוא אינו נותנה לו עכשיו ואע"פ שמצוה לקיים דבריו, למדנו מכאן אע"פ שאינו מוציא שדהו מתחת ידו כיון שאמר תנתן מצוה לקיים דברי המת וכופין במצוה זו את היורשין וכו' עכ"ל.

וכן הר"ן בגיטין דף יג ג"כ הקשה על ר"ת וכתב ולא מחזור דבתוספתא דבתרא תניא תנתן שדה פלוני לפלוני וכו' לפיכך תירץ הרמב"ן ז"ל דליכא פלוגתא בין מוציא מרשותו או לא וכו' עכ"ל.

והיינו דהוכיחו דגם בשדה יש דין מלד"ה, והרי בשדה לא שייך שיוציאו מתחת ידו, ומוכח דא"צ שישלישנו בידי שלישי לשם כך.

וראה עוד במשפט הצוואה ח"א עמוד רס"ו מש"כ בענין אי יש דין מלד"ה בקרקע כיון דלא שייך שישלישנו לשם כך.

ביד שלישי לשם כך דאמרינן בזה מלד"ה. וכשמסר השט"ח לידי הזוכה, זכה, וכנ"ל בשם ברכות המים.

ומ"מ בכל הני אופנים נראה דמיירי דהיה ברור פרטי המעשה שמסר השטר לידי שלישי, וכגון בעובדא דהמטה יוסף דכתב בכת"י לשליש שמוסר לו השטר ויעשה לו כו"כ, וכן בעובדא דהמשאת משה הנ"ל דמיירי שמסר לשני עדים שטר החוב והפוליסאס ומבאר דלא היה ויכוח בפרטי המסירה, ורק דנו לקיימה מדין מלד"ה וע"ז כתבו דמועיל כיון דמוכח דלא היתל כשמסר השטרות לידי שלישי.

מסר שטר הצוואה ליד שלישי מדין מלד"ה

ב. עתה נשוב לדון כשאחד עשה צוואה שאין לה שום תוקף ע"פ ההלכה ומסר הצוואה לידי שלישי אם יועיל מדין מלד"ה.

הנה ראיתי בספר המשפט וישראל פי"ג שכתב כדבר פשוט, אם אחד כתב צוואה ומסר הצוואה לידי שלישי, צריך לקיים הצוואה מדין מלד"ה כיון שמסר הצוואה לידי שלישי הוי כהושלש לשם כך.

ובהערות ציין לדברי ר"ת והפוסקים והשו"ע חו"מ בסי' רנ"ב הסוברים דכדי שיהא דין מלד"ה צריך שישלישנו לשם כך.

אבל באמת דבריו תמוהים מאוד דהכוונה הפשוטה שישלישנו היינו על הנכסים, והיינו כשמשליש הכסף או החפצים ביד שלישי, אז יש דין מלד"ה. ובזה יש להוסיף גם סברת הריב"ש בסי' ר"ז דבעי מסר בידי שלישי דאז אמרינן דלא היתל והפליג בדברים כיון שהוציא הנכסים מרשותו ומשא"כ כשלא השליש בידי שלישי לשם כך דאז אין ראייה שכיון לדבריו ברצינות דאולי היתל והפליג בדברים.

אבל באופן שלא מסר הכסף והנכסים רק מסר שטר הצוואה בידי שלישי מה"ת שלא היתל והפליג בדברים.

ומדברי מהר"ם חביב אלו מבואר לכאורה דכשאחד כתב שטר צוואה שיתנו לפלוני כך וכך ומסר שטר הצוואה לאחר - לשליש, אעפ"י שלא עשה צוואה ע"פ קנינים המועילים ע"פ ההלכה, מ"מ יש דין מלד"ה ומקרי הושלש - הצוואה - ביד שלישי לשם כך דס"ל לר"ת דיש בזה מצוה לקיים דברי המת.

והוא דהרי מה שכתב בשטר תנתן שדה פלונית לפלוני לא היה בזה דין שטר מתנה כיון דלא זכה בשטר זה מעכשיו ויש בזה רק ראייה וציווי זה שמצווה שתנתן שדה פלונית לפלוני וע"ז כתב המהר"ם חביב כיון דמסר לו יש דין מלד"ה.

ובמהר"ם חביב משמע לכאורה דמיירי במסר ליד הזוכה, ומ"מ ה"ה במסר לידי שלישי דמאי שנא, ובשער אשר ח"ב חו"מ ס' כו דנ"ח ע"ב הביא דברי המהר"ם חביב והביאו באופן דמסר שטר המתנה לידי שלישי, ומבואר דלא שנא, ומסירת שטר הצוואה שהוא שטר ראייה וציווי שיתנו מקרי מסר לידי שלישי לשם כך. ויועיל מדין מלד"ה.

ומ"מ דברי מהר"ם חביב לכאורה הם דברים מחודשים ולא מצינו בדברי הפוסקים שהבינו דהושלש סגי גם כשלא מסר הנכסים ובמסירת השטר לחוד יועיל.

וכן בדברי הפוסקים מצינו שדנו רבות בצוואה שנעשתה בערכאות אם יש לקיימה או לפוסלה. ולפי הנראה לכאורה מוסרים גם הצוואה אז לידי הערכאות ולא משאירים אותה אצל המוריש, ואף אחד מהפוסקים לא יצא לדון שיועיל מדין מלד"ה כיון שמסר הצוואה ויהא מקרי עי"ז הושלש.

ונראה לפום ריהטא שדברי המהר"ם חביב הם חידוש גדול, ומריהטא דהפוסקים שלא הזכירו ולא דנו לקיים צוואות ע"י מסירתן ליד אחר משמע דלא ס"ל הכי.

וע"כ להלכה למעשה צ"ע כיון שהפוסקים לא הזכירוהו ומשמע דלא ס"ל הכי.

והבאתי דנחלקו בזה החלקת מחוקק והרבי רבי העשיל, דהר"ר העשיל ס"ל דל"א מלד"ה בקרקע, כיון דל"ש בקרקע הושלש כדאיתא בר"ן, וכתב שם לבאר דכיון דהרמב"ן הקשה על התוס' מהא דתוספתא, ומדהתוס' לא חיישי לקושיא זו, על כרחך דס"ל דתוספתא זו נדחית מההלכה ולא אמרינן באמת בקרקע מלד"ה.

והחלקת מחוקק יצא לחלוק עליו דבאמת שגם בקרקע שייך כעין שלישות אם החזיקו בקרקע ויעו"ש מש"כ בהמשך דבריו אי ס"ל כר"ת או כרמב"ן יעו"ש.

ושם הבאתי גם דהקצוה"ח ס"י רנ"ב סק"ב יצא ליישב קושיית הרמב"ן על ר"ת בדרך אחר יעו"ש באריכות.

ויעו"ש מש"כ עוד בשם טבעת החושן בס' רנ"ב דרך אחר בזה.

ועתה מצאתי וראיתי שהגאון המהר"ם חביב יצא ליישב דברי ר"ת ולהצילו מקושיית הרמב"ן בדרך אחר.

והוא דכתב בגינת ורדים חו"מ כלל ה' ס"י יא (דקמג ע"א) בד"ה ועוד, וז"ל ועוד יש לתרץ דכיון דמיירי התוספתא בכתב בשטר תנתן שדה פ' לפ' ומסר לו השטר אע"ג דלא זכה בשטר זה מעכשיו מ"מ שייך בו מלד"ה, כיון דמסר לו שטר ראייה וציווי זה שמצווה שתנתן שדה פ' לפ' ואמרינן ביה מלד"ה באופן דלא קשיא מתוספתא זו לדחות חילוק ר"ת ועל כרחך לומר כן משום דראיתי בריב"ש ס"י ר"ז דכתב דחילוק ר"ת הוא יותר נכון מדברי הרמב"ן וכו' וכשראיתי דברי הריב"ש הללו תמהתי איך לא ראו דהתוספתא שהביאו הרמב"ן והר"ן הוא היפך דברי ר"ת וכשעמדתי על ביאור פ"י התוספתא ראיתי דיש ליישבה לדעת ר"ת כדכתי', עכ"ל.

והגינת ורדים שם בכלל ה' ס"י יד יצא להשיב על דברי מהר"ם חביב הנ"ל שם בס' יא ולא מצאתי שהתייחס לדבריו אלו לדחותם ורק יצא לדחות דברים אחרים יעו"ש.

הרב חיים רבינוביץ

בענין לשמה במגילת אסתר והמסתעף

שאלה: מעשה בסופר סת"ם ותיק שהזמינו אצלו מגילת אסתר, ואחרי שכתב כחצי מגילה נזכר שלא אמר "לשם קדושת מגילה" אך ידע וחשב שכותב מגילת אסתר, ונפשו בשאלתו האם יכול לאמר עכשיו "לשם קדושת מגילה" ולגמור באמירה לשמה או שלא מהני.

והשאלה מסתעפת לכמה דברים:

- א. האם אמרינן סתמא לשמה.
- ב. באם סתמא לא מהני האם מחשבה לשמה מועיל, או דיבור מעכב ואם מועיל האם דווקא כשחושב לשם קדושה, או ידיעה מהני.
- ג. האם אמירה בגמר הכתיבה יועיל למפרע שיהיה לשמה.
- ד. האם יש חילוק בין מגילת אסתר לשאר כתבי הקודש.
- ה. האם ההזמנה של הקונה שיכתוב לו מגילת אסתר והסכמה של הסופר שאמר לו שיכתוב לו מגילה נחשבת לאמירה לשמה.

בפירוש לשמן דבעינן שיכתבם לשם קדושת השם, ועי"ש [שחולק על המרדכי בבאור דברי רש"י]

ובסימן רע"ו כתב הטור לגבי קדושת השם וז"ל: "ואע"פ שאמר בתחילת כתיבת הספר שכתבו לשם קדושת ס"ת בכל פעם שכותב שם צריך לחשוב שכותב לשם קדושת השם ואם לא עשה כן פסול ע"כ.

ובב"י שם מביא דברי הגמרא פרק הנזקין [גטין נ"ד ע"ב] "דההוא דאתי לקמי דרבי אמי אמר ליה ס"ת שכתבתיו לפלוני האזכרות שלו לא כתבתים לשמן" נראה שאם לא כתב האזכרות לשמן פסול [לכאורה נראה ראייה לדברי המרדכי ברש"י לעיל שרק האזכרות צריך בפירוש לשמן. דהרי לא אמר ס"ת לא כתבתיו לשמן אלא ההזכרות ועיין לקמן בבאור דברי הרמב"ם].

ובב"י מסיק שצריך לומר האזכרות לשמן וכן כתבו הסמ"ג והסמ"ק וסה"ת. והב"ח שם מסיק דסגי במחשבה בדיעבד ורק לכתחילה צריך שיאמר בפה.

ובשו"ע או"ח הלכות תפילין סימן ל"ב סעיף ח', "וצריך שיהיה מעובד לשמו. טוב

תשובה:

א. כתב הטור ביו"ד בהלכות ס"ת סימן רע"א וז"ל: וצריך שיהיו העורות מעובדין לשמה והר' ברוך [בעל התרומה] נסתפק אם צריך שיוציא בשפתיו שמעבדו לשמה, או סגי במחשבה שמחשב כך בליבו ובבית יוסף כאן ובסימן רע"ד בכתיבת ס"ת כתב שטעם הספק משום דבפיגול כתוב "לא יחשב" ובעי דיבור [כדפירש רש"י מנחות ב'] ותרומה ניטלת בלא דיבור [שבועות כ"ו] ע"כ.

ובסימן רע"ד כתב הטור שצריך שיאמר הסופר כשיתחיל לכתוב ס"ת אני כותב "לשם קדושת ספר תורה וכו' ואם לא עשה כן פסול".

ובב"י הביא דברי הטור דלעיל בסימן רע"א ודברי הרא"ש דלכתחילה יאמר ובדיעבד מחשבה מועילה ומסיק דדעת ספר התרומה [סי' קצ"ב] והמרדכי בשם הר"י מאורלינ"ש דצריך דווקא שיאמר אך כתב דדעת רש"י דס"ת סתמא לשמה קיימא דמהיכי תיתי כשנכתב לפוסלה כשכתב ישראל בסתם, דסברא הוא מסתמא כיון שכותב ס"ת ללמוד בו או לקרות בו הוא כותב, אבל האזכרות ודאי צריך להזכיר

[ט'] דמגילה אין צריך עיבוד לשמה אלא שקשה למה לא כתב דגם כתיבה לשמה לא בעי והוי רבותא טפי, ולדעת ר"ת שצריך במגילה עיבוד לשמה נראה פשיטא דצריך כתיבה לשמה וצ"ע עיי"ש.

וכן תוספות במנחות [מ"ב ע"א] ד"ה ואל ימול כותי, הקשו למה צריך לימוד שגוי פסול לכתיבה מ"וקשרתם וכתבתם" כל שכשר לקשירה כשר לכתיבה למיעוטי גוי, תיפוק ליה דחסר לשמו ותירצו בתירוץ ב' דאה"נ סתמא לשמו ולכן צריך מיעוט לגוי. ורק בשם ה' צריך לשמו עיי"ש.

ומקור הדברים, בזבחים ב' ע"ב דאיתא בגמ' שם דסתם זבחים לשמה. מדתנן כל הזבחים שנובחו שלא לשמן וכו', טעמא דשלא לשמן הא סתמא כשרים ועלו לבעלים לשם חובה. והגמ' מקשה דבגיטין אמרינן שכל גט שנכתב שלא לשם אשה פסול, אלמא סתמא פסול. ומתרצת הגמרא סתם זבח לשמן עומדים, וסתם אשה לא לגירושין עומדת. והשאלה בס"ת האם דומה לזבחים שסתמא לשמה או לגט ומדמה הרמב"ם ס"ת לזבחים דגם ס"ת סתמא לקריאה.

אך בספר התרומה [לרבינו ברוך מבעלי התוס'] הלכות ס"ת ס' קצ"ב כתב... וצריך שיאמר בפרוש שנותנן בעיבוד לעשות מהן דבר שבקדושה. וכן כשיכתבם צריך שיאמר בפרוש בתחילת הכתיבה שכותב הכל לשם תורת ישראל והאזכרות לשם קדושה כי "שמא לא סגי במחשבה" ובהלכות תפילין כתב... וגם צריך עיבוד לשמן כרשב"ג דאמר ציפן זהב פסול... עד שיעבדן לשמן וכרבא דבפרק נגמר הדין [הזמנה מילתא] וכרב אבהו דבפרק הנזקין [הגמרא דלעיל] ולא סגי במחשבה².

שיוציא בשפתיו בתחילת העיבוד שהוא מעבדו לשם תפילין.

ולגבי כתיבה נפסק שם בסעיף י"ט וז"ל: בתחילת הכתיבה יאמר בפיו אני כותב לשם קדושת תפילין. ומלבד זה בכל פעם שכותב אזכרה צריך לומר שכותב לשם קדושת השם. ובמשנה ברורה [ס"ק צ"ה] כתב: בפיו. ולא סגי במחשבה אף בדיעבד [א"ר ופמ"ג].

והקסת הסופר ס' ד' פוסק שבדיעבד מועיל מחשבה¹ ועיין לקמן מסקנת הדברים.

ב. והנה הרמב"ם פסק בהלכות ס"ת"ם פרק א' הלכה ט"ו הכותב ס"ת תפילין ומזוזה ובשעת כתיבה לא היתה לו כוונה וכתב אזכרה מן האזכרות שבהן שלא לשמן פסולין. ובפרק י' כתב וז"ל נמצאת למד שעשירים דברים הן שכל אחד פוסל את ספר התורה וכו', ג. שהיה מעובד שלא לשם ס"ת וכו', י"א. שכתב האזכרות בלא כוונה. ועמד המהרש"ל בפ"י סמ"ג עשין כ"ה ע"ז שלא הזכיר הרמב"ם כתיבה לשמה וכתב ע"ז הקרית ספר [להמבי"ט] דס"ל להרמב"ם דסתמא לשמה, ולכן לגבי שם ה' כתב שצריך כוונה לשמה ואם לא כוון פסול, ולגבי עיבוד כתב שאם עיבד שלא לשמן פסול.

וכן כתב בספר שהם וישפה [לבעל התהילה לדוד] בפרק א' ומלשון רבנו משמע דרק האזכרות בעינן כתיבה לשמן וכן משמע פשיטא דגמרא גיטין נ"ד ס"ת שכתבתיו האזכרות שבה לא כתבתים לשמן. וכן בהלכות דברים הפוסלים בס"ת מנה בתוך השאר יא. "שכתב האזכרות בלא כוונה", וכן פ' המהרש"ל [בהגהות סמ"ג] בדברי הרמב"ם, ואפשר דהיינו טעמא דרבינו שפסק בהלכות מגילה [פרק ב' ה' ה']

1 באמת הקה"ס במהדורה ראשונה פסק לחומרא כפשטות לשון השו"ע אך המלאכת שמים [שהיה בן דורו] חלק עליו ובמהדורה בתרא חזר בו להקל, עיין בלשכת הקודש שם. [עיי"ש שהביא ג"כ ראייה מהרמב"ם מלשון הגמ' שרק בשם ה' צריך כוונה לשמה, וכותב תמה אני למה כל הפוסקים לא הביאו ראייה זו, והאמת שהמהרש"ל כבר דייק כן].

2 הגמרא בסנהדרין דף מ"ח מביאה מחלוקת אביי ורבא האם הזמנה מילתא אביי סבר הזמנה מילתא ורבא סבר הזמנה לאו מילתא ובסוף הסוגיא אומרת הגמרא תנאי [מחלוקת אביי ורבא במחלוקת תנאים] דתנאי

וסתם אשה לאו לגירושין קיימא. וכתבו התוס' במנחות מ"ב. ד"ה ואל ימול כותי, בתירוץ א', שס"ת דומה יותר לזבחים, סתמא לשמה, והסה"ת מתרץ שכיון שזבח אחרי שהקדישו אינו יכול לחזור בו לשנותו לזבח אחר, לכן סתמא לשמה, אך בעיבוד עורות גם אם עיבד לשם ס"ת יכול לשנותו לשטרי הדיוטות, ע"כ דומה יותר לגט שצריך לשמה.

ג. הגמ' בסנהדרין דף מ"ח במחלוקת אביי ורבא אם הזמנה מילתא היא, ומסקנת הגמ' דתלוי במחלוקת רבנן ורשב"ג אם צריך עיבוד לשמה, ומוכיח הסה"ת דהלכה כרשב"ג מהגמ' גיטין הנ"ל שאף שהתחלת העיבוד היה לשמה צריך שוב לקדש לשמה בעשיית הבית. אך רש"י לומד בגמ' שם דאדרכה לרבא שסובר הזמנה לאו מילתא היא ה"ה שאין צריך לקדש אחרי שכבר קידשו בתחילת העיבוד. (ועיין בהערה מס' 2 שכתבתי דברי הגמ'). ויתכן שהרמב"ם למד כדברי רש"י.

והנה בספר בני יונה [לרבי יונה לנדסופר] רע"ד ס' א' כתב וז"ל: הסופר שמתחיל לכתוב צריך שיאמר בפיו הריני מתחיל לכתוב ספר תורת משה לשם קדושתו... ובדיעבד סגי אם חישב כן, ואם נכתב סתמא בלי מחשבת כוונה יש אומרים שג"כ כשר כי סתמא לשמו קאי. ויש פוסלים ובסימן רע"ו מבואר שלכתיבת האזכרות צריך לומר לשם האזכרה ע"כ.

וכתב על זה הדעת קדושים [להגאון ר' אברהם דוב מבוטשאטש] ס"ק ב' והמקדש מעט ס"ק ח' [להגאון ר' אורי פייבל מבראדשין] דלהלכה קיימ"ל בטור וש"ע דסתמא שלא לשמה.

ולאחר מכן כתב... וגבי תפילין ומזוזות לכאורה היה נראה שעושה כבר לשמה ואפילו מחשבה לא צריך [היינו לדעת ראשונה של העיבוד לשמה] דסתמייהו לשמה כל זמן שאינו עוקרן לשמן כמו בזבחים - מיהו לא דמי דזבח כיון שהוקדש לשם עולה או לשלמים ע"כ בסתמא נמי לשמו קאי שאסור לשנותו לזבח אחר. אבל העור והקלף שעיבדן מותר לשנותו לשטרי הדיוטות וכו' עיי"ש שמביא לשון התוס' במנחות הנ"ל - ומסיק, ו"נכון" לפרש בכתבי הקודש בתחילת הכתיבה ולומר לשם חיובם ע"כ - היינו שמביא את כל הראיות דלעיל בדברי הרמב"ם וחולק וחושש בדאורייתא לחומר.

הצעת הדברים ע"ב:

הנה מצינו ג' סוגיות בש"ס בענין לשמה, בב' מקומות לכאורה ראייה לדברי הרמב"ם והסה"ת מתרץ לשיטתו ובמקום הג' כל אחד לשיטתו מסביר דבריו.

א. הגמ' בגיטין נ"ד: ההוא דאתא לקמיה דר"ה ואמר ס"ת שכתבתי האזכרות שלו לא כתבתי לשמן... ובהמשך... גוילין שבו לא עיבדתי לשמן, ע"כ. מזה ראייה לדברי הרמב"ם שרק באזכרות ובעיבוד העור צריך לשמה ובשאר דברים סתמא לשמה. והסה"ת מתרץ שמעשה שהיה כך היה, שכיון שבס"ת די בפעם אחת לקדש לשמה, זה לא שכת, אך האזכרות כיון שצריך בכל פעם, שכת.

ב. הגמ' בתחילת זבחים, כל הזבחים שנזבחו שלא לשם בעלים כשרין, ובגמ' סתם זבח לשמה, ובגיטין אמרינן סתם גט לא לשמה, מתרצת הגמ' סתם זבח לשמה

ציפן זהב [תפילין] או שטלה אליהן עור של בהמה טמאה פסולות עור בהמה טהורה כשרות אע"פ שלא עיבדן לשמן רשב"ג אומר אף עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדן לשמן. ופירש רש"י דת"ק סבר הזמנה לאו מילתא ולכן כשר ורשב"ג סבר הזמנה מילתא ולכן פסול. ומקשים התוס' והספר התרומה הרי במחלוקת אביי ורבא הלכה כרבא [חוץ מיע"ל קג"מ] והלכה כרשב"ג שס"ת צריך להיות לשמה כמבואר בפרק הנזקין הנ"ל ומפרש ר"ת דאדרבא לשיטת רבא שהזמנה לאו מילתא צריך עוד הפעם לקדש את עור הבהמה. אך לאביי דהזמנה מילתא כבר לא צריך לקדש כיון דכבר התקדש בתחילת העיבוד. ואם כן להלכה צריך לקדש דווקא. ועיין ברמב"ן במלחמת ה' במסכת סוכה דף ט' מש"כ בזה.

השם צריך כוונה לשמה, אך ביריעה שאין בה שם ה' וכן במגילה סתמא לשמה.

ודעת הרמב"ן, וסה"ת, וסמ"ג, וסמ"ק והשו"ע שבכל סת"ם צריך לשמה, ויש אומרים שצריך אף דיבור כן משמע מספר התרומה שלומד מפיגול שצריך דיבור³

אך בהרבה ראשונים משמע דווקא לכתחילה צריך דיבור אך בדיעבד די במחשבה כ"ה ברא"ש בהלכות תפילין ובטור יו"ד רע"ו.⁴

וכן משמע מפורש ברדב"ז ח"א תשובה קנ"ד וז"ל "שאלת על הדברים הצריכים ליעשות לשמן אם צריך דיבור או סגי במחשבה. תשובה: כבר דברו הראשונים בזה והעלו דצריך דיבור והטעם לדעתי שבכל דבר שבקדושה כגון סת"ת תפילין ומוזוות שהצריכו לשמה אין הקדושה חלה במחשבה לבד אלא בדיבור, שהדיבור עושה רושם גדול. וחכמי המדרש הזכירו זאת בכמה מקומות וכו' ולכן טוב וישר בכל הדברים שצריכים לשמה לפרש בדיבור שהוא עושה לשמן. אבל בדיעבד מודה אני שאין הדבר נפסל בכך כיון שגמר וחשב בדעתו לעשותו לשמן" ע"כ.

ודעת השו"ע הרב סימן ל"ב סעיף ל"א שדיבור מעכב בכתיבה וז"ל הכתיבה צריכה להיות לשמה שיכתוב הפרשיות לשם קדושת תפילין בפירוש ואם כתבן סתם פסולות. והאזכרות צריך לכתבם לשם קדושתם בפרוש, ואם כתבם סתם יגנוזו, ויש להסתפק בכל מקום שצריך לשמה אם די במחשבה שיחשוב בלבו שעושה דבר זה לשם מה שצריך לעשותם כגון הפרשיות לשם קדושתם והאזכרות לשם קדושתן, או אם צריך להוציא כן בשפתיו ולא די

אך מקשה שם בדע"ק דבשלמא בזמן הגמרא שלמדו בחומש בכתב"י היה שייך שנכתב שלא לשם סת"ת דחומש אינו קדוש בקדושת סת"ת. אך כיום שיש דפוס ע"כ מי שכותב סת"ת כותבו לשם סת"ת לקריאה בבית-הכנסת. ובשלמא למ"ד שצריך להוציא בפה לשם קדושה כאן הרי לא הוציאו בפה אך למ"ד שדי במחשבה למה לא יואיל סתמא. ומסיים שם דאולי כיון שבזמן חז"ל היה פסול לא נשתנה הדין ע"כ.

וכן בביאור הלכה בסי' ל"ב דיבור המתחיל וצריך וכו' לשמו. כתב וז"ל. ובלא זה פסולים וכו', ודע דהפמ"ג החליט בפשיטות דעיבוד לשמה הוא מדרבנן והביא ראיה מתשובת הרמב"ם שהובא בכ"מ וכו' אך מתשובת רע"א סי' ב' משמע שהוא סובר שהוא דאורייתא וכו', ודע עוד דעיבוד סתמא הוי כשלא לשמה [פרח מטה אהרן סי' מ"ה] וכו', ובספר בית אהרן יצא לידון בדבר חדש "דהאידיא דאין כותבים ברוב על קלף שאר ספרים רק סת"ת הוי סתמא כלשמה" ויש לעיין ע"כ. - הרי לנו שגם המ"ב דן בסברא הנ"ל אך לא החליט למעשה להתיר. [אך יתכן שרק לגבי עיבוד עורות דן בזה ולא בכתיבה שהוא גוף הקדושה ויותר חמור וכדלקמן בסוף המאמר. אך עיין בחתם סופר אבן העזר ח"ב סי' ט' שכותב להיפך דבעיבוד עורות יותר חמור מכתובה, דבכתיבה יש לצרף דעת רש"י (צ"ל המרדכי בפירוש רש"י) המובא בב"י דסתמא לשמה, משא"כ בעיבוד עורות דלא שייך לומר סתמא לשמה דעורות עושים גם לגט עיי"ש].

מסקנת הדברים בענין סתמא לשמה: דעת הרמב"ם והתוס' בתירוץ אחד שרק בכתיבת

3 עיין דע"ק סי' רע"א שכותב שבפיגול גופא הוא מחלוקת ראשונים אם צריך דיבור, ודעת הרמב"ם [עיין במשנה למלך פרק י"ג מספר המצוות]. דדי במחשבה, ודעת התוספות בב"מ ספ"ג ובזבחים שצריך דיבור, ודעת הרמב"ן בקונטרס דגרמי דדי במחשבה, ועיין תיו"ט ספ"ג דבב"מ מש"כ בזה.

4 הנה מדברי הטור בסי' רע"ו משמע שדי במחשבה, והבית יוסף סובר שסמך על מה שכתב בסימן רע"א בשם סה"ת שדבור מעכב, אך הב"ח מוכיח מדברי הטור שדעתו שרק מחשבה מעכבת וכן משמע מדברי באו"ח, ובסימן רע"א העתיק דברי הספר התרומה אך דעתו כדעת אביו הרא"ש שדבור לא מעכב.

כתיבה איצטריך דיבור דווקא כי הוא מדאורייתא.

והנה הרמב"ן במסכת סוכה דף ט' ע"א [במלחמות ה'] מביא שדין לשמה הוא מן התורה מדכתיב "ועתה כתבו לכם - לשם חובתכם" וכ"כ הריטב"א שם אך התוס' במנחות מ"ב ע"א ד"ה ואל ימול כותי, כתב שדין זה מדרבנן, וכן בקרית ספר להמב"ט פרק א' הלכות תפילין כתב שלשמה הוי מדרבנן, ובתשובת דבר שמואל [לרבי שמואל אבוהב] סי' ל"ו דוחה דבריו ונוטה לומר דהוי מדאורייתא וכ"נ מדברי הסמ"ג והסמ"ק.

ובספר דעת קדושים כתב בסי' רע"א שמחלוקת הרמב"ם ושאר הראשונים אי אמרינן סתמא לשמה תלוי בשאלה אי הוי מדאורייתא דאז ספקו להחמיר ודעת הרמב"ם שהוא מדרבנן ולכן מועיל סתמא - אך גם לדעת הרמב"ם, בשמות הקודש מודה שהזמנה הוא מדאורייתא, עיין כסף משנה שם שמדייק מלשון הרמב"ם שכתב שאפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו - ואם דין זה היה מדרבנן לא היו מחמירים בזה, עיי"ש.

ד. והנה גם בדבר שלכו"ע צריך לקדש כגון בכתיבת השם, הסתפק במחנה אפרים [הובא בברכי יוסף בהגהותיו לטור יורה דעה רע"ו, אי די לכוון שכותב עתה שם השם או שזה סתמא הוי וצריך לכוון שעתה מקדש שם השם, והדע"ק חולק עליו וסובר שזה סתמא הוי וצריך לכוון שעתה מקדש שם ה', עיין בגידולי הקדש כלל ו', דמביא שם הרבה פוסקים שצריך כוונה לקדש, ומאידך מביא ראייה מהגמרא נתכוון לכתוב יהודה וכתב שם השם מחלוקת ר' יהודה ורבנן אם מועיל לעבור עליו ולקדשו, משמע שדווקא אם התכוון לדבר אחר מעכב אך אם

במחשבה וספק של תורה להחמיר⁵. וצריך שיאמר בפיו אני כותב פרשיות אלו לשם קדושת תפילין ומלבד זה ככל האזכרות צריך שיאמר שכותב לשם קדושת ה' וכו' ובדיעבד מועיל מחשבה הואיל והוציא בתחילת הכתיבה בפיו שכותבן לשמן ע"כ. והיינו שלגבי כתיבה החמיר אפילו בדיעבד שצריך דיבור ולגבי עיבוד עורות די במחשבה כדמשמע בשו"ע.

והנה הגרע"א ז"ל בהגהות שו"ע או"ח סי' ל"ב סעיף ח' ד"ה וטוב להוציא, כתב קשה דהמחבר בסעיף ח' כתב טוב להוציא בשפתיו קודם העיבוד ומשמע שבדיעבד כשר במחשבה אך בסעיף י"ט כתב הרמ"א ויש אומרים דסגי במחשבה וכו' ויש להקל בדיעבד, משמע שרק אם אמר בתחילת הכתיבה לשם קדושת תפילין מועיל מחשבה בשם ה' אבל בלא זה לא מהני מחשבה וביו"ד כתב המחבר "ויאמר בפיו" ולא כתב "וטוב שיאמר" וסיים וצ"ע ובסעיף י"ט על דברי הרמ"א מקשה את הסתירה הנ"ל ומסיים ועיין ברדב"ז ח"א קנ"ד - וברדב"ז שם כתב שאינו מעכב בדיעבד כדלעיל.

מסקנת הדברים בענין האם דיבור מעכב: לדעת הרדב"ז, הרמ"ע [מפאנן], בני יונה, מלאכת שמים, וקסת הסופר - מועיל מחשבה בדיעבד. ולדעת האליה רבא, פמ"ג, שו"ע הרב והמ"ב - דיבור מעכב אפילו בדיעבד.

ולמעשה בס"ת תפילין ומזוזות א"א להקל אפילו בדיעבד, אחרי שגדולי האחרונים מחמירים, אך במגילה עיין לקמן.

ג. והנה בביאור הלכה סי' ל"ב ד"ה וצריך וכו' לשמו. והביא מחלוקת הפוסקים אם עיבוד לשמה הוא מדאורייתא או מדרבנן. הביא דעת הפמ"ג לחלק בין עיבוד עורות שמועיל מחשבה, כי הוא מדרבנן, ולגבי

5 היינו שלמד מדברי סה"ת שספק תורה להחמיר הוא גם על דיבור, ובסה"ת עצמו יתכן לומר שספק תורה להחמיר היינו שלא מועיל סתמא אך לא שצריך דיבור, והאמת שבגידולי הקדש רוצה לומר ששני הדברים תלויים זה בזה דלמ"ד דהוא מדאורייתא הכל לחומרה ולמ"ד דהוא מדרבנן הכל לקולא. אך מלשון סה"ת משמע ששני הדברים לא תלויים זה בזה.

הרמב"ם שהוא משום דלא הוקש מגילה לשאר ספרים אלא לדברים שבגופה, וע"כ בתפירה קל יותר במגילה. ולפי זה לכאורה לדעת הרמב"ם כשר בסתמא. אך הביא שבביאור הגר"א למד בדעת הרמב"ם דהוקש למזוזה ולשיטתו שא"צ עיבוד לשמה, אך ודאי צריך כתיבה לשמה ולפ"ז אין להקל. ואח"כ הביא דעת האבני נזר שרוצה להכשיר במגילה בסתמא מטעם ס"ס ספק כהרמב"ם שא"צ לשמה, וספק כתוס' מנחות מ"ב ע"א דסתמא לשמה. ולמעשה נוטה להחמיר

ובהגהות שם [של נכדו הגר"י כהן ז"ל] כתב לצרף שיטת הט"ז סי' ל"ב סעיף קטן ה' שסופו מוכיח על תחילתו [דעת הט"ז שכל דבר מצווה כגון עיבוד עורות או ציצית אם לא נגמר עדיין אפשר לקדש בסופו] ועיין לקמן מה שנכתוב בזה.

ובשו"ת שבט הלוי חלק ג' סי' פ"ח ג"כ דן לגבי סופר חדש ששכח לקדש בפה אך במחשבה קידש וכתב כחצי מגילה ומסיק להקל בדיעבד מכיון שגם בשאר כתבי הקודש מחלוקת אם מועיל מחשבה, ובקה"ס מקיל בדיעבד, במגילה שיש מחלוקת אם צריך עיבוד לשמה [כנ"ל] אף שבכתיבה ודאי צריך לשמה מ"מ מועיל עכ"פ בדיעבד מחשבה [אך כתב שצריך להודיע לקונה מדינא דחזו"מ].

ו. ועתה יש לנו לדון האם מגילת אסתר קדושתה כמו שאר כתבי הקודש, או קדושתה פחות משאר כתבי הקודש ואם כן יש לנו לצרף את דברי הט"ז [סי' ל"ב ס"ק ה'] לגבי עיבוד עורות שאומרים הוכיח סופו על תחילתו. וכן סובר לגבי ציצית שאם בסוף הטויה היה לשמו מועיל להכשיר את הציצית.

הנה הרמ"א בסימן תרצ"א כתב: גם צריך לכתבם מן הכתב ולהוציא כל תיבה קודם שיכתבנה כמו בספר תורה [ועיין שם במ"ב לגבי דיעבד] ובסימן קנ"ג לגבי למכור ס"ת ושאר כתבי הקודש כותב הפמ"ג שמגילה

יודע שזה שם ה' די, ובסוף מביא ראיה מדברי הירושלמי לגבי הללויה שבתהילים שלמ"ד שהוא קדוש צריך לכוון. ובקסת הסופר בלשכת הקודש חקירה א' אות כ"ב ובחקירה ט' הביא דברי הבני יונה לגבי מי ששכח לקדש שם ה' ונזכר לפני שגמר שהבני מתיר, ומסקנתו שאם ידע שכותב שם ה' ובסופו קידש כשר לכו"ע עיי"ש.

והאמת אפשר לומר דיתכן שגם למ"ד דמחשבה מועיל היינו דווקא במחשבה חיובית שמקדש לשמה, ולא די בידיעה שכותב ס"ת וכן כתבו כמה אחרונים [עיין אבן ישראל להגר"י פישר זצ"ל בהגהות למשנה ברורה ל"ב ס"ק צ"ח שכתב כן] ועיין בדע"ק בגידולי הקדש כלל ו' שדן בזה ורוצה לומר שתלוי במחלוקת אי סתמא לשמה. אך דייק בלשון הרמב"ם שאפי' בשם ה' מחשבה סגי, וכן למחנה אפרים כשר, אך הברכי יוסף חולק ע"ז למעשה, וכן דייק בלשון הב"י, וגם מסקנתו שצריך מחשבה חיובית ולא סתמית.

מסקנת הדברים לגבי מחשבה חיובית לשמה: דעת המחנה אפרים שידיעה מהני, אך דעת רוב האחרונים שצריך מחשבה חיובית, אך ידיעה לא מהני.

ה. והנה בספר מקראי קודש על פורים סי' ל"א מביא מעשה כעין זה בסופר ששכח לקדש בתחילת המגילה ונזכר אחרי שכתב קרוב לחצי מגילה. ובתחילה רצה לומר שכיון שאם החסיר הסופר אותיות ותיבות עד חצי המגילה כשר, לא גרע מזה כשכתב בלי לומר לשם קדושה, אך מקשה ע"ז שכיון שאם חסיר ענין שלם פסול כמו"כ יש לפסול כאן. אך כתב שיתכן שכיון דלא חסר אותיות רק קידוש בפה קל יותר.

ואח"כ כתב שצריך לדון אי כתיבה לשמה מעכב ורוצה לתלות במחלוקת הראשונים אם צריך עיבוד לשמה, דבדעה ראשונה בשו"ע [תרצ"א סעיף א'] הביא דעת הרמב"ם שאין צריך עיבוד לשמה ולדעה ב' צריך עיבוד לשמה. והר"ן פירש דעת

אומרים כן. ב. אין חילוק בין קדושת מגילה לשאר כתבי הקודש אלא דבמגילה האחרונים מצרפים הן דעת הר"ן ברמב"ם דמגילה קל יותר. והן דעת הרמב"ם והמרדכי ברש"י שבדבר שאין שם ה' אומרים שתמא לשמה. ג. דעת הקסט סופר דבמחשבה מועיל בדיעבד, ובכ"ז צריך להודיע לקונה.

ז. ועתה יש לדון בדבר האחרון דכיון שקונה הזמין אצל הסופר מגילה ואמר לו תכתוב לי מגילה וכתב לדעתו, ויש לדון האם אפשר לצרף שנקרא קידוש בדיבור.

הנה בשו"ע או"ח סימן י"א "וכן האומר לאשה טווי לי ציצית וכו' הוי לשמה וכשר. [מרדכי] וא"כ יש לדמות להאי מילתא שיועיל ההזמנה של הקונה ומה שהסופר הסכים ואמר שיכתוב לו מגילה שיחשב לשמה.

אך המ"ב בביה"ל שם הביא דעת מהר"ם בנעט בהגהותיו על המרדכי שדווקא אם אמר לה בתחילת הטוויה, וא"כ בנידון שלנו ג"כ לכאורה צריך להיות דווקא בתחילת הכתיבה ולא בעת ההזמנה. ושאלתי את הגאון ר' משה שאול קליין שליט"א, ואמר לי שאפשר לצרף את הנידון הנ"ל, דכל מה שצריך סמוך לתחילת הטוויה הוא בגלל שבזמנם האשה היתה טווה כל יום חוטים לא לציצית, וכשהוא מזמין צריך להיות סמוך לטוויה דאל"כ שוכחת לעשותן לשמה, אך במגילה שכל מה שכותב המגילה הוא לשם הקונה ומחשבתו היתה לשמה ודאי נקרא לשמה ובאמת מדויק כן מלשון הביה"ל שם דכתב דעכ"פ צריך שתהא מחשבת האשה לשמה עיי"ש.

ואח"כ מצאתי בספר מאסף לכל המחנות [להג"ר יחיאל גאלד ממונקאטש] סי' ל"ב ס"ק ס"ב מביא ממקדש מעט יו"ד סי' רע"א שאם אמר לחברו עשה לשמה והשיב כן אעשה יש לומר דסגי ע"כ. אח"כ מביא מתשובות חתם סופר אהע"ז ח"ב סי' ט'

דינה כשאר כתבי הקודש. וכן בסימן ר"מ ס"ק כ"ג כותב המ"ב בשם החכמת אדם כלל קכ"ח שמגילה דינה כשאר כתבי הקודש. וכן משמע במשנה ספ"ג מס' ידים דמגילה מטמא את הידים, ועיין בביאור הגר"א סוף סי' תרצ"ד.

וא"כ יש לומר שא"א ללמוד מדברי הט"ז הנ"ל דיש לחלק בין דבר שהוא גוף הקדושה לשאר מצוות וכמ"ש הרמ"א בסי' מ"ב סעיף ג' דאף דקיי"ל כרבא דהזמנה לאו מילתא מ"מ הזמנה לגוף הקדושה מילתא היא. ובמ"ב שם ס"ק כ"ב אבל הזמנה לגוף המצוה כגון ציצית, סוכה וכו' אפילו עשאו לכן לא מיתסרי דהזמנה לאו מילתא ע"כ. ועוד דבביאור הלכה סי' ל"ב סעיף ח' ד"ה "בתחילת העיבוד", מביא אחרונים שחולקים על הט"ז, אך הוא מסיק לקולא דכיון דעיבוד הוא מדרבנן מועיל מחשבה כמו שמדוייק בשו"ע טוב שיוציא מפיו, לכן מועיל גם למפרע. וא"כ לגבי כתיבה שצריך דיבור והוא מדאורייתא לא מועיל קידוש למפרע.

אבל אין לצרף דברי הבני יונה וכן בתשובות הרמ"ע סי' ל"ו, דאומרים בכתיבת השם הוכיח סופו על תחילתו, וא"כ י"ל גם במגילה כן, וכאן כיון שלא גמר הסופר את המגילה נאמר הוכיח סופו על תחילתו, מ"מ יש לחלק בין שם ה' שנכתב בב"א ככוונה אחת, לבין מגילה שנכתבה בהרבה זמן והסיח דעתו באמצע. ועוד דטעם הרמ"ע הנ"ל דגמר השם וקדושתו באים כאחד, וטעם זה לא שייך במגילה.

אך עיין לעיל בדברי השבט הלוי לצרף שיטת הר"ן ברמב"ם שמגילה קל יותר, ודברי החת"ס שאדרבה בכתיבה יש לצרף דעת המרדכי ברש"י והרמב"ם שסתמא לשמה משא"כ בעיבוד שלכו"ע צריך לשמה.

מסקנת הדברים: א. רק בעיבוד עורות או בציצית אומרים הוכיח סופו על תחילתו, אך לגבי מגילה ודבר שהוא גוף הקדושה אין

שאם אמר לסופר ולעדים כתבו גט לאשתי
לשמי ולשמה ואמרו כן נעשה יש להכשיר
עיי"ש. וא"כ ה"ה בענין דידן.

מסקנת הדברים: מכל הנ"ל. המגילה
כשרה: לא מבעי לדעת הרמב"ם והתוס'
דסתמא לשמה, אלא אפילו לדעת הראשונים
והשו"ע שצריך דווקא לשמה כאן היתה

כוונה לשמה. בצירוף דעת הרדב"ז וקסת
הסופר שמחשבה מועיל, וכמו שפסק השבט
הלוי בח"ג.

וכן פסק הגרמ"ש קליין שליט"א דיש
לצרף ההזמנה של הקונה והאמירה של
הסופר לכתוב לו מגילה ליחשב אמירה זו
לשמה לכו"ע.



בענין חיוב תשלומין לשבן שמשמש בתוספת בניה של שבנו

דבר המצוי ושכיח הוא בבנין שמתגוררים בו כמה וכמה דיירים ואחד מהם או כמה מהם החליטו לעשות תוספת לבנייתם, ולאחר זמן שהבניה הושלמה מעוניינים שכנים נוספים להשתמש בבניה זו - אם להוסיף קומה מעל הבניה אם לסגור בקומה שמתחת הבניה, והבונים תובעים מהם להשתתף בעלות הבניה כיון שעכשיו הם משתמשים בבנייתם ונהנים ממנה, ולאידך השכנים שמעוניינים עכשיו לבנות טוענים וכי מה הזקנו לכם ומה חסרנו לכם, והלא אתם בניתם ללא שחשבנו לבנות וכלא"ה הוצאתם מעות עבור עצמכם, וכי מה אכפת לכם שנשתמש אף אנו בבניה זו, וכמעט שיטענו שכופין על מדת סדום. והנה מקובל לומר שהשכנים המעוניינים לבנות צריכים לשלם חצי מעלות הבניה [המשמשת להם]. וראיתי לברר הדברים בעזרת השי"ת עפ"י המתבאר מתוך דברי הש"ס והפוסקים. ומתוך זה יבואו כמה חידושים כדרכה של תורה. [ותמצית התשובה תמצא באותיות ל' - ל"ג].

כוונתו במה שסמך כותל אחר היא ליתן אח"כ תקרה על ב' הכתלים, וקמ"ל מתני' דאע"ג שעדיין לא סמך את התקרה הוא חייב. והטעם כתב רש"י משום דגלי דעתיה דניח"ל בהגבהה דהאיך. [ובהמשך הסוגיא מבואר [ו.]. מחלוקת באם סמך לחלק מהכותל אם אמרי' דמחוייב לשלם על הכל או שרק למה שגילה דעתו].

ובמתני' מבואר דבסמך לו כותל אחר וטוען אח"כ פרעתי אינו נאמן בלא ראיה. והטעם בזה דאיך המשפט גלוי לכל ומשו"ה א"נ לומר ששילם כל זמן שלא נתחייב בב"ד [אמנם אם כבר עמד בדין וחייבוהו לכאו' נאמן לומר שפרע]. והיה מקום לדון מהו המשפט שאין גלוי לכל, ובראשונים מבואר דדוקא כשלא הניח תקרה או א"נ לומר שפרע אבל אם כבר סמך כותל אחר והניח תקרה על ב' הכתלים אז אמרינן שידוע את חיובו ונאמן שפרע.¹ ומשמע לכאו' דע"ז אין חידוש שחייב [דאם גם זה בכלל החידוש של המשנה אכתי הדרי' להכלל

(א) מצינו בנידון הדומה ב' סוגיות בב"ב ונבאר שניהם בעזרת השי"ת והדינים העולים מתוך דברי הש"ס והשו"ע. איתא בב"ב דף ה. כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות, בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן, מד' אמות ולמעלן אין מחייבין אותו, סמך לו כותל אחר אע"פ שלא נתן עליו את התקרה מגלגלין עליו את הכל, בחזקת שלא נתן עד שיביא ראיה שנתן. והיינו דעד ד' אמות שניהם מחוייבים לבנות דהיזק ראיה שמיה היזק [או למ"ד היזק ראיה לא שמיה היזק ומיירי ברצו לעשות מחיצה] אמנם למעלה מד' אמות לא חייבוהו משום היזק ראיה. וכתב הנימו"י דקמ"ל דאף שמתחילה הסכים לכך שיהיה כותל יותר מד' אמות, אם עכשיו שנפל הכותל אינו רוצה לבנות יותר מד' אמות אין מחייבים אותו. [ועיין דרישה סימן קנ"ז סכ"ג].

ומ"מ באם סמך כותל אחר מחוייב לשלם חצי מהכותל שהוסיף, והטעם בזה דהרי

1 ובגמ' דף ו: אמר רבינא האי כשורא דמטללתא עד תלתין יומין לא הוי חזקה בתר תלתין יומין הוי חזקה וכו'. ונחלקו הראשונים אם קאי על חזקת תשמישים או דקאי על מתני' ולענין שנאמן לומר שפרע חלקו בכותל [ותלוי במחלוקת הידועה אם חזקת תשמישין מהני לאלתר או דבעינן ג' שנים כחזקת קרקעות והדברים ארוכים ואכמ"ל]. ודעת התוס' שם דקאי אמתני'. ואם הניח תקרה יותר מל' יום או באופן שמחבר בטיט המבואר שם דהוי קביעות יותר הוי חזקה שנתן. ונאמן לומר שפרע. וכך פסק הרמ"א להלכה בסימן

צריכים אנו לדברי התוס' דאכתי יוקשה הא זה נהנה וזה לא חסר פטור. [ולפי"ז עולה דלעיל הבאנו ב' אופנים בראשונים שדינם גלוי לכל ונאמן לומר שפרע. ובאופן שכבר הניח עליו את התקרה ודאי דא"ש להתוס' דלמש"כ הגרע"א בכה"ג ודאי חיובו ידוע דזה נהנה וזה חסר הוא. אמנם בגילה דעתו ואמר שחפץ להיות שותף עמו. אז אכתי צריכים אנו לדברי התוס'. וצ"ל דמ"מ אף זה גלוי לכל. ורק החידוש במתני' הוא בסמך לו כותל אחר שעדיין אין הנאה מהכותל הראשון, וגם לא אמר בהדיא שחפץ בו מ"מ אנו מחשיבים זה לגילוי דעת לחייבו. או שנאמר שהתוס' באמת פליגי דאם אמר שחפץ בזה עדיין אין נחשב משפטו גלוי לכל וא"נ לומר שפרע. והנימו"י שהוא המקור להא שאם אמר שחפץ להיות שותף נאמן לומר שפרע, רוח אחרת עמו בביאור הסוגיא וכמו שיבואר להלן אות ו'].

ג) ולכא' דברי התוס' צ"ב וכי מה אכפת לן דגלי דעתיה דניח"ל סוף סוף הלא השני לא חסר וא"כ מ"ט יכול לחייבו על ההנאה. ובאמת היש"ש ב"ק [פ"ב סימן ט"ז] חולק עליו מסברא ומכוח ראיות בש"ס עיי"ש [והביאו הקצוה"ח בסי' קנ"ז ס"ק י"א ובסי' קנ"ח סק"ו]. וצ"ב בכוננת התוס'. והגרש"ש"ק כתב לבאר הדבר באופן נפלא.

קנ"ז סעיף י"א. [והשו"ע לא הזכיר דין זה משום דסובר כהרמב"ם דחזקת תשמישים מהני לאלתר. ומפרש הסוגיא לענין חזקת תשמישים. וכמוש"כ הסמ"ע סימן קנ"ז ס"ק ל"ב. וע"ע ב"י סוף סימן קנ"ג]. אמנם להלכה לא נראה שהשו"ע חולק בזה. ועיין עוד להלן. [ואף אם חולק להלכה א"א להוציא דמצי המוחזק לומר קים לי כהרמ"א והחולקים דנאמן לומר פרוע ע"ז].

- 2 ועיין קצוה"ח סימן קנ"ג סק"ד.
- 3 והוכיחו כן התוס' מפ"ב דב"ק דמקשה שם ממתני' דמקיף את חבירו מג' רוחות, וס"ד דמקשה שם דלר"י דוקא בעמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלים עליו את הכל אבל בעמד מקיף וגדר הכל פטור הניקף משום דזה נהנה וזה לא חסר פטור [ולא ס"ל לר"י לס"ד דמקשן הסברא המבואר שם דחשיב חסר משום דאת גרמת לי הקיפא יתירא]. ומקשה התוס' דאם ס"ל זה נהנה וזה לא חסר פטור, מ"ט בגדר ניקף את הרביעית מגלגלים עליו את הכל. ומבואר שם כנ"ל דכיון דגלי דעתיה מחויב בזה נהנה וזה לא חסר. וע"ע להלן בזה.
- 4 ולפי"ד התוס' בת' הב' אם ההגבהה מיירי באופן שבלא"ה ל"ש ממנו ה"ר בשום צד אינו מחוייב לשלם משום גילוי דעת. [ואין הכרח לומר שהתוס' חולקים ביסוד זה בב' התני' כיון דלכא' מוכרח כן בב"ק וכנ"ל. רק דכוונתם לומר דבלא"ה אפ"ל דכאן הוי חסר ודו"ק].
- 5 וזה שייך רק באופן שמכביד כלל הפחות מעט. ובזמנינו יש אופנים שאין מוסיף כלל כובד באופן שנחשבו לחסר. וע"ע להלן סוף אות כ"ח.

שא"נ לומר שפרע דמי יימר דמחייבו רבנן². וכמו"כ כתב הנימו"י שאם אמר לו שחפץ להיות שותף עמו בכותל אז חיובו ברור ונאמן לומר שפרע. ומבואר דחידוש המשנה הוא שנחשב גילוי דעת כמה שסמך לו כותל אחר.

ב) והנה יש להבין כמה נתחייב לשלם חצי הכותל. ובפשטות חיובו מדין נהנה והיינו דכיון שנהנה בשל חבירו חייב לשלם לו כפי הנאתו [וכששניהם משתמשים נחשבת הנאתו בשווי חצי הכותל]. ובתוס' הקשו ע"ז דהא קי"ל [ב"ק דף כ: כ:] דזה נהנה וזה לא חסר פטור. וכתבו התוס' לפרש בב' דרכים. א'. דמ"מ הכא חייב כיון דגלי דעתיה דניח"ל בהגבהה³. ב. דנחשב הכא חסר דאף מה שמגביה יותר מד' אמות הוא מגביה כדי שלא יהיה לו היזק ראייה ממנו בשום ענין⁴.

ומהתוס' מבואר דפשיטא להו דחיוב התשלומין הוא מצד נהנה. ויש לדון באופן שכבר הניח את התקרה אם בכה"ג א"ש יותר. והגרע"א בכו"ח [תנינא סימן נ"ד] נוקט בפשטות דלאחר שנתן התקרה הוי חסר כיון שמכביד על הכותל [ואף שזה חסר רק מעט מ"מ מגלגלים עליו את כל ההנאה, דכן דעת התוס' בב"ק ויש חולקים בזה ולא קי"ל הכי⁵]. אמנם היכא שמגלה דעתו להדיא שחפץ להשתמש בכותל עדיין

לתובעו על ההנאה, ולא שייך משתרשי כיון שלא נעשה כאן ריבוי ממון דבלא"ה מאן יאמר שהיה שוכר בית אחר. משא"כ כשגילה בדעתו שמוציא הוצאות ע"ז וכגון בנ"ד שסמך לו כותל אחר, הרי חזינן דדעתו אף להוציא מעות עבור הנאת שימוש זה א"כ אז שפיר יכול לתובעו מצד משתרשי וא"כ אף באופן שלא חסר שפיר חייב לשלם ההנאה.⁶

(ד) ובשו"ת דברי מלכיאל [ח"ג סימן קנ"ז] ביאר כוונת התוס' באופן אחר. דכל דבר שהוא צורך של השותפים הטילו חכמים חיוב ההוצאה על שניהם. ומשו"ה עד ד' אמות שיש לשניהם צורך שלא יזיקו זה את זה בראיה חייבו חכמים את שניהם לבנות. משא"כ למעלה מד' אמות לא חייבו חכמים. וממילא באופן שמגלה השותף האחר דעתו שאף הוא צריך להגבהת הכותל יותר מד' אמות או ממילא אפשר לחייבו מדין שותף דכל היכא שיש לב' אנשים איזה טובה משותפת הם חשובים שותפים לזה ומחייבים זה את זה. והיא סברא מחודשת.⁷

(ה) ובשו"ת נוב"י [חור"מ תנינא סימן כ"ד] הזכיר יסוד הנ"ל של התוס' בב"ק [כ:]. וכתב ע"ז דזה רק בצירוף שיהיה חסר קצת והיינו דשם בסוגיא סמך אהא דאת גרמת לי הקיפא יתירא. רק שזה לבד לא חשיב חסר לדעת המקשן, אך מ"מ היכא דגלי דעתיה מתחייב. ולא הזכיר כלל מדברי התוס' הנ"ל [ב"ב ה.]. בסמך לו כותל אחר דשם ל"ש לומר כן. וכבר תמהו עליו האחרונים בזה.

דהנה בקצוה"ח סימן רמ"ו [סק"ב] כתב לבאר בהא דקיי"ל בחולין קל"א: באנסו בית המלך את גרנו אם בחובו חייב לעשר משום דמשתרשי ליה והקשו התוס' שם מ"ש מהא דקיי"ל שהאוכל מתנות כהונה פטור ומ"ט לא נחייבו משום משתרשי. ומתריצים התוס' שיכול לומר שהיה מתענה. וכתב בקצוה"ח לבאר דזה ודאי היכא שחייבו מצד נהנה אין מקום לטענת הייתי מתענה. דע"ז גופא הוא מתחייב על שנהנה ולא היה צריך להתענות. רק שבמתנות כהונה דהוא ממון שאין לו תובעים כשם שהמזיקם פטור ה"ה הנהנה פטור דאין מי שיתבע אותו על ההנאה. ורק היכא שמשתרשי ליה דהיינו שנתרבה ממון שלו מממון השבט אז זוכה שבט הכהונה מדין משתרשי. וממילא יש עליו חיוב ליתן מתנות כהונה לכהן. כיון שיש אצלו ממון השייך לשבט הכהונה.

ועפ"ז כתב הגרשש"ק דה"ה אפ"ל דבמשתרשי יכול לתובעו אף באופן דלא נחסר. דבשלמא באופן שחייבו מצד נהנה ע"ז שפיר מבואר בש"ס ב"ק דף כ: מאי חסרתוך. והיינו שלתבוע את עצם ההנאה א"י לתבוע אם לא היה חסרון. אמנם היכא שממונו של זה נתרבה על ידו מכח משתרשי אז שפיר יכול לתובעו אף בלא חסר כיון שתובעו את ממונו ששייך לו כיון שנתרבה ע"י, ומדין משתרשי. ובכל דר בחצר חבירו יכול הוא לומר שלא היה משלם ממון וממילא אף שנהנה מ"מ כיון דהחצר לא קיימא לאגרא והבעלים לא נחסר אינו יכול

6 הגם שהיה מקום לומר דבשלמא במה שפסק השו"ע בסימן שס"ג סעיף ח' בדר בחצר חבירו שלא קיימא לאגרא דאם גילה הדר דעתו שהיה משלם ממון לשכור בית או חייב אף בלא חסר [והוא עפ"י התוס' הנ"ל כמבואר שם בבאה"ג], דשם באמת שייך משתרשי על כל שווי השכירות שדר. אמנם בנ"ד הוי מצי למיטען שרק אחר שכבר הוציא הלה חלק מההוצאה או השלים השאר אך מאן יאמר שהיה הוא לבדו מוציא כל ההוצאה. וא"כ היה מקום לומר דעדיין א"א להחשיבו כמשתרשי, שצריך שיהיה בהכרח ריבוי ממון מחמתו. ודו"ק.

7 ועיי"ש דאותיב אנפשיה מהא דקיי"ל דבדר בחצר חבירו שלא מדעתו חייב היכא דגלי דעתיה. ושם ל"ש סברא זו. עיי"ש מה שכתב בזה.

גם יש לרדן דלכא' במקיף וניקף ולפי הסבר התוס' שם דמייירי בהיקף שהקיפו מבחוץ קשה לומר שחייב כשותף. ועיי"ש שמבאר כן גם במקיף וניקף.

