

הוצאת דעת והוצאת לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

ב"ה
שנה יח
גליון ד (קו)
ניסן - אייר תשס"ג

קובץ בית אהרן וישראל

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

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 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 ובתפוצו

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 אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית

כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית

כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית

כולל אברכים ללימוד יו"ד "אור ישראל" - ביתר עילית

כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית

כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית

כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים



התוכן

עמוד	גנוזות
ה	ביאור בהגדה של פסח
ה	רבי זרחיה גוטה זלה"ה מגדולי תלמידי מהרי"ט (- ת"ח)
ז	בענין שואלין ודורשינן קודם הפסח
ז	רבי צבי הירש ביאלה חריף זצ"ל אב"ד הלברשטט (ת"ע - תק"ח)
ט	בעניני חג הפסח
ט	רבינו יהונתן אייבשיץ זצ"ל בעל "אורים ותומים" (ת"נ - תקכ"ד)
יג	תיאור צורת כתיבת תפילין
יג	על כתיבת רבי משה מפשעווארסק זיע"א בעל "אור פני משה"

חידושי תורה

כא	הגאון הרב אברהם חיים ברים זצ"ל ראש ישיבת "משכן יוסף" ירושת"ו	בענין חצי שיעור באיסור בל יראה ושאר איסורים
כו	הרה"ג ר' אהרן יוסף בריזל ר"מ בישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בגדר עדים זוממין חידוש הוא
כח	הרב יונה זאב וינברג ר"מ בישיבת טשערנובל, ב"ב	בענין הסיבה בפני אביו ורבו ובירור דין קימה והידור
לב	הרב אברהם ישעי' וולפא ראש ישיבת "יגדל תורה" ירושת"ו	בענין תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' כשעת העמדה בדין
צז	הרב אליהו סנדומירסקי, ירושת"ו	איסור אכילה בערב פסח ראשון ושני
נ	הרב צבי בוקשפן בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין מכת בכורות וקדושת הבכור ובריני פדיון הבן
נד	משה אהרן שור ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין מטע עשרה לבית סאה

בירורי הלכה

נט	הגאון הרב מנחם מרדכי פרנקל תאומים זצ"ל מגדולי ירושלים, יד ימינם של הגרי"י דיסקין והגרי"ח זוננפלד זצוק"ל	בענין איסור פריעת ראש (ב)
סח	הגה"ח ר' שמואל צבי וינר זצ"ל רב ביהמ"ד קארלין סטאלין ירושת"ו	בענין צליית כבד
ע	הרה"ג ר' גבריאל צינגער רב ומח"ס "נטעי גבריאל" ניו יארק	בדיני רגל מבטל שבעה
עה	הרב שאול בוסקילה רב "חניכי הישיבות" הספרדים, קרית ספר	כדיקת חמץ בספרים ובדין הסיבה בארבע כוסות

עט	בגדרי ראוי ומוחזק בירושת פי שנים בכבוד פי שנים בירושת דירת דמי מפתח שפונתה הרב שלום מרדכי הלוי סגל ר"כ "אהל יונתן", מח"ס "משכן שלום" בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
צד	בענין ברכה על הקשת הרב אברהם דורי מח"ס "אדרת תפארת", ירושת"ו
צז	בענין חמץ שנאבד בחנות ונמצא לאחר הפסח הרב משה יצחק טעמפלער עיה"ק ירושלים תובכ"א

מנהגי ישראל

קא	מנהגי רבקה"ק מטסאלין קארלין זיע"א לשבת קודש (ד) מלואים והשלמות יצחק יהושע שור מכון בית אהרן ישראל, ירושת"ו
----	---

הערות

בענין לקיחת תרופות ביו"ט שני למיחוש בעלמא - הרה"ג ר' גבריאל צינגער, בעמח"ס "נטעי גבריאל" ניו יארק / הערות שונות - הרה"ג ר' יחיאל זילברברג, מח"ס "מנחת יחיד", ירושת"ו / נשים ששכחו יעלה ויבא בברכת המזון כליל הסדר - הרב מנחם נחום ברזיל, ירושת"ו / מקרר אי נעשה בסיס לדבר האסור המונח בתוכו - הרב אהרן ליברמן, בני ברק / בענין תפילת הרמב"ן והשל"ה בשבת ובענין תלמוד תורה בשבת - הרב אליהו מרכוס, ירושת"ו / הערה בדברי ה"פני יהושע" בענין לפני עור - הרב שמעון נתן נטע הורוונצ'יק, קרית צאנז, נתניה / בגדרי שומא בבן חורין ועוד הערות שונות - הרב יואב רוזנטל, רמות ירושת"ו / בענין תקנת תפילה בציבור - הרב שניאור זלמן דישון, ר"כ ש"ס קארלין סטאלין גבעת זאב, מח"ס "זכרון צבי" / בענין כשרות החלב בזמנינו - הרב גבריאל יהודה איליאוויטש, ירושת"ו / בענין האיסור ליהודי לומר על עצמו שהוא גוי - הרב חננאל יעקובסון, בני ברק / בענין ריח ניחות והוצאת הדשן - הרב אלימלך בלייברג, ירושת"ו / בענין גזל שינה אם הוא מדין מזיק או גזלן - הרב צבי אלימלך גיברשטיין, בני ברק / מצוות לאו ליהנות ניתנו אם אמרינן בלימוד התורה - הרב אשר אנשיל שוורץ, ירושת"ו / הערה בדברי הגרעק"א בפירוש דברי התוס' בסוגיא דנסכא דר"א - הרב יוחנן ברד"א ברזיל, מודיעין עילית / בענין עשה דוחה לא תעשה - הרב מנחם מנדל גייגר, אשדוד / הערה בענין חזקת שלש שנים - מאיר הכהן שבררון, גבעת זאב / בענין גזל אחד מתמשה - שלמה זאב מילר, בני ברק.

גנוזות

רבי זרחיה גומה זלה"ה*

ביאור בהגדה של פסח

השצ"ב

מ"ש הרמב"ם ז"ל בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא יצא משם וכו' וז"ש המגיד ואפי' כולנו חכמים מצוה עלנו בעדנו לספר וכו' ככתוב בסו' י"ט ומ"ש הכא וכל המרבה וכו' הוא תשובה למה שקשה עלינו לכאורה כי כל זה הוא מיותר דהכתיב קודם הא לחמא די אכלו אבהתנא וכו' והרי זה כאלו אמ' עבדים היינו לפרעה על זה השיב דהא לא קשייא דאם מתחלה היה בא ברמזיה עכשו הוא חוזר ואומר בפיו על סמך כי כל המרבה וכו' וז"ש ואפי' כולנו חכמים ומצד החכמה אנו מכינים זה או אפי' אנו נכונים ומכינים דבר מתוך דבר ממ"ש בתחלה הא לחמא וכו' להבין ממנו כי עבדים היינו לפרעה ואפי' אנו יודעים את מ"ש התורה דהוא יותר דבר פשוט עכ"ו מצוה עלינו ואף כי מ"ש בתחלה הא לחמא הוא מענין זה מ"מ הפסיק הענין במ"ש השתא הכא וכו' ועמד בתפלה ועוד שהוא כפול פעמים וכמעט אין לו שייכות הכא ועוד מ"ש כל דכפין ייתי וכו' היינו שהוא ויתור גדול, ועוד דמרמה בני אדם לפי שאיפשר שאין לו סעודה מספקת לבעליה, ועוד נתחבטו המפ' במ"ש הא לחמא עניא, וז"ל דהמגיד רצה ללמדנו ולרמוז כי צריך האדם להביא את העני אל ביתו להיות שמח עמו בחג, ומ"ש עניא ר"ל עני וה"ו כאלו אמ' הא לחמא עני וכדין היה דלימא עני הא לחמא די אכלו אבהתנא וכו' כאלו היה קורא את העני עמו ואז"ל הא לחמא די אכלו אלא שלא רצו להתחיל בנגות ולא מסמנא מלתא כמ"ש בפ' מי שאחזו דאתקין שמואל בנטא דש"מ לכפול ולו' [מר] אם לא מתי לא יהא גט ואם מתי יהא גט וכו' וכהנה רבות וה"ו כמתנצל הכל כמ"ש בדף קכ"ד ע"ב ע"ש, וה"ט משום דמוכירין יציאת מצרים לעתיד אפי' כשאנו ב"ח [בני חורין].

ומ"ש כל דכפין היינו כדי שיראו התינוקות וישאלו כמ"ש חז"ל להסיר הקערה שיתמהו ויאמרו מה נשתנה וכו' לכן הוא או' [מר] בתחלה כל דכפין ומיד מסיר הקערה כדי להוסיף תמיהא ולו' [מר] מה זה היה דקורא ואו' [מר] כל דכפין וכו' והוא מסיר הקערה ג"כ ממנו והכל כדי שיבא התשו' [בה] ויאמ' [ר] עבדים וכו' כמ"ש בסו' י"ח.

* מתוך ספרו אור ורות על המורחתי בכת"י הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 581, וכתבנו אודותיו בגליון מ' ומ"ח.

רצה הב"ה שיחיה פרעה כדי שיספר גבורותיו ית' וית' ואולי החיה אותו הב"ה וזכה לכך מפני שהוא לא רצה להשתעבד בהם אלא בע"כ כמ"ש בסי' י"ח וי"ט וזש"ה ממעם המלך וגדוליו ככתוב בקו' התשו' יע"ש וזש"ה ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך וכו' ככתוב בסי' ד', משום דמכת בכורות היתה ע"י הב"ה ולא היתה כשאר האותות כדתניא במכילתא וכמ"ש המניד והוא המאמר הנחלל כמבואר בסי'... יע"ש וכוילא"ו.



רבי צבי הירש ביאלה זצ"ל

אב"ד הלברשטאט

הגאון רבי צבי הירש ביאלה-הלברשטאט-חריף זצ"ל מגזע היחס, נולד בלובוב שנת ת"ל לאביו הגאון רבי נפתלי הירץ זצ"ל, שלאחר שכיחן כרב דק"ק ביאלה שב לעירו לובוב לכהן שם ברבנות וכראש ישיבה, בשנת תע"ח נקרא רבינו לכהן פאר בק"ק הלברשטאט [ומשם כינויו רצ"ה ה"ש], ושם מלך עד לפטירתו ד' תשרי תק"ח ושם מנו"כ.

גאונותו בתורה הגיע למרחקים והגיעו לשיבתו טובי הלומדים מקרוב ומרחוק, מבין תלמידיו הגדולים יש לציין את הג"מ רבי עקיבא איגר הראשון זצ"ל אב"ד פ"ב, והג"מ ישעיה פיק ברלין זצ"ל אב"ד ברעסלוי, והג"מ רבי מרדכי הלברשטאט זצ"ל אב"ד דיסלדורף ומח"ס מאמר מרדכי.

סירב כל ימיו להדפיס חידושיו בטענה שהדפסת ספרי אחרונים ממעט מן הצעירים מלעיין בחידושי הראשונים, ולכן רק כחמישים שנה לאחר פטירתו הובאו לדפוס חידושיו בשנת תקס"ד בשם עטרת צבי, הכולל שו"ת ודרשות וחידושים, כמאה שנה לאחר מכן י"ל כוס הישועות בשני חלקים ובו גם מחידושי לב"ק וב"מ. אף שדרכו תמיד היה להתור אחר הפשט הפשוט לעומק נודע בחריפותו עד שכינוהו גם רבי צבי הירש חריף.

בניו היו גם הם גדולי הדור והם, א. רבי נפתלי הירץ זצ"ל אב"ד קאוולא ודובנא, בן נינו הוא הגה"ק בעל דברי חיים מצאנז זצ"ל, ב. רבי שמחה זצ"ל אב"ד דעסוי אשר בנו הוא הגאון רבי חיים הלברשטאט מבראד זצ"ל, ג. רבי אריה לייבש זצ"ל אב"ד דובענגאן, ד. רבי יוסף זצ"ל ר"מ בעיר ליסא ומגדולי חכמיה, ה. רבי שלמה דובעריש זצ"ל חתנא דבי נשיאה של הגאון בעל פני יהושע זצ"ל אב"ד ביאלי וגלוגא.

חידו"ת אלו ממנו הנדפסים עתה נרשמו ע"י אחד מתלמידיו בתוך קובץ חידו"ת שלו, והוא רבי משה ב"ר ישראל קלוינימוס סג"ל אדו"ש ז"ל המציין הרבה פעמים בתוך חידושיו שלמד כישיבת הלברשטאט, ונמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מט' 675.

התודה והברכה להרב יהודה אהרן הלוי הורוויץ שליט"א ממכון מורשת אשכנז, שהפנה אותנו לפרטים החשובים על רבינו.

בענין שואלין ודורשיין קודם הפסח

פסחים דף ו' ע"ב בגמרא ונכתוב ברישא דחודש ראשון והרר חודש שני, ומקשין העולם למה לא הקשה כל"ז על התורה מה ראה להקשות כאן על רשב"ג ראמר שתי שבתות.

ותירץ הגאון הנ"ל דאיתא כפירוש רש"י על החומש למה לא פתח כוו מפני גנותן של ישראל שכל זמן שהיו במדבר לא הקריבו אלא פסח אחד ומתורץ קושיה ונכתוב ברישא וכו' רק הא תינה אי אמרינן שאפילו במדבר היו מחוייבים להקריב הפסח ולא הקריבו או נגאי הוא להם, אבל אי אמרינן שלא היו מחוייבים להקריב הפסח ולהקריב במדבר בודאי אין להם נגאי אי לא הקריבו והררא קושיא לדוכתא.

ואי בגמרא (קדושין לו) פלוגתא אי אמרינן כל מקום שנאמר ביאה [ומושב] לאחר ירושה וישיבה וגם פסח נאמר כי תבא אל הארץ לפי דעה זו אין להם נגאי כנ"ל, השתא יהא הסיגנון

כך בל"ז לא היה רוצה להקשות דהוה אמרינן בתירוץ רש"י בחומש וכדעה זו שאפילו שנאמר בו ביאה אעפ"כ נוהג היה קודם שבאו והיה נגאי להם שלא הקריבו במדבר רק פסח אחד לכך לא כתב ברישא דחודש ראשון, אבל השתא מרשב"ג יהא מוכח דס"ל שכל מקום שנאמר בו ביאה אינו אלא לאחר ירושה וישיבה פריך שפיר ונכתוב ברישא, דקשה על רשב"ג מנ"ל למידק שתי שבתות מדקאי משה בר"ח והזהיר על הפסח דודאי מן משה לא מוכח מידי שמשה אמר בומן שאמר לו הקב"ה אבל ההוכחה הוא מן הקב"ה שאמר יְר"ח, ועל זה קשה דילמא לכך אמר ליה הקב"ה בר"ח שהיה מתירא דילמא יעבר משה את החודש שבאותו פעם חל ר"ח ניסן כיום א' נמצא חל ערב פסח בשבת ו[אולי] משה סובר שלא ידחה שחיטת הפסח את השבת, לכך אמר ליה הקב"ה בר"ח ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו ודרשינן במועדו אפילו בשבת, ומנ"ל לרשב"ג למידק שתי שבתות, אע"כ דס"ל לרשב"ג משום שנאמר גבי פסח כי תבא לא היה נוהג קודם ביאת הארץ ואם לא היה אמר הקב"ה באותו פעם שיעשו את הפסח לא היו עושין משום שאינו נוהג קודם ביאת הארץ.

והשתא מוכח שפיר מדאמר הקב"ה בר"ח דשואלין ודורשין שתי שבתות דאין לומר דמשום הכי אמר ליה שלא יעבר אדר כדי שלא יהא חל ערב פסח בשבת זה אינו דהא [אי] לא הוה אמר הקב"ה לעשות את הפסח לא היו עושין כנ"ל, נמצא מוכח דרשב"ג סבר דפסח לא היה נוהג קודם ביאת הארץ א"כ לא היה נגאי להם שלא הקריבו פסח במדבר ופריך שפיר ונכתוב ברישא, ודוק היטב כי נכון הוא וישר למוצאי דעת



רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל

בעל כו"פ ואו"ת

אב"ד פראג ומיץ ואה"ו

בעניני חג הפסח ובעניני שואלין ודורשיין קודם הפסח

פסחים דף וי"ו שואלין ודורשיין בהל' פסח קודם לפסח למ"ד יום רשב"ג אומר שתי שבתות שהרי משה עומד בר"ח ומוזהיר על פסח שני, ופח"ג [ופריך הגמ'] ממאי דברישי ירחא הוה קאי דלמא בר' או בה' הוה קאי ומשני אחי' מדבר מדבר כו' ע"ש, ופריך הגמ' וניכתוב ברישא דחודש ראשון והדר ניכתוב דחודש שני ומשני. קו' [שית] העולם מפורסמת היאך שייך הקוש' וניכתוב אחא דרשב"ג בל"ו ה"ל להקשות על קרא, ונראה לאדמ"ו לתרץ ע"ד הפשוט דאי' ברש"י בחומש פרשה שבראש הספר לא נאמרה עד אייר ולמה לא פתח בוו מפני גנותן של ישראל שכל מ' שנה שהי' ישראל במדבר לא עשו אלא פסח זו כלבר וע"ש פ' בהעלותך, ולכאורה ק' מאי מק' הגמ' לעיל וניכתוב ברישא כו' דלמא מפני שהיא גנותן כו', אך צ"ל כך דלסברת רש"י ק' היאך ירמוז בקרא זאת דלא עשו אלא פסח זו כלבר וצ"ל דמוכה שפיר מקרא הנ"ל דלא עשו רק פסח אחד דאי' בשבת כל מקום שנאמר מוכה לישראל כתוב באיזה שנה ובאיזה חודש ובאיזה יום, וזו הפ' צדקתך כהררי אל צדקות שעשה הקב"ה עם ישראל מפרסם ומגלה כהררים שהם מגולין כדאי' במדרש וא"כ ק' כדון למה לא נאמרה כו באיזה חודש דנבי פסח נמי מוכה ה' שקיימו מצות פסח, אלא ודאי דהוא גנותן כנ"ל רק א' ליפנינו גו"ש הוי כמו דכתיב באיזה יום לחודש כהדיא, והשתא מתורץ על הקרא לא הוי מצי להקשות וניכתוב ברישא הא כפירש"י בחומש שהיא גנותן וראייה לדבר דאל"כ לכתוב באיזה יום לחודש כנ"ל, אבל השתא דקמתרץ ליפנינו גו"ש דהוא בא' לחודש והוי כמו שכ' כהדיא ולא הוי גנותן ולכך פריך שפיר וניכתוב ברישא ומשני אתיא מדבר מדבר כו' וק"ל.

וכדרך אחר י"ל לתרץ דהכוזרי ויסוד עולם פירשו על הא דהקב"ה ציוה למשה בשנה השנית דבר אל בני יעקב הפסח במועדרו, וכי ס"ד רמשה יתעצל בעשיית פסח אלא דמשה היה רוצה לעבר השנה וציוה הקב"ה אותו שלא יעבר אותו השנה, וי"ל למה משה ה' רוצה לעבר השנה אי מפני טומאה הא אי' כגמ' אין מעברין מפני הטומאה ואי מפני חודש האביב זה לא שייך במדבר דהי' להם מן ולא הקריבו עומר כלל ולא הי' נוהג דין חודש, ואי משום תקופה הא איתא אותו שנה דנאמר בו החודש הזה לכם הי' חודש לכנה וחודש חמה שוים, וא"כ אם בשנה ראשונה הי' תקופת ניסן בר"ח ניסן בשנה השנית הי' כ"ב ניסן דאין בין שנת החמה לתקופה חדישה ואין כאן עיבור, אך י"ל דמשה הי' קידוש החודש וידוע לכל היא, וא"כ הי' פסח בתקופה חדישה ואין כאן עיבור, אך י"ל דמשה הי' צריך לעבר דלכאורה לא מק' הגמ' מידי וניכתוב ברישא י"ל לעולם מעשה ניסן בעשיית הפסח הי' מאוחר למעשה המדבר דנעשה בחודש השני בשנה השנית וזה הי' בניסן שלאחריו והיינו שנת ג', ואין להקשות שנה שלישית מיבעי' לי' י"ל דמשה הי' מעבר מפני התקופה דמעשה דניסן הי' בשנת ג' וא"כ ב' שנים הי' ההפרש בין חמה ללבנה וא"כ הוי פסח בתקופה ישנה ולכך רצה לעבר, והא"ש בל"ז לא הי' יכול להקשו' וניכתוב ברישא י"ל כתירוצינו הנ"ל דבאמת הי' מאוחר דמעשה הי' בשנת ג' והא דלא כתיב שנה ג' רעדיון לא עברו למ"ד יום אבל השתא דקאמר רשב"ג ב'

שבתות מנ"ל דכתיב ויעשו הפסח במועדו ק' דלמא שאני התם דלמא משה היה רוצה לעבר מפני התקופה וע"כ צ"ל דס"ל דלא ה' רק בשנה השנית וא"כ ל"ל מפני התקופה כנ"ל דהא פסח בתקופה חרשה ופריך שפיר וניכתוב ברישא ול"ש תירוצינו וק"ל.

בענין אכילת מרור

פסחים דף קי"ד, הביאו לפנינו מטביל בחזרת עד שהגיעו לפרפרת הפת הביאו לפנינו מצה וחזרת וחרוסת אמר ר"ל זאת אומרת מצות צריכות כוונה כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא ראכיל ל' בבורא פרי האדמה הוא דאכיל דלמא לא אכוון למרור הילכך בעי למיהדר לאמבולי לשם מרור דאי ס"ד מצות א"צ כוונה ל"ל תרי טיבולי והא טביל ל' חדא זימנא וכו', ודחי הגמ' דלמא לעולם מצות א"צ כוונה ודקאמרת תרי טיבולי ל"ל כי היכי דליהווי היכרא לתינוקות, ואמרינן פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות בפה"א ואכיל והדר מברך על המרור עא"מ [על אכילת מרור] היכא דליכא אלא חסא מאי אמר ר"ה מברך מעיקרא על המרור בפה"א ולבסוף מברך על אכילת מרור, מתקיף לה ר"ה כ' אלא אמר ר"ה מעיקרא מברך בפה"א ועל אכילת מרור והדר אכיל חסא בלא ברכה, וכו' התוס' דר"ה ור"ה תרויהו ס"ל כר"ל מצ"כ [מצות צריכות כוונה] דאי אצ"כ נמצא כבר נפיק במיבול ראשון וא"כ מברך אח"כ ברכה לבטלה וגם לר"ה ל"ל אחר שמיילא כ' אע"כ צריך כוונה, והרא"ש כתב אכלו בלא מתכוין יצא וס"ל מצות [אין] צריכות כוונה וק' עליו קושיית תוס' הא תרויהו ס"ל כר"ל כ'.

ואדמ"ו דהנה המהר"ל מפרגא הקשה לשיטת הטור דמיבול הראשון א"צ שיעור מה הוכיח ר"ל ממתני' דצריך כוונה דלמא לעולם לא בעי כוונה וא"ל תרי טיבולי ל"ל כיון דמיבול ראשון ל"צ כוית לכך צריך עוד פעם לאכול כוית, והר"ב פר"ח דחה קושיא זו רכן הוכחת ר"ל לא בעי ברכה תרי טיבולי ושפי הל' לתקן ליקח כוית בפה"א, אבל [אמר] אדמ"ו דזה ליתא דהנה תוס' בר"ה לר"ל דס"ל נמי מצ"כ ק' נמי למה תיקנו רבנן כלל מיבול ראשון ומפרשים דר"ל נמי ידע דצריך ב' טיבולין משום היכר לתינוקות אבל זאת הוכחתו דסבר דמתני' סתמא קתני מטביל בחזרת אעפ"י שיכול למצוא בשאר ירקות והיינו משום דמצ"כ וא"א אין צריך הא נפיק ב' ולמה תרי טיבולי ה"ל לאהדורי בשאר ירקות במיבול ראשון משום היכרא לתינוקות ובמיבול שני מרור, והגמ' דחי לעולם מצות א"צ כוונה ומהדריןא אשאר ירקות משום היכרא ומתני' קמ"ל היכא דליכא שאר ירקות דאפי' במרור בעי תרי טיבולי משום היכרא לתינוקות ולפי דברי התוס' יפה הקשה המהר"ל מפרגא, וא"ל כתי' הפר"ח דה"ל לתקן כוית תחילה דמה ירויה דהא צריך לעולם שני פעמים להיכרא דהא ר"ל נמי ידע האי סברא דהיכרא וכו'.

וג"ל קו' מהר"ל הג"ל דהנה בא"ח סימן ר"י מכיא האוכל פירות מכזית צריך לברך עליו תחילה, והקשה המג"א הא אנו קיימ"ל מטעמת א"צ ברכה, ות' דיש לחלק בין מטעמת דחזור ופולט ולא הוי אכילה, אבל ע"ז הקשה הרוקח דא"י במדרש שמואל ויפרו העם את יונתן ולא מת ר"י אומר שנתנו לו לשותות ור"ל אמר מטעמת ה' מכאן משמע מטעמת א"צ ברכה אלמא אפילו מטעמת שאינו פולט נמי א"צ ברכה והניח בקושיא, ונראה דהנה הרמב"ם פ' דאף פחות מכזית חמץ אסור בפסח מהתורה, והק' המורחי הא קיימ"ל לענין אכילה בכזית, ות' דודאי אכילה הכתובה בתורה הוא פחות מכזית רק לענין מלקות לא מ' דלא יהי' חייב רק על כוית, והקשה בעל מ"ה הא לר"ל חצי שיעור מותר מה"ת וצ"ל דפליגי באמת לשיטת

המזרחי ולר"ל באמת ח"ש מותר מה"ת, עולה מזה לר"י דח"ש אסור מה"ת פחות מכוית נמי
 היו אכילה והייב לברך אבל באמת לר"ל לא היו אכילה וא"צ לברך וזה פלוגתייהו כמד'
 שמואל ר"י ס"ל שנתנו לו לשתות דא"ל ממעמת ה' דזה היו אכילה מה"ת ור"ל ס"ל
 דממעמת ה' וח"ש מותר מה"ת, ולפ"ז לק"מ דאנן פסקינן ח"ש אסור מ"ה כר"י לכך חייב
 לברך עליו ול"מ הרוקח מירי ולפ"ז גם גמ' דפסחים עולה יפה אמר ר"ל מצות צ"ב דאל"כ
 תרי מיבולי ל"ל וא"ל כיון דמיבול ראשון ה' פחות מכוית דלשיטת ר"ל על פחות מכוית ל"צ
 לברך ואיך קתני מברך כפה"א ומסולקת קושיית מהר"ל הנ"ל, וגם הרא"ש פ"י שפיר מאצ"כ
 וגם ר"ה ור"ח י"ל דס"ל מאצ"כ וא"ל קושי' תוס' במקומה עומדת כיון דכבר יצא היאך מברך
 כפעם ב' ד"ל כקושי' מהר"ל הנ"ל כפעם א' נוטל חצי זית ולא יצא ידי מרור לכך מברך
 כפעם ב' ול"ק הא ה' מיבול א' פחות מכוית היאך כירך עליו כפה"א ז"א הא אנן קיימ"ל כר"י
 ח"ש אסור מה"ת והייב לברך עליו מה"ת כנ"ל וק"ל.

בענין שחיטת הפסח

בש"ס דפסחים דף צ' ע"ב אמר רב יהודה אמר רב שוחטין וזורקין על טבול יום ואין
 שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכו' דכתי' איש איש וכו' מי לא עסקינן שחל ז' שלו בע"פ ואמר
 רחמנא נידחי וכו' וכ"ת ממאי דהכי סבר ל' כר' יצחק כו' ע"ש באר היטב, עיין ברמב"ם הל'
 קרבן פסח פרק ששי וז"ל שוחטין וזורקין על טבול יום דשרץ אבל טמא מת שחל ז' שלו בע"פ
 אע"פ שטבול והוה עליו והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב אפ"ה אין שוחטין עליו אלא
 נדחה לפסח שני כו' בד"א כשנטמא טומאת מת שהניזר מגלח עליו אבל אם נטמא בטומאה
 שאין הניזר מגלח עליו שוחטין וזורקין עליו לכשיטבול עכ"ל, והשיג עליו הראב"ד מנ"ל
 להרמב"ם לחלק בין טומאת ניזר מגלח לאינו מגלח, ותו קשה דהמפרשים פ"י הא דמחלק
 הרמב"ם בין טבול יום דמת לטבול יום דשרץ יצא לו משם דקשה ל' קושיית תוס' דלמה אמר
 להם לרחות לפסח שני יטבולו בו ביום וישחטו עליהם ע"ש בתו' שדוחקין ליישב, א"ו מוכח
 דאין שוחטין וזורקין על טבול יום דמת, ולפ"ז קשה הא דקאמר ס"ל כר"י הא לא מוכח כלום
 מר"י דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ד"ל טמא מת שאני כמו שמחלק הרמב"ם בין טבול
 יום דמת לשרץ.

ואאמ"ו נר"ו דלק"מ בשני אופנים, אופן א' דאי' בתוס' דגרסא ישנה היו בש"ס כ"ע ס"ל
 כר"ע ומחקו רש"י ותוס' זה הגירסא דהא א"י בש"ס רסוכה דף כ"ה דר"ע סבר מישאל
 ואלצפן היו ואמר ר"י אי' מישאל ואלצפן היו כבר היו יכולין לטהר א"כ לר"ע לא חל ז' שלהם
 בע"פ עכ"ל תהום' ע"ש, והמזרחי כ' דהגירסא ישנה נכונה דס"ל כר"ע ומחקו רש"י ותוס' זה
 הגירסא דהא א"י בש"ס רסוכה דף כ"ה דר"ע סבר מישאל ואלצפן היו כבר היו יכולין לטהר
 א"כ לר"ע לא חל ז' שלהם בע"פ, ולפ"ז א"ש הרמב"ם וכך הוא הסיגנון דהרמב"ם ה' גרס
 כגירסא ישנה דס"ל כדברי ר"ע וכדברי המזרחי הג"ל רק דהי' קשה לו למה קאמר הש"ס ס"ל
 כר"ע הא כר"י נמי מצי לאוקמי דלדידיה נמי מוכח דשוחטין וזורקין על טמא שרץ ובשביל קו'
 זאת הוכיח הרמב"ם דינו דיש לחלק בין טמא מת לשרץ וגם בין טומאת מת שהניזר מגלח
 לאין הניזר מגלח, דהנה הראב"ד תי' על קושי' תוס' הנ"ל שהקשו דיטבולו בו ביום כו' ודעתו
 לומר דבאמת אם ה' שהות ביום שיהיו יכולין לטבול אזי היו טובלין ועושין פסח ראשון רק
 שהיו מתעצלים ולא היו שהות ביום והקשה עליו הלח"מ דא"כ מאי קאמר ר"י אי מישאל
 ואלצפן היו כבר יכולין לטהר דלמא גם הם היו מתעצלים עכ"ל ע"ש.

ולפ"ו א"ש דהרמב"ם הוכיח דאין שוחטין וזורקין על טבול יום דמת מוכח קו' דיטבלו בו ביום כנ"ל וא"ל דהיו מתעצלין כנ"ל ק' קושי' הלח"מ מאי קאמר ר"י והלא כבר היו יכולין לטהר כנ"ל, א"ו מוכח אליבא דר"י דלא דמי טבול יום דמת לשרץ וא"כ לק"מ אמאי לא משני הש"ס ס"ל כר"י משום דלדידו' לא מוכח כלום דאין שוחטין וזורקין על טומאת שרץ די"ל דטמא מת שאני כמו שמתחלק בין טבול יום דמת לשרץ ולכך קאמר הש"ס ס"ל כר"ע וכדברי המורחי הנ"ל רק עדיין קו' הנ"ל כמקומה עומדת דלמא גם ר"ע מחלק בין מת לשרץ כר"י דודאי בזה לא יחלוקו, אלא ודאי מוכח דין שני של רמב"ם דיש לחלק בין טומאת מת שהגזיר מגלח עליה, וא"כ א"ש דהתוס' מקשים לר"ע דאמר מישאל ואלצפן כמאי נטמאו הא נדב ואביהו נשרפו שריפה ממש ועפרא בעלמא לא מטמאה.

ואמו"ה דלק"מ דאי' בש"ס שריפת נדב ואביהו הי' מתחיל מגוואי היינו בתחלה נשרף הנשמה ואח"כ הגוף ואי' בש"ס הן ולא בגדיהן ואי' כמשנה כל הכלים הנוגעים במת הרי הן כמת עצמה דחלל חרב אמר רחמנא ופי' תוס' דוקא כלי מתכות והרמב"ם חולק וס"ל דכל הכלים בכלל וא"כ לשיטת הרמב"ם לק"מ משום דמיד שגשרפה נשמתן נטמאו בגדיהן כגופן וא"כ נעשו בגדיהן כמת עצמו נטמאו מישאל ואלצפן כבגדיהם וא"כ לק"מ, אבל תוס' לשיטתם אולי דלא אמרינן כחלל חרב אלא דוקא בכלי מתכות ולא כשאר כלים וא"כ מקשו תוס' שפיר, והנה רבינו חיים כהן פסק אף דאמרינן חרב הרי הוא כחלל מ"מ הוי טומאה שאין הגזיר מגלח וא"כ לפי דברי הרמב"ם דמחלק בין טומאה שהגזיר מגלח עליו א"כ לק"מ היאך מוכח מכאן דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ משום דאף אי נימא דר"ע מחלק בין טומאת מת לשרץ כר"י מ"מ מוכח מכאן דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ משום דאליבא דר"ע לא נטמאו מישאל ואלצפן אלא כבגדיהם כנ"ל והוי טומאה שאין הגזיר מגלח עליו כדברי ר"ח כהן ואם נימא דשוחטין וזורקין ק' למה לא היו שוחטין כו' על מישאל ואלצפן אלא ודאי דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ אליבא דר"ע וא"ל טבלו דהא שוחטין וזורקין על טבול יום דמת שאין הגזיר מגלח עליו ז"א די"ל כתי' הראב"ד דהיו מתעצלים וא"ל קו' הלחם משנה א"כ מאי פריך ר"י כבר היו יכולים לטהר ז"א דבאמת ר"ע לא אמר כבר היו יכולים לטהר ודוק היטב כי נכון הוא.



הרה"ק רבי משה מפשעווארסק זצוק"ל זיע"א
 כעל אור פני משה

הננו מציגים כאן חמדה גנוזה שהגיעה לידינו, תיאור של כתיבת תפילין של הרב הק"י רבי משה מפשעווארסק זצוקללה"ה, היינו צורת האותיות, וכתיבת אותיות שם הוי"ה, וההרחקות שבין אות לאות ובין תיבה לתיבה ובין שיטה לשיטה. התיאור הנ"ל כתבם אחד בפארצווי בפקודת הרה"ק רבי נתן דוד זצוק"ל משם עבור גיסו הרה"ק רבי ירמיהל משה זצוק"ל מקאזניץ, כמו שכתב הרה"ק מקאזניץ זצוק"ל בראש הקונטרס בכתיבת ידו: "מועתק מהעתק שהעתיקו בפארצאווי בפקודת גיסי הרה"ח שליט"א", והגיע אלינו כצילום מעובש, ולכן חסר ממנו בכמה מקומות מילים ספורות, וצויין בשלש נקודות או שמלאנו אותו בסוגריים מרובעות.

האותיות שעליהן תגים מיוחדים נדפסו כאן באות מובלט, הפיסוק נעשה בדרך כלל על ידינו, ובאם שנוצר ע"י כך אי הבנה או טעות האחריות על העתקתינו.

תמונת אותיות התפילין מכתיבת הרה"ק נלקחו: אות צד"י וקר"ף מקובץ נחלת צבי גליון א, ותמונת יתר האותיות נלקחו מתוך ספר ילקוט צורת האותיות, עמ' 702-703 מתוך צילום תפילין של הרה"ק רבי אלימלך מליזענסק זצוקללה"ה זיע"א, שי"ל ע"י ועד משמרת סת"ם ברוקלין נ"י, שאר האותיות שלא הצלחנו לקחת משם שמנו על מקומן אות שכולט שאינו צילום מכתיבת ידו.

והננו לציין כי לא באנו כאן לבאר רוממות קדושת כתיבת הרה"ק הנערץ באראלי קודש הלולו בפי כל צדיקי דורו זצוקללה"ה זיע"א, אך ורק לתאר צורת כתיבתו הנכתב בפקודת הצדיקים זצוק"ל למען יעמדו ימים רבים.

★

מועתק מהעתק שהעתיקו בפארצאווי בפקודת גיסי הרה"ח שליט"א

★

- סדר הכתיבה פרשת תפילין הקדושים של ר"מ זצ"ה מפרשעווארסק כפי שראיתי... ב' סיון תר...
- א** יו"ד העליונה מעט פני' [ה] למעלה. בקו האמצעי עוקץ קטן נמשך מעט מעט למעלה בצד הימין. הנקודה התחתונה כעין דלת.
- ב** קו העליון עוקץ קטן בימין, ובשמאלו תג של בר"ק בקצה האחרון השמאלי ולא..לו. קו התחתון ישר בלא נטי' [ה] למעלה אפילו בקצת.
- ג** קו האמצעי נמשך מראשו בתחלת צד ימין בקצהו כעין ואו, רק בזוית למעלה בשפוע לימין. הנקודה התחתונה היינו חידוד מחוברת ישר להקו בלא שום נטי' [ה] למעלה.
- ד** אין שום עוקץ בצד ימין רק התג מכד"ק בקצה האחרון השמאלי ולא באמצע.
- ה** עוקץ בימין אין, רק כמו תמונת ד' שכתבתי למעלה, וחידוד התחתונה מעט כמו לאמצע, היינו שקו העליון עובר יותר מצד שמאל מעט, וחידוד נמשך בשפ[ו]ע מעט כזה...
- ו** בלא עוקץ כלל, רק ראשו חד לצד השמאלה, ומצד הימני למעלה עגול קצת.
- ז** רגלו נמשך מאמצע.

ה ו' וז', והטוטרת מלא לא חלול, ותג על הזיין באמצע ראשו.

ט ראש הימיני עגול מצד ימין מאוד, וגם לצד השמאלי נמשך למעלה בעגול, ולמטה יש לו עוקץ קטן נוטה לתוך האות, ובראשו השמאלי הקו נמשך מצד הימין כעין ו', רק שהוא חד למעלה, ותחתיו מצד הימיני עגול מאוד, ולצד השמאלי ג"כ עגול מעט.

י העוקץ השמאלי שעל ראשו יש לו נקודה קטנה כעין תג, והעוקץ... מתחתיו קטן, ולצד ימין עגול, וגם העוקץ הימיני נמשך בעגול ל[תחת הא]ות, וקצהו דק.

כבו עגול למעלה יותר מלמטה.

כבו למעלה עגול, ונמשך בשוה למטה.

ל העגול למטה יותר מלמעלה, והקו התחתון כרחבו של כ', והעליון עובר עליו לצד השמאלי, ובלי הנמשך למלאות השיטה המשכה רק בקו העליון והתחתון רק ככל שאר האותיות ל' שעומדים באמצע השיטה, ולמעלה בראשו שני עוקצים, וגם למטה בראשו כעין עוקץ דק נוטה לצד שמאלי מעט.

מ צד ימין למעלה עגול מאוד, ולמטה זווית קצת, ותמונת ואו המחובר לו כעין כל הואוין.

ם בו זווית גם לצד ימין.

ז...נמשך מצד ימין של ראשו, רק השפוע של הראש עובר למעלה קצת לצד ימין כואח..., והקו נמשך למטה לצד ימין מעט, וגם מלמטה יש לו זווית מעט.

ח פשוטה, ורגלו מלמטה נוטה קצת לצד הימין.

ט תחתיו לצד שמאל עגול יותר מצד ימין.

ע ראשו הראשון כמעט כעין יוד נוטה, בעוקץ קטן למטה לצד שמאל, וגם בראשו יש זווית חד, הולך למעלה קצת כעין עוקץ דק וקטן, ומימין נמשך הרגל מעט בשוה למטה כגדלו של קצו של יוד ומשם מתחיל השפוע לצד שמאל עד נגד המשך סוף הראש השמאלי.

פ יש לו זווית בצד ימין למעלה, וגם למטה, וגם הבליטה שבאמצע הוא בזווית חד, ולצד השמאלי בראשו יש זווית חד מאוד, אבל לא עוקץ, והנקודה שבתוכו נמשכת מסוף קצה השמאלי של קו העליון, רק שהעובי הקו ניכר בצד מה כבולט מעט מן המעט, וגם בהנקודה לצד שמאל למטה יש זווית חד מאוד, הקו התחתון נראה קצת קצר לצד שמאלי מהקו העליון והנקודה.

ק פשוטה כעין כ' פשוטה, עגול למעלה לצד ימין, ומשמאלו אין לו עוקץ רק זווית חד, והנקודה יוצאת מסוף קצהו השמאלי יותר מכפופה רק בקצהו ממש, וגם יש בהנקודה למטה זווית לצד שמאל.

י ראשו הראשון מרובע היטב מכל צד, רק שלצד הימיני למטה יש לו כעין עוקץ קטן מעט, ולמעלה לצד השמאלי ג"כ יש לו כעין עוקץ דק וקטן מאוד, ואצלו בצורת נו"ן הנ"ל, רק שהקו באמצע נמשך למטה לצד ימין יותר מנו"ן, והעוקץ המחבר ראש הראשון להנו"ן יוצא מצדו השמאלי כעין יוד הפוכה.

ץ הוא על פי ציור של הכפופה, רק שצורת הנו"ן פשוטה עומדת בשוה ככל הנוגין.

ק הגלו נמשך עגול בצד ימין כעין סמך, וסוף הרגל לצד שמאלו נחתך בשוה, ורגלו השמאלי כעין ואו ארוך כראש קטן, והרגל נמשך למטה לצד ימין, וראשו תלוי למעלה קצת מעוכי רגל הימין.

ר עגול היטב למעלה לצד ימין.

ש ראשו הראשון כראש הואו, והרגל היוצא ממנו באמצע השפוע שלו תתעגל קצת, וראשו השני ג"כ כעין ואו, ורגלו הולך למטה בשפוע קצת לצד שמאל עד שנוגע בסוף קו הראשון, וראשו הג' מרובע מכל צד, ומצד ימינו יוצא הקו, ונמשך למטה עקום לצד ימין מעט עד שנוגע בסוף שני הקווין.

ת כעין צורת ד', רק כלא עוקץ מלמעלה, ורגלו השמאלי כעין וא"ו הפוכה, נמשך הקו למטה בשוה, רק שיש לו זווית גם בצד ימין של סוף הרגל.

★

התגין שבאותיות ב ד ק ה ה י אינם באמצע, כ"א כמקום העוקץ יש בראשו נקודה קטנה, רק באות ח' עומד עליו התג באמצע ראש הזיין.

★

שיטה ראשונה של ש"י [של יד] מפ' [רשה] הא' מסיימת זכור.

שיטה ב' מסיימת יצאים, ויש בו ד' תגין על ד' של בחוק יד, ועל ח' של חמץ ב' תי' [גין] בימין על תמונת ו' שבו, וג' תי' [גין] על תמונת ו' שבו, וכן על י' של חמץ ב"ת [ב' תגין] על היוד [שבו] וג"ת [ג' תגין] על הגון שבו.

ש"ג [שיטה ג'] מסיימת ארץ, ובו' ס' של והיכוסי יש ג' ג' תגין, ובש' של אשר על ב' הראשים הראשונים ב' ב' תגין ועל הראש הג' ג' תגין.

ש"ד [שיטה ד'] מסיימת יאכל.

ש"ה [שיטה ה'] מסיימת עשר.

ש"ו [שיטה ו'] מסיימת הוצא, ועל ל' של לי ד' תגין, ועל למען על הל' ד"ת [ד' תגין], ועל המ' ב"ת [ב' תגין] על תמונת כ' שבו וב' על תמונת ו' שבו, ועל הע' על ראש ימין ה"א [תג אחד], ועל ב' תווין של תורת ג' תגין.

ש"ז [שיטה ז'] על ה' של ימימה ג' תגין, היינו ב' תגין אצל העוקץ.

פ' [רשה] שני/ה]

[שיטה א'] מסיימת כל פטר, ועל ב' וך' של יבאך ג' ג' תנין, ועל ונתנה על הת' ב"ת [ב' תנין], [ועל ה' ג' תנין, היינו ב"ת [ב' תנין] אצל תג העוקף, ועל פ' של פטר ב"ת [ב' תנין].

ש"ב [שיטה ב'] מסיימת בשה, ועל פטר שגר ב"ת [ב' תנין] על פ', וב"ת [וב' תנין] על ראש ימין של מ', ועל פטר חמר על ראש ימין של המ' ב"ת [ב' תנין].

ש"ג [שיטה ג'] מסיימת מה, ועל ישאלך על הא' ב"ת [ב' תנין] בראשו וב"ת [וב' תנין] בראש הקו, ועל הך' ד"ת [ד' תנין].

ש"ד [שיטה ד'] מסיימת פרעה, ועל הקשה ג' ג' תנין. [א"ה, היינו על ה' ראשונה ועל הקו"ף וה' אחרונה].

ש"ה [שיטה ה'] מסיימת זבת, ועל ח' של לשלחנו ת"א [תג א'] על ו' שבו וב"ת [וב' תנין] על ז' שבו, ועל ה' של ויהרג ג"ת [ג' תנין].

ש"ו [שיטה ו'] מסיימת ביק, ועל פ' של פטר ב"ת [ב' תנין], ועל מ' בראש ימין ב"ת [ב' תנין] ובשמאל ג"ת [ג' תנין], ועל ה' מ' שכחזכרים ג' ג' תנין, ועל ודיח [ה] כב' התין ג' ג' תנין, ועל ידבה על ד' ב' ה' ג' ג' תנין, ועל ולטוטפת על המיתין בראשים הראשונים ב' ב' תנין ובשניים ג' ג' תנין ועל פ' ת' ב' ב' תנין.

פ' [רשה] שלישי

ש"א [שיטה א'] מסיימת ואהבת, על הש' של שמע על ב' ראשים ראשונים ב' ב' תנין, ועל ראש ראשון של ע' ב' תנין, ועל ד' של אחד ב' תנין.

ש"ב [שיטה ב'] מסיימת ובכל.

ש"ג [שיטה ג'] מסיימת מצוך.

ש"ד [שיטה ד'] מסיימת בשבתך.

ש"ה [שיטה ה'] מסיימת וקשרתם, על ק' של ובקומך ג"ת [ג' תנין], ועל מ' על צורת כ' שבו ג"ת [ג' תנין], ועל ק' של וקשרתם ג"ת [ג' תנין], ועל ש' של וקשרתם בשני ראשים הראשונים ב' ב' תנין.

שיטה ו' מסיימת וכתבתם, ועל ראשים הראשונים של המיתין של ולטוטפת ב' ב' תנין, ועל פ' ב"ת [ב' תנין].

פ' [רשה] ד' מש"י [משל יד]

שיטה א' מסיימת לבבכם.

שיטה ב' מסיימת לכהמתך, על ע' של בעתו על ראש הראשון ב"ת [ב' תנין], על ו[אספת] על ס' ב"ת [ב' תנין], ועל פ' ג"ת [ג' תנין], דנגד ותירשך ויצהרדך על כל ד' ג"ת [ג' תנין].

שיטה ג' מסיימת ככם, ועל פן על הפ' ג"ת [ג' תנין], ועל פ' ת' של יפתה ב' ב' תנין.

שיטה ד' מסיימת נתן ועל מ' של הטבה על הראש הראשון ב"ת [ב' תנין].

שיטה ה' מסיימת ולמדתם, ועל וקשרתם על ק' ג"ת [ג' תגין], ועל ב' ראשים ראשונים של ש' ב' ב' תגין, ועל לטוספת על הראשים הראשונים של הב' סיתין ב' ב' תגין, ועל הפ' ב' תגין.

שיטה ו' מסיימת ובשערך, על ב' ראשים הראשונים של הש' של ובשכתך ב' ב' תגין, ועל ק' של ובקומך ב"ת [ב' תגין], ועל מ' על צורת כ' שלו ב"ת [ב' תגין].

שיטה ז' על ב' ראשים ראשונים של ש' של השמים ב' ב' תגין, ועל הי' של הארץ גם על ראש הראשון ג"ת [ג' תגין].

★

כל האותיות של ב ד ק ה ה י שכתוב עליהם ב' או ג' תגין גם העוקף בכללם.

★

ריוח בין תיבה לתיבה מעט יותר מעוכי קולמס.

ובין שיטה לשיטה יותר ממלא שיטה.

בש"י [בשל יד] מרת חמש קוים קטנים שבמדת הדייאמע עד השרטוט.

ריוח מלמעלה ולמטה שש קוים הנ"ל בריוח מהשרטוט התחתון עד למטה.

ריוח לפני הפרשה ששה קוים קטנים שבמדת הדייאמע, ובין פרשה ראשונה לב', ובין ב' לב', חמש חמש קוין, רק בין ג' לד' נדבק הקלף מפרשה ד' בדבק גם משולכים, היינו שבסוף גליון של פ' שמע נחתך באמצע, ובפ' ד' נחתך מלמעלה ולמטה ונשלכים ונדבקים גם בדבק, ויש בין פ' לפ' ח' קוין ממדה הנ"ל.

★

על שמות הוי' [ה] יש ככל איות תג היינו העוקף ונקודה עליו, גם על אות ו'. **יהוה** [ה'] ראשונה מהשם צורת ד' שבו כשאר ד', רק שניכר אשר תחילה [נכת] ב כמו יוד לצד ימין בעוקף קטן היוצא למעלה על הגג, ונקודה [כת] וכה עכה יותר מעוכי קולמס, ולמטה לצד השמאל יוצא עוקף קטן נמשך לצד שמאל מעט כזה...

ה' שניי' ניכר שנכתב תחילה צורת ו' בעוקף קטן למעלה, ומאחריו יש רק זוית קצת, והנקודה שבתוכה לא ניכר שינוי גדול מנקודת שאר ההי', רק שעל פי רוב דקה ונמשכת למטה.

★

גיבה הפ' הן בש"י [בשל יד] הן ש"ר [של ראש] ה' מדות של... מהדייאמעם שהם מעשרה עשרה קוים קטנים.

★

ש"ר פ"א [של ראש פרשה א']

ש"א [שיטה א'] מסיימת אתכם, ועל ד' של יד יש ג' תגין לבר העוקף.

ש"ב [שיטה ב'] מסיימת הוואת, חמד' כ' [מן] בש"י [בשל יד], והיבוס' אשר מתוין כמו בש"י [בשל יד].

ש"ג [שיטה ג'] מסיימת לי, ול' של לי מתוין כמו בש"י [בשל יד].

ש"ד [שיטה ד'] [למען מתויג כמו בש"י [בשל יד], ועל שני תוין של תורת ג' ג' תגין, על מ' האחרון של מימים ג"ת [ג' תגין], ועל ה' של ימימה ב"ת [ב' תגין] לכר העוקץ.

פ' [רשה] ב'

ש"א [שיטה א'] מסיימת הזכרים לד', יבאך מתויג כמו בש"י... *ונתנה על הת' ב' תגין ועל הה' ג' תגין היינו ב' תגין אצל תג העוקץ כמו בשל יד], פטר רחס על פ' ב"ת [ב' תגין], פטר שגר כמו בש"י [בשל יד].

ש"ב [שיטה ב'] מסיימת הוציאנו, פטר חמר, ישאלך מתויג כמו בש"י [בשל יד].

ש"ג [שיטה ג'] מסיימת לד' כל, הקשה, לשלחנו ויהרג, כמו בש"י [בשל יד].

ש"ד [שיטה ד'] פטר, הזכרים, והי' [ה], ידכה, ולטוטפת, כמו בש"י [בשל יד].

פ"ג מש"ר [פרשה ג' משל ראש]

[ש"א] [שיטה א'] מסיימת ובכל, שמע, אחד, מתויג כמו בש"י [בשל יד].

ש"ב [שיטה ב'] מסיימת ושנתם.

ש"ג [שיטה ג'] מסיימת וקשרתם, ובקומך, וקשרתם, מתויג כמו בש"י [בשל יד].

ש"ד [שיטה ד'] לטטפת, מתויג כמו בש"י [בשל יד].

פ"ד [פרשה ד']

ש"א [שיטה א'] מסיימת ויצהרך, כעתו, ואספת, דנגד ותירשך ויצהרך, מתויג כמו בש"י [בשל יד].

ש"ב [שיטה ב'] מסיימת התן את, פן יפתה, מתויג כמו בש"י [בשל יד].

ש"ג [שיטה ג'] מסיימת לדבר כם, הטבה, וקשרתם, לטוטפת, מתויג כמו בש"י [בשל יד].

ש"ד [שיטה ד'] כשבתך, ובקומך, השמים, הארץ, מתויג כ[מו בש"י] [בשל יד].

★

מש"ר [משל ראש]

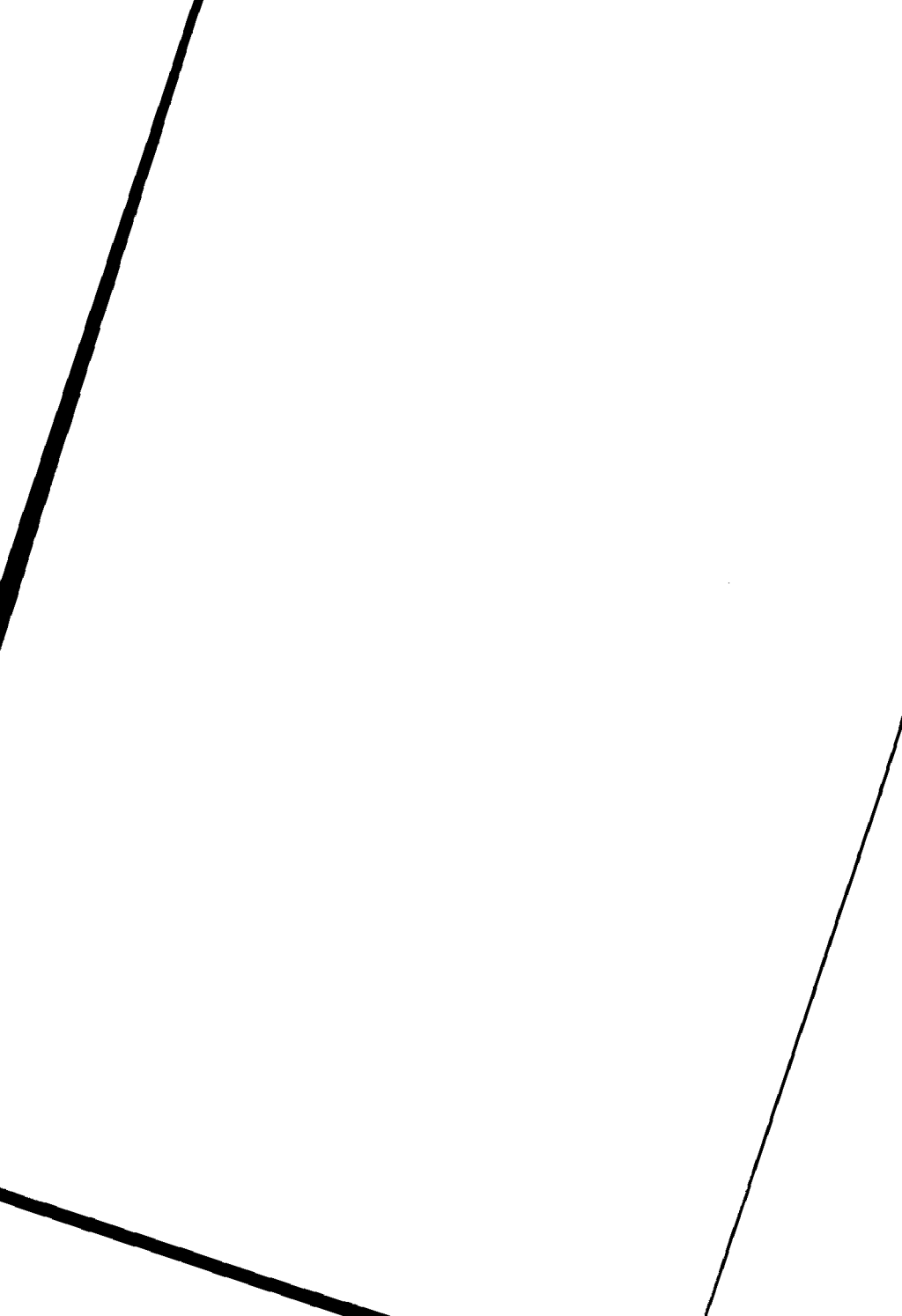
הריות בתחילת הפ' [רשה] לערך מששה ועד ח' קוים הקמנים ממדה הג"ל.

למעלה עד השירטוט לערך ז' ח' קוים.

בין שירטוט לשירטוט לערך...ג' קוים ויותר מה...

מן שירטוט התחתון עד למטה לערך י"א קוים.

★ ★ ★



חידושי תורה

הגאון רבי חיים ברים זצ"ל*

בענין חצי שיעור באיסור בל יראה ושאר איסורים

במלאת שנה להסתלקותו של האי גברא רבא הגאון רבי חיים ברים זצ"ל, הוא הגבר ממקימי עולה של תורה וחסידות, במיוחד עודד וחיזק להעלות חידו"ת על הכתב, ובמסגרת זו ראה בקובץ באו"י, כלי מחזיק ברכה.

בשיתותיו היה מזכיר בערגה שנות נעוריו בעת לימודו בין כותלי ביהמדר"ר "בית - אהרן" דחסידו קרלין בעיר העתיקה, ביחד עם אחיו הגאון רבי יהושע זצ"ל ראש ישיבת רד"ק, ומתגעגע אל דמויות ההוד מוקני וחשובי החסידים שהשרו מהורם על באי בית ה'.

במיוחד היה מרגיש את רגעי ההוד שחווה בימי צעירותו ומרגלא בפומיה: "כאשר התפללתי תפילת קבלת שבת - בהיותי אברך צעיר - כביהמדר"ר דחסידו קרלין. הרגשתי מידי שבת כשבתו אירת ליל יום הקדוש". רגשי קודם מעין אלו הנחיל לדור הצעיר, והעמיד לגיונות של תלמידי חכמים ועובדי ה'. יהי זכרו ברוך.

א. דברי השאגת אריה דבבל יראה ליכא איסורא דחצי שיעור / ב. להשאג"א סברת חזי לאיצטרופי הוא סיבה ולא הוכחה וסימן / ג. דברי הנודע ביהודה באוכל חצי שיעור חמץ בסוף הפסח / ד. חצי שיעור באיסור שבועה ונדירות ושבת / ה. חצי שיעור במצה ואיסור חדש / ו. אם חיישינן שיצרף באיסור של חמץ / ז. דעת הגר"ז דחצי שיעור אין בו איסור תורה / ח. עצה להמוצא כית חמץ בפסח / ט. להחונן איש חצי שיעור אסור מן התורה בכל יראה.

דברי השאגת אריה דבבל יראה

ליכא איסורא דחצי שיעור

א. ביומא עג, ב פליגי ר' יוחנן ור"ל אם חצי שיעור אסור מן התורה או מדרבנן, וק"ל כר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה, ומבואר בגמ' וראשונים דיש בזה ב' טעמים, א. משום דנלמד מקרא דכל חלב לרבות אפילו חצי שיעור, ב. מכח הסברא דכיון דחזי לאיצטרופי דהיינו כשאוכל חצי זית חלב ואח"כ יאכל עוד חצי זית הרי הם

מצטרפים. ולוקה ע"ז, ומה"ט אף חצי שיעור יש בו איסור מה"ט משום שראוי לצירוף, ויש בזה נפ"מ רבתא כדלהלן:

דהנה ידוע מש"כ השאגת אריה (סו"ט פא) לחדש דאיסור דבל יראה בחמץ בפסח ליכא בחצי שיעור וביאר סברתו כמתק לשונו:

"ונראה לי ליתן טעם לדבר וכר' דחצי שיעור אסור מן התורה משום דחזי לאיצטרופי איסורא קאכיל, והאי טעמא לא שייך אלא באיסורי אכילה דקיי"ל אם אוכל

* מתוך קלטת שיעור בעיני דיומא דחג הפסח נעתק ונערך ע"י הרב יוחנן כר"א בריול שיחי.

שיעור, דמוה שהתורה חייבה על שיעור שלם מזה מוכח דכל חלק הוא דבר איסור, [דא"א להיות דדבר אחד שמהותו הוא היתר כשנתרבה בכמותו נולד עכשיו האיסור, אלא ע"כ דכל חלק הוא במהותו איסור] אלא שלא חייבה תורה (מלקות) אלא כשנתרבה הכמות, ודו"ק].

ונראה דחידושו של השאגת אריה רבכל יראה ליכא איסורא דחצי שיעור שייך רק אם נאמר כצד א' דחזי לאיצטרופי זהו "סיבה" לחיוב כיון שיכול להצטרף, וכוה שייך לומר דרק במידי דאכילה דלכשיצטרף חל האיסור למפרע, ולכן משוי לן איסורא כבר בחצי שיעור הראשון, משא"כ בכל יראה דכ"ז שיש לו חצי שיעור לא עבר ולא כלום, ולכשיהיה לו אח"כ חצי שיעור נוסף עובר מעתה את האיסור ולא למפרע, ולכן בכל יראה ליכא איסורא דחצי שיעור, משא"כ לצד ב' דזהו סימן והוכחה דהתורה אסרה חצי שיעור, אי"כ גם באיסור דכל יראה איכא האי דינא אף לטעמא דחזי לאיצטרופי.

דברי הנודע ביהודה

באובל חצי שיעור חמץ בסוף הפסח

ג. ונידון זה כבר דשו בה גדולי האחרונים ונראה מדבריהם דנקטו אף הם כצד א' דסברת "חזי לאיצטרופי" זהו רק "סיבה" לאיסור חצי שיעור.

דידוע מש"כ הגאון בעל נודע ביהודה בצל"ח (פסחים מו, א) דמי שאכל חצי שיעור חמץ בשביעי של פסח סמוך לשקיעת החמה, באופן שאין לו שהות להשלים החצי שיעור השני בזמן האיסור, לא עבר ככה"ג על האיסור דחצי שיעור.

וכתב עפ"ז לבאר דברי הרמב"ם (חמץ פ"א ה"ז) שכתב דאיסור אכילת חצי שיעור בחמץ נלמד מקרא דלא יאכל, והקשה הכסף משנה דאמאי לא כתב משום דחזי לאיצטרופי, וביאר הצ"ח דנפק"מ לדין הג"ל באכל חמץ בסוף החג דחזי לאיצטרופי ליכא, ואסור רק מקרא דלא יאכל, ע"ש,

כזית בכדי אכילת פרס מצטרף וחייב עליו, הרי שאם אכל עכשיו כל שהוא כשיחזור ויאכל בכדי אכילת פרס עד שישלים עמו לשיעור כזית, נמצא האי כל שהוא שאכל כבר באיסורא אכל למפרע, דהא איהו מצטרף ומשלים לשיעור אכילה, אבל גבי כל יראה דאפי' אם ישלים לבתר זמן לשיעור כזית אינו עובר אלא מכאן ולהבא, וכ"ז ששהה אצלו פחות מכוזית ליכא איסורא כלל למפרע אפילו לבתר שהשלימו לכזית אינו עובר על שהיות פחות מבישעור כלל דלשעבר אלא על להבא משעה שהשלים לכשיעור, וכיון דא"א לעולם שיבא לידי איסור על שהיה זו של פחות מכשיעור לענין כל יראה למפרע לית לן בה, ואע"ג דיליף התם לחצי שיעור מקרא דכל חלב, מ"מ עיקר טעמא משום דחזי לאיצטרופי איסורא קאכיל וכמ"ש שם התוס"ף עכ"ל.

ומבאר בדבריו דקיי"ל לעיקר כטעמא דאיסור חצי שיעור משום דחזי לאיצטרופי, ולכן בכל יראה רכשמצטרף אינו עובר למפרע רק מכאן ולהבא ולכן ליכא איסורא בחצי שיעור, וכדברים האלו כתב ג"כ בספרו גבורת ארי יומא עד. א.

לחשאנ"א סברת חצי לאיצטרופי

הוא סיבה ולא הוכחה וסימן

ב. וביאור סברת השאגת אריה נראה עפ"י החקירה הידועה שכבר עמדו בה גדולי עולם בביאור סברת הגמ' "דחזי לאיצטרופי" דיש לפרשה בב' אנפי, א. דזהו "סיבה" דהיינו מכיון שאם ישלים השיעור הרי יתברר שבחצי שיעור הראשון כבר עבר האיסור, וזוהי הסיבה לאסור כבר כאכילת החצי הראשון.

וצד ב' י"ל דזהו רק "סימן" דמהעובדה ששייך להצטרף ולעבור באיסור מלקות חזינן דהתורה אסרה גם חצי שיעור, וזוהי כעין ילפותא מכת הסברא, דכי היכי דילפינן מקרא דכל חלב שהתורה אסרה גם חצי שיעור, ה"נ ילפינן מכת הסברא "דחזי לאיצטרופי" שיש איסור תורה גם בחצי

שבת מספקא ליה, אם מצטרף בשני שבתות לענין כרת, ובסברא י"ל גם להיפך דבשבת שהוא שם אחד מצטרפין שני שבתות משא"כ בניירות כשמקבל נזירות חדשה זהו מעשה חדש דלא שייך כלל לנזירות הקודמת, וצ"ע בזה למעשה.

ה. ענין נוסף שתלוי בחקירה הנ"ל, קושייתו המפורסמת של הגר"י יהונתן אייבשיץ וצ"ל, על קושיית הירושלמי בהא דבני ישראל בכניסתם לארץ לא אכלו מצה מן החדש משום איסור חדש, ומקשה הירושלמי ליתי עשה דמצה ולידחי לא תעשה דאיסור חדש, והתוס' בקידושין הביאו הירושלמי וע"ש מה שתירצו.

והקשה הגר"י אייבשיץ דהרי אמרינן שבימי אבלו של משה נשתכח שלש מאות הלכות וחד מינייהו שיעורין, א"כ לא ידעו השיעור של מצה ואולי יאכלו מעט פחות או יותר והוי שלא במקום מצוה, דבחצי שיעור במצוה נידון גדול הוא אם חשיב מצוה ובפשטות נקטינן דלא חשיב כלל מצוה, ותירץ דהא דחצי שיעור אסור משום דחזי לאיצטרופי, אם כן אתי שפיר דהוי להו לאכול כזית אחד, מאי אמרת שמא שיעור דמצה הוא ב' זיתים והוי ליה חצי שיעור חדש, זה אינו כיון דאיסורו של חצי שיעור אינו אלא מטעם חזי לאיצטרופי והוי כשיאכל עוד חצי שיעור ממילא יקיים נמי מצות עשה דמצה, והוי להו לתקוני כל מה דאפשר ושמא יאכלו שיעורו ושיעורו בכזית עכתו"ד.

ומבואר בדבריו דכיון שאם יאכל שיעור שלם לא עבר איסור חדש תו ליכא איסורא דחצי שיעור, וזה עולה בקנה אחד עם שיטת הפוסקים שהובא לעיל דסברת חזי לאיצטרופי הוא סיבה בעלמא ולכן באופן שא"א להצטרף בפועל ליכא איסורא דח"ש וכדברי הנובי"א באוכל בסוף הפסח וכהשאג"א לענין בל יראה משא"כ אם סברת חזי לאיצטרופי היא סימן וילפינן מצה דח"ש אסור א"כ גם ככה"ג דלא יוכל להצטרף איכא איסורא דחצי שיעור.

ונשנו דבריו בשו"ת נודע ביהודה מהדר"ת אר"ח סי' נג, וראה בשו"ת הגרעק"א (קמא סו"ס קנד).

ונידון זה תלוי ג"כ בחקירה הנ"ל דלצד א' דזה "סיבה" משום שראוי לצירוף, א"כ כיון שבפועל לא יוכל לצרף ליכא איסורא, אך לצד ב' דזה "סימן" וזהו ילפותא לאיסור החצי שיעור, א"כ מה לי דבאופן זה לא יוכל להצטרף, מ"מ איכא איסורא.

חצי שיעור

באיסור שבועה ונזירות ושבת

ד. ונפק"מ נוספות יש בנידון הנ"ל אם זה סיבה או סימן ויש בזה הרבה ענינים עמוקים ולא נוכל להאריך במסגרת זו ונביא רק כמה דוגמאות, כגון לענין שבועה שנשבע שלא לאכול ככר פלוני ודנו בראשונים אם יש בזה איסור דחצי שיעור, ולכא"ו תליא בהנ"ל דאם זה סיבה שייך לומר דגם בשבועה אסור כיון שבפועל אפשר לאיצטרופי, אבל אם זה סימן והוכחה שהתורה אסרה גם ח"ש, י"ל דזהו רק באיסורי התורה, משא"כ בשבועה דאסר אנפשיה לא חלה השבועה על אכילה בכזית.

וכע"ז גם בניירות כשאכל חצי שיעור בסוף זמן סיום ימי נזירותו באופן שכבר א"א להצטרף תלוי בהנ"ל, אמנם בנודע ביהודה (שו"ת שם) כתב לחדש דנזירות חשיב בכל גווגי חזי לאיצטרופי כיון שיכול לקבל על עצמו חיך נזירות נוספת ויאכל ח"ש נוסף בתוך כדי אכילת פרס, ועיי"ש, שמצדד דאף באיסור שבת כשעשה חצי מלאכה בסוף היום איכא איסורא משום דחזי לאיצטרופי בשבת הבאה אם יגמור המלאכה ואף דבגמ' כריתות (דף טז, ב) איתא דשבתות מחלקות, היינו לענין קרבן אבל כרת י"ל דאיכא אף כשעשה המלאכה בשתי שבתות ע"ש.

ודבריו מהודשים דמשמע דבנזירות פשיטא ליה דכיון שיכול לקבל נזירות נוספת מיחשב חזי לאיצטרופי, ואילו לענין

לך שאור וגו' מה אכילה בכזית אף ראייה בכזית," ע"כ.

ומבואר דאף כשלא ביטל, מן התורה א"צ לבער חצי שיעור דחמץ, וטעמיה משום דיליף מקרא דליכא איסורא דבל יראה בזה, אך מדברי סופרים צריך לבער גם בפחות מכזית מתרי טעמי, כשלא ביטלו, משום גזירה אטו כזית, וכשביטלו משום שמה ישכח ויאכל ממנו בפסח דאז עבר על איסור אכילת חצי שיעור כבשאר איסורים, כמש"כ השו"ע הרב בהמשך דבריו, ועפ"י מסיים הגר"ז:

"לפיכך אם הוא מטונף קצת שאינו ראוי לאכילה אין צריך לבערו אפילו הוא עומד בעינו כיון שאין בו כזית וכבר ביטלו."

ומבואר כן נפק"מ נוספת דכיון דכשביטלו חובת הביעור היא רק משום שמה יבא לאכלו, לכן כל שמתונף הוא אף שלא נפסל מאכילת כלב, תו א"צ לבערו.

ובקונטרס אחרון שם אות יז מציין הגר"ז לדברי החכם צבי (סי' פו), שכתב ג"כ דאין איסור חצי שיעור בכל יראה, (וע"ש בחכ"צ דטעמו משום שאין בו מעשה שמחשיבו דרק בעושה מעשה להחשיבו איסור בח"ש ולפי"ז כשמחמץ דבר בפסח אף בח"ש איסור כיון שעושה מעשה), ומסיים שם דכן הוא דעת המ"א והחק יעקב שלא הזכירו לחזור כשיצא לדרך ונזכר שיש לו פחות מכזית, וע"כ דטעמם הוא משום דחובת הביעור בזה רק מדרבנן, וחז"ל הקילו ולא הצריכוהו לחזור עיי"ש. ומבואר א"כ נפק"מ נוספת דא"צ לחזור על חצי שיעור כיון דאינו מן התורה, [ועיי"ש בקו"א אות טז, יז יח, שהאר"ך בזה להעלות כן לדינא והפליא בזה פלאות בעמקות גדול, וראה בתהלה לדוד סי' תמב אות מא].

עצה להמוצא כזית חמץ בפסח

ח. והנה בשאגת אריה הוכיח יסוד מוסר לדבריו מסוגיית הגמ' דפסחים (מד, א) דבצק שבסדקי עריבה אם אין בו כזית א"צ לבער ומוכה דחצי שיעור איסורא דרבנן

אם חיישינן שייצרף באיסור של חמץ.

ו. ואגב בגוף דברי הגר"י אייבשיץ בחירוצו דכיון שאם יאכל כשיעור מצה קיים המצוה לא חשיב חזי לאיצטרופי, שמעתי להעיר דצ"ב דהרי חזי לאיצטרופי עוד חצי שיעור חדש מחמץ ולא של מצה ויעבור באיסור חדש שלא במקום מצוה, ויש שרצו לדחות דחזי לאיצטרופי היינו דרבנן חששו שיאכל שיעור שלם מהמונח לפניו ואוכל עתה וזהו מן המצה, דחמץ הרי לא מונח כאן ואסור בקימו, וצ"ע בזה בגדר חזי לאיצטרופי. [ובלא"ה הרי יכול לצרף גם בחצי שיעור חדש במצה שנאפה שלא לשמה, אך י"ל דמ"מ חזי לאיצטרופי צריך שיהא כמה שלפניו וצ"ע].

א. ה. הנה כל דברי רבינו בקושיית הגר"י אייבשיץ ותירוצו מובא בקונטרס אחרון שו"ת שאג"א סי' צו, עיי"ש, אך בשו"ת ספר יהושע פסקים וכתבים סי' יז, ובשו"ת גור אריה יהודה סי' נו הביאו את קושיית הגר"י אייבשיץ שקושייתו היתה שמה יאכל יותר מהשיעור ויעבור על איסור חדש, וע"ז תירץ הגר"י המבורגר שאפשר לאכול מצה עם מרור ביחד וממ"נ אם מצוה היא הרי אין מבטלות זו את זו, ואם לאו מצוה הוא הרי מבטלות זא"ז ולא עבר איסור חדש עיי"ש.

ומה שהעיר רבינו דחזי לאיצטרופי בח"ש חדש של חמץ הובא ג"כ בקו"א שם, ודבר זה מפורסם בפי רבים בשם הגאון מרוגוצ'וב זצ"ל שהעיר ע"ז בחריפותו ואכמ"ל בזה].

דעת הגר"ז דחצי שיעור אין בו איסור תורה

ז. ובשו"ע הרב נקט ג"כ דחצי שיעור ליכא איסור דבל יראה, ומבואר בדבריו דיש בזה נפק"מ רבתי לכמה דברים, האחד מש"כ בדבריו בשו"ע סי' תמב סעיף כח בתו"ד וז"ל:

"ואע"פ שמן התורה אפילו אם לא ביטלו אינו חייב לבערו אלא אם כן יש בו כזית שנאמר לא תאכל עליו חמץ וגו' ולא יראה

החזו"א דמבואר שם בתוס' דהוי כעריבה שלא במקום לישא, ומבואר דגם בבית טעמא דהתיירא דחצי זית משום דמבטל מתורת אוכל אבל לא משום חצי שיעור, עיי"ש בחזו"א.

ובאמת רכן מבואר להדיא ברמב"ן במלחמות דע"ג קרקע מיירי בסידקי קרקע ובעשוי לידרס דהוי כסידקי כלי ובטל לגבי הבית, אך מדברי שאר הראשונים שלא פירשו כן לכאור' מוכח דס"ל דליכא איסורא בחצי שיעור, ועיין בכ"ז באורך בדברי הגר"ז בקו"א סי' תמב אות יז, יח, יט מש"כ בזה, ויש הרבה לדון בסוגיות אלו שבש"ס, ולא נוכל להאריך במסגרת זו.

וע"ש בחזו"א שהוכיח מסוגיא נוספת בפסחים ו, ב דהבדוק צריך שיבטל ומקשה הגמ' אמאי אי משום פירורין הא לא חשיבי הרי בהדיא דאם לא הפקירן אף שאין בהן כזית יש בהן משום כל יראה, וכן מדוייק לשון הרא"ש שם () שפירש פירורין דקים שלא מצאן דבריקה וע"כ דצריך לבדוק אחריהם, ומה שתי' הגמ' דפירורין ממילא בטלי היינו פירוורים דקים משא"כ חתיכת חמץ אף פחות מזית לא בטיל עיי"ש ושוי"ע הרב בקו"א שם אות יח הרגיש בזה ופירש שתלוי בחשיבות ומיירי בפירוורים בכזית ורק בגלוסקא יפה דחשוב אף בפחות מכזית חייב מדרבנן דרעתו עליהם משא"כ כשנמאסו אף בכזית א"צ לבער עיי"ש, אך מדברי הרא"ש הנ"ל לא משמע כן וכמש"כ החזו"א וצ"ע בכ"ז לדינא.

ליכא, וכן מהמשך הסוגיא דבקרקה שנמצא שם פירור חמץ צריך לבער שמא יכבד את הבית ויתלקטו למקום אחד, משמע דבלא"ה כחצי זית לתוך ליכא איסורא..

ולדברי השאג"א נמצא דמי שנמצא בביתו כזית חמץ באופן שכבר אינו יכול לשורפו, דהיינו שכבר נתקדש ליל החג, וגם א"י להוציאו החוצה כגון דיו"ט שחל בשבת ויש איסור הוצאה, העצה היעוצה היא לפרר את החמץ ולזרותו בתוך הבית ואז ליכא אף איסורא דרבנן, [א. ה. משא"כ לדעת הגר"ז דאיסורא דרבנן איכא אף בזה].

להחזון איש חצי שיעור

אסור מן התורה בכל יראה

ט. אולם בחזון איש (סי' קטז ס"ק יג - יד) נקיט דאיכא איסור תורה גם בחצי זית וכמו בשאר איסורין של תורה, ואף נסתפק לצדד דיתכן דאיסור רכל יראה חובת גברא הוא וכשיש בידו כזית אף כשהו מפורדין מ"מ עבר אבל יראה כיון שיש לו להאדם כזית חמץ.

ועל סוגית הגמ' דבצק שבסידקי עריבה כתב החזו"א דאדרבה משם מוכח לאיסור דהא מבואר שם טעמא בגמ' משום שחצי זית בטל במיעוטו וכדפירשו הראשונים דכשהוא דבוק בסידקי הכלי בטל הוא לגבי הכלי, ומשמע דבלא"ה בחצי זית בעין איכא איסורא.

ובהא דמבואר בגמ' דבקרקה האיסור משום זימנין דמיכנף במקום אחד, כתב

הרב אהרן יוסף בריזל

בגדר עדים זוממין חידוש הוא

ובאמת כך איתא בחידושי הר"ן עיי"ש, וכ"כ התוס' בסנהדרין דף כ"ז ד"ה אין לך דין וכו' בשם יש מפרשים עיי"ש.

והסברא לזה נלפענ"ד כי באמת צריכים להבין בכלל מה הפירוש של מכאן ולהבא הוא נפסל, הגם שזה חידוש, סוף כל סוף העבירה שהעדים העידו שקר הוא מאותו זמן שהעידו והם פסולים מטעם הגדת עדות שקר, והאיך נשארו כשרים עד שהזימום והלא העצם העדות שהעידו על מי שחייבו הממון, צריכים להחזיר אותה הממון כי הלא העדות הוא בשקר הווסדה, ובוה הם נפסלים מחמת עצמן, א"כ איך אתה מכשירם מטעם חידוש, ונקטינן דרק מכאן ולהבא הם נפסלים, הרי זה לכאורה לתתי דסתרי אהר"י, אלא ע"כ מוכרחים לומר שהנה, הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח ה"ב כתב וז"ל: נמצאת אומר שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו וכו' אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה וכו' כמו שצינו לחתוך הדבר על פי שנים עדים ואע"פ שאין אנו יודעים אם העידו אמת או שקר, כך מצוה לשמוע מזה הנביא אע"פ שאין אנו יודעים אם אמת וכו' עיי"ש.

הרי שהרמב"ם סובר שדין הגדת עדות הוא לא "ביורו" אלא מצוה והנהגה מהתורה, ובוה מובן הכא, כשבאו שני עדים המוחזקים לכשרים, והעידו שראובן חייב לשמעון ממון שלוה ממנו ביום ראשון בירושלים, הרי מוטל על הבי"ד לחייב את ראובן מטעם שכן צוה לנו תורתנו הק' כלומר לחתוך הדין על פי שני עדים, אחרי מצות חקירה ודרישה יקום דבר, ואינו מוטל על הבי"ד לחשוב אם אמת היה הדבר או לא.

והנה כשבאו שני עדים כשרים אחר העדות הראשונה והעידו שאותם שני העדים

בגמ' ב"ב פרק חזקת הבתים דף ל"א ע"א תוס' ד"ה אמר ליה רבא והא עדות מוכחשת היא וכו' תימה אמאי הואי עדות מוכחשת והא רבא אית ל' במרובה (ב"ק ד' עב: ושם ד"ה רבא) ובפ' זה בורר (סנהדרין דף כז. ושם ד"ה רבא) דעד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל ולא מפסל אלא משעה דאתכחשו ואית לן למימר אאכילתה דאתכחשו אתכחשו אאבתה דלא אתכחשו לא אתכחשו דהכי אמר במרובה (ב"ק דף עג. ושם) דהוזמו על הטביחה ועל הגניבה לא הוזמו אע"ג דתוך כדי דבור העידו על הגניבה ועל הטביחה לרבא כיון דמההיא שעמא דקא מיתזמי הוא דקא מיפסלי אטביחה דאיתוום איתוום על הגניבה דלא איתוום לא איתוום וללישנא דהוי טעמא דרבא משום דעד זומם חידוש ואין לך אלא משעת חידושו ניחא וכו' ונראה דסוגיא דהכא כההיא לישנא דחידוש עכ"ל.

והנה צריכים להבין הלא כל החידוש בעד זוממים הוא שמכאן ולהבא העדים הראשונים ודאי פסולים אבל עד עכשיו היו כספק פסולים כמו כל הכחשה לרב חסדא, כך כתבו התוס' בב"ק דף ע"ב ע"ב ד"ה אין לך בו אלא משעת חידוש ואילך וכו' עיי"ש, א"כ גם לרבא יש להם דין מוכחשים עד עכשיו, ומה תירצו תוס' הכא משום חידוש ניחא, הלא כהכחשה סבר רבא כאן שהוכחשו על אכילה הוכחשו גם על אאבתה וא"כ גם בטביחה ומכירה וגניבה צריך להיות שיהיו מוכחשים גם על הגניבה, וא"כ אי אפשר להזימם אחר ההכחשה, כי זה היה קושית התוס' ומאי תירצו בזה למ"ד חידוש ניחא, ומוכרחים לומר שהתוס' כאן חולקים על מש"כ בב"ק וס"ל שהכחשה הוא אינו חידוש א"כ חל למפרע, אבל הזמה כיון שזה חידוש א"כ הוא רק מכאן ולהבא הם נפסלים מדין ודאי, ועד עתה הם אפילו לא מוכחשים אלא הם כשרים.

אבל רבא סובר שמה שאנו חוזרים הדין אינו מטעם ש"נתברר" עתה האמת הנכונה כי הלא יתכן מאוד שהעדים האחרונים הם המה השקרנים, אלא הדין חוזר כי כך הוא חוקי התורה, וזהו חידוש שחידשה התורה לילך אחר העדות האחרונים, א"כ אין לך בו אלא חידושו, כלומר שהן אמת מעתה נפסלו העדים הראשונים ומחזיקים אותם לפסולים מחמת עדים האחרונים כפי חידוש של תורה, אבל לא לפסלן למפרע, כלומר מכיון שזה רק הנהגה יכולים לומר שאפילו אחרי שבאו האחרונים ופסלו הראשונים דנפסלו הראשונים כמו שצוה הכתוב, כל זה אחרי שבאו האחרונים, אבל למפרע הגם שצריכים לחזור מהפסק ב"ד שפוסק עפ"י הראשונים, אבל לומר שגם העדים פסולים למפרע זה אינו מוכרח, וז"א כי גם עכשיו אני יכול לומר שעד עכשיו דינם להיות כשרים, כמובא בתוס' בסנהדרין בשם י"מ עיי"ש.

ובאמת בעדים זוממים כולם יהיו סוברים שזה רק הנהגה ולא בירור, וכך הם דברי רבא מאי חזית דציית להני, ציית להני, וז"א הלא מצד בירור אין כאן, א"כ זה רק הנהגה, וז"א זה חידוש ואין לך בו אלא משעת חידושו ואילך, וזהו דברי התוס' כאן משום חידוש ניאח.

הראשונים לא היו בכלל באותו היום בירושלים אלא ראו אותם כל היום בטבריה א"כ האיך אתם מעידים שביום זה לזה ראובן משמעון בירושלים, ובכך נמצא שהעדים זממו לחייב את ראובן ממון שאינו חייב, בזה צותה לנו התורה לשמוע את דברי העדים האחרונים ולהאמין שהעדים הראשונים העידו עדות שקר, ולחזור הדין כלומר ששמעון חייב להחזיר את הממון שקבל מחמת העדים הראשונים, ואע"פ שבעצם יתכן מאוד שהעדים האחרונים הם המה עדים שקרנים, מ"מ כך צותה לנו התורה שזהו הנהגת הדיינים בדיני ממונות.

נמצא שהגם שמעכשיו הבי"ד חייב ללכת אחרי העדים האחרונים ולהפוך את פסק דינם הקודם, מ"מ מה שפסקו עד עכשיו היה ג"כ לפי חוקי התורה, ובוה מובן הסברא של מכאן ולהבא או למפרע, שנחלקו בוה אביי ורבא, שאביי סובר כיון שסוף כל סוף על הבי"ד להפוך הפסק הדין כלומר שאין סומכים על הגדת העדות הראשונים א"כ על כרחך הם נפסלין וכשנפסלין הם נפסלין לגמרי כלומר למפרע ג"כ כי הלא הדין הראשון חוזר ואם הדין חוזר כלומר מתבטל הוא מטעם שנתברר שהעדים הם פסולים ולא כשרים א"כ מאותו זמן שאתה מחזיקו לפסול הוא נפסל, ופשוט.



הרב יונה זאב וינברג

בענין הסיבה בפני אביו ורבו וביאור דין קימה והידור

תורה, וא"כ זהו מקור הדין דקם לאביו ושפיר למדו כרמב"ם דע"כ נקט דקם לאביו כמפני רבו וא"כ זהו רק מדין רבו גרידא ולא מובהק דאין כל אב רבו מובהק ושפיר למדו ברמב"ם דהוי רק שיעור ד"א, ודו"ק. ובאמת צ"ב מנלן פשטות הרמב"ם שלמד הכרכ"י דהכוונה כרבו מובהק.

