

הוצאת הוֹכֵנֶס לַאִינְטֵרְנֵט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

ב"ה
שנה יח
גליון ב (קי)
כסלו - טבת תשס"ד

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"
בגשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

- 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

- ה רכינו אברהם מן ההר ז"ל
מגדולי הראשונים (- ע -)
- טו רבי יעקב ישראל חאגיז זלה"ה
מגדולי ירושלים ת"ו (ש"פ - הל"ד)
בעל "הלכות קטנות"

גנוזות
פירושו על מסכת חולין דף ק"ד (ב)

קנטרס "תוספת טובה"

חידושי תורה

- כז הרב בנימין פרידמן
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
- לט הרב יהודה קוק
בני ברק
- נא הרב אליהו נחום זלצמן
כולל בית אהרן וישראל, ירושת"ו
- נד הרב יוחנן ברד"א בריוזל
כולל ש"ס קארלין סטאלין, גבעת זאב
- סד שמחה בונם וויינגרטין
קארלין סטאלין, ביתר עילית

בענין גביית משועבדים בהעמדה ברין
ומעשה בית דין והמסתעף

בענין הפטור מדבר ועושהו
נקרא הדיוט

ביאור מחלוקת ב"ש וב"ה
בהדלקת גר חנוכה

בענין ככור ופשוט שהניח להם
אביהם עבד ובהמה טמאה

בענין תופס לבעל חוב ודין נתינה בעבד

בירורי הלכה

- סט הרב מאיר קאהן
דיין כבי"ד לדיני ממונות, ירושלים ת"ו
- פא הרב צבי הירש שיינברגר
מח"ס "ליבון הלכות" "שינון הלכות"
- פו הרב נפתלי הירצקא רייזמאן
בני ברק
- פט הרב שמעון מן
רמת בית שמש
- קב הרב נחום פרידמן
עיה"ק ירושלים תובב"א

טענת הזיק ראייה והאפלה
כסגירת מרפסת

הדלקת גר חנוכה בחרר מדרגות

בגדרי ברכת עירוב תבשילין

בענין הנחת דבר שאין בו
משום בישול ע"ג האש והמסתעף

בענין מקום שהתירו לטלטל מוקצה
אם צריך לטלטל מן הצד (א)

לשון חכמים

קטו	הרב יעקב ביר בני ברק	בענין שיטת ר"ת בשקיעת החמה וצאת הכוכבים (א)
קלג	הרב נתן פערלמאן קארלין סטאלין, גבעת זאב	פיוטי "מה יפית" ו"יום שבת"

הערות

הערות שונות - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה, ירושלים תוכב"א / בענין עמידה בתפילה - הרב דוד פרץ, רב ור"מ דק"ק בית שמואל, קראקס ונצואלה / הדלקת המנורה במקדש והדלקת נרות חנוכה - הרב משה מנחם הכהן שפירא, מח"ס "מורשה", ירושת"ו / עיונים בפרשת תולדות - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס "מכת"ם ליעקב, ירושת"ו / בענין כשרות החלב בזמנינו - הרב ראובן לין, שו"ב קרית אתא / הערות שונות - הרב יואל קרויס, לונדון / הערות שונות - הרב יעקב קאפל רייניץ, מהדיר בעל הטורים עה"ת, ירושת"ו / בענין תפילה בשבת - הרב נתן מאיר דרוק, ירושת"ו / הערות שונות - הרב אלעזר שמואל בריעגער, ניו יארק / שאלות בדיני עוסק במצוה - הרב פינחס רוזנבוים, מח"ס "אסוקי שמעתתא" ירושת"ו / בענין שיירי מצוה - הרב שניאור זלמן דישון, ר"כ ש"ס קארלין סטאלין, גבעת זאב, מח"ס "זכרון צבי" / יששכר וזבולון ושכט לוי - הרב דוד פלק, מח"ס "בתורתו יהגה" רמות, ירושת"ו / בענין שמיעת לשון הרע - הרב חנוך אייזנברג, פתח תקוה / בענין היחס בין אלכסון לעיגול - הרב יוסף ויכלדר, ירושת"ו / הערות שונות - הרב מ. גוטמן, בני ברק / הערות שונות - הרב מאיר סנדר, ירושת"ו / קדמתי כנשף ואשועה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך" בני ברק / גדר דבש האמור בתורה ובחז"ל - משה אהרן אייזין, ירושת"ו.

גנוזות

רבינו אברהם מן ההר זלה"ה*

המשך פירוש רבינו אברהם מן ההר על חולין דף ק"ה

[חולין קה, א] [סייד נכסיה תרי זימני, כלומר] הולך תמיד לשם ורואה מה הן צריכות. משכח, מוצא שם מעות כלומר, שכשרואה שם שנתקלקלו מתקנן. פתבא דאופי, משוא של עצים שהיה דעתו לגנבם. קידמוך, ידעו יותר ממך¹, שאמרו שיהא אדם רואה נכסיו בכל יום. צינורא דבידקא, שיצאו המים חוץ לגדירותיהם² ובאים לשטוף פירותיו דרך הנקב, שנקבה האמה. רמא קלא, הרים קול וצווח שיבואו בני אדם לעזרו. ראשוניס, כשרוצה לאכול שנומל ידיו. אחרונים, אחר שאכל. [חוכת], פי' הא עדיפא ממצוה. מצוה, מצות חכמים היא שתקנו נשילת ידים לאכילת חולין, אחרונים חוכה היא לעשותן מפני הסכנה כדאמרי' לקמן³, שמלח סדומית יש ומסמא את העינים, ואע"ג דכברכות פרק אלו דכריס⁴ חוינן תרווהו מקרא, דאמרי' והתקדישתם אלו מים ראשוניס, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, (ו)קרא אסמכת' בעלמא הוא, ועיקר מים ראשוניס חוץ' להו⁵ מידיו לא שטף במים ומוקמי' ליה אמהור. חוכה עדיפא ממצוה הילכך צריך להזהר בהם יותר. ודעת הר"ם⁷ דמים אחרונים הואיל ולרפואה

* כתבנו אודותיו בגליון קח. ההערות ומ"מ נערכו ע"י הרב יצחק קליינמן שליט"א.

- 1 בפשוטו קידמוך הכוונה, שאמרו כבר קודם לכן, אמנם היודע יותר מקדים.
- 2 ברש"י חוץ לגדותיהן, ואפשר שלשיטת פירושו זה מפרש רש"י בהמשך: דרך פחת שבשפת האמה, ואילו רבינו מפרש שנקבה האמה.
- 3 ובעירובין יז, ב.
- 4 דף מ, ב.
- 5 להלן ק, א, וגם זה לתוס' שם אסמכתא הוא, וכ"מ מלשון הגמ' שם: מכאן שמכו חכמים וכי' [וראה גירסת הרי"ף ברכות מא, א בדפיו], מיהו הריטב"א בסוגיא שם משמע ליה דלר"א בן ערך מדאורייתא הוא, וראה ברש"י שם ד"ה רבא וד"ה אלא לכא' סתירה [עני' ברש"י לרי"ף ברכות שם ד"ה רבא], ובסוגיא להלן נזכרים טעמים נוספים, ורבינו שנקט את הדרשה אולי מפני דמשמיה דר"א בן ערך הוא או משום צד הדאורייתא וכהריטב"א או חמת דפליגי בה אב"י ורבא ונקט כרבא ראה כ"מ לרמב"ם ברכות פ"ו ה"ב, או משום דמ"מ חוינן להלן דאת הדרשה של והתקדשתם לא הביאו וכבר עמדו בוה קמאי, ראה רמב"ן השלם וחידושי הרשב"א והריטב"א להלן.
- 6 אינו מבואר מאי דנפק מינה מחובת הוזהרות יותר. ואפשר דהנפ"מ כמו לגבי חמירא סכנתא מאיסורא (חולין י' יעו"ש), וראה תוס' כאן שהקשו מה לי חובה מה לי מצוה, ותירצו דנפ"מ לענין מלחמת הרשות. וראה במנהיג הלכות סעודה: אי לית ליה שיעור אלא לתדא מינייהו [לראשוניס ולאחרונים] מגקי בכל מידי דמנקי, ויניח המים לאחרונים, [ראה משנ"ב סי' קפא ה"ב שמים ראשוניס קודמים, מיהו היינו דוקא האידינא שאין מצוי מלח סדומית וכי' יעו"ש], וראה במאירי (שפג, א): ויש אומרים שמצניעין לאחרונה ואוכל הוא במפה מפני הדחק, ואין הדברים נראין. והנה כעין לשון רבינו נמצא ברמב"ם הנוי בסמוך (סוה"ב): ומים אחרונים וכי' מפני הסכנה, ולפיכך חייב אדם להזהר בהן ביותר, והשתא י"ל שמקורו מלשון חוכה שעדיפא

[אמצעיים], להבדיל בין ראשונים ואמצעיים שאדם נוטל בין תבשיל לתבשיל והם אינם אלא רשות, קרי לראשונים חובה כאחרונים לגבי אמצעיים שהן רשות, ולעולם אין ראשונים אלא מצוה. בכלי מחתתיהן לקבלם כדי שלא ידרוך עליהם ויסתכן, שרוח רעה שורה עליהן. קינסא שאין נופלין על הכלי ולא על הקרקע אלא על עצים דקים שעל הקרקע הם נופלים ואין דרך לדרוך עליהן, מיהו לפעמים דרך מקרה דורך על העצים.¹³ מפעמין, מרכיב הידים ומבלעין בהם ויהום התבשיל ואינו מעבירין הוזהא שאינו יכול לשפסף בהם.¹⁴

[קה, ב] סולדת, נכזית כמו ואסלדה בחילה, רהואיל ונתחממו כל כך יצאו מתורת מים. איב' רמתנו להאי לא שנו אסיפא, והלכת' כי האי לישנ' בתרא, וכן פסק הר"ם בהלכות ברכות פ"ו. [ואלא בין תבשיל לתבשיל, פי']¹⁵ שבין תבשיל של בשר לתבשיל

במש"כ "שהביא הכל". ולכאורה צ"כ הרי הרמב"ם אינו מביא אלא את דין הגמ' וכדרכו, ומגיל דרבינו דעתו האידנא, [ואם משום שהרמב"ם השמיט כמה עניני סכנה, ולולי שנפ"מ גם האידנא היה משמיט גם נדון דידן, הא מ"מ יש לחלק בין סכנה טבעית וכבועינונו לסכנה סגולית כרות רעה וכדומה]. וראה בהל' ברכות שם ה"ג שמוסיף: שמה יש מלח סדומית או מלח שטבעו כמו מלח סדומית, וכן בהל' רוצח שם ה"ו: ולא וכו' שמה שתה מהן נחש וכו' ויצא בהן מזוחלי עפר, ודומה שאין לתוספות אלו שורש ברור, ומ"מ חזינן שבא לקיים דין חכמים בכל אופן ולהוציא מהתולים את הדין במלח סדומית ונחשים דוקא [וראה ברי' לרי"ף (ברכות מ. ב. בדפיו) שפירש את הרמב"ם כך: ואומר הרמב"ם ו"ל שאע"פ שעכשיו אין לנו מלח סדומית יש לחוש מפני מלח אחר שטבעה כמלח סדומית, וכי"פ הלח"מ את הרמב"ם שם בסופו], ואפשר דאזיל בזה אחרי הרי"ף (פיקין לו, ב בסוף) דיותר מזה כתב: ואפילו אם לא אכל מלח קבעו רבנן חובה משום וכו' מים אתרננים הרגו את הנפש וכו', והטעם שלא הזכירו רבינו לאלומי שיתנו שחייבים גם האידנא, (וראה גם בתוס' שבת כה: שהזכירו הסכנה מדהרגו את הנפש, וכו"ה גם במנהיג ה' סעודה), ראה דברי חמודות על הרא"ש ברכות סוף פ"ח, שאם אין מלח סדומית האידנא ואין נוטלין ליכא סכנה, וע"כ חדושי אגדות למהרש"א לקמן קו. ריש ד"ה מים.

13 פירוש זה רבינו הוא, ורש"י מ' שמפרש ש"ל דבכה"ג אין רוח רעה שורה. ואע"ג דלהלן גבי כייל מיכל כתב רבינו דלענין סכנה אין חילוק בין מצוי לאין מצוי, י"ל דהיינו דוקא גבי תקנת חכמים ובסכנה טבעית יעו"ש.

14 ומבלעין וכו', פירש"י הוא ואילו "שאינו יכול לשפסף בהם" פי' הרמב"ם (הל' ברכות שם הט"ז) הוא, ורבינו חיברם לאחד.

15 כפי הנראה חסר בכתה"י יחד עם תחלת הדיבור שמו של בעל הפירוש, ובתוס' הפירוש הוא משמיה דרבינו שמואל. ולפירוש זה דין התבשיל כדן ממשו, ונפ"מ א' דבין תבשיל של גבינה לשל בשר צריך נטילה וכמו במש"ב. וכן דבין תבשיל של בשר לשל גבינה צריך שהייה. ור"ת מקשה עליו מהלשון בין תבשיל לגבינה, וישווב הלשון שכתב רבינו "משום דמילתא פשיט" היא לא חשש וכו"ו, הוא ישוובו של רבינו (מכילתין לו, ב בדפיו), שג"ה מפרש כרבינו שמואל: והא לאו מילתא היא דלא אמילתא אב רב נחמן וכו', [יש דברי רבינו דרך ביאור בישווב הרי"ף, וראה עוד דרך ישווב במאירי (שפא, ב) וכן כפי הנראה נקט הרמב"ם מדלא חילק בין תבשיל לממשו. והירטב"א בשמעתין מ' שמיחשו לפרש"י, וכפי הנראה בנותנו לפרש"י ד"ה אמצעיים "שנוטלין בין תבשיל לתבשיל בעלמא", [ואפשר שהירטב"א גרס לנקיט בעלמא]. והנה בהמשך מכריע רבינו כפירוש רש"י [עכ"פ בנוגאם אלא בתבשיל ממש, וכך מביא רבינו את פרי"ת: ורבי' יעקב וכו' ואין שם מן הבשר זמן הגבינה כלל וכו'], אבל לאו מטעמיה אלא מחמת חילוק ממש בין תבשיל לתבשיל, וכי"צ בתוס' הכא בסופו. ובטעם החילוק הנה בין תבשיל של גבינה לשל בשר שא"צ אפי' קינות י"ל דה"ט דהוי כני"ט בנט", וכמש"כ קמאי בשם רב יהוראי, (ראה במנהיג ה' סעודה ובספר הישר סימן תעב, וכי"צ באו"ז הל' בשר בחלב סימן חס בשם ר"ת עצמו, ומסיים: וכן נמצא כתוב שהשיב רב יהוראי גאון), כיון דתרייהו טעם כלבו [בבכה"ג משכתת בקמאי שיטת שמתר אפילו לאוכלם יחד, ראה בעיטור ובהגהות הרמ"ך על הרמב"ם דמפרש כן את גי'ט בנט' מותר להלן קיא:], וכן י"ל כוונת מש"כ רבינו "דכולי האי לא גזור". ובין תבשיל של בשר לשל גבינה שא"צ שהייה וסגי בקינות י"ל דה"ט דבכה"ג ליכא בשר שבין השניים לדרכו של הרמב"ם, ולדרכו של רש"י י"ל שאין התבשיל מאריך בטעמו כממשו, אלא שלפ"ז אין שני הדינים מוכרחים חד מחבירו, דאפשר דלענין תבשיל של בשר קודם לגבינה ממש דין התבשיל כדן הממש וצריך שהייה וכרשב"ם, אבל לענין שני תבשילין [ואפילו של גבינה אחר של בשר] אין דינם כדן ממשן וא"צ

של בשר¹⁶ או בין תבשיל של גבינה לתבשיל של גבינה, שאין נטילה זו מצוה, אלא רשות שעושים אותה בני אדם לנקיות בעלמ', אבל בין תבשיל של גבינה לתבשיל של בשר [חובה, פי'] שאכל הנבינה תחלה, שאם אכל הבשר תחלה אסור לאכול גבינה עד סעודה אחרת, והלכתא כרב חסדא כדאמר¹⁷ אכיל שני תבשילין, חד מבשר וחד מגבינה, וממילא ידעת דצריך לאקדומי גבינה ברישא, דהא לא אשכחן מאן דפליג אדרב חסדא, ומשום דמילת' פשיט' היא, לא חשש רב נחמן לדבריו בין גבינה לתבשיל לבין תבשיל לגבינה, שדבר ידוע הוא שהגבינה צריך שתאכל תחלה. ורבי¹⁸ יעקב פירש שבין תבשיל לתבשיל אחד של בשר ואחד של גבינה, ואין שם מן הבשר ומן הגבינה כלל, אלא מהתבשיל, ומפני שאין שם [מן] הבשר והגבינה אלא טעמים מותר בלא נטילה ידים, אבל תבשיל של בשר ואוכל הבשר ותבשיל גבינה ואוכל הגבינה גם כן חובה ליטול ידיו, שאסור לאכול גבינה אחר בשר בלא קנ ות דפר. והדחה, וכבר כתבנו שאין לסמוך כזה על דבריו, ואין לזוז מרעת הרי"ף והר"ם, וכן עמא דבר. מיהו מסתברא שתבשיל של בשר ושל גבינה שאין בהם ממש הבשר והגבינה כלל אע"פ שיש בהם טעם מותר לאכלן זה אחר זה בלא קנוח הפה והדחה כלל, דכולי האי לא נזור, וזה אין ספק, ואפי' גבינה אחר תבשיל של בשר, אם לא אכל מהבשר כלל מותר באכילה.¹⁷ ואע"פ שהיא חובה בין גבינה לתבשיל אינו מברך על נטילה זו שאינה אלא הכשר אכילה כעין נקור חלב ומליחת בשר.¹⁸

שמלח סודמית היא מעורבת במלח, ואמרו חכמים על כל אכלתך אכל מלח, ושמא יעביר על עיניו ומסמא עיניו, ומשום הכי צריך לנטול. ומשתבחה, כלומר אינה מצויה אלא מועט. קורט, כלומר ואפי' הכי שהוא מעט הוא מוסיף וצריך להזהר במים אחרונים שמא יש שם מלח ואינו נראה. כ"ל מיכל¹⁹, כלומר אם מרד מלח מי חיובו חכמים עליו נטילת ידים מי אמר' דמדודת

אפילו הרהר, [ויעיין בהגהה למרדכי ברכות סוף פרק אלו דברים דלכאורה נקט כן] ומטעמו של רב יהודאי הג"ל, וכן לאידך גיסא, אף אי נימא לענין שני תבשילין שדינם כדין ממשן וצריך הדחה, [וכדמשמע לבי שב"ה לרש"י הג"ל, אמנם למש"כ בהגהה למרדכי הג"ל אין ראייה לזה יעו"ש]. אכתי אפשר שבגבינה אחרי תבשיל של בשר א"צ שהיה וסגי בהדחה וכו"ל וכשנ"ל בטעם הדבר. אבל לרבינו בהדיא לעולם דין התבשיל כדין הממש י"אבל בין תבשיל של גבינה לתבשיל של בשר חובה פי' שאכל הגבינה [וכבר ביאר הר"ל תבשיל של גבינה] תחלה", וכן בהמשך דבריו "כי אכיל שני תבשילין חד מבשר וחד מגבינה", וכלשון רבינו נמצא גם באור"ש שם בשם רש"ב: פי' רש"ב"ם אבל בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה שלפניו חובה... שאינו יכול לאכול תבשיל של גבינה אחר תבשיל של בשר... ואין חילוק בין תבשיל לבשר עצמו, ע"כ. ואילו הרי"ף הג"ל [כ"ה גם ברש"ב"ם בתוס'] לא זכר אלא גבינה וכלשון הגמ' ולא תבשיל של גבינה, ורש"י הג"ל על ב' תבשילין מדבר ולא על סדר אכילתם, וראה מהר"ם לתוס' הכא דגבינה לא דוקא וה"ה [וראה הערה הבאה והגה' למרדכי הג"ל]. ולשון הגמ' בין תבשיל לגבינה הוא קצור לשון, וטעמו בין תבשיל [של בשר לשל] גבינה, וכן כפי הנאה צ"ל ברבינו.

16 באור"ש שם מובא בשם רש"ב"ם דמוקים לה בתבשיל של כרוב ושל פולין, ומקשה עליו ר"ת: ועוד כיון שמפרש בין תבשיל לתבשיל כרוב ופולין, א"כ תבשיל של בשר מאן דכר שמיה. אמנם נוסח רבינו וכו"ה גם בתוס' הכא בשם רש"ב"ם מפורש דאיירי בתרוייהו בשל בשר או בשל גבינה. וראה סוף הערה הקודמת. 17 ר"ל אחר קינוח והדחה, וכטעם לשון התלמוד לעיל (קה). אכל... גבינה מותר לאכול בשר, ור"ל [לרבינו] לאחר קינוח והדחה.

18 כן הוא גם בתוס' קה. סוד"ה מים [רבינו נקט בין גבינה לתבשיל ולמסקנתו ה"ה בין תבשיל לגבינה, והתוס' נקטו בין גבינה לבשר כרוב ופולין, א"כ תבשיל של בשר מאן דכר שמיה. אמנם נוסח רבינו וכו"ה גם האמצעיים לראשונים וסבר דמברכין עליהן.

19 קמן כ"ל מלח, וראה השגת הראב"ד בהל' ברכות פי"ג ה"ג "עשה זה כנגד מה שאמר בגמרא כ"ל מיכל מאי וכו'" ע"ש בלח"מ ועוד בכ"מ.

המלח אינו ברוב אלא אנשים מעטים ולא תקנו ולא תקנו להם חכמים תקנה זו²⁰, ואמ' דלא מבעיא דכל שכן הוא שהרי נתעסקו במלח מרובה ולענין סכנה אין חלוק ברבר מצוי או אינו מצוי שחכמים התקינו התקנה אפילו ליחיד לצאת מירי סכנה.²¹ ובספרי הר"ם יש כאן טעות סופר²² והלשון כך הוא, כל את המלח צריך נטילת ידים, וימרו מתרגמי' וכלו. דלא משו וכו' שמים אחרונים [אין] נטלין בקרקע. דלא שקלי מידי, דרך בני אדם כשהם אוכלין יחד כשהאחד מהם שותה אין אחד מהמסובין נוטלין דבר מהשלחן.²³ קלקלה, שיכעוס השותה שחומד במה שהוא נוטל וכשיכעוס יסתכן מלחנק. רוח צרדה, רוח רעה היא²⁴ ונקראת כך. דכנשי נשורי, דרך לכבד פירוין הנשאים בבית. מנקרותא, ניקור הכית לנקותו. מהדר אבתריה²⁵, שר הממונה על הענין היה רוצה ללכד(ן) [ו] ולהביאו לידי עניות. אייביל, על העשבים, והפירוין נכנסין בין העשבים. נפל לידי, שלא יוכל להוציאם משם וידרכם²⁶ וילכדו בכך. שמעיה הוא גברא, דקאמ' שהוא על עצמו. [דאפקיה מבייתה] הוציאני ממקום מנוחתי. דלא שלפי מבישא²⁷, שאין מוציאין ירק ואוכלין מאגודה שאונד' מוכרי הירק. ברעבתנותא, שאומ' שאינו יכול להמתין עד שיתירונו. לכשפים, שהרואה יכול לעשות בו כשפים. מטרונית, גויה. בהדיכו, בקשה פניהם שחלך עמהם בספינה והם לא רצו. אמרה דברים של מכשפות שלא היו יכולים לזוז הספינה ממקומה, אמרי אינהו מילת', אף הם היו בקיאים בחכמת הכשפים ואמרו דבר להציל את עצמם להתיר הספינה, והיינו דאמרי²⁸ לא תלמד לעשות ככל התועבות, לעשותם אי אתה למד, אבל אתה למד להבין [ו]להורות, כלומ' לעשות הנגזין אי אתה למד הדברים, שאסור לעשותם, אבל להבין ולהורות הענין מה הוא, אתה למד, והטעם כדי להנצל מהרעים שיעשו לך רעות כתועבות ההם. ולשון ר"ש, אמרה מילתא אמרי אינהו מילת', אף הם היו בקיאים בדבר [ועושיין] להציל עצמן מן המכשפות²⁹,

20 ביאור רבינו הוא לצדיק הספק, וקמאי אחריני דומה שלא כתבו בזה.

21 ראה לעיל הערה 13.

22 כפי הגרסה הכוונה לגי' קמן בפ"ו מברכות ה"ג: כל פת שהמלח בו צריך נטילת ידים וכו'. וכגי' רבינו מובא בנו"כ שם, וגי' הראב"ד ברמב"ם ראה שם כ"מ ולח"מ שנו"כ בזה.

23 ברש"י: אין לוקחין וכו' מלפניו.

24 ורש"י פסחים ק"א: (מובא ברש"י כאן) מפרש, צרדה כאב חצי הראש", וראה רש"י יומא פג. ד"ה תונבא.

25 כך גם ברש"י, ובתלמוד קמן: עליו.

26 וכן ברש"י: ויהו למדרס רגלים.

27 לפנינו: דלא אכיל ירקא מכישא. וכן בהמשך גבי ההיא מטרוניתא: ולא אכיל לכו ירקא מכישא. וגי' זו על שם המשך הפעולה והכיפודש רבינו: שאין מוציאין וכו' ואוכלין. וענין אחד הוא. ומפרש"י: שאין מוציאין וכו' מאגודה שאונדק וכו', ואת האכילה מוכיז רח כתלית: שאין מוציאין וכו' לאוכלו, נראה שגם כרבינו. ובשבת פב: גבי ההיא מטרוניתא הגי': ולא שלף לכו ירקא ואכיל לכו, ואפשר שכן גרס רבינו גם הכא, ורש"י שם כפי הנראה גרס כגי' הגמ' לפנינו הכא.

28 בכמה דוכתי בתלמוד נמצא כן, אבל לאו כולהו לענין כשוף, ודומיא דהכא שאמרו מילתא דכישוף, משכחת בסנהדרין סח. מיהו התם הוא ממש כדי ללמד [ובתשובות הגאונים (ליק) סימן לא פ"י שתכליתו כדי לדעת המעשה שנהרג עליו המכשף, וכ"ה גם בתוס' מנחות ריש סה. משם ר"ה גאון, ע"ש]. וללמוד כשוף משכחת נמי בשבת עה. והתם פירש"י שטעמו כדי לעמוד על נביא שקר להין שהוא מכשף, ולעשותם כדי "להנצל מהרעים" שהוא בכלל להבין ולהורות כפי רבינו, [וכפי הנראה דייק כן מלשון רש"י] לא נמצא מפורש במק"א. וראה בסנהדרין טו: אין מלבדו אמר ר' חנינא אפילו לדבר כשפים. וראה עוד בסנהדרין שם שיש בהלכות כשפים שמוחר לכתחלה, מיהו רש"י שם פירש הטעם דע"י שם דקדושה הוא ואינו בכלל כשפים, [י"ל ע"מ ל"ט אוקמה שם דמותר לכתחלה כגון כדי "להנצל מהרעים" כדכא, אמנם בלא"ה אפשר הו"ל לאוקמה כגון הא דסנהדרין סח. הנ"ל] וראה הערה 30.

29 לפנינו ברש"י: מיד המכשול. וראה ברש"י גי' מיד המכשפות.

ע"כ. נמצא בקצת³⁰ הפירושים כתו, ואית דאמרי שם, ע"כ, כלומר שעל ידי שם מן השמות התירו הספינה. מאי אעביד לכו, שאתם נשמרים מכל דבר הקשה (לכם) [להן].³¹ בחספא, בבית הכסא. ואין אתם הורגים כינה בלבושיכם, וכל העושה דברים אלו הרואה³² יכול להזיקו ככשפים. מרזיבא, צינור המקלח המים. שקולאי, נושאי משאות בשכר. פקעה החבית ששברה שר או מויק. ציבי, קיסמין וקשי' שהולכין על פני המים. מים הרעים, שפעמים ששותה מהם שר וזו היא תקנתם. איעכב, ששתה³³ מהמים.

[קו, א] לא איעבבי לשחות³³ מהם. בשר חזיר, שהיה תנוני³⁴ אחד מוכר לארחיו בשר מבושלת ומוכר להם יין וכשהיה גוי מתארח אצלו מוכר לו פתו וינינו וכשרוצה בשר שולח לו לקנות לו מן הגוים ונותן לו³⁵ ונתארח אצלו ישראל פעם אחת וישב לאכול בלא נמילת ידים וחשב שהוא גוי ושולח לקנות לו בשר מן הגוים והביאו לפניו חזיר וזה הישראל לא הרגיש שהוא חזיר ואכלו.

הוציאנו, שאחד אכל ערשים ולא נמל ידיו באחרונה ונשאר בידו סימן הערשים, וראה אחד הסימן ובא לאשתו ואמר לה שבעלה משלחו (שיתן) [שתתן] לו כך וכך דיגרים והסימן שהיום אכל ערשים ונתנה לו ובא בעלה אחר כך ושמע בדבר וגרשה, כפרק בתרה [דיומא (פג, ב)] גבי עובדא כדידור אמר שהרנה. כי אתא רבין אמר לא כך היו המעשים אלא כך היו

30 גם מפירוש"י קמן דמטיים על פירוש זה "ולא מוכחא מילתא" נראה דפירושא קמא עיקר. וברש"י שבת פא: נמצא הפירוש השני לכד "על ידי שם טהרה" -השווה ללשון רש"י סנהדרין סז: הנו' בהפעה 28- וראה הגהת הב"ח שבת שם אות ב' ברש"י הכא דתה פירוש זה. וראה רש"י סנהדרין שם מ"ט לעשות מעשה על ידי שם מותר, ואינו בכלל כשפים, ומיהו ראה רש"י ע"ז סוף דף יז: ורש"י יח. צד דגם עשיית מעשה ע"י שם בכלל איסור של לא תלמד לעשות [וכפי הנראה טעם האיסור הוא מחמת "כבוד רבו" ע"ש ברש"י ריש דף יח. הג"ל, שאין לעשות "כתועבות הגוים ההם" שאינם חשים לכבוד אלילותם ולפ"ז גם בע"ש שם הדרגין לטעם ההיתר של "להביחן ולהורות" [וכ"ה בהדיא בע"ז שם דרך מטעם להתלמד מותר] ומשום דלהנצל הוא בכלל זה, וראה ברש"י שם, דאפילו בכה"ג יש לחוש לכבוד רבו, ואולי לכן דחה רש"י הכא לפירוש זה, מיהו י"ל דכיון דהכא אמרו את השם כדי להנצל דרך תפלה אמרוהו ואין בזה חשש של כבוד רבו].

31 התקן ע"פ רש"י, ור"ל לכשפים.
32 תיבת הרואה צ"כ הא השתא אין הוא בומן הראייה, וראה רש"י ד"ה לכשפים גבי שלפי מכישא שג"ה כתב הרואה וכו'.

33 פירוש של רבינו הוא, וכפי הנראה מפרש כן משום שכינוהו בר שידא, וקמן בגמ' הוא עצמו אמר שאיתעכב "עד דחלפי מים הרעים" ולא כדי לשתות, ומהתוס' ריש דף קו. משמע דנקטו דטעם אמיתי הוא.

34 ישראל, כ"ה ברש"י הכא וכויומא פג:, וכך עולה בפשוטו מתוכן המעשה וכ"ה בנוסח המדרשים, ובפני משה לידושלמי ברכות פ"ה ה"ב: כדאמר במדרש בנכרי אחד וכו', ואולי שגגה היא. וראה לשון ראב"ה מובא בב"י הנו' בהערה הבאה, וע"ע בהערה הבאה.

35 ברש"י לפנינו הנוסח וכשהעכו"ם בא בחנותו מאכילו נבלות. ומפורש ברש"י יומא שם, ומוכר נכרים בשר חזיר מבושל. וראה מהרש"א לרש"י כאן ובי" (י"ד סו"ס קיז) דצ"ע דהא אסור לעשות סחורה בדברים אסורים. וראה ש"ך (י"ד סימן קצח ס"ק ד') שהמדרש הוא ברבה פרתת בלק (ס"י כא) והנוסח שם הוא: מעשה בשעת הגזירה בתנוני אחד משראל שהיה מבשל בשר טהור ובשר חזיר ומוכר שלא ירגישו בו שהוא יהודי וכו', ועפ"ז דחה הש"ך את ראיית מהר"ק מהמעשה שאפשר לישראל לילך בכגדי גוי, כי י"ל דשאני שעת השמד, וכ"ה גם בב"י הג"ל לענין איסור סחורה דשעת השמד שאני, ע"ש. אמנם מלשון רבינו נראה דלדידיה לאו בהכרח דבשעת השמד איירינן, כי נראה מלשונו שלא חשב החנוני אם ירגישו בו שהוא יהודי ואת הבשר האסור שלח לקנות, ולפ"ז חזרה למקומה ראיית מהר"ק, אלא סחורה גם הקשיא של איסור סחורה, ואפשר דהאוקימתא של רבינו שהיה שולח לקנות מן הגויים ונותן לו, ודלא כפירש"י דברשותו היה והיה מוכרו, אמנם מכוון כלפי קושיא זו כי לשלוח לקנות ולתת בכדי דמיו ובשעת הצורך לבד אפשר דמותר, ועיינן בש"ך (י"ד סימן קיז ס"ק ג') דמותר לקנות האסור ולהאכילו לפועליו הנמכרים דאין זה כעין סחורה.

ראשונים האכילו נבילה אחרונים הרגו את הנפש שהרג את אשתו. וסימנך שלא תמעה להפך דברי רב דימי לרבין. [אתא רב דימי אפקת] הם היו מקובלים דרב דימי בא מארץ ישראל מקמי רבין. לחומרא דמים ראשונים האכילו בשר חזיר והוא חמור מחמת מאיסותו מנבילה, ומים אחרונים הרגו את הנפש, ור"ש פ' בשר חזיר חמור דאית ביה תרי אסורי, ע"כ. ולא נהיר שאין אסור נבילה נוהג אלא בטהורה.³⁶

אין נוטלין מהם לידים ממים ראשונים קאמר ופליג ארלעיל, וחוקיה תנא ופליג, וכן כתב ר"ש.³⁷ ולית הילכתא בחוקיה אע"ג שהוא רביה דר' יוחנן, דסבורא לן³⁸ דראשונים אפילו יד סולדת בהם מותר. וכן פסק הר"ם בברכות פרק (י) [ו].³⁹ חמי טבריא, פ' ר"ש דמפני חומן אסרי' כהו נטילת ידיים, שכתב למטה כמנה דר(י) [כ"ע לא פליג] דאסור, דכי תקון רבנן נטילת ידיים לאו בחמין תקון, והני גריעו מחמי האור שהרי לא היה להם שעת הכושר. והר"ם⁴⁰ פ' הטעם מפני שאינן ראוין לשתיית בהמה, וכן עיקר⁴¹, שמים שהם חמים בטבעם יש להם מעם הגפרית כל כך שאין שום בהמה יכולה לשותת מהם⁴², אבל חמי האור הם ראוים לשתיית

36 כ"ה לרמב"ם בפ"ד ממאכלות אסורות ה"ב, דאין אסורין משום נבילה אלא מינין הטהורין בלבד, אמנם אם טעמו מפני דאין איסור חל על איסור וכפי המ"מ עליו, צ"ב לכאורה השגת רבינו על פירש"י הא"מ נפ"מ לקוברו בין הרשעים (יבמות לג:), ולפ"ו מכאן סמך לחידושי הגר"ו (זבחים פ"ו ט: ד"ה שם בא"ד י"ל) דלשון הרמב"ם משמע דטעמו לאו משום אין איסור חל על איסור אלא כ"ה מחמת גדרי איסור נבילה. אלא דא"כ צ"ב הא שפוט שאין זו דעה מוסכמת ומהו שמשגיג ממנה רבינו על רש"י, וראה בהגר"ו שם דעות קמאי בזה. ואפשר שרבינו נקט שהוא כמפורש בריה"ג במשנה לקמן ק"ג. דאין איסור נבילה בטמאין, והוכירו המ"מ הנ"ל.

37 ד"ה אין נוטלין.

38 ראה אר"ו (הלי' נטילת ידיים סימן נו) בשם הר"ח דהלכה כר' יוחנן אע"ג דחוקיה רבו של ר"י הוה, משום דאמר ליה כך היו כל גדולי הדרור (קמן בשמעתין: גדולי גליל עושים, ובאר"ו לפני כן: גדולי העיר), ע"כ. וכפי הנראה זו היא גם כוונת רבינו, אלא דרבינו שמפרש כרש"י - ראה תוס' כאן דמפרשי בע"א - דחוקיה פליג על ברייתא דלעיל, א"כ י"ל בלא"ה דהלכתא כברייתא, ואולי ג"ו בכלל כוונת רבינו, ומשום דנקטינן אליביה דהלכתא בפלוגתא כלישנא בתרא [ראה מש"כ הכ"מ לרמב"ם הנו' כרבינו בסמוך, ועוד במעודו יום טוב על הרא"ש פירקין סימן ה אות מ' דר"י כלישנא בתרא קא"י. ובקמאי נזכר עוד טעם, משום דבשל סופרים הלך אחר המיקל, ראה רשב"א הכא: ובדין דבשל סופרים הלך אחר המיקל ולישנא בתרא להקל. אלא דלהלן גבי חמי טבריא נקט רבינו לחומרא ראה הערה 43], וללישנא בתרא (לעיל ריש דף קה:) מים ראשונים ניטלין מחמי האור, עוד יש להוסיף דמש"כ רש"י ורבינו דחוקיה תנא ופליג אליבא דלישנא בתרא הנ"ל כתבו, כי ללשון זה ע"כ צ"ל כך, ועפ"ז יש לצדד בשיבוש הערת תוס' הכא הנ"ל על פירש"י, [ראה באר"ו שם: ש"מ דס"ל לרש"י כההיא לישנא דאסיפא מתני לה וכו'].

39 הט"ז.

40 פ"ו מברכות הט"ז.

41 אולי מפני שהחילוק מחמי האור א"ש טפי לפי שיטה זו וכפי שממשיך רבינו [ראה בריה"א הכא שמביא את שני החילוקים מחמי האור, וגבי החילוק כפירש"י נצרך להאריך, ומן הרא"ה הוא, שה"ט משום דנטי' כקדוש ידים ורגלים מן הכיור הוא וכו' ע"ש, ואפשר שממש"כ רבינו לקמן שמעמ דלא סבר כזה כהרא"ה], ועוד ראה בביאור הגר"א לשו"ע סימן ק"ס סעיף ח' שגם ממש"כ בגמ' משמע כן, והנה אינו מבואר הנפ"מ אם הטעם הוא כפירש"י או כהר"מ, וראה סוף הערה הסמוכה.

42 אבל חמי האור וכו'. ראה כ"מ לר"מ הנ"ל שמפרש כעין שיטת רש"י שאין ראוין לשתיית בהמה ר"ל מחמת חומם, [ראה רי"ף ברכות פ"ח (סוף דף מ: בדפי הרי"ף) שכפי הנראה מפרש כרש"י ועיין ע"ש כפירוש רבינו יונה וכן ראה באר"ו הלי' נט"י סימן נט בשם ספרו של רבינו גרשום שהחילוק מחמי האור, דהנהו היה להם שעת הכושר כמו שפירש"י, וכ"ג ברא"ה בשמעתין: שאינם ראוין מתחלתן], אלא דלרש"י הפסול מחמת שלא תקנו בחמין, ולד"מ כי אינן ראוין לשתיית בהמה, [וראה לשון רבינו לקמן: שלא תקנו נטילת ידיים במים שנפסלו וכו', והוא כלשון רש"י ד"ה בקרקע], ועיין עוד שם דאפשר לחמי טבריא להצטנן, [וגם רש"י סבר כן דאל"ה הי"ל חילוק פשוט בין חמי האור לחמי טבריא, וכחילוק רבינו בשיטת

בהמה כשיצטננו. אין נוספלין מהם לידים שאין אותן מים עולין לו לעולם⁴³ לנטילת ידים לאכילה. הטבילה היא מעולה מהנטילה, כראמרינן בחגיגה [יח:]: נוספלין לידים לחולין ולמעשה, ולקדש מטבילין, וטבילת ידים צריכה במים שהם ראויים לטבול שם גופו, וקאמר חזקיה שאע"פ שטובל כל גופו בחמי מבריא שהרי אין המקוה נפסל לא בשנוי הריח ולא בשנוי הטעם, אם הטביל שם ידיו אינו עולה לו לנטילת ידים. ה"ג ור' יוחנן כל גופו מובל בהם ידיו לא כל שכן, כלומר ודאי אם הטביל שם ידיו עולה לו לנטילת ידים שהרי מובל שם גופו אם נטמא, ואתא רב פפא לברורי לפלוגתיהו דליטול מהם ידיו (ל) [ב] כלי דברי הכל אסור, ובטבילה במקומן דברי הכל מותר, ובטבילה שלא במקומן פליגי, וקאמר במקומן וכו', במקומן שטבל שם ידיו במקומן, דשרי ועולה לו לנטילת ידים לאכילה. במנא דכולי עלמא לא פליגי דאסור, פי' ר"ש⁴⁴ לשפוך המים על הידים כעין הנטילה, והר"ם פ' במנא ממש שנמל בהם בכלי, וכן עיקר כמו שנבאר לקמן. דאסור מהטעמים שכתבנו לעיל. בבת בירתא פר"ש⁴⁵ שעשה חריץ קצר והמים פונים שם ואין שם שיעור מקוה, אבל הם מחוברים למקוה, וגזירה⁴⁶ בעלמא הוא אטו מנא, ע"כ, כלומר דאי שרית ליה לטבול שם ידיו יקח מהם בכלי, ואע"פ שעולה שם לכל גופו שהרי הוא מחובר למקוה בשפופרת הנוד והוי חבור, הואיל ויצאו ממקומן גורו על טבילתן משום נטילת ידים בכלי, ובמקומן לא גורו. ואיכא מאן דמפרש שמשך מהם מ' טאה⁴⁷, ואפילו הכי הואיל ושלא במקומן נינהו גזר בהם, ואע"פ שטובל כל גופו אינו טובל שם ידיו משום גזירה. והלכתא כחזקיה דהוא רביה רר' יוחנן. בכלים פסולים, כלומר

הר"ם, וראה בתוה"ב (בית ששי שער שני) דפסולים אפילו כצונן כי מרים הם ונפסלו משתיית כהמה, ועיין ב"י (ריש קלו): משיכ על רש"י בענין זה, וראה גם מאירי ריש קו. דאפשר להם להצטנן אע"פ שפי' פסולם מחמת שאינם ראויים לבהמה, וכפי הנראה פשוט הוא, וגם את לשון רבינו י"ל דאין כוננתו שהחום מחמת הגפרית בא אלא אלא דכן הוא הטבע שהחום והגפרית מודרמים יחד, (כי סיבה אחת להם והוא העומק שפמטו באים המים), ומה שמי"ם משמע מלשוננו ש"א"א למים חמים מטבעם בלא גפרית ג"ז י"ל דזהו על דרך הכלל ואין למדין מן הכללות, וראה נפ"מ בסוף ההערה], ומי"ם גם ככה"ג פסולין הן וכו'. מיהו כבי"ם מפרש מרן את הר"ם מחמת המרירות וכפי' רבינו, וכן ראה כשר"ע הל' נט"י סימן ק"ס סעיף ח' דנקט טעם זה, ונפ"מ במים חמין נובעין שראויין לשתיית כלב שכשרים [אע"פ שלא היה להם שעת הכשרה ודלא כפירש"י].

43 ר"ל אף ע"י טבילה וכפי שמשמך. ולגבי זו חזקיה לחומר. וזו גם ג"י הר"ח [באור"ש שם: וכן פירש ר"ח] והר"ף בברכות (מ, ב בדפי הרי"ף. ולגבי רש"י קמן חזקיה לקולא, ונפ"מ להלכה כי נקטינן כחזקיה.

44 לפנינו בד"ה משקל במקום ת' כעין כ, כדין, וא"כ כפירוש הר"ם הוא, וכן ליתא ת' המים. ואת כוננת רש"י לגי' רבינו מכאן רבינו בהמשך: ומכאן חזי' בהדיא שר"ש לא דקדק למעלה כמה שפי' במנא, דודאי ר"ל שלקת בהם ככלי שאם לקח טהם בחפניו אע"פ שהמים כשרים לא יצא ידי נטילה [נ] דתניא בתוספתא פרק כ' אבל הנוטל ונותן לחבירו בחפניו ידיו טמאות שמא מתחלה לא נטל מן הכלי, דמשמעו הא אם נטל מן הכלי מותר. מסתברא דמשבשחא היא ואמתני' סמכינן דתני ולא יתן לחבירו בחפניו ומפרש טעמי בסופה שאין נותנין לידים אלא בכלי, כלומר ואין חפניו כלי, וכן פסק הר"ם ע"כ.

45 ד"ה דאפסקינהו.

46 לפנינו דגזירה. ולכאורה נוסח רבינו מחזור טפ"י.

47 ואינם מעורבים למקוה. וזו השיטה שכתב הרשב"א בשמעתין ובתוה"ב (בית ששי שער שני) בתחלה, וראה תר"י (ברכות מא. בדיפ הרי"ף) דלשון פסקינהו משמע הכי ודלא כפירש"י, אלא דא"כ קשה "וכי שייך למיזרו מקוה אטו כלי" ע"ש, וראה בתוה"ב שם שהקשה דמשמע משמעתין דבכה"ג כו"ע לא פליגי דטובל בתן ידיו. ודומה דלא נמצא בקמאי מ"ד נקט כשיטה זו במפורש, וראה סוף הערה זו. ובקמאי הנ"ל נמצא עוד פירוש דאין בכת בירתא מ' טאה ואינה מעורבת למקוה, אלא דא"כ קשה איך טובל כל גופו ע"ש. וקושי זה לפי' שבביא רבינו א"ש. ומלשון הר"ם הנזכר בסמך: שהפליג מתן אמה למקום אחר, אין הכרע כיצד מפרש. וכ"מ מסתימת רבינו שאינו מביא כדרכו סמך מהר"ם לאחד הפירושים. אמנם התוה"א (אריח סימן כב אות ז ד"ה שם חמי') נקט דמדברי הר"ם נראה דנקט כשיטה דאפי' ביש בהם מ' טאה גורו.

ליטול מהם ידיו בכלים, פסולין, שלא תקנו נטילת ידים במים שנפסלו מחמת עצמו⁴⁸ [ו] משחיית בהמה. בקרקע שטבל בהם ידיו עולה לו לנטילת ידים לאכילה שהרי אף לכל גופו עולה.⁴⁹ למבילת ידיו לאכילת חולין.⁵⁰ פניו ורגליו, משום ידיו נקט להו שדרך בני אדם לטבול פניהם ידיהם ורגליהם לתענוג, ומותיב השתא וכו', וקם ליה ר' שמעון כחוקיה והלכתא כותיה⁵¹, וכן פסק הר"ם פ"ו [ו] אין⁵². נטילת ידים לחולין שהידיים שניות הן שטומאה זו גזרו על הידים מפני שהן עסקניות ואין שני עושה שלישי בחולין, אלא⁵³ מפני אוכלי⁵⁴ תרומה שיהיו רגלים ליטול ידיהם קודם אכילתם, שהשני פוסל את התרומה, תקנה. מצוה לשמוע שמאחר שתקנה⁵⁴ איכא מצוה. מצוה לשמוע דברי ר' אליעזר כלומר סמך יש לה מן התורה. הא בעי מבילה דה[ך] [א] זב הוא. ואחר מי שהוא טהור שמא מה שנגע בו [טמא] כלומר צריך שטיפת ידים כאלו הוא טמא. ופליגא רבב נחמן דהא אמר דגסות הרוח הוא ואיסור איכא דהא אסור להנהיג עצמו בגסות הרוח. כלכלה דפירי, איכא מאן⁵⁵ דמפרש [...] וקבעי מוונם על אותן פירות ונתחייבו אחר מוונם מן התורה, דהנהו פירי הוי [מוון מיניה] [מ' מינין] וחייבין לברך אחר אכילה ושביעה מן התורה. וברך כל חד וחד אחר אכילה, בכרבה שהיא קודם אכילה לא הוצרך כל אחד לברך דפשיטא לן שכל ברכה דקודם אכילה חד מברך וכולן יוצאין אפילו בלא הסבו חוץ מן הפת ומן היין שתלוי בהסבו ולא הסבו כדאיתא פרק כיצד מברכין, וכמו שביארנו כראש שלשה שאכלו.

48 צ"ב כוונת התוספת "מחמת עצמן", וברשי" סוד"ה בקרקע, שלשון רבינו קרוב אליו ליתא, וברשי" פ"ו ממקואות הי"ב גבי שני מראה מכאור שמחמת דבר אחר ר"ל שנפל לחוכו דבר, ושם בהמשך משקה, ולפ"ו הכא אם נפסלו המים לבהמה מחמת משקה אחר שנפל לתוכם כשרים, [ומהתו"א או"ח סימן כב אות יח יש כדמות ראייה דנקט שפסולים] וצ"ע.

49 הלשון נראה חסר ואולי צ"ל: [ידיו, כלומר] לטבילת וכו'.

50 לכאורה ה"ה לתרומה ולהקדש, וברשי" לאכילה חסם.

51 עיין לעיל הערה 43.

52 ה"ט.

53 "אין" ו"אלא", כך הגי' לכמה מקמאי, ראה רי"ף ברכות שם, וקמן ליתא. "אוכלי" אפשר דרבינו גרס לה בגמ', וראה בריטב"א הכא סרך אוכלי תרומה, וקמן "סרך תרומה".

54 שמאחר שתקנה, משמע שכונתו לתקנה משום סרך תרומה, [אפשר שבא לפרש את לשון רשי" הקצר ד"ה מצוה וראה גליון ש"מ לרשי" שם]. ובריטב"א מפורש: מצוה לשמוע דברי חכמים שתקנו משום סרך אוכלי תרומה. אלא דאי"ב קשה קושית התוס' הכא מאי ועוד. ומח"ט פירשו התוס' דטעם התקנה משום נקיות וכו' גם בר"י לרי"ף ברכות פ"ח מא, אכא בשם פירש"י, אבל על רבינו קשה. וראה בחידושי הרשב"א בשמעתין דמפרש: שהיה ברין להטעין את הידים נטילה ואפילו לא ציוו חכמים וכל שכן עכשיו שיש ברב מצות חכמים, ולעולם משום סרך תרומה. ואכתי צ"ב כי ללא ציווי חכמים מהיכי תיתי להטעין נטילה. ואפשר שהביאור ע"פ מה דמטו כבי מדרשא משמיה ההזו"א לפרש לשון התלמוד בהרבה מקומות, מהו התימר נגזרו וכו', שצ"ת שאם לא גזרו מי הוא שיגזור, וד"ל דמהו דתימא שראוי לנהוג בזה גזירה מחמת הדבר עצמו ומשמרת למשמרת, ואי"ל דבנטילת ידים איכא שני טעמים משום שראוי לנהוג כן ומשום מצות חכמים ותרחייהו משום סרך תרומה. ומ"מ קמאי הג"ל שנטו מהטעם של נקיות אפשר דטעמם דלעולם גזר נטילת ידים לחולין הוא כגדר נטילת ידים לתרומה דמשום גרדי טומאה תקנה ואין טעם הנקיות עומד בפ"ע, ראה מש"כ בחי" הגר"ח (סטנסיל) ח"ב עמ' קט.

55 איכא מאן וכו'. כפי הנראה זו השיטה שמביא המאירי בשם גדולי הדורות דרק בכרכות דאורייתא מצוה לחלק וא"כ קשה משמעתי, ולכן ע"כ צ"ל דאולי כשיטה דגם בפירי איכא גוויני של ברכה דאורייתא בו' המינים.

ואין אנו צריכין לכל זה⁵⁶ שבשום מקום לא תמצא מצוה ליחלק אלא כשאכלו [...] שלא כדברי ר"ש כמו שבארנו שם. [ולא ספו לי, שלא חשו לצרפני עמהם לזמון, דקסברי אין מזמנין על הפירות לון[מר נברך]. וש"מ [שנים שאכלו מצוה ליחלק] מדברינו כל חד וחד ולא הוציא האחד את חבירו. בור הוא מי שאינו יודע לברך.

לחולין עד הפרק, הוא הפרק השני שבאמצע האצבע. לתרומה [ק, ב] עד הפרק הוא הפרק השלישי שהוא חבור האצבע וגב היד. לקדוש⁵⁷ ידים ורגלים במקדש מן הכיור עד הפרק הרביעי שהוא חבור היד והזרוע, והכי מוכח פרק משקלי עלי.⁵⁸ עד כאן לחולין פי' רש"י שהיה מראה להם באצבע כמו שפירשנו, והעיקר, עד כאן⁵⁹ [...] כלומר רב סבירא ליה שדיניהם חלוקין זה מזה כמו שפירשנו. והא דגרסי' בירושלמי פרק אלו דברים⁶⁰, ר' יוסה בשם רב נטילת ידים לתרומה עד הפרק, לחולין עד קשרי אצבעותיו, מריה דגמרא רבני מערבא קרי פרק מקום שמתקשר אבר עם אבר, כגון האצבעות והיד, וקשרי אצבעותיו הוא קשר האצבע עם החצי שהוא דבק ליד, והוא הפרק השני לראשי האצבעות כמו שפירשנו.

ואתא שמואל למימר שדין אחד לחולין ותרומה והוא [61] וי"ל דהתנא] כל חד וחד שמעיניהו וגרסיניהו. לקולא⁶² הוא הפרק השני של חצי האצבע, דתרומה סניא נמי כההוא פרק. לחומרא⁶² הוא הפרק השלישי דחולין נמי בעי הק שיעורא דתרומה. ולא תימא (משני) [משום] דכהן הוא ורגיל בתרומה מחמיר על עצמו להנהיג אף לחולין כן. דהוא לוי שהוא לוי ולא כהן ואינו אוכל תרומה, וכן הלכתא כר' יהושע בן לוי [....] דברכות. ובירושלמי פרק אלו דברים דגרסי' לחולין עד קשרי אצבעותיו, רב קאמר לה כמו שכתבנו.



56 ואין אנו צריכין וכו'. צ"ב כלפי מה הדברים מכוונים. ובר"ש שמזכיר רבינו בהמשך לא נמצא אלא דגם גבי ברכת המוציא מצוה ליחלק. וכפי הנראה הלשון חסר לפני ת' ואין אנו וכן אחרי ת' כשאכלו.

57 אולי זו גירסת רבינו ולפינו "קדוש".

58 ערכין יט, א, ראה ביאור ההוכחה בתוס' בשמעתין ולאפוקי מהשיטה המובאת בתוס' בשם הרב ר' אברהם שלקידוש ידים ורגלים עד הפרק הוא עד האציל.

59 ההמשך חסר, וכפי הנראה בא לפרש פירוש אחר מרש"י, והמאירי כשמעתין נראה שמפרש שבפירוש הברייתא נחלקו, דלרב נאמרו בברייתא ג' שיעורים וזהו שבא רב לומר, עד כאן לחולין וכו' ר"ל שעד הפרק שנאמר בברייתא גבי חולין שיעורו אחר מעד הפרק שנאמר גבי תרומה, כפי שממשיך רבינו: כלומר רב וכו', אבל לשמואל ולריב"ל [ולגבי קמן גם לר"ש] נאמרו בברייתא רק ב' שיעורים, ועד הפרק של חולין ושל תרומה שיעור אחד הוא, -וראה ברי"ף לרי"ף ברכות מא, ב פירוש, שנחלקו בגי' הברייתא-, ולדרך זו א"ש קושית התוס' הכא כיצד המ"ד שיעור אחד לקולא הוא פליג אברייתא. ולכעין זה כפי הנראה כוונת רבינו וכך עולה מההמשך, ראה הערה 61.

60 בקמאי יש שפירשו את הירושלמי כפשוטו דחולין חמור מן התרומה. ויש שפירשו שעד הפרק של תרומה הוא סוף כף היד וכפירוש רבינו, ראה ח"י הרשב"א בשמעתין, אבל כפירוש רבינו לקשרי אצבעותיו דר"ל הפרק השני לא נמצא שם, ואנמם צ"ב למה נמנעו מלפרש כרבינו כי לפירושו הבבלי והירושלמי בחד שיטה אזלי.

61 הלשון חסר, וכפי הנראה חסר כשאלת קמאי, אם שיעור אחד הוא לחולין ולתרומה מ"ט חילקם תנא דברייתא כ"א בפ"ע, עיי' ר"י לרי"ף הנ"ל, ומתני' דתנא וכו', וכ"ה גם ברי"ף לרי"ף שם.

62 קמן לחומרא לפני לקולא, אבל לגבי אחרת העולה מרי"ף לרי"ף ברכות מא, ב, שמואל נקט לקולא, ר"ש אינו נזכר וריב"ל הוא ניהו המ"ד של לחומרא, וכך כפי הנראה גרס רבינו.

רבי יעקב ישראל חניו זלה"ה

בעל "הלבית קמנות"

נולד בפאס כ"ו שבט שנת ש"פ (כמ"ש בסיום ספרו שו"ת הלק"ט "... וכהיום כ"ו שבט שנת התל"ב הגיעני הי"ת בחמלתו לחמשים ושתים שנים...") לאביו הגאון רבי שמואל חניו זלה"ה בעל "מבקש ה'" ו"דבר שמואל", מגזע אנשי היחס והמעלה מגירוש ספרד" (לשון הגרחד"א זלה"ה בערכו), בצעירותו למד תורה מפי הגאון רבי דוד קאריגאל זלה"ה, בכחרותו עבר לאיטליא והרביץ תורה בעיר ליורנו.

בשנת ת' בהיותו בן עשרים שנה עלה ונתיישב בעיה"ק ירושלים תוכב"א, שם נתמנה לראש הישיבה המפורסמת "בית יעקב פיריה" ונהרו אליו תלמידים הרבה לשאוב מבאר חכמתו והרביץ תורה הרבה.

היה חתנו של הגאון רבי משה גאלנטי זלה"ה הרב המג"ן, ובנו הוא הגאון רבי משה חניו זלה"ה, חתנו היו הגאונים רבי משה בן חביב זלה"ה בעל "גט פשוט" ר"מ ור"מ בעיה"ק ירושת"ו, ורבי משה חניו זלה"ה שהיה מבית דינו של הגאון רבי אברהם יצחקי זלה"ה.

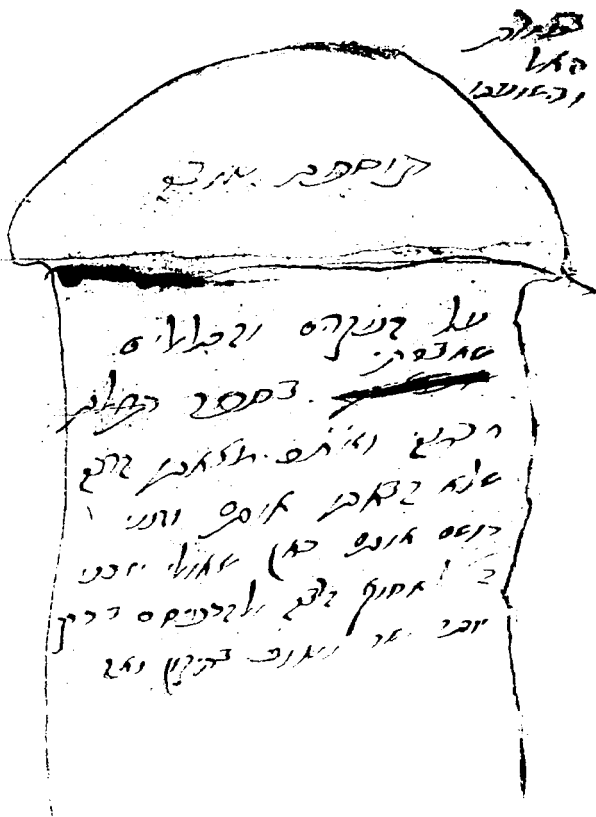
נלכ"ע בשנת תל"ד בעיר קושטאנדינא בעת שנסע לשם להדפיס את ספרו "לחם הפנים" על שלחן ערוך.

חיבוריו הרבים נאבדו במותו בקושטאנדינא, אמנם איזה מהם נדפסו בחייו ואחרי פטירתו:

"עץ החיים" פירוש על המשניות (ליורנו תי"ד), "קרבן מנחה" דינים דרשות ופשטים (אזמיר חש"ד), "תחלת חכמה" מצורף לספר "כריתות" (יורונה ת"ז), שו"ת "הלכות קטנות" ב"ח (ויניציאה תס"ד) וחלק מן הכת"י הזה נאבד כמש"כ בספרו זה דף מ"ה ע"ב, "לחם הפנים" חיבור על בית יוסף ושו"ע ונאבד כמש"כ בהקדמת בנו בהלק"ט, "צנור החיים" חיבור גדול שנאבד כפי שמוזכרו כמ"פ בהלק"ט וביניהם דף י"א ע"א, "אלמינארה די לה לוח" (מנורת המאור לר' יצחק אבוהב ז"ל) תרגום ספרדי על ידו בדיוק עצום (ליורנו שצ"ז), בהיותו בן שש עשרה שנה והוא ראשית מלאכתו, ונדפס שנית (אמשטרדם תמ"ה), "פתיל תכלת" קבץ שירי ר' שלמה בן גבירול ז"ל וקיצור זהר הרקיע להרשב"ץ עם תוספות חידושו (ויניציאה תנ"ב), "פנים חדשות" חידושי דינים על שו"ע השלימו בשנת תי"א ולא נדפס, "קדש ישראל", "מות ישרים", "חיי עולם", "זבח תודה", "פרי חדש", נשאר ככתב יד, והזכרים בנו הגאון רבי משה בספריו.

בספר התקנות מובאים הרבה דינים ומנהגים שהנהיג: באו"ח סימן י"ז, י"ח, ל"ד, מ"ו, ע', ובי"ד סימן ג', ל"ד, נ"ג, נ"ז, נ"ח, ס"ז, ע"ז, צ', ובאה"ע גיטין סימן כ"ו, ל"ז, מ"ה. (מתוך ס' תח"י ח"ב דף סד).

ועתה מפרסמים אנו בדפוס חלק מקונטרס "תוספת טובה" שהוסיף רבינו על הכללים שבספרו "תחלת חכמה", הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 752, וחלקו האחרון בגליון הבא, בתוך הקונטרס נמצא רישומים שונים שגם הם יתפרסו בגליון הבא, שיכול לפרנס הרבה את המעונינים לדעת פרטים שונים מתולדותיו ומתולדות ירושת"ו בימים ההם.



שער הקונטרס תוספת טובה
כתיבת ידי רבי יעקב חגיז זלה"ה

בעזרת האל ובישועתו

תוספת טובה

על העקרים והכללים שחברתי בספר תחלת חכמה ואח"כ מצאתי הרבה שלא הבאתי אותם והנני רושם אותם כאן שאולי יוכני ה' לאסוף הרבה ולהדפיסם בדרך יותר ישר וטוב בתקון נאה

בע"ה תוספת טובה

כלל א'. כתב הרב ברטנורה בפ"ק דתרומות משנה ב' חרש שדברו בו חכמים ככל מקום שאינו לא שומע ולא מדבר דהאי לאו כללא היא דכריש הגיגה תני חרש ומדבר ואינו שומע בכלל ובפ' מצות חליצה לענין חליצה עכ"ל, ולכך ג"ל דקי"ל דאין למדין מן הכללות וכמו שבא בספר תחלת חכמה ככללי המשנה כלל כ"ד והוא בא ג"כ בתוספות ברפ"ב מדליקין (שבת כו: ד"ה בעמרניתא) ובפ"ק דחגיגה דף ב' (עמוד א' ד"ה תיג).

כלל ב'. בפ' היה קורא דף מ"ו דילמא ר' יהודה היא וחסורי מחסרא, וכתבו בתוס' תימא שאין זה בשום מקום דקאמרי חסורי מחסרא ולאוקומיה אליבא דחד תנא, ועוד לוקמיה כר' יוסי ובלא חסורי מחסרא, וי"ל משום דלקמן פסקינן כר' יהודה לכך נוחא לאוקומיה אליבא דר' יהודה.

כלל ג'. בפסחי[ם] דף ל"ו דריש ממצות מצות ריבה דאדם יוצא ידי חובתו אפי' כמצתו של שלמה, ובדף מ"א ע"א בפסח שבשלו בשאר משקין אין לי אלא במים שאר משקים מנין ת"ל ובשל מבושל מ"מ, וכתב הרמב"ם (פיה"ט ספ"ב דפסחים) על זה דרייק לפי שכתב האיסור בלשון מקור קבלנו שבא לרמוז לאסור בשולו כמי פירות ע"כ, וכתב מכאן תי"ט בספ"ב דפסחים דמדקאמר בשל מבושל מכל מקום ולא קאמר כדלעו"ל מצות מצות ריבה, שבכאן ר"ל שהתורה בעצמה תרמוז ר"ל תיבת בשל שהיא מן המקור עכ"ל, והיה נראה דלא שייך לו[מר] גבי איסור ריבה כמו גבי היתר, לכך בהיתר המצה או[מר] ריבה אבל באיסור מי פירות או[מר] מכל מקום כלו[מר] מ"מ אסור, ודיוק הרמב"ם אפשר דלא בא לו[מר] דמשמעות התורה תרמוז לאסור מי פירות אלא דמדשני קרא דהראוי היל"ל ומבושל מבושל למ"ד דברה תורה כלשון בני אדם מאי בשל מבושל, ועיין מענין זה בספר תחלת חכמה.

כלל ד'. תוס' בספ"ב דברכות (יז:) בד"ה רב שישא בריה דרב אידי נגד ר' יוחנן או[מר] דהלכה כרב שישא דהוא בתראה, ויש חולקים, ועוד פסקו הלכה כרשב"ג משום כללא דכל מקום ששנה וכו' וכן פסק רבינו חננאל ע"כ, ועיין בתי"ט במשנה ז' פ"ה דעירובין, וגם בפ' מקום שנהגו (מ"ה) בענין רשב"ג שמביא דעות הפוסקי[ם] כמותו בכ"מ ודעת הר"ף והרא"ש.

כלל ה'. הר"ף בספ"ב כל שעה בענין לתיתה פליגי מר עוקבא ושמואל, וקאמר דכיון דלא אפסיקא הלכתא ובמדי דאורייתא הוא עברינן לחומרא כמר עוקבא, וכתב עוד דיי"א דהלכה כשמואל דמר עוקבא תלמידיה הוה, ועוד מדעבד שמואל עוברא כשמעתייה ש"מ דקי"ל דהכי הלכתא.

כלל ו'. עוד בסוף הפרק הביא הר"ף מר זוטרא ורב אשי הלכה כרב אשי.

בפ"ק רשבת הרי"ף הביא דמוציא מחנות לפלטיא דרך סמיו דפליג בן עזאי את"ק, והביא הרי"ף הא דר' יוחנן דאמר ומורה בן עזאי כזורק, וכתב הר"ן דמהא משמע דפסיק הרי"ף כבן עזאי דלא ברעת אחרים, ועיין בתחלת חכמה בשער ההלכה כלל ס"א ושם רשמתי דבירושלמי איתא נמי כללא דמרשקלי וטרו, ועיין מה שכתבתי בפ"י המשנה שלי כמשנה ב' דפ"א.

תוספ'ו[ת] שואלים ברפ"ב דברכות דף ט"ו ד"ה להודיעך כחו דר' יוסי וא"ת לישמענין כחו דר' יהודה דכחא דהיתרא עדיף, הרי שיש להקשות למה לא השמיענו כחא דהיתירא לאפוקי ממאן דאמר דחא דאמרין כחא דהיתירא היינו לתרץ הקושיא, אבל אין להקשו[ת] לישמענין כחא דהיתירא.

עיין בת"ט בהקדמתו דבסדרים יש סדר למשנה כפי הכסף משנה לענין סתם ואח"כ מחלוקת.

כשאין[מרים] משם ראייה י"א שרוצה לו[מר] בניחותא כלו[מר] אדרבה ממקום שבאת יש ראייה לדברי, ורש"י פי' בר"פ כל הצלמים דף מ"א (ע"ב) משם ראייה כתמיהה ע"כ, ור"ל אין משם ראייה.

אם ספק מוציא מידי ודאי ברפ"ג דע"ז והתם קרי לחזקה ודאי.

כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט ירושלמי סוף פרק ב' דברכות, ושם מדברים שיכול אדם להחמיר על עצמו ולא מחוי כיוהרא.

כלל ז'. בריש ערכין הכל מעריכין ונערכים נודרים ונדרים, ובגמ' הכל לאתווי מאי לאתווי בן י"ג שנה ויום א' ולא הביא ב' שערות, ודריש נמי בגמ' כאלו כתיב הכל מעריכין הכל נערכין הכל נודרים ונדרים דדריש רבויא בכל א' ורבויא בנערכין לאתווי מגוול ומוכה שחין והכל דקאי גבי נודרים ונדרים לאתווי וכו', ונראה דזה הולך בדרך מושך עצמו ואחר עמו שנוהג הראב"ע לו[מר] בפירושו, והכי נמי הכא רבויא דהכל נמשך עם כל א' מהפרטים.

כלל ח'. שם בפ"ק דערכין (ה) משנה ב' הגוי ר"מ או[מר] נערך אבל לא מעריך, ר' יהודה או[מר] מעריך אבל לא נערך, ובגמ' תרי קראי כתיבי בפ[רשת] ערכין חד רבוי וחד מעוט, בני ישראל[אל] מיעט את הגוי, איש כי יפליא רבה כל איש ואפי' גוי כמשמע, ר"מ סבר גוי נערך ולא מעריך שכן מצינו שריבה הכתוב בנערכים יותר מבמערכי[ם] שהרי חש"ו נערכים אבל לא מעריכים הלכך שדי מעוטא למעריך ורבויא לנערך, ור"י או[מר] מעריך ולא נערך שכן מצינו טומטום ואנדורוגניוס מעריכים ולא נערכים.

ובענין פסק הלכה עיין בת"ט דהראב"ד פסק בר' יהודה משום כלל דר"מ ור' יהודה הלכה כר"י, והרמב"ם פסק כר"מ דרבא קאמר הלכה כר"מ מסתברא ואהא סמכינן ולא אכללא דאין למדין מן הכללו[ת] בכה"ג, והראב"ד סבר דלא דחייא לכללא משום דאמר[י]ן[גן] הלכתא מסתברא.

[כלל ט']. רבא פליג עם רבינא והביא הכי"ט מא"ח ס' קפ"ו בענין נשים אי חייבות בברכת מזון מן התורה או מדרכין בשם הרשב"א דלא קי"ל כרבינא אלא כרבא, חדא דרבא רביה דרבינא הוא, ויש חולקים, ועוד דאמר[י]ן[גן] לעיל וכו'.

אמר רבא אמר רב סחורה בע"ז דף ע"א, כתבו בתו[ספות] דרב סחורה רבו מובהק דרבא הוה דכמה פעמים או[מר] משמו.

בפ' הוהב דף מ"ז ע"ב אין מחללין מעשר שני על אסימון ולא על מעות הנתנות לסימון בכית המרחץ, מכלל דאסימון לאו היינו מעות הנתנות בסימן בכית המרחץ, וכי תימא פרושי קא מפרש וכו', וכתבו בתוספרי[ת] וכי תימא פרושי קמפרש ולא תגרם וי"ו דועל מעות הניתנין במרחץ, מכאן יוצא דכ"מ שאו[מרים] בגמ' פרושי קמפרש ר"ל שמשבש הבריתא ואו[מר] דאין לנו לגרום הוי"ו.

שפתים ישק משיב דברים נכוחים (בפ"ב) [בפ"א] דגימין דף ט', פי' בתום' כשהארם או[מר] דברים נכוחים אותם שסביבותיו משיקין שפתותיהם זו לזו ששותקין ואין יודעין מה להשיב.

תי"ט משנה ג' פ"ו דדמאי שאע"פ שאו[מר] אחרון ר"ל האמצעי ולגבי הראשון הוי ליה אחרון, כמו וישם את השפחות וילדיהן ראשונה ואת לאה וילדיה אחרונים ואת יוסף ואת רחל אחרונים, ולא נמנע לקרוא אחרונים לאמצעיים.

מצאתי בירוש[למי] בסוף דמאי הלכה ו' מי שיש לו כלכלה והוא מבקש לעשרה נוטל שני תישועין ותישוע של תישוע שהם עשר מעשר ותשע מעשר שני, ומקשה שם ויאמר תשע עשרה, א"ר זעירא דברי חכמים וחדותם, משמע שבכוונה דברו בירוש[למי] בלשון שאינו ברור, לפי שהוא מן התימא איך לא היו יודעים לשון יותר זך וברור אותם החכמי[ם] בפרט ר' יוחנן, והלא ראינו לשונו בכמה מימרות בגמרין והוא מתוקן הרבה, אבל האמת משום דברי חכמים וחדותם, ושמא מה שהאריכו בגמ' דידן להביא הרבה ת"ש וכמה מילי משום יגדיל תורה ויאדיר, וכדי שיעיינו וילמדו בני אדם הרבה עשה זה הירוש[למי] בשינוי הלשון כדי להגדיל תורה ושיעיינו בה ותהיה יקרה על לומדיה שעמלו בה ולא השיגו אותה בסקירה או[תת] אלא בעמל וטורח כי כזה יהיו חביבים דברי תורה על לומדיהם.

כמה שנסתפקתי ע"מ שכתבו הרופאים ששורין שרשי האישקאמוניאה והולותינמידה ומשקין את הגפנים לעשות היין שישלשל וירפא החולאים אם יש כזה משום כלאים, עיין (כלאים פ"א ב"ח) אין תוחבין זמורה של גפן לתוך האבטיח שתהא זורקת את מימיה לתוכו דמשמע דהוי כלאים, ועיין פי' הרמב"ם דפי' אבטי[ח] אלגמין ושמא הוא זה.

כלל הת"ש הרבה וכשמביא סוף הברייתא דכשהוא סתם תלמודא עושהו כדי להרבות תורה.

כלל כשמביא ת"ש זה נגד זה דבעי לאוקומה כתנאי.

בפ"ג דנדה דף כ"ו ע"א כתב רש"י דר' חייא תנא ואמורא היכא דאמר משמיה דנפשיה בלשון מימרא הוי שמעתא, ועיין בריש מציעא (ג) תני ר' חייא, ובפ' אלו טרפות (תלוי מו) חשיב לר' חייא תנא ולר"ש בר רבי גבי ככר כזית [במקום] מרה וסימניך עשירים מקמציין.

כללי תפיסה

י"ש [יבין שמועה] כלל שפ"ג בשם הרא"ש דמציעא פ"ק דף קכ"ה ע"ד כללא דמלתא למענת בריא מהני תפיסה דכיון שהוא טוען בריא ומוחזק בה אין לנו כח להוציא מידו, אבל מי שהוא מסופק בדבר אם הוא שלו אם לאו לא מהניא תפיסתו לאפוקי מחזקת מאריה קמא.

ותפיסת ספק מקרי תפיסה כנגד אחר שאין לו בה שום טענה וכו' ע"ש.

נמקי יוסף בהלכות פ"ק דמציעא אהא דבעי ר' זירא תקפה וכו' דאם תקפה בפני עדים ושחק אודווי אודי ליה אבל בפני כ"ד לא, אבל הרשב"א סובר להיפך.

וכתב עוד אע"ג דבעלמא אמר' [גן] חומרא לתובע וקולא לנתבע היינו כספק ממונא שהנתבע הוא מוחוק, אבל האי נתבע ריע טענתיה והתובע הממון עכשיו כידו ומסתברא טענתיה אמר' [גן] קולא לדידיה.

וכתב עוד דכל ספק ממונא דקי"ל חומרא לתובע וקולא לנתבע אם תקפו תובע בפנינו או בפני עדים מפקינ מיניה (אבל שלא בפני עדים לא דמצי למי' לא תפשתו) כ"כ י"ש לקמן דתקיפה כי האי גוונא לא מהניא, היולך בכל תיקו שבגמ' ובכל ספק ממונא תקפו תובע מפקינ מיניה, וכן נראים דברי הרי"ף וכו'.

עוד כתב בסוף הלשון ובכל הני גווגי דאמר' [גן] דלא מהניא תפיסה ה"מ מספק ממונא שדינו לנתבע לקולא דאיכא למי' [מר] אוקי ממונא בחזקת מאריה, אבל תיקו שדינו שיחלוקו שאין א' [חד] מהם מוחוק יותר מחבירו אם תפס א' [חד] מהם אין מוציאם מידו, כי ההיא בעיא דפ' המפקיד (כ"מ מד:) דהוי אם הכפל לשואל או למשאיל, שבכפל אין שום א' [חד] מהם תפוס, אבל תיקו שהא' [חד] מהם תפוס כי ההיא דהפועלים (שם צ:.) דרועה מזוין בא להוציא מן הדרועה אמר' [גן] קולא לנתבע.

וב"ב הרמב"ן בההיא סוגיא דתקפו.

ע"כ [עוד כתב] שם י"ש [יבין שמועה] דהיכא דהספק מחמת טענותיהם יש חלוק כדין בין תפס בפני עדים או תפס שלא בפני עדים משום דשלא בפני עדים איכא מיגו.

ושם א' [מר] כשתפסה קודם שגולד הספק מתום פ"ק דמציעא דף ו' ע"ב ד"ה פוסר.

עוד לקמן דכשהספק מחמת הדין כי ההיא דתקפו כהן דאף שלא בפני עדים מפקינ.

כתב עוד שם דמלתא דעבידא לגלווי לא מפקינ ממונא מרשות התופס דאטרוחי כ"ד תרי זמני לא מטריחין.

ע"כ [עוד כתב] כי אמר' [גן] דתפיסה ברשות מהניא ואף בלא עביד לגלווי ה"מ במטלטלי אבל במקרקעי לא.

היכא דהוו תרי ותרי.

עוד י"ש בשם הרי"ף כריש המפקיד רממון המוטל בספק חולקי' [גן] ה"מ בארץ ישראל אבל בכבל קנסא הוא ולא מנביגן, אבל אי קרם ותפס לא מפקינ ככל דוכתא.

בשלהי פ"ק דעירובין תוס' דף י"ו ד"ה רש"י גרים כתבו דאין שמת הש"ס דמשני ואינו חושש לקושייתו.

פ' השוכר את הפועל(ים) דף ס"ז בתום (ע"א ד"ה א"י יוחנן) האריך הרבה בענין טעמו וממשו וטעם בעיקר, ובסוף כתב אבל לא יכולתי להאריך כי נראה בעיני שהוא גדול ביותר ולכן הוצרכתי לבתר אכן יסייעני מלכא דעלמא לכתוב קדרה בת יומא ויהיה לנו בחומה.

בירוש' [למי] סוף הלכה ראשונה דפ"ב דתרומות וסוף פ"ב דחלה משמע דר' יצחק בר נחמן יש לחשבו יותר מר' הונא בשם ר' חנניא, ר' יוסי כ"ר כון בשם רב יהודה בשם שמואל דאינון אמר' דאין הלכה כר' אליעזר והיו מחשבין יותר ר' יצחק בר נחמן עם אחר דאמר' דהלכה כר' אליעזר והוו להו תרי ואפי' הכי היו רוצים להכריע כדעת ר' יצחק בר נחמן.

ברפ"ג דתרומות בירוש' [למי] מייתי בירוש' הא דפ' מי שהוציא אוהו (עירובין מ:.) ר' שמעון ור"י [הלכה כר'] ר"מ ור"ש הלכה כר"ש, ובפ"ק דעירובין (ג:) איכא למה אין הלכה כר"מ, וא"כ

הא דסלקא בתיקו בפ' מי שהוציא והוה ר"מ ור"ש כמאן הלכה, אפשר שנתכרר בפ"ק דעירובין דמצינו בעיות סלקן בתיקו במקו[ם] א[י]חד[ה] ובמקום א[י]חד[ה] מיפשטא, כלל ס"א בחלק ב' מדרכי הגמ' הבאתיו.

ושם בירוש[למי] משמע דר[ב]י בני ור' יוסי הלכה כר' יוסי, וה"ע כתב להיפך, ובכ"ג הקשה. מדברי רש"י בפ' הוזהב דף ג' ע"ב סוף סוגית תנאי לוד גבי אמר רבא הלכה ומייתי שם תניא כוותיה משום דר' נתן דינא ונחית לעומקא דינא אתי כוותיה נגר ר' יהודה הנשיא, ובתוס' הקשו על זה הדלכה כר[ב]י בני מחבירו.

בירוש[למי] פ' היה קורא פירש תוך כדי דבור יש אומרים כדי שאלת שלום בין אדם לחבירו, וי"א בין הרב לתלמיד ויאמר לו שלום עליך.

רב חסדא נגד שמואל כתב הר"ף ר"פ מפנין איכא מאן דפסק כרב חסדא משום דסוגיא דשמעתא כוותיה וסתם לן תנא במתני' כוותיה וגמ' קא שקיל וטרי לפרושי שיעורין דמתני', ואיכא דפסק כשמואל משום דמוקים למתני' כר"ש דלית ליה וק"ל כוותיה, וכתב הר"ן דלניסת רב אחא משבחה סוגיא אתיא נמי כשמואל והלכה כשמואל דהא דמוקים כר"ש, ועוד דקשיש מרב חסדא ועדיף מיניה. עיין לקמן.

מדברי רש"י ר"פ כ"ב דשבת דף קמ"ג ע"ב כתב (ד"ה וחכ"א) דכשאומו[ר] מסתברא איכא לספוקי במילתא ולהכי קאמר מסתברא.

ועיין פלו[ני] אמר מילתא מסתברא מילתיה דפלו[ני] בהא והאלהים אמרה רב אפי' בתך מילתא, ג"ל שוה בע"ז ובחולין.

רב ששת ורב חסדא ז"ל התוס' פ"ג דעירובין דף מ' (ע"א ד"ה אדעתא) קי"ל כרב ששת כלפי רב נחמן באיסורי וכלפי רב חסדא נמי הלכתא כוותיה שהיה גדול ממנו כדאשכחן בכמה דוכתי בעי רב חסדא מרב ששת, ובפ' הדר נמי אמר רב חסדא ורב ששת כי הוה פגעו אהרדי רב חסדא מירתע שפתותיה ממתני' דרב ששת ורב ששת מירתע כוליה גופיה מפילפוליה דרב חסדא, ואמר בסוף הוריות סיני ועוקר הרים סיני עדיף דהכל צדיכין למאריה חטיא עכ"ל, וצ"ע דנראה דיש חולקין שם עיין רש"י ופוסקין.

(פ"ג) [פ"ד] דעירובין דף מ"ו ס"ל דבדרבנן לא שני לן בין יחיד במקום יחיד ובין במקום רבים לעולם הלכה כדברי היחיד, והקשה לו רב פפא מברייתא מדיוקא ולא השיב לו, וגם רב משרשיא הקשה לו ולא השיב לו, וצ"ע ככלל ראשון שכתבתי בפסק ההלכה היכא דאמרי[נן] לא חש להשיב, וגם צ"ע דהכא לא הקשו לו בדרך מתיבי אלא א"ל רב פפא לרבא והתנן וכו' ולא אסיק תיובתא דרבא, וגם רב משרשיא הקשה לו מדברי ר' יוחנן דאמר לך רבא לא שמיע לי כלו[מר] לא ס"ל.

חייא בר רב נגד רב הונא הלכה כרב הונא, דחייא בר רב וזטר מיניה טובא, תוספות פ"ה דעירובין דף ג"ז ריש עמוד ב' בשר"ת.

בפ' כל שעה דף ל"ג ע"ב תמצא הא דמשקין אי מיפקד פקדי כמו יין בתוך הכר או מיכלע בליעי בממשות הגונים, והכל א' אם נטמא הזג נטמא המשקה שבתוכו.

פ"ב דע"ז דף מ' ההוא ארבא דצחנתא דאתי לסיכרא נפק רב הונא בר חיננא וחזא כיה קילפי ושרייה, א"ל רבא ומי איכא דשרי כה"ג כאתרא דשכיחי קילפי נפוק שפורי דרבא ואסר שפורי דרב הונא בר חיננא ושרי.

הרי"ף פ"ג ראש השנה גבי ר' יהודה או' [מר] פקדונות אינן כזכרונות (ר"ה לב), אע"ג דר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי הכא נהוג עלמא כר' יהודה, נלמד מהכא דיש מנהג במה שאין עושין ר"ל בשב ואל תעשה, דמי יימר דאם בא לו' [מר] פקדונות כר' יוסי לא יאמר אלא שנהגו שלא לאומרם ודוק.

בעירובין פ"ד דף מ"ו ע"ש אי שאני לן בין יחיד במקום יחיד ובין יחיד במקום רבים בדרכבן¹.

שבקינן ודאי דרבנן ואזלינן כתר ספק דאורייתא גבי מוסף ושופר בפ"ד דר"ה (ד:).

שמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, פ' מי שהוציא והוה דף מ"ו.

כתב רש"י בפ"י דעירובין דף צ"ט ע"ב דאין דרך לשון התלמוד לומר תנא אתירון אמוראים שלא הוזכר כמשנה.

הרא"ש בריש עירובין פסק ר"מ ז"ל להלכתא כרב הונא מדפריך גמרא עם סברתו ומדקאמר רב נחמן בר יצחק כוותיה דרב הונא מסתברא, ואע"ג דדחו ליה תלמודא מ"מ מדקאמר רב חנין שאני התם ולא קאמר סתמא התם דקא בקעי בה רבים כדקאמר בתר הכי כי פריך לרב הונא מר' אמי ור' אסי וקאמר סתמא דתלמודא התם ליבא גידורי אלמא הלכתא כרב הונא, ומה שכתב רבינו אב"י העזרי דנראה לו הלכה כרב חנין אמר רב ולא כרב הונא ולא כרב הונא דרב הונא תלמיד הוא ואין הלכה כתלמיד במקום הרב, ל"נ לי דרב הונא נמי אמרה למילתיה משמיה דרב, והר"ז הלוי פסק כרב חנין בר רבא משום דקאי רב הונא בריה דרב יהושע כוותיה.

פליגי בפ' כל שעה דף ל"ג ע"ב (עיין לקמן דף י"א ע"א²) אי משקן מפקד פקדי או מבלע בליעי, פ"י מפקד פקדי מופקדין הן בתוך הוג ואינן תבור לו אלא כמי שנתונין בכלי וכשנממא הוג לא נממא משקה שבתוכו (גר' [אה] שהם בתוך הורידין שלהם) ועיין אם זה דווקא בייתים וענבים, ועיין לקמן, ובכל שעה אי' [חא] בתום דאף יין ושמן הוו זיעה.

כל דבר דמעלי להאי קשה להאי לבר מונגבלא רטיבתא ופלפלי אריכתא ופת נקיה ובשר שמן [ויין ישן] לכולי גופיה (פסחים מב:).

בפ' התכלת דף מ"ג תניא ראה מצוה זו של ציצית וזכור מצוה אחרת שתלויה בה שהיא ק"ש דתנן מאימתי קורין משיכיר בין תכלת ללבן, מכאן נראה דתכלת ולבן מיירי בציצית, ודלא כפירש"י ע"ש במשנה.

להפסד מועט חששו להפסד מרובה לא חששו בפסחים פ"ד (נה) על משנת מושיבין שוכנין, וצריכין אנו על מה שבא בהגה הרבה פעמים ובמקום הפסד מרובה מותר עיין היטב אם דווקא באיסורי דרבנן, ש"ע י"ד סי' כ"ג סוף סעיף ב'.

עוד יש עיין על הגהת ש"ע על דברי הפסקים ועל הפסקים וצריך לחלק בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן.

רפ"ג דע"ז דף מ"א ע"ב פירש"י משם ראייה בתמיהה³.

1 א"ה כבר כתבו רבינו לעיל בקונטרס זה בעמ' כא.

2 בדפי כתיב"י ולפנינו לקמן עמ' כד.

3 כבר כתבו רבינו לעיל פעם אחת בעמ' יח.

צ"ע כלל דאמרי' [גן] שנה עליו לעכב לא נאמר אלא בקדשים.

בתנחומא פ' וישב יש הרם הכותים.

מענין ספק מוציא מידי ודאי רפ"ג דע"ז דף מ"א ושם בתום' דאין ספק היתר הרגיל מוציא מידי ודאי דאי בשאינו רגיל אפי' ספק איסור אינו מוציא מידי ודאי היתר.

עיין תי"ט ריש כלאים דברים שכל א' מותר בפני עצמו ואינן אסורים אלא משום כלאים אין שייך ביטול.

בפ' הוזהב בפלוגתא דמיתיה הרי"ף בענין קרקעות דאין להם הונאה אבל בטול מקח יש להם פסק כרב נחמן נגד ר' אמי ור' יוחנן משום דרב נחמן בתרא הוא, ועיין בהרא"ש דרתה זה משום דלא אמרי' [גן] כבתראי אלא מרבא ואבוי ואילך.

עוד כתב הרי"ף דמשום דהלכתא כרב נחמן כדיני משום הכי קי"ל כוותיה, ודחה הרא"ש דהיינו דווקא כשהוא נגד רב ששת דקי"ל הלכה כרב ששת באיסורי וכר"ג כדיני, וכן רב ושמואל.

עוד כתב הרי"ף דאע"ג דהא דרב נחמן לא מיפרשא בדוכתא לא איכפת לן בכמה מילי דלא מיפרשן בדוכתיה ומיפרשן בדוכתא אחריתי.

ובהש"ס אמרו (כ"ט נה) דעד פלגא דווקא בקרקע' [ת] אין להם אונאה וכן ר' יהודה או' [מר] אף ס"ת בהמה ומרגלית אין להם אונאה, אמרי' [גן] כגמ' ועד כמה עד פלגא, ג"ל מעם לזה הדבר שהוא תאב הרבה ואיננה בידו הוא מיצר ונר' [את] כאלו חסר מרשותו אותו דבר הרי שאם שוה ק' דינרים נר' [את] לו שחסר ק' דינרים א"כ כדי לקבלה לא יתשב שיחסרו לו.

תנחומא סוף פרשת בא או' [מר] שעל תפילין מברך ב' ברכות כמו האשכנזים ע"ש.

שאלה, הנכנס לבית ורוצה ליתן מזוזה בפתח בתוך שלשים יום מהו שיברך, מי אמרי' [גן] דהוי דומיא דטלית ותפילין ושאר מצוות שאין לברך קודם זמנם, או דילמא התם הוא דלכ"ע לא חוי לברוכי עלה הכא אע"ג דאיהו לא מיחייב אחריני מיחייבו, ועיין בפסחים חילוק בזה דף ס"ט ע"ב חילוק בין היבא דרמי אציבורא או איחיד, ועוד ג"ל שכתבתי בפסחים כמשנה חילוק דומה לדין שלנו ע"ש ברף ע"ב ע"ב כגמ' ניתנה שבת לדחות אצל תינוקות דעלמא א"ל לגבי דהאי גברא מיהא לא איתיהיב, ובכמה מקומות ג"ל שיש חילוק בין היבא דלכ"ע לא חוי או היבא דאיהו לא חוי ואחריני חווי, עיין בפ' ראוהו ב"ד (ריה נה) גבי מקצת תקיעה בלילה ומקצתה (בלילה) [כיום] מקצתה בכור ומקצתה חוץ.

דבר נאה ומתקבל לצייר ברעתנו איך הוצרך העולם ליברא (עיין פ' הפסוק) גם את זה לעומת זה א' כדי להכיר הטוב שאין האור ניכר אלא מתוך החשך, ועוד דבר טוב שיש דעתך הכורא יתברך אם רוצה לכרוי דבר גבוה צריך על כרחין שיהא שם דבר נמוך ולא ממעם דלעיל אלא שהבריאה עצמה סובלת כך וזהו שכתוב בתחילה בראשית ברא אלהים (עיין פשט בראשית ברא שהראשית עצמו נברא) את השמים ואת הארץ שמים לרום וארץ לעומק ר"ל אם היה רוצה הב"ה לברא עליונים צריך היה לברוא תחתונים.

ועוד עיין לא היה אפשר לומר לו יתברך קרוש אלא א"כ היה דבר ממה להיות פרוש מכל דבר רע א"כ על כרחין צריך דבר רע.

מלך דבר גבוה צריך עם א"כ צריך ההשפלה.

ועיין מאמר בראתי ג"ע בראתי נהינם בראתי עליונים וכו' מפי עליון לא תצא הרעות והטוב.

