

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

ב"ה
שנה יז
גליון ה (קא)
סין - תמוז תשס"ב

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. 02-5382581

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל
שע"י מוסדות קארלין סטאלין
"בית אהרן וישראל"
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

- 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 "סטאלין קארלין" - בני ברק
-
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
-
- כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים
-
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
-
- כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
-
- כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
-
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
-
- כולל ללימוד הוראה "סטאלין קארלין" - ביתר עילית
-
- כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית
-
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
-
- כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית
-
- כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - גבעת זאב
-
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
-
- כולל אברכים "קארלין סטאלין" - תל אביב



התוכן

עמוד

- ה רבי יצחק אלאחרב זלה"ה
נינו של הרא"ש (- ק"נ -)
- יב רבי משה זכות זלה"ה
אב"ד ויניציא ומנטובה (- תנ"ח)
בעל "קול הרמ"ז" "שו"ת הרמ"ז"
- טו רבי אלכסנדר סענדר מרגליות זצ"ל
אב"ד זכארוב וסטנאב (- ת"ק -)
בעמ"ס "תשובות הרא"ם"

גנוזות

- ראשי אבות
פירוש על מסכת אבות פ"א
- קטעים חרשים מספר "קול הרמ"ז"
על מסכת חולין
- בענין גר של חלב שנפל למאכל
ובגדון היתר עיסקא

חידושי תורה

- יט הגאון הרב חיים יוסף דינקלס זצ"ל
מח"ס "דעת יוסף", ב"ב
- כא הגאון הרב יחיאל וילנסקי זצ"ל
אב"ד תל-אביב
- כז הרה"ג ר' יעקב דוד אילן
ר"מ בישיבת כנסת יצחק, חדרה
מח"ס "משא יד"
- לג הרב רפאל בר"א אוירבך
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
- מא הרב יהושע בורודיאנסקי
בני ברק
- מו אליעזר מנדל בלוי
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו

- בענין אכל ספק חלב במזיד לענין כרת
- בענין מסירה לציבור ובהא דחיישינן
שלא ימסרם יפה
- ברין כן נח נהרג על העוברין
- בירור בגדרי דין אונאה
- ברין גט שכיב מרע שעמד
(מעשה הגט מוינא)
- בענין תשלומין בשבועה דרבנן

בירורי הלכה

- נא הרה"ג ר' פינחס פרנקל
ראש כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
- נח הרב ישראל שווארץ
חבר ביר"צ בירושלים ת"ו
- סא הרב שלום מרדכי הלוי סגל
ר"כ אהל רבינו יונתן, מח"ס "משכן שלום"
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

- בענין תוספות יום טוב בחג השבועות
- בענין טבילה בחמין בשב"ק
ובענין כיבוס מגבות בחוה"מ במקוואות
- ברין חמץ שנאבד בתנות ונמצא
אחר הפסח

| | | |
|----|--|---|
| סו | הרב יעקב ברנרסדורפר, ירושת"ו | בענין עירוב תבשילין בבשר |
| ע | הרב גבריאל יהודה אילאוויטש בני ברק | בענין תחום שבת בין הערים בני ברק ותל אביב |
| פב | הרב שלמה זלמן טרבילו בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו | בענין עביד איניש דינא לנפשיה (ג) |
| צז | טוביה מנחם עהרנרייך כולל להשתלמות בהוראה קארליץ סטאלין, ביתר ת"ו | בירור בדיני כורר כשבת בנתינת ביצה במסנתת של חרדל |
| קה | צבי בוקשפן בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו | חזרה במקח וממכר של קנין שקלים ודולרים |

לשון חכמים

| | | |
|-----|---|------------------|
| קיא | הרב יוסף חיים מזרחי מח"ס "יוסף חיים" ועוד, ירושת"ו | בנוסח שיר של יום |
|-----|---|------------------|

קכג

הערות

בענין ביעור חמץ - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, חבר ב"ד הגדול בירושלים תוכב"א / בענין גדלות די"ג שנים - הגאון הרב שאול אלטר, ראש ישיבת שפת אמת, ירושת"ו / עיונים במקרא ואגדות חז"ל - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכתם ליעקב ועוד, ירושת"ו / חטאת העוף זכר הרב שמעון כהן, מח"ס עשרת מונים, ירושת"ו / ערלה בגפן שנטע נח - הרב אברהם יוסף חבצלת, ירושת"ו / עוד בענין איסור ערלה בעץ החרוב במערת רשב"י - הרב יצחק יהודה רוזן, לוד / קריאת אקדמות מילין כהג השבועות - הרב משה מנחם הכהן שפירא, מח"ס מנחת משה, ירושת"ו / ברכה על היין בתוך הסעודה כשמשנה מקומו - הרב יצחק אהרן טרבילו, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / בענין הנ"ל ובענין השבת אבידה מבוטחת ובענין כיבוס בגדים ביום ששי לצורך אחר השבת - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס מתנה טובה, ביתר / בענין שכר פסיעות - הרב דוד פלק, מח"ס בתורתו יגה, רמות, ירושת"ו / בענין הנ"ל ועוד הערות שונות - הרב יואב רוזנטל, רמות, ירושת"ו / בענין כוונה בתפילה - הרב ב. מ. כהנא, ירושת"ו / בענין נענוע שפחים וחיתוך אותיות בתפילה - הרב נפתלי ויסמאן, ירושת"ו / הערות שונות - הרב שמואל חלמיש, ירושת"ו / בענין גדלות די"ג שנים - הרב מרדכי גרצנשטיין, ירושת"ו / הערות שונות - הרב שלמה אלברט, ירושת"ו / הערות שונות - הרב שמעון אופמאן, מעלבארן / בעובדא דתרי אחי באשקלון - יהודה אלטמן, בני ברק / הערה בענין אין מוללין מלילות בשבת - טוביה מנחם עהרנרייך, ביתר / תיקונים והשלמות למאמר שיר כל ברואי מעלה - יצחק יהושע שור, מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו / בענין לבישת ציצית בלא תכלת וציצית שנקרעה בשבת - יהודה ליב שטרן, ירושת"ו.

קנט

תיקוני סופרים

השלמה למאמר על ספר שלשלת זהב - הרב אברהם בנדיקט, בני ברק
הרוקח ותנא דבי אליהו - הרב אברהם יצחק ריטנשטיין, ירושת"ו.

גנוזות

רבי יצחק ב"ר שלמה אלאחרב זלה"ה *
מחכמי ספרד ומיציליה במאה השניה לאלף הששי

פירוש על מסכת אבות

פרק ראשון

שמעון הצדיק היה משירי בנסת הגדולה, הוא היה אומר על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים.

שמעון הצדיק. כתוב בספר הקבלה³ [להראב"ד] ששמעון הצדיק הוא עדו [בן יהושע⁴] בן יהוצק⁵ והוא אשר האריך ימים יותר מכלם ובימיו בא אלכסנדר מלך יון להחריב את ירושלים, ויצא שמעון לקראתו וכשראה אותו אלכסנדר השתחוה לו ונתן לו את כל אשר שאל, ותמהו עבריו ואמ' [ר] להם דמות דיוקנו של זה אני רואה במלחמה ונוצה, ונעשה גם גדול זה על ידו, והוא היה תגיל לומר על שלשה דברים העולם מיוסד שיסדו הש"י עליהם והם התורה ועבודת הקרבן וגמילות חסדים, והמקיימם נקרא צדיק שנא' [מר] (משלי י כה) וצדיק יסוד עולם, ושמעון הצדיק שלשתם היו בו, כי הוא ממקבלי התורה, וכהן גדול עובד באמונה, ונעשה גם זה וחסד זה על ידו ולכן נקרא צדיק, ואפשר בעבור זה הסבו שמו שמעון ששמע הש"י תפלתו וכמה נאים הדברים היוצאים מפי עושיהם, וענין עמידת העולם בשלשתם הוא מן הכתובים, [תורה] (ירמיה לג כה) אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי, עבודה, (דברים יא ז) ולעבדו ככל לבבכם ונתתי מטר ארצכם בעתו, והברכה מצויה בעולם, גמילות חסדים, (תהלים פב ג) אמרתי עולם חסד יבנה, ובזמן שאין עבודה התפלה נתקנה ובכונה במקומה, ומיום שנתמעטו חסרה הברכה מן העולם, והעולם מתגלגל במלחמות ותלאות עד ישקף וירא בורא עולם ברחמיו.

אנמיגנום איש סוכו קבל משמעון הצדיק, הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשיין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא היו⁶ כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא⁷ לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם.

* כן הוא בשנויי נוסחאות, ובנ"א הוו. ² כן הוא בר"י, ובנ"א שלא על מנת.

* כתבנו אודותיו בגליון ק.

3 בסדר הקבלה להראב"ד.

4 כן הובא שם ובסדר הדורות, וההשמטה היא ט"ס.

5 כן הובא גם בסדר הדורות בני אלפים תמ"ח בערכו.

אנטיגנום. רבים מבני אדם בסבלותם דמו בעבודת הש"י [דברי'ם] אשר לא כן, כי יחשבו שהענין הוא ככעל הבית המשכיר פועלים לצרכו בעבודתו והוא מחוייב לתת להם שכר והם אינם חייבים לעבוד אלא לרצונם וכדי לקבל, ואשר זרח אור השכל על פניהם ידעו כי הש"י אינו צריך לבריותיו והכל צריכין לו ולא צוה בעבודה כי אם לתועלתם, ואלו לא הטיב עם בראיו אלא שהמציאים הם מחוייבים לעשות רצונו, כ"ש אם נתן להם חלק טוב בין הנמצאים כמו האדם שחננו שכל להבין בין טוב לרע ולהכיר בין האמת והשקר, כ"ש הנבחרים מבין מין האדם עם הקדש ורע ישראל שהודיענו פלאי מעשיו ונתן לנו את תורתו לטוב לנו להיותנו בעולם הזה ובעולם הבא עם כמה מוכות השפיע לנו, וקראנו בניו ועבדיו כי אנו מחוייבים לעשות מצותיו ולעבדו, ודי לנו בזה שכר שקראנו חלקו וחבל נחלתו (דברים לב ט), כ"ש שהגיע מרוב חסדו וטובו שיעד לנו השכר השלם בעולם הזה ובעולם הבא ונאמן הוא בעל מלאכתנו, ואין לעבד להתנות עם האדון שכר בעבודתו, לכן אמר אנטיגנום אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, להורות כי אנחנו כעבדים מחוייבים לעבוד את הש"י, וכי אין לנו להתנות שכר בעבודתו, רק יש לנו לעבוד את הש"י בעבור כי אנחנו עבדיו מבלי התנות רק כעבדים המחוייבים לעבוד, ובנסחאות שלנו במשניות רבי' [ג] הקדוש ז"ל אלא היו כעבדים המשמשין את הרב על מנת שלא לקבל פרס, וכאבות דר' נתן (פ"ה א) שלא על מנת לקבל פרס, וההפרש בין שתי הלשונות כי לשון רבי' [ג] הקדוש ז"ל שולל קבלת השכר, כאלו המובן ממנו שהעבד יש לו להתנות שלא יקבל שכר, ולשון ר' נתן שולל התנאי כלומר [ג] שהעבד יש לו לעבוד בלי תנאי כלל, ויראה שהמכוון מאנטיגנום הוא כפי המובן מדברי ר' נתן ז"ל, וכי הוא אמרו בלשון רבינו הקדוש ז"ל, ונמצא רבי' [ג] הקדוש ז"ל אומ' [ג] לשון בעל המאמר ור' נתן אומר הכוונה, ובעבור שאמרו בלשון רבי' [ג] הקדוש מעו צדוק וביתוס בסבלותם וחשבו כי אין שום שכר, כי בלשון ר' נתן אין למעות כלל, וגם בדברי רבי' [ג] הקדוש ז"ל אין המובן שאין שם שכר רק כי יש שכר ואין לעבד לבקשו, אבל להתנות שהוא רוצה לעבוד בחנם מצד היותו עבד להראות טוב לכבו בעבודת אדוניו, ואלו לא היה שם שכר לא היה צריך להתנות שלא לקבלו כי לא יפול תנאי על דבר שאינו, וצדוק וביתוס לא דקדקו בתאוותם הרעה ואינהו דאמעו אנפשייהו רחמנא ליצלן מרעתייהו.

יוסי בן יעזר איש צרדה ויוסי בן יוחנן איש ירושלם קבלו מהם, ויוסי בן יעזר² אומ' [ג] יהיה ביתך בית ועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא את דבריהם.

² כן הוא בדברי, ובניא איש צרדה.

יוסי בן יעזר. אמרו רבותי [ג] ז"ל (סוטה מו). שאלו שני החכמים היו נקראים אשכולות, ואמ' [ג] משמת יוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן בטלו האשכולות, ופי' אשכולות, איש שהכל בו, כלומר [ג] תורה ומדות ומעשים טובים.

בית ועד, בית מוכן שיקבצו שם החכמים ללמוד או להתיעץ, ובגמ' סנהדרין (נג) אמ' [ג] כך היה דרכן של נקיא הדעת אינן נכנסין לסעודה אלא אם כן יודעין מי מסב עמהן, ואין יושבין בדון אלא אם כן יודעים מי חותם עמהם, והכלל כי החכמים ונקיא הדעת מתרחקים מחברת פחותי המדות ורעי המוסר אף כי יהיה בהם חכמה, ולא מן החברה ההמונית כלכד כמו אכילה ושתייה אלא אפי' מן החברה אשר בה ממשלה וכבוד כמו הדיון, ולא מן ההסבה

והישיבה יחד בלבד, אלא אפי' מן הדבר אשר יתכן שיסבב שיוכרו יחד עמם או יצטרכו לבוא לפני אחרים בחתימת השטר שיאמר מי עדין פלו' [ני] ופלו' [ני] ויתכן שיצטרך שיכאו שניהם לב"ד להעיד על חתימתו, וכן ראה גם ראה עד ה' [י] כן כח המאמר הזה מניע, ולכן יש לדעת לפי זה כי אמרו יהי ביתך בית ועד לחכמים שהרצון בו שיכין מדותיו ויתהלך ביושר ובקשת הלמוד עד שיאותו החכמים להתחבר עמו ולהועד בביתו, ועל דרך זה פירשוהו כל המפרשים, ואם זה הצווי לכל אדם פשו להו בתי הועד, ויראה לי כי כוונת המאמר הוא כן, שישים האדם בית המדרש אשר שם מתועדין החכמ' [ם] כאלו הוא ביתו, ולא ישים ישיבתו בביתו עם אשתו ובניו כי אם בעתות ההכרח, ושאר הזמן יהי ביתו בית המדרש.

והוי מתאבק בעפר רגליהם, הליכת הדרכים והשווקים והרחובות מעלה אבק על הרגלים והמלבושים, ולפעמים עד העינים, ולכן יצוה שישים האדם ישיבתו בבית המדרש לפני החכמ' [ם] כדי שיהיה האבק שמתאבק בו מעפר רגליהם ולא מעפר רגלי הבהמות והבטלנים ההולכים תמיד בחוצות, וגם כי לפי הנראה היו לומדי' [ם] על גבי קרקע, כדאמרי' [נ] כמוף גמרי' [א] (כרבות) [כתובות] (ק:) כי מנפצי רבנן גלמיהו אמרי בכבל קמה מתיבתא כמערכא.

והוי שותה בצמא את דבריהם, שיהיו דבריהם מתקבלין וערבין לפניך תמיד כמים לצמא, ואין פי' בעת הצמא אלא תמיד יהי משתוקק לשמעם באהבה.

יוסי בן יוחנן איש ירושלם אומר יהי ביתך פתוח לרוחה, ויהיו עניים בני ביתך, ואל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו קל וחומר באשת חברו, מכאן אמרו חכמים כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו, ובוסל מדברי תורה, וסופו יורש גיהנם.

⁷ כן הוא ברי"ד, ובנ"א כל זמן שאדם מרבה.

יוסי בן יוחנן. יהי ביתך פתוח לרוחה, מצוה על הנדיבות, כמו שהיה מתפאר איוב בספרו מרותיו (איוב לא לב) דלתי לאורה אפתח, והנדיבות היא מדה טובה ותכונה משובחת בנפש האדם, והנדיב יקרא לב טוב וטוב עין, והנדיבות ענף גדול מן הרחמנות, והכילות הפך זה, והנדיב האמתי הוא מכלכל מתנותיו כמשפט ונותן לפי מה שיש לו, ואחז"ל במתנות עניים (כתובות טו) אתה מצווה לפרנסו ואי אתה מצווה להעשירו, והנדיב יפרנס העני ולא יעשירנו, וילביש הערום בגד הראוי לו ולא ארגמן ורקמה, ולא יתן שלו לעשירים ולבלתי צריכי' [ם], ועל כן אמר [ר] החכם יהי ביתך פתוח לרוחה שתתגרב בדרך שיהיה רווחה לך ולמקבל⁶

ויהיו עניים בני ביתך, פירשו כו' שישתמש בעניים ולא בעבדים ושפחות, ולפי זה יהיה המאמר בעבדים שיש להם כח לשמש ולעשות מלאכה, לא כוולתם, ולכן יראה שפי' שיחשוב העניים כאלו הם בני ביתו שישתדל בצרכיהם ולא יביישם ולא יצערם כאשר לא יבייש בני ביתו בשאלם חסם, ולכן היה נמצא בכל מקום הרבה עניים סומכין על בעלי בתים כמו שאומ' [ר] עני הסומך על בעל הבית, וזה גם כן רווחה לעניים כי לבם סמוך כמות, ורווחה לבעל הבית כי ברכת הבית מרובה.

6 ראה מש"כ רבינו בכיאוורו על הגש"פ "פסח דורות" ע"פ מקימי מעפר דל.

7 רש"י ורמב"ם ורבינו יונה.

ואל תרבה שיחה עם האשה, לפי הנראה ממעשה רההוא לודאה (עירובין עב.) ששאל את בחו של ר' חנניה בן תרדיון אי זהו הדרך ללוד, ואמרה לו שומה, הלא אמרו חכמים ז"ל אל תרבה שיחה עם האשה היה לך לומר אי ללוד, נראה שאינו מצוה שלא ידבר עם האשה על דבר גנאי, אלא על כל דבר אפי' במילי דעלמא כגון זה, ולא צוה שלא ישיח אלא שלא ירבה שיחה, כי ברוב דברים לא יחדל פשע (משלי יט), ומגדה יצר הרע על נפשו ק"ו מהרהור בלא אשה⁸,

באשתו אמרו, דברי רבי[נן] הקרוש מחבר המשנה אומי[ר] כי יוסי בן יוחנן ובית דינו מסכימי[ם] עמו כשאמר שלא להרבות שיחה עם האשה אע"פ שלא אמרו עם אשתך היחה כוונתם כך, וק"ו באשת חברו, מכאן אמרו חכמים הבאים אחריהם כשעיניו למה צוה יוסי בן יוחנן כך מצאו, מי שאינו נזהר מזה גורם רעה לעצמו ושמשסה יצר הרע בעצמו,

ובוטל מדברי תורה, כי לא יכוננו יחד דברי תורה ושיחת הנשים,

וסופו יורש גיהנם, עונש העין וביטול תורה.

יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי קבלו מהם, יהושע בן פרחיה אומר עשה לך רב, וקנה לך חבר, והיו דן את כל האדם לכף זכות.

יהושע בן פרחיה. אין ראוי לפרש שיעשה אדם רב עליו ואפי' יהיה פחות ממנו בחכמה, כי זה ענין אין תועלת בו, כי מה יועיל לאדם ללמוד ממי שהוא יודע פחות ממנו לעשותו רב לו, ואם על דרך ההכנעה אין צריך שיהיה האדם נכנע לאדם אחד לבדו, אבל להיות שפל אצל כל אדם כפי ערכו, רק ענינו שישכיל האדם ללמוד שיהיה לו רב בכל מה שילמוד, ולא ילמוד מעצמו כמאמר האומר (טוור, ב, עב) מפי סופרים ולא מפי ספרים, ובוה תועלת כי יהיה כמות כמה שילמוד, וילמוד הרבה בזמן מועט, ומעצמו מועט בזמן מרובה, והאנשים המרמים הענינים הפך מה שהם, והושבים כי ידעו וישינו כל דבר מעצמם ומעלתם בעיניהם גדולה, ומעלת כל זולתם חסרה עד יחשבו לגנאי להתלמד מזולתם, ויסתפקו מן החכמה בשישינו, שהמון העם וחסרי הדעות יחשבו חכמים הם הם הטבועים כמיט יון הסכלות אין תקומה להם ממנו,

וקנה לך חבר, הן ללמוד הן למי[י]ל דעלמא, כי התועלת המגיע בלמוד התורה מצד החבר המפולפל הטוב הזה רב, כאמרם ז"ל (הענין ז. מכות י.) הרבה למדתי מרבותי ויותר מחברי, וכן גם כן יגיע תועלת בלמוד מצד סיוע החבר, כי ההכרחי ישלם במהירות וימצא פנאי לשניהם להתעסק בלמוד, ודע כי החבר הוא הדומה, כי אין החכם והכסיל חברים, גם כי יהיה החכם מוכרח לאכול ולשתות עמו, וכן אמר אחד מן המשכילים שהוכרח לשבת בין כסילים, אמר[ר] והוכרחתי לחברתם כצייד אשר הוכרח להברת הכלבים, ואמנם החבר האמתי לחכם הוא החכם כמוהו, וכל אחד מצוה כמאמר זה לקנות לו חבר, ולכן אין הקנין קנין דמים רק קנין האהבה, והאהבה תהיה מצד ההרמות במדות הטובות, והכלל בקנין זה שישים כל אחד בלבו לסכול מחברו מה שבלבו שיהא חברו סוכל ממנו ובוה תשלם האהבה והחברה,

והיו דן את כל האדם לכף זכות, הדין הזה הוא במחשבה, כי כשיראה אדם שום מעשה לא ידע כונת העושה, וירצה לחשוב הכוונה אשר אפשר שיכוון אותה העושה, ויש במעשה

ההוא אפשרות לחשוב בו זכות וחובה ראוי שנחשוב בו זכות, ודע כי החפוש אחר בני אדם הוא תכונה רעה בלב, ומי שהוא זך התכונות ובר לבב לא יחפש אחר מומי בני אדם, ואחת מן הסבות הנותנת להכריע כף הזכות היא, כי בני אדם רבים ומיעוטם יכונו לעשות המעשים המנוגים וכל שכן במקום רואים, הן מיראתם מהמויקים כי יתעוררו עליהם להסיר נוקם, הן מיראת משפט מלך וישרים, ואותם המועטים שיכונו לעשות הרע אין זה להם בכל העתים, אבל רוב עתותיהם ימנעו ויתעסקו בכל צרכי גופם וכתיהם, ויראה מזה כי המעשה הטוב מצוי בפלי כפלים יותר ולא המעשה הרע, לכן כאשר יראה אדם מעשה יותר ראוי לחשוב ויותר קרוב להיות מן הרב ולא מן המועט, וגם כן כי רוב המעשים בעצמם ימצא להם צדדים רבים מן הזכות יותר ולא חובה, כי אם ער"מ ראה אדם לאדם מדבר עם אשה הנה יתעורר לחשוב שהדבור הוא בנות, ואפשר שהדבור ההוא בענין מעניני העולם שהם רבים מאד, או האשה אמו או בתו וכיוצא בזה, אם כן אי זה מחשבה זכה תזכה⁹ לחשוב מחשבה של חובה קודם כמה וכמה פנים של זכות, אפי' יהיה האיש ההוא יודע לעשות רע, כי הנה חכמים ז"ל אמרו (ברכות י"ט) אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה, ואמרי' [גן] שמא סלקא אדעתך, אלא ודאי עשה תשובה, ויש להבין מזה דבתלמיד חכם ודאי ובשאר אנשים שמא, ולכן אפי' נודע בגנאי שמא עשה תשובה ובשעת זה המעשה צדיק הוא, ואולי לטובה נחכוך, ולכן אמר' [ר] החכם דרך כלל והיו רן את כל האדם לבק זכות, ואחר שהדין הוא במחשבה והדבר ספק אין ראוי לחשוך שום אדם בספק בדבר רע כי ישנו מזה עונש, ואם ידין אדם לזכות יקבל שכר על טוהר לבבו, וענין הכף הוא משל כאלו הזכות והחובה כשתי כפות מאונים וכף הזכות מברעת, והמאונים הם מאוני השכל המבחין בין טוב לרע, והן הן מאוני האמת והצדק, ולפי דעתי מה שאחז"ל (שבת י"ג) החושך כשירים לוקה בגופו אין הרצון אנשים כשירים בסתם אלא כשירים מאותו חשך ואפי' הן אינן כשירים בדבר אחר.

נתאי הארכלי אומר הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתיאש מן הפורענות.

נתאי הארכלי. אין הרצון שיניח ביתו ויצא מפני השכן רע, אלא אם בא אדם לקנות בית או לדור בשום מקום ישניח תחלה על השכנים אם הם טובים, וכן אם הוא בביתו ויבא לדור אצלו שכן רע ישתדל בכל יכלתו להרחיקו ולרחותו משם, ואם לא יוכל יתרחק ממנו וישמר, ולא ינהוג עמו כמנהג השכנים שעל הרוב בלתי מסתירין מעשיהם אלו מאלו, וזה כי ביתו של אדם מקום סתר לו לעשות הדברים שלא יעשם בשווקים ובחוצות, והשכנים הם ככותלי הבית כי הם ירגישו על הרוב בעניני' [ם] שביניהם ומסתירים אלו לאלו, והכלל כי השכן הטוב ירצה לשכנו מה שירצה לעצמו משכנו והשכן הרע הפך זה, וזאת אחת מן הסבות לדינא דבר מצרא,

ואל תתחבר לרשע, אינו מצוה שלא תתחבר עם הרשע בעשותו הרשע לעשותו עמו, כי זה אל תהי רשע אמר' [ר] בו¹⁰, אלא הרצון בזה כי מי שהוא ידוע ברשע לא יהי לך עמו שום חברה, כההיא דיהושפט ואחזיה כי לא נתחבר עמו אלא לעשות אניות (וה"ב ב' לו), וענין אחאב למלחמה ההיא (מלכים א' כב ד) בלבד, כדאמר' [גן] בגמ' חולין (ר') גבי אם אכול מזבחה או לא,

9 ר"ל איזה מחשבה זכה תרצה וכו'.
10 פ"ב משנת רבי שמעון אומר.

ועכ"ז אמר [ה'] לו הנביא (הי"כ כ"ל) בהתחברך עם אחוהו פרץ יי' אח מעשיך¹¹, ויראה שכך פי' הנה יש לך מעשים טובים אשר אם היית מנצח לברך היו מעשיך משובחים ושלמים בעיני רואיהם ובאזני שומעיהם כי נמשך מהם זכות הנצות, ועתה שהתחברת לאחווה, אם שיגבר עונש החמאים האלה ולא תנצח, או שמא תנוצח ויהיו מעשיך פרוצים, או תנצח ויאמר כי לא מצד מעשיך זכית לנצח, כי הנה גם אחאב ברשעו נצח, ולא יאמר כי הוא נצח בזכותך, כי אם היה זה די בזכותך למה קראת לו, הנה מ"מ הפרץ נכנס במעשיך הטובים,

ואל תתיאש מן הפורענות, אפשר לפרש כשלא תתחבר לרשע אפי' יכאן עליך פורענות לא תתיאש מן הרחמים, או הדבור לעצמו שאין לאדם להתיאש כלל מן הרחמים בשעת הפורענות, ואפשר לומר לא תתיאש מן הפורענות שתחשוב שלא יבא כשתראה הזמן מרקד לפניך וחפצין כאים לרצונך, רק כל עודך בימי הטובה השתדל בעבודת הש"י בשמחה ובטוב לבב, וזכור תמיד ימי הרעה כמו שכתב (קהלת יד) כיום טובה היה בטוב וביום רעה ראה, כי זה יסכב להיות תמיד יראה השם על פניך ותזהר בעבודתו, ולכן הש"י אם שיסיר הפורענות העתידה לגמרי ולא תבא עליך, אם שתבא ואתה כבר הצמידת במעשים טובים ותנצל ושלומת רשעים תראה.

יהודה בן טבאי ושמעון בן שמח קבלו מהם, יהודה בן טבאי אומר אל תעש עצמך בעורכי הדיינים, ובשיהיו בעלי הדין עומדין לפניך יהיו בעיניך כחייבים, וכשנפטרי[ם] מלפניך יהיו בעיניך בזכאין שקבלו עליהם את הדין.

¹¹ כן הוא ברי"ו, ובנ"א בעלי דינים. ¹ נ"א כרשעים, וכגורסא זאת כתב רבינו להלן בפירושו. ¹ כן הוא ברי"ו ובנ"א לכשקבלו.

יהודה בן טבאי. זה המאמר ומאמר שמעון בן שמח עם הדיינים ודברו, שאם היה הרבור עם זולתם היה אומר אל תהי מעורכי הדיינים, ועורכי הדיינים הם ההלציים המלמדים מענות לאותם שאין יודעין למעון, וזה לא יתכן לדיין, והמותר לדיין הוא לעזור משום (מש"ל לא ח) פתח פיך לאלם, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל (ה' סנהדרין פכ"א ה"א) זה לשונו, ראה הדיין זכות לאחד מהם, ובעל דין מבקש לאומרה ואינו יודע לחבר הדברים, או שראה עצמו מצטער להציל עצמו במענת אמת הרי זה מותר לסערו מעט ולהבינו תחלת הדבר משום פתח פיך לאלם, וצריך להתישב בדבר הזה הרבה שלא יהיה בעורכי הדיינים עכ"ל, אבל אותם המלמדים מענות לכל אדם לתאות הנצות אם ילמדו שקר הרי הם שונאי אמת, וכן המבקשים לכא בה בהרשאה, אמרו חז"ל (שבועות לא) ואשר לא טוב עשה בתוך עמיו (ויקרא י"ח), זה הבא בהרשאה,

ובשיהיו בעלי הדין עומדין לפניך יהיו בעיניך כרשעים, ר"ל אע"פ שהם צריקים בשאר עניניהם כזה יהיו בעיניך כרשעים, שלא יעלה בדעתך להסביר להם פנים בדין, ושניהם יהיו בעיניך כפ[ו] עני שקר, לא שהשואל טוען אמת ותתחייב לנמות אליו, ולא שהשואל אינו טוען אמת, והנמטען שמא הוא כופר, אמנם כשנפטרין מלפניך וקבלו הדין או יהיו בעיניך כזכאין,

11 יש להעיר על כל מש"כ כאן רבינו בפירושו, דהא עם אחוהו לא התחבר לענין מלחמה ככתוב במלכים א' (ככ מט) יהושפט עשה אניתו תרשיש ללכת אופירה לזהב ולא הלך וגו', וא"כ מה ענין נצחון להתחברותו עם אחוהו, ואמנם להלן הוזכר בתור"ד את אחאב, ואולי יש כאן חסרון תיבות, ודבריו אלו עולים על הכתוב בדברי הימים ב' (י"ט כ"ג) "וישב יהושפט מלך יהודה אל ביתו בשלום לירושלים, ויצא אל פניו יהוא בן חנני החזה ויאמר אל המלך יהושפט הלרשע לעזר ולשנאי ה' תאהב, וכזאת עליך קצף מלפני ה', אבל דברים טובים נמצאו עמך וגו', וצ"ע.

כי אם המוען נצח והנמען קבל מיד יראה שלא היתה כפירתו מדעתו אלא כי חשב שהאמת עמו וכשנודע לו מעותו על ידי הדיין מיד שתק, ואם הנמען נצח והמוען קבל מיד יראה שהוא היה חושב ששואל כרין וכאשר נודע לו מעותו שתק וקבל, הנה נודע כי לא היה בהם אחד ששואל מצד רשע.

שמעון בן שטח אומר הוי מרבה לחקור את העדים, והוי זהיר בדברייך שמא מתוכן ילמדו לשקר.

שמעון בן שטח. כתב הרמב"ם ז"ל בספר שופטים (ה' סנהדרין פכ"ד ה"ד) מעשה ותלה ר' שמעון בן שטח פ' נשים כיום אחד כאשקלון, ולא היה שם כל דרכי הדרושה והחקירה וההתראה ולא עדות ברורה אלא הוראת שעה כפי מה שראה עכ"ל, והיה זה לגדור פרץ שהיו כשפניות, ופרצו הגדר בכשוף עד שהיו כל כך מספר רב, ולפי שעשה זה משום גדר ולא הרכה לחקור את העדים, מצוה שלא ילמדו הדיינין מאותו מעשה אלא שיהיו מרכיב לחקור את העדים כמו שצריך, וכשיקבל הדיין עדותם יזהר בדבריו עם העדים שלא יאמר להם כך וכך היה הענין כמו שעושים קצת אומות, אלא ישאל איך היה סתם, וכאי זה יום, ושאר החקירות, ואם יאמר להם על דרך אחרת שמא יבאו לחשוב שהדיין רוצה שיאמרו כך או שכן הוא הדין ויבאו לשקר.

★ ★ ★

רבי משה זכות זלה"ה

אב"ד ויניציאה ומנמוכה

בעל "קול הרמז"

נולד כאמשטרדם בשנת שפ"ה, והגאון הרחיד"א זלה"ה מכנהו: "הרב הגדול עיר וקדיש מהר"ם זכות", ומאריך בערכו שהיה תלמיד הרב שאול הלוי מורטירא, והלך לפולין ולמד שם, והיה חבירו של הגאון מהר"ר יצחק אב"ד מפוזנן, ואח"כ בא דרך וירונה ללכת לא"י ועכבוהו בויניציאה, ובא בשליחות מצוה הרב המקובל מהר"ר בנימין הלוי אב"ד באזמיר שהיה מגורי האר"ז ולמד עמו הרמ"ז זלה"ה חכמת האמת.

בגליון ספר ראשית חכמה של הגאון רבי יעקב כהן ברוך ויטאלי זלה"ה כתוב בזה"ל: אמרו על הרמ"ז זלה"ה שכשהיה נער קטן והיה לומד המימרות של רבה בר בר חנה ושאר מאמרי חז"ל התמוהים שאלו לו משה בני האם תאמין אותם כפשוטן, ויען להם אני מאמין אותם כפשוטן ממש, ואז אמרו הרבנים עליו מובטחים אנחנו שיורה הוראות בישראל. עוד מסופר עליו שבילדותו למד לשון לאטי"ן וכשהגדיל ועמד על דעתו הרחבה התענה מ' תעניות כדי שישתכח ממנו, לפי שהיה אומר שהוא לשון הקליפה ולא יעמוד יחדיו עם רוי התורה וסודותיה.

הגרחיד"א זלה"ה בערכו כותב: ושמעתי שהיה לו מגיד, והרב גור אריה שחיבר הגהות על השו"ע העיד ששמע המלאך הדובר בו.

נלב"ע ביום שני דסוכות שנת נח"ת, והגיהו המטה ביום שלאחריו בחצר בהכנס לס' להספידו וקראו עליו פסוק "ותג"ח התיב"ה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש".

חיבר ספרו הנודע "קול הרמז" על משניות ונדפס, והגרחיד"א זלה"ה מעיד שראהו בכת"י והוא כפליים מהנדפס, (נראה שהקטעים הנדפסים עתה לפנינו הם מהכפליים שנתכוין הגרחיד"א עליהם), גם חיבר פירוש על הזוהר בשם "יודעי בינה", גם נדפס ממנו ליקוטי הרמ"ז בשם "אם לכינה" ע"ס א-ב בס"ס "שערי בינה" לר"י צבע (שאלוניקי תקע"ג), עוד נדפס ספר "יסודי עולם" על מעשה אברהם ונמרוד ע"ד שיר ותזיון, וספר "ה'ן קול חדש" פיוטים וזמירות למועדי השנה, כן נדפסו "אגרות הרמז" והגרחיד"א מעיד שבכ"י היו יותר, ובמנטובה חיבר קונטרס "שורא דרינא" בדרכי ההוראה ונדפס, כן חיבר קונטרס בכתובת ס"ת ע"ד האמת, ומזכירו הגרחיד"א, וספר "רמז הרומז".

להלן אנו מדפיסים קטעים חדשים מספרו "קול הרמז" כת"י למסכת חולין, כתה"י נמצא בספריה הלאומית י-ם (ס' 520⁴), וברשותם מתפרסם כאן, בצירוף ציונים ומ"ע ע"י הרב אברהם אליעזר בהגאון רבי יעקב חיים סופר שליט"א.

קול הרמ"ז על מסכת חולין

פ"א מ"א רע"ב ד"ה הכל וכו' שחיטה לא וכו'. ואו אם הוא מתעלה.

שם מ"ד תוי"ט ד"ה השוחט וכו' אמצע הצואר. [צ"ל] יוכן כתב הרמב"ם וכו'.

שם מ"ה רע"ב ד"ה תחילת הציהוב וכו' דם יוצא וכו' בנמ' מייתי מדרכיב ואפרוחיו יעלעו דם ופירש"י משיהיה להם דם מצוי בכשר דכי אישתמיט גרפא מיניה אתי מיניה דמא.¹

שם מ"ו מתני' פסול. שתיקן דומות, מה שאין כן שעיר המשתלח דיש בו וידוי וגורל בפנים.
 פ"ב מ"ד רע"ב ד"ה החליד וכו' כחולדה הדרה בעיקרי הבתים וכו', גמ' פ"ק דף ג'.

שם מ"ו תוי"ט ד"ה השוחט וכו' מאי רבותיה דיהוקאל וכו', [צ"ל] וכתבו התוס' ואפילו
 לכתחלה שרי וכו'.²

שם מ"ט מתני' שייכנס [הדם לתוכה], מכאן נראה שעושה מקום חוץ לגומא.³

שם מ"י מתני' לשם זבחים, נוסחא אחרינא שלמים, ה"ג הרא"ש והב"י.

שם מתני' ואחד לשם דבר כשר. כאן מדוייק שאין כשר שחט לשם חמאת וחביריו, ואפשר
 דאנב האי דהכא תנייה לעיל מ"מ.

פ"ד מ"ז תוי"ט ד"ה ישליכנה וכו', ועיין עוד רפ"ג דבכורות גבי ששפעה חררת דם.

פ"ה מ"א עיין ריש פ"ו דבכרי דשם מעם להקשרות פרק זה.

שם מ"ב תוי"ט ד"ה חולין וכו', צ"ל תני ושייר, תוספות דף פ'.⁴

שם מ"ג מתני' שחט שני בניה, הא קמ"ל דאף על גב דקרא קאמר אותו ואת בנו הוא הדין בנו
 ואותו, וילפינן בגמ' מרכתיב לא תשחטו הוה ליה רבים, דאי תימא דכתיב הכי לחייב שנים
 שוחטין אותו ואת בנו הוה לו לומר לא ישחטו והוא משמע לא על ידי אחר ולא על ידי שנים
 לא יהיו נשחטין, מאי לא תשחטו דמשמע תרויהו עברי איסורא כפירש"י, ור"ל דאי שנים
 שחטו אותו ואת בנו הראשון לא עביד איסורא ולא צריך להתרות בו אבל מדהתרה בשניהם
 צ"ל דמייירי באופן ששניהם עושין איסורא, אי כפרה ושתי בניה פשיטא, ואי כפרה ובתה ובת
 בתה הא גמי פשיטא, אלא קרא מייירי בבת ואם ובת ששנים אחרונים חייבים האחת משום בת
 ואם והשניה אסור משום אם ובת, ולמ"ד שעיקר כבא זו לאשמועינן דין בנו ואותו הוה ליה
 למיתניה שחט בנה וכו', אלא אנב דבבא קדמאה תני בניה, ולא יכוון התנא בכאן לאפוקי
 מדסומכוס דלקמן דריו בהודעת חידוש רבנו ואותו, ודוקא לקמן תניה למעוטי מדסומכוס
 ומשום הכי פליג התם ולא הכא, ותמיהני מהר"ב דהכא כתב דאין כאן אלא איסור אחר ולקמן
 כתב דכשחיתת בתה יש שני איסורים ולמה לא יהיו גם כן שני איסורים לגבי שני הבנים.

פ"ו מ"א רע"ב ד"ה כיסוי הדם וכו' אבל לא במוקדשין וכו', וכדכתב הר"ב ריש פרק
 דלעיל.⁵

פ"ז מ"א רע"ב ד"ה ניד הנשה וכו', עיין בריש פרק ט' הקשר פרק זה עם הקודם.⁶

פ"ח מ"א עיין ברפ"ט הקשר פרק זה עם הקודם.⁷

שם מ"ג תוי"ט ד"ה אם יש בה בנ"ט וכו' מפלט לא פלט וכו', שהחלב בגגה של חתיכה
 [רש"י].⁸

2 הוא בחולין דף ל"ז א' תרד"ה השוחט וכו'.

3 כוונתו, דכונת הר"ב מדוקיא דתיבת שייכנס דמתני'.

4 עמוד א' ד"ה הראשון.

5 ד"ה בין בארץ.

6 נראה כוונתו ז"ל לדברי התוס' רפ"ט ד"ה העיר וכו'.

7 כנ"ל הערה הקודמת.

8 דף ק"ח ע"ב ד"ה מפלט.

שם רע"ב [ד"ה פרט כסופון] ביה לפרושי, פי' לפרושי דהתם הוא דוקא גרי עוים הא בעלמא שאר בהמה במשמע ומשום הכי לא אפשר שלא יכתוב בתרוייהו גרי העוים משום שכך שם חיה פרטי מן העוים וחיה דבעלמא הוא בכלל, אבל למילף מיניה דככל מין הוא העוים הו"ל למכתביה ביה דאי לא, לכתוב כתר גרי העוים וליהוי בנין אכ לכל התורה.

שם תוי"ם ע"ש מיניה וכו', [פי' דדוקא גרי עוים].

פ"ט מ"ב רע"ב ד"ה חוץ מעור האדם וכו', הכי אמרי' בגמ' ופרשי' קכ"ב א' ד"ה דבר דלאו בשר הוא אלא הו' בכלל מת.

שם תוי"ט ד"ה ועור וכו' ועצם וכו'. והראיה שדרכן של בני אדם לכשלה ולאכלה.

שם מ"ג תוי"ט [ד"ה בדי כסופון] אין וכו', אינו כן ודאי שבפי' כתב וטפי מהכי לא הו' יד.

שם מ"ה מתני' וקולית המוקדשין, עיין מ"ש לקמן משנה ו' (ד"ה הרע"ב).

שם מ"ז תוי"ט ד"ה ור"ש וכו' דמחמיר וכו', כמ"ש בהליכות עולם.⁹

פ"י מ"ב מתני' שקדם מום, כפ"ב מ"ב דבכורות תנינן לה תנינא ופי' רש"י דהכא תני לה משום מתנות והתם משום בכורה¹⁰ וכהאי גוונא אמרינן בגמ' בקדושין וכתובות במתני' דהמקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים וכו', דבקדושין נקט לה משום אינה מקודשת ובכתובות [משום] תצא בלא כתובה.

שם ד"ה ואם וכו' גמי דלא בעו העמדה והערכה וכו', פי' דאי בעו העמדה והערכה.

שם מתני' פטור, ואף על גב דהדין עם הטבח הני מילי כשהבהמה כת חיובא מה שאין כן כאן הר"ן.¹¹

הק' הר"ן מצבי הבא על התישה חייב בחצי המתנות משום שה משמע מקצתן ואפי' והכא גמי נימא דליחייב בחציין, ותירץ דהתם חל החיוב על כל חלק השיות שיש שם מה שאין כן הכא דמקצת הכהן פטור, ואני אומר דשאני הכא דיש בידו ליתן כל המתנות לכהן או לגוי ומשום הכי פטור.¹²



9 לא מצאתיו.

10 ע"כ נמצא גם כדפוס ומכאן עד סוף הדיבור בכ"י.

11 דף מ"ה ע"א ד"ה השוחט וכו'.

12 עיין ר"ן ד"ה השוחט וכו' כסופון.

רבי אלכסנדר סענדר מרגליות זצ"ל

אב"ד ור"מ זכארי' וסטנאב

בעל שו"ת הרא"ם

נולד לאביו הגאון החר"ף רבי מרדכי מרגליות זצ"ל בן הגאון רבי מנחם מאניש חתנו של הגאון בעל "חבוואות שור" זצ"ל.

כיהן כאב"ד ור"מ דק"ק זכארי' וסטנאב ושאר קהלות קדושות, והיה מפורסם בישראל כאחד המיוחדים שבחכמי דורו, ומגדולי תלמידיו היו בנו הגאון רבי שמואל אב"ד דאליטשקע זצ"ל, ובן אחיו הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל בעל "בית אפרים" ועוד.

בספר "שם הגדולים החדש" בערכו מביא משמו של הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל ששמע מפי הגאון בעל בית אפרים זצ"ל בזה"ל: "רודי הגאון מו"ה סענדר עשה לו גדר לכל יפסוק ממשנתו בשום פעם, פעם אחד בא אליו זקן אחד ופניו היה נורא מאד ולא רצה הגר"ס לפסוק מלימודו ולקבל פניו, כלילה בא אביו הרב הצדיק זצ"ל בחלום והוכיחו ואמר לו בזה"ל, ראה בני כמה יגיעות יגעתי שיבא אליך אליהו ואתה לא קבלתו בסבר פנים יפות, ומזהים ההוא והלאה הותר הפתח לכל עובר והיה רגיל אליהו גביה". היה חתנו של הגאון רבי צבי הירש אבד"ק זכארי' נכד רבינו הרמ"א ובעל מגלה עמוקות זצ"ל, וחתנו של הגאון רבי חיים יונה תאומים זצ"ל.

הגאון בעל "פרי מגדים" במשבצות זהב ה' יו"ט סימן תצ"ח ס"ז בנדון עוף שנשכרו רוב צלעותיה כתב וז"ל: "... וסופר לי כי בק"ק דראבוטש נתווכחו הלומדים ושם היה רב אחד מופלג כדורו שמו מהור"ר סענדר אב"ד דק"ק זכארי' אמר שברש"י ביצה ל"ד א' מבואר דטריפה כעוף יע"ש ויפה אמר וער"ן, והרב הנ"ל נכד רבינו בעל "חבוואות שור" ז"ל".

בשו"ת "נודע ביהודה" מהדו"ת אהע"ז סימן נ"ד באמצע החשובה כותב: "... ועכשיו אשימה פני לדברי מחותני ידידי הרב הגאון מו"ה סענדר נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק זכארי', שהרבה להראות חריפותו ובקיאותו ובדק בחורין ובסדקין בתשובתי הראשונה, עד שכביר מצאה ידו ונתגבר כארי ולבו כלב האריה בל"ב ידבר שלשים ושתים השגות...".

השאר אחרי ברכה שו"ת על כל ד' חלקי שו"ע וכמה חידושים בחריפות ובקיאות בגפ"ת אשר לא נדפסו, רק מקצת מתשובותיו על חלק אהע"ז נדפסו ע"י נכדיו בשם "תשובות הרא"ם".

הגאון בעל חידושי הרי"ם זצ"ל בהסכמתו להדפסת הספר כותב: "... ודבריו אין צריכין הסכמה כי היה מפורסם במיוחדים שבדור...". לפניו תשובה ממנו בכתב ידו שכתב אל בנו הגאון רבי שמואל זצ"ל, נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 728.

יש לציין מש"כ בסיום תשובתו אל בנו הגאון הנ"ל: "...שאתה בקי בענינים אלו בטריפות כר' יוחנן ובדיני ממונות כבן ננס".

בענין נר של חלב שנפל לתוך מאכל ובענין היתר עסקא

ב"ה יו' ד' רב אדר תקלמ"ל

שלו' לאה' בני חביו הרבני המופל' החר"ף ובקי כבוד מ' שמואל ניו' עש"ז בלתי הצנועה המושכלת מרת ביילא שחחי'

קבלתי ע"י הנגיד המפורסם מ' שמואל תכריך של שט"ח וגם משלוח מנות מווגתך לזוגתי ת' זולת השקדים המחופים בצוקר שלא נמצא זכרון מהם כלום והנה כבר מלתי אמורה ביום אתמול ע"י הנגיד מ' מענדל ב"מ יהוקאל מפ"ק ושולחתי ע"י לזוגתך הצנועה למתנה ובוודאי כבר הגיע לידך. ובקשתי הודיעני אם הגיעו האגרות בכירור וידיעה ברורה למחוז הפצם וכאם לאו אניף ידי שנית גם לזרו לר"מ חלפן יכתוב שנית לידוע הכ"ד איך והותנך דש"ת כה"י מעתיד עבורכם

הק' אלבסנדר סענדר מרגליות מבראד

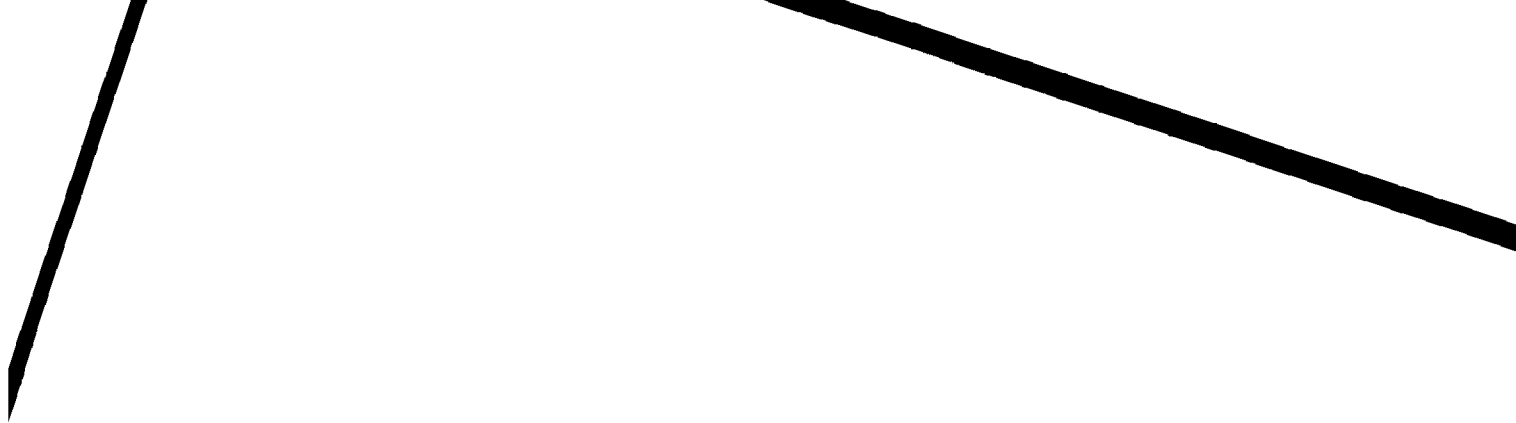
זוגתי הרבני' ובני' ש' דש"ה ושלו' זוגתך וממטייא אפריון עבור המשלוח מנות ותקבל המתנה אצל הנגיד מ' מענדל בנ"ל

נידון שאלתך בנר הנופל על פאפירקי ונככה אני מורה לחלק בדבר להקל ולהחמיר כי אם נפל ראש הפתילה שכבר נשרף לגמרי ונעשה אפר אינו אוסר אבל מה שלא נעשה אפר עדיין וודאי דאוסר ואם שהה על הכלי ככדי שהי"ם בכלי הוא כנבלע ע"י האור ובעי ליבון ואם לא נשתהה עכ"פ בעי הגעלה או גרידה והכא לא שייך זה והמעם דבעי הגעלה או גרידה משום שהדבר ידוע בחוש שהפתילה שבראש הנר הוא מלא מלחלוחית חלב וכאשר תכבנה בידים תמצא באצבעותיך שמינם מחלב ולכן כיון שנפל בעוד הנר דולק אף שנככה תיכף עכ"פ כיון שנגע הפתילה בכלי והפתילה היתה רותחת מחמת האור לא גרע מנר קרווייל ועיין בת"ה ס"ו...

ולענין מ"ש בדין עיסקא האמת שכך שמעת ממני אבל חלקתי בדבר כאם שהעיסקא הוא בדרך זה שהזמ"פ הוא לשנה והרווחים כתוב בו בדרך משל ג"ג לשבוע או כך וכך לרבע שנה או לחודש אוי יוכל לחזור בו אף בתוך שנה אף שהוא בתוך הזמ"פ ואינו צריך ליתן רווחים רק עד הפרעון או רבע שנה או חודש אבל אם כתוב בו דרך כלל עשרים למאה לשנה אינו יכול לחזור אא"כ יתן הרווחים או ישבע שלא הרויח עשרים למאה לפי היתר אחד שכתב הנחלת שבעה שתחלה יעמוד באחריות המלוה עד שיעלה כ"כ רווחים וכל הרווחי' יהיו למלוה ואח"כ יהי' באחריות הלוה וכל הרווח ללוה א"כ יוכל להשביעו שמא הרויח כבר ורברי' אלו ברורים וחילוק השבות יעקב לא שמיע לי כי איננו בנמצא פה ואם הוא מחלק באופנים אחר' בקשתי שתודיעני ותכתוב לי ראיותיו והנה שני השאלו' פשוטין וא"צ לראי' ואם יקשה בעיניך איזה דבר הודיעני.

ולדעתי אין מפרשין לחכם כמ"ב שאתה בקי בעניני' אלו במריפות כר' יוחנן וכדיני ממונו' כבן גנס.

★ ★ ★



חידושי תורה

הרב חיים יוסף הלוי דינקליס זצ"ל

בענין אבל ספק חלב במזיד לענין כרת

שמים אבל בשאר הספקות הואיל ומן התורה הן מותרין לשיטת הרמב"ם והראב"ד ז"ל בפ"י מהל' כלאים ההל' כ"ז הכל מודים שאין בהן משום עונש כרת.

ונראה דאפילו ספק איסור שיש עליו חיוב אשם תלוי שהוא אסור מן התורה, וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בפ"ט מהל' טומאת מת הל' י"ב אין בו משום עונש כרת כשעבר עליו במזיד שאין האיסור שבו אלא מכח החיוב קרבן שעליו כדמוכח מלשונו שכ' ואעפ"כ דבר שחייבין על זדונו כרת ספיקו אסור מן התורה שהרי העושה אותו חייב אשם תלוי עכ"ל שם ופשיטא דהאי איסור שבא מכח חיוב אשם הו"ל ודאי ולא ספק ועל ודאי איסור זה לא ענש הכתוב שהו"ל איסורא בעלמא כעין איסור עש"ה ועיקרו גוף האיסור כבר נסתלק לגמרי כ"ז שהוא ספק.

וזה שרצה להוכיח מדברי הפ"מ בירושלמי שם שספק חלב במזיד אינו עונש כרת קמי שמיא יש לרחות לפמש"כ שלא אמרו בההיא מתני' ואין חייבין עליו כרת אלא משום דס"ל לההוא תנא דכוי הו"ל בריה בפ"ע ונידון בדיני ספק מורא.

ולכך הוצרך לאשמועינן דאעפ"כ פטור מן הכרת אף בנוגע לדיני שמים וע"ז קאמר לתנא דמתני' דס"ל אין חייבין על חלבו כרת ע"כ הוא פטור מן האשם שאין חיוב אשם אלא באיסור שחייבין על זדונו כרת ושוב אין להוכיח מכאן שהאוכל חלב שהיה עומד

ב"ה, י"ז טבת תשי"ב פה ק"ק בני ברק ת"ו. שו"ב וכו"ס ל' הרה"ג גמיר וסביר אוצר תורה וי"ש טהורה כש"ת מוה"ר שמעון כהן שליט"א. אחדשה"ט באה"ר.

והנה ע"ד הסתפקותו באוכל ספק כרת במזיד אם יש עליו עונש כרת והביא ראיה מדברי הרע"ב ז"ל במס' בכורים לרעת התוס' יו"ט שיש עליו עונש כרת. לכאורה ראיה היא אבל כד מעיינת שפיר בעיקר ספקו של כוי לת"ק דר"א דההיא מתני' דבכורים שאינו כשאר הספקות וכמו שהוכחתי באמרי במס' בכורים דף מ' ע"א מהירושלמי שם דמשו"ה חייב בזרוע ולחיים ולא חשיב הממע"ה כדין כל ספק ממונא דקסבר מין בפ"ע הוא ועיקרו ספק כלומר שנוהגין בו בדיני ספק מכת ודאי ואין ספק ממון פטור אלא היכא שאין הספק שלו גידון מטעם ודאי ולפיכך ריבה מקרא דוכל חלב לאסור כוי וחצי שיעור מן התורה ועיי"ש מש"כ בזה ולדבריו אין הספק שלו דומה לספק של בין השמשות.

ומה"ט דקדק הרע"ב ז"ל במשנה זו שלא אמרו בה ואין חייבין עליו כרת אלא לענין חיוב חטאת דאילו לענין חיוב עונש כרת הואיל והו"ל דין שמים אין בו משום ספק דכלפי שמיא ליכא ספיקא כדאמר במס' יומא דף ע"ד ולא הטיל עליו הכתוב דין ספק בודאי אלא בנוגע לדיני ארם ולא כריני

כרב ומתני' דס"ל שהכוי חייב באשם תלוי אין הטעם משום דקסבר אין צריך לברר איסור אלא עיקר הטעם הוא משום דכוי הו"ל בריה בפ"ע ואין בו משום ספק הצריך בירור וכמש"כ.

והרמב"ם ז"ל בפ"ח מהל' שגגות הל' ב' פסק דלא כרב ומחייב אשם תלוי אפילו במקום שא"א לעמוד על ודאו ולא פטר את האוכל חלב מן הכוי בשוגג מן האשם אלא מטעם דאין איסורו קבוע ולדידיה ע"כ מתני' דבכורים כר"א דאיהו לא בעי קביעותא לאיסורא כדמשמע בגמ' דילן במס' כריתות דף י"ח ע"א ופסק הלכתא כוותה ולא כהירושלמי.

ומפני טרדתי בענינים אחרים אני מוכרח לקצר ואטיים דברי בברכת חיים ארוכים בהצלחת התורה, ויזכה לעלות מעלה מעלה עד אשר יראה ה' בציון כביאת גואל צדק בב"א וכי"ר. כן אני דו"ש חותנו ידי"נ הרב הגאון מהר"ש צימבאליסט שליט"א.

והנני המברכם דו"ש וטובתם כה"י,
המצפה לישועה
חיים יוסף הלוי

בספק לפנינו שאינו ענוש כרת דכוי שאני שאין לו תורת דין בריה בפ"ע שהוא נידון בידינו ספק מודאי משא"כ בשאר הספקות דעלמא דאיכא למימר בהו שפיר דכלפי שמי' אין להן תורת דין ספק כלל וזיל הכא קמדחי ליה וזיל הכא קמדחי ליה ולא את שמעת מינה כלום.

ובעצם דין הירושלמי הגירסא המדוייקת בנוסחת הר"ש סיריליאו ז"ל במס' בכורים דף מ' ע"ב מתני' כר"א דתניא ר"א אומר כוי חייבין על חלבו אשם תלוי מתני' דלא כרב וכוי עיי"ש בפירש"ס ז"ל כר"א דתנן ואין חייבין עליו כרת כרת הוא דלא מיחייב דהיינו להביא חטאת קבועה הא אשם תלוי על הספק מחייב עכ"ל וכוונתו בזה דתלמודא דייק מהא דלא תני במתני' חלבו אסור כחלב בהמה ואין חייבין עליו לא כרת ולא אשם תלוי דס"ל להאי תנא דמיחייב באשם תלוי ומפ' הטעם מפני שהוא סובר כר"א דאפילו א"א לברר איסורו חייב כדאמר במס' כריתות דף י"ז ע"ב ולא משום דכוי הו"ל בריה בפ"ע וממילא מתני' דלא כרב וכו' ומשני חלוקין עליו חבריו על ד"א פי' לעולם מתני' אחיא לה שפיר אפילו



הנאון הרב יחיאל וילנסקי זצ"ל

בענין מסירה לציבור ונתא דחיישי' שלא ימסרם יפה

בכל מקום הבעלים של הקרבן, דמעיקרא תורא דראובן ועכשיו תורא דראובן ולא נחשב למכירה, עיין בפ' מרובה בכ"ק (עו, א), ונמצא דאף אחר שהקדישו ומסרו את הדבר להקדש אם לא מסרו יפה נחשב לקרבן שלהם והוי קרבן יחיד, אבל בבגדי כהונה שהם אינם קרבן בזה לכאוי' כיון שהקדישום תו לא הוי של יחיד דיצא מרשותם ונכנס לרשות הקדש והוא רשותו של כל הציבור. [ואפשר דיש לומר דאיכא דינא דצריכים להיות משל ציבור דוקא, היינו שהציבור יקדישום מממון הציבור דוקא, וממילא צריך למסור אותם לציבור].

ונראה, דהנה יש לחקור בעצי המערכה או בכל כלי שרת וגם בבגדי כהונה אם הם רק מכשירים להקרבן שיכפר, דהתנאי הוא בהקרבן שיושם בכלי שרת והכהן ילך בבגדי כהונה ורק באופן כזה נעשה הקרבן בכשרות ואם לאו הקרבן פסול ואינו יכול לכפר, וכמו אילו שחט בלילה דהקרבן פסול שהסיבה היא סיבה צדדית שהקרבן נפסל ע"י חסרון כל התנאים שישנם בהקרבת הקרבן, אבל לא שהכלי שרת מועילים בכפרת הקרבן, וכמו"כ בעצים הם רק מכינים המקום להקטרת האימורים אבל העצים בעצמם שנשרפים אינם מכלל ההקרבה כלל, או דיש לומר דהעצים שנשרפים על המזבח נצטרפו להקרבן וזה נכלל גם בהקרבת הקרבן, וכמו"כ הכלי שרת או הבגדי כהונה גם הם מצטרפים להקרבן והם מועילים גם בכפרת הקרבן. [ועיין ביומא ד' כ"ד ע"ב במחלוקת רב ור' יוחנן אם סידור המערכה עם סידור שני גזירי עצים נקרא עבודה תמה כיון שיש אחר' סידור איברים, עיי"ש].

ועיין בירושלמי שקלים פ"ד הלכה א' כהא דיחידין מתנדבין עצים וגם בהא דעושין בגדי כהונה משל יחיד ובלבד שימסרנה לציבור, ורוצה שם להעמידה

א. ביומא לה, ב, איתא, כהן שעשתה לו אמו כתונת עובד בה עבודת יחיד ובלבד שימסרנה לציבור, ומשמע דאף ע"י מסירה לציבור אינו עובד בה רק עבודת יחיד אבל לא עבודת ציבור. והרמב"ם בהל' כלהמ"ק פ"ח הל"ז פסק דבגדי כהונה צריכים להיות משל ציבור ואם יחיד הביאם צריך למסרם לציבור, משמע מדבריו דע"י מסירה לציבור עובד בהם גם עבודת ציבור, וזהו נגד הגמ' דיומא שם, עיי"ש במל"מ שהקשה קושיא זו. ועיינן עוד במשל"מ פ"ד מהל' שקלים (הל"ו) שהקשה בהמחלוקת בשלהי ב"מ (ק"ח, א) בשומאי ספחתי שביעית שמא לא ימסרם יפה, דאמאי חיישינן לזה הא הוי דברים שבלב ואינם דברים כיון דבפניו אומר שמוסרם לציבור, ועיי"ש שכתב עוד דבאמת קשה מאד מאי הפרש יש בין אם עובד בהן עבודת ציבור או עבודת יחיד, דגם בעבודת יחיד צריך למסרם לציבור, ואי מהני המסירה לציבור ולא חיישינן שמא לא מסרם יפה אמאי אינו עובד בהם עבודת ציבור, ואי נימא דלא מהני המסירה לציבור אמאי עובד בהם עבודת יחיד כיון דגם לעבודת יחיד בעינן שיהיו הבגדי כהונה משל ציבור, עיי"ש.

ונראה, דהנה באמת צריך ביאור איזה חשש ישנו בבגדי כהונה לחוש שמא לא מסרם יפה, כיון דזה ודאי שהוא מקדישם ומסרם להקדש ותו לא הווי משל יחיד, ובשאר הקדש דעלמא הרי לא חיישינן שמא לא מסר יפה יפה, וא"כ בשלמא בשאר קרבנות כמו עומר בשביעית [דבזה מיירי הסוגיא שם בב"מ] שפיר יש לחשוש שמא לא מסר יפה, דאף שהקדישו מ"מ יש לומר שלא מסרו לציבור שיהיה נחשב לקרבן ציבור דרצונם הוא שיקריבו העומר משלהם, כיון דגם יחיד מקריב קרבנות ואף שהקדישו מ"מ נחשב לקרבן שלהם והמקדישים הווי

הקרבן, ותירצו דהתם מיקני למתכפר כולי זבח ואין לו להמקדיש חלק בו אבל הכא יש לו להבעל חלק בהמנחה, עיי"ש. וחזינן כאן דאף דאינו מתכפר הבעל בהמנחה כלל כי היכי דלא ליהוי מנחה של שותפין כמו שכתבו התוס' לעיל, מכל מקום כיון דמה שקנתה אשה קנה בעלה יש לו להבעל חלק במנחתה ונשרפת, ונראה מזה דאף שהמתכפר הוא חבירו מ"מ לא נקרא לגמרי בעל הקרבן רק היכא שהוא מסתלק לגמרי מבהמתו שהקדיש בשביל חבירו, ונראה הביאור בזה שיש בהבאת הקרבן שני דינים, אחד שמכפר בעד בעל הקרבן היינו זה שמחוייב הקרבן, ומלכך זה ענין הבאת והקרכת בהמה להקדש אף שלא מכפר בשבילו, דמ"מ כיון שסוף סוף הוא מביא הבהמה יש לו מצות הבאת בהמה לקרבן כיון שזהו ממונו וממונו נקדש להקדש ונקרב על המזבח אף שאינו מכפר בשבילו.

וזה נראה לפרש בהא דחיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה, דאף דמקדיש בשביל הציבור, וכגון במנחת עומר שיחיד אינו יכול להביא מנחה כזו משום שאינו מחוייב בה והחייב מוטל על כל הציבור, וכמו שמי שאינו מחוייב חטאת אינו יכול להביא חטאת, וגם כאן אין החשש שלא הפריש המנחה בשביל כל הציבור, רק דהחשש הוא שלא הפריש רק שיתכפר בה הציבור אבל לא שיהי' להציבור ממון המנחה, רק שהציבור יתכפרו בממונו והמתכפרים יהי' כל הציבור וישאר אצלו המצוה שנקרב על המזבח הקרבן מממונו, ולזה חיישינן דכיון שהחייב מוטל על הציבור או צריכים להביא הקרבן מממונם הם, דגם זה הוא בכלל החייב שמוטל עליהם וכאן יחסר להם זכות זה בהקרבן, וזהו הפירוש נמצא קרבן ציבור קרב משל יחיד, לא דהקרבן יהי' פסול משום דלא הוי קרבן ציבור כלל, רק דהקרבן ציבור יהי' קרב משל יחיד ויחסר להם להציבור חלק זה בהקרבן שלא נקרב מממונם שלהם.

במחלוקת אם מתנדב שומר חנם לשמור ספיחי שביעית בשביל העומר, והו"א דקאי דוקא כ"י יוסי דס"ל דמתנדב שומר חנם ולא חיישינן בהא דלא באין אלא משל ציבור כיון דמסרין לציבור, ואמר שם על זה ר' יוסי בשם ר' אילא דברי הכל היא, מה פליגין בגופו של קרבן אבל במכשירי קרבן כל עמא מודיי שהוא משתנה קרבן יחיד לקרבן ציבור, עיי"ש. והנה הירושלמי לא מחלק בין עובד בהם עבודת יחיד או עבודת ציבור, ונראה דהירושלמי לשיטתו, דכיון דס"ל דעצי המערכה וכגודי כהונה אין להם שייכות לגוף הקרבן ואינם רק מכשירי קרבן משו"ה שפיר משתנה יחיד לשל ציבור, דהא דאינו משתנה לשל ציבור הוא רק בקרבן שהוא אינו מכפר רק על בעליו ובעל הקרבן לא נקרא רק זה שהקדיש הקרבן ומביאו בשביל עצמו, וממילא לשיהי' קרבן ציבור צריכין כל הציבור להביאו משלהם ואז הוא מכפר על כל הציבור, ומשו"ה התם ס"ל לרבנן דאינו משתנה לקרבן ציבור וחיישינן שמא לא מסרם יפה ובעלים על הקרבן נקרא רק זה שהקדיש אותו, אבל כאן דאין בהעצים שום כפרה ואינם רק מכשירים להקרבן שפיר משתנה לשל ציבור, והגמ' דידן ס"ל דזה הוי חלק בהקרבן וממילא שייכי בזה כל החששות שישנם בגוף הקרבן שהיחיד מביא בשביל ציבור, ומשו"ה אינו עובד בהם עבודת ציבור מהחשש דשמא לא מסרם יפה.

ב. והנה בדין הפרשה שמפריש אחד קרבן בשביל חבירו נראה שישנם שני אופנים בזה, דעיין בסוטה פ' ה' נוטל ד' כ"ג ע"א בהא דכל הנשואות לכהנים מנחותיהן נשרפות משום דיש לו להבעל חלק במנחתה ומנחת כהן נשרפת, וכתבו שם בתוס' (ד"ה כל) דזה אין לומר דיש לו להבעל שותפות בהמנחה ומכפרת גם עליו כיון דמנחה אינה באה בשותפות, והקשו שם עוד בתוס' (ד"ה הקומץ) דאמאי נשרפת נימא דכל המנחה נחשבת לקרבנה כמו דאמרינן בכ"מ דמתכפר עושה תמורה דהוא נקרא כעל

שכתבנו לעיל ס"ל להגמרא דידן רגם הבגדי כהונה יש להם חלק בכפרת הקרבן ומשו"ה בקרבן ציבור צריכים שיהיו גם הבגדים מממון ציבור דאם לאו יחסר להם להציבור חלק בכפרת הקרבן, דכמו שביארנו בקרבן ממש הא דאינו בא משל יחיד אף דהפריש בשביל ציבור כמו"כ בבגדי כהונה צריכים שיהיו מממון ציבור, דאם לאו הרי יהי מקצת כפרה מממונם הם וזה יחסר להם בקרבנם כיון דחיישינן שלא ימסור להציבור יפה יפה, [ייעויון בתוס' כאן ביומא שפירשו דעכ"פ ד"ז תליא במחלוקת ר' יוסי ורבנן, וכן משמע בירושלמי דזה תלוי במחלוקת ר' יוסי ורבנן שם רק דהירושלמי מחלק בין מכשירי קרבן לגוף הקרבן, אמנם בגמ' דידן לא חילקו בזה ומשמע קצת דזה לכו"ע, ויל"ע]. ונמצא דאף אם מסרם לציבור אינו עובד בהם עבודת ציבור שמא לא מסרם יפה ויחסר להם חלק בהכפרה, וזהו דוקא בעבודת הקרבה דתלוי בזה כפרת ישראל, אבל בעבודת יחיד דהוא הוצאת כף ומחתה דאין בהוצאת כף ומחתה שום כפרה להציבור, בזה לא איכפת לן כלל מה שלא מסר יפה דבלא"ה אין כאן כפרה לציבור, ואמנם מ"מ מעשה ההוצאה זהו צורך לכל הציבור שיפנו מקה"ק את הכף ומחתה ולא צורך יחיד כמו קרבן יחיד לגמרי, ומשו"ה צריכים שהבגדי כהונה שלובש בעת שעושה דבר בשביל כל הציבור שיהיו משל ציבור וצריך שימסרם לציבור, וזהו דברי רש"י כיון שסוף סוף עבודת ציבור הוא, אבל כיון שאין בזה שום כפרה לזה כבר מספיק שיפריש בשבילם ונמצא שהבגדים נחשבים כאילו באו מתרומת הלשכה ולא איכפת לן מה שהוא הקדישם מממונו, דכיון שהפרישם בשביל כל ישראל נחשבים לבגדים של הציבור, וכמו אילו הפריש קרבן שיתכפרו בהם הציבור שהקרבן נחשב לקרבן ציבור ויכפר עיקר הכפרה לציבור אף שנשאר אצלו חלק הזה שהופרש מממונו, דכיון שכאן אין בזה כפרה רק שהדין הוא שיעשה בבגדי כהונה של ציבור גם כאן נחשב לבגדי כהונה

ובזה מתורצת קושייתו של המל"מ דמאי חיישינן שמא לא ימסרם יפה הא הוי דברים שבלב כיון שאומר שמקדיש בשביל הציבור, ולפי"ז ניחא, דאין הפירוש שלא הופרש בשביל הציבור רק דהחסרון הוא שממון הקרבן הוא משלו, וזה אינו סותר בפיו מחשבתו שבלב, ואפשר דאם יאמר בפירוש שמפרישו בשביל הציבור ושיחשב כמו שגם הממון ה"י של ציבור זה ה"י מועיל, אבל מי שמפריש סתם אינו מפריש רק שהקרבן יכפר בשביל הציבור ואינו מפרש שהממון יחשב לממון של ציבור, וחיישינן דירצה להשאיר אצלו הזכות שיהי' קרב הקרבן מממון שלו, ומשו"ה נמצא דקרבן ציבור קרב משל יחיד ונמצאו חסרים חלק זה של כפרת הקרבן שממונם קרב על המוכח, דהא ע"י חלק זה בלבד כבר נקרא בעלים של הקרבן כמו דחזינן דהמנחה נשרפת בשביל חלק זה שיש לו להכהן בה. ומסתבר נמי דע"י זה יש לו גם קצת חלק בכפרת הקרבן, דאף דלא נחשב ע"י זה כמו מנחת השותפין מ"מ הוי כמו מתכפר מקופיא דגם זה נקרא שמתכפר בה, דלא מסתבר דהדין דמנחתם נשרפת יהי' רק על ממונם אף שאין להם שום שייכות בכפרת הקרבן.

ג. ובהו אפשר לפרש דברי הגמ' ביומא דעובד בה עבודת יחיד ולא עבודת ציבור, דהנה רש"י ז"ל שם פירש דעובד בה עבודת יחיד דהיינו הוצאת כף ומחתה, ובלבד שימסרנה לציבור כיון דסוף סוף עבודת ציבור הוא, עכ"ד, משמע מדבריו דבעבודת יחיד לגמרי לא צריך למסרם לציבור, והנה זה ברור דגם בעבודת יחיד לגמרי צריכים שיהיו הבגדים מקודשין ואם לאו אין להם דין בגדי כהונה, וכדילפינן לה בתו"כ (אחרי א, י) מקרא דבגדי קודש הם בנין אב לכל הבגדים שיהיו משל קדש ונמצא דגם בעבודת יחיד לגמרי צריך להקדישם, וא"כ במה שונה הוצאת כף ומחתה שמוסרם לציבור.

אך לפי מה שביארנו נראה לפרש דיש שלשה ענינים בבגדי כהונה, דהנה לפי מה

לומר דיש ענין קרבן מיוחד של ציבור ולא שכולם שותפין ולכל אחד מהציבור יש לו חלק בהקרבן, רק שישנו רשות ציבור וזהו רשות חדשה לענין קרבנות, ולרשות זו יש את תרומת הלשכה והקרבן שמביאין מתרומת הלשכה זה נקרא קרבן ציבור ומכפר בשביל הציבור.

ובזה נראה דתלוי מחלוקתם, דאם נימא דהציבור הם שותפין ממש להקרבן א"כ כיון דיש לו להכהן חלק בו המנחה נשרפת ע"י חלקו של כהן, וכמו שמנחת נשואה לכהן נשרפת ע"י חלק שיש לבעלה בהמנחה גם כאן על חלקו צריך להיות כל דיני מנחת כהן, דהוי כמו קרבן יחיד ואינו רק שהשתתף עם אחרים בהקרבן, וזה הוא דעת בן בכורי דכהן אינו שוקל משום זה, אבל ריב"ז ס"ל דקרבן ציבור זהו ענין קרבן כפני עצמו, ואף שמכפר גם על כהנים והם השתתפו גם בהבאת הקרבן מ"מ לא נשאר לבעלי הקרבן כמו יחיד בקרבנו, רק דהמעוה נכנס לרשות תרומת הלשכה ועל הקרבן יש דין מיוחד דהן קרבן ציבור, ואף החלק שהשתתף הכהן בהמנחה אין עליו דין מנחת כהן שנשרפת, וזהו סברת ריב"ז דמשו"ה ס"ל שגם כהנים חייבים במחצית השקל.

ונמצא לפי סברא זו דבקרבות ציבור לא נשאר הציבור בעלים על דמי הקרבן כמו יחיד ואינם רק מתכפרים בהקרבן, ולפי"ז אפשר לומר דרשות תרומת הלשכה הוי כמו קדושת ברק הבית דהמקדיש נסתלק לגמרי מן ההקדש שהקדיש, והא דכל אחד מחוייב לשקול הוא משום דכל אחד ואחד מחוייב להשתדל שיהי' נקרבין הקרבנות שמחוייבים כל הציבור ביחד להביאם, ולא שיהי' הקרבנות נקרבין מממונו. ולפי סברא זו פשוט מאד הדין דתורמין על האבוד ועל העתיד לגבות (כתובות קח, א) ויש לו חלק בקרבנות הציבור אף דהוא לא נתן את השקלים, משום דגם כשנתן השקל אין לו כלל זכות יותר בהקרבן דאף או לא נחשב הקרבן כאילו הוקרב מממונו, רק דהרשות תרומת הלשכה אינו מזכה בכפרת הקרבן רק

של ציבור. אבל בקרבן יחיד לגמרי שהציבור אין מתכפרים בו כלל וגם העבודה אין זה לצורך הציבור, שם אין צריך להקדיש הבגדים בשביל הציבור רק צריך להקדישם שיהיו בגדי קדש, אבל ההפרשה יכולה להיות בשבילו, דגם החלק בכפרת הקרבן שמועילים הבגדים לא צריכים לכפר רק בשבילו ומשו"ה גם ההפרשה יכולה להיות רק בשבילו, אבל אין הפירוש שלקרבן יחיד לא צריך להקדיש הבגדים, זה הנראה ברברי רש"י ז"ל, ודו"ק.

ד. והנה בהא דהרמב"ם לא חילק וס"ל דעובד בהם אף עבודת ציבור, יעו"ש במשל"מ בהל' כלהמ"ק (ח, ז) שפירש דהרמב"ם סמך על סוגיית הגמ' ברי"ה ז, א, דאיתא התם שיחיד שהתנדב משלו קרבנות ציבור כשרין ובלבד שימסרם לציבור, וכך אמנם פסק הרמב"ם בהל' כלהמ"ק (שם) דכל קרבנות ציבור שיחיד הביאם ומסרם לציבור כשרים, ומבואר דמסירה מהני גם לקרבנות ציבור וה"ה בבגד"כ מהני לעבודת ציבור, אלא דיל"ע מאיזה טעם דחינן לסוגיא דהכא כיומא מהלכתא ולא נימא דהסוגיא ברי"ה נדחית מפני סוגיא דהכא. ונראה בזה, דהנה עיין בירושלמי שקלים (א, ג) במחלוקת דבן בכורי ור' יוחנן בן זכאי אם הכהנים חייבים במחצית השקל, דבן בכורי ס"ל דמצד הדין פטורים כיון דמנחת כהנים נשרפת וממילא אי אפשר שיהי' להם חלק בשקלים דמביאין מהן גם מנחות, רק דיכולים לשקול מחמת דמוסרין לציבור, ור' יוחנן בן זכאי ס"ל דמחוייבין מצד הדין. ואיתא שם בירושלמי דטעמי' דריב"ז דמנחת יחיד של כהן כליל ולא מנחת ציבור כליל אף שיש לכהן חלק בה, עיין שם.

ונראה בטעם מחלוקתם, דהנה יש לחקור בכל קרבן ציבור אם הציבור הם שותפין בהקרבן, וכמו אילו בני אדם מביאין קרבן בשותפות דשניהם הם בעלים על הקרבן ולכל אחד יש לו חצי הקרבן משלו כמו"כ בציבור נשתתפו כל הציבור ולכל אחד יש לו חלק מיוחד בהקרבן, או דאפשר

נוסף שהקרבן אינו נפטל אף בלא זה, ומשו"ה חיישינן שלא יהא קרבן ציבור קרב משל יחיד, אבל לפי הסברא השני' הרי אם יהי' למי שהוא בעלות על הקרבן זה אינו לגמרי מסוג קרבן ציבור, דקרבן ציבור אינו קרבן השותפין, ומשו"ה אם הוא מפריש לקרבן ציבור אין לחשוש לשמא לא מסרם יפה, ודו"ק.

ולפי"ז יש לומר, דהנה הרמב"ם פסק בהל' שקלים (א, ז) כר' יוחנן בן זכאי דכהנים מחוייבים בשקלים ולא חיישינן להא דמנחת כהן נשרפת, משום דהציבור אינם בעלי הקרבן וכפי שביארנו, ומשו"ה שפיר פסק דעובד בבגד"כ אף עבודת ציבור היכא שמסרם לציבור, וכמו"כ בכל קרבנות ציבור יכולים להביאם משל יחיד היכא דמסרם לציבור, ודו"ק.

ה. והנה עיין בשעה"מ הל' שקלים (ד, ו) שהקשה על מה דהרמב"ם בפיהמ"ש [וכן בהל' כלהמ"ק ת, ג] מפרש דהא דמוסיף הכה"ג על של ציבור משלו לבגדי עבודת יוהכ"פ (יומא לד, ב) צריך למוסרו לציבור, והקשה דהא אמרינן דלא מהני מסירה לציבור לעבוד בה עבודת ציבור רק דוקא להוצאת כף ומחתה וכמבואר ביומא שם, ועיי"ש שרצה לומר דרש"י ס"ל דלא צריך למסור לציבור מה שהוא מוסיף, עיי"ש. ולפי מה שביארנו לעיל ניחא, כיון דכל הטעם דאינו עובד עבודת ציבור במה שהתנדב משלו הוא לא משום דהציבור לא מתכפרים בזה, רק מחמת שצריכים הציבור להיות בעלים על דמי הקרבן לפי שזה מועיל גם בכפרה, ומשו"ה כאן כיון דהציבור כבר נשתתפו בממונם לבגדי כהונה ונמצא שיש להם כבר חלק גם בזה שהקרבן נקרב מממונם, וזה לא איכפת לן אם יש לאחד מן הציבור חלק יותר גדול בהקרבן, כיון דכבר יש לכל אחד חלק בהקרבן, ומשו"ה לענין זה מועיל המסירה לציבור, וכמו שגם לענין שקלים לא איכפת לן אם אחד נתן יותר מחבירו למחצית השקל, נמצא שיש לו לזה

למי שמשתתף בהשקלים, וגם באבוד נקרא שמשתתף בהשקלים, ואף דאפשר שחסר לו מצוה כיון שהוא אינו גורם שיקרבו הקרבנות, דמי שהפריש שקלים בודאי שיש לו מצוה מיוחדת שהקרבנות נקרבין על ידו וע"י ממונו, אבל מ"מ זה אין לו שייכות להקרכת כפרת הקרבן וזהו מצוה צדדית, והרא"י שלא נקרא בעל הקרבן שתשרף המנחה ע"י"ז ובכ"מ וכגון בנשואה לכהן נקרא בעל הקרבן.

ועפ"י סברא זו אפשר לומר, דהמחלוקת אי חיישינן לשמא ימסרם יפה אינה רק אי נימא דהציבור זוכין בממון הקרבן ונעשים בעלים להקרבן, דבזה י"ל דחיישינן שמא לא מסרם יפה והוא בעצמו נשאר בעל הקרבן לענין דמי הקרבן, אבל אם נימא דהציבור אינם זוכים כלל בדמי הקרבן ואינם רק מתכפרים בהקרבן, אז לא שייך לגמרי החשש דשמא לא מסרם יפה לפי מה שביארנו לעיל, רחא לענין שהציבור יתכפרו בהקרבן שהפריש היחיד אין לחשוש לכוונתו שמא לא מסרם יפה, דאף אם יתכוון שלא יתכפרו הציבור לא מועילה כוונתו משום דהוי דברים שבלב וכקושיית המל"מ, ולמסור שיהיו הציבור בעלים זה לא צריכים כלל, ואף היחיד שהקדיש ג"כ לא נשאר הבעלים על מה שהקדיש כיון דהוא מקדיש דבר זה לקרבן ציבור ודין קרבן ציבור הוא רק באופן שאין כלל בעלים על דמי הקרבן, וממילא אם מוסרם לציבור אף אם יחשוב שהוא ישאר בעלים על דמי הקרבן ג"כ לא יועיל והוי דברים שבלב, כיון שהוא אומר בפיו שמקדישו לקרבן ציבור ורק באופן זה הוי קרבן ציבור כשאין לשום אדם בעלות על דמי הקרבן, דבשלמא אם נימא דבציבור הוי כל אחד בעלים על הקרבן אז שפיר חיישינן שמא לא מסרם יפה והוא נשאר הבעלים, דהקרבן הלא כשר גם בלא זה ומכפר בשביל הציבור אף שיחסר להם להציבור חלק זה בהקרבן, דמ"מ הקרבן לא נפטל בזה משום דלא נשתנה מסוג קרבן ציבור, וזכות בעלות על הקרבן הוא זכות

בממונם אז מועיל המסירה לציבור אף אם בין הכל לא יהיו שוים הבגדים יותר ממה שמחוייבים על פי דין, רק הפירוש בגמ' הוא אף משל ציבור, שסכום כזה מחוייבים הציבור להוציא על הבגדים ולא יותר ואם רוצים לקנות בגדים יותר טובים צריכים להוסיף משלהם, אבל לא איכפת לך אם ישתתפו הם בשלהם אף בחלק שמחוייבים הציבור להוציא משלהם, רק שיהי' להציבור איזה חלק בממונם כהבגדים כדי שיוכלו לעבור בהם עבודת ציבור.

שאבד חלק יותר גדול בתרומת הלשכה מכל הציבור, וזה לא איכפת לך משום דכיון דיש לכל הציבור כבר חלק בהממון שוב לא צריכים שיהיו שותפים שוה בשוה להקרבות.

ואפשר גם לומר דהפירוש במתני' שם דאלו משל ציבור ואם רצה להוסיף משלו מוסיף, הוא לא דוקא שהציבור יתנו כל השתים עשרה מנה ואז הוא יכול להוסיף, דאף אם לא נתנו את הכל ג"כ יכול להוסיף וכשרים לעבודה, דכיון דרק נשתתפו הציבור

★ ★ ★

הרב יעקב דוד אילן

בדין בן נח נהרג על העוברין

רציחה, ומה הטעם לקבל שכר על זה שקיבלו בתי כהונה וכו', וצ"ל דמ"מ כיון דהוי במקום סכנה לא היו מחוייבים ליהרג על כך דעל הריגת עובר ליכא דין יהרג ואל יעבור, איכרא דא"כ קשה איפכא דכיון דעל הריגת עובר ליכא דין יהרג ואל יעבור, דהריגת עובר ל"ח רציחה ביר"א, וקשה דאיך החמירו על עצמן ונכנסו לסכנה, הא בישראל קי"ל דבכה"ת אסור ליהרג, ואם נהרג הרי"ז מתחייב בנפשו כמו שפסק הרמב"ם בהל' יסודי התורה. ואפשר דכוונת המהרש"א דרך פרעה חשב את העבריות כדין ישראל, אבל הם ידעו שרינן כבני נח, וכן היה נראה בפרשת דרכים שם.

ונראה בזה דהנה קי"ל דב"נ אינו מצווה על קדוה"ש ע"י סנהדרין עד, אמנם הפרשת דרכים חידש דלענין רציחה כיון דהוי מסברא דמאי חזית דדמא דידך וכו' ז"ש גם בב"נ דמהיכי יתתי דיהרוג חברו וינצל הוא דמאי חזית עי"ש, אכן נראה דאם הוי רק מסברא דמאי חזית, שפיר י"ל דכ"ז כשאונסין אותו להרוג חברו, אבל להרוג את העובר אף דב"נ נהרג על העוברין, מ"מ ודאי דאיהו עדיף, ול"ש כזה סברת דמאי חזית, [ויכן היה נראה בתוס' בסנהדרין נט, א סוד"ה ליכא עיש"ה], ולכן באנסוהו שפיר יכול להרוג את העובר, דדינא דקדוה"ש ויהרוג ואל יעבור לא נא' בבן נח, ומסברא דמאי חזית הרי בעובר ל"א כן. ומצאתי במנ"ח מצוה רצו סקו דאכן כ' דאף דב"נ נהרג על העוברין, מ"מ עובר לא חשיב נפש ול"ש בזה דינא דמאי חזית וכו', והוסיף דגם בב"נ ל"ח שפ"ד אלא הוי כשאר עבירות וכו' עי"ש.

ומעתה נראה דה"נ גם המיילדות העבריות היו נידונין כבן נח, אלא דפרעה ציווה להרוג העוברין, ידיע דלהרוג אתו שנולדו לא ישמעו אליו אף במקום סכנה

[א בגמ' בסוטה יא, ב אם בן והמתן אותו (שמות א, טז) א"ר חנינא סימן גדול מסר להן בן פניו למטה בת פניה למעלה, ותיראן המילדות את האלקים ולא עשו כאשר דבר אליהן וגו' להן מיבעי ליה א"ר יוסי בר' חנינא מלמד שתבען לדבר עבירה ולא נתבעו.]

ובח"א מהרש"א בסנהדרין נז, ב על הגמ' דבן נח נהרג על העוברין כ' רבזה אמרתי ליישב בפ' שמות שדקדק הכתוב לאמר ויאמר מלך מצרים למיילדות העבריות דודאי פרעה לא שאל מהם להרוג הזכרים בידיהם דבן נח מוזהר על שפיכות דמים ולכך לא כן למילדות המצריות שהוזהרו על שפיכות דמים אפילו בעוברים אבל למילדות העבריות אמר שהותר להם להרוג עובר במעי אמו וראיתם על האבנים קודם שיצא לאויר העולם אם בן הוא וגו' וכיון שאי אפשר בהם לפטור משפיכות דמים רק בתחילת יציאת הולד קודם שיצא ראשו או רובו הוצרך לתת להם סימנין כמש"כ בפ"ק דסוטה וכו' ע"כ. וכ"כ המשנ"ל בפרשת דברים דרוש יז ד"ה ובוה עי"ש שכ' דפרעה סבר שיצאו מכלל ב"נ וכו'.

וחזינן מהמהרש"א דהעבריות היו נידונין כדין ישראל, דאינן נהרגין על העוברין, והנה מלבד מה דידוע דעד מתן תורה היה דינם כדין בני נח וכמו שהאר"ק הפרשת דרכים בדורש השני, אמנם אפי' נימא כדברי המהרש"א דהעבריות נהגו כדין ישראל, צ"ע דהרי מ"מ גם בישראל איכא איסור הריגת עובר, כמבואר בכמה ראשונים, [והתוס' בנדה מד שכ' דמותו, כבר תמה היעב"ץ שם ובשאלת יעב"ץ סימן מג ובחור"י סימן לא דדברי התוס' אינו בדקדוק], ואם נימא דה"נ להכי נא' ויראו המיילדות את האלקים ולא עשו וגו', אמנם א"כ מה הרבותא בזה שלא עברו על איסור

מיתה כיון דמאי חזית וכו' וכנ"ל, דזה גם ב"נ נצטווה, [וגם כשציווה לכל המיילדות להשליך ליאור, כ' הפנים יפות דהכוונה היה דימותו בכח שני ע"י גרמא דבוה ל"ה רציחה ביד"א, ויש להוסיף דממילא ל"ש בזה סברא דמאי חזית], אבל על עוברין ליכא מאי חזית ובמקום סכנה ה"נ שרי להם להרוג העוברין.

ונראה דזהו שבח המיילדות העבריות, דהחמירו על עצמם ליהרג, והיינו דכבר דן הפר"ד דאף דבישראל ככה"ת בתחמיר על עצמו ונהרג הרי"ז מתחייב בנפשו, אמנם כב"נ יכול להחמיר על עצמו וליהרג, וביארתי בארוכה בספרי "משא יד" ח"א בפ' לך לך, דדוקא בישראל דאיכא פטור דותי בהם בזה הוי הפקעה ול"ח מעשה עבירה, ומש"ה בהחמיר ונהרג הרי"ז מתחייב בנפשו, אבל בב"נ דליכא דין וחי בהם ואינו מצווה על קדוה"ש ואיכא בהו פטור אונס, בזה שפיר יכול להחמיר על עצמו וליהרג, והבאנו לדייק כן בלשון הר"מ בהל' מלכים פ"ה ה"ב "מותר" וכו', וכן נקט המש"ח בפ' ברכה, וכ"ה בבנין ציון כסי' קעב שכ' לגבי תמר דהחמירה על עצמה ליהרג וכו', [ע"י בדברינו להלן באות ב], זה היה מעלת המיילדות דאף דהיו בסכנת הריגה החמירו על עצמן והחיו את הילדים, ולכן זכו לבתי כהונה וכו'.