ג. אכן דברי הברכ"י מיוסדין על אדני פז דיעווי בכס"מ והגה"מ ע"ד הרמב"ם שציינו גמ' להדי' למקור דברי הר"מ בקידושין ל"א: ר' יוסף כי שמע קל כרעא דאימי דאתי אמר איקום מקמי שכינה דאתיא ע"כ. וא"כ הרי מפורש בגמ' דכד שמע קל כרעי והוא טפי טובא מד"א והי' קם, אכן באמת יל"ע בזה הראי' דפשטות הי' זה חומרא דר"י דאת"ל דינא הוי א"כ מדוע לא מצינו בדין רבו מובהק ג"כ הך דינא דאם שמע קולו יקום דהוי רבוהא טפי דאפי' כשאין רואהו כלל, ובשר"ע (רמ"ד סעיף ט') הרואה חכם וכו' ואם הוא רבו מובהק עומד מלפניו מלא עיניו וכו' הרי מבואר רק דין ברא"י ופשטות נראה דשמיעה הוי שיעור טפי.

ולקושטא מצינו להדי' בגמ' גם כרבו מובהק חומרא בגמ' כה"ג בדף ל"ג איתא אביי מכי הוי חזי לאונדא דחמרא דר' יוסף הוי קם וגם דין זה לא מצאנו להלכה וע"כ דהתמיר כעצמו א"כ הי' בדר"י הוי חומרא דידר' וא"כ אין לנו מקור דשיטות אלו. איברא דמ"מ גראה דמקורן נאמן וכן ס"ל הרמ"א להדיא בהל' ס"ת (רפ"ב סעיף ב') הרואה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד לפניו וכו' וברמ"א השומע קול הנושא ס"ת אעפ"י שאין רואה אותו חייב לעמוד עכ"ל.

ומקורו מהב"י בשם רבינו מנחם והביא ע"ז הגמ' דר"י קאי כד שמע קל כרעי דאימי וכו' הרי להדי' דאי"ז חומרא גרידא אלא דרמ"א פסק כן להדי' דגם שומע קול הס"ת חייב לקום, (וצ"ע באמת מדוע כרבו

יבורר להלכה שיעור הקימה לאב

א. הנה בדין קימה לאב מופלא הדבר שאין ברור בשו"ע ונו"כ מהו שיעור הקימה ועד שנחלקו בזה האחרונים ע"י כרכי יוסף יו"ד ר"מ א', רבשו"ע (יו"ד ר"מ סעיף ד') וז"ל: חייב לעמוד מפני אביו וכו' וסחם הדברים לבאר שיעור הקימה מהיכן. ובברכ"י הביא שהגה"ק האור החיים בספרו ראשון לציין על שו"ע יו"ד כתב דאין חייב לעמוד יותר מד' אמות כדין כל ת"ח ורבו שאין מובהק והרב מהרי"ע חלק עליו מסברא, והברכ"י כותב ותמיהא לי שנעלם מהם מ"ש הרמב"ם בפ"ו ממרים ה"ג וז"ל: ועומד מפניו כדרך שעומד מפני רבו עכ"ל והרי כהדיא דשווה לרבו דצדיק כמלא עיניו עכ"ד.

ב. ובאמת הוא פלא גדול על הני רבוותא, אכן באמת כלשון הר"מ אכתי אין מוכרח דאיירי ברבו מובהק ואת"ל דלמה נקט כדין רבו ולא כדין כל ת"ח י"ל דהר"מ קיהיב טעמא לקום לפני אביו דבאמת לא מצינו גם בגמ' להדיא מנין הך קימה דבקרא כתי' מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, ובגמ' שו"ט ב' חיובים אי משום זקנה גרידא ואפי' בוקן אשמאי אי משום זקן שגנה חכמה שזוהו בת"ח ואפי' יניק וחכים, אכן באב לא מצינו סיבה לקום מפניו, ואת"ל דזהו מדיני כיבוד א"כ מדוע בגמ' דמיתתי הברייתא דאיזוהו כיבוד לא מיתתי דין קימה, וע"כ י"ל דלמדו הני רבוותא דהוא עפמשי"כ הרא"ש בפ' ערבי פסחים ק"ח. עמש"כ בגמ' בן אצל אביו צריך הסיבה אפי' רבו מובהק ע"כ ופי' שם הרא"ש והתוס' דכל אב מלמד לבנו תורה ואפי'ה צריך הסיבה וה"נ רבו מובהק עכ"ד, ופי' דבריהם דבע"כ למדו חז"ל שאב מחיל לבנו וא"כ הי' ברבו מובהק. אשר לפי"ז רסחם אב הוי גם רבו של בנו וכדאי בקידושין לא. דע"כ בן ירא מאביו דמלמדו

עייש"ד הנעימים הרי שחידש לן דדין קימה
לאב הוי מצד מורא.

ובאמת דברי הגרי"ז הקדימוהו בזה ג'
גדולי עולם בכל יסוד דבריו. והם בעהמ"ח
ארבעה טו"א (למעשה רוקח) והמקנה
בסוגיין, והחי' הרי"ם ביו"ד והטו"א הנ"ל
הרחיב חידוש זה גם כדין נוסף דאי' בגמ'
שם אין בעלי אומניות רשאין לעמוד מפני
ת"ח ונלמד מקרא דהידור שאין בו חסרון
כיס ולפי"ז כ"ז בת"ח גרידא אבל רבו
מובהק דמדין מורא צריך לקום אפי' אומן
באומנות והוא חידוש גדול ועייש"ג כ'
שדייק מרמב"ם ושו"ע כן.

ה. ונראה עוד נ"מ לדינא לפי"ד של הנך
רבוותא דיעוי' בשו"ת שכות יעקב כ"ו
שרוצה לחדש דבט' כאב א"צ לקום מפני
ת"ח ורבו עפי"ד רמ"א יו"ד (שע"ו סעיף א')
דאין אבל או חולה חייב לעמוד מפני נשיא,
וצל"ע הטעם בזה והלבוש ביאר מפני שהם
טרודים זה באבלו וזה בחליו, אבל בשבות
יעקב פי' עפי"ד הגמ' דאין קמים בבית
המרחץ דקימה שאין בה הידור וה"ג אבל
שיושב בצערו אי"ז הידור בקימתו, ולפי"ז
רוצה השבוי' לחדש גם בט"ב שיושבין על
הארץ באבלות אי"ז הידור, והביאו הגרע"א
בהגהות שו"ע ועי' בגליון בנו הגרש"א
שתלה דין ט"ב בטעמייהו דהלבוש
והשבוי'.

והנה לפי"ד הנך רבוותא דרבו מובהק יש
דין מורא פשוט דגם אבל וגם בט"ב חייב
לקום.

אכן באמת צ"ע דהרי בנשיא ג"כ פשטות
יש דין מורא ומ"מ כתב רמ"א דאין קם,
וראי' דיש דין מורא ממה דקי"ל יו"ד
(רמ"ד י"ד) דראה את הנשיא עומד לפניו
כמלא עיניו, הוי מפורש דמדין מורא להנך
רבוותא, ומ"מ כתב רמ"א דאין קם אבל
מפניו, כן הקשה בס' גשר החיים ומה"ט
מסיק דלא כהנך רבוותא, ועכצ"ל דהנך
רבוותא ס"ל כטעמא דהלבוש דמפני
שטרודים ולפי"ז יחלוק ע"ד השבוי'

לא מצינו הך דינא) וכ"ז באמת למדו הכס"מ
והברכ"י כשיטתם דס"ל דרי' מדינא הוי קם
והאוה"ח ס"ל דאי"ז מדינא.

ובאמת עוד ה"מ לדחויי דאין מהגמ' דאי'
ברורה כיון דרי' הוי' סגי נהור א"כ פשוט
דלא ידע לצמצם שיעור ד"א וע"כ שפיר קם
כדי שמע קול כרעי', [וכן ראיתי בנחלת צבי
(שו"ע ר"מ) שהוכיח מדר"י שגם סומא צריך
לעמוד מפני אביו ורבו עייש"ד] עכ"פ ע"ד
האוה"ח אין להקשות מהגמ' ומב"ם אכן
מדברי הכס"מ והגה"מ צ"ע.

גדר הקימה לאב להחי' הרי"ם והגרי"ז.

ד. וכ"ז בררנו כ"ה גדר הקימה לאב
לפי"ד אוה"ח, אכן לפי"ד כס"מ וברכ"י
דנקטו דכדין רבו מובהק הוי אביו ע"כ דס"ל
טעמא אחרנא באביו, ובירר לן מרן רי"ז
להוי ז"ל בספרו הבהיר, דבאמת ל"ע שורש
הני"מ דמצינו לחלק בין רבו ות"ח לדין רבו
מובהק דזה קם בפניו רק ד"א ולרבו מובהק
כמלא עיניו, דיעוי' בגמ' לג. מבואר להדי'
דקימה שיש של הידור הוי רק בר"א וא"כ
מהו הדין של מלא עיניו, ובר"ן ביאר כיון
שהדבר מוכיח שקם לכבודו הוי נמי הידור
עייש"ג, הדי דס"ל הר"ן דהוא דין נוסף
בהידור ושייך גם כמלא עיניו, ודייק הגרי"ז
ו"ל מדהר"מ למד דין אביו ורבו כאחת ולמד
הגרי"ז ככס"מ דכמלא עיניו וע"כ דמדין
מורא הוא ולא מדין הידור ולולא דין מורא
שיש כאב לא מצינו דין קימה לאביו, אלא
דמדין מורא קם כמלא עיניו ובמק"א ביאר
הגרי"ז דהדין של רבו מובהק אי"ז דין קימה
רק איסור לישב מצד מורא משא"כ בהידור
דהוא דין של קימה דייקא והבן, ומוסיף שם
הגרי"ז דכ"ז רק ברבו מובהק עפי"ד תוס'
בב"ק דף מ"א דקרא דה"א תירא קאי רק
ארבו מובהק, ועייש"ע שחידש דלפי"ז הדין
דאי' בגמ' דאין קמים בבית המרחץ לפני
רבו דאי"ז מקום הידור, הוי רק ברבו סתם
דמדין הידור אבל ברבו מובהק קם גם בבית
מרחץ מטעם דין מורא ודייק לה מרמב"ם

עצמה אסורה ואין כאן זמן שנתחייב לקום ודו"ק בזה.

בירור דין הסיבה באביו ורבו

ז. אכן מה שנקט הגרי"ז בפשטות מדמין מורא וזה רק ברבו מובהק ד"ו אינו פשוט ולפלא דאיתא תוס' להד"י בפסחים קח. היפך דאי' שם בפני רבו א"צ הסיבה ומפני דמורא רבך כמורא שמים, ובתוד"ה בפני רבו וז"ל: ונראה דאביו והוא רבו נמי א"צ דלא גרע מרבו אחר מיהו סתם אב מלמד בנו תורה וכו' ואפי' הכי קאמר דכפני אביו צריך הסיבה עכ"ל.

פירוש דבריהם דס"ל דאביו יש לו דין רבו ג"כ ושזב דחו דהרי כל אב הוי כרבו ומ"מ מיסב וה"נ ברבו וא"ת דכל דין מורא שמים קאי רק ארבו מובהק וא"כ אביו רבו הכוונה רב מובהק מאי ראי' מכל אב שמלמדו תורה דמ"מ רב מובהק אינו ואין דין מורא רבך ע"ז. אע"כ דדין מורא רבך קאי גם ארב שאין מובהק, וכ"כ להד"י ברא"ש (שם סימן כ') דדין מורא שמים קאי גם ארבו שאין מובהק והוכיח מרמקשי' מברייתא תלמידי אצל רבו מיסב ולמה לא מוקמי' ברבו שאין מובהק אע"כ דגם בהו יש דין מורא, וראיתי בעמק ברכה שהביא שבאמת בתוס' ב"ק מבואר לא כן, וכן מדייק להד"י ברמב"ם בפ"ה ת"ת שפתח שאדם מצווה בכבוד רבו ויראתו ואח"כ סיים וכ"ז ברבו מובהק. ומה"ט תמה אשו"ע אור"ח (תע"ב ט"ו) שפסק תלמיד לפני רבו א"צ הסיבה אפי' אינו רבו מובהק, וכיון שרמב"ם ס"ל דאין בו דין מורא מדוע פטור.

ח. והנראה בזה בהקדם מה שהעירני חכ"א שיח"י להקשות עוד ע"ד השו"ע הג"ל דכיו"ד (רמ"ב ט"ז) האריך המחבר בדיני רבו וכתב שם ולא יסב לפניו אלא יושב כיושב לפני המלך וכו', ובסוף הלכות אלו כתב בסעיף ל' דכל אלו הדברים הוי רק ברבו מובהק וכו', וא"כ הרי דדין לא יסב קאי רק ברבו מובהק והאיך פסק בהל' פסח דאין מיסב גם ברבו שאין מובהק וצע"ג.

לדמות לט"ב וכ"כ ברכ"י דאין נוהגין כן בט"ב, ולפ"י י"ל דגם מדין מורא יהיו פטורים, והנה בשב"י הקשה קושי' עצומה ע"ד הלבוש דאי' להדי' בסוכה כ"ה דאבל חייב בכל המצוות ואין טרדתו פוטרתו ועיי"ש רש"י וא"כ מדוע יפטר מקימה והידור, ונראה ברעת הלבוש כיון דכולם יודעים שהם טרודים ממילא כו"ע מוחלים להם מעיקרא, ולפ"י מדויק דנקט רמ"א אפי' נשיא דכבודו מחול ולא מלך ודו"ק. ולפ"י גם לאביו א"צ לקום ודלא כס' יד אליהו והשב"וי שלמד מטעם דאי"ז הידור ואין קושי' מנשיא דאיהו למד כהר"ן דכל הקימה של מלא עיניו הוי נמי מדין הידור ושפיר פ"י דגם בט"ב אין לקום.

ו. ונראה עוד נ"מ בהך חידוש דהני רבוותא הג"ל, דהנה בנחלת צבי יו"ד ר"מ נסתפק באדם סומא אי חייב לעמוד לת"ח אביו ורבו, וסברתו כיון דמצינו בגמ' ל"ג. דיכול יעצים עיניו כמי שלא ראוהו קודם דלימטי זמן חיובא ומשמע בגמ' דרק מפני שכבר ראה ועושה אמתלא, אבל כל שעניו עצומות מאליהן ואין רואה א"צ לקום. והקשה מדר"י שה"י סומא וקם מפני אמו וביאר שם דברבו מובהק כיון דיש דין הידור גם תוך לר"א א"כ אין לפטור מפני עצמת עין עייש"ד. ודבריו מוקשים דמאי נ"מ דאה"נ דאיירי בגמ' בדין ת"ח שצריך שיעור ד"א, אבל הרי כמו"כ ברבו מובהק הוי השיעור הראי' כמלא עיניו וכל שעוצם עיניו ג"כ יאה פטור אא"כ נאמר דס"ל דאין דין בראי' כלל וכהך דשמע קול כרע' דאימי', אבל כ"כ דבשו"ע לא מצינו רק דין ראי' ברבו מובהק.

אכן לפי"ד הנך רבוותא הג"ל דברבו מובהק דמדין מורא י"ל דא"ש וכביאור הגרי"ז בדין מורא אין המצוה עצם הקימה אלא דהוי דין איסורא בישיבתו וכומו דלא יסב בפני רבו, וא"כ אין כאן זמן חיובא דשייך לומר רק במצות הקימה וכ"ז שלא ראה לא נתחייב, אבל ברבו מובהק הישיבה

חירות, וא"כ שפיר פ"י דרק א"צ דרו"ס אין הוא בחירות ושפיר כתב דכל המציאות של מורא רק כיושב בשולחן א', וכמו"כ חידש דבסתמא שרי ורק ברבו מוחה יש בדבר איסור, ובוה ס"ל כיון דפטור עתה כשרבו מוחה יש כבר איסור, ובוה לחוד פליג הד"מ דא"כ גם בסתמא כיון דנפטור יש כבר איסורא ודו"ק היטיב ונכון בעזרי"ת.

י. ונראה להוסיף ב"ה עוד סנסן א' דמבואר בגמ' מנין לזקן שלא יטריח שנא' מפני שיבה תקום וכו' ויראת מאלוקיך ודרש"י זקן ויראת וערש"י שלא יתכוין להטריח ע"י שיעבור דרכם ויקומו מפניו, וכן קי"ל בשו"ע (רמ"ד ו') וז"ל: אין ראוי לחכם שיטריח על הציבור לכוין לעבור לפניו שיעמדו מפניו אלא ילך לו בדרך קצרה כדי שלא ירבו לעמוד ואם יוכל להקיף הדרך כדי שלא יעבור לפניו זכות הוא לו עכ"ל.

[ולשון השו"ע "אין ראוי" צ"ע, דהרי הוא איסור מפורש שנלמד מקרא].

והנה כאותו דיוק שדייק הגרי"ז וז"ל בדין מחילת רבו דמחול שהר"מ ושו"ע הביאו דין זה רק בדין רבו זשה בסימן רמ"ב כן יש לדייק כאן דהשו"ע מביא דין זה רק בהלכות זקן וחכם בסימן רמ"ד ולא בדין רבו מובהק בסימן רמ"ב, וכן נראה ברמב"ם שהביא הלכה זו בפ"ו מהל' ת"ת שמיירי בדיני חכם ולא בפ"ה דאיירי בדין רבו.

והיה נראה לחדש כיון דכל הדין שלא יטריח נלמד מקרא דזהירות וכו' ולפי"ד הגרי"ז דדין קימה ברבו מובהק הוא דין אחר שנלמד מדין מורא, ס"ל דברבו אין הדין שלא יטריח, ואדרבה ה"י אפ"ל כעין דאי' ברמב"ם (ת"ת פ"ה ח') וכל המונע תלמידו מלשמשו מונע ממנו חסד ופורק ממנו יראת שמים וכו'.

הרי דאדרבה שימוש לרבו מביא לירי יר"ש ה"ג קימה לרבו ואין דין שרבו ימנע מזה [וקצ"ע מגמ' ל"ג. אביי מקיף כיון שהי' לו דין רב מובהק מדוע הקיף].

ואשר ע"כ נראה דכל דיני הסיבה אינו תולה באיסורים דהסיבה והפשוט דאי מטעם איסור דלא יסב הרי במקום מצות ה' אין דין כיבוד רבו כמו כל המצוות ואין נדחה מצות הסיבה מפני כבוד רבו, אע"כ דבריני הסיבה היא פטור בעצם מהסיבה דכל עניינה משום חירות וברבו ליכא ענין חירות כיון דירא מפניו, וא"כ שפיר חידשו התוס' ורא"ש דהרי כל אב יש מורא וכן רב שאין מובהק דאי"ז חירות בפניו אע"ג שאין איסור בזה אי"ז מציאות של חירות.

ובוה ניחא היטיב הלשונות בשו"ע שם "אין צריך" הסיבה, והעירו שם החק יעקב והא"א דהרי איסורא נמי איכא. ולמש"נ פשוט דל"ש כאן איסור במקום מצוה והרי רק דין דל"ש חירות וכמו"כ מצינו בדין אשה שפטורה מהסיבה דכפופה לבעלה כפרשב"ם והתם ודאי אין שום איסור הסיבה אלא כמוש"נ דזהו מעיקר ההסיבה דזהו גדר חירות ול"ש בכפופה, אשר לפי"ז אשה"ט דאין סתירה בשו"ע כלל ודו"ק.

ט. ולפי"ד נבין שפיר בעז"ה דברי הדרכי משה המופלאין אור"ח (תע"ב סק"ג) וז"ל ש: וכתב מהרי"ב דוקא כשאוכל התלמיד עם רבו על השולחן, אבל כשאוכל על השולחן אחר אעפ"י שהוא בפני רבו אפ"ה צריך להסב וכתב עוד דוקא "אין צריך" אבל אם ירצה יכול להסב וכתב עוד דסתמא שרי ואינו אסור אלא כשמוחה בו רבו והר"מ משיג דמסתמא אסור וכו' עכ"ד.

וכל דבריו של מהרי"ב מרפסין איגרא דבדין כיבוד ומורא רבו אטו יש נ"מ אם בשולחן אחד או בשולחן בפ"ע דתלי' בראיית עיניו או ד"א ודין ב' מש"כ א"צ מדוע אין איסור.

ודין הג' ג"כ צ"ע מדוע מסתמא שרי כ"ז שלא מחל רבו להדי'.

ולפמש"נ כ'ג' דבריו חד הן וס"ל דמרין פטור הסיבה ל"ש כלל משום איסור דכבוד ומורא רבן כיון דכבוד שמים עדיפא, וע"כ דהוי רק פטור בגדר חירות דליכא דין

והמבואר הי' אפ"ל פליאה עצומה
 דיעווי' במד"ר במדבר [ט"ז י"ז] בא"ד:
 וחייב להקדימו וכו' ולנהוג בו מורא וכבוד
 שנא' את ה"א תירא וכו' אר"א הכהן בר
 פפא כשהייתי וואה סיעה של בני אדם הייתי
 הולך בדרך אחרת שלא להטריח עליהן שלא
 יהיו רואין ועומדין מלפני, וכשאמרתי
 דברים לפני ר"י בר זבידא אמר לי צריך
 אתה לעבור לפניהן ויהיו רואין אותך
 ועומדין לפניך, ואת מביאם לירי יר"ש
 שנא' מפני שיבה תקום ויראת מאלוקיך ע"כ.

והוא פליאה גדולה דסותר להדי' כל
 הסוגי' דקידושין דמבואר קרא דאטור
 להטריח, ולפמש"נ אשה"ט דהתם כיון

והוא רב מובהק בדורו ואדרבה בזה
 שיקומו יקיימו דין מורא, אלא שצ"ב
 דמייתי' שם קרא דמפני שיבה תקום וכו'
 אכן כאשר נדייק שם בלשון המדרש שנקט
 משמע דהוא דין ברבו דוקא וע"כ י"ל דס"ל
 דגם ברב יש דין מורא כהרא"ש [וי"ל שבזה
 גופי' נחלקו שם ר"א ור"י דר"א ס"ל דרק
 ברב מובהק זהו מדין מורא אבל בסתם רב
 או חכם אין דין מורא ור"י פליג דגם ברבו
 סתם יש דין מורא).

וא"ש דהביא קרא את ה"א תירא לרבות
 ת"ח, דחוינן דהוא דין מיוחד של מורא ת"ח,
 ומ"מ הוא חידוש גדול להלכה וצ"ב בזה.



אברהם ישע'י הלוי וולפא

לע"נ אמי מורתי הרבנית שושנה וולפא ע"ה בת הגאון ר' אברהם יצחק גרשנבוין זצ"ל
נלכ"ע במלאת לה ע"ד שנים וימים בכ"א שבט תשס"א. ת.נ.צ.ב.ה.

בענין תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' בשעת העמדה בדין

א. כתב הרמב"ם בפ"א מהל' גניבה ה"ד וז"ל גנב בהמה או כלי וכיוצא בהן, ובשעת הגניבה היה שוה ארבעה ועכשיו בשעת העמדה בדין שוה שנים, משלם קרן כשעת הגניבה ותשלומי כפל או ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין, היה שוה בשעת הגניבה שנים ובשעת העמדה בדין ארבעה, אם שחט או מכר או שבר הכלי או אבדו משלם תשלומי כפל או ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין, ואם מתה הבהמה או אבד הכלי מאליו משלם תשלומי כפל כשעת הגניבה עכ"ל, מקור הדין הוא בפ' מרובה

ב. וקשה דמאי שנא נשבר מאליו משברו בידים היכא שהוקרה הגניבה, הרי כמו שבהוולה הגניבה אין חילוק בין שברו בידים לבין נשבר מאליו, וככל גזוני איתיה לדינא דרב שמשלם הכפל כזולא דשעת העמב"ד ואפי' כנשבר מאליו, כמו"כ בהוקרה הגניבה לא יהיה חילוק בדבר, ולעולם ישלם הכפל כיוקרא דשעת העמב"ד ואפי' כנשבר מאליו.

דף ואין לומר דס"ל כשיטת ר"ת בחוס' דף ס"ו ע"א דדינא דרב אינו להחמיר אלא להקל בלבד, ולכך דוקא בהוולה הגניבה קאמר רב דישלם כפל וד' וה' כשעת העמב"ד, אבל בהוקרה הגניבה חזר הכל להיות כעין שגנב, זה אינו, דא"כ אמאי קאמר הרמב"ם דכששברו בידים משלם הכפל וד' וה' כשעת העמב"ד, הא רק לענין הקרן יש חילוק בין נשבר מאליו לבין שברו בידים, אבל לענין הכפל אין נפק"מ כלל, דתברה או שתייה אינו מחייב כפל אלא קרן בלבד, והו"ל לענין הכפל כנשבר מאליו, ויש לו לשלם הכפל כעין שגנב, ומדקאמר הרמב"ם דכששברו בידים משלם הכפל כיוקרא דשעת העמב"ד, אלמא דחולק על ר"ת וס"ל כשיטת הר"י שבתוס' דאפי' להחמיר אמר רב, וא"כ אף כנשבר מאליו ישלם הכפל כיוקרא דשעת העמב"ד.

ג. ועוד קשה דנהג לא ביאר לן הרמב"ם מה דין הכפל כשהכלי בעין ולא נשבר ומחזירו בעינו, האם ישלם הכפל כיוקרא דשעת העמב"ד וכמו שברו בידים, או דלמא כיון דלא עביד מידי הוי כנשבר מאליו וישלם הכפל כזולא דשעת הגניבה, ולמה

א. כתב הרמב"ם בפ"א מהל' גניבה ה"ד וז"ל גנב בהמה או כלי וכיוצא בהן, ובשעת הגניבה היה שוה ארבעה ועכשיו בשעת העמדה בדין שוה שנים, משלם קרן כשעת הגניבה ותשלומי כפל או ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין, היה שוה בשעת הגניבה שנים ובשעת העמדה בדין ארבעה, אם שחט או מכר או שבר הכלי או אבדו משלם תשלומי כפל או ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין, ואם מתה הבהמה או אבד הכלי מאליו משלם תשלומי כפל כשעת הגניבה עכ"ל, מקור הדין הוא בפ' מרובה דף ס"ה ע"א אמר רב קרן כעין שגנב תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' כשעת העמדה בדין, מאי טעמא דרב, אמר קרא גניבה וחיים, אמאי קאמר רחמנא חיים בגניבה אחייה לקרן כעין שגנב, ומוקי לה התם בגזונא דמעיקרא שויה ד' וזוי ולבסוף הוול ושויה וזוא טבח או מכר, דקרן משלם ד' וזוי כעין שגנב ותשלומי כפל וד' וה' כזולא דשעת העמדה בדין, מיהו הוסיף הרמב"ם שכ"ז דוקא כשהוולה הגניבה בשעת העמב"ד, שבוה הוא דלעולם איתיה לדינא דרב שמשלם הכפל והד' וה' כזולא דשעת העמב"ד, בין כשהחפץ בעין בין כששברו בידים ובין כשנשבר מאליו, אבל להיפך כשהוקרה הגניבה בשעת העמב"ד, וכגון שמעיקרא הוה שויה שנים ולבסוף שוה ארבעה, בזה איכא חילוקא בין שברו בידים לבין נשבר מאליו, שדוקא כששברו בידים או הוה דאיתיה לדינא דרב שבהכפל והד' וה' הן כיוקרא דשעת העמב"ד, אבל כשנשבר

חדשה לחייבו כפל, ולא משום דינא דרב הוא משלם הכפל כדהשתא, אלא משום דינא דרבה הוא דאמר תברה או שתייה משלם כיוקרא דהשתא, וסברי הרמב"ם והטור דתברה או שתייה מחייב גם כפל, ובהא פליג ר"ת וסובר דתברה או שתייה אינו מחייב כפל אלא קרן בלבד.

וכיו"ב כתב בחידושי רבנו חיים הלוי בפ"א מהל' גניבה ובהל' חובל ומויק דס"ל להרמב"ם שכל היוק בחפץ הגנוב שחיב גניבה, ולכן שברו בידים חיים כפי כיוקרא דשעת השבירה, ובניאו בדעתו האמר"מ בס"י ל"ב והאפיקי ים בס"י כ"א שיש להיוק תורת גניבה כזו שמחייבת כפל, ומשלם הכפל מדין חברה או שתייה ולא מדין שעת העמדה ברין.

ה. והקשה ע"ז הגאון ר' לייב מלין זצ"ל בס"י פ' שהרי הרמב"ם כלל דין שברו בידים בהך דינא דמשלם כשעת העמדה ברין דהוא ניהו דינא דרב ולא דינא דרבה, וגם לשונו הוא דמשלם כשעת העמדה ברין דאלמא דמדינא דרב הוא, ולא מדינא דרבה שהשבירה היא גניבה המחייבת כפל על מעשה גניבה זה.

ו. ועוד קשה דלפי"ז נמצא דכשאיחיה בעין ולא נשבר ישלם הכפל כזולא דשעת הגניבה ולא כיוקרא דהשתא, שהרי אין כאן מעשה חדש של גניבה שיחייבונו כפל על היוקרא, ודמי לנשבר מאליו שמשלם כעין שגנב, ואמאי כתב הטור שמשלם הכפל כדהשתא, מיהו בזה י"ל כמוש"כ הג"ר לייב מלין שם דידרה ר"ת דכשהגניבה בעין יש לו לשלם הכפל כיוקרא דהשתא, דהא דקאמר ר"ת שלהחמיר לא אמר רב, זהו דוקא כשליחא בעין והקרן הוא כעין שגנב בלבד, אבל כשהגניבה בעין ומקיים ההשבה כיוקרא דהשתא, אף הכפל הוי כדהשתא, דזה לא מיקרי להחמיר, כיון שגם לולא דינו של רב היה לו לשלם הכפל כיוקרא דהשתא דומיא דהקרן, דמסברא אין לחלק הכפל מהקרן יעו"ש, וא"ש הטור, אך לפי"ז תמזה דלמה השמיט הרמב"ם דינא דאיתיה בעין,

שחק מלבאר זה, ועל כרחק צ"ל דהרמב"ם כלל זה או בדינא דשברו בידים או בדין נשבר מאליו ולכן לא ביאר זה להדיא, מיהו לא איתפרש לן באיזה דין הוא נכלל, ולפום ריהטא הוא דומה לנשבר מאליו דמשלם הכפל כעין שגנב, שהרי גם כאן לא עבד מידי בחפץ שיחייבו לשלם כיוקרא דשעת העמב"ד, אך א"כ הו"ל להרמב"ם למיתני רבותא שאפי' באיתיה בעין ומחזיר הקרן כיוקרא דהשתא אפה"כ הכפל הוא כזולא דשעת הגניבה, וממילא נדע דכש"כ בנשבר מאליו ומשלם הקרן כעין שגנב דודאי דאף הכפל הוא כעין שגנב, ולמה נקט דוקא גוונא דנשבר מאליו שהוא פשוט טפי מאיתיה בעין וא"א לידע מזה על איתיה בעין, אלא ודאי נראה מזה דדוקא בנשבר מאליו הוא דמשלם הכפל כעין שגנב, אבל איתיה בעין הו"ל כמו שברו בידים ומשלם הכפל כיוקרא דהשתא, ולפי"ז כלל הרמב"ם איתיה בעין בכלל שברו בידים, והכי באמת מפורש בטור, שהביא את דברי הרמב"ם שבהוקרה הגניבה יש חילוק בין שברו בידים לבין נשבר מאליו, והוסיף ע"ז דהיכא שהכלי בעין משלם הכפל כיוקרא דשעת העמב"ד וכמו בשברו בידים, ומשמע מהטור דנקט דאף הרמב"ם דעתו כן, שהרי לא הזכיר שהרמב"ם חולק ע"ז, אכן צ"ב דאמאי לא כתב הרמב"ם דין זה בהדיא, ואין נכלל הדבר בשברו בידים, הרי לכאורה גרע זה משברו בידים כיון דהשתא לא עבד מידי, ולא שמעינן לה משברו בידים, והיה לו לבאר דין זה בפנ"ע.

ד. וביישוב הקושיא הראשונה ביארו היש"ש במרובה והגר"א בס"י שנ"ד, דהרמב"ם והטור סברי כעין שיטת ר"ת דלהחמיר לא אמר רב, ולכן בהוקרה ונשבר מאליו משלם הכפל כעין שגנב ולא כיוקרא דשעת השבירה, והא דבשברו בידים משלם הכפל כיוקרא דשעת השבירה, הוא משום דשבירה בידים חשיבא מעשה גניבה המחייב כפל, דתברה או שתייה בגניבה יש לו תורת גניבה ולא גזילה או מזיק, ואיכא סיבה

ולבסוף שויה ד', דהקן זוזא כעין שגנב, דהוי כאיתבר ממילא, והכפל וד' וה' כיוקרא דשעת העמב"ד, וא"כ מוכח דאפי' באיתבר ממילא קאמר רב להחמיר, ומשלם הכפל כיוקרא דהעמב"ד ודלא כהרמב"ם. והוסיף הגר"א דמיהו על ר"ת גופיה לא קשיא, ומשום דאיהו בריש הסוגיא סברינן דדינא דרב הוא גם להחמיר, וכמו"כ כדפרכינן בסוף הסוגיא על רב מטלה ונעשה איל דישלם כפל וד' וה' כשעת העמב"ד, נמי סברינן דאפי' להחמיר אמר רב, מ"מ רבא דמשני עלה טלאים כדמעיקרא דמיס כשל עכשיו, חידש לן אליבא דר"ת דדינא דרב הוא להקל בלבד ולא להחמיר, ובסוף הסוגיא בלחוד הוא דנתחדש לן האי סברא דלהחמיר לא אמר רב, וא"ש שיטת ר"ת, אבל על הרמב"ם אין לתרץ כן, דאינו לא מצוי לפרש בשינויא דטלאים כדמעיקרא כפירושא דר"ת שלהחמיר לא אמר רב, דהא שינויא דטלאים כדמעיקרא קאי על טלה ונעשה איל וטבחו או מכרו דקתני דמשלם ד' וה' כעין שגנב בלבד, ואילו להרמב"ם הרי כששברו בידים או טבחו ומכרו משלם הכל כיוקרא דהשתא ואולינן להחמיר, כיון דגניבה חדשה היא המחייבת כדהשתא, ואין קתני בברייתא דמשלם ד' וה' כעין שגנב, ועל כרחק דהרמב"ם מפרש לשינויא דרבא בדרך אחרת ודלא כר"ת דלהחמיר שאני, אלא כעין פ"י הרא"י והרא"ש שם דבטלה ונעשה איל שנשתנה גופו משעת הגניבה אין בו דינא דרב, ואפי' כששברו בידים פטור מד' וה' על התוספת, וא"כ לא נזכר כלל בגמ' דהיכא שלא נשתנה גופו אלא הוקר בלבד דגם בזה לא אמר רב להחמיר, ואין ללמוד סברא זו מטלה ונעשה איל, דהתם על כרחק הוא מטעמא אחרינא, דהיינו שנשתנה גופו משעת הגניבה ולא משום דהוי להחמיר, ולכן פטרינן ליה על התוספת אע"ג דשברו בידים, ולא צריך כלל לטעמא דלהחמיר לא אמר רב, וממילא לא נתחדש כלל בדברי רבא האי סברא שלהחמיר לא אמר רב, וא"כ היכא שלא נשתנה גופו אלא הוקר בלבד,

הרי אינו נכלל כלל כדינא דשברו בידים, דבשברו בידים הוא מטעם דהו"ל גניבה חדשה המחייבת כפל, ובאיתיה בעין הוא מטעם שהקן הוא כדהשתא ולא משום שיש כאן גניבה חדשה, ולא שייכי זלו"ז כלל, ואין לומר שהרמב"ם יחלוק על הטור ויסבור דבאיתיה בעין ישלם הכפל כזולא דשעת הגניבה, והו"ל בכלל נשבר מאליו שמשלם כעין שגנב, זה אינו, דכבר נתבאר דא"כ הו"ל להרמב"ם למיתני רבותא שאפי' באיתיה בעין משלם הכפל כזולא דשעת הגניבה אע"פ שהקן הוא כדהשתא, וכש"כ נשבר מאליו שישלם הכפל כזולא דשעת הגניבה כיון שהקן נמי כשעת הגניבה, ולמה נקט נשבר מאליו שהוא פשוט טפי מאיתיה בעין, אלא ודאי ס"ל כדעת הטור דאיתיה בעין הוא כשברו בידים ולא כנשבר מאליו, והדר קשה דהרי לא שייכא שיהא נכלל בשברו בידים, דהתם איכא טעם בפנ"ע שזו גניבה חדשה וכנ"ל, וא"כ למה השמיט דינא דאיתיה בעין ולא ביאר להדיא כהטור שמשלם הכפל כדהשתא.

ז. ועוד הקשו היש"ש והגר"א על הרמב"ם, דאין יתכן לסבור שלהחמיר לא אמר רב ולכן בהוקר הכלי ונשבר מאליו משלם הכפל כעין שגנב, הא כריש הסוגיא מוכח דדינא דרב הוא גם להחמיר, דבעי לאוקמיה לרב כגון דמעיקרא שויה זוזא ולבסוף שויה ארבעה שבזוה קרן כעין שגנב וכפל וד' וה' כשעת העמב"ד, ופר"ך עלה דא"כ אמאי קרן כעין שגנב, לימא פליגא דרב אדרכה דאמר תברה או שתייה משלם קרן כיוקרא דהשתא, ופרש"י דבהך דרב נמי כיון דטבח ומכר הו"ל כתברה או שתייה, ואי כרבה ס"ל יש לו לשלם אף הקרן כיוקרא דשעת הטביחה, ואמאי קאמר שהקן הוא כעין שגנב, ולא מסתבר דרב יחלוק אדינא דרבה ע"ש בסוגיא, ומשמע דאי הוה פליג רב על רבה והיה סובר דטבח ומכר הוה כאיתבר ממילא ומשלם הקרן כעין שגנב, הוה ניחא, והוה מפרשינן למימרא דרב ככה"ג שמעיקרא שויה זוזא

מדינא ררב דמשלם כשעת העמב"ד, וכמשמעות לשון הרמב"ם דקרי לה שעת העמב"ד דמשמע שמדין שעת העמב"ד הוא, וס"ל להרמב"ם דאף להחמיר אמר רב ודלא כר"ת, ולכך בחוקר ושברו בידיה משלם כיוקרא דהשתא, והא דבגשבר מאליו אינו משלם הכפל כיוקרא דשעת השבירה הוא מטעמא חדתא, דסברא היא דלא שייך שיהא הכפל טפי מהקרא, דישלם שנים אמר רחמנא ולא מיקרי שנים אא"כ יש קרא עמו, ואע"ג דחדית לן רב דמתחלק סכום הכפל מהקרא, דהקרא הוא כעין שגנב והכפל כשעת העמב"ד, ומיקרו שנים אע"פ שאין סכומי הקרא והכפל שוין, מ"מ כ"ז שייך דוקא כשהכפל הוא פחות מהקרא וכגון שהזול החפץ בשעת העמב"ד, שבוה יש לן קרא כשיעור הכפל ומיקרי תשלומי שנים, אבל כשהוקר החפץ ונשבר מאליו, שחזר הקרא להיות כזולא דשעת הגניבה, תו לא שייך שישלם הכפל כיוקרא דהשתא ויהי טפי מהקרא, דזה לא מיקרי שנים, ולכך כתבו הרמב"ם והטור שגם הכפל הוא כזולא דשעת הגניבה, אכן כ"ז דוקא כשנשבר מאליו, אבל כששברו בידיהם שמתחייב לשלם קרא אף על היוקרא משום דינא דתברה או שתיה, שפיר מצינן לחייבו גם כפל על היוקרא משום דינא דרב דכפל כשעת העמב"ד, דמעשה אין הכפל יותר מהקרא, דהרי משום דינא דתברה או שתיה איכא קרא על הכל, ושויין הן סכומי הקרא והכפל, וקרינן ביה שנים ישלם.

י. ומסתבר שזו גם כוונת הגר"ח זצ"ל, דמש"כ שמוכח מכאן שהשבירה היא גניבה, אין כוונתו שזו גניבה המחייבת כפל, אלא כוונתו דלענין הקרא הוא דחשיבא גניבה, וקרא דגניבה הוא ולא קרא דמוזיק, דאי קרא דמוזיק הוא אכתי הוי הכפל טפי מהקרא של גניבה, ולא מיקרי שנים ישלם, אלא ודאי דיש לשבירה תורת גניבה המחייבת קרא, ושזב ממילא מצי חייל הכא דינא דרב תשלומי הכפל שבאין על מעשה הגניבה דמעיקרא יהיו כשעת העמב"ד ולא כעין שגנב.

שבזה הרי ס"ל להרמב"ם דכששברו בידיה משלם כפל וד' וה' גם על היוקרא, על כרחק רמה שבנשבר מאליו פטור על היוקרא ולית ביה דינא דרב, הוא מטעמא חדתא דלהחמיר לא אמר רב, והרי האי סברא לא שמעינן כלל מטלה ונעשה איל, ואין לנו מקור שהגמ' הדרא בה מהסברא שבריש הסוגיא דאפי' להחמיר אמר רב, וא"כ קשה על הרמב"ם דאין פסק שבהוקר הכלי ונשבר מאליו משלם הכפל כעין שגנב, הרי בריש הסוגיא מוכח דאפי' להחמיר אמר רב, ומנליה להרמב"ם לחלוק על הגמ'.

ח. ועוד הקשה הגר"א אהא דחידש הרמב"ם דכששברו בידיה חייב כפל על היוקרא, דמאיוה טעם יתחייב כפל על היוקרא, אי משום דינא דרב (דאפי' להחמיר אמר רב) א"כ אפי' נשבר מאליו נמי, אלא ודאי דהוא מדינא דרבה דתברה או שתיה משלם כדהשתא, וס"ל להרמב"ם דהשבירה היא גניבה חדשה המחייבת תשלומי כפל וכדנתבאר לעיל, וקשה דמהגמ' משמע דתברה או שתיה אינה גניבה המחייבת כפל אלא קרא בלבד, דפרכינן על רב מהא דתניא דבטלה ונעשה איל משלם תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' כעין שגנב, ואי כרב לישלם כדהשתא, אבל על רבה לא פריך שישלם כדהשתא מדין תברה או שתיה, ופרש"י דלרבה לא קשיא משום דאיהו מירי מקרא בלבד שמשלם כדהשתא, והברייתא דתני שמשלם כעין שגנב קאי אכתי וד' וה' בלבד ולא אקרא, אבל קרא ישלם כדהשתא וכרבה, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ומבואר מזה דינא דרבה אינו מחייב כפל אלא קרא בלבד, דאי כהרמב"ם שזו מחייב אף כפל, הו"ל למיפוך אף על רבה דישלם כפל וד' וה' של איל, ודברי הרמב"ם צ"ע.

ט. ולכן ביארו האה"ז והג"ר לייב מאלין זצ"ל את שיטת הרמב"ם והטור בדרך אחרת, דבאמת השבירה בידיה לא חשיבא כלל גניבה המחייבת כפל, וכל מה שחייב כפל כיוקרא דשעת השבירה הוא

דשייכא תשלומי כפל טפי מהקרן, (דהא אי הוה פליג רב על רבה הוה ניחא, והיה משלם קרן כזולא דשעת הגניבה כדן איתבר ממילא ודלא כרבה, ותשלומי כפל וד' וה' כיוקרא דשעת העמב"ד, אע"ג דהכפל הוא טפי מהקרן) ומנא להו להרמב"ם והטור לחלוק ע"ז, והרי לפי שיטתם לא מצינו שהגמ' חזרה בה מסברא זו וכמושי"כ לעיל, והיא קושיא אלימתא (והאהא"ז נדחק ליישב).

יד. והנה בסוגיא שם אמר רבי אילעא גנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור נעשה שינוי בידו וקנאו, טבח ומכר שלו הוא טובח שלו הוא מוכר, איתיביה רבי חנינא לר' אילעא דהתניא גנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור משלם תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' כעין שגנב, ואי ס"ד קנייה בשינוי אמאי משלם, שלו הוא טובח שלו הוא מוכר וכו', מ"מ קשיא אמר רב ששת הא מני בית שמאי היא דאמרי שינוי במקומו עומד, והיינו דהברייתא שמחייבת ד' וה' על טביחת האיל אזלא כב"ש שאינו קונה בשינוי, אבל לדין בשינוי קונה האיל ופטור על טביחתו, ובתו הכי פריך הגמ' מהברייתא על רב, דבברייתא קתני דבטלה ונעשה איל משלם תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' כעין שגנב ולא כשעת העמב"ד, ואי כרב הו"ל לשלם כשעת העמדה בדין, ומשינינן אמר רבא תלאים כדמיקרא דמיס כשל עכשיו, וכתבו התוס' דנחלקו ר"י ור"ת בפירושא דרבא, דהר"י פ"י דכל היכא שנשתנה הגוף משעת הגניבה, בין שנשתנה למעליותא בין שנשתנה לגריעותא כגון שנחטמה או שהוכחשה, מודה רב דמשלם כעין שגנב, דהכל תלוי בגוף של שעת הגניבה, ולכך טלה ונעשה איל משלם כעין שגנב, ורק כשנשתנה בדמים כגון שהוקר או שהזול, בזה קאמר רב דמשלם כשעת העמב"ד, אבל ר"ת פ"י שאין כלל חילוק בין שינוי בגופו לבין שינוי בדמיו, אלא החילוק הוא בין נשתנה למעליותא לבין נשתנה לגריעותא, דדינא דרב הוא דוקא כשנשתנה לגריעותא כגון שהוכחשה

יא. והוסיף האהא"ז דעפ"ז יש לדחות הוכחה הגר"ח זצ"ל שכתבה או שתייה חשיבא גניבה, דגם אי נימא כהקצוה"ח בסי' ל"ד דחיובא דתברה או שתייה הוא מדין מזיק בעלמא, נמי חשיב שיש כאן קרן כשעור הכפל, ומשום דלא בעינן דוקא קרן של פרשת גניבה, אלא העיקר בעינן שדמי החפץ יהיו בעולם, דכל שהוא מתחייב לשלם את דמי החפץ, בין אם זה מדין גנב בין אם זה מדין אחר, הו"ל כאילו החפץ עצמו חזרו לבעליו, וממילא חשיב הכפל לתשלומין של שנים ע"ש, ובאמת מוכח כן מהגמ' בכתובות דף ל"ד ע"ב גבי היתה פרה שאולה לו וטבחה בשבת, דגם אם הקרן הוא מדין חיוב שואל ולא מדין גנב, נמי חשיב קרן מעליא לענין חיובא דכפל ומיקרי תשלומי שנים, וכבר העיר בזה הגרע"א שם ע"ש מש"כ בזה, ואלמא דסגי לן מה שדמי החפץ איתנהו בעולם, ולא בעינן דוקא קרן של גניבה, וממילא שפיר י"ל דתברה או שתייה לא חשיבא גניבה כלל.

יב. וניחא השתא מה שהשמיט הרמב"ם דינא דאיתיה בעין ולא ביאר זה בהר"א, ומשום שזה נכלל בדינא דשברו בידים שמשלם הכפל כיוקרא דהשתא, דהרי כל המעליותא של שבר בידים הוא מצד זה שכתברה או שתייה יש קרן דגניבה גם על היוקרא וכנ"ל, וא"כ כש"כ שכשהחפץ בעין ומשיבו כדהשתא ופשוט שיש כאן קרן אף על היוקרא, דודאי שישלם הכפל כיוקרא דהשתא מחמת דינא דרב וכפל משלם כשעת העמב"ד, ולא הוצרך הרמב"ם לבאר זה כנ"ע, דרבנותא אשמועינן דאפ"י כשליתייה להחפץ בעין, מ"מ הואיל ושברו בידים חשיב שיש קרן כדהשתא, ומשום דתברה או שתייה משלם כדהשתא, ולכן אף הכפל ישלם כדהשתא מדין שעת העמב"ד, וממילא נשמע מינה דכש"כ כשהחפץ בעין, דודאי שיש כאן דינא דרב דתשלומי כפל הן כשעת העמדה בדין.

יג. ואכתי לא נתייבשה קושיית היש"ש והגר"א הנ"ל מהא דבריש הסוגיא מוכח

קונה מורו דחשיב שינוי וע"כ אין התוספת של האיל מכלל הגניבה, ולא חל על התוספת חיובא דגניבה וחיובא דטביחה ומכירה, ומשוה"כ קתני בברייתא דמשלם כפל וד' וה' כעין שגנב, ונמצא דשיטת הרי"ף היא מעין שיטת הר"י שיש חילוק בין נשתנה הגוף ללא נשתנה הגוף, אלא שפליגי הרי"ף והר"י מה חשיב שינוי הגוף לענין דינא דכשעת העמב"ד, דלהר"י כל שינוי ואפי' פיתום בעלמא חשיב שינוי הגוף לענין דינא דשעת העמב"ד, אע"ג דלענין קנין לאו תורת שינוי עלה, ולהרי"ף לא חשיב שינוי אלא כשזה שינוי גמור אף לענין קנין, אבל תוספת של פיתום בעלמא דלאו שינוי היא לענין קנין, אף לענין דינא דשעת העמב"ד לאו שינוי היא, ולכך בנתפטה מאליה משלם כפל וד' וה' כשעת העמב"ד.

טו. וקשה דלפי"ו למ"ל להרי"ף לאתויי שינויא דרבא דטלאים כדמעיקרא, הא אליבא דהלכתא דשינוי קונה לא צריך להאי שינויא כלל, דכיון דק"ל כב"ה דשינוי קונה וק"ל כרבי אילעא דטלה ונעשה איל נעשה שינוי בידו וקנאו, א"כ פשיטא דבטלה ונעשה איל אין לו לשלם כפל של איל, דהא כשעה שהוא נעשה איל מיד הוא נקנה לגנב, ומעולם לא היה לבעלים חפצא של איל, ובוראי שלא שייך לחייבו כפל של איל, ולא צריך כלל לחידושו של רבא, ורק אליבא דב"ש דסברי שינוי במקומו עומד והאיל שייך לבעלים, בזה הוא דס"ד דכל האיל מייחשב לחפץ הגנוב וממילא ישלם הכפל וד' וה' של האיל, ואיצטריך רבא לאשמועינן שלא כן אלא משלם כדמעיקרא בלבד, אבל לפי"מ דקיי"ל דקנה האיל בשינוי ליכא כלל ס"ד שישלם כפל של איל, ולא צריכינן בזה לרבא, ולמ"ל להביא מימרא דרבא, והמעין כרי"ף יראה שאינו כמעתיק בעלמא את לשון הגמ', אלא שינה מהלשון וכתבו בתורת פסק הלכה שטלאים כדמעיקרא, וזה חימה, דמילתא דפשיטא היא ואין זה כלל חידושו של רבא, והנה בשלמא אי הוה ס"ל

או שהוזהר, דבזה אמרה תורה להקל על כפל וד' וה' ולשלם כדהשתא, אבל כשנשתנה למעליותא כגון שנתפטה או שהוקרה מודה רב שמשלם כעין שגנב, דלהחמיר לא אמר רב, ולכך טלה ונעשה איל משלם כעין שגנב, ועכ"פ נמצא דבין להר"י ובין לר"ת היכא דנתפטה ואפי' מאליה מודה רב דמשלם כעין שגנב, דלהר"י כל שיש שינוי בגוף הגניבה לא קאמר רב, ולר"ת כל שזה להחמיר לא אמר רב, והא דאמרינן בריש הסוגיא דמה שבכחושה והשמינה משלם כעין שגנב הוא מטעמא דאמר ליה אנא פטימנא ואת שקלת, דאלמא דדוקא כשפטימה בידים משלם כעין שגנב, אבל כשנתפטה מאליה משלם כדהשתא וכן פרש"י ותוס' שם, כ"ז רק להס"ד, אבל במסקנא כדמשני רבא טלאים כדמעיקרא דמים כשל עכשיו, תו לא צריך לטעמא דאנא פטימנא ואת שקלת, דאפי' כשנתפטה מאליה נמי משלם כעין שגנב.

טו. אולם הרי"ף הביא גם את רישא דהסוגיא, דמה שבכחושה והשמינה משלם כעין שגנב הוא מטעמא דה"ל אנא פטימנא ואת שקלת, ומבואר מזה דאף למסקנא צריך לטעם זה, והוכיחו מזה הרמב"ן במלחמות כפי' הגזול עצים והרא"ש כפי' מרובה סי' ב' דס"ל להרי"ף דבנתפטה מאליה משלם כפל וד' וה' כדהשתא ודלא כר"י ור"ת, והא דבטלה ונעשה איל משלם כעין שגנב ומאי שנא מנתפטה דמשלם כדהשתא, ביארו הרמב"ן והרא"ש דס"ל להרי"ף שרבא מחלק בין שינוי גמור לבין שינוי קטן, דדוקא בנתפטה שאין זה שינוי גמור בבהמה, שהרי אפי' לב"ה לאו שינוי הוא לקנותה, בזה הוא דקאמר רב שמשלם כפטומה דהשתא, אבל בטלה ונעשה איל שהוא שינוי גמור שהרי לב"ה קונה בשינוי זה, בהא מודה רב דאפי' לב"ש דסברי שינוי במקומו עומד וחייב על טביחת האיל וכדקתני בברייתא, לא ישלם הכפל וד' וה' כאיל דהשתא אלא כטלה דשעת הגניבה בלבד, ומשום שג"כ דאמרי שינוי אינו

דמצי א"ל אטו תורא גנבי מינך וכדפי' התוס', ולכך כתב לה הרמב"ם גם בלא טעמא דשינוי קונה, ורק לענין טביחה ומכירה הוצרך לומר דחשיב שינוי וקנהו, דאילו לב"ש דשינוי במקומו עומד הרי חייב על טביחת האיל ומשלם ד' וה' של טלה וכדקתני בברייתא, ולא מהני טעמא דטלאים כדמעיקרא לפוטרו לגמרי על הטביחה, ומהני רק לענין שישלם כעין שגנב ולא כדהשתא, ולכך הוצרך הרמב"ם לומר דחשיב שינוי וקנהו ופטור לגמרי מטביחה ומכירה, משא"כ גבי הכפל לענין שישלם אותו כעין שגנב ולא כדהשתא, לא צריך לטעמא דשינוי קונה, וסגי בטעמא דטלאים כדמעיקרא. אך קשה ולמ"ל להרמב"ם לחלקם לתרתי ולאשמועינן דלענין הכפל יש טעם בפנ"ע של טלאים כדמעיקרא, לימא טעמא דקנהו בשינוי אף לענין הכפל, דכיון שקונה האיל בשינוי ומעולם לא שייך האיל לבעלים, תו לא שייך לחייבו כפל של איל, וטעם זה של שינוי קונה מועיל לתרווייהו, בין לענין הכפל שישלם אותו כעין שגנב בלבד ובין לפוטרו לגמרי מטביחה ומכירה, והגמ' לא הוצרכה לטעמא דטלאים כדמעיקרא אלא לב"ש בלבד דסברי שלא קנה בשינוי, אבל לדין דקנה בשינוי לא צריך לזה כלל, והו"ל להרמב"ם לכוללן בחדא מחתא ולומר דגנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור נעשה שינוי בידו וקנהו ומשלם כפל כעין שגנב בלבד ואם טבח או מכר פטור, ולמה חילקן בטעמיהן, (ובשלמא אי הוה ס"ל להרמב"ם כרש"י שלא קנה האיל והוי שינוי רק לפוטרו מטביחה ומכירה, הוה ניחא, דנמצא שהאיל שייך לבעלים ולא לגנב, וא"כ שייך לשום הכפל כאיל להשתא, ושפיר צריך גם לדין לטעמא דטלאים כדמעיקרא כדי לומר שישלם כעין שגנב בלבד וכמו לב"ש, אך הרי הרמב"ם חולק על רש"י ומביא דינא דטלה ונעשה איל גם בפ"ב מהל' גזילה הי"ד לענין זה שאינו מחזיר את האיל אלא משלם דמיים

להרי"ף כשיטת הר"י שגם בנחפסמה מאליה משלם כעין שגנב, שפיר יש לו להרי"ף לאתווי מימרא דרבא בשביל נפק"מ של נחפסמה מאליה דישלם כפל כעין שגנב ולא כפטומה דהשתא, אע"ג דהפטומה שייכת לבעלים ולא קנאה הגנב, אבל השתא דנתבאר שהרי"ף חולק על הר"י וס"ל דבנחפסמה מאליה משלם כדהשתא, ולא אמר רבא למילתיה אלא רק בטלה ונעשה איל שהוא שינוי גמור, א"כ אליבא דהלכתא לא משכח"ל חייושיה דרבא, ולא צריך לאתווי ליה (ואין לומר דס"ל להרי"ף כרש"י דטלה ונעשה איל לא הוי שינוי לקנותו, אלא חשיב שינוי רק לפוטרו מטביחה ומכירה, וכיון דהאיל גופו שייך לבעלים היה ראוי לשום את הכפל כאיל להשתא, וצריך לחידושיה דרבא שטלאים כדמעיקרא, זה אינו, דהרי"ף הביא מימרא דרבי אילעא גם בפרק הגזול עצים לענין גזילה וכתב דטלה ונעשה איל משלם כשעת הגזילה, ואלמא דתולק על רש"י וס"ל כשאר ראשונים דשינוי גמור הוא אף לענין קנין) ודברי הרי"ף צ"ע.

יז. וכמו"כ קשה על הרמב"ם בפ"א מהל' גניבה הי"ג שכתב וז"ל גנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור משלם תשלומי כפל כשעת הגניבה, טבחו או מכרו אחר שהגדיל נעשה שינוי בידו וקנהו, ושלו הוא טובח ושלו הוא מוכר ואינו משלם תשלומי ד' וה' עכ"ל, ומדחילקן הרמב"ם לתרתי וכתב את הדין של כפל כשעת הגניבה לפני שחידש לן דחשיב שינוי וקנהו, ורק אח"כ לענין טביחה ומכירה ביאר דחשיב שינוי וקנהו ופטור, אבל ברין הכפל לא הזכיר, אלמא דמה ששמין הכפל כשעת הגניבה ולא כשעת העמב"ד, אינו מטעם שקנהו בשינוי ולא היה לבעלים חפצא דאיל כלל, אלא טעמא אחרתא אית ביה וכדאמרינן בגמ' טלאים כדמעיקרא שזוהו אפי' בלא טעמא דקנהו בשינוי, שהרי אמרינן לה גם לב"ש דסברי שינוי במקומו עומד, דאף לדידהו שמין הכפל כעין שגנב ולא כדהשתא, ומשום

ודאי דלגופיה הוצרך לה, וקשה כנ"ל דלמ"ל להאי טעמא כלל, תיפו"ל דקנהו בשינוי וממילא אין לו לשלם כפל של איל.

יט. ונראה לומר, דהנה הרא"ש כפ' הגזול עצים סי' ג' כתב לרזן בבולן שגזול בהמה וגדלה אצלו ונתפטמה מאליה, ואח"כ נשתנית וקנאה בשינוי, כמה דמיס ישלם האם ישלם כשעת הגזילה בלבד או ישלם כפי"מ שהיתה שוה רגע אחר קודם השינוי, ומסיק דמשלם כשעת הגזילה בלבד ולא כרגע לפני השינוי, ומוכיח לה מהא דאמרינן דהגזול טלה ונעשה איל נעשה שינוי בידו וקנהו ומשלם כשעת הגזילה, והרי הטלה גדל זמן מרובה בביתו של הגזול עד שנעשה איל, ואילו היה בא הנגזול ומוציא מיד הגזול קודם שנעשה איל היה לוקח בהמתו כמו שהיא, אלא שלבסוף נשתנה ונעשה איל וקנהו הגזול, וא"כ לכאורה היה לו לשלם הקרן כשווי של פלגס שהוא רגע לפני שנעשה איל, ולמה משלם קרן של טלה בלבד, ומוכח מזה דכל היכא שקנה גוף הגזילה בשינוי ואינו חייב אלא דמים, חזרה השומא לשעת הגזילה יעו"ש ברא"ש, וקשה דהתינוח בקרן שיש בו דינא של כשעת הגזילה, אבל בכפל שיש בו דין של כשעת העמדה בדין תישאר קושיית הרא"ש שישלם כפלגס, דאע"ג דא"א לשום כאיל, דהאיל הוא שינוי ואינו חפץ הנגזב וכרמשי רבא טלאים כרמעיקרא, מ"מ ישומו כרגע שלפני השינוי וישלם כפל של פלגס, ואמאי תני שהכפל הוא כעין שגנב, ובשלמא לשיטת הר"י שגם בנתפטמה מאליה משלם כרמעיקרא והוא בכלל טלאים כרמעיקרא, ניחא, דפלגס הוא נתפטמה ואין לו לשלם כפל על התוספת, אבל לשיטת הר"י הרמב"ם הרמב"ן והרא"ש הנ"ל דנתפטמה מאליה היא כיוקרא בעלמא ומשלם כפל של פטומה ולא אמרינן בזה טלאים כרמעיקרא, קשה דישלם כפל של פלגס, דמאי שנא מנתפטמה מאליה.

כ. ומוכח מזה דהואיל ולבסוף נעשה איל וקנהו בשינוי, וחזר הקרן להיות כשיעור

כשעת הגזילה, הרי דס"ל דקנה האיל לגמרי ומעולם לא היה האיל שייך לבעלים).

יח. ואין לומר דהא דכתב הרמב"ם לטעמא דטלאים כרמעיקרא, הוא משום שיש בו נפק"מ לענין נתפטמה מאליה, ואתי לאשמועינן דאפי' כשלא קנה בשינוי וכגון בנתפטמה, נמי ישלם הכפל כעין שגנב בלבד וכשיטת הר"י, זה אינו, דמשמע מהרמב"ם שהוא חולק על הר"י וס"ל דבנתפטמה מאליה ישלם הכפל כדהשתא וכשיטת הר"י, ולא אמרינן בהא טלאים כרמעיקרא, דהרמב"ם הביא דינא דהברייתא דגנב כחושה והשמינה משלם כפל כשעת הגניבה, ובגמ' מפרשין דלישנא דהשמינה הוא שהגנב פיטמה בידיים, ולכן אינו משלם אלא כעין שגנב בלבד, אבל נתפטמה מאליה ישלם כדהשתא, ואי כוונת הרמב"ם היא כהר"י שבמסקנא סברינן דאפי' בנתפטמה מאליה משלם כעין שגנב, הו"ל לפרושי בהדיא שגם נתפטמה מאליה היא בכלל השמינה וישלם כעין שגנב בלבד, ולא לנקוט לשון סתום כזה שבגמ' מפרשין שמשמעותו דוקא פיטמה בידיים, אלא ודאי ס"ל להרמב"ם כהר"י שדוקא בפיטמה בידיים משלם כעין שגנב, אבל בנתפטמה מאליה משלם הכפל והד' וה' כדהשתא, וכ"כ הי"ש"ש ברעת הרמב"ם, וכן משמע מהמגיד משנה, ונמצא דלא מהני טעמא דטלאים כרמעיקרא אלא רק לענין טלה ונעשה איל, ולכא לתרוצי כהנ"ל, ועוד דאפי' לדעת האמ"ם כפי' לי"ב והאהא"ז שנקטו דהרמב"ם סובר כהר"י שגם בנתפטמה מאליה אינו משלם אלא כעין שגנב בלבד, ולישנא דהשמינה מיתפרשא אפי' נתפטמה מאליה, נמי ליכא לתרוצי הכי שבשביל נפקתא זו של נתפטמה מאליה כתב הרמב"ם לטעמא דטלאים כרמעיקרא, דהרי דינא דכחושה והשמינה כבר הביאו הרמב"ם לעיל בתחילת ההלכה, וכתב שם דמשלם כעין שגנב, ולמ"ל לפרש אח"כ גבי טלה ונעשה איל טעמא דטלאים כרמעיקרא בשביל נפקתא של נתפטמה דאירי בה לעיל, אלא

לחפץ הגנוב, כיון דשינוי הוא, (ומ"מ מיקרי וטבחו כולו באיסורא כיון דהכל הוא של הבעלים ואסור לו לטובחו) ודוקא בעודו פלגס היתה התוספת הזאת של הפלגס חשיבא כפיטום בעלמא וכטלה גדול, והוי הכל מכלל הטלה הגנוב, וממילא היה קרן דהגניבה בשיעור של פלגס, אבל לבתר דנעשה איל, דשוב אין כאן חפצא טלה גדול, דכולו חפצא דאיל הוא, מדודו ב"ש דפקעה תורת הגניבה מחלק הפלגס שבו, ונשתירה רק על שיעור הטלה שבו, דכל מה שבתחילה היה גם חלק הפלגס מכלל הגניבה והיה עליו חיוב קרן דגניבה, הוא רק בתורת חלק מהטלה, דכל דיניו של הטלה חלו על כל הטלה, אבל בתורת מילתא בפנ"ע לא היה עליו מעולם חיובא דגניבה, ולכן כשנשתנה הפלגס וכבר אינו חלק מטלה אלא איל בלבד הוא, פקע חיובא דהגניבה מחלק הפלגס ונשתיר רק מה שחל בשעת מעשה הגניבה דהיינו כשיעור טלה בלחוד, וא"כ נמצא דקרן דהגניבה הוא כשיעור טלה בלבד, וכיון דהקרן הוא כשיעור טלה בלבד ממילא אף הכפל הוא כשיעור הוה, דלא יתכן שיהא הכפל טפי מהקרן, ולהכי קתני דהכפל הוא כעין שגנב בלבד.

כא. וא"כ ניחא מה שהוצרכו הרי"ף והרמב"ם לאתויי טעמא דטלאים כדמעיקרא לגבי הכפל, ולא הוה סגי להו בטעמא דקנהו להאיל בשינוי ומעולם לא היה האיל שייך לבעלים, ומשום דבאו לימרו שגם לא ישלם כפל של פלגס, וע"ז הא לא מהני טעמא דקנה בשינוי, שהרי לפני שנשתנה ונעשה איל היה לבעלים חפצא של פלגס, וא"כ ישומו הכפל כרגע שלפני השינוי וכקושיית הרא"ש לענין הקרן, ולכך הוצרכו לומר דמלבד קנין השינוי יש דין נוסף בטלה ונעשה איל, והוא ששמין הכפל כעין שגנב בלבד, ואוליגן בטלאים בתר מעיקרא ולא כרגע לפני השינוי, ודינא בפנ"ע הוא ולא שייך כלל לקנין השינוי, דהא איתיה אפי' לב"ש וכנ"ל, וטעמא דהאי דינא הוא משום

דמים של טלה ולא של פלגס וכהרא"ש הנ"ל, שוב ממילא א"א שהכפל יהי בשיעור של פלגס, דלא יתכן שיהא הכפל יותר מהקרן, ואיה"נ אילו באו הבעלים קודם שנעשה איל ומוציאין את הפלגס מיד הגנוב, היה הגנוב משלם כפל של פלגס, דבנפתממה וגדלה מאליה אוליגן בתר שעת העמב"ד וכנ"ל, מ"מ השתא מיהא שכבר נעשה איל וזכה בו הגנוב ומשלם קרן כעין שגנב בלחוד, ואול ליה מעלמא הקרן של פלגס וליכא אלא קרן של טלה בלבד, שוב אין לו לשלם כפל של פלגס, דליכא כפל טפי מהקרן, ודמי ממש להוקרה הבהמה ואח"כ מתה מאליה, שכתבו הרמב"ם והטור שאינו משלם כפל כיוקרא דהשתא, אלא חזר הכפל להיות כעין שגנב כמו הקרן, דסברא היא שלא שייך כפל טפי מהקרן, ולא מיקרי ישלם שנים אא"כ אף הקרן הוא כשיעור הוה וכש"נ לעיל, והכא נמי כשנעשה איל הו"ל כמת הפלגס מאליו, שהרי אינו משלם קרן של פלגס, ולכך גם הכפל אינו בשיעור של פלגס, ושפיר קתני בברייתא דמשלם תשלומי כפל כעין שגנב, ואע"ג דהברייתא אולא כב"ש דאמרי שינוי במקומו עומר, ומחזיר את כל האיל לבעליו ויש כאן קרן של איל, וא"כ מהראוי שישלם כפל של פלגס מדינא דכשעת העמב"ד לשיטת הרי"ף והרמב"ם, דהפלגס הוא כנתפסממה מאליה וכנ"ל, ואמאי קתני שהכפל הוא כעין שגנב בלבד, לק"מ, דכבר ביאר הרמב"ן דמודו ב"ש שלא חל חיוב קרן דגניבה על התוספת שבאיל, דהואיל ושינוי הוא ולא חשיבא התוספת מכלל הגניבה, לא חייל חיובא דגניבה אתוספת זו, ומה שמחזיר את האיל כולו לבעלים, הוא מצד תביעת ממוני גבך ולא מצד חיוב קרן דגניבה, וגם נעשה גזלן על התוספת שבאיל בשעה שמעכב האיל לעצמו, וחיוב מדין השבת גוילה, אבל הגניבה דמעיקרא לא חלה עליה, ואינה בכלל החפץ הגנוב, ונמצא דהקרן של החפץ הגנוב הוא כשיעור טלה בלבד, ושאר הקרן שמחזיר לבעלים אליכא דב"ש הוא מחזר

האיל, והקשה לו ר' אילעא דאי לאו שינוי הוא אמאי קתני בברייתא דמשלם כעין שגנב לישלם כי השתא, והשיב לו ר' חנינא דמצי א"ל אטו תורא ודיכרא גנבי מינך, ולהכי אינו משלם כאיל דהשתא אלא כטלה דמעיקרא ע"ש בסוגיא, וא"כ מה חזרה הגמ' להקשות על רב אותה קושיא ממש דישלם כדהשתא, הא כבר יש לן שינויא דר' חנינא דמצי א"ל אטו תורא ודיכרא גנבי מינך, וביותר קשה על שיטת הר"י בתוס' שפי' דרבא דמשני על רב טלאים כדמעיקרא כוונתו באמת לסברת ר' חנינא דמצי א"ל אטו תורא גנב מינך, ומודה רב שלא ישלם לו כאיל דהשתא, וקשה דא"כ יש כאן כפילות דברים, דהרי הן הקושיא והן התירוץ על רב הן אותן הדברים שנאמרו בין ר' אילעא לר' חנינא, דהמקשן שהקשה על רב סובר כר' אילעא שהקשה שישלם כדהשתא, ורבא מתירין לו כר' חנינא דמצי א"ל אטו תורא גנבי מינך, ולא נתחדש הכא בגמ' מידי יותר ממעיקרא, ולמה לה להגמ' לחזור ולכפול הדברים, וכן למ"ל לאתויי לה משמיה דרבא, וכבר עמדו ע"ז הפני יהושע והגרע"א, ואפי' לפי"מ שפי' הרמב"ן והרא"ש בדעת הר"ף וסיעתו דסברת ר' חנינא אידחיא לה מהלכתא בשעה שא"ל ר' אילעא רחמנא ניצלן מהאי דעתא, ולא מצי א"ל אטו תורא גנבי מינך, ורבא דמשני טלאים כדמעיקרא קאמר סברא חזתא, דכיון שהוא שינוי גמור, כהא אפי' ר' אילעא מודה לסברתו של ר' חנינא דמצי א"ל אטו תורא גנבי מינך, ומשוה"כ גם לב"ש אינו משלם אלא כעין שגנב בלבד, ונמצא דשינויא דרבא אינו תירוץ של ר' חנינא, ג"כ קשה דהרי כבר פי' השטמ"ק בשם תלמידי ה"ר פרץ דעל כרחך כבר ידעה הגמ' להאי סברא שמודה ר' אילעא דבשינוי גמור מצי א"ל אטו תורא גנבי מינך, דאל"כ מאי משני רב ששת על ר' אילעא דהא מני ב"ש היא דאמרי שינוי במקומו עומד, ולכך חייב על טביחת האיל והשור, הא אכתי קשיא אר' אילעא דהיכי קתני דמשלם כעין שגנב הרי

שהואיל ואזל הפלגס מהעולם וליכא קרן דגניבה בשיעור הוה, לא יתכן שהכפל יהא בשיעור הוה, דלעולם אין הכפל יותר מהקרן וכש"נ.

כב. ולפי"ז מיושבת קושיית הי"ש והגרי"א הנ"ל על הרמב"ם והטור שחידשו דבנשבר מאליו אינו משלם הכפל כיוקרא דשעת השכירה מדינא דכשעת העמב"ד, אלא משלם כזולא דשעת הגניבה בלבד, ותמחו ע"ז דהרי בריש הסוגיא גבי לימא פליגא דרב אדרבה, מכואר שגם בנשבר מאליו איתיה לדינא דרב ומשלם כפל טפי מהקרן, ולא מצינו אליבא דהרמב"ם שהגמ' הדרא בה מסברא זו, ומנא להו לחלוק על הגמ' וכמוש"כ לעיל, ולפי משנת נחא, דאיה"נ בריש הסוגיא סברה הגמ' דישלם כפל טפי מהקרן, מ"מ בשינויא דרבא דאמר טלאים כדמעיקרא נתחדש לן האי מילתא שאין לשלם כפל טפי מהקרן, ולכך כשנשתנה שינוי גמור מטלה לאיל וליכא קרן דפלגס, תו לא שייכא כפל בשיעור של פלגס וכמוש"כ. וזהו המקור לדינו של הרמב"ם שבנשבר מאליו אינו משלם כפל כיוקרא דהשתא, דהוא ניהו ממש הדין של טלה ונעשה איל דמשלם הכפל כעין שגנב בלבד ולא כרגע שלפני השינוי, כיון שהקרן חזר לזולא דכעין שגנב בלבד, ואף הכא בנשבר מאליו הרי חזר הקרן לזולא דכעין שגנב צו"ל. ומשוה"כ גם הכפל הוא כעין שגנב בלבד, ולא יתכן שיהא הכפל יותר מהקרן, ונתיישבו היטב בס"ד דברי הרמב"ם והטור.

גב. ועפי"ז יש לבאר ביאור חדש בסוגיא, דהנהגה כהא דפרכינן על רב מהאי ברייתא דגנב טלה ונעשה איל משלם תשלומי כפל וד' וה' כעין שגנב, ופרכינן לימא תיהוי תיובתא דרב דאמר שתשלומי כפל וד' וה' הן כשעת העמב"ד, ומשני רבא טלאים כדמעיקרא דמים כשל וכשני, קשה טובא דמאי פריך, הא קושיא זו ממש כבר הקשה ר' אילעא על ר' חנינא דקסבר דטלה ונעשה איל לאו שינוי הוא וחייב על טביחת ומכירת

מצי א"ל אטו תורא גנבי מינך, וכדפי' הרמב"ן הג"ל שנדחו דברי ר' חנינא כשאמר ליה ר' אילעא רחמנא ניצלן מדעתך, וא"כ פריך דישראל כפל של פלגס ואמאי קתני בברייתא דמשלם כעין שגבג בלבד, וכל הקושיא היא רק על הכפל ולא על ר' ודי, והטביחה הרי נעשתה באיל ואיך שייך בו שומא של פלגס, אבל על הכפל פריך שפיר דמדון כשעת העמב"ד ישומו אותו כפלגס שהוא רגע לפני השינוי, ולפי"ז יש לפרש דטענתו של ר' אילעא על ר' חנינא שישלם כדהשתא, הוא נמי מכה דינו של רב ולא מטעמא אחרינא כפי' הפני"ו והגרע"א, ומ"מ אין זו אותה קושיא ממש, דר' אילעא פריך שיעשו שומא של איל והגמ' פריך שיעשו שומא של פלגס, והכי פריך ליה ר' אילעא לר' חנינא לדיך דאמרת דטלה ונעשה איל לאו שינוי הוא אלא פיתוס בעלמא, ישלם כפל ודי' והי' של איל מכת דינא דרב דשמין כשעת העמב"ד, ובשלמא לדידי רשינו גמור הוא והברייתא אולא כב"ש דשינוי אינו קונה, ניחא מה שאינו משלם כאיל דהשתא, דכיון דנשתנה שינוי גמור לא חייל חיובא דגניבה וחיובא דטביחה אתוספת זו דלא גנביה מיניה, ואינה בכלל הגניבה, אלא לדיך דכפיטוס בעלמא חשבת ליה, קשיא דישלם כאיל דהשתא, והשיב לו ר' חנינא דאפי' בפיתוס בעלמא לא משלם כדהשתא, דמעשה הגניבה לא נעשה בפיתוס, ומצי א"ל אטו תורא גנבי מינך, ודחה אותו ר' אילעא וא"ל רחמנא ניצלן מדעתך, ופי' הרמב"ן שלדעת הרי"ף וסיעתו נדחו בכך דברי ר' חנינא וק"ל כר' אילעא שבפיתוס בעלמא משלם את הכפל והדי' והי' כדהשתא, ושאינו טלה ונעשה איל דשינוי גמור הוא וכנ"ל, והדר פרכינן קושיא אחריתא, דלרב והי"ה לר' אילעא דסבר כוותיה ישלם כפל של פלגס, שהרי פיתוס בעלמא הוא וכפיטוס אית לן למיול בתר שעת העמב"ד, ואינה"נ לא ישלם כאיל דהא שינוי הוא, מ"מ ישלם כפלגס, ומשני רבא טלאים כדמעיקרא, והיינו דמחדש לן רבא

איהו סובר דיש לשלם כדהשתא, אלא ודאי מודה ר' אילעא שבשינוי גמור אינו משלם כדהשתא, ואפי' לב"ש דאמרי שינוי במקומו עומד ע"ש בשטמ"ק, וא"כ קשה דמה הדר פרכינן מהאי ברייתא על רב, ולמ"ל לתירוצא דרבא, הא כבר ידעה הגמ' האי תירוצא.

כד. והאריכו הפני יהושע והגרע"א ליישב בכמה דרכים, וביארו דמה שטען ר' אילעא לר' חנינא דישלם כדהשתא, לאו משום דינא דרב דאזלינן בתר שעת העמב"ד הוא, אלא מטעמא אחרינא יש לו לשלם על הטביחה כדהשתא וכמו שביארו שם בכמה אופנים, ובהאי טעמא אחרינא השיב לו ר' חנינא דמצי א"ל אטו תורא גנבי מינך ולא ישלם כדהשתא, וכמו"כ ידעה הגמ' דמודה ר' אילעא דבשינוי גמור גם לב"ש לא ישלם כדהשתא אלא כעין שגבג בלבד, אבל לגבי דינא דרב דילפינן לה מקרא דמשלם כשעת העמב"ד, סברה הגמ' דמודה ר' חנינא שלא אמרינן בזה טעמא דאטו תורא גנבי מינך, וכמו"כ סברינן דאפי' בשינוי גמור יש לו לשלם כדהשתא אליבא דב"ש, ולהכי הדר פרכינן על רב מהאי ברייתא דאמאי קתני דמשלם כעין שגבג, הרי לרב בכל גווני יש לו לשלם כדהשתא, וחידיש רבא שאפי' בדינו של רב איכא סברא זו דר' חנינא דמצי א"ל אטו תורא גנבי מינך וכדפי' הרי"ף, או כר"ת שלהחמיר לא אמר רב, או כהרי"ף שבשינוי גמור כו"ע מודו דמצי א"ל אטו תורא גנבי מינך וליתא לדינא דרב ע"ש בדבריהם.

כה. אולם לפי משנת" בדעת הרי"ף והרמב"ם יש לן לבאר הסוגיא בדרך פשוטה ומרווחת, דהא דהדר פרכינן מהאי ברייתא על רב, לא פרכינן שישלם כפל של איל, דזה כבר ידעה הגמ' שבשינוי גמור אין לו לשלם כדהשתא וכדפי' הרמב"ן וה"ר פרץ הנ"ל, אלא פריך דלרב ישלם כפל של פלגס, שהרי פלגס אינו שינוי אלא כפיטוס בעלמא, ובכתפמה מאליה סביר הרי"ף והרמב"ם דקיי"ל כר' אילעא דמשלם כדהשתא ולא

הרמב"ם, ולא אמרינן דקרא תברה או שתייה הוא קרא בפני'ע וליכא קרא דחפץ הגנוב על חלק הפיטום, אלא אף קרא תברה או שתייה חשיב קרא של החפץ הגנוב, וממילא מצינן לחייבו כפל וד' וה' כשעת השבירה הזאת מדינא דכשעת העמב"ד, ולכן הקשה לו ר' אילעא דבשלמא לדידי דשינוי גמור הוא ואינו מכלל החפץ הגנוב, ניחא מאי דקתני דמשלם כעין שגנב בלבד, ומשום דאפי' לב"ש שלא קנה בשינוי וחייב על הטביחה, מ"מ הואיל ונשתנה שינוי גמור ליכא חיובא דגניבה וחיובא דטביחה על התוספת, אלא לדידך דאמרת דלאו שינוי הוא וכפיטום בעלמא הוא ומכלל החפץ הגנוב דקחשיב, א"כ כשטבח ומכר ויש בו קרא תברה או שתייה על כולו, יתחייב גם בתשלומי ד' וה' על כולו מדינא דרב דכשעת העמב"ד, ומכאן למד הרמב"ם דכששבר בידים משלם גם הכפל כיוקרא דהשבירה מדינא דכשעת העמב"ד, דחשיב שפיר שיש גם קרא כשיעור הזה וכמוש"כ. ונמצא דסוגיא זו דטלה ונעשה איל היא המקור לשני חידושי של הרמב"ם, דמדקתני בברייתא דמשלם כעין שגנב בלבד ולא כשל פלגס, למד הרמב"ם את הדין שבהוקרא ונשבר מאליו אינו משלם כפל כיוקרא דהשתא אלא כעין שגנב בלבד, דכיון דליכא קרא על היוקרא, גם כפל ליכא על היוקרא, והיינו שינויא דרבא דטלאים כרמעיקרא וכש"ג, ומקושתו של ר' אילעא על ר' חנינא שבטבח ומכר ישלם ד' וה' של איל, למד הרמב"ם את הדין האחר דכששבר בידים וחייב קרא על היוקרא מדין תברה או שתייה, חשיב שיש קרא גם על היוקרא, וממילא מצינן לחייבו כפל וד' וה' כיוקרא דהשתא מדינא דכשעת העמב"ד, ולא אמר בזה רבא טלאים כרמעיקרא וכש"ג.

כו. והנה הר"י בתוס' בדף ס"ו ע"א חולק על הר"ף והרמב"ן והרא"ש, ופי' דרבא דקאמר טלאים כרמעיקרא דעתו לפסוק כ"ו חנינא דאפי' בפוטום בעלמא מצי איל אטו תורא גנבי מינך, ולא ישלם כפל וד' וה'

סברא חדתא דליכא כפל טפי מהקרא, וכיון שנשתנה לאיל ובטל עי"ז קרא דפלגס מן העולם, וליכא קרא דחפץ הגנוב אלא כשיעור טלה בלבד, ממילא גם הכפל אינו אלא כשיעור טלה בלבד, דמודה רב שלא יתכן לשלם כפל טפי מהקרא, דשנים ישלם אמר רחמנא ולא מיקרי שנים אא"כ יש עמו קרא, ולפי"ז כל עיקר תירווצא דרבא הוא הך מילתא בלחוד, שבנשבר מאליו וליכא קרא על היוקרא לא יתכן לשלם כפל על היוקרא, שאין כפל יותר מהקרא, ולא בא רבא לומר אלא דין זה בלבד, וזה פירושא דטלאים כרמעיקרא, דכיון דשינוי גמור הוא ואין התוספת מכלל הגניבה, נמצא דליכא קרא דגניבה אלא כשיעור טלה בלבד, וע"כ אינו משלם כפל לא כאיל ולא כפלגס, דאין שייך שיהא הכפל יותר מהקרא וכש"ג.

כו. וכמו"כ יש מקור מהסוגיא לחידושו הראשון של הרמב"ם שבתברה או שתייה בידים משלם אף את הכפל כיוקרא דהשבירה, דחשיב שיש קרא כיוקרא דהשתא, וממילא מצי גם הכפל להיות כיוקרא דהשתא מדינא דרב דהכפל הוא כשעת העמב"ד, דהנה לכאורה קשה דמאי פריך ר' אילעא לר' חנינא דלדידיה דלאו שינוי הוא ישלם ד' וה' כאיל דהשתא, הא טבח את האיל וליתיה בעולם, וחזר קרא דהגניבה להיות כעין שגנב בלבד, כדין כל הגולנים משלמין כשעת הגזילה, ומה שמשלם קרא כדהשתא הוא מצד תברה או שתייה בלבד אבל מצד מעשה הגניבה אינו חייב קרא אלא כעין שגנב בלבד, וא"כ למה ישלם ד' וה' כדהשתא, הרי אין לו לשלם תשלומי ד' וה' טפי מהקרא, ובודאי דאף ר' אילעא סובר כרבא דטלאים כרמעיקרא ואין לשלם כפל וד' וה' יותר מהקרא, דהא מודה הוא שאינו משלם כפל של פלגס וכנ"ל, וא"כ מהאי טעמא נמי אין לו לשלם ד' וה' של איל ומה הקשה על ר' חנינא, ומוכח מזה דכיון שטבח בידים וחייב לשלם קרא על הפיטום מדין תברה או שתייה, חשיב שיש קרא דגניבה גם על הפיטום וכמוש"כ

ובעינן שומת ב"ד משה"כ שמין אותה
 הב"ד באותה שעה ע"ש בתוס', והיינו
 דהשומא היא כשיזוי דשעת העמב"ד ממש
 ולא כשעת הטביחה, ואם הוקרה בין טביחה
 להעמב"ד משלם כיוקרא דהעמב"ד, שהרי
 הב"ד שמין אותה באותה שעה ולא בשעת
 הטביחה, וחזינן דפליג על הרמב"ם וס"ל
 דשייך לשלם כפל טפי מהקן, שהרי הקן
 אינו כשעת העמב"ד ממש, אלא או כשעת
 הגניבה או כשעת השבירה אם שברו בידים,
 ואילו הכפל והר' וה' הוא כיוקרא דשעת
 העמב"ד ממש ואפי' כשנתייקרה בין
 הטביחה להעמדה ברין, ולפי"ז ה"ה במתה
 מאליה נמי שמין הכפל כיוקרא דהשתא
 אע"ג דהקן הוא כעין שגנב בלבד, ולא
 איכפת לן שהכפל הוא יותר מהקן, וכ"כ
 היש"ש והגר"א כס"י שנ"ד בדעת הר"י,
 וא"כ א"א לתרץ כנ"ל והדר קשה דאמאי
 אינו משלם כפל של פלגס, ומהו הוכיח הר"י
 דקיי"ל כר' חנינא דאפי' בנתפסמה מאליה
 נמי מצי א"ל אטו תורא גנבי מינך, ואינו
 משלם כדהשתא אלא כדמעיקרא, ומשה"כ
 אינו משלם כפל של פלגס אלא כעין שגנב
 בלבד, [ור' אילעא דפליג אר' חנינא וקאמר
 ליה שבנתפסמה יש לו לשלם כדהשתא, צ"ל
 דיסבור שדוקא לענין ד' וה' יש לו לשלם
 כפיטום דשעת הטביחה, דעיקר מעשה
 המחייב הוא הטביחה והוא היה בפטומה,
 ואין לו ליפטור מחיובא דפטומה בטענת אטו
 תורא גנבי מינך, ורק בנשתנה שינוי גמור
 וטבתו אינו חייב כשעת השינוי ואפי' לדעת
 ב"ש, כיון שהתוספת אינה מכלל הגניבה,
 אבל בנתפסמה שהוא כן מכלל החפץ הגנוב,
 סברא היא דיש לו להתחייב ד' וה' של
 פטומה, הואיל ומעשה המחייב שהוא
 הטביחה היה בפטומה, ולכך טען לר'
 חנינא דישלם כדהשתא, משא"כ לענין
 הכפל שעיקר מעשה המחייב שלו הוא
 מעשה הגניבה, וראוי היה להתחייב כשעת
 הגניבה בלבד, אלא דנאמר בזה דינא דרב
 דילפינן מקרא דשמין הכפל והר' וה' כשעת
 העמב"ד, בזה יודה ר' אילעא דמצי א"ל אטו

כדהשתא אלא כעין שגנב בלבד, ולכאורה
 קשה מגליה להר"י כן, דלמא דוקא בנשתנה
 שינוי גמור קאמר רבא טלאים כדמעיקרא,
 אבל בנתפסמה מאליה טובר כר' אילעא
 דאזלינן בתר השתא וכסברת הר"ף הרמב"ם
 הרמב"ן והרא"ש הנ"ל, שהרי אין הוכחה
 מרבא דאפי' בפיטום בעלמא אמרינן טלאים
 כדמעיקרא, וביותר קשה דהרי בריש הסוגיא
 נקטה הגמ' כפשיטתא דבנתפסמה מאליה
 אזלינן בתר השתא וכו' אילעא, וא"כ
 מהכ"ת לומר דרבא חולק ע"ז וסובר כר'
 חנינא, [לכאורה י"ל דס"ל להר"י דלב"ש
 דאמרי שינוי במקומו עומד, אין השינוי
 עושהו לחפץ אחר אלא כפיטום בעלמא
 הוא, ודלא כהרמב"ן וה"ר פרץ הנ"ל, וא"כ
 למה לב"ש משלם כעין שגנב בלבד ולא
 כאיל דהשתא, ומהו הוכיח הר"י דקיי"ל כר'
 חנינא דאפי' בפיטום בעלמא אמרינן טלאים
 כדמעיקרא (ור' אילעא על כרחך יסבור
 דהברייתא משבשחא היא וכדפי' הרשב"א)
 מיהו הקושיא תישאר על ה"ר פרץ, דאיהו
 פי' בדעת ר' אילעא דגם לדעת ב"ש יש
 חילוק בין פיטום לבין שינוי גמור, דשינוי
 לאו כפיטום בעלמא הוא אלא שינוי הוא,
 ולכך אינו משלם כדהשתא, ומ"מ בשינויא
 דרבא פי' כהר"י דרבא טובר כר' חנינא
 דאמרינן טלאים כדמעיקרא אפי' בנתפסמה
 מאליה, וקשה כנ"ל דמגליה לה"ר פרץ כן,
 דלמא כוונת רבא היא כר' אילעא דרק
 בשינוי גמור אמרינן טלאים כדמעיקרא].