הכותל א"כ זכתה לו חצירו ומיד נתחייב חצי הדמים.⁸ [וא"י לחזור בו כלל ככל לוקח שמשך שנתחייב הדמים ואינו יכול לחזור בו].

ז) והתוס' לכאו' לא ס"ל סברת הנימו"י שעל דעת כן בנה הכותל. וכל זמן שלא אמר בפירוש שיקנה א"א לומר שמתחייב מחמת שקונה האבנים. וגם יכול הלה לטעון שאינו רוצה לקנות הכותל רק להשתמש בו. [ואמנם באופן שסמך תקרה לכאו' יותר קשה לומר שיכול לסמוך תקרה על כותל שאינו שלו. הגם שאפשר לומר דכיון שבונה במקום המשותף לשניהם אינו יכול לאסור עליו להשתמש אם אינו רוצה לזכות, רק שצריך לשלם על ההנאה.⁹]

ועיין בקצוה"ח סימן קנ"ז סק"ה שהקשה בדברי הנימו"י איך מהני קנין חצר כיון שהם שותפים בכל הכותל ובמה שמונח על חצי מקום שלו אינו זוכה אלא חצי [דהיינו רביע מכל האבנים] עיי"ש"ד והניח בצ"ע. [ועיין מש"כ בזה החזו"א ב"ב סימן ג' סק"ב]. וא"כ אפ"ל דמשו"ה לא ס"ל להתוס' כהנימו"י. גם אפ"ל דס"ל כמוש"כ הנתי' סימן רמ"א סק"ג דרקע אינו נקנה בחצר [ועיין בקצוה"ח סי' צ"ה סק"ג דבית נקנה בחצר. ועיין בסי' שס"ג סק"ה]. וכותל בנין אפשר דרקע הוא ותלוי במחלוקת ראשונים [בתלוש ולבסוף חיברו] כמבואר ברמ"א בסי' צ"ה עיי"ש ובש"ך סק"ה שם. [ויש

וצריך לדחוק לדבריו דהתוס' סמכו על דבריהם בתי' השני דנחשב כאן קצת חסר משום היזק ראייה, ולא משמע כן דעדיין לא הזכירו כלל סברא זו.

ו) ובנימו"י [ג. מדפה"ר] הקשה אמתני' בסמך לו כותל אחר דחייב. והקשה במה קנאו לכותל. [ומבואר דהבין דטעם החיוב אינו משום דין נהנה כמו שהבינו התוס' אלא משום דזוכה בכותל וע"ז הקשה במה קנאו]. ותי' וז"ל יש לומר דכיון שחצי כותל עומד הוא על חצירו קנתה לו חצירו ואע"פ דלא אמר ליה אידך תקנה לך חצרך ברור לך שעל דעת כן בנאו שיהיה שלו כל זמן שירצה". עכ"ד. מבואר דדעתו שמתחילה כשבנה הכותל ע"ד כן בנה הכותל שמשעה שיגלה דעתו שרוצה לזכות בכותל זכתה לו חצירו. וממילא הוא מחויב לשלם הדמים.

ולדעתו אין מקום כלל לקושית התוס' ואין ענין כלל לזה נהנה וזה לא חסר. דכיון שזוכה מחבירו שווי חצי האבנים בדרך מקח. פשוט וברור שחייב לשלם לו דמי חצי הכותל. וכ"כ בקצוה"ח סימן קנ"ח סק"ו והוא ברור. ולדבריו צ"ל דמה שא"נ לומר שפרע היינו משום דלא שמיעא להו לאינשי שע"י שבנה כותל אחר כבר נחשב גילוי דעת גמור לזכות בכותל. אבל אם כבר סמך תקרה שאז משתמש בכותל ודאי יודע הוא שזכותו להניח תקרה הוא מכוח שזוכה בכותל ומילא מתחייב לשלם חצי דמיו. וכן היכא שגילה בדעתו שחפץ הוא להיות שותף עמו בחצי

8 ויש להסתפק בדעת הנימו"י. דבפשטות לא ס"ל כלל חידוש התוס' דהתוס' הוצרכו לכך מכוה קושייתם למה משלם ולהנימו"י לק"מ כיון דזוכה. וגם מש"כ התוס' בתי' הב' דנחשב חסר מחמת שהגביה מחמתו שלא יזיקו בשום ענין לא ס"ל. גם יש לומר דהוקשה לו על תי' הב' כמו שהקשו האחרונים דלכאו' הטעם דזה נהנה וזה לא חסר פטור מבואר בש"ס ב"ק כ: דא"ל מאי חסרתין, וא"כ כל היכא שאין ההנאה גורמת החיסרון אכתי יכול לטעון מאי חסרתין. וכאן מה שחסר הוא מחמת שהוא אין רוצה שחבירו יזיקו מראיה ואי"ז שייך כלל להנאתו מכותל אחר שסומך ודו"ק]. ומה שהוכיחו התוס' מב"ק כבר דחה המהרש"ל וכנ"ל. וגם יש לפרש הסוגיא שם באופן אחר וכמו שיבואר להלן. אמנם אפ"ל דס"ל להנימו"י כיסוד התוס' דהיכא דגלי דעתיה דניח"ל מחייב לשלם אף בזה נהנה וזה לא חסר. רק דבסוגיין ס"ל דאין צריך לכך דכיון שהכותל על מקום שניהם שפיר זכתה לו חצירו. משא"כ במקיף וניקף דלהרבה ראשונים מיירי שאין המחיצות כלל על מקום הניקף ול"ש שתזכה לו חצירו. ושפיר אפ"ל דיסבור שבכה"ג יתחייב מצד נהנה כיון דגלי דעתיה. וע"ע להלן בזה.

9 ועיין בתי' הגרע"א שמקשה לדעת התוס' דהיכא שרוצה לסמוך תקרה כיון שהוא מחסר ע"כ הוא צריך לזכות בכותל עיי"ש, מבואר מדבריו דהיכא שאינו גורם חיסרון אינו מחויב לזכות. ועיין עוד להלן בזה.

אמנם לדעת התוס' דבפשטות ס"ל דחיובו מטעם נהנה א"כ יהיה הדין להיפך, דבין הוול ובין הוקר ישלם כפי מה שנהנה עכשיו. ומה אכפ"ל בהוצאה כיון דחיובו הוא משום שנהנה והנאתו היא עכשיו כשגילה דעתו וסמך כותל אחר. וגם לפמש"כ לעיל בהסבר דברי התוס' בתירוץ קמא דחיובו משום משתרשי מ"מ הלא ריבוי הממון נעשה רק עכשיו כשגילה דעתו. וא"כ ודאי שאזלי" אחר השעה שנתרבה ממנו [ולא יעלה על הדעת שבאנסו בית המלך גרנו יקבע החיוב כפי שווי הגורן בשעה שקנאו ופשיטא לכאו' דחיוב התשלומין הוא כפי השער שהיה בשעת האונס]. ומהחזו"א משמע דס"ל גם בדעת תוס' דמשלם למפרע.¹⁰ עיי"ש.

(י) וברמב"ן הקשה אמאי בסמך לו כותל אחר מגלגלים עליו את הכל ועדיין מאן יאמר שיסמוך את התקרה על הכותל שבין שניהם ושמא יתן הקורה על כותל של עצמו ולא יסמוך כלל על של חברו. ומתריך שם דמ"מ צריך הוא לכותל זה דבלא כותל זה נמצא ביתו פרוץ ואין מוקף כותל. והוסיף להקשות דא"כ אכתי אינו צריך לכותל של גויל וגזית כיון שאינו סומך עליו כלל. ומתריך דמ"מ ניח"ל בכותל זה שלא יפול ונמצא צריך לחזור ולבנותו כל היום. והביא כן מהתוספתא. וכ"כ הנימו"י. אמנם מסיים שם הרמב"ן שאם רק נהנה מהכותל ואינו סומך עליו א"צ לשלם כל רוחב הכותל. וכן דייק מהירושלמי. והביאו הב"י סימן קנ"ז סכ"ח.

ומבואר מדברי הרמב"ן ומקורו בתוספתא שאף אם לא יסמוך עליו התקרה מ"מ הוא מחויב אך אין חייב כל ההוצאה. ולכאו' להתוס' א"ש דחייב משום שנהנה וכמוש"כ הרמב"ן שזהו כותל לביתו [ואף שאינו חסר כמה שמכביד כיון שאינו סומך עליו את התקרה] והכל תלוי כפי הנאתו. אמנם לשי'

לדון בזה דאם זוכה למפרע אז לא היה קרקע דבשעה שבונה זוכה]. ואכמ"ל.

(ח) וברמ"א סימן קנ"ז סי"ב פסק כהנימו"י שאם גילה דעתו שרוצה ליתן חצי ההוצאה זכה בחצי הכותל. ואין חבירו יכול למחות ומחייבים אותו ליתן. ובהגה' אמ"ב שם כתב דמדברי המ"מ משמע שאינו זוכה בכותל רק כשמשלם המעות בפועל וכל זמן שלא שילם המעות אינו זוכה בכותל. ואפ"ל דמהאי טעמא באמת התוס' מודים להנימו"י שאחר שמשלם ודאי שדעתו לזכות בחצי הכותל אמנם ס"ל כהמ"מ דזוכה רק בשעת התשלומין וא"כ אכתי יוקשה מה"ת יכול לחייבו לשלם, וכי אפשר לחייב אדם לקנות חפץ מחבירו. ולכך הוכרחו התוס' לפרש דחייב משום נהנה. והוצרכו לתירוץ הנ"ל. ועיין בקצוה"ח ס"ק י"ג שדעתו להשוות דעת המ"מ והנימו"י ובגליונות ברוך טעם השיג עליו כנ"ל. [ועיין עוד במש"כ הקצות להלן סימן קס"ד סק"ב להוכיח מנפל הבית והעליה שבעל העליה בונה הבית ודר בו עד שיתן לו יציאותיו [ב"מ קיז]. שזוכה למפרע, ומדמה לה לדברי הנימו"י בנ"ד. ואולי אפשר לחלק בין אופן שבונה בית במקום חברו לבונה כותל במקום שניהם. וצ"ע. ואכמ"ל].

(ט) החזו"א [ב"ב סימן ג' סק"א] כתב להסתפק היכא שהוולו העצים והאבנים ועכשיו בשעה שסמך לו כותל אחר אפשר לבנות יותר בזול מכפי שבנה הלה מתחילה, אם נותן לו חצי מההוצאות או חצי משווי הכותל לפי השער של עכשיו. ומבאר שם עפ"י הנימו"י דדעת שניהם לקנות חצי הכותל והכוונה לקנות למפרע דמשעת הבנין הוא בונה ע"ד כן ומשלם כפי ההוצאה בין הוול ובין הוקר. ולכאו' לדעת המ"מ כפי שדייק האמ"ב לא יתחייב רק לשלם כפי שעת התשלומין [אם לא שנאמר שבשעה שמשלם זוכה למפרע].

10 אמנם לפי הסבר הדברי מלכאל בתוס' שזה עושה החיוב של שותף שפיר אפ"ל גם לדעת תוס' שמתחייב למפרע כפי השער של שעת ההוצאה בין הוול ובין הוקר.

הנימו"י יש לעיין בזה. דהלא לדעתו סיבת חיובו היא משום שזוכה בכותל, וא"כ יש לדון אם אפ"ל שלא יתחייב בכל עובי הכותל והלא ממ"נ או שזוכה בכל או שאין זוכה כלל ומאן פלג ליה לזכות בפלגא ובודאי שאין הבונה מסכים להקנות לזה רק כפי הנצרך לו. ואמנם בנימו"י לא כתב סוף דברי הרמב"ן ומשמע לכאן דלא ס"ל. וא"כ יהיה לנו ראייה שאף הרמב"ן חולק על הנימו"י. וכן הבי"י שהביאו. [אמנם אפ"ל דשייך ב' אופנים לחייב ובכה"ג שאין נותן תקרה אין דעתו לזכות בתקרה ורק מצד נהנה הוא מתחייב.¹¹ ומסתימת לשון הרמב"ן משמע דשייך בזה טעם דמתני' ולא שבכה"ג הוא טעם חדש. ומשמע כהתוס' דגם במשנה וגם בסומך עליו תקרה טעם החיוב משום נהנה.¹² אך שפיר אפ"ל כמוש"כ לעיל בדעת ההגה' אמ"ב במ"מ דאחר שמשלם זוכה בחצי הכותל. ותרוויהו ניח"ל בהכי].

יא) ובכו"ח תנינא סימן נ"ד כתב הגרע"א לתרץ קושיית התוס' באופן אחר. דלכאן' בנ"ד שבנה הכותל על מקום שניהם הו"ל יורד לתוך שדה חבירו ונטעה, רק שאכתי הוי שדה שאין עשויה ליטע ויכול לומר לו טול עצרך ואבניך, וכשמגלה דעתו שניח"ל בהגבהה או הו"ל שדה העשויה ליטע ומתחייב מדין יורד משום דזכתה לו חצירו. הנה הגרע"א צירף דין יורד לדברי הנימו"י. דלא סגי ליה במה שמגלה דעתו שרוצה לזכות, ורק מצד יורד נחית לחייבו. רק דבכה"ג לא אכפת ליה דאין הלה חסר

ויש לדון לדעת הגרע"א דחייב משום יורד איך יהיה הדין באופן שנשתנה השער

11 ויהיה תלוי בהספק שכתבנו לעיל בהערה לאות ו' דאם לדעת הנימו"י מצד נהנה א"א לחייבו א"כ ע"כ יצטרך לקנות חצי הכותל, דלכאן' א"י הסומך לומר שאין רוצה לקנות הכותל ורוצה רק להשתמש בו ככותל לביתו. דלהרבה ראשונים אף בזה נהנה וזה לא חסר מ"מ לכתחילה יכול לומר שאינו רוצה שישתמש בשלו ואין בזה כופין על מדת סדום. וגם בלא"ה אפ"ל דאין לו זכות להשתמש באופן שאין זוכה בכותל דע"ד כן בנה הלה הכותל שכשירצה יקנה החצי וכמוש"כ הנימו"י ומשו"ה שפיר יש לו זכות לדרוש ממנו או שיקנה חצי הכותל או שלא ישתמש כלל. ודו"ק.

12 אמנם דעת הגרע"א דהיכא שמניח את התקרה ודאי חייב לזכות בכותל כיון שמחסרו. וא"כ שפיר אפ"ל דהרמב"ן לא ס"ל כהנימו"י שכל היכא שגילה דעתו כוונתו לזכות בחצי הכותל, משא"כ היכא שסומך אז חייב לזכות כיון שמחסרו [וכ"כ שם הגרע"א בדעת הרמב"ם עיי"ש].

13 ועיין עוד בנתי' סימן קנ"ח סק"ח שמקשה במקיף וניקף דלדעת הרמב"ן חייב משום יורד מ"ט אינו נוטל אף שבח כיורד ומתריך כנ"ל שאין דעתו לתועלת חבירו אלא לתועלת עצמו. ועיין עוד להלן אות ט"ו ט"ז. ועיין

(ג) ועכשיו נבוא לבאר סוגיא דמקיף וניקף. במשנה ב"ב דף ד: מבוואר דהמקיף את חבירו מג' רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו. רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל. ומסקנת ההלכה דקיי"ל כרבי יוסי. ול"ש עמד ניקף ול"ש עמד מקיף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל. וכן קיי"ל כרב הונא שמשלם הכל לפי מה שגדר ולא דמי קנים בזול כחייא בר רב.

ובפרק כיצד הרגל מקשה הש"ס מהא דלת"ק דוקא בגדר המקיף ראשונה שניה ושלישית אין מחייבים אותו הא אם גדר אף את הרביעית מחייבים אותו. ומקשה דש"מ זה נהנה וזה לא חסר חייב. ומתרץ הש"ס דהכא איכא חסר דאומר לו המקיף לניקף את גרמת לי הקיפא יתירא.

ומקשה הש"ס שם דלר' יוסי רק אם עמד ניקף מגלגלים עליו את הכל אבל בעמד מקיף אין מגלגלים וש"מ זה נהנה וזה לא חסר פטור [וכבר כתבו התוס' שם דהקושיא קאי כהסוברים כן בדעת ר"י. ולהלכה כבר זכרנו דקיי"ל כר"י ול"ש עמד מקיף ול"ש עמד ניקף מגלגלים עליו את הכל]. ומתרץ הש"ס דלעולם זה נהנה וזה לא חסר חייב וברדין דמקיף וניקף שאני דיכול לומר לדידי סגי ליה בנטירא בר זוזא. ובפשטות כוונת התרצן דכיון דסגי לו בנטירא בר זוזא א"כ לא נחשב שנהנה יותר, ויותר מכפי הנאתו א"א לחיבור. וכבר זכרנו ראיית התוס' מס"ד דהמקשן מ"ט עמד ניקף מגלגלין עליו את הכל וע"כ דגלי דעתיה חייב אף בזה נהנה וזה לא חסר. אמנם אליבא דהלכתא קיי"ל דלר"י גם בעמד מקיף מגלגלים עליו את הכל ולא ס"ל הטעם דלדידי סגי לי בנטירא בר זוזא. והטעם דמגלגלים עליו לדידין דזה נהנה וזה לא חסר

[ועיין לעיל אות ט' בדעת הנימו"י והתוס']. ובחזו"א [ב"ב סי' ג' סק"א] כתב דבהוקף אח"כ ודאי אינו חייב יותר דלא ירד רק על דעת השווי בשעת ההוצאה. אך באופן שהוזל יכול הבעלים לומר עכשיו נתרציתי לזכות, וכתב דאפשר שמחזקין דניח"ל למפרע. ועיין לעיל אות ט'.

(יב) העולה לכאן עד כאן. דנחלקו הראשונים בהטעם שיכול לחייבו בסמך לו כותל אחר. דדעת הנימו"י דזוכה בחצי הכותל וממילא חייב לשלם דמי מקחו דאומדן דעתם הוא שזוכה למפרע וכמוש"כ החזו"א. ודעת התוס' שאינו זוכה [עכ"פ כ"ז שלא שילם לן], וחייבו משום שגילה דעתו שניח"ל ואז מחוייב אף בזה נהנה וזה לא חסר. ודעת הגרע"א דחייב משום יורד. ולכאן יהיה גם נפ"מ אם צריך לשלם כשער של שעת הבנין או כשער של עכשיו. וכמוש"כ. ולדעת תוס' אף לו יצויר שיהיה כל הכותל בנוי על של השני, מ"מ יהיה חייב לשלם מצד נהנה ולא בעינן חסר היכא דגלי דעתיה. והנימו"י יש לדון אם ס"ל סברא זו. וכמוש"כ. ומצד יורד בפ' א"א לחייבו רק כשעומד על מקום שניהם. וע"ע להלן אות ט"ו.

ועוד נפ"מ יהיה באופן שגילה דעתו דניח"ל בזה שבנה אך לא גילה דעתו שניח"ל להוציא ממון ע"ז דבכה"ג להנימו"י לכאן יתחייב דכשמגלה דעתו ממילא זוכה ונעשה שלו למפרע ומתחייב בחצי דמיו. וה"ה להגרע"א אפשר להחשיבו כיוורד. משא"כ להתוס' יש לדון אם שייך לבא מכוח משתרשי היכא שאין כאן ריבוי ממון כיון שלא גילה דעתו שמוכן הוא להוציא מעות ע"ז אף שג"ד דחפץ הוא בכך. אמנם לפי הסבר הדברי מלכיאל שפיר אפ"ל דנעשה שותף. [ולהלן אות כ"ז יבא האופן בזה בענין השייך לדינא].

עוד במלואי משפט שהעיר שדעת הנתי' בסימן רל"ו סק"ז [וכן דעת הש"ך בסימן שצ"א סק"ב] שביורד לתועלת עצמו אף היציאה אינו נוטל והרמב"ן הלא דעתו שמה שנוטל היציאה הוא משום שדומה קצת ליורד. ועכ"פ אפשר לומר כן בדעת הראשונים שלא כתבו כאן ענין יורד וכמו שכ' בפנים.

לשלם חצי הכותל רק אם זוכה בו שיהיה שלו והיינו כשהוא בנוי על מקום שניהם. והראב"ד שם חולק דאדרבה הרויח לו במה שמקום הכותל כולו ברשות המקיף. והוסיף דמה שהקשה הרמב"ם שא"י להשתמש ודאי יכול להשתמש כיון שמשלם חצי הכותל, רק שיכתבו שטר שכשיפול הכותל יהיה המקום של המקיף לבדו והאבנים של שניהם.

ובמ"מ כתב שם דדעת הרמב"ם שאינו מתחייב לשלם ההוצאה רק מפני שזוכה בחצי הכותל לפי שנבנה במקומו. וכתב שם וז"ל "לפיכך כל שלא נבנה במקומו ואם ירצה הלה אפילו בפריעת חצי ההוצאה אינו זוכה בחצי הכותל עכשיו אם המקיף רוצה אינו זוכה בחצי הכותל ואינו פורע אלא מה שהנהגו".¹⁴ עכ"ד.

ובפשטות אין כוונת המ"מ שא"י לזכות בכותל כיון שאינו עומד על חצירו. דמ"מ קרקע נקנה בכסף ובדמי התשלומין יכול לקנות המחיצה. והלא האמ"ב דייק מהמ"מ [שם הלכה א'] דגם בכותל שבין שניהם אינו זוכה רק בשעת התשלומין [אמנם שם כתב דזכתה לו חצירו. ולכאור' אף בלא"ה קונה בכסף]. רק כוונת המ"מ דכיון שעושה הלה המחיצה בשלו ולא בשל שניהם, וממילא אין לו שום חיוב בעולם למכור ולהקנות לו חצי המחיצה¹⁷ ומכיון שאין המקיף חייב למכור לא יתכן שנחייב את הניקף לקנות דא"כ לקתה מיד הדין. ומשו"ה א"י לכופו לא לקנות ולא לשלם. משא"כ בעושה על מקום שניהם שאז יכול לכופו למכור ויכול

פטור [ובעמד מקיף ליכא גילוי דעת] משום דחשיב חסר דאת גרמת לי הקיפא יתירא.

יד) ובראשונים נחלקו בכיבור ציור הנדון במשנה. דרש"י מפרש שגדר מחיצה בין שדות המקיף לשדות הניקף להבדיל ביניהם. ומשום היזק ראייה.¹⁴ וכן דעת הרמב"ם וכמו שיבואר להלן. והתוס' חולקים דמיירי במחיצה המקפת את שדותיו של המקיף והניקף להבדיל בין השדות לבין רה"ר ולמנוע רגלי אדם ובהמה. והתוס' כתבו להקשות על רש"י ב' קושיות. א. דאיך סלקא דעתיה דמקשה דחשיב לא חסר והלא כל ההיקף הוא להבדיל בין ב' השדות. ועוד מה משני את גרמת לי הקיפא יתירא והא הוא גרם לו כל ההיקף.¹⁵ ועיין רמב"ן [ב"ב ד:]: שכתב ליישב קצת פירש"י ומ"מ מסיק כתוס'.

וברמב"ם [פרק ג' משכנים הלכה ג'-ד'] כתב הדין דבגדר מקיף ג' רוחות אין מחייבים אותו דעדיין לא הועיל לו אמנם אם גדר אף את הרביעית מחייבים אותו ונותן חצי ההוצאה. והוסיף וז"ל ובלבד שיהיה מקום הכותל של שניהם אבל אם היה הכותל של זה שבנה ובחלקו בנה יראה לי שאין מגלגלים עליו אלא דבר מועט כמו שיראו הדיינים שהרי אינו יכול להשתמש בכתלים. וכן אם הניקף עצמו הוא שגדר רוח רביעית הרי גילה דעתו ונותן חצי ההוצאה של שלש רוחות אם היו הכתלים של שניהם. וכן כל כיוצ"ב. עכ"ד. מבואר לכאור' דס"ל דבין בעמד מקיף ובין בעמד ניקף א"צ

14 ואף דמיירי במקום שאין נוהגים לעשות מחיצה בבקעה או בסתם בקעה דדינה כמקום שנהגו שלא לגדור כמבואר בש"ס ב"ב ד. אמנם גם לפי' התוס' כתב הרמב"ן דמיירי במקום שאין המנהג לגדור בין השדות משום היזק ראייה, דא"כ יאמר לו מה תועלת יש לי והלא היום או מחר תכפני לגדור ביני ובינך או שאני עצמי ארצה לכפות הגדר ולא תהי' לי שום תועלת מהגדר החיצון.

15 ומרש"י ב"ק מבואר שמפרש שהיה השדה מוקף גם במחיצות החיצונות וגם במחיצות פנימיות. וזה הכוונה הקיפא יתירא ר"ל שהוצרך להוסיף על ההיקף החיצון גם את ההיקף הפנימי. ודו"ק. 16 ור"ל מה שנהנה שחצירו גדורה. וכעין שכתבנו לעיל אות ו' בשם הרמב"ן שאף אם אין הכותל מחזיק את תקרתו מ"מ כפי מה שיש לו הנאה שיש לו כותל לביתו צריך לשלם וה"ה הכא הכל כפי הנאתו. [ומבואר ברמב"ם דשייך לחייבו גם מצד נהנה ואף במקום שאינו זוכה בכותל. וע"ע להלן].

17 ואף דמבואר בסימן קנ"ז סעיף ד' ברמ"א מחלוקת אם יכול לעכבו מלבנות הכל בשלו. שם מיירי באופן שיש היזק ראייה ויש על שניהם חיוב לבנות כותל, דאז יכול לטעון שמפסיד הבעלות על הכותל.

[ראיה] אז שפיר חייב וככל שדה העשויה ליטע.¹⁸ ובכל יורד מבואר בראשונים שא"י לומר טול עציץ ואבניך כיון שניח"ל בהכי זכתה לו חצירו. ומשו"ה אף בגדר מקיף זכתה לו חצירו ונתחייב לשלם שווי חצי הכותל [וצ"ל כמו שכתב הרמב"ן דאף דמיירי באופן שאינו יכול לכופו על בנין הכותל שביניהם¹⁹ מ"מ חשיב כעשויה ליטע]. אמנם עדיין צ"ב דלכאוי מה שייך לזה נהנה וזה לא חסר כיון שזכתה לו שדהו ומתחייב מדין יורד. ובאבן האזל [פ"ג משכנים ה"ד] פשיטא ליה דבדין יורד ליכא חיסרון דזה נהנה וזה לא חסר [וכן דעת הגרע"א וכנ"ל אות י"א]. ומסיק שם מכוח קושיא זו דסוגיא דב"ק לא אזלא כסוגיא דב"ב עייש"ד.²⁰ [ואפ"ל דאף ביורד בעי חסר ועיין לעיל אות י"א].

והגרע"א [וזאת ליהודה] כתב לבאר דעת הרמב"ם דאם זה נהנה וזה לא חסר פטור א"כ לית ליה חיוב אף מדין יורד, דיכול לומר שאינו רוצה להשתמש בכתלים ומה שנהנה ששדהו משתמרת כיון דהלה לא חסר אז אף שניח"ל א"צ לקנות חצי הכותל ומדינא מותר לו ליהנות בחינם. ועי"כ דז"נ וזל"ח חייב ומשו"ה אסור לו ליהנות וא"י לומר שאינו נהנה דודאי נהנה ומשו"ה חייב מדין יורד.²¹ [וכן היכא שמחסרו אז ודאי זוכה וחייב משום יורד דבלא"ה אסור לחסרו].

לכופו לשלם וזוכה בחצי הכותל. אמנם עיין חזו"א [ב"ב סימן ב' סק"ט] שהקשה על המ"מ מ"ט א"י לזכות במעות שמשלם בחצי הכותל. וע"ע להלן.

טו) אמנם יש להוסיף. דהנה בש"ס ב"ק מקשה מ"ט חייב בגדר מקיף הכל, והלא זה נהנה וזה לא חסר פטור ומשני דגרם לו היקף יותר והוי חסר. וכמוש"כ לעיל. ולכאוי אם כדברי הרמב"ם שזוכה בכותל וממילא מחויב אי"ז ענין לזה נהנה וזה לא חסר וכמוש"כ הקצוה"ח סימן קנ"ח סק"ו דהיכא שזוכה בכותל אי"ז ענין לזה נהנה וזה לא חסר דכיון שזוכה מתחייב לשלם עבור הכותל. ועוד יש להעיר דלכאוי אדרבה לא שייך לומר שחייב משום שזוכה בכותל רק היכא שגילה בדעתו שחפץ בזה וכגון בעמד ניקף וגדר את הרביעית שגילה דעתו שחפץ בזה או בסמך לו כותל כותל אחר [כדעת הנימו"י וכנ"ל]. משא"כ בגדרו המקיף בד' רוחות מה"ת לומר שזוכה וכי אפשר להקנות לאדם בע"כ וא"כ שפיר מצי למימר איני רוצה לשלם ואיני חפץ לזכות כלל. [ובקצוה"ח מיירי בעמד ניקף ולתרץ קושית התוס' עיי"ש].

והנראה לומר דדעת הרמב"ם שמה שזוכה בכותל הוא מדין יורד לשדה חבירו ובאופן שהשביח את השדה שעכשיו היא מוקפת מחיצות מד' הצדדים ומונע רגלי אדם [והיזק

18 וכבר כתב הרמב"ן [ויבואו דבריו להלן אות ט"ז בהרחבה] שאף במקום שלא נהגו לגדור בבקעה מ"מ חשיב עשויה ליטע ושייך לחייבו מדין יורד. אמנם הרמב"ן מחדש יותר שאף על מה שהקיף החיצון את שדותיו מבחוץ אפשר לחייב את הפנימי מדין יורד. אמנם הרמב"ם מיירי בחורבה וכמו שיבואר להלן אות י"ז. ויתכן שבקעה באמת אין עשויה לכך במקום שלא נהגו ולא יתחייב כיוור. ועיי"ש מש"כ.

19 דכן דעת כל הראשונים בסוגיא להוציא שיטת הבעה"מ עיי"ש דבריו ובמלחמות [ב: מדפה"ר].

20 ובאמת הבעה"מ כתב כן בב"ב לפי דרכו דאין ב' הסוגיות עולות בקנה אחד. עיי"ש ובמלחמות.

21 לכאוי יש להעיר בזה. דבפשטות היכא דהשדה עומד לכך אמרינן דניח"ל וזכתה לו שדהו וממילא מחויב מדין יורד וא"י אח"כ לומר לא ניח"ל בכך [משא"כ קודם ודאי יכול למחות]. וא"כ כיון דאית"ל הנאה א"כ זכתה לו שדהו ומה אכפ"ל אם מדין נהנה אין עליו חיוב כיון שלא חסר. ואם נאמר שיכול בעל השדה לומר איני חפץ לזכות ולהתחייב כיוור כיון שאף אם לא אזכה אני יכול ליהנות ואיני צריך לשלם כיון דז"נ וזל"ח פטור. א"כ אף אם ז"נ וזל"ח חייב יכול לומר שאינו רוצה לזכות רק לשלם על ההנאה גרידא. ויהיה דינו כמו שכתב הרמב"ם הדין היכא שבנה הכותל על של המקיף שא"צ לשלם רק ההנאה [דבר מועט כפי שיראה לדיינים]. ובאמת גם בלא דברי הגרע"א יש לדון מ"ט א"י לומר שאינו רוצה לזכות בגוף הכותל. ואם אמדינן דעתו דניח"ל רק ניח"ל בשמירה ולזה סגי שיתחייב מדין נהנה וכנ"ל. וכעת צל"ע בזה. שו"ר בחידושי הגרש"ק ב"ב סימן ב' סק"ג שעמד בזה. וע"ע שיעורי ר' שמואל ב"ב אות צד.

חולק הרמב"ן וס"ל שאם עשה המחיצה על מקום שניהם א"י לכופו שיתן אפילו פרוטה אחת שאומר לו שממעט קרקעו. ורק אם יגדור הכל על שלו בין ב' השדות יתחייב כיורד [ולהרמב"ם אינו חייב רק כנהנה כיון שאינה עומדת על שלו וליכא חיוב מדין יורד וכנ"ל אות ט"ו]. אמנם כתב הב"י דכל זה בעמד מקיף אבל בגדר ניקף את הרביעית חזינן דניח"ל כמה שגדר בין ב' השדות וחיוב.

(יז) עוד יש לבאר בדעת הרמב"ם. דהראשונים פירשו הסוגיא בשדה והרמב"ם כתב הדין בחורבה וכך העתיק השו"ע בסימן קנ"ח סעיף ו'. ובפשטות היה אפ"ל דה"ה בקעה וכ"כ הסמ"ע קנ"ח ס"ק י"א וכ"כ הנתיב [חי' סק"י].²⁴ אך בכס"מ כתב ג' צדדים בדעת הרמב"ם. א. דבבקעה דעתו דבין בבנה על מקום שניהם ובין בבנה על מקום שלו חייב חצי ההוצאה ורק בחורבה הצריך הרמב"ם שיהיה הכותל על מקום שניהם. ב. דסובר לגמרי כהרמב"ן דבבקעה אם הכותל על מקום שניהם א"צ ליתן לו כלום ורק בבנה על שלו צריך ליתן לו חצי ההוצאה. ג. דבבקעה בכל גווני אינו חייב כלום כיון שלא נהגו לגדור.

והנה הצד הג' שלו הוא כמוש"כ עד עכשיו בדעת הרמב"ם שחייב משום יורד ולכך בעינן שיהיה על מקום שניהם אמנם זה שייך רק בחורבה שסתם חורבות עשויות להבנות [כמבואר בירושלמי סוף פ"ג דב"ב] משא"כ בבקעה אף אם יהיה הכותל על מקום שניהם אין דין יורד ע"ז ויכול לומר לו טול עציך ואבניך.²⁵ אמנם לב' הצדדים

(טז) העולה מדברי הרמב"ם לכאז' דבמקיף חבירו הטעם לחייבו בחצי ההוצאה הוא משום שזכתה לו חצירו ומדין יורד חייב ואף שלא גילה דעתו דחשיב עשויה לכך ששדהו משתמרת. אמנם אם אין זוכה מדין יורד כיון שאינה עומדת על שלו אינו חייב רק מעט כדין נהנה. אמנם ברמב"ן לכאז' מבואר שחולק בזה. דהרמב"ן דעתו בכיבור הסוגיא כתוס' [וכנ"ל אות י"ד] ומיירי בהיקף שהיקף החיצון שדותיו מבחוץ. והקשה הרמב"ן מ"ט מתחייב לשלם כיון שא"י לחייבו מתחילה להשתתף עמו בהיקף. וכתב דדומה קצת ליורד לתוך שדה של חבירו שלא ברשות דמתחילה היה יכול למונעו [והוסיף שם דא"צ לשלם לו כלום ויטול עציו ואבניו וישלם אם נגרם מחמת זה נזק] ואם ירד מעצמו שמין לו וידו על העליונה וא"י לומר לו טול עציך ואבניך כיון שעשויה ליטע. וה"ה בנ"ד כיון שירד וגדר ושדה העשויה לגדור צריכה לכך היא²² ואילו אחד מן השוק גדר היו שניהם שמין לו כיורד. ועיי"ש דחשיב שגילה דעתו לכך.

והנה ברמב"ן מתחדש שאף שלא זכתה לו חצירו כלום מ"מ אפשר לחייבו מדין יורד כל חלקו [והיינו חצי מכל ההוצאה] ולא רק כפי הנאתו כדעת הרמב"ם. ולכאז' הוא חידוש דאיך שייך יורד כיון שבפועל לא השביח בשלו. ועיין באבן האזל [שם] שכתב דלכך כתב הרמב"ם דדומה קצת ודלא כהנימו"י שכתב בפשיטות שדומה ליורד.²³

ובאופן שגדר בין ב' שדות דלדעת הרמב"ם חייב חצי ההוצאה כדין יורד.

22 ר"ל דאף שמייירי במקום שלא נהגו לגדור ואינו יכול לכופו ע"ז מ"מ תועלת יש בדבר לשדה ונחשב עשויה לכך. ודו"ק.

23 ועיי"ש שכתב דלדברי הרמב"ן נקל יותר להבין מ"ט תלי לה הש"ס בב"ב בז"נ וז"ל ח. דאם ז"נ וז"ל פטור א"א להחשיבו כיורד כיון שאינו בשדה שלו כלל. ועיי"ש עוד בהסבר הדין לדעת הרמב"ן. ויש עוד להאריך בזה.

24 וכתב דלרבותא נקט חורבה דאע"פ שאין לו עכשיו הנאה כ"כ ממה שגדר מגלגלים עליו את הכל כשגדר המקיף ארבעתן. וכ"ש בשדה שיש לו תועלת שניצול מרגלי אדם ובהמה ומעין רעה. [עיין ב"ב ב:].

25 ויש לדון אם לכל הפחות יהיה חייב שיעור מועט כמוש"כ הרמב"ם בחורבה היכא שבנה כל הכותל על שלו או דגרע מיניה וא"צ ליתן לו כלום.

נהנה אזלא הסוגיא כפשטה דמקשה מז"נ וזל"ח ומתרץ הש"ס דאיכא חסר הכא כיון דגרם לו היקף יותר].

(יח) ובגרי"א סימן קנ"ח סק"ז דעתו דהרמב"ם מיירי דוקא בחורבה משא"כ בבקעה פטור בכל גווני. וכתב דטעמו דכיון שחיובו מדין יורד ולכך רק בחורבה שסתמה עומד להבנות כדאיתא בירושלמי [סוף פ"ג ב"ב], חשיב כשרה העשויה ליטע. משא"כ בבקעה. ואמנם משמע שם שבעמד ניקף אף בבקעה מגלגלים עליו כמבואר בב"מ קא. דהיכא דג"ד אח"כ הוי כעשוי ליטע. וזה ע"ד הצד הג' בכס"מ וכדברי המ"מ.

(יט) והנה השו"ע העתיק הדין בחורבה וכשיטת הרמב"ם דדוקא בבנה על מקום שניהם. והרמ"א שם כתב גם בגדר מבחוק אם גילה הניקף דעתו חייב ליתן כפי מה שגרם לו היקף יתירא [ועייין בזה אריכות בפרישה ובב"ח ובנתיחה"מ שיעור התשלומין איך שיימנן. ועייין בנוב"י חו"מ תנינא סי' כ"ד דלא כהנתי]. ולכאו' זה לא א"ש לדעת הרמב"ם שכך פסק השו"ע שדוקא היכא שהכותל על מקום שניהם אפשר לחייבו כיון שזוכה בחצי הכותל. וכך הקשו הגרע"א שם בכו"ח והקצוה"ח סימן קנ"ח סק"ה. וכתב שם הגרע"א [וכ"כ הקצוה"ח] דאמנם לדברי הכס"מ שמצדד לומר שהרמב"ם מודה בבקעה אפשר לדחוק דהרמ"א מיירי בבקעה. והוא דוחק.

(כ) העולה עד כאן. לדעת הרמב"ם בעינין שיהיה הכותל במקום שניהם. ונחלקו

הראשונים בכס"מ דדעתו דלהרמב"ם יתחייב בבקעה אף [או רק] באופן שלא יהיה הכותל על מקום שניהם. ולכאו' בכה"ג ל"ש יורד.²⁶ ולכאו' זה לא א"ש עם דברי המ"מ שהבאנו שהרמב"ם ס"ל שהחייב משום שזוכה בכותל שעומד על חצירו. וכך הקשה בכו"ח להגרע"א [סימן ה']. וכ"כ הקצוה"ח סימן קנ"ח סק"ה. ועיי"ש בכו"ח שכתב לבאר דשיטת הרמב"ם בחורבה שאינו חייב היכא שבנה הכותל על שלו כיון שאינו יכול להשתמש בו וכמוש"כ הנימו"י בשם הרא"ה שבכותל עד ד' אמות בין ב' שותפים יכול לעכב עליו שלא יבנה כלל אצלו וא"י הלה לומר לו שיוכל להשתמש בו דמצי א"ל אם במכר לא בעינא ואם במתנה שונא מתנות יחיה²⁷ משא"כ בבקעה אי"ז טענה שאין דרך להשתמש בכתלים. עייש"ד. ולפי"ז א"צ שיהיה על שלו בשביל לחייבו ובחורבה איכא חיסרון מיוחד והוא עפי"ד הרא"ה.²⁸ [ועייין ט"ז סימן קנ"ז ס"ד ובנתיחה"מ שם סק"ג].

ויש לדון לפי"ז מאיזה טעם הוא מתחייב. ובפשטות אפ"ל דדעתו כהרמב"ן דשייך יורד בכה"ג וכנ"ל אות ט"ז. ואפ"ל דס"ל דחייב מדין נהנה ובבקעה הנאתו שלימה דלזה עומד הכותל לגדור מפני רגל אדם ובהמה משא"כ בחורבה שהכותל עומד לסמוך עליו ולהשתמש בו חסר בהנאתו כשאינו על רשות שניהם ולכך כתב הרמב"ם בחורבה שא"צ ליתן רק דבר מועט כפי שיראה לדיינים. [ואם חיובו מדין

26 אם לא שנאמר שרק בבקעה שייך לומר כהרמב"ן שחייב משום יורד אף כשאין הכותל בחצר של שניהם. וצריך הסבר לזה.

27 ועייין קצוה"ח סימן קנ"ז סק"ה אם יש בכה"ג ענין שונא מתנות כיון שהנותן עושה לטובתו.
28 לכאו' צריך הסבר בדברי הרא"ה דהלא גם כשבונים הכותל על מקום שניהם צריך בודאי ליתן כל אחד חצי מההוצאות, וא"כ מהי הטענה שאינו רוצה שיבנה הכל על חלקו ואם ירצה למכור לו אינו רוצה במכר ובמתנה לא ניח"ל, והלא מה אכפ"ל והלא אף אם שניהם יבנו כ"א חצי על שלו צריך ליתן חצי הוצאה ומה אכפת ליה אם משלם וקוונה חצי כותל מחבירו. וצ"ל דיש חילוק בין אם בונה כ"א חצי לבין אם צריך לקנות מחבירו דזה לא ניח"ל ובפרט שצריך לעשות שטר שהמקום של האחר. ועדיין צ"ב. [ושמעתי מהכ"א לפרש שהנידון הוא על ההשתמשות מעל גבי הכותל דזה אינו זוכה במה שמשלם חצי מההוצאות וצריך להוסיף ע"ז מעות וזה אינו רוצה וגם במתנה לא ניח"ל. וצ"ל דאף שמשלם לו חצי מבנין הכותל נחשב בכלל שונא מתנות ודו"ק]. וע"ב קצוה"ח סימן ק"ס סק"ב ובנתי' שם סק"א.

בכה"ג ודאי שאין לחייבו. וכך הסכים הב"ח.

ובפשטות צ"ב דעת הב"י דמה"ת יתחייב והלא עדיין אין לו הנאה. וברמ"א פסק לדינא דבגדר המקיף ב' רוחות וגדר הניקף רוח שלישית אין חייב כלום כיון שפתוח לרוח רביעית. וכבר כתבו הסמ"ע והקצוה"ח [סק"ד] דזה לאפוקי מהב"י דחולק. וכנ"ל. ובקצוה"ח סק"ו כתב לבאר דעת הב"י. דכיון דהב"י פוסק כהרמב"ם דבעינן שיהיה הגדר ברשות של שניהם וזוכה בחצי הכותל. א"כ מיד שגדר הניקף את השלישית הרי זכתה לו חצירו בחצי הכותל. וא"כ נתחייב לשלם עבור מה שקנה. ואף שעדיין לית ליה הנאה כיון שפתוח מרוח רביעית מ"מ כיון שקנה דרך מקח וממכר נתחייב בחצי הדמים.³⁰ משא"כ הטור קאי לשי' התוס' דליכא זכיה ולכך פטרו כל זמן שאינו מוקף לגמרי מכל צד. ולפי"ד מבואר דהרמ"א חולק על הרמב"ם [וכמו שכתבנו לעיל אות כ' וכמו שהוכיחו האחרונים מהמשך דברי הרמ"א] וס"ל שאין לחייבו רק מצד נהנה.³¹

כב) ובנתי"מ [קנ"ח סק"ה] הקשה על הרמ"א מ"ט א"צ לשלם בגדר את השלישית

הפוסקים איך דעתו בבקעה דלדעת הסמ"ע ה"ה בבקעה וכן דעת הנתי' וכן דעת הקצוה"ח וכדעת המ"מ. ולדעת הגר"א בבקעה אין חייב כלל [אם לא בגדר ניקף]. ולדעת הכס"מ יתכן שבבקעה יתחייב בכל גונוי. [וכמו שביארו הכו"ח]. והרמ"א נראה לכאור' כחולק שבכל גונוי מחויב וכדעת תוס' ורמב"ן.

כא) עוד מצאנו מחלוקת בפוסקים התלוי בהנ"ל. דהטור [סוף סימן קנ"ח] כתב [לדעת התוס' דמיירי במחיצה החיצונה] דאם הקיף המקיף בג' רוחות, והניקף הקיף הרביעית רק כנגד שדהו [ר"ל ועדיין פתוח הצד ה' בצדדים היכא שנמצאים שדות המקיף] אין מחייבין אותו אלא א"כ גדר המקיף אח"כ גם את הצדדים. דבלא"ה עדיין לא הועיל כלום. והיינו משום שעדיין יכולים להיכנס רגל אדם ובהמה. ובב"י חולק עליו דאף באופן שלא גדר המקיף את הצדדים מ"מ הרי גלי הניקף דעתו שחפץ בכך.

והוסיף הב"י וכתב דאם גדר המקיף רק מב' רוחות, והניקף גדר רוח שלישית מחייבים אותו לגדור הרביעית.²⁹ ובדרכ"מ חולק עליו דעפ"י מש"כ הטור [הנ"ל] כ"ש

29 לכאור' כוונתו שמחייבים אותו לגדור את הרביעית אין רצונו לומר דחייב להקיף אלא ר"ל דמתחייב ע"י מה שגדר השלישית לשלם כותל אחד מב' הכתלים ראשונים שגדר המקיף [דהיינו חצי ההוצאה] וממילא עדיף לו שבחייב זה יגדור הרביעית ונמצאו שניהם מוקפים מדי' צדדים. וקמ"ל דיכול לגדור את הרביעית ואין המקיף יכול לומר לו סלק לי במעות שווי כותל אחד ואין רצוני לגדור את הרביעית דכל חיובו מחמת שגילה דעתו שחפץ בהיקף ולכך שפיר א"י לתובעו יותר מזה. ודו"ק.

30 ובאופן זה מצד יורד לכאור' א"א לחייבו דעדיין אין בו תועלת [אמנם בגדר מקיף אפשר לחייבו משום יורד היכא דעומד לכך אף שלא גילה דעתו] ועיין הערה הבאה.

31 אמנם יש להעיר ע"ז דלכאור' הלא הב"י חולק להדיא גם באופן של הטור ושם מיירי בדעת התוס' וכמוש"כ קצוה"ח [היינו שהקיף החיצון את שדותיו מבחוץ]. וא"כ אכתי יוקשה מה טעם לחייבו שם דליש דברי הקצוה"ח דאין הכותל עומד על חצירו. ולכאור' זה ראייה שאף מה שכתב בגדר הניקף מחיצה ג' זהו מאותו טעם שחולק על הטור ולא כמוש"כ בקצוה"ח. וצ"ע בדעת קצוה"ח. [ועיין עוד בקצוה"ח סק"ד מה שהקשה שם. ודו"ק היטב].

ואולי אפשר לומר לפמש"כ לעיל אות ט"ז בשם הרמב"ן דחייבו על דרך יורד על אף שדעת הרמב"ן שמיירי בהיקף החיצון, א"כ אפ"ל דאף שעדיין אין הניקף מוקף לגמרי מכל צד מ"מ שייך לחייב משום יורד היכא שגילה דעתו כמבואר בב"מ קא. דאחר שמגלה דעתו נעשה עשוי ליטע. וה"ה כאן במה שממשיך וגודר רוח ג' אחר ב' הרוחות שגדר המקיף אין לך ג"ד גדול מזה דניח"ל בכך ועומד לכך וא"כ אף שעדיין אין לו הנאה בפועל מ"מ שפיר נחשב שהושבחה שדהו במה שרוב עבודת הגידור נעשית, וממילא מחוייב לשלם ההוצאות של החלק שכבר גדר אף שבפועל נהנה ליכא. ובזה יבואר גם האופן שחולק הב"י על הטור. ודו"ק. [אמנם דבר זה צריך באמת הסבר איך שייך לחייבו כיורד בכה"ג].

א"צ לשלם אלא כפי דמי הקנים. ולענין אם הניקף גדר בקנים למד כן מהירושלמי עיי"ש, וכתב דאף כשהמקיף גדר בקנים אינו נותן רק דמי קנים דהלא כשלא גדר את הרביעית הוא פטור וא"כ עכשיו אין משלם אלא קנים וכמו שביאר הנתי' סק"ז דבכה"ג אין הנאתו רק מקנים.³³

אמנם כשהניקף גדר בקנים לכאור' לדעת הרמב"ם וכמו שפי' הקצוה"ח סק"ו שדעתו לזכות בחצי הכותל א"כ מ"ט אין חייב לשלם לו כפי חצי הכותל והלא הוא זוכה בחצי הכותל. והשו"ע פסק כן להלכה אף שפוסק כהרמב"ם. [ואמנם המ"מ הביא שיטת הרמב"ן הנ"ל בגדר ניקף וכתב עליו ולא נראה כן דעת הראשונים ז"ל. ואולי לטעמיה אזיל דס"ל דחייב משום שזוכה].

וביותר יש להוסיף דהנתי' בסימן קנ"ז סק"ז הקשה דמבואר שם ברמ"א [סעיף י'] דבסמך לו כותל אחר צריך לשלם כל הוצאות חצי הכותל שהגביה חבירו בין שניהם. ומדייק שם הנתי' דאפילו אם סמך כותל של קנים צריך לשלם חצי הכותל שהגביה הלה.³⁴ ומ"ש ממה שפסק השו"ע בסי' קנ"ח ס"ד שא"צ לשלם רק כפי שווי כותל קנים. ומבאר שם דכשסומך כותל אחר ומיירי בענין שרוצה לסמוך את התקרה על ב' הכתלים וזה א"א רק אם זוכה בכותל ולכך צריך לשלם חצי משווי הכותל. משא"כ במקיף וניקף שאין משלם מחמת שזוכה בהכותל ורק מצד נהנה ואין הנאתו אלא כפי מחיצה של קנים.

והלא חזינן דדעתו להקיף, ומ"ש מהמבואר בסימן קנ"ז סעיף י' דבסמך לו כותל אחר והוא בנין העשוי להימשך חייב בכל הכותל. וכתב לחלק דבסמך לו כותל אחר דעתו לבנות תקרה ולהשתמש בכותל שבנה חבירו. וע"כ דעתו לזכות בחצי הכותל דאל"כ א"י להשתמש ומשו"ה חייב כבר על הכל כיון שכוונתו לזכות. משא"כ בנ"ד שאין ניכר שרוצה ליתן תקרה ולהשתמש בכותל אין ראיה שרוצה לזכות, ומצד נהנה ליכא כיון שעדיין פתוח מרוח רביעית. ובחידושים ס"ק י"ב כתב דאה"נ אם יהיה ניכר שרוצה לעשות תקרה חייב לשלם.

וגם ע"ד יש להעיר דהלא מחלוקת הטור והב"י מצאנו אף בדעת תוס' שהקיף מבחוץ שלא שייך כלל לומר שזוכה. גם מבואר דהבין דהרמ"א מיירי אף בכותל בין ב' השדות, דאל"כ הו"ל לתרץ בפשטות דבסי' קנ"ז בסמך לו כותל אחר זכתה לו חצירו, וכאן ל"ש לומר כן. ובאמת משמע כן מהרמ"א שכ"כ ע"ד השו"ע דקאי בשיטת הרמב"ם.³²

כג) עוד נדון יש במקיף וניקף דעד עכשיו מיירי או כשהקיף המקיף כל הד' רוחות או שהניקף גדר את הרביעית באותו כותל שהקיף המקיף ג' הרוחות. ויש לדון באופן שגדר המקיף או הניקף את הרביעית בקנים. ומדין זה עולים כמה יסודות הנוגעים לשאלתינו.

הטור והשו"ע הביאו דברי הרמב"ן ב"ב ד: שאם הכותל הרביעי הוא כותל של קנים

32 ולכאור' היכא שהקיפו מד' רוחות או בגדר המקיף ג' וגדר הניקף את הרביעית דאו לכו"ע חייב חצי ההוצאה. ולדברי הנתי' עדיין א"א לומר לכאור' שזוכה בחצי הכותל וכמו ש"כ המ"מ והקצוה"ח. דהלא עדיין שפיר אפשר לומר סברתו דמי יאמר שרוצה לזכות והלא אינו עושה עליו תקרה ואינו משתמש בכותל עצמו ומה"ת שחפץ לזכות. וא"כ ע"כ דהרמב"ם חולק על סברא זו וסובר שאף באופן שאינו משתמש בכותל אמרינן דכוונתו לזכות בכותל וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מ"ט באופן שגדר את הג' לא יתחייב משום שזכה בחצי הכותל. ובאמת בקצוה"ח מבאר דכ"ד הרמב"ם ומשו"ה אף בגדר ניקף הג' מחייבים אותו ברוח א' וב'. וצ"ל דדעת הנתי' דחייב לדעת הרמב"ם משום יורד וזה ל"ש רק היכא דשלמה הנאתו [ועיין לעיל הערה 31] ומשא"כ בהקיף רק ג' רוחות א"א לחייבו כיווד. ומה שהצריך הרמב"ם מקום שניהם היינו משום דבלא"ה אף משום יורד א"א לחייבו ודלא כהרמב"ן.

33 ועיין חזו"א [ב"ב סימן ב' סק"ח ד"ה כתב הטור] בהסבר הדבר. 34 וראיתי בספר עמק המשפט שכתב דזה רק כשבנה כפי המקובל משא"כ אם הוציא הרבה יותר מהראוי א"א לחייבו. ודבריו מסתברים אמנם יש לדון לדעת הנתי'. ועיין להלן מש"כ.

דעת הרמב"ם שיכול להשתמש ובאופן שאינו יכול להשתמש אינו נותן רק דבר מועט]. אך לכאור' יש להוכיח מהמבואר בסימן קנ"ז סעיף י' דאם הגביה את הכותל שביניהם י' אמות וסמך לו כותל אחר כנגדו בגובה ו' אמות א"צ ליתן רק כפי הנצרך לו ואף אם הניח את התקרה [ולדעת התוס' הביאור בזה דכן היא הנאתו]. וא"כ מבואר לכאור' דאף באופן שרוצה לסמוך את התקרה אינו צריך לזכות יותר מכפי הנצרך לו ואם כן ה"ה אם מחמת איכות וחוזק התקרה אינו זקוק לכל חוזק הכותל אינו מוכרח לזכות יותר מכפי הנצרך לו. ואין להקשות איך יכול להשתמש בשל חברו ואף באופן שמחסרו אף שאין רוצה לזכות בהכל דמכיון שבנה הכותל ברשות שניהם לאו כל כמיניה לעכבו מלהשתמש היכא שזוכה ומשלם כפי הנצרך לו והלא אם יאמר הבונה הראשון שאינו רוצה שיסמוך כלל ואף אם ישלם ודאי לאו כל כמיניה והיינו כנ"ל כיון שהכותל בנוי על מקום שניהם.³⁷ ולדעת הנתי' צ"ל דיש חילוק דבחלק מהכותל שאינו צריך לו א"צ לזכות משא"כ בחלק שמשתמש חייב לזכות בכל הכותל כפי שהוא.

כד) העולה בקיצור. אדם שבנה כותל או מחיצה לתועלתו האישית וחבירו נהנה מכך [ומונח במקום המשותף לשניהם] אזי אם גילה דעתו שחפץ בכך חייב לשלם. ומצאנו בזה ג' טעמים. או שחייב מכיון שזוכה [ואז אין שייך לדון אם הלה חסר או לא וכמוש"כ קצוה"ח קנ"ח סק"ו]. או שחייב משום נהנה.

וא"כ לפי"ז קשה יותר דמבואר להדיא בנתי' שהיכא שאנו תולים שכוונתו לזכות בכותל אין מקום לחלק בין אם הקיף בקנים או בלבנים, ולדעת הרמב"ם שאף במקיף אמרינן דזוכה בכותל א"כ קשה מאד לכאור'. שו"ר שעמדו בזה. וכעת צל"ע בזה. ולכאור' ע"כ צ"ל דהנתי' לא ס"ל לפרש ברמב"ם כמוש"כ הקצוה"ח דחייב משום שזוכה בחצי הכותל. ובהטעם שהצריך שיהיה בין שניהם צ"ל באופן אחר. וכמוש"כ לעיל בזה. עיין אות טז-יט. וצ"ע.³⁵

ולולי דבריו הקדושים אולי היה אפשר להוכיח מדברי השו"ע בסי' קנ"ח ס"ד שאף באופן שזוכה א"א לחייבו לזכות יותר מכפי מה שרוצה ליהנות ואף בסמך לו כותל אחר לא יתחייב רק כפי כותל של קנים אם הוא באופן שיכול להעמיד תקרה דבכל הנצרך להעמדת תקרה בודאי כוונתו לזכות. והיה אפ"ל דזהו החילוק דכשצריך לסמוך צריך כותל בריא ובודאי כוונתו לזכות בכל הכותל משא"כ במקיף וניקף שא"צ לסמוך עליו תקרה אף שכוונתו לזכות לדעת הרמב"ם מ"מ אין כוונתו לזכות בהכל גם יש להוסיף דכשצריך לסמוך עליו ע"כ צריך הוא להסכמת השני והוא אינו מסכים רק שיזכה בכל חצי הכותל.³⁶

ויש להוסיף עוד דלכאור' היה מקום לומר שבאופן שרוצה לסמוך את התקרה אז אינו יכול להניח על של חברו היכא שאינו זוכה ומשו"ה חייב לזכות בהכל משא"כ באופן של מקיף וניקף אפשר לומר שאינו זוכה רק כפי התועלת כיון שאינו משתמש [אם כי

35 ואולי דעת הנתי' דאם חייב משום יורד אז אינו מתחייב יותר מכפי הנאתו משא"כ כשרוצה לזכות ולהשתמש צריך לזכות בכל הכותל. ודו"ק.

36 ולעיל אות י' כתבנו לדייק שהנימו"י לא כתב המשך דברי הרמב"ן שבאם אינו סומך את התקרה על הכותל שביניהם ואינו משמש לו רק ככותל לביתו א"צ לשלם רק כפי הנאתו. וכתבנו בדרך אפשר דלהנימו"י לשיטתו דחייבו משום שזוכה בכותל אינו יכול לזכות רק בחצי דאם רוצה יזכה בכל הכותל ואם לא ירצה אינו זוכה כלל וא"י לכופו לזכות כפי רצונו. ולדברינו כאן עולה דדעת השו"ע דאפשר לחלק זכיותו ודלא כמוש"כ שם. ויתכן דזהו דעת הנתי' כאן דנוקט בפשיטות דהיכא שזוכה בכותל צריך לשלם כל שוויו. וכדברינו שם בדעת הנימו"י.