והנה בגמ' סוטה י': אמר ר' שמעון חסידיא כו' יהודה שקדש ש"ש בפרהסיא כו' כיון שהודה וצלת חמור ושני בניה מן האור ואמרה אתה האצלת חמור ושני בניה מן האור חייך שאני מציל בזכותך שלשה מבניך מן האור ומאן נינהו חנניה מישאל ועזריה, וע"י במשנ"ל ניהור חנניה מישאל ועזריה, וע"י שעמד על השייכות, ונראה לפי המבואר דתמר החמירה על עצמה ליהרג, אף דאינה מחוייבת בכך, ושרי לה להחמיר על עצמה כדיני בן נח וכנ"ל, והנה בפסחים נג: מבואר דמסיר"ג של חנניה וכו' היתה על ע"ז בצנעא, דלרי"ש אין דינו ביהרג ואל יעבור, וכפי' המהרש"א בסוגיא שם ליישב קו' התוס' שם, וביאר המהרש"א דזהו הקו' מצפרדעים דאף דאינם מחוייבים בקדוה"ש,

והדברים נפלאים יותר דבגמ' סוטה הנ"ל אמרי' דתבען לדבר עבירה, וכ' המהר"ץ חיות בסוטה שם דהרי ב"נ אינו מצווה על קדוה"ש ואיך החמירו על עצמן ליהרג, ותי' דבב"נ יכול להחמיר על עצמו ליהרג ודוקא בישראל דנא' וחי בהם הוי מתחייב בנפשו וכו', וכמש"כ לעיל, א"כ נמצא דבהך קרא דלא שמעו אליו ותחיינה וכו' נאמר תרתי דהחמירו על עצמן בגי"ע וכן בשפ"ר, דאף דהיו פטורים מדין אונס שפיר החמירו על עצמן ליהרג ולכן זכו לבתי כהונה וכו'.

[ב] ובפי' וישב עה"כ "הוציאוהו ותשרף" (לח, כד), כ' רש"י פסוק כה והיא שלחה אל

מחודשים. [ועיין במלא הרועים בסנהדרין נז: שכו' דהא דבבי"ז חייב על העוברין הי"ד בכלו חדשיו, א"כ הכא בתמר כיון דהעובר הוי רק בג' חדשים, גם בב"ז אין חיוב הריגה על עובר זה].

ולכא' יש להעיר על דברי המהריל"ד והחלק"י דהרי גם בישראל אף דא"ח מיתה על הריגת עובר מ"מ איכא איסור, ויש ראשונים שכו' דחייב מיתה ביד"ש, ויקשה דאיך הורגין אשה מעוברת, וע"כ דכיון דנפסק עליה דין מיתה [והוי כליאת לאם], והעובר חד גופא הוא להכי פסקינן דין האם למיתה. ויש לעורר עוד דאף דבי"ז נהרג על העוברין הי"ד בהורג את העובר בפני עצמו, דב"ז חייב על מעשה הרציחה, ומקרי מעשה רציחה גם בעובר, משא"כ בהורג את האשה המעוברת אינו חייב שנים משום האם ומשום העובר, דחשיב מעשה הרציחה באם ולא בעובר, ורק דממילא חיות העובר נפקע ע"י מיתת האם, ולהכי בהריגת תמר אי אפשר לחייב משום הריגת העובר, עכ"פ אפי' לא נימא כן אלא דבב"ז שהורג מעוברת חייב נמי משום הריגת הולד, אמנם היכא דנפסק על האם דין מיתה בזה הוי כליאת לאם כלל, ולא חיישינן משום מיתת העובר וכמש"כ.

והנה כמתני' בערכין ז. קתני האשה שיצאה ליהרג אין ממתנין לה עד שתלד, ובגמ' פשיטא גופא היא, איצטריך סד"א ממונא דבעל הוא ולא ליפסדיה מיניה קמ"ל, ואימא הי"ז ומתו גם שניהם לרבות הולד, והיינו דהס"ד דמשום ממונא דבעל א"א להרוג את הולדות, וגם בקמ"ל הוי ממון דבעל, אלא דגזיה"כ דמתו גם שניהם, וחזינן מהגמ' דכל המו"מ הוא משום ממונא דבעל, אבל לא תני דאיכא גם משום הריגת העובר, והרי הגמ' פריך פשיטא גופא הוא, ואמאי לא אמרי' דס"ד דכמו דבב"ז אין הורגין את האשה המעוברת החייבת מיתה, משום העובר, וה"ז בישראל סד"א דאין הורגין משום דאיכא איסור בהריגת העובר, וחזינן מהגמ' דכיון דחד גופא הוא ועובר ירך אמו

מסרו נפשם, אלא שהק' דל"ד דהכא כתי' וחי בהם וכו', וכבר ביארתי במשא יד ח"א פ' לך לך דהא דמותר להם להחמיר על עצמם, הטעם הוא דבע"ז בצנעא אף לרי"ש ליכא דינא דוחי בהם כיון דהוי ע"ז, ורק מפטור אונס אינו חייב ליהרג, ושפיר יכלו להחמיר על עצמם עי"ש בארוכה, ובזה מבוארין היטב דברי חז"ל דבזכות שהציל את תמר מחומרתה ליהרג, [וחומרתה היא עליה ועל ב' עובריה וכדפ"י], אף שאינה מחוייבת בכך, הי"ז ניצלו ג' נפשות, חנניה וכו' מחומרתם ליהרג.

אמנם צ"ע דאיך היה מותר לתמר להחמיר וליהרג, הרי בן נח נהרג על העוברין וע"י חומרתה גורמת להריגת העובר, והנה בישראל כה"ג בג' עבירות החמורות דיהרג ואל יעבור, פשיטא דגם אשה מעוברת תהרג, ואף דהעובר אינו מצווה על קדוש השם, מ"מ הוי חד גופא עם האם ועובר ירך אמו, אלא דבלא"ה בישראל הא ישראל אינו נהרג על העוברין, אמנם בב"ז דנהרג על העוברין יקשה דאיך החמירה על עצמה, וצ"ל דמ"מ כיון דהוי חד גופא והיא יכולה למסור נפשה ממילא ל"ש בזה איסור של הריגת עובר.

ובחלקת יואב בקבא דקושייתא ק"י יט הק' באופ"א דאיך יהודה ציווה לשרוף את התמר והא הורג העובר, והביא שם מהר"ן בחולין נח דהא דהורגין אשה מעוברת החייבת מיתה הוא משום דישאל אינו חייב על הריגת עוברין, [דבר זה אינו מפורש בר"ן שם, אלא דהר"ן כ' דהא דביצאה ליהרג אין ממתנין לה עד שתלד הוא משום שהיא מחוייבת מיתה ואין מענין דינה ולולד כיון שלא יצא לאויר העולם לא חיישינן וכו', ועי' באחיעזר ח"ג סימן כה], וא"כ בב"ז דחייב על הריגת עוברין, יקשה דאיך ציווה להרוג את תמר, ובפ"י המהריל"ד בפרשת כ' בתו"ד דיהודה רק אמר הוציאה ותשרף, היינו דהוציאה במשמר, ורק אחר שתלד תישרף, הרי דנקט דבב"ז הי"ז ממתנין לה עד שתלד, והדברים

תיקשי דאיך מותר להרוג את תמר שהיתה מעוברת, הרי העובר הוי ממון הבעל, וגם בדרך זנות הוי הולדות ממון הבעל כדאי בגמ' ב"ק מג,א, [מיהו י"ל דלמש"כ התוס' ב"ק שם מהירוש' דבעי' ראוי להיות בעל ולכן כבא על אחותו התמעט מדין ולדות לבעל, א"כ הכא סבר יהודה דכיון דהוי שומרת יבם, ולחד מ"ד לא תפסי קדושין בשומרת יבם, ל"ש ראוי להיות בעל ול"ה ולדות לבעל], ועי' במשך חכמה שכי' דכיון דהיתה הרה לזנוגים ולא ידעינן מי הבעל והממע"ה ולהכי ל"ש סברת ממונא דבעל, והוסיף המש"ח דלהכי תמר שלחה הסימנים להורות שיש בעל וא"א להרוג העובר עישה, וקצת יל"ע בדבריו דאף בהרה לזנוגים ולא ידעי' מי הבעל, מ"מ כיון דידעי' דאיכא בעל והולדות שייכים לו א"א להרוג הולדות, וצ"ל דכיון דמספק נפסק דהממע"ה ואיכא דין מוחזקות, ושייך זה גם בב"ג, (ועי' רשב"א סופ"ק דכתובות), ממילא נפסק דהולדות שייכי לתמר.

ג] ובחידושי הר"ן בסנהדרין נח: ד"ה כותי מבואר דגם חבלה בכין נח חברו הוי מדין גזל עי"ש שכי' דמגול מייתנין לה דמה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו וכו', והדברים מחודשים, ונראה להוסיף כיו"ב כהא דנצטווה אדם הראשון על איסור אכילה מעץ הדעת, דהנה בגמ' סנהדרין כט,א אמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן מנין שאין טוענין למסית, מנחש הקדמוני דא"ר שמלאי הרבה טענות היה לו לנחש לטעון ולא טען, ומפני מה לא טען לו הקב"ה לפי שלא טען הוא, מאי הוה ליה למימר דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעין דברי הרב שומעין.

ובש"ך בסימן לב סק"ג כ' להוכיח מהך גמ' לגבי דין אשלד"ע אם המשלח חייב בדניי שמים, וז"ל (לאחר שהביא הגמ' בסנהדרין הנז'), וטעם דאמר' אין שליח לד"ע הוא נמי משום אותה טענה דרברי הרב כו', ואי תימא דרביני שמינן חייב הא

(ולענין "דעת" לכ"ע העובר הוי ירך אמו דעת האם היא דעת העובר), הוי פשיטא דנהרגת ול"ח משום העובר כלל, וא"כ ה"נ נימא כן בכין נח דאף דנהרג על העוברין, מ"מ לא חיישינן משום הריגת העובר, חדא כמש"כ לעיל דחשיב מעשה הריגה באם וממילא נהרג הולד, או משום דאם נגמר דין האם למיתה תו ל"ח משום העובר וכנ"ל.

אכן י"ל יותר חידוש דדין מיתה שחל על האם חל נמי על העובר, ודבר זה נראה במהרי"ט ח"א סימן צז שכי' דהכא עובר ירך אמו וחשיב ליה כמחוייב מיתה ג"כ, וכ"כ היעבי"ץ ח"א סימן מג, ומפורש כיו"ב בראשונים, עיין ברא"ה בחולין נח ודרכי הרא"ה בבדק הבית בית שני סוף שער ג' שכי' דההיא דערבין הוא גם למ"ד דעובר לאו ירך אמו ומשום דכי נגמר דינה על הכל נגמר ואין לשהותה בשבילו כיון שחיותה תלוי בה נגמר הדין עליה וכו', ולפי כל המבואר נראה הא דיהודה אמר הוציאוה ותשרף. [וכפי הנראה ס"ל להנך אחרונים המהריל"ד והחלקי' דרק בישראל דאינו נהרג על העוברין אמרי' סברא דחד גופא הוא, אבל בב"ג דנהרג על העוברין, מטעם זה הוי מפקיע לסברא דעובר חד גופא הוא עם האם, ולא ירך אמו הוא דחשיב כחיות בפ"ע, אך אין סברא זו מכרחת וכמבואר].

ולפי המבואר נראה גם בנידון דידן כהא דתמר היתה רשאית להחמיר וליהרג משום דנח לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש, דגם בב"ג אמרי' כן, ולא חיישי' משום הריגת העובר, כיון דכה"ג לא מיקרי הריגת עובר, דכיון דעל האם נא' נח לאדם ושרי להחמיר וליהרג לא חיישינן משום מיתה העובר מהטעמים הנ"ל, [אף דיש לחלק קצת ממש"כ לעיל, דהתם הוי "פסק" ודין מיתה שחל עם האם].

והנה בגמ' ערכין הנז' מבואר דמשום דהוי ממון הבעל סד"א דאין הורגין מחמת העובר, ורק דמריב' מקרא דגם שניהם, א"כ קודם מתן תורה דליכא הרבי דאף דקיימו את התורה אבל דרשה זו לא ניתנה, הדר

דאין הנאה בניגועה, א"כ משעת הנגיעה כבר נתחייב הנחש וכו" ע"ש.

ונראה בזה ובהקדם הגמ' בסנהדרין נו, ב דאמרי' דב"נ נצטווה על הגזל אמר רבי יוחנן דאמר קרא וכו' מכל עץ הגן ולא גזל, וברש"י מדאיצטריך למישרי ליה ולהפקיר לו עצי הגן ש"מ שאינו מופקר לו נאסר לו ע"כ, ולכאורה נראה בפרש"י דכוונת הגמ' דאיסור אכילה מעץ הדעת ל"ה איסור אכילה גרידא, אלא יסורו איסור גזילה, היינו דלאדם הראשון ניתן לאכול רק מכל עץ הגן, וכזה שרי ליה והוי הפקר לגביו, אבל שאר עצים שאינן מופקדין לו נאסרו לו מדין גזל, ומיניה ילפי' דנצטווה על הגזל. וכ"נ במדרש תנחומא ר"פ קדושים כיון שנברא אדם הראשון וכו' אמר להם לא גנב הוא זה שנאמר ותאכל מן העץ וכו', הרי דאחינן עלה משום גניבה. אמנם ע"י בתוס' ע"ז ה, ב ד"ה מנין שכ' דהוי מכלל לאו אתה שומע הן, מכל עץ הגן תאכל ולא גזל, והיה נראה מדבריהם דלא כפרש"י דהאיסור אכילה מעץ הדעת הוא מדין גזל, אלא דהגמ' קדריש לה במכלל לאו אתה שומע הן דגזל אסור.

והנה בתוס' בקדושין שם בדינא דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, כ' דהא דלגבי מעילה באמר לשליח אכול כבר זה של הקדש חייב המשלח, ולא אמרי' ז"נ וזה מתחייב, משום דמעילה לא מתחייב המשלח ע"י הנאת השליח אלא ע"י הגבהה דשליח וכו', ולהלן הסתפקו באומר לחבירו אכול כבר של הקדש וכו', וביאר הגר"ח ז"ל בהל' מעילה דכיון דכל איסור מעילה הוא מדין גזילת הקדש, לא שייך בזה הדין דל"א זה נהנה וזה מתחייב, כיון דאין עיקר חיובו מדין הנאה אלא מדין גזילה, א"כ הרי הוא ככל גזילות דעלמא שלא ע"י הנאה, והוה שרנו תוס' דגם באומר לחברו אכול כבר של הקדש כיון דחיובו הוא מדין גזילת הקדש נימא דיש שליח לרבר עבירה, ול"ש הכא לומר זה נהנה וזה מתחייב, כיון דאין חיובו משום הנאה.

התם דיני שמים הוי, וא"כ לא הוי מועיל הטענה דרבוי הרב נגד הקב"ה משום דיני שמים הוי, ואע"ג דאיתא במדרש רבה שדנו אותו בסנהדרין של ע"א מ"מ דין שמים הוא, אלא ודאי אין שליח לד"ע אפי' בדיני שמים, ויש לדחוק בדוחק עכ"ל הש"ך, וע"י מש"כ בחכמת שלמה ובמים קדושים בגליון השו"ע שם. [עיקר דברי הש"ך מבוארין כמושב זקנים כפ' בראשית וז"ל אמרי' בסנהדרין וכו' הק' ר"י היכי יליף דילמא האי דלא טעין ליה הקב"ה דראוי לחייבו בדיני שמים, אבל לחייבו בדיני אדם לעולם טוענין למסית לפוטרו ממתת ב"ד כדאי' פ' האיש מקדש השולח הבערה בידי חש"ו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים וכו', ע"ש תרצו].

ובמגיה למשנ"ל פ"ב מהל' רוש"נ (והרחיב הדברים בפרדס יוסף בפרשת בראשית) מבואר דכיון דלגבי אכילה והנאה זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, כדאי' בקדושין מג. דבהנאה לכ"ע מה"ט אין שלד"ע, דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרי', ה"נ פטור המשלח אף בדיני שמים, ולכך שייכא טענת דברי הרב וכו', ונתכוין לזה גם הפני יתושע בכ"ק נו, א ע"ש, ואם כי הדברים מסתברים דכיון ז"נ וזה מתחייב לא אמרינן, ליכא כלל התייחסות למשלח, כיון דבחלבים ועריות והאיסור הוא ההנאה, ולמשלח ליכא כל הנאה, אמנם צ"ע דמעיקרא נימא בגמ' דאיכא הך טענה לנחש דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, ולמה ליה להגמ' למינקט טעמא דרבוי הרב וכו', [וביד רמ"ה בסנהדרין שם מבואר דכוונת הגמ' לדינא דאין שליח לד"ע, ע"ש שהעיר דככל דין דאשלד"ע ה"ד באומר דברי הרב וכו'], ומצאתי בהמקנה בקדושין שם ד"ה מכלל שהביא דברי המשנ"ל הנו' והק' כן על דבריו וז"ל אך אין לשון הש"ס משמע כן דהול"ל הכי שזה נהנה וזה מתחייב כיון זה ענין למה שאמרו דברי הרב וכו', ותו דהא האשה אמרי' לנחש לא תאכלו ולא תגעו, וכיון דבנגיעה לא שייך זה נהנה

איכה, ולהלן יז ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו וגו', היינו דלא חשיב שוגג, כיון דלא היה לו לשמוע לקול אשתו].

ובדברינו נראה ליישב קו' התוס' בסנהדרין נו: ד"ה אכל שהקשו בהא דנאסר לאדם אמ"ה, והא בלא"ה לא הותר לאדם הראשון בשר לאכילה, ותי' דהיינו להמית ולאכול אבל מתה מאליה שרי, אמנם הרמ"ה שם חולק וס"ל דכל בשר נאסר באכילה, וכ"נ ברמב"ם בהל' מלכים פ"ט ה"א ע"ש, ונראה בדעת הנך ראשונים ליישב קו' התוס' דס"ל דאף דכל בשר נאסר באכילה אף במתה מאליה, אמנם גדר האיסור הוא מענין גזילה, דעל מה שלא הותר היו גזילה, ולהכי צריך לאסור לאדם אמ"ה, דאמ"ה שאני ואיסורו הוא מתורת מאכ"א, ול"ש כלל לאיסור בשר במתה מאליה, [אמנם התוס' שלא תירצו כן, נראה דאולי לשיטתייהו בעי' דפי' בגמ' סנהדרין באופ"א מפרש"י וכנ"ל דהוי מכלל לאו אתה שומע הן, הרי דנקטו דאין האיסור מעץ הדעת משום גזל, וע"כ דס"ל דהוי מאכ"א, וה"נ באיסור אכילת בשר, ולהכי לשיטתם שפיר הקשו דל"ל לאזהרת אמ"ה וא"ש היטב].

ובזה יש ליישב מה שהקשיתי בספרי משא יד ח"ב בפ' בראשית דכיון דבשר אסור לאדם הראשון איך הקריב הא ל"ה ממשק"י, והבאנו ליישב דהבשר אסור רק באיסור גברא (וכמש"כ בעונג יו"ט בהקדמה בגדר המצוות לב"ג), ולהכי ל"ה חסרון ממשק"י, ולדברינו כאן נראה בפשיטות דכיון דהא דבשר אסור איסורו הוא מלידת דגזילה, [ולהכי גם במתה מאליה אסורה באכילה], הרי בגזילה ליכא חסרון מדין ממשק"י, כמו דבקרבת הגזול לא פסלינן מדין ממשקה ישראל, דזה אינו אלא היכא דהוי מאכ"א, ובלא"ה פשוט דכיון דמקריבו לגבוה ל"ש בזה איסור גזילה מגבוה.

ומעתה נראה דלענין איסור אכילה מעץ הדעת, כיון דיסוד איסורו הוא מחמת גזילה, א"כ שפיר לא שייך כאן דינא דלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, דאין האיסור משום האכילה וההנאה של עץ הדעת, אלא משום גזילתו מהבורא ית"ש, ורק דהצווי הוא שלא יגזול ע"י אכילתו, והאכילה הוי ההיכי תימצוי לגזילה, ולכן לא אמרי' טעם דו"נ וכו' לפטור את הנחש, אלא אמרי' דינא דדברי הרב.

ובזה יש לבאר הנא' בכראשית ג,ב ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמתון, וברש"י הוסיפה על הצווי לפיכך באה לידי גרעון (סנהדרין כט,א) הוא שנאמר (משלי ל,ו) אל תוסף על דבריו ע"כ, וצ"ב על מה שהביא הרש"י הקרא דמשלי, ולא הביא הקראי בפ' ואתחנן ובפ' ראה בלאו דכל תוסיף, ועי' באוה"י שכי' "הוסיפה לומר ולא תגעו בו הגם שלא נאמר בדברי השם, חשבה כיון שהמניעה היא לצד שלא תסתכן, מעתה כל מה שתוסיף להרחיק מבחינת המזיק כן ראוי לעשות וכו', ואומרה ולא תגעו בו אפשר שחששה לשומן הפירות ובנגיעה יהנה הגוף, כאומרם מנין לסיכה וכו' והרי היא נהנית ממנו והוא בכלל אכילה וכו'", ויש להוסיף דכיון דהאיסור מדין גזילה, א"כ סבר דגם בנגיעה הוי גזילה, ובוה ניחא הא דלא הזכיר רש"י לאו דכל תוסיף, דאה"נ ליכא כל תוסיף בזה, כיון דסברו דגם נגיעה בכלל הך איסור דגזילה, ורק דהטענה דהוי בכלל הנא' במשלי אל תוסף על "דבריו", דהצווי נאמר להדיא על אכילה, א"כ מה שלא נאמר בצווי הותר לאדם, ותו לא הוי בכלל גזילה. [ולחידודא נראה לבאר הנא' בפסוק (ג"ב) ויאמר האדם האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל, היינו דטענת אדם הראשון היתה דהיה שוגג בזה שהיא נתנה לו, וליכא דין גזול בשוגג, ע"י בקצות בסימן כה דליכא חיוב גזילה בשוגג], וע"ז אמר הש"ת (ג,ט) ויקרא ה"א אל האדם ויאמר לו

הרב רפאל בר"א אוירבך

בירור בגדר דין אונאה

הדין דקנה ומחזיר אונאה ואפי' לשמואל דס"ל דאולי' גם בתר מעות הוא רק כדי לקיים המקח והאונאה אבל לענין ביטול מקח ולענין מחילת האונאה לא אולי' בתר מעות אלא בתר מקח.

והנה באופן דמצד המעות הוי יותר משתות ולגבי המקח הוי יותר משתות כגון שמכר חפץ שווה שישים בחמישים ואחד דלגבי המקח הוי פחות משתות ולגבי המעות הוי יותר משתות נחלקו הראשונים בזה דדעת התוס' חיצוניות בשם רבינו יהודה [וכן מבואר מדברי המ"מ] דבכה"ג הדין דקנה ומחזיר אונאה דליכא למימר דהוי מחילה מכיון דלגבי מעות הוי יותר משתות וליכא למימר דהוי ביטול מקח מכיון דלגבי המקח הוי פחות משתות משו"ה הדין דקנה ומחזיר אונאה. ודעת הריטב"א והמרדכי והתוס' [בד"ה שתות לד' המהרש"א דלא כהפני"ן] דבהא אולי' בתר המקח דהוי יותר משתות מעות ופחות משתות מקח הדין דהוי מחילה והיכא דהוי יותר משתות מקח ופחות משתות מעות הוי ביטול מקח.

וביסוד הדין דאונאה דביתר משתות הוי ביטול מקח ובפחות הוי מחילה ובשתות קנה ומחזיר אונאה דנו האחרונים אם הני שיעורים הוי גזה"כ הלל"מ או דהוי סברות באומדן דעת של בני אדם וקבעו חז"ל דביותר משתות הוי מקח טעות ובפחות הוי מחילה ובשתות קנה ומחזיר אונאה. והנה ביותר משתות דהוי ביטול מקח לכאוי' תליא בספיקא דגמ' לקמן דף נ"ז בהא דנתמעט קרקעות מאונאה אי ביטול מקח יש להם או אפי' ביטול מקח נמי אין להם ושי" רש"י דהספק הוא על יתר משתות וברש"י שם כתב דהצד דביטול מקח יש להם הוא דהוי מקח טעות ולדבריו ספיקא דגמ' אי יותר משתות הוי סברה או גזה"כ. ולהתוס' ושאר

בגדר דין אונאת שתות ויתר משתות

מתני' ב"מ דף מ"ט: האונאה ארבעה כסף מעשרים וארבעה כסף לסלע שתות למקח וכו' ודינא דמתני' באונאה הכונה בדין קנה ומחזיר אונאה דהיינו דגם המקח מתקיים וגם דין אונאה מתקיימת וזהו בשתות. דביותר משתות הוי ביטול מקח וממילא צריך להחזיר דמי המקח ופחות משתות דהמקח קיים ליכא דין אונאה משום דהוי מחילה ותנא דמתני' סתם דין אונאה באופן שגם המקח מתקיים וגם דין אונאה מתקיימת.

והנה נחלקו בגמ' רב ושמואל בגדר דין שתות במקח אי הוי רק באופן שהוא שתות מדמי המקח דהיינו שווי החפץ או דאפי' באופן שלגבי שווי המקח הוי פחות משתות או יותר משתות מ"מ כיון דלגבי דמי המקח ששילם הוי שתות הוי דינא דקנה ומחזיר אונאה דרב סבר דדוקא שתות מקח שנינו ולא שתות מעות ושמואל סבר דגם שתות מעות וכל שיש לו שם שתות או מצד המקח או מצד המעות הוי הדין דקנה ומחזיר אונאה ומבואר בגמ' דהמחלוקת באופן שמכר חפץ ששווה ז' בו' דלגבי המקח הוי פחות משתות והיה הדין דהוי מחילה ולגבי המעות הוי שתות דקנה ומחזיר אונאה דלרב הדין דהוי מחילה ולשמואל קנה ומחזיר אונאה וכן באופן שמכר מקח ששווה ה' בו' דלגבי המקח הוי יותר משתות ולגבי המעות הוי שתות דלרב הדין דבטל המקח ולשמואל הדין דקנה ומחזיר אונאה.

ומבואר בגמ' דהיכא דהוי שתות מעות כגון שמכר שווה ו' בו' או בה' דהוי שתות מקח ולכו"ע הוי קנה ומחזיר אונאה אע"פ דלגבי המעות הוי יותר משתות או פחות משתות מ"מ כיון דלגבי המקח הוי שתות

שם שתות או מצד מקח או מצד מעות הדין דקנה ומחזיר אונאה.

ולפי"ז יש לבאר מחלוקת הראשונים הנ"ל היכא דהוי פחות משתות מקח ויותר משתות מעות אי הוי מחילה או דקנה ומחזיר אונאה דבסברת שמואל יש לבאר בתרי אנפי או דכדי שיהיה ביטול מקח בעי שיהיה יותר משתות משני צדדים דהיינו גם יותר משתות מעות וגם יותר משתות מקח וכדי שיהיה מחילה בעי שיהא פחות משתות מב' צדדים פחות משתות מעות ופחות משתות מקח וכל היכא דלא הוי יותר משתות מב' הצדדים או פחות משתות מב' הצדדים א"א לעשות ביטול מקח או מחילה וממילא הוי קנה ומחזיר אונאה אלא שאם הוי יותר משתות הוי הפקעה מיסוד הדין דהוי ביטול מקח ואם הוי פחות משתות הוי הפקעה מדין חזרת אונאה והוי מחילה וכדי להפקיע בעי שיהיה לגמרי יותר משתות אי פחות משתות או דכדי שיהיה קנה ומחזיר אונאה בעי שיהיה לו שם שתות [ולא רק שלא יהיה יותר משתות או פחות משתות] וכל שאין לאונאה שם שתות ליכא הדין דקנה ומחזיר אונאה אע"פ שלא יהיה לו אונאה יותר משתות או פחות דדין קנה ומחזיר אונאה נאמר רק בשתות אלא דשם שתות נקבע לא רק בשתות מקח אלא גם בשתות מעות.

ולפי"ז י"ל דבזה נחלקו הראשונים הנ"ל דהיכא דהוי יותר משתות מעות ופחות משתות מקח לא הוי יותר משתות מב' צדדים ולא הוי פחות משתות מב' הצדדים מיהו גם שם שתות ליכא בהא וממילא הראשונים דסברי דהדין בהא דקנה ומחזיר אונאה ס"ל דביסוד הדין כל אונאה הוי קנה ומחזיר אונאה אלא דאם הוא אונאה יותר משתות הוי הפקעה מדין דקנה ומחזיר אונאה ולכן צריך להיות יותר משתות מב' הצדדים, דהיינו מצד מעות ומצד המקח וכן לענין מחילה צריך שיהיה פחות משתות גם מצד המעות וגם מצד המקח וממילא היכא שלא הוי יותר משתות מב' הצדדים ולא

ראשונים שכתבו דכל ספיקא דגמ' הוא על יותר מפלגא ליכא ראייה מדברי הגמ' להא.

ובפחות משתות דהוי מחילה מסתבר דלא הוי גוה"כ אלא הוי סברה דהוי מחילה ולולי שמחל היה הדין דקנה ומחזיר אונאה.

מיהו בשתות דהדין דקנה ומחזיר אונאה יש לרון די"ל בזה גם מדין אומדנא דכיון שאין רחוק מן המקח יותר מדי הוא רוצה לקיים את המקח ואינו מוחל את האונאה או די"ל דלא מסתבר למימר דרק בשתות הוי אומדנא דלוקח ומוכר שרוצים לקיים המקח והאונאה אלא הוי דין תורה דבשתות קנה ומחזיר אונאה [ועיין בחי' ר' ראובן מה שהביא בשם הרמב"ן ומש"כ בזה דהוי הל"מ].

והנה אם נאמר דכל השיעורים של פחות ויותר משתות ושתות עצמה הוי אומדנא דלוקח ומוכר צ"ל דהמחלוקת רב ושמואל אי שתות מקח אי גם שתות מעות הוא באומדנא דרב סבר דאומדנא דלוקח ומוכר בשתות הוא רק בנוגע למקח ולא במעות ושמואל סבר דדעת הלוקח והמוכר הוא גם על שתות מעות והוי דוחק. וביותר דבהא דנחלקו הראשונים הנ"ל דהיכא דהוי יותר משתות מעות ופחות משתות מקח אי הוי מחילה אי בקנה ומחזיר אונאה ליכא למימר דמצד האומדנא איכא סברה דהוי מחילה מכיון דהוי פחות משתות מקח דהא אם היה פחות משתות מקח ושתות מעות הדין דקנה ומחזיר אונאה מיהו להראשונים דס"ל דבהא נמי קנה ומחזיר אונאה י"ל דהוי מצד אומדנא מיהו הוי דוחק מצד הסברה דפליגי רב ושמואל בהא.

מיהו י"ל דהמחלוקת רב ושמואל אינו מצד האומדנא אלא לפי הסוכרים דשיעורים הוי הל"מ או תקנת חכמים דבשתות קנה ומחזיר אונאה וביותר משתות הוי ביטול מקח דרב סבר דעיקר הקובע של שיעור שתות הוא רק שווי המקח ולא אזלי בתר מעות ושמואל סבר דשם שתות נקבע גם מצד מעות וגם מצד מקח דהיינו שאם יש לו

פחות משתות מב' הצדדים דלא הוי ביטול מקח ומחילה ממילא הוי קנה ומחזיר אונאה והראשונים דס"ל דהוי מחילה סברי דכדי שיהיה קנה ומחזיר אונאה בעי' שיהי' שתות וסגי בשתות מצד אחד וממילא בכה"ג דליכא שם שתות אפי' מצד אחד ליכא למימר דקנה ומחזיר אונאה ולכן הוי מחילה דאזלי' יותר בתר מקח ולא בתר מעות היכא דליכא שתות. [ועיין בסמ"ע ובט"ז בריש סי' רכ"ז מש"כ בזה ושו"ש הרבנים מבואר בדבריהם באופ"א קצת].

מיהו אכתי תקשי דמ"מ אנא השכל שיגזור כן שאם הוי אונאה שתות מעות ופחות משתות מקח הוי קנה ומחזיר אונאה ואם הוי יותר משתות מעות ופחות משתות מקח הוי מחילה והנראה בזה דהנהגה ביותר בשתות דהוי ביטול מקח דמבואר בגמ' דשניהם חוזרים ואפי' המאנה יכול לחזור בו. נחלקו הראשונים בזה אם באופן שהמתאנה רוצה לקיים המקח והמאנה רוצה לבטל המקח, דשי' התוס' [דף ג' ע"ב ד"ה ואילו] דביותר משתות הוי כיינ' ונמצא חומץ דגם המאנה יכול לחזור בו. ושי' הריב"ם [הובא בתוס' שם] דהיכא שהמתאנה רוצה לקיים המקח אין המאנה יכול לחזור בו דכיד המתאנה לקיים המקח או לבטל המקח אלא היכא שהמתאנה רוצה לקיים המקח ולתבוע את האונאה או יכול המאנה לבטל המקח ובהא אמרי' בגמ' דשניהם חוזרים והיינו דזכותו של המתאנה לקיים המקח הוא רק בלא תביעה להחזיר האונאה. ושי' רבינו יונה דגם המאנה יכול לחזור ולבטל המקח כל זמן שהמתאנה לא קיים המקח והטעם לא בגלל שיש זכות על המאנה לבטל המקח אלא הטעם הוא מפני שכל זמן שלא קיים המתאנה המקח אמדינן לדעתיה שיחזור ויבטל המקח ומהאי טעמא יכול המאנה לחזור בו. וביסוד הדין מורה רבינו יונה לריב"ם דהזכות לבטל המקח הוא רק על המתאנה אלא דס"ל לרבינו יונה דמכיון דהמקח עומד מסתמא לחזרה מכח המתאנה תקנו שגם המאנה יכול לחזור בו.

ולכאוי' יש לעיין בדעת הריב"ש דהלא בשתות הוי הל' דקנה ומחזיר אונאה ואין חזרת האונאה סתירה לקיום המקח וא"כ אמאי ביותר משתות גרע כוחו של המתאנה שאם רוצה להחזיר האונאה אין יכול לקיים המקח אלא או למחול על האונאה ולקיים המקח או לתבוע האונאה וממילא בטל המקח ואין יכול לקיים המקח ולתבוע אונאתו ואנא השכל שיגזור כן. והביאור בזה דלכאוי' ביותר משתות דהמקח בטל הטעם דהוי אומדנא דכיון דהאונאה הוא רחוקה מן המקח הוי אומדנא שלא היה דעתו על מקח כזה וממילא הוי מקח טעות וא"כ אמאי יכול המתאנה לבטל המקח אלא ע"כ צ"ל שאם הלוקח רוצה לקיים המקח הדין בזה שיכול לומר שכאילו לא היה כאן אונאה רהיכי שהוא מרוצה במקח כזה אע"פ שנתאנה יותר משתות משום דשווה לו המקח אפי' במחיר כזה [והוא כמו לדידי שווה לי] ואע"פ שלכתחילה לא היה עושה מקח כזה אבל אחר המקח אינו רוצה לבטל המקח ושווה לו שלא לבטל המקח אפי' היכא שנתאנה מיהו כ"ז היכא שאינו תובע את האונאה אבל אם תובע אונאתו ממילא מגלה דעתו שאין מסכים למקח שנעשה א"כ ממילא בטל המקח דמעיקרא נעשה המקח בקציצה של אונאה יותר משתות ואם אינו מסכים להקציצה הוי ביטול מקח דכל שרחוק מן המקח כל כך הוי ביטול מקח ואלא רק בשתות הוי הל' שקנה ומחזיר אונאה דמצד האומדנא לא מתבטל המקח באונאה כזו אלא שאם מתקיים המקח בקציצה שנעשה מעיקר הדין לא היה אפשר לתבוע האונאה דהלא המקח נקבע לפי הקציצה שנעשה בשעת המקח ובוהו הוי חידוש התורה שאע"פ שקנה מ"מ מחזיר אונאה אבל ביותר משתות דהוי רחוק מן המקח א"א להחזיר אונאה ולקיים המקח. [ועיין בחידושי ר' חיים הלוי מש"כ בזה בגדר דין מחזיר אונאה דהוי חיוב חדש ולא מצד המקח].

ולפי"ז יש לבאר שי' המרדכי והראשונים היכא דהוי יותר משתות מעות ופחות

ממה שכליכו אבל אם פיו ולכו שווה לא חשיב שקר], אבל בלוקח שאין יודע שמאנה לא חשיב אונאה דליכא רמאות במקח קמ"ל דאיכא איסור אונאה אפי' בלוקח דגדר איסור אונאה אינו מצד רמאות המוכר או הלוקח אלא דגדר אונאה הוא בעצם המקח דהיינו שאם איכא רמאות בעצם המקח שהמקח נעשה ביותר משיווי אע"פ שמצד המוכר והלוקח לא היה רמאות אבל עצם המקח נעשה כרמאות שהחפץ נמכר ביותר או בפחות מערכו האמיתי הוי רמאות ואונאה בעצם המקח ואיכא כוה דין אונאה. וחיידוש דאיכא אונאה על הלוקח הגברא הלוקח והמוכר אלא מצד עם המקח.

וכזה יש לבאר סוגית הגמ' [דף נ"א ע"ב] בהא דנחלקו רב ושמואל בע"מ שאין לך עלי אונאה דלרב יש לו עליו אונאה ולשמואל אין לו עליו אונאה ומבואר בגמ' דבאומר הלוקח או המוכר יודע אני שיש בו אונאה דהיינו שיודע שהחפץ אינו שווה אלא מנה ולוקח את החפץ במאתים ע"מ שאין לך עלי אונאה אין לו עליו אונאה לכו"ע. ומבואר ברש"י ובתוס' [שם] וברמב"ם פ"ג מהל' מכירה הל' ד' דהא דחל המקח בלא דיני אונאה הוא מדין כל תנאי שבממון קיים ונמצא דאולי' רק אליבא דר"י דס"ל דתנאי שבממון קיים ולא הוי מתנה ע"מ שכתוב שבתורה ולר"מ לא מהני והוי מתנה ע"מ שכתוב שבתורה.

ולכא"ר צ"ב דאמאי בעי' לדין תנאי שבממון הלא אם הלוקח מסכים להוסיף בדמי המקח לא חשיב אונאה כלל דליכא שום רמאות במקח מכיון שיודע שהוא מעלה בדמיו וגם אליבא דר"מ צריך שלא יהיה כלל אונאה דאין לזה שייכות לדין אונאה ולהאמור י"ל דיסוד דין אונאה לא הוי רק הרמאות שיש בין הלוקח והמוכר אלא הוי דין רמאות בעצם המקח וממילא הכא שהוא יודע שהחפץ אינו שווה אלא מנה ומעלה את דמיו במאתים ועשה קציצת המקח במאתים איכא אונאה ורמאות בעצם

משתות מקח דהוי מחילה דמ"ש אם היה שתות מעות ופחות משתות מקח דמחזיר אונאה דהאי דינא דקנה ומחזיר אונאה הוא רק בשתות דביותר משתות הדין דהוי ביטול מקח אבל להחזיר אונאה א"א בקיים המקח כנ"ל וא"כ היכא דמצד המעות הוי יותר משתות ומצד המקח הוי פחות משתות הוי הדין דהוי מחילה דאולי' בתר המקח היכא דמצד המעות הוי יותר משתות ולכן א"א לעשות דין קנה ומחזיר אונאה דאין לו שם שתות משום מצב משא"כ היכא דהוי שתות מעות ופחות משתות מקח דאולי' בתר מעות והו"ל שם שתות וקנה ומחזיר אונאה.

בגדר דין אונאה

אי הוי מצד עצם המקח

או מצד אונאת הלוקח והמוכר

במתני' [דף נ"א ע"א] אחד הלוקח ואחד המוכר יש להן אונאה. ובגמ' יליף לה מקראי ומצריך למכתב דין אונאה גם בלוקח וגם במוכר משום דאי כתב דין אונאה רק במוכר שאינה הו"א דרק המוכר מצווה על איסור אונאה משום דקיים ליה בזביתתיה דהיינו שיודע כמה שווה החפץ וכ' רש"י משום דבמידד הוא עושה ומשו"ה יש עליו דין אונאה אבל הלוקח שאין יודע ערך החפץ הו"א שאין עליו דין אונאה קמ"ל דאיכא דין אונאה גם על הלוקח ומבואר בדברי רש"י דס"ד דגמ' אילו היה כתוב דין אונאה רק על המוכר הו"א דדין ואיסור אונאה הוא רק במזיד וחיידוש דין אונאה על הלוקח הוא דאפי' באונס דהיינו שלא ידע המאנה שיש בו אונאה נמי יש בו דין אונאה.

וביאר דברי הגמ' י"ל דאילו היה כתוב איסור ודין אונאה רק על המוכר הו"א דגדר דין אונאה הוא מה שמשקר לחבירו במקחו דאיסור אונאה הוא הרמאות שיש במקח וזהו דוקא ביודע ששווה יותר ומרמה את חבירו [דאיסור שקר הוא רק באופן שיודע שמשקר אבל אם אינו יודע שמשקר לא חשיב שקר כמבואר בשבועות לגבי האדם בשבועה דלא חשיב שקר אלא רק אם משנה

או לקרובו הוי מחילה ובר"מ כתב דאין כונת הראבי"ה לומר דלא הוי מחילה לעולם אלא כוונתו דל"א דשתיקתו בשעת המקח הוי מחילה אלא דלא הוי מחילה משום דכוונת הלוקח לתבוע אונאתו אח"כ מיהו אם נתעכב הלוקח ולא בא לתבוע אונאתו עד לאחר שיראה לתגר הוי מחילה מצד דמה שלא הגיע אחר המכירה אמרי' דאחר המכירה נמלך ומחל אונאתו מיהו בב"ח חלק ע"ד וס"ל דבהא מכיון דגילה דעתו שלא מחל לא הוי מחילה אפי' לאחר שיראה לתגר או לקרובו].

והרמ"א [בסי' רכ"ז סעיף ז'] הביא דברי הראבי"ה להל' ובסמ"ע [שם] מבואר דאפי' אם לא גילה הלוקח דעתו בשעת המכירה שכוונתו לתבוע האונאה אח"כ ג"כ הדין דקנה ומחזיר אונאה ול"א שתיקה כהודאה. מיהו בב"ח כ' דכ"ז הוא דוקא היכא דגילה דעתו לפני עדים שאין כוונתו למחול האונאה אבל באופן שלא היה גילוי דעת לפני עדים אמרי' שמחל וכמו דהיכא שהיה אונאה ביותר בכדי שהדעת טועה דאמרי' דמתנה הוא דיהיב ליה ה"נ היכא דידע ולא גילה דעתו בעדים אמרי' מתנה דיהיב ליה.

ולכא"ז צ"ב בדברי הב"ח דהלא בכל נתינה בסתמא [ובפרט היכא שרוצה לקנות מקח] ל"א שכוונתו ליתן במתנה וא"כ אמאי נאמר שהוא רוצה ליתן לו במתנה ובשלמא ביותר בכדי שהדעת טועה דאמרי' שמחל משום שאם אין כוונתו ליתן במתנה הלא המקח יבטל מדין מקח טעות דהלא הוי אונאה יותר משתות וא"כ אמאי נתן המעות וע"כ צ"ל שהוא מחל המעות משא"כ הכא די"ל דכוונתו בנתינת המעות הוא כדי לתבוע אונאתו אח"כ ואם לא יתן לו המעות קודם המקח לא ירצה המוכר למכור ומש"ה שתק בשעת המקח ואמאי נאמר דמשתיקתו בשעת המקח דמחל באופן שיש ליישב השתיקה שלא על דרך מחילה [ויעוין במחני"א שפליג ע"ד הב"ח מהאי קושיא].

ובקצוה"ח הק' ע"ד הב"ח דאם בעי' גילוי דעת בפני עדים והוי כמו מסירת

המקח דנעשה קציצת מקח על חפץ ששווה מנה במאתים צריך להיות דיני אונאה בהא [דהא דנתרצה הלוקח לקיים המקח במאתים אינו מדין לרידי שווה לי שזה שווה בשבילו יותר דא"כ לא היה אונאה כלל משום דזה ערכו של החפץ לגבי הלוקח וכן אם היה שווה למוכר יותר לא היה אונאה כלל כמבואר בגמ' דבעה"ב אין לו אונאה דכשבילו החפץ שווה יותר אבל הכא מיירי שזה שווה אצלו רק מנה ועושה קציצת מקח להוסיף על ערכו של החפץ] ולכן בעי' לדין תנאי שבממון קיים דאע"פ שהיה צריך להיות אונאה מצד המקח מהני התנאי משום תנאי שבממון ולר"מ דלא מהני תנאי שבממון חשיב נמי הכא מתנה ע"מ שכתוב בתורה כן מבואר משי' רש"י ותוס' והרמב"ם [ויעוין בס' גליא מסכת סי' א' דמבואר בדבריו דבהא לא בעו לתנאי שאין בו אונאה ע"ש מיהו מפשטות לשון הראשונים הנ"ל מבואר דבעו לתנאי כנ"ל].

מיהו מדברי הב"ח חזינן גדר דין אונאה באופן אחר דהנה מבואר בגמ' [דף ג"א ע"א] בההוא גברא דהוי נקיש ורשכי לזבוני וכו' דבאופן שהיה מכירה באונאת שתות וידע הלוקח בשעת המקח שיש בו אונאת שתות אלא דכוונתו היתה לתבוע האונאה אחר המכירה משום דאם לא היה קונה באונאה לא היה המוכר חפץ למכרו הדין דקנה ומחזיר אונאה דמכיון שהמוכר אמר בשעת מכירה שזה שווי החפץ ובגמ' מבואר דהתם בעובדא דנקיש ורשכי אינו מחזיר האונאה משום דהמוכר הוא בעה"ב ובבעה"ב אין דין אונאה משום דחכיב עליו חפציו ומוכח דבשאר אדם בכה"ג הדין דקנה ומחזיר אונאה.

ובמרדכי הביא בשם הראבי"ה דמדברי הגמ' חזינן שאם ידע הלוקח שיש במקח אונאה ושתק הלוקח עד לאחר המכירה לא הוי מחילה והדין דקנה ומחזיר אונאה.

[ויעוין בב"י שהק' ע"ד דאמאי לא הוי מחילה לעולם ומ"ש מכל אונאה דאם לא בא הלוקח לתבוע אונאתו עד שיראה לתגר

דהתם אם לא נתן לשם מתנה לא היה צריך לעשות המקח דהלא הוי ביטול מקח משא"כ הכא שיש לתלות שהוא נותן הדמים כדי לתבוע אונאתו וביישוב מהלך הקצוה"ח והד"ח בכוונת הב"ח. דמבואר באחרונים דחיוב תשלום המקח נקבע ע"י הקציצה וכפי שנקבע הקציצה ע"י המוכר והקונה כך חיוב תשלום המקח ואפי' אם נעשה קציצה על יותר משווי המקח קציצת המקח מחייבתו [ויעויין בחי' הגר"ח דחיוב אונאה הוא חיוב חדש דמצד המקח הקציצה מחייבת אפי' יותר משווי המקח].

ועפ"ז י"ל דבאמת אם היה קציצת מקח אפי' אם יותר משווי המקח ל"ש לומר דאיכא אונאה במקח דהלא היה קציצה מדעת שניהם כל מה שקצצו המקח מחייב אלא דאם הלוקח לא ידע בשעת המקח ערך החפץ והמוכר אינה אותו שהמקח שווה יותר ועפ"ז עשו את הקציצה נמצא שהקציצה היתה בטעות והוי קציצה בטעות וכטל הקציצה ומש"ה הוי חיוב דין אונאה ובוה חלוק שתות ויותר לשתות דביותר משתות בטל לגמרי המקח ובשתות מכיון שהיתה רמאות בקציצה חשיב דאיכא אונאה בקציצה ואע"פ שהקציצה אינה בטלה באונאת שתות מ"מ איכא בוה דין אונאה דחייב להחזיר אונאתו וכמובאר בחירושי הגר"ח הלוי דהוי חיוב חדש להחזיר האונאה אע"פ שמצד המקח היתה קציצה המחייבת.

אבל באופן שהיתה הקציצה מדעת שניהם דהיינו ששניהם ידעו את ערך החפץ ומ"מ קצצו את המקח ביותר מדמי החפץ לא היתה שום אונאה ורמאות בקציצה וא"כ הקציצה מצד עצמה מחייבת לשלם את מחיר המדובר בשעת המקח ואע"פ שזה יותר משווי המקח ול"ש לומר בוה דין אונאה.

ולפי"ז י"ל כדעת הב"ח דאין כוונתו שאם לא גילה דעתו בפני עדים שאינו מוחל הוי המעות שנתן סתם מתנה ומחילה אלא דבלא גילוי דעת עצם קציצת המקח מחייבתו

מודעה בפני עדים לבטל מכירה היכא שהוא אנוס במכירתו א"כ בעי' שידעו העדים שהוא אנוס בדבר אבל באופן שאין העדים יודעים שהוא אנוס במכירתו ל"א שנתבטל המכירה [וכמבואר בתו' הריב"ש סי' קכ"ז] וא"כ ה"נ הלא אין הלוקח אנוס במקחו משום דמ"מ מקבל הנאה שקונה החפץ וא"כ לא יהני אפי' גלוי דעת בפני עדים. ובדברי חיים [אורבך הל' אונאה סי' א'] כתב ליישב דהא דבעי' במכירה באונס שידעו העדים שהוא אנוס במכירה דאל"כ אינו נאמן לומר שלא רצה למכור דאפשר שנתרצה אח"כ מחמת הממון וזהו דוקא במכירה שהמכירה היתה ידועה וברורה והוא רוצה לבטל המכירה מחמת מסירת המודעה ולכן אינו נאמן רק באונס גלוי משא"כ הכא שאם לא היה מגלה דעתו בפני עדים היה יכול לומר שלא ידע כלל דאיכא אונאה קודם המכירה ונדודע לו האונאה אח"כ והיה מחזיר אונאתו ומשו"ה נאמן בגלוי דעת בפני עדים אפי' בלא אונס דאין כוונתו במקח למחול אונאתו אלא לתבועו אח"כ משום דאילו רצה לשקר לא היה צריך גלוי בפני עדים כלל אלא היה שותק מתחילה ועד סוף.

מיהו בנתיה"מ כתב ליישב קו' הקצוה"ח דהכא ל"ד כלל לגילוי דעת בביטול מכירה דהתם איכא מעשה מכירה וצריך לבטלו ע"י גילוי דעת ובוה צריך אונס מבורר משא"כ הכא גילוי דעת אינו בא לבטל חלות אלא רק בא לברר שהמעות שנתן לא הוי בתורת מתנה ומחילה אלא כדי לתבוע אונאתו אח"כ ובוה א"צ אונס ברור.

מיהו מדברי הקצוה"ח והדברי חיים חזינן שלמדו בכוונת הב"ח דהגילוי דעת הכא הוא מדין מסירת מודעה לבטל מקח וצ"ב דמה"ת ללמוד כן הלא פשטות הדברים הוא שהוא רק מבורר כוונתו לשם מה הוא נותן הדמים ומאי שייכא לדין מסירת מודעה לביטול מכירה.

והנראה בוה ביישוב קו' המחנ"א דמה הדמיון לאונאה ביותר בכדי שהדעת טועה

מברר קודם אין האחריות האונאה על הלוקח קמ"ל דאפ"ה יש דין אונאה גם על הלוקח. ועיין בהגרע"א שלמד דצריכותא של הגמ' הוא רק על האיסור אונאה אבל על דין החזרת האונאה אפי' בלא הפסיק היה נלמד ממוכר. [ולכאור' לדעת רש"י א"א לומר כן שכתב דס"ד דגמ' דהלוקח הוא שוגג ולכן ליכא ע"ז דין אונאה ואם הוא שוגג ל"ש לומר דקמ"ל דאיכא עליו איסור אונאה בשוגג אלא מוכח דלרש"י ס"ד דליכא כלל דין אונאה וקמ"ל דאפי' בשוגג איכא דין אונאה וכמהלך הראשון הנ"ל ולדברי הגרע"א צ"ל כמהלך המבואר בשל הב"ח וממילא י"ל דהקמ"ל הוא לגבי איסור אונאה].

מיהו לפי"ז צ"ב דברי הראשונים [רש"י ותוס' והרמב"ם] שכתבו בהא אמר יודע אני שיש בו אונאה שאינו שווה אלא מנה ונתן לו מאתים דליכא דין אונאה משום דהוי תנאי שבממון וכל תנאי שבממון קיים ולפי המבואר בדעת הב"ח שאם היה קציצה מדעת שניהם אפי' ביותר מדמי המקח ל"ש כלל לדין אונאה משום דמקח מתקיים ע"פ הקציצה וכל שליכא אונאה בקציצה חל המקח לפי הקציצה א"כ מה צריך לתנאי שבממון [ועיין בגליא מסכת שכתב בדעת הרמב"ם שתנאי שבממון ל"ד דלא בעי כלל דלא הוי אונאה וכ"כ בחזון יחזקאל מיהו מלשון רש"י ותוס' מבואר להדיא דהוי משום תנאי שבממון].

ונראה ליישב דהנה הגרע"א הסתפק בהא דחפץ זה שאני מוכר לך במאתים יודע אני שאינו שווה אלא ק', ואם באמת היה שווה החפץ רק צ"ט אי הוי דינו כפחות משיעור אונאה דהוי מחילה או דהוי ביטול מקח וצדדי הספק הוא שאם אמרי' שהוא מוכר החפץ בק' אלא שהוא נתן לו מנה במתנה א"כ הוי אונאה רק באחד והוי מחילה אבל אם אמרי' שהוא מוכר את החפץ במאתים אלא שהוא מוחל על האונאה של המנה, א"כ אם היה יותר ממנה נמצא שהיה אונאה של חפץ ששווה צ"ט במאתים ולזה לא נתרצה למחול והוי אונאה.

לשלם כפי המדובר והוא מחויב מצד הדין שזוהו תשלום המקח וא"כ לא יועיל גילוי דעת אפי' בפני עדים בגלל שהתחייב להדיא לשלם כפי המדובר אלא דהגילוי דעת הוא מסירת מודעה לבטל הקציצה דהיינו שאין כוונתו לעשות קציצה על יותר משווי המקח ובמודעה הו' לפני עדים הוא מבטל חלות קציצה וכמו מסירת מודעה לבטל מכירה ולפי"ז ה"ה ביותר בכדי שהדעת טועה לא הוי סתם מתנה אלא אמרי' שרק נעשה קציצת המקח ביותר משווי.

ולפי"ז מיושב קו' המחנ"א דאין כוונתו במחילה בעלמא דבוה חלוק טפי מיותר בכדי שהדעת טועה אלא הכונה הוא דהתם המחייב הוא הקציצה ה"נ הוא מתחייב מצד קציצת המקח באופן דליכא אונאה בקציצתו.

ובזה מבואר קו' הקצוה"ח דהא ליכא אונס ידוע ולא מהני מסירת מודעה דכה"ג וישוה הב"ח דבכה"ג לא בעי' אונס מבורר מכיון שהוא נאמן בדבריו שהיה יכול לומר שלא ידע שלא היה שווה כל כך. [והקצוה"ח כתב שם באופן אחר דלא כהב"ח שאע"פ שהילוקח ידע שאין זה ערך החפץ מ"מ חשיב אונאה מכיון שהמוכר לא ידע שהילוקח יודע שאין זה ערך החפץ וכן חשיב אונאה במקח והב"ח ס"ל דמ"מ מכיון שהילוקח ידע בערכו של החפץ לא חשיב אונאה].

והנתייה"מ ס"ל כמהלך הראשון דגור אונאה שאם בעצם נעשה קציצת המקח ביותר מערכו האמיתי חשיב אונאה ולכן בעי' שיתן את המעות של יותר מערך המקח בתורת מתנה ובוה סגי בגלוי דעת בעלמא.

ולפי"ז צ"ל דהא דמצריך בגמ' רבוי לדין אונאה גם על הלוקח וגם על המוכר דאי היה כתוב איסור אונאה רק על המוכר הו"א דאין על הלוקח איסור אונאה משום שהלוקח לא קים ליה בזבנתיה והמוכר קים ליה י"ל בזה דסד"א דאין על הלוקח איסור אונאה משום דכיון שהוא אינו בקי והמוכר בקי מוטל על המוכר לברר אם יש בו אונאה ואם אין המוכר

והק' בפרישה דהלא מבואר בטור דאפי' אם לא נתן המעות מוציאים ממנו ואם הוי המעות מתנה צ"ב וכי כופין ליתן מתנה ותירץ דבסתם מתנה יכול הנותן לחזור בו כל זמן שלא נתן משא"כ הכא שבתורת מקח ירד לכך ועל תנאי זה משך החפץ מועלת משיכת החפץ להתחייב במתנה שלא יוכל לחזור.

ולפי"ז יש לבאר דברי הב"ח דבהא דיודע אני שחפץ זה אינו שווה מנה ואני נותן לך מאתים דחל המקח מדין תנאי שבממון קיים, דאילו היה נותן את המאתים בתורת דמי המקח לא היה צריך לתנאי שבממון ולא היה דין אונאה מעיקר הדין משום דכך היה קציצת המקח מדעת שניהם אלא שאני הכא שהוא נתן את המנה הנוסף לא בתורת דמי המקח אלא בתורת מתנה ולהתחייבות כוונת בעי' לתנאי שבממון דהוא התחייבות נוספת מלבד תשלום דמי המקח דאם היה בתורת דמי המקח אע"פ שהווי יותר מדמיו הוי דין בעצם המקח שאפשר לקבוע ביותר מדבריו [וכמו לדידי שווה לי] אבל התחייבות מתנה בעי' לתנאי מיוחד להתחייב בו.

ואפשר לומר בדעת הב"ח דיש לחלק בין אמר יודע אני שאינו שווה אלא מנה ונתן מאתים והוי התחייבות ליתן מתנה למכר את הצמד היכא שאין הדעת טועה דהתם הוי התחייבות לשלם דמי המקח ביותר מדמיו דשאני במכר את הצמד שלא אמרו להדיא שהוא נותן יותר מדמיו אלא המדובר היה שכך הוא דמי הצמד אלא שהווי יותר בכדי שהדעת טועה, ובוזה נראה שהלוקח נתרצה לשלם יותר מערך החפץ בתורת דמי המקח ולא בתורת מתנה משא"כ באומר הלוקח יודע אני שאינו שווה אלא מנה ונתרצה לתת יותר י"ל דהתם הוי התחייבות ליתן מתנה ובוזה הוי דלא כהפרישה דבמכר את הצמד הוי בתורת התחייבות ליתן מתנה. ובוזה מיושב שדימה הב"ח הגמ' דוורשכי דלא הוי אונאה אם לא גילה הלוקח בפני עדים להא דמכר את הצמד והוי מחילה.

והנה ספיקו דהגרע"א לומר דהוי מקח על מנה והשאר הוי מתנה פשיטא דאיך כוונתו דהוי מתנה בעלמא, דזה ודאי שהמקח מחייבו ליתן מאתים עבור החפץ אלא דיש להתחייב עבור החפץ בבי' אופנים או דמתחייב לשלם בתורת דמי החפץ ואפי' אם החפץ שווה מנה אפשר לקצוץ דמי החפץ במאתים וע"ז המקח מתחייב לשלם כפי הקציצה שנתרצו שניהם בשעת המקח ואפי' ביותר מדמיו [ולפי"ז דחל המקח במאתים היה צריך להיות אונאה כפי' המהלך הא' הנ"ל אלא דהוי תנאי שבממון למחול על האונאה] והוי מחילה על דין אונאה של מנה אבל אם יש אונאה של יותר ממנה אז כבר חל דין אונאה דע"ז לא היה מחילה, או ד"ל דעצם דמי המקח נקבע ערך האמיתי של החפץ והוא מנה אלא בהא דאמר יודע אני שחפץ זה אינו שווה אלא מנה והתחייב מאתים הוי התחייבות לתת מתנה מנה מלבד תשלום דמי החפץ ונמצא דחלות המקח ככה"ג מחייב ב' דברים א' לשלם דמי המקח ובנוסף לזה לתת מתנה מנה וחיונן מדבריו דבר מחודש דאפשר להתחייב במקח חיוב מתנה מלבד תשלום דמיו ולפי"ז אם אינו שווה אלא צ"ט לא אונאה דלגבי המנה הוי פחות משתות והוי מחילה.

[ויסוד הספק של הגרע"א היה אפשר לספק באופ"א דהיינו דאומדנא של הלוקח אם הוא נתרצה רק למנה ולא לפחות או אפי' לפחות כדין אונאה ועיין בפ"ת שהביא שהרדב"ז והגליא מסכת נסתפקו בזה מיהו מדברי הגרע"א מבואר להדיא דזהו צדדי הספק שלו].

ויסוד הדין שאפשר להתחייב במקח חיוב מתנה ולא בתורת דמי המקח מבואר להדיא מדברי הפרישה בסו"ר כ"ט ע"ף ו' בדין מכר את הצמד לא מכר את הבקר ואין הדמים ראייה ואם הוי טעות בכדי שהדעת טועה יש בו דין אונאה ואם הוי טעות ביותר בכדי שהדעת טועה כתב הטור דהמעות הוי מתנה

הרב יהושע בורודיאנסקי

ברין נט שכיב מרע שעמד

(מעשה הנס מוינא)

הארצות בשנת שע"א ושע"ב "וכמעט כל הרבנים חלקו עליו (על מהר"ם) ומחו לה מאה עוכלי בעוכלא" כלשון הט"ז שם. והדברים סדורים במשנתם של גדולי אותו הדור, ע"י תשו' מהר"ם מלובלין סי' קכ"ב עד קכ"ו, ובתשובת הסמ"ע בשו"ת גאוני בתראי סי' נ"ב (וגם נדמ"ח תשובתו מכת"י בס' הזכרון להר"י פרנקל זצ"ל באריכות יותר), ובתשו' משאת בנימין סי' ע"ה - ע"ז, בב"ח סי' קמ"ח ובתשו' הב"ח הח' סי' צ' וצ"א, ועיין מהרש"א סוף גיטין ועוד.

א

והנה עיקר חילו של מהר"ם הוא מגמ' באיזהו נשך ס"ו א' בההיא איחתא שגירשה בעלה מחמת שהיה שכ"מ וחזיא דעציבא א"ל אמאי עציבת אי קיימת דידך אנא ואמרו בגמ' דפטומי מילי בעלמא גינהו, וכתבו הראשונים שם דאם נעשה ע"ז קנין וגם אמרה כן מתחילת המעשה לאו פטומי מילי גינהו והוי תנאי גמור, הרי דכבה"ג שאמרה האשה מתחילה דאם יקום תחזור אליו וגם נעשה ע"ז קנין שפיר חשיב כתנאי גמור, ומשום הכי הכריע המהר"ם בנד"ד דצריכה גט שני. אכן הסמ"ע השיב ע"ז בכמה חילוקים מהתם, ועיקר טענתו הוא דהרי בנדון זה נאמר בבירור שאין בזה תנאי כלי עיקר וגם הבעל אמר כן בב"ד בפירוש, וא"כ מה איכפת לן דבעלמא כה"ג חשיב תנאי הא סו"ס בנדו"ד נאמר בפירוש שניתן בלא שום תנאי.

והנה אם כי כדי לבאר כל פלוגתייהו לפרטיהם הדברים ארוכים מאד, אולם כפרט זה אשר עיקר הפלוגתא תליא בזה שבתי ונתון אל לבי לבאר שיטת מהר"ם אשר היא לכאורה תמוהה מאד, דכיון שבפירוש נאמר שאין כאן תנאי מאי איכפ"ל דנעשה קנין

כתב הרמ"א באה"ע סי' קמ"ה ס"ט וז"ל ויש אומרים דלכתחילה אין לגרש ע"י תנאי רק יגרש סתם ולקבל בחרם הקהילות או ליתן משכנות שכשיעמוד יתורו וישאו זא"ז עכ"ל, והוא תקנת הר"י מפריש הביאו המרדכי פרק מי שאחזו. ועי"ש בב"ש ובט"ז שאם כשיעמוד היא אינה רוצה לישא אותו אין שום חשש איסור כיון שמגרש בלי תנאי, וכתבו שם שכבר בא מעשה כזה לפני חכמים ונחלקו בדבר הסמ"ע ומהר"ם מלובלין, ורוב גדולי הדור ההוא הכריעו כהסמ"ע שאין בזה איסור. וזהו מעשה הגט מוינא.

וכך היה המעשה בקצרה, שכ"מ צעיר לימים שלא היו לו בנים והיתה האשה נזקקת לאחיו ע"כ דברו עמו קרובי האשה שיתן גט וכשיעמוד מחליו תחזור ותנשא לו ותהיה אשתו כבראשונה ולא יתן הגט רק כדי שלא תהא צריכה חליצה מאחיו, וכשבא הרב המסדר הגט לשכ"מ אמר לו שבזמן הזה אין מזכירין שום תנאי בשעת נתינת הגט אלא נותנים הגט סתמא אך מ"מ כשיעמוד מחליו תחזור אליו ויעשו ע"ז קישור ובטחון מוחלט וגמור, ואדעתא דהכי הסכים השכ"מ ונתן הגט, ושוב עמד מחליו ונסתבב לבסוף שלא רצו האשה וקרוביה שתחזור אליו ונתגלגל הענין שיצא נקי מנכסיו ומאשתו. וכשבא מעשה לפני המהר"ם מלובלין פסק שצריכה גט שני והגט הראשון בטל מאחר שלא נתקיימה ההבטחה שתחזור אליו, והאריך כן בתשובתו. אך כנגדו יצא הסמ"ע שהוא היה מסדר הגט מתחילה (עם בעל החכמת מגוח) וכתב תשובה לבטל כל דברי המהר"ם ושבודאי הגט גט כיון שלא היה שום תנאי בגט זה ושהאשה מותרת לעלמא. ודנו בדבר חכמי הדור ההוא וגם נתועדו יחד ביריד

להלכותיה, אמנם בנדו"ד הרי אינו עושה את המעשה על כל הצדדים מכיון דמעיקרא הוגבלה אפשרות המעשה בין שני הצדדים רק על אופן מסויים, ובכה"ג אי"צ לדיני תנאים דאי"ז מדין תנאי אלא דממילא אינו יכול לחול רק על אופן אחד, והוי כעין מקח טעות לפמש"כ בביה"ל ח"ג סי' ג' (ודלא כתשו' רעק"א תנינא סי' נ"א) דאינו מדיני תנאים רק שלא נעשה הדבר כל עיקר על אופן הזה, וה"ה כאן בכה"ג, ונמצא דמתקיים בזה הדין כתנאי אע"פ שאין זה תנאי. והרבה מהמו"מ במחלוקת זו תליא ביסוד הך מילתא, וכאשר מתבאר מתוך דבריהם.

אך הנה כתבו התוס' ככתובות נ"ו א' דאי לאו תנאי דב"ג וב"ר לא היה תנאי מבטל מעשה כלל, וכיון שנתחדש דין תנאי רק בהו לפיכך צריך שיהיו פרטי התנאים רק דומיא דב"ג וב"ר, ומשו"ה הוא דבעי תנאי כפול ושאר דיני תנאים. והנה אם אמנם מעיקר דבריהם אין סתירה לדברי המהר"ם די"ל דכ"ז היינו דוקא בתנאי שעושה הלוקח או הבעל משא"כ כשמתנים המוכר או האשה דבכה"ג אי"ז מדין תנאי ואי"צ להלכות הנאמרות בדיני תנאים, וכמו שהרגיש בדבריהם המהר"ם ורמז בלשונו שכי' דל"ש כפילת התנאי אלא כשמתנה הלוקח או הבעל דומיא דב"ג וב"ר, משא"כ כשמתנים המוכר או האשה דאי"צ בזה לדיני תנאים, אכן לפ"מ שנקטו רבותינו ראשי הישיבות ז"ל כביאור דברי התוס' כוונתם הוא שכשם דל"ש חפירת בור שיהא על תנאי ה"ה של"ש להחיל דין או קנין על צד אחד לולא שחידשה כן תורה, עיין שער"י ש"ז פ"ח ועוד, ומעתה הרי סברא זו שייכא גם כשמתנים המוכר או האשה, דבכל גווני לא שייך להחיל מעשה גמור על אופן מסויים לולא דין תנאי, ולדידהו הא לא שייכא סברת מהר"ם, ואולי מה"ט הוא שנחלקו עליו הסמ"ע ושאר גדולים, אך עכ"פ מדברי מהר"ם נראה דלא כמו שנקטו. ועיין לא"ז מרן הגרש"ז ז"ל במנח"ש סי' פ'

שתחזור אליו הא אין כאן תנאי כלל, וכמו שתמה עליו הסמ"ע. והגם שהמהר"ם השיב על טענת הסמ"ע בזה וכ' וז"ל לא ידעתי דעתו בזה הלא גם הבעל אומר שנתן הגט סתם בלי שום תנאי אבל לא נתנו אלא על דעת זו שהבטיחו אותו ונקשרו עמו מקודם הנתינה וכו' עכ"ל, אך גם דבריו אלו צ"ת, דאם תנאי אין כאן מה מועיל שלא נתן אלא על דעת זו וכנ"ל, גם עיי"ש בתו"ד מש"כ לבאר תקנת הר"י מפריש דבאמת הוא ג"כ תנאי אלא שאי"צ לדיני התנאים וכדי שלא יבואו לידי טעות בנוסח התנאי משו"ה תקנו שיעשו חרמות במקום התנאי אך באמת דינו כתנאי ממש, וכן מש"כ שם דכיון שאי"ז תנאי בלשונות התנאים משו"ה גם אי"צ תנאי כפול עיי"ש, וכ"ז צ"ע ממ"ג דאם זה חשיב תנאי הרי ודאי צריכים לכל דיני התנאים ואם אי"ז תנאי איך יתבטל הגט. ואין לומר דהיינו מדין אומדנא דמוכח, דהא כבר כתבו התוס' בקידושין מ"ט ב' דכל שאינו מוכח מתוך המעשה לא מהני בלא גילוי דעתא, והרי הכא אי"ז מוכח מתוך המעשה וגילוי דעתו הוא להיפך.

ונראה לבאר דבריו לפי מש"כ בתו"ד בתשובתו בד"ה ועוד אני אומר וז"ל אלא ודאי צ"ל דל"ש כפילת התנאי אלא כשמתנה הלוקח או הבעל דומיא דב"ג וב"ר שאז שייך לומר ולכפול דדוקא כשיהא כך יהא מכירה או הגט גט ואם לא יהא כך לא יהא המכירה מכירה ולא הגט גט, אבל כשהמוכר פתח ומבטיח ללוקח ואומר תקנה ממני שדה זו דאי טרפי לה מינך וכו' וכן כשהאשה אומרת תן לי גט דאי קיימת דייך אנא לא הוי דרך תנאי אלא דרך הודאה ובטחון והוא סומך על דבריו וקונה ומגרש ע"ד זו לא בעי כפילת הדברים כי בודאי לא נתכוין הלוקח לקנות והבעל לגרש אלא כפ"מ שפירש לו המוכר או האשה עכ"ל, וביאור דבריו הוא דהכא לאו מדין תנאי הוא, דתנאי היינו שמגביל עושה התנאי לברו את המעשה עצמו ע"י התנאי שיתקיים רק באופן מסויים, ובזה הוא שנתחדשה פרשת תנאים

ושוב הביא הגמ' דפ' האשה רבה ואשה גרושה מאשה אפילו לא נתגרשה אלא מאישה פטולה לכהונה ופרש"י כגון שאמר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם, ודייק מל' רש"י דמייירי אפילו בגט שכתב בו כנוסח שאר גיטין אלא שבע"פ אמר לה כנ"ל דאסורה לכו"ע אע"פ שגרושה ממנו. אלא שהוקשה לו דאם מיירי בשנותן לה גט משנאה הרי חלילה לתוה"ק שדרכיה דרכי נועם להתיר לאדם ששונא את אשתו שיוכל לגרשה ממנו אבל תהיה אסורה לכל אדם ותתעגן כל ימיו ואיה כל נעימותיה של תורה, ומשום הכי הכריח דע"כ מיירי במגרשה מתוך אהבה ומאמינים זל"ז שיחזור וישאנה. וגם הכריח כן דהא בגיטין ריש פ' המגרש משמע דלכו"ע אם אמר אין את מותרת לכל אדם אין הגט גט וא"כ איך אמר רב ביכמות דהוי גט, אלא ע"כ דשאני בין גט מאהבה לגט משנאה. ועיי"ש שכ' ז"ל וטעמא הוא דבכל גט הולכין אחר מחשבת המגרש דכשמגרש מחמת שלא מצאה חן בעיניו הרי כוונתו הוא לכריתה גמורה לכך צריך אליבא דחכמים שלא ישייר בה שום אדם ואפי' חוץ מאחד וכו' אבל הכא דמחשבת המגרש אינו לכריתה גמורה אלא להצילה מזיקת היבם והכריתה כזאת היא רפה מאד ואינה חזקה שאין בה חשש עיגון לכך יוכל לשייר בה אפי' כל אדם, ועוד אני אומר שמשמע זה לא רמזה התורה גט כזה בפ' גירושין וכו' וכן חז"ל לא דברו מגט כזה בכל מס' גיטין היינו משום דבפ' גירושין וגם בכל מס' גיטין לא דברו אלא בגט שיכול להתקיים בה ויצאה מביתו והיתה לאיש אחר אבל בגט זה שפ' ויצאה מביתו יוכל להתקיים אבל והיתה לאיש אחר לא יכול להתקיים דמי יתירנה שהרי אין לה בעל בעולם וכו' לכך לא רמזה התורה פסוק זה בפ' גירושין וכו' וא"כ אין לאשה זו תקנה להנשא לבעל אא"כ יחזור הוא וישא אותה עכ"ל.

ועפ"ז כתב דכל גט שכ"מ אע"פ שלא אמר לה בפירוש מ"מ כיון שהיו באהבה

מה שדן בארוכה בדברי התוס' הנ"ל, ולדבריו שפיר יש לקיים דברי מהר"ם וסברתו כש"נ יעושה.

והנה לפי מש"נ בדברי המהר"ם, מש"כ בתור"ד כמה פעמים דזה חשיב כתנאי אין כונתו בדוקא לתנאי רק ר"ל שדינו כדין תנאי שהמעשה בטל אם לא יתקיים הדבר אך אין כוונתו לדין תנאי ממש, וסמך לדבר מצאתי בלשון האב"מ בסי' י' סק"ב שהביא שם בקצרה את שיטת המהר"ם וקרי לה גט בטעות, והנה לפי פשוטו הרי אי"ז ענין של טעות אלא שלא נתקיים התנאי, אכן לפמשנ"ת שפיר קרי לה גט בטעות דכל ענין הגט לא נעשה על אופן הזה וכש"נ.

ולהלכה, הגם שרבו עליו חבריו וגם נו"כ השו"ע דחאוהו מהלכה וכנ"ל, ברם יעו"ש בפ"ת שיש מגדולי האחרונים שחשו לדבריו הלכה למעשה, עיי"ש שהביא ממהרא"ל צינץ ובית מאיר ומשכנו"י (ובערה"ש קמ"ה השיג עליו בזה), ובתשו"ב צ"צ תח' אה"ע סי' ר"צ שהאריך לפלפל בד' מהר"ם להלכה, ועי' בשד"ח שהביא בזה פלוגתת פוסקים, והדברים ארוכים.

ב

והנה אם כי רבו עליו חבריו והכריעו דלא כמהר"ם, אולם אחד מגדולי הדור ההוא הרב בעל הלבושים ז"ל עמד לימינו של מהר"ם בכל עזו והכריע בתוקף שהגט אינו מתירה לעלמא ודינה כאשת איש ואסורה לעלמא, והובאו תשובותיו בזה כתשו"ב מהר"ם סי' קכ"ג-קכ"ה, אלא דמטעמא אחרונה קאתי עלה, ואעתיק תורף דבריו בקצרה לפי שהם צריכים תלמוד רב.

מתחילה תמה טובא דאיך אפשר ליתן גט שכיב מרע כלל והא מה שנותנו הוא משום אהבה שאינו רוצה שתתעגן ליבם ולכך הוא מגרשה, וא"כ שמה דוקא גט משום שנאה חידשה תורה וכמש"כ ושנאה אבל גט מאהבה שמה אין הגט כורת ביניהם, יעו"ש שהגדיל התימה בזה.

שממנו היא יוצאת וגם פקע זיקת יבם משום כך, ואילו לעלמא עדיין היא אסורה, עד שנסתפק אם יכול גט שני להתירה עוד, וכי"ז צריך ביאור טובא.

וראיתי לא"ז הגאון מוה"ר אפרים נחום ז"ל בבנין אפרים סי' י"ב בתו"ד שכתב ליישב דברי הלבוש בהקדם מה שיסרו רבותינו (עי' זכר יצחק כ"ג ועוד) לפ"ד הרמב"ם דיש בגט דין רצון מיוחד משאר קנינים והוא שגם הגירושין יהיו ברצונו וביאר בזה כמה דברים עיי"ש, ולפ"ז כתב דכיון דמיירי בגוונא הנ"ל בגט שנעשה לשם סגולה שיכריא א"כ חסר בדין הרצון הזה, וכל מה שטענו על מהר"ם דאזיל בתר אומדנא היינו משום דהוה דברים שבלב, אולם בגט דדין הרצון בו הוא מעיקר דין הגט בזה סגי באומדנא שאינה מוכחת מתוך המעשה כדי לבטל הגט עיי"ש.

אכן הרי הלבוש כתב כן בכל גט שכ"מ ולא רק בגוונא דמהר"ם, וגם הא לא כתב שהגט נתבטל כלל אלא שהוא מגרשה ממנו בלבד ולא מכל אדם, ודבר זה צ"ת רב.

ונתעוררתי מתו"ד א"ז הגאון ז"ל ליישב דברי הלבוש, דמאחר שנתבאר שיש דין רצון מיוחד בגט יותר משאר קנינים, וגם בדברי הלבוש מבואר בתו"ד כמה פעמים כן שכתב דבגט הכל תלוי בכוונה עיי"ש ויל"פ כוונתו כש"נ, ודין רצון זה יל"ב דהיינו רצון בעיקר הגירושין מלבד על מעשה הגט עצמו, א"כ מעתה כשאמרה תורה ושנאה הרי שפיר נראה דאי"ז משום שדיבר הכתוב בהוה אלא דנאמר בזה מהו דין הרצון שבגירושין דהיינו שיגרשנה מחמת שנאה, רכיון דשאני דין הגט מדין הקנינים ויש דין רצון גם על הגירושין מלבד על הגט גופא א"כ כשאמרה תורה ושנאה יש לפרשה דהוי בדוקא ולדינא ולא רק שדיבר הכתוב בהוה, והוה ביאור קושייתו.

ולבאר תירוצו נראה, דהנה כנודע יש בקידושין שני דינים, דין איסור שעושה אותה לערוה ואוסרה לכו"ע, ודין קנין

וע"ז ורק נותן לה כדי שלא תתעגן וכ"ז נעשה בפרסום גדול לפיכך אי"ז גט גמור להתירה לעלמא. ומתחילה כתב (בסי' קכ"ג) שאין לה שום תקנה אלא שתחזור אליו וגם גט שני לא מהני מאחר שכבר נתגרשה הימנו, אלא ששוב נתיישב בדבר וכתב (בסי' קכ"ד) די"ל דכיון דסו"ס האיסור אשר היא עומדת בה בא לה מחמת קידושיו ממילא אפשר לומר שיכול הוא עתה להתירה לעלמא בגט שני מה ששייר בגט ראשון. אתו"ד ויעו"ש שהאר"ך טובא בכ"ז.

והנה כל דבריו ז"ל תמוהין לכאורה ומרפסין איגרא, ואין להם מוכן לפי דלות הבנתו בענין כריתת הגט, אך הנה הגם שכמעט לא מצינו שדנו והביאו דבריו ז"ל זולת הנו"ב תנינא אה"ע קכ"ט שתמה עליו בקצרה כדלהלן, וגם תלמידו בעל הבאר שבע בספרו צידה לדרך פ' אמור שהביא דבריו הרבה לתמוה עליהם ודחאם בשתי ידים, וכן בספר משנת חכמים סי' ו' (ציינו המנ"ה מ' תקע"ט) תמה עליו, אולם ראיתי להגאון האדיר מוהר"פ פערלא ז"ל בסה"מ מ' ע"ג שהאר"ך טובא ליישב כל התמיהות עליו מהש"ס, ועוד הוסיף להוכיח כשיטתו מדבריו רבנן קמאי השאלות ובה"ג ורס"ג והר"י אלברגלונג ועוד יעושה ככל דבריו, אשר מעתה אמינא לאמשוכי נפשין אדרב לקרב מעט להבנתו דברי רבינו בעל הלבושים ז"ל.

והנה עיקר מה שיש לתמוה בדבריו הוא, דמש"כ להקשות ממש"כ בתורה ושנאה צ"ע. דאע"פ שכתוב בתורה ושנאה מ"מ הרי מאחר שמעשה הגט גופא נעשה כדינו מה איפכת לן אם נעשה מחמת שנאה או מחמת אהבה, אטו בקנין ממון גם נאמר כן אילו היה נאמר שם כיו"ב, הא סו"ס הגט עצמו נכתב וניתן כדינו ומה שייך לומר דצריך דוקא שיהא מחמת שנאה, וע"כ דמש"כ ושנאה דיבר הכתוב בהוה, וכמו שתמה הנו"ב שם (ובערה"ש קמ"ה). ומש"כ הלבוש בתירוצו דיש שני עניני גט, צ"ת איך שייך לחלק ענין כריתת הגט לומר

מהני רק לדיני האישות שלא נשתנה דינם משאר דיני קנינים, ולא מהני לדינים המיוחדים שנתחדשו באישות יותר משאר קנינים, אשר ממילא מהני גט זה לאפקועי קנינו אך לא להפקיע דין האיסור שבקנין, ולפיכך מגורשת היא הימנו ומ"מ אסורה היא לכו"ע מחמת דין האיסור שבקידושין. והיינו שלמד הלבוש מסוגיא דהאשה רבה דמכיון שהרבר מוכרח דלא מיירי אלא בגט מאהבה א"כ מצינו להדיא שנתחדש בדין הגט דיתכן לחלק בין דין הקנין שבו לדין האיסור, והן הן הדברים מש"כ דגט מאהבה מהני להפקיע קנין האישות וגרושה היא הימנו וגם אינה זקוקה ליבם [ועיין לארמ"ו מרן ז"ל באבי עזרי פ"ו מיבום הי"ח שכתב דדין זיקת היבם תליא בקנין ולא באיסור, וזה אתיא כש"נ בדעת הלבוש] אך מ"מ אסורה היא לעלמא מחמת קידושין הראשונים עד שנסתפק אם עדיין יכול הוא להפקיע דין איסור זה וכמו שהכריע לבסוף. וזכינו בכיבור דבריו ז"ל בסייעתא דשמיא.

שמיוחדת אליו, [וכדחזינן שמשום הקנין אוכלת אשת כהן בתרומה דאיקרי קנין כספו, ורק נחלקו פנ"י גיטין מ"ג ואב"מ מ"ד אם משום הקנין גרידא לא תפסי קידושין אך לכו"ע יש דין קנין בקידושין. ועי' ח"י רח"ה הל' אישות ועוד], ויכולים להחלק זמ"ז וכמש"כ בקוב"ש ח"ב סי' כ"ז מהא דבקידושין י"ג ס"ד דאין מיתת הבעל מתרת והרי במיתה ודאי פקע קנינו אלא דמ"מ האיסור נשאר, ועי"ש בקוב"ש גיטין אות מ"ו. והנה דין הקנין נראה שהוא ככל דיני הקנינים ומה שנתייחד קידושין משאר קנינים היינו בדין האיסור שבו, וכן ראיתי להגרש"ש (גיטין סי' ב' ועוד) דכתב כן ודאין הקנין חשוב דבר שבערוה עי"ש.

אשר לפ"ז נראה, דמאחר שחידש הלבוש שיש דין שיהא גט מחמת שנאה ומ"מ מצינו גם גט מאהבה, א"כ ביאור הדבר הוא דכיון שדין זה שמחמת שנאה שהוא מדין הרצון שבגירושין הוא משום הדין המיוחד שנאמר בגט יותר משאר קנינים, מעתה כל שלא מתקיים בגט דין רצון זה ממילא דין גט כזה

אליעזר מנדל בלוי

בענין תשלומין בשבועה דרבנן

ההא אינו חייב בזה וע"כ אינו אלא משום חיוב שבועה והיינו דלא משמתינן ליה עד שישלם אלא עד שישבע וא"כ מאי נחתינן לנכסיה איכא הא אין אנו כופין אותו כלל שישלם, וע"כ מוכח כמו שכתבנו דבשבועה דרבנן ואינו רוצה לישבע חייב בתשלומין ומשמתינן ליה עד שישלם וכ"כ להדיא בספר חוקות הדיינים לתלמיד הרשב"א (ח"ב) בשם רבינו יונה דמשמתינן ליה עד שישלם וה"ל ומי שנתחייב שבועת היסת והוא לא רצה לעשות אותה שבועה ב"ד אין יורדין לנכסיו אלא מנדין אותו עד שלשים יום ואם בתוך ל' יום לא רצה לשלם לו מה שתובע ממנו לאחר ל' יום מכין אותו מכת מרדות מדרבנן ואח"כ מתירין לו נידויו ואין ב"ד יורדין לנכסיו לעולם על זו התביעה, אבל לא אמרינן דמנדין אותו ל' יום עד שישבע אלא ודאי הכפיה אינה אלא עד שישלם לו מה שתובע ממנו כן דעת הר"ר יונה ז"ל ע"כ.

וכן נראה שפ"י הש"ך דמשמתינן ליה ר"ל שישלם והוא בספרו תקפו כהן (סימן ל') שהביא דברי רבינו ירוחם במשרים נתיב א' הלכה ה' וז"ל מי שחייב שבועה משום דבר דמדבריהם כגון מציאת חש"ו דיש בהן גזל מפני דרכי שלום ואינו רוצה לישבע אין מוציאין בדיינים ואין יורדין לנכסיו אלא מנדין אותו עד ל' יום ומלקין אותו אחר ל' יום, פ"ד דשבועות. עכ"ל ונראה מדברי הש"ך שם שהבין בדברי הרבינו ירוחם דמנדין אותו ר"ל שישלם ולא השיג עליו אלא דבמציאת חש"ו ליכא דין נידוי דלא אתמר בגמ' דין נדוי אלא לענין שבועה דרבנן ולא לענין גזל דרבנן ומשמע דהא מיהא ס"ל לש"ך דבשבועה דרבנן מנדין אותו שישלם (ומה שכתב שם בש"ך בזה"ל וכ"ש שאין לנדותו ע"כ שישבע ע"כ).

[ודבריו דמשמתינן ליה שישלם הם לא כמ"ש בקצוה"ח סי' א' סק"א דבריו שם

כתבו התוס' בכמה מקומות דברבנן לא אמרינן משאיל"מ [מתוך שאינו יכול לישבע משלם] והכריחו זה מגמ' דההוא רעיא ב"מ ה' ע"א ע"ב כמבואר בדבריהם בב"מ צ"ז ע"ב ד"ה ה"נ וכן מתבאר בדבריהם שם ה' ע"ב בדר"ה ותקנתא לתקנתא וכמו"כ כתבו בגיטין נ"א ע"ב ד"ה ובכולי וכן הוא בתוס' כתובות י"ח ע"ב ד"ה ובכולי (אלא שתוס' בגיטין כתבו בשנוי משאר המקומות דטעמא דל"א משיל"מ הוא משום דתקנתא לתקנתא לא עבדינן ואכמ"ל).

ויש להקשות דאמאי לא הביאו רא"י מפורשת מגמרא בשבועות מ"א ע"א דמבואר שם דבשבועה דרבנן לא נחתינן לנכסיה הרי דאפי' אינו רוצה לישבע לא נחתינן לנכסיה ואיך יתכן לחייבו כשאינו יכול לישבע ואמאי הוצרכו לראיה מסוגיא דההוא רעיא דאין אומרים דברבנן משאיל"מ.

ומוכח מדברי התוס' דהא דאמרינן בשבועה דרבנן לא נחתינן לנכסיה לאו למימרא דאין דין תשלומין כלל אלא דין גביית ב"ד ליכא אבל לעולם אפי' בשבועה דרבנן אם אינו רוצה לישבע יתחייב לשלם הוא עצמו.

ונראה דמוכח כן בגמ' שבועות הנ"ל דאמרינן התם ולרבנן דאמרו דברבנן לא נחתינן לנכסיה מאי עבדינן ליה ומשני דמשמתינן ליה, א"ל רבינא לרב אשי האי נקטיה בכובסיה דנשקיה לגלימיה הוא ופרשיי כלומר כיון דמשמתינן ליה לעולם עד דליתכ ליה לית לך למיחת לנכסיה עדיף מהאי, הרי דאם אינו רוצה לישבע חייב בתשלומין ומשמתינן ליה על החיוב תשלומין ולהכי יש בשמתא משום נחתינן לנכסיה ואם נאמר דברבנן אפי' באינו רוצה לישבע אינו מתחייב בתשלומין ע"כ בעינן למימר דהשמתא אינו משום חיוב תשלומין

לישבע היינו משום דמטרת השבועה הוא כדי שיודה כמבואר בב"מ ג ע"ב ואמר רחמנא רמי שבועה עליה כי היכי דלודי וכיון דבקנס מטרת השבועה ליכא דהא מודה בקנס פטור ליכא כלל דין שבועה ותו ליכא דין תשלומין מחמת השבועה וכיון שכן היינו טעמא דבשבועה דרבנן כשאינו רוצה לישבע חייב דכשחייבו רבנן שבועה לאותה מטרה עצמה שכיונה התורה בשבועת התורה כיונו הם בשבועה של דבריהם דהיינו שיודה ושפיר מוכן שעשו אינו רוצה לישבע מדבריהם כמודה, אבל הדין נוסף שיש בשבועה דהיינו שהשבועה גוררת תשלומין דמפקינן מקרא דשבועת ה' דשבועה יש בה כח נוסף לחייבו תשלומין כח זה לא הוסיפו בשבועה של דבריהם. ואפשר ג"כ דאילו היה הדין דחשוד שנתחייב שבועת היסת שכנגודו נשבע ונטל וכס"ד בב"מ ה. לא היה נוטל עפ"י שבועתו נוטל עפ"י הדיינים אלא דבשבועתו היה מחייב את הבע"ד לשלם מעצמו, אבל אין ב"ד גובין ממנו. ומשמע כן בכור"ח רעק"א תנינא בחי' לב"מ שם. ונ"מ למי שמהפך שבועת היסת ואומר השבע וטול דאין מוציאין לו בדיינים.

[וכל מה שכתבנו דאינו רוצה לישבע ואינו יכול לישבע תרי חיובי נינהו, וכן דרין נחתינן לנכסיה דאתמר בגמרא ודין חיוב תשלומין במקום שאינו רוצה לישבע תרי מילי נינהו, וכן דהא דאתמר בגמרא דמשמתנין ליה הוא שישלם וכן הא דיובא להלן בשם הירקאנטי להסתפק אי יהני תפיסה, הוא כשיטת רש"י (שבועות מ"א) ותוספות (ב"ק מ"א) וכן כל התוספות שהוזכרו בריש דבריינו) ורבינו יונה (בספר חוקות הדיינים הנ"ל) והירקאנטי הנ"ל והראב"ן (דכתב על גמרא דשבועות הנ"ל דבררבנן לא נחתינן לנכסיה דאם תפס לא מפקינן מיניה) וכן נראה מסתמא לשיטת הראשונים אבל דבר חידוש מצאנו שיטת הרי"א וזו היא בקונטרס הראיות שבועות מ"א ע"א וז"ל מיהו אין עליהן [פ"י על שבועות

לא יתכנו אלא אם נפרש דמשמתנין ליה רק שישבע וגם בנתה"מ שם סק"א כ"כ דהשמתא היא רק שישבע].

וטעם החילוק בין אינו רוצה לישבע דאו אמרינן דמשלם אפילו בשבועה דרבנן בין אינו יכול לישבע דאו לא אמרינן שמשלם בשבועה דרבנן, נראה על פי מה דאיתא בתוספות בכא קמא מ"א ע"ב דיבור המתחיל מודה דהיכא שעד אחד מחייבו קנס והוא אינו רוצה לישבע פטור מטעם דחשיב מודה בקנס, ומבואר מדבריהם דחייב דאינו רוצה לישבע מטעם הודאה הוא והיינו דהא דאינו רוצה לישבע חשיב כמודה על החיוב ומהאי טעמא אינו נשבע. וזה באינו רוצה לישבע, אבל באינו יכול לישבע על כרחק לאו מטעם הודאה הוא דבאינו יכול לישבע לא שייך דתחשב כהודאה משום שאינו נשבע דלאו ביכלתו הוא וע"כ חיובא אחרינא הוא ולא מדיני הודאה אלא דין נוסף בהשבועה עצמה שיש בהשבועה חיוב תשלומין כשאינו נשבע והוא מחויב שבועה כמבואר בשבועות מ"ז ע"א דצריך קרא ע"ז ומפקינן ליה מדכתיב שבועת ה' תהי' בין שניהם דרשינן ולא מן היורשים (ואע"ג דבראב"ן שבועות מ"א מבואר דגם הא דאינו רוצה לישבע משלם נפיק מקרא כמ"ש וז"ל בדאורייתא אם אמר איני נשבע ב"ד נחתי לנכסיה ופרעו לזה כדכתיב ולקח בעליו ולא ישלם הא אם אינו נשבע משלם עד כאן מ"מ באינו יכול לישבע נפיק מקרא אחרינא כנ"ל וע"כ דדין אחר (הוא) וה"ט דאפי' רב ושמואל דלית להו דינא דמשאיל"מ יודו דבאינו רוצה לישבע משלם היינו דחיובא דאינו רוצה לישבע מטעם הודאה הוא וכנ"ל. וכי' להדיא לשון חוקות הדיינים כשם רבינו יונה הנ"ל וז"ל משום דכיון שאינו רוצה לישבע הדבר ניכר שהוא חייב לו אותו ממון שתובע ממנו ע"כ.