כח. ולפי משנת נחא, דהוקשה להר"י
 ולה"ר פרץ הך קושיא דלעיל, דבטלה
 ונעשה איל ישלם כפל של פלגס, דהא
 פלגס לאו שינוי הוא אלא פיטום בעלמא,
 ואמאי קתני בברייתא דמשלם כעין שגנב,
 ולא הר"מ הר"י וה"ר פרץ לתרץ דליכא כפל
 טפי מהקן וכיון דליכא קן דפלגס ליכא
 נמי כפל דפלגס וכדנתבאר לעיל בדעת
 הרמב"ם והטור, דהא מוכח מהר"י שהוא
 חולק בזה על הרמב"ם והטור וסובר דשייך
 לשלם כפל טפי מהקן, דהר"י ביאר דהטעם
 דמשלם כשעת העמב"ד הוא משום דהואיל

תורא גנבי מינך אפי' גבי נתפטמה, ואין לשום הכפל כפטומה דהשתא אלא כעין שגנב בלבד, ולכן אינו משלם כפל של פלגס, ושפיר קתני בברייתא שבין הכפל ובין הד' וה' הן כשיעור טלה בלבד] ונמצא דמכח הקושיא שישלם כפל של פלגס מוכח חדא מתרתי, או כהרמב"ם הרא"ש והטור שא"א לשלם כפל יותר מהקרן, ובנשבר מאליו משלם הכל כעין שגנב בלבד, וכן בשבר בידים ואח"כ הוקר אינו משלם כשעת העמב"ד ממש אלא כשעת השבירה בידים בלבד, דלעולם אין הכפל יותר מהקרן, או דמוכח מזה כהר"י דאפי' בנתפטמה נמי אמרינן אטו תורא גנבי מינך ואינו משלם כדהשתא אלא כעין שגנב בלבד וכש"נ.

כט. והנה הרשב"א בפי' הגוזל עצים דף צ"ה והראב"ד בפ"א מהל' גניבה הי"א סברי דהגוזל בהמה ונתפטמה ברשותו ואח"כ קנאה בשינוי, משלם קרן כרגע לפני השינוי ולא כשעת הגזילה בלחוד, ופליגי על הרא"ש שם הנ"ל, וקשה עלייהו קושיית הרא"ש הנ"ל שבגול טלה ונעשה איל דקנהו בשינוי ישלם קרן של פלגס, ואמאי אמרינן בדף צ"ו ע"ב דמשלם כשעת הגזילה, וצ"ל

שבאמת ישלם כקרן של פלגס, וכשעת הגזילה דקתני היינו כרגע לפני השינוי, דכל שעת היותו טלה ופלגס עד השינוי מיקרי שעת הגזילה, ולפי"ז י"ל שגם הכפל יהי כשיעור של פלגס וכמו הקרן, ויהי בו דינא דרב דשמין כשעת העמב"ד, שהרי לשיטה זו לישנא דכשעת הגזילה קאי אף אשעה שהוא פלגס, וא"כ ה"ה לישנא דכעין שגנב דקתני בברייתא קאי אף אשעת פלגס, ואפשר דישלם כפל של פלגס, ואודא ליה כל מה שהוכחתי מלישנא דכעין שגנב שאינו משלם כפל של פלגס, וממילא ליכא מקור להרמב"ם שאין כפל יותר מהקרן, וכל דברינו הם לשיטת הרא"ש ועוד ראשונים שכשעת הגזילה הוא כפשוטו, ומשלם קרן של טלה בלבד, וכן פסק השו"ע, (ועי' באו"ש פ"ה מהל' גזילה) דלפי"ז ודאי דגם לישנא דכעין שגנב דקתני בברייתא הוא כפשוטו, ומשלם כפל של טלה ולא של פלגס, וא"כ נתקיימו דברינו דמוכח מזה או כהרמב"ם דליכא כפל יותר מהקרן, או כהר"י דגם בנתפטמה מאליה ליתא לדינא דרב וכש"נ.



הרב אליהו מנדומירסקי

איסור אכילה בערב פסח ראשון ושני

וא"כ יש לומר דאף שמצותו להאכל על השוכע, מ"מ שייך בו אכילה לתיאבון.

אבל נראה באופ"א דהנה בדברי רש"י ורשב"ם מתבאר בפשטות דיסוד דין הידור מצוה הנלמד מזה קלי "ואנוהו" (וכלשון הר"מ סוף איסורי מזבח "ברוחב לב" שהרי בהידור מצוה נאמרו ג' הלכות: א. נוי מצוה. ב. עשיית המצוה בשלימות עם כל פרטיה, וכדחזינן דצריך למול ציצין שאין מעכבין את המילה, ואי"ז דין יופי אלא שלימות במעשה המצוה. וע"ע בר"מ שכתב בהלכות כתיבת ס"ת דיני הידור שכולם שלימות במצות ס"ת. ג. חיבוב מצוה, וכולהו ילפינן להו מזה קלי ואנוהו וא"כ ההידור שבאכילה לתיאבון הוא חיבוב המצוה שבמעשה, וכמ"ש הר"מ לקמן גבי אכילה בשבת דאית ביה חיבוב מצוה, אך י"ל עוד דכונת הרשב"ם למימר דכשם שאכילה גסה לאו שמיה אכילה כלל הי"ג אכילה שאינה אכילת רעבון חשיב אכילה רק בדיעבד וחסר בה דין אכילה לכתחילה וכמו שמצינו שאף שאכילה ע"י צירוף בכדי אכילת פרס חשיבה אכילה גמורה, מ"מ לכתחילה חייב לקיים מצוה אכילה ע"י בליעה בבת אחת וזוהי מצוה מן המוכתר וכיון דמדין זה קלי ואנוהו ילפינן נמי לעשות המצוה בשלימותה על כל פרטיה ואף שאינן מעכבים לכתחילה הרי מהלכות שלימות מעשה האכילה בעינן אכילה לרעבוננו דכך היא צורת האכילה לכתחילה. ולפי"ז אפשר לומר דכל זה נאמר במקום שישנה הלכה לאכול לרעבוננו כגון במצה דכתיב ביה אכילה וסתם אכילה היא לרעבוננו, אבל בקר"פ שנאכל על השוכע דין אכילתו הוא אחר שאינו אוכלו לרעבוננו כי אם אכילת חשיבות, וא"כ בלכתחילה שלמעשה האכילה כאן לא

מתני' (פסחים צט): ער"פ סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, וכתבו תוס' ד"ה ער"פ וכו' א"נ ערב פסח ראשון ושני, ומבואר בתוס' דאיסור האכילה האמור במשנה שייך אף בער"פ שני, ובר"מ לא הוזכר כן.

וכתב השפ"א דתוס' לשיטתו דס"ל דאיסור האכילה יסודו מטעם דחיישינן שמא יבוא לאכול הפסח אכילה גסה. ואכילה גסה שנפשו קצה בה לא שמיה אכילה ותבטל מצות אכילת הפסח וזה שייך אף בפסח שני, אבל לשי" רש"י ורשב"ם דהטעם כרי שיאכל מצוה של מצוה לתיאבון ומשום הידור מצוה א"כ כ"ז שייך דוקא בפסח ראשון שבו נוסף על מצות אכילת קר"פ על מצות ומרורים, נאמרה מצוה בפנ"ע של אכילת מצוה בערב תאכלו מצות אבל בפנ"ש אין מצוה באכילת מצוה, רק מצות אכילת פסח שבו נאמר תנאי דעל מצות ומרורים יאכלוהו וכשם שהפסח נאכל על השוכע אף המצות דינם להאכל על השוכע, וכיון שכך אין בהם דין אכילה לתיאבון.

והנה במש"כ דאף מצות ומרורים דינם להאכל על השוכע צ"ע דבמכילתא (מובא בכס"מ פ"ח מקר"פ ה"ג) מפורש דפסח נאכל על השוכע ואין מצוה ומרורים נאכלים על השוכע - אף שמרור כל דין אכילתו מחמת הפסח, אמנם מש"כ השפ"א דאי נאכל על השוכע אין בו דין אכילה לתיאבון, יל"ע האם הנידון הוא משום דהוי תרתי דסתרי דכיון ששבע אינו אוכל לתיאבון.

וזוה י"ל דלק"מ דמצינו ג' דרגות באכילה: א. אכילה לרעבוננו, ב. שאינו רעב אך עדיין הוא מתאוה לאכול על השוכע, ג. שאינו מתאוה כלל ונפשו קצה, דחשיב אכילה גסה (וכמ"ש תוס' לקמן ק"ז)

נאמר שיהיה לתיאבון ול"ש בזה האי הידור מצוה.

נמצא דאכילה לתיאבון ואכילה על השובע אינם סותרים מחמת המציאות, רק דכל דין הידור המצוה הוא לעשות מעשה אכילה בתיאבון שזו צורת אכילה לכתחילה, וזה ל"ש באכילה על השובע שהיא אכילה אחרת, ולפי"ז י"ל בדפסח שני שחיוב אכילת מצה אינו דין בפנ"ע כמו בפ"ר דכתיב בערב תאכלו מצות, רק הוא מדין על מצות ומרורים יאכלוהו דכתיב בקר"פ י"ל דלא בעינן אכילת כזית, וכמ"ש השאג"א בכיאר דברי הרא"ש שכתב דבעינן כזית רק מחמת הברכה ולא מחמת עצם האכילה, והטעם משום דדין האכילה לא נאמר במצות ומרורים עצמם כי אם בקר"פ שיאכלוהו על מצות ומרורים, וכיון שכל דין ההידור מצוה הוא לעשות מעשה אכילה של לכתחילה, א"כ במקום שלא נאמר במצה כלל דין אכילה ל"ש ההידור מצוה, והנה אף אם הסברא נכונה, מ"מ הן מפורש לא כן, דהנה רשב"ם כתב דהא דלא יאכל הוא משום הידור מצוה, ודעת הרשב"ם עצמו לקמן קיט: דקיום חובת אכילת מצה הוא בכזית אחרון ודינו להאכל על השובע, ומבואר דאף במקום שחובת האכילה על השובע מ"מ ישנו דין אכילה לתיאבון, וצ"ע.

והנה כבר הקשו מה התחדש בדין קר"פ שנאכל על השובע, הא כל הקדשים דינם להאכל על השובע כדכתיב למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, (ובשם מרן הגרי"ז כתוב דהדין דלמשחה לגדולה שייך רק באכילת כהנים ולא באכילת ישראלים) אכן מבואר בר"מ דדין אכילת קר"פ על השובע ודין כל הקדשים ונאכלים על השובע ב' דינים הם, דלגבי דין הקדשים כתב הר"מ פ"י ממעמ"ק הי"א וז"ל: היתה להם אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שתהיה נאכלת עם השובע, פ"י דקדשים נאכלים עם השובע, ואילו לגבי קר"פ כתב בפ"ח ה"ג וז"ל: מצוה מן המובחר לאכול אכילת שובע, מ"מ אם אכל רק כזית סגי

בהכי ויצא, והיינו דמה שקר"פ נאכל על השובע אין הכוונה שלא יאכלוהו אכילת רעבון אלא הוא שיעור באכילה דיאכלו שיעור של כרי שישבע פ"י שתהא זו אכילה לשובע וזהו שכתב הר"מ ואם אכל כזית יצא עיי"ש, והרי גם הכזית יכול להאכל עם השובע. וע"כ שבפסח דבעי אכילת שביעה הר"א דלא די בכזית כיון דאינו שבע בזה, קמ"ל דאפ"ה יצא, משא"כ בשאר קדשים דדינם להאכל על השובע, פ"י לאחר שכבר שבע אז אוכלם כדרך המלכים כדכתיב למשחה לגדולה, ונפק"מ בכה"ג שאכל ב' או ג' כזיתים, דבשאר קדשים הוא לא קיים בכזיתים הראשונים את המצוה כהלכתה כיון דאינו בכלל למשחה לגדולה, ורק בכזית שאכלו על השובע קיים את המצוה בהידור כיון דבעינן אכילת קר"פ בשיעור של כרי שביעה, וזה התקיים בכל הכזיתים שאכל, ולפי"ז תו ל"ק ק"ו השפ"א דאם ישנה הלכה דנאכל על השובע ל"ש לומר דיאכלוהו לתיאבון, דבקר"פ אין הלכה לאכול על השובע כדרך המלכים אלא כדי שביעה ואדרבה לפני אכילת קרה"פ צריך להיות רעב כדי שיאכלוהו לרעבוננו שעי"ז ישבע, וכיון שכן אין שום סתירה בין אכילה כדי שביעה לאכילה לרעבוננו, דכל האכילה היא אכילת רעבון שזהו הלכתחילה, בדין אכילת פסח.

וצ"ע מדוע לא הזכיר הר"מ כן גם בפ"ש, והנה כתב הר"מ פ"י מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל ט"ו שנאמר בערב תאכלו מצות וכו' ומשאכל כזית יצא יד"ח ומדויק כמשנת' בניצ"ב בעמק שאלה רחויב מצות בערב תאכלו הוא בכל כזית שאוכל, רק כשיוצא יד"ח בכזית אחד, ונראה לפרש דאי"ז קיום מ"ע בכל כזית בפנ"ע, אלא שמצות לאכול מצה בערב וכשמרבה הרי"ז אכילה גדולה יותר, וכל הכזיתים שאוכל הנם אכילה אחת רק שיוצא בכזית, ויש לרונן בזה בק"ו שהקשו מרב"י הירו' מובא בתוס' קידושין ל"ח. גזירה כזית ראשון אטו כזית שני והרי מצוה גם בשני ואף שזו מצוה

וקיומית. ולאמור אין זו מצוה נוספת אלא המשך מעשה האכילה הקודם, וצ"ע אם זה דוחה וי"ל שדין זה שכל אכילתו מצוה עשה הוא מחיובא דזמן ליל הפסח שנאמר בו בערב תאכלו מצות ואין זה רק שהערב מחייבו במעשה אכילת מצה רק שאכילת הערב תהיה מצוה וגם במה דבעינן שפסח יאכל על השובע שתהיה זו אכילת שובע ובכזית יצא, גם זהו מחיוב ליל ט"ו שיאכל בו קרבן פסח כשם שצריך לאכול בו מצה וזהו דין אכילת הלילה בערב תאכלו מצות ואכלו את הבשר בלילה הזה רק שמקיים מצוותו בכזית אבל בפסח שני אין הזמן מחייב אכילה רק שחיוב התשלומי קרבן פסח וחייב באכילתו ובוהו אין דין אכילת שובע רק כל חיובו לאכול כזית מקרבן פסח ובאמת לא הוזכר בר"מ דין אכילה עד שישבע בפסח שני ולפי"ז הא דלא יאכל אדם עד שתחשך שנתבאר דאין זה דין חיוב מצוה רק שמצוה מן המובחר באכילת רעבון וי"ל שזהו רק כמצוה ובפסח ראשון שחיובא דליל פסח לקבוע בו אכילת מצה הוא פסח אבל בפסח שני שזו חובת מעשה אכילת פסח אין בו מצוה מן המובחר באכילת רעבון.

וקיומית. ולאמור אין זו מצוה נוספת אלא המשך מעשה האכילה הקודם, וצ"ע אם זה דוחה וי"ל שדין זה שכל אכילתו מצוה עשה הוא מחיובא דזמן ליל הפסח שנאמר בו בערב תאכלו מצות ואין זה רק שהערב מחייבו במעשה אכילת מצה רק שאכילת הערב תהיה מצוה וגם במה דבעינן שפסח יאכל על השובע שתהיה זו אכילת שובע ובכזית יצא, גם זהו מחיוב ליל ט"ו שיאכל בו קרבן פסח כשם שצריך לאכול בו מצה וזהו דין אכילת הלילה בערב תאכלו מצות ואכלו את הבשר בלילה הזה רק שמקיים מצוותו בכזית אבל בפסח שני אין הזמן מחייב אכילה רק שחיוב התשלומי קרבן פסח וחייב באכילתו ובוהו אין דין אכילת שובע רק כל חיובו לאכול כזית מקרבן פסח ובאמת לא הוזכר בר"מ דין אכילה עד שישבע בפסח שני ולפי"ז הא דלא יאכל אדם עד שתחשך שנתבאר דאין זה דין חיוב מצוה רק שמצוה מן המובחר באכילת רעבון וי"ל שזהו רק כמצוה ובפסח ראשון שחיובא דליל פסח לקבוע בו אכילת מצה הוא פסח אבל בפסח שני שזו חובת מעשה אכילת פסח אין בו מצוה מן המובחר באכילת רעבון.

והנה הרשב"ם גופא לקמן קי"ט כשהביא את הדין דפסח נאכל על השובע כתב וז"ל: ולפי שדינו ליאכל בסוף על השובע וכן כל הקרבנות דכתיב למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים ומשמע דדין אכילת קרבן פסח על השובע שווה לדין אכילת כל הקדשים על השובע שהוא משום דבעינן אכילה כדרך שהמלכים אוכלין, והיינו דאף במקום דבעינן אכילה על השובע בעינן אכילה לתיאבון ואם מדין חיוב מצוה, ניאחא.

ואפשר שמצינו בזה מחלוקת ראשונים. דהנה בירושלמי בסוכה מובא ספק אי מגו"ש דט"ו ט"ו ילפינן דכשם שבערב פסח אסור לאכול כדי שיאכל מצה לתיאבון ה"נ בערב סוכות אסור לאכול כדי שיאכל בסוכה לתיאבון או"ד לא. ומובא בדרכ"מ סימן תרל"ט ס"ק ו' זי"א דבערב סוכות אסור לאכול וי"א דמותר לאכול בערב סוכות כיון דבסוכות אין מצוה לאכול כי אם לשבת בסוכה. ובביאור הדבר נראה דהוא כעין מה שדן מרן הגר"ב באוכל כזית פת גזולה אי הוי מצוה הבאה בעבירה והיינו דמספקא ליה אי מצות הסוכה כליל ט"ו הוא לאכול כזית פת או"ד ליקבע בסוכה ע"י אכילת כזית פת, וזה שכתב הדרכ"מ בי"א דשרי לאכול בערב סוכות כיון שהמצוה כליל סוכות אינה לאכול כזית פת רק ליקבע בסוכה ע"י האכילה, והנה אי נימא דאכילה לתיאבון הוא מעשה אכילה לכתחילה א"כ אף אם המצוה ליקבע בסוכה מ"מ י"ל דבעינן אכילה לתיאבון כיון דהמצוה ליקבע בסוכה הוא ע"י מעשה אכילה, וכשאוכל אכילה של דיעבר הקביעות אינה מועילה כקביעות של אכילה לכתחילה אבל אי נימא דדין אכילה לתיאבון יסודו מטעם חיוב מצוה מובן שפיר דכשאוכל לתיאבון ודאי דהחיוב מתייחס לפת ולא לישיבתו בסוכה.

ואמנם יש להעיר שיי"ל ברשב"ם דאף שחיוב אכילת מצה מתקיימת בכזית אחרון מ"מ מ"ע של תורה היא בערב תאכלו מצות ונקבעה לכזית אחרון שיש בו גם זכר לקר"פ שנאכל על השובע וא"כ יש ענין אכילת תיאבון כיון דסו"ס מצות אכילה של תורה שבו בעי אכילה לתיאבון וא"כ שפיר יאכלנה כשעדיין תאב אך מ"מ אינו רעב כדי לקיים גם דין למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים.



הרב צבי בוקשפן

בענין מכת בכורות וקדושת הכבוד וכדיני פדיון הבן

משונה מכל שאר המצוות דשולחו של אדם כמותו, ובעל הח"ס ז"ל כתשובה יו"ד סי' רצ"ג נתן לזה טעם דשאני מכל שאר המצוות שכאן צריך לעשות זכר לבכורי מצרים וכתוב שם אני ולא השליח וה"נ יש לעשות מצות הפדיה כדוגמתה והובא בפ"ת. (וע"ע טעמים כלכוש ובערוך השולחן).

ואולם גם בזה מצאנו שכבר נחלק עליו חמיו הגרעק"א ז"ל, שמוכא משמו (בדרושי וחיודושי רע"ק עה"ת פרשת בא ובספר חוט המשולש) דלכן קדשו רק הבכורים מאם ולא הבכורים מאב אף שגם עליהם היה הנס כי הבכורים המצריים מאב נהרגו ע"י הקב"ה בעצמו דאני ולא השליח כי זה לא היה יכול למסור לשליח כיון שאינו יודע להבחין בין טפה של בכור לשאינה של בכור, וא"כ בזה לא שייך נס כי הקב"ה יודע מי מצרי ומי ישראלי, ומשא"כ בכור מאם שהוא דבר הניכר והיה יכול להיות ע"י שליח וע"ז אמרו כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין הין טוב לרע והוצרכו לנס ולכן רק הם קדשו עכ"ד. [וכיסודו ראיתי מציינים שכ"כ בעל חסד לאברהם (אזולאי) מעין ג' נהר כ"א]. וא"כ נופל כל דברי הח"ס דהא אדרבה מפני שהיה ע"י שליח הוא שנצרכו כלל לכל מצות הפדיון ולא מפני שנעשה ע"י ה' בעצמו וא"כ ג"כ תסגי הפדיון ע"י שליח ודוק.

ואולם באמת הח"ס עצמו לשיטתו ביו"ד תשובה שמ"ו בתשובה לחמיו הגרעק"א כתב שם בסו"ד תירוץ אחר על הסתירה דאני ולא השליח עם ולא יתן המשחית בו', דבמצות הנה הי"ת בעצמו והתיש כח מל טלה בכור המזלות והותשו כל הבכורות ונחלשו וע"י זה היה כח למשחית להמיתם במגיפה בשחית ולעולם ע"י משחית דחלילה לייחס מיתת הפגרים להי"ת ורק אלולי התיש הקב"ה כת שלמעלה לא היה

חידוש גדול במהות קדושת הכבוד לפני פדיונו

בראשית דברינו ראוי לציין חידוש גדול הנמצא בראשונים במהות קדושת בכור לחיוב פדיון והוא דהנה בפשיטות ענין קדושת בכור אדם אינו ענין של קדושה ממש החלה על הבכור אלא כמש"כ הרמב"ם בסה"מ מ"ע ע"ט שצונו לקדש בכורות כלומר להפרישם ולהבדילם למה שראוי שיעשה בהם ע"כ, ואולם בדברי הריטב"א פ"ק דקידושין ב' א' מתבאר להיפך עיי"ש שכתב טעם שהוצרכה התורה לרבות ש"כ ככסף בפדיון הבן, ז"ל וגבי פדה"כ וערכין והקדשות נמי הו"א דדברים אלו חדוש הם ואין לנו בהם אלא חידושם ורחמנא אוקים יד דהקדש וכהן על העליונה כו' ע"כ, הרי כתב דחידוש הוא שדבר קדוש יכול להתבטל ולהיעשות חולין גם על ענין קדושת בכור אדם, ומתבאר בדעתו דס"ל דהבכור קדוש ממש הוא ובפדיון מורידים ומחללים קדושתו והוא דבר נפלא ורוק, ובאמת יסוד זה כתב גם הספורנו במדבר ג' י"ג דצריכים פדיון ככל הקדש היוצא לחולין עיי"ש אלא דהספורנו חידש דבלא הפדיון אסורים להתעסק בעבודת הירוט כהקדש ממש עיי"ש והוא תמוה דבבכורות יב' ב' מובאר להדיא דבכור אדם שיי בהנאה אף קודם פדיונו, ואולם עכ"פ זה ודאי מתברר מהני תרי ראשונים דבכור קדוש ממש דרמיו ואינו סתם מצוה מהחוק.

פדיון ע"י שליח ויישוב הפסוקים "אני" ולא השליח עם "ולא יתן המשחית"

פסק הרמ"א בסימן ש"ה סעיף י' דאין האב יכול לפדות בנו ע"י שליח רק צריך לפדותו בעצמו עיי"ש.

וכבר נקטו כל האחרונים דלא כרמ"א דאין לזה שום מקור ומאי טעמא יהא זה

אלא דכתב כבר הפ"ת שם דהמ"א בסימן ר"ג כתב להדיא דה"ה בשאר מצוות עיי"ש. וכ"כ גם בכרכי"י סימן רס"ד לענין מילה עיי"ש שכתבה בפשיטות ואולם הוא עצמו במחזיק ברכה שם סימן ר"ג האריך בזה והביא דברי החולקים, וע"ע מ"מ בזה בספר אוצר ההלכות על הלי' פסח סימן תל"א עמוד פ"א עיי"ש.

והנה לפי"ז כמה שכתב שם הח"ס בתשובה רצ"ו דכשהאב שולח דמי הפדיון ע"י שליח לכו"ע מהני אף להריב"ש וכתב דהרבה שגו בזה והובא בפ"ת ס"ק ט"ז. מ"מ הנה משום מצוה בו יותר מבשלוחו לכאורה עדיין איכא ואף לפי"ד הישמה משה בפרשת עקב הידועים שכששולח בשכר ליכא חסרון של מצוה בו יותר מבשלוחו עיי"ש ועיין מקורות לזה באוצר הכרית פ"ג ס"ג הערה י"ט ובאוצר הפוסקים ר"ס ל"ה בהשמטות. ה"ד כשמשלם לשליח אבל מה שממון הפדיון, הוא מוצא לא מהני מידי דזהו על עצם המצוה שגם אי היה עושה בעצמו היה צריך להוציא וצריך להוציא ממון מיוחד עבור השליחות ואה"נ דאז לכאורה לא יהיה שום חסרון ודוק.

ובאמת בלא"ה נראה דיסוד הישמה משה אינו מוסכם ומדברי הפמ"ג אור"ח סימן תל"ב א"א סק"ה מתבאר להיפך עיי"ש שתירץ ראת הישמה משה מגמ' פסחים ד' ב' באופן אחר עיי"ש.

חיוב פדה"ב

דק במי שפטר רחם ישראלי

ועשיו נביא כמה הערות וחידושים בדין מי שחייב בככורה שהוא רק מי שפטר רחם ישראלי הנה קי"ל בסימן ש"ה סעיף י"ח דכנת ולויה הנשואים לישראל אין בניהם הבכורים חייבים בפדיון שנאמר פטר רחם בישראל. וה"ה בנתעברה הלויה מעכו"ם ורק בנתעברה כנתת מעכו"ם חייב הבן בפדיון שהני נתחלה אמו מן הכהונה בבעילת העכו"ם ושפיר הוה אמו ישראלי ולא כנתת, ומקורה מש"ס בכורות מ"ז, א' עיי"ש.

כח למשחית נגד שר של מצרים. עיי"ש [ועיין עפ"י דרוש נאה מאוד בנחלת יעקב על מסכת שמחות בריש המסכתא] וא"כ לדברים סוכ"ס נמצא דהכל היה מכה אני ה' בעצמו וראוי א"כ לעשות זכר לזה כדוגמתה ע"י עצמו ולא ע"י שליח ואף דמסוף דבריו שם ק"ק דסיים דבזה א"ש דתלה קרושת בכורי ישראל ביום הכותי ולא בלילה משום דמה שנצלו ישראל בחצי הלילה בהתשת כח שלמעלה אין כאן חידוש ושום פדות וכי מה להם לישראל בשר ומול של מצרים אך ביום הכותי ע"י משחית ולא נתן המשחית לבוא אל בתי ישראל ונצלו אז נקנו לו ית' בכורי ישראל עכ"ל. וא"כ הרי ההצלה היתה מידו של השליח ושוב א"כ מהו כלל העניין לעשות דוקא ע"י עצמו, וצ"ל דסוכ"ס כיון שאולוי התיש הקב"ה כח שלמעלה לא היה כח להמשחית נגד שר של מצרים הרי תמיד הקב"ה בעצמו הוא היסוד לכל הנס ושפיר שייך לעשות כדוגמתה, אבל לפי"ד הגרעק"א שלענין בכורות מאם שזהו כל המצוה רק לפטר רחם לא היה כלל שייכות עם הקב"ה והכל בא ע"י המשחית ואדרבה רק משו"ה הוא ענין נס דמיד הקב"ה בעצמו לצ"ל לנס ודאי דלא שייך כלל לומר טעם הח"ס לדברי הרמ"א והריב"ש. ודוק.

בדין מצוה בו יותר מבשלוחו בכל המצוות וע"י שליחות בשכר

והנה ע"ע שם בח"ס תשובה רצ"ד הביא נמי סברתו הנ"ל ברעת הרמ"א והריב"ש וכתב דאע"פ שכבר דחאוהו האחרונים והכי קי"ל דיכול לפדות ע"י שליח מ"מ הא בעלמא נמי מצוה בו יותר מבשלוחו מכ"ש הכא דנפיק מפומיה דרמ"א עיי"ש הנה מה שנקט לדבר פשוט דה"ה בעלמא מצוה בו יותר מבשלוחו עיין פ"ת אהע"ז ר"ס ל"ה הביא מספר יד המלך דה"ד בקידושין והכנת שבת וכ"כ הגר"ש קלוגר מובא באוצר הכרית פ"ג ס"ג הערה ח' והביא שם גם מהאור"ז כן.

ואולם העירוני דבהעמק דבר במדבר ג', מ"ב
מבואר להיפך וצ"ע עליו.

עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד ישראל או נוי

ג. הנה השער המלך פט"ו מאיסורי ביאה
ה"ג הוכיח מהלכה זו דבן כהנת או ישראלית
הנולד מעכו"ם חייב בבכורה דמכאן מוכח
דהפי' במה שאמרו עכו"ם ועבד הבא על בת
ישראל הולד כשר היינו ישראל כשר ולא
כיש שפירשו שהוא גוי ובנין גירות דא"כ
איך חייב בפדיון הא ובנין כתיב, ואולם
בשו"ת חמדת שלמה אהע"ז סימן ב' הובא
תשובת בעל הנתיבות ז"ל שתירץ דכיון דבן
עכו"ם רק בגיותן אית ליה חייס ולא בגירותן
א"כ מה דרשינן ליה אחר אביו הוא רק כל
זמן שאית ליה חייס דמתייחס אחר אביו
יותר מאחר אמו והיינו בגיותן אבל
כשנתגייר תו לית חייס מאביו וממילא
אחר הגירות שדינן ליה כתר אימיה והוה
כישראל גמור ודינו ככבור ישראל וחייב
בפדיון עיי"ש. והובא כל זה בפ"ת אהע"ז
סימן ד' אות א' עיי"ש [ואולם באמת כשבת
הלוי ח"ג סימן קצ"ו חשב לענין ברכה
בפדיון כזה להסוברים דהוה עכו"ם כמו
שחשב רעק"א ביו"ד סי' רס"ו סי"ב לענין
חילול שבת כשחל יום ח' של ולד כה"ג
כשבת עיי"ש. ולענ"ד תמוהים מאוד דבריו
דהא גמ' מפורשת היא דחייב בפדיון ואו
שמוכח דהוה כישראל כהשער המלך או
כיסוד הנתיבות וכנ"ל, אם לא שנתרץ כיד
דוד שם בבכורות מ"ז, א' לתרץ קושית
השער המלך דסוגיות חלוקות היא והלכה זו
אה"נ היא רק להסוברים דהוה ישראל ולא
להסוברים דהוה עכו"ם וצריך גירות, ולכן
אף שנפסק להלכה מ"מ כמו שרעק"א חשב
לה לענין מילה בשבת ה"ה דחיישינן כאן
לענין ברכה ועיין בזה להלן].

מי שהיה בפטור בשעת הלידה

והנה יש לעיין טובא כיסוד זה של
הנתיבות ז"ל חוץ ממה שהקשה עליו

הכל תלוי בשעת הלידה ופטירת הרחם
ובשעה זו צריך להיות רחם ישראלית

א. ונראה דבת כהנת הנשואה לישראל
ונתעברה ממנו אבל לפני הלידה נתחללה
בביאת עכו"ם עלי' וכד' וא"כ הרי בשעת
הלידה אינה כהנת שפיר חייב הבן בבכורה
דמה שהיתה כהנת בשעת העיבור לא מוסיף
מידי כיון דבשעת פטירת הרחם היתה
ישראלית וכמו שפחה שנשתחררה לפני
לידתה חייב הבן בבכורה שם סעיף כ' אף
שהעיבור היה בפטור שהיתה עכו"ם כיון
סו"כ"ס פטר רחם ישראל ה"נ לא מיגרע מה
שבשעת העיבור היתה בפטור שהיתה כהנת
דסו"כ"ס בשעת הפטירת רחם היתה ישראלית
דנתחללה לפני הלידה וכנ"ל וצ"ע על הש"ך
שם ביו"ד ס"ק כ"ב שרצה לתת אופן שהאב
שהוא בעל הכהנת חייב בדמי הפדיון שכתב
ז"ל ולפי"ז אם לא נתעברה מן העכו"ם רק
שנתחללה בביאת עכו"ם ואח"כ נתעברה
מישראל חייב בפדיונו עכ"ל. ולא היה צ"ל
שאח"כ נתעברה מישראל דה"ה כנתעברה
קודם ורק נתחללה לפני הלידה וכנ"ל ואולי
דברי הש"ך לאו בדוקא הוא.

ב. עוד כתב המשך חכמה במדבר ג', מ'
דבן הכהנת והלויה הנשואים לישראל
שפטורים מבכורה וכנ"ל ה"ד השתא
שנתקדשו הלוים וולדותיהם בין זכר בין
נקבה קדושים אבל בשעה שנתקדשו הלוים
ונתקדשו רק הזכרים ולא הנקבות א"כ לוויה
דאו שילדה בן מישראל ודאי חייב בכורה
דאמו ישראלית גמורה היא. עיי"ש.

ובאמת דבריו הם דברים כרויים שכן
מתבאר מהסוגיא בכורות ד', א' דפטור
לויים מפדיון בכור הוא משום קדושת לוויה
ולא סתם שנפטרו ונמעטו מן המצוה וא"כ
כל שאין לו קדושה לא פטור והמשך חכמה
באמת ציין בסו"ד לדייק היטב בסוגיא שם
והיינו גס מתבאר כיסודו, ומצאתי כן
להריא דם בחזון איש בקושית הגמ' שם
לוייה לא תפקע עיין בדבריו לבכורות סימן
ט"ז אות ו' ככל יסוד המשך חכמה עיי"ש,

בחזו"א אהע"ו סימן ו' אות ז', דהא בשעת פטירת הרחם היה פטור מפדיון דנולד עכו"ם ורק כשנתגייר נעשה ישראל המתייחס אחר אמו וא"כ אה"ג דשאני מכל גר דבזה אחר הגיור מקבל יחוס משא"כ סתם גר שאביו ואמו עכו"ם, מ"מ סוכ"ס בשעה שפטור הרחם היה בר פטורא ואיך יהול עליו אה"כ חיוב, דהא ז"ב דבן כהנת וישראל הפטור מבכורה שתתחלל אמו לאחר לידתה ודאי דלא מתחייב או בפדיון אף שעתה הוא בן ישראלית ורחמה דהיום פטור הוא דמ"מ בשעת ההולדה היה בפטור והכל תלוי בשעת פטירת הרחם וכמשנ"ת, ובאמת כע"ז מצאתי בספר ראשית בכורים על בכורות שם ד', א' שביאר הא דבן למה וישראל פטור משום קדושתה אף דמתייחס אחר אביו ע"פ האבנ"ז יו"ד סי' תמ"ג דבן מתייחס אחר אביו זהו רק אחר שנולד ולא במעיה, ולכן בשעת הלידה ופטירת הרחם הא עדיין לא נתייחס אחר אביו רק אחר אמו וא"כ אף רמ"ד אה"כ הוא ישראל גמור כאביו סוכ"ס בשעת פטירת הרחם היה פטור עיי"ש שהסביר כזה בטוטו"ד דברי התוס' שם וע"ע במש"כ עפ"ז בדף מו', א' שם.

ואולם לענ"ד יסוד הנתיבות ז"ל הוא יסוד מוצק שאין לזוז ממנה דאל"כ קשה וכן בספר בכור דל על בכורות מו', א' קושיא אלימתא בהא דמבואר במשנה שם דנתגיירה מעוברת חייב הבן בבכורה פטור רחם והובא לעיל. והוא מוכח לדינא אף להסוברים דהולד כשה גמור ול"ד לתרצם מהגמ' כיסוד הנתיבות.

שכשעת הפטירת רחם היה בפטור, והנראה בכיבור הדבר דאה"ג דז"ב שאם תגיייר אמו אחר הלידה לא הוה כלום דלא פטר רחם ישראל אבל כשנתגיירה בשעה שהיתה מעוברת נמצא שבן הזה פטר רחם ישראל ולא מיגרע מה שאז בשעת הפטירת רחם היה עליו פטור והוא הוא ממש יסוד הנתיבות ז"ל אופן שאחר גירותו עומד במצב שפטור ישראל רחם ישראלית, אף שכשעת הפטירת רחם היה בפטור דהיה עכו"ם, וכמו"כ מה שהקשינו על הנתיבות, מבן כהנת וישראל שתתחלל אמו אחר הלידה דודאי נשאר פטור מבכורה לק"מ דסוכ"ס גם עתה לא עומד במצב שפטור רחם ישראלית רק פטור כהנת ומה משנה מה שהרחם של אז הוא כהיום ישראלית זה ודאי דבעינן עכ"פ אז בשעת הפטירה פטירת רחם ישראלית ורק ל"צ "חיוב בכורה" בשעת הפטירה דיכול להתחייב בכל זמן שיהיה אם או יהא לו כל התנאים המחייבים שהוא ישראל ופטור רחם ישראלית ודוק היטב בזה. ובקיצור מתבאר כאן יסוד שאין גוה"כ שהולד יהיה ישראל בשעת הפטירה רק הרחם בשעת פטירתה צריכה להיות רחם ישראלית וכל שמהיום הולד שפטור הרחם הוא ישראל ומהיום אפשר לקרותו ישראל שפטור רחם ישראלית מתחייב מהיום בבכורה והוא חידוש רבתיא אבל כ"כ הנתיבות וכן מוכח לדינא לפי האמת וכמשנ"ת בעה"ת.

ועפ"ז לכאורה בבכור כה"ג אפשר אפילו לברך ודלא כשבט הלוי, דבלא"ה רוח"פ נקטו דולד הנולד מעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד ישראל כשר לגמרי בפ"ת ושה"ל ובאחיעזר ח"ג סימן ס"ו, ואף אם ניוחוש להסוברים דהוה עכו"ם ובעי גירות הא כבר תירץ הנתיבות יסודו והוכחנו דא"א לחלוק על יסודו וא"כ כיון שגמ' והלכה מפורשת היא בלא שום עוררין מה"ת להחמיר מעצמינו.

והא שיטת הרמב"ן והרשב"א ביבמות מ"ז, ב' דנכרית מעוברת שנתגיירה מ"מ גירות הבן לא חל עד שנימול ורק להרמב"ן הטבילה עכ"פ של אמו עלתה לו ולרשב"א צריך עדיין טבילה לאחר המילה עיי"ש וא"כ האיך חייב בפדיון בכור אם כשנולד עדיין גוי הוא עד שימול, ומוכח מזה דמ"מ כיון שאחר גירותו הרי עתה עומד לפנינו ישראל שפטור רחמה של ישראלית חייב בבכורה אף

משה אהרן שור

בענין מטע עשרה לבית סאה

ממנו כיכורים, ומנא ליה לעולה הא אילמא מרתנן עשר נטיעות המפוזרות בתוך בית סאה חורשים כל בית סאה בשבילן עד ר"ה, כמה הווי להו, [כלומר כמה אמות מרובעות יש בבית סאה] תרי אלפין וחמש מאה גרמידי. לכל חד וחד כמה מטי ליה, מאתן וחמשין, הא לא הוי דעולא [פני רשב"ם דשיעור עולא נפיש דאמר יונק לכל צד הרי ל"ב על ל"ב, עשה מהן רצועה אחת של אמה רוחב כאשר עשית מבית סאה תמצאנה של אלף וכ"ד אמה, שהרי יש כאן ל"ב רצועות כל אחת ואחת ל"ב אמה] ואלא מדתנן שלשה אילנות של ג' בנ"א הרי אלו מצטרפין וחורשין כל בית סאה בשבילן וכו'. (מי סברת בריבוע קאמרינן בעיגולא קאמרינן וכו') הרי שיש שיעור שמרחיקים ל"ב אמה מאילן לאילן (בעיגולא) ולגבי שביעית השיעור בית סאה לעשרה נמצא דכל השיעורים הללו דכתבנו לעיל סותרים אלו את אלו בכל המקומות.

והנה הרמב"ן במלחמות בסוף המוכר את הבית מתרץ אהא דעולא דשאני התם דביניקה תליא מילתא, דכל מקום שהיניקה מועלת לאילנות התיירו לו חכמים לחרוש בערב שביעית וקים להו לרבנן דכהכי ינקי. אבל לענין מוכר ולוקח ומקריש בחר דנתא דאינשי אזלינן ואין דרך בנ"א לנטוע במרחק יותר מט"ז אמות, וכמו"כ תירצו גם בתוס' דף ל"ו: (עיי"ש) וברשב"ם שם מתרץ דמיירי באילנות גדולים.

אבל עדיין קשה דבסוגיא דמקריש (ע"ב.) כתוב שדרך בנ"א ליטע עשרה לבית סאה שיוצא לפי חשבון מאתים וחמישים אמות לכל אילן לא פחות ולא יותר, ובסוגיא דמוכר (פ"ג.) כתוב שדרך בנ"א להרחיק עד ט"ז שלפי החשבון זה רנ"ו אמות לכל אילן, קשיא יתר איתר, וכן קשיא פחות אפחות,

במתני' ב"ב פ"א. כקונה ג' אילנות בתוך שדה חבירו קנה קרקע, וכמה יהא ביניהם מסקינן בגמ' (פ"ה.) אמר רבא הלכתא מד' ועד ט"ו. תניא כוותיה דרבא כמה יהו מקורבים ארבע אמות, וכמה יהו מרוחקים שש עשרה אמות, הרי זה קנה קרקע ואת האילנות שביניהם וכו' פחות מכאן או יתר על כאן או שלקחן בזה אחר זה הרי זה לא קנה לא את הקרקע ולא את האילנות שביניהם, ומסביר הרשב"ם דאם קרובים יותר מדאי הרי הן כיער העומד ליתלש ולא חשיבי ואם רחוקים יותר מדאי לא מצטרפין.

חזינן מהכא שדרך נטיעת שדה האילן הוא במרחק ד"א עד ט"ז אמות מאילן לחבירו לא פחות ולא יותר.

והנה לעיל בדף ע"ב. הביאה הגמ' ברייתא הקדיש שלשה אילנות ממטע עשרה לבית סאה הרי הקדיש את הקרקע ואת האילנות שביניהם וכו' פחות מכאן או יותר על כן או שהקדישן בזה אחר זה הרי זה לא הקדיש לא את הקרקע ולא את האילנות שביניהם, הרי מכאן משמע שסתם שדה האילן הוא מרוחק כשיעור שיהיה ממטע עשרה לבית סאה בריוק לא פחות ולא יותר, וכן משמע גם מהגמ' דף ל"ו. שכתוב שם לענין חזקה היו לו שלשים אילנות ממטע עשרה לבית סאה אכל עשרה בשנה זו ועשרה בשנה זו ועשרה בשנה זו הרי זו חזקה ומפרש הרשב"ם דבית סאה צריך עשר נטיעות אבל אם פחות מבית סאה ל- י' אילנות הרי הן סמוכין ביותר והוי כיער ולא הוי תזקה דלא אחזיק כדמחזיק אינשי, וביותר מבית סאה ל- י' נמי לא הוי חזקה בכל הקרקע אלא כמה שצריך לאילנות הרי שצריך שיעור מרוביק לא מטע עשרה לבית סאה לא פחות ולא יותר,

ובדף כ"ו: אמר עולא אילן הסמוך למיצר בתוך שש עשרה אמה גולן הוא ואין מביאים

בסוגיא דמקדיש שיש לחלק בין מוכר למקדיש, ואומר שזה מחלוקת ואין לחלק כלל בין מקדיש למוכר, ואינו מזכיר כלל שפירש בתחילה שיש חילוק וחזר בו, ובתוס' ברף ל"ו הביא הברי הרשב"ם משני המקומות אחד אחרי השני ולא כתב שזה סותר אחד לשני, רק הביא פשוט את שניהם, וזה אומר דרשני.

ועוד קשה למה לא תירץ הרשב"ם פשוט כמו המלחמות דלעיל, והרי גם הוא בעצמו כותב שעד ולא עד בכלל, וא"כ אין קושיא כלל ואין לו לחלק ולא לומר מחלוקת, שהרי תרווייהו חד שיעורא הוא ממש, ואין שום חילוק בין מוכר למקדיש [ואולי באמת תוס' צריך לתרץ כתי' הרשב"ם משום שהוא סובר עד ועד בכלל, ואינו יכול לתרץ כרמב"ן משום הטפח הזה שבין עד בכלל ללא עד בכלל.

ובאמת במלחמות משמע שלרשב"ם היה קשה באמת רק הקושיא דפחות אפחות, שכאן כתוב מד"א וכאן דווקא מטע עשרה לבית סאה ולא פחות שזה כמעט ט"ז אמות, ולכן אמר רשב"ם שזה מחלוקת בין הברייתות, אבל הרמב"ן שם במלחמות מקשה על זה מיד, ומפריך את זה מכל וכל, שלא יחכך שמטע עשרה לבית סאה זה באמת לא פחות ולא יותר רק בדיוק עשרה לבית סאה וז"ל שם אבל אין דעתי נוחה מזה לפי שהוא מן התימה למה לא הובאה בגמ' שם בפ' המוכר את הספינה, ועוד שלא מצינו לאחד מן התנאים שיהא מכוין את השיעור בדרך זה לתומר, פחות מיכן כל שהו רצופין, יתר על כן כל שהו מפורזין, וכי כל ההולך ליטע שדהו אצל סנהדרין הוא הולך לכוין לו השיעור, וכי ב"ד הולכים אצל שדה או שדה תלך אצל ב"ד. ועוד שא"כ נתת דבריך לשיעורין ימים שהנטיעה היום יש לה כשיעור הזה ולמחר היא עבה יותר ואין ביניהם כשיעור הוה, וכי אומדין כמה היתה משעה ראשונה ונותנים לה, ובכל מקום שדברו בו חכמים, בין לענין כלאים בין לענין שביעית, נתנו שיעור לרצופין ושיעור

שכאן כתוב לא פחות מעשרה לבית סאה וכאן כתוב שרי לנו בהרחקת ד"א.

והנה בקושיא דיתר איתר מתרץ הרמב"ן במלחמות שם דתרווייהו חד שיעורא הוא, משום שהשיעור דעד ט"ז אמות הוא עד ולא עד בכלל [וכן כתב גם ברשב"ם שם דעד ולא עד בכלל], והרי במטע עשרה לבית סאה יוצא המרחק לפי חשבון מטע פחות מט"ז אמות מאילן לאילן, הרי שזה כט"ז ולא עד בכלל, וכיון שאמרו חכמים ט"ז ולא ט"ז בכלל ולא פירשו כמה פחות מט"ז מוכן הוא שיש לפחות עד לשיעור המפורש בכמה מקומות שהוא מטע עשרה לבית סאה שהוא כמעט טפח פחות מט"ז אמות [אבל בתוס' בסוגיא דמוכר כתוב שהשיעור דעד ט"ז הוא עד ועד בכלל, ולשיטתו אין לתרץ תי' זה, אבל לרמב"ן ורשב"ם ועוד ראשונים שסברו דעד ולא עד בכלל הרי זה מתורץ ששיעור אחד הוא].

וברשב"ם בסוגיא דמקדיש הקשה את הקושיא הזאת ותי' תירוצו אחר שיש לחלק בין מוכר למקדיש, וז"ל ממשע י' לבית סאה דהיינו מאתן וחמשין לכל חד כדאמרן בלא יחפור, ואע"ג דלגבי מוכר ג' אילנות אמרינן שיעורא לקמן בהמוכר את הספינה (פ"ג.) והוא שיטעון מד' אמות ועד ט"ז, החם בדעת מוכר תליא מילתא, וזהו דעתו להקנות לו הצריך ללקיטת פירותיו ביניהן וחוצה להן כמלא אורה וסלו כדאמרינן החם, אבל הכא ביניקה תליא מילתא, עכ"ד, ואילו בסוגיא דמוכר ג' האקשה את זה, ותירץ תירוצו שלישי שבאמת הסוגיות תולקות, וז"ל כמה יהו מקורבין ד"א וכמה יהו מרוחקין ט"ז אמות, נראה בעיני דהוא הדין למקדיש אילנות דאיכא נמי האי שיעורא, והך ברייתא דקתני גבי הקדש ממטע עשרה לבית סאה בשיליה המוכר את הבית פליגא אהך ברייתא דלא שנא מוכר ממקדיש, וראיה לדברי מתוספתא דבבא בתרא דקתני בתרווייהו משטע עשרה לבית סאה, עכ"ל. וכבר נתקשו בזה כל הלומדים איך הרשב"ם סותר בפירושו את מה שתירץ

שבהקדש אזלינן בתר יניקה ולכן כתוב מטע עשרה לבית סאה, ובמוכר אזלינן בתר דעת בניא ולכן כתוב עד ט"ז, אע"פ שאין שום נפק"מ למעשה [בכהא דף ל"ו שכתוב שהולכים לפי מטע עשרה לבית סאה, צריך לומר שגם שם צריך ללכת לפי יניקה, כמו שפירש רשב"ם שם שביתור מבית סאה לי אינה חזקה אלא כנגד מה שצריך לאילנות, אבל בשאר הקרקע הרי לא החזיק שאין האילנות יונקים משם], אבל הרשב"ם בסוגיא דמוכר עדיין קשה למה אמר שזה מחלוקת הברייתות, והרי לא פליגי כלל דתרווייהו חד שיעורא הוא, ורק הלשון חלוק.

והנה בדרישה כתב על מה שסובר הרשב"ם דעד ולא עד בכלל שהוא לא ברור, רק שרשב"ם נסתפק כמה שכתבו חכמים עד ט"ז אם ט"ז בכלל או אינו בכלל, שהרי זה תלוי בדעת בניא, וזה ספק אם דעת בניא עם ט"ז או בלי ט"ז, ופסק רשב"ם שאין ט"ז בכלל מספק מטעם המוציא מחבירו עליו הראיה, וא"כ לכאורה הטעם הוה שייך רק במוכר שאם זה רחוק ט"ז בדיוק יאמרו שעל הלוקח להביא ראיה, אבל לגבי הקדש הרי אין לומר המוציא מחבירו עליו הראיה שהרי זה ספק איסורא ולחומרא [או משום שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט וא"כ הרי זה כבר כאילו הוא מוחזק אצל הקדש ועל המקדש להביא ראיה שהרי הוא המוציא], וא"כ לגבי הקדש אם היה עד ט"ז היה ט"ז בכלל, ונוכל לומר שזה הוקשה לרשב"ם דנהי דלגבי מוכר אין נפק"מ בין עד ט"ז למטע עשרה לבית סאה, אבל לגבי הקדש הרי יש נפק"מ, ואם הולכים אחר דעת בניא הרי צריך להיות השיעור ט"ז אמות ועד בכלל, ולמה כתוב בסוגיא דמקדיש מקדיש ג' אילנות ממטע עשרה לבית סאה, שזה שיעור פחות בטמטע מ"טו ועד בכלל, וזה נפק"מ גדולה שאם יהיה השדה נטוע בדיוק ברחק ט"ז אמה הדין צריך להיות שיהיה הקרקע מכור מספק, ושם משמע שאינו מכור, שהרי זה

אחר למפורזים, יתר עליו מחצה או יתר על מחצה, כמו שמפורש בגמרינן ובמשנה מס' שביעית שכתבנו למעלה, עכ"ל, ובאמת מפני קושיא זו לומר הרמב"ן שגם בשיעור דמטע עשרה לבית סאה אין הכוונה רק מטע עשרה לבית סאה ולא פחות, אלא גם שיעור זה הוא הגבול שעד שיעור זה יהיה סתם שדה, וכמו שיעור עד ט"ז, אבל באמת יש גם שיעור לפחות, והביא מתוספתא שכתוב שם במוכר שיעור מכדי שיהיה הבקר עובר בכליו עד מטע עשרה לבית סאה, ומשמע שרוצה התוספתא להשוות שם מוכר למקדיש, וא"כ הרי מוכח שהכוונה היא גם במקדיש מכדי בקר וכליו, ועיין בגמ' ברף פ"ג שבקר וכליו הוי ד"א, וא"כ גם במקדיש השיעור הוא מד"א ועד מטע עשרה לבית סאה, וכן רוצה לתרץ גם תוס' ברף ל"ו.

וא"כ לא יתכן לומר שהוקשה לרשב"ם קושיא דפחות אפחות, אלא קושיא דיתר איתר הוקשה לו, וא"כ הרי קשה מה הוקשה לו דתרווייהו חד שיעורא הוא כדלעיל, וגם למה מתרץ כאן שזה מחלוקת וכאן מחלק בין הקדיש למכר וכדלעיל.

ולכאורה נראה לומר שבכל מקום שהלכו לפי מטע עשרה לבית סאה זה משום שצריך ללכת בתר יניקה ויניקת אילן היא אחד מעשרה בבית סאה ועשרה יונקים את כל הבית סאה, ואינו משום שצריך דווקא להרחיק כך מאילן לאילן, אלא משום שאילן צריך לקבל כח ממאתיים וחמישים אמות קרקע אבל במקום שהלכו בתר הרחק ט"ז אמות זה משום שכן דרך בניא להרחיק מאילן לאילן, ולכן הלשון הוא הרחק ט"ז אמות, וא"כ אפילו אם נאמר דתרווייהו חד שיעורא הוא יכולים עדיין להסביר למה כאן כתב מטע עשרה לבית סאה וכאן עד ט"ז, שכאן אותו השיעור בא משום שזהו דרך היניקה עשרה בבית סאה, וכאן בא אותו השיעור ממש משום שכן דרך בניא להרחיק ואע"פ שאין שום נפק"מ וא"כ נוכל להבין שלזה נתכוון רשב"ם בסוגיא דמקדיש שחילק

דהתם אזלינן בתר דעת בני"א לגבי כל מילי, וכמו שממשיך הרשב"ם "וזהו דעתו להקנות לו הצריך לו ללקיטת פירותיו ביניהן וחוצה להן כמלא אורה וסלו כדאמרין התם" משמע שהולכים שם לגבי כל דבר בתר דעת בני"א ולא יותר, אבל סוגיית דהכא סברה שלגבי הכל ביניקה חליא מילתא, אבל הלשון הוא דחוק קצת לפי זה שהרי משמע שמחלק ממש בין מוכר למקדיש ולא בין הסוגיות, והיה צריך לכתוב בפירוש שהסוגיות חלוקות כמו שכתב בסוגיא דמוכר.

ולכן יותר נראה לומר שבאמת הסוגיות חלוקות רק שבסוגיא דמקדיש סוברת הגמרא שיש לחלק בין מוכר למקדיש שרק במוכר הולכים בתר דעת בני"א, אבל במקדיש הולכים בתר יניקה, [ובאמת צריך עיון מה הסברא לחלק וכלעיל, וגם מהיכן ראה לחלק, ואולי ראה לחלק מהמשנה דנותן לו כיניהם וחוצה להם כמלא אורה וסלו, משמע שהולכים בתר דעת בני"א, שאם הולכים בתר יניקה היה צריך לתת לו יותר מאורה וסלו, שהרי צריך לתת כל היניקה וזה עד ח' אמות, ואילו במקדיש כתוב בהדיא שתלוי ביניקה דמטע עשרה לבית סאה, וכן משמע מרשב"ם שמזה דייק משום שהביא את החלק הזה מהמשנה כאן,] ובסוגיא דמוכר סוברת הגמרא שאין לחלק בין מוכר למקדיש אלא בשניהם בתר דעת בני"א אזלינן, ולכן בסוגיא דמוכר תירץ על הקושיא את התירוץ האמיתי שהסוגיות חלוקות אם יכולים לחלק בין מוכר למקדיש, אבל בסוגיא דמקדיש עדיין לא היה צריך לזה, שהרי לפי הגמרא שם יכולים לחלק בין מוכר למקדיש, ולכן תירץ רשב"ם שמחלקים בין מוכר למקדיש, ומה שכתב בסוגיא דמוכר שהסוגיות חלוקות והו למעשה עיקר התירוץ, ושם לא היה מספיק בלי זה, שהרי הגמרא סוברת שאין לחלק בין מוכר למקדיש, [וזה פשוט מסברה שהרי אם הולכים במוכר בתר דעת מוכר למה לא נלך גם במקדיש בתר דעת מקדיש, וכן הוא ממש

יותר מבית סאה לעשרה, [והרמב"ן שכן תירץ דהו שיעורא הוא סבר כנראה שעד ולא עד בכלל ודאי ולא נסתפק בזה כלל וא"כ חד שיעורא הוא גם בהקדש].

ובתירוצו על זה צריך להסביר דהנה מה שמחלק בסוגיא דמקדיש בין מוכר למקדיש דבמוכר אזלינן בתר דעת בני"א ובמקדיש אזלינן בתר יניקה, לכאורה קשה, למה לא נלך בהקדש ג"כ אחר דעת בני"א שהרי כן הוא דעת מקדיש להקדיש כדרך שבני"א נוטעים, וכמו שאומרים כן בדעת מוכר, ולמה בזה הולכים בתר יניקה, וכן מצינו ברמב"ן שכותב במלחמות, אבל לענין מוכר ולוקח וכן במקדיש בתר דעתא דאינשי אזלינן, הרי שסובר שאין לחלק בין מוכר למקדיש שבוה נלך בתר דעת בני"א ובוה בתר יניקה, ובנימוקי יוסף משמע להיפך שגם במוכר השיעור דעד ט"ז הוא משום יניקה, אבל לא מצינו בשום מקום שמחלקים בין הקדש למוכר שזה בתר דעת בני"א וזה בתר יניקה, אלא או בשניהם בתר דעת בני"א או בשניהם בתר יניקה, וכן גם ברשב"ם בסוגיא דמוכר כותב בהדיא דלא שניא מוכר ממקדיש והביא שם ראייה מתוספתא דקתני בתרווייהו ממוטע עשרה לבית סאה שזה בשניהם משום יניקה, משמע שאין שום סברא לחלק ביניהם, ונראה תמוה למה חילק כאן הרשב"ם ביניהם.

ולכן היה נראה לומר שאין כוונת הרשב"ם לחלק בין מוכר למקדיש, אלא לחלק בין סוגיא דמוכר לסוגיא דמקדיש, ולומר שסוגיא דמוכר סברה שיש ללכת בין במוכר ובין בהקדש בתר דעת בני"א, וסוגיא דמקדיש סברה שיש ללכת בתר יניקה בין במוכר ובין בהקדש, וכמו שכותב בסוגיא דמוכר שהסוגיות חלוקות, וזה מה שכתב הרשב"ם גם בסוגיא דמקדיש "ואע"ג דלגבי מוכר שלשה אילנות אמרין שיעורא לקמן בהמוכר את הספינה והוא שנטועין מד"א ועד ט"ז התם [כלומר בסוגיא דהתם] בדעת מוכר תליא מילתא", וכן יהיה לפי סוגיא דהתם גם במקדיש נלך בתר דעת מקדיש,

בנ"א בין במוכר בין במקדיש, ולפי זה יוצא שלפי הסוגיא דמקדיש שמחלקת בין מוכר למקדיש לא יהיה חילוק בשיעורים שבמוכר זה עד ט"ז ולא עד בכלל, ובמקדיש זה ממשטע עשרה לבית סאה שיוצא גם ט"ז ולא עד בכלל, ולפי הסוגיא דמוכר שאינה מחלקת הרי למעשה יהיה חילוק בשיעורים שהרי במוכר זה עד ט"ז ולא עד בכלל, ובמקדיש ט"ז ועד בכלל.

לשון הרשב"ם "נראה בעיני דהוא הדין למקדיש אילנות דאיכא נמי האי שיעורא, והך ברייתא וכו' פליגא אהך ברייתא, דלא שנא מוכר ממקדיש" משמע שהוא בא מכח סברא שאין לחלק בין מוכר למקדיש, ואע"פ שהגמרא בסוגיא דמקדיש מחלקת ביניהם, אעפ"כ יותר היה נראה לו לעשות מחלוקת בין הסוגיות מלומר שגם כאן הגמ' מחלקת ביניהם], ולכן הולכים בשניהם בתר דעת

★ ★ ★

בירורי הלכה

הנאון רבי מנחם מרדכי פרנקל תאומים זצ"ל

בענין איסור פריעת ראש (ב)

לה רביא דפלוניא) שהיתה מלקטת שעורים, בין גללי בהמתן של ערביים, כיון שראתה אותו נתעטפה בשערה ועמדה לפניו, וא"ל רבי פרנסני, א"ל בתי בת מי את, א"ל בת נקדימון בן גוריון וכו' אל"ר זכור אתה כשחתמת על כתובתי וכו' ובתד"ה שפסקו משמע שזו היא שפסקו לה ת' זו לקופה של בשמים, וזה ל"ש אלא בנוואה, ולכאורה אין לזה מובן שהרי נוואה אסורה בראש פרוע, ד"ה, ואין נתעטפה בשערה, ואם נאמר שהשערות המתפשטות ויוצאות על כתפיהן, ש"ד, יש לומר, שהיה שערותיה משורבבות ויוצאות מתחת צעיפה, ובשעה ששחתה נפלו שערותיה למטה לצד הארץ, וכשרצתה לעמוד הפשילה שערותיה לאחורה, ועמדה, וזהו נתעטפה, ר"ל שהעטיפה שערותיה על כתפה, ויש לדחות, לפי שהאויבים נשאו את רדיה מעליה, וגם את בגדיה קרעו, ולכך לא היה לה במה לכסות ראשה, ואונסא שאני, ויש לכוון בזה לשון נתעטפה בשערה שהוא קצת קשה ההבנה, וי"ל לפי שקרעו את בגדיה והיה בשרה נראית בעדן, ונתעטפה בשערה לכסות עצמה, ואולי שכוונו חז"ל כמה שהביאו "נתעטפה בשערה" שלכאורה אינה צריכה לגופא דעובדא, כדי להראות כמה עשו בנו אויבים, שאפילו רדיה כמה מעליה ובגדיה קרעו, ומלבד מה שהרגו במיתות משונות, נתנו גם את החיים לבז ולקלון ולחרפה, אשרי שישלם להם גמולם.

יג. ובלשון הרשב"א שהבאתי (אות הקודם) יש לי קצת הרהורי דברים, ואפרוט אותם פה, ז"ל הרשב"א, ושערה חוץ לצמתה שאינו מתכסה אין חוששין להם, עכ"ל, ולשון זה יש לפרשו על שני פנים, א) צמת הוא כעין הידוק (עי' ערוך ערך צמת) ור"ל כשואשה לובשת צעיפה על ראשה, היא מהדקתה על ראשה, וזהו הנקרא צמתה, ופשוט הדבר וגם החוש מעיד ע"ז, שאם האשה מהדקת צעיפה על ראשה, נשארו קצת משערותיה מגולין לפי שמתוך ההידוק הוא נמשך קצת למעלה, וא"א לצמצם שלא תשאנה שערות מגולות, וגם יש שערות שא"א למשכן למעלה, ולכסותן, כגון שער הרקת, ושאצל האונים, וזהו מ"ש "שאינו מתכסה" ר"ל שנסארו אינם מכוסים. ב) יש שערות שמשתרבבות ויוצאות מחוץ לצמתן, ומשתרעות על כתפם, וגם אלו נכללות בלשון "חוץ לצמתה שאינו מתכסה", ויש לומר, שגם אלו מותרות לגלותן, שלא אסרה ד"י אלא בהשער שע"ג הראש, ולא אלה היורדות על כתפיהם.

יד. וכדמות ראייה יש להביא מהא דאמרינן בפ' מציאת האשה (כתובות דס"ו ע"ב) ת"ר מעשה בריב"ז שהיה רוכב על החמור ויוצא מירושלים, (ובאדר"ג פי"ז יש מהלך בשוק) והיו תלמידיו מהלכין אחריו, ראה ריבה אחת (לשון ריבה ונפל גם על הנשואה, עד"ש (סנהדרין דנ"ח ע"ב) מדקרי

שם דבראיה בעלמא ליכא איסורא, אבל אם שמח בראיתו ע"ז נאמר יבא אלקים במשפט (גוי) דלא נקרא מסתכל אלא במתכוון לראות, ומתכוון בה, אבל בראיה בעלמא אין זה מסתכל, וכ"כ, אי במסתכל ומתכוון לזה, מאי אריא שוק ושער וקול, אפילו מקומות הגלויים נמי אסור, דאר"ש כל המסתכל באצבע קטנה וכו' וידיים מגולים הם, י"ל אה"נ דגם במקומות המגולים אסור להסתכל במתכוון והכא אשמעינן קול, אע"פ שאין זה ראייה, דאסור, ואשמעינן שעה, אע"פ שאין זה גופה ממש, אפ"ה אסורה להסתכל בהם, (ועי' ברא"ש רפ"ב דכתובות שכתב, א"ת ראיית ההינומא או פריעת הראש אין זה הסתכלות בפניה, וצע"ק דמש"ס דברכות מוכח דשער ערוה הוא, ואף רש"י והרא"ש דס"ל דלק"ש נאמר, מ"מ לא פלט מאיסור להסתכל בהם, כמבואר למעיין בסוגיא שם, וצ"ל דג"ז לא התיר אלא ביום ראשון לחופתה לא יותר).

ושוק, י"ל, דלק"ש נאמר לכ"ע, דאי לא"ה קשה כנ"ל, הא אפילו באצבעה אסור להסתכל, וכדמקשה הגמ' על הא דטב"ע, עיי"ש, א"ו דאפילו הרמב"ם דס"ל דלגבי א"א נשנה, מודה הוא בשוק, דלק"ש נאמרה, ומה שהשמיטה, היינו, לפי שכתב, ואם היה מגולה טפח מגופה לא יקרא כנגדה, ע"כ. האי כל גופה בכלל, אלא שפניה וידיה ורגליה מוצאים מכלל זה, דאל"ה, למה ליה למכתב גופה, הו"ל למכתב ממנה, אבל שוקה שפיר הוי בכלל גופה. א"נ י"ל דלכאורה יש להקשות אמאי דפר"ך בש"ס על הא דאמר ר"י טפח באשה ערוה, אי לימא לאסתכלי בה, והא אר"ש וכו'.

והנה ברמב"ם (פכ"א מהל' א"ב) וכן בטוש"ע (אה"ע סי' כ"א) פסקו דמותר להסתכל בפנויה לבדוקה והשתא נימא דר"י אשמעינן דגם בפנויה שמותר להסתכל בה אבל בטפח מבשרה שדרכו להיות מכוסה, אסור, לפי שערות הוא, וי"ל דס"ל להש"ס דאף בפנויה אסור להסתכל בה במקומות

ובמדרש (שה"ש רבה, ד' א') יש, האשה הזאת כשמצמת שעה לאחורה, והוא חכשיט לה, ע"כ. משמע דכשהיא מושכת שעה לאחוריה נוי וקשוט הוא לה, ויש לדחות, דר"ל שמצמת שעה תחת הסבכה, ועי"ל בביתה.

טו. ולכאורה יש להביא ראייה לאיסור, ממ"ש הרמב"ם, כיון שאין עליה רדיד וכו' ובטור (אה"ע סי' ע"ג) כתב שרדיד הוא בגד החופה את כל גופה, כמו טלית, ומשמע שרדיד זה צריכה ללבוש, וזה הלא מכסה את כל גופה ושערה יחד, אך בהגה"מ ובב"ח פ"י רדיד צעיף, וכ"נ מדברי הטור כאן שכתב כיון שאינו מכוסה בצעיף, ונראה שרדיד זה הוא שונה מרדיד האמור להלן, וממקומו הוא מוכרע, שכך הוא לשון הטור שם, במקום שדרך הנשים שלא לצאת בכיפה שעל ראשה לבד עד שיהיה עליה רדיד שהוא חופה את כל גופה כמו טלית, נותן לה רדיד, הרי שרדיד זה תלוי במקום שנהגו, ורדיד האמור כאן אינו תלוי כמנהג, לא חובה הוא, א"ו רדיד האמור כאן, ושהוא חיוב לה, הוא רדיד קטן, והתם ה"ק הטור, שבמקום שנהגו שלא יצאו אלא כרביד גדול, חייב הוא ליתן לה (ועי' לקמן אות י"ט).

נחזור על הראשונות, לבאר מ"ש מזהר"ם אלשקר, מאן דמוקי לה בא"א, אנן לאו בא"א עסקינן, שהשם משוללי הבנה, וכמש"ל (אות י"א) ונראה לומר שכך היא כונתו, דלמאן דמוקי לה בא"א, ולהסתכל בה, אנו לאו בהכי עסקינן, שהרי אין אנו מתירים ח"ו להסתכל בה, אלא שאנו מתירים לגלותם, ואי משום שלפ"ז אתה נותן מכשול בפני רבים, שכל הרואה אותה, יסתכל בשערותיה, ז"א, כמ"ש הב"ח (או"ח סי' ע"ה) ועי' מג"א (או"ח סי' רכ"ה סק"כ, וסי' קכ"ח סקל"ה) וכ"כ בב"ח (שם סי' רכ"ט) בשם הרא"ש, דאף אם יראו אותם, אין בזה עון אשר חטא, (ועי' רא"ש רפ"ב דכתובות, שכתב, ונראה דאפילו שעה אחת אסור להסתכל אלא כיון שרואין ההינומא וכו' וע"ע בסי' חסידים סי' קצ"ז, דמשמע

ויקשה עליו מסוגיא דשבת הנ"ל שמקשה בפשיטות, ואס"ד צוב"צ, או"א בחבוט, והא חבוט אינו משיר את השער, דהא בצדעא פירש שאינו עשוי אלא להשכיב השער, ואדרבה הוא מרבה שיעור. וכמ"ש בערוך, הובא לעיל, וכן קשה גם על רש"י שפי' כאן, ב"צ, להסיר שער דק, ובגמ' משמע בפשיטות שגם ב"צ אין מסירין אותו ורוחק לומר דרב ס"ל שב"צ הוא להסיר השער שם, דל"ש למיפלג בדבר שהחוש מעיד, וגם מאי מתמה הש"ס, או"א בחבוט, ומוקים לה בע"א, הא רב ס"ל דלאו בחבוט סדין את ב"צ.

ונראה בבאור הדברים הללו, שארבע מקומות יש, א) שער הגדל על הצדעים עצמן, והוא קרא צדעא. ב) זווית הראש עומדים בגובהו של מצח. ג) למטה מהצדעים, לצד הלחיים. ד) צדרי המצח שאצל הצדעים ולמטה מזווית הראש, וכ"א מאלו השלשה, נוכל לקראן בת צדעא, לפי שהם סמוכים ועומדים אצל הצדעים, אבל בעלי הגמ' ידעו על נכון, באיזה מהן יצדק לקרוא שם זה, והנה על הצדעים עצמן יש שם שער, ככל בני אדם, ובזוויתו של ראש, יש שער אצל מרבית בני אדם, ומעט מן המעט שאין להן שערות שם, ובמה שתחת הזוויות, אצל הצדעים, רוב בני אדם אין להם שערות שם, ומיעוטם יש להם שם שערות דקות, ובמה שלמטה מהצדעים צומחות שם שערות דקות, ואלו השערות היה דרכן להסירן, וזהו שפירש"י, ב"צ, למטה הימנה להסיר שער דק, והיא אנדיפי, כי כך דרכו של רש"י, לפרש לפי ההו"א, ולפ"ז השער שלמטה מן הצדעים, הוא הנקרא בת צדעא, אבל המקשן ידע שאין זה נקרא ב"צ, אלא אותן שערות שעומדות בגבהו של מצח, ואלו השערות לא היה דרכן להסיר, כ"א לסוד אותן בסיד, שיתרבו ביותר כמו הצדעים עצמן, ולכן פריך שפיר, ואס"ד צוב"צ, או"א בחבוט מסקינן ואב"א לא לאפלוגי אדרב אתא, אלא לפרוקי מילחיה דרב, והיינו שכוונתו היתה על צדרי הפוחת,

המכוסים שבגופה, ואפילו בפחות מטפח, והשתא היכי מיירי, אי במקומות המכוסים שבה, הא אפילו בפחות מטפח נמי אסור, ואי במקומות המגולין שבה, אפלו טפח נמי שרי, שהרי ידיה גדולים טפח, וכן אין פנים פחות מטפח, (סוכה ד"ה ע"ב), ולכן לא משני בפנויה, אבל לר"ח שפיר נימא, דקמ"ל בהא דקאמר שוק כאשה ערוה, דשוק הוי מקום מכוסה, גבי אשה אע"פ שאינו מקום מכוסה באיש, ואסור להסתכל אפילו בשוק של פנויה, ואפילו בכ"ש.

יז. וע"ד הראיה השניה שהביא מבת צדעא, (ב"ב ד"ס ע"ב) ע"י בלשון הערוך שהבאתיו למעלה (אות י"א) והוא בערך בת צדעא, וכעין זה כתב הר"ן (שלהי תענית) בשם בעל העיטור והובא בכ"י (או"ח סי' תק"ס), ובשבת (ד"פ ע"ב) אמרינן מאי כלכול ומאי אנדיפיה, א"ר צדעא ובת צדעא, ופירש"י צדעא טינפלא וסדין אותו להשכיב השער, ב"צ, למטה הימנה להסיר שער דק, והיא אנדיפי, עו"ש בגמ' מיתבי א"ר נראין דר"י בחבוט, ודר"נ בביצת הסיד, ואס"ד צוב"צ אידי ואידי בחבוט, ופירש"י, ואס"ד אנדיפי נמי שיעור הוא כגון ב"צ, אידי ואידי, כלכול ואנדיפי תרווייהן בסיד חבוט ונמוח טחין אותו, ע"כ, אלא אר"כ בשנתות וכו' ואב"א מאי אנדיפי אפותא, ופירש"י פדחת שלא במקום שער ולהאדים, ובערוך ערך אנדיפי כתב, פי' כלכול צדעא שקורין בלע"ז פינפלאי, אנדיפי, ב"צ לסוף הפדחת סדין שער יאה היו שערות, שיהא מצחן גדול, פ"א, צדעא אלו מקצוע הפנים מן הצד מן סוף שערות של בנות עד סוף הפנים סדין אותו בסיד, ונקרא כלכול, וסדין מקום אחר דק כמו חוט, ונקרא ב"צ, נראין דברי ר"י בחבוט, שהוא הרק לפיכך מרבה השער ודר"נ בביצת הגיר, שהוא עב, ואס"ד צוב"צ, או"א חבוט הוא, שצוב"צ שניהם זה בצד זה, כמו שצריך זה חבוט כך צריך זה חבוט, ע"כ.

וברשב"ם (בב"ב שם) פי' טנפ"ל, שרגילין לסוד שם ולהשיר שעה, ע"כ,

הטור (או"ח סי' תק"ס) שב"צ היא, טיפול סיד שמטפלת, במקום בצדעים.

וברש"י שם, ב"צ, טינפלא בלע"ז, במקפל השער שברקת כמין מגרר כדי להעמיד על גבן כיפה שבראשה שלא יפול השער שבאוזן למטה, ובמס' שבת פי' וסדין אותו להשכיב השער, ונראה שהוא, הוא, שסדין את השערות הללו, לפי שהן נופלות על פניה ואין זה נוי לה, לפיכך היא משכבת השערות, ומושכתן כלפי מעלה, על הראש, ונותנת על ראשו השערות כיפה שעל ראשה, כדי שלא יחזרו ויפלו, ולמטה אצל האוזן היא סדה בסיד, כדי להשכיב השער יפה, ויתנאו, וברד"ק (ישעי' מז ב') הצמה הוא השער שמתקנת אותה האשה, על צדעיה, מעל פניה, וחכסה אותה בצעיף וכו' ולא תשים צעיף, והנה צמתה מגולה, ונופלת על פניה.

וממוצא הדברים אנו למדים, שלדברי כולם, צוב"צ, הם מקומות שאשה מתקשטת בהם (לרש"י כדי להשכיב השער יפה, ולהערוך, שמה אותן נגד פנים), וסדה בהם תמיה גדולה שהיה לתמוה לכאורה על מוהר"ש אלשקר, שהביא ראיתו מהערוך, במקום שרבים חולקים עליו, כדמשמע לכאורה מדברי הרשב"א ורש"י נזיר ופי' הערוך עצמו ערך אנדיפי, ולפי מה שנתבאר, דברי כלם בקנה אחד.

אבל עדיין יש להשיב ומנ"ל שכך היו יוצאות בשוק, דלמא בשוק אה"נ שאסור לה לגלות אותן שערות, וכל האי מילתא הוי בביתה, ולבעלה, כדי שתתנאה לפניו, ונראה שגם מוהר"ם לא הביא ראיתו מכאן לענין היתר גלוי שער זה, אלא שגם בימי המקדש היו נוהגין לקשט אותו שער שבין אוזן לפדחת, ולענין ואם מותר לה לצאת בשוק בהם, כבר ה"ר להתיר מדברי הרשב"א, וכמש"ל.

(ואין להשיב דלמא הבתולות היו עושיין כן, שהן מותרות בגלוי שער, דלשון אשה משמע בכל הנשים, ועוד, דא"כ היה להש"ס

שאצל הצדעים, וגם אותם נוכל לקרוא בשם בת צדעא, וזהו שכוון רש"י באמרו שלא במקום שער, שלכאורה שפת יתר הוא, והו"ל לפרש, ב"צ, פדחת ולהאדים, ותו לא, ולפי"ז נראה, שרוצה לומר הסמוכין לצדעין, ורוצה לגרוע שאין אלו זויות הראש העומדים בגובהה של פדחת, שמצוי בהם שער, אלא למטה מהם, במקום שאין שם שער אצל רוב בנ"א, ורש"י ס"ל שכל הנשים נהגו כך, ולכן פי' שעשו כן להאדים, ונראה שכן הוא הפירוש האחר שבערוך, הנו', ומ"ש מן סוף שער של בנות עד סוף הפנים, ר"ל מסוף השער שבצדדי המצח ועד האזניים שהוא סוף הפנים, וזהו מ"ש הוא מקצוע הפנים מן הצד, ומ"ש וסדין מקום אחר, ר"ל למטה מזה, וכו' ופי' הראשון שבערוך ס"ל דהא דמשני הש"ס מאי אנדיפי, אפותא, ר"ל שלא היו עושות כן לא הנשים שצומחות להן שערות, בצדדי הפדחת, סמוך לצדעים, וזהו שפי' בת צדעא לסוף הפדחת סדין שלא יהיו שערות וכו' ופי' לפי המסקנא, אבל עיקר ב"צ הוא זויות הראש, וכדכתיבנא, ונראה שכן הוא פירושו של הרשב"ם וזהו מה שרגילות לסוד שם ולהשיר שערה, ר"ל רגילות לסוד את הב"צ (כלומר, זויות הראש, שהם הנקראות ב"צ) כדי לגדלה, ולהשיר השער הרק, שעל צדדי הפדחת, שגם הם נקראים ב"צ וכמו שנתבאר, הכל נוחא בס"ד.

ובריש נזיר (ד"ג ע"א) איתא, הריני מכלכל, ממאי דהדין כלכול שערו הוא, כדתנן סיד רי"א כדי לסוד כלכול, וא"ר ב"צ, (ומכאן מוכח כמ"ש הערוך דכלכול ר"ל שהוא מגדל השער, וכמש"ל) ויש כאן לשאול, הא רב פי' על כלכול צדעא, ועל אנדיפי ב"צ, ואמי האי דמפרש הש"ס כאן בשם רב דכלכול הוי ב"צ, ונראה מזה, דכל היכא דנקט בש"ס בת צדעא, הוי בכלל זה, הצדעים עצמן, וזויות הראש, והא דנקט בשבת צדעא, היינו לפי שעל אנדיפי פי' ב"צ, והיינו צדדי הפדחת, וכמש"ל, קרא לצדעים עצמן צדעא, והשתא נוחא, מש"כ

בגמ' שתהא מותרת לצאת במחט שא"נ, ואמרינן תו התם (דנ"ז ע"ב) רשבא"א כל שלמטה מן השבכה יוצאין בו, כל שלמעלה מן השבכה אין יוצאין בו, פ"י שהיו לובשין כיפה, ועליה סככה, ועליה אסטמא, ואמרינן מאי אסטמא, אר"א בויוני, מאי בויוני א"א א"ר כליא פרוחי, ופירש"י לאחר קשוריה שקלעה ראשה וכסתה, יש שערות קטנות יוצאים חוץ לקשוריה וכו' ואוגדתן לתחת קשוריה ע"י מצנפת קטנה, כליא, מונעת אותן שערות מלצאת, ע"כ. (ועי' ברי"ף פ"א על כליא פרוחי, ועי' ערוך ערך אסטמא), הרי שהיו זהירין גם באותן שערות קטנות שלא יצאו מחוץ לצמתן, אלא לפי שאין איסור באלו השערות הקטנות לכך לא התייר לצאת לרה"ר באסטמא, ולפ"י יש לתמוה על הרשב"א ז"ל, דמשמע מתוך דבריו (לעיל אות י"ב) שמותר לאשה לגלות שער חוץ לצמתה, וכן הוכחנו לעיל (אות הקודם) מדברי הגמ' לפי פירש"י ז"ל.

והנראה לומר בזה, שגם הרשב"א לא אמר אלא באותו שער שכיין אוזן לפדחת, והיינו לפי שצמת הוי הידוק, וכמ"ש למעלה, וכשהאשה מהדקת צמתה על ראשה, א"א להדק גם משערות הללו, ולכסותן, לפי שתהיה צריכה להרוק גם את אוניה, ואותו שער לא נאסר באשה, וגם השואל ששאל למהר"ם אלשקר, שאל על מה שנהגו הנשים לצאת בשורה של שער בין אוזן לפדחת, והיינו בת צדעא, וגם בשבת (דס"ד ע"ב) איירי שהאשה קולעת בהם כל שערותיה מאוזן לאוזן, וא"כ החוטי שער נגלים ונראים בין אוזן לפדחת, במקום שמתררת לגלותן, ולכן יש בהן, משום דלמא מחברו עלה, ואתיא למשלפה, וממטי לה בידה, אבל השערות שלמעלה מפדחתה, אסורות לגלותן, ואפילו בשערות הקטנות, יש להזהר לפירש"י ז"ל, ובהכי איירי השי"ס בשבת (ד"ס ע"א, ודנ"ז ע"ב), ומכאן נמי משמע כפי' הא' שכתבתי לעיל (אות יג) בדברי הרשב"א, לאסור לה לשרבב שערותיה על כתפה.

לפרש, איזה דבר מועט, תשייר האשה הנשואה).