עיין תוס' פ"ק דמ"ק דף ח' ע"ב והבאתי בעין החיים משנה ו' פרק א' מ"ק רמדאמר ורב אשי האי בחנך מאי עביד ליה ש"מ דלא הוי אסמכתא הא דדרשי' [נן] כחנך ולא כאשתך. הלכה כדברי המיקל כבאל היינו כדברי התנאים דווקא, תוס' פ"ג דמ"ק דף כ"ד ע"א (ויהיבי). במשנה ו' פ"ק דחגיגה רמותי ר' יוחנן ור' אושעיא הלכה כדברי מי, והרמב"ם פ"א ה' חגיגה פסק כר' יוחנן, ותמה עליו כ"מ דר' אושעיא גדול מר".

לאו ארעתאי ספ"י רשבת דף צ"ה ע"א פירש"י לא הייתי זכור ורבותי פירשו לא ס"ל.

פ"ג דע"ז דף מ"ה סוף ע"א בתוס' גבי ר' יוסי הגלילי היינו ת"ק צפוי הר כהר איכא בנייהו וא"ת הא אמרי' [נן] ככולה תלמודא תנא כתרוא לטפויי איסור אחא, וי"ל רשאני הכא דקרא דאייתי ת"ק רלא תחמוד משמע שפיר לאסור צפוי הר עכ"ל, הנה בב' דפלגי כלבר היכא רלא מסימי איכא למי' [מר] לטפויי אחא את"ק וצ"ע.

בפ' הערל דף ע"ז קרושין דף מ' בכורות דף ל"ו ופ"א דיבמות דף צ"ח א"ר אבא א"ר הונא אמר רב כל ת"ח שמורה הלכה ובא אם קודם מעשה אמר שומעין לו ואם לאו אין שומעין לו, פ"א אם קודם שבא מעשה היה רגיל לשנות לתלמידיו שומעין ואם לאו אלא שאומרו בשעת מעשה אין שומעין לו דלמא בשביל מעשה שבא לידו אומר, איבעית אימא מורה ובא היה ואיבעית אימא משום דקאמר הרי אשה ושבעה בניה, ואיבעית אימא דקאמר מעשה אחריני בהדאי פ"י בהדי ההוא עדות דשעת מעשה העיד עדות אחר, ומדהא איתא הא נמי איתא.

עיין בפ"ק דכתובות (ה): דם מפקר פקיד (עיין לעיל סוף דף ח"א⁴) פ"י דם בתולים כנוס במקום א' וכשפותח לו את הפתח שיצא מותר, או מובלע בכית הרחם והדופן מתפרק מחכירו, עיין אם יש בית אחיזה לוי' [מר] דמקזי דם מותר כיון שהדם ודאי כנוס שם כוריד וכשהוא פותח הוריד הוי כמי שפותח מורסא וחוכל בחבורה הוי כשפוצה בעור ויוצא דם המובלע כאברים או ע"י הכאה.

תוס' ר"פ אלו נערות ד"ה ועל הכותית כתבו דכשאו' [מר] אלו ואלו פ"י דבר והפכו כגון אלו שיש להם קנם ואלו שאין להם קנם תני ושייר, וה"ג אמרי' [נן] בפ' המובח מקדש ואלו פסולין בקדש ואלו לא היה פסולין בקדש.

זימנין דאפי' איסור תורה קרי איסורא בעלמא לגבי איסור חמור, כגון בפ"ט דסנהדרין דף ע"ו ע"ב איסור חותנתו דארור שוכב עם חותנתו.

היכא דאשכתן אמוראי דפליגי אהרדי כל חד אליבא דנפשיה ותרי אמוראי אחרני דפליגי בפלוגתא דהנך אמוראי ואית לן לפרושי מילתא בתרי לישני חדא מינייהו מיפלגא תרי אמוראי אליבא דנפשיהו שכל א' [חד] אוי' [מר] סברא שלו כגון ר' יוחנן וריב"ל ואינג תרי אמוראי לא מיפלגי אלא אמרי חדא מילתא וחדא מן לישנא מיפלגי תרי אמוראי אליבא דחד כגון רב דימי ורבין ומשווא מילתא דתרי אמוראי קמאי חדא מילתא שבקינן ההיא לישנא דמיפלגי תרי אמוראי אליבא דחד ונקטינן ההיא דמיפלגי תרי אמוראי אליבא דנפשיהו דכי

פליגי תרי אליבא דחד מר אמר הכי אמר פלוני ומר אמר הכי [אמר] פלוני חד מינייהו משקר, אבל כי פליגי תרי אמוראי בדין או באיסור והיתר כל חד אמר הכי מסתבר טעמא אין כאן שקר כל חד וחד סברא דידיה קאמר מר יהיב טעמא להיתירא ומר יהיב טעמא לאיסורא מר מדמי מילתא למילתא הכי ומר מדמי לה בעניינא אחרינא ואיכא למי[מר] אלו ואלו דברי אלהים חיים הם וימנין דשייך האי טעמא וימנין דשייך האי טעמא שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועם, גמ' עם פירש"י רפ"ה דכתובות דף נ"ז.

(ס"פ אע"פ בכתובות) [בכורות נ:]: כל כסף האמור בתורה הוא כסף צורי וכסף במידי דרבנן הוא כסף מדינה שהוא א' משמונה מכסף צורי ד"מ [דרך משל] זוי מדינה הם שמינית שבוזו צורי אם שוה זו צורי ח' פשוטים זו של מדינה אינו שוה אלא א'[חד].

המשך קונטרס תוספת טובה בגליון הבא.



בע"ה סימני המחודשי' [ם] בתוספת טובה

א' חרש שדברו בו לא דווקא.

ב' או' בגמ' חסורי מחסרא לאוקומה כר"י דקי"ל דהלכה כוותיה.

ג' חילוק בין מצות מצות ריבה או בשל מבושל מכל מקום.

כלל ד' רב שישא ור' יוחנן הלכה כר"ש וענין פסק הלכה כרשב"ג.

ה' שמואל נגד מר עוקבא, ומדעבר שמואל כשמעתיה.

ו' מר זוטרא ורב אסי הלכה כרב אסי.

ז' מדהביא הרי"ף הא דאר"י ומודה בן עזאי ש"מ הכי ס"ל.

יש להקשות דלישמעינן בחא דהיתירא.

משם ראייה בתמיהה.

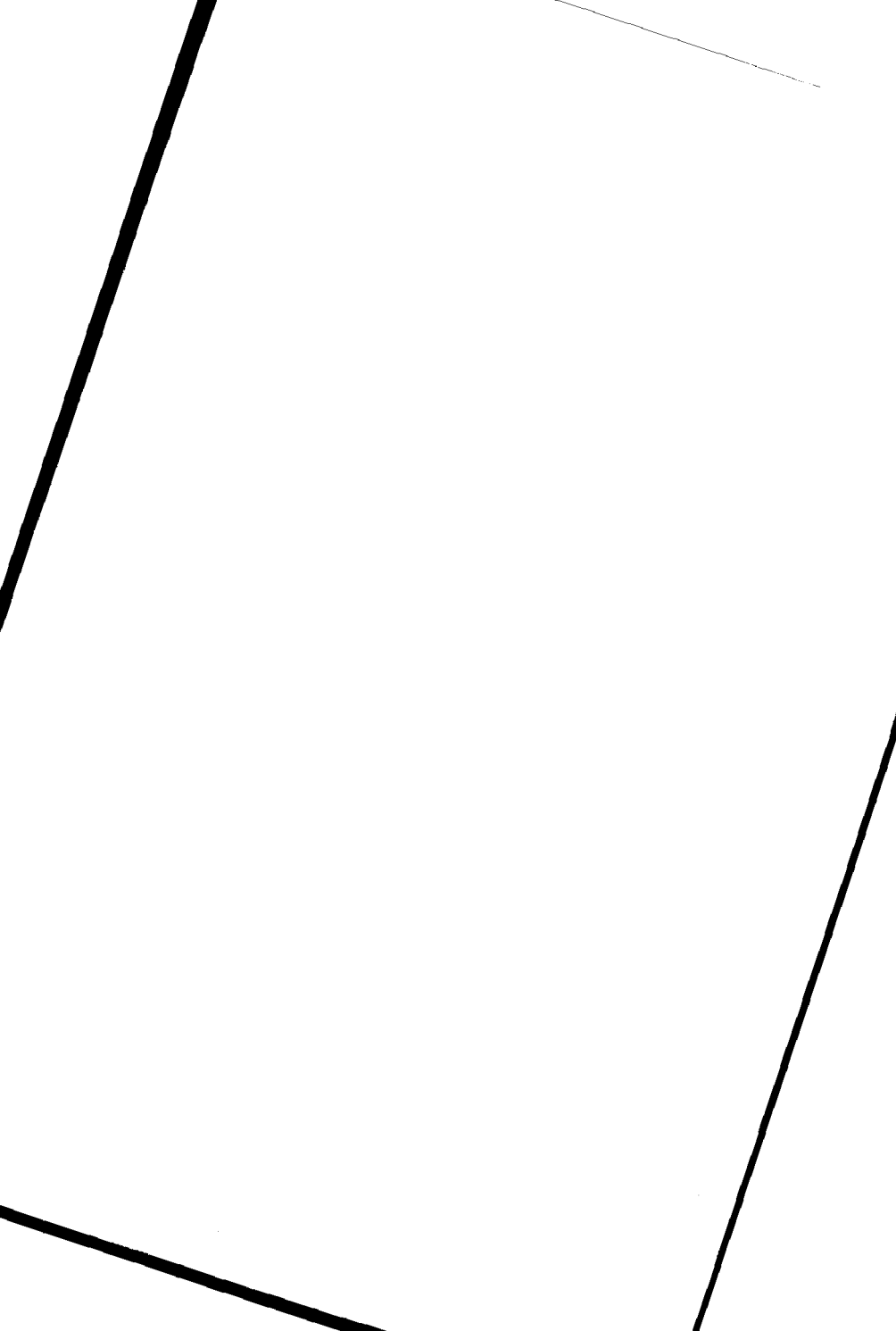
ספק מוציא מידי ודאי.

קרי לחוקה ודאי.

כלל ז' דריש הכל מעריכין ונערכין כאלו א' הכל מעריכין הכל נערכין.

כלל ח' רבא אמר מסתברא הלכה כר"מ נגד ר' יהודה.

★ ★ ★



חידושי תורה

הרב בנימין פרידמן

בענין גביית משועבדים בעמדו בדין ומעשה בי"ד והמסתפק

מצינו בש"ס כמה פעמים דדבר דהוי מעשה בי"ד גובה מנכסי לקוחות דהיינו ממשעבדי ויש לברר טעמו ונימוקו אם משום דדמי לשטר או משום קלא דאית להו. וכ"כ יש לדון ממתני חל השעבוד וכ"כ מה נקרא מעשה בי"ד לגבות עי"ז ממשועבדים.

סוגיות הגמ' בכ"ז / הביאור בדעת רש"י / דעת הרשב"א ושאה"ר / דעת הראב"ד והרא"ש בכ"ז / דעת הסמ"ע והש"ך / דברי החותן יאיר בזה / פלוגתא דהקצוה"ח והנתיבות / דברי שאר האחרונים בזה / הנידון בכ"ז בנויקין /

ונצטט מקודם סוגיות בגמ' בענין זה כדי לברר הענין על בוריו.

א. הנה זה יצא ראשונה. בגמ' ב"מ (דף ט"ו) דשם הנידון בגזלן שמכר שדה שגול דהלוקח גובה ממשועבדים ומקשינן בגמ' האיק גובה הא הוי מלוה ע"פ וזה"ל בגמ': מלוה ע"פ הוא ומלוה ע"פ אינו גובה מנכסים משועבדים הכא במאי עסקינן כשעמד בדין והדר זבין. וברש"י מבאר כוזה"ל: כשעמד בדין, קודם שמכר נכסיו וכיון דחייבוהו בי"ד אית להו קלא והוה לי כמלוה בשטר ע"כ.

וכיו"ב מצינו בכ"ב (דף קעה:) דשם הנידון לגבי לגבות מירושים דגובה רק בשעבד נכסי. דאיתא בזה"ל: מיתבי החופר כור ברה"ר ונפל עליו שור והרגו פטור, ולא עוד אלא שאם מת השור יורשי בעל הבור חייבים לשלם דמי שור לבעליו אמר ר"א א"ר בשעמד בדין ע"כ. וברשב"ם כתב בשעמד בדין. דמעשה בי"ד כמלוה בשטר. וכ"כ מובא סוגיא זו בערכין (דף ז. וברש"י

שם מבאר בזה"ל: כשעמד בדין קודם שמת וחייבוהו לשלם לפיכך גובה מן היורשין דכיון דדינו חרוץ לשלם הו"ל כמלוה בשטר עכ"ל.

וכיו"ב עיי' בסנהדרין (דף כט:) דשם הנידון בהוראה לפני שלושה דהיינו בי"ד אם כותבין שטר או לא, ושנוי בפלוגתא ולדינא נקטינן כמר בר רב אשי דכתבין אלא בקבעו דוכתא ושלחי ומומני להו לבי דינא. וברש"י כ' בזה"ל: דקבעי דוכתא, כדרך הדיינין: ושלחו, שליח בשמייהו ללוה למיית קמיהו לדינא ואודווי והואיל ועומד בדין נעשית כמלוה בשטר שגלויה לכל הלכך כותבין עכ"ל, [ובביאור דעת החולקים דסברי דפני שלושה סתמא אפי' בלא דין כותבין משום דהוי כהסכמה לכל מה שיעשו מדין הפקר בי"ד הפקר] וע"ע בב"ק (דף קה:) בענין זה.

המבואר ברברי (בדעת) רש"י ובהעמדה בדין גובה ממשעבדי משום דדינו כמלוה בשטר משום דכל מעשה בי"ד אית להו קלא

השעבוד ממילא משא"כ למ"ד שעבודא לאו דאורייתא וזה"ל: ומ"ש להוכיח מתוס' ב"ק (דף יד: תורה ש"מ) ג"כ אינו הוכחה דשם כ' תוס' משם ר"ת דאי שעל"ד בנויקין אף דיש לו קול נמי לא גבי דדוקא במלוה בשטר תיקנו רבנן דליגבי ממשעבדי משום נעילת דלת וכו'.

וכתובה יוכיח במקום דאין כותבין כתובה וגובה מתנאי בי"ד אף אי כתובה לא הוי מן התורה רק מדרבנן, ואף אם קנו מיד הבעל מ"מ לא התחייב ביותר מאשר חיבוהו חז"ל כמבואר ברירשה ובב"ח (סי' צ"ו) וכו', ובכל זאת וודאי גובה ממשועבדים כמבואר מכמה מקומות בש"ס ובפוסקים הרי דאף חיוב מדרבנן מהני שיגבה ממשעבדי הואיל דאית להו קלא. ולמה בנויקין שחייב מדרבנן לא יגבה ממשעבדי אם אית ליה קלא, צריך לדחוק בדבריו שם דכוונתו דוקא לענין נזיקין דלא הוי ליה קול גמור כמו שכ' ברשב"א (ב"ק יד) לחלק בין קלא לקלא בזה דאם החיוב מדאורייתא סגי בקול כל ההוא עכ"ל. ועי"ע שם.

ולפי"ז נראה דצריך לבאר בדברי רש"י דכוונתו דמשום דמעשה בי"ד יש לו קול הוי כמלוה בשטר דכוונת דבריו דיש להם קול גדול ומפורסם כשטר דהוי להו קול גדול, ולפי"ז יתיישב ג"כ הא דהרגיש רש"י בערבין (דף ז) דבמעשה בי"ד דינו חרוץ לשלם. דכוונתו לבאר דשם מיירי בנויקין דיש לו קול במקצת ומ"מ צריך למעשה בי"ד כדי שיוכל לגבות ממשעבדי מאחר שמעשה בי"ד יש לו קול גדול וחרוץ הרבר לכל הוי כשטר דיש לו קול גדול.

ג. וכ"כ נראה דאפש"ל בדרך אחר לבאר דדין מעשה בי"ד הטעם משום הפקר בי"ד הפקר וכמבואר ברש"י בסנהדרין (דף כט:): למ"ד דכל כפני שלושה גובה ממשעבדי דכתב רש"י בזה"ל שלושה עשאן בית דין והפקירן הפקר וכו' עי"ש ולפי"ז אפ"ל שכ"כ למר בר רב אשי דצריך דקבעו ושלחו דהטעם משום דיש לו קול גדול וגלוי לכל מ"מ צריך גם לעצם היסוד דחלות השעבוד

והוי כשטר, וכ"כ נראה דמוכח מדעת רש"י דס"ל דל"צ לכתוב השטר או פסק דין כדי שיחול השעבוד אלא דעצם המעשה בי"ד יש לו קול ומוכח דס"ל דשעבודא דאורייתא ולכן חל השעבוד ממילא ע"י דאיכא קלא [כמבואר בב"ח בחור"מ סי' לט סק"ד וכן כ' הקצה"ח בסי' סו ס"ק דלמ"ד שעבודא דאורייתא השעבוד חל ממילא אלא דצריך לגוף השטר כדי ליפוק לה קלא].

ומדויק כ"ז מדברי רש"י דהטעם במעשה בי"ד משום דיש לו קול ודמי למלוה בשטר (וע"ע ביד יוסף ב"מ דף ט"ו וכיו"ב בשיטמ"ק בשם התוס' שאנן כרש"י).

ב. אמנם נראה דאפשר לבאר בדעת רש"י מאידך גיסא אפי' למ"ד שעבודא לאו דאורייתא. דהנה יעוין כאמרי בינה בריני הלואה ס"א כתב באמ"ר בזה"ל: אלא וודאי אף אם שעבודא לאו דאורייתא מ"מ כיון שתיקנו חז"ל כשמלוה בשטר שיחול השעבוד לטרוף אף מלקוחות הואיל דיש לו קול עיקר הקנין נעשה ע"י כסף. וכן אף אם לזה כבר ולא חל השעבוד מ"מ אם קנו מידו אח"כ ממילא אשתעבדו נכסיו כיון דיש לו קול, ועי"י תומים (סי' קט"ז סק"ד) דכ' כן דאף אם שעבודא לאו דאורייתא מ"מ מדרבנן היכא דאית ליה קלא גובה ממילא מן משעבדי אך רק בהלואה בשטר ולא בע"פ עי"ש עכ"ל. (וע"ע בהגהות לדברי חיים דיני מכירה סי' לה). וא"כ עפי"ז נראה דאפ"ל דה"ה במעשה בי"ד שעבדו חז"ל נכסיו מאחר ובכל הודאה איכא קול גדול של מעשה בי"ד. ועי"ש כאמרי בינה שמוכיח לזה מכתובה דגובין ממשעבדי אפי' במקום שאין כותבין שטר וע"כ אפי' למ"ד שעבודא לאו דאורייתא וע"כ צריך לומר דהטעם בכתובה משום דהוי תנאי בי"ד והוי כמעשה בי"ד ולכן גובה בו ממשעבדי וחז"ל שעבדו השעבוד בכל דבר דהוי ע"י פסק בי"ד.

וכמו שכתב האמרי בינה בהמש"ד: אלא שמוסיף להקשות מנויקין דכתבו בתוס' דגובה ממשעבדי רק למ"ד שע"ד החל

בפניהן עכ"ל [ועפ"ז מוכיח דה"ה ביחיד
ומוחה עי"ש].

ומאיך גיסא עי' בסוגית הגמ' ב"מ (דף
י"ז). ששם הקשו הראשונים מהא דאמרי'
שם דאמר רב זביד משימי' דר"ג אמר בין צא
תן לו בין חייב אתה ליתן לו ואמר פרעתי
נאמן בא מלוה לכתוב אין כותבין ונותנין לו
עכ"ד הגמ' ונתקשו הראשונים שם מהא
דאמרי' דמעשה בי"ד אית להו קלא ובקבעו
ושלחו הדין כותבין פסק דין וא"ג לומר
פרעתי. ועיי' ברי"ף וזה"ל: בא מלוה לכתוב
אין כותבין ונותנין לו וקיי"ל כרב זביד
ואע"ג דקיי"ל דעות בב"ד או הוראה
בב"ד כמלוה הכתובה בשטר דומיא
כדאמרי' לעיל וכו', ופרקינן הכא במאי
עסקינן כגון שעמד ברין אלמא העמדה ברין
כשטר דמאי. ה"מ היכא דלא ציית לדינא
א"ג דאית לדינא ואתברר דלא פרע וכו'
עכ"ל.

ונראה טעמו דפסיק כמר בר רב אשי
דרוקא בקבעו ושלחו והוסיף דכ"ז דוקא
דלא ציית לדינא כותבין שטר.

ולעומת זה עיי' ברשב"א (דף טו).
בסוגיא דעמד ברין וזה"ל: תירץ הרי"ף
דהכא כשעמד ברין וסירב והתם לא סירב,
אבל רבינו חננאל ורבינו אפרים ז"ל פירשו
הכא בעמד ברין וכתבו לו שטר וקמ"ל
דשטר בי"ד כמאן דנקיט שטרא בידיה דמי
והיינו דאמר ר"י לקמיה הטוען אחר מעשה
בי"ד לא אמר כלום דמעשה בי"ד כמאן
דנקיט שטריה בידיה דמי, והתם בדלא כתבו
לו וכדאמרי' צא תן לו ואמר פרעתי נאמן בא
מלוה לכתוב אין כותבין ונותנין לו.

וכיו"ב הובא דבריהם ברין [מובא
בשיטמ"ק] וזה"ל: תירצו ר"ח ורבינו
אפרים דההיא דלקמן כגון שלא כתבו לו
בי"ד שטר כדאמרי' עלה כהדיא בא מלוה
לכתוב. אבל הכא בשכתבו לו וקמ"ל דשטר
בי"ד אע"פ שלא נעשה כצוואת בעל דבר
דינו כשטר גמור וגובה ממשעבד. עכ"ל.

בבי"ד מטעם הפקר בי"ד משא"כ בכל
שעבוד א"ג דשעבוד מדרבנן צריך שטר או
קנין כדי שיחול השעבוד נכסים לגבות מהם.

וכמבואר בשו"ת חת"ס (אהע"ז ת' ק"ג)
באמ"ד שכתב בזה"ל: ובוה זכיתי להבין מה
שצ"ע מה מועיל כל פסק דין או קיום הנפק
והלא אין לדיין אלא מה שיכול לומר פלוני
אתה חייב פלוני אתה זכאי וכה"ג וזולת
אינם אלא עדים שהם מעידים בפיהם או
בכתבם וכו'. וא"כ קשה מה מועיל כתיבתן
הא הוי מפי כתבם והפסק דין לא נכתב
ברצון שניהם ולפי הנ"ל א"ש דכל בעל שטר
מעיקרא משעת כתיבת השטר שעבר נפשי'
אדעת' דהכא שיוכתב עליו הנפק ואע"ג
דאח"כ צוח כי כרוכיא לא תכתבו הנפק מ"מ
מכיון שקבלו בב"ד ערי קיום. ונתברר
שהשטר אינו מזויף ונתברר לנו שהלוה צויה
לכתוב ובכלל זה נמי שהרשה אז לכתוב
הנפק ממילא הו"ל כנעשה ברצון המתחייב
ואע"ג דעכשיו צווח מידי דהוי אגט אשה
כנ"ל. וכן י"ל נמי כיון דבכל פסק דין כיון
שבאו לפנינו לרון אפי' דיין הון בכפי'
ברשות התורה הו"ל כרצון שניהם ואע"ג
דבכתיבת הפס"ד אינו מתרצה מ"מ יש לו
דין שטר עכ"ל ועיי"ש ותמ"ג. ומובא דבריו
באמרי בינה.

וכמבואר דאמרי בינה (דיני דיינים סימן
י"א) שרן באריכות אי איכא בב"ד החסרון
של מפיהם ולא מפי כתבם. וכד"ה והנה
באמ"ד כ' בזה"ל: ובאמת הא דב"ד של
שלושה מהני פסקם ולא דינן בהו מפיהם
ולא מפי כתבם צריך טעם דהא הפסק דין לא
נכתב ברצון שניהם, וי"ל כמו שכתב רש"י
סנהדרין (דף כט): שלושה עשאן בי"ד
והפקירן הפקר ויכולין לשנותו לעשות מלוה
בשטר ולהיות במקום הלוה לעשות שליח
לכותבה כן נמי מטעם הפקר בי"ד מהני
פס"ד בכתב שידונו אח"כ ע"ז ואין תורת
דעות עליהן. וכן משמע קצת מדברי
הרשב"ם בב"ב (דף מ) דמעשה בי"ד כח
בי"ד יפה והפקירן הפקר לכתוב כל הנעשה

ה. וכן ראוי להוסיף שהראב"ד [מובא בשיטמ"ק דף יז:] מוכיח הוהטעם במעשה בי"ד משום קול ודחה דעת הר"ח ור"א וזה"ל: וע"כ רצו לומר קצת החושבים כי העמדה בדין שאמרו אינה אלא לאחר שטר בי"ד וכו'. אין להוציא דבר מפשוטו כי עמד בדין קאמרת משעת העמדה ובגט פשוט (קעה:) בענין החופר בור וכו' יורשי בעל הבור חייבין להחזיר דמי שור לבעליו, ואפי' למ"ד מלוה ע"פ אינו גובה מן הירושים ומוקי לה בשעמד בדין ריתבי ב"י דינא אפומא דבירא וחייבוהו מקמי דמית אלמא לאלתר הויא לה כמלוה בשטר והטעם מפני שיש לו קול עכ"ל.

וכיו"ב הוכיח המאירי מסוגיא זו דחופר בור ברה"ר דינו מעכב הכתיבה במעשה בי"ד בד"ה ושמא וזה"ל: ואי אפשר לפרש עמד בדין בכתב והוא הוא מעשה בי"ד שהרי בב"ב בפ"ג בחופר בור ברה"ר וכו' אלמא לאלתר נעשה כמלוה דשטר אע"פ שלא כתבו וכן הדין נותן מפני שיש לו קול עכ"ל. (וע"ע במאירי ב"מ דף י"ז.)

ולדעת ר"ח ור"א נראה ליישב להמבואר בש"ך כסי' ע"ט דלדעת הר"ח ור"א אינו מעכב הכתיבה אלא בזה ששאל לכתוב הוי ככתבו משום דסתמא לכתובה וכסתם קנין לכתובה עומד דמהני בכל קנין ה"ה במעשה בי"ד ונראה דכ"כ מבארים את הגמ' דחופר בור ברה"ר וכמבואר להדיא במאירי שם בהמש"ד שכתב בזה"ל: וכן הדין נותן מפני שיש לו קול. אלא שיראה לי שהכל קרוי מעשה בי"ד וגמר דין של בי"ד סתמו לכתובה עומד עכ"ל. (וע"ע בקצה"ח ונתיבות בדברי הרמב"ם) וע"ע כסי' של"ג בד"מ ובנתיבות שם וכסי' פא.

ו. ומענין לענין ראוי להביא דעת הרא"ש ועוד ליישב הקושי מצא תן לו דאע"ג דגובה מלקוחות מ"מ נאמן לומר לומר פרעתי דעיי' ברא"ש שם (מב) וזה"ל: דאע"ג דאמר' לעיל דעמד בדין כמלוה בשטר דמי היינו לטרוף מן הלקוחות משום דאית להו קלא אבל מצי למימר פרעתי

ד. המתבאר בדברי הראשונים ב' תירוצים לתרץ סוגיית גמרות אלו דעת הרי"ף והגאונים לחלק בין סירב לדין או לא סירב, ודעת ר"ח ור"א דהדין דוקא בכתבו לו שטר גובין ממשעבדי.

וא"כ נחזור לדין דמקודם בארנו בדעת רש"י הדין דעמד בדין דגובה ממשעבדי משום דאית להו קלא כשטר. ולמ"ד שעבודא לאו דאורייתא בארנו הוהטעם משום הפקר בי"ד. אמנם בדברי ר"ח ור"א מצינו מהלך חדש בדין זה דבעצם הדין של מעשה בי"ד מעכב כתיבת השטר כדי שיחול עיי"ו השעבוד נכסים. לגבות מלקוחות ושעבודו ככל שטר רגיל דהחלות שעבוד חל ע"י השטר ובפרט למ"ד שעבודא לאו דאורייתא והחידוש דמעשה בי"ד שכותבין השטר כלא צוואת הבעל דבר.

ונראה דלפי מה שבארנו בריש דברינו דדעת הב"ח, והנתיבות, והיד יוסף, ועוד דפלוגתא שום שעבודא דאורייתא תלוי בגוף סדר השעבוד אם החלות שעבוד ע"י כתיבת השטר או ע"י קלא דנפיק ואינו תלוי כלל בשטר אלא שעיי"ו אית להו קלא.

א"כ נראה דכל חד לשיטתא אזיל וטעמם ונימוקם עמם בדין מעשה בי"ד האין ומטעם מה גובים ממשעבדי, דהנה יעויין בש"ך ריש סי' ל"ט שמביא דעת הרי"ף כמ"ד שעבודא דאורייתא לכן נקט הכי דגוף השעבוד חל ע"י עצם הפסק דין וא"צ לכתובת הפסק דין כלל לגוף חלות השעבוד אלא שלגבי טענת פרעתי תלוי אם סירב לדין או לא.

ומאידך גיסא כתב שם הש"ך דדעת ר"ח דנקטינן לדינא דשעבודא לאו דאורייתא וא"כ צריך בכל מלוה לכתובת השטר שעיי"ו משעבוד ומקנה את נכסיו לגבות מהם. וא"כ ה"ה בכל מעשה בי"ד צריך להקנות נכסיו לגבות ממשעבדי ולכן ס"ל לדינא דאפי' במעשה בי"ד מעכב כתיבת השטר ורק בשעבוד עצמו בשטר גובה מלקוחות.

הרי"ף והרמב"ם וזה"ל: בר"א שכשורה בבי"ד היא כמלוה הכתובה בשטר ולפיכך כותבין ונותנין לבעל דינו כשלא קיבל עליו את הדין עד ששלחו וכו', וא"ל מנה לי בידך וא"ל הנתבע הן בין שאמר הדיינים חייב אתה ליתן בין שאמרו צא תן לו ויצא ואמר פרעתי נאמן ע"כ, והיינו כדברי הרי"ף דתלוי אם סירב או לא ובאופן שסירב אינו נאמן לומר פרעתי.

הנה כל דבריו הם לגבי כתיבת המעשה בי"ד אמנם עלינו לברר לגבי הדין שעבוד לגבות מלקוחות באופן שלא סירב שמצינו בזה פלוגתא בין הסמ"ע והש"ך לדינא. וכ"כ סבר הקול שיוצא במעשה בי"ד. דחולקים בזה הסמ"ע והש"ך.

והנה עיי' בסמ"ע ס"ק כ"ד וזה"ל: אבל שנים כו' [דנאמן לומר פרעתי]. ר"ל אע"ג דגם זה שהורה בבי"ד מחשב כמלוה בשטר לענין למטרף לקוחות משום דמעשה בי"ד יש לו קול, ומיהו ה"מ כשידוע שלא פרעו אבל כשטוען פרעתי נאמן ע"כ והנה מקור דברי הסמ"ע הם ממה שהביא הטור דברי הרא"ש לבאר כן הסוגיא דצא תן לו. לגובה מלקוחות ומ"מ נאמן לומר פרעתי. וע"כ דנקט דהטור פסק כהרי"ף לחלק בין סירב ללא סירב וכ"כ ס"ל כדעת הרא"ש דגובה מלקוחות ונאמן לטעון פרעתי.

וכיו"ב הביא הש"ך שכן דעת המהר"ל ׳ חביב, (סי' עט סק"ל).

וע"ע דכ"ז כתב ג"כ המחבר בסי' ע"ט סי"ב וכתב הסמ"ע סק"א בזה"ל: לא איירי אלא לענין לכתוב לו שטר הודאה או פס"ד אבל לענין לטרוף מהלקוחות מחשב כמלוה בשטר אף אם לא שלחו אחריו אלא בא מאליו לבי"ד וגם לא כתבו להתובע כלל של שמורה שלא פרעו. ע"כ.

ח. אמנם יעויין בש"ך שמהפך כל הסוגיא על פיה. והנה בר"ש דבריו תמה על דברי המחבר שפסק כהרמב"ם ההא דאמרי דבקבעו ושלחו א"נ לומר פרעתי דלא כתבו עוד שטר וכ"כ כ' רוב האחרונים

דאפי' במלוה בשטר הוי מצי למימר פרעתי אי לאו דא"ל שטרך בידי מאי בעי והיכא ידוע שלא פרע או שהוא מודה גובה מן הלקוחות עכ"ל.

וכיו"ב הובא ברשב"א וזה"ל: וי"א דאע"פ שאמרנו שהעמדה בדין כשטר דמיא ה"מ לגבות ממשעבדי משום דהעמדה בדין קלא אית לה ואע"פ שלא כתבו ונתנו לו אבל נאמן הוא לומר פרעתי כ"ז שלא כתבו וכו' עכ"ל. וע"ע בריטב"א שם.

וכן הובא בטור בסי' לט ס' כשם התוספות דבכל מעשה בי"ד גובה מלקוחות דוקא באופן דאיכא עדים שלא פרעו או באופן שמודה הלוה דאל"כ נאמן לטעון פרעתי כמבואר בסוגיא דצא תן לו.

וכעין זה תירצו הרי"ף והר"ן והריטב"א דמיירי באופן שידוע שלא פרעו כגון שהיו עדים עמו.

סיכום דברינו עד כה, דעת רש"י ועוד דע"י כח מעשה בי"ד גובה ממשעבדי מטעם דיש לו קול כשטר ולכן גובה בכל אופן. ודעת ר"ח ורי"א דדוקא בכותבין שטר מהני מעשה בי"ד אלא דחידושו דכותבין בלא דעת הבעל דבר, ולכאורה תלוי בפלוגתא דשעבודא דאורייתא או לא. לדעת הנתיעבות משא"כ לדעת האמרי בינה.

ובביאור סוגית הגמ' דצא תן לו דנאמן לומר פרעתי, מצינו ג' מהלכים בראשונים.

א. דעת הרי"ף דמיירי באופן דלא סירב וקיבל הדין דאז נאמן לומר פרעתי משא"כ בסירב דאז כותבין בע"כ וכ"כ נראה דס"ל דאינו מעכב הכתיבה. ב. דעת ר"ח ורי"א דהתם מיירי בלא כתבו שטר משא"כ סוגיא דסנהדרין מיירי דוקא בכתבו דאז כוח בי"ד יפה. ג. דעת הרא"ש ותוס' דשניהם עולים כאחד דאע"ג דגובה מלקוחות ממשעבדי בלא כתבו ומ"מ נאמן לומר פרעתי ע"כ.

ז. אמנם עלינו לברר עוד דעת האחרונים המובא בשו"ע ונר"כ לדינא. בסי"ז. והנה בשו"ע סי' לט סע"ט הביא המחבר דברי

עט סק"ל וזה"ל באמ"ד: ולפענ"ד דבריהם תמוהים והאיך יעלה על הדעת לטרוף מלקוחות במקום שהיה יכול לומר פרעתי הא פשיטא דכה"ג אף שמודה איכא למיחש לקנוניא. עכ"ל.

והש"ך מבאר דע"כ מוכח כדברי ר"י מטארני דאע"ג שאח"כ נתברר דלא פרע מ"מ אינו גובה אלא מהזמן שכתבו דהיינו מזמן שני דמאו מפקי ב"ד לקלא לרביס. אמנם מוסיף דמדברי הב"ח בסי' לט לא משמע וכיו"ב מדברי הנמוק"י ומובא בב"י סי' קיט ס"ד וכיו"ב אפשר לידחק מדברי ר"י מטארני ונשאר דע"צ לדינא. אמנם לגבי מודה הלוה פליג הסמ"ע דיש לחוש לקנוניא, ועי' בקצוה"ח סקי"ב שמביא רא"י לדברי הש"ך דבאופן שלא קבעו ושלחו אין לו כלל דין של מעשה ב"ד ובוודאי אינו גובה ממשעבדי.

וכיו"ב כתב הש"ך בסי' לט סקכ"ד וזה"ל: משמע דהיינו או בשלחו אחריו שהזכיר מקודם או בנתחייב ע"פ ב"ד בענין שהבי"ד כותבים לו ואינו נאמן לומר פרעתי ואז דוקא אמרינן מעשה ב"ד יש לו קול עכ"ל.

ועי'ש בקצוה"ח סי' עט ס"ק דמביא רא"י לדברי הש"ך דדוקא קבעו ושלחו גובה ממשעבדי משא"כ בסתם הודאה לפני שלושה אינו גובה ממשעבדי בזה.

ט. וכעין זה ביאר התומים אף בדעת הרי"ף מטעם אחר דדוקא כסירב גובה ממשעבדי משא"כ בקיבל עליו את הדין ואמר הן, ולא כמו שמבאר הש"ך דדעת הרמב"ם דחיישינן לקנוניא, ומבאר שהרמב"ם חילק בין קבעו ושלחו או לא וע"כ ל"ס החילוק שחילק הרא"ש. וזה"ל: גוראה לדעתם אפילו נודע שלא פרע מ"מ אינו גובה כלל מלקוחות ולא ניתן ליכתב דלית להו קלא והא דאמרי' עמד ברין אית להו קלא איירי בשלחו לו וכו' כמ"ש הרי"ף ולכך כ' הרמב"ם סתם דאין נעשה מלוה בשטר אלא בשלחו דזולת זה לא ניתן ליכתב

עי"ש. דהיינו כמבואר ברי"ף והרמב"ם וע"כ דהטעם כמו בקנין דאמרי' סתמא לכתיבה ה"ה במעשה ב"ד סתם לכתיבה עומד. ומוכיח מרוב ראשונים דלא כהרמב"ם דנאמן לטעון פרעתי אפי' קבעו וכמבואר ברא"ש. ומסיים דע"כ אין מעשה ב"ד עומד לכתיבה ככל קנין. ומוכיח לדינא מדברי התוס' רי"ד וזה"ל: ואם לא שאל להם המלוה מיד לכתוב ובא אח"ז ואמר להם כתבו וכו' אין כותבין לו מזמן ראשון אלא מזמן שני משום פסידא דלקוחות שכיון שלא ידעו ב"ד עד עכשיו שהמלוה רוצה שטר לא אפקוה לקלא ולא נמנעו הלקוחות מלקנות קרקעות של לזה אבל עכשיו שהוא שואל כתיבה מפקי ל' לקלא ויזהרו שלא לקנות ואם קנו אינהו דאפסידו אנפשייהו, וגרע מעשה ב"ד מקנין דקנין סתמא לכתיבה קאי ומשום הכי לא מהימן לומר פרעתי ומעשה ב"ד סתמא לאו לכתיבה עד שישאל המלוה עכ"ל. כ"ז העתיק מהרי" בן לב ומשמע שמסכים עמו ומקלטו. ומסיים הש"ך שמשמע מדבריו שאין חולק עליו ומבאר שכן דעת הרא"ש ור"ח ור"א עי"ש.

אלא שמוסיף שאינו מעכב הכתיבה אלא בזה ששאל שיכתבו מהני וזה"ל: מ"ש הר"ן ור"ח ור"א ושאר פוסקים דהא דעמד ברין מיירי כשכתב לו היא לאו דוקא אלא ר"ל שהמלוה שאל לכתוב בפני הלוה [דעיקר אחי' לאשמועינן דאף שלא בצוואת בעל דבר וכו'] וכמו שהקנין טורף אף שלא נכתב כיון דמסתמא לכתיבה קאי אית ליה קלא ה"ה מעשה ב"ד כשאמרו בפ"י שיכתבו לו דהא מעשה ב"ד קלא אית להו עכ"ל. וכיו"ב כתב הש"ך בסי' לט ס"ק כ"ג ומוכיח דלא כהרמב"ם והמחבר אלא כשאר פוסקים דדוקא בששאל שיכתבו אז נכתב דמי וא"נ לומר פרעתי].

ועכ"ז חלק הש"ך על הסמ"ע דבאופן שלא קבעו ושלחו דהיינו באמר הן דכ' המחבר דנאמן לומר פרעתי דדעת הסמ"ע דמ"מ גובה מלקוחות וע"ז פליג הש"ך בסי'

כותבין עליו בכת"י שטר כדגרסי' מר בר רב אשי אפילו א"ל הווי עלי דיני לא כתבי עד דקבעי דוכתא ומשדרי ומייתי להו וכ"ז בבי"ד הירושתות אבל בבי"ד מומחים א"צ כ"כ כדי לגבות ממשועבדים עכ"ל ועיי"ש ראיותיו מב"מ דף יז ובב"ב דף קעו. אמנם הערך השולחן מסיים שמדברי הרמב"ם משמע דאפילו ב"ד מומחים בעי שיהו קבועים ושלחו לו ונראה דה"ה בהוראה.

וע"ע בש"ך בסי' לט ס"ק שמביא דעת הגמוקי יוסף.

י. ומצאנו דברים נחמדים בענין זה בחוות יאיר סימן ע"ח שדן בענין מעשה ב"ד וזה"ל באמ"ד וכמה פעמים התבוננתי בו ויגורתי שיבוא לפני כי הוא דין ברור וכמורו בעיני כל והוא כשעומד איש עם רעהו בדין ונתחייב שטורף מלקוחות שקנאו מזה שנתחייב אחר שעמד בדין דהו"ל כמלוה בשטר שכן פ"י רש"י במס' ערכין (דף ז') וז"ל כיון דרינו חרוץ לשלם הו"ל כמלוה בשטר וז"ל רשב"ם סוף כ"ב דקע"ה ע"ב דמעשה ב"ד כמלוה בשטר דמי והתוספות נסתפקו שם בטעם דעמד בדין אם מפני שהוא כמוחזק או דקלא אית ליה לכן טורף גם מלקוחות וכך הסכימו ולפי זה טעם האחרון נראה אפי' יצא הדבר בפשר מ"מ קלא קלא אית להו וה"ל ללקוחות לאודוורי משא"כ לפי משמעות פירש"י בערכין.

וג"ל דזה וודאי אין חילוק בין היו יושבים או כנפיניהו איהו או לא קיבל עליו עד ששלחו וכל תנאים הנזכרים בש"ס סנהדרין דכ"ט: ובטור ושו"ע סי' ל"ט דהיא מיירי כשלא טענו ולא פסקו רק שבא והודה ע"י בגמ' פ' וכו' ובה נלפע"ד דבעי דוקא תלתא והכי מוכח דרש"י שם שכ' עשאן ב"ד והפקידן הפקר ויכולין לשנותו לעשות מלוה בשטר, ולולי הייתי כראי הייתי אומר שבמש"כ נדחו דברי הא"י שבהג"א פז"ב דס"ל דאפי' שנים דהא אפי' בלא פסק דין גובה ממשעבדי משעמד בדין אפי' מלוה ע"פ משום דמעשה ב"ד אית לי' קלא וכי תרי נמי אית להו קלא, ולע"ד אית לזה

ולית להו קלא עכ"ל. וכ"כ מוכיח דעת הרא"ש והטור לכאורה אינו כן מהא דהוצרכו לחלק בין ללקוחות לטענת פרעתי ועיי"ש בסק"כ דמוכיח דלכאורה דעת הראב"ה כהרא"ש אמנם תמה על הסמ"ע שעירב הדברים ולדינא כתב דהוי ספיקא דדינא ויכול המוחזק לומר קים לי.

ולגבי חששא דקנוניא ע"י בשו"ת ושב הכהן (סימן י') שמוכיח כדעת הסמ"ע דדוקא בנפל ראייתו שטרא חיישינן לקנוניא משא"כ בסתמא ל"ח לקנוניא אפי' לגבי לקוחות ומוכיח דכן הוא דעת הרמב"ם דסתמא לא חיישינן לקנוניא אפי' בלקוחות עיי"ש עור. ולגבי חשש קנוניא עיי"ש בשו"ע חו"מ סי' סה סע"ג ב' שיטות בדבר.

ונחזור אח"כ לריש דברינו דבארנו דלכאורה פלוגתא דהרי"ף והר"ח ור"א דאולי לשיטתם דהא דסברי לגבי שעבוד דאורייתא. דהרי"ף לשיטתו דשד"א לכן חל השעבוד ממילא משא"כ דעת הר"ח ור"א סברי דמעכב הכתיבה משום דשלי"ד אמנם להמבואר בש"ך שדא נוגא בדברינו דהרי כתב דלכו"ע בזה ששואל המלוה שיכתבו שטר עיי"ז גובה ממשעבדי אפי' דלא כתבו עוד שטר ודמי במקצת לסתם קנין לכתובה עומד. הרי מבואר שבמעשה ב"ד א"צ שום מעשה קנין וחלות כדי שיחול השעבוד.

איברא אח"כ מצאתי ליישב כ"ז דאפ"ל דמעשה ב"ד שאני ובהו לכו"ע מורו דשעבודו דאורייתא דיעוי' באבני החושן סי' ל"ט ס"ק שדן בדברי הקצוה"ח ובסו"ד כתב בזה"ל: ובפס"ד נראה דוודאי שעבודא דאורייתא שהרי תנן במשנה ופסקה הרמב"ם פ"ט מה' שמיטה דאם כתבו הבי"ד פסק דין אינו משמט דהוי כגבוי וע"כ דהנכסים משועבדים וכו' עכ"ל.

וע"ע בערך השולחן סי' ל"ט אות י"א שמביא בשם רב האי גאון בספר המקח שער כ"א וזה"ל: חוב שאין עליו לא שטר ולא קנין אלא הודאתו בב"ד וכו' דין הוא שיטורף מנכסים משועבדים וכו' שכיון שהודה בבי"ד

תיכף מכי עמד בדין הוה להו קלא והו"ל ללקוחות ליוזר שלא לקנות שעה אח"ל. או נימא דאינו גובה אלא מיום מחרתו כמו בשטר, ולכאורה נראה כיון דגבי שטר היכא דכותבין שעות גובה משעות וכו' וכי אזלת בתר העמדה בדין ואית להו קלא א"כ תיכף הו"ל קלא וגובה משעה שאח"כ כמו בשטר במקום שכותבין שעות.

אמנם לפי מה שכתב מוהר"ן לב בשם הר"ר ישעי' מטארני דהא דהעמדה בדין הוי כשטר היינו דוקא כששואל המלוה לכתוב דאז סתם קנין לכתיבה עומד והוי כאילו נכתב וכו', עיי' ש"ך בסי' עט סקכ"ט דבר זה וא"כ כיון דהטעם משום כתיבה וכיון דאיך כותבין שעות אינו גובה משעות וכו' ובסו"ד מוכיח מהגמ' (כב"ב דף קעו:) דעמד בדין גובה וזה"ל: אלא ע"כ מוכח מזה דעמד גובה משעות וכו' עמד בדין עדיפא וגובה מלקוחות משעות, ואע"ג דמת בו ביום ממילא גובה מיורשין כיון דגם מלקוחות גובה בו ביום עכ"ל.

והנה מתבאר בדבריו שכתחילת דבריו נקט שהדבר תלוי אם העמדה בדין מדמינן לדין שטר או לא דאם מקורו משטר הוא הדין דבמעשה כ"ד גובה רק מסוף היום משא"כ א"ג שאינו קשור לשטר דאז נאמר שחל מיד אחר העמדה בדין, ואח"כ נוטה לומר שאף א"ג דמי לשטר שאני הכי דהוי במקום שכותבין שעות, ובסו"ד מוכיח דמאחר שצריך שיהיה שואל שיכתבו שטר ודמי לקנין דאמר' סתם קנין לכתיבה עומד, ומאחר דכיום אין כותבין שעות ודינו כשטר מוכיח הקצוה"ח דחל השעבוד רק בסוף היום, אמנם לדינא מוכיח דגובה ממשעבדי מיד לאחר הגמר דין כדמוכח מהסוגיא בב"ב ול"ש יורשין מלקוחות, ונראה דמוכיח כד הראשון דגובה בעמד בדין ממשעבדי משום דאית להו קלא ולא משום דין שטר אתינן לגבות ממשעבדי, כ"ז מתבאר מדברי הקצוה"ח ז"ל עי"ש.

יב. ובנתיבות שם סק"י תמה על הקצוה"ח דליכא שום צד ספיקא בזה וזה"ל: ולפענ"ד

פירכא דהיא דאית להו קלא כשעמד בדין הוא מצד הטענות ופסק שיצא ביניהם כמ"ש רש"י כיון דדינו חרוץ. והוא הנקרא מעשה כ"ד ואפשר ה"ה פשר ובכיה"א איכא למימר דה"ה שנים ואפשר דה"ה אחד, וגם לא בעי שלא קיבל עליו עד ששלחו אחריו משא"כ כשלא טענו רק הנתבע הודה להתובע ולא יצא פסק בהיא מיירי היא בפז"ב לזה בעי שישלחו אחריו וכו', והוי קבועים לפרסומי מילתא דמצד זה נעשה כמלוה בשטר אם מצד הפרסום או מכח כ"ד יפה ובוה צריכים עכ"פ שלושה. כמבואר בש"ס בסנהדרין וכ"כ כל הפוסקים ושור"ע סי' ל"ט ס' יד וכמ"ש בא"ז שם בשם רבינו ברוך מרענגשבורק ומשמע שהא"ז חולק ולפענ"ד דדין שניהם אמת לפי מה שכתבתי, ובסו"ד ואכתי איכא למתא על מה ולמה פשיטא לרו"ל דעמד בדין עדיף משאר מלוה בע"פ שהר רו"ל השוו דבריהם ולא חלקו אפי' ידע הלוקח והתרה בו במלוה ע"פ וכמ"ש ואפי' הלוה לחבירו לפני עשרה דוודאי מפרסמא מילתא כענין שאמר ר"פ דיבמות דס"ז ובכתובות דף ז' פוק אייתי לי עשרה ואומר לך וכו' מ"מ לא פלוג רבנן ה"ג וי"ל דלחזק כח הדין והכ"ד בצירוף דקלא אית ליה פשוט דאינו נכלל בתקנת חכמים שמלוה ע"פ לא יגבה מלקוחות משום פסידא דלקוחות אחר דמילתא דלא שכיח הוא ואזלא לפי מ"ד שעבודא דאורייתא ודוק והנלפע"ד כתבתי עכ"ד. (וע"ע הש"ך משמע ג"כ דסובר כן)

מחלוקת הקצוה"ח והנתיבות

יא. וכ"כ ראוי ללבן ולברר לדינא סדר חלות השעבוד במעשה כ"ד דגובה ממשעבדי אם דמי לשטרות שחל בסופו של יום או לא, ובגידון זה מצינו שדנו באחרונים לברר ענין זה, ונצטט ונסכם דבריהם בעז"ה לברר דבר בטעמו ובנימוקו.

דהנה זה יצא ראשונה דעי' בקצוה"ח סי' ל"ט סק"ו שדן בהאי ספק לדעת הש"ך וזה"ל: ונסתפקתי מאימתי גובה מי נימא

שעות וגובה מזמן המסירה לעדים ממשעברי וא"כ בנידון דידן דהעמדה בדין דנקטינן כהקצוה"ח וכ"כ הקשו דאפי' לדעת הנתיבות חז"ל תיקנו כתובה כשטר מ"מ להמכורא בחזו"א דע"מ גובה מזמן המסירה מהיכי תיתי לומר שתיקנו כשטר בעידי חתימה דיותר מסתברא שתיקנו כשטר בעידי מסירה מאחר דהחלות שעבוד הוי ע"י בי"ד.

וכדברי החזו"א איכא משמעות שכן נקט החידושי הרי"ם, דעיי' בדבריו (כתובות דף צג) ובאמ"ד כתב בזה"ל: משא"כ זה שנחן שטר דל"ש בצנעא שוב מיד יש לו קול אך כיון שלא היה עידי מסירה כלל ובלא עדים ל"ל קלא וע"י הע"ח אינו מוכח רק מסוף היום כנ"ל עכ"ל המבואר דס"ל דבאופן שיעידי מסירה כרתי גובה מן השטר מיד. אמנם עיי' בסו"ד שמסתפק דאפשר שבמקום שאין כותבין שעות אפ"ל דהטעם כרש"י דלענין שעבוד מוחלין עד סוף היום ויש לרן אם כוונתו גם באופן שהשטר נעשה ע"י עידי מסירה דלכאורה כוונתו דוקא כנעשה ע"י עידי חתימה. ורהיטא דסוגיא להמבואר בחידושי הרי"ם והחזו"א צ"ב דברי הנתיבות.

והנראה לומר וליישב דהנתיבות לשיטתו אויל דעי' בסי' ס"ו סקכ"ג מוכיח הנתיבות דאפי' למ"ד שעבודא דאורייתא מ"מ הפקיעו חז"ל את השעבוד ותיקנו חז"ל שהשעבוד יחול ע"י השטר ולפי"ז מוכיח ג"כ דהוי שטר קנין וזהו ג"כ כוונתו כאן שלמעשה חלות השעבוד הוי תקנת חז"ל.

ולפי"ז נראה דתיישב ג"כ דעת הקצוה"ח דלשיטתו אויל דס"ל (שם) דא"נ שעבודא דאורייתא לא נפקע השעבוד וגוף השעבוד חל ע"י הקול עיי"ש, ולכן מסתפק לדינא כמעשה בי"ד מהו דינו אי דמי לשטר או לא, ומוכיח לדינא דגובה מיד לאחר שעמד בדין ממשעברי.

המבואר בשאר האחרונים

יג. אמנם מצינו שהרכה תמהו על דברי הנתיבות דעיי' בנפש חיי' (ב"מ דף טו.)

אין כאן מקום ספק דודאי מלקוחות לא גובה דהא כתובה כמעשה בי"ד דמי לשמואל כמבואר בגיטין (דף יח) דיש קול לנישואין ואפ"ה אינו גובה מלקוחות שבאותו היום דהא אפי' ב' כתובות ביום אחד חולקין, והטעם דטריפת לקוחות משום נעילת דלת הוא רק בהלוואה ובשאר עניני מומן הוא משום תקנה (כמ"ש תוס' בב"ב דף קעה בד"ה או מן הירושין) ולכך הושוו מדותיהם ומעשה בי"ד אין לו רק דין שטר, ולכן כמו ששטר אינו גובה רק מיום המחרת כ"כ מעשה בי"ד וכתובה, אבל מירושין גבי אפי' לרו"ש דהא כתובה לא גבי מלקוחות. רק ממחרת יום הכתיבה וכן שטר, וכשמת ביום הכתיבה וודאי דגובה מירושין עכ"ל.

[וע"ע במשובב נתיבות מה שהשיב הקצוה"ח על קושי' הנתיבות עליו שמוכיח הנתיבות דיש לחלק בין יורשין ללקוחות ולפי"ז נדחת הראי' מהסוגיא בב"ב דשם הנידון לגבות מהירושין ועיי"ש אר"ד וזה"ל בסו"ד: ולכן צ"ל כמו שכתבתי בקצוה"ח סק"ו דעמד בדין עם הלקוחות גובה משעות וכל היכא דגבי מלקוחות גבי מירושין אפי' לרו"ש ממילא נשמע לדין דמלקוחות גבי בשעות אחר הפסק דין. עכ"ל.

המבואר מכ"ז דרעת הקצוה"ח דעמד בדין גובה מיד לאחר הגמר דין ממשעברי משא"כ הנתיבות מוכיח דעמד בדין דמי לשטר דחלות השעבוד חל בסוף היום].

והנה דברי הנתיבות לכאורה תמוה דהנה מה שכתב שכל הדין של כתובה ומעשה בי"ד הוי רק תקנה וכן מה שכתב דהלוואה הוי משום נעילת דלת כ"ז מתיישב למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, אמנם למ"ד שעבודא דאורייתא ומצינו שכן נקטו הרכה ראשונים וכן דעת השו"ע והסמ"ע לדינא וגם הש"ך שלא פסק כן מ"מ ס"ל דהוי ספיקא דדינא כמבואר (בסי' ל"ט בסק"ב) וצע"ד שנקט הנתיבות בפשיטת דהוי רק תקנה.

וכיותר להמבואר בחזו"א אבה"ע ס' צח סק"ו דשטר שנמסר בעידי מסירה הוי ככתבו

אמנם בפני יהושע (שם) בתורה שני שטרות דחה תירצו של הפלאה לחלק בין כתובה ותוספת הכתובה וזה"ל: וליכא למימר דמתני' בתוס' כתובה איירי דהא קתני אין שם אלא מנה אפ"ה חולקין בשוה, ועוד כיון דכתובה תנאי בי"ד הוא קול יוצא משעת הגישואין ולא תליא כלל בשטר כתובה עכ"ל ונשאר בצ"ע. המבואר בדבריו דלא נחית ליישב כדברי הנהיבות ונשאר בצ"ע וע"כ דסובר כהקצוה"ח לענין העמדה בדיון, וכמבואר בגיטין דתנאי בי"ד משום מעשה בי"ד ועי"ש וכ"כ מתבאר מדברי הפלאה דפליג על סכרת ודעת הנהיבות.

יד. ומענין לענין עיי' בסמ"ע כסי' מג סקכ"ט דשם הנידון בנכתב ביום ונחתם כלילה והשטר פסול. דכתב הסמ"ע דבמעשה אין לפוסלו ואיכא משמעות דהשעבוד חל מיד וזה"ל: ז"ל ד"מ ר"ס י"ט אמרי' בפ"ב דגיטין מעשה בי"ד נכתב ביום ונחתם כלילה דמשעת גמר דין נשתעבד ולא מיקרי מוקדם עכ"ל. (ועי"ש בש"ך שמביא שלגבי כתובה מצינו פלוגתא בין הראשונים אי כמעשה בי"ד או לא. אבל משמע מהש"ך שבעצם במעשה בי"ד מורה לדבריהם דחל השעבוד מיד לאחר הגמר דין וצ"ע ליישב דעת הנהיבות כזה.

(ועי' בטבעת החושן שנחית ליישב דעת הנהיבות וכתובה שאני דמעכב השטר שהרי אסור להשהות בלא כתובה עי"ש).

אמנם מה שהביא הסמ"ע בשם הר"ן יעויין שם דאינו מוכח בדברי הר"ן ששם כתב דהקול יוצא מיד בשעת מעשה בי"ד ולשון כדברי התוס' שם אבל אפ"ל דס"ל דחלות השעבוד חל בסוף ביום וליכא הפסול של נכתב ביום ונחתם כלילה. אמנם מלשונו איכא משמעות דהשעבוד חל מיד.

וע"ע בתוס' הרי"ד שם בגיטין (יח.) וזה"ל: דחיובו "משעת פסק דין" ואע"ג דלא איחתים וכו' וכתובה נמי משעת כניסה לחופה נתחייב ליתן מאתיים וזו "וחייל שעבורא עליה ואע"ג דלא איחתם שטרי

שתמה על ספיקו של הקצוה"ח ועל מסקנת הנהיבות מאחר שהרמב"ן כתב להדיא דגובה ממשעברי מיד לאחר הגמ"ד בו ביום וזה"ל: ואישתמט להו קושי' הרמב"ן הובא בשיטמ"ק דכיון דהעמדה בדיון כשטר דמי מודה במקצת למה נשבע הא ה"ל שעבוד קרקע בשעת הודאה, ותירץ כיון דבשעת טענה אינו שע"ק ל"ל בה עי"ש. ומשמע דסבר דמיד כשהודה חשיב שע"ק לכן הוצרך לומר דאולינן בתר שעת טענה דאל"כ תיפ"ל דאפילו אי בתר שעת הודאה אולינן ניחא כיון דגם אינו שע"ק עכ"ל. וכיוב"ב כ' הר"ן שם.

וע"ע שכ"כ השיג בהגהות ברוך טעם על הקצוה"ח וזה"ל:

וכ"כ בדמשק אליעזר הקשה מדברי הרמב"ן עליו. וע"ע בספר אבני החושן סי' ל"ט סק"ט שהשיג על הקצוה"ח ודחה ראייתו אמנם נוקט כדבריו וזה"ל: וליישב קושית הקצוה"ח י"ל בקל דאיירי דהבי"ד כתבו תיכף האדרכתא ושמו הנכסים והוי כגבוי דוודאי דבי"ד יכולין לחייבו ואך בלא"ה נראה דאף בפס"ד אינו גובה מיום המחזרת וכו' ומחלק דמלקוחות תיקנו חז"ל דדוקא בשטר ולגבי הירושין. מוכיח דתלוי בפלוגתא אי ש"ד או ל"ד ומוכיח דפס"ד לכו"ע השעבוד מדאורייתא לכן גובה מהירושין וא"צ להיות מוכח מתוכו ועי"ש שדחה דברי הנהיבות.

וכיוב"ב מבואר בהפלאה כדעת הקצוה"ח דהשבוד חל מיד לאחר הגמר דין (כתובות דף צד.) בתורה לימא וזה"ל: ואע"ג דחיוב הכתובה הוא משעת גישואין ואפי' לא כתב לה גובה ממשועבדים, י"ל דהתם מיירי בכתובה שיש בהן תוספת ומיירי שיש בהן נכסים הרבה יותר מן עיקר הכתובה וכו' עיקר כתובה שלה שנשתעבד מתקנת חז"ל משעת גישואין והתוספת של כל אחד מתחיל מסוף היום עכ"ל [אמנם עיי' בדבריו (דף צג.) תורה דאמרה דמשמע שלמד כדעת תוס' דגם בכתובה אף עיקר הכתובה חל בסוף היום וצ"ע].

שעבודא דאורייתא אבל למ"ד שעבודא לאו דאורייתא גם נויקין אינו גובה אע"ג דאית לי קלא ולא חיקנו אלא בשטר דוקא ע"ש וא"כ כיון דלא הכריעו בזה אי ש"ד או דרבנן והניחו בספיקא כמבואר בש"ך בסי' ל"ט סק"ב א"כ גם נויקין אינו גובה ממשעבדי ועי"ש עכ"ד.

ונראה לומר דהסמ"ע סתם בסתמא דנויקין גובה ממשעבדי משום דס"ל להלכה דשעבודא דאורייתא לכן סובר דגם בנויקין גובה ממשעבדי, והש"ך השיג על דבריו דיש חולקין עכ"ז ונראה דלשיטתו אויל דס"ל דהוי ספיקא דדינא וכמבואר כ"ז בקצוה"ח תלוי בהך הילכתא.

וע"ע בביאור הגר"א באות ה' וזה"ל: עמש"ש במ"א דהרמב"ם סתם דנויקין גובה ממשעבדים דס"ל שעבודא דאורייתא וכשיטת הרי"ף ועי"ש עכ"ל.

ואחר שכתבתי זאת מצאתי שכדבריהם מבואר להדיא ברשב"א (כ"ק דף יד:) ד"ה שמעת בתוספת ביאור וגרר לדבר ובאמ"ד כתב וזה"ל: דשעבודא לאו דאורייתא וכיון שכן אף הנויקין אינן גובין מן הלקוחות דאע"ג דאית להו קלא טפי ממלוה ע"פ. מ"מ אין להם קול גדול אפי' [כמו] במוכר שדהו בעדים ולפיכך העמידום על דינם ואינן גובין, שאלו כמ"ד שעבודא דאורייתא גובין דבר תורה למלוה מן הלקוחות בין מלוה ע"פ ובין מלוה בשטר, אלא דמן התקנה אין גובין מהן מלוה ע"פ דלית לי' קלא בוודאי היה מן הדין לגבות הנויקין מן הלקוחות דקול יוצא לנויקין טפי ממלוה ע"פ, אלא וודאי מדקאמרת דאין בי"ד גובין לנויקין מן הלקוחות דקול יוצא לנויקין טפי ממלוה ע"פ, אלא וודאי מדקאמרת דאין בי"ד גובין לנויקין מן הלקוחות ש"מ דשעבודא לאו דאורייתא עכ"ל. (וע"ע ביד יוסף ב"מ יז בענין נויקין).

המבואר בדבריו דמצינו כמה דרגות בקול דמוכר שדהו בעדים לכו"ע אפי' למ"ד שעבודא לאו דאורייתא גובה ממשעבדי

דעיקר זמן [השעבוד] כניסתה לחופה וכו', וה"ה נמי לשטרי אקנייתא וכו' עי"ש, דלכאורה משמע שהשעבוד חל מיר וכיו"ב מצינו ב' גירסות ברש"י כד"ה מה מעשה בי"ד דגירסא דידן חיוביה משום פסק דין הוא, אמנם ברש"י שברי"ף ושבת"י גריס "חיוביה משעת פסק דין הוא" וצ"ע. ולגבי כתובה עי"ש ברש"י ד"ה כתובה כתב להדיא רש"י דמשעה שנכנסה לחופה חייל שעבודה כמבואר בתוס' רי"ד.

טו. וכן נראה לבאר ולסכם עוד המבואר בדברי הראשונים והאחרונים לגבי נויקין אם גובה ממשעבדי או לא, והנה בענין זה מצינו שדנו הסמ"ע והש"ך בכמה מקומות בשו"ע.

דהנה הסמ"ע בסי' קי"ט סקי"ד מבאר על דברי המחבר בזה"ל: ואע"ג דאין שטר לניזוק מ"מ יש לו קול לנויקין כמו בשטר ולא היה לו ללוקח לקנותו. ועיי' פרישה עכ"ל.

ויעויין שם בפרישה אות ד' ה' שמצטט דברי הראשונים בענין זה וזה"ל: זה לשון התוספות וא"ת והא נויקין מלוה ע"פ ניהו ומלוה ע"פ אינו גובה ממשעבדי וי"ל שמשעמר בדין כמלוה בשטר דמי, א"נ מלוה הכתובה בתורה כמלוה בשטר דמי, וכן כתבו התוספת בקידושין (דף יג:) ד"ה מלוה (זה לשונם פירוש כגון קרבנות ופדיון הבן וערכין ונויקין) וכו' עי"ש, והמגיד משנה תירץ שהנויקין יש להן יותר קול ממלוה והלקוחות אפסידו אנפשי, עכ"ל.

ומוסיף עוד הש"ך שם סקי"ז וזה"ל: וכ"כ הע"ש והוא מדברי הרב המגיד משנה (בה' מלוה פ"ט) בשם י"ח מפרשים וכן משמע להדיא בתוס' פ"ק דב"ק (דף יד:) למאי דקיי"ל שעבודא דאורייתא, וכ"פ המהרש"ל בפ"ק דב"ק סימן ט"ו, וע"ע בסי' תי"ט בש"ך בסק"א שמביא כ"ז ומו"ע שכ"כ ברבינו ירוחם (נתיב ל"א ח"א) אלא שמסיים שיש חולקין עכ"ז, וע"ע בתוס' בב"ק דף ח' ד"ה שמביא ב' תירוצים.

והנה בקצוה"ח שם בסק"א מוסיף על דברי הסמ"ע דדברי תוס' הם דוקא למ"ד

והע"ש דמחדש דיש לחלק בין נזקי שורו וממונו דיש לו קול משא"כ נזקי האדם בעצמו דלית להו קלא. והנה בריש דבריו מבאר בדעת הש"ך בדרך אחר דאפי' א"נ דיש לו קול מ"מ מבאר דאפ"ל דאפי' אם דינא דגרמי חייב מדינא ולא משום קנסא מ"מ סברא דהוי רק מדרבנן ובמילתא דרבנן לאו שייך שעבודא דאורייתא לכן אינו גובה אפי' דאית ל"י קול אלא דוקא דשעבד עצמו בשטר.

ומו"ע בזה"ל: אבל בלא"ה נראה הך דין דלעיל ס"י ס"ו הם דברי תשו' הרשב"א, והרשב"א נראה דס"ל לחלק בין נזקי ממון שורו שנגח ובין אדם שהזיק ומחל שטרו כי הוא בחידושי לב"ק הקשה למה יגבה נזיקין מלקוחות, ותירץ דנזיקין אית ל"י קלא דאמרי' לקמן בפרק המניח בשור שוה מנה שנגח שור שוה מאתיים הא נמי קלא אית ל"י דכיון דנגח תורא נגחנא קריה ל"י וכיון שכן אגב האי קלא נפיק למה שהזיק עכ"ל. הרי דכתב להדיא דלכך אית ל"י קלא בדרך אגב הואיל ונפק [קול] אשור דהוא נגחן עכ"ל ועי"ש שלפ"י נחית לומר דאפי' למ"ד שעבודא ל"ד גובה מאחר דאית ל"י קול גדול. אמנם ברשב"א מחלק בכ"ז. ועי"ש עוד דמקשה על הרא"ש ועוד דס"ל דאינו גובה ממשעבדי לכאורה קשה מגמ' ערוכה בב"ק דנזיקין גובה ממשעבדי וא"ל דס"ל דהגמ' אזלי למ"ד שעבודא דאורייתא דקשה עוד דמלוה הכתובה בתורה מוכיח הש"ך בסי' ל"ט דלכו"ע גובה ממשעבדי ונשאר בצ"ע על הש"ך שהניח דין זה בצ"ע אם גובה ממשעבדי או לא.

וע"ע בספר מלא הרועים (כללים) שעבוד אות כ"ט שדוחה דברי התומים ומיישב דברי הגמ' בדרך אחר.

משום דיש לו קול גדול משא"כ בניזיקין דיש לו קול טפי ממלוה ע"פ אבל מ"מ לא כמוכר שדהו לכן תלוי בפלוגתא אם שעבודא דאורייתא או לא.

טז. והנה אחר כ"ז יעויין בש"ך ס"י ס"ו סע"ק קי"ד שהקשה על הא דמבואר בשו"ע בסעיף ל"ה במוכר שטר חובו לאחר ומחל חובו דחל המחילה מזיק הוא משעה שמחלו. ומ"מ כתב אפי' בקיבל אחריות אינו גובה ממשעבדי מהם. ומוסיף הסמ"ע להמבואר בטור בזה"ל: אינו מקבל עליו אחריות אם יעשה שום היוזק במה שמכר לו דאם מכר לו בית וקיבל עליו אחריות ושרפו המוכר אח"כ אינו גובה ממשעבדי וכו'. ומוכר שט"ח ומחלו ה"ל נמי כאילו שורפו וכו' ע"כ.

ויעויין בש"ך ס"ק קי"ד דמקשה אסמ"ע וזה"ל: דין זה צ"ל ע"ד היינו דוקא למאן דס"ל נזיקין דמי למלוה ע"פ ואינו גובה אפי' העמידו בדין, וא"כ הא הרבה פוסקים ס"ל דיש קול לנזיקין וטורף ממשעבדי וכמ"ש לקמן ס"י קיט וריש ס"י תיט ע"ש. וגם צ"ע על העיר שושן והסמ"ע דכאן העתיקו בסתם לשון הטור דאינו גובה ממשעבדי אלא מעמידו בדין וכו', ולקמן ס"י קי"ט כתב בסתם דכברי הה"מ דיש קול לנזיקין ע"ש וכ"כ הע"ש שם, ומוסיף לתרץ: מיהו לענין דינא במוחל אפ"ל דאפי' מאן דס"ל יש קול לנזיקין מודה כאן כיון דלא עביד היוזק בידים או אפי' ע"י גורם גמור רק בדבורא ואין קול למאי דעביד היוזק בדיבוריו, אך דמ"מ קשה על הע"ש והסמ"ע דכאן העתיקו בסתם דברי הרא"ש והטור דאם מכר לו בית וקיבל עליו אחריות ושרפו המוכר אח"כ אינו גובה ממשעבדי עכ"ל.

ועכ"ז מצינו בתומים ס"י קי"ט סק"ב דנחית ליישב תמיהת הש"ך על הסמ"ע

הרב יהודה קוק

בענין כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט

שהביא לר"ת אמנם מורי רבינו פירש וכו' דגם בתפילין לא מיקרי הדיוט אם משרטטין כיון שעושה השרטוטין כדי לכתוב ביושר ולא משום חומרא על דבר שלא יכול לבוא לידו איטור עכ"ל סה"ת, ומשמע דס"ל דלא אמרו בירושלמי דנקרא הדיוט אלא כשעושהו בדרך חומרא אבל הכא שאינו מכויין לכך שהרי אינו דבר איטור וכו' אינו נקרא הדיוט עכ"ד הב"י יעו"ש, וכעיי"ז כ' הב"ח שם, ומבואר כש"כ העולת שמואל דאמרי' לכלל זה דוקא במקום איטור ולא בעלמא, וא"כ י"ל דהוי פלוגתא ראשונים, דלסה"ת ס"ל דהוי רק אם יש בזה צד איטור, ולתוס' והרשב"א ס"ל דאף שלא במקום איטור אמרי' לזה.

ול"ק לעולת שמואל מתוס' שם, דאיהו ס"ל כסה"ת שם, ודו"ק בזה. וקצ"ע בדהביא הביה"ל לזה מהעו"ש ולא מסה"ת שכ' כן.

ב. והנה יעו"י בשו"ת עונג יו"ט (סי' מ"ט) שהקשה ברכ' הרמ"א שם גבי גשמים בסוכה שאם אינו יוצא משם אינו אלא הדיוט ומשמע דאיטור להשאר שם ליכא, ואמאי הא נהנה מעצי סוכה שעיי"ז לא מתרטב כ"כ מהגשם [ועתוס' בשבת רפ"ב (כב.) ד"ה סוכה דהוי איטור מה"ת ע"ש], וכיון שאין מקיים מצוה בכה"ג כש"כ הרמ"א דמצטער הוא א"כ אף אסור לו להשאר שם ולמה כתב דהוי רק "הדיוט", וכן משמע מהגמ' שם בדף (כח.) שכ' מאימתי מותר ליפנות משתטרה המקפה, ומדכ' מותר ליפנות משמע ג"כ דליכא איטור להשאר בסוכה ואע"פ שנהנה מהעצי סוכה ולא מקיים מצות סוכה, ויעו"ש שתי' דרמי לבגדי כהונה דאמרי' בקידושין (נד.) שאין צריכים הכהנים לפושטם מעליהם בגמר העבודה ומותרים ללבושם במקדש אף שלא בשעת עבודה וניתנו ליהנות מהן כיון שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ופירש"י שם

א. גיטין ד"ו: בתוד"ה א"ר יצחק כתבו בשם ר"ת דאין לשרטט תפילין על כל שיטה ושיטה כדאמר עלה בירושלמי [בשבת פ"ק ה"ב, וכ"ה בירושלמי בברכות ספ"ב ע"ש] כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, וכן משמע בהקומץ רבה [מנחות לב:] וכו' דאין רגילות לשרטט כלל לא ס"ת ולא תפילין והיינו משום דנקרא הדיוט עכ"ד יעו"ש, וכ"כ תוס' בסוטה (יז:) ובמנחות (לב:) ע"ש, וכ"כ הרשב"א הכא.

ויעו"י באו"ח ברמ"א (סי' תרל"ט ס"ז) שכ' דאם יורד גשמים בסוכה פטור מלישב שם, וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוט, ומקורו מהירושלמי שם וכש"כ בב"י הגר"א שם. ובביה"ל שם כתב בשם העולת שמואל דזה הכלל הוא דוקא במקום שיש בו צד איטור כמו במצטער דהוי חילול יו"ט ואפי' בחוה"מ חייב לכבודו, אבל אם אינו מצטער רשאי להחמיר וכו' עכ"ל ע"ש. והיינו שיש דין "שמחה" ביו"ט כרכ' ושמחת בחגך וכשמצטער מבטל מצוה זו. [אך גבי "עונג יו"ט נחלקו האחרונים אי איכא לזה גם ביו"ט, דלשה"מ בפ"ה דמעשר הכ"כ ס"ל שיו"ט כשבת לענין עונג, אך לפני"י בס"מ ביצה ס"ל שאין דין עונג ביו"ט [והובא בפ"ת ביור"ד (סי' שלא סקי"א) ע"ש], וכ"כ החת"ס בשבת (קיא.) ע"ש, ואכמ"ל]. אמנם צ"ע מהתוס' והרשב"א שם שכתבו לזה גבי שירטוט והתם מה "צד איטור" יש בזה, ומשמע דאמרי' לזה אף שלא במקום איטור ויל"ע, והנה יעו"י בטור בה' תפילין (סי' ל"ב ס"ו) שכ' שאין צריך לשרטט בכל שיטה ושיטה, ואם ירצה לשרטט הרשות בידו, ובב"י שם תמה הא תוס' כתבו שם מר"ת דהוי "הדיוט" וא"כ למה כתב "שהרשות בידו", וכתב דאפשר דס"ל כספר התרומה (בסי' קצ"ו) שכתב אחר

והא דנקט הכיה"ל רק לצד איסור דמצטער ביו"ט ולא נקט שיש אף איסור דנהנה מעצ"ס, יל"פ ע"פ הכיה"ל שם לקמן בר"ה הדיוטות שכ' בשם הביכורי יעקב [וכ"ה בריטב"א בסוכה (כה). ד"ה מעשה ע"ש] רהא דהוי הדיוט ולא מקבל שכר היינו דוקא כשפטור בעת הישיבה כגון שמצטער וכדו' ובפרט בגשמים וכו' ע"ש אבל מי שפטור משום טרחה לחזור לסוכה כגון כפסקו גשמים בלילה וכו' יש לו שכר וכו' עכ"ד יעו"ש, ולכן נקט למצטער דקודם צ"ל שהוי "מצטער" ואין לו שכר וממילא ידעין שאף איסור ליהנות מהעצ"ס, דהכל תלוי אם מצטער בישיבה, ודו"ק. וע"ע גבי מצטער שפטור מן הסוכה בגליוני הש"ס בברכות (ח). שכתב כ' טעמים למה פטור מזה ומהלבוש ע"ש, ועי' בברכ"י באו"ח (סי' תע"ב ס"י) בזה, ועי' בריטב"א בסוכה (כה). בר"ה חולין דמשמע שהפטור אינו דוקא בסוכה יעו"ש ויל"ד, ואכמ"ל.

[ואגב, יעו"ש עוד בעיו"ט שכ' לחדש דכיון שאשה פטורה מן הסוכה אי"כ אסורה לישיב בסוכה דהא מתנהית מעצ"ס וכל שאינו בר חיובא לישיב בסוכה אסור לו ליהנות מזה, ודוקא אשה נשואה מותר לישיב שם מדין תשבו כעין חדורו שבעלה ישב עמה אך פנויה אסורה עכ"ד יעו"ש, אמנם יש לתמוה טובא, דהיכא אשכחן שרק מי שחייב לאכול בסוכה מותר לו ליהנות מהסוכה ולא מספיק שעכ"פ מקיים מצוה בישיבתו ואפי' שאינו מצווה ע"ז, וכש"כ הריטב"א בסוכה שם ובביכורי יעקב שאף אם פטור מלישב בסוכה מ"מ מקבל שכר ע"ז כל עוד שאינו מצטער, וע"כ שאין לו איסור דנהנה מעצ"ס בזה, וא"כ ה"ה נר' באשה, ועוד דלא ראינו ולא שמענו מעולם למי שיאסור לנשים לישיב שם ואפי' פנויה, וצ"ע. וכן עי' בקה"י בסוכה (סי' ז). שתמה עליו בזה, והוכיח דלא כדבריו מהעובדא דטבי עבדו דר"ג ע"ש וכן גבי גשמים כתב שאין איסור דמשמש בעצ"ס דכל משמש בסוכה כדרך שמשמש בדירתו

שיהיו הכהנים זריוס כמה"ש להפשיטן בגמר עבודה ולא ישהום עליהם אחר העבודה כהרף עין עכ"ל, וה"נ בסוכה דאע"פ שאסורה בהנאה ולא מועיל תנאי בזה ש"מ מהך סברא ולא ניתנה תורה למה"ש שלא ישהה רגע אחת משהתחילו הגשמים לירד שפיר יכול ליהנות אם יורד גשם עכ"ד. [וע"ע שכ' דמ"מ אסור להכנס לסוכה בשעת ירידת גשם דהא בכג"כ גופא כתבו תוס' ביומא (טט). ד"ה בגדי דאסור ללובשן לכתחילה שלא לצורך עבודה ודוקא לענין להזהר להסיון מיד אחר העבודה אמרו' דלא ניתנה וכו', וה"נ בסוכה די"ל לזה רק שאם יושב בסוכה והתחילו גשמים לירד שאי"צ למהר לצאת משם, ע"ש].

אמנם למש"כ בסה"ת ובעו"ש נראה דלק"מ, ואדרבה זהו גופא מש"כ הרמ"א דהוי "הדיוט" שיש צד איסור להשאר בסוכה בזה דנהנה מעצ"ס שלא במקום מצוה, וכמו שכ' הכיה"ל שם שיש צד איסור דמצטער ביו"ט ולכן יש לו לצאת משם ה"נ יש לו איסור דאורייתא דנהנה מעצ"ס, ואדרבה י"ל דברמ"א מבואר שלא אמרו' הכא דלא ניתנה תורה וכו' דברכ' דהוי "הדיוט" היינו שיצא שכרו בהפסידו שחושב לעשות מצוה שיושב שם אך איפכא הוי שנכשל בכ' איסורים, וזה כפתור ופרח ודו"ק.

וברכ' בגמ' שם דמותר ליפנות וכו' דמשמע שמותר להשאר שם, צ"ל דאיירי שם רק אם אכתי חייב בסוכה או לא ואמרו' דבכה"ג פטור אך איה"נ שאף אסור ולא נקטי' לזה דלא איירי שם אם מותר ליהנות מזה או לא אלא אם חייב בסוכה או לא, וכה"ג ברפ"ק דשבת (ג). בת"י ע"ש, וברפ"ב דקידושין (מא). בתוד"ה אסור, ועוד אשכחן כה"ג. וה"נ צ"ל כן לביה"ל דכ' שאם נשאר שם ריש בזה צד איסור דמצטער ביו"ט ואע"פ שמהגמ' משמע שמותר, דהא לא איירי שם אלא אם חייב בסוכה או לא. ולהלכה נראה דצריך לצאת משם וכמבואר בביה"ל.

ועושהו אינו הדיוט, ומסתימתו בזה משמע שאף בלי איסור הוי הדיוט וכעובדא דהתם וצ"ע.

ונראה ליישב ע"פ מ"כ הראב"ה והובא במדרכי ברפ"ק דברכות (ב) וז"ל וראב"ה כתב ג"ל עיקר דברי ר"ת, וכתב המאחרים לקרוא ק"ש ולהתפלל כלילה מיחזי כיוהרא שכל העושה דבר שאינו צריך נקרא הדיוט אלא א"כ הורגל בפרישות גם בשאר דברים עכ"ל, והיינו וס"ל דמאי דאמרי' דהוי הדיוט משום דמיחזי כיוהרא, וכ"כ בחרדים בפ"י בירושלמי בברכות שם דנקרא הדיוט דחיישינן ליוהרא, וכן עי' ביד מלאכי ח"ג (סי' שכד) שכ' ג"כ עד"ו ע"ש [והובא בכרכ"י באו"ח (סי' ל"ב ס"ב) ע"ש], וא"כ עפ"י ז"ל דאף בעובדא שם עם ר' שמואל היה צד איסור ד"יוהרא", ושפיר יש מקור מהתם דדוקא שיש צד איסור נקרא הדיוט. וכן משמע בירושלמי דלכן הוי הדיוט, דכ' שם אח"כ אמר ליה והא תנינן חתן פטור חתן אם רוצה לקרות קורא, א"ל יכול אנא פתיר לה כר"ג דאמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים שעה אחת ע"כ, ומדויק דדוקא לר"ג אם רוצה לקרות ק"ש קורא אך לרבנן אכן אינו קורא דנקרא הדיוט, ואמרי' בבבלי שם בספ"ב (יז): דהא דאינו קורא משום דהוי יוהרא יעו"ש וא"כ משמע להדיא דנקרא הדיוט מדהוי יוהרא, ודו"ק.

אך יל"ע בראב"ה ברכ' אלא א"כ הורגל בפרישות וכו', דאטו ר' שמואל בר"י לא

מותר, דהסיכה מתיחדת לרירתו לו' ימי החג ושפיר מותר לרור שם בשעת הגשמים עכ"ד יעו"ש בזה. אמנם נראה דאכתי יש לאסור שם לישב שם מדמצטער וכבביה"ל.

ג. אמנם צ"ע בעצם יסודו דסה"ת הדכלל הוי דוקא במקום שיש איסור, דהנהגה יעו"י במקור דהאי כללא בירושלמי בברכות שם ובשבת שם דמסופר דמעשה היה עם ר' מיישא ור' שמואל בר"י שישבו ואכלו באתה מהביהכנ"ס העליונים¹ והגיע זמן תפילת מנחה וקם ר' שמואל בר"י בתוך הסעודה כדי להתפלל, א"ל ר' מיישא ולא כן לימדתנו רבינו אם התחילו אין מפסיקין, ותני חזקיה כל מי שפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט [ובקה"ע כ' ואין אתה יכול להתמיר על עצמן] וכו' יעו"ש, והתם מה "צד איסור" היה שם, וא"כ צ"ע מנין לחדש זאת דדוקא במקום איסור אמרי' כן מדלא אשכחן במקור הדבר לזה, ושור"ר כן במעדני יו"ט שבחלות קטנות דהה"ש בה' ס"ת (סי' ז) באת ג' שביאי לטה"ת ולב"י באו"ח שם וכן הביא לירושלמי שם, ותמה כדתמהנו לעיל וז"ל והשתא מה איסור יש בדבר אם הפסיק מלאכול, ושמא ע"י כן יתבטל מברכת זימון, א"נ מברכת המזון לגמרי ורוחק עכ"ל יעו"ש, ובדכ' דשמא ביטל בהמ"ז וכו', הנה כל המעיין יראה שזה ודאי אינו, דהא ר' שמואל אמורא הוי ובדאי לא חשוד על ביטול מצ"ע מה"ת ואף לא על ביטול זימון, וכן דהעיקר חסור מן הספר דא"כ הו"ל לירושלמי לומר שהוי "הדיוט" מדהיה שם "איסור" אך בעלמא שפטור

1 ומשמע מהכא שלח"ח מותר לאכול בביהכנ"ס, וכן עי' במגילה (כת'): שמתר לח"ח לאכול שם, וכי"כ הרמב"ם בפ"א דתפילה ה"ו, וע"ש במגילה בע"א בתורה אין דמש"כ בפסחים רפ"י שאכלו בביהכנ"ס לאו דוקא שאכלו שם אלא כחדר הסמוך לביהכנ"ס, וכ"כ תוס' בפסחים רפ"י (קא). וע"ש שכ' כן אף לדא"י בירושלמי במור"ק (פ"ב סה"ג) ובסנהדרין (פ"ח ה"ב) שאכלו בביהכנ"ס סעודת מצוה דקידוש התחדש ולא דוקא שאכלו בביהכנ"ס וכו' [ודלא כש"כ הפנ"מ והקה"ע שם]. ודחוק לומר כן מדלא איירי דוקא בת"ח, אך הכא דאיירי בת"ח אין לדחוק כן.

אמנם מצאתי בחרדים בברכות שם דכ' ולהשון מהופך עליית כנשתא, כלומר שהוי אוכלין כאחד באחד מהעליות הסמוכין לביהכנ"ס שרגילות לאורחין לאכול שם כדכתב רבינו ניסים בר"פ ערבי פסחים עכ"ל, אמנם דבריו תמוהים למה נדחק והפך הלשון, דשפיר אפ"ל הכא דהוי ממש בביהכנ"ס דת"ח היו ומותרים לאכול שם, ודוקא בפסחים שם נדחקו הר"ן ותוס' לפרש ולא דוקא בביהכנ"ס מדלא איירי דוקא בת"ח, וא"כ שפיר אפ"ל כפנ"מ ובקה"ע דאכלו ממש בביהכנ"ס, והחרדים צ"ע.

פ"ג שם דס"ל דכיון דבתפילין הם מחופים בעור ראין לענין דזה קלי וגוי, וכן ס"ל לרמב"ם בפ"א דתפילין הי"ב כתוס' במנחות יעו"ש וע"ע בר"ן (ברייף) ברפ"ב דמגילה (יח:) ובחי' הר"ן שם, ואכמ"ל בזה], וא"כ מאחר שבכה"ג יש מצוה לשרטט מה שייך יוהרא בזה הא תמיד אפשר לתלות ולומר דמאי דשירטט לס"ת דחשש הסופר שכלי זה לא יכתוב מספיק יפה, ואפי' בסופר המפורסם למומחה גדול ג"כ נראה שאין מקום ליוהרא דאכתי אפ"ל שחושש קצת שלא יצא מספיק יפה בלי שישרטט, ואפי' אם עד אז לא שירטט וכעת משרטט אינו יוהרא די"ל דשמא כעת טרוד הוא באיזה דבר וחושש שכלי שישרטט לא יצא כ"כ יפה, וכן אפשר שכעת רוצה לכתוב הס"ת מאוד מהר ובלי השירטוט לא יצא טוב, וא"כ נראה שבכל גווני ליכא בזה חשש יוהרא, וא"כ אין לפרש כש"כ דבזה נחלקו, אלא דס"ל לתוס' שאף שלא במקום איסור הוי הדיוט, אף יל"ע מתי אמרי' לזה.

ואפשר דס"ל לתוס' כרבינו שמחה וכבעל העיטור (בה' תפילין ח"ב דף נו.) [והובא בב"י ובב"ח שם] דאם שרטט לתפילין פסלם בזה וזהו הצד איסור בשירטוט שעי"ז יכול לבוא הרבה תקלות שיניחו תפילין פסולות ויבואו לברכה לבטלה. אמנם זה ודאי אינו, חדא דזה דוקא בתפילין דנפסל בשירטוט אך על ס"ת לא כתבו שנפסל עי"ז ותוס' כתבו דהוי הדיוט אף על שירטוט ס"ת וא"כ מה נפרש בס"ת, ועוד דהו"ל לתוס' לכתוב כן להדיא שאין לשרטט דעי"ז יפסלם ולא לכתוב רק דהוי הדיוט, ואע"פ דאפשר שכלול בהדיוט דהוי איסור מ"מ חידוש כזה שאף נפסל עי"ז הו"ל לכתוב להדיא ולא רק לסתום דהוי הדיוט, וכן ע"ש בב"י ובב"ח דלמדו דתוס' ור' שמחה הוי ב' שיטות.

ה. וי"ל דס"ל לתוס' כהמאירי בב"ב (פו.) [וכ"ה בשיטמ"ק שם] שכתב בזה"ל במדרשות אמרו כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט ודבר זה אינו אלא דבר שכל כיו"ב העושה פטור ממנו ואינה

הורגל בפרישות אף בשאר דברים? הלא היה אמורא ובפשוטות ודאי הורגל בזה ואעפ"כ נקרא הדיוט וא"כ מבואר שאף מי שהורגל בפרישות אין יכול להחמיר על עצמו ונקרא הדיוט, וצ"ע ג.

והא הנקט הביה"ל שם דאם נשאר בסוכה בזמן ירידת גשמים יש צד איסור דמצטער ביו"ט ולא נקט דיש אף לאיסור יוהרא, י"ל דעיפא מיניה נקט דמצטער ביו"ט הוי ביטול מצ"ע דאורייתא דושמחת בחגך ומשא"כ יוהרא נראה דהוי רק חשש דרבנן. והיינו לריטב"א ברפ"ג דמרו"ק (יד:) דסבירא ליה דאף בזמנ"ז שאין לנו שלמי שמחה נוהג מצות שמחה ביו"ט מה"ת, וכ"כ השאג"א (בסי' ס"ה) יעו"ש באריכות. ודלא כהתוס' במרו"ק שם בד"ה עשה דשמחת הרגל הוי רק מדרבנן דושמחת בחגך היינו בשלמי שמחה וכז' ע"ש. ולתוס' י"ל דעכ"פ העדיף הביה"ל להביא לאיסור שיש לו עיקר מה"ת והיינו שמחת יו"ט ומשא"כ יוהרא שאין לו עיקר מה"ת.

ד. והשתא י"ל דגם לתוס' ס"ל דבענין צד איסור להקרא הדיוט ואף במשרטט במקום שפטור יש איסור דיוהרא דמראה עצמו כחסיד שמחמיר לשרטט אע"פ שפטור, וא"כ אי"צ לומר כלעיל דתוס' פליגי על הסה"ת בזה, דלכו"ע בעינין אכן צד איסור, ובהא גופא נחלקו תוס' וסה"ת, דתוס' ס"ל שיש יוהרא לשרטט כשפטור ולכן הוי הדיוט, אך לסה"ת ס"ל שאין יוהרא בשירטוט דכיון שמשרטט כדי לכתוב ביושר וכדי שיהיה בין שיטה לשיטה כמלא שיטה ולא משום חומרא וכז' שפיר דמי. אך בעלמא ס"ל לתרווייהו דהוי הדיוט דוקא במקום יוהרא.