והא דבקנס כשהוא מחוייב שבועה ואינו רוצה לישבע פטור מטעם מודה בקנס כנ"ל בתוספות ב"ק ואינו מתחייב מדין תשלומין שיש בהשבועה עצמה כמו מי שאינו יכול

ב"ד מפקינן מיניה לאו משום דכל עיקר החיוב לא ניתן בידי אדם לחייבו הוא דהא חייב בתשלומין אף בידי אדם וב"ד אומרים לו חייב אתה אלא דעיכו חכמים דין גביה, פירוש שהדין גביה הוא המעוכב בידי חכמים שלא יתקיים ולא עיקר החיוב, וכיון דעיכו חכמים הדין גביה שפיר נסתפק הריקאנטי דאפשר דבכלל עיכו הגביה נכלל ג"כ עיכו גביית בע"ד דהא חזינן דעיכו חכמים גביית ב"ד אע"ג דאיכא חיוב גמור וה"נ איכא למימר דעיכו חכמים גביית בע"ד.

ובצד דס"ל להריקאנטי דמהני תפיסה יש לומר דהיינו משום דלא עיכו חכמים אלא דין גביית ב"ד ולא עיכו דין גביית בע"ד או יש לומר (וכ"כ החזו"א חו"מ סימן י ס"ק ט"ו) דאפילו עיכו דין גביית בע"ד אחר שעבר בע"ד וגבה לא מפקינן מיניה, והיינו דאפילו בגביית ב"ד דהתם ודאי דעיכו חכמים, אם היה שייך שיצויר גביית ב"ד בדיעבד ג"כ היה הדין דלא מפקינן מיניה לצד זה של הריקאנטי רק שבב"ד לא שייך גביה בדיעבד ובגביית בע"ד שייך היכא דעבר ותפס ולכן מסתפק הריקאנטי בצירוף זה ד"ל דמהני תפיסה, והיינו דמה דעיכו חכמים דין גביה הוא רק לענין לכתחילה כלומר דלא עבדינן גביה ולא נחתנינן אנן לנכסיה אבל לענין גביה דיעבד לא עיכו חכמים מעולם.

נמצא לפי מה שכתבנו דבאינו רוצה לישבע שבועה דרבנן איכא חיוב תשלומין גמור והיה ראוי שיהי תפיסה והא ד"ל דלא מהני הוא משום דהוי כמו גביית ב"ד ועיכו חכמים דין גביה בחוב זה.

ולפי זה יש לומר דנסתפק הריקאנטי לומר דלא מהני תפיסה הוא דוקא היכא שטענו שנתחייב לו חוב ועל חוב זה רוצה הוא לתפוס בכהאי גוונא נסתפק הריקאנטי ד"ל דלא מהני תפיסתו דבאופן זה תפיסתו גביה היא דלא טענו חפץ זה שלי הוא אלא שחוב נתחייבת לי ובתפיסתו זו רוצה לגבות חובו נמצא שרק מכח גביה אפשר לו

דרבנן] חומר שבועה דאורייתא דשבועה דאורייתא במקום תשלומין עומדת ואם אינו יכול לישבע או שאינו רוצה משלם כדאמרינן דשבועה דאורייתא נחתנינן לנכסיה אבל שבועות דרבנן אינן במקום תשלומין אלא להפיס דעת חבירו וכעין דרכי שלום בעלמא הן ודמו למציאת חש"ו ומשום דרכי שלום לא נחתנינן לנכסיה ע"כ. הרי דאינו רוצה לישבע ואינו יכול לישבע חד חיובא הוא ודין נחתנינן לנכסיה ודין תשלומין במקום שאין שבועה חד הוא וממילא נראה דלירייה משמתנין ליה לישבע ולא לתשלומין וכמו"כ בוודאי לא יהני תפיסה].

אבל לפי מה שביארנו שבשבועה דרבנן כשאינו רוצה לישבע יש בה דין תשלומין והא דלא נחתנינן לנכסיה הוא משום דרק דין גביית ב"ד אין כאן יש להקשות דהא בפסקי ריקאנטי אות רמ"ט והובא בש"ך סימן פ"ז ס"ק כ"ה כתב וז"ל מחוייב שבועה דרבנן ואינו רוצה לישבע והתובע תפס משלו מספקא לי וצריך עיון עד כאן. לכאורה אמאי לא יהני תפיסה כיון דאיכא חיוב תשלומין לפי מה שבארנו, וגדולה מזאת מצאנו בדין קם ליה כררבא מיניה שכתב רש"י בב"מ צ"א ע"א דחייב בתשלומין לצאת ידי שמים ומשום הכי אי תפס לא מפקינן מיניה הרי דאפילו ליכא דין תשלומין גמור אלא לצאת ידי שמים מהני תפיסה כ"ש בנידון דידן דאיכא דין תשלומין גמור ורק דין גביית ב"ד ליכא למה לא יהני תפיסה.

ונראה לבאר דהא גופא חלוק דין תשלומין בקם ליה כררבא מיניה מדין תשלומין בשבועת היסת דבקם ליה כררבא מיניה הא גביה מפקינן מיניה לאו משום דליכא דין גבייתא הוא אלא משום דכל עיקר החיוב לא ניתן בידי אדם לחייבו והיינו דב"ד אין אומרים לו כלל חייב אתה והלכך אם תפס מהני דלא מיקרי שנתחייב בידי אדם דמ"מ לא חייביה אחרינא דלאו בעל דברים דידיה אבל בשבועת היסת הא דאין

כשלא נשבע שבועת היסת. וכתב החזו"א
דהא נראה פשוט דבגזל מציאת חש"ו אם
חזר החש"ו ותפס דאין מוציאין מיד החש"ו
וכיון דמדמינן חיוב תשלומין דשבועת היסת
לגזל דמציאת חש"ו כי היכי דהתם מהני
תפיסה כנ"ל ה"נ בחיוב תשלומין דשבועת
היסת יהני תפיסה.

ולפי מה שכתבנו לחלק בין תפס החפץ
שדן עליו גופיה ובין תפס חפץ לגבות חוב
על ידו נראה דה"נ יש לחלק בגזל דמציאת
חש"ו דאם הזיקו הגולן ונתחייב לו חיוב
דמים ועל חוב זה תפס ממנו חפץ זה שייך
לספק הריקאנטי אי מהני תפיסה, ומה שהיה
נראה להחזו"א פשוט דיהני תפיסה היינו
כשקיים חפץ הגזול עצמו אצל הגולן וחזר
הלה ותפסו, וכבר כתבנו דזה לא שייך לספק
הריקאנטי דבכהאי גוונא אחר שתפס אינו
מוצרך לדין גביה כרי להמשיך תפיסתו בה
אלא מחזיק בה מכח טענתו שלי הוא לחזר
ולא שייך להוציא ממנו דהשתא ממי שאינו
שלו אין מוציאין ממי ששלו לכ"ש. (וכבר
כתב מהריט"ץ הובא באוצר הפוסקים אבן
העזר סימן כ"ח סק"א אות ד גזול מציאת
חש"ו וקידש בו אשה אינה מקודשת).

להחזיק במה שתפס וכיון דדין גביה לא
עבדינן תו אין לו כח להחזיק יותר בתפיסתו
ומפקינן מיניה, אבל היכא שטענו כלי זה
שבידך שלי הוא ונתחייב לו היסת על זה
ולא רצה לישבע אם תפס התובע כלי זה
שנתחייב לו שבועה על זה בודאי לא מפקינן
מיניה ולא שייך לספק הריקאנטי דהא
בכהאי גוונא המשך תפיסתו לאו מכח
גביה הוא דאע"ג דעצם התפיסה גביה היא
מ"מ המשך תפיסתו לא הוצרך לכח גביה
להחזיק בה אלא מכח טענתו שלי הוא הוא
מחזיק בה וכיון שטענתו טענה צורקת היא
דהא נתחייב הלה בב"ד ופסקו ב"ד שכלי זה
שבירו של התובע הוא אלא שאין הדיינים
מוציאין אותו מכיון שהגיע כלי זה לידו
וטוען עליו שלי הוא וטענה מעלייתא היא
לא מפקינן מיניה, וקל וחומר, ממי שאינו
שלו אין מוציאין ממי ששלו לא כל שכן.

לפי זה יש להשיב עמ"ש החזו"א הנ"ל
להביא ראיה דתפיסה בשבועת היסת לא
מהני מהא דמדמי גמרא שבועות הנ"ל חיוב
תשלומין דשבועת היסת לחיוב תשלומין
דגזל מפני דרכי שלום כגון גזל מציאת חש"ו
דכי היכי דהתם אין מוציאין הגזל בדיינים
ה"נ אין מוציאין בדיינים מה שנתחייב





בירורי הלכה

הרב פינחס פרנקל

בענין תוספת יום טוב בחג השבועות

מה"ת, והתיינה למש"כ המג"א דדוקא, הקידוש מאחרין, א"ש דקיבל יו"ט בתפ"ע מבע"י, אבל לשי' הט"ז דגם תפ"ע מאחרין איך מבטלינן דין תויו"ט, ואי נימא דספה"ע בזמנה"ו הוי מה"ת, י"ל דשב וא"ת, ולא נידחי דין תמימות שהוא מה"ת משום תויו"ט דאף דהוי ג"כ מה"ת, מ"מ שואת"ע. אמנם לשיטת רוב הפוסקים דספה"ע בזה"ז לא הוי אלא מדרבנן, איך דחינן דין וחיוב תויו"ט שהוא מה"ת משום דין תמימות שאינו אלא מדרבנן בזה"ז. והלום ראיתי שכבר נתעורר ע"ז בדעת תורה להמשרש"ם והוכיח מזה כשיטת המג"א יעו"ש. ואף אי נימא כמש"כ המג"א סו"ס רנ"ג דתוס' שבת לא הוי אלא מדרבנן, כ"כ האחרונים דכוונתו היא דשיעורו אינו אלא מדרבנן ומה"ת סגי ברגע אחד תוספת, וא"כ הרי רגע אחד בודאי הוי מה"ת וצריך להוסיפו וגם רגע זה מגרעת את זמן התמימות של יום העבר, וא"כ צ"ב איך דחינן דין תויו"ט מחמת דין תמימות שאינו אלא מדרבנן.

אמנם נראה דדא לאו קשיא, דהא כבר כתבו הדגמ"ר והשו"ע הרב בס"י רס"א ליישב הסתירה בשו"ע דשם מבואר אם קיבל עליו שבת נאסר גם בכל השבותים, ובס"י שצ"ג הביא המחבר דעת המתירין בסתמא ודעת האוסרין בשם י"א ומשמע דס"ל העיקר כהמתירין בשבותים אף שקיבל

כשו"ע או"ח ס"י תצ"ד בט"ז ריש הסימן: מאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות, וכ"ה במג"א שם, אמנם שינה המג"א וכתב כליל שבועות אין מקדשין על הכוס עד צאת הכוכבים דכתוב תמימות תהיינה, ומשמע דס"ל דרק הקידוש על הכוס מאחרין ולא תפ"ע, וכ"כ במחצית השקל שם והוכיח כן ממה שבי' המג"א אח"כ דצריך לקרות ק"ש אחר צ"ה כיון שאין קורא על מטתו, הרי דתפ"ע אין מאחרין. וצ"ב. ועי' פמ"ג במ"ז סק"א שעמד ג"כ ע"ז וכתב דפשטות צ"ל כהט"ז דהרי קיי"ל לענין נדה ואבילות דאי התפלל ערבית שכבר עשאו לילה א"כ הא בענין תמימות מ"ט יום וכשמתפלל מבע"י ומזכיר שבועות בתפילתו הרי חסר ממ"ט יום, ואמנם במשאת בנימין שהוא מקור דינא כתוב כמש"כ המג"א דקאי על הקידוש. ומשמע מזה דתפ"ע לא איכפת לן כמה שמקדימין, וצ"ב מ"ט הא שפיר קאמר הפמ"ג מהא דנדה ואבילות.

והנה יש לעי' בגופא דהאי דינא הא קיי"ל דתוספות יו"ט הוא מה"ת לי"א המובא בס"י רס"א ס"ב ואם כי שם נאמר בשבת ה"ה נמי ביו"ט כמבואר שם להדיא בשו"ע הרב ועי' בט"ז ס"י תרס"ח כן. וכדמשמע בגמ' ר"ה ט' א' דאין לחלק בין שבת יו"ט לענין זה, וא"כ איך מאחרין תפ"ע ואין מקבלין יו"ט מקודם הא הוי

מחמת זה דוקא איכא חסרון דתמימות, משא"כ ע"י קבלת תויו"ט כפה, ע"י"ו לא נחסר ימי התמימות.

וראיה ליסוד זה דהדגמ"ר והשוע"ה, נראה, מהא דהקשו האחרונים בסתירת ד' התוס', דבפסחים צ"ט ב' מבואר בתוס' שבדין תוס' יו"ט חייל כל דיני יו"ט לכל מצוותיה ודוקא לאכילת פסח ומצה דבעינן דוקא לילה לא מהני, משא"כ לכל דיני ומצוות היו"ט חייל גם בדין תוספת יו"ט, ובדבריהם בכתובות מ"ז א' מבואר דאף שנאסר במלאכה בתוס' יו"ט מ"מ לא חייל דיני היו"ט וליכא בשעה זו חיוב שמחת יו"ט ע"י קובץ שיעורים בפסחים שם מש"כ בזה, (וע"ד החידור י"ל קושיית התוס' גם אי נימא כדבריהם בפסחים, דמיירי שהיא קיבלה כבר תויו"ט אבל הבעל לא קיבל עדיין תויו"ט וכמ"ד ברה"ז ב' דאין האשה מצווה בשמחה אלא בעלה משמחה וכיון דלדידה עדיין חול הוא שפיר יכול לישאנה דאין הוא חייב בשמחה עדיין, אף דלדידה הוא כבר יו"ט וחייבת בשמחה מ"מ אין עליה חיוב שמחה, ועיין). אמנם להנ"ל א"ש טובא. דבכתובות דהגדון הוא שהאב יכול לקדש בתו ולא לבטלה ממלאכתה דאמרו בגמ' שמקדשה ביו"ט דאין אז ביטול מלאכה ועלה כתבו התוס' דמיירי בזמן של תוספת יו"ט דליכא דין דאסור לישא ברגל דלאו זמן שמחה, והתם הרי בעינן רק זמן של איסור מלאכה וזה הרי סגי בקבלה כפה לחוד שנאסרה במלאכה ואין כאן קבלה לעיצומו של יום, ומשו"ה לא חייל ע"י קבלתה רק איסור מלאכה ולא כל דיני היו"ט ומצוותיה, ושפיר יכולה לינשא אז, משא"כ בפסחים דהתוס' ר"ל, דאף שיש עליו כל דיני יו"ט ומצוותיה ומ"מ א"י לצאת יד"ח פסח ומצה דלאו לילה הוא, מיירי בקבלה של עיצומו של יום ע"י אמירת ברכו ותפ"ע דאף שע"י קבלה זו חייל כל דיני יו"ט ומצוותיה דהוי קבלת עיצומו של יום, מ"מ לאו לילה הוא למצוות אלו דבעינן דוקא לילה.

עליו תוספות שבת, והעלו ליישב דיש נפ"מ בין אי קיבל שבת כסתמא בקבלה בלבר דאז לא חמיר טובא האי קבלה שאינה אלא בעשה ולא עדיף מבהשמ"ש שהוא ספק סקילה, משא"כ כשקיבל התוספת ע"י אמירת ברכו ותפ"ע קיבל עליו עיצומו של יום ולפיכך חלו עליו כל חומרותיו ומיתסר אף בשבותים. יעו"ש בשוע"ה בקונט"א סי' רס"א סק"ג שהאריך בזה להוכיח חילוק זה, וביאור נלענ"ד דכל שקיבל עליו רק קבלה כפה אין זה אלא שאוסר עצמו בדיני שבת ועושה דיני שבת גם על זמן זה אף שהוא עדיין חול. (וי"א דלא הוי אלא כנדר ומהני שאלה ע"ז) משא"כ כשמתפלל ערבית הרי הא דחיילין עליו דיני שבת אינו משום שקיבל עליו איסורי שבת שהרי לא קיבל עליו בדיני שבת כלום, אלא ע"י שהתפלל ערבית ועשאו לילה והיינו שעשאו כבר ליום הבא ממילא חיילין עליו כל דיני שבת, והיינו הכוונה שקיבל עליו עיצומו של יום דמחמת זה שקיבל עליו עיצומו של יום הבא ע"י תפלתו שהיא מיום הבא הרי עשאו כבר ללילה של יום הבא, וממילא נאסר בכל דיני היום הבא שהוא השבת.

ועפ"ז א"ש ד' הט"ז דאף שמאחרין תפ"ע בליל שבועות, מ"מ שפיר יכול לקבל עליו תוספת יו"ט כדין, וזה יעשה ע"י קבלה כפה ונאסר באיסורי יו"ט ע"י קבלתו דמהני לדין תויו"ט, ובזה ליכא חסרון דתמימות דאף שאסר עליו איסורי יו"ט בשעה זו, מ"מ אין זה מגרע דין התמימות כיון שלא עשה שעה זו ליום אחר אלא שהוסיף על שעה זו דיני יו"ט, אמנם עיצומו של יום העבר לא נגרע כלל אף שאסר עצמו בדיני יו"ט ע"י קבלתו, ודוקא ע"י אמירת ברכו ותפ"ע דדין הקבלה בהם מחמת קבלת עיצומו של יום דוקא בזה איכא חסרון דתמימות, דהרי שויה לזמן זו כתוספת ליום הבא כמצמותו של היום ובהו נחסר התמימות כמשנ"ת דהו הביאור בקבלת עיצומו של יום, וכמש"כ הפמ"ג להוכיח מההיא דגדה ואבילות דמחמת תפ"ע הוי כיום אחרינא, ובודאי

טעות הרי שוויוהו עלייהו כלילה, ובוהו סמך המחבר ע"ד האבודרהם בשם מחזור ויטרי, דאף דלכתחילה אינו נכון לספור אז ומשונה לא יכרך, מ"מ יצא ידי חובתו אם ספר, כיון שכבר עשאו לילה מדעתו ע"י שהתפלל ערבית מבעו"י בכוונה לשוויי לילה. אבל אם יארע כזה בע"ש אחר שקיבל שבת בפה ולא ע"י תפ"ע נראה דלכו"ע לא תיחשב ספירה בזמן זה, וע"י בשעת"י ס"י תפ"ט.

ואמנם יש להעיר בזה, דהרי מבואר מד' התוס' בפסחים הנ"ל דאף דחייל כל דין יו"ט על התוספת יו"ט לכל דיני ומצוות היום מ"מ לא מיקרי לילה לאלו הדינים ומצוות דתלוים דוקא בלילה, והיינו דאף דתוספת יו"ט הו"י יו"ט מ"מ עדיין יום הוא ויום מיקרי ולא לילה, וכן כתב להדיא בתרומת הדשן ס"י רמ"ח לחלוף על מי שרצה לפסול לתת גט אחר שכבר התפללו מעריב מבעו"י, דגט אינו כשר כלילה לשי' האוי"ז, וכתב עלה התרוה"ד דאף דאחר שהתפלל ערבית הוי כיומא דלקמיה, מ"מ למה דבעינן דיקא לילה מגזיה"כ כגון גט לא מיקרי עדיין לילה דמ"מ אף דנתוסף חלק זה שקיבל ע"י תפ"ע ליום הבא מ"מ לילה לא הוי ויום הוא דנתוסף על יומא דלקמיה יעו"ש, וי"ל דאף לשיטה החולקת שם בתרוה"ד וס"ל דא"א לגרש בשעה זו אינו אלא לחומר לאשוויי לדין לילה ולא לקולא, כגון דהיא דאכילת פסח ומצה דתוס' דפסחים הנ"ל, וא"כ יש להעיר על מה שכתבנו ליישב דבספיה"ע אהני הא דהתפלל בכוונה כפסק המחבר כשי' האבודרהם הנ"ל, הא בספיה"ע פלוגתא היא בראשונים אי מהני ספירה ביום כמש"כ המחבר בסעיף ז' וא"כ אף דנימא דמהני מ"מ דהתפלל ערבית לשוויי יומא דלקמיה, מ"מ הא הוי יום ולא לילה ולספירה לילה בעינן. (וכן יש להעיר ע"מ שכו' באבן האזול ה') קריאת שמע לחדש חידוש גדול דאף דביהשמ"ש הוי ספק יום וספק לילה היינו דהספק הוא אם מיקרי יום דלעבר או יום דלהבא אבל יום הוי ולא לילה יעו"ש

עוד נראה עפ"ד הנ"ל, הא דכתב המחבר ס"י תפ"ט ס"ב אם טעו ביום המעונן ובירכו על ספיה"ע חוזרים לספור כשתחשך, ומקור הדין הוא בשו"ת הרשב"א כמבואר בכ"י דהיכי לימא היום עשרה ימים ואינם אלא ט', כי אותו היום הוא תשיעי ולא עשירי עד צאת הכוכבים, ובס"ג הביא המחבר המתפלל עם הציבור מבעו"י מונה עמהם בלא ברכה ואם יזכור בלילה יחזור ויכרך, ומקור דין זה הוא מד' האבודרהם בשם מחזור ויטרי כמבואר בכ"י, אמנם דין זה צ"ע רב שנראה סותר לדין שלפניו בשם הרשב"א דכל שקורא מבעו"י הוי כלא קרא כלל כנ"ל וכאן מבואר ששייך ספירה מבעו"י, ובט"ז כתב דכאן מיירי בבין השמשות יעו"ש וכ"ה בביהגר"א, אמנם ע"י בביאור הלכה שהביא הרב אחרונים שפירשו הדין מבעו"י ממש מפלג המנחה, וכיון שלהרבה דברים מהני לשוויי לילה מהני גם לענין ספיה"ע בזמנה"ז שאינו אלא מדרבנן. אמנם אכתי צ"ע דהא האי דינא דס"ב בשם הרשב"א מיירי בציבור שהתפללו כבר מעריב כמש"כ שם המשנ"ב ס"ק י"ב, וא"כ אמאי שם פסק דחוזרים לספור כשתחשך ובברכה כמש"כ במשנ"ב שם סקי"ג ועי"ש בשעה"צ ס"ק י"ז מה שהאריך בזה, אמנם נראה לומר כנ"ל דבס"ב מיירי בטעו ביום המעונן, א"כ הוי לא היתה כאן קבלה על יום הבא ולא היתה דעתם לאשוויי ליום אחרא דהרי בע"ש כה"ג אם טעו והתפללו אף שאין חוזרין ומתפללין כמ"ש ברכות כ"ז ב' מ"מ לא חייל עלייהו איסור מלאכה כמש"כ ברבינו יונה שם וכ"ה בשו"ע ס"י רס"ג. א"כ לגבי דין ספיה"ע החמיר הרשב"א לחייבם ולספור כיון שספרו על יום זה במספר שאינו נכון, אף דלגבי תפילת ערבית הקיל הרשב"א לא לחייבם להתפלל עוד הפעם משום טירחא, מ"מ לגבי ספיה"ע שהוא שקר שאין היום כמספר שספרו מחייבי לחזור ולספור, משא"כ בס"ד מיירי בציבור שמתפללין מבעו"י תפילת ערבית כדן בלא

דמשמע כן מלשון הגמרא שאמרו ספק מן היום וספק מן הלילה ולא אמרו ספק יום ספק לילה יעושה, ולדבריו צ"ע מהא שכתבו התוס' מנחות ס"ו א' כיון דקיי"ל ספירה בזה"ז מדרבנן נכון לספור כביהשמש"ש כדי שיהא תמימות, וצ"ע הא התוס' שם אח"כ הביאו פלוגתא אי מהני ספירה ביום, וא"כ איך יספור לכתחילה כביהש"מ הא אף דהוי ספק מ"מ ודאי יום הוא ולא לילה) אמנם דא בורכא היא, דהא דבעי ספירה כלילה אינו מחמת דבעי דין לילה לזה כמו אכילת פסח ומצה, אלא דהוא מדין תמימות דבעי ספירה מיד בתחילה היום כמ"ש מנחות ס"ו א' אימתי הם תמימות בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב, יעו"ש. וא"כ אי ס"ל דמהני הא דמתפלל ערבית מבעו"י לשוויי ליומא דלקמיה שפיר הוי תמימות אף דהוי אכתי יום, דלא בעינן לילה לספיה"ע אלא בעינן ספירה מתחילת היום ושפיר מיקרי תחילת היום ע"י תפ"ע להני פוסקים. (ואולי יש ליישב בזה האי דינא דהאבודרהם, דלמה ליה להכניס עצמו בספק זה ולספור עם הציבור מבעו"י ולומר אם אזכור כלילה בביתו אחזור ואברך כדן ואם אשכח הרי מנתייב ככר כיון דלכתחילה דינו לספור כלילה וספירתו ביום אין מועלת אלא מספק. וי"ל דהוא מדין אל תפרוש מן הציבור, אמנם לדברינו י"ל כיון דמתפלל ג"כ עם הציבור ערבית ושויה ליומא דלקמיה, א"כ מדין תמימות יש לו לספור מיד בתחילת היום כדי שתהא ספירתו תמימות, ומשו"ה כדאי הוא שימנה מיד ובלא ברכה ויתנה כדי לצאת דין תמימות ג"כ. ודו"ק).

והנה נתבאר היטב שיטת הט"ז דאין להתפלל ערבית מבעו"י כליל שבועות דע"י תפ"ע מיחסר בתמימות דמ"ט ימי הספירה דהוי כבר כיומא דלקמיה ע"י עשייתו לשעה זו ללילה. וכן נראה דהיא שיטת הט"ז בסי' תרס"ח אהא דפליג על המהרש"ל כמה דס"ל להמהרש"ל שם דאין לקדש ולאכול כליל שמיני עצרת עד שחשיכה דאל"כ

יתחייב לקדש ולאכול בסוכה ולברך לישב בסוכה והוי תרתי דסתרי, והט"ז שם פליג עליה דע"י קבלתו לשמיני עצרת מדין תוספת יו"ט הוי שמיני עצרת לכל דיניו וא"צ לברך על הסוכה או דהשי"ת שצויה לאכול בסוכה צויה להוסיף מחול על הקודש בשמיני עצרת וחייל עליו כל דיני שמ"ע יעו"ש, הרי דס"ל להט"ז דע"י קבלתו חייל כל דיני יום דלקמיה עליו, וי"ל דהיינו נמי ע"י תפילת ערבית דוקא כמש"כ ולא ע"י קבלה כפה [ובזה יש ליישב קצת ממה שתמהו כל האחרונים ע"ד הט"ז מההיא דסוכה מ"ו ב' דסוכה בשמיני אסורה דאי איתרמי ליה סעודה ביהשמש"ש חייב לאכול בה ע"י מנח"ח מצוה שכ"ג ובהנ"ל דשאני היכא דקיבל עליו קדושת היום ע"י תפ"ע דהוי קבלה לעיצומו של יום ובעינן מש"כ בקונט"א בשוע"ה שם ליישב הקושיא דחכ"צ סי' י"א וכי עדיפא תוס' שבת מביהשמש"ש לגבי השבותים, וע"ז כתב בשוע"ה שם דשאני הקבלה ע"י תפ"ע וכמו"כ נימא הכי דע"י קבלת יו"ט בתפ"ע דהוי קבלת עיצומו של יום ס"ל להט"ז דחייל עליו כל דיני היום הבא, ושאני ביהשמש"ש דהוי ספק מחמת עצמו של יום ושפיר מחייב בסוכה, ומה שתמה בחכמת שלמה שם מההיא דסוכה דבע"כ מיירי שכבר קיבל שמיני עצרת ע"י תפ"ע יעו"ש, י"ל דמיירי בהתחיל בהיתר ומשכה סעודתו עד ביהשמש"ש וע"י. ומה שתמה בדגמ"ר שם עה"ג, מהא דאפילו לגבי נדה קיי"ל כהרמ"א דיש להקל שתפסוק בטהרה אחר תפ"ע, מכל שכן לפוטרו מחיוב סוכה אי אפשר ע"י קבלת יו"ט בתפ"ע לא ידעתי מאי דקשיא ליה, הא לפי"מ שכ' הש"ך בה' אבילות סי' שע"ה לחלק בין ההיא דנדה דשאני דסגי בו' ימים נקיים שקבעה התורה וא"צ להשלמת הנקיים גם תוספת שעות אלו שנספחים ליום הבא ע"י קבלתו בתפ"ע, ומשו"ה באבילות מחמירינן יעו"ש בשם התורה"ד, וא"כ אין שום ראייה מה לסתור ד' הט"ז, דאף דבגדה סגי בלאו האי תוספת,

לעיצומו של יום דמשוי ליה לההיא שעתא כיומא דלקמיה. הא המחבר פסק ביו"ד סי' רס"ב סי"ו אין דבר זה תלוי בתפלה אם התפללו מבעו"י לא להקל ולא להחמיר, והיינו בין כשנולד בע"ש אחר תפ"ע מלין אותו ביום ו' ובין כשנולד מוצש"ק אחר תפ"ע מבעו"י מלין אותו בשבת כמבואר בב"י בשם הגה"מ ובשם הגהות המרדכי פרק ר"א דמילה, הרי דמה שנוגע לעצמו של יום לא נגרע היום משיעורו ע"י קבלתו בתפ"ע, כיון דקבעה תורה ליום שהוא מערב עד ערב כזה קבע הקב"ה בכריאתו ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, הרי זהו שלימותו של היום וא"א לשנותו לגרע משיעורו של היום, וא"כ מאי נפ"מ בין קבלת תויר"ט בפה לבין קבלתו ע"י תפ"ע דהוי קבלה לעיצומו של יום, הא לא שייך לשנות עיצומו של יום כלל.

אמנם כבר נתקשה בזה בתרוה"ד גופיה בסי' רמ"ח, וכתב עלה בשם אחר מן הגדולים וז"ל דלענין מילה הספק נולד ובא מן השמים ואין בידי אדם לשנותו ואין שייך לומר כאן הואיל ועשאוהו לילה שוב אין לעשותו יום רתרי קולי לא עבדינן דאין אנו עושין אותו יום אלא מן השמים נולד, משא"כ לגבי גט ואבילות והפסק בטהרה דכולו בידי אדם הן ימתינו עד למחר ליתן הגט או תפסיק למחר או יקדימו קודם תפ"ע והמגיד שמועות האבילות ג"כ בידו היה להקדים או לאחר עכ"ל. הנה חזינן בד' התרוה"ד דאף דס"ל דע"י תפלת ערבית הוי עיצומו של יום הבא כמש"כ שם מקודם לדחות דברי מי שאמר לחלק בין אבילות וגט דאותו שעה שמתפלל ערבית עד הלילה אינו אלא סניף ותוספת ליום שלאחריו ואינו עיצומו של יום ולכך לענין אבילות וגט לא חשבינן ליה כיום דהא סניף הוא ותוספת ליום שלאחריו אבל לענין הספירה (היינו ז' נקיים) לא קפדינן אלא אעיצומו של ז' ימים ולא על התוספת, והתרוה"ד דחה דבריו דרוחק לחלק הכי למיעבד שעת תפ"ע סניף ותוספת וכו' ולא שיהא מעיצומו של יום

מ"מ חייל על האי תוספת כל דיני היום טוב הבא מכח קבלתו, גם לזה שיפטר מחיוב לישב בסוכה, ורוק בזה, ועדיין יש לעי' טובא בד' הט"ו מהא דכתב בסי' ת"ר דברי"ה שחל יום ה' ו' ולא היה להם שופר עד יום ו' לעת ערב אחר שכבר קיבלו שבת, והכריע שם דאין בקבלתם כח להפקיע דין התורה של תקיעת שופר, ול"ד למש"כ בסוכה הנ"ל, דשאני סוכה שאין חייב לקבוע סעודה או משא"כ בשופר, וזה צ"ב רב ליישב סברתו בזה, וכן צ"ע מהא דכתב ביו"ד סי' ת"ב סי"א דאף אם שמע שמת לו מת אחר שהתפלל ערבית אין מתחיל למנות אלא מיום המחרת, מ"מ אם שמע ביום ה' שמת לו מת אף ששמע אחר תפ"ע חייל עליו דיני אבילות ולא מיקרי שמועה רחוקה דלהחמיר אמרי' דמהני קבלתו היינו בדין הראשון שלא תתחיל ימי אבילותו אלא מיום המחרת, אבל לא להקל בהאי גוונא ששמע ביום ה' לאשוויי שמועה רחוקה וכמו דאמרי' במילה בסי' רס"ב יעו"ש, וזה נראה נמי סותר למש"כ בסי' תרס"ח, ואם כי דמהא דאבילות יש לומר דמיירי ביום חול ואין עליו חיוב להקדימו בתוספת משו"ה אין ע"י תפלתו די לעשותו ליום דלהבא אלא להחמיר ולא להקל, משא"כ בההיא דסי' תרס"ח דמיירי במחוייב לקבל תוספת יו"ט דאמרי' הפה דצויה לעשות סוכה צויה להוסיף מחול על הקדש, אמנם אי נימא חילוק זה, א"כ אם יחול יום ה' ביום ו' עש"ק ושמע שמועה אחר קבלת שבת יודה בזה הט"ו דגם להקל אמרי' דמהני מה שהתפלל ערבית. אמנם א"א לומר כן דהרי הביא ראיה מההיא דמילה בסי' רס"ב ושם מיירי להדיא גם בעש"ק אחר שקיבל שבת ומ"מ לא מהני תפילתו תפ"ע ודינו כנולד ביום ו' לכל דבר, הרי דגם בע"ש לא אמרי' דמהני קבלתו אלא להחמיר ולא להקל, ועדיין צ"ע בכל זה].

ואכתי צ"ע בהאי חידושא דהדגמ"ר והשווע"ה דקבלה שע"י אמירת ברכו ותפ"ע הוי קבלה אלימתא מחמת דהוי קבלה

דיני היום הבא, אבל מ"מ ל"ש גם ע"י קבלה זו לגרע את עצם היום להיותו בעצמותו יום שלאחריו ולמעט עיתיו וזמניו של שיעור המעל"ע להיותו נוסף כעיצומו של יום שלאחריו (וז"נ נמי כוונת הט"ז בס"י ת"ב ביו"ד הנ"ל, דלגבי שמועה רחוקה אין בזה שהתפלל ערבית לשנות מספר הימים שהוקבע בבריה"ע ולעשות תוספת זה ליום ל"א, וודאי אכתי יום ל' מקרי וא"א לגרע שעותיו של היום ולמעט מיום שלפניו ולהוסיפו על יום דלקמיה, וכל מה ששייך להוסיף על ידי תפ"ע הוא לגבי דברים התלויים בדברים שחליץ על היום מחמת קדושת היום וכדומה. וע"י בזה).

ומעתה יש לדון בספירת העומר שאמרה תורה תספרו חמשים יום דמצוה למימי יומי, י"ל דהספירה היא על יומו של עולם, דהיינו כשאומר היום יום אחד לעומר, הוא מונה ליומו של עולם ליום אחד לעומר, ויומו של עולם ל"ש לשנותו כאמור, שזהו מה שקבע הקב"ה בבריאתו של עולם שעותיו וזמנו של היום שהוא מעת לעת, וכיון שהספירה היא על יומו של עולם הוקבע כל יום בספירתו על יום שהוא מעל"ע וא"א לשנותו, שאין הסופר קובע את היום אלא היום הוא הקובע להיות נספר במינו של ימי הספירה. וא"כ יש לדון במקדים להתפלל ערבית כליל חג העצרת, אף שע"י תפלתו משוי ליה כיום דלקמיה, מ"מ יש לומר דאין בזה גרעון לימי התמימות של ימי הספירה כיון שבעצם זמנו של היום אינו נגרע משעותיו ועדיין מיקרי יום המ"ט לספירה שבענינו לספירת הימים שהוא מצד קביעת ימי עולם א"א להשתנות. וא"כ גם בתפלתו אף שיש בזה משום הקדמה לקבלת עיצומו של חג העצרת מ"מ לא יוגרע ע"י תמימותו של יום המ"ט כאמור.

וא"כ י"ל, דהט"ז לשיטתו דס"ל בס"י תרס"ח דע"י קבלתו תויו"ט כליל שמיני עצרת מיפטר נמי מחיוב ישיבה בסוכה הרי דס"ל דשייך דיופקע דיני יום אחרון של

וכו' יעוש"ה, הרי דס"ל דע"י תפ"ע מיקרי עיצומו של יום שלאחריו ולא רק תוספת וסניף. וא"כ צ"ב מה כתב כאן דדוקא במה שנעשה ע"י האדם אמרי' דנחשב כעיצומו של יום ולא במה שבא עליו מן השמים, וצ"ב חילוקו של דבר. דממנ"פ דכמו דחשבינן תפ"ע מבעו"י תפלה של יום שלאחריו דהוי כעיצומו של יום הבא דבעינן שלש תפילות ביום, ואלא"ה אין כאן אלא ב' תפילות כמש"כ התורה"ד, הרי דע"י תפלתו ערבית משוי ליה עיצומו של יום, וא"כ למה שבא עליו מן השמים לא יהא נחשב כן, מ"מ הוי ב' מילתא דסתרי אהדרי.

מינה נשמע דביאהור"ר כך הוא. דודאי לא שייך לשנות סדרי היום בשעותיו ובזמניו, דכל שהוקבע מן השמים זמן ושעות המעל"ע לא שייך לשנותו ולגרע מיום אחד ולהוסיפו על יום שלאחריו. ומשו"ה למילה כשנולד כל כמה שעדיין יום הוא קודם צאה"כ, דינו כנולד ביום הקודם לכל דינו, אמנם בדברים שהם בידי אדם לעשותו, בזה שייך קבלתו לשנות דיניו במה שבידו לעשותו, הואיל והתפלל ערבית מבעו"י ושויא זמן זה ליום שלאחריו הו"ל כעיצומו של יום הבא לכל מה שתלוי בידו, דלגבי זה מהני קבלתו לשוויי דיניו של זמן זה כעיצומו של יום הבא שהרי קיבל עליו כן בתפלתו ועשאו כעיצומו של יום הבא, ואמנם אין בזה סתירה למש"כ הדג"מ והשוע"ה, דכוונתו היא, דלא משום דשויא לילה בתפלתו ממילא הו"ל עיצומו של יום ממש כיום שלאחריו, אלא בדין הקבלה שאני איך קיבל עליו, דאם קיבל רק בפה אין כאן קבלה אלא לדיני שבת ויו"ט והוי חלות דין גברא שהוא מתחייב בדניהם, אבל לא היתה קבלתו על עצמו של יום, משא"כ בקבלה של תפילה הוי קבלה על עיצומו של יום לשוויי בקדושת היום הבא, וקבלה זו חמירא בכל דיניה מקבלה שע"י קבלה בפה, שבוה דשווייה בתפלתו ללילה וליומא דלקמיה יש בקבלתו על היום גופיה כל

עצם דין קדושתו של יום זה לקדשו בכניסתו, ובוה שפיר הוי סתירה לדין תמימות.

ונראה דזה מש"כ המג"א בסי' דס"ז להקשות ע"ד המרדכי שאפשר לקדש מבעו"י בע"ש כשקיבל עליו תוספת שבת, והא המרדכי ס"ל לתוספת שבת אינו אלא מדרבנן, יעו"ש, ובס' אמרי בינה ה' שבת סי' י"א תמה כוה על המג"א הא להדיא ס"ל להמרדכי שם דגם מחויב מדרבנן יכול להוציא חייב מן התורה, וא"כ מאי קשיא ליה להמג"א על המרדכי, אמנם נראה דס"ל להמג"א דאף דס"ל להמרדכי דחייב אדרבנן יכול להוציא חייב מן התורה ורק הגברא בזמן דאיכא לחיובא מן התורה ורק הגברא חייב אז מדרבנן, ובוה ס"ל להמרדכי דאף שחויבו הוא רק מדרבנן, מ"מ יכול להוציא לזה שהוא חייב עתה מן התורה, משא"כ בתוספת שבת שזמן החיוב אינו אלא מדרבנן ואכתי מן התורה לאו זמן שבת הוא, א"כ הרי הוא מקדש ביום חול, ולא שייך קידוש בזמן הזה שאומר בקידוש קדושת היום ואינו אז, ולא מהני הא דחייב מדרבנן עתה, הא מ"מ אכתי לא הגיע זמן קידוש מן התורה וכאילו קידש ביום אחרא, יעו"י כוה, ומזה נראה דס"ל להמג"א דקידוש לא שייך אלא בזמן קדושתו של היום, ומשו"ה ס"ל דאף שע"י תפ"ע מיקרי לילה לתוספת שבת ויו"ט, מ"מ זה אינו מגרע דין התמימות כמשנת דעצמו של יום התמימות שהוא על היום שקבע הקב"ה בעולמו לא נגרע כוה ע"י תפ"ע, מ"מ לקדש אז א"א דקידוש הוא מחמת עצמותו של קדושת היום, דזה גופא הוא תוכן הקידוש לקדש היום בכניסתו, וכל כי האי הוי סתירה לדין התמימות של יום המ"ט, ומשו"ה אין לקדש בליל חג העצרת מבעו"י.

סוכות ע"י קבלתו בתפלתו, דהפה שציוה על הסוכה ציוה גם על התוספת י"ל דס"ל נמי דבוה שמתפלל ערבית בליל עצרת מבעו"י שקיבל עליו כל דיני חג העצרת לכל דיניו, ס"ל נמי דע"י נמי הוי חסרון דתמימות של יום המ"ט, דהתורה אמרה שעצרת הוא אחר ימי הספירה ואם יחול עליו כל דיני חג עצרת בהקמתו לתפילתו, מיקרי זה נמי חסרון בימי התמימות. משא"כ המג"א י"ל דס"ל כמש"כ דימי הספירה שהם ספירת ימי עולם לא שייך לשנותם, ומשו"ה גם ע"י תפלת ערבית מבעו"י אף שחייל עליו דיני חג העצרת, מ"מ אין כוה עדיין חסרון של ימי התמימות של יום המ"ט, דיום זה לא נגרע בעצמותו ועדיין יום המ"ט הוא, כמו בתניוק שיוולד בשעה זו יהא דינו כנוול ביום המ"ט לספירה ולא בחג העצרת, ומשו"ה ס"ל דלא איכפת לן כמה, שמתפלל ערבית מבעו"י.

ואכתי צ"ב א"כ מאי שנא קידוש כוה. דכתב המג"א דאין מקדשין בליל עצרת וכו' כנ"ל, ואי משום דמוכירין את יום חג השבועות הזה בקידוש ויום זה הוא יום החמשים וזה ודאי מגרע את ימי התמימות ובוה חמיר קידוש, א"כ הרי גם בתפ"ע מוכירין את יום חג השבועות, ויש לומר, דבתפילה אף שמוכירין את יום חג השבועות הזה, מ"מ אינו אלא הזכרה בעלמא, וכיון שאפשר להתפלל ערבית מבעו"י והיות שתפילה זה שייכת ליום הבא, מוכירין נמי את קדושת יום הבא, אמנם אינה אלא מדין הזכרה אבל קידוש הוא לקדש היום בכניסתו שאינו אלא הזכרה בעלמא אלא דין מחמת קדושתו של יום לקדשו בכניסתו ובוה שאומר את יום חג השבועות הזה, הוא גרעון בדין תמימות וזה סותר ליום המ"ט של ימי הספירה, שהרי יום השבועות הוא ביום החמשים, וכשמקדש אז הוא מחמת

הרב ישראל שווארץ

בענין טבילה במקוה במים חמין בשב"ק

דהרחיצה שנאסרה אינה אלא כשהמים חמים הרבה עד שיהיה קרוב להיד סולדת, דאל"כ אין זה חמין אלא פושרין, ומ"מ אין הדבר מבורר אצלנו כמה הוא השיעור, ולא מצאנו זה מבורר, ונלע"ד דכל שנקרא חם כפי העולם אסור, ויש לדייק מל' של זקני החכ"צ ומדכ"ש "להפיץ צינתן עד שיעור שיקרא להם מים חמים".

והמנהג היום בהמקוואות הגדולות הוא כך:

יש מקוה מים קרים הוא בערך 28 מעלות סעלסיוס, ומקוה של פושרין שהוא בין 40-37 מעלות סעלסיוס, ויש מקוה חם שהוא בין 46-44 מעלות סעלסיוס.

ושמעתי מגדולי פוסקי דורינו הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל 48 מעלות סעלסיוס הוא נקרא יד סולדת, עכ"פ לענין איסור דרבנן שפושרין נקרא עד 40 מעלות סעלסיוס.

ועי' בשו"ת ויען יוסף סי' קע"ה - דצער הנפש כשלא יוכל לטבול לא גרע מצער הגוף, ולהצטער בשבת אסור מצד וקראת לשבת עונג. ובס' נפלאות התפארת שלמה מביא בשם הרה"ק ר"י מקאזמיר זצ"ל שצווה לזקני התפארת שלמה זצ"ל שיעשה מקוה חמה בשבת והוא תיקון גדול. ופוק חזי מאי עמא דבר, ובהרבה ק"ק כגון ראדומסק, ראדין, טרוסק, בעלזא, סיגוט, סאטמאר, היה שם מקוה חמה שבת בבוקר.

וכמובן שאסור לשהות ולישב שם רק ליכנס ולטבול תיכף ואח"כ לצאת מיד, וכמו שהזהיר על כך בשו"ת אבני נור בהשמטות לח' או"ח סי' תקכ"ו.

ועי' בחידושי רעק"א על מג"א ס"ק ד' בס"י שכ"ז דכ' דאם לא נעשה מעשה בשבת והמים נתחממו בשבת בדרך היתר מותר אף ברחיצה כגון שנתעברו צוננים לתוך חמין

לענין רחיצה במים חמים כל גופו אסור כמבואר בגמ' (שבת ל"ט): לא ישתטף אדם כל גופו בין בחמין (אפי' הוחמו בחול. (רש"י) ובין בצונן דברי רבי מאיר, רבי שמעון מתיר, רבי יהודה אומר בחמין אסור בצונן מותר, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הל' כרבי יהודה. וכ"נ בש"ע סי' שכ"ו סעי' א'. ובדף מ' מבואר שם שהטעם שאסור לרחוץ בשבת בחמין הוא משום גזירת הבלנין שהיו מחממין בשבת ואמרו שהוחמו בער"ש. ופי' הר"ן שם דל"ד בשבת אלא שהיו נותנים שם עצים מער"ש סמוך לחשיכה, והם מתבערים והולכים כל השבת ואיכא למיחש לשמא יתהו בגחלים, או החשש הוא לחמם מים בכלי ראשון ע"ש, ולענין טבילה בשבת ויו"ט בצונן מבואר בגמ' (ביצה י"ח). דאדם נראה כמיקר ואינו נראה כמתקן וכ"נ בשו"ע או"ח סי' שכ"ו סעי' ח' - שיותר לאדם לטבול לטומאתו בשבת, וכן ביו"ט כמבואר בס"י תקי"א סעי' ג'. ועי' במ"ב בס"י שכ"ו ס"ק כ"ד ובביא"ה שם. ועי' בביא"ה במים שהוחמו מע"ש - ומצטער אע"פ שאינו חולי כל הגוף י"ל דמותר לרחוץ, (חידושי רע"א). ולטבול בפושרין עי' שו"ת ס"ק א' שמביא משו"ת זקני החכ"צ סי' י"א, ושו"ת זקני הגו"ב מ"ת סי' כ"ד כ"ה שיותר והובא ג"כ במ"ב ס"ק ז' ומביא ג"כ הקרבן נתנאל פרק במה מדליקין והוא בס"י כ"ב אות ק' על הרא"ש, ושם כ' וז"ל: "ובעיקר הדין כתבתי באריכות שטבילת מי מקוה בחמין לא הוי בכלל גזירת מרחצאות" עכ"ל.

נמצא דלפי שיטתו מותר לטבול גם בחמין - דעל טבילה לא גזרו רבנן כלל על רחיצה.

מהו גדר פושרין

ראיתי בערוך השלחן סי' שכ"ו סעי' ג' - אלא יראו שיהיו כפושרין או חם קצת,

ואף דהמים נמשכו ובה אף בשבת כההוא דפוחקים מים לגנה ע"ש. וע"ע בשו"ת אבני צדק אור"ח סי' ל"ז - דאם נועלין במנועול מקום הדלקת האש לא שייך הגזירה שמא יחתה.

וכמו כן היום שהמים נתחמם או הפילטר עובדים ע"י מורה שעות שנערכה מער"ש ומערכת החימום עובד ע"י טערמאסטאט, אין שום חשש הן לענין שמא יחתה והן לענין טבילה וכש"כ אם נתחמם המים מער"ש רק ממשיך לחמם המים גם בשבת דמותר. וגם בהפעלת מכונות עלעקטרי שאין בה אור ושלחבת אינו אלא איסור דרבנן.

ולפי"ז יהיה מותר אמירה לעכו"ם דה"ל שבות דשבות לצורך מצוה באיסור דרבנן - שלפ"ד האר"י ז"ל טבילה דשבת בבוקר הוא מצוה כש"כ לצורך מצות דטבילת עזרא, וכן מתיר בשו"ת עצי חיים אור"ח סי' כ"ה לחמם מקוה בשבת ע"י עכו"ם משום דבלא"ה לא יוכלו לטבול בו והיוק מצוה דרבים הוא יותר מהיוק הגוף דרבים כמבואר בס"י ש"ח.

וע"י ברמ"א סוס"י רנ"ג לענין עכו"ם שמשים התבשיל על תנור בית חורף קודם שהוסק התנור, וכש"כ שיהיה מותר לעכו"ם להכניס להמקוה מים צוננים מקודם שנדלקת מערכת החימום שם ע"י מורה השעות שאינו אלא גרמא וה"ל שבות דשבות לצורך מצוה.

וליתר שאת יכולין לומר לעכו"ם שיבקש מעכו"ם אחר שיעשה המלאכה בשבילו ולסמוך על הפוסקים דבאיסור דרבנן יש לצדד להקל בכל אופן, וע"י בבאה"ט סי' ש"ז ס"ק ג' דיש מתירין אמירה דאמירה אפי' במלאכה דאורייתא לצורך מצוה או ה"מ. ועיי"ש במ"ב ס"ק כ"ד וס"ק י"א אם מותר ליהנות ממנו בשבת, וצ"ע - דאפשר לומר דדוקא כשהציווי בהדיא אסור, אז אף אם עשאו מעצמו בשביל הישראל אסור בהנאה גזירה שמא יבטל בהדיא, משא"כ באמירה דאמירה טובה החו"י דאין בו משום ממצוא חפצן כיון שאינו מזכיר לו תשלומין

וע"י בשו"ת חת"ס חו"מ סוס"י ק"ה שמביא מהעבונה"ג שאוסר משני טעמים משום ודבר דבר, ומשום שליחות, וכ' עליו החת"ס - דאנן קיי"ל דלא אמרינן שליחות לעכו"ם לחומר רק לענין ריבית, אבל הטעם של ודבר דבר שייך, ולפי"ז ברמ"ה יהיה מותר, אבל אם היה כל האמירות מער"ש וגם בקיבולת יש להקל אף לשיטת העבונה"ג. ונחזור לענינו דמי שהוא בעל נפש כדאי להחמיר על עצמו לטבול שבת בבוקר במקוה קר. וכיון שרוב הציבור אינם יכולים לעמוד בו אפי' בקיץ יש הרבה אנשים שאינם יכולים לטבול הקרירות, אז כדי להכין מקוה חמין ונקי מער"ש בלי שום שאלות ולכסות המקוה כדי שבשבת בבוקר יהי עריין בגדר פושרין.

ואם ג"ז קשה מותר ע"י מורה שעות מער"ש שיפעיל המכונות שימשיך שהמים יהיה בגדר פושרין (דהיינו 37 סעלסיוס שהוא כחמימות הרוק ועד 39 סעלסיוס) גם בשבת בבוקר כ"ז שטובלין, אבל אין למחות על המקילין יותר כמבואר בפנים בהתשובה שכתבתי ויש להם על מי לסמוך, ובשעה"ד או שנהיה תקלה וכו' יכולין להתיר שבות דשבות במקום מצוה וצרכי רבים בפרט באיסור דרבנן כנ"ל.

בענין לכבס מטפחות (מגבות)

בחוה"מ במקוואות

ע"י סי' תקל"ד סעי' א' - אין מכבסין במועד וע"י מ"ב שם ס"ק א' - אפי' לצורך

המועד מותר אפי' מעשה אומן ובטורח גדול ובפרהסיא, ומותר ליטול שכר ע"ז וכש"כ מעשה הדיוט דמותר, וכל שהוא לצורך המועד לא חששו משום מראית העין כדמשמע בסי' תקל"ה ובשו"ע הרב סי' רנ"ב סעי' י"ג.

ולכן לייבש בגדים שנרטבו בודאי מותר אפי' במקום פרהסיא דגם בשבת אינו אסור אלא משום מראית העין שיחשבו שכיבסם בשבת, כמבואר בשו"ע סי' ש"א סעי' מ"ה, ובחזו"מ לא אסרו והוא ע"פ הגמ' סוכה דף י': - איטמישא ליה כתונתא במיא ואשתתא אמטלתא עי"ש.

המועד והטעם - כדי שיכבס מעריו"ט לצורך יו"ט, ולא יכנס למועד כשהוא מנוול.

ועי"ש עור במחבר סעי' א' דמטפחות הספג היינו מה שמסתפגין בהן כשיוצא מבית המרחץ - מותרים לכבסם שדרכן להתלכלך תיכף והמנהג להחליפם בכל יום, ומותר לכבסם במכונת כביסה אע"ג דאיכא פרהסיא בדבר, כמבואר שם בסעיף א' דמותר לכבס ע"ג נהר דמתכבס יותר יפה שם, גם ממעט בטירחא כמבואר שם סעי' ב' לגבי כלי פשתן ועי' גם בסי' תקל"ה ועוד. ודיני צרכי רבים בחזו"מ מבואר בסי' תקמ"ד דלתקן מקואות וה"ה מרחץ לצורך



הרב שלום מרדכי הלוי סגל

ברין חמץ שנאבר בחנות ונמצא אחר הפסח

דבר השאלה שנשאלה בכית המדרש, בעובדא דהוי, שנכנס אחד לחנות סמוך לחג הפסח, ושכח שם שקית עם מוצרי חמץ, וכשהגיע לביתו הרגיש שאין השקית בידו, והתקשר לבעל החנות לשאול אם מצא שקית שלו, והלה חיפש ולא מצאו, ומתוך כך נתייאש מהשקית עם המוצרים, ואחר שעבר חג הפסח מצא בעל החנות את השקית עם המוצרים בחנותו, וכדעתו להשיבו לבעליו, ונשאלה השאלה האם מותר להשתמש במוצרים אלו שעבר עליהם הפסח, והאם אפשר לסמוך על כך שבין בעל המוצרים ובין בעל החנות מכרו חמצם לנכרי כנהוג.

דין חמץ הנאבר שעבר עליו הפסח

א. הנה, עיקר דין זה מפורש בחי' הרמב"ן (פסחים דף ל"א ע"ב), וזה לשונו: "ה"ג בעיקר נוסחי, חנות של ישראל כו', חנות של גוים ומלאי של גוים ופועלי ישראל נכנסין שם, חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה, פי' לא מפני שאומרין שמא מיד פועלי ישראל נפל בפסח, דהא ליכא למימר, שלא נחשרו ישראל על כך, אלא שמא מיד פועלי ישראל נפל קודם הפסח, ואין בעל החנות זוכה בו משום מציאה, [שהרי שנינו (ב"מ כ"ו ע"ב): מצא בחנות הרי אלו שלו], וכיון שאין בעל החנות זוכה בו אלא הרי הוא של מוצאו, כל זמן שלא זכה בו אדם ברשות הבעלים הראשונים הוא עומד, ולא מיבעיא למאן דאמר במסכת נדרים (מ"ג ע"א) הפקר כמתנה, מה מתנה עד דאחיא לרשות מקבל, דהוה ליה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה, אלא אפילו למאן דלית ליה הכי הנא גורנין, ובודאי דהא מתניתא ר' שמעון היא, כדאוקימנא למתני' כר"ש, ור"ש דכי קניס ר"ש בחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, לאו דוקא בעבר עליה בכל יראה ובל ימצא, אלא בין שוגג בין מזיד בין באונס בין ברצון קנסינן, דהא חמץ זה שנמצא בחנות שאסור בהנאה, קודם הפסח אבד הימנו, והרי הוא של מוצאו, ולא עבר עליו כלל בכל יראה ובכל ימצא, ואף על פי כן אסור לאחר הפסח, וטעמא משום קנסא, דהא מגי ר"ש היא,

כדפרשיית. ומסתייעא נמי הך סברא, מהההיא דגרסינן בב"ק (צ"ו ע"ב): גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך כו', אלמא אסור הוא בהנאה בין לו בין לאחרים, ואע"פ שלא עברו בעליו בכל יראה ובכל ימצא כו', אלא ש"מ שקנס זה בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין לו בין לאחרים, ובירושלמי כו'." [וכרברים אלו איתא בחי' רבינו דוד (שם)].

ובדברי הרמב"ן אלו מפורש ב' יסודות, א' דדין חמץ שעבר עליו הפסח דאסור בהנאה נאמר גם באופן שלא עבר עליו כלל בכל יראה ובכ"י, ואף באופן שהיה אנוס לגמרי, ולא עבר כלל על דברי חכמים, מ"מ נאסר החמץ, [וידוע דברין זה נחלקו גדולי הפוסקים, עי' שו"ע (או"ח סי' תמ"ח ס"ה) ובנו"כ, ודעת כמה פוסקים דכל שבדק וביטל ועשה הכל כדין, אין החמץ נאסר, ועי' דעת תורה לאא"ז מהרש"ם (שם) ובמ"ב (שם סק"ט)], וכן לענין חמץ שנגזל, יש שהעלו דאין החמץ נאסר אחר הפסח, כיון שהנגזל לא עבר כלל על דברי חכמים, עי' באורך בתשו' גוב"י (קמא או"ח סי' כ') ובמהרי"ט אלגוי בביאורו להלכות בכורות (פרק ה' אות מ"ג), ויש שהעלו לאסרו אחר הפסח, עי' בשו"ת שבספר תורת השלמים (סי' ר') ומקור חיים (סי' תמ"ח סק"ט) ותשו' הגרע"א (קמא סי' כ"ג) ועוד, וכבר הביא הבית שלמה בתשו' (או"ח סי' ס"ב ע"ה ופ') דברי הרמב"ן דמפורש כדבריהם, דאף ככה"ג נאסר החמץ, והכי נקט שם לדינא,

הערמה, אמנם לענין יאוש העלה שם דאין מועיל, והוא ע"פ מה שהעלה והוכיח, דאף דלענין הפקר נקטינן דיצא מרשות בעלים מיד, מ"מ לענין יאוש כו"ע מודו דלא נפיק מרשות בעלים עד שבא ליד הזוכה, [וע"ע בדבריו להלן (סי' תמ"ט) שכתב שכן עולה מפורש מדברי המג"א, דחמץ של ישראל שנאבד ומונח ברה"ר, אף אם נתייאש ממנו לפני הפסח, מ"מ אסור אחר הפסח, וביארו ע"פ הנ"ל דלא יצא מרשות בעלים עד דאחי ליד זוכה, וע"ע בדבריו בנתיה"מ (סי' רס"ב סק"ג) ובתרוה"כ (שם) ובקצוה"ח (סי' ת"ו סק"א)], וכבר העירו האחרונים בדברי הרמב"ן מפורש דלא כחילוקו של המקור"ח, ונקט דאף ביאוש יוצא מרשות בעלים מיד, ומ"מ החמץ אסור אחר הפסח, ואף באופן דליכא חשש הערמה, [ע"י הערות הגרא"ז על חי' הרמב"ן הנ"ל, ובשו"ת בי"ש ותשורת ש"י הנ"ל, ובמנחת פתים (חור"מ סי' רס"ב), ובגוף תירושו של הנתיה"מ בגדר יאוש, ע"ע בדברי חיים (דיני גניבה וגזילה סי' י"ג) בהגהת בעל אמרי בינה, שו"ת באר יצחק (י"ד סי' כ"ג), חו"ת (ב"ק סי"ח סק"ג), דברי יחזקאל (סי' מ"ט), מרחשת (קוני' יאוש), קה"י (ב"ק סי' ל"ג)].

ויעו"ש עוד במקור"ח שכתב, דהיכי דהפקירו והוציאו למקום הפקר, ואין החמץ מוצנע, בכל גווני החמץ מותר אחר הפסח, [והוא ע"פ מה שהעלו הפוסקים נו"כ השו"ע (סו"ס תמ"ה) דרשאי לעשות כן לכתחילה קודם זמן הביעור, ע"ש, וע"י מנחת פתים (סי' תמ"ח), וע"ע באורך בשד"ח (אסי"ד מערכת חור"מ סי' ה' אות י"ז) שאסף כל שיטות הפוסקים בענין הפקר חמץ, וע"י מ"ב (סי' תמ"ח סק"כ"ה)].

ובדעת הרמב"ן צ"ע, דהא בהך דפועלים שנתייאשו מחמצם, לכארי לא שייך כלל לאסור החמץ, שהרי לא הפקירוהו לשם כיעור החמץ, אלא ממילא נתייאשו והופקר על ידם, ופשוט דאין עליהן חובה לבערו בזמן הביעור, ודמי ממש לגר שמת שאין חמצו נאסר. וכבר תמה בזה במנחת פתים

וכן הוא בתשו' תשורת ש"י (תנינא סי' כ"ז) ובתשו' אמרי יושר (ח"א סי' כ"ג), וגדר הדבר מבואר בדברי הפוסקים, דכל שהיה דינו של חמץ זה להתבער מן העולם, אף שמחמת אונס לא היה יכול לבערו, אסור אחר הפסח, ורק חמצו של גוי שלא היה דינו לבערו מותר אחר הפסח, [ע"י תשו' בי"ש ובמקור"ח הנ"ל, ובאמרי בינה (דיני פסח סי' ג' ד"ה וראית) וחזו"א (אור"ח סי' קי"ח פסח סי' ד), וע"י חי' הריטב"א (פסחים כ"ט ע"א), וע"ע תשו' חת"ס (אור"ח סי' קי"ד)].

והדין הכי המפורש בדברי הרמב"ן הוא, דאף חמץ שנאבד מהבעלים, ואף נתייאשו ממנו, מ"מ אסור אחר הפסח, וכן הדין בהפקיר חמצו לפני הפסח, דאף דנקטינן דיצא מרשותו לגמרי, מ"מ אין מועיל לענין איסור חמץ, [והטעם מבואר בדברי הירושלמי שהביא הרמב"ן בהמשך הדברים, דהוא מחשש הערמה, וע"י חי' רבינו דוד הנ"ל, ואמנם מבואר בדברי הרמב"ן, דאף באופן שאין לחוש להערמה, וכהא דפועלים שנתייאשו מחמצם, מ"מ נאסר אחר הפסח, דלא פלוג רבנן], ואסור לו להשהות חמץ זה אף שהפקירו, ואף דמה"ת אינו עובר עליו, מ"מ חייבוהו חכמים לבערו, ואם לא ביערו אסור אחר הפסח, ואף באופן שנאנס ולא היה יכול לבערו, מ"מ נאסר אחר הפסח, כיון דסו"ס דין חמץ זה להתבער מן העולם, [ולא דמי לגר שמת קודם הפסח דחמצו מותר אחר הפסח, דהרי לא היה דינו להתבער מן העולם, דא"א להחשיבו כאילו הוא ברשות הגר, כיון שכבר מת, משא"כ בהפקיר או נתייאש מחמצו, דהחשיבוהו רבנן כאילו לא יצא עדיין מרשותו, וחייבוהו לבערו, וממילא אם לא נתבער, אף שהיה אנוס בכך, מ"מ החמץ אסור אחר הפסח].

דברי הפוסקים בדין חמץ שהופקר

ב. ויעוין במקור"ח (שם) שהאריך בדין זה דחמץ שהופקר, והעלה דכל שהפקירו כמה ימים לפני הפסח מותר, כיון דאין בזה חשש

כדין, אך עכ"פ זהו דוקא בהפקר גמור, אבל ביאוש לחוד, הרי איכא נמי סברת הנתייה"מ ודעימיה, דאין מועיל בזה ומשום דלא יצא מרשות בעלים, ועכ"פ נראה דקשה להקל בזה לדינא, אם לא בהפסד מרובה וכו'.

מכירת חמץ הנאכד לנכרי

ד. ועתה נבא לברר אם אפשר לסמוך על המכירה שמכרו הבעלים כל חמצן לנכרי, ומסתמא גם חמץ זה נכלל במכירתו, [ועיי' בתשו' הגרע"א (קמא סי' כ"ג), ותשו' ביח שלמה (אור"ח סי' ס"ב בסופו), ובאור שמח (פ"ג מחז"מ ה"ז), ובתשו' חלק"י (שם), ועכ"פ בומנינו שעושיין מכירה על כל חמץ שברשותו, ועיקרו משום חמץ שאינו ידוע, מסתברא דסתמא דעתו לכל חמץ שהוא ברשותו ובעלותו], ושוב אין בזה איסור חמץ שעבר עליו הפסד.

והנה אם ננקוט דעי' יאוש יוצא מרשות בעלים מיד, הרי פשוט דאינו יכול למכרו, שהרי אינו שלו, והפקר הוא, [ואף דנאסר אחר הפסד, דגזרו בו חכמים משום חשש הערמה כנ"ל, מ"מ לענין דיני ממונות ודאי אינו שלו, ואין לדון ולומר דהוי יאוש בטעות, שהרי לא נתייאש רק משום שבעל החנות אמר שאינו נמצא בחנות, דהרי כל יאוש באבדה בטעות הוא, עיי' קצוה"ח (סי' קמ"ב סק"א) באר יצחק (יו"ד סי' כ"ג) ופרי יצחק (ח"ב סי' ס"ד) וחי' הרי"מ (חור"מ סי' כ"ה סק"ד) ושע"י (ש"ה פי"ב) ושיעורי רבי שמואל (פא"מ סי' ב' בסופו), ועכ"פ באופן זה שבנדונינו ודאי הוי יאוש, וכמפורש כעין נדונינו ממש ברא"ש (פרק א"מ סי' י') ה"ד בסמ"ע (סי' ר"ס ס"ק י"ב), ואף החולקים שם (עי' ש"ך ס"ק י"ט) לא כתבו מטעם יאוש בטעות, ומבואר דכל כה"ג ודאי הוי יאוש גמור].

ואף אם ננקוט כדעת הנתייה"מ דלא יצא מרשות בעלים עד דאתי ליד זוכה, אשר לפי"ז הרי בגדוד"ך כיון שלא זכה בו בעל החנות, [דמסתמא היה מונח במקום שנכנסין ויוצאין, דאין חצירו זוכה לו, וכמוש"כ כל

(חור"מ סי' רס"ב), ע"ש. ואולי יש לומר, דבאמת אילו היה מונח במקום הפקר לא היה נאסר, אבל כיון שמונח בחנותו של הנכרי, והרי הוא במקום המשתמר, ממילא נכלל בכלל הגזירה שגזרו לאסור חמץ שעבר עליו הפסד, אף אם הופקר, כל שמונח במקום המוצנע, וצ"ע.

ויעוין בשו"ע הרב (סי' תמ"ט ס"ג), שהביא דין זה דחמץ של פועלים ישראל שנמצא בחנות של עכו"ם דהחמץ אסור אחר הפסד, וכתב שם, דאף בהפקיר חמצו והוציאו לרשות הרבים, אף שמוחו לעשות כן לכתחילה, מ"מ החמץ אסור אחר הפסד, ע"ש, והדברים מיוחדים מאוד, ועיי' מנחת פתים (אור"ח שם בשירי מנחה) שכבר העיר בזה. אמנם עיקר דינו של השו"ע הרב לענין פועלים הוא מפורש בדברי הרמב"ן הנ"ל.

מסקנת ההלכה בנדונינו

ג. ועכ"פ נתבאר לענין נדונינו, דאף דהחמץ נאכד ונתייאש ממנו קודם הפסד, מ"מ אסור אחר הפסד, וכמפורש בדברי הרמב"ן, והובא דין זה להלכה בשו"ע הרב, וגם המקור"ח העלה כן לדינא, ויש להוסיף עוד, דבנדונינו שהחמץ היה מוצנע בחנותו של ישראל, והרי הא ברירא דהיה חייב לבערו קודם הפסד, הרי גרע טפי, ואם כי דעת הרבה פוסקים להקל במקום אונס גמור, ובפרט כשעשה כל המוטל עליו ע"פ דין, וגם לא הוי ליה כלל לאסוקי ארעתיה, מ"מ חזינו דהפוסקים לא נקטו להקל בזה, כי אם במקום הפסד מרובה, ועיי' ביטול ברוב ומכירה לנכרי, עיי' תשו' א"יז מהרש"ם (ח"ו סי' וחי"ו סי' קפ"ט) ותשו' חלקת יעקב (אור"ח סי' קצ"א), אבל בסתמא אין להקל בזה. [ואמנם יעוין מ"ב (שם) שכתב להקל במי שהיה בדרך ונזכר שיש לו חמץ בביתו, ואין בידו לבערו, וגם אין לו אפשרות למכרו לנכרי כדין, וכתב להתיר עיי' הפקר לחוד, ורשאי לאכלו אחר הפסד, ע"ש, וכפי הנראה דעתו להקל בכה"ג, כיון שעשה כל המוטל עליו ע"פ דין, וגם הפקירו

מכירת החמץ ע"י בעל החנות

ה. וכל זה אם המוצרים היו במקום שאינו משתמר, והיינו שהיו מונחים במקום כניסת הקונים, דאז לא זכה בו בעל החנות, [וכמבואר בדברי הראשונים (ב"מ כ"ו ע"ב) בהא דמצא בחנות, וצ"ל דאף שבלילה מסתמא נועל חנותו, מ"מ כיון שלא שם לבו לאבירה זו, ואין דעתו לשמרה, ולמחר יפתח חנותו לקונים, לא חשיב משתמר לכך, וכעין מש"כ הרא"ש (שם סי' י') בהא דלא מהני מכח עומד בצדה, ע"ש], וכיון דלא זכה בו בעל החנות, ממילא אין מועיל מכירת חמצו לנכרי להתיר חמץ זה, שהרי לא היה בכחו למכרו, אבל אם היו מונחים במקום המשתמר, דהיינו במקום שאין הנכנסין ויוצאין בחנות מגיעין לשם, בזה יש לדון דזכה בהם בעל החנות, אחר שנתייאשו בעלים, וממילא שוב נכללו בכלל מכירת חמצו שמכר בעל החנות חמצו לנכרי, ומותר אחר הפסח.

אמנם אכתי יש לדון בזה, דהרי המוצרים באו לרשותו קודם יאוש, וכבר נתחייב בהשבה, וכל כה"ג דבאיסורא אתי לידיה לא זכה אף אם נתייאשו הבעלים אח"כ, [ועי' ש"ך (סי' רס"ח סק"ב) הנקטינן דאף בבא לחצירו קודם יאוש חשיב אתי לידיה באיסורא, אמנם לסברת הנתייה"מ (סי' רס"ב סק"א) דכל דגילה דעתו ולא ניח"ל שיקנה לו חצירו, לא חשיב באסא"ל, ובנד"ד הרי היה דעתו להחזירו לבעליו, ולא רצה לזכות בו, ושוב יכול לזכות בו אחר יאוש, אלא דאם ננקוט כהנתייה"מ דמועיל ג"ד אח"כ, הרי נמצא דלא זכה לו חצירו גם אחר שנתייאשו, ושוב לא נכלל במכירתו, אלא דהיה מקום לדון שזוכה בו הנכרי ע"י קנין חצר, כיון שמסתמא מכר או השכיר לו החנות בשעת מכירת החמץ, אך יש לדון בזה מכמה צדדים, וגם עיקר דברי הנתייה"מ מחודשים, והאחרונים חלקו עליו, עי' פתחי חושן (אבירה פ"ב הערה י"ב), וסתמיות דברי הפוסקים דבכל גווני חשיב באיסורא

הראשונים גבי מתני' (ב"מ כ"ו ע"ב) דקתני נמצא בחנות הרי של מוצאו, ולא אמרי' דזכה בו בעל החנות, ויבואר עוד להלן בע"ה], נמצא דעדיין הוא של בעליו, מ"מ אכתי חשיב דבר שאינו ברשותו, וא"י להקדישו ולמוכרו, ואף להסוברים דאבדה לא חשיב דבר שאינו ברשותו, [עי' מקו"ח (סי' תמ"ח סק"ט) ובספרו נתייה"מ (סי' מ"ט סק"יז) ובספר אמרי משה (סי' ל"ד), אמנם אין דבר זה מוסכם, והנתייה"מ בעצמו (סי' רצ"א סק"א) כתב להיפך, עי' בספר תורת הקנינים (ח"ב פרק ט"ו סעי' כ"ב), ובהערות נתיב בינה על הנתייה"מ (סי' מ"ט שם)], זהו דוקא כשלא נתייאש ממנו, אבל באבדה שנתייאש הימנה, וכל המוצאו יכול לזכות בה, אף אי ננקוט דלא יצא עדיין מבעלותו עד שיזכה בה מוצאו, מ"מ מסתברא, [וכ"כ בהערות ענף פרי שבסו"ס פרי יצחק על סי' הנ"ל], דלא חשיב ברשות בעלים לענין שיוכל להקדישו ולמכרו, [בפרט אי ננקוט דא"י לחזור בו מיאושו, עי' תרוה"כ (סי' רס"ב) ובשיעורי רבי שמואל (פא"מ סי' א' אות ה')], דאז יש לרמותו למש"כ הקצוה"ח (סי' רע"ג סק"א), ועי' היטיב בחזו"א (ב"ק סי"ח סק"ג), וצ"ע].

אמנם יעוין תשו' אמרי יוסף (ח"א סי' כ"ז), שכתב דכל כה"ג יש לסמוך על דעת הרשב"א הסובר דמכירה מועלת לדבר שאינו ברשותו, והביא דפן דעת בעה"מ ועוד ראשונים, ואף דהפוסקים נקטו דאין מועיל מכירה בזה, מ"מ לענין איסור חמץ שעבר עליו הפסח, כשהחמץ לא היה בביתו ולא עבר עליו בב"י וב"י, אפשר לסמוך על שיטה זו, ע"ש.

אך בנד"ד דכבר נתייאש, דלש"י הרבה פוסקים יצא מרשות בעלים מיד, וכמפורש בדברי הרמב"ן הנ"ל, ולדבריהם ודאי לא הועילה מכירתו, קשה לסמוך ולהקל בצירוף ב' הספיקות, א' שי' הנתייה"מ דלא יצא מרשותו, ב' שי' הרשב"א דמועיל מכירה בדבר שא"ב, כיון דלהלכה נראה דאין שיטות אלו מוסכמות.

אתי לידיה, וממילא גם הקונה או שוכר כשמונח במקום המשתמר לא יגע בו, חנותו ממנו לא זכה, כמפורש ברא"ש כמבואר בשו"ע (סי' ר"ס ס"י), ונמצא דאין עליו חיוב השבה, וממילא אחר שנתייאשו בעליו, זכה בו בעל החנות, אלא דמסתמא היתה האבדה בדרך הנחה, ושוב מועיל מכירתו לנכרי להתירו אחר שהניחו בחנות ואח"כ שכחו, וכל כה"ג הפסח.

מסקנת הדברים

ו. והעולה מהמבואר בעזה"ת, דאם המוצרים היו במקום שהקונים נכנסין ויוצאין שם, דהרי הוא חצר שאינה משתמרת, ולא זכה בו בעל החנות, מסתברא דאין להקל להתיר החמץ אחר הפסח, בפרט כשאין בזה הפסד מרובה, אך אם היו המוצרים במקום המשתמר, לכאור' זכה בו בעל החנות אחר שנתייאש בעל המוצרים, וכיון שמכר כל חמצו לנכרי, הרי החמץ מותר אחר הפסח.



הרב יעקב ברנרדסדורפר

כדין עירוב תבשילין בבשר

משמע שאפי' שבימיו נשתנה המציאות מ"מ ההלכה לא נשתנה. כי לולי זה הרי הר"ן ורש"י היו אומרים כל היום יש לנו ולא היו אומרים "להם".

ויש לדייק עוד נקודה שבין רש"י והר"ף והר"ן והרא"ש והרמב"ם סוברים שכל מידי שאינו לפתן אינו כשר לעירוב ולא דווקא דייסא, רש"י והר"ן הרי אומרים כך מפורש שכתבו לפתן בעינן, וכן משמע מלשון הר"ף שכתב לא שנו אלא תבשיל אבל פת לא מ"ט מידי דמלפת בעינן ופת לא מלפתא וכן דייסא נמי לא מלפתא עכ"ל משמע שלא דווקא דייסא לא אלא שכל מידי דאינו מלפת אין כשר לעירוב תבשילין, וכן לשון הרא"ש כלשון הר"ף ולשון הרמב"ם בפ"ו מהלכות יו"ט ה"ג ואין עושין עירוב לא בפת ולא בריפות וכיוצא בהן אלא בתבשיל שהיא פרפרת כגון בשר ודגים וביצים וכיוצא בהן עכ"ל.

אמנם לשון הר"ח הוא כך, זו ששנינו ועושה תבשיל מעיו"ט לא שנו אלא תבשיל דבעינן מידי דמלפת אבל פת ודייסא לא דלא מלפת דא"ר זירא בכלאי טיפשאי אכלי נהמי בנהמא, כלומר הדייסא פת היא עכ"ל, משמע שרוקא דייסא אין כשר לעירוב תבשילין כי יש עליו שם פת משא"כ שאר תבשילין שאין עליהם שם פת כשר לעירוב תבשילין אע"פ שאינם לפתן, אמנם כבר כתבנו לעיל שרוב הראשונים חולקין על זה ופוסקין שאין כשר לעירוב תבשילין רק תבשיל שהדרך ללפת בו את הפת.

וכן פסק בשו"ע סימן תקכ"ז סעיף ד' וז"ל צריך שיהא תבשיל זה דבר שהוא ראוי ללפת בו את הפת לאפוקי דייסא עכ"ל וביאר המ"ב ס"ק י"א כוונתו כגון בשר ודגים וביצים ושאר מיני לפתן מבושלין שדרךן ללפת בהן את הפת ובסקי"ב כתב ושאר מיני קטניות תלוי במנהג המקומות

בגמ' ביצה ט"ז ע"א אמר אביי לא שנו אלא תבשיל אבל פת לא [דאין מערבין בפת] מאי טעמא אילימא המידי דלא שכיח בעינן ופת שכיחא והא דייסא לא שכיחא ואמר רב נחומי בר זכריא משמיה דאביי אין מערבין בדייסא אלא מידי דמלפת בעינן ופת לא מלפתא ודייסא נמי לא מלפתא ופרש"י דמלפת לפתן בעינן דמוכחא מילתא שעשוי לשבת. ופת לא מלפתא. הלכך לא מוכחא מילתא היא שהרי בכל יום יש לחם, וכן פירש הר"ן וז"ל מלפת, לפתן בעינן דמוכחא מילתא שעשוי לשבת ופת לא מלפתא, הלכך לאו מילתא דמוכחא היא שהרי כל היום יש להם עכ"ל, ורש"י על הר"ף פירש דמלפת הנאכל עם הפת בעינן דמוכחא מילתא שעשוי לשבת ופת לא מילפת הלכך לא מוכחא מילתא היא כי בכל יום פת יש להן עכ"ל.

היוצא מדבריהם שאין מערבין כדבר שאינו לפתן כי בימיהם היו מלפתין בשבת את הפת ובחול אכלו לחם בלי לפתן ומכיון שכל הטעם של עירוב משום היכר כדי שיעשו ק"ו שאסור לאפות לצורך חול או כדי שיכין מנה יפה וע"כ דוקא בתבשיל שהוא לפתן יש היכר שזה לצורך שבת כי רק בשבת יש לפתן משא"כ תבשיל שאינו לפתן לא מוכח שזה לשבת כי אולי זה לחול, וא"כ אין שום היכר, ועוד יש לדייק מלשונם שאע"ג שכהיום כבר מלפתין הפת גם בחול וא"כ הרי אין זה שום היכר שהרי לעולם יש לפתן מ"מ מכיון שבימי חכמי המשנה או גם הגמ' לא אכלו לפתן רק בשבת ואו תיקנו שלא יעשו עירוב תבשילין רק כדבר שמלפת את הפת לכן נשאר התקנה שרק דבר שמלפת כשר, ודבר זה מדוייק מלשון הר"ן שכתב שהרי כל היום יש להם משמע שבימי הר"ן כבר ה' אחרת שהיו מלפתין כל השבוע, וכן משמע מלשון רש"י על הר"ף שכתב כי בכל יום פת יש להן עכ"ל

להיות פסול לעירוב תבשילין ועיין בשו"ע הרב שכתב שאם רוב העולם מלפתין תבשיל מסויים בפת ומקום אחד אינו מלפת אותו מקום אסורים לערב בזה וא"כ אם במקום אחד אין אוכלים את הבשר ממש עם הפת פסול באותו מקום לערב בזה ערוב תבשילין.

וגם על פי סברא יש לאסרו כיון שכל הטעם שצריך שיהי' לפתן משום היכר כי רק בשבת היו מלפתין וא"כ מאחר שאוכלים בשר בלי לחם הרי אין שום היכר כמו שהגמ' אומרת על דייסא שמכיון שאין נאכל עם הפת ממש אין זה היכר אע"פ שנאכל באמצע הסעודה, ואין לומר דשאני דייסא שזה דומה לפת כי סברא זו אומר הרי"ח אמנם כל הראשונים חולקין על זה ואומרים שהטעם שדייסא פסול כי אין זה לפתן ואין כאן היכר.

ועיין בערוך השולחן שכתב שצימע"ס וכיוצא בהן אין מערבין בהם כי אין אוכלים אותו עם לחם והטעם לכאורה כנ"ל שהרי אוכלים אותו בשעת הסעודה אעפ"כ פסול כיון שאין אוכלים אותו ממש עם לחם אינו לפתן.

אמנם לכאורה הי' מקום לומר דבשר שאני ולא דמי לדייסא, כיון שיש סוגי בשר שכולם מלפתין עם לחם כגון בשר כבד או שאר מיני תבשילין שעושים מן הבשר באופן שכולם אוכלים את הבשר עם לחם, ולפיכך אין מחלקים מבשר לבשר וכל בשר כשר לעירוב תבשילין, כיון שיש סוגי בשר שמפלתין, וי"ל דאיתא בשערי ציון תקכ"ז ס"ק כ"ב דתפוחי ארמה שהסיר קליפתן ובשלין יבשים הוא מדברים שדרךן לאכלן בפני עצמם כדי לשבוע ולא ללפת בהן את הפת ואין מערבין בהם עכ"ל, משמע דבשאר תפוחי אדמה מבושלים כשרים לעירוב תבשילין דאל"כ הוה ל"י למימר סתמא אין מערבין בתפוחי אדמה ומה שכתב דוקא סוג מסויים משמע ששאר תפוחי אדמה אין שום חשש. מוכח מזה שאפי' סוג מאכל אחד אם מבשלים אותו באופן שאין

שבמקום שאין מלפתין בהן את הפת אסור לערב בהן, עכ"ל. מכל זה מוכח שצריך שיהי' תבשיל שדרך ללפת בו את הפת ולא רק שיהי' ראוי ללפת את הפת וכן מוכח מהטעמים שכתבו רש"י והר"ן שהטעם משום היכר וא"כ צריך שיהי' הדרך כן כרי שיהי' היכר שהתבשיל בשביל שבת.

ולפ"ז יוצא שאם הדרך לאכול בשר בלי פת כגון שאוכלים באמצע השבוע לפעמים בשר בלי לחם וכן בשבת כשאוכלים את הבשר כבר גמרו לאכול את הפת ואוכלים בלי פת או כחתונות וכדומה, א"כ אי אפשר לערב בבשר ואע"פ שמוזכר ברמב"ם שבשר כשר לעירוב תבשילין זה היה בימיו שאכלו את הבשר עם הפת ממש משא"כ היום מכיון שכהיום אינו לפתן הוא פסול, וא"ת שמכיון שאוכלים אותו בזמן הסעודה, הוה לפתן אע"פ שאין אוכלים הבשר עם פת ממש ולא איכפת לי שגם אוכלים אותו באמצע השבוע שהרי אין לפתן כי אוכלים אותו בזמן הסעודה ואין צריך שיאכלו אותו ממש עם פת, אלא בזמן הסעודה, זה אינו כי דייסא מובא בשו"ע סימן קע"ז ובמ"ב שם ס"ק ובשו"ע הרב שאינו לפתן [אע"פ שאוכלים אותו בדרך כלל באמצע הסעודה שהרי זה מובא בשו"ע כאחד עם הדברים הבאים בתוך הסעודה שאין מברכין עליהם מכל מקום אין זה לפתן]. כי אין אוכלים אותו עם פת ממש כמו שמוכח בגמ' בבבלי טפשיא וכו' וא"כ למה אין מברכין עליו באמצע הסעודה ומתירין שם הביאור הלכה כיון שהוא בא למזון הוה מעיקר הסעודה עכ"פ העולה מזה שמכיון שאינו נאכל ממש עם לחם לא הוה לפתן, וזה שאין מברכין עליו באמצע הסעודה כיון שבא למזון ולפיכך מובא כאן בגמ' ובפוסקין שדייסא אין כשר לעירוב תבשילין, כי אין אוכלים אותו ממש בפת אע"פ שאוכלים אותו באמצע הסעודה מ"מ לא הוה לפתן וא"כ בשר כהיום הרי הוה ממש כמו דייסא כי זה נאכל באמצע הסעודה אבל אינו נאכל ממש עם לחם [וכן לפעמים נאכל לעצמו כמו דייסא] וא"כ צריך

אצל כל אדם אמאי לא נאמר שאם רוב העולם מלפתין ומקום אחד אין מלפת שיבטל דעתן אצל כל העולם ויהי' כשר לעירוב תבשילין ככל לפתן. וי"ל דכיון שהטעם של עירוב תבשילין משום היכר שצריך שיהי' היכר שזה נעשה לשבת כנ"ל, דמהאי טעמא אין כשר אלא לפתן ולכן אם במקום מסוים אין מלפתין בו את הפת הרי אין במקום זה היכר שזה נעשה לשבת כיון שבמקום זה אין מלפתין ומאי איכפת לי שכל העולם מלפת ולכן פסול במקום פלוני אע"ג שכל העולם מלפתין בו, אך קשה שהרי אפילו מלפתין בו את הפת אין שום היכר כהיום שאנו מלפתין גם בשבת גם בחול וא"כ אין שום סיבה למה יצטרכו דוקא לפתן הרי בין כך אין שום היכר וי"ל דכבר כתבנו לעיל שתקנת חז"ל נשאר אפי' כהיום ומאחר שאז לא היו מלפתין רק בשבת גם היום אין כשר רק לפתן.

וא"כ אע"ג שהטעם של היכר אינו כהיום אבל מכיון שבזמן חז"ל היה שייך הטעם אנו צריכים שבכל לפתן יהי' גם היכר אם הי' ציור זה בזמן חז"ל כלומר שאנו צריכים לראות שאם הי' שאלה כזו בזמן חז"ל שרוב העולם היו מלפתין מאכל פלוני ומקום אחד לא הי' מלפת הרי שם לא הי' היכר ושם הי' פסול לעירוב תבשילין לכן גם כהיום אם יש שאלה כזו שאין מלפתין במקום פלוני פסול לעירוב במקום פלוני אע"ג שרוב העולם מלפתין בו כי אם הי' כן בזמן חז"ל לא הי' היכר במקום פלוני כיון שאין מלפתין שם. אבל איכא אם רוב העולם אין מלפתין במאכל פלוני ומקום אחד מלפת אע"פ שבמקום פלוני הרי יש היכר מ"מ אמרינן שבטלה דעתן אצל כל אדם כמו שאנו אומרים בשאר דברים.

והנה לפ"ז אם למשל במקום אחד אין מלפתין הפת עם בשר אפי' אם יש אנשים שאינם שומרי תורה ומצות בזה העיר ואצלם מלפתים בשר בפת ואפי' הם רוב הדין הוא שפסול לעירוב, [אע"פ שלכאורה הי' צריך ללכת אחרי רוב בני העיר שהם האינם

מלפתין בו את הפת הרי זה פסול לעירוב תבשילין ואם הוא מבושל באופן שמלפתין בו את הפת הרי זה כשר לעירוב תבשילין ואם כן הוא הדין בשר אם הוא מבושל באופן שאוכלים אותו רק עם פת הרי זה כשר לע"ת אבל אם מבושל באופן שאין מלפתין בו הרי זה פסול. וא"כ בשר שמבושל כרגיל או שניצל אין מלפתין בו את הפת ופסול לעירוב תבשילין.

היוצא מדברינו שבשר מאחר שהיום אוכלים אותו בלי פת אע"פ שנאכל בשעת הסעודה לא הוה לפתן כי לפתן פירושו שאוכלים התבשיל ממש עם פת וא"כ אינו כשר לעירוב תבשילין כמו שמצינו בדייסא שאע"פ שנאכל בשעת הסעודה והוא מדברים הבאים מחמת סעודה ואין מברכין עליו באמצע הסעודה מ"מ כיון שאינו נאכל ממש עם הפת אינו קרוי לפתן ופסול לעירוב תבשילין, ואפי' אם רק במקום אחד אין מלפתין פסול לעירוב תבשילין במקום ההוא, כמו שיבאר לקמיה.

בשו"ע הרב בסעיף י"א וז"ל אין מערבין עירוב תבשילין אלא בתבשיל הראוי ללפת בו הפת, כגון בשר ודגים וביצים וכיוצא בהם ממיני לפתן שדרך בני אדם ללפת בהן הפת אבל אין מערבין בריפות וכיוצא בהן מדברים שאין דרך רוב בני אדם ללפת בהן הפת אפי' במקום שמלפתין בהן הפת אין מערבין בהם לפי שבטלה דעתן אצל רוב בני אדם ואפי' דברים שדרך הרבה בני אדם ללפת בהן אם יש מקום שאנשי מקום ההוא אין רגילים ללפת בהן כגון תפוחים מבושלים או שאר פירות מבושלים שיש מקומות שאין מלפתין בהן אין מערבין בהן באותן מקומות ואפי' בדיעבד שכבר עירב בהן הרי זה כמו שלא עירב כלל עכ"ל.

ולכאורה קשה אמאי אם במקום אחד אין מלפתין את הפת בדברי מסוים ורוב בני אדם מלפתין בו את הפת פוסק שו"ע הרב שבמקום זה פסול דבר זה לעירוב תבשילין מאי שנא מאופן השני אם רוב העולם אין מלפתין ומקום אחד מלפת שבטלה דעתן

הסעודה כיון שהוא בא למזון ולשובע], וא"כ כמו שדייסא פסול לעירוב תבשילין הוא הדין שבשר כהיום פסול לעירוב תבשילין, כיון שרוב בני אדם אין אוכלים אותו עם פת ממש, אלא אוכלים אותו באמצע הסעודה בלי פת, [כי עד שאוכלים את הבשר אוכלים קודם לחם או חלה עם דגים אח"כ המרק ובסוף אוכלים את הבשר בלי פת כי כבר שבעים וכן בשבת בבוקר אוכלים החלה עם דגים ואח"כ עם ביצים, ואת הטשולני"ט אוכלים בלי פת. ובאמת בשר כהיום גרע יותר שאוכלים אותו רוב בני אדם בימות החול את הבשר לבד בארוחת צהרים ואין אוכלים פת כלל לא לפניו ולא לאחריו וא"כ גרע יותר מדייסא אמנם אפי' נאמר שזה לא גרע מדייסא אלא זה עומד בדרגה אחד עם דייסא ג"כ יש לפסול אותו לעירוב תבשילין]. ואפי' אם רוב העולם אוכלים אותו עם פת ומקום אחד אין אוכלים אותו עם פת פסול לעירוב במקום ההוא למשל אם בכל העולם אוכלים את הבשר עם פת ממש, ובארץ ישראל או בירושלים אוכלים בשר באמצע הסעודה בלי פת כנ"ל, הדין הוא שכל העולם מותר לערב ערב תבשילין בבשר ובאותו מקום לבד אסורים לערב בבשר. כן נראה הדין לפי דברי הפוסקים כנ"ל.

שומרים תומ"צ], כיון שאם הי' מעשה זו בזמן חז"ל שהיו רוב אנשים שאינם שומרים תורה ומצות מלפתין במאכל פלוני ומיעוט החרדים אין מלפתים הרי לא הי' היכר שהוא לשבת כי הרי האנשים שאינם שומרים תורה ומצות בין כך אין צריכין היכר שהרי הם לא שומרים תורה ומצות, וכל דין זה רק נוגע לחרדים שהם צריכים את ההיכר ולכן אין הולכין רק לפי שומרי תורה ומצות ואם רובם במקום זה אין מלפתין אין כשר לעירוב כי הרי אין כאן היכר שזה לשבת, ודבר זה כתבתי כי יש שרצו לומר לי שיש הרבה חילונים שהם מלפתים בבשר ואולי הם הרוב אמנם זה אינו כנ"ל, ואולי אפילו אצלם רוב אין מלפתין בשר עם הפת.