37 ולדברינו ודאי שאם הכותל שביניהם הינו יותר מהמקובל ומהנצרך לסמיכת תקרה א"כ שפיר יכול לומר שאינו זוכה בה כיון שאינו צריך לזה.

חייב להתוס' והרמב"ן מצד נהנה ויורד וכנ"ל. אך זה שייך רק במקיף וניקף דאיכא חסר וכמסקנת הש"ס דגרם לו הקיפא יתירא. משא"כ בסמך לו כותל אחר נצטרך לב' תי' של התוס'.

ויש לדון באם ס"ל כהתוס' במקיף וניקף אם זה הכרח לחלוק על הנימו"י בסמך לו כותל אחר. והנה להשו"ע כפשוטו דס"ל במקיף וניקף כהרמב"ם ס"ל בסמך לו כותל אחר כהנימו"י דזוכה בחצי הכותל. אמנם יש לדון להסוברים כתוס' במקיף וניקף אם חולקים בסמך לו כותל אחר. ולכאור' אין הכרח, דבמקיף וניקף לא משמע להו מהש"ס דמיירי בהקיף החיצון וכמו שהק' שם התוס' ע"ז, אמנם בסמך לו כותל אחר דמיירי בכותל שבין ב' החצירות שפיר אפ"ל כהנימו"י דזוכה בחצי הכותל. [ועיין בנימו"י עצמו כ"ב ב: שכתב ב' השיטות במקיף וניקף עיי"ש] וא"כ דינא קיי"ל כהנימו"י כדחזי' בפשטות משי' הרמב"ם במקיף וניקף [ואף דהרמ"א לא פסק במקיף וניקף כהרמב"ם היינו רק בזה דאף לולי שזוכה צריך לשלם חצי כותל וכנ"ל. ואף הרמ"א פסק בסימן קנ"ז ס"ב בסמך לו כותל אחר כהנימו"י וכנ"ל אות ח'] וקיי"ל כחידושם של התוס' כמבואר בשו"ע בסימן שס"ג [ועיין גר"א סימן קנ"ז ס"ק מ"ז שדעתו שם שהרמ"א פסק כתי' ראשון של התוס' ב"ב דף ה. וכדעת השו"ע הנ"ל]. וכל אימת שנוכל לחייב מכוח אחד מהם יתחייב. אמנם כמו שזכרנו ישנם כמה נפ"מ בין התוס' לנימו"י ויהיה חילוק וכדלהלן.

כה) ועכשיו נבא לדון בכמה אופנים עיקריים. באופן שבנה שכן ע"י שחפר יסודות בקרקע המשותפת ועליהם סמך עמודים ובנה תוספת לדירתו. זה ודאי שכל זמן שאין הלה חפץ בכך א"א לחייבו כלום אף אם נאמר שהתקרה של התחתון עבה עד כדי שחצי ממנה נמצא בשטח של זה שמעליו, דזהו ממש המשנה של המגביה

[ולדעת התוס' כשגיד"א צ' חסר. או שחשיב חסר כיון שגרם לו היקף יתירא ולכך אף בגדר המקיף חייב]. או שחייב משום יורד וכדעת הגרע"א [ויורד חייב אף בלא חסר].

והנה יש לראות אם ישנה הכרעה במחלוקת התוס' ונימו"י בסימן קנ"ז ובמחלוקת הרמב"ם ורמב"ן בסימן קנ"ח דלכאור' תלוי בזה כמה נפ"מ כמו שביארנו לעיל וכמו שיבואר להלן.

וכבר זכרנו דהשו"ע פסק [בסימן שס"ג סעיף ח'] כהתוס' דהיכא דגילה דעתו חייב אף בלא חסר. ולכאור' יש להקשות כיון דהשו"ע פוסק כהרמב"ם דמיירי במקיף בינו לבין הפנימי וברשות שניהם א"כ אין מקום לראיית התוס' וכמוש"כ קצוה"ח קנ"ח סק"ו ואיך פסקו להלכה [וממה שדעת הרמב"ם שאם הכותל עומד על מקום המקיף א"צ לשלם רק דבר מועט אין להקשות עליו דאם ס"ל כהתוס' מ"ט אינו חייב משום נהנה. דדעת הרמב"ם והשו"ע דבחורבה העשויה להיבנות אם א"י להשתמש בגוף הכותל לא נחשבת הנאתו רק דבר מועט ולכן א"צ לשלם מצד נהנה רק דבר מועט ואף לולי דברי התוס' הרי במקיף איכא חסר כמבואר בש"ס וע"כ כנ"ל]. ואולי מסברא ס"ל כהתוס' אף שאין ראייה מהש"ס לזה. [אמנם אפ"ל דס"ל לדעת הרמב"ם א"צ שיהיה על מקום שניהם בבקעה ודוקא בחורבה הצריך לכך וכמו שיש לכס"מ צד לומר דבבקעה בכל גווני [או רק היכא שהוא הקיף על שלו לבד] חייב. ודוקא בחורבה שעתידה להיבנות אינו חייב אם אינו יכול לסמוך על הכתלים. וא"כ עדיין יש ראייה מהש"ס אם נאמר דמיירי גם בבקעה לדברי התוס'].

אמנם לכאור' התוס' פליגי על הרמב"ם ולא ס"ל דאמרינן שזוכה בכותל [וכמו"כ פליגי על הנימו"י³⁸]. וכבר ראינו שדעת הרמ"א כהתוס' והרמב"ן וא"כ יש לדון אם ס"ל שזוכה בחצי הכותל או לא. אך דמ"מ

38 וכן מבואר בקצוה"ח סימן קנ"ח סק"ו דהתוס' חולקים בזה. עיי"ש.

סי' קנ"ז ס"ק כ"ב שכתב כן] אז ס"ל להגרע"א דהוי חסר וזה לא שייך היום [אם לא באופן שמוסיף כובד יותר מאישור מהנדס⁴¹]. ודו"ק.

כו) אמנם אם יסגור לעצמו ע"י תריסים ובניה קלה וכדו' יש לדון דבכה"ג היה מקום לומר שיהיה תלוי בהנאתו ולפי"ז ישלם. ודעת הנתי' דהיכא שסומך עליו אז בודאי זוכה בהכל דאל"כ אין לו זכות להיסמך על של חבירו. וא"כ אי"ז נפקותא ובכל גווני יצטרך לשלם כפי עלות חצי מהבניה אמנם זה שייך רק על מה שזוכה אך אם נאמר שחיובו על העמודים אינו משום שזוכה אלא משום שגילה דעתו א"כ יהיה תלוי בג"ד ואם ג"ד הניקף דחפץ בקנים וגדר את הד' בקנים אינו חייב אלא קנים כמבואר בסימן קנ"ח סעיף ד'.

זאת ועוד לעיל אות כ"ג כתבנו דלכאו' מדוייק מהבנת הקצוה"ח ברמב"ם שחייב במקיף וניקף משום שזוכה בחצי הכותל ואעפ"כ דעת השו"ע דבהקיף הניקף את הרביעית בקנים א"צ לשלם רק כפי דמי קנים ומבואר לכאו' דאף אם זוכה אמרינן שאין דעתו לזכות רק כפי שווי קנים ודלא כהבנת הנתי' ברמב"ם. ואם כנים דברינו א"כ לדברי הקצוה"ח ודאי א"א לחייבו לשלם רק כפי הנצרך להחזיק מחיצות וגג מבניה קלה. וא"כ לכאו' יש לדון שיוכל לומר קים לי כהקצוה"ח וצ"ע דאולי אפשר לתרץ קושייתנו הנ"ל באות כ"ג בעוד אופנים. [גם אפ"ל דאין לו זכות להשתמש ולהיסמך על בנייתו של חבירו כל זמן שאינו

כותלו למעלה מד' שאינו חייב. אמנם היכא שהלך העליון אח"כ ובנה מסביב בקירות ויצק לעצמו גג אז לכאו' הוא חייב חצי מהעלות. לא מבעיא לדעת הנימו"י שהוא זוכה בחצי מהרצפה או בודאי חייב [ואין מקום לדון מצד זה נהנה וזה לא חסר וכדברי הקצוה"ח סק"ו], אלא אף לדעת התוס' הלא בגלי דעתיה דניח"ל משלם על ההנאה אף שלא חסר. אמנם לכאו' אם אנו באים לחייבו מכוח שזכה בחצי א"כ בעמודים לא זכה, כיון שאינם ברשות שלו וא"כ לא ישלם רק חצי מהעלות של יציקת התקרה. אך זה אינו, חדא שהעמודים עומדים במקום המשותף לכל הדיירים, ועוד דהלא אף הנימו"י מודה שאפשר לחייב במקיף וניקף על ההנאה וכנ"ל. אמנם ייתכן שהנימו"י חולק על תוס' בחידושו שא"צ חסר בג"ד וס"ל כהיש"ש. וא"כ לכאו' יוכל לטעון קים לי כהנימו"י והיש"ש והקצוה"ח נגד פסק השו"ע והוא נידון בפוסקים.³⁹ ובפשטות כשחופר עמודים צריך להוסיף חוזק כפי הקומות שיבנו עליהם וא"כ שפיר יש לנו ענין חסר דאת גרמת לי הקיפא יתירא. וא"כ צריך לשלם חצי מעלות הבנייה המשמשת לו.⁴⁰ [וגם כשמכביד יתכן שחשיב חסר כמוש"כ הגרע"א דבסמך עליו תקרה ודאי הוי חסר. אך בזה יש להוסיף דהיום אחרי שמכנים יציקות כנדרש אף אם יש תוספת כובד מ"מ א"א להחשיבו חסר, דדוקא באופן שע"י התוספת והכובד שמוסיף נעשה חיסרון בכותל והיינו שנחלש קצת [ועיין סמ"ע

39 עיין שו"ת חבצלת השרון חו"מ סימן ל' שדעתו דאפ"ל קים לי כהיש"ש. 40 ועכ"פ יש לנו קצת חסר לדעת הנוב"י שס"ל שאף לדעת התוס' לא סגי בגילוי דעת לחוד ובעי חסר קצת [הו"ד לעיל אות ה'].

41 וראיתי מי שכתב דבעלות על התקרה של התחתון שהיא הרצפה של העליון תלוי במחלוקת השו"ע והרמ"א בסימן קס"ד סעיף א'. ולענ"ד אינו דומה דשם הנדון על מי מוטל החיוב לתקן הקלקול והוא תלוי בכוננתם בעת שנשתתפו [ועיי"ש בנתי' סק"א ב']. אמנם לענין הבעלות כל זמן שלא אירע קלקול לית מאן דפליג לכאו' דשניהם שותפים בבעלות דמשמש לשניהם [וכי נאמר דלהסוכרים דעל התחתון לתקן אין לעליון בעלות על הרצפה לענין קנין חצר וכדו']. ועיי"ש בסמ"ע סוף סק"ג מה שכו' על לשון 'של' שכו' שם המחבר. ודו"ק. [ולכד מזאת בודאי אפ"ל שהמקום שבו נמצאת התקרה [הרצפה] האויר שייך לשניהם וא"כ שפיר יכול לזכות בקנין חצר ודו"ק].

שכתבנו לעיל אות כ"ו שבכה"ג א"צ לשלם כפי כל העלות מ"מ מהמוכר יהיה יכול לתבוע חצי מכל העלות]. ולכאור' לדעת הנימו"י אף כאן אמר' שזוכה בחצי וחייב חצי. אמנם לדעת התוס' דלכאור' פליגי [וכנ"ל אות ז'] וס"ל דאינו זוכה, וטעם החיוב בסמך לו כותל אחר כתבו התוס' בתירוץ קמא משום שגילה דעתו א"צ חסר. א"כ יש לדון בנדון זה, דהנה לעיל אות ג' כתבנו בשם הגרשש"ק דכיון דהוציא מעות הוי גילוי דעת שהיה מוציא אף שאר המעות שהוציא זה וא"כ הרי משתרש אצלו אותה הוצאה ובמשתרשי א"צ שיהיה חסר כדי לחייבו. עיי"ש באורך.

ולפי"ז באופן שמכר לאחר וקיבל את הדמים יש לדון אם דמים אלו הם משתרשי. דהלא ייתכן שהמוכר לא היה מוציא על הבניה אפילו פרוטה אחת רק שכמובן שערך הדירה עולה מחמת האופציה לבניה וממילא הוא קיבל עבור זה מעות, אך עדיין א"א לעשותו משתרשי מחמת זה כיון שמשתרשי ענינו ריוח ממון שהרויח בהכרח מחמת השני וכאן הלא לא היה בהכרח אפשרות למכור ומה שבפועל מכר ביותר יקר מאן יאמר שיש משתרשי ע"ז. ודו"ק היטב. [ואם נפשך לחלוק דזה עצמו משתרשי מה שעלה מחיר הדירה, תשובתך דהגע עצמך והלא אף בבנה הכותל ביניהם או בהקיף מג' רוחות ודאי שיש כאן העלאת ערך מסוימת ומ"מ אין סגי בזה לחייבו]. וא"כ לדברי התוס' א"א לחייבו.⁴⁴ אמנם יש לדון אף אם כנים דברינו דחיוב המוכר תלוי במחלוקת התוס'

משלם חלקו ורק באופן שאינו נסמך על הבניה שייך לומר שאף אם זוכה אינו זוכה יותר כפי הצורך שלו [אמנם כתבנו שם להוכיח דאף בזה מסמך לפלגא] ולפי"ז יצטרך לשלם חצי מעלות יציקת הגג והעמודים.⁴² וכך נוקט בפשטות בעמק המשפט סימן מ'.

ועיין היטב בדברי הגרע"א שמקשה על תוס' ומבאר שיטת הרמב"ם [הבאנו דבריו לעיל אות י"א] ומבאר שאף שאפשר להבין שאינו חייב לזכות בכותל מ"מ היכא שחסר חייב לזכות וממילא היום שאין ההכבדה מחסרת וכמו שכ' לעיל סוף אות כ"ה א"כ אינו חייב לזכות ודלא כהנתי'. ודו"ק.

כז) עוד יש לדון דהלא כבר זכרנו באות כ"ה דכל זמן שלא הוסיף לדירתו תוספת כל שהיא אינו חייב כלום. ויש לדון איך יהיה הדין באופן שבנה השכן מתחתיו. והלך השכן שמעל ומכר דירתו לאחר ואף אם קיבל יותר כסף מהקונה מחמת האופציה לבניה הקיימת הדירה [ובאופן שאמר לו שעדיין לא שילם לשכנים] והקונה רוצה להוסיף על התוספת ולצרף לדירתו. ויש לדון ממי יכול לתבוע השכן שמתחת את ההשתפות בעלות הבניה. דלכאור' הקונה בודאי חייב וכהטעמים האמורים באות כ"ה.⁴³ אמנם יש לדון אם אפשר לתבוע מהמוכר דבמה שמכר בתוספת מחיר הוי גילוי דעת שחפץ לזכות וממילא נתחייב בחצי מהעלות [ואף לו יצויר שבסוף הלוקח יבנה בניה קלה, ואף אם נאמר כהצד

42 אמנם אין הסברה הנ"ל ברורה בהחלט וכמו שכתבנו לעיל. דהלא זה ודאי מבואר בראשונים שאם סמך לו כותל אחר אינו יכול זה שבנה הכותל שביניהם לומר שאינו רוצה שיסמך על שלו [ואף אם ישלם אינו רוצה שיכביד על הכותל וכדו'] דבודאי כיון דהוא בנוי על מקום שניהם יש לו זכות לזכות בחצי הכותל, ועל דעת כן בנה וכמוש"כ הנימו"י [ואם לא כן אסור לו לבנות ודו"ק]. וא"כ בריוח גדול אפ"ל דאף אם רוצה לזכות בחלק הצריך לו זוכה ואף בע"כ של השני. דהלא כשאין השני רוצה לזכות אין זוכה כלום וא"א לחייבו כלום. וכשרוצה לזכות זוכה אף בע"כ של השני והטעם כנ"ל. וא"כ מאן לימא לן שא"י לומר שאינו חפץ לזכות רק כפי הנצרך לבניה קלה. והנתי' דעתו שאין זכי' לחצאין אמנם לכאור' מהרמב"ם והשו"ע עכ"פ להבנת קצוה"ח לא נראה כן וכנ"ל. וצ"ע בכל זה. וכתבתי רק לעורר.

43 ויש לדון לדעת הנימו"י שזוכה למפרע וכמו שכתב החזו"א אם שייך לומר כן כשמכר.

44 אמנם להבנת הדברי מלכיאל בתוס' שכתבנו לעיל אות ד' שחיובו משום שותף היכא שמראה שהוא צריך לזה שפיר אפ"ל דאף בכה"ג שמכר אפשר לחייבו ע"ז. אף שעכשיו הוא מסתלק מהשותפות. ודו"ק.

דהיכא דגילה דעתו חייב אף בלא חסר ודאי שאפשר לחייבו חצי מהנאתו. אמנם לדעת היש"ש והקצוה"ח דחולקים על התוס' לכאור' כאן א"א לחייבו כלל. ויש לדון אם אפ"ל קים לי כהיש"ש וקצוה"ח דלא כהשו"ע. [וכנ"ל אות כ"ה הערה 39].

אמנם יש להוסיף בזה [ושו"ר כן בעמק המשפט סימן ל"ט] דהנתי' כתב לחדש באופן שכתב במרדכי באחד שהיו לו ג' דפנות ובא חבירו ובנה על של עצמו ד' דפנות, וממילא הרויח הראשון דופן רביעית דחייב לשלם אף באופן שאין לו זכיה בכותל דמדין נהנה חייב ואף חסר איכא משום שחרוריתא דאשייתא. ואם שאין חסר רק מעט, לדעת רוב הראשונים חייב לשלם כל ההנאה [אמנם עיי' נו"ב [ח"מ תנינא סימן כ"ד] שהביא שלבד הרא"ה שהביא הנימו"י שא"צ לשלם כל ההנאה אף הרמב"ם סובר כן וא"כ יש לדון אם יכול לומר קים לי כוותיהו ושם נראה מדבריו דחושש לשיטתם עיי"ש היטב ואין כאן המקום להאריך בפרטי המעשה שדן שם].

והיינו שבהצד החיצון של הכותל הד' שמבחוץ לביתו שעכשיו דר שם השני פסקינן דהוי חסר. וממילא ה"ה כאן במה שהוא דר מתחת לביתו של השכן שמעל הוי חסר במה שעושה שם שחרוריתא. הגם שיש לדון בג' עניינים. א. שדברי הנתי' עצמם הם חידוש דלכאו' לא מצאנו בש"ס דשחרוריתא דאשייתא הוי חסר רק בדר בתוך הבית אמנם מה אכפת לו בכתלים מבחוץ. והנתי' מחדש דהוי חסר. ב. שיש לדון דדוקא במקום הניכר שייך לומר כן והיינו בכותל הפונה לחוץ, משא"כ בתחתית התוספת שזה אין ניכר כ"כ לכאו' קשה לצרף כאן את חידוש הנתי'. ג'. דיש לדון אם בזמנינו היה הנתי' מחדש כן. דהיום שיש הרבה פיה ועשן בחוץ אפשר לומר שהכותל ניזוק יותר כשנשאר פתוח לחוץ מאשר אם נעשה מכותלי בית.⁴⁵ וא"כ לענ"ד מכוון דברי

והנימו"י יש לדון אם יכול לומר קים לי כהתוס'. דהלא השו"ע שפוסק כהרמב"ם בסי' קנ"ח ודאי לכאו' דס"ל סברת הנימו"י ואף הרמ"א שפוסק במקיף וניקף כהרמב"ן מ"מ פוסק בסי' קנ"ז סיי"ב כהנימו"י. וא"כ נראה ודאי שאפשר לחייב את המוכר בכל החצי מעלות הבניה ואין נפ"מ כלל איך בפועל יצרף הלוקח את התוספת לדירתו. וכנ"ל. [וכפרט בצירוף דעת הדברי מלכיאל בתוס'].]

כח) ועכשיו נבא לדון בהיפך שבנה השכן בקומה שניה ע"י שיצק עמודים במגרש המשותף עד שהגיע לקומה השניה ויצק רצפה דפנות ותקרה. ועכשיו בא השכן מתחתיו ורוצה לבנות ויוצק לבדו על העמודים הנ"ל ומשתמש ברצפת השכן שמעליו לתקרה שלו.

הנה ביחס לעמודים אם רצפתו נתמכת עליהם אז דינו כנ"ל אות כ"ה - כ"ז. אמנם ביחס לרצפה של השכן שמעל יש לדון. דהלא אף לדברי הנתי' הלא שפיר חילק לנו הנתי' שרק אם רוצה לסמוך תקרה ולהשתמש בשל חבירו אז אמדינן דעתו שרוצה לזכות בשל חבירו וכנ"ל. משא"כ כאן הר"ז דומה ממש למקיף וניקף או לסומך כותל אחר ובאופן שמייירי שם הנתי' שאין הכותל משמש לו רק ככותל לביתו ולא מחזיק לתקרתו ובכה"ג ל"א לדברי הנימו"י שזוכה בחצי הכותל. פש לן לחייבו מצד הנאתו וכמוש"כ שם הנתי'. [אמנם בכה"ג לדעת הנתי' יכול לעכבו מלתלות ולחבר דברים בגג שהוא רצפת חבירו כיון שאינו זוכה. ולדברינו שאפשר אולי לומר שיש לו זכות לזכות כפי הנצרך לו יכול לזכות רק כפי הנצרך לו לשימוש בגג ע"י קניה. ודו"ק. וגם לדעת הגרע"א אף אם יחסרו בשימוש שמשמש ייתכן שאין צריך לזכות ביותר ממה שמשמש וע"ז ישלם לו].

ואם חייבו משום נהנה יש לדון דהלא זה נהנה וזה לא חסר הוא. ולדעת השו"ע [והרמ"א לדעת הגר"א] שס"ל כהתוס'

ויש לדון עוד היכא שמכר התחתון לאחר בתוספת ערך מחמת האופציה וכנ"ל אות כ"ו דאפשר דבכה"ג יודה הנתי' שאף שאין עומד להניח תקרה מ"מ כיון שמוכר את דירתו בשווי יותר מחמת כן, מסתבר שכלול בזה דעת לזכות בגוף הבניה ואם כן שפיר שייך לחייבו חצי מההוצאות כיון שזוכה בהכל ולא גרע ממה שכתבו הראשונים שאם אמר שחפץ לבנות זוכה מיד. ואף לו יצויר שהלוקח יסגור בבניה קלה לא אכפת לן דהמוכר גילה דעתו שזוכה וכנ"ל שם. ויש לדון בסברא זו וצ"ע. [וכל דברינו כשהתוספת בניה בשטח המשותף שאז ודאי נראה שאף היציקות נחשבים כמונחים במקום המשותף וכבנה הכותל באמצע].

הנתי' קשה להחשיבו חסר לחייבו על כל ההנאה ובפרט בצירוף הראשונים שזכרנו שהביא הנוב"י שא"צ לשלם כל ההנאה. פש לן דעת התוס' דגלי דעתיה חייב⁴⁶ ואף בזה יש לדון אם מצי לומר קים לי דלא כהתוס' וכנ"ל. וצ"ע לדינא בזה להוציא מהמוחזק. ובעמק המשפט מסיק בפשיטות שחייב.

כט) וכל זה כשבנה התחתון בבניה רגילה בבלוקים ובטון. ויש לדון איך יהיה כשהתחתון יבנה תחתיו בבניה קלה. ונראה בפשטות דבנדון זה שבודאי שאין חיובו רק מדין נהנה א"כ גם הנתי' מודה דאין חיובו רק כפי ההנאה שלו וכנ"ל ואם כן א"צ לשלם רק כפי בניה קלה.⁴⁷ [אף אם נאמר שא"א לומר קים לי כהחולקים על התוס' ולעיל באות כ"ח יתחייב לשלם חצי].

ל) העולה לענ"ד בקיצור. כשבא להוסיף על תוספת בניה שמתחתיו ובא לבנות מעל. אז לדעת הנימו"י ודאי זוכה ברצפה ומשלם חצי. וה"ה לדעת תוס' כיון דגלי דעתיה חייב על ההנאה אף בלא חיסרו. ולענין העמודים לדעת תוס' ודאי חייב. לדעת הנימו"י יש לדון אם זוכה בעמודים. וכמו"כ באופן שהוסיפו חוזק ביציקות לצורך הקומות מעל ודאי הוי חסר וחייב על כל ההנאה [כולל הנאתו מהעמודים]. וקשה לומר שיש אפשרות לפוטרו. [עייין מש"כ באות כ"ה]. אמנם אם בונה מעל בבניה קלה לדעת הנתי' ודאי זוכה בחצי וחייב חצי מכל העלות. ויש מקום לדון דלקצוה"ח אין חייב רק כפי הנאתו דרך כפי זה כוונתו לזכות [וכן נראה לדייק מהגרע"א היכא דלא מחסרו וכנ"ל]. ועיין באות כ"ו. וצ"ע לדינא. ובאם מכר העליון דירתו לאחר ושווי הדירה עלה במחיר בעקבות האופציה נראה דאפשר לחייב להמוכר חצי מכל העלות המשמשת לו. ואין נפ"מ במה ישתמש הלוקח.

לא) וכשבא לסגור מתחת לתוספת בניה שבנה שכן מעליו אם יש עמודים המשמשים לו אז זוכה בהם. אמנם על התקרה [שהיא הרצפה של השכן מעל] וכן באופן שהוא בקומת קרקע ואינו משתמש כלל בעמודים לתמיכת רצפה אז א"א לחייבו משום זוכה ומצד הנאה להתוס' חייב ודאי דבגלי דעתיה חייב בנהנה אף בלא חסר וכ"ד השו"ע. אך כשיסגור רק עם

46 ואף שזכרנו לעיל אות ה' דעת הנוב"י דאף לדעת תוס' בעיני צירוף של חסר קצת, לענין זה לכאור' אפשר לצרף מש"כ בשם הנתי' דאף בכה"ג איכא חיסרון דשחרוריתא דאשיתא.

47 וחכם אחד העירני דיש לדון אם צריך לשלם חצי מעלות בניה קלה או מחיר מלא של בניה קלה. דהנה הנהנה מחבירו היכא דמחסרו צריך לשלם כל הנאתו ובדר בחצר דקיימא לאגרא משלם כל השכירות ומה שבנ"ד במקיף וניקף משלם חצי היינו משום שההיקף משמש גם למקיף וגם לניקף וממילא נחשב שנהנה מחצי מההוצאה והכותל. אמנם יש לדון היכא שהיקף בכותל אבנים והניקף הקיף בשל קנים דינו שמשלם רק כפי שווי מחיצות קנים אם בכה"ג משלם הכל או רק חצי. אמנם כד נדייק אף בכה"ג משלם רק החצי [וכן מבואר מסתימת הרמב"ן והשו"ע שלא חילקו שבכה"ג משלם הכל] דכיון שגם לו היה כאן מחיצת קנים היה הנאה לשניהם שמפסקת ביניהם [או בין השדות והולכי דרכים] אז נחשבת הנאתו כחצי משווי הכותל. משא"כ בנ"ד שלו יצויר שהיה בונה קלה את התקרה לא היה יכול העליון להשתמש מעל ולא היה שייך לו שום הנאה בכגון זה לכאור' עד כמה שאנו מייחסים לו את ההנאה מבניה קלה נחשב שנהנה לבדו ודו"ק היטב. וא"כ יש מקום לומר שישלם כל הנאתו. וצ"ע בזה.

בניה קלה א"צ לשלם רק עלות של בניה קלה דכך היא הנאתו [ויש לדון אם הכל או חצי עיין הערה לאות כ"ט]. ויש לדון אם שייך להחשיבו חסר משום שחרוריתא דאשייתא ולענ"ד קשה לחייבו ולהוציא מהמוחזק עיין אות כ"ח ג' חילוקים. ואם יכול לומר קים לי כהיש"ש והקצוה"ח א"א לחייבו כלל משום הנאה ובזה צ"ע לדינא. אמנם אם מכר לאחר או נראה לענ"ד שזוכה בחצי מהתקרה ומשלם כל העלות ואין נפ"מ במה יסגור הלוקח את התוספת. ואף בזה יש לדון. [ומצד גילוי דעת וכשי' התוס' צ"ע אם אפשר לחייבו ועיין בזה באות כ"ז].

לב) עוד יש לדון באופן שיש ב' שותפים בחצר או בגג ובנה אחד מהם תוספת על החלק שלו. ועכשיו בא חבירו והוסיף גם הוא בחלקו ומשתמש בכותל שבנה חבירו. הנה אם הכותל הוא ברשות שניהם אז באופן שסומך תקרה זוכה בחצי הכותל לדעת הנימו"י וצריך לשלם חצי מעלות הכותל שבנה בין שניהם ולדעת הנתי' סימן קנ"ז סק"ז אין נפ"מ אפי' אם בנה בבניה קלה. ולפמש"כ באות כ"ו יש לדון דלקצוה"ח [והגרע"א] אם בנה בחלקו בניה קלה א"צ לשלם רק כפי עלות בניה קלה. וצ"ע לדינא. אמנם אם לא סמך את התקרה דעת הנתי' דאינו זוכה בחצי הכותל כיון שאין סומך עליו תקרה. אמנם הוא משלם כפי הנאתו ואם בנה בניה רגילה משלם חצי עלות, ואם בנה בניה קלה משלם כפי עלות בניה קלה.⁴⁸ ולדעת התוס' והשו"ע הוא פשוט דבגילוי דעת חייב על ההנאה אף בלא חסר. משא"כ לדעת החולקים צריך הסבר מ"ט הוי חסר. ובנתי' מחדש בכה"ג שנחשב חסר מחמת שחרוריתא דאשייתא. וצ"ע לדינא אם היום שייך להחשיבו לחסר מחמת זה ועיין לעיל אות כ"ח. אמנם נראה דודאי אפשר לצרף לדעת התוס' והשו"ע דבכה"ג א"צ חסר. ומשו"ה חייב לשלם.

וכל זה אם הכותל עומד על הגבול המשותף, אמנם אם כל הכותל בנוי על של חבירו או א"א לחייבו כיון שאינו זוכה בחצי הכותל. וחייב רק משום נהנה וכנ"ל. אמנם בכה"ג יכול הלה לעכבו שלא יסמוך תקרתו על כותל שלו.

לג) ועכשיו יש לנו לדון כשעברו כמה שנים מאז שבנה ועד שמוסיף השכן כפי איזה שער ישומו את התשלומין, אם כפי השווי של עכשיו בשעה שבונה או כשווי של שעת הוצאה שבנה השני. והבאנו לעיל אות ט' דברי החזו"א שנוקט שמשלם כפי שעת הבנין מתחילה אמנם הוא קאי כשיטת הנימו"י שזוכה למפרע. וכתבנו שם דלדעת המ"מ יש לדון דאפשר שזוכה בשעת התשלומין, וכן יש לדון לדעת תוס' דחייב מצד נהנה דלכאו' אין מקום לחייבו רק כפי שעה שבונה השני שאז איתא להנאתו.⁴⁹ אמנם כבר כתבנו [סוף אות כ"ז] שהשו"ע והרמ"א פסקו שזוכה לו חצירו וממלא מתחייב כשער של עכשיו.⁵⁰ אך כבר כתבנו דלא בכל אופן שייך לחייבו משום שזוכה וכגון בבונה מתחת חבירו שאינו משתמש בהנחת תקרה שכתב הנתי' שאין חייב לזכות [עיין אות כ"ח], או בכותל שביניהם [אות ל"ב] באופן שכל הכותל בנוי אצל השני, דאז חיובו מצד נהנה וא"צ לשלם רק כפי השער של עכשיו. ודו"ק.

לד) פש לן לדון באופנים שצריך לשלם חלק מההוצאה אם נאמן לומר שפרע. וכבר זכרנו לעיל אות א' שבאופן שסמך כותל אחר והניח תקרה דכתבו הראשונים שנאמן לומר שפרע וכך פסק הרמ"א בסימן קנ"ז סי"א. ול"א הסברא דמי יימר דמחייבי לי רבנן דידוע לו חיובו. וא"כ

48 ועיין הערה לאות כ"ט מה שיש להסתפק.

49 וכתבנו שם בהערה דיתכן דלהסבר הדברי מלכאל בתוס' אז חיובו למפרע וכפי השווי של שעת ההוצאה עיי"ש.

50 ונראה דאף לו יצויר שעכשיו הוול שלדעת התוס' הוא צריך לשלם פחות א"י לומר קים לי כהתוס' הגם שיש מקום לדון בדברי המ"מ [כמוש"כ לעיל אות ב'] אם זוכה למפרע. ומהשו"ע אין ראייה רק שפוסק כהרמב"ם ואין לנו ראייה אם זוכה למפרע או עכשיו. וא"כ יתכן שיוכל לומר קים לי בזה. וצ"ע.

ה"ה בנ"ד אם בנה מעל התוספת שבנו מתחתיו נאמן לומר פרעתי.⁵¹ [ויתכן שלהתוס' אינו נאמן עיין אות ב',⁵² אמנם ודאי א"א להוציא מהמוחזק⁵³]. משא"כ אם בנה מתחת התוספת שמעליו דאז אינו זוכה וכנ"ל וחיובו מדין נהנה [להתוס' דא"צ חסר וצ"ע לדינא כנ"ל אות כ"ח ול']. אז שפיר שייך הסברא דמי יימר ואין נאמן לומר שפרע וכמקיף וניקף שא"נ לומר שפרע כמבואר בסימן קנ"ח סעיף ח'. וכשחייבוהו ב"ד נראה דבכל גווני ל"ש הסברא דמי יימר דמחייבי לי רבנן.



51 ואין צריך דוקא שיסמוך הוא התקרה וסגי במה שעושה ע"ז איזה קביעות וכגון שבונה כתלים וכמבואר ב"ב ו: אי חבריה בטינא לאלתר הוי חזקה. ולדעת התוס' שם ועוד ראשונים קאי אמתני' ובחזקת שנתן דבזה חיובו גלוי לכל ול"א מי יימר וכמוש"כ בזה באות ב' עיי"ש.

52 שם כתבנו כן היכא שאומר שרוצה לזכות משא"כ בסמך תקרה הוי חסר וכמו שכ' הגרע"א עיי"ש. אמנם בזמנינו אין התוספת נחשב חסר וכמו שכ' בסוף אות כ"ה וא"כ אפשר דהרינן לכלל דמי יימר דמחייבי לי רבנן.

53 דכבר כתבנו שהשו"ע בסימן קנ"ח והרמ"א בסימן קנ"ז פסקו שזוכה לו חצירו ואז ודאי נאמן לומר שפרע. משא"כ לדעת תוס' דחיובו משום גלי דעתיה יש להסתפק וכמוש"כ שם.

לשון חכמים

הרב אוריאל פרנק

בענין "אי אפשר" או "אי אפשר"?

לכבוד עורכי הקובץ החשוב בית אהרן וישראל, אשריכם שזכיתם להיות אכסניא של תורת שבטי ישראל גם יחד, ובית ועד לחכמי עדות ישראל ממזרח ומים.

בסוגיית ניקוד מלת השלילה "אי" האריך בטוטו"ד הרי"ח מזרחי (גליון קס"א, סיון תשע"ב, עמ' ריב-רך¹), והסיק שעל בני כל העדות לבטא "אי אפשר" (א' צרויה ולא חרוקה) כנוסח הקדום, ולא כדעת ר"א בחור². אף אני הקטן דנתי בסוגיה זו³, וברצוני להשלים כמה פרטים לדיון בבמה זו.

א. לשון חז"ל

נוסף על הראיות שהביא הרב מזרחי (בעמ' רטז) שחז"ל ביטאו את מלת השלילה "אי" בצירי, אציין כאן את אשר סח לי ידידי, הרב אלחנן בן מו"ר הרב שבתי סבתו נר"ו: איתא בנדרים טז, א ובשבעות כ, א ששבעה בלשון "שאי אוכל לך" עלולה להתפרש בשני אופנים: "שאי אוכל" (דהיינו "שלא אוכל") או "שאוכל". הכיצד? כתב הר"י מיגאש (שבעות יט, ב): "מהו דתימא זה שנשבע ואמר 'שבעה שאי אוכל' - 'שאוכל' הוא שנתכוון לומר, ולישניה הוא דעקים ליה... כמו שאנו רואין כמה אנשים שמתחילין הדיבור ומתעכב הדיבור בלשונם, ונמצאו שונים בתחילת הדיבור כמה פעמים ואחר כך משלימין אותו". וכ"כ השיטה מקובצת⁴ (נדרים טז, א): "ומהדרין מהו דתימא מיקם לישניה הוא - פירוש עיכוב לשונו הוא, שמאריך השי"ן בסגול", ו'שאוכל' קאמר שהוא תיבה אחת, ומותר. קא משמע לן דסתם נדרים להחמיר, ואותו אריכות אגן דנין לשתי תיבות: שאי אוכל". ודבריהם יובנו אל נכון רק אם ניקוד האל"ף במלה "אי" היא בתנועה (צירי) הדומה לתנועה של השי"ן שקדמה לה (סגול)⁵.

1 וסימנא מילתא היא: מְעֵנָה רַךְ - יִשְׁקִיט רִיב (ע"פ משלי טו, א; יח).
2 ר' אליה בן אשר הלוי אשכנזי [גרמניה-איטליה: ה'רכ"ח - ה'ש"ח, 1468 - 1549], המכונה על שם ספריו, "הבחור", "התשבי" או בשמו הלטיני: "אליה לויטה", היה אחד מחכמי הדקדוק והמסורה המפורסמים.
3 יחדו לכן עמודים 292 - 296 בתוך מאמרי "חומרות, הידורים ושיבושים בלשון העברית: על תיקוני שגיאות ועל שגיאות מתקנים" (בכתב העת "מים מדלין", תשע"ב, עמ' 273 - 320). את המאמר ניתן לקבל בדוא"ל: maanelashon@gmail.com.
4 בשם תלמיד הרמב"ן, ר' נתן בר יוסף, וכיו"ב נכתב בחידושי הריטב"א ובנימוקי יוסף.
5 הוכחה זו עדיפה מכמה בחינות על הוכחה דומה שהביא הרב מזרחי במאמרו (עמ' רטז) בשם הר"ד יצחקי, מה"ירושלמי" המצוטט אצל כמה מרבתינו הראשונים, האוסר להאריך בקריאת שמע באל"ף של "אחד", מחשש שלא יישמע כאומר "אי חד", ח"ו. אך יש להעיר שב"ירושלמי" זה שאיננו בתלמוד ירושלמי שלנו לא פורש שמשמעות "אי חד" היא "אין אחד" (כפי שאכן מסביר הרא"ש בברכות פ"ב סימן ג'). לכן, יוכל ר"א בחור לדחות פירוש זה, ולפרש שהחשש הוא ש"אי חד" יתפרש במובן אחר: כמו "איה אחד", וכיו"ב

ב. דעת היעב"ץ

בהערה 8 מצר הרי"ח מזרחי על כך שבמהדורה החדשה של "סידור היעב"ץ מעמדין" (הוצאת אשכול, ירושלים תשנ"ד) נדפס בפנים "אִי אפשר" - בניגוד להכרעתו המפורשת והמבוארת באר היטב של רבי יעקב עמדין בסימן י' בספרו לוח ארש, ובניגוד להערתו בסידור על אתר: "אי - בצירי"!⁶ אך "נחמה פורתא" יש במהדורה זו: בחלק השני ישנו צילום מוקטן של חלק מהדפוס הראשון שהדפיס היעב"ץ עצמו, ושם ניתן להבחין ב"אִי" צרויה.⁷ ברם, מפליא למצוא בצילום נוסח התרת נדרים (ח"ב, עמ' תש"ע): "כי אִי אפשר לפרטם" בחירק, וכן מודפס בפרקי אבות (פ"ב, מ"ד) "דבר שאִי אפשר לשמוע" בחירק, לא רק במהדורת אשכול (עמ' תשע"ח) אלא גם במסכת אבות עם פירוש "לחם שמים" מאת הריעב"ץ. אין זאת אלא שאפילו הריעב"ץ שהכריע לטובת הצירי, הושפע מבלי משים משיטת המדקדקים החורקים. ואכן, בהגהותיו לפירושו על אבות (לוח ארש, עמ' צד"ק, תיקון מ"ב) מודה שטעה, ושצ"ל בצירי.⁸ ובהקדמה שם (עמ' קפ"ה-קפ"ו) מסביר הריעב"ץ שבתחילה סמך על ניקוד המדקדק רז"ה:

"כל אשר איננו נקוד כראוי, גנוב הוא אתי מבית תפלתו של ר' זלמן הענא... בסמכי עליו ולא חשתי לדקדק אחריו הרבה... והנה מצאתי ראיתי שלא טוב הדבר אשר עשיתי והאמנתי דימום, שלא כשורה ולא כנימום..."

ג. דעת הפרי מגדים

בהערה 10 דן הרי"ח מזרחי בסתירה בכתביו של הג"ר יוסף תאומים בעל הפרי מגדים, והשאירם בצ"ע. גם אני התקשיתי בכך, והתפלאתי על המסתמכים על חלק מדבריו ללא תירוץ לדבריו הסותרים: מחד גיסא, כותב הרה"ג ר' דוד יוסף,⁹ שליט"א שלדעת הפמ"ג "אִי" בצירי,¹⁰ ומאידך גיסא כותב הרה"ג ר' מאיר מאזוז שליט"א¹¹ שדעת בעל פרי מגדים לחרוק: "אִי".¹² בכדי ליישב סתירה חמורה זו ניתן להעלות שתי השערות: אולי הכרעתו לטובת הצירי נעשתה מבלי לראות את טענות החורקים (וכוונתו ב"איני יודע למה" כפשוטו), ואחר שראם - השתכנע ומסקנתו כבאגרתו. ואולי להפך: מתחילה סבר ר"א בחור וכמו שכתב באגרתו, אך לאחר קריאת טענות הנגד הכריע בפירושו לטובת הצירי (וכוונתו ב"איני יודע למה" - איני מבין מה יתרון טענות ר"א בחור מטענות מפריכיו).

(כפי שאכן מוצע ב"מעדני יום טוב" על הרא"ש שם, אות ל'). הצד השווה של הוכחות אלה, שהן מבוססות על ההנחה שקיימת הבחנה במבטא החירק והצירי, שלא כמו במבטא יהודי צפון אפריקה שיוזכר להלן בפרק ז'.

6 על זה נאמר: הגם לכבוש את "אִי" עמו בבית!?! (ע"פ אסתר ז, ח). הטעם לסטיית מהדיר הסידור מדעת מחבר הסידור הוא רצון המהדיר שנוסח הפנים יהיה "שימושי" עבור מתפללים אשכנזיים בדורנו, וכך תגדל תפוצת הסידור, כלשון המהדיר (אחרית דבר, ח"ב עמ' תתרמ"ה): "קשה כיום להתפלל בנוסחו של הגאון הממחר.. והרי אנו רוצים שהסדור יהיה נחלת הכלל ויתפללו בו".

7 כנגד "אִי אפשר להתקים" (ח"א עמ' קכח) ניתן למצוא בצילום "אִי" (ח"ב, עמ' תש"ז). כנגד "אִי אתה" בברייתא של ר' ישמעאל (ח"א עמ' קכח) ניתן למצוא בצילום "אִי אתה" (ח"ב, עמ' תש"י).

8 וכן נקד בראש פ"ג בצירי: "וְאִי אתה בא לידי עברה".

9 בספר הלכה ברורה, סימן ו', תשנ"ט, עמ' ק"כ.

10 ע"פ פרי מגדים, אשל אברהם, שם ס"ק ב'; וכ"כ בסימן ז' תוך ציון פליאתו על כך שבסידור של ר"ז הענא הודפס "בחירק, ואיני יודע למה".

11 כמובא להלן בסעיף ה'.

12 ע"פ אגרת שבה מצטט ר' יוסף תאומים את דברי ר"א בחור ללא הסתייגות: אגרת שניה, ו', בסוף שולחן ערוך השלם, מהדורת מכון ירושלים, עמ' של"ט.

ד. דעת המשנה ברורה

כמו שכתב הרי"ח מזרחי, בעל המשנ"ב רק מביא את הדעות השונות, אך איננו מכריע.¹³ גם בספר "שונה הלכות" של הגר"ח קנייבסקי שליט"א, המסכם את מסקנות המשנ"ב, מועתקות שתי הדעות ללא הכרעה. לענ"ד, מסגנון דבריהם ניתן לדייק שיש להעדיף את הגירסה בצירי: (1) מהצורה שבה מוצגות שתי הדעות: הדעה הראשונה מוצגת באופן פסקני (והרי זה מעין הכלל "סתם ויש אומרים - הלכה כסתם"), ואילו הגירסה בחירק מוצגת כגירסה בעייתית שאמנם ניתן ליישבה ולהצילה מקושי¹⁴, אך אין שום רמז ליתרון "א"י" חרוקה. (2) זאת ועוד, הגר"ח חיים מרדכי מרגליות, בעל "שערי תשובה", איננו רק "מיישב הגירסא בחירק" כתיאור המשנ"ב, אלא מורה באופן חד משמעי לטובת נוסח זה!¹⁵ לו רצה המשנ"ב לתת משקל רב יותר לדעת השע"ת, בוודאי היה מנסח את הדברים אחרת. העובדה שהמשנ"ב לא הזכיר אפילו ברמז קל את הפרט החשוב והמכריע בדברי השע"ת, ש"שגור בפי כל" לחרוק, לא רק מורה שדעתו נוטה לצירי, אלא אף מעלה את האפשרות שמא המשנ"ב כלל לא הסכים עם קביעת השע"ת ששגור בפי כל בחירק.

לאור האמור, מחד גיסא מובן מדוע נכתב ב"ילקוט יוסף" (מהדורת תשס"ד, תפלה, ח"ב, עמ' תפ"ז) שדעת המשנ"ב בצירי (אם כי, מוטב היה לו לפרט מניין הסיק כך מדברי המשנ"ב); מאידך גיסא נראה כי מהדורת עוז והדר של המשנ"ב חוטאת כשמכניסה בתוך פירוש המשנ"ב את מכלול דברי השע"ת, ומציגה ללומד כאילו גם מסקנת המשנ"ב לחרוק. כמו כן, יש להתפלא על סידורים המצהירים שהם הולכים לפי פסקי המשנ"ב, ואעפ"כ הם מנקדים בכל מקום בחירק מבלי להעיר על כך דבר.¹⁶

ה. דעת הראשון לציון, הגר"ע יוסף שליט"א

מנהגו האישי של הראשל"צ, הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א, הוא "א"י" בצירי, וכך שגור בפיו בדרשותיו, וכך מעידים הרי"ח מזרחי בסוף מאמרו, ובנו של הראשל"צ, הרה"ג ר' יצחק יוסף שליט"א.¹⁷

ברם, בתשובתו (שו"ת יביע אומר ח"ח או"ח סימן יא, א) מביא הגר"ע יוסף שליט"א את שתי הדעות, טענותיהם והוכחותיהם, ואינו מכריע: "נראה שאין הכרע בדבר, ודעבד כמר

13 זו לשון המשנה ברורה (סימן ר' ס"ק ד):

"אי אפשר - 'א"י' בצירי תחת האלף, כי המלה נגזרת מן 'א"י' [כן נראה לנקד, וכך רב יותר הדמיון בניקוד בין שתי הצורות, ולא כמי שמנקד כאן: 'א"י'], כ"כ בהה"ט והפמ"ג. ובשע"ת מיישב הגירסא בחירק, שג"כ כונתו כמו 'א"י' כמו דכתיב 'א"י כבוד' שפירש"י שם שכונתו כמו 'א"י כבוד'.

14 דייק בלשונו: "ובשע"ת מיישב הגירסא בחירק, שגם כן כונתו כמו 'א"י'".

15 בס"ק ב' מסתייג בעל "שערי תשובה" מדברי ה"באר היטב", וכותב שהמנהג (המקובל בזמנו ובמקומו) הוא לחרוק, ולכן הוא מיישב את הגירסה החרוקה, ומסיק:

"ולכן אין לשנות ממה שהוא שגור בפי כל לקרות 'א"י אפשר' האלף בנקודת חירק, והנח להם לישראל וכ"ו"

ואגב, מסתבר שכונתו ללשון התלמוד הבבלי בפסחים (סו, א) "הנח להן לישראל! אם אין נביאים הן - בני נביאים הן" (ולא ללשון במסכת ביצה ל, א "הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין").

16 כגון סידור "תפילת יוסף" מאת ר"י בקר (ירושלים תשנ"ה).

17 ילקוט יוסף, תשס"ד, תפלה, חלק ב', עמ' תפ"ו. ויש להעיר כי בסידור "חזון עובדיה" שהוציא לאור הרב יצחק יוסף שליט"א (ירושלים תשנ"ג) אין עקביות: מודפס "א"י אפשר", ו"א"י אתה יכול" בשחרית, אך בפרקי אבות (עמ' 461) מנוקד בחירק, ו"לא דק". לעומת זאת בסידור "יחווה דעת" של אחיו, הרב דוד יוסף שליט"א (ירושלים תשנ"ה) הניקוד עקבי גם בפרקי אבות (ובהתאם לניקוד המשנה בפירוש הגר"ע יוסף, "ענף עץ אבות").

עבד". וצ"ע למה כוונתו בצטטו כאן את דברי התלמוד "[השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר], דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד" (ברכות כז, א): האם רצונו רק לקבוע שלכל דעה יש בסיס מוצדק ולכן כל אדם ימשיך במנהגו¹⁸, או שכוונתו להשאיר את ההכרעה כרצון איש ואיש.¹⁹ ויתכן דאולי כוונתו שכל אחד יעשה כמנהג אבותיו. אך לא כתב כן במפורש וצ"ע.

לעומת ניטרליות זו, יש לציין כי בילקוט יוסף שם מסיים בהכרעה לטובת הציירי, "כמנהג הספרדים כפי שמנוקד בכל המחזורים ובכל המשניות וכפי ששגור בלשונם... וכן מנהג אאמור"ר שליט"א". אך, כאמור, נראה שאביו הגאון הראשל"צ שליט"א לכשלעצמו מעדיף את הציירי, אך אינו מורה לשנות לנוהגים לחרוק.

ועתה שזכינו להבהרה של הרי"ח מזרחי²⁰ שתשובת הגר"ע יוסף "בכתב יד" שהזכיר בעבר²¹ אינה אלא התשובה בשו"ת יביע אומר ח"ה הנ"ל, ושבתעות כתב הרי"ח מזרחי שהגרע"י כתב בה שיש לומר בציירי - א"כ, נותרנו בכך שהגרע"י נוהג לומר בציירי, ושהוא אף הורה להדפיס בסידור "יחווה דעת" בציירי²², אך אין להסיק מכאן שמי שנוהג לחרוק ראוי לו לשנות מנהגו ולבטא בציירי. אדרבה, בתשובתו משמע שימשיך לחרוק או שכל אחד רשאי לבחור, כנ"ל.

ו. דעת הג"ר מאיר מאזוז שליט"א

1) בעמ' ריז - ריח במאמרו של הרי"ח מזרחי הוזכרה הטענה שאין לומר "א"י חרוקה כי היא עלולה להשתמע ולהתפרש כמלת התנאי "א"י בארמית, שתרגומה בעברית: "אם". על כך הגיב ראש ישיבת כסא רחמים, הר"מ מאזוז שליט"א, בגליון הבא (בית אהרן וישראל, קס"ב, מנחם אב תשע"ב, עמ' קטו) וכתב שזהו חשש שווא, שהרי הברכות (ובפרט ברכת "אשר יצר") נתקנו בעברית של המשנה, ובה מלת התנאי היא רק "אם" ולא "א"י". ונפלאותי אני הצעיר על דברי הרב הנאמ"ן כדלהלן:

הרי הטענה שהזכיר הרי"ח מזרחי, לא מליבו בדאה, אלא הביאה בשם הגריעב"ץ (לוח ארש, עמ' יט במהדורת הר"ד יצחקי, תשס"א). ואף שהמעייין בדברי הרב מזרחי ימצא שהוא כבר הקדים תשובה לתמיהת הרב מאזוז שליט"א²³, אביא כאן את דברי הגריעב"ץ המשיב מפורשות לתמיהה זו:

"ואני ידעתי שבעל דיננו זה²⁴ אינו מביט ללשון חז"ל במטבע ברכות²⁵, וכמה רחקו דרכי מדרכי, כי אנכי הראיה שחז"ל נהגו בהם מנהג לשונם ככל מקום²⁶, וגם כאן הוא המקום

18 כפי שמשמע מילקוט יוסף שם, שכל אחד "יש לו על מי לסמוך".

19 וכפי שניסח בנו, הרב דוד יוסף שליט"א בספר הלכה ברורה, שם: "נראה שאין הכרע בדבר; והרוצה יאמר האל"ף בחיריק, והרוצה יאמר בציירי". וצ"ע האם "הרוצה יאמר" זוהי בחירה אחת לכל החיים, או אחת לשנה, או ליום? השוה למחלוקת הראשונים בפירושו המשפט שנקט הגרע"י "דעבר כמר עבד" בנין זמני תפילות מנחה וערבית (ברכות כז, א).

20 בהערה 11 במאמרו.

21 הערות "קול יעקב" שבסוף סידור "עוד יוסף חי", עמ' 22.

22 כפי שגילה לנו הרי"ח מזרחי בסוף מאמרו.

23 עמ' ריח, ד"ה הרי: "ואם תיבת 'אפשר' היא לשון ארמית, אף תיבת 'א"י' לשון תלמודית".

24 כוונת הריעב"ץ לבן מחלוקתו, המדקדק ר"ז הענא, שכנ"ל הדפיס בסידורו בחיריק בעקבות המדקדקים שלפניו. כלומר, שיטתו העקבית של רז"ה היתה להתאים את לשון התפילה והברכות ללשון העברית שבכ"ד כתבי הקודש, ולמחוק כל סטייה מהדקדוק המקראי, גם אם מוכח שה"סטייה" חיה וקיימת בלשונם של חכמינו ז"ל. כלומר, ריעב"ץ מוכיח במקומות רבים שאת מנהג לשון חז"ל וסגנונם נהגו חז"ל גם במטבע ברכות, ובלשונם עירבו גם ארמית. כדי להראות "שבושו של המתדקדק" (-כיניו גנאי לרו"ה, שרצה): "להתחכם

שתשוכתו בצדו, ויעיד על זה שם 'אפשר' הסמוך למלת 'אי', שאינו כלל מלשון הקודש שבכתוב... ולכן חוששני למעות ההבנה שבמלת 'אי' בחירק על פי לשון חז"ל כנוכר".²⁷

2) דברי הרב הנאמ"ן עניים במקום זה, ומפורטים במקום אחר: בסעיף ב' בקונטרס "לאוקמי גירסא" שבסוף סידורו "איש מצליח", שם מנמק הרב הנאמ"ן שליט"א, את נאמנותו להכרעת המדקדקים הנ"ל לטובת "אי" בחירק, וזה תורף דבריו:

"אי אפשר להתקיים. כצ"ל, האל"ף בחיריק כמו 'אי כבוד' (שמואל א', ד, כא), ימלט אי נקי (איוב כב, ל). וכן פירשו רז"ל בתענית כג, א... וכן דעת התשבי [ר"א בחור]... והרז"ה המדקדק, והשע"ת סי' ו', ועיין בספר פקודת אלעזר שם. וכן מוכח מדברי הרב מלאכת שלמה פ"ה מ"ג דפאה ע"ש.²⁸ וכן דעת הפמ"ג אורח חיים (בריש אגרת שניה) ע"ש. ומ"מ מאן דגרים אי בצירי לא משתבש, כי מצינו 'אי לזאת אַסְלַח לְךָ' (ירמיה ה, ז) לדעת מנחם בן סרוק הובא בפירש"י שם, ו'זלְרוֹנִים אִי שְׁכָר' (משלי לא, ד) לפרש"י והראב"ע שם. ומיהו בחיריק עדיף, שיש לו שני עדים נאמנים בתנ"ך. וכן מקובל כיום לומר 'אי-הבנה' וכיוצא, בחיריק".

שלא כר"א בחור, שכתב על אותם אנשים המבטאים "אי" בצירי שהם "טועים", סובר הרב מאזוז שאין שיבוש וטעות ב"אי" הצרויה, אך למעשה שניהם מעדיפים את "אי" בחירק. העדפה זו מאפיינת את דרכם להכריע לטובת נוסח "מדוקדק" ו"מתוקן" של הסידור, המלוטש בהתאם לסברא ול"כללי הדקדוק" (של העברית המקראית, בד"כ), וכפי שנהגו רוב מדפיסי הסידורים האשכנזיים במאות השנים האחרונות. בניגוד לגישה זו, צדדו הרב יעב"ץ, הרב חיד"א ופוסקים נוספים באחיזה בנוסח המסורתי והתנגדו למגמות שיפוץ הלשון.

3) נעייין עתה בנימוקים שהביא הרב מאזוז שליט"א להעדפת "אי" בחירק: ראשית, הוא כותב שיש לנוסח זה "שני עדים נאמנים בתנ"ך". על כך יש להשיב: מאי חזא דסמך אהני ("אי כבוד" ו"אי נקי") ולא אהני ("אי שְׁכָר" ו"אי לְזֹאת"), וכמו שהאריך הרב מזרחי במאמרו.

4) הנימוק שכתב הרב מאזוז שליט"א בסוף דבריו ("וכן מקובל כיום לומר 'אי-הבנה' וכיוצא, בחיריק") - אחר המחילה מכת"ר: הכיצד מסתייע בביטויים העכשוויים כמו "אי-הבנה" וכיוצא בזה?²⁹ ש"מקובל כיום" לנקדם בחירק? הרי מה שמקובל היום מושפע

יותר לעקור לשון חכמים ממטבע שלהם שטבעו בכרכות ותפלות", רושם ריעב"ץ בשלהי ספרו, לוח ארש (עמ' קנג-קנד) "יותר ממאה תיבות, ממקור לשון חז"ל חצובות", שאינן בעברית המקראית.
27 ומי לנו גדול ממהר"ם מרוטנבורג אשר שינה מהנוסח המקובל בתפילה "זכרנו לַחַיִּים" בפתח, ואמר "לַחַיִּים" בשו"א, מחמת חששו ש"לַחַיִּים" - משמע (בארמית!) "לא חיים", כדאייתא בנדרים יא, א לגבי "לַחֻלִּין" (טור או"ח סימן תקפב). תיקון זה פשט בכל ישראל, והתקבל ע"י רוב ככל פוסקי ההלכה ומדפיסי הסידורים מכל העדות, על אף מחאתו של המדקדק ר' שבתי סופר (תלמיד לבוש) (ב'קונטרס זְכָרְנוּ לַחַיִּים" שבסידורו, הקדמה פרטית - כ"ט, בלטימור, תשמ"ז, ח"א, עמ' 110), שאין להוכיח מתופעה לשונית האופיינית ללשון חכמים ("לַחֻלִּין"), "על התפלות המסודרות בלשון הכתוב, כי לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד".