יח. ויש לה"ר מהא דתנן (שבת דס"ד ע"ב) יוצאה אשה כחוטי שער בין משלה בין משל חברתה בין משל בהמה, ופירש"י בחוטי שער שקולעת בהן שערה, וכן פ"י בריש פרקין (דנ"ז ע"ב) גבי חוטי צמר וחוטי פשתן שקולעת בהן שערה, ע"כ, ואמרינן בגמרא שם, וצריכא, דאי אשמעינן דידיה משום דלא מאיס, אבל חברתה דמאיס אימא לא, ופירש"י, דלא מאיס וליכא למימר דמשלפה לה, משום דמחכו עלה, ע"כ, ואי אשמעינן חברתה דבת מינה היא, אבל בהמה דלאו ב"מ אימא לא צריכא, ופירש"י דב"מ ולא מינכר, ולא מחייכי עלה, (עי' בפי' המשניות להרמב"ם מ"ו, ולדבריו אין מכאן ראייה) וכן אמרו שם, לא חצא ילדה בשל זקנה וכו', ופירש"י משום דמאיס ואתי למישלף, הרי לפניך שאותן שערות יוצאות לחוץ ואינה מכסה אותן, ואע"ג דאגבן נראה שער ראשה, אין בזה משום פריעת ראש אלמא דמותר לגלות קצת שערות, שבקצה הראש, ואין לומר, דמשו"ה הוא דלא חצא בהם משום דחיישינן שמא תמשך צעיפה למעלה, לצד גובהו של ראש, ויתגלו החוטיין הללו אבל לאו משום דמותר לגלותן, זו אינה תורה, שאפילו אם ימשך צעיפה למעלה ויתגלו החוטיין הללו יכולה ומחויבת היא לחזור ולכסותן, ומ"ט ניחוש שמא תשלוף אותם וממטי לה בידה, כיון שמכסה היא אותן ושוב לא מחייכי עלה, א"ו דשערותיה אלו מגולין הם ואגבן נראין גם שער ראשה, ופיר דמי.

יט. ובאותו פרק (ד"ס ע"א) אמרינן מחט שאינה נקובה למאי חזיא, אר"י הואיל ואשה אוגרת בה שערה, היוצא לחוץ לקשוריה כורכתו סביב המחט ותוחבת במחט בשבכה תחתיה שלא יראה שערה, ובד"ה טהורה, והאי מחט נמי לצניעותא, דשער באשה ערוה, ולא מחויא, ואמאי ל"ת לכתחלה, ע"כ, אלמא שאפילו שער אחד אסור לה להוציא מחוץ לצמתה, עד שמכח זה מקשה

שהיו קולעין בהן שערותן, ובמקום הצדעים היו מגלין אותן כמש"ל אות יט), והיא כסתה גם את זה, ומדת חסידות היה, וזכתה לבנים צדיקים, השמשו בכ"ג וכן ראוי לכל בנות ישראל הצנועות, לנהוג, ותזכה להעמיד בנים כשרים וצדיקים, והח"ס ז"ל הזהיר בצוואתו את בנותיו, לפני מותו, שיהירו מריעות נשים המגלות אפילו שער אחד חוץ (לב העברי) וה' הטוב יכפר בעד.

כב. אמרין בנויר (דכ"ח ע"א) גבי האשה שנדרה בנויר ר"מ ואמר וכו' יפה שהוא יכול לומר א"א באשה מגולחת, (וכ"מ בדוכתי טובא, ומהם, ערכין (ד"ז ע"ב) כתובות (דס"ו) נדרים (דס"ו ע"ב) סנהדרין (דק"י ע"א וק"י"ב ע"א) יומא (מ"ז ע"א) ועוד כ"ד), מבואר מזה שבימימה לא היו הנשים נוהגות לגלח שער ראשן, ואדרבה, היו מתקשטות בשערותיהן, והבעל היה יכול לומר א"א באשה מגולחת, והיינו, לפי שבחצרה מותרת כפרוע ראש ממש לשיטת רש"י ותוס' ור"ן והג"א, ובקלתה מיהת לר"ה, וקלתה הוי כפי' מ"ש בשם רש"י והב"ח, כעין סבכה העשוי נקבים נקבים, ושער ראשה נראה בעדן, ולהמפרשים שפירשו קלתה, כיפה, היינו שכיפה הוא כובע קטן, ואינו מכסה כל הראש, כ"א עקרו של ראש, וסביביו נשערה מאד, ושם היא מתקשטת בשערותיה כדי שתתנאה לפני בעלה, והאשה שאינה רוצה לעשות כן, אלא שרוצה להתגלה יכול הבעל לומר א"א באשה מגולחת, וע"כ תשלח פרע שער ראשה.

וכן יש להביא ראיה שגם בימי הרמב"ם לא היו הנשים מגלחות שער ראשן, מדברי הרמב"ם (בפ"י"ב מהל' עכו"ם ה"י, והובא בשו"ע יו"ד ס"י קפ"ב ס"ג) לא תערה האשה עדי האיש, כגון וכו' שתגלח ראשה כאיש, ע"כ. הרי שלא נהגו הנשים לגלח שער ראשן.

כג. ומפי ח"א שמעתי, שרצה לאסור לנשים מגלח שער ראשן, מדברי הרמב"ם הללו, ואע"ג דלחד מ"ד בנויר (דנ"ט ע"א)

כ. ופשוט בעיני, שבביתה לדעת המצריכים אותה קלתה, אין הקלתא חופה את כל אורך השערות, אלא מותרת היא לשרבב השערות ע"פ כתפה, ובסנהדרין (דק"י ע"א) אמרין באשתו של און בן פלת, דאותבה אבבא, וסתרתה למזיא, כל דאתא, חזיא הדר, וכו' עיי"ש, נראה שנוהרו מלגלות שער ראשון נגד עיני איש זר, ואפילו אותן שערות שמתר לגלות בבית, ולכך כשהיו אנשים אחרים באים לתוך ביתו של אחד מהם, היתה האשה קולעת שערה, ומניחתו בתוך צעיפה, אבל אשתו של און בן פלת סרבה כבואם, מה עשתה, סתרתה למזיא, פ"י שסתרה קליעות שערה ושירבבה אותן על כתפה כדרך שהאשה בתוך ביתה, וכשראו אותה חזרו לאחוריהן, משמע מזה קצת כמ"ש, שמותרת לשרבב שערותיה בביתה, ויש לדחות, דאסור הוא, ואיהי עבדא איסורא, כדי להציל נפש בעלה.

כא. וכ"ז מדין התלמוד והפוסקים, אבל בזוה"ק הפליגו להחמיר דאפילו ססירי (פ"י קורות) דביתא, לא יחמון שערא חד מרישא כ"ש לבר, עכ"ל. (ועצ"ש באורך, גודל האיסור והפלגת עונשו) ובמהר"ם אלשקר כתב, דאפשר היינו שלא באותה שורה שבין אוון לפדחת, ונראה שדקדק כן מלשון שערא חד מרישא, והצדעים אולי אינם בכלל רישא, ואע"ג שבלשון תורה גם הם בכלל הראש, לענין לא תקיפו, ולשון תורה לחדו וכו'. ובח"ס (ס"י לו) כתב, שהרואה בפנים הזוה"ק יראה שעל כל חוט שער החמיר וכו' ע"כ, ובמקום שנהגו לכסותו, והעכו"ם שם נוהגין לגלותו, מודה גם מהר"ם אלשקר שאסור לגלותם, ועוד שכיון שנהגו לכסותו הוי שוב כשאר מקומות מכוסים שבה, והוי ערוה, ובגמ' נמי איתא (יומא דמ"ז ע"א) ת"ר שבעה בנים היו לה לקמחית וכלם שמשו בכ"ג, א"ל חכמים מה עשית שזכית לכך, א"ל מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי, (ובירושלמי פ"א דיומא יש, שערות ראש) ומדנקט פ"א שלנו, קלעי שערי, נראה לומר, שהם חוטי צמר ופשתן או שער,

ליהנות מפירות העולם, א"ו דגם או לא יוכל להפיר לה, - אבל כאן קשה.

(נ"ב, - מדי דברי זכור אזכור מה שיש לשאול בכל אדם שעבר על נדרו, הנה דעת הגאון רעק"א זצ"ל, (בס' דר"ח כתובות דפ"ו) דהא דאמרינן אם אינו רוצה לקיים העשה מכין אותו עד שתצ"ק ק"ו לל"ת, שאם רוצה לעבור עליה, שכופין אותו, ובחנות יאיר כתב שאין מבין זכר, ונתן טעם לדבריו, לפי שאנו תולים שלא יעבור, דעביד אינש דגזים ולא עביד, ומחוסר מעשה הוא, וכמ"ש התוס' לענין ה"ס (גיטין דל"ג ע"א ושבת ד"ד ע"א) ונראה, שגם הוא לא נחלק, אלא אם עדיין לא עבר, אבל אם כבר עבר על הל"ת, ואפשר לו לעקור האיסור למפרע, זה פשוט שכופין אותו, שיעקור האיסור למפרע, והנה במס' שבועות (דכ"ח ע"א) איכא למ"ד דגם מלקות הוא שיוור, ואפילו אכלה כולה, יכול לשאול על נדרו כ"ז שלא לקה, וכ"ה ברמב"ם (ספ"ו מהל' שבועות) וא"כ אין יתחייב אדם מלקות, אם עבר על נדרו, דעד שאנו לוקין אותו, על מה שעבר, נכוף אותו שישאל על נדרו, ויעקור נדרו למפרע, ולא יהיה כאן איסור כלל, והרי מצינו בכ"ד שלוקין על הנדרים.

ובמוהרש"א בגיטין (דל"ג ע"א) כתב, ביודעין בו שעבר על נדירתו במתכוון החכם לא ישאל לו כדי שלא ילקה, עכ"ל. (ועי' בתומים סי' ע"ג סק"ו) ונראה דהיינו טעמא, דהנה בתוספתא (פ"ג נדויר) מי שנדר בניזיר ושטה יין ונטמא למתים ונשאל לחכם, אינו סופג את הארבעים, ר"א אם אינו סופג ארבעים יספוג מ"מ, הרי לך שאין זה תקון גמור והטעם, לפי שנתכוון לבשר חזיר, וגם בשעה שאכלו, היה בשר חזיר, ורק עתה הוא שחזר האיסור להיות היתר ולכך אין נוקטין לו, רק ענוש יענוש, וילקה ארבעים, וק"ו הוא, דלא מהדרינן אהיתירא, כדי לפוטרו ממלקות, וכ"ז הוא רק בהתרו בו ועבר, שאז נתחייב מלקות אותו אנו מהירין לו, כדי שילקה, אבל בלא התרו בו, ועבר, שאז לא נתחייב מלקות, פשיטא שיש להתיר לו כדי

אין איסור לא ילבש גבר וגוי' אלא אם ילך בין הנשים, וכן האשה בין האנשים, מ"מ כיון דחזיה דלגבי שער בית השחי ובית הערוה, אף שלי"ש לומר שילך בזה בין הנשים, שהרי הם מקומות שבצנעה, אסרו מד"ס, ה"נ אף שאינה הולכת בין האנשים יש לאסור מד"ס, ולדעתו, הא לאו מילתא היא, ואין כאן דררא דאיטורא, וכמו שאבאר בעה"י.

כד. יש ההקשות על דברי הרמב"ם הללו, מהך מתניתין נדויר שהבאנו, רמ"א יפר שיכול לומר א"א באשה מגולחת, ותיפ"ל לפי שאסור לה לגלח א"ע, ואם גלחה לוקה ע"ז, ול"מ למ"ד דאף בלי הליכה בין הנשים הוי דאורייתא, ולוקה ע"ז, והוי נדרי עינוי נפש, שהרי לוקה היא, ואפילו אי הוה רק מד"ס, הא לוקה מ"מ, (וכמ"ש הרמב"ם פ"ח מהל' סנהדרין ה"ה) והוי נמי נדרי עינוי נפש, ויכול להפיר, ואין להקשות לפ"ז, א"כ כל נדרת נמי יהא יכול להפיר מטעם שמת עבור על נדרה, ותלקה, והוי ע"ז, וקוא כתב לענות נפש דוקא וגמ' נמי אמרה, שיש נדרים שאין בהם ע"ז, וכיצד יתקיים מקרא זה, הא ל"ק, דשא"ה דבתחילה נדרה היא בניזיר ע"ד כן, לעבור על לאו די"ל על אשה כלי גבר, וללקות, משא"כ בשאר נדרים, לא תעבור ולא תלקה, וראיה לדבר מהא דאמרינן (נדרים דע"ט ע"ב) אילימא דאמרה קונם פירות העולם עלי אם ארחץ, לא תרחץ ולא תאסר, משא"כ כאן הוי נדרתא, ואין להקשות, א"כ כשתעבור על נדרה, יהא בעלה מיפר לה, שהרי עכשיו יש בה משום ע"ז, (ראה אחרי קטע זה - נ"ב) הא לאו מילתא היא, שהרי בעל מיגד גיזי ואינו מיפר אלא מכאן ולהבא, ומבואר להדיא ברמב"ם (פ"י"ב מהל' נדרים ה) שאם עברה על הנדר קודם שהפיר לה בעלה, הרי"ז לוקה עליו, ומה תועיל הפרתו אז, ובלא"ה לא יוכל להפיר, כדמשמע להדיא מסוגיא דנדרים הנ"ל, דאלי"כ קשה כשתרחץ או כשתתקטש יפר לה בעלה, ותהא מותרת

שהאיש המגלח את כל שערו מראשו ועד רגליו מותר לגלח גם שער בית השחי ובית העררה, לפי שאין זה יפוי, אלא ניוול הוא לו, (וכ"מ מדברי החוס' בנויר דנ"ט ע"א ד"ה בנויר, וברש"י ד"ה א"ר, עיי"ש) ומעתה קשה, הא גבי יפת תואר צייתה תוה"ק וגלחה את ראשה, ואמרינן עלה (יבמות דמ"ח ע"א וכ"ה בספרי) מה להלן ניוול אף כאן ניוול, ויי"ש, הרי שגלוח הראש ניוול הוא לה, ואיך כתב הרמב"ם דאשה המגלחת ראשה, לוקה, וכן יקשה ממתני' דנויר הנ"ל, א"א באשה מגולחת משמע שהוא ניוול לה.

ונראה לדקדק עוד בדברי הרמב"ם, ונמצא פשר דבר, והוא, דאמאי כתב הרמב"ם שתגלח ראשה "כאיש", והך לישנא לא מצינו בבכות הקודמים, וגם אח"כ כשמנה הרברים שאין לאיש להתקטט בהם, לא כתב "כאשה" הלא דבר הוא, ונראה לע"ד, דהכי הוה ברורא דמילתא, אשה המגלחת את כל שער ראשה, דאינה משירת כלום, ניוול הוא לה, אבל האשה המגלחת ראשה כאיש, ר"ל שאינה מקפת את כל הראש אלא שמניחה שער בפאות הראש, נוי וקשוט הוא לה, וע"ז לוקה.

וטעמא רבא ומסתבר הוא, לפי שאם אינה מקפת את כל הראש, נראה שאינה קרחת והחלק יעיד על הכל, וקשוט הוא זה, שמקטט עצמה כאיש, אבל אם מקפת את כל הראש ואת כל שער ראשה תגלח, דבר שגם האיש אם עושה כן, הרואה אומר שנקרחה קרחה בראשה, וניוול הוא לה, וזהו מה שכתב הרמב"ם שתגלח ראשה כאיש, וניחא נמי הקושיא מש"ס דיבמות והספרי הנו', שהרי שם כשצותה תוה"ק לגלח את ראשה את כל שער ראשה תגלח ולא ישירו שער בפאות הראש, לפי שאין האשה מצווה ע"ז, וא"כ כשבאה המצוה לגלח את ראשה, ע"כ שתגלח את כל שער ראשה, וניוול הוא לה וניחא נמי ההיא דנויר, שהרי גם היא תקיף את כל הראש, ולא תלקה ע"ז, וגם שפיר אמר א"א באשה מגולחת.

שיתוקן האיסור במקצת, עכ"פ. וניחא בזה, מה שילה"ק על המהרש"א מגדרים (ד"כ ע"א) ונויר (דל"ב ע"א) מי שנדר ועבר על נזירותו אין נזקקין לו עד שניהוג איסור וכו', דמשמע דאח"כ מתירין לו, אע"פ שעבר על נזירותו, ולהנ"ל ניחא, דהתם מיירי בלא התרו בו, ואין תקון אחר, ולכך מתירין לו אח"כ, כדי לתקן האיסור במקצת לפחות.

ולכאורה יש לעמוד על הרמב"ם שהשמיט הך תוספתא, והלא הוא פסק (בפ"ב מהל' נדרים הי"ח) גבי אשה שנדרה בנויר, והפר לה בעלה, והיא לא ידעה, והיתה שותה יין ומיטמאה למתים, דתנן (נויר דכ"ג ע"א) אינה סופגת את הארבעים ר"א אם אינה סופגת את הארבעים תספוג מ"מ, ופסק הרמב"ם כר"י, וכתב הכ"מ משום דס"ל להרמב"ם דר"י לאו לאפלוגי את"ק אתא אלא לפרושי וה"נ דכוותיה, ומ"ט השמיטה הרמב"ם, ואולי י"ל ע"פ מ"ש החוס' (נויר דכ"א ע"ב ד"ה לעולם) והפר לה בעלה, והיתה שותה יין הוי רבותא טפי לר"י, מאלו היה שונה את שנתה יין, והפר לה, עיי"ש, והשחא כיון שכבר כתב הרמב"ם הך דינא דמתני' תו לא אצטריך לאשמועינן אם שתה יין ונטמא למתים, ואח"כ נשאל על נדרו, שהרי הדברים ק"ו, ומה אם בשעה שהיה בשר טלה, ורק לפי שנתכוונה לבשר חזיר, הר"ז צריכה סליחה וכפרה, בשעה שהיה בשר חזיר ונתכוון לבשר חזיר, אלא שאח"כ חזר האיסור להיות היתר אינו דין שהוא צריך סליחה וכפרה, והתוספתא שהביאתו נראה, לפי שמתחלה הביאה הך דהאשה שנדרה בנויר והפר לה בעלה וכו' ואח"כ הביאה, ר"ע כשהיה מגיע לד"ז היה אומר ומה אם וכו' המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר ע"א כו"כ, ולכך הביאה אח"כ הא דמי שנדר בנויר וכו', לאמר, שזה נתכוון לבשר חזיר, ועלה בידו כן, וה' יסלח לו.

ועוד קשה הנה בתוס' (פ' החולץ דמ"ח ע"א ד"ה א' כתבו, (וכ"כ בהג"מ פ"ב מה' עכו"ם לחוקתיים) בשם הגאונים וסמ"ג),

כה. ובפשיטות יש לדחות דברי החכם ההוא שהבאתי, ע"פ מ"ש הר"ן פא"מ, (והובא להל' בשו"ע י"ד סי' קפ"ב, ובב"י סי' קנ"ו) שבמקום שנהגו גם האנשים להסתכל במראה אין בהם משום לא ילבש, וה"נ כך נהגו אמותינו, ומנהגן תורה היא.

כו. וקצת סער למנהגן, הארה, מהא דאמרינן במדרש (שה"ש רבה ד' א') הדא איתחא כד שעה סגין היא עבדה לה גלשין גלשין ע"כ, וכתב ברש"י (שה"ש ד' א') שגלשו, שנקרחו, גבחו הוא, (ויקרא י"ג מ"א) פ"י בתרגום, גלוש הוא, וכ"ה בערוך ערך גלש, ונראה שכונת המדרש כששער האשה גדל, היא קורחת אותן, והיינו ע"י גלוח ותספורת, אבל במעריך כתב, פ"י סבכי השער שנתלשין מראשה ע"י המסרק נקראין גלשין וכי, עיי"ש ועי' במתורגמן.

ובלקוטי תורה להארי ז"ל, (פ' אמור, בטעמי המצוות) כתב, שאין לאשה לגלח א"ע, עיי"ש מילתא בטעמא, ואולי דוקא גלוח, או מספרים כעין תער, אבל אם מספרת ראשה, ומניחה שערות קטנות, לית לן בה.

ונראה לי שראוי לעשות כן, כי מלבד שא"א להזהר שלא יצא שער אחד משערותיה החוצה, בהיותה מגדלת שער ראשה, עוד צריכה זהירות וזהירות יתרה, לעוד דברים ולפיכך ראוי להן לספר שער ראשן.

(המשך יבוא א"ה)

ובדין הוא שהיה לו להרמב"ם לכתוב, וכן האשה ששיירה פאות הראש לוקה, אלא שאם היה כותב כן, היה נראה שלוקה על השיור, והשיור הא הוי לאו שאין בו מעשה, וקיי"ל דלשאב"מ אין לוקין עליו (רמב"ם פ"ח מה' סנהדרין ה"ב) ולכן כתב, שתגלח ראשה, דהוי הגלות מעשה, ואין להקשות לפי"ד, א"כ באמת אמאי לוקה הא הוי לאו שאין בו מעשה, שהרי על הגלוח אנו אומרים שאין בו איסור, ועל מה אנו כאים לחייבה על מה ששיירה שער פאות הראש, וזה הוי לשאב"מ, ואמאי לוקה, אין זו קושיא, לפי שמתחלת הגלוח, הרי היא מחויבת על מעשה הגלוח, אם לא תקיף פאת ראשה, וזה דומה למקפת ע"מ שלא להקיף, שזה פשוט דהמעשה הוי האיסור, דאם לא גלחה, לא עשתה איסור כלל, ואי"ל דהמעשה לא הוי איסור, דשמא תקיף, ורק בהגיעה לפאת הראש, וחודלת מלגלח עוד, או הוה האיסור, הא ליתא, שהרי מחוסר מעשה הוא, ויש להתלות שמא לא תקיף, (וכעין שכתבו התוס' שבת ד"ד ע"א), והוה האיסור משעה ראשונה.

וכז"ו ניחא, אם לא היה דרכן לגלח שער ראשן, אבל אם היה דרך הנשים לגלח את ראשן, א"כ משעה ראשונה אדעתה דלהקיפה התחילה ואח"כ כשרפתה ידה מלגלח עוד אז נעשה האיסור, והוי לשאב"מ, ואין לוקין עליו, ואיך כתב הרמב"ם שהאשה שגלחה עצמה לוקה, ומכאן אני דן להביא ראיה שלא היה דרך הנשים בימיו לגלח ראשם.

★ ★ ★

הרב שמואל צבי וינר זצ"ל

לשמו ולזכרו של אחד מבחירי חבורתנו הק' הרה"ג רבי שמואל צבי וינר זצ"ל ששימש דוגמא היה של חסיד ותלמיד חכם ללא כחל ושוק, ענוותן ושפל ברוך, שקידתו והתמדתו היו למופת במי כל, כיהן כרב ומורה הנוראה בבית מדרשו "היכל רבינו יוחנן" בירושלים ת"ו, ידיו רב לו בעמידתו האיתנה על הידורי הכשרות שהיו תחת השגחתו, קנה לו שם טוב כעוסק בצרכי ציבור באמונה, והיה ראש וראשון לכל מעשה הצדקה והחסד בחבורתנו הק' כל הימים. מרפסים אנו כאן מכתב שכתב בנדון צליית כבוד.

נלב"ע כ"ז באדר א' תשס"ג, ת.ג.צ.ב.ה.

בענין צליית כבוד

שמעלים רתיחה לא פחות מעל ידי ביטול ואולי אף יותר מזה מ"מ יש הרבה מחמירין שלא להגעיל בתוכו מחמת שאין לו דפנות המחממות מפני שאינו עומד על האש. (ענין במעדני שמואל הלכות פסח סימן קטו ס"ק לט אות ב') וה"ה כאן שכל החימום בא לו רק מחמת איזה חום שלא ידענו אם מחמת אש או תולדות אש, ומה כמו ומה טבעו של זה.

ומה שכתבת בנוגע לשיעור זמן של צליה האמת היא שכל הפוסקים לא מדברים בכלל בנוגע לשיעור זמן של צליה ואף בת"ח המובא בפמ"ג וכן כל הפוסקים שהובא בב"י סימן ס"ט לא למדו שיעור צליה משיעור מליחה אלא להיפך הם למדו שיעור מליחה משיעור צליה אצל קרבן פסח ששיעור צלייתו הוא שעה, אך אינו ענין לכאן כי כל הפוסקים המובא בשו"ע ונו"כ נתנו שיעור צליה שצריך להיות חצי צלייתו ולא נתנו זמן לזה עד שבס' ברית מלח המובא ברד"ת סימן עו ס"ק ד נתן זמן לשיעור צליה אך איך אפשר לתת זמן לזה לא כל העצים ולא כל התנורים ולא כל החתיכות שוות כי במציאות שאם תצלה אפי' כבר של בהמה וכ"ש כבר של עוף כחצי שעה לא ישרא ממנו כי אם עפר ואפר רק כל הפוסקים נתנו שיעור שיויב כל דמו והט"ז מסביר שכשיתייבש מבחוץ ודאי כבר זב כל דמו כמו"ש בפמ"ג סימן ס"ט ס"ק נד במ"ז וממילא לא הבנתי כל מה שפלפלת על

לכבוד ידידי הרה"ח ר' יחזקאל סלומן שליט"א.

אחדשה"ט באהבה אבקש את סליחתך על עיכוב התשובה על שאלתך בנוגע לצליית הכבוד בתנור המחומם ע"י מאוררים ששואפים לתוכו חום כי המכתב הגיע אלי כמה ימים לפני הפסח ומחמת טרדות החג והעבודה במפעל לא יכולתי לעיין בזה ועתה התפנית קצת ובעצם הדבר הזה שייך לגדולי הפוסקים ברור לקבוע בזה אך מחמת ששאלת אותי אענה אף אני חלקי בזה לפע"ד. מה שרצית לדמות את זה לתנור גרוף שהאחרונים ז"ל רנו בזה וכב' רוצה לומר שאף המחמירין בתנור גרוף אפשר להקל בזה מחמת שבתנור הזה מוסיף החום לחזור לתוכו והולך ומתחמם אפשר לומר לאידך גיסא כי בתנור גרוף החום הוא תמיד מבפנים מחמת שמבשלים ואופים שמה תמיד והחום הוא כמעט טבעי כידוע שבתנור שאופים בו תמיד מחזיק חומו אפי' כמה ימים עד שמצטנן לגמרי מה שאין כן התנור הנדון שכל החום בא לו מבחוץ ע"י איזה צינור שמכניס לתוכו חום כפי שכב' מתארהו ואין לו שום חום מעצמות התנור ויתכן שאחרי החימום כמה דקות אין לו שום חום טבעי מי יאמר שתנור כזה יש בכחו לפלוט הדם מהכבוד.

דומה לזה מצאנו להאחרונים ז"ל שדנים אם להגעיל כלים בתוך דוד קיטור שמכניסים לתוכו דרך צנור מיים חמים

באש ממש במבעיר של גז שהוא מהלך
מלמעלה ומלמטה והרשת של כבדים
עוברים בתוכו ובוה אני בטוח ושאנן
בע"ה שהכבדים נצלו כהלכה בלי שום
חשש ופקפוק ושלא אצטרך ליכנס ברוחקין
ולכל מיני היתרים שלא שערום אבותינו
ושאין הדעת סובלתן.

וה' יאיר עינינו בתורתו ושלא יצא מכשול
מתחת ידנו אכ"ר.

בברכה ובהוקרה

שמואל צבי וינר

כל זה ומ"ש שבס' ראש פנה מסתפק אם
הפסיק לפני חצי צלייתו אין כוונתו על
שיעור חצי שעה רק במציאות של חצי צליה
כנ"ל.

כ"ז כתבתי בדרך מו"מ של הלכה
ולמעשה טוב הדבר שתברר את זה אצל
גדולי הפוסקים וגם שיהי' להם ידיעה
במהלך התנור ההוא שאנחנו דנים בו כי
אני לא ראיתיו אף פעם, ואין לי שום מושג
בכל מהלכו ואין אומרים למי שלא ראה את
החדש יבוא ויעיד ואני בעצמו לענין מעשה
לא מרשה במפעל שלנו לצלות כבדים רק

★ ★ ★

הרב גבריאל ציננער

בדיני רגל מבטל שבעה

א. מת בעיו"ט ואין קוברים אותו באותו יום מתי חל אבילות. ב. מתי יש למנות יו"ט שני ליום אחר. ג. אין להודיע לקרובים פטירת קרוביהם בשבת וי"ט.

מת בחול בעריו"ט באופן שאין יכולין להוליכו לא"י לקבורה רק במוצאי יו"ט, אם אבלים שאין הולכין ללוות את הנפטר לקבורה יכולים לקבל אבילות תיכף ואז הרגל מבטל אבילות שבעה, או שאין חל אבילות עד אחר החג כיון שהמת עדיין מונח באותו עיר.

אינן מחאבלין עד שאמרו להם שנקבר, וכ"כ הרמב"ם עיי"ש, וכ"כ נמוק"י והריטב"א מו"ק דף כ"ב עיי"ש, מבואר שהחזרת פניהם מהני כשחוזרים מהדרך המלוים את המת לבית מנוחתו והכל תליא ביאוש דאו אין דעתו עליו דאל"כ הוי כמתו מונח לפניו.

ובזה יש לבאר לשון הרמב"ם והשו"ע שכתבו מי שדרכן לשלוח המת לעיר אחרת ואפשר דדוקא אם דרך כן או מהני החזרת פניהם, והטעם דאו רגילין לייאש כששולחין אותו אבל כשאין הדרך לשלוח המת רק אירע ששלחו אין היאוש עד אחר הקבורה ולא מהני החזרת פניהם, ואם כי להלכה נקטינן דמהני החזרת פניהם בכל אופן, מ"מ יש ללמוד שעיקר תלוי במה שאין דעתו עליו במה שמרוהו ונתייאשו ממנו.

וכ"כ מהר"ם מרוטנברג הלי' שמחות סי' כ"ה ודרכי משה יו"ד סי' שצ"ט סק"א, וז"ל הקובר את מתו אפי' שעה אחת לפני הרגל בטלה הימנו גזירת שבעה, או אפי' לא קברוהו ישראל אלא מסרוהו לגוים לקברו שהיו יראים פן לא יספיקו לקברו לפני כניסת הרגל או שיגרוהו לקברו בעיר אחרת בנתכסה מעיני המתאבלים שעה אחת לפני הרגל בטלה הימנו גזירת שבעה עיי"ש.

וא"כ מבואר דוקא באופן שנתיאשו ממנו שאין לו דעתו עליו כלל, משא"כ בנ"ד לא מיבעיא אם הולכים במוצאי יו"ט ללוות את המת בודאי דעתו עליו ולא חל אבילות אלא אפי' אין דעתו לילך ללויה כיון שירוע שהמת נמצא בסמיכות לו קרוב לביתו וחושב כל היום מתי יגיע מוצאי יו"ט שיקחו את המת למטוס להביאו למנוחת עולם אין מחייאש ממנו, ובפרט במצוי שמטוס מאוחר

תשובה: הנה מבואר בטור ושו"ע יו"ד סי' שעה"ס"ב מי שדרכן לשלוח המת למדינה אחרת לקברו ואינם יודעים מתי יקבר, מעת שיחזרו פניהם מלוות מתחילים למנות אבילות עיי"ש, והובא ג"כ ברמ"א שם ס"ז. ומקורו ממו"ק דף כ"ב ע"א, אמר להו רבא לבני מחווא אתון דלא אזליתו בתר ערסא, מכי הדריתו אפי"כו מבבא דאבולה אתחילו מנו. ופרש"י דמאן דאזיל בתר ערסא לא חיילא עליה אבילות עד שנסתם הגולל, אבל כשמוליכין המטה מבכל לא"י לקבור ואין כל הקרובים עולים לא"י, ומלוין המת פרסה או מיל וחזרוין, מכי הדרי אפייהו מונים ימי אבילות אע"פ שלא נקבר המת עד ימים רבים, דלדידהו דלא מחזי להו טפי חזרתם כנסתם הגולל. וכ"כ המאירי שם ז"ל וענין זה שכני מחווא היו מוליכין מתייהם לארץ ישראל ולא היו כל הקרובים יכולין לילך, אלא מלוין אותו מיל או יותר כפי רצונם וחוזרים ולמר שאעפ"י שלא יקבר המת עד זמן מרובה משהו שמחזירים פניהם מן המת לשוב לבית יתחילו למנות אעפ"י שהמלוים לא יתחילו למנות אלא לאחר סתימת הגולל ובאור זרוע ח"ב סי' תכ"ד כתב מכאן למדנו שאדם המשלח את מתו ממקום למקום, כיון שיצא המת חוץ לשער העיר וזה חזר לביתו חלה עליו אבילות מיד, אע"פ שלא יקבר עד ו' או ז' ימים, אבל מי שהוא עם המת בעירו אין אבילות חלה עליו עד שיסתם הגולל. וכ"כ טור בשם הרמב"ן ז"ל כתב הרמב"ן דוקא כשמוליכים המת מעיר לעיר כשמסרוהו לאלו שמוליכין אותו והחזירו פניהם מהמטה כבר נתייאשו ממנו ודמי לסתימת הגולל, אבל הקרובים בבית הקברות סמוך לעיר החוזרים משערי העיר

או שאר סיבות שאין יכולים להביאו בלילה
וא"כ בודאי דעתו עליו.

משא"כ בשאר ימים דאין נפק"מ כל כך
עיי"ש. ולפי"ז היה אפשר להקל גם בנ"ד.

מ"מ נראה לחלק דוקא שם כיון שעשה
כל הכנות להקבורה שמסר לעכו"ם וכבר
הוציאו מהעיר ונתכסה מעיני הבריות כבר
נתיאשו ממנו ואין כאן תחת שליטתו
ובעלותו, לא כן בנ"ד.

וכ"כ החכ"א כלל קס"ט סי"ד, מת לו מת
בעי"ט ונתיירא שמא לא יספיק לקברו
מבעוד יום ומסרו לנכרי שיוליכוהו לקברו,
כיון שהוציאו מעיר ונתכסה מעיני הקרובים
חלה עליו אבילות, ואם הוא קצת קודם הרגל
ונהג בה אבילות בטלה לה גזרת שבעה
אע"פ שנקבר ביו"ט, ונ"ל דזה דוקא כשאין
בדעתו לילך למחר אל הקבורה דהוי
נתייאש מלקברו, אבל בשדעתו לילך
למחר לקבורתו לא הוי רק כנמסר לכתפים
דמותר בתפלה ובשר ויין אבל אבילות אינו
חל עליו עכ"ד, מבואר שתלוי בדעתו.

ועוד כיון שנהוג שהקרובים הולכין
במוצאי יו"ט ללוות, וא"כ הסדר שאין
מתייאשין ממנו, ורק עתה אומרים
הקרובים שלא ילכו ללוות כדי שיחול
אבילות ויתבטל גזרת שבעה ברגל, סו"ס
המציאות אינו נשתנה ואינו מסיח דעתו ממנו.

וראה בשו"ת רב"ח ח"ד סי' אלף קל"ה
שכתב בזה"ל ואי לאו דמסתפינא הוה אמינא
דאין בה"ג חלוק דע"כ לא קאמר הרב אלא
בזמן שמסרו לנכרים עם הכנסת יו"ט דאו
ודאי מתייאשין ממנו, אבל מסרוהו לכתפים
ישראל ובחול, כיון שיש זמן שיקברוהו
ויודיעו קרוביו אין מתייאשין ממנו עד שידעו
ומאותה שעה שידעו חלה עליהם אבילות.
וגם הרמב"ן כתב בספר תורת האדם וז"ל
אבל דברי בה"ג מטין לומר שאפילו נקבר
בעירו נמי כך דינו שכך כתב בהלכותיו
והיכא דמית וכו', הרי לך בהדיא שכתב מטין
ולא אמר שזו היא סברתו בודאי, ומ"מ
אפילו שיהיה חלוק הרי רוב האחרונים
הסכימו לדעת הרמב"ן והרמב"ם וברווי הוא.

וראה בב"ח סי' שע"ה שמבאר מחלוקת
הבה"ג עם הרמב"ן ורמב"ם, שטעמם דכיון
שאינו יודעים מתי יקבר אינם יודעים כשיסתם

והנה היה אפשר לצדד דהא השו"ע פסק
כרמב"ן והרמב"ם, וכתב הש"ך סק"א דלפ"ז
בקובר מתו בערב הרגל ומסרוהו לעכו"ם
דוקא אם קוברין אותו בעיר אחרת אבל
באותה העיר לא חלה אבילות עד שיקבר.
ובדגול מרבבה ותפארת למשה הקשו מדברי
המחבר לקמן סוף סי' שצ"ט שכתב מת לו מת
בערב יו"ט ונתיירא שמא לא יספיק לקברו
מבעוד יום ומסרו לעובד כוכבים שיוליכוהו
לקברו כיון שהוציאוהו מהעיר ונתכסה מעיני
הקרובים חלה עליו אבילות, וזהו כדברי בעל
הלכות גדולות וכאן פסק כהרמב"ם והרמב"ן.
ותירץ דהמחבר עשה הכרעה בדבר בין ימות
החול או ערב הרגל, דאע"ג דבימות החול
דוקא בקוברין אותו בעיר אחרת, אבל בערב
הרגל אף אם קוברין אותו בעירו חלה אבילות
משעה שנכסה מעיני הקרובים. שהרי הטעם
ששקוברין סמוך לעירו לא חלה אבילות
מבואר כרמב"ן משום דדעתו עליו עד שיחזורו
הקרובים ויאמרו שקברוהו, ובערב יו"ט סמוך
לחשיכה שמסרוהו לעכו"ם אין שייך זה. ולכן
אף בקוברים אותו באותו עיר חלה אבילות
כשנתכסה מעיניהם. (וראה בשו"ת שבט סופר
י"ד סי' ק"ו). וא"כ יש לדון גם בנ"ד שחל
אבילות כשנתכסה מעיניהם. (וראה בשו"ת
שבט סופר י"ד סי' ק"ו). וא"כ יש לדון גם
בנ"ד שחל אבילות מאחר שמסרוהו להח"ק.

וכן עיי' בערוה"ש סי' שצ"ט סכ"ב הטעם
דמהני שמסרו לעכו"ם בעי"ט, שהרי בכונה
רצונם לסלק את עצמם ולכן אצלם הוי
כלאחר קבורה עיי"ש, וא"כ ה"נ אפשר לומר
כן, וראה גם בערך ש"י סי' שע"ה שכתב
ליישב קושיית הרג"מ, משום די"ל שאני
כשנמסר לעכו"ם דלאו בני שליחות ניהו
ולכא למימר שלוחו כמותו, לכן חשוב
הקרוב סילק ידו לגמרי. עוד כתב ליישב
דברי המחבר שפסק כאן כהרמב"ן ובסימן
שצ"ט ככה"ג, דאפשר דכיון שיש בזה
מחלוקת לכן בערב יו"ט הכריע המחבר
ככה"ג, דנפק"מ טובא שיתבטל ממנו
אבילות שבעה, והלכה כדברי המיקל,

סי' רנ"ג דעיקר תליא כיון שהחזירו פניהם אין דעתם עליו ואינו כמונח לפניהם דמי ואין הידיעה גורם עיי"ש.

ולפי"ו בני"ד שהקרובים יודעים שהמת כאן בעיר עד מוצאי יו"ט ואין מתיימש ממנו בודאי לא חל אבילות, ובפרט שנהוג להודיע דרך הטלפון לאנשים וידידים באה"ק שיבואו שם ללוותו וכדומה וא"כ בודאי דעתו עליו.

ושמעתי שיש רוצין לדמותו למה דקי"ל ביו"ד סי' שמ"א ס"ג דאם מסרוהו לכתפים (היינו ח"ק) אין נוהג עוד דיני אנינות עיי"ש, והי"ג בזה. וראה גם בחדרי דעה יו"ד סי' שע"ה ס"ב שדעתו לדמות הדין דמהני החזרת פניהם לדין המבואר בס"י שמ"א רכל היכא שאמרינן דמהני מסירה לכתפים מהני ג"כ החזרת פניהם עיי"ש. ולפי דבריו יש למצוא סמך דמהני קבלת אבילות גם כשהמת בתוך העיר אחר שמסרוהו לח"ק. אכן אינו דומה דנהי שאינו נוהג דין אנינות אחר שמסרוהו לח"ק, מ"מ דין אבילות אינו חל, שאבילות חל רק משעה שמתיימש מן המת ואין דעתו עליו, וכ"ש שהוא מונח לפניו אז, וכ"כ הש"ך סי' שמ"א סקי"ג שאף דמסרוהו לכתפים אינו חל עדיין האבילות עיי"ש.

וראה גם בשו"ת פני מבין יו"ד סי' רנ"ג, אודות שקיבל טלגרם כיום ש"ק ערב חג השבועות שאחיו נפטר בו כיום בבוקר, אם הרגל מכטל ממנו גזירת שבעה, שקצת ת"ח אמרו שמכיון שא"א לו לנסוע למקום הקבורה הו"ל כדיון מי שנתיימש מלקבור ומתחיל האבילות חיפק ובטלה ממנו גזרת שבעה ביו"ט, וקצת ת"ח אמרו שמכיון דסתומת הגולל היה ביו"ט צריך לנהוג שבעה, והשיב הנה בירושלמי פ"ג דמ"ק ה"ה א"ר חלבו בשם רב חל יום שמיני שלו כשבת ערב הרגל ומגלח בע"ש, והאיך אפשר, תיפטר שגרירתו חיה וכו', ר' אחא אמר תיפטר שסתמו עכו"ם. ואית דבעי מימר שבאת לו שמועה בשבת. והובא בתוס' מ"ק יז: ד"ה כשחל שמיני בשבת. ובהרא"ש פ"ג דמ"ק סי' נ"ו, ואם איתא שאם נודע לו כשבת שמת קרובו וא"א לו לכוא לקבורתו מתחיל אבילות בשבת, הרי שפיר משכחת לה שחל שמיני בשבת, ולמה נדחק הירושלמי, א"ו שאינו

שיהו מונין ממנו, ולפיכך מונין מיד משיחורו פניהם ולדידהו מחזי החזרת פניהם כנסתם הגולל, אבל בקרוב לעיר יודעים סתימת הגולל אין להם למנות אלא מסתימת הגולל, ולבעל הלכות כל שאינן רואין סתימת הגולל מ"מ כבר נתיימשו ממנו משהחזירו עכ"ל. מבואר שעיקר הטיעון שמתחיל האבילות שאינם יודעים מתי נסתם הגולל, ולכן מהני החזרת פניהם. וא"כ בני"ד שיודעים מתי יקבר המת לא מהני אבילות מקודם הקבורה.

אכן יש מחלוקת הפוסקים היכא שיודעים מתי נקבר המת אם חל אבילות כשהחזירו פניהם, דעת הרדב"ז ח"ד סי' ס"ג ושו"ת מהראנ"ח בשו"ת מים עמוקים ח"ב סי' נ"א ושו"ת זרע אמת ח"ג סי' קס"ב ושו"ת דבר משה ח"א סי' צ' ושו"ת יבי"א ח"ד סי' כ"ח, שהעיקר החילוק דמהני בעיר אחרת בחזרת פניהם משום שאין יכולים לידע בדיוק מתי נקבר, וכ"כ שו"ת ומציר דבש סי' כ"ו שבזה"ל שיכולים לידע בדיוק זמן מהלך מטילת הברזל או אנית הקיסור קבוע חוק ולא יעבור דבעינן שירעו זמן שנסתם הגולל עיי"ש, וכ"ש בזמננו שיש טלפון ככל עת ואפ"י במטוס יכולים להתקשר בטלפון נידע יש מקום לומר דאינו חל אבילות רק כשיקבלו ידיעה שנסתם הגולל, וכן דעת ירידנו הגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א שלאור המצב היום ככל העולם כלו בדרך יש טלפון שיכולים להודיע על הרגע של הקבורה אינו מתחיל האבילות עד אחר סתימת הגולל ע"כ, ואף שלמעשה נקטו רוב הגדולים בא"י ובגולה כששולחים את המת לקבורה למדינה אחרת חל אבילות מיד שהחזיר פניהם, אין לך בו אלא חידושו דוקא שכבר הלכו עם המת חוץ לעיר בדרך למטוס שאין דעתו עליו, משא"כ כשהמת עדיין מונח בסביבות אותו העיר שאין מסיח דעתו עליו וידעינן ברור שהמת עדיין לא נסע מכאן אינו חל אבילות.

ועוד שהרי בשו"ע כתב שנוהג אבילות כששלב המת לעיר אחרת, הואיל ואין יודעים מתי יקבר, וכבר העירו דלפי"ו בזמננו שיכולין לידע עיי" טלפון או פקס ל"ש הדין, אך הביאור כמ"ש בשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' ר"ס וערוה"ש סי"ח ושו"ת אגרות משה יו"ד ח"א

סק"ב, ברכ"י סי' תקמ"ח ומחזיק ברכה שם ובספרו שו"ת יוסף אומץ סי' צ"ג, מ"ב סק"ד ושו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' רנ"ו, וכבר מכבאר כן במאירי מו"ק דף כ"ב ע"א.

וכ"כ עיקרי הד"ט יו"ד סי' ל"ז אות ו' שכן המנהג כפירצני וכן עשיתי מעשה איהו פעמים עיי"ש, וכ"כ מסגרת השלחן יו"ד סי' שצ"ט וז"ל וכן ראיתי נוהגין בטיינה ובליורני ובפארובה וכן נלע"ד וכן אין להקל עיי"ש (אך מה שכתב שכן דעת הש"ך, צ"ע שהש"ך סק"ז ובנה"כ שם מחזיק דעת מהרש"ל וכמו שהביא גם המג"א בשמו).

אכן בבית לחם יהודה סי' שצ"ט ובית הלל יו"ד שם ס"א נקטו להלכה במהרש"ל, וכ"כ שו"ת תשובה מאהבה ח"ב סי' תקמ"ח בשם הקרבן נתנאל, וכ"כ שו"ת זרע אמת סי' קט"א וח"ג בחידושי ליו"ד לדחות דברי החיד"א שאילו ראה המהרש"ל דברי הר"י בן מיגאש"ש הוי הדר ביה, מאחר שחזו"ן דמהרש"ל ראה דברי הגהות מימוני והמרדכי שהם גדולי הפוסקים ואפ"ה חלק עליהם וכו' משום דתלי באשלי דרבני עיי"ש.

וכ"כ הישועות יעקב על או"ח סי' תקמ"ח סק"ב דרבני המהרש"ל תורה הם לפי מה דקיי"ל אגן דאף דאין אבילות ברגל מ"מ דברים שבצנעא נוהג וזוהו ברור כשמש עיי"ש. וכ"כ אבן יעקב סי' מ' דמה שנראה מהברכי יוסף באו"ח שם וכן מהמ"ב בשע"צ שם שבא להכריע את ההלכה בזה בעיקר ממה שמצא שכן העלה גם הר"י בן מיגאש ז"ל בתשובה כ"י דבקבר את מתו ברגל אין מבטל גזירה שבעה. הגה לפי מה שהישועות יעקב שם כותב לדחות דאיית הטו"ז מהרמב"ם שמביא בזה דאין ראייה מפני ההרמב"ם לטעמיה שסובר דברגל אף דברים שבצנעא אינו נוהג, ומשא"כ דיין דפסקינן דנוהג דברים שבצנעא א"כ הוי זה כנהג אבילות ושפוי עולה ע"ש. הרי בדהך זאת יש אפוא לדחות גם הראיה מהמהר"י בן מיגאש ולומר שכתב כן מפני שסבר ג"כ בשיטת תלמידו הרמב"ם ז"ל (הרמב"ם מרבותיו הוא שלמד דעתו) דברגל אף דברים שבצנעא נוהג. וזהו שכותב בתשובתו שם בלשון (נדפסה לפנינו ג"כ

מתחיל אבילותו אלא לאחר קבורה. ולא דמי למ"ש בסי' שע"ה ס"ב וכן בסי' שצ"ט שאם הוציאווהו מהעיר ונתכסה מעיני הקרובים שמתחילין למנות אבילות מיד, דהתם בעינן תרתי למעילותא הוציאווהו מהעיר ונתכסה מעיני הקרובים, אבל בנד"ב שרחוק הוא מהמת אינו מונה אלא לאחר קבורה, וממילא צריך למנות שבעה אחר הרגל עיי"ש. ודוק מינה לנד"ב שעדיין המת בתוך העיר ולא נתייאש עדיין שאינו חל אבילות.

ומה שהנהיגו לעשות ערמה לעשות ליה בעריו"ט ללוות המת לרחוב ולחזור ולהביאו בבית הטהרה עד מוצאי יו"ט, כדי לומר שהחזירו פניהם, אינו מהני דטו"ס דעתו עליו. ובכלל עצם הדבר לעשות כן בנפטר ללוותו לרחוב ולחזור ולהביאו לבית הטהרה, אינו נכון לעשות כן שאינו מקיים שום מצוה, ויש סברא עוד לומר דהוי כלועג לרש שמטלטל המת שלא לצורך בשביל כבוד המדומה.

ועוד כיון שיש יכולת לקיים במוצאי יו"ט המצוה ללוות המת, א"כ מי יימר שיכול לפטור ע"י שמחליט שאינו הולך ללוות, הלא עיקר הטעם שתקנו אנינות מפני כבוד של מת, וא"כ בכלל כבודו שהקרובים ילכו ללוות המת ואסור לו להמנע עצמו מזה. וממילא צריך לישב אבילות שבעה אחר יו"ט, והסכימו לדברי, גדולי הוראה שליט"א.

שוב באו אלי בני המשפחה היות שיש בין האבלים זקן וחולה, אם יכולים להקל עליהם קצת כדי שלא יהי' באבילות כשבעיים.

ועיינתי בדבר מכיון שמעשה שהי' שנפטר ערב סוכות שיש לסמוך במקום צורך על שיטת הפוסקים דשמיני עצרת מבטל אבילות שבעה, וזה החלי בע"ה.

הנה בשו"ת מהרש"ל סי' ה' הוכיח מטור סי' שצ"ט דשמיני עצרת מבטל שבעה גם בקובר מתו ברגל, וכ"כ בפרישה שם ושו"ת משאת בנימין סי' ע"א וש"ך סי' שצ"ט סק"ז הובא במג"א סי' תקמ"ח סק"א. אכן דעת ב"י, הב"ח, טו"ז סי' שצ"ט סק"ד ומג"א שם וא"ר דאין שמיני עצרת עולה אלא ליום אחד. וכן נקטו שו"ת נחלת שבעה סי' י"ב, שו"ת פרח מטה אהרן ח"ב סי' י"ט, בה"ט

ולא ידע הקרוב מפטירת קרובו עד אחר יו"ט, אין למנות את יו"ט האחרון ליום אחד וצריך לישב שבעה ימים ממוצאי יו"ט.

הנה קיי"ל בשו"ע יו"ד סי' שצ"ט ס"ב ואו"ח סי' תקמ"ח ס"ד שיו"ט שני עולה ליום אחד ממנין שבעה עיי"ש. אכן דוקא בידיע מזה כיון שנוהג אבילות בצנעא עולה לו למנין, משא"כ כשלא ידע כלל שמת שאו אין אבילות אלא משעת הידיעה כמ"ש בס"י ח"ב ס"ח שאין הרגל עולה למי שלא נהג אבילות וכ"ש למי שלא היה יודע שמת לו מת עיי"ש.

וה"ג בזה. וא"כ באופן דליכא גדול הבית, הקרובים שידעו מהמיתה יושבים אבילות ששה ימים והקרובים שלא ידעו ביו"ט יתאבלו עוד יום אחד.

אך פשוט שאין להודיע להקרוב ביו"ט בשביל זה, משום שמבטל שמחת יו"ט כמ"ש בפת"ש סי' ת"ב סק"ו בשם שו"ת פנים מאירות ח"ג סי' קצ"א.

וכאן המקום לפרסם פסק שנתעוררתי מגדולי תורה שכתבתי בספרי נטעי גבריאל אבילות ח"א פרק ק"ח סט"ז, דאסור להודיע אפילו לקרובים על פטירת מותם אם הדבר אינו נוגע לו להלכה ולמעשה, ולא הותר איסור אמירה לעכו"ם אלא לצורך גדול, ומה גם שמצטערים אנשים שלא לצורך בשבת קודש או ביו"ט, וע"ז בודאי נאמר מוציא דבה הוא כסיל. ובעוה"ר נפרץ הדבר שאנשים מקילים לעצמם לטלפן ולשלוח פקס וכדומה מהתם להכא ומהכא להתם בש"ק יו"ט והוא אסור בהחלט, ואפילו מא"י לחו"ל שעדיין שבת או יו"ט הדבר כרוך בשאלות שונות ואין להתיר בלי שאלת חכם. והדבר מכאיב ביותר שתלמידים מקילים על עצמם בפטירת רבותיהם לפרסם הדבר בעולם בהודעה בעלמא ואפילו אם אין נוסעים ללויה שהוא בעיר אחרת.

והשי"ת יעזור שנוכה לבלע המות לנצח ולא נצטרך לשאלות כאלו.

בשו"ת ר"י מיגאש סי' קפ"ה) "אבל מי שקבר את מתו בתוך הרגל שלא חל עליו האבילות עדיין אין אומרים בו זה". אבל לדידן דפסקינן דדברים שבצנעא נוהג שפיר עולה ש"ע למנין ז' גם ככה"ג ונקבר בחוה"מ עיי"ש.

וכ"כ זכור לאברהם ח"ג אבילות אות רגל כיון שהוא מחלוקת הלכה כמיקל באבל עיי"ש. וכ"כ ערוה"ש סי' תקמ"ח ס"א שכן המנהג דשמ"ע מבטל גזירת שבעה עיי"ש, וכ"כ גשה"ח פכ"ג אות י"ב.

ועי' בילקוט יוסף ה' אבילות סי' כ"ו אות י"ט שכתב להספידים אין לחשוב את יום שמיני עצרת רק ליום אחד אך לאשכנזים מקילים בזה לחושבו לשבעת ימים עיי"ש ולא הבנתי שהרי הגאון רבי חיים פלאגי היה מגדולי הספרדים כתב בספרו שו"ת חיים ביד סי' קכ"ה אות צ"ט שדעת רוב הפוסקים דשמ"ע מבטל ז' ימים וכ"כ בספרו רוח חיים סי' תקמ"ח סק"ח. אולם למעשה נקטו גדולי הדורות וכן ראינו למעשה שההוראה דשמ"ע אינו מסלק אבילות.

וא"כ במקום הדחק יש לסמוך עפ"י הוראת חכם על הפוסקים דשמ"ע מבטל שבעה, ונראה גם בחכ"א כלל קס"ט ס"ב וכה"ח סי' תקמ"ח סק"ה דיש להקל במקום צורך ברחיצה שיש לסמוך על הפוסקים הנ"ל, וכדאי לפרסם שעשו זאת עפ"י הוראת חכם כדי שלא ילמדו להקל מזה.

ומטעם זה התרתי לאחר שרוצים לישב שבעה על אביו, ואמו וזנה חולנית במחלת הלב והי' חשש שאם יודע לה שבעלה מת פתאום בחוה"מ טוכות וחלה והי' חשש ספק פקוח נפש שיש להקל בדין אבילות שבעה לומר שמ"ע מבטל שבעה.

וא"כ כ"ז שייך דוקא בנפטר ביו"ט של טוכות, אבל ביו"ט של פסח אם אירע שמת בעריו"ט ומת נשאר בעיר עד מוצאי יו"ט הראשון שאין לקבל ואינו חל שום אבילות עד מוצאי יו"ט.

מת לו מת ביו"ט ונקבר באחרון של פסח או ביום של שבועות או בשמח"ת בחו"ל

הרב שאול בוסקילה

בדיקת חמץ בספרים

כאן מבואר כמין פשרה דלא חיישינן לסתם ספרים שאין רגילות להשתמש בהם שיעשה לו מחיצה ואיכא חשש שיבוא לאוכלו אלא במקום שהיתה רגילות להשתמש בהם שיעשה לו מחיצה ואיכא חשש שיבוא לאוכלו אלא במקום שהיתה רגילות להשתמש בהם בסעודה ואפשר שבוז ניהא מקושיא דלעיל לדמות לחמצו של נכרי בחמץ שידוע לספרים שאין רגילות ואין ידוע. ועפ"י הג"ל א"ש עכ"פ לרעת החזו"א גופא ליכא הבדל בין סוגי הספרים.

ובס' אור לציון להגר"צ זצ"ל כתב להקשות דהנה הגמ' הסתפקה ככר בשמי קורה מהו שיביא סולם להורידה או לא האם חיישינן שמה יפול. והרמב"ם שינה מנוסחת הגמ' וכתב וז"ל כזית חמץ למעלה על הקורה מחייבים אותו להביא סולם להורידה מפני שפעמים יפול מהקורה. אבל אם היה חמץ בבור אין מחייבים אותו להעלותו אלא מבטלו בלבד ודיו.

ולכאור' אם כדברי החזו"א דגם לפירודין איכא חשש ובעינן מחיצה א"כ איכא חשש גם על פחות מכזית שמה יפול ויבוא לאוכלו ומרדע נקט הרמב"ם כזית בדוקא.

ומצאתי עוד להקשות דהנה המ"ב סימן תל"ג ס"ק כ"ד בדין לול של תרנגולים א"צ בדיקה משום שאם היה שם חמץ התרנגולים יאכלוהו. וכתב המ"ב וה"ה לקרקע הבית שהתרנגולים מצויים א"צ בדיקה (אלא דצריך לכבד מתחת המיטות משום חתיכה גדולה דא"א להם לאוכלה) וי"א והוא דעת מ"א והגר"ז דאף כדאיכא תרנגולים כל שאכלו שם חמץ הוי חמץ ודאי דא"א שלא יפול על הקרקע ואכילה תרנגולים ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי חמץ וצריך בדיקה כדין. וכתב בשעה"צ אות ל"ג דמסתמת לשון הרשב"א ורבינו ירוחם דבבית דאיכא תרנגולים א"צ בדיקה משמע גם במקום

כתב החזו"א כסי' קט"ז ס"ק י"ח דאיכא חיוב בדיקת חמץ בספרים משום חשש פיורוין אף שאין בהם כזית. והוכיח דבריו פסחים דף ו' ב' בהא דאמר ר"י אמר רב הבודק צריך שיבטל. ואי נימא משום פיורוין הא לא חשיבי. אלא משום שמה ישכח גלוסקא יפה וימצאנה וישהה אותה ויעבור על ב"י וב"י.

ומבואר דלענין "ביטול" ע"ז אמרינן פיורוין לא חשיבי ול"צ לבטל וכמו"כ איכא חילוק בין גלוסקא לפיורוין לגבי הך דינא שיששה ויסיח דעתו ממנה ויעבור על ב"י וב"י אבל לגבי הדין מחיצה הכתוב בגמ' דף ו' ע"א חמצו של נכרי ברשות ישראל עושה לו מחיצה יוד' דהחשש שמה יבוא לאוכלו. גם אם לא קיבל עליו אחריות דלא עובר משום ל' יראה שאתה רואה חמץ של אחרים עכ"פ יש לחשוש שמה יבוא לאוכלו ע"ז בעינן מחיצה וא"כ ה"ה בספרים וליכא חילוק בין פיורוין לגלוסקא לענין זה.

ועל דברי החזו"א הנ"ל מצינו כמה קושיות במחברי זמננו. דמה דהוכיח מחמצו של א"י שכרשות ישראל ל"ק דהתם בידוע החמץ ע"ז איכא חשש שמה יבוא לאוכלו ע"כ גזור שיעשה לו מחיצה משא"כ בספרים דאיכא חשש דשמה משכח פיורוין. ומגן דגם במקום שאין רגילות דאיכא חמץ ולא ידוע החמץ דצריך בדיקה. (הן אמת דמצינו עוד ראייה לחזו"א דהשוכר בית ביום י"ד בעצמו דאע"פ שאין עליו חובת בדיקה עכ"פ עושה לו מחיצה.)

והגאון במעשה רב סימן קע"ח כתוב בדיקת חמץ בחורין ובסדקין ואע"פ שבדק ביום צריך לבדוק לאור הנר אפילו בכל תיבה ואפילו בספרים שמשתמש בהם בשעת הסעודה.

ולדעת הפר"ח שלא חייש לפירורין צ"ל
דהא דהצריכו חכמים בדיקה בחורין
ובסדקין דאפשר דימצא גם כזית ואיכא
חורין שיש בהם יותר מאשר פירורין וכדו.
אמנם גם לדעת הפר"ח חתיכה חשובה גם
פחות מזכית צריכה ביעור.

וכ"ז הוא מדינא דגם לדעת הפר"ח מנהג
ישראל להחמיר על עצמן אפילו במשהו.
וכמו שכתב בש"ע דנהגו להחמיר לגרו
הכתלים וכו' דאינו מעיקר הדין.

[א"כ הנ"מ לדינא דלדעת הפר"ח דאין
צריך מדינא לבדוק בשביל פירורין אלא
משום מנהגא משא"כ לח"א].

והנה הגר"א בסי' תמ"ב ס"א כ' ולדעת
הסוברים בפחות מזכית א"צ ביעור נחא הא
דאמרו בגמ' אי נימא משום פירורין הא לא
חשיבי והחזו"א בקי"ז ס"ק י"ג הקשה דלא
אמרו הכי אלא דא"צ לבטלן אבל בעינן
לבערם ואיכא חיוב בדיקה ועי' בשבות
יצחק שהסביר טעם הגר"א דמכיון דלא
חשיבי דא"צ לבטלן ה"ה דאין צריך לבערם
דמציעו ב' טעמים לבדיקה או משום שלא
יבטל יפה ולטעם זה בפירורין ל"צ ביטול.
ואיכא טעם נוסף רשמי יבוא לאוכלו צ"ל
דה"נ אין ליחוש לאכלו בכה"ג. עכ"פ לדעת
החזו"א לטעם שיבוא לאוכלו כיון דתיקנו
בדיקה עבור גלוסקא לא פליגי.

שאוכלים חמץ בודאי. והטעם דלא חשיב
לודאי משום דאף אם נימא דא"א דלא יפלו
מהשולחן דילמא רק פירורין דממילא
בטלי וגם אולי כבדו ואין שם עתה.

ומעתה לדברי החזו"א אין הטעם
דפירורין דלא חשיבי ובטלי סיבה לפטור
מבדיקה כמוב"ל ומה נתינת הטעם שכתב
השעה"צ דפירורין דממילא בטלי סיבה
לפטור מבדיקה מה הוספת טעם לפטור.
וידועים דברי הריטב"א בפסחים דף ז' ע"א
ד"ה הואיל וז"ל ויש מגדולי הדור מחמירין
בעצמן וחוששין ביום י"ד לקרקע הבית
שנופלים שם "פירורין" ולא אפשר למיבדק
שפיר. ומביאין שם תרנגולים לאכול
הפירורין. דהא ודאי לאו מילתא היא
דמשום דפירורין ממילא בטלי מועיל
לפטור מבדיקה וביעור.

והנה מצאנו פלוגתא בין הפר"ח לחי"א
בנדון הפירורין דכתב הפר"ח סי' תמ"ד
סק"ג שהפירורין א"צ לבערן כדאיתא בגמ'
ו' ע"ב דפירורין לא חשיבי. ואפילו רואה
אותם א"צ לבערם (כדעת הר"ן ולאפוקי
מריא"ז דברואה צריך לבערן).

והח"א בכלל קי"ט דין ו' כתב והצריכו
לבדוק בחורין ובסדקים דאע"ג דאין לחוש
שם אלא לחמץ כל שהוא כגון פירורין,
ופירורין ממילא בטלי. מ"מ מחששא רשמי
יבוא לאוכלו צריך לבער כל שהוא.

דין הסיכה בארבע כוסות

היטב הר"ז משוכח ואם לאו אינו צריך.
וכתב הגרי"ז דהנה מדברי הרמב"ם מבואר
שדין ההסיכה היא מצוה בפנ"ע שחלה
בלילה זה ככולו דיש מצוה לזכור כי עבר
היית ויצאת לחירות, ולא מיתלי תלי באכילת
מצה. ובהלכה ח' שכתוב ואימתי צריך
להסיב היינו מתי התקנה להסיב בשעת
אכילת מצה וארבע כוסות אבל בכל הלילה
נאמר להסיב וע"כ הר"ז משוכח אלא
דהחייב בשעת אכילת מצה וארבע כוסות
וכתב הגרי"ז דבמה שכתב הרמב"ם ואם

גמ' פסחים ק"ח ע"א איתמר מצה צריך
הסיכה. יין איתמר משמיה דר"ג דצריך
ואיתמר דלא צריך ולא פליגי הא בכסי קמאי
הא בכסי בתראי השתא דאיתמר הכי. אידי
ואידי בעו הסיכה.

הרמב"ם כתב בפ"ז ה"ו בכל דור ודור
חייב אדם וכו' ובהלכה ז' לפיכך כשסוער
אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא
מיטב דרך חירות ובהלכה ח' ואימתי צריך
הסיכה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית
ארבע כוסות ושאר אכילתו ושתייתו אם

ובארבע כוסות ולא מצוה בפנ"ע אלא דספיין מדין נראה מוסיף על הכוסות.

והנה בדין הנראה כמוסיף על הכוסות מצינו שיש לדוננו מתרי טעמי. או משום דיש דין לברך על כל כוס וכוס וממילא הו"ל נמלך ואם יוסיף וישתה בהסיכה יצטרך לברך והו"ל כמוסיף. או מטעמא אחרינא דכמו דמצינו בירושלמי בדין הכוסות הללו השלישי והרביעי לא ישתה משום שכרות וא"כ דלו יהא גם בכוסות רשות אין יכול לשתות משום שכרות ואם יחסיר ויסיב נראה כמוסיף על הכוסות.

והנה הטור בסימן תע"ג ואם ירצה לשתות הרשות בדיו וכתב האבי עזרי רק שיכוין לבו שלא יצטרך לברך פעם שנית שלא יהיה נראה כמוסיף על הכוסות וכן משמע מהר"מ מרוטנבורק בתשובה שרק ברכת הטוב והמטיב יכול לברך אבל ברכת הגפן לא יברך שנראה כמוסיף וכתב הטור כ"ו לשיטתם דמצרכי לברך על כל כוס וכוס אבל לשיטת א"א הרא"ש שלא מברכים על כל כוס יכול לשתות. דאם חיישינן למוסיף על הכוסות גם בלי ברכה יש לחשוש.

והיינו שאם מצינו שבין ראשון לשני הרשות בדיו להוסיף ולא חיישינן לנראה כמוסיף א"כ לא הברכה על כל כוס מחלקת ומפרידה. ובכ"י כתב בשם הכלבו שגם בכוסות הראשונים איכא חשש לשכרות והביא בשם רבינו יהונתן.

והנה הרמ"א בסימן תע"ב סעיף ז' הגה וי"א דבזמן הזה דאין דרך להסיב כדאי הוא הראב"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיכה. ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיכה אין לחזור ולשתות בהסיכה דיש בה חשש שנראה כמוסיף על הכוסות אבל בשני כוסות ראשונות יחזור וישתה בלא ברכה.

וכתב המ"א דכל זה לעיקר הדין דרשות בידו לשתות כמה כוסות אבל למנהגנו שאין שותין שום כוס בלא ברכה א"כ שייך הטעם מוסיף על הכוסות גם בכוסות הראשונים.

היסב הר"ז משובח דחולק בזה עם הרא"ש דערבי פסחים בסוגיין דאם לא היסב לא יצא דסבר הרא"ש דהסיבה לא דין חיצוני מאכילת מצה וארבע כוסות אלא תלוי במצוה גופא. אלא דלפי"ז צ"ע בלשון הש"ע שנקט דאם לא היסב לא יצא כדברי הרא"ש ומאידך נקט לשון הרמב"ם דאם היסב בשאר אכילתו הר"ז משובח.

והנה התוס' בסוגיין הסתפקו אם שכת ולא היסב בד' כוסות אם יחזור וישתה וכן בכוס שלישי ורביעי. והרא"ש הסתפק בב' אחרונים ופשוט דיחזור ויסיב דהוברר הדבר דאותם שלא היסב לא ממנין הכוסות, ועתה שותתה הוא העולה לו לחובה. עכ"פ המדריי הסתפק בד' הכוסות אם יחזור אם הוי כמוסיף על הכוסות.

הן אמת שצ"ב מה הספק במדרכי גם בכוסות הראשונים הרי המשנה נקטה שרק בין הכוסות האחרונים לא ישתה אבל בין הראשונים אדרבא יש סברא של מיגור גריר וליכא הטעם דכתב הירושלמי משום שכרות ששייך בין הכוסות האחרונים ואם ישתכר לא יוכל לגמור ההלל וההגדה, ומדוע א"כ הסתפק המדרכי בראשונים. ואולי אפשר עפ"י מה שהביא הב"י דברי הכל בו ד"ה ואם ירצה לשתות וכו' ואפשר שאף בין ראשון לשני לא ישתה כדי שלא ישתכר וימנע מעשיית הסדר וההגדה ומה דנקט בין ראשון לשני מילתא דלא שכיחא להיות אדם שותה קודם אכילתו עכ"ל ועפ"י נסתפק המדרכי. עד כה הוברר לן הנחלקי הראשונים בגדר דין ההסיכה אם היא מצוה בפנ"ע משתקיימת בליל הסדר ותיקוה בשעת אכילת המצה וארבע כוסות או דתלויה היא בשעת המצות גופא. והרמב"ם סבר דהיא מצוה חיצונית השייכת בלילה הזה והרא"ש סבר דהיא מתקיימת בדוקא באכילת מצה וארבע כוסות. ואפשר שהמדרכי הסתפק כמאן האם כהרמב"ם או כהרא"ש. אולם ספיקם של התוס' בכוסות האחרונים היינו דאזלו כשיטת הרא"ש דחייב ההסיכה תלויה במצה

עב"פ הרמ"א איירי מעיקר הדין ולא נקט לפי המנהג וכפי הכתוב בטור בשם האבי עזרי לחשוש לנראה כמוסיף מטעם הברכה המחלקת בין כוס לכוס.

ומעתה צ"ב דברי הרמ"א לחלק בין הכוסות הראשונים לאחרונים דא"כ אם חייש למוסיף על הכוסות א"כ לא סבר את דברי הרא"ש כלל דהוברר הדבר דזה כוס של חובה וא"כ למאי נ"מ נקט לטעמא דהראב"ה דטעמו לא חייש כלל להסיבה גם בראשונות ולהרמ"א חייש להסיבה וגם נראה כמוסיף על הכוסות.

אבל מפשט לשונו שאזיל בטר טעמא דהראב"ה להקל בדיעבד א"כ לא חייש לדברי הרא"ש כלל ומה בעצם החילוק בין הכוסות הראשונים לאחרונים ממ"נ אם חושש לדעת הרא"ש דהוברר הדבר ולא ממנין הכוסות הו"ל לפסוק שגם בראשונים יחזור ויסיב ואם פוסק כהראב"ה גם באחרונים אינו צריך, והפשרה שעושה דהיינו לא לחשוש לטעמא דהרא"ש וסבר דנראה כמוסיף א"כ אינו צריך לשם כך את דעת הראב"ה.

וצ"ל דלעולם יסוד דברי הרמ"א בנויים על הראב"ה דבזמנינו אין נוהג הסיבה וא"כ חשיב להא כמי שסתם שותה כוסות של רשות וע"ז איכא טעמא דשכרות כפי הכתוב בירושלמי וכפי איך שתפס הב"י דלא כהטור משום דהברכה מחלקת בין כוסות אלא דאם הוי ככוס רשות איכא חילוק בין הכוסות הראשונים לאחרונים אבל לעולם כ"ז לאחר דברי הראב"ה. ומצאתי בהגדה של פסח מלכי צדק דביאר שם את דברי הרמ"א בהקדים דמדוע בעינן להסיב בארבע כוסות ול"א כיון דהוי ספיקא דרבנן אמרינן לקולא ות"י הר"ן דא"כ עקרא לה כל תורת הסיבה וממילא דכבר נתקיים הסיבה במקצת בשתי כוסות קמאי לא נעקרא תורת הסיבה ובדיעבד אינו צריך. ולפי"ז לעולם לא חולק הרמ"א על הש"ע דבעינן הסיבה וכדעת הרא"ש דאם לא הסיב הוברר הדבר דהם כוסות חובה ובאמת אתא לחלוק על דברי הראב"ה וכדסברו הי"א דלא צריך הסיבה בדיעבד (ונקט כש"ע וכדעת הרא"ש) אלא דכתב ויש לסמוך על הראב"ה רק כב' כוסות בתראי מטעמא דנשאר לנו ספיקא דרבנן ולקולא.



הרב שלום מרדכי הלוי סגל

בגדרי ראוי ומוחזק בירושת פי שנים בכבוד

ירושת דירה "הפוסה" בשכירות מוגנת (דמי מפתח) שפונתה אחר מות המוריש וגם אושר בה תכנית תב"ע להרחבה ועלה ערך הדירה האם נחשבת כ"ראוי" לענין "פי שנים"

בנדון דירה המושכרת לאחר כדמי מפתח, ונפטר המשכיר בעל הדירה ובשכר חיים לכל חי, והשאיר אחריו כמה בנים, ואחד מהם בכור לנחלה, ועמדה הדירה בחזקת היורשים בלא חלוקה, וכעבור כמה שנים נפטר הדייר בעל הזכויות בדירה והלך לעולמו, וכפי כללי חוקי דירת דמי מפתח, חזרה הדירה לגמרי לרשות היורשים בעלי הדירה, וכעת באו לתלוק הדירה ביניהם, ונשאלה השאלה בענין שיעור חלקו של הבכור בחלוקה זו.

דהנה כשעת מיתת האב היה האב מוחזק רק ב"גוף" הדירה, ולא בשימושה, שהרי היתה מושכרת לדייר, ואם היה בא למכור בעלותו לא היה מקבל רק כפי ערך דירה "תפוסה", ורק אחר שמת הדייר, חזר גם זכות השימוש לבעלי הדירה, ויש לדון אם זכות זו שבאה להיורשים אחר מיתת הדייר, הוא בכלל ראוי, שאין הבכור נוטל בו פי שנים, או אפשר דכיון שהאב היה מוחזק בבעלות הדירה כשעת מיתתו, הרי שאף הזכויות שבאו אחר"כ מכת בעלות זו, הוא בכלל מוחזק.

עוד יש לדון בנקודה נוספת, דלעולם כל דירת דמי מפתח דמיה פחותים, ואף אם נצרף ערך בעלותו של בעל הדירה וערך זכותו של הדייר יחד, עדיין אינם כערך דירה רגילה, כיון שכל אחד מהם זכויותיו מוגבלות, ונמצא דאחר שחזרה הדירה ליורשים, נוסף להם ערך חדש ע"י שבעלות הדירה היא לגמרי בידם, ואפשר דגם ערך נוסף זה בכלל ראוי, כיון שבא אחר מיתת האב, ולא יטול בו כלל פי שנים, או אפשר דאין זה בכלל ראוי, אלא הרי זה כנתייקרה הדירה שהיתה מוחזקת בשעת מיתתו, [ואף אם ננקוט דבחלקו של הדייר לא חשיב מוחזק, ואינו נוטל פי שנים רק בחלק בעלות דירה לא פנויה, מ"מ יטול עכ"פ פי שנים לפי חלקו היחסי בערך הדירה כהיום, כיון דגם חלקו נתייקר].

ועוד בה שלישיה, באשר אחר מות האב קודם שמת הדייר, נתקבל רשיון מהרשויות להרחיב הבנין ע"פ תב"ע חדשה, ומכאן זה נתייקרה הדירה, וגם בזה יש לדון אם נוטל הבכור פי שנים בחלק שנתייקר מחמת התב"ע החדשה.

וארשום מה שנלענ"ד לדון בצדדי הענין, ותחילה נקדים בע"ה להביא המבואר בגמ' ובפוסקים בדני ראוי ומוחזק, ומה שנאמר ונפסק בדברים הדומים לגדוננו, ועל פי זה נברר בע"ה מה שיש לדון בשאלות הנ"ל.

מוחזק לאביו לפני מותו, דאי קננין הגוף דמי הוה ליה ראוי, ואין הבכור נוטל בראוי כו', (רש"י).

ויודע דהלכתא בהא כר"ל, דקנין פירות לאו קננין הגוף דמי, ולמדנו לפי"ו, דאף אם היתה שדהו של האב מכורה לפירות בשעת מיתתו, מ"מ נוטל הבכור פי שנים בכל השדה, הן בגוף והן בזכות פירות לכשייגמר זכותו של לוקח הפירות, ומשום דהאב היה

שדה החוזרת ביוכל

א. איתא בסוף פרק השולח (גיטין מ"ח): אמר רבא, קרא ומתניא מסייעא ליה לריש לקיש [דאמר קנין פירות לאו קננין הגוף דמי], קרא כו', מתניא, דתניא, בכור נוטל פי שנים בשדה החוזרת לאביו ביוכל, [כלומר, בשדה החוזרת לאחים מחמת שמכרה אביהן כו', ואשמועינן דגוף הקרקע לא היה קנוי ללוקח והוה ליה

בעל הפרה מוחזק, אף כשהיא מושכרת ביד אחרים. [ועי' מאירי (שם) שהביא דעת י"א דגם גוף הפרה חשיב ראוי, ורחה שיטתם, והוסיף, דאף לשיטתם, מ"מ בקרקע מושכרת מודו דחשיב מוחזק, דקרקע בחזקת בעליה עומדת, ע"ש].

שימת הרשב"ם ודעימיה בדוין אחרך

ג. עוד איתא שם (קכ"ה ע"ב) בעובדא דסבתא, באחד שאמר נכסי לסבתא ואחריה לירושי, והיה לו בת נשואה, ומתה קודם מיתת הסבתא, וכשמתה הסבתא רצה הבעל לירש הנכסים מכת אשתו, ונחלקו בזה רב הונא ורב ענן, ואמרו שם בגמ' דשלחו מתם דהלכתא כרב ענן דאין הבעל יורשה, ומשום דהוי ליה ראוי, ורב הונא דפליג וסבר דהבעל כבמוחזק, ורב הונא דפליג וסבר דטעמו, משום יורש הני נכסים, פירשו בגמ' דטעמו, דסבר כל האומר אחרך כאומר מעכשיו דמי, ומסיק הש"ס: אמר רבה מסתברא טעמא דבני מערבא, דאי קדים סבתא וחבנא זבינה זביני.

וברשב"ם פירש, דרבה אתי לאוכוחי דליכא למימר דאחרך כמעכשיו, דהא חזינן דאם מכר הראשון מה שמכר מכר, ואין לשני אלא מה ששייר ראשון, ועל כרחך שמעינן דאינו כמעכשיו, דאילו הקנה לאחרך מעכשיו היאך יכול הראשון למכרו, וכיון דלאו כמעכשיו ממילא הו"ל ראוי, ואין הבעל יורשו. [ורב הונא דפליג וסבר דאחרך כמעכשיו, הוי ליה כנותן לאחרך גוף מהיום ופירות לאחר מיתת ראשון, ומה"ט אין הראשון יכול למכרו עולמית, ולכן נמי חשיב כמוחזק].

וכן מבואר דעת הרי"ף, שכתב דלית הלכתא כרב הונא, אלא קיי"ל דאחרך לאו כמעכשיו, והו"ל ראוי, [וסיים הרי"ף, דאם אמר בפירוש שמקנה לאחרך מעכשיו, מוחזק הוי וירית ליה בעל], והיינו משום דפירש טעמא דרבה כפי' רשב"ם, דרבה נמי סבר דתליא בהא דמעכשיו, וטעמא דמערבא הוא משום דס"ל דאחרך לאו כמעכשיו,

מוחזק בשעת מיתה בכל זכויות אלו, שהיה היה הגוף בבעלותו, ומכחם חזרה השדה אחר שנשלמה זכותו של בעל הפירות, [משא"כ אליבא דר' יוחנן דס"ל קנין פירות כקנין הגוף דמי, דלפי"ז חשיב הליקח פירות כבעל השדה, וזכויותיו של בעל הגוף הם זכויות עתידיות בלבד, ואין האב מוחזק בהם בשעת מיתה, ולכן אף כשנגמר זכות הליקח, וחזרה השדה ליורשי האב, אין הבכור נוטל בו פי שנים, דראוי הוא].

ואם כי דעת רבינו אפרים דלא קי"ל כהך סוגיא, וכמו שהביא הרמב"ן בחי' (כ"ב דף קכ"ה ע"ב) בשמו דנקט לדינא דכל שלא היה האב מוחזק בפירות, [וכגון שקיבל האב מתנה גוף מהיום ופירות לאחר מיתה ומת האב קודם מיתת הנותן], חשיב ראוי, וכן הביא שם בשם הגאונים, [ובחסדי דוד על התוספתא (בכורות פ"ו ה"ה) העלה כן גם ברעת הרמב"ם]. מ"מ כבר העלה הרמב"ן והוכיח דלא כשיטה זו, אלא קי"ל דכל שהיה להאב קנין הגוף הוי בכלל מוחזק, וכן מבואר בתשו' הרשב"א (ח"ג סי' קצ"ח) ובמרדכי (ר"פ י"ג אות תקע"ד) ונמוקי"י (שם נ"ג ע"ב מרפי הרי"ף) הובא כל זה בב"י וד"מ (סי' רע"ח ס"ז), וכן פסק הרמ"א בשו"ע (שם סי' ואה"ע ר"ס צ').

פרה מושכרת ומוחזרת

ב. ובפרק יש נוחלין (ב"ב קכ"ג ע"ב) איתא, דאם הניח להם האב פרה מוחזרת או מושכרת, בכור נוטל בה פי שנים, [והראשונים נחלקו אם נוטל גם כדמי השכירות ובלודותיה, אבל בגוף הפרה נקטו כל הראשונים והפוסקים דנוטל בה פי שנים, ודעת ההג"א שחילק בין השכירו בשטר או בע"פ, יחידיה היא, ועי' שו"ע (סי' רע"ח ס"ד) ובנו"כ], ומפורש, דאף כשהפרה מושכרת חשיב מוחזק, ובהא גם ר"י מודה, דדוקא בקנין פירות ס"ל דקנין הגוף דמי, אבל בשכירות ודאי לאו כקנין הגוף דמי, [עי' חזו"א (שביעית סי' כ"א סק"ד) וקה"י (שביעית סי' א')], ולכן חשיב

שהקונה לפירות אינו יכול לשנות צורת הקרקע ולא יבנה ולא יהרוס, אבל הקונה לזמן קצוב, הרי הוא כונה או הורס ועושה בכל זמנו הקצוב כמו שעושה הקונה קנין עולם לעולם. והביאו המחבר בשו"ע (סי' רי"ב ס"ד).

והפוסקים נחלקו בגדר הך קנין לזמן קצוב, דהנה דעת הקצוה"ח (סי' רמ"א סק"ד), דיכול אדם למכור גוף הקרקע לזמן קצוב, באופן שקנינו של הלוקח אינו רק בזכות הפירות אלא גם בגוף הקרקע, שגוף הקרקע קניי לו לזמן, ויכול לקלקלו לגמרי תוך זמן זה, ואף למוכרו לאחר עולמית, [וכגדר קנינו של ראשון לאחר, שאין לשני אלא מה ששייר ראשון], וע"ש שביאר דזהו גם גדר הקנאה במתנה ע"מ החזיר, והביא שכן מפורש בדברי רבינו אביגדור. ולפי דבריו הרי זהו כוונת הרמב"ם במוכר קרקע לזמן קצוב, דהיינו שמוכר הגוף לזמן, ומה"ט יכול לקלקלו ולבנות ולהרוס.

ויעוין עוד בדברי הקצוה"ח (סי' רנ"ז סק"ג), שהביא מדברי הר"ן שכתב, דכל קנין שאינה עולמית קנין פירות חשיב, וכתב הקצוה"ח, דלפי"ז גם בהך מכירה לזמן אינו אלא קנין פירות, אף שהקנה לו הגוף, אלא דהקצוה"ח כתב לחדש, דאף דבעלמא בסתם קנין פירות קיי"ל כר"ל דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, מ"מ בהך הקנאה שהקנה לו קנין בגוף הקרקע, אף דאינו יותר מקנין פירות, קיי"ל בזה כר"ל יוחנן דקנין הגוף דמי, ועפ"ז העלה, דה"ה במוכר שדה בזמן שהיובל נוהג, אף דאין להקונה רק קנין פירות, וכמפורש בסוגיא וכו"פ השולח, מ"מ נקטינן בזה דקנין פירות כקנין הגוף, ע"ש.

ודברי הקצוה"ח מחודשים מאוד, וכבר תמהו עליו האחרונים, דלהדיא מפורש ברמב"ם (פ"ד מבכורים ה"ז), דמוכר שדה בזמן שהיובל נוהג, הלוקח מביא ביכורים ואינו קורא, הרי דאף בזה קיי"ל כר"ל דקנין פירות לאו כקנין הגוף.

ורבה לא בא אלא להכריח דלאו כמעכשיו, מהא דחזינן דאם מכרו ראשון מכור.

שיטת בעה"מ והרמב"ן כד"ן אחר"ך

ד. והבעל המאור האריך להשיג על הרי"ף, ופירש הסוגיא באופן אחר, דרבה בא להוסיף טעם, דאף אם אחר"ך כמעכשיו מ"מ חשיב ראוי, ומשום דאף דהוי כמעכשיו מ"מ אם מכרו הראשון מכור, [ומשום דלא הקנה לשני מעכשיו רק מה ששייר ראשון, ודלא כהרי"ף דנקט דאי כמעכשיו הרי אם מכר הראשון אינו מכור], ומה"ט חשיב כראוי, דאף שקנתה הבת מעכשיו, מ"מ כיון דאי קדמא סבתא וובין זובינה זוביני, ראוי הוא, ע"ש באור"ך.

והרמב"ן במלחמות תמה על הבעה"מ, דאם אחר"ך כמעכשיו היאך יכול הראשון למכור ולהפקיע זכותו של השני, ועוד תמה הרמב"ן למה חשיב ראוי, דאף אי יכול הראשון למכרו, מ"מ כיון שלא מכר והרי הוא של השני למפרע, הרי הוא מוחזק, ע"ש עוד שהאריך, וקיים סברת הרי"ף לדינא.

ויעוין בתוס' (קכ"ה ע"א) דמבואר כדעת בעה"מ, וכן דעת רבינו יונה והרשב"א והריטב"א והר"ן בחידושיהם, ונקטו דאף אם פירש להדיא שמקנה לשני מעכשיו, מ"מ אם מכרו הראשון מכור, ולכן הו"ל ראוי, ודלא כהרי"ף, אך הרא"ש (סי' י"ב) והרמ"ה (אות צ"א - צ"ג) כתבו כדעת הרי"ף, וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מזכיה ה"ב), וכן הוא בטור (סי' רמ"ח) ובשו"ע (שם ס"ט), וע"ש בב"י שהביא דעות התולקים, אך בשו"ע סתם המחבר והרמ"א כדעת הרי"ף, דהיכי דכתב מעכשיו א"י למכרו ולא חשיב ראוי.

מכירה לזמן

ה. כתב הרמב"ם (פכ"ג ממכירה): המוכר גוף הקרקע לזמן קצוב הרי זו מכורה, ומשתמש הלוקח בגוף כתפוצו, ואוכל הפירות כל זמן המכירה, ובסוף תחזור לבעליה. ומה הפרש יש בין המוכר קרקע לזמן קצוב ובין המקנה אותה לפירותיה,

שאחר מותו פקע קנינו, ודבריו מחודשים, והדמיון לקנין אישות וקנינו של גר בנכסיו חמורה מאד]. ועי' בספר תורת הקנינים (לארבעת המינים ענף ב' אות כ"א וכ"ב) שערך וסידר כל דיעות הפוסקים בענין קנין לזמן.