לסיכום בזמן הראשונים עד לאחרונה היו אוכלים בשר עם פת ממש ולכן זה הי' לפתן ולכן כתב הרמב"ם והאחרונים שבשר כשר לעירוב תבשילין אמנם לאחרונה נשתנה המציאות שאוכלים בשר בלי פת נמצא שזה לא לפתן אלא זה כמו דייסא שמובא בגמ' ופוסקין עד המ"ב שאין זה לפתן ולכן דייסא פסול לעירוב תבשילין אע"פ שאוכלים אותו בזמן הסעודה מכיון שאין אוכלים אותו ממש עם פת אלא אוכלים אותו באמצע הסעודה בלי פת, אינו לפתן ופסול לעירוב תבשילין [והטעם שאין מברכין עליו באמצע

בענין תחום שבת בין הערים בני ברק ותל אביב

הנה לאחרונה פורסמה הודעה בנוגע להיתר ההליכה בשבת בין הערים ב"ב ות"א, שבהיות ונתברר שהערים מרוחקות זו מזו ביותר מקמ"א אמה ושליש, ע"י כביש האיילון המפסיק ביניהם, הרי שאסור לילך בשבת יותר מאלפיים אמה משם, (ורק אם הניח ע"ת דנתשב כשוכת בעיר ההיא, ומותר לו לילך גם את כל העיר שלו כשלן בה לפי פסק הרמ"א סי' ת"ח).

והנה כפי שנתברר, עיקר הפסק הג"ל מבוסס ע"פ חידוש שנתחדש דא"א לחבר ערים ע"י פגישתן ברבוע, והנה בהיות והדבר נוגע לרבים ונתפרסם כאילו שיש בזה איטור מדינא, ולאשר אין רבים דשים בהלכות אלו, אמרנו שאינו בדין לכוף את הדבר על הצבור, ולפרסם בזה לפני ציבור הלומדים והמורים שיהיו מה שנתלבן בזה ביני עמודי דבי מדרשא כולל חלקת יעקב ע"י ראש הכולל הג"ר מאיר לוריא שליט"א ובדיבוק חברים, להוכיח דעים מתחברים ע"י הריבוע ושפיר דמי לילך מזל"ז, וכפסק הרמ"א המפורש בסי' שצ"ח ס"ה דנותנים קרפף לריבוע העיר וכפי שיתבאר בעז"ה.

[לא נכנסנו בזה לעוד פרטים דהיינו שיתכן מאוד שאין בכל אורך הכביש קמ"א אמה ושליש וממילא נשארו הערים מחוברות, וגם על הסמכות של העירוב המקיף את ב' הערים שאף שיש מקום טובא להחמיר מלטלטל על ידו מחשש לקלקול העירוב וקולות שונות, מ"מ לענין ע"ת דרבנן דקיי"ל הלכה כדברי המקיל בעירוב, וגם דלענין עירוב סגי במה שבין השמשות ה"י העיר כד"א (ועי' סי' ת"ה ס"ז ויש לחלק) יש יותר מקום להקל, וגם דיתכן דלענין שיחשב כעיר אחת א"צ שיהי' לו דין מחיצה מעליא רק סגי בחומה המגינה ומשמשת את בני העיר וא"כ יתכן דאף אם נחוש לפירצות מ"מ כיון דעכ"פ הוא נועד להקיף ולשמש את העיר ולטלטל על ידו בשבת יש לו דין חומה, ואכמ"ל].

לריבועו של עולם, והנה אף שכגמ' אי' על עשוי' כקשת וגאם דרואין אותה כאילו מלאה בתים וחצרות מ"מ היינו נמי מדין ריבוע, ובתוספתא אי' לשון זה גם על פגום היוצא ואין חילוק כלל בין כל הנך דכולם הוא מדין רבוע העיר דילפינן לה מדין פיאות דמרכינן לכל מילי דשבת.

חקירה בגדר הדין אם הוא מדין ריבוע העיר עצמה או שהריבוע הוא רק לענין מדידת התחומין

יש לעיין לכאור' בביאור דין זה של רבוע הערים דכשכולט בית מהעיר מורדין לכל הרוח ממנה ולהלן האם הפ"י דנחשב באמת כל החוט המתוח כנגד אותו בית הכולט כחלק מן העיר וכעיקורה של עיר והוה דילפינן מדין פיאות דתמונת העיר הוא

(א) תנן ר"פ כיצד מעברין (נ"ב:): כיצד מעברין את הערים בית נכנס בית יוצא פגום נכנס פגום יוצא וכו' מוציאין את המדה כנגדן, ובברייתא בגמ' (נ"ה:). ת"ר כיצד מעברין את הערים עגולה עושין לה זווית היתה רחבה מצד א' וקצרה מצד אחר רואין אותה כאילו היא שוה, ה"י בית א' יוצא כמין פגום או ב' בתים כמין שני פגומים רואין אותן כאילו חוט מתוח עליהם ומורד ממנו ולהלן אלפיים אמה, היתה עשוי' כמין קשת או כמין גאם רואין אותה כאילו היא מלאה בתים וחצרות ומורד ממנו ולהלן אלפיים אמה, ע"כ, וברש"י פ"י דילפינן לה מדמרכינן פיאות לכל מילי דשבת (לעיל נ"א:), וכ"כ הראשונים גבי הא דס"ד דמרבועין לריבועו של עולם משום דילפינן לה מערי הלויים דכתיב פיאות ושם מורדין

במרוכע וממילא שכל הריבוע נחשב כעיר ממש, (ועי' להלן אות י"ג שכתבנו עד"ו באופ"א דיתכן דדין הריבוע הוא במקום השביתה ע"ש), או יש לפרש דבאמת אין זה כלל מהעיר עצמה רק מאחר וילפינן דיש דין פיאור לכל מילי דשבת אמר"י דלענין תחומין צריך להיות תחומין מרובעין ולכן מתחילין למדוד כל התחום בריבוע כנגד הכית הכולט כדי שיהיו תחומין מרובעין.

ביאור הצד שהוא דין בעיר עצמה וחלוק מדין ריבוע של זווית התחומין ודיוקים לזה

(ב והנה לעיל (מ"ט:) נחלקו כמתנ"י במי ששבת בבקעה דלר' חנינא בן אנטיגנוס י"ל אלפיים עגולות ולחכמים האלפיים מרובעות כמין טבלא מרובעת כדי שיהא נשכר את הזווית, ובודאי דדין זה שנותנים לתחומים בקרנות כטבלא מרובעת בודאי דהוא דין בריבוע התחומין בלבד, ולא שייך כלל לומר דמוסיפים על העיר בכדי שיהיו התחומין שוין ומרובעים אלא שהוא מחמת שצריכים שהתחומין יהא מרובעים, וגם זה ילפינן מהך קרא דפאות דכתיב בערי הלויים ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה ופירש"י ופאת משמע מרובע, ולר' חנינא בן אנטיגנוס לא ילפינן דין זה גבי שבת משום דכתיב גבי ערי הלויים וזה יהי' לכם מגרשי הערים לזה אותה נותן פיאור ואי אתה נותן פיאור לשוכת, ורבנן למודים כזה יהי' כל שוכת שבת ע"ש, ומעתה יל"ע בהך דין דריבוע הערים דפ' כיצד מעברין האם הוא ממש מאותו דין של רבוע תחומין שצריך שיהיו התחומין מרובעין או דזה דין נוסף דילפינן מדין פיאור דגם העיר שממנו צריכים למדוד דינו כעיר, וגם במרובע וכל שבתוך המרובע דינו כעיר, וגם המקום של האדם שהוא העיר שלכן מתחילים למדוד ממנו ולהלן דכל העיר כד"א גם לו יש ריבוע, וכמו דילפינן שם גם לענין מעביר ד"א ברה"ר דצריך הן ואלכסונו וכן לענין עמוד ברה"ר גבוה י' ורחב ד' צריך הן ואלכסונו

דילפינן מכוה יהיו כל שובתי שבת דבכל מה ששייך בדיני שבת יש לו ריבוע וה"נ יש דין מיוחד של ריבוע העיר דמוציאין את המדה כנגד הבליטה ועד שם נחשב כעיר ממש, וכן מסתבר כיון דילפינן כזה יהיו כל שובתי שבת לכלל דיני שבת נאמר דין ריבוע וה"נ גם לענין עיר נאמר דין ריבוע, ולפי"ז מובן הא דחלקם לב' דברים דבמשנה דף מ"ט: מיירי מדין מדידת התחומין דבהכי איירי פרקין דמי שהוציאוהו, ובפרק כיצד מעברין מיירי מדין עיבור העיר, [ועי' בירושלמי פ"ד ה"ו אע"ג דרבה"א פליג על רבנן באמות מודה הוא הכא בעיבורי עירות, והיינו דהם ב' דינים נפרדים ובריבוע תחומין חולק ובריבוע ערים מודה, וע"ש במפרשים], וכן בשו"ע בסי' שצ"ח דמיירי מדין עיבור הערים וקראף וכו' נזכר רק דיני הריבוע דפרק כיצד מעברין ולא נזכר כלל דין של ריבוע התחומין בקרנות דעושין אותה כמין טבלא מרובעת (וכן תמה באמת במור וקציעה למה לא נזכר כאן דין זה ולמשי"כ ניחא) ורק בסי' שצ"ט דמיירי מדיני המדידה של התחומין בחבל ודיני קידור בהרים וכו' שם הוזכר דין זה שמודדים התחומין כמין טבלא מרובעת, וכן ברמב"ם ברפכ"ו מה' שבת כשהזכיר עיקר שיעור תחומין כ' דהתחומין הם כמין טבלא מרובעת ואח"כ בפכ"ח בדיני עיבורי העיר הוזכר דין ריבוע דכיצד מעברין והיינו כנ"ל משום דבאמת הם ב' דינים נפרדים דזה דין בריבוע התחומין וזה בריבוע ועיבור העיר, וכ"מ בכרייתא (נ"ו:): המרבע את העיר (פירש"י עגולה) עושה אותה כמין טבלא מרובעת וחזור ומרבע את התחומין ועושה אותן כמין טבלא מרובעת (ואם נפרש דכל ענין הריבוע הוא רק להוסיף במדידת התחומין לא מובן כלל הא דחלקם לתרתי וגם הא דנשנה בכרייתא בדיני ריבוע דעיר עגולה מרבעין אותה ותיפור' דבין כך נרבע אח"כ התחומין), וכ"מ מל' פיה"מ להרמב"ם כאן ובפ"ו דנדרים שכ' ענין עיבור דריבוע שיתוספו ויתחברו אל המדינה השטח

סי' ת"ט ס"ב, וכן למי שהוציא והו חוץ לתחום ונתנוהו בעיר אחרת דלד' הרמב"ן ודעימי' מהלך את כולה ועיבורה מה"ד לענין ריבוע העיר האם גם הוא נחשב כעיר עצמו או שהוא רק דין במדידת התחומין וממילא דל"ש כלל לדיני עיר עצמה, וכן לענין הדין דכלתה מדתו בסוף העיר דכל העיר כד"א אם גם החלק הנוסף בריבוע העיר היא לו כד"א ואינו עולה לו במדת תחומו, וכמ"כ לענין הדין במניח עירובו מחוץ לעיר ולן בעיר דיש לו כל העיר כד"א להרמ"א בסי' ת"ח אם נימא דגם הריבוע הוא מעיקר העיר ונחשב כד"א.

ועוד יוצא מזה נפק"מ רבחא הנוגעת כיום כמעט בכל עיר והוא כשריבועים של שני ערים נפגשים זה עם זה ועיקרי הערים מרוחקות זו מזו, דאם נאמר דדין הריבוע הוא כדין עיבור העיר הרי פשוט שהערים מצטרפין זל"ז להיות אחד מאחר והם מתחברים בעיבורם וכמו כל בית או עיר הנמצא בתוך עיבור של עיר שמחבר את הערים להיות א' וכשנותנים קרפף לעיר פשוט דכשהקרפפות נפגשים זה עם זה נחשב הכל עיר אחת, משא"כ אם נאמר דכל עיקר דין הריבוע אינו שייך אלא לענין מדידת התחומין א"כ פשוט דאין קשר כלל בין שני הערים.

רא' ברורה מד' הטור והרמ"א

דערים שהריבוע שלהם פוגשים זב"ז

מתחברים על ידי כך

(ה) והנה במתני' (ג"ז.) נחלקו ר"מ וחכמים אם נותנים קרפף לעיר אחת (כשאין בית בתוך ע' אמה ושיריים) דלר"מ נותנים ואין מתחילים למדוד אלא מחוצה לה דהיינו ע' אמה ושיריים, ולחכמים אין נותנים קרפף אלא לב' ערים, ובטור סי' שצ"ח פוסק כר"מ, וז"ל הטור שם (לאחר שביאר כל דיני ריבועי העיר), ולאחר שהוסיפו עלי' לרבעה מוסיפין עוד עלי' שאין מתחילין למדוד מהריבוע מיד אלא מוסיפין עלי' ע' אמה ושיריים ומשם ואילך

שבתוך הריבוע ע"ש, וכ"מ מל' הגמ' בעיר העשירי' כקשת וגאם (דג"ז) הוא מדין ריבוע כנ"ל ובתוספתא אי' כן גם על פגום היוצא) דרואין אותה כאילו היא מלאה בתים וחצרות, וכלישנא דמתני' כיצד מעברין את הערים.

דיוקים להצד שהוא דין במדידת

התחומין לחוד

(ג) ומאידך גיסא מדוייק בכ"מ דהפי' רק דמרבועין התחומין, וכ"מ מל' הר"ח (נ"ו:): דכל עיקר דין הריבוע הוא רק לענין הוספת תחומין וז"ל וכבר אמרנו למעלה שצריך למדידת תחומין פיאות לפיכך צריכים להוסיף עודף המרובע על העיגול עכ"ל, וכ"מ מל' רש"י ג"ג. ומודד מן החוט ולחוץ כדי שיהא התחום שוה לשתי הקרנות ולא יהי' כאן קצר וכאן ארוך, וכן לקמן ג"ה. עגולה עושיין לה זווית כשבא למדוד תחומין וכו' לא ימדוד מן החומה אלא יוסיף לה ריבוע כלומר ירחיק מן החומה כדי ריבוע ואח"כ ימדוד תחומי הקרנות שאם בא לצאת דרך קוץ העיר ישתכר בהליכתו כדי רביע עכ"ל, ומשמע שהוא דין בהתחומין וההילוך לחוד, וכן יש לדייק מל' הרשב"א בעבוה"ק (ה יב) וז"ל היתה רחבה מצד אחד וקצרה מצד אחר וכו' ומודדין לה מן הצד הרחב ומוציאין משם את המדה של אלפיים אמה אע"פ שיהא התחום יותר מאלפיים לכשנמדוד מצד הקצר עכ"ל, ואם הפי' דמוציאין את העיר עד החלק הבולט הלא אין התחומין יותר מאלפיים כלל, רק שהעיר יותר גדולה.

ביאור הנפק"מ להלכה מחקירה זו

וביותר הנפק"מ לענין חיבור ערים

ע"י פנישתן כהריבוע

(ד) ונפקא מינה טובא לענין כמה דברים והיינו לענין כל הדינים שיש לעיר ולעיבורה כגון בדין המניח עירובו למעלה מ' דבתוך עיר ועיבורה הנחשב כד"א חשיב כמקום א' וכשר העירוב כמבואר בגמ' (ל"ב:) ובשו"ע

המבואר בטור דריבוע העיר (ולשיטתו גם הקרפף שמחוצה לה) נחשב כעיקר העיר לחבר ערים זל"ז, וראי' ברורה לזה ממה שהוצרך הראב"ד להשמיענו שאין נותנים קרפף לריבוע העיר וז"ל המאירי וכן יוצא לנו להחמיר מד' הראב"ד דכשנותנין קרפף לשתי עירות ר"ל קרפף לזו וקרפף לזו שהם קמ"א אמה ושליש אם שתיהן עגולות או אחת מהן עגולה אע"פ שאנו מרבעין אותה לענין מדידת תחום אלפיים אמה אין מרבעים אותה לענין נתינת קרפף ואין מודדין לענין קרפף אלא מגבנונית העגול ולא מזויתותי אחר הריבוע, עכ"ל, ובדאי את"ל שאין לריבוע העיר דין עיר כלל מה ההו"א שיהי' שייך מחוץ לריבוע העיר דין קרפף כלל וגם שעי"י הקרפפות יתחברו הערים להיות אחת כדין קרפפות המחברים אם אין דין הריבוע כלל מעיקר העיר רק להוסיף במדידת התחומין, אלא ע"כ ברור דבהריבוע עצמו בודאי דמצטרפים ערים להיות א' דזהו כעיקר העיר ורק לענין הקרפפות כ' דאין מרבעים הערים לתת קרפף חוצה לה, (ומשי"כ דנותנים לקרפף לגבנונית העיגול צ"ל דהנפק"מ רק בעיר קטנה או שאינה עגולה כ"כ ונמצא שהקרפף שבגבנונית העיגול בולט להלן מן הריבוע, ואה"נ כשאין הקרפף בולט להלן מן הריבוע אין שום נפק"מ כדין נתינת הקרפף לגבנונית העיגול).

ביאור בד' הראב"ד דבעיר עגולה

נותנין הקרפף בעיגול ולמה אין בזה

דין ריבוע תחומין

(ז) [י"ל"ע להראב"ד למה אין מרבעין אח"כ את התחומין (אפ' א"י"נ דדין ריבוע דעיר ל"ש בזה כיון שאינו עיקר העיר), ומאחר והתחום של קצה העיגול והקרפף שמחוצה לו בולט יותר מהתחומין שבצדדין שלהם מדדו הקרפף מקיר שלהם למה לא נרבע התחומין ונשוה אותם כנגד התחום שכנגד הקרפף הבולט, וא"כ לכאוי' אין נפק"מ ממש"כ הראב"ד דאין נותנים קרפף

מתחילין למדוד אלפיים, וכ"פ הרמ"א בס"ה, ומפורש בד' הטור דגם דין הקרפף שנותנים לר"מ נותנים מחוץ לריבוע של עיר, ופשוט שאם יהי' עיר או בית בתוך קרפף זה דהוא מצטרף להעיר דהרי הוא נמצא בתוך קרפף שהוא ממש דין עיבורה של עיר וכעיר עצמה, וא"כ מבואר להדיא מד' הטור דכש"כ כשהערים נפגשים ממש בתוך הריבוע דנחשבים כעיר אחת, ואפי' אם יהיו בין הריבועים קמ"א אמה ושליש ג"כ יתחברו להיות אחת מאחר והקרפפות נפגשים זכ"ז, [ובזה גם המחבר הפוסק כרבנן מודה דנותנים קרפף לשני ערים], וכדפסק הרמ"א להדיא.

גם הראשונים החולקים בדינו של הטור מודים לזה דריבועים מחברים ומוכח כן מדבריהם

(ו) ואמנם בדין זה המבואר בטור דלר"מ נותנים קרפף מחוץ לריבוע העיר נחלקו הראשונים דהרשב"א והריטב"א הביאו בשם הראב"ד דכשנותנים קרפף אין נותנים אלא מקיר העיר וחוצה, וכדיליף ר"מ טעמי' מקרא דמקיר העיר וחוצה אבל לעיבורה של עיר אין נותנים קרפף, ובמאירי הביא עוד בשם הראב"ד דאין נותנים קרפף לריבוע העיר אלא מקיר העיר עצמה, והובא בבה"ל וכו' לחוש לזה והיינו דאין הקרפף מחוץ לריבוע העיר, וטעמו דהראב"ד דמאחר ודין קרפף ילפינן מקרא דמקיר העיר אין נותנים אלא מקיר העיר וגם דענין קרפף לעיר הוא מעין מגרש וחצר לעיר ומאחר וכבר יש ריווח מחוץ לעיר אע"פ שהוא בתוך הריבוע ונחשב מהעיר עצמה מ"מ הרי יש לה ריווח ומגרש, וכסברת הגמ' (ג"ז). לענין מגרשי ערי הלויים אימור דאמרינן חזינן כמאן דמרבעא רבועי ודאי מי מרבענא ופירש"י חזי' כמאן דמרבעא לענין להוסיף לה תחומין בין להילוך שבת בין לענין נתינת לויים אבל רבועי ודאי לא מרבענא כלום הוספנו כתיים בתוספת ריבועא שימעטו את נוי המגרש, אך בודאי דכל המח' של הראב"ד אינו ענין כלל לחידוש זה

אלא לענין חיבור ערים דלזה אין נותנים קרפף להריבוע ולא לענין מדידת התחומין דזה בלא"ה יהי' שוה להקרפף של אמצעית העיגול הבולט ולמ"כ, ונראה דמבואר מדבריו דליכא דין דריבוע תחומין רק בזויות דזה נאמר בעיקר דין אלפיים דאלפיים שאמרו מרובעות ולא עגולות אבל אין דין שהאלפיים צריכות להגמר בשוה והיי' בין כך תמיד יש חילוק ביניהם כדיני קידור בהרים שמתמעטות התחומין ומתרבות, ואע"פ דאי משום הא י"ל דזה שפיר חשיב אלפיים מרובעות מאחר וזהו דין המדידה שלהם (וכ"כ בחזו"א סי' ק"י סק"ד) מ"מ י"ל שפיר דאין דין ריבוע בתחומין שיהיו שוין כלל רק לעשות הקרנות כמין טבלא מרובעת, וכ"כ הנובי"ת סי' ג' שהביא בחזו"א שם דכשמבליעין עיר בכלתה מרתת בסוף העיר אין מאריכין את התחום עי"כ אלא כנגד העיר ולא מרבעין אח"כ את התחומין, והא דמרבעין את הערים הוא דין נוסף בריבוע העיר, וא"כ י"ל בדי' הראב"ד דס"ל דבקרפף ל"ש דין ריבוע דעיר דהלא אין הקרפף עיקר העיר רק מעין מגרש וחצר ולכן ל"ש כאן דין ריבוע העיר, וגם דין ריבוע תחומין ל"ש בזה וכונ"ל, ואם כנים הדברים מבואר מזה דאין דין ריבוע דעיר מדין ריבוע תחומין דאם יסודו מדין ריבוע תחומין הי' לנו גם לרבע את הקרפף להשוות התחומין ואין נפק"מ כלל מדי' הראב"ד¹].

עוד ראי' לזה מדי' הראשונים

בסוגיא דקשת ורחי' לזה

(ח) וכן נראה להוכיח עוד דדין הריבוע הוא להוסיף על עיקר העיר ממש"כ הרשב"א והריטב"א (נ"ה). דהא דבעיר העשויה קקשת אם יש ביניהם ארבעת אלפים אין מרבעין אותה מ"מ כפגום

גם מהמג"א בשם המהרי"ל ומהראב"ה

מבואר כן וכדי' החו"א בזה

ועוד הערה בדין ריבוע

(ט) ובמג"א (סי' ת"ה סק"ו) הביא די' המהרי"ל דבספינה שנכנסה לנמל בשבת

1 ועי' בגא"י שכ' דבאמת נותנים לכל עיר רק ע' על ע' אמה מרובעות במקום א' וכשיעור חצר המשכן אלא שאח"כ מדין ריבוע מוציאין את המדה כנגדה ע"ש, ולכאוי' בדי' הראב"ד דהכא מפורש איפכא דנותנים הקרפף ואין מרבעין.

גם הריבוע כן, וכמו"כ יל"ע במש"כ הראב"ד הובא בראשו (ס"א). דל"א עיבור להחמיר בכלתה מדתו בסוף העיר ובאמצע העיבור י"ל כל העיר כד"א כדין כלתה מדתו בסוף העיר, ובחזו"א כ' דה"ה בריבוע דל"א להחמיר, ולהנ"ל י"ל דאם יש חלק מן העיר ממש הכולט בזה נחשב דכל העיר מסתיימת שם מדין פיאות ונחשב כעיר עצמה, ויל"ע בזה].

בד' החזו"א והאחרונים בדין חיבור ערים ע"י ריבוע

(י) ובחזו"א סי' ק"י סקט"ז נקט בפשיטות כנ"ל דשני ערים הפוגעים זא"ז בריבועים נחשב כעיר אחת, והביא רא"י מרש"י (נ"ה). וכו"ה בטור וברמ"א שכ' בחומת העיר שנפרצה במק"א אמה ושליש דנפרצו זו כנגד זו ומשמע דכשאין הפירצה זו כנגד זו אלא באלכסון אין העיר מתחלקת עיי"כ לשנים והיינו משום דאז הריבועים פוגשים זא"ז והוא כעיר אחת אפי' אם יש ביניהם קמ"ב אמה, וע"ש מש"כ בסוגריים לדחות הרא"י אך בזה נשאר במסקנתו הברורה דיכולים לצרף ערים ע"י פגישת ריבועיהם זכ"ז, ואם כי במהדורא קמא (בסי' פ' לרף נ"ה. ובריש הסי' נטמן) "הערות שלא כעין כה"צ" (מבואר דס"ל דאין מחברים ערים ע"י פגישתן בריבוע ואע"פ דמבואר שם להדיא שלומד דדין הריבוע כדין עיבור העיר והשוכת בריבוע יש לו כל העיר משום דזה חלק מהעיר (וגם השוכת בפגום הכולט מחוץ לריבוע יש לו כל העיר) מ"מ ס"ל דא"א לחבר עיי"כ חלק שנמצא בתוך הריבוע, (וכנראה סברתו שם דלענין שיהי' נחשב כעיר אחת צריך שיהי' במציאות בעיקר העיר או בע' אמה ואם לאו הר"ז שתי ערים, ע"ש שציין לר' הריטב"א גבי עיר העשוי' כקשת ולא עמדתי כעת על כונתו), עכ"פ במסקנתו בליקוטים מבואר להדיא דיכולים לחבר ערים ע"י פגישתם בריבוע, ועי' בשו"ת מחזה אליהו מסי' ע"ד ואילך שהאריך לקבוע בזה מסמרות והוכיח כן

ושני ראשי העיר יוצאים משני הצדדים והוי כנתנוהו בתוך העיר כיון שהוא בתוך הריבוע, וביותר מפורש כן דעת רבינו יואל בראבי"ה (סי' שפ"ו ע' 422, ובאו"ז סי' ר' אות ד') וז"ל ואומר אני לולא שמסתפינא שאפי' היקף א"צ בעיר לשוי' כד"א וכי' וה"נ במקומותינו בזה בתים וחנויות שבנויים ממש על הגנה רוח לזומת העיר כמיזן פגום ורואין כאלו חוט מתוח עליהם, מבואר להדיא לדעתם דדין ריבוע נחשב כעיבורה של עיר ממש וכשנתנוהו בתוכו מהלך את כולה כד"א, וע"כ דיש על ריבוע דין עיר לכל דבריו, [ועי' במ"ב ובביה"ל שכ' דר' המהרי"ל הנ"ל הם שלא כד' הרמב"ן דבנתנוהו לעיבורה של עיר אינו מהלך את כל העיר ורק בנתנוהו בעיר מהלך גם עיבורה, אמנם בחזו"א (סי' ק"ט סקט"ו) כ' סברא מחודשת דאע"פ שכשרק בית א' יוצא ונתנוהו בשטח הריבוע הוי כנתנוהו בעיבורה של עיר ואין לו כל העיר אבל כשבי' בתים זה כנגד זה וביניהם שטח זהו בתוך העיר וכן עיר העשוי' כקשת ל"צ בזה להגיע לדין ריבוע דעלמא דילפינן מפיאות אלא שהוא סברא דהוי תוך העיר ממש, ואולי יש לדייק כן מל' רש"י (נ"ג). שכ' אם בליטות הללו אצל קרן מזרחית צפונית רואין כאילו יש בליטה אחרת כנגדה בקרן מזרחית דרומית וחוט מתוח וכו', וכן להלן שם מאן דחני מאברין אבר אבר שמוסיפין לה אברים שאם יש אבר שיוצא מן העיר בקרן מזרחית דרומית רואין כאילו אבר גם בקרן מזרחית צפונית ומודדין משם, ומשמע דאם יש ממש בליטה בקרן השני הסברא פשוטה דמודדין משם, וצ"ע בזה דמשמע דגם כה"ג הוי מדין ריבוע וכמו בפגום נכנס דמשמע דהוא מדין ריבוע כאינך, ואולי י"ל סברא אחרת גם בפגום א' דאם החלק הכולט הוא מעיקר העיר ולא מעיבורה נחשב כל הריבוע כדין עיר עצמה ולא כעיבורה ולכו"ע מהלך את כולה דהדין הוא דמרכעין את העיר ואם יש שם דין עיבור גם הריבוע הוי כעיבור ואם שם הוי עיקר העיר

דאם הי' נפק"מ מזה הי' שייך עירוב גם באמצע העיר ועי' שפ"א שם שהעיר בזה אך עכ"פ כך מבואר מד' התוס'), אע"כ מוכח דהריבוע הוי כעיר ממש וגם למי שלא שבת בעיר ולכן אפי' נתן עירובו בריבוע העיר לא עשה כלום ויש לו כל העיר וריבועה, וזה ראי' ברורה, [ואמנם בחזו"א סי' פ' הנ"ל ג"כ למד בפשיטות דהשוכת בריבוע יש לו כל העיר וכנ"ל, ובכל זאת ס"ל דא"א לחבר ערים ע"י פגישתן בריבוע, ויל"ע כביאור סכרתו דמאחר ויש לזה דין עיר למה לא יצטרפו ויתחברו עי"כ זל"ז, ולכא"ו ראי' מהגמ' (ג"ז:): דאם נותנים קרפף לעיר שוב פשיטא שאם יפגשו ב' קרפיפות שיתחברו הערים עי"כ עי' להלן מה שהבאנו בזה מהשפ"א, וא"כ הי"נ כיון ריש דין דריבוע עיר ונחשב שם עיר ממש למה לא יצטרפו ערים עי"כ].

עוד ראי' ברורה מסוגיא דהתם דאי' שם כמניח עירובו אמה אחת חוץ לעיבורה של עיר (וכדתנן הנותן עירובו חוץ לתחום ופריך חוץ לתחום ס"ד ומשני אלא אימא חוץ לעיבורה של עיר) מה שנשכר הוא מפסיד ופריך מה שנשכר ותו לא ומשני כאן שכלתה מדתו בסוף העיר דיש לו כל העיר כד"א, או משום דלן בה ע"ש בתוס', ואם נימא דריבוע העיר אינה כעיר עצמה ואינה רק לענין מדידת תחומין א"כ הרי א"א להחשיבה כד"א, וא"כ משכח"ל דמפסיד טובא כשמניח עירובו אמה א' חוץ לריבוע העיר (דנכלל נמי במתני' דהנותן עירובו בעיבורה של עיר כדפרש"י ר"פ) דאף דלן בה מ"מ אין לו כל שטח הנוסף בריבוע העיר.

דחי' לראיות שרצו להביא נגד מסקנא הנ"ל ומו"מ בד' חס' קרית אריאל בזה (ב) ובספר קרית אריאל על עניני תחומין (כ"ב תשנ"ח) בפ"ו האריך והרחיב בכל עזו לחלוק על מסקנא זו ולהסיק שדין ריבוע נוגע רק לענין הרחבת תחומין ואינו נחשב כלל מעיקר העיר ולכן בודאי דא"א לחבר ערים ע"י פגישתן בריבוע, ובעיקר תמך

מהירושלמי ועפי"ז להתיר ההילוך בין הערים גייטסהעד וניוקסל, וכ"כ בחרושים וביאורים עירובין סי' ו' סק"ה (גם בד' הראב"ד הנ"ל, וכן נקט גם במנחת יצחק ח"ח סי' ל"ג אך ראייתו שם מעיר העשויה כקשת צ"ב שהרי לא באנו לחברה ע"י פגישת הריבוע דהלא היא בעצם עיר אחת והנדון רק אם המרחק שביןתיים מחלקה לב' עירוות), וכן האריכו בזה לקבוע כן בקוני ריבוע העיר ובס' תחום שבת ומדידתה.

עוד ראיות ברורות לצד זה

דין הריבוע הוי כהעיר עצמה

יא) ועוד נראה ראי' ברורה דדין ריבוע העיר הוא דין דמרבעין את העיר ונחשבת דהעיר מסתיימת בריבוע ולא דין במדידת התחומין לחוד, דהנה במתני' (ס.) תנן הנותן עירובו בעיבורה של עיר לא עשה ולא כלום, והכונה בזה גם על ריבוע העיר, וכמ"ש רש"י ר"פ כיצד מעברין מפרש בגמ' ל' אשה עוברה דתנן לקמן הנותן עירובו בעיבורה של עיר, וכ"ה ל' הרמב"ם פ"ו מעירובין ה"ה וכן אם נתן עירובו במקומות המצטרפים לעיר שמוודין התחום מחוץ מהם הרי"ז כנותנו בחוץ העיר, והכונה כמובן גם על הריבוע ובפשטות הי' ניתן ללמוד דאע"פ דדין ריבוע הוא רק על מדידת התחומין מ"מ הנותן עירובו בעיבורה של עיר לא עשה ולא כלום מאחר ובין כך אין חלק זה עולה לו בתחומי, וא"כ כשמניח עירובו שם לא הרויח כלום אך לכשנענין בדבר נראה דו"א דאם נאמר דדין הריבוע הוא דין במדידת התחומין שמוסיפין למדוד מהריבוע כדי שירויח ריבוע התחומין א"כ הלא זה שייך רק למי ששוכת בעיר דכיון שיש לו כל העיר מוסיפין לתחומי את ריבוע העיר אבל למי ששוכת בהריבוע הדין נותן דלא יאה לו אלא ד' אמותיו ומודדים משם ולהלן מאחר ואין על שטח הריבוע שם עיר כלל, וא"כ הנותן עירובו בריבוע העיר למה לא עשה ולא כלום והרי הפסיד את כל העיר ומודדין רק מד"א, (ועי' תוס' ס: דמוכח

שם הוא גבול כל אותו רוח, ואיזו נקרא עיבורה של עיר כסתמא.

שוב כ' לחדש גם כדעת החזו"א במסקנתו והוא ע"פ דיוק קלוש בל' החזו"א - שכ' דינו בציוור של פגמים היוצאים דהיינו עיר כמין גאם כנגד עיר כמין גאם - , (ופשוט דנקט כן שזה הציוור הכי פשוט וגם ההיכ"ת שנסתפק שם אח"כ ע"ז שייכים רק בציוור זה), וכן ממש"כ בלשונו עיבור שתוך העיר כעיר דמיא דכונתו רק באופן של פגום היוצא כמין גאם דאו נחשב העיר האחרת כאילו בתוך העיר ולא בדין ריבוע של עיר עגולה שזה רק דין ריבוע לענין מדידת תחומין ואין עיר שבתוך הריבוע מצטרפת, [וכ' ע"ז דזו טענה שאין עלי' תשובה, וכל המעיין יווכח ששגה ברואה בהבנת ל' החזו"א דז"ל שם "וכשם שעיבור שחוץ לעיר מצטרף עם העיר" ומחבר ב' עיירות (ר"ל דין קרפף מחבר ערים ולזה קורא עיבור שחוץ לעיר) ה"ג עיבור שתוך העיר (ר"ל דין ריבוע) כעיר דמיא" (ופשוט הוא), והנה מלבד שאין לנו שום מקור לא מגמרא ולא מסברא לחלק בין הציורים של ריבוע העיר שנשנו בכ"מ בחדא מחתא בדין ריבוע העיר לומר דהם חלוקים כיסודם, הנה אין מקום כלל לסברא זו דהגע בעצמך אם יש לנו עיר של כמין גאם כלומר שתי רוחות אחת במאונך ואחת במאונך ועיר אחרת בקצה הכי מרוחק שבתוך הריבוע מצטרפת היא עם העיר ואם באנו להוסיף לה בתים בין שתי רוחות העיר הקיימות ולעשותה לעיר בעיגול או יבטל הציוור ושוב לא תצטרף העיר הנמצאת בתוך הריבוע לעיר, (וכן הביא בערות בשם ג"א ודחייתו בזה לא מובנת כלל), והדבר מוכרח אין דרך לנטות, ומש"כ שם להוכיח מהוראת הבי"ד דת"א משנת תש"ד שנעשתה ע"פ הוראת החזו"א הלא (לפי התמונה שהביא שם) לא היתה צורת העיר בעיגול והריבוע ע"כ מדין פגום יוצא וככה"ג הלא דעת החזו"א במפורש דהערים מתחברים ע"ז, אמנם הדבר פשוט דמה שמרבע שם בצלעה

יתרותיו על ראי' אחת ושעפי"ז כ' דמהר"ם מרוטנבורג והרא"ש והריטב"א והרשב"א והר"ן והמאירי וב"י ומ"מ בד' הרמב"ם כולם חולקים על היסוד הנ"ל דריבוע נחשב כעיר וכולם ס"ל דכל דין ריבוע אינו רק לענין מדידת תחומין, ושנה ושילש ראי' זו באופנים שונים להוכיח כן, וראיתו דהנה הרא"ש הביא בשם מהר"ם מרוטנבורג להוכיח דקיי"ל כר"ם מד' רבא לעיל (ל"ב:). דמחלק בין נותן עירוב בתוך עיבורה של עיר לנותן חוצה לה הרי דיש דין עיבורה של עיר והיינו כר"ם ואם נימא דגם ריבוע העיר יש לו דיני העיר הרי דהו"ל לאוקמי בפשיטות דמיירי בריבוע העיר, וראשונים אחרים הביאו ראי' כזו ממשנה דגדרים (נ"ו:). הנודר מן העיר אסור ליכנס בעיבורה הרי דיש עיבור לעיר כר"ם והו"ל לאוקמי בריבוע העיר (ובאמת מזה פשוט דאין ראי' דהלא אין דין ריבוע אלא גבי שבת דילפינן מכזה יהיו כל שובת שבת וכמ"ש אח"כ בעצמו), אע"כ דאין לריבוע העיר דיני עיר כלל ודלא כמ"ש החזו"א (גם במהדו"ק דגם שם ברור לו דיש לו דין עיר לשובת בתוכו דיש לו כל העיר) וכמשמעות כל הראשונים הנ"ל, והנה פשוט דאין כאן סרך ראי' דלא אשכחן בשום דוכתא לקרוא לריבוע העיר בשם עיבורה של עיר (אם כי בל' החזו"א שהביא בא ל' עיבור על ריבוע וגם רש"י ר"פ פי' דנכלל בזה גם דין ריבוע העיר) והבינו הראשונים בפשיטות דהכונה בעיבורה של עיר לקרפף הנוסף מחוץ לעיר, ועוד דלמה לא תי' בפשיטות דמיירי בבית העמוד בתוך ע' אמה ושיריים דזה לכו"ע מצטרף (וכן פירש"י לעיל ל"ב:). והריטב"א נ"ו. אמתני' דהנותן עירובו בעיבורה של עיר) משום דמשמע להו דהכונה בעיבור שטח פנוי המצטרף לעיר מדין עיבור ולא מחמת שיש שם בנינים המצטרפים לעיר ומוציאים את המדה כנגדם לרוחב כל הריבוע של אותו רוח, וריבוע של עיר הוא דין שהעיר נגמר בפאה ישרה וכך קבעה תורה תמונת כל עיר דכשבוטל חלק א' ער

הצעה ללמוד ביאור אחר בדין ריבוע העיר ורחוי לזה

(ג) ולכאורה הי' אפשר לבאר באופ"א דין ריבוע העיר דאע"פ שאין זה דין בעיקר העיר לומר דהעיר עצמה מסתיימת בריבוע ועד שם יש לו כל דיני עיר, מ"מ י"ל דאין הפי' דזה דין רק לרבע התחומין אח"כ ומדין ריבוע תחומין דלמ"כ כנ"ל אלא דהוא דין דילפינן מדין פיאות לרבע מקום שבינתו, והיינו רבשבת יש לאדם מקום וגם חוצה לה אלפים, ובשוכת בעיר מקומו ד"א ומורדין משם ובשוכת בעיר מקומו כל העיר דכד"א, ובוהו אמרי' דדין ריבוע הוא שהמקום של האדם צריך להיות מרובע דוקא וממילא מרבעים את מקומו ומורדין מחוץ לריבוע, ואמנם גם לדרך זה כשיפגש עיר בתוך הריבוע יהי' לו גם העיר וריבועה דמאחר ומקומו חשיב עד שם וכל העיר ג"כ כד"א וממילא דגם שם נחשב מקומו ודינו כשוכת בעיר, וכמו מי שדי' אמותיו גכנסים לתוך דיר וסהר דפשוט דיש לו גם כל הדור"ס כד"א ומרבעים אח"כ את מקומו, אמנם לשא"ד כגון לענין גותן עירובו בעיר אחרת בודאי דהריבוע אינה נחשבת לו כד"א דהרי שם אי"ו מקומו וממילא דל"ש אצלו שם כלל דין ריבוע, וכמו"כ בכלתה מדתו בסוף ריבוע העיר אין לו כל הריבוע כד"א שהרי אין לו דין ריבוע בעיר ההיא שאינה מקומו, וכמו"כ בריבוע של עיר אחרת הפוגשת בריבוע שלו אינה מצטרפת דהוי דין ריבוע של עיר ההיא ל"ש אצלו, כן הי' מקום לומר, אמנם נראה דממש"כ הטור דיש דין קרפף דר"מ לריבוע העיר, וגם הראב"ד הוצרך לאשמעינן זה מטעמא דכתיב מקיר העיר וגם לפמש"כ לעיל דברין חיבור בתים תוך ע' ושיריים גם הראב"ד מורה, וכן ממתני' דהגותן עירובו בריבוע לא עשה ולא כלום, מוכרת דדין הריבוע הוא לאשווי עלי' שם עיר דאם הוא רק דין לרבע המקום פשיטא דל"ש כלל לומר דנותנים קרפף למקום דאין נותנים קרפף אלא לעיר ולא לבית ולמקום אלא ע"כ

הישרה על תוף הים אינו נכון כלל דתוף הים אינו ישר כלל ובכח"ג שאין אף רוח אחת ישרה הדין דמרבעים לריבועו של עולם וריבוע כזה לא כולל הערים שבצדדיים.

ולענין הלכה הלא ברור ד' הטור ופסק הרמ"א שנותנים קרפף לריבוע של עיר, ואין מקום כלל לומר דנותנים קרפף אבל אין הערים מחוברות ע"י קרפף כזה דזהו דין קרפף שהוא חלק מהעיר וכל מה שנמצא בתוכו מצטרף לעיר, [ובגמ' (נ"ז):] פריך לחב"ד דמוקי סיפא דמתני' דשתי ערים ויש ביניהם קמ"א ושליש עשה קרפף את שניהם להיות א' דתאיא כר"מ ופריך והא תני ל' רישא נותנים קרפף לעיר, ובשפ"א העיר דהול"ל דאי מרישא הו"א שרק מוסיפים לענין מדידת התחומין אבל לא דע"כ מתחברים שני ערים, עכ"פ חזינן מהגמ' דאם יש דין דנותנין קרפף לר"מ פשוט דע"כ גם מתחברים ערים], וכשהטור והרמ"א סתמו דיש דין קרפף לריבוע העיר אין מקום לפרש דכונתם רק לענין מדידה מלבד דמסבירא אין מקום לחלק כלל דאם יש לרבעו העיר חשיבות עיר לתת לו קרפף הרי שבודאי נותנים לו קרפף מעליא ולא מצינו דין קרפף לענין מדידת תחומין בלבד ולא לענין הצטרפות לעיר ובודאי דלדבריהם נותנים לרבעו העיר גם קמ"א אמה ושליש כרין קרפף שבין שתי עירות, (ודלא כמו שנקט שם בהערות דכ"ז לבלתי אפשרי ומכח זה לרחות ד' הטור והרמ"א המפורשים).

ואמנם הדבר צ"ע קצת מסתימת הפוסקים שלא ביארו דב"ז כל הצורך ולא פירשו דין חיבור ערים כ"א ע"י חיבורים בקמ"א אמה ושליש, ובכלל סתמו וקיצרו מאוד בהרבה ענינים עיקריים בדינים אלו, ובהכרח לומר שמאחר ודין ריבוע מגלה לנו שעיר מסתיימת רק בקו ישר ועד שם הוא עיר אפי' כשרק חלק קטן בולט וממילא דכל השאלות מתחילות אחרי שנגמרה העיר דהיינו ככלות הריבוע ומשם מתחילים מדידת הקרפפות.

את המדה כנגדה ומרבעין את העיר, ושוב יש בתוך ע' אמה ושיריים של הריבוע ואפי' בצד אחר של העיר שלא כנגד הראשונה ושוב מרבעים אותה, ולפי"ז יש לכל מתותא ריבוע משלו ואינו כהמשך אחד ארוך היוצא מן העיר ומרבעים אותה דאו ביש בין הראשים ד' אלפים אין מרבעין אותה, וא"כ שפיר יכולים לרבע כל מתותא כנפרד ואינו שייך לריבוע הקודם, ומאחר ובהכרח לרבע כל פגום כנפרד הרי הנדון על כ"א בפני"ע ושפיר מרבעים אותם מאחר ואין בכל פגום ד' אלפים לקצה העיר, ודוק.

הערה דלפי החזו"א במעמ

לא משבח"ל בזמננו דין עיר כלל

כיון דהכתי דירה בנויים ע"ג עמודים

(טו) ובהיותי בזה הנני להעיר עוד בדבר הנוגע בזמננו מאוד למעשה, דהנה מבואר בגמ' (מ"ד:) בשו"ב במערה שעל גגה ד' אלפיים אסור להלך על גגה יותר מאלפיים אע"פ שתחתיה כולה כד"א, מ"מ ע"ג אי"ז מקום שבינתו, וע"ש בריטב"א שביאר וז"ל וק"ל מאי קושיא דהכא אין אנו צריכים להבלעת תחומין כלל דכולה מערה חשיבא כדיר או סהר או עיר כי השו"ב שם מהלך את כולה וי"ל אלפים אמה לכל רוח, וי"ל דהתם מהלך בפנים שהוא רה"י גמורה אבל גג מערה זו רה"ר גמורה היא וכמה שהוא חוץ לדיר וסהר וחוץ לעיבורה של עיר דמי כנ"ל עכ"ל, והיינו דאע"פ שתחתיה הוי מקום שבינתו וכד"א מ"מ על גבו הוי חוץ למקום שבינתו ואסור לילך יותר מאלפים, וא"כ לכאו' לפי"ז ה"ה בעיר שבנוי ע"ג עמודים אין תחתיה כד"א ואסור לו להלך שם יותר מאלפים, ואם שבת למטה מודדים ממקום שבינתו, וכ"כ בחזו"א (סי' קי" סקכ"ח), ולפי"ז כ' עוד שם דבית הבנוי ע"ג עמודים גם אינו מצטרף לעיר בתוך ע' ושיריים, וכן למד שם בכיבור ד' הגמ' (ג"ה:): דמערה אינה מצטרפת לעיר והיינו ע"כ דיש שם בית דירה גמורה דאל"ה תיפו"ל דאינה מצטרפת משום דאין שם בית

דהוא דין כריבוע העיר, וכן אם הי' זה דין כריבוע המקום לחוד הי' בדין שהנותן עירו ומכוון לקנות שביניה כריבוע דאין לו את כל העיר וריבועה, וכמשנ"ת.

ישו"ב לפי הנ"ל לקו' איך אפשר להלך ע"י בורגנין כמה פרסאות

(ד) והנה בגמ' (כ"א.) א"ל רב חסדא למרי בדרי"ה בדריב"א אמרי דאתיתו מברניש לבי כנישתא דדניאל דהוה תלתא פרסי בשבתא אמאי סמיכתו אבורגנין הא אמר אבוב דאבוך משמ"י דרב אין בורגנין בבכל נפק ואחוי ל"י הנהו מתותא דמבלען בע' אמה ושיריים, ולכאו' צע"ג דהרי קיי"ל בעיר העשו'י קקשת וכ"כ הראשונים ובשו"ע סי' שצ"ח ס"ד גבי כמין גאם דאם יש בין שני ראשי' ארבעת אלפים אין מרבעים אותה, וע"ש ברמ"א סי' ובמג"א סק"ט דלפי"ז הדין דבורגנין ג"כ אינו רק כשאין בין הבית האחרון לקצה העיר האחר ארבעת אלפים דאם יש ארבעת אלפים אין מרבעין אותה, ולפי"ז צע"ג כאן איך הלכו ג' פרסאות ע"י מתותא המובלעים תוך ע' אמה דהרי ככה"ג אין מרבעין ואין העיר נמשך אלא כנגד המתותא המצטרפת לעיר בקו ישר כנגדה אם הם מכוונות זה כנגד זה או בקו אלכסוני בין המתותא ודוחק גדול לומר שבאמת לא הלכו אלא בשטח הצר הזה שבין הבורגנין לאורך כל הג' פרסאות וגם דבאופן שהם תוך ע' אמה באלכסון קשה מאוד לקבוע בדיוק מה נכנס בכלל העיר כשאין מרבעין אותה ואין נכנס בגבול העיר רק מה שבין הבורגנין, [ובראשונים באמת הזכירו ראי' זו בשם הראב"ד שהוכיח מכאן כשיטתו דכשהפגומים באמצע העיר מוציאין את המדה כנגדה אפי' רחוקה הרבה אך צ"ע לשאר ולפסק הטוש"ע], אך לדברנו נראה דא"צ כלל שהמתותא יהי' מובלעין בתוך ע' אמה ושיריים של חברו וגם זה קשה במציאות לאורך ג' פרסאות רק סגי כשמובלעים בתוך ע' אמה של הריבוע והיינו שלאחר המתותא הראשונה מוציאין

קומה הוא נמצא דכל המקום המוקף הוי רה"י ורה"י עולה עד לרקיע], ויוצא לפי"ז חומרא גדולה ונפיל בבירא כל מה שדנים בדיני עיר וריבועים דלא מצוי כלל דין עיר.

הערות ברעת החזו"א בזה

אמנם בעיקר ד' החזו"א צ"ע לכאו', דמדין שובת במערה דאין ע"ג כד"א פשיטא דאין רא"י דשם הרי אין שום קשר בין מה שתוך המערה שהוא בתוך ההיקף לגג המערה דאינו תוך ההיקף והוי רה"ר וכמ"ש הריטב"א, משא"כ בעיר שפיר י"ל דכיון דהוא פתוח לתוך העיר שפיר חשיב כאילו הוא בתוכו ואע"פ שהוא גבוה קומה אחת דאין שום סכרא בזה לומר דמחמת זה שהוא גבוה קומה אחת מהקרקע או שהוא בנוי בקומה תחת הקרקע דמשום זה לחוד אין לו צירוף למה שעל הקרקע, וא"כ מאחר ונמצאים בתי דירה ופתוחים לתוך שטח שאין בין א' לחבירו ע' אמה ושייריים שפיר חשיב עיר, ומה שלמד החזו"א בטעם דמערה אינה מצטרפת לעיר והיינו אע"פ שיש בה בית דירה משום דאינו בקומת קרקע צ"ע דבפשטות משמע דהטעם דאינו מצטרף הוא משום דאינו ראוי לדירה ואינו דירה מעליא אף שגרים בו בפועל וכמו איך דהתם ביהכ"נ אנצרות אורוות סוסים וכי' דאין מצטרפים מפני שחסר בהבית דירה ולא מחמת סיבה צדדית משום דאינו בקומת קרקע, וכן מבואר מל' המאירי שכ' וז"ל הואיל ואין עלי' בנין שיורה להיותו דירה ודאי אינה נמדדת עם העיר, וכנראה הטעם דכל זמן שלא נבנה שם בנין נחשב זה כסתם מחילה שבקרקע וכבור ושיהי' ואין בור טבעי שבקרקע נחשב בית דירה אף שגרים בו רק כשיש בנין על פי' מהני ונחשב הכל לבית דירה,² ואדרבה מכאן רא"י מדהוצרך למיתני

דירה, וע"כ היינו טעמא דאינה מצטרפת אע"פ שיש שם בית דירה משום דאין המערה קונה האויר שע"ג והוי קרקע פנוי ולכן אינו מצטרף עם העיר ורק כשיש בנין על פי' מצטרפת גם המערה, והביא שכ"כ בירושלמי, וא"כ כמו דחזינן שבמערה אינו מצטרף לעיר מפני שע"ג הוי רשות לעצמו ובקרקע פנוי, ה"נ בבית ע"ג עמודים מצטרף לעיר כיון שאין באויר שתחתו בית, ויתירה מזו כ' בחזו"א שם דאם יש ביהכ"נ למטה ואין בו בית דירה לחזן ובעלי' שע"ג יש בית דירה אינו מתעבר עם העיר, [ומיהו בזה יש לדון מטעם אחר לפמ"ש כבה"ל שם דביהכ"נ וכיו"ב שאינם חשובים בית דירה ויש בתוכם בית דירה הרי הכל מצטרף ונחשב בית דירה, ולפי"ז י"ל דה"ה אפי' כשהבית דירה הוא בעלי' ג"כ נחשב ע"כ הכל כבית דירה, אך החזו"א שם חולק ע"ז וס"ל דאין בית דירה מחשיב כל המקום כבית דירה ע"ש], וכ' עוד דלענין צירוף לשיעור עיר לעשות עיר יש עוד חסרון בבית שבעלי' דאין לה חשמיש חצר דהחצר שתחתה ע"ג קרקע אינו יכול לשמש כחצר להעלי' וכמ"ש בסקי"ט ע"ש, ולפי"ז נמצא דבזמננו שבדרך כלל אין בונים בקומת קרקע וגם אין רשיון מהממשלה לבנות בצורה כזו ואפי' אם נמצא לפעמים בית דירה שע"ג קרקע מ"מ לא מצוי כלל שיהי' שיעור עיר דהיינו ג' חצרות של ב' בתים סמוכים ול"ז בתוך ע' אמה ושייריים של חבירו, ובכלל לא מצוי כלל שיהיו שני בתי דירה בקומת קרקע פתוחים לחצר אחת, וא"כ אין חיבור כלל להבתים שכולם בנויים ע"ג עמודים וליכא דין עיר כלל ומורדין לכ"א מפתח ביתו, [ורק אם יש עירוב ע"י צוה"פ נחשב הכל כדיר וסתר דבזה בודאי אין חילוק באיזה

2 ולפי"ז צ"ב מה שדימה הבה"ל ד"ה שיש דכמו דמהני בנין שע"פ המערה לעשות כולה כבית דירה ה"נ מהני בית דירה בביהכ"נ ואיך לעשות כולה כבית דירה דמ"ש, ולכאו' יש לחלק טובא דבמערה הרי יש שם בית דירה ממש בתוכו דאל"ה פשיטא דאין מתעברים עם העיר אלא דכל שאין בית דירה אין מערה ובור טבעי שבקרקע נחשב לבית דירה משא"כ כשבנו בנין ופתח ע"פ שפיר חשיב הכל בית דירה, משא"כ בביהכ"נ ואיך מהיכ"ת דבשביל שיש בית דירה בפניה אחת שיחשב ע"כ כל הבנין לבית דירה, וכן העיר בחזו"א לפי דרכו.

ומש"כ החזו"א בסקי"ט דא"א להחצר שע"ג קרקע לשמש כחצר להעלי, יל"ע בזה מסברא די"ל דשפיר חשיב חצר להבית, וכדאשכחן לענין דין חלוקה דחצר דמרפסת יש לה ד"א בחצר תחת' עי' ב"ב (י"א:), ולענין הדלקת נר הנוכה בפתח החצר למי שדר בעלי' לכמה שיטות עי' ב"י סי' תרע"א, ובלא"ה ק' לומר בקרקע שלפני הבתים בקומת קרקע בזמנינו שנדונים כחצר והרבה פעמים אין להם שיעור חצר ואינם משמשים כחצר כלל (ועי' חזו"א שם משכ"ב), גם י"ל דיש דין חצר במרפסת וכד' שיש לכל דירה, וילע"ב בגדרי חצר, ועי' בחו"ב שם שצידד לומר דאם זה הדרך שבונים וחשיב דרך קביעות דעיר א"צ חצרות ממש, ע"ש ראיותיו.

דמערה אין מצטרפים דשאר בתים שתחת הקרקע שפיר מצטרפים אע"פ שהם בקומה שתחת הקרקע, גם צ"ב להחזו"א מה מהני בנין שעל פי המערה לצרף בנין הנמשך תחת הקרקע כיון דאין קומות מצטרפות, ובס' חו"ב (סי' ו' סק"ט) האריך בזה והביא עוד רא' מפ' הר"ח במתני' מובא בתוס' שם דפגום היינו בית העשוי כמין שובך והיינו ע"ג עמודים מצטרף לעיר, וכן בברייתא תניא דשובך אינו מצטרף הא בית דומיא דשובך מצטרף, וכן הביא רא' זו בהערות שבסו"ס שונה הלכות, ומה שהביא החזו"א מהירושלמי כנראה כונתו לד' הירושלמי ספ"ה וע"ש במפרשים ולכאו' אין שום הכרח משם לפרש דהסיבה שאין המערה מצטרפת הוא משום דאינה בקומת קרקע,



הרב שלמה זלמן טרכיל

ברין עבד איניש דינא לנפשיה (א)

ענף ה

מוזיק בגרמי או בגרמא מדין עבד דינא לנפשיה

חבירו, ופטור, וכ"כ ברמב"ם וכמאירי להדיא.

ונתבאר לעיל (ענף א' אות ג') דאין הכוונה שאין טירחא בשמיטה כלל יותר מבדחיפה, דאף אם יש טירחא, כיון שאין טירחא מרובה, אטרחהו רבנן טירחא מועטת, אבל כל שיש טורח מרובה לא אטרחהו רבנן.

א"כ ה"נ בנדון הרא"ש, דבעי למיעבד דינא לנפשיה ליקח את שלו, ועי"ז יתגלגל חביתו של חבירו ויוזק, אי איכא טירחא מרובה ליסמוך חביתו של חבירו בדבר אחר, לא אטרחהו רבנן לסמכו בדבר אחר, ושפיר נוטל אבנו, וחבית חבירו מתגלגל ומשתבר.

וא"כ עכצ"ל, דמ"ש הרא"ש לחייבו משום דהו"ל לסמכו בדבר אחר, וכן הוא ברמ"א כנ"ל, מידי באופן שאפשר לסמכו בדבר אחר בלא טירחא מרובה, ואפשר דברוך כלל כן הוא שאפשר לצמצא לסמכו בדבר אחר בטירחא מועטת, ולכן סתמו הרא"ש והרמ"א דהו"ל לסמכו בדבר אחר כדארמ"י הו"ל לשמטו.

שו"ר שכן מבואר בתוס' הרי"ד על הירושלמי (דף י"ב ע"א), שכי' שם שדין תשו' הרא"ש הנ"ל מבואר בירושלמי (וכ"כ שם בפ"י רידב"ז, ויעו"י רשב"א ב"ק (שם) שהביא הירושלמי), ושם בירושלמי מבואר דאכן רק אם אפשר לו לסמכו בד"א, דומיא דהו"ל לשמטו, הוא דחייב לסמכו בד"א, אבל כשא"א לסמכו בד"א יכול ליקח חביתו מבלי לסמכו בד"א, וכן הוא גם להרא"ש, ולפמשנת' היינו אם אפשר בלא טירחא מרובה.

וכ"כ באולם המשפט (סי' ת"י סכ"ט).
וכ"כ במנחת פיתים (סי' שפ"ג ס"ב) וכ"כ

דברי הרמ"א נסי' שפ"ג ס"ב
(הרא"ש כלל ק"א ס"ג)

(א) כ' הרמ"א (סי' שפ"ג ס"ב), וכן ראובן שלקח כלי של שמעון וסמך בו חביתו של יין שלא יפול, ובא שמעון ונטל הכלי שלו ונשבר חביתו של יין, שמעון חייב, דהו"ל לסמכו בדבר אחר, ע"כ.

ומקורו טהור מחשו' הרא"ש (כלל ק"א ס"ג), וז"ל שם בחו"ד, אבל אין לפטרו מטעם גרמא כנוזיקין, שאין זו גרמא, דברי היוקא, שודאי יתגלגל החבית אם אין לה ע"מ שתסמך, ואין לפטרו מטעם שלקח את שלו, דאע"ג דעבד איניש דינא לנפשיה היכא דאיכא פסידא, מ"מ הו"ל לשמור את של חבירו בענין שלא יזיק, כדארמ"ינן בריש פרק המגיה גבי שור שעלה ע"ג חבירו להרגו ובא בעל התחתון ושמת את שלו ונפל העליון ומת פטור, אבל דחפו ומת חייב, אע"ג דאיכא פסידא דבתם מוקמינן ליה, אפ"ה חייב משום שהיה לו לשמטו בנחת ולא שמטו, גם בכאן הי"ל לסמכה באופן שלא תשבר, ואפי' לרב נחמן דמוקי לה במועד ואיכא למימר טעמא דסיפא דחייב משום דליכא פסידא, הכא נמי ליכא פסידא שלא היה מפסיד כלום אם היה ממתין עד שהיה תובעו ככ"ד, עכ"ל.

מבואר בדברי הרא"ש, שמקור חיובו הוא ממה שאמרו דאף דעבד דינא לנפשיה. מ"מ הו"ל לשמטו ולא שמטו.

ומעתה, לפמ"ש התוס' דמה שהו"ל לשמטו, אינו אלא בדליכא טירחא בשמיטה יותר מבדחיפה, אבל כשיש טירחא בשמיטה יותר מבדחיפה לא אטרחהו רבנן, ועבד דינא לנפשיה בשמיטה, ואע"פ שיוזק ממון

בעל הבור חייב, ואין בעל הכיסוי צריך להודיעו שנטלו, ע"כ. וכ"כ בשו"ע (סכ"ט), והוא מימרא דרבינא בפר' המניח (דף ל' ע"א).

וכ' שם בד"מ להקשות מ"ש מהא דתשו' הרא"ש הנ"ל, שחייב את הלוקח האבן על אף שהוא שלו, כיון שחבירו ניווק ממנו, וה"נ יתחייב הנוטל הכיסוי על אף שהוא שלו, כיון שמויק חבירו עי"ז, יעו"ש.

ולכאורה לפמשנ"ת בדין הרא"ש דרק כשליכא טורח מרובה לסמכו בד"א חייב, א"כ היה אפ"ל דלא קשה כלל מתשו' הרא"ש, דה"נ גבי כיסוי הבור כשאפשר לבעל הכיסוי - הדלי, לכסות את הבור כדבר אחר בטירחא מועטת אכן חייב, ואלא מסתמא לכסות בור בדבר אחר כריך בטירחא מרובה, לכן סתמו בגמ' ובטושו"ע שנוטל דליו וא"צ לכסות בד"א ופטור, וכ"כ באולם המשפט (הנ"ל). ובמנחת פיתים (הנ"ל). וכן משמע בחזו"א (שם ד"ה ובסמ"ע עי"ש).

אמנם הד"מ הקשה כן, דס"ל דסתמת הדין משמע שלעולם א"צ לכסות בדבר אחר, ואפשר כמור"כ דס"ל דסתמת לשון הרמ"א בס"י שפי"ג הנ"ל משמע ג"כ דלעולם חייב דהו"ל לסמכו בדבר אחר, ואפי' כשכרוך בטירחא מרובה, וכדלהלן.

ת"י הסמ"ע (בחילוקו השני) וביאורו

ג) והנה בסמ"ע (ס"י ת"י סקמ"ד), כ' לתרץ קושית הד"מ זו"ל, דשאני התם בתשובה דהסומך חביתו בר"ה באבן של חבירו ובא חבירו ונטל אבנו דנשבר החבית מיד והו"ל כהזיקו בידים, משא"כ כאן בגילה הבור דאין ההיזק בא מיד אלא לאחר זמן כשיפול שם בהמת חבירו, וגם לא ברי כ"כ היזק, ע"כ.

ובמ"ש בסו"ד וגם לא ברי היזיקו כ"כ, מבואר כוונתו לחלק דבחבית שאם יטול אבנו ברי היזיקא דחבית, לא יטול אא"כ סמכו בד"א, משא"כ בכיסוי הבור שאם יטול

בחזו"א (ב"ק ס"י ד' סק"ג. ד"ה שם בהג"ה), ומרש"ד שם משמע ג"כ שפי' כמ"ש דסתמא דמילתא אפשר לסמכו בטירחא מועטת, ולכן סתמו הרא"ש והרמ"א, [ומ"ש שם בסו"ד דתשובת הרא"ש היה הדבר בשוגג, שלקח אבן ברה"י וסבור שהוא של הפקר ובכגון זה אפשר דחייב לטרוח ולא לשבר של חבירו, ע"כ, ולכאורה מ"ש הרא"ש מקור דינו מ"ש הו"ל לשמטו ולא שמטו והתם לא הו"ל לשמטו אלא כשאין טירחא מרובה, כמ"ש התוס' שם וכמשנ"ת, משמע דלא מיירי שסבור שהוא של הפקר, רבסבור שהוא של הפקר חייב אפי' בטירחא מרובה, ומשום דלא מצי בכה"ג למיעבד דינא לנפשיה כלל, מאחר שחבירו אנוס היה בדבר, ומאי חזית דמי ידיך סומק טפי, אלא ע"כ דמיירי שידע שהאבן הוא של חבירו, דבאמת עביד דינא לנפשיה, אלא כיון דהו"ל לשמטו, חייב לסמכו בד"א, ואה"נ כשא"א לסמכו אלא בטירחא מרובה, א"צ לסמכו, וכמשנ"ת.

ובאור שמח (פ"ז מהל' שכירות ה"ז), כ' שמהד"מ והסמ"ע (שיבאו להלן אות ב') משמע דהרא"ש מיירי שידע שהוא של חבירו, אולם כ' ג"כ לתמוה דבתשו' הרא"ש משמע דסבור היה שהוא של הפקר, וכמ"ש החזו"א, ולפמ"ש שפיר מוויק הרא"ש דמיירי שידע שהוא של חבירו, וכמ"ש הד"מ והסמ"ע).

ואפשר ששניהם אמת, שאכן ראובן סמך חביתו ברה"י על האבן כסבור שהוא של הפקר, אמנם שמעון לקח האבן בטענה שסתמא ראובן הסומך ידע שהאבן של איזה בעלים הוא ולא של הפקר, ולכן עבד דינא לנפשיה ולקחו, אבל אילו ידע שמעון שראובן לא ידע, וסבור היה שהוא של הפקר, אכן לא היה לקחו אא"כ סמכו בד"א ואפי' בטירחא מרובה, ומיירי באופן שאפשר לטעות כראובן וכשמעון, וצ"ע לדינא באופנים כאלו).

קושית הד"מ מהמכסה בור

בכיסויו של חבירו

ב) כ' הטור (ס"י ת"י ס"ד), המכסה בור בכיסויו של חבירו ובא בעל הכיסוי ולקחו,

כיסויו - דליו לא ברי היוזקא שיפלו לבור, להכי יכול ליטול כיסויו.

והנה, כבר הובא לעיל לשון הרא"ש בתשובתו, שכנה יסוד דינו על דין עביד איניש דינא לנפשיה, דהיינו מה שרן אם מותר ליטול אבנו שעייז יתגלגל חביתו של חבירו ותשבר, הוא מדין עביד איניש דינא לנפשיה, וא"כ אחר שחולק הסמ"ע וביאר דה"ט דא"י ליטול אבנו אא"כ סמכו בד"א, משום עבדי היוזקא, מתבאר מכאן דס"ל להסמ"ע יסוד בדין עביד דינא לנפשיה, היכא דברי היוזקא.

ונראה דס"ל להסמ"ע כמשנ"ת לעיל (ענף ב' אות ו' ח'). דעת השלטי גיבורים והבית אפרים בשי' הרמב"ם, דס"ל דלעולם לא אמרו עבדי איניש דינא לנפשיה אלא היכא שאין ודאי מזיק לחבירו עייז, כגון שיכול לילך כדרכו ואפשר שעייז הליכתו ישתבר ממון חבירו, אבל כשמזיק ודאי עייז לחבירו לא עביד דינא לנפשיה.

ולכן בעובדא דתשו' הרא"ש שאם יטול אבנו יתגלגל חבית חבירו וודאי ישתבר, לא מצי למיעבד הכי, אלא צריך לסמכו בדבר אחר, דכשמגיע הזק ודאי לחבירו לא עביד דינא לנפשיה, ואף כשכרוך בטירחא מרובה, [כל זמן שאין פסידא דממון כנ"ל (שם אות י"א)], ודלא כמ"ש המפרשים כנ"ל (אות א') דמיירי כשאין טירחא מרובה, אבל כשיש טורח מרובה א"צ לסמכו בד"א. אבל בנידון כיסוי הכור רבוז שיטול הכיסוי אינו ודאי שיגיע עייז הזיק לחבירו, שפיר מצי ליטול הכיסוי מדין עביד איניש דינא לנפשיה, והיינו כשיש טורח מרובה לכסות בדבר אחר, וכמו שכן הוא בדרך כלל, כנ"ל, דאי איכא רק טורח מועט, הלא מבואר בסוגיא דב"ק (דכ"ח) הו"ל לשמטו ולא שמטו חייב.

ולפי"ז נמצא דמשו"ה סתמו הרא"ש והרמ"א (בסי' שפ"ג), שצריך לסמוך בדבר אחר, ולא חילק רק כשאין טורח מרובה, דאכן ס"ל דאף כשכרוך בטורח מרובה צריך לסמכו בד"א, מכיון שברי היוזקא, ודלא כמ"ש המפרשים כנ"ל (באות א').

והנה בעובדא דתשו' הרא"ש נטל שמעון את אבנו והחבית נשבר, ומ"מ פטרו הרא"ש, ומטעם שמעון שמעון שסמך באמת החבית באבן אחר, אך לא היה גדול כ"כ כמו הראשון, מ"מ היה בו כדי שתסמוך בו, (ועיי"ש בלשון השאלה), וכ"כ בד"מ (סי' שפ"ג אות ב') ובסמ"ע (שם סק"ח).

ולפמשנ"ת אפשר דאף אם האבן אינו בכדי שתסמוך החבית כוראי, ואפשר שעם כל זאת תתגלגל החבית וישבר ג"כ פטור שמעון, [כשיש טירחא מרובה לסמכו באבן יותר גדול], משום שעכשיו תו לא ברי היוזקא שישתבר החבית וכשלא ברי היוזקא איתא להא דעביד איניש דינא לנפשיה, דלא אטרחוהו רבנן טורח מרובה, אך צ"ע אם מתיישב כן בלשון הרא"ש, יעו"ש.

ברם לפי זה צ"ע, שהרי כ' הרא"ש שמקור חיובו הוא ממ"ש דהו"ל לשמטו ולא שמטו, ופשטות הרברים משמע דרק היכא שאפשר לשמטו ולא שמטו חייב, הא אם לא הו"ל לשמטו א"צ לשמטו, אלא שפיר יכול לדחפו ואף שמת פטור, וכמשנ"ת לעיל (ענף א' אות ג'), ולפמשנ"ת דמה שחייבו הרא"ש לסמכו בד"א, הוא משום דכשודאי מזיק לא עביד דינא לנפשיה, נמצא דאף כשלא היה אפשר לשמטו דהיינו בניד"ד לסמכו בד"א, אינו יכול ליטול אבנו ולהזיק עייז חביתו של חבירו וכנ"ל, ויש לדחוק, [ומיהו מ"מ הדין הנ"ל אמת הוא לפי דעת השלטי גבורים והבי"א בשי' הרמב"ם וכמשנ"ת].

ועוד קשה דא"א ליישב כן בשי' הרא"ש והרמ"א, שהרי הרא"ש כ' להדיא (ב"ק פ"ג סי' ג'), דמשום עביד דינא לנפשיה יכול להכות בו ולחבול אף כשאין פסידא דממון אלא טירחא, והיינו הזיק ודאי, וכמשנ"ת כ"ז לעיל (ענף ג' אות ב'), וכמו"כ פסק בשו"ע סי' ד', ולא השיג ע"ז הרמ"א שם כלל, משמע דלא פליג ע"ז, וא"כ איך נפרש דהרא"ש והרמ"א, ס"ל כדעת הש"ג והבי"א בשי' הרמב"ם דלא מצי למיעבד הזיק ודאי משום עביד דינא לנפשיה, וא"כ צ"ע כוונת הסמ"ע כמ"ש וגם לא ברי הזיקו כ"כ.

יוגרם היוזק לחביתו של חברו וכן סתם הרמ"א.

ולפמשנ"ת לעיל (אות א' ב') שיי' האחרונים דס"ל דתשו' הרא"ש שחייב לסמוך בדבר אחר אינו אלא כשאין טורח מרובה בזה, אבל בדאיכא טורח מרובה אכן מצי לסלק אבנו ולא לסמוך בד"א ומדין עבד דינא לנפשיה פטור. והיינו דינא רב' השו"ע המכסה בורו בדלי של חברו ובא בעל הדלי ונטל את שלו פטור, א"כ ה"ה נפרש דינא דזרק כלי מראש הגג ונטל בעל הכרים את שלו פטור. שהוא ג"כ מדין עבד דינא לנפשיה. ומיירי בכה"ג שיש טורח מרובה לסמוך בד"א, או להשאירו שם קצת זמן עד שיפול הכלי. אבל לפמ"ש הרמ"מ להקשות, וכן מדברי הסמ"ע מבואר דס"ל לתרץ כן וכנ"ל.

תי' הסמ"ע (שם)

בחילוקו הראשון וביאורו

ה) ונראה מכח קושיא זו, דצ"ל כמ"ש הסמ"ע בחילוקו הראשון כנ"ל, וז"ל דשאני התם בתשובה, דהסומך חביתו בד"ה באבן של חברו ובא חברו ונטל אבנו דנשבר החבית מיד, והו"ל כהזיקו בידים, משא"כ כאן בגילה הבור דאין ההיוזק בא מיד אלא לאחר זמן כשיפול שם כהמת חברו, ע"כ.

ונראה דאין כוונת הסמ"ע לחלק כפשוטו דבתשו' הרא"ש ההיוזק נעשה מיד, אבל בכיטוי הבור אין ההיוזק בא מיד, [וכעין מ"ש התוס' (בב"ב דף כ"ב ע"ב ד"ה זאת) בשם רבינו יצחק החילוק בין גרמא לגרמין], שהרי בכיטוי הבור משמע שאף אם רואה שבהמה עומדת ליפול בבור מיד אם יסלק דליו - כיטוי הבור, מ"מ יכול ליקח הכיטוי - דליו, ופטור על נפילת הבהמה, וכ"כ החזו"א (ב"ק סי' ב' סקט"ז) יעו"ש.

אלא כוונת הסמ"ע לחלק הוא כך, דבתשו' הרא"ש שהחבית מונח על האבן. והבעלים מוציאים את האבן מתחתיו, מיקרי שהנוטל האבן היוזק בידים, דהו"ל כבידקא דמיא בסנהדרין (דף ע"ז ע"ב), דמבואר התם דמיקרי כוחו ממש, משא"כ בכיטוי הבור

זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים,

וסלקן בעל הכרים

ד) ונראה להוכיח כחלק הראשון של הסמ"ע, דהנה בב"ק (דף כ"ו ע"ב) אמר"י, ואמר רבה זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים או כסתות בא אחר וסלקן או קדם וסלקן פטור מ"ט בעידנא דשדייה פסוקי מפסקי גיריה.

וכתב הרי"ף וז"ל, מסתברא לן דלית הלכתא בהא כרבה משום דסבירא ליה דלא דיינינן דינא דגרמי, דהא הוא דאמר בפר' הגזול קמא השורף שטרותיו של חברו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, וקיי"ל דלית הלכתא הכין, דאמרין אכפיהה רפרם לרב אשי ואגביה כי כשורא לצלמא, ע"כ.

ובתוס' (שם), וברא"ש (שם סט"ז), הביאו שהר"י חולק על הרי"ף, וס"ל דהוי גרמא בניזקין ולא גרמי, ופטור המסלק.

וברמב"ם (הל' חובל ומוזק פ"ז ה"ז - ח'), פסק כהרי"ף שלדידן דפסקינן דגרמי חייב בדיני אדם, המסלק חייב, דהוי גרמי, מיהו כ' כמה חילוקי דינים יעו"ש, וכ' שם בהלכה ח' שאם בעל הכרים והכסתות סילקם, פטור המסלק, ויעו"י דרישה (סי' שפ"ו ס"ב) וב"ח (שם ס"ד), ובשלטי גיבורים (סוף פ"ב ב"ק), שביארו הטעם דכשהכרים והכסתות שלו לית מאן שיעכב עליו מלקחת כרים וכסתות שלו, ואע"ג שע"ז שיקח שלו יוזק ממון חברו לא איכפת לן, ומשמע עוד מדבריהם שכן ס"ל ג"כ הרי"ף, ולא קאמר הרי"ף לחייב המסלק אלא כשאין הכרים והכסתות של המסלק, [ויעו"י אור שמה (פ"ז מהל' שכירות ה"ב) מ"ש בדברי הרמב"ם, ושדברי השלטי גיבורים קרובים לדבריו, וצ"ע היכן ראה לדייק כן בש"ג].

ומעתה קשה אתשובת הרא"ש הנ"ל, דכאן מבואר שדבר פשוט הוא וכן נקטו המפרשים, דכשהחפץ שלו מותר לו לסלק את שלו אע"פ שע"ז יוגרם היוזק לחברו, ואע"פ שברי היזיקא, [ולכן לא אפשר לחלק כמ"ש הסמ"ע כנ"ל], ואילו הרא"ש כ' שלא מצי בעל האבן לסלק אבנו מכיון שע"ז

זה דכל שלא עשה מעשה בגוף הניזוק לא הוי גרמי אלא גרמא, מוכח דכל שדבק עמו ושומטו מתחתיו חשיב כעושה מעשה בגוף הניזוק ממש, כמו שיתבאר להלן (אות ח'), ודלא כמ"ש הלחם אבירים שדוחק לומר כן, וגם מ"ש דכשדחפו הוי גרמי. צ"ב, הלא זה מוזיק בידים ממש, וכבר הבאנו לעיל שכדברינו מבואר בחזו"א, וכן מדוייק טובא בהגהות דו"פ.

מוזיק בגרמא מדין עבד דינא לנפשיה

1) ולפמשנ"ת נמצא, דברין הרא"ש והרמ"א ע"כ מיירי כשאין טורח מרובה לסמכו בד"א, שאם יש טירחא מרובה א"צ לסמכו בד"א, דלא עדיף ממוזיק בידים ממש שמתור משום עבד דינא לנפשיה כשיש טירחא מרובה, וכמ"ש המפרשים כג"ל (אות א').

וברין כיסוי הבור נתחדש לנו לפמשנ"ת דין חדש, דהנה אם הא דפסק הטוש"ע שיכול ליקח כיסויו וא"צ לכסות בד"א מיירי בדאיכא טירחא מרובה לכסות בד"א, א"כ מ"ש דלא הוי רק גרמא, אף אם היה מוזיק בידים ממש היה מתור לו ליקח כיסויו ולא לכסות בד"א, מכיון שיש טורח מרובה, עבד דינא לנפשיה, אלא ע"כ דמיירי כשאין טורח מרובה לכסות בד"א, ומ"מ פסק הטוש"ע שיכול ליקח כיסויו וא"צ לכסות בד"א, ומשום דאינו מוזיק אלא בגרמא שע"י שנוטל כיסוי הבור יכול ליפול שם ולניזוק מהבור, וכמשנ"ת.

א"כ תבנא לדינא חדתא, דכשאין מוזיק רק בגרמא אף כשאין טירחא מרובה, מ"מ א"צ לטרוח כלל, ושפיר מצי למיעבד דינא לנפשיה, דלא אמרו הו"ל לשמטו ולא שמטו כשיש רק טורח מועט כמ"ש שם התוס', אלא במוזיק בידים, כדהתם שדחף את השור מעל שורו ומת, אז אמרו' דלא מצי לדחוף שור חברו ולהזיקו בידים אלא כשא"א לשמטו, אבל כשאינו מוזיק אלא בגרמא, אף אם אפשר לשמטו א"צ לשמטו, ועבד דינא לנפשיה, וחבירו ניזוק ע"י, אמנם אפשר שהוא רק באופן שעושה בתוך שלו,

דכמה שהבעלים נטלו הכיסוי שלהם מהבור לא עשו שום דבר בגוף ההיזק, אלא גרמו שיפול בהמה בבור וינזקו מהבור, בזה עבד דינא לנפשיה ונוטל את שלו, אע"פ שע"י יגרם היזק לחבירו, (וייעז' בחזו"א שם בד"ה נראה). [ואפשר שמה שחולק אם מיד נעשה ההיזק. הוא בדוקא גם לפמשנ"ת, והוא חילוק דק, ודו"ק], וכן משמע בהגהות צו"פ, שכי' שם הסמ"ע לתרץ קושית הר"מ בזה"ל: ולענ"ד נראה דשאני התם דמחמת אכן היא שנשברה החבית, משא"כ כאן אף שלקח הכיסוי, מ"מ באותה ליקחה לא נעשה היזק אלא גרם איכא דנעשה היזק אח"כ, וק"ל, ע"כ. הרי שלא כי' לחלק בין אם ההיזק נעשה מיד, אלא החילוק הוא דבתשו' הרא"ש מחמת שלקח האבן שנשברה [וכבידקא דמיא], משא"כ בכיסוי הבור רק גרם שיעשה היזק, וכמשנ"ת, ובסמ"ע (שם) ציין שכבר כתב חירושו בהגהות דו"פ, הרי שכוונה אחת בשניהם הוא, ויגיד עליו ריעו שזוהו פי' דברי הסמ"ע בפירושו על השו"ע, ובדברי יחזקאל סי' ג' סק"ה כי' שאין דברי הפרישה מבוררין. ולפמ"ש דבריו מבוררין.

והנה בלחם אבירים (מס' ב"ק, בחלק הראשון של החידושים לרכ"ח ד"ה ת"ש שור) כי' וז"ל, ת"ש שור שעלה ע"ג חברו להורגו וכו', קשיא לי מאי קשיא, דילמא לעולם אפי' בלא פסידא לא עבד דינא לנפשיה, והיינו טעמא דפטור כששומטו משום דהוי גרמא בנויקין, בזה ע"כ עשה מעשה בגוף הניזוק, ובוה עולין יפה דברי הסיפא דקאמר דחפו ומת חייב, משום דהוי דינא דגרמי דעשה מעשה בגוף הניזוק שדחפו, ודוחק לומר דכיון דדבק עמו ושומטו מתחתיו חשיב כעושה מעשה בגוף הניזוק, עכ"ל, והרי להדיא כי' שלא כדברינו, אלא גם כשדבק עמו ושומטו מתחתיו לא חשיב כעושה מעשה בגוף הניזוק, ואינו אלא גרמא.

ברם דבריו צ"ע, שהרי מבואר בסנהדרין (שם) גבי בידקא דמיא, דבכה"ג לא חשיב כגרמא, אלא כעושה מעשה ממש, יעו"ש, וגם בדברי הרא"ש הנ"ל (באות ד) שכי' יסוד

גרמא אלא גרמי, דברי היזיקא שודאי תתגלגל החבית אם אין לה ע"מ שתמסוך, וקשה, והרי שם ג"כ לא עשה מעשה בגוף ההיזק דהיינו החבית, אלא רק נטל האבן, ונמצא דברי הרא"ש כפסקיו סותרים למ"ש בתשובותיו.

אולם לפמשנת מיושבים דברי הרא"ש, ולק"מ, דבתשובת הרא"ש שהחבית נסמך על האבן ממש, כשנוטל האבן הרי הוא כעושה מעשה בגוף ההיזק דהוי כבידקא דמיא, וכנ"ל, וכיון דהוי כרי היזיקא כ' הרא"ש דהוי גרמי ולא גרמא, אכל בורק כלי מראש הגג כיון שאין הכלי נוגע בכרים שעדיין הכלי באויר, א"כ אף שבסילוקו הכרים ברי היזיקא, מ"מ לא עשה מעשה בגוף ההיזק, אלא גרם שישבר הכלי בהגיעו לארץ, לכן פסק הרא"ש דהוי גרמא ולא גרמי, שו"ר להגר"מ פיינשטיין זצ"ל בספרו דברות משה (ב"ק סי' י"ז סוף ענף א'). שדן בכמה מהענינים הנ"ל ולפמ"ש נתבאר ונתיישב הכל בטוב טעם ודעת.

מזיק בגרמא לדעת הש"ג והבי"א

בש"י הרמב"ם

(ט) ולפמשנת דין כיסוי הבור וסילוק הכרים, נתחדש לנו עוד חידוש דין, דלדעת הש"ג והבי"א בש"י הרמב"ם, דס"ל דלעולם לא עביד דינא לנפשיה בדליכא פסידא, אלא כשאין מזיקו ודאי, מ"מ יודו דבאופן שאינו מזיקו אלא בגרמא מצי למיעבד דינא לנפשיה אף כשמזיקו ודאי.

דמוכח כן מהא שכ' הרמב"ם דורק כלי מראש הגג וקדם בעל הכרים והכסתות ולקח את שלו פטור, וכמ"ש המפרשים ובראשם השלטי גיבורים כנ"ל (אות ד'), דהיינו טעמא דלית מאן דמצי ליעכב על הבעלים מליקח את שלהם, ואע"פ שעיי"ז יזוק ממון חבירו, ולכאורה הלא יש כאן ודאי היזק, ובודאי היזק ס"ל להש"ג בדעת הרמב"ם דלא מצי למיעבד דינא לנפשיה, אלא ע"כ, דשאני בורק כלי דלא הוי אלא גרמא, מודו כו"ע דמצי למיעבד דינא לנפשיה אף כשמזיק ודאי לחבירו.

וכעין מ"ש לעיל (ענף ב' אות ט'), וצ"ע לדינא.

יישוב הקושיא מורק כלי מראש הגג

(ז) ולפי"ז מתורק ג"כ מ"ש להקשות על הרא"ש והרמ"א, מהא דורק כלי מראש הגג וקדם בעל הכרים והכסתות ונטל את שלו פטור, מ"ש כי סמך חביתו באבנו של חבירו, שלא מצי ליטול את שלו, אלא צריך לסמכו בד"א, דבורק כלי מראש הגג, שהנוטל הכרים והכסתות אינו מזיקו בידים אלא בגרמתו שנוטל הכרים והכסתות מעל הארץ, כשנופל הכלי נשבר מחבטתו בארץ, וכיון שאינו אלא גורם, שפיר עביד דינא לנפשיה ונטל את שלו, ואף שאין טורח מרובה לסמוך בכרים וכסתות אחרים, וכדין המכסה בורר ברליו של חבירו, שנוטל הכיסוי וא"צ לכסתו בד"א אף כשאין טורח מרובה בזה, וכמשנת, משא"כ בנידון דהרא"ש והרמ"א דבמה שנוטל אבנו ומתגלגל חביתו של חבירו ונשבר, לא מיקרי גרמא (וכמ"ש שם הרא"ש בתשובה) אלא מזיק בידים וכבידקא דמיא כמשנת, שפיר הדינן לכללי עביד דינא לנפשיה, שאמרו ה"ל לשמטו ולא שמטו, דכל שאין טורח מרובה, צריך לסמכו בד"א, ויעוי' בחזו"א (שם) שמבואר מתו"ד כמ"ש בהא שיכול לסלק הכרים והכסתות שלו, משום שאינו גורם להיזק, ודימהו לכיסוי הבור, [ויעוי' ב"ח (סי' שפ"ו ס"ד) שדימהו ג"כ לכיסוי הבור], וע"ע דבריי יחזקאל סי' ג' סק"ה.

ש"י הרא"ש בדין מסלק הכרים

אי הוי גרמי או גרמא

(ח) ואגב אדאירינן בזה, נראה דיש לתרץ עפיי"ז עוד קושיא, דהנה הובא לעיל (אות ד'), שהרא"ש פסק כר"י, דהמסלק הכרים והכסתות וגרם לשבירת הכלי פטור, אף כשהמסלק אינו בעל הכרים, ומטעמא דכיון שלא עשה מעשה בגוף ההיזק אינו אלא גרמא ולא גרמי.

ויש להקשות, והרי בתשובת הרא"ש הנ"ל כ' שהנוטל אבן שהחבית נסמך ע"ז לא הוי

משבר ויוצא משבר ונכנס, הרי דעביד דינא לנפשיה אף במקום דליכא פסידא, ותי רב נתמן בר יצחק משבר ויוצא לב"ד משבר ונכנס להביא זכויותיו, והרי איכא פסידא.

ובלחם אבירים (שם) כ' להקשות על קושית הגמ' מה"ת דס"ד דמיירי בדליכא פסידא, דיילא מיירי בדאיכא פסידא שאם נמצא בעל החצר בפנים בביתו וצריך לו לצאת ליקח סחורה מאיש אחר שדיבר ליקח ממנו סחורה בזול והסוחר הולך לדרכו, ומשבר ויוצא, ואם נמצא בחוץ יעשה הקנין וצריך לו להביא המעות מביתו משבר ונכנס, ע"כ, וכ"כ בנחלת ישראל להקשות, יעו"ש.

נמצינו למדים מתו"ד, דס"ל כדבר פשוט דהיכא שטותם בפניו הדרך והוא נחוץ לדרכו, ועי"ז יפסיד עסקיו מיקרי איכא פסידא.

וכן מבואר במראה הפנים על הירושלמי, הובא לעיל (ענף ב') , שכ' במ"ש רש"י לפרש קושית הגמ' מהמניח את הכד ברה"ר וכו', דכיון דאוקימנא בגמ' דמיירי בהממלא רה"ר כולה חביות מיחשיב דאיכא פסידא, ומקשינן אף למ"ד לא עביד דינא לנפשיה אלא במקום דאיכא פסידא, ופי' דרש"י מוקי לה בכה"ג שממהר לעסקיו ועי"ז שמילא רה"ר, אם יצטרך עכשיו לסדר החביות זה ע"ג זה או לעבור בדרך אחרת יפסיד עסקיו, ולהכי מיקרי איכא פסידא, יעו"ש, הרי מבואר כמו"כ דס"ל דככה"ג שטותם בפניו הדרך וממהר לעסקיו, מיקרי איכא פסידא.

והנה בפניי (שם) כ' במ"ש בגמ' להקשות ממ"ש משבר ונכנס משבר ויוצא למ"ד לא עביד דינא לנפשיה במקום דליכא פסידא דכיון שיכול לילך לב"ד לתובעו, והם יכריחוהו לסלק חביותיו מחצירו לית ליה פסידא, דאין לומר שטרוד בעסקיו ואין לו פנאי לילך לב"ד תחילה, דא"כ לא משכחת לעולם לומר במקום דליכא פסידא, שהרי יכול לשמוט ולומר שלא היה לו פנאי, אלא ודאי דככה"ג לא מיקרי איכא פסידא, עכתו"ד.

סיכום

י' א. לשי' האולם המשפט והמנחת פיתים והחזו"א מבואר דאין כאן חידושי דינים, אלא ככללי דיני עביד איניש דינא לנפשיה, דבטורח מועט צריך לטרוח והיינו תשובת הרא"ש דסי' שפ"ג (אות א') ובטורח מרובה א"צ לטרוח, והיינו דין המכסה בורו בדליו של חבירו. (אות ב'), וזרק כלי מראש הגג (אות ד').

ב. לפמשנ"ת דברי הסמ"ע בחילוקו הב' מבואר ג"כ שאין כאן חידושי דינים, וס"ל כדעת הש"ג והבי"א בשי' הרמב"ם דבברי הויקא לעולם לא עביד דינא לנפשיה בדליכא פסידא דממון אף באיכא טורח מרובה. והיינו תשו' הרא"ש דסי' שפ"ג, (אות ג'). וכשלא ברי הויקא עביד דינא לנפשיה יפטור בדאיכא טורח מרובה. והיינו דין המכסה בורו בדליו של חבירו. (שם). וקשה מדין זרק כלי מראש הגג, (אות ד').

ג. לפמשנ"ת דברי הסמ"ע בחילוקו הא'. נמצינו בחידוש דין, דבמזיק בגרמא מדין עביד איניש דינא לנפשיה אף כשאין טורח מרובה, א"צ לטרוח כלל, ופטור, והיינו דין המכסה בורו בדליו של חבירו (אות ו') וזרק כלי מראש הגג, (אות ז'), משא"כ במזיק בגרמי כההיא דבידקא דמיא. הרי הוא כמזיק בידים, והדרינן לכללי דיני עביד דינא לנפשיה ולא מצי למיעבד אלא כשיש טורח מרובה. והיינו תשו' הרא"ש דסי' שפ"ג, (אות ה').

ד. ולפמשנ"ת בסעיף ג'. נתחדש עוד דין. לדעת הש"ג והבי"א בשי' הרמב"ם דבברי הויקא לא עביד דינא לנפשיה, הנ"מ במזיק בידים, אבל במזיק בגרמא שפיר עביד דינא אף בברי הויקא. והיינו דין דורק כלי מראש הגג, (אות ט').

ענף ו

הממהר לילך לעסקיו והלה חוסם בפניו

אי מיקרי איכא פסידא

א) בגמ' (ב"ק דכ"ח) אמרי', ת"ש הממלא חצר חבירו כדי יין וכדי שמן, בעל החצר

שאין זו הדרך המביאו לעסקיו, אלא מכיון שצריך להצטיו ולדרכו עבור צרכיו האחרים, ובכדי לסלק חבירו ממה שמילא חציו כדי יין וכדי שמן וכדו' כדי שיוכל לעשות שם צרכיו, יצטרך לילך לב"ד לחובעו, ועי"ז יפסיד עסקיו כי אין לו פנאי לילך לב"ד, כמבואר מתו"ד יעו"ש דבהכי מיירי, בהא קאמר הפנ"י דלא מיקרי איכא פסידא, דכיון שהחוסס בעצמותו אינו עושה מעשה שמפסידו ממון, אלא בגרמתו שצריך לילך לב"ד נמצא נפסד ממון. כה"ג לא מיקרי איכא פסידא כלפי העושה המעשה חסימה שיחשב כמפסידו הוא ממון.