28 הרב הנאמ"ן העיר (על טיוטת מאמרי), כי מדברי ר' שלמה העדני, בעל מלאכת שלמה, מוכח שמסורת תימן לחרוק. אך לאחר הביורור אצל מומחים בעדת תימן הוברר שמסורת תימן ועדן היא (למשל, בפרקי אבות): "אִי אֶפְשָׁר" (מפי ידידי, ר' דורון יעקב, הבקי היטב במסורות אלה).

29 מלת השלילה "אי" שגורה בפי כל דובר עברית, וכימינו מרבים בשימוש בה כגון בביטויים אלה: אי ביצוע, אי דיוקים, אי הבנה, אי הסכמה, אי הקפדה, אי הקשבה, אי התאמה, אי טיפול, אי ידיעה, אי יכולת, אי נעימות, אי סדרים), אי עמידה (בזמנים), אי צדק, אי רצון, ועוד. וראה למשל בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן קמ"ח) שם נשאל הרי"י וייס "אם מותר למסור לשלטונות את אלו המספנים עוברי דרך על ידי אי הזירות בהנהגתם [היינו "בנהיגתם" בלשון ימינו] בכלי רכב".

מהכרעת ר"א בחור ושאר המדקדקים, ואילו לא היתה מתקבלת דעתם, הרי אנו ובני בנינו היינו אומרים "אי-הבנה" (בצירי) וכיו"ב!

וכדי להצדיק את דבריו נראה שאין כוונתו להוכיח את צדקת הנוסח "אי" חרוקה, אלא לצרף להכרעתו לטובת החירק את העובדה שבימינו נוצר למעשה מצב (מבלי לשפוט ולהעריך מצב זה) שבו בלשון הדיבור אנו גיילים ל"אי", ולכן לדובר עברית בימינו נשמע ההיגוי "אי אפשר" בצירי - מוזר ושגוי.

אך גם על הסבר זה קשה: מה יתרון הצירוף "אי-הבנה"? היה לו להוכיח מכך שכיום מקובל לומר בעברית "אי אפשר"!

(5) מפאת חומר הקושיות שלחתי טענותיי לר"מ מאזוז שליט"א, והוא הואיל להשיבני:

על קושיה 1, שתמיהת הר"מ מאזוז נדחתה כבר ע"י הגריעב"ץ, השיב הרב מאזוז: "אני תמיה גם על היעב"ץ". לא ביאר כיצד הוא מתרץ את קושיות הריעב"ץ על שיטת הבחור ורז"ה, האם ניתן להכחיש שחז"ל תיקנו את הברכות בלשון שבפיהם, הכוללת גם מלים ארמיות (כגון המלה הסמוכה ל"אי": "אפשר")? גם על מה שכתבתי למה את היעב"ץ הוא דוחה, ואילו את חידושו של מהר"ם מרוטנבורג הוא מקבל (כמודפס בסידור איש מצליח שלו: "לְחַיִּים"), אע"פ ששניהם מבוססים על אותו חשש: שמלים בלשון התפילה יובנו בטעות כאילו הן מלים ארמיות! לא השיב הרב מאזוז שליט"א.

על קושיה 3, מדוע העדיף הרב מאזוז לסמוך על "אי כבוד" ו"אי נקי", ולא על "אי שְׁכָר" ו"אי לְזָאת", ענה הרב מאזוז ש"שם יש להם פירוש אחר לגמרי. היתכן לפרש אֵין לְזָאת אֶסְלַח לָךְ? או וּלְרוֹזְנִים אֵין שְׁכָר? ! יש ויש! "לצערי, גם כאן לא זכיתי להבין את דברי הרב מאזוז שליט"א: האם אין ניתן לפרש את "אי" הכתוב בירמיה ה, ז ובמשלי לא, ז, כמלת שלילה?! והרי הוא עצמו כתב (כמובא לעיל) שכך פירוש הכתובים לפי רש"י וראשונים נוספים! והרי מחמת פירוש זה כתב הרב מאזוז בקונטרסו: "מאן דגריס אי בצירי לא משתבש"!

על קושיה 4 לא זכיתי לתשובתו.

ז. הרהורי הלכה למעשה

וזאת למודעי, כי לא באתי לכלל הוראה, ואיני כדאי להכריע בשאלה זו, והרי היא מונחת לעיונם של פוסקי הדור. איני אלא כתלמיד הדין לפני רבותיו, וכפירוש הגר"ח מוולוז'ין למשנת "הוי מתאבק בעפר רגליהם".

מסקנת הרי"ח מזרחי במאמרו היא שעל בני כל העדות, אשכנז וספרד, לבטא כנוסח הקדמון, "אי אפשר" (א' בצירי). מילתא דפשיטא ליה לרי"ח מזרחי, מספקא לי. אכן הָראנו לדעת כי קריאת "אי" בצירי היתה מקובלת בפי רוב ככל עדות ישראל בתקופות קדומות, אך אין לכחד כי כתוצאה מגורמים שונים נשתנה מנהג חלק מעדות ישראל, וכיום רבים מבטאים "אי" חרוקה.

טענות ר"א בחור ושאר המדקדקים בחמש מאות השנים האחרונות - בין אם הצדק עמם ובין אם לא - השפיעו למעשה הן על לשון המתפללים, הן על מדפיסי הסידורים, הן על מחברי המילונים והן על מחדשי הדיבור העברי בתקופתנו. עם התקבצותנו יחד מארבע כנפות לארצנו, מתגבר ומתחזק תהליך התפשטות "אי" חרוקה, בהשפעת לשון הדיבור, עד כדי כך שלאזונו של דובר עברית בימינו נשמעת "אי אפשר" הצרויה מוטעית ומוזרה (ולכן הלומד סוגיה לשונית זו, עליו לזכור כי כדובר עברית הוא "משוחד" לטובת השגור

בלשונו).³⁰ זאת ועוד, ישנו גורם נוסף לנטישת "איי" לטובת "איי" בקרב אותן קהילות המבטאות כל צירי כמו חירק, ובפיהם גם מלת השלילה "אין" נשמעת כמו "אין".³¹ זוהי הסיבה לכך שבסידורים רבים בנוסח יהודי צפון אפריקה ניקדו "איי"³², לעומת רוב ככל סידורי נוסח עדות המזרח (וראש לכולם: מחזור ארם צובה)³³ האוחזים עדיין במנהג הקריאה של אבותיהם, "איי" צרויה.³⁴

לענ"ד, לאו מילתא דפשיטא היא שעל אדם לשוב למסורת הלשון הקדומה, לאחר דורות שנהגו אבותיו במנהג המחודש. אחרי הכל, שתי המסורות יסודם בכתבי הקודש, ואין כאן

30 סח לי ידיד בן עדות המזרח כי נטש מנהג אביו בצירי, מחמת "מזרות" לשון זו בפיו ובפי חבריו.
31 למשל, בבתי כנסת רבים אפשר לשמוע "אין פאלו-ינו, אין פּוּלְשֵׁינְנו" (א' בחירק). תודה לפרופ' משה בר אשר שהאיר עיני בנקודה זו.

32 הלא הם: סידורי "איש מצליח" של הר"מ מאזוז, יוצא ג'רבה, תוניסיה (וההולכים בעקבותיו, כמו סידורי "עבודת השם") וסידורים בנוסח מרוקו: "דרכי אבות" של ר' משה זריהן (ירושלים תשס"ח) ו"קורן - אבותינו - נוסח חכמי מרוקו" של ר' מאיר אלעזר עטיה (ירושלים תש"ע). לעומת זאת, כמובא בהערה 39 יש לא מעט סידורים בנוסח צפון אפריקה המנקדים בצירי: "עוד אבינו חי", "זורח השמש", "עקדת יצחק", "נחלת אבות" ועוד.

בסידור "קול אליהו" ע"פ הגר"מ אליהו שהותאם לנוסח יהודי מרוקו (יצא לאור בירושלים, ככה"נ בשנת תשע"א), שינו את ניקוד מרבית ההופעות של "איי" לחיריק, אך במידה ר' מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן נותר שריד כמעט, זכר למהדורה המקורית שבה מנוקד בצירי, לעומת "איי" במידה י"א שם שבה הותאם הניקוד ל"נוסח מרוקו".

33 המחזור העתיק של בני ארם צובה נדפס לראשונה בווציה לפני 485 שנה, ובו מנוקד "איי אפשר", ו"איי אתה יכול".

34 "איי אפשר", ו"איי אתה יכול" מצאתי בסידורים אלו: "חוקת עולם", "תפלת ישרים", "אמרי פי" של ר' חיים הלוי (ירושלים תשל"ד), "רנת ישראל" של ר' שלמה טל ע"פ ר"ע אבורביע (ירושלים תשל"ו), "סוכת דוד" של ר' מנחם בצרי (ירושלים תשל"ט), "בית תפלה" (ירושלים תשנ"ג), "עוד אבינו חי" של ר' לוי נחום (ירושלים תשנ"ו), "זורח השמש" - נוסח יהודי מרוקו ע"פ הר"ש משאש (ירושלים תשנ"ט), "קול אליהו" ע"פ הגר"מ אליהו (ירושלים תשס"ב), "החיד"א - קול רנה" (ירושלים תשס"א; ובכרכת אשר יצר העיר בסוגריים שיש חורקים), "חזון עובדיה" של ר' יצחק יוסף (ירושלים תשנ"ד)², "יחזה דעת" של ר' דוד יוסף (ירושלים תשנ"ה), "שומע תפילה" בהוצאת סל"א ע"פ ר' אברהם יוסף (ב"ב תשס"ג), "תפלת רפאל" של ר' יעקב משה הלל (ירושלים תשס"ד), "עקדת יצחק" של ר' יחיאל איבחיצירא (רמלה תשס"ה), "תפלה למשה" של ר' רפאל בן משה פרנסיס (ירושלים תשס"ד)², "כונת הלב" (פתח תקוה תשס"ז), "נחלת אבות" - נוסח כל יהודי מרוקו (ירושלים תשס"ז)³, "עוד יוסף חי" של ר' יוסף חיים מזרחי (ירושלים תשס"ז), "שער בנימין" - נוסח דמשק של ר' משה נתן חדיד (ירושלים תשס"ח)², "פתח אליהו" בצרפתית של ר' יוסף אליהו שרביט (פריס תשס"ח), סידור "תכלאל - כנסת הגדולה השלם", נוסח שאמי ע"פ הר"י צובירי (ב"ב תשס"ח), "קורן" - עדות המזרח של ר' יוסף דוויק (ירושלים תשס"ט).

בכמה סידורים אין עקביות, ונראה כי מלבד ברכת אשר יצר, לא תמיד דקדקו בניקוד "איי", ובפרט בפרקי אבות שיתכן שהניקוד הועתק ממשניות המנוקדות שלא ע"פ מסורת ע"מ ולפעמים באותה משנה, אבות פ"ב, מ"ד, מנוקד גם שְׁמָא ולא כמסורת ע"מ שְׁמָא, וכן ניקוד רַבִּי" ועוד). כן הוא בסידורים "תפלת ישרים", "סוכת דוד" (עמ' 486), "בית תפלה" (עמ' תקמ"ו), "עוד אבינו חי" (עמ' 829), "זורח השמש" (עמ' 568), "קול אליהו" (עמ' 631), "חזון עובדיה" (עמ' 461), "שומע תפילה" (עמ' 556) ו"עקדת יצחק" (עמ' 423; ושם גם "איי אתה"). כך גם בשלושת הסידורים "נחלת אבות", "כונת הלב" ו"פתח אליהו" מנוקד בפרקי אבות בחירק, ואילו בביריתא של ר' ישמעאל מנקדים שלושתם בצירי, וגם בכרכת אשר יצר השתוו שלושתם בהציגם זה לצד זה את שתי המסורות: בשני האחרונים העיקר בצירי ומוער כי יש גורסים בחירק, ובי"נחלת אבות" להפך: הצירי בסוגריים ובפנים בחירק.

מבין סידורי עדות המזרח (לאפוקי ה"מערביים" - יהודי צפון אפריקה) מצאתי שני סידורים בלבד (שניהם הודפסו באמריקה) שמדפיסים בכרכת אשר יצר אך ורק "איי" בחירק: סידור "קול יעקב השלם, כמנהג ארם צובה" (ניו יורק 2002) וסידור "שערי נחמה לתשעה באב, כמנהג יוצאי מצרים" (ניו יורק תשמ"ו, עמ' סט).

שום "מנהג טעות". הלכך, יתכן שכדי להזהר "במנהג אבות" (ע"פ ביצה ד, ב) וכדי לא להוציא לעז על אבותיו, יש להמליץ לכל אחד לאחוז במנהג אבותיו, גם אם "אִי אפשר" וגם אם "אִי אפשר". ואף מי שהורגל אחרת (בעטיו של הדיבור היומיומי, למשל) - לא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו (ע"פ שו"ע או"ח א, א), וישוב לברך כמנהג אביו ויחזיר בכך עטרה ליושנה. אך אם אבותיו כבר שינו, שמא מוטב להישאר במנהגם הנוכחי ולא לשוב למנהג הראשון.³⁵

ויתכן שבכל סוגיה לשונית כגון זו, אין בה לא נדר ולא מנהג, ואין כאן מקום להכרעה או לפסק הלכה³⁶, אלא איש הישר בעיניו ידבר ויתפלל, ויבחר³⁷ אם יעדיף נוסח אבות שנשמע בימינו תמוה, או יעדיף נוסח מחדש המובן יותר.³⁸

ה. אחרית דבר

יש לשער כי לשון הדיבור תמשיך לסייע להעלמת מסורת הקריאה "אִי אפשר", ומי יודע אם בעוד דור או שנים יימצאון אנשים אשר ימשיכו לדבוק ב"אִי הצרויה, המזורה וה"תמוהה". יש לקוות שמסורת עתיקה זו תשתמר לפחות בפי יהודי תימן, שברוך כלל ידועים בשמירתם על מסורת אבות, ובפרט בתחום הלשוני.

לסיום, הדיון בשאלת ניקוד המלה "אִי" חשוב מבחינה הלכתית לשם הדיוק בלשונו בשיחת חולין, בלימוד תורה ובברכת אשר יצר לכתחילה³⁹, אך בדיעבד יוצאים ידי חובה בין אם "אִי אפשר" ובין אם "אִי אפשר". והעיקר שיכוון לבו לשמים (ע"פ ברכות יז, א)

באחרון הודפס פעמיים "אִי אתה" בצירי במידות שהתורה נדרשת בהן (עמ' קג). השהו לדברי הרב מזרחי בסוף עמ' ריב: "בסידורי הספרדים... אלו ששינו בברכת אשר יצר ונקדו בחיריק... עקב דברי התשבי, בקטע של ר' ישמעאל או בפרקי אבות - הצירי לא שונה, ונשאר כמנהג הקדום".

ועתה ראיתי בסידור קורן כמנהג ק"ק ספרדים של ר' חנן דוד בניהו (ירושלים, תשע"ב) ש"אִי אפשר" חרוקה תמיד, ו"אִי אתה" צרויה תמיד.

אגב, יש להעיר כי לא כל העדות גורסות "אִי אפשר" בברכת אשר יצר. חלק מיהודי תימן (נוסח "בלדי") גורסים כנוסח סדר רב עמרם גאון, הרי"ף והרמב"ם: "אינו יכול", ובסידור תפילה איטאליאני (רומא תשי"ג): "אין כל בריה יכולה".

35 כי כאשר האדם רואה ושמע את אביו שהקפיד לומר כך ולא כך, והוא עושה ההיפך, יש בזה מוציא לעז על הראשונים, כן כתב לי בנושא זה הרי"ח מזרחי.

36 שמא זוהי הסיבה שהמשנ"ב והגר"ע יוסף הביאו את שתי הדעות ללא הכרעה חד משמעית, כנ"ל. וע"ע שו"ת מהרשד"ם (או"ח סימן ל"ה), שו"ת טוב עין (סימן ז'), שו"ת שואל ונשאל לרבי כלפון משה הכהן (ח"ה, או"ח, סימן קי"ד), שו"ת ישכיל עבדי (ח"ב, או"ח סימן ג') ושו"ת דברי חכמים (אה"ע סימן י"ד - י"ח).

37 ראה לעיל הערה 19.

38 יתרון הנוסח ש"מקובל כיום" (כנ"ל בדברי הרב מאזוז) בכך שהוא מובן יותר, וממילא ניתן לכוון בו ביתר קלות. אך ניתן לצדד גם בסגנון השונה מלשון הדיבור, שבאופן זה מעוררים תשומת לב ומחדשים שאפשר לומר "אִי אפשר". שיקול דומה מצוי בדברי הרמב"ן, שמחמתו הוא אף מעדיף נוסח שנוי במחלוקת על פני נוסח שמקובל על כל הדעות. אלו דבריו (חידושו לפסחים ז, א):

"וקשיא להו לרבוותא ז"ל כיון דבלבער כולי עלמא לא פליגי, למה אנו מכניסין ראשינו בין המחלוקת? ויתירין הראב"ד ז"ל שרצו לקבוע על ביעור, לאשמועינן דאף על ביעור להבא משמע, ואי אמר לבער לא מהדרין ליה אלא שאינו ניכר מברכותיו שהוא תלמיד חכם. וכן נראה מפירושו רש"י ז"ל. וכיוצא בה במסכת ברכות (דף לח, א) במוציא כולי עלמא לא פליגי ואע"פ כן פסקו והלכתא המוציא, ואתמר עלה במאן דברין מוציא זהו שאומרים עליו אדם גדול הוא בשלמא אי אשמועינן המוציא שפיר אלא השתא מאי קמ"ל במוציא דכ"ע לא פליגי".

39 ואכמ"ל בכירור חשיבות הדיוק בשלושת אלה.

ולמשמעות המלים שמוציא פיו. חשיבותה של ההכרעה בשאלה זו היא גם במישור הערכי והחינוכי, ואכמ"ל.⁴⁰ יהי רצון שנוכה ל"שְׁפָה בְרוּרָה לְקָרָא כְּלָם בְּשֵׁם ה'" (צפניה ג, ט), "וְהָאֱמֶת וְהַשְּׁלוֹם אֶהְבּוּ" (זכריה ח, יט).

מ. אנב אורחא: מלת הצער "אי!"

הרב מזרחי הזכיר (בעמ' ריד) את המחלוקת בניקוד מלת הקריאה המבטאת צער. מלה זו נפוצה בלשון חכמים (כגון: "אי לו על אשתו"⁴¹, "אי שְׁמַיִם!"⁴²), ובמקרא היא מופיעה פעמים ספורות. לעומת הניקוד "אי!" (א' פתוחה) שנשתגר בלשון בימינו -- הניקוד במקרא הוא בחיריק: "אי לָךְ אֲרָץ שְׁמֶלֶךְ נָעַר" (קהלת י, טז; ראב"ע שם: "כמו אוי"), ורבים קוראים כך אף בלשון חז"ל.⁴³ אך יש מבחינים בין לשון המקרא ללשון חכמים, וקוראים במשנה "אי!" בצירי.⁴⁴

דיון זה נכון גם ללשון התפילה: בפיוט "אלה אזכרה" (הנאמר בקהילות אשכנז בחזרת הש"ץ במוסף יו"כ) נאמר: "אי הלשון הממהרת להורות... איך עתה לוחכת את העפר?!?" וברוב המחזורים מנוקד "אי" (כולל מחזור ארט-סקרול, המתרגם זאת לאנגלית כמלת צער), אך יש מנקדים כבמקרא: "אי".⁴⁵ את הניקוד בצירי ניתן לפרש גם כמלת השאלה "איה".⁴⁶

מלת הצער "אי" כמה חלופות: בתנ"ך נפוצות המלים "אוי!" (כגון בבמדבר כא, כט: "אוי לָךְ מוֹאָב" ו"הוי!") (כגון בישעיה א, ד: "הוי גוי חָטָא ועי"ש ברש"י), שתרגומם הארמי הוא "נַי" (אונקלוס ויונתן בן עוזיאל שם ושם). יש לציין שתי תופעות מעניינות בנושא זה:⁴⁷ מחד גיסא, במגילת ישעיהו⁴⁸ הוחלפה הצורה הרגילה במקרא "אוי לִי" (ישעיה ו, ה) בצורה השגורה בלשון חכמים: "אי לי" (ואפילו כמלה אחת: "אילי"). מאידך גיסא, במהדורות הדפוס של המשנה והתוספתא "תוקנה" הצורה "אי" (המופיעה בכתבי היד הטובים) בצורה "אוי" המופרת יותר במקרא. לדוגמה: נוסח המשנה בנגעים פי"ב מ"ו בכתבי יד ובמלאכת שלמה: "אי לרשע אי לשכנו".

מלה נוספת להבעת צער מצויה בלשון חכמים⁴⁹: "הי!". נוסח ההספד "אי עניו, אי חסיד" (ברכות ו, ב) מובא בסוטה (מח, ב) ובסנהדרין (יא, א) בשינוי אות⁵⁰: "הי חסיד, הי עניו". בדומה לכך מובא במגילה (כח, ב) הספד בנוסח זה: "הי צנא דמלי סיפרי דחסר!", ויתכן

40 הושה לדיון בסוף מאמרי על נוסח ספירת העומר "עשרים ואחד או אחד ועשרים?" (כתב העת "המעין", גיליון ניסן תשס"ט; נגיש גם באתר ישיבת שעלבים, וניתן לקבלו בדוא"ל הנ"ל בהערה 3).

41 רש"י ביבמות קט, א: "אי לו - אוי לו", וע"ע בתוס' יו"ט ורש"ש על אתר: פי"ג מ"ז.

42 המיוחס לרש"י במסכת תענית יח, א פרשו: "אאה!"

43 כן הוא בכתבי יד מנוקדים של המשנה, וכ"כ ר"ש העדני (מלאכת שלמה, יבמות פי"ג מ"ה) והיעב"ץ (לוח ארש, עמ' יט), וכך מודפס במהדורות המשנה והתלמוד בימינו.

44 כך "נקרא בפי הכל", לפי הגר"י פיק ברלין בהערותיו על התשבי, וכך קרא ר' יהוסף אשכנזי, כמובא במלאכת שלמה הנוצר בהערה הקודמת.

45 מחזור המקדש, ירושלים תשנ"ח, עמ' 306.

46 הושה לדברי הרב מזרחי בעמ' ריז "מצינו... שהשתמשו בלשון תימה על דבר שאינו... איה סופר איה שוקל".

47 עליהן עמד פרופ' יחזקאל קוטשר, "לשון חז"ל", בתוך: "קובץ מאמרים בלשון חז"ל", עמ' 21, 22, 35. 48 היינו מגילת הקלף שנכתבה בימי בית המקדש השני, והתגלתה במדבר יהודה לפני 65 שנה, ובה כל ספר ישעיהו, בנוסח הוומה מאוד לנוסח שלנו.

49 המלה מופיעה במשמעות קרובה פעם אחת בתנ"ך, ביחזקאל ב, י.

50 וגם בשינוי סדר, ואכמ"ל.

לפרש כך גם בסוגיה בריש פרק אין עומדין (ברכות לא, א): "אמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטאי בהלולא דמר בריה דרבינא: לישרי לן מר! אמר להו: ווי לן דמיתנן, ווי לן דמיתנן! אמרי ליה: אנן מה נעני בתרך? אמר להו: הי תורה והי מצוה דמגנו עלן?"⁵¹, אך רש"י פרש שם ש"הי" היא מלת שאלה שמשמעותה "היכן".⁵¹



51 פירוש מלת השאלה "הי" בארמית היא בדרך כלל: "איזה?". יש לציין כי נוסח אחר נמצא בכתבי יד: "אי תורה ואי מצוה", וע"ע בשיטה מקובצת. אם נפרש ש"הי" זו היא מלת קריאה, יש כאן הקבלה ל"ווי לן" (התרגום הארמי של "אוי!", כנ"ל), וקריאה זו היא כעין השאלה "זו תורה וזו שכרה?!" (ברכות סא, ב; מנחות כט, ב). והשוה להערה 49.

הרב חיים דיסלדורף

בירור בצורת אות עיי"ן, האם היא באלכסון או שהיא מתעקמת, וכיצד היא מתעקמת

פרק א'

צורת אות עיין האם היא באלכסון או שיש בה עיקום

בצורת אות עיי"ן, יש לבאר האם צורתה באלכסון או שיש בה עיקום, ואם נימא שיש בה עיקום האם היא ב' קווים ממש כבכתב ועלי"ש או באופן אחר, ומה מנהג ישראל בזה. ותחילה נבוא לבאר האם צורתה באלכסון או שיש בה עיקום, והנה יש מכמה מקומות שאפשר להביא ראיה לענין זה,

א) במדרש אותיות דר"ע מבואר "מפני מה עיין כורע ורובץ" וכו', מבואר שעייין אינה אלכסון גמור אלא יש בה התעקמות. ומהו העיקום ה"כורע ורובץ", יבואר להלן בע"ה. ובראשונים הביאו כמה ראיות לדינא מאותיות דר"ע.

ב) בגמ' בשבת ק"ג: מבואר האזהרה שלא יעשו אלפי"ן עייני"ן, ויש כמה פירושים בראשונים בדברי הגמ'.

וברמב"ן כ' זו"ל "ואחרים פי' שהן דומין בכתיבתן לפי שגוף האל"ף שהוא הקו האמצעי צריך להיות כפוף כזה ואם מרחיק הירך שלמטה הימנה ולא יחברנה לה ויעשה הקו האמצעי יותר כפוף מדינו כזה ידמה לעיין" עכ"ל.

ובחזו"א סי' י"ב סק"א נסתפק בכונת הרמב"ן האם כונתו שבאחד מהשינויים פסול, דהיינו או שלא יחבר הירך התחתון אל גוף האל"ף, או שיעשה הקו האמצעי כפוף יותר מדינו. ולפי צד זה בחזו"א גם אם לא יעקם גוף האל"ף יש לו דמיון לעיין, אם לא מחבר הירך התחתון אליו, ואם יעקם יותר גוף האל"ף, בודאי ידמה לעיין (אפי' בחיבור ירך התחתון אליו) ולפי"ז משמע שיותר יש לו צורת עיין כשאינו באלכסון ממש, וא"כ צורת עיין הראוי לכתחילה הוא בעיקום. וצד אחר פי' בחזו"א שצריך שני השנויים ביחד, גם שלא יחבר הירך התחתון וגם שיעקם הקו האמצעי יותר מדינו, ולפי"ז מוכח בבירור שלרמב"ן צורת עיין הוא כפוף.

וברשב"א מפרש את הגמ' בשבת זו"ל "אלא שלא יכתוב אל"ף כענין שיראה ממנה צורת עיין הפוכה שאם ירחיק הרגל השמאלי מן הקו האמצעי יראה כאילו עיין הפוכה כזה ומכאן יש ללמוד שצריך לזקוף ראש קו האמצעי בכתיבת האל"ף ולא כזה", ובחזו"א שם ביאר דעת הרשב"א בכמה אופנים, ובדרך אחד כ' ואפשר שכונת הרשב"א לזקוף בדוקא ע"י לעקמו שכל שהולך אלכסון ישר אין לו צורת עיין, הרי שהחזו"א בדרך אחת נסתפק שאולי כונת הרשב"א לאפוקי שלא לעשות העיין באלכסון.

ובר"ן מפרש את הגמ' זו"ל כלומר שלא יכתוב האל"ף בענין שיראה ממנו צורת עיין הפוכה שאם ירחיקו רגל השמאלי מן הקו האמצעי וכ"ש אם יעשה הירך האמצעי מעט עקום יראה כאילו היה עיין הפוכה כזה ומכאן יש ללמוד שצריך לזקוף ראש הקו האמצעי בכתיבת האל"ף מעט שאלמלא כן אפילו כשירחק ממנה הרגל שלה אינה כצורת עיין עכ"ל. ועיין בחזו"א שם בפי' דברי הר"ן, ועכ"פ מבואר מדברי הר"ן שצורת עיין אינה באלכסון ישר, אלא יש לה עיקום. [ואין לדחות ולומר שאין להביא ראיה מראשונים הללו, מאחר שהיו ספרדים וכנראה שנשתמשו בכתיבה הספרדית, כמו הס"ת שיש בידנו המיוחס לר"ן שהוא

בכתב ועלי"ש, ובכתב ועלי"ש העיין שבורה והיא ב' קווים ממש ואין ראייה לדין, דהרי הראשונים כך פירשו את דברי הגמ', ולכן קשה לומר שזה לא שייך אלינו, (ועוד שהרי המ"ב עצמו באות עיין בשעה"צ הביא ראייה לענין צורת העיין מהר"ן בפרק הבונה ומה ראייתו הרי הר"ן נשתמש בכתובה הספרדית וע"כ שיש ראייה מראשונים הנ"ל, ועוד שהרי מסקנת הר"ן בענין צורת אות אלף אינה מתאימה לכתב ועלי"ש ואף לא לס"ת המיוחס לר"ן, ואכמ"ל).

וביראים והגמ"י והא"ב פי' הגמ' בשבת באופן אחר, שאזהרת הגמ' שלא יעקם האלף מצד ימין (למטה) יותר מידי שאז ידמה לעיין, וכתבו ומזה נלמוד שלא"ף יש עיקום בצד ימין למטה, שאל"כ אינו דומה כלל לעיין, רק אזהרת הגמ' שלא לעקם האלף יותר מידי, עכ"פ מבואר מזה שלענין יש עקמומית (או למטה בעיין או למעלה בעיין, תלוי בביאור החזו"א שם בדעת הראשונים הנ"ל, עיי"ש).

ג) באלפא ביתא מבואר בצורת עיין "וגופה משוך תחתיה בעמידה קצת" ובא"ב הב' "וגופה תהיה בעמידה כדי שנוכל להסמיך אות אצלה". והיה מקום לבאר דברי הא"ב, שמ"ש וגופה משוך תחתיה בעמידה קצת, היינו, שקו התחתון של העיין שהוא המושב לא יהיה בקו ישר, אלא נוטה כלפי מטה ויורד מתחת לשורה קצת, כדי שנוכל להסמיך אות אצלה, היינו, שאם ימשוך המושב של העיין בקו ישר, יכנס המושב אל תוך האות הבאה, ולכן יש להטות המושב כלפי מטה, ואז נוכל להסמיך אות אצלה. ולפי ביאור זה, שהא"ב איירי בקו התחתון של העיין, יהיה לנו ראייה שבעצם צורת עיין היא בעיקום, ולא באלכסון, ויש לה מושב למטה. [רק שע"כ כ' שאת הקו התחתון יש להטות כלפי מטה כדי שנוכל להסמיך אות אצלה (ולולי זה, היה הקו המושב ישר לחלוטין)].

אך אפשר לדחות, דאפשר לפרש דברי הא"ב באופן אחר, שבאמת צורת העיין באלכסון, אלא שביאר הא"ב שיש לעשות האלכסון, אלכסון עומד קצת, פירוש, אלכסון שיש לו קצת נטיה לעמידה, ולא אלכסון שיש לו נטיה לשכיבה, דהיינו שיש לעשות כזה \nearrow ולא כזה \searrow . שנוטה קצת לעמידה, ולא באלכסון שנוטה לשכיבה, כדי שנוכל להסמיך אות אצלה, שאם תהיה באלכסון שנוטה לשכיבה כזה \searrow א"כ תכנס לתוך האות הבאה, ולכן יש לעשות האלכסון עומד קצת כזה \nearrow ואז האלכסון יירד מתחת לשורה ונוכל להסמיך אות אצלה. ואין הכוונה "עומד קצת" לקו של מושב, שיש להטותו כלפי מטה, אלא הכוונה "עומד קצת" לאלכסון, שקרוב לעמידה קצת, ולא אלכסון שוכב וכמ"ש, ולפ"ז אדרבא, מבואר בא"ב שיש לעשות העיין באלכסון.

והאמת יורה דרכו, שפשטות הדברים מראים שזו כונת הא"ב, שיש לעשות העיין באלכסון, דאם נפרש כונתו, שיש לעיין מושב, א"כ לעיין יש קו עליון (מימינה) וקו תחתון (למטה) שהוא המושב, והם ב' קווים, ואיך יתכן שהא"ב לא ביאר לנו דבר יסודי כ"כ שלענין יש ב' קווים, הרי הא"ב ביאר בדקדוק רב כל פרט בצורת האותיות ויותר מזה ביאר לנו כל מקום שיש ב' קווים באות, (וכן ביאר האם היא מתעגלת באמצעה או שיש זווית המחברת בין ב' קווים) והאיך יתכן שהחסיר כאן לבאר שהעיין יש לה ב' קווים, ואין לזה זכר בדבריו (ואף שיש עוד דברים שלא פירש הא"ב, יתבאר לקמן בפ"ב בביאור יתר). ובהכרח שפשט דברי הא"ב, שצורת העיין באלכסון, וזו כונתו "עומד קצת" היינו, קו הקרוב להיות עומד, וזהו קו אלכסון הקרוב ונוטה לעמידה קצת. ובזה גם מוסבר יותר לשונו של הא"ב שכתב "עומד קצת" והא"ב הב' כ' "בעמידה" (בלי קצת) והכוונה כמו שביארנו, קו אלכסון שהוא בעמידה קצת, ולכן נופל עליו לשון "עומד" כי באמת הוא קרוב קצת לקו עומד ממש (כמו של אות וא"ו) ולכן בא"ב השני כתב עליו "בעמידה", כיון שצורתו עומד בהטיה, אבל אם כונת הא"ב, לקו ישר של מושב, ועליו כתב שיש לעשותו "עומד קצת", פירוש, מוטה קצת כלפי

מטה, לא מתאים כ"כ לשון "עומד", שעל קו מוטה מעט כלפי מטה, לא נופל כ"כ לשון "עומד", אלא לשון "נוטה" וכדו', ובודאי שלשון הא"ב השני שכתב "בעמידה" ולא הוסיף מילת "קצת", קשה מאוד לפרשו על מושב שמוטה קצת כלפי מטה, שזה לא נקרא "עומד", אבל לדברינו "עומד" הכונה קו אלכסוני שקרוב להיות עומד וכמ"ש. ועוד שהא"ב לא כתב על עיי"ן מושב רק ירך, ומשמע שאין לעיי"ן מושב (כן דייק בספר שערי בינה). והנה מצד שני ביארנו לעיל (אות ב') שבא"ב עצמו משמע שעיי"ן יש לה עקמומית, כפי שלמד הא"ב מהגמ' של אלפי"ן עייני"ן, והאיך יתישבו הדברים, עיי"ן בפ"ג בביאור הדברים באר היטב.

ואף שבחזו"א כ' בדעת הרשב"א שלא יהיה שוכב הרבה וזקיפתו מעט כגון שיהיה רחב הרבה וקומתו קצרה (בחזו"א כתב כן באות אלף ופשוט שגם לאות עיי"ן) וא"כ האיך נפרש בדברי הא"ב שמעיקר הדין צורת עיי"ן באלכסון שוכב, (רק שלא לעשות כן כדי להסמיך אות אצלה) י"ל דהחזו"א כ' דבריו על שוכב הרבה ובא"ב הכונה שוכב מעט, עיי"ל דהחזו"א כ' דבריו בדעת הרשב"א וא"ז ראייה לא"ב, ועוד, הרי במ"ב משמע שזו כונת הא"ב, וכמו שיתבאר לקמן אות ד'. [מלבד זאת בדברי החזו"א הנ"ל שכ' שבכלל דברי הרשב"א שלא יהא שוכב הרבה, יש קצת להעיר, מדוע הרשב"א צריך לאפוקי שלא יעשו האלף שוכב הרבה, הרי רוב אותיות הא"ב הם מרובעות, כמבואר בראשונים, ולמה שיעשו האלף שוכב הרבה, ובשלמא בעיי"ן יש סיבה להאריך העיי"ן לשמאל, שזו צורתו (ובמק"מ כ' כדי שלא תראה כטי"ת) אבל באל"ף מדוע הרשב"א יתכון לאפוקי מזה אלא שהראשונים הזהירו מה לא לעשות לפי מנהג סופרים שהיו בימיהם, ויתכן שכך נהגו בימיהם וע"ז הזהירו, אבל לא ידוע טעם למה יטעו לנהוג כך, ובשלמא ההסבר הראשון שכ' בחזו"א שכונת הרשב"א לאפוקי שלא יקצרו ראש קו האמצעי של האלף למעלה (כפי שצויר בדפוסים) י"ל טעם שטעו לעשות כן, מפני שחשבו שאם יקצרו קו האמצעי של האלף למעלה, עיי"ז לא יהיה דומה לעיי"ן הפוכה, שכיון שאין ראש הקו האמצעי האלכסוני מגיע למעלה, כבר אינו דומה לעיי"ן הפוכה, ואולי זוהי אזהרת הגמ' שלא יעשו אלפי"ן עייני"ן, ולכן טעו לעשות כן, וע"ז מזהיר הרשב"א לאפוקי שלא יעשו כך, מפני שאז לא ידמה האל"ף כלל לעיי"ן. ועוד שבפשטות כונת הרשב"א, שצריך לזקוף קו האמצעי שלא יהיה אלכסון גמור (כדפי' החזו"א בדרך אחת) שהרי לשון הרמב"ן יותר מ' כן, ובר"ן מפורש כן, ומסתבר שלזה כיון גם הרשב"א].

ד) במ"ב במ"ס באות ע' כ' "וגופה משוך תחתיה בעמידה קצת (דאם ממשיכה הרבה באלכסון לא יהיה יכול להסמיך אות אחר אצל עיי"ן אם יזדמן)" ובשעה"צ אות ד' הוסיף על מה שכתב בעמידה קצת "דאם לגמרי בעמידה איננה תמונת עיי"ן כראוי וצ"ע אפילו לענין דייעבד ועיי"ן ר"ן פרק הבונה" ביאור דבריו, כמו שביארנו באות הקודם בדברי הא"ב, שגופה משוך בעמידה קצת, היינו באלכסון עומד ויורד מתחת לשורה כזה \swarrow ולא באלכסון שוכב בתוך השורה כזה \searrow . וע"ז מפרש שאם ממשיכה הרבה באלכסון, היינו באלכסון ארוך שוכב, לא יהיה יכול להסמיך אות אצלה, ולכן יש להעמיד האלכסון קצת ולהורידו אל מתחת השורה. ובשעה"צ הוסיף, שיעשנו קצת בעמידה דאם לגמרי בעמידה, פי', שהקו הימיני עומד כוא"ו כזה \swarrow צ"ע אפילו בדיעבד ועיי"ן ר"ן פרק הבונה.

אך בספר תמונת האותיות הק' דאם זו כונת המ"ב (שנסתפק על עומד כוא"ו), א"כ הרי בר"ן פרק הבונה לא מבואר כלום על עיי"ן עומדת ומה הביא משם המ"ב, ועוד הרי בכה"ג זה שנוי צורה גמור ובודאי פסול. ועוד קשה על המ"ב א"כ זו צ' סופית הפוכה וזה פסול מצד אות הפוכה, (ומכח הקושיות רצה להסיק שם שהשעה"צ איירי באלכסון, ונביא דבריו בהמשך) וצריך לבאר כונת המ"ב, דכונתו במ"ש עיי"ן ר"ן פרק הבונה, דכיון דבר"ן מבואר שצורת העיי"ן מעוקמת, א"כ קשה להכשיר עיי"ן עומדת לגמרי, דבשלמא אם צורת עיי"ן היא

אלכסון, יש מקום לספק האם בעומד לגמרי זה שנוי צורה גמור, אבל אם עיקרה של עיין כשהיא מעוקמת, א"כ אם היא עומדת זה שנוי צורה גמור, והא דלא פשיטא ליה למ"ב לפסול, י"ל דאפשר שדברי הר"ן אינם לעיכובא, ועוד שגם להר"ן י"ל דעיקר קו העיין הוא באלכסון ורק למעלה היא מעוקמת לפי מה שנכתוב לקמן בפ"ג, ולכן עומד לגמרי לא פשיטא כ"כ לפסול, ומה שהביא מהר"ן ולא מהרמב"ן והרשב"א, מכיון שבר"ן הדברים ברורים יותר שעיין יש לה עקמומית, אבל ברמב"ן וברשב"א אין הדברים מפורשים כ"כ כמו בר"ן כמו שהבאנו לעיל מהחזו"א, וא"כ מיושבים ב' הקושיות הראשונות.

ובדבר הקושיה הרי זו צ' סופית הפוכה, הרי בבה"ל (מ"ס אות ג' ד"ה ורגל ימין דק) כ' "ואעפ"כ לדינא הכל צ"ע דלפי פ' הרא"ש שם בהלכות ס"ת על הברייתא הזו עיי"ש אין שום ראייה שצריך לדקדק בזה", מבואר שלא ברור שאות הפוכה פוסלת בדיעבד, ועוד שמעתי מהרב ש. איראום שליט"א שלא כל דוגמא של אות הפוכה פסולה, דהרי בראשונים איכא פלוגתא בביאור אזהרת הגמ' שלא יעשו אלפי"ן עייני"ן, האם הכונה שע"י עיקום האלף בקו האמצעי בשמאלו למעלה, נראית כעיין הפוכה, או דהכונה שע"י עיקום בקו האמצעי למטה, אם מעקמה הרבה כלפי מעלה, נראית כעיין ממש אם תטנה על צדה, א"כ לראשונים דס"ל שנראית כעיין הפוכה מלמעלה, מבואר שסוברים שאות הפוכה פוסלת, אפילו שלעולם תהא נראית הפוכה מכל כיוון וזוית שנסתכל בה, אבל לראשונים דס"ל שהכונה שנראית כעיין בקו האמצעי למטה אם מעקמה הרבה, ס"ל שנראית כאות אחרת פסולה, דוקא כאשר יש אפשרות לראותה כאות אחרת, מכיוון או זוית מסוימת, כמו באו"ת גימ"ל שכשנהפוך הדף ונסתכל בה נראית כצ' פשוטה, אבל באופן שנראית הפוכה, מכל כיוון שנסתכל עליה (כמו לשאר הראשונים שהאלף נראית מלמעלה כעיין הפוכה) בזה אין את הפסול של אות הפוכה, ולפ"ז אצלנו בעיין עומדת שנראית צ' הפוכה, אבל מכל כיוון שנסתכל עליה נראית הפוכה, אינה פסולה, לראשונים הללו, א"כ לא ברירא לפסול כאן מפני שנראית כאות הפוכה [ועוד, שכשנהפכנה תהא צ' עם יו"ד הפוכה, שיש פוסלים, ממילא לא ברור לפסול מפני שנראית צ' הפוכה] ולכן נשאר המ"ב בזה בצ"ע.

אבל בספר תמונת האותיות, מכח הקושיות שהקשה, ביאר שהשעה צ"צ נתכוין להסתפק בעשה את העיין באלכסון ישר וע"ז כ' וצ"ע לענין דיעבד וע"ז כ' ועיין ר"ן פרק הבונה, והיינו שזה גופא ספיקו של השעה צ"צ האם אלכסון כשר. והביא ראי' מהר"ן בפרק הבונה, שמבואר בר"ן שעיין צורתה מעוקמת ולא באלכסון (אלא שבר"ן אפ"ל שזה לכתחילה, ולכן לא הכריע המ"ב מדבריו). והנה כבר כתבנו לישב קושיותיו שמכוחם פירש פשט זה, ומלבד זאת במ"ב כ' "דאם לגמרי בעמידה" ואיך אפשר לפרש שהכונה לאלכסון ישר, ועוד שבלבוש משמע שצורת העיין באלכסון, עיין לקמן אות ה'. (גם לא מובן לפ"ז מה שביאר המ"ב בסוגריו דאם באלכסון הרבה א"כ לא יוכל להסמיך אות אצלה, והרי לפי ביאור זה אלכסון בין כך לא טוב וא"כ מה כונת המ"ב, ואם כונתו שלא יאריך המושב מאוד אפי' כשהוא מתחת לשרטוט כדי שאם יזדמן אות ארוכה, שלא יפגע בה, זה דחוק מאוד כי מדוע שיאריך כ"כ ומאי בא לאפוקי).

נמצינו למדים, שהביאור במ"ב שיש לעשות העיין באלכסון שיורד קצת אל מתחת השרטוט, ועי' בפרק ג' שנבאר דעת המ"ב מה צורתו של אלכסון זה ואיך יתישבו הדברים עם הראיות שהעיין עקומה.

ה) באלפא ביתא הרביעי הביא מס' התמונה, שצורת עיין הוא כאותיות נ' ז', ומבואר שהעיין יש לה נטיה ואינה באלכסון. ושמעתי מהרב דוד כהן שליט"א מק"ס, לדחות, שהכונה שבאמת העיין הוא אלכסון, אבל מה שכתוב שצורתו כנו"ן הכונה כשנסתכל על

העיין מהזיין השמאלית ומטה נראה צורת נון, ע"י הזי"ן השמאלית שמעליו כזה **נ** (ועיין היטב בלשון הא"ב וקצת דוחק).

ובכרוך שאמר באות צ', כ' בשם החסיד וז"ל עוקצין של הצדיקים היו"ד שאחורי הנו"ן לא יעקימנו עד כפיפת הנו"ן שא"כ יראה כעי"ן עכ"ל, והיינו שהזהיר בשם החסיד שהיו"ד של הצדי"ק יתחבר לנו"ן של הצדי"ק באמצעיתו ולא יאריכנו עד למטה בכפיפת הנו"ן, שאם יעשה כן ידמה לעי"ן, ומזה משמע שצורת אות עי"ן דומה לנו"ן [עם זי"ן] ואינו באלכסון, אלא מתעקם, דומיא דאות צדי"ק, ועיין לקמן פ"ד בביאור דבריו.

ובלבוש כ' "והרי היא מחוברת מג' תמונות יו"ד וזי"ן עומדת בתוך וא"ו ומשמע יותר שצורתה באלכסון (ובפוסקים הספרדים מבואר שצורת העי"ן נו"ן זי"ן וא"ו ובלבוש לא כתב כן, א"כ משמע שאינה כנו"ן, ויש לדון מה כונתו במ"ש "יושבת בתוך וא"ו" היכן הוא ראש הוא"ו, ואולי הכונה וא"ו ללא ראש), וכן הראוני שפי' בשבט הלוי ח"ו סי' קנ"ה את דבריו (וכ' שם שזה מחלוקת האיך צורת העי"ן, דבכתיבה הספרדית ובכמה ספרי קבלה כתוב שהעי"ן יש לו ב' קווים ממש, עי"ש וקיצר בזה). ובכמה אחרונים מובא הלשון הנ"ל שעיי"ן תמונתו כנו"ן וזי"ן, ומבואר מדבריהם שהכונה שהיא עקומה ויש לה מושב, ונבאר דבריהם לקמן בפרק ד' בע"ה. ובסדר הגט באבה"ע (סעיף פד) בדיני הפסק באותיות, כ', וכן עי"ן שכתב נו"ן יו"ד ע"ש הדין, ולכא"ו משמע מזה שעיי"ן צורתו כנו"ן, ויש לדחות כנ"ל שהכונה שצידו השמאלי נראה כנו"ן וצידו הימיני כיו"ד כזה **נ**, ואין הכונה שמצידו הימיני נראה כנו"ן. (עיקרי הראיות שהובאו בפרק זה הובאו בס' תמונת האותיות, עם שינויים ממה שכתבנו).

פרק ב'

האם צורת העי"ן הוא ב' קווים

הנה ביררנו בפ"א שיש הרבה ראיות שצורת העי"ן אינה לגמרי אלכסון אלא יש בה עקמומית, כמו שהבאנו מהאותיות דר"ע, ומהראשונים מהרמב"ן רשב"א ר"ן וכו' וגם בא"ב משמע שעיי"ן יש בה עקמומית (רק שיש סתירה לכא"ו בדבריו ויתבאר להלן פ"ג) ועתה יש לנו לבאר האיך צורת העיקום שבעי"ן.

ובפרק זה נברר מהפוסקים שאין צורתה כב' קווים ממש בשבירה [דומה לכתב ועלי"ש **ע**] וכבר ביארנו מזה לעיל פ"א אות ג' ונבאר כאן ביתר ביאור. וכן נבאר שאין ראייה מכל הראיות הנ"ל, שצורתה ממש ב' קווים, ונבאר ג"כ שכתובת העי"ן ב' קווים **ע** [שנפוצה מאוד כיום בין הסופרים] אינו מנהג האשכנזים.

(א) הנה אם העי"ן שבורה ממש והיא ב' קווים, לא יתכן שדבר כזה לא יבואר בפוסקים, הרי בפוסקים מבואר על כל אות ואות כמה קווים יש לה, ויותר מזה מבואר בפוסקים בכל אות ואות בדקדוק רב האם יש לה זווית או שהיא בעוגל, ובאות עי"ן לא נתבאר כלל שיש לה ב' קווים וכן לא נתבאר האם היא בזווית (כדומה לאות ב' ד' וכו') או בעוגל (בדומה לאותיות עגולות ט' כ' ל' וכו') (גם באותיות טיכ"ל סק"ר וכו' המבוארים בראשונים אות עי"ן לא נזכרת אלא ששם נשמטו עוד אותיות) ואם היא בשני קווים היה מבואר שהיא בב' קווים וכן היה מבואר איך הקצה נראה בעיגול או בזווית, וזה מכריח שאינה ב' קווים ממש. (ורחוק מאוד לומר שכיון שהקו התחתון (המושב) באלכסון קצת, כבר אינו נקרא ב' קווים או שמתעם זה אינו נקרא "עיגול").

[ואף שיש הרבה דברים שהשמיטו הפוסקים, כגון שקו האמצעי באל"ף הוא באלכסון, דברים פשוטים ויסודיים ביותר לא טרחו הפוסקים לבאר ולכן לא ביארו שקו האל"ף הוא

באלכסון, ואדרבא בקו האל"ף אפילו שלא ביארו שהוא באלכסון, אבל שקו האלכסון מתעקם קצת מיד ביארו הפוסקים, וכך בכל סדר א"ב כשיש עיגול בקו מיד הדבר מבואר בפוסקים, ולכן לא יתכן שיש לעיין ב' קווים והדבר לא מפורש בפוסקים ואין עוד דוגמא חריפה כמו ב' קווי העיין שלא מפורשת בפוסקים (רק שיש פרטים קטנים יותר שהושמטו). ועוד שהא"ב לא כתב על עיין שיש לו מושב רק ירך ומשמע שאין לעיין מושב. וכיון שהאלפא ביתא השמיט שלעייין יש ב' קווים, בודאי שלא ס"ל כך, ואיך היא הצורה הראויה, יתבאר להלן בפ"ג בע"ה.

(ב) ומכל הראשונים שהבאנו בפרק א', שמשמע מהם שהעיין יש לה עקמומית, אין ראיה שהכונה לעקמומית כזו, שנראית ב' קווים, אלא שיש עקמומית, אבל לא עקמומית עד שנראית כב' קווים, אלא באופן שנבאר בפרקים ג' וד' בע"ה. ומדברי הב"ש דמשמע מיניה דעיין דומה לנו"ן, וכן ממה שכתבו כמה אחרונים שצורת העיין כנו"ן זיין, (המק"מ וקול הרמ"ז), אין ראיה שהכונה ב' קווים אלא מתעגל הרבה באמצע ובסוף יש לו מושב קצת, כמו שנבאר בפרק ד' בע"ה.

ג) וקצת סמך לדברינו מהמבואר בשו"ע סי' ל"ב סכ"ה שאם נפרד יודיין שעל האלפייין והשיניין והעיניין ותינוק דל"ח ול"ט מכירם, אפשר לתקנם, וא"ז תיקון שלא כסדרן, ומקור הדין בהגמ"י, וקשה דאם צורת העיין ב' קווים, א"כ כשנפרד ממנו היו"ד השמאלית נראית כב' אותיות נ' ז', והרי כשנראית כב' אותיות לא מועיל תיקון אפי' בקראם התינוק לאות אחת, וא"כ מדוע מותר לתקן העיין, ומזה לכאור' מוכח שצורת העיין אינה ב' קווים, ולכן כשנפרדה לא נראית כנו"ן זיין.

אלא שבמק"מ הקשה קושיה זו מדוע עיין שנפרדה אינה כנ' ז', ותיירץ שכיון שהע' למטה אינה מושב ישר אלא עומד קצת, אינה נראית כנו"ן, ותיירצו צ"ב, דאם העיין היא ב' קווים, (כדמשמע ממה שכתב שהעיין כנ') וכי אינה נראית כנו"ן, נייתי תינוק ונראה אם יקראנה לנו"ן, וקרוב מאוד שיקראנה לנו"ן אע"פ שאינה ישרה ממש למטה, ומזה משמע יותר, שאין צורת העיין ב' קווים ולכן איננה כנו"ן.

ויתכן דאפשר לדחות, דאפי' אם נכשירנה לנו"ן, אבל כיון שאינה נראית כנו"ן רגילה, שהרי מוטה כלפי מטה (כמ"ש המק"מ) ומושבה ארוך יותר מנו"ן רגילה, א"כ יש לרואה מקום לתלות ולומר שנו"ן זו בעצם שייכת לזיין שעליה והיא בעצם עיין, ולכן אין אומרים שהיא כב' אותיות שא"א לתקנה, אע"פ שכשירה לב' אותיות (ודומה לזה יש באות ח' שנפסק החטוטרט, שנראית כב' זיין ואעפ"כ יש צדדים לתלות שהיא ח' עיין במ"ס באות ח' ובבה"ל שם) ועיין עוד מ"ש בישוב דברי המק"מ בפ"ד.

אך בספר קול סופרים (הביאו להלכה במשנת הסופר) כ' שאם כתב העיין כנו"ן ונפרד ממנה הזיין, א"א לתקנה, ורק כשאינה נראית כנו"ן אפשר לתקנה, ומזה יותר משמע כמ"ש.

ולפ"ז הכותבים עיין ב' קווים, לפעמים עלול לצאת מזה מכשול, אם נפסק הנו"ן מהזיין, והסופר יראה לתינוק ואם התינוק יקראנה לעיין יתקנה, שהרי כך למד בשו"ע הנ"ל, ולא יידע (שעכ"פ לדעת הקול סופרים) יש בזה פסול וא"א לתקנה. ולא היה תח"י כל הפוסקים הספרדים, לראות האיך פסקו בכתיבת ועלי"ש, כשנפרד הנו"ן מהזיין.


ד) והנה היום נתפשט מאוד בין הסופרים צורת כתיבה זו שהעיין דומה מאוד לכתב ועלי"ש ויש לה מושב גמור ונראית ב' קווים, ועושים כך בגלל משמעות הראשונים המובאים בפרק א', שהעיין היא עקומה, אבל המנהג אצל רוב האשכנזים היה שלא כתבו העיין ב' קווים, עיין גם בספר מסורת האותיות (לר"מ הס ור"א כהן) כ- 100 צילומים מס"ת ישנים מכל תפוצות הגולה ולא נמצא שם עיין ב' קווים, רק יחידים (וגם הם מהם שלא עשו כך

בעקביות כמו שרואים באותה כתיבה או שיצא להם כך מפני שעשו החלק התחתון מאוד עבה ומזה נראית העיין כב' קווים, אבל לא ברור שהמנהג היה בדוקא) ואדרבא רובם עשו העיין קרוב לאלכסון כמו שנבאר בפרק ג' או אלכסון ממש, גם הסופר הנודע ר' נתנאל תפילנסקי מהפרושים בירושלים, שעיקר הכתיבה כהיום מבוססת על כתיבתו, וכידוע הח"ח ביקש ממנו צורת האותיות כשחיבר את המשנת סופרים, וכתב ע"ע שכתבתו ע"פ סופר שכ' להגר"א, לא עשה העיין ב' קווים אלא באלכסון או קרוב לזה, כמו הצורה המבוארת בפ"ג, (וגם המק"מ וקול הרמ"ז לא כיוונו לב' קווים ממש כמו שיתבאר) ועל כן הכתיבה הזו של ב' קווים היא שינוי מהמסורת, ואין לזה זכר באלפא ביתא וברובא דהפוסקים, גם קצת מכשול לכאו' עלול לבוא עי"ז (עכ"פ לדעת הקול סופרים וכנ"ל) ואפי' אם אין נפ"מ לדינא ואין כאן פסול, פשוט שיש לנו לכתוב הצורה כפי המנהג המסור בידינו, ועל כן מצוה עלינו לבאר צורת העיין שהיתה מנהג ישראל. (עי' גם בספר שערי בינה - צורת האותיות שכ' ככל דברינו שבפרק זה וכן בספר ספיקות הסופר וכמו"כ העירוני לס' אהל משה ואינו תח"י).

פרק ג'

ביאור וישוב מנהג ישראל שהעיין הוא באלכסון

ונבאר תחילה צורת עיין שהיא באלכסון, אבל לא באלכסון מוחלט, שצורה זאת היתה נפוצה מאוד בכתיבות הישנות (אולי הנפוצה ביותר) והיא הנראית ככונת הא"ב ובדעת המ"ב.

הנה זה מבואר שראש העיין כיו"ד, ובפשטות הכונה יו"ד עם הירך, ורק לאחר הירך של היו"ד, מתחיל קו הירידה לכיוון מטה, נמצא, שהעיין למעלה היא כיו"ד עם הירך, שזה כאורך קולמוס ומחצה או יותר, ולאחר מכן מתחיל קו אלכסון כלפי מטה, ולפ"ז האלכסון לא מתחיל ממש למעלה, ואין צורת העיין בקו אלכסון מוחלט עד למעלה, אלא קו האלכסון מגיע עד ירך היו"ד של העיין, ומשם העיין מתיישרת ונוקפת לקו ישר כלפי מעלה, נמצא שיש לעיין עיקום מקו אלכסון לקו ישר כזה .

ובזה יתישבו כל הקושיות, שמצד אחד מבואר בראשונים שאין העיין אלכסון ישר אלא יש לו עקמומית, וכמו שביארנו בפרק א', ומצד שני עיקר צורתו של העיין באלכסון שהרי לא נזכר בפוסקים שיש לו ב' קווים, כמו שביארנו בפרק ב'. והיינו, שבאמת מצד אחד אין העיין אלכסון גמור אלא יש עקמומית למעלה, והעקמומית לפי הציוור הזה, שבתחילה הוא ישר כקולמוס ומחצה (או יותר, ולא נכנסנו לשיעור ירך היו"ד המדויק ואף אם נימא שאין הכונה ליו"ד עם הירך, אבל עכ"פ צ"ל שהראש העליון ישר לגמרי ואינו המשך של עיקום שאר האות), ורק לאחר מכן מתעקם לאלכסון, וזוהי עקמומיתו, שאינו אלכסון מוחלט, אלא למעלה נזקף ומעוקם מן האלכסון, אבל לאחר נטייתו, יורד באמת באלכסון ישר.