אמנם נראה דחוק לומר דס"ל לתוס' דיש יוהרא בשירטוט, דהא כתבו שם מיהו אם אין הסופר יכול לכתוב יפה בלא שירטוט צריך לשרטט על כל שיטה ושיטה משום זה קלי ואנוהו עכ"ל ע"ש, [ומשמע דאף בתפילין יש לשרטט מהאי טעמא דהא איירי שם אף בתפילין, ודלא כתוס' במנחות

מעשה זה אך כשאין בזה צד איסור או יוהרא דאכתי לא נפסד בזה אינו הדיוט.

ויעו' במג"א בה' תפילין שם (סי' ל"ב סק"ח) שהביא לבי"ש דכיון שמשרטט כדי לכתוב ישר ואין בזה איסור אינו הדיוט, ואח"כ כ' בזה"ל ובאמת צריך להתיישב בדין זה דמצינו הרבה חומרות שמחמירין על עצמינו ולא אמרי' דנקרא הדיוט וכו' עכ"ל יעו"ש, וע"ע במג"א שם (סי' ע' סק"ה) גבי העוסק בצרכי רבים והגיע זמן ק"ש דפטור מלקרותו אא"כ נשאר אח"כ זמן, וכתב דאם פטור מלקרות וקורא נקרא הדיוט (ל"ח) עכ"ל ע"ש, וחזו' דס"ל כהראב"ה שאף במקום מצוה הוי הדיוט דאכתי מקיים מצ"ע דק"ש ואפ"ה נקרא הדיוט, וע"ע דס"ל דמשום יוהרא נגעו בה. וע"ע במג"א (בסי' תרל"ט סק"א) שם ובמחצה"ש בזה, [ועי' ברעק"א בפ"ק דקידושין (לא:)] בדי"ה אב"ה כהביא בנו דרעק"א מאביו בזה].

ויעו' בערה"ש באו"ח בה' סוכה שם (סי' תרל"ט סק"כ) דנר' דס"ל כהמאירי שכ' בזה"ל כללו של דבר כל מין מצטער פטור מן הסוכה, וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל שכר ונקרא הדיוט כדאי' בירושלמי וכו', ונ"ל הטעם דאע"ג די"ש דברים שיכול האדם להחמיר על עצמו מ"מ הכל לפי הענין כגון בסוכה שהתורה אמרה תשבו כעין תדורו וממילא אם אינה כעין תדורו אינה סוכה כלל וכו' ע"ש ואין לך הדיוט גדול מזה ואיך שייך קיבול שכר ע"ז הרי אינו יושב בסוכה שצותה תורה, וכ"ש שאין להכנס לסוכה בשעה שהוא פטור ממנה וכו' עכ"ל ע"ש, והיינו דס"ל כהמאירי שאפי"ן אם אין בזה איסור אלא כל שאינו מצוה או סילסול וכו' הוי הדיוט, דהא לא הזכיר שום צד איסור בזה רק שאינו מצוה כלל. וברכ' דכ"ש שאין ליכנס וכו' היינו דאז כיותר אין ראוי ליכנס דינו אלא מצטער, ואפשר משום דאסור להצטער ביו"ט, אבל גם בלי איסור הוי הדיוט.

דבר שיצא ממנו שכל או מוסר או סלסול או הכנעת לב וכיו"ב ועושה ממנה על עצמו מצוה עכ"ל, וג"כ לא מצריך שיהיה בזה איסור אלא דכל העושה מעשה שאין בו שום תועלת רוחנית הוי הדיוט, וה"ג נר' דס"ל לתוס' דכיון שפטור לשרטט הס"ת ואף לא מועיל לו כלל ולא מיפה לכתוב דאף בלי זה כותב יפה [דאל"כ הוי מצוה דזה קלי וגו' לשרטט] ואף אין בזה איוה "הכנעת לב" או דבר מוסר דשפיר נקרא "הדיוט".

ויל"ב נפק"מ בין המאירי ותוס' לסה"ת והראב"ה [במרדכי], חדא כשעושה מצוה ויש בזה יוהרא דלסה"ת והראב"ה הוי הדיוט ואין לו לעשות המצוה וכש"כ שם הראב"ה גבי ק"ש שהקורא מאוחר הוי הדיוט דהוי יוהרא ואע"פ דהוי מצוה, וכדאמרי' כן בחתן שרק לר"ג יכול לקרוא ק"ש ואינו הדיוט אך לרבנן לא יקרא מדהרי יוהרא שמראה כאילו יכול לכונן ואע"פ דהוי מצוה בקריאתו מ"מ נקרא הדיוט, [וביר חז"ל לומר שב ואל תעשה אף במצוה דאורייתא וכביכמות (צ.) ועוד], ומשא"כ למאירי ותוס' אינו הדיוט דרוקא כשאינו מצוה או סלסול וכו' הוי הדיוט. אמנם מהראב"ה שם לא מוכח דאמרי' לזה אף במקום ביטול מצוה, דיעו"ש דכתב רק שאין לחוש ליו"א שצריך לקרוא ק"ש ולהתפלל רק משעה שהכהנים נכנסים לאכול וכו' והיינו מצה"כ אלא העיקר כר"ת דאפשר לקרותו כבר משעה שקדש היום וכו' והיינו מבעור יום וכו' ע"ש ואי"כ לא כתב שיתבטל ממצות ק"ש משום יוהרא אלא שרק לא יחמיר לחוש לקרותו באיחור אלא יקרא ויתפלל מבעו"י, ודו"ק. אך מק"ש דחתן מוכח כנ"ל.

ועוד נפק"מ י"ל בעשייה בעלמא שאין בו לא יוהרא וצד איסור ולא מצוה או סלסול, דלמאירי הוי הדיוט מדעושה מעשה בלי שום תועלת רוחנית, אך לסה"ת אינו הדיוט, דס"ל שלתואר כזה זוכים רק אם אף יוצא שכרו בהפסידו וכגון שיש בזה יוהרא או איסור דלא רק שלא יקבל ע"ז שכר אלא אף יתבעוהו ע"ז ולכן הוי הדיוט דנפסד ע"י

כתקנן אע"פ שלא נצטווה הוא בהם כגון נשים מקבלים עליהן שכר שכל דרכיה ררכי נועם וגו' עכ"ל, והיינו דמש"כ דאף כשאנו מצווה ועושה מקבל שכר ואינו הדיוט כשהוי עכ"פ מצוה לאחרים וכבנשים במצוה שהז"ג דהוי עכ"פ מצוה לאנשים אך בדבר שאינו מצוה לאף אחד העושהו הוי הדיוט. ונראה דמדגילתה התורה שמעשה כזה לפעמים הוי מצוה א"כ אפי' כשאנו מצווה ע"ז מ"מ יקבל ע"ז שכר דע"כ הוי מעשה רצוי לקב"ה, אך כשאנו מצוה אף לאחרים הוי כיושב בסוכה בפסח שאין בזה שום חפץ והוי הדיוט. ומדלא חילק הרמב"ן דדוקא כשיש בזה יוהרא ואיסור הוי הדיוט אך בעלמא הוי בגדר "דאינו מצווה ועושה" משמע דלא ס"ל כהראבי"ה וסה"ת ועוד, וכן מדלא חילק כהמאירי דדוקא כשאין בו סילסול וכו' משמע דס"ל דאפי' אם אינו מצוה או סלסול לעצמו אלא הוי עכ"פ מצוה לאחרים דאינו הדיוט, ודלא כהמאירי, ודו"ק.

ולפי"ז נראה לרמב"ן דהמשרטט ס"ת ואינו צריך לזה שאף בלי זה יכתוב יפה וישר דאינו הדיוט, דאכתי הוי מצוה לשרטט למי שלא יכול לכתוב בלי זה ישר, וכיון שלאחרים הוי מצוה אינו הדיוט. אמנם אפשר דאף לרמב"ן והריטב"א הוי הדיוט, דהא ככה"ג שיכתוב יפה אף בלי השירטוט אינו מצוה לאף סופר, וכל דבר שבכה"ג אינו מצוה לאחרים אכן הוי הדיוט. וכן נראה בגשמים בסוכה דאף לרמב"ן והריטב"א הוי הדיוט ואע"פ שלאחרים שלא יורד להם גשם הוי מצוה לישוב בה מ"מ ככה"ג שיוור גשם לתוך הסוכה אינו מצוה לאף יהודי בעולם וע"כ דהיושב שם הוי הדיוט. וכן משמע בריטב"א בסוכה פ"ב שם דכשמצטער בשיבת הסוכה הוי הדיוט ורק כשפטור ואינו מצטער אינו הדיוט ע"ש. וכן בעובדא בירושלמי י"ל דבכה"ג שהתחיל לאכול אינו מצוה לאף א' מישראל להפסיק לסעודתו ולכן נקרא הדיוט, אך כשהוי מצוה לאחרים אינו הדיוט.

וכ"כ העה"ש באו"ח בה' תפילין שם (סי' ל"ב סקי"ז) שכו' וז"ל עמג"א סק"ח שדקדק הא יש כמה חומרות שאנו מחמירין והרי נקרא הדיוט ע"ש, ונ"ל דודאי כל שאין שום דיעה להחומרא או איזה סייג ודאי שאין להתמיר כהמאירי ודלא כסה"ת והמג"א ודו"ק.

ו. אמנם בעצם דברי המאירי יש לתמוה, דהא בעובדא בירושלמי שם דהוא מקור האי כללא היה "סילסול ורבר שכל" בהא דפסק ר' שמואל מסעודתו דאע"פ שלא הוצרך להפסיק אחר שהתחיל מ"מ ע"י שפסק "קנס" עצמו יזכור לפעם הבא שלא להתחיל בעבודה בשעה כזאת, ואטו אין זה "סילסול" ו"הכנעת הלב" במה שלא רצה להמשיך בסעודה שהתחיל שלא ע"פ דין? וא"כ מדאשכחן שם להדיא דנקרא הדיוט אף במקום הכנעה וכו' שהיה בזה תועלת רוחנית וכשי"כ א"כ קשה מהו שכו' שבכה"ג אינו הדיוט, וצ"ע.

ובאמת יל"ע בירושלמי שם אמאי נקרא הדיוט וראוי שלא לעשותו, והא כיון שיש בזה הכנעה וכו' א"כ לכאוי' אורבה טוב עשה שהחמיר ע"ע ואע"פ שהיה פטור מלהפסיק בסעודתו, וע"כ נראה דכיון דהיה בזה עכ"פ יוהרא לא הו"ל לעשותו וזהו דנקרא הדיוט, וכשי"כ הראבי"ה והחרדים, וצ"ע במאירי. ועוד צ"ע מחתן בק"ש, דמשמע בירושלמי דדוקא לר"ג יקרא ק"ש אך לרבנן לא יקרא דהוי יוהרא מדקשה לחתן לכיון בזה ונקרא הדיוט, והתם מקיים מצ"ע דק"ש ואעפ"כ נקרא הדיוט, וא"כ מש"כ המאירי דדוקא כשאנו סלסול וכו' צע"ג. וע"ע במאירי בסוכה (כו). בר"ה במעשה וכו' ויל"ע בזה.

ז. גדר ג' בזה יעוי' ברמב"ן בקידושין (לא). בר"ה ומ"מ ר"ת, וכן הובא בריטב"א שם שכו' בזה"ל ואי קשיא והא אמרי' בירושלמי כל העושה דבר שאינו מצווה בו נקרא הדיוט, התם שעושה דבר שאינו מצווה בו מן התורה כלל שהוא כמוסיף על התורה, אבל מי שעושה מצות התורה

ואפי' נחשב למצוה א"כ כ"ש כבר חיובא דחזינן שרצון התורה שיקיים מצוה זו דאפי' שבאיזה ציור נפטר מלעשותו דמ"מ יחשב גם אז למצוה, ומה שנפטר מזה י"ל שבכה"ג לא רצו להטריחו בזה אך לא שלא יקבל ע"ז שכר ויקרא הדיוט, וכן נלענ"ד רוחק לומר דמש"כ הרמב"ן דהוי הדיוט כשעושה דבר שאינו מצווה בו מן התורה כלל שהוא מוסיף על התורה דהולך על מי שרק בגוונא מטייט פטור מלעשותו כגון חתן בק"ש, דאטו הוי "הוספה" על מש"כ בתורה ובעלמא אינו "מצוה", דלכאוי רק "פטרוהו" מחיובו בכה"ג אך לא שאינו מצוה ודומיא דאשה במצ"ע שהו"ג שרק "פטרוהו" מלקיימם ולא דאינו "מצוה" כלל, ודוקא בחתן י"ל דהוי הדיוט מדיש יהורא בקריאתו דמראה כאילו לא קשה לו לכיין בזה כשאר אינשי, אך לא משום שבעלמא הוי בר חיובא בזה וכעת לא, וכן במפסיק בסעודה שהתחיל שלא כדיון י"ל דהוי הדיוט מהאי טעמא שקשה הדבר לסתם בנ"א "להפסיק" מלאכלו וא"כ הוי יהורא שמראה שיכול לעשות כן על אף שקשה אך בעלמא אינו הדיוט ואע"פ דהוי ב"ח וכעת נפטר, וא"כ צ"ב בברכ"י.

ועכ"פ לברכ"י יש להסתפק אי לרמב"ן הוי הדיוט בשירטוט או לא, דאפשר דהוי הדיוט דהא איירי בסופר מומחה שאף בלי לשרטט יכתוב יפה ולא יוסיף השירטוט לכתב [דאל"כ חייב לשרטט כש"כ תוס'] וא"כ הוי כחתן שבעלמא הוי "בר חיובא" וכעת "איתרע ביה מילתא" שפטור מלשרטט, דבעלמא בעי לשרטט עזי"ו יכתוב ס"ת יפה אך כעת דהוי מומחה כ"כ דנפטר מלשרטט, או דילמא כיון דמומחה הוא א"כ דמי לאשה שלעולם פטורה ממצ"ע שהו"ג דאף סופר זה אינו כבר "בר חיובא

ח. אמנם יעו"י בברכ"י ביור"ד (סי' שלג ס"א) שהביא לרמב"ן והריטב"א, ותמה ע"ז מהירושלמי דאמר' לזה גבי חתן שקורא ק"ש דהוי הדיוט, וכתב בזה"ל והרי התם כ"ע חייבים בק"ש ותפלה [וצ"ע בדכ' "ותפלה" הא חתן פטור רק מק"ש דבעינן כוונה יתירה ולא מתפילה, וא"ת כוונתו על מש"כ שהמתחיל בסעודה בעש"ק והגיע זמן תפילה שאי"צ להפסיק סעודתו להתפלל דנהי דאיהו פטור מלהתפלל מ"מ אחרים חייבים, וגם זה תמוה, דאיירי שם בתפילת מנחה ואין חיוב להתפלל מיד כשהגיע זמנו ואדרבה יעו"י בכרכות (כט:)] דמצוה להתפלל עם דמדומי חמה וכו' ע"ש וככאוי"ח (סי' רל"ג ס"א) ובמשנ"ב וש"נ וא"כ פשוט שלי"צ להתפלל מיד כשהגיע הזמן, וצ"ע] ואף שהוא פטור הרי אחרים חייבים, ולשיטת הרמב"ן והריטב"א תיקשי דעיקר דברי הירושלמי במידי אחרני מחייבי וזה פטור מעין דוגמא דנשים פטורות וגברי מחייבי, כדכתיבנא בעניותין בשערי שם דאף דכ"ע חייבים בק"ש ותפלה מ"מ כיון דהני גבירי בני חיובא נינהו אלא דאיתרע בהו מילתא ונפטרו לפי שעה קורא אני עליהם הדיוטות, דכל בר חיובא נמי אם קרה מקרהו בזה ובוה פטיר ועטיר. וכן צ"ל גבי סוכה במי שפטור מסוכה ויושב דהוי הדיוט דאע"ג דכמה אינשי מחייבי בסוכה, כיון דהא דפטור השתא בר חיובא הוא אלא כי עתה קרה לו מקרה שפטור קרינן ביה הדיוט עכ"ל החיד"א שם.

אמנם צ"ב הסברא בזה דמ"ש בנשים שיקבלו שכר ואינם הדיוטות, ואטו משום שאינם בתורת החיוב לעולם יחשב להם למצוה² ומשא"כ מי דהוי בתורת חיוב וכעת נפטר לא יחשב לו למצוה אלא הדיוט יקרא? דאם בנשים שאין להם ציווי לעשותם לעולם

2 והיינו דס"ל לרמב"ן תוס' בעיבורין (צו). ד"ה מיכל ושם בתור"ה דילמא [וש"נ] שנשים מקיימות מצוה אף במצוות שהזמ"ג, וכ"כ תוס' מר"ת אף בחולין (קי: בד"ה טלית ע"ש, ודלא כרש"י בסוכה ספ"ג (מב). בד"ה מקבלת ובר"ה אימא דס"ל שלא נחשב להם למצוה כלל, וכן ע"ש בהג"א אשר"י (פ"ג אות לג) שדייק כן ברש"י יעו"ש. וכן ערש"י ברה"ל (לג). בזה. וע"ע בקה"י בכרכות (סי' כ"ד) ובסוכה (סי' ב') בזה ואכמ"ל.

נראה גבי שרטוט תלוי אם נמצא בין סופרים מומחים או לא, דדוקא אם משרטט בין סופרים שאינם מומחים יהיה דמראה עצמו כחסיד וכאומר ראו כי חסיד אני שאני משרטט אע"פ שאני פטור [דהוי מומחה] ומשא"כ שאר הסופרים שמשרטטים אינם חסידים שכן אינם מומחים וצריכים לזה כדי לכתוב יפה, וכן אם משרטט בין מומחים ואינם משרטטים דהוי יוהרא, ומשא"כ אם משרטט בין מומחים וגם הם משרטטים דאינו יוהרא ודו"ק.

אמנם נראה דבשירטוט אף אם משרטט בין מומחים שלא משרטטים או בין סופרים שלא מומחים דאינו יוהרא דאכתי אפ"ל שכעת חושש הסופר שלא יצא ישר ואע"פ שתמיד לא משרטט מ"מ אפשר שכעת עושהו לצורך הכתב ולא משום יוהרא [וכש"כ באות ד' ע"ש] וא"כ נ"י שבוה לא שייך יוהרא אא"כ אומר הסופר לדינא שמשרטט לחומרא בעלמא ולא לצורך הכתב דהס"ת.

אמנם מאי דהוכיח מר' יוסף צ"ע, דהא י"ל דדוקא כשהוא פטור ואף אחרים פטורים ואעפ"כ עושים לזה דאינו יוהרא דכולם שוים ואין מתייהר א' על חבירו, אך בסומא הא איכא יוהרא שמראה עצמו חסיד דאע"פ שפטור ממצוות מ"מ מקיימם ומה שגם אחרים מקיימם לזה אינו מעלה שכן הם "חייבים" בזה ושפיר מקיימם לזה וא"כ אין בזה גדלות ומשא"כ הסומא שמקיימם הוי גדלות שאעפ"כ עושהו וא"כ שייך בכה"ג יוהרא ויל"ע, ונ"י דצ"ל דכיון דאין ניכר כ"כ שמתחסד לא חשיב יוהרא דאין הרבר ניכר כשמקיימם הסומא מצות שהוי יותר גדלות משאר בנ"א שחייבים בזה דהא גם אחרים מקיימם מצות ומה שהוא פטור ואחרים חייבים לא ניכר כ"כ ואינו יוהרא ודוקא כשהוא מקיים ואחרים אין מקיימם דניכר הרבר הוי יוהרא והדיוט יקרא.

אמנם לפי"ז צ"ע גבי חתן הא אפי' אם יקרא בין שאר בנ"א לא הוי יוהרא דהא לא

כלל" לשרטט וא"כ אם ישרטט אינו הדיוט, ויותר נראה דכל זמן שהוא "מומחה" דמי לאשה שאינו בר חיובא ואינו הדיוט. וילע"ע בזה. וע"ע בברכ"י ביו"ד (סי' טו"ב ס"ב) בזה.

ט. גדר ד' בזה יעוי' באורחות חיים בה' שבת (דף ס"ג) [והובא בברכ"י ביו"ד שם] שכתב ד"מ דנקרא הדיוט היכא דליכא אחריני דעביד כוותיה בגון הכא [בירושלמי שם] דליכא מאן דמפסיק אלא איהו ע"כ נקרא הדיוט משום דמתחזי כגסי הרוח כלומר ראו שאני חסיד אבל אי איכא אחריני דעבדי כוותיה ודאי אינו נקרא הדיוט אף שהוא פטור מן הדבר, כדחזינן רב יוסף דהוי סגי נהור וסומא פטור ממ"ע ואעפ"כ היה עושה אותם כיון דאחרים עושים אותם עכ"ל, ועד"ז כתב בשבות יעקב ח"ב (סי' מ"ד) [והובא בברכ"י באו"ח בה' תפילין שם] דהוי דוקא בפרהסיא דמיחזי כיוהרא אבל בצנעה רשאי להחמיר עכ"ל. ונראה דאינו כהראב"ה והתורדים שכי' רק דהוי משום יוהרא דמשמע דס"ל שאף בצניעה יש לחוש ליוהרא דאף בינו לעצמו מתייהר, ויעו"ש בראב"ה שכי' דהמאחרים לקרא ק"ש ולהתפלל הוי הדיוט וכו', ולא כתב דהיינו דוקא בפרהסיא ומשמע דאף בצנעה הוי הדיוט דחשו ליוהרא אף כשעושהו בינו לבין עצמו. ולפי"ז צ"ל דמאי דס"ל לרבנן שלא יקרא חתן ק"ש היינו דוקא בפרהסיא דהוי הדיוט אך בצנעה דאין בזה יוהרא רשאי.

וכן נראה דלפי"ז בגשמים בסוכה תלוי אם יושב שם לבד או עם עוד בנ"א דדוקא אם יש שם עוד בנ"א ואינו יוצא משם דהוי הדיוט דנראה כגס רוח כאומר ראו חסיד אני שאפי' בגשמים אני יושב בסוכה אך אם יושב שם לבדו אינו הדיוט, וכן אם נשארם שם בסוכה עוד בנ"א דג"כ אינו הדיוט. ודלא כהרמ"א שסתם בזה דמשמע דס"ל שבכל גונוי הוי הדיוט ואפי' בינו לעצמו. [אב"א דס"ל להרמ"א כהראב"ה, ואב"א דס"ל כהמאירי, ואב"א דס"ל כהרמב"ן]. וכן

דלר' יהודה ס"ל דמ"מ חייבוהו רבנן לסומא במצות כדי שלא יראה כסומא ולכן אף מוציא אחרים ידי חובתן וכש"כ תוס' במגילה (כד.) ובר"ה (לג.) ועוד, וא"כ אפשר דק"ל כר' יהודה ואעפ"כ יכול לירד לתיבה. [ומר' ירוחם מוכח דפליגי על תוס' וס"ל שלא מוציא אחרים] ושו"ר בפרישה דפי' כן יעו"ש, וצ"ע בב"י ובב"ח ובמג"א ודו"ק, ויעו"ש בב"י הגר"א שכ' דק"ל דלא כר"י בפלוגתא דפ' החובל לענין חיובו בכל המצות, ואף לר"י משמע דיכול להוציא דאמר דוקא כל שלא וכו', וע' תוס' דר"ה (לג.) ועירובין (צו.) עכ"ל, ובדכ' דאף לר"י יכול להוציא וכו' משמע דאכן אי"צ להעמיד לזה כרבנן דאף לר"י יכול לירד לתיבה [וכש"כ הפרישה], ותחילה כ' דאכן ק"ל כרבנן ואח"כ כתב דמיהו הכא אי"צ לזה. [ואגב משמע בגר"א דדוקא הכא ס"ל לר"י שיכול הסומא להוציא אחרים מדדיק בדכ' כל שלא וכו', דלא כתוס' שם ולעיל (יט):] דאף בעלמא מוציא לאחרים יעו"ש, ויל"ע בזה. [וע' במג"ח במצוה שם] [אות כה] שהביא לב"י והמג"א שם וכתב דרוב הפוסקים פסקו דלא כר' יהודה יעו"ש.

וכן מדויק באוח"י דס"ל שאף מדרבנן פטור מן המצות, דאי ס"ל שחייב עכ"פ מדרבנן א"כ ליכא ראייה מר' יוסף ברקיים מצות דהא חייב עכ"פ מדרבנן, ודו"ק. וכן ס"ל לרשב"א בב"ק שם [וכ"ה בשיטמ"ק] שאף מדרבנן פטור ע"ש. וע"ש במג"ח דדייק מתוס' בקידושין (לא.) ד"ה דלא דגראה דס"ל דפטור אף מדרבנן ע"ש, וה"ג חזינן באוח"י דס"ל כן. [ודלא כש"כ תוס' בב"ק שם ובר"ה שם ובמגילה שם דחייב מדרבנן].

וכן מדויק באוח"י דס"ל דסומא פטור רק ממצ"ע ולא מל"ת דהא כ' וסומא פטור ממ"ע, ומשמע דרק מזה ולא מל"ת, וכן ס"ל לרעק"א בב"ק (שם) ובח"ב [תשובה קניג] בדתע תוס' בר"ה (לג.), וכ"כ הפמ"ג בפתיחה לאוח"י ח"ג [אות כ"ט], ודלא

ניכר שהוא פטור ואחרים חייבים דעכ"פ הכל קורין ק"ש ודומיא דכ' גבי סומא שאינו יוהרא ואע"פ דאיהו פטור ואחרים חייבים, ותמורה דהא בירושלמי שם חזינן שחתן שקורא ק"ש לרבנן הוי יוהרא, וצ"ע.ג.

ושמא בחתן בק"ש ניכר טפי שהוא פטור והוי יוהרא ומשא"כ בסומא דלא ניכר כ"כ, אך איני רואה מקום לחלק בזה וצ"ע.

ועכ"פ לרב"י האוח"י נראה, שאשה יכולה לקיים מצוות שהז"ג אף בין אנשים ואע"פ שהיא פטורה והם חייבים אין בזה יוהרא דאכתי הכל מקיימים למצות ודומיא דסומא. וה"נ י"ל בשירטוט בס"ת דאף אם משרטט בין חבורת סופרים שאינם מומחים דאינו יוהרא, דלא מיבעיא כש"כ לעיל די"ל שכעת חושש שלא יכתוב יפה בלי השירטוט, אלא דכיון דאכתי הכל משרטטים שם אי"כ מה שהוא פטור ואחרים חייבים אינו ניכר כ"כ ואינו הדיוט.

י.אגב, חזינן במש"כ דר' יוסף שהיה סומא ופטור מן המצוות וכו' ודס"ל דק"ל כר' יהודה [בקידושין (לא.) ובב"ק (פו.)] שפטור הסומא ממצות ודלא כרבנן דפליגי ע"ז. ויל"ע למה אכן ס"ל דהכי ק"ל הא יחיד ורבים הלכתא כרבים [כבברכות (ט.) וש"נ] ואיזה הכרח איכא דבזה ק"ל כר"י. ויעו"י בטור באוח"י (סי' נ"ג סי"ד) דסומא יכול לירד לפני התיבה וכו', וכתב שם הב"י דפסקו הפוסקים כרבנן, אך רבינו ירוחם (בנתיב ג' ריש ח"ז, ונ"ג ריש ח"א) כתב שאינו עובר לפני התיבה דגראה דק"ל כר' יהודה וכו' ע"ש, וכן ע"ש בב"ח שכ' דאע"פ דלר"י סומא פטור מכל המצות מ"מ אין הלכה כמותו אלא חייב בכל המצות, וכן ע"ש במג"א (בס"ק ט"ז) שכ' דהא דסומא יורד לפני התיבה דחייב בכל המצות דאין הלכה כר' יהודה בפרק החובל, וכ"פ הב"ח דלא כנ"ץ (?) עכ"ל. וע"ש בבה"ט (ס"ק י"ח) בזה.

אמנם לא ידעתי מה צריך הב"י ועוד לזה דק"ל כרבנן הא כבר כתבו תוס' בב"ק (שם)

היו מצוה שבין אדם למקום או בין אדם לחבירו וע"ש שכי' דנפ"מ לענין תשובה ע"ז, וע"ע בברכ"ש [להגרברד] ביבמות (סי' ג') בזה, וא"כ י"ל דהוי נפק"מ אף לענין להקרא הדיוט דרק אי הוי ב"א למקום ופטור מלעשותו ועושהו הוי הדיוט ולא אי הוי ב"א לחבירו.

אמנם נראה שאינו נפק"מ לזה, דהא הטעם דלא אמרי' לזה בב"א לחבירו לכאור' משום שבוה בכל גווי משמח לחבירו ומסייעו וכו' ואע"פ שפטור מזה וא"כ נחשב למצוה דטור"ס סייע לחבירו ולא יקרא הדיוט ומשא"כ בב"א למקום אם פטור מזה נמצא שלא עשה שום מעשה מצוה ולכן נקרא הדיוט, וא"כ אף בכיבוד אורי' דאם כיבד לאביו ואע"פ שהיה פטור מזה מ"מ יחשב מצוה דאכתי שימח אותו ולמצוה יחשב, וא"כ אפי' אם נחשב כמצוה שבין אדם למקום מ"מ לענין זה נראה שיחשב בב"א לחבירו, ודו"ק בזה.

והנה נחלקו בראשונים אם אמר האב לבנו "לא בעינא" בכיבוד שלך דפטור דאם מ"מ מכבדו לאביו אם מקיים בזה מצוה או לא דלרמ"ה בתי' א' בשיטמ"ק בב"מ (לב.) בר"ה עוד קשה [מהרא"ש] ס"ל דאכן אינו מצוה, ולתי' ב' שם ס"ל דעדיין הוי מצוה, ועי' בשו"ת הרדב"ז ח"א (תשובה תקכ"ד) בזה. וברשב"א (תשובה י"ח) כ' ג"כ שאינו מצוה בכה"ג ע"ש, ומשמע דאף אם עכ"פ משמח לאביו ומסייע לו מ"מ מדאמר אב בעינא אינו מצוה לבן, וכן משמע בתי' בכתובות (מ.) דאינו מצוה בכה"ג יעו"ש [אך בספר פשט ועיון דייק איפכא יעו"ש, ועש"ע בריטב"א וברשב"א, וע"ע בטורי אבן במגילה (כת.) בר"ה אל תקרי משנאי ובקצה"ח (סי' צ"ז סק"א) ובמקנה בקידושין (לב.) גבי אב שאמר לא בעינא, ובמקו"א הארכנו בכ"ז בס"ד, ואכמ"ל] ועכ"פ חזינן דע"כ שאינו תלוי אם משמחו או מסייעו דאפי' בכה"ג פעמים שאינו מצוה, וא"כ נראה דמש"כ שם

כהנוב"י תנינא חלק אור"ח (סי' קי"ב) דפטור אף מל"ת [והובא במנ"ח שם].

והעירני ידידי הרב רפאל שליט"א דצ"ע מה הראיה מר' יוסף, דיעו"ש בב"ק ובקידושין שם דכ' דא"ר יוסף מריש הוה אמנא מאן דאמר הלכה כר' יהודה דאמר סומא פטור מן המצות קא עבידנא וכו' ע"ש והשתא דשמעית להא דר"ח דגדול המצוה וכו' מאן דאמר לי אין הלכה כר"י עבידנא יו"ט וכו' ע"ש, ומשמע שלא היה לו ברור כמאן הלכתא, וודאי שלא סבר שהלכה כר"י שפטור וא"כ מהו שכי' שם דמר' יוסף קיים למצות אע"פ שפטור והא מהגמי' כלל לא משמע כן אלא שקיים למצות מספק שמא אין הלכה כר"י או אפי' הלכה כר"י ומ"מ יהיה לפחות בגדר דאינו מצוה ועושה אך לא שאחז דקיי"ל כר"י, וצ"ע בזה.

ושמא ראייתו ממאי דא"ר יוסף דמאן דאמר הלכה כר"י דאמר סומא וכו' קא עבידנא יו"ט וכו' עיי"ש, והנה אם פטור ממצות איך יכול לקיים'ם הא הדיוט יקרא וא"כ למה היה עושה ע"ז יו"ט ואדרבא ה"ל לעשות ע"ז תענית דלא יוכל לעשות מצות, אלא ע"כ מוכח דבכה"ג שאינו יוהרא כר' יוסף אינו הדיוט ושפיר יכול לקיים מצות ודו"ק. ולפי"ז לא מוכח דס"ל דקיי"ל כר' יהודה ודו"ק בזה.

אמנם מלשון האוח"י שכתב כרחוקינן דר"י דהוה סגי נהור וסומא פטור ממ"ע ואעפ"כ היה עושה אותם וכו' ע"כ כלל לא משמע דהוה ראייתו מדאמר כן, ועדיין צ"ב בזה.

יא. גדר ה' בזה ראייתו בשם החיד"א במראית עין בליקוטים (סי' י"ד) דהוי רק בבין אדם למקום אך בב"א לחבירו לא הוי אף פעם הדיוט ואפי' אם פטור מלעשותו. ובירושלמי אכן איירי רק בבין אדם למקום בהא דהפסיק בסעודתו להתפלל ובחתן בק"ש.

ולפי"ז י"ל דהוי נפק"מ לחקירת המנ"ח במצוה לג' [אות ג'] אי מצות כיבוד אב ואם

אינו "פטור" ולכן אינו הדיוט אך בעלמא אם אכתי פטור מהדבר ועושהו וכגון בטוכה בגשמים הוי הדיוט ואף אדם גדול וא"כ תמוה מה ראייה איכא מר"ג שם, ועוד דהא בירושלמי שם אמרי' דאמאי הוי הדיוט אם פטור מדבר ועושהו והא תנינן חתן פטור חתן אם רוצה וע"כ דלא נקרא הדיוט כשמחמיר ע"ע בדבר שפטור מן הדין, ואמר לו דיכול אנא פתר כר"ג דר"ג אמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים ע"כ, וא"כ חזינן שלא רק לעצמו החמיר מדיכול לכוון אלא אף לכל חתן ס"ל לר"ג שיכול לקרא ק"ש, וא"כ ליכא ראייה מר"ג וצ"ע ודו"ק. [וצ"ע בתוס' שם דפי' דאם גדול הוא ובוטח בעצמו וכו', והא בירושלמי שם חזי' דלר"ג כל חתן יכול וראוי לקרותו] [ולכאור' אף חייב בזה כבכל לילה, דאם אינו פטור אף חייב בזה] ולא רק אם בטוח שיכוין, וצ"ע לי. ושור' במראה הפנים שם שהעיר דחזינן שם דלא כש"כ תוס' ע"ש]. ועכ"פ גם למש"כ תוס' וגם לירושלמי נראה דליכא ראייה משם דארם גדול שאני וצ"ע.

וביותר יש לתמוה, דהא שורש האי כלל מהירושלמי שם מהעובדא עם ר' מיישא שאמר לר' שמואל על שהפסיק בסעודתו והא תנינן דכל הפטור וכו' הוי הדיוט, והתם ודאי "אדם גדול" היה דר' שמואל היה אמורא ואעפ"כ אמר לו דהוי מעשה הדיוט וא"כ חזי' להדיא שאף באדם גדול אמרי' לזה, וצ"ע בתפא"י.

וע"ז א"ל הגר"ק שליט"א דיש לומר דרב מיישא סבר שרב שמואל אינו אדם גדול ולכן קראו הדיוט על שהפסיק עכ"ד, אך לענ"ד אכתי קשה, דמנין לתפא"י להניח יסוד כזה דכן סבר רב מיישא, דבפשטות ודאי אחזו לאדם גדול, ודו"ק.

ובעצם קושייתו איך הטה שם ר"ט, הנה לאורחות חיים הווי הדיוט דוקא בפרהסיא י"ל דהוי שם יחידי ושפיר אינו הדיוט דלא נתייחר בפני אף אחד, ולמאיירי ל"ק דאכתי הוי סילסול ומצוה דקיום דברי ב"ש [לשיטת ר"ת] ולא מעשה בעלמא, ולרמב"ן

החיד"א דלא הוי בב"א לחבירו אפ"ל כן רק לרמ"ה דאף כשאומר לא בעינא הוי מצוה והבי' כנ"ל דאכתי מדמשמח ומסייע לאביו דהוי מצוה, אך לרשב"א ועוד דס"ל דאע"פ שמשמחו וכו' אינו מצוה ולכאור' א"א לומר כש"כ שם החיד"א ודו"ק.

אמנם למש"כ צ"ב בעצם רברי החיד"א, דא"כ אין הדבר תלוי אם זה ב"א למקום או ב"א לחבירו אלא תלוי אם עכ"פ "מקיים מצוה" בזה או לא, וגם בב"א לחבירו משכח"ל פעמים שיעשהו ולא ישמח בזה לחבירו, ולמה בכה"ג לא יקרא הדיוט אם פטור מזה, וכן למה בב"א למקום יקרא הדיוט אם עכ"פ נחשב למצוה דאע"פ שפטור מזה מ"מ יהיה כאינו מצוה ועושה, ושמא איירי כשאינו מצוה כלל וכגון לישב בטוכה בגשמים שאינו "כעין תדורו" ולכן הוי הדיוט ובב"א לחבירו אע"פ שאינו מצוה לעשותו מ"מ כיון שמשמח ומסייע בזה לחבירו נחשב מצוה, אך יל"ע כלעיל דפעמים אף לא משמחו וכו', ויל"ע בזה.

יב. יעוי' בתפארת ישראל בברכות (פ"א מ"ג) [באות כ"ה] שהקי' איך הטה ר' טרפון בדרך לקרות ק"ש כב"ש והא קי"ל כהירושלמי שם דכל הפטור מהדבר ועושהו נקרא הדיוט, ותי' דמ"מ אדם גדול שאני וכו"ג בפ"ב שם מ"ה עכ"ד יעו"ש, וכן ע"ש בתפא"י (כפ"ב מ"ה) ביכין וכו' בזה, [ויל"ע שם דלא תי' כדתי' הכא ע"ש, ושמא כלל בדכ' דאם יכול לכוון אינו הדיוט יעו"ש].

אמנם צ"ע בתרי', חדא בדכ' דהוי כרבנן גמליאל והיינו שקרא ק"ש כלילה הראשון שנשא אשה דאע"פ שכל הפטור מהדבר וכו' מ"מ אדם גדול שאני שיכול לעשותו ואינו הדיוט, וצ"ע דיעו"ש בפ"ב בתוס' (טז). שכ' בד"ה מעשה כר"ג שנשא אשה וכו' לאו מעשה לסתור הוא, דקמ"ל אם גדול הוא ובוטח בעצמו שיוכל להתכוין והוא ראוי ליטול את השם הרשות בידו עכ"ל, וא"כ י"ל דדוקא בק"ש שכל הפטור משום שאינו יכול לכוון א"כ באדם גדול שיכול לכוון

והריטב"א אכן יל"ע דהא בעלמא הוי בר חיובא וכעת נפטר דאמרי' דבכה"ג נקרא הדיוט, וכן לראבי"ה יל"ע דהא הוי יוהרא שמתחסד כ"כ כדי לקיים דברי ב"ש, וכן לסה"ת יל"ע דהא היה שם "צד איסור" [בנוסף ליוהרא] דאטור להכניס עצמו למצב סכנה וכבשבת (לב). דלעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה וכו' ע"ש ועוד אשכחן כן.

והנה לסה"ת י"ל דס"ל לר"ט כו' יוסף בסוטה (כא). דמצוה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא ולכן לא הכניס עצמו ל"מצב סכנה" כלל. וכן יתיישב בזה לראבי"ה, דכיון דמצוה מגנא ומצלא א"כ אינו "מתייהר" שמתחסד כ"כ אף במקום חשש ליסטים, דהא ע"כ שלא ינזק מזה דהמצוה תגן עליו ונמצא שלא מתחסד כלל דכיון דמגנא המצוה א"כ אינו בכלל חשש לסכנה. וכן יתיישב בזה לרמב"ן, דכיון דסבר שהמצוה תגן עליו א"כ לא פטור מהמצוה ושפיר אינו הדיוט, ואתי שפיר.

אמנם במאי דאמר ר"ט והתתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים [ובפיה"מ כתב פי' סכנתי שמתי נפשי בכפי וכו'] משמע דס"ל שהכניס עצמו בסכנה ודלא כש"כ דמצוה מגנא וכו', ושמא י"ל דאמר שבעלמא הוי מצב סכנה מליסטים אך כיון שעשהו לצורך מצוה ע"כ דלא נחשב לסכנה ורק לולי קיום המצוה הוי סכנה, ורצה להראות בזה עד כמה הוי מצוה לקיים דברי ב"ש שאף הכניס עצמו למצב כזה וע"כ דהוי מצוה דאלי"כ אכן לא היה עושהו דאסור להכניס א"ע לסכנה אך לצורך מצוה אכן לא נחשב כלל סכנה וא"כ א"ש, ודו"ק בזה.

יג. וברעת הרמב"ם, יעוי' בפיה"מ בפ"ג דסוטה שכי' דחסיד שוטה אמרו בגמ' (שם, כב:) שענין זה הוא המרבה בניול ומדקדק על עצמו וכו' ע"ש ויעשה מעשים שאינם מחוייבים כאילו הוא שוטה בחסידותו ואמר בגמ' שבת ירושלמי מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט עכ"ל, ומשמע דס"ל

כהרמב"ן והריטב"א דכל שכעת אינו בר חיובא הוי הדיוט, ויעוי' ברמב"ם בס"ה ערכין (פ"ח הי"ג) שכי' לעולם לא יקדיש אדם ולא יחריס כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב וכו' ע"ש, ובוזה וכיו"ב אמרו חכמים [בסוטה שם] חסיד שוטה מכלל מבלי עולם וכו' ע"ש, וא"כ למד דחסיד שוטה הוי כשעושה מצוה עם צד איסור וע"ז כתב שם דהוי הדיוט ואע"פ שמקיים מצוה כזה, וא"כ מדוייק דס"ל כהראבי"ה דאמרי' לזה אף במקום מצוה, ודו"ק. ואפשר דס"ל גם כהרמב"ן ושניהם בגדר הדיוט.

וע"ע בשנות אליהו בברכות (פ"א מ"ג) דנראה שכתב איפכא ממש"כ הרמב"ן [לבי' הברכ"ן] דכי' בזה"ל ונראה כל שהוא מצוה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים אם עושהו נותנין לו שכר שעשה מצוה מן המובחר וכו' עכ"ל יעו"ש בזה. ועוד כתב שם דמש"כ בירושלמי שם על מי שהפסיק בסעודה דהוי הדיוט דחוי בעלמא הוא אבל לא באמת, אלא תבוא עליו ברכה וכו' עכ"ל אדונינו הגר"א ז"ל יעו"ש, ועי' בביה"ל (בסי' רל"ב) ד"ה ואם התחיל שהביאו, וכתב שחולק בזה על המג"א ע"ש. אך יל"ע אמאי הוציאו הגר"א מפשטותו, דאע"פ שעיי שיפסיק לסעודתו הוי לתועלת שעייז יזכור פעם הבאה וכו' מ"מ י"ל דמדדתי יוהרא הוי באמת הדיוט וכדלמדו הראבי"ה והחרדים ועוד, ואמאי הוי "דיחוי בעלמא"? וצ"ע.

ועכ"פ לדבריו אפ"ל דלא אמרי' לזה באדם גדול דאע"פ דהוי שם אדם גדול מ"מ דיחוי בעלמא הוי. אמנם לא נראה ליישב בזה לתפא"י, דמדנחית לראיה מר"ג שם משמע דס"ל דלא הוי דיחוי בעלמא, וכן דאי הוי ס"ל כהגר"א הו"ל לפרש כן ומדלא כתב כן ע"כ דלא ס"ל. וכן לא נראה ליישב עפייז למאירי שם ולראבי"ה, מרסותו בזה, ובפרט לאוחי' ולברכ"י א"א ליישב עפייז דהא נחתו לעובדא דהירושלמי לרמות לזה וע"כ דלא ס"ל כהגר"א, ודו"ק בזה.

הרב אליהו זלצמן

ביאור מחלוקת ב"ש וב"ה בהדלקת נרות חנוכה

הרבה בקדושה. עכ"ל. וי"ל שהכוונה בגמ' "כל ימיו היה אוכל לכבוד ש"ק", מטעם הנ"ל מכיון שע"י אמירה לכבוד ש"ק חל על הבהמה הראשונה קדושת ש"ק, נמצא כשאוכלה אח"כ בחול מ"מ על הבהמה ההיא כבר חל קדושת שבת ע"י הפה.

וראיתי עוד דבר מופלא ע"ד כח הדיבור שפועל בקדושה.

והוא מ"ש הטור או"ח הל' תפילין סימן ל"ב. וז"ל: "ושיקרא כל תיבה ותיבה קודם שיכתבנה". וכתב שם הב"ח שהטעם כתבו רש"י ותוספות וכן כתב הסמ"ג כדי שלא יטעה, ומביאו ב"י, וראיה לדין זה מהא דאיתא סוף פרק קמא דבי"ב טו. הקב"ה אומר, ומשה אומר וכותב, ומיהו משמע דוקא כשאינו קורא מתוך הכתב אלא מפי אחר המקרא אותו, והוא כותב על פיו דומיא דהקב"ה אומר ומשה אומר וכותב וכו' אבל במי שמעתיק מתוך הספר ליכא למיחש שמא יטעה, כך משמעות הפוסקים שכתבו לדין זה ע"פ התוספות, ומביאו ב"י, אכן מדברי הטור וכו' משמע שבא להורות דאפילו בכותב מפי הכתב צריך שיקרא כל תיבה ותיבה קודם שיכתבנה, נראה דסבירא ליה דלאו משום שלא יטעה הוא אלא דכך היא מצות כתיבת ס"ת תפילין ומזוזה, שיהא קורא כל תיבה ותיבה ואח"כ כותב "כדי שתהא קדושת הכל קריאת כל תיבה ותיבה היוצא מפי הקורא נמשכת על האותיות כשכותב אותן בקלף" והכי מסתברא ודלא כמו שכתב בשלחן ערוך להקל שאין צריך שיקראנה כשמעתיק מתוך הספר, עכ"ל.

וי"ל כמ"כ ע"י אמירת לכבוד ש"ק בקניית המאכלים ובהכנתם לש"ק, חל קדושת הבל פה על המאכל ההוא. ונמצא שע"י ששמאי היה אומר "בהמה זו לשבת", חל קדושת שבת ע"י הבל הפה על הבהמה, ואח"כ כשאכלה בחול, נמצא אוכל דבר

הבית יוסף או"ח סימן תר"ע הלכות חנוכה, הקשה למה קבעו חז"ל חנוכה שמונה ימים, דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחת ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות, ותירוץ ג' תירוצים א. שחלקו שמן שבפך לשמונה חלקים ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד, והיה דולק עד הבוקר, ונמצא שבכל הלילות היה נס. תירוץ ב. שלאחר שנתנו השמן במנורה כשיעור, נשאר הפך מלא ככתחילה, וניכר הנס אף כלילה הראשונה. תירוץ ג' שבליל ראשון נתנו כל השמן בנרות ודלקו כל הלילה ובבוקר מצאו הנרות מלאים שמן וכן בכל לילה ולילה ע"כ.

ועיין במסכת ביצה דף ט"ז ע"א שנחלקו שם שמאי והלל מהי מרת הבטחון הראויה, האם על האדם להכין מהיום ליום המחר. או שעליו לבטוח בה' שיכין הצריך לו בכל יום ויום. תניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד ש"ק. מצא בהמה נאה אומר זו לשבת, מצא אחרת נאה הימנה, מניח את השניה ואוכל את הראשונה. [ופירש רש"י ד"ה ואוכל את הראשונה. נמצא אוכלה לזו כדי שתהא היפה נאכלת בשבת, דהוא לה אכילתה של הראשונה לכבוד שבת ע"כ, ומשמע מל' רש"י שכתב נמצא אוכלה לזו כדי שתהא היפה נאכלת, שרש"י למד שהטעם שהיתה האכילה לכבוד ש"ק משום שכ"ז שהיתה אצלו הבהמה הראשונה לא היה צריך לבהמה השניה, וא"כ כשאוכל הראשונה, האכילה היא כדי שיוכל להשאיר אצלו הבהמה השניה וי"ל עוד ע"פ מ"ש המג"א ריש סי' ר"ג ס"ק א' - ויאמר על כל דבר שקונה זהו לכבוד שבת, ועיין במחצית השקל שם וז"ל: ויאמר וכו' שע"י הדיבור יחול קדושת שבת על אותו דבר, כי הדיבור באדם לא דבר ריק הוא ובמשנה ברורה כתב וז"ל: כי הדיבור פועל

ב"ש וב"ה שנחלקו בסדר ההדלקה שלב"ש יום א' מדליק שמונה ופוחת והולך, ולב"ה מדליק ביום א' נר אחד ומוסיף והולך בשאר הימים. והוא בגמ' שבת כ"א ע"ב ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך ובגמרא מובא שם ב' טעמים במה נחלקו א. טעם דב"ש כנגד ימים הנכנסים, וטעם דב"ה כנגד ימים היוצאים. ב. טעם דב"ש כנגד פרי החג [הקרבתו שהיו מקריבים בחג הסוכות והיו פוחתים והולכים מיום א' עד יום ז'] והדבר צריך ביאור מה שייך נר חנוכה לפרי החג, ועיין להלן במהרש"א.

וטעם דב"ה מעלין בקודש ולא מורידין [ורש"י כתב שם: מעלין בקודש. מקרא ילפינן לה במנחות צט.]. וצריך להבין מה טעם המחלוקת בימים הנכנסים - וימים היוצאים. וע"פ הג"ל יבואר בטוב שהרי לשיטת שמאי צריך להגיע לתירוץ א' דהב"י שחלקו בלילה הראשונה השמן לח' חלקים שיהא להם שמן מספיק לח' ימים, והרי הדלקת הנרות בחנוכה בא להזכיר הנס כמו"ש הטור וז"ל: ויען כי אירע הנס בנרות חקנו להדליק נרות בכל לילה כדי "להזכיר הנס", ולפי הג"ל שלשמאי היה להם לחלק לח' חלקים, א"כ הנס נזכר ביותר עי"ז שמדליק לילה הראשון כל השמונה נרות - והוא בדוגמת מה שחלקו אז החשמונאים השמן לח' חלקים ביום ראשון ומציאת הפך והנס היה להוציא עי"ז שהיה דולק עד הבוקר, ועי"י ראיית שמונה נרות הדולקים נזכר הנס כפי מה שאירע אז.

ואתי שפיר טעמם דב"ש פוחת והולך כנגד ימים הנכנסים, שגם אז השמן נחסר בכל יום.

אבל לפי מדרת הבטחון של הלל הרי נתנו כל השמן שבפך בלילה הראשונה ובטחו בה', והנס אירע עי"י שנשאר הפך מלא ככתחלה או שהנרות נשאר מלאים, ומטעם זה סברי ב"ה מוסיף והולך כנגד ימים

שחל עליו עי"י הפה קדושת שבת, וזה הכוונה בגמ' נמצא שכל ימיו אוכל לכבוד ש"ק, ועיין בשל"ה (מסכת שבת, שמבאר שם הגמ' שבת מה שאמר ר' יהושע לקיסר תכלין א' יש לנו ושבת שמו הכוונה באמירת לכבוד שב"ק).

אבל הלל מדה אחרת היתה לו שכל מעשיו לשם שמים. [וכתב רש"י שבטוח שתזדמן לו נאה לשבת] שנא' ברוך ה' יום יום [וכתב רש"י יום יום יעמס לנו את צרכינו ועזרתינו] ע"כ.

נמצא שמידת הבטחון לשיטת שמאי היא שעל האדם להשתדל מהיום ליום המחר, משא"כ הלל סובר שעל האדם לבטוח בה' על כל צרכיו שיומין לו יום יום מה שצריך לו.

וי"ל שתירוץ א' של הב"י היא ע"פ מידת הבטחון של שמאי שעל האדם להכין ולהשתדל ליום המחר. ונחזי אנן מה היה עושה שמאי כשהיה מוצא את פך השמן וידוע שעד ח' ימים לא יהא כאן שמן טהור וודאי שהיה מחלק השמן לח' חלקים שיספיק לו עד שיביאו שמן טהור. וזה תירוץ א' של הב"י שחלקוהו מתחלה לח' חלקים ובכל יום היה דולק חלק אחד עד הבוקר, והוא ע"פ מדרת הבטחון של שמאי. [ועיין להלן מהרש"א שבת שבהכרח שמאי צריך לתירוץ א' של הב"י] משא"כ ע"פ מדרת הבטחון של הלל, שעל האדם לבטוח שהקב"ה יומין הצריך לו ואין עליו להכין מהיום ליום המחר כשמצאו פך השמן לא חלקוהו לח' חלקים אלא שפכו כל השמן שבפך במנורה ובטחו שהקב"ה יומין להם למחר, ולא להם לדאוג ליום המחר, שהרי ברוך ה' יום יום. ועי"ז הביא הב"י תירוץ השני והשלישי ששפכו כל השמן במנורה והנס היה אז שהפך נתמלא וכן משמע הלשון בהמאיר, או תירוץ ג' שמצאו בבוקר הנרות מלאים שמן אחר שדלקו כל הלילה. וע"פ הג"ל שתירוץ א' דהב"י היא ע"פ שיטת שמאי וישראל התירוצים ע"פ שיטת הלל. אפ"ל שבוה תלוי מחלוקת אחרת של

השמן לח' חלקים, ומבואר טעמם דפוחת והולך כנגד פרי החג כמ"ש המהרש"א, וטעמם נגד ימים הנכנסים מובן, ומטעם שזכר הנס נראה יותר כשמדליק ביום א' שמונה נרות בדוגמת חלוקת שמן שבפך אז בימי החשמונאים.

וב' התירוצים האחרים של הב"י הולך לשיטת הלל במדת הבטחון והוא שעליו לבטוח בה' שיזמין כל הצריך לו יום יום, ומשום כך נתנו ביום ראשון כל השמן שבפך במנורה ולא חלקוהו מתחלה לח' חלקים, ובטחו שה' יזמין להם שמן ליום המחר, ומטעם זה סברי ב"ה כנגד ימים היוצאים, ומדליק ביום א' נר אחד, כמו שאז נתנו כל השמן ביום א' במנורה.

ועיין בספ"ק בית אהרן שהביא בשם אביו זצוק"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דמ"ד פוחת והולך כנגד פרי החג, כמו שפרי החג הם כנגד ע' אומות שיהיו פוחתים והולכים, אותה "פעולה עצמה" נעשה ע"י הדלקת הנרות שיהיה אותו צד של ט"א פוחת והולך [ולפ"ז טעם דב"ש שפוחת והולך כנגד פרי החג אינה רק דוגמא כמו שהבין המהרש"א שבא להורות שבמקום שיש טעם, אפשר שיהא פוחת, ומשום כך אין חושש למעלין בקודש, אלא מ"ש ב"ש פוחת והולך "כנגד" פרי החג, הכוונה ממש לפרי החג שע"י הדלקת הנרות נעשה אותה פעולה עצמה שהיה נעשה ע"י פרי החג] ומ"ד מוסיף והולך משום מעלין בקודש כי ע"י הדלקת נ"ח יש עלי' לצד הקדושה בכל פעם יותר ויותר.

ועיין בחידושי חתם סופר מסכת שבת דף כא ד"ה אחד עשה כב"ש וז"ל: ונ"ל דב"ש עשו עיקר ממפלת השונאים על כן פוחת והולך כשבעים פרי החג שהמה נגד ע' אומות, ולב"ה קבעו נגד עלייתן של ישראל על כן מעלין בקודש, ע"כ. ומשמע מרבירו שלמד שלב"ש פוחת והולך משום זכר הנס, שע"י הפוחת והולך הנס נזכר ביותר.

היוצאים, ומדליק בליל א' נר א' דוגמת הנס או שנתנו כל השמן שבפך ביום א' כולו במנורה, וע"י ראיית נר אחד דולק נזכר הנס, ומוסיף והולך כל יום נר נוסף שהרי הנס היה כמו כן שנתוסף בכל יום שמן חדש. ומצאתי במהרש"א שבת כ"א ע"ב דבר נפלא שעל כרחק לב"ש צריך לטעם א' דהב"י כמ"ש לעיל.

המהרש"א הקשה שם על טעם דב"ש סבברי פוחת והולך ומובא שם טעם אחד בגמרא שהוא כנגד פרי החג, שכמו שם היו פוחתים והולכים כמו כן פוחת והולך בנרות חנוכה. ופשוט ש"פרי החג" הם דוגמא. והקשה המהרש"א מה מועיל טעם דפרי החג, הרי הא דמעלין בקודש נלמד מפסוק. ואה"נ בפרי החג היו פוחתים והולכים, הרי שם היה להם טעם שהקריבו כנגד האומות שיהיו פוחתים והולכים, משא"כ כאן מאיזה טעם שייך להיות פוחת והולך בנר דחנוכה, ובודאי שב"ש לא פליגי על הא דמעלין בקודש ולא מורדין, ותיריך דכאן ג"כ שייך טעם שיהא פוחת והולך והוא ע"פ תירוץ א' דהב"י שיהיה הנס גם ביום א', לפי שהיה מעיקרא מתחלק לח' חלקים, נמצא ח' חלקים שמן היו פוחתים והולכים" מלילה ללילה, והכי קאמרי ב"ש כנגד פרי החג [פירוש פרי החג דוגמא הם] כיוון דאיכא טעמא [בפרי החג] ומשום כך לא חייש למעלין בקודש, ה"נ הכא איכא האי טעמא [פ"י שבנר חנוכה אפשר שלא לחוש למעלין בקודש משום שיש סיבה לכך] ע"כ, א"כ מבואר במהרש"א שבהכרח ב"ש צריך לתירוץ א' דהב"י, דאל"כ יקשה האיך לא חששו ב"ש להא דמעלין בקודש ולא מורדין.

היוצא מכל הנ"ל שתירוץ א' דהב"י שחלקו שמן שבפך בלילה הראשונה לח' חלקים, הולך בשיטת במדת הבטחון שעל האדם להכין מהיום ליום המחר, וכבר ביום ראשון בשבת היה קונה בהמה לשבת, וא"כ במציאת פך השמן היה להם לחלק

הרב יוחנן ברד"א בריוול

בענין בכור ופשוט שהניח להן אביהן עבד ובהמה טמאה

ה' שיטות הראשונים בסוגיא / עשאן לעצמו או עשאן לשכר אם יש מקום לשנות / חלוקת ימים אם עבדינן לכו"ע / גדר חלוקת ימים אם הוא חלוקה גמורה או חלוקת השתמשות גרידא / דמי שכירות אם הוי ראוי או מוחזק לענין פי שנים.

סתומים", וכפי הנראה מסוף דבריו כוונתו דלמה לא נשכירו לאחר ונחלק השכר ב' שלישי ושלישי, (וכן מב' שם בר"ה ר"ג).

וביאור דברי רש"י מב' מתוך דברי היד רמ"ה דקא בעי באופן דעשאן לעצמו וא"א להשכירו לאחרים ולחלוק בהשכר, (וכמב' בגמ' להלן גבי מרחץ ובית הכבד, ופירושו דעשאן לעצמו ע"י בראשונים שם), ולכן אין אופן אלא להשתמש יחד עם החפץ עצמו, ובפשוט ופשוט אפשר להשתמש בו בהדי הדדי ומשא"כ בבכור ופשוט קשה מאד לחלוק השתמשות לב' שלישי ושלישי והלכך נמצא דמפסיד הככור, וברבינו יונה מב' יותר (דנראה ברור דקאי בשיטת רש"י, ודלא כהמגיה שם), דבפשוט ופשוט איכא למימר דכ"א ישתמש בו לעת שיצטרך "בלא הקפדה" דהיינו דכ"א לא יקפיד על חבירו אם ישתמש קצת יותר, ומשא"כ בבכור ופשוט לא שייך לומר כן דאם ישתמשו לעת שיצטרך קא מפסיד הבכור.

ובדעת הריטב"א שלא הבין דברי רש"י מב' בתוך דבריו (בר"ה ר"ג) וכ"ה בשו"ת הריב"ש סי' רכ"ז, דמכיון דאין ראוי להשתמש ביחד הלכך אפשר להשכירו ולחלוק השכר אף היכא דעשאן לעצמו, ורש"י והרמ"ה ודעימיה ס"ל דאעפ"כ אם עשאן לעצמו א"א להשכירו, וע"ע להלן בשיטה ג' (בסוף) בזה.

[ובדעת הרמב"ן שלא הבין דברי רש"י צ"ב, דליכא למימר כנ"ל דהרי נקט סברת הרמ"ה בדעת הר"ת (להלן שיטה ב') דמשו"ה אין משכירין אותו דמיירי בשעשאן לעצמו, וא"כ אמאי לא הבין כן בדעת רש"י, גם אין לומר כמשמעות לשונו

בגמ' ב"ב י"ג ע"א, אין בהן כדי לזה וכדי לזה מהו, ר' יהודה אמר אית דינא דגוד או אגוד, ר"ג אמר לית דינא דגוד או אגוד, א"ל רבא לר"ג לדירך דאמרת לית דינא דגאא"ג בכור ופשוט שהניח להן אביהן עבד ובהמה טמאה (דא"א לחלקן, רש"י) כיצד עושין, א"ל שאני אומר עובד לזה יום אחד ולזה שני ימים, ע"כ.

דבריו הגמ' יל"ע בכמה דברים, א) אמאי נקט רבא בכור ופשוט, ומאי ניח"ל בפשוט ופשוט, ב) אמאי לא קס"ד דרבא בתירוצו של רב נחמן דעובר לזה יום אחד ולזה ב' ימים, ג) מהי גדר הדבר דחלוקת ימים אי נחשב עריין שהן שותפין בגוף החפץ אלא היא חלוקת השתמשות, או שנחשב כחלוקה גמורה דבמקום לחלוק החפץ לחצאין חולקין אותו לימים וכ"א ביזמו הוא בעלים גמורים לבדו אף על גוף החפץ. [וש"י"ל ד"ז דיש לכ"א קנין בגוף אף לזמן] דהרי הוא דומה להאומר נכסי לך ואחר כך לפלוני דמב' בגמ' לקמן דף קל"ז דיש אף להראשון קנין בגוף].

והנה בענין הא דנקט רבא בכור ופשוט מצאנו בזה ה' שיטות בראשונים, ויש מהם דברים הטעונים ביאור, ונבארם אחד לאחד בעזה"י, ונדון בכל א' מהם גם בשאלות האחרות לעיל, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

שיטת רש"י ר"י מיג"ש רבינו יונה והרמ"ה באופן א'

א) ברש"י (ד"ה עבד) איתא בזה"ל "להכי נקט בכור ופשוט דטריחא מילתא להיות שותפין בה", והרמב"ן כתב ע"ז "ואיני יודע מהו טורח זה". ובריטב"א כ' "ודבריו

למימר ליה גוד או אגוד ולהפקיע ממנו לעולם, ה"נ לא מצי למימר ליה לאשתמושי ביה את חד יומא ואנא חד יומא ולאפקועי ממנו ההוא יומא.

וזהו הביאור בדעת רבא דנקט סברא זו אף באופן שא"א בענין אחר ולכן מהא דבכור ופשוט הוכיח דע"כ דעבדי גוד או אגוד דמ"ל הפקעה פורתא מה לי הפקעה כולה, וע"ז תירץ לו ר"נ דודאי באופן שא"א להשתמש ביחד אמרי' דעושין חלוקת ימים ועובר לזה יום א' ולזה ב' ימים דנקט' הקל שבהן ול"א גא"א ג, ובאופן שאפ' להשתמש ביחד אף חלוקת ימים לא עבדינן. (וכן מבר' בר"י מיג"ש בדבריו ר"ג).

וגדר חלוקת ימים להאי שיטה, אפ' להבינו בשני האופנים הן אם הוא חלוקת השתמשות בעלמא והן אם הוא חלוקה גמורה, דבשניהם איכא סברא דלא לחלוק לימים ולהפקיעו מאחד שלא יוכל להשתמש בה ההוא יומא, וגם איכא סברת ר"נ דהיכא דא"א כענין אחר שאני, ודוק.

שיטת הרבינו תם

(ב) ה"ת בתוס' פירש דרבא ס"ל ג"כ דאפ' לעשות חלוקת ימים, ובפשוט ופשוט ניחא ליה דעבדי הכי, אבל בככור ופשוט קשיא ליה דאם יעבוד לבכור ב' ימים הרי נטל הבכור יותר מפי שנים שאם יש עיר רחוקה מהלך יום אחד שמשכתרים בה הרבה שיש שם סחורה בוויל (או שהוא מלאכה מרובה יותר מיום אחד, כמב' ברמב"ן וברשב"א ובתשו' הריב"ש הנ"ל בשיטת ר"ת) א"כ נמצא דמשתכר בה הבכור יותר הרבה מהפשוט דהבכור משיג אותה והפשוט שאין לו שהות אלא יום אחד לא משיג אותה, וא"ל ר"נ דמ"מ כך חולקין, וכמב' בראשונים דאם הורע כחו של פשוט הורע מן הדין שכן חלקו מועט, [והיינו דאולי' בחר זמן החלוקה ולא על הרווחים].

ומב' ברמב"ן ובתשו' הריב"ש דלר"ת קא בעי באופן דעשאן לעצמו וס"ל דא"א להשכירו ככה"ג, ורק לחלקו לימים אפשר

דס"ל דאין שום טורח לחלק ההשתמשות לב' שליש ושליש, דא"כ אמאי א"א לעשות כן להר"ת ולהלן שנחלק ההשתמשות עצמו, ולמה דעת הר"ת הבין הרמב"ן, ושמא לא הק' הרמב"ן כלום אלא שכ' רק שרש"י לא פירש שיטתו בבירור מה היא הטיחה ודוחק, אולם בריטב"א ע"כ כוונתו להקשות כנ"ל וכמב' בדבריו].

והנה, בענין תירוץ ר"נ דעובד לזה יום א' ולזה ב' ימים הא דלא חש רבא לזה והק' כיצד עושין, היה מקום לומר דאינו חולק בזה אלא שלא עלה כן על דעתו ור"נ הוא שמצא לו פתרון זה שאפשר לחלקו לימים, (וכן הבין הרשב"א בדעת אחרים לפני שכ' שיטתו בד"ה ע"כ נ"ל), אולם ז"א חדא שהוא דוחק אמאי לא חשב כן, ועוד כמו שהק' הרשב"א שם מדויק לשון רב"י ר"נ "שאני אומר" דמשמע דרבא נמי הוה ידע דאיכא למימר הכי אלא דס"ל משום מה דאין לומר כן וע"ז אומר לו ר"נ שאני אומר דאפשר לומר כן, (וע"ע בתו"ח ובפנ"ש שג"כ העירו בזה).

וברשב"א שם ביאר דעת רבא בחלוקת ימים, ולענין הא דנקט רבא בכור ופשוט קאי בשיטה אחרת (כדלהלן שיטה ג') אולם הא דלא ס"ל רבא משום חלוקת ימים יש לבארו גם בשיטת רש"י, ושם נביא דבריו בע"ה וכן דברי הריב"ש בתשו' (סי' רכז) דפי' ככמה שנויים, ודון מינה אוקי באתרא.

וכאן נביא מה שמב' בר"י מיגש בענין זה, שהוא פי' ג"כ כרש"י בגריעותא דבכור ופשוט דכ' בזה"ל "כלומר בשלמא פשוט ופשוט כיון דשוו חולקיהון אפשר דהוי להו מלאכה דמצטרפי לתרווייהו ומשתמשי בהאי עבד ובהמה טמאה בהדי הרדי אלא בכור ופשוט דלא שוו חולקיהון היכי עבדי", וכתב בתחילת הסוגיא דלר"נ דלית דינא דגוד או אגוד היכי דאפשר לאשתמושי בהדי הרדי ג"כ לא מצי חד למימר לחבריה שנחלקם לימים, משום דא"ל אידך אנא בכל יומא ויומא בעינא, דמה לי הפקעה כולה ומה לי הפקעה פורתא, דכמו דלא מצי

פירשו דהנידון של רבא הוא בענין השכר, וכ"ה ביר רמ"ה באופן דעשאן לשכר, דלהכי נקט בכור ופשוט, דכפשוט ופשוט אפי' להשכירם לאחר ולחלוק השכר באמצע, ומשא"כ בכור ופשוט איכא פסידא לכבור דהו"ל שכירות ראוי ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק (כדאיתא בגמ' להלן קכ"ג ע"ב וקכ"ה ע"ב), וע"ז תירץ רב נחמן דעובד לזה יום אחד ולזה שני ימים, דהיינו השתמשות בגוף העבד ובהמה דזה הוי מוחזק (וכן מכו' ברמ"ה ובמאיירי ובריב"ש), ואף דלהרמ"ה מיירי דעשאן לשכר מ"מ כ' הרמ"ה דמכיון דאיכא פסידא לכבור פלגי ליומי.

וחוץ מזה הוסיפו הרמ"ה (בס"י קס"ו) והמאיירי דאתר שחלקוהו לימים לזה יום א' ולזה ב' ימים, השתא יכול אף הבכור להשכירו לאחר בזמן שלו וליטול דמי השכירות לעצמו, ונתן הרמ"ה טעם לדבריו בזה"ל "דכי אמרי' דאגרא כי האי גוונא גבי בכור ראוי הוי ה"מ באגרא דנפל בשותפתא, אבל באגרא דנפל לבתר חלוקה לא, והאי כאגרא דנפל לבתר חלוקה דמי דכיון דפלגי להו ליומי ואיסתליק ליה כל חד מינייהו מיומא דחבריה בקנין או במשיכה ואיסתיים ליה יומיה דכל חד מינייהו קנייה לההוא מידי ליומיה דאחין שחלקו לקוחות הוו וליומיה נמי הוי מכירה ואגרא דנפל בההוא יומא ברשותא דמריה נפיל", ומדבריו הנוקבים (וכן מהמאירי) מכו' להדיא דנקטו דחלוקת ימים הוי חלוקה גמורה, [וע"ע בר"ן בנדרים ריש פ' השותפין (דף מ"ה ע"ב) שכ' אף בכל שותפין דבבר שאין בו כרי חלוקה דאי נקטי' ריש ברירה, אמרי' דכל אחד כשמשמש בו יש לו קנין גמור אף בגוף החפץ, עיי"ש].

אולם בדברי הריב"ש שלא הוסיף ד"ז וכי לבאר דברי ר"נ בזה"ל "וכשחולקין לימים כיון שמשמשין בגופו של עבד או בהמה מוחזק הוא ולא ראוי ויש לו חלק בכורה", הרי מכו' להדיא שנקט דחלוקת ימים הוי חלוקת השתמשות גרידא ועדיין יש בו דיני ראוי.

דס"ל דחלוקת ימים עדיפא מלהשכירן באופן דעשאן לעצמו, (עיי' בריב"ש שם שדן בזה וע"ע להלן בשיטה ג'), ורבא לא הק' אלא בבכור ופשוט כיון דהתם גם חלוקת ימים אי אפשר דקא מפסיד הפשוט.

והא דמאן הר"ת לפרש כרש"י (וכשיטות האחרות דלהלן), הוא פשוט כנתבאר דנקט דוראי אפשר לעשות חלוקת ימים, ופשיטא ליה דאף רבא ס"ל כן אי לאו בכור ופשוט וכנ"ל, וכן לפירושו מדוייק הרבה יותר לשון ר"נ "שאני אומר וכו'" דעל מה שהוקשה לרבא דא"א לעשות, קא"ל ר"נ שאני אומר, דאפשר לעשות כן ואין לחוש לסברתך, (וכ"כ בתו"ח).

ובביאור פלוג' רבא ור"נ צ"ל בפשטות דנחלקו אם איכא האי סברא דהורע כחו מן הדין, דר"נ ס"ל האי סברא ורבא ס"ל דלפני שמחלקים אותו צריכים לראות כל התוצאות שיהיו ממנה שיהיה הכל כחשבון, ויש שרצו לומר דנחלקו בשאלה הנ"ל אם חלוקת ימים הוא חלוקה גמורה או חלוקת השתמשות גרידא, דרבא ס"ל דהוי חלוקת השתמשות לכן צ"ל כחשבון פ"ש לזה ושליש לזה לכל אורך הזמן, ור"נ ס"ל דהוי חלוקה גמורה ולכן לא אולי' אלא בתר זמן החלוקה, אבל אחרי זאת מאי איריא לי שמרויח וכי שותפין שחלקו איכא גריעותא אם אחד משקיע ומרויח יותר מחבירו, אולם אי"ז מוכרח כלל דאפי' אם הוא חלוקת השתמשות יש לרון לומר דלא אולי' בתר תוצאות הנובעים אחר זמן החלוקה, וכן אם הוא חלוקה גמורה יש לרון לומר דיש לחלקו חלוקה סבירה ולא לחלקו באופן שיש כרוך לאחד יותר מהשני, ולא דמי לשותפין שחלקו שמשקיע אחד יותר מחבירו, דהתם הרווח שיש לו הוא מעצמו אבל מצד החלוקה חבירו שווה לו ויכול להשקיע כמוהו, ודו"ק.

שיטת הרבינו יונה בשם י"מ הרשב"א

המאיירי הריב"ש והרמ"ה באופן ב'

(ג) הרבינו יונה בשם י"מ, הרשב"א המאיירי והריב"ש בתשובתו (סי' רכ"ז)

וסברא זו של הרשב"א בדעת רבא, הוא כעין סברתו של הר"י מיג"ש שהובא לעיל (שיטה א') דא"א להפקיע ממנו יום מסויים ולומר לו דכל האי יומא כולו שלי, אלא שהר"י מיג"ש תלה אותו בדינא דגאא"ג, דאי נקטי' גאא"ג ואפ' להפקיע ממנו כולו אפ' ג"כ להפקיעו ממנו פורתא ליומא, ורק אי לא נקטי' גאא"ג בזה אמר' דג"כ לא עברי' חלוקת ימים דמ"ל הפקעה כולה מ"ל הפקעה פורתא, אולם ברשב"א מבו' דלא נקט סברא זו וס"ל דאינו תלוי בזה.

ואדרבה מצאנו ברשב"א דמצדד להיפך דתלוי בדינא דגאא"ג לאידך גיסא, דאי נקטי' גאא"ג א"א לחלקו לימים ואי לא נקטי' גאא"ג אפ' לחלקו לימים, וטעמו של דבר מבו' בתשובותיו (ח"א סי' תתקנ"ו, וח"ב סי' קמא) ושם נקט סברא זו למעשה, וז"ל בתר"ד (בח"ב שם וכע"ז בח"א שם): ונראה לי טעמא דמלתא משום דדינא דגוד או אגוד דינא דחלוקה לזמנים ידועים תקנתא גינהו, דאילו מדינא הוה לן למימר דאפילו חצר דלית ביה שיעור חלוקה אילו רצה זה ליטול חלקו יטול, אלא משום עשיית הישר והטוב אי אפשר ולפיכך תקנו להם גוד או אגוד או דינא דחלוקת זמנים ידועים כדי שלא יפסידו זה על זה חלקם, ובעיקר תקנתא פליגי דמר אמר דינא דחלוקת זמנים ידועים עדיפא ליה לנתבע משום דהדרא ליה, ומר אמר גוד או אגוד עדיפא ליה לנתבע משום דלא עילוינה וכי היכי דמר לית ליה אלא תקנתא חדא [הכי נמי למר], עכ"ל. ועיי"ש עוד שהאריך בראיות ובסברות נוספות.

ובזה ביאר הרשב"א בחי' פלוגתא רבא ור"ג, דמשום דסבר רבא דאית דינא דגאא"ג לכן נקט דלית דינא דחלוקת ימים, ורב נחמן דס"ל דלית דינא דגאא"ג נקט דאית דינא דחלוקת ימים. [אולם צ"ע טובא, דהא רבא קאמר לר"ג "לדידך דאמרת לית דינא דגאא"ג בכור ופשוט וכו' כיצד עושין", הרי דמייירי רבא אליבא דר"ג, ולפי דברי הרשב"א מאי קושיא היא זו כלל והא אי לא נקטי' דינא דגאא"ג א"כ בהכרח דאיכא דינא

ובתוס' לקמן קכ"ג ע"ב (הובא ג"כ במאירי כאן) הקשו (בד"ה היתה) דאמאי עובד לזה יום אחד ולזה שני ימים הא הוי ראוי (לרבנן הדתם, דלרבי מבו' שם דשכירות לא הוי ראוי), ותירצו דאייירי שמיחה הבכור ואמר או תחלקו או אטול פ"ש רמבו' לקמן קכ"ו ע"א דבכה"ג נוטל בראוי אף קודם החלוקה. (תירוצם שם קצת סתום אולם כך ביארו האחרונים שם דברי התוס', וכ"ה להדיא כאן במאירי).

ומבו' בדבריהם ב' דברים, א) חידוש גדול דאפ"י השתמשות בהעבד עצמו מקרי ראוי, דרק החפץ עצמו מקרי מוחזק ולא הנאת השתמשות היוצא ממנו, דהוי כמו שכח ופירות (וכן העיר בזה המאירי). ב) מבו' להדיא דג"כ נקטו דחלוקת ימים הוי חלוקת השתמשות בעלמא, דאי הוי חלוקת הגוף שוב אין בזה חסרון דראוי וכנ"ל, (ולענין שיטתם כסוגיין עיין בזה להלן בשיטה ה').

ונחזור להשיטה שאנו עומדין בו לבאר דעת רבא אמאי לא סבר ד"ל שעובד לזה יום א' ולזה ב' ימים, ואין לומר בפשיטות דקס"ד דחלוקת ימים הוי חלוקת השתמשות גרידא וא"כ איכא חסרון דראוי, דהרי מבו' בריב"ש וכן ברמ"ה ובמאירי דעצם השתמשות בהעבד ב' ימים אין חסרון דראוי כלל, (אלא שהוסיפו הרמ"ה והמאירי מעצמם דאפ' ג"כ להשכירו משום דחלוקת ימים הוי חלוקה גמורה), וא"כ הו"ל לרבא עכ"פ למימר דמחלקים הימים להשתמשות.

אכן, הביאור בזה ביאר הרשב"א, דרבא ס"ל ד"חלוקת ימים אי אפשר, שאין חלוקת ימים חלוקה כלל דאפילו בפשוט ופשוט, שאין אחד מהם רוצה להתבטל ממלאכת עבדו או בהמתו יום אחד שמא חוזמן לו מלאכה באותו יום, וכ"ש בככור ופשוט שמלאכת הפשוט כריחוק זמן", ועי' אמר לו ר"ג "שאני אומר שחלוקת ימים חלוקה אע"פ שאתה אומר שאינה חלוקה".

ודבריו קצת סתומים דמה בכך דאין בו כדי חלוקה וא"א לחלקו לשנים, מ"מ מה חסרון איכא במה שמחלקים אותו לזמנים וכ"א בזמנו יש לו כדי השתמשות בו, וצ"ב. (ועכ"פ נראה דאין חילוק בגדר חלוקת ימים לפי סברא זו).

וכ"ז ביאר בדעת רבא שהק' בכור ופשוט כיצד עושין, דסבר שאין חולקין לימים ובפשוט ופשוט משכירין אותן (דעדיפא מחלוקת ימים) ומשא"כ בככור ופשוט אי אפשר דהו"ל ראוי, ובדעת ר"נ הסתפק שם אי משום דס"ל דהכא שאני דא"א בענין אחר (וכמש"כ הר"י מיג"ש), אי משום שהוא חולק וס"ל דחולקין לימים (וכמש"כ הרשב"א).

ובאופן אחר נראה לומר במה נחלקו רבא ור"נ להאי שיטה, ע"פ מש"כ היר"מ בתירוצו של ר"נ שנובר לזה יום א' ולזה ב' ימים, וז"ל: ומסתברא דאפילו עשאן לשכר נמי שני ליה דמשום פסידא לבכור פלגי להו ליומי, דאי לא תימא הכי תינח היכא דעשאן לעצמו אלא היכא דעשאן לשכר מאי שני ליה, עכ"ל. ודבריו עולים על מה שבביאר קו' רבא דהק' בשני אופנים, א' באופן דעשאן לעצמו דא"א להשתמשוי בהו דלא שוו חולקיהון וכנ"ל בשיטה א', ב' באופן דעשאן לשכר דא"א להשכירין וליטול בה פ"ש משום ראוי וכתבאר בשיטה זו, וע"ז קאמר דלכאוי' על אופן ב' לא קאי תירוצו של ר"נ, דכיון דעשאן לשכר היכי נחלקם לימים להשתמש בגופם, וע"ז פירש דמסתברא דכיון דאיכא פסידא לבכור ליכא חסרון בזה (וכמש"כ הריטב"א סברא זו אף בדעת רבא, עיי' לעיל בשיטה א' ולהלן בשיטה ד'), ועפ"י ז"ל דבהא גופא נחלקו רבא ורב נחמן, דסבר רבא דמכיון דעשאן לשכר שוב א"א להשתמש בגופם אלא להשכירין ואיכא חסרון דראוי, (ובעלמא ס"ל לרבא דעבדי' חלוקת ימים), וע"ז קאמר לו רב נחמן דמכיון דא"א בענין אחר עבדי' חלוקת ימים ומשתמשים בגוף העבד אף דעשאן לשכר, ודו"ק.

דחלוקת ימים וכמו שכתב דתלוי זה בזה, (וכמב"ר ג"כ בר"י מיג"ש דרבא קאי בשיטת ר"נ, רכי' דמשום דלית דינא דגאא"ג לכן נמי חלוקת ימים ליחא וכנ"ל), וצ"ע.]

וע"ש עוד שלמד דכל הסייעתא דמביא הגמ' אח"ז מהא דמי שחציו עבד וחציו ב"ח, הוא ג"כ להאי פלוג' אי איכא דינא דחלוקת ימים אי לאו, ודלא כשאר הראשונים שפ"י שהסייעתא הוא לענין פלוגתתם כדינא דגודר או אגוד.

עוד שנינו מצאנו ברשב"א ממש"כ בר"י מיג"ש, דבר"י מיג"ש מבר' בדעת ר"נ דודאי גם הוא ס"ל דבעלמא לא עבדי' חלוקת ימים, [משום סברתו הנ"ל דאי לא עבדי' גאא"ג גם הפקעת פורתא לא עבדי'], ודוקא כאן בככור ופשוט קאמר ר"נ דמכיון דא"א לאשתמושי בהדי הדדי לכן עבדי' חלוקת ימים [ורבא לא חילק בזה וכתבאר למעלה], אולם ברשב"א מבר' בדעת ר"נ דלעולם אית ליה דינא דחלוקת ימים.

וכבר כתבנו לעיל דסברת הרשב"א י"ל לכאוי' גם בשיטת רש"י וסייעתו דהנידרון הוא לענין הגוף וכן סברת הר"י מיג"ש י"ל לכאוי' גם בשיטת הרשב"א דהנידרון הוא לענין השכר, ודו"ק. (ובגדר חלוקת ימים לפי סברות אלו, אין הדעת נוטה לשום צד ואפשר להבינו לפי שני הצדדים).

והריב"ש (כתשובתו סי' רכ"ז) דן אם בדבר שעשאן לעצמו וא"א להשתמש בזה אי חלוקת ימים עדיפא או חלוקת השכר עדיפא, ובתוך דבריו ביאר הסברא דחלוקת ימים אינה חלוקה בזה"ל: שחלוקת הזמנים אינה חלוקה ראויה, דכיון שהדבר בעצמו אין בו דין חלוקה גם אין חולקין אותו לזמנים, אלא שמשכירין אותו וחולקים השכר לאמצע, שכמו שאם היה ראוי שישתמשו בו שניהם כאחד כגון מרחץ ובית הבר משתמשין בו שניהם תמיד, כן כשאין ראוי שישתמשו בו כאחד משכירין אותו ואוכלין פירות שניהם כאחד, שהרי כל אחד לוקח חלקו בכל פרוטה ופרוטה, עכ"ל.

הקודמת להגידון הוא ג"כ בענין השכר (ולהריטב"א הוא אף בשעשאן לעצמו דאפ' להשכירן כיון שא"א בענין אחר), והגריעותא דכבוד הוא מטעם ראוי, אלא שפירשו בענין אחר, והוא דל"א דלעולם הוי שכירות ראוי אלא דקאמר רבא דכיון שאין שום השתמשות בהעבד עצמו [להשתמש יחדיו א"א כמב' ברש"י וכנ"ל, והריטב"א רצה להעמיס פ"י גם ברש"י], (וכן בהמה טמאה לא קיימי לשחיטה), וגם גוד או אגוד לא עבדי' א"כ בזה הוי השכירות ראוי, ובשלמא אי עבדי' גוד או אגוד היו יכולים לעשות גא"ג, ושוב גם להשכירו דכיון דאפ' להשתמש בזה ובוה הוי מוחזק לכן אף השכירות אינו ראוי, וע"ז חירץ ר"ג דעובד לזה יום א' ולזה ב' ימים, רבוה לא הוי חסרון דראוי כנ"ל בשיטה הקודמת, [ובריטב"א הוסיף בדברי ר"ג ג"כ השתא כיון שראוי להשתמש בגוף העבד שוב אף השכירות אינו ראוי ונטול פ"ש בזה אם ישכירו אותו].

וביאור הדברים בשיטתם הוא, דאם אפשר להשתמש בגוף החפץ, והוי מוחזק בגוף החפץ, א"כ אף השכירות היוצא ממנו לאו ראוי הוא דמ"ל הנאת השתמשות עצמו מ"ל דמיהן, ודוקא אם אין הדבר שווה אלא לשכירות, בזה נמצא דאינו מוחזק בשום גוף שיש בו שוויות מצד עצמו, וכל השווי שיש לו הוא רק ע"י יצירה היוצא משכירות שלו לכן מקרי ראוי.

אכן, לפום ריהטא הדברים תמוהים מאד, דהרי גמ' ערוכה היא לקמן קכ"ד ע"א דמי שכירות הוי לרבנן ראוי ולא אמרו בכרייתא שם דהניח להן אביהן פרה מוחכרת ומושכרת ביד אחרים כבוד נוטל בה פי שנים אלא אליבא דרבי, וקיי"ל כרבנן, ואף דהרמב"ם (פ"ג מנחלות ה"ב) הכיא להלכה דהניח להן אביהן פרה מוחכרת ומושכרת ביד אחרים כבוד נוטל פ"ש, כבר פירשו המפרשים (המגיד משנה שם, הסמ"ע בסי' רע"ח סק"ו, וכן נקט הקצוה"ח שם סק"א וסק"ב, ובוה הורירו השגת הראב"ד שם),

אכן, כ"ז י"ל רק אי נקטי' דחלוקת ימים חלוקת השתמשות בעלמא הוא (כדעת הריב"ש הנ"ל), דא"כ מה בכך דא"א לחלקם לימים להשתמשות בגוף כיון שעשאן לשכר, מ"מ הא אפ' לחלקן לימים להשכירן, דכיון דהוא אחר חלוקה שוב ליכא חסרון דראוי וכנ"ל, אלא ע"כ דחלוקת השתמשות הוא ולכן לחלקן לימים להשכירן אי אפשר דאיכא חסרון דראוי ולכן שפיר הק' רבא כיצד עושין.

ולפי"ז בדעת הרמ"ה עצמו לכא' א"א לומר מהלך זו, דהרי הוא למד דחלוקת ימים חלוקה גמורה הוא וכ' להדיא דליכא חסרון דראוי בשכירות שלהם לאחר חלוקת ימים, וא"כ הו"ל לרבא למימר דחולקין אותם לימים להשכירן, וע"כ נצטרך לומר דרבא לית ליה כלל משום חלוקת ימים, וכסברות הראשונים הנ"ל (הר"י מיג"ש, הרשב"א והריב"ש), אם לא שנפרש דרבא סבר ג"כ דחלוקת ימים הוא חלוקת השתמשות ולכן לא מצא שום פתרון, ור"ג חלק לו בשני דברים א' דאף דעשאן לשכר אפ' להשתמש בגופם כיון דאיכא פסידא, ב' דלמד דחלוקת ימים חלוקה גמורה, וכמש"כ הרמ"ה מנפשיה דה"ה דאפ' לחלקן לימים להשכירן, (ולא כ"כ הרמ"ה אלא בדעת ר"ג, ודו"ק).

[ובעיקר הדבר שדן הרמ"ה בדעת ר"ג אם אפשר לחלקן לימים להשתמש בגופן אף דעשאן לשכר וכ' דמשום דאיכא פסידא אפשר, לכא' צע"ק דהוי הרמ"ה למד דחלוקה גמורה היא וא"כ מאי איכפת לנו מה שנעשו אחרי החלוקה, וע"כ מב' דצ"ל דאעפ"כ צריך לחלקן באופן הנאות שגם אחר החלוקה ימצא להשכירן אם עשאן לשכר, ועיי' לעיל בשיטת הר"ת (בסוף) דכתבנו כעין סברא זו, ודו"ק].

שיטת הרמב"ן והריטב"א והמאירי

בשם י"א

ד הרמב"ן והריטב"א וכן המאירי בשם י"א פירשו בדברי רבא קרוב לשיטה

בוה"ל "והא דלא נקט החכירה והשכירה (כצ"ל, רש"י) היתומין (גבי הא דהיתה פרה מוחכרת ומושכרת ביד אחרים נוטל בה ככור פי שנים לרבי) משום השתא אשמועינן חידוש טפי דאע"ג שהיתה חכורה ושכורה בחיי האב לא חשבי להפרה ראוי ויטול פי שנים", עכ"ל. ולכאוי מיירי לענין דמי השכירות (וכמו שלומדים התוס' בפירוש הגמ' דלענין זה נוטל פ"ש בפרה מוחכרת ומושכרת כמב' בתוס' קכ"ד ע"א דכ' דאין השבח על גוף הפרה עיי"ש, ודלא כהרמב"ם הנ"ל ושאר), וא"כ מבוי דמי שכירות של פרה שהיתה שכורה בחיי האב מקרי ראוי יותר ממה שמשכירין היתומים עצמם ולכן הוה חידוש לרבי טפי, וא"כ י"ל ג"כ דהני הראשונים נקטו סברא זו למעשה בדעת רבנן דרק בכה"ג ששכורה בחיי האב נחלקו אבל כשהיתומים משכירים אותו לאו ראוי הוא [אם הוא קיים לכל דבר].

אולם שו"מ במהר"ם על דברי התוס' שם ובקצוה"ח סי' רע"ח סק"ב שהבינו בדברי התוס' שכוונתם על הפרה עצמה דבזה הוי חידוש דהוה לן למימר דאף היא גופיה נחשבת ראוי כיון שלא היתה ברשות האב בשעת מיתה, וזה קמ"ל חידוש טפי בפרה מוחכרת ומשוכרת, [וצ"ל דאחרי כן קתני דאף דמי השכירות לא נחשבת ראוי וכמו שהוכחנו לעיל], ולפי"ז החילוק שכתבנו לעיל לענין דמי השכירות לא כתוב בתוס', וכן מורה לשון התוס' יותר.

אכן במהר"ם שם ביאר הקשר בין שני חצאי התוס' ובדבריו מבוארים כדבר פשוט דשייך סברת החילוק הנ"ל אף למעשה בדעת רבנן, (אלא שלא ס"ל כן התוס'), שכ' דהא דהקטו התוס' הא דלא נקט החכירה והשכירה היתומין, הוא משום דכתבו בתחילה לתרץ קושייתם מסוגייתנו דעובד לזה יום א' ולזה יום א' עלה דמבוי שם דלרבנן הוי שכירות ראוי ותרצו דסוגייתנו מיירי שמיחה הבכור, ולכן נתקשו אח"כ בקושייתם, דבשלמא בלא סברתם דאירי דוקא במחאה, הוה אמרי' לתרץ קושייתם

דע"כ למד דהנידון הוא לענין שבח פיתום הפרה אבל דמי שכירות ודאי פסקי' דראוי הוא, ואף דהתם בהמה טהורה היא דקיימא לכל דבר, וא"כ היאך כתבו הני ראשונים דלאו ראוי הוא, [ועיין בקה"י סי' ט' המשו"ז למד בדברי הרמב"ן בענין אחר, רכוונתו הוא ע"פ דינא דבכור שמיחה (המבוי) בגמ' לקמן קכ"ו ע"א] עיי"ש, אולם המעיין במאירי יראה שלמד כדברי הראשונים שנקטו דשכירות לאו ראוי הוא בכה"ג, וע"ע שם וברמב"ן בדעת הר"י שיובא דבריהם לקמן בע"ה בשיטה ה'].

והנראה לומר בע"ה דלק"מ, דהחילוק הוא פשוט דהתם היתה מושכרת ע"י אביהן לכן נחשב דמי השכירות ראוי, ומשא"כ הכא הרי משכירים אותם הירושים עצמם הלכך שייך לומר דאם קיים לשאר תשמישים אף דמי השכירות לאו ראוי הוא דכיון דבשעת מיתה היתה ברשות האב והיה מוחזק בה, לכן אף השכירות שמשכירים הם אח"כ לא מקרי ראוי.