ש"י התורת חיים

(ד) אמנם בתורת חיים (שם ד"ה טעמא), מבואר שחולק על האחרונים הנ"ל וגם ככה"ג שהוא ממהר לעסקיו והלה חוסס בפניו הדרך מלהגיע לעסקיו, לא מיקרי איכא פסידא, שכ"י שם וז"ל, טעמא דנתקל הא שברה חייב, פרש"י ז"ל ואוקמה רב לעיל בממלא רה"ר כולה תביות, אלמא לא עביד דינא לנפשיה אפי' במקום פסידא, וקשה כיון דבכה"ג פסידא חשיב ליה, א"כ מאי פריך לעיל מדקתני הממלא חצר חבירו כדי יין וכדי שמן, דילמא התם נמי משבר ויוצא משבר ונכנס משום דאית ליה פסידא, דאפי' ממשבר ונכנס נמי לא מצי פריך, דכי היכי דחשיב ליה פסידא בממלא רה"ר כולה משום דצריך ליה לילך דרך שם לעסקיו, ה"נ איכא למימר דצריך לו ליכנס לתוך חציו לעסקיו, עכ"ל.

מבואר מדבריו דס"ל להלכה, שאין להחשיב כה"ג שחוסס בפניו הדרך מלהגיע לעסקיו, דאיכא פסידא שאילו האחרונים הנ"ל (באות ג') הקשו באופן זה, דמצד הסברא פשוט הוא דכה"ג מיחשיב כאיכא פסידא, ואלא קשה אמאי לא אוקמה בהכי סוגיין, ועי"ז תי' שהיה הוכחות שלא היה אפשר לאוקמי ככה"ג, אבל בעצם הדין הרי פשוט הוא דמיחשיב איכא פסידא, משא"כ התורת חיים מבואר דס"ל דהא גופא ממה שלא פ"י כן סוגיין מוכח דיסוד הדין אינו אמת, והוא מה שהקשה על רש"י דמסוגיין

ולפום ריהטא משמע לכאורה שחולק הפנ"י על האחרונים הנ"ל, באם מה שטרור לעסקיו ועי"ז יפסיד עסקיו מיקרי איכא פסידא, או לא, דלהפנ"י לא מיקרי איכא פסידא, ולהאחרונים הנ"ל מיקרי איכא פסידא.

מ"ש בגמ' נכנס להביא זכויותיו

(ב) והנה בגמ' אמרינן משבר ונכנס להביא זכויותיו, פ"י דבכה"ג שצריך ליכנס להביא זכויותיו לב"ד מיקרי איכא פסידא, א"כ הרי מוכח דמה שסותם בפניו הדרך לעבור ולהגיע לזכויותיו, וכמו"כ לכאורה מלהגיע לעסקיו, מיקרי איכא פסידא, וכמ"ש האחרונים, ודלא כהפנ"י.

אמנם נראה דחלוק הא מנידון הפנ"י, שהרי רש"י פ"י דמיירי שהלה בא להחזיק בחצר בטענה שהיא שלו, ובעל החצר רוצה ליכנס להביא זכויותיו שמוכחים שהחצר שלו, יעו"ש, א"כ נמצא שבעצם הכנסת חביותיו לחצירו בטענה שהחצר שלו הוא מו"קו, שהלה בא לגזול חצירו, ולכך מיקרי שבעצם העשייה של חבירו איכא פסידא ועביד דינא לנפשיה, אבל בנידו"ד, שבעצם סתימת הדרך שעשה חבירו אין כאן הפסד לו, אלא עי"ז הסתתמה נגדם לו פסידא שע"ז א"י לילך לעסקיו, בזה י"ל דלא מיקרי איכא פסידא.

לפרש דלא נחלקו האחרונים והפנ"י

(ג) אולם נראה דיש לחלק בין נידון האחרונים לנידון הפנ"י, ולפ"י אפ"ל דלא פליגי כלל, והוא נידון האחרונים הוא באופן שהולך לדרכו לעסקיו והלה חוסס בפניו את הדרך שלא יוכל לילך לעסקיו, ככה"ג כו"ע מורו דמיקרי איכא פסידא, וכדמשמע פשטות הסוגיא דנכנס להביא זכויותיו, דהיינו טעמא דמיקרי איכא פסידא, משום שהוא רוצה להגיע לביתו ליקח זכויותיו, והלה חוסס בפניו את הדרך מלהגיע לזה.

אבל הפנ"י מיירי, באופן שבעצם חסימת הדרך בפניו אינו מונע אותו מלהגיע לעסקיו,

חוסם מלהגיע לעסקיו, אלא ע"י שיצטרך לילך לב"ד יפסיד עסקיו או מיקרי איכא פסידא.

שי' התורת חיים, דאף בכה"ג שתוסם בפניו מלהגיע לעסקיו לא מיקרי איכא פסידא, [ורשי" ס"ל דמיקרי איכא פסידא].

שי' הפני" צ"ע אם ס"ל כהתרו"ח, או ס"ל כהאחרונים, אלא מחלק דכשאינו חוסם מלהגיע לעסקיו, ורק ע"י שיצטרך לילך לב"ד יפסיד עסקיו לא מיקרי איכא פסידא.

שי' מהרי"ט - דריסת רגל לא עבד דינא לנפשיה

(ז) כ' מהרי"ט (ח"א סי' ק"י) וז"ל בתור"ה ומה, ושמה תאמר הכא בידו הוא למחות לאחרים ולהכותם שלא יכנסו ברשותו דעבד אינש דינא לנפשיה, כדאמרינן בהמוכר פירות (ב"ב צ"ט ע"ב) גבי מי שהייתה דרך הרבים עוברת בתוך שדהו, נטלה ונתנה להם מן הצד מה שנתן נתן ושלו לא הגיעו, ופרכינן בגמ' אמאי שלו לא הגיעו ולינקוט פורא וליתב דעבד אינש דינא לנפשיה במקום פסידא, וכו' מיהו גבי שדה אמרי' הטעם משום דשדה דאית ליה פסידא דמפסדא ארעיה כדאמרי' בעלמא (שבת פ"א ע"ב) אסור לפנות כשדה ניר, וזה שבא לעבור רשע מיקרי ולאו עושה מעשה עמך הוא, ושרי להכותו, כדאמרי' בריש פר' הגשרפין (סנהדרין פ"ה ע"ב) דמקשינן הכאה לקללה, אבל בחצר ובית שאין לו פסידא, מירי דלא קפדי אינשי הוא, כדמוכח בריש פר' אין בין המודר אסור במודר הנאה ולכן הוא דאמר ויתור אסור במודר הנאה וכן אסור בדריסת הרגל אע"ג דלא קפדי בה אינשי במודר אסור, אבל רבנן ס"ל דכיון דלא קפדי כל כה"ג לא מיקרי הנאה, הלכך בהא ודאי אע"פ שנוכס שלא ברשות או אפי' שלא ברצונו אסור להכותו, ע"כ.

ביאור חילוק המהרי"ט

בין חיכא דליכא פסידא

(ח) והנה מ"ש לחלק בין במקום פסידא לשלא במקום פסידא, אין כוונתו כפשוטו

מוכח דבכה"ג לא חשיב כאיכא פסידא, והיינו טעמא דהתוס' לא פי' כרש"י, דאכן מוכח דלא מיחשיב כאיכא פסידא, [ואילו להמראה הפנים הנ"ל באות א', משמע שפי' כמה שלא פי' התוס' כרש"י, דהיינו טעמא שלא רצו לאוקמה רק בכה"ג שממחר לעסקיו ולהקשות מכה זה].

וביאור שיטתו נראה, דס"ל דאיכא פסידא מיקרי, רק באופן שהמעשה גופיה שעושה המזיק הוא מפסידו, וכההיא דשור שעלה ע"ג חבירו לפ"מ דאוקמה בשור תם, שבגוף מעשה שיהרוג שורו הרי הוא מפסיד לו ממונו, [שלא ישתלם בב"ד רק חצי נוק, וא"כ נמצא דמעיקרא בשעת ההיזק הויקו חצי נוק], וכן בההיא דגרוגותא, משא"כ באופן שעצם החסימה אינו מויקו בהפסד ממון, אלא עי"ז נגרם לו שא"י לילך לעסקיו ומפסיד ממון, בכה"ג לא מיקרי איכא פסידא, [וההיא דנוכס להביא זכויותיו כבר פירשנו לעיל (אות ב)].

כשאין לו זמן לילך לב"ד, ועי"ז יפסיד עסקיו

(ה) והשתא דאתינן להכי שהתורת חיים חולק על הני אחרונים, וס"ל דבמה שחוסם בפניו הדרך מלהגיע לעסקיו לא מיחשיב איכא פסידא, א"כ אפ"ל דהפני" ג"כ ס"ל כהתורת חיים, ולא נאמר לחלק כמשנ"ת לעיל (אות ג), וא"כ צ"ע להני אחרונים דס"ל דבמה שחוסם בפניו מלהגיע לעסקיו מיקרי איכא פסידא, איך ס"ל בכה"ג שאינו חוסם מלהגיע לעסקיו, אלא באופן שע"י שיצטרך לילך לב"ד מכיון שאין לו פנאי, יפסיד עסקיו, [כגוונא שכ' הפני"]. אי מיקרי איכא פסידא, או שנחלק מצד הסברא, דבכה"ג שאינו אלא גרמא מתוך שיצטרך לילך לב"ד לא מיקרי איכא פסידא, כמשנ"ת לעיל (שם), וצ"ע לדינא.

סיכום לדינא

(ו) שי' המראה הפנים והלחם אבירים, דבמה שסותם בפניו הדרך מלהגיע לעסקיו מיקרי איכא פסידא, וצ"ע בכה"ג שאינו

ודאי יש לב"ד להכריחו שלא ידרוש בבית וחצר חבירו, ואם ב"ד מכריחים אותו, הדר דינא הוי, ושוב עביד דינא לנפשיה, להסיר ההיזק מעליו.

ומ"ש המהרי"ט לדמותו להא דאמרי' גבי מודר הנאה שמותר בדריסת הרגל דקיי"ל כרבנן, ומשום דלא קפדי בהו אינשי, לכאורה אין זה דמיון כלל לניד"ר, דבמודר הנאה שהנידון הוא שהמודר אסור לו ליהנות משל חבירו, ולכאורה במה שדורס רגלו ברשות חבירו, הרי נהנה מעצם "שימוש" חצר חבירו שיכול להעמיד שם רגליו, ע"ז שפיר אמרי' שהשימוש של דריסת הרגל לאו נהנה מיקרי, שאין לו הנאה שזה ממון במה שמשמש במקום חבירו להעמיד שם רגליו, ששימוש כו' לא קפדי אינשי מילתן אותו בחינם, בלא תשלום ממון עבירו, ולכן אינו נהנה משל חבירו בשימוש במקום חבירו להעמדת רגליו, ושם לא דנו בנושא ההיזק שגורם הדורס רגל ברשות חבירו לחבירו, כי התם מיירי באופן שמרשה לו המדיר הנאה ליכנס בשל רשותו וא"כ אינו מזיקו כלום, ואפי' כי אינו מרשה לו ואכן מזיקו בדריסת רגלו שם, שמפריע לו תשימושו, ובפרט מילי דצניעותא, או עצם בעלותו ופרטיותו, מ"מ אין זה שמזיקו ענין למודר הנאה, דכל הנידון במודר הנאה אינו אלא אם המודר נהנה משל המדיר או לא, משא"כ בניד"ר דעביד דינא לנפשיה, תלוי במה שמזיקו, דאם מזיקו יכול הניזק להתגונן שלא יזיקנו ועביד הדין לנפשיה, ואע"ג שאינו נהנה ממנו בדריסת הרגל בחצירו, מ"מ כיון שמזיקו, יש כאן דין דעביד דינא לנפשיה, ויעו' ספר משכן שלום (ס"ה ס"ק ס"ד) מ"ש להקשות עוד ממ"ש הראשונים בב"ב (דנ"ז ע"ב) ובנדרים (ריש פר' השותפין) דמ"ש לא קפדי אינשי היינו בסתמא, אבל אם רצו מקפידין ומעכבין ע"ז, ועכצ"ל בין העמדת בהמה וריחים וכדו' לדריסת הרגל, יעו"ש.

ביאור דברי מהרי"ט

(י) ואולי אפשר לבאר דברי המהרי"ט, דאין כוונת המהרי"ט דכדריסת הרגל ליכא דין דעביד דינא לנפשיה כלל, אלא כוונתו

וע"פ המבואר בב"ק (דף כ"ז ע"ב), שהרי קיי"ל התם עביד דינא לנפשיה אף במקום דליכא פסידא, וא"כ גם בנכנס לחצר ובית חבירו דליכא פסידא יהא מותר להכותו.

ולכאורה צ"ל כוונתו, דאף למה שאמרו בב"ק דעביד דינא לנפשיה אפי' במקום פסידא, פירושו דמה שחבירו לקח ממנו שע"ז עושה דין, ודאי הוי דבר שנפסד ממנו אם לא יחזיר לו לעולם אף ע"י ב"ד, אלא ליכא פסידא דממון במה שלא יעשה הוא הדין לנפשיה, וימתין עד שילך לב"ד וב"ד יעשו הדין ויוציאו הממון הנגזל וישיבו לידו, משא"כ בדריסת הרגל שאף אם גם ב"ד לא יפסקו הדין שאסור לו לדורס רגלו בביתו של חבירו, ולעולם ישאר דריסת רגל חבירו בביתו, ג"כ לא יפסיד הניזק, דדריסת הרגל לא קפדי אינשי וא"א לומר שהלה מזיקו במה שדורס ברשותו, ככה"ג לכו"ע לא עביד דינא לנפשיה, דכל מה דס"ל עביד דינא לנפשיה אפי' במקום דליכא פסידא היינו משום שכיון שאם ילך לב"ד יזכה בדין, מצי אמר לא בעינא למיטרח למיקם קמי דינא כמבואר שם בגמ', והוא עושה לנפשיה הדין שב"ד היו עושים, אבל בדריסת הרגל שגם כשילך לב"ד לא יעשו ב"ד שום דין, דמידי דלא קפדי אינשי הוא, א"כ מהו הדין שנאמר שעביד "דינא" לנפשיה, ולא עדיף כוחו מב"ד.

קושיא מדברי המהרי"ט

(ט) אולם אם כפמשנ"ת דברי מהרי"ט דלכן לא עביד דינא לנפשיה בדריסת רגל בחצירו ובביתו, דאף ב"ד לא היו מכריחין אותו לצאת, ואין כאן "דינא" שנאמר עביד "דינא" לנפשיה, צ"ע טובא, דהלא אף בדריסת הרגל גרידא ודאי מזיקו, שמפריע לו השתמשותו בחצירו, וכ"ש מ"ש המהרי"ט דבביתו נמי לא קפדי אינשי אדריסת הרגל, תמוהים, שהרי בביתו איכא מילי דצניעותא, ויש שם היזק ראייה כמבואר בסוגיא דריש ב"ב, ובר מן דין ובר מן דין, הלא מזיק לו כל בעלותו ופרטיותו שיש לו בחצירו וביתו, מכיון שאין הוא יכול לעכב על מאן דהוא מליכנס בתוך רשותו, וא"כ

עמך קרינן ביה, [ובפשטות אין הלשון שאין גופו ממון כולל שטרות וכדו', ולומר דהבא להזיק שטרות] באופן שאינם שוים אפי' לצור ע"פ צלוחיתו] שאין גופן ממון, ולא יוכל להכותו ולחבול בו משום עביד דינא [לנפשיה].

ומעתה שפיר מובן מש"כ המהרי"ט לבנות יסודו על דין דמורד הנאה, דאילו היה הדין כמורד הנאה שאסור, היינו למדים מזה שצעם שימוש דריסת הרגל ברשות חברו שוה ממון, ואותו השוה ממון גוזל מחבירו שלא ברשותו, א"כ רשע מיקרי ולא עושה מעשה עמך קרינן ביה, ויכול להכותו ולחבול בו, אבל מכיון דקיי"ל כרבנן דמורד הנאה מותר בדריסת הרגל, ומטעם שאין השימוש של דריסת הרגל ברשות חברו שוה ממון, הרי שאין כאן גזל של שוה ממון, ואין כאן אלא הזיק בגרמא שמפריע לו תשמישו ובעלותו, מזיק כזה לאו רשע מיקרי, ועושה מעשה עמך עדיין קרינן ביה, ולכן א"י להכותו.

ולפמשנת"נ נמצא שמ"ש דבחצר ובית שדרורס רגל בלא רשותו אין זה פסידא, אין כוונתו כמ"ש לעיל שאף כשיבואו לב"ד לא ידונו אותו לחייבו לצאת מרשות חברו, דודאי מכיון שמזיקו שמפריע לו תשמישו ובעלותו, שפיר יחייבו ב"ד לצאת, אלא כוונת הדברים שאין לו פסידא, שאין כאן הפסד ממון בעין, וכמשנת"נ דאו אסור להכותו ולחבול בו, ודין בהכאה גרידא הוא.

קושיא על המהרי"ט מנב"ק

(יא) אך עדיין קשה על המהרי"ט, דלכאורה מפורש בב"ק (דף כ"ח ע"א) שלא כדבריו, דמשום דריסת הרגל מצי להכותו ולחבול בו מדין עביד דינא לנפשיה.

דאמרי' שם ת"ש מגין לנרצע שכלו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת וחבל ועשה בו חבורה שהוא פטור, ת"ל לא תקחו כופר לשור, וקשה למ"ד לא עביד דינא לנפשיה אלא במקום פסידא, ותיצרו הכא במאי עסקינן בעבדא גנבא, דאיכא פסידא שיגנוב, וכו'.

בהכאה דייקא דאם רוצה להכותו משום עביד דינא לנפשיה הוא דאסור, ואילו יצויר דאפשר למיעבד דינא לנפשיה בדריסת הרגל כהיזק ממנו, שפיר הוי מצי להזיק ממנו בכדי להציל היזיקו שמפריע לו תשמישו ובעלותו, משום עביד דינא לנפשיה, אלא כי בד"כ האופן שעושה הדין לנפשיה בדריסת הרגל הוא בהכאה עד שיצא, וכעובדא דמהרי"ט שם שרצה להכותו, ע"ז השיב המהרי"ט שהכאה אסור, על אף שבכל דיני עביד דינא לנפשיה מותר אף בהכאה [ועי' מש"כ לעיל בענף ג' באריכות בזה].

והוא מטעם מה שהקדים לנו המהרי"ט שם בתו"ד [כנ"ל לשונו וע"ע מש"כ להלן אות יד] בכיור הא דבכל עביד דינא לנפשיה מותר להכות ולחבול, דלכאורה צ"ב איך יוכל להכות ולחבול במי שבא להזיקו ממון. והלא הוא לא בא אלא להזיקו ממון, ואיך יכנו הוא שעובר בהכאתו על לאו דלא יוסיף פן יוסיף, וכמשנת"נ לעיל (שם אות ח'), וע"ז ביאר המהרי"ט דכיון דזה בא להזיקו רשע מיקרי ולא עושה מעשה עמך הוא, לכך שרי להכותו, דאמרי' בסנהדרין (דף פ"ה ע"ב) דמקשינן הכאה לקללה, וכשם שבקללה כ' וגשיא בעמך לא תאור, דרק מי שעושה מעשה עמך אסור לקלל, כמ"כ בהכאה אסור רק בעושה מעשה עמך, אבל באינו עושה מעשה עמך ליכא לאו ואיסור הכאה גביה.

ולפי"ז י"ל שרק מי שבא להזיק חברו ממון ממש הוא דרשע מיקרי ולא עושה מעשה עמך הוא, אבל מי שמזיק חברו דבר שאינו ממון ממש כההיא דריסת הרגל, לאו רשע מיקרי ועושה מעשה עמך קרינן ביה עדיין, וא"כ אסור להכותו על אף שבא להזיקו, משום דהכאה חמור דלאו כתיב ביה, ומדוייק בזה שפיר לשון המהרי"ט בסו"ד שם בתשובה שכ' בזה"ל מ"מ בין כך ובין כך בכל ענין אסור אפי' להרים יד על חברו "דריסת הרגל אין גופה ממון", ע"כ, מדוייק לשונו דבאמת יש כאן היזק אלא אין דבר שגופו ממון שמזיקו, וכשאין מזיק דבר שגופו ממון לאו רשע מיקרי, ועושה מעשה

מילא כדי יין וכדי שמן וכדו', שעשייתו גופיה היא התראתו, שיודע שבעשייתו הוא מוזיק לחבירו, ולא הו"ל לעשות כן, אלא אפי' בעלה שור ע"ג שור חבירו להרגו, שההיזק בא מכח ממונו, מ"מ מכיון דהו"ל להבעלים למיסק אדעתיה שיוזיק ממונו, והו"ל לשמור ולא שמרו הוא התראתו, [ועי' לעיל מש"כ החו"י (ענף ד' אות א' ושם)], ואכן אם היה באופן שהמוזיק לא הו"ל לאסוקי אדעתין שיוזיק לו, לא מצי למיעבד דינא לנפשיה ולהזיק לו, וכמשנת' לעיל (ענף ה' סוף אות א', בדברי החזו"א והאור שמח בביאור תשו' הרא"ש), וע"ע משנת' בארוכה בגדר הדברים לעיל (ענף ג' אות י"ט), והיינו אפי' במקום דאיכא פסידא, וכמשנתל"ע (שם אות כ'), וכ"כ להדיא בחותם יאיר (סי' קס"ה) וכשנתל"ע (ענף ג' אות ב'), וכ"כ הט"ז (סי' שיי"ט).

אולם בפסקי הרי"ז (ב"ק פ"ג ה"ה-ו"ו) כ' בזה"ל היה הכד ממלא כל הדרך אפי' אם שברו בכוונה פטור, הואיל ואין לו מקום לעבור הרשות בידו לשברו, התרו בו לסלק כדו מרה"ר ולא שמע פטור המשברו, ואע"פ שלא היה ממלא כל הדרך, שלא כל הימנו להניח שום משכול ברה"ר, כמבואר בקונטרס הראיית בראיה ב', וכן המניח כדי יין וכדי שמן כחצר חבירו, א"צ שילך בעל החצר לתבעו לב"ד אלא רשאי לעשות דין לעצמו ומשבר כדי חבירו בתוך חצירו והוא שהתרה בו לסלקם ולא שמע אליו, אבל אם לא התרה בו אינו רשאי לשברם עד שיתרה בו לסלקם, עכ"ל, ובגדר החילוק יש לבאר ע"פ דברי הט"ז (סי' שי"ט) עיי"ש. ועצ"ב. וע"ע מש"כ לעיל (ענף א' אות ג' ד"ה ואגב), ומתוך דברי הפסקי ריא"ז הללו לא משמע כן. שהרי הפסקי ריא"ז לא מיירו לצורך כניסה ויציאה, כמבואר בתו"ד. ואעפ"כ כ' לשוברם בתוך חצירו. ועצ"ב.

מקור הדין דעביד איניש דינא לנפשיה

(יד) מפשטות הסוגיא משמע דהא דעביד דינא לנפשיה סברא הוא, ולא אישחמיט בסוגיא לימוד שלמדן ממנה דעביד איניש דינא לנפשיה, וכ"כ בחידושי הרי"ם (ח"מ

הרי דלמ"ד עביד דינא לנפשיה אף במקום דליכא פסידא ניחא הברייתא, דאכן משום עביד דינא לנפשיה יכול להכותו ולחבול בו, אף דאין כאן אלא דריסת רגל ברשותו, שאין זה פסידא.

ובאמת המהרי"ט שם הביא בעצמו סוגיא זו, וכ' ולא קשה מהתם לדבריו, שהרי במסקנא אוקימנא שמה שיכול להכותו ולחבול בו, אינו אלא בעבדא גנבא, אבל לולא זאת אכן א"י להכותו משום עביד דינא לנפשיה, וקשה, והלא מה שאוקמוהו בעבדא גנבא אינו אלא למ"ד לא עביד דינא לנפשיה אלא במקום פסידא, אבל לדין דקיי"ל עביד דינא לנפשיה אף במקום דליכא פסידא, מוקים הברייתא כפשטה ואף בלא עבדא גנבא יכול להכותו משום דריסת הרגל ברשותו לחד, דעביד דינא לנפשיה, וכמ"ש כן להדיא כל האחרונים, מהרש"ך (ח"ג סי' כ"ב), משל"מ (הל' עבדים פ"ג ה"ה), לח"מ (שם) ועוד, כמשנתל"ע בארוכה (בענף ג'), דכל מה שתי' בעבדא גנבא וכי' אינו אלא למ"ד לא עביד דינא לנפשיה אלא במקום פסידא, אבל למ"ד עביד דינא לנפשיה אף במקום דליכא פסידא, והכי קיי"ל בלא"ה שפיר מיתוקם הברייתא, וצ"ע.

וכן מבואר בטושו"ע (סי' תכ"א ס"ו) שסתמו דהנכנס לחצר חבירו יכול להכותו עד שיצא, ודלא כמהרי"ט, ויעו"ש שהביא בשם יש אומרים שא"י להכותו, ועי' לעיל (שם אות ד') מ"ש בארוכה בביאור שי' הי"א, וע"ע באמרי בינה (הל' דינינים סי' ט') וש"א בזה.

סיכום

(יב) בטושו"ע (סי' תכ"א ס"ו) מבואר דבדריסת הרגל עביד דינא לנפשיה [אם לא לשי' הי"א, ומטעם אחר, וכמשנתל"ע (שם)], והמהרי"ט ס"ל דבדריסת הרגל שמותר במודר הנאה לא עביד דינא לנפשיה.

אם צריך התראה

קודם שעביד דינא לנפשיה

(ג) מפשטות הסוגיא משמע שא"צ התראה, ולא מיבעיא היכא שהוא בעצמו

וכן מבואר בנימוקי (ב"ק די"ב ע"ב), וז"ל והא דעביד דינא לנפשיה היינו דוקא בממונא דשכיח בעיניה כי הכא גבי גרנותא דקא בעי מאריה למשקליה ואצולי מידא דהיאך דבעי למיגוליה או לאוזקי ממניה, ו"א"צ לומר גבי הצלת נפשות, עכ"ל, הרי שכ' ו"א"צ לומר גבי הצלת נפשות, דכ"ש הוא שהרודף אחר חבירו להרגו שמותר לגרודף מדין עביד דינא לנפשיה להרוג את הרודף.

למה בבא במחלת לא מצי להורגו מדין עביד דינא לנפשיה

(טו) ומה שהוצרכו ללמוד בבא במחלת שמותר להורגו דהבא להרגן השכם להרגו, והלא לפ"מ שכ', סברא הוא, ולא צריך לקרא, נראה עפ"מ"ש האחרונים בסנהדרין (דף ע"ב ע"ב) לבאר דין הבא במחלת, שבאמת הוא חידוש התורה שמותר להרגו, ומשום דבא במחלת אינו בא על עסקי נפשות אלא על עסקי ממון, והבעה"ב הוא המביא עליו העסקי נפשות, דכיון דקיי"ל שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, ועי"ז יגיע למצב שיהרגנו הגנב [אפשר גם שלא יהרגנו בסופו, אלא ילך לו], ואעפ"כ התירה התורה להורגו וחשבוהו כבא להרגן השכם להרגו, יעו"י חידושי ר' שמואל עמ"ס סנהדרין (סי'). ועוד אחרונים, אבל הבא להרגו ממש, סברא הוא ולא צריך לקרא, שמשכים להרגו, וכנ"ל.

ונראה להוכיח כן, דהנה בגמ' (שם) למדו דהרודף אחר חבירו להרגו ניתן להצילו בנפשו של רודף, דהיינו שגם אחר יכול להרוג את הרודף ולהציל הנרדף, אמנם מצינו חילוקי דינים שיש בנרדף עצמו ההורג את רודפו, מה שאין באחר ההורג את הרודף.

דהנה בסנהדרין (דף פ"ב ע"א) אמרי' נהפך זמרי והרגו לפנחס אין נהרג עליו, שאע"פ שהיה רשות לפנחס להרוג את זמרי, [הגם שמצוה לא היה כמ"ש (שם) הבא לימלך אין מורין לו], מ"מ כיון שפנחס רודף אחריו להרגו אם הרגו הנרדף אינו נהרג

ריש סי' ד'), ובתפארת יעקב (סי' ד' סק"א ד"ה).

ונראה בבאיור הסברא דהדעת נותנת היכא שבא אחד להפסידו הן פסידא דממון לכונ"ע, והן פסידא דטורח לר"ג דקיי"ל כוותיה, מצי ההוא להציל נפשו מן ההפסד ומן הטורח, דלמה יהא דמי דיליה סומק טפי, וכיון שהוא גרם לעצמו כל זה מותר לו להפסיד חבירו ולהציל את שלו, וכמרגלא לישנא בכמה דוכתי דאיהו דאפסיד אנפשיה.

הגם שלכאורה יש מקום לעיוני בזה, דהתינוח שמותר להפסיד ממון חבירו הבא להפסיד ממנו, שפיר סברא הוא, אבל הבא רק להפסיד ממנו שיהא מותר להכותו עד שתצא נפשו (ולא עד בכלל), וכמ"ש לעיל (ענף א' אות א') יעו"ש, מה"ת, דחמור ענין מכה חבירו יותר ממפסיד ממון חבירו, וכמשנ"ת לעיל (שם אות ח'-ט') יעו"ש, מ"מ יש לדון כן, ובפרט לפי המבואר בחידושי ר' אפרים (מ"ו אפרים גאון) כנזכר לעיל בענף ג' (שם) יעו"ש.

ואולי יש לומר בדרך אחר, והוא מ"ש מהרי"ט (ח"א סי' ק"י בא"ד ומה) וז"ל בתו"ד מי שהיתה רך הרבים עוברת בתוך שדהו וכו' ופרכינן בגמ' אמאי שלו לא הגיעו לינקוט פזרא וליתבי וכו', וזה שבא לעבור רשע מיקרי ולא עושה מעשה עמך הוא, ושוי להכותו, כדאמרי' בסנהדרין (דף פ"ה ע"ב) דמקשינן הכאה לקללה, ע"כ, מבואר דההיתר הוא משום שאין איסור להכות מי שאינו עושה מעשה עמך, ובודאי שלא לצורך, אין להכות דאטו יכה לכל מי שאינו מעשה עמך סתם, אלא לצורך להציל ממנו יכול אף להכותו, דאין כאן חומרת הענין של מכה חבירו, והרי הוא כמו שמותר להפסיד ממון חבירו להציל ממנו.

ועפ"ז נראה, דהיכא שא' בא להרוג חבירו מותר לו לחבירו להרוג את הרוצה להורגו מסברא, שמותר לו להציל נפשו כשהנהרג גרם לעצמו כל זאת, ומאי חזית דדמי דיליה סומק טפי, ולא יתכן שלא יוכל להציל נפשו, [ואולי יש בזה גם משום לא שבקת חיי לכל בריה].

בסנהדרין (דף ע"ב), ודאי שלא התירה התורה להציל הנרדף בנפשו של רודף שיש לו רשות להרוג, וא"כ כי הרגו הרודף שפיר נהרגים עליו.

[אולם ממ"ש הריב"ש (סי' רל"ח) דאפשר שאין הנרדף עצמו הבא להציל בנפשו של הרודף צריך להתרות ברודף, משא"כ אחר הבא להרוג את הרודף צריך להתרות מקודם ברודף, (וע"ע בתשו' הריב"ש (סי' חע"ג), ובמשל"מ (הל' חובל ומוזיק פ"ח ה"י), וכן ס"ל לכמה פוסקים דאף שהיה יכול הנרדף להציל נפשו בא' מאבריו של הרודף והרגו, אין הנרדף נהרג ע"ז, משא"כ באחר שהיה יכול להציל הנרדף בא' מאבריו של הרודף, והרגו, הרי הוא רוצח גמור, (יעו"ש במשל"מ), אין להוכיח מזה כנ"ל, ולומר שזוהו טעם החילוק בין הנרדף לאחר, דשאני התם טעמא אחרינא איכא כזה, והוא כמ"ש שם הריב"ש, שהנרדף בהול על נפשו משא"כ באחר, יעו"ש].

אמנם בהעמק שאלה (שאלתא ב' סוף סק"א) כ' דילפינן לה מקרא דעביד אניש דינא לנפשיה יעו"ש, וע"ע.

אם מדין עביר לנפשיה יש לו דין וכת ב"ד.

טו) ומעתה לפמשנת דין עביד אניש דינא לנפשיה נקטו האחרונים דסברא היא, וליכא לימוד מקרא ע"ז, והסברא היא שהבא להפסידו גופו או ממנו יכול לעשות כל טצדקי להציל את גופו וממונו שלא יזוק ויפסד, ואיהו דאפסיד אנפשיה שבא להזיקו. א"כ אין לניזק לנגזל שום כח ותוקף דין יותר ממה שבא להגין בכוחות עצמו על גופו וממונו, אבל מה שאינו יכול לעשות אלא בתוקף של דין, אינו יכול, דמנין לו כח ב"ד וכדו'.

שי' האבנ"ז שיש לו דין וכת ב"ד

יז) אולם באבנ"ז (אבעה"ז ח"ב סי' תט"ז) כ' דמדין עביד אניש דינא לנפשיה יש לו כח ב"ד, ואף דברים שא"י לעשות בכוחות

עליו, ולכאורה פשוט שאחר הבא להרוג את פנחס כדי להציל את הנרדף זמרי, [מכח הדין בכל מקום שניתן להציל את הנרדף בנפשו של רודף], שיתחייב מיתה, משום שלגבי אחר הבא להציל לא נחשב פנחס כרודף שיהא ניתן להציל הנרדף בנפשו של רודף, מכיון שהרשות ניתן לפנחס להרוג זמרי, וא"כ ממנ"פ מ"ש אחר הבא להציל מהנרדף עצמו.

וכמו"כ מצינו במשל"מ (הל' רוצח פ"א ה"ט"ו) להסתפק ברוצח בשגגה שיש רשות לגואל הדם להרגו, אם נתאמץ הרוצח והרג לגואל הדם, אם נהרג עליו, ומההיא דנהפך זמרי והרג לפנחס וכו' כ' להוכיח דמסתברא שכמו"כ אינו נהרג על הריגת הגואל הדם, אך אינו ראייה מכרחת יעו"ש, ולכאורה כמו"כ פשוט שאם בא אחר והרג לגואל הדם כדי להציל הנרדף הרוצח בשגגה, [מכח הדין שניתן להציל את הנרדף בנפשו של רודף], שיתחייב מיתה, וכמ"ש לעיל גבי זמרי, וא"כ ממנ"פ מ"ש אחר הבא להציל הנרדף מהנרדף בעצמו, ועוד אי תימא שמה שהנרדף עצמו יכול להרוג רודפו נלמד מבא במחלת ואינו סברא, אלא היתר הקרא הוא, איך אפשר לומר שהתורה התירה לזמרי להרוג את פנחס ולרוצח בשגגה להרוג את גואל הדם, והלא התורה נתנה רשות לפנחס להרוג את זמרי, ולגואל הדם להרוג את הרוצח, ולמה יתיר הקרא להם להרוג את מיש שיש לו רשות להורגם.

אלא ע"כ כמשנת דמה שהנרדף יכול להרוג רודפו אינו מכח היתר הקרא, אלא סברא הוא, דכשהוא בא ומשכים להרג אין צריך לוותר על נפשך ומאורך מפניו ואתה המוחזק, ודמא דידך סומק טפי, מדמי דיליה שמפסיד אנפשיה, ולכן גם כשיש רשות לפנחס להרוג את זמרי, מ"מ זמרי מקיים ביה בפנחס מסברא הבא להרגן השכם להרגו, שאינו צריך לוותר על נפשו, וכן הוא הרוצח בשגגה מקיים בגואל הדם סברא זו ולכן שפיר אינם נהרגים עליהם, אבל אחר הבא להציל הנרדף בנפשו של רודף, שאין זו סברא, וצריך היתר הקרא ע"ז, כמבואר

עצמו, יכול לעשותם מדין ב"ד, בדב"ד תורה זו הוא הב"ד וכח ב"ד יש לו לזה.

וראיתו מדברי הרא"ש (ב"ק סי' כ') שכ' דתשלומי הקנס דלא מגבינן בזה"ז כמבואר בב"ק (דף ט"ו ע"ב), מ"מ אם תפס ממון [אפי' לא תפס המזיק עצמו] לא מפקינן מיניה, דמדאורייתא מחוייב לו אלא שאין דיין בבבל שיכופנו ליתן לו, בכל כה"ג עביד איניש דינא לנפשיה, ולא מפקינן מיניה עד דיהיב כל דמחוייב ליה מדאורייתא, עכתו"ד הרא"ש.

והקשו האחרונים הלא קנס אינו מתחייב אלא בהעמדה בדין, וכל זמן שלא העמידוהו לדין פטור, וא"כ איך כ' הרא"ש דעביד דינא לנפשיה שתופס הקנס שמחוייב לו מדאורייתא, והלא כיון שאין דיין בבבל שיעמידוהו לפניהם לחייבו, עדיין אינו מחוייב לו כלל הקנס.

והוכיח האב"ז מזה דמדין עביד איניש דינא לנפשיה דין ב"ד יש לו, שהם בעצמו הב"ד והו"ל כאילו עמד כבר בפני ב"ד ונתחייב הקנס, ולכן שפיר תופס עכשיו ג"כ מדין עביד דינא לנפשיה מה שמחוייב לו מדאורייתא, יעו"ש.

אבל לפמשנ"ת אכן קשה בשלמא אי עביד דינא לנפשיה היה נלמד מקרא, שפיר היה אפשר לומר, דמה שנלמד מקרא דעביד דינא לנפשיה היינו משום שנתן לו התורה כח ודין ב"ד, ולא שרק נתנו לו כח לבצע הדין בעצמו, אבל עכשיו שאינו נלמד מקרא, אלא סברא בעלמא הוא, א"כ הסברא אינו אלא שיכול לבצע הדין בעצמו, שאינו בדין שיתן עצמו להפסיד גופו וממונו ולא יוכל להצילם, אבל מה"ת שיהיה לו כח ודין ב"ד.

שי' שאר האחרונים בנידון הנ"ל

(יח) אולם מאידך גיסא, ממה שהעיד כמה אחרונים הקשו קושיא זו, עיי' תרומת הכרי (סי' א) דברי משפט (ס"ד סק"א) אולם המשפט (סי' א'), מהירא"ז ענויל (סי' ל'), ועוד, וכ' לתרץ באופנים אחרים יעו"ש בדבריהם, הרי דלא ס"ל כשי' האב"ז, אלא דאכן אין לו כח ודין ב"ד משום עביד דינא לנפשיה, וכמשנ"ת דאינו נלמד מקרא, אלא סברא הוא והסברא אינו אלא שיכול לבצע הדין בעצמו, אבל מה שא"י לבצע אלא בכח ודין ב"ד, א"י לעשות כן גם כשעביד איניש דינא לנפשיה, [וכן ס"ל להקצוה"ח (סי' ע"ב) לפמ"ש כאב"ז (שם)].

ויעוי' מחלוקת הדרישה והט"ז (ריש סי' שי"ט), באחד שהכניס פירוטיו לחצר חבירו שלא מדעתו שיכול בעל החצר להוציאם לשוק שלא מדעת בעל הפירות [ושי' הרמב"ם], כמבואר בשו"ע (שם), וכ' הדרישה דמ"מ א"י למכור מהפירות ולשכור פועלים בדמיהם שהם יוציאום לשוק יעו"ש, [ודלא כהיכא שהטעהו כעובדא המבואר בב"מ (דף ק"א ע"ב), שיכול גם למכור ולשכור בדמיהם, יעו"ש], אבל בט"ז משמע שדמיא לעובדא המבואר בב"מ (שם) לגמרי, ויכול גם למכור ולשכור בדמיהם. יעו"ש.

ועפמשנ"ת אפשר לבאר מחלוקתם, אי מדין עביד דינא לנפשיה יש לו כח ודין ב"ד, א"כ יכול למכור וכו', אבל אם אין לו כח ודין ב"ד א"י למכור דבר שאינו שלו בלא ב"ד מומחין כמבואר בכתובות (דף צ') ובראשונים (שם) בהא דאלמנה מוכרת שלא בב"ד, ובמקרא הארכתי בזה, ואכמ"ל.

טוביה מנחם עהרנרייך

בירור בדיני בורר בשבת כנתינת ביצה במסנתת של חרדל

ואם כמו שכתב רש"י מפני שאידי ואידי אוכל הוא, הא גופא צ"ב דכיון דצריך רק את החלמון רק הוא נחשב לאוכל והלא אסור בכה"ג כמ"ש בשו"ע ס"ג, ג' האם החלמון והחלבון שני מיני אוכלין דלכו"ע שייך איסור בורר בזה, או מין אחד דלרוב הפוסקים אין בזה איסור כרירה, ומצאנו בכמה פוסקים שביארו דברי הגמ' ורש"י ברין זה ברכים שונים ונבארם בעזרי"ת:

א. הב"ח מפרש מ"ש הטור (ומקורו ברש"י) דשניהם אוכלין הם, דהחלבון והחלמון שני מיני אוכלין הם, ואף שהחלבון נשאר למעלה עם פסולת החרדל מ"מ לא נקרא פסולת, דכיון שהחלבון קשור הוא יכול ליטלו מן הפסולת ולאכלו, והא דק"ל ב'י מיני אוכלין דמה שחפץ עתה חשוב כאוכל ומה שאינו חפץ עתה חשוב כפסולת, היינו רק כשרוצה אחד מהם עכשיו לאכילה אבל כאן שרוצה החלמון רק לגוון² לא אמרינן כן (עכתו"ד). וכ"כ הלבוש. ולכן מותר כאן אף שבורר במסנתת שהוא כלי, ואפילו אלאחר זמן דאין כאן משום איסור בורר כלל, וכתב המג"א בסקט"ז דלפ"י ששכונותו לאכול החלמון ולא למראה אסור³ אא"כ בתנאי היתר ברירה, כשיכרוו החלמון בידו אלאחר.

ב. הדרושה גם סובר דהחלמון והחלבון שני מינים הם, וסובר דכשרוצה לאכול

במסכת שבת דף קל"ט ע"ב תנן ונתנין ביצה במסנתת של חרדל, שני פירושים שונים נאמרו בראשונים במטרת נתינת הביצה לחרדל ובפעולתה בה, פי' רש"י ופי' הרמב"ם, ראשונה נתחיל כפרש"י שזה הפי' הפשוט שהעתיקו רוב המפרשים הטושו"ע ונו"כ להלכה.

רש"י פי' במתני' שמטרת הנתינה היתה כדי לעשות מראה (צהוב) בחרדל, ורק החלמון יפה לגוון ולא החלבון, ולכן כשהיו מסננים את החרדל¹ במסנתת העשוי לקלוט את הפסולת למעלה, היו נותנין בה גם ביצה, והחלמון יורד עם הטוב שבחרדל למטה, והחלבון שבטבעו הוא קשור היה נשאר למעלה על המסנתת ביחד עם פסולת החרדל.

והנה יש לרדן כאן משום איסור בורר בכלי בין ברירת החרדל מפסולתה ובין כברירת החלמון מהחלבון, על ברירת החרדל מפסולתה כתב הב"ח דמיירי כאן דנתן החרדל בער"ש למסנתת דאל"ה בורר גמור הוא². ועל ברירת החלמון מהחלבון איתא בגמ' תנא יעקב קרחה לפי שאין עושין אותה אלא לגוון, ופרש"י הלכך אידי ואידי אוכל הוא ואין כאן ברירת פסולת מאוכל, וכן העתיק הטור בס"י שיי"ט.

ויש לבאר בדברי הגמ' ורש"י כמה נקודות: א' למה היתרו כשנותנו לגוון, ב'

1 אף דחרדל הוא זרע קשה, עיין בס"י שכ"א סט"ו וכביה"ל ד"ה יכול, דלשונו במים ואח"כ היו ממחין אותו שיהא רך וראוי לשתיה, ואולי דאז היו מסננין אותו.
 2 וע"ע ברש"י דמביא עוד פי' בזה אך לא העתיקוהו הפוסקים להלכה.
 3 הב"ח כתב דחייב חטאת אך עיין בשעה"צ מ"ה דבתוס' כתב דפטור וע"ע"ש מהפמ"ג.
 2* באיל משולש (פ"ב ס"ב ובהערות שם) כתב בשם הביה"ל דטעם ההיתר "לגוון" היינו משום דבורר הביצה לדבר שאין מיועד לכן, דתכליתו לאכילה ולא לגוון ולפי"ו חידש הלכה מחודשת עיי"ש אלא דכתב דכ"ז רק לדברי הב"ח והלבוש יצו"ש. ומכל המפרשים שהבאנו להלן לא מצאנו מי שכ"כ וגם כביה"ל אין מרומז יסוד חדש זה, ועיין בס' מאור השבת ח"א דף תפ"ז שהגרשו"א כתב בזה "לא ידעתי כלל לחלק בזה". ודברי הבי"ח אפ"ל או כמ"ש להלן אות ז' מהבגדי ישע, או כמ"ש באות ח' מהאג"ט.
 3 והאג"ט במ' בורר ס"ט פסק כן רק כשרוצה לאכול שניהם כ"א כפנ"ע עיי"ש בסקי"ח (אות ב').

קמ"ל דגם החלמון אינו עושה כי אם לגוון והי אוכל והי פסולת, משמע הא כשעושה לאכול החלמון אסור כיון שעתה עושה החלכון פסולת נשאר בשמרים וצ"ע⁶ והרמב"ם בפ"י המשניות כתב כן, עכ"ל. והיינו דבאמת החלכון נעשה פסולת רק אין איסור ברירה דגם התלמון אינו כורך לאכילה ובכה"ג מותר גם בכלי ואלחא"ז,⁷ אבל כשמסנן כדי לאכול החלמון אסור דבורר אוכל מפסולת ע"י כלי. וכ"כ בשו"ע הרב סעי' כ"א כ"ב עיי"ש.

ונמצא לפי"ד דאם מסנן החלמון מהחלכון בלא חרדל מותר בכל אופן, דאין ברירה במין אחד, ורק כשמסננו במסנת של חרדל נדעשה החלכון פסולת הוה כבורר אוכל מפסולת דאסור בכלי.

ו. הערוך השלחן בסל"ח כתב דכשמסנן כדי לאכול הביצה אסור דהחלכון פסולת הוא מפני שאינו ראוי לאכילה "כמו שהוא חי", ולכן אסור לשבור ביצה "ולהפריד החלכון" ולאכול החלמון, ורק בחרדל התירו מפני שא"צ להחלמון רק בשביל המראה, ומ"מ בידיים ממש אסור להפריד החלכון מן החלמון אלא דבנותנו לתוך איזה דבר וממילא נפרד החלכון מהחלמון התירו כשא"צ להחלמון אלא בשביל המראה, עכ"ד, ומסיים שם: כנלע"ד בדין זה מדברי הרמב"ם והאחרונים עמג"א סקט"ז וגם מדברי הגר"ז נראה כמ"ש ע"ש ודו"ק.

הרי לנו חידוש (שלא מצאנו בפירוש בשאר פוסקים) דהחלכון אינו ראוי כמו שהוא חי, ומשו"ה אסור להפריד החלכון מהחלמון גם בידיים, ונראה דדוקא כתב להפריד החלכון, דלהפריד החלמון שהוא האוכל שרי בידיים, [וכן משמע מהמשך

שניהם לאלתר מותר לבררם גם בכלי,⁴ [ור"ל דזהו כוונת הגמ' דנותנו לגוון דקמ"ל דאין כאן פסולת כיון דרוצה לאכול שניהם, רק כתב דדוחק הוא דא"כ עיקר חסר מן הספר].

ג. הט"ז בסק"ב כתב דעכ"צ דהחלמון והחלכון מין אחד הוא, דאל"כ לא היו מתירין לגוון,⁵ ואזיל לשיטתו לעיל בסק"ב דגם במין אחד יש ברירה וכאן התירו מפני שנותנו לגוון, אבל אם אין כוונתו לגוון אסור (אא"כ יכרוך החלמון בידו אלאלתר כנ"ל). ומשמע מדבריו דהחלכון אינו נעשה פסולת.

ד. המג"א בסקט"ז הוכיח דהחלמון והחלכון מין אחד הם, וכתב: לכן נ"ל דה"פ דהו"א דהחלכון נקרא פסולת כיון שאינו ראוי לאכול כך קמ"ל, ובמחה"ש האריך לפרש דדעת המג"א דהגמ' קמ"ל דהחלכון ראוי לאכילה, וכיון דמין אחד הוא עם החלמון אין בו משום ברירה גם אם כוררם במסנת ולאחר זמן, ולפי"ז מותר אפילו אם אין כוונתו לתקן מראה החרדל. [והא דתנא בגמ' לגוון עיי"ש שזוהו כוונת המג"א לתרץ בדבריו] ובמשנ"ב סקנ"ח הביא דעה זו ובשעה"צ מ"ז דהוא דעת העו"ש והמג"א למסקנתו וכמו שביאר המח"ש.

ולפי"ז אפ"ל למה לא כתב המחבר בהלכה זו את הטעם "מפני שנותנו לגוון" כמ"ש הגמ' והעתיקוהו הטור והמפרשים, דלפי"ד המח"ש אין זה משנה להלכה ואדרבה דמותר גם בלא"ה.

ה. אבל הפמ"ג חולק ע"ז ומפרש דברי המג"א כך: דהו"א דהחלכון נשאר למעלה עם הפסולת הוי כמפריד פסולת מאוכל

4 כדעת הפמ"ג במשכ"ז סקי"ב שהוכיח מכאן דמותר בכה"ג, והביה"ל בד"ה היו (ס"ג) חולק עליו.

5 עיין בספר מגורה הטהורה שביאר דבריו, וע"ע בחמר משה סק"ח שהקשה ע"ד הט"ז.

6 אולי נסתפק אם י"ל כמ"ש הב"ח רכיון שהחלכון קשור וראוי ליטלו מהפסולת נחשב לאוכל. ומ"ש דהרמב"ם במשניות כ"כ, עיין להלן מ"ש בפ"י הרמב"ם, וצ"ל מה כוונתו במה שציין לשם.

7 עיין לעיל הערה 4.

וראה מ"ש הלבושי שרד בפ"י המג"א ואולי ס"ל כהפמ"ג, ולהלן אותו וי סוד"ה וממ"ש כתבנו דמשמע קצת דס"ל כהערוך השולחן עיי"ש.

זה לאפוקי ממ"ש הב"ח דמקרי אוכל כיון דראוי ליטלו מתוך החרדל.

ז) בספר בגדי ישע⁸ כתב דהנותן ביצה במסנת של חרדל הוה כבורר אוכל מפסולת, דהחלמון שיורד למטה הוא הנברר⁹ ולולא הטעם דנותנו לגוון היה אסור משום כורר בכלי, אבל כיון שאינו נותנו אלא לגוון ואינו מתקן החלמון אלא החרדל לא נקרא על החלמון שם ברירה, "שאינן כבורר משום מלאכה אלא בדבר שרוצה לתקן אותו לאכילה או לשתיה ע"י ברירה זו והיינו אם נתקן החלמון לאכילה היה נקרא כורר על החלמון", וא"כ אינו תלוי כלל במה שפליגי הב"ח והט"ז אם החלמון והחלבון הם שני מינים או מין אחד דאפילו נחשבו לשני מינים אין בהם משום כורר לפי"ד, וסיים שם דאע"פ שאין משמעות בפוסקים כדבריו כתב כן "אולי כוונתי האמת בדעת הגמ' כי הסברא מעיד עליה"¹⁰.

הרי לנו יסוד חדש במלאכת כורר, [ואפשר דזהו כוונת הב"ח לעיל, דבט"ז ומג"א אין שייך לומר דכוונו לזה עיין לעיל]. ומכל האחרונים שהאריכו בסוגיין ליישבו ברכים אחרים משמע דהבינו פשוט דשייך מלאכת ברירה גם בכה"ג, וכמ"ש הבגדי ישע בעצמו שאין משמעות כן בפוסקים, וכן לא ביאר כוונת רש"י במ"ש דשניהם אוכלין הם.

ח) האג"ט (מ' קוצר כ"ט י') מקשה על פרש"י דלגוון היינו למראה דהא עיקר כורר שבמשכן היה כסמננין מיני צבעים (וכן

דבריו שכתב דגם למראה לא התירו "להפריד החלבון" בידים, וצ"ב].

ויל"ע דהא רש"י כתב דשניהם אוכלים הם וכן העתיק הטור והמפרשים, (ואפילו הפמ"ג גם סובר כן כשהחלבון אינו נתערב בפסולת החרדל), והערוך השלחן אינו מזכיר כלל דברי רש"י.

ומ"ש דכדבריו נראה מדברי הרמב"ם, צל"ד כוונתו דעיין להלן "בפי' הרמב"ם" דמפרש באופן אחר את כל הסוגיא (וגם להלכה ס"ל דבעינן דוקא ביצה טרופה וכמשי"ש אות א' מהח"מ) אך מ"ש דבידים אסור אפשר לדייק מלשון הרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ג הי"ז) שכתב נותנין ביצה במסנת של חרדל "והוא מסתנין מאליו".

וממ"ש לעיין במג"א נראה דהבין מהמג"א כדבריו, ותמוה דעיין במג"א שבתחילת דבריו העתיק לשון הטור ששניהם אוכלין הם, וכן משמע מלשונו בסיום דבריו הג"ל (אות ה') שכתב דהחלבון אינו ראוי לאכול "כך", משמע דבאופן אחר דהיינו כשהוא בלא החרדל הוא ראוי לאכילה וכמ"ש הפמ"ג, מיהו גם בלבושי שרד משמע קצת כהערוך השולחן דכתב דהחלבון אינו ראוי לאכול חי עיי"ש.

וכן צ"ב מ"ש דגם מדברי הגר"ז משמע כדבריו, דעיין בשועה"ר סכ"א שביאר כמ"ש הטור דשניהם אוכלין. וגם כתב כדברי המג"א דהחלבון "אינו ראוי כן כמות שהוא" ובפשטות כוונתו כמ"ש הפמ"ג בדברי המג"א דפניו שהוא עם פסולת החרדל אינו ראוי, וגם אפ"ל דכתב בלשון

8 נ.ב. בעל הנודע כיהודה בהסכמתו על ספר זה כתב שלמדו יחד בביהמ"ד, והפליגו שם מאוד ומעיד עלי גדולות. עיי"ש.

9 כ"כ גם האג"ט במ' בורר ס"ג סק"ה, והיינו דלא כהמג"א סקט"ז עיי"ש.

10 עיי"ש סס"ים כי לולא זה יקשה הקושיא שהקשה שם בתחילה דכיון דבורר האוכל למה מותר רק לגוון. ובאמת שעל קושיא זו כבר תירץ המח"ש לשיטתו, ולכל המפרשים לשיטתם מתורץ קושיא זו. ועיין בספר בית ארזים אות קע"ח (בסוגינים שם) שר"ל למה התירו לגוון, ודבריו דומים קצת לדברי הבגדי ישע אך סיים שם בצ"ע.

וע"ע בבגדי ישע בסו"ד שכתב שלפי דבריו יפה כתב הב"ח דמירי שנתן החרדל מע"ש שהרי עיקר יורד למטה והפסולת ישאר למעלה, עכ"ל. ולא הבנתי על איזה מדבריו קאי, ומה ה' קשה לו בדברי הב"ח שהוצרך לכארו.

כשיוצאה שאינה אלא גוון" וכיון דשניהם אוכלים הם מותר כמש"ל, אבל כשנתן הביצה לבדה במסנתת בעינן דוקא שטרפה דאל"כ "הרי לבדה יוצאה החלמון" ונראה ומחזי כבורר, עכ"ל. ולשון הגמ' שאין עושיין אותה אלא לגוון וכן מה שפירש"י למראה וכו' לא משמע כלל כדבריו, ועוד צ"ב דלעיל התיר כשאין נותנם לחרדל, וצ"ע.

ולהלן בסוף דברינו הבאנו דבספר תורת שבת חולק על החמד משה בזה וסובר דמותר ליתן ביצה במסנתת שאין בה חרדל אף כשאינה טרופה, וכ"ז לשיטתו שם בדעת הרמב"ם דלא כהח"מ וכמ"ש להלן בהערה 22.

הנ"מ העולה לנו להלכה מדברי האחרונים:

(א) כשמסנן החלמון מהחלבון כדי ליתן גוון בחרדל ואין אוכל את החלמון אח"כ, להאג"ט אסור וכל האחרונים סתמו ולא מצאנו שאסרו בכה"ג.

(ב) כשמסנן החלמון מהחלבון במסנתת שיש בה חרדל כדי לאכול החלמון, לרוב האחרונים הנ"ל (ב"ח, דרישה ט"ו פמ"ג במג"א שועה"ר ערוך השלתן בגדי ישע) אסור, ולהמחצית השקל בפ"י המג"א מותר וכן משמע בחמד משה, ולדברי האג"ט התירו דוקא בכה"ג. ובמ"ב סקנ"ח דנכון להחמיר.

(ג) כשמסנן במסנתת שאין בה חרדל, להאוסרים הנ"ל אסור חוץ מהפמ"ג שמורה בכה"ג להמחצה"ש דהמג"א מתיר וכן התורת שבת מתיר, אבל החמד משה מודה בכה"ג להאוסרים.

(ד) כשמפירדם בידו ולוקח החלבון (שא"צ) או החלמון אלאח"ז, לרוב

הקשה הבית ארזים באות מ"ה ונשאר בצ"ע), וכתב דצ"ל דאה"נ אם לא היה אוכל החלמון והי' נותנו רק לצבוע בו ודאי אסור, אבל כאן שאוכלו עם החרדל אולינן בתר מה שהוא אוכלו ולא בתר כוונתו למראה, וכיון דלענין אוכל אין כאן פסולת שאין זה טוב לו יותר מן החלבון לא הוה בורר, ובהערה שם העיר דלמה דקיי"ל דאין צביעה באוכלין אולי אין ראייה מסינון ביצה לשאר אופני ברירה בכה"ג עיי"ש.

ודבריו אפ"ל בדרך הב"ח, דשאר המפרשים הנ"ל פ"י בדרך אחר ודו"ק, ומשמע מסתימת דבריהם שמתירים גם באופן שאין אוכל את החלמון אח"כ, ודלא כהאג"ט שאוסר בכה"ג.

(ט) בספר חמד משה¹¹ כתב דכשהחלבון בתוך פסולת החרדל הוא ראוי לאכילה רק בדוחק, ואף שמין אחד הוא עם החלמון הוה פסולת מדרבנן כמ"ש הה"מ (שהביא המג"א בסק"ה) וכ"כ הח"מ בסק"ג. ולכן כתב רש"י על הא דתנא דנותנו לגוון "דשניהם אוכלים הם", ודלא"ה אין להתיר אפילו כשנותנים לגוון. [וכונת רש"י דכיון דאף דהחלבון נאכל בדוחק מ"מ יאכלנו עם פסולת החרדל¹¹ וכיון דגם החלמון יאכל עם החרדל, נמצא דשניהם נאכלים באופן אחד, דהיינו לא בפנ"ע, ולפני נתינתם לחרדל גם היו שניהם ראויים, לכן התירו לגוון]. אבל פשוט דאם אין נותנו לחרדל ורוצה ליקח החלמון מהחלבון כדי לאכול דמותר בכל אופן, דמין אחד הוא וכששניהם ראויים לאכילה אין בזה ברירה.

ובהמשך דבריו שם מצאנו פירוש חדש בדברי הגמ' "לגוון" וכתב נ"מ להלכה לפי"ז, דבא"ד כתב: דכשנתנה למסנתת שיש בה חרדל אף כשלא טרפה שרי לפי הטעם שנתן יעקב קרחה "שלא נראית הביצה

11 ספר ידוע על ט"ז ומג"א מובא במח"ש ומשנ"ב ובעוד אחרונים, נדפס בשנת תקכ"ט.

* 11 עיין לעיל אות ו' מהערוך השלתן דסובר דאינו ראוי לאכילה, ובביה"ל ס"ג סוד"ה היו וכו' דאין אוכל החלבון שנתערב עם פסולת החרדל, ובספר איל משולש פ"ב הערה מ"ה דייק דהביה"ל החיר דוקא בכה"ג, ועיין לעיל הערה 2*.

בחדרל את העב מן הדק מה עושה שוב "לגוון", ואולי הכין בפשטות דמה שהביצה גורמת שיפרד בחדרל העב מן הדק הוא נקרא "לגוון", (או מלשון מגוון - מפריד, או משום דע"י שנפרד העב מן הדק מקבל החדרל גוון יותר צלול ויפה ולפי"ז א"ש לשון הרמב"ם בחיבורו "כדי שיצלל") והגמ' קמ"ל דכיון דעיקר נתינת הביצה לחדרל הוא כדי שיחברו החדרל ולא כדי שיחברו הביצה מהחדרל לכן מותר אע"פ דלבסוף נתברר הביצה מהחדרל, הואיל ואין כוונתו לכך.

כ"ז לפי"ד הח"מ דמשמע מיני' דגם להרמב"ם מיירי כאן שסיננו במסנתת והי' הביצה יורדת למסנתת והחדרל נשאר למעלה, ואפ"ל לפי"ד דגם הדק של החדרל הי' יורד למטה, ומותר משום דמיירי שנתנו מער"ש כמ"ש הב"ח לפרש"י, ולפי"ז הי' הביצה פועל שיתפרד החדרל כדי שאח"כ יוכל להסתנן וכמ"ש להלן מהבית ארוזים, ואם נאמר דכל החדרל נשאר למעלה יל"ע אם צ"ל דנתנו מער"ש או דמותר בלא"ה כיון דנתברר מעצמו ועיין להלן מ"ש הפמ"ג.

(ב) הפמ"ג (א"א ט"ז) מבאר את דברי הרמב"ם דע"י החלמון יורד העב שבחדרל לקרקעית הכלי, ומדמה זה למ"ש המג"א בסקי"ד דהוי נותנים שמרים במשקה ועי"ז יורדים השמרים לשולי הכלי, ולפי"ד אצ"ל דמיירי כאן ממסנתת ממש, (דאפ"ל דהכלי ששמו שם הביצה בחדרל קרוי כן ויל"ע) דלא כתב שהביצה היתה מסתנת מהחדרל,

האחרונים הנ"ל אסור, ולהמג"א והחמד משה מותר, וכשלוקח החלמון לאכלו לאלתר לכו"ע מותר.

פירוש הרמב"ם

הרמב"ם בפירושו על משנה זו כתב: טבע הביצים שטרופין אותן¹² בדברים העכורים שיוזכרו אותן ויבדילו העב מן הדק, עכ"ל. ולדבריו משמע דאין דנין כאן על ברירת החלמון מהחלבון אלא על ברירת החדרל מפסולתה. ויש לבאר לפי"ד מה הפירוש בגמ' שנתנו לגוון. ואם אכן זהו הטעם שהתירו ברירת החדרל, ואם לא, מה באמת הטעם.

(א) המג"א בסוס"ק ט"ז העתיק לשון הרמב"ם הנ"ל, וכתב ע"ז החמד משה דכוונת המג"א במה שהעתיק את פי' הרמב"ם לומר דמותר רק בביצה טרופה, וזה מפורש יותר בחיבורו (פ"ח הי"ד) שכתב "ונותנין ביצה טרופה" דמשמע דרוקא ככה"ל מותר¹³, והטעם דמותר רק ככה"ג דאז הביצה גוף אחד וכמ"ש הרמב"ם שם בסיום דבריו בדיון יין מגיתו דמותר מה"ט¹⁴ עיי"ש, עכתו"ד, ולפי"ז חולק הרמב"ם על רש"י שהתיר לברור החלמון מהחלבון.

ועוד כתב הח"מ דלפי' הרמב"ם דהביצה טרופה ויוצאת כולה מהמסנתת אנו צריכים לטעמא דגמ' שנותנה לגוון על הפרדת הביצה מהחדרל, דבתחילה מתערבת הביצה עם החדרל ואח"כ יורדת כולה ויוצאת מהמסנתת¹⁵, עכתו"ד. ולא סיים לבאר לפי"ד מה קמ"ל הגמ' "שנותנה לגוון", דלכאורה אחר שעשתה הביצה פעולתה שהפריד

12 עמ"א סי' שכ"ד סקי"ד שהביא מרש"י דבשבת אסור לטרוף ביצים בקערה, ולפי"ז הי' אפ"ל דלמסנתת שרי, אך עיי"ש דהוכיח מ"ש"ג דכל דבר אסור ולפי"ז מיירי כאן שטרפו מער"ש, אבל במ"ב סוס"ק ס"ח לא העתיק אלא דברי רש"י וצ"ב.

13 אך צל"ד למה בהל' יו"ט (פ"ג הי"ז) השמיט הרמב"ם המלה טרופה.

14 כוונתו צ"ב דבין מגיתו מפריד לבסוף היין מהשמרים ולכן צ"ל גוף אחד, משא"כ כאן בביצה דכתב הח"מ להלן דלהרמב"ם אין מסנתן החלמון מהחלבון, וא"כ למה צ"ל רוקא טרופה.

ועוד קשה דעיין ברמב"ם דסיים אחר שביאר הטעם ביין מגיתו "יוכן החדרל" ולא כתב כן כלל על ביצה אלא על החדרל, וכ"כ הפמ"ג עיין להלן, וצ"ע.

15 ויל"ע מאי שנא מהא דתתיר השו"ע בס"ט ככה"ג, אך יש שם מחלוקת הראשונים כזה עיין בספר משמרת השבת מש"כ כזה.

צ"ב דהפמ"ג ביאר מדעת עצמו ב' טעמים שאינם מרומזים בגמ', ואולי אפ"ל דהגמ' מיירי על מה שנתברר החלכון מהחלמון מעצמו, דכן משמע בפמ"ג שכתב דע"י החלמון יורד העב שבחרדל, וכ"כ הבית ארוזים (שיובא להלן), וע"ז אמרו דמותר ליתן ביצה טרופה בחרדל הגם דנתברר החלמון מהחלכון מעצמו, משום דאין כוונתו לזה, אלא "לגוון" דהיינו שיפריד את החרדל, והפמ"ג ביאר מה שלא ביאר הגמ' למה אין אסור ברירת החרדל עצמו, וצ"ב.

ובין להח"מ ובין להפמ"ג א"ש הא דפסק הרמב"ם בחיבורו דנותנין ביצה במסנת של חרדל "כדי שיעלל", דלכאורה יש להקשות דהא בגמ' לא התירו אלא לגוון, וכן הקשה הבית ארוזים, אבל לפמשנת א"ש, דהרמב"ם לא פי' בגמ' לגוון - למראה כפרש"י, לכן החיר בכל אופן. וכלשון הרמב"ם העתיק האג"ט להלכה במלאכת מרקד ס"ו.¹⁸

ג. בספר תורת שבת העתיק הלהכה כלשון הרמב"ם ובהערות שם (סק"כ) ביאר דכתב כהרמב"ם, דלפי' רש"י קשה קושית הב"ח דיש איסור בבירית החרדל, ומ"ש הב"ח דמיירי דנתן החרדל למסנת בער"ש לא ניחא ליה עיי"ש¹⁹, אבל לפי' הרמב"ם אין מקום לקושיא זו, "דלהרמב"ם הרי אינו

וגם אצ"ל דהרמב"ם התיר דוקא בכיצה טרופה, ד"ל דבלא"ה מותר כיון דאין מסנן החלמון מהחלכון (ועיין לעיל הערה 14), ומ"ש הרמב"ם "טרופה" אולי משום דכן היו עושין^{15*} וצ"ב, וכ"ז דלא כהח"מ.

וכתב הפמ"ג דמשום ב' טעמים יש להתיר לגרום שיתברר החרדל, א' הואיל והחרדל ראוי לשתות בלא הסינון¹⁶ אין כאן תולדת כורר, ב' לפי שכל החרדל כגוף אחד שעדיין לא נפרשו, וכטעם זה משמע ברמב"ם שדימה דין זה לדין מגיתו שמותר מה"ט עיי"ש [וכתב שם דלפי"ז מותר מדינא ליתן שמרים במשקה ודלא כהמג"א דאסר,¹⁷ דאה"נ דלהטור דלית ליה טעמא דגוף אחד בין מגיתו והתיר שם משום דרובא שתי הכי, הו"ה דאסור בנתינת שמרים וכהמג"א, אבל להרמב"ם דס"ל כן כיון מגיתו וכן בחרדל מתיר מה"ט (כמ"ש הפמ"ג) הו"ה דמותר ליתן שמרים במשקה מה"ט], עכתו"ד.

היוצא לנו מדבריו דלהרמב"ם מותר לסנן החרדל בשבת והטור יחלוק ע"ז, ואכן כן כתבנו לעיל מהב"ח דלפרש"י מיירי שנתן החרדל למסנת מער"ש דבשבת אסור.

ולפי"ז עדיין צל"ד כוונת הגמ' דאינה נותנה אלא לגוון, דאפילו נאמר דלפי' הרמב"ם "לגוון" היינו שמפריד בין העב לרק שבחרדל וכמ"ש לעיל להח"מ, עדיין

^{15*} ובספר טל אורות (האחרון) דף קנ"ו הקשה עמש"כ הפמ"ג דע"י החלמון העב למטה, דהרי לפי' הרמב"ם כל הביצה טרופה ויורד לתוך החרדל דטבע הביצים לזכך וכי' ומסתמא גם בהחלכון יש כח זה, ותירץ דאפשר שטורפין אותן נותנים אותם על המסנת דמסתמא להקשר א"א לצאת ורק מהחלמון נוטפין טיפין טיפין ע"כ נקראת ע"ש החלמון אבל כבר נטרף ביחד עם החלכון עכ"ד.

16 כ"כ התוס' בשבת קל"ד ע"א.

17 גם הבית מאיר השיג על המג"א דאסר משום מחבין ואסר מטעם כובש עיי"ש, ועיין באג"ט מ' מרקד ד' דאוסר מטעם אחר גם לשיטת הרמב"ם עיי"ש.

18 ובס"ט הפתיק האג"ט הדין של רש"י, ומשמע דהבין ברמב"ם כהפמ"ג ולא כהח"מ דהרמב"ם פליג על רש"י.

19 דהקשה שם דכיון שמסבב ומקשקש הנפה בשבת אסור אף אם נתנן מער"ש, ובסו"ד שם רצה ליישב זה דמיירי בחרדל הנימוק מאליו וא"צ לסבב הנפה, עכתו"ד, ופשוט דכל הפוסקים הבינו בתחילה דמיירי באופן שאין מנפה בשבת ולכן לא הקשו כן. ועע"ש דלא ניחא ליה פרש"י דלגוון היינו למראה משום דהוא ביאר בס"י שכ"ד דיש צביעה באוכלין, ותולק על הד"מ בסו"ס ש"כ שהוכיח מניד"ד דאין צביעה באוכלין וכ"פ בשו"ע ש"כ סו"ט ועיי"ש בביה"ל ד"ה ליתן, שסתר דאיתת הנשמת אדם שפקפק בפסק השו"ע, ובתור"ש ג"כ הביא הראיה כהנ"א.

כאור"א לפי דרכו מה בין הרמב"ם לרש"י, ובאמת כבר כתב הב"י כן על הטור, דהטור פ"י כרש"י אבל הרמב"ם פ"י בענין אחר, עכ"ד.

אבל בספר בית ארוזים²⁰ הקשה ע"ד ב"י אלו, וכתב דדברי רש"י והטור אפ"ל גם כפ"י הרמב"ם, דהבין דכוונת הטור שכתב שהחלמון יורד למטה עם החרדל והחלבון נשאר למעלה עם הפסולת, דהיינו שהביצה גורמת שיפרד החרדל מפסולתה כמ"ש הרמב"ם, דע"י שהחלבון מתדבק עם פסולת החרדל נשאר למעלה וחלמון הביצה מתערב עם החרדל ויורדין למטה, והרמב"ם ג"כ סבר דמותר משום דנותנו למראה כדפרש"י בגמ', אלא שלא השלים לבארו כפ"י המשנה והניחו למבין עצמו, עכתו"ד. ולפ"י יוצא דשני הדברים פועל הביצה בחרדל, בין שמפריד החרדל מפסולתה ובין שנותן בו מראה, והתירו משום דעיקר כוונתו בנתינתו הוא למראה ולא משום שיתפרד מעצמו ויפריד עמו גם את החרדל מפסולתה, וכ"ז עוד אפ"ל, אבל צ"ל מהיכן ראה בטור דפ"י כהרמב"ם דהביצה גורמת שיפרד החרדל מפסולתה, ודבריו צ"ע.

ועוד הקשה שם לשיטתו על הרמב"ם שפסק דמותר ליתן ביצה בחרדל "כדי שיצלה", דהלא בגמ' מתירין רק מפני שנותנו לגוון, ומינה דכדי שיצלה אסור. ומקשה בזה גם על הב"י שכתב כאן דדברי הרמב"ם בחיבורו הם ככפ"י המשנה, דז"א, דבמשניות לא כתב דמותר כדי שיצלה (אלא לא כתב כלום והניחו למבין עצמו, כמ"ש לעיל) ובחיבורו התיר גם בזה, וגם תמה ע"מ שלא חשש הב"י להקשות על הרמב"ם (כקושייתו) ולבארה כאופן שלא יסתור למ"ש בגמ', עכתו"ד, והן אמת שפשטות

בורר שום דבר" לא החרדל ולא הביצה, דהיו נותנין הביצה שיצלה ויזכר את החרדל (שיבריק), ולא כדפרש"י שיהא צבעו ירוק (ר"ל צהוב) כחלמון ביצה, וא"כ מותר לתת גם החרדל למסנת בשבת, וזהו מ"ש בחיבורו "כדי שיצלה", ואף דכפ"י המשניות כתב "שיכדיל העב מן הדק" אין ספק שבחיבורו חזר בו, ומביא שם ראייה לזה מהרע"ב שעפ"י רוב מפרשי כהרמב"ם (ובפרט אם אינו מפרש כרש"י) וכאן פ"י שרגילין ליתן ביצה טרופה בדברים העכורים והם מתלבנים ומזדככים ע"י, ולא הזכיר מ"ש הרמב"ם כפ"י שמפריד העב מן הדק, עכתו"ד.

ולפ"י נמצא דהרמב"ם לא התיר ברירת חרדל¹⁹ ודלא כהפמ"ג שהתיר, וכצ"ל לפי דזהו כוונת הגמ' לומר דמשו"ה מותר הואיל ונתנו לגוון (שיבריק) ואין מתברר שום דבר, וזה קצת דוחק, דמה ההו"א שיאסר משום בורר ככה"ג (ואולי למד דהו"א דיאסר משום תיקון אוכל ולא משום ברירה, ולא מצאנו כן בשום מפורש). ועוד צ"ב לדבריו, דמצאנו דהרמב"ם מפרש דהלשון "שיצלה" פירושו שישתנן, דעיי"ש בסמך דפ"י עמ"ש במשנה נותנין מים ע"ג השמרים "שיצלו": יצלו כמו יסגנו כי הדבר הו"ך קוראין אותו צלול והוא הפך עכור, וכ"כ שם אח"כ עמ"ש במשנה ומסננין את היין בסודרין: כמו צוללין היין בסודר, עכ"ל. ולפ"י יותר י"ל דכוונת הרמב"ם במ"ש בחיבורו "שיצלה" פ"י שישתנן וכמו שהבינו הח"מ והפמ"ג, ולא נדחוק כהתורש דהרמב"ם חזר בחיבורו מ"ש כפ"י למשניות, ודברי התורש צ"ע.

הרמב"ם כרש"י

ע"כ הבאנו משלשה אחרונים שהבינו בפשטות דהרמב"ם לא פ"י כרש"י, ופ"י

¹⁹ ומכל דבריו משמע שם דלא קשה לו מצד ברירת החלבון מהחלמון אלא מצד ברירת החרדל מפסולתה וע"ע להלן הערה 22, 23.

²⁰ פירוש על טוב"י להגר"ד קליין זצ"ל אות קע"ח, ובאות רל"ו כתב דסוגיא זו קשה כסוגיא דתורמוס (שי"ט ס"ה) שנתקשו בה מאוד המפורשים.

"דלא מחזי כבורר", דהיה יכול לפרש דלא מחזי כבורר משום דנותנו לגוון²¹. אלא מתרץ דרש"י הי' מוכרח לפרש כן שם בדף קל"ד דשם מיירי הגמ' באופן שנותן הביצה לבדה למסגנת בלא חרדל (כן מוכיח שם מהגמ' עי"ש) ובכה"ג מותר רק בביצה טרופה דאל"כ הרי יוצאה החלמון לבד מהמסגנת ומחזי כבורר, וכתב כן לשיטתו (שהבאנו לעיל בפרש"י) שלגוון התירו משום דאין נראה החלמון כשיורדת למטה מפני שאינה אלא גוון עי"ש.

ב. התורת שבת גם הרגיש בסתירה זו²², ולשיטתו שסובר כפי' הרמב"ם כותב בזה דהעיקר כמ"ש רש"י בדף קל"ד, דמשמע מיניה דמותר רק באופן שאין החרדל מתברר, ובסוף דבריו כתב דכדי ליישב שלא יסתור רש"י א"ע אפ"ל ברוחק, דרש"י בדף קל"ט שמפרש שהחלבון נשאר למעלה עם פסולת החרדל מיירי באופן שאין מסגן או גם את החרדל²³ (שכבר סיננו מער"ש) ואינו נותן בו ביצה אלא כדי שיבריק את החרדל (לגוון - לשיטתו לעיל), וזהו להיפוך ממ"ש הח"מ דהגמ' בדף קל"ד מיירי בכה"ג.

משמעות הגמ' הוא כמ"ש, אבל כבר מצאנו לעיל עוד גדולי האחרונים שלא סברו לדייק כן מהגמ', הפמ"ג ברמב"ם, והמחה"ש במג"א לפרש"י, וא"כ אפ"ל דגם הבי' סובר כמותם, וכ"כ לעיל דלפי' המחיה"ש במג"א א"ש מה שלא כתב המחבר הטעם שהתירו מפני שנותנו לגוון, דלאו דוקא היא דבע"א ג"כ מותר.

רש"י בהרמב"ם

אם כי הבאנו ע"כ דרש"י אינו מפרש כהרמב"ם, הרי יש סתירה בדברי רש"י, דברש"י בדף קל"ד ע"א עמ"ש הגמ' שם דבנתינת ביצה במסגנת של חרדל לא מחזי כבורר, פ"י: שכולה יוצאה דרך המסגנת ואין משתייר שם פסולת, עכ"ל. הרי דפי' כרמב"ם שפ"י שנותנין ביצה טרופה והיינו שהביצה עצמה אינו מסגן, ואיך סותר רש"י א"ע למ"ש בדף קל"ט דהחלבון נשאר למעלה.

ומצאנו שני אחרונים שהרגישו בסתירה זו ותירצו כ"א לשיטתו הנ"ל אחר הפוך מהשני.

א. החמר משה מקשה כן ומוסיף דאין לתרץ דרש"י הוצרך לפרש כן ע"ד הגמ'.



21 ואכן כן פ"י הריטב"א והרשב"א (בדף קל"ט הא דאמרינן בדף קל"ד דלא מחזי כבורר), אך עיין בריטב"א בדף קל"ד שכתב כרש"י שם וסותרו א"ע ממ"ש בדף קל"ט, וגם כונתו שם צ"ב עי"ש.

22 עי"ש שכתב בשם רש"י שכל החרדל יוצאת מהמסגנת, ובאמת עיין ברש"י שכתב "שכולה" יוצאת, ובפשטות כונתו על הביצה ולא על החרדל (וכ"מ בח"מ), והתור"ש לשיטתו כתב דהעיקר כפי' רש"י בדף קל"ד דאין מתברר החרדל, רכן למד ברש"י, אבל הח"מ דת"י דרש"י מיירי באופן שבעינן טרופה דוקא לא התייחס לכבירת החרדל אלא לכבירת החלמון מהחלבון.

23 גם מכאן אנו רואים שהיה קשה לו בעיקר על ברירת החרדל ולא על ברירת החלמון מהחלבון. ועצם תירוצו צ"ע דעיין ברש"י במשנה בדף קל"ט שפי' בפירושו ד"החלמון יורד" "למראה".

חזרה במקח וממכר של קנין שקלים ודולרים

בדולר כאן בא"י דין פירות, וכ"ה דעת השבט הלוי ח"ג סימן ק"ט.

אלא דהביא מהאג"מ יו"ד ח"ג סימן ל"ז ונחשב כטיבעא וכ"ה דעת הגרי"ש אלישיב כיון שהממשלה וסתם אינשי מתחשבין עם הדולר בהכרח הוא מטבע גם בא"י.

והנה היה אפשר ל"דאף אם נאמר דהדולר נחשב כאן לטיבעא כדעת האג"מ והגרי"ש א, מ"מ נגד השקל ודאי הוה פירא דסוכ"ס השקל חריף יותר בהוצאה, אלא דסברא זאת נסתרת מהבית אפרים שרימה מטבע ממדינה אחרת למעות הרעות ולמחבר דינם כמטבע, והא י"ל טובא דמעות הרעות היו טיבעא חריפי ולכן כל שלא נפסלו לגמרי עדיין לא ירד מהם שם טיבעא אבל לחול על דבר שם טיבעא מחמת הליכתו במקצת מה"ח ובפרט נגד טיבעא חריפי שהמחבר מיירי זה לעומת זה עי"ש. ומוכח דלא חילק ביניהם וא"כ לדעת הסוכרים דהוה טיבעא ה"ה דנגד השקל מקרי טיבעא ודוק.

קנין "פסיקה" טיבעא על פירא ופירא על טיבעא

ב. והנה מבואר במתני' ר"פ הוזהב דהוזהב קונה את הכסף והיינו דבמשיכת החפץ דהיינו זהב שהוא פירא נגד כסף חל קנין עליו דהיינו חיוב כמבואר בגמ' לתת את הכסף ונפסק בסימן ר"ג סעיף ד', ומוזה דייקו כל האחרונים דלפי"ז קמ"ל בסיפא דמתני' דהכסף אינו קונה את הוזהב דאפי' אינו מחייבו דהא קונה היינו מחייב עי"ש בקצוה"ח סק"ד ובמתני' דשלב"ל סימן ג', ובאמת מבואר כן להדיא בתוס' שם בהזהב מ"ה, ב' ד"ה מאי לאו עי"ש בא"ד ז"ל והכסף אינו קונה את הוזהב בדמים וקתני אינו קונה ולא אינו מחייב כו' הרי להדיא דגם אינו מחייב עי"ש בדבריהם. וסברת הדבר הוא כמבואר בנתיבות שם סק"ז דענין

יש לבאר הדין כאן בא"י שיש אנשים שפרנסתם כעין שולחני שפורטים מטבעות ושטרות של שקלים מא"י לדולרים של ארה"ב וכן להיפך פורטים דולרי ארה"ב לשקלי א"י, מה הדין בלוקח שקונה דולרים בנתינת שקלים שנותן עכשיו בהסכמה לקבל הדולרים למחרת או לאחר כמה שעות [דבר המצוי ושכיח מאוד בפרט לקונה סכום גדול] ובתוך הזמן נתייקרו הדולרים והופחת השקל אם יכול המוכר לחזור בו אם אם הוזלו בתוך הזמן הדולרים ורוצה הלוקח לחזור, וה"ה באופן ההפוך בלוקח שקונה שקלים בפריטת דולרים. ויש לבאר הדין בכ"ז אם יכולין לחזור מדינא ועכ"פ יש להם מי שפרע או לכה"פ נקראים מחוסרי אמנה.

מהות ה"דולר" בא"י

האם נחשב לטיבעא או לפירא

א. הנה צריך להקדים בזה חקירה גדולה, האם הדולרים נחשבים כאן בא"י לטיבעא דהיינו שיש עליהם גם כאן שם כסף או דמקרו פירא כשאר מטלטלין, דהנה נחלקו המחבר והרמ"א בסימן ר"ג סעיף ח' לגבי מעות הרעות שלא נפסלו לגמרי ורק אינן יוצאין בהוצאה להדיא דלמחבר מקרו טיבעא ורק כשאינם יוצאים כלל מקרו מטלטלין, ולרמ"א גם כשאינן יוצאין בהוצאה להדיא מקרו מטלטלין, ועפי"ז כתב בשו"ת בית אפרים חיו"ד סימן מ"א הובא במשפט שלום שם דמטבע של מדינה אחרת כגון של פרייסין כמדינת פולין שברוסיה או קיר"ה שאין דינם כמטבע היוצא רק כדין פירא דהעיקר כרעת הי"א שברמ"א ועיש"ע במשפט שלום. ולפי"ז ה"ה לענין דולר ארה"ב כאן בא"י אף אם נאמר שהולכין קצת נקטינן כהרמ"א דהוה פירא, ובאמת עיין בברית יהודה פי"ח הערה ט"ו ששמע שכן דעת רוב הרבנים בא"י לדון

המפקיד ד"ה ובוה נלפענ"ד וברישי הוזהב מ"ד, ב' על תור"ה נעשה] וא"כ לאג"מ והרב אלישיב דדולר הוה מטבע לא שייך ביה קנין כסף, אלא דהחי" הרי"ם בפרק הוזהב מ"ה ב' חולק ע"ו עיי"ש בד"ה והיה נראה בא"ר "דאם היה מקבל המעות בתורת קנין שרוצה לקנותם היה צריך גם גבייהו קנין מעות" ושם בד"ה דעתיה בא"ד, ומה"ט בתורת כסף קונה מטבע", (אלא דסותר עצמו במש"כ ריש המפקיד כהגרעק"א עיי"ש, אלא דדבריו יש בלא"ה צע"ג בטעמא שכתב ועוד יבואר בזה להלן בעז"ה וכן דברי הפנ"י והקרני ראם בוה). וגם הא להרב ואזנר והרב בלוי הוה פירא וא"כ שייך שפיר לקנותם בכסף. אבל ל"צ כלל לכל זה דהא קי"ל להלכה דמטלטלים לא נקנים בכסף וכנ"ל, והשאר רק לפלפולא כתבנו ומשום דשייך למה שנכתוב בע"ה (להלן).

ואי משום קנין "הפסיקה" שקיבל שקלים ובמקומם פסק דולרים והוזהב קונה את הכסף, הא נתבאר לעיל דמ"מ על כסף א"א לפסוק לא פירא ולא טיבעא וא"כ בין אם הדולרים הוה כאן פירא או טיבעא לא נפסקים על שקלים שהוא ודאי טיבעא כאן.

**בקניית שקלים ע"י נתינת דולרים
הדבר תלוי במחלוקת האחרונים**

ה. אלא דבאופן ההפוך שקונה שקלים בדולרים תלוי במחלוקת האחרונים, דלהסוברים שדולר הוה טיבעא א"כ גם בזה לא אפשר למיפסק שקלים על דולרים שהוא כסף ועל כסף א"א לפסוק. אולם להסוברים דדולר הוה פירא ודאי נפסק באמת שקלים עליהם דהא על פירא אפשר לפסוק טיבעא ופירא עיי"ש במחנ"א ובקצוה"ח ואף דהנתיבות בחו"ד סימן קס"א סק"א כתב שבמכירה א"א לעשות פסיקה זה דלא כהנימוקי" וכמש"כ שם בעצמו והאחרונים הנ"ל נקטו בפשיטות דגם במכירה אפשר לעשות פסיקה וכ"כ רעק"א בשו"ע סימן קצ"ה סעיף ב' עיי"ש ודוק.

הקנין בהוזהב את כסף הוא לא התחייבות ורק כך הוא דינא דאורייתא דכשקונה דבר אחד מחבירו נתחייב כמה שהבטיח לכשנגדו דעל אופן זה נעשה לו הקנין בשל חבירו והינו שלקח חפץ ונתחייב לשלם תמורתו והיינו פסיקת המקח עיי"ש, וא"כ לא שייך זה בפסיקת חפץ על מעות דמעות משתלמים על חפצים ככל גזילה שמשתלמת במעות וה"נ לקח בהיתר אבל חפצים לא משתלמים על מעות.

פסיקת טיבעא על טיבעא

ג. ולענין פסיקת טיבעא על טיבעא מבאר בסעיף ז' שם בב"י מתלמידי הרשב"א בשם הרמב"ן דג"כ אינו מחייב ובאמת מדברי הרמב"ן עצמו מוכח כן מראייתו דקאי לענין קנין חיוב עיין בדבריו בהוזהב מ"ד, ב' ודוק.

והאמת דמוכח כן מפסק השו"ע גופא הנ"ל בסעיף ח' דמעות הרעות יש להם דין מטלטלין ולכן מתחייבין ע"י משיכתן לתת מעות שפסקו, הרי דאם היו נחשבים לטיבעא אין מחייבין לתת טיבעא וא"כ הרי הוא דבר מפורש ממש, ודברי החו"א בענין זה באהע"ו מ"ד סק"ד צ"ע.

**עפ"י מבאר דבקניית דולרים
בנתינת שקלים ליכא קנין פסיקה**

ד. ובכן לפי"ז בקניית דולרים בשקלים הא משום קנין הדולרים ממש בקנין כסף דהיינו נתינת השקלים זה הא פשוט שלא שייכי, ואף אם נאמר דמה שאין לשולחני המוכר את הדולרים ברשותו לא הוה חסרון של קנין דשלב"ל וכדעת הסמ"ע בסימן ר"ט סק"יג ומשום דמצוי לקנותו בשוק ועיי"ש בנתיבות וקצוה"ח סק"ט וכ"ש כשהם ברשותו וגם מייחדם בשביל הקונה, מ"מ הא קי"ל דכסף אינו קונה במטלטלין עיין ש"ע סימן קצ"ח [ובפרט לדעת הגרעק"א דמטבע לא שייך כלל לקנותה בכסף אף מה"ת דמטלטלין נקנין בכסף [עיין בדבריו בב"ב מ"ג ד"ה דברין ובכ"מ בחי' לריש

ראיית המחנ"א ממתני' דר"פ הזהב דשם לא מתכוין להתחייב אלא להקנות עי"ש. ואף שזה נסתר מדברי הנתיחה"מ בספרו חוות דעת סימן קס"ט אות ל"ח וסימן קע"ג אות י"א (ציון שם בבית שלמה) שכתב דבאופן זה ודאי כוונתו להתחייב, מ"מ סוכ"ס הסוכרים כנ"ל דמתחייבים בכסף ע"כ לא ס"ל כהנתיבות בזה או דס"ל דלא מהני התחייבות על דבר שאינו ברשותו אף בקנין המועיל וכבר נקטו האחרונים להיפך עי"ש במחנ"א מהרמב"ן ובשאר האחרונים המזכירים לעיל ובנו"כ שם על השו"ע (ובדעת הנתיבות עי"ש בבית שלמה סתירה). וע"ע בענין זה בחלקת יואב חו"מ ח"א סימן כ"א והרבה ממשי"כ מבואר שם.

יהיה איך שיהיה נידו"ד מבואר בשו"ע דלא חל קנין התחייבות, וכך פסק בחלקת יואב שם דרק אם היה בקנין סודר היה חל התחייבות (לדעתו שם דהכוונה בקנין כזה הוא להתחייב ומהני חיוב בדבר שאינו ברשותו כמזכיר לעיל) ולא כשנעשה בקנין כסף.

"מי שפרע" בקנין שלא הועיל כלום

ואינו נקרא מעשה קנין כלל

ז. ועתה נבוא לבאר אם עכ"פ יש איסור מי שפרע לחזור אף באופנים שלא חל קנין כגון קונה דולרים בשקלים או קונה שקלים בדולרים לדעת האג"מ והגריש"א.

ובכן הנה נחלקו הראשונים אם איכא מי שפרע גם בעשה קנין שלא מועיל מצד עצמותו כלל ולא נקרא מעשה קנין, כגון בנתן משכון על קרקע דקיי"ל דמנה אין כאן משכון אין כאן ולא מקרי נתינת כסף, או קונה במלוה דלא מהני משום קנין כסף, אם גם בזה כיון דסוכ"ס עשה מעשה הוי דברים ומעשה דאית בהו מ"ש או דבעינן קנין המועיל ורק במטלטלין כיון דמדאורייתא מעות קונות הוה קנין המועיל ורק שם איכא מי שפרע, ומחלוקתם תלויה בסוגית הגמ' ב"מ מ"ח א' דלר"ל ודאי גם בזה איכא מ"ש ונחלקו אם לר"י דקיי"ל כוותיה

דין ה"התחייבות" ע"י קנין כסף,

ובנידו"ד ודאי ליבא לקנין התחייבות

ו. והנה אפשר לדון בזה גם משום קנין "התחייבות" ע"י קנין כסף שקיבל המוכר ונתחייב לתת הרבר שמוכר. אלא דאם משום "התחייבות" בזה אם יתייקר לכדי שיעור הונאה דהיינו משתות ואילך לא יצטרך לתת ההונאה כמבואר בפתחי תשובה סימן רכ"ז סק"ז בשם הפנים מאירות אלא דבזה כיון שדרך הדולרים להתייקר או לירד ואין לו שער קבוע אין בזה דין הונאה כמבואר שם בשם הבית אפרים עי"ש.

הנה על זה מצאנו בשו"ע מפורש שלא חל התחייבות והטעם נבאר להלן, אבל נידו"ד ממש מצאנו בשו"ע סימן ר"ט סעיף ו' והוא מהרמב"ם וז"ל השו"ע שם הפוסק על שער שבשוק וקיבל דמים ולא היה אותו המין שפסק עליו ברשות מוכר חייב לקנות וליתן ללוקח מה שפסק ואם חוזר בו מקבל מי שפרע. ע"כ. והרי להדיא דמדינא יכול לחזור בקיבל דמים למכור דבר ורק מי שפרע אית ליה אם חוזר ומבואר דלא חל קנין התחייבות.