מכירה לזמן אי מחשיב ראוי

ז. והנה, כבר הובא לעיל (אות א') ברין מוכר שדה בזמן שהיובל נוהג, דלפי מאי דקי"ל דקנין פירות לאו כקנין הגוף, נקטינן דכשחוזרת השדה ביובל בכור נוטל בה פי שנים, ולא חשיב ראוי, ויש לדון מה הדין בשדה שנמכרה בקנין הגוף לזמן.

ולהסוברים דלא שייך קנין הגוף לזמן, וכל מכירה לזמן אין בה אלא קנין פירות, פשוט דלא חשיב ראוי, כבכל קנין פירות, [אלא דלשי' הקצוה"ח הרי בהך קנין פירות קיי"ל דקנין הגוף דמי, וממילא דינו כראוי, אך כבר נתבאר דדבריו תמוהים ונסתרים מדברי הרמב"ם], אולם להסוברים דיש להלוקח קנין הגוף, צ"ע אי בכה"ג חשיב ראוי, כיון שבשעת מיתת האב הרי הגוף קנוי ללוקח, או כיון דסוף סוף אין לו אלא קנין לזמן, אינו כבכל ראוי, [ולא דמי לקנין פירות אליבא דר"י דחשיב ראוי, דלשיטתיה כיון דקנין פירות כקנין הגוף, ומשום דעיקר הבעלות נקבע בזכות אכילת פירות, הרי שזכויותיו של בעל הגוף נחשבות כזכויות עתידיות בלבד, (ומה"ט ס"ל לר"י דמכר הבן בחיי האב ומת הבן בחיי האב לא קנה לוקח, עי' ב"ב דף קל"ו, ועי' חזו"א חו"מ ליקוטים סי"ג סק"ח), ואין האב מוחזק כעת בזכויות אלו, ולכן חשיב ראוי, אבל לדידן דנקטינן דקנין פירות לאו כקנין הגוף, ואין הבעלות נקבע ע"פ זכות אכילת פירות, אלא ע"פ קנין הגוף, שפיר י"ל דאף כשנמכר הגוף לזמן, מ"מ כיון שיש להאב קנין הגוף לזמן שאחר כך, חשיב מוחזק בהך זכות מעכשיו].

ויעוין במנחת ברוך (סי' צ' ענף ב'), דנקט בפשיטות, בדממכר הגוף לזמן חשיב ראוי, ולמד כן מדין אחריו, דמבואר בסוגיא גבי

קנין הגוף לזמן

ו. והנה בנו"כ הרמב"ם מפורש, דהרמב"ם למד דין מוכר קרקע לזמן, מדין מכירה בזמן שהיובל נוהג, ולפי"ז הרי כיון שבסוגיית הגמ' וברמב"ם מפורש דהך קנין בזמן שהיובל נוהג אינו אלא קנין פירות גרידא, וקי"ל בהא דלאו כקנין הגוף, וכנ"ל מדברי הרמב"ם, הרי גם הך מכירה לזמן אינו אלא קנין פירות בעלמא.

וכן נקטו באמת הרבה אחרונים בדעת הרמב"ם, והוסיפו אף לבאר, דמש"כ הרמב"ם דיכול להרוס ולשנות הקרקע, היינו דרך שימוש, אבל אינו רשאי לקלקל סתם, ואף אינו יכול למכרו לאחר עולמית, [וכמו במוכר בזמן שהיובל נוהג], עי' מרכבת המשנה (שם) ובמנחת ברוך (סי' צ') ובחזו"א (אה"ע סי' ע"ד סקט"ו) ומעדני ארץ (שביעית סי' י"ד אות ו') ועוד.

אמנם אף אם נפרש כן בכונת הרמב"ם, אכתי יש לומר דזהו במוכר סתם לזמן, דאז מפרשינן דלא מכר לו רק קנין פירות, אבל אכתי אפשר למינקט כדעת הקצוה"ח, דיכול אדם למכור גוף הקרקע לזמן, ולפרש בהרי"א שמקנה הגוף לגמרי לזמן זה, באופן שיכול הלוקח להרוס ולקלקל לגמרי תוך הזמן, ואף למכרו לאחר עולמית, ואז חשיב קנין הגוף לזמן. וכן נקטו כמה פוסקים, ויש שתלו הדבר במחלוקת הראשונים, עי' באחרונים הג"ל, ובמנח"ח (מצוה תק"ח) ובשפת אמת (סוכה דף מ"א) ומערכת הקנינים (סי' ט'), אך החזו"א (שם) נקט דלא שייך כלל קנין הגוף לזמן, וכפשוטו דברי הר"ן דכל קנין שאינו עולמית אינו אלא קנין פירות. [ועי' מנחת פתים (סי' רמ"א) שהאריך בהך ענינא, ומסיק שם, דמוכר לזמן מסוים אינו אלא קנין פירות, אך המוכר ללוקח לכל ימי חייו, הרי הוא קנין הגוף, אף שאחר מותו חוזר לבעלים, כיון שעכ"פ קנוי לו כל ימי חייו, וכמו שגר שאין לו יורשים יש לו קנין הגוף בנכסיו, אף שאחר מותו יהיו הפקר, וע"ש שריממו לקנין אישות דחשיב קנין הגוף אף

כמעכשיו, הרי אף אם יכול למכרו לא חשיב ראוי, [וכן משמע מדברי הרמ"ה המצויין לעיל, דלא סגי בהא דיכול למכרו למחשביה ראוי, אלא משום דלא קני מעכשיו, ע"ש היטיב], הרי דאף בהראשון יש לו קנין גמור לזמן, ויכול לקלקלו ולמכרו, ואין לשני אלא מה ששייר ראשון, מ"מ כל שקנינו של השני הוא מעכשיו, הרי הוא בגדר מוחזק. [וע"ע בחי' הרמב"ן (שם) ככ"ה ע"ב], ושם מפורש דנקט כן גם לענין בכור דנוטל פי שנים ככה"ג, וסיים שם דאין לחלק בדברים אלו בין בעל לבכור, וזה דלא כתשו' זית רענן (ח"ב סי' פ') שכתב לחלק בזה, והעירני לזה ידידי הרה"ג ר' זלמן דישון שליט"א].

וכבר הובא לעיל דלהלכה נקטינן כדעת הרי"ף, ולפי"ו עולה דהנמכר לזמן לא חשיב ראוי, [ואף דלא מוכח מדעת הרי"ף ודעימיה דקנין לזמן חשיב מוחזק, דאכתי י"ל מסברא דחשיב ראוי, אף שאין ללמוד דבר זה מהא דאחרין, מ"מ כיון דכדברי הרמב"ן מפורש דכל כה"ג חשיב מוחזק, וכן משמע בדברי הרמ"ה, הרי כיון דלשיטת הרי"ף ודעימיה אין לנו מקור בגמ' להיפך, מסתברא דנקטינן כסברת הרמב"ן, וכפרט לפי"מ שצידדנו לעיל, דאפשר דמכירה לזמן גם לבעה"מ חשיב מוחזק].

גדר אחרין ומכירה לזמן

ט. וליישב דעת המנח"ב יש להקדים ולכרר גדר קנין דאחרין, להסוברים דלאו כמעכשיו, ומצאנו בזה ב' דרכים באחרונים, דרך א', דלא קנה השני כלום רק אחר מות הראשון, [הוא דמועיל הקנאה זו, אף כשמת נותן קודם שמת הראשון, וגם באופן דכלתה קנינו, כתב החזו"א (אה"ע סי' ע"ד סק"ב) וחז"מ ליקוטם סי"ג סק"ב], בשם הרמב"ן, דמועיל רק בשכיב מרע, ומתקנתא דרבנן, והגר"ש שקאפ במערכת הקנינים (סי' ז') כתב לבאר דמועיל אף בבריא, ע"ש טעם וגדר הדבר]. ודרך ב', דהקנין חל מעכשיו, אלא דקונה רק הזמן שאחר מות השני,

סכתא דחשיב ראוי, אף דאין להסתא רק קנין לזמן, [וע"ש שכתב עפ"ו להכריח דבמוכר שדהו בזמן היובל אינו קנין הגוף לזמן, דא"כ היה מן הדין דשדה החוזרת ביובל מחשיב ראוי, ע"ש, ולפי"מ דנקט הקצוה"ח דמכירה בזמן היובל חשיב קנין לזמן, הרי מוכח דאף ככה"ג לא חשיב ראוי].

בירור הענין

ח. והנה מה שלמד כן מדין אחרין צ"ב, דלפום ריהטא נראה דדין זה תליא בפלוגתא דרבוותא שהבאנו לעיל (אות ג' וד') שנחלקו בטעמא דאחרין חשיב ראוי, דלדעת בעל המאור ודעימיה, הטעם דחשיב ראוי הוא, משום דאם קדם הראשון ומכרו מכור, ולכן אף אי אחרין כמעכשיו מ"מ הוי ראוי, כיון שהראשון יכול להפקיעו ע"י מכירה, ולפי"ו י"ל דה"ה בכל מכירה לזמן, אם הלוקח יכול למכרו עולמית, הוי אף אם לא מכרו וחזר לבעלים, חשיב ראוי, כיון שהיה יכול הלוקח להפקיע וזכותו ע"י מכירה, [ועדיין יש לחלק ולומר, דדוקא גבי אחרין שלא בא ליר השני מעולם, ועיקר קנינו הוא זכות עתידית, ולכן כל שיכול הראשון להפקיעו מירו אין זה מוחזק, משא"כ במוכר לזמן, שהבעלים מוחזקים בו מעולם, ולא מכרוהו אלא לזמן, י"ל דאף אם יכול הלוקח למכרו עולמית, מ"מ כשלא מכרו וחזר לבעליו, הרי הוא ברשות בעלים מכת קנינו הקודם, ומוחזק הוא בכך מקדם].

אך דעת הרי"ף ודעימיה, דטעמא דאחרין חשיב ראוי הוא, משום דלאו כמעכשיו, ולפי"ו אין ללמוד מזה לענין מכר הגוף לזמן למחשביה כראוי, דהרי במוכר לזמן, הא ברור דזכות הבעלים לאחר זמן המכירה הוא מעכשיו, וכשנגמר זמנו של הלוקח חוזר ממילא לבעלים, וכל כה"ג דקני מעכשיו לא מצאנו דחשיב ראוי.

וכן עולה להדיא מדברי הרמב"ן במלחמות המובא לעיל, שחמה על בעה"מ, ונקט בפשיטתו דאם אחרין

והיינו, דאפשר לחלק קנין הגוף לזמנים, דעד זמן מות הראשון הוא קנוי לראשון, וזמן שאחר כך קנוי מעכשיו לשני, [עי' חזו"א (שם סק"יז) שכתב לצדד כן, והגרש"ש (שם ס"ח) כתב לבאר באורך גדר דבר זה, אלא שהוא כתב כן בדעת הסוכרים דאחריך כמעכשיו, וביארו על דרך זה, דמעכשיו קונה זמן שאחר מות הראשון, אבל למ"ד לאו כמעכשיו, אינו קונה כלום מהיום, וכל קנינו הוא רק אחר מות הראשון, וכנ"ל, אבל החזו"א צידד לפרש כן בכוונת מ"ד לאו כמעכשיו, דמ"מ קונה מעכשיו הזמן דלהבא, ולפי"ז להסוכרים כמעכשיו, הרי הוא קונה הגוף מהיום לגמרי, ואין להראשון אלא קנין פירות].

ומעתה נראה דהמנח"ב אזיל בדרך הב', דאף אף אי אחריך לאו כמעכשיו, אין הכוונה שאינו קונה כלל מעכשיו, אלא הכוונה שקונה רק הזמן דלהבא, אבל מ"מ יש לו כבר מעכשיו קנין הגוף לזמן שאחר מות הראשון, והראשון אין לו בו אלא קנין לזמן, וכיון דחזינן דמ"מ חשיב ראוי, הרי דדבר הקנוי לאחר לזמן, באופן שיש לו קנין גמור לכלותו ולמכרו, חשיב ראוי, אף שאם לא ימכרו ולא יכלנו יחזור לשני אחר מות הראשון, ושפיר למד מזה דה"ה בכל מכירה לזמן, אם ננקוט דהקונה יכול לכלותו ולמכרו לגמרי, הרי מן הדין דחשיב ראוי כלפי כעלים.

אך אם ננקוט כדרך הא', [וכמו שכן נראה הדרך הפשוטה והמקובלת], דלמ"ד לאו כמעכשיו הרי שלא קנה השני כלום עד מות הראשון, הרי לפי"ז אין ללמוד מדין אחריך לדין קנין לזמן, דשאני אחריך דלא קנה השני כלום מעכשיו, ולכן חשיב ראוי, משא"כ בהקנה לאחר לזמן, דבזה ודאי יש לבעלים קנין מעכשיו לענין זמן שאח"כ, לא אשכחן דחשיב ראוי.

ואדרבה, לפי דרך זה, הרי אם נפרש דלמ"ד כמעכשיו, אין הכוונה דיש לו קנין הגוף לגמרי, אלא שיש לו קנין מעכשיו על הזמן שאחר מות הראשון, [וכמו שפירש

הגרש"ש ק], הרי למדנו מדברי הרמב"ן [ממה שתמה על בעל המאור], דכל כה"ג לא חשיב ראוי, אף אם יכול לכלותו ולמכרו, וכמבואר לעיל. [אך יש מקום לפרש דהרמב"ן ס"ל, דאם אחריך כמעכשיו הרי קנה קנין הגוף מעכשיו לגמרי, ואין להראשון אלא קנין פירות, ולכן חשיב מוחזק, אבל באופן שהזמן דעכשיו קנוי לגמרי להאחר, שפיר י"ל דחשיב ראוי, אך אכתי אם ננקוט כן, הרי מהא דתמה הרמב"ן וחלק על בעה"מ ונקט בפשיטות דאי אחריך כמעכשיו לא חשיב ראוי, הרי איכא למשמע דלא שייך להקנות הגוף לזמן לגמרי באופן דגם לשני איכא קנין גוף מעכשיו, ודו"ק].

ועולה מכל זה נראה לכאור', דלדינא אית לן למינקט, דדבר הקנוי לזמן לא מיחשב ראוי, וכמבואר.

אמנם ירדו הרה"ג ר' זלמן רישון שליט"א הראני דגם החת"ס בחי' (גיטין מ"ח ע"א) נקט בפשיטות דבקונה לזמן שיכול לקלקלו תוך הזמן מיחשב ראוי, [והעירנו עוד לספר חקרי לב (תו"מ ח"א סי' ע"ב) שדן בענין זה, ע"ש], ועי' גם במעדני ארץ (שם סי' ט"ז אות ד' ד"ה ברום) דנקט כן, [והכריח מזה דבמוכר בזמן היובל אינו רשאי לקלקל השדה שלא בדרך שימוש, ע"ש], וצ"ע לדינא, דלפי המבואר לכאור' לא ברידא האי מילתא.

מתנת צוואה שלא הניע זמנה

י. והנה בשו"ע (אה"ע סי' ק' ס"ב) בהג"ה איתא: "האב שצוה לתת מתנה לבנו לאחר ב' או ג' שנים, או שצוה שלא לתת לו חלק ירושתו רק אחר ב' שנים או ג' שנים, מיקרי ראוי, ואין אשת הבן גובאת כתובתה מזה". ומקור הדברים מתשו' מהרי"ל (סי' ע"ה) ותשו' מהרי"ו (סי' מ') המובאים בד"מ.

ובחלקת מחוקק (סק"ג) כתב, דבגו"ד מהרי"ו מבואר, דאף אם צוה לתת המתנה מיד, מ"מ כל שלא נגבה, חשיב ראוי, אמנם בבית שמואל (סק"ג) כתב לחלק בזה,

בפירוש שום דבר שיש בו זכות כו'. ולא תקשה מההיא עובדא דנכסי לסיכתה ובתרא לירתאי דאי אחריך כמעכשיו דמי יריש לה בעל וכן כשאמר מעכשיו, דהתם נמי זכה בגוף מהשתא. ואדרכא מוכח במרדכי כדברי, דהק' הר"ר אברהם אפי' לא הוי זבינא דסיכתה זבינא תיפוק ליה דאין הבעל יורש בראוי, ותיריך דצריך טעם זה דלא נימא אחריך כאומר מעכשיו דמי, אלמא אפילו לא הוי זביני זבינא חשיב ראוי אי לאו דהוי מוחזק בגוף. והא דצותה שלא למסור לו חוך שנתיים ודאי כו' להבריח מכתובתה נתכוונה. וצייכיס אנו לפרש דבריה בענין דהוי הברחה כו', ודעתה שלא יהא לו שום מוחזקות עד הני שנתיים כו', ומגני צוואתה שלא יהא זוכה בגוף ובשום זכות שיהא לו חוך שנתיים, תוכל שפיר להתנות על ככה שלא יגיעו השטרות והראיות לידו וכמה יגבה כל שנתיים והוי ראוי לכתובה. ואין זה כמו האומר פלוני בני אל ירשני, דהכא לא אפקעת מידי מבנה, שאם היה חי שנתיים היה גובה ירושתו עד גמירא, אלא על תנאי קמתנא, ואפילו ע"י אפוטרופוס יכול לסדר נכסיו, כללא דמלתא נראה לע"ד דע"י צוואתה משוינן ליה ראוי ולא גביא מיניהו כיון דלא היה מוחזק כלל בחייו בנכסים אלו כו'.

[ויעוין עוד בשו"ת מהרי"ל החדשות (סימן קס"ט) שכתב עוד בענין זה, וז"ל: "כבר ביארתי באגרת הראשונה, דהיכא דהגוף של האב ומוחזק בו, שקיל הבכור פי שנים, כגון שדה החוזרת כיובל לאביהן, וההיא דסיכתא, וכן ארץ ישראל לבנות צלופחד, וטעמא דאין לבעל הפירות אלא הפירות לבד, ואין רשאי לא לבנות ולא כלום בגוף הקרקע, כמו שכתב המיימון פכ"ג דהילכות מכירות, הקרקע בחזקת בעליה עומדת אפי' מכרה אבי אביו, מוחזק בגוף הקרקע זכות אביו, שלא מכר אלא לפירות, ואילו היתה סמוכה לקרקע המוכר, היה המוכר [יכול] לעשות מחילה מקרקעו לקרקע המכורה לפירות ובענין שלא יזיק לבעל

דדוקא כשהיה בחזרת חיוב חשיב ראוי, אבל אם צוה במתנת שכיב מרע לתת לנדן לבנו איזה סך, הוי כמסורין בידו, ולכן רק כשצוה לתת אחר זמן ולא הגיע עריין הזמן, בזה חשיב ראוי, אבל אם הגיע הזמן, אף שלא הספיק לגבותו, לא חשיב ראוי, וכמבואר בתשרי רבינו בצלאל, דמתנה שלא נגבתה לא חשיב ראוי, ע"ש. [ועי' קצוה"ח (סי' רנ"ג סק"א) שהעלה, דכל שצוה לתת סך מסוים מנכסיו, בזה צדקו דברי הח"מ דאף בנתן במתנת שכיב מרע חשיב ראוי, ורק בצוה לתת חפץ או כסף מסוים, צדקו דברי הב"ש דחשיב מוחזק, וכעיי' חילק בהפלאה (אה"ע קו"א שם), וע"ע שער משפט (ח"מ שם סק"ו) וערך ש"י (שם)].

ומבואר, דאם צוה לתת לאחר ב' או ג' שנים, הרי אף בחפץ מסוים, כל שלא הגיע הזמן, חשיב ראוי, וכן בצוה שלא לתת לבן ירושתו עד ב' או ג' שנים, חשיב ראוי.

גדר הדין ומעמו

יא. ומהרי"ל בתשרי (שם) ביאר נימוקו, וזה תורף לשונו: "אכן נראה לע"ד לזכות רחל מטעם אחר, כמו שהעיד הנ"ר דן, שמרת שרה צותה שלא למסור חוך שנתיים שום דבר שיש בו זכות לנער בנה, לא לעצמו אפי' אם יבקש הממון, ולא לאפוטרופוס, ולא לחמיו, ולא לאותן שמנתה אותם, כי יריאה היתה שימות תוך שנתיים כו'. וכל אלו הצוואות נעשו מחמת מיתה כמו שטענה רחל, ולא ראייה שהכחישתו, וגם משמע בצוואות שהיתה חלושה מאד, וכל מסוכן חשוב מצוה מחמת מיתה, ואם כן כיון שצותה שלא לתת לבנה שום דבר שיש בו זכות עד כלות השנתיים, אם כן מעולם לא זכה להיות מוחזק בירושת אמו, והוי ליה לגבי כתובת אשה דאינה גובה בראוי, והא דגביא כחובת' מההיא דאקני' הגוף מן הבית לבן והפירות לאם כו', שאני התם דזכה בגוף בחייו כמו שדה החוזר לאביו ביובל, וכמו בנות צלפחד דשקלו פי שנים משום דארץ ישראל מוחזק הוא, אבל נדון דידן אמרה

מסוים מנכסיו, ע"ש, אך צ"ע מהא דצוה שלא לתת חלק ירושתו, דזה הרי לעולם דבר מסוים].

אכן כבר נתבאר דכתשו' מהרי"ל מפורש טעם אחר בדין זה, ואיירי כשלא זכה כלל מעכשיו, [ועד"ו יש לפרש גם דין השני שמקורו בתשו' מהרי"ו, בדין צוה לתת מתנה לאחר זמן, דאיירי נמי בכה"ג שלא זכה כלום מעכשיו], אבל כאופן דזכה מעכשיו לא שמענו כלל דחשיב ראוי, אף בכה"ג שמופקד ביד אחרים.

אמנם דינו של הט"ז בהקנה קרקע דלא חשיב ראוי, וראי נכון לדינא, וכמבואר בדברי מהרי"ל דכל שזוכה בגוף מעכשיו הוי מוחזק, [ועי' פ"ת (שם סק"ז) מתשו' חוט השני (סי' ל"ג)]. ואם כי מל' מהרי"ל בתשו' החדשות הנ"ל משמע קצת, דדוקא בכה"ג שיש לו אפשרות וזכות לעשות איזה שימוש בגוף הקרקע, כעשיית מחילה תחת הקרקע, הא אילו אין לו שום שימוש מעכשיו, חשיב ראוי, אך ע"כ צ"ל דסברא זו לאו בדוקא הוא, דהרי כשדה החוזרת ביובל מסתברא דאין לבעלים שום זכות שימוש קודם היובל ומ"מ חשיב מוחזק, וצ"ע.

שפחה המשועבדת לאחרים לזמן

יג. והנה יעוין בתשו' מהרשד"ם (חור"מ סי' שע"ה), שדן בענין מי שמת והניח ב' בנים וא' מהם בכור, ועוד ג' בנות, וכתב בצוואתו ששפחתו תהיה משועבדת לג' בנותיו עד שיינשא, ואח"כ תהיה משועבדת לבנים, ונשאל אם שם אחר שיינשאו הבנות ישול הבכור פי שנים בשפחה זו, והשיב מהרשד"ם דאין הבכור נוטל בה פי שנים, ומשום דכתב האב בצוואתו שאחר נשואי הבנות תשתעבד לשני הבנים, דמשמע שנתנם להם שיתעבדו בה שוה בשוה, וממילא זוכין הבנים שוה בשוה מכה צוואת האב, ואין לבכור פי שנים, ואח"כ הוסיף מהרשד"ם עוד דברים, דבאמת אף מדינא אין הבכור נוטל בה פי שנים, ומשום דראוי הוא, ואין הבכור נוטל

הפירות, ולא כאשר כתבת שמכור מתחזק ארעה עד רום רקיע, דא"כ יבנה ויהרוס כרצונו כו'. אבל הכא ציוה מחמת מיתה שלא לימכור שום דבר שיש בו זכות וכו' אין לו שום זכות מוחזק עד כלות ג' שנים".]

ומבואר בדבריו, דדוקא בכה"ג שלא זכה הבן בירושה מעכשיו כלל, בזה חשיב ראוי, וחדית לן המהרי"ל דמצי מורי"ש להתנות כן שלא יזכה היורש בירושה רק לאחר זמן, ויעוין בבית יעקב (שם) שתמה על מהרי"ל, ונקט דאין מורי"ש יכול להתנות כן, ואינו מועיל רק מדין מצוה לקיים דברי המת, [ולדעת הרבה פוסקים אינו שייך אלא כשהושלש ביד אחר], וכמו שביאר בספרו נתיב"מ (סי' ר"צ סק"יב), אלא דמ"מ הסכים עם דינו של מהרי"ל, דכל כה"ג חשיב ראוי, כיון דעכ"פ מצד מצוה לקיים דברי המת אין ליתן לו חלק ירושתו עד לאחר זמן, ואף דאין בזה הפקעת קנינו, ואם מכרו או שעבדו תוך הזמן הרי הוא מכור, דאינו אלא מצוה בעלמא, מ"מ כיון דלכתחילה מצוה עליו שלא ליטול הנכסים ושלא למכרם ולא לנהוג בהם כבעלים, הרי הוא בכלל ראוי, ע"ש.

דברי הט"ז בענין זה

יב. ויעוין בט"ז (אה"ע שם) שכתב לכאור דינו של הרמ"א בדין נתן מתנה לאחר זמן, דהטעם דחשיב ראוי הוא, משום שהממון הופקד ביד אחרים והממון אינו ביד הבן ולא זכה בהן מעולם, וסיים, דאם צוה לתת קרקע לבנו לאחר זמן, מקרי מוחזק, ע"ש. וכפי הנראה ס"ל להט"ז, דגבי מתנת קרקע, אף שצוה לתת רק לאחר זמן, כל שחלולת המתנה הוא מיד, אף שלא תגיע לידו רק לאחר זמן, מ"מ ברשותו עומדת מיד, ומוחזק הוא, ורק כמטלטלין המופקדין ביד אחרים ולא באו לידו מעולם, חשיב ראוי, [וצ"ל דגם משי"כ הרמ"א בצוה שלא לתת חלק ירושתו, איירי דוקא במטלטלין המופקדין ביד אחרים, ויעוין בהפלאה (שם) דנקט בדעת הט"ז, דאף במטלטלין המסויימים דינם כקרקע, ודברי הרמ"א הם דוקא בצוה על סכום

זמן שלא נשאו, השפחה קנויה לגמרי לבנות, ויש להם בה קנין הגוף, ודמיא למכירת הגוף לזמן, [וציין לדברי הרמב"ם הנ"ל בדין מכירה לזמן], ולכן חשיב ראוי, וציין לעיין בבית שמואל (הנ"ל אות י').

וכוננת הדברים ברורה, דכיון שצוה שלא ישתעבדו בה הבנים עד אחר נשואי הבנות, הרי זה כצוה שלא יתנו לבנים חלקם כירושת השפחה עד אותו זמן, וכל כה"ג מפורש ברמ"א דחשיב ראוי, וכנ"ל (אות י').

אך מה דמשמע בדברי הברכת יוסף גדר הך צוואה הוא מתנה לזמן לבנות, וציין לדברי הרמב"ם, ומשמע דנקט דכל שנתן האב לאחר מתנה לזמן משוי ליה ראוי, אין זה ברור, די"ל דשאני הא דצוה שלא לתת עד זמן מסוים, ופירש להדיא שלא יהיה לו שום זכות תוך זמן זה, ומועיל צוואתו מכה דין מצוה לקיים דברי המת, וכנ"ל, ונמצא לתוך הזמן אין לו שום זכות, ואף אינו רשאי למכור ולשעבד חלקו, [ואף שמועיל בדיעבד, מ"מ כיון דלכתחילה אינו רשאי], הרי זה בכלל ראוי, [כיון שמצד מצוה לקיים דברי המת מצוה עליו לנהוג כאילו אין לו שום בעלות וזכות בדבר זה], משא"כ בנתן סתם מתנה לזמן לאחר, דבוה לא נפקע זכותו אף תוך הזמן, והגוף קנוי לו, ומכח זה יחזור לו אחר שייגמר זמן המתנה, י"ל דחשיב מוחזק בזכות שיהיה לו אחר כלות הזמן, וכמו שנתבאר לעיל (אות ח').

דין ספינה שבים

טו. כתב הרמב"ם (רפ"ג מנחלות): אין הבכור נוטל פי שנים בנכסים הראויין לבא לאחר מיתת אביו אלא בנכסים המוחזקין לאביו שבאו לרשותו, שנאמר בכל אשר ימצא לו, כיצד אחד ממורישי אביו שמת לאחר מיתת אביו הבכור והפשוט יורשת כאחד, וכן אם היתה לאביו מלוה או היתה לו ספינה בים יורשת כאחד.

ובכ"י (סימן רע"ח ס"ד): "כתב הרמב"ם בפרק הנוכר (ה"א) שאין הבכור נוטל פי שנים בספינה שהיתה לאביו בים. וכתב

פי שנים אלא במוחזק עתה ויכולים לחלוק מיד, אבל בדבר שיבא לאחר זמן ואינם זוכים בו מיד, הו"ל ראוי, וגרע ממלוה בשטר שאין הבכור נוטל בו פי שנים, שהמלוה בשטר מעתה זוכים בה ויש לה זמן קצוב, ומפני שעדיין לא הגיע הזמן נקרא ראוי, שפחה זו שאין לה זמן קצוב, שמי יודע מתי ינשאו הבנות כרי שיוכלו הבנים להשתעבד בה, או שמא תמות השפחה קודם ומעולם לא יזכו להשתעבד, כ"ש דחשיב ראוי. וסיים מהרשד"ם: "ואע"פ דהתם איכא טעמא אחרניא, דאין זה מעות שהניח להם אביהם, מ"מ כנ"ד כעת אין לי פנאי להאריך ולעייין למצא לזה ראייה גמורה, מ"מ יראה לע"ד, ואם לא יראה למעיינים כן יתקיים הדין מן הטענה שאמרתי תחלה."

והאחרונים תמהו על מהרשד"ם, דהא להדיא מפורש בגמ' דפרה מושכרת ומוכרת חשיב מוחזק, וכנ"ל (אות ב'), הרי דאף כשאינו מוחזק ביום וא"א לחלקו מיד, מ"מ חשיב מוחזק, עיי' תשו' שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' רי"ד), ועיי' באור שמח (סוף הל' שמיטה) שתמה על מהרשד"ם דמאי שנא משדה החוזרת ביוכל דחשיב מוחזק למ"ד קנין פירות לאו כקנין הגוף, ואם משום דהך שפחה שמא תמות, הרי בגמ' מדמה מוכר עבדו ע"מ שישמשנו ל' יום לדין קנין פירות, הרי דאף באופן שאפשר שימות ולא יגיע לבעל קנין הגוף, מ"מ חשיב כקנין הגוף, הרי שאין בוה חילוק, ע"ש. [ובאמת משמעות ל' מהרשד"ם דאין עיקר דינו משום דאפשר שתמות, ולא כתב סברא זו רק בדרך כ"ש ממלוה, ועיקר סברתו משום דא"א לחלקו מיד, וזה תמוה, דמ"ש מפרה מושכרת ושדה החוזרת כיוכל].

ביאור שיטת מהרשד"ם

יד. ויעוין בשו"ת ברכת יוסף (חומ"מ סי' כ"א) שכתב ליישב דברי מהרשד"ם, דשאני עובדא דלילה, דכיון שצוה שלא ישתעבדו בה יורשים עד אחר נישואי הבנות, הרי דכל

קנוייה לו לאחר זמן קצוב או עבדים או מטלטלין דליהוי ראוי, דנמי דאין יכול להוציא בדיינים והוי רבות' טפי דודאי בא לידו לזמן קצוב, ע"ש.

ומשמעות לשונו הוא, דדוקא בכמסר לזמן קצוב לא חשיב ראוי, כיון דאינו מחוסר אלא זמן, וסופו להגיע לידו בהגיע הזמן, הא אילו אין הזמן קצוב, ואינו בטוח שיגיע לידו, דמי לספינה, דלדעת הרמב"ם חשיב ראוי.

אמנם באמת יש מקום לחלק, דדוקא בהא דספינה, דגוף ממונו אשר הוא קנינו נמצא בחוק ממנו במקום סכנה, בזה לא חשיב מחזוק, כיון שממונו בחזקת אבדו ממנו ואינו ברשותו ובחזקתו כשאר ממון, אבל במכרו או השכירו לזמן שאינו קצוב, ונשאר לו זכות מעכשיו לענין בעלות לאופן מסוים אשר יארע, הרי אף אם אינו בטוח שיגיע ויארע אותו מאורע, ואפשר שלא יארע לעולם, ולא יגיע זכותו לידו לעולם, מ"מ אין זה בגדר ראוי אף להרמב"ם, ומשום דזהו גדר זכותו מעיקרא, ואינו בגדר אבדו ממנו. [בפרט לפימשנת' הירבה חלקו על הרמב"ם, הרי הבו דלא לסיף עלה, וכעין מש"כ הרב"ז (שם), ע"ש].

וכבר הובא לעיל, דמהרש"ם צידד לחלק, דבשפחה המשועבדת לבנות עד שיינשאו, יש סברא דחשיב ראוי, כיון שאפשר שתמות עד שיינשאו, והוא כעין סברא הנ"ל, אך כבר הבאנו דבאר"ש תמה ע"ז, והוכיח מסוגית הגמ' דאין לחלק בזה, ובאמת גם המהרש"ם לא כתבו לעיקר הסברא, וגם עיקר דינו הניח בספק, כמוכח לעיל, ועכ"פ נראה לכאור' דלדינא אין חילוק בזה.

דבר שנתייקר אחר מיתת האב

יז. ועתה נבא לדון ברין דבר שנתייקר אחר מיתת האב אי מיחשב ראוי, והנה ז"ל המחבר בשו"ע (סי' רע"ח ס"ז): אין הככור נוטל פי שנים כשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביו אלא מעלה אותו ושבח בדמים ונותן היתר לפטור, והוא שישתנו הנכסים

הראב"ד עליו דבר זה למד ממשנת ערכין פרק השג יד (יז:). וכתב הרב המגיד שיש לתמוה היכי יליף מהתם הכי, ושהרשב"א בתשובה תמה על זה ואמר שלא מצא דרך שיסמכו בו הרמב"ם והראב"ד.

ובשו"ע (שם) השמיט המחבר דברי הרמב"ם לענין ספינה, אך הש"ך (סק"ב) הביאו, וציין לתשו' מהרש"ם (סי' ש"א) ותשו' מבי"ט (ח"א סי' רפ"ד ורפ"ה). ושם בתשו' מהרש"ם האריך לתמוה על הרמב"ם, וכתב לפרש דבריו דקאי אדמי שכירות הספינה, אלא הספינה עצמה חשיב מחזוק, ובסו"ד הוסיף, דאף אם נפרש דברי הרמב"ם כפשטן, מ"מ יש לחלק ולומר, דדוקא ספינה כיון שדרכה להיות תמיד בים מש"ה נקראת ראוי אבל סחורה שבספינה, שעומדת להיפרק ולבא ליבשה, גם להרמב"ם חשיב מחזוק, ע"ש באורך. [וכע"ז כתב בתשו' רב"ז (ח"ו סי' ב' אלפים וקס"ה), ע"ש]. אך בתשו' מבי"ט הנ"ל כתב ליישב דעת הרמב"ם, ונקט בדעתו דהן הספינה והן הסחורה שבה חשיב ראוי, כיון שהיא במצב סכנת טביעה או שודדים, ע"ש. ומשמעות הדברים הם, דהש"ך נקט דהך דינא דספינה הוי ספיקא דדינא, [וממילא דינו דחילוקו בחלק הככורה, עי' פ"ת (שם סק"ז) ובשער המשפט (שם סק"א)].

מכורה לזמן שאינו קצוב

טז. ויעוין בשו"ת מהרי"ל (החדשות סימן קס"ט) בדברי הרב השואל שכתב: "ובספינה לרמב"ם פ"ג דנחלות ה"א דאם היתה לאביהם ספינה בים בכור ופשוט יורשין כאחד, לא דמי, הרתם איפשר ולא יבא מיד אבי הככור לעולם, בפרה אם יכפור, וספינה שמא הרוח משליך למדבר או תטבע, משא"כ כנדון זה, דכבר שלו וכדאי ריבא, ואין אלא מחוסר זמן, דאין מעכב, כדחזת' כשרה החוזרת ביובל. וכן משמע מרננט הרמב"ם ז"ל היה לו ספינה בים, ולא נקט היה לו שדה מכורה לזמן קצוב או שדה

מה שנפחת ערך הנזם השני, וע"ז הביא הערך ש"י דברי הרא"ש, דהתם נמי גבי צרור שבחסים, למה עליו לשלם על הצרור, והרי הצרור בעצמו אינו שוה כלום, אלא ע"כ כיון שאגב החסים מזדבן בערך חטים, הרי זה נחשב לשווי עצמי, וה"נ גבי נזמים, חשיב ערכו העצמי ב' דינרים, כיון שאגב חבירו הוו מזדבן בכך, וחשיב ערך עצמי.

ומזה יש ללמוד לענין ראוי, דאם היה להאב נזם אחד שהיה שוה דינר, ולאחר זמן נפל לידי היורשים עוד נזם, ועי"ז שוים שניהם יחד סלע, דהבכור נוטל פי שנים בנזם הראשון לפי ערך שני דינרים, כיון שגוף הנזם נתייקר, והרי זה ערך עצמי.

דעת ההפלאה בנתייקר על ידי היורשים

י"ט. ואכתי יש לדון מה הדין בנתייקר מחמת הוצאת וטרחת היורשים, אי דביה לאילן קטן שנתעבה וקרקע שנודבלה, דבוה מבואר בגמ' וש"ע דאם מחמת הוצאה השביח אין בכור נוטל בה פי שנים, או דנתייקר עדיף, ולעולם נוטל בה פי שנים, אף דמחמת יתמי נתייקר.

והנה כמנחת פתים (שם) כתב: ואם קנו סחורה במקום הזול ומכרו במקום היוקר אם נוטל בכור בזה פי שנים, ע"י בקונ"א להפלאה (אה"ע סי' צ"ה סעי' י"ג) ובבית מאיר שם.

והנה ההפלאה שם איירי לענין גביית כתובה מנכסי הבעל, דהדין הוא דאינה גובה מהשבח, וכתב שם דבנתייקרו הנכסים ודאי אשה גובה כתובתה מהיוקר, דהרי יוקרא הוא בכלל שבחא דממילא דגם לענין בכור חשיב מוחזק, וה"ה לענין גביית כתובה, [וכמבואר בש"ך (שם) דאף כתובה גובה משבח דממילא], והוסיף ההפלאה, דאף אם מכרו היתומים הנכסים ביותר מכדי שוין, מ"מ כיון שהכל בא מחמת המכר אינו ככלל שבח היתומים, והביא ראיה לזה, ומסיק לפי"ז לענין אשה שעסקה בנכסי יתומים [בשליחות היתומים] והרויחה בסחורה, גובה כתובתה מהכל, ומשום דכל דרך

כגון כרמל שנעשו שבלים וכפניות שנעשו תמרים, אבל שבחו מחמת עצמן ולא נשתנו כגון אילן קטן שגדל ועבה וארץ שעלתה שרטון הרי זה נוטל בשבח פי שנים, ואם מחמת הוצאה השביח אינו נוטל.

והנה בנתייקרו הנכסים מעצמן, הדבר פשוט דהוא בכלל שבחא דממילא, והבכור נוטל בה פי שנים, וכן מבואר בשו"ע (סי' קט"ו ס"א) לענין טריפת בע"ח מלקוחות כשהשביחו הנכסים, דכשנתייקרו הנכסים הרי זה בכלל שבח דממילא, ופשוט דה"ה לגבי בכור, וכן הוא להדיא בש"ך (שם סוף ס"ק ל"ב), [וע"ש שכתב דנתייקר עדיפי מדיקלא ואלים וארעא ואסקא שרטון דאמרינן ביה דשקיל בה בכור פי שנים, כ"ש נתייקר, ע"ש. ועי' קצוה"ח (רי"ס קט"ז)], וכ"ה במנחת פתים (רי"ס רע"ח).

נתייקר מחמת סיבה חיצינית

יח. ונלענ"ד דאף אם סיבת ההתייקרות הוא מחמת דבר חיציני, וכגון שהאב הוריש נזם יחיד מתוך זוג נזמים, ואח"כ נפל ירושה מאבי אביהם הנזם השני, ועי"ז גם הנזם הראשון שוה יותר, הרי הבכור נוטל פי שנים בכל ערכו של הנזם הא', דסוף סוף היוקר הוא בגוף הדבר שהוריש האב.

ויעוין ערך ש"י (סי' שד"מ ס"ב) שדן בענין שואל זוג נזמים ששוים סלע ונאבד אחד מהם, ועי"כ הנזם הנשאר אינו שוה אלא דינר, ומסיק שם דא"צ לשלם הפחת של הנזם השני, ובסו"ד כתב: י"בוא"ש פרק המוכר פירות ס"ה, דבורר ציורות מתוך גרנו של חבירו נותן לו דמי חטים משום דינא דגרמי, דאי שביק להו הוו מזדבני אגב חטי, עכ"ל, ה"נ ישלם בעד הנאבד שני דנרין, דבכך היה מזדבן אגב חבירו".

וכוונת דבריו, דלכא"ו היה מקום לומר דא"צ לשלם על הנזם שנאבד רק דינר, דהרי כל נזם כשלעצמו אינו שוה אלא דינר, ורק שנים ביחד שווים סלע, וכיון שהוא אבד רק אחד, אין לו לשלם רק דינר, שזהו שויו, ומה שמפסיד עוד, א"צ לשלם, כמו שא"צ לשלם

כמה ראשונים אמרינן דבשליחות היתומים עברה, והוי כהשביחו יתומים, ואין לה אלא כיווד ברשות כשהשביחה קרקע, ובמעוה יש לה שכר טירחא דבר מועט, ולא חשיב כשבת דממילא, ואח"כ הוסיף, דאף אם ננקוט כהסוכרים דבע"ח גובה משבח שהשביחו יתומים, והו דוקא בשבח שנשבח גוף הקרקע, אבל במטלטלין שהניח האב והריוחו היתומים אח"כ ע"י סחורה, ודאי אין בע"ח גובה מהם, כיון דמעיקר הדין אין גובין ממטלטלי דיתמי, ורק מתקנת הגאונים גובין מהם, ולא תיקנו רק לגבות מגוף המטלטלין או מדמיהן, אבל לא מהריוח, ע"ש.

ומשמעות דבריו, דאף מש"כ תחילה בדעת הסוכרים דאין גובין משבח יתומים, הוא גם ככה"ג דהריוחו בסחורה, ומ"מ חשיב ליה שבח שהשביחו יתומים, כיון שבא ע"י טורח, וזה דלא כדעת ההפלאה, [אמנם יש לדחות דעיקר סמיכתו לענין הרווחה בסחורה הוא על סברתו האחרונה]. ולכאן גם לענין בכור דינו כראוי ואינו נוטל בו פי שנים, [אך אין זה מוכרח, ד"ל דבכור עדיף טפי, ע"י היטיב בדברי ההפלאה (קו"א שם סי' ק' סק"ו) ובדברי הגרע"א בכוח (קמא ח"ב תשובה י"א), וצ"ע].

ולדינא, אף אם ננקוט דהוי פלוגתא דרבוותא, הרי כבר העלה בספר דברי משפט (סי' רע"ח סק"ד) דלענין ספק שבת, כיון דאף אם אינו נוטל בו פי שנים הרי שנוטל פי שנים בגוף הנכסים ואין לפשוט אלא דמים שצריך לשלם לו כנגד השבח, הרי כל שיש ספק אי חשיב שבת, אין הפשוט יכול להוציא מהבכור, ע"ש. [אמנם מסתברא דאכתי מועיל תפיסת היורשים כשיתפסו משלו בטענת קים לי כהסוכרים דחייב להחזיר דמי השבח, ולפי"ז יש לדון אם בנדרן זה דהריוחו בסחורה מצו למימר ק"ל כדעת הבית מאיר, וצ"ע בזה לדינא כיון שאין מפורש כן בדבריו, ואין הספק מוציא מידי ודאי דברי ההפלאה דמפורש בדבריו לטובת הבכור].

משא ומתן הוא שקונים בשעת הזול או במקום הזול ומוכרין בשעת היוקר, וכל זה אינו אלא שבחא דממילא ושפיר גובה כתובתה מהם, וכן אם קנתה בזול ומכרה ביוקר יותר מדרך השער שבשוק, הכל בכלל שבחא דממילא, וע"ש דמסיים דאף דמדברי מהרי"ו מוכח דאינה גובה משבח הבא ע"י סחורה, צ"ל דאזיל בשיטת הסוכרים דאף משבח דממילא אינה גובה, [וכדעת הרא"ש והרבה פוסקים, וכן העלו הח"מ והב"ש (סי' ק' סק"יב) וע"י פ"ח (שם סק"ה) והפלאה (קו"א שם סק"ז)], אבל אי נקטינן דגובה משבח דממילא, גובה נמי משבח הבא ע"י סחורה, ע"ש.

ומבואר מתוך דברי ההפלאה, דאף אם הריוח בא ע"י טורח והוצאה, כקניית סחורה במקום הזול והבאתו למקום היוקר וכדו', מ"מ חשיב שבח דממילא. ולפי"ז בכור נוטל בו פי שנים, [ואף לדעת הסוכרים דאין אשה גובה כתובתה מהם, מ"מ גבי בכור הא כו"ע מודו דנוטל לו פי שנים בשבח דממילא], וכפי הנראה ס"ל להפלאה לחלק, דאף דגבי אילן שהשביחו וקרקע שנורבלה אמרינן דאם מחמת הוצאה אשבח הרי זה בככל ראוי, והו דוקא כשנוסף ונשתנה גוף הדבר, דאף דאכתי שמו עלי, ומה"ט אם נשבח מעצמו הוי בכלל מוחזק, מ"מ כשבא ע"י הוצאה מיחשב כדבר חדש, והרי הוא בכלל ראוי, אבל בנתייקר גוף הדבר, אף שבא ע"י טורח והוצאה, כיון שבגוף הדבר לא נשתנה, וההוצאות הם כדבר חיצוני, לא שייך למיחשבינהו ראוי, [וכבר הובא לעיל דברי הש"ך דמבואר ג"כ בדבריו דנתייקר עדיף משאר שבח דממילא].

דעת הבית מאיר והכרעת הדין בזה

כ. אמנם יעוין בבית מאיר (שם) שדן לענין גביית צ"ב משבח שהשביחו יתומים, והעלה שם, דלשיטת המחבר (ח"מ סי' קט"ו ס"ד) דבע"ח אינו גובה משבח שהשביחו יתומים, ה"ה לענין גביית צ"ב, ואף אם האלמנה עסקה בנכסים, הרי לדעת

העולה מהאמור:

א. דבר הקנוי בקנין פירות לאחרים בשעת מיתת האב, נקטינן דחשיב מוחזק ביד האב, והבכור נוטל בה פי שנים, ולכשיגמר זכות בעל הפירות, נוטל הבכור פי שנים גם בזכות הפירות. וכן שדה התזורה לאבא ביובל אחר מיתת האב, בכור נוטל בה פי שנים. (אות א').

ב. פרה או שדה המושכרת לאחרים בשעת מיתת האב, בכור נוטל בה פי שנים. (אות ב').

ג. נתן האב מתנה לאחר, ואמר לו "אחריך ליורשי", ומת מקבל המתנה אחר מיתת האב, אין הבכור נוטל בה פי שנים, ואם פירש האב דאחריו יהיה קנוי ליורשיו "מעכשיו", הרבר תלוי במחלוקת הראשונים, י"א דאף בכה"ג חשיב ראוי, כיון שהיה בידו להפקיעו מהיורשים אילו מכרו לאחרים, ויש חולקים וסוברים דהוא בכלל מוחזק, ולהלכה נקטינן דבכה"ג הבכור נוטל בה פי שנים. (אות ג-ד).

ד. הקנה האב קנין לזמן לאחר, ומת האב תוך הזמן, דינו כמוחזק וככור נוטל בה פי שנים אחר שגייע הזמן ותחזור ליורשים. ויש סוברים דאם הוא באופן דרשאי האחר לקלקלו ולמכרו תוך הזמן, הרי זה בכלל ראוי, וצ"ע לדינא. (אות ה-ט).

ה. קיבל מתנה באופן שאין זוכה בה אלא לאחר זמן, ותוך הזמן אין לו שום זכות במתנה זו, ואינו רשאי למכרו ולשעברו, ומת בתוך הזמן, הרי מתנה זו בכלל ראוי, ואין בכור נוטל בה פי שנים, אבל אם זכה בה המקבל מיד, אף שלא הגיע לידו קודם שמת, הרי זה בכלל מוחזק, אף שהיה מופקד ביד אחרים, ובכור נוטל בה פי שנים. (אות י-יב).

ו. צוה האב ששפחתו תהיה משועבדת לאחרים אחר מותו עד זמן מסוים, באופן שתוך זמן זה אינה קנויה כלל ליורשים, הרי זו בכלל ראוי, אך אם אין זכות היורשים מופקעת כלל, אלא שיש בה לאחרים זכות וקנין לזמן, הרי זו בכלל מוחזק, ולכשתחזור ליורשים בכור נוטל בה פי שנים. (אות יג-יד).

ז. ספינה הנמצאת בים, י"א דהוא בכלל ראוי, ויש שנקטו דהוי ספיקא דדינא, אך נראה דזהו דוקא כשגוף הדבר בסכנה, אבל דבר הקנוי לזמן לאחרים, אף שיש אופן שלא תחזור לעולם ליורשים, מ"מ אין זה בכלל ראוי, כיון שגוף הדבר קיים, ומוחזקת ביד היורשים, ולכשנגמר זכות האחרים וחזרה ליורשים, הרי הוא ברשותם מכה הקנין הקדום שהיו מוחזקים בו מעולם. (אות טו-טז).

ח. דבר שנתייקר אחר מיתת האב, אף אם סיבת ההתייקרות הוא מחמת סיבה צדדית, כל שגוף הדבר נתייקר, הרי הוא בכלל מוחזק. וכן אם הרויחו בסחורה, שקנו בשעת או במקום הזול ומכרו ביוקר, הרי זה בכלל מוחזק, [ואם כי אפשר שיש חולקין בפרט זה, מ"מ לדינא נוטל פי שנים בהרויחו, אלא דצ"ע אם מועיל תפיסת היורשים כשיתפסו משל בכור כנגד חלק בכורה שנטל בהשבת]. (אות יז-כ).



א. תחילה נכבר גדרי זכויותיו של הדייר, ופרטי דיניו ע"פ החוק והנהוג הם, דרייר זה יש לו זכות לדרור בדירה זו, תמורת תשלומי שכירות מופחתים בשיעור הנקבע ע"פ החוק והנהוג, ואין לבעה"ב אפשרות להוציא מדירה זו, [אם כי במקרים מסוימים, כאשר אי פיגוי הדייר גורם הפסד בלתי נסבל

ואחר שעלה בדינו כל זה בעזה"ת, נבא לברר הדין בדרונינו, בדירה שהיתה מושכרת לדייר בדמי מפתח, ואחר שמת האב מת הדייר, וחזרה כל הדירה לחזקת היורשים, וגם נתייקרה הדירה, אחרי שאושר הרחבת הבנין באישור תב"ע חדשה, באיזה חלק נוטל הבכור פי שנים.

הזמן חוזרת לבעלים מכח זכות קנין הגוף שיש לו בה מתחילה.

ג. ומעתה נראה לכאור' דכות זו אינה בגדר "ראוי", אלא הרי זו כפרה המושכרת ומוחכרת דנקטינן דככור נוטל בה פי שנים, ועכ"פ לא גרע משדה החוזרת ביובל, דלפי מאי דקיי"ל קנין פירות לאו קנין הגוף, ככור נוטל בה פי שנים.

ואין לומר דכותו של הדייר הוא בגדר קנין הגוף לזמן, דהרי אין לו שום זכות לבנות או להרוס או למכור הגוף, ואין לו רק זכות שימוש ודירה, ואין זה יותר מקנין פירות, וגרע מקנין פירות, שהרי יש לבעה"ב זכות לקבל דמי שכירות.

ובפרט לפי המתבאר לעיל, דגם בקנין גמור לזמן, י"ל דאינו בכלל ראוי, כיון שזכותו של בעה"ב אינה זכות המתחדשת אחר כך, וזכותו לקבל הדירה אחר גמר זכותו של הדייר הוא מכח קנין שיש לו כבר מעכשיו, דכך דינו וזכותו של בעה"ב, שבעת פטירתו של הדייר ונגמרה זכותו של הדייר, הרי הדירה שייכת לו לגמרי.

ד. ואף דהיתה אפשרות לדייר למכור זכותו קודם שמת, תמורת קבלת רוב שוויו, ואז לא היתה זכותו נגמרת בשעת מיתתו, ונמצא דכות זה שהגיע עכשיו לידי בעה"ב היתה אפשרות לדייר להפקיע חלק גדול ממנה, מ"מ נראה דאין זה גורם להחשיבו בגדר "ראוי", לא מבעיא לפי מה דקיי"ל כשיטת הרמב"ן לענין אחריו, דכל שזכותו חייל מעכשיו, חשיב מוחזק, גם היכי דהיה יכול להפקיע ע"י מכירה, אלא אף לשי" בעה"מ ודעמיה, דס"ל דכל כה"ג חשיב ראוי, נלע"ד דא"א לרמות נדונינו להא דאחריו, דהתם יש ביד הראשון להפקיע זכותו של השני, באופן הסותר זכותו, ונמצא דזכותו תלויה ועומדת ואינה נגמרת עד שימות הראשון, משא"כ בנדונינו, אין המכירה הפקעת זכות הגוף של בעה"ב, אלא שבכחו לשנות את זמן קנין השכירות, שלא תיגמר ע"י נטישת הראשון, [וגם זאת

לבעה"ב, יכול שופט הערכאות להחליט על פינוי הדייר, תוך מתן תמורה הולמת לדייר], אמנם זכותו של הדייר הינה מוגבלת לשימושו הפרטי בלבד, כל עוד זהו מקום דירתו, ואין הוא רשאי לעשות שום שינויים בדירה ללא הסכמת בעה"ב, וכאשר הדייר נפטר, או נוטש את הדירה ועובר לגור במקום אחר, נגמרת זכותו בדירה זו, ואין לו או לירשיו ובאי כחו, שום זכויות בה, אולם יש לדייר זכות למכור ולהעביר זכויותיו לאדם שלישי, אך לפי הנהוג, הרי שבעה"ב זכאי לקבל חלק מסוים מתמורת המכירה, וכן יש לבעה"ב זכות לעכב את המכירה, כאשר הוא מעוניין לרכוש את הזכויות ולשלם את חלקו של הדייר.

ב. והנה, מסתברא דזכותו של הדייר אינו יותר מזכותו של כל שוכר תוך זמן השכירות, והרי זה כשכירות לכל ימי חייו, או חיי הבא מכחו, ואין לדייר שום קנין בגוף הדירה, שהרי אינו רשאי לבנות ולהרוס ולעשות שום שינויים בדירה, [וכן במקרה שהבית ייהרס, אין לו שום זכויות בקרקע, עכ"פ כל שאין אפשרות לחזור ולבנות הבית], ואין לו רק זכות שימוש בלבד, [וגרע אף מקונה לפירות, שהרי משלם הוא דמי שכירות], וזכות זו אינה עולמית, שהרי מוגבלת היא ונגמרת כאשר הדירה ננטשת על ידו ברצון או באונס מיתה, ואם כי יש לו זכות למכור ולהעביר את זכויותיו לאחר, ואז הזכויות אינם נגמרות עם נטישתו או מיתתו, עדיין הזכות מוגבלת ונגמרת עם נטישת הדייר השני, ועכ"פ אין זה זכות עולמית, [מה גם שזכות העברת הזכויות לאדם שלישי אינה זכות גמורה, שהרי חלק מהתמורה משתלמת אז ליד בעה"ב].

ועכ"פ הא ברירא, דכאשר הדירה ננטשה ע"י הדייר, והדירה חוזרת כולה לבעה"ב, הרי שזה מכח קנין הגוף שיש לבעה"ב מעולם בדירה זו, ואין זו זכות המתחדשת בשעת הנטישה, והרי זה כדירה שהושכרה או נמכרה לפירות לזמן מסוים, רבכלות

מוחזקת, ומה שעד עתה לא הרשו הרשויות לבנות כ"כ, ומחמת זה לא היתה שוה כ"כ כמו שהיא שוה עכשיו שאישרו לבנות יותר, אין זה בכלל ראוי, ומשום דמניעת הרשוין [אף אם נקבלנה כבדת תוקף], אינה מניעה משפטית בחסרון בעלות, אלא מניעה צדדית, וקבלת הרשוין אינה אלא הברחת ארי, והיוקר ממילא מתרבה בגוף הדבר השייך לו ומוחזק בו מעולם, ושפיר נוטל בה הבכור פי שנים.

ואף אם האישרו בא ע"י טורח היורשים וע"י הוצאות שהוציאו בה, כבר נתבאר לעיל (אות י"ט) מדברי ההפלאה דאף ריוח הבא מחמת סחורה שטרחו בה היורשים, הכל בכלל מוחזק, כיון שהריוח הוא בגוף הדבר, וכבר נתבאר (אות כ') דאם כי נראה דדעת הבית מאיר אינו כן, מ"מ מידי ספיקא לא יצא, וכל כה"ג נוטל הבכור בו פי שנים. [וגם לענין תפיסה, כשיתפסו היורשים משל הבכור בטענת קים לי כהבית מאיר, כתבנו דצ"ע בזה אם מועלת תפיסתו. ולפי"ז כ"ש בנדונינו שלא נשתנה כלל גוף הדבר, וכל פעולת היורשים הוא רק לסלק מעכב חיצוני, דהרי זה בכלל מוחזק, [והדעת נוטה דגם הב"מ לא נחלק רק בריוח הבא מחמת קניית ומכירת סחורה, אבל בנתייקר גוף הדבר ממש, ולא נשתנה כלום כי אם בדבר חיצוני ע"י הברחת ארי, י"ל דגם הב"מ מודה בזה דחשיב מוחזק].

ושמעתי שכן הורה הגר"ש אלישיב שליט"א, שנשאל לאחרונה בדיון ירושת ככור, באב שהשאיר מגרש באיזור חקלאי, וקודם חלוקה הופשר המגרש לבניה, ונעשה זה גם בהשתולות היורשים ובהוצאות שהוציאו עבור זה, ועי"ז נתייקר ערך המגרש, והשיב דאין זה בכלל ראוי, דאין פעולת היורשים כי אם כמכירת ארי, ובכור נוטל בה פי שנים.

רק עם נתינת חלק מהתמורה לבעה"ב, וגם יש לו גם זכות לבקש רכישת הזכויות לעצמן], ואין בזכות זו של מכירה משום כח להפקיע כח קנין הגוף שיש לבעה"ב, וממילא כאשר לא מכר הדירה לשני ונטשה ע"י מיתחו, הרי שזכות בעה"ב בכל הדירה היא זכות גמורה מעיקרא, מכח קנין הגוף שהיה לו בה.

ואם כי מציאות זו של נטישת הדירה היא נדירה, ובדרך כלל מוכר ומעביר הדייר זכותו לאחרים, [או שהזכות עוברת לאלו שגרו עמו יחד], מ"מ אין זה גורם להחשיבו "ראוי", וכמו שנתבאר לעיל (אות ט"ו), דנראה לדרינא, אף כאשר הזמן אינו קצוב, והאפשרות שתיגמר זכות השוכר היא רחוקה, לא נגרע זכות בעל הגוף, וכל שזכות שבאה לו היא מכח קנין הגוף שהיה לו מעולם, הרי הוא בכלל "מוחזק".

ה. והעולה לפי האמור, דנראה הבכור נוטל פי שנים גם בחלק ערך שווי חלקו של הדייר כדירה, אחר שמורה לרשות היורשים, דהוא בכלל מוחזק.

ו. ולענין השאלה הב', בדיון חלק הערך הנוסף בשווי הדירה מחמת שיש ביד היורשים כל זכויות הדירה יחד, הרי לפי המבואר לעיל (אות י"ח) גם זה בכלל מוחזק, דכיון שגוף הדירה וזכויותיה הם בגדר מוחזק, הרי גם מה שנתייקרה מחמת איות סיבה שהיא הרי היא בכלל מוחזק. וכבר נתברר דגם כשהיוקר הוא מחמת הצטרפות ב' דברים כב' נומים, מ"מ חשיב מוחזק, כ"ש בנדונינו, דמה שנתייקר ערך הדירה ע"י צירוף כל הזכויות, דודאי הוא ערך עצמי, והבכור נוטל פי שנים בכל ערכה של הדירה.

וכן מה שנוסף לה ערך ע"י אישור התב"ע, מסתברא דבכלל מוחזק הוא, דהרי גם ערך נוסף זה הוא בגוף הדירה שהיתה

בענין ברכה על הקשת

האם יש איזה חשש מלברך על הקשת את ברכתה, זוכר הברית נאמן בבריתו וקיים במאמרו, בשם ומלכות.

הנאמר בקשת כי הוא דבר מטבע כאשר תזרח השמש מול עבים עכורים מלאים קטרי מים כאשר הנסיון מורה בשומך נגד קוי השמש צלוחית מלאה מים, וע"ז כתב ביערות דבש (שם) שבוהר יש, כי יש שני סוגי קשת אחד הוא טבעי, אבל מה שיש בו מראה תכלת לגמרי הוא הקשת הנרצה להזכרת ברית וע"ש, ומבואר שיסוד דבריו הם דברי הזוהר, וא"כ קשה ע"ד הבא"ח (הנ"ל) שכתב על דברי היערות דבש (הנ"ל) שדבריו אמורים בדרך דרש כמוש"כ להקשות בספר כרם יעקב (סימן ה) דאטו דידיה הוא, הרי כתב כן משם ספר הזוהר לרשב"י ודרושו של היערות דבש (שם) נאמר עפ"י ע"ש ולע"ד יש להוסיף דהנה היערות דבש לא ציין איה מקור הדברים בוה"ק, וק"ל דאדרבה מצינו דלא כדברים אלו (שקשת שיש בה מראה תכלת היא הקשת הנרצית להזכרת ברית) בוה"ק, דהנה ז"ל הזוה"ק (ח"א צח): דקשת לא אתחזי אלא בגווינן תלתא חיור וסומק וירוק וע"ש ועוד שם (ח"א קלו): כמראה הקשת ירוק, חיור, סומך ע"ש ועוד שם (ח"ג רטז): ולבושין דתלת אתוון אלין אשתמודעין בקשת, דאינון חיזור סומק וירוק וע"ש וע"ע בוה"ק וע"ש (ח"א אע): דלקמן ולפ"י ז"ל דהבא"ח שכתב שדברי היערות דבש נאמרו דרך דרוש זהו משום שאכן אין זוהר כזה כפי שכתב ביערות דבש, ובספר ברכת ה' ח"ד (עמוד שיא) כתב שמש"ש ביערות דבש ובוהר, הוא ט"ס וצ"ל: ונראה, במקום ובוהר ושעוד יש ליישב באופן אחר ע"ש (וביערות דבש אין לשון ובוהר אלא שבוהר יש, וגם לא הביא בברכת ה' (שם) את סוף דברי הבא"ח (הנ"ל) וקרא להם שמיטה) ולפיה"א אדרבה

איתא בשו"ע (סימן רכט סעיף א') וז"ל: הרואה את הקשת אומר ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם זוכר הברית, נאמן בבריתו וקיים במאמרו, ואסור להסתכל בו ביותר ע"ש, ובספר בן איש חי (ש"ר פרשת עקב הלכה יז) אחר שהביא דין זה כתב וז"ל: ולפי דברי הגאון מהר"י ז"ל ב"יד דיש תרי גוויני קשת א"כ צריך לברך בלי שם ומלכות דאין אתנו יודע, מיהו אין דבריו הנזכרים האמורים בדרך דרש כדאי לעקור מנהג ישראל לברך בשם ומלכות, ובפרט כי כל גדולי הפוסקים שתמו מלייהו בזה, מיהו הרוצה להתחסד לברך בלי שם ומלכות ויהרהר שם ומלכות בלבו אין מזניחין אותו ע"ש והובאו דבריו בכף החיים (סימן רכט סק"ד) (ופתרון הר"ת מהר"י ז"ל ב"יד הוא: הגאון מורנו הרב רבי יונתן זכרונו לברכה ביערות דבש (ח"א דרוש יב, דף פא ע"ד) ובספר דרכי הלכה על הקיצור שו"ע (סימן ס הלכה ג) כתב על ברכת הקשת וז"ל: נהגו לברך ללא שם ומלכות (בא"ח עקב יז) ע"ש וק"ל דהרי מפורש בבא"ח (שם) שמנהג ישראל לברך בשם ומלכות וכן דעתו שיש לעשות אף לכתחילה, ורק שהבא להתחסד לברך בלי שו"מ, ויהרהר שו"מ בלבו אין מזניחין אותו וכנ"ל, וכן מקום אתי להעיר על הסיודר "עוד יוסף חי" (מהדורה-ה עמוד 832) שכתב בשם הבא"ח שהביא להתחסד לברך בלי שם ומלכות ויהרהר שו"מ בלבו רשאי ע"ש ובבא"ח כתב שאין מזניחין אותו, ויש חילוק בין לשון רשאי ללשון שאין מזניחין אותו, שהמובן מלשון אין מזניחין אותו שהוא קרוב ללשון אין למחות בידו וכיו"ב ודו"ק. ועיין לקמן.

וראתי ביערות דבש (הנ"ל) שכתב שתמהו כל בעלי הטבעים על זכירת ברית

(שם) ציר דבריו יהלכו מחמת תמיהת בעלי הטבעים על זכירת ברית הנאמר בקשת כי הוא דבר מטבע כאשר תזרח השמש מול עבים עכורים וכו', וכנ"ל, והרי כבר עמדו בזה גדולים וביארו דבר זה כל אחד לפי דרכו עיין באבע"ז רמב"ן ובריבנו בחיי ובאברבנל ובספורנו ותבולדות יצחק ובכלי יקר ובגור אריה ובלבוש האורה בבראשית (ט,יג) ובעקידת יצחק (פרשת נח שער יד) ובשל"ה (תורה שבכתב פרשת נח דף ה, ע"ג וע"ד) ובתפארת ישראל באבות (פ"ה מ"ו) ע"ש (וכבר ראיתי בספר פסקי תשובות (סימן רכט אות ב) שהעיר ע"ד היערות דבש הנ"ל מהרמב"ן והשל"ה (הני"ל) וע"ש ולפי"ז יוצא שמה שגדולי הפוסקים סתמו מלייהו בזה, ולא חילקו כחילוק שביעירות דבש ששני סוגי קשת יש, זהו משום דאכן פליגי על דבריו, וס"ל שהקשת זהו דבר טבעי, ואפי"ה תיקנו חו"ל לברך ע"ז.

ואף שלכאורה גם הספורנו (הני"ל) נראה שסובר שיש שני סוגי קשתות רהנה ז"ל שם: את קשתי נתתי בענן, סדרתי שיהיה בטבע: והיתה לאות ברית, בהיות הקשת כפולה כי אמנם נלאו חכמי המחקר לחת טעם לסדר צבעי הקשת השנית אשר הוא על היפך סדר צבעי הקשת הראשונה המורגלת וכו' ע"ש וזה כיוצא בדברי היערות דבש (הני"ל) וכמוש"כ בכרם יעקב (סימן ה) הני"ל ע"ש אולם לע"ד כוונת הספורנו במה שכתב בהיות הקשת כפולה היא להמבאר בעקידת יצחק לר"י ערמא (פרשת נח שער יד) הני"ל לגבי הראות הקשת בצד ההוא בחלוף עגולת הירח בשם אריסטו שהוא על דרך הקבלה אל האויר וכו' ושהאמנה כי מצאת שתי הקשתות יתכן שהם ע"ז האופן וכו' ע"ש (ולא נכנסנו לגוף דברי העקידת יצחק שם). וראיתי להנצי"ב בהעמק דבר בבראשית (ט,יג) שג"כ כתב שיש שני סוגי קשת, והקשת של זכירת אות ברית זוהי קשת שנראת כרגע ומתכסת מיד, אולם קשת שעומדת משך זמן היא לסימן ברכה לארץ. וע"ע בהרחב דבר (שם) ע"ש ולפי דבריו

בווה"ק נראה להדיא שלא כדבריו של היערות דבש, ועפי"ז י"ל שהבא להתחסד לברך את ברכת הקשת בלי שם ומלכות יש למחות בידו.

[ובענין גוויי הקשת בווה"ק (ח"א עא:): נראה דגוויי הקשת הם ירוק, סומק, חיזור ספיר ע"ש וריבנו בחיי (ט,יג) כתב בשם חכמי המחקר שהקשת יש לו ג' מראות העולה הראשונה אדומה השניה ירוקה שלישית אדמימות נוטה לשחרות וע"ש ובחזקוני (שם) כתב שהקשת, מראה אש מראה מים מראה אדום מראה ירוק ע"ש ויתכן שדבריו הם כווה"ק (ח"א עא:): הני"ל, וספיר היינו צהוב, וצ"ע].

וראיתי בספר כרם יעקב (הני"ל) דק"ל בלא"ה ע"ד הבא"ח הני"ל שכתב שהבא להתחסד ולברך בלי שו"מ ולהרהר שו"מ בלבו שאין מזניחין אותו, שאינו מבין הא למה לי דאחר שכתב ששום פוסק לא כתב לדברי היערות דבש וכן הוא המנהג לברך בשם ומלכות מה יש לנו לחוש עוד ולהרהר שם ומלכות בלב וכו', ועדיף שיברך בפה בשם ומלכות [לצ"ל] ולחשש ברכה לבטלה רח"ל אין לחוש, ובפרט שסב"ל במקום מנהג לא אמרינן וכו' ע"ש ולפיה"א שגם עצם חידוש זה נסתר מדברי הזוה"ק הו"ל א"כ מתחזקים דברים אלו ביתר שאת ועוד, ואדרבה מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דברכות, וכמוש"כ כיו"ב בהליכות עולם ח"ב (עמוד ק"ע) לגבי הנמנעים מלהריח בפירות כרי שלא לברך את ברכת הנותן ריח טוב בפירות ע"ש וע"ע בילקו"י ח"ג (עמודים תקנו-תקנח), וכ"ש כאן שרואה את הקשת ומתחייב בברכה.

זאת ועוד, רהנה בבא"ח (הני"ל) כתב על עצם דברי היערות דבש (הני"ל) שכל גדולי הפוסקים סתמו מלייהו בזה ע"ש והיינו שמוה שסתמו וכתבו כסתם את ברכת הקשת משמע דס"ל שיש לברך על הקשת הטבעית ולענ"ה מה שסתמו מלייהו בזה זהו משום שאכן מפורש בכל גדולי המפרשים דלא ס"ל כהיערות דבש (הני"ל), רהנה היערות דבש

הקשת בענן, שתתראה לבני האדם שאו ע"י שראו שיתנו לב לשוב וכו' ע"ש.

ובספורנו (שם) כתב: ... והיא תהיה אות לצדיקי הדור שדורס חייב וכו', ויתפללו ויוכיחו וילמדו את העם ע"ש ונראה שאף שלפ"ד הספורנו עיקר הידיעה היא לצדיקי עולם שיתפללו ויוכיחו וילמדו דעת את העם, מ"מ ודאי שאף שאר העם יש להם לתת לב לשוב בתשובה, אולם תלה עיקר הדבר בראשי העם על דרך השקמה בראשם. והנה זה לשון ספר חסידים (סימן תתז): ... אחד היה בבית הכנסת וכו' אמרו לו הקשת

נראה בענין וכו' ע"ש ומשמע מדבריו שטוב עשו במה שאמרו לו שהקשת נראה בענן, ודלא כהח"א ודעימיה הנ"ל, וכאשר העיר לנכון בספר מגדים חדשים בכרכות (נט.) והוסיף להעיר מדברי החות יאיר בספרו מקור חיים בקיצור הלכות (סימן רכט) שכתב כיצא דכריי ספר חסידים הנ"ל: אמרו לו נראה קשת בענן אינו מחוייב לילך חוץ ולברך ע"ש וזה כסברת הברית כהונה ודעימיה, וכנ"ל וראיתי להגר"י רצאבי שליט"א בספרו שלחן ערוך המקוצר ח"א (עמודים שלה שלו) שאחר שהב"ד, מסירת כהונה, הנ"ל שמנהגם שהרואה קשת אומר לחבירו וכו' כתב ע"ז דלפי"ז אף אנו נאמר שהמנהג במקומותינו ג"כ הוא כמנהגם, אלא שמסופקני אם ענין כזה הוא בגדר מנהג, ומסתמא גם בעל חיי אדם שכתב זאת לא כך היה המנהג במקומו, ובפרט שכתב הענין בסגנון זה, מצאתי בספר אחד וכו', א"כ זוהי דרך הנהגה, והמ"כ כתב אין כדאי, הלכך דל מהכא מנהגא רק בעצם הענין יש לדון מהטעמים שנתן הברית כהונה, וכבר מהר"ם אלשיך בביאורו לפרשח נח כתב דנתינת הקשת בענן למען שיחזרו בתשובה, וצ"ע עכת"ד ושוב נדפס ספר מאמר אסתור ושם (עמודים רע"ח-רפ) ג"כ העיר מדברי הספר חסידים (הנ"ל), ואסיק שמנהג העולם שאומרים לחבריהם שיש קשת בענן יסורתו בהררי קודש ע"ש.

ג"כ לכאורה יש לחוש לברך על הקשת עם שו"מ, ראולי זוהי קשת לסימן ברכה, אולם רוב האמור ע"ד היערות דבש שייך ג"כ להאמר ע"ד ההעמק דבר (הנ"ל) ותורנו לראשונות, וה"ז כמבואר. ועלה בידנו שמנהג ישראל תורה, ויש לברך על הקשת את ברכתה בשם ומלכות, וזכר הברית נאמן בבריתו וקיים במאמרו.

מי שראה את הקשת וברך עליה, האם יאמר ג"כ לחבירו שיש קשת בכרי שאף הוא יברך עליה

בספר חיי אדם (כלל סד אות ד) כתב במוסגר וז"ל: ומצאתי בספר אחד שמו נעלם ממני שאין להגיד לחבירו שיש קשת, מטעם מוציא דבהע"ש וכ"כ בשמו במ"ב (סימן רכט סק"א) וז"ל: ואין כדאי להגיד לחבירו שיש קשת מטעם מוציא דבה ע"ש וכ"כ בכף החיים (שם סק"א) וצייין שכ"כ פ"ת. א"ח את א ע"ש אולם ראיתי בספר ברית כהונה (מערכת ק' אות ג) שכתב שהמנהג פשוט אצלם דכל שרואה הקשת אומר לחבירו או לחבירו לברך ע"ז, ומ"ש הרב כף החיים (הנ"ל) דאין להגיד וכו', לע"ד אינו נראה, דאדרבה אנחנו שמחים ונותנים תודה וברכה לה' אשר בחסדו כרת הברית הזאת שלא להשחית את עולמו עוד, וכן נראה דעת רבותינו בגמרא ובפוסקים ודעת הראשונים שתיקנו ברכה זו, ועוד דאדרבה טפי עדיף להגיד לזולתו כדי שכל אחד הרואה אחד השומע שישמו לב לשוב אל ה', כי בראותם כזאת יכירו ויזעו כי העולם כולו במצב קשה ונראה לולי רחמי וחסדיו ברוך הוא, ולכן לע"ד יפה נהגו פה להגיד ע"ש [והובא להלכה בשו"ת מעשה ניסים ח"ב (סימן צו)]. ובילקוט יוסף ח"ג (עמוד תרכו) כתב שכן הסכים מן אמורי שליט"א ע"ש וכ"ש בספר ברכת ה' ח"ד (פרק ד הלכה לח) והסתייע מהרב דוד אבודרהם (דיני ברכת השבח עמוד שדב שכתב שהקב"ה מראה לעולם א"ת הקשת כדי שיחזרו בתשובה ע"ש וכיו"ב פירש המהר"ם אלשיך בראשית (ט"ד), והיה בענני ענין על הארץ ונראתה

הרב משה יצחק טעמפלער

בענין חמץ שנאכר בחנות ונמצא לאחר הפסח

שלך לפניך והרי כיון דלנגול שרי הרי דמי מעליא שילם, וליכא למימר דהחידוש הוא רכיון דנתחייב הגולן בוהשיב אי"כ החידוש הוא דמצי לקיים והשיב בהך חמץ אף דלדירי אסורה, דהרי בב"ק (ק"ה.) גול ג' אגודות בג' פורטות והוולו ועמדו על ב' והחזיר לו ב' דחייב להחזיר לו אחת ותנא תנא גול חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הש"ל ואם איתא דהחידוש כנ"ל מה ראי' הוא זו הרי בגול ג' אגודות אין האגודה השלישי שווה כלום משא"כ בחמץ שעשה"פ הרי ממון גמור הוא להנגול.

ואף דשיטת הנובי"י בזה יחידי ונחלקו עליו גדולי הפוסקים במקור"ח (תמ"ח סק"ט) ובשו"ת רעק"א (סי' כ"ג) ולדעתם גם לנגול אסור אמנם הרי היטיב המקור"ח לבאר טעמו שם דאין האיסור דחמץ שעשה"פ משום קנס ורק דכיוון דנתחייב חמץ זה בביעור וכל הפטור הוא משום אונס ואילו היה הגולן אומר בתוך ימי הפסח היה נתחייב לבער מיד [עי' קצוה"ח סי' שפ"ו דפליג בדן זה עם החק יעקב] משו"ה אסור, ומבואר דכל מה דפליג הוא היכא דאין הפטור אלא משום אונס ל"ש שיפקע בזה איסור דחמץ שעשה"פ משא"כ בסוגיין דאין הפטור משום אונס אלא משום דתייאש גם המקור"ח יודה דמסבא צריך שיהי' שרי לנגול [ובאמת דלפי המבואר בדי' הנובי"י דאין הפטור משום אונס ורק דס"ל דיעקר החיוב מי שכידו וקיבל ע"ז אחריות (עי' בשו"ע סי' ת"מ סעי' ד' וברעק"א בגליון שו"ע שם בשם הצ"ח פסחים ה, יעו"ש) לא קשה קושיית המקור"ח ועי' בחזו"א (סי' קי"ח סק"ד) שכי' ב' סברות לחלוק ע"ד הנובי"י א' דכיון דמ"מ עבר עליו ישראל אי"כ תו אסירא לכו"ע ועוד דגם הנגול עובר וכוונתו לכאור' כבסי' ש"מ סעי' ד' ודלא כדעת הצ"ח שם] ובשלמא לדעת הרמב"ן ל"ל

הנני בזה על דבר שהעלה הרה"ג מוה"ר שלום סגל שליט"א בגליון ק"א בענין מי ששכח חמצו בחנותו של ישראל ועבר עליו הפסח אם שרי לאחיה"פ מכה ייאוש או עכ"פ מכה מכירת חמצו של בעה"ב או בעל החנות, ומסקנת דבריו דיאוש ל"מ להפקיע איסור חמץ שעשה"פ וכמבואר להדיא במקור"ח לשיטתו דייאוש אי" מרשותו עד דאתיא לרשות זוכה וגם לולי שיטתו מברי' להדיא ברמב"ן ר"פ כל שעה דייאוש ל"מ [אף היכא דאין הייאוש מוחמת החמץ וזהו חידוש עצום] להנצל מדין חמץ שעשה"פ ועל מכירת בעה"ב קשה לסמוך לא מיבעי לשי' הסוברים דייאוש יצא מרשותו דל"מ מכירה בדבר שאינו שלו אלא אף לדעת הנתיח"מ מ"מ נחשב אינו ברשותו לענין להקדישו וכדו' ומכירת בעל החנות ל"מ אלא אם היה במקום המשומר לבעל החנות דאו קונה בטעם חצר ומהני מכירתו ע"ז את"ד, ואם שאינו כדאי אהי' בזה כן בקרקע בחלק מהדברים ומנ"י ירווח פוקעתא.

הנה במה דמבואר מדבריו דמה דייאוש ל"מ בחמץ ועדיין חיישי' להערמה כדקיי"ל כדעת ריו"ח בירושלמי (פ"ב ה"ב) הוא חידוש שנתחדש בדברי הרמב"ן ובאמת כ"כ להדיא שם רפ"ק דבכל חמץ איכא ייאוש והוה כאבידה ומ"מ מדרבנן ל"מ אלא כשמבערו לגמרי עיי"ש לענ"ד ולולי דברי הרמב"ן יש להוכיח כן מסוגיא ערוכה.

דהנה בב"ק (ס"ו:) גול חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך והא כיון דמטא עידן איסורא ודאי מייאש ואי ס"ד יאוש קנה אמאי אומר לו הש"ל דמי מעליא בעי שלומי. וצ"ע דבשלמא לשיטת הרמב"ן ודעימי' דגול חמץ ועבר עליו הפסח אסור גם לנגול אי"ש, אמנם לשיטת הנובי"י (מהדר"ק או"ח סי' כ') שלהנגול שרי בכל גוונא צ"ע דמה רכוחא בזה דמצי אמר הרי

לשיטת הרמב"ם דקנה חמץ בפסח לוקה ומבו' דשייך קנין חמץ בפסח [עי' נוביי"ק (סי' י"ט) ועו"יט (סי' כ"ד) ובחזו"א (סי' קי"ח סק"י)] א"כ א"ש מה דמקשינן בגמ' דאם ייאוש קנה האיך מצי א"ל הש"ל אמנם לשי' הרמב"ן רפ"ק רפסחים דמבו' להדיא בדבריו דליכא זכיי' בחמץ בפסח ורק לעבור בב"י מהני [עי' משנ"ב תמ"ח סק"ז -] ול"ק מירושה שדעת המקו"ח (תמ"ח סוסק"ט) ובמגן האלף (סק"ח) ובשועה"ר בקונט"א (תל"ה סק"ב) דאיכא בחמץ ודלא כדעת הנוב"י (או"ח סי' כ') והח"י (סי' תל"ה) דשאני ירושה דאינו כמקח ורק דברא כרעא דאבוה וכמו שהטיב לכאר זאת התומים (סי' ס"ו סק"ג יעו"ש) - וא"כ צ"ע דמה מקשינן דהאיך מצי אמר הש"ל והרי אם נתייאש אח"כ ל"ש עוד קנין כלל וגם לאח"פ מצי להתזירו מיד שלא יקנה בו וע"כ דייאוש היה קודם זמן איסור.

ואין להקשות מלישנא דגמ' דוכי מטא עידן איסורא מייאש ומשמע דכו"ע מייאשי מחמצם וכמבו' כן להדיא ברמב"ן ברפ"ק ואם חל לפני זמנו הו"ל ייאוש ברשות לדעת הרמב"ן במלחמות בב"ק (שם) דנר' דק"מ דלא מיבעי' לשיטת הקצוה"ח (סי' רנ"ג סק"א) דייאוש ברשות מהני וסברת הרמב"ן אינו אלא בשומר ומטעמא דיד שומר כיד כעלים אלא אפי' אם נימא כפשוטו דייאוש ברשות ל"מ וכמבו' בנתיה"מ (שם) מ"מ כיון דעומד ליאסר נחשב אינו ברשות וכמ"ש בנתיה"מ כע"ז בליסטים מזויין דשייך ייאוש קודם שבאו.

ועכ"פ מבו' לדעת הפוסקים הנ"ל דאיכא סוגיא ערוכה דל"מ בשנתייאש מחמצו לענין חמץ שעשה"פ.

ואולי יש לדחות הראי' וקצת נתעוררתי לזה לשי' הרמב"ן הנ"ל דיאוש ברשות ל"מ וא"כ לפי מה דקיי"ל דוה מתייאש ווה א"ר לקנות הכוונה דדעת הגזלן להשיב להנגזל והרי שי' הרמב"ן במלחמות פ' הפרה הובא בקצוה"ח (סי' רי"ב) דהיכא דגזלן רוצה להתזירו נחשב כרשותו דנגזל ומצי

רס"ל הטעם דאסור לנגזל אח"פ הוא מסברת המקו"ח דהרי דעת הרמב"ן ריש פסחים וכן הוא ברמב"ן עה"ת פרשת בא (הביאו אינו אפרים בסי' ת"מ) דחמץ שאינו ברשותו אינו עובר עליו וא"כ הכא כיון דלאו ברשותי' דנגזל מעיקר הדין לא עבר עליו ולא מטעם אונס ומ"מ ס"ל להרמב"ן דאסור וא"כ לדידי' לק"מ מהסוגיא דב"ק. [ומש"כ הרמב"ן דמ"מ חייבתו התורה בין באונס בין ברצון ובין שוגג ובין מזיד צ"ל דאין כוונתו כמש"כ המקו"ח דהכא אין הפטור אלא מטעם אונס ורק כוונתו דעיקר האיסור הוא משום דעבר בו הגזלן אף דהקנס הוא להנגזל ע"ז כ' דהתורה חייבתו גם באונס שהסיבה שגם האיסור אונס הוא לדידי' מ"מ חייבה התורה גם בכה"ג] משא"כ לדעת הנוב"י והמקו"ח צ"ע כנ"ל וע"כ מוכרח מזה דאף דנתייאש ולא עבר בו הנגזל אסור לאח"פ והטעם צ"ל כמבו' בירושלמי דחיישי' להערמה וזוה שהוכיח הרמב"ן מהסוגיא דב"ק משמע כנ"ל [ואלא דלהנוב"י שהעלה כן להלכה צ"ע כנ"ל וגם לשאר הפוסקים שהביאו לאיסור מירושלמי צ"ע דלהמבו' הרי גמרא ערוכה הוא ולשי' המקו"ח א"ש דאין הטעם משום הערמה לגבי ייאוש ורק משום דלא יצא מרשותו].

ואלא דהיה מקום לדחות ראי' זו די"ל דכוונת הגמ' דכי מטא עידן איסורא מייאש הכוונה לאחר שחל איסור חמץ וא"כ פשוט דל"מ לענין איסור חמץ שעבר עליו הפסח כיון שכבר עבר עליו איסור חמץ דתו אין הפטור אלא משום אונס ולדעת המקו"ח ליכא ראי' כלל, אמנם נר' דל"ל כנ"ל אבע"א קרא אבע"א סברא אבע"א קרא ולהדיא מבו' במקו"ח גופא (סי' תמ"ג) דהייאוש הוא קודם זמן האיסור וכ"ה בהגהות לתרוה"ב (סי' רס"ב סק"ג) וע"ע בח"י הגרצ"ה קאלישער הנדפס עפיהמ"ש שכ"כ יעו"ש, אבע"א סברא דא"כ צ"ע בגמ' לעי' ולאחר זמן איסורי' לאו ברשותי' דלכטלי' וצ"ע דמ"מ מצי להתייאש וזה תלוי בכיבוד פשט הסוגיא שם, ועוד דבשלמא

דהוא מדעת נחשב כמקנה לכל העולם כולו וכמשמעות דברי הקצוה"ח שם [ועי' פנאי גיטין לג'] וי"ל דוהי עיקר סברת ר' יוסי דהפקר כמתנה מה מתנה עד דאתיא לרשות זוכה וכו' וכוונת דכיון דהוה כמתנה ממש דנחשב דעת אחרת מקנה וע"כ לא יצא מרשותו עד דאתיא לרשות זוכה דאל"ה ל"ש שיחשב כמתנה שיהא בזה דעת אחרת מקנה.