[ולמדו דבכה"ג אינו דומה לפירות ושבח דהוי ראוי אף אח"כ, דמכיון דעומד לתשמיש והשתמשות הוא בגוף החפץ דבזה היה מוחזק, לכן אף אם משכירים אותו ואחר משתמש בזה ותחת זה נותן מעות, אין המעות חשיב ראוי דמ"ל הן מ"ל דמיהן, ודוקא אם אינו עומד לשום דבר בזה חשיב שכירות כעין יצירה שיהיה להגוף שום שוויות ולכן חשיב ראוי וכנתבאר לעיל, וכל מה דאמרו דשכירות הוי ראוי היינו רק משום שלא בא לידם שום גוף דהיתה מושכרת ביד אחרים].

וכן מדויק מאד בלשון הרבינו יונה שכ' בוה"ל "שהשכר ראוי הוא ואע"פ שהם המשכירים", ומבוי ששייך סברא לומר דאם הם המשכירים שאני, אלא דס"ל דאעפ"כ לעולם הוי ראוי, ושפיר י"ל דסברא זו נקטו הני הראשונים.

ומתחילה עלה בדעתי דסברא זו כתובה גם בתוס' לקמן קכ"ג ע"ב (ד"ה היתה) שכ'

מסוגייתנו דהשכירו היתומים עצמם שאני ובהא אפי' רבנן מודו, ובוה א"ש אף אמאי נקט היתה מושכרת ביד אחרים דבא לאשמועי' מאי דהוה מוחזק לרבי אף דפליגי רבנן עליה, אבל השתא שתירצו התוס' על קושייתם דסוגייתנו מיירי שמיחה הבכור אבל בלא"ה אף בהא ס"ל רבנן דהוי ראוי, לכן נתקשו אח"כ אמאי לא נקט השכירוה היתומים, [וע"ז תירצו דהוי חידוש טפי לגבי הפרה עצמה וכו"ל], עכ"ד. הרי לנו דברים מפורשים בזה, ומה שלא רצו התוס' ללמוד י"ל דזה למדו הני הראשונים. (וע"ע במהר"ם שם מה שהביא בשם יש שרוצין לפרש בכוננת קו' התוס', ובדבריהם מבו' שלמדו חילוק הוה גם בתוס', ועיי"ש שדחה אותם, וקצ"ע אמאי לא דחה אותם ג"כ ממה שהוכיח מתחילת דברי התוס' בדעתם, ודו"ק).*

ועוד נראה ביותר בדעת הריטב"א דפשוט הוא דאם הם המשכירין מוכן דאינו ראוי, דהנה יעויין בריטב"א לקמן קכ"ג ע"ב דפירש דברי הגמ' הניח להן אביהן פרה מושכרת ומושכרת ביד אחרים דהנידון הוא לענין הגולדות שאם ילדה נוטל בה פי שנים עיי"ש שהוכיח ד"ז מהגמ' שם, ואח"ז הק' מג"ל להגמ' הא, ותי' דאי מיירי לענין דמי

הרי לנו שדימה שכירות למלוה, וא"כ אף דקיי"ל דאף מלוה הוי ראוי, מ"מ הגע עצמך אם הניח אביהן נכסים בעין והיתומים עצמן הלכו והלוו אותם לאחרים האם נאמר דד"ז מקרי ראוי, הרי היה אביהן מוחזק בזה בשעת מיתה, ומדבריו שמכו' דבשכירות ליכא חסרון שהוא דבר חדש אלא משום שאינו מצוי, א"כ ע"כ דאם היתומים השכירוה לאו ראוי הוא.

אלא דלפי"ז צ"ע השתא דא"כ בכל אופן היה צ"ל דאינו ראוי ואמאי כשאין לו שום השתמשות מקרי השכירות ראוי, וצ"ל דמבו' דאם אין לו שום השתמשות, א"כ בזה מודה דשכירות הוי ראוי מצד עצמו, דבכה"ג הוי ודאי דבר חדש מה שיוצא מגוף החפץ. ודו"ק.

ובביאור הא דלא היה ס"ל רבא דעובר לזה יום א' וכו', צ"ל כמו שכתבנו בשיטה הקודמת דלית ליה משום חלוקת ימים או כסברת הרשב"א (והריב"ש) או כסברת הר"י מיג"ש המבו' בשיטה א', עיי"ש. [אבל אין

* וכמה שהבאנו מדברי הרבינו יונה שס"ל כחילוק הוה (דהוי פחות ראוי אם הם המשכירים, אף שלא נקט בן למעשה כדעת רבנן וס"ל לדעולם הוי ראוי), בזה נתיישב מה שנתקשיתי בדברי התוס' שם, דהנה הרבינו יונה לקמן שם כתב עלה דאיתא בגמ' דהא דהוי מוחזק לרבי היינו דוקא היכי דלא חסרי בה מזוני, אבל אי חסרי בה מזוני הוי ככנו בתים מעצמם דהוי ראוי אף לרבי, ותמה הרבינו יונה דמה בכך דלא חסרי מזוני הא השוכר מאכילה, וע"ז תירץ דהואיל ומתנאי שהתנה עם האב הוא עושה כן כשכתב דממילא הוי ולא מקרי ראוי, ע"כ.

ולכא"ו היה משמע דאם לאו משום תנאי האב הוא עושה כן אלא שהיתומים עצמם השכירוה הוי ככה"ג ראוי ודלא כמבו' בתוס' שם, וכן כתב הפני שלמה שם, ובוה הוקשה לי בדברי התוס' שתירצו דיכא חידוש טפי במה דנקט מוחזרת ומושכרת ביד אחרים, הרי יותר הו"ל למיתני השכירוה היתומין שהוי חידוש הרבה יותר דאף דיכא סברא למעשה לומר דמקרי ראוי וכמ"ש ברבינו יונה, אעפ"כ הוי מוחזק כדעת התוס', ולמה נקט מוחזרת ומושכרת דהוי חידוש רק של הרי"א.

ולפי דברי הרבינו יונה בסוגיין מיושב דודאי גם הרבינו יונה ס"ל דלרבי הוי מוחזק אף אם הם המשכירים ועוד יותר מקרי מוחזק בכך, (ודלא כמ"ש הפנ"ש שם), ולא כתב הרבינו יונה אלא דכשהיתה מושכרת ביד אחרים לא מקרי מוחזק אלא משום דמתנאי שהתנה האב הוא מאכילה, אבל כשהם המשכירים ל"צ לכל זה הוה שפיר מוחזק אף אם מאכיל בגללם, ודסברא זו דכשהם משכירים מקרי מוחזק כיון שהיתה ברשות האב בשעת מיתה, זה מועיל אף דחסרי בה מזוני, (דאל"כ תקשי דהרבינו יונה סותר משנתנו), ולכן שפיר כתבו התוס' דאדרבה איכא חידוש במה דנקט פרה מוחזרת ומושכרת דאף בכה"ג מקרי מוחזק (הפרה עצמה לתוס', או דמי השכירות לשא"ר וכו"ל), ודו"ק.

לקמן ביש נוחלין לא למד כשיטות הראשונים דלעיל דהא דקאמר רבא בכור ופשוט כיצד עושין היינו משום דלהשכיין איכא חסרון דראוי, (וע"ז יהא התירון דמכין דיכול למחות אין חסרון דראוי), דא"כ אמאי צריך ר"ג לשנויי דעובד לזה יום א' ולזה ב' ימים, לא הו"ל למימר אלא דאפי' בשכירות לא הוי ראוי דיכול הבכור למחות, אלא ע"כ דס"ל כשי' הר"י דא"א להשכיר מטעם אחר משום דינא דהשכר לאמצע, (או כשי' הר"ת דא"א לחלקן לימים דלא שוו אהדדי), ותירצו הגמ' ע"ז דעובד לזה יום א' וכו', וע"ז דנו התוס' מעצמם אמאי אין חסרון דראוי ותירצו דיכול למחות, וא"כ אמאי לא נאמר דשיטת הר"י הכא ודברי התוס' לקמן בשיטה אחת הן, ולא משום דהר"י ס"ל דשכירות אינו מקרי ראוי וק"ל.

והנה ברעת רב נחמן בתירוצו ביאר התוס' בזה"ל "ומ"מ תירץ ליה דעובד לזה יום א' כו' ול"ד לשור לחרישה דהתם אדעתא דהכי נשתתפו, אבל גבי בכור ופשוט דלא שייך האי טעמא כל אחד נוטל כפי חלקו", עכ"ל.

ובפשטות כוותם דהכא שאני וליכא דינא דהשכר לאמצע דהתם מעיקרא אדעתא דהכי נשתתפו ומשא"כ הכא שקיבלו זאת בירושה לא שייך האי דינא, [ובזה נחלקו רבא ורב נחמן דר"ג חידש חילוק זה]. ולפי"ז מבו' דע"כ ס"ל הר"י דחלוקת ימים אינה חלוקה גמורה, דאי חלוקה גמורה היא מאי צריך לכל חילוק זה, בלא"ה שוב ליכא חסרון משום דינא דהשכר באמצע כיון שכבר חלקו וכ"א הוא בעלים על שלו, וכן כתב הקה"י (בסי' ט').

אולם קשה טובא אם נפרש דברי התוס' כהפשטות, וכמו שהקשה הגר"ש שקופ, חדא דעיקר חסר מן הספר דהרי כל החילוק בין הכא להתם לא נזכר בגמ', ועוד דאם נאמר דהתם בשור לחרישה השכר לאמצע רק משום דאדעתיה דהכי נשתתפו, א"כ גם בעומד לטביחה נאמר כן, כיון דגם בעומד

לומר כהצד שביארנו בשיטה הקודמת דס"ל רבא דא"א לחלקן לימים בהשתמשות כיון דעשאן לשכר, דהא מבו' בריטב"א דאיירי הכא אפי' דעשאן לעצמו ואפ' ג"כ להשכיין כיון דאין ראוי להשתמש בגופו, וכיון שכן ע"כ דהא ולא היה ס"ל דעובד יום א' וב' ימים הוא משום דא"א לחלקו לימים כנ"ל].

ובגדר חלוקת ימים בשיטה זו הרי מבו' בריטב"א להדיא דחלוקת השתמשות בעלמא הוא, שהוסיף דלאחר תירון ר"ג אפ' להשכירו ג"כ דכיון דראוי להשתמש בגוף העבר גם השכירות אינו ראוי, ואי הוה חלוקה גמורה מאי צריך לזה בלא"ה הכל שלו וכמבו' ברמ"ה, אבל ברמב"ן שלא הוסיף ד"ו א"כ שום ראייה לאיזה צד הוא נוטה.

שיטת הר"י

ה' הר"י בתוס' פירש ג"כ דהנידון של רבא הוא בענין השכר, אלא דפי' דהחסרון בככור ופשוט הוא מטעם אחר, והוא כמבו' בגמ' כתובות דף צ"ג ע"ב דשותפין בשור לחרישה ועומד לחרישה לכו"ע השכר באמצע אע"פ שאין לזה כי אם מנה ולזה מאתיים, ולהכי פריך בככור ופשוט כיצד יעשו דא"א להשכיין דאיכא פסידא לככור דאינו נוטל בו פי שנים.

ומבו' ברבריו דמשום ראוי אין חסרון ורק משום האי דינא דהשכר לאמצע, וכתבו ע"ז הרמב"ן והמאירי דנקט דשכירות אינו ראוי, וע"כ צ"ל דהיינו כנתבאר למעלה דכיון שהם המשכירים י"ל דבכה"ג לאו ראוי מקרי וכנ"ל, אלא שנקט כן בכל גונוי אף דחזי רק לשכירות.

אולם צ"ע טובא דהרי המאירי עצמו הביא לאחמ"כ דהתוס' ביש נוחלין ס"ל דאף העבודה עצמה מקרי ראוי ולכן תירצו דאיירי שמיחה הבכור (וכמובא לעיל), וא"כ למה צ"ל דהר"י ס"ל דשכירות אינו ראוי, הרי י"ל דגם הר"י ס"ל דאיירי במיחה ולכן משום ראוי אין שום חסרון אף ברבר דשייך בו דיני ראוי, ועוד יותר דע"כ התוס'

המאתיים חלוקה ושוב יקבל כפי חלקו, ע"ז ביארו בתוס' בטו"ט דהתם אדעתא דהכי נשתתפו שיהיו שותפים ולכן לא יכול לתבוע חלוקה, ומשא"כ הכא גבי בכור ל"ש האי טעמא ויכול לתבוע חלוקה, עכ"ד הגרש"ש.

וברעת רבא דלא חש לתירוצו של ר"נ ביאר הגרש"ש שם דהוא כמו שכתבנו בשיטות הקודמות דלא ס"ל משום חלוקת ימים (וכהסברות דלעיל).

עוד י"ל בדרך אחר דאף דנקט דעברין חלוקת ימים, מ"מ למד בגדרו דהוא חלוקת השתמשות בעלמא, וא"כ לא יועיל כלום במה דנחלקו לימים כיון שעריין שותפים הם (וכמו שביארנו לעיל בדרך הקה"י), וכזה גופא נחלקו רבא ורב נחמן מהי הגדר של חלוקת ימים.

אך אכתי ק"ק לשיטה זו [הן לדרך הקה"י והן לדרך הגרש"ש] דאמאי הוצרך ר"נ לומר דעובד לזה יום א' וכו' הו"ל למימר אף בשכירות שבזה מיירי רבא דליכא פסידא לבכור (או משום דלאו אדעתיה דהכא נשתתפו או משום שנחלקו לימים וכ"א ישכיר בזמן שלו וכנ"ל), דבשלמא לשיטה א' וב' הרי מיירי בענין גוף העבד והבהמה, וכן לשיטה ג' וד' ניחא דקאמר דאפשר להתחלק באופן דליכא חסרון דראוי כמב' בראשונים, (ואף דהרמ"ה והמאירי כתבו דאפי' ג"כ להשכירו אח"כ כיון שכבר חלקו וכמו שנכתב לעיל, מ"מ בזה י"ל דנקט ר"נ אופן דודאי ליכא חסרון דראוי וכדמוכח ע"כ בדברי הראשונים), אבל לשיטה זו תמוה למה תירץ דוקא באופן זה, וצ"ע.

לחרישה מן הדין היה שיטול כ"א חלקו ורק משום שמחלו זל"ז השכר לאמצע, א"כ מ"ש בעומד לטביחה ואמאי נחלקו התם בגמ' כזה.

ומשו"ז למד הגר"ש שקופ (בסי' ה') דכוונת התוס' היא בדרך אחר, דודאי דטעמא דדינא דהשכר לאמצע הוא לאו משום דארעתא דהכי נשתתפו, אלא כמו שכ' הסמ"ע (בסי' קע"ו ס"ק ט"ו) דהוא משום דהחלקים מצורפים יחד ואי אפשר זה בלא זה, וכ"א בלא חלק חבירו אינו יכול להשביח כלום, ולכן אמרי' דחלקו של כ"א גורם השבח ושניהם שוה בדין, (וכ' הגרש"ש דכ"ה לשון רש"י בכתובות שם ד"ה שור לחרישה, עיי"ש).

ובזה מוכן גם בעומד לטביחה דהרי חתיכות בשר אחר טביחה אינם מצורפים וא"צ כ"א לשני לכן השבח לכ"א כפי חלקו וכמ"ש הסמ"ע שם, [ורק מ"ד א' ס"ל דאף דעומד לטביחה, מ"מ כיון שנתרצו שיהיה לחרישה דינו כמי שעומד לחרישה דמחל זה לזה].

ועיקר הירודן של ר"נ הוא כלשונו שאני אומר עובד לזה יום א' וכו' דאפשר לחלקם לימים, והיינו דלמד דחלוקת ימים הוא חלוקה גמורה (ולהיפך ממה שלמד להקה"י), וכיון שנחלקים שוב אין בו דינא דהשכר לאמצע כיון דהוי כ"א בעלים לבדו על שלו, וביותר ששוב אין כאן סברת הסמ"ע דעכשיו אינם משותפים, ולכן יקבל כ"א כפי חלקו.

וכדי שלא תקשי אמאי לא נימא ג"כ בעלמא בשור העומד לחרישה שיתבע כעל

שמחה בונם וינגרטן

בענין תופס לבעל חוב ודין נתינה בעבד

שיחזור שליחות אצל הבעל פ"י שלא צריך לחזור להודיע לבעל דעשה שליחותו ויכול לעשות שליחות חדשה ורכא סבר צריך שיחזור שליחות אצל הבעל, לכך לא יכול להיות שליח לקבלה, וסוגייתנו לכאורה אולה כר' נחמן דאין צריך שיחזור שליחות אצל הבעל, אולם התורת גיטין אומר דאפשר להסביר אפי' לרבא דסבר דצריך שיחזור שליחות אצל הבעל ומ"מ לא קשה דזה שיכול למנות עצמו שליח לקבלה זה משום דדין דרבא זה רק בגיטין, ריש חסרון דטלי גיטין מע"ג הקרקע ולכן צריך השליח עצמו לתת הגט לאשה ולא למנות עצמו שליח לקבלה, שהרי צריך נתינה. משא"כ בממון, אם אמר השליח למקבל לך חזק וקני ולא נתן בידו החפץ או הממון או השליח באמירה זו כבר גמר שליחותו והחפץ כבר שייך למקבל, רק צריך לעשות בזה מעשה קנין ואפי' שהשליח מת, יכול המקבל לקנות הממון, שהרי לא צריך נתינה ביד. ועבד הרי הוא כשטר ממון שלא צריך נתינה ביד וא"כ אפי' לרבא שלמד בגט דשליח להולכה לא יכול להיות שליח לקבלה, זה רק בגט, משום שצריך שיחזור שליחות אצל הבעל, אבל בממון ובעבד כן יכול להיות שליח לקבלה דלא צריך דין נתינה, וא"כ לא צריך שיחזור שליחות אצל הבעל.

מה שכתב הנתיבות דעבד לא צריך נתינה חלוק עליו הקצות החושן בסימן קכ"ה סע"ק ד' דסבר דגמרינן עבד מלימוד דלה לה מאשה לכל הדינים וגם לדין דטלי גיטין מע"ג הקרקע. ובביאור מחלוקתם נראה דהנתיבות סובר דבשטר שחרור אין צריך נתינה ביד ואין חסרון דטלי גיטין מע"ג הקרקע ומוכיח מהר"ן דכתב ששליח יכול למנות עצמו שליח לקבלה וזה מוכרח להיות רק אם אין צריך דין נתינה בשטר שחרור, דאם צריך אין יכול למנות עצמו שליח

איתא במתניתין (גיטין) דף י"א ע"ב האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי, אם רצה לחזור בשניהם יחזור - דברי ר"מ. וחכמים אומרים בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים, ואומרת הגמ' שמע מיניה התופס לבע"ח קנה והקשו בתוס' דמה ענין תופס לבע"ח לסוגיא דגט שחרור, הרי אם אין בודעת האדון לשחררו ע"י נתינת הגט לשליח (פ"י) אלא ע"י שיתן השליח (לעבד), ממילא לא יעזור התפיסה כלום שהרי העבד בעצמו אינו יכול לעכב (פ"י) באופן שנתן האדון גט לעבד ע"מ שלא יחול מיד אין העבד מתגרש מיד) כ"ש השליח ות"י תוס' עיי"ש.

וכתב הר"ן דנראה לו דממתני' שמעינן דשליח להולכה יכול לעשות עצמו שליח לקבלה וא"כ כשהאדון אומר לשליח תן גט שחרור זה לעבדי, יכול השליח לעשות עצמו שליח קבלה להעבד ומכאן לומדים לתופס לבע"ח קנה לפי שהתופס נעשה שליח בבע"ח מדין זכין לאדם שלא בפניו. והקשה הפני יהושע דתי' הר"ן לא מתרץ קושית התוס' דהרי לומדים דתן לאו כוכי וא"כ כוונתו לא לתת עכשיו הגט וא"כ איך יכול להיות שליח שלו.

וכתב בתורת גיטין לעיל ברף ט' וכ"כ בנתיבות סימן קפ"ה ס"ק ע"א לבאר דברי הר"ן דמייירי דהאדון מינה את השליח לשליח להולכה והשליח מינה את עצמו לשליח לקבלה, כגון שאמר בפירוש הריני שליח לקבלה, לכך לא יכול לחזור. (מכאן רואים שהשליח יכול למנות עצמו שליח לקבלה).

ובפשטות דברי הנתיבות תלוי במחלוקת דר' נחמן ורבא לקמן ברף ס"ג ע"ב לגבי בעל שעשה שליח להולכה והאשה רוצה למנות אותו השליח לשליח לקבלה דר' נחמן סובר דהוי שליח לקבלה דאין צריך

דף כג ע"ב ד"ה איבעיא כתוב רבעבד יש חסרון דטלי גיטך מע"ג הקרקע דצריך דין נתינה דלא כנתיבות והט"ז, והיוצא לנו כדברינו דהנתיבות והט"ז סברי דאין צריך דין נתינה בעבד והריטב"א והקצות ורעק"א סברי צריך דין נתינה בעבד.

ויש להקשות על שיטת הנתיבות דסבר דילפותא דלה לה מאשה זה רק לגבי כתיבת השטר ולא לשאר דינים. והרי כחגיגה דף ד' ע"א דנה הגמ' למה עבד פטור ממצות עשה שהזמן גרמא והגמ' אומרת דגמרינן לה לה מאשה, שכמו שאשה פטורה כך גם עבד פטור וא"כ קשה שרואים שלימוד דלה לה מאשה זה גם לשאר דינים ולא רק לגבי כתיבת השטר ודלא כנתיבות, וכדי להסביר שיטת הנתיבות והט"ז דסברי דלגבי אופן נתינת השטר לא גמרינן לה לה מאשה ולכך אין צריך דין נתינה, נראה לתרץ דילפותא דלה לה מאשה זה לכל דיני התורה חוץ מדין דנתינת השטר (וצ"ב מה הסברא לחלק ועיין לקמיה).

ובאמת צריך ביאור למה בדף ט' בסוגיא דשוו גיטי נשים לשחרורי עבדים לא מביאים עוד דינים דשוו גיטי נשים לשחרורי עבדים כגון דין נתינה ביד וכן יש עוד להקשות על הנתיבות והט"ז דהרי כתוב בקרא (ויקרא יט פסוק כ') "או חופשה לא נתן לה" משמע מהפסוק דצריך דין נתינה שכתוב לא נתן לה, וכן החת"ס באהע"ז סימן ק"א הקשה מפסוק זה על הט"ז ולכן חלק עליו וסבר דצריך דין נתינה, אמנם הקושיא הראשונה דלמה לא מוסיפין עוד דינים בסוגיא דשוו גיטי נשים לשחרורי עבדים נשאר קשה גם לפי שיטת החת"ס ובגט מקושר סימן יא הביא תשובת מהריב"ל ח"ב סימן ל"ג דכתב דלתרץ שזה שהגמ' לא הוסיפה את דין דצריך נתינה ביד דשוו גיטי נשים לשחרורי עבדים [לפי שיטת הריטב"א והקצות והרעק"א והחת"ס], משום שזה מילתא דאיחא בקידושין שהרי אם הניח שטר קידושין על הקרקע ואמר לאשה שתקח הקידושין מע"ג הקרקע אינה מקודשת.

לקבלה שצריך לתת ביד ומביא עוד ראייה מדף ט' ע"ב סוגיא דשוו גיטי נשים לשחרורי עבדים. דהגמ' מחפשת דינים דשוו גיטי נשים לשחרורי עבדים ואם הדין דצריך דין נתינה בעבד למה הגמ' לא הביאה עוד דין דשוו גיטי נשים לשחרורי עבדים לגבי דצריך דין נתינה ויש חסרון דטלי גיטך מע"ג הקרקע, רואים מזה דעבד אין צריך דין נתינה. והקצות סובר דכן צריך דין נתינה בעבד דגמרינן לה לה מאשה והנתיבות דחולק סובר דלימוד דלה לה מאשה זה רק גבי כתיבת השטר כגון השמה, אבל לא לגבי נתינת השטר. וכן הט"ז ביו"ד סימן רס"ז סע"ק ד' כתב כנתיבות דבעבד לא צריך דין נתינה, והוכיח מתוס' בדף יג ע"א ד"ה האומר תנו דכתב בתירוצו הב' דמתניתין דהאומר תנו מיירי אפי' כרבנן כגון שלא נתן לו ביד רק הראה לו הגט וצוה עליו לתת את הגט לעבד והוא לא נטל את השטר רק לאחר מיתה, שע"ז אומרת המשנה דלא הוי גט, אי נמי שהוא כן לקח את השטר לאלתר ומ"מ לא זכה העבד בגט שמתו אומרים תן כוכי רק כמסור מיד ליד מדויק מתוס' דאם לקח העבד עצמו הגט לפני מיתה אפי' שוה היה מקרקע מ"מ יהיה משוחרר רואים מזה דאין צריך בעבד דין נתינה וכן מדייק הנתיבות.

אולם הגאון רבי עקיבא איגר סובר כהקצות החושן דצריך דין נתינה בעבד ולכך מקשה על תוס' הנ"ל שמה תי' בת"י הב' שרק לאחר מיתה נטל הגט מהמקום שהראוהו לו, או לא הוי גט, וקשה דגם לפני מיתה לא הוי גט דהרי צריך דין נתינה ופה הוא נטל מע"ג הקרקע וכן הקשה על תי' הג' בתוס' דאמר שאפי' נטלי לאלתר מ"מ לא הוי גט דתן לאו כוכי משמע מזה דוכי ממש כן יהיה גט, וקשה והרי העבד עצמו לא יכול לקנות את הגט שהרי נטלו מע"ג הקרקע וזה לא גט משום שצריך דין נתינה א"כ איך יכול השליח לזכות לו הרי זכיה הוא מטעם שליחות, וכן הקשו הרש"ש בדף יט ע"ב בד"ה כל והדברי אמת קונטרס יא בענין גיטין סימן נה עיי"ש. הריטב"א בקידושין

ומילתא דאיאת בקידושין לא קתני [ואע"פ שחלקו לגבי קידושי כסף אם צריך דין נתינה או לא זה רק בקידושי כסף אבל בקידושי שטר לכר"ע צריך נתינה].

ודייק הנתיבות דהרמב"ם סובר כמותו דאין חסרון דטלי גיטך מע"ג הקרקע ואין צריך דין נתינה, שהרמב"ם בפרק ו' הלכה ו' מהלכות עבדים כתב דבשטר שחרור צריך לכתוב השטר לשמה וצריך שלא יהיה מחובר ולכאורה למה הרמב"ם לא כתב דצריך בגט שחרור דין נתינה, על כרחך דבשטר שחרור לא צריך דין נתינה. (וצריך ביאור קצת מה ראיית הנתיבות מהרמב"ם הרי הרמב"ם מעתיק מה שכתוב בגמ' ודין דצריך נתינה לא כתוב בגמ' לכך לא כתבו).

יש מקשים על הנתיבות (עיין בספר עין יצחק יורה דעה סימן כ"ו אות כ"ו) שהרי הרמב"ם בפרק ז' הלכה ב' כתב וז"ל המשתחרר חצי עבדו בשטר לא קנה העבד חציו והרי הוא עבד כשהיה עכ"ל, דהיינו כרבנן (גיטין דף מ"א ע"ב) דפליגי על רבי דסברי דהמשתחרר חצי עבדו בשטר לא קנה דגמרינן לה לה מאשה משמע דגמרינן לה לה מאשה גם לשאר דברים, וזה קשה על הנתיבות דסבר דלא גמרינן וקושיא זה נוסף על קושיא דלעיל מהגמ' דהגיגה דף ב ע"א דכתבו דגמרינן לה לה מאשה לגבי מצוות עשה שהזמן גרמא (ומה שחירצנו לעיל זה דוחק כנ"ל דלכאורה צ"ב למה דוקא לשאר דברים גמרינן לה לה מאשה ולא לגבי נתינת השטר). ובארמ' משה סימן כ"ה אות י"ט

כתב דהרמב"ם סובר דצריך דין נתינה בגט שחרור, דכתב בפרק ו' הלכה ח' מהלכות עבדים וז"ל כל הכשר להביא גט אשה מביא גט שחרור עכ"ל. ומובן מאליו דמי שפסול להביא גט אשה פסול להביא גט שחרור. מוכח מכאן דבעבד יש פסול דטלי גיטך מע"ג הקרקע דאם כשר למה לא יוכלו חרש שוטה וקטן להביא גט שחרור דמה גרע מטלי גיטך מע"ג הקרקע דאם כשר למה לא יוכלו חרש שוטה וקטן להביא גט שחרור דמה גרע מטלי גיטך מע"ג הקרקע וכן

זנראה לתרץ בס"ד על שיטת הנתיבות

והט"ז מקושיות הנ"ל דכל דבר שזה בגוף העבד ובגוף האשה לומדים לה לה מאשה משא"כ דברים שלא שייכים בגוף העבד ובגוף האשה לא לומדים לה לה מאשה ולפי"ז מיושב שפיר שמצוות עשה שהזמן גרמא לומדים לה לה מאשה דזה פסול בגוף האשה וכן נמי המשתחרר חצי עבדו בשטר לא קנה דזה נמי פסול לומדים עבד מלה לה לשחרר חצי ולכן לומדים עבד מלה לה מאשה משא"כ נתינת השטר לא לומדים לה לה מאשה דזה לא בגוף האשה רק בעצם נתינת השטר ודד"ק. אמנם קושיא אחת צ"ע דהרי כתוב בויקרא פרק יט פסוק כ' או חופשה לא "נתן" לה דרואים מזה דצריך דין נתינה כמו שהוכיח התת"ס וכנ"ל. ויש לתרץ דאין ראייה מהפסוק: א) בפסוק לא כתוב שהשטר לא נתן לה רק כתוב שהחופש לא נתן לה אע"פ שהחופש ניתן ע"י השטר אבל זה לא כתוב בפסוק. ב) שבפסוק כתוב לא ניתן לה דמשמע ממילא.

[ואם אמת הדברים דאין פסול דטלי גיטך מע"ג הקרקע בעבד יש לתרץ מה שהקשו האחרונים (הקצות בסימן קפב בשם הנודע ביהודה וברעק"א סימן קצב) שאיך כתוב במשנה דלעיל שאפשר לשלוח שליח לתן גט שחרור הרי אין שליח לדבר עבירה ולשחרר עבד זה עבירה דכתיב לעולם בהם תעבדו ויש לתרץ דעבד לא נעשה שליח מדין שליחות רק מדין טלי גיטך מע"ג הקרקע וזה כן אפשר לעשות אפי' שזה דבר עבירה].

אמנם על דברי הר"ן שכתבנו לעיל שכתב ששליח להולכה יכול למנות עצמו שליח לקבלה, מקשה עליו המחנה אפרים בסימן

בתוס' במסכת ב"מ דף ע"ב דכתב שבתופס לבע"ח צריך להיות שלוחו של בעל הממון היכא דליכא חב לאחרים.

ובעיקר דינא דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים אמרינן בגמ' (גיטין דף י"א) דלא קנה וכן נפסק ברמב"ם בפרק כ' מהלכות מלוה ולוה הלכה ב' ואומר המחנה אפרים בסימן ד' שלפי שיטת רוב ראשונים שאסור למנות שליח כזה חב לאחרים יוצא שאם הבעל מינה שליח להולכה אין האשה יכולה למנות שליח לקבלה לקבל משליח ובעל דזה הרי חב לאחרים, פ"י שזה חב לבעל שבגלל שמינתה שליח לקבלה אין הבעל יכול לחזור בו אפי' שעוד לא הגיע לידה רק ליד השליח. וכן יוצא בעבר כשהאדון מינה שליח והעבר מינה ג"כ שליח לקבלה, ומקשה המחנה אפרים דלפי זה קשה אך בדף ס"ג כתוב ששליח להולכה יכול להיות שליח לקבלה ולקנות לאשה את גיטה לחד מ"ד והרי זה חב לאחרים שהרי עכשיו הבעל לא יוכל לחזור בו ותי' שבדף ס"ג זה לא חב לאחרים דהרי מיירי שהוא נמצא אצלה וא"כ היה יכול למסור לה הגט ואז גם כן הבעל לא היה יכול לחזור בו לכך יכול להיות שליח לקבלה.

וברמב"ם (שם) כשפוסק דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה כתב וז"ל וכן אם אמר לו הלוח זכה בחפץ פלוני או תן מנה לפלוני זכה לו ואין אחד מבעלי חובות יכולין לגבות מאלו המטלטלים שכבר זכה בהן אחר עכ"ל. וכתבנו משנה דמקור דברי הרמב"ם שמוציאו גבי תופס לבע"ח דאם הלוח אמר תנו זכה שמעינן מינה דאם האדון עצמו שלח שליח או קנה דהרי תן כזכי ומקשה הקצות החושן בסימן ק"ה סע"ק ג' דזה לא מקור הרמב"ם שהרי סוגייתנו לא מיירי בחב לאחרים שהרי החוב פה זה לאדון והוא עצמו שלח שליח שאז האדון עצמו מגלה דעתו שזה לא חוב לו, אבל בבע"ח הרי זה חב לאחרים שהרי בע"ח אחרים לא יכולים לגבות וא"כ מה הוכיח הרב המגיד, לכך לומר הקצות שהרמב"ם

ד' מהלכות שלוחין ושותפין דלהו"א דתן לאו כזכי איך יכול השליח למנות עצמו שליח לקבלה, הרי צריך שליחות בעלים למינוי שליח לקבלה כמו שכתב הר"ן בפירושו בב"מ דף י"א ע"א עיי"ש. ובאמת לפי המסקנא דתן כזכי ניחא שע"י שממנה את עצמו שליח לקבלה מוכה לעבר את השטר והוא הרי יכול למנות עצמו, שהרי האדון אמר לו תן שפירושו זכה, אבל לפי ההו"א קשה. ואומר המחנה אפרים שלכך תוס' נדחקו לתרץ את תירוץ ולא תי' כתי' הר"ן, והדברי משפט בסימן קפ"ב סע"ק א' כתב ליישב דבירושלמי מבואר דבגט אשה לא צריך להיות שלוחו של הבעל כדי להיות שליח לקבלה א"כ גם בעבד לא צריך להיות שליח של האדון דגמרינן לה לה מאשה כפי שביארנו לעיל. ויש לבאר כתי' הנ"ל דדין זה רק להו"א דתן לאו כזכי, אבל למסקנא דתן כזכי כן צריך להיות שליח של הבעלים שצריך שימנה אותו להיות שליח ואם תקשה דמה הטעם דתופס לבע"ח קנה אפי' שלא היה שלוחו של בעל הממון.

כתב הדרכי דוד על מסכת בבא מציעא דף יא ע"א לתרץ דתופס מלוה שאני דמשום שמשועבד לאותו ממון לכך לא צריך להיות שלוחו של בעל הממון היכא דליכא חב לאחרים, משא"כ בחב לאחרים הרי כל האחרים גם משועבדים לאותו ממון לכך צריך להיות שלוחו של בעל הממון, גם בנתיבות בסימן קב סע"ק כתב לחלק בין תופס לבע"ח לבין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים אלא שכתב שבגלל שבתפיסה הוא הרי לא יצא לגמרי מרשות הלוח שהרי הלוח יכול לסלקו בוזזי אחריני רק התפיסה מהני לחלק השעבוד וזה לא נקרא הוצאה מרשות של בעל הממון וא"צ שליחות של בעל הממון ועיי"ש עוד בסע"ק א' ולפמ"ש"כ הר"ן בשם ת' הרי"ף דהטעם דמהני תפיסה בחב לאחרים שזה תקנת חכמים שהרי למלוה יש פסידא בלא התפיסה זו אפשר לומר שבתקנת חכמים נכלל גם הדין שלא צריך להיות שלוחו של בעל הממון ועייין

את השני לשחרר. וא"כ רואים מפורש שמת' שבעה"ב עצמו ממנה שליח אז קנה אפי' שזה חב לאחרים כנ"ל.

ועל פי הנ"ל יש לתרץ קושית הראשונים שהקשו מה אומרת הגמ' ש"מ מדרבנן התופס לבע"ח קנה וכו' הרי גם מר"מ משמע שהתופס לבע"ח קנה. כי מר"מ משמע שרק בגלל שזה חוב לאדון לשחרר, לכן אם רצה לחזור יחזור אבל אם יהיה זכות לאדון לשחרר את העבד אז האדון לא יוכל לחזור וא"כ נמי יש להגמ' לומר ש"מ מדרבנן התופס לבע"ח קנה וכו' ועל פי הנ"ל יש לתרץ שמדרבנן משמע שאפי' בעבד של ב' שותפים נמי יכול אחד משניהם לשחרר, אע"פ ששחרור זה חוב לאדון השני, משא"כ אין לומר שמר"מ משמע שמת' שיש זכות לאדון אחד כשזה חובה לאדון השני יהני השחרור ואם כן מרבנן ש"מ התופס וכו' ומר"מ לא (פי' לא מסתבר לדרייק ב' דברים שזה לפי ר"מ, משא"כ לרבנן שמדייקים דבר אחד משמע שתופס לבע"ח וכו' ודו"ק) ויש מן האחרונים שכתבו לתרץ בדוחק, דאין כוונתו להוכיח את עיקר הדין דהיכא דהלוה מוכה מהני אפי' במקום שחב לאחרים די"ל דס"ל דזה ודאי ירעינן מסברא דכיון דהוא המזכה ועושהו שלוחו של בעל הממון אין בזה החסרון דחב לאחרים וע"ז הביא ראה מסוגיא דין דמצינו דכשבעל הממון אומר זכה לפלוני הרי הוא שלוחו של בעל הממון לזכות.

לקח זאת מסברא שבגלל שיכול הלוה לתת המטלטלים למי שרוצה, יכול גם התופס לתפוס לבע"ח כשהלוה מינהו. אבל אם המלוה מינהו לתפוס בשביל חובו לא קנה והביא ראה מהגמ' לקמן בדף ל' דהמלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן בחלקן, מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין. והקשו בגמ' שהרי התרומות ומעשרות לא הגיע לידם ואיך יכול כבר לגבות מזה את החוב וקאמר שמאל שאיירי במוכה ע"י אחרים שאז זה כבר שייך להם. ולכאורה איך יכולים לזכות ע"י אחרים והרי זה חב לאחרים, דהיינו שכהנים אחרים לא יכולים לקבל התרומות ומעשרות וכך גם הלויים ועניים, אלא ע"כ כשהבעלים מזכין אז קונים אפי' כשזה חב לאחרים. והסברא בזה כנ"ל שמשום שזה שייך לו ויכול לתת למי שרוצה אז גם השליח יכול לתפוס כשהבעלים לא מינהו רק הבע"ח, אז לא יכול לתפוס.

ובספר "אור שרגא" על התורה כתב לתרץ את דברי הרב המגיד, דהנה המשנה כתבה האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי, אם רצה לחזור בשניהם יחזור דברי ר"מ, ותכ"א בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים לפי שזכין וכו', ומהמשנה משמע שאפי' בעבד של שני שותפים ואחד שחרר את העבד אע"פ ששחרור זה חוב לאדון השני כי המשנה סתמה את דבריה והיינו שמכואר בגמ' לקמן שעבד של ב' שותפים ואחד שיחרר את העבד אז כופין

בירורי הלכה

הרב מאיר הכהן קאהן

טענת היוזק ראייה והאפלה בסגירת מרפסת

סיפור הדברים:

באו לפנינו שני שכנים המתגוררים זה מול זה, בשני בנינים סמוכים. לראובן יש מרפסת הצופה לעבר חלונותיו של שמעון. ראובן סגר את מרפסתו, והשאיר חלון מזכוכית אטומה (באורך 2 מ'), בקיר שמול חלונותיו של שמעון. ראובן הפך את המרפסת הסגורה לחדר כביסה. שמעון תובע את ראובן, ודורש שיסתור את סגירת המרפסת, בטענה שעל ידה הוא קירב את בנינו לחלונותיו, ובכך הגדיל את היוזק הראייה לתוך דירתו, וגם גרם להאפלתה. יש לציין שבית התובע הינו נמוך במפלס אחד מביתו של הנתבע.

נושאי הדין:

פתיחת חלון מול חלון - כשרשות הרבים ביניהם, והעובדים בו או מקצתם מויקים בראיה. / דעת הרמב"ם והשו"ע. / היוזק ראייה - כשהיה צופה ממרפסת פתוחה, וכעת יכול לצפות מחלון מרפסת סגורה. / טענת האפלה. / שיעור ההרחקה בזמנינו. / שיעור הרחקה מחלונות ביהכ"ס. / סתירת דברי השו"ע והישוב עפ"י המ"א והלבוש.

א. פתיחת חלון מול חלון - כשרשות הרבים ביניהם, והעובדים בו או מקצתם מויקים בראיה.

פתח וחלון כנגד חלון. היה קטן עושה אותו גדול, ואחד עושה אותו שנים, ע"כ. ומסבירה הגמ' הטעם דאם הוא פותח לרה"ר, אין שכינו יכול לעכב, וכן אם בא להרחיב פתח קיים, אינו יכול לעכב, דא"ל סוף סוף הא בעית אצטנועי מבני רה"ר. ופירש רשב"ם, שהרי בני רה"ר רואים בביתך דרך פתח הבית ורוכבי סוסים וגמלים רואים בתוך חלונותיך, ע"כ. והיינו דאע"פ שהחלונות גבוהים מקומת אדם, ושלכן אין העובדים ושבים יכולים להביט דרכן, מ"מ כיון דרוכבי סוסים וגמלים יכולים להביט דרכן שוב צריך השכן להסתתר מפניהן, ולכן לא יוכל למנוע פתיחת חלון ע"י חבירו. והרא"ש, שם פ"ג סוסי' עו', הסכים לדבריו, שגם בחלונות לא יכול לעכב כיון דצריך להסתתר מפני רוכבי

שינוי במשנה סוף פרק חזקת, נט': לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפים. ובגמ' שם מבואר דק"ו שלא יפתח לחצר חברו. ואם כבר פתח, צריך לסגור. וכ"פ בשו"ע סימן קנ"ד סעיף ג'. עוד שם במשנה דף ס"ו, לא יפתח אדם לחצר השותפים פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון. היה קטן לא יעשנו גדול, אחד לא יעשנו שנים. ובגמ' מבואר דמקור האיסור נלמד מבלעם שראה את ישראל שוכן לשבטיו, מה ראה, ראה שאין פתחי אהליהן מכוונים זה לזה, אמר ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה. אלא דמסיימת המשנה, אבל פותח הוא לרה"ר פתח כנגד

בין שהעומדים בתוך הבית, עומדים, בין יושבים, בין ביום בין בלילה. והיינו, דוקא כה"ג שכל עוברי רה"ר, בכל מצב שהוא, רואים היטב דרך חלונותיו, בלי להתאמץ או להתעכב לשם כך אלא דרך הילוכן, רק אז נחשב הרה"ר כהיוק ראייה מובהק, ואין בפתיחת חלון של שכן שום תוספת נזק.

וכן מתבאר עוד ממש"כ הרשב"א בתשובה אחרת, ח"ג סי' קס"ט וז"ל: "היינו דוקא בפתחים וחלונות נמוכים הרבה, שכל מי שעובר דרך רה"ר רואה שם להדיא וכו', אלמא מתניתין דחלון כנגד חלון ברה"ר, לאו בחלון גבוה אלא בחלון נמוך, דבני רה"ר חזו בה ממילא", ע"כ.

וכן סיים הרמב"ן הנ"ל, וז"ל: "אלא הכא בדחזו ליה בין רוכבין בין מהלכין, כי מעיני וכי לא מעיני, ביממא ובליליא, כגון שהיה פתחו נמוך וחלונו נמוכה", ע"כ.

וכן דעת הנ"י. ובב"י סי' קנ"ד סעיף ג' הביא מרכינו ירוחם, דמייירי כשאינו גבוה ד' אמות שרואין אותו בני רה"ר.

לסיכום: דעת הרשב"ם והרא"ש ותוס' רי"ד, דכל שבני רה"ר יכולים לראות דרך חלונו, הרי שהוא כבר צריך להסתתר מפניהם, ושוב הפותח כנגדו חלון אינו מוסיף בהיוק ראייה. ולדעת הרמב"ן והרשב"א בחידושו ובתשובותיו, והנ"י, רק כשבני רה"ר רואים דרך חלונו בשופי, יכול שכנו לפתוח חלון כנגדו, אבל אם אינם רואים דרך הילוכם, אלא כשרוכבים ע"ג סוסים (או כשמכתובים לראות וכדומה), ככה"ג יכול הוא לעכב את פתיחת חלון ע"י שכינו. ורבינו ירוחם כ' דהוא עד ד' אמות.

ב. דעת הרמב"ם והשו"ע

הרמב"ם פ"ה מהל' שכנים ה"ו כ' וז"ל: "אבל פותח אדם לרה"ר פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון, מפני שהוא אומר לו הריני כאחד מבני רה"ר שרואין אותו", ע"כ.

ומדכתב "הריני כאחד מבני רה"ר שרואין אותו", ולא חילק בין רואים בשופי דרך

בהמות, וסיים בדעליות לא חזו בני רה"ר, ואסור לפתוח חלון כנגד חלון. והיינו שלדעת הרשב"ם והרא"ש, מותר לפתוח חלון כנגד חלון השכן, אפי' כשהן גבוהים מקומת אדם, כיון שרוכבי הסוסים יכולים להביט דרכן, ורק כנגד חלונות הגבוהים מאלה, אסור לפתוח, דשם בני רה"ר כבר לא יכולים להסתכל. וכן היא גם דעת תוס' רי"ד שם.

אולם הרמב"ן, שם ד"ה הא דאמרינן, דחה את סברתם, וכ' דדוקא כשהן נמוכין וסמוכין לקרקע, יכול לפתוח חלון ואין שכינו יכול לעכב, ולא כשהן גבוהים מזה, כהרשב"ם שאמר רוכבי סוסים וגמלים רואים בתוך חלונותיו. והיינו שכל שהחלון גבוהה מקומת אדם, אע"פ שברה"ר עוברים גם רוכבי סוסים שיכולים להביט בחלונות גבוהים מאלה, מ"מ אסור לפתוח. וכ"כ הרשב"א בחידושו, ומביא ראייה מהגמ' ב"ב ו': "בשני גגין בשני צדי רה"ר, סר"א מצי אמר ליה הא בעית לאיצטנועי מבני רה"ר איצטנע מינאי, קמ"ל דא"ל מרה"ר כי קאימנא חזו לי, כי יתיבנא לא חזו לי את כי יתיבנא נמי חזית לי.

וז"ל הרשב"א: "וכ"ש דהכא מצי אמר כי רכבי חזו לי, כי לא רכבי לא חזו לי, את כל יומא חזית לי. אלא הכא בחלונות נמוכין", ע"כ.

בזה דוחה הרשב"א את דעת הרשב"ם. ואולם מגמ' זו גופא מביא תוס' רי"ד ראייה לשיטתו, וע"ש.

וכ"כ הרשב"א בתשובה ח"א סי' תתק"ג וז"ל: "מה שטוען שמעון שרשאי לפתוח כרצונו כרתנן פותח אדם פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון ברה"ר התם בחלונות הנמוכים הרבה דומיא דפתחים דתנו ברישא. ומשום דא"ל סוף סוף הא בעית לאיצטנועי מבני רה"ר. וכ"כ שם הר"א", ע"כ.

עוד כ' הרשב"א בח"ב סי' קע"ח, שמדובר בגמ' בפתחים וחלונות הנמוכים, שבני רה"ר רואין שם להדיא דרך הילוכן,

במשנה סוף פרק חזקת דף ס'. איתא, דאם היה לו פתח קטן, לא יעשנו גדול, וכן אחר, לא יעשנו שנים. והאי לא יעשנו שנים, מוכח במשנה דאפילו אם אין השנים ביחד גדולים יותר מהאחר, וכן כתב המאירי. ובגמ' שם: א"ל רבא מצי אמר ליה בחד פיתחא מצינא איצטנועי מינך, בתרי לא מצינא איצטנועי מינך. ופירש רשב"ם, דאפילו אם האחד נעול, השני יהיה פתוח. וכן פסק הרמב"ם, והשו"ע בסימן קנ"ד סעיף ד' וז"ל: "ואם היה הפתח גדול לא יעשנו שנים, שהרי אומר לו בפתח אחד אני יכול להסתתר, בשנים איני יכול", ע"כ.

ויש ללמוד מזה, דבצמצום מספר הפתחים (אפילו אם אינו צמצום בגודל הפתיחה), יש כדי למעט בהיזק ראייה.

ועוד יש להוכיח כן, מהא דכתב הגמוקי יוסף שם ב"ב (לב'): ד"ה וישא בלעם), דהא דתנן לא יעשנו גדול, דרוקא בגופו של פתח קאמר ובהא הוא דחייש לצניעות אבל לעשות משני דלתות דלת א', אבל למחות מפני שנפתח כולו תמיד, מה שלא היה כן כשהיה בב' דלתות, ע"כ. כלומר, דפתח קטן לא יעשינו גדול, אבל אם אינו מגדיל את הפתח, רק שעושה משתי דלתות דלת אחת, אין בכך הוספת נזק, ולכן לא יוכל למחות. ודין זה הביא הבי"ב בס"י קנ"ד, ולהלכה בשו"ע שם סעיף ה'. הרי שצמצום מספר הפתחים ממעט בהיזק ראייה. ולכן אין השכן יכול למחות.

ומה שכתב הב"ח שם בסימן קנ"ד אות ד' ד"ה ואפילו אם, דאין לעשות משני פתחים קטנים פתח אחד גדול, תמה עליו בחידושי הגהות שם אות ה', וכתב שגירסה אחרת הייתה להב"ח בגמ', ע"ש. וכמו כן יש לעיין כמה שכתב הרמ"א שם סעיף ה' וז"ל: "אבל היו לו שני פתחים של שני - שני אמות, לא יוכל לעשות פתח א' של ד' אמות", עכ"ל.

ובש"ך שם סק"ט כבר תמה עליו, וכתב דאין זה בש"ס שלנו וגם הבית יוסף טעה בזה. ולהג"ל יש להוסיף בשב"ס שלנו מוכח

הילוכם, לבין רואים כשרוכבים ע"ג סוסים וכדו', נראה דס"ל דכל שיכולים לראות דרך חלונן, וכדעת הרשב"ם.

והשו"ע שם כ' וז"ל: "אבל פותח אדם לר"ה פתח בית כנגד פתח בית, וחלון כנגד חלון, אם אינם גבוהים ד' אמות, מפני שאומר לו הריני כא' מבני ר"ה שרואים אותו", ע"כ.

הרי שפסק כהרמב"ן הרשב"א והנ"י, וכמו שבי ר"יו עד ד' אמות. (ומ"מ ביאר הטעם - מפני שאומר לו וכי' - שהוא ממש לשון הרמב"ם).

עכ"פ חזונו, דלחלק מהראשונים, כל שקיים כבר היזק ראייה, אפי' אינו היזק ראייה מובהק, שוב א"א למנוע פתיחת חלון, דאין זה נחשב כמוסיף בהיזק ראייה. ואפילו לשאר הראשונים, והכרעת השו"ע דס"ל דנחשב כמוסיף בהיזק ראייה, ויכול לעכב, י"ל דאם ע"י פתיחת החלון לא תגרם תוספת היזק ראייה ב"איכות", היינו שמעתה יוכלו לראות במקומות שמקודם לא היה ניתן לראות בהם ושמשום כך יצטרך השכן להסתתר גם ממקומות אלה, אלא שתגרם תוספת רק ב"כמות" ע"י הוספת עוד פתח שממנו ניתן לראות לתוך בית השכן, אבל לא רואים יותר ממה שראו לפני כן, כה"ג לכו"ע א"א למנוע פתיחת החלון. ודומה ממש לפתיחת חלון לרה"ד, כשחלונות השכן אינן גבוהות מד"א, שאומר לו הריני כא' השכנים שרואים אותו.

ג. היזק ראייה - כשהיה צופה מרפסת

פתוחה, ובעת יכול לצפות מחלון

מרפסת סגורה

והנה, בזה שהנתבע סגר את המרפסת, ביטל את היזק הראייה שהיה מהמרפסת, וכן מהחלונות שהיו פתוחים למרפסת, ומדלת הכניסה למרפסת. ובמקום זאת פתח חלון באורך של 2 מטר, לכיוון ביתו של התובע. את מקום המרפסת היסב לחדר ככיסה.

שאפשר לעכבו, כיון דמה שהגדיל הוא בצדדים במקום שהיה סגור. ומוכח מזה שלהעביר פתח ממקום למקום, אינו גורם לתוספת נזק ואין השכן יכול לעכב. ולמסכנת הגמ' יכול לשנות כך, בתנאי שאינו מגדיל את הפתח.

ועל כן יש להקשות על הרמ"א שכתב שם בסעיף ד' דפתח גדול, יכול לצמצם אותו לפתח קטן. אבל דוקא במקומו, ולא במקום אחר. ומקורו מדברי הרמב"ם הנוכר. ובשלמא אם רוצה להעבירו למקום אחר - למעלה ממקומו המקורי, או למטה ממנו - כזה כתב הרמב"ם דאינו יכול. אבל משמעות דברי הרמ"א היא, שאין להעביר הפתח למקום אחר - בצידו של הפתח - וזה לא נמצא ברמב"ם. ולהנ"ל, באופן זה שמעביר את הפתח לצד ולא למעלה או למטה, אין השכן יכול לעכב. ובדברי הרמ"א צ"ע.

וא"כ בני"ד לכאורה, ע"י סגירת המרפסת כנ"ל, מיעט הנתבע בהיזק ראייה, כיון שסגר את החלונות והדלת שהיו פתוחים למרפסת, וכן את כל היקף המרפסת.

בר מן דין, כיון שמרפסת מיועדת לשיבה ממושכת בה, הרי שבעל המרפסת היה מזיק לתובע הרבה יותר לפני סגירתה, וכעת שביטל את אפשרות השיבה הממושכת, התמעט הנזק. וכך מוצאים אנו בתוספתא ב"ב פ"ב ה"ה, הובאה ברא"ש ברי"ף ברמב"ם, ובשו"ע קנ"ד סעיף ג' וז"ל: "לא יפתח אדם חנות כנגד פתח או חלון חברו, מפני שזה היזק קבוע תמיד בו", וזה יושב בחנותו כל היום ומביט בפתח או בחלון חברו", ע"כ.

ומבואר שם, דאפי' כשרה"ר מפריד ביניהם שבין כה צריך להסתתר מפני בני רה"ר, ושלכן מותר כה"ג לפתוח חלון כנגד חלון, מ"מ חנות אסור לפתוח. והטעם לכך הוא דבני רה"ר, למרות היותם רבים, אינם אלא עוברים ושבים ואינם מביטים בו תמיד, וזה (בעל החנות) יושב בחנותו כל היום

להיפך, דצמצום מספר הפתחים יש בו כדי למעט בהיזק ראייה.

גם הט"ז שם כתב לתמוה על דברי הרמ"א, וכן על דברי הסמ"ע שם ס"ק י"ד שכתב להסביר את דברי הרמ"א - דבפתח גדול הראיה שולטת יותר, וגם התשמיש מצוי יותר, ראה יכולים להוליך שם משאות גדולות - וכתב דאין לחוש לסכרות אלו, שלא הוזכרו בגמ', ע"ש.

עוד כתב השו"ע שם סימן קנ"ד סעיף יג' וז"ל: "אבל בעל החלונות שרצה לשנות מקום החלונות בין למעלה בין למטה - אפילו הייתה גדולה ואמר אפתח אחרת קטנה ואסתום זו - בעל החצר מעכב עליו".

ומקורו ברמב"ם פ"ז מהלכות שכנים הלכה ט'. ומשמע מזה לכאורה, שאין להיזו פתח קיים כלל.

אלא שנראה לומר, דבדוקא כתבו הרמב"ם והשו"ע "בין למעלה בין למטה", וכמש"כ שם הלחם משנה "דאם היה למטה ורוצה לעשות למעלה, יאמר עתה אני רואה אותך ואני נשמר ממך. אבל עתה תעלה בסולם ותראה בפתע פתאום, ואיני רואה אותך. ולמעלה ורוצה לשנות למטה, יאמר עתה אינך רואה אותי חזיר אלא צריך אתה לעלות בסולם, ועתה אתה רואה אותי תדיר". והיינו דיש בזה שינוי מהותי באופן שבו השכן נאלץ להתגונן מפני היזק הראיה, ולכן יכול הוא לעכב. וזה לא קיים כאשר הזות הפתח היא לצדדים. ולכן לא כתבו הרמב"ם והשו"ע שהשכן מעכב גם באופן כזה.

ויש להביא לזה ראייה מהגמ' שם, דסבר רמב"ח למימר דפתח שרוחבו ב' אמות, יכול להגדילו לז' אמות (כיון שאינו זוכה ע"י כך ליותר שטח בחצר שלפניו). ענה לו רבא, דאפילו באופן זה יכול לעכב, דיאמר לו בפתח קטן אני יכול להסתתר ממך, ולא בגדול. וא"כ, אם נאמר שאין להיזו פתח לצדדים, איך רצה רמב"ח לומר שיכול להגדיל פתח עד ד' אמות, והרי ק"ו הוא

וכיון שהוא עומד שם, יכול השכן להבחין בו ולהסתתר מפניו.

וא"כ היה א"ל דה"ה בנ"ד יכול השכן לטעון, שעד עכשיו כאשר היית יוצא למרפסת הפתוחה, הייתי מבחין בך ויכולתי להסתתר מפניך, משא"כ כעת שבנית וסגרת את המרפסת, רק השארתי חלון פתוח, שוב איני יכול להבחין בך, ונמצא שגדל ההיזק ראייה.

אלא דיש לדון בזה. די"ל דסברת הסמ"ע היא רק כאשר לא הייתה קיימת אפשרות להביט לתוך ביתו של השכן, אלא כשעמד בחצר. או נשמעת טענתו של השכן שלפני הבניה יכל היה לראות אותו ולהסתתר, וכעת שיכול להביט בו מתוך התוספת בניה, שוב אין באפשרותו להבחין בו כדי להסתתר. אבל אם יכל היה לראות - לא רק מתוך החצר - אלא גם מתוך ביתו שהייתה פתוחה לאותו חצר, שוב אין שום סברא לומר שהשכן יכול למנוע את הבניה, כיון שגם בלי הבניה, לא יכל היה להבחין בו כדי להסתתר מפניו. שהרי גם מעומק ביתו יכול היה להביט, והשכן לא היה מבחין בכך. נמצא שע"י סגירת המרפסת, לא הוסיף שום היזק ראייה, ובכה"ג ודאי לא אסר הסמ"ע לסתום ולעשות במקומו פתח קטן.

ואולם בנ"ד שבית החובע נמצא במפלט אחד נמוך מבית הנתבע, ככל הנראה לא היה ניתן להביט מתוך ביתו של הנתבע, כיון שהמרפסת שלפניה והמעקה אבן שסביבה, מנעו את ההבטה למטה. וא"כ להסמ"ע י"ל שיכול למנוע את סגירת המרפסת.

שוב מצאתי בשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן ח"ו סי' צב' ד"ה ואפי', שכי' מפורש דלא כהסמ"ע, ונביא את דבריו ז"ל: "אפ"ה נראה שאין לו לשמעון חזקה לעכב על ידי ראובן מלקרות (לעשות תקרה) על גבי השקיפה (שהיא מעין חצר או אכסדרה בפתח הבית) ולעשות לה מחיצתו להניח שם פתח אחד או חלון אחד, מפני שכבר היה רואה אותו מכל השקיפה. ואם יטעון

ומביט". והיינו, דישיבה קבועה וממושכת, יש בה היזק ראייה רב, ואפי' יותר מזה הנגרם ע"י רבים, העוברים ברה"ר.

ניתן איפה לומר, דסגירת מרפסת יש בה כדי למעט בהיזק ראייה, כיון שבכך מתבטלת ישיבה קבועה וממושכת מול חלונות השכן.

אלא דלכאורה יש לעיין בזה. דהנה כתב הרמ"א בסי' קנ"ד סעיף ד', "דאם היה לו פתח גדול, יכול לעשות שם פתח קטן". (ועל סוף דבריו "אבל לא במקום אחר" הק' לעיל). ומקורו מהרמב"ם פ"ז מהל' שכנים ה"ט, שכי' ז"ל: "אבל בעל החלון שרצה לשנות מקום חלונו בין למעלה בין למטה, אפי' הייתה גדולה ואמר אפתח אחרת קטנה ואסתום זו, בעל החדר מעכב עליו", ע"כ.

וכי' עליו הטור וז"ל: "ורוצה לומר אפתח אחרת קטנה במקום אחר", וביאר הב"י דדוקא ברוצה לשנות מקומו הוא דלא יעשה קטנה, אבל במקומו כיון שממעט בנוק הרשות בידו.

ולפי"ז היה אפשר לומר דה"ה וק"ו אם לא היה בכלל כותל עם פתח או חלון בתוכו, אלא שהיה שטח פתוח לגמרי כגון בחצר או מרפסת, ובא לעשות כותל ומניח בו פתח או חלון, דודאי ממעט בזה את ניזוקו, ואין חבירו יכול לעכב.

אלא דמצינו להסמ"ע שם ס"ק טו', שכתב על הרמ"א הנ"ל וז"ל: "כשהיה פתוח שם הכל, והוא רואה משם לחצר חבירו, אינו יכול לסתום שם ולעשות שם במקומו פתח או חלון קטן". ואחד הטעמים לדבר כי הסמ"ע, "משום דבעל החצר צריך לאיצטנועי ממנו יותר כשהיה לו חלון, דאז אפי' כשהוא בביתו יכול לראות בו", ע"כ.

ונראה כוונתו דכשהיה חלון, אז יוכל לראות דרכו כשהוא בתוך אותו השטח שסגר, ואפילו שלא כנגד החלון, ואז שכינו לא יוכל להבחין בו כדי לאיצטנועי ממנו. משא"כ כאשר הכל פתוח, כדי לראות בתוך ביתו של חבירו, חייב הוא לצאת לחצר,

ממקום מגולה ועכשיו ממקום מכוסה ראוי לדירה בכל עת אבל בלא זה אין לו טענה" ע"כ, ע"ש.

ומשום כך גם אין לקבל את הטענה, שמרפסת פתוחה רוב השימוש בה הוא בקיץ, וגם לא בשעות שהשמש חזקה, ואילו אחרי סגירת המרפסת נמצאים במקום כל הזמן, וגדל ההיזק ראייה. דודאי המציאות היא הפוכה, שכעת אין נמצאים שם כי אם לעיתים, ולפרקי זמן קצרים, כמבואר.

ובר מן דין, כבר דחה בשו"ת הרשב"א הג"ל את הטענה הזו, וז"ל: "ומה שטען כשהיה מגולה אינך יכול לעמוד שם בגשם וכשלג ועכשיו אתה נכנס שם בכל שעה, אינה טענה מכמה צדדים כו', דכיון שאדם משתמש בכתינו ויכול להשתמש בהן בכל עת שירצה, אין מן הדין שיאסור עליו שלא להקרות (לעשות חקרה) ביתו. שאין אומרים לאדם שלא יתקן דירתו, ובלבד שלא יוסיף שם פתחים וחלונות, וחשש זה לא שמענו כשום מקום לבעלי הגמ'. אדרבא לכאורה יראה בגמ' היפך מזה כו' ", ע"כ.

וע"ע שו"ת פרח מטה אהרן ח"ב סי' פא', וח"ג סי' ג', שהארץ בדברי הרשב"א והריב"ש.

וההתרשמות לאחר ביקור במקום היא, שאין החלון שנפתח מחדר הכביסה מהוה תוספת היזק ראייה אלא להיפך, ממעט הוא בהיזק. ובמיוחד שאינו נמצא מול חלונות ביתו של התובע, אלא מרוחק מהם לצד שמאל. ועוד, דשתי הדירות אינן נמצאות באותו גובה, אלא דירת הנתבע גבוהה מדירת התובע בקומה אחת. נמצא שזוית הראייה מבית הנתבע כמעט אינה מאפשרת הבטה לתוך דירת התובע, וקשה לראות אפשרות של היזק ראייה. וכבר כתב הכסף הקדשים בסי' קנ"ד וז"ל: "חלון נגד חלון, המניעה רק בשוה, ולא ע"י ראייה בעיקום", ע"כ.

והוא כדברינו, שראייה שאיננה ישירה, אין בה משום היזק ראייה.

שמתחילה כשהיתה השקיפה מגולה אין לו היזק גדול אצלו כ"כ מפני שהיה יכול להזהר ממנו, שאפשר לראות ולעמוד בשקיפה שלא יכנס לתוכה שלא יראנו שמעון ויהור ממנו, אבל עכשיו שהשקיפה מקורה ובמחיצות פעמים שיכנס לתוכה והוא לא ידע ולא ראה, ואינו יכול ליהור ממנו. כדארמין בעלמא לא ידענא בהי עידנא קאתית דאצטנע מינד. (אין זה נכון) מדתנן פרק חז"ה (ס'). לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפין ולא פתח כנגד פתח ולא חלון כנגד חלון, היה קטן לא יעשנו גדול. אלמא קטן לא יעשנו גדול, אבל גדול עושיהו קטן ותבוא עליו ברכה, שהרבה רואין מפתח גדול יותר מפתח קטן. ואפילו היה רחב כמה אמות יכול להחזירו אפילו קטן כאמה וכאמתים. ואין יכול לומר בפתח גדול אני רואה אותך שאתה שם ואוהר ממך, ועכשיו בפתח קטן איני רואה אותך ואיני יכול ליהור ממך", ע"כ.

הרי שהרשב"א הביא את סברתו של הסמ"ע ודחה אותה. ותמהתי שלא ראיתי בפוסקים האחרונים מי שהביא את הרשב"א.

ואין לדחות מהא דכתב הריב"ש בתשובה סי' טט', שהיזק ראייה מחלון שבבית, גדול מהיזק ראייה מחצר שאין השימוש בו קבוע כ"כ, ע"ש. דצ"ל דרוקא בית מגורים נמצאים בו בקביעות, משם ההיזק ראייה גדול. משא"כ בנ"ד שפתח חלון בחדר כביסה, שודאי ההימצאות במקום כזה אינה תדירה ומתמשכת, אלא מוגבלת לצורכי הטיפול בכביסה. וכן מקום כזה איננו משרת את כל בני הבית, אלא רק את המתעסק בכביסה. נמצא, שגם ביחס למרפסת פתוחה רגילה, ההימצאות בחדר כביסה כזה היא ממוצמת. לכן אין לראות בסגירת המרפסת, גורם להגדלת היזק הראייה, אלא להפחתתו.

וכך מוצאים אנו בשו"ת הרשב"א הנ"ל וז"ל: "אלמא דוקא כשיש עליו טענה שמוסיף עליו היזק מחודש ממקום אחר, מפני שלא היה רואה אותו בתחילה אלא

והביאו הבי"ב בסי' קנד' מחודש כג'. הרי שלא חילקו חז"ל, ולא נתנו דבריהם לשיעורים. וצ"ל דבכל מצב, שיערו חכמים שהרחקת ד"א מאפשרת כניסת אור המספקת למגורים. ולכן גם לא חילקו בגובה הכותל שמעמיד מול החלון, אעפ"י שברור שככל שיהיה גבוה יותר, כך יאפיל יותר. וכן לא חילקו באם זה הכותל או המבנה היחיד הניצב מול החלון, או שישנם נוספים על ידו, באופן שגם האחרים ממעטים את האור.

וכבר כתב בשו"ת מהרי"ל סי' סו', שציינו הד"מ סי' קנד' אות יא', וז"ל: "דכל שיעורי חכמים כן הוא כמו כל הני הרחקות דלא יחפור, אע"ג דזימנין הוא הבלא או מתנתא (דבר לח) טובא דזימנין מועט, אלא שיערו חכמים דבהם סגי לכל היותר, ה"נ שיערו חז"ל דבר' אמות סגי לאורה בסתם בתים שאינן עשויים לאור גדול כגון אכסדראות ואספלידא וכה"ג. ואע"ג דכשמגביה טובא מאפיל קצת, הא פר"י פ"ק דלא חיישינן אם יאפיל קצת. רק שיהא ראוי להשתמש. וכן בהרחקת נגדו ד' אמות וזימנין איכא כחלים מן הצד. וא"כ מאי ניהו שיעורי, אלא כל שיעורי חכמים כן הוא כדפי"ר, ע"כ.

הרי דביאר המהרי"ל כנ"ל, דכל שלא מתבטל שימוש הבית למגורים "רק שיהא ראוי להשתמש" אעפ"י שמאפיל, אי אפשר להתנגד כיון שהרחיק ד' אמות. וכדברי המהרי"ל כ' גם בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' קנט', המובא בפ"ת סי' קנד' אות יא'.

ה. שיעור ההרחקה בזמנינו

אולם יש לרדן בזמנינו שחוקי הבניה (תכ"ע) מחייבים הרחקה בין הבנינים של שישה מטרים ויותר, אולי כה"ג נאמר כדאיחא במשנה ר"ש ב"ב, דהכל כמנהג המדינה. וא"כ היה א"ל שאפילו אם אין האפלה כלל, או שעכ"פ מצד ההלכה אין מקום לחייב להרחיק יותר כיון שהרחיק כשיעור שקבעו חז"ל, מ"מ כיון שהחוק מחייב להרחיק יותר, הרי שעל דעת כן בונים בתים וקונים בתים. וא"כ נימא שכל אחד

וטוב עשה הנתבע, שאת אותו החלון של חדר הכביסה, סגר בזכוכית אטומה שא"א לראות דרכה. וכבר כתב בשו"ת אבקת רוכל למרן הבי"ב ז"ל סי' קכא, הובא בפ"ת סי' קנד' אות ט' וז"ל: "דמחיצה של זכוכית הוה מחיצה להזיק ראייה, שהרי מפסקת וחוצצת היא בפני העין", ע"כ.

ד. מענת האפלה

שינוי במשנה כ"ב כב', החלונות בין מלמעלן בין מלמטן בין כנגדן, ארבע אמות. ופירש רש"י ז"ל: "מי שהיו לו חלונות פתוחים לחצר חבירו והוחזק בדבר זה שלוש שנים, ובא בעל החצר לבנות שם כותל, צריך לשער (להרחיק) ד' אמות", ע"כ.

ובגמ' שם מבואר שהטעם שצריך להרחיק ד' אמות, הוא כדי שלא יאפיל.

וכן פסק בשו"ע סי' קנד' סעיף כא' וז"ל: "אם בא חבירו לבנות כותלו כנגד החלון כו', צריך להרחיק את כותלו מכנגד החלון ד' אמות, כדי שלא יאפיל עליו". וסיים השו"ע, "וכיון שהרחיק ארבע אמות, אעפ"י שמאפיל אינו צריך להרחיק יותר", ע"כ.

וכתב שם בביאור הגר"א אות צד', דראייתו מדקתני ד"א, ול"ק כדי שלא יאפיל. והיינו, דכיון שהמשנה נתנה שיעור הרחקה של ד"א, ולא התנתה את הרחקת ד"א, בכדי שלא יאפיל, משמע שאפי' שעדיין גורם להאפלה, כל שהרחיק ד"א שפיר דמי, ואינו צריך להרחיק יותר.

וכ"כ הרשב"א בתשובה, ח"ג סי' קנו' וז"ל: "דד' אמות שאמרו, שיעור מוחלט אמרו שכן שיעור חכמים שבכך די לו, וכל שהחזיק (נראה דצ"ל שהרחיק) עד שנכנס לו אור ומאיר ד' אמות, די ואינו צריך להרחיק יותר וכו', וכן דעת רבותינו ז"ל וכן עיקר. וכל ששיערו חז"ל, כך הוא, במ' סאה הוא טובל, במ' סאה חסר קורטוב אינו טובל. ג' על ג' טמא מדרס, ג' על ג' חסר נימא טהור", ע"כ.

מב"ב ז'. בענין איספלידא, ובתוס' שם ד"ה א"ל (ויתבאר להלן).

נמצאנו למדים, שאף על פי שלא נתנו חז"ל את דבריהם לשיעורין, וקבעו שלעולם מספיקה הרחקה של ד"א, מ"מ היינו בבית רגיל, אבל מקום הצריך הרבה אור, כמו ביהכנ"ס וכדו', בזה לא הגבילו את הרחקה הכותל מחלונותיו רק בד"א, אלא ירחיקו אותו עד שיתאפשר כניסת "אור גדול" לביהכנ"ס.

וא"כ היה א"ל, דה"ה בזמה"ז שהשחנו תנאי הבניה והמגורים, ומתאפשרת פתיחת חלונות גדולים בהרבה ממה שהיה מצוי בזמן חז"ל (ע' משנה ב"ב נו': דשני סוגי חלונות היו: חלון המצרית, שאין ראשו של אדם יכול ליכנס לתוכו, וחלון צורית הגדולה ממנה במעט). והתרגלו לבתי מגורים המארים היטב. ועוד שנפוצה בניה לגובה, וא"כ אם לא ישמרו מרחק רב יותר בין הבנינים יהיו בתי קומות הנמוכות חשוכים. ואעפ"י שניתן להאיר בכל מקום ע"י תאורה חשמלית, מ"מ מקפידים בבתי מגורים על תאורה טבעית. וא"כ י"ל דבזה"ז חזר הרין של כל בתי המגורים, לדין ביהכנ"ס ואיספלידא, ולא מספיק הרחקה ד"א.

ו. שיעור הרחקה מחלונות ביהכנ"ס

הנה הגמ' ב"ב ז'. דנה בשני אחים שחלקו את ירושת אביהם. האחד קיבל טרקלין יפה, והאחר קיבל את הגינה שבצד הטרקלין. הלך זה האחרון ובנה קיר מול הטרקלין, וכשטען אחיו שבוה הוא מאפיל את הטרקלין, ענה לו "בריידי קא בנינא" - הרי אני בונה בתוך שלי. ושואלת הגמ', שיטען בעל הטרקלין שזכותו לדור בו כדרך שאביהם היה דר בו, כלומר בלי האפלה. ועונה ע"ז הגמ', דאין זו טענה, דהאחין שחלקו, אין להם דרך זה על זה ולא חלונות זע"ז, וכו' ע"ש.

ונחלקו הראשונים בהסברם את מהות הנזק שגרם בעל הגינה ע"י בנית הקיר סמוך

משחעבר שלא להזיק לחבירו בדבר שהחוק קובע אותו כנוק.

אלא שקשה לראות בזה מעין תנאי שמשמעבדים לו שכנים, עד שנאמר שעל דעת כן הסכימו לבנות את בתיהם, ושם בנו שלא כמתחייב על פי החוק, נוכל לחייב את העובר על החוק להרוס את בניינו. דנראה דאין התחייבות הדדית בין שכן לחבירו, שלא לבנות בניגוד לחוק. וכיון שאינו מזיק אותו בפועל, שוב אין לו עליו שום טענה. ומה שעבר על החוק, אין זה מענינו של התובע. גם קשה לראות בזה מנהג ברור. דפוק חזי כמה מגדילים את ביתם, וסוגרים מרפסות, בניגוד נלקבע בתכ"ע. ואפילו אם נאמר שעושים זאת כיון ששכניהם לא הביעו התנגדות, דאילו היו מתנגדים הרי שהרשויות לא היו מאפשרים את הבניה, מ"מ עדיין ניתן לומר שאינו מנהג ברור. כך באזור מגוריהם של הצדדים, שנפוצות תוספות בניה ללא רשויות ובניגוד לחוק.

ויש לדרון עוד בענין דינא דמלכותא דינא, כשאין למלכות הנאה ישירה מאותו דין, וכשהרא נוגד דין תורה, וע' ש"ך סימן עג אות לט, ואכמ"ל.

והנה המהרי"ל הנ"ל כתב עוד: "ה"ג שיערו חז"ל רבד' אמות סגי לאורה, בסתם בתים. ומ"מ עושים לאור גדול, כגון אכסדראות ואספלידא וכה"ג".

הרי דס"ל למהרי"ל, דהא דשיערו חז"ל דהרחקת ד' אמות הינה מספקת, וזה בסתם בתים. ומ"מ ישנם בתים שדרך השימוש בהם מצריך יותר אור, וכה"ג יתחייב להרחיק יותר משיעור ד"א.

ובשו"ע א"ח סי' קנ"י סעיף ד' כ' ז"ל: "הבונה כנגד חלון בית הכנסת, אין מספיק לו בהרחקת ד' אמות, לפי שהוא צריך אור גדול".

ובכ"י וכביאור הגר"א שם הביאו דהמקור לזה הוא בדברי האגודה וראיתו

וע"ש. וכ' רע"א דהמהרח"ש העלה דר"י הוא דעת יחיד. ולפי"ז היה מקום לומר דהמוחזק יאמר קים לי.

וע' בסמ"ע סי' קנג' ס"ק לב' דביאר דהיכא שהמוזק עושה בתוך שלו, וכתוצאה ממעשיו מגיע נזק לשכינו, אבל אין הוא משתמש בשל חברו, ואינו נהנה משל חברו כלום, באופן זה אם קיים ספק או מחלוקת הפוסקים אם צריך להסיר את הנזק, אמרינן דהמוזק הוא המוחזק, ומוציא מחברו עליו הראיה, ע"ש.

לפי"ז גם בנ"ד נאמר הממע"ה, והכונה את תוספת הבניה הוא המוחזק, ולכן ודאי שיכול לומר קים לי כרוב הראשונים החולקים על ר"י, ושלידים אין האפלה ביותר מד"א נחשבת לנזק, אפילו בטרקלין. (אלא ריש לעיין בזה, דבחור"מ סי' קנ"ד סעיף כז' הביא השו"ע את הדין הנ"ל דשני אחים שחלקו, ושם ברמ"א כ' דהא דבונה בפני אכסדרא אעפ"י שמאפיל עליו, וז"ל: "היינו דוקא באכסדרא שיש לו אור יותר מדאי" וכי'. והוא כשיטת ר"י בביאור דברי הגמ' שם, וכמש"כ בביאור הגר"א אות קז'. וא"כ אם דברי ר"י הובאו להלכה, יש לעיין אם אפשר לומר קים לי נגדו. ומ"מ א"ל דמירי רק במוחזק, כיון שעדיין לא בנה, וע"ז כ' הרמ"א דדוקא באכסדרא שיש לו אור יותר מדי, אבל החלונות הצריכים לבית (שאינו אכסדרא) אינו יכול לבנות כנגדן. והיינו שיכול למנוע הנזק שיבא ע"י בנית הכותל כיון שהוא מוחזק באורה. ואע"פ שרש"י שם בסוגיה כ' בד"ה ברנפשיא וז"ל: "ואתה אין לך עלי חזקת אורה של שלוש שנים, דהשתא הוא דפליגנוהו", ע"כ. מ"מ י"ל דר"י לא ס"ל כן, ויתבאר להלן. וא"כ גם פסקו של הרמ"א הוא באופן שהמוחזק בא למנוע מהשני שזיוק לו, ובכה"ג פסק כר"י אעפ"י שהוא דעת יחיד. אבל להוציא מהמוחזק, אין הוכחה שגם בזה יפסוק הרמ"א כדעת ר"י, וצ"ע).

ומ"מ, המעיין בגוף תשובת המהרח"ש, יראה דרק בתחילת דבריו כתב דר"י הוא

לטרקלין. משמעות דברי רש"י, שהקיר נבנה בצמוד לטרקלין ממש, באופן שסתם אותו לגמרי ולא איפשר כלל חזירת אור לתוכו. וכך פירשו תוס' והרא"ש את רש"י.

ר"ת פירש, שהעמדת הקיר לא מנעה כניסת אורה לטרקלין, אלא מנעה מבעל הטרקלין את ההבטה אל שדותיו, שהיו נמצאין רחוק, מאחורי הגינה.

ולדעת ר"י, הקיר הגביל את כניסת האור - ולא שהחשיך את הטרקלין לגמרי כפי שפירש רש"י, דעדיין היה בו אור גדול - רק מ"מ כבר לא היה את כל האור הדרוש לטרקלין כזה.

והנה, האגודה שלמד מסוגיה זו, לחייב הרחקה ביותר מד' אמות מחלונות בית כנסת, ודאי לא נקט כשיטת רש"י או כשיטת ר"ת, דלבריהם אין הוכחה שמטרקלין צריך להרחיק בניית קיר יותר מד"א. אלא צ"ל דלמד את זה מפ"י ר"י, והיינו שבעל הגינה לא בנה את הקיר בצמוד לטרקלין, אלא הרחיק ד"א, ובזה גרם להאפלה מסויימת, אבל מ"מ עדיין נכנס מספיק אור. ולכן לא יכל היה בעל הטרקלין לדרוש את סילוק הכותל. והיינו דוקא במקרה של הגמ' כאחים שחלקו, וכמסקנת הגמ' שהאחים שחלקו אין להם חלונות זה על זה. ומשמע א"כ דסתם אנשים שאינם באים מכח חלוקת ירושה, יכול בעל טרקלין לדרוש הרחקת הקיר מחלונותיו, יותר מד"א כיון דטרקלין זקוק ליותר אור מאשר בית רגיל. וא"כ מכאן ראית האגודה, שביכנס"ס כיון שזקוק ליותר אור מאשר סתם בית, צריך להרחיק ממנו יותר מד"א.

ובהגהות רע"א על שו"ע אור"ח הנ"ל, ציין לשו"ת תורת חיים למהרח"ש ח"א סי' יא'. ושם בתשובה מבאר כנ"ל דהאגודה חידש דין הרחקת כותל מביהכנ"ס דצריך יותר מד"א, מדברי ר"י. וכן הוכיח גם הנו"ב ת"י אור"ח סי' טז', ודלא כשו"ת מהר"א ששון סוסי' קצב' שכ' דראית האגודה היא מדברי ר"ת, וכגירסת הבי"ב באור"ח שם

בין בתים לאכסדראות לסברת ר"י. אלא נראה, ולא מבעיה לסברת רש"י ור"ת ושאר אריותא דכתיבנא לעיל, בהא פשיטא דדבר ברור הוא דליתא לההוא דינא, אלא אף לר"י גופיה שמשם הביא ראייה ספר האגודה, נראה דסברת המפרשים דלית ליה לר"י להך דינא, וכו'. וכבר הגידו לי שהרב מהרש"ך זלה"ה עשה מעשה לבנות כנגד חלון ב"ה בהרחקת ד"א, ע"כ.

עוד ציין שם בהגהת רע"א, את שו"ת נו"ב באו"ח תנינא סי' ט"ז אשר האריך לדון בדברי האגודה וכתב דהוא דבר חדש שהמציא בעל ספר האגודה מדעתו, לא למדנו דבר זה מדברי הראשונים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. ואדרבה מדברי הרשב"א בתשובה חזינן דר"א שאמרו חכמים הוא שיעור מוחלט, ואין להוסיף עליו. ובעל האגודה הוא שהמציא דין זה בחידושו לבבא בתרא כו'. וכתב הנו"ב לרחות את ראייתו, ולעולם סגי בד"א אף בבית הצריך אור גדול, וכדברי הרשב"א, שכך שיערו חכמים שבד"א סגי, ע"ש.

חזינן, דגם המהרח"ש וגם הנו"ב, אשר הביאם בהגהות רע"א, ס"ל להלכה כהרשב"א בתשובה, ולא כדברי האגודה. וגם בהגהות החת"ס שם ציין לדברי הנו"ב. וא"כ י"ל דה"ה בכל מקום אשר צריך יותר אור מסתם בית, וכן בזמנינו שרגילים לבנות בתים עם יותר אור מאשר בזמן חז"ל, מ"מ אין לנו לזוז מדברי הרשב"א וכדפסק בשו"ע בחו"מ.

הן אמת שהנו"ב, אחר שדחה את האגודה וראייתו, כתב לפסוק למעשה כדברי האגודה, כיון שהביאו בשו"ע שם באו"ח בלי חולק, ולכן כתב שירחיק יותר מד"א, ועכ"פ לא יותר מח' אמות.

ז. פתירת דברי השו"ע

והישב עפ"י המ"א והלבוש

ועוד יש לעיין, דלכאורה סותרים דברי השו"ע אהר"י, שבחוי"מ הביא את דברי

דעת יחיד. ואולם בהמשך האריך להוכיח דעיקר דינו של האגודה אינו נכון, ושגם מר"י אין ראייה לאגודה.

דהנה שם במהרח"ש תמה על האגודה - דר"י הוא דעת יחיד - ועוד כתב וז"ל: "דאם איתא להך חידושא דביהכ"ס יוצא מכלל שאמרו לנו חז"ל במשנה ובתלמוד שהרחקת הבנין נגד החלונות הוא שיעור ד"א, לא לישתמיט שום פוסק מהמפורסמים והבלתי מפורסמים שכתבו והאריכו בפרטי דיני החלון, לאשמעינן רבותא כי הא", ע"כ.

ועוד האריך להוכיח, לא רק דאין ראייה מהגמ' הנ"ל, אלא להיפך, משם ראייה נגד חידושו של האגודה, ע"ש. והביא את דברי הרא"ש שם שפירש בדעת ר"י דלטרקלין היה אור ממקום אחר, וא"כ היה ראוי לשמש כטרקלין גם אחר בניית בעל הגינה, וצ"ל שהיה בונה בצמוד לטרקלין, בלי שום הרחקה. ואפ"י"ה מסקנת הגמ' דהדין עם הבונה, כיון דהא"ה שחלקו אין להם חלונות זה על זה, אבל בעלמא צריך הרחקה של ד"א. ומ"מ כל שהרחיק ד"א, תו לא צריך אפי' כטרקלין. ולכן סיכם וז"ל: "דבהרחקת ד"א שהוא השיעור שאמרו לנו חז"ל, תו לא צריך, דאין לנו לזוז מהשיעור שגבלו לנו רבותינו, דחשבי כאילו הרחיק כמה אמות. דאלת"ה וכו', א"כ בבית שאין לו אלא חלון אחד ואין לו אור ממקום אחר, כ"ש אם היה חלון קטן ובבית התחתון וכו', אמאי סגי בר"א, נימא כבר החזיק באור יותר מזה וכשיעור דידה, אלא ע"כ אין לנו לזוז מן השיעור אשר גבלו לנו חז"ל, וכל שהרחיק ד"א תו לא צריך. וכן כתב הרשב"א בתשובה וכו'. וכן יראה ג"כ מדברי הרמב"ם בסוף פ"ז משכנים, והטור חו"מ סי' קנ"ד דגופא דעובדא הכי הוה דהיה בונה בלי שום הרחק, אבל כל שהרחיק ד"א נראה דתו לא צריך וכו'. אלא ע"כ דהך שיעורא דר"א מוחלט הוא, לא פחות ולא יותר. ותו, דבעלי התלמוד בדין החלונות, סתמא אמרו ד"א, ולא לישתמיט שום חד מהפוסקים או מהמפרשים שכתבו בדין החלונות, לחלק

דינו של האגודה, דוקא בהלכות ביהכנ"ס, ולא בחו"מ בהלכות נזקי שכנים, משום דרק ביכנ"ס שיש בו הלכה מיוחדת שצריך שיהיה בו חלונות כדי שיוכלו להסתכל כלפי שמים, או שיהיה יותר אור, ובכך יוכל ציבור המתפללים לכוין בתפילתו, בו נפסק שירחיק יותר מד"א. והוא דין מיוחד בהלכות בית הכנסת. אבל כל בנין אחר שאינו ביכנ"ס, אעפ"י שצריך להרבה אור, אין צריך להרחיק מפניו יותר מד"א, וכדפסק בחו"מ כדברי הרשב"א.

וכן מורים דברי הלבוש או"ח סימן קנ"ו סעיף ד' וז"ל: "הבונה בית או בנין כנגד חלון בית הכנסת, אין מספיק לו במה שמרחיק ד' אמות כמו שהוא בדינו של הדיוט, אלא צריך להרחיק יותר עד שלא יאפיל כלום, לפי שכבוד ביהכנ"ס הוא כשיש בו אור גדול", ע"כ.

ומשמע כנ"ל, שהוא דין מיוחד בביכנ"ס, ומשום כבוד ביהכנ"ס. ולכן לא נמצא בדינו של הדיוט, שלעולם לא יצטרך להרחיק ממנו יותר מד"א. וא"כ לפי"ז יוצא שחידושו של האגודה נאמר רק לענין ביהכנ"ס, ואין ללמוד ממנו לענין בתים של הדיוט אשר זקוקים ליותר אור. וכמו"כ אין ללמוד ממנו לענין הבתים של זמנינו, ואין לך בו אלא חידושו. ובפרט אחרי שהאחרונים חלקו עליו, ועל עיקר ראייתו. וגם אם נחוש להנו"ב אשר נמנע מלפסוק נגד השו"ע שפסק באו"ח כדברי האגודה, למרות שידחה את ראייתו, י"ל כנ"ל דחשש לו רק לענין ביהכנ"ס שבוה הביא השו"ע את דברו, והבו דלא לוסיף עלה.

וע"ע במשנ"ב שם סי' קנ"ו אות ט', שכתב דעיקר דינו של המתבר אינו ברור, וציון להגהות רע"א הנ"ל שמביא את דברי האחרונים לרחות את דברי האגודה. ולכן בענין עזרה של ביהכנ"ס ועזרת נשים אשר הפמ"ג הסתפק האם דינם כדין ביהכנ"ס להרחיק יותר מד"א, כ' המשנ"ב דאין צריך, והבו דלא לוסיף עלה.

הרשב"א בסתמא, ולא חילק בין סתם בית לביכנ"ס, וכתב וז"ל: "צריך להרחיק את כותלו מכנגד החלון ד"א כדי שלא יאפיל עליו, וכיון שהרחיק ד"א אעפ"י שמאפיל אינו צריך להרחיק יותר", ע"כ.

ואילו באו"ח פסק כדברי האגודה, דשאני ביכנ"ס שצריך יותר אור.

ונראה ליישב, עפ"י מה שכתב לפרש המג"א שם סי' קנ"ו סק"ד דכונת השו"ע דהכונה כנגד חלון ביהכנ"ס אין מספיק לו ד"א, היינו כשהחזיקו הקהל בחלונות. וע"ש במחצית השקל שביאר דבריו וז"ל: "והיינו כשזכו בחלונות מן ההפקר דהיינו שפתחו החלונות למקום שהיה אז הפקר, ואח"ז זכה א' באותו מקום שהופקר", ע"כ.

דרק כה"ג צריך להרחיק יותר מד"א. והוא עפ"י דברי הריב"ש סי' שכ"ב שהביא השו"ע חו"מ סי' קנ"ד סעיף לב'. וא"כ י"ל דאין סתירה כדברי השו"ע, דבאו"ח שכ' שצריך יותר מד"א, מיירי כה"ג שכשנבנה הביכנ"ס, היה החצר שעל ידו הפקר, וא"כ זכה הביכנ"ס בכל האור, ושוב כאשר בונה השכן את ביתו על שטח ההפקר, ורוצה לקרב את בנינו, אינו יכול, דלא מספיק הרחקה ד"א כיון שכבר החזיק הביכנ"ס ליותר אורה. ואילו בחו"מ שכ' דמספיק הרחקה ד"א וכדברי הרשב"א, מדובר כשהוא בונה במקום שלא היה הפקר, באופן ששכיניו בעל החלון מעולם לא זכה ליותר אורה מההפקר, ולכן לא החזיק ביותר מהשיעור שקבעו חז"ל, שהוא ד"א. וא"כ לדברי המג"א, לא סתרו דברי השו"ע אהדרי.

ועוד אפשר לישב דשאני ביכנ"ס, דהא איתא בגמ' ברכות לד': דאל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות, ופירש רש"י ז"ל שגורמים לו שיוכין לבו שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע. ובב"י או"ח סי' צ"ה הביא מתלמידי רבינו יונה שפירשו, שע"י ראיית האור תתיישב דעתו יותר ויוכל לכוין כראוי. וא"כ א"ל דלכן הביא השו"ע את

בכנ"ס יותר מד"א כדברי השו"ע באו"ח. אבל הגביל את חיוב ההרחקה לח' אמות, וכראות עיני הדיינים. ומקורו מכנה"ג בחו"מ סי' קנד' הגה"ט אות עח', שהביא דבהרחקת ח' אמות סגי. וכ"כ עוד בדגול מרבכה בשו"ע שם סי' קנ', ובהגהות חת"ס שם, ובמשנ"ב שם. וא"כ, בני"ד שהתוספת כניה של הנתבע, מרוחקת יותר מארבעה מטר מחלונות התובע, כודאי שאינו יכול לעכב.