ובזה ממילא יתישבו כל הראיות שהבאנו בפרק א', מדברי הראשונים שהעיין יש לו עקמומית דבאמת יש לו עקמומית (ורק לאחר מכן הוא באלכסון) אבל צורת העקמימות הוא למעלה, כמו שביארנו לפי ציוור זה [ולא שהעקמומית למטה יותר ושם נהפך למושב]. וזה מתאים מאוד, עם ההסבר בראשונים שראש האלף בשמאלו בקו האמצעי למעלה, מתעקם ומזדקף ובזה הוא דומה קצת לעיין הפוכה, והיינו, שבעיין העקמומית בצד ימין שלה למעלה (כשם שבאלף זה להיפך והעקמומית בצד שמאל למעלה) ממש כמו בציוור שלנו. וגם לפי ביאור היראים ודעימיה שהאל"ף עקום מעט בקו האמצעי בימינו למטה, ואם יעקמנו הרבה יהיה כעיין, והיינו עיין מוטה כלפי מעלה וראשה למטה, וראשה עקום ואינו בקו ישר עם האלכסון, וזה ג"כ מתאים עם הציוור שלנו, שהראש הימיני למעלה אינו בקו ישר עם האלכסון, אלא מתעקם ממנו, ואח"כ מתחיל קו אלכסון ישר, כמו קו האלכסון הישר של

האלף (ואדרבא מדברי הראשונים הללו המשמעות יותר כדברינו שצורת העיין באלכסון, כמו באל"ף שעיקרה באלכסון, ואין העיין ב' קווים). [וזה לפי ביאור אחד שביאר החזו"א בדעת היראים, (וכפי שביאר במנחת סולת בדעת היראים), אבל לפי הביאור השני שביאר בחזו"א בדעת היראים, שהכונה "שחלק העליון עם היו"ד עושה עיין הפוך ע"י העיקום התחתון", משמע שהעיקום בעיין למטה, ולפ"ז נצטרך לבאר כמו שנכתוב לקמן פ"ד בע"ה].

ומה שכתוב באותיות דר"ע שהעיין כורע ורובץ, לאחר שביארנו שהאלכסון אינו גבוה כ"כ, אפשר לפרש, דכורע הכונה לעיקום וההטיה שהאלכסון מתעקם מהיו"ד העליון, וזה פירוש מילת "כורע" מתעקם, ורובץ הכונה יושב, אבל לא יושב ממש אלא באלכסון, וגם כשהבהמה רובצת ראשה גבוה קצת (שמעתי מהרב ש. איראום שליט"א).

וזהו ביאור דברי האלפא ביתא "תהיה ראשה הראשון כמו יו"ד שפניה קצת כלפי מעלה וגופה משוך תחתיה בעמידה קצת". והכונה שלמעלה תהיה כמו יו"ד, כולל הירך של היו"ד, או עכ"פ מעט מהירך, ורק אח"כ משתפעת ויורדת באלכסון למטה אל מתחת השרטוט כדי שנוכל להסמיך אות אצלה, ולפ"ז באמת צורתה באלכסון, וא"ש שלא נזכר בא"ב שהיא ב' קווים כי באמת אדרבא היא באלכסון, (רק לא באלכסון שוכב, אלא עומד קצת כדי שנוכל להסמיך אות אצלה) אבל האלכסון אינו עד למעלה בראשה, אלא מתחיל לאחר שנגמר צורת יו"ד, ועי"ז יש לה גם עיקום מצורת אלכסון לצורה ישרה זקופה של יו"ד, וכמו שמבואר בא"ב באות אל"ף, שהעיין הוא עקום, ובוזה גופא שכ' הא"ב שצורתו למעלה כיו"ד והיינו יו"ד עם הירך, כונתו לפרש, שלעיין יש עיקום ומהו עקמימותו, שלמעלה הוא נזקף מקו האלכסון כשיעור קולמוס ומחצה (יו"ד עם הירך), וא"ש הכל כפתור ופרח בדברי הא"ב.

וכן הביאור בא"ב החמישי באות עיין "ראש הראשון וכו' ותמונתה כמו ראש של וי"ו או של יו"ד", מה שכתב "או של יו"ד", הכונה ברורה, יו"ד עם הירך שלה וזה כמ"ש, שהרי כתב גם ראש של וא"ו, ושם ודאי הכונה כולל הירך, וא"כ כשכתב ראש של יו"ד הכונה כולל הירך ופשוט, ומה שכתב ראש של וא"ו, הכונה שהקו נמשך מיד מהיו"ד העליון, ואפשר לפרש שמיד הקו נעשה אלכסון [ולפ"ז אין בעיין עיקום כלל, וזה תמוה] ואפשר לפרש כמו שנפרש לקמן בפ"ד בע"ה.


וציור זה, הוא הנראה בכונת המ"ב שכתב "יהיה אות הראשון כעין יו"ד וגופה משוך תחתיה בעמידה קצת (-דאם ממשיכה הרבה באלכסון לא יהיה יכול להסמיך אות אחר אצל עיין אם יזדמן)" והכונה שלמעלה יש לכותבה יו"ד עם הירך, או עכ"פ עם מעט ירך, שזו צורת יו"ד (וכבר עמדו על כך רבים שזו כונת המ"ב ליו"ד עם הירך) ואח"כ מושך קו אלכסון בעמידה קצת פ"י באלכסון עומד ולא באלכסון ארוך שוכב שאז לא יוכל להסמיך אות אצלה. (וגם לפי הביאור שביאר בספר ת"ה, הבאנו דבריו לעיל פ"א אות ד', שהשעה"צ נסתפק על קו אלכסון ישר, אבל בציור הזה שלמעלה מתיישר, ע"ז ודאי לא נסתפק המ"ב). וכציור זה נפוץ מאוד בכתבים הישנים וכן כתב הסופר ר' נתנאל ואחר שיש לנו ישוב למנהג זה, ודאי ודאי שיש להחזיר עטרה ליושנה לכתוב כפי המסור בדינו מדור דור.

פ"ד פ"ד

ביאור כונת הפוסקים שכתבו שצורת העיין כנו"ן

ועתה נבוא לבאר צורת העיין המתבארת מדברי המק"מ ומפורשת בספר קול הרמ"ז, דכבר הבאנו שבמק"מ הקשה שאם נפרד יו"ד השמאלי של העיין, הרי זה נראה כב' אותיות נ' ז' ומדוע מבואר בשו"ע סי' ל"ב סכ"ה ומקורו בהגמ"י שאפשר לתקן יו"ד של העיין שנפרדה ממנו, ותי' שכיון שהעיין קצת יורדת כלפי מטה (אל מתחת לשרטוט, כדי להסמיך

אות אצלה) ממילא אינה נראית כנו"ן, והובאו דבריו לעיל בפרק ב' אות ב', עכ"פ מדבריו מבואר שצורת העיין כנו"ן, שיש לה קו ימיני וגם מושב למטה, אך שני קווים ממש א"א לפרש בכונתו, כמו שביארנו לעיל פ"ב אות א'. ובספר קול הרמ"ז כ' וז"ל "אות עיין צריך לעשות תחילה ראש אחד כמו יו"ד וימשוך ממנה קו אחד וימשוך ממנה מושבה עגול באחוריה כמו נו"ן רק יהיה מושבה ארוך ממושבה של נו"ן" מבואר בדבריו, שיש לעיין קו ימיני וגם מושב למטה כמו נו"ן, אך כבר כתבנו ששני קווים ממש א"א לפרש וכנ"ל.

לכן יש לפרש, שהיא מתעגלת הרבה באמצע, ויש לה קו עליון וקו תחתון שהוא מושב, אבל החיבור ביניהם הוא בעיגול גדול, לא כעיגול של אותיות ט' כ' ל' וכו' אלא מתחיל להתעגל קצת יותר למעלה, ונמשך עיגולו יותר שמאלה ומשם מתחיל המושב כלפי מטה, כעין קשת כזה .

ואולי, לזה כיוון באלפא ביתא החמישי "ותמונתה כמו ראש של וי"ו" דהיינו שבצדה הימיני היא קו כוא"ו ולמטה מתעגלת הרבה ויש לה מושב.

וכן נראה לבאר דברי ה"ש שהבאנו לעיל פ"א אות ה', שכתב באות צדי"ק שלא לחבר היו"ד של הצדי"ק אל הנו"ן (של הצדי"ק) בכפיפת הנו"ן אלא באמצע הנו"ן, שאם ימשוך היו"ד ויחברה למטה בנו"ן ידמה לעיין, ומזה משמע לכאן שצורת אות עיין כנו"ן, ולפמ"ש יתבאר שאין כונת ה"ש שעייין הוא נו"ן ממש עם ב' קווים, אלא הכונה שעייין מתעגל ודומה לנו"ן, ולכן צריך זהירות באות צדי"ק שלא תדמה לעיין.

ופשוט לפ"ז לשון האותיות דר"ע, שהעיין כורע ורובץ והיינו כצורה זו, אבל לא ב' קווים ממש, ופשוט ג"כ שלפי ביאור זה א"ש הראשונים, שהעיין היא עקומה, וצורתה כציוור זה, אבל לא ב' קווים ממש. אמנם בפ"י דברי הא"ב והמ"ב (שהעתיקו) נראה יותר כמו שפירשנו לעיל פ"ג, שצורת העיין באלכסון ובאופן שנתבאר שם. [אף שאולי אפשר לדחוק שכונת הא"ב במ"ש וגופה משוך תחתיה בעמידה קצת, היינו, המושב, ויש לה ג"כ קו עליון ומתעגלת הרבה באמצעה, וכפי ההסבר שביארנו בפרק זה, ואע"פ שלא ביאר לנו הא"ב שהעיין מתעקמת, (והאיך נפרש כך בדבריו אחרי שלא ביאר וכפי שהקשנו לעיל), אולי נאמר, שכיוון שביאר באות אל"ף שהיא עקומה וכ"ש באות עיין, ממילא בזה כבר ביאר לן שהיא עקומה, וכאן באות עיין לא ביאר דבריו שוב, אבל באמת היא עקומה, רק שצורתה אינה ב' קווים ממש, שאם כן, זה ודאי צריך להיות מפורש בא"ב, שהיא ב' קווים והאם היא בזוית או בעיגול. אלא שצורתה באופן שהיא מתעגלת הרבה באמצעה, ואת זה לא פירש לנו הא"ב, זה דוחק ואין משמעות הדברים כן, עיין לעיל פ"א אות ג'] גם כבר ביארנו בפ"ג שעיקר מנהג אשכנז לא היה באופן זה.

ואולי בזה יובן תירוצו של המק"מ שהבאנו בראש הפרק, שכ' שכיון שהעיין יורדת קצת כלפי מטה, אינה נראית כנו"ן, וכתבנו בפרק ב' אות ב' שדבריו צ"ב, דהמציאות שעדיין נראית כנו"ן (אם היא בשני קווים), ועיין מ"ש שם לישב, ולפ"ז א"ש שאינה ממש כשני קווים רק מעוגלת יותר וגם יורדת כלפי מטה, ולכן תינזק לא יקראנה לנו"ן, ועדיין צ"ע.

סוף דבר, נתבאר שיש הרבה ראיות שיש לעיין עקמומית ואינה באלכסון מוחלט, ומצד שני נתבאר, שלעשות העיין ב' קווים ממש, אין לזה זכר בא"ב ורובא דהפוסקים, כמו שביארנו, וע"כ יש לעשותה או באופן שהיא באלכסון, רק שלמעלה מתיישרת ונזקפת וזוהי עקמומיתה, וזה היה עיקר מנהג ישראל, או כשיטת הקול הרמ"ז ועוד, שיש לה קו עליון וקו של מושב אבל מתעגלת הרבה באמצע ואינה כב' קווים ממש. וכתבנו רק לעורר, ולא לקבוע להלכה למעשה, וההוראה מסורה לגדולי ההוראה.

מנהגי ישראל

הרב נתן פערלמאן

כמנהג החסידים לומר הי"ג עיקרים אחר אדון עולם ולא הפיוט יגדל

רבים נוהגים שלפני ברכות השחר אומרים הפיוטים אדון עולם ויגדל אלהים חי. הפיוט יגדל מיוסד כנגד י"ג העיקרים של הרמב"ם, ונמצא בסידורים הקדומים בדפוס ובכ"י הן אצל ספרדים והן אצל אשכנזים.¹ אמנם מנהג רבותינו הקדושים זיע"א שלא לומר יגדל, אלא אומרים הי"ג עיקרים אחר ברכות השחר ואדון עולם.²

* תודותינו להרב שמחה בונם עקשטיין ולהרב צבי אליעזר קרויזאהר על סיועם בהכנת מאמר זה.
א עיין יוסף אומץ (מנהגי פראנקפורט) סי' ס' שכתב, וז"ל. ונוהגין לומר אחר כל תפלה יגדל בארץ אשכנז, כי הוא שיר משובח ומיוסד ע"פ י"ג עיקרי אמונתנו. לכן טוב ללמוד פירושו בדקדוק ולאומרו בכון. וכ"כ בעל התי"ט בהקדמה לארחות חיים להרא"ש (מאמר ההודאה והתקנה), וז"ל. והוסיפו באלו הארצות הקדמונים שלפנינו לומר אחריהם השיר יגדל אלקים חי כו'. וא"ז כי אם לבעבור שהוא מיוסד על הי"ג עיקרים שזכרם הרמב"ם בפ"י המשניות שלו קודם פרק חלק, וכדי שכל אחד ואחד יהיו שגורים בפיו ובלבבו כן יחשוב וידמה וידע שעל אלו העיקרים יסמוך לבבו ויבין כי כל אדם יאמינם ואז הוא בעל דת ולא זולתם.

אמנם אצל הספרדים לא היו אומרים אותו כל יום לפני התפילה. עיין בסדר היום בתפלת מוסף של שבת, ויש שנהגו לומר אחר התפלה י"ג עיקרים שהוא פזמון יגדל אלהים חי וכו' בנעימות קול, והוא מנהג טוב ויפה ועולה לד' [נראה דצ"ל לב', ודוק] ענינים, לקבל עליהם האמנת הי"ג עיקרים גם לומר אותה בשמחה לכבוד היום הקדוש והוא מכלל העונג. וביפה ללב ח"ה (סי' רס"ח ס"ק ב') מביא לאומרו בליל שבת אחר התפלה. ועיין בפסח מעובין להכנה"ג את קמ"ה, לענין ליל יו"ט שחל בחול. ומסיים שם, ושמעתי אומרים שרבים מבני אדם א"א אותו כלל ועיקר, אפילו בליל שבת, ע"כ. ונראה דהיינו מפני דברי הארז"ל שלפנינו.

ב ונראה שלא רצו להקדים לברכות שום אמירה ונעימה. [ועיין בזה בש"ע סי' מ"ו ס"ט ובלבוש סי' א' ס"ט]. [ובענין אדון עולם עיין בספר מטה משה סי' ל"א, וז"ל. ואח"כ מתחיל השליח ציבור אדון עולם. והוא שיר נאה ומעולה. ומצאתי כתוב, כל מי שמכוון בעת התחלת אדון עולם כתב רבי יודא החסיד ורב האי גאון ורב שרירא גאון, ערב אני בדבר שתפלתו נשמעת ואין שטן ומקטרג על תפלתו, ואין לו שטן ופגע רע ברי"ה וביה"כ בתפלתו, ואויביו נפלים לפניו, וי"א אף יצה"ר משלים אתו. ועליו אמר שלמה המלך ע"ה (משלי ט"ז ז') ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו. ע"כ. ואפשר שזמה נתפשט המנהג שאומרים אותו קודם כל ברכה ותהלה. [והמטה משה שם אינו מביא לומר יגדל, ועיין בזה לקמן בהערה יז]. וכ"א בסידור שער השמים לקדוש ישראל השל"ה (ל"א ע"ב). וכתב שם שאדון עולם בגימטריא אין סוף [ר"י, או"ר]. ובליקוטי מהר"ח (סדר הנהגת התפלה, כ"ו ע"ב) כתב, ובאיזה סידורי אשכנז הנדפסים בוויין ראיתי שבספר התחייה הכריח בראיות שר' יוחנן בן זכאי תיקן נוסח אדון עולם. וע' פאר לישורים את רס"ו בשם הרה"ק רבי פנחס מקאריץ שפיוט אדון עולם חיבר רב האי גאון ז"ל, והוא דבר גדול כי בתחילה מתחיל קודם בריאת העולם ומסיים בתחיית המתים, בידו אפקיד רוחי כו' ועם רוחי גייתי דהיינו תח"מ, ומסתמא מוכרח להיות גם באמצע דברים גדולים.

ובטעמי המנהגים (אות כ"ט) כתב בשם הרה"ק מאפטא, וז"ל. טעם שתקנו לומר אדון עולם קודם התפלה ואחר התפלה, כי הוא כמוסר מודעא שעל כוונה זו יזכור השמות. והנה אדון עולם וכו' הוא הקדמה לשם

א. האריז"ל

ומה שאין אומרים יגדל הוא על פי דברי האריז"ל שכתב רבי חיים ויטאל בשער הכוונות,^ג וז"ל. ועתה אכתוב נוסח התפלה שקבלתי ממורי ז"ל. ובראשונה אכתוב ענין א' שא"ל מורי ז"ל בענין הפזמונים והפיוטים שתקנו האחרונים. דע לך כי מורז"ל לא היה אומר שום פזמון ושום פיוט ובקשה מאלו שסדרו האחרונים וכו' לפי שאלו האחרונים לא ידעו דרכי הקבלה ואינם יודעים מה שאומרים וטועים בסדר דיבורם בלי ידיעה כלל ובפרט פזמון יגדל אלהים חי כו' וכן ודוי אשמנו באומר ובפועל כו'. וכן ביום הכיפורים לא היה אומר ודוי של רבינו נסים^ד ור' ש"ט ו' אדרוטל ור' יצחק בן ישראל, שתקנו כל א' ודוי בערבית ושחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה לא היה אומר אותם כלל,^ה עכ"ל לענינו.^ו הרי שהאריז"ל נקט בפרטות בפיוט זה שלא לאמרו.^ז

אדנ"י. בלי ראשית בלי תכלית ולו העוז והמשרה הוא הקדמה לשם אלהים, הדיינו תקיף ובעל היכולת. והוא היה והוא הוה וכו' הוא הקדמה לשם הוי"ה ב"ה. על כן צריך לכוון מאוד באמרו אדון עולם, ואח"כ על הקדמה זו יזכור כל השמות.

והנה הפיוט אדון עולם הוא במשקל יתד ושתי תנועות ויתד ושתי תנועות בדלת, וכן בסוגר. וכו עשרה פסוקים המתחזרים בסופם. אך בחרזו השמיני יש גם חריזה פנימית בהברה לי, והוא אלי, וחי גואלי, וצור חבלי. ולפיכך נראה שבחרזו ט' הנוסח היה והוא ניסי ומנוסי [במקום ומנוס לין]. מנת כוסי, ביום אקרא. וכן הוא בסידור מהריעב"ץ ובסידור קראקא שנו'. וע"ע שמואל ב' כ"ב ג' וירמיהו ט"ז י"ט. ענין עלינו לשבח ונוסח התפלה, ד"ה ועתה אכתוב. ובפרי עץ חיים [קארעץ תקנ"א, ריש שער א'] הוא בשינוי לשון, כדלהלן. מורי זלה"ה לא היה חפץ בשום פזמון או פיוט מאותן שחברו האחרונים רק מאותן שחברו הראשונים, כגון תפלת רבי עקיבא ור' ישמעאל ור"א בן ערך ור"א הקליר ודוגמתן שנתקנו על דרך האמת. אך אלו האחרונים שלא ידעו דרך קבלה אינם יודעים מה שהם אומרים, וטועים בסדר דיבורם בלי ידיעה כלל, ולא היה אומרים כלל. ובפרט יגדל אלהים וכו' וגם ודוי אשמנו באומר ובפועל וכו' וכל שאר וידוים כגון וידוי דר' ניסן אדנט"ל וכיוצא לא ה' רוצה לאומרם. וקרוב ללשון הפע"ח כן הוא במעבר יבק (אמשטרדם תצ"ב, אמרי נועם מאמר ה' סוף פרק כ"ב). ובפע"ח דפוס ראשון [קארעץ תקמ"ב] חסר זה. ובספר מחברת הקודש למהר"ן שפירא [קארעץ תקמ"ג, שער השבת, כ"ח ע"ב] איתא, מורינו זלה"ה לא ה' אומר יגדל אלהים חי שאינו ע"ד האמת. ודברי האריז"ל מובאים גם בספר ליקוטי ש"ס (ליוורנו תקנ"ג) ארחות צדיקים דף פ"ד ופ"ח. וע"ע בפסח מעובין את קמ"ה, לעיל הערה א, ובספר חיים לראש דף ל"ז ע"א את ח'. ועיין לקמן הערה כד.

ד ואנו אומרים וידוי זה בתפילת יום כיפור קטן. וכן עיין בכה"ח סי' כת"ר ס"ק ז' שכתב וז"ל, ועוד מנהג בית אל יכב"ץ לומר בליל יום הכיפורים בסליחות הוידוי הגדול לרבי נסים ז"ל וכו'. ונראה דיש לחלק בין יגדל להוידוי, דלגבי יגדל ישנם עוד טעמים שלא לאומרו מלבד הטעם שאינו מתוקן ע"ד האמת, ע' לקמן בהערה ז. ומהר"ח ויטאל מעיד ומדגיש במיוחד שאין לומר יגדל, משא"כ על הוידוים של יה"כ לא כתב מהר"ח ויטאל אלא שהאריז"ל לא היה אומרם. ומה גם שעל הוידוים מעיד לנו מהר"ש ויטאל שכשאביו היה שליח ציבור היה אומרם, משא"כ על יגדל [וע"ע בזה להלן בהערה ה]. וע"ע מש"כ בזה הג"ר יעקב משה הלל שליט"א בקובץ מקבציאל כ"ב (תמוז תשנ"ו) בדלתי תשובה סי' א', דבתפלת יוכ"ק קיל טפי. [עוד ראוי לציין כאן דבפע"ח הלשון הוא וידוי דר' ניסן אדנטל, כדלעיל בהערה ג, וע' לקמן בהערה כד.] ה ובהגהה שם כתב בנו מהר"ש ויטאל, וז"ל. אע"פ שכתב זה אבא מארי ז"ל, ראיתו שכשהיה ש"ץ בקהל בימים נוראים היה אומר כל הוידוים הנזכר, משום שמנהגם של ישראל תורה. ומב"ד בשע"ת סי' ס"ח ס"ק ב'. וע' ברכ"י סי' ק"ב ס"ק ג', וז"ל. וכיוצא בזה ראיתי למהר"ר שלמה ו' הרשב"ץ בתשובותיו סי' רנ"ה וסי' שכ"ט, שכתב שמהר"ם מרוטנבורג לא היה אומר פסוקים ה' ימלך וכו' ולא היה חותם ביראו עינינו אבל כשהיה יורד לפני התיבה היה אומרן. [ע' סי' רל"ו ס"ב. וכ"כ הברכ"י גם שם (ס"ק ד)]. ומב"ד הכה"ח שם (ס"ק ג'). [וע"ע שו"ת באר מים חיים למהר"ש ויטאל סי' י"ט ובקובץ מקבציאל כ"ב (תמוז תשנ"ו) בדלתי תשובה סי' א'.] וע"ע לקמן אות ב' במש"כ היעב"ץ שעם הרבים אינו נמנע לומר יגדל. ווע"ע המשך דבריו שם, וז"ל. אבל היה אומר התפלות והבקשות ופזמונים שתקנו הראשונים כמו תפלת רבי עקיבא וע"ה ותפלת רבי נחוניא בן הקנה ע"ה. וכן היה אומר כל הפיוטים ופזמונים שתיקן ר"א הקליר, הלא המה במחזור האשכנזים. [וידוע שהאריז"ל היה מתפלל עם האשכנזים בימים טובים. ע' יוסף אומץ

ב. היעב"ץ

וכן כתב ושנה ושילש לנו היעב"ץ שאין לאמרו. וזה יצא ראשונה, בפסק על אמירת שיר היחוד ושכחים נוספים אחר התפלה.¹¹ כשבא ליישב אמירת שיר היחוד מפני המפקפקים בו.¹²

להחיד"א סי' כ' ס"ק ב' ובקובץ מקבציאל כ"ב (תמוז תשנ"ו) בדלתי תשובה סי' א'. לפי שכל אלו הראשונים תקנו דבריהם עפ"י חכמת האמת והיו יודעים מה שתקנו. ואף גם אם הם באמצע ברכות יוצר היה אומרם [עיין באו"ח סי' ס"ח וסי' קי"ב ס"ב] לפי שהם היו תנאים והיו יודעים מה היו מתקנים וכל דבריהם היו מיוסדים על פי האמת. ושמעתי בשם מורי ז"ל כי הקליר שסדר קרוב"ץ במחזור האשכנזים הוא רבי אלעזר ב"ר שמעון כנזר במדרש (ויקרא רבא פ"ל ד"ה א' ולקחתם לכם, שהש"ר פ"ג ד"ה ז' מי זאת, וכ"ה בפסיקתא דר"כ פרשה כ"ז ד"ה א' רבי אבא) ע"פ מכל אבקת רוכל (שה"ש ג' ו') זה ר"א בר"ש דהוה קראי ותנאי ופייטן וקרוב"ץ, אבל אני לא שמעתי ממורי ז"ל, ע"כ.

ועיין בברכ"י סי' קי"ב ס"ק ד' ובמחבר"ר שם ס"ק ג' שמאר"ך בזה וכתב בסוף דבריו, תא חזי כמה נפיש חלייהו דבחתמתם עדיפו מנביא, דרבינו האר"י ז"ל גילה שהפייטן היה בו ניצוץ מנשמת ר"א ב"ש, כמ"ש מור וקציעה (סי' קי"ב) וכנף רננים. ומביאו השע"ת בסי' ס"ח סס"ק ב', ועש"ע. וכן במעבר יבק (אמרי נועם מאמר ה' סוף פרק כ"ב) מביא דברי האר"י ז"ל לענין הקלירי וכתב שהוא העיד עליו שהיה לו איזה התייחסות עם ראבר"ש. ובימיהם לא נדפס עדיין השער הכוונות כידוע, וכמ"ש הרב דוד אביטן בהערתו על הברכ"י שם. ועיין בשלחן הטהור סי' ס"ח ס"ה.

וכן כתבו התוס' חגיגה י"ג ע"א (ד"ה ורגלי החיות) על הקליר, וז"ל. וכן היה דרכו שבכמה מקומות היה מניח שיטת הש"ס שלנו כדי לאחוז שיטת הש"ס ירושלמי, שהוא היה תנא והוא היה ר"א ברבי שמעון דקרי עליה מכל אבקת רוכל תנא קרא קרוב"ץ ופייטן. ובימיו מקדשים ע"פ הראייה, שמעולם לא יסד רק קרוב"ץ מיום א' [כלומר, אפילו בר"ה שהאידנא עושין שני ימים אף בא"י], ע"כ. וכ"ה ברא"ש (ברכות פ"ה סי' כ"א) ובמחזור ויטרי (סי' שכ"ה ד"ה ת' גרסינן) ובשיבולי הלקט (ענין תפלה סי' כ"ה בתשובות ר"ת) ובא"ח (ח"א ה' ק"ש סי' י"ט ד"ה בשחר מברך). וע"ע בזה בצמח דוד שנת ד"א תתל"ג, רדב"ז ח"ג סי' תקל"ב, מעדני י"ט על הרא"ש שם ס"ק ה', א"ר על הלבוש סי' קי"ב ס"ק א', צל"ח ברכות ל"ד ע"א תוד"ה אל ישאל אדם ונוב"ת א"ח סי' קי"ג, תשובה מאהבה ח"א סי' א', שו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' י"א ד"ה והנה האר"י העיד, ובתשובת הג"ר אפרים זלמן מרגליות בהקדמה למחזור קרבן אהרן (סלאוויטא תקפ"ג) שמביא בזה לדברי הרמב"ן (בשיטה מקובצת כתובות נ"ד ע"א) שבכל מקום אנו נותנים ראשינו תחת כפות רגלי הראשונים ז"ל.

[ובתשובת ר"ת בשבולי הלקט שם כוז"ל. ושמעתי מאבא מרי ששמע מרבתיו שכשפייט ר' אלעזר וחיות אשר הנה מרובעות פנים בכסא, ליהטה האש סביביו, ומפי רבותיו גאוני לוהיר שמע כן. וגם ר' שמעון הגדול שהיה מלומד בנסים היה אומרה בכל יום. ועש"ע.]

ז וכ"כ במ"א (ריש סי' ס"ח) וז"ל, האר"י ז"ל לא היה אומר פיוטים ופזמונים אלא מה שסדרו הראשונים כגון הקלירי, שנתקנו על דרך האמת. ובבאר היטב שם (ס"ק ב') מוסיף לפרט ע"ז שהאר"י ז"ל גם לא היה אומר יגדל. וכ"ה בכה"ש שם (ס"ק א') ובסי' קי"ב (ס"ק ג'). וכן נהגו המקובלים בשיבת בית אל בירושלים (ספר נתיבי עם לס"ר ע"ר) ובבית יעקב בחברון (שו"ת תנא דבי אליהו, מנהגי ק"ק בית יעקב בחברון, אות ל"ב ובהערה כ"ו להגרי"מ הלל).

ומלבד הטעם המבואר בדברי האר"י ז"ל כאן, מפני שהפיוט אינו על דרך האמת, עיין לקמן אות ב' בדברי היעב"ץ, תוספת טעם למה שחכמי האמת ערערו על הפיוט ומאנו ומיחו לאמרו, מפני התארים המיוחדים שבו. והיעב"ץ נותן בזה עוד טעם בנגלה, שלא נכון להעמיד עיקרי האמונה והתורה על י"ג בלבד, ע"ש. ובסידור הגאונים והמקובלים (ח"א עמ' קמ"ט) כתב, אבי הרה"צ ר' מרדכי דוד זצ"ל הראה לי הליקוי בפיוט יגדל עם ההתאמה של אדון עולם ושמוזה מתבאר שלא היה לב המחבר שוה עם התוכן של אדון עולם, עיין בזה. ולכאורה משמע מדבריו שיש כאן טעם נוסף שלא לומר הפיוט, מלבד מש"כ האר"י ז"ל שאיננו מכוון על פי קבלה, שאף על דרך הפשט יש בו חסרון הניכר.

וע"ע לקמן אות ג' בדברי השלחן הטהור בזה.

ח בית י"ח, פרבר (נדפס בסוף הסידור).

ט וכ"כ במור וקציעה סי' קי"ג.

המתנגדים לשה"י שמבא היעב"ץ שם הם המהרש"ל ותלמידו בעל הלבוש בסי' קל"ג (ד"ה מנהג חדש, ע"ש [ועש"ע במש"כ שמפני חשיבותו אין לומר שיר הכבוד בכל יום אלא בש"ק]), ותשובת רמ"א (סי'

ואחד מהטעמים שמביא שם נגד אמירתו הוא מפני שהוסיף בשבחו של מקום יותר מדאי,⁷ וע"ז קאמר היעב"ץ, וז"ל. שאף הרמב"ם לא החמיר אלא בתוארים בלבד, לא זולת. ואף בזה לא נתכוון אלא שלא לקבעם תוך השמונה עשרה להוסיף על תוארים שיסדו אנשי כנה"ג.⁸ תדע, שהרי הוא ז"ל עצמו תקן שיר יגדל⁹ שיש בו תארים נוספים מחודשים ממנו ז"ל, לא מצאנו להם חברים במקרא ולא בגמ'. כמו אלהים חי שלא נמצא רק פעם אחת בכתוב ולא בענין שבח,¹⁰ נמצא ואין עת אל מציאותו, וכדומה. כי על כן באמת ערערו עליו חכמי האמת שמאנו ומיחו לאמרו. ואיך יסתור דברי עצמו. עכ"ל לענינו.

וכבר כתב כן היעב"ץ בהקדמתו לסידור,¹¹ וז"ל. וכגון זה ודאי צריך להודיע שאל יעלה על לב אדם להחליט מיד ששכחנו או שעשינו דבר מדעתנו בהשמטת איזה דברים שלא הכנסנו תוך הבית, כגון עניית ועתה יגדל בקדיש וכל מה שעונין ההמון שלא מדעת הפוסקים וכן שלש פי קודם תפלה¹² וכיוצא בהם. כי סתמו כפירושו הכל מדעת האר"י ז"ל (שלא היתה דעתו הקדושה והרחבה נוחה מהם, והוא ז"ל לא נטה מדרך התלמוד והפוסקים כמלא נימא) או מדעת שאר רבותינו הגדולים וכו'. וכבר ידוע מה שאמר האר"י ז"ל שיש לכל מנהג שורש

קכ"ו אות ג'), מהר"ל בעל ספר הנצחון, ומהר"ל מפראג (נתיבות עולם פרק י"ב, ד"ה ורש"י פי'). [וז"ל המהר"ל שם לענינו. ובטור א"ח שבח המנהג אשר קבעו הפיוט אחר התפלה [עיין סי' ס"ח וסי' קי"ב] ואין זה כך, כי אחר התפלה אסור לספר בשבחו של מקום. וכן יש לעשות שלא לספר בשבחו של מקום אחר התפלה. ולכן אותם שאומרים השיר אשר נקרא שיר היחוד הוא איסור גמור. ובעלי בתים תקנו לומר אותו. ומתחלה לא הנהיגו לומר רק ביה"כ. ואפשר כי אין נקרא זה המספר בשבחו של מקום יותר מדאי, כי יום זה קבוע לספר בשבחו של מקום יען כי האדם קדוש וביום זה מעלתו כמו מלאך ואל יפנה אל דבר אחר כלל, ומצד הזה ראוי שיתן שבח ושירה להקב"ה. [וכ"ה מנהגנו לומר שיר היחוד לביל יום הקדוש אחר התפלה.] אבל לומר כל יום ויום שבח להקב"ה, דבר זה לא הגיע מן החכמים. ואף ביום הכיפורים, כיון שאנו רואים כי תקנו כל הפיוט תוך התפלה לא אחר התפלה, כי בזה שייך לומר שאסור לספר בשבחו של מקום והמוסיף הוא גורע. ואין לסתור דברי חכמים בדמיונות בעלי בתים שיחשבו כי בזה מגיעים עד שער הפנימי. ואם א"א לאדם לבטל המנהג שאומרים הפיוט של שיר היחוד אשר נתחדש מבני אדם אשר אינם בעלי תורה, יאמרו אותו קודם ברוך שאמר, ועל זה הוא שייך כי הכל הוא דברי שיר. ומה ענינו לאחר התפלה, אין זה אלא לעבור דברי חכמים ולהיות בעונש גדול יותר מדאי. ודי בזה לשומע.]

וע"ע מ"א סי' קל"ב ס"ק ב', שכוז"ל. יש נמנעים לומר שיר היחוד, עיין בתשובת רמ"א טעמם, והוא כתב לאומרו ושנתקן על פי הקבלה. [הנה התשובה שבשו"ת הרמ"א שם היא מה שכתב רבי שמואל יהודה קצנאלינובוגן בן המהר"ם מפדווא אל הרמ"א לומר שיר היחוד, ומשמע שהרמ"א עצמו היה מן המפקקים בו. אך מדהרמ"א הדפיס תשובתו אליו משמע שקיבל דבריו.]

י ועיין ברכות ל"ג ע"ב, מגילה י"ח ע"א. וע"ע בזה בס"י קי"ג ובמו"ק שם. יא וע"ע בזה בפני יהושע בכרכות שם, ד"ה והוא דנחית. יב גם בספר בן שמואל למהרש"ם (דף צ' ע"א) איתא שהרמב"ם חיבר יגדל. אך יש חולקים. ועמש"כ בזה הגר"ר יעקב חיים סופר שליט"א בכנסת חיים, אוצרות ירושלים סי' ב' אות מ"ב. וע' לקמן אות ג' בדברי השלחן הטהור, דודאי לית ליה שהרמב"ם חיברו.

[אך מה שמתמיה שם הגר"ח סופר, שבסידור יעב"ץ עצמו אצל השיר יגדל מובאים כמה דעות בדבר מחברו, הנה כל זה איננו מדברי היעב"ץ כלל אלא הוספה מאוחרת של המדפיסים שעשו בסידורו כבשלהם. והיעב"ץ השמיט פיוט זה מסידורו, וכמו שכתב כאן שחכמי האמת ערערו עליו ומאנו ומיחו לאומרו, ועוד שנה ושילש הדברים כדלהלן. וכ"ה בצילום סידורו משנת תק"ה שמיד אחר ארון עולם מתחילין ברכות השחר.]

יג הגר"ח סופר שם מתמיה על זה, שנמצא כן ארבע פעמים, במלכים ב' פרק י"ט ד' וט"ז, ובישעיה ל"ז ד' וי"י. ולעד"נ דלק"מ, דהני ארבע שהן שתיים והשתיים אחת הן. כי כל הד' פעמים הם במעשה חירופו של רבשקה שמסופר בספר מלכים ושוב בישעיה, והיינו הן ממש, וזוהי כוונת היעב"ץ.

יד סולם בית אל, חווק ג', מ"ה וכגון זה.

טו עיין במ"א ריש סי' צ"ח.

למעלה. ואמנם שיר יגדל עם היותו שבח נאה לא היה מקובל להאר"י ז"ל, ונימוקו עמו. לא לבד מטעם נסתר ידוע ליודעי חן (ועם הרבים אין אנו נמנעים לאומרם)¹⁰ אלא באמת גם בנגלה לא נכון להעמיד עיקרי האמונה והתורה על י"ג בלבד, כי רבים המה כששים ריבוא אותיות וכתריהן,¹¹ וכו'.

ועוד מצינו להיעב"ץ בזה שלישים במועצות ודעת בהוספות מכתב ידו שבסידור היעב"ץ החדש,¹² וז"ל. השבח יגדל לא הצגתיו לפניך בפתח שער בית אלהים, שלא לשנות סדר קדמונינו. מלבד שמנע האר"י ז"ל לאמרו, כנזכר לעיל בכניסת החצר. אולי עוד אציגנו עם איזה תיקון. ומה שהסתפק היעב"ץ שאולי עוד יציגנו נראה שזהו מפני שההמון היו אומרים אותו ולא רצה שסידורו יהיה חסר בשבילם, וכל זאת דוקא לכשיתקנו כראוי.¹³ ונראה שלבסוף לא היה ניחא ליה להיעב"ץ אף בתיקון זה.²

ג. שלחן הטהור

וכ"כ בשלחן הטהור להרה"ק מקאמאראנא,¹⁴ יזהר שלא לומר יגדל ולא הוידוי של ר' ניסים,¹⁵ כי מרן האר"י הזהיר שלא לאמרם. ובזר זהב שם כתב,¹⁶ וז"ל. פליאה נשגבה בעיני על אמירת יגדל, ולא על המון עם אלא על גדולי ישראל שלא צוו שיסלקו מן הסידור.¹⁷ כי אם מלאך אלוקים קדוש מרן האר"י הזהיר שלא לאמרו, והוא ה' יודע ברוח קדשו כל ההוה שבעולם כל הנשמות שהיו מאדם הראשון עד ביאת משיח מה ה' עמהם, כיון שהוא צוה שלא לאמרו מסתמא דברים בגו מזה המחבר שחיברו שהי' מראה רגליו על שלשה עשרה עיקרים והשם יודע מה ה' בלבו. וידוע ממעשה נורא שהי' בק"ק פידהאיץ, שאיש אלקים הרב הקדוש משאת בנימין הנהיג בימיו בבית הכנסת שלא לאמרו, ואחר פטירתו קם רב אחד

טז ע' לעיל הערה ה.

יז טעם זה מובא גם בסידור צלותא דאברהם להרה"ק רבי אברהם מטשעכענאוו [ושם איתא יגדל] בהגהת עמק ברכה לנכדו (עמ' ל"ב), שרבים נמנעים מלאומרם כי לא ישר בעיניהם לתת עיקרים לתורה ומצות, שכולם עיקרים. ומביא כן מהרדב"ז (ח"א סי' דש"מ, והרדב"ז שם מביא כן גם מהאברבנאל בספר ראש אמנה (פרק כ"ג)) וע"ש מש"כ עליו. והכי נמי איתא בספר הנהגת מהרש"ל שכתב תלמידו רמ"מ בעל המטה משה (סי' מ"ב), וכן ביגדל אלקים חי נתקן י"ג עיקרים ג"כ ולא אמר מורי אחד מהם לא יגדל ולא אני מאמין, ע"ש. ולכאורה טעם זה אינו מתאים למנהגנו, שהרי כן אומרים הי"ג עיקרים. [ואולי יש לחלק בין אמירת הי"ג עיקרים עצמם לבין סידורם כפיוט של תפלה, וכעין שמצינו לענין עשרת הדברות, ע' בש"ע סי' א' ס"ה. ודוק.]

יח הוצאת אשכול, אחר ארון עולם, עמ' קכ"ו.

יט והתיקון הדרוש בו על פי דברי קבלה על מנת שהיעב"ץ יכניסו לסידור, לא ידענו. ועיין בספר חיים לראש דף ל"ז ע"א אות ח'.

כ שהרי היעב"ץ נפטר בשנת תקל"ו, יותר משלשים שנה אחרי שהדפיס סידורו ללא יגדל, ולא חזר בו.

כא סי' ס"ח ס"ג.

כב ע' לעיל הערה ד.

כג ס"ק א'.

כד אילולא מסתפינא אולי אפ"ל דכיון ששער הכוונות לא נדפס עד שנת ברי"ת בשאלוניקי, ובפע"ח דפור' ג"כ ליתא לזה, כדלעיל הערה ג, הרי אפשר שדברי האריז"ל בזה לא נתפרסמו, ועכ"פ לא במילואם ומכלי ראשון של מהרח"ו, עד אחר שכבר נתיסרו נוסחאות ומנהגי התפלה בחצרות הצדיקים. ואחר שמבואר מדברי מהר"ש ויטאל שכשהיה שליח ציבור היה אביו אומר הוידוים שלא אמר האריז"ל [ואף שעל יגדל לא מצינו כן, וע' לעיל הערה ד], וגם היעב"ץ שידע דברי האריז"ל לאשורם כתב שהשיר יגדל הוא שבח נאה ושעם הרבים אינו נמנע מלאומרם, וגם השל"ה הקדוש משבח השיר יגדל ומפרשו עפ"ד קבלה ומביאו בסידורו כדלקמן באות ה' [וע"ש בהערה לה] הרי שעכ"פ אין באמירת יגדל סרך איסור או פגם [וכ"כ הגרי"מ הלל בקובץ מקבציאל כ"ב (תמוז תשנ"ו) בדלתי תשובה סי' א'] ולכן לא שינו מן המנהג בזה. וע"ע בזה לקמן אות ה' ובהערות שם.

מאן דהו וצוה לאמרו, וידוע מן הרעש והרעם שהי' ברגע ההוא עד שניכר עד היום בכותל דרומית הבקיעה בכותל שנבקע בעת ההוא. ומאז והלאה נתבטל שם אמירת של יגדל עד היום. ולדעתי זהו חסרון אמונה מה שלא סילקו יגדל מן הסידור. ודי בזה.

ד. אמירת אני מאמין

וכיון שאין אומרים יגדל, מנהגנו לומר אחר אדון עולם הי"ג עיקרים עצמם.^כ וכן הוא בסידור קאידינאו תפילות ישראל,^כ הי"ג עיקרים אחר אדון עולם. וכן במנהגי סידור בית אהרן איתא,^כ אדון עולם הי"ג עיקרים. אך בסידורו של הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ, שהגיה בסידור תפילות ישראל הנ"ל מהנהגות אדמו"ר הזקן, איתא בכתב יד קדשו, אדמו"ר זצוק"ל בחול היה אומרו בעת חליצת תפילין דר"ת.^כ וענין אמירת הי"ג עיקרים מצינו גם ברשימותיו,^כ שזקנו חורגו אדמו"ר הזקן הורה לו לומר הי"ג עיקרים כל יום, וז"ל. אח"כ אמר אלי, דו זאגסט אני מאמין'ס. עניתי לו, ווי סימאכט זיך, אמאהל יא אמאהל נישט. אמר לי, דו זאהלסט זאגין אלע טאג אני מאמין'ס. כמדומה שזה היה לי דיבור הראשון מאתו קודש איך להתנהג.

וכן במשמרת שלום להרה"ק מקאידינאו,^ל כתב וז"ל. יש ליזהר מאוד לומר בכל יום הי"ג עיקרים בנוסח אני מאמין הנדפס בסידורים. והאומרים יגדל יאמרו נוסח אני מאמין אחר התפלה, ואותם שאין אומרים יגדל יאמרו אני מאמין אחר הברכות קודם פרשת העקידה.

כה בענין מקור הי"ג עיקרים ונוסחם ע' במנוחת שלום ח"ג להגרי"ח סופר (סי' ט"ז). וע"ע בשו"ת ח"ס ח"ד (אה"ע ב') סי' קמ"ח ובח"ב (י"ד) סי' שנו"ו [וע"ש עוד בדבריו הנפלאים בדבר עיקרי האמונה] ובשו"ת שיח יצחק או"ח סי' י"ז.

כו סדר תפלת ישראל עם פירוש אור הישר [למהר"מ פאפירש] נוסח אדמו"ר מקאידינאו זי"ע ודודי זקני מו"ר מסטאלין [אדמו"ר הזקן] זי"ע, וילנא תרס"ג.

כז שי"ל ע"י הרה"ח ר' נפתלי ציילנגאלד, פיעטרקוב תרפ"ב.

כח ושאר הגהות הרי"מ על הי"ג עיקרים הם כדלהלן. בעיקר הראשון הקיף תיבת ומנהיג בשני חצאי יגדל והוסיף לתיבת בורא אות ותיבת מנהיג לפניו, דהיינו שצ"ל א"מ בא"ש שהבורא ית"ש הוא מנהיג ובורא לכל הבוראים וכו'. בעיקר י"ב הקיף אות ה של המשיח, דהיינו שצ"ל א"מ בא"ש בביאת משיח. כמו כן, בעיקר ז' הנוסח המודפס שם הוא א"מ בא"ש שנבואת מרע"ה היתה אמיתית ושהוא היה אב לחכמים לקודמים לפניו ולבאים אחריו, ולא אב לנביאים. ובעיקר י"א הנוסח המודפס שם הוא א"מ בא"ש שהבורא ית"ש גומל טוב למי שישמור מצותיו ויעניש למי שיעבור על מצותיו, ולא יגמול טוב בלשון עתיד. בעיקר י"ב הנוסח הוא ואע"פ שיתמהמה אפילו הכי אחכה לו בכל יום שיבוא, ולא עם כל זה אחכה לו, ובתיבת יתמהמה המ' הראשונה פתוחה, הה' שואית [ויתכן שהוסיף בכי"ק דגש בתוכה, הצילום אינו ברור דיו] והמ' השניה קמוצה [ועיין חבקוק, ב' ג']. ויש לציין שככל האמור לעיל כן הוא בסידורים הישנים, כגון סידור קראקא ש"ז.

כן הגיה שם הרי"מ כמה פעמים בניקוד. בתיבות יתברך, הקיף הפתח שתחת הריש והגיה במקומו צירה. בתיבת כלל הגיה קמץ תחת הלי' הראשונה [הניקוד הקודם אינו ברור]. בתיבות סברית הקיף השוא שתחת הבית והגיה במקומו קמץ. [כך הוא בשני התיבות סברית הראשונות. בתיבת סברית השלישית נראה שהמשיך קו על הנקודה העליונה של השוא תוך שחיבר הקו לנקודה התחתונה לעשות קמץ. [ויתכן שישנם עוד הגהות בניקוד שלא ניכרו בצילום]].

ובמנהגי סידור בית אהרן שם איתא, וז"ל. ובעיקר הראשון, בורא ומנהיג. ובעיקר י"א, למי שיעבור על מצותיו ויגמול טוב למי שישמור מצותיו. ובעיקר י"ב, בביאת המשיח. וע"ע.

טט מובא בפרי ישע אהרן ח"א, עמ' רמ"ט.

וע"ע בברכת אהרן, פרי אלימלך, עמ' קע"ב, וז"ל. אח"כ דיבר מענין אמונה. וסיפר שאביו הרה"ק זצ"ל הראה להם בפירוש המשניות להרמב"ם על מסכת סנהדרין כי"ג העיקרים, שמי שאינו מאמין בפשטות שמישיח יבוא באופן שאמרו חז"ל הוא בגדר מן המורידין ולא מעלין. ובעת הזאת בעקבתא דמשיחא כל העבודה הוא על האמונה.

ובפירושו שם כתב ע"ז, זקני סבא קדישא מהו' מרדכי מלעחעוויטש הסכים מאד לזה.^{לא} ומצאתי בס' יסוד העבודה ממחותני הגאון החסיד מהר"א מסלאנים חלק ב' פ"ד,^{לב} וע"י הדיבור בפיו וכו' כתיב בנביאים אבדה האמונה ונכרתה מפיהם^{לג} פירוש לכך אבדה האמונה מפני שנכרתה מפיהם וכו' ומה שהדיבור מסייע גדול בזה יש אליו סוד גדול ואכ"מ, עכ"ל ודפח"ח.

ה. מקורות בעד יגדל

ובהמשך דבריו שם כותב המשמרת שלום, וז"ל. והנה בענין אמירת יגדל כתוב בסידור האר"י ז"ל^{לד} שלא לאומרו. גם רבינו מלאדי השמיט מסידורו. ובעיני יפלא, הלא השל"ה הקדוש בסידור שער השמים עשה פירוש לשיר יגדל.^{לה} ודו"ז הגאון יעב"ץ^{לו} בסידורו קודם שה"י כתב שהרמב"ם חיבר שיר יגדל,^{לז} והרמב"ם ידוע כי רוח ה' דיבר בו. גם הק' מלאדי עצמו בס' תניא הביא מלשון יגדל,^{לח} לא יחליף האל ולא ימיר דתו. ע"כ לדעתי לאו מר בריה דרבינא חתום עלה. וכן מצאתי בס' מדרש פנחס,^{לט} שהק' ר' פנחס היה אומר יגדל רק בשבת ולא בחול,^מ וכן היו נוהגים האנשים הגדולים, והאנשים הק' היו אומרים גם בחול. א"כ נראה שאדברא, היו מחשיבים מאוד את השיר יגדל.

לא והפירוש דלהן מובא בשמו בתורת אבות ח"ב, אמונה ובטחון אות ג'. ועע"ש באות א', מאמר הכתוב (תהלים, קט"ז י') האמנתי כי אדבר, פי' ע"י הדיבור שחוזרים אמונה כפה זוכים לאמונת הלב. ועש"ע.

לב אות ט'.

לג ירמיהו, ז' כ"ח.

לד זאלקווא תקמ"א. ונראה מזה שאף בזמנו שעה"כ לא היה מצוי עדיין, ודברי האריז"ל לא היו בידיהם מכלי ראשון. ע' לעיל הערה כד. ולכן מסיק בזה דלאו מר בריה דרבינא חתום עלה.

לה וכ"ה בשער האותיות, אות האל"ף אמת ואמונה. השל"ה הקדוש מונה שם את י"ג העיקרים וכתב, וע"ז מיוסד השיר המשובח יגדל אלהים חי כו', ועתה אפרשם אחת אל אחת ויתבאר השיר המשובח של יגדל, ואח"כ ארשום איך י"ג עיקרים הם רמזים בי"ג מדות, ואפרש בענין בשרשו ע"פ האמת בסודות הקבלה. [וע' לקמן בדברי האשל אברהם, שהשל"ה הקדוש פירש לטובה הלשונות המוקשים שבפיוט].

והנה השל"ה הקדוש שם מביא בתוך פירושו מדברי האריז"ל. ולכאורה משמע שלא היה תחת ידו דברי האריז"ל שלא לומר יגדל, דאל"ה עכ"פ לא הוה שתק לן מינה. וע' לעיל הערה כד. אך בדברי הא"א דלקמן משמע שהשל"ה הקדוש ידע מדברי האריז"ל, ע"ש.

לו זקנתו אשת הרה"ק רבי שלמה חיים מקאידינאו היתה בת הרה"ק רבי משה דב ב"ר זוסמן נכד החכם צבי. [והרה"ק רבי משה דב הנ"ל היה חתן רבינו הר"ש הקדוש מקארלין].

לז ע' לעיל הערה יב.

לח פרק כ"ה.

ומכאן ראייה להמבואר לעיל בהערה כד, שאין ביגדל סרך איסור או קלקול. ולכן שפיר מטעים הרב בעל התניא דבריו בלשון מליצית מתוך הפיוט יגדל שהיה שגור בפי העולם. ומכל מקום ודאי יש להימנע מלומר פיוט שהאריז"ל הזכירו בייחוד לגריעותא, ולכן השמיטו מסידורו. וגם היעב"ץ השמיט יגדל מסידורו ופרסם שחכמי האמת מאנו ומיחו מלאומרו, אף שכתב שהוא שבח נאה שחיבר הרמב"ם ושלא נמנע מלאומרו עם הרבים.

לט קונטרס י' אות א' [ובאמרי פנחס השלם, שער סדר היום, נוסחאות התפלה, אות ס"ה]. יגדל היה אומר הרב ז"ל רק בשבת ולא בחול. ומפי מורי הרב בנימין זאב הלוי ז"ל [תלמידו הרה"ק ר' בנימין זאב מבאלטא] שמעתי שבבית המדרש של הרב ז"ל אנשים הגדולים היו נוהגים כן, אבל האנשים הקטנים היו אומרים גם בחול, והיה מורי ורבי הנ"ל נוהג כאנשים הקטנים [שלא להחזיק את עצמו בגדול, פאר לישרים אות רס"ן]. כך שמעתי מפיו. אבל על מורי הרב רבי רפאל ז"ל [הרה"ק ר' רפאל מבערשיד] העידו ששמע בקהילתנו לרבי לייב בורליבקר ז"ל שהתפלל לפני העמוד בחול ואמר יגדל, ושלא אליו שלא לומר בחול.

מ עיין לעיל הערה א, שכן הוא מנהג ספרד.

ומלבד מה שמביא המש"ש מהשל"ה הקדוש והתניא ומדרש פנחס, מצינו עוד מקורות בדברי צדיקים מגדולי החסידות המגינים בעד כבוד הפיוט יגדל. בקדושת לוי מצינו פירוש לאחד מחרוזי הפיוט,^{מא} וז"ל. גומל לאיש חסד כמפעלו יתן לרשע רע כרשעתו. הכלל כשאדם עושה איזה מצוה, דהיינו שנותן צדקה לעני, אז השי"ת בשעה שדן זה האדם משלם לו שכר כפי הפעולה שעשה לעני. אז בשעת ששוקלין זכויותיו של זה האדם בכף מאזנים מכריעין לצד זכות זה העני עם בני ביתו אשר זה האדם החיה אותה בצדקה שנתן לזה העני. וכן שאר מצות שאדם עושה אז השי"ת נותן זה הפעולה עם זה המצוה בכף המאזנים להכריע לכף זכות. אבל כשאדם ח"ו עובר עבירה אז השי"ת ברוב רחמיו אינו משלם כי אם על עבירה עצמו ולא הפעולה ח"ו שעשה. וזה הרמז גומל לאיש חסד כמפעלו יתן לרשע רע כרשעתו.^{מב}

וכן בישמח משה מביא פירוש לחרוז מיגדל,^{מג} וז"ל. ועפ"ז מפרשין בחרוז יגדל אלקים חי,^{מז} אין לו דמות הגוף ואינו גוף. דקשה, כיון שכבר אמר שאין לו אף דמות הגוף מכ"ש שאינו גוף, ואיך מיעט שבחבו ית' אחר שריבה. אלא דה"פ, דאין לו דמות הגוף, וגם של אינו גוף דהיינו מלאך אין לו דמות, והבן זה.

דברים מפורשים בעד אמירת יגדל כתב הרה"ק מבוטשאטש,^{מח} וז"ל. כל שיש מקום לפרש הלשון גם בדרך רחוקה קצת שלא יהי' בו נטיה מהנכון שוב אין פתחון פה, כי ממילא אין להכריע נגד הנכון כי אם בראיה גמורה ברורה בהחלט. וכל דיבור וכל אדם יש עליו חזקת כשרות ושהוא בסתמיות לכפי מה שאפשר להנטותו להנכון במה שהוא עושה על פי תקנת חז"ל או מנהג רבים מעם בני ישראל וכו'. וכ"ה בנוסח יגדל שאני נהוג לאמרו כיון שבסידור שערי שמים הקדוש משל"ה הקדוש כתב עליו פירוש ארוך, אחר שהיה נאמן בכל בית מכמונת כתבי אר"י ז"ל כידוע ובסוף ימיו נתן הגהות בסידור ולא הגיה בזה. וגם שבשם האר"י ז"ל כ' שלא לאמרו, אין זה כי אם במקומותיו שבלאו הכי לא היה מנהג קבוע לאמרו שם, ויסדו להם שירים שיש לפרשם יותר בנקל על פי הקבלה בלי לשונות דמשתמעו לב' אפי. ובשיר ההוא יש דיוקים שצריכים להטותם להנכון, כמ"ש בסידור הקדוש הנ"ל. ואנו שכוונתנו רק על פי הנטיות ופירושים הנכונים על צד היותר טוב, וכוונתנו כפי מ"ש בסידור הקדוש הנ"ל וכדומה פירושים היותר נכונים, ואנו עושים כן על פי מנהג חז"ל קדמונים עמודי עולם ז"ל, אין על זה שום גמגום ופתחון פה כלל בשום אופן.



מא בליקוטים, עמ' רצ"ד [ומביאו בסידור הגאונים והמקובלים (ח"א עמ' קמ"ט אות ז)].
 ואף שהקדושת לוי מפרש חרוז מהפיוט, אין מזה ראיה שהיה אומר יגדל. ע' לעיל הערה כד והערה לח.
 מב ועיין עוד פירושים בזה בליקוטי מהרי"ח (סדר הנהגת התפלה, כ"ז ע"ב).
 מג הפטרת כי תצא, קכ"ה ע"א, ד"ה ועפ"ז מפרשין.
 וגם מזה אין ראיה שהישמח משה היה אומר וכו"ל. ע' לעיל הערה כד והערה לח.
 מד והוא בשל"ה הקדוש בפירושו ליגדל (עיין לעיל הערה לה).
 מה אשל אברהם סי' תצ"ב.

הרב מאיר לנדוי

במנהג החסידים בארץ ישראל ללבוש טלית בעת קבלת שבת

מנהג כמה מקהילות החסידים בארץ ישראל, כקארלין, סלונים ועוד, להתעטף בטלית בתפילת ליל שבת. יסודותו קודש מהרה"ק רמ"מ מוויטפסק זי"ע בעת שתקע יתד בארץ הצבי, בעליית החסידים המפורסמת בראשותו בשנת תקל"ז. כמו כן החזיקו במנהג זה גם יהודי תימן. להלן נסקור בהרחבה את סיבת הנהגה זו, וניישב את הערער וקריאת התיגר שיצאו מכמה מגדולי הדורות כנגד מנהג זה.

א

איתא בגמ' (שבת כה ע"ב), אמר רב יהודה אמר רב, כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי, ערב שבת מביאים לו עריבה מלאה חמין, ורוחץ פניו ידיו ורגליו, ומתעטף ויושב בסדינין המצוייצין, ודומה למלאך ה' צבאות. ובגמ' (שבת קיט ע"א, וב"ק לב ע"א), רבי חנינא מתעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא ואמר 'בואו ונצא לקראת שבת כלה מלכתא', רבי ינאי מתעטף וקאי ואמר 'בואי כלה בואי כלה'. ואמנם רש"י מפרש מתעטף בבגדים נאים, אך הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ב) מפרש דמתעטף היינו בציצית. [אמנם המערערים טוענים שהיו מסירים את הטלית בשקיעה, כפי שנראה להלן].