ובטעם הרבר בפשטות היה נראה דהוא משום דכמו דעקרו קנין כסף ממטלטלין לקנותה ממש כמו"כ עקרוהו לקנין התחייבות וכ"כ המחנ"א בהל' ריבית סימן כ"ו וברדשלב"ל סימן ג' ומש"כ הרמב"ן בתשובה סי' רכ"ה דמתחייבות היינו מה"ת עי"ש. והסבר זה בשו"ע הנ"ל כתב בשו"ת בית שלמה ח"ב סימן פ"ד-פ"ה עי"ש. אלא דהמחנ"א סותר עצמו במש"כ בקנין משיכה סימן י"ד דברי הרמב"ן להלכה, וכך נקט בנחל יצחק סימן ע"ד אות ג' (וע"ע נח"י סימן מ' ענף ט' ובסימן ס"ו סק"ד) והאריך להוכיח נגד המחנ"א וכדמשמע בפשיטות מדברי התוס' ב"ק צ"ז וכן כתובות ר"פ הנושא. ולדידהו ע"כ צ"ל כמו שתיירן בחי' ר' שלמה ב"מ סימן ו' דבאופן זה לא מתכוין להתחייב אלא לעשות קנין ככל דשלב"ל שמקנה, וזה כעין מה שתיירן הנחל יצחק על

מו"מ ואינו ריבית דאורייתא וזהו חידוש המשנה דנקטה סלע ודינרים ולא נקטה סלע בבי' וג' סלעים לאשמועינן כנ"ל דאף דהוה שני סוגים כיון דמ"מ שניהם טיבעא הוה דרך הלואה ולא דרך מו"מ ולכן הוה ריבית דאורייתא עיי"ש ומה שכתבו דבבי' מינים לא הוה ריבית דאורייתא אף בדרך הלואה כתב כן גם הט"ז ע"פ ביאור החו"ד בר"ס קס"א ועיי"ש סמוכים לזה מתוס' והרא"ש. והרי להדיא דהוה "דרך הלואה" גם בשני סוגים כל ששניהם טיבעא ולא הוה דרך מו"מ וא"כ ודאי דה"ה לענין קנין כסף דאינו רק במו"מ ולא בהלואה דכל ששניהם טיבעא דמקרי דרך הלואה לא מהני בהו קנין כסף אף שהם ב' סוגים (וכנ"ל דלא כח"א שכתב לי להיפך ועל הראיה מהפני"ו ורעק"א השיב לי דהם מיירי באינו רוצה דוקא דינרים רק יכול לשלם גם בזה ולכן אמרינן דכיון שיכול לשלם עכ"פ גם בסלע שוב הוה דרך הלואה אבל במקפיד דוקא על דינרים כיון שהוא סוג אחר ודאי הוה דרך מו"מ ולא הלואה עכ"ד ואיני יכול להבין איך שייך כלל לומר כן בדעתם ז"ל אחר שהאריכו להסביר דבזה שניהם טיבעא ומשא"כ זהב דהוה פירא ולדידיה אין לזה שייכות כלל עם טיבעא ופירא אלא דאינו מקפיד בדוקא וכל דבריהם שם מוכרעים נגדו ואין צורך להאריך בזה כלל).

ומאידך מצאנו להח"י הרי"ם הובא לעיל דחולק וס"ל דמהני מטבע במטבע (כדמשמע מפשטות לשונו דמדבר בקנין כסף רגיל דהיינו שנותן מטבע), ובנותן פירא לא כתב דעתו וי"ל בזה להיפך דמודה בזה להגרעק"א דלא מהני כיון שענין כסף הוא תשלום להמקח (ואף להט"ז בר"ס ק"צ דכסף קנין אינו כסף פירעון מ"מ י"ל דהוה ענין תשלום כמובן בפשיטות במהות הדבר ורק דמשלמו על עשיית הקנין ולא לפירעון שיווי המקח ודוק) ולכן פשוט שפירא לא יכול להיות תשלום לטיבעא כי לעולם טיבעא הוא המשולם לפירא ולא להיפך, [ובפרט אם נאמר כדברי האחרונים המעין

ה"נ או לא, ולהלכה נפסק דבעינן קנין שבעצם היה מועיל כדי לקבל מ"ש ובמשכון ומלוה ליכא מ"ש כמבואר בסיומן ר"ד סעיף ה', וכך מוסכם מכל האחרונים עין תומים סימן ס"ו סק"ד וקצוה"ח שם סק"ג וסימן ר"ד סק"ב וסימן ר"ט סק"ט ובבית שלמה שם.

מחלוקת האחרונים אם שייך קנין כסף על כסף דהיינו לקנות מטבע ע"י תניית מטבע או שוה כסף

ח. והנה הבאנו לעיל אות ד' מחלוקת האחרונים אם שייך לקנות מטבע בקנין כסף דדעת הגרעק"א דא"א לא ע"י מטבע כמבואר שם, ולא ע"י פירא כמבואר בדבריו בב"מ מ"ו א' על תוס' שם ד"ה שמ"מ בד"ה גם י"ל עיי"ש. אולם הפני"ו והקרני ראם שם מ"ו א' כתבו דמטבע נקנה בפירא, וע"י טיבעא לא כתבו דעתם ואולי מודו בזה להגרעק"א דשם לא שייכי כלל קנין כסף דאינו דרך מו"מ אלא דרך הלואה כמו שביאר הגר"ח טלו ריש המפקיד דעת הגרעק"א, וכבר מוכרת כעין סברא זאת בתוס' הרא"ש שם מו ב' בסוד"ה כיצד בא"ד דמטבע המטבע אין זה נעשה דמים של זה עיי"ש ומשא"כ במשולם פירא על כסף ולא באותו דבר שקונה ס"ל דכן מהני.

הוכחה דאף ב' סוגי מטבעות כל ששניהם "טיבעא" הוה דרך הלואה ולא דרך מו"מ

וזה נראה לי ברור דאם כסף אינו קונה כלל כסף משום דהוה דרך הלואה ולא דרך מקח וכנ"ל ה"ה בב' סוגי מטבעות מ"מ כל ששניהם נחשבים טיבעא הוה דרך הלואה ודבר זה מוכרת מדברי הפני"ו ורעק"א בר"פ א"נ שכתבו על הא דמבואר שם במתני' דהמלוה סלע בה' דינרין הוה ריבית דאורייתא דה"ד במלוה סלע לקבל דינרים דשניהם טיבעא אבל במלוה סלע לקבל זהב דהוה פירא לגבי סלע שהוא כסף הוה דרך

עפ"י מכאן דבקניית דולרים בנתינת

שקלים הרבה תלוי במחלוקת

אם איכא מי שפרע

ט. ובכן עתה נבוא לנידוד בקונה דולרים בשקלים אם איכא מי שפרע הנה להסוברים דרולר הוה פירא ודאי איכא מי שפרע בזה ככל קנין מטלטלין במעות שחזור ובזה אף אם נתייקר לכדי שיעור הונאה דהיינו שתות ויותר נמי איכא מי שפרע כשחזור כמבואר בקידושין כ"ט א' פדאו במנה ולא הספיק למושכו עד שעמד במאתיים כו' אטו הדיוט לאו כמי שפרע קאי עיין נחלת צבי סימן רכ"ז לסעיף ט', אבל להסוברים דהוה טיבעא להגרעק"א דלא שייכי כלל לקנות טיבעא בקנין כסף ליכא מי שפרע וכנ"ל בדמקום דלא מיקרי מעשה קנין ליכא מ"ש כקונה במשכון ובמלוה, אולם להח"י הרי"ם דגם בקונה כסף בכסף איכא מ"ש ה"נ בזה איכא מ"ש ורק הח"י הרי"ם סותר עצמו וצ"ב בדעתו.

כמו"כ בקניית שקלים ע"י נתינת

דולרים הרבה תלוי במחלוקת

י. ובקניית שקלים בדולרים לדעת האג"מ והגרי"ש אלישיב דלא חל קנין התחייבות אם איכא מ"ש, להגרעק"א ליכא כיון דקונה שקלים שהוא טיבעא ולא שייך בזה קנין כסף וכנ"ל, אלא דבזה בכל אופן יש אחרונים חולקים אם דולר (כסף הקנין בנידוד) הוה פירא הנה לפני"א והקרני ראם שייך בזה קנין כסף ושוב איכא מ"ש ככל קניית מטלטלים במעות, אלא דאם הוה פירא חל גם קנין פסיקה וכנ"ל ומדינא אינו יכול לחזור. ואם דולר הוה טיבעא להח"י הרי"ם איכא מ"ש דלרעתו טיבעא שייך לקנות טיבעא מדאורייתא ורק דסותר עצמו וכנ"ל.

"מחוסר אמנה" בתרי תרעא

ובאופן שיודע בודאי שיתייקר

יא. ועתה נבאר אם אם באופן דליכא גם מ"ש (באופנים שנתבאר לעיל) אם עכ"פ

החכמה להגאון מפלוצק ב"מ מ"ה ד"ה ה"נ ואבי עזרי פ"ג אישות ה"א דצריך לדעת בקנין כסף מהו הנקנה ומהו הקונה וצריך שיהא מוכח לכל דבר זה וזה ודאי לא שייך באופן ההפוך שמשלם וקונה עם פירא את הטבעא שהוא הנקנה] ועיין בזה בגר"ח סטנסיל אות קצ"ב ובגר"ח על הרמב"ם הלכות מעשר ורוק ומשא"כ בטיבעא על טיבעא סוכ"ס יכול הטיבעא להיות תשלום ולכן ס"ל דמהני.

אלא דהח"י הרי"ם סותר עצמו במש"כ ריש המפקיד כהגרעק"א שם דא"א לקנות מטבע בכסף עי"ש שכתב ע"ז "הא מעות אינו נקנה במעות", אלא דדבריו שם בלא"ה צ"ב דנתן לזה טעם דמטבע אינו נעשה חליפין, והא כבר חילקו הר"ן והנימוק"י בהובא מ"ה ב' למה מטבע לא נעשה חליפין ולענין כסף קונים בכסף, ועכ"פ הוא עצמו כתב להיפך וכנ"ל ושם ביאר להדיא החילוק בין זה לחליפין, וצ"ל דכאן אויל לפמש"כ בב"מ ס"פ הוזהב דכל שהוא קנין מבחון דהיינו חליפין ולא בגוף הדבר כמשיכה וכד' אין מטבע מועלת עי"ש הטעם ולכן למד כאן דה"י כסף כיון שהוא מבחון וכמש"כ הכ"מ בפ"א מהל' מכירה ה"ז דכסף הוה קנין מבחון כחליפין עי"ש ורוק. וע"ע במש"כ הח"י הרי"ם הל' קידושין סימן כ"ז סק"ג, ועכ"פ סתירת הח"י הרי"ם עדיין קיימת וצ"ע.

ומה שיש מהאחרונים שרצו להוכיח מרש"י ב"מ מ"ו ב' ד"ה ואפ' כ"ס דמשמע דכן מהני במטבע לקנותו עם מטבע בקנין כסף מדאורייתא ודלא כהגרעק"א, נראה דלק"מ דרש"י שם לא היה יכול לומר כיסוד הגרעק"א דהא אפשר כשקונה כ"ס מלא מעות של נחושת עם כ"ס מלא מעות של כסף דאין בזה החסרון של הגרעק"א כיון שנחושת הוה פירא לגבי הכסף ונקנה על ידה אי לאו משום דמעות אינן קונות וכדכתב רש"י, ובלא"ה לק"מ דרש"י כתב שם לרווחא דמילתא עי"ש ותבין.

איכא בזה מחסורי אמנה שנאמר גם בהבטחה ודברים לחוד כמבואר בב"מ מ"ט א' ובשור"ע סימן ר"ד סעיף ד', הגה זה תלוי במחלוקת הראשונים המובא שם ברמ"א סעיף י"א אם גם כשנתייקר ורוצה לחזור איכא מחסורי אמנה או דכשנתייקר ל"צ להפסיד ויכול לחזור עי"ש, וא"כ לכאורה ה"ה בנידור"ד כשחזור משום שהוקר או שהוול תלוי במחלוקת הראשונים, וברמ"א שם נקיט לעיקר דגם כשנתייקר איכא משום מחסורי אמנה אולם בש"ך שם סק"ה הביא מהב"ח שנסתפק בזה לדינא מאחר שבירושלמי מפורש להיפך, וע"ע בשו"ת ח"ס חר"מ סימן ק"ב הובא בפ"ת סימן ר"ז סע"ק ה' נראה דנקט לדינא דבזה ליכא מחסורי אמנה [אלא דשם כתב דה"ה לענין מי שפרע וזה דבר הצע"ג ונסתר מהגמ' והראשונים בפרק הזהב עי"ש מ"ח ב' במעשה דמלחא ועוד וכבר הקשה עליו בנחלת צבי סימן ר"ז ס"ג, וכן נסתר מהגמ' דקידושין כ"ט א' אטו הדיוט לאו במי שפרע קאי וכמובא לעיל מהנחלת צבי סימן רכז].

אלא דנלענ"ד דהכא שאני ולכו"ע איכא משום מחסורי אמנה, כיון דכו"ע ידעי דאין לדולר שער קבוע ובכל יום השער עולה ויורד א"כ הוה כמפרש לקיים המקח אף אם יתייקר דבזה פשוט דאיכא משום מחסורי אמנה כיון שלהדיא פסק אף לצד שתייקר ודוק. [ודבר זה יש לה סמוכים מהבית אפרים המובא בפ"ת סימן רכ"ז סק"ז והובא לעיל דאף לענין "הונאה" אם אין לדבר שער

וזאת תורת העולה

בקניית דולרים בשקלים מדינא יכולים לחזור ולענין מי שפרע לשיטת שבט הלוי וברית יהודה ורוב רבני א"י איכא מי שפרע ולאג"מ והגרי"ש אלישיב לפי הגרעק"א ליכא מי שפרע ולחי' הרי"ם איכא (אלא דהחי' הרי"ם במק"א כתב להיפך), ועכ"פ משום מחסורי אמנה נראה דוראי איכא.

ובקניית שקלים בדולרים לשיטת שבט הלוי וברית יהודה ורוב רבני א"י מדינא אינו יכול לחזור כלל, ולשיטת האג"מ והגרי"ש אלישיב יכול לחזור ולדידהו לשיטת הגרעק"א גם מי שפרע ליכא אולם לחי' הרי"ם איכא בזה מי שפרע (ורק דבמק"א כתב להיפך וכנ"ל) ואולם משום מחסורי אמנה נראה דוראי איכא.

לשון חכמים

הרב יוסף חיים מזרחי

בנוסח שיר של יום

נשאלתי מאת ידידי רבי יצחק בן-נעים יצ"ו, על הנוסח המובא כיום בכל סידורי הספרדים ועדות המזרח וכן הרפסתי בסידור "עוד יוסף חי" ו"יחיה דעת" ועוד: "היום יום אחד בשבת קודש, השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן", ושאל שאל האיש דמנין יצא הנוסח הזה, והרי בגמ' (סוף תמיד) איתא "ראשון". ועוד, מהו "כשבת קודש" שבסידור "בית עובר" איתא רק "בשבת". ואמר שראה בסידור "איש מצליח" ו"עבודת השם" ששינו הנוסח.

והשבתי לו בקצרה, ועתה אבוא בארוכה בס"ד:

בראשית דברי אודיע נאמנה - כמרגלא בפומי - שעל-פי רוב אין בנו הכח להכריע בין נוסח או ניקוד זה או אחר, והס ושלום לפסול נוסח אחר הנוגד, כי לכולם על-פי רוב יש ראייה ואסמכתא מדברי רבותינו. אלא שכל דברי הם לדחות ולסתור את אותם "המשנים" ו"מתקנים" הנוסח או הניקוד המקובל אצלינו מדור דור בכל הסידורים הנפוצים וכפי שגורר בפי העולם, בזמן שיש לנוסח השגור בפינו סמוכים גדולים ועצומים, ועל אדני פז הוטבעו ונוסדו, ואין צורך כלל בחדשות [וכגון מה שעשו בשני הסידורים שהזכרת "איש מצליח" ו"עבודת השם", ואתח"י]. וזה לשון הרב המאירי ז"ל בהקדמת חיבורו מגן אבות (דף כ"א): "וענין תפארת בנים אבותם, הוא מה שאמרו בירושלמי ואל תבוזו כי זקנה אמך אלו המנהגות, שראוי לכל חכם ולכל בן מעלה להעמיד מנהג מקומו על מתכונתו לבלתי השג גבול האבות הקדומים והחכמים הראשונים לשנות מנהג מקומו ללא צורך וללא סבה, וגם אם נזדמן חולק עליהם ראוי לו להשתדל בהעמדתו, אחר שלא יתבאר סתרו בראיה, וכל שכן בהיות יד האמת אתו לעזור ולהעיל". ועיין שם בארוכה עוד דברים מצודקים בדנא פתגמא. והובאו הדברים ב"מכתב ידידות" מהגרי"ח סופר שליט"א בראש ספרי "יוסף חיים", עיין שם מה שכתב בזה באורך.

ולנידון דידן: הנה, סידור "איש מצליח" ו"עבודת השם" אינם תח"י, אלא רק צילום מקונטרס "לאוקמי גירסא", וראיתי לו שם (סימן עד) שכתב בזה הלשון: "השיר שהיו הלויים אומרים ביום פלוני בשבת. כצ"ל, ולא "בשבת קודש", שהרי הכוונה ליום פלוני בשבוע, אלא שקורין לשבוע שבת על שם השבת, וכמ"ש הרמב"ן בפרשת יתרו (כ, ה. בד"ה זכור) וז"ל: "וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד בשבת שני בשבת, כי זו מן המצוה שנצטוינו בו לזכור תמיד בכל יום". ע"ש. ובארמית יש הבחנה ברורה בין שבת שפירושה שבוע ובין שבת שפירושה יום השבת: עיין ביצה (טו). מחד שביך לשבתין. ובשבת (פז סע"ב) מעלי שבתא. ושם (פח): חד בשבא ותרי בשבא. ושם (קנו): כחד בשבא בתרי בשבא בתלתא בשבא וכו', כמעלי שבתא, בשבתא. ע"ש. ומכל מקום, מאן דגרס "יום פלוני בשבת קודש" לא משתבש.

ואכמ"ל. עכ"ל. הרי שלא שלל מכל וכל נוסח "בשבת קודש", וא"כ תמוה הדבר אם שינו בסידורים הנ"ל. ואם כי אני מסכים על עיקרם של הדברים הנ"ל, מכל מקום אני דרכי בס"ד אבוא אל העיין ליישב נוסח זה וכל הקשור ל"שיר של יום", עד כמה שידי יד כהה משגת לפי משאת הפנאי, וזה החלי בעזרת צורי וגואלי:

א. ענין "זכור את יום השבת לקדשו":

איתא במדרש מכילתא על פסוק (שמות כ, ח): "זכור את יום השבת לקדשו" - רבי יצחק אומר: לא תהא מונה כדרך שאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת. עכ"ל. והכי איתא גם כן בילקוט שמעוני (שם, רמז רצו) בשם רבי יוחנן, ע"ש.

והרמב"ן (שם) הביא דברי המדרש הנ"ל כתוספת ביאור, וז"ל: ובמכילתא - רבי יצחק אומר: אל תהא מונה כדרך שהגוים מונין בימי השבוע לשם ימים עצמן, וקראו לכל יום שם בפני עצמו, או על שמות המשרתים כנוצרים, או שמות אחרים שיקראו להם. וישראל מונין לשם שבת - "אחד בשבת" "שני בשבת", כי זו מן המצוה שנצטוו בו לזכרו תמיד בכל יום. וזה פשוטו של מקרא. וכן פָּשְׁוּ רבי אברהם ז"ל [עיין לראב"ע שמות טז, א]. עכ"ל. וכן כתב בקצרה בפרשת בא (שמות יב, ב) וז"ל: וכמו שתהיה הזכירה ביום השבת במנותו ממנו "אחד בשבת" ו"שני בשבת" כאשר אפשר. עכ"ל. ועיין עוד בדרשות הרמב"ן (בתחילת הדרשה לראש השנה) שהביא מדרש זה והאריך לבארו, ע"ש. וכן כתב הריטב"א בראש השנה (ג ע"א) על פי המכילתא הנ"ל, וכן כתב בספר מנורת המאור (נר ג כלל ד חלק ז). וכן כתב החתם סופר בספרו "תורת משה" (פרשת בא על פסוק: "החודש הזה"). הובה"ד כ"באורים וחידושים" שבסוף ספר חרדים (דף רפו). [ועתה בא לידי חידושי הרמב"ן עם ציונים והערות, ושם בהערות לדרשה לראש השנה הנ"ל הביא כל הציונים דלעיל, וכנראה לקחו מתם].

וכן כתב בספר חרדים (פרק ט אות לג) וזה לשונו: וכתב הרמב"ן... אבל עיקרו של פסוק מיירי בכל הימים, לזכור את יום השבת בלב ובפה, כדי שתהיה האמנת חידוש העולם בלבנו עדי עד. ולכך לא יהיה זו זכרון שבת ממנו, וכשנמנה בימים לא נמנא כגוים: לוני"ש מארטי"ש מיירקולי"ש, אלא "אחד בשבת" "שני בשבת" "שלישי בשבת" "רביעי בשבת" "חמישי בשבת" "שישי בשבת", כדאיתא במכילתא. וכן כל כיוצ"ב, באופן שלא ימוש מפיו בכל יום זכרון השבת. וזה לשון הספרא: "זכור את יום השבת" - יכול בלבך? כשהוא אומר "שמור" - הרי שמירת הלב אמורה. הא מה אני מקיים "זכור", שתהא שונה בפין. עכ"ל. למדנו שמצוה לזכור בלב כל הימים את יום השבת. עכ"ל החרדים. וכן כתב גבי המצוות התלויות בפה (פרק יג אות ב), ע"ש.

ורבנו הארי" ז"ל בשער הכוונות (דף סא ע"ב) גם כן הביא דברי המדרש, וזה לשונו: גם בארנו לעיל כי המשך תוספת קדושה זו, היא בשלשה חלקי נר"ן, כי הנשמה מתקיימת עד יום א' וכו', תכנין להמשיך לצורך השבת הבאה בסוד השלשה חלקים שהם נר"ן. והנה, זה סוד מה שכתוב בספרי [א"ה: וכן נמשכו אחרי כל המקובלים לצייין לספרי. מיהו, לא נמצא בספרי אלא רק במכילתא הנ"ל. וכנראה הטעות נבעה מחמת שפסוק זה נמצא גם בפרשת יתרו (מכילתא) וגם בפרשת ואתחנן (ספרי), ודו"ק]: "זכור את יום השבת" - מצוה היא למנות בו ימי השבת, לומר א' בשבת ב' בשבת כו'. וכ"כ הרמב"ן בחידושו על התורה. והענין הוא להורות כי כל ימי החול תלויים ונקשרים ונמשכים מיום השבת, ומשם נמשכים להם הארתם. וזכור היטב ענין זה, כי הוא מכלל רמ"ח מצות עשה למנות ימי החול על דרך זו: א' בשבת ב' בשבת כו'. עכ"ל. וכן כתב בפרי עץ חיים פ"א משער השבת (דף צ ע"ב) וז"ל: וכן תמיד תאמר: "היום יום א' בשבת", וביום ב' תאמר: "היום יום ב' בשבת", וכן

בשאר ימים, כי הוא מצות עשה הנו' בספרי. עכ"ל. וכן כתב הרב ראשית חכמה (שער הקדושה פ"ב אות כה): שימנה ביום ראשון "היום יום אחד בשבת". ביום ב' "היום יום ב' בשבת" וכו'. עכ"ל. ועיין שם באורך ביאור הענין על פי הסוד. ועיין עוד בפירושו הכלי יקר (שמות שם) מה שפירש בזה.

הרי שמשלשון כל הגדולים הנ"ל עצם קיום המצוה של "וקדשתו", הוא אך ורק בצירוף הזכרת השם "שבת", ולכאורה היינו יום השבת. ויותר מוכח זאת מדברי החרדים (פרק יג אות ב) שהוסיף שמתקיימת מצוה זו גם במאכלים ובכלים ובמלכודים, שאם יודמן לאדם מהן דבר טוב, יזמין אותו ויאמר בפיו "זה לשבת". הרי שהעיקר הוא בהזכרת תיבת "שבת" דהיינו יום השבת.

ומצאתי שכן כתב להריא בעל ה"פרי מגדים" בספרו נוטריקון (בהקדמה בד"ה אמור מעתה) הוב"ד ב"באורים וחדושים" שבסוף ספר חרדים (עמ' רפח אות ב), וזה לשונו: ובמנין הימים ימי השבוע אין להם שם כי אם יום השבת לכדו נקרא "שבת" והשאר נמשכים אחריו, אחד בשבת שני בשבת, נתיחסו אחר השבת וזכרון לשבת, כמו שכתב הרמב"ן (במפרשת בא). והגויים יש להם שם לימים כמו זונטאג מוטאג וכו' ולא יאות כן לישראל כמו שכתב ז"ל. ולפי זה, אחד שני שבשבת, רוצה לומר לשבת שעברה, לא היום יום ראשון בשבת משמע לימי השבוע, דא"כ ח"ו שבת טפילה, וזה אינו כי השבת הוא הראש כאמור. עכ"ל. [ומה שהקשה שם הכותב שצ"ב שבסוף הקדמתו לספר נוטריקון הנ"ל חתם: "יום א' ראש חודש כסלו שנת חמשת אלפים וחמש מאות לבריאת העולם", ולא חתם יום א' בשבת. הנה יש לומר דהכוונה כאן על א' דראש חודש כסליו].

אלא שקשה לי כמה קושיית: א. דאם הכוונה ליום השבת, למה אומרים "בשבת", הול"ל "לשבת" [ובאמת שמצאתי להגר"ח פאלאגי (כה"ח יז, טו) שדיבר בנוסח "של שבת קודש" או "לשבת קודש", וכמדומני שהוא היחיד בנוסח זה, ולא סבירא לן כוותיה]. ב. למה לא מצינו אפילו פעם אחת בתנ"ך שמוזכר "יום פלוני בשבת"? והן עתה ראינו ב"ביאורים וחדושים" שבסוף ספר חרדים (עמ' רצ אות ז) שהביא קושייה זו משם "טל תורה" (ראש השנה ג ע"א) על דברי הרמב"ן הנ"ל. וישיב, דלעולם מה שכתבו "בשבת" זה לאו דוקא, אלא שהקפידא היא על קריאת שמות לימים כמעשה הגוים, אבל לעולם אם יאמר "אחד" "שני" וכו', די בזה, שהרי בזה הוא מונה לשבת. וזה לשונם: ועל כן צריך לומר, דאף כשמוזכר רק יום ראשון או שני בלבד שפיר דמי דאשבת קאי, אף שלא הזכיר להריא "בשבת", וכמו בחדשים מצינו החודש הראשון השני וכו' בלא להזכיר ליציאת מצרים דודאי איציאת מצרים קאי, וכמו שכתב הרמב"ן על התורה (שמות יב, ב) [ובאורך בדרשתו לר"ה הנ"ל] והריטב"א בראש השנה (דף ג ע"א). כן הוא גם לענין ימי השבת. וכל מה שיש להקפיד הוא רק שלא להזכיר הימים בשמות שנתנו להם העובדי כוכבים וכנזכר לעיל. אלא דלפי זה קשה לשון הרמב"ן על התורה דכתב "ראשון בשבת" "שני בשבת", ולפי הנ"ל צריך לומר דלאו דוקא והרמב"ן נקט לשון הכרור.

וכן מוכח מגמרא ראש השנה (שם) דאיתא: אלא אמר רבי אלעזר מהכא "יִתְחַל לבנות בחדש השני בשני בשנת ארבע למלכותו" (רבה"ב ג, ב). מאי "שני"? לאו שני לירח שמונין בו למלכותו! מתקיף לה רבינא: ואימא שני בחודש. אם כן, שני בחודש בהריא כתיב ביה. ואימא שני בשבת. חדא, דלא אשכחן שני בשבת דכתיב. ועוד, מקיש שני בתרא לשני קמא, מה שני קמא חודש אף שני בתרא חודש. ע"כ. ופירש רש"י: דלא אשכחן שני בשבת דהדר ביה קרא בשני. פירושו: שלא מצינו שמנתה התורה לימי השבת לאחר שמנתה חודשים.

על כל פנים מוכח מהגמ' דאי הוי מנינן לימי השבת שפיר יש לומר דשני בתרא שני בשבת הוא. ואי נימא דאין להזכיר שני גרידא בלא שבת, איך היתה הוה אמינא לומר דאשני בשבת קאי, אלא על כרחך דאף שני בלבד אשבת קאי. וכן פירש הרד"ק בדברי הימים (שם): בשני - ביום שני לשבוע [דלא כמסקנת הגמ']. וכן כהאי גוונא בספרא (ריש פרשת שמיני): "ויהי ביום השמיני" וכו' - ונאמר להלן "ויהי ביום השלישי". אין אנו יודעים אם שלישי לשבת או שלישי למנין, כשהוא אומר "כי ביום השלישי" וכו', הוי אומר שלישי למנין שהוא ששה בחודש. ע"כ. הרי דממה שנאמר "ביום השלישי" בלא "בשבת" לא מוכח מידי, משום דגם בלא "בשבת" אשבת קאי, וכנ"ל.

וזה לשון התוס' (ר"ה שם ד"ה שני בשבת לא אשכתן): והא כתיב (בראשית א, ח): "ויהי ערב ויהי בוקר יום שני", מפרש בירושלמי (ר"ה שם): אין למדין מברייתו של עולם. כלומר, דלא אשבת קאי אלא שהיה יום שני לברייתו של עולם. עכ"ל. ונתפרש יותר ב"פני משה" (בירושלמי שם) וזה לשונו: דלא מצי קאי אשני בשבוע, שעדין לא היה שבוע, אלא שהיה יום שני לברייתו של עולם. ע"כ. משמע גם כן דמהא דכתיב "שני" גרידא, אין ראייה דלאו אשבת קאי, ובפרט לפי מה שביאר שם הריטב"א בתרוץ שני דאף הירושלמי אשבת קאי, וזה לשונו: דברייתו של עולם אכתי לא הוה מצי למירא לא חודש ולא שבת, והוצרך למימא שני של שבת ראשונה. עכ"ל. וכיון לזה ה"קרבן עדה" (שם) [וימה שכתב הריטב"א "לא חודש ולא שבת" פירושו: שבוע. או רכוונתו חודש, ואגב כתב "שבת" כלשון הכתוב במלכים-ב ד, ג]. אם כן, הרי מפרשים להדיא דהימים בבריאת העולם על השבת קאי, ואפילו הכי לא הוזכר "בשבת".

והנה מצינו בתורה להדיא הזכרת היום בלי "בשבת", שנאמר (שמות טז, כב): "ויהי ביום הששי, לקטו לחם משנה". וכן (שם טז, כט): "ראו כי ה' נתן לכם השבת, על כן הוא נותן לכם ביום הששי לחם יומים". ועיין ב"שפת אמת" (ר"ה ג ע"א) מה שכתב בזה. וברכנו בחיי על התורה (שמות טז, א) כתב וז"ל: ויום ט"ז באייר של אותה שנה חל באחד בשבת, וזהו שכתוב: "ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה" - יום הששי לימות השבוע היה יום ששי לירידת המן. עוד כתב שם (טז, ה) וז"ל: "והיה ביום הששי והכינו" - ששי היה לירידת המן ולששת ימי בראשית, שהרי באחד בשבת התחיל המן לרדת, וזה נתבאר למעלה. עכ"ל. עד כאן העתקתי מ"ביאורים וחידושים" שבסוף ספר חרדים, ע"ש.

מיהו, אחר כל הרברים האלה, נ"ל שדוחק גדול הוא לומר שכל המפרשים דלעיל שכתבו ושנו ושלשו תיבת "בשבת", הוא בלאו דוקא. ואמינא, דאררבה מכל הנך ראיות שיום פלוני אפילו בלא תיבת "שבת" יחכן דקאי על השבת, מוכחא מילתא שאם נזכיר יום פלוני בלא שבת הוי ליה ספק על מה קאי, אם לשבת או לברייתו של עולם אם למנין ואם לכל דבר אחר. לכן כרי לקיים דברי המכילתא "אלא תהא מונה לשם שבת", שיהיה מוכח שהוא לשם שבת, הרי שצריך להזכיר להדיא יום פלוני בשבת. ודו"ק.

ועל שתי הקושיות שהקשנו, יש ליישב בס"ד, דמה שלא הוזכר בכתוב "בשבת"]-בעצם, הקושיה היא רק על פסוק אחד של "ויהי ביום הששי" כי פסוק "בחדש השני בשני" ופסוק "ויהי ביום השלישי" למסקנה לא קאי על השבת-] לפי דברי רבנו בחיי הנ"ל דהוא יום הששי לירידת המן וליום השבת, לכך לא אמר "בשבת" להודיע דקאי גם על ירידת המן. ומה שהקשנו למה אומרים "בשבת" ולכאורה צריך לומר "לשבת", הנה כפי הירוע בדברי חז"ל תיבת "שבת" יש לה עוד משמעות ל"שבוע", כמו דאיתא בגמ' נדרים (דף ס ע"א): "אמר קונם יין... שבת זו - אסור בכל השבת ושבת שעברה. ופירש הר"ן: אסור בכל ימי השבוע ושבת עמו, דכי אמרי אינשי "שבת זו" דעתייהו על ימי החול הבאים ועל יום השבת. וכן כתב

רש"י בבא מציעא (נח ע"א): שכיר שבת - שבוע. וכן כתב במנחות (סה ע"ב): שבת היינו שבוע. ע"ש. ומה שהביא בקונטרס "לאוקמי גירסא" ראיות שארמית יש הבחנה ברורה בין שבת שפירושה שבוע ובין שבת שפירושה יום השבת וכו' [העתקתי דבריו בריש מלין, ע"ש]. הנה אחמה"ר מכת"ר והיתה העלמה משאר לשונות בש"ס, וזה לשון הגמ' בסנהדרין (לה ע"א): וליגמריה לדינא בשבתא וליקטליה בחד בשבתא, נמצא אתה מענה את דינו. נדיינייה במעלתא שבתא וליקטליה בחד בשבתא. ובמכות (ה ע"א) בחד בשבתא... בתרי בשבתא. ועוד רבים בלשונות חז"ל בש"ס ומדרשים. ואף בתרגום אונקלוס אין הבחנה ברורה, דמעיקרא חשבתי לומר ש"שבא" היינו "שבת", ו"שבתא" היינו "השבת" בה"א הידיעה. אלא שמצאתי גם "שבתא" כתרגום ל"שבת" - עיין שמות טז, כה כו; כ, י; ויקרא כג, ג; דברים ה, יד.

וקרינן לשבוע "שבת", כי בעצם כל ימי השבוע הם מיום ראשון לשבת, ועל שם השבת נקראת השבוע "שבת", וכלשון רבנו האר"י ז"ל דלעיל: "כי כל ימי החול תלויים ונקשרים ונמשכים מיום השבת, ומשם נמשכים להם הארתם". [הערה: ולכן נ"ל שאם עומד ביום שלישי ורוצה להודיע לחבירו שיבא ביום שלישי הבא, לא נכון לומר לו שיבא "בעוד שבוע" אלא שיבא "בעוד שבעה ימים". ומה שאמר לבן ליעקב (בראשית כט, כז): "מלא שְׁבַע זאת", כבר כתב רש"י שהוא לשון "שבעה" ואינו לשון "שְׁבַע". ואף אם תרצה לומר שהוא לשון שבוע, וכמו שהביא רבנו הגרי"ח ב"עוד יוסף חי" (דרשות שם) משם הרב "כנפי יונה", מכל מקום כתב שחופת יעקב עם לאה היתה בשבת, ע"ש והבן.] ולפי זה לעולם "בשבת" היינו "בשבוע", ומה דנקטינן לשון "בשבת" ולא "בשבוע" שהיא לשון ברורה יותר, הוא כדי להזכיר לנו יותר את יום השבת, כדברי המכילתא והרמב"ן ושאר מפרשים. וכל זה לא כמו שכתב בספר "נוטריקון" הנ"ל, כי באמת לפי ההסבר הנ"ל אין שום זילותא לשבת בזה.

ב. היסוד לאמירת מזמור המיוחד לכל יום בתפילה.

הנה ידוע שהמנהג לומר בסוף התפילה מזמור שיר המיוחד לאותו יום, דבר יום ביומו, כפי שהיו הלויים אומרים במקדש בכל יום שיר המיוחד לו, כמבואר במשנה בסוף מסכת תמיד (לג ע"ב): השיר שהיו הלויים היו אומרים במקדש, ביום הראשון וכו'. ובמסכת ראש השנה (לא ע"א) מפרש הטעם למה נתקן מזמור זה ליום ראשון וזה ליום שני. ומקור המנהג מובא בטור (סימן קלג), ובכה"ח (שם ס"ק כה), תולעת יעקב (דף טו - בנד"מ), עולת תמיד (שם אות ח), ובסידור "כנסת הגדולה" (ח"א דף ר"ל ב"אמת ויציב"), וביעיון תפילה" (אוצר התפלות ח"א דף רכ), וערוך השלחן (סימן קלג אות ב), ועוד, שכן מבואר במסכת סופרים (ריש פרק יח) בזה"ל: לפיכך נהגו העם לומר מזמורים בעונתן (כלומר: בעתן), דתנינן תמן: שיר שהלויים אומרים בבית המקדש, ביום הראשון היו אומרים וכו'. שכל המזכיר פסוק בעונתו - מעלה עליו הכתוב כאילו בונה מזבח חדש ומקייב עליו קרבן. עכ"ל. ועיין שם ב"נחלת יעקב" שפירש דברים אלו על פי הירושלמי דתענית (פרק ד הלכה ט). ועיין עוד בפירוש מרן החיד"א "כסא רחמים" (תוספות, מסכת סופרים שם), מה שהאריך בזה.

וכן כתב הרמב"ם (בסדר התפלה) וזה לשונו: נהגו מקצת העם לקרוא בכל יום אחר תחנונים אלו, שיר מזמור שהיו הלויים אומרים בבית המקדש באותו היום. עכ"ל. וגם בספר ארחות חיים (הלכות אחר ח"י אות ה) והכלבו (ריש סימן טו) שניהם כתבו שכן נהגו לומר שירי הלויים במקצת מקומות וכו'. ע"ש. ועיין עוד מה שהאריך בזה בספר "חקרי לב" (חאו"ח סימן לב), ע"ש.

ובדברי רבנו האר"י ז"ל לא מצאתי זכר לזה, אלא רק בספר פרי עץ חיים (פ"ה משער קריאת ס"ת, דף עג ע"ג): ואחר כך נהגו לומר שיר של יום שהיו הלויים אומרים, ודע וכו'. עכ"ל. וכן הוא בנגיד ומצוה (ח"א דף עא), ובשאר ספרים דלקמן.

ובספר "ענף יוסף" (שבסידור אוצר התפילות) הוב"ד בסידור "כנסת הגדולה" (שם) כתב שלפי הוזהר הקדוש (סוף ח"ג בתוספות דף שו ע"ב סימן יב) אין זה מנהג שנהגו העם, אלא תקנת חכמי המשנה, שכן תקנו לאמרם אחר התפילה דוקא, בהתאם למה שהיו אומרים אותם הלויים במקדש לאחר הקרבת קרבן התמיד. וזה לשון הוזהר: צו את בני ישראל את קרבני לחמי לאשי, דתקינו מארי מתניתין קורבנין בצלותא מסטרא דימינא דתמן איש חסד כהן, ותקינו זמירות דאינון שיר דלויים אבתייהו מסטרא דגבורה. עכ"ל. וכן בסידור "הגאונים והמקובלים" ובספר "שער הכולל" (סעיף כד) ציינו בנדרן דידן לזוהר. מיהו, הרבנים אינם מוכרחים כלל, דאפשר לומר שהכוונה על הזמירות של פסוקי דזמרה, וקאי על קודם התפילה, שהרי מעשה הקרבנות הוזכר כאן קודם השיר, ואילו בנוסחאות דידן בתפילה השיר קודם לקרבנות שאחר התפילה. אלא על כרחך דקאי על קודם התפילה. מיהו, עיין בנצוצי זוהר (שם אות י') שהוכיח מכאן כדברי הקשלה שכתב שצריך לומר שיר של יום אחר הקרבנות, ע"ש [וכן הוא הסדר בדברי הגהה סימן קלב. ועיין במאמר מרדכי שם ס"ק ח]. ואחר החיפוש מצאתי את אשר נעלם מעיני קדשם, הלא הם דברי הוזהר בהשמטות ח"א (דף רסו ע"ב סימן ג) שמדבריו נראה להדיא דקאי על קודם התפילה, וזה לשונו: בך סלקין משרייך דשכינתא בצלותא, ונחתין משרייך דקב"ה לגבי שכינתא, בכמה שיריך ונגונין דצלותא, אנת הוא קריבא דקב"ה בצלותא דילך דאיהו קרבנא דקב"ה ושכינתא, ב"איזהו מקומן" ב"צו את בני ישראל" וכו', דתקינו מארי מתניתין קרבנין דצלותא מסטרא דימינא דתמן כהן איש חסד, ותקינו זמירות דאינון שיר דלויים אבתייהו מסטרא דגבורה... ברכו... קדושה... שמע ישראל... עכ"ל. ואתי שפיר כדקאמרן. ומה שקורא לזמירות "שיר הלויים" - עיין בספר "תולעת יעקב" (דף לג ד"ה ועוד - בנד"מ) דסוד הזמירות הם סוד השיר שהיו הלויים אומרים על הרוכץ לעורר הרצון ולהמשיכו אל הכלה וכו', ע"ש.

ג. היסוד לאמירת "היום יום" וכו'.

מיהו, בפשטות נראה שלא היו נוהגים לומר שום הקדמה קודם אמירת המזמור, וכמנהג התימנים, כמו שכתב מהר"י צאלח בסידור "עץ חיים" (ח"א דף עא) על פי דברי הרמ"ע מפאנו (דלקמן), והוסיף: ואני הצעיר שמעתי גם כן שטעות הוא להזכיר השיר שהיו וכו', לפי שלא נכתב [במשנה] אלא לכוז ולרשימה בעלמא, והם טעו וסברו שזהו מהנוסח שצריך לומר, ודו"ק. עכ"ל. וכ"כ הגר"י צובירי וצוק"ל בסידור כנסת הגדולה (ח"א עמ' רלט בשירורי יוסף), ע"ש. וכן המנהג בלונדון, כמו שכתב בספר "כתר שם טוב" (ח"א דף קא סעיף א), ע"ש. ומעין מה שטען המהרי"ץ כבר כתב הרש"ס בסידורו (בהקדמה הכללית עמ' 611, וח"ב עמ' 704), ע"ש. מיהו מנהג ארץ ישראל סוריה תוגרמא ומצרים ואשכנז ואמשרטרם ועוד, לומר בפירוש: "היום יום פלוני" וכו', כמו שכתב רבי משה בן מכיר בספר סדר היום (דף יב ע"ב), וז"ל: וראיתי מנהג שאומרים בפירוש "השיר שהיו הלויים אומרים בבית המקדש ביום א' לדוד מזמור" וכו', וכן מתחילין בשאר ימי השבוע והוא כדי להזכיר הבית כדי לדאג עליו. עכ"ל. וכן נראה מלשונו של רבי דוד אבודרהם (עמ' קכג) וז"ל: וגם נהגו לומר בכל ימי השבוע משנה סוף תמיד (ור"ה לא ע"א): "השיר שהיו הלויים אומרים במקדש, ביום ראשון אומר לדוד מזמור" וכו'. עכ"ל. ועיין עוד ב"שערי תפילה" (דף לח אות ג). וכן כתב מרן החיד"א בספרו "פתח עינים" (תמיד פרק ז משנה ד) וז"ל: כשאומרים השירים הללו בסוף תפלת שחרית, מנהג חכמים פשוט לומר "השיר שהיו הלויים אומרים בבית

המקדש ביום ראשון בשבת, כשעה שהיה קרב תמיד של שחר בשירה וזמרה, וכן אומר ביום שני בשבת וכו', לקיים מצות זכור את יום השבת לקדשו. עכ"ל. ועיין למהר"י חזן בספרו חקרי לב (חאו"ח סימן לג) שכתב שכן הוא מנהגם של ישראל, וזה לשונו: עוד ראיתי קצת מתחכמים שנהגו להשמיט מה שאנו אומרים קודם השיר של יום "השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן בכל יום, ביום א' היו אומרים" וכו', וכן ביום ב' על זה הדרך, וחפשתי מאין בא להם זה וראיתי שלמדו כן ממ"ש הכנה"ג באו"ח (סימן קלג) גבי מ"ש הטור (שם) ואומר השיר וכו', וז"ל: ג"ב, אני מנעתי לש"צ שהיה אומר המשנה שבסוף מסכת תמיד השיר שהיו הלויים אומרים וכו', אלא שיאמר המזמור לבד. עכ"ל. והבינו מדבריו שבא לומר שלא יאמר השיר שהיו הלויים אומרים דאיתיה כי האי לישנא בסוף תמיד. ואי כיוון לכך, באו דבריו כגזר גזירה בלי טעם, דהו"ל לפרש מאיזה טעם לא יאמרו, ומה הפסיד אם אומר. ומדברי המגן אברהם (אור"ח סימן קל"ב ס"ק ד) נראה שהיה מנהגם לומר כדברי הטור שהם במשנה דסוף תמיד (פ"ז מ"ד), ולא לומר שיר שלם בכל יום. ועל זה היה נראה טעם הרב דמען, דס"ל דאין כונת הטור בדבריו כי אם שיאמר שיר מאלו כל א' ביזמו. וא"כ לדבריו ל"מ [לא מבעיא] למנהגינו שכבר נוהגים לומר השיר של יום שלם אלא שמוסיפים תחילה השיר שהיו הלויים. ומ"ש שיאמר המזמור לבד לא למעט דברים אלו, כי אם שלא יאמר כל המשנה בכל יום. אבל רואה אני שאין כוונת הכנה"ג כן, שדבריו הם ממש דברי הרמ"ע בתשובה (סימן כה), ושם מבואר דהיינו שיתחיל במזמור ולא יאמר התחלה זה שאנו נוהגים לומר השיר שהיו הלויים וכו'. ואין ספק שנשמט מהדפוס "הרמ"ע בתשובה סימן כ"ה", שכבר העתיק שאר דברי הרמ"ע שם בסימן זה, יע"ש.

ומיהו אף לפי זה לא צדקו [דבריו], שדברי הרמ"ע ז"ל הם לשירי החג שתיקן לומר שאינן כביור בש"ס, ובהני מפני הספק שמה לא יהיו אומרים השיר ההוא מנע לומר ההתחלה דמיתו כשיקרא, אך שיר של שבעת ימי השבוע דאיתניהו במשנה דסוף תמיד, שאין ספק בהם, אדרבא יש לדון מדבריו דשפיר דמי לומר התחלה זו שאנו אומרים.

וגם ראיתי בסדר היום למהר"י בן מכיר שכתב לומר כך לזכרון חרבן הבית, יע"ש. אך מצד אחר רואה אני שמנהג ישראל תורה היא, שיש בהתחלה זו קיום עשה של תורה בכל יום, והמונעים לאומרו מנעו הטוב מהם, שהנה אמרו במכילתא בפרשת יתרו... ואם כן המונע לאומרו ביטל בכל יום מצות זכור, שבלשונינו אין הוהוה כלל לתלות ימי השבוע לשבת. כי על כן נראה לי דכל המשנה להשמיט התחלה זו, ידו על התחתונה, כנ"ל. עכ"ל. ועיין עוד בקונטרס "כונן לחקר" [לבעל "חקרי לב"] הנמצא בסוף חלק יורה דעה (י"ד ב' דף תקמ - בנדפס מחדש) שהשיב באורך על מה שהשיג עליי בספר "בית ישחק" (דף ז ע"ד), ע"ש. [ועיין עוד לקמן סעיף ד].

ד. אמירת "היום יום" וכו' קודם "השיר שהיו הלויים" וכו'.

ויש להעיר כי יש נוהגים לומר כלשון הגמ' (סוף תמיד) "שיר שהיו הלויים אומרים במקדש, ביום הראשון" וכו', וכן הוא במסכת סופרים (ריש פרק יח), וכן הוא ב"אבודרהם" (עמ' כג) וז"ל: וגם נהגו לומר בכל ימי השבוע משנה סוף תמיד (ור"ה לא ע"א): "השיר שהיו הלויים אומרים במקדש, ביום ראשון אומר לדוד מזמור" וכו'. עכ"ל. וכעין זה ב"סדר היום" (דף יב ע"ב). ע"ש. וכן כתב החקרי לב (חאו"ח סימן לג), וכן הוא בסידור הרש"ש (ח"א עמ' 615 - היר"א): "השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן, היום יום ראשון בשבת קודש". [ובכה"ח בשם סידור הרש"ש: "היום יום אחד בשבת קודש, והשיר שהיו הלויים אומרים בו על הדוכן"]. וב"בית עובד" (עמ' קז): "שיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן ביום

ראשון בשבת. וב"חסד לאלפים" (סימן קלב אות כא): "השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן, ביום אחד בשבת קודש היו אומרים". וב"מנחת אהרן" פארדו (כלל יח סעיף ו).

מיהו, מנהגנו לומר קודם: "היום יום פלוני בשבת קודש", ואחר כך "השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן". וכמו שכתב הגרי"ח בכ"ן איש חי (כי תשא יז), ובעוד יוסף חי (שם יח), ע"ש. וכן כתב הרב שלמי צבור (דף קנו ע"א), ועיין להגרי"י פאלאגי בספרו יפה ללב (ח"א סימן קלב אות ז), שהביא שכן כתב בספר קמח סולת (דף כב ע"ד אות יב) בזה"ל: וכתב בקשל"ה (ריש עניני תפילה דף מד ע"א): וכתבו תלמידי האר"י ז"ל ככה יאמר: "היום [יום] ראשון בשבת, שבו היו הלויים אומרים בבית המקדש" וכו'. עכ"ל. ושכן כתוב בספר סולת כלולה (ס"ק ז) בשם כתבי האר"י ז"ל שצריך לומר: "היום יום ראשון בשבת, ובו היו הלויים אומרים לדוד מזמור" וכו'. ושכן כתוב בספר אור צדיקים למהר"מ פאפירש (דף כב ע"ב) שצריך לומר קודם לכן "היום יום א' בשבת" או ב' בשבת וכו'.

והגר"ח פאלאגי בספרו "כף החיים" (סימן יז סעיף טו) כתב בזה הלשון: "השיר שהיו הלויים - הגאון הגדול תנא ירושלמא מו"ז צוק"ל [בספרו הנורא חקרי לב (אוי"ח סימן לג). השמטות] החזיק במעוה לומר נוסח זה: "היום יום ראשון של שבת קודש", וכן על זה הדרך בכל יום. [ועיין ב]ק"של"ה להרב הקדוש, ובספר סולת כלולה, ובדרך ישרה, ובחסד לאלפים, וקמח סולת, ושלמי צבור, שהביאו טעמים נכונים דצריך לומר ככה. השמטות]. אלא דראיתי שינוי ביניהם בנוסח אמירה זאת, ולפי דברי הש"ץ צריך לומר: "היום יום ראשון [לש"ק] [בש"ק], השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן". והרי אנו אומרים להפך. ואי חייש מר משום דיום יום ידרשון, והוא כפל הלשון - הרי גם אם נאמר להפך יוכל לסדר כך: "השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן ביום ראשון של שב"ק". ויתכן לומר, דאם נאמר כך לא משמע דהיום הוא אותו היום. והגאון "עמודי שמים" כתב דיאמר בנוסח זה: "היום יום אחד בשבת, שבו היו הלויים אומרים בבית המקדש" וכו'. יעו"ש. [ועיין להגאון הגדול הרב מו"ז ב"כונן לחקר" (דף שיב ע"ד) דיישב למה שהקשה עליו מורי הרב "בית יצחק" ז"ל, כיעו"ש. השמטות]. ויותר נראה כמו שאנו אומרים בספירה [היום יום אחד לעומר] ובהקפות ["היום ביום ראשון"] דזה יופי הלשון לומר כן - "היום יום יעמס לנו". עכ"ל.

ודבריו צריכים ביאור: ותחילה יש להעיר כי מ"ש בשם החק"ל שצריך לומר נוסח זה "היום יום ראשון של שבת קודש" - ליתא בחק"ל נוסח זה, עיין לעיל (אות ג) בלשונו, אלא שבא לומר שעל עצם האמירה החזיק החק"ל במעוה. ומה שכתב: "והרי אנו אומרים להפך" - היינו: "השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן היום יום פלוני בשב"ק". אלא שצריך להבין למה דוקא בנוסח זה יש "כפל לשון" וכמליצתו "יום יום ידרשון" (ישעיה נח, ב), והרי גם בנוסח וידן אומרים "היום יום". ויובן בס"ד דלעולם אם אומר בעלמא "היום יום פלוני" להורות שהיום הוא יום פלוני - אין בזה כפלות לשון. מיהו, אם אומרים קודם "השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן היום יום פלוני" הרי שכל המגמה לומר "היום יום פלוני" הוא על זמן אמירת השיר, וא"כ תיבת "היום" מיותרת והול"ל "שהיו הלויים אומרים על הדוכן ביום פלוני", וכמו שהציע הרב בהמשך דבריו, וכן הוא באמת ב"בית עובר" ו"מנחת אהרן" וב"חסד לאלפים" כדלעיל. אלא שדחה הדברים, שהרי עיקר אמירה זו היא כדי לזכור שהיום הוא יום פלוני, ולא באיזה יום היו הלויים אומרים שיר זה. אם כן חזרה קושיה לדוכתא דהוא כפל לשון. ויישב דזה יופי הלשון לומר כן, כמו בספירת העומר שאומרים: "היום יום אחד לעומר", ובהקפות (הושענות): "היום ביום פלוני".

אמנם, איני רואה שום ראייה מספירת העומר, שהרי זה דומה ממש לנוסח וידן, שתיבת "היום" מורה על זמן ומנין היום. אבל מה שהביא מההקפות זה באמת ראייה, אלא כיון שלא

מצינו לשון כזה בשום תפילה מהקדמונים, איך אפשר לומר שהוא "יופי הלשון", וכבר נודע שדרך הפייטנים לא להקפיד על דקדוק הלשון, והבן. ומה שסיים הרב "יום יום יעמס לנו" (תהלים סח, כ) - נראה לי שאינו כראיה לסברתו שהוא יופי הלשון, שאינו ענין לכאן בכלל כי פירושו כמו "יום ויום", אלא שכתב כן בדרך מליצה על כפלות תיבת "יום", וכמו שעשה זאת בתחילת דבריו "יום יום ידרשון". מכל מקום, הרי שנוסח דידן דאומרים "היום יום פלוני" וכו' ואח"כ "השיר שהיו הלויים" וכו' עדיף טפי וכנ"ל.

ה. בענין נוסח "אחד בשבת" או "ראשון בשבת".

הנה ראיתי ל"חסד לאלפים" (סימן קלב אות כא) שכתב: יאמר כן: "השיר שהיו הלויים אומרים על הרוכן, ביום א' בשבת קודש היו אומרים". וכן על זה הדרך בשאר הימים. והוסיף כן המחבר בהגה, וז"ל: כן צריך לומר ["ביום אחד"], ולא "ביום ראשון" דכתיב "ויהי ערב כו' יום אחד". עכ"ל. וכן כתב הגרי"ח זיע"א בספרו "בן איש חי" (כי תשא יז) וז"ל: וכן ביום ראשון ירדק לומר "יום אחד בשבת קודש". עכ"ל. מיהו, עיין להגרי" פאלאגיי זצוק"ל בספרו "יפה ללב" (סימן קלב אות ז) שהביא דברי ב"חסד לאלפים" הנ"ל, והעיר בזה"ל: לא מלאני לבי לשנות בזה מלשון המשנה דסוף תמיד, כיון ד"ראשון" נמי הוא "אחד" בלשון קרא, דכתיב בפרשת נשא (במדבר ז, יב): "ויהי המקריב ביום הראשון". ודרשו רז"ל במדרש רבה שם (פרשה יג סימן ו): 'ביום שהוקם המשכן אינו אומר כאן אלא "ביום הראשון". מהו "ביום הראשון"? - ראשון לכריאת עולם, מלמד שא' בשבת היה. ע"ש ודוק. עכ"ל.

הן אמת כי נוסח זה של "יום אחד בשבת" לא מצאתי בשום פוסק קדמון, ובכל הנוסחאות הן בדברי רז"ל והן בראשונים איתא "יום א'" או "יום ראשון". מכל מקום, אחמה"ר מכת"ר לא זכיתי להבין דברי קדשו, דמי אמר שבלשון קרא "ראשון" אינו "אחד", עד שהיה צריך להביא מדרש להוכיח שיום הראשון של כריאת העולם נקרא "ראשון", ונעלם מעיני קדשו דברי רז"ל דלעולם היה צריך לכתוב "יום ראשון", אלא שנכתב "יום אחד" לרמוז ענינים נשגבים, והכי איתא במדרש רבה (ב"ר ג, ח) והובא ברש"י (בראשית א, ה) וז"ל: "יום אחד" - לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב "יום ראשון" כמו שכתוב בשאר הימים "שני" "שלישי" "רביעי", למה כתב "אחד"? לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו שלא נבראו המלאכים עד יום שני. עכ"ל. [ויותר קשה בעיני, דכעין זה איתא שם באותו המדרש שהביא (כמדבר רבה יג, ו), ע"ש].

והרב "כלי יקר" (בראשית שם) כתב: "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד". מה שלא נאמר "יום ראשון", לפי שארז"ל (ברכות יא ע"ב, ועיין מהרש"א): מוזכרין מדת יום בלילה ומדת לילה ביום. להוציא מלב המינים האומרים שמהתחלה אחת לא יצאו שני הפכים, ועל כן גזרו אומר מי שברא אור לא ברא חושך. על כן אמר "ויהי ערב ויהי בקר" דהיינו ליל ויום, אע"פ שנראין הפכין מ"מ שניהם יום אחד, יומו של אחד, כי אל אחד ברא לשניהם. ופירושו זה מחזור יותר מן פירש"י שבא להורות שבא להקב"ה אחד שלא נבראו המלאכים עד יום שני. כי מלאכים לא נוכרו כאן, ומה ענין זה למאמר "ויהי ערב ויהי בקר". עכ"ל.

מיהו עיין למהר"ל בספרו "גור אריה" (בראשית שם) שביאר דברי רש"י בטוטו"ד, וזה לשונו: אף על גב דריש להשיב שלכך לא נאמר "יום ראשון" שאין ראשון בלא שני, וכיון שלא היה שני לא יתכן לכתוב ראשון, ולכן כתב "יום אחד" (קושיית הרמב"ן). מכל מקום, כאשר כתב משה התורה כבר היה שבעה ימים, והוי למכתב "יום ראשון" מששת ימי המעשה שהיו בעת הבריאה, שהרי כל הכתוב לשון עבר - "והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך" (פסוק ב), הוי ליה למכתב גם כן "יום ראשון" מששת ימי המעשה. ואילו כתב 'בראשית היה בורא אלהים שמים וארץ והארץ תוהו ובוהו' או היה התירוץ כך, אבל כאשר הכתוב מדבר לשון עבר -

שפיר מצי למכתב 'ויהי יום ראשון', שהרי בעבר כבר היו ששת ימי המעשה. ונראה, שמה שפירושו רז"ל (ב"ר ג, ח) שלכך נכתב "יום אחד" שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום הראשון, אין הפירוש "יום אחד" יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד, אלא פירושו כמשמעו שהיום אחד, רק מפני שהוקשה להם להיות למכתב "יום ראשון", כמו שאמרנו למעלה... להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחרות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא "יום אחד", כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור. עכ"ל.

ואם אל סודו תדרוש, עיין עוד להגר"א בפירושו ל"ספרא דצניעותא" (סוף פרק א) שפירש לשון "יום אחד" על פי הסוד, וז"ל: "דאחיד להאי ואחיד להאי" - וזה שנאמר: "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" - "ערב" נקרא יסוד של מלכות, התחלת הלילה פתח דמלכות. ו"בוקר" נקרא יסוד דבינה, התחלת היום בוקר של אברהם ששם התחלת התפשטותה, כידוע. "יום אחד" - שנתייחדו שניהם ע"י יום אחד שהוא תפארת. וייתחדם ע"י חסד כנ"ל, בסוד: "ואיש אשר יקח את אחותו... חסד הוא" (ויקרא כ, יז), כידוע. לכן נאמר "יום אחד" שהוא חסד יום ראשון, והוא יומא דכלהו יומין, וזהו "יום אחד". עכ"ל.

הרי לדעולם היה צריך לכתוב "יום ראשון", אלא שנכתב "יום אחד" לרמוז לכל הנ"ל. ואם כן, בודאי לשון זה של "יום אחד" שנקרא היום הראשון לבריאת העולם הוא עדיף מאשר "יום ראשון". ומה שאמר שבלשון התלמוד איתא "ראשון" מנא ליה, ואולי זה מהמדפיס שמתחילה נכתב א' ופתחוהו "ראשון". ועוד צ"ב בכתבי יד ישנים.

ו. על נוסח "בשבת קודש":

האמת שבנוסחאות קדמונים נכתב רק "בשבת", וכפי שהארכנו בס"ד לעיל (סוף אות א) שפירושה "בשבע", ונקטינן לשון "בשבת" כדי להזכיר לנו יותר את יום השבת, כדברי המכילתא והרמב"ן ושאר מפרשים. אם כן, לכאורה הול"ל "בַּשַּׁבָּת" דהיינו בַּשְּׁבֻעַ. מיהו, הנה בא איש טהור בספר שלמי ציבור (דף קנו ע"א) וכתב בזה"ל: ומעיד אני עלי שכן הוא מנהגי מזה ימים רבים ושנים קדמוניות מהטעם הנזכר. ועוד אני נוהג להזכיר שם "שבת" בלשון קדושה, וכך אני אומר: "היום יום ראשון בשבת קודש, השיר שהיו הלויים אומרים על הרוכן, לדוד" וכו'. והוא ממה שאמרו בוזהר ברעיא מהימנא (פרשת יתרו דף כב ע"א) על פסוק (שמות כ, ח): "זכור יום השבת לקדשו", וז"ל: מאן דאדכר למלאך אצטריך לברכא ליה, מאן דאדכר שבת צריך לקדשא ליה. עד כאן. ועל דרך זה אני אומר בכל ימות השבוע. עכ"ל. על כן, כיון שהוצרכנו להזכיר "בשבת" כנ"ל, ולפי דברי הזהר הקודש מי שמזכיר "שבת" צריך לקדשו, לכן אומרים "בַּשַּׁבָּת קֹדֶשׁ", שהוא בסמיכות [ולכן גם הבי"ת של "בשבת" היא בפתח ולא בקמץ]. ואל תתמה על החפץ שאנו אומרים "שבת" במשמעות של חול - "שבע" - ומקדשים אותו. דבפשטות נראה לי שתיבת "שבת" גם אם תהיה לה משמעות של חול יש בה קדושה, ונפקא מינה שאם יש לו חבר שנקרא "שבת" (מצוי בשם משפחה) אסור לקרוא לו בבית המרחץ, וכמו דין תיבת "שלום", שאסור לקרוא לחבירו ששמו "שלום" בבית המרחץ, וכמו שפסק הגר"ח (בא"ח סוף פרשת ויצא) על פי דברי הוה"ק: "שבת שמא דקב"ה" (זוהר ח"ב פח ע"ב), וכן נקרא "שלום" (זוהר ח"ג י ע"ב). ע"ש. ועיין עוד בכה"ח (סימן פד ס"ק ז). וכבר האריך בנדון זה של הזכרת השמות הנ"ל בבית המרחץ ירי"ן הרה"ג אבישי טהרני בספרו החשוב "כתר שם טוב" (ח"א דף קלח, ובח"ב דף מא, ודף שנב), ע"ש ותרו"צ.

מיהו, עיין להרב מנחת אהרן פארדו (כלל יח סעיף ו) שהביא דברי הש"ץ הללו, וכתב עליו בזה"ל: ולפס"ד לא צריכים לזה לומר "קודש", דידוע מפי המקובלים ששלשה ימים

ראשונים של השבוע מסתלקת בחינה אחת של הנשמה יתירה משבת שעברה, דהיינו ביום א' מסתלקת בחינת נשמה ובכ"ו הרוח וכו' ומיום ד' ואילך מתחיל להתנוצץ בחינה אחת של נשמה יתירה של שבת הבאה, כמובאר כל זה בקריאת שמו"ת בכל יום כתיקון האר"י ז"ל. וזהו שאנו אומרים: "היום יום א' בשבת", שע"כ מסתלקת בחינת נשמה מנשמתו יתירה של שבת שעברה, ובדרך זה בשלשה ימים אחרונים של השבוע מתחיל לקבל יום יום בחינה אחת, וממילא מתקדש השבת אף שאינו אומר "קודש", שלא מצינו כתוב כן בשום ספר ולא שמענו לגדולי ישראל שאומרים כן, אם כן ליכא קפידא בדבר, והאומרו תבא עליו ברכה. עכ"ל.

ואף הג"ר יצחק פאלאג'י בספרו יפה ללב (סימן קלג סעיף ז) הביא דברי הש"ץ הנ"ל, וכתב עליו בזה"ל: רואה אני להרב אור החיים (שם בפרשת יתרו) בפסוק: "זכור את יום השבת" שכתב שבהזכרת שמו של שבת לכד, בזה הוא מקדשו, יע"ש בדברות קדשו. עכ"ל.

מיהו, אני הקטן לא זכית להבין דברות קדשם, ולא ראיתי בכל דבריהם כח לדחות את דברי הש"ץ שהרי הביא להדיא מדברי הזוהר הקדוש דכמו שכשמוזכר שמו יתברך צריך לברכו, וזה שאומרים "הקדוש כרוך הוא" או "השם יתברך". כך כשמוזכר את השבת צריך לקדשו, היינו לומר "שבת קודש". ומדברי הזוהר הללו בפירושו הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו", נסתר פירושו של ה"אור החיים" הקדוש [וכן נסתר פירושו של ה"כלי יקר" (שם) שפירש "לקדשו" קאי על הקב"ה, כי השבת מקודש ועומד, ע"ש]. ועוד אפשר לומר שכוננת ה"אור החיים" דוקא למוזכר "שבת" ביום השבת, וכלשונו "מוזכר שמו של שבת ביום זה בזה אתה מקדשו". מכל מקום, גם הרב יפה ללב וגם הרב מנחת אהרן אינם שוללים אמירת "קודש" אלא שלא צריך, וכמו שחתם במנחת אהרן: "והאומרו תבא עליו ברכה".

ז. ההבדל בנוסח: "בית המקדש" "המקדש" "על הרוכן".

הנה הנוסח המובא בגמ' דתמיד (לג ע"ב) הוא: "שהיו הלויים אומרים במקדש". ובמסכת סופרים (סוף פרק יח): "שיר שהלויים אומרים בבית המקדש". וכן בראשונים חלקם גרסי הכי וחלקם גרסי הכי. ועיין למהר"י רקח זצ"ל בספרו "שערי תפילה" (דף לח אות ג) שהביא משם המהר"ל (דף מה ע"ב) שכתב דרש"י [ראש השנה ל ע"ב, ד"ה קרב כהלכתו] גרס "השיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש", ורוקח גרס "במקדש", ושכן הוא בעצמו הגיה בסידור שלו. יעו"ש. ושכן כתב בשיירי כנסת הגדולה [סימן קלג הגהות טור אות יא]. ע"ש.

לעת עתה לא ידעתי מאי נפקא מינה ביניהם, כי לא מצאתי את מקור הדברים במהרי"ל לדאות אולי יסביר זאת. ועתה ראיתי שכבר העיר בזה בשיירי כנסת הגדולה, שאין שום הבדל בין לשון "בבית המקדש" ל"מקדש", עיין שם מה שהתפלפל עוד בזה.

מכל מקום, הנוסח המופיע בכל סידורי דין הוא "השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן", וכמו שכתב החקרי לב ושאר אחרונים שהובאו לעיל (אות ד), ע"ש. ובאמת צריך עיון למה שינו מנוסח הראשונים הנ"ל.

ויובן בס"ד על-פי מה שכתב המלבי"ם ביחזקאל (מ, מה - חלק באור הענין), וז"ל: וידבר אלי - הנה בסימן מ"ד ביאר שלעתיד לא יכשרו לעבודה רק הכהנים בני צדוק שלא תעו מעל ה', אבל יתר הכהנים שתעו בע"ז לא יהיו עובדים על המזבח רק יהיו שומרי משמרת הבית, ופה הראה ה' להנביא שכהנים אלה שיופסלו לעבודה ויהיו שומרי משמרת הבית, להם יהיה הלשכה אשר פניה דרך הדרום שהיא לשכת שרים. ומשמע שיהיו משוררים במקדש, וזה קשה מאד, דהא הכהנים מוזהרים שלא יעשו עבודת הלויים, ולדעת הראב"ד (סוף פ"ג מהלכות כלי המקדש) הוא במיתה, ולדעת הרמב"ם (שם) עכ"פ הוא באזהרה? אמנם יש

לומר, דוה רק ככהן המוכשר לעבודה, אבל אחר שכהנים אלה ידחו מדין כהנים יהיה עניינם כלויים, דהא עכ"פ הם מבני לוי. וכן ראיתי למהר"י עייאיש בספר "לחם יהודה" שכתב עמ"ש הרמב"ם (פ"ה מהלכות כלי המקדש דין טו): כשיגדל הכהן ויעשה איש הרי הוא כשר לעבודה, ואינו נכנס לעזרה לעבוד אלא בשעה שהלויים אומרים שירה, דקמ"ל דאע"ג שהוא גדול אינו עובד מתחילה עבודה, בין כהן בין לוי, עד שיתחיל לומר שירה עם הלויים בתורת סניף. ואע"ג דכהן לאו בר עבודת שירה הוא דכהן בעבודת לוי הוא באזהרה, היינו אחר שנתעסק כבר בעבודתו הראויה לו, דאו אינו יכול להעתיק עצמו לעבודה של זולתו, אבל בתחילה רשאי לעבוד מלאכת השיר, דכהנים נמי היו לויים ושבת לוי אקרי. עכ"ד. ואם לא נקבל סברתו זאת, יש לומר שיהיו משוררים בכלי, שלוה הוכשרו גם ישראל מיוחסין (כמ"ש הרמב"ם שם פ"ג ה"ג). והנה בפ"ב דמדות אמר ראב"י: מעלה היתה וגבוהה אמה והדוכן נתון עליה, ובא שלש מעלות של חצי חצי אמה, נמצא עזרת הכהנים גבוה מעזרת ישראל שתי אמות ומחצה וכו'. ומבואר בערכין (פ"ב משנה ו'): ראב"י אומר: אין עולים למנין ואין עומדים על הדוכן, אלא בארץ היו עומדים וראשיהם מבין רגלי הלויים. ולפרש"י קאי על הלויים הקטנים שהיו מסייעים בשיר. ולהרמב"ם בפירושו המשנה קאי על המנגנים בכלי שיר, שלא היו עומדים על הדוכן. ולכן הכהנים שומרי משמרת הבית שיהיו פסולים לעבודה, ולא יעמדו ג"כ על הדוכן עם הלויים לשורר, יעמדו בלשכת שרים על הארץ סמוך אל הדוכן לשורר כפה או ככלי שיר, ופניהם לצד דרום שהוא ג"כ נגד המזבח. ומצד שבכ"ז היו כהנים, עמדה לשכה שלהם בעזרת כהנים. ועיין במשנה למלך (פ"ו מהלכות ביאת המקדש ה"א וסוף פ"ט) ואמ"ל בזה. עכ"ל המלבי"ם.

הרי שגם בבית המקדש לא רק הלויים היו משוררים, אלא יתכן שגם כהנים קטנים או ישראלים מיוחסים, ישוררו עמם. מיהו, לא יתכן שיעלו לדוכן אלא רק הלויים. לפי זה מובן למה עדיף לומר "על הדוכן" ולא נוסח "בבית המקדש" או "במקדש", אף שכולם נכונים אליבא דאמת. ודו"ק והבן.

לסיכום:

נוסח הספרדים ועדות המזרח על פי הרב בעל "שלמי צבור" ו"חסד לאלפים" ו"בן איש חי": "היום יום אחד בשבת קודש, השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן". אין בו עיקש ופתלתול, ויסודותו בהררי קודש, וכל המשנה ידו על התחתונה. [ועתה שמעתי שבמחזור לשלש רגלים "איש מצליח" הדפיסו "בשבת קודש". וצ"ב אם הרב חזר בו, או שיש כאן "טעות" דפוס].



ג. ב: במאמרי הקודם בגליון ו, אב - אלול תשס"א (דף קט) כתבתי שלא מצאתי כשור"ת התשב"ץ. העירוני הרה"ג שמואל אשכנזי שליט"א שנמצא בספר "חשב"ץ קטן" (סימן שיו), ע"ש.



הערות

בענין ביעור חמץ

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל תשואות חן על קבלת הקובץ מחודש ניסן אייר תשס"ב המלא ברכת ד'.

א. והנני להעיר איזה הערות. א. במאמרו של הרב ישראל דענדראוויטש שליט"א הביא קושיה נפלאה מהרבי מאוסטראווצא זצ"ל על שאמרו בגמ' פסחים ה.א. שר"ע הוכיח שכיום הראשון תשכיתו שאור הכוונה ליום י"ד שאם יום הראשון הכוונה ראשון לחג המצות שהוא יום ט"ו איך אמרה תורה להשכית והרי מצינו להבערה שהיא מלאכה ואסור להבעיר ביו"ט אם לא לצורך אוכל נפש ועל זה אמרו בגמ' שם ש"מ שסובר ר"ע שאין ביעור חמץ אלא שריפה והקשה הרבי מה ראה שחמץ מצוות להשכית בשריפה אולי רק שאור אמרה תורה אך ביום הראשון תשכיתו שאור בזה צריך שריפה שלומדים ק"ו מנותר אבל חמץ אליבא דב"ש ששיעורו הוא בכותבת שוב אינו נלמד מנותר שיש לדחות מה לנוותר ששיעורו בכזית לכן חמור משא"כ חמץ ששיעורו בכותבת והרי שם מבואר שר"ע סובר כב"ש לדין מתוך וא"כ אולי סובר כר"ש גם לגבי שיעורים.

ב. ולענ"ד נראה לתרץ ובהקדם כמה קושיות שיש להקשות א. יש להקשות קושיה אחרת מהיכן יודעים שיש מצוה להשכית חמץ והרי בתורה כתוב שאור והרי לב"ש שאור חמור מחמץ ואין ללמוד חמץ משאור. ב. קשה מה ראו ב"ש לומר ששאור בכזית וחמץ בכותבת מכת קושיא שאם דינם שוה למה כתבה תורה גם שאור וגם חמץ והרי שאור חימוצו קשה וק"ו אם חמץ אסור ק"ו שאור אלא ע"כ ששאור בכזית וחמץ בכותבת וקשה מהיכי תיתי שהחומרא של שאור זה בענין השיעור והרי ניתן לומר חומרות אחרות שיש בשאור יותר מחמץ למשל נאמר שלא דלא ימצא אינו נוהג אלא בשאור כמו שכתוב שבעת ימים לא ימצא בבתיכם אבל בחמץ לא עוברים רק בלא יראה לך חמץ ולוקה ארבעים ואילו בשאור לוקין שמונים וכן נאמר שמצות תשכיתו אינו נוהג אלא בשאור ולא בחמץ או חומרות אחרות, ג. קשה הרי ב"ש הוכיחו ששאור יותר חמור מחמץ והיה להם לומר שחמץ בכזית ושאור כפחות מכזית ולמה אמרו קולא בחמץ אדרבה יותר מסתבר למצוא חומרה בשאור.

ג. לכן נראה לענ"ד שזה ששאור חימוצו קשה יותר מחמץ הוא שחמץ שהוא עיסה שהחמיצה ידוע שלא כל הקמח מחמץ אלא מחטה שנקרא בלשונם ג'לוטן אבל אם משאירים את העיסה זמן רב נעשה שאור היינו שהחמץ גוררת והופכת כל החטה לחמוצה ויש כוח לחמץ לגרור שהרי דגן גורר גם אורז והופכו לחמץ ויוצאין כזית מצה וגם חייבין כרת על האוכל עיסה שיש בה חטה ואורז.

ד. ולפי"ז מובן מה שסוברים ב"ש ששאור שכולו חמץ שיעורו כזית ככל איסורי תורה משא"כ חמץ שאין כולו חמץ שיעורו בכותבת שבכותבת יש כזית חמץ ולפי"ז מיושב כל הקושיא שאין מקום לומר חומרות אחרות בשאור רק החומרא של שיעורים וכן מובן למה הגדילו שיעור שאור ולא הקטינו שיעור חמץ וכן מיושב מהיכן יודעים שיש לאו דלא ימצא ועשה על תשכיתו בחמץ שכל שיש כותבת הרי חמץ דומה לשאור וכן מיושב קושיית האוסטרווצער שגם חמץ נלמד בק"ו מנותר שצריך שריפה ואין חמץ קל מנותר אלא שכדי שיהיה בחמץ שיעור כזית צריך שיהיה בין הכל כותבת ואילו נותר שכולו נותר שיעורו בכזית.

ה. ובתשובת חת"ס אור"ח סימן קצו הביא מה שכתוב בסידור האר"י ששאור שחימוצו קשה היא קליפה מתמר נוקבא לכן שיעורו בכותבת ואילו חמץ שהוא קליפה ששאור מדוכרא שיעורו בכזית

והקשה החת"ס שנמצא ששנה משנתו כב"ש ובשיבוש שאדרבה לב"ש שאור בכזית וחמץ בכותבת ולב"ה שניהם בכזית ותירץ החת"ס וז"ל רחוקין לב"ש דקשיותו של שאור יש בכזית ממנו חמץ קשה השקול נגד כותבת חמץ וא"כ למאי דקיימל"ן כב"ה זה וזה בכזית נמצא ממילא שאור כתמר כוקבה וחמץ כזית דורכא וכז" עכ"ל ולענ"ד נראה שדברינו מתאימים עם דברי החת"ס.

ו. ואם נשאל מאחר שחמץ אין כל הדגן חמץ נמצא שבאמת אכל פחות מכזית ולמה חייב יש לומר שכדי להשלים השיעור של כזית מצטרף גם החלק שאינו חמץ והרי כמו כזית דם שיש בו מים ואם נחפרקו המים מהדם אין המים נחשבים דם ואין יוצאים ידי כיסוי הדם וכן פירות שמשקין היוצאין מהם שהם זיעה בעלמא ומ"מ האוכל כזית מפרי של ערלה לוקה ואף שחלק ואפילו רוב הפרי אינו אלא זיעה מ"מ מצטרף וכן מצינו בעושה עיסה מן החטה שמצטרף סובין ומורסן חמשת רבעים חייבין ניטל מורסן מתוכה וחזר לתוכן הרי אלו פטורים חלה פ"ב מ"ו ע"כ א"כ הוא הדין בחמץ שגם החלק הלאו חמץ מצטרף לשיעור כזית.

ז. ובהאי ענינא קשיא לי ממשנה זו חזינן שסובין ומורסן אינם מאכל אדם ולכן אם ניטלו מהקמח וחזרו אינם מצטרפים וא"כ למה מצינו שמורסן וסובין מחמיצים וכמו שנפסק באור"ח סימן תס"ה אין שורין מורסן לתנגולים והוא הדין סובין מחמיצים ומאי שנא מחרכו לפני זמנו שמוחר וצ"ע.

ולמן נחמיה נולדברג

הערה בענין גדלות קמח ב"ג שנים

בגליון צ"ט של קובץ באו"י עמ' קס"ה, הביא הר"ש אלברט מה שאמרתי להוכיח משיטת ר"ח המובאת ברא"ש פ"ט דגיטין סוס"י י"א, שדורות הראשונים בחכמתם יכלו לקבוע שקטן החרף בשכלו ומיושב בדעתו דינו כגדול ומהני קידושויו אף שלא הגיע לשנים ושערות, ואנו איננו בקיאים לשער כן, והוכחתי מזה גדלות תלויה בדעת, ובגליון ק' עמ' יו"ש השיג ע"ז הר"י גינצבורג, דכוונת ר"ח שיכלו לקבוע שכבר הגדיל בשנים והביא שערות ע"פ ראיית התנהגותו וחכמתו, ולא דמהני דעת מבלי שנים ושערות, ועיקר הוכחתו, דאל"כ אף דאנו איננו בקיאים בכך, ניוחש מספיקא לכל קטן שקידוש גירוש, דלמא דינו כגדול מצד שכלו ודעתו, עכת"ד.

והנה כפירושי ברא"ש מובא בחת"ס גיטין פ"ט::, ואמנם הקשה שם - כק' רי"ג - דניחוש לקדושי קטן מספק, ותירץ בשם בנו הכת"ס דכיון דאין בידינו לברר גדלותו הוי כמקדש בלי עדים, ובשם תלמידו תירץ דבדורות האחרונים נתמעטו קטנים כה"ג והוי מיעוטא דמיעוטא, [- ומה שאנו רואים רוב הקטנים דעתן שווה קודם הגדלות לאח"כ, אין בידינו הבחינה האמיתית להגדרת דעתו כגדול], עכת"ד החת"ס.

[ובאמת תי' הכת"ס לכאן צ"ת, חדא דהאריכו אחרונים (תשר' נובי"ת אהע"ז נ"ד ולקוה"ע שם) אם כה"ג חשיב כקדושין בלי עדים, ועוד דהתינח קדושין וגירושין, אך בכל מצוות ואיסורי תורה נחמיר על הקטן לקיימם מטעם ספד"א, וקטן לא יוכל להוציא קטן דילמא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא וכי"ב (ויש לדחוק דלכל חיובים ומצוות בענין איש, ומודה הר"ח דרק בשנים ושערות הוי איש, אך לקדושין וקנינים תלוי דק בהיותו בר דעת ולא נתמעט מקרא, וע"כ מני בקטן שיש לו דעת, אך כ"ז לא נהירא, וכלפי ליא, דקידושין נתמעט מאיש (ע"י גליניו הש"ס לר"י עגל קדושין י"ט), ומחויבים נתמעט לפי שאינו בר), ועוד קשה כל קנינים שקנה או הקנה קטן ניוחש לגדלותו, וקטנה שנמכרה לאמה לא תחול מכירה מספק שמא הגדילה, (וע' תשר' חיים ח"א ס"י י' דמכירת בתו לאמה תליא דווקא בשערות ולא בגדלות ע"ש), (ומיהו בכל אב המקדש בתו, אילה"ק דניחוש שמא דינה כבוגרת, דאף להר"ח דינה כגדולה ולא כבוגרת), וצ"ת.

ומש"כ הרי"ג להקשות, דלא הובאה שיטה זו בראשונים ואחרונים, מה זו השגה, הא אין אנו בקיאים לדון בגדלות ע"פ דעתו וחכמתו, ומה שכתב לפרש ככוונת הר"ח דהחכמה היא הוכחה לשנים ושערות, אינו במשמע למעיין היטב בלשוננו, חדא דקרי לי' "קטן" הנראה כגדול, ועוד דמסיים דברו ותינו אין בקיאים והלכך אין לנו אלא הלכה דבדוקין, ובע"י שנים ושערות, והול"ל הלכה דבדוקין ותו לא, דגם לדורות הראשונים בע"י שנים ושערות.

שאול אלתר

עיונים במקרא ואגרות חז"ל בענין קבלת התורה

שמות יתרו (י"ט א') בחדש השלישי, לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה, באו מדבר סיני, ע"כ. ע"י בעבע"ט מש"כ בהא דפתח באות ב', ומש"כ שם במשך כחמה, ובפרש"י לקמן משפטים (כ"ד ז) ודו"ק. ובפרש"י שם וז"ל, ביום הזה, בראש חודש, ע"י ברא"ם ובגו"א ובספר דברי דוד, בכיאר דברי רש"י. שם בפרש"י לא היה צריך לכתוב אלא ביום ההוא, מהו ביום הזה, שיהא דברי תורה חדשים עליך כאילו היום ניתנו, עכ"ל. וע"ע בפרש"י דברים ואתחנן (ו'ר'), כי תבא (כ"ו ט"ז, כ"ז ט"ז) ומש"כ במשכיל לדוד שם. שם (י"ט ב') ויסעו מרפידים, ויבאו מדבר סיני, ויחנו במדבר, ויחן שם ישראל נגד ההר, ע"כ.

ובפרש"י שם וז"ל, ויסעו מרפידים, למה הוצרך לחזור ולפרש מהיכן נסעו, והלא כבר כתב שברפידים היו חוננים. [לעיל בשלח י"ז א']. בידוע שמשם נסעו, אלא להקיש נסיעתן מרפידים לביאתן למדבר סיני, מה ביאתן למדבר סיני בתשובה, אף נסיעתן מרפידים בתשובה, עכ"ל.

[ובספר משכיל לדוד שם וז"ל, ויסעו מרפידים, וכו', אלא להקיש, וכו', דבכל מקום שמצינו נסיעה נופל אחריו לשון חנייה, והכי נמי אם הוא כפשוטו, הוה ליה למימר, ויסעו מרפידים ויחנו במדבר סיני, אלא ודאי שלא בא הכתוב להודיע אלא להקיש, וכו', עכ"ל. [וע"ע ברמב"ן וברא"ם מש"כ בדברי רש"י]. ובר"א מזרחי שם וז"ל, מה ביאתן לסיני בתשובה, כדנפקא לן מקרא דויחן שם ישראל נגד ההר, בלשון יחיד שהיו כולם בלב אחד וכו' עכ"ל וע"ע כפי"י גור אריה שם, ובמרכבת המשנה על המכילתא.

אמנם הדברים צ"ב דויחן שם ישראל היה ביום השני לביאתן למדבר סיני ע"י ברבינו בחיי וצ"ע, [וע"ע בספר דבק טוב על פרש"י דפי"י דקאי על אמירתן נעשה ונשמע, ודבריו ג"כ צ"ב, דהא נעשה ונשמע אמרו אח"כ בה' בחדוש]. וכ"נ מלשון הכתוב דקודם כתוב ויחנו במדבר לשון רבים, ורק אח"כ תבא ויחן שם וגו', לשון יחיד.

גם מפרש"י נראה דנלמד ההיקש, ממש"כ קודם ביאתן למדבר סיני, ואח"כ נסיעתן מרפידים, והיינו דביאתן למדבר סיני היה בתשובה, וע"כ דבקרא קמא דבחודש השלישי וכו', באו מדבר סיני, כבר מרומז ענין התשובה, וגם למש"כ במשכיל לדוד, דעיקר הדיוק הוא ממה שכתוב ויבאו מדבר סיני ולא ויחנו, ומשמע דעצם ביאתם למדבר כבר היה בתשובה.

בספר דגל יהודה [שבועות] בשם הח"י הרי"ם וז"ל, ויסעו מרפידים וכו', מקיש נסיעתן מרפידים לביאתן למדבר, מה להלן בתשובה אף כאן בתשובה, וקשה היקש זה למה לי, מה דהוה הוה, וכו', עכ"ל. ע"ש מש"כ בזה, ובחומש העמק דבר שמות י"ט ב'.

גם הובא בליקוטי יהודה בשם האמרי אמת וז"ל, איתא במכילתא, וכו', אלא להקיש, וכו', אף נסיעתן מרפידים בתשובה, ע"ש, ולמה נצרך עוד הפעם לעשות תשובה, וכו', עכ"ל. פי' דמשמעות ההיקש הוא דבא ללמד דכמו שעשו תשובה בבואם למדבר סיני, כמו"כ עשו ג"כ תשובה ברפידים, וע"ז מקשה שפיר דאם עשו כבר תשובה ברפידים, א"כ מה שייך עוד לעשות עוד הפעם תשובה במדבר סיני, ע"ש מש"כ בזה, וע"י בספר דברי דוד בסוד"ה ויסעו מרפידים מש"כ דכביאתם לסיני, היה במעלה יותר מנסיעתן מרפידים, ע"ש, [וע"י בספר פנים יפות סוף פי' בשלח, בכיאר ההיקש].

והנראה בכ"ז, דהנה מה שחטאו ברפידים מבואר בסנהדרין (ק"ו א') בכורות (ה' ב') דהיינו שרפו ידיהם מן התורה. דהיינו שהיה להם בחי' התיישנות בעסק התורה [ע"י בפרש"י שבת (ס"ג א' פ"ח ב') כד"ה למיימינין בה. וע"ע בליקוטי יהודה עניני פסח עמוד ע"ו, סוד"ה זה אלי ואנוהו].

ולפי"ז התשובה ע"ז הוא ההתחדשות בלימוד התורה, וכמוש"כ דברים (כ"ז ט') וידבר משה והכהנים הלויים וגו', היום הוה נהיית לעם לה"א. ודריש רבי יהודה בברכות (ס"ג ב') ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שניתנה מהר סיני, ע"ש ומכיון שחטאו ברפידים ידים ע"כ התשובה היא החביבות כיום שניתנה.

ולפי"ז מבואר שפיר ההיקש, נסיעתן לביאתם, דמכיון דהתורה מעידה עליהם ביום הזה באו מדבר סיני, ודרשינן מינה שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאילו היום ניתנו, וא"כ ע"כ שהיה להם התחדשות,

ולמדנו דגם בנסיעתן כבר חזרו מרפינן ידיהם, והיו דברי תורה חביבין עליהן כיום שניתנו. ומה שנתקשו החי' הרי"ם והעמק דבר, דהיקש זה למה לי, ומה דהוה הוה, נראה עפ"מ"ש יומא (פ"ו ב'), היכי דמי בעל תשובה, אמר רב יהודה, כגון שבאת לירו דבר עבירה, וכו', מחוי רב יהודה וכו' באותו מקום, ע"כ. והנה הר סיני הוא מקום מקודש, ע"י שמות (ג' ה'). [רפרידים, מכיון שהמקום נקרא ע"ש שרפו ידיהם מן התורה. ע"כ דהמקום ג"כ הגורם]. וא"כ תשובתם בהר סיני עדיין לא הוי תשובה מעלייתא, וקמ"ל דתשובתן לא התעורר אצלם בהר סיני אלא ברפידים, וגם קמ"ל, דהתשובה המעולה, היא באותו מקום של החטא. ומה שנתקשה האמרי אמת, דמה נצרך עוד הפעם לתשובה בבואם למדבר סיני, נראה משום דכאן בהר סיני בראש חודש, היתה ההתחדשות גם על ההכנה לתורה.

בניאור הפסוקים בראשית ויצא (ל' כ"ג כ"ד)

בראשית ויצא (ל' כ"ג כ"ד) כתוב ותהר ותלד בן, ותאמר אסף אלקים את חרפתי: ותקרא את שמו יוסף, ולאמר יוסף ה' לי בן אחר: ע"כ.

ובפ"י רשב"ם שם, בר"ה ותקרא שמו יוסף וז"ל, על שאמרה אסף אלקים את חרפתי, וא"כ תקראה אסף י' של יוסף למה, על שם שהתפללה, יוסף ה' לי בן אחר, הרי שם זה משמש שני אמירות, אסף ויוסף, עכ"ל.

והנה עדיין צ"ב דמאחר שנקרא יוסף א"כ מרמוז כאן רק אמירה השניה שהתפללה יוסף ה' לי בן אחר, ולא על מה שאמרה אסף אלקים את חרפתי, וצ"ע.

ובספר נטרקין להפ"מ ק"ו י"ב בר"ה למה וכו' וז"ל, וראה נא מה שאמרה רחל אמנו בלדתה את יוסף, כתיב בפ"י ויצא, ותהר ותלד וגו', הראשון מלא ו', והשני חסר, ע"י במסורה, ורשב"ם ז"ל ורבינו בחיי עה"ת, הזכירה שתי לשונות בביאור יוסף, תוספת, והגסתר ויו במקום אלף אסף, יע"ש וכו' עכ"ל ועדיין צ"ב כהא שקראה שמו יוסף דרמוז בזה ב' הטעמים אסף, ויוסף וכמוש"כ ברשב"ם.

ונראה לבאר עפ"מ"ש בקול אליהו להגרא לבאר מש"כ במדבר שלח (י"ג כ"ג-כ"ד) ויבאו עד נחל אשכול כתיב אשכול חסר ו', ובפסוק כ"ד למקום ההוא קרא נחל אשכול, כתיב אשכול מלא ו'.

ובקול אליהו שם (אות צ"א) ז"ל, ויש לבאר דבאמת גם מתחילה היה נקרא נחל אשכול, על שם איש שהיה נקרא אשכול, וכו', והנה שם האיש הוא חסר בלא ו', לכן אחר כריתת האשכול ענבים קראו נחל אשכול מלא ו', שמורה על לשון רבים, ומלה שהוא חסר מורה על לשון יחיד, ועד"ז כתב שם לבאר הפסוק, בבראשית וישלח (ל"ג יז). ויעקב נסע סכתה, וכו', ולמקנהו עשה סכת, על כן קרא שם המקום סכות, דגם שם סכתה וסכת קמא חסר ו', וסכות בתרא מלא ו', עיי"ש.

ויל"פ עדר"ז גם בענינו, דיסף קמא, שאמרה יוסף ה' לי בן אחר, יש כאן רק פ"י אחד לשון תוספת, ולכן כתיב יוסף חסר ו', אבל במה שקראה שמו יוסף דבא לרמוז ב' האמירות, אסף ויוסף, וכמש"כ ברשב"ם, ע"כ קרא שמו יוסף מלא ו', כדי לרמוז על ב' דברים, וכמש"כ בקול אליהו שם, דהיכא שכתוב מלא ו', מורה על לשון רבים, וא"ש לפי"ז דבקריאת שמו יוסף מלא ו'. רמזה בזה מה שאמרה אסף אלקים וגו', ועל מה שהתפללה יוסף ה' לי בן אחר, וכמשנ"ת.