איברא, דחזינן להלבוש או"ח קנ' הנ"ל, דכתב דביכנ"ס שצריך אור גדול, אין מספיק שמרחיק ד' אמות כמו שהוא בדינו של הדיוט, אלא צריך להרחיק יותר "עד שלא יאפיל כלום". והיינו אפילו אם צריך יותר מח' אמות אם צריך. ומ"מ כיון שכל האחרונים הביאו את דברי הכנה"ג שכ' דמספיק שירחק ח' אמות, ודאי שכה"ג יכול המוחזק לומר קים לי כדבריו.

בנוסף לכל זה, הרי כתב המהרח"ש דדעת האגודה היא דעת יחיד, וכפי שהביאו בהגהות רע"א, ודברי האגודה מבוססים לדבריו על פירוש ר"י בסוגיא דאיספלידא. גם המהרי"ל הנ"ל אזיל בשיטת ר"י, וכדמוכח מדבריו שם. ורש"י ור"ת שם פירשו את הסוגיא באופן אחר. וא"כ י"ל בפשיטות דהמוחזק יכול לומר קים לי כהתולקים על ר"י, וכהתולקים על האגודה. ואעפ"י שדינו מובא בשו"ע לענין ביכנ"ס, מ"מ אין זה נקרא קים לי נגד מרן בשו"ע כיון שלא הביא דין זה אלא לגבי ביכנ"ס ולא בבית של הדיוט.

אשר על כן נראה דאי אפשר לחייב הרחקת בניה יותר מד"א (אחרי שכבר בנה), אפילו בזמנינו שרגילים להקפיד שהבתים יהיו מוארים היטב.

ועוד י"ל בני"ד שאין לתובע טענת אורה. דהנה הנו"ב הנ"ל פסק למעשה להרחיק



הרב צבי שיינברגר

נרות חנוכה בחדר מדרגות*

שאלה: מה עדיף בנרות חנוכה, להדליק בפנים באופן דליכא היכר לבני רשות הרבים, או להדליק בחדר מדרגות בבנין משותף דליכא היכר לבני ביתו וגם לא ניכר השייכות לבעל הנר ודירתו?

תשובה: ודאי עדיף להדליק בפנים שאז יוצא לכו"ע עכ"פ עיקר מצות נ"ח גם שלא בבנין משותף, משא"כ במדליק בחדר מדרגות בבנין משותף לדעת הרבה גדולי הפוסקים לא יצא כלל מצוות נר חנוכה ודינו כמדליק ברחוב סתם, והוי ברכה לבטלה, ולדינא דגמרא שלא בשעת הסכנה באופן דיון מדליק בחלון הסמוך לרה"ר, בין מי שרר בקומה ראשונה ובין מי שדר בעליה.

מעמא דמילתא:

ברים ז"ל, (ולענד"נ שהשו"ע במכוון לא נכנס במחלוקת רש"י ותוס' בזה, כיון שידוע שהיה אז המנהג להדליק בפנים כמ"ש הרמ"א ועוד, ועל כן לא היה זה שאלה למעשה כלל), ולדעת רש"י צריך היכר יותר גדול שהוא שייך לביתו, אבל גם לדעת התוס' צריך שיהיה ניכר השייכות של הנרות עם בעל היורה (קונטרס להגר"ח ברים ז"ל וספר ליבון הלכות סימן מח) ובספר חפץ ה' לאוהחה"ק כתב שגם דעת ר"י בתוס' כרש"י ז"ל.

א) נרות חנוכה עיקר ההיכר הוא לבני ביתו לפרסומי ניסא, אלא שתקנו חז"ל לחוספת ההיור מצוה כתיקונה לגמרי שיהיה פרסומי ניסא גם לחוץ לבני רה"ר בדאפשר, כמ"ש בעל אוהחה"ק בספרו חפץ ה', והגר"מ פיינשטיין באגרות משה ח"ד סימן קה והשפת אמת בחידושויו על מסכת שבת.

ואנו חוששים לבני רה"ר רק היכא דליכא ריעותא לבני הבית (חפץ ה'), ורק היכא דאפשר שיהיה היכר לשניהם יחד דהיינו כשיש לו פתח ובית בפני עצמו ורואים את הפתח הבית למטה, ואז נחלקו רש"י ותוס', לדעת התוס' מדליק בפתח תצירו דעכ"פ ניכר השייכות לפתח הבית, וכן פסק בשו"ע כדעת התוס', ולדעת רש"י מדליק בפתח ביתו דוקא ששם הוא ניכר יותר שהוא שייך לביתו, וכבר תמחו האחרונים למה פסק השו"ע כדעת התוס' כשרוב הראשונים ס"ל כרש"י, ע' ביאור הלכה וערוך השולחן, ובקונטרס "שמונת ימי חנוכה" להגר"ח

וע' לשון חפץ ה' (לבעל אוהחה"ק) בשבת דף כא בביאור דברי רש"י ז"ל: משום דבעינן דהמדליקן נמי ראו יראו וזכור יזכרו זמן מהנסים והנפלאות יאמרו בפיהם, ואם תעשה המנורה בפתח בחדר, המדליק הרי זה אינו רואה אלא כשנכנס על פתח החדר, ואחר שנכנס לחדר והיתה כלא היתה, ונמצא שנעשית נר חנוכה דוקא לבני רה"ר, ותיקן עוברים ושבים ואת עצמו לא תיקן, וגם כן בני ביתו אשר אינם יוצאים ואינם נכנסים והיו כלא היו אף להיותם בנס ולא יזכרו

* כמה שכתבתי בס' ליבון הלכות סימן מח בענין שאין להדליק נרות חנוכה בחדר מדרגות, וכתבתי שאין זה תלוי אם חצר בזמנינו יש לזה דין חצר, כי לכו"ע צריך שיהיו ניכרים שהנרות מתייחסים להבית, ותורתו לשנות פרק זה מחמת כמה דברים שנחדשו בו, ובעיקר ע"י שנוכחתי לראות שכמה נביאים מתנבאים כסגנון אחד, ע"י שנדפס השתא קונטרס "שמונת ימי חנוכה" להגה"צ ר"ח ברים זצ"ל, ואעתיק דבריו להלן בס"ד, וכן ממה שמבואר באר היטיב בדברי ספר חפץ ה' דעיקר הפרסום הוא לבני ביתו, וכן מה שפרסמו כעת בשם הגר"מ פיינשטיין, וממה שנדפס בספר חידושים וביאורים להגר"ח גריינמאן שליט"א, וכן כמה שהאריך בקונטרס "מקום הדליקת נר חנוכה" בביאור דברי הגמרא הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא עשה ולא כלום.

לעיקר המצוה, כמ"ש המהר"ל מפרגא והשפת אמת והאגרות משה ובחיידושים וביאורים להגר"ח גריינימאן, וכ"נ דעת השו"ע דאם לא הדליק תוך חצי שעה מדליק כל הלילה בברכה הגם דליכא אז פרסומי ניסא לבני רה"ר, וכתב הבי"ח ז"ל שכ"ד רוב הפוסקים, ובספר האגודה כתב שכ"ד רוב הגאונים ז"ל, ומהראשונים נראה דאין נפ"מ בין זה למדליק בפנים גם בתוך החצי שעה וטעם אחד לשניהם דאף דלא יצא תוספת פרסומי ניסא לבני רה"ר יצא עיקר מצות נר חנוכה.

וכל שכן בזמנינו שכתבו כולם דיצא גם בדליכא סכנה, כאשר מובא ברמ"א דמדליקים בפנים ממש' אף שלא נתחדשה שום סכנה, וכאשר מבואר בערוך השולחן ובאגרות משה שאין לשנות גם היום דליכא סכנה ואפילו סכנת לצים כשדרים היהודים או החרדים במקומות מיוחדים לבדם, (דבשאר מקומות אפילו בארץ ישראל יש עדיין סכנת לצים שלוקחים הנרות, כאשר שמעתי מאחד שדר ב"חלפיות" וכיוצא בו), אבל גם אלו שהדליקו בחוץ ס"ל בזמנינו גם אם הדליק בפנים יצא כאשר הביא בקונטרס מקום הדלקת נר חנוכה בשם הגרש"ז אויערבאך והגר"י קנייבסקי ועוד.

(ד) בספר שבות יצחק (דרז"י) יצא לחלוק עליהם וס"ל דהעיקר המצוה הוא הפרסומי ניסא לרה"ר, ועיקר ראייתו מהא דאיתא בגמרא הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא עשה כלום, והנה לבד מה שכל הגאונים הנ"ל בודאי לא נעלם מהם גמרא מפורשת, ומבואר באריכות בשפת אמת ובב"ח ועוד דלמסקנת הגמרא בטעם דלצורכו הוא דאדלקה לא ס"ל דהוציאה לחוץ לא עשה ולא כלום, וגם בביאור דברי הגמרא אלו האריך בזה בקונטרס מקום הדלקת נר חנוכה מהראשונים ואחרונים דהעיקר דכיון שמזוה ממקומה גרע טפי, ולפי מ"ש בספר ליבון הלכות י"ל דלא הרויח בהוצאתו לחוץ כלום בענין חקנת הפרסומי ניסא שצריך שידליקו במקום פרסומי ניסא.

נסים אשר עשה ה' להם וכו', ואם תאמר שגם בעשותה ברה"ר נמי איכא פרסום לבני הבית שיצאו ויראו זה דוחק וכו', וע"ע מ"ש אה"כ בקטע שאחר זה: ועתה דכל בתינו פתוחים לחצר דאי עבדינן הכי ליכא פרסום לבני הבית מוכרח לעשותה כפתח הבית יעו"ש עכ"ל.

(ב) כל זה אינו שייך בחדר מדריגות שבנוסף לרעת החזון איש בעירובין שהחצירות בזמנינו אין להם דין חצר כמ"ש בשו"ע הלכות להגר"ח קנייבסקי בשם החזו"א, וגם מי שאינו מודה בעירובין להחזו"א, לענינינו גרע הרבה מעירובין, דכאן עיקר ההיכר הוא לבני הבית במקום שנכנסים ויוצאים שם כל הזמן מבית לחצר ומחצר לבית ורואים שם הנרות, וגם לענין הפרסומי ניסא לרה"ר לא סגי כשידליק ברחוב ברשות הרבים סתם, כי אם כשניכר השייכות הדליקה עם הנרות, ובלאו הכי לא יצא ידי חובתו כלל, ועל כן המדליק בחדר מדריגות לא יצא י"ח ודינו כמדליק ברחוב והוי ברכה לבטלה (קונטרס להגר"ח ברים ז"ל וספר ליבון הלכות שם), וכ"כ הגר"י בלוי בספר "חובת הדר" נרות חנוכה פ"א הערה טז, וכן כתב הגרמ"מ קארפ בספרו הלכות חג בחג, וכן פרסמו בשם הגר"מ שטרנבוך, וכן פרסמו כעת בשם הגר"מ פיינשטיין ז"ל שדעתו שאין שני בני"א יכולים להדליק נ"ח כפתח אחד בבנין משותף ולא מינכרו שיהו נרות ידידה, והורה להניח את הנרות בתלון ביתו הסמוך לרשות הרבים (מתלמידו הג"ר מיכאל שורקין ושכן מבואר בספרו דברות משה).

גם בזמן חז"ל הדר בעליה מדליק בחלון בביתו ולא למטה מטעמים אלו כמבואר בראשונים ובב"י ודלא כמי שנדחק בפירושים זרים בפירוש דברי הבי"י, ובזמנינו בבנין משותף גם הגרים למטה דינם כדר בעליה מטעם זה.

(ג) גם בזמן חז"ל שדינו להדליק בחוץ אם הדליק בפנים יצא ידי חובתו אלא שלא קיים מצות פרסומי ניסא לרה"ר שהוא תוספת

רוב הראשונים משמע דס"ל כרש"י, ומשום כל האמור ס"ל להחזו"א להדליק בחלון ביתו ולא בפתח הרחוב, שאין לחדר המדרגות דין חצר, וס"ל דהוי ברכה לבטלה, וכן נוהגים ההולכים לאור תורתו, עכתו"ד.

ח) ולפמש"ל מלשון ספר חפץ ה' לבעל אוהחה"ק, יש להוסיף תוספת ביאור על זה, דמבואר דצריך דהמדליקין הנרות וכני ביתם לראותם הנרות ולזכור הנסים והנפלאות שעשה השם יתברך לנו, ומבואר שם מדבריו דלא שייך לעשות כאופן שיהיה דוקא לבני רשות הרבים, שאז תיקן את העוברים ושבים ואת עצמו לא תיקן וגם בני ביתו אשר אינם נכנסים ואינם יוצאים, ועל כן כתב אח"כ דעתה דכל בתניו פתוחים לחצר דאי עבדינן הכי ליכא פרוסום לבני הבית מוכרח לעשותה בפתח הבית יעו"ש.

ומבואר מדבריו כהנ"ל דבין לרש"י ובין לתוספות ודאי צריך שיהיה היכר לבני הבית לעצמו ולבני ביתו, ולא שייך להדליק באופן שיתקן את בני הר"ר ואת עצמו ובני ביתו לא תיקן, ובוה נראה דגם לתוס' שמדליק בפתח החצר איירי בחצר שמשמשים בו וכשיוצאים ונכנסים רואים הנרות והוי היכר גם לו ולב"ב וגם לבני הר"ר, ורש"י ס"ל דצריך היכר יותר גדול לו ולב"ב בפתח ביתו דוקא, אבל באופן דחדר מדרגות דידן שאין היכר כלל לבני ביתו שהוא עיקר ההיכר וגם החצר אין בו השתמשות לעצמו אף בדרך שותפות כי אם דרך מעבר לבד, בין לרש"י ובין לתוס' לא יצא י"ח והוי ברכה לבטלה כמ"ש הגר"ח ברי"ם ז"ל כשם החזו"א וכנ"ל.

ט) ולפי דברינו נמצא דעיקר הדין דפרסומי ניסא מבואר כגמרא דאינו שוה לכל אחד, דהדר בעליה מפורש דמינחה על חלונו, ואף אם יש אופן שיכול להדליק למטה, אם אין התייחסות שהם נרות שלו צריך להדליק בחלון ביתו שבעליה דעיקר ההיכר הוא לבני ביתו ושיתייחסו הנרות אליו גם ברה"ר, ועל כן בדליכא, שאין לו

ה) ובמג"א מבואר דאם יש לו חלון בסמוך לרה"ר יניחנו בחלון דבוה ליכא חשש עכנה, וכן נהג גאב"ד טשעביץ ז"ל, וכן נהגו בני הגאב"ד דבריסק ז"ל בעודם בבית אביהם כאשר כתב הג"ר אליקום שלזינגר בספרו רשימות והנהגות.

ו) ולפי כל זה יש לומר עוד דגם מי שדר בקומת קרקע ויש לו דלת אחורית עם חצר כפני עצמו, אם אינו פתח הבית שממש נכנסים ויוצאים תמיד, חסר בזה בפרסומי ניסא לבני הבית שזהו עיקר מצות נר חנוכה, ותקן את בני רה"ר ואת עצמו ובני ביתו לא תיקן כמ"ש האוהחה"ק הנ"ל בספרו חפץ ה'.

ז) והשתא הכא חש"ג נדפס קונטרס שמונת ימי חנוכה להגה"צ ר"ח ברי"ם זצ"ל, ובסופו שיעור בדעת החזו"ן איש שבזמן הזה מדליקים בחלון הסמוך לרה"ר ולא בפתח החצר, ושם ביאר בארוכה בטעמא דמילתא דהחזו"א שלא להדליק בפתח חדר מדרגות, ובנקודת הענין הוא כמו שכתבתי מכבר, דכאן בנוסף להא דכתב החזו"א בעירובין דחצרות שלנו אין להם דין חצר, לענין חנוכה גרע בהרבה משם, דכאן צריך שיהיה ניכר להתייחס הנרות לבעל הדירה, בין לרש"י ובין לתוס', אלא דרש"י ס"ל דאם יש לו כמה שותפים בחצר אין החצר מתייחס לו כביתו אלא כבית הרבים והעובר ברחוק אינו מייחס הנרות לבעל הדירה זו ועל כן מדליק דוקא בפתח ביתו, ולדעת התוס' גם כשיש שותפים בחצר וכן אם יש מדרגות מהחצר לעליה מיוחד לבית העליה מדליק בפתח החצר, דאעפ"כ יש התייחסות של הנרות לבעל הדירה.

ובזה"ו שפתח חדר המדרגות של העליה משמש לכמה דיירים אין שום יחס בין בעל העליה לפתח חדר המדרגות, גם התוס' עצמם מודו דאינו מקום ההדלקה, וכ"ש לשיטת רש"י דס"ל דגם בשותפים בחצר אין להדליק בפתח החצר אף שרואים פתח בתיהם, דצריך התייחסות מיוחד לכל דירה ודירה, אף שהמחבר פסק כתוס' מסתימת

שאינן אף אחד מאלו, מדליקה בעליה בחלון הסמוך לרה"ר.

(א) וע"ע בחידושים וביאורים להגר"ח גריינימן שליט"א שבת כ"א ע"ב בביאור דברי הבי" שביאר דברי הטור שהם כתוס' דאיירי כשהעליה פתוחה לבית וכו', ופשט לו דאם המדריגות של העליה עומדות בחצר לרש"י מדליק בפתח זה ולתוס' בפתח החצר, והדבר דחוק לאוקמי סתמא דברייתא דאם היה דר בעליה דאיירי בגוונא שאינו יכול לעלות לעלייתו אלא דרך בית חבירו, ופשטא משמע דאף בעולה בעלייתו מן החצר נמי מדליק בחלון הסמוך לרה"ר, וטעמא י"ל משום דפתח המדריגות לאו פתח הבית הוא, וגם לפירוש תוס' אינו משמש כ"כ בחצר שיוכל להדליק בפתח החצר, ועוד משום דמחלוננו מתחזי שפיר ואיכא פרסומי ניסא.

ועל כן נראה דכיון דדברי הבי" מחודשים הם, אין לך בו אלא חידושו, והיינו בדאיכא מדריגות המיוחדות לעליה זו, אבל בחדר המדריגות של הבנינים שכומנינו שהמדריגות משמשות להרבה עליות ובתים, אין פתח הכניסה למדריגות נחשב לא כפתח הבית ולא כפתח החצר וכו', והלכך יש להדליק בחלון הסמוך לרה"ר ולא בכניסה לחדר מדריגות, וכן אנו נהיגין ע"פ מרן זלה"ה וכו' עכתו"ד.

ולפמשנתי נראה דגם כוונת הבי" אינו דוקא כשנכנס לבית חבירו, אלא הכוונה שהמדריגות הוא בתוך בית מקורה ל"ש בית חבירו ול"ש חדר מדריגות משותף וטעם אחד לשניהם שאין הנרות מתייחסים לבעל העליה וכו'.

דינים העולים

א. בזמן הזה שדרים בבנינים משותפים מדליק בחלון ביתו הסמוך לרה"ר, ולא יצא ידי חובתו בהדלקה למטה בחדר המדריגות.

ב. עיקר הפרסומי ניסא הוא לבני ביתו הנכנסים ויוצאים דרך פתח הבית ומשתמשים בחצר ועי"ז רואים הנרות בפתח הבית או החצר, והפרסומי ניסא לבני רה"ר הוא כתוספת לבני ביתו, וכשאי אפשר בשניהם יחד הראשון עיקר.

פתח בית ברה"ר, כו"ע לא פליגי דמדליקו בעליה בחלון ביתו ועושה פרסומי ניסא כפי האפשר.

ובאופן הבנינים שלנו כולם דינם כדר בעליה שאין להם פתח לרשות הרבים או לחצר כ"א לשיטתו, וממילא מדליקה למעלה בביתו בחלון, וכשמדליקה למטה לא יצא עיקר ידי חובתו.

(י) ולפי כל זה יבואר כפשטות מ"ש הבי" בביאור דעת הטור דס"ל כתוס' דמניחה על פתח החצר ועל כן כתב הטור דאם הוא דר בעליה שאין לו פתח פתוח לרה"ר מניחה בחלון הסמוך לרה"ר, כלומר שאם היה פתח העליה פתוח לרה"ר מניחה על הפתח, ואם היה פתוח לחצר מניחה על פתח החצר שהוא פתוח לרה"ר, אבל הכא מיירי כשהעליה פתוחה לבית, דהשתא כי מנח לה על פתח הבית או על פתח החצר לא מינכרא מילתא דמשום עליה היא, ולפיכך מניחה בחלון הסמוך לרה"ר עכ"ל הבי".

ולפמשנתי"ל כוונת הבי" דאם העליה פתוחה לבית בב' אופנים דהיינו אם יורד מהעליה במדריגות לתוך חדר של בית משמש גם לבית התחתון וגם לעליה שאז אין רואים בחוץ את פתח העליה, והוא הרין והטעם גם בחדר מדריגות שלנו משמש לכל הדיירים יחד ואין ניכר הפתח למטה מיוחד לבעל העליה, ואז אינו יוצא בו י"ח לא לב"ב ולא לבני רה"ר, משא"כ כשפתח העליה פתוח לרה"ר או לחצר, דהיינו ג"כ בב' אופנים או שיש לו חדר מדרגות סגור או פתוח על למטה לרה"ר מיוחד לו לעצמו, או שלמעלה פתוח פתח ביתו ורואים זה לרה"ר, יכול להדליק בפתח ביתו למעלה, משא"כ בחדר מדריגות שלנו

ג. אף שהשו"ע פסק כדעת התוס' בפתח חצירו, רוב הראשונים ס"ל כרש"י דמדליק בפתח ביתו דצריך היכר מיוחד שהוא לביתו, גם לבני ביתו וגם לבני רה"ר.

ד. לדין בחדר מדריגות אין נפ"מ בזה, רבין לרש"י בין לתוס' לא יצא ידי חובתו והוא ברכה לבטלה, לדעת החזו"א ועוד גדולי הפוסקים, דלכו"ע צריך שיהיה מתייחס וניכר להבית שהדליקו הנרות.

ה. המדליק בפנים גם כשיש לו מקום להדליק בחוץ כדינו וגם בזמן הגמרא יצא עכ"פ עיקר מצות נר חנוכה לפרסומי ניסא לבני ביתו, אף שלא קיים כתיקנה לגמרי פרסומי ניסא גם לבני רה"ר, משא"כ כשמדליק בחוץ שלא כעיקר דינו כגון בחדר מדריגות, לא יצא עיקר ידי חובתו.

ו. בזמן הזה אחרי שתיקנו שבשעת הסכנה מדליקה בפנים, גם בדליכא סכנה יצא עכ"פ בדיעבד כשהדליקה בפנים לכו"ע [הגר"מ פיינשטיין והגרש"ז אויערבאך והגר"י קניבסקי זכר צדיקים לברכה].

ז. גם מי שדר בקומת קרקע ויש לו פתח בפ"ע בלי שותפים, צריך שיהיה מקום שבני הבית רואים את הנרות, ולא סגי כשבני רה"ר רואים ולא בני הבית שהוא עיקר החובה, והתקנה היתה בפתח הבית או החצר שנכנסים ויוצאים ומשתמשים שם.

ח. כשמדליק בחלון ביתו הסמוך לרה"ר או בשאר מקום בתוך ביתו, יש ענין להדר שיהיה בחדר שמשתמשים בו תדיר לפרסומי ניסא לבני ביתו (כמבואר מדברי ספר חפץ ה' לבעל אוהחה"ק).

★ ★ ★

הרב נפתלי הירצקא רייזמאן

בגדרי ברכת עירוב תבשילין

מי יכול לברך

שאלה: הנוסע בעיו"ט מביתו לעיר אחרת ובעיר שמגיע שם א"צ כלל לעירוב תבשילין כי מתארח אצל אחרים ואינו עושה שום מלאכה מהו שיערב ויברך לבני ביתו הנשארים, לפני שנוסע בערב יו"ט וכמובן שמשאיר את הע"ת אצל ב"ב הנשארים.

תשובה: עי' שו"ע הרב סי' תקכ"ז בקו"א ס"ק ב' על מש"ש בסעיף י"ד וז"ל שכל אדם חייב לערב בעצמו או יצוה לאחרים שיערבו בתוך ביתו משלו ששלוחו של אדם כמותו, עכ"ל, ועי' כ' בקו"א וז"ל או יצוה וכו' הנה ברין זה יש להסתפק אם מותר לאדם לברך על ע"ת שמניח לאחרים משלהם, כי המ"א בסי' שס"ו כתב בהמערב ערובי חצרות לאחרים אינו מברך לפי מנהג שלנו שאינו עושה שום מעשה שהרי המצוה נעשית מאליה על ידי גביית הקמת, עי"ש ריש ס"ק כ' וא"כ ה"ה בעירובי תבשילין לפי מה שבי' רש"ל והט"ו דהאמירה אינה מעכבת כלל, וכן כתב בהדיא בסמ"ג והג"מ ע"ש וכן משמע ברמב"ם ע"ש ואם כן אם בעה"ב הפריש דבר לע"ת ומצוה לאחר לברך עליו אם אינו מאנשי ביתו אין לו לברך כיון שאינו עושה שום מעשה, אבל בעל הבית בעצמו יכול לברך, ואף על פי שצריך לברך עובר לעשייתה וכבר נעשית המצוה על ידי הפרשתו לרש"ל וט"ו, ותירוץ המ"א בסי' שס"ו [שם] גבי עירוב חצרות [שעדיין לא נגמר המצוה כיון שקניית השביתה חל בכניסת השבת] לא שייך גבי עירוב תבשילין, ואין כאן שום קנייה, מ"מ י"ל כיון שרצתו היה לומר בהדין יהא שרי כו' לא נגמרה המצוה עד שיאמר, כמו גבי הפרשת תרומה שהיא קדושה במחשבה לבר ואילו היה ברצתו בשעת הפרשה לקרות לה שם אינה קדושה עד שיקרא לה שם כראיית בתוספתא בפ"ג דתרומות, ומ"מ לא דמי

אהדדי לגמרי שהרי אם שכח לומר עליו בדין כו' אינו מעכב כמ"ש רש"ל וט"ו, אי נמי יש לומר כיון דמצוה מן המובחר לומר בדין וכו' מקרי עובר לעשייתו כדמצינו גבי נטילת לולב עיין ברא"ש ור"ן פ"ג דסוכה ובכ"י סי' תרנ"א, אבל לפי מ"ש א"ז ורמ"א ומ"א דהאמירה מעכבת אם כן פשיטא דאחר יכול לברך שהרי הוא עושה עיקר המצוה כדיבורו, ואם הוא מבני ביתו לכו"ע יכול לברך כיון שהוא שייך בעירוב זה, עיין במ"א סי' שס"ו, עכ"ל השו"ע בקו"א.

אבל אם בעה"ב עדיין לא עשה מעשה ההפרשה ומצוה לאחר לעשות מעשה ההפרשה כאמורה שפיר יכול האחר לברך לפני מעשה ההפרשה, אע"ג שלא שייך בגוויה כלל, כיון שעושה עיקר המעשה, אך צ"ע דלא מצינו בדיני ברכת ע"ת שסידרו ברכה לפני ההפרשה, ועיין בביאור הלכה סי' שס"ו ד"ה בשעה שמזכה, משמע שסובר שאין לברך קודם ההפרשה דהו"ל לפני דלפני וחשיב הפסק בין הברכה לעשיית המצוה ועי"ש שדימה זה לברכת התפילין לפני הכנסת הפרשיות.

והנה יש לעיין בשאלה הנצבת בתחילת גידוננו, באופן שבעל הבית רוצה לברך על הע"ת בעיו"ט אך הוא נוסע על יו"ט לעיר אחרת ולא יהיה נצרך למה שמתיר ע"ת זה, אם נקרא שייך בגוויה ויוכל לברך ולומר בהדין כו' או לא, וברור שמייירי באופן שהעירוב תבשילין נשאר כאן במקום שנמצאים בני הבית הנצרכים להיתר הע"ת שאם לא כן כ' בשו"ע בסעיף ח' שמי שהוא מחוץ לתחום אין יוצא בו. [ועיין מ"ש לקמן בשם שו"ת יד יוסף].

ונראה לענ"ד ששפיר מקרי בעה"ב שייך בגוויה אע"פ שהוא בעצמו לא יוקף להיתר הע"ת הזה, כיון דקיי"ל קמחו נאסר ובכדי להתיר את קמחו מוטל עליו לעשות ע"ת

בגוויה, דרך ב' המח"ש כ' ג"כ בדרך אפשר שאף מי שאינו שייך בגוויה יכול לברך ומטעם שכיון שיותר טוב שהשמש יתן כו' משום דבהכי שיהיה עובר לעשייתן הו"ל כאילו התנו שהעירוב לא יחול עד אז ונחשב כעושה מעשה גמור כמו בקביעת מזוזה, ומ"מ הדין אמת שאם שכחו לזכות מהני מטעם שזה נמי הו"ל כאילו התנו שאם ישכחו לזכות יחול העירוב גם בלי הזכיר, עייש"ד, [וסברא זו ממש כ' גם בשו"ע"ר בקו"א הנ"ל אלא שהקשה ע"ז כנ"ל, ובמ"ש המח"ש מתורץ קושיות], דרך ג' היד אפרים ס"ל שבמסקנא סיבר המ"א שמי שאינו שייך בגוויה אינו יכול לברך, ומ"ש המ"א והעיקר כמש"ל, כונתו שמי שהוא מבני העיר יכול לברך ששייך בגוויה, ומ"ש שהשמש יתן כו' הו"ל מילתא אחרייתא כו' עיי"ש.

ומשמעות דברי השו"ע"ר בקו"א, הנ"ל, שסובר כדרך היד אפשרים ששיטת המ"א שמי שאינו שייך בגוויה אינו יכול לברך רק על מעשה גמור שכן העתיק בריש דבריו דברי המ"א הנזכר שא"י לברך, ועל כן כ' גם לגבי ע"ת שא"י לברך על הנטילה בידו ואמירת בהדין וכי' שאינו אלא למצוה מן המוכחר, אבל לפי שי' הפמ"ג שעל העשייה קצת כבר אפשר למי שאינו שייך בגוויה לברך א"כ לכאורה הה"נ בע"ת יכול לברך על מעשה זו של נטילה בידו ואמירת בהדין כו' ואע"פ שאינו מעכב, וה"ה לשי' המח"ש שהו"ל כמי שהתנה א"כ הה"נ י"ל בע"ת שהו"ל כאילו התנו שיחול הע"ת באמירת בהדין, והו"ל עיקר המעשה ושפיר יכול לברך, ואעפ"כ אם שכחו לומר אין מעכב האמירה דגם זה מן התנאי שאם ישכחו יועיל ההפרשה בלבד, וכמ"ש המח"ש.

ועיין במ"ב סי' שס"ו בבאור הלכה ד"ה על מצות עירוב ס"ל ג"כ שאפילו אחר שאינו שייך בגוויה שאינו מבני העיר יכול לברך דהיינו שהוא הוא הזוכה לכל בני העיר וזה חשוב כמעשה, עכ"ד, ולא כתב אם מטעם הפמ"ג או מטעם המח"ש, וקצת משמע כפמ"ג, עיי"ש.

אפילו באופן שהוא בעצמו לא יעשה שום מלאכה ביו"ט לשבת רק אחרים יבשלו לו ויאפו לו מקמחו והלא האחרים הללו אסורים לבשל לו מקמחו, ואפילו ערבו לעצמם נמי אסורים עד שיניח בעל הקמח הע"ת כמבואר בשו"ע סעיף כ' ורואים כאן שהוא כעין חובת חפצא על הקמח והמצרכים שמכשלין מהם לשבת שיפרישו מהם ע"ת, ואף שכאן מיירי שמהקמח שלו אופין לו, ושאינתנו באופן שמהקמח שלו מכשלין רק לכ"ב כי הוא בעצמו לא יהיה בעיר זו, אעפ"כ כיון שהוא בעה"ב והקמח שלו, עליו מותר להחיר את קמחו לב"ב, וב"ב אינם יכולים לערב בלי רשותו, [ומצאתי כתוב כן בשו"ת יד יוסף סי' מ"ט] וכל מה שב"ב יכולים לערב הוא רק מטעם שהם שלוחיו, ע"כ שפיר מקרי בעה"ב שייך בגוויה ויוכל לברך אף שאינו עושה עיקר המעשה רק המצוה מן המוכחר. וכן משמע בשו"ע שם שאף המתענה אע"פ שהוא עצמו אינו מותר לבשל ולא יועיל לו ההיתר של הע"ת מ"מ הוא עושה הע"ת בשביל ב"ב, אך אין זה ראייה גמורה ששם הם מבשלים לו משא"כ הכא.

והנה המ"א סי' שס"ו ס"ק כ' הנ"ל בריש דבריו כתב לענין עירובי חצרות שכבר נגבה מבני החצר שמי ששייך בגוויה דהיינו שניתר בעירוב זה תלטל יכול לברך לפני כניסת השבת שאז קונה העירוב ומקרי עובר לעשייתן שעדיין לא נגמרה המצוה, ואע"פ שכבר אינו מחוסר מעשה, אבל אחר שלא שייך בגוויה אינו יכול לברך, דבאחר צריך להיות מעשה גמור.

ועיין שם במ"א בהמשך דבריו כתב והעיקר כמש"ל דהשמש יתן העירוב להרב וזכהו לכל הקהל על ידו וכי', ע"כ, ועי' א"ר שכי' שדברי המ"א סותרים זא"ז, ובמרנן מפרשי המ"א יש כמה דרכים כפירוש דברי המ"א אלו, דרך א' הפמ"ג שם בא"א כתב שבמסקנא סיבר המ"א שכיון שעושה מעשה אע"פ שאינו מעכב מ"מ עשייה קצת מקרי וזה סגי לעשות ברכה אף למי שאינו שייך

לומר בדין וכו' ותירוץ זה יפה לתרץ את בעה"ב ומי ששייך בגוויה, ששפיר מקרי עובר לעשייתו, אבל לא יעלה לתרץ אם אחר שאינו שייך בגוויה רוצה לברך דאחר צריך לעשות עיקר המעשה, ובנד"ד אינו עיקר המעשה והאמירה בדין כו' אינו מעכב, לרש"ל וט"ז, וס"ל לשועה"ר שאחר באמת אינו מברך בכה"ג [מספיקא שחוששין לשי' רש"ל וט"ז שהאמירה אינו מעכבת] וכמו גבי עירובי חצרות שסובר כן המ"א בסס"ו.

ויוצא מכל האמור כללים בהלכות ברכת המצות שבמצוה שלא שייך בגוויה יכול לברך רק אם עושה עיקר מעשה המצוה כגון הקובע מוזהר לחבירו שקיי"ל שמברך כמ"ש הרא"ש בפ' לולב וערבה בשם הירושלמי וכן בטור סי' תרנ"א [ומ"ש הרא"ש דלא קיי"ל כירושלמי היינו דוקא לגבי הא דסובר הירושלמי שמברכין על עשיית המצוה גרידא גם בלי קיום המצוה, כגון העושה סוכה] דבזה קיי"ל שאין מברכין כלל כלל הוא ולא אחר, משא"כ לגבי מצות שאנו מברכין עליהם, ורק הנידון אם גם אחר מברך עליהם בזה שפיר קיי"ל כירושלמי שגם אחר מברך עליהם ובתנאים הנוכחים] ואפילו עיקר המצוה נעשית באמירה ולא במעשה ממש נמי יכול לברך שכן כתב בקו"א הנ"ל שלשיטתו שהאמירה מעכב שפיר יכול גם אחר לברך. אבל אם כבר נעשה עיקר המצוה ורק נשאר שיירי מצוה שהם מן המובחר, על זה אינו יכול לברך.

ובמצוה שהוא שייך בגוויה יכול לברך אפילו כבר נעשה עיקר המצוה ועדיין מקרי עובר לעשייתו כיון שנשאר שיירי מצוה למהדרין כמו הנענועים בהלל גבי לולב.

ולפי זה לענין עירוב תבשילין אם כבר נעשה מעשה ההפרשה, הוא או ב"ב ששייכים בגוויה יכולים לברך כיון שעדיין אמירת בהדין כו' לפניהם ומקרי עובר לעשייתו, אבל אחר שלא שייך בגוויה אינו יכול לברך משום שעיקר המצוה שהוא לעיכובא כבר נעשית, ואמירת בהדין כו' אינה מעכבת.

ועל כל פנים לנידון דידן גבי עירוב תבשילין יוצא שלשיטת הפמ"ג והמחה"ש וכ"ד המ"ב בודאי שיכול לברך גם בעה"ב הנוסע לעיר אחרת ואפילו לשי' היד אפרים והשועה"ר יש סברא נכבדה לומר שזה נקרא שייך בגוויה, וכנ"ל, ואם כן שפיר רמי לברך, וראיתי בקובץ אחד שלא לברך, וכתבתי כפי שנלענ"ד, ואני רק כמציע לפני רבנן דבי רב. ג.ב. צויין לעיל שו"ת יד יוסף [להדיין מקוסוב ובסוף ימיו בעיה"ק ירושלם] סי' מ"ב. ועיי"ש שהביא ג' השיטות באופן שהעירוב תבשילין מחוץ לתחום של אלו הנצרכים להתירו, דהיינו שי' רש"י ושי' הר"ן ושי' הרשב"א בפירוש הגמ' עד כמה עד תחום שבת, [הו"ד ביתה יוסף], והיד יוסף רוצה לומר שאם בעה"ב מערב לב"ב, לכו"ע מהני, ואפילו העירוב הוא מחוץ לתחום של הסומכים עליו, עייש"ד, אמנם עיין יש"ש ב"ח ומחה"ש וכן הוא פשוט לכל מעיין שאם העירוב הוא מחוץ לתחום באופן שהסומכין לא יוכלו לאכול מן העירוב לכו"ע לא מהני, וכל הפלוגתא הוא באופן שיכולין להגיע לעירוב ע"י עירוב תחומין, ולא זכיתי להביק מה שכתב היד יוסף, ואולי כוונת היד יוסף באופן אחר, ואנכי לא ידעתי.

מדבריו עולה דהסיבה שבעה"ב יכול לברך אע"פ שכבר הפרישו הוא משום שיש עדיין לפניו מצוה מן המובחר לומר בדין כו' וגם ע"ז מברכין כדמצינו גבי נטילת לולב ושאע"פ שכבר יצא י"ח מ"מ מברך אם לא עשה נענועים של הלל דהוא מצוה המובחר, דגם זה מקרי עובר לעשייתו, וצ"ע מ"ש הלשון, אי נמי דמשמע שזה תירוץ שני ויש עוד תירוץ ראשון, האמנם שכתב תי' ראשון [ולפי תי' זה גם אחר היה יכול לברך] אבל לבסוף מצא שתירוץ זה אין בו כדי סמיכה, ואם כן רק על התירוץ השני יש לסמוך שבעה"ב וב"ב יברכו, ואי לא דמיסחפינא אמינא שיש להגיע במקום תיבות -אי נמי-, על כן -ור"ל על כן, כיון שעל תי' ראשון אין בו כדי סמיכה על כן יש לומר תירוץ אחר כיון שמצוה מן המובחר

הרב שמעון מן

בענין הנחת דבר שאין בו משום בישול ע"ג האש, והמסתעף

הצעת דברי הב"י ומה שיש לתמוה עליו

ב. והנה הב"י (עמ' ת"א בהוצאות מ"י) כבואו לתווח את ש"י הטור עם שיטת אביו הרא"ש כתב בזה הלשון ואין לומר דרבינו פסק כסברת הרא"ש דעד כאן לא קאמר הרא"ש שיש חילוק בין הגיע למב"ד ללא הגיע אלא לענין חיוב חטאת, אבל איסורא מיהא איכא אע"פ שהגיע למב"ד, דאי אית ביה משום בישול חיובא נמי איכא ואי לית ביה משום בישול אמאי מיתסר? ולכאור' הדברים תמוהין דמשמע דהב"י פשיטא ליה דלא יתכן לומר שיש איסור בבישול אחר בישול (בנתבשל כ"צ ונצטנן) רק או שיש חיוב חטאת או שמתר לגמרי. וצ"ע דהלא מצינו בהרבה מקומות איסורים מדרבנן הן בהלכות בישול כמו למשל בישול בתולדות חמה, הן בשאר הלכות שבת, ומדוע פשוט לו להב"י כ"כ שלא יתכן לומר שבשנתבשל כ"צ יש איסור בישול מדרבנן, וכיחור יש לתמוה שהרי לקמן (בעמ' ת"ג בהוצ. מ"י) כתב הב"י וז"ל "והרב המגיד כתב שדעת הרשב"א וקצת מפרשים שכל שנתבשל כמב"ד שוב אין בו משום חיוב בישול דבר תורה" ומפורש בלשונו ד' הרשב"א דמה"ת ליכא חיוב בישול אבל מדרבנן איכא. הרי שהב"י עצמו מביא שיטה דס"ל דיש איסור בישול מדרבנן, ומדוע קשה לו כ"כ לפרש כן בדעת הרא"ש ועוד שכותב זאת בפשיטות כוז, (ולקמן אות י' נביא כע"ז מהט"ז סק"ג ועיי"ש מה שנבאר בדבריו).

תמיה בעי"ז על הביאה"ל

שהעתיק את סברת הב"י הנ"ל

ג. וכיחור יש לתמוה דהנה הביאה"ל ס"ד ד"ה אפילו, מאריך בביאור שיטות הראשונים אי איכא איסור בישול בדבר שנתבשל כמב"ד, ומביא שם את ספה"ת והסמ"ג והסמ"ק והגה"מ שכתבו שזוהר

ענף א' - בשימת הב"י והרשב"א בהנחת דבר שאין בו משום בישול ע"ג האש

הצעת עיקרי הסוגיא

דבישול אחר בישול וההלכה בזה

א. נודע מה' הראשונים אי בדבר לה יש בישול אחר בישול דדעת רש"י (יח: ד"ה מגיס, לד. ד"ה משחשכה) דיש בישול אחר בישול אם נצטנן התבשיל, וברא"ש פ"ג ס"א האריך בביאור שיטת רש"י שמחלק בין דבר יבש שמפורש בגמ' קמה: דאם נתבשל מער"ש תו ליכא איסור בישול אף שנצטנן לבין דבר לח דיש בו בא"ב אם נצטנן, ולאריך שיטת הר"ן ועוד ראשונים דגם בדבר לה אין בא"ב, והרא"ש לאחר המו"מ כשיטת רש"י כתב הרא"ש "ומסתברא דעד שלא הגיע למב"ד כל המקרב בישולו חייב ואחר שהגיע למב"ד אם נצטנן והרתיחו חייב" והב"י שיי"ח ס"ג למד מדברי הרא"ש הללו שני דברים א. דכל שהגיע למב"ד אם לא נצטנן אין בו איסור בישול. ב. דאם נתבשל כ"צ אפי' אם נצטנן אין בו איסור בישול (אף שדבר השני לא מפורש ממש בב"י מ"מ כן משמעות דבריו. וכך מוכח בט"ז סק"ג שהבין כן בדעת הב"י וכמו שביארו הלבוש"ש ושאר אחרונים יעו"ש) והטור כתב בזה הלשון "אפילו תבשיל שנתבשל כבר יש בו משום בישול אם נצטנן כבר אבל בעודו רותח לא, ואם לא נתבשל כ"צ אפילו נתבשל כמב"ד שייך בו בישול אפילו בעודו רותח" והיוצא מדבריו שחולק על ב' הדברים שכתב הרא"ש א. ראפי' אם נתבשל כמב"ד כ"ז שלא נתבשל כ"צ שייך בו בישול אפילו בעודו רותח, ב. דגם אם מבושל כ"צ מ"מ אם נצטנן שייך בו בישול.

השבת ונתבשל כמב"ד דשוב אין בו משום בישול" ומהיכן לקח המ"מ דלהרשב"א מדרבנן יש איסור בישול ובאמת שדברי הרשב"א עצמו צ"ע דהא בדף מ: ד"ה מביא מפורש לכאן דע"ג האש אסור וכמו שהביא הב"י מהמ"מ בפרק כ"ג, וצ"ע מדוע בדף יח: ובדף לט: סתם הרשב"א וכתב בפשיטות כזו דאין שום איסור בישול בדבר שמבושל כמב"ד, והנה על הרשב"א בדף לט. יש לתרץ דהלא התם קאי על דברי הגמ' כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, ומשמעות הלשון "שורין" משמע שאינו על האש דאי מיירי בעודו על האש מתאים יותר לכתוב "מבשלין" (וכמו שנביא לקמן דיוק זה מהעה"ש) וכיון דמיירי כשאינו על האש לא הוצרך הרשב"א לומר דעל האש איכא איסור מדרבנן, אבל על הרשב"א בדף יח: דמיירי ביורה שהיא בתנור וסתם הרשב"א וכתב דליכא איסור בישול אחר בישול, ולא הזכיר שעל האש איכא איסור מדרבנן.

יסוד התירוץ ע"פ דקרוק לשון הרשב"א באיכור הנחה ע"ג האש

ה. ונראה דהביאור בכל הנ"ל הוא פשוט, דהנה המ"מ בפרק כ"ב העתיק את הרשב"א בדף מ: דאף במים שנתבשלו מער"ש אסור להניחן ע"ג המדורה אבל המעיין בלשון הרשב"א יראה שהוסיף איזה מילים שמאירים את הענין באופן שונה, דזה לשון הרשב"א שם "ומ"מ ע"ג האש ממש אסור מפני שנראה כמבשל" וכענין מצאתי בלשון הר"ן י"ט: ד"ה ת"ר שהובא בב"י עמ' תט"ו שכתב שע"ג האש אסור משום דדרך בישול בכך ע"ש. וכדי לבאר כוונתו נקדים, דהנה בריש פ' כירה מכואר בגמ' דאיכא איסור חזרה ע"ג האש אם הניחה ע"ג קרקע או שנטל ולא היה בדעתו להחזיר וכו' והר"ן שם האריך לבאר דהוא משום דמיחיו כמבשל, דהעצם הדבר שמניח לכתחילה ע"ג כירה וכה"ג הוי פעולה של בישול ואסורה (ורק אם נטל ע"ד להחזיר הוי החזרה

שלא יוסיף כיסוי משתחשך על הקרייה שלא נגמר בישולה כ"צ מפני שממהר בישולה עי"ז וממשיך הביאה"ל "וע"כ דסבירא להו דיש בזה איסור דאורייתא דאם אין בו איסור דאורייתא יהא מותר לגמרי וכמ"ש בב"י סימן זה" הרי חזינן דהביאה"ל הוציא מדברי הב"י הנ"ל יסוד וסברא כללי דבכל מקום שיש דיון אודות בישול אחר בישול וכדו' לא יתכן שיהיה איסור מדרבנן רק או חיוב חטאת או היתר לגמרי, והוא תמוה דכ"מ מצינו איסורי בישול מדרבנן וכמו שהבאנו מהב"י עצמו.

דיוקים בלשונות הרשב"א בענין זה

ד. עוד יש לעיין במה שמביא הב"י בעמ' ת"ג בשם הרשב"א ונעתיק לשונו של הב"י שם "והרב המגיד (פ"ט מהל' שבת ה"ג) כתב שדעת הרשב"א (יח: סוד"ה צמר, לט. ד"ה גמרא) וקצת מפרשים שכל שנתבשל כמב"ד שוב אין בו משום חיוב בישול דבר תורה. ונראה דלפי דבריהם כל שנתבשל כמב"ד מותר לשרותו בחמין בשבת כיון שכשמבשלו על האור ליכא חיובא, אבל לדעת הרמב"ם כל שלא נתבשל כ"צ אם שורה אותו בחמין בשבת חייב חטאת כמבשל באור עצמה כמו שכתבתי למעלה... וגם בפר כ"ב כתב הה"מ בשם הרשב"א (מ: ד"ה מביא) דלדברי הכל תבשיל שנתבשל מערב שבת ונצטנן, מותר לחממו כנגד המדורה אפילו במקום שהיס"ב והוא שלא יתן ע"ג המדורה או ע"ג כירה עכ"ל וצריך ביאור חדא מה שהביא מהרשב"א דכל שנתבשל כמב"ד תו ליכא חיוב בישול דבר תורה דמשמע מדרבנן אסור זה צ"ע דלכאן זה לא נזכר לא בדברי הרשב"א בדף יח: סוד"ה צמר שכתב שם "דכל תבשיל כמב"ד ליכא משום מגיס דהא מגיס משום מבשל הוא דמחויב וכיון שהגיע למב"ד תו ליכא משום מבשל" הרי להדיא דסתם לשונו וכתב דכל שנתבשל כמב"ד תו ליכא משום בישול, וכן שכתב"ל ע"ג ד"ה גמרא סתם וכתב "פי' שבא בחמין מלפני

ישנו גם דבר מבושל, ולכן פשוט שאם ישנו איסור בישול הר"ז הבישול הרגיל מדאורייתא דחז"ל לא חידשו כאן איסור בישול מחדש, ומ"ש הרשב"א דמרבנן אסור להניחו ע"ג האש כבר נת' דזה אינו מדיני בישול רק מדיני חזרה שזה אסור דחז"ל כתבו בפירוש לאסור מרבנן וז"פ.

מה שיש למפקק במהלך הנ"ל בש"י הנ"ל

ח. איברא, דאע"פ דמסתברין הדברים הנ"ל, מ"מ עדיין אני נכון בהבנת ש"י הב"י דלכא"ל נראה שהב"י הכין את דברי הרשב"א כפשוטם שיש איסור דרבנן

בבישול ע"ג האש ואע"פ שאינו מפורש בב"י מ"מ משמעות דבריו כן הם, חדא מלשונו שכתב (בעמ' ת"ג) "ונראה דלפי דבריהם כל שנתבשל כמכ"ד מותר לשרותו במים בשבת כיון שכשמבשלו על האור ליכא חיובא" דלכא"ו אם היה סובר דכל האיסור להניח ע"ג האש הוא מדיני חזרה א"כ פשוט ששלא ע"ג האש מותר לכתחילה ואין שום הו"א ושום צד להחמיר ואילו מלשונו שכתב א"ו בלשון חידוש נראה שסובר שע"ג האש איכא איסור בישול, ולכן מחדש ששלא ע"ג האש מותר לכתחילה, וכך מוכח גם ממה שבב"י סט"ו (בעמ' תטז) כתב בלשון חידוש שאף שלהרשב"א אסור להניחו ע"ג האש מ"מ מסתפק אי שלא ע"ג האש רק נגד המדורה אי שרי (וקשה מאד לומר שמסתפק אי איכא איסור חזרה כנגד המדורה דזה לא משמע מלשונו ויבאמת שבגוף ספיקו של הב"י בסט"ו צע"ג, דלכא"ו ברשב"א כדף מ: המובא בב"י כאן (בעמוד תג) מפורש ששלא ע"ג האש מותר אף בהיס"ב עי"ש וא"כ מה מקום יש לספק בזה (רצ"ב) ואילולי דמסתפינא הוה אמינא דהב"י לא ראה את הרשב"א עצמו וזה מוכח גם ממה שכתב לחדש דלהרשב"א מותר לשרותו בחמין וכו' בעוד שזה מפורש ברשב"א לט: ד"ה גמרא. רק ראה את המ"מ שהביא בשם הרשב"א וכמו שהוא מעתיק הכל בשם הרב המגיד, ובאמת

כהמשך השהיה הקודמת וכו'). ולפי"ז נראה פשוט דמ"ש הרשב"א כאן דע"ג האש אסור מפני שנראה כמבשל" דהכוונה לאיסור ההנחה לכתחילה ע"ג האש שאיסורו הוא משום דמחזיו כמבשל - ובאמת שכמעט מפורש הדבר בלשון המ"מ בפרק ט' שכתב "ודעת הרשב"א" רכל שנתבשל כמכ"ד שוב אין בו משום בישול ד"ת ומ"מ באור ממש אסור וזה נלמד מדין חזרת מור"ל כנוכר פ"ג" עכ"ל. הרי להדיא הוטעם לאיסור ההנחה ע"ג האש הוא מדין חזרה. (והנה הב"י השמיט את המשך לשון המ"מ ולקמן אות ח' יתבאר אי"ה מדוע אכן עשה כן).

ישוּב דברי הרשב"א בנושא זה

ו. ועפ"ז א"ש מאד דברי הרשב"א, דהא בדף יח: ובדף לט. לא הזכיר שיש איסור בהנחה ע"ג האש דכיון דהתם איירי הרשב"א בהלכות ודיני בישול ובאמת מצד הלכות בישול ליכא שום איסור בהנחה ע"ג האש, ומה שאסור להניח ע"ג האש זה מדיני חזרה ולא הוצרך הרשב"א להדגיש כי זה מפורש בגמ' ריש פ' כירה ורק כדף מ: הזכיר בדרך אגב שאסור להניח ע"ג האש וכו'. ועפ"ז מתורץ גם מה שהקשנו האיך מחזיר הרשב"א כדף יח: להגיש ע"ג האש דבאמת ס"ל להרשב"א דליכא איסור בישול גם ע"ג האש ולכן מותר להגיש ע"ג האש ורק ליתן ע"ג האש אסור מדין חזרה שאסור בשבת וז"פ.

ישוּב דברי הב"י והביאה"ל הנ"ל

ז. ועפ"ז יש לבאר גם את דברי הב"י והביאה"ל. דמה שכתב הב"י ולא יתכן שיהיה אסור בישול אחר בישול מרבנן כוונתו כן, דאע"פ שמצוי שחז"ל חידשו איסורים דרבנן כמו בישול בתולדות חמה דמחילף בתולדות האור וכה"ג זה בגלל שאכן יש לחז"ל כוח לחדש איסורים וגזירות, אבל בנוד"ד לגבי בא"ב לא מצינו שחז"ל יחדשו איסור חדש, וכל הנרון בראשונים הוא האם הבישול דאורייתא שחידשה התורה במלאכת מבשל האם

הדרישה "ותמה אני הלא הב"י בעצמו הביא אח"כ בסמוך דברי הר"מ והמ"מ ... ומ"מ ע"ג האש ממש מיתסר מדרבנן" וכע"ז הקשה בט"ז ס"ק ג' (ועי"ש בלבו"ש איך שהבין את שיטת הט"ז ואכמ"ל) וכבר הבאנו לעיל שכל הוא משמעות דברי הב"י ולכן לשיטתו שפיר מקשים הט"ז והדרישה, (וע"פ האמור הרי שוב י"ל שהט"ז והדרישה לא ראו את חידושי הרשב"א עצמו שעדיין לא נדפס בימיהם רק כפי מה שהעתיקו המ"מ, ויתכן דאילו היו רואים דברי הרשב"א עצמו הוה הדרא בהו וצ"ע בזה).

ענף ב' בשי' הערוה"ש בהנ"ל

והמסתתף לענין כ"ר שאינו ע"ג האש

הצעת לשון הערוה"ש וביאור דבריו

יא. והנה הערוה"ש שיטה אחרת יש לו בכהנ"ל וביסס שיטתו מסוגיות הש"ס והראשונים וראוי שנקדים שאף שאין באנשים ערכינו העוז לחלוק ח"ו על בעל העה"ש, מ"מ מכיון שהוא עצמו בסעיף ל"ט מעיר שמשמעות הפוסקים שלא כדבריו הרי חובה עלינו לברר מקחם של שאר פוסקים שלא הלכו בדרכו של הער"ש, וכדי להקל על המעיין נעתיק דבריו פסקי פסקי ונבאר מה שיש להעיר בדבריו, - דזה לשון העה"ש בסי"ט "וז"ל הר"מ בפ"ט סוף דין ג' המבשל על האור דבר שהיה מבושל כ"צ או דבר שא"צ בישול כלל פטור... וזה הכל מה"ת אבל מדרבנן יש בזה משום בישול שהרי אסור להחזיר ע"ג כירה בשבת אף שמצטמק ורע לו כמ"ש הר"מ בפ"ג ולפי"ז הר"מ שכתב פטור כוונתו פטור אבל אסור ככל פטורי בשבת" ולכא"ו משטחיות לשונו נראה כוונתו שמדרבנן אסור ע"ג האש רק מדיני חזרה, ומה שכתב העה"ש דמדרבנן יש בזה משום בישול, אפ"ל דלאו דדוקא נקט ואין כוונתו לאיסור בישול רק לאיסור חזרה, - ובסעיף כ' ממשיך העה"ש וז"ל "ובפכ"ב דין ח' כתב דבר שנתבשל קודם השבת או נשרה בחמין מלפני השבת אע"פ שהוא עכשיו צונן מותר לשרותו בחמין

שבלשון המ"מ יש מקום לפרש דלהרשב"א איכא איסור בישול מדרבנן ע"ג האש, שהרי לשונו הוא "שוב אין בו משום חיוב בישול דבר תורה" ומשמע דמדרבנן איכא חיוב בישול ולא רק משום חזרה, ואף שממשיך המ"מ וכותב דזה נלמד מחזרת דבר שמור"ל וכו' מ"מ יתכן שהב"י למד שהמשך הדברים זה כבר דין חדש כלומר שמה שממשיך המ"מ וכותב ומ"מ באור ממש אסור וזה נלמד מדין חזרת מור"ל, זה לא ביאור למילים שכתב קודם "אין בו משום בישול ד"ת" דזה שאין בו משום בישול ד"ת ומדרבנן איכא הוא מדיני בישול רק שהמ"מ מוסיף שבאופן כללי ע"ג האש יש [גם] איסור חזרה, וא"כ הדרא קושיין לדוכתא מדוע בדעת הרא"ש לא כתב הב"י כן.

ישוב בדוחק עכ"פ לדעת הב"י

ט. ובדוחק יש לכאר דאה"נ הב"י ידע דיתכן לחדש איסור בישול מדרבנן, רק שזה יתכן רק אי אמרינן דהאיסור הוא רק ע"ג האש דאז י"ל דאסור משום מיחזי כמבשל (ולא מצד איסורי חזרה רק מהלכות בישול שחז"ל גזרו שיש איסור בישול מדרבנן משום דמיחזי כמבשל) וממילא דבריו הרא"ש כיון שהרא"ש לא הזכיר חילוק בין ע"ג האש לשלא ע"ג האש רק חילק בין נתבשל כמב"ד לנתבשל כ"צ וכו' לכן לא מסתבר ולשיטתו יש איסור בישול מדרבנן דאין סברא לומר סתם איסור בישול מדרבנן, ומ"מ דוחק זה הוא להבנת הב"י, אבל בדברי הביאה"ל יותר מסתבר כמו שכתבנו שס"ל שלגבי בא"ב לא מצינו איסור בישול מדרבנן, (וע"ע לקמן בדברי השעה"צ).

שיטת הדרישה והמ"ז

בהבנת דברי הרשב"א

י. אמנם מצינו לשניים מגדולי האחרונים שהבינו דאיכא איסור בישול מדרבנן בנתבשל כ"צ, דהדרישה בס"ק ד' על דברי הב"י שכתב שלא יתכן לפרש דעת הרא"ש דבנתבשל כ"צ איכא איסורא דרבנן כתב ע"ז

האש מבשל מדרבנן ליתא דהקושה שהקשה על הר"מ מתורצת באופן אחר, א"כ שומה עלינו לברר נושא זה, ונתחיל עם מה שכתב דמהר"מ משמע דכ"ר שאינו ע"ג האש (שזה לשון הערה"ש "אך באמת המדקדק בדבריו שם ימצא דגם כ"ר אינו מבשל מה"ת") ולכאור' לא מצאנו בר"מ איזה רמז ורואה לזה שכ"ר אינו מבשל מה"ת והנראה ברור דכוונתו לדייק מהא דכתב הרמב"ם שם (פכ"ב ה"ו) "וכן קדרה וותחת אע"פ שהורידה מעל האש לא יתן לתוכה תבלין אבל נותן לתוכה מלח שהמלח אינו מתבשל אלא ע"ג אש גדולה" עכ"ל וכדי לבאר מה מוכיח הערה"ש עלינו להקדים המשך דברי הערוה"ש בסעיף כ"א "ומש"ס שלנו מבוואר ג"כ דעל משנה דהאילפס והקדירה (מכ:): אומר הש"ס לחד לישנא תני ר"ח מלח אינו כתבלין דאפי' בכ"ר נמי לא בשלה והיינו דאמר ר"ג צריכא מילחא בישולא כבישרא בתורא ע"ש והרבה תימא דא"כ מותר מה"ת לבשל בישרא דתורא ומלח בתמיה אלא ודאי דבכ"ר לא בשלה אבל כשעומדת על האור בשלה והר"מ ביאר זה שם במלות קצרות ח"ל וכן קדירה וותחת אע"פ שהורידה מעל האש לא יתן לתוכה תבלין אבל נותן לתוכה מלח שהמלח אינו מתבשל אלא ע"ג אש גדולה עכ"ל הרי להביא כדברינו" עכ"ל הערה"ש.

רחיה לראיית הערוה"ש מהר"מ

והנמ' ומרש"י

יד. והנה במה שהוכיח הערוה"ש מהגמ' לכאור' יש להשיב דבאמת מה"ת אסור לבשל בישרא דתורא ע"ג האש אבל לא מטעמיה דהערוה"ש (דע"ג האש הוי כישול מדאורייתא) רק מצד שבמציאות ע"ג האש גם בשר שור מתבשל וכנראה בחוש, וכן משמע לכאור' מלשון הר"ן (כ. ד"ה מלח) "דאי ע"ג האור אפילו בישרא דתורא בשלה ביה" דהיינו שע"ג האש גם בשר שור מתבשל משא"כ שלא ע"ג האש הוא לא

בשבת.. ואין להקשות הא כתבנו דמדרבנן אסור ובאמת כן הוא ולכן דקדק לומר מותר לשרותו בחמין כלומר ולא לבשל" דבישול ודאי אסור, וגם אין לשאול כיון דאמרו סתם שורין בחמין משמע אפילו כלי ראשון וא"כ הא קיי"ל דכ"ר מבשל, אך באמת המדקדק בדבריו שם ימצא דגם כ"ר אינו מבשל מה"ת ומה"ת אין בישול רק כשהקדירה עומדת על האש" ותו"ד דמקשה על הר"מ איך מתיר בפשיטות לשרות בכ"ר הא קיי"ל דכ"ר מבשל והלא לבשל ממש אסור מדרבנן, ולכן מתרץ דאף דכ"ר מבשל מ"מ כיון שכ"ר מבשל רק מדרבנן כשאינו ע"ג האש לכן בזה לא אסרו רבנן בישול במבושל כ"צ ורק ע"ג האש אסור - עכתו"ד.

הוכחה דהעה"ש חולק על מהלך הג"ל

יב. והשתא נחזי אנן דלא יתכן לפרש ששיטת העה"ש דעל האש אסור רק מדיני חזרה (כפי שמשמע משטחיות לשונו) שא"כ מה קשה לו האיך התיר הר"מ לשרות בכ"ר הא כ"ר מבשל, דמה אכפת לנו שהכ"ר מבשל הלא אין איסור בישול מדרבנן רק שע"ג האש אסור משום חזרה וא"כ כל שאינו ע"ג האש אף שהוא מבשל ממש מותר, וממה דהערה"ש מקשה מדוע התיר הר"מ לבשל בכ"ר שאינו ע"ג האש והוצרך לתרץ דכ"ר שאינו ע"ג האש מבשל רק מדרבנן מוכח דס"ל דמדרבנן יש איסור בישול אחר בישול ובעצם כל שיש בו משום בישול צריך להיות אסור מדרבנן רק שאם אינו ע"ג האש כיון שכל עיקר בישול הוא רק מדרבנן לכן יש להקל אבל כשהוא ע"ג האש איכא איסור בישול מדרבנן (ומה שכתב בסיי"ט שהרי אסרו להחזיר ע"ג כירה בשבת צ"ע, ואולי כתב כן רק כדוגמא בעלמא לאיסור דרבנן וצ"ע).

ביורר שיטת הר"מ אי כ"ר

שאינו ע"ג האש מבשל מדאורייתא

יג. והנה לאחר שנתברר שלדין המקור שממנו הוציא הערה"ש דכ"ר שאינו ע"ג

הירושלמי יש לעיין בש"ס דילן אי להבבלי יש כישול מה"ת בכ"ר שאינו ע"ג האש, ונפתח בלשון התוס' מ: ד"ה ושמע שכתב "לפי שכ"ר מתוך שעומד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה ולכן נתנו בו שיעור בכ"ז שהיה סולדת בו אסור" והנה משטחיות לשון התוס' שכתבו "נתנו בו שיעור" וכו' משמע דבישול כ"ר שאינו ע"ג האש הוא מדרבנן, אבל באמת זה אינו וכוונת התוס' היא כן: דבאמת כ"ר מבשל גם שאינו ע"ג האש כיון שדפנותיו חמין וכו' רק שזה ברור שיש לזה איזה שיעור ואינו מבשל לעולם, וכיון שאין שיעורו ברור לכן חז"ל תיקנו שכ"ז שהי"ס"ב לעולם נחזיקנו כמבשל, והיינו דמ"ש התוס' שחז"ל נתנו בו שיעור הכונה למה שהחליטו לחוש בו לבישול עד שלא יהיה הי"ס"ב דזה ודאי אינו מה"ת דקשה לומר שמה"ת כ"ר יבשל גם בחום חלש שהוא רק מגיע להי"ס"ב, אלא שיעור זה דרבנן, ואדרבא א"כ אולי ניתן לדייק מסגנון התוס' דעצם המושג של בישול בכ"ר שאינו ע"ג האש הוא מה"ת רק שאינו מוכרח כ"כ.

מש"ס בבלי מוכח דשייך בישול

אף כשאינו ע"ג האש

טז. ובאמת נראה דבגמ' מפורש דיש בישול מה"ת בכ"ר שאינו ע"ג האש דבגמ' לח:

איבעיא להו גלגל מאי אמר ר' יוסף גלגל חייב חטאת ... תנינא חרץ מן המליח הישן וקוליים האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן" ומבואר להדיא בגמ' דיש חיוב חטאת גם בגלגול בצד מיחם דהוי בישול בתולדות האור וכן בעירו (אפילו מכלי שני ע"י תוד"ה כל) על קוליים, ולכאור זה שלא כסברת הערוה"ש דס"ל דמה"ת ליכא בישול כלל רק בכ"ר שעומד ע"ג האש, והנה לגבי הראיה מגלגול בצד מיחם יש לדחות קצת דסו"ס המיחם עומד ע"ג האש ואע"פ שהביצה לא עומדת ע"ג האש, מ"מ י"ל דבגלגל שהמיחם עומד ע"ג האש שוב שייך

מתבשל בפועל, ועפ"ז גם ברעת הר"מ נראה דהא דאסר ליתן מלח בכ"ר כעודו על האש הוא מצד שבפועל המלח לא מתבשל רק ע"ג האש, ולכאור מדויק כן מלשון הר"מ דהא הר"מ כתב בזה הלשון "שהמלח אינו מתבשל אלא ע"ג אש גדולה" והנה להערה"ש דכל החילוק בין ע"ג האש לשאינו ע"ג האש הוא רק שזה מבשל מה"ת וזה מדרבנן א"כ מה פשר המילים "ע"ג אש גדולה" מה משנה מה גדול האש העיקר שיש כאן בישול ע"ג האש דאו הוי בישול מדאורייתא, אלא ברור דכונת הר"מ לתאר את המציאות בפועל, והמציאות בפועל שמלח לא מתבשל רק ע"ג אש גדולה, ולכאור הוא דקדוק נפלא בעוהשי"ת, ועפ"ז נדחה ג"כ מה שהוכיח הערוה"ש (בסל"ט) מרש"י מב: ד"ה דבכלי שכתב רש"י "ומותר ליתן ואפילו בכ"ר משהעבירו מן האור" והערוה"ש הוכיח מרש"י דהא דאסור ליתן ע"ג האש הוא משום דע"ג האש איכא חיוב מדרבנן, הרי ע"פ הנ"ל פשוט שאין הכרח בזה ד"ל דהא דאסרינן ע"ג האש הוא משום שבפועל המלח והשור מתבשלים ע"ג האש. (או י"ל דרש"י אסר ליתן ע"ג האש מדין הנחה לכתחילה בשבת רק שבלשון הר"ן הנ"ל משמע דהוא מהלכות ודיני בישול שע"ג האש הכשר מתבשל וכמשנ"ת) - וכבר כתבנו דאין בכוחינו לחלוק ח"ו על הערוה"ש רק באנו ליישב את ש"י הפוסקים שחולקים עליו.

דיון בלשון התוס'

נבי כ"ר שאינו ע"ג האש

טו. והנה בהמשך הדברים מתבסס הערוה"ש על הירושלמי שלכאור מפורש בירושלמי כשיטתו שאין בישול מה"ת רק בכ"ר שעומד ע"ג האש (וקודם שנעיין ונרחיב בזה נקדים שיעקר דברי הירושלמי נידון בפוסקים כיו"ד סי' ס"ח וסי' ק"ה ולא עיינתי בעומק הדברים כי אין כאן מקומו רק ארשום מה שיש להעיר ולהאיר מקופיא בעלמא) וכמדומה שקודם שנבא לדברי

דמשמע דרק כשהכ"ר ע"ג האש רק בכה"ג
 הוי בישול מה"ת דחייב עליה ולאפוקי כ"ר
 שאינו ע"ג האש, אמנם יש צד גדול לומר
 דאדרבא הירושלמי מוכח שסובר כש"ס
 דילן, דהנה יל"ע מדוע הירושלמי הסתפק
 רק לגבי עירוי אי חייב חטאת וע"ז הביא את
 הכלל שכל שהאור מהלך תחתיו הוי בישול
 וכו', הלא לפי כלל זה גם אם מבשל בכ"ר
 ממש (לא רק בקילוח ועירוי) ג"כ אינו חייב
 אם אינו ע"ג האש ומדוע הירושלמי הביא
 זה לגבי קילוח דווקא, אלא נראה מוכח דגם
 הירושלמי סובר דכ"ר שאינו ע"ג האש הוי
 מדאורייתא ורק לגבי עירוי סובר הירושלמי
 דלא הוי מה"ת, ומה שכתב "כל שהאור
 מהלך תחתיו" יש לפרש כל כלי שהאור
 הולך תחתיו ונתחמם, וביאור הדבר ע"פ מה
 שביארו התוס' שהבאנו לעיל דיסוד החומרא
 של כ"ר הוא שדפנותיו מתחממות מחום
 האש, וע"ז איתא בירושלמי דרק כלי שהאור
 מהלך תחתיו ונתחממו דפנותיו וכו' (בין אם
 עכשיו הוא עדיין ע"ג האש ובין אם אינו
 ע"ג האש) בזה חייב חטאת ולאפוקי קילוח
 שהתבשיל כבר יצא מדפנות הכלי (ואם כי
 בירושלמי משמע דעכ"פ עירוי ודאי אינו
 מבשל מה"ת, ובגמ' מבואר דבקוליס חייב
 חטאת ומשמע דפליגי, יתכן דהא"ג, אבל
 לגבי כ"ר שאינו ע"ג האש בזה לא מצאנו
 שהירושלמי יחלוק על הבבלי).

מוכת מהגר"א ביו"ד

שהבין בירושלמי במשנ"ת

יח. והנה בתחילה היה לבי מהסס אי
 אפשר לחדש כן בירושלמי ובפרט שברמב"ן
 בע"ז (דף עד:) לכאור' נראה שהבין את
 הירושלמי דמיירי על כל כ"ר שאינו ע"ג האש
 (ולא עיינתי היטב ברמב"ן הנ"ל רק בהשקפה
 ראשונה כך עולה מדבריו) אלא שאינה ה'
 לידי ומצאתי בס"ד מפורש כדברינו בהגר"א
 ביו"ד סי' ק"ה ס"ק י"ג בתו"ד כתב בזה
 הלשון "ואע"ג שביירושלמי הנ"ל אמרו כל
 שהאור מהלך תחתיו ר"ל בכלי שהיה האור
 מהלך תחתיו (ורלא כהרמב"ן בסוף ע"ז

בוה בישול דבר תורה, אבל הראיה מקוליס
 האיספנין וכו' היא ראייה אלימתא לכאור' -
 ומצאתי בהפרמ"ג ביו"ד סי' ס"ה במ"ז דין
 ב' דן באריכות בדברי הירושלמי ומביא את
 הראיה הנ"ל מהא דחייב על עירוי בקולייס
 ודוחה דשאני התם דזהו גמר מלאכתו
 עיי"ש. אלא שהמעין היטב בדבריו שם
 יראה שהוא אויל לשיטתו שהבין את הדין
 של קולייס האיספנין וכו' דהוא מדין מכה
 בפטיש וא"כ אינו ענין להלכות בישול, אבל
 הביאה"ל כאן (בסעיף ה' ד"ה וקולייס)
 דוחה שיטה זו ומוכיח דהאיסור הוא משום
 בישול וכן נקטו שאר פוסקים שועה"ר ועוד,
 וא"כ לשיטת הפוסקים אכן יש ראייה
 מוצדקת ומוכחת דשייך בישול מה"ת אפי'
 בכלי שאינו עומד ע"ג האש, (ואף דמליח
 וקולייס הם קלי הבישול, מ"מ חזינן דיש
 מציאות של בישול מה"ת גם בכ"ר שאינו
 ע"ג האש) ודע דכ"ז הוא לפלפולא בעלמא
 דבפרמ"ג שם ג"כ מסיק בכ"ר שאינו ע"ג
 האש מבשל מה"ת.

מבאר בוונת הירושלמי

באופן שלא יסתור לש"ם דילן

יז. והנה לאחר שזכינו לכ"ז ונתברר
 דלש"ס דילן כ"ר שאינו ע"ג האש מבשל
 מה"ת ושכן מסקנת הפרמ"ג וכו' מעכשיו
 נשוב ונעיין בדברי הירושלמי ואי"ז נוגע
 למעשה כ"כ כיון שבכו"כ לדידן כ"ר שאינו
 ע"ג האש מבשל מה"ת, ומ"מ להגריל תורה
 ולהאדירה נראה שיש מקום לתוודן גם את
 הירושלמי עם ש"ס דילן ונעתיק בקיצור
 דברי הירושלמי על המשנה דהאלפט
 והקדירה, "מהו לערות מקילוח אמר רב
 חנניא בריה דר"ה מחלוקת ר' יונה ור' יצחק
 כר גופתא בעי קומי ר' מנא עשה כן בשבת
 וכב"ח חייב משום מבשל אמר כ' דמר ר'
 זעירא איזהו חלוט ברור כל שהאור מהלך
 תחתיו ואיזו תבשיל ברור כל שהאור מהלך
 תחתיו" ע"כ לשון הירושלמי, והנה
 הערה"ש דייק מלשון הירושלמי איזהו
 חלוט ברור כל שהאור מהלך תחתיו

עיקר הדין שכ"ר מבשל כשאינו ע"ג האש והפוסקים הנ"ל פירשו באופן אחר, ואדרבא יתכן לדייק מדבריהם שהבינו שלא כהערוה"ש וס"ל דעצם זה שהכ"ר מבשל גם כשאינו ע"ג האש הוא לא משום הרחקה בעלמא רק מעיקר הדין (וכאמור הגר"א לשיטתו ביו"ד סי' ק"ה ס"ק י"ג דמוכח שחולק על הערוה"ש וכמשנת"ל לעיל).

ישוב לסגנון הר"מ בפרק ט' ובפרק כ"ג
 כ. והנה הערה"ש בסי"ח ובסוף סכ"א הוכיח ממה שהר"מ בפ"ט ה"ג הזכיר בישול ע"ג האש

ואילו בישול שאינו ע"ג האש הזכיר רק בפכ"ב ה"ו, ומבאר דבפרק ט' מיירי בבישול דאורייתא ואילו בפרק כ"ב מדבר על איסורים דרבנן (וכמו שהר"מ מקדים בתחילת פרק כ"א נאמר בתורה תשבות וכו'... ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, וסביב זה הולכים פרק כ"א וכ"ב וכ"ג) ומה מוכח לכאן שבישול שאינו ע"ג האש הוא רק דרבנן, עתה"ד. וראשית יש להעיר שגם בפ"ט בהלכה ג' מזכיר הר"מ בישול דרבנן, תולדות חמה רק שיתכן שהר"מ הזכיר זה אגב מה שהזכיר את תולדות האור, ולגופו של דבר נראה ליישב כהא דהר"מ הזכיר בפכ"ב בין בישול שאינו ע"ג האש הוא משום ששם מזכיר כמה דברים שאין בהם חשש בישול (כמו שפיכת מים חמים לצוננים וכו' עישה"ה) ולכן מזכיר הר"מ הך דינא דמלח בכ"ר אינו מתבשל וממילא מזכיר הר"מ את הדין שתבלין בכ"ר מתבשל אבל מלח מותר לבשל בכ"ר, כנלע"ד ליישב.

ענה ג' - בבירור שיטת הלבוש

והא"ר והמ"ב והשועה"ר ומנ"א

הצעת לשון השעה"צ

ומה שיש לתמוה בדבריו

כא. והנה המ"ב בס"ק ל"ג גבי תבשיל יבש שנתבשל כ"צ כתב בזה הלשון "אבל

שנדחק בפ"י הירושלמי) עכ"ל הגר"א הרי להדיא דהגר"א פירש דכוונת הירושלמי שכלי שהאור היה מהלך ואע"ג שעכשיו אינו מהלך תחתיו וברוך שכונתו.

בירור נרחב בלשון הירושלמי דעשו הרחקה לכ"ר

ט. עוד מביא הערוה"ש ראייה מהירושלמי לעיל מיניה בהלכה ב' דאיתא שם "עשו הרחקה לכ"ר ולא עשו הרחקה לכ"ש" ומפרש הערוה"ש דהכוונה דלכ"ר עשו הרחקה שמבשל גם כשאינו ע"ג האש, ומה מוכיח הערוה"ש את שיטתו דכ"ר שאינו ע"ג האש הוא רק משום הרחקה, אלא שנראה פשוט שגדולי הפוסקים לא למדו כן בירושלמי וכדי לבאר הדבר נעתיק את לשון הירושלמי לעיל מיניה וז"ל "מותר להפשיד במקום שהיד שולטת ואסור להפשיד במקום שאין היד שולטת הכל מודים בכ"ש שהוא מותר מה בין כ"ר לכ"ש א"ר יוסי כאן היד שולטת וכאן אין היד שולטת א"ר יונה כאן וכאן אין היד שולטת אלא עשו הרחקה לכ"ר ולא עשו הרחקה לכ"ש" עכ"ל והנה המג"א בסי' י"יח ס"ק כ"ח הבין מדברי הירושלמי שבא להחמיר בכ"ר אפי' שאין היס"ב משום הרחקה וכן העתיק למעשה בשועה"ר, אולם הגר"א (וכ"פ המ"ב ס"ק סי"ד) חלק עליו ומוכיח שגם הירושלמי אינו אוסר בכ"ר שאין היס"ב, ומה שכתב הירושלמי כאן וכאן אין היס"ב אלא עשו הרחקה לכ"ר דמשמע דבכ"ר עשו הרחקה לאסור גם באין היס"ב, מבאר הגר"א כך "ור"ל דאע"ג שבכ"ר שנותן רק להפשיד מ"מ עשו הרחקה כרי שלא יתן שם עד שיחם" עכ"ל. והשתא נחזי אנן דבין להמג"א שפירש את הירושלמי שעשו הרחקה לכ"ר שאסור אף באין היס"ב, ובין להגר"א שפירש את הירושלמי שעשו הרחקה לכ"ר שאסרו ליתן לתוכו אף שאין כוונתו לחמם רק להפשיד, הרי לן דאין שום ראייה מלשון הירושלמי לשיטת הערוה"ש, דהערוה"ש פירש הלשון דעשו הרחקה לכל

אין חילוק בין אם יש בו רוטב או שאין בו רוטב, דאפי' בדבר יבש אסור להחזיר אם נצטנן לגמרי וכמ"ש המג"א בס"ק ל"ו והעתיקו הא"ר בסי' רנ"ג ס"ק ל"ו ע"ש, וכיון שהא"ר רוצה לחדש שהלבוש אסור רק כשמחזירו עם רוטב מוכח דהוא מצד חשש בישול, שמדרבנן חיישינן שיש בזה בישול ועפ"ז מובנים דברי השעה"צ שכתב שיש מי שאומר שיש בא"ב ע"ג האש דמקורו הוא מהא"ר עצמו שמוכח מיניה שפירש את האיסור להניח ע"ג האש משום חשש בישול וכנ"ל (ועי' לקמן באות כ"ה מה שנקפק קצת בזה).

מה שצ"ע בשיטת הא"ר הנ"ל

ומו"מ בדבריו

כג. וקודם שנכא לדון בהבנת השעה"צ בדברי הא"ר, ראשית יש לנו לברר שיטתו של הא"ר שלכאז"צ ע"ע לשיטת הא"ר איך הו"א לפרש דהלבוש שמחמיר ליתן ע"ג האש הוא רק כיש בו רוטב, דהא אי יש בו רוטב שוב יש בא"ב מדאורייתא דאו הוי כדבר לח, וכדבר לח יש בא"ב מעיקר דינא, ובתחילה חשבתי ליישב דהא"ר יסבור כשיטת המנחת כהן דכל שאין רובו רוטב אין דינו כדבר לח רק כדבר יבש, אלא שלאחר העיון נראה שא"צ לזה דהמדרייק בלשון הא"ר שכתב "דהתם מיירי שחממו ע"ג האש ברוטב" ומפורש בלשונו שלא מיירי בתבשיל שיש בו רוטב, רק בתבשיל שמחממו ע"ג האש ברוטב, והיינו שלוקח תבשיל יבש שאין בו רוטב, ומכניסו בתוך סיר עם רוטב שעומד ע"ג האש והא דבכה"ג גרע טפי אולי משום דדמי לבישול או דדמי לדבר לח ויש לגזור אטו דבר לח אבל איך שלא יהיה נראה ברור דזה כוננת הא"ר.

עוד דיון בשיטת הא"ר הנ"ל

כד. עוד יש לעיין דלכאז"י יש להתפלא מפני מה הבין הא"ר שכוננת הלבוש שאסור הנחה ע"ג האש משום חשש בישול מדרבנן וכי' ומדוע לא פירש הא"ר כמו שכתבנו

לא יתנו לכ"ר שעומד ע"ג האש" ובשעה"צ ס"ק מ"ו כתב "א"ר, מפני דיש מחמירים דעל האש יש בישול אחר בישול, ועוד דיש בזה משום חשש חזרה וכדלעיל בסי' רנ"ג במג"א ס"ק ל"ו, והנה טעם השני שכתב דהאיסור להחזיר על האש הוא מתורת חזרה דכיון שנצטנן לגמרי תו איכא איסור חזרה אפי' בדבר יבש וכמ"ש המג"א בסי' רנ"ג, טעם זה הוא הטעם שכתבנו בתחילת דברינו בענף א' ובידרנו שכן מוכח לכאז"י מלשון הרשב"א וכו' וכו', אמנם טעם השני שכתב דעל האש יש מחמירים דיש בא"ב צ"ב מנ"ל הא ומי הוא המחמיר בזה ולענ"ד יש כמה אפשרויות בזה וכפי שאפרט לקמן.

דיוק לשון הא"ר שהוא מקור השעה"צ

כב. ראשית יש לברר כאן את שי' הא"ר שיתכן שמלשונו הוציא השעה"צ את מ"ש שיש בא"ב ע"ג האש ונקדים תחילה דבלבוש ס"ד גבי דבר יבש שאין בו משום בא"ב כתב הלבוש "מיהו לחממו ע"ג האש ממש אסור מדרבנן" ופשטות לשונו י"ל דכוונתו לאיסור חזרה ע"ג האש שהוא מדרבנן וכמשנ"ת בענף א' באריכות, אולם בא"ר נראה דמשום מה לא הבין כן דבא"ר ס"ק י"ז העתיק את לשון המג"א בס"ק י"ז שכתב "לכ"ע אין צלי אחר צלי, ודבר שנצלה מותר ליתנה אצל האש אפילו נצטנן וה"ה האפו"י ומקשה הא"ר "רצ"ע ממה שכתב הלבוש בסעיף הקודם מיהו לחממו ע"ג האש אסור מדרבנן, ודוחק לומר דהתם מיירי שחממו ע"ג האש ברוטב גרע טפי, ומשמע דבהכי מיירי דאי בלא רוטב הוא דין דצלי אחר בישול, אך י"ל דהמג"א דשרי ליתן אצל אש במקום שהיס"ב אבל ע"ג אש ממש מודה דאסור" עכ"ל, והנה ממה שרצה בתחילה ליישב את המג"א דיש לחלק בין דבר שיש בו רוטב לדבר שאין בו רוטב, ורצה לחדש שהלבוש שאסור ליתן ע"ג האש מדרבנן הוא רק בדבר שיש בו רוטב, מוכח מיניה דהבין דהאיסור ליתנו אצל האש הוא לא מאיסור חזרה וכי' שהרי בהלכות חזרה

וחששו אולי יש בא"ב גם בדבר יבש אם הוא ע"ג האש ממש, דזה לא יתכן שהרי בביאה"ל (שהבאנו בענף א') מבואר להדיא שהיה פשוט לו שאין מושג של בא"ב מדרבנן, ואי יש איסור בישול אחר בישול ע"כ דהאיסור הוא מדאורייתא, (ואף שיש מקום לחלק ברוחק בין הגדון של הביאה"ל לגדון של השעה"צ מ"מ כיון שזה דוחק וגם שלקמן עוד נוכיח שהשעה"צ לא הלך בדרכו של הא"ר לכן לא הארכתי בזה). ועוד נראה להוכיח דהשעה"צ לא ביסס עצמו על הא"ר, שהרי אם נימא דיש חשש בישול אחר בישול ע"ג האש א"כ מה מקום יש לחלק בין אם מניחו ברוטב לאם אינו ברוטב דבשלמא להא"ר עצמו יש לפרש דאם יש בו רוטב הרי"ז נראה כבישול או שנראה כדבר לח וכדו' אבל השעה"צ שמפרש כתב שיש לחשוש שיש בישול אחר בישול ע"ג האש, ברור שאין מקום לחלק בין אם יש בו רוטב לאם אין בו רוטב, ולכן מסתברא דהשעה"צ לא כתב דבריו ע"פ הא"ר.

עוד אופן לבאר את השעה"צ

כה. עוד חשבתי לבאר בדברי השעה"צ, דהנה כל מה שכתבנו דהאיסור להניח דבר יבש שנצטנן הוא מאיסור חזרה, זה מתאים רק לשי' המג"א בסי' רנ"ג ס"ק ל"ו שס"ל דהאיסור להחזיר דבר שנצטנן הוא אפי' בדבר יבש שאין בו משום איסור בא"ב, אבל להגרי"א והביאה"ל לעיל בסי' רנ"ג שס"ל דדבר יבש שנצטנן מותר להחזירו ע"ג האש (אם נתקיימו שאר תנאי החזרה שלא יניח ע"ג קרקע וכדו') א"כ ע"כ דהאיסור להחזיר דבר יבש שנצטנן הוא לא משום איסור חזרה, ולכן בהכרח ביאר השעה"צ דלשיטתם צ"ל דהאיסור הוא משום דעל האש חיישינן שיש בא"ב, אלא שזה צ"ע דמנ"ל להשעה"צ הא, דאולי לשיטתם באמת אין איסור להחזיר ע"ג האש בדבר יבש, וגם מנ"ל לחדש הגדרה חדשה שע"ג האש יש לחוש לבישול אחר בישול, ואולי השעה"צ

בתחילה הוא משום איסור חזרה, שהרי הא"ר סובר כהמג"א שגם בדבר יבש שנצטנן יש איסור חזרה וא"כ מדוע נטה כאן מהפירושו הפשוט שאסור ליתן דבר יבש ע"ג האש משום חזרה, ובתחילה חשבתי ליישב שהרי יש פעמים שאין בהם איסור חזרה כגון להחזיר ע"ג קדירה מליאה תבשיל שעומדת ע"ג האש דמבואר בסי' רכ"ג ס"ה דמותר להחזיר אף בדבר שנצטנן והניח ע"ג קרקע וכדו' וס"ל להא"ר דגם ככה"ג אסר הלבוש להחזיר דבר יבש שנצטנן, וע"כ דלא מאיסור חזרה הוא, רק מדין בישול מדרבנן, אבל זה אינו שהרי סו"ס בסי' רנ"ג מבואר דאין מותר להניח פאנדיש וכדו' ע"ג קדירה שע"ג האש, ואת"ל הרי אסור משום חשש בישול (אא"כ נאמר כהור"א של הא"ר שרק אם מחממו ברוטב יש בישול מדרבנן ע"ג האש, והרי הא"ר עצמו מסיק שזה דוחק) ועוד דנראה לדייק גם מלשון הלבוש עצמו שכתב "ע"ג האש ממש" דכוונתו ע"ג האש ולא ע"ג קדירה וכדו' ולכן מסתבר מאד שהא"ר אסר ליתן ע"ג האש מדין חזרה בשבת שאסור להחזיר אם נצטנן לגמרי, וצ"ע מדוע הא"ר לא פירש כן בדברי הלבוש. (ויתכן שהיה פשוט לו שהלבוש לא בא לחזור כאן על הלכות חזרה, והלבוש לא הוצרך לפרש את דין איסור חזרה שכבר מבואר בסי' רנ"ג, ולכן הביא הא"ר שהלבוש מחדש שיש איסור בישול מדרבנן ע"ג האש ודו"ק).

מסתברא דהשעה"צ לא ביסס עצמו על הא"ר הנ"ל

כה. ומעתה נשוב ונעיין כמה שכתבנו לעיל דהשעה"צ ביסס עצמו על דברי הא"ר הנ"ל. דלאחר העיון מסתבר שאי"ז נכון מכמה סיבות ראשית שבשעה"צ מפורש שיש אחרונים שס"ל שעל האש יש בישול אחר בישול" ואילו שיטת הלבוש והא"ר שאסר רק מדרבנן, ואין לומר שכונת השעה"צ דיש בישול אחר בישול מדרבנן, ונפרשו כן: שחז"ל חששו יותר מדין חזרה,

בשם הרשב"א והר"ן) לא שייך בשירותי מקצת, מ"מ לכאור' לפי הטעם הראשון שבשעה"צ ש"א שיש ביטול אחר ביטול ע"ג האש לכאורה יש מקום לאסור כי סו"ס השוורים שבמצקת עדיין מתבטלים ע"ג האש ומה אכפ"ל שלא שייך בזה מיחזי כמבשל, ואולי הגרשו"א זצ"ל הבין שמ"ש השעה"צ ד"א דע"ג האש יש בא"ב אין הכוונה לומר שיש ביטול אחר ביטול בפועל, רק שחז"ל אסרו א"ז מטעמא דמיחזי כמבשל וע"ד מה שנת' לעיל בשי' הא"ר, אלא שזה דיוק, ומ"מ למעשה נראה דאין להחמיר בזה כיון שעיקר הטעם בפוסקים שאסור ע"ג האש הוא רק מטעם דמיחזי כמבשל היינו איסור חזרה (וגם לקמן בענף ב' יתברר שהשעה"צ לקמן העתיק רק טעם זה) ואף שבשעה"צ יש משמעות שיש עוד טעם מ"מ כיון שניפק מפומיה דגברא רבא כהגרשו"א זצ"ל דמותר יש לסמוך ע"ז, (ובהסתמך גם על המג"א ושועה"ר שהשמיתו לגמרי כל הדין דביטול ע"ג האש וכנ"ל).

ענף ד' אורות המעות שנשתרבבה בהוצאות החדשות של המ"ב

הצעת לשון המ"ב נבי מלח וצוקער

כח. ואחר שזכינו להגיע עד כה ונתבאר טעמי איסור ההנחה ע"ג האש של דבר יבש שאין בו משום ביטול, מעתה נבא לברר טעות שנשתרבבה בהוצאות החדשות של ספרי המ"ב, הדנה בהוצאות הראשונות של ספרי המ"ב כס"ק ע"א זצ"ל מלח שנושין ממים... וכן בצוקער מותר מה"ט ליתנו בכ"ד לאתר שהעבירוהו (צ"ה) מן האש ויש (צו) שמפקקין בזה" והשעה"צ באות צ"ה כתב כ"כ בא"ר גבי מלח ואיסורו הוא מדרבנן מפני שנראה כמבשל וה"ה גבי צוקער, ובאות צ"ו כתב "עיינן שע"ת וחיודשי רע"א ועיינן בבגדי ישע שכתב דהמרדכי לא קאי על מלח שלנו ולכן לא החמרתו בכ"ש, עכ"ל, וביאור כוונתו בכ"ז הוא דבא לבאר שני דברים, ראשית בא לבאר את לשונו שכתב דמותר ליתן בכ"ד

למד כן בדברי הערוה"ש שכוונתו לחדש שע"ג האש חיישינן יותר לביטול אלא שזה צע"ק. ובאמת יתכן שהשעה"צ ראה לשון זה "שעל האש יש בא"ב" מפורש באחד מספרי הפוסקים האחרונים (שי"ש עו"ש, תוס"ש, וכן עוד כמה ספרים שאינם מצויים כ"כ היום) ולכן קשה לבסס איזה דבר על דיוק לשונו, וע"ע לקמן הע' כ"ז.