וזהו מקור מנהג כל ישראל שהש"ץ מתעטף בטלית בתפילת קבלת שבת, [מלבד אותם המקומות שגם בימות החול הש"ץ מתעטף, שזהו משום כבוד הציבור]. ומלשון הדגל מחנה אפרים (פ' וישלח) נראה שלא רק הש"ץ התעטף, אלא היו שלומי אמוני ישראל לובשים טלית בערב שבת במנחה, ע"ש. וכ"כ במשמרת שלום (סימן כז) דמנהג אבוה"ק להתפלל מנחה וסדר קבלת שבת ומעריב מעוטף בטלית אפילו כשלא היו מתפללים לפני העמוד. אך כנראה שבתפוצות ישראל על אדמת אירופה לא נהגו כן אלא רק יחידי סגולה, וכ"כ באוצר החיים (מנהגי צאנז אות קלט) דכן נהג הגה"ק בעל הדברי חיים מצאנז זי"ע, ואך רק הצדיקים שתיקנו נפשם כראוי רשאים וצריכים ללבוש טלית.

אמנם בארץ ישראל נהגו כמה מקהילות החסידים מיסודו של הרה"ק רבי מנחם מנדל מוויטפסק זי"ע, שכל הציבור מתעטף בטלית בתפילת ליל שבת. וכן המנהג אצל חסידי קרלין, בשעה שייסדו את המניין הנפרד בטבריה בשנת תרכ"ג בסיוע הרה"ק ר' נפתלי צבי, נו"נ להבעש"ט זי"ע, הורה להם הוא להמשיך במסורת זו ולהתעטף בטלית בליל שבת, ובתחילה נהגו כן בערי הקודש טבריה, צפת, וירושלים, וכיום גם בשאר מקומות מושבותיהם, כגבעת זאב, מודיעין עילית, וביתר עילית¹. וכן נהגו חסידי סלונים, שכל החסידים שעלו ובאו לארץ ישראל, אחד מעיר ושנים ממשפחה, התמזגו בקהל החסידים שהיה בטבריה, ונהגו כולם במנהג ההתעטפות בטלית בליל שבת, כמו כל שאר מנהגי החסידים בטבריה.

ולפי השמועה, הסיבה לזה היא משום שכך נהגו הספרדים היושבים בארץ ישראל ע"פ הוראת מרא דארעא דישראל מרן הבית יוסף, שכתב (שו"ע סימן צא סעיף ו) "דרך החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהם עטופים", ומקור דבריו הם מדברי הרמב"ם (פ"ה

מתפילה ה"ה, ופ"ג מציצית הי"א), ובכדי שלא יהיו חילוקי מנהגים שיגרמו להתבדלויות, הנהיגו להתעטף בטלית.

אך שמועה זו אינה נראית, שהרי תחילת התיישבות החבריא קדישא היה בצפת, ושם ודאי לא אימצו את מנהגי המקום של הספרדים, כפי שאנו מוצאים שכתב הרה"ק רמ"מ במכתב (בספר פרי הארץ, מכתב ד): הנה בעת בואינו לארץ הקודש מצאנוה חריבה ושוממה, ואדם אין לעבוד את האדון השם באמת, וכו', וגם לא מצאנו בעיה"ק צפת תובכ"א כי אם רשעים גמורים מאמינים בש"ץ ימ"ש, וכו'. ע"כ. ואמנם שאר הספרדים שהתגוררו בשאר ערי ישראל היו יראים ושלמים, כפי שעולה ממש"כ הרה"ק מוהר"א מקאליסק זי"ע (שם, מכתב ג), אבל אם משום כן, לא מסתבר שישנו ממנהגיהם בשעה שאין להם במקום מגוריהם בצפת מי שינהג אחרת מהם. ויתכן שאכן רק אח"כ בהגיעם לטבריה החלו לנהוג כמנהג הספרדים שם.

אך עדיין פליאה היא, דאי משום הא למה נהגו רק כליל שבת, ולא בשאר ימות השבוע, שהרי אין שום הוראה ברורה בדברי הבית יוסף שיש להתעטף בטלית כליל שבת דווקא, ומה גם שהספרדים שבארצות המזרח בודאי לא נוהגים בזה. ואכן גם מנהג חסידי קרלין וסלונים שלא לברך ברכת "על מצות תפילין", ושלא לברך על הלל שאינו שלם, אינו בכדי למנוע שינויי מנהגים ומחלוקות, כי אם זו היתה הסיבה למה לא שינו את כל נוסח התפילה שיהיה כנוסח הספרדים, ולא הניחו תפילין של יד בישיבה כמנהגם.

ויתרה מכך, אנו מוצאים שישנו עוד ממנהג המקום מימים קדמוניות לישא כפיים בכל יום, כמפורש באיגרת השל"ה הק', ועוד קודם לכן באיגרת רבי עובדיה מברטנורא, והם הנהיגו שלא לישא כפיים בכל יום כמנהג חו"ל, שכתב הרמ"א (סימן קכח סעיף מד) שנהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפיים אלא ביו"ט בלבד משום שאז שרויים בשמחת יו"ט וכו' משא"כ בשאר ימים וכו' שטרודים בהרהורים על מחיתם וכו', ע"כ. ויעו' גם במנחת יצחק (ח"ח סימן א) שכ', שהמנהג הזה בגליל אצל האשכנזים נמשך מעת תחילת התיישבות האשכנזים בצפת טבריה ואגפיה זה קרוב לב' מאות שנים. ובע"כ שיש חילוק בין ברכה על מצות תפילין ושלא לברך על הלל חסר, שמצינו שכך פסק להדיא הבית יוסף, (יעו' בשו"ע סי' כה סעיף ה, וסי' תכב סעיף ב), אבל למנהג התעטפות בטלית כליל שבת, לא מצאנו ידיים מוכיחות שכך נהג הבי"י.

ויש האומרים שרק בטבריה נהגו כך ולא בכל ארץ ישראל, והסיבה היא מפני שחשו לכבודו של הרמב"ם שמנוחתו כבוד בטבריה, שמלבד מש"כ (פ"ה מתפילה ה"ה) שדרך החכמים להתפלל כשהם עטופים בטלית, כתב עוד (פ"ל משבת ה"ב) "מתעטף בציצית ויושב בכובד ראש מיחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך, וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך". ובזה חולק הוא על רש"י (שבת קיט ע"א) שפירש, מיעטף וקאי - בכגדים נאים. אך גם שמועה זו עדיין צריכה ישוב, מפני שאין זכר בדברי הרמב"ם, שיש להישאר עם הטלית גם כלילה. אך מכל מקום קצת ראייה יש, מכך שעדת התימנים שהשתיתו אורחות חייהם ע"פ פסקי הרמב"ם, המה נוהגים גם כן להישאר עם הטלית אף לאחר השקיעה.

ב

והנה יש המערערים על מנהג זה מכמה וכמה טעמים, ונפרטם להלן:

כתב השו"ע (או"ח סימן יח ס"א) לילה לאו זמן ציצית הוא דאימעיט מוראתם אותו. וכתב המג"א (סק"א) בשם הב"ח דאפילו היה טלית עליו יסירו כשמתחילין ברכו מאחר

דעכשיו אין לובשיין הטלית אלא למצות ציצית אם יהיה עליו יראה כאילו סובר לילה זמן ציצית הוא. וכ"כ בשו"ע הרב (סעיף ג).

ובאשל אברהם (לרבי אברהם אופנהיים, נדפס על גליון השו"ע שם סק"א) כתב: ובתשו' בית דוד (סימן ט) קרא תיגר על הנוהגין להתעטף בטלית בערבי שבתות ויום טוב בתפילת ערבית ולא נמצא כן בפוסקים והמתירים להם לא הלכו אור, ואפילו בלא ברכה הוא איסור גמור, ועי' בספרי קבלה המתעטף באותה שעה גורם ענינים ומעורר דינים קשים ר"ל. וכ"ד הזוהר והרמב"ן והראב"ד. והא דבסי' תקפ"א שהשליח צבור מתעטף היינו משום שהוא קרוב ליום וליכא למיחש כמו נפילת אפים, ע"כ.

וכך כתב ר' ישעיה הראשון (הוא ניהו בעל תוס' רי"ד, בשו"ת סימן קיח): דע לך כי אסור להתעטף בציצית ואפילו בלא ברכה משקיעת החמה, דהכי אמרינן במנחות (דף לו ע"ב) אמר ר' אלעזר כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בעשה, ור' יוחנן אמר עובר בלאו, פי' דכתיב בהו (שמות יג, י) ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה, ימים ולא לילות, ולא הבא מכלל עשה עשה, ור' יוחנן אמר עובר בלאו דכתיב בהו ושמרת וכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינן אלא בלא תעשה. ונ"ל דכי היכי דלמ"ד לילה לאו זמן תפילין הוא המניחן לאחר שקיעת החמה עובר בעשה, הכי נמי למאן דאמר לילה לאו זמן ציצית הוא המניחן לאחר שקיעת החמה בציצית עובר בעשה, דכתיב וראיתם אותו דמשמע בשעת ראייה ביום ולא בלילה, ולא הבא מכלל עשה עשה. ופליגי נמי תנאי (מנחות מג ע"א) דר' שמעון סבר ציצית נוהגת ביום ואינה נוהגת בלילה, והויא לה מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, ורבנן סברי נוהגת בין ביום ובין בלילה, והויא לה מצות עשה שלא הזמן גרמא ונשים חייבות, ואע"ג דהא מילתא הוי פלוגתא דר"ש ורבנן, ומן דינא הוה דיחיד ורבים הלכה כרבים, ועוד דרב יהודה (מנחות מג ע"א) נמי כרבנן סבירא ליה דרמי תכלתא לפרוזמא דנשי ביתיה, אפילו הכי הלכה כר' שמעון מדאמרינן (שם מ ע"ב) למה אסרו חכמים להטיל תכלת בסדין ואמר רב זירא גזירה משום כסות לילה, אלמא לילה לאו זמן ציצית הוא, ואישתכח דלבוש כלאים שלא במקום מצוה, עכתכ"ד.

והחיד"א בברכי יוסף (או"ח סימן יח סק"א) הביא דברי הרי"ד, והוסיף והביא דברי הבית דוד הנ"ל שמקור דבריו הם מהר"ר יוסף נ' גיקיטיליא בתשובה, ואח"כ כתב, שהגם שיראה מדברי הרב שיירי כנה"ג (סימן יח אות ג), שהיה נשאר בטלית ותפילין אחר שקיעת החמה לפעמים, והיה מתפלל ערבית בהם, יש להחמיר להסירם תכף אחר שקיעת החמה, וכן כתב מהרח"ו זצ"ל בספר הכוונות (דף נב ריש ע"ב) שרבינו האר"י זצ"ל היה נזהר בתכלית שלא להיות מעוטף מציצית ותפילין אחר שקיעת החמה, ותיכף היה מסירה מעל ראשו בעת שקיעת החמה, והיה חושש מאד בדבר הזה, עכ"ל. וכן ראוי לזהרא.

וכך באמת העיד מוהר"א כלפון בספרו לקט הבציר (הל' ציצית סימן ד סעיף מב): בהיותו בליוורנו, ראיתי להרב המופלא חיד"א הי"ו, שהיה מתפלל מנחה של ערב שבת סמוכה בטלית ומיד אחר מנחה יסיר אותו.

ג

ומחמת כל הנ"ל ראיתי צורך ליישב מנהג ישראל, כזה שאינו מנהג הדיוט אלא "מנהג וותיקין", שהוא בגדר מנהג מבטל הלכה, ובאמת שכבר כתב בילקוט הגרשוני (על שו"ע סימן יח סק"ה), שעכשיו שנתפשט המנהג בין הרבנים והצדיקים להתעטף בערבי שבתות ויו"ט, אע"פ שאין זה כדברי ר"י גיקאטיליא, מ"מ אסור להרהר אחריהם. ויכולנו לפטור עצמנו בזה, אבל מכל מקום לרווחא דשמעתתא, נימא בה מילתא חדתא.

וכעת נחזי אנן אחת לאחת, מה יש לקרב ומה יש לרחק, כי לא ראי זה כראי זה, דשיטת הרי"ד שיש איסור ממש ללבוש ציצית בלילה, והוא מבטל ועובר על עשה, ולכאורה, לדבריו הוא יעבור גם על לאו, דאם אסור מה"ת ללבוש בלילה הריהו בכל תוסיף, ואע"פ שלא כתב זאת בהדיא, כן משמע מדברי הכס"מ [הו"ד להלן] בדעת הרמב"ם שחולק על הרי"ד, וכ"כ היעב"ץ במור וקציעה (סי' יח). ואילו להב"ח והמג"א אין זה איסור מה"ת, אלא זהו דין כללי שנראה כאילו סובר ששייך מצוותה אף בלילה, וכמו כן דברי המקובלים הם מטעם אחר.

הנה, אין להביא ראייה ממש"כ הרי"ד, שהרי זו דעת יחיד שלא קיי"ל כוותיה, שהרי כתב הרמב"ם (פ"ג מציצית ה"ח): מותר לאדם ללבוש ציצית בלילה בין בחול בין בשבת ואע"פ שאינו זמנה ובלבד שלא יברך. וכתב הכס"מ, דאיצטריך לאשמועינן דאע"ג דלילה לאו זמן ציצית מותר ללבוש בו ציצית ולא עבר משום בל תוסיף, והדרישה (סימן יח סק"א) כתב, דלא תימא כי היכי דגבי תפילין אע"ג דלילה זמן תפילין הוא אלא שאין מורין כן, אפילו הכי אמרינן דאיסור נמי הוי להניח תפילין בלילה, א"כ הוה אמינא הוא הדין וכל שכן טלית של ציצית דלילה לאו זמן ציצית, דאיסור נמי הוי ללבוש טלית בלילה, קמ"ל דהא דאמרי' לילה לאו זמן ציצית לחיובא הוא ולא לאיסורא. והיינו שבאו לאפוקי ממש"כ הרי"ד, דמה שאמרו בגמ' מנחות "וראיתם אותו" פרט לכסות לילה, היינו שמיעוט זה משמעו שאסרה לנו התורה ללבוש טלית בלילה, ומי שלובש כסות בלילה עובר בעשה. [ופליאה היא על החיד"א שהעתיק דבריו בכרכי יוסף, וצ"ע].

והנה הרי"ף בתשובה (סימן רצט) אוסר לצאת בציצית לרשות הרבים בליל שבת, לפי שלילה לאו זמן ציצית, ותמה עליו הרמב"ם דהוי מלבוש ולא משא (פי"ט משבת ה"כ), וכתב בארצות החיים (סימן יח סק"ד) ליישב דברי הרי"ף, דאפשר לומר דס"ל כהרי"ד שאסור להתעטף בציצית בלילה אתי שפיר, ולכן לא הוי מלבוש. אולם האחרונים נתקשו בדבריו ותמהו, דאדרבה מהא דאוסר הרי"ף לצאת בציצית לרשות הרבים בליל שבת דוקא, משמע דמשום לילה אין איסור כלל, ודלא כשיטת הרי"ד, וא"כ נמצא שוב שהרי"ד הוא דעת יחידאה.

ומלבד זאת, מהא דנחלקו הרמב"ם והרא"ש (הו"ד בטוש"ע סימן יח) איזה כסות לילה פטורה מציצית, לכאורה מוכח דאין איסור בלבישה, אלא השאלה היא רק האם יש חיוב להטיל ציצית בטלית המיוחדת ליום כשלובשו בלילה, או טלית המיוחדת ללילה האם פטורה או חייבת, אבל בעצם הלבישה מותר לכו"ע. וכיון שלא נזכרה דעת הרי"ד בטור ובשו"ע, הרי דלא קיי"ל הלכתא כוותיה.

ולא זו בלבד, אלא שבפירוש כתב השו"ע סימן ח סעיף טז: הלן בטליתו בלילה צריך לברך עליו בבוקר אף אם לא פשטו וכו', ומיירי בטלית גדול, כפי שנראה להדיא ממש"כ בסעיפים שקודם לזה כמה דינים השייכים רק לטלית גדול. וכ"כ בשו"ע הרב (סימן א סעיף ד) מותר לישן אפילו בטליתות של מצוה לפי שאין זה גנאי כל כך, והרי ראייה דס"ל לשו"ע שיותר ללבוש טלית גדול בלילה, ומה דאפשר לדייק מלשון השו"ע שזה רק דיעבד, שהרי כתב הלן בטליתו וכו', אפשר לומר שזה רק משום הברכה, דלכתחילה צריך שיהיה עובר לעשייתן.²

2 אך מלשון המ"ב (סקמ"ב) נראה שהבין דהשו"ע מיירי בטלית קטן, וצ"ע מנא ליה הא, ועכ"פ לדבריו אכן אין ראייה לנידון דידן. וכמו כן צ"ע בדברי שו"ע הרב, דהרי הוא סבירא ליה כהב"ח והמג"א, ונמצא שסותר דבריו.

ד

ובאשר לדברי הב"ח והמג"א, אפשר לתרץ פשוט ע"פ מש"כ הב"ח שם בהמשך דבריו, ז"ל: מלבד ערב יום הכפורים שלובשין מבעוד יום לאחר מנחה, ואין מסירין מעליהם בלילה לפי שדומין למלאכים לובשין לבנים ומתעטפים לבנים וכו', ע"כ, [ונזכרו דבריו במ"ב סימן יח סק"ו]. הרי משמע שבמקום שהמנהג הוא ללבוש טלית בלילה, לא חשש הב"ח שיראה כאילו הוא סובר שלילה זמן ציצית, וא"כ הכא נמי י"ל לפי מנהגנו, שכיון שאין זה בכל יום אלא רק בליל שבת, אין לחשוש שיראה שהוא סובר שלילה זמן ציצית.

אמנם גופן של דברים צ"ב, דאם באמת כשאמרו חז"ל "לילה לאו זמן ציצית" לא התכוונו לומר שאסור ללבוש, הרי מה החשש שזה יראה כאילו הוא סובר שלילה זמן ציצית, וכי אסור לאדם לגרום חשש שיראה שהוא מקיים מצוה ובאמת אינו עושה, וכי אדם שלא לומד כעת אסור לו לשבת ע"י גמרא משום שזה יראה כאילו הוא לומד, וכן כל כיוצא בזה, וכמובן שלא מצד חובת הלכות ברדיפת האמת עסקינן, אלא בדבר שהפוסקים כותבים שזה איסור.

ואי תימא שיש בזה משום בל תוסיף, הנה כבר כתב האשל אברהם מבוטשאטש (סימן כא), דנראה פשוט שאם אין מפורסם ולא נודע לזולתו אין חשש הוספה שלא בזמנו כשאין כוונתו להוסיף, או אם עושה בפני רבים, אך מפרש לפנייהם שיחתו שכוונתו רק מצד חסידות בעלמא אין חשש בזה.

ומלבד זאת, יעויין מש"כ הגרש"ז אויערבאך (מנחת שלמה, מהד' קמא סימן א) לחקור במי שלבש ציצית ולא כוון לשם מצוה, מי אמרינן הואיל ומצוות צריכות כוונה, ממילא זה נחשב כאילו הוא עבר על עשה, או אפשר דנהי דלא עשה מצוה אבל עבירה נמי לא הוי. ומסיק הגרש"ז, שאפילו אם לבש טלית ואמר בפירוש שאינו מכוון למצוה, אפילו הכי אין רואין אותו כעובר על עשה, משום שבציצית ליכא כלל חובת גברא ללבוש בגד שיש בו ציצית, ומש"ה אף בכה"ג שאינו מקיים מצוה אין איסור לבישה, וכמו שחיטת חולין שלא בכוונה, שאף שודאי לא קיים כלל את העשה, אעפ"כ אין כאן איסור אבר מן החי, ואין כאן האיסור של אינה זבוחה, וה"נ בציצית אין איסור מכיון שסו"ס הוי בגד שהציצית תלויין בו, דיש לחלק בין ציצית לבין תפילין וסוכה דאיכא בהו נמי חובת גברא, שבסוכה כתיב "בסכות תשבו שבעת ימים" כעין תדורו בבית, ומיד כשרוצה לאכול אכילת קבע או לישון מתחייב תיכף במצות סוכה וחייב בשיבתה, ולכן אם אינו מכוון אינו עושה כלל שום מצוה, וכמ"כ כשמניח תפילין בלא כוונה חשיב שפיר כקרקפתא דלא מנח תפילין, כיון שלא מעשה ההנחה הוא העיקר, אלא קיום המצוה הוא עיקר, ע"כ תוכ"ד.³ והיוצא מדבריו, שעכ"פ בציצית אע"פ שאינו מקיים מצוה כעת, אין איסור בלבישה כיון שציצית אינה חובת גברא, וא"כ צ"ב מאי שנא בלילה דאסור.

ואולי ניתן לבאר זאת ע"ד שכתב המרדכי (חולין פ"ה, רמז תרפז) שהחושש לדעה שנדחתה בש"ס איכא ביה חשש מינות, מפני שהוא כחולק על התלמוד, יעו"ש. והכא נמי יש לומר דכיון דפליגי בזה חכמים ור' שמעון (מנחות מג ע"א), ואע"פ שיחיד ורבים הלכה כרבים, מ"מ כאן קיי"ל הלכה כר"ש דלילה לאו זמן ציצית, כמו שאמרו (שם מ ע"ב) למה אסרו חכמים להטיל תכלת בסדין, ואמר רב זירא גזירה משום כסות לילה, והיינו שהש"ס דחה דעת חכמים, ולכן אסור ללבוש ציצית בלילה, דיש בזה חשש מינות. וכמו שמצאנו בענין סעודת ר' חזקא, שכתב המהרש"ם בדעת תורה (הל' טריפות סימן לה) כנגד מה שהעולם אומרים שבמיני תרגימא שאוכלים בשבת בוקר בקידושא-רבה יוצאים קצת ידי

3 ויעו"ש שפליג בזה על דעת הביאור הלכה (סימן ט).

דעת ר' חדקא דס"ל (שבת קיז ע"ב) שיש חיוב לאכול ד' סעודות בשבת, וקרא תיגר על זה מדברי המרדכי הנ"ל.

עכ"פ כמשנ"ת אם ידוע לכל שאין זה משום שאנו סוברים דלילה זמן ציצית, אין חסרון בהתעטפות הטלית לפי דעת הב"ח והמג"א, ונראה שהסכים לדבריהם גם הפמ"ג (א"א סק"ב) שכתב, שהש"ץ מתעטף בטלית אף בלילה, דהדבר ידוע שאינו מכוון לשם מצות ציצית אלא רק מפני כבוד הציבור, וכ"כ בשו"ע הרב (סעיף ד), והיינו נמי משום האי טעמא, דלא סברו כדעת הרי"ד שיש איסור מדאורייתא ללבוש טלית בלילה, אלא דס"ל שזה דין כללי ששייך בכל התורה, שאסור לו לאדם לגרום שיחשדו בו שסבור כדעה שנדחתה בגמרא, כמו דכתיב והייתם נקיים מה' ומישראל, וממילא באופן שאין חשד מותר.

ה

וכעת נבוא לברר מש"כ הבית דוד, וכיון שהאשל אברהם העתיקו בקיצור, להלן אעתיק את לשונו:

שאלה. מה שנמצאת בקצת מקומות שנוהגים להתעטף בטלית בלילי שבתות ויו"ט ויוה"כ. תשובה אותן המקומות שנוהגים להתעטף בערבי שבתות וי"ט אין להם סמך לא מן התלמוד ולא מזולתו ואם מצאו שום פוסק שהתיר להם זה אין הפרט נוצח את הכלל כי הפוסקים לא זכרו דבר זה, ומי שזכר דבר זה מן הפוסקים לא הלך בדרכי האור כלל ובין מתעטף בו בברכה או בלא ברכה הוא איסור גמור מפני כמה צדדים, ראשו' מפני שיש לנו כלל בדינו מחכמי האמת כי משעת שקיעת החמה אין מתעטפים כלל בין באותם הימים בין בזולתם כי הם לא עשו הפרש ביניהם, והטעם הוא מפני שעושין חיזוק בדין, שיתחזק בכוחו, כי הציצית רומז למדת לילה, ולכך המתעטף בו באותה שעה גורם כמה עניינים ודינים קשים כו', וכן דעת חכמי הזוהר שלא להתעטף בו בלילה כלל, ואותם הפוסקים המתירים לא ידעו הדרך הישרה, והישרה יעקשו, ואני תמה מאותם המתירים מאין מצאו להם סמך, כי התלמוד לא זכר זה, והזוהר אוסר, וחכמי האמת אוסרים, ואם כן מאין להם היתר, ולכך ראוי לגעור למי שעושה כן, וכן דעת הרמב"ן והראב"ד, וא"ת הרי מצינו שחז"ל היו מתעטפים בערב שבת ונפקי לגבי שבת מלכתא ואמרי בואי כלה בואי כלה, ודאי כך הוא כי היו מתעטפים מבעוד יום לא שהיו מתפללים בהם ח"ו, ואין לנו להאריך כו', ע"כ מצאתי כתוב בשם ה"ה מהרי"ן גי' קאטיליא. והרב הלבושים בסי' תקפ"א בענין הסליחות שאומרים ערב ר"ה בלילות באשמורת, כתב וז"ל, והש"ץ מתעטף בטלית ואינו מברך כו' אבל לא יאמר החזן הסליחות בלא עטיפת הטלית משום שאומרים תוך הסליחות הי"ג מדות, ואמרו במדרש נתעטף הקב"ה כש"ץ ולמד למשה הי"ג מדות, ש"מ שצריך עטיפה בשעת י"ג מידות ע"כ, וכ"כ הרב שכה"ג בסי' תקפ"א אות ד' בשם ס' המפה ובשם מהרי"ל, ובס' המפה שלנו אינו זכר' דלא פליג הא אמ"ש מהרי"ג ז"ל דהכא כיון שהוא קרוב ליום אין איסור בדבר, דכה"ג מחלק הרב ב"י בסי' קל"א בענין נפילת אפים, וכו', אבל בלילה כבר נתמעט מוראיתם אותו, ואין צריך ציצית גם בסליחות, ומ"ש בשכנה"ג סי' כא הגה ב"י אות ד', שנוהגים לשכב בטלית קטן שיש בו ציצית, ומשמע דבלילה קאמר, היינו משום שהוא לבוש מביום⁴, עכ"ל.

4 אמנם ע"פ סוד, יש חילוק בין טלית קטן לט"ג, כמש"כ בשער הכוונות (דף נ"ב ע"ד), שהט"ג הוא בחי' אור מקיף הנמשך מצד אי' עילאה אל ז"א הנקרא מדת יום וכו', ואילו הט"ק בחינתו מבחי' זמן הקטנות, ולכן נוהג אף בלילה וכו'. יעו' באשל אברהם להבוטשאטשער (סימן כא), שהרחיב הדיבור בענין טלית קטן בלילה.

ויש להעיר כי נראה לכל מעיין, שהא"א לא העתיקו בצורה נאותה ודיוק נכון, כי הבית דוד כלל לא איירי אף על כהאי גוונא שההתעטפות עצמה נעשית מבעוד יום, שהרי בסוף דבריו בירר, דלא קשה ממה שאנו נוהגים לשכב בלילה עם טלית קטן, דהיינו משום דשאני היכא שהוא לבוש בזה מביוס. ואילו מדברי הא"א נראה שהב"ד יצא חוצץ גם נגד באופן שמתעטף ביום ולא מורידו בשקיעת החמה, ולא היא.

ואמנם, מדברי החיד"א בברכי יוסף (או"ח סימן יח סק"א, הו"ד לעיל אות א), משמע בפירוש שיש להסיר הטלית בשקיעה, ובדבריו הוא מסמיך זאת לדברי הבית דוד, אך כד נדייק היטב בלשונו נראה, שגם הוא אינו סבור שזה איסור גמור, אלא רק שיש להחמיר, ושנראה מדברי השיירי כנה"ג (סימן יח אות ג) שהיה נשאר בטלית ותפילין אחר שקיעת החמה לפעמים, והיה מתפלל ערבית בהם, ע"ש.

ובודאי יש שיבוש כל-שהו בדברי הבית דוד במה שהביא מהרי"ן גיקאטיליא, כי בתחילת דבריו משמע שכשמתעטפים מבעו"י אין בעיה, משום שרק שההתעטפות בלילה גורמת דינים, ואח"כ כשהתייחס למנהגם של רבי יהודה בר אילעי ור' חנינא ור' ינאי להתעטף, תירץ כי "ודאי היו מתעטפים מבעוד יום, לא שהיו מתפללים בהם חס ושלום", ודבריו צ"ב, דהא כיון שהתעטפו מבעוד יום, למה חס ושלום לא התפללו עם הטלית, מה גם שאח"כ שוב כותב לגבי טלית קטן, שכיון שהוא לבוש מבעוד יום שפיר דמי, וא"כ קשיא רישא אמציעתא, ומציעתא אסיפא. ומלבד זאת הלשון "לא שהיו מתפללים בהם", אין במשמעה כלל שהסירו הטלית בשקיעה, שהרי לא ברור על איזה תפילה הוא מדבר, מנחה או מעריב. ואף אם נתעקש לומר שכוונתו לומר שהסירו את הטלית בשקיעה, הרי הא גופא צ"ב מנא ליה, ומי גילה לו רז זה, וכי סתם התלמוד ולא פירש דבר שהוא כל כך חמור לדעת האוסרים. ובספר עולת יצחק (סימן נב) כתב על דברי הבית דוד, כי בזוהר לא מצינו בהדיא שאסור, לא בשבת ולא בחול, ואולם אין זה הכרח כי בידוע שנחסרו הרבה מאמרים בזוהר שלפנינו, אי נמי לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, ע"פ הנמצא בהרכבה מקומות בזוהר שלילה זמן דין, ומסברא דנפשיה הוציא מזה ר' יוסף גיקאטיליא שדעת זוה"ק שלא להתעטף בלילה. מיהו אפילו תמצי לומר שמצא כתוב בהדיא שלא להתעטף, אכתי יש לפרש דבליל החול דוקא אמרו ולא בליל שבת.

ועוד כתבו האחרונים (יעו' קובץ "מסורה ליוסף" ח"ו), שיש קושי בדברי הבי"ד, במה שכתב שלא נמצא שום פוסק שיתיר זאת, שהרי נחלקו בזה הראשונים האם מותר להתעטף בטלית בלילה, והרמב"ם התיר מפורשות להתעטף בלילה בין בחול ובין בשבת, ורק הרי"ד הוא זה שאוסר והוא דעת יחיד [מלבד אם נאמר כדברי הארה"ח שגם הרי"ף ס"ל הכי, כמו שהבאנו לעיל]. ומש"כ "וכן דעת הרמב"ן והראב"ד", הנה לעת עתה לא נמצאו דבריהם בשום מקום. ולא זו בלבד, אלא שגם אי אפשר לומר ששיטת הרי"ד היתה הבסיס לתשו' הנ"ל, שהרי לפי הרי"ד אסור להתעטף בטלית כל לילה, לרבות ליל יום הכיפורים, ואילו בתשו' הנ"ל מוזכר לשון השואל שביקש לדעת על לילי שבת ויו"ט ויוהכ"פ, והוא לא השיב לו אלא על שבת ויו"ט, ואילו ביום הכיפורים התיר. ואם נימא בשיטת הרי"ד שרק להתעטף אסור, אבל כשהוא מעוטף מבעוד יום אין איסור, א"כ מאי שנא בליל שבת שאסור. גם ההתבטאות ש"המתירים לא ראו אור" היא תמוהה, בשעה שחבל פוסקים גאונים ראשונים ואחרונים התירו בהדיא להתעטף בלילה.

"סוד ה' ליראיו", ולא נגלה אמיתות דעתם של חכמי הקבלה בעניין זה, דכך איתא בשער הכוונות: "ותחזור פניך כנגד רוח מערב ששם החמה שוקעת ובעת שקיעתה ממש אז תסגור

עיניך ותשים ידך השמאלית על החזה ויד ימינך על גבי שמאל ותכוין באימה וביראה כעומד לפני המלך לקבל תוס' קדושת שבת, ותתחיל ותאמר מזמור הבו לה' בני אלים כו' כולו בנעימה ואח"כ תאמר ג' פעמים באי כלה באי כלה באי כלה שבת מלכתא ואח"כ תאמר מזמור שיר ליום השבת וכו' כולו ואח"כ תאמר ה' מלך גאות לבש כו' עד לאורך ימים ואז תפתח עיניך ותבא לביתך", ולאחר כמה דפים כתב הרב: אח"כ תלך לביתך ותכנס ותתעטף בטלית מצויצת בציצו' כהלכת' ותתעטף ראשך בו כנודע סביב גרוך וכנו' במסכת שבת פ"ב ופ' י"ו ובהרמב"ם פ' ל' מהלכות שבת ותקיף השולחן המסודר עם הלחם לסעודת שבת ותקיפיהו כמה פעמים עד שתחזור לומר כל מה שאמרת בהיותך בשדה שהוא מזמור לדוד הבו לה' בני אלים כו' וג"פ באי כלה כו' ומזמור שיר ליום השבת כו' והכונה שתכוין בזה הוא וכו'.

ובספר עולת יצחק (שם) האריך להוכיח, שכל הסדר הנ"ל שכתב האריז"ל, הינו בודאי לאחר צאת הכוכבים, וגם ליכא למימר שהאר"י סבר כשיטת רבנו תם, ועדיין היה נחשב יום, כיון שכל ההולכים בדרכי האר"י לא חשו לשיטת ר"ת. וא"כ הרי לפי זה, בהכרח לומר בדעת האריז"ל שיש חילוק בין לבישת טלית בליל שבת לבין שאר לילות השבוע.

אכן המקובל האלוקי רבי עמנואל חי ריקי הי"ד בספרו "משנת חסידים" (מסכת ערבית דשבת פ"ב מ"א) כתב, שדעת האריז"ל היא, שאסור להתעטף בערבית בטלית גדול אפילו בשבת יעו"ש.

וכן משמע בסידור האר"י (סידור ר' קאפיל, קול יעקב, בכוונת שבת לפני כגוונא) שכתב: הנה בבואך מן השדה לביתך ותמצא שולחןך ערוך והנרות ערוכים תצוה לאשתך להדליק הנרות, והם ב' נרות והכוונה יתבאר לקמן, ותקיף את השולחן דרך ימין ותחזור לומר כל הסדר קבלת שבת כמו שאמרת בשדה, עם כל הכוונות הנז' לעיל, וכו', והקפה זו תהיה בלבישת טלית בציצית וכו' בגדי לבן וכו', ע"כ. ומשמע שסדר קבלת שבת בביתו, צריך להיעשות זמן מה קודם השקיעה, שהרי כתב 'תצוה לאשתך להדליק הנרות' וכו', ותיכף לזה כתב להתעטף בטלית, וא"כ הריהו מתעטף מבעו"י.

אמנם עדיין גם לדבריהם י"ל כמו שנתבאר לעיל, שרק להתעטף מלכתחילה בלילה אסור, אבל בכה"ג שהוא כבר מעוטף מבעוד יום אינו צריך להסיר הטלית, שהרי אפי' המשנה"ח לא כתב אלא שאסור להתעטף בלילה, וכל שכן בדעת ר' קאפיל, שכלל לא מבואר בדבריו שאסור בלילה.⁵

וכסברא זו כתב הגה"ק בעל המנחת אלעזר ממונקאטש זי"ע (דברי תורה ח"א אות נט) שהקשה, דמשמע מדברי האריז"ל בכוונות ליל יוהכ"פ, שרק בליל יום כיפור מצד קדושת היום צריך טלית גדול, ואילו בכוונות לשבת משמע שאף בשבת יש ענין בטלית⁶, ותיריך, דמ"ש בשבת היינו שמתעטף בו ביום קודם הכנסת כלה אפילו שהולך בו אח"כ גם בלילה,

5 דרך מכיון שמצינו להדיא בדברי האריז"ל שבלילה אין להיות עם טלית גדול, כמש"כ בשער הכוונות (דף נ"ב ע"ד), אם כן כשאין בידנו הוכחה שבשבת שאני, הרי זה נשאר באיסורו וגם בשבת אסור, אבל עדיין יש לחלק ולומר, ואפילו בדעת המשנת חסידים, י"ל שזה דווקא להתעטף בלילה, אבל כשהוא מעוטף מבעו"י מותר ואינו צריך להסיר הטלית.

6 ובתחילת דבריו כתב לתרץ בדרך אפשר, שהחילוק הוא שבשבת צריך להסיר הטלית מעל ראשו, ואילו ביוהכ"פ אפשר להשאיר הטלית על ראשו, וכפי שבאמת נהג זקנו הרה"ק בעל הבני יששכר זי"ע להסיר הטלית מעל ראשו בליל שבת והשאירו רק מעל כתפו. אבל מנהג צדיקי גליציה שהתעטפו בטלית גדול גם על ראשם בתפילת ערבית.

משא"כ בליל יוה"כ שמתעטף בו ערבית, דהיינו שתחילת העיטוף הוא גם בלילה, ולכן זהו דווקא מצד קדושת היום.

וכ"כ באשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש (או"ח סימן כא) דמ"ש בכוונות שלא ללבוש טלית גדול בלילה, שהכוונה ללבוש בלילה משא"כ כשעודנו עליו שלבשו מבעוד יום, אין חשש לכולי עלמא.

וכ"כ בספר משמרת איתמר⁷ (ליקוטים): אמר לי הרב המגיד מקאזניץ על ענין הטלית שמתעטפין בליל שבת עד אחר הקידוש, ששאלתי אותו הלא כתוב בספר הכוונות שאסור להתעטף בערבית בטלית, והשיב לי שכן איסור אינו אלא להתעטף בו בתחילה בערבית אבל אם היה עטוף מבעוד יום מותר, וכו', ודברתי בזה עם אדמו"ר נ"ע מלובלין ואמר לי ג"כ שלא להסיר עד אחר הקידוש, וסיפרתי לו בשם אחד מה שאמר לי שראה את הרב החסיד המפורסם אב"ד דק"ק נעסכזי שהסיר את הטלית בליל שבת אחר ברכו מעל ראשו והיה עטוף רק על גופו לבד, והשיב לי אדמו"ר נ"ע שלא כן אמת, והכחיש לגמרי את זאת.

ובשו"ת שם משמעון (סימן א) האריך לקיים מנהגנו, דאם כתבו המקובלים להסיר הטלית אחר שקיעת החמה, מ"מ יש להבדיל בין קודש לחול ובין יום השביעי לששת ימי המעשה, והביא סימוכין לדבריו מתלמוד בבלי וירושלמי, ע"ש. וכן בשולחן הטהור (יח, ב) כתב בשם סידור רבי אשר ורבי שבתאי. וכן במשמרת שלום (סימן יז) כתב לחלק כנ"ל, כי בשב"ק לילה כיום יאיר. ובמאסף לכל המחנות (סקי"ז) הביא ראיה מפסיקתא דרב כהנא (פ' כג עשרת הדברות סימן ו), זכור את יום השבת, קידשו בעטיפה, ולשון עטיפה לא מצינו⁸ על בגדים אלא על טלית של מצוה.

אך כאמור, בדברי הברכי יוסף (שהבאנו לעיל) מבואר להדיא, שלפי האריז"ל גם אם הוא לבוש בטלית מבעוד יום, יש להחמיר ולהסיר את הטלית בשקיעה.

ויש שרצו לומר, דמש"כ התש' בית דוד הנ"ל, שהדבר אסור גם מצד תורת הסוד והקבלה, כל דבריו שייכי רק בזמן שהיה פתיל תכלת מצוי בטלית, כי צבע התכלת מורה על הדין, כמבואר בזוה"ק פ' תרומה (דף קנב.), אולם סיים הרב הנ"ל שם, שכיון שמבואר בכתבי האריז"ל שהיה פושט הטלית, א"כ אי אפשר לומר כן, שהרי לא היה תכלת בזמן האריז"ל, וא"כ ודאי פשט הטלית מטעמי אחרוני.

אך כפי המבואר, כלל לא ברור מה היה מנהג האריז"ל בזה, ולא מצאנו מי שיכריע בדבר, איזה מביין כתבי האריז"ל צדקו, וכמאן יש למעבד עובדא, וא"כ יתכן שהאריז"ל כלל לא פשט הטלית בשקיעה, ויהיה תירוצו עולה לנכון, ומתקבל על הדעת.



7 לר' איתמר מקאנסקיוואלי, אשר יצק מים ע"י המגיד מקאזניץ זי"ע, והיהודי הקדוש מלובלין זי"ע.
8 אך העיר על זה בספר עולת יצחק (שם), שלפי פרש"י דמיעטף וקאי היינו בבגדים נאים, א"כ ליכא ראיה מפסיקתא דרב כהנא.

ספונות

הרב יוסף נחמי' הכהן קוואדראט

ובונן לחקר אבותם - מאמר א'

שם היחס הונח על ידיעת האיש לבית אבותיו לדעת ענינו,
על איזה דרך שנולד. תוי"ט קידושין פ"ד מ"א

הר"ר משה ר' יעקל'ם חותן המגלה עמוקות

לפעמים כאשר בא אחד לכתוב מתולדות גדול אחד, הרי הוא מנסה להוסיף, כמה וכמה פרטים ביוגרפיים, ואינו משגיח לברר פרטים - שנראים לו זניחים, אבל מצד שני הרי הוא גורם בזה תסכול גדולה, וכדלהלן.

בכל ספרי היוחסין, הובא שהגאון בעל מגלה עמוקות היה חתנו של הר"ר משה ר' יעקל'יש מקראקא - אחיו של הקצין ר' אייזיק ר' יעקל'יש, המפורסם על הבית הכנסת אשר בנה בק"ק קראקא ונקרא על שמו.

הנה בס' עיר הצדק (לכוב תרל"ד) אשר למיטב ידיעתי הרי הוא הספר הראשון העסוק בתולדות רבני ק"ק קראקא, אינו יודע לספר מי היה חותן המגלה עמוקות, הגם אשר בסוף הספר מביא מצבתו ותיכף אחריו מצבת זוגתו הרבנית רוזא, אולם לא קשר בין שניהם, והכתור על מצבת זוגתו הוא: "מצבת אשה רוזא, והיא בתוך המעקה של הקודם", ותיבת הקודם על המצבה הקודמת היא של הגאון בעל מגלה עמוקות.

על מצבת מרת רוזא הנ"ל, היה חרות: "הרבנית מ' רוזא בת מ' משה".

וכן כותב ר' יוסף כ"ץ מלבוב בקונטרס שם ושארית (קראקא תרנ"ה) עמוד 68 הערה 54 השני: "ודע, שבעל עיר הצדק, וגם בעל מפלת עיה"צ, לא ידעו שבעל מג"ע היה חתן הרב הגביר מו"ה משה ר' יעקל'יש מקראקא".

השאלה הנשאלת היא, מנין לו לר' יוסף כ"ץ מלבוב הנ"ל דבר זה?

החכם פ.ה. וועטשטיין כותב במאמרו 'דברים עתיקים' במאסף 'האשכול' ח"א (קראקא תרנ"ח) עמוד 174 הערה 3, על הר"ר יצחק בנו של ר' משה ר' יעקל'יש: "הוא ר' יצחק ר' משה ר' יעקל'יש אשר דודו (ר' אייזק ר' יעקל'יש אחי אביו) בנה פה את ביה"כ הנקרא על שמו. אביו האלוף ר' משה בנה בקראקא בשנת ת"ז "בית מקלט" נקרא בשם "הצלת נפשות" ויכונן בו מרתפים עמוקים במעבה האדמה גדולים ורחבים לבוא בהחבא ולמצוא מנוס ומחסה עז מפני חמת המציק". ומביא שם מקור לדבריו "מכ"ע המגיד שנה שני' גליון 12", וכפי שנראה להלן הרי הוא העתק מפנקס ישן אחד בק"ק קראקא.

כשנה אחרי כן העתיקו בר פלוגתתו - החכם ד.ב. פרידבערג - בספרו מרגניתא שפירא (דראהביטש תרנ"ט) בהערה 10 לפרק שלישי: "הקצין מ' משה - אחי הנדיב מ' אייזיק ר' יעקל'יש מעירנו קראקא - בנה פה בשנת ת"ז בית מקלט נקרא בשם 'הצלת נפשות' ויכונן בו

מרתפים עמוקים במעבי האדמה גדולים ורחבים לבוא בהחבא ולמצוא מנוס ומחסה עז מפני חמת המציק".

לכאורה הכל טוב ויפה, אבל כשנתבונן, נראה שיש לנו בזה בעיה גדולה.

אם ר' משה ר' יעקליש בנה מקלט בשנת ת"ז לפ"ק, הרי שהיה אז חי וקיים. לחתנו הגאון בעל מגלה עמוקות, היה בן בשם משה, ואם נקרא כן על כרחך שכל זקניו אשר נשאו שם זה כבר שבקו חיים. המגלה עמוקות נפטר לבית עולמו 'ביום ד' י"ג אב שצ"ג לפ"ק, כפי שהוא חרות על מצבתו, והובא הנוסח בס' עיר הצדק למעלה.

השאלה הנשאלת כעת היא האם יתכן שיהא לבעל מגלה עמוקות - שנפטר בשנת שצ"ג - בן בשם משה, בשעה שחותנו הנושא שם זה - משה - עדיין היה בחיים שנים רבות אחרי כן - בשנת ת"ז.

במושכל ראשון היה נראה לומר, הרי המקור שהמגלה עמוקות היה חתן הר"ר משה ר' יעקליש, הוא מדברי ר' יוסף כ"ץ מלבוב, וכידוע שאין לסמוך עליו כלל וכלל, ולכן גם פרט זה אין לקבל.

אולם הפעם צדק ר' יוסף כ"ץ בדבריו, ויש לנו שתי ראיות מוכחות שצדק בדבריו.

האחד הוא מתוך דברי הספד שנשא הג"ר אברהם הכהן שרענצילש על הגאון בעל מגלה עמוקות, והובא בספרו איתן האזרחי פרשת ראה דף נ"ז ע"ב (ר' יוסף כ"ץ מציין מקור זה), וז"ל שם: "ראה אנכי נתן לפניכם היום וגו', דרשתי על הספד הגאון מו' נתן חתן מחו' וש"ב כמו' משה ר' יעקליש מק"ק קראקא בשנת שצ"ג". ר' נתן הנזכר הוא הג"ר נתן נטע שפירא בעל מגלה עמוקות שאכן נפטר ביום רביעי פרשת דברים, שבועות ספורות לפני שנשא דברי ההספד עליו.

ואם תשאלו, מאן יימר שר' נתן הלזה אכן הוא בעל מגלה עמוקות, הרי לכם ראיה שניה מפורשת. מתוך מכתב שכתב ר' חנוך האמרשלאג מפראג לבנו ר' אהרן האמרשלאג בווינא¹, שם הוא מזכיר אודות שידוך שעשה הגאון בעל הב"ח עם בנו² עם בת אחיו ר' זנוויל האמרשלאג מפראג, ומציין שהגאון בעל מגלה עמוקות היה לו יד בדבר.

וז"ל בידיש עתיקה: "...אך זיי ווישן דז ריקל בת אחי מהר"ר זנוויל איז במ"ט איין כלה מיט בן אב"ד מהר"ר יואל מקראקא געבן אים ך"ה מאות ר' יוסף ר' מיכל האט איין כח שוין גישיקט האט אים זעלין געבין ג' אלפים אונ' אום ב' אלפי' שטר חצי זכר אונ' איבג דירה אונ' איין מקום ב"ה זא האב איך עש געוואר ווארדן דז עש האט כח גישיקט האב אחי משה זעלבשט קען קראקא גישיקט אונ' בין אים פאר קומן אבר מחותני כהר"ר יצחק ור' נתן חתן ר' משה יעקלש האבן דערצו געהאלפן דען בת ר' נתן חתן ר' משה יעקלש נעמט בן ר' נתן הילדסהים..."

תרגום מקוצר: "גם תדע, ש'ריקל' בת אחי מהר"ר זנוויל נתארסה במזל טוב עם בנו של האב"ד מהר"ר יואל מקראקא, אשר הבטיחו אלפיים חמש מאות [זהובים]... מחותני כהר"ר יצחק, ור' נתן חתן ר' משה יעקלש עזרו [לשידוך], שהרי בתו של ר' נתן חתן ר' משה יעקלש מתחתנת עם בנו של ר' נתן הילדסהים..."

בתו של המגלה עמוקות התחתנה עם הגאון ר' ישעי³ והוא היה בן הר"ר נתן מהילדסהים הנזכר⁴, והוא כנ"ל.

1 נרפס בס' Privatbriefe Jüdische ע"י החכם וואכשטיין מכתב 3A.

2 אינו מזכיר שם החתן.

3 נזכר בסוף ס' מגלה עמוקות.

4 ע"י במכ"ע החוקר שנה שני' חוברת ב-ג (ווינא תרנ"ד) עמוד 68, אודות צוואת אמו מרת אסתר.

הרי לנו עוד ראי' שהמגלה עמוקות היה חתנו של ר' משה ר' יעקל'יש.

אם כן צדק ר' יוסף כ"ץ בדבריו, אולם סותר מה שכתוב בפנקס.

באמת תמיה זו אינה חדשה, וכבר נשאלה בשנת תרפ"ט לפ"ק, בקונטרס עץ אבות שבראש ס' תנובות שדי (פיעטרקוב תרפ"ט) עמוד 30 הערה יא: "עי' מרגניתא שפירא שכתב שר' משה זה הוא אחי הנדיב ר' אייזיק ר' יעקל'יש והוא אשר בנה בית מקלט בשנת ת"ז, עיי"ש, אבל אין דבריו עולים יפה כי לפ"ז נמצא שהר' משה הי' בשנת ת"ז בחיים חיותו, והמג"ע הי' לו בן אחד בשם משה (הוא הג"מ משה אבד"ק הוראדנא הנזכר להלן בסמוך) שנולד על כורחך קודם שנת שצ"ג (שהוא שנת פטירתו של המג"ע) כמובן, ואיך אפוא יתכנו דבריו, הכי קרא המג"ע את שם בנו כשם חותנו בהיותו עוד בחיים חיותו? ולכן לבי אומר לי שהר' משה ב"ר יעקב חותנו של המג"ע איש אחר היה שנפטר בזמן יותר מוקדם".

וכן מביא ידידי הר"ר דובעריש וועבער הי"ו שאלה זה בקונטרס שושלת אבות שבס' קול תודה (ברוקלין תשס"ט) עמוד שס"ז הערה ע"ח, ומסכם: "והוא הערה חזקה, וביותר, שהקצין ר' משה הנ"ל נפטר כבר ביום ג' כ"ט ניסן שנת שע"ח, ואולי אפשר וכן מסתברא שלא הג"ר משה 'אחי' ר' אייזיק ר' יעקל'ש היה מי שבנה הבית מקלט, רק הקצין ר' משה 'בן' הג"ר אייזיק ר' יעקל'ש בנה אותו, והדבר עוד צ"ע".

הנה לפנינו דוגמא, איך שחוקרי יוחסין ותולדות מתווכחים בדברים אשר הועתקו ממקום אחד, זה אומר בכה, וזה בכה, ואף אחד לא טרח לעיין במקור. הנה כפי שצוין למעלה, הובאו הדברים לראשונה במכ"ע המגיד אשר יצא לאור ביום י"א ניסן תרי"ח לפ"ק עמוד 2, העתק מהפנקס דק"ק קראקא, וכה כתוב שם בס"י ט"ו: "בשנת ת"ז בנה 'אחי' ר' אייזיק ר' יעקל'יש בית מקלט, נקרא בשם "הצלת נפשות", וכונן בו מרתפים עמוקים, במעבה האדמה, גדולים ורחבים, לבא בהחבא ולמצוא מנוס ומחסה מפני חמת המציק".

הנה, עיניכם הרואות, שכלל לא כתוב שמו של אחיו של ר' אייזיק ר' יעקל'ש אשר בנה את הבית מקלט, יתכן וגם מסתבר לומר, שהיו לו לר' אייזיק עוד אחים מלבד אחיו ר' משה אשר נפטר שנים רבות לפני כן, והאח השלישי הוא אשר בנה את הבית מקלט. כותבי התולדות שלא ידעו רק מאח אחד, ה"ה ר' משה חותן המגלה עמוקות, החליטו שהוא הוא הבנאי, אבל נכדו - בן בתו - מוכיח, שלא הוא בנה המקלט, כי אם אח שלישי.

הר"ר שמואל חותן המגיני שלמה

כפי שלמעלה הוסיף החכם וועטשטיין, שם תמים ל'בונה המקלט', הרי שכן עשו כותבי הקורות לחו"ז של המגיני שלמה ש"הכתירוהו" ל'פרנס', ובזה סיבכו את יחוס ביתו - זו אשתו.

בכל ספרי היחס והתולדות של הג"ר יהושע חריף אבד"ק קראקא בעהמח"ס מגיני שלמה ושו"ת פני יהושע מובאים, שחותנו הר"ר שמואל - אבי אשתו הרבנית מרים - היה מבריסק והיה בנו של הר"ר משה ר' הלל'ס (הוא אבי אביו של הגאון בעל בית הלל).

שם זו' הרבנית מרים ושהיתה בתו של הר"ר שמואל, יוצא מפורש מפנקס ק"ק קראקא⁵: "ונשמת הרבנית אשה חשובה מרת מרים בת מו"ה שמואל אשת הגאון הגדול מו"ה יהושע ז"ל, ד' תשרי תכ"ח".

המקור הראשון שמצאתי, בה נזכר מי הוא הר"ר שמואל ואת יחוסו, הוא מכתבו של הג"ר יוסף לעוונישטיין אבד"ק סעראצק, שבס' עיר תהלה (ווארשא תרמ"ו) עמוד 158: "ויש לי

להוסיף עוד גאוני בריסק. א) זקיני הגאון המפורסם בדורו מו"ה שמואל מבריסק בן המרומם הראש אשר שמו היה נודע בשערים "ר' שמואל ר' משה ר' היללש", ונזכר בפתח השער לס' בית הילל יו"ד לנכדו, וחתנו היה זקני ראש משפחתי הג"מ יושע מקראקא, בעל מגיני שלמה ושו"ת פני יהושע".

מיהו ר' משה ר' הלל'ס זה. הנה, במכתבו של הר"ר דוד טעבלי אשר בס' עיר תהלה הנ"ל עמוד 176, אות ג', כתוב: "משה בר' הלל ז"ל, ולפעמים (משה ר' היללש) חתום בהפנקס⁶ משנת שפ"ג עד שצ"ט, הוא היה אבי זקיניו של הגאון מו"ה הלל ז"ל בעל ס' בית הלל, כי כן חתם הגאון הנ"ל בפתח שער הספר "הלל ב"מ נפתלי הירץ ז"ל בהמרומם הראש וכו' מו"ה שמואל מק"ק בריסק דליטא, המרגלא בפומי דאינשי ר' שמואל בר' משה ר' הלל'ס, ומחתימתו אשר הוא בפנקס תמיד בראש הקרואים, נראה שהיה מראשי מנהיגי ופרנסי ק"ק בריסק".

הספר בית הילל חיבר הג"ר הלל ב"ר נפתלי הירץ מזאלקאווא, אשר כאמור היה נכד ר' שמואל ר' משה ר' הלל'ס, זה לשונו בשער ספרו:

ספר

בית הלל

על שולחן ערוך מיורה דעה

אשר איזן ותקן וחקר. ספר זה היקר. סיני והרים עוקר... ה"ה המאור הגדול ראש הנולה. רבן של כל בני הנולה. הגאון המפורסם כבוד אומר כולו לשמו. בכל מקום הלכה כמותו.

מוהר"ר הילל ז"ל ב' המנוח כהר"ר נפתלי הירץ ז"ל

ב' המרומם הראש אשר שמו היה נודע בשערים המפורסם כמהר"ר שמואל ז"ל

ה"ה המרגלא בפומי דאינשי ר' שמואל ר' משה ר' היללש מק"ק בריסק...

אכן חתימותיו מצאנו כמה פעמים בפנקס המדינה (ברלין תרפ"ה) למדינת ליטא. חתימתו הראשונה היא שם בס"י פ"ט, משנת שפ"ג: "ונא' משה בן הר' הלל זצ"ל", ומאז מופיע חתימתו בתדירות עד שנת שצ"ו⁷ והוא שם ס"י ת"א "ונא' משה בה"ר הלל זצ"ל".

היוצא לנו מזה שלדברי הר"ר דוד טעבלי הנ"ל, היה ר' משה ר' הלל'ס, אבי הר"ר שמואל מבריסק, עדיין בחיים חיותו בשנת שצ"ט.

ובכן, מנין לו להרב מסעראצק, שבנו היה ר' שמואל ר' משה ר' הלל'ס חותנו של המגיני שלמה. כפי הנראה לקחו מדברי הר"ר יוסף כהן צדק מלונדון בס' שם ושארית (קראקא תרנ"ה) הערה 35, וז"ל:

"ראה ראיתי שגיאה אחת בשלשה ספרים יקרים, מאת שני מחברים נודעים בשערים. אלה דברי הג"מ הלל במו"ה נפתלי הירץ אב"ד ור"מ באלטונא-המבורג ואח"כ בזאלקאווא ושם מנוחתו כבוד. "ושמעתי מקשים בשם בעל דודתי מ"ו הגאון מוהר"ר יהושע ז"ל מקראקא" (בית הלל ליו"ד סי' פ"ד ס"ק ד') ומתיחש בו (שם שם ס"י קצ"ז ס"ק ה'). ונודע שעל כסא קראקא ישבו שני שרי התורה שזה שם: א) הג"מ יהושע במו"ה יוסף בעל מחבר מגיני שלמה ושו"ת פני יהושע, נתבקש בישיבה של מעלה ביום א' כ"ה מנחם ת"ח לפ"ק (עיר הצדק 178). ב) והג"מ יהושע העשיל בהג"מ יעקב אבד"ק לובלין, עלה מן הארץ ביום א' כ' "

6 הוא הפנקס מועד מדינת ליטא.

7 לא מצאתי חתימתו בשנה שצ"ט, אבל עכ"פ בשנת שצ"ו, עדיין בא על החתום כפי שהבאנו למעלה.

תשרי תכ"ד (שם 179). אלו לאלו שואלים: מי משניהם היה בעל דודתו? גם רבו? והנה הרה"ג חיים נתן דעמביצר כתב את "תולדות" שניהם, ויגזור אומר ויקם לו: שהשני הוא דודו וזה רבו (כלילת יופי נ"ו ע"ב), ורמי דידיה אדידיה: הרי הוא אומר (תולדות בעל מגיני שלמה) שאשתו הרבנית מ' מרים היתה בת הג"מ שמואל מבריסק (שם א' ע"ב) ולהלן (תולדות רבי ר' העשיל) הוא אומר: שאחרי מות אשתו בת הרה"ג משה ר' ליוזש מבריסק, לקח את בת הרה"ג יהודה וואהל משם (שם מ' ע"ב) ככתוב (גדולת שאול כ"ה ע"ב), וניתי ספר "בית הלל" ונחזה ליד "השער" שאביו מו"ה נפתלי הירץ בן הג"מ שמואל מבריסק הנודע בשם: ר' שמואל ר' משה ר' הללש ע"ש. עינינו הרואות שאשת בעל מגיני שלמה היתה אחות אביו, זה דודו וזה רבו, וזה אמת". ע"כ.