עוד זאת במה שהעלה שם דלא יהני מכירת חמצו לשי' הפוסקים דייאוש יצא מרשותו ואינו שלו למוכרו יש לדון בזה דהרי חמץ שעצה"פ מדרבנן הוא דאסור וספיקו לקולא וגם יש לצדף מה שהעלו כמה פוסקים עי' בכור שור עמ"ס פסחים (ר"א) ובקצוה"ח (סי' קצ"ב סק"ג) והגרש"ק זצ"ל בספרו האלהף לך שלמה (סי' קצ"ג) דכיון דכל החשש משום הערמה סגי בהערמת מכירה וא"כ י"ל דכיון דמ"מ מכר כל חמצו אף דלא חל שלא יהא גרע מהערמת מכירה ואף שרבו הפוסקים דס"ל דלא מהני עי' פמ"ג (תמ"ח א"א סק"י) שכ' דכן משמעות כל הפוסקים ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' ס"ב) והשועה"ר בסדר מכירת חמץ ובשו"ת עוי"ט (סי' כ"ח) ובספר נשמת אדם (סי' ח') מ"מ אולי יש לצרפו לסניף כיון דאינו אסור אלא מדרבנן ולא ברור לי כולי האי.

עוד נר' לדון במש"כ דלא יהני מכירת בעה"ב גם לדעת הנתיחה"מ דאף דלא יצא מרשות זוכה נחשב אינו ברשותו יש לדון בזה והנה הרי דעת הש"ך (סי' רס"ח סק"ב) וגם בחצר שייך באיסורא אתי לידו וכן דעת הרבה פוסקים והסברא בזה כמש"כ הרעק"א (בחי' לב"מ כ"ו) דהתורה זיכתה לו בע"כ ונעשה שומר אבידה בע"כ וא"כ הכא כיון דבא לחצר המוצא לפני ייאוש הרי נעשה בעל החצר שומר ותו לא חל הייאוש וכדעת הרמב"ן בב"ק (שם) וממילא תו הוה ברשותו ומצי האובד למוכרו דיד שומר כיד בעלים וחל מכירת האובד.

ונר' דאף דלענין קנין בעינן שיהא חצר המשתמרת ושאר תנאי קנין חצר מ"מ לענין

להקרישו ולמכרו ותו ל"ש שיחול הייאוש דהו"ל ייאוש ברשות אמנם ל"מ כן בגמ' וגם מד' הקצוה"ח (סי' ת"ו) שהוכיח מסוגיא הג"ל כשי' הנתיחה"מ דייאוש ל"ה כהפקר ולהנ"ל דייאוש לא חל אינו ראוי כלל, אמנם זה אינו מוכח כ"כ ד"ל דהקצוה"ח לשיטתו דייאוש ברשות מהני ורק ביד שומר ל"מ וא"כ י"ל אף דנחשב ברשותו מ"מ דין יד שומר ליכא וא"כ לשיטתו שפיר הוכיח ועי"פ להקצוה"ח הראי' במקומה עומד וגם מהס"ד דגמ' מוכח כן לכ"ע וכנ"ל.

והנה בעיקר מה שכ' שם דאף דנתייאש ל"מ לענין חמץ שעצה"פ מכה ד' הרמב"ן הג"ל ומכח שי' המקו"ח דכיון דלא יצא מרשותו לא מהני לענין חמץ, הנה כנתבאר לעי' שיטת הקצוה"ח (סי' ת"ו) כשיטת הנתיחה"מ בגדר ייאוש דאינו כהפקר ולא יצא מרשותו עד דאתי לרשות זוכה ועב"ז ס"ל דמהני ייאוש לענין חמץ בפסח וכמו שנודע מה שהעלה הקצוה"ח (סי' רס"ב) שהעלה להקל במי ששכח לבטל חמצו דיועיל מדין ישל"מ דבניחותא דמצווה קיי"ל דמהני, והנה זה פשוט דאם ביטול עדיפא מייאוש ל"ש לדמות כלל וע"כ דביטול הוה ממש כמו ייאוש והיינו דלא יצא מרשות מבטל עד דאתי לרשות זוכה ומ"מ מהני לענין חמץ וגבי הפקר לדעת ר' יוסי מבני' להדיא בקצוה"ח דלא מהני לענין חמץ עי' קצוה"ח (סי' רע"ג) יעושה"ה וצ"ע דמ"ש הפקר לדעת ר' יוסי מייאוש דס"ל להקצוה"ח דהוה כהפקר לד' ר"י.

אמנם נר' בזה, דלכאור' היה נר' פשוט דלענין חמץ בפסח סגי ייאוש אף שאינו כהפקר דמ"מ כיון שנאבד לו שליטתו בחפץ לעכב זכיית אחרים בחמץ סגיא שלא יעבור בב"י ומ"מ הפקר שאני והוא עפ"מש"כ הקצוה"ח (סי' שס"ב סק"א) להוכיח משיטת הראשונים בב"מ דהפקר נחשב דעת אחרים מקנה [ועי' שיטמ"ק (ב"מ י"ב) ובמ"מ בהקדמתו לספר קנין ובמשל"מ (פכ"ט מכירה) וע"ע בספר גידולי שמואל (ב"ב ע"ו) מש"כ בזה] וביאור הדברים דכיון

רוצה לקנות מ"מ התורה חייבתו בהשבה וכמו שהגיע לידו ממש נחשב דל"מ מה שאינו רוצה לקנות וכמשנ"ת, ובטעם הראשונים דפליגי י"ל דלצעם היסוד מורו ורק דס"ל דהיכא דאינו רוצה לקנות אינו רק חיסרון בתנאי קנין ורק דנחשב כאינו הגיע לידו כלל וכמו באינו עתיד לימצא אמנם בחצר שאינה משתמרת אף דחסר בתנאי הקנין מ"מ נחשב הגיע לידו לענין להתחייב בהשבה.

ורא"י ברורה לעיקר היסוד שכתבנו דאף דבחצר פליגי היכא דא"ר לקנות מ"מ בהגיע לידו יתחייב בע"כ דלא בעינן שיקנה כלל מד' המחנ"א דבהל' קנין חצר (ס"ה) העלה כשיטת הראשונים דבחצר ליכא באיסורא אתיא ליד' ואילו בהל' שאלה (ס"ח) הוכיח דכשהגביה אבידה ולא נתכוון לזכות בו נתחייב בהשבה והוכיח כן מגמ' (ב"ב פ"ח) נטלה למוד נתחייב בהשבה הרי אף דלא נטלה ע"מ לזכות נתחייב בהשבה ומבו' דרק בחצר שייך לומר דא"ר לזכות משא"כ בהגיע לידו נתחייב מ"מ.

ורא"י למש"כ מסברא דגם בחצר שאינה ראוי' לקנין נתחייב בהשבה נר' ממש"כ הרא"ש (ב"מ פ"ב ס"י ט"ו) כ' בטעם דבעל הגל לא קנה כיון דבאיסורא אתיא ליד' ואף דהרא"ש גופא כ' לפני זה דאינו עתיד לימצא וגם הוה חצר שאינה משתמרת ועכ"ז ס"ל להרא"ש דשייך בזה דין דבאיסורא אתיא ליד' הרי דלענין חיוב השבת אבידה לא בעי' שיהא מקום ראוי' לקנין [ואלא דלפי"ז עכ"פ יהא מוכח מד' הרא"ש דלא כהמחנ"א והחמד"ש דגם באינו עתיד לימצא נחשב הגיע לידו ומוחזק] ורק דיש לדחות עפ"משי"כ האמרי משה (ס"ו ל"ז או"ב) ובחזו"א (ב"ק ס"ו י"ח סק"ד) דכוונת הראשונים אינו דגם בחצר נתחייב בהשבה ורק דחצירו לא עדיפא מידו לקנות בו היכא דבאיסורא אתיא ליד' וכדמוכח כן גם בד' הנתיה"מ (שם) אמנם עכ"פ להבנת הש"ך דהכוונה דנתחייב בהשבה מוכח כנ"ל.

חיוב השבת אבידה סגי בחצר אף שאינו ראוי' לקנין דהנה נר' ברור דאף דנחלקו הפוסקים בחצר אי שייך באיסורא אתיא ליד' והיינו אי מצי לעכב קניית חצירו שלא יתחייב בהשבה מ"מ זהו ברור דהיכא דהגביהו בידו דלא מצי לומר דאין רצונו לקנות שלא יתחייב בהשבה דנר' דחיוב השבה כשהגיע לידו אינו משום דקניא ל' ידו אלא בזה גופא שהגיע לידו התורה חייבתו בהשבה ולא בעינן כלל שיקנה בכדי להתחייב [ואולי בזה לכו"ע בעי' הגבחה ג' דפחות מג' לא נחשב הגיע לידו וכמאן דמונח בקרקע וכמבו' בתו' (קידושין כ"ו) ולא יועיל בזה "קנין יד" כיון דלא מדין קנין אתינן עלה] ורק בחצר שכל מה שנתרבה להיות כידו דמצי לקנות בעבורו וא"כ כ"ז שלא קנה בו לא נחשב הגיע לידו וכדמוכח ממה דילפי' קנין חצר ממה דמרבין גבי גירושין ונתן מ"מ אפי' הגיע לחצירו והרי שיטת הקצוה"ח (ס"ו ר' סק"ח) דבגט לא בעי' אלא נתינה והוכיח כן מכתבו על איסור"ג דכשר יעו"ש וא"כ האיך ילפי' מינייהו קנין חצר וע"כ כנ"ל דבחצירו אם אינו קונה לא נחשב הגיע לידו ופשוט, והנה ש"י הקצוה"ח (ס"ו ר"ב) דלתפיסה לא בעי' שיהא ראוי לקנין וסגי אף בחצר שאינה משתמרת ומבו' לכאו' אף דאינו קונה נחשב מונח בידו ועכצ"ל דאחר שריבתה התורה חצר מטעם יד א"כ אף היכא דחסר בתנאי הקנין נחשב הגיע לידו [ובאינו עתיד לימצא עי' מחנ"א (הל' קנין חצר) וכ"ה כחמד"ש (כ"מ כ"ו) ובנתיה"מ (ס"ו רס"ח) דלא נחשב בידו כלל ומבו' בדבריהם דבחצר שאינה משתמרת וכדו' דאינו חיסרון רק בתנאי הקנין נחשב הגיע לידו ועי' ברעק"א (חי' לב"מ כ"ו) שכי' דבאינו עתיד לימצא גם מוחזק לא נחשב ומבו' כנ"ל].

וי"ל דזהו סברת הראשונים דגם בחצר שייך באיסורא אתיא ליד' אף דא"ר לקנות דכיון דמ"מ נחשב הגיע לידו כמבו' בקצוה"ח וברעק"א וא"כ הוה כידו ממש דאף דאינו

מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לשבת קודש

(ד)

ד. בצפרא דשבתא.

א. הזהירו רבוה"ק על הטבילה (א) לפני התפילה בשבת קודש^א, וללמוד לפני התפילה.

א. בספה"ק "בית אהרן" (קמד טו"ב) בליקוטים ממרן אדמוה"ז זיע"א: "בשם צדיקים, מקוה בערב שבת איז כדאי צוא גיין איין מייל צוא פוס, ומקוה בשבת בבוקר וואלט כדאי גיוועזיגן גיין דריי מייל אס היה מותר". וסיפר הרח"ק רבי משה מבלנזוב זיע"א (י"ויען יוסף), עמ' כ"ה): "פעם אחת בחיותו בשבת קודש בבוקר במקוה בעיר סטאלין, בעת שהרה"ק הינוקא זצוק"ל, היה כבר ארבע או חמש שנים, ובא גם הוא זצ"ל להמקוה...". ב. במנהגי סדור בית אהרן: "בשבת קודש בבוקר למד השיעורים הקדושים". ובספה"ק בית אהרן (קמד טו"ב) בליקוטים ממרן אדמוה"ז זיע"א: "ללמוד גמרא בחול קודם אור היום הוא בחינת גן עדן התחתון, ובשבת קודם אור היום הוא בחינת גן עדן העליון, איר זאלט לערנין א דף גמרא בעיון בשבת קודם התפילה וואלט דער נשמת איין אנדער פנים גיהאט". וברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל מחצר הקודש בלוצק אצל מרן אדמו"ר זיע"א: "בשבת בבוקר יצא כ"ק זי"ע לסלון בערך בשעה 8:00 התעניין מי לומד בבוקר בבית הכנסת, מה למדו, כמה זמן וכ"ו. אח"כ נכנס לחדרו ומסתגר על זמן רב (עד שעה), ובשעה 10.15 נכנס לבית הכנסת...". לחסידים בארה"ק הורה מרן זיע"א שיתפללו בשעה שמונה, וראה מכתב קדשו ב"כתבי קודש" (חלק "מכתבי קודש"): "...זמן התפלה (בשבת קודש - המעתיק) בשעה

שבת הוצרך לשני טבילות האחת להפשיט כגדי החול מעל נפשו והשנית להתדבק ולהמשיך בו קדושת שבת אבל עתה בבוקר יום שבת די לו בטבילה אחת להמשיך עליו קדושה עליונה של יום השבת ואיננו מפשיט מעליו ח"ו קדושת יום שבת...". וראה משי"כ בשו"ת אבני נזר סי' תקכ"ו ס"ק י"ב.

(א) כתב בשער הכוונות (דרושי קידוש ליל שבת דרוש א ענין השולחן): "...צריך לטבול בבוקר ביום שבת והוא כי כדמיון מה שביארנו לעיל שצריך לטבול בכל ערב שבת להפריש מן החול לשבת כן צריך עתה טבילה אחרת כי הפרש גדול יש בין קדושת ליל שבת לקדושת יום שבת שהוא קדושה יתירה אבל החילוק הוא כי בערב

ב. הנהיג מרן אדמו"ר הזקן זיע"א לומר בנעימה את הזמר הק' יה אכסוף לפני התפילה אחר הברכות. וכן היו מהחסידים שנהגו לומר זמר כל בראי מעלה".

ג. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א התפלל לפני התיבה מלעולם יה אדם. פסוק וביום השבת (2) לא אמר".

ד. לפני 'הודו' אמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א פיוט 'האדרת והאמונה' והתפלל עד עשה שמים וארץ, פשט טליתו ונכנס לחדרו ואמר התפילה מ'שערי ציון' ופרקי תהלים".

שמונה...". ג. במנהגי סדור בית אהרן: "אחר כך אמר הזמר אכסוף בניניה". וברשימותיו (החדשים בכתי"מ של הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א רשם לאמר: "בשבת קודש קודם התפלה שמעתי מפ"י קדוש של אדמו"ר זצוק"ל שהיה אומר אל מסתתר ואור הגנוז כמעט בניגון הזמר הנ"ל [כל ברואן], אכסוף וכו', גם היה אומר תפלה אחת בלחש והיה מזכיר שמות אנשים בחיי פלוני בן פלונית ובחיי פלוני בן פלונית וכו', וגם בפרט הזמר יה אכסוף היה אומר בניגון...". ובי"דברי אהרן" (עמ' 6) מובא ממרן אדמו"ר זיע"א ש"אמר לרי ישראל בער שוי"ב איך מאך דיר א שליח מצוה שתגיד להאברכים שילמדו מדרש רבה מפרשת תרומה, שמזה יכולים להיות חסיד, ושינהגו לומר כל שבת קודש קודם התפילה הזמר יה אכסוף". ובהנהגות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א (בספרן של צדיקים במערכת): "בשבת בבוקר אמר אחר ברכת התורה הזמר יה אכסוף". ד. בסדור בית אהרן וישראל, תנשי"א, במנהגים: "לפני התפילה אומרים את הזמר הק' יה אכסוף בנוסח המקובל". ובקובץ באו"י (גל' כב עמ' קמו): "תפילת הזמר בבוקרו של שבי"ק מכוון כנגד היום הקודם עלול בסדר זכרונות, שאומרים אותו ברי"ה, אך אין מנהגנו לנגן ולומר בו כבסדר מלכות ושופרות. (מקני החסידים)". ה. בי"דברי אהרן", מנהגי קארלין (עמ' רטז): "בשבת קודש בוקר אחר ברכת השחר אומרים הזמר אכסוף בנוסח", ולהלן בהוספות ושינויים במנהגי קארלין בעמ' רלג: "בשבת ק' בבוקר קודם התפילה אחרי המקוה אומרים הזמר הק' יה אכסוף". ובמנהגי הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א בי"ספרן של צדיקים" במערכת: "בשבת בבוקר אמר אחר ברכת התורה הזמר יה אכסוף". ובסדר בית אהרן וישראל בסדר השכמת הבוקר: "בשבת בבוקר אומרים את הזמר לשבת". ו. בסדור בית אהרן וישראל, תשי"ב-תשד"מ: "חסידים ואנשי מעשה אומרים כל בראי מעלה בניגון הידוע בכל שבת קודש ויום טוב...". וראה בגליון ק' של קובאו"י על פיוט קדוש זה והאיך הגיע לחצרות הקודש. ז. במנהגיו הק' בסדור "בית אהרן: "...והלך לבית המדרש והתפלל לפני העמוד מן לעולם עד הודו ואמר קדוש דרבנן...". ח. ובכתיבי הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...וביום השבת וראשי חדשיכם לא אמר...". וכי"ה בי"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמ' רי"ב, ובסדר בית אהרן וישראל תשד"מ. (בסבאו"י תשי"ב מופיע לומר וביום השבת, ובי"דברי אהרן", הגהות על הסידור בית אהרן וישראל עמ' רלז העיר על כך). ט. במנהגיו הק' בסדר "בית אהרן: "...ואמר קדוש דרבנן והאדרת והאמונה והודו...". ובי"נחלה לישראל" (להגאון רבי יחיאל מיכל אב"ד יזנוב, תשובה 1) כתב: "טעם המנהג שאומרים באיזהו מקומן של שבחים האדרת קודם הודו... וכן ראיתי להצדיק המפורסם רבינו אהרן מקרליאן כאשר קבלתי פניו המאירים אצל חתנו הקדוש צדיק יסוד עולם מסיג שליט"א דנהג כן". וכי"ה בי"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמ' רטז, ובסדר בית אהרן וישראל. י. במנהגיו הק' בסדר "בית אהרן: "...ואמר קדוש דרבנן...

(ב) כמובא בשער הכוונות (דרושי עלינו לשבח ונוסח התפילה דרוש א): "...ולא היה נוהג לומר כיום שבת פסוק וביום השבת שני כבשים בני

שנה כו' כמנהג ספרדים לפי שאלו הם מענין קרבן מוסף שבת ואין עתה זמנה עד אחר סיום תפלת שהריח...".

- ה. בתפילה מ'שערי ציון' אמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א "להבדיל בין יושבי (א) הארץ ובין קדושת צבא השמים"².
- ו. בתפילה למשה' מסיימים 'והדרך על בניהם' ומתחילים 'ויהי נועם' (ד) 'יושב בסתר'³.
- ז. טבל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ונכנס לבית הכנסת בכגדי לבן ואמר 'הלל הגדול', ובכל פסוק חבר קרס אחד בלולאות בגדו הקי"י מלמטה למעלה⁴.
- ח. אחר אמירת ברכת השחר על ידי האיש הקבוע, התחיל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א 'ברוך שאמר' "בקול אדיר וחזק ובנגינה למעלה מדרך הטבע"⁵.

ולמנצח, מזמור שירו עד עושה שמים וארץ, ופשט את הטלית ונכנס לחדרו ואמר שערי ציון של שבת...". וביישע אהרן" (עמ' ססד) מה שאמר מרן אדמוה"ז זיע"א על אברך אחד שאמר תפילות אלו "אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב". ונדפסה תפילה זו בסדור בית אהרן וישארל, תל אביב. וב"דברי אהרן", הוספות ושינויים במנהגי קארלין עמ' רלג: "בשבת קודש בבוקר קודם התפילה אחרי המקוה אומרים שערי ציון ליום השבת...". יא. במנהגיו הקי' בסדור "בית אהרן": "...כן אמר איזו קאפיטלעך תהלים בעניס זמירות ישראל...". ביילקוט מאמרים" (פרק ב' סעיף יד): "סיפר הרה"ח רבי יחיאל ב"ר מרדכי אברהם שזכה לנסוע למרן אדמוה"ז זיע"א, ובהסתופפו בצילא דמהימנותא הלך בשבת קודש לפני התפילה לראות הכנתו לתפילה, וראה איך שאדמוה"ז היה אז לבד בחדרו והדלת הייתה פתוחה קצת, הרגיש מרן אדמוה"ז בעמדו שם, והרשהו להשאר ולעמוד שם, ראה איך אדמוה"ז אמר קפיטל וחצי תהילים בהתלהבות עלילאת עד שיצא דם מגופו עי"י אמירת התהילים והוכרח להחליף ג' פעמים מלבשו...". יב. במנהגיו הקי' בסדור בית אהרן: "...ודלג התיבה מטומאת הארץ, ואמר בין יושבי הארץ...". וכך נדפס בסדור בית אהרן וישארל. יג. במנהגיו מרן אדמוה"ז זיע"א בסדור "בית אהרן": "...ותפילה למשה היה מסיים והדרך על בניהם, והציבור התחילו ויהי נועם...". וכי"ה ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמ' רטו, ובסדור בית אהרן וישארל. והיו רבוה"ק זיע"א מדברים בשבח אמירת מזמורים קדושים אלו בצפרא דשבתא, והיו קוראים אותם בשם "שבת ברכות". וראה בילקוט מאמרים פרק ב' ליקוט מדברי רבוה"ק בענין אמירת שבת ברכות ומעלתם. יד. במנהגיו הקי' בסדור בית אהרן: "...ואחר כך הלך למקוה ובחזרתו לבש מלבושים אחרים ובגד העליון גם כן לבן ונכנס לבית התפילה והתחיל הלל הגדול בזמרה בניגון קבוע ובעת אמירתו כל הווד וכל חרוז חבר בשרביל בגדו הקרסים בהלולאות שכנגדם שיהיו תמיד יחד...". טו. ביישע אהרן" (עמ' קמא): "פעם חלה רבינו זיע"א, וצויה עליו הרופא שלא יתפלל לפני העמוד, וקרה שהגיע הרופא לבקרנו, ומצא אותו שהוא עומד לפני העמוד, וחיבר אז את הקרסים, שכידוע היה לובש רבינו בעקישע עם כיוו קרסים, ובכל פסוק של הלל הגדול היה מתבר קרס אחד, והתחיל מלמטה וסיים למעלה, אמר אליו הרופא, הלא אמרתי לכם שאינכם רשאים להתפלל לפני התיבה, וענה לו רבינו: פאר שטייהען זיא, אז מיר האלטין דיא לייטשעס, און מיר טרייבין מיט דיא בייטש, גייט דאס גאר אנדערש, והתחיל ברוך שאמר בקול רם כדרכו...". טז. במנהגי סדור בית אהרן:

(ג) שלא נכנסים בסידורים "מטומאת הארץ", אלא שינה לשוננו בזה ואמר "בין יושבי הארץ" משום לישנא טבא, וכפי שהקפידו רבוה"ק על כך בכל עת. וראה בהערה להלן בקריאת התורה.

(ד) כדי לחבר פסוק ויהי נועם ליושב בסתר עליון. ראה בשער הכוונות (דרושי תפלת השחר

דרוש ג): "גם אמור בכל יום מזמור יושב בסתר כו' ותחיל מפסוק הקודם לו ויהי נועם ה' כו'...". וב"סדר היום" (סדר ערבית של מוצאי שבת): "ויאמר ויהי נועם וכו' יושב בסתר עליון וכו', ונתקן לומר מזמור זה משום שהוא נקרא שיר של פגעים והוא נאמר על כל דבר של פחד ואימת מקטרגין...".

ט. מסיים הש"ץ שירת הים 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', ומתחילין לומר 'נשמת כל חי' בהתלהבות". (שינויי נוסחאות ב'נשמת'").

י. ב'הכל יודוך': "אפס בלתך מלכנו גואלנו"; 'הכל יודוך' ו'אל אדוך' חרונו בתרווה";

"...ואחר כך אמר האיש הקבוע ברכת השחר, והתחיל [מִרְן אֲדֻמֹהִיז] לאמר ברוך שאמר בקול אדיר וחזק ובנגינה למעלה מדרך הטבע וכן כל הפסוקי דזמרה והשירה...". ברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל מלוצק בחצר קדשו של מִרְן אֲדֻמֹהִי זיע"א: "הבעל שחירת מברוך שאמר עד הקריאה היה ר' משה בער פרידבוים ע"ה, ורק לעתים רחוקות אם על שבת היו אורחים עם ר' נפתלי רוזנקוויט ע"ה, או ר' ליבוש טרייסטר ע"ה היה כ"ק זי"ע מכבד אותם בתפילת שחרית. אם היה בעל יאהר צייט (בשבת) שלא ידע להתפלל טוב לפני העמוד שלח אותו כ"ק להתפלל עד ברוך שאמר". - ברשימותיו (החדשים בכת"י) של הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "פסוק והוא רחום בשבת קודש ויום טוב אין אומרים פסוק זה". וכ"ה בדברי אהרן במנהגי קארלין, ובסדור בית אהרן וישראל. יז. במנהגי סדור "בית אהרן": "...והוא היה מסיים לבדו הפסוק ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, והתחילו כלם ביחד נשמת כל חי תברך את שמך...". יח. ב"ישע אהרן" (עמי קמה) מובא מה שסיפר הרה"ק בעל אהבת ישראל מוויזניץ זיע"א, שנסע לסדיגורא להשתתף בשמחת נישואין לצאצאי דו"ז, והשתתפו שם הרבה צדיקים וחסידים, ובראשם מִרְן אֲדֻמֹהִי הזקן זיע"א, ונכנס הרה"ק לראותו, והיה עומד אז בתפילת שבת ואמר נשמת לפני התיבה והקהל עמו בהתלהבות עצומה, והיה מספר כל ימיו בהשתוממות והתבטא: "מיט מייע פליישגע אויגן האב איך גיזעהן אז דיא ווענט האבין מיט גידאבונט". וראה שם בעמי שמה מה שדרש מִרְן אֲדֻמֹהִי זיע"א מהחסידים לצעוק בתפילת נשמת. וראה לעיל בציון ב' מספה"ק בית אהרן בליקוטים ממִרְן אֲדֻמֹהִי זיע"א: "איך זאלט לערנין א דף גמרא בעיון בשבת קודם התפילה וואלט דער נשמת איין אנדער פנים גיהאט". וראה בליקוט מאמרים (עמי מ) בדבר זה. יט. במנהגי סדור "בית אהרן": "...המעורר ינישן והמקיץ נרדמים מחיה מתים ורופא חולים פוקח עורים וזוקף כפופים המשיח אלמים ומתיר אסורים הסומך נופלים והמפענח נעלמים כו' שעשית עם אבותינו ועמנו, מלפנים ממצרים גאלתנו...". נוסח הני"ל מופיע גם ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמי רטז, אך כתב שא"א "מלפנים" ממצרים גאלתנו. שינויי נוסחאות מסידורו של הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: סגר תיבות מחיה מתים ורופא חולים פוקח עורים; ולך "לבדך" אנחנו מודים; אלף אלפי אלפים ורבי וכו'; ולא עזבונו חסידך ה' אלקינו [וב"דברי אהרן": "יולא עזבונו חסידך"]; נקודה אחר לדוד. ברכי נפשי וכו'. ב"דברי אהרן" וכן בסדור בית אהרן וישראל: "קונה ברחמי שמים וארץ"; מצרפים דוד בן ישי עבדך משיח - ובכן ישתבח, וכ"ה ברישומי הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א בסדורו. בליקוט מאמרים עמי רסה: "שני חסידים של מִרְן אֲדֻמֹהִי נפל ספק בלבם אם תיבת "מלפנים" שבנשמת צריך לאומרו עם שלפניו "שעשית עם אבותינו ועמנו מלפנים", או צריך לאומרו עם שלאחריו "מלפנים ממצרים גאלתנו", ונסעו במכוון מעיר אדעס לסטולין לשאול לאדמוה"י, ואח"כ אמר אדמוה"י, האט דאס איז חסידים צוליב איין ווארט שלא ידעו איך לאומרה זיינען זיי גיפארין א נסיעה". כ. במנהגי סדור "בית אהרן": "חצי קדיש וברכו, הכל יודוך אפס בלתך מלכנו גואלנו". וכ"ה ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמי רטז ובעמי רלג, ובסדור בית אהרן וישראל. כא. במנהגי סדור "בית אהרן": "...אל אדוך הכל בנגינה ובקול רם, דעת ותבונה טובים הודו וכל חרונו היה מתחיל...". הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א בסדורו: "אין ערוך לך ואין כערבך". וב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמי רטז: "הכל יודוך ואל אדוך

ל'אל אשר שבת' אומרים בקול נמוך²²; אומרים 'אהבה רבה'²³.
 יא. בשמו"ע של שחרית אין אומרים זכר למעשה בראשית²⁴; בקדושה אומרים ויענינו תראינה מלכותך בציון²⁵.
 יב. נהגו רבוה"ק לילך כעצמם לפתיחת הארון והוצאת הס"ת²⁶, ובעת פתיחת הארון בשבת אמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א 'ברוך (ה) שמייה²⁷, ואין אומרים 'אב הרחמים'²⁸.

בראש כל פסוק... טובבים הודו'. וכי"ה בסדור בית אהרן וישראל. כג. במנהגי סדור "בית אהרן": "...ואחר כך לאל אשר שבת בקול נמוך...". והרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א בסדורו מחק את הנקודות אחר יואפני הקודש, ורשם בסוגריים (י"כאן לא יפסיק כלל). ובכתביו רשם: "פעם אחת בשבת קודש היה אדמו"ר זצוק"ל אי"ז זיע"א... אמר לי משה'לע וויפל טאנין איז דא פון זינד מילאזט זיך אראפ בשעת (נתברך לנצח) בשעת רצון קוניהם ביז מיחאפט זיך צוריק ארויף, חשבתי במחשבתי ואמרת לוי, פון דעם וואס מילאזט זיך אראפ צו רצון קוניהם ביז דער עולם הייבט האן את שם ה' איז דאס אכט טאנין, אמר לי ביזט גערעכט משה'לע". וב"ישע אהרן" עמי מה: "הרה"ח ר' משה סופר ז"ל, מסר תנועות קדושות וערבות ל"יתברך לנצח" שאמרם מרן אדמוה"ז, כשפעם לאחר ברכו היה רבינו צריך לצאת, כשחזר אמר בדרך הילוכו למקומו, תתברך לנצח בתנועות נעימות...". וב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמי רטו: "לאל אשר שבת בחשאי (עד שמך ד"יא יתקדש)", וכן להלן בהוספות ושנייים במנהגי קארלין עמי רלג: "לאל אשר שבת בקול נמוך, עד שמך ד"יא יתקדש, שמשם הולך ומגביה את הקול". ובסדור בית אהרן וישראל, תשד"מ: "בקול נמוך". כג. במנהגי סדור "בית אהרן": "...אהבה רבה אומרים בשבת...". וכי"ה ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמי רטו ובסדור בית אהרן וישראל. וב"ישע אהרן" עמי קעז מובא שכשביקר מרן אדמו"ר מוהרא"א מקארלין זיע"א בעיה"ק טברא, שאל את הרה"ח ר' יחיאל אהרן שרייבער ז"ל, איך נהג מרן אדמוה"ז זיע"א כשאמר יוצר אור בשבת, הלא אז אין התפלל בראשו, וענה לו ר' יחיאל: דער הייליגער זיידע, האט זיך אן גיחאפט בא דיא בארד און פיאות מראשו ועד חתימת הדיקנא קדישא, ואחו בהם עד סוף ברכת יוצר המאורות. כד. בסדור "בית אהרן": "בשמונה עשרה של שחרית אין אומרים זכר למעשה בראשית", וכי"ה ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמי רטו, ובסדור בית אהרן וישראל. כה. בסדור "בית אהרן": "בקדושה דשחרית אמר ויענינו תראינה מלכותך בציון". וכן הוסיף הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א בסדורו תיבת "בציון". וב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמי רטו: "בקדושה, ויענינו תראינה מלכותך בציון כדבר האמור...". ובסדור "בית אהרן": "...כן אומרים גם במנוחתו לא ישכנו ערלים". והרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א בסדורו מחק ולא הנחלתו מלכנו לעובדי "אלילים", וכתב לעובדי "פסילים". וכי"ה בסדור בית אהרן וישראל. לו. בקובוא"י גלי יז עמי קכח: "רבוה"ק מרן מוהרא"א מקארלין זיע"א הי"ד ומרן מוהרי"מ מסטאלין קארלין זיע"א הלכו הוצאת הס"ת, וכמו כן הניחו את הכתר על הס"ת בשבת ויו"ט. אך הכנסת הס"ת לארון הקודש הלך אחד מהקהל". וברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל מלוצק בחצר קודש מרן אדמו"ר זיע"א: "בפתיחת הארון התכבד תמיד כ"ק זי"ע...". כז. במנהגיו הקי' בסדור "בית אהרן": "אחר חזרת השי"ש והיום, אתה הראת לדעת,

כמג"א ר"ס רפ"ב, ויעיין בכה"ח סי' קלד ס"ק י"א בשם המקובלים שאפשר לאומרו אף בחול. ושכ"כ הפרמ"ג א"א אות ו' שהמנהג לאומרו אף בחול. אך מסיק דמנהג הספרדים לאומרו רק בשחרית של שבת ובמנחה ובי"ט ר"ה ויוה"כ שחרית.

(ה) כמנהגו הקי' של האריז"ל המובא בשער הכוונות (דרושי קידוש ליל שבת דרוש א ענין תפילת שחרית של שבת): "...מזו"ל היה נוהג ונוהר בכל יום שבת בשחרית בעת הוצאת ס"ת מן ההיכל לומר אותו הנוסח הכתוב בס"ה כפי ויקהל והוא בריך שמייה דמארי עלמא...". ועיין

יג. היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א קורא בתורה (י) בהתלהבות, והיה קורא לעולים בתורה, ולפעמים קראם (י) בכינוי^ט.

יד. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א הקפיד להתחיל ולסיים בדבר טוב, ומשום כך היה סדר הפסקות (י) מיוחד^ט.

טו. נהגו רבוה"ק לעלות לתורה (ט) לשישי^ט, ומרן אדמו"ר הקדוש רבי שלמה הלוי מקארלין זיע"א הי"ד היה עולה ללוי^ט, ובר' פרשיות עלו למפטיר^ט.

ויהי בנסוע אהרן וברוך שמה אמר רק בשבת, שמע ישראל ד' אחד, ולא אמר שנית אחד, על הכל...". ועל פי מנהג רבוה"ק נדפס בסבאו"י לומר 'ברוך שמה' בכל עת הוצאת סית, גם בחול. **כז.** במנהגי סדור "בית אהרן": "...ולא אמר אב הרחמים בבוקר...". וכ"ה ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמ' ריז, וכך נדפס בסדור בית אהרן וישראל תשי"ב "אין אומרים אב הרחמים בשבת בבוקר", וכ"ה בסבאו"י תשד"מ. הרה"ח רבי ישראל בנימין גלייברמן ז"ל (שנהירין היו לו מנהגי רבוה"ק) כשעלה להתיישב בארה"ק, היה תמה על מה שראה שנהגין כאן שאין אומרים 'אב הרחמים' בשחרית של שבת, שלא ראה זאת בחצרות הקודש. (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן שליט"א). **כט.** במנהגי הק' בסדור "בית אהרן": "...והיה קורא בעצמו בשמו להעולה לתורה ולפעמים היה מכנה שם לאחד מטעם הידוע...". ולפעמים כשהיה מברך במי שברך והגיע לבעבור שיתן היה אומר בלשון רוסיא. (קבאו"י גלי' יח עמ' קלא, מכתבי הרה"ח ר"מ ברנשטיין ז"ל). **ל.** במנהגי הק' בסדור "בית אהרן": "...ובכמה פרשיות מתי משנה סיום הקריאה כרשום להלן...". ראה סדר ההפסקות ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמ' ריז, וכפי שנקבע בסדור בית אהרן וישראל, במנהגים בסוף הסדור, וב"חמשה חומשי תורה" בהוצאת מוסדות קרלין טטולין, ירושלים. ובאריכות מובאים הדברים בקבאו"י גלי' יז שינויי ההפסקות לפי גרסאות שונות. **לא.** במנהגי סדור "בית אהרן": "...והוא עלה לשישי בכל שבת...". וכ"ה ברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל מחצר קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א בלוצק. **לב.** בספה"ק בית אהרן (דף מ' ע"ב): "...וששי נקרא

כי כשקוראים לאחד לעלות לתורה, נישטערט מען דעם מענטשין זיינע ביכער אין הימל!

(ח) כמבואר ברמ"א סו"ס קל"ח יוכיז שיתחיל תמיד לקרא בדבר טוב ויסיים בדבר טוב. ועיין בספה"ק מאור ושמש סו"פ ויקרא שמביא מהרה"ק מרימנוב מנהג קדמון שכשהקורא מסיים לאשמה בה בפרשת ויקרא, עונה הציבור לאל אשר שבת מכל המעשים ביום השביעי, שהו"א ר"ת לאשמה בה כדי שלא לסיים בדבר רע. וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ד סי' מ"ב ובשו"ת יוסף אומץ להחיד"א סי' מ"ז.

(ט) כן נהוג בזמננו עפ"ד הוזה"ק פרשת שלח קסד: שהעליה השישית היא העליה החשובה ביותר המרמזת נגד מיד יוסף והיא סגולה לאריכות ימים ולינצל מנוק. ועיין בכה"ח סי' קל"ה סקי"ט וסי' קל"ז סקי"ד מדברי הארז"ל. וע"ע בסי' רפ"ב בדברי הבאר היטב ובמשנ"ב שם.

(ו) מנהגי קריאת התורה של מרן אדמו"ר זיע"א נערכו בהרחבה בקובץ באו"י (גליונות יז ויח) ועטרו בהגהות וצינונים ע"י ידידי הרה"ג ר' יחיאל גולדוהר הי"ו, וקחנו נא משם, וכאן באו עקרי הדברים בקיצור לכל יחסר המזג.

(ז) כספר "אמרי קדוש": "אמר [הרה"ק מסטרעליסק זיע"א] הטעם שהוא נוהג עצמו שהאנשים אשר קורא אותם לעלת לספר תורה אינו קורא אותם כמו שורין איש לחבירו לדבר אליו, מפני שהאיש העולה לספר תורה מעיינים עליו ומעטשים ויוכל לבא לידי היוק ח"ו על כן הוא מסתיר...". וזקני החסידים היו מוסכים משמו של מרן אדמו"ר זיע"א שאמר: "מהי הלהיטות לעליה לתורה? הרי כשקוראים יהודי לעלות לתורה מתחילים לעלעל בפנקסיו ומעיינים בהם!" (בקבאו"י גלי' יח עמ' קלא, מוקני החסידים). וב"ששע אהרן" (עמ' רצו, בשם הרה"ח ר' מאיר דוד שטאלאנד ז"ל) בשמו הק':

טז. אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היו רק ח' קרואים לתורה מלבד מפטיר, ובשמחת צאצאיו הוסיף עד עשרה^{טז}. וכן הורה מרן אדמו"ר זיע"א שלא להוסיף הרבה קרואים.

יז. ההפטרות על פי רוב כמנהג ספרד^{טז}, ובשבתות בהם יש הפטרה מענין היום מלבד הפרשה, היה מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א אומר גם מהפטרה שניה פסוק ראשון ואחרון, ופסוק טוב מאמצעה^{טז}.

יח. בקדושת מוסף^{טז} אין מפסיקין ב'קבוצי מטה'^{טז}. הנוסח: 'והוא יושיענו והוא יגאלנו שנית והוא ישמיענו ברחמי שנית'^{טז}.

יט. אמרו שיר הכבוד רק במקום שיש ארון (י) הקודש^{טז}. פתחוהו ואמרו שיר הכבוד

צדיק כידוע. ולכן צריך לקרוא לס"ת למי שהוא צדיק בפרשה ששי. אך עכשיו אין אנו נוהרין בזה. אבל באמת אומרים בשם הרב הצדיק רשי"ק זצוק"ל שצריכין דוקא לקרות צדיק לפי ששי מי שהוא צדיק...". ובמקום גדולתו מוצאים אנו ענוותנותו הקדושה של מרן אדמו"ר זיע"א באומרו "אך עכשיו אין אנו נוהרין בזה", אך מרן הר"ש הקדוש הרי היה לוי והיה עולה ללוי על כן היה אומר כי צריכין לקרא דוקא צדיק לשישי. לג. במנהגי סדור "בית אהרן": "...ובד' פרשיות היה מפטיר". וכ"ה ברשימות הר"מ מלמד ז"ל. בהיות מרן אדמו"ר זיע"א במחנות ההצלה לאחר המלחמה רצו לכבדו במפטיר, ואמר מרן זיע"א שאינו נוהג לעלות למפטיר, ומני אז לא עלה למפטיר גם בד' פרשיות. לד. במנהגי הקי' בסדור "בית אהרן": "והיה מדקדק לקרוא רק ח' קרואים מלבד מפטיר, ועל התונה ביוצאי חלציו הוסיף...". ובסדור בית אהרן וישראל, תנשי"א: "אין עושין הוספות רק אחד או שתיים לפי הצורך". לה. במנהגי סדור "בית אהרן": "...ההפטרות אמר כמנהג ספרד, ועל פי רוב הכתובים בחק לישראל בכל שבוע ובמועדים השייכים להם". וכ"ה ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמ' ריז. לו. בכתבי הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א. לז. היו מרבוה"ק שנהגו לעבור לפני התיבה בתפילת מוסף. על מרן רבי שלמה הקדוש מקארלין זיע"א הי"ד מסופר (וזכרון טוב, מח ע"ב) שהיה מתפלל בביהכניסי עם רבי אליעזר הלוי מפניסק זצ"ל "והיו מתפללים לפני התיבה בש"ק זה שחרית וזה מוסף, ובשבת שאחריו זה שחרית וזה מוסף". מרן אדמו"ר זיע"א נהג לעבור לפני התיבה בתפילת מוסף. ונמסר מוקני החסידים על מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א "כשהגיע בתפילת מוסף שבת קודש ל"נעשה ונקריב לפניך באהבה כמצות רצונך" שפך דמעות כמים". וברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל מחבר קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א בלוצק: "מוסף התפלל רוב השבתות ר' נחום ליפא מרגליות ע"ה, לפעמים ר' יעקב וועליוועלער ע"ה, ולפעמים אם היה על שבת ר' אפרים ציילינגאלד ע"ה כבדו בתפילת מוסף...". לח. ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמ' ריח, וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל. וכן רשם הרב החסיד ר' משה סופר ז"ל בשולי סדורו. לט. ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמ' ריח, וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל. מ. ב"ילקוט מאמרים" עמ' מח: "כשהיה מרן אדמו"ר מוהרא"א מקארלין זיע"א הי"ד מגיע לתפילת מוסף בשבת בכותל המערבי היה לו מקום מיוחד בקצה הימני של הכותל שם עמד בתפילה, (גם מרן אדמו"ר זיע"א נהג

(י) משום קדושת השיר אשר מאד נעלה. ומנהג אמירת אנעים ומירות כפתיחת ארון הקודש האירכו בו קמא. יעויין בלבוש סו"ס קלג. [ועיין בדברי הלבוש ששפיר שייך לומר אנעים ומירות

אף כשלא פתחו ארוה"ק, אולם ראה בציון על מנהגם של רבוה"ק להקפיד שיהיה עכ"פ ארוה"ק שם בעת התפילה].

כמתיונת^{מא}, ואין אומרים אחריו קדיש יתום^{מב}, ועברו לפני רבוה"ק להתברך ולברך
בברכת גוט שבת^{מג}.

המשך מנהגי יום שבת קודש במאמרים הבאים בעזהשי"ת.

לעמוד שם), מיד אחר התפילה נהגו לומר את חמש עשרה "שיר למעלות" שבתהילים במקום
לומר את "שיר הכבוד", לפי שלא היה שם ארון קודש". וראה במנהגי יום כיפור אצל מרן
אדמוה"ז זיע"א בסדור "בית אהרן": "הלך לביתו ואמר שיר היחוד... ואח"כ הלך עם כל
העולם לבית התפילה ופתחו את הארון ושררו את שיר הכבוד...". **מא**. במנהגי מרן אדמוה"ז
זיע"א בסדור בית אהרן: "...אנעים זמירות חרוז בחרוז במתינות...". וכן בסדור בית אהרן
וישראל, תנשי"א: "אנעים זמירות חרוז אחד השי"ך וחרוז הקהל במתינות, חרוז יערב נא
אומרים השי"ך והקהל ביחד ואח"כ אומרים בלחש לך ה' וכו', והשי"ך מסיים בקול פסוק מי
ימלל וכו'...". ב"דברי אהרן" (עמי ריח) הנוסח: רוצה בעמו עונים יפאר. **מב**. הרה"ק הרי"מ
מקאזיניץ זיע"א מחק בסדרו תיבת קדיש יתום. וכ"ה ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמי
ריח, ובסדור בית אהרן וישראל. **מג**. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א רשם בסדרו אחר
אנעים זמירות "ואומרים גוט שבת". וכ"ה ברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל מחצר קדשו
של מרן אדמו"ר זיע"א בלוצק: "אחרי סיום התפילה נגשו כלם לכ"ק זי"ע להגיד גוט
שבת..."

מילואים, תיקונים והשלמות ל'מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לשבת קודש'

פרק א', לקראת שבת:

ציון א': יש להוסיף מתיאורו של החסיד ר' שלמה פלאטניצער ז"ל ממרן אדמו"ר מוהרא"א מקארלין זיע"א הי"ד (ילקוט מאמרים, עמ' ש): "יום ה' בערב תפילת ערבית, משקה לחיים...".

ציון ט': יש להוסיף את מה שהיה ר' משה מלמד ז"ל מספר שבאם נתעוררה אח"כ שאלה בכשרות העוף שבחר מרן זיע"א והרב הכשירו, היה מרן זיע"א אוכל מהעוף.

ציון יז: שכחתי לציין כי המכתב שכתב או מרן אדמו"ר הר"י מסטאלין זיע"א לעיר טוראו נדפס ב"דברי אהרן", "דברי ישראל" עמ' קח.

סעיף כג: בענין הדלקת הנרות ע"י מרן אדמו"ר הזקן זיע"א יש לציין את מה שכתב ב"מחשבות בעצה" בס"י כב: "הנה נדרשתי בזה פעם אחת... מפי צדיק קדוש ה' שהיה משתוקק מאוד לברך זמן על הדלקת נרותיו ביו"ט כמו בהדלקת נרות חנוכה, ולעשות רצון צדיק חפצתי לבאר אם יש מקום לזה לברך זמן אם ירצה...". וכפי הנראה כוונתו על מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שנהג כן להדליק נרות לכבוד שבת קודש ויו"ט.

בענין הדלקת נרות השעוה יש לציין את מה שרשם הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א בכתביו: "בשנה שקודם פטירת או"ח אדמו"ר [הזקן] זצוק"ל שנת תרל"ב, בשב"ק א' החוה"מ פסח... בליל שב"ק, איז אויס גיגאנגען א ליכט בשעת הסעודה, אמר בלחש לבנו הרה"צ וקדוש א"ח אדמו"ר [הצעיר] זצוק"ל, ביים טאטין ז"ל או עס איז אויס גיגאנגען א ליכט פראטיג צונאכט ביים טיש האט ער גיזאגט, ער הערט דעם רוח פון קטורת...". ובכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל כתב: "פעם אחת שכסכו הנרות של ש"ק של חלב אצל מרן הרה"ק אדמו"ר זיע"א והמסובין סתמו את אפם מריח החלב, אמר להם רבינו הלא זה ריח קטורת...". וכנראה שרושם סיפור זה לא דק, והיה זה בנרות השעוה, וכמו שהרה"ק הרי"מ אינו מציין בכתבו שהיו אלה נרות חלב.

ציון מז: גם מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א נהג לומר שיר השירים בערב שבת קודש, וכמסופר (ילקוט מאמרים פרק יא): "ידוע היה מרן הרה"ק רבי אברהם אלימלך זיע"א הי"ד מקארלין במנהגו בקודש לומר שיר השירים כל ערב שבת בכיתו, פעם בערב שבת בעת שישב אדמו"ר כמנהגו לומר שיר השירים, עברה הא' הצדקנית מרת מינדל סופר ע"א הרה"ח ר' אפרים סופר ז"ל שהיתה ידועה כאשת חיל, והיא היתה מכינה עבור הרבי את מאכלי השבת וכן הטמינתם לכבוד שבת, וראתה מהחריץ שהיתה הדלת פתוחה קצת איך אדמו"ר הרה"ק יושב וסביבו להבת אש, וצעקה "אוי געוואלד!", התעורר הרבי זיע"א ושאל מי צעק ועל מה צעק, וכשענו לו שזו האשה מרת מינדל שצעקה, פתחה ואמרה לפני כ"ק שראתה איך מול הרבי בוער עמוד האש ומתוך שנבהלה צעקה, מיד אמר בביטול: גארנישט גיווען, גארנישט גיווען! (ובנ"א שאמר לה שלא תספר מה שראתה) ורק לאחר זמן נודע הסיפור מהאשה הצדקנית הנ"ל.

פרק ב', פני שבת נקבלה:

ציון א': בבית מדרשנו בעיה"ק צפת ת"ו נהגו לומר 'הודו' בערב שבת על פי ד' החיכים להודות, וכמנהג בני מדרשנו בארה"ב המובא בסוף הציון.

ציון י': בענין רוממות תפילת מנחה של ערב שבת קודש יש לציין לעובדה המובאת בכתבי הרב החסיד ר' משה מינדער ז"ל: "הקארלינער בא פ"א לעיר אחת, והיה שם המקוה קר

מאד, ועמדו כמה אברכים אין גיגאסן הייסע קעסלאך וואסער כדי לחמם את המקוה, וקרה אסון לאחד שנהפך עליו דער זודיגער קעסיל וואסער על פניו ועל גופו, איז גיווארן אפן פנים זייער פוריירן, והיה ירא האברך מאד לא מפני היסורים, אלא מפני חמיו, וכב"ב שישמעו המתנגדים ששפך וואסער לפני הרבי, ואמרו להקארלינער, וצוה לו לישיב על מטתו בעת שיתפלל מנחה בעש"ק, ועל מטתו לא הניח לשום אדם לישיב (ופעם ישב אברך אחד על מטתו וא"ל מפני מה תשב על מטתי, דו האסט גימאכט חבר-לאפ מיטן יצה"ר, און איך וויל מיט עם קיין חבר-לאפ ניט מאכן) רק לזה האברך צוה שישב על מטתו בעת שיתפלל מנחה, וישב, עד שהגיע לרפאנו, נעשה בריא".

ציין כז: על הקדיש שלאחר עלינו לבילי שבת קודש שאין אומרים אותו היתומים, האם ייסרו מרן אדמוה"ז זיע"א או שמקורו קדום יותר, יצויין המובא בכתבי הר"י שו"ב ז"ל (עמ' לא): "קדיש שאחר עלינו במ"ש וקדיש לאחר ספירה וקדיש לאחר קידוש לבנה המה יקרים מאד שר' זושיא לא הניח לאבלים לאומרם רק אמרם בעצמו..." אם כי כתוב במ"ש דהיינו מוצאי שבת, אך יתכן מאד שהמעתיק טעה והכוונה לליל שבת קודש, וסמוכים המה לב' הקדישים הנוספים שמקורם טהור ממרן רבי שלמה הקדוש מקארלין זיע"א הי"ד. והדברים טעונים ברור נוסף.

פרק ג', חקל תפוחין קדישין:

ציין ג: בכתבי הרה"ק הר"מ מאזוניץ זיע"א: "פעם אחת בשבת קודש היה אדמו"ר זצוק"ל א"ז זיע"א אוכל סעודת שבת בבית המדרש שלו הנקרא שולכין בכותל דרום אצל הארון הקודש, והשלחן היה לו ארכו עד הכותל המזרח..."

סעיף ו': בענין מנהגו של מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד שלא לקדש לבילי שב"ק בשעה שישית. הנה לא מצינו מנהג זה אצל רבוה"ק זיע"א, וכפי הנראה שלא נהג כן מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ורבוה"ק אחריו זיע"א, וכפי שצויין בהערה אוי גם בבית צדיקי קוידנוב זיע"א שמנהגיהם היו קרובים למנהגי רבוה"ק זיע"א לא השגיחו על כך וכמובא ב"משמרת שלום": "מנהג אבוה"ק זי"ע לקדש תיכף אחר תפלת ערבית ולא היו חוששין לחשש טעה ראשונה". אשר על כן נראה כי מנהג זה ראה מרן אדמו"ר מוהרא"א זיע"א הי"ד אצל חותנו הק' הרה"ק רבי מרדכי יוסף מזלאטיפולי זיע"א שנהג כן לפי מנהג ארוכה במשך כעשר שנים, ולקח הנהגה קדושה זו לעצמו, וכפי שאכן משתמע ממה שכתב החסיד ר' שלמה שו"ב מפלאטניצע ז"ל: קידוש בשעה שבעה "כמנהגו הקדוש", משמע הנהגתו של מרן זיע"א עצמו.

ציין נו: בישע אהרן עמ' רצה: "זה ר' אברהם הי' גר בעירו מצד אחד של המעיין, והביהכנ"ס (השולכיל) שלנו הי' מצד השני של הנהר, והחברים החסידים היו באים אליו לעת זקנתו להביאו לשבת אחים, וקרה פעם שהי' קור גדול ועז ונקרש הנהר, לא רצו החסידים להביאו לשולכין, כי הי' קשה מאד להעבירו מעל הנהר, וצעק עליהם ככרוכיא מה עשיתם עמדי וואס האט איהר גיטאהן, פאר וואס האט איהר מיר נישט גירופין אין שולכין צוא פאר בריינגען מיט אייך בשבת אחים גם יחד, הרי זה לטובתכם וגם אנכי עמכם, כ"כ גדול הי' בעיניו לשבת בשבת אחים לעת זקנה. וכן מובא שם בעמ' שיח: "לאחר השולחן הטהור שלה רבינו [מרן אדמוה"צ זיע"א] את החסידים לביתו [של הרב החסיד ר' אהרן פייבל חכהן ז"ל] לשנות תה וביה, כי הוא הי' המורג, ונהגו לשבת בביתו בכל ליל שב"ק, לאחר השלחן הטהור של רבינו, להתענג בתענוגים ובזמירות של שבת, בשבת אחים גם יחד".

הערות

בענין לקיחת תרופות ביו"ט שני למיחוש בעלמא

לכבוד המערכת החשוב בית אהרן וישראל קובץ מלא תורה, תחזקנה ידכם להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה בהרמת קרן התורה והחסידות.

ראיתי בגליון צ"ו עמוד ס"א שהעיר הגאון רבי שלום שפירא ר"מ כישיבת טעלו על דברינו בנטעי גבריאיל הלבנת יו"ט ח"א פל"ו ס"ב שהתרנו ליקח ביו"ט שני כל מיני רפואות אפילו אינו רק מיחוש או חולה קצת, והעיד מרש"ע סי' תצ"ו ס"ב שהתירו לכוחל העין ביו"ט שני דוקא בחולי קצת ולא במיחוש בעלמא עיי"ש.

ובמחכ"ת לא עיין היטב במקור הדברים, שישו דברינו נבנה על מה שכתבנו בתחלת הסימן ונתבאר באריכות בסוף הספר בחלק התשובות סימן ה' שהשו"ע סי' תצ"ו ס"ב מיירי דוקא בלכוחל העין, שהדבר כרוך באיסור, דלכד מרפואה יש בה גם משום חשש כתיבה או משום צובע כראיתא בשבת דף צ"ד, ומשו"ה התירו רק ביו"ט שני ודוקא במקום חולי קצת. אבל היכא שאין שום מלאכה רק לקיחת תרופות ורפואות, בזה אינו מבואר ברש"ע, וע"ז הבאתי שדעת גדולי האחרונים להתיר במקום מיחוש כיון שכל החשש הוא משום איסור שחיקת סממנים, דהו קיל ביו"ט ובפרט ביו"ט שני, וכמו שהאריך בשו"ת אבני נור סי' שצ"ג וסי' שצ"ד בתשובה להגה"ק בעל שפת אמת, ומסקנת דבריהם שהיכא שהרפואה מראה פעולתה באותו יום עצמו, מותר ליקח ביו"ט עיי"ש, וכ"כ שו"ת עבודת השם (להגאון רבי שמואל מאטאלון, שאלוניקי תרנ"ג) שרפואות מותר ביו"ט, דכל האיסור הוא דוקא גבי רפואה שנעשית במלאכה שלא הותרו ביו"ט, כגון לכוחל את העין דאסרו משום צובע או משום כותב עיי"ש, וכ"כ בהגהות הגרא"מ הורוויק שבת דף קל"ז ושו"ת צי"א ח"ח סי' ט"ו. ובפרט שהבאתי בספרי שם אות ב' בשם הגאון רבי שלמה קלוגער ומהרש"ם וקצות השלחן דבכלל יש להקל קצת בזמנ"ו בלקיחת רפואות ביו"ט, דל"ש כ"כ הגזירה של שחיקת סממנים עיי"ש.

ולמעשה כן מורין רבני קשישאי בבי מדרשא להקל ביו"ט שני ליקח תרופות במקום מיחוש. והש"ת ירפא את עמו בית ישראל.

החותם בברכה
גבריאיל ציננער

הערות שונות

קדימה בקידוש לבנה והבדלה

כ"כ המערכת הנכבדה.

בקובץ של כסלו - טבת ראיתי את המאמר בדין קדימה בקידוש והבדלה, וכתו"ד כ; אמנם נראה דקידוש לבנה וסותר קדושת השבת ופורק מעליו עול שבת, לפי מה שמבואר ברמ"א דאין מקדשים אותה במוצ"ש שחל בו יו"ט, ובמג"א הוסיף ומכ"ש שלא יקדשו לביל שבת וכו', נמצינו למדים מדברי הפוסקים שיש איסור גמור לקדש הלבנה לביל שבת ויו"ט, א"כ הוי ממש כנ"ח שהסכימו רוב הפוסקים כדעת הט"ז שיש להקדים תחלה הבדלה, ולא שייך בזה אחורי באפוקי שבתא, דהוא פורק ממנו עול שבת

בוה שמברך להדליק נ"ח, א"כ ה"ה כשמקדשים הלבנה הרי הוא סותר קדושת שבת (או משום איסור תחומין, או משום אין מערכין שמחה בשמחה) עכ"ד.

ותמיהני היכן מצא הכותב יסוד שיש בוה "איסור גמור", ועליו בונה "שפורק ממנו עול שבת", עד שמדמהו להדלקת נ"ח.

א. ברור שמי שמקדש הלבנה בליל שבת, אף שלא נהג כשורה, אין ברכתו לבטלה, ויצא ידי חובתו, ולא הוי מצוה הבאה בעבירה, ואילו הוי איסור גמור היאך התירו לקדש בליל האחרון לפני סוף הזמן, אלא שאין כאן רק דין של לכתחילה, כיון שאפשר לקדש בלילה אחרת, ולא עבר בוה באיסור דרבנן שיהיה חייב עליה מכת מרדות.

ב. אם יש "איסור גמור" בקידוש לבנה בליל שבת, הרי להתפלל תפלת י"ח כשבת ודאי שיש בוה איסור, ואם התפלל כמוצ"ש תפלת י"ח וכלל בה אתה חוננתנו שבה הזכיר "בין קודש לחול ובין יום השביעי לששת ימי המעשה" ודאי שפורק ממנו עול שבת יותר ממה שמקדש הלבנה אח"כ, שהרי אחר אמירת אתה חוננתנו כבר מותר במלאכה, ואילו יקדש הלבנה לפני שהזכיר הכולה עדיין אסור במלאכה, נמצא שבקידוש לבנה אין כלל פריקת עול שבת, ואינו דומה לנ"ח שמברך על חילול שבת שעושה מלאכה גמורה בידיים וז"פ.

נס פך השמן

בעמוד ק"ז הביא הגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א, בענין נס פך השמן, שורה של אחרונים ששאלו היאך הדליקו עם שמן של נס, הרי אין נהנין ממעשה נסים.

ונ"ל דל"ק"מ שהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, וכמו שהמודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, כמו"כ מותר להדליק בשמן של נס, וכן השמן של אשת עובדיה, לא הוי נהנה ממעשה נסים, שהרי המודר הנאה מחבירו פורע לו חובו, שאברוחי ארי בעלמא הוא, כמו"כ השמן של אשת עובדיה שהיתה בכדי שלם את חובתה הוי רק אברוחי ארי ומותרת.

בענין אמירת מזמור שיר ליום השבת בהושענא רבא

בעמוד קס"ו כ' הרב א. שמעיה וז"ל בתנוד', חמיה קצת הדטעס שאין אומרים בהוש"ר מזמור שיר ליום השבת ע' מ"ב ס"י תרס"ד סק"ג לפי שהוא חל, ולפי הנהגים שאומרים שהוא יו"ט א"כ צריכים להגיד מזמור שיר ליום השבת, (ואכן כן נהגו בהרבה קהילות צאנו בלו ועוד ואעפ"כ אין אומרים גוט יו"ט) עכ"ד.

הנני לציין שטעה בוה, וכל המדובר במ"ב ומנהגי הקהילות הוא באמירת "נשמת", ולא שמעתי על מקומות שאין אומרים מזמור שיר, וכ"כ הפמ"ג וז"ל, ומשמע אף מזמור שיר ליום השבת ג"כ אומרים כקורא בתורה ותהלים ע"ש ובכ"כור"י הביאו ע"ש, וע' בחכמת שלמה על השו"ע שם, שהזכיר באמירת מזמור שיר, שחיה"מ נקרא יו"ט ע"ש, לגבי אמירת הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו טוב.

בברכת התורה, מוקירכם

י. זילברברג

ירושלם

תגובת הכותב בענין קרימה בקידוש לבנה והבדלה

ראיתי מה שכתב הר"ה"ג ר' י. זילברברג שליט"א לעורר כמה שכתבתי בדבר האיסור לקדש הלבנה בליל שבת ויו"ט שהוא "איסור גמור" דלא שייך לומר כך. לכן אבאר עתה כוונת הדברים באריכות קצת בבחירות בוה, דבאמת לא היה כוונתי כלל לומר שיש איסור גמור לקדש הלבנה בליל שבת ויו"ט בדוקא דהרי האמת הוא שא"י קשור כלל אם איכא איסור בדבר זה אם לאו כמו שיתבאר בהמשך באריכות אלא כתבתי בהוספה שהרי הלכה למעשה הובא בכל הפוסקים אשר על פיהם אנו חיים כמו שכתבאר במאמר באריכות דאין לקדש הלבנה בליל שבת ויו"ט אם לא שהוא יום האחרון שאפשר לקדש הלבנה שהסכימו הפוסקים להקל לקדשה משום דכל הטעמים שנאמרו בוה קלושים הם. אבל באמיתת הדברים כבר הובא

איסור זה בראשונים באגודה ובשו"ת הרשב"א בשם הרה"ר משה מקוצי והרקנטי הובא במהרי"ל וברמ"א ומג"א והט"ז והרדב"ז והרמ"ע מפאנו ועוד מגדולי הפוסקים שנאמרו בזה הרבה טעמים הן ע"פ גנלה הן ע"פ נסתר ואביא קצת מהם. (א) כשם שיש תחומין למטה כך יש תחומין למעלה. (ב) אין מערבין שמחה בשמחה. (ג) שהוא כעין תחינה האסורה בשבת. (ד) איסור ריקודין בשבת לאחר קידו"ל. (ה) גזירה שמה יעביר הסיידור ברה"ר ד"א כמו בלולב ושופר וכרדב"ז הובא טעם ע"פ נסתר ועוד הרבה טעמים נאמרו בזה כמבואר בספר קידו"ל עיי"ש.

אלא שרובא דרובא מן הטעמים קלושים הם כמבואר בספרי האחרונים ע"כ הסכימו להקל ביום האחרון אבל בלא"ה לא כתבו הפוסקים להקל כלל וכלל אלא כולם הסכימו בפה אחד הלכה למעשה לאסור לקדש הלבנה לביל שבת ויו"ט כשיש זמן לקדש הלבנה אחר שבת ולפ"ז לכאורה הוי ממש כנ"ח דהוי פורק עול שבת בקידו"ל כמוצ"ש דהרי באותו שבת עצמו לא קידש הלבנה לביל שבת ויו"ט מטעמים שנאמרו בזה א"כ בזה גופא שעתה מיד כמוצ"ש יוצא לקדש הלבנה הרי הוא מגלה לעין כל דרוצה להפטר מן השבת בהקדם האפשרי, ואפי" לא היא אלא מנהג בעלמא וחומרא תירא ג"כ הוי כפורק מעליו עול שבת דהרי בשבת עצמו לא רצה לקדש הלבנה ועתה מיד ממנה עצמו לקדש הלבנה שכבר יצא שבת ואין מקום לחומרא תירא לא לקדש הלבנה בשבת ויו"ט באמת אין לזה שום שייכות לאיסור שבהדלקת נ"ח כמפורש בלשון הט"ז אלא עצם הברכה ההדליק נ"ח זה הוא הפריקת עול שבת עיי"ש לשונו [הובא בקובץ שבת אדר] וכן ספיה"ע אין בזה שום איסור לומר מספר הספירה בשבת ככוונה שלא לצאת יד"ח ומ"מ תמה הט"ז לשיטתו ממה שמבואר בשו"ע סי' תפ"ט סעי' ט' להקדים ספיה"ע קודם הבלילה הרי בזה שופר מספר יום המחרת מגלה הוא שכבר יצא שבת ופורק מעליו עול שבת אפי" שאין בזה שום איסור כלל אלא יסוד הדבר הוא כשעושה איהו מעשה שבזה הוא מראה לכל דקדושת השבת הוא עליו כמשאו ורוצה להפטר ממנו בהקדם האפשרי וכן קידוש דיקנה"ז אין בזה שום איסור כלל אלא ע"כ שאין הכוונה איסור שדבר אלא כל דבר שמראה שפורק עול שבת אין בזה המעלה דאחורי באפוקי שבתא אי"כ ה"ה בנידו"ד אם נהוג לא לקדש הלבנה לביל שבת ויו"ט וכן הסכימו כל הפוסקים אפי" היא אלא חומרא בעלמא מ"מ הוי כפורק מעליו עול שבת אפי" היא ובעיקרא דמילתא כל מה שכתבתי באיסור קידו"ל לביל שבת ויו"ט הוא רק בכדי ליישב אם ילחשון בני אדם לומר דמה שהסכימו הפוסקים ונהגו בתפוצות ישראל כהט"ז דעיי' בנ"ח והבדלה משום דסותר קדושת השבת בזה ע"כ כתבתי דגם בזה הוא סותר קדושת שבת, אבל באמת שיטת הט"ז ידע"י הוא דבכלל אין כמעלה דאחורי באפוקי שבתא בכדי לדחות המעלה דתדיר הנלמד מקרא מלא בתורה ולפ"ז אפי' קידו"ל אינו סותר קדושת השבת מ"מ אי"ז ודחה המעלה דתדיר קודם והסכימו לדברי הט"ז רובא מן הפוסקים וכן נהוג בתפוצות ישראל ופשוט שיש להבריל תחילה.

חיים משה בנימין הכהן גומשטיין

ירושת"ו

נשים ששכחו יעלה ויבא בברכת המזון לביל הסדר

בשרית רעק"א סימן א' כתב דנשים ששכחו להזכיר של חג בברכהמ"ז של סעודת יו"ט א"צ לחזור ולברך דאינן מחויבות בסעודת יו"ט משום דהוי מ"ע שהוזנח גרמא, וכיון שאין להם חיוב סעודה אין ההזכרה בברכת המזון מעכבת, (ולא דמי לסעודת שבת שיש להן חיוב סעודה כמו קידוש משום זכור ושמור). וזלת לביל א' הוי פסח דהואיל ומחויבות בכזית מצה משום דכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, א"כ הרי יש להם חיוב סעודה, ולכן אם שכחו או להזכיר של חג בברכהמ"ז, חייבות לחזור ולברך. עכת"ד רעק"א.

אמנם נלענ"ד דיל"ע בחידוש זה, שהרי חיוב אכילת מצה אינו קשור לחיוב סעודת יו"ט (הנלמד מ"לכס") אלא הוא חוב אחר, וחיוב הזכרת המאורע בברכהמ"ז של יו"ט מעכב רק כשיש חיוב סעודת יו"ט, ולא כשייבין לאכול משום חיוב אחר, וראיה לזה דמי שלא הקריב פסח ראשון בזמן המקדש, הרי כשמקריב פסח שני חייב לאכול מצה כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ולא מצינו שתקנו חז"ל להזכיר בפסח שני כלום, וא"כ מוכח דחיוב ההזכרה הוא משום היו"ט, והוא מעכב רק בחיוב סעודת יו"ט ולא כשיש חיוב סעודה משום מצוה אחרת, ודוק.

וכמו"כ י"ל באדם שלא היה לו מצה שנאפה לשמה שאין יכול לצאת בזה חובת מצה, ומ"מ הרי חייב לאכול משום סעודת יו"ט, ואכל וביקר בהזכרה, ואח"כ מצא מצה כשירה, וכבר המ"ז שאח"כ שכח להזכיר, ולכאור' לפי"ד רעק"א יצטרך לחזור ולברך, כיון דחייב בסעודה משום מצה, אך לפי הג"ל י"ל דא"צ לחזור ולברך כמושג"ת.

ועפ"ד אלו נ"ל ליישב מה ששמעתי מידידי הגאון ר' נטע פריינד שליט"א ששאל להגרש"ז אוירבך זצ"ל. דלפי"ד רעק"א י"ל ע"ד מי ששכח להזכיר של חג בברכת על הגפן שלאחר ד' כוסות. ולכאור' יצטרך לחזור ולברך. הואיל ומחויב בד' כוסות א"כ יש חיוב ב"על הגפן" כמו בחיוב ברכהמ"ז של נשים שמחויבות משום כזית מצה, וענה לו הגרש"ז דהואיל וי"א דבר' כוסות אפשר לצאת בחמר מדינה א"כ אין ההזכרה מעכבת, דבחמר מדינה אין כלל הזכרה כיון דמברכין אח"כ בור"ג, ע"כ שמעתי ממנו.

אך לכאור' אינו מיושב עדיין דהרי י"א שאין יוצאין בחמר מדינה, ומה נאמר לדבריהם ולא שמענו בשום מקום ולדבריהם צריך לחזור ולברך אם שכח, אמנם לפמ"ש"כ נ"חא דחייב ד' כוסות ג"כ אינו קשור לסעודת יו"ט ואינו אלא חיוב צדדי ואין הזכרת היו"ט מעכב בזה.

ויש לציין שכל הנדון הוא לשיטת רעק"א שבכל יו"ט אין חיוב ההזכרה מעכב בנשים, אך הרבה פוסקים חולקין ע"ז וס"ל דבכל יו"ט נשים חייבות להזכיר ולדבריהם פשוט שגם בליל הסדר ההזכרה מעכבת כמו בכל יו"ט, ולא כתבתי אלא אם נאמר דאינן חייבות משום יו"ט, כדעת הגרעק"א.

מנחם נחום כריזל

קרלין סטולין - ירושלים

מקרה אי נעשה כסים לדבר האסור המונח בתוכו

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

דבר אשר עורר הרב אריה יוסף זולטי שליט"א בגליון חש"י - חשון תשס"ג שאם באחד מהמדפים במקרה יש דבר מוקצה כאוכל חי שאין ראוי לאכילה ואין באותו מדף דבר היתר החשוב יותר מהמוקצה (שורע סי' שית), אזי כל המקרה הוא מוקצה ולא יועיל מה שבמדפים אחרים יש הרבה מאכלים של היתר החשובים טפי מהמוקצה שבמדף האחר. - והוא עפ"י מה שהביא הגרעק"א בגליון השורע"ע (סימן שט, ד) על מה שאמרו בגמרא באבן שעל פי החבית, וזה לשונו: בשו"ת מקור ברוך [להג"ד ברוך קלעי, איזמיר שנת ת"ט (סימן ג)] תמה דהא יש יין בחבית וכפירוש רש"י (קמב: ד"ה מטה), ואמאי לא הוי החבית בסיס לאיסור ולהיתר. ונדחק כיון דבסיס להאבן אינו אלא פי החבית, פי החבית אינו בסיס ליין, ושאני בכלכלה ופירות והפירות והאבן הם תוך הכלכלה עיי"ש. - והביאור בדבריו, דמי שחשוב יותר השני בטל אצלו, אבל כשנשיהם מונחים במקומות נפרדים אין מצטרפים ואין אחד מתחשב יותר שיהא השני בטל אצלו. ומוזה למד דבמקרה בשני מדפים אין מצטרפים ונעשה המקרה בסיס לאיסור. אלא שיש לחלק דכלי שנושה פעולה כמו מקרה שעובד לייצר קור לתועלת איוה דבר היתר הנמצא בו או זה גורם שלא יהא בו תורת בסיס לדבר האסור כי כיון שהוא במצב של פעולה ממש יש לו מציאות לעצמו ולא נהיה בטל וטפל לדבר המוקצה שעליו, אתו"ד.

נהנה מתוך דברי הפמ"ג (סימן שט, משבצ"ז סק"א) מתבאר באופן אחר תירוץ המקור ברוך שהביא הגרעק"א, דכונתו דכיון דפי החבית הוי בסיס רק להאבן ממילא אסור לטלטל החבית, והטעם לפי שמפרידין בין השימוש הנעשה תוך הכלי ובין מבנה החבית והיינו חלק החיצון של הכלי, ולכן אע"פ שתוך הכלי איכא יין, מ"מ על פיו שהוא שימוש נפרד ליכא אלא אבן שהוא מוקצה, וכיון דאי אפשר להפריד בפעולת הטלטול בין תוך הכלי לעל גביו, ממילא אסור לטלטל את החבית מצד שחלק ממנו נעשה בסיס רק לאיסור. והיינו שבאמת רק חלק העליון שהוא פי החבית נעשה בסיס לאיסור, וגוף החבית הוי בסיס להיין שבו שהוא היתר, אכן היות שאי אפשר לחלק במציאות בין טלטול חלק העליון של הכלי ובין טלטול החבית לכן נאסר החבית בטלטול.

אלא שיש לעיין ממה שכתב הלבוש (שם, ג) וזה לשונו: אבל אם הניח אבן במזיד על כלי ריקן כגון שהניחו על פי החבית או הניח מעות על הכר במזיד, הרי אלו נעשו בסיסין לדבר האסור ואסור לטלטלם

ולנערם, עכ"ל. - משמע דדוקא אם הניח אבן על כלי ריקן מקרי בסיס לדבר האסור, אבל באופן שאין החבית ריקן כגון שיש יין בו שפיר מקרי בסיס לאיסור ולהיתר.

וכבר העיר הפמ"ג עצמו מדברי הלבוש, וכתב דכוונת הלבוש דפי החבית ריקן, לפי שאין יין כפי החבית, נמצא חלק העליון של החבית והיינו פי החבית ריקן לגמרי ולכן נעשה בסיס לאיסור. - גם התוספת שבת (סק"ד, והובא במחצית השקל סק"ו) ביאר כן את דברי הלבוש, וזה לשונו: מיהו הא"ר מסיק ע"ז וכתב דברק נוטל מבואר דבאבן ע"פ החביות אף שיש יין בחביות מקרי בסיס לאיסור לחוד, ואמת הוא שכן פירש"י שם להדיא שיש יין בחבית, וצ"ל דס"ל דיונין שהאבן מונח על החביות למעלה גבוה מן היין מקרי בסיס לאבן ולא ליין, ודבר חידוש הוא שלא נתבאר זה בפירושו בפוסקים, ומדברי הלבוש נראה להיפך דכתב דאם הניח אבן במזיד על כלי ריקן כגון על פי חבית מקרי בסיס לדבר האסור, משמע דאם אין החבית ריקן כגון שיש בו יין שפיר מקרי בסיס לאיסור ולהיתר, והוא שלא כדברי רש"י. וצ"ל דהא דכתב כלי ריקן כוונתו שהוא ריקן מלמעלה שאין שום דבר היתר מונח עליו מלמעלה, אבל כמה שבתוך החבית לא איכפת לן וכדברי רש"י, והוא דוחק, עכ"ל.

ובאמת שכבר דן בתמימה המקור ברוך בחידושי המאירי, וזה לשונו: ושמו תאמר באבן עפ"י חבית לא הותר להטות אלא בשוכה, אבל במניח לא, והרי חבית שיש בה אוכלים ואעפ"כ נעשית בסיס לאבן, ומאי שנא. תירצו בה שהאבן עפ"י חבית, אחר שאינו יכול להוציא האוכלים אלא דרך פי החבית ממילא נאסרו וכו', אבל אבן ע"ג החבית, הכלי נעשה בסיס לה והאוכלים שבתוכה בטלו, הואיל וא"א לו להוציאם אלא בטלולה, עכ"ל. - גם האור שמח (פכ"ה מהלכות שבת הט"ו) יצא לחלק כדברי המאירי דהיכא דא"א להוציא ממה שבפנים החבית מבלי להסיר את המכסה, אמרינן דכל החבית נעשה בסיס למוקצה, אבל היכא דאפשר להוציא היין דרך ברוך רק המכסה נעשה בסיס לאיסור, ואילו החבית גופא נעשה בסיס לאיסור ולהיתר כי לכל אחד יש חשיבות בפני עצמו, עיי"ש.

וכמו נפ"מ בין ביאור הפמ"ג וביאור המאירי - א) לענין נידון דיון, באופן שהניח באחד מהמדפים במקרה דבר מוקצה, דלדעת המאירי החילוק בין אבן שעפ"י החבית ומקרה פשוט, דדוקא באבן שעפ"י חבית שלא שייך להוציא את היין שבפנים החבית מבלי להסיר את האבן אמרינן דהוי בסיס לדבר האסור, משא"כ במקרה שיכול להוציא את ההיתר מבלי להסיר את האיסור, נעשה המקרה בסיס להיתר ואיסור. משא"כ להפמ"ג אף שאין המדף גוף אחד עם המקרה מ"מ הרי גם כאן אי אפשר להפריד את המדף מצד היותו בסיס, וע"כ דינו כחבית. ב) בדאיכא ברזא בשולי החבית שיכולין להוציא דרכו את היין, ולדעת המאירי מקרי החבית בסיס להיתר ולאיסור, משא"כ לביאור הפמ"ג גם בכה"ג אסור לטלטל דהוי בסיס לאיסור. ג) באופן שאין האבן מכסה החבית לגמרי את פי החבית כך שיכולים להוציא ממנו יין, דלדעת המאירי בכה"ג הוי בסיס לאיסור ולהיתר, משא"כ להפמ"ג הוי בסיס לאיסור ואסור לטלטלו.

שוב התבוננתי דלכאורה גם לדעת הפמ"ג אין המקרה נעשה בסיס לאיסור, והוא עפ"י מה שכתב הרמ"א (ש"ז): וכן בכיס התפור בכגד הוואיל ועיקר הבגד עומד ללבוש אם הוציא המעות משם מותר ללבוש הבגד דהכיס בטל אצלו אבל אם שכח בו מעות מותר לטלטל הבגד דלא אמרינן דכל הבגד נעשה בסיס למעות הוואיל ואין המעות על עיקר הבגד אבל אין ללבושו בשבת דהיישנין שמו יצא בו. וכתב המשגיב (שם, סק"א) וזה לשונו: כתב המ"א דוקא כשפה הכיס תפור להבגד או אמרינן דהוא בטל לגבי הבגד, וכן כשיש מעות תוך תיבה שבשלחן ועשוי בענין שא"א להוציא לגמרי מן השלחן, וע"כ נתבטל לעיקר השלחן. אבל כשיש מלא מעות קשור לבגד, הוא כלי בפני עצמו ואינו בטל לגבי הבגד, וכן התיבה אם יכולין להוציא לגמרי מן השולחן, וא"כ כל אחד ואחד כלי בפ"ע ולא נתבטל לגבי השלחן, וממילא אסור לטלטל הבגד והשלחן שריו הם נעשים בסיס להמעות כשהניח את המעות כם מע"ש ע"ש שיהיו שם בטל [אם לא שמונח על השלחן דבר היתר שחשוב יותר ונעשה השלחן בסיס לן]. עיי"ש.

ומבואר דאדם ששכח מעות בכיסו רשאי לטלטל את הבגד דלא אמרינן שכל הבגד נעשה בסיס למעות, והטעם דכשפה הכיס תפור להבגד בטל לגבי הבגד, וכמו כן לענין שולחן שבה מגירה וחפצי מוקצה מונחים בו, דבאופן שלא ניתן להוציא את המגירה מן השולחן, הרי היא חלק טפל לשולחן, ואין השולחן נתפס להיות בסיס למגירה ולכן מותר לטלטלו, ואילו מגירה שניתן להוציא מן השולחן הרי היא נחשבת לכלי שבלעצמו שהשולחן בסיס לו ואסור לטלטל את השולחן אם לא שהיה על גביו עם כניסת השבת גם דבר המותר בטלטול שחשוב מהמוקצה שבמגירה - ופשוט דה"ה אם נמצאת עוד מגירה

בשולחן, ויש בה דבר היתר שהוא חשוב מן האיסור שבמגירה, דמותר לטלטל את השולחן, וכן כתב בשש"כ (פרק כ הערה רלב) בשם הגרש"ז איערבאך זצ"ל עיי"ש.

ומעתה ממה נפשך אין המקרה הופכת להיות בסיס לדבר האסור, דאם נאמר דהתאים נחשבים כמחוברים למקרה, א"כ אינו בסיס לדבר האסור, דבטל הוא למקרה כדן כיס התפור בבגד. ואם נאמר שאין התאים נחשבים כמחוברים מאחר שניתן להוציאן, א"כ הרי שני התאים נפרדים ושוב הוי בסיס לדבר האסור והמותר כדן שולחן, [אלא דלפי"ז יתכן אופן שיהפך המקרה לבסיס, כגון שמונח רק מדף אחד דבכה"ג שאינו מחובר נחשב לכלי כשלעצמו שהמקרה בסיס לו].

אלא שבערוך השולחן (ש, פס) כתב בזה"ל: ויש כזה שאלה גדולה, למה אסור במינת אבן ע"פ החכית, הא בהחבית יש יין כמו שפירש"י והרע"ב, א"כ הוה החבית בסיס להיתר ולאיסור [א"ר סק"ט], ויש מי שחירק, דמפני שהאבן מונח על פי החכית, וא"א להגיע אל היין בלא נטילת האבן, ולכן גם החכית גם היין נעשית בסיס להאבן [ת"ש סק"ד], אבל למה לא הזכירו זה הפוסקים. - ולכן מחדש (באות יב): ולכן נלע"ד דהענין כן הוא, דודאי אם בשעה אחת הונחו האיסור וההיתר על איזה מקום, הוה זה המקום בסיס לדבר האסור ולדבר המותר דשניהם שולטים עליו בזמן אחד, משא"כ אם ההיתר הונח עליו מכבר וסמוך לביה"ש בא עליו האיסור, הרי נתייחד הדבר לזמן כניסת השבת רק לדבר האסור, דאל"כ גם בעיקר בסיס לדבר האסור מאי חוית לומר דההיתר נעשה בסיס להאיסור נימא להיפך דהאיסור נעשה בסיס לההיתר. אלא ודאי דעיקר החשיבות הוא כמי שמתעסקין בו סמוך לכניסת השבת. ולפי"ז א"ש המנהג שלנו בהמפה, דכיון דסמוך לבה"ש מניחין על השלחן המפה והגרות, הוה השלחן בסיס לדבר האסור ולדבר המותר וכן המפה, אבל ביין שבהחבית דהיין מכבר הוא בתוך החכית והאבן בא עליו סמוך לבה"ש נעשה כולם בסיסין להאבן [והלבוש משמע שהיה מפרש בחכית ריקנית ע"ש ודבריו תמוהים] עכ"ל.

ולדבריו בכל אופן יתכן שהמקרה נעשה בסיס בין אם נאמר דהתאים מחוברים ובין אם אינם מחוברים, והוא נאשר הכניס את האיסור סמוך לבין השמשות דנעשה כולו בסיס להאיסור - ברם האמת כי דברים מחודשים הם ולא נמצא בדבריו הפוסקים יסוד זה דעיקר הקובע הוא ההתעסקות בבין השמשות.

ומה שיצא לחלק דכלי שעושה פעולה לא נעשה בסיס לדבר האסור, דמאחר שהוא במצב של פעולה יש לו מציאות לעצמו ולא נהיה בטל וטפל לדבר המוקצה שעליו. - דברים אלו אין להם עיקר ושורש בדבריו הפוסקים ואררבה יעונין בספר תוספת שבת (בהקדמה לסימן שח) דמבואר מדבריו להדיא דאף דבר החי נעשה בסיס, שכתב בזה הלשון: וכלי שמלאכתו להיתר שמונח עליו אחד מהדברים המוקצים מחמת גופן, כגון עיקר שיש עליו אבן וכו' שיש עליו מעות יש בו ג"כ צד היתר ומספרם ה' וכו', הג': אם ביד בנו שיש לו געגועין אבן, מותר ליטלו והאבן בידו, ודוקא אבן אבל דינר לא, עכ"ל. ומפורש בדבריו דאף אדם שהוא חי נעשה בסיס וא"כ כל שכן מכונה [והן אמת דרכיו צ"ע, שהרי מה שאסרו להחזיק ביד התינוק הוא משום דחיישינן דלמא נפיל ואתי אבוה לאתווי כמבואר בשו"ע (ש,א) ולא מצד בסיס. עכ"פ מדבריו מוכח שהבין דכבר פשוט דאף דבר חי נעשה בסיס].

בברכת להגדיל תורה ולהאדירה

אהרן ליברמן

זכרון מאיר, בני ברק יצ"ו

בענין תפילת הרמב"ן והשל"ה בשבת

ובענין תלמוד תורה בשבת

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" השלום והברכה.

דבר וממרו הרחב והיפה של הרב יאיר אולעזר בקובץ דחדש כסלו לגבי בקשת צרכיו בשבת, ונפק"מ לגבי תפילת הרמב"ן, הנני להעיר בקצרה.