בביאור סתימת לשון המג"א ושועה"ר

כו. והנה ע"פ כל משנת' דפשיטות הפוסקים הוא דאיסור הנחה ע"ג האש בדבר יבש שנצטנן הוא משום איסור חזרה ולא מדיני ביטול, עפ"ז אשכחן פתרי לסתימת לשון השועה"ר ס"א והמג"א בס"ק י"ב ששניהם סתמו וכתבו דדבר יבש מותר ליתנו אפי' בכ"ד ולא הזכירו שאסור ליתנו כשעומד ע"ג האש, ולכאור' יפלא מאד הלא מפורש בכ"י ובלבוש דמדרבנן עכ"פ אסור ליתנו ע"ג האש והאם הפוסקים הכל התעלמו מדבריהם המפורשים של הב"י והלבוש (ומקורם ברשב"א), אמנם ע"פ הנ"ל הוא מיושב דכיון דהאיסור ליתן ע"ג האש אינו שייך לדיני ביטול רק לדיני חזרה, לכן לא טרחו המג"א ושועה"ר לחזור כאן על דיני חזרה דזה כבר מבוואר בס"י ונ"ג שאסור להחזיר ע"ג האש שום דבר שנצטנן אפילו יבש, (וזה ממש כמו שתירצנו לעיל מדוע הרשב"א כרף יח: וכדף לט. לא מבאר שאסור להניח ע"ג האש).

הערה למעשה בדברי הגרשו"א זצ"ל בדין שיירי מאכל שבמצקת

כו. והנה בס' שש"כ פ"א הע' צ"ב כתב "ומהגרשו"א אויערבך (שליט"א) זצ"ל, שמעתי שאם המצקת אינה נקיה משירותי אוכל שכבר נתבטלו והם יבשים אין להקפיד להוציא מהקדירה גם בשעה שעומדת ע"ג האש כי לא שייך בכה"ג לומר דנראה כמבשל" עכ"ל, ולכאור' יש להקשות דנהי דהטעם של מיחזי כמבשל (דהיינו איסור החזרה שהוא מטעם דמיחזי כמבשל וכנ"ל

בשוה"ג שזה טעות ומקום ציון זה צ"ל לאחר המילה ויש, (במקום שבו נמצא הציון (צ"ו) - והציון (צ"ו) (שנמצא לאחר המילה ויש) כתבו שמקומו לאחר המילה בזה, - ולפי דבריהם הצעת לשון המ"ב היא כך "וכן בצוקער מותר מה"ט ליתנו בכ"ר לאחר שהעבירוהו מן האש ויש (צ"ה) שמפקקין בזה (צ"ו) וטוב ליהור מכ"ר לכתחילה". - וביאור דבריהם שהיה קשה להם לומר שהציון צ"ה הולך על המילים שהעבירוהו מן האש, כי בפשטות אין לזה הבנה, ולכן הם החליטו שהציון צ"ה אין מקומו במילים שהעבירוהו וכו' רק על ה"ויש מפקקים בזה" שעל זה קאי הציון צ"ה ומציין להא"ר (שבאמת הוא גם א' מן המפקקים בזה) ומבאר בשעה"צ שטעם המפקקים בזה הוא מטעם דמיחוי כמבשל, וזה טעות דבאמת הכל במקומו עומד שהציון צ"ה קאי על המילים לאחר שהעבירוהו מן האש" ובא לבאר שדוקא לאחר שהעבירוהו מן האש מותר ליתן המלח וע"ז מציין להא"ר ונימקו משום דמיחוי כמבשל. ואילו הציון צ"ו קאי על דברי היש מפקקים, (ולקמן בהע' ל"ב נוכיח בברור גמור שהצדק אתנו).

ההוצאות החדשות שהלכו בעקבות הנ"ל

ל. ובהוצאות המאוחרות (של "לשם" מהדורת תשנ"ב ומהדורת תשנ"ו) הם כבר הביאו את המ"ב בצורה "מתוקנת" (וכנראה שזה בא בעקבות הלהערה של הוצאת בלום שנרפסה לפניהם, וע"פ הערה זו גרסו במ"ב את גירסתם ולא העירו כלל שיש כאן איזה תיקון ושזה לא הנוסח המקורי!!!) והם הרפיסו כך "וכן בצוקער מותר מה"ט ליתנו בכ"ר לאחר שהעבירוהו מן האש, (צה) ויש שמפקקין בזה, (צ"ו) וטוב ליהור מכ"ר לכתחילה" עכ"ל, (רק שיש כאן שינוי קטן שבהוצאת בלום החליטו שמקום הציון צ"ה הוא לאחר המילה ויש, והם כתבו ציון זה לפני המילה ויש) וברור שגם הם טעו בזה והם הבינו שהציון צ"ה קאי על היש מחמירים.

לאחר שהעבירוהו מע"ג האש, ובא לבאר מדוע ההיתר הוא רק לאחר שהעבירוהו מע"ג האש ולא בעודו עומד על האש, ועל זה מציין בשעה"צ צ"ה לא"ר בס"ק כ"ד שכתב בא"ר דבמלח אין אין היתר אלא כשאינו אצל האש וכמו שנת' בכל דבר יבש, וזהו שמנמק השעה"צ שהטעם הוא מפני שנראה כמבשל היינו משום איסור הנחה לכתחילה בשבת (והא דלא נקט הטעם הראשון שכתב לעיל דעל האש יש בא"ב אף בדבר יבש, י"ל דס"ל דעיקר הטעם הוא משום איסור חזרה וכמשנת' לעיל, ועוד יש מקום לפרש דמ"ש לעיל דעל האש יש בא"ב היינו שרבנן אסרו מטעם דמיחוי כמבשל ולא מטעם חזרה בשבת רק מדיני בישול וע"ד שנת' בא"ר לעיל, וכמהלך הזה משמע קצת מדברי הגרש"א שבהע' כ"ז שהזכיר רק את הטעם של מיחוי כמבשל ואכמ"ל) ואח"כ על דברי המפקקים בכל ההיתר של מלח וצוקער, כתב בשעה"צ צ"ו שהם השע"ת והרע"א וכו' ומקורם מדברי המרדכי וכפי שית' לקמן הטעם להחמיר בזה, - ובאמת שגם הא"ר הוא אחד מהמחמירים בזה אבל ברור שמה שהשעה"צ בס"ק צ"ה מציין להא"ר זה לא בגלל מה שהוא מן המפקקים רק בגלל שהוא מבאר שההיתר של מלח גם למאן דמתיר הוא רק כשאינו ע"ג האש (ולקמן עוד יתבאר ההכרח לזה שהשעה"צ בס"ק צ"ה לא קאי אדברי המחמירים רק על השיטה המקילה עיי"ש, ולאידך קצת צ"ע מדוע בס"ק צ"ו כשהשעה"צ דן על דברי המחמירים לא ציין להא"ר שגם הוא נוטה להחמיר ויתכן שלא רצה לבלבל את הלומד לציון פעמים לא"ר שבשני הפעמים הא"ר מדבר לפי שיטה אחרת ועצ"ע).

התיקון שנעשה בהוצאת בלום

והוא טעות

כט. והנה בספרי המ"ב שבהוצאת "בלום" על הציון (צ"ה) שכתוך המ"ב (שמוא לאחר המילה שהעבירוהו) כתבו

בעל המ"ב חילק את דבריו לשני ס"ק צ"ה וצ"ו, והיה צריך להביא הכל בפעם אחד ולכתוב דיש מפקקים בזה ולציין לא"ר ושעת ורע"א וכו' ומה פשר הדבר שחילק את דבריו שלא לצורך, אלא ברירא מילתא דס"ק צ"ה קאי על ענין אחר וכמשנ"ת, (ב) אם כדבריהם שהשעה"צ ס"ק צ"ה קאי על דברי היש מפקקים א"כ הנימוק שכתב השעה"צ "מפני שנראה כמבשל" ג"כ קאי על היש מפקקים, ולפי"ז יוצא שהיש מפקקים הוא מטעם דמיחוי כמבשל, ואין לזה הבנה ומ"ש בספר תבנית השולחן הג"ל שעצם זה שהמלח והסוכר נמחים זה נראה כמבשל, לא מצאנו רמז לסברא זו בפוסקים דבכל מקום שדנו על דבר שנמחה הן בשומן כמג"א סק"מ והן בסוכר ומלח לא הוזכר סברא כזו, וגם ההגיון והשכל הישר ממאן לקבל סברא זו דמה מקום לומר שעצם זה שנמחה הסוכר זה נראה כמבשל אתמהה?? (וכבר כתבנו שהגאון הג"ל נדחק בע"כ מכיון שהוא ראה רק את ספרי המ"ב החדשים) ג) יתירה מזו כשאנו מעיינים באחרונים שהביאו את דברי היש מפקקים רואים להדיא מסברתם היא בגלל שס"ל שדבר יבש שנמחה דינו כלת ובלח יש לחוש לכישול אחר בישול כשנצטנן (כן מפורש בסידור הרב לבעל התניא זיע"א, וכן מפורש בחי"א כלל כ' סעיף ד' וכן מפורש במחצה"ש על המג"א ס"ק ל"א ובעוד אחרונים שקצרה היריעה מהלעתיקם) ד) לא יתכן לומר כדבריהם שהרי בשעה"צ ס"ק צ"ה כתב שאיסורו הוא מדרבנן משום דנראה כמבשל, ואילו במרדכי (סי' ש"ח) ליתן מלח אפילו בכלי שני כ"ז שהי"ב הואיל ואיכא איסור דאורייתא בכישול" הרי לן להדיא דהמרדכי חשש כאן לאיסור דאורייתא ולא שיש כאן איסור מחודש מדרבנן משום דמיחוי כמבשל.

ומסקנא דמילתא דהנוסחאות הישנות הן הצודקות ונדברתי בזה עם כמה ת"ח שליט"א והורו לדברי.

הגאון המחבר ספר תבנית השולחן שבפי הנראה הלך בעקבות הג"ל

לא. והנה בספר היקר תבנית השולחן על הלכות בישול בסעיף ט' ס"ק ו' אות ב' לגבי מלח וסוכר שלנו כתב "אמנם יש מפקקים בזה ומחמירים אף בכ"ש לפי שעכ"פ נראה כמבשל כיון שנמס המלח בחמין" ובמקור השולחן באות נ"ה כתב "שעה"צ ס"ק צ"ה כביאור דברי המפקקים ומחמירים" ובאות נ"ו כתב "כ"ג כביאור השעה"צ דהרי מטעם זה דנימח הקשו המאירי והמק"ח דליהוי מבשל מהתורה וס"ל להמחמירים דעכ"פ מדרבנן יש לאסור מטעם זה דנראה כמבשל" ע"כ דברי הספר היקר תבנית השולחן, והנה ברור לכל מעיין שהגאון המחבר הספר הג"ל טעה בעקבות ספרי המ"ב הנפוצים היום (שהם הוצאת "לשם" ו"בלום" ובפרט הוצאת לשם שנופצה ביותר מחמת בהירותה וכו') והוא ראה את ספרי המ"ב כפי שתיקנו אותם ההוצאות הג"ל, ולכן הוא למד בפשיטות שהמ"ב בס"ק צ"ה מנמק את טעם המחמירים, וכיון שהשעה"צ מנמק שהטעם הוא מיחוי כמבשל, הוצרך הרה"ג הג"ל להדחק ולומר שעצם זה שנימוח זה נראה כמבשל וכו' ואין לסברא זו לא מקור ולא שורש בפוסקים (וגם בלשון הגאון המחבר הג"ל רואים שהוא נדחק לפרש כן כדברי השעה"צ מכיון שכך העתיקו ההוצאות החדשות) וברירא מילתא דהנימוק "מיחוי כמבשל" לא קאי אדברי המחמירים רק בא לבאר מדוע להשיטה המקילה אסור להניחו ע"ג האש.

הוכחות ברורות שהצדק עמו ודלא כההוצאות הג"ל

לב. והנה אע"פ דלית דין צריך בשש, והדבר ברור ופשוט לכל מעיין, מ"מ כדי לסבר יותר את האוזן אכתוב מספר הוכחות להוכיח את צדקת דרכינו (א) אם כדבריהם שבס"ק צ"ה קאי על דעת הי"ש מפקקים" וגם ס"ק צ"ו קאי על הי"ש מפקקים" מדוע

הרב נחום פרידמן

בענין מקום שהתירו לטלטל מוקצה אם צריך לטלטל מן הצד (א)

כ' הרמ"א. ולצורך או"נ מותר לטלטל הכל אפילו מוקצה עכ"ל.

והנה בב' המקומות שכ' הרמ"א להתיר לטלטל מוקצה לצורך או"נ אין הכוונה שהוא משתמש עם המוקצה לצורך או"נ דהרי אסור בשימוש מוקצה ביו"ט אף לצורך או"נ. (וכמו שהאריך בזה במג"א בסוס"י תק"ט), אלא הכוונה כמש"כ כראשונים ובפוסקים דהיינו שצריך את מקום המוקצה לצורך או"נ או שצריך להסיר המוקצה כדי להגיע לאוכל נפש.

והנה מקור דברי הרמ"א בסוס"י תק"ט הוא מדברי התוס' בביצה דף ח' ע"א, ודף כ"א ע"ב, ודף ל"א ע"ב וכ"מ במדרכי ועוד ראשונים. והנה מכל המקומות שמבואר כראשונים. היתר טלטול מוקצה לצורך או"נ לא מצינו שום מקור להחמיר לטלטל מוקצה ע"י שינוי. ואדרבא מרוב המקומות שדנו שם בתוס' אפשר גם לעשות ע"י טלטול מן הצד או בגופו ולא מצינו שהחמירו בזה, וכן לא מצינו בכל הלכות יו"ט מקור שצריך להחמיר לטלטל ע"י שינוי. ולכאורה היה אפשר לומר ולבאר בזה דכיון דגזירת מוקצה הוי גזירת חז"ל וא"כ הם אמרו וגזרו באיסור טלטול מוקצה והם התירו טלטול להדיא בכל אופן במקום דמותר. והותרה היא בכל אופן לטלטל להדיא, בניד"ד.

ולכאורה אפשר להביא כמה ראיות ליסוד זה, דהנה שם בסימן תקי"ח מבואר במתכר דאם לקח עץ שאינו מיוחד לשפוד וצלה בו בשר אסור לטלטלו אח"כ שאינו כלי אלא שוימטו ומניחו בקרן זוית כדי שלא יזוקו בו אפילו אין עליו בשר כלל, ועל דין זה כ' הרמ"א ולצורך או"נ מותר לטלטל הכל אפילו מוקצה, עכ"ל.

הנה יש לחקור במקום שמצינו דהתירו חז"ל לטלטל מוקצה כגון במקום היזק או לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש ביו"ט וכדומה אם צריך להחמיר לטלטל ע"י טלטול מן הצד היכא דאפשר, או דאפשר לומר דכיון דהתירו חז"ל לטלטל הוי כהותרה ממש וא"צ להחמיר כלל לטלטל ע"י שינוי כיון שבכה"ג לא גזרו.

וביאור החקירה הוא אם מה שהתירו חז"ל לטלטל מוקצה הוא דחוייה או הותרה. דאם נבאר דדחוייה היא א"כ במקומות שאפשר לטלטל ע"י טלטול מן הצד או כלאח"י צריך להחמיר תמיד לטלטל בשינוי. אם אפשר, ואם נבאר דהותרה היא א"כ אין מקום כלל להחמיר לטלטל ע"י שינוי.

והנה לענין חקירה זו מצאתי שיש לדון בזה לענין חמשה דברים שמצינו דהתירו חז"ל לטלטל מוקצה בגללן, ובכל מקום יש לדון לב' הצדדים וכמו שיתבאר בעהשי"ת. א' טלטול מוקצה לצורך אוכל נפש ביו"ט, ב' טלטול מוקצה במקום היזקא דרבים, ג' טלטול מוקצה במקום היזקא דיחיד. ד' בגוף של רעי. ה' כשמל"א שמתר לטלטל לצורך גופו ומקומו במקום דאפשר ליקח כלי שמלאכתו להיתר או דאפשר ללא כלי כלל.

מלטול מוקצה לצורך אוכל נפש.

(א) ואתחיל לדון בעהשי"ת בטלטול מוקצה לצורך אוכל נפש, הנה הרמ"א בסוס"י תק"ט כתב. וז"ל ומותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש ושמת יו"ט, וכ"כ הרמ"א גם כן בסימן תקי"ח ס"ג עמש"כ שם המתברר דמותר לטלטל שפוד לאחר שצלו בו ע"י טלטול מן הצד כדי שלא יזוקו בו. וע"ז

התרומות והחולקים וכ' שם אח"כ דברי בעל התרומות הדשן לאסור אפילו להדליק מצד השני שלא הדליק עדיין מטעם גזירה שמא ידליק לצד השני וכו'. והט"ז מסיק להלכה ובוראי ראוי לכל אחד לצאת ידי הכל ולעשות פתילות חדשות ויכול לטלטלן בליל שני להפתילה הישנה, ואע"פ שהמרדכי בשם ראבי"ה אוסר גם הטלטול בהא ודאי נסמוך על המקילין עכ"ל דברי הט"ז.

והנה ביאור דברי הט"ז היא, שלכאורה התה"ד ס"ל להלכה דאסור אפילו לטלטל הפתילות ומשמע שם בתה"ד (בסימן פ"א) דטלטול מוקצה לצורך הדה"נ לא מקרי או"נ ואסור לטלטל הפתילות לצורך הדלקתן, וע"ז מבאר הט"ז דאפשר לטלטלם, ודהיינו אף שנבאר דה"ד לא מקרי או"נ ושמתח יו"ט שיהא מותר לטלטל מוקצה, מ"מ יש להתיר המוקצה, דיש טוברים דדין כלי איכא על הפתילה כיון שיכול להדליק א"כ לא הוי מוקצה, וא"כ לגבי איסור מוקצה אפשר לסמוך על שיטות המקילין, וא"ש.

והנה הרע"א שם בגליון (בסוס"י תק"ק) כ' על דברי הט"ז בזה"ל לעני"ד לטלטל להוציא הפתילה הישנה מפני החדשה הוי היתר גמור, דטלטול מוקצה לצורך או"נ בלי שימוש קי"ל דרשי כמש"כ בסוס"י תק"ט עכ"ל.

ולענ"ד צ"ע בדברי הרע"א בתרתי א' דהרי גם הט"ז ידע דאפשר לומר דהוי לטלטול מוקצה לצורך או"נ מ"מ ס"ל לדון להקל אף לפי"ד התה"ד שס"ל להדיא דהדה"נ לא מקרי או"נ. וע"ז כ' דאפשר להתיר אף לפי"ד הפוסקים שס"ל דהדה"נ לא מקרי או"נ מכיון שיש שס"ל דמותר להדליק הפתילה א"כ ליכא איסור מוקצה בכה"ג ולגבי איסור מוקצה אפשר לסמוך על הני מקילין, וצ"ע.

ב' יל"ע בדברי הרע"א שכ' דנראה דמותר לטלטל הפתילה והוי היתר "גמור" מ"מ יל"ע מנ"ל דהוי היתר "גמור" הרי אפשר לומר דהוי רק היתר באופן דא"א באופן אחר אבל במקום דאפשר להחמיר לטלטלן

ולכאורה יל"ע מה כונת הרמ"א להוסיף כאן על דברי המחבר, דהרי הרמ"א כבר כ' בסוס"י תק"ט דמותר לטלטל מוקצה לצורך או"נ, וא"כ מה רצה להוסיף כאן על דברי המחבר?.

וחשבתי לבארן בג' אנפין א' אפשר לומר דכיון דכ' המחבר דאין לטלטל השפוד לאחר הצליה כיון שאינו כלי וא"כ איך אפשר לטלטלן לצורך או"נ הרי משתמש עם המוקצה עצמו, וע"ז כ' דלצורך או"נ, מותר לטלטלן כיון דאירי שהיה עץ יבש שראוי להסקה וכמו שמבואר בסימן תק"ב ס"ג.

ב' עוד אפשר לפרש [והוא קצת דוחק] דבסימן תק"ט איירי שצריך להמקום שנמצא המוקצה לצורך או"נ משא"כ בסימן תקי"ח איירי שצריך להכלי עצמו או כדי להגיע לצורך או"נ.

ג' עוד נלענ"ד לבאר והוא העיקר דהרי המחבר כ' שצריך לטלטלן לאחר הצליה ע"י טלטול מן הצד במקום הייך. וע"ז ביאר הרמ"א שלצורך או"נ מותר לטלטל הכל להדיא ואין מקום להחמיר, וזה מש"כ הרמ"א בלשון "דמותר לטלטל הכל אפילו מוקצה".

ולפי"ז לכאורה אפשר לומר דשפיר משמע לכאורה דבמקום שצריך לטלטל לצורך או"נ אין מקום להחמיר אף שלגבי צרכים אחרים צריך לעשות ע"י טלטול מן הצד.

ב) עוד נלענ"ד להביא ראיה לדין זה. דמותר לטלטל מוקצה לצורך או"נ בכל אופן, וא"צ לשנות כלל. מהא דמבואר בפוסקים בסוס"י תק"א, דהנה הרמ"א שם כ' דמותר להדליק ביו"ט שני לפידין שנשארו ביו"ט ראשון, ואפילו ביו"ט שני של ראש השנה או יו"ט אחר שבת, והנה הרמ"א כ' לפסוק כשיטת המתירין. ולא כשיטת בעל התרומות וסייעתו לאסון משום הכנה. כיון שנדלק ונכבה ביו"ט ראשון, וע"ז נוח יותר להדליק ביו"ט שני, וע"ז חולקין הראשונים בזה, וס"ל דלא הוי הכנה בכה"ג, והנה הט"ז דן שם בשיטת בעל

ולא אמרינן דהוי מוקצה ונתבטל לגבי הקליפין, וא"כ לעולם היה צריך ליקח האוכל ולא הפסולת משום איסור מוקצה דאיכא על הפסולת אף שיש יותר טירחא כברירת האוכל.

והנה הרע"א במשניות ביצה בפ"א במתניתין של הבורר קטניות כ' להקשות מה ההיתר בהוצאת הפסולת, וכ' דמכאן ראייה לשיטת התוס' בדף ח' ע"א דמותר לטלטל מוקצה לצורך או"ג, וא"כ לפי"ד הרע"א מבואר דההיתר ליקח הפסולת הוא משום דהותר מוקצה לצורך אוכל נפש, ואם כן במקום דאיכא טירחא יש להעדיף טלטול המוקצה כיון דהותר לצורך אוכל נפש בכל אופן.

והנה הט"ז שם סק"ג כ' בתוך דבריו, ולד"ה אם האוכל והפסולת שוין בכמותן ובטירחתן בורר כדרכו דהיינו בורר הפסולת, אלא דנראה דהרשות לבורר איזה שירצה, עב"ל. וכך פסק הלכה במ"ב שם סק"ח. ובשוע"ר ס"ד. ולכאורה יל"ע למה התירו לו לבורר כדרכו כששניהם שוין דיש כאן איסור מוקצה בפסולת ואם כן כל שליכא איסור טירחא היה צריך להחמיר ליקח רק האוכל ולא הפסולת, ויותר יש לעיין דכתב הט"ז דהרשות בידו ליקח איזה שירצה, למה יהיה "רשות" בידו ליקח איזה שירצה במקום שיש איסור מוקצה, והמ"ב והשו"ע"ר קבלו פסק הלכה של דברי הט"ז כפסק בלי עוררין.

ולכאורה משמע מכל המו"מ דמוקצה לצורך או"ג הותרה היא ומותר לטלטל לצורך או"ג אף דהיה אפשר למנוע האיסור מוקצה "והוא חידוש".

ואי אפשר לבאר דלכאורה כל ההיתר כאן כיון דנתבטל פסולת אל אוכל א"כ לא חשיבא מוקצה, דהרי המחבר פסק כהרמב"ם דאף בפסולת מרובה מותר ליטול האוכל, ולכאורה אם איכא איסור מוקצה נתבטל האוכל אל הפסולת ואסור אף ליטול האוכל וכמש"כ הראשונים שם בכיזה.

ע"י טלטול מן הצד צריך להחמיר. ובפרט כשאפשר ליקח נרות אחרות לגמרי שלא יהיה צריך לטלטל הפתילות כלל למה לא יחמיר וא"כ מנ"ל לבאר דהוי היתר גמור, וכן יל"ע הדבר בעצם טלטול מוקצה לצורך או"ג, דמנ"ל דהוי היתר גמור.

ולכאורה למדתי מדברי הרע"א דאיה"נ דיש מקום לדון אם דהה"נ מקרי או"ג או שמחת יו"ט שיהא מותר לטלטל הפתילות מ"מ לצד שנבאר דמקרי או"ג שפיר אפשר לטלטלן בכל אופן ואין מקום להחמיר לעשות ע"י טלטול מן הצד וכדומה כיון דטלטול מוקצה לצורך או"ג הותרה היא ולא דחוייה כנלענ"ד נכון, ודו"ק.

ג) עוד נלענ"ד להביא ראייה ליסוד זה, שמותר בכל אופן לטלטל מוקצה לצורך או"ג. מהא דמבואר בסימן תק"י ס"ב לגבי הרין דמותר לבורר קטניות ביו"ט, ומותר אף להוציא הפסולת כדרכו כשהאוכל מרובה מהפסולת, ובפסולת מרובה על האוכל בורר את האוכל ומניח את הפסולת ואם איכא טורח כברירת הפסולת מהאוכל, אע"פ שהאוכל מרובה בורר את האוכל ומניח את הפסולת.

ומבואר מזה כ' דברים לעניננו, א' דמותר להוציא הפסולת כשהאוכל מרובה. ב' דאף שהפסולת מרובה מותר ליקח האוכל ולא אמרינן דנתבטל האוכל אל הפסולת ויהא הכל אסור משום מוקצה.

והנה ההיתר ליקח הפסולת מהאוכל הוא כיון דליכא ברידה ביו"ט בקטניות [כיון דלא נעשה לימים רבים] ומשו"ז מבואר כיון דאיכא מיעוטא טרחא בהוצאת הפסולת יוציא הפסולת ולא האוכל. מ"מ יל"ע הרי איכא איסור מוקצה על הפסולת, וא"כ למה נחיר איסור מוקצה משום טירחא ולעולם היה צריך ליקח האוכל משום איסור מוקצה דאיכא על הפסולת ובפרט דשיטת המחבר הוא כשיטת הרמב"ם פ"ג מהיו"ט הט"ז, [ודלא כרש"י בסוגיין ותוס' בשבת דף קמ"ב ע"ב. ושיטת הטור ועוד ראשונים] דאף שהפסולת מרובה מותר ליקח את האוכל

ע"כ הוי ביאורו כמש"כ הרע"א בביצה לבאר משום דין מוקצה דהותר ביו"ט וצ"ע [ואף שלכאורה היה צריך להחמיר לפי הראשונים שכ' הטעם דמתבטל הפסולת אל האוכל וא"כ לא הוי מוקצה וליכא ראייה לנידוד. מ"מ הרי בשעה שמוציאן מהאוכל הרי כבר פסולת היא לכל דבר, וא"כ מה ההיתר לכאורה, ולכאורה גם כזה צריך לבאר משום דמוקצה הותר לצורך או"ט וצ"ע. גם בעצם יסוד דברי הרע"א ס"ל להט"ז הג"ל דאף דאפשר בענין אחר מותר].

(ד) והנה ראיתי בהרבה אחרונים בזמנינו שהביאו ראייה דצריך להחמיר לטלטל מוקצה לצורך או"ט ע"י שינוי היכא דאפשר. מדין המבואר בסימן תרל"ח ס"ב ברמ"א דאוכלין ומשקין שתולין בסוכה ונפלו, דבשבת ויו"ט אסור לטלטלם דמוקצים הם, והוא כפסק הטור, והנה הטור בשם בה"ג כ' שם לחלק בין שבת ליו"ט בדין זה. דבשבת אסור לטלטלם וכיו"ט מותר לטלטלם אבל לא לאוכלן. והקשה הטור לא ידעתי מאי שנא שבת ויו"ט לענין טלטול. [ויע"ש בב"י ובט"ז סק"ד שרצו לבאר דברי הבה"ג] והנה הא"ר כ' שם להביא מספר תפארת שתי"ץ בזה דבה"ג מיי"ר שנפל על השולחן דמותר להסירן ביו"ט משום או"ט לאכול על השולחן ע"כ.

והנה הפרמ"ג שם במשב"ז סק"ד כ' לאחר שהביא מו"מ בביאור דברי הבה"ג הביא מש"כ הא"ר ומסיק שם דמ"מ אם אפשר ע"י טלטול מהצד לנער הטבלא וכדומה יעשה ולא יטלטל בידים וצ"ע עכ"ל.

ולכאורה משמע מדברי הפרמ"ג שצריך להחמיר מעיקר הדין אף בטלטול מוקצה לצורך או"ט לטלטלן ע"י טלטול מהצד ולא להדיא היכא דאפשר, וכן הביא הביה"ל שם דברי הפרמ"ג [וכמו שיתבאר להלן] א"כ לפי"ז יש להחמיר בכ"מ לטלטל מוקצה לצורך או"ט ע"י טלטול מהצד היכא דאפשר, וראיה זו הביאו האחרונים לדינא שצריך להחמיר בכל מקום.

וכן כששניהם שוין בכמותן א"א לומר דנתבטל אחד להשני כיון ששניהם שוין, ולכאורה מוכרחים אנו לבאר שיטת המחבר שהוא שיטת הרמב"ם דהביאור בזה כמש"כ הרע"א דטלטול מוקצה הותר לצורך או"ט ומותר בכל אופן ואין מקום להחמיר כלל, מליקח האוכל במקום דמותר.

[ויותר יש לומר לפי כל הנ"ל דהרי כאן חזוין דמותר לטלטל הפסולת אף במקום דיש קצת ריבוי טירחא, בהוצאת האוכלין, והרי בכל מקום שצריך טלטול הרי יותר קל לטלטל דבר ע"י טלטול להדיא מטלטול מן הצד. א"כ יהא מותר מטעם זה דנפישא בטירחא. ובפרט כשעושה ע"י טלטול מן הצד איכא טירחא שנופל על הריצפה וכדומה שצריך לנקותן או לסלקן וכדומה. א"כ לא גרע נפישא בטירחא דאיכא בבורר ממוקצה, שגם במוקצה צריך לדון משום טירחא, וצ"ע].

הן אמת שהרע"א עצמו כ' על דברי התוס' בשבת דף קמ"ב ע"ב שכתבו לבאר דאוכל מרובה על הפסולת דהותר לברור הפסולת כיון דהפסולת נתבטל אל האוכל, וכן להיפך בפסולת מרובה על האוכל דאסור להוציא את האוכל כיון דנתבטל אל הפסולת וא"כ הוי הכל מוקצה וביאר שם הרע"א וז"ל וכזה לא קשה מנ"ל הך סברא דבטל, הא התם אף אם אין הפסולת בטל לגבי אוכלים מ"מ הא טלטול מוקצה לצורך או"ט שרי ביו"ט. י"ל דוקא אם אי אפשר בענין אחר, אבל כיון דאפשר לברר האוכל אלא דנפיש בטירחא לא היה לו להתיר טלטול מוקצה אלא ע"כ דפקע שם מוקצה מיניה עכ"ל.

ולכאורה מדברי הרע"א מבואר שהיה צריך להחמיר מליקח הפסולת במקום שאפשר בענין אחר. מ"מ הרע"א כ' זאת לבאר דברי התוס' משום שהם למדו דהסברא משום דכל אחד נתבטל אחר הרוב, אבל לפי שיטת הפוסקים דביארו דאין דנים בכלל משום דנתבטל אחד להשני. אלא דדנים רק משום חשש של טירחא ביו"ט ומשום חשש מוקצה לא נגעו כלל.

מתוך עיון מדברי הגמרא והפוסקים ונו"כ. והלכה למעשה יש לשאול למורה הוראה.

טלטול מוקצה במקום היוזקא דרבים

וכעת נדון אם טלטול מוקצה במקום היוזקא דרבים דהתירו אי הוי הותרה וא"צ להחמיר לעשותן ע"י טלטול מהצד או דתויה היא ולכתחילה יש לעשותן ע"י טלטול מהצד.

והנה בגמרא שבת דף מ"ב ע"א הגמרא דנה שם לפי דברי שמואל שס"ל כר"ש דבבר שאינו מתכוון מהא דאומר שמואל דמכבין גחלת של מתכות ברה"ר בשביל שלא יזוקו בה רבים אבל לא גחלת של עץ, ומקשינן אי ס"ל כר"ש אף של עץ היה מותר, ומתריצין דבבר שאינו מתכוון ס"ל כר"ש, ובמשאל"ג ס"ל כר"י, אמר רבינא הלכך קוץ ברה"ר מוליכו פחות פחות מדי אמות ובכרמלית אפילו טובא, עכתו"ד הגמרא.

והביאור בדברי הגמרא וכ"מ מדברי רש"י שם דכיון דחזינן דהתירו כיבוי גחלת של מתכות ברה"ר כיון דהוי רק איסור שבות, משום היוזקא דרבים, ה"ה טלטול ברה"ר פחות מדי אמות דהוי שבות או טלטול בכרמלית אפילו טובא דהוי רק שבות דהתירו במקום היוזקא דרבים.

והנה יל"ע בגמרא, דהגמרא דנה לענין כיבוי גחלת או הוצאה שהוא שבות להתיר משום היוזקא דרבים, ולמה לא התיחסה הגמרא לענין קוץ ברה"ר דהקוץ עצמה היא מוקצה, וא"כ מה שאנו דנים לענין שבות אנו דנים הן לגבי טלטול הקוץ. שהוא מוקצה והן משום איסור הוצאה ולא מוזכר לא בגמרא ולא בראשונים לדרון משום איסור מוקצה.

[וע"כ איירי בגמרא בקוץ שהוא מוקצה ממש. דאיירי שנמצא ברה"ר ולא ידע מזה מבעו"י, דא"כ ליכא היתירא בסילוקן כיון שהיה יכול לסלקן מבעו"י. וכמש"כ המג"א בסימן ש"ח סיי"ח].

ולענ"ד נראה דאף שמדברי הפרמ"ג היה אפשר להביא ראיה שצריך להחמיר [ובמקו"א ביארתי דברי הפרמ"ג באופן אחר דאפ"ל דליכא ראיה לניד"ד ואכמ"ל]. מ"מ מדברי הביה"ל שם משמע שלא הסכים לדברי הפרמ"ג ולא כמש"כ האחרונים להביא ראיה מדברי הביה"ל דו"ל הביה"ל שם ד"ה וביו"ט, ואם נפלו הנויין על השולחן וא"א לאכול י"א דמשום או"ג ביו"ט מותר לטלטל המוקצה ולהסירם, והפרמ"ג מסיק דאם אפשר ע"י טלטול מן הצד לנער הטבלא וכדומה יעשה ולא יטלטל בידיים ע"ש, ולענ"ד אם קסמי הסכך נושרין הרכה על השולחן אפשר דמותר לטלטל אף בשבת להסירן אם נמאס מזה מידי דהוי אגרא של רעי עכ"ל.

ולכאורה משמע מדברי הביה"ל דלא ס"ל כדברי הפרמ"ג, דהוי הביה"ל כ' לאחר שהביא דברי הפרמ"ג לדרון לגבי קסמי הסכך לטלטלן להריא אף בשבת משום גש"ר. ולכאורה אם ס"ל כהפרמ"ג למה לו לדרון דיהא מותר בשבת לטלטלן להריא משום גש"ר כיון דאף ביו"ט צריך לכתחילה לטלטלן ע"י טלטול מהצד, אלא ע"כ דס"ל דאף בשבת ואף ביו"ט מותר לטלטלן להריא, אלא ביו"ט יש לדרון מדין או"ג, ובשבת יש מקום לדרון במקום דהוי גש"ר, ולכאורה הדברים פשוטים וברורים דא"א להביא ראיה מדברי הביה"ל לאחר שדן לטלטל לכתחילה אף בשבת שס"ל כהפרמ"ג לרינא, שצריך טלטול מן הצד.

ואל תשיבני שלכאורה י"ל דהביה"ל ס"ל דיש לחלק בין טלטול מוקצה לצורך או"ג דיש להחמיר לטלטלן ע"י טלטול מהצד, מטלטול גש"ר שיכול לטלטל בכל אופן להריא, דהרי מפורש יוצא מפ"ה הכהן" שכו' דאפשר דמותר אף בשבת ע"כ חזר לראש דבריו לענין להקל לטלטל טלטול להריא.

ולסיכום מכל הנ"ל משמע לכאורה שאין מקום להחמיר לטלטל מוקצה לצורך או"ג ע"י טלטול מהצד, כתבתי כ"ז הנלענ"ד

עד שיסלקנו לצדי רה"ר, ובכרמלית מטלטלו כדרכו אפילו הרבה בעקירה אחת מפני שיש לחוש שמא יזיקו בה רבים, ובמקום היזק רבים לא גזרו על שבות טלטול ד"א בכרמלית או פחות פחות מד' אמות ברה"ר "וטלטול מוקצה" עכ"ל.

ומשמע להדיא מדברי השו"ע ר"דס"ל דטלטול מוקצה הוא כמו הוצאה ברה"ר ובכרמלית וכמו ששם לא גזרו שצריך לעשות בשינוי ה"ה לגבי מוקצה א"צ שינוי כיון דלא גזרו כלל במקום היזקא דרבים וא"כ כיון דלא גזרו כלל א"כ הוי כהותרה ממש, וא"צ להחמיר לעשות טלטול מן הצד וכדומה.

ובספר תוספות שבת בסימן ש"ח על סעיף הג"ל כ' בזה"ל מיהו אם אפשר לו לטלטל בטלטול מן הצד אי אמרינן דצריך דוקא לשנות לטלטל מן הצד או לא, נראה דתליא באשלי רברבי, והיינו דלדעת הרמב"ן בסימן שי"א סק"ה דס"ל דכרמלית חמור טפי מטלטול וא"כ לדידיה כיון דאמרינן דכרמלית א"צ לשנות להוליך בפחות פחות מד' אמות כמש"ל א"כ כ"ש דאין צריך לשנות בטלטול, אך לדעת התוספות בסוכה בפרק לולב הגזול דף ל"ו ע"ב דס"ל דאיסור טלטול חמור טפי מכרמלית א"כ אפשר דבטלטול צריך לשנות לטלטל ע"י טלטול מן הצד אם אפשר בהכי וראיתי בעו"ש שכ' כן בפשיטות ולא הרגיש שלדעת הרמב"ן אינו כן וכמ"ש וכו' עכ"ל. [ועיין בפרמ"ג בסימן ש"ח סק"ז הבאתי זאת בהמשך שס"ל בפשיטות דהוצאה ברה"ר ובכרמלית חמור ממוקצה].

והנה יל"ע טובא בדברי התו"ש וכמו שאבאר, אלא דיש להקדים, דהנה הקוץ המבואר בגמ' ובשו"ע דמותר לסלקן ברה"ר ובכרמלית ע"כ איירי בקוץ שהוא מוקצה ממש, וא"א לרון כלל בקוץ שהיה מונח בע"ש וידע מהקוץ, דהרי לפי"ד המג"א שם בס"י ש"ח אסור לסלקן דא"כ יהא מותר לסלק אבנים בשבת וא"כ ע"כ איירי בקוץ שהוא בודאי מוקצה, והוא ברור לכאורה.

גם יל"ע דאם איכא דין שצריך להחמיר לעשות טלטול מן הצד במקום היזקא דרבים היה הגמרא צריכה לדרון בזה. דאם נבאר דהותר שבות מכ"מ א"כ גם מוקצה נכלל בהאי שבות, אבל אם נבאר שצריך להחמיר לטלטל לכתחילה ע"י טלטול מן הצד, במקום דאפשר אף בהיזקא דרבים היה צריכה הגמרא לדרון בדין מוקצה גם כן, אלא ע"כ צריך לבאר דמשום איסור מוקצה לא היה שאלה ובודאי מותר לטלטל במקום היזקא דרבים בכל גוונא ואין מקום לטלטל ע"י שינוי כיון דהותר שבות במקום היזקא דרבים והגמרא לא התייחסה לשאלה של מוקצה כלל דהגמרא דנה בשבותים שעיקרו דאורייתא כגון גזלת או הוצאה, ומוקצה מותר בכל אופן במקום היזקא דרבים.

והנה המחבר בסימן ש"ח סי"ח כ' בזה"ל קוץ המונח ברה"ר מותר לטלטלו פחות פחות מד' אמות ובכרמלית מותר לטלטלו להדיא משום דחיישינן שמא יזיקו בה רבים ובמקום היזקא דרבים לא גזרו רבנן שבות, עכ"ל.

ולכאורה חזינן מדברי המחבר דלא דן כלל לענין איסור מוקצה בעצם אלא דן אך ורק לענין הוצאה ברה"ר או בכרמלית, וא"כ היה צריך לכתוב הדין באיסור הוצאה וכדומה ומה הקשר לענין מוקצה, והביאור הוא לכאורה כמו שכחבנו לעיל דטלטול ברה"ר נכלל בזה גם דין מוקצה וכל שהותר ברה"ר או בכרמלית הטלטול ע"כ גם איסור מוקצה הותר וליכא דין בכלל שיהא צריך להחמיר לטלטל מן הצד כיון דהוי כהיתר הוצאה ברה"ר או בכרמלית דהותר משום היזקא. ומשמע שם במ"ב רג"כ דן לענין קוץ גדול דמינכר אם מותר לטלטל, מ"מ כשאינו ניכר אין מקום להחמיר וכ"מ מש"כ שם בשם שולחן עצי שיטים שכ' דע"י טלטול מן הצד אפשר בכל אופן, משמע דכ"מ א"צ להחמיר לעשות ע"י טלטול מן הצד.

וכ"מ לכאורה מדברי השו"ע ר"ד להדיא שם בסעיף מ"ט שכ' בזה"ל קוץ המונח ברה"ר מותר לטלטלו פחות פחות מד' אמות

ממוקצה וא"כ לכאורה משמע להלכה
 דטלטול מוקצה הותר בזה בכל אופן, ודו"ק.
 ולסיכום לדינא משמע מהמ"ב והשוועה"ר
 דמותר לטלטל להדיא ואין מקום להחמיר
 לטלטלן ע"י טלטול מן הצד, וצ"ע לדינא.

מלמול מוקצה במקום היוקא דיחיד

וכעת נדון אם צריך להחמיר לטלטל
 מוקצה במקום היוקא דיחיד ע"י טלטול מן
 הצד כלאח"י. והנה בסימן ש"ח ס"ו מבואר
 ברמ"א שאם נשברו במקום שיכולים להזיק
 כגון זכוכית שנשברה על השולחן או במקום
 שהולכין מותר לטלטל השברים כדי לפנותן
 שלא יזיקו בהם, ע"כ.

והנה יש לדון בדין הרמ"א כמה עסיק בה
 ובאיזה אופן איירי ההיזק אם איירי בהיוקא
 דיחיד או דרבים והנה לשון הרמ"א הוא
 מדברי הכלבו, וכן מאור"ח ועוד פוסקים
 שכתבו הלשון כמש"כ הרמ"א והנה בלשון
 הרמ"א יש לדון מצד אחד דאיירי בהיוקא
 דיחיד דמבואר דנשבר על השולחן ומיירי
 אף ביחיד, ומצד שני מבואר דרבים הולכין
 בו, וכמשמע דאיירי במקום דרבים או ד"ל
 מש"כ הרמ"א לשון הולכין לאו דוקא איירי
 ברבים אלא ה"ה ביחיד, וצ"ע.

ולכאורה ממשמעות הפוסקים נראה יותר
 דאיירי אף בהיוקא דיחיד ואעפ"כ מותר
 לטלטלן כיון דבכה"ג לא גזרו חז"ל מוקצה,
 וילע"ע בזה וכמו שיתבאר להלן.

והנה בהגהות מרדכי בגמרא שבת דף
 מ"ב [שגם דברי הרמ"א מבואר משם] כ'
 בזה"ל ובכרמלית אפילו טובא וכן הלכתא.
 וכי ראבי"ה ושמוע"ן מינה דה"ה בכל מידי
 דיש לחוש להיוקא וכ"ש אם לצורך מקומו
 שמוחר לטלטלו אפילו מאן דאית ליה
 מוקצה עכ"ל. ולכאורה מדברי הגמ"ר
 משמע שס"ל דה"ה במקום דהיוקא דיחיד
 מותר שהרי כתב בכ"מ דאיכא היוקא
 דמשמע אפילו בהיוקא דיחיד, וכן מש"כ
 וכ"ש שצריך למקומו היינו אף יחיד לכאורה
 שצריך למקומם [דבמקום רבים קצת קשה
 לבאר שצריך למקומו וצ"ע] וילע"ע.

וא"כ לפי מה שמבואר דהקוץ הוא בוראי
 מוקצה א"כ יל"ע בדברי התו"ש טובא, א'
 יש לעיין. אם הקוץ כאן היו ודאי מוקצה,
 א"כ ע"כ מה דדנים לענין לטלטל ברה"ר או
 בכרמלית איירי טלטול להדיא לפי שיטתו
 וא"כ כמו דהטלטול ברה"ר ובכרמלית היו
 להדיא, היו גם הטלטול משום מוקצה הוא
 להדיא. וא"כ אי אפשר לקשר המחלוקת בין
 הרמב"ן להתוס' בניד"ד רע"ב מפורש יוצא
 מהגמרא דגם טלטול מוקצה התיירו ברה"ר
 או בכרמלית וא"כ כמו דשם התיירו המוקצה
 במקום היוק להדיא גם בכ"מ היוקא התיירו
 המוקצה, וצ"ע, ב', יל"ע לדינא איך הוא
 להלכה דהרי הביא ר'ק מחלוקת בין התוס'
 להרמב"ן ולא סתם לדינא איך צריכים לנהוג
 למעשה, ג', יל"ע דהנה הביא העו"ש שכ'
 שיש להחמיר לטלטל ע"י טלטול מהצד,
 הנה דברי העו"ש מבואר בסי' ש"ח ס"ו
 לגבי הדין שכ' הרמ"א דאם נשבר זכוכית
 מותר לטלו וע"ז כ' העו"ש דיש להחמיר
 לטלטל ע"י טלטול מהצד ולכאורה מה
 דמבואר בסי' יש לדון אם איירי בהיזק
 דרבים דשם אפשר לבאר דאיירי בהיוקא
 דיחיד ולא דרבים [וכמו שיתבאר להלן
 בעה"ת] א"כ אין ראייה מוכרחת מדברי
 העו"ש לגבי מקום היוקא דרבים שיהא
 צריך להחמיר [ואף שיש לדון לכאורה מאי
 שנא היוקא דרבים או היוקא דיחיד, מ"מ
 מצינו כך בפוסקים וכמו שיתבאר להלן]
 וצ"ע"ג.

והנה כתבנו כבר דמדברי המ"ב בסי' ש"ח
 וכ"מ שם בשוועה"ר משמע דמותר לטלטלן
 להדיא ואין מקום לדון להחמיר כלל.

גם בסימן תקי"ח ס"ג משמע שם במ"ב
 ובביה"ל להדיא בשם ספר החמ"מ שחילק
 בין מקום היוקא דיחיד או דרבים וס"ל
 דבמקום היוקא דרבים מותר לטלטלן
 להדיא. וכמו שמבואר מסתימת הפוסקים
 בסימן ש"ח ואין מקום אפילו להחמיר
 לטלטול ע"י שינוי.

גם בספר תו"ש הביא דעת הרמב"ן
 שנפסק כך בסי' שיי"א ס"ה דכרמלית חמיר

התירו וכ"מ בסימן של"ד סכ"ו דרוקא
ברבים התירו ושל יחיד לא התירו, ובס"ו
זכוכית סבור הייתי לומר שיש לחלק בין
טלטול מוקצה אף משום יחיד התירו, ובין
שבות ד"א ובכרמלית ששבות חמור והוא
וכן גחלת דוקא ברה"ר היוקא דרבים שרי,
וב"י בשם האורחות חיים גבי שברי זכוכית
משמע מידי הוה אקוץ ברה"ר דוקא לצורך
רבים, וצ"ע עכ"ל.

והנה מדברי הפרמ"ג משמע שרוצה
לבאר לכאורה דאיה"נ במקום היוקא
דיחיד מותר לטלטל מוקצה בכל אופן, רק
כשיש איסור הוצאה יש מקום לדון אך ורק
במקום דאיכא רבים, עוד מבואר מדברי
הפרמ"ג שס"ל בפשיטות הוצאה ברה"ר ד'
אמות והוצאה בכרמלית חמירי ממוקצה ולא
ס"ל לדון במחלוקת שכו' התו"ש לעיל. שיש
שס"ל דמוקצה חמירי יותר.

מ"מ משמע מדברי הפרמ"ג שס"ל לדון
לכאורה ולפקפק בסוף דבריו דהרי חזינן
מידי הוה אקוץ ברה"ר כמש"כ האור"ח
ומשמע דרוקא במקום רבים ונשאר בצ"ע
בוה. ובהמשך דברינו יבואר דאף לפי
האור"ח אפשר לפרש ולחלק מש"כ
הפרמ"ג.]

ובמ"ב בסימן שי"ח סי"ח סקע"ז כ'
להביא דברי הפרמ"ג איך שרצה לבאר
החילוק בין ס"ו לסי"ח, רבס"ו איירי באיסור
מוקצה, ובסי"ח איירי בשבות חמור של
הוצאה, ומשמע מדברי המ"ב שס"ל לכאורה
שוה עיקר החילוק בין יחיד לרבים וס"ל
לדינא לכאורה דאף במקום היוקא דיחיד
מותר לטלטל מוקצה להדיא. ואין מקום
להחמיר בכלל לטלטל ע"י טלטול מהצד
ולכאורה לא חשש בסימן שי"ח לדון
בחומרת העולת שבת שיהא צריך לטלטל
מן הצד. ומשמע דאף דס"ל לכאורה דהרין
בס"ו איירי בהיוקא דיחיד וכמש"כ הפרמ"ג
מ"מ מותר לטלטל להדיא.

והנה השולחן ערוך הרב שם בסעיף כ"ח
כ' הדין על שברי זכוכית דאיירי במקום

רק יש מקום לעיין דאם נדון דאף
בהיוקא דיחיד מותר לטלטל מוקצה
להדיא א"כ הראיה מכרמלית אינו ראיה
דשם איירי במקום רבים וא"כ אפ"ל דאין
ראיה לגבי היוקא דיחיד, מ"מ חושבני
ששפיר אפשר לומר דהוי ראיה [וכמו
שיתבאר להלן יותר בכירור] דבכרמלית
ע"כ אנו דנים לגבי איסור הוצאה. ובהא
שפיר צריך לומר דרק בהיוקא דרבים מותר,
ובאמת בעיקר הראיה מכרמלית איכא ב'
דברים א' איסור הוצאה דרבנן, ב' איסור
מוקצה, וא"כ מה שהביאו ראיה מכרמלית
הביאו ראיה לגבי מוקצה ובוזה שפיר מותר
אף במקום דהיוקא דיחיד, וילע"ע.

והנה בספר עולת שבת כ' על דברי
הרמ"א שהתיר לטלטל הזכוכית. שאם יכול
יטלטלנו ע"י טלטול מן הצד ולא כיאר דבריו
כלל למה. ובמה צריך להחמיר בזה. ואדרבא
משמע מהראיה מכרמלית דאפשר לטלטל
אף להדיא, ודנו בכרמלית לטלטל אף יותר
מד' אמות ומשמע שא"צ שינוי כלל.

ולכאורה היה אפשר לומר דהעו"ש ס"ל
דאיסור מוקצה חמור מהוצאה ויש לדקדק
לטלטל לכתחלה ע"י טלטול מהצד, [ולפי"ז
יש לעיין אם העו"ש ס"ל כך גם במקום
היוקא דרבים וכ' כבר לעיל שהתו"ש כ'
לבאון אף במקום היוקא דרבים, וצ"ע"ב].
וצ"ע.

מ"מ נראה יותר דהעו"ש ס"ל דלטול
מוקצה במקום היוקא דיחיד לא הותרה
לגמרי וא"כ ס"ל בזה, דאף שהרמ"א התיר
מ"מ יש להחמיר לטלטל ע"י טלטול מן
הצד, במקום שאפשר.

והנה אף שהעו"ש החמיר בזה מ"מ
משמע מדברי הרמ"א בסי"ח דאין מקום
לחלק בטלטול מוקצה בין היוקא דיחיד
לבין היוקא דרבים, וכן במ"ב לא כ' כלל
לדון שיהא היוקא דיחיד חמור טפי לגבי
איסור מוקצה.

והנה בפרמ"ג בסימן שי"ח א"א סקל"ז כ'
דכאן בסי"ח משמע דרוקא היוקא דרבים

צריך להחמיר לטלטלן ע"י טלטול מן הצד, אבל במקום דההיזק כבר מוזק כגון פרעוש דעוקצו כבר ויש לו כבר צער הגוף בזה מותר לכו"ע לטלטל להדיא ואין מקום להחמיר בזה.

שו"ר בספר שמירת שבת כהלכתה פכ"ה הערה מ"ג שכ' לבאר כע"ז. מ"מ יל"ע קצת בדבריו, וז"ל שם ושמעתי מהגרש"ז אוירבך (שליט"א) וצ"ל דשאני הדיא דסימן שט"ז דחשיב כמו רודף וכנוק ודאי ולכן שרי אפילו ביחיד. והטעם שהתירו יותר במקום רבים הוא מפני ששם ההיזק מצוי יותר אבל שפיר מותר אפילו בכה"ג שרק אחד יכול להיזק ולא יותר וכו' עכ"ל.

והנה מש"כ הגרש"ז לדון דהוי כרודף וכנוק ודאי, והוי כהיזק ברה"ר דהיוזק מצוי, ואיה"נ שהמ"ב בסימן תקי"ח סק"א כ' לבאר בשם החמד משה לחלק בין היזקא דיחיד להיזקא דרבים, וכי' שם בשעה"צ אות כ"ח דבהיזקן מצוי מותר אף בהיזקא דיחיד [וכ"מ בביה"ל בביאור הא' לחלק בין ההיא דין דסימן ש"ח לדין המבואר בסימן תקי"ח כמו שיתבאר להלן]. מ"מ בביה"ל שם כ' לבאר ביאור אחר. דבהיזקא דיחיד אף שהיזקן מצוי כגון זכוכית וכדומה יש להחמיר לטלטלן ע"י טלטול מן הצד, א"כ לפי ביאור זה. יל"ע למה בפרעוש אין להחמיר לטלטלן ע"י טלטול מן הצד, וכן יש לבאר לפי השועה"ר שס"ל דאף בהיזקן מצוי כגון זכוכית וכדומה אסור לטלטלן בהיזקא דיחיד להדיא, וצריך להוסיף עוד ביאור בדברי הגרש"ז הנ"ל וכמו שביארתי לעיל, דבפרעוש ההיזק כבר מוזק ולא רק עלול להיזק ומשו"ה מותר לטלטלן להדיא משא"כ בזכוכית וכדומה עלול רק להיזק ומשו"ה ליכא היתרא לטלטלן, להדיא, וא"ש.

מ"מ בהאי דינא אם מותר לטלטל מוקצה להדיא במקום היזקא דיחיד איכא מבוכה גדולה בראשונים ובפוסקים ואבאר- בזה עד היכן שידי מגעת, בעהשי"ת.

רבים ולדידיה דוקא במקום רבים הוא דהתירו לטלטל מוקצה אבל בהיזקא דיחיד לא התירו, וכ"מ בשועה"ר לגבי הדין של קוץ שלא גזרו על שבות של הוצאה או מוקצה. ומשמע דרק במקום רבים התירו מוקצה לטלטלן להדיא, אבל בהיזקא דיחיד לא התירו. ומשמע דס"ל דמקור דברי הרמ"א שהוא מדברי הכלבו והאור"ח והגמ"ר כולם הביאו ראייה מקוץ ברה"ר ושם איירי במקום רבים, א"כ דוקא במקום רבים התירו מוקצה אבל לא בהיזקא דיחיד, מ"מ משמע אף לשיטתו דבהיזקא דרבים מותר לטלטלן להדיא, ואין מקום להחמיר [וכמש"כ כבר לדייק לעיל].

והנה מעיקרא דדינא חזינן דאף בהיזקא דיחיד מותר לטלטל מוקצה להדיא וא"צ להחמיר לטלטלן ע"י טלטול מן הצד וכדומה, מדין המבואר בסימן שט"ז ס"ט לגבי פרעוש דאם נמצא על בשרו ועוקצו מותר ליטלו ממנו כיון שאינו מתכוון לצידה. וגם מתירין מוקצה בכה"ג. ולא מצאנו בפוסקים שכ' שצריך להחמיר בדבר, ובמ"ב שם כ' להחמיר אך ורק כשנמצא על בגדו מבפנים, וגם רק משום איסור צידה ולא משום איסור מוקצה. וא"כ לכאורה מהאי דינא דפרעוש חזינן דע"כ מוכרחים לבאר כדברי הפרמ"ג שס"ל דבאיסור מוקצה במקום היזקא דיחיד מתירין בכל גוונא לטלטלן.

מ"מ יש לעיין לפי"ד השועה"ר הנ"ל דס"ל דדוקא בהיזק רבים וכן ס"ל להרכיב פוסקים [וכמו שיתבאר להלן בעהשי"ת]. וכן משמע במ"ב בסימן תקי"ח בס"ג בביה"ל שם דבהיזקא דיחיד ליכא היתרא לטלטלן לטלטל להדיא אלא לטלטל מן הצד, הרי בפרעוש חזינן דהתירו אף מוקצה להדיא.

ולכאורה נראה ליישב לענ"ד דפרעוש לא הוי כמו כל מקום היזק דכל מה שאחרונים דנו לענין היזקא היינו דנשבר זכוכית וכדומה, דחיישינן שמא יזיק בה, בזה יש לדון כיון דרק חיישינן שיבואו להיזק בזה

שיטת הרי"ף והרא"ש וסייעתו לכאורה משמע דס"ל דאף שהוא כלי ממש, מ"מ ס"ל לרבינא דמותר לטלטלו אך ורק ע"י טלטול מן הצד, וגם ס"ל שצריך שיהא שם בשר פחות מכזית ולכאורה משמע מדברי הראשונים דגם אזיל הגמרא לפי ר"י דס"ל דאיכא איסור מוקצה ביו"ט וא"כ לאחר הצליה איכא איסור מוקצה מחמת מיאוס, מ"מ מותר לטלטלו משום היזיקא אך ורק ע"י טלטול מן הצד.

שיטת התוספות וביאורן והנה שיטת התוס' שם לאחר שהקשו איך אפשר לבאר דרבינא ס"ל דהוי מוקצה וס"ל כר"י הלא רבינא ס"ל כר"ש דליכא איסור מוקצה, וכו' ותירצו התוס' דשאני שפור דלאחר מלאכתו אין כאן תורת כלי עליו, ולהכי אוסר שמואל דיש עליו תורת מוקצה, והנה בביאור דברי התוס' יש לבאר בב' אופנים או דס"ל דלא הוי תורת כלי כיון דהוי חתיכת עץ עם קוץ, או יש לבאר דאיה"נ דהוי תורת כלי עליו ממש מ"מ כיון דלא הוי ראוי רק למעשה שפור ותו לא, א"כ ליכא תורת כלי עליו והנה המהר"ם שם רוצה לבאר דס"ל להתוספות לבאר דאין עליו תורת כלי כלל ומשו"ה הוי מוקצה, וכן ס"ל להב"י בסימן תקי"ח בפשיטות לבאר דברי התוס'. ורבינו ירוחם כ' והובא דבריו בב"י בסימן תקי"ח לבאר דברי התוס' דאין עליו תורת כלי הכוונה דכיון דהוי כלי רק למעשה קוץ בעלמא אין עליו תורת כלי.

שיטת הטור והשו"ע בסימן תקי"ח ס"ג וז"ל השו"ע שם. לקח עץ שאינו מיוחד שפור וצלה בו בשר אסור לטלטלו אח"כ שאינו כלי אלא שומטו ומניחו בקרן וזית כד"ל שלא יזוקו בו אפילו אין עליו בשר כלל עכ"ל.

והנה מדברי הטור והשו"ע מבואר שס"ל לבאר דינא דהגמרא דהאי שפור אין עליו תורת כלי כלל וממילא מותר לטלטלו אך ורק ע"י טלטול מן הצד משום היזיקא ומ"מ מותר לטלטלו אפילו ללא בשר כלל.

בגמרא ביצה דף כ"ח ע"ב איתא וא"ר יהודה אמר שמואל שפור שצלו בו בשר אסור לטלטלו ביו"ט, ר' אדא בר אבהא א"ר מלכיו שומטו ומניחו בקרן וזית, א"ר חייא בר אשי א"ר הונא והוא שיש עליו כזית בשר, רבינא אמר אע"פ שאין עליו בשר מותר לטלטלו" מידי דהוה אקוץ ברה"ר עכ"ד הגמרא.

והנה בביאור האי סוגיא איכא מחלוקת גדולה בין הראשונים בביאור, א' יש לבאר אם לפי רבינא שס"ל דמותר לטלטלו מידי דהוה אקוץ ברה"ר. אם הטלטול הוא ע"י טלטול מן הצד או אף ע"י טלטול להדיא. ב' אם רבינא ס"ל שמותר לטלטלו [או שצריך לטלטול מן הצד] אם צריך גם כן בשר עליו. ג' אם כל המו"מ בגמרא הוי רק בשיטת רבי יהודה דס"ל דאיכא איסור מוקצה. אבל לר"ש מותר לטלטלן בכל גוונא. ד' אם השפור הוא כלי ממש, או עץ בעלמא, שאינו תורת כלי עליו.

והנה כיון דלהלכה פסקינן כרבינא דמותר לטלטלו אבאר שיטות הראשונים בדברי רבינא, שיטת רש"י וסייעתו דהשפור הוי כלי גמור, מ"מ אסור לטלטלו אחר הצליה דהגמרא ס"ל כר' יהודה דאיכא איסור מוקצה, ואיכא מוקצה מחמת מיאוס אחר הצליה, מ"מ רבינא ס"ל דאף בשיטת רבי יהודה מותר לטלטלו אף טלטול להדיא, מידי דהוי אקוץ ברה"ר דמותר לטלטלו להדיא [ולכאורה היה אפשר לדייק מדברי רש"י שס"ל האי שפור איירי בהיזיקא דרביים. שכי' שלא יזוקו "אנשי ביתו" ולכאורה משמע מזה דאיירי בהיזיקא דרביים, מ"מ א"א לבאר כך דהרי הגמרא דנה לענין שפור איירי השפור בכל אופן דהיינו אף ביחיד בביתו. ואעפ"כ מבואר דמותר לטלטלו היינו טלטול להדיא, וא"כ קשה לבאר דהגמרא איירי במקום רבים דוקא. ולכאורה היה אפשר לבאר דברי רש"י שכי' אנשי ביתו הכוונה לאדם אחר שאין יודע על מצב הסכנה וצע"נ].

הגמרא מדמה אותן לקרן ברה"ר וכמו קרן ברה"ר מותר לטלטלו להדיא. ה"ה כאן, ולטלטל מן הצד במקום היוק לא היה צריך כלל ללמוד מסוגיא דקרבן, וצ"ע ואכמ"ל.

מ"מ מה שנוגע לעניינינו הלהכה מבואר מדברי הט"ז שס"ל הלהכה דאיה"נ דמותר לטלטל שפוד במקום היוק להדיא אף במקום דהוי רק היוקא דיחיד, רק במקום שיש חשש שיטלטלנו אף במקום שאסור לו להדיא ס"ל דצריך להתמיר לטלטלו ע"י טלטול מן הצד.

והנה בספר חמד משה שם דחה דברי הט"ז מכל וכל. וכי לבאר דברי הגמרא באופן אחר ותוכ"ד, שם דא"א לבאר דרבינא מדמי מילתא לקרן לכל דבריו דא"כ תקשי משמאל אדשמאל ומדידה אדידה שהרי רבינא עצמו בגמרא שבת דף מ"ב ע"א הוכיח מדברי שמואל דמותר לטלטל קרן ברה"ר ממה דאמר שמואל דמכבין גחלת ברה"ר כשהוא של מתכות כרי שלא יזוקו בו רבים, ופרש"י כיון דהוי רק שבות ולא גורו אשבות במקום נזקא דרבים, וא"כ לא התיר שמואל אלא במקום נזקא דרבים וכ"כ המחבר סימן ש"ח, וא"כ בשפוד שהוא בבית דהוא היוקא דיחיד לא התירו שבות גמור לטלטולי טלטול גמור, אבל לטלטל כלאח"י מותר אף בנוקא דיחיד והוא פשוט בשיטת הרי"ף ורא"ש, ורש"י ס"ל לבאר דמותר לטלטל גמור כמו שמבואר בגמרא בגירסא דירן דשרי לטלטולי וצ"ע מדשמאל דמבואר דהותר רק בנוקא דרבים ונשאר שם בצ"ע עכתו"ד.

ולענ"ד הקלושה לא הבנתי דברי החמד משה, א' יש לעיין דמש"כ דהוי סתירה משמאל אדשמאל דכאן ס"ל דאסור לטלטל ובגמרא שבת ס"ל דמותר לטלטל לכאורה לק"מ דהרי כבר כתבנו לעיל דשם בגמרא שבת אנו דנים כלל באיסור מוקצה, כיבוי ואין אנו דנים כלל באיסור מוקצה, וא"כ לא קשה משמאל אדשמאל וכו' גם מש"כ רש"י דמותר שבות במקום רבים היינו דוקא לענין הוצאה או כיבוי גחלת אבל גבי

והנה בב"י שם כ' לבאר דמקור שיטת הטור הוא מדברי התוס' הנ"ל שס"ל דהאי שפוד אין עליו תורת כלי כלל ומכל מקום משום היוק מותר לטלטלן אך ורק ע"י טלטול מן הצד, מ"מ יל"ע לפי שיטות הראשונים שס"ל דרבינא ס"ל דמותר לטלטלו אך ורק על ידי טלטול מן הצד, הלא בגמרא מבואר דמותר לטלטלו ע"כ הכוונה לטלטלו להדיא וביארו כבר בפוסקים דלא גרסו בגמ' "לטלטלו" אלא שרי מידי דהוה אקוץ ברשות הרבים.

א"כ היוצא לכאורה דהטור והשו"ע ס"ל [וכן ס"ל להרבה ראשונים] דדין השפוד ליכא תורת כלי עליו [או אפילו דאיכא תורת כלי עליו מ"מ אם פסקינן כר"י אסור משום מוקצה מחמת מיאוס] ומותר לטלטלו משום היוקא אך ורק ע"י טלטול מן הצד. [וע"ש במ"ב סקכ"ג שדן אם המחבר כ' דבריו אף לפי ר"ש].

מ"מ יל"ע לפי"ז טובא א' יל"ע דלכאורה האי שפוד איירי אפילו ביחיד בביתו וקוץ ברה"ר איירי במקום רבים ומה הדמיון, ב' יל"ע אם נבאר דהאי טלטול הוי אך ורק ע"י טלטול מן הצד א"כ למה היה צריך להגמרא להביא ראיה מקוץ ברה"ר הלא טלטול מן הצד מותר לטלטל בכל אופן לצורך דבר המותר וכ"ש במקום היוקא.

ג' יל"ע דלכאורה קוץ ברה"ר מותר לטלטלו להדיא. א"כ ע"כ רבינא רצה להביא ראיה לטלטול להדיא ולא לטלטלו ע"י טלטול מן הצד.

והנה הט"ז שם בסק"ג כ' להקשות כבר דאם הדמיון הוא קוץ לרה"ר הרי שם מותר לטלטול להדיא. וא"צ לטלטול מן הצד [ע"ש מה שהאריך לבאר הקושיא] והט"ז תירץ שם דכיון שמשלטלו טלטול גמור לצורך הצליה חיישינן שמא יטלטלנו לאחר הצליה אפילו שלא לצורך משו"ה עשו הכירא. ע"כ.

והנה דברי הט"ז צ"ע [וכבר כ' האחרונים שדברי הט"ז דוחק הוא וא"א להבינו]. דעדיין הקושיא במקומה עומדת דסו"ס

לחלק בין היוקא דיחיד ובין היוקא דרבים אלא הכוונה הוא אם היוקא מצוי שיכול להזיק יותר או לאו. ולכאורה ס"ל להמאירי דאף בהיוקא דיחיד מותר לטלטל מ"מ בחמ"מ א"א לבאר כך.

והנה שם בביה"ל כ' בזה"ל ומה שחלקנו בין ניד"ד לההיא דקוץ והוא כדי ליישב קושית הט"ז [ותירוצו הוא דוחק גדול]. ומע"ז כ' בחמ"מ וכ"מ מהמאירי, אלא דקשה עוד מההיא דסימן ש"ח הנ"ל בס"ו בהג"ה ומקורו מהכלבו דשכרי כלים במקום שיכולין להזיק כגון זכוכית שנשברה על השולחן או בבית במקום שהולכין מותר לטלטל השברים ולא הצריך שם טלטול מן הצד, ואפשר דזכוכית ברי טפי היוקא ולא החמירו לעשות שינוי. [ויש לכוון זה בדברי המאירי שהבאתי בשעה"צ] ויותר נכון לומר דאם נחמיר כאן כהפוסקים דאף לרבינא צריך לשמוט דוקא ה"ה גם שם, ואפשר דכלבו כ' שם עיקר הדין ואגב שיטפיה לא נחית שם לבאר הפרטים, וכ"מ שם בער"ש שכ' ומיהו אם יכול ליטול הזכוכית ע"י טלטול מן הצד לא יטלטל להריא ע"ש, וצ"ע.

והנה לפי הביאור הא' שכ' בביה"ל לבאר דאיה"נ דאין הנפק"מ בין היוקא דיחיד לבין היוקא דרבים לענין לטלטל מוקצה להדיא, אלא החילוק אם ברי היוקא אי לאו, ובמקום דברי היוקא מותר לטלטל הן בהיוקא דיחיד ובין היוקא דרבים. ובמקום דלאו ברי היוקא משמע מהשעה"צ הנ"ל דה"ה ברה"ר אסור לטלטלן.

ולפי הביאור הב' שכ' בביה"ל לבאר הדין בס"י ש"ח ס"ו. משמע לכאורה דכן מחלק בין היוקא דיחיד לרבים וס"ל דבכ"מ דאיכא היוקא דיחיד ואף הדוא ברי היוקא יהא צריך לטלטל ע"י טלטול מן הצד, ובמקום היוקא דרבים ס"ל לכאורה דמותר לטלטל בכל אופן.

מ"מ יש לעיין טובא דלכאורה משמע מדברי הביה"ל בביאור הב' וכך ס"ל להלכה

מוקצה ליכא ראייה דהוי רק במקום רבים וא"כ שפיר מבואר מש"כ רש"י בסוגיין, וגם יש לחלק בזה כמש"כ לעיל בין שבות חמור בין שבות דקיל יותר. [ובפרט כיבוי גחלת, והוצאה הוא שורשו דאורייתא משא"כ מוקצה] ב' יל"ע כמו שהקשינו לעיל, דלדון דין דמותר טלטול מן הצד א"צ לדון מדין קוץ דכל בר בי רב דחד יומא יודע דכל מקום מותר לטלטל טלטול מן הצד לצורך דבר המותר ובפרט במקום היוקא וצ"ע.

והנה מדברי החמ"מ יוצא מפורש לדינא דבהיוקא דרבים מותר לטלטל מוקצה בכל אופן להדיא, ובהיוקא דיחיד מותר לטלטל מוקצה אך ורק ע"י טלטול מן הצד, ולכאורה ס"ל דכל מקום דאיכא היוקא דיחיד דומה לשפור, שצריך תמיד לטלטל מן הצד ולשיטתו הוא לכאורה מעיקר דדינא.

ובמ"ב בסימן תקי"ח סקכ"א פסק כדברי החמ"מ לחלק בין היוקא דיחיד להיוקא דרבים, והנה שם בשעה"צ כ' ולפי"ז אם נמצא שפור בשבת ברה"ר יהא אסור לטלטלו פחות פחות מד' אמות וכ"כ המאירי לאסור, וז"ל דאע"ג דמדמי ליה לקוץ לאו דמיון גמור הוא שאין היוקא כ"כ ע"כ. ולכאורה משמע מדברי השעה"צ דלמד בדברי החמ"מ דאין הנידון כלל לחלק בין היוקא דיחיד להיוקא דציבור, אלא ביאר דהכוונה אם ההיזק מצוי או לאו, וכ"מ שם בביה"ל שלמד כך [כמש' שיתבאר להלן]. מ"מ יל"ע דאף דשפיר אפשר לבאר כך, מ"מ בדברי החמ"מ לא משמע כך דהרי חזינן דהוא רוצה בעיקר לדון דרך היזק דרבים ממש הוא הקובע, ולפי שיטתו אף שפור שיהיה במקום דרבים יהא מותר, דהרי לפי המ"ב לא היה צריך החמ"מ להאריך כל המו"מ והיה אפשר לבאר בפשיטות דשפור אינו מצוי כ"כ היוקא וא"כ לא דומה כ"כ לקוץ ברה"ר ולא היה קשה להבין דברי החמ"מ כמו שכ' לעיל מה שצ"ע בדבריו, ואיה"נ מש"כ בשעה"צ דברי המאירי. משמע לכאור' להדיא דאין הכוונה בכלל

דס"ל בעיקר כמש"כ שם כביאור הא' כביה"ל וכ"מ שם בשעה"צ דהנפק"מ היא בין היוזקן מצוי או לאו, דשפוד לא הוי היוזקן מצוי א"כ יש לטלטלן ע"י טלטול מן הצד משא"כ במקום דהיוזקן מצוי או ברי היוזקא מותר בכל גוונא, ובאמת מבואר בסימן ש"ח ס"י"ח במג"א ובפוסקים לחלק בין היוזק להיוזק כגון קוץ גדול אם ניכר ההיוזק או לא ניכר ההיוזק, ומשמע שעיקר הגדר בהאי דינא עם סכנה תלוי בזה, כנלענ"ד לבאר האי סוגיא.

וא"כ להלכה למעשה נראה דאף שבפוסקים כ' להחמיר כדברי הביה"ל לטלטלן ע"י טלטול מן הצד, מ"מ לפי כל הנ"ל אין הדבר ברור בשיטת המ"ב שצריך להחמיר מעיקר הדין לטלטלן ע"י טלטול מן הצד. * אם לא מדין חומרא שכ' בעו"ש להחמיר בזה, או לצאת גם שיטת השועה"ר שס"ל דטלטול להדיא מותר אך ורק במקום היוזקא דרבי"מ נלענ"ד לפי כל הפוסקים דבמקום דההיוזק כבר מויק מותר לפי כל הפוסקים לטלטלן להדיא, וכמו שמבואר לגבי דין פרעוש המבואר בסימן שט"ז ס"ט, ורוגמא לזה לדינא אפשר להיות שכיח מאוד כשנתיישב על כסא שיש שם זכוכית וכדומה או שישן על המטה שנמצא שם צרורות וכדומה, והרגיש כבר הקוץ דלכאורה היה מותר לפי כל הפוסקים לטלטלן להדיא, כנלענ"ד נכון, ולהלכה למעשה יש לשאול למורה הוראה.

המשך יבוא א"ה

שיש להחמיר לטלטל ע"י טלטול מן הצד ולכאורה אף במקום דברי היוזקא, ולכאורה לפי המבואר בסימן תקי"ח צריך להיות הדין מעיקר הדין דהרי כך מבאר בשו"ע להדיא ורוצה לבאר שכך הוא מעיקר הדין גם שם, מ"מ מש"כ מספר עו"ש משמע לכאורה, דזה לא הוי מדינא אלא רק מתורת חומרא. וצ"ע.

עוד יש לעיין דהנה בסי' ש"ח גם הקשה קושיא זו, דהיינו מה הנפק"מ בין ס"ו לס"י"ח וביאר דבס"ו איירי לגבי טלטול מוקצה, ובוהו יש להתיר טלטול להדיא אף במקום היוזקא דיחיד, משא"כ בסי"ח דאיירי כשבות חמור מותר אך ורק במקום היוזקא דרבים, ולא ציין שום דבר לעיין בסימן תקי"ח "והוא פלא".

ולכאורה היה נלענ"ד לבאר דבעיקר הדין ס"ל להמ"ב דמותר לטלטל מוקצה אף להדיא במקום היוזקא דיחיד וכמו שביאר בסימן ש"ח. ויותר מבואר כך דהרי הפרמ"ג כ' בצ"ע לחלק הדין בסימן ש"ח בין ההיא דס"ו לסעיף י"ח, ובמ"ב משמע שסמך ע"ז לחלק ומשמע דס"ל לעיקר דינא דמותר לטלטלן להדיא ובפוסט במקום דהיוזקן מצוי כההיא דין דזכוכית דמותר, וכמש"כ הפוסקים בסימן תקי"ח, וגם בסימן תקי"ח כביאור הב' שכ' להחמיר לטלטלן ע"י טלטול מן הצד נשאר בצ"ע לדינא, וא"כ להלכה ס"ל לעיקר דינא דמותר לטלטלן להדיא.

מ"מ הרי מבואר בסימן תקי"ח דצריך כשפוד לטלטל ע"י טלטול מן הצד א"כ קשה מן הדין דסימן ש"ח ס"ו. וע"ז צ"ל



* [בשו"ת בצל החכמה ת"ה סימן נ"ז דן בכלי זכוכית יקרה שיש בה חסרון כיס, שהולך ליפול על ריצפת אכנים שוראי ישבר שם אם מותר לחפסו באויר לפני שישבר אף שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס ומצדד שם להתיר כיון דלאחר שישבר מותר לטלטלן כיון דהוי היוזקא, וא"כ כיון דודאי ישבר א"כ יותר טוב לטלטלן בעודן באויר ויעשה רק טלטול אחד משיעשה הרבה טלטולים בליקחת השברים מ"מ מסיק שם דזה הוי היתר אם הדרך ליטול השברים בטלטול להדיא, אבל אם הדרך ליקח השברים ע"י טלטול מן הצד כגון במטאטא וכדומה ליכא היתירא, ע"ש.

ולכאורה לפי הביה"ל הנ"ל שצריך להחמיר תמיד לטלטלן ע"י טלטול מן הצד אפשר לריכא היתירא בכל גוונא, וצ"ע.]

לשון חכמים

הרב יעקב ביר

בענין שיטת ר"ת בשקיעת החמה ובצאת הכוכבים

א

שיטת ר"ת דמתחילת שקיעת החמה עד צאת הכוכבים דמבואר בגמ' בפסחים (דף צד.)
דהוא ד' מילין, דצאה"כ היינו תחילת הלילה, אבל שקיעת החמה דפסחים הוא עדיין יום עד
סוף השקיעה ומסוף השקיעה עד צאה"כ הוא בין השמשות המבואר בגמ' שבת (דף לד.):
דשיעורו הוא ג' רבעי מיל. ויוצא לדעת ר"ת, דמתחילת השקיעה עד סופה הוא ג' מילין
ורביע, ואח"כ הוא ביה"ש ג' רבעי מיל וס"ה הוא ד' מילין.

והוא משום דהוקשה לר"ת סתירת הסוגיות דשבת ופסחים, דבגמ' שבת הנ"ל קאמר רבי
יהודה בברייתא דבין השמשות הוא משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, ופירשה
שם בגמ' רבה אמר רב יהודה אמר שמואל דהוא ג' רבעי מיל, ובגמ' פסחים קאמר רבי יהודה
בברייתא דמשקיעת החמה עד צאה"כ הוא ד' מילין. ובספר הישר לר"ת (סי' רכ"א) הוסיף
להקשות דעולא ורבה ס"ל בפסחים (שם) דמשקיעת החמה עד צאה"כ הוא ה' מילין, ורבה
גופיה קאמר בשבת דביה"ש הוא ג' רבעי מיל.

ומשום הכי תי' ר"ת דשקיעה"ח דפסחים הוא תחילת השקיעה והוא עדיין יום, ובין
השמשות אינו מתחיל אלא בסוף השקיעה, וכנתבאר.

ולשון התוס' בפסחים (דף צד. ד"ה רבי יהודה): "וי"ל דהכא קאמר מתחלת שקיעה
דהיינו משעה שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע עד הלילה הוי ד' מילין, והתם קאמר
מסוף שקיעה". עכ"ל.

ולשון התוס' בשבת (דף לה. ד"ה תרי): "ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה, והכא
משחשקע מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע". עכ"ל.

והדברים מבוארים בארוכה בספר הישר לר"ת (סי' רכ"א), והוסיף שם דהוא מדויק בלשון
הגמ', דבפסחים אמרינן משקיעת החמה והוא משיחיל ליכנס ברקיע לשקוע, ובשבת אמרינן
משתשקע החמה שכבר נכנסה ברקיע ועברה עוביו של רקיע. עוד פ"י שם מהו בין השמשות,
וכתב דאע"פ שכבר עברה עוביו של רקיע מ"מ היא עדיין כנגד חלונה ומשום שעדיין לא
עבר את חלונה ולא פסק חלונה ללכת אחרי הכיפה הוא מטיל זהרווין ומאדים מושבו,
יעו"ש. עוד הוסיף שם דכל מקום בגמ' דאמרינן משתשקע החמה, הוא כבר לילה,
דמשתשקע החמה משמע שנתרחקה לאחורי כיפה וכבר אינה כנגד חלונה ג"כ, אלא דבשבת
דגריסין "משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין" תוספת לשון זו באה לומר שהוא

קצת קודם הלילה שעדיין לא עברה חלונה, (וג"מ כגון לגר חנוכה דאמרינן (שבת כא:): מצוותה משתשקע החמה וכו'. יעו"ש).

והתוס' בשבת ובפסחים קיצרו דבריהם ולא הביאו מתוך הג"ל אלא מה שנוגע לסוגיא דעסקו בה, דבפסחים דעסקינן בתחילת השקיעה פ"י התוס' רק מהו תחילת השקיעה, ובשבת דעסקינן בסוף השקיעה פ"י התוס' רק מהו סוף השקיעה, ועוד רמזו התוס' בשבת לדיוק הג"ל דמשתשקע הוא סוף שקיעה.

עוד קיצרו התוס' דבריהם, דכיוון דנקטו התוס' תחילת השקיעה דפסחים הוא עדיין יום, א"כ קשה הא דקאמר עולא בפסחים (צ"ג:): דדרך רחוקה דקרבן פסח הוא ט"ו מילין, ומפרישינן בגמ' דהוא משום דס"ל לעולא דאדם מהלך ביום עשרה פרסאות שהם מ' מילין, ומתוכם מהלך ה' מילין מעלוה"ש עד הנה"ח וה' מיל משקיעה"ח עד צאה"כ ונשאר ל' מילין שאותם מהלך ט"ו מילין מהבוקר עד חצות היום וט"ו מילין מחצות היום עד הלילה, ואמרינן בגמ' דעולא לטעמיה דס"ל אי זהו דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה, ומבואר ברש"י ובתוס' שם, וכן בתוס' בובחים (דף נו. ד"ה מגין) ובמנחות (דף כ: ד"ה נפסלו), דכוונת הגמ' דמחצות היום עד שקיעת החמה הוא זמן בין הערביים שהוא זמן שחיטת קרבן פסח, ולהכי כשנמצא בתחילת זמן שחיטת קרבן פסח רחוק מירושלים ט"ו מילין ולא יכול להגיע לירושלים כל זמן שחיטה, חשיב שהוא בדרך רחוקה דפטור מקרבן פסח. אבל להנתבאר לר"ת קשה דכיוון דעד סוף השקיעה הוא עדיין יום מ"ט זמן הקרבת פסח הוא רק עד תחילת השקיעה.

אמנם בובחים (שם) ובמנחות (שם) פירשו התוס' לר"ת, דאע"פ שבתחילת השקיעה הוא יום גמור לכל הדברים שדינם ביום, מ"מ לענין זריקת דם דקרבנות ילפינן שם בובחים שהרם נפסל בתחילת השקיעה או דמדרבנן נפסל הרם בתחילת השקיעה, יעו"ש בתוס' דנסתפקו בזה, ומ"מ להכי בפסחים לענין הקרבת פסח נקטינן דזמנו עד תחילת השקיעה.¹

1 בספר הישר לר"ת (שם) מבואר להדיא דלא כהתוס' הג"ל, אלא כתב שם דרם ובחים נפסל בסוף השקיעה ובסוף עובי הרקיע דערב. יעו"ש, ודלא כמו שכתבו התוס' שהוא בתחילת השקיעה, [ובאמת התוס' לא כתבו דבר זה בשם ר"ת], אבל א"כ קשה איך יפרש ר"ת בספר הישר דברי עולא בגמ' בפסחים (שם). אמנם הרמב"ם (בהלכ' קרבן פסח פ"ה הלכ' ט' ובפ"י המשניות בפסחים שם) פ"י דברי עולא דלא כרש"י ותוס', אלא פ"י דכוונת עולא על ט"ו מיל דמהנה"ח עד חצות היום, דאם נמצא ביום י"ד ניסן בשעת נץ החמה רחוק מירושלים ט"ו מילין ואינו יכול להגיע עד תחילת זמן הקרבת קרבן פסח, הרי הוא בדרך רחוקה ונדרה לפסח שני. אבל לכא"ו פ"י הרמב"ם צ"ב, דבשלמא הא דנקט הר"מ דצריך שיוכל להגיע מיד בתחילת זמן שחיטה י"ל להר"מ מפרש כן דברי עולא דצריך שיהא ראויה ליהות משך כל זמן שחיטת ק"פ בירושלים, אבל מ"ט נקבע דבר זה בשעת נץ החמה דרוקא, ולכא"ו חוינן מדברי הרמב"ם דמפרש ברכי עולא דתחילת זמן חיוב העסק של ק"פ הוא כנץ החמה אף שא"א להקריבו עד חצות, ולהכי בזמן זה נקבע אם הוא בדרך רחוקה או לא. ולכא"ו יש לזה ראייה דזמן זה נקבע בשעת נץ החמה, דבפסחים (דף ג. א) במשנה דיש מקומות שנהגו איסור מלאכה ביום י"ד עד חצות ויש מקומות שנהגו לעשות מלאכה, אבל אחר חצות אסור בכל מקום, ויעו"ש במשנה (דף נ"ה). דפליגי בית שמאי ובית הלל על אותם מקומות שנהגו ק"פ, (והתוס' האיסור כבר מליל י"ד ניסן ולב"ה הוא משעת הנה"ח, וכן פליגי בזה (כרפ ב:) רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב דלר"י האיסור משעת הנה"ח ולראב"י הוא משעת האור (והגמ' שם דנה כדעת ראב"י אם כוונתו מליל י"ד כב"ש או דכוונתו מעלוה"ש, יעו"ש). והתוס' (בדף ג. ד"ה מקום שנהגו) כתבו בשם הירושלמי דטעם איסור מלאכה מחצות היום משום קרבן פסח ולהכי אסור מחצות דאו מתחיל מקומות שנהגו ק"פ, (והתוס' כתבו שם בשם הירושלמי דהוא דין בכל יחיד המביא קרבן שאסור במלאכה כל אותו היום, יעו"ש), והרמב"ם פסק דין זה דאיסור מלאכה בערב פסח, בהל' יו"ט פ"ה הלכ' י"ז-ד"ה, וכתב שם טעם איסור מלאכה כמו שכתבו התוס' משום קרבן פסח וחגיגה, וכן פסק שם דלמקומות שנהגו איסור קודם חצות הוא מנץ החמה (ובכ"ת הלל ורבי יהודה), ומסתימת דבריו שם משמע דגם אותם מקומות שנהגו איסור מנץ החמה הוא משום קרבן פסח, וחוינן בזה דאף דזמן שחיטת הפסח הוא מחצות מ"מ חיוב העסק דקרבן פסח

ב

הנה בדברי ר"ת לא נתבאר על מה שמקובל היום שהוא השקיעה דהיינו כשנעלמת החמה מן העין מאחורי האופק, אם זהו תחילת השקיעה דמתחלת ליכנס בעובי הרקיע, או שמא זהו סוף השקיעה שכבר עברה עובי הרקיע, או שמא אינו לא זה ולא זה.

והנה רוב הראשונים הביאו ש"י ר"ת ופסקו כמותו, וברמב"ן כשהביא דברי ר"ת (בספר תורת האדם לרמב"ן, ענין אבלות ישנה, (קה)), כתב דתחילת שקיעת החמה היא השעה שהתחילה ליכנס ברקיע ונסתלקה זריחתה מן הארץ, וכן הר"ן בשבת הביא דברי הרמב"ן וכתב "מתחלת השקיעה, שאין השמש נראה על הארץ", ולשון זה נראה בפשטות שהוא השקיעה המקובלת היום, ומבואר דתחילת השקיעה היא השקיעה המקובלת היום וג' מיל ורביע לאחריה הוא סוף השקיעה, וכן נקטו בפשטות בספרי האחרונים כשהביאו דעת ר"ת, וכן הוא המנהג הפשוט של המחמירים כדעת ר"ת.

ובאמת יש לזה ראייה גדולה מהגמ' הנ"ל בפסחים, דקאמר עולא דמנן החמה עד תחילת שקיעת החמה יש ל' מילין, מהנה"ח עד חצות היום יש ט"ו מילין ומחצות היום עד תחילת שקיעתה יש ט"ו מילין, וחצות הוא בזמן דחמה בראש כל אדם, [וזה פשוט דע"כ כוונת עולא לחצות זה דחמה בראש כל אדם, דהא הטעם דנקט מחצות הוא משום שאו מתחיל בין הערבים שהוא זמן הקרבת קרבן פסח, ובין הערבים מבואר בריש תמיד נשחט שהוא מעידנא דמתחיל שימשא למערב, ופשוט] ומבואר בדברי עולא דהוזמן שמהנן עד חצות היום שווה לזמן שמחצות עד תחילת השקיעה, וכיון דחזונו במציאות דהוזמן שמהנן החמה [המקובל שזהו הנן] עד חצות של חמה בראש כל אדם שווה לזמן שמחצות עד השקיעה המקובלת, ע"כ חזונו שווה תחילת השקיעה.

והנה הדבר מפורסם דהמנהג הפשוט דלא כר"ת [לפי ההבנה הנ"ל בר"ת], ועיקר הטעם הוא משום המבואר שם בשבת (דף לה:): דכשיש שלשה כוכבים הוא לילה, וכן מהא דמבואר שם (דף לד:): דהכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה, וחזונו לסימנים אלו הרבה קודם גמר ד' מילין, ומחמת כן פליג הגר"א בשו"ע (סי' רס"א ס"ק י"א) על ר"ת ותי' קושיית ר"ת להיפך, דמתחילת השקיעה עד צאת ג' כוכבים הוא בין השמשות ואח"כ הוא לילה ומ"מ הגמ' בפסחים קאי על יציאת כל הכוכבים והוא זמן מקביל לעלות השחר, דכמו שאדם מתחיל ללכת ביום כשמתחיל מעט אור דעלות השחר כן בלילה הולך עד שמסתלק לגמרי האור ואף שהוא כבר לילה, ומשקיעה"ח עד צאת כל הכוכבים הוא ד' מיל כמבואר בפסחים, ומשקיעה"ח עד צאת ג' כוכבים בינונים הוא ג' רביעי מיל כמבואר בשבת, [אלא דהוסיף שם הגר"א דשיעור ג' רבעי מיל הוא באופק ארץ ישראל ובכל, אבל בארצות הצפוניות הוא יותר]. אמנם גם בזה המנהג הפשוט שאינו לילה ודאי אחר ג' רבעי מיל, ומשום דבשיעור זמן זה עדיין אין אנו רואים ג' כוכבים וגם סימן ההכספה אינו ברור לנו בזמן זה אלא כמה זמן אח"כ.