בניאור הפסוקים בגפו יצא - והוא יצא בגפו

שמות משפטים (כ"א ג'). אם בגפו יבא בגפו יצא, אם בעל אשה הוא וגו': ופרש"י שם וז"ל, אם בגפו יבא שלא היה נשוי אשה כתרגומו אם כלחודוהי, וכו', [וע"ע בפרש"י ע"ז י"ט א'] בגפו יצא, מגיד, שאם לא היה נשוי מתחלה, אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, להוליד ממנה עבדים, וכו' עכ"ל.

שם (כ"א ד') אם אדוניו יתן לו אשה, וגו' האשה וילדיה תהיה לאדוניה, והוא יצא בגפו, ע"כ, ובפרש"י ז"ל שם וז"ל, אם אדוניו יתן לו אשה, מכאן שהרשות ביד רבו למסור לו שפחה כנענית להוליד ממנה עבדים, וכו': עכ"ל. [פ"י וקאי אדלעיל, אם בעל אשה דהוא נשוי, ואז ברשות הארון למסור לו שפחה כנענית].

וברא"ם על פרש"י (כ"א ג'). בר"ה בגפו יצא מגיד שאם לא היה נשוי וכו', בפ"ק דקידושין (כ' א'). ואמר מגיד, דמשמע דמרוקא וקרא נפקא ולא מפשטיה, משום דמקרא דבגפו יצא משמע יחיד בלא אשה ישראלית דבגפו בתרא דומיא דבגפו קמא, לפיכך אמר מגיד לומר וכו', בגפו בתרא אינו באשה ישראלית

אלא באשה כנענית, דאל"כ אם בגפו יבא כן יצא מיבעי' ליה אלא עכ"ל דודאי בגפו בתרא לאו דומיא דבגפו קמא, אלא קמא בישראלית, ובתרא בכנענית, עכ"ל. [ומש"כ בלא אשה ישראלית עיי' בהעמק דבר שם].

ובאוה"ח שם וז"ל, וראיתי להרא"ם שדייק שהיה לו לומר אם בגפו וגו' כן יצא, ואין דבריו נראים, כי אדרבה אם היה אומר כן יהיה נשמע יותר שלא יתן לו שפחה, וישאר כמות שהוא, והאמת כי טעם שלא אמר כן, כי יש לחוש לדרשות אחרים הנשמעים ממנה, והמשכיל יבין וכו', עכ"ל.

וע"ע בספר פנים יפות (בפסוק ד' שם) כד"ה והוא יצא בגפו וז"ל, לכאורה אינו מובן, והלא הוי דומיא דיצא בגפו דרישא דקרא, דפירושו שלא מסר לו שפחה כנענית, והכא הרי מסר לו שפחה כנענית, ותו דהוא מיותר, וכו', עכ"ל.

ונראה לכאור עדר הרא"ם, דמש"כ רש"י מגיד שאם לא היה נשוי מתחלה וכו', הוא מדוקיא דקרא ולא מפשטיה, והוא בהקדם השינוי הפסוקים דבפסוק ג' כתוב בגפו יצא, ובפסוק ד' כתוב והוא יצא בגפו, והיינו דבפסוק ג', דמייירי באינו נשוי ואין רבו מוסר לו שפחה כנענית, א"כ עוד קודם יציאתו מהארון הוא בגפו פ"י בלחודוהי, ולכן כתיב בגפו יצא, משא"כ כסיפא דמייירי בנשוי ורבו מוסר לו שפחה כנענית, ורק שמאחר שהאשה וילדיה לאדוניה, א"כ הוא יצא בגפו, פ"י דרק לאחר יציאתו הוא בגפו, משא"כ קודם יציאתו יש לו שפחה כנענית, ולכן כתוב והוא יצא בגפו פ"י דרק לאחר יציאתו הוא בגפו, פ"י בלחודוהי.

ומיושב שפיר מה שנתקשה בפנים יפות, דגם כסיפא כתוב והוא והוא יצא בגפו, ואף שרכו מסר לו שפחה כנענית, ומ"ש מרישא דרשינן שאין רבו מוסר לו שפחה, מדכתיב בגפו יצא, והוא עדי"ר שנתבאר דברישא דכתיב בגפו יצא ע"כ דבא לומר דגם קודם יציאתו הוא בגפו, וא"כ יליף מינה דאין רבו מוסר לו שפחה כנענית. ומה שנתקשה שם ותו דהוא מיותר, י"ל דמה דדייקינן דמדכתיב קודם בגפו ואח"כ יצא שאין רבו מוסר לו שפחה כנענית, הוא רק לאמר שכתבה התורה (בפסוק ד') והוא יצא בגפו, אף שרבו מסר לו שפחה, ועכ"ל, דהתם הכוונה דרק לאחר יציאתו הוא בגפו, ומכיון דכאן כתבה התורה בגפו יצא, פ"י דגם קודם יציאתו הוא בגפו, שמעינן דאין רבו מוסר לו שפחה כנענית.

ומיושב ג"כ לפי"ז מה שנתקשה ברא"ם, דהא בגפו בתרא הוא דומיא דבגפו קמא דמייירי בלא האשה הישראלית, ולמש"כ א"ש דמכיון דהוא יצא בגפו דסיפא מיותר, ובא לגלות על בגפו דרישא, וא"כ ע"כ דכוונתו על שפחה כנענית, ודו"ק וע"ע מש"כ שם באוה"ח בביאור הדרשא.

בדברי הגמ' חולין ס' ב'

חולין ס' ע"ב, רבי שמעון בן פזי רמי, כתיב (בראשית א' ט"ז) ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים, וכתיב (שם) את המאור הגדול ואת המאור הקטן, אמרה ירח לפני הקב"ה, רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, אמר לה, לכי ומעטי את עצמך, וכו', חזייה דלא קא מיתבא דעתיה, וכו', אמר הקב"ה שעיר זה יהא כפרה, על שמיעטתי את הירח, ע"כ [ובפרש"י וז"ל, כתיב הגדולים, דמשמע שניהם גדולים, וכתיב הקטן, עכ"ל].

ובפרש"י עה"ת (בראשית שם) וז"ל, המאורות הגדולים, שוים נבראו, ונתמעטה הלכנה, על שקטרגה ואמרה, א"א לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, עכ"ל.

ובאבן עזרא שם כד"ה ויעש חז"ל, נקראו השנים גדולים, כנגד הכוכבים, וכן נקראו שלשה בני ישי הגדולים, [שמואל א' יז ג'] כנגד האחרים, ואליאב היה הבכור גדול מכולם, וכו', עכ"ל. וכ"ה ברע"ז לבעה"ח שם וז"ל, את שני המאורות הגדולים, פ"י שניהם גדולים, ומיהו האחד גדול מחבירו וכדכתיב את המאור הגדול, ורבתינו דרשו בתחילה נבראו שוים, וכו', עכ"ל וע"ע ברוקה, ובפ"י הטור עה"ת, והוא דלא כדרשת חז"ל, בחולין שם. [ועיי' חיו"ט בפ"ה נזיר מ"ה, ובאוה"ח בראשית א' א' אות ג' כד"ה דע. ובבמדבר פנחס (כ"ח ב') ובספר קול אליהו עה"ת אות ב', [וכ"ה בליקוטום בסוף דבר אליהו על ספר איוב]. וז"ל, ברש"י והוא מדברי הגמרא (במס' חולין דף ס:) ר"ש בן פזי רמי, וכו', יש לכאור, כי ידוע שכבר קבלו חז"ל, על מאמר שוים, שיהיו שניהם שוים, כמו שמבואר (במס' יומא דף ס"ב ב'). דשני שעירי יום הכפורים שכתוב בהם ג' פעמים שוני, היה מוכרח להיות שוים בג' דברים, וכו', לפי"ז י"ל גם כאן, דר"ש בן פזי הוכיח מדרשו, מלשון שאמר ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים, אשר מאמר שני, מורה שהיו שניהם שוים, וכו', עכ"ל. עיי"ש, ובליקוטום בדבר אליהו על ספר איוב, דכתב כן ליישב,

במש"כ באב"ע דאין הדרש מוכח, ולזה פ"י דמדרשו הוא מלשון שאמר, ויעש שני מורה שהיו שניהם שוים. [וע"ע ברוקח ובפ"י הטור שהעתיק ג"כ תיבת שני, ודר"ק], והנה בדברים עקב (ט' ו') כתיב ויתן ד' אלי את שני לוחת האבנים וגו' ובפירש"י שם וז"ל לוחת כתיב ששתיהן שוות עכ"ל, [והוא ממדרש תנחומא שם פ"י י'] פ"י דמכיון ששתיהן שוות, כתב לשון יחידי לוחת, כאילו היה אחד, וכ"ה בפירש"י שמות כי תשא (ל"א י"ח) [וע"ע בפרדס יוסף בראשית ויגש (מ"ה כ"ג), ובספר טעמא דקרא שמות תצוה (כ"ט ב')].

וקצ"ב דאמאי צריך לדרשא דלוחת כתיב, דמזה נלמד ששתיהן שוות, והא כתיב את שני לוחת, וא"כ מלשון שני שפיר איכא למילף ששתיהן שוות, וכדרשינן יומא (ס"ב ב.) וצע"ק.

ולחמתבאר דכל היכא דכתיב חסר ו' הרבויין, הוא ללמד ששניהן שוים, א"ש מה דכתבה התורה יהי מארת חסר ו', משום דשוין נבראו וכל היכא דשוין כתיב חסר ו', כאילו הווי אחת, ולכן בכל הג"פ כתיב חסר ו' אחרי הרי, ויש לכיין זאת כפרש"י דהעתיק בפ"י בפסוק ט"ז תיבות המארת הגדולים, שוין נבראו ונתמעטה הלבנה וכו', והיינו לפי"ד דהילפותא הוא ממה שכתוב מארת חסר ו', ומיושב דרשת חז"ל בחולין שם, דשוין נבראו, ולא מלשון גדולים וכמש"כ באב"ע ובדע"ז, אלא מלשון מארת חסר ו' הרבויין, דמלשון גדולים שפיר אפשר לומר דכוונתו דהם גדולים כנגד האחרים, ודר"ק.

עוד שם (חולין ס' ע"ב), רבי שמעון בן פוי רמי, כתיב בראשית (א' ט"ז) ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים, וכתיב (שם) את המאור הגדול ואת המאור הקטן [ובפירש"י שם וז"ל, כתיב הגדולים, דמשמע שניהם גדולים, וכתיב הקטן: עכ"ל] וכו', א"ל לכי ומעטי את עצמך, וכו', אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי, שמיעטי את הירח וכו' ע"כ.

ובספר לב אריה עמ"ס חולין שם, בד"ה אמר הקב"ה, וז"ל בסוה"ד, ולכן לעתיד כאשר יודרכו הדורות, נאמר והיה אור הלבנה כאור החמה, וגו', שאור הלבנה תשאר על עמדה, כמו שהיתה קודם מיעוטה, ואור החמה יגדל עד למעלה ראש, וכו', שאתם אשמים בזה, שאם הייתם מתקנים את מעשיכם. לא היה צריך למיעוט הירח, רק שתשאר על עמדה, וכו', ואור החמה תגדל כמו שיהיה לעתיד כשיתוקן חטא אדה"ר, ויתלבנו הדורות, וכו', עכ"ל.

ומבואר בדבריו דחטא של אדה"ר היה הגורם למיעוט הלבנה, דאל"כ היתה הלבנה נשאת על מעמדה, ואור החמה היתה שבעתים מאור הלבנה, ורק מכיון שגרם החטא ולא היה באפשרות להגדיל את החמה ע"כ היו צריכים למעטה מכיון שטענה שאין שני מלכים משתמשים בכתר אחד.

והנה בשל"ה ח"א שער האותיות אות ק', בד"ה יש מצוה התלויה כפה ובעינים וברגלים והיא מצות קידוש הלבנה, וכו', אשר נראה בעיני, שמתעם זה מתרחקים הנשים ממצוה זו, אע"פ שמקיימין הרבה מ"ע שהזמן גרמא, וכו', מפני שפנס הלבנה גרמה האשה הראשונה, דהיינו חטא חוה, ומתרחקים מפני הבושה, וכו', עכ"ל. הובא במג"א או"ח ר"יס תכ"ו.

והרברים צ"ב, דהא גנס הלבנה היתה ביום ד' להבריאה, וחטא עץ הדעת היה ביום ו', והאיך שייך לומר דפגם הלבנה גרמה האשה הראשונה דיינו חטא חוה, דהא ביום ד' עוד היה הרבה לפני החטא של עץ הדעת.

ולפמ"ש בספר לב אריה, מוכן שפיר דברי השל"ה, והיינו דבעצם היה שייך להגדיל את החמה, ולא להקטין את הלבנה, אלא דמשום החטא של עץ הדעת לא היה באפשרות הגדלת החמה, וע"כ הוצרכו למעט הלבנה, ולכן מתרחקים ממנה שפיר מפני הבושה. דע"י החטא הוצרכה הלבנה למעט עצמה.

והנה בשו"ת מנחת יצחק ח ס"י רצה ליישב מנהג העולם בנשים שלא לברך ג"כ ברכת החמה (עי' חת"ס או"ח ס"י נ"ו) עפ"ד הלב אריה, ובביאור דברי השל"ה, אמנם הדברים צ"ב דבשלמא לגבי הלבנה גרמה פגם, ולכן שפיר מתרחקים הנשים מפני הבושה, משא"כ לגבי החמה דהיה הגורמא רק שלא תגדל בלא שתמעט וא"כ אין כ"כ בושה שלא לברך.

כב"י באו"ח ס"י י"ז וז"ל, כתב האגור בשם מהר"י מולין, דנשים הלובושות ציצית, שטות הוא, ומחוי כיוהרא, וכו', עכ"ל.

וכרמ"א בהג"ה שם ס"ב וז"ל, ומ"מ אם רוצים לעטפו ולברך עליו [פ"י הנשים] הרשות בידן, כמו בשאר מצות עשה שהזמן גרמא, אך מחוי כיוהרא ולכן אין להן ללבוש ציצית, הואיל ואינו חובת גברא, וכו', עכ"ל.

ועי' מנחות (מ"ג א) דבלילה לאו זמן ציצית, וילפינן לה מקרא, דכתיב במדבר שלח (ט"ו ט"ל) וראיתם אותו וגו', פרט לכסות לילה, דהיינו בגד העשוי לשימוש לילה, פטור מהלילה בו ציצית, או בגד שלובשו בלילה פטור מציצית, והיינו משום דלילה לאו זמן ראייה, עיי"ש, ובטושו"ע או"ח סי' י"ח.

וכל זה לאחר שנפגמה הלבנה, דחסר בראיה בלילה משא"כ אם היה אור הלבנה כמקודם שנפגמה, אז גם בלילה הוי זמן ראי', וא"כ ע"י האשה שחטאה בעץ הדעת דעי"ז היתה מוכרת להלבנה להתמעט, נגרם ג"כ פגם בקיום מצות ציצית, ויש עוד טעם, מה שאין הנשים מקיימים מצות ציצית, משום שבושים מבגד זה, ומתרחקים ממנה, וכמו מהלבנה עצמה [וע"ע בברכי יוסף או"ח סי' תי"ז אות ד' מש"כ ער"ז מה שאין אנשים נוהגים לעשות ר"ח ליר"ט כמו נשים].

הרב יעקב אשר פלדמן

מח"ס "כתב משה" "מכת"ם ליעקב"
עיה"ק ירושלים תובכ"א

חטאת העוף זכר

בספרי עשרת מונים ח"א סוף סימן ק(א) עמ' פ"ו הבאתי שהגאון ר"א רגולר בספרו יד אליהו ח"ב דף ע"ב אות ג העתיק דברי הרב השואל שנסתפק אם חטאת העוף באה נמי זכר מכח הכלל אין תמות וזכרות בעופות או שכלל זה נאמר רק לגבי עולת העוף אבל חטאת העוף באה נקיבה דוקא כמו בבהמה, והגאון הנ"ל השיב שהכלל הזה נאמר גם לענין חטאת העוף ויכול להיות עוף זכר, וכתב שכ"כ בספרא בתוכ"כ (לע"ע לא מצאתי).

לאחר"כ מצאתי ראייה ברורה שחטאת העוף באה נמי זכר והיא ממ"ש בבכורות מב, א לענין קרבנות עופות שאם נמצא הקרבן טומטום ואנדורוגיניוס מטמאין בגדים אבות הבליעה, ואמרו שם סמי מכאן טומטום ופירש רש"י דמ"נ המליקה כשרה בין אם הטומטום זכר או נקיבה דהא בעופות לא חלק הכתוב, ואם נאמר שחטאת העוף אינה באה זכר אמאי סמי מיכן טומטום שמא הטומטום זכר ואין המליקה כשרה ולכן מטמאה בגדים אבות הבליעה - אלא ודאי שחטאת העוף באה נמי זכר. ויש להוסיף עוד מש"ש שהיה ר"א אומר וכו' ועוף הואיל ולא נאמר בו זכר ונקיבה וכו', ופשוט שר"ל שלא נאמר בו זכר בעולת העוף ולא נקיבה בחטאת העוף, הרי בהדיא כמש"כ, וברור שזו כונת הרמב"ם ריש פ"ג מהלכות איסורי מזבח שכתב וכן אחד הזכר ואחד הנקיבה בעוף, ולא עמדו המפרשים ע"ז ומיושב כזה קו' הרא"מ מובא בלח"מ שם שהאר"י כזה.

וראה זה מצאתי ברמב"ן עה"ת (ויקרא י"א, ד"ה ואת הארנבת) שכתב ולכן אמר הכתוב (פ' ויקרא, תוריע ומצורע ופ' נשא) שתי תורים או שני בני יונה יזכיר בתורים שהן בלשון זכר "שתי" וביונה "שני" להוריע שאין קפידא בהם עכ"ל ר"ל שהשמיענו תורה שאפשר להביא מין תורים שתי נקיבות וממין בני יונה שני זכרים - והרי ע"ז אמרה תורה בכל הפרשיות הנ"ל והיה אחד לחטאת ואחד לעולה, מפורש ששני הזכרים מבני יונה האחד מהם לחטאת, וכן שתי הנקיבות מהתורים אחת מהן לעולה, (ולדברי רמב"ן אלו צ"ע למה הוצרכו חז"ל קידושין כ"ב, ובכ"ד להוכיח שעולת העוף באה נמי נקיבה מקרא תמים זכר בבקר בכבשים ובעזים תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעופות - הרי כך מפורש בכל הפרשיות הנ"ל "שתי" תורים ואחת מהן לעולה).

שוב הראוני תוספתא תמורה פ"א ה"ט אלו דברים שבין בהמה לעופות וכו' וחטאת נקיבה כו' משא"כ בעופות, ופירשו מפרשי התוספתא שר"ל שא"צ בחטאת העוף נקיבה דוקא כי אין תמות וזכרות בעופות. אך ראה שם הלכה י' אלו דברים שבין עופות לבהמה וכו' והוכשרו להביא נקיבות כזכרים לעולות כו' משא"כ בבהמה, ויש לתמוה למה לא אמרה התוספתא גם והוכשרו להביא זכרים כנקיבות לחטאות, וכן בהלכה ט כנ"ל וחטאת נקיבה כו' משא"כ בעופות למה לא מנו גם ועולה זכר, ויותר תמוה הלשון וחטאת נקיבה "משא"כ בעופות" הרי חטאת נקיבה כשרה בעופות ואינו כשאר המנויים שם שאינו נוהג בעופות כלל. (ועלה בדעתי שאוצ"ל בתוספתא ועולת נקיבה כו' משא"כ בעופות והכל א"ש ושלחתי לברוק בכמה כת"י של התוספתא ונמצא כלפנינו).

הרב שמעון כהן

מח"ס עשרת מונים עיה"ק ירושלים תובכ"א

עשה פירות כעץ ישן וגם אפשר דלא ינק כלל מהאדמה שהרי היה מקום שאינו ראוי לזריעה ובנס עשה פירות אין זה מקרי יניקה מהארץ ואע"ג דהנס עשה שינקו מהארץ, מ"מ כיון שהארץ לא נשתנית ועץ אחר א"א לנטוע שם ורק עץ זה נתן פירות ע"י נס, אין זה כדרך יניקה מן הארץ ואין חייב בערלה ומסתמא גם אין פירותיו חייבין במעשר ואין עליהן קדושת שביעית ואין צריך להניח מהן לקט שכחה ופאה (וראה גם ירושלמי יומא פ"ד, ה"ד ביתם לפירות שעשה שלמה בבית המקדש).

ובספר מאור ישראל (להגר"ע יוסף, ח"א עמ"צ ד"ה אתרחיש ניסא) כתב: כיון שהיה דרך נס לא הוצרכו לשמר שנות ערלה ורבעי, דהכי כתיב (ויקרא יט, כג): "וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל", אבל מה שנבחר בידי שמים בדרך נס אינו חייב בערלה. ומביא דוגמאות לכך ועי"ש.

וכתב רש"י (שבת נג, ב בסופו ד"ה ולא איברי מזוני) שהנס של בריאת המזון היה יותר גדול מהנס של הצלת נפשותיהם של רשבי"ו ור"א חז"ל: "ואין זה נס רגיל שיבראו מזונות לצדיקים בביתם שימצאו חיטין גדולין באוצרותיהן".

ובשו"ת להורות נתן (להגה"ח הרב נתן געשטעטנער) ח"ה סי' ט כתב: שכיום נשתנו הטבעים ולכן עץ החורב מוציא פרי אף קודם שבעים שנה.

יצחק יהודה רוזן - לוד

קריאת "אקדמות מילין" בתג השבועות.

לע"נ אדמו"ר הגאון רבי של"י צבי הכהן שפירא הכ"מ זצ"ל
נלב"ע י"ג תמוז תשס"א

כתב הט"ו (או"ח ס' תצד) על מה שנוהגים במדינות אלו לקרות פסוק ראשון ואח"כ מתחילין "אקדמות מילין" כו' יש לתמוה הרבה האיך רשאים להפסיק בקריאה דהא אפילו לספר בד"ח אסור כמש"כ בס' קמ"ו. וכל ההתיריים הנוכרים שם אינם כאן כ"ש בשבח הזה שהוא אינו מענין הקריאה כלל למה יש לנו להפסיק. ושמעתי מקרוב שהנהיגו רבנים מובהקים לשזור אקדמות קודם שיתחיל הכהן הברכה של קה"ת. וכן ראוי לנהוג בכל הקהילות. עכ"ל.

אכן בתשובות שער אפרים (או"ח ס"ו) האריך לקיים מנהג זה של ראשונים שהוא מנהג וותיקים ושאין כח ביד שום אדם לשנות המנהג ויש לו על מה שיסמוך ע"ש שהארין. וכתב בחי"ו וכן נהיגי פה מעולם ושנים קדמוניות ומקורב היו רוצים לשנות המנהג כשביל דברי הט"ו ולא עלתה בידם לשנות. עכ"ל.

ונראה דפלוגתא זו יסודותה בהררי קודש.

דהנה איחא בכמ' טוטה (לט). אמר רבה ב"ר הונא: כיון "שנפתח ספר-תורה" אסור לספר אפי' בדבר הלכה. שנאמר: "ובפתחו עמרו כל העם" ואין עמידה אלא שתיקה שנאמר וכו'. רב זירא אמר ר"ח מההיא: "ואוהני כל העם אל סה"ת".

וכן כתב בטור (או"ח סקמ"ו) כיון שנפתח ס"ת אסור לספר שנאמר "וכפתחו עמרו כל העם". ומבואר בזה דאסור לספר אף קודם שיתחיל הקורא לקרוא אלא כיון "שנפתח ס"ת" לא יספר.

אולם הרמב"ם (פי"ב מתפלה ה"ט) כתב: "כיון שהתחיל הקורא לקרוא בתורה" אסור לספר אפילו בדבר הלכה אלא הכל שומעין ושותקין ומשימים לבם למה שהוא קורא שנאמר: "ואוהני כל העם אל סה"ת".

וצ"ע הא בגמ' מבואר להריא "כיון שנפתח ס"ת אסור לספר" הרי דהאיסור הוא משעת פתיחת הספר. וכתב הפמ"ג דהרמב"ם מפרש דרבר"ה ור"ז אמר ר"ח פליגי לדינא. דלרבר"ה דיליף מקרא "דוכפתחו" עמדו האיסור הוא משעת פתיחת הס"ת. אולם לר"ז אמר ר"ח דיליף מקרא "דואוהני כל העם" איסור סיפור הוא משעת קריאה כשהתחילו הציבור להאזין. ולכן הביא הרמב"ם קרא "דואוהני כל העם", והטור הביא קרא "דוכפתחו עמרו" עי"ש.

ונראה בבאיור פלוגתייהו דלדעת הטור דהאיסור משעת "פתיחת הספר" טעם האיסור הוא משום "כבוד ס"ת". אולם לדעת הרמב"ם דהאיסור "משעת הקריאה" טעם האיסור משום "הפרעת השמיעה"

וכן מדורקת לשון הרמב"ם אסור לספר כר' אלא הכל שומעין ושותקין ומשימים לבם למה שהוא קורא שנאמר 'ואוזני כל העם אל סה"ת'. והיינו כיון דואוזני כל העם אל סה"ת לכך אסור לספר ולהפריע שמיעתן. וכ"כ תוס' ברכות [ח.] דהתם איירי בקול רם כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה.

ולפי"ז אם הקורא בעצמו פוסק מקריאתו בתורה והוא מתחיל לקרות האקדמות מילין וכד מסיימן חוזר לקרות בתורה ואין כאן הפרעת השמיעה שפיר דמי. [כ"מ שכתב בשו"ת "פנים מאירות" ח"ג ס"א].

והנה כתב המרדכי (ה' ס"ת תקס"ח) יש שעומדים בשעת קה"ת ומביאין ראייה דכתיב בס' עזרא 'ובפתחו עמרו כל העם'. ואין ראייה מכאן דבכרכות (צ"ל בסוטה) מפרש עמדו לשון שתיקה כמו "עמדו לא ענו עזר". עכ"ל.

אכן י"ל דלר"ז אמר ר"ח דלא יליף דין שתיקה מקרא "דובפתחו עמדו" הוא משום דס"ל דהאי קרא מתפרש כבכולה דוכתא "עמידה ממש" כמש"כ הט"ז (סקמ"ז) דעמידת עדים ילפינן "מועמדו שני האנשים" עמידה ממש. וכן ברפ"ג דמגילה יליף עמידת בעל קורא מקרא ואתה פה "עמוד". עמידה כפשוטה. וא"כ י"ל דהיי"א שהביא המרדכי פסקי כר"ז אמר ר"ח וכדעת הרמב"ם ולכך ועמדו כל העם היינו עמידה ממש. וא"ש.

והנה בס' עמק ברכה (ה' כבוד התורה) כתב: בהא דאייתא בסוטה: כיון שנפתח ס"ת אסור לספר אפילו בדבר הלכה. לפי שיטת הרמב"ם דבכל גוני אסור לספר אפילו בלחש ואפילו היכא דאיכא עשרה דצייתי לס"ת בלא הוא. האם נימא דזהו נמי משום "כבוד התורה" וזהו ילפינן מקרא דנחמיה דהוי בכלל כבוד התורה וא"כ מי שמספר עובר "בעשה רכבוד התורה". או נימא דאינו משום כבוד התורה אלא משום "כבוד המצוה של קריאה" והוי איסור בפני עצמו מדברי קבלה הנלמד מקרא דנחמיה. - והנה רבינו ירוחם הביא משמיה דשו"ת הר"ם דגם "כשהמפטיר קורא בנביא אסור לספר עד שישלים כמו בס"ת". ואם נימא דהאיסור הוא משום "כבוד התורה", מה שייך למילף "מפטיר בנביא" מס"ת הא בנביאים ליכא העשה דכיבוד וא"צ לקום. ועל כרחך דסבר דהאיסור לספר הוא משום "כבוד המצוה של קריאה" וע"כ שפיר שייך למילף גם לענין קריאת המפטיר דמשום כבוד המצוה של קריאה אסור לספר. וצ"ע. עכ"ל.

והנה כתב אבודרהם בשם ר"ח וכ"ה בס' המנהיג דקריאת הנביא נקראת "הפטרה" מלשון "פתיחה" כמו פטר רחם. לפי שבשעת קריאת התורה אסור לדבר ולאחר קה"ת הותר לפתוח ולדבר (ועי' לבוש דגם לדידיה לא כל סיפור הותר בשעת ההפטרה). מבואר דלא ילפינן הפטרה מקרה"ת. ופליג אשו"ת הר"ם.

ולפימשי"נ נראה דפלוגתניהו אי ק"ל דאיסור סיפור הוא משום "כבוד הס"ת" או כמאן דיליף "מואזני כל העם" דהוא משום "הקריאה" וזה שייך גם "בהפטרה".

משה מנחם הכהן שפירא

בענין ברכה על היין בתוך הסעודה בשמשנה מקומו

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

במש"כ הרה"ג ר' יהושע בריוול דהיכא דבירך על יין שלפני המזון, ואח"כ בתוך סעודתו הלך למקו"א, אם רוצה לשתות יין שם, צריך לברך עליו, דכלפי היין יש כאן שינוי מקום (אא"כ שתי רביעית, דאז חיישינן לשיטת הרשב"ם דגם יין מהדברים הטעונים ברכה במקומו) ורוצה לומר לפ"ז דגם השותה קצת יין של קידוש לפני המזון, ואח"כ בתוך המזון הלך למקו"א, צריך לברך עוד פעם בפה"ג דיש כאן שינוי מקום.

א. ולענ"ד נראה דקידוש שאני, דמכיון דאיכא דין קידוש במקום סעודה, הרי הקידוש הוא חלק מהסעודה, וקביעות הסעודה כבר מתחיל מהקידוש. ולהלך כמה ראיות לדבר. הרשב"ם פסחים דף ק"א ד"ה אף ידי קידוש לא יצאו בתוך"י אי נמי סכרא הוא (הא דאין קידוש אלא במקום סעודה) מדאיבע קידוש על היין כדנתיא לקמן וכריהו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הקבע דחשיב עכ"ל. הרי

דכל ענין קידוש במקום סעודה הוא דהך יין נחשב יין דשעת סעודה, וחלק מהסעודה. ולהלן נביא עוד ראשונים.

והנה הרה"ג הנ"ל כותב שם וז"ל: זאת ועוד, שאנו רואין מכל הראשונים סכרא הפוכה שהרי הראשונים (תוס', רשב"א רא"ש, רש"א וכו') שדנים במסכת ברכות ובמס' פסחים גבי יין שלפני המזון שפוטר היין שבתוך המזון ודנו הם מה הדין לגבי קידוש אם הוא ג"כ פוטר היין שלפני המזון והוצרכו לראיות ע"ז (וישנם ג"כ ראשונים שמחלקים באמת לדינא, עיין בי"ח ס' קע"ד ד"ה וחשיב רבינו וכן יין של קידוש, ועיין ביה"ל שם על סעיף ד', ואף שלא פסקינן כן) הרי דיש מקום לחלק להיפוך דאף בשתיית סתם יין ודאי דפוטר היין שבתוך הסעודה, בכל זאת גבי קידוש י"ל דאינו פוטר, ואין נאמר אג"כ סכרא הפוכה לומר שיין של קידוש עדיף טפי (ועיין מחצית השקל שם על מג"א ס"ק ה' בתו"ד שכתב וז"ל וכוס קידוש ודאי לא עדיף מיין שלפני המזון). עכ"ל.

והנה מש"כ שהתוס' דנו שם לגבי יין של קידוש, והוצרכו לראיות ע"ז, המעיין שם היטיב בתוס' יראה דמגולם לא היתה שום התפקות לגבי יין של קידוש, ולא הוצרכו לשום ראיות ע"ז, וכל הראיות שהוצרכו שם, הוא לענין הבדלה, וס"ל להתוס' בלשון ראשון דין שלפני המזון שפוטר יין שבתוך המזון. הוא אפילו כשאין לה שום קשר להסעודה, ולכך ה"ה בהבדלה, אך הדיעה שהביא תוס' באחרונה, ס"ל דדוקא יין שיש לה שייכות להסעודה, ולכך יין הבדלה לא יפטר יין שבתוך המזון אא"כ הבדיל לאחר שנטל ידיו, אבל קידוש שפיטא ל"י להתוס' דודאי יש להך יין שייכות להסעודה, ומגולם לא דנו בזה. וכן בהרא"ש וברבינו יונה נסבו הרברים בצורה כזו. וזה לשון רבינו יונה שם ומה הטעם (דיין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון) בשבתות וימים טובים כיון שמברך תחלה כשמקדש, אין צריך לחזור ולברך בתוך הסעודה, ולא תימא דוקא כשמברך בשעת קידוש מפני שאין קידוש אלא במקום סעודה וכו'. הרי דענין קידוש הוא לכה"פ כיון שלפני הסעודה, ועוד עדיף, דהא איכא דין קידוש במקום סעודה.

וכשנדייק בלשון המרדכי כאן אות קמ"ד וז"ל ואותן בני אדם שמבדילין על השולחן פ"י רבינו יוסף דא"צ לחזור ולברך בפ"ג בתוך הסעודה, וכ"ש דביין קידוש יצא דחשיב כמו בתוך הסעודה משום דאין קידוש אלא במקום סעודה כו'. הרי לפנינו דיין קידוש חשיב כמו תוך הסעודה.

ב. עוד הביא מרבני המחצית השקל שכתב דיין דקידוש ודאי לא עדיף מיין שלפני המזון. אכן עיין בפרי"מ באשל אברהם שם ס"ק ה' וז"ל עמ"א, המחבר לא ביאר כ"א דקידוש אף קודם שנטל ידיו פוטר תוך המזון דשייך לסעודה דאין קידוש אלא במקום סעודה, ולזה מודים התוס' ברכות דף מ"ב ב, ד"ה ששת משתמט ע"פ דף ק"א ר"י אומר ירי יין יצאו בקידוש בביהכ"ס, יעו"ש, אבל ביין שלפני הסעודה משמע וטוברים דקודם נט"י אין פוטר בתוך המזון כמו הבדלה אבל מהמחבר משמע דיין שלפני המזון קודם נט"י פוטר נמי בתוך המזון כו' עכ"ל, הרי דהפמ"ג הביץ דלשיטת התוס', קידוש עדיף מיין שלפני המזון, דביין שלפני המזון בענין שיטתה לאחר נט"י כדי לאשווי חלק מהסעודה, וביין קידוש, מכיון דאיכא דין אין קידוש אלא במקום סעודה, הרי"ז עושה אותו חלק מהסעודה.

והפמ"ג חזר על דבריו אלו גם בס"ק ו' שם וז"ל עתוס' ברכות דף מ"ב ב' ד"ה ורב והמתבאר שם מדבריהם דקידוש אף קודם נט"י פוטר תוך המזון, והבדלה ויין שלפני המזון דוקא אחר נט"י כו' עיי"ש. וכן איתא בלבושי שרד על המג"א שם ס"ק ה' שכתב שם וז"ל אבל כששותה לצמאו יין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון כ"כ בת"ה אע"פ שיש חולקים גם בזה עיי"ש, וכתב ע"ז הלבושי שרד כששותה לצמאו, לא כתב המג"א יין קידוש משום דבהא כו"ע מודו דפטור כיון ששייך קידוש לסעודה דאין קידוש אלא במקום סעודה ודוקא כששותה לצמאו קודם נטילה יש חולקים.

שוב הראוני לשון הטור סו"ס רע"ב לענין אם צריך לברך ברכה אחרונה על יין שלפני המזון, וז"ל וא"א הרא"ש ז"ל כתב כסכרא הראשונה דיין שלפני המזון נפטר בברכת המזון אפילו אם אין לו כוס לברכת המזון (דלא כשיטת רב עמרם גאון דס"ל דאינו נפטר בברהמ"ז אא"כ יש לו כוס לברהמ"ז) דכיון שבא להמשיך האדם לתאות המאכל, חשיב כרבנים הבאים מחמת הסעודה, וכל שכן כווס של קידוש שהוא צורך סעודה טפי, דקי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה עכ"ל, הרי לפנינו דקידוש במקום סעודה עדיף מיין שלפני המזון גרידא.

ג. אכן מצאתי לאחד מיוחד מהאחרונים, השו"ע הרב, רמשם לכאורה משמעות כדבריו, דיין שלפני המזון עדיף מקידוש, וז"ל שם סי' קע"ד סעיף ה' אבל יין קידוש הואיל והוא שייך לסעודה שאין קידוש אלא במקום סעודה, פוטר היין שבתוך הסעודה לדברי הכל, אפילו קידוש קודם שקבע עצמו לסעודה, אע"פ שייך זה אינו לשתי' אלא למצוה, וכ"ש יין שלפני הסעודה בחול שהוא לשתי', שפוטר היין שבתוך הסעודה, אפילו אם בירך עליו קודם שקבע עצמו לסעודה עיי"ש. וכן המעיין בחדושי הרשב"א שם בסוגיא ברכות דף מ"ב ב, דאיכא משמעות קצת מלשונו דיין קידוש יש לפקפק בוה יותר מיין שלפני הסעודה, מכיון רבא למצוה.

אכן לענ"ד אין כאן שום משמעות לא מהשו"ע הרב ולא מהרשב"א דיין קידוש גרע, ולא כתבו אלא דאפשר לשדות נרגא בהא דיין קידוש פוטר, דהא אינו בא אלא למצוה, ועי"ז כתבו דמכיון דאיכא דין קידוש במקום סעודה, הרי יש לזה שייכות להסעודה, וכ"ש ביין שלפני המזון שאין לשדות בוה נגרא כלל, דודאי מיפטר יין שבתוך המזון. אבל אפשר דלאחר שיש לנו כבר סברא דאין קידוש אלא במקום סעודה, הרי"ז עושה היין חלק מהסעודה.

ואפילו אם נתקשע ונאמר דהנך רבנותא ס"ל דיין קידוש לא עדיף מיין שלפני המזון גרידא, הרי יש לנו כל הנך רבנותא שהבאנו דס"ל דקידוש עדיף, ונחשב כבתוך הסעודה, וספק ברכות להקל.

ד. עוד אפשר להביא רא"י לדברינו דקידוש הוא חלק מהסעודה, מאה דנפסק בס' תרמ"ג דהגם ראין מברכין ברכת לישב בסוכה על יין, מ"מ בשבת ויו"ט שיש בהם קידוש, מברך לאחר קידוש, קודם ברכת המוציא, ופשוט לכאורה שעל יין שלפני הסעודה לא היו מברכין עליו ברכת לישב בסוכה.

והנה לענין קידוש הלילה, הרי לכו"ע מברכין על הכוס לישב בסוכה, ולענין קידוש היום, דעת השו"ע הרב בס' תרמ"ג שיברך לישב בסוכה בברכת המוציא, אכן הלבוש בס' תר"ס כתב וז"ל ועל השולחן (בסעודת היום) כיון שצריך לקדש על היין קודם שאוכל הוי שתייתו עיקר קביעות הסעודה, מברך בפרה"ג ולישב בסוכה על הכוס עיי"ש. וכ"כ בשכנה"ג ס' תרס"א וז"ל ודברים אלו נרמזים במ"ש הרא"ש ורבינו המחבר בשם רב צמח גאון כיון שאין לה קבע אלא בישיבה בסעודה, ויש קידוש היום וסעודה לפניו, סודרן על הכוס, ועיי"ש שמטיק דהרברים מוכרחים דכיון דאיכא קידוש סודרן על הכוס כדוב כהנא דהוי מסדר להו אכטא דקדושא, הוא הרין כל יום שיש בו קידוש ראוי לאומרה על הכוס, דאין ראוי לתכחילה לטעום אפילו קידוש בלתי ברכת הסוכה כו' עיי"ש, (וכוונתו דהגם דמותר לטעום חוץ לסוכה, מ"מ כאן מכיון דהקידוש הוא התחלת הסעודה, הרי אינו ראוי לטעום בלי ברכת לישב בסוכה, ומיושב מה שהקשה ע"ז בספר דבר שמואל ס' רט"ו דהא אין איסור בשתיית יין חוץ לסוכה).

ועכ"פ הרי חזינן ממה רבנותא דגם לענין קידוש היום הרי הקידוש הוא חלק מהקביעות, ובקידוש דלילה לכו"ע הו"ל חלק מהסעודה.

ה. [ואגב יש להעיר, דלענין איסור בשר בחלב כתוב בזה"ק דאין לאכול חלב ואח"כ בשר בשעתא חדא או בסעודה חדא, וא"כ יש לזהר מי שעושה קידוש ורוצה לאכול סעודת שבת בבשר ודגים, שלא יאכל שום מאכל חלבי או משקה חלב לאחר קידוש (אא"כ אוכל המאכלים החלכיים עם מזונות ואח"כ עושה על המחיה, דאז הוא סעודה נפרדת, ויצא בזה ידי קידוש במקום סעודה), וכן בליל שבת ויו"ט, ומצוי הדבר בעשרה כטבת שחל להיות בערב שבת. וכן לענין שבועות, יש לזהר לברך על המחיה אחר הסעודה החלבית, להפסיק בינו להסעודה בשרית].

ו. עוד כתב שם בקובץ לפי הוראתו דיש כאן שינוי מקום, הרי העצה שלא יהא שינוי מקום, הוא בזה שישתה באמצע סעודתו יין, דאז אינם צריכים לברך בביהכנ"ס כמבואר לעיל מתוס' ומג"א דכיון ששתו בתוך הסעודה במקום הראשון הרי זה נמשך עם הסעודה במקום השני ולקביעא קמא הדר.

ולכבי לא כן ידמה, דאם כדבריו דהך הך יין שבירך לפני המזון איכא עליו דיני שינוי מקום, לא מהני מה שישתה אח"כ בתוך סעודתו יין, ומה שאמרו התוס' דין, דאם הלך באמצע הסעודה למקום אחר יכול לשותת יין או מים בלא ברכה דכיון שהוא בתוך הסעודה לקביעא קמא הדר, היינו דאם בירך על יין או מים באמצע הסעודה, או יש להך ברכה כעין דין ברכת המוציא מכיון דהך ברכה נעשית בקביעת סעודה.

ולפ"ז יוצא דמי שעשה ברכת בפה"א באמצע הסעודה על אננס או בננה ואח"כ הלך לשלום זכר ואכל בוטנים, אי"צ לברך ברכת בפה"א, דברכת בפה"א שעשה במקום קביעות, יש לו כל דין קביעות, ולא חל

דיני שינוי מקום, וכמו שבמקום הזה אפשר לו לאכול בוטנים אחר האנס, כמו"כ כששינה מקומו, מכיון דהוא באמצע הסעודה אינו מפסיד בשינוי מקום. (למש"כ במש"ב ס' ר"ו ס"ק כ"ב דהיכא דקבע עצמו לאכילת פירות, אף שבירך בסתמא על הפירות שהיו לפניו והביאו לו מין אחר אחר שכלה המין הראשון, אין צריך לחזור ולברך, דכיון דקבע עצמו לאכילה אינו מסיח דעתו מזה עיי"ש, וא"כ היה כשהוא באמצע קביעת סעודה).

ז. אכן בשו"ע הרב ס' קע"ח סעיף ד כתב וז"ל, ואפילו הלך בתוך הסעודה לבית אחר ואוכל ושותה שם דברים שאינן טפלים לסעודה לענין ברכה ראשונה והוצרך לברך עליהם בבית הראשון כמו יין ופירות, כיון שהם טפלים לענין ברכה אחרונה ונפטרים בברהמ"ז, על דעת סעודתו הראשונה הוא אוכל ושותה וא"צ לברך עליהם שם כו' עיי"ש, ולפ"ד אפשר דכל שנפטר בברהמ"ז, הרי הכל נכלל בסעודתו כיון, וזהו כור המבחן שהוא סעודה אחת, דאם לא, היה צריך לברך ברכה לאחר, וא"כ אפשר דגם יין שלפני המזון נכלל בזה.

אכן בקובץ שם הביא דברי השו"ע הרב וכתב ע"ז דלכאורה לפ"ז גם יין שלפני המזון א"צ לברך בשינוי מקום, אמנם נראה פשוט שזה אינו, דעל כרחך אין לומר שכונת שו"ע הרב להסכים בזה טעמו של התוס' דכתבו דאינו מברך על יין ופירות במקום השני משום שהוא נטפל לענין ברכה אחרונה, דראשית דהרי בתוס' דשם מקור הדין הזה אינו מבואר כלל טעם כזה, רק דלקיבועא קמא הדר.

ולענ"ד דברי שו"ע הרב ברורים דרוצה לומר דזהו כור המבחן שהכל סעודה אחת, מכיון דאינו צריך לברך ברכה אחרונה אפילו לכתחילה, אלא הכל נכלל בברהמ"ז, הרי"ז כור המבחן דזהו סעודה אחת.

עוד כתב וז"ל: ועוד, דלפ"ז מוכרחים לומר דכל דינם של התוס' הוא רק כשאכל או שתה במקום הראשון כשיעור שחייב בברכה אחרונה, דאז שייך לומר שננטפל לענין ברכה אחרונה, משא"כ אם אכל פחות מכשיעור דאז אינו נטפל לברהמ"ז יאה חייב לברך עליו במקום השני ומסתימת התוס' והפוסקים נראה שאין חילוק בזה כו'.

ולפי מה שכתבתי הוא פשוט, דהא מכיון דזה שנפטר בברהמ"ז, הרי"ז כור המבחן דהוא חלק מהקביעות, הרי לא איכפת לן אם אכל שיעור וחייב ברכה אחרונה, או שאכל פחות מכשיעור ואינו חייב ברכה אחרונה דזה שנכלל בברהמ"ז אינו הסיבה, אלא זהו הסימן ואבן הבוחן, ולכן מה לי כשיעור ומה לי פחות מכשיעור.

עוד כתב שם וז"ל: אלא על כרחך דהשו"ע הרב לא בא אלא לאפוקי שאם אכל במקום הראשון דברים שאינם נטפלים להם גם לברכה אחרונה, וחייבים לברך עליהם ברכה אחרונה בנפרד ואין ברהמ"ז פוטרן, בזה לא מועיל סברת התוס' דלקיבועא קמא הדר, משום דאין להם שייכות להסעודה כלל, אבל בדברים שברהמ"ז פוטרן הרי זה מוכיח שהם חלק מהסעודה ולכן כשאמרינן לקיבועא קמא הדר מועיל גם עליהם, ומשום כך באמת אפילו אם לא אכלו במקום הראשון מהם כשיעור שחייב בברכה אחרונה ג"כ אינו חוזר ומברך עליהם במקום השני, משום שאין הטעם של הדין רק הוכחה שהוא חלק מהסעודה, וא"כ אמרינן גם בזה לקיבועא קמא הדר, אבל אם לא אכלו אותם בתוך הסעודה רק לפניו, בזה לא שייך לקיבועא קמא הדר, ואינו מועיל מה שברהמ"ז יפטרנו מברכה אחרונה ע"כ.

ולא ידעתי איזה דברים יש שאוכל בתוך הסעודה, שאין ברהמ"ז פוטרן, אא"כ כוונתו למה שאוכל לפני הסעודה ואין לה קשר להסעודה, דוגמת יין להבדלה, אבל יין שלפני הסעודה, ויש לה קשר להסעודה וא"צ לברך עליו ברכה אחרונה אלא דנפטר בברהמ"ז, הרי"ז מוכיח שהוא חלק מהסעודה, זה עצמו שא"צ לברך עליו ברכה אחרונה, וכמש"כ הרב הג"ל בעצמו, דזה שנפטר בברהמ"ז, זהו ההוכחה שהוא חלק מהסעודה.

ועכ"פ במשקל ראשון, הרי משמע מדברי השו"ע הרב דזהו אבן הבוחן, דכל שנפטר בברהמ"ז הרי"ז חלק מהסעודה.

ח. ובסיכומי של דבר, הרי לפי פשטות השו"ע הרב א"צ לברך בשינוי מקום אפילו כששתה יין לפני הסעודה, ואפילו אם נאמר דלא כפשטות השו"ע הרב וכיין שלפני המזון שינוי מקום באמצע המזון יצריך ברכה, (דבר שעוד לא מצאתי בשום פוסק שיכתוב כן) הרי עכ"פ בקידוש במקום סעודה שהוא חלק

מהסעודה, ודאי ששינוי מקום לא יצריך ברכה, ואפילו אם אינו ודאי אלא ספק, הרי ספק ברכות להקל ואסור לעשות ברכה.

ומה שכתב לשנתו יין בתוך הסעודה, הרי לכאורה לא ירויח מזה כלום, וגם אין צורך לזה, דקרוב לוודאי שא"צ לעשות ברכה, ולא יהא אלא ספק, הרי ספק ברכות להקל.

יצחק אהרן מרבילו
ע"ה"ק ירושלם תובכ"א

בענין הנ"ל

בקובץ ניסן כתב הרה"ג רבי יהושע שמעון בריזל שליט"א לסתור מאי דעמא דבר שלא לברך על היין של אמירת לחיים בטיש או בשבת אחים על סמך יין הקידוש. ולדבריו ברכת היין שלפני המזון פוטרת את היין שבתוך המזון רק אם שתה בתוך המזון במקומו הראשון, ואז נפטר גם מה ששותה אח"כ בשינוי מקום. אבל מאי דסעד באותו מקום, ואמרינן בו דלקיבעיה קמא הדר, לא מהני כיון דלא שתה יין בתוך המזון והיין שלפני המזון אינו בכלל קביעותו. וכתב, ע"כ יש לשנות בתוך הסעודה דאז א"צ לברך בבהכנ"ס. ואם לא שתה בתוך הסעודה מצוין לברך שנית. ואף שאיני כדאי הריני להשיב כדרכה של תורה, וכדי לקיים מה שנהגו כל הני ריאים ושלמים ודלא לאשוויהו לכל הני ת"ח לטועים בדבר פשוט.

א. הנה מצד הסברא תמוה לומר שאם ישתה יין בתוך המזון אזי תפטר ברכת היין שלפני המזון גם מה ששתה אח"כ בשינוי מקום, ואם לאו יצטרך לברך שנית. וכי הוי היין שבתוך המזון גשר להעביר עליו חלות הברכה מיין הקידוש ליין של לחיים ולמנוע היסח הדעת בנייהם. ואם קבלה היא היינו מקבלים, אך הוא לא הביא שום ראיה לזה אלא הניח כדבר פשוט שמש"כ התוס' (ק"א ע"ב סד"ה אלא) ד"ל ולכל הפירושים אם הלך באמצע סעודה למקום אחר יכול לשנותו יין או מים בלא ברכה דכיון שהוא בתוך הסעודה לקיבעיה קמא הדר (ומש"כ או מים צ"ל דהיינו לשיטת הבה"ג שיש לברך על המים שבסעודה, לפי שהאכילה והשתיה שני ענינים וא"א לשתייה להיות כאחת או לפי שזמן לא זייני, כמבואר בס"י קע"ד ס"ו, וזה נכלל במש"כ ולכל הפירושים.) זהו דוקא בששתה יין בתוך המזון. אבל אם שתה רק לפני המזון אף שבמקומו היה יכול לשנות בלא ברכה, מ"מ אם שינה מקומו צריך לברך ולא מהני ליה מאי דלקיבעיה קמא הדר, כי היין שלפני המזון אינו מקביעות הסעודה.

אבל באמת אין הנחה זו פשוטה כלל, ומש"כ שכן מבואר מסתימת הפוסקים א"י מה היא. ואדרבה מדסתם תוס' משמע דקאי ככל גוויי בין כשתה בתוך המזון ובין לפני המזון. ועוד שהרי תוס' בא לומר שאף שאין יין טעון ברכה לאחריו במקומו ודלא כהרשב"ם, מ"מ אם השינוי מקום באמצע סעודה אין ג"מ דקביעות הסעודה מהני גם ליין. ואם איתא לדבריו, עדיין איכא ג"מ ככה"ג שבירך על היין לפני המזון ולא שתה ממנו בתוך המזון, והו"ל לתוס' לפרושי.

וכן משמע מסתימת המ"א (ס"י קע"ח ס"ק ר') בהביאו דברי התוס'. ועוד דהמ"א בודאי איירי במי שנהגה בעצת הרא"ש שבס"י קע"ד ס"ו, לברך על מים קודם הסעודה, וכדנקיט המ"א בעצמו שם, ואעפ"כ סתם שיכול לשנות מים לאחר ששינה מקומו בלא ברכה ולא התנה דוהו דוקא אם שתה כבר בתוך הסעודה במקום הראשון. וכן מוכח בפמ"ג שכוז"ל דלרב חסדא כל שאכל כזית פת שצריך ברכה במקומו, אפילו הלך למקום אחר ושתה מים שם א"צ ברכה. דמשמע מדברי הפמ"ג שתיכף אחר הכזית פת שינה מקומו ולא אכל או שתה יותר במקום הראשון. (ומש"כ הפמ"ג בס"ד אפילו מים ובמקום אחר, אינו מוכן.) [והבה"ל ד"ה ואכל שמביא דברי המ"א ותוס' וכתב] [מייירי שבירך מתחלה על היין בסעודת הפת], ליכא למשמע מיניה דדוקא לאחר המוציא קאמר, ועוד דא"כ הרי שצריך דוקא לברך אחר המוציא ולא סגי במה ששותה אז בלא ברכה כי כבר בירך לפני המזון, ע' לקמן].

ועצם הנחתו המוקדמת שהיין שלפני המזון אינו חלק מקביעות הסעודה, אינה מובנת. שהרי קביעות הסעודה כוללת הן מאכל והן משתה, ומגלן שבהכרח להתחיל באכילה ושהם שותים קודם א"ז בכלל הקביעות. ובגמ' (ברכות מ"ג ע"א) רואים שהיו שותים היין שלפני המזון לאחר נט"י והרי שזה חלק מהסעודה. [ונראה דבכה"ג בודאי לא הוה פליג]. ומזה נלמד דה"ה כששותים אותו לפני נט"י, שהרי בכל אופן הוא בא לפתוח בני מעים ולהמשיך אדם לתאות אכילה (רא"ש ס"ס כ"ד) ומה לי אם שותהו

קודם נט"י או לאחריה או אחר המוציא, בין כה וכה הריהו חלק מקביעות הסעודה. והרי זהו כל הנידון (בסי' קע"ד ס"ד) אם הבדלה פוטרת היין שבתוך המזון אפילו קודם נט"י, או רק אח"כ מכיון דיש הבדלה שבה במקום סעודה והיין היא שייכת לסעודה אא"כ מבדיל אחר נט"י [משא"כ יין שלפני המזון סתם, וקידוש]. ולכן כתב המ"א ס"ק ו' דנטל ידיו לאו דוקא רה"ה אם קבע עצמו לסעודה בלא נט"י. ועי' בתוס' דף ק"ג סד"ה אגא שכתב דהא דדברים הבאים אחר הסעודה צריכין ברכה לפנייהם ואחריהם היינו חרץ מיינ דהוא לעולם חשוב מחמת הסעודה [כיון דהוא סעיד כמש"כ המ"א ס"ק ט'] [והיינו אפי' בימיהם שהיו מושכים ידיהם מן הפת ומטלקין השלחן] ומדוע נאמר שהיין שלפני המזון אינו מקביעות הסעודה. והרי אפילו מצינו שסעודה נקראת בשם משתה. ובש"ע הרב ס"ס ח' מבואר שדברים הבאים מחמת הסעודה לפני המזון היו נפטרים אפילו מברכה לפנייהם ונכללים בברכת המוציא אי לאו כדי שלא ליהנות מהעו"ז בלא ברכה בתולה, ע"ש. אלא נראה פשוט דהיין שלפני המזון הוא שפיר בכלל קביעות הסעודה ושייך בו בשופי לקביעה קמא הדר. וכ"ש בקידוש כדלקמן באות ב'.

ויתר על כן ע' במ"א שם ס"ק ט' שכו"ל וכיון שכן כיון ששותהו בתוך הסעודה של קבע מיגו דהוי קביעות לאכילה הוי קביעות לשתיה. וכ"כ תר"י, ע"כ. והיינו דלא זו בלבד שהיין נכלל בקביעות הסעודה אלא שאגב הסעודה נהיה לו קביעות בעצמו והיה שייך בו לקביעה קמא הדר מחמת עצמו, ע"ש ודוק. אלא דזה ל"ש אם לא שתה כשיעור לפמש"כ המ"א בסי' ר"י סס"ק א', אך עכ"פ בכלל מאתיים מנה ובודאי דהוי חלק מקביעות הסעודה אף בפחות משיעור. ועוד שהרשב"א אומר ששותהו בתוך הסעודה של קבע, ואף דהרשב"א ותר"י אמרו כן על יין שלאחר המזון הרי המ"א קאמר כן על יין שלפני המזון, הרי ברור דקביעות הסעודה מתחיל אף לפני המזון.

ועוד אפילו אם לא היה היין שלפני המזון בכלל קביעות הסעודה, עדיין הרבה יותר מסתבר לומר דכיון דהא דרשינו מקום מצריך ברכה משום היסח הדעת הוא, ובתוך הסעודה ליכא היסח הדעת וחזור לקביעותו הראשון והוי כאילו עדיין הוא במקומו [כמש"כ הרא"ש (ס"ו) ודוגמא לזה מה שאומרים רצה במש"ק, שסעודה ממשכת הזמן] ויודש לנו התוס' שזה מועיל לא רק לסעודה עצמה הנכללת בברכת המוציא וטעונה ברכה לאחריה במקומה אלא אף על היין, ומים להבה"ג, שאגב הסעודה אף מהם אינו מסיח דעתו, א"כ מסתברא שמקום השני הוי לגמרי כמקום הראשון, וכל שהועילה הברכה ליין שבתוך המזון במקום הראשון הריהו פוטרת גם כאן שהרי אין היסח הדעת כיון שהוא באמצע סעודה.

[ולדבריו שאין קביעות הסעודה מועלת ליין שלפניה, היה צריך לומר שאם לא בירך על היין בתוך המזון אלא לפניו אזי אף אם ישתה בתוך המזון יצטרך לברך במקום השני. שהרי יש היסח הדעת בין ברכת היין לשתיתו כאן. ואיך אפ"ל שהשתיה בתוך המזון קושרת ומונעת היסח הדעת בין ברכתו לפני המזון לשתיתו במקום השני].

ומה שדימה להביא הוכחה מסוגיא דפסחים אינו דומה כלל. דהתם שינה מקומו לפני שהתחיל בעיקר הסעודה הטעונה ברכה לאחריה במקומה, משאכ"כ שכבר התחיל בעיקר הסעודה שוב הוי גם היין שלפני המזון בכלל הקביעות ושפיר שייך בו לקביעה קמא הדר. ה"ז דומה למי ששתה יין לפני שאכל כזית, שאם עכשיו ישנה מקומו יצטרך ברכה בין על הפת ובין על היין, ומ"מ אם ישלים לאכול כזית ואח"כ ישנה מקומו נאמר בו דלקביעה קמא הדר וא"צ לברך אף על היין, ודוק.

והנה מש"כ שתוס' כתבו דלקביעה קמא הדר לגבי פירות, אינו נכון. שתוס' כ"כ רק על יין ומים כנ"ל. ובאמת היה אפ"ל דדוקא כיון שהוא חלק מהסעודה ממש ובאמת לא היה צריך ברכה לפניו אי לאו דגורם ברכה לעצמו, וכן אפי' להבה"ג אף שאין השתיה בכלל האכילה הא מ"מ מחמת הסעודה היא באה שהרי היא באה לשרות המאכל וא"א לאכילה בלא שתיה והוי בכלל הסעודה, משא"כ בפירות שאינם באים מחמת הסעודה כלל מתייב יתייב שיעויל להם קביעות הסעודה. אלא זה חידש לנו בש"ע הרב ע"פ הטברו בדברי התוס' בטוב טעם ודעת, דהא דאמרין לקביעה קמא הדר אף על היין ומים אף שהם אינם טעונים ברכה לאחריהם במקומן זהו משום דגם הם נפטרים בבהמ"ז והרי דבכלל הסעודה נחשבים, וא"כ ממילא דה"ה לפירות. [וכן מצאתי באבן העזר דמגו דהוי קביעות לסעודה הוי נמי קביעות לפירות, ע"ש שפרש כן ברמ"א].

והשתא ודאי דה"ה ביין שלפני המזון. וכ"ש הוא, שהרי היין שלפני המזון בא לפתוח בני מעים ולהמשיך אדם לתאות אכילה כמש"כ הרא"ש (ס"ס כ"ד) שלכן בהמ"ז פוטרנו ומכיאו הב"י בסוף סעיף ו' והוא יותר שייך לסעודה מפירות וכדומה שהם דבר נפרד ואעפ"כ נכללים בסעודה [עיין שעה"כ

במסוגר]. וכ"ש בקידוש שהוא שייך לסעודה יותר מסתם יין שלפני המזון, כדלקמן באות ב'.

ומש"כ לדחות שכונת השע"ה רק לאפוקי דברים שאינם נפטרים בבהמ"ז, אבל לא סגי במאי דנפטרים בבהמ"ז אם לא באו בתוך הסעודה ממש, הוי דוחק גדול כמו שהרגיש בעצמו. ועוד שהרי הכל נפטר בבהמ"ז לדין שאין אנו מושכים ידנו מן הפת עד בהמ"ז, וגם שהשע"ה לא איירי בלאחר המזון אלא בתוך הסעודה. אין לך דוחק גדול מזה.

ובדאי שאין כוונת השע"ה רק באכל ושתה כשיעור, דכיון שאם היה אוכל כזית לא היה צריך לברך אחריו והיה נפטר בבהמ"ז הרי שזה שייך לסעודה אף שבפועל אכל פחות. [וגם שכודאי מברך על כל מה שאכל, אף על הפחות מכזית הזה, אף שמחמת עצמו אינו טעון ברכה לאחריו]. והוא עצמו כ"כ אלא שתלה זה בדיחוי שלפני המזון לא מהני מאי דנפטר בבהמ"ז, ומבלי פירושו הרי שדברי שע"ה אמורים רק בכשיעור, ואינו מוכן מדוע. ובאמת פשוט שכונת השע"ה אף בפחות מכשיעור, וא"ז ענין לדבריו.

ומש"כ ולא פסקינן כהרמב"ן במלחמות שאין בהמ"ז פוטרת היין שלפני המזון [ולא רק קידוש] רק משום ספק ברכות להקל, א"י היכן מצינו כן. שכן שיטה זו לא הובאה כלל בטוש"ע. רק בבה"ל ד"ה וכן פוטרת יין שלפני המזון כתב שנכון שיכיון בבהמ"ז לפטרו, ע"ש. וכן בכה"ח אות ל"ו כתב שאע"ג דק"ל כמרן מ"מ לכתחלה יש להחמיר אם אפשר ואין לשתות כ"א פחות מכשיעור, ע"ש. [ומבואר בדבריהם שכ"ד הר"ן והראב"ד בתמים דעים [וכ"ה בהשגותיו על בעל המאור שם]. ותוס' ק' ע"ב סד"ה ידי יין] ובעה"מ סוברים כן רק אם לא היה בדעתו לשתות יין בתוך המזון. וע' בשע"ה בק"א אות ז' שהביא עוד פוסקים הסוברים כן וכתב שהרא"ש יחידאה הוא [ומביאו הבה"ל ד"ה ואפילו] ואעפ"כ לא ערער על פסק הש"ע לענין יין רק הבו ולא לסיף עלה לענין שאר משקין ודלא כהט"ז ומ"א בס"ז שדימו שאר משקין לייין. ולדינא ודאי שהיין שלפני המזון נפטר בבהמ"ז ונכלל בסעודה ושייך בו לקביעה קמא הדר, כדברי השע"ה.

ועוד דאפילו להני ראשונים שאין היין שלפני המזון נפטר בבהמ"ז, עדיין אפ"ל ששייך בו לקביעה קמא ודאי ושהוא בכלל קביעות הסעודה. מידי דהוי לשיטת המחזור ויטרי [חלק א' סי' ע"ב, ע"ש ובתשו' רש"י סי' פ"ו ובתוס' ק"ג ע"א ד"ה אגא, הגהות והערות שבש"ע מהדורת פריעזמאן אות י"ט] שאפ"י על היין שבתוך המזון צריך לברך מעין שלש כמבואר בב"י, וכי נימא דלפ"ז אפ"ל עליו דלקביעה קמא הדר. אלא ודאי דלאו בהכי תליא מילתא ואף שאינו נכלל בברכות הסעודה לא לפניה ולא לאחריה אפ"ה מינו דחורו לקביעות הסעודה חזור גם לזה שהסעודה גוררת אגבה כל השייך לה. והשע"ה קאמר דמה שנפטר בבהמ"ז ודאי נכלל בסעודה אבל אין זאת אומרת שמה שלא נכלל בבהמ"ז אינו שייך בה, ודוק. [ומה"ט ג"כ א"ל בדיחוי שהשע"ה בא רק לאפוקי מה שאין נפטר בבהמ"ז דל"ש בו לקביעה קמא הדר].

והנה בסי' קע"ד ס"ז איתא עצת הרא"ש שהרוצה להסתלק מן הספק דשיטת הבה"ג לברך על המים שבסעודה, ישב קודם נטילה במקום סעודתו ויברך ע"ד לשתות בתוך סעודתו. וכתב ע"ז המ"א בסס"ק י"ד וז"ל עיין סימן קע"ח דיש ליוהר שלא יצא קודם הסעודה דהוי הפסק. ומשמע להדיא דבתוך הסעודה שוב לא הוי שינוי מקום הפסק. וכ"ה במחה"ש שם [אלא שיש איזה טה"ה כמש"כ יצאו ידי חובתן]. וכן ה"ב בשע"ה סי' ג'.

ואף שהמ"ב ס"ק ל"ו והכה"ח אות מ"ו לא כתבו קודם סעודה, אין נראה שהשמיטתו בדוקא כי לדעתם גם בתוך הסעודה יש שינוי מקום, דא"כ היו מבארים זאת ואמרים שדברי המ"א הם לאו דוקא אלא שדיבר בהווה וכדומה, ולא היו סותמים. וגם דא"כ היה להם לבאר דלאחר ששתה קצת בתוך הסעודה שוב ליכא משום שינוי מקום. אלא נראה דהשמתם היא לאו דוקא. ובאמת שהכה"ח לא ציין ע"ז מקור כדרכו תמיד, והרי שכ"כ מעצמו ולא מהמ"א, וכודאי ליכא לימיר שבא לאפוקי מדבריו.

גם מש"כ להנהיג לשתות קצת יין בתוך הסעודה בכיתו דאז א"צ לברך בבהכנ"ס אליבא דכ"ע, אינו מוכן מדוע. לדבריו אדרבה לא ישתה ויברך על יין הלחיים, שהרי א"ז ברכה שא"צ.

ובפרט שבש"ק צריך להשלים המאה ברכות. וע' מ"א סי' רט"ו ס"ק ו'.

ב. כבר נתבאר שהיין שלפני המזון הריהו ודאי בכלל קביעות הסעודה, ועתה תחזה שכ"ש וק"ו הדברים ביין הקידוש, ומאן דכר שמיה לומר שאינו חלק מקביעות הסעודה. שהרי בהכרח התחיל בו הסעודה ואין סעודה בלא קידוש ואין קידוש אלא במקום סעודה.

ומש"כ שרואים בראשונים סברא הפוכה שהרי דנים אם קידוש ג"כ פוטר היין שבתוך המזון או רק סתם יין שלפני המזון, אינו נכון. דהריין בראשונים הוא על היין שלפני המזון שפוטר את היין שבתוך המזון, דבמשנה איתא רק שפוטר את היין שלאחר המזון, ואם גם הבדלה בכלל זה. אבל מעולם לא דנו על קידוש לומר דגרע מסתם יין שלפני המזון ולא יפטר היין שבתוך המזון, ע"ש. [ובאמת היין של לחיים אינו בא לשחות אלא למצוה ולברכה]. ומה שהביא מהב"ח ס"ד שיש רכותא בקידוש דאע"פ שאינו בא לשחות אלא למצוה נמי פוטר היין שבתוך המזון [וכ"כ הט"ז ס"ק ה' והביאום האחרונים] אינה קושיא. דוהו רק לאפוקי מסברא חיצונה דסלקא אדעתין, ולא דבאמת גרע יין הקידוש. וע' במש"ז שמבאר הט"ז ומסיים קמ"ל דארובה דמצוה חשיב יותר וזה כוונת הט"ז. הרי מוכח דקידוש עדיף מסתם יין שלפני המזון.

ועוד הביא מש"כ בבה"ל ד"ה יין הבדלה, דכמה פוסקים סוברים לדעת התוספות ה"ה ביין של קידוש דוקא אחר נטילה. אך אין בזה תפיסה, דאותם פוסקים ודאי סוברים כן גם בסתם יין שלפני המזון, אלא דא"ז נהוג האינדא ולכן דיבר בהב"ל בקידוש. וע' במ"א ס"ק ה' שכתב עמש"כ המחבר וי"א שאין ברכת יין הבדלה פוטר א"כ נטל ידיו קודם הבדלה, דמשמע דוקא יין הבדלה כיון שאינו בא אלא לצורך מצוה ואינו [כצ"ל לפ"ה] צורך סעודה, אבל כשותה לצמאו יין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון. אע"ג שיש חולקין גם בזה פסק הרב"י דלא כוותיה. וע"ש בלב"ש אות ו' שכח"ל לא כתב המ"א יין קידוש משום דבהא כ"ע מודי דפוטר כיון דשייך קידוש לסעודה דאין קידוש אלא במקום סעודה, ודוקא בשותה לצמאו קודם נטילה יש חולקים. וע"ש בפמ"ג שכן מבואר בתוס' ברכות מ"ב ע"ב ד"ה רוב ששת שבקידוש מודים דאף קודם שנטל ידיו פוטר תוך המזון דשייך לסעודה, ורק בסתם יין שלפני המזון והבדלה הם סוברים דקודם נט"י אין פוטר. וכ"כ בא"א ס"ק ו' וז"ל והמתבאר שם מרבריהם דקידוש אף קודם נט"י פוטר תוך המזון, והבדלה ויין שלפני המזון דוקא אחר נט"י. וגם הב"ח כתב דהתוס' ומרדכי סוברים דיין שלפני המזון פוטר דוקא דכבר נטל ידיו, אבל על קידוש לא כ"כ. [ובאמת א"י לאיזה פוסקים כוון בהב"ל שסוברים דלתוס' ה"ה ביין של קידוש דוקא אחר נטילה].

ומש"כ המח"ש (וכוס קידוש ודאי לא עדיף מיין שלפני המזון) נראה דכ"כ משום דהוקשה לו הוכחת המ"א מפי' תע"ד מדלא תירץ הטור דשאני התם שזה קודם נטילה, ואי אמרת דקידוש עדיף ופוטר אף קודם נטילה ליכא הוכחה, ולכן הוכרח לומר כן. ונראה דלכן כ"כ במסוגר משום דהוקשה לו דודאי נראה לומר דקידוש עדיף ופוטר אף קודם נטילה, והרי כן מבואר בתוס' כנ"ל, אלא דהוכחה ללמוד כך במ"א. וע' בפמ"ג ויד אפרים שפירשו ההוכחה מכוס שני ולא מקידוש וא"ש הכל. ונראה דהא דהמח"ש לא היה ניחא ליה בזה משום דבטור שם משמע דאיירי בשני הכוסות ולא רק בשני.

האמנם שגם בשע"ה ס"ה יש משמעות לכאורה דיין שלפני המזון בחול עדיף מקידוש שכח"ל בד"א ביין הבדלה שאינו שייך לסעודה אבל יין קידוש הואיל והוא שייך לסעודה שאין קידוש אלא במקום סעודה פוטר היין שבתוך הסעודה ל"ה אפי' קידש קודם שקבע עצמו לסעודה אע"פ שיין זה אינו לשתייה אלא למצוה, וכ"ש יין שלפני הסעודה בחול שהוא לשתייה שפוטר היין שבתוך הסעודה אפי' אם בירך עליו קודם שקבע עצמו לסעודה. אך לכי קא דייקת לק"מ, שהרי כתב השע"ה בעצמו אח"כ בס"ח וז"ל וכ"ז בחול אבל בשירוי"ט שמקדש על הכוס א"צ לברך אתרוי לר"ה אפי' הוא של שאר משקין לפי שהוא שייך לסעודה שאין קידוש אלא במקום סעודה ולכן נפטר בבהמ"ז כמו יין שלפני הסעודה שהוא בא מחמת הסעודה. והיינו דאף דאין לשחות רביעית משאר משקין לפני הסעודה אם אינו מברך על הכוס, מ"מ בקידוש שפ"ד דהוא ודאי שייך לסעודה ונפטר בבהמ"ז, ע"ש. והרי דקידוש עדיף מלפני המזון סתם. וע"כ צ"ל דהא דיין שלפני הסעודה בחול עדיף מקידוש היינו לענין לפטור היין שבתוך הסעודה מהברכה שמחייב בה כיון דגורם ברכה לעצמו, דכיון דהוא לשתייה יותר פשוט שפוטר מקידוש דלמצוה. אבל לענין חלק מקביעות הסעודה ודאי קידוש עדיף מסתם יין שלפני המזון כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה ובעל כרחו לקדש, משא"כ בחול. ודוק.

וכן מוכח עוד בהרבה הוכחות דקידוש ודאי הוי בכלל קביעות הסעודה. ברשב"ם כאן ק"א ע"א ד"ה אף ידי קידוש לא יצאו שכתב דהא דאין קידוש אלא במקום סעודה מדרש הוא, א"נ סברא היא מדאיקבע קידוש על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב, הרי שהרשב"ם קורא לזה שעת סעודה. וברא"ש בברכות (סו"ל"ב) שכתב דיין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון, ומהו הטעם יין של קידוש פוטר יין שבתוך המזון לא מבעיא קידוש דאין קידוש אלא במקום סעודה אלא אפילו אם הבדיל על היין

פוטר היין שבתוך המזון, הרי שקידוש זה לא מבעיאי. וכתיב שם, ולא תימא דוקא כשמברך בשעת קידוש מפני שאין קידוש אלא במקום סעודה וכו' אבל בשאר ימים כיון שאם ירצה לא יאכל וכו' אלא אפי' כירך מתחלה בין להבדיל בין לשתייה בעלמא שרצה לשנות אותו היין פוטר ליין שבתוך המזון וכו'. ובמרכזי שם סי' קמ"ד וז"ל שמבדילין על השולחן פי' רבינו יוסף דא"צ לחזור ולברך בפה"ג בתוך הסעודה וכו"ש דביין קידוש יצא דחשיב כמו בתוך הסעודה וכו', הרי דקידוש נמשך ממש בתוך הסעודה. ובטור ס"ס ע"ב וא"א הרא"ש ז"ל כתב כסברא הראשונה דייין שלפני המזון נפטר בבהמ"ז אפילו אם אין לו כוס לבהמ"ז רכיון שבא להמשיך אדם לתאות המאכל חשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה, וכ"ש כחוס של קידוש שהוא צורך סעודה טפי דק"ל אין קידוש אלא במקום סעודה. ובהגהות המהרש"ל חכמת שלמה כאן ק' ע"ב בתורה"ה ירי יין כו' בסוף דבריו וגם צריך לברך אחריו ברכה מעין ג'. נ"ב פי' על מה ששתה קודם המזון האין דעתו לשנות [עוד], ואין דעת הרא"ש כן לברך ברכה אחרונה על יין שלפני המזון וכ"ש על כוס של קידוש. ובלבוש סי' קע"ד ס"ב שייין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון וכן יין של מצוה כגון של קידוש פוטר את היין שבתוך המזון, שהוא חשוב יותר. וע"ש במלבוש י"ט, ובא"ז וא"ו שפירושו כוונתו דבקידוש איכא תרתי שהוא גם למצוה וגם לשנות. וכן מברכים לישיב בסוכה על קידוש ומוכח דכבר הוי התחלת סעודה. ובטוחני שיש עוד ראיות לכך כי פשוט הוא.

ג. תו איכא למימר ע"פ שיטת הבה"ג בס"ד שיש לברך על המים שבסעודה. דלפ"ד ברכת הקידוש פוטר גם המשקין שותים בתוך המזון וא"צ לנהוג בעצת הרא"ש לברך על מים קודם הסעודה כמש"כ הפ"א ס"ס ק"י א"א [וע' רעק"א ריש הסימן]. וכן הטועמים אף ששותים רק מעט כמש"כ השע"ה ס"ד [וע' בבה"ל ריש הסימן]. וא"כ אפילו לדבריו שצריך דוקא לשנות בתוך המזון, הרי להבה"ג גם שאר משקין נכללים בפה"ג של קידוש וסגי במאי דשותה מהם בתוך המזון. והרי הטוש"ע לא הכריעו נגד הבה"ג ואף לדין שנוהגים בהר"א שכתב והמהגג כסברא ראשונה מ"מ מידי ספיא לא נפיק, ואף שנהגו להקל דלא לברוכי קודם סעודתו ע"פ בודאי שא"א לברך שוב על יין הלחיים. אך א"צ לזה שכבר נתיישבו הדברים ברווח בעזה"ש.

נתן פערלמאן

בענין הנ"ל

בגליון האחרון (גליון המאה) כ' הרה"ג רבי יהושע בריזל שליט"א כמה שישנם נוהגים בליל שב"ק ויור"ט כאשר ממשיך הסעודה בביהכ"נ כדי לברך ברהמ"ז בעזותא, וטועמים שם יין לשתיית לחיים, שאינם מברכים על היין ברכת בורא פרי הגפן, וטעמם דכיון שהם עדיין באמצע סעודת שב"ק, ובביתם קידשו על היין לפני הסעודה, הרי פטרו אז את היין שבתוך הסעודה, וע"ז כ' לבאר באריכות דהא דאמרין דברכת היין שבקידוש פוטר את היין שבתוך הסעודה, היינו דוקא כששותה היין באותו מקום בתוך הסעודה, אבל אם שינה מקומו ועקר למקום אחר ושותה שם יין אינו נפטר בברכת בורא פרי הגפן שבירך במקום הראשון, ואף שלעצם הסעודה אינו נקרא הפסק כמה ששינה מקומו מכיון דהוה פת מרברים הטעונים ברכה אחרונה במקומו ופסקינן בשו"ע סי' קע"ח ס"ב ברמ"א דבזה אין שינוי מקום הפסק ויכול להמשיך סעודתו במקום השני, וכן אינו מברך אפי' על פירות וכדומה שבירך עליהם בתוך הסעודה במקום הראשון כמש"כ במג"א שם סק"ו, מכ"מ היינו דוקא מה שאכל בתוך הסעודה והרי הם נמשכים עם הסעודה הנמשכת במקום השני, אבל מה שלא אכלו בתוך הסעודה אלא קודם הסעודה אינו יכול לפטור את הפירות שאוכל במקום השני, מכיון שאין הפירות שאכל במקום הראשון חלק מהסעודה, דהרי כל הטעם דאמרין שאם אוכל פירות במקום השני דהם נפטרין בברכה שבירך במקום הראשון הוא משום דלקיבעיה קמא הדר, אבל אם לא אכלו אותם בתוך הסעודה רק לפניו בזה לא שייך לקיבעיה קמא הדר, מכיון שלא קבע סעודתו על פירות אלו שאכלם קודם הסעודה, ועפ"י כ"ז מסיק דאותם שאינם מקדשים בעצמם ויוצאין מאחר ע"י שומע כעונה אינם פוטרם את היין שבתוך הסעודה כמה שמברכים על היין שטועמים בשעת קידוש, ורק אם שחו גם בתוך הסעודה או נפטר גם היין ששותין במקום השני, ומ"מ אותם אנשים שמקדשים בעצמן ושותין רביעית יין בשעת קידוש אינו חייבים בברכה בדיעבד כשכבר שינו מקומם, לפי שבדיעבד סמכינן על שיטת רש"י ורשב"ם המובא במג"א סק"ב דס"ל דכל שבעת המינים טעונים ברכה במקומם ושינוי מקום לא חשיב הפסק, ויעו"ש במג"א דבדיעבד אי"צ לברך, עת"ד.

והנה, בעצם ההלכה שכתב דארתן שאינם מקדשים בעצמן אלא שומעים מאחר וטועמים מעט יין אינם נפטרים ממברכת כורא פרי הגפן על היין ששותין אח"כ בביהכניס" בזה וראי אפשר כדבריו, דהרי אף אם נאמר דהיין ששותין בשעת קידוש חשיב כחלק מהסעודה ושייך לומר על היין ששותה אח"כ דלקיבעיה קמיה הדר, משום שממשיך את הקביעות ששתה יין במקום סעודה, וממילא אי"צ לברך על היין ששותה במקום אחר, [וכדנבאר להלן בע"ה, שיש מקור לומר דלענין היין ששותין לפני הסעודה בשעת קידוש חשיב כחלק מהסעודה ממש], מ"מ אפשר לומר דכ"ו שייך דוקא במי שמקדש בעצמו ולדידיה הו"ל שתיית היין כצרכי סעודה מכיון שא"א לו לאכול הסעודה מבלי שישתה כוס יין ולכן הו"ל כחלק מהסעודה, וממילא שייך גם בזה טעמא דלקיבעיה קמא הדר, משא"כ באותם שאינם מקדשים בעצמן וטועמין מהיין, הרי אין שתיית היין מעכב ואינם שותים אלא למצוה מן המובחר, בזה יש סברא לומר שאין שתיית היין מצרכי הסעודה, דהרי יכול לאכול גם בלא שתיית היין, וממילא אין היין כחלק מהסעודה, ולא שייך לומר בזה לקיבעיה קמא הדר, וממילא לא נפטר היין ששותה אח"כ במקום השני במה שבייך על היין שטעם בשעת הקידוש, וצריך לברך עליו אח"כ.

ומ"מ אף באותם שאינם מקדשים בעצמן ושומעים מאחר וטועמים מהכוס מדין מצוה מן המובחר יש ג"כ מקום לומר דהו"ל כחלק מהסעודה מכיון שמדין מצוה מן המובחר יש לשתות קודם הסעודה, ואם ננקוט כן דהו"ל חלק מהסעודה שייך גם בזה לומר לקיבעיה קא הדר, ולפי סברא זו אי"צ לברך על היין במקום השני אף בשומע הקידוש מאחר, אלא שכמובן אין סברא זו מוכרחת, וצ"ע בזה למעשה אם יכול לברך במקום השני.

אמנם, במה שכתב לענין אותם אנשים שמקדשים בעצמן ושותין רביעית, דרק בדיעבד נפטרינן מלברך על היין ששותין במקום השני הוא משום דבדיעבד סמכינן על דעת הסוכרים דכל שבעת המינים טעונים ברכה במקומם, [ואשר בזה סמכינן רק בדיעבד], בזה נלענ"ד דאין צריכים בזה לשיטה זו, אלא דמכיון ששתיית היין מצרכי הסעודה הו"ל כמי ששותה באמצע הסעודה ממש, ושפיר חל הקביעות גם על היין, וממילא מישך שייך בזה טעמא דלקיבעיה קמא קהדר, ונפטר במה שבייך על היין בשעת קידוש גם כתחילה, כמו בשתה יין באמצע סעודתו.

ויסוד הרברים נלמד ממש"כ בשו"ע הרב סעי' ד' וז"ל "ואפילו הלך בתוך הסעודה לבית אחר ואוכל ושותה שם דברים שאינם טפלים לסעודה לענין ברכה ראשונה, והוצרך לברך בבית ראשון כמו יין ופירות, כיון שהם טפלים לענין ברכה אחרונה ונפטרים בבהמ"ז, ע"ד סעודתו הראשונה הוא אוכל ושותה ואי"צ לברך שם ברכה" עכ"ל השו"ע הרב, וכונת דברי הרב ז"ל כבר ביאר הרה"ג הכותב בטו"ט, דרברים שברהמ"ז פוטרין הרי זה מוכיח שהם חלק מהסעודה, ולכן כשאמרינן לקיבעיה קמא הדר מועיל גם עליהם, משא"כ כשאוכל דברים שאינם נפטרים בברהמ"ז, אין להם שייכות עם קביעות הסעודה ולא שייך לומר בזה לקיבעיה קמא הדר, ואינו נפטר בברכה ראשונה שבייך במקום הראשון. ומבואר מכ"ז, דהא דאמרינן דאף הפירות שאוכל במקום אחר נפטר בברכה ראשונה הוא משום שהפירות הם חלק מהסעודה, וההוכחה לכך שהם חלק מהסעודה הוא ממה שהם נפטרים בברהמ"ז, וכלשון השו"ע הרב האמורים. "כיון שהם טפלים לענין ברכה אחרונה".

ומענה, נלענ"ד דה"ה לענין היין ששותין בשעת קידוש, מכיון שאנן נקטינן שאין מברכים ברכה אחרונה על היין, והם נפטרים בברהמ"ז, הרי ע"כ מוכח שהוא חלק מהסעודה והו"ל כדברים הבאים מחמת הסעודה, וכן מפורש בטור סוף סי' רע"ב וז"ל "ואדוני אבי הרא"ש כתב כסברא ראשונה דאין שלפני המזון נפטר בברהמ"ז דכיון שבא להמשיך האדם לתאות המאכל חשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה, וכ"ש בכוס של קידוש שהוא צורך סעודה טפי דקיי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה" עכ"ל, ומבואר מדברי הטור דהא דברהמ"ז פוטר את יין הקידוש הוא משום דחשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה.

וכשו"ע הרב סי' רע"ב סי"ג כ' וז"ל "אין צריך ברכה אחרונה על כוס של קידוש בין של לילה בין של יום לפי שהקידוש הוא מצרכי הסעודה והרי כוס זה טפל לסעודה ונפטר בברהמ"ז שלאחר הסעודה כאילו שותתו בתוך הסעודה" עכ"ל, ומבואר בדבריו דהכוס יין הו"ל טפל לסעודה כמי ששותה בתוך הסעודה.

ועפ"יז ולעג"ד דה"ה לענין דינא דלקיבעיה קמא הדר חשיב נמי יין דקידוש כחלק מהסעודה ופוטור ג"כ יין ששותה במקום השני, כמו דאמרינן בשותה יין בתוך הסעודה שאי"צ לברך על היין במקום השני, וארווחנא בזה דאותם המקדשים בעצמם ומוכרחים לשתות כוס יין, פוטריס לכתחילה את היין שישתו במקום השני אף בלא שיטת רשב"ם ורש"י הסוכרים רשבעת המינים קובעים ברכה במקומם, דלפי דאמרון הוא נפטר מכח דינא דלקיבעיה קמא קהדר.

עוד יש להעיר בזה במה שכ' שם דלא מסתבר לומר דקידוש שאני משום דבעינן שתהא הקידוש במקום סעודה, דהרי שאנו רואים מכל הראשונים סבא הפוכה, שהרי הראשונים שדינן גבי יין שלפני המזון שפוטור יין שבתוך המזון, ודנו הם מה הדין לענין קידוש אם הוא ג"כ פוטור היין שבתוך המזון והוצרכו לראיית ע"ז, הרי דיש מקום לחלק להיפך דאף דבשתיית סתם יין ודאי דפוטור היין שבתוך הסעודה בכל זאת גבי קידוש י"ל דינא פוטור, ואיך נאמר אנן סבא הפוכה שייך של קידוש עדיף טפי, עכת"ד.

אמנם י"ל, דלפי מאי דנקטינן בס"י קע"ד ס"ה דברמה"ז פוטרת יין שלפני המזון, וכמו שכ' הטור ס"ס רע"ב וז"ל "דכיון שבא להמשיך האדם לתאוות המאכל חשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה", ומבואר דאף יין ששותה קודם הסעודה הוה חלק מהסעודה וטפל לסעודה, לפי"ז אין אנו צריכים לומר סבא הפוכה דיין הקידוש עדיף מסתם יין ששותה לפני הסעודה, דלעולם י"ל דסתם יין ששותין לפני הסעודה עדיף טפי מיין הקידוש, אלא דביין סתם ששותין לפני הסעודה, מכיון שבא לפתוח הבני מעיים לאכילה, בזה פשיטא בודאי דחשיב חלק מהסעודה ממש, ואף בזה נימא, שאם ישנה מקומו באמצע סעודתו וישתה יין במקום השני לא יצטרך לברך כפה"ג, אף אם לא שתה במקום הראשון אלא קודם הסעודה, משום דהיין ששותה קודם הסעודה חלק מהסעודה וטפל לה מכיון שבא לפתוח הבני מעיים לאכילה, בזה פשיטא בודאי דחשיב חלק מהסעודה ממש, ואף בזה נימא שאם ישנה מקומו באמצע סעודתו וישתה יין במקום השני לא יצטרך לברך כפה"ג, אף אם לא שתה במקום הראשון אלא קודם הסעודה משום דהיין ששותה קודם הסעודה חלק מהסעודה וטפל לה, מכיון שבא לפתוח הבני מעיים לסעודה, וממילא אפש"ל דה"ה ביין הקידוש אף אם גרע מיין סתם ששותה לפני הסעודה, מ"מ שפיר י"ל דאף בזה הו"ל חלק מהסעודה וטפל לה, ועכ"פ אין אנו מוכרחים לומר סבא הפוכה דיין קידוש עדיף טפי מיין סתם, דאף אם גרע מיין סתם אכתי י"ל, דבין ביין דקידוש ובין ביין סתם הו"ל חלק מהסעודה לענין הדין דלקיבעיה קמא הדר.

עוד יל"ע בזה מדברי הטור ס"ס רע"ב וז"ל "דיין שלפני המזון נפטר כבהמ"ז וכו' דכיון שבא להמשיך האדם לתאוות המאכל חשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה וכ"ש בכוס של קידוש שהוא צורך סעודה טפי" עכ"ל הטור, ומשמע ממש"כ וכ"ש בכוס של קידוש דאכן ס"ל דקידוש חשיב טפי חלק מהסעודה יותר מיין סתם, ומשמע דלענין זה שיהא נחשב חלק מהסעודה אמרינן דקידוש עדיף טפי מיין סתם ששותה לפני הסעודה, ואולי ס"ל דלאחר שהוכיחו הראשונים דקידוש לא גרע מיין סתם, מסתם שיש מעלייתא בקידוש יותר, או דס"ל דדוקא לענין לפטור יין שבסעודה הוא גרע מיין סתם ואילו לענין לפטור מברמה"ז הוא נחשב יותר כחלק מהסעודה, ויל"ע בכ"ז.

עוד יש להעיר קצת מלשון הפמ"ג משב"ז סק"ה וז"ל תו"ד, "רעב"י ופוסקים דקמ"ל דל"ת דוקא יין קודם המזון דחשיב דבא לפתוח בני מעיים ולשתות פוטור בתוך הסעודה ולאחר המזון, אבל יין קידוש דאין בא לשתות אימא לא קמ"ל דאדרבא דמצוה חשוב יותר", עכ"ל פמ"ג, ומשמע דאיה"צ דהו"א דיין סתם עדיף מיין דקידוש, מ"מ למקנת הראשונים קמ"ל דיין דקידוש עדיף טפי, ויל"ע.

וכבר הקדמנו בתחילת דברינו שלהלכה אין נפק"מ כ"כ בדברינו, מכיון שבלא"ה אותם המקדשים בעצמם נפטרים בברכת כפה"ג אף להרה"ג הכותב [אלא שלדברינו הוא לכתחילה], ואילו אותם אנשים השומעים מאחרים וטועמים מהכוס י"ל לדברינו י"ל שאינו נפטר לדידהו אפטר שאין שתיית היין כחלק מהסעודה כדמבואר, ומ"מ כבר נתבאר דאף בזה יש מקום להסתפק, ולכן אם לא שתה בתוך הסעודה צ"ע אם יחזור ויברך בביהכנ"ס, אבל ודאי יש להחמיר ולשתות באמצע הסעודה. ולא כתבתי אלא לעיוני בעלמא.

בברכת התורה
שלמה זלמן מרק
ביתר חי"

תשובה על הנ"ל

כבוד חברי המערכת הקובץ החשוב באו"י שליט"א, שלום וברכה וכ"ט.

ראיתי מה שהעירו אהובי ידידי הרבנים החשובים ה"ה הרה"ג ר' יצחק אהרן טרבילו שליט"א והרה"ג ר' נתן פעלמאן שליט"א והרה"ג ר' שלמה זלמן מרק שליט"א, בנדון מה שהדפסתי בגליון הקודם בדין ברכת הגפן על היין באמצע סעודת ליל שב"ק בביהכ"נ.

ומן הנכון להתייחס לכל מה שנאמר בדבריהם שם כי יש בהם כמה להתפלפל, אך היות ולעת עתה הוא מן הנמנע כאשר שהדפסת הקובץ הנוכחי כבר בדרכו, על כן אמרתי להתייחס כעת רק באופן כללי על עיקר דבריהם, ובעז"ה לקראת הגליון הבא נשנה פרק זה.

והנה אם כי מבין אני לרווח ולרגשות לבם של ידידי הרבנים הנ"ל שליט"א כמה שיצאו להגן ולהליץ על אחינו בני ישראל שלא נאמר שנשלו ח"ו באיסור של נהנה מן העוה"ז בלי ברכה, ובוודאי שכן ראוי להעשות, שהרי מוטל עלינו לחפש לימוד זכות בכל מיני טעדות וסברות להמליץ על כלל ישראל, וכן חן להם ע"ז.