עד כאן הכל מתקבל על הדעת, וכן העתיקו הכל, שהגאון בעל מגיני שלמה היה חתן הג"ר שמואל מבריסק בן הר"ר משה ר' הלל'ס.

אבל עדיין צ"ע, שהרי להגאון בעל מגיני שלמה בן, ה"ה הג"ר משה ראבד"ק קראקא, ואת חתימת ידו מצאנו כבר בשנת שצ"ט לפ"ק, ע"י בספר אנשי שם (קראקא תרנ"ה) סי' שצ"ג, עיי"ש.

והנה אם הג"ר משה ראבד"ק קראקא היה נקרא על שם הר' משה בר' הלל האמור להיות אבי אב אמו, על כרחך שנולד אחרי פטירתו, והאיך יתכן ששניהם יבואו על החתום באותה שנה - שנת שצ"ט לפ"ק.

והנה באמת, בזה שהגאון בעל בית הלל קורא להמגיני שלמה "בעל דודתי", יתכן שהיה בעל דודתו מצד אמו, ולא ידוע לן בת מי היתה.

כאשר הצעתי הדברים לפני ידידי חוקר היחס הר"ר נפתלי אהרן וועקשטיין, אמר לי ששמע מפי הגה"צ ר' שלמה ענגלארד - אדמו"ר מראדזין שליט"א, שפתרון לדבר נמצא בהקדמה לס' עמודי שבע (קראקא שצ"ה) להג"ר אהרן זעליג מזאלקאווא.⁸ וזה לשונו בסוף ההקדמה:

"אהרן זעליג הדר בק"ק זאלקאווא בן לא"א מהר"ר משה ז"ל ה"ה. היה נקרא שמו בפי כל ר' משה ר' הללש מק"ק בריסק דליטא. הוא אשר נסע לארץ הקדושה עם אשתו אמי תנצב"ה. בשנת שמ"ח לפ"ק. ומתו שניהם במגפה... בק"ק קוסטנטינה ושם נקברו. וחיים שבקו לנו ולכל ישראל וזכותם יעמוד לנו. אמן כן יהי רצון".

הנה מדברים אלה אנו רואים, דעל כרחך תרי "ר' משה ר' הלל'ס" איכא בשוקא דבריסק דליטא. האחד אשר נפטר בקושטנטינא בשנת שמ"ח, והשני אשר עדיין בא על החתום בשנת שצ"ט. א"כ מה ששיער הר"ר דוד טעבלי שר' משה ר' הלל שבא על החתום בשנת שצ"ט - הוא אבי הר"ר שמואל מבריסק חותן המגיני שלמה טעה בזה.

והר"ר שמואל - חותן המגיני שלמה - היה גיסו של הג"ר אהרן זעליג בעל עמודי שבע, ובן ר' משה ר' הלל'ס, אשר נלב"ע בשנת שמ"ח בדרכו עלותו ארצה.

והר' משה ר' הלל'ס שבא על החתום בפנקס המדינה אחר הוא. והכל על מקומו יבוא בשלום.

וכן פרט את סדר יחסו של הגאון בעל מגיני שלמה בראש ס' אמרות טהורות (לובלין תרנ"ה):

"זקני הגאון בעל מגיני שלמה הנ"ל היה חתן הרב המרומם הראש אשר שמו היה נודע בפי כל המופלג והמפורסם מו"ה שמואל [אחיו של הגאון מו"ה אהרן זעליג מק"ק זאלקווי בעהמח"ס עמודי שבע] בן האלוף המרומם מו"ה אהרן⁹ משה ר' היללש מק"ק בריסק דליטא (הובא בפתח השער לס' בית הילל יו"ד מנכדו ובעיר תהלה).



9 לא ידענא מנין לו הוספת שם זה (על כרחך נתוסף אח"כ שהרי גם שם בנו אהרן) בעמודי שבע הנ"ל לא מוזכר בשם זה.

כתבים

הרב חיים יצחק מרכילו

על שמו ותולדותיו של הרה"ק רבי משה מלודמיר בן מרן הקדוש הר"ש מקארלין זצוק"ל זיע"א

בספר זכרון טוב, סיפורי מעשיות מהרה"ק ר"י מנסכיו זצוק"ל, בחלק שלישי בתוך המכתבים שהדפיס המו"ל, נדפסו שני מכתבים שנשלחו אל הרה"ק מנסכיו, ואלו הם דבריהם הנוגעים לעניננו.

מכתב י"ט

בעז"ה יום ד' י"א טבת תרטו"ב לאדמיר שלום וחיים ובריאות וכט"ם לכבוד איש קדוש וטהור מחו' הרב הצדיק מפורסם לשבח ולתהלה ותפארת לו מן האדם בנש"ק הרב ר' יצחק שליט"א מרן דאתרא דידן וכו'.

הק' שלמה בהרב מ' משה בצלאל הלוי זצלה"ה לרפואה.

מכתב ל"א

ב"ה יום ג' טו"ב אלול תרכ"ו מולמשיין. כבוד דודי הרב הצדיק בוצינא דנהורא קדישא חסידא ופרישא, אור וך ומצוחצה, המפורסם בקצוי ארץ כבוד קדושת שם תפארתו רבינו יצחק שליט"א. וכו'.

דברי ח"א המבקש להעתיך בעדו ובעד כל בני ביתו בימי רצון הבע"ל.

שלמה בהרב ר' דוב ז"ל

לא פירט המו"ל הרב החסיד ר"י לנדא, מי המה השולחים מכתבים אלו כדרך שפרט לנו בהרבה מכתבים שהדפיס, וטעמו ונימוקו עמו.

וניחזי אנן, בספר היחס מטשרנוביל עמ' 106 כתב שבן הרה"ק רבי שלמה מלודמיר בן הרה"ק רבי משה מלודמיר בן הקדוש רש"ק היה הרה"ק ר' נחום מלודמיר והוא היה חתן הגאון הצ' ר' מנחם מאניש מרגליות חתן הרה"ק ר' יעקב אריה הקאוולר רב שהוא בן הרה"ק ר"מ מנסכיו, עכ"ד.

ולפי"ז נקל לשער שמכתב י"ט שנכתב ע"י ר' שלמה הלוי מלודמיר למחותנו הרה"ק ר"י מנסכיו, הינו מהרה"ק ר' שלמה מלודמיר נכד הקדוש רש"ק, שהיה מחותנו של אחיו של ר"י מנסכיו והוא הרה"ק מקאוולע, ע"י שהיה מחותנו של חתנו הג"ר מנחם מאניש מרגליות, ובגלל כן התיחס למחותנו של הרה"ק ר"י מנסכיו כדרכם ז"ל.

ואם כנים הדברים, הרי נראה מכאן שהרה"ק רבי משה מלודמיר נקרא גם בשם בצלאל כי הרה"ק ר' שלמה מלודמיר חתם במכתב זה "בהרב מ' משה בצלאל הלוי זצלה"ה".

והגם שאין ידוע לנו ממקור אחר סמך לדבר זה. הנה הראני ידידי הר"ר יהושע שור שיחי' בספה"ק אור פני משה מהרה"ק מפשעווארסק, שבהסכמות על הספר מנוי והולך שמות הצדיקים שקיבלו מהם הסכמה על הדפסת הספר שנדפס בשנת תק"ע, ובין שמות הצדיקים נזכר הרה"ק רבי ישראל חיים מלודמיר, שהוא חתן הקדוש רש"ק, בין המסכימים, וגם "הסכמת הרב החסיד המפורסם בוצינא קדישא מהור"ר משה בצלאל מלאדמיר", הרי שבין הצדיקים בלודמיר בעת ההיא היה הרה"ק רבי משה בצלאל זצללה"ה משם.

ומעתה יגיד עליו רעו, וקרוב הדבר שהרה"ק הזה הינו בן הקדוש רש"ק ושמו היה הרה"ק רבי משה בצלאל זצללה"ה.¹

ומכאן למכתב ל"א שבספר זכרון טוב הנ"ל.

הנה הרה"ח ר' חיים עוזר מרינובסקי בספרו על אבותינו ועל יחוסם עמ' 185 הביא מכת"י זקנו הרב החסיד ר' משה טרשצ'ינסקי שהיה חתן הרה"צ ר' שלמה מטולטשין בן הרה"ק ר' דוב בן הקדוש רש"ק.

וז"ל: חותן הרב ר' שלמה ז"ל מטולטשין ה"ה הרב הג' ר' מנחם מאניש ז"ל מרגליות בהרה"ג ר' חיים מרדכי מדובנא ז"ל בעהמ"ח שערי תשובה על שו"ע או"ח והרה"ג ר' מאניש היה חתן הגאון הקדוש מהרי"א מקאוולא ז"ל בן הרה"ג הקדוש ר' מרדכי מנעשכיו ז"ל ע"כ. ולפי"ז נראה דכותב מכתב ל"א הוא הרה"צ ר' שלמה נכד הקדוש רש"ק בן בנו הרה"ק ר' דוב. שכנ"ל היה הרה"ק ר"י מנעשכיו דודו ע"י שהיה ר' שלמה מטולטשין חתן בת אחיו הרה"ק מקאוולא.

וזהו שכותב עליו כשפונה אליו: כבוד דודי וכו'. ובחתימתו מעין הפתיחה כותב: דברי ח"א - חתן אחיו, דבני בנים הרי הם כבנים.



1 אגב אודות מקום מגוריו של הרה"ק ר"מ מלודמיר כבר אימתי ידידי הרה"ח ר"א אביש שור שיחי' במאמרו בגליון קל"ג הערה 48 שהיה גר עד להסתלקותו, שהיא כפי הכתוב בספר דברי אהרן עמ' רנ"ב, בשנת תקפ"ט, בעיר לודמיר. והסתלקותו באלויסק היתה משום שהגיע לשבות שם. ולא כפי המשתמע מהסיפור בספר פרי ישע אהרן ח"א עמ' נ"ב שעוד בחיי הרה"ק ר"מ מנעשכיו, דהיינו לכה"פ בשנת תק"ס, עקר דירתו מלודמיר לאלויסק.

כן נראה גם ממה שנקרא בפי כל ע"ש העיר לודמיר וכמו"כ לפמש"כ אף מוזכר בהסכמות ספה"ק אור פני משה דהיינו בשנת תק"ע ע"ש עיר לאדמיר, ואם לפי העולה מהסיפור הנ"ל הרי כבר עברו עשר שנים מימי חיי הרה"ק מנעשכיו שנסתלק בשנת תק"ס שאז כבר עקר הרה"ק ר"מ מלודמיר דירתו לאלויסק, ועד להסתלקותו אם היא בשנת תקפ"ט הרי עברו עשרים ותשע שנים, והדבר זר שיקרא ע"ש עיר שהיה גר שם זה שנים מכבר ואם כי מצינו כדבר הזה מ"מ ודאי דאין זה מן הרגיל. וצא ולמד מבני עיר אפטא שהוצרכו לברכת הרה"ק בעל אוהב ישראל זצוק"ל כשנסע מעירם לעיר יאס ובירכס והבטיחם ששמו יקרא עליהם וכפי שאכן נקרא האפטער רב ז"ע, כמש"כ כ"ז נכדו הרה"ק ר' משולם זוסיא בהקדמת ספר אוהב ישראל. אולם הסיפור הנ"ל שמובא בפרי ישע אהרן יסודו אמת ונוסחתה בכתבי הרה"ח ר"מ ברנשטיין כך היא: "הרה"צ רבי משה בן מהר"ש מקארלין (1)נסעה אמו הרבנית של מהר"ש ז"ל אליו (ר"ל אל הנעשחיוצער) אודות בנה, וקם לפניו ואמר אויין מחברת הקודש האבן מיר מטריח גיוועזן, ואמר לה כשיבוא לעולם העליון ויפגוש את הקארלינער יאמר לו איהר האט דאך גיווסט אז לודמיר איז נישט גיוועזן בשבילו ומדוע עוב (ר"ל הניח) אותו וישב בלודמיר, משום כך הוא מתרעם עליו" ע"כ.

כך שכפי נוסחא זו סיפור זה אינו סותר מלומר שמקום מגוריו היה בעיר לאדמיר עד להסתלקותו שנסע לעיר אלויסק ושם מנו"כ. ועל זה שכתב בכתבי ר"י שו"ב והובא בהערה הנ"ל שנפטר ר"מ מלודמיר ביום ש"ק, יש להעיר אם יום פטירתו הוא י"ט שבט כמו שנזכר שם בהערה, או י"ח שבט כמש"כ בדברי אהרן עמ' רנ"ב, ושנת פטירתו היא תקפ"ט כפי שכתב בדברי אהרן שם, ימים אלו לא חלו אז בשב"ק, דבשנת תקפ"ט היה כ' שבט בשב"ק ככתוב בלוחות העיבור בטור ופר"ח.

הערות

בענין מקום הדלקת נר חנוכה ובענין ברכת שהחיינו בליל ב'

לכב' קובץ בית אהרן וישראל, לענין המובא בגליון קס"ד: (כסלו - טבת תשע"ג).

א. מש"כ הרב מנחם זילברברג בענין מקום הדלקת נר חנוכה בזמנינו, "ואין אמת בדברים שכל אלו מגדולי ישראל ותלמידיהם שהמשיכו וממשיכים להדליק בפנים, הסתמכו על חידושו של הדבר יהושע, אלא הסתמכו על כל הראשונים וכל הפוסקים כדרך התורה", ובודאי כוונתו לשו"ת "דבר יהושע" (ח"א סי' מ' וח"ב סי' ק"א), דהסביר דכאשר היה זמן סכנה ביטלו חכמים את הדין להדליק בחוץ ותיקנו להדליק בפנים, וממילא חייבים לנהוג כן אף שכבר אין זמן סכנה, עד שיבא ב"ד גדול הימנו ויתקן אחרת. והסביר הכותב דלמעשה חששו בכל הדורות ועד היום, שיוכל המצב להשתנות לסכנה ח"ו.

והנה הלשון דביטלו התקנה להדליק בחוץ בזה"ז לגמרי, כתב גם הבני יששכר, חודש כסלו, מ"ד סי' ס"ה בהג"ה "שע"פ הדין הוא להדליק בחוץ משום פרסומי ניסא, 'ובטלו' זה בעבור הסכנה ומדליקין בפנים". ובמאמר ג' אות מ': עיין במאמר אור תורה, מ"ב סי' מ"ו: ותבין טעם מה שעכשיו מדליקין בפנים. וז"ל שם: הנה עכשיו בעקבות משיחא יסגי, ורשעים אשר בקרבנו הם יושבין הן הם המתגברים על חכמת התורה ולומדיה, והנה מדליקין בפנים לבטל כחם וחכמתם. ובמ"ג סי' לט הביא טעם דעכשיו מדליקין בפנים בבית, מספר עוללות אפרים, דהנה אמרו רז"ל ברכות סג. אם ראית דור שהתורה חביבה עליה, פזר שנאמר יש מפזר וכו' ואם ראית דור וכו' כנס שנא' עת לעשות לה' הפרו תורתך, לפיכך הדורות הראשונים שהיתה התורה חביבה בעיניהם היו מניחים נר חנוכה הרומז לאור תורה מבחוץ על דרך יפוצו מעינותיך חוצה, אבל הדורות הללו שנתמעטו התורה ולומדיה וכו', וחכמי הדור אין להם כח להשיב לאיש מדרכו הרעה, ואדרבה אם לא יחניף לו וכו' אין לו תקומה מפני הקמים עליו, ויקימו עליו עדי שקר וכו' ויבזוהו בעיני ההמון עד שכל דבריו הנכוחים אינם נשמעים לזולתם וכו' המשכילים בעת ההוא ימשכו ידיהם מלהאיר תורתם בראש כל חוצות, מניח נר מצותו בביתו ודי להשיב מעון אנשי ביתו לבד, עכ"ל הרב שם. ובנימוקי או"ח סי' תרע"א מביא נכדו: ושמעתי בשם זקני הגה"ק מהרצ"א ז"ל (בעל בני"ש) שהיה לו עששית (לאנטערנא) של כסף עם זכוכית מד' צידיה ובתוכה מנורת כסף להדליק נר של חנוכה ואמר כי תהי' לו לצורך בעת ביאג"צ שאז ידלקו בחוץ ויש חשש שיכבה הנ"ח מחמת הרוח המנשבת בחוץ. וגם באחד הראשונים, האור זרוע הל' חנוכה סי' שכ"ג: "והאידנא דליכא סכנה לא ידענא מאי טעמא אין אנו מדליקין בחצירות",

היינו דהגדיר המצב בדורו ולפניו כזמן שאין בו סכנה, ובכ"ז הדליקו בפנים, ולא הסביר משום דאולי חלילה יחזור הדבר לקלוקלו.

ועוד נראה דגם המהר"ל בספרו נר מצוה על חנוכה נקט סברא זו דבעת הסכנה בטלו חכמים את דין ההדלקה בפנים.

וז"ל: אבל על דברי הר"י והרא"ש יש לשאול לפי מה שפסקו הר"י והרא"ש ז"ל דכיון שאין אנו מדליקין מבחוץ אין להקפיד על שעור זה [עד שתכלה רגל מן השוק], קשיא דכיון דאמרינן נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ ואם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו, ע"כ, והרי כאשר אי אפשר לו להניח מבחוץ מניח אותו על שולחנו ולא אמרינן כיון

שאינן כאן פרסומי ניסא אין כאן מצות הדלקה כלל ולא ידליק, רק אמרינן דעל כל פנים הוא מדליק, ואם כן למה (לא) אמרינן דאם כליא רגל מן השוק ולא יוכל להדליק שיהיה כאן פרסומא ניסא לא ידליק. והרי סתרי אהדי דכיון דאמרינן דהיכא דאין יכול להדליק מבחוץ כלל מפני הסכנה דמדליק בפנים, א"כ מזה נלמד ג"כ היכי דלא הדליק עד דכליא רגל מן השוק על כל פנים ידליק אע"ג דליכא פרסומא ניסא.

אלא אם נאמר שנויי דחיקא דהיכא שאינו יכול להדליק כגון דהוי סכנה מניח על שולחנו אע"ג דלא הוי פרסומי ניסא וזה כיון דאי אפשר משום סכנה, עקרו חכמים לתקנתם שתקנו שיניח בחוץ, ומניח על שולחנו. אבל היכא דמצי מדליק מבחוץ רק שעבר הזמן לא אמרינן בזה דהוי כאילו עקרו חכמים תקנתם שתקנו להדליק מבחוץ כיון שהיה לו להדליק בזמן דאיכא פרסומא דניסא. ותירוץ הזה דחוק מאד, כי לפי הנראה הסברא היא איפכא, היכא שעבר זמן הדלקה היינו דכליא רגל מן השוק, מכל מקום לא כליא רגלא מן השוק לגמרי ואפשר כי עדיין יש רגל בשוק שעדיין הם עוברים ושבים קצת, ואפילו הכי אמרינן דאם עבר הזמן אינו מדליק כ"ש דהיכי דאיכא סכנה ולא יכל להדליק כלל בחוץ דאין מדליק כלל, ועוד היכי שלא הדליק על ידי אונס דכליא רגל מן השוק למה לא ידליק כיון שאירע לו אונס.

ונראה לומר כי לכך הזמן עד שתכלה רגל מן השוק כי עיקר המצוה הוא להדליק כאשר עדיין מתעסקים בעסקיהם וזהו קודם דכליא רגל דתרמודאי שעדיין הולכים בני אדם לקנות וכיון שכן אפילו אם מדליקין בפנים כיון שהולכים לצורך עסקיהם הולכים גם לבית חבריהם בשביל עסקא, וכאשר כליא רגל דתרמודאי ששוב אין להם עסק בשוק הם נשארים בבתיהם ואין אין אחד הולך לבית חבריו לכן היכי דכליא רגל מן השוק שוב אינו מדליק אבל בשעת סכנה מניחה על שולחנו וכו'..."

הרי שרהיטת דברי המהר"ל הוא דבעת הסכנה עקרו חכמים תקנתם להדליק בחוץ. ומה שכתב דתירוצ זה דחוק, ודאי אין כונתו על עצם הסברא של עקרו חכמים, דזה בפשטות הפירוש של בשעת הסכנה מניחו על שולחנו. אלא דהסברא שהביא כתירוץ קושיתו דאולי יש לחלק מתי עקרו ומתי לא, הוא דחוק. לכן תירץ קושיתו בצורה אחרת מדוע אין מדליקין לאחר שתכלה רגל תרמודאי מן השוק. אבל הא דאין מדליקין בחוץ מבשעת הסכנה זה משום דעקרו תקנתם.



ב. ולענין מה שדן באותו גליון, הרב שלמה וגשל, בענין המברך שהחיינו ביום ב' על מנורת כסף חדשה בה מדליק, מתי יברך: לפני ברכת ההדליק או לאחריה או לאחר הדלקת נר א', ראה בחידושי מהרצ"א (בעל בני"י) על חנוכה, מ"ג, אות ט"ו, דהביא תירוץ הפר"ח על הקושיא מדוע מדליקין שמונה ימים, הא הנס הוי רק ז' ימים, דיום ההדלקה ביום א' הוא על נס הנצחון, וז' ימים על נס השמן. ואחרים תירצו דעצם מציאת הנס פך השמן הוי נס. הרי דגם יום א' הוא בגלל נס השמן, וכתב הנפקא מינה אם יום א' היה על הנצחון או על נס המציאה של השמן וז"ל: ונ"ל דלהנך תירוצים דביום הראשון הנס משונה מנס שאר הימים האחרים, מהראוי להשתדל להביא עצמו לידי חיוב שהחיינו בליל ב' לפי שבו התחיל הנס החדש של הנרות, משא"כ להנך תירוצים דגם ביום הראשון היה נס ההדלקה אינו צריך להשתדל. ומכיון שזה ספק משום מחלוקת הפוסקים בהסבר הנס, יהיה הנ"מ כהא עובדא דמהרש"ל שהשתדל להביא עצמו לידי חיוב שהחיינו גם בליל ב' (ע"י קניית מנורה חדשה של כסף ביום ב'). ונסתפק הפמ"ג (א"א סי' תרע"ג אות יב), אגן מהו למיעבד הכי (עיי"ש).

א"כ מדברים אלה משמע דאם מברכים שהחיינו בליל ב' במדליק במנורה חדשה, ברכת שהחיינו היא כסדר ביום א' לפני הדלקת הנרות.

נתן אורטנר
רב העיר לוד

בענין הנ"ל

בגליון הקודם (קסד) כתבתי מאמר קצר להוכיח שלא השתנה כלום בזמנינו מכל השנים של הראשונים והאחרונים שכולם הדליקו נר חנוכה בפנים, ואין שום סיבה לשנות היום מכל הקדמונים ולהדליק בחוץ, ועתה ברצוני להרחיב יותר ולהביא עוד סימוכין והוכחות שבזמן הראשונים שבספרד ובזמן הפוסקים לא היה שעת סכנה ואעפ"כ הדליקו בפנים.

תקופת הראשונים בספרד

בימי הרשב"א והריטב"א ושאר הראשונים אשר בספרד היה חופש הדת ליהודים כל כך, עד שניתנה מהמלכות רשות ותוקף ביד חכמי ישראל לכוף על המצוות, ולענוש בעונשים חמורים את עוברי התורה עד כדי עונשי מוות ודיני נפשות, וזה מבואר מתוך ספרי השו"ת של הראשונים.

בשו"ת הריטב"א סי' קל"א נדפסה תשובה ששלח הריטב"א אל מלך ספרד כמענה לשאלתו, הרקע להשאלה כפי המתבאר מתוך התשובה היה, בהיות ומלכי ספרד מסרו תוקף וכח ביד דייני ישראל לשפוט ולענוש את העבריינים על התורה במיתה ומלקות וקנסות, והיה שם דייין אחד שפסק על אחד מהנידונים שיחתכו לו את ידיו ולשונו, שלח המלך לשאול את הריטב"א אם יש בדיני ישראל עונש כזה, והריטב"א השיב לו שאכן מצינו בחז"ל דלמיגדר מילתא יש כח ביד חכמים לענוש בעונשים כפי הנראה להם ואף לחתוך ידיו, עיי"ש בתשובה.

ובמצב כזה שהיה שלטון המשפט וההלכה מסור כ"כ ביד החכמים ברור ופשוט שהיו מקיימים את התורה והמצוות ביד רמה ובריש גלי, ולא היה שום פחד ומורא להדליק נר חנוכה בפתחי הבתים מבחוץ, וכ"מ מהריטב"א בסוגיא דחנוכה שבמקומו לא היה שום שנאה ואיבה ליהודים, בהתייחס למצב בזמנינו בא"י, שבחלק גדול מא"י ובכללה רוב רובה של עיה"ק ירושלים שבין החומות סכנה היא אפי' לדריסת רגל של יהודי, ואיך נתפאר לומר שטוב עתה מאז, ושצריכים לשנות מדברי הראשונים והפוסקים ולהדליק בחוץ.

גם בשו"ת רבי יהודה בן הרא"ש, שהיה אב"ד טוליטולה אשר בספרד, רואים איך שהיה מסור ביד חכמי ישראל הכח והשלטון לדון אפילו דיני נפשות ומלקות ושאר עונשים.

וכך כותב בתשובה נ"ח: "דבר ידוע הוא כי מן היום אשר גלתה סנהדרין מלשכת הגזית בטלו דיני נפשות מישאל, וכל מה שהדין עתה הוא לגדור פירצות הדור, וברוך ה' אשר נתן כזאת בלב מלכי הארץ הזאת לתת כח לישאל לדון ולבער עושי רשעה... והדינין שאנו דנים בדיני נפשות אינם כולם על פי התורה... לפי מה שרגילין עתה לדון בדיני נפשות, אם תתקיים עדות משה ואברהם, שראוי ליהרג... ובסי' ע"ז כותב: "ועונש זה יעשו רבני המלכות אשר בידם שבט מושלים החותמת והפתילים, לפי מה שיראה להם צורך השעה".

וכן בהרבה תשובות בשו"ת זה נזכר כמה עונשים שפסקו, שהיה בידי חכמי ישראל הכח מיד המלכות לפסוק דיני נפשות ומלקות וגלות ולאסור בבית הסוהר, וגם לחתוך ידי העבריינים וכדומה.

ובצוואת רבי יהודה בן הרא"ש שנדפס בסוף שו"ת שלו כותב: "גם אנשי המלכות הסכימו לסמוך עלי בדיניהם, לא מחכמתי... אבל נתנני השם לרחמים לפנייה להיות דברי מקובלים להם..."

מכל הנ"ל מתברר גודל מעלת ישראל ומצבם הטוב שהיה בספרד, שהיה הכח והשלטון ביד גדולי ודייני ישראל לשפוט את ישראל והיה לזה תוקף מהמלוכה, ואף הגויים ואנשי המלכות היו מתדיינים בפני ר"י בן הרא"ש וסמכו עליו.

ובודאי ובודאי שהיו בני ישראל רשאים לקיים מצוות הדת בריש גלי, ולהדליק נר חנוכה על הפתחים מבחוץ, בלי שום מורא ופחד. אבל לא עשו כן אלא הדליקו בתוך הבית, כמו שכתבו כל הראשונים. וברור שהוחלט על דעת כל הראשונים, דכיון שכבר הונהג בשעת הסכנה להדליק בפנים, אין חוזרים לשנות את המנהג עד ביאת גואל צדק. (ויהיה הטעם מה שיהיה, אבל הדין הוא ברור).

וזהו שכותב באוהל מועד שהיה בתקופה זו בספרד, וז"ל: ועכשיו נהגו להניחו על הפתח ומבפנים, "ואע"פ שאינה בשעת הסכנה", הרי לנו עדות ברורה שלא היה שעת סכנה ואעפ"כ הדליקו בפנים, ומה יש עוד להתלבט בדבר שכתבו בפירושו.

מצב טוב זה שהיה ליהודים נמשך עד שנת קכ"ט, כמ"ש בהקדמת הספר "צדה לדרך", שמלך ספרד אלפונסו מת בשנת ק"י ואחריו מלך בנו דון פידרו י"ח שנים והיה אוהב ישראל, אך בשנת קכ"ח יצא אחיו דון אנדריק וילחם עם אחיו דון פידרו ויהרגהו, והיתה צרה גדולה ליהודים, ומאז ירדה קרנם של ישראל לאט לאט עד הגירוש הסופי בשנת רנ"ב.

ואכן הריב"ש שהיה בספרד בתקופה ההיא כבר כותב על הדלקת נר חנוכה, בשו"ת שלו סי' קי"א וז"ל: "שעתה שיד האומות תקפה עלינו ואין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה, ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים, ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד", ואף שגם בכל השנים כשלא היתה יד

האומות תקפה ג"כ הדליקו בפנים. מ"מ כתב הריב"ש קושטא דמילתא שבזמנו היתה קצת שעת סכנה, וראה בשו"ת הריב"ש סוף סי' שע"ו שמזכיר איך שנאסר יחד עם רבו הר"ן ע"י המלכות. ולכן רק הריב"ש בתקופתו כתב שיד האומות תקפה, וכל הראשונים שלפני תקופתו לא הזכירוהו, ואדרבה יש שכתבו שאין שעת סכנה ומ"מ מדליקין בפנים, כגון האוהל מועד והאור זרוע. (ופירושו של הגר"א בוקוואלד, דהא"ו קאי רק על הי"מ, אינו נכון, דלא משמע כן, ובפסקי אור"ז ליתא להי"מ כלל, ואעפ"כ כתב והאידינא וכו', ודיוקו של הגר"א במנהג מרשיליא אינו אמת, דמש"כ חייב קאי על עצם ההדלקה ולא על המקום, ואת טעותו בריטב"א כבר ביררתי בהמאמר, גם לא נכונים תיקוניו ב"ארחות רבינו" ואין שם שום סתירה, והציטוט מהשונה הלכות סי' של"ד לא נמצא שם).

תקופת הפוסקים

תקופת מרן הבי" והרמ"א היתה תקופת קביעת פסק ההלכה בכלל ישראל, בה נכתב השו"ע והמפה אשר עליה, עם הסכמת מאות גדולי ישראל מאורי הדורות, שכל בית ישראל נשען עליהם בהלכה, והיה הדור דעה של שנות הגלות.

הרמ"א כתב כמה וכמה פעמים בשו"ע שבזמנו "כולם" מדליקין בפנים, בלי שום חילוק מקומות (וכבר בסעיף ב' כתב דכל אחד מבני הבית ידליק וכו', ומבואר בדרכי משה וביאור הגר"א, דכוונתו דכיון שמדליקין בפנים אי"צ להדליק בפתח, ויכול כל אחד להדליק במקום אחר, עי"ש). וכ"כ רבי משה בן מכיר מגדולי צפת בספרו "סדר היום" שכן נהגו שם.

גם מרן המחבר בשו"ע כתב בפשיטות בסי' תר"פ וז"ל: "בליל שבת צריך ליתן שום דבר לחוץ (פי' לחצוץ) בין הנרות לפתח, בשביל הרוח שלא יכבה הנרות כשפותח את הדלת". ומבואר שמדליקין בתוך הבית וסוגרים את הדלת. (ובליל שבת נתוסף עוד מחיצה המסתירה את הנרות). וע"ע בשו"ע סי' תרע"ה ס"א שהרואה אומר וכו', ובמג"א סק"ג שהמחבר מירי לדין שמדליקין בפנים, וכ"כ המ"ב סק"ה, דבזמן חז"ל היה הטעם משום דהדלקה במקומה בעינן, ובזמננו הטעם דהרואה אומר, וכן כותבים כל הפוסקים בכל מאות השנים עד הדורות האחרונים בארץ ישראל ובחול"ל בכל ארצות העולם שהמדליקין בפנים, ושרק בזמן התלמוד הדליקו בחוץ, ולא נמצא אפי' פוסק אחד שמחייב להדליק בחוץ.

וברור מכל המקורות שתקופת מרן המחבר והרמ"א היתה תקופה יפה וטובה לישראל ולא היתה כלל שעת סכנה, בפולין ואגפיה שלטו ועד ארבע ארצות, ובא"י חיו היהודים בשלום ובשלוה, לערך מאה ועשרים שנה, עד שנת שפ"ז בערך, כשעלה "בן פרוך" לשלטון, ונביא כאן כמה מקורות.

בפולין מקומם של הרמ"א והמהרש"ל וכל גדולי הפוסקים, היתה בתקופתם שנות שלווה ליהודים והיתה ליהודים אוטונומיה אזרחית ושלטון התורה וההלכה, ואעתיק כאן מספרו של הרב חיים שלאס על התקופה היא:

בקיץ שנת ש"א הוציא המלך זיגיסמונד אוגוסטוס צו המתיר ליהודים שלטון עצמי בפולין, הצו העניק סמכות ליהודים לבחור לעצמם רב ראשי ולמנות דיינים שיפעילו את כח שיפוטם בהתאם להלכה, כל יהודי שלא ציית לפסיקת הרבנים והדיינים קיבל ארכה של חודש לחזור בתשובה, ואם לא, היה מפסיד רכושו לטובת המלוכה, ע"כ.

ונתאר לעצמינו במקום שהיתה תמיכה ותוקף כ"כ חזק מהמלכות לקיים ולאכוף דיני מצוות התורה, האם שיין לומר שהיתה מניעה לקיים מצוות הדלקת נר חנוכה כמשפטה וחוקתה על הפתח מן החוץ. ובנוסף לזה, הרי רובע היהודי בקראקא עירו של הרמ"א היה סגור ולא דרכה שם רגל גוי ומי מנע בעדם להדליק בחוץ.

ודוקא בתקופה זו כתב הרמ"א וחזר וכתב כמה וכמה פעמים שבזמנו "מדליקין נ"ח בפנים וכן כתבו כל הפוסקים בלי יוצא מן הכלל, ואין ספק שמנהג הראשונים והפוסקים לא היה תלוי בשעת הסכנה.

ועתה נביא הרבה תעודות ומקורות מספרי וכתבי הפוסקים על המצב באותה תקופה בארץ ישראל בתקופה זו שחידשו שם את הסמיכה, והיתה הכח והשלטון בידם להתנהג כבי"ד סמוכים לדון ולהורות דיני קנסות ומלקות ועוד.

בשו"ת "אבקת ורוכל" ממרן הבי" בס"א א' כותב: "כי כאשר ראה ה' עוני עמו ישראל, אשר היה זו קרוב לאלף וחמש מאות שנה נדחו מעל אדמתם מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר, בכמה גירושין וכמה השמדות, זכר להם ברית אבותם ושב את שבותם, וקבצם מאפסי ארץ א' מעיר ושנים ממשפחה אל ארץ

הצבי... ובכן היה כרם בית ה' בית ישראל יפה אף נעים, פרחה הגפן הנצו הרימונים, ראשי ישיבות ותלמידיהם לומדים על תלם באין שטן ואין פגע רע, לא שמעו קול נוגש..."

ועל עיה"ק ירושלים בתקופה ההיא כותב אחד מתושביה באגרתו: "ונתייבשה עיר אלוקינו מבני עמנו יותר ממה שהיתה מיום גלות ישראל מעל אדמתם... ושמעה הולך בכל המדינות, כי היינו יושבים בה לבטח בשלוה והשקט, ורבים ממנו קנו בתים ושדות ובנו חרבות, וישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, ורחובות העיר מלאו ילדים וילדות" (נדפס בספר חרבות ירושלים).

וכבר עשרות שנים לפני זה, כותב רבינו עובדיה מברטנורא באגרתו לאביו, וז"ל: "מן הישמעאלים אין גלות ליהודים כלל במקום הזה, והלכתי בכל הארץ לארכה ולרחבה ואין פוצה פה ומצפצף... וכי יראו הרבה יהודים יחד לא יקנאו כלל..." ובשנת רצ"ה כותב ר' דוד די רוסי: "פה אין גלות כמו בארצינו והתגורמים מכבדים היהודים..."

ובאגרת רבי שלמה שלומיל מיינשטרל מצפת משנת שס"ח כותב: "והגוים היושבים על אדמת ישראל, כולם הם נכנעים וכפופים לפני קדושתן של ישראל, ואפילו שאנחנו עומדים כל היום כולו על השדה בטלית ובתפילין ומתפללים וקוראים בקול גדול לה' אלוקינו לפני קברות הצדיקים, לא נמצא אחד מהגוים שיערב לבו לגשת לפני מעמד היהודי במקום שהם מתפללים, או שיפתחו פיהם ללעוג על התפילה חס ושלום, אלא כולם הולכים לדרכיהם ואין פוצה פה ומצפצף תהלה לקל, ואדרכה הם נוהגים קדושה גדולה בקברות התנאים הקדושים ובבתי כנסיות, והם דולקים נרות על קברות הצדיקים ונודרים שמן לבתי הכנסיות..."

את אגרת השל"ה הק' כבר העתקתי במאמר שבקובץ בגליון קס"ד שכותב שאין שום חשש סכנה בירושלים ואין יראת בלבול מהגויים, וכן אגרתו לבניו שמשבח את המצב בירושלים, וכדאי להוסיף סיום דבריו, וז"ל: "ואנחנו חושבים כל זה לסימן גאולה במהרה בימינו אמן".

ובאותו זמן שכותב השל"ה דברים אלו, כתב את ספרו של"ה, כמפורש שם שכתבו בירושלים, כגון בשער האותיות בדיני שביעית כותב: "והנה שנה אחת אחר בואי לירושלים עיה"ק תוב"ב היא שנת השמטה וכו' ואני דנתי עם עצמי וחשבתי בלבבי אני מחויב לקיים וכו' כי יאמר לי הקב"ה למה באת ממקום שהיית פטור מזה ובאת למקום החיוב ועתה במקום החיוב תעזוב המצוה הזו, מדוע באת לטמא את ארצי וכו' וע"פ אותו החשבון השמטה עתה שנת שפ"ג וכו' וכן שמעתי שאנשי מעשה פה בירושלים היו נוהגין כן וכו', וכבר ראיתי בעודי הייתי בחוץ לארץ וכו'".

גם תחילת הלכות פסח כותב: "כשהייתי בחוץ לארץ וכו' שאלתי וכו'", ובהלכות שמיני עצרת כותב: "שמיני עצרת שהוא ג"כ שמחת תורה לנו בארץ ישראל וכו'", גם בשבועות ור"ה והושענא רבא כותב את מנהגי ארץ ישראל.

הרי ברור שספר של"ה נכתב בירושלים (ומה שכותב בהקדמה שכותב חיבורו בשביל צאצאיו משום שעומד לעלות לאר"י, כבר כתב בנו בהקדמתו לשל"ה ובהקדמתו לזווי העמודים שרק ההתחלה היתה בחו"ל, אך מיד הוצרך כבר לנסוע והמשיך הכתיבה בירושלים). וכ"כ החיד"א בשם הגדולים שספר השל"ה נכתב בירושלים.

ובהלכות חנוכה כותב השל"ה פסק הלכה בלי שום הסתייגות ובלי שום חילוק מקום או מצב, שמדליקין נר חנוכה בפנים בתוך הבית, ובהמשך מבואר דהיינו בפתח של חדר הפנימי של הבית.

וברור שגם באר"י במקום ובזמן שאין שום שעת סכנה ואין שום יראה מהגויים ורואים פעמי הגאולה, אעפ"כ לא שינו ממנהג הקדמונים והמשיכו להדליק נ"ח בפנים, וכ"כ בשו"ת מהר"ם בן חביב רבה של ירושלים בס"י פ"ב שמדליקין בפנים והפרסום הוא רק לבני הבית, וכ"כ הפר"ח בהלכות חנוכה.

סיכום הדברים

על פי דברי כל הראשונים וכל הפוסקים, הדין דבזמנינו אף שאין שעת סכנה מקום הדלקת נר חנוכה הוא בפנים.

בברכה,

מנחם זילברברג

עוד בענין הנ"ל

ב"ה, לכ' מערכת הקובץ הנפלא שלו' וכט"ס.

קראתי את דבריו הנפלאים של הרב מנחם זילברברג בגליון כסלו-טבת השתא, וישר כוחו שיצא בגאון ותפארת להחזיק בהנהגתם הקדמונית של שלומי אמוני בית ישראל בראשות גדוליו ומנהיגיו להמשיך להדליק נר חנוכה בתוך הבית כנהוג מקדמת דנא, ובלא צורך בהגנה, "לימוד זכות" והצטדקות. ורציתי להעיר בזה כמה הערות כיהודה ועוד לקרא:

(א) אחד מהמקורות עליו מסתמכים בנוגע להדלקה בפנים גם כשחלפה הסכנה הוא דברי האור זרוע הידועים בהלכות חנוכה סי' שכג, שכתב "והאידיא דליכא סכנה לא ידענא מאי טעמא אין אנו מדליקין בחצירות". והנה האו"ז לא מצא ישוב למנהג, ובכל זאת לא ביטל המנהג, אלא המשיך לנהוג כמנהג ישראל (וכדמשמע גם מלשונו שכולל עצמו עם הציבור "אין אנו מדליקין"). ומזה חזינן שטעם המנהג אינו כשיטת שו"ת דבר יהושע וסייעתו, שחז"ל ביטלו התקנה להדליק בחוץ, מדלא קמשני הכי. וכדברי הרב זילברברג.

ובאמת שבקובץ תשובות ח"א סי' סז יצא הגרי"ש אלישיב זצ"ל להפריך את תשובת הדבר יהושע מדברי האו"ז שלא מצא טעם ליישב המנהג, וכנ"ל. אלא שבאמת הרי מהאו"ז מוכח גם איפכא לאידך גיסא - שגם אם לא נמצא טעם ליישב המנהג, אין בזה בוותן טעם לשנות המנהג וכנ"ל.

(ב) בנוגע למה שכתב שגם בארצנו הקדושה המצב גרוע ועוד יותר ממה שהיה בגטאות הסגורות וכו', יש להביא דוגמא מוחשית לזה מהלכות מזוזה, דבשו"ע יו"ד ריש סי' רפו (סי"ב) כתב הרמ"א ששיירות שמקצת עובדי כוכבים דרים שם, פטורים ממזוזה. וכתב הט"ז שם (סק"ג) ומזה יש ללמוד לכל שערי העיר לפטור ממזוזה. ובש"ך שם ס"ק ז כתב "ומזה הטעם אין עושין מזוזה בשערי רחובות כגון בק"ק קראקא או בק"ק פראג שקבעו שערים ברחובות היהודים ונסגרים בלילה ולא קבעו בה מזוזות לעולם, והאי טעמא משום סכנה, דעלילות המושל מזומנות היו תמיד וכו'".

והנה היום אחרי מלחמת ששת הימים, מצאו "לנכון" לשנות מדברי הרמ"א, וקבעו מזוזה בשערי חומת ירושלים העתיקה (בחשבם כי קיבלו שליטה על ירושלים) - מאותו הטעם ששינו את המנהג להדליק בפתחי הבתים והחצרות. והנה לפני איזה זמן באו מבני ישמעאל בטענות על כך שהישראלים קבעו שם מזוזות, והוא ממש דברי הש"ך "דעלילות המושל מזומנות"! ומזה נראה שאין לשנות את המנהג בעקבות התחדשות הישוב בארץ ישראל בזמנינו.

שו"ר שהאריך בזה בשו"ת ישכיל עבדי להרב עובדיה הדאיה, שידוע ביחסו החיובי לשלטון בארה"ק (וראה בספרו הנ"ל ח"ו חו"מ סי' כח שהאריך להוכיח שיש לחוקי המדינה תוקף של דינא דמלכותא דינא וכו'), אבל בכתבו אודות שאלה זו בנוגע להדלקת נר חנוכה (שם ח"ז או"ח סי' מו) עיניו ראו נכוחה את המצב כאן, וכתב ש"לצערנו אין אנו בטוחים בקיום מדינתנו כל עוד שאנו מוקפים אויבים מכל צד וכו' ובכן אותו דבר גם בנרות חנוכה, אף שעתה בזמנינו במדינת ישראל אין שטן ואין פגע רע, אך אנו לא בטוחים בזה, ולכן אנו משאירים המנהג באשר הוא וכו'".

וראיתי שכבר העירו בזה מהמובא ב"ארחות רבינו" ח"א ע' קסד שהסטייפלער זצ"ל אמר בשם החזו"א זצ"ל בנוגע לדליקה בשבת, שכתב הרמ"א באו"ח סי' שלד סכ"ו ש"כל הדינים הנזכרים בדיני הדליקה ה"מ בימיהם אבל בזמן שאנו שרויין בין עובדי כוכבים והיה חשש סכנת נפשות כתבו הראשונים והאחרונים ז"ל שמתר לכבות דליקה בשבת וכו'", והורה החזו"א שהיתר זה הוא גם בזמנינו ובארץ ישראל, דכיון שהתיר הרמ"א בזמנו, הרי היתר זה נמשך עד היום, ע"ש, ואם בנוגע לאסורי שבת החמורים כך (אם כי אינו דאורייתא דהא משאצ"ל הוא כמבואר ברמ"א שם), הרי ק"ו הוא בנוגע לתקנת חכמים בנר חנוכה.

(ג) כבר נתחבטו הראשונים בטעם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת ומדוע אינו ברכה לבטלה וכו', והנה בב"י סי' תרע"א מביא על זה ב' טעמים, א' בשביל להוציא את מי שאינו מדליק, ב' כיון שאנו מדליקים בתוך הבית וממילא אין כ"כ פרסומי ניסא, לכן תיקנו להדליק בבית הכנסת בשביל לפרסם הנס.

והנה מקור הטעם הב' הוא מתשו' הריב"ש (סי' קיא) כמ"ש הבי"י. ובתשו' הריב"ש שם הוא תשובה על מש"כ השואל שלכאורה הברכה על ההדלקה בבית הכנסת היא לבטלה, כיון שהיסוד לברכה זו היא מה עושים קידוש בליל שבת בבית הכנסת להוציא את האוכלים שם בשבת, אבל בנר חנוכה הרי אפילו עני המחזור על הפתחים מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק, וא"כ הרי זה כמו בליל הסדר שאין מקדשים בבית הכנסת בליל פסח כיון שאין לך עני בישראל שאין לו ארבע כוסות. ועל זה משיב הריב"ש, שאין זה סוף הטעם לברך על ההדלקה בבית הכנסת, אלא טעמא הוא כיון שאין אנו מקיימים המצוה כתיקונה, כיון שאנו מדליקים בפנים, וכנ"ל.

והנה להמתחדשים להכריח ההדלקה בחוץ דוקא, הדרא קושיא דהשואל לדוכתה, דכיון שנשאר רק טעם הא' הרי זו ברכה לבטלה, ומה גם לדין שגם קידוש בבית הכנסת אין אנו עושין כלל, אם כן גם הטעם הא' אינו, וצריך לבטל את מנהג ההדלקה בבית הכנסת וכ"ש שלא לברך על זה דהוי ברכה לבטלה (ועי' שו"ת שבט הלוי ח"ז סי' פד שכתב שמכיון שהתקינו כבר להדליק בבתי כנסיות שוב אין הכרח לחזור להדליק בבתי ע"ש).

(ד) יש עוד ענין דומה להנ"ל, בהלכות אבילות, שמדינא דגמרא חייב האבל בכפיית המטה, ובשו"ע יו"ד סי' שפז ס"ב כתב: עכשיו לא נהגו בכפיית המטה, מפני שיאמרו העובדי כוכבים שהוא מכשפות. ועוד, שאין המטות שלנו עשויות כמטות שלהן כדי שיהא ניכר בהם כפייה. ולהמתחדשים הנ"ל שאינם מתגוררים בין האומות צריך להחזיר עטרה ליושנה (את המטה לאחוריה) במקום אבלות ל"ע, הן כיון שהטעם הראשון בטל, והן כיון שבמטות שלנו שפיר ניכר הכפייה.

(שו"ר שהעיר בזה במועדים וזמנים ח"ה סי' שמא, וז"ל "וכ"ש בזמנינו שחופש ליהודים כ"ה בכל מקום והרוצים בכך מצטיינים בלבוש יהודי ברחובות בלי פחד, תמהני למה נבטל דינא דגמרא דעטיפת הראש וכפיית המטה, ובפרט כאן בארצינו הקדושה שאנו בין יהודים לבד, מאיזה טעם נבטל דינא דגמרא ולא נקיים מצות עטיפת הראש כדינא דגמרא". ובנוגע לעטיפת הראש עוד מצא שם מקום ליישב, אבל בנוגע לכפיית המטה נדחק מאד, ע"ש).

בברכת התורה
 י-הודה מ. בהן
 ביתר עילית

בענין הנ"ל

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל. בקובץ קס"ד כתב הרב מנחם זילברברג בדבר הדלקת נ"ח בפנים, שכן נהגו כל גדולי ישראל בכל מקומות מושבותיהם עד דורותינו, אף שברוב המקומות לא היה שום חשש סכנה להדליק בחוץ. והביא לכך כמה ראיות מוכיחות, מנחם שפיר קאמרת, ע"ש.

ואף שכל דבריו נכונים וברורים לגופן, מה שהאריך שעודנה קיימת בזמנינו סכנה שחלילה יחזור הדבר לקלקולו, הוא שלא לצורך לע"ד. דבלאו הכי כל עיקר הסברה שממנה בא להוציא, שבכל הדורות הדליקו בפנים מפני שחששו שיחזור הדבר לקלקולו והשתא שיש בא"י שלטון ישראל שוב ליכא חשש זה וצריך להדליק בחוץ, איננה מובנת. שהרי בכל תקופות החסד שהדליקו בהם בפנים לא היה חשש שיחזור הדבר לקלקולו ביותר מבוזמן הגמרא שאמרה להדליק בחוץ בשעת הסכנה דוקא. והיטיב להוכיח הר"מ זילברברג שם שהיו יושבים ברומו של עולם בבטחה גמורה וללא צל של סכנה. ולא היתה סיבה לחוש שאם בתקופות החסד ידליקו בחוץ יגרמו בכך שבעתיד יחזור הדבר לקלקולו. הא ודאי הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב, ואשרי אדם מפחד תמיד לדפוק על דלתי הרחמים יום יום שלא תתעורר השנאה, אך אי משום הא הרי גם בזמן הגמרא היו חוששים לכך. [ואם נאמר דכוונת הגמ' היא באמת מסכנה ואילך, הא ודאי שיש להדליק בפנים.] וגם לא מצינו בגמרא אלא שבזמן הסכנה מניחו על שולחנו ודיו, ומהיכא תיתי להקל כשאין שום סכנה אלא חששא בעלמא שבמשך הזמן תחזור הסכנה. א"ז אלא דיתחויא דחיקא להצדיק ההדלקה בחוץ. [והנהגה להדליק בחוץ גם התחילה לפני שהיה שלטון ישראל.]

ואף ששפיר כתב הר"מ זילברברג שאנו הולכים בדרך הסלולה לנו על ידי כל גדולי ישראל מקדמת דנא להדליק בפנים, ואין אנו סומכין על דברי הדבר יהושע בלבד, עם כל זה טעמא בעי ליישב הדברים

עם דינא דגמרא. וכבר האריכו אחרוני זמנינו לבאר הדברים היטב והוכיחו מן הפוסקים שאין צריך להדליק בחוץ [עיי' למשל בקונטרס מקום הדלקת נר חנוכה]. אלא דלכאורה עדיין היה מקום בראש לשאול דאף שאין בזה חיוב, מדוע לא נהגו אבותינו ורבתינו הקדושים להדליק בחוץ עכ"פ לפנים משורת הדין. והנה מלבד עיקר הטעם בזה על פי פנימיות, שאין בכוחנו להאיר בחוץ, ואף לולא דברי הדבר יהושע, יש לדעת שההדלקה בחוץ כרוכה בכמה ספיקות, פלוגתות וקשיות. וכגון, בזמן ההדלקה ושיעורה בזה"ז שזמן תכלה רגל מן השוק הוא אחר חצות הלילה, במקום ההדלקה בפתח הבית או בפתח החצר ואם חדרי מדרגות דינם כחצר לענין זה, במה שבעת ההדלקה אין הנר ראוי לדלוך כדינו מפני הרוחות ואיך מועיל מה שסוגר אח"כ התיבה להגן מפני הרוח והלא הדלקה עושה מצוה, בהדלקת בית הכנסת שנתקנה מפני שאין מדליקין בחוץ ולהמדליקין בחוץ שוב יקשה איך מברכין בב"ה, ועוד.

הן אמת ששערי תירוצים לא ננעלו, ובודאי יש לפלפל בכל הנ"ל. ואין אנו מערערים ח"ו על המדליקים בחוץ ע"פ רבותיהם, לדדידהו שיש חיוב להדליק בחוץ ממילא אין בכל הנ"ל לשנות מן הדין. אך לדין שאין חיוב להדליק בחוץ, אשרינו מה טוב חלקנו שאנו נוהגים להדליק בפנים כמקדמת דנא ופטורים מכל הגי עיקולי ופשוטי. ויש להאריך בזה ועוד חזון למועד בעה"י.

ביקרא דאורייתא,
נתן פערלמאן

בענין עשיית נקב בפקק מתכת ובענין הריגת כינים בשבת

נהוג עלמא להחמיר שלא לפתוח פקק מתכת של יין מחשש עשיית כלי בשבת, כדברי הפוסקים שזה חשש דאורייתא.

ואם שכחו לפתוח בער"ש נוהגין לעשות נקב קלקול בפקק שלא יכשלו בעשיית כלי.

ועי' בשמירת שבת כהלכתה חלק ג' פרק ט' הערה כ' שכתב שם וז"ל: אך ראיתי לחכם אחד שאוסר לקלקל הקופסא כשאין כוונתו להוציא דרך שם את המאכל וכל כוונתו רק שיהא מקולקל כדי שלא יחשב אח"כ כעושה כלי וצ"ע, ועי' אורחות רבינו דהחזו"א התיר לעשות נקב בקופסא בכדי שיוכל לפותחה, ואולי זה רק לשיטתו דבשעה שסגור אין זה חשיב כלי, עכ"ל.

וכן הובא בספרי האחרונים עיין ארחות שבת פרק י"ב אות ל'. דחששו שעשיית הנקב והקלקול אינו לצורך האוכל עצמו אלא רק שיהא מותר לפתוח את הפקק, ומגלן דמותר לעשות סתירה וקלקול שאינו לצורך אכילה ממש, ואין בזה לכאורה ההיתר שהתירו חכמים לסתור חבית לאכול ממנה גרוגרות דכתב רש"י דאין איסור דמקלקל, וכתב עליו הר"ן דכיון דמקלקל פטור אבל אסור הכא משום צורך שבת שרי לכתחילה דלכאורה ההיתר שהתירו חז"ל הוא במעשה שהוא לצורך הוצאת המאכל וכדו' אבל לא שבמעשה זה יתאפשר בדרך צדדית לענג השבת. וראיתי שאחרים רוצים להחמיר מפני חשש זה.

ובס"ד מצאתי סמך והיתר מפורש למנהג שנהוג עלמא להיתר עיין בדרישה סימן שכ"ג אות א' בסופו ד"ה ומה שמקשה על הרא"ש בתשובה כלל כ"ב הובא בב"י שם. וז"ל הרא"ש מה שנוהגין במקומך שמודדין יין בשבת וכותבין מערב שבת פלוני הניח כך וכך מעות ופלוני כך וכך ולמחר כשמודדין היין לוקח בעל היין מחט ועושה נקבים כמנהג המדות שהולך דע כי מנהג רע וראוי לבטלו וכו'. א. משום מדידה, ב. משום שאסור לקרות בשטרי הדיוטות שמא ימחוק וכו' ע"ש.

וכתב הדרישה שם וז"ל: ומה שעשה נקבים כמנין המדות רצה לומר באותו כתב שהיה נרשם שם פלוני ופלוני, רשם בצד שם כל פלוני מנין המדות אשר לקח וצריך עיון למה לא כתב שעשיית הנקבים גם כן הוא איסור, ואפשר דבנקב כי האי שאין בו ממש ויש בו משום עונג שבת והפסד ממון לא הקפידו לאוסרו. וגדול מזה התירו לפתוח מגופת חבית ולשבר הדלתות ליקח מהן האוכל וכמ"ש לעיל סי' שיד, ע"כ. והנה התיר הדרישה לכאורה משום עונג שבת היתר קלקול אפילו הרבה יותר רחוק מנידון דידן כיון שזה לצורך שבת דמשום הפסד ממון לא יוכל למכור לקונים יין וכש"כ בנידון דידן.

בענין הריגת כינים בשבת

עי' בגמ' שבת י"ב ע"א דכינה שאינה פרה ורבה מותר להרוג בשבת, ועי' בראשונים בתוס' והר"ן והרא"ש וכו' שהסכימו דכינה היא הלבנה הרוחשת וכן נפסק בשו"ע סימן שט"ז ס"ט ע"ש. אולם בספר פחד יצחק הביא מה שתמהו חכמי הרפואה דאף הכינים פרים ורבים שכולם נולדים ע"י הטלת ביצים זעירים שאין אדם רואה וכך הם נוצרים, ועי' בספרי האחרונים אם צריך לחוש לדבר שנאמר לכאורה בגמ' ובשו"ע דמותר, ולומר שנשנתנו הטבעיים או שלא היא הכינה שבלשונונו, שלכאורה הוא דבר רחוק, אולם אני תמה על שני הפוסקים בדורינו שנתכוונו לדבר אחד, עיי' במאור השבת חלק ג' לה, ו, מכתב הגרש"ז אורבאך זצ"ל ובספר הלכות שבת בשבתו פרק נ"א סעיף ח' בשם הגר"ש זצ"ל שתירצו שאפילו אם נימא כדברי חכמי הרפואה שברור שהכינים מטילים ביצים, אבל כיון שלא נראה שהם פרים ורבים בעין האדם זה לא מיקרי פרה ורבה, אע"פ שבמציאות הם פרים ורבים שהתורה נתנה לפי עין האדם. ולפענ"ד קשה מאד להבין דבריהם שהרי בגמ' שבת דף ק"ז ע"ב איתא על דין זה א"ל אביי וכינה אין פרה ורבה והאמר מר יושב הקב"ה וזן מקרני ראמים עד ביצי כינים, ותירצו בגמ' מינא הוא דמקרי ביצי כינים, והתניא טפווי וביצי כינים, מינא הוא דמקרי ביצי כינים, חזינן מפורש בגמ' דאם יש לכינים ביצים זה ראה שזה פרה ורבה ואסור להרגם בשבת, והרי כינים אלו אנו רואים שיש להם ביצים, שהרי בכדי להיפטר ממכתם חייבים לסלק גם את ביציהם, ומה שתירצו שאין רואים שהם פרים ורבים נראה מפורש בדברי הגמ' שאין זה משנה, כיון שאנו רואים שיש ביצים אנו יודעים שזה מחמת שהם פרים ורבים, דאל"כ למה צריך לתרץ תירוץ דחוק שאין ביצי כינים אלא מינא הוא דמקרי ביצי כינים וצ"ע"ג להלכה.