אבל הדבר קשה מאוד דרוב הראשונים פסקו כר"ת וכן נפסק בשו"ע (בסי' רס"א סעי' ב'). וגם כתב שם השו"ע דתחלת השקיעה הוא כשאין השמש נראית על הארץ ומשם שיעור ג' מילין ורביע הוא עדיין יום, ולגבי מוצאי שבת פסק השו"ע (בסי' רצ"ג סעי' ב') דבג' כוכבים

הוא מהנן החמה ולהכי יש מקומות שנהגו איסור מלאכה בזמן זה, [ואף רבי אליעזר בן יעקב דפליג על רבי יהודה, משמע שם דלא פליג אלא משום דלגבי איסור מלאכה לא מחלקים את היום שחילקי מותר וחילקי אסור, אבל י"ל דבדבר זה שחייב העסק של ק"פ הוא מהנה"ח, כזה לא פליגי]. ומימ לפי"ל דגם ר"ת בספר הישר מפרש דברי עולא כפי הרמב"ם.

קטנים ורצופים הוא כבר לילה, וכן פסק בהל' מילה סי' רס"ב סעי' ה'- ו', והדבר נראה לעין ששיעור זה הוא הרבה קודם שיעור ד' מילין מהשקיעה המקובלת, והנה ש"י ר"ת צריכה ביאור וכבר נשתברו ע"ז הרבה קולמוסים ועדיין עיקר הקושיה במקומה עומדת. [ולענין הלכ' למעשה יעוי' במ"ב שם בסי' רס"א ובביאור הלכ' שם בארוכה].

ג

והנה בדברי ר"ת בספר הישר וכן עכ"פ בחלק מהראשונים שהביאוהו לא נתפרש מידי ההשקיעה המקובלת היא תחילת השקיעה של ר"ת, ולכאור' אם כהנ"ל דתחילת השקיעה דר"ת היא השקיעה המקובלת [וכמו שכינהו האחרונים - שקיעה ראשונה] תמוה מ"ט לא פירשו הראשונים דבר זה להדיא.

ולכאור' היה אפ"ל דהראשונים הבינו כדעת ר"ת דהסיבה שהחמה נעלמה מהעין, הוא משום שהחמה נכנסה בעובי הרקיע אלא שעדין ניכר אורה בעולם משום עובי הרקיע שעוברת בו, וא"כ אין להק' מ"ט לא פירשו דבזמן שנעלמת מהעין זהו תחילת השקיעה, דכיוון דהסיבה שנעלמת מהעין הוא שנכנסת לעובי הרקיע ודבר זה פ"י הראשונים להדיא דתחילת השקיעה הוא כשנכנסת בעובי הרקיע, א"כ הוא כמו שפ"י להדיא שזהו בזמן שנעלמת מן העין.

אמנם בתוס' רי"ד מבואר לא כן, דכתב (כאן בשבת) לתרץ כר"ת וז"ל: "ונראה לי לתרץ, שאע"פ ששקעה החמה ונעלמה מן העין עדיין אורה שולט בעולם שעדיין לא נעלמה מכל העולם כולו, שאילו היה עולה אדם על ההרים עדיין היה יכול לראותה", וכו', יעו"ש. ומבואר בדבריו שבתחילת השקיעה אין החמה נסתרת אלא ע"י ההרים ואם יעלה אדם על ההרים יכול לראותה, וא"כ זה שנכנסת לעובי הרקיע אינו סיבה שא"א לראותה כבר. אלא דעדיין י"ל דכן הוא המציאות דהשעה שנכנסת בעובי הרקיע שווה לשעה ששוקעת מאחורי האופק, אבל א"כ תמוה מ"ט לא פירשו הראשונים דבר זה דסימן לתחילת השקיעה כשמסתרת מאחורי האופק, ואפ"י הלשון שכתב התור"ד "ונעלמה מן העין" אינו בשאר הראשונים.

ומטעם זה גם קשה לפרש דסוף השקיעה דר"ת הוא השקיעה המקובלת, דא"כ מ"ט לא פירשו הראשונים דבר זה דסימן לסוף השקיעה כשמסתרת החמה מאחורי האופק, ועוד דר"ת בספר הישר כתב דסתם משתשקע הוא סוף הדי' או ה' מיל והוא כבר לילה גמור, אלא דהגמ' בשבת נתנה סימן דכוונתה לג' רבעי מיל קודם לכן ע"י שאמרה "משתשקע החמה כל זמן שפני מורח מאדימין", ולכאור' "כל זמן שפני מורח מאדימין" הוא סימן לזמן זה דתחילת ג' רבעי מיל, ואם זמן זה הוא שקיעת האופק הוי ליה לגמ' לתת סימן הרומז לזה, והסימן דהגמ' נתנה לזה לכאור' אין בו רמז לשקיעת האופק.

[והנה לפי המנהג שבידינו שכאשר אנו רואים סימן ההכספה והכוכבים זהו לילה וכן מתחילת שקיעת האופק אנו חוששים שמא התחיל ביה"ש, לכאור' אין ראייה ממנהג זה דתחילת השקיעה של ר"ת הוא בשקיעת האופק, דהא לר"ת ורוב הראשונים דעימיה בתחילת השקיעה הוא עדיין יום גמור, ואדרבה מהמנהג יש להוכיח להיפך דכיוון דאנו נוהגים שהוא לילה קודם סוף ד' מיל משקיעת האופק אם נאמר דמנהגנו אינו שלא כרוב רובם של הראשונים ע"כ דתחילת השקיעה מוקדמת לשקיעת האופק המקובלת].

והנה אם נלמד את דברי ר"ת בספר הישר לולא מה שמקובל אצלנו שתחילת השקיעה היא שקיעת האופק ולולא הראיות לזה שנתבארו לעיל (באות ב'), הנה מבואר בדבריו דמה שקרוי שקיעה בש"ס הוא תהליך ארוך הנמשך ד' או ה' מיל שכולו קרוי שקיעה, והנה אנו

וראים תהליך שנעלמת החמה מאחורי האופק שאורכו מתחילתו לסופו הוא ב' או ג' דקות ויש לשאול מנין לנו לומר דתהליך זה הוא תחילתו של התהליך הארוך הקרוי שקיעה, אם משום דלא חזינן שום תהליך ששייך לקרוא לו שקיעה לפני שקיעת האופק לכא' אינו כן דחזינן הרבה לפני שקיעת האופק תהליך הממעט אור החמה הרבה מאוד וגם אור היום כבר הולך ומתמעט קודם שקיעת האופק, ואם משום דלא שייך לקרוא שקיעה לזמן שעדיין רואים החמה לכא' אינו כן דלשון הפשוט של שקיעה הוא כדבר השוקע במים אע"פ שרואים אותו שוקע בתוך המים, [ודבר זה מבואר כאן (שבת לד:): כפי' רבינו פרחיה, וז"ל: "לשון שתקע מלשון צללו כעופרת דמתרגמי' אשתקעו, ומלשון שקעה בבל. "עכ"ל]² ואע"פ דבדבר השוקע במים הוא הולך ונעלם מ"מ בתחילת שקיעתו עדיין ניכר לעין.

וכיוון שהוכיחו הראשונים דהלילה מתחיל בסוף השקיעה ובגמ' יש לנו סימנים מהו הלילה ע"פ הכוכבים וההכספה ומשקיעת האופק עד סימנים אלו לכא' אין ד' מילין, א"כ זה עצמו מוכיח דתחילת תהליך של השקיעה הוא קודם שקיעת האופק המקובלת לנו. [ובאחרונים נקטו לר"ת דיש שתי שקיעות, ונראה מדבריהם דיש ב' שקיעות שונות שהראשונה שבהם הוא השקיעה המקובלת, אבל כדברי ר"ת בספר הישר מבואר דיש רק שקיעה אחת שאורכה ד' או ה' מיל, ואף דמקצת מהראשונים שהעתיקו לר"ת כתבו דב' שקיעות הם יעו"י היטב בדבריהם דכוונתם דב' לשונות של שקיעה הם וכמו שדקדק ר"ת דלשון אחד מורה לתחילת השקיעה ולשון אחד לסוף השקיעה, אבל מכל הראשונים מבואר דשקיעה אחת היא].

ויש לדקדק מלשונות כמה מן הראשונים דתחילת השקיעה הוא קודם לשקיעת האופק המקובלת, וכדלהלן.

מלשון ר"ת בספר הישר נראה דתחילת השקיעה קודמת לשקיעה המקובלת, דכתב דאין בין השמשות מתחיל בתחילת השקיעה, וז"ל: "ולא תימא משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע דמאז הוא מתחיל ליארם, אלא משתשקע החמה שכבר נכנסה ברקיע" וכו', יעו"ש. ומבואר בדבריו דבשעה שמתחלת ליכנס בעובי הרקיע מתחלת ליארם או מ"מ הרקיע מתחיל ליארם כבר, ומציאות זו חזינן הרבה קודם השקיעה המקובלת שהחמה עצמה מאדימה וכן הרקיע סביבותיה. ויעו"י לשון רשכ"ם (בב"ב פד. ד"ה בפניא) דהגמ' שם מפרשת מציאות זו שחמה מאדימה בבוקר ובערב, והרשב"ם שם כתב על זמן זה בערב שהוא זמן ששוקעת.

וכן נראה מלשון התוס' הרא"ש (בשבת כאן) דתחילת השקיעה הוא קודם השקיעה המקובלת, דז"ל: "דמשקיעת משמע מתחלת שקיעה שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע ומתחלת אורה להיות כהה" וכו', יעו"ש. וסימן זה דומה לסימן הנ"ל בספר הישר, דכשהחמה מתחלת ליארם מתחיל אורה לכהות וכבר אינה זורחת בכח כמקודם.

ויעו"י ג"כ לשון המאירי (שבת לד:): ז"ל: "ומה שאמרו בפסחים משקיעה"ח עד צאה"כ ארבעת מילין, פירושה מתחלת שקיעתה כשמתחלת ליכנס והיא נראית עדיין מעט מעט עד שתכנס כולה. "עכ"ל. ויעו"י לשון המאירי ברכות דיש פ"ד (ד"ה מאחר): "מ"א שעות פחות רביעי, חמה מתחלת להשתקע ואינה נראית לרוב בני אדם" עכ"ל. ומבואר בדבריו דאחר תחילת השקיעה עדיין נראית החמה.

2 ויעו"י לשון שקיעה בש"ס (ע"ו נו). "עד שתשקע עבודת כוכבים מפיהם", וגם שם פירושו דבר הקיים ומסתלק לאיטו עד ששוב אין עולה כלל שם ע"ז בפיהם, ולדבר זה קרינן שקיעה, וכשמסתיים קרינן ליה "שחשקע", וכמו הכא "משחשקע" הוא לשון סיום השקיעה.

וגם בדברי התוס' ר"ד הנ"ל דכתב דתחלת השקיעה כשנעלמה החמה מן העין, ולכאור היינו השקיעה המקובלת, אבל באמת י"ע בדבריו דכתב להוכיח שאף שנעלמה מן העין הוא עדיין יום משום שאור החמה שולט בעולם דאם יעלה אדם על ההרים יכול לראותה, הנה לכאור בפשטות כוונתו ד"א לפרש דבין השמשות דג' רבעי מיל הוא בתחילת השקיעה כיוון עדיין אפשר לראות החמה מההרים ומשמע דאף אחר ג' רבעי מיל עדיין אורה שולט ונראית מההרים, ואם כוונתו לשקיעה המקובלת הרי הא דנראית מההרים הוא זמן מועט ביותר והרבה קודם גמר בין השמשות כבר אינה נראית כלל. ולכן שמא יש לפרש דבריו דג"כ ס"ל דתחילת השקיעה הוא הרבה קודם השקיעה המקובלת, אלא כוונתו לפרש מ"ט חשיב שהתחיל השקיעה, ולזה פ"י דבני אדם הררים בעמק ליד הרים כבר נעלמה להם החמה מן העין בשעה זו ואין יכולים לראותה אלא ע"י שיעלו להרים ודבר זה חשיב שכבר התחילה השקיעה, [יעו"י] בקובץ אור ישראל, גליון כ"ז, עמ' ק"ה, דצינו שם שטיראני - מקום מושבו של התוס' ר"ד - יושבת למרגלות הרים שממערב לה, יעו"ש, ולהנ"ל מתבאר היטיב דהתוס' ר"ד פ"י תחילת השקיעה לפי המציאות של מקומן]. ומדוקק בדבריו כן, דכתב בתוך דבריו וז"ל: "ומאי דאמר התם (בפסחים) משיקיעה"ח עד צאה"כ ה' מילין מתפרש מתחילת שקיעתה שהתחילה להעלם מן העין". עכ"ל, הנה כשדוקק על זמן שהוא תחילת השקיעה כתב רק שהתחילה להעלם מן העין, ולהנ"ל כוונתו שלחלק מבני אדם כבר נעלמת מן העין, וכגון לאלו הדדים בעמק וכדו'.

ולפ"ו גם בלשון הרמב"ן שכתב דתחילת השקיעה היא השעה שהתחילה ליכנס ברקיע ונסתלקה וזיחתה מן הארץ, ולכאור בפשטות נראה שכוונתו לשקיעה המקובלת, אמנם להנתבאר שמא יש לפרש דבריו דכשהתחילה ליכנס ברקיע וכהא אורה שוב לא חשיב שזורחת על הארץ, דשמא רק בזמן שמאירה ככל תוקפה חשיב שזורחת על הארץ. או יש לפרש דבריו בתורת סימן לתחילת השקיעה דהוא הזמן שכבר אינה זורחת על הארץ ברוב המקומות אלא על ההרים ועל האילנות הגבוהים וכדו', אבל כסתם כבר אינה זורחת על הארץ אם מפני ההרים המסתירים ואם מפני האילנות והבתים וכדו', וכפ"י זה נראה קצת מלשון הר"ן דכתב דתחילת השקיעה הוא שאין השמש נראית על הארץ, ואם אין כוונתו לשקיעה המקובלת לכאור כוונתו לפי הנ"ל דאף שנראית לעין מ"מ אינה נראית על הארץ מחמת המסתירים וכנ"ל, אמנם גם בלשון הר"ן שמא יש לפרש כהנ"ל, דבזמן שזורחת בכוח נחשב שהחמה עצמה נראית ומשתקפת בארץ, אבל כשאין זורחת בכוח לא חשיב שהיא עצמה נראית על הארץ, ומשום דרק מקצת מאורה נראה על הארץ.

וקצת ראייה לזה שאין כוונת הרמב"ן לשקיעה המקובלת, מדברי הנמוקי יוסף (בשבת) שהביא דברי ר"ת וז"ל: "ותריך ר"ת שיש חילוק בין משקיעת החמה ובין משתשקע, דמשקיעת משמע מתחלת שקיעה שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע ומתחיל אורה להיות כבה". עכ"ל. ולכאור הוא כדברי התוס' רא"ש הנ"ל והוא קודם השקיעה המקובלת, דאל"ה הוי ליה למימר שכבר אינה נראית, ומדבריו משמע שנראית לעין כמו שאורה מתחיל לכבות, וחזינן מציאות כזו קודם השקיעה המקובלת. ובהמשך דבריו העתיק הנמוקי יוסף דברי הרמב"ן דסובר כר"ת והעתיק מהרמב"ן בזה"ל: "מתחלת השקיעה שאין השמש נראה על הארץ". ומשמע דאינו סותר לדבריו לעיל, ולכן נראה דפ"י כוונת הרמב"ן כהנ"ל דהוא קודם לשקיעה המקובלת. [יעו"י] לקמן אות ה' עוד ראייה מדברי הר"ש סירילאו דאין כוונת הרמב"ן לשקיעה המקובלת].

ולפ"ו דברי הרמב"ן (בתורת האדם, שם) שכתב לגבי זמן תוספת שבת שהוא דבר של תימה שתהא חמה זורחת כנגדו והוא חייב בעינוי ואסור במלאכה, ועלה ת"י הרמב"ן לדבריו ר"ת הוא מיושב דומן תוספת שבת הוא מתחילת השקיעה עד ביה"ש, י"ל ג"כ דכבר קודם

השקיעה המקובלת חשיב שאין חמה זורחת כנגדו, ואפי' אם נאמר דלשון הרמב"ן "חמה זורחת כנגדו" הוא עז השקיעה המקובלת וא"כ להנתבאר יוצא דעריין קשה קושיית הרמב"ן כיוון דתחילת זמן התוספת היא כשעריין חמה זורחת כנגדו, מ"מ י"ל דאין קושיית הרמב"ן אלא על הרגע אחד שהוא חובה בתוספת שבת דלא יתכן דחייב בה כשחמה זורחת כנגדו, אבל אם זמן של רגע זה אינו כשחמה זורחת כנגדו, לא קשה, ואף דכתורת רשות יכול לקבל שבת אף כשחמה כנגדו. ולפ"ז גם הא דהוקשה לרמב"ן מהא דאמרינן בגמ' דמאן דלא קים להו בשיעורא דרבנן - אראיכא שימשא בריש דיקלי איתלו שרגא, וכתב עלה הרמב"ן דהרחקה יתירא היא לתוספת משום דלא קים להו וכו', י"ל להנ"ל דאין כוונת הרמב"ן לומר דחייבו הרחקה עוד קודם לזמן תוספת, אלא כוונתו דאף דזמן חיוב תוספת הוא רגע אחד, הכא דלא קים להו חייבוהו בתוספת יתירה בתוך זמן התוספת, אבל להמקובל לכאור' צ"ל דחייבו הרחקה עוד קודם לזמן תוספת, והוא דבר תמוה שהוצרכו להרחיק כ"כ שיצא שיקבלו שבת עוד קודם לזמן תוספת. (עוד בדברי הרמב"ן שם יתבאר בסוף אות ה').

וידוע ג"כ מה דכתב בחשו' מהר"ח או"ז סי' קפ"ו דו"ל: "משמשקע החמה הוי בין השמשות, ופר"ת זצ"ל מסוף שקיעה, ונ"ל דכשאין החמה נראית יותר בראשי ההרים הוי סוף שקיעה, מדאמר פ' במה מדליקין (לד--לה). רבי נחמיה אומר כרי שיהלך משמשקע החמה חצי מיל, פ"י זה הוי שיעור אורך ביה"ש, אמר רבי חנינא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של ר' נחמיה, ופ"י התוס' לא שירד הטובל מראש הכרמל אלא הוא עומד על שפת הים ורואה חמה בראש הכרמל ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה, אלמא דכשאין החמה נראית בראש הכרמל הוי סוף שקיעה." עכ"ל.

ולכאור' מבואר בדברי מהר"ח או"ז בדעת ר"ת דסוף השקיעה הוא בשקיעה המקובלת [או עכ"פ מעט אחריה - דלעומד על שפת הים כבר שקעה חמה אף שעריין נראית בראש הכרמל]. וא"כ לכאור' תחילת השקיעה קודם לשקיעה המקובלת בשיעור ג' ורביע מיל או ד' ורביע מיל, וצ"ע אם בזמן מוקדם כ"כ שייך לומר הסימן המבואר בדברי ר"ת שמתחלת החמה להאדים וכן הסימן המבואר בתוס' רא"ש שמתחלת אורה להיות כהה, וגם תמוה לפ"ז מ"ט ר"ת והראשונים לא הזכירו דבר זה לסימן שזוהו סוף השקיעה. (ובאמת אף שנקט המהר"ח או"ז דבריו בשם ר"ת מ"מ אין מבואר בדבריו אם דבריו מבוססים על ש"י ר"ת דאורך השקיעה ד' או ה' מיל ולא הזכיר כלום מזה, וצ"ע).

ושמא י"ל דאין כוונת מהר"ח או"ז דסוף השקיעה הוא שווה ממש לזמן שמסתלקת החמה מראשי ההרים, אלא דהוא זמן קרוב וסמוך לזה, אבל תחלת השקיעה הוא זמן מוקדם ורחוק מזמן זה. [ויעריין בהערות³ קצת הוכחה לזה מתוך דברי מהר"ח או"ז].

3 ואפשר קצת להוכיח כן מדברי מהר"ח או"ז, ויש לדקדק בדבריו דמה דכתב בשם התוס' דלא שירד מראש הכרמל אלא משפת הים, אינו בתוס' לפנינו, ועוד דמה שכתב בשם התוס' דמשירד ויטבול ויעלה הוי לילה, הוא פ"י רש"י שם, והתוס' (בד"ה וירד) הביאו פ"י רש"י ודחו פירוש משום דמשמע בגמ' ונקטה סימן טבילה לומר שעלתה לו טבילה ביום, ולהכי פ"י התוס' דמשירד ויטבול ויעלה עלתה לו טבילה ביום ומתחיל ביה"ש, והביאו התוס' שם דכן מבואר להדיא בירושלמי, וכיוון שכן צ"ב איך כתב מהר"ח או"ז בשם התוס' דמשירד ויטבול ויעלה הוי לילה.

אמנם בתוס' הרא"ש הביא התוס' כהנ"ל ואח"כ הביא דרבי' שמשון הק' על פ"י התוס' לדברי התוס' מ"ט אמרינן "משירד ויטבול ויעלה" דאין כאן ענין לעלייה אלא שטבל ביום, וסיים מחמת כן דנראה כפי' רש"י [ובאמת לגירסת רש"י גם בתוס' לפנינו אי' קושיה זו, ועוד הק' התוס' דלפ"י התוס' דשיעור זמן זה הוא תחילת ביה"ש מ"ט נקטין ר' נחמיה, דשיעורו דר' נחמיה דר' יהודה מתחיל באותה שעה, אבל לפ"י רש"י דזוהו שיעור זמן הלילה בזה פליגי ר' נחמיה ור' יהודה, ויעוי' בתוס' מאי דתי' על קושיה זו]. ומ"מ לפ"ז יש מקור לדברי מהר"ח או"ז דתוס' ט"ל דמשירד ויטבול ויעלה הוי לילה, אבל עדיין צ"ב מנין לו שכונת תוס' שירד משפת הים ולא מראש הכרמל, וג"כ יש לדקדק קצת מ"ט לא הביא פ"י הנ"ל ג"כ בשם רש"י.

הנה כיוון שנתבאר תחילת השקיעה הוא קודם לשקיעה המקובלת, ע"כ צ"ל דגם הנץ החמה דפסחים מאוחר מהנץ המקובל ומשום דמבואר בפסחים דנץ החמה מקביל לתחילת השקיעה (כנתבאר לעיל אות ב'), וכן עלות השחר צ"ל שהוא מאוחר מן המקובל והוא מקביל לזמן צאה"כ. והנה לגבי צאה"כ מנהגנו שהוא הרבה קודם לר' מיל שאחר השקיעה המקובלת, אבל לגבי הנה"ח יוצא שהוא לא כמנהגנו שהוא בנץ המקובל, אמנם יבואר לקמן (אות ו') דיתכן לומר מתוך דברי הראשונים דאף דנץ החמה דפסחים לגבי חשבון המילין הוא מאוחר לנץ המקובל מ"מ לגבי ק"ש ותפלה הוא בנץ המקובל, אבל לגבי עלוה"ש הרברים הני"ל וודאי דלא כהמקובל שהוא ד' מיל קודם הנץ המקובל, ע"כ אין דברים אלו להלכה ולמעשה [אלא אם יכריעו בהם הראויים להכריע בהם].

והנה בדברי ר"ת ורוב רובם של הראשונים שנקטו דבין השמשות הוא בסוף עובי הרקיע, חזינן דנקטו דעובי הרקיע מתחיל בזמן שעדיין ניכרת השמש לעין, דהא הסימנים של בין השמשות חזינן הרבה קודם סוף ד' מילין שאחר השקיעה המקובלת, ויל"ע אם מצינו בראשונים דפירושו מהו מציאות זו דעובי הרקיע, ובגמ' נראה בפשטות דמציאות זו גורמת לתחילת השקיעה וכן גורמת לכוכבים שלא יצאו עד סוף ד' או ה' מיל, וכן בבוקר גורמת לעלוה"ש ולנץ החמה, ויל"ע מהו מציאות זו.

וברמב"ם בפי' המשניות ריש ברכות לכאן פירש מציאות זו להדיא, וז"ל שם: "ועמוד השחר הוא האור הנוצץ בפאת מזרח קודם עלות השמש בכדי שעה וחומש מן השעות הזמניות (בפי' המשנה לר"מ המתורגם מחדש: "מן השעות השוות"), וטעם זה, קרכת שטח אור השמש מן הקיטורים העבים העולים מן הארץ תמיד אשר די [עלותם] מן הארץ אחד וחמישים מיל כמו שהתבאר בחכמת הלימודים." עכ"ל.

ושמא י"ל דס"ל להרה"ח או"ו דאין כוונת רבינו שמשון המובא בתוס' הרא"ש לפרש לגמרי כרש"י, אלא באמת כוונת הגמ' דמשירד ויטבול עדיין טבל כיום ומה דאמרין בגמ' "משירד ויטבול ועלה" היינו דאחר שטבל כיום ומתחיל לעלות וחורו למקום שירד ממנו, זהו שיעור ביה"ש דר' נחמיה, ולפ"ז שיעור העלייה מהים הוא זמן מועט שהוא חצי מיל דר' נחמיה, ומשמע דהעלייה הוא למקום שירד ממנו, וא"כ ע"כ שאין היירדה מראש הכרמל אלא משפת הים, דאל"ה לא יתכן דהעלייה והחזרה למקום היירדה הוא שיעור מועט דחצי מיל, ושפיר נקט הארו"י כבס התוס' דהיירדה היא משפת הים ולא מראש הכרמל.

ומ"מ לפ"ז יוצא דהא דנקטינן מניה חמה בראש הכרמל הוא רק לענין זמן התחלת היירדה ולא מקום היירדה, ולכאן היינו שאף שלעומד בשפת הים כבר שקעה חמה מ"מ נראית בראש הכרמל עוד רגע אחד, ובזמן זה מתחיל היירדה ולכאן הוא זמן דחצי מיל דומיא דהעלייה וגם הטבילה עצמה הוא זמן מסוים נוסף והיא בזמן כזה שהוא וודאי יום באופן שלא נכנס לספק שמא התחיל בין השמשות ורק אח"כ הוא ביה"ש בזמן העלייה לשפת הים, וא"כ גם לשי' מהר"ח או"ו אין סוף השקיעה בשקיעה המקובלת אלא זמן מסוים לאחריה וא"כ קשה איך כתב דכשאין החמה נראית בראשי ההרים זהו סוף השקיעה.

אלא י"ל כנ"ל דאין כוונת מהר"ח או"ו לומר דסוף שקיעה הוא ממש בזמן שאין החמה נראית בראשי ההרים, אלא דזמן זה סמוך הרבה לסוף השקיעה מאשר לתחילת השקיעה, וכרמוכח מהתוס' להביאור הנ"ל דאין ביניהם אלא שיעור ירידה שהוא בערך חצי מיל ושיעור טבילה, [ועוד יש לדקדק דאין כוונתו דהוא סוף השקיעה ממש, דהא כתב דכשאין החמה נראית בראשי ההרים זהו סוף השקיעה, ומהר"ח שהביא מהגמ' משמע דשיעור הזמן מתחיל כשעדיין נראית החמה בראש הכרמל, אלא דע"כ כוונתו כהנ"ל], ומ"מ לפ"ז גם בדברי מהר"ח או"ו מבואר דתחילת השקיעה הוא קודם השקיעה המקובלת וסוף השקיעה הוא אחר השקיעה המקובלת, אלא מכיוון דתהליך השקיעה המקובלת הוא רב המסור לכל אחד יותר מסוף השקיעה, להכי נקטה הגמ' סימן למדוד מהו סוף השקיעה וכין השמשות מהרגע האחרון של תהליך השקיעה המקובלת באופן (והוא הרגע שאף שהוא כבר לא רואה החמה מ"מ עדיין רואה אורה על הרה).

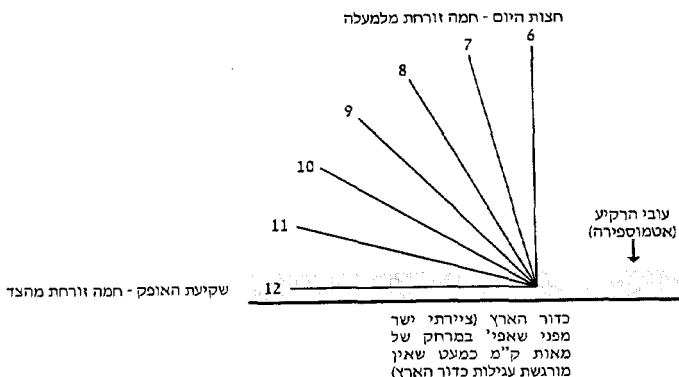
ומבואר בר"מ דמה שבזמנינו מכונה "אטמוספירה" זהו סיבת עלות השחר, וא"כ לכאור' מבואר בר"מ דמה שחז"ל קוראים "עובי הרקיע" הוא מה שמכונה בזמנינו "אטמוספירה", וכיוון שכן צריך לפרש דבר זה. (מכאן ואילך, "עובי הרקיע" הכוונה למציאות הנ"ל שנתבארה בכרבי הר"מ).

והנה תוכני אומות העולם תופסים לעיקר ההבדל בין היום והלילה את מהלך השמש וחילוקין לשניים, דכל מה שמהלכת החמה מעל כדור הארץ הוא יום והיינו כל זמן שהחמה נראית לעין והוא מהנץ עד השקיעה, ומה שמהלכת מתחת לכדור הארץ הוא לילה והוא כל הזמן שאין נראית לעין והוא מהשקיעה עד הנץ, והזמן שעוברת החמה ממהלכה מעל כדור הארץ לתחתיו הוא בשקיעת חצי עגולת השמש במישור, אמנם חז"ל לא סברו כן ומשום דבמציאות הנראית לעין חזינן אור יום בעולם אף בזמן שכבר מהלכת החמה מתחת לכדור הארץ, ולהכי קבעו היום מעליה"ש עד צאה"כ.

ובאמת לולא מציאות דעובי הרקיע היתה השמש מאירה באותו חוזק כל היום בין בחצות ובין סמוך לשקיעה (אמנם גם בחצות היה הרקיע סביבוטיה חשוך ורק היא היתה מאירה בחוזק, וא"כ היו רואים הכוכבים גם ביום, דמציאות זו דהרקיע מואר ומסתיר הכוכבים הוא ע"י עובי הרקיע, ואכמ"ל), ואחר השקיעה וקודם הנץ היה חשיכה מוחלטת כבחצות הלילה, דכיוון דמסתרת החמה מאחורי כדור הארץ אין נ"מ היכן היא מאחוריו, וכל זה הוא ללא מציאות דעובי הרקיע. אבל אחר שיש מציאות זו דקוטרים העולים מן הארץ ומקיפים את כל כדור הארץ עד גובה מסוים וכתבאר ברמב"ם, הנה בכוח קיטורים אלו כשהם בעובי גדול לכסות עיקר קרני השמש וכמו שנראית קודם השקיעה כהה וכבויה, אלא דבמהלך היום שקרני החמה באים מלמעלה אין בכוח עובי הרקיע להכהותה משום שעובי הרקיע עוביו דק מאוד כיחס לכדור הארץ ואין בכוח עובי כזה להכהותה, אבל סמוך לשקיעה שקרניה באות אלינו מן הצד ועוברות דרך הרבה מאוד מעובי הרקיע עד שמגיעות אלינו לכן אורה כהה וכו', (ויעו"י⁴ בהערות ציור לפרש דבר זה) [ויעו"י בגמ' תמיד, ריש דף ל"ב דמבואר שם

4 בציור זה רואים שאע"פ שיש הבדל בין שעה לשעה בכמות עובי הרקיע שצריכה החמה לעבור, מ"מ בין שעה 11 לשעה 12 השינוי הוא גדול מאוד בכמות עובי הרקיע שצריכה החמה לעבור ודכו, (מעשרות ק"מ למאות ק"מ ואולי אפי' מעל אלף ק"מ), וכן בציור זה מתפרש כפשוטו מה שאמרו חז"ל דחמה נכנסת

- לעובי
- הרקיע,
- דכן נראה
- לנו כאילו
- החמה
- עצמה
- נכנסת
- וטיכלת
- בעובי
- הרקיע.
- (ואף דאין
- המציאות
- כן, מ"מ
- כן נראה
- לנו
- שהחמה
- נכנסת
- לעובי זה).



ההסיבה שהחמה נחלשת בבוקר ובערב ואפשר להסתכל עליה הוא משום שהיא מכוסה, אבל באמצע היום אינה מכוסה, יעו"ש], אמנם אע"פ שהחמה עצמה כבה עיקר אורה מ"מ יש בעולם אור יום מחמת קרני החמה הפוגעות בגובה עובי הרקיע שאינם צריכים לעבור דרך עובי הרקיע כדי להאיר את גובה עובי הרקיע ואור זה חוזר אלינו ומאיר לנו באור יום אף שהחמה עצמה כבר נראית לנו כהה וכבויה מאוד, ואף אחר שקיעת האופק (דהיא השקיעה המקובלת) יש עדיין אור יום מסיבה זו ומשום דבגובה הרקיע עדיין נראית החמה ואור זה חוזר ומאיר לנו באור יום, וכמו שנתכאר ברמב"ם לגבי סיבת עלות השחר, וזהו עיקר ביאור המציאות דעובי הרקיע.⁵

5 העירוני יתכן דאין כוונת הרמב"ם כפי המשניות לפרש מה שקראו חז"ל "עובי הרקיע", ומשום דכפסחים (צד: א) אי' בגמ': "חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע, וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע, אמר רבי ונראין דבריהן מדברינו שביום מעינות צונגין ובלילה רותחין". עכ"ל הגמ', ולפי' יתכן דכל מה שאי' בגמ' דעלו"ש הוא תחילת עובי הרקיע וצאה"כ הוא סופו הוא חכמי ישראל לשיטתם דחמה מהלכת כלילה למעלה מן הרקיע, אבל הרמב"ם אולי ס"ל כחכמי אומות העולם ולפי' אין מושג כזה דעובי הרקיע ולהכי פי' הר"ם עלו"ש באופן אחר אבל אין כוונתו כזה לפרש מה שקראו חז"ל "עובי הרקיע". (וקצת משמע כן מהתור"ד בשבת, שנקט כחכמי אומות העולם וכשפירש איחור צאה"כ לא הזכיר ענין דעובי הרקיע). אמנם להבנה זו אין אנו מבינים מה כוונת חז"ל לפי המציאות הנראית לנו, אבל אם כנים הדברים הנ"ל שכונת הרמ"ם לפרש מה שקראו חז"ל "עובי הרקיע" אפשר לפרש לפי' הויכוח דחכמי ישראל ותכמי אורה"ע באופן דדברי חכמי ישראל הם האמת לפי המציאות הנראית לנו ודברי חכמי אורה"ע אינם נכונים, [יעו"י בגליון הש"ס להגרע"א כפסחים (צד:): דהביא בשם ר"ת דאף דנצחו חכמי אורה"ע לתכמי ישראל היינו נצחין בטענות, אבל האמת היא כחכמי ישראל, יעו"ש], רהנה אם נאמר דהדברים כפשוטם דבאו לפרש ליהן הולכת החמה אחר שקיעה ונעלמה מן העין, אין אנו מבינים מהו כוונת חכמי ישראל בדבריהם, אמנם י"ל דלא זה באו לפרש, אלא באו לפרש דהרי יש לנו אור יום גם אחר שקיעת האופק עד צאה"כ וכן קודם נץ האופק והוא משום דאף דהחמה עצמה כבר מהלכת למטה מתחתינו מ"מ אורה פוגע בגובה הרקיע וחוזר ומאיר לנו, ומשל לזה הוא גדליק בחדר חשוך מנורה קטנה בצד מערב ובמרכז החדר ניחח חפץ מטום הנה צד מערב של החפץ שהוא מול המנורה יהא מואר היטב אבל גם צד מזרח של החפץ יהא מואר מעט מאור המנורה הפוגע בקירות וחזר לאחורי החפץ, והו"ג י"כ הסיבה שצדין יש אור יום עד עלו"ש אין אור והוא משום שאור החמה פוגע בגובה הרקיע ואור זה חוזר ומאיר את העולם, וכיוון שכן נשאלת השאלה מדוע אין לנו מעט אור יום גם בחצות הלילה, דהרי במשל הנ"ל כל אתורי החפץ מואר מעט, ועל זה באו חכמי אומות העולם והשיבו דאף דביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע והיינו דאורה נכנס ופוגע מתחת לרקיע וחוזר ומאיר לנו אפי' שכבר לא נראית החמה עצמה מ"מ כלילה אחר צאה"כ עד עלו"ש אין אור זה משום שחמה מהלכת למטה מן הרקיע וצמוד לארץ, והדיוגא מהמשל הנ"ל שנקח את המנורה ונצמיד אותה צמוד לאותו חפץ הרי החפץ יסתיר את האור מחצי החדר המזרחי שלא יפגע אור המנורה בקירות וממילא יושחך הצד המזרחי של החפץ כיוון שאין מוארים הקירות שמולו וכן הוא בארץ דכיוון שחמה מהלכת מתחת לארץ וצמוד לארץ הרי אורה מוסתר ואינו פוגע ברקיע שמעל הצמד, והביא לזה ראייה מזה שביום מעיינות צונגים ובלילה רותחין ולשיטתם הוא מחמת שהחמה מהלכת צמוד לארץ מתחתיו ומרתחה את הארץ אבל ביום מעיינות צונגים משום דאינה מהלכת צמוד לארץ אף שמאירה לארץ, [אבל באמת אין זה ראייה לפי הידוע לנו, דהסיבה שמעיינות רותחים כלילה והיינו שכלילה הם יותר חמים מהאירי הוא משום דהאירי מתקרר יותר מהר וגם החום הנקלט בארץ אינו מגיע למטה למעיינות אלא מאוחז יותר וכשכבר לילה, ואכמ"ל בזה]. אבל חכמי ישראל אומרים דאין המשל נכון, דאין חקיע כ"כ מרוחק מהארץ כמו הקירות מהחפץ אלא הוא בגובה נמוך מאוד ביחס לארץ, והמשל לזה הוא מנורה המאירה את החפץ במקום פתוח ללא קירות דרך צד החפץ שמול המנורה יהא מואר והצד השני ישאר חשוך לגמרי, ולהכי כלילה אין אור כלל ומה שער צאה"כ ומעלו"ש יש מעט אור הוא משום דבומים אלו נכנס אור החמה לרקיע הנמוך כיוון שהחמה קרובה אלינו, ומה שאמרו חכמי ישראל דביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע המתכון בזה הוא דביום נכנס אורה למטה מן הרקיע ומאיר לנו ואף בזמן שאין נראית החמה מ"מ אורה מהלך ונכנס מתחת לרקיע וממילא חוזר אלינו, אבל כלילה אף שאור החמה מהלך מעלינו מ"מ הוא מהלך מעל הרקיע וממילא אינו פוגע כאיזה דבר שיתוויר אלינו האור, והמשל לזה הוא

והנה כיוון דמציאות זו דעובי הרקיע כ"כ מכהה החמה קודם השקיעה ומנגד יש אור יום גדול בגובה עובי הרקיע עד שעי"ז אין השפעה באור היום מחמת ששקעה חמה באופק, אלא ההשפעה על החושך היא רק ע"י התרחקות קרני החמה מגובה עובי הרקיע, להכי חז"ל קבעו גדר יום ולילה לפי אור היום הנובע מחמת פגיעת אור החמה בגובה עובי הרקיע, וכתבאר ברמב"ם לגבי עלות השחר, ובדברי ר"ת והראשונים נתבאר כן גם לגבי הלילה וצאה"כ.

ובזה מובן מה שנתבאר לעיל בדברי הראשונים שהבינו בפשטות דשקיעת החמה דפסחים תחילת עובי הרקיע הוא קודם לשקיעת האופק ואינו שייך לה, והוא משום דלפי הנתבאר מציאות זו דעובי הרקיע אינה גורמת לשקיעת האופק ואינה שייכת אליה, ומכיוון שנראה מהראשונים דפירשו דברי הגמ' דכניסת החמה לעובי הרקיע הוא סיבת תחילת השקיעה, להכי הבינו בפשטות דכוונת הגמ' לזה שהחמה נחלשת ואורה הולך וכהה הרבה קודם שקיעת האופק, דמציאות זו נגרמת ע"י עובי הרקיע, וכתבאר.

ה

והשתא יל"ע אם מצינו בראשונים דפירשו מתי הוא זמן דעובי הרקיע, או דלא פירושוהו וממילא הוא ד' או ה' מיל קודם צאה"כ אבל צאה"כ עצמו אינו דבר ברור ומוגדר כ"כ מתי הוא במדויק וא"כ לא נוכל לדעת מתי זמן זה במדויק, ולכא"ו מצינו דדבר זה נתפרש בדברי הרשב"א והר"ש סירילאו בביאורם לירושלמי, וכדלהלן.

א' בירושלמי ריש ברכות (הלכ' א') והובא ברשב"א ברכות (דף ג' ע"א) ושבת (דף ל"ד ע"ב) "רבי חנינא חברהון דרבנן בעי, כמה דאת אמר בערבית נראו שלשה כוכבים אע"פ שהחמה נתונה באמצע הרקיע לילה הוא, ומר אף בשחרית כן. א"ר אבא כתיב השמש יצא על הארץ ולוט בה צעורה, וכתיב ובא השמש וטהר, מקיש יציאתו לביאתו מה ביאתו משיתכסה מן הבריות אף יציאתו לכשיתודע לבריות. אמר רבי בא כתיב הבוקר אור, התורה קראה לאור בוקר. תני רבי ישמעאל בבקר בבקר, כדי ליתן תחום לבוקרו של בוקר. אמר רבי יוסי בי ר' בון אם אומר ליתן עוביו של רקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית, נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין, ותני באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין. אמר רבי הונא נלפינה מדרך ארץ, שרי מלכא נפק אף על גב דלא נפק אמרין דנפק, שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתה דייעול." עכ"ל הירושלמי (וברשב"א הג"ל הובא בקצת שינויים).

ויעוי ברשב"א בשבת דפי' דברי הירושלמי, בקושית הירושלמי אע"פ שהחמה נתונה באמצע הרקיע, פי' הרשב"א - באמצע עובי הרקיע. ויימר אף בשחרית כן, פי' - אע"פ שהתחילה החמה לצאת ועדיין הוא בעובי הרקיע, נדון אותו כלילה, ומפני מה אמרו מעלות

מנורה המאירה חפץ במקום פתוח דאף דאחורי החפץ חשוך מ"מ אור המנורה ממשיך להלך ממנה והלאה ואם ננית חפץ אחר מרוחק מן הראשון יהא מואר מאור המנורה, (ולפי הירוד לנו זהו הסיבה שהיה מואר אפי' שנמצא כלילה מעלינו והוא משום דאור החמה מהלך מעלינו וכמו שנתבאר, ולחכמי אוה"ע לכא"ו אין מובן מדוע מאיר הירח גם כשהוא מעלינו כלילה, ושמעתי שמבואר בספריהם דבעבר סברו חכמי אוה"ע דלירח יש אור עצמי, אבל בוזהו (דף רמ"ט ע"ב) מבואר שאור הלכנה הוא מהחמה) ובאמת אור החמה מהלך מעלינו ממש יותר מהמשל הנ"ל, דבמשל הנ"ל מאחורי החפץ ממש אין מהלך האור כיוון שהחפץ מסתירו אבל אור החמה מהלך ממש מעל הארץ דכתב היסוד עולם (לתלמיד הרא"ש) מאמר ב' פרק י' דכיוון שהחמה גדולה כמה פעמים מן הארץ הולך אורה מצדי הארץ באלכסון עד שנפגש זה בזה ולכן אפי' בחצות הלילה אם יעלו לגובה רב מאוד מעל הרקיע תראה החמה, ויוצא דאור החמה מהלך מעלינו ממש אלא שהוא מעל הרקיע ולכן אינו תורר ומאיר לנו, (ולו היתה הלכנה מהלכת בגובה זה שרואים החמה אף בחצות לילה, לא היה שייך "ליקוי לבנה" ע"י שנמצאת ממול הארץ).

השחר הוה יום. כתיב השמש יצא על הארץ וכו' מקיש יציאתו וכו', כלומר - שנתכסה זריחתו מן הכריות והתחיל להשתקע ברקיע, אף יציאתו משיחודע לבריות דהיינו משהתחיל ליכנס ברקיע. ע"כ פ"י הרשב"א, והמשך דברי הירושלמי העתיקים בלי פירוש. וסיים הרשב"א בשבת דמדברי הירושלמי הנ"ל מוכח דלא כרבינו תם, אלא דמתחילת השקיעה הוא לילה, והניח הרשב"א בצ"ע, והוא לפי מה שפ"י ח"י הראשון בירושלמי דכשמתחיל להשתקע ברקיע הוא לילה. ואע"פ דהרשב"א עשה קושיה לר"ת מדברי הירושלמי מ"מ יש להוציא מדבריו מתי הוא עובי הרקיע, וכדלהלן.

הנה בהא דהביא הירושלמי דברי רבי יוסי בר רבי בון אם את אומר ליתן עביו של רקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין וכו', יעוי' בספר מנחת כהן (מאמר ראשון פ"ד) דהק' דהמציאות הפוכה, דאם ניתן עובי הרקיע ללילה בין בבקר ובין בערב נמצא שהיום והלילה שוים, שהרי בתקופת ניסן ותשרי י"ב שעות נראית החמה לעין על הארץ וי"ב שעות נעלמת ממנו, אבל אם ניתן עובי הרקיע ליום נמצא שאין היום והלילה שוין אלא היום גדול מן הלילה. ולהכי כתב המנחת כהן דהוא טעות סופר בירושלמי וצריך לומר אם אין אתה אומר וכו', והיינו דר' יוסי בר' בון ס"ל דאין היום מתחיל בעלות השחר אלא בנץ החמה.

אמנם בכל נוסחאות הירושלמי לא מצינו גירסה זו, וכן ברשב"א אי' בגירסתנו, ועוד מוכח מהרשב"א כן בהעתיק בשבת דברי ר' יוסי בר' בון בתורת תירוץ על קושיית הירושלמי מאי שנא עלות השחר מהלילה, וא"כ ע"כ צ"ל דס"ל לרשב"א דהגירסה היא כמו שמופיע לפנינו דרבי יוסי מוכיח דמוכרת דעובי רקיע דבוקר שייך ליום והיינו דמעלוה"ש הוא יום, אע"פ דעובי רקיע דערב שייך ללילה, ועי"ז שווה היום ללילה, ולאפוקי מהמקשן שרצה להשוות עובי הרקיע דבוקר ללילה דלסברת המקשן אין שווה היום ללילה. אלא דקשה ע"ז קושיית המנחת כהן דאם עובי הרקיע הוא קודם הנץ המקובל ואחר השקיעה המקובלת א"כ המציאות היא הפוכה.

ולכאוי' מבואר בירושלמי דעובי הרקיע אינו כהמקובל, אלא חלקו נכנס לתוך י"ב שעות שנראית חמה לעין, אבל לא נתבאר להדיא בדברי רבי יוסי בר' בון כמה מתוך עובי הרקיע בערב שייך ללילה, [דבדבר זה תלוי החשבון כמה נכנס עובי הרקיע לי"ב שעות שנראית חמה לעין], ויש להסתפק אם רבי יוסי בר' בון נתכוון שכל עובי הרקיע דערב שייך ללילה או מקצתו ללילה ומקצתו ליום, אבל בדברי הרשב"א נתבאר להדיא דכוונת הירושלמי כאן שמתחילת עובי הרקיע הוא לילה⁶, ויוצא למסקנת הירושלמי דעובי רקיע דבוקר נותנים כולו

6 כן מבואר בדברי הרשב"א, דהא פ"י ח"י הראשון בירושלמי וז"ל: "כלומר שנתכסה זריחתו מן הכריות והתחיל להשתקע ברקיע, אף יציאתו וכו' משהתחיל ליכנס ברקיע", עכ"ל. ומבואר בדבריו דהוא דומה לעלוה"ש דכמו בעלוה"ש בתחילת עובי הרקיע הוא יום כן בערב בתחילת עובי הרקיע הוא לילה, ומהו עשה הרשב"א קושיה על ר"ת.

ולכאוי' היה אפשר לעשות קושיה לר"ת מהא דנקט הירושלמי דצאה"כ אינו מקביל לעלוה"ש, אבל הרשב"א לא הק' מזה כלום אלא רק מהא דמפורש בירושלמי דהלילה מתחיל בתחילת עובי הרקיע (ואין לומר דאע"פ דהרשב"א לא ציין דקושייתו מוכרזת, מ"מ הוא דבר פשוט שאין מציאות הכוכבים מתפרשת לר"ת ואם הירושלמי תפס הכוכבים לעיקר ע"כ דהוא דלא כר"ת וא"כ הרשב"א לא הוצרך לציין דבר זה, דהא כל הראשונים דהביאו לר"ת לא הזכירו כלום מענין צאה"כ איך הוא מתאים לר"ת ומשמע דאדרבה לר"ת מתפרשת היטב המציאות דג' כוכבים, וא"כ כיוון דהרשב"א לא ציין כלום בענין זה ע"כ דאין קושייתו אלא ממה שנתבאר להדיא בדבריו דהלילה הוא בתחילת עובי הרקיע) וצ"ל דמהו לא עשה הרשב"א קושיה משום דמצד צאת הכוכבים כיוון דהמציאות דג' כוכבים מתפרשת לדעת ר"ת, א"כ אפ"ל דאין קושיית הירושלמי אלא על הבדל מונע בין עלוה"ש לצאה"כ, דעצם הדבר שהם סימנים שונים פעמים שעשוי להיות הבדל ביניהם דיש כבר סימני עלוה"ש ועדיין נראים ג' כוכבים לומן מונע ועי"ז הק' הירושלמי מ"ט

ליום ודערב נותנים כולו ללילה ועי"ז מתקיים יום ולילה שוין, וכיוון שכן אם נוסף לזה את המבואר בפסחים דעובי הרקיע דבוקר וערב מקבילים זה לזה יוצא דצריך לחלק עובי הרקיע לחצי ואמצע עובי הרקיע הוא בנץ המקובל ובשקיעה המקובלת [ולא ממש בשקיעה ובנץ המקובלים אלא בשקיעת חצי עגולת השמש ובזריחת חצי עגולת השמש], ובי"ב שעות שוות דיום יש חצי עובי הרקיע דיום וחצי דלילה, ובי"ב שעות שוות דלילה יש ג"כ כנ"ל, ולהכי אם ניתן כל עובי הרקיע דבוקר ליום וכל עובי הרקיע דלילה ללילה שוב הוי היום י"ב שעות שוות וכן הלילה, וראה בהערות ציורים לפרש דבר זה.⁷

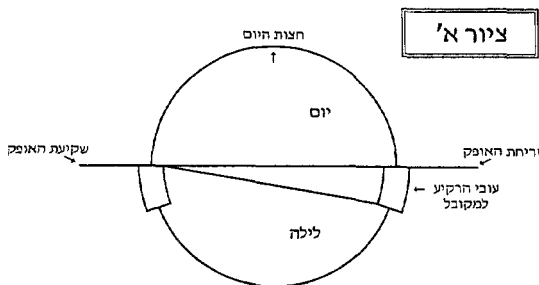
סימן הכוללים לא נאמר גם על עלוה"ש, ולהכי מזה א"א לעשות קושיה לר"ת. (ועי' בהערה 12 דיתבאר אין יתכן לפרש ג' כוכבים גם לר"ת וגם לפי פירושו הרשב"א בירושלמי דג' כוכבים הם בתחילת עובי הרקיע.)

ומה דהק' הירושלמי דאע"פ שהחמה נתונה באמצע הרקיע ופי' הרשב"א דהיינו באמצע עובי הרקיע, צ"ל דאין כוונת הירושלמי לזמן מסוים באמצע עובי הרקיע, אלא כוונת הירושלמי להוכיח שזה שהחמה נתונה בתוך עובי הרקיע אין זה סתירה לעשות זמן זה ללילה, ומסוף דברי הירושלמי דמבואר דכבר בתחילת עובי הרקיע הוא לילה מוכח דכוונת הירושלמי כהנתבאר.

והנה מסתימת דברי הרשב"א משמע דכוונתו להוכיח מדברי הירושלמי דבתחילת עובי הרקיע הוא כבר לילה גמור, וכשי' היראים (הובא לקמן אות ח') דס"ל דשקיעה דשבת וביה"ש הוא ג' רבעי מיל קודם תחילת השקיעה דפסחים אבל תחילת שקיעה דפסחים הוא כבר לילה גמור, אמנם יתכן דכוונת הרשב"א דביה"ש הוא בתחילת שקיעה דפסחים ומ"מ לגבי חשבון דיום ולילה נחשב ללילה כבר מתחילת עובי הרקיע. והיראים כתב דטעמם דחז"ל דעשו תחילת השקיעה ללילה הוא משום דרימו זה לעלוה"ש, דכמו בעלוה"ש הוא יום בתחילת עובי הרקיע כן וערב הוא לילה בתחילת עובי הרקיע, וכדברי הירושלמי הכא, ומשמע קצת דמקור דבריו מהירושלמי כאן וכהרשב"א אבל קצת קשה למה לא כתב דבר זה להדיא, ושמא משום דדברי הירושלמי אפשר לפרש כהר"ש סירילאו לקמן גם לדעת ר"ת.

ותי' האחרון בירושלמי: "שרי מלכא נפק אע"ג דלא נפק אמרינן דנפק, שרי עליל לא אמרינן דעל עד שעתה דייעול", לכאור' משמע דגם בערב אינו לילה עד סוף עובי הרקיע וכו"ו ודלא כהרשב"א, וצ"ל דהרשב"א מפרש דאין כוונת הירושלמי להוציא ממשל זה אלא לגבי הבוקר, דהא המקשן הק' רק דנאחר הבוקר דומיא דהלילה ולא הק' להיפך דנאחר הלילה דומיא דעלוה"ש וחוינן דהיה פשוט לו דהלילה הוא בתחילת עובי הרקיע ולא ע"ז נידון הירושלמי וממילא אין כוונת התרצן במשל אלא לגבי הבוקר, ואפשר להוסיף בזה דהמשל שייך רק בבוקר, ומשום דהבוקר הוא רק התחלפות מלילה ליום באותו יום וזה יש לדמותו למלך שאותו מלך שנמצא בפנים יוצא עכשיו, אבל בלילה שהוא ג"כ התחלפות ליום חדש וכאילו שעובר למלכות אחרת, אין שייך משל זה. עוד י"ל דהרשב"א מפרש סוף דברי הירושלמי כלשון בתמיה, וא"כ כוונת הירושלמי דמצד דרך ארץ כשהתחיל ליכנס אמרינן דנכנס כבר, ויעי' ג"כ גירסת הגר"א בירושלמי: "שרי עליל אע"ג דלא על אמרינן דעל", ומבואר דס"ל להגר"א דהסברא של דרך ארץ הוא דכשהתחיל ליכנס אמרינן דכבר נכנס, וכהנתבאר.

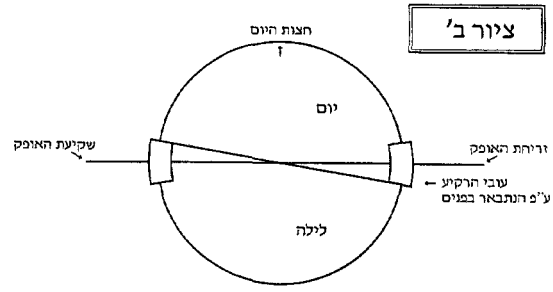
7 בציור זה רואים את עובי הרקיע לפי המקובל שכולו נכנס לתחום 12 שעות של הלילה, הקי האלכסוני מחלק בין היום ללילה לפי הרשב"א, ולכאור' אין היום והלילה שווין, ודברי הרשב"א והירושלמי לכאור' אינם מוכחים.



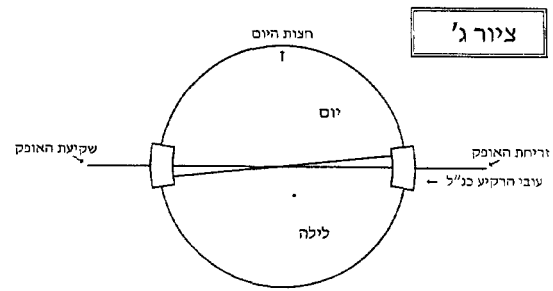
ובאמת פשטות דברי רבי יוסי ב"ר בון, [אם כוונתו לתרץ קושיה המקשן הנ"ל, מ"ט אין הבוקר שווה ללילה], משמע כהנ"ל וגם כמו שהוכיח הרשב"א דלא כר"ת, דהא נקט בדבריו "אם אתה אומר ליתן עוביו של רקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית", והיינו דזה היה הס"ד דהמקשן, וסתימת דברי ר"י ב"ר בון משמע דס"ד דהמקשן היה לתת כל עובי הרקיע לגמרי ללילה, וא"כ מוכח כדברי הרשב"א דבערב בתחילת השקיעה הוא כבר לילה, שהרי המקשן הק' מ"ט בבוקר בעלוה"ש הוא יום ואינו שווה לערב, ועלה השיב לו ר"י ב"ר בון דאע"פ שבערב כולו ללילה, א"א לומר כן גם בבוקר דאם נאמר כן גם בבוקר נאכד חשבון דיום ולילה שווין, אלא בבוקר נשאר כדניו וכולו יום ועי"ז יום ולילה שווין, ומבואר דהיה פשוט להם שבערב מתחילת השקיעה הוא לילה וכדברי הרשב"א, ולהכי שפיר הביא הרשב"א גם דברי רבי יוסי ב"ר בון להוכיח דלא כר"ת אלא דבתחילת השקיעה הוא לילה. גם מבואר דחשבון דיום ולילה שווין מתקיים רק ע"י שנותנים עובי רקיע אחד ליום ואחד ללילה, וכמושנ"ת. עוד מבואר לפ"ז כדברי ר"י ב"ר בון, דעובי הרקיע בערב ובבוקר מקבילים זה לזה, ולהכי הוקשה למקשן דצריך לתת כל עובי הרקיע בבוקר ללילה, וכמו שנתבאר בבבלי שהם מקבילים ביחס לחצות היום.

סיכום הדברים לפי הרשב"א, דבזה שאנו אומרים שעובי הרקיע מתחלק תציו קודם הנץ והשקיעה המקובלים וחציו לאחריהם, מתקיים ע"י זה ג' דברים הנ"ל, א' שעובי הרקיע בבוקר ובערב הם מקבילים זה לזה, ב' שיום ולילה שווין, ג' שכל עובי רקיע בערב שייך

ציור ב'



ציור ג'



בציורים ב'-ג' אל רואים את עובי הרקיע לפי מה שנתפרש בירושלמי ע"פ דברי הרשב"א והרש"ס, בציור ב' הקו האלכסוני הוא קו המחלק בין היום והלילה לפי הרשב"א באופן שהיום שווה ללילה, ובציור ג' הקו האלכסוני הוא לפי פ"י הרש"ס בקושיית הירושלמי, [הובא לקמן], כמו"כ רואים בציורים אלו שהיום והלילה בפני עצמם בלא עובי הרקיע שווים זה לזה.

ללילה, אלא דנקודה זו שכל עובי הרקיע בערב שייך ללילה לא מפורשת להדיא בירושלמי אלא כן נראה מסתימת דברי רבי יוסי ב"ר בון, אבל ברשב"א הוא מפורש להדיא, וכמושנ"ת.

אמנם כל זה הוא לפי מה שנתבאר ברשב"א דלא כר"ת, אבל באמת מצינו ר"ש סירילאו (בירושלמי שם - ריש ברכות) דפי' הירושלמי לדעת ר"ת וגם מפורש בדבריו להדיא כמו שנתבאר ברשב"א דחשבון יום ולילה שוין הוא ע"י שנותנים עובי רקיע אחד ליום ואחד ללילה, דיעווי' בדבריו דגרס בירושלמי: "אם את אומר ליתן עוביו של רקיע ללילה או ליום בין בערבית" וכו', ופי' הרש"ס וז"ל: "ר' יוסי בר בון אתא לאקשו', דאי אפשר לומר דכל עוביו של רקיע בין בשחרית בין בערבית ליתן כולו ליום ולא ליתן כולו ללילה, דאם התחלת השקיעה משנסחלק זריחתה מעל הארץ אע"פ שהיא כנגד חלונה עד שתעבור עביו של רקיע הוי לילה וגם לאחר עמוד השחר עד הנץ נמי הוי לילה, א"כ גם בניסן אין היום והלילה שוין, וכן אם אתה נותנן כולן ליום אין היום והלילה שוין: "ותני באחד בתקופת ניסן היום והלילה שוין", וא"כ צריך שנאמר דאם ארבעה מילין דסוף היום דשלוש מילין ושליש הוי יום הכי נמי ד' מילין דעמוד השחר ג' מילין ושליש הוו לילה, ואמאי בדיעבד כשר: "ואמר ר' הונא אני אקיים דברי חכמים שרי מלכא נפק אע"ג דלא נפק וכו', כלומר ומשום הכי בתחלת יציאת גלגל חמה דהיינו עלה השחר הוי יום בדיעבד כדתנן במתני' [נ"ב: ולהכי כתיב "יצא על הארץ" לאשמעינן דאיכא דלאו על הארץ]: "עאל לא אמרין דעאל עד שתתא דיעול" ובסילוק זריחתו לא הוי לילה עד דיעול לגמרי: "עכ"ל הר"ש סירילאו.

הנה מפורש להדיא בדברי הר"ש סירילאו כמו שנתבאר בדברי הרשב"א דעובי הרקיע אינו כהמקובל בתוך י"ב שעות דלילה, אלא רק חציו כלילה וחציו ב"ב שעות דיום המקובל, אלא דהרש"ס פי' הירושלמי לפי דעת ר"ת, ומה דנקט ג' מילין ושליש לכאור' כוונתו לדעת רב יוסף (שבת שם) דביה"ש הוא ב' שלישי מיל, וכן מפורש בדבריו בירושלמי לעיל (בענין דסוף גלגל חמה, יעווי"ש) דס"ל דביה"ש הוא אחר ג' מיל ושליש מתחילת השקיעה.

עוד מבואר בדברי הרש"ס דלמסקנת הירושלמי באמת היום גדול מהלילה משום דילפינן מדרך ארץ וכו', ואף דבברייתא מבואר דיום ולילה שוין אולי יש לפרש דהברייתא קאי על היום הגמור דבין הנץ לתחלת השקיעה שהוא שווה ללילה, ועובי הרקיע הוא זמן שאינו יום ואינו לילה ולא נחשב בחשבון יום ולילה שוים, אמנם עשאוהו יום משום דילפינן מדרך ארץ וכו'.

[בתחילת דברי הירושלמי דהק' מ"ט בעלות השחר לא אמרינן דהוא לילה כל זמן שרואין ג' כוכבים, ואף דלר"ת זהו זמן שמסתלקין ג' כוכבים וכמו דכלילה בזמן זה נראין ג' כוכבים, צ"ל דהירושלמי הק' לדעת רבי נחמיה דביה"ש הוא חצי מיל וס"ל דיש ג' כוכבים מעט קודם גמר ד' מיל, או י"ל דס"ל לירושלמי דאף דבסתמא זמן הכוכבים הוא בסוף הד' מיל מ"מ פעמים עשויים ליראות ג"כ קצת קודם, דאל"ה למאי נתנו תז"ל שיעור ג' כוכבים, ולהכי הק' הירושלמי דנאמר כן גם בבוקר. ות"י הירושלמי דמקישין ביאתו ליציאתו פי' הרש"ס באופן אחר מהרשב"א, יעווי"ש בדבריו דההיקש הוא דכמו בבוקר הוא יום בתחילת ד' מיל כך בערב הוא יום עד סוף ד' מיל, ומ"מ יש חילוק ביניהם שתלוי בדעת הבריות, דכלילה כשנראים ג' כוכבים דעת הבריות שנטהר היום ונודע הלילה, ובבוקר הוא יום מעת עלוה"ש שבדעת הבריות כבר נודע היום, כן נראה ביאור דבריו שם, יעווי"ש].

והנה בדברי הרש"ס מוכרח דס"ל דתחילת השקיעה הוא ב' מיל קודם השקיעה המקובלת, ואעפ"כ כתב בלשונו על תחלת השקיעה שזמנה הוא משנסחלק זריחתה מעל הארץ, וכמו שכתב הרמב"ן, ומוכח דלשונו זה אינו מורה על השקיעה המקובלת. [הרש"ס מזכיר את

הרמב"ן בתורת האדם בירושלמי לעיל מיניה (בענין ג' כוכבים דמיין חרא כוכבתא) וחזוין דדבריו מיוסדים על הרמב"ן הנ"ל].

[יעו"ו] גם בפ"י על הירושלמי מבעל ספר חרדים דמבואר בדבריו כמו שמבואר ברשב"א וברש"ס דיום ולילה שוין מתקיים ע"י שניתן עובי רקיע אחד ליום ואחד ללילה, אלא דפי' הירושלמי לדעת ר"ת דקושיית הירושלמי היא מ"ט בבוקר אינו לגמרי יום עד הנץ החמה, (כדתנן במגילה (כ.)) דמילה וכל שמצותו ביום לא יעשה לכתחילה עד הנץ החמה), ובלילה הוא יום גמור גם אחר השקיעה עד צאה"כ, ותי' הירושלמי מקיש ביאתו ליציאתו פי' כעין הרשב"א ולהיפך דכמו ביציאתו הוא יום עד שגמרה חמה לעבור עובי הרקיע כך בכניסתו אינו יום גמור עד שגמרה חמה לעבור עובי של רקיע, ותי' הירושלמי דיום ולילה שוין הוא דע"י שנתנו עובי הרקיע דבוקר ללילה ועובי הרקיע דערב ליום מתקיים ע"י יום ולילה שוין, ומבואר בדבריו כהרשב"א והרש"ס ודלא כהמקובל].

ואחר שמצינו ברשב"א וברש"ס כפירושם לירושלמי מתי הוא עובי הרקיע, ובראשונים לא מצינו נידון בדבר זה ורק דנו מתי הוא הלילה בתוך זמן זה, וגם הרשב"א והרש"ס לא כתבוהו בתורת חידוש או דבר שיש בו נידון אלא הוא מבואר בדבריהם בתורת פירוש פשוט בירושלמי, לכאוי' נראה שהוא דבר שהיה פשוט כן לראשונים או לרוב הראשונים ואין בו נידון. ועוד דאם לא נפרש כן בדברי הרשב"א והרש"ס, א"כ מלבד מה שקשה לר"ת מצד מציאות דג' כוכבים וסימן ההכספה, יוצא דיש גם ראשונים שלכאוי' דבריהם תמוהים וסתומים ואין להם מובן לפי המציאות, אבל אם נאמר כהנ"ל יתבארו דבריהם וגם לא יקשה על ר"ת מצד המציאות.

ואפשר לומר בדבר זה דיש בזה סברא פשוטה שהוא כן דהנה לפי המציאות הידועה לנו שהשמש סובבת את כדור הארץ בעיגול שווה ובמהירות שווה, ומחציתו דבין הנץ לשקיעה המקובלים הוא מהלך מעלינו, ומחציתו דבין השקיעה והנץ המקובלים הוא מהלך (ביחס אלינו) מתחת לכדור הארץ, וכיוון שכן לכאוי' מסתבר לומר דכל מה שנחשב יום בהילוך החמה למעלה דכנגדו בהילוך למטה נחשב לילה, וא"כ כיוון דס"ל לחז"ל שאין היום עובר מיד ללילה אלא יש זמן מעבר ביניהם של ד' או ה' מיל, לכאוי' הוא דבר המסתבר שצריך להפחית זמן זה בשווה מן היום והלילה באופן שישארו היום והלילה מקבילים זה לזה, ויוצא לפ"ז דכל זמן שניתן מהשקיעה המקובלת ואילך ונאמר עליו שעדיין לא התחיל הילוך דלילה ה"ה דאותו שיעור זמן קודם השקיעה המקובלת צריך לומר שכבר אינו הילוך גמור דיום, ומשום דאפשר לחלק העיגול השווה של מהלך השמש לחצי - כמו שחלקוהו התוכנים - ולומר דחציו חשיב מעלינו והוא יום וחציו מתחתינו והוא לילה, אבל אפשר לחלקו באופן אחר - וכך נראה דחלקוהו חז"ל - דחלק הברור מעלינו הוא יום וחלק הברור מתחתינו הוא לילה, ומה דמהלכת בצדי העיגול הוא זמן ביניים שאינו יום גמור ואינו לילה גמור, וא"כ כל מה שניתן לזה אחר השקיעה צריך לתת גם לפניה. וכיוון שכן, צריך לומר דכמה זמן שנתנו חז"ל לעובי הרקיע בין אם הוא ד' מיל ובין אם הוא ה' מיל - מחציתו קודם השקיעה המקובלת ומחציתו לאחריה, [ומ"מ אינו ממש השקיעה המקובלת, אלא שקיעת חצי עגולת השמש, וכנתבאר, וכן לכאוי' יש להוסיף לזה ענין הרפרקציה (יעו"ו) בזה בתחילת ספר הזמנים בהלכה) ובס"ה הוא מוקדם לשקיעה המקובלת כשלש וחצי דקות, יעו"ו] בזה בספר הנ"ל].

ויוצא להסבר זה, דיסוד זמן דעובי הרקיע אינו כמו שנראה בפשטות שהוא מדידת הזמן שבין נקודה הנקראת שקיעה לנקודה הנקראת צאה"כ, אלא יסודו הוא שמחלקים המעת לעת לד' חלקים, דיש חלק היום שמהלכת החמה מעל כדור הארץ ויש חלק הלילה שמהלכת מתחתיו ויש ב' זמני מעבר בבוקר ובערב בין ב' ההילוכים הנ"ל. אמנם אם יש למרוד זמן זה

לפי צאה"כ או שקיעה וכו', יש למודרו בדרך זו: דאם באנו למדרו לפי צאה"כ, יש למדרו כמה יש בין השקיעה המקובלת לצאה"כ, ואם מצאנו בו ב' מיל וא"כ קבענו שעד ב' מיל שאחר השקיעה המקובלת אינו לילה גמור ממילא יוצא דגם ב' מיל לפני השקיעה המקובלת כבר אינו יום גמור ונכנסה החמה לזמן המעבר בין היום ללילה שהוא עובי הרקיע. ולפ"ז יובן דר"ת ורוב הראשונים שהביאווהו לא פירשו מהו השקיעה אלא נקטו דבזמן שחמה נכנסת לעובי הרקיע מתחלת לשקוע, ולהנ"ל הוא מובן, דאע"פ דבאמת בזמן שיוצא להנ"ל שהוא נקרא שקיעה כבר אור החמה הולך וכהה וכבר אינה זורחת כמקודם, מ"מ אין בזה נקודה מסוימת שאפשר לומר עליה שהיא השקיעה, אלא לאחר שנקבע זמנו דעובי הרקיע ע"פ צאה"כ וכנ"ל ממילא נקטינן דכשהחמה נכנסת לזמן זה חשיב שהתחילה לשקוע וכבר אינו יום גמור. [עוד אפשר לפרש לפ"ז הא דאמרינן בפסחים (צד). "ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא", דלכא' להנ"ל אי ס"ל דעובי הרקיע הוא ה' מיל הרי גם השקיעה הקדימו מעט וגם צאה"כ איחרו מעט וכן בבוקר, אמנם להנ"ל דעיקר הטעות בחשבון זה הוא דאיחרו צאה"כ וממילא הוקדמה ג"כ השקיעה, להכי י"ל דעל הקדמת השקיעה לא קאי הגמ'. עוד אפשר לפרש להנ"ל דברי הגמ', דקא חשבן קדמא - היינו שקיעה, וחשוכא - היינו צאה"כ, ועל הבוקר לא קאי הגמ'].

[עוד יש להוסיף בזה סברא, דהנה לעומד כדור הארץ מקביל אלינו מתחנינו, לפי המקובל יוצא דר' מיל קודם השקיעה המקובלת כשעדיין אצלינו יום מוחלט גם אצלו הוא כבר יום מחמת שעלה עמוד השחר אצלו, אמנם לפי הנתבאר אינו כן אלא בזמן שאצלו עלה עמוד השחר אצלו כבר התחילה השקיעה וכבר אינו יום גמור, ונ"מ לזכחים שזמן שחישתן ביום הגמור עד תחילת השקיעה, וכן נ"מ לדברי הרמב"ן דבזמן זה כבר אפשר לקבל שבת ומשום דכבר אפשר להחשיבו ללילה קצת וכמו שיתבאר בסמוך), ויתר מסתבר דכן צריך להיות].

ואפשר לבאר לפ"ז דברי הרמב"ן (בתורת האדם, שם) דתמה מתי הוא זמן תוספת שבת שהוא דבר שלא פירושוהו הראשונים, ועלה הביא דברי ר"ת הנ"ל מספר הישר, וכתב דדבר פשוט הוא לרבריו שכל הזמן דמתחילת השקיעה זהו זמן תוספת שבת, וצ"ב מנין לו פשיטות זו, אבל להנתבאר י"ל דמאותו טעם שנקבע על זמן זה שהוא עדיין יום - אף דלחלוקת התוכנים הוא לילה - ומשום דלדידן הוא זמן שבין היום ללילה וממילא שייך לקובעו ליום, מאותו טעם עצמו שייך לקבוע זמן זה ללילה והיינו דאדם יכול לראות כלפי עצמו זמן זה כלילה וממילא כבר נכנסה השבת בשבילו. (ולולא הנ"ל אפשר לפרש דברי הרמב"ן ברוחק, וכיוון דקודם תחילת השקיעה הוא דבר של תימה שיש דין תוספת שבת ואחר תחילת השקיעה הוא דבר הנשמע, ע"כ כיוון דלא פירשו הראשונים מתי הוא זמן זה ע"כ דכל הזמן הנשמע ששייך לזה הוא ראוי לזה, ובאמת זמן זה ראוי לזה ומשום דלהמקובל ע"כ דלגבי חשבון דיום ולילה שוין נחשב כל הזמן הזה ללילה).

[ויעוי' עוד ברמב"ן שם שהביא ראייה לר"ת מהירושלמי, וז"ל: "וכיוון שהדברים מתוקנים לפי פירושו של ר"ת ז"ל, אכתוב מה שמצאתי בירושלמי שהוא סיוע וראיה לדבריו. גרסינן התם וכו'... רבי אומר, הלבנה בתקופתה, התחיל לגלגל החמה לשקוע ותחלת לגלגל הלבנה לעלות זהו ביה"ש, א"ר חנינא סוף גלגל חמה לשקוע ותחלת לגלגל לבנה לעלות, ותני שמואל כן אין הלבנה זורחת בשעה שהחמה שוקעת ולא שוקעת בשעה שהחמה זורחת. פירוש, ר' חנינא מתרץ לה לברייתא דר' וקתני בה ר' אומר סוף גלגל חמה לשקוע, מכאן נלמוד שאין ביה"ש מתחיל עד שעה שסוף גלגל חמה שוקע, ונמצא עביה של רקיע בשחר הוא נידון כיום דהא משעת עמוד השחר יום הוא, ובערבית נמי מקצת עביו של רקיע נתון ליום שהרי אינו ביה"ש עד תחלת סוף שקיעת החמה. עכ"ל הרמב"ן, (ויעוי' שם ברמב"ן דהמשך והביא עוד

ראיה מהירושלמי דהובא לעיל, דילפינן מדרך ארץ "דשרי מלכא נפק וכו' שרי עלל לא אמרינן דעל עד שעתא דיעול, והיינו דביה"ש הוא בסוף עובי הרקיע, יעו"ש). הנה המושג דהלבנה בתקופתה הנוצר בירושלמי, מבואר במפרשים דהוא באמצע החודש שאז מהלכת הלבנה בדיוק כנגד החמה, דבזמן שהחמה שוקעת כאופק עולה הלבנה מהאופק שכנגדו ובזמן שהחמה נמצאת שיעור שעה מתחת לאופק נמצאת הלבנה שיעור שעה מעל האופק שכנגדו, וכיוון שכן אם נפרש עובי הרקיע כהמקובל, לכאור' דברי הירושלמי אינם מובנים לפי דעת ר"ת, דבזמן שהחמה נמצאת ג' מיל ורביע (שהוא תחילת ביה"ש) או ד' מיל (שהוא סוף ביה"ש) מתחת לאופק בתוך עובי הרקיע, נמצאת הלבנה מעל האופק שכנגדו רחוקה מסוף עובי הרקיע (המסתיים באופק) ג' מיל ורביע או ד' מיל וכשיעור שנמצאת החמה מתחת לאופק, ואינו מובן מדוע מכונה זמן זה בירושלמי שהוא תחלת גלגל לבנה לעלות, וכיוון דהרמב"ן כתב דירושלמי זה מתפרש לר"ת והוא ראה לר"ת חזינן דהרמב"ן מפרש עובי הרקיע דלא כהמקובל. והנה פשטות דברי הירושלמי נראה דהירושלמי מקביל דסוף שקיעת החמה באופק הוא תחילת עליית הלבנה מעל האופק, אמנם א"כ כיוון דמבואר ברמב"ן דזמן זה דסוף השקיעה בירושלמי הוא זמנו של ר"ת א"כ צ"ל דעובי הרקיע מתחיל ג' מיל ורביע קודם השקיעה המקובלת באופק וא"כ יוצא לכאור' דעלוה"ש הוא רק ג' רבעי מיל קודם הגן המקובל, (ויש בספרי האחרונים בני זמנינו שנקטו כן בדעת ר"ת). אבל באמת לפי הנחבאר בעובי הרקיע דהוא מתחלק חציו קודם הגן והשקיעה המקובלים וחציו לאחריהם, אפשר להבין דברי הירושלמי לביאור זה, דאם כוונת הירושלמי להקביל את סוף השקיעה דד' מיל לעליית הלבנה הנה באמת בזמן שהחמה גומרת לעבור הר' מיל דעובי הרקיע גם הלבנה גומרת לעבור ד' מיל דעובי הרקיע שכנגדו, וא"כ יתכן דהירושלמי מכנה מצב זה שהלבנה יוצאת מתחום עובי הרקיע ומתחילה בהילוך הלילה הרגיל דזה נחשב שגלגל הלבנה התחיל לעלות, ואם נאמר שהירושלמי מתכוון להקביל תחילת ביה"ש לתחילת גלגל לבנה לעלות ג"כ י"ל דהנה מבואר כאן ברמב"ן דמכנה משך זמן רבין השמשות דהוא זמן שכולו מכונה סוף השקיעה, דהא כתב בסוף דבריו שהובאו לעיל דביה"ש הוא תחלת סוף שקיעה"ת, ומבואר בדבריו דאף דכל הר' מיל נקראים שקיעה מ"מ מתייחד זמן זה שמכונה ביחוד יתרו שהוא זמן דסוף השקיעה, (ויתכן לפ"ז דאף דר' חנינא מתרץ דברי רבי דסוף גלגל חמה לשקוע, מ"מ גם דברי רבי שאמר התחיל גלגל חמה לשקוע נכונים הם, דכוונתו שהתחילה סוף השקיעה), וא"כ י"ל דגם הלבנה שעולה במשך כל הר' מיל של עובי הרקיע שכנגד החמה מ"מ ג' רבעי מיל האחרונים מתייחדים ביחוד יתרו שניכרת בהם ביותר עליית הלבנה מחמת שכבר תשש כוח החמה ע"י שנכנסה לתחום דסוף שקיעתה, ובתחום זה נחשב שהלבנה מתחילה לעלות עד שגומרת עובי הרקיע שגמרה עלייתה ומתחלת בהילוך הרגיל שלה בלילה, ובדבר זה מקבילים החמה והלבנה].

המשך יבוא א"ה



הפיוטים מה יפית ומה נעמת ויום שבת קודש הוא

מנהגינו לפייט בלילי שבתות הארוכים דימות הגשמים את צמד הפיוטים מה יפית ומה נעמת ויום שבת קודש הוא. וכל מכירם יודע ועד טעמם וחביבותם המיוחדים הן בחריזה נפלאה והן בנעימה המיוחדת לכל אחד מהם.

והנה, מכיון שלא נדפסו בצורת שיר אלא כמקשה אחת נשתכח במקצת ענין חריזתם. ויש שקוראים אותם ע"פ פירוש מילותיהם ולא לפי חרוזיהם. וזה טעות מפורסם, רא"כ מה הועילו חכמים בחרוזיהם ופייטנים בשיריהם. אלא החרוז יחרז בפה, והפירוש כבורו במקומו מונח ליחשב כמחשבה, אך לא לקלקל בו יופי החרוזים. והפירוש אינו מתקלקל בקריאת החרוזים כחריזתם. וידוע שכן דרך הפייטנים, ולמשל בשיר הכבוד בליל יום הקודש.

ועי"ו שאינם מודפסים כשיר גם אין זוכרים ששם המחבר חתום בראשי הבתים. ועיין מש"כ בזה בספר קב הישר פרק פ"ו וז"ל הכלל העולה כי כל העדה עדת ה' כולם קדושים גדולי הדור תקנו הפיוטים. לכן טוב לכוין אל הרמז שם המחבר הפיוט או הסליחה ויכוין שיעמוד זכותו שיעלה לרצון אמירת שבת המחבר, כי יש נחת רוח לאותו המחבר כשאומרים פיוט או סליחה שלו בכוונה ובפרט בשבת וי"ט שאז הנשמות עולים עם תפילתן של ישראל והקב"ה מאזין תפילתן של ישראל.

וע"ש מש"כ עוד בגודל מעלת הפיוטים והפייטנים. וידוע מש"כ הישמח משה שקבלה בידינו שהזמירות שנתפשטו בישראל נאמרו ברוח הקודש (ריש וזאת הברכה). [והדרינן להכלל הכלול בידינו שמנהג ישראל תורה הוא והנח להם לישראל אם אינם נביאים הן בני נביאים הן].

לכן באתי לסדרם לפי חרוזיהם למען דעת כל רואיהם משקלם הנכון ויופי הדרם. [וכן ראוי לעשות גם בשאר הפיוטים]. ואגב יתבררו בעה"י עוד כמה נקודות.

וזאת למודעי כי פיוטים אלה הינם ישנים נושנים, ובשנת ער"ה כבר נדפסו (וזמירות וברכת המזון, גרשום בן שלום כ"ץ וחיים שחור ושות' פראג).

[תודתי לש"ב הרב יעקב וויינגארטען שליט"א בעה"מ סדר זמירות לשבת המפורש. ולהרב אליעזר ווייספיש שליט"א אשר חיבורו על נוסחאות ופירוש זמירות שבת קודש מוכן ועומד עמדו, יעזרהו הי"ת להשלים חפצו עצה"ט.]

מה יפית ומה נעמת

כו שמונה בתים ובכל אחד שלשה פסוקים. בכל אחד משני הפסוקים הראשונים יש שלשה חרוזים ושורה רביעית המתחרזת עם השורה הרביעית שלעומתה. ובפסוק השלישי יש חריזה נפרדת, השורה הראשונה מתחרזת עם השורה הרביעית, והשניה עם השלישית. דהיינו שמשקל חריזתם הוא א א ב ג ב, א א ב ב, וכדלהלן. [ובכרוך הפסוקים אף ישנה חריזה בתוך השורה הראשונה עצמה.] ובראשי הכתים חתום מרדכי בר יצחק חזק.

ובכתבי רבי יאשיא ש"ב (בפרק על הט"ז ודורו אות ט"ו) איתא, שבעל המחבר פזמון זה היה לו בן יחיד יקר מאוד ונהרג בידי רוצחים ואכיו לא ידע מזה עד שעת כניסת שבת, וקיבל ע"ע שלא יגיע אליו העג"ג בשבת ועמל בזה מאוד ולא עלתה לו עד שהתחיל לחבר הפזמון ונתדבק כזה במחשבתו מאוד כחשוקת הלב עד ששכח לגמרי מנידון העג"ג שלו. בעולם העליון נעשה רעש גדול מזה איך שיש בכח האנושי לרחות עג"ג גדול כזה מאהבת ותשוקת השבת, וכשבא לתיבת חי זקוף מן הסכימו בעולם העליון שיחיו אותו ויזקוף המת הנפטר וכן היה והחזירו נשמתו לגופו וכו' ומאז נתפרסם פזמון הזה מה יפית בפי כל הגוים שמרגלא בפומייהו היהודים מזמרים מה יפית, ע"ש. ואולי זהו מקור המנהג לומר חי זקוף מן בהגבהת קול רם.

א. מלה יפית ומה נעמת

מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים
את שבת משוש נוגים
לך בשד וגם דגים
נכונים מבעוד יום נכונים מבעוד יום

ד. ראה וקדש ביום קודש

ראה וקדש ביום קודש עלי יין
זכרהו. ואם אין
עלי לחם בצע. בעין
יפה לקדשו יפה לקדשו

ב. מערב עד ערב

מערב עד ערב לב חדים
בבא עתך עת דודים
גיל וששון ליהודים
למצוא פדיום למצוא פדיום

ה. שמרהו כהלכותיו

שמרהו כהלכותיו מעבודת
מאבות ותולדות
שיר לא-ל תן להודות
זכ[ו]ר לקדשו זכ[ו]ר לקדשו

ג. ואת עונג להתענג

ואת עונג להתענג בממתקים
בתענוגות בני אדם
ויין כי יתאדם
ושאר משקים ושאר משקים

ו. כל שומר יום שבת

כל שומר יום שבת מחללו
מחוללו ימחול מעלו
ובא גואלו שמו שילה
יובל שי לו יובל שי לו

* * *

* * *

יג. יהי לזוכרך ולשומרך
יהי לזוכרך ולשומרך וינצל
מכל רע. וישכון בצל
עצי עדן. ושם אצל
ישרים יותן ישרים יותן

יד. סעודותיו ושבתותיו
סעודותיו ושבתותיו אשר שלש
כאיש עניו בדת פלש
במקרא חד היום שלש
רמו שלשתן רמו שלשתן

טו. יעלה אם שלש אלה
יעלה אם שלש אלה יעשה לה
מחבלים וגם צירים
יוצלו. כלי מצרים
יירש נחלה יירש נחלה
* * *

טז. ברכות יעטה מורה
ברכות יעטה מורה בראשיתך
ויש תקוה לאחרייתך
וש(ו)בו כנים. כצאתך
להבדיל ישאו להבדיל ישאו

יז. כוס רויה להלל י-ה
כוס רויה להלל י-ה בשיר ורון
בקול נעים קרוא בגרון
ללותך בנין אהרון
בשיר יקראו בשיר יקראו

יח. כבוד מלכים וכל פלכים
כבוד מלכים וכל פלכים ללוותם
הפחות והסגנים
בשבחות וברננים
ככל עת צאתם ככל עת צאתם

* * *

ז. דבר סימן טוב לך במן
דבר סימן טוב לך במן ואות דגל
סמבטיון המתגלגל
בכל יום. נח כעם סגל
ישבתו וישקוטו ישבתו וישקוטו

ח. הטורחים ולא נחים
הטורחים ולא נחים עדי ששי
ותשלחם לחפשי
בגדי שש וגם משי
לכבדך יעטו לכבדך יעטו

ט. ויאמרו בואי כלה
ויאמרו בואי כלה מה תאחרי
הן שלחן וגם נרך
ערוכים כי בא אורך
קומי אורי קומי אורי
* * *

י. כבוד ה' עליך
כבוד ה' עליך כאור זרח
בעת יצר בלי טורח
קצות מערב וגם מזרח
צפון וימין צפון וימין

יא. עליונים ותחתונים
עליונים ותחתונים במאמרו
עלי תבל שם אורו
וכחטוא יציר ליוצרו
בקשו להטמין בקשו להטמין

יב. ואת חלית פני קונך
ואת חלית פני קונך ולא נטמן
יום אחד. למוצאי
(ו)אז נגנו ליראיו
יין עסיס ומן יין עסיס ומן

* * *

יט. יצו חסדו קדוש יעקב

יצו חסדו קדוש יעקב ליל ויומם
ואז לויים על מקומם
ינצחו שיר אשר זמם
בכל מיני זמר בכל מיני זמר

כב. חי זקוף מך בקוראן שמך

חי זקוף מך בקוראן שמך שמע עליון
ואל תחרש לרש ואביון
וקבל ניב וגם הגיון
לכבו נשפל לכבו נשפל

כ. עלי עולה אשר כפולה

עלי עולה אשר כפולה ביום שבת
באהבת יום כרוכ חיבת
עם נצור כאישון בת
עין נשמר עין נשמר

כג. מזון ארוחה ליום מנוחה

מזון ארוחה ליום מנוחה בעת יחסר
יוחן בפת דג ובשר
ישב כשר בלי מחסר
לחמו נכפל לחמו נכפל

כא. מי יפאר גודל פאר

מי יפאר גודל פאר המלכה
מנתה אפים
הליכתה אלפים

כד. יום שביעי כמרועי

יום שביעי כמרועי אזי קשבו
ברדת דגן שמים
בתת לחם יומים
איש תחתיו שבו איש תחתיו שבו

אמה ארכה אמה ארכה

* * *

* * *

א. (השורה הראשונה היא משיר השירים (ד' ז') ולכן בתענוגים הבי"ת בפתח).

לכאורה צ"ל נקוד לך בשר וגם דגים ולא לך דהא איירי בלשון נקבה, יפית, נעמת, את שבת, וכן בכל הפיוט. [מלבד בפסוק ד', עלי יין זכרהו, ואולי כיון שהרי זהו עפ"ד חז"ל שאמרו שמור וזכור זכרהו על היין לכן נקט כאן לשון זכר וממילא נקט כן בכל הבית גם בפסוק ה' שמרהו ובפסוק ו' מחללו ולא מחללה.]

ד. החריזה ברורה, יין אין בעין, ואף שאינו לפי הפירוש. ולכל היותר אפשר ליתן אתנחתא קלה במקום הצורך ע"פ הפירוש וכמו שציינתי ע"י נקודות.

ה. בסופו נראה דצ"ל זכור לקדשו ולא זכר, וע"פ הפסוק זכור את יום השבת לקדשו, ודוק.

ז. בכאן יש ראייה להבדל, שהרי קוראים בכל יום נח כעם סגל, והרי הפירוש הוא שסמבטיון המתגלגל בכל יום נח כעם סגל בשבת קדוש, ולא שבכל יום הוא נח.

דרך אגב, האות שהיה כדגל הוא מאי דאיתא במדרש ילקוט ראובני שהאותיות הקדושות י-ה שבעמוד הענן היו נראות על כל ד' דגלי המחנות פעם בזה ופעם בזה ובמקום שעמדו כשקידש היום שם נחו עד מש"ק.

השורה האחרונה יתכן שקשורה עם הפסוק הבא, דהיינו ישבתו וישקוטו הטורחים ולא נחים עדי ששי וכו', ולא שסמבטיון נח כמו שעם סגל ישבתו וישקוטו, שאינו מתיישב כ"כ. [וע"ע לקמן פסוק י' ט"ו כ' כ"ג כ"ד כהאי גוונא.]

ט. גם כאן יש ראייה, שקוראים ערוכים כי בא אורך, והרי בפירושו קאי ערוכים אדלעיל, הן שלחן וגם נרץ ערוכים.

י. הבית הזה הוא ע"פ המדרש (בר"ר י"ב ו') ושוחר טוב צ"ב ובעוד מקומות) שכשחטא אדם הראשון ביקש הקב"ה לגנוז האור של מעשה בראשית, בא יום שבת נעשה לו סניגור ואמר לפני

הקב"ה רכון העולמים בששת ימי המעשה לא נענש אדם בעולם וכי אתה מתחיל זו היא קדושתו זו היא מנותחי, ולא נגנו עד מ"ש. כיון שראה כחה של שבת אמר מזמור שיר ליום השבת, א"ל השבת לי אתה אומר הימנון אני ואתה נאמר הימנון להקב"ה שנאמר טוב להודות לה', ע"ש.

ולפ"ז צ"ע הסיוס יין עסיס ומן דלכאורה נסתיים ענין זה בחיבות או נגנו ליראיו. והמפרשים אמרו בזה לפרש שאז נגנו האור ליראיו ביחד עם יין עסיס ומן. ואולי אפ"ל שיין עסיס ומן קאי אדלהלן והוי התחלת ענין חדש, דהיינו שיין עסיס ומן יהי לזוכרך ולשומרך. ובלא"ה פירשו כע"ז אלא שכתבו דקאי אכולהו דהיינו שהיה האור והיין ומן לזוכרך ולשומרך.

ובפסוק יב נראה דצ"ל יום אחד. למרצאיו או נגנו ליראיו וכו', ולא ואז נגנו ליראיו. וה"פ ואת חלית פני קונך ולא נטמן יום אחד, דהיינו שנרתה הטמנתו ביום אחד עד מ"ש. וזהו ההמשך, למרצאיו או נגנו ליראיו. ודוק. והכי איתא במטה יהודה. דבלא"ה שורות אלו, יום אחד למרצאיו ואז נגנו ליראיו, קשה להולמם.