ככל זאת מכאן ועד לקבוע להלכה לנהוג כן גם להבא לעמוד על מעמדם לכל לתקן השגיאה נראה הדבר מוזר מאוד כי דבר פשוט הוא שאפילו אם יתכן לומר סברתם של הרבנים שליט"א שלגבי קידוש כיון דבעינן שתהא במקום סעודה הרי הוא כחלק מן הסעודה והתחלת הסעודה שאין בו דין של היסח הדעת ושינוי מקום, מכל מקום הרי יש בזה משום חידוש, וסברו אז עדיין לא נמצא בשום פוסק לגבי דין שינוי מקום, ובפשטות הגמרא והראשונים והפוסקים שדנו בדין שינוי מקום בסעודה לא הוזכר כלל שיחזקו דבר שנאכל או נשתה לפני הסעודה שגם על זה לא יעבכ שינוי מקום, ואם כן איך אפשר לנו לחרש כן מעצמנו לפסק ההלכה.

ומכל הני ראיות שהביאו הרבנים הנ"ל שליט"א שראויים כפוסקים שהקידוש הוא התחלת הסעודה, מדוע מצאנו כן רק בשאר הדינים שהזכירו, ומדוע לא מצאו הפוסקים לנכון להזכיר זאת גם בדין שינוי מקום, הרי מזה עצמו מוכח שלגבי דין זה לא מועיל סברות אלו, (וכאשר יבואר אי"ה בארוכה בגליון הבא).

ובאמת מה שהרחבנו שם הדיבור בזה להוכיח שאין בקידוש מעלה יתירה בדין זה, לא היתה אלא לרווחא דמילתא, דאף אילו לא היה לנו ראיות להוכיח כן הרי בעינן ראיות להיפך שגם לענין שינוי מקום יקרא הקידוש כאמצע הסעודה, ובלי ראיות איך אפשר לקבוע כן להלכה.

ומלבד זאת, הרי בגמ' פסחים דף ק' ע"ב (שהבאנו שם) המחלוקת של רב ושמואל דרב אמר ידי יין לא יצאו וידי קידוש יצאו ושמואל אמר "אף" ידי קידוש לא יצאו, מבואר בהריא כדברינו, דהרי מתבאר דשמואל אינו חולק על רב בדין היין ורק בדין הקידוש חולק משום דס"ל דבעינן קידוש במקום סעודה, שהרי רק הוסיף "אף" ידי קידוש לא יצאו, ומתבאר מזה שאם תהא אופן שיצאו ידי קידוש (ובגין שיאכלו שם בביהכ"נ כוית פת) בכל זאת מודה לרב שירי יין לא יצאו, ויצטרכו לברך פעם שנית בביתם (והיינו ע"כ אפילו כשלא יברכו בהרמ"ז בביהכ"נ, דאל"כ הרי בלא"ה כבר בירכו ברכה אחרונה, ודוק). הרי בהריא מבואר בגמ' שאפילו אם בעינן שתהא קידוש במקום סעודה בכל זאת אינו יוצא ידי יין.

והנה פשוט הוא שגם הרבנים הנ"ל יודו שמה שנשתרבה המנהג לא לברך בביהכ"נ, אינו נובע מחמת שהתבוננו בדין זה ודנו ת"ח בזה והעלו הסברא שכתבו הרבנים הנ"ל, וכן גם אינו נובע משום מנהג וקבלה שקיבלו לנהוג כן מדורות הקודמים, שהרי לא שמענו ולא נמצא שום רמז לזה לא בספרי ההלכה ולא במנהגי החסידות, (ובכלל ידוע שהיו אצל כמה מקהילות החסידים מנהג לשתות יין בביתם בין דגים לבשר, וא"כ לא שייך כלל מנהג לנרדן דידן). והרי אנו יודעים את המציאות שהנהגה זו נשתרבה באופן שיגרתי בלי משים לב, ולב יודע מרת נפשו שהרי גם אני בעצמי בין הטועים היו, וזכרתי מנעורי שענין זה לא עלה כלל על שולחן ת"ח לרדן בו, ורק ללא תשומת לב ובקופיא נשתרבה המנהג שהורגש אצל ההמון שמכיון שהוא באמצע סעודת שב"ק אינו צריך לברך.

רק עתה שנתעורר הענין לדון בו נצא לחפש סברות ודיוקים מפה ושם ולומר שמחמת כן נהגו כן, איך אפשר לומר כן, ודומה למה שאמרו במס' קידושין דף ע' ע"ב ת"ח שמורה ובא אם קודם מעשה אמרו שומעין לו וכו'.

על כן נראה פשוט שאף שלענין לימוד זכות בודאי נאמר שלא נכשלו ח"ו בני ישראל באיסור, בכל זאת לגבי ההנהגה להבא חייבים להנהיג כמו שכתבנו שם לשתות יין בתוך הסעודה בכיחם, שבזה יצאו ידי כו"ע.

ומה שראיתי במכתבו של הגרי"א טרבילו שליט"א וכן הוא במכתבו של הגר"נ פערלמאן שליט"א שכותבים שאינם יודעים מה תועיל השתיה בבית באמצע הסעודה, דאין נמשך הברכה של לפני הסעודה למקום השני דיש היסח הדעת בין ברכת היין לשתייתו במקום השני, ואין אפשר לומר שהשתיה בתוך המזון קושרת ומונעת היסח הדעת, ע"ש בדבריהם.

לא ירדתי לסוף דעתם ופליאה דעת ממני איך הבינו כל הענין של היסח הדעת ושינוי מקום, כי כנראה הבינו שענין היסח הדעת הוא על הברכה ולכן הקשו דאם הברכה היתה לפני הסעודה מה מועיל השתיה בתוך הסעודה שהרי לא בירך בתוך הסעודה, ואינו יודע מהיכן לקחו לומר כן, כי הדבר פשוט למאד שענין היסח הדעת הוא הסחת דעת מעצם האכילה או השתיה וזה מה שמחייב ברכה אחרת, וכמבואר בהדיא בכל הפוסקים, וכל המעלה שיש בפת שאף אם שינה מקומו לא מיקרי היסח הדעת הוא משום שהוא טעון ברכה אחרונה במקומו לכן אמרינן אף שיצא ממקומו על כרחך שייחזור ולכן לא מיקרי שגמר אכילתו ומשום כך א"י בזה היסח הדעת שהרי לא גמר אכילתו, משא"כ בשאר הדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומן אמרינן מיד שיצא הוה גמר אכילה מכיון שיצא ואינו חייב לחזור.

ועל כן פשוט שאם שחה באמצע הסעודה ואמרינן דהליכתו אינו מהוה היסח הדעת אמרינן שעדיין לא גמר השתיה ויכול להמשיך ולשתות בלי ברכה (כשיחזור, והוא הדין במקום השני כמבואר בשו"ע). הכותב בכל הערכה הראויה לכבוד ידרי הרבנים שליט"א.

יהושע ש. ברזיל

השבת אבידה מבוטחת

בגליון האחרון (גליון המאה) דן הרב אושינסקי בדיון השבת אבידת עכו"ם המבוטחת חכרת ביטוח ישראלית והביא מדברי החכ"ש דחייב בהשבה ולעו"ו הביא מדברי הגרעק"א דמסתפק בדבר וכו' הגרעק"א דצ"ע לדינא.

ושמעתי מהרה"ג ר' צבי חיים דיטשן שליט"א להעיר בדברי הגרעק"א שסותר את עצמו לכאן, דיעוין בחי' רעק"א ב"מ דף ל' ד"ה ולא אחי, בהא דאמרינן דאין כהן מטמא בבית הקברות להשיב אבידה משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, והק' הנמוק"י דהא בלא"ה בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים לעשה עד דמיהדר לבית בעליה וכותב הגרעק"א בזה"ל "ושמעתי אומרים בשם ידידי מח"י הרב המאוה"ג מו"ה ישראל קאליש ליישב דמייירי בנאבד חתפץ מיד שואל, והמשאל בעל חתפץ מצא חפץ זה בבית הקברות דמיד שהגביהו נפטר השואל מחטלומוין והוי השבה, ודפח"ח, עכ"ל הגרעק"א.

ומבואר מדברי הגרעק"א דאם המשאל מגביה חפץ של עצמו הו"ל השבת אבידה מכיון שפוטרי את השואל מחיובו, ומשמע דפשיטא ליה דיש דין השבת אבידה לפטור את חבירו מחיובו שלם על פקדון, וא"כ ה"ה לכאורה כשחבירו שומר חפץ של עכו"ם חייב בהשבה לפטורו מחיובו, ונמצא דדברי רעק"א סתראי נינהו.

עוד העיר ידידי הג"ל דבלא"ה צ"ע ספיקת הגרעק"א, דמהכ"ת שלא יהא חייב להציל חבירו מהפסד, והרי מבואר בשו"ע חו"מ סי' רס"א ס"ב ברמ"א דאם ראה פרת חבירו רועה בשדה של עכו"ם חייב להוציאה במקום שחושש שיהרגנה העכו"ם כשימצאנה וכו' הרמ"א "וה"ה במקום שפורעין קנס מבהמות שרועים בשדות אחרים" ויעוין בב"י כאשר מביא דין זה דפורעין קנס בשם רבינו ירוחם לא נזכר שפורעין הקנס מהבהמה עצמה, ולשון הב"י הוא "במקום שפורעין קנס ידוע כשימצאו הבהמה רועה בשדות אחרות וממשכנין הבהמה בשביל הקנס" ע"כ, ומבואר דאף שאין מפסיד את הבהמה דהרי מחייבין רק

קנס, ואם ישלם הקנס יהיה לו בהמתו, אעפ"כ יש מצוה להצילו מהקנס, וה"נ נימא בנידון דידן שיש מצוה להציל את הנפקד שזומר פקדון של עכו"ם שלא יתחייב לשלם לו.

ושמעתי לתרץ מכמה ת"ח דכוונת הגרעק"א הוא כמה שהסתפק לומר שלא יהא חיוב השבה הוא משום דמכיון שאבידת עכו"ם מותרת ויכול המוצא לזכות בה, לכן שוב אין חייב בהשבה, דמכיון שיש לו זכות בה, ממילא אינו חייב להפסיד זכותו כמה שנגרם עי"ז הפסד לישראל המפקיד, דאף דבעלמא יש חיוב השבה להציל ישראל מהפסד ע"י גרמא, מ"מ כשמפסיד עי"ז שלא יוכל לזכות באבידה של עכו"ם אינו חייב להפסיד את שלו, ואכתי צ"ע בזה.

ובזה מיושב הכל, דאין הרעק"א סותר את עצמו, דטעם זה שכתבנו לא שייך כלל במשאל שמוצא התפץ שלו, מכיון דלא שייך בזה זכות לזכות בו, וממילא חייב להציל את השואל מהפסד.

וכן מיושב בפשיטות הא דסי' רס"ב דמכיון שהעכו"ם מטילין קנס חייב להצילו מהקנס, ובזה ג"כ לא שייך שום זכות למוצא לזכות בו.

ולפי"ז אם כנים אנחנו יוצא לדינא לפי הגרעק"א, דאם היא אבידת עכו"ם המכוסתת ע"י ביטוח ישראל והמוצא יכול לזכות בו אין חיוב השבה, אבל אם רואה שהתפץ הולך ליפסד כגון שפרצה דליקה ואין המוצא יכול לזכות בה, שפיר חייב בהשבה להציל את הישראל מהפסד.



בינום בגדים ביום ששי לצורך אחר השבת

יש לבאר אם מותר לכבס בגדים ביום ששי לצורך אחר השבת, ושורש השאלה לפמש"כ המג"א סי' רמ"ב סק"ג דהא דתיקן עזרא לכבס בגדים ביום חמישי, היינו, "שלא יכבסו בע"ש שיהיו פנויים לכבוד שבת" ומשמע שאסרו כביסת בגדים בע"ש, וא"כ יל"ע אם מותר לכבס ביום ששי בגדים שצריך להם לאחר שבת.

וראינו בשו"ת שכת הקהתי ח"ב סי' ק"ד דשאלה זו תלוי במחלוקת המג"א והא"ר, דלפי דברי המג"א האמורים שייסוד התקנה היה שלא לכבס בע"ש לפי"ז אסור לכבס גם בגדים שצריך להם לאחר השבת, ואילו לפי הא"ר שחולק על המג"א וס"ל דיסוד התקנה היה שצריך לכבס בגדים לשבת, אלא דלא תיקנוהו על יום ו' משום דבע"ש אין פנאי לכבס, אבל יסוד התקנה היה שיכבסו הבגדים לשבת, ולפי"ז אין איסור לכבס בגדים בע"ש כשצריך להם לאחר השבת, וכעיי"ז כ' בספר "חוט שני" על הלכות שבת להגר"נ קרליץ שליט"א דשאלה זו דכיבוס בגדים על אחר השבת תלוי במחלוקת המג"א והא"ר, דלפי המג"א אסור ולפי הא"ר מותר.

עוד הוסיף כשכת הקהתי הג"ל בדומנינו שמכבסים במכונת כביסה אין איסור בני"ד אף להמג"א, עיי"ש, אולם, היתר זה אינו מוסכם, ויעויין בסוף ספר "פסקי תשובות" נדפסה תשובת בעל "משנה הלכות" שליט"א ושם האריך לבאר דאף בזמנינו שמכבסים במכונות ואין בזה טירחא מ"מ לא פלוג חכמים בזה והתקנה לא בטלה, ומ"מ אף לסברא זו אין הדבר מוסכם בין אחרוני זמנינו, ויעויין שו"ת חלקת יעקב אור"ח סי' ק"ג שדן לענין גזירת שחיטת סממנים והביא מדברי הקצוה"ש ח"ז סי' קל"ד, דזה דומה למש"כ תוס' ביצה ל' לענין הגזירה דשמא יתקן כלי שיר בדומנינו שאין אנו בקיאים בזה אין לגזור, ובמג"א סי' שלי"ח סק"א צירף סברא זו, וציון למה שהאריך בתורת חסד סי' י"ז בתקנה שבטל הטעם אם בטל הגזירה, ומשום כך כותב בחלקת יעקב שהוא קיל משאר איסורים, ומ"מ אין מקילים לגמרי בזה. עיי"ש.

ובשו"ת אור לציון ח"ב פרק ט"ז, א', כ' לחלק בזה דמי שיש לו מכונת ייבוש מותר, ומי שאין לו צריך לתלות הכביסה יש לחוש שיתעסק בתלית הכביסה עיי"ש.

ומעתה להלכה, יש מקום להקל לכבס בגדים בע"ש לצורך אחר השבת, דהרי לפי הא"ר אין איסור לכבס ביום ששי, וכל התקנה היה שיכבסו הבגדים, ויעויין בשעה"צ סי' רמ"ב סקט"ז דנקיט כהא"ר ודלא כמג"א, ולפי הא"ר אין איסור בדבר, ובצירוף מש"כ דאף לפי המג"א יש מקילים בזמנינו שמכבסים במכונות.

אמנם, בעצם שאלה זו היה נלענ"ד מסברא שאין בזה שום איסור אף להמג"א, דהנה, יל"ע לפי המג"א למה אסרו חכמים כביסה ביום ששי יותר משאר מלאכות, אף שיש בהם התעסקות גדולה. והרי

שאר מלאכות מותר עד המנחה כדמבואר סי' רנ"א, ולצורך שבת מותר לתקן בגדיו כל היום, [ויעויין חוט שני שעמד בזה וביאר באופן אחר]. עוד יש לדייק, למה נקטו בלשון התקנה "שיהיו מכבסים בחמישי" ולא נקטו בלשון איסור "שלא יכבסו בע"ש".

והנראה בזה, דיסוד התקנה היה, שלא ישאיר את מלאכת הכביסה לצורך שבת על ערב שבת, אלא יעשה מלאכה זו ביום חמישי, ומשום שחששו שאם ישאיר מלאכה זו לע"ש לא יהיה פנוי להכנת צרכי שבת, וכ"ו לא שייך אלא כאשר יהיה נחוץ לכבס בגדיו "לצורך שבת" בזה חששו שמתוך הלחץ להכין בגדיו לשבת לא יהיה פנוי לשאר הכנות שבת, אבל אם כבר הכין בגדיו לשבת אין שום חשש כדבר שיבטל שאר צרכי שבת, דאם לא יהיה לו פנאי יניח הכיבוס ויעשה שאר צרכי שבת.

ולפי"ז א"ש הא דלא אסרו שאר מלאכות, משום שכל החשש הוא על כיבוס הבגדים שהוא צריך לשבת, וכן א"ש דלא נקטו התקנה בלשון "איסור כיבוס ביום ששי", משום שכל התקנה היה שלא ישאיר הכיבוס על ע"ש, אבל אם כבר הכין בגדיו לשבת, תו אין שום איסור לכבס ביום ששי, [שו"ר סברא זו "במחשבת חיים, סי' נז"].

ולפי"ז אין טעם לאסור כיבוס לצורך אחר שבת.

שלמה ולמן מרק

שכר פסיעות

לכ"ב עורכי מערכת הקובץ התורני המופלא בית אהרן וישראל שליט"א, שלומים רב.

בקובץ בית אהרן וישראל (גליון צ"ט שכט אדר תשס"ב עמוד קנ"ה), הביא הרה"ג ר' רפאל דוד פולק שליט"א, שבמהר"ל (נתיבות עולם נתיב העבודה פ"ה) כתב, דהא דאמרין כסוטה כ"ב שמשום שכר פסיעות יש להעדיף ללכת לבית כנסת הרחוק, הוא דוקא בהליכה לבית הכנסת ולא בשאר מצוות, וכמו שביאר שם המהר"ל כי השי"ת מצוי בביהכ"נ וכו', ולפיכך כאשר הוא הולך לביהכ"נ הוא נמשך אל השי"ת להיות לו דביקות בו יתברך כע"ל, (ונתבאר יותר בפחד יצחק ר"ה מאמר ה' ד', דכיון דענין המצוה בהליכה לביהכ"נ ולביהמ"ק היא קירבת ה', הרי שגם ההליכה היא התעסקות בגוף המצוה, דבכל פסיעה שעושה הוא מקרב עצמו יותר להי"ת עי"ש), והעיר הנ"ל מדברי הרבינו בחיי (עקב ז' י"ב), דמשמע דאיכא שכר פסיעות גם בשאר מצוות, שכתב שם בזה"ל עוד יכלול עוון עקבי יסובני, שבא להזהיר על אותן מצוות שהוא חייב לפסוע בהן והן פסיעות של מצוה כגון ללכת אל ביהכ"נ ולביהמ"ד, ולבקר את החוליים וללוות את המתים ונחנם אבלים, כל אלו מצוות של פסיעות ושכרן גדול עכ"ל.

והן אמת שמרש"י סוטה שם משמע להריא דלא כמהר"ל, שכתב למדנו שיטריח אדם עצמו במצוה לקבל שכר יותר עכ"ל, משמע דכללא הוא בכל המצוות, אבל מדברי הרבינו בחיי לכאורה אין סתירה למהר"ל, דלא איירי בכל המצוות, אלא דוקא אותן מצוות שהוא חייב לפסוע בהן כלשונו, דכן איתא בכ"מ ל' ע"ב, עה"פ והודעת להם את הדרך ילכו בה, דילכו היינו בקור חולים, וכתב הפרישה יור"ד (שלי"ה ס"ק ג') איוו מצוה מקיימים ע"י הליכה, הוי אומר זהו בקור חולים והלוית המת, וכ"כ האר"י (שער הכוונות ס"א ע"ב), מצוות הנעשות ברגלים כמו הלויית המת ובקור חולים, והבאור בזה כמו שכתב בתורה תמימה (שמות י"ח אות כ"ז), יש לפרש על פי הלשון הרגיל בחז"ל, הנכנס לבקר את החולה וכו', והיינו משום שהחולה דרכו לשכב בחדרים הפנימיים, והמבקר הולך ונכנס אליו עכ"ל, ולפי זה ה"ה נחנם אבלים.

ואולי י"ל עוד דה"ה בשאר מצוות החסד, וכמפורש בקהלת רבה פ"ז ח', חי העולמים שהוא משלם שכר לבר נש על כל פסיעה ופסיעה בגמילות חסדים, אמנם גם מזה אין סתירה למהר"ל (כמש"כ בספר עניני של יום ח"א עמוד ז'), דיסוד מצות הגמ"ח מוהלכת בדרכיו לילך בדרכי ה', וכדאמרין זה אלי ואנוהו הוי דומה לו, הרי שגם זו מצוות לידבק בו יתברך (עי' יראים מ"ע ת"ז), ובכל פסיעה שהולך עבור זה, הוא מתקרב אליו יתברך יותר, לכן מקבל שכר על כל פסיעה ופסיעה, (איכרא דאכתי איכא להעיר מדאמרין בבר"ר מ"ב ח', שבשכר ויבא הפליט ויגד לאברהם א"ל הקב"ה לעוג, חייך שכר פסיעות אתה נוטל, והגם שלא היתה כוונתו לטובה, שאמר בלבו ימות אברהם ואשא אני את שרה, הרי ששכו פסיעות החסד איכא גם היכא שאין כוונתו לידבק בו יתברך).

ובדרך זה יתבאר נמי מה שהובא בקובץ הג"ל בשם רבי דוד פארדו זצ"ל, שגם בנושאי התנוק למילה איכא שער פסיעות, דכבר מצינו כן בכל ההולכים לברית המילה ולא דוקא נושאי התנוק, דכ"כ בספר מעשה אברהם (להר"א אשכנזי זצ"ל), ח"א יור"ד הלכות מילה סימן מ"ט וז"ל, כל פסיעה ופסיעה לילך לברית מילה היו מצוה, וכמ"ש בתקוני הזה"ק בתקון שבעים דף קל"א ע"ב, וז"ל כל פקודין דהליכה תליין ברגליו כגון הליכה לבי כנישתא, הליכה לברית מילה, הליכה למת מצוה, או לכל הליכה דמצוה, דמריהטא דלישנא דקאמר הליכה לברית מילה, ולא קאמר הליכה למול, הרי הוא כמבואר דאפילו המוהל הוא אחר והוא הולך לשם, מעלה עליו את הפסיעות למצוה רבה עכ"ל, ובספר נורת הברית (יור"ד רס"ה נחל ברית אות ס') הביא סייעתא לזה ממד"ר פרשת אחרי, רגלים ממחרים לרוץ לעבירה יתקן בריצה למילה עי"ש, והנה גם הליכה לברית מילה דמי להליכה לביה"כג וביהמ"ד משום שיש בה הקבלת פני שכינה, כמשי"כ בספר מעבר יבוק (חלק עתה עשן הקטורת פ"ו), כל העם ההולכים לברית מילה הם כמקבלים פני שכינה הבא להופיעה מאורה על כל המטפלים במצוה ההיא עכ"ל, וכן איתא בזה"ק (לך לך צ"ג ע"ב), שכשרב אבא הוזמן להשתתף בברית מילה אמר, האי בעותא דמצוה איהו, וזלמחמי אפי שכינתא, (פי' נזכה להקביל פני שכינה), ועי' עוד ספורנו וירא י"ח א'.

ויחבאר בזה נמי מה שהביא בקובץ הג"ל מהח"ס דגם הליכה לביהמ"ד דמי להליכה לבית הכנסת, משום שגם שם הוא נמשך אחר השכינה, ובכל פסיעה ופסיעה, הוא מתקרב יותר להי"ת, (וכדברי הגר"י הוטנר זצ"ל הובא לעיל עי"ש), וכ"כ האלשיך (איכה פ"א ד'), על פי הזהר, גם הפסיעות של עולי הרגלים בשירות ותשבחות ובכוונת הלב היו נבראים מלאכים בדרכים עכ"ל, ועי' ברבינו בחיי (שמות כ"ג י"ד), שמצות עליה לרגל היא לעלות ברגלי דוקא, וצייץ על זה הפסוק מה יפו פעמך בנעלים, ופעם הוא לשון פסיעה, עי' שמו"ח כ"ה י"ב.

ועי' עוד בענינו של יום שם שביארנו בזה הא דאיתא במדרש (בר"ר ל"ט ט'), שאמר הקב"ה לאברהם לך לך מארצך וכו', ולמה לא גילה לו הארץ מיד, כדי לחבכה בעינו ולתת לו שכר על כל פסיעה ופסיעה, וברש"י ליתן לו שכר על כל דבור ודבור, דאם היה מצוה במפורש ללכת לא"י הרי שיעד הליכתו היה ארץ ישראל, אבל כיון שלא גילה לו הארץ מיד ואמר לו אל הארץ אשר אראן, נמצא שהליכתו היא אחרי ה', כענין אחרי ה' אלוהיכם תלכו, ובהליכה אחרי ה' ההליכה עצמה מצוה ואיכא בזה שכר פסיעות.

ושוב ראיתי בענין זה, בקובץ בית אהרן וישראל (גליון המאה ניסן איר תשס"ב עמוד ר"ט), שכתב שם הרה"צ ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בשם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, ש"לח"ח הליכה לבית כנסת רחוק לעיני שבתון זמן לימודו, יתכן שיש בזה עוון ביטול תורה, (והגמרא איירי באשה שאין קנה ביטול תורה, או כמי שממילא אינו לומד), והאמת שכבר הובא כן לדנא בשו"ת לב חיים ח"ב סימן ק"ב בשם הרב ספרי דבי רב (הובא גם בשדי חמד חא עמוד 55), ועי"ש דהגמרא איירי בעם הארץ, אבל ת"ח טוב יותר שילך לביה"כג הסמוך שלא יתבטל מלימודו עי"ש, ומה שהקשה בקובץ הג"ל מגמ' בבא מציעא ק"ז ע"א דרריש ר"י ברוך אתה כעיר שיהא בית הכסא סמוך לשלחנך, אבל בית הכנסת לא, ר' יוחנן לטעמיה דאמר שכר פסיעות יש, דמשמע דלא רק באשה איירי מדקאמר ברוך אתה, ואם נאמר שיש באמת עוון ביטול תורה מהו הרבותא שיהיה בית הכנסת רחוק מבינו ע"כ, והנה כבר הבאנו לעיל שא"צ להעמיד באשה דוקא אלא היה בע"ה, אבל מלבד זה י"ל דאיירי גם בת"ח, דכל מה שכתבו האחרונים דאיכא בזה עון ביטול תורה היכא שיש שתי בתי כנסיות אחד קרוב ובית רחוק, דאם יעדיף את הרחוק משום שכר פסיעות איכא בזה עוון ביטול תורה, אבל הגמרא איירי אפילו יש ביה"כג אחד בעיר, דבזה אם ילך לרחוק אין בו עוון ביטול תורה, ולכן נאיר ר"י מלפרש ברוך אתה כעיר שיהיה ביה"כג סמוך לשלחנך, משום דמפסיד שכר פסיעות, ופשוט.

העולה מהג"ל דלתלמיד חכם אין לחפש שכר פסיעות כשאין הדבר מוכרח, ויתבאר בזה הא דאיתא במנחות ז' ע"א אבימי מסכתא איתעקרא ליה (ונשתכחה הימנו), ואתא קמי' דר"ח לאדכורי גמריה, והקשו התם ולישלח ליה לר"ח וליתיה לגביה, ותירצו סבר הכא מסתייעא מילתא טפי, וגרש"י משום יעתי' ומצאתי, הרי שכלי ענין זה של יעתי' ומצאתי לא היה לאבימי לטרוח ברגליו, על אף שגם בהליכה ללמוד תורה איכא שכר פסיעות, כדאיתא באבות פ"ה י"ד ההולך ואינו עושה שכר הליכה בירו, וברש"י שאינו לומד כלום אלא שומע מאחרים, (ויש שכתבו דאפילו אינו מבין מה שלומד, עי"ש במגן אבות להרשב"ץ, וכ"כ רש"י בברכות ו' ע"ב בהא דאמרינן אגרא דפרקא ריהטא עי"ש, וכ"כ המ"ב סו' קנ"ה ס"ק ח'), וכעין זה איתא במסכת סופרים פ"ח ו', אנשים באים לשמוע, נשים לך לקבל שכר פסיעות.

וכמו שנתבאר בתועפות ראם על היראים מ"ע תל"ג, שכיון שעסוקות בהבאת הטף אינן יכולות לשמוע, ומ"מ הן באות בשביל שכר פסיעות), דגם ההולך למקום שלומדים תורה מקיים בעצמו אחרי ה' אלוקיכם תלכו עי' ברכות ו' ע"ב, ומוכת מזה שבמקום שאין הכרח, אין ת"ח מבטל זמנו בשביל שכר פסיעות, לכן לולא ענין זה דיגעתי ומצאתי היה קורא אבימי התלמידו שיבא אצלו, דאצל התלמיד זה גם מצוה של כבוד הרב, (ועי' עוד בתורתו יהגה ח"א עמוד שפ"ד).

אבל עצם הענין שאין מבטלין ת"ת לשכר פסיעות לא נתברר לי עדיין, שהרי מנהג העולם שמבטלים ת"ת לקיום מצוה בו יותר מבשלוחו, אפילו בהכשר סוכה כמו עשיית סוכה, עי' מקור חיים תרכ"ח ו', ושו"ת בנין שלמה ח"א סימן מ"ג, וכן לענין אפית מצוה עי' שו"ע או"ח ת"ס א', ובמג"א שם דהוי מדין מצוה בו יותר מבשלוחו, אע"ג שיסוד דין מצוה בו יותר מבשלוחו פירש רש"י בקדושין מ"א ע"א דכי עסיק בגופו מקבל שכר טפי עכ"ל, (דלפום צערא אגרא), הרי שגם זה יסודו מדין רבוי השכר, ואם מבטלין ת"ת לתוספת שכר מצוה בעשיית סוכה ואפיית מצוה, מדוע לא יבטלו ת"ת לתוספת שכר מצוה בהליכה לבית הכנסת, להכשר מצות תפלה, ואולי י"ל דשאני מצוה בו יותר מבשלוחו שהוא מצוה מדברי סופרים לעשות בעצמו כמאמר רב יוסף מצוה בו וכו', רק טעם המצוה משום רבוי השכר, מה שאין כן בהליכה לבית הכנסת דלא קבעו חז"ל מצוה ללכת לרחוקה, אלא שהיא עצה טובה לרבוי השכר, כלשון רש"י שם בסוטה, למדנו שיטריח אדם עצמו כמצוה לקבל שכר יותר, אמנם עי' אשל אברהם (בוטשאטש) או"ח סימן צ' שדימה הליכה לביהכ"נ להולכת הדם למוכת שההליכה עצמה מצוה, וכ"כ דבר יהושע (אהרנברג) ח"א במפתחות, שהליכה לבית הכנסת היא מצוה בעצם, ויל"ע.

ברכות להמשך מפעלכם הנוצאת גליון המאה ואחד השקול כנגד כולם, כמאמר ד"ל אינו דומה השונה פרק מאה פעמים לשונה מאה ואחד (עי' גר"ז לקוטי אמרים תניא פט"ו), יוסף ה' עליכם ככם אלף פעמים, ויברך אתכם כאשר דבר לכם בברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת.

ביקרא דאורייתא
דוד פלך

הערות שונות

א. בענין מלכות פרס

בקובץ באורי' האחרון (גל' ק עמ' רט) הארכתי בענין ד' מלכויות ונתבאר שמלכות פרס נמשלה לדוב, יעו"ש. ועי' (עמ' קסד) שכתב הרה"ג ר' יעקב חיים סופר שליט"א ממדרש חז"ל שפרס נמשלו לזאב, וכ"כ רש"י בדניאל (ז-ה) ע"ש.

אמנם נראה דאי"ז סתירה לדברינו אלא דכוונת חז"ל שיש בהם ב' בחינות, דבהרבה מקומות מפורש שנמשלו לדוב כמשנת' במאמרנו הנ"ל (וזהו עיקר מהותם, וגם השר שלהם נקרא דוביאל ולא דיביאל וכמשנת' שם). ובנוסף יש להם גם בחינה של זאב. וזו כוונת רש"י בדניאל דהגם שבפסוק נאמר דוב, עכ"פ נכתב חסר לכלול גם לשון תרגום דהיינו זאב. (ועי' בפסוק שהקרי הוא דוב והכתוב דב, והגמ' בקירושי' המובאת במאמרנו הנ"ל למדה שהפסוק מיירי בדוב ולא בזאב כמדרש). ויש בזה כמה בחינות כידוע ואין להאריך.

ב. בענין שכר פסיעות

יעויין בקובץ הנ"ל (עמ' ריט) לגבי שכר פסיעות, וראיתי לנכון להוסיף מהא דהארכתי בחידושי' לסוטה (כב.) וב"מ (קז.) דדוקא בנשים נאמר שכר פסיעות (וזוהו מיירי בגמ' שם) ולא בגברי, דהחשבון דביטול תורה עדיף. (וב"ש לדעת הגרמ"ק שליט"א בזה). ועי' ברש"י בסוטה ד"ה וקיבול - "שיטריח אדם עצמו במצוה לקבל שכר יותר", ויש לעיין אם יש שתי דרכים לפניו לאותו ביהכ"נ"ס ויכול לילך בקצרה והולך בארוכה אי יש תוספת שכר בזה. וכן צ"ב אם בחזרתו מביהכ"נ"ס יש שכר פסיעות. (עוד צ"ב צחות לשון רש"י "במצוה", דלכא"ו זהו רק "הכשר" מצוה? ויתבאר כ"ו לקמן בס"ד).

והנה כמה שהקשה הכותב מדברי רי"ז בכ"מ שם שיש מעלה כשביהכ"נ"ס רחוק משום שכר פסיעות, (ופשטות הגמ' שם והפסוק שמדובר עליו לא מיירי באשה!), י"ל כפשטות דרי"ז מיירי בדוקא באופן

שיש רק בייכנ"ס אחד (וכן משמעות הגמ' שם), ואז יש מעלה שיהיה רחוק דעל כורחו הוא צריך לילך שם ובכה"ג ליכא חשבון של ביטול תורה (וגם יש שכתב פסיעות). ומש"כ המשנ"ב (סי' צ ס"ק לו) בשם המג"א שעדיף לילך לרחוק יותר (כשיש שני בתי כנסיות) ו"ל דמיירי באשה, ועכ"פ ראיא מב"מ אין די"ל דמיירי בייכנ"ס אחד וכנ"ל. וצ"ע.

והנה במה שהסתפקנו לעיל אם הולך בדרך ארוכה במקום בקצרה אם יש בזה תוספת שכתב פסיעות, לכאור' נראה מסברא דבכה"ג אין שום מעלה דשכתב פסיעות, ולדרך הארוכה אין שם "הדרך לבייכנ"ס" אלא הוא רק טיול בעלמא, דיכול לילך בקצרה. ודוגמא לזה הוא קעין הא דאיתא בסופ"ק דזבחים (טו:): הילוך שאינו צריך, דיש מ"ד שאין המחשבה פוסלת אז, יעו"ש ואכמ"ל. וע"ע במשנה בשבועות (יד:): בא לו בארוכה חייב בקצרה פטור, (ובגמ' שם יז. לא ניתנה ארוכה להרחות אצלו), ואכמ"ל. ונראה להביא ראיא לזה מהמג"א הנ"ל המובא במשנ"ב, דבדוקא נקט הרבנותא בשני בתי כנסיות, ולא בייכנ"ס אחד (שילך אליו בדרך ארוכה), ומשמע דאם הולך לאותו בייכנ"ס בדרך ארוכה במקום בקצרה אין לו תוספת שכתב על זה וכנ"ל. ודו"ק.

היוצא מדברינו דיש כאן ג' דרגות: א. כשהולך לאותו בייכנ"ס בדרך ארוכה במקום בקצרה אינו כלום ואין שכתב פסיעות. ב. כשיש שני בתי כנסיות והולך לרחוק יש שכתב פסיעות בנשים ובגברי יש משום ביטול תורה, ובוהו מיירי הגמ' בסוטה. ג. כשיש רק בייכנ"ס אחד רחוק יש שכתב פסיעות בכ"ע, ובוהו מיירי ריו"ח בב"מ.

עצם מחלוקת ריו"ח ור"ל בב"מ שם יש לתלות במחלוקת רבא ורב המנוגא בשבת (י). יעו"ש. ודו"ק. ובעצם מה שהסתפק הכותב אם בשאר מצוות יש ענין להרבות "פסיעות" (דהיינו הכשר מצוה), יעויין בפתח יצחק רה"ש (מאמר ה אות ד) שכתב ע"פ הריטב"א ומהר"ל ששכתב פסיעות הוא דין מיוחד בתפילה דוקא (וענינו הוא "התקרבות" לקב"ה ושייך לעצם התפלה) ואינו בגדר "הכשר". עש"ה. וכמדויק מלשון רש"י בסוטה הנ"ל. (וזהו דלא כפלא יועץ המובא בקובץ הנ"ל, וצ"ל דרונת הפלא יועץ שכשעושה פעולות לצורך המצוה, ובאופן שאי אפשר בלעדיהם, ה"ז ככלל הכשר מצוה ויש שכתב מצד זה, אבל עדיין אינו ענין ל"שכתב פסיעות" הנ"ל שיש בו שכתב כמצוה עצמה. וצ"ע). ולפמש"כ הפס"ח יוצא שרק בהליכתו יש שכתב פסיעות ולא בחזרתו, (והגם שלחזרה יש שייכות למצוה כדאיתא בפסחים ח: דלוחי מצוה אינם ניזוקים גם בחזירתם, עכ"פ זהו רק כשאר פסיעות דמצוה וככלל הכשר מצוה ואינו כפסיעות לתפילה ששייכים לעצם המצוה וכמשנ"ת).

והנה לפי ההגדרה הנ"ל (ששכתב פסיעות ענינו הוא "התקרבות"), מבואר היטב מש"כ לעיל שבודרך ארוכה אין שכתב פסיעות אם יוכל לילך בקצרה, דדרך כזאת אינה "התקרבות". ודו"ק.

ולפי כל מש"כ מבואר שגו"ט בסוטה שם, דריו"ח ודאי ידע שגם על הכשר מצוה יש שכתב מסוים, אלא דהוא סבר מתחילה שפסיעות לבייכנ"ס הוו כשאר הכשר מצוה, וממילא אם היא הלכה לבייכנ"ס רחוק בשעה שיכלה לילך לקרוב אין לה שום תוספת שכתב בזה כלל, ואותה אלמנה חידשה דהליכה לבייכנ"ס שאני, וחשיבא מעלה בעצמותה וממילא כשהולכת לבייכנ"ס רחוק הוי הליכה יותר גדולה ויש שכתב טפי. (ועדיין כל זה הוא כשהולכת בדרך ישרה, אבל אם מעקמת הדרך ומוסיפה מעצמה דרך יתירה אינו חשיב "דרך ארוכה" ואינו כלום, וכנ"ל דרגה א').

ג. בענין ספק מעיקרא בספירת העומר

בקובץ הנ"ל (עמ' קי) האריך הכותב בענין אדם היודע מראש שיחסיר יום אחד בספירה אם יכרך מעיקרא או לא, יעו"ש.

והנה כבר ביארנו באורך ביסוד הדין ד"תמימות" בקובץ באו"י (גל' ע עמ' קא) וע"ש (סוף אות א) שני מהלכים ובוהו יהיה תלוי הנהגת הנ"ל. עוד נתבאר שם (גל' עא עמ' קנג אות ב) לגבי ברכת ספיה"ע בנשים תלוי בזה, ועו"ש. וממילא אם יש שני צדדים אם לברך או לא, הרי שע"פ הכלל דספק ספיקא שנאמר בפוסקים כאן יש לאדם כזה לברך, אפילו אם ודאי הוא יחסיר אח"כ, (דעיקר דין תמימות הוא ספק, וגם ספק אם כה"ג שעדיין לא החסיר נחשב חסרון בתמימות וכנ"ל). וזה ברור.

בכבוד רב

יואב רוזנמל

בענין כוונה בתפילה

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל על הנכתב בגליון ג-צט תשס"ב.

מן הראוי לציין, בהמשך למאמרו הנפלא של הרה"ג רצ"ה שיינברגר, בנידון תפילה ככוונה ובמיוחד בברכת אבות, את דבריו הק' של בעל הנועם אלימלך בצעטיל קטן שלו אות ב':
"ב...ברכה ראשונה של שמונה עשרה יהרהר כנ"ל.

[כמצות עשה של "ונקדשתי בתוך בני ישראל", וידמה בעיניו ויצייר במחשבתו כאילו אש גדול ונורא בוער לפניו עד לב השמים, והוא בשביל קדושת השי"ת שובר את טבעו - ומפיל את עצמו להאש על קידוש השם ית', ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה" (ע"כ באות א' שם)].

וממשיך שם: "ועוד יכוין, אם יענו אותם כל אומות העולם בכל עיניים קשים, ויפשט עורו מבושרו להכחיש ח"ו ביחודו, יסבול כל היסורים ולא יודה להם ח"ו, ויצייר בדעתו ומחשבתו כאילו עושיין לו כנ"ל וכוה יוצא ידי חיוב... תפילה כדיון".

ומכאן כדבריו בסיכום מאמרו שהעיקר הוא הכוונה, ולפי דבריו הק' הכוונה תהיה כנ"ל. ומי שכוחו יפה לבור מקחו של צדיק - יפרסם ברכים מקורם קדוש וטהור של הדברים הנ"ל, ויבוא על שכרו מן השמים ויבורך מפי כל הנהנין הנאה של הקדש.

בברכה נאמנה

ב"מ כהנא - ירושלים

בענין נענוע שפתים וחיתוך אותיות בתפילה

בגליון צ"ט האריך הרה"ג ר' צבי הירש שיינברגר בטוטו"ד בענין כוונה בתפילה, וצריך להוסיף דיש דברים המעכבים את התפילה שאפילו בדעיבר אינו יוצא וצריך לחזור ולהתפלל, והוא, דצריך "אמירה" ומצוי מאוד שאדם מרמה בעצמו כאילו התפלל אבל למעשה לא התפלל כלל כיון שלא היה לו אמירה, והוא משני טעמים שכל אחד לעצמו מעכב, כדלהלן:

א. המנענע שפתיו ואינו מוציא מפיו שום קול או הבל של אויר אין לו שום דין דיבור ותפילה, ונענוע שפתיו הוי כנענוע העינים ושאר אברים, דאיתא בשו"ע סי' ס"ב ס"ג צריך להשמיע לאזנו מה שמוציא בפיו ואם לא השמיע לאזנו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו, ולגבי שמו"ע איתא בשו"ע סי' ק"א ס"ב לא יתפלל בלבו בלבד אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזנו בלחש וכו', ובטור כתב י"א דגם לאזנו לא ישמיע ומביאין ראייה מן התוספתא עיי"ש, וכ"ה בתדבאר פכ"ח ובכ"י סי' קמ"א הביא מוזה"ק פרשת ויקהל דמשמע כן, ובבדק הבית סי' ק"א כתב דראוי לחוש לה, וכ"כ הפר"ח וברכ"י דכן הוא עפ"י קבלה דבשמו"ע לא ישמיע אפילו לאזנו.

אולם ברור שגם עפ"י קבלה שלא ישמיע לאזנו מ"מ אם אינו מוציא הבל מפיו אינו כלום, עי' כה"ח סי' ק"א אות ו' שהביא מתקו"ז דכד בי"ג אפיק הכלים ודבורים בצלותיה וכו', ומסיים מכל זה משמע דדוקא צריך להוציא בשפתיו ואם לאו לא חשיבא תפילה.

וראה בספר שיח תפלה בעמוד תרגו' במאמרו של הגרי"ח סופר שהעתיק לשון מהר"ח ויטאל ז"ל בספר עץ החיים טוב, וז"ל: אחר כך הודיע שלא כל תפילה תועיל אם לא שיוציאנה בחתוך שפתים ולא בשתיקה בתוך הלב וכו', האמנם צריך לבטא בשפתים בחתוך המילות היטב, בהבל היוצא מן הפה ולא בקול ממש, כנודע ההפך שבין הבל אל קול וכו' צריך להוציא בפיו לשחקרא אמירה דאם לא כן נקרא הרהור, וזה שאמר לאמר הא כיצד הבל ולא קול, ולכן ראשי תיבות בעת ההיא לאמר הוא הבל, עכ"ל.

הרי נתבאר להדיא דלית מאן דפליג בהא דנענוע שפתים בלא הוצאת הבל אינו כלום, אלא דלשו"ע צריך להשמיע באזנו ולמקובלים לא ישמיע לאזנו אבל ודאי יוציא הבל מפיו דאל"כ הוי רק הרהור אם הוא מכויץ, ואם אינו מכויץ גם הרהור אין לו, וכ"ז בשמו"ע אבל בק"ש ושאר מקומות לכו"ע צריך להשמיע לאזנו.

ב. מי שאינו מחתך בפיו האותיות והחיכות בשלימות או שמבליע אותיות אינו יוצא ואין זה תפילה, וראה בטור ושו"ע סי' ס"ב ס"א אעפ"י שמצוה לדרקק באותיותיה קראה ולא דקדק בהן יצא, וכתב החינוך פרשת ואתחנן מצוה ת"כ והביאווה הפוסקים להלכה דהיינו רק כשלא נתן ריוח בין הדבקים או שלא התין הזיזיין של תזכרו וכדומה, אבל אם לא הוכיר כל החיכות והאותיות בודאי לא יצא. (ועי' בב"ח דגם על דקדוק הנ"ל הוי חיוב גמור מן הדין ואם לא נזהר נענש בחום הגיהנם, ועי' כה"ח סי' ס"א אות נ"ו), ועי' כה"ח סי' ס"א אות א' בשם זוהר חדש דאם החסיר אות אחת מק"ש לא מקבל לה, עיי"ש. ומבואר בטור ושו"ע סי' ס"א סעיף כ"ב דדינים אלו הם גם בפסוקי דזמרה ובתפילה, ובכ"י ורמ"א פסקו דגם הקורא בתורה ובנביאים ובכתובים (גם אמירת התהלים), ולא הוזהרו חז"ל בק"ש אלא משום דגם ע"ה אומרים אותה ולכן הוזהרו מיוחד להם, ובקב הישר פרק ל"ד מונה את החייבים נידוי, ואחד מהם הוא: "והאומר שירות ותשבחות במרוצה ואינו מוציא מפיו התיבות בשלימות כשפה ברורה מן ברוך שאמר עד תפלת ישתבח", וכספר כף החיים (להגר"ח פלאגי ז"ל) סי' י"ח סעיף מ"ז כתב: "ידוע מה שאמרו רז"ל דאלוהו מצא חסיד אחד וגילה לו דאין ישראל נגאלין עד שיתבטלו אלו התפילות שאומרים בכלבול".

ונתבאר דמי שמתפלל בנענוע שפתים בעלמא ואינו מחתך התיבות והאותיות בשלימות, וכן אפילו אם מוציא קול אך מבליע או מדלג על אותיות ותיבות אין זה תפילה כלל, והשי"ת יזכינו לעברו בכל לבב זו תפילה.

נפתלי וויסמאן
ירושלם תובכ"א

הערות שונות

בסייעתא דשמיא - קרתא דשופריא - בפרוס הפסח הבורא סוכת שלומו עלינו ועליכם, חברי מערכת "בית אהרן וישראל" ועל כל ישראל שלום.

גליון המאה הגיעני והנאני. מצאתיו מלא וגדוש דברי תורה וחסידות כהלכה ובאגדה, ובמחקרים מלאי ענין. י"שר כחכם וחילוכן לאורייתא! ואכתוב מקצת מן התקונים שרשמתי בשולי הדפים, ואגבם אביא קצת השלמות - ישמע חכם ויוסף לקח!

לעמ' רלח - בענין רבות רעות צדיק (מספר התיבות והאותיות שבתוכחה) יש באמתחתי משכבר הימים אריכות דברים וכאן לקצר אני צריך. ואען ואומר:

א. הגחיד"א מביא דרש זה בחמשה מספריו, לא פחות משבע פעמים!, מחון ספר לב אריה, לדרשן הידוע ר' יהודה אריה ליב ב"ר יהושע האשקי, ווילהרמש דארף תלר, פרשת וילך, "משם גדול אחד" [הצינן ליוסף תהלות מזמור מא (שנדפס בספר הכתוב לחיים ומשם בירחונכם) מוטעה וצ"ל: מ].

ב. בן דורו של חיד"א, ר' אלעזר קאליר, הביא אף הוא דרש זה בספרו חות יאיר חדש, פראג תקנב, דף מה ע"ב: והנה ראיתי כתוב משם האר"י ז"ל, דיש בתוכחה תרע"ו אותיות [והובאו דבריו בספר ענף יוסף לעין יעקב, שבת, סימן צא, בשם "חות יאיר"].

ואנא זעירא יגעתי ולא מצאתי מקורו בכתיבי האר"י המצויים בידינו.

ג. קדם לחיד"א ר' יצחק ב"ר יעקב חיות [נפ', כז באלול תפן] בהבאת דברי לב אריה בפירושו להתהלים, שנדפס בשנת 1869 [תרכט] בלמברג, בשם נשמת חיים, ויוחס בטעות לאחד מצאצאיו, ר' חיים יוסף ברוקשטיין, שכחה"י נמצא בעוכרנו.

ד. בעל זרע ברך האריך הרבה לפרש כמה כתובים על יסוד "מה שמצאתי כתוב ע"ש גדול אחד, שיש בקללות אהרונות שבמשנה תורה אותיות תרע"ו כמנין צרות רעות, וכנגדן הוכיר כ"ו פעמים השם בקללות אחרונות, שגם כן עולה מספר תרע"ו, למתק ולהפך את הקללות. וזהו כוננת הכתוב רבות רעות צדיק ומכולם יצילנו ה'. ר"ל רבות רעות צדיק דייקא, זה מרע"ה אמר כמנין רעות, אבל מכולם יצילנו ה', כנגדן אמר כ"ו פעמים ה'. ע"כ מ"כ". אחריו בא הגחיד"א והוסיף "ציצים ופרחים לתורה" על יסוד נופל זה. שכן אנא קטינא עמרתו למנין ומצאתי בפרשת התוכחה תשעה [ולא תרע"ו] תבות [ולא אותיות]: אמנם מצאו לקדמונים שהם כותבים אותיות במשמעות תבות. אף כאן ודאי היתה כוננת אותו גדול למנין התבות שבתוכחה. אך במח"כ טעה במנין.

ה. לאחר זמן זמנים טובא בא לידי ספר תפלה למשה, כולל ספר תהלים ע"פ זכות משה, מכ"י ר' משה הכהן [מגריבה], ירושלים תרלא, ובדף סו ע"א הוא מעיר על דברי חדי"א: ולאחר המח"ר, דאם על האותיות, עולים לכמה אלפים; ואם על התיבות, הנה הם תשע"ו [צ"ל: תשע"ה] ולא תרע"ו. וצ"ע (הרמ"ך ז"ל).

ו. שבתי וראיתי בספר מעינה של תורה (לדברים כח טו) בשם ר' מאיר'ל מפרמישלן: כל פרשת התוכחה מכילה שש מאות שבעים ושש מלה.

בדומה לזה אמר הרבי מאוסטרובצה זצ"ל, כלפי תנועת-החרם נגד תוצרת יהודית שהתחילה בשנת תרע"ד, כי הענין הזה מרומז בפרשת התוכחה. שכן עד לשתי המלים האחרונות שבפרשה: ואין קונה, מכילה הפרשה שש מאות שבעים וארבע מלה (תרע"ד), ועל ואין קונה אומר הספורנו, כי לא ירצו הגוים לקנות מאת בני-ישראל. הרי לנו רמז מפורש שבשנת תרע"ד תתחיל הקללה של ואין קונה בתור הקללה האחרונה של התוכחה, דבר המוכיח על התקרבות הגאולה.

ז. שוב בא לידי חומש עם תקון סופרים ובעל הטורים שנדפס בשנת תקנ"ד בוויין ומצאתי בו תוספת לבעה"ט [בסוף התוכחה]: תשע"ה תיבות בקללות, כמנין יין תרעלה והוא כוס של פורענות. [ואנא קטינא אמנא: ה' יברך את עמו] [775 בשלום בכוס של ברכה:].

ח. עברו עשר שנים ויותר והנה הופיע בדפוס ח"ג של "פירוש הרוקח" על התורה (כני ברק תשמא) ומצאתי בו (ברך רנה): תשע"ד [צ"ל: תשע"ה] תיבה בתוכחה. ובט"ו שיר המעלות תשע"ה תיבה - - -

ט. אף ענין כו הויות נמצא בהרבה ספרים. ארשום שלשה מהם:

1) ב"פירוש הרוקח": כ"ו ה' בתוכחה, כמנין ה'. וכן כ"ו פעמים בתפילה, לבד מברכת המינין. להגן מן כ"ו שמות בתוכחה. ה' יברך את עמו בשלום.

2) בבבל הטורים: כ"ו שמות בתוכחה, כנגד כ"ו שמות בתפלת י"ח, חוץ מברכת המינים. להגן מן שמות שבתוכחה.

3) במגלה עמוקות, האיזונו: בתפלת י"ח כ"ו פעמים שם בן ד'... וכן בתוכחה של משנה תורה, שאמר משה מפי עצמו, כ"ו פעמים שם בן ד' - - -

על כך יש להעיר, כי בנוסח העמידה שלנו (חוץ מברכת המינים) יש כו אזכרות! אבל בסדר הרמב"ם וכן בתכלאל (נוסח תימן) אין אזכרה בברכת השיבה. וכן במחזור מנהג רומא. וקדם לכולם סדור רס"ג, שאין בו אלא השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחלה ותו לא.

עמ' רלט, קרוב לסופו: וכבר עמד על כך ר' משה וינר ע"ה - - - צ"ל: שמואל!

בעמ' רמד, סימן א, צ"ל: וראה גם ראה זריזותו של אברהם ורציצותו במצוה זו. ומסיים שם: ואפי' אותן שני נערים לא היו עמו - - -

שם: ובערות שם אות 62 - צ"ל: 67.

שם, ד"ה אכן, צ"ל: פן יעכבוהו לשחוט את בנו. וכבר קדם לחזקוני (מאה שנה ויותר) ר' יוסף בכור שור, תלמידו של רבנו תם!

שם, סימן ב, שו" 2, צ"ל ר' שלמה [ולא: שמואל] אהרן וערשהייעמר - - -

שם, סימן ג, צ"ל: טעם ויהי [ולא: ויהיה] בשכון ישראל... בכלבול מצע והכי [ולא: והרי] מדריש... בארץ היא [ולא: ההוא]... שראובן ראה את בלהה ואת עלבון אמו... וכשבא אצלו או היו בני יעקב י"ב, אבל קודם שבא אצלו לא היו [תבת 'אצלו' השניה יש למחוק!] אלא י"א --- שהו"ל הרב יעקב גליס [ולא: ויס---] [ומסיים ושמעתי שהחסיד [ריה"ח!] דרש זה בדרש ברבים ובא אליו ראובן בחלום ונשקו על ראשו - - -

ולענין כולו ראו נא בספר אלפא ביתא דשמואל זעירא, עמ' 385-388, שם האריך המחבר בהרחבת דברים ובדיקנות מרובה, כיד ה' הטובה עליו.

כאן אשים קנצי למילין, וה' יאיר עינינו בתורתו, ואת חג המצות נחוג בדיעות.

כעתירת

ש' חלמיש

בענין גדלות די"ג שנים

במה שכתב הרב ישעיהו גרינצוויג שליט"א בגליון המאה עמ' רי"ט יש להעיר מדברי הרא"ש מובא כשיטה מקובצת ב"ק דף קט: בנוגע לדין שגול הגר קטן שאין צריכים לחפש לו יורשים שהרי אינו מוליד, ה"ל ובדורות הראשונים היו מולידים בני שמונה שנים, כדאיתא בפרק בן סורר ומורה, והיה להם סימן גדלות קודם לכן, אף על גב דשתי שערות קודם הפרק הם שומא, שמא היה להם שערות גדולות וזקן קודם שמונה שנים, וכן האשה היה לה דים גדולים ושער הרבה, אי נמי, היינו דקאמר הכא קטן אי אתא צריך לחזור אחריו, דמילתא דלא שכיח הוא ולא חיישינן להכי ע"כ, לפי זה פירוש הרא"ש בגיטין פ"ט ס' י"א בשם ר"ח כפשוטו שיתכן שקטן בשנים יהיה דינו כגדול כנ"ל בתירוצו הראשון, אלא שאין אנו בקיאים בזה.

בברכת התורה
מרדכי י. גרצנשטיין

הערות שונות

למערכת בית אהרן וישראל, הנני בזאת במספר הערות בקובצי "בית אהרן וישראל".

א. בקובץ צ"ט עמוד קלח בענין "צללו כעופרת במים אדירים" אי אדירים קאי על המצרים או על המים. זה כמה שהערתי מילקוט בישיעה פרק מו "עובדי אלילים נקראו אדירים שנאמר ובנות גוים אדירים וישראל נקראו אדירים", ולכאורה הו"ל לילקוט להביא הפסוק בתורה במים אדירים, אלא ראייה שמפרש דאדירים קאי על המים.

ב. בהערות הר"ר יעקב קאפל רייניץ על מסכת ברכות בעמוד קמו, מש"כ שמנענע ושאר לשונות הדומים לזה יש לזה שני משמעויות לשון עניה (שעונה בפה) והסכמה, ולשון צער ועניות פלא שלא העיר מגמ' לקמן (ו:). "כל שידוע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום וכו' ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גולן שנאמר וכו' גולת העני בבתיכם" שיש שפירשו לשון עניה עניית שלום, ויש שפירשו לשון עוני שגודל את העני ולמעשה שתי הלשונות מוצאים אנו בגמ' פסחים (לה). חכם עני שעונין עליו דברים הרבה עיי"ש.

מש"כ בהמשך בענין ואם המתין לו מה שכרו ולגבי ליות המת ואם הלווה מה שכרו וכו' רובו ככולו מהנאמר שם, הבאתי בקובץ בית אהרן וישראל כסלו תשס"א עמוד קמח, בשם מרן בעל הלב שמחה מגור צדוק"ל ומה שהביא סייעתא מגמ' נדרים (מ).

אני עני הסמכתי זאת שם.

מה שהעיר מדוע מי שאינו משיב שלום נקרא גולן וכי גול משהו, והביא שיש דברים שהגם שאין לוקח כסף מ"מ גולן נקרא כמו גול שינה.

יש להעיר דוגמא, ממדרש תנחומא סוף פרשת במדבר "כל מי שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר משום אל תגול דל" וכו' עיי"ש.

[את דברי התנחומא הביא הגרי"ח סופר שליט"א בבית אהרן וישראל קובץ ק' עמוד קנב עיי"ש מש"כ בזה עוד].

ג. בקובץ ק' עמוד ס"ד

האריך הר"ר יהונתן וינר בענין הנס שנעשה לרשב"י ובנו בעץ חרוובין והביא ממדרש תלפיות שנהפך כל ע"ש לתמרים.

יש להעיר מהספר שיח יצחק להגאון הגדול רבי יצחק וויס מווערבויו זצ"ל הי"ד בעמוד רל"ד, "לחידוש אותן דזהירי למיעבד סעודתא כיום ל"ג בעומר, בשביל הלולא דרשב"י ובפרט בארץ ישראל שלא הנהיגו לאכול חרוובין ותמרים בסעודה זו למען ספר הנס שהיה לרבי שמעון בן יוחאי כמערה שאילן החרוב נהפך להם לחרובין.

(כ"ה בנדפס אבל כמובן זהו ט"ס וצ"ל לתמרים) בכל ע"ש כמובא במדרש תלפיות ערך חרוובין ואני הוכחתי ב"ה כן מירושלמי התרומות וצ"ע עכ"ל.

ד. כמאמרו של הראש"ל רבי עובדיה יוסף שליט"א עמוד צ"ג בענין חיוב חלה במצות וכו' והביא את שיטת החינוך ועוד שחייבים דוקא בנותן מהתנור תיכף למקום חיוב וכו' והגם דרוב הפוסקים לא ס"ל הכי, הביא מספר טהרת המים שהחמיר לעצמו לנהוג כך עיי"ש כ"ד, יש להוסיף לכל הענין מ"נפש דוד" לגאון האדר"ת הנהגותיו שכתב, אות טו"ב, "הזהרתי שלא לפנות המצות מן הסדין שנידו לתוכן מן התנור למקום אחר, בטרם שהופרשה מהם החלה לחוש לדעת בעל ספר החינוך בשם מורו ז"ל מצוה שפ"ה וכמו כן בס' אר"ז בשם ר"צ בר אשר וכן משמע מפרש"י נדה (ח' א' ד"ה הס"ל) שדוקא הרודה מן התנור לסל הוא שמצטרפין לחלה, ואף שהא"ז הרבה להשיב על זה, מכל מקום הואיל ויצא מפי אותו צדיק החמירתי על עצמי".

ה. בעמוד קל"ה כתב הרב צבי רבינוביץ בענין ברכת יראו עינינו, שאומרים בחו"ל לפני שמו"ע ובתוך הדברים הביא שהיו צדיקי קמאי בני א"י שמתי שהיו בחו"ל לביקור לא אמרו זאת עיי"ש יש להוסיף מספר "אור זרוע לצדיק" ח"ב עמוד נ' "נשאל פעם הפני מנחם, מפני מה לא נהג הלב שמחה לומר בעת ביקוריו בחו"ל בחפילת ערבית, את התפילה המיוחדת לבני חוצה לארץ "ברוך ה' לעולם".

והשיב, כי הלב שמחה היה בכל מקום יהודי של ארץ ישראל - ארץ ישראל איד".

ו. בעמוד ר"ח העיר הרב יעקב קאפל רייניץ בגמ' ברכות (ד), שאמר דוד המלך לרבו מפיבושת מפיבושת רבי, על שיטת הש"ך שאסור לקרוא לרבו בשמו גם כשמוסיף תואר כבוד.

בספר "פסקי הגר"א" בתחילתו בהסכמת והערות הגאון אדר"ת על הספר הביא בשם אביו מגמ' הנ"ל ראייה לשיטות שבמוסיף תואר כבוד מותר "שמעתי מפה קדוש כבוד אבא מארי ועט"ר והדרי הגאון זצלה"ה ראייה לזה מברכות (ד' א') שאמר דהע"ה מפיבושת רבי, וע"ש ברף נה ע"א שאמר בצלאל למרע"ה משה רבינו ושתפ"י עכ"ל [ואצל בצלאל ל"ש התי' שכתב הנ"ל במפיבושת שאין זה שמו האמיתי אלא כינוי כמו שאומרת הגמ' לא מפיבושת וכו'].

ובקובץ מקבציאל [אלול תש"ס] נדפס קונטרס מתוך הספר "שבת אחים", שכי האדר"ת עם אחיו רצ"י זצ"ל בהיותם בני י"ד-ט"ו שנים על "כללי הש"ס" ושם מביאים את הענין הנ"ל בתוספת, "ועיין ש"ך יור"ד סי' רמ"ב ס"ק כ"ד ודבריו תמוהים מברכות דף ד' ע"א, דף נ"ה ע"א וכבר השיג אמ"ו נ"ו עליו, ואפשר לחלק בין אם אומר רבי קודם בין אם אומר רבי אח"כ, דכשאומר רבי אח"כ מותר, ולכך ניהא שם בברכות. כנ"ל.

שוב מצאנו בחפשי"ה להגאון בעל פרשת דרכים בדרך ענוים דרוש ט"ו ד"ה ומפי רבותי דס"ל דכשאומר השם אח"כ מותר, ומקודם אסור היפך ממה שכתבנו.

ואישתמיטתיה ש"ס ברכות דף נ"ה ע"א דאמר בצלאל משה רבינו.

ועי' כסף משנה פ"ה ה"ה מהלכות תלמוד תורה שכתב על דברי רש"י בסנהדרין דמותו לקרות מורי ורבי פלוני, ראייה לזה שאמר יהושע ארונים משה כלאם וצ"ע ועי' צ"ח ברכות דף ד' ע"א ואינו כעת תחת דינו" עכ"ל. [וראה סנהדרין (יז), שאלרד ומידר התנאבו משה מת יהושע מכניס דא"ל ל"י שם איך אמרו שם רבם כי היה נבואה עיי"ש].

שלמה אלברט
ירושלים

הערות שונות

כב' מערכת הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל" הע"י, זה כמה אשר נתכבדתי על ידכם בקבלת הקובץ שהוא אוצר בלום ובית וועד לחכמים, וכפי הפנאי אציע איזה הערות בקצרה.

ע"ד חידושו של מהר"י באסאן בנר שנתנייר

א. בגליון צ"ז דף קי"ג שקו"ט כב' הגאון המופלא מהרי"ח סופר שליט"א ע"ד תמיהת האדר"ת על היד שאל שחקר בנר זקן אם אינו קטן שנוול דמי, ומציין בסוף חידוש נפלא מהגאון מהר"י באסאן בשו"ת לחמי תודה דגר שנתגייר אין מענישין אותו עד כ' שנה אחר הגרות וכו'.

הנה בקובץ "כרם שלמה" שבת תשמ"ג, כתב ח"א לתמוה ע"ד התוי"ט פ"ה דאבות כמשנת בן ארבעים לבניה שכי' דישאל בשעת מתן תורה גרים הוא, ומונים להם ארבעים שנה מאז דכל גר קטן שנולד דמי, דהרי ענין זה שייך לגבי דינים השייכים לגר, אבל לא לגבי עצם שנות חייו וכו', וכא אחיו בגל' אדר תשמ"ג הרה"ג נחום מאיר גורמאן שליט"א, והעיר דאכן מצינו דמיון להא דכתב התוי"ט מדברי מהר"י באסאן הנ"ל.

וע"ע בספר היקר נחלת יעקב היושע עה"ת (להג"ר יעקב יושע פרומן הי"ד) פרשת בהעלותך שמדייק מכפל הלשון "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה' כחוקת הפסח וכמשפטו כן יעשה. חקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ", - והיה כי ישאלך בנך מה החוקים האלה? אמור לו, דחוקה אחרונה על העונש נאמר, ולהורות בא דגר כאזרח הארץ הוא, ומה האזרח אינו נענש עד כ' שנה אף הגר כמורו, וכחידושו של מהר"י באסאן ז"ל, וע"ע לו שם עה"פ זאת אשר ללרים שמיישב עוד כמה תמיהות עפ"י חידושו של מהר"י באסאן.

מי חיבר פסקי תוספות

חתת כותרת זו נדפס מאמר בחוברת "אור תורה" אלול תשל"ו, בשמו של "ההוא מרבנן". ואציעה מה שהוספתי בדבריו בס"ד.

הנה מעתיק דברי רבנו החיד"א ז"ל בשה"ג ערך פסקי תוס' שמביא בשם הגאון מהר"י בכר דוד שהרא"ש חברם, ושוב מביא הרב חיד"א שראה בס' לחם משנה להיעב"ץ ז"ל שכתב שחיברם הטור, "ואני בעניי לא ידעתי שורש לדברים הללו" עכ"ל הרחיד"א. והרב הכותב שליט"א כהערתו דברי שה"ג מוסיף מלים אחדות לא ידעתי שורש לדברים הללו שכתבו הרב ד"א והריעב"ץ ז"ל, ע"ש.

ואמינא בס"ד כי לבבי לא כן ידמה אלא דרבני הרב חיד"א קאי רק על דברי הריעב"ץ ולא על הרב דברי אמת אשר שרשו פתוח על ספר יוחסין כמ"ש הרב הכותב שם. - והסיכה שיש לטעות כלשון שה"ג הוא כי מה שמופיע לפנינו בשה"ג ערך פסקי תוס' לא בנשימה אחת וזמן אחד נאמר, ותמיד יש לשים לב לציון הלו האותיות הקטנות שבמהדורות בן יעקב. והמעין יראה כי בשה"ג חלק א' שנדפס בתקל"ד כ' רבנו חיד"א: יש מי שכתב שחיברם הרא"ש עכ"ל. ובשה"ג חלק ב' שנדפס בתקמ"ו, הוסיף וכתב: והוא הרב המופלא מהר"י בכר דוד בספרו הבהיר דברי אמת. [כלומר שעליו כיון כח"א, יש מי שכתב] והמשיך: ועתה ראיתי בס' משנה לחם להגאון מהר"ר יעב"ץ בסוף פסחים שכתב שחיברם הטור ואני בעניי לא ידעתי שורש לדברים הללו, עכ"ל. הרי לכאורה נראה בעליל שרק לדברי היעב"ץ ז"ל הוא מתייחס ולא להרב ד"א, ואע"פ שמריהטת לישניה דהרב שדי חמד דכללי הפוסקים (סי' ט' אות ח') נראה דרחיד"א קאי על שניהם, אפשר דלא דק במ"ש.

ויש להצטער שבמהדורות המאוחרות של שה"ג השמיטו כל הצינונים, ונראה שם כאילו כולם בפ"א נכתבו, ואציין לדוגמא שיבוש מוזר שנוצר בעקבות השמטת הצינונים: במערכת גדולים (א קכה) מהר"ר אהרן ין חיים בעל קרבן אהרן, כותב באמצע על נכדו אשר ישא שמו שהיה רב באיזמיר ונפטר ברעש שהיה שם. [י"ב תמוז תמ"ח] ושוב בשה"ג ח"כ בשנת תקמ"ו הוסיף וכתב על זקנו הרב קרבן אהרן דבניהו לעתים מוכח דנלב"ע בוויניציא אבל בקורא הדורות כ' נדפסו כירושלים ת"ו. והרב רמ"מ קרענעל ז"ל במהדורותו בסוף שה"ג ח"ב בשארית ציון עמ' 246 מסתברך בזה במח"כ האין נלב"ע ברעש ושוב בוויניציא או כירושלים, מכיון שלא הבחין שמתוכות ומדרוש גוג' קאי שוב על זקנו, ולא על הנכד שנלב"ע באיזמיר ברעש, ואילו היה משאיר הצינונים במקומם לא הוי קשיא ליה ולא מידי.

ואחזור לנדונינו ע"ד פסקי תוס', שהרה"כ שליט"א שם מעיר על הגהות מנחם ציון שמדייק ממל"מ פ"ד מבית הבהירה פ"ח הי"ד שמבעלי תוס' עצמם הם, דלא כן כתב המל"מ עשה"ט. עכ"ל. ובעניי לא נתברר לי היטב ואייתו דלא כן כתב המל"מ, כי יש מקום להשתמע כן מלשונו לכאורה.

ובמ"ש שם דהאלי' רבה מציין כ"פ ס' פסקי תוס' לרב מרבני אחרונים, אוסיף על ציוניו שם, לא"ר סימן פ"ט סעיף ז', ובספר מגדים א"א סק"ו כתב עליו: איני יודע מהו ולא מצאתיו כרת. עכ"ל.

ואסיים בזה בכרבת כ"ט

שמעון אופמאן

מעלבארן יצ"ו

בעובדא דתרי אחי באשקלון

בגליון צ"ט עמוד קס"ו כתב הרב שלמה אלברט דהתוס' והראשו' בריש גיטין כ' דתרי אשקלון הוו חד בא"י וחד בחו"ל ובוה תי' הל"ש קו' הא"א איך חמדו הגוים נכסי עולי רגל מאשקלון הא כתיב ולא יחמד איש וכו'.

ויש לי להעיר: א. התוס' והראשונים שם כ' דעולי בכל לא כבשו את אשקלון (ולא דתרי אשקלון הוו) ובסוף דברי התוס', מ' דאין ראי' גם לזה וגם לשאר הראשו' בפשטות דעה אחת בזה עם התוס'. ורק דעת הרמב"ם פ"א מהל' תרומות דאשקלון לא כבשוה לא עולי בכל ולא עולי מצרים ופי' הכי"מ דחציה לא כבשו ואיכ' י"ל דאותו מעשה היה בחצי דחו"ל.

ב. עיקר קו' שהקשה בשם הא"א לא זכיתי להבין הא מצאנו לענין לאו דלא תחמדו דהחומד בלבו עובר משום לא תתאוה ולא משום לא תחמדו עד שיפציר בו וירבה עליו רעים ואפי' הרבה רעים אינו עובר עד שיקחנה בפועל כמבואר ברמב"ם פ"א מהל' גזילה ובשו"ע ובסמ"מ ביאר זה הרמב"ם בארוכה. והכא אף דלענין לקיחה בפועל י"ל דא"צ דלענין לא תחמדו ילפינן מלא תחמדו סכף וזהב עליהם ולקחת לך דע"ז כמ"ש בהרמב"ם בסמ"מ בשם המכילתא והכא לא ילפינן אך לענין דבעינן מעשה מסתמא גיכ צריך ושמא גם הא דבעינן מעשה בלא תחמדו הוא לא משום זה הפי' חמדה אלא משום דכתיב לא תתאוה ואם אינו ענין וכו' או דילפינן מע"ז אבל מה טעם לומר כן ולהתוס' והראשונים ע"כ צ"ל כמ"ש.

יהודה אלטמן

ישיבת פוניבז'

הערת המערכת: אכן בתוס' ליתא דתרי אשקלון הוו, אך הר"ן כתב כן, וכ"כ הרב"ז הלכות תרומות פ"א ה"ז דכן ס"ל להרמב"ם, וע"י תפארת יעקב ואליהו רבה דהכרחו כן עפ"י דברי התוס' דפלשתיים מא"י.

הערות בדין מוללין מלילות בשבת וביו"ט

במסכת ביצה דף י"ב ע"ב איתא דביו"ט מוללין מלילות ובשבת אסור, ושם בדף י"ג ע"ב איתא דמותר רק בשינוי, ובר"ן (דף י' ע"א) הביא מחלוקת בזה די"א דהא דהתירו רק ע"י שינוי היינו ביו"ט אבל בשבת אסור גם בשינוי, וכ"כ התוס' שם. אבל דעת הר"ף והרמב"ם דבשבת צריכים שינוי אבל ביו"ט מותר גם בלא שינוי. וכ"ז העתיק הב"י בס"י ש"ט, ובשו"ע ס"ו פסק כהמקילין והרמ"א הביא המחמירין וסיים דטוב להחמיר.

א. במשנ"ב בסק"כ ביאר דמלילה אסור מפני שנראה כדש. ובשעה"צ י"א ציין דכ"כ רש"י בכיצה, וכתב דמסתברא דהוכחת רש"י הוא דאל"כ לא היו מתירין ביו"ט, ולפי"ז השיג דלפי"מ דמסקי בגמ' דמותר דוקא ע"י שינוי, שוב אין הוכחה הנ"ל, וכבר אפ"ל כמ"ש הר"ח והערות על הא דתנא בשבת דף ע"ג ע"ב חדש והמנפץ והמנפץ וכו' דהוא מלילת שבלים, וס"ל דהוא מדאורייתא דלא כרש"י, עכתו"ד. והשגתו צ"ב דלכאורה תלוי בב' דעות הראשונים הנ"ל בר"ן ובשו"ע, דהא כתב הר"ן דלהמקילין בשבת למלול ע"י שינוי מותר ביו"ט בלא שינוי, וא"כ הדרא הוכחת רש"י למקומה. [אך גם אין לומר דתלוי וב"י ציין באג"ט מ' דש סק"ח שהביא דעת התוס' רי"ד שגם ביאר דמלילה מדאורייתא ועכ"ז ס"ל דהתירו ביו"ט בלא שינוי, וביאר שם הכל בארוכה, ומ"מ סתימת דברי השעה"צ תמוהים].

ב. בשועה"ר ס"ט ביאר לדעת המחבר דהתירו למלול בשבת ע"י שינוי, דהא דלא גזרו שמא ימלול כדרכו משום דאף המולל כדרכו אינו אלא מפרק כלאח"י, כיון שאינו נוטל האוכל ומפרקו בידו ממש אלא שמולל השכולת והדגן נופל ואין דרך לעשות כן אלא בכלי המיוחד לדישה, אלא שאעפ"כ אסור מר"ס וע"י שינוי לא גזרו, עכתו"ד. ומקורו ברש"י הנ"ל והעתיקו הט"ז בר"ס תק"י.

ועל דרך זה מבאר בהל' יו"ט לשיטה זו למה ביו"ט התירו למלול אף בלא שינוי (וז"ל) אע"פ שהוא מפרק דבר מגידולו ואילו היה עושה כן בשבת ע"י כלי המיוחד לכך או שהיה מפרק הזרעונים בידו ממקום חיבורים היה חייב משום דש, מ"מ ביו"ט כיון שאיסור הדישה "לצורך אכילה" אינו אלא מר"ס, לא גזרו אלא על דישה גמורה שכיו"ב בשבת חייב חטאת, עכ"ל. וכונתו לבאר איך התירו ביו"ט טפי

משבת ולא גזרו שמה ימלול כדרכו כדגורנין גבי שבת, אך צל"ד מגין לו מה שתיריך דביו"ט אף שימלול כדרכו כיון דהוא לצורך אכילה אינו אלא מדרבנן, (ולא צוין מקור לזה לפנינו).

ומכל דבריו רואים בפירושו דלא ס"ל כמ"ש בשעה"צ הנ"ל, דהא כתב דאף דמלילה כדרכו מדרבנן לא התייר אלא בשינוי.

ג. המחבר בהל' יו"ט (תק"י ס"א) פסק דביו"ט מותר למלול גם בלי שינוי, דאזיל לשיטתי' דפסק בשבת כהר"ף והרמב"ם דמותר למלול בשינוי (וכמ"ש לעיל מהר"ן דתלוי זב"ז), אבל הרמ"א שם לא הגיה כלום ע"ד המחבר, ולכאורה הוא תמוה מאוד, דהא בהל' שבת הביא דעת המחמירין דאסור למלול אפילו בשינוי ולפי"ז צ"ל ביו"ט דמותר רק בשינוי וכמ"ש הר"ן.

ובפמ"ג העיר כזה בגי' מקומות ובכל מקום כתב בדרך אחר:

1. המג"א בהל' יו"ט העיר ע"ד המחבר דהר"ן אוסר למלול בלי שינוי, ובא"א סי' שי"ט ס"ו כותב לדעת המג"א בסי' תק"י שהביא דעת המחמירין צ"ל דהא דלא הגיה הרמ"א כן, משום דסמך עמ"ש בהל' שבת כדעת המחמירין.

2. אבל בא"א בסי' תק"י מפפק ע"ד המג"א שהביא שם דעת המחמירין, וכותב דאע"פ דבהל' שבת הביא הרמ"א היש מחמירין, שתיק ל' בהל' יו"ט דמורה להמחבר, ומסיים הפמ"ג: עב"י בשם הר"ן. ודבריו צ"ב דלא הסביר למה נימא דמורה הרמ"א להמחבר ומהיכן לקח זאת. ומ"ש לעיין בב"י מ"ש הר"ן, לא מפורש שם דהר"ן מורה ביו"ט להמחירין, אלא דכתב הב"י דמשמע מהר"ן דנקט לקולא, ונ"ל דהיינו מדהביא בסו"ד ראייה להר"ף דמיקל. [ויש לציין דבהל' שבת העתיק הב"י מהר"ן רק דעת האוסרים, (וכן בשר"ע שם ע"ד הרמ"א דמביא דיש מחמירין צוין דהוא דעת הר"ן) ואולי מכל זה הבין הפמ"ג כמ"ש, וצ"ע].

3. במשב"ז סי' שי"ט סק"ד כותב דגם הרמ"א מורה להמחבר דהעיקר כהמקילין אלא דטוב להחמיר וכמ"ש בסו"ד בהג"ה, ומשו"ה לא הגיה כלום ע"ד המחבר בהל' יו"ט, עכתו"ד. והיינו דהבין הפמ"ג דביו"ט א"צ כ"כ להחמיר כבשבת, וזה תואם קצת למ"ש בהל' יו"ט דהרמ"א מורה להמחבר ביו"ט. ועמשב"ז שצ"יין כאן להמג"א בסי' תק"י, ואולי כוונתו למ"ש שם בא"א וכמ"ש, (אך אולי לא כיוון לזה ורק ר"ל דמ"ש כאן אינו כמ"ש המג"א בסי' תק"י, דהמג"א הביא גם שם דעת המחמירין).

בברכת התורה

טוביה מנחם עהרנרייך

כולל להשתלמות בהלכה קרלין סטולין

ביתר ת"ו

תיקונים והשלמות למאמר שיר 'כל ברואי מעלה'

בפרק א', לפני הערה 5: כהשלמה לדברים ביחוס השיר לשני מחברים ה"ה רבי שלמה בן גבירול ז"ל ורבי משה אלשקר ז"ל יפה העירינה הבה"ח יצחק בראנד הי"ו שמדבריו השיר עצמו למדים אנו שהם לשני מחברים, שכן בר' בתים הראשונים, המיוחסים לרבי שלמה בן גבירול ז"ל, מטבע הלשון הוא בנוח: "יספרו את גדלך"; "ואתה האל המלך המיוחד"; "בלתן שנוי"; "יש לך סימן", וכו', ובתרושים מ'מרום', שהם מרבי משה אלשקר ז"ל הוא בלשון נסתר: "אין לו ראשית"; "אשר לו היס"; "וקדושה לו משלשים כאחד"; "ומי ישיבנו והוא באחד". וכו'.

בפרק ג', לפני הערה 1: הובא כעת לידנו צילום ממתווז רומה, שונצין, משנת רמ"ג, דהיינו למעלה משבעים שנה לפני המהדורה שלפנינו, וגם שם מופיע שיר זה, עם שינויי נוסחאות מעניינים: האחד הוא שאין מופיע בראשו התיבות 'כל ברואי מעלה', והשני: 'מי הוא מראש ועד סוף - הלא אב אחד', בנוסח שאלה ותשובה. כן לא ציינו במאמרינו עוד שינויי נוסח מסידור עתיק זה: "יספרו גדלך"; "ואתה האל המיוחד"; "לכל כל יציר לך יתן כבוד".

בפרק ה', לפני הערה 16: מרן אדמו"ר רבי יוחנן מטטאלין קארלין זיע"א אמר זאת בבית מדרשו בחיפה בשמחת תורה לפני ההקפות, ולא בשבועות בירושלים ת"ו.

שם, בהערה 20: שכחתי לציין שכנוסח זה הנרפס בסדר בית אהרן וישראל, תרש"מ, כן הוא גם כרישומו של הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א בסידורו הק'. וכן בהערה 18.

שם, בהערה 22: גם בכתבי החסידים מתקופת מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מצאנו שצינו בסוף השיר לקאפיטל שיר למעלות אשא וגו', ואולי משום שהעתיקהו מאשמורת הבוקר שם מופיע כן, אך מ"מ גם הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א שרייק במנהגי אז"ח מרן אדמו"ר הזקן זיע"א גם הוא מציין לקאפיטל זה, כשהוא מדייק שאומרים אותו 'פסוק בפסוק'. והדברים טעונים בירור. כן לא צויין בהערה שלא כל שינויי הניקוד של הרה"ק הרי"מ זיע"א נרפסו כן בסידור באו"י, תרש"מ.

שם, לפני הערה 23: אצל מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בשלחן הטהור ברה"ה, מפאת חולשתו לא אמר כל ברואי, ובקשו לכבד את אחד מזקני החסידים, ואמר מרן זיע"א שכולם יחד ישירו.

יצחק יהושע שור

מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו

בענין לבישת ציצית בלא תכלת, וציצית שנקרעה בשבת

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שוכט"ס

יש לזון איך שרי ללבוש בגד שחייב בציצית כשאין לנו אלא לבן ולא תכלת ונמצא שאנחנו כלבישת הבגד מבטלין ועוברים על מצות תכלת.

המרדכי במנחות (בהלכות קטנות סי' תתקמ"ד) כתב בשם ר"י שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת מותר ללבושו בשבת דמ"ע בציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כשילבשנו, ולא אמר הכתוב בשלחן לא תלבש בגד שיש לו ד' כנפות בלא ציצית, אלא מ"ע גרידא להטיל בו ציצית וכיון שהוא אנוס מלהטיל ציצית שבשבת אסור להטיל ציצית מותר ללבושו בלא ציצית עכת"ד, ומבואר דשרי להכניס עצמו למצב שיהיה אנוס מלהטיל ציצית ועיי"כ ילבש בגד ללא ציצית [אלא שאין ללמוד מכאן לכל המקומות דשרי להכניס עצמו לביטול עשה, דמצות ציצית שאני שהחייב להטיל בו ציצית הוא דוקא אחר שהוא לבוש כבר וכמבואר בתוס' רא"ש יבמות צ: וא"כ כשלושב בגד ללא ציצית הוא מכניס את עצמו למצב של ביטול עשה ע"י שב ואל תעשה ולא ע"י קום ועשה] ולפי"ז בג"ד כ"ש דשרי להכניס עצמו למצב של ביטול מצות תכלת כדי לקיים מצות ציצית דלבן (וכן כתב בשאגת אריה ציצית סי' ל"ב) ואע"פ שהרמ"א (בסי' י"ג סעיף ג') פסק כהמרדכי והוסיף דלא הותר אלא משום כבוד הבריות, בג"ד יודה דשרי משום דע"י לבישתו מקיים מ"ע דציצית, וכן כתב לי הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א והוכיח כן מדברי הגמ' בגיטין (טח:): דמבואר שם שהשולח חטאתו אין מקריבין חטאתו משום דבעי סמיכה, וכתבו בתוס' שם דדוקא במקום שיודעים שיגיע לאחר מכן להקריב, משא"כ אם יודעים שלא יבוא יותר להקריב - מקריבים בלא סמיכה דאין סמיכה מעכבת בקרבן. ומבואר דשרי להכניס את עצמו למצב של ביטול עשה של סמיכה כדי לקיים מצות הקרבה. אלא שהעיר לי דלכאורה על דברי המרדכי גופא קשה גמג' בגיטין הנ"ל מ"ש קרבן שאין מקריבים עד שיבוא ויסמוך, מלבישת בגד בשבת ללא ציצית דשרי ללבושו אע"פ שיכול להטיל בו ציצית בחול, ולענ"ד יש לחלק דבקרבת אמרינן שלא יקריב היום בלא סמיכה כיון שיכול להמתין למחר ויסמוך, ולא יצטרך לבטל עשה. משא"כ לבישת בגד לא שייך לומר שימתין למחר דאת גוף הבגד רוצה ללבושו היום דוקא ומפני שהבגד מחממו וכדו'. אלא שלפי"ז יצא דבר מחודש דאם לובש את הבגד רק כדי לקיים את המצוה ולא בשביל גוף הבגד שיחמם אותו ונקרע לו החוטי ציצית בשבת אף להמרדכי צריך להסיר מעליו את הבגד.

יהודה לייב שמרן

ישיבת קול תורה

תיקוני סופרים

השלמה למאמר על ספר שלשלת זהב

לכבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל",

במאמרי בגליון המאה במדור תקוני סופרים - הערות והוספות לספר שלשלת זהב, נפלה טעות שרבי יעקב בן רבי יצחק מפונאז חתנו של רבי נפתלי הכהן, היה גם הוא כהן, וזה איננו נכון, רבי יעקב בן רבי יצחק מפונאז (בעמח"ס שו"ת רבינו יצחק מפונאז) שהיה רבו של המג"א לא היה כהן, ולכן גם אין הכרח לומר שאשתו נתאלמנה מבעלה בזו"ר, אלא יתכן שנתגרשה, מה שיותר מסתבר לפי המסופר שם.

ברוב כבוד והערכה,
הרב אברהם בנדיקט

בני ברק

הרוקח ותנא דבי אליהו

בספר "תנא דבי אליהו המכואר" (כ"כ, ירושלים תשס"א) ישנה אריכות נפלאה בכל הקשור למדרש זה, ובין השאר נסקרו שם ציטטות מהספר ע"י הראשונים לדורותיהם, שם נראה (ראה עמודים 23-28) שמהראשונים המצויים בידינו היום הרוקח מרבה מכולם במובאות מהספר (קרוב לעשרים!). אולם מ"מ נשמטו שם כמה מקומות נוספים בהם הרוקח מזכיר תנ"א, והם: בריש ההקדמה (ריש תנא"ר) ותחילתו הלכות חסידות עמו' ה (רבא פכ"ח), עמו' ט (רבא פי"ג), עמו' י "בריש תנא"ר רבתי" (רבא פ"ג), עמו' יא (רבא פי"ג), הלכות ק"ש עמו' ריב "בתנא ד"א רבתי כפי כריתות" (רבא פ"ב. וי"ל לשון "כריתות"), הלכות תפילה ריש ס"י שכב "כפ"ב דתד"א" (רבא פ"ב), ובס"י שכד "בתנא"א בפרק ט"ו (רבא פ"ח). ובהלכות סעודה ריש ס"י שכח (רבא רפ"ו). כן הוא מזכיר בפ"י לקהלת יב"ג, (רבא פ"ו).

ומן הראוי להעיר בג' מקומות מוקשים לכאורה בדברי הרוקח:

א. בהלכות תפילה ס"י שכד ד"ה אסור לישב, כתב: "בתנא דבי אליהו בפרק ט' (כ"ה בכת"י רומי, אבל לפנינו הוא בפרק"ה) גבי ויסב חזקיהו פניו אל הקיר, למדו חכמים ממנו ד' דברים: שלא יעמוד בבקעה ויתפלל כדרך אומות העולם, ולא יעמוד ברה"ה ויתפלל מפני דעת נשים, ויקדש אדם משנתו (לפנינו ככל המקורות: מחנהו) ד"א לצפון וכו', ויעמוד אדם בצד עץ או בצד אבן ויתפלל שגא' אל הקיר", עכ"ל. וכתב שם בהגהות הגר"ש שניאורסון דצוק"ל: "צ"ל בפרק ח' וכו'. כן מה שמכואר בדברי רבינו ויעמוד אדם בצד עץ או בצד אבן ויתפלל, בתנא"א שם נאמר שלא יעמוד אדם בצד עץ וכו'", ואם כי ח"א העיר ש"ל דתלוי בגי' בגמ' ברכות כז: בצד עמוד זה התפלל ר"י כר"י וכו' כי אתא עולא אמר בצד תמרה הוה ולא בצד עמוד, ובדק"ס שם הגי' לא בצד תמרה ולא בצד עמוד. ואולם יותר מסתבר ש"ס בדברי רבינו וצ"ל ולא יעמוד, כי הרי מעתיק הוא דברי התנא"א ולא לחלוק עליו הוא בא."

והנה כידוע יש לספר תנא"א שתי נוסחאות (לבד מכת"י רומי וכת"י פרמא), הא' "נוסחא ישנה" (הוא דפוס ונציה) והב' "נוסחא חדשה" (שהגיה בעל ה"זיקוקין דנורא"), וכמבואר באריכות במבוא שם בפרק ד', ע"ש. ואכן בני"י וכן בכת"י רומי ובילקוט שמעוני (כי תצא רמז תתקלד, בשם תנא"א) אי' אל נכון כמו שהביא הרוקח כנ"ל, וכמ"ש הרוקח גופיה בהמשך לחלק בין דבר קבוע שמפסיק בינו לקיר לדבר שאינו קבוע, ולפי"ז עץ ואבן נמי איידי דקביעי ולא הוו חציצה. ובוה מתיישבים דברי הרוקח אל נכון בלא צורך בהגהה. והגי' שהביא הגר"ש דצוק"ל היא מן הנוסחא החדשה שהיא גם הנפוצה.

ב. בהלכות סעודה ס"י שכד ד"ה ברכת המזון, כתב: "ובתנא דבי אליהו רבתי יכבה אדם עם תלמיד חכם ולא ישמח עם עם הארץ", והדברים טעונים ביאור שמלבד עצם המאמר הצי"ב (הגם שהיה אפשר לדחוק ולפרשו ע"ד הכתוב בקהלת ז, ב "טוב ללכת אל בית מלכת אל בית שמחה וגו'". לב חכמים בבית אבן ולב כסילים בבית שמחה טוב לשמוע גערת חכם וגו') עוד קשה מה שייכותו להלכות סעודה, וגם לא נמצא כעין זה במדרש תנא דבי אליהו, ונראה שצ"ל בדבריו "אכל אדם עם ת"ח ולא

יאכל עם ע"ה, שכן אי' בתנ"ד רבא ריש פרק י"ב "ירבה אדם סעודתו עם ת"ח ואל ירבה סעודתו עם ע"ה, לפי שלאמר שעה הוא מספר עליו לשון הרע". ושפיר הביא הרוקח בהלכות סעודה, שכתב קודם לכן דין סופר ובור שאכלו יחדיו סופר מברך ובור יוצא, וכן שצריך לדבר דברי תורה בסעודה, ואת הגמ' בסוף ברכות על הנהגה מסעודת ת"ח, ולזה שפיר הביא המהמא מסדר אליהו שירבה אדם בסעודתו עם ת"ח. ויתכן עוד ש"ירבה" נחלף ב"יבכה" (גם יתכן ש"ישמח" הכוונה להוללות שבסעודת עמי ארצות).

ג. בתנא דבי אליהו רבא פ"ג אי' "לעולם ינהג אדם בעצמו י"ח מדות וכו'. ט"ו: יהא אדם שואל ומשיב בישיבתו בבית המדרש כדי שירבה חכמתו בידו. ט"ז: ישמור עצמו שלא יבוא לידי תנומה וכו'". והרוקח בהלכות חסירות שורש התורה (עמו' יא) העתיק מדרש זה "בתד"א רבא אדם שואל ומשיב בישיבתו בבה"מ כדי שלא יבוא לידי תנומה". וא"כ הרוקח חיבר את שתי ההנהגות לכדי הנהגה אחת וטעמה, שמתוך שאדם שואל ומשיב בלימודו לחבריו בצורה פעילה הוא מונע את עצמו משינה שבאה כתוצאה מלימוד ביחידות ללא עירנות וחיות, וא"כ צ"ב שנחסרה מידה אחת ממנין י"ח המידות? (ור' עוד בניי וכת"י רומי להלן ובפ"י זיקוקין דנורא ובמאיר ע"ן), אולם ראה ג"י כע"ז בילקו"ש כי תשא רמז שצא "יהא אדם שו"מ בישיבתו בביהמ"ד כדי שתתרבה חכמתו וכדי שלא יבוא לידי תנומה", וע"ע בניי ובכת"י רומי, וצ"ע.

וצ"ע בכל זה ברוקח כת"י ודפו"י.

אברהם יצחק רוטנשטיין

ירושלים תובב"א