יעקב חנוך הכהן שבררו

הערות על גליון קס"ד

לכבוד מערכת קובץ 'בית אהרן וישראל', שלום רב! בשמחה קבלתי קובץ כסלו-טבת, ורב תודות לכם. וראיתי שם (בעמ' ל) שציינ לעיני בדברי הכף החיים (סימן תלב אות כו) שכ' שהשליח שעושה מצוה לאחרים הוא מברך על עשייתה ולא המשלח. ויש לציין בזה למש"כ בס' הליכות עולם למהר"ע יוסף (ח"א דף סב ע"א) שדברי הכף החיים בזה סתראי נינהו, שאף שכ' כדברים האלה גם לגבי עירוב תבשילין (בס"י תקצו אות טט), מ"מ מסקנתו לגבי נר חנוכה (סימן תרעו אות יג) בשם האחרונים שהמשלח יכול לברך. עש"ב.

עוד ראיתי (בעמ' נט) שהביא דברי האבני מלואים (סימן כט אות ב) דכתב לתרץ קושיית הט"ז השניה, דאשה כשנקנית בקנין כסף, הכסף הוא שיווי דמיה. וכ"כ אמור"ר גר"ו בס' אוצר חושן משפט (סימן נה עמ' קצב) מדנפשיה. ע"ש. וע"ע בדברי מהרי"י רודרמן ז"ל (מח"ס עבודת לוי ועוד) שנדפסו בקובץ קול התורה (ניסן תשע"א עמ' רמה). ונראה ליישב על פי זה דברי הראב"ע (תצא כד א) שכתב על הפסוק כי יקח איש אשה וז"ל: גם היא חשובה כשדה. ע"כ. וכתב מהרי"י נאוואי ז"ל בכת"י לבאר דבריו, דכמו בשדה אי תליוהו וזבין זביניה זביני כדאיתא בבבא בתרא (מח ע"ב), ה"ה אי תליוהו לקדש אשה, מקודשת. א"נ, על פי מה שלמדו בקדושין (ב ע"א) דין קדושי כסף משדה עפרון. ע"כ. והו"ד בס' ברוך אברהם (בחי' עה"ת פר' תצא, דף רלה ע"א). אולם לכאורה קשה, דאי הכי לא הוה ליה להראב"ע ז"ל למימר כי אם שדינה הוה לדין השדה, והוא אמר שהיא חשובה כשדה. ובחומש "תורת חיים" הגירסא בדברי הראב"ע "כשדה" במקום "כשדה". ובהערות שם כ' דבכת"י פריס הגירסא "כשדה". והכוונה לבאר סמיכות הפרשיות שהאשה תוליד בנים כשדה המוציאה פירות. ע"כ. וביאורו אינו מובן, דמאי שיאטייהו דבנים הכא. ולפי דברי הרב אבני מלואים ז"ל מבואר, דגם באשה כסף הקדושין הוא שיווי דמיה כשדה.

והגר"ר יעקב ישראל קנייבסקי, מח"ס קהילות יעקב, מלבד מה שהביא בשמו הרב הכותב, גם כתב בזה בהערותיו לאבני מלואים (נדפסו בקובץ מוריה שבת תשנ"ג בעמוד מו), וז"ל: אבל מדברי הרשב"א ז"ל המובא ס"י כח סקכ"א מוכח דאינה שיווי וצ"ע. וע"ע שם מה שהעיר עוד בדברי האבנ"מ. ובס' בית ישראל (שלומוביץ, סימן ה) האריך לדחות דברי האבנ"מ, ובתוך דבריו כתב בדעת הסמ"ע דבקדושין

מודה דהוי כסף קנין ולא שיווי. ע"ש. והו"ד בס' מבשר טוב על קדשים (במאמר בענין פרוטה שבסוה"ס, אות ב), וכ' שכ"כ עוד ספרים דהסמ"ע מודה בקדושי אשה. ע"ש.

גם ראיתי שם (בעמ' ס) שדנו בענין אי מהני קנין כסף במתנת קרקע, והדבר מבואר בהדיא במתני' בבא בתרא (קנו ע"א): המחלק נכסיו על פיו, רבי אלעזר אומר, אחד בריא ואחד מסוכן, נכסים שיש להם אחריות, נקנין בכסף ובשטר ובחזקה. ע"כ. וכן הובא בגיטין (יד ע"ב). הרי להדיא דמתנה נקנית בכסף.

בברכה והוקרה רבה

משה פריץ

נאיסור פרוע ראש ב'פאות' הראש

"והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה ומלא את ידו ללכש את הבגדים את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרם" (ויקרא כ"א י').

ל' הרמב"ם פ"א מביאת המקדש "כהן שגדל שערו אסור לו להכנס מן המזבח ולפנים ואם נכנס ועבד חייב מיתה בידי שמים וכו'. ואין פרועי הראש מחללין עבודה. אע"פ שהוא במיתה עבודתו כשירה. כשם שאין הכהנים מוזהרין על היין אלא בשעת ביאה למקדש כך אין אסורין לגדל פרע אלא בשעת ביאה למקדש בד"א בכהן הדיוט אבל כהן גדול אסור לגדל פרע ולקרוע בגדיו לעולם שהרי תמיד הוא במקדש ולכן נאמר בו את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרם. [השגת הראב"ד - אלא בשעת ביאה א"א ליתיה להאי כללא שאפילו שלא בשעת ביאה אסור לגדל פרע שהרי חייב להסתפר משלשים יום לשלשים יום כדכתיב ופרע לא ישלחו (ביאה למקדש פירוש במשמרתם)]. כמה הוא גידול פרע שלשים יום כנזיר שנאמר בו גדל פרע שער ראשו ואין נזירות פחותה משלשים יום לפיכך כהן הדיוט העובר מגלח משלשים יום לשלשים יום".

והנה יש לעיין אם האיסור פרוע ראש כולל גם את שער ה'פאות' שנהוג בזמנינו לעשותן ארוכים (כמובא בדרכי תשובה קפ"א ט').

והנה במנחת חינוך (קמ"ט ז') כתב שאפי' שערה אחת שאורכה יותר משיעור של ל' יום עובר באיסור דאורייתא, וז"ל "א"כ אפילו גילח כל שערו ושער אחד יש בראש שלא גילח זה שלשים יום, עובר בכהן הדיוט וחייב מיתה [כשעבד] ובכהן גדול עובר בלאו [לעולם], דגם שערה אחת נקרא פרע, וג"כ כאן אינו מבואר החילוק להרבה שערות או שערה אחת, כן נראה פשוט".

וכך הפשטות שהכהנים אסור להם בזמן העבודה שיהיו עם 'פאות' ארוכים. אך יש שנקטו שאין איסור פרוע ראש בגידול פאות הראש ומבארים בזה את ל' רש"י בזבחים י"ט. ד"ה יצא שערו שפירש "מראשו, למטה עד שנכנס בין כתונת לבשרו מהו", דיש להקשות מהיכן הגיע שער מראשו עד לכתונת הא עובר בפרוע ראש.

במקדש דוד (ל"ו סק"ב) תי' וז"ל "ובהיה דזבחים י"ט דאיבעי לן יצא שערו בכגדו מהו כתב רש"י ז"ל יצא שערו מראשו למטה עד שנכנס בין כתונת לבשרו עכ"ל ויש לעיין אם היה שערו ארוך כל כך א"כ תיפוק ליה משום פרוע ראש. וצ"ל נהי דפרוע ראש במיתה מ"מ איכא נפקותא לענין מיחל עבודה, דפרוע ראש אינו מיחל עבודה. והשמ"ק בשם הריב"ם פ' שם דמיירי בשער בית השחי ובית הערוה ואתי שפיר טפ"י".

וכן תירץ החק נתן (זבחים י"ט).

אך בספר יכהן פאר (לרבי חנוך צבי כהן אבדק"ק בענדין וחתנו של ה'שפת אמת') כ' על דברי רש"י "ופשוט משכח"ל בשערות הזקן או פאות הראש, דפשוט דזה לא הוי פרוע ראש דהרי אסור לגלח".

וכ"כ הגר"מ שטרנבוך (זבחי קודש זבחים י"ט) בפשיטות שאין חסרון פרועי ראש ב'פאות' וז"ל "ובאחרונים הקשו דא"כ הא הוי פרועי ראש ומתרצי דפרוע ראש לא מחלל עבודה אבל חציצה בכגדי כהונה מחלל עבודה ולא הבנתי הקושיא כלל דיש לפרש בפשוטו דיצא שער מ'פאות' הראש, וכו'".

על דברי היכהן פאר יש להעיר שאת פאות הראש מותר מדינא לגלח באופן שאין בהם פרע, שלא תתער והדברים פשוטים ועי' בדרכי תשובה שם.

ועצם הדברים צריכים עיון דלא שמענו בשום מקום ברש"י או בשאר ראשונים לחלק בין ה'פאות' לשאר השער. גם צ"ע איזה חלק בדיוק ב'פאות' מותר בגידול שער. גם מרש"י אין ראייה, כי ניתן לבאר באופנים אחרים כמו שפירשו האחרונים.

ועוד נראה ליישב את דברי רש"י דשער ראש ארוך יצויר ככהן גדול נזיר לדברי המנ"ח (קמ"ט ז') בדעת הרמב"ם שעובר בנוזירתו.

וכך ראיתי בספר שלמי יוסף (פוניבז') זבחים ח"א עמ' תע"ז מהגר"ש רוטשילד לת' וז"ל "ועוד אפשר ליישב את קושיית החק נתן והמקד"ד לפי מש"כ המעשה חשב (על שעה"מ) בספרו רחש לבב סט"ז הנזיר כהן אין בו חסרון של פרוע ראש משום דנזיר הוא לו וא"כ אצל נזיר משכחת לה נידון של חציצה, [וע"ע או"ש ביאת מקדש א' י"ז וע"ע מנח"ח קמ"ט ומאירי ברכות כ.]. " (ובתי' קמא יישב שמיירי בשעת קידוש ידו"ר לפני העבודה, ע"ש).

ובדברי ה'אילת השחר' מתבאר במפורש שצריך לגלח גם את שער ה'פאות' כדי לא לעבור באיסור פרוע ראש, וז"ל "יצא שערו בבגדו מהו. ופרש"י יצא שערו מראשו למטה עד שנכנס בין כתונת לבשרו מהו והק' האחרונים האין יתכן שיהא לו שיער ארוך מראשו עד הכתונת הא הוי פרוע ראש, עי' חק נתן ובמקד"ד סי' ל"ו סוסק"א מה שכתבו. ועי"ל דמיירי שנשאר לו שיערה אחת דפרוע ראש לא הוי עי"ז, אמנם במנחת חינוך (מצ' קמ"ט) נקט שיערה אחת משוי ליה פרוע ראש וחייב מיתה. וכן י"ל דמיירי שנכנס בין בשרו לבגדו מהשער שבעורף במקום הסמוך לצואר הכתונת. והא דנקט רש"י לפרש דוקא שיצא שערו מראשו משום דשער שבגוף במקומו אינו חוצץ. [ואין לפרש דמיירי בשער פיאותיו דהכהנים מסתמא היו צריכים לגלח גם את פיאותיהם עד שיעור כדי לכוף ראשן לעיקרן כדי שלא יהיו פרועי ראש]."

דעת הגר"ח קניבסקי: הגרמ"ד סלובס מח"ס מבואי הקדשים הביא בשם הגר"ח (בקובץ זרע יעקב, סקווירא, ח"ז), שנקט בפשיטות שא"צ לגלח ובטעם הדבר אמר 'שמצות תגלחת הכהנים ניתנה ע"מ לנאותם שלא ילכו מרושלים אלא כעבדי מלך מצוחצחים ומסודרים ולפיכך אין סברא לומר שיצטרכו לגלח פאותיהם שכן כך כולם הולכים וזהו נזיר עם ישראל'. והוסיף הגרמ"ד 'ושאלתי דהלא כ' המנ"ח קמ"ט דאפי' אם ישיר שיערה אחת משערות ראשו שלא סיפרה ל' יום עובר בלאו זה ואמר לי שכונתו רק לשער הראש ואין הפאות בכלל שער הראש'.

הגר"י זילברשטיין מסר בשם הגר"ש אלישיב זצוק"ל שאם הפאות מסודרים יפה אין בזה איסור, וז"ל (קב ונקי עמ' תרל"ז) "שאלה: האם מותר לכהן המגדל פאות עבות וארוכות להיכנס למקדש כמו אדם המגדל פרע שער ראשו או כיון שאלו פאות ראשו אין זה בכלל מגדל פרע שער ראשו. תשובה. שאלתי שאלה זו את מו"ח הגר"ש אלישיב זצוק"ל והשיב לי, אם זה נראה פראי וכל אדם שיראה אותו יאמר זה גידול פרא אסור, ואם הפאות מסודרים יפה כמו תלתלים אין זה גדל פרע שער ראשו".

ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

כולל יששכר באהליך בני ברק

בענין המתנה בין אכילת גבינה צהובה לבשר

לכבוד מערכת הקובץ בית אהרן וישראל. אחדשה"ט, הנני להעיר על מאמרו המופלא של הרה"ג ר' ישראל אשר קלפיהלץ שליט"א בו הרחיב וביאר בענין שרבים דשו בו אם צריך להמתין שש שעות בין אכילת גבינה קשה שבזמנינו לבין אכילת בשר, והנני להעיר בזה כדרכה של תורה.

בדבריו האריך לבאר שלפי דברי הפוסקים אין מקום להחמיר כל כך והביא שכן כתבו כמה פוסקים, ויש לציין שמצינו בזה דעת החזו"א זצוק"ל, הובא בספר פתח הבית על הלכות בשר בחלב להרב צבי אברהם וייל שליט"א, ובסי' פ"ט ביאורים סקי"ט כתב וז"ל שמעתי מהגאון הרב חיים קניבסקי שליט"א ששאל את החזו"א זצוק"ל"ה האם צריך להמתין שש שעות אחר אכילת גבינה צהובה, ותשובת החזו"א היתה דאין צורך להמתין אלא אם כן שהתה הגבינה שנה עכ"ל. [והוסיף הפתח הבית שמה שאמר החזו"א שנה הוא עפ"י הכתוב בדרכי משה שלפנינו שנה, אבל בדרכי משה הארוך ובפוסקים מבואר שהוא ט"ס וצריך לומר ו' חדשים ע"ש].

והרב הכותב במאמר הנ"ל כתב שדעת כמה פוסקים להקל, והביא שכן דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל וכן הביא שכן מבואר בשבט הלוי ח"ב סי' ל"ב שאין בזה איסור משום שאין הטעם נמשך ואינו נשאר בין השינים עיי"ש בדבריו.

והנה הרב הכותב מצד אחד למד מדברי השבט הלוי שאין לחשוש, אבל לא הביא שמסקנת בעל השבט הלוי שליט"א הוא להחמיר בזה, מפני שאין ידוע לנו סוגי הגבינות ולכן יש להחמיר בכלום.

וכן מה שהביא בשם הגרש"ז א, יש להעתיק מה שכתבו בהליכות שלמה שלכאורה הוא הספר היותר מוסמך בדעת הגרש"ז שהם נכדיו ובני ביתו, (וגם היה לפניהם כל המקורות שהביא בשם הגרש"ז), ובחלק המועדים (ח"ב פסח ושבועות) בפרק י"ב סעיף י"ג כתבו וז"ל בזמנינו ראוי להמתין שש שעות בין אכילת גבינה צהובה לאכילת בשר אף בגבינות שלא נשתהו ששה חדשים עכ"ל. ובהערה שם כתבו שמקור הדברים הוא בתשו' מכת"י שכתב כן שראוי להחמיר, ובתשו' ביאר הטעם ד"א בזמנינו הגבינה מתקשית באופן מלאכותי כמו שפעם היה מתקשה בו' חדשים עיי"ש. והוסיפו שבתחילה היה נוהג להקל בכך והחמיר רק בגבינות הבאות מאירופא וכן הורה לאחרים, אבל בשנים המאוחרות אמר דכיון שהיום קשה להבחין כראוי בין הסוגים ראוי להחמיר בכלן מטעם הנ"ל וכן נהגו בביתו עכ"ד. ומבואר שלהלכה למעשה החמיר בשאלה זו.

ויש לציין שכן דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאסור מעיקר הדין וכמו שהובא בשמו בספר הכשרות. והיוצא בזה, שאף שמן הדין יש מקום להקל, אבל למעשה הסכמת שלשה מגדולי דורנו להחמיר בזה, ה"ה הגרש"ז א והגרי"ש א זצ"ל ולהבלח"א השבט הלוי שליט"א, ואין לנו אלא הכרעת גדולי הדור שעליהם אנו סומכים בכל שאלה ושאלה.

ולא אמנע מלכתוב הרגשת הלב, שאף שמצד הדין היה מקום רב להקל כמו שכתב הרב הכותב שחומרא זו בנויה על כמה חומרות, בכל זאת החמירו בזה גדולי הפוסקים, מאחר שמאכל הגבינה הצהובה אינו מאכל חיוני לבריאות האדם, ועיקרו נאכל לתענוג בעלמא, לכן החמירו הפוסקים להמתין, וכבר הזהירו בספרי המוסר והחסידות להימנע מתאוות האכילה ובפרט באופן שיש בזה חשש דין אפי' חשש קטן. ולכן הדעת נוטה, שאין איסור זה איסור גמור, ולכן במקום הצורך כגון אצל ילדים וכיו"ב, שפיר יש להקל מאחר שאינו אלא חומרא בעלמא.

והנני חותם בברכה

שלמה צוקר

הערות שונות

לכבוד הקובץ המלא והגדוש בחודשי תורה קובץ בית אהרן וישראל, אשריכם שכבר זוכים אתם להמשיך כל כך שנים בהוצאת קובצכם החשוב שהוא מלא וגדוש מחידושי תורה וביורורי הלכה על כל מקצועות התורה. באתי להעיר כמה הערות ועל מש"כ בקובץ שיו"ל בחודש ניסן העל"ט (גליון קס).

אם אפשר להמתין לעשות המצוה

במש"כ הרב פנחס סגל שליט"א אם צריכין לעשות המצוה לאלתר או שאפשר להמתין ובמש"כ שם בשם החזון איש יש להוסיף שהחזון"א זכה בכל דבריו לכיון למש"כ באשל אברהם (בוטשאטש) א"ח סי' י"ג שבכל מצוה מותר להשהותו אולם כ' שם הטעם מכת דברי התוס' שמששה חמץ על מנת לבערו אינו עובר ולכן בכל מצוה שבדעתו לעשות המצוה אינו עובר עליו עדיין ולכן יכול להמתין למעשות המצוה עיי"ש, [גם החזון"א בעצמו סותרדבריו מש"כ בחזון"א א"ח סי' קי"ח שרק בשעה שהוא עוסק בשריפת חמץ וכמוש"כ המקור חיים] ואכמ"ל בזה.

בירך ברכת המזון בלי יעלה ויבוא אם נחשב כלא בירך כלל

במש"כ הרב ר' חיים זיטער שליט"א לדון אם בירך ברכת המזון בלי הזכרת יעלה ויבוא אם נחשב כלא בירך ברכת המזון כלל אם צריך לחזור ולברך, רציתי להוסיף שבעוד כמה פוסקים מצינו שדנו במי ששכח להזכיר אם הוי כלא התפלל כל או שנחשב כתפילה וחסר הזכרה, עיין במטה אפרים סי' תקפ"ב ע"י כ"א שדן כשחל ראש השנה בשבת והתפלל ושכח ולא הזכיר של שבת וחזר והתפלל רק של שבת

לא יצא וצריך להתפלל בפעם ב' ולהזכיר שבת וראש השנה, ואין מצטרפים הב' תפילות יחד, וכן פסק בתשו' התעוררות תשובה ח"א סי' קי"ב, וכעין זה איתא במאמר מרדכי סי' רס"ח שבמקום שחל יום טוב בשבת ושכח והתפלל רק של יום טוב אינו יכול לצאת מהשליח ציבור ברכת מעין שבע ואף שבכל שבת קודש אם לא התפלל שמונה עשרה יכול לצאת מברכת מעין שבע של השליח ציבור מכל מקום בזה לא מהני משום שכיון שלא הזכיר של שבת הוי כלא התפלל כלל, ולכן אין לתמוה על דברי הגרש"ז אורבך שפסק שיש לחזור ולברך ברכת המזון על הכוס, [ובעיקר הדין אם יצא אם הזכיר רק שבת או יום טוב או ראש השנה בתשו' הר צבי חאו"ח סי' נ"ד כ' שלכאו' הוא תלוי במח' הראשונים בברכות וכמוש"כ מע"כ שם. ועיין גם בשיח השדה שהאריך בזה שתפילה בלי יעלה ויבוא נחשב כתפילה רק חסר ההזכרה ועיקר מצות תפילה כבר יצא. ועיין עוד באגר"מ חאו"ח ח"ד סי' ע' אר' י"ד במי שנמצא בשבת ויום טוב במקום שאין לו סידור ואינו יודע להתפלל בעל פה תפילת יום טוב, שעכ"פ יתפלל תפילה של שבת עיי"ש], אולם אין לפרש כן דעת הגרש"ז דעיין בספר פסח שחל בשבת בסופו שמביא תשו' מהגרש"ז במי שטעה בשבת ויום טוב והתפלל תפילה א' של שבת בלי יום טוב ותפילה א' של יום טוב בלי שבת דנראה דבדיעבד יצא ואינו חוזר דקי"ל ספק ברכות להקל, הרי מפו' שלא נקט כהשי' שאינו יוצא בכלל, אולם יש לומר שלענין מוסיף על הכוסות אין בזה חסרון כיון שלכמה שי' אינו יוצא וצ"ב.

ברכת המזון טעונה כוס

גם יש לדון שאם כבר צריך לחזור ולברך ברכת המזון הרי לכתחילה בכל ברכת המזון צריכין כוס, וכמו שפסק המחבר סי' קפ"ב סעי' א' וא"כ אם הדין הוא שצריך לחזור ולברך ברכת המזון שפיר יש לומר שיכול לברך עם כוס ביחד ואין בזה משום מוסיף על הכוסות, ולכן מי שחוזר ומברך ברכת המזון עם כוס אין למחות בו, ואפשר אף לכתחילה בעיני שיאמרנו על הכוס מדין ברכת המזון על הכוס ואפילו בלי הדין של ד' כוסות וכיון שחייב לברך ברכת המזון יש לעשותו על הכוס.

חיוב הזכרת יום טוב בליל פסח

גם יש לדון שמתעם אחר חייב לברך על הכוס והוא עפ"י מש"כ החינוך מצוה ת"ל שאם לא הזכיר יעלה ויבוא בליל ראשון של פסח חוזר ומברך, ואף שבשאר ימים טובים פסק שאין צריך לחזור ולברך מכל מקום בזה חייב לחזור ולברך, ובאגרות משה חאו"ח ח"א סי' נ"ה כ' הטעם בזה שבכל פעם שאדם אוכל ביום טוב האכילה הוא היכי תימצא לקיים עונג שבת ויום טוב ואין האכילה גופה מצוה ולכן שייך לברך ברכת המזון על ההנאה, אבל ביום טוב פסח שהחיוב אכילה כזית הוא מצד מצוה דאורייתא ולא מטעם ההנאה אם לא הזכיר של יום צריך לחזור ולברך דהוי כמו שלא הזכיר של יום טוב כלל, ולכן יש לומר שביום טוב הראשון של פסח יותר חמור ואף אם בעלמא אם בירך ברכת המזון יצא מכל מקום בזה יש לומר שחייב לחזור ולברך משום דהוי כלא בירך ברכת המזון כלל, ולכן שפיר יש לומר שאף שאדם אוכל הרבה בליל פסח ושייך לברך ברכת המזון גם על הנאת אכילה שהיה לו, מכל מקום עדיין חייב לברך ברכת המזון על הכזית מצוה של פסח שצריך להזכיר של יום טוב גם כן.

חיוב כוס ג' על ברכת המזון

ובנוסף לזה יש לומר שהחיוב כוס הג' של ברכת המזון צריך להיות על הברכת המזון שהוא על הכזית מצוה ובכך יש לומר שצריך לחזור ולברך על הכוס, [אולם בעיקר האי דין האריכו בזה הפוסקים אם החיוב הוא לומר דבר שבקדושה על הכוס או אם צריך להיות דוקא בברכת המזון, ולכן יש לומר שאם החיוב הוא לומר דוקא ברכת המזון שפיר יש לומר שעליו לחזור ולברך ברכת המזון, אבל אם העיקר הוא לומר דבר שבקדושה על הכוס שפיר יש לומר שאף שלא הזכיר יעלה ויבוא וי"א שייצא ברכת המזון שאין צריך לחזור ולברך על הכוס].

קנין חצר כשאינו יודע שמונח בחצירו

במש"כ הרב פנחס מרקסון בענין שוכר שזוכה בהחמץ, וכ' שם שהשוכר אינו זוכה כשאין החמץ יודע משום שקנין חצר אינו קונה כשאינו יודע בכלל שמונח בתוך חצירו החמץ, ומביא סמוכין לדבריו מדברי החושן אהרן, יש להעיר שדברי החושן אהרן מחודשים ולהלכה חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו אף שאינו יודע שהוא נמצא שם, אם הוא חצר המשתמרת ודנו הפוסקים (הנתיבות והרעק"א), אם אפילו במציאה נתחייב להשיב כשהגיע לחצירו, ורק דבר שאינו עומד לימצא כלל, אבל בשאר דברים בודאי קונה

שלא מדעתו אפילו אינו יודע שהוא מונח שם, ומש"כ לחדש שאירי שיודע שמונח שם ואינו מכוין לקנין מד' התוס' בב"ב מפו' שאדרבה אם יודע שהוא שם ואינו מכוין לקנין הוא גרע טפי, ולכן אין להסביר דברי המג"א עם יסוד שאינו עפ"י הלכה שאין אדם זוכה בחצירו רק במקום שיודע שהוא מונח שם.

החותם בכרכה מרובה

אביגדור קליין

בענין יום הפורים בטבריה - עילית

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. שלום וברכה. בקובץ ניסן אייר תשע"ב (גליון קס) האריך אחי הרב חיים משה הכהן גוטשטיין שליט"א לדון בענין דיני פורים בעיה"ק טבריה [עילית] ובאתי בזה להעיר כמה הערות בדבריו, ולהוסיף קצת בענין זה.

א. בענין ברכות המגילה הביא בשם המהרי"ל דיסקין שני"ל שאין לברך כלל בטבריה כיון דכל הטעם שבמקומות המסופקים פוסק המחבר דמברכים בי"ד הוא משום דאולינן בתר רוב העולם שאינו מוק"ח ומסתמא גם עיר זו אינה מוק"ח, א"כ לכאורה בטבריה שאין הספק אם הוא מוק"ח מימות יב"ג אלא הוא ספיקא דדינא אם הים נחשב כחומה, א"כ לא שייך כאן הסברא דלילך בתר רוב העולם. ונשאר הדין דספק ברכות להקל, עי"ש. וכן הביא מהערוה"ש שגם מצד שבטבריה אין לברך כלל אפי' בי"ד.

ויש להעיר מה שכבר העיר הגרא"ד אוירבוך שליט"א אב"ד טבריה דסברה זו איתא כבר בראש יוסף [מבעל הפרמ"ג] על מסכת מגילה דף ה: ד"ה חזקה מספקא ליה - דמקשה על הרמב"ם למה לא הביא הדין של טבריה אם הוי כמוקפין ומספיקא קורין בשניהם. ובפרט שטבריה שונה משאר ערי הספיקות כיון דטבריה הוי ספיקא דדינא לא שייך בה ליזיל בתר רוב וצריכים לברך בי"ד וט"ו, או אפשר דאין לברך בה כלל כיון דספק דבריהם לא בעי ברכה ושאיני ערים המסופקות דמשום הכי מברכין בי"ד משום רוב, וכדלעיל.

אבל קשה לי דבפרמ"ג סימן תרפ"ח בא"א ס"ק ו' מבואר בהדיא שלמד הביאור בדברי הרמב"ם, הוא לא משום דאולינן בתר רוב, אלא מכיון דהדין הוא דבן כרך שקרא המגילה בי"ד יצא וא"כ ממ"נ יכול לברך בי"ד, וא"כ אין טבריה משונה משאר עיירות דגם בספיקא דדינא שייך סברא זו. [וכמו שביאר שם]. ואולי י"ל דלזה נתכוון שם הראש יוסף במה שכתב דאי"ה בק"א [אשל אברהם, (ראש יוסף מוגה)] בתרפ"ח אראה לבאר זה, וצ"ע. ושו"ר בראש יוסף מוגה - מהדורת תשס"ט שהמהדיר שם ציין לא"א סק"ד, ולא ידעתי מה מצא בפמ"ג שם, הא מיירי שם בענין למה קורין המגילה בכלל המקומות המסופקין כיון דהוי ספק דבריהם להקל. אבל לא לענין הברכה, ואף את"ל דס"ל דאם אולינן לחומרא לגבי מקרא מגילה ה"ה לגבי הברכה, מ"מ קשה דטבריה צריכים לברך בשני הימים כיון דהוי ספיקא דדינא וכדלעיל.

ועי"ש עוד הערה קמ"ח דמבאר טעם ההסתפקות של הפמ"ג אם לברך בשני הימים או לא לברך כלל, הוא תלוי במה שהסתפק הפמ"ג בא"א ס"ק ו' בכונת הרמב"ם בהא דכתב דמברכין בי"ד כיון דהוא זמן קריאה לרוב העולם, אם נתן טעם למה אינו מברך גם ביום ט"ו [דכלי הסברא של רוב היה צריך לברך בשניהם עי"ש], או דנותן טעם למה מברך ביום י"ד [דלכאורה לא היו צריכים לברך כלל כיון דהוי ספק דבריהם], ובזה תלוי השאלה כאן בטבריה דלא שייך הסברא דרוב אם צריכים לברך בשניהם או דאין מברכים כלל.

[ומה שתמה אחי על הערוה"ש שכתב דאפשר דטבריה דהוא ספיקא דדינא אין לברך כלל, וכשיטת הר"י המובא בטור שם דאין לברך כלל במקומות המסופקים וכו', דזה לא כהמחבר ושא"פ, לא ידעתי מה תמיהתו דבאמת בעלמא בשאר מקומות המסופקים פוסק הערוה"ש כהמחבר ושא"פ דמברכים בי"ד ורק כאן דהוי ספיקא דדינא ולא שייך הסברא דרוב, אפשר לצרף שיטת הר"י דלא לברך כלל ופשוט הוא].

ב. במה שהביא בשם הספר ימי משתה ושמחה פרק ל"ד הערה 41 דשמע מהגרא"א שליט"א דטבריה עילית אין נוהגים לקרוא בט"ו, המנהג למעשה כיום שנוהגים שם פורים בשני הימים כמו בטבריה למטה, וכן שמעתי מהגר"ש לובין שליט"א רב ומו"ץ דקהילתנו וראש הכולל מתיבתא דרבינו

יוחנן', שכן מורה הגראד"א שליט"א. [ומה שכתב בספר הנ"ל בשמו אולי זה היה בזמן שהיה הפסק גדול בין טבריה עילית להבתים של טבריה].

ג. בענין מה שהקשה על המג"א למה לא הזכיר דמשל"מ נוהג גם בט"ו ומ"ש משאר מצוות היום, ראיתי בספר הנ"ל שם הערה 17 דמביא דהפמ"ג בא"א ס"ק ה' מקשה קושיא זו ונשאר בצ"ע.

ד. בענין מה שכתב דהמנהג בטבריה לנהוג בשני הימים בכל מצוות היום, עיין בספר הנ"ל שם, בשם ההר צבי דבטבריה נוהגים בשמחה, סעודה, משל"מ, מתנות לאביונים בשני הימים. אבל עיי"ש שמביא בשם ספר שערי ירושלים (דף מג.) שעושין סעודה גם בט"ו, רק שהסעודה ב"ד היא העיקרית. וכן מביא בפסקי תשובות סימן תרפ"ח אות ו' דהמנהג לקיים בערי הספיקות כל מצוות היום בשני הימים, אלא שאין מרבים בו כמו ב"ד. ועיי"ש הערה 28 וכן הערה 29 דהפמ"ג במש"ז תרצ"ה ס"ק ה' כותב לגבי מתנות לאביונים דאם נתן לעני ב"ד ונשאר לו לט"ו, י"ל דסגי בהכי אבל אם לא נשאר לעני לט"ו צ"ע, וראה שם עוד בשם הבנין שלמה סכרא להקל במתנות לאביונים וצ"ע. ועיין עוד בפסקי תשובות שם דמביא בשם נימוקי או"ח דבספיקות ביום ט"ו סגי לצאת משל"מ אפי' בלא שליח, וכן כשיושבים בסעודה יחד ונותן אחד לחבירו דבר מאכל וכוס יין סגי בכך.

ה. לגבי על הניסים המנהג לא לאמרו בין בתפילת הלחש בין בחזרת הש"ץ ובין בברכהמ"ז. [שמעתי מהרה"ג יוסף לובין שליט"א מזקני החסידים בעיה"ק טבריה]. [ועיין בספר ימי משתה ושמחה שם הערה 29 שמביא בשם הבא"ח בספרו עוד יוסף חי פרשת תצוה אות א' דכותב דמ"מ יאמר בתפילה אחר שיאמר אלקי נצור קודם שיעקור רגליו, נודה לך ה' אלוקיננו ואלוקי אבותינו על הניסים וכו' וכן יעשה בברהמ"ז אחר סיום ד' ברכות, הרחמן נודה לך על הניסים וכו', ועיי"ש שמביא דשמע בשם הגרי"ש אלישיב דהורה לאברכים בבאר שבע לומר כן].

ו. בענין ברכת הרב את ריבנו עיין בספר הנ"ל הערה 14 בשם הבא"ח דמברכים אותו בלא שם ומלכות וכ"כ בספר נתיבי עם, אבל למעשה דנוהגים שלא לאמרו כלל, וכן אין אומרים שושנת יעקב, וגם אין פושטין אותה כאיגרת.

ז. שאלה נתעורר בבית המדרש בענין מי שהיה ב"ד בטבריה [עילית] ויצא אח"כ למקום שנוהגים בו פורים רק ב"ד. מה דינו.

הנה לשיטת הרא"ש [עיין בב"י סימן תרפ"ח ס"ה] דהכל תלוי ביום י"ד א"כ כאן נתחייב הוא כדין מי שגר בטבריה ונתחייב בפורים בב' הימים, וכשיטת הרא"ש נוקט הטור. וכן דעת הט"ז והלבוש ולמדו כן בשו"ע. ועיין בפסקי תשובות על סימן זה אות ט' דכן נוקט הגר"פ פראנק בשו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' קי"ח. וכן נוקט במועז"ז ח"ב סי' קפ"ד, ועוד כיון דרבים הראשונים דקיימי כשיטת הרא"ש. [ואפי' המ"ב שנוקט כשיטת רש"י כותב בביה"ל דלענין מעשה לא נסמוך ע"ז לענין ברכה עיי"ש].

ולשיטת רש"י דתלוי י"ד ביום וט"ו ביום ט"ו, ואפי' היה בכרך ב"ד אינו מתחייב כדין בן כרך כיון שעוד לא היה הזמן של ט"ו, א"כ בנידון דידן בפשטות לא נתחייב לנהוג פורים ביום ט"ו במה שהיה בטבריה ב"ד כיון שעוד לא הגיע יום ט"ו, ונמצא דנתחייב רק ב"ד ולא בט"ו שזה שני ימים נפרדים. וכשיטת רש"י נוקט המ"מ והכס"מ בדעת הרמב"ם, ולפי"ז ע"כ שכן נוקט ג"כ המחבר שמביא לשון הרמב"ם. וכן נוקט המ"ב. [עיין לעיל מ"ש בשם הביה"ל], וכדעת כמה ראשונים שנוקטים כדעת רש"י עיין פסקי תשובות שם.

ואולי צריך לחשוב לשיטת הרא"ש דיום י"ד הוא הקובע וא"כ צריך לנהוג פורים גם ביום ט"ו במקום שהוא שם. אבל הגראד"א אב"ד דעיה"ק טבריה שליט"א ועוד סוברים דאין צריך לנהוג פורים בט"ו וכשיטת רש"י, כיון דכן נוקט המ"ב והחזו"א ועוד. ובצירוף שכאן זה רק סמוך ונראה לספק מוק"ח ויש שיטת החיד"א דס"ל דבספק מוק"ח אין לזה דין סמוך ונראה, ובכלל יש שיטות שבטבריה נוהג פורים רק ב"ד. [עיין מה שהאריך בזה אחי בקובץ הנ"ל], ולכן בזה יש לסמוך להקל. אבל דחוק לסמוך על שיטת החיד"א כיון שיש חולקים ע"ז, ובפרט כאן שזה עיר אחת עם הספק מוק"ח יש אומרים דאפי' החיד"א מודה בזה שנוהג בכל העיר פורים ב"ד וט"ו, ובפרט שיש הרבה ראשונים דס"ל דטבריה ודאי מוק"ח הוא וא"כ הוי סמוך ונראה לודאי מוק"ח דלכו"ע דינו בט"ו. ואפי' נסמוך על שיטת רש"י דלא נתחייב בט"ו מ"מ אם נאמר שטבריה הוא ודאי מוק"ח או אפי' אם זה ספק מוק"ח מ"מ להצד שדינו בט"ו, נמצא שלא קיים בכלל מצות פורים, די"ד אינו כלום ונמצא מפיק עצמו מכל מצות פורים. ועיין מנחות דף

מא. דיש לו לחייב עצמו בציצית אע"ג שאין חיובו רק כשהולך עם בגד של ד' כנפות עי"ש. ואי"ז רק לגבי ציצית כמו שרואים שמביאו המ"ב בסימן קכ"ד בביה"ל ד"ה אינם רוצים לעלות לדוכן, שמוטל על הכהן לחייב עצמו בנשיאות כפים כמו שרואים לגבי ציצית וכדלעיל. ומביא ע"ז הגמ' בקידושין דעל כגון זה נאמר ויראת מאלקיך, עי"ש.

[ועיין בחזו"א או"ח סימן קנג אות ב' ד"ה בדין בני כרכים, שדן בהא דבן ט"ו יוצא בי"ד אם זה רק בטעה וקרא בי"ד אבל במזיד לא יצא או אפי' במזיד יצא ורק בערי הספיקות לא יצא בהא דקרא בי"ד, עי"ש היטב. עכ"פ זה ודאי דאף לשיטת הגר"א לאו שפיר למיעבד הכי].

ולכן בפשטות נ"ל שצריכים להחמיר דאפי' אם הוא בט"ו במקום שנוהגים רק י"ד, ינהוג שם פורים כמו בטבריה ביום ט"ו.

ואם בא מטבריה בט"ו למקום שנוהגים פורים בט"ו נ"ל פשוט שבוה כו"ע מודים שינהוג שם פורים, אף לפי השיטות שכן י"ד שנהג פורים בי"ד ובא בט"ו לירושלים אינו צריך לנהוג עוד פעם פורים בט"ו. עיין בפסקי תשובות שם בשם הפני משה והקרובן העדה על הירושלמי. מ"מ יש חולקין ע"ז וס"ל דנתחייב כבן ט"ו עי"ש בפסקי תשובות. [ובצירוף דעת הרא"ש, וכדלעיל], אבל נראה דישמע מאחר המגילה עם הברכה כיון דיש סוברים דפטור עיין בפסקי תשובות שם אות י'. [ולענין על הניסים אע"ג דמביא שם הפסקי תשובות דיאמרו באלוקי נצור, ובברהמ"ז בהרחמן, מ"מ כאן יש לעיין דאולי יכול לאמרו בפשיטות באמצע התפילה וברהמ"ז מאחר שאינו נחשב כהפסק, ואין מוחין במי שאמרו באמצע עי"ש. ובצירוף שיטת הרא"ש דנתחייב כבר כמי שגר בטבריה דנהוג שם שני ימים, ואע"ג דשם המנהג לא להגיד על הניסים בט"ו וכדנתבאר לעיל, מ"מ בצירוף זה שהוא בירושלים דיש סוברים דנתחייב כדן בן כרך, אולי יכול לאמרו באמצע התפילה וברכהמ"ז לכתחילה וצ"ע].

בעריש הכהן גומשטיין

מתיבתא דרבינו יוחנן, עיה"ק טבריה ת"ו

בטעם החיוב בתחילתו בפשיעה וסופו באונס

התוס' בב"ק דף נ"ב: דנו בענין תחילתו בפשיעה וסופו באונס וחיידשו שדוקא אם האונס בא מחמת הפשיעה חייב, אבל אם האונס לא בא מחמת הפשיעה אינו חייב, וכתבו שאביי בב"מ פרק המפקיד (דף ל"ו) חולק וסובר שגם אם האונס לא בא מחמת הפשיעה חייב לשלם. וכן כתב הרי"ף בב"מ (דף כ' מדפי הרי"ף) שנחלקו בזה אביי ורבא אם האונס לא בא מחמת הפשיעה אם חייב או לא.

והנה הרע"א (ב"מ דף ל"ו): כתב לבאר סכרת מחלוקתם דאביי ס"ל דאף אם אין האונס בא מכח הפשיעה חייב כיון דמשעה שפשע אשתעבד נכסיה ונתחייב לשלם עד שיסתלק הפשיעה, שכל זמן שלא החזיר הפקדון חייב לשלם, ולכן אפי' שנאנס חייב לשלם, אבל רבא ס"ל שהטעם שחייב בתחילתו בפשיעה מפני שהפשיעה שלו גרמה הנזק ולכן צריך שיהיה האונס מחמת הפשיעה עי"ש.

והנה באבי עזרי (במכתב הנדפס בסוף הכרך על משפטים) כתב לתמוה על הרע"א דהרי מפורש בב"ק (דף כ"א ודף נ"ו) שגם בנוזקין אם פשע בשמירת בהמתו שלא תזיק ויצתה והזיקה באונס, שתלוי בדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס, וקשה שבשלמא בשומרים שייך לבאר כהרע"א שכבר נתחייב לשלם בשעה שפשע ולכן חייב גם כשנאנס אח"כ, אבל בנוזקין לא שייך לחייבו על השעה שפשע, שהרי בשעה זו לא הזיק כלום, וקשה מדוע מחייבים אותו על האונס שהיה אח"כ, ומוכח מכאן שאין הביאור כהרע"א עי"ש.

ונראה ליישב לפי הידוע חקירת האחרונים בגדר המחייב של נזקי ממונו של המזיק, אם החיוב מפני שלא שמר את הבהמה ופשע בה, או שהחיוב הוא משום שממונו הזיק ואם נאנס הוא פטור אבל גורם החיוב אינו הפשיעה אלא מה שממונו הזיק, ולפי הביאור השני יש לפרש גם כאן שלמעשה ממונו הזיק וצריך להתחייב על כך, ובכל מקום שלא פשע הוא פטור מפני שנאנס, אבל כאן לא נאנס שהרי בתחילה פשע בממונו זה ולכן הוא מתחייב על האונס שאח"כ שלמעשה בתחילה לא שמר את בהמתו ולא שייך לפוטרו מדין אונס, כן אפשר לבאר, אבל באמת הדברים מחודשים מאד מכמה טעמים, א' מסקנת

האחרונים שיסוד המחייב הוא מפני שפשע ולא מפני שממונו הזיק, ועוד שאפי' אם המחייב הוא הממון המזיק מ"מ כאן היה באונס ומה לי שבתחילה פשע בממון זה, סוכ"ס לא היה הנוק מחמת פשיעה זו, ובשעה שנאנס כבר שמר את הבהמה כהוגן.

ולכן נראה ליישב דעת הרע"א, דגם אביי דסובר שאם האונס לא בא מחמת הפשיעה ג"כ חייב, מודה לטעם של רבא שאם בא האונס מחמת הפשיעה שיש לחייבו מטעמו של רבא שאין זה נחשב אונס שהאונס בא מחמת הפשיעה שפשע בה, ולפי"ז מיושב היטב, דהרע"א ביאר כן דוקא בדעת אביי שסובר כן רק בשומרים שאם לא בא האונס מחמת הפשיעה חייב ובזה ביאר הטעם שכבר נתחייב בשעת הפשיעה, אבל בנוזקין מודה אביי לרבא שדוקא אם האונס בא מחמת הפשיעה חייב משום הטעם של רבא, ולפי"ז מיושב קושית האבי עזרי שבב"ק מדובר שהאונס בא מחמת הפשיעה, ובזה הרע"א מודה שלכו"ע הטעם משום שלא נאנס בנוק זה ופשיעתו גרמה היזק זה. [והתוס' בב"ק שהביאו דעת אביי צ"ל שלא הביאו דעתו רק לגבי שומרים, אבל לגבי נוזקין הוא מודה לרבא ודו"ק].

חיים סגל

יוחנן מאשעל

ישיבה קטנה 'בית אשר'

קרלין טטולין רמות

בענין גזירת שמא יכתוב בשואל דבר מחבירו בשבת

בתשובה "או"ח (סי' שז סעי' יא) השואל דבר מחבירו לא יאמר לו הלויני, דמשמע לזמן מרובה, ואיכא למיחש שמא יכתוב. אלא יאמר לו, השאילני, עכ"ל. וכ' המג"א (ס"ק יד) דסתם הלואה ל' יום, אבל שאלה זמנו לאלתר, וא"כ במקום שנוהגין שסתם הלואה רשאי לתבעו לאלתר, כמו שנוהגין במדינתנו רשאי לומר הלויני. וכן הוא ברמב"ם (פ"א מהל' שאלה ופקדון ה"ה) ובהגהות מיימוניות (אות ג) כתב, והתוס' כתבו בשם ר"ת, דסתם שאלה שלושים יום כמלוה, דהא אמרי' במנחות (מד, א) טלית שאולה פטורה מן הציצית כל ל' יום, ובעל העיטור חולק ע"ז, דהא אמרי' אצל שבת השאיליני לא אתי למיכתב, הלויני אתי למיכתב, ש"מ הלויני לזמן מרובה, השאיליני לזמן מועט. והנה התוס' שם (שבת קמח, א ד"ה שואל בא"ד) ור"י פי' לנו דהיינו טעמא דשאלה, לפי שהיא חוזרת בעין, אבל לשון הלואה אינו חוזר בעין ואתי למיכתב, ואע"ג דכי שאל מיניה כדי יין ושמן לא הדרי בעין, מ"מ כיון שמזכיר לו לשון שאלה לא אתי למיכתב, עכ"ל התוס'.

ולכאור' יש להתבונן בטעמא דהר"י, דאמאי לא חיישינן שמא יכתוב, בשלמא אי תלוי בזמן מרובה או זמן מועט, י"ל דבזמן מרובה הוא חושש שמא ישכח ועל כן כותב, אבל מאי נפק"מ אי חוזרת בעין או לא לגבי החשש שמא יכתוב. ואפי' את"ל דיש סברא שהוא ירא משום שאינה חוזרת בעין, א"כ אמאי בכדי יין וכדי שמן לא תימא הכי. דבשלמא אם החילוק הוא זמן מרובה או זמן מועט, לכן י"ל דכששומע לשון שאלה הוא כמו שאומר לו הלה שיחזיר בזמן קצר, אבל אם החילוק הוא בין אם חוזרת בעין או שאינה חוזרת בעין, א"כ הא כדי יין ושמן למעשה אינם חוזרים בעין.

ולע"ד י"ל דהנה החת"ס (ח"מ סי' נ ד"ה ואם) הק' על העיטור, דהא יש לו ראי' משבת, דשאלה אינו ל' יום, דאמרי' הכא דשאלה לזמן מועט הוא, אבל מנא תימא דאפי' ביומיה יכול לתבוע, דלמא עד ט"ו או כ"ט אינו יכול לתבוע. ועוד דבפתחי תשובה כתב דאם השאילו לאיזה דברים כגון קרדום לבקע בו, הו"ל כמשאילו לאותו זמן ויכול לתבוע מאותו זמן [הנצרך לבקוע] ואילך, עיי"ש. ולפי"ז נראה לומר דסברת התוס' הוא דדבר החוזר בעין הו"ל כמשתמש בדבר של חבירו, ולכן רוב העולם כששואלים אומרים קרדום לבקוע בו, ולכן לענין שבת דהולכין בתר מה שדרך בני אדם לומר, ודרך בני"א כששואלים דבר החוזר בעין, הוא להשתמש בו לזמן קצר, דהרי דרכם לומר קרדום לבקוע בו. אבל אליבא דהילכתא דח"מ סתם שאלה, היינו כשלא אמר לבקוע בו הוא שלושים יום. אבל זה אינו שכ"ח שיאמר סתם, ולכן אפי' בכדי יין ושמן, כששומע לשון שאלה, בדעתו הוא לשון השתמשות לזמן קצר, ואינו כותב. וא"כ מיושב קו' הבעל העיטור, דהא אפי' תוס' מודים דלענין שבת לזמן קצר הוא, וא"כ לפי כל הנ"ל, הדין

'סתם הלואה ושאלה' לענין שבת, היינו מה שרוב העולם סוברים כשאומרים לשון שאלה, אבל לענין חו"מ הדין 'סתם שאלה' היינו כשלא אמר כלום, רק השאיליני קדרום וכרו', ודו"ק.

דוד רוב בער לעדערייך

מתיבתא תפארת יוחנן קארלין סטולין

ברוקלין ניו יארק

בענין אם שמור לי ואשמור לך יש בו משום איסור שכר שבת

בטוש"ע או"ח (סי' שז סעי' י) מותר לומר לחבירו, שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור פירותיך שבתחומי. ובהגהות הגרעק"א הביא מש"כ התוס' בעירובין (מג, א ד"ה הלכה) דמדין זה מוכח שמתר לקבל שכר עבור שמירת פירות בשבת. והקשה הגרעק"א דהא להדיא מפורש בברייתא (ב"מ נח, א) דאסור לשמור בשכר בשבת, וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' שז סעי' ד) והוא גזירה משום מקח וממכר, והניח בצ"ע.

והנה בהאי הילכתא דמותר לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור פירותיך שבתחומי. יש ב' חידושים: א) דלא חשיב דיבור של איסור. ב) דלא הוי שכר שבת. וההכרח לכך שיש כאן ב' חידושים הוא, מדברי הר"ן בשבת (קנא, א) טעמא דמילתא דמותר לומר לחבירו שמור לי וכו', הוא משום שהוא עצמו היה יכול ללכת אל אותו מקום אילו היו שם בורגנין [פירוש, שעושין כל שבעים אמה ושיריים סוכות שומרים, ועי"ז מותר ללכת בשבת כמה מילין], ועל כן אין בזה משום דיבור אסור. ולכאור' יש להקשות, הא דינא דבורגנין כבר נתבאר בגמ' לעיל, שיכול לומר לכרך פלוני אני הולך למחר, ובשו"ע לעיל (סעי' ח). ומוכח דמלבד החידוש דין דלא חשיב דיבור של איסור, יש כאן חידוש נוסף, והוא שאין כאן משום שכר שבת.

ובהחידוש השני שאין כאן משום שכר שבת, נקט הגרעק"א שהחידוש הוא שמתר לשמור בשכר בשבת, ושכר עבור שמירה לא מיקרי שכר שבת. ועל כן הקשה שפיר דהוא נגד ברייתא מפורשת. אולם לולי דבריו היה מקום לומר, דבאמת בודאי אסור לשמור בשכר בשבת, אלא דשמור לי ואשמור לך לא חשיב שכר. וכן מצאנו בלבושי שרד, שהקשה מה השמיע לנו 'ואני אשמור פירות שבתחומי', וביאר שהשמיענו שלא נאמר שיש לאוסרו משום שכר שבת, ולפי"ז החידוש הוא דקמ"ל דשכר כזה על שמירה לא הוי בגדר שכר שבת.

ובטעמא דמילתא יש לעיין למה באמת לא חשיב בגדר שכר שבת. ואולי משום שאינו נותן לו דבר קצוב, ואף שיש לו הנאה ממה שחבירו שומר לו את פירותיו, אטו כל טובה שאדם עושה לחבירו שהוא שווה כסף הוי שכר, והאיסור שכר שבת הוא רק כשנותן לו שכר ממש. והגרעק"א שהניח קו' זו בצ"ע סבר דכיון דכן הוא הדרך לשלם בשמירת פירות, שאומרים שמור לי ואשמור לך, ממילא זהו גורם שיחשב כשכר שבת.

וברמב"ם (פכ"ד מהל' שבת ה"ח) כתב וז"ל, מותר לאדם לשמור פירותיו בשבת וכו', ואם בא אדם ליטול מהן או בהמה וחיה לאכול מהן גוער בהן ומכה בהם ומרחיקן. והלא דבר זה מחפציו הוא, ולמה הוא מותר מפני שלא נאסר אלא להקנות לעצמו חפצים שאינן עתה מצויים או להשתכר ולהרויח ולהטפל בהנאה שתבוא לידו, אבל לשמור ממונו שכבר בא לידו עד שיעמוד כמות שהוא מותר. הא למה זה דומה לנועל ביתו מפני הגנבים, עכ"ל. ובאור שמח שם כתב דמדברי הרמב"ם מוכח דהאיסור ממצא חפצין הוא רק אם יש כאן איזה רווח בפועל אבל אם רק שומר על מה שכבר יש לו, בזה אין איסור. ועד"ז י"ל דזה לא חשיב שכר שבת, כיון שהשמירה היא רק מניעת הפסד ולא רווח בפועל.

אלחנן ווינסבאכער

מתיבתא תפארת יוחנן קארלין סטולין

ברוקלין ניו יארק

בענין היתר דבורגנין לענין ודבר ודבר ואמירה לנכרי

בטוש"ע או"ח (סי' שז סע"י) מותר לומר לחבירו, שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור פירותיך שבתחומי. ומקור דין זה הוא מימרא דר' יהודה אמר שמואל בגמ' שבת (קנא, א). וכתב הרשב"א שם בביאור טעמא דמילתא, דכיון דלחבירו. ליכא איסור, משום דלדידיה הוא תוך תחומי, ע"כ ליכא איסור ודבר דבר. והר"ן שם חולק ע"ז וכתב דהטעם הוא דהוא עצמו היה לו היתר לילך אם היה שם בורגנין, [פי' סוכות של שומרים שאם הם מובלעים זה לזה בתוך שבעים אמה ושיריים מותר ללכת בשבת כמה מילין] כמבואר בשו"ע לעיל (סע"י ח), ועל כן מותר לומר לישראל אחר לשמור הפירות שמחוץ לתחום.

והנהגה בישיבות יעקב (סי' רסג סק"ו) הקשה על הר"ן, דהרי כל היתר דאמירה משום בורגנין הוא רק אם המעשה יעשה לאחר השבת, וכגון לך עמי לדרך פלוני למחר, אבל אסור לומר לנכרי לך היום בשבת למקום פלוני, כמ"ש המג"א (ס"ק יב) ושאר אחרונים. וא"כ הא לא שייך כאן כלל היתר דבורגנין. ועיי"ש מש"כ בזה.

והנראה לומר בזה, דבאמירה של איסור לנכרי באופן שיעשה האיסור בשבת, יש בו ב' חלקים. (א) סתם עצם הדיבור של חול, ובזה עבר על ודבר דבר שלא יהיה דיבורך בשבת כדיבורך בחול. (ב) חכמים תיקנו איסור אמירה לנכרי, שאסור לומר לנכרי לעשות היום דבר שאסור לישראל לעשותו. והנה לומר לנכרי לעשות דבר למחר, אין בזה איסור של אמירה לנכרי, והוא ממש כמו אמירה לישראל לעשות מחר דבר האסור לעשותו בשבת, וכל מה ששייך לאסור בזה הוא משום עצם הדיבור של חול שאסור מצד ודבר דבר. ומעתה י"ל דאם אמירת האיסור ללכת מחוץ לתחום, יש מקום להתירו מצד בורגנין, ממילא אפשר לדחות גם את האיסור של ודבר דבר. מפני שאינו דיבור של איסור כיון שיש אופן שאפשר לעשותו באופן של היתר. אמנם לאידך גיסא היתר של בורגנין לבד אינו יכול להתיר איסור אמירה לנכרי, ועל כן אסור לומר לנכרי להעביר דבר אל מחוץ לתחום היום, אע"ג דיש אופן של היתר אילו היו שם בורגנין, כיון דסוף סוף יש כאן איסור אמירה לנכרי. אכן אם אומר לישראל 'שמור לי פירות שבתחומך', אז מותר, דאע"ג דלדידיה יש איסור לשמור פירות שבאותו מקום, אבל הרי אין כאן איסור אמירה לנכרי, ונשאר האיסור של ודבר דבר, וזה יכול להידחות ע"י ההיתר של בורגנין, ועל כן שרי.

ואם נכונים הדברים, נמצאנו למדים חידוש דין, דאם יש נכרי מחוץ לתחום, אסור לומר לו שמור לי פירות שבתחומך, כיון דלמעשה יש כאן גם איסור של אמירה לנכרי, וזה אינו יכול להידחות ע"י היתר של בורגנין, וכל ההיתר הוא דוקא אם אומר לישראל אחר, ולא לנכרי, וצ"ע לדינא.

ועוד נראה לתרץ את קושיית הישיבות יעקב באופן אחר, דכל מה שהתירו חכמים אמירה שיוכל לעשות הציווי ע"י בורגנין, הוא רק אם המלאכה נעשית באופן של היתר ממש. דאם אומר לנכרי שילך 'היום' מחוץ לתחום, אמירה זו אסורה, דהא המלאכה נעשית באופן של איסור, דאסור לצאת מחוץ לתחום. ומה שנעשה ע"י נכרי אינו גורם להתיר, ולא שייך לסמוך על היתר דבורגנין, דאילו היה בורגנין היה מותר לצאת, דהרי למעשה לנכרי גם היום מותר, ואינו צריך להתיר דבורגנין, ומה שתיקנו חכמים איסור אמירה לנכרי, הוא מה שבפועל כעת נעשית הפעולה באופן של איסור. משא"כ באומר לישראל אחר שמור לי פירות שבתחומך, הרי הדיבור אינו אסור, כיון שהדיבור מצד עצמו אינו דיבור של איסור, כי אילו היה בורגנין היה מותר לצאת מחוץ לתחום, וא"ש.

ישראל ליפא וואלפין

מתיבתא תפארת יוחנן קארלין סטולין
ברוקלין ניו יארק

ב"ה

בשורה טובה לשוחרי תורה והלכה הופיע ויצא לאור עולם

ספר

בד' משה

תשובות ובירורי הלכה

נערך ונסדר בעוהש"ת ע"י

משה בלאאמ"ר הגאון רבי דוד יהודה [לייבל] ווילינגער שליט"א

פעיה"ק ירושלים תובכ"א

שנת תשע"ג לפ"ק

להשיג בהנאות הספרים המובהרות ובמס' טלפון: 052-7641377