א. עיקר טעם האיסור בתביעת צרכיו בשבת הוא משום דיבא עי"ז לידי צער וטירוד על הדבר שצריך לו ועי"ז יתבטל מעונן שבת, דכן מבואר במדרש בסוף פ' בהר שנלמד האיסור מפסוק דממצוא חפצך, וכן משמע קצת בתרגום יונתן בישיעה נ"ח, והיינו, מהמבואר בראשית הפסוק - וקראת לשבת עונג -

ממצאו חפצן, דכל האמור שם הוא היכי תמצי לקיום מצות עונג שבת. [ואגב, כשבת כריש דף ק"ט: מבואר דמי שאינו מענגה ררי הוא מחללה, וצ"ל הדכוונה דעושה אותה חולין] ועי' שאילת יעבץ סי' ס"ד. וכן מפורש בתנחומא בריש פ' וירא, ז"ל, ולפיכך אין מתפללין בשבת שמונע שאם יהיה לו חולה בתוך ביתו, נזכר ברופא חולי עמו ישראל והוא מיצר, והשבת ניתנה לקדושה לעונג ולמנוחה ולא לעצר וכו' לקדש בכל דבר ואפילו ממצאו חפצן, עכ"ל.

ואף בסי' הפרדס המיוחס לרש"י בסי' ד' מפורש כן באריכות, ובספאר הדור (להרמב"ם) בסי' ק"ל ג"כ משמע כן. וכן מבואר בתשובות המהר"י כירב והב"י הכתובות באבקת רוכל (סי' י"א - י"ד) שדנו לגבי מי שברך לחולה כשבת - האם אומרים אותו או שחיישי' שיבאו לידי צער וכו'. ואף בלבוש בספר לכוש האורה פ' ואתחנן כתב כן - והאיסור היינו בתחנונים השבורים גופו של אדם (ולקמן יבוא לשונו בעז"ה), והובאו דבריו באליה רבא ובדע"ת למהרש"ם, וכן כתבו התהלה לרוד בסי' רפ"ז והקרבן העדה על הירושלמי ספטי"ז דשבת ובהלכות קטנות סי' סב - דטעם האיסור הוא מחמת שיבא לידי צער.

הגם ששה"ש אדלר הביא מהמאירי בסי' מגן אבות (ענין כ"ד) דאינו סוכר כן, ונראה ראייה ברורה לדבריו, מרכי' המאירי דאומרים הרומן בברכת המזון ואף רשאי כל א' להוסיף בעצמו בקשה הנצרכת לו עכשיו, מחמת דהותר לבקש באופן של טופס ברכות, דהיינו כאשר עיקר הברכה אינה שאל"צ. ואם כדברינו דהאיסור הוא משום שיבא לידי צער, היאך נתיר לו להוסיף בקשות ולהצטער, ובחכמה שלמאירי טעם האיסור הוא מחמת דשבת אינו זמן מתאים לבקשות אלא לשבת והודאה, ועי' כאשר עיקר הברכה הודאה היא, נטלתי אליה חלק הבקשה, ושירי. אולם, כבר נתבאר בדברדשוים וברוב הראשונים והפוסקים כתבו שלא כדבריו, וזוהי לענ"ד כוונת הב"י בסי' קפ"ח שכ' בזה"ל, ולמוכיחים מכאן דאין למעט בהרחמן (בשבת) לא ניחא לי, דהרחמן תוספת שנהגה להוסיף מעצמו הוא ולא מקרי טופס ברכות, עכ"ל והדבר תמוה דסותר משנתו למש"כ בעצמו באבקת רוכל שאמרינן מי שברך לחולה, הגם שאינו זומה כ"כ לטופס ברכות, וא"כ כ"ש שהרחמן שבכרמה"ז הנאמר בל יום תמיד יחשב כטופס ברכות, ומותר לאומרו. ודבר זה שאלתי לחכמים ולא הושב לי, ואולי י"ל דבא לאפוקי מהמאירי הנ"ל שכ' שמוסיפים בהרחמן ועי' כ' דהאומרים דאין למעט בהרחמן אין הלכה כדבריהם, ועדיין צ"ע. ועכ"פ אף בלא ביאור זה בכ"י, הלא באבקת רוכל כ' להדיא שלא כביאור המאירי, וכנ"ל.

ב. ועתה, לענין הלכה, יש להעתיק את תוכן דברי ה"ב בלבוש האורה פ' ואתחנן, אשר הביאווה להלכה האליה רבא בסי' א' סק"ו, ובעטרת זקנים על השונע בסי' רס"ז וכן ברע"ת למהרש"ם בסי' קפ"ח, ואלו תורף דבריו.

יש לחלק בין לשון תפילה ללשון תחנונים (כואתחנן דמרע"ה), שלשון תחנונים היינו כאשר נגזר על האדם עונש והפסד, ומתחנן ובוכה לה' כדי להמלט ולהנצל מן הצער והעונש, וזהו ענין התחנן בנפילת אפים, אבל לשון תפילה ובקשה שייכת באופן שאדם רוצה להריות יותר על הצריך לו, אשר אין הדרך אז להפציר בהכנעה ובשברון לב בבקשתו ע"ז, ועל כן, כשאסרו לבקש צרכיו בשבת יר"ט ור"ח [צ"ע] האיסור בר"ח עד היכן נאסר ועי' במג"א כריש סי' תקפ"א, ובעטרת זקנים שם בשם הרמ"ע, וכי"פ במשנ"ב שם בסק"א, וראיתי שכ' ע"ז הגר"ח קנייבסקי שליט"א הגדרו הוא דאין להרבות בתחנונים ברח"ח היינו כשמבקש בדרך זה תחנונים משום שהם ימי תענוג משתה ושמתה, ועי' מהתנות בא לירי הכנעה וכו', הסותרים לזה, ומשא"כ תפילה והפצרה בעלמא בדרך בקשה על דבר שהוא יותר מכדי צרכו, וכגון כשמבקש מתנות רבות, אשר לו יחשב לו כעונש אם לא ימלא ה' בקשתו אלא רק למניעת ריחוק שלא זכה למדרגה הגדולה שהתפלל עליה, ועל כן, מכיוון שאין חשש בכה"ג שיבא לידי הכנעה ובכי - מותר לאומרה בשבת, ונראה דזו היתה כוונת מסדרי המעמדות שסדרו בשבת בקשות של תוספת טובה, וכגון ותתני לחן ולחסד, ותספיק על ידי לעשות מצוות וצדקות, עכתי"ד הפלאים.

מעתה לקי"מ קושיית ה"ר אדלר מהאיסור לומר אבינו מלכנו ברה"ש שחל בשבת, דהלא זהו בודאי שייך לפרשת התחנונים, אשר אם לא יקבל מבוקשו יבא לידי צער גדול - דכל חייו תלויים בזה, וכן י"ל לגבי תפילת רב דשבת מברכין (אשר הקשה הערוה"ש בסי' תי"ח מדוע מותר לאומרו). ואף לגבי הרמב"ם בסופ"כ מהגיגה דאסר להסתחן בקהלה שחל בשבת וכי' דמה"ט דחינן ההקלה ליום א' י"ל כן, דעצם היות ההקלה זמן מסוגל להסתכל עבור השנים הבאות, מוכיח דהשנים תלויות בזה ושתפילתו תשפיע על אופן הנהגתו, וע"כ חשוב כהפ"צ תחנונים ולא תפילות. ועפ"י דהלבוש מבואר מדוע אמרינן בריך שמה בשבת - דהוי תפילה ולא תחנון, ועי' תורה לשמה סי' קי"ג.

ג. ועל כן, ולענין תפילת הרמב"ן והשל"ה יש לחלק בין אם מתפלל כן כחורת תפילה לאם מתפלל כן בתורה תחינה, וכגון, במי שאין לו בנים דמסתמא מתחנן על ושי"ק ויהא לו לצער אם לא יענה ועל כן אטור, אבל במתפלל כן רק לתוספת טובה, יש להחיר מחמת ד' הלבוש הנ"ל (שהובא בפוסקים להלכה). ונראה שכן הדין בתפילות למעוברת בשעת הריונה - דהם בגדר תחינה שלא יאונה כל רע לה ולולד, וע"כ אסורה לאומרם בשבת.

ומהגר"מ פ שיינברג שליט"א שמעתי שנראה שמותר לומר תפילת הרמב"ן בשבת מחמת היותו טופס ברכות, וצ"ע דסו"ס אומרה מחמת מאורע ולא באופן קבוע תמיד, וכל שתלוי במאורע לכאוי אינו בכלל טופס ברכות, דהלא מה"ט מוסיפים אנו במי שברך לחולה, לומר שבת היא מלונות ורפואה קרובה לבא.

ומהגר"מ שטרנבוך שליט"א שמעתי דפשיטא דמותר לומר תפילת הרמב"ן מחמת שכל קדושת ישראל דכל הדורות תלויה בוה, והיא תפילה שזמנה עובר ובקצרה יש לבאר דבריו עפ"י המהר"ם מרונבוורג אשר הביא ופסק בשו"ע הרב בסי' רס"ח ס"ט, ובקונטרס אחרון שם, דכל שזמנו עובר שרי להתפלל עברו בשבת, וכחולה שמצבו מחמיר, וכדו', וא"כ י"ל דה"ה כאן (אלא דלא ידעתי בעניי א"א לאומרה בע"ש). ולענין תפילת השל"ה לא התיר הגר"מ לאומרה בשבת. (וכגון כשחל ער"ח סיון בשבת).

ולאור דברי המהר"ם מרונבוורג הללו מבואר מדוע מתפללין תפילת רב בברכת החודש - דזמנה עובר, ומשא"כ אבינו מלכנו שאפשר להתפלל כן עד יוה"כ. ולענין התפילה בהקהל הגם שזמנה עובר לא התירו לאומרה בשבת, מכיוון שהלא שייך לדחות את ההקהל ליום א', וכן הוה באמת.

שוב דברתי עם מרן הגר"ש אלישיב שליט"א ואמר דמותר לומר תפילת הרמב"ן משום שהיא רוחניות, שהגם שרוב הבקשות הינן בעד בריאות ופרנסת התינוק וכדו' מ"מ כלפי האב חשיב רוחניות דמתפלל לקיום מצוות, ואף כשאין לו בנים מותר מה"ט, עכ"ד. עוד אמר שהמקור להיתר להתפלל על רוחניות הוא משום דלא חשיב צרכיו אלא צרכי שמים. ויש להעיר שחתנו הגר"ח קנייבסקי שליט"א כתב שאין מקור לתפילה על רוחניות שמותרת, ולמענין היטב במג"א רפ"ח סק"א יראה דלא התיר מצד רוחניות, מדכ"י "בכל יום", ואכמ"ל.

ד. עוד אוסיף שראיתי במאמר נוסף בקובץ הנ"ל דרימה את מה שאמר ר"ז לתלמידיו (בשבת קי"ט) שלא לחלל שבת ע"י ביטול עונג שבת, לת"ח דצריך למעט בלמודו, וכאומר שתי"ח שעוסק בלמודו כל היום כמחלל שבת אמנם כבר כתב המחזיק ברכה סי' ר"צ דכוונת ר"ז היתה לגבי קיום סעודות שבת אשר מחויבים בהם מעיקר הדין, ועי"ש מה שחלק על סידור יעב"ץ בזה.

ה. ובענין זה צ"ע לי להלכה מהו השיעור בלימוד אצל ת"ח ובע"ב, ע' ב"י בריש סי' רפ"ח וכו"ח ריש סי' רמ"ב, וכן ברמ"א בסי' ר"צ, דהמשנ"ב מיעט הריבור בזה, ועוד אני תמה על מה שמכח הבעלי בתים בזמנינו שאין מקפידים על הלכה זו.

ואחוחם בכרכה ובבקשה מאת הקורא אשר יש לו הערה על האמור להודיעני.

אליהו מרכוס

ירושלים

הערה ברברי הפנ"י בענין לפני עור

כבוד המערכת הנכבדה מכן בית אהרן וישראל, אלקי המערכה יהא בעורכם, יענה שלומכם, יהי עליכם אורו.

בגמ' פסחים דף כ"ב ע"ב. והרי אבר מן החי דכתיב לא תאכל הנפש עם הבשר ותניא ר' נתן אומר מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנוזר ואבר מן החי לבני נח, ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול וכו'. ובתוס' שם ד"ה ואבר מן החי, וכו' תימה כיון דבאבר מן החי של נכרי מיירי כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ז, מרקתני לא יושיט ולא תקני לא יתן, א"כ היכי דייק דשרי בהגאה אי לאו לפני עור עכ"ל, עי"ש במהרש"א שכתב בה"ל אחר העיון שם לא מצאתי דמדייק מינייה דבשל עובד כוכבים איירי מרקתני לא יושיט אלא מרקתני לא יושיט ולא תקני לא יתן דייק מינייה דקאי בתרי עברי דנהרא וכתב עליו הפנ"י ו"ל ולא ידענא מאי מוספקא ליה דהא כיון דמחלק התם דאיירי דוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא א"כ ממילא מוכח דאיירי בשל כותי וא"כ ליכא לפני עור אלא היכא שאין הכותי יכול ליטלו מעצמו, משא"כ אי איירי בשל ישראל

הנותן לו במתנה לא שייך לחלק בכה"ג דאפי' בלאו תרי עברי דנהרא שייך לפני עור כמה שהישראל נותנו לו במתנה דאל"כ לא היה לוקחו הכותי מעצמו. בע"כ של ישראל וזה ברור ע"כ. והמעין בדבריו יראה שודאי סבר שבאופן שאדם נותן רשות לחבירו, לעשות עבירה כודאי עובר על לפני עור אע"פ שבאופן טכני, היה מגיע לאותו מעשה מכיון שצריך להגיע לנטילת רשות מקרי מכשיל את חבירו. ויש להעיר עליו מהר"ן בריש מס' שבת דף ג' ע"א, ד"ה בבא דרישא וכו' וא"ת והא קעבר על לפני עור לא תתן מכשול ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו אפילו לא היה בידו דלא עבר משום לפני עור. דמושיט כוס יין לנויר מוקי לה בפ"ק דמס' ע"ז, דקאי בתרי עברי דנהרא. וכו' ולפי דברי הפנ"י אמאי לא עבר אלפני עור והא ודאי בנטילת רשות מיירי דאל"ה לא היה לוקחן כדכתב בפנ"י א"כ ע"י שנתן רשות עבר אלפני עור. א"כ צדקו דברי המהרש"א כמה שכתב. שלא נמצא שם בפ"ק דע"ז, דאירי בשל כותי. וצ"ע.

הכו"ח באהבה רבה, וברכה מרובה רם ונשא יגיביה קרנכם ויאמץ כוחכם לאורייתא.

שמעון נתן נטע (כהנר"מ) הורונצ'יק

פה עיה"ק צאנז נתניה.

בגדרי שומא בכך חורין

א. כקובץ באו"י (גליון צח עמ' מט סוף אות ה) כתבתי מהלך מחודש לפרש מחלוקת רשב"ג וחכמים (ב"ק מט.) בדמי ולדות (האם מבכרת קודם לידה פחותים דמיה מאחר הלידה או להיפך) - בדמציאות שונה בת חורין (שמסוכנת למות בלידה ראשונה) משפחה (שככהמה ובשר חמורים בשרם), ופליגי רשב"ג וחכמים בשומא דבן חורין אי שמין אותו בגדרי בן חורין או בגדרי עבד. יעושה.

וציינתי שם שלא מצאתי ראייה הן לחילוק במציאות בין שפחה לבת חורין, והן לחילוק בדין לפי איזה גדרים יש לעשות השומא.

ב. אמנם מצאנו כעין חילוק זה בנדה (מה). דבת ישראל שילדת פחות מבת י"ב היא מסוכנת ואילו נכדת אנטונינוס אמרה שילדה בז', ומחלקת הגמ' (בתירוק ראשון) - "אבי"א אשר בשר חמורים בשרם". וזהו כעין דברינו בחילוק באו"י לעיל, דמצאנו ששונה עכו"ם במציאות לגבי זמן תחילת הלידה הגם שבישראל כה"ג היא מסוכנת, וא"כ י"ל גם לגבי מבכרת שדוקא בת ישראל הרכה והענוגה מסוכנת טפי מש"א כ"עכו"ם ושפחה שככהמה.

ג. ולגבי חילוק שני, הנה בריש החובל (ב"ק פג:) כתב רש"י (ד"ה וכמה הוא יפה) לגבי שומת נזקי אדם - שהרי הזיקו והפסידו ממון זה שאם היה נצרך היה מוכר עצמו "בעבד עברי".

והרא"ש שם (ס"א) חולק וס"ל ששמין כאילו הוא עבד כנעני (דע"ע נמכר לשש וכאן הזיקו לעולם וצריך לשמו כע"כ), יעושה.

ולכא"ו מחלוקתם היא כעין החילוק שכתבתי לעיל, רש"י ס"ל כרשב"ג ששמין לפי בן חורין (ד"א"א לשומו כע"כ מכיון שאין הוא עומד להמכר כן ולא זה הנוק שהפסידו בפועל. וה"ה בדמי ולדות א"א לשומה כשפחה מכיון שבפועל היא מסוכנת קודם לידה יותר מאחריה!). ואילו הרא"ש סובר כחכמים (שהשומא היא כע"כ שאז השומא יותר קרובה לנזק שנעשה, וכן בדמי ולדות שמין אותה לגמרי כשפחה וממילא גם מבכרת דמיה יקרים יותר קודם לידה מלאחריה, כמו אינה מבכרת, וכמו המציאות בשפחה).

ד. יש לציין שרוב האחרונים למדו שרש"י והרא"ש חולקים כמשנ"ת, ע"י כפלפולא חריפתא על הרא"ש שם (אות א), ובחידושי אנשי שם על הנימוק"י [שכותב כרש"י "לעבד עברי"י] ריש החובל (אות א), ובתוס' רע"א ריש החובל (אות סה), ובמלאכת שלמה שם, ובסמ"ע (חור"מ סי' תכ ס"ק טז), ובקצות שם (אות א), ובחי' הגר"יז (סטנסיל ח"א) ריש ערכין.

אמנם היש"ש ריש החובל (אות א) למד מהלך חדש ברש"י שאין הוא חולק על הרא"ש אלא דהסיבה לתשלום הנוק היא שיכול למכור עצמו כע"ע, אבל אופן השומא בפועל הוא כע"כ. יעושה. (ולפ"ז כו"ע ס"ל כחכמים, וכהלכתא).

ויש להביא ראייה לדבריו מרש"י עצמו בב"ב (יג. ד"ה ה"ג שאני הכא) "שאינ דמים לבן חורין שאין ע"ע נמכר אלא לשש". ונראה לכא"ו דזו כוונת הגר"א בפירושו לחור"מ (סי' תכ ס"ק כ) לומר כיש"ש. יעוין עוד בב"ק (פד:) "פוק חזי היכא מזדבני עברי בשוקא" ומשמע להריא שדנן כע"כ. ודו"ק רצ"ע.

ה. והנה ע"פ מש"כ לעיל (אות א וג) ברשב"ג, ואחר שהיש"ש אנהר לן עיינין, נ"ל ביאר מחודש ברש"י, דבאמת אין כוונתו ל"עבד עברי" (שנמכר רק לשש) ולא ל"עבד כנעני" (דהרי אין עברי נמכר כנעני), אלא הכוונה היא ששמין אותו כ"עבד" בשוק העבדים, (שנמכר לעולם ולא עד שש או יובל), אבל לפי גררי "עברי ובן חורין", דהיינו השומא היא כאדם שנמכר לעבד עולם, אבל לא מעריכים אותו כאילו הוא כנעני (שהוא מזולל), דבפועל הוא עברי וחשיב טפי! ושמין אם היו מוכרים אדם זה לעבד עולם (אבל לעבד שהוא אדון לרבו, ע"י קידושין כ. ותוד"ה כל שם) כמה היו פוחתין דמיו ע"י הנוק שנעשה לו. וכמש"כ לעיל ברשב"ג ששמין דמי ולדות לפי גררי "בית חורין". (אבל שמין המכירה כשפחה ולא כאמה, דהרי יולדת לא יכולה להמכר כאמה).

וזבו מתיישבות קושיות האחרונים על רש"י [לפי ההבנה הנ"ל (אות ד) שנישום כע"א ממש] מאשה (שאינה נמכרת לע"ע), ומהא דבזה"ו ליכא יובל וע"ע. וכן למהלך דירן א"ש משמעות הגמ' (ב"ק פד): הנ"ל שנישום כעבדא בשוקא. וגם גישום לעולם ומיושבת קושיית הרא"ש. (ומש"כ רש"י בב"ב יג. שלבן חורין אין דמים היינו דבפועל באמת אינו נמכר כן, ורק במקום שיש דין "שומא" שמין אותו כאילו היה נמכר לעבד עולם "עברי", וכו"ל. דהיינו זהו דין בהל' שומא ולא שקיים בפועל). ודו"ק.

ככבוד רב
יואב רוזנבל

תגובות והערות

כי הם חיינו ואורך ימינו

א. בקובץ באורי' האחרון (גליון קה עמ' קמו) העיר הכותב לגבי מה שכתבתי בגליון תשרי חשוך (גל' קג עמ' עז אות ד) כענין איסור הכנסת כלי נשק לביהכ"ס, והעליתי סבוא שתורה נחשבת "עצם החיים" ולא ש"מארכת חיים" (ולכן אינה כלל אותם שנאסרו בהנפת "מקצר על מאריך"), יעו"ש.
וע"ז טען הכותב שודאי הוא שהתורה מארכת חיים כדאיחא בשבת (יג). ומפורש בהרבה פסוקים. יעו"ש.
ב. והנה דבר ברור הוא שהתורה מארכת חיים ואין צריך לזה אריכות וראיות, ולא זו היתה כוונת דברי (שכא"י ח"ו אין היא מארכת).

אמנם הסברא שהעליתי היא שתורה אין התכונה הכוללת והעיקרית שבה "הארכת חיים" (כמו מזבח ושאר הדברים שנמנו במאמריו הנ"ל), אלא שהיא עצם החיים! והגם שיש בה התכונה של הארכת חיים, עכ"פ אם נתייחס אליה ביחס של "מאריכה" ולא ביחס של "עצם" הרי זה נחשב הפחתה בערך התורה! (ואילו בדין איסור הנפת מאריך על מקצר ה"ו מתייחס במיוחד לדברים שפועלתם ותכונתם הכוללת היא "הארכה", וכמו שהרחכתי במאמר הנ"ל, קחנו משם).

ג. וזכרנוי שמור" הגר"י הוטרו וצ"ל היה מזכיר הרבה פעמים דברי המהרש"ל ביש"ש (סוף פ"ז דב"ק אות לו) שהתייחס בחומרה וחריפות כנגד הזכרת "שהשמתה במוענו" בסעודת סיום, מכיון שהדבר מהווה הפחתה והורדה בערך התורה.

והובאו דברים אלו בפחד צחק שבועות (מאמר לד) יעו"ש היטב.

ובמסיבת שבועות (תש"מ) עוד הוסיף בע"פ דברים כזה, דהגם שמצאנו שבכח דברי תורה לכפר עוין (כמבואר ברבינו יונה בשע"ת), עכ"פ היו תקופות שבעלי העבודה וגדולי המוסר לא שמו דגש על ענין זה ולא הזכירוהו, כדי שלא יתייחסו לתורה כ"אמצעי" להשגת מטרה אחרת (כפירה) אלא תורה היא עצם התכלית. והם הם הדברים.

ד. [יש להעיר, דהגם שטענת הכותב לכשעצמה נכונה, עכ"פ מהגמ' שהביא אין ראייה לעצם הדבר שתורה "מאריכה" חיים, דהרי אותה אשה שם טענה שבעלה ששנה הרבה כו' מדוע מת "בחצי ימיו". דהיינו היא לא טענה מדוע לא האריכו לו ימיו, אלא מדוע קיצרו לו! וגם הפסוק שאמרה כי הוא חייך מיידי בעצם החיים.

אולם פשוט הוא ואינו צריך לפנים שהתורה גם מארכת ימיו של אדם, וכו"ל. והרבה מקראות מפורשות בזה ואכמ"ל].

בענין שוכח לשלם באומנובו

בקובץ הני"ל (גל' קה עמ' פו) העיר הכותב שמי שכח לשלם באוטובוס ואח"כ עלה המחיר, אם אין קוצים לקבל ממנו המחיר הישן אין הוא צריך לשלם המחיר החדש דהוי ריבית. יעו"ש.

אמנם יש לציין רגם אם הנהג אינו מוכן לקבל המחיר הישן (והסיבה לזה היא טכנית לחלוטין, דהוא צריך לתת לחברה כסף כפי הכרטיסים שהוציא, ואין בידו לקבוע המחיר כרצונו), עכ"פ אין הנהג נחשב בא כח החברה לגבי מחילת התשלומים! אלא על האדם ללכת למשרדי התשלומים של החברה ולשלם שם.

והיה אם שם לא יסכימו לקבל ממנו אזי קיימים דברי הכותב שאין לו לעבור על איסור ריבית, אבל הנסיון אומר שבמקרים כאלו מקבלים מידיו, וגם נגרם קידוש השם ממעשים כאלו! ואל לו לאדם להתעצל ולפטור את עצמו בטענה שהנהג פטור...

[ועדיין יש מקום לכאן: לדון במקרה שהנהג בנסיעה השנייה הוא אותו נהג שאצלו לא שולמה הנסיעה הראשונה, האם במקרה זה חייב האדם הוא לנהג או לחברה. (ומסברא נראה שגם בזה חייב התשלום הוא עכ"פ לחברה, והנהג הראשון הוא רק שליח בעלמא). וצ"ע.]

זימון ע"י רמקול

בקובץ הני"ל (עמ' קלו ועמ' קמז) ובקובץ תשרי חשוון (גל' קג עמ' קנו) דנו הכותבים לגבי זימון ע"י רמקול.

והנה עצם הנידון הוא תמוה, דהרי כבר נפסק ע"י פוסקי דורינו שקול ע"י רמקול או טלפון וכדו' אינו נחשב כול "אדם", והוא פשוט בתכלית לכל מי שיודע ומכיר את פעולת אותם כלים, ואין כאן כלל מקום לספק! (וכבר כתבתי בזה בקובץ באו"י גל' נו עמ' עו-עח אות די-טו יעו"ש ודבריו הגרש"ז וצ"ל שהכאתי בגל' נו עמ' קיח).

הכותב הראשון (בגל' קג) מחלק בין טלפון לרמקול, ואין לדברים שחר. (ומש"כ "כבר נהגו דקול הטלפון חשיב כקול אחר לגמרי" כו', אטו כמנהגא תליא מילתא?). ומש"כ שבחנותות משתמשים ברמקול, אין משם שום ראייה, דהחתך והכלה שומעים הברכה ישירות מפי המברך (שעומד לידם), דהרמקול רק נועד להשמיע לאנשים הרחוקים ודומיא דסודרין דאלכסנדריא (ע"י סוכה נא:), אבל אין השומעים מהרמקול "יוצאים ידי חובתן" (ואינם צריכים לצאת שם י"ח). ופשוט.

ומש"כ שם לגבי "תרי קלי", לכאור' כוונת הכותב שבנוסף לרמקול נשמע גם קול המדבר ישירות ולא דרך הרמקול (ובכה"ג באמת מועיל לאותם העומדים סמוך לו וכמו החתך והכלה וכנ"ל). אמנם היה לו לפרש זאת ולא לסתום, (ע"י תוד"ה אלא שבועות כו: שעל אמורא לפרש דבריו יותר), דהיה אפשר להביך דבריו באופן אחר דכוונתו ש"חלק" מהקול שיוצא מהרמקול הוא קול האדם ממש (בתוספת הגברת הרמקול), ודבר זה הוא שטות גמור דאין שום שייכות כלל לקול היוצא מהרמקול עם הקול הנכנס, (דהקול היוצא הוא קול אלקטרוני מחדש שנוצר ע"י המעגלים הששמליים שבמערכת ההגברה ברמקול. ובאופן כללי, בכל המכשירים הני"ל הקול עובר לכה"פ שתי המרות - מקול אדם לגלים חשמליים, ומגלים ממניים שונים בחזרה לקול הנשמע. והקול היוצא הוא "יצירה" של המכשיר, וכל דמיון בינו לבין קול האדם המקורי הוא "דמיון" בלבד! תרתי משמע).

הכותב השני (בקובץ האחרון עמ' קלו) חידש שיועיל זימון ברמקול מכיון שיסוד הזימון הוא "לעורר לבך ע"י המזמן", יעו"ש. (וגם יועיל זימון ע"י פלאפון ב"שיחת ועידה").

תורף דבריו הם מהא ראיאתא בשו"ע או"ח (סי' קצג טוף סעי' א) ובמשנ"ב (סי' קצה ס"ק יא) וביאו"ה (סי' קצו סעי' א) ד"ה עמהם) שצריך לשמוע הזימון מפי המזמן, ואם לא, הוי חשש ברכה לבטלה. ואילו ברמ"א (סי' קצט סעי' י) מבואר שחרש מצטרף לזימון. ולכן מסיק הכותב שבזימון אין יסודו "לצאת ידי חובה" ע"י המזמן אלא זהו דבר שנועד "לעורר הכוונה". יעו"ש בדבריו. (וממילא הגם שבשאר דברים אין מועיל רמקול וכנ"ל, עכ"פ בזימון יועיל מהטעם שנתחדש).

והדברים תמוהים מאד, דלפי"ז אין צריך כלל מי שיוזמן אלא יכול להקליט עצמו בקלטת ולהשמיעה לאחר זמן והטייפרקורדר זימן... (או לו יצויר שהמזמן זימן בלחש, וכו' זמנית ישמיע בקול את הקלטת

הנ"ל והאחרים ישמעו רק את הקלטת ולא את המזמון ישירות, יצא מדברי הכותב הנ"ל שכה"ג יועיל להחשב זימון, ובאמת אין בין ציור זה לזימון ע"י רמקול ולא כלום). ודבר זה לא נתכן. ובלא כל הגדון לעיל, יוצא מדבריו שגם קטן יוכל לזמן כשיש שלשה גדולים מבלעדיו? (ויעו' במשנ"ב סי' קצט ס"ק כז). ולכא' פשוט שלעצם הזימון צריך בר חיובא.

וגם צ"ע דאפילו לסברת הכותב הנ"ל עדיין אינו מיושב והדק"ל, דאם חרש מצטרף דיש כאן "כוונה" ע"י ראיית שפתי המברך, אי"כ מדוע בסתם אדם צריך דוקא "שמיעה" ולא יספיק שיראה שפתי המברך מרחוק וידע היכן הוא נמצא?

ובעיקר הקושיא מזימון נראה לומר דיש בזימון ב' ענינים: יש חיוב כללי על ג' שאכלו להצטרף ולברך יחדיו, ויש חיוב פרטי על הגברא לברך בזימון. [דהיינו יש חיוב על ה"צבור" (ג' או י' שאכלו יחד) לזמן, וחיוב על כל "פרט" לשמוע הזימון]. ובסתם אדם הרי שצריך לשמוע הזימון וע"י זה מצטרף, ואם לא שומע אינו יוצא י"ח, וגם צריך שהזמון יהיה בדוקא בר חיובא. ורק אז נחשב ש"מברכים יחד". אבל כחרש בעל כורחיו ליבא לחלק של "ציאה ידי חובה" דהרי ככלות הכל אינו יכול לשמוע, ורק לדין השני של הצטרפות מועיל מכיון שעכ"פ יש כאן ג' שאכלו ונתחייבו בברכהמ"ז, ובוה כתב המהריק"ש שלכה"פ צריך שיעד ויבין דברי הזימון (ע"י ראיית שפתי המזמון) וככה"ג חשיב "צירוף". ודו"ק. (אבל לא עלתה על דעתו לומר שזהו מהות הזימון עצמו, וכנ"ל).

ודוגמא לזה מהא דכתב המשנ"ב (סי' קצד ס"ק ב) דשלשה שאכלו וקדם אחד ובירך, הגם שהפסיד מצות זימון ידידה עכ"פ מצטרף עמהם כדי שהם יצאו י"ח. יעו"ש. (הרי לפנינו מקרה שיש לגבי אדם זה רק דין "צירוף" ולא "ציאה י"ח דזימון").

[עדיין יש לזון אי ברעבדו יועיל "סודרין דאלכסנדריא" בזימון, ומדברי המשנ"ב (סי' קצה ס"ק יא) משמע דמועיל ברעבדו, וצ"ע לכא' מהגמ' בברכות (ג), וע"ש בשעה"צ (אות ז). ואכמ"ל].

ולגבי נדון דידן הדבר פשוט מביעתא בכוחא שרמקול יכול להיות לכל היתור רק כ"סודרין דאלכסנדריא" ותו לא. (וגם אם יש ענין לעורר כוונת השומעים בזימון, עכ"פ פשוט שמצות זימון היא דוקא ע"י שמיעה מבר חיובא ובלא"ה אינו יוצא י"ח זימון). ובכל דבר שצריך לשמוע קול האדם המדבר כדי לצאת י"ח אין ברמקול וטלפון ורדיו וטייפרקורדר ודומיהם שום שמץ "קול אדם" ולא כלום! ולא היה צריך לחזור על דברים אלו אלמלי נתקבל רושם מהמאמרים הנ"ל כאילו יש כאן צד הפוך ובית מיוחד. וכמו שהאריך בזה הכותב השלישי שם (עמ' קמו) בדברים נכונים, יעו"ש ואין להאריך יותר.

בדין היוזק ראייה במשקפיים

בקובץ הנ"ל (עמ' קנא) הובאו דברי התורת חיים שבהיוזק ראייה (דעין הרע) אם יש הפסק בין העין לחפץ אין העין יכולה לפעול בו היוזק. וע"פ זה ביאר הכותב דברי הדובב מירשים שברואה ע"י משקפיים אין היוזק ראייה.

[ויעו' עוד בקובץ הקודם (גל' קד עמ' קסח) שמביא חילוק בין זכוכית שאפשר לראות דרכה לזכוכית שרק מביאה אורה ואי"א לראות דרכה (שבוה אין אפילו ה"ר רבית). יעו"ש].

והנה בעצם הדבר לכא' יש לעיין, דגם אם נאמר כהתורת חיים דמחיצה מזכוכית מפסקת לגבי ההיוזק דעה"ר, עכ"פ במשקפיים עדיין יש צד לומר שאינו נחשב "הפסק" ובטל לגוף האדם הרואה והווי חלק מה"מעשה ראייה", וכדלהלן:

יעו' כמה שהארנו בקובץ באו"י (גל' נו עמ' עד) לחלק בין מחיצת זכוכית בנר דהבדלה (עששית) למשקפיים, (ומש"כ שם בשם הגרש"ז). וכן לגבי הפסק זכוכית לענין ערוה, ומחלוקת האשל אברהם והחזו"א לגבי משקפיים בזה. וגם בדין קידוש לבנה יש לחלק לכא' בין חלון (שהביאור הלכה מחמיר לפותחו) לבין משקפיים. ועוד נתבאר שם (גל' נה עמ' פד-פה) לגבי קידוש לבנה וראיית עדים ונגעים ושחיטה וברכות הראייה ההיוזק ראייה, וע"ש עוד (עמ' פז-פז) לגבי בדיקת חמץ וקריאת התורה ועוד. יעו"ש באורך.

ולפי דברי הדובב מירשים הנ"ל יוצא שאין חילוק וא"כ בכל אותם מקומות שזכוכית חשיב הפסק ומחיצה גם משקפיים יפסיקו (ולפי' בבדיקת חמץ יצטרכו לכא' להסיר המשקפיים? ויעו' בשו"ת קריית חנה דוד ח"א אר"ח סי' מט). וצ"ע. (ולאריך גיטא י"ל ביסוד המחורש של התורת חיים הנ"ל שהוא דוקא

בהפסק זכויות ולא כולל ראייה ע"י משקפיים דאינם מפסיקים כלל דבטלים לאדם וכנ"ל, ודלא כהדובב (מישרים).

אמנם יתכן לחלק שדוקא לגבי הענין המיוחד של עין הרע כתב הדובב מישרים את חידושו שה"ה למשקפיים דס"ל שכח הרע הדענין אינו מזיק אם אינו הולך ישירות מהעין על החפץ, אבל בשאר עניני ראייה יודה לחילוק שכתבנו לעיל בין מחיצת זכויות למשקפיים. (דכאלו הנודן הוא פעולת הראייה ולא הכח הסגולי שבעין.) ודו"ק.

בכבוד רב
יואב רוזנטל

בענין תקנת תפילה בציבור

מטו כבי מדרשא בשם הגר"ח להקשות דהא קי"ל בסוטה דף לח: דנשיאת כפים היא רק בעבודה, וכל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה, וא"כ תמורה, דבשלמא להרמב"ן דמצות תפילה מן התורה שנולמד מקרא ודלעברו בכל לבבכם, ותפילה חשוב עבודה. שפיר י"ל דמצות נשיאת כפים היא בשעת תפילה. אלא להרמב"ם דמצות תפילה דרבנן, א"כ מתי היא מצות נשיאת כפים בגבולין, ותיריך דאף להסוברים דמצות תפילה דרבנן, מ"מ אם מתפלל מקיים מצות תפילה מדאורייתא, ומיקרי עבודה כדי לקיים בה מצות נשיאת כפים בעבודה, (יעויין בעמק ברכה ענין נשיאת כפים, א') וכן כתב הגר"ח עצמו בספרו בהל' תפילה.

ועיין בשו"ת משכנתא יעקב סי' צ' שיצא להוכיח כהפוסקים דתפילה מן התורה, מהאי טעמא דלפי מאי דקי"ל דנשיאת כפים היא בשעת עבודה היאך תתקיים נ"כ בגבולין הא ליכא עבודה, אלא בהכרח דעבודה זו היתה מתקיימת ע"י תפילה, שהיתה אף קודם אנכנא"ג שחיובה מן התורה, יעו"ש. ולפ"ד הגר"ח באמת אינה ראייה שהיא מצוה חיובית, רק מצוה קיומית שכשמתפלל מקיים מצוה.

ואחיו בספרו קרן אורה סוטה דף לו ע"ב האריך לתמוה עליו בהי"ל: אפילו להרמב"ם דתפילה דאורייתא, תפילה בציבור לא היא אלא דרבנן ונ"כ א"ש אלא בעשרה וע"כ ליכא למימר דיש לה שייכות עם תפילה מן התורה ועוד נראה דעשה של תפילה לדברי הרמב"ם נראה דיכול לקיים אפילו פעם אחת בכל לילה דזה מיקרי נמי בכל יום, ונ"כ אינו אלא ביום דאיתקש לראשונים וכו' ואחי הגאון מו"ה יעקב ז"ל בספרו כתב לסיועי בזה להרמב"ם דתפילה דאורייתא דנ"כ במקדש הוא אחר עבודה וה"נ בגבולין ומנה אחר עבודת התפילה ע"ש ואין זה מספיק כמו שכתבתי דנהי דאורייתא היא מ"מ חיובא על כל יחיד ויחיד לעבדו בשאלת צרכיו ממנו ית' וכמש"כ הרמב"ם ומה ענין זה לעבודת המקדש שהיא עבודת ציבור עכ"ל.

והנה פשטות דבריו הוא תמה דנשיאת כפים בעי ציבור, ובתפילה אף להרמב"ם לא היה בציבור, ופשטות קושיא זו היא רק לשיטתו וכמוש"כ בדבריו להלן שמכריע דנ"כ בעי ציבור דוקא מדאורייתא. (וכתב שם מפורש שזהו שלא כדעת הר"ן במגילה כז: דלא בעי ציבור מן התורה לנשיאת כפים) אכן יש בדבריו קושיא אף לדעת הר"ן דלא בעי ציבור לנ"כ, דהא מ"מ נקטינן דנ"כ בעי עבודה, ופשטות עבודה היינו עבודת ביהמ"ק שהיא עבודת הציבור, וא"כ מסבא תמיה להשוות לה עבודת התפילה שהיא עבודת יחיד לשאל צרכיו. שאיננה עבודת ציבור כלל, ואין שייך להשוותה לעבודת ביהמ"ק שהיא עבודת ציבור.

וע"ע בשו"ע הרב סי' קכ"ח סוף סעיף ג' שעמד על כך דתפילה דרבנן ואין שייך מדאורייתא שיעלה בעבודה.

והלום מצאתי ראיתי להמכ"ט בספרו בית אלוקים חידוש גדול בכל ענין תפילה וברכות, דקי"ל דאנכנא"ג הקנום, ופשטות רגילים לומר דטרם תקנת אנכנא"ג לא נתיקמו ענין הברכות והתפילה בציבור כלל אולם מפליא חידושו הגדול בזה (שער היסודות סוף פרק ל"ח) ובהיות דבריו קילורין לעינים נעתיק כל לשונו הזהב.

וגם דורות הראשונים הקודמים לאנשי כנא"ג שתקנו נוסח כל הברכות היו אומרים ענין כוונת כל ברכה וברכה כדברים הכרחיים לה כבירת ותורה וחיים ומזון בכרמת המזון גם כי לא יהיה הנוסח שדרו לנו א"כ אנכנא"ג והיו מברכין קודם שהיה מהעוה"ז כעין מה שהיו נהנים ממנו שהיו מברכים על

הלחם ברוך שברא לנו מזון זה ועל פרי עץ או אדמה ברוך שנתן לנו פרי זה לאכול וכיוצא במילות אלה המורות על כוונת הברכה שלא יהנו מהעולם בלא ברכה, וכן כל אחד היה מתפלל לאל יתברך והיה מסדר שבחו קודם ואח"כ מבקש צרכיו ואח"כ נתינת הודאה על חלקו גם כי לא היה נוסח זה שאנו מתפללים אלא כל אחד לפי צחות לשונו וכי' ואפשר ג"כ שהיו מתקצרים בבתי כנסיות בשני וחמישי לפחות מימות משה רבינו ע"ה שתיקן קריאת התורה בהם והיו מתפללים או בציבור כל אחד לפי כוחו ולא היה שם חזרת התפילה כי לא היה נוסח מיוחד לה אלא כל אחד היה יודע ובקי בטיב הלשון יודע לסדר תפילתו למה שנצטרך ע"כ. הרי שחידש דיעק' שורש התפילה היה מזמן מרע"ה, והוציא לחדש שהיה גם ענין תפילה בציבור לפחות בימות ב' וה', אלא שמרע"ה הוסיף לתקן תקנת קריאת התורה.

ולפי חידושו זה, באמת היה ציבור, והתפילה היתה עבודת הציבור, דאל"ה למה נתאחדו להתפלל בציבור, אלא היה ידוע שהתפילה מתקבלת בציבור דוקא, ולכן היו מתפללים בציבור. כעין תקנת התפילה בזמנינו (וע' ביבי"ע ח"ד י"ד ס' לא ס"ק ג' מה שהביא אי קרה"ת יש שייכות לדין תפילה וע' בפסקי תשובה קונטרס דברי חכמים ס' יג).

[וכן מה שחידש דענין ברכת הנהנין היה נהוג כל השנים. ידוע דעת גדול הראשונים דברכת הנהנין מן התורה כמו שכתב בריש פרק כיצד מברכין (ברכות לה). וכן דעת הרשב"א בברכות מה: והנני"י שם על חוס' ד"ה לפניו במאמ"ד ומיהו, ולפ"ד המבי"ט שפיר ניחא כי באמת נהגו לברך ברכת הנהנין].

עכ"פ נחזור לענינו בנשיאת כפים, כי שפיר שייך לומר דהיה נשיאת כפים בגבולים בשעת עבודת התפילה. ושפיר היה בציבור בעבודת התפילה שהיה נהוג מאז לקיימה בציבור לפחות בב' וה'. וע"ע בספר ברכת כהן (להגר"ש דויטש) ס' ע"ח פרשת נשא.

ביקרא דאורייתא
שניאור זלמן דישון
ירושת"ו

בענין כשרות החלב בזמנינו

הנני בזה ע"ד מש"כ בגליון קד בנדון כשרות החלב לפי הידוע שחלק גדול הם טרפות ע"ש, והנה בהיות ושמעתי חשובות שונות לשאלה זו שלענ"ד אין בהם כדי השבה וכאשר יווכח כל מעיין בצדק, אמרתי להציע מה שיש לישא וליתן בזה.

א. והנה ברור דכדי ליישב השאלה אפשר לדון רק משתי פנים, א. מצד המציאות דהיינו לומר שיש לנו בירור המספיק ע"פ דין תורה שבאמת אין כאן טרפות במציאות כלל, ב. מצד הדין דהיינו לחדש שלמרות אשר במציאות ע"פ החשבון בודאי יש כאן טרפות, עכ"ז התיירתו התורה מכיון דעל כ"א בנפרד הי' היתר של רוב ונהפך האיסור להיתר.

לא יתכן לחדש דכמציאות אין בעולם בהמות טרפות כלל

והנה טענה אחת לומר דאכן במציאות אין לנו לחשוש ויש לנו בירור מוחלט שאין כאן טרפה הוא ע"פ יסוד מחדש ביותר שהעלו בביאור ענין רובא דליתא קמן, ותו"ד שיסוד דין רוב ברודל"ק הוא דנוקטים שהמיעוט הוא מקרה וחריג ולכן לא יקרה כלל, או באופן"א קצת דמאחר ועל כ"א בנפרד יש בירור של רוב שאינו טרפה במציאות (דלכו"ע גדר רוב הוא לברר המציאות ולא להכשיר את הטריפה) מעתה עלינו לומר שיש לנו בירור כזה גם על כל הבהמות עתה"ל.

ולענ"ד איני מבין כלל כיצד ניתן לומר כן, ולפ"ז יש הכרעה ברורה ומוחר לישבע ע"ז, שמכל יצורי תבל לא הי' אף חולה א', וכן מותר לישבע שכל הנשים ילדו ולא תהי' אף עקרה אחת וגם לא תהי' אף בהמה א' טרפה מכיון שכל אלו הם מיעוט ולדבריהם יש בירור שזה מקרה וחריג ולכן מסתבר שלא יקרה כלל (וכן הי' תמיד במשך כל שנות תבל בירור כזה ושוב תמיד נתברר שהי' טעות במקרה, ועי' במדרש שמות דחשיב נס מה שלא נולדו במצרים חגרים וסומים), ומוכן שדבר כזה לא ניתן ליאמר. גם א"י איוה סברא יש בזה, וכי ישביל שהרוב יותר שכחו ומצוי, זה סיבה שהמיעוט לא יקרה כלל, והגע בעצמך הרי שנחלק את כלל הבהמות ל' סוגים שונים בטבעם, ולכא"ו גם בזה יש דין רוב להכריע שאינו א' מהם

ומותר לישבע שאינו מסוג א' למשל, ומה תאמר בכאן מי הוא המקרה הלא כולם שוים בדיוק והם עשר אחוז מכלל הבהמות, ושוב שנמצא צד השה בו מן הסוגים הנ"ל, נאמר ששאר ד' הסוגים נעשו מקרים ויש לנו ברור שלא יהיו כלל, וגם נצטרך לדחוק מאוד בכל מקום שנזכר בגמ' ובפוסקים הלשון רוב בהמות כשרות ומיעוט טרפות, רוב נשים יולדות לט' ומיעוט לז' דהיי"ד רק שכן ה"י פעם אבל עכשיו ברור שאין כאן מיעוט כלל, וכן אין לי שום הבנה במה שנדחקו לכאור דהמצני ר"מ דחשש למיעוט וסמך מיעוטא וכי' שמזה מוכח להדיא שיש כאן מיעוט בעולם דהיינו שיש הסתברות של מיעוט שיהיו טרפות, וביארו דהיינו שיש 70% כבא שכולם יהיו כשרות ו-30% כבא שכולם יהיו טרפות, ואינו מבין פירוש הדברים ולכאור' ברור שיש ספק ברור שיהיו בעולם כדואי 70% כשרות ו-30% טרפות.

ואינו יודע מי מעכבנו מלמדוד בדברים ככתבם, שיש בטבע רוב בהמות כשרות ומיעוט טרפות וכן ברור שהוא גם היום בעולם, רק שכשדנים על בהמה פרטית אמר' דמסתבר שהיא כהרוב שבאמת כן יותר מסתבר כשרים על פרט. [הא דלא ילפי' לוי' מאח"ר להטות כמו רודא"ק רכינן דכאן כל א' יסוד הספק שלו הוא מחמת עצמו ואין לו שום קשר לאחר, דאפי' אם ישחשו שאר בהמות העולם יהי' אותו ספק עליו, לכן לא מועיל אח"ר להטות שזה רק כאשר הספק נולד לנו אם פירש מהרוב או מהמיעוט בזה מכריע לנו אח"ר להטות שהרוב הפרישוהו, (וכן ביארו האחרונים הנתיבות בחמד"ש סי' כ"ד והגרעיא בתשו' תניא סי' ק"ג ועוד) והא דמותר לאכול א' א' הוא שהתורה דנה רק על אדם א' כפפע א' וכן על פעולה א' וכל גידן נספק בפני'ע, ואין שום סיבה לאסור לו עכשיו, וכן הוא בכל דפריש שמותר לאדם א' לאכול כל' הי' החתיכות בפירשו בזאח"ז וראי' מובחים ע"ג: דלא קאמר גזירה שמא יבא כהן א' ויקריב כל ה"י בזאח"ז, וכן הוא בביטול יב"י להרשב"א (ובתורי"ד מפורש דהוא מה"ת) דבב"א אסור ובזאח"ז מותר כמפורש ברא"ש פ"ז דחולין סי' ל"ז לדעה זו, וזה פשוט].

ומה רצו להתלות באלין גדול החת"ס שביאר בכמה מקומות (בתשו' האע"ז סי' ה' וה"ב סי' קמ"ז ובחי' חולין י"ז וכו'ע"ז כ"י הגרעיא בדו"ח כתובות י"ג: ובתשו' תניא סי' ק"ג סק"ב) דרודל"ק עדיין מרודא"ק כיון דלא אחזק המיעוט לפנינו, דאפשר דכל אלו שבדרור הזה הם כהרוב יעו"ש, ומהו רצו להוכיח כניל, אמנם באמת ממקומו הוא מוכרע להיפוך דהרי לא כ' שזהו כל יסוד דין רודל"ק שיש לנו בירור מוחלט שבאמת אין כאן מהמיעוט (ושלכן גם בגי' יש בירור כדואי שאין כאן טרפות), רק שאפשר שאין המיעוט בעולם ולכן נחשב שהמיעוט לא אחזק לפנינו ולכן הוי רוב מעליא טפי, ובצמ"ח הרי ביאר שם החת"ס באופן זה גם לפי ההוא"א למה לן קרא לרודל"ק ולא ילפי' מאח"ר להטות, דצריך קרא לזה גופא שיש להסתמך על הסתברות שמצד בירור מקרי העולם, דהלא בעצם יתכן ג"כ שבדרור הזה כולם סריסים וטרפות, וע"י בקה"ז חולין סי' ו' שביאר בזה בטו"ט דאף שיש לנו אומדנא ברורה שלא כן הוא, מ"מ הו"א רכינן דעכ"פ לא ראינו בענינינו המציאות כן רק מצד ידיעת טבע הרגיל בעולם לא הוי ילפי' לוי' מגוה"כ דאח"ר להטות וזה נחשב רובא דליתא קמן, ולפ"ו ביאר החת"ס דמטעם זה י"ל למסקנא דהמיעוט ג"כ גרע טפי כיון דליתא קמן, (ובאמת צ"ב עדיין בזה מסבא, וכידוע ביארו הרבה אחרונים באופ"א החילוק בין רודל"ק לרודא"ק, וכנ"ל דהספק אינו מחמת תערובת רק כ"א מחמת עצמו), וכל ידיעת המיעוט הוא רק מכת ידיעת המקרים הרגילים בטבע העולם וזה נחשב לא אחזק מיעוט קמן, וכדואי שא"א תלות ברבירי החת"ס לומר שזהו כל עיקר גדר רודל"ק שהמיעוט לא יקרה כלל מחמת שהוא מיעוט שאין לזה מקום לא מגמרא ולא מסבא, (וגם ממה שנתקשו האחרונים ע"י תשו' רעקיא הנ"ל ובקוב"ש אות פ"ה בשם השמ"ק בשם החת"ס בטעם הדבר ול"א קבוע ברודל"ק מיעוט דנקטו כפשיטות דהמיעוט ישנו בעולם).

גם אין לומר דיש לחלק באופ"א חשבון אחוזי הטרפות הידוע בעולם

ב. עוד רצו לטעון ולומר שאין לנו לחשוש שיש כאן במציאות טרפות, דהן אמנם כדואי ישנם טרפות בעולם, וכמפורש בגמ' מיעוט בהמות טרפות וכנ"ל, וכדואי ידוע לנו מאותה סיבה גם כמות אחוזי הטרפות בערך, מ"מ הלא אין שום סיבה במציאות שיתחלק בשוה ומאן לימא לן שנתחלק גם בכמות שלפנינו כמספר אחוזי הטרפות שבעולם, עכ"ד, (וכבר הוזכר זה במאמר הקודם אות ב').

ו"ל דאה"נ דנניה שאין הכרח בעצם מצד המציאות שיתחלק בשוה, אמנם מכיון וידוע לנו באופן כללי הטבע בעולם, הרי כדואי שזהו הדרך הכי מסתבר לחלק אחוזי מיעוט הטרפות לומר שמתחלק בערך באופן שוה כממוצע עליו הגב' הנוהג בעולם (וצל"ד להכריע בדיוק אופן המיוצע בזה, ובאמת לא הוי בכל דברנו כמותה לחשי טרפה מחודש של רוב ע"י מה שנמצא ברוב או כל הבדיקות, אלא לכאור

ידידע לנו בדיוק חשבון אחוה המיעוט כשם שידוע לנו החשבון של הרוב ועלינו להתייחס לכך לפי החשבון ולצרף מיעוט למיעוט, והרי כל עיקר ענין הרוב נבנה ע"פ מה שנמצא בכל פעם שנבדקו כמיות, אחוז רוב של סוג זה ואחוז מיעוט של זה, ובאופן זה קובעים כשמתעוררת שאלה ובאים לקבוע מהו הרוב והמיעוט, וכיצד אפ"ל שמאותו סיבה יהי' לנו עכשיו בירור על כמות כזאת שחמיד מצאו בה נכ"ל לומר שכולם כשרות בניגוד גמור לכל הנה"ל, מאשר לומר שכל הטרפות נשאר במקום אחר ואלפי הבהמות שלפנינו כולם כשרות הן, והרי גם לדבריהם כשרנים על כל בהמות העולם נוקטים בודאות שיש כאן האחוז הרגיל של טרפות (ואין אומרים שמיעוט הטרפות יקרו בדור הבא) וכמו"כ אם בכל העולם הי' רק הבהמות שבא"י גם היו נוקטים כן ולמה כשהגידן רק על אלפי הבהמות שבמחלבה לא נאמר כן, ואינו מובן כלל כיון דגם לדבריהם יש בירור מוחלט שבעולם ישנו מיעוט טרפות וכן בכל הבהמות שבא"י א"כ מה הגבול בזה ולמה באלפי הבהמות שבמחלבה לא נאמר כן, ועכ"פ לא מובן כלל כיצד ניתן לומר שיש לנו בירור מוחלט שאין כאן טרפות ולמה לא יהי' עכ"פ ספק שמא יש כאן טרפות, [ולכאן אין שום דרך לחלק באופן א, והרי פשוט דלא שייך כלל לומר בזה מעין גדר דכל דפריש לומר דהטרפות נשאר ברוב הבהמות שבעולם ואלו שלפנינו כולם כשרות, דהרי ברוד"ק ל"ש כלל גדר כל דפריש מכבואר בפ"ק דחולין ומשום דרוב הבהמות שבעולם אינם שום סיבה לכשרותם של אלו שלפנינו והשאלה היא בזה מיני' וכי' ולכן אין שום סברא ונפק"מ כמה בהמות עור ישנם בעולם, וזכר לדבר לענין ההתחלקות בשהם בלשון חז"ל אלף נכנסים וכו', וכן בפ"ג דתענית לענין קביעות תענית דבעיר גדולה יש סבירות טבעית ליותר מתים, ולכאן' כל ענין בילה ביבש וכן קיי"ל ביו"ד סי' ש"ל לענין קמה אפי' באופן שלא נתכוין לערב בשוה, יסודו על סברא זו דמכיון ידיע' דכל חלק נתפזר ממקומו מסתבר שהחלוקה בשוה, אלא דזה חידוש דנקטינן בודאות שהוא כן ושכולם נתפזרו, ועי' בתשו' משכנ"י סי' י"ז שהאריך גדר מיעוט המצוי המחייב ברירה הוא שביקוח של עשר אחוז והוכיח כן בב"ב צ"ג: דהדדך שעשר אחוז עולל עלול להתקלקל ע"ש, ובהג"א ובאחרונים בה' יו"ט האריכו לענין השחיטה ביי"ט בכמה אופנים במקומות ששייך רוב טרפות או מחצה על מחצה מחומרא או מריגא וכפ"ש זה פשוט להו' ששייך לרעת טטטיסטיקה מדויקת על כל סוגי הטרפות והמקומות והזמנים השונים, ולמות' האריכות בזה, ועמש"כ באות הבא בפשיטות יותר, דעלינו לצרף החשבון של המיעוטים מדין סמוך מיעוטא למיעוטא].

ובאמת עכ"פ בנר"ד ברור ומוכרח ממש, לומר שברביבוי גדול כזה (דבכמות מועטת י"ל יותר שהי' מקרה שלא כרגיל, כמ"ש ב' בהתבונן הפרטים מתעטט היסבוי לקרינ' יוצאי דופן) ישנו כשיעור כמות הטרפות בעולם, 5% - 10% משיעור אחוזי הטרפות שבטבע הנוהג בעולם שגם בזה ישנו יותר מא' מששים כדי לאסור החלב, ואין צריך שום רא"י לסברא זו, שנחשב אצל כל באי עולם כודאות מוחלטת, וגם אילו יצוייר שהי' מציאות שהשוהה חלב שאין בתוכה חלב טרפה בשיעור לאסור הי' ודאי מסתכן לא הי' אף אחד מהסס כלל לשחות מזה, כי ברור לכל שיש כאן טרפות נכ"ל, ולכן פשוט שלא יועיל בזה הסברא של רוד"ק שסומכים ע"ז לומר על כ"א בנפרד שהוא מהרוב, לומר כן גם בנר"ד שהסברא היא להיפוך. ואין מובן כלל מה מקום לפלפל בזה מצד המציאות מכיון שברור לכל שיש כאן איסור והלא אפי' במקום שיש רק חשש צריך לחוש ולפרוש (ובאות ד' הבאנו לזה מדברים שהוחזק בהם תולעים דכשי' הסתברות לחוש צריך והי' הרי הוחזק ונמצא הרבה יותר מג"פ טרפות בשיעור כזה, וכן מהא דבבב"י לי אסור אפי' נגד רוב חזקה ועדים), ועאכ"ו באומדנא ברורה כי האי, שאפי' במקום לי צוייר בזה אופן של פקרי' נכ"ל היו מתירים לו, וכן פשוט שמי שאסר עליו חפץ בקבונם אם אין בחלב שלנו חלב טרפות בשיעור לאסור בודאי היו מתירים לו ליהנות מהחפץ (וכן מסתבר דבנפל חלב לבשר וספק אם יש ששים היינו מקילים לצרף לעוד ספק מה שע"פ חשבון יש כאן ספק טרפות ולהתיר בהאזה להסבירם דבחלב טרפה אין איסור עי' דגו"מ ופ"ת סי' פ"ז וילע"כ בד"ץ אהע"פ אהע"פ אהע"פ אהע"פ), וא"כ איך נוכל להקל לענין מאכלות אסורות ולהכשיש את האי'.

[והגם ולענין דין כל דפריש כבודא דאתא קמן מסתבר דאפי' אם זה סותר קצת להתחלקות בשוה, וכגון צ' חנויות מוכרות בש"כ ברורה וי' בש"ר טרפה ופירשו כ' דמסתבר דמתיר לבשל כולם כא' וכמו שכתבתי באות ג' וכ"כ הגרמ"פ מובא בתשו' חלקת יעקב אהע"ז סי' כ"א ע"ש, מ"מ אי"ז ענין כלל לענינו, גדר כל דפריש הנלמד מקרא דאחרי רבים להטות היינו דכל ספק הנוגד לנו ויש לנו רוב סיבות השופטים לנו לצד אחד מכריעים שמתיר מגזיה"כ דאחרי רבים להטות, ואפי' יהי' כמה הסתברויות צדיקות לומר שאינו מהרוב, וכמ"ש שם כגון רוב וקרב, דלכאן' יותר מסתבר תלכות בקרוב, ורוב כשרים צדיקים תולים בהם ולא במיעוט פסולים פרוצים, ורוב יונינים דלא מסתדך וכנהג בוחז), דהו

הגהו"כ דאח"ר להטות וכמ"ש האחרונים דכל ענין כל דפריש אינו סברא כלל דהרי יתכן הפרישה מהמיעוט כמו מהרוב, רק גזה"כ דכל ספק ישפט ע"פ הרוב ולד' כמה אחרונים אפי' בפירושו מחציתן אמרי' דמרוכב פריש ויש שרצו לומר אפי' בפירושו הרוב (ע"י חכ"א שער הקבוע ובתשו' גאוני בתראי סי' ו'), והי' רוב החנויות שופטים הספק על פיהם, משא"כ ברובא דליתא קמן שלא נלמד כלל מאח"ר להטות ואיזו גזה"כ רק סברא (ויילצינג ל"י בפ"ק דחולין מקראי דמכה אביו וכו') דאפשר לסמוך על סברא (זו), ואי"כ בודאי שלא יתכן לסמוך ע"ז רק באופן שבאמת יש בזה הסברא הזאת דהיינו כשהגידון על כ"א בנפרד, משא"כ כאשר ע"פ הסברא בודאי יש כאן מהמיעוט וכמו בנוד', (ובאמת לרש"י חולין י"ב בה"א ש"י דליתרוצא דרב אשי ילפי' גם רובא דל"ק מאח"ר להטות, לכא"ר י"ל כן, אך באמת כבר נחקשו האחרונים ע"ד רש"י דמגלן לומר דלמסקנא הדר' ממאי דנקטי' בפשיטות מסברא בתחלת הסוגיא, וגם באמת הרי לא מסתבר כלל לומר דין אח"ר להטות ברודול"ק ששאר בהמות העולם אינם סיבה כלל לזה שלפנינו, וע"כ צ"ל כד' רש"י דהוא ילפותא אחרת לגמרי מאח"ר להטות בתור ראי' דסכרת רוב הוי סברא ואי"כ הי' ברודול"ק אבל אין הפי' שיש פרישה מהרוב, דהרי באמת אינו תלוי כלל בהרוב שבעולם (ואכמ"ל). אמנם לכא"ר ברור דגם לענין כל דפריש דבזה א"צ לחשב כפי חשבון ההסתמיותיט' וכו"ל, מ"מ מסתבר דבאופן שיש אומדנא ברורה באופן שברור לכל בלי ספק, שצריך להתנהג כן בין לקולא בין לחומרא, והרי אומדנא מהני בכל דיני התורה, וגם אפי' באופן שרק בדי לאחד ג"כ יכול להתנהג כן בין לקולא בין לחומרא, ואי"כ באופן שיש אומדנא ברורה בודאי גם ככל דפריש אסור, וצ"ל לקבוע מה נחשב אומדנא. אך זה ברור שבאומדנא כזאת דבד"כ יש 20% - 30% טרפות לכה"פ, ונתערב כאן חלב מאלפי פרות, בזה בודאי נחשב אומדנא דמוכח טובא, ועדיף טפי מקורבא דמוכח דמהני אפי' נגד רוב אע"פ דקיי"ל דרובא עדיף, (ובאמת בענינינו א"צ לזה דהרי ברודול"ק ל"ש גדר כל דפריש וכו"ל ובייתר דהרי אין כאן מציאות של פרישה כלל שהבהמות נמצאו כל הזמן במקום אחד ביחד ואין כאן פרישת מיעוט מהרוב כלל), וכמו"כ פשוט דאסור להכניס מת לכה"כ שנמצאים שם אלפי יהודים הגם שעל כ"א בנפרד י"ל דמרוכב שאינם כהנים פריש דהרי יש אומדנא דמוכח דנחשב כידעיה ודאית שיש כאן כהן, וכל המיקל בזה אינו אלא מן המתמיהין].

עוד ראיות לעיקר הסברא בזה

ג. ושמחתי כאשר מצאתי בעז"ה מפורש עיקר הסברא בזה בדברי שני גדולי עולם הבית אפרים והמשכנ"י, והוא דהמשכנ"י (וי"ד ס"ס ט"ז) רצה להוכיח דבזמן הגמ' לא הי' שכיח כלל טרפות מהא דפסחים ס"ד ר"י אומר כוס הי' ממלא מדם התערובת בק"פ, ואם הי' טרפות מצוי כ"כ אי"כ הרי בודאי נמצא ע"פ חשבון טרפה ביניהם ור"י הרי ס"ל דאין דם מבטל דם (ומיירי התם דלא בדקו הריאות), יעו"ש, והב"א בסי' ו' הק' ע"ז מטעמים אחרים (ובאמת דוחק לומר כהמשכנ"י דלא הי' ע"פ חשבון טרפות כלל בכל הק"פ), והאר"ן במשכנ"י בסי' י"ז לבאר דבריו ע"ש, עכ"פ הא מלתא פשיטא להו טובא אם יש מיעוט המצוי אף ששל כ"א יש רוב מ"מ בהצטרף הרבה שע"פ החשבון יש ביניהם איסור הי' אסור להקריבו ע"ג המזבח וכו"ל, והי' בודאי גם בני"ד כדבריהם כן הוא דיש לחוש לטרפות שע"פ החשבון בודאי מעורבים בהכל.

ובאמת הרי מצינו בכ"מ דסמכין מיעוט למיעוט ע"י ברכות ג"ג. מיעוט לכשפים ומיעוט לגמר את הכלים, וע"י ב"ב צ"ג. ובתוס', וע"י ברשב"א ור"ן חולין ס"ג: בהא דאין לוקחין ביצים מן הגויים דסמוך מיעוט נבלות למיעוט טרפות ואף דהם ב' איסורים (וע' חו"ד סי' ס"ג שר"ל דרק ברודול"ק אמרי' כן, ובא"ש פ"ח ממאכ"א), והוי כפלגא או כרוב, ואף דלמסקנא כ' שם ת"י אחר היינו דוח תלוי אם במציאות ע"פ חשבון כשנצרך ב' המיעוטים יהי' לנו רוב או פלגא (וע' מנ"ח מצוה ר"ט שהביא שכבר תמהו האחרונים ע"ד הפלתי שלמד מזה דסמכין בעלמא תרי מיעוטי נגד רוב) וכו' דזה רק מחמת החשבון כנ"ל וכ"כ בתשו' חת"ס אה"עו ח"א סי' צ' וע"י ראש אפרים בתשו' ב', וזה פשוט דכל כה"ג מצופינן כל המיעוטים הנוגעים לנו ואם ע"פ חשבון יש לנו ע"י הצירוף רוב אסור, וכן פשוט במש"כ הפוסקים בה' יו"ט דבמקומות ששכיח רוב טרפות מחומרות אסור לשחוט דהיינו אפי' כשהרוב מצטרף מהרבה סוגי טרפות, והי' כאשר הגדון לפנינו הוא כאחד על כל הבהמות דאם א' מהם טרפה נאסר הכל (ולהרבה ראשונים נהפך כולו לאיסור אפי' במכ"מ מדרבנן ע"י תשו' רע"א סי' פ"ב) ופשוט דאין לנו כח של רוב נגד כל מיעוט דהרי המיעוט של א' הוא סיבה לאסור הכל וכל המיעוטים שצטרפים לחשבון לאסור ואין לכ"א רוב העומד כנגדו, ואי"כ למה לא נצרך המיעוטים של כל הבהמות שבי"ן כולם יש הרבה יותר מרוב

כדי לאסור, וכן אם אחוז מיעוט הטרפות שבעולם הוא בערך שליש מסתבר דהאוסר עליו בהמה א' אם השני' טרפה דאסור לו לאכול ממנה דסמוך מיעוט למיעוט ויש רוב שא' מהם טרפה, ולאורה אין שום סברא לחלק בזה ודו"ק.

ואבי בזה עוד כמה דוגמאות לסברא זו, דגם כאשר אם הי' נדון על פרט לא הי' לנו לחשוש משום דיש רוב מ"מ כאשר בכ"ז, מצטרף הרבה פרטים שפיר יש לחשוש ונחשב כודא, (אם כי בכמה מהם י"ל דאינו דומה ממש לעניינו), והוא כמה שמצינו ש' הראב"ד פ"ה מניירות דכהנים בומה"ז הכולנו טמאי מתים אין מזהרים אטומאת מת, ועי' בתשו' חת"ס יור"ד סי' ש"מ דהא דברור שכולנו טמאי מתים הוא משום דלא ימלט דלא נכנס באהל המת ע"י זיוין וגזוזטראות ע"ש, (ודלא כמ"ש בארצות"ח סי' א' סק"ז דהוא משום חרב ה"ה כחלל, וי"ל ד' דהרמב"ן הביא ד' הראב"ד בסוף מכות, ובכ"ב כי ס"ל דחרב ה"ה כחלל א"צ הוא, וגם לר' יש רא"י לנ"ד), והרי בודאי שאם נדון על כל פעם שונכנס לבית אם יש שם מת הרי בודאי שנכריע מטעם רוב וחזקה שאין כאן מת, אמנם בהיות שבמשך השנים נכנס לכמה בתים אף שלא ידוע לו מעולם שנטמא מ"מ יש הכרעה ברורה שנטמא במת ומקילים מטעם זה באיסור תורה להיטמאות במת, שא"צ כלל לחשוש שמא לא הי' מת בין הבתים שנכנס. וכן מצינו באחרונים שהקלו הרבה בתיוקן עירובין משום שלא ימלט שלא יכשלו בנ"א בחלול שבת בשוגג בהוצאה ע' תשו' חת"ס א"ר"ח סי' צ"ט ומקורו מביצה ט"ו דנחשב הוראה לקולא מה שלא עשה ע"ח מפני שריבים נכשלו בחילול שבת בשוגג, אף שבדאי יש אדם שרטי' בודאי שאין לחשוש כלל שיכשל בחילול שבת בשוגג, אלא משום דבצבור גדול שפיר יש לחוש שא' מהם יכשל. וכן מצינו באחרונים שכתבו שאסור לכהנים ליכנס לבי"ח גדול דאף שרוב חולים לחיים אבל בין ריבוי גדול של חולים יש חשש ברור שיש שם מת, (ומש"כ משום תשורת שי סי' תקנ"א בזה דלא דמי לנמצאו תולעים ג"פ כפירות דהתם מגופא קרבו צ"ע דויל בתי טעמא, ואטו המיתה לאו מהחולי קרבו, ואם הוחזק בודאות שמתבע ציבור גדול של חולים להמצא שם מהם מת מאי שנא ממה שנתברר שבין ריבוי גדול של פירות אלו מסתבר שגדלו שם מהם תולעים), עי' אג"מ יור"ד ח"ב קס"ו. וכן ברור דאם אדם עושה בשבת דשא"מ פעולה אחת שיש בחוכה הרבה פעולות טגנות שכל אחת מהם אינו פס"ר אמנם בין הכל היו פס"ר למלאכה דאין, וכגון מי שסוגר במעשה א' הרבה מגירות שביניהם מסתבר שיש שם זבובים והיו פס"ר פשוט שחייב אף שבכל א' לחוד לא היו פס"ר, (ועי' ש"כ פכ"ז הגרש"א לענין הליכה ע"ג עשבים דאף שפס"ר שח"ס בודאי יעקור היינו משום דכל פסיעה הוי מעשה נפרד), ואלת"ה היא מותר לסרוק בשבת דעל כל שערה אין פס"ר שתיתלש והוי דשא"מ, ועי"כ משום דבין כל השערות מסתמא יתלוש א'. ועי' תוס' סנהדרין כ"ו דלכן התירו לחרוש בשביעית משום הדעניים שאין להם לשלם המס יקחו בתפיסה ויש בזה פקו"ג, ועי' בתשו' מהר"ל דיסקין בקו"א סי' ס' דבודאי אין הפי' דלהיות בתפיסה נחשב פקו"ג ומותר לעבור איסורו לצורך זה, אלא שבין כל אלו שיהיו בתפיסה ימות א' מהם, (אלא דשם הוא חידוש דאע"פ שכל מעשה של כל יחיד אינו פקו"ג מתירים ואכמ"ל). ועי' כתובות כ"ז. ובתוס' דיש לנקוט ולהקל בשבוי' בעיר שכבשוה כרכום דבודאי ברוחה א' אף שבודאי על כ"א נקטינן שא"י לברוח. וכן ידוע מה שכתבו גדולי זמנינו (עי' מנח"ש ח"ב סי' ט"ו ובקונטרס מאור שבת מה שהביא בזה), בטעם המנהג להשתמש בחשמל שנוצר בשבת משום דבודאי יש בתיוקן החשמל צורך פקו"ג בעיר גדולה שבודאי יש שם חולים ותיוקות שמגיעת חשמל יגרום לסכנה, והרי זה פשוט שאם המדובר לצורך בית אחד אף שיש שם תיוקות ואפי' אם יש שם חולה דאין לומר דמותר משום פקו"ג דיש רוב ברור דאפי' בפקו"ג אין חוששין לו שאין צורך בחשמל, וככ"ז בין צבור גדול יש לנקוט כפשיטות שיש בזה צורך פקו"ג. ובמאמר הקודם אות ב' האנו לזה עוד כמה דוגמאות ממה שמצינו שכותים דינם כספק ממזרים מפני שאין בקיאים בטיב גר"ק אף שעל דור א' בודאי אין לחוש, וכן מהא שמלתמה נחשב לפקו"ג אף שכל יחיד מותר לו לצאת למלחמה ואין בזה משום פקו"ג, ולמותר להאריך ברוב הפשוט מסבא.

א"א להתיר בזה מטעם חזקה, וממעי' רבותיו של רש"י

ד. ויש שרצו לטעון עוד בזה מטעם חזקה דכל בהמה יש לה חזקה שאינה טרפה (וכע"ז כבר הוזכר באות ו'), עכ"ת, ואין מובן כלל דהרי זה ברור לנו שיש מיעוט טרפות בעולם כטבע הקבוע בעולם וכמפורש בגמ' רוב בהמות כשרות ומיעוט טרפות, וה"ה והוא הטעם שרדע לנו כן בכל קיבוץ גדול של בהמות (כי נ"ל אין שום דרך וסיבה לחלק את מיעוט הטרפות באופן א') וא"כ הרי אין לנו כלל ספק האם

נעשה כאן טרפות דהרי זה ברור בטבע העולם שיש מיעוט טרפות ופשוט שלא מועיל לזה חזקה לומר שאין טרפות בעולם כלל כי אין זה ספק, וא"כ מה מועיל כאן חזקה, וכיון דברור לנו המציאות אין מקום לדון כלל מטעם רוב וחזקה וכנ"ל.

ויש שרצו להביא סמך לזה להקל מדברי רבותיו של רש"י שאסרו בנאבדה הריאה והקשה להם רש"י אתמול אכלנו מחלבה, וברשב"א חולין ט' הביא שהשיבו דחלב חירוש הוא שהתירתו תורה, וא"כ ה"נ לדבריהם יש להקל כן בנ"ד, אמנם פשוט שאינו ענין כלל לנ"ד, (מלבד דהרי כלל לנ"ד, הואשונים חלקו עליהם והכי קי"ל), דהרי כבר כ' ברשב"א לתמוה על דבריהם דמה בכך הרי קי"ל דחלב טרפה אסור מה"ת וע"י בתשו' כת"ס יו"ד סי' מ"ד מש"כ לבאר בזה בשם החת"ס ומש"כ שם עוד, ועכ"פ צ"ל דתירוצם הוא רק לבאר למה לי"ח למיעוט המצוי בחלב משא"כ בנ"ד דהחשש הוא מדינא ומטעם ודאי אין מקום כלל להקל בזה.

ובהאי ענינא לא הבנתי מש"כ במשכנ"י סי' י"ז על מה שהקשה לו הבית אפרים דניתוש כיון דשכיחי סוגי טרפות שונות ודשוכ אין לנו בעולם רוב בהמות כשרות ונאסור החלב, וכנראה כונתו דבאמת ע"פ החשבון בערך מחצה מהבהמות או יותר הם טרפות, וכ' ע"ו המשכנ"י להביא מד' הראשונים הנ"ל שלא חשו לקו' הרשב"א וז"ל וברשב"א פתומה הרבר מוכרת לחלק בזה דאל"כ למה לא מוכחגן בגמ' דאזלי בת"ר ממה דרשי' חלב באכילה א"ו שיש חילוק בין בשר לחלב וכד' רבותיו של רש"י וגם יש ליתן טעם שהחלב בחזקת היתר עומד יותר מן הכשר שעכ"פ מחיים אסור כאמה"ח, ובהג"א ביצה כ' במקום שמצוי טרפות כמו כשרות אסור לשחוט ביו"ט וצ"ל דמיירי בטרפות מדינא ולא מחומרא בעלמא, ואעפ"כ לא מצנו שחשו לחלב במקום ההוא עכ"ד.

ולכא"ר תמוהים דבריו מאוד כנ"ל דמה הסברא בזה להקל באיסור תורה כיון דליכא רוב כשרות וכמשה"ק רש"י והרשב"א, (וד' הראש"י הנ"ל ע"כ רק לענין חשש מיעוט המצוי נאמרו וכנ"ל מד' החת"ס, ואפי' לפי דבריו מגלי' להקל בפשיטות להלכה נגד כל הראשונים רש"י והרשב"א וכו') שהקשו (כן), גם מש"כ דבחלב יש להקל יותר דעומד יותר בחזקת היתר, אינו מובן כלל מה מועיל חזקת היתר כיון דידוע לנו בודאות שיש מחצה טרפות בעולם, וביותר דהרי קי"ל לרוב ראשו' דאין מחזיקין מאל"א וא"כ גם לענין הכשר יש חזקה זו שאינה טרפה (וע"י בכת"ס הנ"ל מה שביאר עוד לפ"ו מנפשי' הי' רבותיו של רש"י וגם לר' שיש התי' רק במיעוט המצוי ולא בנ"ד), ומש"כ חלה דלא מוכיח הגמ' דרשי' חלב כבר הרי"ק וז"ל האחרונים (ע"י כו"פ סי' ל"ט סק"ב וצ"ע מ"ד דבחלב איכא כל דפריש דלאו ברודל"ק ל"ש גדר כל דפריש דא"כ למה לא ילפי' לי' מאחד' להטות ועוד דהרי כשחולב הי' לוקח מן הקבוע, וע' פמ"ג בפתיחה לסי' ל"ה וביד אלי' רגולר בכתבים סי' ג') ותי' באופנים שונים והפשוט מה שתי' דכיון דעיקר מילתא דחלב טרפה אסור לא פשוט כ"כ וא"כ הו"א דגלי קרא בהא דחלב שרי דחלב וצירי טרפה שרי כמו דגלי דלית בי' משום אמה"ח, ומה שהוכיח מד' הג"א במקומות ששכיח טרפות מדינא וכנראה מקורו מד' השאג"א סי' ס"ד שכ' לפרש כן בד' הג"א, הנה לכא"ר פשוט דאף דשכיח שם טרפות מדינא היינו רק שעלינו מדינא לחוש להם, [לאפוקי מה שאינו רק מחומרא בעלמא שכ' השאג"א די"ל בהו' הואיל], אבל בודאי דאינם טרפות מודאי רק מספק, אלא שמכיון שמעיקר הדין עלינו לחוש להם ועכ"פ מדרבנן א"כ ל"ש לומר בהו' הואיל, ולכן אסור לשחוט ביו"ט דהוי' סד"א כיון דהמחצה אין אוכלים ביו"ט, אבל כשבאנו לדון על החלב הרי יש לנו ס"ס טובא לומר שהמחצה הנטרפות יש מהם עכ"פ כמה שאינם טרפות וא"כ עדיין יש לנו רוב (או כלך לדרך זה, דיש להתיר כל אחד מדין ס"ס שמא היא כשרה לגמרי ואפי' אם יש בה סירכא הרי עדיין רק ספק טרפה היא) וכי"כ ע"ז בתשו' תפארת צבי שהובא בפ"ת סי' פ"א, וא"כ לק"מ מד' הג"א דהו"ל לאסור החלב. [ובהאי ענינא צ"ע טובא מש"כ בתשו' ביו"ט סי' ה' ועוד אחרונים להביין מד' השאג"א דגם באיסור דרבנן אמר' הואיל שזה לכא"ר תמוה מאוד באיסור דרבנן שמוציים כל ישראל לשמוע להם ולד' הרמב"ם הוא מה"ת למה יהי' שייך לומר בזה הואיל כיון דברור שלא אזלי' לעשות נגד דבריהם (וכמו שנתקשה הגרע"א בזה) וגם תקשי טובא לפי' למאי דמוקי השאג"א לר' הג"א שאסר לשחוט דמיירי במקומות שהי' טרפות מדינא ולהגרע"א צ"ל דהיינו שחייב הבדיקה בהם הוא מן התורה ממש והיינו שכולם טרפות ודאית ממש דאל"כ הרי א"צ לבדוק מה"ת דהרי עדיין יש רוב (או ס"ס כנ"ל) ור"ז תמוה חדא דמסתבר דלא הי' במציאות דבר כזה שיהי' מחצית טרפות ודאית (ועכ"פ אם כן הי' הרבה יותר טרפות מחמת ספקות ואפי' כשהי' פחות ממחצית ודאית הי' רוב מספקות, וא"כ עדיפא הול"ל דמשו"ה אסור וכמ"ש השאג"א דברוב אפי'

מחומרות אסור), ועוד ד"כ ה"ל לאסור החלב כיון דליכא רוב וכנ"ל, וע"כ דאין ד' השאג"א אמורים אלא בטרפות שממחת חומרות שהביא שם שיש שחלקו וצווחו ע"ז וס"ל דבאמת אין חיוב מדינא ממש לנהוג כן (וייליב בגדרי אל טטוש ורתת אמר) ולכן דש"ק בזה הואיל כיון דאם יצא יוכל לאכול וזה מוכח להדיא בדבריו, וגם שאר דבריו יש לכיין כן ודו"ק], ועכ"פ לכאור א"א לעשות טעיה מזה להקל, ומה גם דדכריו אמורים באופן שלכל היותר יש רק חשש וספק משא"כ בנ"ד דהוי ודאי ממש.

אין לחדש ולומר דכשםכבו מקודם על רוד"ק נהפך האיסור להיות היתר

ה. עוד רצו לטעון בזה דהן אמנם מצד המציאות ברור שיש כאן טרפות וכנ"ל, אמנם בכל זאת י"ל דמכיון דהתורה היתרה לסמך על רוב, והרי כשנדון על כ"א בפני"ע ה"י לנו היתר של רוב, וגם עכשיו אילו באנו לדון על חלב כל פרה בפני"ע ה"י לנו היתר עליו ע"ז מטעם רוב, שוב גם כשידוע לנו ע"פ חשבון בכירור שיש כאן טרפות מ"מ היתרות תורה ונהפך האיסור להיות היתר עכ"ד, (והזכר זה במאמר הקודם כאות א').

והנה פשוט שאפי' אם אפשר לומר כן זה דוקא לשיטת הרא"ש דס"ל דבביטול יבש ביבש נהפך האיסור להיות היתר, אבל לדעת הרשב"א (וכן פסק המחבר בסו"ק ק"ט וגם הרמ"א היקל כהרא"ש רק במקום הפסד ובחזו"א כ"י דגם להרא"ש אסור לערב לכתחלה) דגם בביטול אסור לאכול כאחד ולא אמרי' דנהפך האיסור להיות, בודאי גם בענייניו אאל"כ, [ולדעת הרבה אחרונים להרשב"א מה"ת אסור לאכול כא' ואכמ"ל, ואפי' אינ' לד' הרשב"א דהוא מדרבנן מ"מ פשוט דאין שום סברא לחלק בין אכילה כל התערובת לבין הידיעה הודאית שמכח טבע העולם ככנ"ד].

אמנם פשוט דגם לדעת הרא"ש שחידש כן לענין ביטול יבש ביבש נהפך האיסור להיות אי אפשר לומר כן בכל רוב, ואפי' בכל דפריש ורובא דיתא קמין שנלמד מקרא דאחרי רבים להטות מ"מ גרר הגוה"כ בזה הוא שנוקטים שכל דפריש מרובא פריש והוא באמת מהחנות הכשרה ואין שום סיבה לומר שהאיסור נהפך להיות, ורק ברין ביטול שכל התמיכות לפנינו נגדר דין הביטול בזה הוא שצריך ליתן שם ודין אחד שזה לכל התערובות ולכן כשהרוב מותר גם האיסור מותר ונהפך להיות (וכמו שביארו האחרונים בדבריו ע"י תשו' הרי"מ סי' ט"ו ושערי"י ש"ג ועוד, וכ"מ ל' הרא"ש דזהו לשון ביטול כאיסורים הבטלים בס' ומאה ע"ש ומשמע דזהו חידוש מיוחד ברין ביטול משא"כ ברין הלך אחרי''), משא"כ ברין כל דפריש אין שום סיבה לומר כן וכ"כ בשערי"י ש"ג פ"ד יעו"ש שהוכיח כן, וכש"כ ברין רוד"ק שלא נלמד מאח"ד להטות רק מוכח מקראי שאפשר להסתמך על סברא זו, דאין זה מהמיעוט, ומה מקום לחדש בזה דנהפך האיסור להיות, והכי הוא סוגיא דעלמא בפשיטות ומעולם לא שמענו לחדש כן, ועכ"פ פשוט דבא' לחדש חידוש גדול כזה עליו להביא רא"י.

ואם נאמר כן דבכל רובא דיתא קמן דאמרי' כל דפריש וכן ברוד"ק אמרי' דמכח דין הרוב נהפך האיסור להיות גמור, א"כ נמצא דכשיש ג' חתיכות א' טמא וב' טהורים באופן דל"ב ופירשו בזאח"ז ונגע ככולם טהור, וכן בחמץ באחו ג' עכברים לא יצטרך לבדוק (אפי' באופן דל"ש ביטול) וכן לענין ג' חתיכות איסור שניכרים במקומם ופירשו כולם בזאח"ז מותר לבשל ולאכול כולם כאחד, ופשוט דזה אינו, (וכ"כ האחרונים ע"י חזו"א סי' ל"ז סק"ו ובתכמ"א ועוד וגם לענין אי הדר לניחוחא וליקח אח"כ א' אינו ברור ע"י פ"ח סי' ק"י סק"ב"ו ובכ"מ פ"א ז' וכן לכא' מוכרח לפ"ז דמי שהסתמך על דין רוב אינו מביא קרבן כיון דנהפך האיסור להיות גמור גם כאשר ידוע לנו בכירור שיש כאן איסור, וכמו לדעת הרא"ש בביטול יבש ביבש דבדאי אינו מביא קרבן כיון דנהפך האיסור להיות, והרי בודאי דהסתמך על רוד"ק וכל דפריש ונתברר שטעה דמביא קרבן, וכמבואר בחו"ש ש"ד ביבמות ל"ה: (ועי' בפ"ת סי' כ"ט בשם פנ"מ וחמד"ש אם מי שאכל ואח"כ נמצאת טרפה צריך כפרה או לא כיון דהוי אנוס, - וצ"ע בזה במש"כ בתשו' ר"י מליאסי סי' ל"ז) וא"כ מוכח להדיא מזה דברוד"ק וכן בכל דפריש ל"א דנהפך האיסור להיות.

ובהיות ויש בזה מקום לטעות בדברי הרא"ש שם, מההכרח להאריך ולבאר בזה במה שהביא מהגמ' בזבחים ע"ג: דקאמר בכל הזבחים שנתערבו דל"א דנינידיניהו ונימא כל דפריש משום דגזרי' שמה יבוא י' כהנים כב"א ויקדו ויאשתכח דאיסורא ברובא אחי' ופריץ ע"ז הגמ' אטו מגיסא אסרה וכ' ע"ז הרא"ש וז"ל ועוד רא"י מפ' התערובת דדבר שהותר ע"י ביטול אינו חוזר ואנסו וכ"ו דפרץ אטו מגיסא אסרה, מגם הוא הכלל שפטיחין בו החלבים כלומר אחר שהותרו בפרישתן וכן בשביל שחזרו לקביעותן יאסרו הכא נמי אחרי שהותרו ביבש ונהפך האיסור להיות היתר שוב אינו חוזר להיאסר ע"י ביטול עכ"ל,

דלכאו' יש מקום לטעות בדבריו ולפרש שלמד משם ראי' לשיטתו דבכיתול יבש ביבש נהפך האיטור להיתר וא"כ מוכח דאפי' לענין כל דפריש דנהפך האיטור להיתר, אמנם לכאו' זה צע"ג כנ"ל.

ובאמת בלא"ה א"א לפרש כן, דהנה בהא דקאמר בגמ' שמא יבואו י' כהנים בבי"א ויקריבו יש לפרש טעם האיטור להסיד' בב' אופנים. א) הר"ז נחשב כמו שאדם א' עושה כל ההקרות בב"א דבוה פשיטא דאטור דהרי עושה כאן וראי איטור ולפי"ז צ"ל רכונת הגמ' דאפשר לצמצם שיקריבו ממש בב"א (וכמ' ברכשי ע"ב). ב) דע"פ חז"ל כעת קבוע כיון דכולם קבועים יחד בעזרה עכשיו וא"כ שוב לא מהני כל דפריש דהדרא לניחותא והוי כעת קבוע. והנה מלשון הרא"ש מוכח להדיא שפירש כצד הב' דההוא ה"י דמשום דחזור לקביעותן יאסרו ולא יועיל מה שפירשו מקודם. [ובאמת צע"ג לצד הא' דלכאו' מה המצרך של הפעולות של י' הכהנים, ואטו מוכח גברא הוא ואם נאמר דיש חיוב כללי על כל אחד שלא יוקרב ע"ג המזבח דבר פסול מצד דינא דאם עלו ירדו, א"כ אפי' בזאת"ז נמי הרי עכ"פ יש ע"ג המזבח דבר פסול, (ועי' בבהגר"א סי' ק"י סקכ"ח דלהקריב ע"ג המזבח כמה כהנים בזאת"ז הוי כארס א' בזאת"ז וצ"ע כנ"ל). ובאמת צ"ע עוד למהלך הא' הנ"ל תיקשי להרשב"א ממסקנת הגמ' דאטו מגיסא אסרה דלכאו' הפי' משום דנהפך להיתר, וגם דהרי לכו"ע ל"ש נהפך בכל דפריש וכמ"ש, ועכצ"ל גם לרש"י דאין הפי' דמזבח הוי ככב"א ממש אלא דס"ד דעכ"פ כשמקריבים כא' עלינו לראות כולם כא' לענינו שיחבטל ההיתר של כל דפריש וע"ד הרא"ש וזהו גופא דפריך אטו מגיסא אסרה שאין משום כך סיבה לבטל הפרישה, וי"ל עוד בזה, ועי' בבי"מ כ"ח. מדה"ס שכ' דלא תיקשי להרשב"א מכאן דשא"ה דכבר הותר ע"י איטורא כרובא אשתאר ול"ה כונתן], וכן דייק הבית מאיר אלא שנתקשה בוה דהלא הא דהוי קבוע ולא בטלי הוא משום דהוי בע"ח וא"כ לאחר שנשחטו למה יהא נחשב כעת קבוע. ונראה לכאו' ע"פ שי' הר"ן ודעמי' (ובשיעורי הגר"א וסרמן סכ"ג הוכיח מר' הרא"ש דס"ל כן) דקבוע שאינו ניכר ג"כ הוי קבוע אלא דהיכא דשייך דין ביטול בטל דברין ביטול לא נאמר הגוה"כ דקבוע וא"כ הרי באמת תמיד בכל ביטול הו"ל קבוע וגם כשהחלבים ביחד בעזרה הו"ל קבוע אלא דאפשר לדרון מצד דין ביטול, והרי זה פשוט דלא שייך כאן לדרון דין ביטול דהרי קדשים עולים רק בא' ומאה, (וכן עולים אין בטלים לכמה ראשונים אפי' ביבש ביבש). וא"כ זהו דפריך דמכיון דהדר לקביעות ולא שייך כאן להיתר מצד הפרישה שמקודם, וגם אין לדרון כעת מטעם ביטול כנ"ל לכן אטור, (משא"כ לתוס' דס"ל דקבוע שא"מ ל"ח קבוע וא"כ הרי עדיין נשאר המתיר של פרישה שמקודם דהרי לא שייך לומר כעת דהדר לקביעות). ואולי י"ל עוד רכונת הגמ' לאו דוקא שהקביעות הוא בזמנא רק ע"י מה שנמצאים ביחד בעזרה בעודם בחיים. ואולי י"ל עוד דחלבים הקרבים ע"ג מזבח חשיבי דבר שבמנין ודבר חשוב, דהרי הוי מפסיס על כל עבודת הקטרה של כל קרבן. ועי' דאמורים דלבוה סלקו לחם אשה לר' הוי כההר"ל (ול"ד לאברים דכ"א בפנ"ע אינו ר"ל וילע"ב).

ועכ"פ כיון שכן בלא"ה צ"ע לפרש שהוכיח הרא"ש מכאן דנהפך האיטור להיתר גמור דלכאו' אין נחשב ראי' אלא דכל דחל עליו שם פריש שוב לא הדר לקביעות אחר"כ, אף דכעת כוראי קבוע כאן האטור דכיון דעל כ"א בנפרד ה"י חל כבר היתר של פרישה ואפשר לבא עליו מצד הפרישה הראשונה בוה לא נאמר גוה"כ דקבוע ודין קבוע דרבנן דבע"ח אף דכוראי קבוע כאן איטור, אך מנלן לחדש דנהפך להיתר גמור לענין לאלים אדם א' כא' (ואולי יש לדחוק דס"ל להרא"ש דאם לא היינו אומרים דנהפך האיטור להיתר, לא ה"י שום סברא לומר דלא הדר לקביעות מאחר וסו"ס ידוע שיש כאן איטור קבוע אע"כ דנהפך להיתר גמור).

אכן האמת והנכון בפשט דברי הרא"ש דזה כבר פשיט ל"י דבכיתול יב"י נהפך האיטור להיתר וכמו שהאריך להוכיח כן בתחלת דבריו אלא דבא כעת להוכיח דאפי' כשנעשה לכ"ל שבשלם יחד דלכאו' הרי קי"ל דבלב"ל צריך ס' מ"מ בוה שכבר נהפך ונקרא עליו שם היתר ל"ג חז"ל שנצטרך ס', וראייתו הוא בדרך דוגמא (ומעין שאר ראיותיו שם יעו"ש) דכמו דאשכחן דלא גזרו חז"ל דין קבוע בבע"ח דבכר שכבר הותר ע"י פרישה אף שלמעשה שוב יש כאן הסיבה לאסור שהרי נמצא כאן כל התעורבות האסורה, ועכ"ז לא אסרו כאן שכבר חל עליו היתר, וה"נ ביב"י שכבר חל עליו היתר שוב לא גזרו חז"ל דנצטרך ס' במכ"מ כשנעשה לה אף דשייך כעת טעם הגזירה שגזרו חז"ל בעלמא מב"מ אטו שא"מ וכאן הרי במבש"א מ' כוראי יש איטור תורה כיון שנגרש הטעם, זה ברור ומוכרח למעיין היטב בדברי הרא"ש, (וי"ל ע"ב בל' השטמ"ק בזבחים שם דמ' דהוכיח מכאן לענין עיקר דין נהפך אמנם הרי מקורו מהר"מ שהוא מקור ד' הרא"ש המוכח כלשונו בשם מהר"ם מרוטנבורג בחשו' הרשב"א ח"א סי' תשל"ל וצ"ל דכונתו כהרא"ש אלא שבאו הדברים בפיצור שם).

[וע"ד הפלפול הי' מקום לבאר ראיית הרא"ש באופ"א ולומר דראייתו באמת אהא דנהפך האיסור להיתר, ע"פ ש"י התוס' דקבוע שאינו ניכר ל"ה קבוע ולכן מהני ביטול וכדברים החשובים דלא בטלי מדרבנן היינו משום דאחשבהו חז"ל לקבוע וכמ"ש בחי' הר"ן פסחים ט': וכתובה"ב ב"ד ש"ב (וכן ביארו האחרונים ועי' בחכ"א שער הקבוע סי' כ"ב ועוד) ולכן פריך דניידיניהו ונימא כל דפריש וכוה י"ל דשוב יועיל מדין ביטול כיון דפריש ישוב אינו קבוע, וזהו דהוכיח ונימא כל דפריש וכוה משום דמכח דין ביטול נהפך האיסור להיתר.

אמנם לכאור' צ"ע לומר כן, חדא דעיקר הדבר לומר דלדעת התוס' בדברים החשובים כשפירש חל עלי' תורה ביטול, צ"ע לכאור' הכיון דעדין המבטלים נחשבים קבועים בפשטות ל"ש לרון בהו מטעם ביטול רק מצד דין כל דפריש, (וכמ"ש באות י"ד לענין נתרסק א' ע"ש), ואלת"ה צ"ע למסקנת הגמ' בזבחים שם דגזיר' שמא יבואו י' כהנים בכ"א ויקחו והרי ברגע שניידי הבחמות ואו לא שייך בהו דין קבוע א"כ ממילא חל עלייהו דין ביטול ונהפך להיתר ואיך יאסר אח"כ (ואולי י"ל דכמו דההמירו דאע"פ דאינו ניכר הוי קבוע הי"ז החמירו דאפי' בנייד לא מהני, ורק בפירש הקילו, וכמ"ש שם בחי' הר"ן דגם מה שהתירו בפירש הוא קולא מיוחדת) ועכצ"ל כנ"ל דגם כשאינו קבוע ל"מ דין ביטול בזה, ורק מטעם כל דפריש מותר, (ובאמת בתוס' חולין משמע להדיא דל' הגמ' ב"ד"ח דהוי קבוע הוא לאו דוקא, ואין הפי' דלכן לא בטל משום דיש לו גדר קבוע וקו' הגמ' הוא דעכ"פ יועיל מצד דין כל דפריש ולא מצד דין ביטול).

ואולי הי' מקום לבאר באופ"א גדר דין נהפך האיסור להיות היתר, דחידש הרא"ש לענין ביטול, ולפי"ז אולי י"ל כן גם לענין כל דפריש ולבאר לפי"ז ראיית הרא"ש מגמ' זבחים על עיקר חי' דנהפך האיסור להיתר, ואולי נוכל לחדש כן גם לענין רודליק ולפי"ז נמצא פתח להקל גם בניד', והוא דבגדר דין נהפך לפי"מ שביארו האחרונים הנ"ל לענין ביטול דהוא כפשוטו דמכיון דעלינו ליתן שם א' על כל התערבות נהפך להיתר, לכאור' מחודש מאוד לומר דאיסור גמור יתהפך להיתר, רק מחמת שהאדם נשכח לו ידיעת האיסור ונתערב בין עוד כמה, (ובלח בלח הוא ענין אחר, וגם הרא"ש לא הוכיח משם כשיטתו ואכמ"ל) וזה שידוע לו או שלא נודע לו מהתערובת כולל חייב וזה שאינו יודע נהפך להיות לו בשר שחוטא, (ובפלתי חידש דכשירוע לאדם אחר באמת לא בטיל וצ"ב), ועכצ"ל דהוא גדר מחודש בדין הנהגה שעלינו להתיר להתנהג כהיתר ודאי (ועי' ל' הרא"ש בשמ"ק ב"מ ר': ואלו שהתורה התירה ספק זה באיסורים כדכ' א"ח"י לטעות ונחפך האיסור להיות היתר ע"י בטול כרוב), וכמ"ש הרא"ש דלא מסתבר דהתורה התירה דבר באופן אחד ואסרה באופ"א ולכן בודאי כונת התורה להיתר אפי' לאכול כא', והיינו דכיון דכל א' בפנ"ע יש לו דין רוב המתירו בפנ"ע שוב מותר גם כאשר אוכל כולם כיהוד אף דידוע שיש כאן איסור ודאי ועדיין צ"ב הסברא בזה, ולפי"ז אולי יש לחדש כן גם לענין היתר התורה בכל דפריש דכונת התורה להיתר בכל גוני וכנ"ל, ואולי יש מקום לחדש כן גם לענין רודליק, וממילא נמצא פתח להקל בניד' לומר דמכיון דלכ"א בנפרד הכרענו מקודם ע"פ רודליק שאינה טרפה א"כ נהפך האיסור להיתר אע"פ שידוע בודאי שיש כאן איסור וכמו בדין ביטול לדעת הרא"ש. ולפי מהלך זה נצטרך לומר דאפי' לדעת הרא"ש בדין ביטול מ"מ כשנודע אח"כ מביא קרבן (דהרי ברודליק בודאי מביא קרבן כמ"ש (עיל), ואף דנהפך האיסור להיתר י"ל כנ"ל דהיינו רק לענין שכל שעל כל חלק בפנ"ע יש לו היתר של רוב מותר גם כשאכלו לנו יריעה שיש כאן איסור מחמת הצטרפות כל החלקים כיון שעכ"פ לא כ"א בנפרד יש דין רוב, משא"כ כשנודע אח"כ ע"י מי שראה בשעת משעם שאכל האיסור וא"כ לפי דבריו לא הי' כאן דין הנהגה של רוב, וא"כ גם למי שנודע אח"כ ממנו חשיב שנודע שעשה איסור ומביא קרבן וזה מחודש מאוד. ומה שצ"ע עוד למהלך זה, מלבד הרוחק בסברא כנ"ל לומר דהיתרה התורה בכל דפריש משום ודאי ושוב מותר גם כשפרשו כולם, ולא שמענו כן מעולם ובכל האחרונים מבואר דלא כן, עוד צ"ע דא"כ דגם בכל דפריש ורודליק אמרי' דנהפך להיתר א"כ אמאי בודדין הריאות מטעם מיעוט המצוי והלא בביטול כרוב קי"ל דמותר לאכול כא' אפי' במיעוט המצוי ואין חיוב לברר וכמבואר בס' ק"ט דאפי' בתערובת יב"מ מבשא"מ מותר אף שבודאי יכול לברר ע"י טעימה ע"ש בפמ"ג, וע"כ משום דבביטול כיון דנהפך להיתר א"צ לברר משא"כ בכל דפריש ורודליק.

עוד צ"ע למהלך זה דהנה יסוד סברת הרא"ש הוא דכיון דהתורה התירה מגזיה"כ דאחרי רבים להתות, ואם הי' בו צד איסור לענין לאכול כא' לא התירו תורה וע"כ דמותר גם לאכול כא', ולכאור' צ"ע דאטו יש לא מצינו היתרים בתורה שמותר כ"א בפנ"ע ושוב כשנודע שנעשה איסור החצטרפות כמה ביחד וכלא מס' כרה"ר הדלך בא' טהור, ובהלך כשניהם בואח"ו מביא קרבן אע"פ שבכל פעם הי' מותר

לו ליכנס לכהמ"ק כמבואר בשבועות י"ט, [וכן מפורש בת' הרי"ם סי' ט' דבכה"ג וכן בכל סד"א להרמב"ם מותר בשניהם ואח"כ יביא קרבן, וביבין דעת להגרי"י מקוטנא סי' ק"י חלק ע"ז וס"ל דבפעם הב' אסור לו, (וכמ"כ בשפ"א שבת ל"ח ע"ש), ואינו מוכן הסברא והסיבה שייאסר לו בפעם הב', וכמ"כ ברא"ש דלהצד אסור בכ"א מ"מ מותר בנזאח"ז, ואולי באופן שיש קרבן יש איסור מיוחד לעשות פעולה שיגרום להשלמת חיוב קרבן אף שגודן כמעשה היתר, וכדדרשינן בחגיגה ד' הוקר רגלך ומכית רצף בחטאות ואשמות לחד מ"ד וכע"ז בברכות כ"ג. שמור רגלך וכו' וצ"ע]. וכן בכל סד"ר לקולא, וסד"א מה"ת לקולא להרמב"ם דכ"א בפנ"ע מותר ושניהם ביחד אסור, אמנם בפשטות סברת הרא"ש הוא רק בביטול דכיון דהגדון הוא על הכל ביחד ואם ה"י איסור לאכול הכל בב"א הרי הפ"י שיש צד איסור במה שלפנינו, וע"י בקה"י בכורות סי' כ"ד שביאר כן דכאן הוי בא לשאל בב"א על הכל ואם ה"י אסור כא' לא ה"י שייך להתיר (וע"ש שביאר עפ"ז סוף ד' הרא"ש ב"ישוב הקו' מטומאת משא), אבל בשאר ההיתרים שמעצם הגדון אין שום צירוף בין א' להשני וכל נדון בא שלפנינו בפנ"ע, בזה לכא"י שפיר אפ"ל דגדר ההיתר הוא לנקוט כעת שמסתמא אין זה האיסור, אבל כשיצטרף עוד מעשים שבין כולם יתחבר שבו"א יש איסור באמת לא התירה התורה, וא"כ בהיתרא דכל דפריש שכל פרישה הוא בפנ"ע ואין הכרח שיהי' עוד פרישות (ובמעט לא משכח"ל כן למאי דקיי"ל דשנים האחרונים אסורים. וכן ברוד"ק הגם דפרישין על כל בהמות העולם שהם כשרות מ"מ אינם קשורים א' לשני מעצם הגדון ולכ"א יש ההסתברות מצ"ע, וכצ"ל גם למש"כ בשערי"י ש"ג פ"ה דבתרתי דסתרי ל"מ דין הלך אחה"ר ע"ש), לכא"י מסתבר לומר דגדר ההיתר הוא לנקוט שפ"ש מהרוב עד כמה שיתכן לומר כן וכמו בס"ט ברה"ר אבל אי"ז דין הנהגה אפי' כשיהי' סתירה ע"ז.

ובאמת אפי' אם ננקוט כמהלך מחודש זה בר' הרא"ש דבכל דפריש נהפך האיסור להיתר מ"מ עדיין קשה מאוד לומר כן גם לענין רוד"ק, ובשלמא ברוד"ק אולי יש מקום לחדש דהגדר דנהפך הוא מכיון דגז"כ הוא, כאשר נולד לנו הספק מהיכן פירש, דאחרי רבים להטות נהפך להיתר דהתורה היתרתי מטעם דואי (וכמ"ש הרא"ש כמ"פ דהתורה היתרתי כדכ' אחר"ר להטות), משא"כ ברוד"ק שאינו מדינא דאחר"ר להטות כלל והוא ענין של סברא גרידא דילפי' לי' ממכה אביו וכו' דאפשר להסתמך על סברא זו כמו שאר אומדנות וכד' שאפשר לסמוך ע"ז, קשה מאוד לחדש בזה דנהפך להיתר וכל בהמה שגולדה מכיון שהי' אז הסתברות שאינה טרפה שוב גם כשיש הסתברות שהיא טרפה נהפכה להיתר, ולפ"ז ה"ה בבהמה שנחלתה באופן שכעת אין רוב שהיא כשרה ג"כ נאמר שהיא מותרת מכיון שמקודם הי' לנו לסמוך ע"פ סברא שאינה טרפה (ופשוט דו"א וכ"מ בתוס' יבמות פ' ע"ש), והלא עכשיו אין כאן הסברא הזאת כלל, וכן בנ"ד הרי כעת דשייך לומר סמוך מיעוטא למיעוטא ויש סברא ברורה ורוד"ק שיש כאן טרפה פנ"ע לגמרי הסברא של רוד"ק שהי' מקודם (וכמו בביטול דכשפקע או נחסר כח המבטל בודאי לא"א דנהפך כעת להיתר) ובודאי דלא שייך השתא כלל לומר ע"ז ריש דין רוב ונהפך ע"כ להיתר, (ובפשטות ברוד"ק ל"ש כלל גדר חלות היתר מסויים דומיא דחלות ההיתר בכל דפריש בעת שגולד הספק במקום הפרישה וביטול כשנודע, אלא הוא דין כללי דסגי בסברא של רוב ולכא"י אין סברא לומר שיש בזה חלות מסויימת בשעה שדנים עליו כמובן).

ועכ"פ נראה דלהלכה אי"א כלל לסמוך בזה על חידוש זה לומר דגם ברוד"ק אמרי' דנהפך האיסור להיתר שלא שמונני כן מעולם והאחרונים נקטו בפשיטות נקטו בהיפוך ואין לזה שום דאי' לחדש כן, (וכמה הזהירו הפוסקים - ע"י בסוף כללי ס"ס - בכה"ג שלא להקל רק במה שמפורש להדיא וכש"כ בזה שאין לזה על מה לסמוך), ומה גם ברוד"ק שבוה קשה מאוד לחדש כן וכנ"ל, - וכל המו"מ בזה הוא רק לדעת ההמ"א שפסק כהרא"ש במקום הפסד מרובה].

מו"מ בכמה היתרים דחוקים ש"ל בזה

ג. גם במש"כ באת ט"ו להקל דאין לחשב רק הטרפות של יב"ח האחרונים ושארין לחוש כלל לטרפות שמקורם מחומרות האחרונים ע"ש, צ"ע מאוד לסמוך ע"ז חדא דהרי כ' התבו"ש דר"ל דאין לסמוך בשום טרפות על שהיית יב"ח עד שיחברו שלא נשתנו הטבעיים, ובפרט בזה שרואים שהמציאות שכל הבהמות שצ"פ חזרו יש בהם כל סוגי טריכות חיות ויולדות וע"כ דנשתנו הטבעים בזה, ולכן בודאי ל"מ בזה יב"ח וכו', ורא"כ למה בודקים טריכות הריאה מטעם מיעוט המצוי והרי אם נקח בחשבון רק אלו הסיכות שנחמדו שביב"ח האחרונים בודאי אי"ז מיעוט המצוי, ולא היינו צריכים לבדוק כלל, וכן אפי' כשנבדקו ונמצאו הרבה טרפות נוכל להקל משום דרובם אינם טרפות דהרי עברו עליהם יב"ח, ומעולם

לא שמענו להקל בזה אפי' בתור סניף, וגם דהרי עדיין אפי' לפי החשבון של הטרפות שנתחדשו ביב"ח האחרונים הרי גם בהם יש כמה פעמים כדי לאסור, וכמוכן קשה מאוד לומר דאין חוששים כלל לתומרות הקדמונים ופסקי השו"ע שרינים כספק טרפה לכל דבריהם וכידוע עד כמה החמירו בזה, (ועי' בתשו' מים חיים להג"ח בהן רפפורט בחי' יו"ד סי' כ"ז מהבעש"ט הק' ז"ע ע"ד רב א' שהקיל בסריכת הריאה נגד תומרת הרמ"א ע"ש).

ולכאוי' ה"י אפשר לדון עוד לצדד להיתר בזה, והוא במש"כ באות ז' לדון להקל משום הטרפות השכיחים גם אלו שאסורים מדינא, דינים כספק טרפה, ויש לדון בזה סד"ר לקולא כיון דשיעור סי' הוא דרבנן, אלא דלכאוי' כאן דיש לנו כ"כ הרבה טרפות הרי יש כאן ס"ס להחמיר בדרבנן, וכתבו האחרונים דאסור וכן בדין לכאוי' דכיון דס"ס מטעם רוב (ועדיף מרוב דמהני אפי' בממון) הרי בודאי לא הקילו חז"ל נגד רוב, ואפי' כספק שאינו שקול ויותר מצוי לאיסור ג"כ אסור כמ"ש הפוסקים, אמנם בפ"ת (כללי ס"ס סקט"ז) הביא מהשעה"מ פ"י מה' מקראות כלל ה' שדעתו דלרוב הראשונים לא מחמירי' בס"ס להחמיר בדרבנן ומסתמא ה"ה כשיש יותר מב' ספקות להחמיר בדרבנן, וא"כ לדבריו יש מקום להקל בעניינו, אכן באמת צ"ע אם יש לסמוך ע"ז דהרי הסכמת כל הפוסקים המל"מ הנו"כ פמ"ג פ"ח ועוד שם להחמיר רבים, והגם שכתבו הפוסקים ע"י ש"ך יו"ד סי' רמ"ב דא"כ בשיעור דהפ"מ מקילים בדרבנן אפי' כיחיד נגד רובם, מ"מ בנוד"כ צ"ע אם אפשר לסמוך ע"ז דהנה שאלה זו גופא אם בני"ד אפשר לסמוך לקולא על הנך פוסקים לכאוי' תלוי במח' זו גופא, דהרי יש לנו כאן ספק ספיקא להחמיר, דיש כאן ספק אם אפשר לסמוך על דין סד"ר לקולא דהרי להנך פוסקים דס"ל דבס"ס להחמיר ל"א סד"ר לקולא א"כ הרי אין כאן ספק כלל, דהרי יש ס"ס להחמיר, וא"כ שאלה זו אם אפשר לסמוך על המיקל בדרבנן (ואפי' ביחיד נגד רבים) ג"כ תלוי במח' זו ורק לשי' השעה"מ דס"ל דגם בס"ס להחמיר אזלי' לקולא אפשר לילך בזה אחר המיקל, וא"כ לכאוי' שוב הדרי' לכללא דאין להקל כיחיד נגד רבים ודו"ק, ובלא"ה כבר כתבו הפוסקים שלא לדון כלל בדין סד"ר להקל בדבר שאינו מפורש, ומש"כ בזה שלא כרוך כלל אם יש על מה לסמוך כנ"ל וגם דעצם הקולא בזה מטעם סד"ר ע"י גלגול אפי' במקום הפסק מרובה לא כרוך כלל, כמ"ש באות ז', וגם קיי"ל דאין עושין סד"ר לכתחלה.

עוד ה"י אפשר לצדד בכחא דהתיורא, ע"פ שיטה מחודשת שבמדרכי חולין סי' תרע"א בשם מור"ם דצ"י נבילה וטרפה דרבנן הוא, ובשטות לפ"ז חלב נמי דרבנן הוא, וכ' שם עוד דלפ"ז יש להקל בבטול ברוב בעלמא, דס"ל (וכן ס"ל להג"א) דכל דבר דאיסורו מרבנן ולית ב"י איסור דאורייתא בטל ברוב בעלמא וא"צ ס', (ועי' בזה בדעת' סי' צ"ח ובס' ערוגה"ב סי' פ"א). אמנם לכאוי' א"א לסמוך ע"ז, דהא דכל הראשונים חולקים ע"ז וכן הוא הסכמת כל הפוסקים בב' הדברים, א' בהא דכ' דצ"י נו"ט דרבנן וגם בהא שכתב דאיסור דרבנן א"צ ס' בלב"ל, ואף דמקום הפס"מ ושעה"ד מקילים ביחיד נגד רבים, צע"ג אם אפשר לסמוך בזה, (ועי' פמ"ג בכללי ס"ס מחודש ג' דאין לעשות ספק פלוגתא בזה), ובפרט דכאן ה"י ס"ס להחמיר בזה כנ"ל, ועי' בפמ"ג (א"א סי' ק"ס סקט"ט) דבס"ס להחמיר כפלוגתא דרבותא לכר"ע יש להחמיר, וביותר דהרי המדרכי גופי' סיים ע"ז ומיהו אע"פ שאנו מרמין לא היינו עושים מעשה, ואין נוכל להקל בזה.

גם מסתימת הפוסקים אין ראי' להקל בזה

ז. והן אמנם דצ"ע סתימת האחרונים בזה וביותר בהך דסי' פ"א בנתערב כחלב סי' פרות דבטל בס' ובפשוט תמיד ה"י מצוי אחוז ניכר של טרפות, ודבר זה הוזכר כדבר פשוט בכל האחרונים ואפי' בהנך דהיי' שכיח אצלם הרבה טרפות, ובפשוט מיירי אפי' בלא נשחטו ונבדקו כולם וכמ"ש הש"ך סק"ו וא"כ צע"ג למה אין חוששין למה שידוע לנו שיש כאן טרפות כנ"ל.

אמנם להלכה צ"ע אם אפשר לסמוך בזה על סתימת דבריהם להקל מכיון דאין ידוע לנו שום טעם להקל בזה, והרי נשתנו הרבה פריטים בנוד"ד, וי"ל, א) דאפי' אם נאמר שהסכימו הפוסקים להקל גם באופן שיש ס' בהמות, י"ל דהיינו שהסכימו לדון דבכה"ג עכ"פ דינו כספק וסד"ר לקולא, דהיי' גם לפי דברנו אין הפי' דכל שע"פ החשבון הנוהג בעולם מצוי כאן טרפה נחשב כודאי ממש אלא דבזה אין לנו הכח המברר של רוב, (ובאמת לכאוי' מסתבר דא"א להקל בזה מדין סד"ר לקולא דנחשב כספק הנוטה לאיסור יותר דאסור, אך עכ"פ אולי י"ל כן ברעת הנך פוסקים), וא"כ י"ל דגם בגדון דיהוה ס"ל דאפשר לרונן עדיין כספק ובצירוף זה שהרבה טרפות הם רק מחמת ספק וחומרות, משא"כ בני"ד דכרוך נחשב כאומדנא כרויה ממש (דבהחברות הפרטים מתחזק האיזון כמוכן) אין נוכל להקל, ועוד דאפי' אם

נסכים לחדש דס"ל רכמו דברודא"ק דאמר"י כל דפריש אפי' כשאינו לפי חשבון כגון שפרשו כ' מצ' כשרה וי' טרפה וכמש"ל והגם דברודא"ק אין סברא לומר כן, ובפשטות בזה דהוי מסברא מהני רק עד היכן שכן הוא ע"פ הסברא והחשבון הנוהג בעולם, מ"מ אולי נחדש בד' הפוסקים דס"ל כמש"ש רש"י לחת תי' דילפי' לוי' מאחר"ל הטות והווי בגדר כל דפריש (והגם דגם בד' רש"י אין הכרח לומר כן כמש"ש באות ב') ולכן כל ששל"א כפנ"ע יש רוב מכריעים כן ואינו צריך להיות צמוד לטעמטיקה, אמנם נבדרי' דברודא"ק יש כאן אומדנא בורה שאין למעלה הימנה, דברודא"ק אלים מרוב וכנ"ל, וגם דהרי אפי' לקולא מהני ברי לוי' ואפי' במקום חזקת א"א, (ועי' בתשו' מהר"ם שיק יוד"ס סי' קכ"ה דאפי' לענין רציחה ודין רוה"ק מועיל ברי לוי' ובדוא"ק דלחומרא אסור בכה"ג, והרי אפי' באופן דמהימין לוי' כבי תרי ולבו נוקפו מחוייב להחמיר כמבואר ביו"ד סי' קכ"ז, וי"ל דשם אינו נחשב ברי לוי' ממש מכיון דאין לו ידיעה וראי' עצמית רק מפי אחרים בגדר נאמנות ולכן י"א דהחיוב שם להוציא אינו מה"ח ואכ"מ, אבל בבחי' לי' ממש בדוא"ק הוי מה"ח דהרי מהני אפי' לקולא), וא"כ בודא"ק שבנד"ד א"א להקל כלל. (ב' י"ל דטעמייהו שהקילו הוא מחמת דין ביטול יבש ביבש דהרי הדרך הי' שחלבו לתוך כלים נפרדים ואח"כ בעת עשיית הגבינה נתערב החלב מס' הפרות וא"כ י"ל דס"ל דחל דין ביטול יבש ע"ז ולדעת הראש"ש נתפס להיות (ועדיין צ"ע לר' המחבר בס' ק"ט דפסק כהרשב"א וכויתור צ"ע דלכאוי' ע"כ דבכה"ג ל"מ ביטול ומשום דנחשב כלא נודע התערובת או משום שלא מכח התערובת - והיינו משום דכיון דאין הכרעת הספק תלוי א' בשני ל"ח תערובת כלל ומסתבר דכו"ע מדור בזה (גם לש"ן ודעמי' החולקים על ח"י החו"ד דל"ש ביטול באופן דהאיסור והספק הוא שלא מכח התערובת כיון דעכ"פ הכרעת הספק תלוי זכ"ז משא"כ כאשר הכרעת הספק אינו תלוי זכ"ז כלל כבג"ד ל"ח תערובת כלל, וזהו כונת השער"י פ"ה שתמה על החו"ד שהוכיח מהא דל"מ ביטול בג"ד כשיטתו, ודלא כמש"ש ע"ז באות י') - או משום דהוי נולד בתערובת, דאל"כ תיקשי' בכל מה שדנו הפוסקים בטרפות שגולרו במקולין דהוי כעת חזר"ל ול"כ, והרי מקורם כל' א' בשני ל"ח תערובת כלל ומסתבר דהרי ידוע הי' או ע"פ החשבון שיש טרפות ולמה לא בטלי, וכמו שזכרנו בזה במאמר הקודם), משא"כ בנד"ד הרי ישנם עוד הרבה טעמים לומר דל"מ דין ביטול בזה, כמש"ש שם דהרי כאן לאחר החליבה אין כאן תערובת יבש ביבש ואפשר לדון רק מצד התערובת של הבהמות ולומר בהגם דבע"ח ליב מ"מ כיון שנחלב חל עליו תורת ביטול דהוי כנתרסק הברי', א' עפ"ד הפוסקים דכאשר כל חלק מהתערובת ניכר לנו ל"ש ביטול וה"נ כן הוא כבהמות המזוהה במספרים, כ' עפ"ד ה"ט"ז דנתרסק מקצת התיכה ל"מ, ג' דהוי"ל כמסק' לכתחלה דל"מ, וכויתור אינו דיסור היתר במרסק אינו מטעם ביטול כיון דהשאר קבועים רק מצד כל דפריש וא"כ במרסק בידיים הו"ל לוקח מן הקבוע, [וכ"כ בפרי תואר סי' ק"א סק"ט דנתרסק א' מותר מטעם כל דפריש, אמנם ברין ספג"ה כ' דבמרסק בידיים מותר לאחרים ומוכח דל"ח לקח מקבוע, ואולי י"ל דהיינו רק להר"ן לטעמי' דקבוע שא"נ הוי קבוע רק דביטול מהני ובד"ח גזרו דלא בטל משא"כ בנתרסק שפיר בטל משא"כ להתוס' דקבוע שא"נ ל"ה קבוע ובד"ח הגדר דהחשיבו קבוע אי"כ י"ל דל"מ מטעם ביטול כיון דהשאר קבועים רק מצד כל דפריש ויל"ע בזה, אך עכ"פ גם להר"ן אין ראי' אלא דכה"ג ל"ח לוקח מקבוע אבל עדיין י"ל דגדר היתר הוא רק מדין הלך אח"ה"ר ולא מדין ביטול כיון דאין כאן מבטלים בפרט למשי"כ הרמב"ם דהגדר בדברים החשובים דכ"א עומד לחוד' וכאלו אין מעורבים, וא"כ ליכא בזה הדין דביטול דנהפך האיסור להיתר לר' הראש"ש, וא"כ ככה"ג דנתרסק יש כאן בתערובת לח בלח ודאי איסור בודאי ל"מ, ועכ"פ לא מצאנו בפירוש היתר דנהפך בנתרסק א' ד"ל דאינו מדין ביטול, ולכאוי' ראי' לזה דנהג בתשו' מהר"ם לובלין סי' ק"ד (המובא הרבה בפוסקים) נדחק למצא היתר לחלב כעובדא שנדרסו חלק מיעוט מהצאן וכ' שם היתר ד"ל דיש ששים וע' בחת"ס סי' ס"ב שנדחק ליישב דבריו דלכאוי' אין החשבון מכוון (ועי'ש' להלן בחת"ס שדן בכמה עובדות כאלו וכביית שלמה ח"א סי' קי"ז) ולכאוי' תמה למה לא התירו מטעם ביטול של הבהמות ואף דהוי בע"ח מ"מ החלב הוי כנתרסק ונהפך ביטול איסור לכתחלה ניהא, ולדברנו ניהא, - ואיך שיהי' מדברי כולם נלמד שנקטו בפשיטות דאין להתיר החלב מחמת הביטול של הבע"ח ונתרסק א'].

ועוד נראה להוסיף טעם אחר שא"א לדון כאן דין ביטול יבש"י שיחול כשחולכים כל בהמה, דהרי קי"ל לענין חניני' וכן לענין קמא קמא בטיל דכל שהדבר עומד להתפשט והוא בתהליך נוליה ל"א חני' והי"ה לכאוי' לענין שיחול דין ביטול יבש"י ונהפך להיתר לכאוי' אאל"כ בעניננו שברגע שחולכים נול החלב מיד לתוך מיכל גדול עם תערובת חלב פרות אחרות, וא"כ לכאוי' א"א להון החלב כשהוא בתהליך

ניזלה להתערב עם חלב שאר הפרות שנחלבים ומתערבים כעת ביחד וע"פ חשבון יש בהם כדי לאסור כשלב בפניע ושיחול עליו כעת דין ביטול יב"י, וראי' לזה מהא דקיי"ל דחתיכה חשובה שנחבשה עם החתיכות הדרוטב בנר"ט (חולין צ"ו: ובש"ע סי' ק') ולכא"ו הרי כאשר מתחיל החתיכה ליתן טעם ברוטב קודם שנחפשט הטעם בכל הרוטב, א"כ נדון את הטעם שיצא כעת כדין נחוסקה החתיכה (ובפשטות מיירי בכל גוני אפי' בנודע התערובת מקודם) ויחול עליו דין ביטול יב"י ויהא מותר לדעת הרא"ש דנהפך להיתר, וע"כ כנ"ל דכל דעומד להתפשט לא חל עליו דין ביטול וכנ"ל (ויל"ח קצת). ועכ"פ נראה דבודאי שא"א בנר"ד לסמוך על מה דמשמע מכללא דסתימת ד' הפוסקים הנ"ל מכיון דאין ירוע לנו טעמם וגם יש לחלק טובא בין נידון דירה לנר"ד.

העולה מכל האמור:

(א) יש כאן אומדנא ברורה דהמציאות שיש יותר מא' בששים טרפות וגם י"ל סמוך מיעוטא למיעוטא של כל הבהמות, ופשוט דל"מ מה שיש רוב על כ"א בפניע, (ובאמת מסתבר דאפי' כשאין אומדנא ברורה ממש מ"מ ל"מ דין רוב דל"ק רק בהתאם לחשבון הנוהג בעולם), וכל מה שנאמר בזה אין לו מקום.

(ב) א"א לומר דהאיסור נהפך להיתר כיון דהי' על כ"א בפניע היתר מטעם רוב, ולא מבטיא לדעת המחבר כפי' ק"ט שפסק לענין ביטול דל"א דנהפך להיתר, אלא אפי' להרמ"א שהקיל במקום הפס"מ כהרא"ש דנהפך להיתר מ"מ לא שייך זה כאן דהרי ל"ש כאן דין ביטול יב"י ובדין הלך אח"י ברוד"ק א"א כלל לומר בזה דנהפך להיתר.

(ג) קשה מאוד לסמוך על שאר היתרים הדחוקים הנ"ל.

ומעתה יש לשאול, למה לא נטרה למצא עצה טכנית לסלק החשש (שבל"ס אפשית ע"י הוצאה מועטת) דהיינו שלא יערבו חלב מהרבה פרות, (או אם ניתן לברוק מחיים אם אינם טרפות), והרי לענין בדיקת ס"ת שעטנו ותולעים מחמירים לברוק אפי' במקום טורח והוצאה וגם ממצויים מכשירים טכנולוגיים מיוחדים לשם כך גם במקומות שחיוב הבדיקה בהם אינו מעיקר הדין, ומה גם בזמננו דאכשור דרא להחמיר מאוד בכל ענייני כשרות שלא לסמוך כלל על היתרי ביטול ובשאר חומרות שאין להם שורש, ולמה לא נחפש עכ"פ עצה בענין חמור זה (ומצינו שכל עיקר מה שאסרו חלב עכו"ם הוא משום תערובת דבר טמא אע"פ דמה"ת בטל, - ועי' במש"כ במאמר הקודם דבנד"ד להרבה פוסקים יש בזה חשש דאורייתא), שנלא כל חכמי לב שליט"א וטרם נמצא הפתח איך אפשר להקל בזה מעיקר הדין. [ואף אם נמצא על מה להקל בדיעבד ושעה"ר מ"מ הרי בודאי אכתי לא עדיף מבשר שהורה בה חכם ולמה לא נחפש תחבולות לסלק החשש, ועי' בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קפ"ב דאף במקום שיש מקום להקל בדיעבד מ"מ אין בונים מהנהגת הצבור ע"ז אפי' במקרה בודד, ועוד הביא מהחת"ס דאין לתת גושפנקא של היתר על דברים שהיתרם רק בדיעבד או שנוי במחלוקת].

ואחתום בכרכה מרובה לכבוד הבית הגדול הזה, בית ועד לחכמים ותלמידיהם, שיזכו להמשיך להרבות פעלים לתורה ולהאיר עיני ישראל בהלכה.

ג. י. איליאוימש

כולל חלקת יעקב ב"ב

בענין האיסור ליהודי לומר על עצמו שהוא גוי

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל", שלום וברכה.

בגליונם הנכבד האחרון שיי"ל סלור-טבת ש.ו. (גליון קד) ראיתי את מה שכתב הרב יעקב חיים סופר שליט"א במדור הערות (ע' קטו-1) "בענין שאסור ליהודי לומר על עצמו שהוא גוי".

ראיתי לנכון לשלוח אליכם סיפור (שהתפרסם בספר "ימי מלך" אודות כי"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע שמסר את נפשו להצהיר שהוא יהודי אף שיכול להתחמק מכך. אודה לכם אם תפרסמו סיפור זה.

מיד עם הכנס הקלגסיים הנאצים לפריז יצאה מאתם הפקודה לקיים רישום של כל התושבים, על פי הדת והגזע שלהם. כוונתם השטנית היתה שקופה, ומעלליהם הנפשעים במדינות שכבשו כבר היו ידועים במדה גדולה, תהליך השמדת יהודי פולין היה אז בעיצומו.

כאשר פקדו הפוקדים את ביתו של הרבי לא היה אז הרבי בביתו, ומחמת הסכנה קיבלו בבית על שאלת הדת תשובה משתמעה לשתי פנים ("אורטודוקסית"). כאשר חזר הרבי לביתו וגודע לו על כך - מיהר, ללא אומר ודברים, למשרד המרכזי של הרישום, ולהשתוממות הרבה של הפקידים ביקש לתקן רישום סעיף הדת - ל"יהודית".

בכבוד רב
הננאל יעקובסון
בני ברק

בענין ריח ניהוח והוצאת הדרשן

אל כבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל".

א. בגליון כסלו - טבת ש, זו (קד) עמ' קי"ב, הביא הרב יעקב חיים סופר את דברי הרא"ם בכיארורו לפירוש רש"י בשמות כ"ו ל"ח, דהלשון "ריח ניהוח" נאמרה בדוקא על קרבן כליל כעולה ומנחת נסכים, אבל כל שהוא קרבן מהנאכלים - לא שייך לומר עליו לשון זו. ותמה על - כן הרב הנוכח בהביאו פסוקים רבים האמורים בקרבנות הנאכלים, וכן במנחות הנאכלות, ובכל זאת נאמרה שם לשון זו.

ואיני רואה מקום למיתתו זו, שהמדקדק בלשון הכתובים, יראה שאף שכלל הפרשה מדברת מהקרבנות הנאכלים בכללותם, מ"מ, לשון זו של "ריח ניהוח" לא נאמרה אלא על החלק הנקטר ע"ג המזבח מקרבן זה, והכלל שהזכיר הרא"ם - נשמר בעקביות.

ככתוב בספר במדבר (יח, יז): אך בכור שור וגו' ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניהוח לה', וכן בקרבן שלמים (ויקרא ג', יד - טז): והקריב ממנו קרבנו אשה לה' את החלב וגו' והקטירים הכהן המזבחה לחם אשה לריח ניהוח כל חלב לה', ועוד שם (יז, ו): והקטיר החלב לריח ניהוח לה', וכן בחטאת (שם, ד, לא): ואת כל חלבה יסיר וגו' והקטיר הכהן המזבחה לריח ניהוח לה', וכן במנחות (שם, ב, ב): והקטיר הכהן את אוזרתה המזבחה אשה ריח ניהוח לה', ועוד שם בפסוק ט', ובפרק ו' פסוק ח'. ויעוין בויקרא (ו, יד) גבי עשירית האיפה של מנחת חבייתין - שהיא מנחת כהן וכליל תקטר ככתוב שם, הרי הוא אומר: תפיני מנחת פתים תקריב ריח ניהוח לה', ומדויק, וכן שם (כג, יג) גבי מנחת נסכיו (- הכפולה) של הכבש הבא עם העומר, הרי הוא אומר: ומנחתו וגו' אשה לה' ריח ניהוח - שהרי עולה כולה לגבוה, כרין מנחת נסכים.

ומ"מ צ"ע כפר' נסכים (במדבר ט"ז) דכתיב: ועשיתם אשה לה' עולה או זבח וגו' כמועדיכם לעשות ריח ניהוח לה', ונוצרך לרחוק ד"ריח ניהוח" חזר על העולה לבד, או על אימורי השלמים, וכן צ"ל בסוף הפרשה שם: וכי יגור אתכם גר וגו' ועשה אשה ריח ניהוח לה'.

ב. עוד שם (עמ' קי"ג) תמה הרב הגון' על דברי הרב בן איש חי צ"ל שכתב: שדינו של המזבח להרים ממנו דשן ויוציאנו אל מחוץ למחנה ע"כ, והקשה שהרי את תרומת הדרשן לא הוציאו מחוץ למחנה אלא הניחו בסמוך למזבח,

ויש ליישב - וגם הכותב עצמו רמז זאת בסוף דבריו - דשני ענינים יש בדשן, וכמבואר בספר ויקרא (ו, ג): ולבש הכהן וגו' והרים את הדרשן אשר תאכל האש וגו' ושמו אצל המזבח, זהו ענין אחד, להרים מן המזבח מלא מחתה דשן בכל יום ויום.

ודשן זה ה"י מושם ליד המזבח ונבלע במקומו, ושם בפסוק ד': ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והוציא את הדרשן אל מחוץ למחנה, הוא ענין שני, כמו שפירש"י שם: והוציא את הדרשן. הצבור בתפוח כשהוא רבה וכו' מוציא משם. ואי"ז חובה ככל יום.

ומעתה מבוררת כונת הרב ז"ל דאיירי על הענין השני, וקושיא מהיכא? אם ממה שהזכיר הרב לשון תרומה (-ולא הוצאה, ככתוב בתורה), הרי הזכיר מיד אחריו לשון הוצאה, וודאי שגם כונת התורה היא שירים ויוציא, דכן הוא דרך הוצאה, ואם ממה שקראו דשן, ולא אפר, הנה התורה קראתו כן, וכן לשון חכמים (תמיד כט), ואין כאן דוחק כלל

בברכת התורה
אלימלך בלייברג
ירושלים

הערה בענין גול שינה האם איסורו מדין מוזיק או גולן

לכבוד קובץ התורני "בית אהרן וישראל".

על מה שכתב הרב לוי שיש בקובץ כסלו טבת - תשס"ג - גליון ב' (קד).

בש"ע חו"מ סי' קנו הלכות נזקי שכנים הלכה ב', פסק המחבר וז"ד חנות שבחצר יכולים השכנים למחות בידו ולומר אין אנו יכולים לישן מקול הנכנסין והיוצאין אלא עושה מלאכתו בחנותו ומוכר בשוק, חזינן מינה דהפרעת ומניעת שינה הוא בכלל נזק [דהשו"ע כולל זאת בכלל נזקי שכנים ולא בגדר גזילות] דגול הוא לקיחת נטילת דבר מהשני לרשותו או לרה"ר [הוצאה מהאחר] אבל בשינה לא נטל אלא הפסיד את חבירו והוי בכלל נזק ולהכי אינו בר השבה, ול"ש לחיובי שלם מדין מוזיק על ההפסד שאינו עובר עתה מפני דלא ישן דחשיב גרמא בנוזקין משא"כ לעצם הפרעת שינה הוא מוזיק ממש דמעייפו ומתיש עוד כוחו,

ונהנה העמק המשפט בסי' לה מביא בשם שו"ת קרן לרוד (או"ח סי' יח) דהמעיר את חבירו עובר על איסור של מצער את חבירו [מקורו מברכות (יג): דלהעיר הוי צער ע"ש דא"ל ר"ג לדרו עבדיה בפסוקא קמא צערן ופרש"י שם אם ראתיני מנמנס צערי עד שאנער יפה בפסוק ראשון ודויק] וידוע מהפוסקים דצער חבירו הוי בכלל איסור דלא תנוו שאזיל על הונאת דברים, ועפ"י ז"ל דהסמ"ע בריש רכז כתב דלאו דלא תנוו בכלל גול, ובס"י רכת המחבר כתב דאונאת דברים אין ניתן להשבון ולכן אמרו על מעיר חבירו גול שינה שאין ניתן להשבון משום הלאו דאונאת דברים [אבל בעצם אין זה גול].

צבי אלימלך גיברשטיין
בני ברק

מצוות לאו ליהנות ניתנו אם אמרינן בלימוד התורה

לכבוד מערכת הנכבדה בית אהרן וישראל.

קיימ"ל ברה"כ כ"ח ע"א נדרים ט"ז ע"ב מצות לאו ליהנות ניתנו ומותר להשתמש באיסורי הנאה לצורך מצוה יש לחקור אם בלימוד התורה נמי אמרינן דלאו הנאה או כיון דכתיב פקדיה ה' ישרים משמחי לב מקרי הנאה ונפק"מ.

- א. נר שהדליק נכרי בשבת אם מותר ללמוד נגד הנר דלא חשיב נהנה ממעשה שבת משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו או דילמא אסור דבתורה אמרינן ליהנות ניתנו.
- ב. מודר הנאה אם מותר ללמוד מהמדיר דלא חשיב הנאה.
- ג. מודר הנאה אם מותר לשאול ספר מהמדיר דלא חשיב הנאה.
- ד. הקונה ספר אם מברך כיון דמצוות לאו ליהנות לא מקרי הנאה.
- ה. שואל ספר אם חייב באונסין משום דכל הנאה שלו או מצוות לאו ליהנות לא מיחשב הנאה.

א. ידוע שיטת ה"ט"ז יור"ד סימן רכ"א דמודר הגנה אסור לטאול ספר מהמדיר הגנה משום דבתורה לא אמרינן מצוות לאו ליהנות משום דפקודי ה' ישרים משמחי לב כדחזינן שאכל אסור בת"ח, ואע"ג דהמדיר מותר ללמד תורה למודר כמבואר במשנה נדרים ל"ה ע"ב ואיך מותר הא יש לו הגנה מזה יש לומר דהגם החיוב משום מה אני בחנם ע"כ לא אכפת לן בהגנה, והנה בשו"ת פני אריה סימן מ"ז הקשה על ה"ט"ז מהא דאיתא בברכות כ"א ע"א מה למזון שכן נהנה משא"כ תורה חזינן דתורה לא מקרי נהנה ומתיר ללמוד בנר שהדליק נכרי בשבת משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וכן בנר חנוכה מתיר ללמוד משום דמצוות לאו ליהנות, ואע"ג דכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב חזינן דמקרי שמחה, שמחה לחוד והנאת הגוף לחוד לגבי אבילות אסור שמחה אבל לגבי מודר הגנה כל שאין גופו נהנה לא חשיב הגנה ומקשה על הרי"ז"ה בשבת כ"א ע"ב שאוסר ועיין בשו"ת שו"מ מ"ה ח"א סימן מ"ה שמתרץ דהרי"ז"ה לשיטתו דברבבנן לא אמרינן מצוות לאו ליהנות ולימוד התורה לא הוא רק דרבנן דמעיקרא דדינא בינא בכ"ש שחרית וערבית, ונראה לתרץ את הרי"ז"ה בפשטות דהנה בנמוקי יוסף נדרים ט"ז ע"ב וכן בגדרי זרוזין שם ובשו"ת שו"מ מ"ה סימן מ"ה ובמחנה חיים ח"א סימן כ"א כתבו דטעם הדבר דמצוות לאו ליהנות משום דהואי שלא כדרך הנאתן, נמצא לפי דבריהם דהיכא שאסור שלא כדרך הגנה אין היתר של מצוות לאו ליהנות ניתנו וכן כתב מהרש"ק ביור"ד סימן צ"ז דבשר בחלב שאסור שלא כדרך אין היתר של מצוות לאו ליהנות והנה באיסור מעילה אסור אפילו שלא כדרך כן דעת התוס' סנהדרין פ' ע"א עיין מהרש"א שם ערוך לנר וכן בשער המלך פ"א מהלכות יסודי התורה שאגת אריה סימן ע"ג, שו"מ מ"ג ח"ג סימן קס"ז, ובשו"ת משנה שכיר אר"ח סימן כ"ג שו"ת דובב מישרים ח"א סימן נ"ט והנה הרי"ז"ה כתב בטעם הדבר שאסור ליהנות מנר חנוכה אפילו לדבר מצוה משום שצריך להיות דמויא דמנורה של בית המקדש שהיה אסור להשתמש אפילו לדבר מצוה א"כ אתי שפיר כמו בבמה"ק היה אסור אפילו של כדרך א"כ ה"נ במנורה של חנוכה א"כ ליכא היתר של מצוות לאו ליהנות, ודו"ק.

ובשו"ת אמרי בינה אר"ח הלכות שבת סימן י"ב כתב דלא קשה קושית הפני אריה מגמ' ברכות הדכונה שמוזן היא הגנה של הגוף פנימי משא"כ תורה אבל מ"מ חשיב נמי הגנה ואמרינן בהו ליהנות ניתנו וא"כ יהא אסור ללמוד בשבת בנר שהדליק נכרי והנה הקצות החושן חו"מ סימן ע"ב ס"ק ל"ד כתב ששואל ששאל ספר ללמוד לא מקרי שואל דלא שייך כל הגנה שלו משום דאמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו ובנותיבות בסימן ע"ב ס"ק י"ז הקשה עליו דאשתמיטתיה מה שכתב ה"ט"ז ביור"ד רכ"א, דבתורה אמרינן מצוות ליהנות ניתנו, ובמשוכב נתיבות כותב עליו הקצות ואחריו ישיבות עפרות והיב ל"טז אינו מובן מה שכתב דהתם מה אני בחנם ע"כ סוף כל סוף נהנה ובר"ן בנדרים ל"ה ע"ב איתא להדיא דבתורה אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו דמשמע אם היה הגנה נאסר א"כ נראה ברור דאף בתורה אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו, וכן משמע מהמג"א אר"ח סימן רכ"ג שמי שקנה ספרים אין מברך שהחיינו דלא חשיב הגנה משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו והנה בשו"ת מהרש"ם ח"ה סימן מ"ו כותב לאסור ללמוד בנר של שבת שהדליק נכרי ולא שייך למצוות לאו ליהנות משום דאיכא נמי דהנאת הגוף שנהנה מהנר חזינן שסובר דהיכא דאין הנאת הגוף לא מקרי התורה הגנה ובשואל ספר לירידהו לא הניח שואל וכן א"צ לברך ומותר ללמוד עם מודר הגנה וליקח ספר, אבל באגלי טל בהקדמה סובר כשיטת ה"ט"ז דבתורה לא אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו ובה מתרץ מרדכי פסק הרמב"ם בפ"ג מהלכות ת"ת וילמוד תורה שלא לשמה הא קימ"ל מצוות צריכות כונה אלא הר"ן בפ"ג דרי"ה כתב דהיכא שנהנה א"צ כונה ולזה פסק הרמב"ם דאכילת מצה בלא כונה יוצא משא"כ שופר וא"כ לפי ה"ט"ז תורה חשיב נהנה א"צ כונה אתי שפיר, ובשו"ת שאגת אריה סימן ס"ט כתב דיו"ט יש חיוב ללמוד משום מצות שמחה ואמרינן בגמ' לרבות כל מיני שמחות ותורה משמחת כדכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב.

ולפי זה ישבתי דבר נפלא דהנה בשו"ת מהרש"ם ח"ב סימן ק"ט וכן בח"ו סימן ז' וכן בשו"ת חקרי לב אר"ח סימן ט' ובשו"ת בית יצחק ח"א סימן צ"א הקשו על הא דאיתא במנחות צ"ט נדרים ח' דאדם שקורא ק"ש שחרית וערבית מקיים מצות ת"ת והקשו הא אין עושין מצוות חבילות ויש לתרץ דבתוס' שו"מ ח' ע"ב כתבו דטעם הדבר דאין עושין מצוות חבילות כדי שיהא לבו פנוי ובאחרונים שו"מ מ"ה ח"ב סימן מ"ח כתבו דכונת התוס' דמצוות צריכות כונה וא"כ לכונן ב' דברים כאחד כדכתב הראב"ד בפ"ג דפרה (ובודע אברהם להגאון אברהם לודביר סימן ס"ב הביא ראה לראב"ד מהא דהקשה בש"מ מנחות ל"ו ע"ב אין מתפללים וקורים ק"ש בתפילין הא הוא היסח הדעת, ותריץ עוסק במצוה פטור מן המצוה חזינן דאין אדם יכול לכונן ב' דברים כאחד) א"כ בתורה דכתבנו דא"צ כוונה ולכן אתי שפיר דעושין מצוות חבילות.

ונראה לחדש טעם חדש מדוע בתורה אמרין מצוות ליהנות ניתנו בהנהגה בשו"מ מ"ד ח"ב סימן ס"ה וכן בחמדת ישראל בקונטרס נר מצוה לחלק העשין אות י"ט כתבו דטעם הדבר דמצוות לאו ליהנות ניתנו משום דקי"מ"ל כתובות פ"ו ע"א דכופין על מצוות עשה א"כ לא מקרי הגנה דזה לא תליא בהנאותו ולפי זה כתבו דזה טעם שיטת הרי"ז ב"ר"ה כ"ח ע"א דבמצוה דרבנן אמרין ליהנות ניתנו משום דסובר כשיטת רש"י כתובות צ"א ע"ב דאין כופין על מצוה דרבנן נמצא לפי דבריהם דהיא דאין כופין אמרין מצוות ליהנות ניתנו, והנה במצוות לימוד התורה לא מצינו כפייה, בפתחי תשובה בנחלת צבי יור"ד סימן רמ"ה ס"ק ד' הקשה על הא דאיתא התם כופין לשכור לבנו מלמד הקשה הא לימוד התורה מצוה שמתן שכרה בצידה וצ"ע מדוע כופין ובשו"ת לבושי מרכי או"ח סימן ז' כתב דלא מצינו כפייה בלימוד התורה אבל מ"מ כופין דמ"ש משאר מצוות וכפייה זו איני יודע היכא מתקיימת מי שאינו רוצה ללמוד ע"י כפייה לא אוכל ללמוד ורמן הדברי יציב בספרו מנחת יהודה וירושלים עמ' רי"ז כתב שאין כפייה בלימוד התורה דלא שייך כפייה משום שמי שאינו רוצה ללמוד לא יוכל ללמוד בכפייה לפי זה יש לנו טעם חדש מדוע בתורה אמרין מצוות ליהנות ניתנו ויש לדרן מגמ' סנהדרין צ"ד ע"ב שחוקיה ענין חרב על פתח ביהמ"ד ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר וכן מב"ב כ"א ואספי ליה כחורא וברש"י השקוהו תורה בע"כ.

וי"ל דהנה לימוד התורה מדינא הוא מצוה שאינה חיובית משום דיוצא בק"ש שחרית וערבית כדאיתא בגררם ת' ע"א ובמנחות צ"ז כן כתב ביד שאול יור"ד רכ"א, שו"ת מהרש"ם ח"ה סימן מ"ז ובמצוה שאינה חיובית לא אמרין מצוות לאו ליהנות ניתנו עיין חכמת שלמה או"ח סימן תפ"ח וכתב בטעם הדבר משום דלא שייך הטעם דכתב רש"י ב"ר"ה כ"ח ע"א לא ניתנו ליהנות אלא לעול על צואריו וכן כתב ר"י ענגיל בספרו לקח טוב סימן י"א דלפי רש"י במצוה שאינה חיובית זה לא שייך ועיין בשדה חמד שהאר"ך בזה בח"ה עמ' 360 ובה מתרץ בשו"מ מ"ה סימן מ"ה וכן מהרש"ם ח"ה סימן מ"ז קושת הברית אכרם או"ח סימן ג' איך יליף הגמ' ריש יבמות דעשה דוחה לא תעשה כמלאים בציצית שאני התם דמותר משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו ומתרצים דבמצוה שאינה חיובית אינו אמרין מצוות לאו ליהנות ניתנו וציצית אינה חיובית ועיין בחקרי לב יור"ד ח"ב סימן ט"ז וכן באמרי יושר ח"א סימן קי"ז דהקשו מהא דהקשו הראשונים בטבילה מצוות לאו ליהנות אע"ג דלא היא מצוה חיובית ותירץ דמירי בטבילת רגל שהיא חובה וכדומה.

אשר אנשיל שוורץ

כולל צאנז ירושלים

הערה בדברי הגרע"א

כפירוש דברי התוס' בסוגיא דנסכא דר"א

בסוגיא דנסכא דר' אבא (ב"ב לר). דיאלא ע"א דחטף נסכא והלה טעין אין חטפי ודידי חטפי קאמר ר' אבא והיו מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע ומשלם, והקשו התוס' (ב"ב הו') וליהמניה בשבועה במאי דאמר ידיי חטפי במיגו דאי בעי אמר לא חטפי, וכתבו בתוך הדברים בזה"ל: "וליאכא למימר נמי דהאי לא חשיב מיגו דלא היו חצין למימר לא חטפי להכחיש את העד או משום שירא שלא יפסלוהו לעדות העד ובעל הנסכא כראמר ב' זה בורר דבעל דבר מהימן למימר לדידי אוזון ברבייתא, דהא משמע דאי לא דעד מחייבו שבועה היה פטור והיינו על כרחך במיגו דאי לא מיגו לאו כל כמיניה למימר ידיי חטפי דהא כי איכא תרי סהדי משלם ואינו נאמן לומר ידיי חטפי", עכ"ל.

והנה, בענין אם חטף בפני ב' עדים וטעין ידיי חטפי דפשוט הוא דמשלם כמבו' בסוגיא לעיל מיניה "לישלם ליכא תרי סהדי", ידוע הוא השאלה אם ג"כ נפסל לעדות בזה דחשבי' ליה כגולן גמור או לא, דהתומים כ' (בסי' פ"ב כללי מיגו אות פ"ג ד"ה אך) דנפסל לעדות, וכן נקט הגרעק"א דלהלן, והנוב"י (שו"ת מהדו"ת אהע"ז סי' כ' ד"ה ואמננו) הסתפק בד"ז, עיי"ש.

ולכאז' מדברי התוס' הנ"ל מבו' להדיא דלא נפסל לעדות, מרכתבו דלא חשיב מיגו משום דירא לומר לא חטפתי שלא יפסלוהו לעדות ומשו"ה טעין ידיי חטפי, ומבו' דבכה"ג לא יפסלוהו לעדות, אלא שהתומים עצמו כ' שם דמשום האי טעמא גופא לא קיים הסברא וכדהוכיחו התוס' דאמרי' האי מיגו

והיינו משום דאפי' בדטענין דידי חטפי יפסלוהו לעדות עכ"ד, אלא דצ"ע דדברי התוס' שתומים הם מאד, ורחוק הוא שהשתנו בסברתם בענין זה דכריש דבריהם מבו' כדכר פשוט דלא נפסל לעדות.

וכתב הגרעק"א בשו"ע ה"מ ס' ל"ג סי"ג וז"ל: ואפשר ולומר דרך חידוד ליישב דברי תוס' פ' חזקת ל"ד ד"ה הוי עיי"ש, דהקשה האו"ת בכללי מיגו דמ"מ מה מרויח בזה שאומר דידי חטפתי, מ"מ יצטרף הבע"ד והעד ויעירו שחולף חפץ מתכירו ויפסלו לעדות עיי"ש, והיינו ד"ל דהתוס' אולי לסברתם נדה דף ג"א דס"ל דאף לנגיעת ממון אמרי' דתחילתם בפסול ולא מהני סילוק וכו' (וולא כדבריהם בב"ב להלן מג. ד"ה וילסקוק), א"כ י"ל אם אמר דידי חטפתי א"י לפסלו דבזה הוי הבע"ד תחילתו בפסול דבשעה שחטפו היה נוגע בעדותו, אבל אם ישבע שלא חטף דעיקר הפסול על השבועה שנשבע על שקר ובשעת השבועה כבר נסתלקו הבעלים מנגיעתם ולא מקרי תחילתו בפסול וק"ל, עכ"ל.

ותוכן תירוצו הוא, דאין הכוונה בדברי התוס' כפי הנראה בפשטות דיפסלוהו לעדות מחמת החטיפה דבר"ז אין חילוק בין טעין לא חטפתי לטעין דידי חטפי וכתבא, אלא הכוונה הוא דאדרבה לענין החטיפה אין הבע"ד יכול להצטרף לפסולו דאית ליה פסול נוגע בעדות כיון שתחילתו היה בפסלות, אלא מיירי לענין השבועה שנשבע לשקר שכזה כבר נסתלקו הבעלים מנגיעתם ויכול להצטרף עם העד לפוסלו, והשתא א"ש דאינו רוצה לטעון לא חטפתי שעי"ז יצטרף לישבע ואח"כ יצטרף הבע"ד עם העד לפוסלו לעדות מחמת שבועתו, [ואף דהשתא קיימין דנטיל עליו שבועה אף כשטוען דידי חטפי, מ"מ ליכא מיגו דאיהו לא ידע בזה וטוען בדוקא דידי חטפי משום שירא דאם יטעון לא חטפתי יצטרף לישבע שבועת התורה ויפסלוהו לעדות, ופשוט הוא].

אמנם דבריו צ"ע רב, דאף שבתחי' דברי התוס' אפי' לפרש כוונתם בכך, מ"מ בהמשך דבריהם מבו' להדיא דאין לפרש כן, דכתבו להוכיח דמיגו מעליא הוא מהא דמשמע דאי לא דעד מחייבו שבועה היה פטור והיינו ע"כ כמיגו, ואי אמרת דהטעם דסברו דלאו מיגו הוא משום שירא שיפסלוהו מחמת השבועה, מה ראייה היא זו דמיגו מעליא הוא הא אי לאו דעד מחייבו שבועה לא היה ירא שיפסלוהו, וצ"ע.

[ואין לדחוק ולומר דלמד כוונתם "דאי לאו דעד מחייבו שבועה" היינו בלא דינא דמתוך שאיל"מ דמבו' בגמ' דדוקא משום מתוך חי"ב, דמלבד שהרוחק מבואר גם מהמשך דברי התוס' מבו' דאינו כן דכתבו בתירוץ הר"י "דודאי אם לא היה עד מחייבו שבועה היה נאמן כמיגו וכו' שיכול להעזי פניו להכמיש בלא שבועה", והיינו ע"כ דמיייר אם נאמר דלא היה מחייבים שבועה כלל, ורק אחי"ז הק' התוס' מ"ט רוב ושמואל דלית להו מתוך ופטרי אף בלא מיגו, ודו"ק וברור הוא].

יונתן בר"א בריוול

כולל בית אהרן וישראל

בענין עשה דוחה לא תעשה

לכ' מערכת הקובץ הנודע לתהלה "בית אהרן וישראל" הי"ו.

רצוב"ב קו' שנחזור אצלי לאחרונה בענין עדל"ת ואבקש לפרסמם בקו' החשוב בכדי שיתבררו ויתלבנו הדברים ע"י המעיינים החשובים הי"ו.

א. בסוכה ג"ג ע"ב מסופר שבשעה שדהמע"ה חפר היסודות לביהמ"ק עלו מי התהום למעלה ואיימו לשטוף את העולם ודהמע"ה הסתפק אם רשאי להוריד בחזרה את המים ע"י שזירוק לשם כתב של שם המפורש דהרי אסור למחוק את השם ולמידין זאת מ"לא תעשון כן לה"א" עד שבא אחיחופל ודן ק"ו מסוטה ורוד זרק השם וירדו המים, ע"ש כל הגמ'. וצ"ע למה דהמע"ה ואחיוחופל לא דנו מכת הכלל של עדל"ת דבהצלת נפשות איכא עשה של "והשבוחו לו" ולאוי של "לא תעמוד על דם רעך" כמבואר בסנהדרין ע"ג ע"א ע"ש, וא"כ יבא העשה הנ"ל וידחה הלאוי של מחיקת השם, וכ"ש כשהעשה הוא עשה חמיר שהוא עשה של הצלה דתריס וכל ישראל מחייבים לעשות כל מה שביכולתם להציל והוי כעשה דרבים וצ"ע.

ונהג כעין זה מקשים האחרונים על הדין המבואר בסנהדרין קי"ג לענין עיר הנידחת שאם יש אף מודה אחת אין עושין אותה עיה"ט משום שאסור למחוק השם כנ"ל, וקשה כנ"ל יבא העשה דשריפת כל העיר וידחה ללא הנ"ל ונהג ראייתי בספר מרגליות הים שם ובדף ע"א שמביא כמה תי' ע"ו, וננסה לפי"ז

לתרץ כאן דהנה מביא משו"ת פרי השדה שמתרץ דל"ה בעידנא ע"ש מש"כ באריכות למה, והנה לפי"ז בנידויד קשה כנ"ל דהרי כאן הוי "בעידנא" גמור דברגע שיזרוק השם למים ירדו השים ויתקיים כבר גמור המצוה של הצלת נפשות, ותי' עוד בשם הדברי חיים והשואל ומשיב דאין שם עשה בשלל שמים ולכן אסור לו לשרוף המזונות, ולפי"ז בנידויד של"ש ל"ת כן, קשה כנ"ל, והנה אי נימא כתי' הב' של השו"מ דבחילול השם ל"ש ביה עדל"ת, ע"ש באריכות מתו' גם קו' הנ"ל, אולם לפי התי' הנ"ל בעיה"ג משמע דלא ס"ל כתי' של השואל ומשיב כתי' הב' א"כ לשיטתם קשה כנ"ל. שוב התבוננתי שאפשר שאף לד"ח קשה דיש להתבונן דאפשר דליכא בזה חילול השם שהמחיקה אינה ניכרת לעין שהרי המחיקה תהיה אחרי שירדו המים שהרי המים יורדים תיכף כנתינתו למים וכדמשמע מהמעשה וכמו"כ אפשר ששמו את השם בצד המים ואינה ניכרת לעין וצ"ע.

ב. כסנהדרין במשנה ריש פ"ד מבואר שאין הבי"ד דנין בשבת ובע"ש וברף ל"ה מבואר בגמ' משום דאין הבי"ד ממתין בשבת דלמדין שם מג"ש ד"לא תבערו" וכו' "בכל מושבותיכם" דאף על הבי"ד חל איסור זה ולכן דוחה הגמ' הק"ו מעבודה להחיר לבי"ד להמית בשבת וצ"ע למה לא ימיתו הבי"ד את החייב מיתה בשבת ע"י גוי ונימא שע"ז לא עולה הפסוק הנ"ל שעולה רק על הבי"ד או שלוחי בי"ד מישראל שאיסור "לא תבערו" אינו נדחה אצלם, אולם איסור אמירה לנכרי נדחה ככה"ג משום עשה ד"ובערת הרע מקרבך".

והנה ביבמות ו' ע"ב וז' ע"א דן הגמ' באריכות בענין הנ"ל והגמ' מבאר שם ספק הברייתא אם שייך הכלל בעדל"ת לפי ר"ג דהבערה לחלק יצאת וכמו"כ אף לר"י בבישול פתילה שהוא כבישול סמנין כיון דיש בו כרת וסקילה אפשר שאינו דוחה ולכן דנה הגמ' להחיר מכח ק"ו מעבודה וע"ז בא הג"ש להפקיע ע"ש, וצ"ע כנ"ל נימא א"כ ק"ו מעבודה דהרי בהנ"ל אף לדעה שאמירה לעו"ם אסור מה"ת ליכא ביה כרת וסקילה ולפי הנ"ל ככה"ג ודאי שידחה אף בלא הק"ו, ואף מה שכתב התוס' שם ברה"ו ע"ב ד"ה לא ר"י ע"ש, פשוט דל"ש כאן, וא"כ הדק"ל כנ"ל וכש"כ אם הוא שבות, ואל תשיבנו דל"ה בעידנא וע"כ לא דחי האיסור הנ"ל ב' תשובות בדבר א. ע"פ דעת השלה"ק במס' פסחים שלו הויד' במג"א הל' פסח ס"י תמ"ו שאם מצא חמץ ביו"ט של פסח ויוכל לבערו ע"י גוי עדיף שיבקש מהגוי שיבער בשבילו החמץ והגם שאיכא איסור אמירה לנכרי כיון שהוא רק שבות הוא נדחה מהעשה דביעור חמץ ואף אם כבר ביטל החמץ שמצות הביעור רק מדרבנן דוחה לשבות דאמירה עתולה השלה"ק, וחזינן מהכא דבכדי לדחות השבות הנ"ל ל"צ שיהא בעידנא דהרי שם ל"ה בעידנא וכפי שהקשה עליו הגמ"א שם, וא"כ נימא דכש"כ כאן דהמצוה דאורייתא של "ובערת" דוחה השבות דאמירה לנכרי אף שלא בעידנא, (ב) ונראה שאף למג"א יהיה קשה הקו' הנ"ל דאף שמצריך שיהיה בעידנא אף בכדי לדחות את השבות דאמירה לנכרי, אולם כאן יורה של"ד, ובהקדם דהנה כמה ראשונים הקשו על הגמ' דיבמות מאי הו"א שידחה משום דעדל"ת הא ל"ה בעידנא ותי' הערול"ג דבעשה דרבים של "ובערת" ל"צ בעידנא, ולפי"ז קו' כנ"ל אף למג"א, ואל תשיבנו דכיון דאין שליחות לנכרי לא תתקיים העשה ד"ובערת" ע"י הבי"ד שיוכל לדחות האיסור של אמירה לנכרי, דכבר ידוע סברת האחרונים - עיין בקו"ש בביצה ו' שמתרץ בזה הדין שקוברין ביו"ט ע"י נכרי, ועוד אחרונים - דבמצוה שענינו התוצאה המעשית לא בעינן לרין שליחות, ואכמ"ל בזה, ולפ"ז מתבאר גם דינו של השל"ה דהעשה של ביעור חמץ תתקיים ע"י הישראל בזה שהנכרי יבער ע"י השתרלות וגרימת הישראל, וכמו"כ בנידויד נראה דמצות "ובערת" ענינו שהבי"ד ידאג לכך שתתקיים התוצאה המעשית של "ובערת" וכוה מתקיים ע"י העשה אף כשהפעולה נעשית ע"י הגוי, א"כ הדק"ל מה שהקשינו לעיל יבא העשה ד"ובערת" וידחה האיסור דאמירה לנכרי וביותר יוקשה לפי מש"כ הריטב"א ב"ר"ה פ"ד לחלק בין שופר למילה שמילה לא גזרו בשבת שמה יעבירו ד"ה הרשב"א ובשופר גזרו ותי' דבשופר כיון דאין אנו בקיאין בירוחא הוי ספק מצוה יכול לעקור משום גזירה משא"כ מילה שהוא ודאי מצוה עי"ש, ועיין ב"ר"ן שתי' בא"א וכנראה שלא ס"ל כתי' הריטב"א - עכ"פ לפי הריטב"א תקשי שלכא"ו ה"ה הכא בחיוב של "ובערת" שהוא ודאי מצוה אי נימא שאמירה לעכו"ם הוא שבות משום גזירה למה גזרו אף במקום מילה האין עקרו מצוה ודאית שהיא מה"ת משום גזירה וצ"ע בכ"ז.

ואכפול בכרחה, שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה

מנחם מנרל נייגר

אשדוד

הערה בענין חוקת שלש שנים

כ"ב ל"ו, ב, אמר רב יהודה אמר רב זו דברי ר' ישמאל ור"ע אבל חכ"א חוקתה ג"ש מיום ליום, אמר ר"י אמר שמואל זו דברי ר"י ור"ע אבל חכ"א עד שיגדור ג' גדירות ויבצור ג' בצירות ומסוק ג' מסיקות מאי בנייהו אמר אביי דקל נערה איכא בנייהו. עכ"ל הגמ'.

והקשו ע"ז התוס' בד"ה מאי בנייהו אבל תימא לר"י אמאי לא משני דאיכא בנייהו חרפי ואפלי וכו', פ"י דלמה הוצרך להביא ציור רחוק מדקל נערה, הא שייך בכל האילנות שלפעמים מקדימין ומוציאין פירות לפני הזמן ולפעמים מאחרין, וא"כ שייך שפיר ג' בצירות בלא ג"ש דלשמואל הוי חזקה ולרב לא הוי חזקה, והתוס' הניחו בצ"ע.

ולענין דנראה ליישב דברי התוס' בזה הדרך: דהנה הרשב"א ריש פרקין (כ"ח, א) בד"ה ונמצא כסוה"ד הקשה מאי שנא דקל נערה דלשמואל הוי חזקה אפי' בפחות מג"ש לאספסתא דאמרי' בגמ' דדוקא לר' ישמעאל הוי חזקה אבל לרבנן לא, ות"י דלא דמי דאספסתא דרכו הוא להוציא פירות ככל חודש, ולכן לא נחשב כל גידול לאכילת פירות של שנה, משא"כ בדקל נערה כיון ששאר דקלים מוציאין פעם אחת בשנה, ורק היא מוציאה בשנה אחת מה ששאר דקלים מוציאין בשתי שנים, לפיכך כל אכילה נחשב לאכילה של שנה אחת, כיון שהלוקח בוטח בעצמו ואומר כיון שזה לא מיחה באכילת שלשה פירות גמורין שוב לא ימחה, ולפיכך לא נוהר בשטר.

והשתא דאתית להכי יתבאר שפיר למה נקטו בגמ' דקל נערה ולא חרפי ואפלי, דאילו היו אומרים דנפק"מ לענין חרפי ואפלי דבזה סוכר שמואל דהוי חזקה לא השמיענו שום חירוש בזה דודאי כיון שדרכו ליגדל פעם אחת בשנה אפי' הקדים או אחר להוציא פירות ייחשב לשנה, אבל עכשיו שכתב דנפק"מ לענין דקל נערה דכיון דהוא לכשעצמו ורכו להוציא פירות פעמיים בשנה, הייתי אומר דאניו נחשב כל אחת לשנה כיון שדרכו בכך והוי כמו אספסתא, לזה בא להשמיענו דאעפ"כ כיון ששאר דקלים מוציאין רק פעם אחת בשנה, לפיכך נחשב אפי' גבי דקל נערה כל אחת לשנה שלימה, וכדברי הרשב"א הנ"ל.

ואחרי כל זאת חובה עלינו לבאר למה התוס' לא תי' כן. ולזה יש להקדים כאן פלוגתת הראשונים. דהנה הר"ש בד"ה זו דברי ר"י ור"ע פ"י דאליכא דהנהו רבנן דרב אמרי' טעמא דחזקת ג"ש דעד שלש שנים מיוחדת אינש בשטריה טפי לא מיוחדת וכוותיהו דהני רבנן אליכא דרב קיימי כדמוכח סוגיא דמכילתין דלא אזיל בחר לקיטת ג' פירות של ג"ש אלא ג"ש שלמות בעינן בכל דבר ומשום דאין אדם נוהר בשטריו יותר מג' שנים, עכ"ל, תוכן דבריו הוא דהל' כרבנן אליכא דרב ולא אליכא דשמואל דרק לרב שייך האי טעמא דאיזדהורי אינשי בשטרא ג"ש דהא מצריך ג"ש שלמות, אבל לשמואל לא שייך האי טעמא,

והרשב"א הביא פ"י זה ריש פרקין, ונחלק עליו מחמת כמה קושיית עיי"ש, וכן הביא בשם הרי"ף דשמואל גם הולך עם טעמא דאין אדם נוהר בשטריו יותר מג"ש, אלא דשמואל סבר דהדבר תלוי בלקיטות דעד ג' לקיטות מיוחדת אינש בשטריה, יותר מג' לקיטות שוב לא מיוחדת.

ולפי כ"ז י"ל דמה שת"י הרשב"א לעיל דדוקא בפירות דקל נחשב כל לקיטה לשנה כיון ששאר דקלים מוציאין רק פעם אחת בשנה ועפ"ז רצינו ליישב למה נקט דקל נערה שבוה איכא יותר חידוש אליכא דשמואל, היינו רוקא דהרשב"א לשיטתו דשמואל גם הולך עם טעמא דאין אדם נוהר וכו', אבל להר"ש דפי' דשמואל אינו הולך כלל עם האי טעמא,

דא"כ תי' הרשב"א על הקושיא דאספסתא לא שייך כלל דדוקא אי בעינן ג"ש שלימות צריכים לתרץ דכיון דבשאר דקלים הוי לקיטה אחת פירות של שנה שלימה גם עכשיו הוי כל לקיטה כשנה שלימה, אבל לשמואל הרי לא בעינן כלל ג"ש שלימות אלא ג' לקיטות, לפי ר"ש, [ולא שייך כלל להקשות קושיית הרשב"א מאספסתא דלכא"ו יהני חזקה גבי אספסתא בג' חדשים לפי רבנן אליכא דשמואל] וא"כ לפי פ"י ר"ש ודאי היה נכון יותר לומר דנפק"מ לענין חרפי ואפלי דהא לא שייך לפי ר"ש לתרץ כמו שרצינו לתרץ לעיל, והיה לו לנקוט דבר ששייך בכל הפירות ולא רק בפירות דקל.

ובזה יתבאר על נכון, הדהתוס' סברו כשיטת ר"ש דשמואל אינו הולך עם הטעם דער שלש שנים מיוחדת אינש בשטריה וא"כ מבואר שפיר למה לא תי' התוס' כמו שרצינו לתרץ אלא הניחו בצ"ע.

מאיר הכהן שבדרון

ישיבת בית אהרן וישראל - ירושלים

בענין גזל אחד מחמשה

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל" הי"ו.

ראיתי בגליון ב' לשהג' זו ה' תשס"ג כמה שסובב הרב ישראל עקשטיין נ"ו במאמרו - בגזל אחד מחמשה, בדברי תוס' בהמפקיד על מחלוקת ר"ע ר"יט במחלוקתם אי חייב לכל אחד ואחד או מניח ביניהם ומסתלק שהקשה כמה קושיות בביאור תוס'.

ונראה הביאור בדברי תוס' פשוט דסברת ר"ט דכיון שברי לו שאינו חייב אלא מנה אחד א"כ טוען בברי שרק מנה זו אני חייב והחמשה שטוענים לקבל את זה הרי טענתם ביניהם רהוא כרי שרק אחד חייב להם הטוענים על זה. וזה נידון ביניהם בלבד ואינו מחוייב לשלם יותר ממנה דברי לו דיותר ממנה לא חייב וכלשון הרא"ש 'דברי וברי הוא'. ובסברת ר"ע הביאור נראה דכיון דברור שחייב לשלם מנה א"כ כל אחד מהם תובע את המנה 'הזה' שחייב ועל המנה הזה אינו מוחזק ובוהו לכו"ע כרי ושמא כרי עדיף כיון שאינו מוחזק. ור"ע סבר שכל תביעה היא תביעה נפרדת (וכמש"כ הרב הג"ל בסוף המאמר) וכולם תובעים המנה שאינו מוחזק בו ומגיע לכולם דבוהו כרי ושמא כרי עדיף. וכן מבארים בשם הגר"ח ז"ל יעו"י ברכת שמואל ב"מ ס"א. - וזה מה שדימו הראשונים לאיני יודע אם פרעתין דכשוודאי חייב אז הכרי גובר על השמא וכעין א"י אם פרעתין שוודאי חל חיוב ואז הכרי גובר על השמא דחסר במוחזקות שלו כיון שחל חיוב דר"ק.

ב. בקושיט השעה"מ הא בו"ש שאני דאולי לא פשע וכמש"כ תוס' דבלא הו"ל למידק פטור לר"ע וא"כ שאני מגזל אחד מחמשה, לא הבנתי הקושיא, דלכאורה לר"ע אין סברת חיובו כיון שפשע אלא מטעם כרי ושמא (דלא כמש"כ הרב עקשטיין במאמרו) ורק כשלא הו"ל למידק שהנתן הסכים שלא ידייק ממי קיבל המנה או אין דין בו"ש דהוי כויתור מצד התובע שאין הנתבע חייב לענות לו תשובה דלא צריך לדעת ממי קיבל ובוהו אין דין בו"ש אך בכל בו"ש אין סברא זו ומדוע שאני. וצ"ע.

ג. מה שביאר במאמרו בסברת ר"ע דכיון דוודאי חייב מוטל עליו לברר למי חייב וממילא חייב לכולם והוי כ"א"י אם פרעתין, נפלאו דבריו ממני דרק אם ודאי נתחייב שייך לומר שעד שלא מברר שפטור לא נפטור, אך כשיש ספק למי חייב ובא אחד ותובעו שחייב לו וכי שייכא למימר שמחוייב לברר לתובע שלא חייב לו. ומה שהביא מתוס' שבלא הו"ל למידק פטור אינו ראייה דסברת תוס' היא כנ"ל דכשלא הו"ל למידק אין דין בו"ש דכירתי לו מלענות לו אם חייב לו או למישהו אחר. (ויעו"י קה"י ס"א שביאר יותר דבלא הו"ל למידק אין עליו תביעה כלל על המאה המטופקת ואין מחויבותו לברר את זה וכעין דברנו הנ"ל).

בכבוד רב

שלמה זאב מילר

ישיבת פנונוביז