יג. החרוזה ברורה וכנ"ל.

יד. ברור שסיוס הפסוק הוא שלשתן שנחרזו עם יותן שבסיוס הפסוק הקודם, ויעלה הוא תחילת הפסוק הבא [ומתחתו יעלה, אם שלש אלה] וכן הוא לפי הפירוש. והכי איתא ברפוסים הישנים.

נראה דצ"ל נקוד קמץ שלשתן.

טו. גם כאן רואים שקאי אדלעיל אף שהם שני פסוקים.

וקוראים מחבלים וגם צירים, יוצלו בלי מצרים, יירש נחלה יירש נחלה. והרי הפירוש הוא מחבלים וגם צירים יוצלו, בלי מצרים יירש נחלה. ואף המתחכמים לקרוא מחבלים וגם צירים, יוצלו בלי מצרים, בלי מצרים יירש נחלה בלי מצרים יירש נחלה לא הועילו דתיבת יוצלו עדיין אינה במקומה לפי הפירוש. ומעיילים פ"לא בקופא דמחטא ועי"ז מקלקלין הנעימה, שהרי א"א להעמיס כ"כ הרבה הברות בשורת הסיוס וכדחזינן בכל הפיוט ששורות הסיוס קצרות הן.

טז. נראה דצ"ל וישבו בנים ולא ושרבו בנים שאינו מתיישב, ודוק. וע"פ הפסוק בירמיה (ל"א ט"ז) שאמר הקב"ה לרחל אמנו ע"ה ויש תקוה לאחריהך ושרבו בנים לגבולם.

בצאתך להבדיל ישאו הוי התחלת ענין חדש שעיקרו בפסוק י"ז. וגם כאן קוראים ושרבו בנים בצאתך, שלא ע"פ הפירוש.

כ. הוא המשך הפסוק הקודם דהיינו שיבנה בהמ"ק והלויים ינצחו שיר אשר זמם ויסד דהע"ה עלי קרבן עולת שבת שהיא כפולה. ובאהבת יום ברוב חיבת הוא ענין חדש.

לכאורה צ"ל נקוד עם נצור כאישון, שא"ז בקשה דהא מסיים נשמר ולא שמור.

וגם כאן צריך לומר באהבת יום ברוב חיבת, עם נצור כאישון בת, עין נשמר עין נשמר. ולא עם נצור כאישון בת, כאישון בת עין נשמר כאישון בת עין נשמר. ולא הועילו וכנ"ל בפסוק ט"ו.

כא. גם כאן יש מתחכמים לקרוא מנתה אפים, הליכתה אלפים, אלפים אמה ארכה אלפים אמה ארכה, ואינו נכון.

כג. הוא המשך הפסוק הקודם דהיינו שמע תפילת העני וחננו מזון סעודת שבת בלי מחסור. ולפ"ז נראה דצ"ל בפסוק כ"ב בקראו שמך. [או עכ"פ בקוראי שמך, אבל בקוראי אינו מתיישב.]

נראה דצ"ל ישב כשר בלי מחסר.

כד. הוא ג"כ המשך הפסוק הקודם.

ופירשו דקאי אכל ענין הפסוק הקודם דהיינו שישב כשר ובלחם משנה כמו ששמענו ממרע"ה רועינו שלא יצאו ללקוט מן בשבת וביום הששי ירד מן כפול. ואולי אפ"ל שלחמו נכפל הוי התחלת ענין חדש, שבשבת יש לחם משנה כמו שהיה במן וכו'.

יום שבת קודש הוא

בו תשעה בתים ובכל אחד שמונה שורות, שלשה בסיום שוה ושנים בסיום שוה משונה ועוד שנים בסיום שוה משונה ואחד בסיום שוה לשנים הראשונים. [נאיני מבין מ"כ בסידור בית יעקב (ונחסרו באות ח' מפני השלום)]. דהיינו א ב ג א ב ג וכו' להלן. ובית ח' יוצא מן הכלל שהשורה האחרונה שוה לשלשה הראשונים. ובראשו חתום יהונתן חזק.

יום שבת קודש הוא	ישם נרות תדליקנה
אשרי האיש שומרהו	וחוק נדות תחזיקנה
ועל היין זוכרהו	והחלות תסיקנה
ואל ישם אל לבו	יגן בעדן זכותן
הכיס ריק ואין בו	יום בא עת לדתן
ישמח וירוח	ואם לא עברו
ואם לוח	ונזהרו
הצור יפרע את חובו	אזי קרובה לדתן
הבשר יין ודגים	תנו שבח ושירה
ואל יחסר בתענוגים	לא-ל אשר שבת ברא
ואם שלש אלה לפניו צגים	ולנו בו נתן תורה
זה יהיה שכרו	קרא[ה] למשה מתנה
אשר הפץ ביקרו	כבית גנזי היא טמונה
יוסף חצה	לך יאתה
דג. ומצא	וקח אותה
מרגלית בכשרו	תנה לעדת מי מנה
ואם שלחן כדת ערוך	נפש כי נאנחה
ומלאך א-ל יענה ברוך	כא שבת בא מנוחה
זה יהיה זמן ארוך	גיל וישון ושמחה
ואויביו יהיו כדומן	ברכו וקדשו במן
ומלאך רע יענה אמן	מלרדת לעם לא אלמן
בעל כרחו	והשבת
יספר שבחו	נפש משיבת
שמו יעלה כטוב שמן	כפיסת בר אשר טמן

חקותיה במרה
נצטוו באזרה
כהררים בשערה

תלויים הלכותיה
שומרי מצותיה

ינחלו
ליום שכלו

שבת כצבאותיה

קולי קולות יחדלון
בעת שירי יגדלון
כי כטל הם יזלון

ואל ישיגו גבולי
באורח שיר נפל חבלי

התקששו

ואל תשמשו

בנור שיר שפרה לי

התקששו

ואל תשמשו

בנור שיר שפרה לי

זה האות אשר שם א-ל

כינו ובין בני ישראל

ובשביעי אשר הואל

סמבטיון הנהר

שככל יום רץ ונמרה

יוביח

בו מנוח

תשיב למין אשר שואל

א. לכאורה צ"ל ועל היין זוכרה ולא זכרה שהרי אינו צווי.

מבואר שצריך לקרוא יוסף חצה, דג ומצא, מרגלית בכשרו.

ה. לכאורה צ"ל קרא למשה מתנה, ולא קרא למשה מתנה. דהרי קאי אהשבת שקרא לה ה' מתנה טובה כבית גנוי.

ו. גם כאן קוראים כהררים בשערה, תלויים הלכותיה, לפי החרוז ולא לפי הפירוש.

ז. בית זה הוא יוצא מן הכלל, שהשורה האחרונה שוה לשלשה הראשונים. דהיינו א ב ג א ב א ב ד, וצ"ע. [ואולי יש בזה איזה קשר למעשה דלהלן].

ט. המפרשים מביאים בשם הגאון החסיד מבעלז זי"ע שזמר זה נאבר ממחברון הר"י קודם שגמר אות ק' ומצאו דרשן ובא לעיר א' והתפאר שחבר זמר חדש יפה לשבת. ובשבת באו אנשי העיר לשמוע דרשתו ושירו, ובמקרה בא גם הר"י על שבת זו לעיר זו ויבא ג"כ להדרשן וכשמעו הזמר אמר כולו שלי והדרשן אמר לא כן והעם צעקו בקולי קולות על הר"י לברר דבריו, ויאמר לדרשן אמור על מה מיוסד הזמר ולא ידע ויאמר הר"י שמיוסד על שמו יתנותן חזק ולא נגמר אות ק', ופייסוהו בכבוד ובזו לדרשן. ואז חבר אות ק' על המאורע וכו'. ובאמת שזהו ממש מוכח בפירוש המילות של בית זה שבלא זה הם דחוקים.

והנה אני שמעתי לספר מעשה זה בשינוי קצת, שהצדיק את הצדיק מעיקרו ע"י שאמרו אשר מי משניהם שיוכל לחבר עוד בית המתאים להשיר הזה בתכונת משקל חריזתו, הרי הוא הינו המחבר. ועפ"ז מדויק היטב גם השורות בעת שירי יגדלון כי כטל הם יזלון, כמין חומר. שהקולות יחדלון בעת שיגדל השיר בעוד בית כיון שיוכל כטל בהתאמתו להשיר. והנה מצאתי גירסא בכ"י (נאמער 11634) קולי קולות יחדלון בבית שירי יגדלון כי כטל הם יזלון וכו', וזהו הפלא ופלא ממש,

שהקולות יחדלון ע"י שירי יגדל בעוד בית המותאם בדיוק להשיר. נואפ"ל שבשאר הנוסחאות שינו זה משום שלא היה לזה שום פירוש, אפילו דחוק, לפני שנתגלה לנו המעשה שעל פיו נתחבר בית זה. וצ"ל שאותו השומע משם הרה"ק מבעלזא שממנו הגיע מעשה זה לידי המפרשים לא דק בכל פרטי המעשה ששמע אלא בעיקר מהותו בלבד.

ולפ"ז אצ"ל שהשיר נאבד, ולפני שהשלים אות ק', ושהדרשן הכדאי לא שת לבו שבראשי הכתים חתום יהונתן חזק. אלא הדרשן העמיד פנים שהוא הינו המחבר רבי יהונתן. וכדי לברר האמת חיבר רבי יהונתן האמיתי בית חדש לאות ק' והוא הנשאר לנו לזכר המאורע.

ומנהגינו שבסיום הפיוט חוזרים על הפיסקא התקוששו ואל תשמשו בנזר שיר שפרה לי, וכן הוא בדפוסים הישנים שבסיום השיר כתוב תיבת התקוששו להורות שיש לחזור על פיסקא זו ואילו בשאר הכתים ליתא כה"ג. וידוע שכן הדרך לפעמים שבסיומא דמילתא חוזרין, וכמו אורך ימים אשביעהו ואראהו בישועתי וכל הנשמה תהלל י-ה.

מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה' ולזמר לשמך עליון

הערות

הערות שונות

שלום וזכרה לראש משביר, מערכת בית אהרן וישראל, שליט"א!
כבר מלתי אמורה, לשבח הקובץ המפנין אורה, לישראל שה פזורה, עד יבנה הבית והבירה!
עתה ברשותכם על דברי תורה באתי:

א. בקובץ אב-אלול תשס"ג עמ' קי"ט דן באכל בסעודת יו"ט פת, אכל לא בשר ויין, שבסעודה כזו לא נתחייב מצד יו"ט. ואינו נלענ"ד, אטו מי שאין לו בשר ויין, או אינו יכול לאכלם מטעמי בריאות, פטור מלאכול פת? ואפי' אם סתם לא אכל בשר ויין, מ"מ חייב לאכול פת, ורשאי גם לאפות ביו"ט, כמו לבשל שאר תבשילים, בלי קשר אם אוכל בשר ויין או לא. (ואגב, חיוב הבשר בזה"ז, שאין לנו קרבן, אינו מוסכם אכו"ע).

ב. בעמ' קל"ג בענין אכילת פסח שני עם חמץ דן אם מותר לאכול הפסח עם ירקות שאינם מרורים, אלמלא שטעם רשות מבטל טעם המצוה. והנה בפסח ראשון כתיב שבעת ימים מצות תאכלו, ומבואר בגמ' (פסחים ק"ב.) דחז"ל מליילת ראשון הוא רשות. וצ"ב א"כ מאי שבעת ימים, גם אחר שבעת ימים רשאי אדם לאכול מצות? אלא בפשטי' דקרא (מלבד החדוש המיוחד לגר"א) דהוא לאו הבא מכלל עשה, בשבעת ימים אלו, אם אתה אוכל דגן אל תאכלנו חמץ. אכל בירקות אין ילפותא שאם אתה אוכל ירק תאכלנו מר, אלא רק שיש חיוב לאכול ירק מר בפסח ראשון ובפסח שני, אבל מלבד זאת רשאי לאכול שאר ירקות כאות נפשו. (ובפסח ראשון אף נכון לכתחילה ליטול ירק שאינו מר לטבול ראשון).

ג. בעמ' קל"ז ק"ה אמנם כתב דלא כלם צריכים לצאת י"ח בשבע ברכות, ולענ"ד אין דבר זה מוסכם, וע' רמב"ם פ"ב מהל' ברכות ה"י.

ד. בעמ' קל"ח אות ד' כתב דאהרן לא נצטרע, ואין זה מוסכם בגמ' (שבת צ"ז).

ה. עוד כתב שם דאהרן הי' כ"ג ונצרך לעבודה, וצ"ע דבשאר ימות השנה סגי בכהן הדיוט. אבל מבואר בגמ' (תמיד כ"ו) דאהרן ושני בניו היו נצרכים לשמירת המקדש.

ובכנץ המקדש תחזור העבודה לבית אהרן, וישראל יביעו רון, כנסע הארון, לבית האחרון, כב"א.

כעתירת צעיר הלויים
אבינדר נבנצל

בענין עמידה בתפילה

לכבוד עורכי הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל" ירושלים.

קיבלתי ממכם הקובץ הנז' והתפעלתי והתרשמתי ממנו מאוד לטובה כאשר שמעו יוצא לפניו ומפורסם בקצוויו ארץ, יתן ה' ותזכו להמשיך בדרככם זו ויפוצו מעינותיכם חוצה להגדיל תורה ולהאדירה, אכ"ר.

ראיתי קובץ קד כסליו-טבת תשסג עמ' קיד שדן בחיוב תפלה בעמידה שה"ד ספר חרדים (פי"ח אות יד) שכתב מצות התפילה היא מן התורה ולמדו רז"ל שהיא בעמידה שנא' ויעמוד פנחס ויפלל כדאיתא

במס' ברכות ובסוף מס' חולין. והקשו שם דכל מה דמשמע מברכות ו,ב הוא שעמידה נקראת התפלה אבל לא יותר מזה, דאיתא בברכות שם "ואין עמידה אלא תפלה שנא' ויעמוד פנחס ויפלל, ונראה לענ"ד ליישב דעת החרדים, דמאחר והגמ' אמרה שאין עמידה אלא תפלה הוא ראייה ברורה לחשיבות התפלה בעמידה שהגמ' קראה לתפלה ע"ש אותה עמידה כדאיתא בפסוקים ובודאי א"כ צריך להיות מעומד שאם התפלה מיושב או אין ענין דוקא מעומד לא שייך לומר אין עמידה אלא תפלה.

ועוד הקשה שם מה הראיה מחולין קלד ב דאיתא שם, דורשי חמורות היו אומרים הזרוע כנגד היד וכי' ולחיים כנגד תפילה וכן הוא אר' ויעמוד פנחס ויפלל, והקשה שאין ראייה מכאן שהוא מעומד. ונראה ליישב דאיתו שחזינן מהכא שמה שנותנים לכהן הוא כנגד תפלה וא"כ מה שלומדים מהפסוק שהוא כנגד תפלה יש לזה חשיבות מיוחדת לתפלה זו וע"כ אפשר ללמוד שסתם תפלה מעומד שתפלה זו היא דוגמא של תפלה שע"כ נותנים תמיד לכהן הלחיים.

ומה שהקשה עוד שם שבספר חרדים כמ"א מדברי סופרים (פמ"ב אות ד') כתב מצוה לעמוד בתפלה שנא' אשר עמד שם וכתיב אני האשה הנצבת עמכה בזה להתפלל. והקשה סתירה במקורות וסתירה שפעם כתב שהוא מן התורה ופעם שהוא מדברי סופרים. על מה שהקשה שפעם כתב שהיא מן התורה ופעם מדברנן, לק"מ, דהא כשכתב שהיא מן התורה כתב שמן התורה המצוה להתפלל, אבל לא כתב שמן התורה לעמוד, וע"ז כתב שהמצוה שהיא מן התורה להתפלל למדו רז"ל לעשותה בעמידה, יוצא צריך לעמוד כשכיל לקיים המצוה מן התורה של תפלה כתקנת רז"ל וק"ל. ומה שהקשה מהמקורות באמת הוא אותו מקור שהפסוק של אשר עמד שם והפסוק של ויעמוד פנחס שניהם נאמרו בברכות שם והוא ממש אותו לימוד כפי שיראה המעיין. ומה שהוסיף כשכתב מצוה מדברי קבלה הפסוק משמואל א' דהוא מדברי קבלה ע"כ הוסיפו דוקא הכא ולק"מ.

וראיתי להוסיף מקור לחשיבות העמידה בתפלה מהא דאיתא בש"ס ברכות ל,א שר' אשי כשהתפלל מיושב חזר להתפלל מעומד וכתב הב"י וכן נפסק בש"ע סי' צד ס"ט שאינו בתורת גובה אלא בתורת חובה, ואע"פ שיש חולקים מ"מ פשטות הגמ' וכן דעת הש"ע שיש חסרון כ"כ גדול בתפלה מיושב שכדאי בשכיל זה לחזור ולהתפלל מעומד וצריך לעשות כן מצד חובה. ודו"ק.

והנני חותם בברכה מעין הפתיחה

הרב דוד פריץ

רב ור"מ דק"ק בית שמואל

קראקס ונצואלה

הדלקת המנורה במקדש והדלקת נרות חנוכה

במדרש תנחומא אר"ח סגן הכהנים כי מעשה נסים היה במנורה אשר היו מדליקין אותה בראש השנה ולא היתה כבה עד לשנה אחרת.

ושאל מרן הגר"ח מבריסק וצ"ל את כ"ק האדמו"ר הזקן מגור וצ"ל מה תועלת בנס זה לאחר שישנה מצות עשה להדליק בכל יום והרי ע"י נס זה ביטלו כל השנה את קיומה של מצות הדלקה.

ותירץ כ"ק האדמו"ר מגור בעל האמרי-אמת עפ"י המבואר בגמ' [ביצה כב.]. המוסיף שמן לנר הדולק בשבת חייב משום מבעיר, ואפי' אם הוסיף טיפה אחת חייב. ואם הוספת טיפה נחשבת כהבערה לגבי דיני שבת הרי היא נחשבת כהבערה אף לגבי מצות הדלקתה של המנורה. בצורה זו קיימו את מצות הדלקתה של המנורה. וא"כ בכל יום הוסיפו טיפה אחת שמן למנורה הדולקת, כך קיימה ההדלקה. ומאידך לא נגרע כלום מערכו של הנס, שהרי בודאי אין די כטיפה אחת כדי שתדלק המנורה ולא דלקה כ"ז זה אלא בנס, עכ"ל [ס' לקוטי-יהודה].

והנה ברא"ש מס' שבת פ' ב"מ סוף אות ד' כתב: כיון שהדלקה עושה מצוה צריך שיהיה שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה אבל אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור לא יצא ידי חובתו, עכ"ל. וכתב בהגהות וחידושים למהר"א הורביץ ז"ל: צ"ע דהא הוסיפה גופא הדלקה היא וחייב עליה בשבת, עכ"ל.

הוגראה בכיאר שיטת הרא"ש דעי' בס' "כלכלת-שבת" לבעל התפא"י על המשניות, שהמוסיף שמן אינו אלא "תולדה דמבעיר" [לשון הגמ' "משום מבעיר"], ולפי"ו מיושבת קניית הגרא"מ וצ"ל דעי' חוס' בבכורות [דף כה. ד"ה ואמר] דתולדות רק לשבת אתרביא ולא לכה"ת כולה, וממילא הוספת שמן לנו לגבי שבת חשיב תולדת מבעיר ולגבי מנורה ונ"ח לא חשיב הדלקה. ואפשר דלכן נטה הגר"ח ותירץ תירוץ אחר כפי שמופיע בס' על הרמב"ם פ"ט ה"ז מביאת מקדש דליכא "מצות הדלקה" במנורה, אלא המצוה "שתהיה דלוקה".

וראייתו בהגהות מבעל הנח"מ ס' תר"ע [על הט"ז] דכתב: שבמנורה שבמקדש אפשר להוסיף כל פעם עד שיושלם השיעור. משא"כ בני"ח המצוה היא הדלקה ושיעור שמן יהיה כבר כשעת הדלקה. וזהו "כאמרי אמת".

אולם עיי' "חזון איש" [מנחות ס"ל סק"ז] וז"ל: במנורה עיקר המצוה שיהיה דלוק ואפי' הדליקו קוף. עכ"ל. וראה ס' "מקראי קודש" ס"ט.

משה מנחם הכהן שפירא

מח"ס מורשה ר"מ בישיבת "ראשית חכמה"

עיונים בפרשת תולדות

קידושין פ"א ב', אמר רב אסי, מתייחד אדם עם אחותו, ודר עם אמו ועם בתו, ע"כ. ובפרש"י שם וז"ל, מתייחד עם אחותו. לפרקים, אבל אינו דר תמיד כיחוד אצלה בבית, עכ"ל.

וכברא"ש שם פ"י כ"ד וז"ל, פסקו החוס', דהלכתא כרב אסי, לפי שנראה שהיה גדול משמואל, וכו', עכ"ל. ובבית שמואל, אכן העזר סי' כ"ב ס"ק א', וז"ל, ובש"ס מבואר רב אסי אמר, מותר להתייחד עם אחותו לפי שעה, וכו', עכ"ל. וכנראה כן הי' גירסתו בגמרא.

וכתב בשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' מג וז"ל, ע"ד שאלתו, באח ואחות, וכו', אם מותרים להיות בחדר אחד, והביא כתר"ד מדברי הבית שמואל סי' כ"ב, שכתב דמתייחד עם אחותו לפי שעה, והעיר מלשון רש"י קידושין פ"א, שכתב שם מתייחד עם אחותו לפרקים, אבל לא ידור עמה תמיד, יעו"ש. ומשמע דכל שאינו בקבע רק על איזה ימים פחות מל' יום שרי, ויפה דקדק, וכו', עכ"ל. ועיי' מש"כ בזה, בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו סי' מ' פ"כ, באות ז', שם.

והנה בכראשית תולדות (כ"ו ח') כתיב ויהי כי ארכו לו שם הימים, וישקף אבימלך מלך פלשתים בעד החלון, וירא וכו', את רבקה אשתו, ע"כ.

ובפרש"י שם וז"ל כי ארכו, אמר מעתה אין לי לדאוג. מאחר שלא אנסה עד עכשיו, ולא נוהר להיות נשמר, וכו', עכ"ל. ועיי' בכללי יקר וכדברי דוד שם.

ובשו"ת הרמ"א סי' ב', בענין נאמנות עיי' אמתלא כתב וז"ל, וראי' לדבר מענין יצחק, וכו', שאמר אחותי היא, וכו', הנה אע"פ שהחזקה לכולם לאחותו, מ"מ היה מותר, וכו', אע"ג דאחותו מדבריהם ז"ל, אסורה לבני נח, וכו', עכ"ל. ועיי' מש"כ בזה בספר דברי דוד להט"ז שם, ובפנים יפות (שם י"א), ובספר משך חכמה שם.

ומבואר דמייירי שכבר החזקה לאחותו, דהיינו שנתייחד עמה יותר מל' יום, וצ"ב הא יחוד עם אחותו הותר רק לפרקים, והיינו לפי שעה, [וכמש"כ בב"ש] והוא עד ל' יום, [וכמש"כ באמרי יושר]. והאיך התייחד יצחק עם רבקה יותר מל' יום, הא לדבריו אחותו היא, וגם אבימלך היה לו להעיר על איסור יחוד.

והוגראה בזה, בהקדם ביאור, בהא דכתבה התורה, ויהי כי ארכו לו שם הימים, דלמאי הוצרך לזה, עיי' פרש"י, ומש"כ בח"א תענית י"א א', ב"ד"ה בשני רעבון, דבא לומר שכבר נפסק הרעב, [ועיי' בספר איי הים על אגרות הש"ס, מה שנתקשה בדבריו] ועיי' בכללי יקר, ובמלבי"ם, שם.

גם העיר שם בספר דברי דוד, על כפל הלשון בהפסוק וישקף... וירא... עוד העיר בפ"י העמק דבר, דהא וישקף הוא לרעה, עיי' רש"י בראשית וירא (י"ח ט"ז). ומה שייך כאן לשון וישקף, גם צ"ב, על היות כאן חלון פתוח, שיוכל לראות עיי', עיי' בספר דברי דוד שם.

ואשר נראה בכ"ז הוא, בכונת הכתוב, ויהי כי ארכו לו שם הימים, הוא עד"ז, והיינו דמאחר שעברו ימים, ויל"פ עד"ר רמז, רכ"י גימטריא ל', והיינו שכבר עברו ל' ימים, ואז כבר נאסר על יצחק להתייחד עם רבקה, לדבריו שהיא אחותו, ואז התעורר כאמת אבימלך, על המשך דירתו של יצחק עם רבקה, אף שהיא אחותו לדבריו, ולפי הכנתו של אבימלך, שבודאי לא יעבור יצחק על איסור יחוד, צריך שיהיה פתח פתוח לרה"ר, וזהו דקאמרה התורה, וישקף אבימלך כעד החלון, שהלך לבקר את יצחק, אם באמת לא נכשל על איסור יחוד עם אחותו, והשאיר פתח פתוח לרה"ר, וכמשנ"ה, משום דעברו ל' יום, וגלל זה השקף מבעד החלון, ואז באמת ראה, והנה וגו', את רבקה אשתו.

ומיושב לפי"ז שפיר מאי דכתבה התורה, ויהי כי ארכו לו שם הימים, משום דזו היתה הסיבה, לעורר את אבימלך על איסור יחוד, וגם א"ש כפל הלשון של וישקף... וירא, משום ההשקפה קאי על עצם היות חלון פתוח, והראיה קאי על ההנהגה של יצחק.

והוי כאן השקפה לרעה, שחשדו על איסור יחוד עם אחותו, גם מובן מה שהשאיר יצחק חלון פתוח, כי לדבריו שהיא אחותו, א"כ אסור להתייחד עמה יותר מל' יום, וא"ש מה שלא העיר לו אבימלך על איסור יחוד עם אחותו. דכפתח פתוח לרה"ר מותר ביחוד.

והנה בכנה"ג אבה"ע בהג' על הטור אות י' וז"ל, בית שפתחו פתוח לרה"ר, וכו', נ"ב, דוקא ביום, אבל כלילה לא, וכו', אבל בחצי שעה של לילה שבני אדם עוברים ושבים, וכו', ואין חוששין ליחוד, הר' מכיר משרוטי כתיבת יד, עכ"ל. הובא בבה"ט אבה"ע סי' כ"ב ס"ק ט'. ומתבאר בדבריו דהיתר פתח פתוח הוא רק ביום ובתחילת הלילה, ותקשי שוב מאי אהני חלונו של יצחק שהיה פתוח לרה"ר להיתר יחוד כלילות.

אמנם ע"י בברכי יוסף שם אות י' וז"ל, דוקא ביום ובחצי שעה מהלילה, אין חוששין להתייחד אם הפתח פתוח לרה"ר, וכו', ומש"כ התוס' שבת י"ג ב', בד"ה מטה, דפלטי בן ליש בפתח פתוח לרה"ר הוה, וכו', צ"ל היה במקום דשכיחי עוברים ושבים, יום ולילה לא ישבותו וכו', עכ"ל. וע"ע מש"כ בשד"ח במכתב לחזקיהו על מס' שבת שם.

ומיושב לפי"ז ושפיר גם בהא דיצחק, דאיירי במקום שיש עוברים ושבים גם כלילות, ושפיר מהני פתח פתוח לרה"ר, וע"ע בספר דבר הלכה פ"ג סי' ט"ו ט"ז, מש"כ בזה בארוכה.

והנה אף דכל האיסור של יחוד עם אחותו יותר מל' יום הוא רק מדרבנן, ע"י במהרש"א תענית שם, דהאבות קיימו גם איסורין דרבנן, וע"ע מש"כ בזה במשך חכמה בראשית וירא (י"ח י') ובשמות בא (י"ב כ"ב) עה"פ כי ידעתי למען אשר יצוה וגו', ושמרו דרך ה' וגו', בראשית וירא (י"ח י"ט) דשמירה היינו גדרים וסייגים, והיינו איסורי דרבנן, וגם על איסור יחוד שמר, עי"ש.

וע"י במפרשי התורה, [כלבוש האורה, ובספר דברי דוד להט"ז]. דפירשו על וישקף וגו', מבעד החלון, שהיה חלונו סגור, ולכאורה זה ריעותא בהחזקה שהיא אחותו, דא"כ הא אסור ביחוד לאחד ל' יום, ולמש"כ בהא דוישקף וגו', דכוונתו של אבימלך לבדוק אם נשאר חלון פתוח, כי לדבריו של יצחק הרי אסורה עליו ביחוד, וכן נמצא וכן היה, חלונו פתוח, ובגלל זה ראה והנה וגו', א"ש דזה גופא כהוכחה להחזקה שהיא אחותו, ודו"ק.

הרב יעקב אשר פלדמן

רו"כ מטה או"ח

שע"י ישיבת שומרי אמונים

בענין כשרות החלב בזמנינו

לכבוד מכון בית אהרן וישראל. ראיתי את מאמרו של הרב יוסף מאיר הלוי פלדמן וכן של הרב גבריאל יהודא איליאווויטש בענין החלב.

רצייתי להבהיר כמה דברים מהמציאות זה כחמש שנים שאני שוחט פרות חליבה כ-200 פרות לחודש ושיעור הטריפות בהם כ-50% והשאר כ-40% כשר ו-10% חלק לא לכל הרעות וכידוע דין החלב כדין הבשר כמובא בשו"ע סי' פ"א.

ונהגה סדר השחיטה הנהוג בארץ שמביאים את הפרות ישר מהרפת לשחיטה ולפעמים עוד באותו יום נחלב בבוקר, ולאחר שנשחט ונמצא טריפה לית מאן דפליג שג' ימים אוסר וגם ישנם כ 3% שהם טריפות שרואים שהם מזמן מרובה שאסור אפילו י"ב חודש אם יש גבינה ממנה.

ונהגה בתשובות הבי"ח קכ"ז הביאו הלבושי שרר סי' ל"ט ס"ק כ"א שבהמה בחייה בחזקת היתר, זה רק לפני שנשחטה, ולאחר השחיטה אין החזקה הזאת ואסור אפילו בדיעבד, ולכן גם תקנו בדיקת הריאה משום מיעוט המצוי ולא סמכנו ארוב, והנה חלב שמשחמשים כמעט ככל העולם הוא מסוג פרות הולנדי שהם בצבע שחור לכן שהם מניבות חלב רב וכידוע שבסוג הזה של בהמות רבים הטריפות אפילו בעגלים צעירים ועגלות, לכן היות ומערכבים את החלב וצריך ששים לבטלו מסופקים אם יש, ואם כן יש, האם זה למהדרין אחרי שבטלו בששים.

בכבוד רב

ראובן לין ש"ב ק' אתא

הערות שונות

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל" בירושלים עיה"ק תרכ"א. אחדשה"ט באה"ר.

הנני מודה לכם על הקובץ היקר שאני מקבל בכל חודשיים על הפאסט, ונתמלא הבית שלי באורה של תורה, כן יעזור ה' לכם להמשיך להפיץ תורה ויר"ש.

מתחילה אני רוצה להעיר במ"ש הרב יהודה קוק שליט"א בקובץ סיון תמוז דהאי שתא. מה שתמה על האבני נור דסבי"ל דמחית עמלק מיקרי מ"ע שהז"ג משום דבשבת א"א לקיים מצוה זו, ותמה דהאיך יתיישב עפ"י דבריו קושיות הטו"א למה ביכורים לא מיקרי מצות עשהו"ג, וכן למה לי קרא דפטורי מקריאה וכו', וכתב ליישב דביכורים הוה דבר שיכול להשתנות ויכול להיות זמן שבאמת יהא אז מצות ביכורים ולכן ככה"ג לא מיקרי ז"ג גם לדבריהם עכ"ד הנפלאים.

ולכאורה הניחא לאחר חנוכה י"ל דעיקר המיעוט הוא רק משום שאינו מצוי על פני השדה, אבל הא דא"י במשנה שאין מביאין לפני עצרת, ומבואר במשנה מנחות (סח:): דקודם הקרבת העומר גם אם הביאו אין מקבלים [חוץ מנסכים], ולאחר הקרבת העומר אם הביאו מקבלין מהם בדיעבד, אבל לכתחלה אין מקבלין מהם והוא דין תורה כדלפי"י מקרא במשנה ביכורים [פ"א מ"ג] שנאמר "וחג הקציר ביכורי מעשיך" עיי"ש, וא"כ הרי מיקרי זמן גרמא מה"ט, ואז אין הטעם משום דהפירות אינן מצוין, שהרי א"כ למה לי קרא דאין מקבלין מהם או תיפר"ל מתביא מארצך דמוה ילפי' שלאחר חנוכה אינו מביא, [וגם בדיעבד למה מקבלין מהם הרי לאחר חנוכה אין מקבלין מהם גם בדיעבד וכמ"ש הרמב"ם [פ"ב מביכורים ה"ו] הגם שאין זה מוסכם עיי"ש בספר המפתח], ומכל זה מוכרח דקודם עצרת אף שמצוין או פירות עשה נתמעט מארצך, אפ"ה ילפי' מקרא דאין הזמן גרמא להביא או ביכורים, וא"כ שפיר הו"ל מצות עשה שהזמן גורם והורא קושיות מע"כ לדוכתיה.

והיה אפ"ל דכיון שבדיעבד מקבלין מהם א"כ אינו מיקרי ז"ג דלמעשה שייך לקיים המצוה בכל זמן וזמן, אבל מדברי מע"כ למדתי שגם מחיית עמלק בדיעבד אי עבר קיים המצוה ואפ"ה כתב האבני"ז דהוה ז"ג משום דאסור מה"ת א"כ ה"ה בזה.

ובשלמא לדברי הטו"א מובן, שהדם דלפני עצרת א"א להביא ביכורים, אבל לא מיקרי מפני זה הזמן גרמא וכמובן, שהרי אין הזמן של כל השנה גורם להביא, אלא קודם עצרת א"א להביא מפני סיבה צדדית דבעי' מתיר של שתי הלחם. אבל לדברי האבני"ז לא נתיישב מידי שהרי למעשה בזמן זה א"א להביא וזה לא ישתנה לעולם שהרי הוא גזיה"כ וצ"ע. אולם שו"ר דבשואל ומשיב [ח"ו סט"ז ד"ה מ"ש על דברת החינוך] כתב דדין זה שא"א להביא קודם עצרת אינו אלא מדרבנן עיי"ש וא"כ א"ש דברי האבני"ז דו"ל שסבי"ל דזה הוא רק דין רבנן, ולכן מה"ת היה יכולת עדיין להביא ודו"ק.

ונהגה בעיקר הקושיא י"ל עוד בדרך אחר עפ"י"מ שכתב בשו"ת משנה הלכות [מ"ח ח"א סי' תקמ"ה] לבאר דברי האבני"ז דסבי"ל שמצוה זו של מחיית עמלק לא ניתנה כלל בשבת, דכיון שיש מצוה של שמירת שבת, א"כ בציוו התורה של מחיית עמלק לא נכלל כלל חיובו לקיימה בשבת עיי"ש, ולפי"ז מובן דביכורים בעצם ניתנה על כל השנה רק דבר צדדי גורם שלא יוכל לקיימה, אבל מחיית עמלק לא ניתנה

כלל לקיימה בשבת וכנ"ל. וגם לדברי בעל משנה עדיין דברי האבנ"ז מחודשים דסו"ס אין חול גורם שיש מצוה זו, אלא השבת גורם שאין מצוה זו בשבת, אבל למעשה לא דמי לביכורים וכנ"ל.

[אין להקשות א"כ איך ס"ד שירחם עשה דקצת מצות ל"ת של שבת [כדשקל"י וטר"י ביבמות רפ"ק]. והרי לא ניתנה כלל בשבת, ד"ל שכ"ז הוא רק לאחר הכלל דאין עדחל"ת שיש בה כרת, לאחר כלל זה אמרינן ולא ניתנה כלל בשבת ודו"ק].

והנכון בעיני לבאר דברי האבנ"ז הוא עפ"י האחרונים [הוא עפ"י הריטב"א קידושין לו. ועשות שלמה חיים ס"י תקע"ח וספר פרי עץ חיים על ביכורים עמוד ל"א] ויסודם פשוט ומבורר, דמצות עשה שהז"ג אינו אלא א"כ א"א במצוה שהוא גופה הוה הזמן גרמא, משא"כ מצוה כמו קרבנות לא מיקרי ז"ג משום דההקדמה אינו אלא ביום, שהרי בהפרשת הקרבן ודאי שגם הם שייכים בה, דזה ודאי לא הזמן גורם, וא"כ מה איכפ"ל שהתורה נתן הגבלות מתי והיאך יכולין להקריב הקרבן ודוקא ביום, בזה לא נעשה כלל הזמן גורם, [יסוד הדברים פירשו בזה את דברי ריטב"א שכתב לתרץ למה סמיכות קרבן לא הו"ז ז"ג, והלא אין סמיכה אלא ביום, עפ"י הנ"ל עיי"ש, ואינו מוכרח שכוונתו הוא כן, אבל בלא"ה הסברא בזה לכאורה ברורה], וא"כ ה"ה מצות ביכורים, המצוה הוא להפריש ביכורים, זה גוה בכל השנה ולא מיקרי מה"ט ז"ג, אלא יש זמנים לההבאה, מתי יכולין להביא ומתי לא, אבל משום זה לא נעשה ז"ג וא"ש הכל כפשוטו בס"ד. והטו"א מיאן בפירושו זה וכמו שכתב בעצמו [חגיגה ט"ו] דדברי הריטב"א הנ"ל דתוקים הם עיי"ש, ומ"ש שם לפרש דלפי"ז אם היה אסור מחיית עמלק רק ביו"ט ולא בשבת דאז לא הו"י מיקרי ז"ג, כיון דיו"ט שייך להתבטל ח"ו, דבריו מחודשים הם, ולפי הנתבאר אין מוכרח שיסודו נכון, שכבר הבאנו ביאורים אחרים בדברי האבנ"ז.

ומ"ש שהביא מחבל ספרים החולקים על האבנ"ז יש להוסיף גם דברי השאלות יעב"ץ [ח"א סי' ל"ז]. שכתב ג"כ שתלוי רק אי הזמן הוא הגורם, וע"ע בשרי חמד ח"ד [מערכת מ כלל קלו ד"ה ודע עמוד 252] אריכות מענין זה, ועוד בפ"א [גמילה כ.]. וע"ע בקהילות יעקב פשטות ס"י שג"כ נ"ט כן כדבר פשוט.

אולם בחי' מהרא"ל [הלכות שחיטה ס"א סק"ב] כתב דשחיטה הוה מעשהז"ג כיון שא"א לשחוט בשבת, ושו"מ בשד"ח [שם] שמביא כן מספר שם אריה [יו"ד ס"ד] שכתב לפרש בזה דברי ההלכות אר"י המובא בתוס' ריש חולין עיי"ש, ולמעשה כתב השד"ח שם שגם השם אריה [שם סניג] דהעיקר הוא החולקים. וגם בדבריהם יש לפרש כדברי המשנה הנ"ל.

ובגמ' מבואר [קידושין ל"ד]. דמוזוה ומעקה הוה לא הזמן גרמא, אף שא"א להניח מוזהה או מעקה בשבת, וקשה על מהרא"ל והאבנ"ז הנ"ל, ועכ"ל דכיון שאם הניחו קודם שבת מקיים מצוה גוה בשבת [וכמפורש בתוס' פ"ק ה"ב דמוזוה דמוזוה מקיימין כל רגע עיי"ש], ולכן מיקרי שלא הזמן גרמא, ושבו מצאתי שסברא זו הביא השד"ח בשם מהרמ"ט עיי"ש, וכ"כ האבנ"ז גופיה [אר"ח סי' תנ"ט] דמעקה מקיים מצוה בכל רגע ורגע, ולכן אינו מיקרי ז"ג, ולפי"ז במחית עמלק אם הכה עמלקי בער"ש הכאה שיש בה כדי להמית ומת בשבת י"ל דקיים בזה מצות מחיית עמלק, וא"כ גם לפי חידושו של האבנ"ז דבכה"ג מיקרי ז"ג, אבל כיון שיכול להיות שיקיים המצוה בשבת לא מיקרי תו ז"ג וצ"ע, ובדוחק יש לחלק.

עוד הביא שם הכותב מדברי הרדב"ז דכל המועדים יהי' בטלים הכוונה דלעתיד לבא נהיה במצב מרומם מאוד עד שלא נרגיש כ"כ קדושת הימים טובים, בזה הבניתי הא דמקובל בקרב חסידים [ע' בספר פרפראות מהר"ת עמוד 76 שמביא זאת מהרה"ק ר' אברהם יעקב מסאדוגער זצ"ל מובא בפרדס יוסף החדש ר"פ פנתס] דלעתיד לבא יהא תשעה באב יום הראשון של יו"ט ושבעה עשר בתמוז דלאחריה יהא יו"ט אחרון וכיניהם יהי' זוה"מ, והנה לכאורה אין הכוונה לשלול דהג' שבועות בעצמם לא יהי' יו"ט, ודאי גם אז יהי' יו"ט, ורברי הרדב"ז והרה"ק הנ"ל משלימין אחד להשני דאז יהא התרוממות גדול בכל השנה, כמו ביו"ט דגלויות.

בענין השחתת עצים לבנות סוכה

א. בספר פרדס יוסף [אמור אות צ"ח] כתב בשם קובץ דגל התורה [שנה ב' ס"ב אות ז'] דיש לעיין אי מותר לקצוץ אילן מאכל כדי לבנות מעציו סוכה דהגם ד"ל עשה דוחה ל"ת, אבל הא לא הוה כעירניה עיי"ש מ"ש בזה, והיינו רגם לדעת הסוכרים דיש בעשיית סוכה מצוה גמורה אבל בשעה שעוקר העץ הלא אינו מקיים א"א מצות סוכה, דרק בשעת הבנייה יש מצוה, ובשעת העקירה הו"ל רק כהכשר

מצוה דלכאורה אינו דוחה לית [מפורש בדברי הראשונים (מכות ח). דחטיבת עצים לסוכה הו"ל הכשר מצוה, עיי"ש]. וכש"כ להסוברים דגם בבניית סוכה אין מצוה א"כ ודאי שחטיבת העצים אינו יותר מהכש"מ שהרי כל הבנייה אינו אלא הכש"מ, עכ"פ נראה דשורש השאלה בה הוא אי הכשר מצות עשה דוחה לית או לא.

ב. והנה בביצה [ח:] לענין כיסוי הדם כיו"ט, אמר' התם יבא עשה דכסוי הדם וידחה לאו דכתישת העפר [עיי"ש ברש"י ז: ד"ה והא קא עביר], ומדחה אימר דאמר' אתי עשה ודחי לית כנון מילה בצרעת א"נ סדין בציצית דבעינייה דקא מעקר לאו קא מוקים לעשה הכא בעינייה דקא מעקר לאו קא מוקים עשה עיי"ש, הרי דאף שכתישת העפר הוי לכאורה הכש"מ אפ"ה אינו דוחה לאו דיו"ט.

וכן מוכח לכאורה מרוב רובא דראשונים, ע' תוס' [תגיגה ב: גיטין מא. ועור] בסוגיא דחציו עבר ותציו בן תורין שאסור לישא לא ישראלית ולא שפתה, שהקשו יבא עשה דפני' וידחה לאו דלא יהי קדש, ותי' דהעשה לא נתקיים כ"א בגמר ביאה, והלאו כבר עובר בהערה, ולכן אינו דוחה דל"ה בעידייה. הרי מבואר בדבריהם דהכשר מצוה אינו דוחה לית, דהרי אין לך הכשר מצוה גדולה מהערה, דא"א לקיים מצות פו"ר כלל בלא הערה, ואפ"ה כתבו דאינו דוחה. [וע' להלן שבוה נחלקו עם הר"ן].

[ועבמג"ח [מצוה א' אות י"ד] שהקשה דגם הגמ"ב אינו אלא הכשר מצוה דעיקר המצוה הוא שיהי לו בנים, וא"כ אין סביל להתוס' דהגמ"ב דוחה לית, ועוד הקשה דגם אי נימא דגמ"ב הוה המצוה, אבל הלא אינו מוכרח שתתעבר ואפילו אי רוב נשים מתעברות ויולדות, הלא בכך או בת לא מקיים כלל המצוה של פו"ר, ובע"י תרווייהו דוקא, ולתאומים של זכר ונקיבה ודאי דלא שכיח, וצ"ע.

ובסברת התוס' צ"ל דודאי המצוה לא נתקיים כ"א כשיש לו בן ובת, אבל מצות התורה אינו התוצאות, אלא הפעולות, ולכן א"א לומר דציו התורה היה שיהי לו בן ובת, שהרי אין זה בידו כלל, ועב"ל שבציו התורה פו"ר נכלל שיעשו פעולות שיוולד בן ובת, ולכן בכל ביאה וביאה דאפשר שיע"ז תתעבר מקיים כזה המצוה של פו"ר דרו"ק].

וע"ע בדברי התוס' יבמות (ו. ד"ה שכן הכש"מ) דאי' התם על הברייתא "יכול יהא כיבוד אב ואם דוחה שבת ח"ל איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו" וכו' והגמ' מסביר דמיירי בלאו דמחמר דאינו אלא לית [ולית ביה כרת], ומקשה הגמ' א"כ גילף מהכא דאין עדל"ת שהרי כאן אין עשה וכיבוד דוחה לאו דמחמר, ומדחה שאני התם דהכיבוד אינו אלא הכש"מ "כשמחמר... כדי להכא גודלות לאביו בשעת דחיתיה הלאו אין מאכילו ומלבישו" [לשון התוס' שם]. כ"ה פ"י הסוגיא שם לפי דברי התוס', הרי מבואר דברייהם דגמ"ב דוחה לית. [אולם מרש"י שם מבואר להיפוך ואביא דבריו להלן בס"ד]. וע"ע בר"ג, בהא דמבואר בר"ה [לב:] דשופר של ר"ה אין מפקחין עליו את הגל וכו' דאין מצות עשה דשופר דוחה איסורי דרבנן דתקיי"ש עשה היא ופיקוח הגל עשה ולית מדרבנן היא, ותכמים עשו תיקון דדבריהם כשל תורה, וכתב שם הר"ג (ט: בדפי הר"ף) וז"ל: "ודקא יהיבין טעמא משום דהו"ל יו"ט עשה ולית קושטא דמילתא קאמר, ומיהו לא צריכינן להכי דאפי' הוי יו"ט לית גרידא לא אתי מכשירי שופר ודחי לה, דהא בעידנא דקא מעקר לאו לא מקיים עשה", אולם פשטות הסוגיא שם לא משכיר כן. עכ"פ דעת הר"ג מפורש ג"כ דאין הכש"מ דוחה לית.

וכן מוכח לכאורה עוד דהכש"מ אינו דוחה לית, דכמילה שדוחה שבת מצינו מהלך באחרונים¹ הדוא מדין דתורה, והיינו דעשה דמילה דוחה לית ועשה שיש בה כרת רשבת [משום דמילה חמור דנכרתו עליה י"ג בריתות [יבמות ה:]: וילפי' כן מציבוי"ם], ולגבי הכשר מצוה כמילה להביא את הסכין בשבת נחלקו ר"ע ור"א (שבת ק"ל). אי מותר, ולהלכה נפסק (יו"ד רס"ו ב') כר"ע דאסור, וא"כ לכאורה הרי מזה מפורש דהכשר מצות עשה אינו דוחה לית, וא"כ לכאורה ה"ה בגד"ד. אולם למעשה ראייה זו יש לדחות דכיון דכמילה אמרינן דהעשה דוחה לית ועשה שיש בה כרת, בכה"ג א"א להכש"מ לדחות, אבל בכל

1 פשטות הסוגיא ביבמות ה: דטרח להביא דעדל"ת שיש בה כרת ופריך ליליף ממילה, ומדחה מה למילה דנכרתו עליה י"ג בריתות, ואי מילה הוה בגדר הותרה ואינו שייך לדחיה א"כ מה מקשה כלל ממילה והלא שם גזיה"כ הוא דהותרה האיסור. וע' ביאור הגר"א יו"ד סי' רס"ו סק"ה, ובחידושי המסביר [הנפסד בספר חידושי בחרא] יבמות ה: אות נ"ג. ושם כתב דלייק מלשון המשנה (שבת ק"ל). "שא"א לעשותה מערש"ש דוחה את השבת", הרי שנקט המשנה לשון דוחה ועיי"ש עוד.

שאר עדל"ת אולי גם הכש"מ דוחה. [ובלא"ה סוגיין דעלמא הוא דמילה בשבת הותרה ולא דחיה ולפי"ז אינו ראייה כלל].

המורם מדברינו עד כה דמגמ' ביצה הנ"ל וכן מדברי הראשונים מוכח דאין הכשר מצוה דוחה ל"ת.
ג. אולם רש"י ביבמות (שם) חולק על התוס' ולדבריו בביאור הסוגיא יוצא מפורש דהכשר מצוה ג"כ דוחה ל"ת, ולהכי כשאב אומר לבנו לשחוט בשבת היה מחויב לקיים דבריו משום עשה דוחה ל"ת [אי לא גילוי הקרא עיי"ש], ואף שאין זה אלא הכשר למצות כיבוד, אפי"ה דוחה.²

והנה בסוגיא דכ"מ מבואר דכהן והאבידה בכיה"ק אינו חייב להחזיר והאי השבת אבידה עשה ואיסור טומאה לכהן הוה עשה ול"ת ולכן אינו מחזיר, ומביא שם הנמוקי" (טו סעי"א) להקשות דלמ"ל האי טעמא והרי בלא"ה ל"ה בעידינה שהרי בשעה שנכנס לביה"ק לא קיים העשה ומתוך שם בשם הרנב"ר ז"ל: "דהכא נמי בשעה דעבר אלאו קיים העשה כמילה בצרעת, דהא מתעסק הוא במצות השבת בשעת עקירת הלאו, ואע"פ שלא גמרה מה בכך, גם מצות מילה לא נגמרה עד פרע, דקיי"ל מל ולא פרע כאלו לא מל, ולא ממעטין אלא כההוא דאמר' פרק ר"א דמילה ויקון בהרתו ויעבור שבשעה שקוצץ בהרתו אינו מתעסק בגופה של מצוה דהיינו עבודה אלא במכשיריה, דהוא ז"ל סבר דגוף עיקר העשה מתחיל משעת ראייתה..." ועיי"ש מה שמביא מדברי הראשונים התולקים עליו וסב"ל דאינו גוף המצוה אלא הוה רק הכשר מצוה, עיי"ש, אבל אין מזה סתירה לדברי הר"ג הנ"ל שכתב לגבי שופר דאסור לפקוח הגל משום דלא הוה בעידינה, שהרי זה פשוט דפיקוח הגל עבור מצות שופר אינו כחלק מהמצוה, ואינו דומה להשבת אבידה, שמשעה שראה יש עליו מצוה להשיב, אולם מדברי הר"ג מוכח עכ"פ דלא כדברי תוס' הנ"ל שכתבו דהעראה אינו דוחה ל"ת משום דל"ה בעידינה, ולכאורה לדברי הר"ג דהשבת אבידה מיקרי משעת ראיית האבידה עוסק בהמצוה, אי"כ ה"ה פו"ר הרי משעת העראה עוסק במצוה זו, ושפיר ידחה ל"ת, ולפי"ז הר"ג מוכרח לתרץ על קושיות התנ"י התידוצים האחרים שכתבו התוס' עיי"ש.

אולם לכאורה הנוגע לנר"ד לגבי מצות בניית סוכה, אי נאמר דבניית סוכה הוה מצוה, וכמ"ש רש"י במכות [ת.]. וכן מוכח בכמה מקומות בש"ס, אי"כ י"ל לדעת הר"ג הנ"ל דהשבת אבידה גם בשעה שנכנס לביה"ק מצי לדחות הלאו, אי"כ ה"ה בחטבת עצים לבניית סוכה, אה"נ דאינו אלא הכש"מ, אבל עוסק הוא במצות בניית סוכה והרי זה דמאי לכהן שנכנס לביה"ק להחזיר אבידה ודו"ק היטיב [ולא דמי לתקנת העפר לכסות הרס דהם אינו עוסק בהמצוה כלל וצ"ע]. אבל אי נאמר דאין בניית סוכה מצוה, אלא הוא רק הכשר מצוה למצות ישיבת סוכה, אי"כ א"א לומר דעוסק כבר עתה במצות ישיבת הסוכה, דסו"ס אין זה כחלק מהישיבה בסוכה. [וע' קובץ בית אהרן וישראל תשרי תשס"ג שהאר"ן בנד"ז חכ"א].

והנה לכאורה מהיוצא הוא, דרעת רוב הראשונים שאין הכש"מ דוחה ל"ת, והגם שלד' הר"ג הנ"ל י"ל דדוחה, באמת יש לדחות, וגם שבשו"ת כ"ס [או"ח סי' ע"א] כתב דאין הלכה בזה כדברי הר"ג אלא כהתולקים, לכן נראה דמצד הנ"ל א"א לומר דדוחה.

ד. אולם לכאורה יש לחדש דדוחה משום דמצינו [תוס' פסחים נ"ט. ועוד] דעשה חמור דוחה ל"ת גם אי לא הוה בעידינה, וא"כ מצות סוכה יש צד לומר דחמירא הוא דרפייט לסוכות [יום ב' ד"ה בל] כתב

2 כ"כ השר"ח דלרש"י ביבמות הכשר מצוה דוחה ל"ת עיי"ש, ותמה שם על הכ"ס או"ח סי' ע"א שלא הביא דברי רש"י אלו כשדן בענין זה, והנה שם בסוגיא לרש"י הוה הפי' של "הכשר מצוה" דלא ככל הש"ס דאינו אלא הכשרו והכנה להמצוה, אלא אדרבה זה הכשר קיומה עיי"ש היטיב, אבל עכ"פ כיון דמירי שם מליכוד אב שאמר לו אביו שחוט לי וכי' ואפי"ה דוחה הרי מוכח גם בפרוש דוחה כיון שוהו הכשר קיומה. אולם לי"ע טובא בהא דחתי' אביו לא אמר לו תכין לי מאכל, דבכה"ג הוה השחיטה וכישול הכשר והכנה למצוה, אבל אי אמר לו כפי' שחוט לי, הוה עיקר המצוה, ודו"ק, ונתיישב קושיות השר"ח על הכ"ס ודו"ק, [וכן מוכח שם לשון רש"י]. ולפי"ז צ"ל דבזה ג"כ נחלקו רש"י ותוס', דלתוס' הפי' שם בסוגיא הוא דמה לכיבוד שכן הוא הכשר מצוה וממילא שם אינו דוחה עיי"ש, ולפי הנ"ל צ"ל דלתוס' מירי שלא אמר לו אביו שילך להביא גזולות אלא אמר לו תביא לי מאכל ודו"ק.

דמעות סוכה שקולה נגד כל המצות, וא"כ אולי מה"ט הוה בגדר עשה חמירא דרוחה הלאו גם אם אינו בעידיניה, והגם שבוה יש לדון אי מצד זה מיקרי עשה חמור.³ אבל מבואר במועד קטן [י"ד:] דעשה דשמחת החג מיקרי עשה דרבים דכתיב ושמחת בתגין, ומשמע דכל עשה שהוא על כלל ישראל ביחד מיקרי עשה דרבים, וא"כ הרי לפי"ז גם מ"ע דסוכה מיקרי עשה דרבים ודאי הוה בגדר עשה חמירא שדוחה גם שלא בעידיניה לדי' הראשונים הנ"ל.

ושוב ראיתי דמפורש בגמ' דעשה דרבים דוחה גם שלא בעידיניה, דבבבבבב (מ"ז:): מבואר דר"א שיחרר עבדו כדי להתפלל כמנין, ומבאר הגמ' הטעם משום דהוה עשה דרבים, ועיי"ש בתוס' שכתבו דעשה דרבים דרבנן דוחה גם ל"ת דאורייתא, ולכאורה הא הוה שלא בעידיניה, ומוכרח דעשה דרבים דוחה גם שלא בעידיניה.

אולם היה אפשר לחלק דשאני עשה דרבים דהתם, כיון שהמצוה גופא מתקיים רק ע"י רבים, שיש מצוה מיוחדת להתפלל עם מנין וזה א"א לקיים ביחד, משא"כ כל מצוה שרבים עושים ביחד, הרי יכול להתקיים גם ע"י יחיד, אבל זה אינו דכתוס' וברא"ש שם מפורש דהאי עשה דרבים דומה לעשה דרבים של גמ' מו"ק הנ"ל, שכתבו דמוסגי' זו מוכח דגם אבילות דיו"ט אחרון נדחה, אף ששמחת יו"ט אחרון אינו אלא מדרבנן, עיי"ש ודו"ק, וא"כ משמע דעשה דרבים גם הא דשמחת יו"ט או מצות סוכה, דוחה לכ"ע גם שלא בעידיניה.

אבל עדיין יש בזה מחלוקת, שהרי גם קרבן פסח הוא עשה דרבים ואפ"ה נחלקו בה הראשונים, וצ"ע לדבריהם מגמ' ברכות הנ"ל, ועכצ"ל דסב"ל לחלק בין עשה דרבים דגמ' ברכות למו"ק הנ"ל וכמ"ש לעיל, וא"כ לדבריהם ה"ה שאין עשה דסוכה דוחה ודו"ק.

ה. והנה בהא דהעיר הר"נ [והובא דבריו לעיל] בסוגיא דר"ה דלמ"ל טעמא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה הרי בלא"ה ל"ה בעידיניה, ולפי האמור מוכרח דדעת הר"נ הוא דגם עשה חמור אינו דוחה כ"א בעידיניה [וכמו דמשמע שכ"ה דעת הריב"א בתוס' הנ"ל]. ולהכי כתב דגם בלא טעם הגמ' אינו דוחה משום דהוה הכשר מצוה, אבל מדברי הגמ' שלא כתב טעם זה הוא ראייה לדברי תוס' הנ"ל דבעשה חמור ל"ב בעידיניה, ולכן שופר דהוה עשה דרבים דוחה גם אי הוה שלא בעידיניה, ולכן הוצרך הגמ' לטעמא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה.

אמנם נראה דזה אינו, ולא מסתבר למימר שכל מצות עשה שהו"ג מיקרי עשה דרבים, ודוקא מצות שמחת החג, מיקרי מצוה דרבים כיון שמצוה זו נוהג כל ימי החג בכל רור, וממילא נתקיים ע"י רבים ביחד, וניתנה באופן זה לכלל ישראל, וה"ה סוכה כיון שהתורה אמרה בסוכות תשבו שבעת ימים תשבו כעין תדורו, א"כ הרי מצוה זו ניתנה לכלל ישראל ביחד, אבל שופר אינו מצוה שניתן לקיים ביחד, שהרי כל אחד יכול לתקוע לעצמו, ולא הוה מצוה שנתקיים ע"י רבים דוקא, ומנין בה אינו אלא להידור.

ו. אולם מצד אחר יש לדון בעיקר האי עניינא אי עשה דסוכה דוחה לאו דלא תשחית, מהא דמבואר בדברי הרמב"ן [כתובות מ.]: דאין עשה שאינו שוה בכל דוחה לאו השוה בכל, וא"כ כיון דמצות סוכה אינו שוה בכל שהרי נשים אינן מצוות בה, י"ל דאינו דוחה לאו דכל תשחית שהוא שוה בכל, אבל באמת זה אינו, שהרי באמת כבר הקשו האחרונים ע"ד הרמב"ן דמקור עדל"ת הרי ילפי' מכלאים כציצית, וציצית הלא אינו שוה בכל ואפ"ה דוחה לאו דכלאים השוה בכל, וצעי"ג בדברי הרמב"ן, וכתב בדברי יחזקאל [סכ"ח:] ליישב דסב"ל להרמב"ן דמצות עשה קיימת ג"כ דוחה ל"ת⁴ ולא בעי' חיובית דוקא,

לפי כל זה אינו ראייה דדעת רש"י הוא דהכש"מ דוחה ל"ת, אולם כתבנו דברינו למעלה עפ"י דהש"ח. 3 ושו"ר דמפורש בדברי הראשונים ביבמות ג: דאין חומרא זו של שקולה נגד כל המצות סיבה שידחה ל"ת, עיי"ש שהקשו דהיאך ילפי' מציצית דרוחה כלאים לכל התורה, שאני ציצית דשקולה נגד כל המצות, ותירצו דזה אינו שכר המצוה ואין אתה יודע מתן שכרן של מצות [ובביאור הרבנים עמ"ש הרה"ק מסאטמאר ביוואל משה מאמר ישוב אר"י סי' ל"ד]. עכ"פ היוצא דאין לומר כמו שכתבתי למעלה, אולם מצד עשה דרבים י"ל דדוחה וכדלהלן.

4 ובנקודה זו יש להעיר על הרבני יחזקאל דאינו מוכרח בדברי הרמב"ן דסב"ל דגם עשה קיומית דוחה ל"ת, אלא כונתו דכיון דנשים אם מקיימות מצוה זו יש להם מצוה קיומית, לכן מיקרי שוה בכל ודו"ק (וכבר העיר כן חכ"א בחבורת קול התורה חוברת מ"ג עמוד ר"כ עיי"ש).

ולכן כיון דגשים יכולות לקיים מצות ציצית, וקיומית ג"כ דוחה ע"כ מיקרי שוה בכל. וא"כ ה"ה בסוכה כיון דגשים יכולין לקיים המצוה מיקרי שפיר שוה בכל אף בבנייתו וא"ש.

ובלא"ה נראה דר"י התוס' הוא דלא כדברי הרמב"ן דעמ"ש התוס' [יבמות ו. ד"ה טעמא המתחיל בדיה:]: דגם אי הוה ילפי' עשדל"ת מילפותא אחרת ולא מכלאים בציצית עדיין בעי' להלימוד של כלאים בציצית כדי ללמוד דגם עשה שאין שוה בכל דוחה ל"ת, ולדבריהם הרי ודאי סוכה ידחה את הלאו דבל תשחית, [והיה אפשר לדחוק בדבריהם דכוונתם כדברי הרמב"ן ובעי' הילפותא דכלאים בציצית ללמוד דגם מ"ע קיומית דוחה, אבל אין פשטות בדבריהם מורין כן עי"ש].

ז. והנה בפרדס יוסף שם מביא מדברי הרד"ק [מלכים א' ו-כ"ג] שנתבאר מדבריו דגם לצורך בנין ביהמ"ק היה אסור לקצוץ אילן מאכל, ולפי כל הנ"ל יל"פ שיטתו בכמה אנפין, אבל יהי' מזה ראייה ראשונה למעשה בנר"ד דאסור [דעשה לבנות ביהמ"ק עדיף לכאורה טפי מלבנות סוכה].

אולם יש לדחות ראייה זו דיל"פ דעת הרד"ק עפ"י הכלל דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, וא"כ גם אי נאמר כנתבאר לעיל דבזה אמרינן ע"ל"ת, במקדש לא אמרינן כה"ג, ואף שיש לדחות דאין זה נקרא ל"ת שבמקדש כי אין לאו ניתן למקדש בלחוד שהרי עוברים על לאו זה לעולם, אפ"ה יש לדון בזה עפ"י"ד המהרי"ק [מובא בגלה"ש עירובין ק.]: דגם ל"ת כזה מיקרי ל"ת שבמקדש, וא"כ י"ל דמה"ט אינו דוחה אבל באמת אמרינן בזה ע"ל"ת.

המורם מהאמור: א. מדברי הגמ' ורוב ראשונים נראה דאין הכשר מצות עשה דוחה ל"ת, אלא דעת רש"י נראה דדוחה, וכן נראה דעת הר"ג דהכשר מצוה כחטיבת עצים לבניית סוכה דוחה ל"ת, מפני שזה מיקרי עסוק בגוף המצוה. ב. אפ"י לר' הר"ג אין זה אלא להסוברים דבניית סוכה הוא מצוה. ג. מאידך גיטא גם הסוברים דאינו דוחה ל"ת, י"ל דשאני סוכה כיון דהוא עשה חמור כיון דהוא שקול נגד תרי"ג מצות, ועוד יותר דהוה עשה דרבים, ולכן דוחה גם שלא בעידינהי, אולם גם בזה נחלקו הראשונים. ד. ובכל זאת יש לשדות בה נגא עפ"י"ד הרמב"ן דעשה שאינו שוה בכל אינו דוחה ל"ת, אבל נראה דאין זה דחייה כמבואר בפנים. וכל דבריו לא נכתבו להלכה אלא לפלפולא בעלמא בס"ד.

תיקוני סופרים

במזמור לדוד ה' בשנותו את טעמו, הנה מזמור זה נתייחד ע"ד א-ב, ורק אות ו' נחסר, וראיתי פעם כסידור התהלה והתפארת בשם הגרי"ח זונענפעלד וצ"ל הטעם למה נחסר אות ו' וכתב דהוא משום דו' מורה על מדת האמת וכיון שדוד המלך שינה כאן מהאמת "בשנותו את טעמו" לכן חסר כאן הו'.

והנה באמת בפסוק שבו נרמז הה"א "הביטו אלי ונהרו ופניהם אל יחפרו" יש בו גם ו', אבל כיון שכל הא-ב נרמז בתחילת הפסוק ורק כאן הוא באמצע הפסוק, הרי משמע שאין הו' מורה לו' מהא-ב, ונמצא מוכינים דברי הגרי"ח וצ"ל.

ולפי"ז יפה עשו המציינים כסידורים לתפלת יום שב"ק שהגדילו האותיות של מזמור זה, ולא הגדילו האות ו' [כגון בסידור חלקת יהושע] כיון שאין זה הכוונה בו' זה.

אולם לאחרונה ראיתי בסידור אחד ששינה וציין גם הו' של ופניהם, ולא ידעתי אם יש לו מקור להדברים או מסברא דנפשיה, לכן חפשתי בזה ומצאתי שרבינו המאירי כפירושו לתהילים כתב ואמר שדוד המלך סידר מזמור זה על סדר הא-ב וכלל אות ה' וו' בפסוק אחד ו, הרי שיפה עשו המציינים הנ"ל.

ואינו מוכרח דזה סותר דברי הגרי"ח הנ"ל, ד"ל שכוננת הגרי"ח הוא לומר דמשה"ה לא ציין דוד המלך אות ו' בתחילת הפסוק משום טעם הנ"ל, וזה דומה להא דמבואר בכרכות דאות ג' לא אמרה דוד בתהלה לדוד ואפ"ה רמזה במקום אחר סומך ה' לכל הנופלים ודו"ק.

בכבוד רב

יואל קרוים

כולל טאהש לאנדאן יצ"ו

הערות שונות

ולשון חכמים מרפא (משלי יב, יח)

א. מתה בפשיעה - נגנבה בפשיעה

בגמ', ב"ק קחב, שנינו: רבה זוטרי בעי לה הכי, נגנבה באונס והחזיר הגנב בבית שומר ומתה בפשיעה מהו, אמרינן כיון דנגנבה באונס כליא ליה שמירתו או דלמא כיון דהדרא, הדרא לשמירתו, תיקו. ויש לדייק מדוע נקט רבה זוטרי "ומתה בפשיעה" ולא "נגנבה בפשיעה", דומיא דירשא, "דנגנבה באונס". ובר מן דין, אף את"ל שכלתה שמירתו, אכתי יתחייב משום שומר אבדה.

והנה בספר "אילת השחר" (כ"מ לח, א ד"ה שכן) יצא לחדש בדין שומר אבדה (בישוב הקושיא, כיצד יפטר המוכר בטענת "נשרפו חטיבין בעליה" (כ"מ מזב), הא אכתי יתחייב על שלא הצילו משום שומר אבדה, ועיין באחיעזר ח"ג סי' ר' מה שהאר"ך בזה) וז"ל: "דהנה כל הדין דחייב שמירה [של שומר אבדה] נלמד מקרא דואספתו אל תוך ביתך, כמבואר ברש"י פ' הכונס דף ג"ו ע"ב ד"ה שומר אבדה וכו', וזה מה שגילתה בואספתו אל תוך ביתך, דהיינו שתשמרנו ברשותך. נמצא כמה שאין בליקחה כו', שום שמירה יותר משאם אינו בביתו, ע"ז לא משנה אם זה נמצא בביתו אם לא, ולכן להציל מלהשרף, שאין לזה שייכות למה שצריך להיות בביתו, או [לענין] חיובו להציל אין נפק"מ אם זה ברשותו או לא ברשותו, דתמיד חייב להציל, אבל אין על זה חיובי תשלומין עכ"ל, כלכתנו בדרך זו, הרי מה שדייקנו והקשינו לעיל, חרא מיתרצא בחברתא, כי אכן אם היתה הגניבה בפשיעה היה חייב השומר ממנ"פ, אי משום דהדרא לשמירתו ואז משום שומר אבדה (להצד דכליא ליה שמירתו), ואולם במתה בפשיעה, להצד דכליא ליה שמירתו, אמנם מוטל עליו להציל משום השבת אבדה, אך אם לא הציל, אין עליו חיובי תשלומין משום שומר אבדה, כי לגבי מתה אין היא שמורה יותר ברשותו, מאשר אם לא היה ברשותו.

ואם כנים הדברים, הרי בהיות השומר ש"ח ונגנב הפקדון באונס והגנב החזירו לביתו של השומר להצד דהדרא לשמירתו, הדר להיות ש"ח, אך לא כן את"ל דכליא ליה שמירתו, כי אזי הוא שומר שכר, מדין שומר אבדה, ומעתה יתחייב על גוף כשומר שכר, נמצא, שאם ננקוט דכליא ליה שמירתו, נחמיר עליו יותר, מאשר אם היה חוזר לשמירתו, ככתחילה, כש"ח. אך לא כן, אם מתה בפשיעה, כי אז להצד דהדרא לשמירתו, יתחייב מפאת היותו ש"ח. מנגד, להצד דכליא ליה שמירתו, ומעתה הוא שומר אבדה, אינו מתחייב ככה"ג, כמשנתה, שבאופן זה אין נפק"מ אם "האבדה" ברשותו או אינו ברשותו.

ויל"ע כאשר הפקדון נגנב באונס, ואבד לגנב, והשומר מצא אותו, האם גם כאן נאמר "כיון דהדרא, הדרא לשמירתו", דהא מאי דהדרא ליה, היינו בתורת משיב אבדה.

ב. היכי דמי - נמאי עסקינן

כפ' הכונס (ב"ק נהב), תניא א"ר יהושע ארבעה דברים העושה אותן פטור מדיני אדם ויחייב בדיני שמים, ואלו הן, הפורץ גדר בפני בהמת חבירו, והכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה, והשוכר עדי שקל להעיד, והיוודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו. אמר מר הפורץ גדר בפני בהמת חבירו, היכי דמי, אילימא ככותל בריא, בדיני אדם נמי יתחייב, אלא ככותל רעוע. אמר מר הכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה, היכי דמי, אילימא דמטיא ליה ברוח מצויה, בדיני אדם נמי יתחייב, אלא דמטיא ברוח שאינה מצויה וכו'. אמר מר השוכר עדי שקל, היכי דמי, אילימא לנפשיה, ממונא בעי שלומי ובדיני אדם נמי יתחייב, אלא לחבריה. והיוודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו, במאי עסקינן, אילימא כבי חרי פשיטא וכו' אלא בחד ע"כ.

והנה, יידיקו כבי מדרשא של ישיבה קטנה, מה דנקט לגבי שלושת המאמרים הראשונים לשון "היכי דמי", ואילו למאמר האחרון (היוודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו) נאמר בשינוי לשון "במאי עסקינן", ואכן טעמא בעי.

וענו ואמרו, כי בשלש המאמרים הראשונים הדחיה היא "דאם כן בדיני אדם נמי יתחייב", כלומר, שזה בניגוד לדין, משא"כ ביוודע עדות לחבירו וכו' אי בבי חרי עסקינן הוי זה "פשיטא". וכדי לעיין ששונה דחיה זו מקודמותיה, שניתנה הגמ' לשונה, מ"היכי דמי" ל"במאי עסקינן", אבל בעצם אין נפק"מ בין שתי הלשונות.

ואילו הגר"א נבנצל שליט"א השיב כי "אולי י"ל דבשלת המאמרים הראשונים ידוע במי עוסקים, והשאלה רק באיזה אופן. משא"כ ברביעי, הספק הוא אם עוסקים בשני בני אדם או באחד".
נראה מדבריו, שאכן הלשון "במאי עסקינן" בדיוקא הוא ומשמעותה שונה מלשון "היכי דמי", ואמנם הנחה זו טעונה בדיקה בכ"מ בש"ס שלשונות הללו נזכרות שם. (ראה לדוגמא, שבת לח, ב במאי עסקינן וכו' וכו' ולהלן שם, האי כופח היכי דמי וכו').

ג. מוציאין שלש תורות - מביאין שלש תורות

בספר "משמר הלוי" ע"מ"ס מגילה, עמ' תנח, וז"ל עיינתי בס"ד בגמרא הקדושה מגילה כ"ט ב' וכו' וראיתי שם דקדוק נורא לענ"ד: א"ר יצחק נפחא ר"ח אדר שחל להיות בשבת מוציאין שלש תורות... וא"ר יצחק נפחא ר"ח טבת שחל להיות בשבת מביאין שלש תורות... למה אותו אמורא ר' יצחק בר נפחא שני בלישני: מוציאין... מביאין...? האם משהו מדבר מזה בספרן של צדיקים גמורים? [א"ה: שאלתי ד"ז לכמה גדולי תורה שליט"א ולא השיבוני דבר, עד שזכיתי שהשיבני כבוד הגרא"נ [-הג' ר' אביגדר נבנצל] שליט"א וזה לשון קדשו: "מאי דכתב מר דר' יצחק נפחא שינה בלשונו - פורתא לא דק, דהא מסקינן דחרא מכלל חברתה איתמר, וא"כ לא אמר ר' יצחק נפחא אלא רק ההיא דר"ח אדר, ומכלל זה למד אחד השומעים ההיא דר"ח טבת, ואין השנים מתנבאים בסגנון אחר." עכ"ל כבוד הגרא"נ שליט"א ודבריו נאמנו ונעמד מאד].

וביום קראנו שיח נאמן ונעים זה, כתבנו לבעל הדברים, הגרא"נ שליט"א: "הנה השבוע למרנו סוגיא זו במס' מגילה וכווננו לר' כת"ר שליט"א, אך בהוספת נופך, כי אפשר שבכוונה שינה בעל המאמר לשון "מוציאין" ל"מביאין" (שאינו רגיל כלל לגבי ס"ת) להורות שאין זה מאמרו של ר' יצחק נפחא, כי אם חדא מכלל חברתא אתמר. ואולם, גירסת הרי"ף והרא"ש "מוציאין" בשני המאמרים".

יעקב קאפל רייניץ

עיה"ק ירושלים ת"ו

בענין תפילה בשבת

בענין מה שהאריכו כו"כ לודן בענין תפילה בשבת.

נתעוררתי כמה שנהוג כשמבקרים בשבת במקום קדוש, וכגון העולים לציון הקודש באתרא קדישא מירון, אם מותר להתפלל ולשטוח תפילתו בשבת, דהא קיי"ל דאין להתפלל ולהתחנן בשבת, ולכן אומרים במי שברך לחולה שבת היא מלועוק ורפואה קרובה לבוא. ויעיין בב"י ס"י קפ"ח שדנו אם מותר לומר בברהמ"ז רעינו זונינו פרנסינו וכו' וכבר דנו בזה גדולי הפוסקים.

ונראה דאפשר לומר דכשאל להתפלל שיש לו כבר חולה או צרה ומצוקה, באופן זה אסור להתפלל דע"י התפילה נתעורר לו צערו ונמצא מצטער בשבת. ולכן כשיש לו חולה אסור לזעוק עבורו. וכן על "פרנסה" דנו אם מותר להתפלל כיון שהוא דבר שהוא זקוק לו תמיד והוא בבחינת כל יום ויום זקוק לבקש על כך, וכשהוא מתפלל על כך נתעורר צערו ומצוקת הפרנסה אבל מי שבא להתפלל על העתיד [ולא משום שיש לו עתה צרה או צער רח"ל] אלא כיון שהוא במקום קדוש מקום מסוגל לקבלת התפילות רצונו להתפלל שלא יארע לו צער א"כ עי"כ לא יתעורר צערו, שהרי אין לו עתה צער רק מתפלל על עתיד שלא תארע לו צער, א"כ אין תפילה זו גורמת התעוררות הצער.

ומטעם זה י"ל גם דכשמתפלל על העתיד. משום שהזמן גרמא וכגון המתפלל בער"ת סיון על הצלחת הבנים, וכפי שהשריש רבינו השל"ה הרי אינו בא להתפלל משום שיש לו צער, אלא מתפלל על העתיד, ואין התפילה גורמת צער, י"ל דבכה"ג לא גזרו ואסרו מלהתפלל.

ויה"ר שיקובל תפילתנו בכל מקום ובכל עת.

ביקרא דאורייתא

נתן מאיר בהג"ר חיים דרוק

הערות שונות

לכבוד מערכת קובץ הנכבד בית אהרן וישראל העוסק בפלפולא דאורייתא בכל מקצועות התורה, כן ירבו.

האתי מאד ממה שהדפסתם בגליון ק"ז ספר פרק שירה עם פירוש קדמון דברים הנחמדים מפז. רצוני להעיר ולהוסיף שני דברים. ב"ד ז' הביא המחבר לשון הוזהר הקדוש פ' חיי שרה שהוא מקור לשירות כל הברואים, הרי הוא נמצא כוזהר ח"א דף קכ"ג. עוד בדף ל"ד מסיים המחבר עם שירה נאה. השירה הזאת נכתב במדה ובמשקל כמבואר בספרי המדקדקים הקדמונים. ע"י בס' לויית חן [שנת שי"ז] שער י"א שמבאר שבשירה כל נקודה נקרא "תנועה" חוץ מן שוא נח שלא נחשב כלל דלעולם הוא מחובר עם התנועה שלפניו. וכל שוא נע עם נקודה שאחריה נקרא "תח", ובספר הנ"ל בפרק ג' מביא הרבה מיני שירות ובמין הי"ב כותב שיש שיר על משקל של שתי תנועות ויתד, ושתי תנועות ויתד, ושלוש תנועות, ע"ש דוגמאות לזה. הגה זה ממש בשירת מחבר דירן שבכל שורה מכיל סדר זה. לדוגמא אביא כאן שורה ראשונה עם הניקוד: קורא מאד - נחמד פקת - עיניך, הרי ב' תנועות עם יתד, ועוד ב' תנועות עם היתד, וג' תנועות. וכן הסדר בכל השורות, דוק ותשכח.

עוד הערה קטנה יש לי על מה שכתב הרה"ג ר' יוסף פפיש שליט"א בדף קמ"ג בשם הגר"א על חשבון של ערך היקף העיגול לרחבו הנקרא פאי [שמספר זה באמת אין לו קץ שהוא מספר אינסופיות], שחז"ל לא דק וחשבו ל 3, אמנם הראשונים כתבו שיותר מדויק לחשוב 1/7, ובשם הגר"א מרומז בקרא בספר מל"א ז' כ"ג בחשבון 3 X 111/106 שזה עולה 15/106 שזה יותר קרוב לפאי. וכתב הרב הנ"ל שלא מצא מקורו, הגה ראיתי מלפנים בס' הרשב"א דפוס אורייתא [תשמ"ז] כרך ב' מס' עירובין דף ע"ו: בהג"ה 8, וז"ל: ויש בזה קרי וכתוב במל"א ז' כ"ג הכתיב קוה והקרי קו ורומז על הפרש שביעית, כי היחס שבין 3.1415 ל-3 שזה ליחס שבין קוה [111] לקו [106], מפורסם בשם הגר"א, עכ"ל.

רצוני להוסיף על זה שיש מספר שיותר קרוב על פאי, כזה 3 16/113 או 355/113 שזה עולה 3.1415929. ומספר זה שזה לפאי ער ששה מספרים אחר נקודת העישור, שהרי פאי = 3.1415927. משא"כ מספר הנ"ל 3 15/106 עולה 3/1415094 ששוה לפאי רק ארבעה מספרים אחר נקודת העישור. [סימון למספר זה ש 355 גימ' שנה"ש שהשנה הולך בעיגול, 1131 גימ' פליג שצריכין לחצות ולחלק למצוא קוטר העיגול]. אמנם בפסוק לא היה יכול לרמוז על מספר שלי כיון שמספר 355 אפשר לחלקו לשלוש חלקים שווים כמו מספר 333, פ' שאין מספר שלם שיכולים לכפלו ב3 שגיגע למספר 355 כמו שעשו מן 333 = 3X111, ודוק.

ומה שכתב הרה"ג ר' מאיר סנדר שליט"א בדף קנ"ב מרש"י מס' סוכה מ"ז: שפסח שני מותר עם חמץ, כבר העיר על זה בספר אוצר מפרשי התלמוד על מס' סוכה שם, וע"ש שהביא עוד הרבה מראי מקומות בענין זה.

בברכת כתיבה ותחימה טובה
אלעזר שמואל בריענער
ישיבה תורה ודעת - ניו יארק

שאלות בריני עוסק במצוה

העוסק בעשיית ותליית ציצית בבגד של ד' כנפות האם אמרו' ביה פטור דעוסק במצוה, ע"י שו"ת קה"י לבעל המשכנ"י דלמצוה יחשב וכ"כ בפתיחה לשו"ת באר משה, ואפילו אם אינו מצוה גמורה מ"מ הו"ל בכלל הכשר מצוה דמבואר בסוכה כ"ו. דסופרי סת"ם ותגריהם פטורים מן המצות וע"י ערוך לנר שם ד"ה לקיים דברי ריה"ג משום דסוף סוף הו"ל בכלל עסק דמצוה, וכן מבואר ש"ס שם דגם מוכרי תכלת פטורים מה"ט, וא"כ לכאוי ק"ו לעשיית ותליית ציצית עצמן, מיהו באר"ז סוכה שם [סי' רצ"ט] כ' דבשעת עטיפת הטלית ל"א פטור דעוסק במצוה משום דהתורה אינה מחייבת לכסות בטלית, ואם המצוה עצמה אינה פוטרת ק"ו ההכשר מצוה, מיהו א"כ צ"ע מדין תגרי תכלת ע"ד האר"ז.

יש לתרץ ולחלק דנהי דאין חיוב להתעטף בטלית, מ"מ הלובש בגד של ד' כנפות חייב בציצית והוא ע"ד דברי המרדכי המובאים במג"א סי"ג דחיוב בא אחר הליבושה והתגרים עוסקים בהכשר דחיוב מצוה זו וא"כ י"ל דה"ה תלית ציצית בבגד הוא הכשר לחיוב מצוה זו כשיבא לידו, משא"כ המתעטף אל יתעטף ולא יהא חייב מיהו אכתי יש לחלק ע"ד ש"כ' עוד הע"ל שם דף כ"ה ד"ה הכא דטריר דפטור דתגרי סתם הוא מכת עוסק במצוה דערבות א"כ י"ל דערבות חיוב הוא דמוטל עכשיו כנאו"א לראות שאחרים יקימו מצותיהם וחוביהם, ולא ילכו בד' כנפות בלי ציצית, משא"כ המטיל ציצית בשביל עצמו אכתי אינו חייב בשעת התלייה.

[ע' פסקי תשובה [פיטרקובי] סי' רסב ש"כ' להביא ראה דתוס' חולקים על שיטת האר"ז, מרכתבו בסוכה שם ועוד מקומות דאפשר לקיים שניהם ל"א פטור דעוסק במצוה וכתבו להוכיח כן דאל"כ אטו מי שיש לו תפילין בראשו וציצית בבגדו יהא פטור, ש"מ דאילו לא היה אפשר לקיים שניהם היתה מצות ציצית פוטרתו, מיהו להנ"ל י"ל דאחר הנחתו מורה האר"ז כיון דכבר נתחייב במצוה פטור הוא משאר מצות, ויש להביא סמוכים לסברא זו מדברי הריטב"א ב"מ פ"ב שהק' דמ"ט אין שומר חנים נעשה ש"ש דמשכתו פרוטה דרב יוסף [דחייב לנערו] ועוסק במצוה הוא, ועי"ש חירוצו, ומוכח מקושייתו דלא בא לפטור ש"ח משום דעוסק במצות גמ"ח בעלמא דההיא אינה חיובית רק במה שחייב לנערו, הגם שחיוב זה בא לו ע"י רצונו, מ"מ עכשיו כבר חייב במצוה וה"ה בחיוב ציצית אחר לבישת הבגד].

סוחר י צרכי מצוה

ב. יל"ע בגדר דתגרי מצות הנ"ל דפטורים מן המצות, ומבואר במג"א סי' ל"ח סק"ח דגם אם לוקח ש"כ ע"ז מ"מ כל שעיקר כוונתו הוא לשם מצוה פטור, ובהכ"כ דה"ה אם יש לו שני כוונת הן לשם מצוה והן לשם פרנסה [וצ"ע דגם בעיסוק פרנסה אמרי' פטור דעוסק במצוה כמ"ש הרמ"א סי"ט סמ"ח וכדלפינן מקרא דהורע"ת להם את הדרך וכדאיתא בש"ס ב"מ דהיינו בית חיימה עפרש"י שם, ואולי גם בעיסוק פרנסה בעינן שיתכוון לשם מצות פרנסה ולא לשם פרנסה בעלמא ובספר פסקי תשובה כ' ליישב דדוקא בעוסק בפרנסת בניו דנלמד מקרא דעושה צדקה ככל עת דהו"ל בכלל מצות צדקה משא"כ בעוסק בפרנסת עצמו ולא משמע כן ממקור דברי הרמ"א הנ"ל שהוא הראב"ה בשם ר"ת בפ"ק דשבת]. ויל"ע דלכאור' לפי"ז ה"ה סוחר י חלות ויין וסא צרכי שבת ויו"ט דינם כדין תגרי סתים, ולא משמע כן ממה דנקט הש"ס והפוסקים דוקא תגרי סתים.

ג. העוסק בתפילה, מתי יש לפטור משום עוסק במצוה, דלכאור' החלקים שחייב לאומרם הו"ל בכלל עוסק במצוה, כגון ברכת ק"ש שיש חיוב לאומרם וכן פסוקי דומרה דהם מצוה דרבנן, מיהו כבר מספק"ל האחרונים אם מצוה דרבנן פטור מצוה דאורייתא, ע"י ע"ל סוכה שם ובקובץ הערות דף מ"ח אות י"א וקרי"ש ח"ב סי' ל"ב א"כ אור"ח סי"ג אות ג', [ועי' שו"ת ציץ אליעזר ח"י"ט סי' דמצדד לענין קימה בפני שיבה וזקן באמצע פסוקי דומרה דהוי בכלל עוסק במצוה, וצ"ע כנ"ל לשא"י יש לחייבו להצד דאין צדקה דרבנן פטור מצוה דאורייתא, ולכן להלכה כיון דהוה ספק דאורייתא וכמו יש להחמיר מיהו לענין צדקה באמצע יש מקום לפטור כשיטת הפוסקים דספק מצות צדקה נידון כספק ממון כמ"ש הר"ן נדרים ז'. מיהו אכתי יל"ע דלמ"ד תפלה דאורייתא י"ל דכל דעוסק באחד מחלקי התפלה הן שבח והן הודאה והן בקשה דכולם בכלל דאורייתא נינהו כמ"ש הרמב"ם בספ"מ ובמשנה תורה רה"ל תפלה, הרי הוא עוסק במצוה דאורייתא והגם שכבר יד"ת מיד כשאמר איזה שבח והודאה ובקשה, מ"מ הרי הוא עדיין עוסק וממשיך במצוה דאורייתא זו, ואפילו אם נאמר דאנו מתכוונים לצאת יד"ח בתפילה דאורייתא בתפילת י"ח, מ"מ כל התפילות שאומרים לפניו הרי הן בכלל הכשר מצוה כדי לצמוד בתפילה כראוי, ובהכשר מצוה אמרי' עוסק במצוה כנ"ל אות א', ולפי"ז גם בין הפרקים ועומדים ומחכים להשי"ן ומכניינים א"ע למזמור ופרק הבא, ה"ה בכלל עוסק במצוה כדק"ל דהולכי מצוה פטורים גם כשעת חנייתן. ויל"ע לענין מזמורים שאומרים אחר התפילה אם גם בהם י"ל דהם המשך התפלה דאורייתא וכנ"ל.

ד. העוסק במצוה מסויימת ובה לידו אותו מצוה האם אמרי' בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה ק"ז ממה דפטור משאר מצות ק"ז מאותו מצוה עצמה כיון דהוא באמצע קיומה, או"י דוקא משאר מצות דהוה ענין זולול במצוה הראשונה ע"י רמב"ם רפ"ב דאבות דהוא כעין דין דאין מעבירין על המצות ועי"ש מגן אבות להתשב"ץ ובית האוצר הנ"ל לענין ברכת המצות, וממילא באותה מצוה לא שייך פטור דעוסק במצוה.

ולכא' מצינו כעין זה בירושלמי פ"ק דברכות דרשב"י לא היה מפסיק לימודו לק"ש משום דזה שינון וזה שינון, וחכמים ס"ל דאנן דמפסיקין לצרכינו מפסיקין לק"ש, ש"מ דכל דשני המצות הם שורש אחד אין מפסיקין זה מפני זה, וכן משמע מדברי האחרונים שהקשו דמ"ט מפסיקין בברכת ק"ש לעניית איש"ר וקדושה הלא עוסק במצוה הוא, ולכא' הלא באמצע ברכת ק"ש עוסקים בשבחו של מקום וכ"ה לענין עניית איש"ר ש"מ דס"ל דגם כששני המצות הם שורש אחד אמר' פטור דעוסק במצוה, וכן מצינו בתשובת הרמב"ם (בליו) ס' ק"פ וז"ל השאלה המותר למתפלל להפסיק בין הברכות שקודם או לאחר ק"ש בדבר מן הברכות שמודמנות כגון ציצית ותפילין או דברים שרואים או שומעים או מרחיזים וכו' תשובה להפסיק ביניהם בא' מן הדברים אין לזה פנים לפי שהוא עוסק במצוה ולמה יפסיק מה שהוא עוסק בו לקיים מצותו ויקבל ע"ע מצוה אחרת עכ"ל, ולפי"ז צ"ע מ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ה ס"יג דכ' דמה"ט חייבים לענות איש"ר באמצע משום מצוה חזא הוא וע"י ג"כ שו"ת נו"כ ס' מא דאם נראית הלבנה באמצע המגילה יש להקהל להפסיק ולחדש והק' במהרש"ג ח"ג ס' ה' דעוסק במצוה הוא ואפשר דס"ל הנוכ"י כנ"ל, וע' מג"א ס' טו סק"ה דמפסיקין באמצע ברכת ק"ש משום ברכות קול ורואה מיהו אם הטעם משום דאם מפסיקין לטור דום ק"ו עבור השכינה ואולי כוונתו משום דאל"כ יש ולזול בכבוד השכינה, או"ד דס"ל דמשום מצוה עוברת ל"א פטור דעוסק במצוה וכן ס"ל המביט בקרית ספר פ"ד מהל' ק"ש וכן מרייק בפסקי תשובה משיטה מקובצת בברכות יט, מיהו בשו"ת מהר"ח או"ז בשם רבינו מתתיהו וברו"ה לא ס"ל כן.

ונפק"מ בהג"ל אם אמא אומרת השקני מים והתחיל לעסוק במצוה ואח"כ א"ל אביו השקני מים יל"ע אם כה"ג אמר' אתה ואמך חייבים בכבוד אביך מדעוסק במצוה הוא, או"ד כיון דכיבוד אב ואם הוא מצוה היא שאני וע' מאירי קידושין שם דרין הש"ס דאבא ואמר השקני מים ואמא אומרת וכו' מיירי כששניהם אמרו לו בבת אחת משמע הא אילו אמה היתה אומרת לו קודם פטור הוא מלשמוע לאביו, משמע דגם ככה"ג אמר' עוסק במצוה או אין מעבירין על המצות הגם דשני המצות שורש אחד הם, [מיהו ע"י הריא"ז קבונטרס הראיות שם דס"ל דל"א עוסק במצוה בכיבוד או"א משום שאתה ואביך חייבים בכבודי, ולכא' ה"ה כשכבר עוסק בכיבוד אם במקום כיבוד אב].

וכן נפק"מ אם עוסק בגמ"ח או צדקה אם פטור מגמ"ח וצדקה לאיש אחר, וכן יש להביא ראייה מהא דיומא אהא דתנן שם ס"ח: הוואה כה"ג כשהוא קורא אינו רואה פרו ושעיר הנשרפין לא מפני שאינו רשא' אלא שהיתה דרך רחוקה, וקא' שם הש"ס ע. דמהו דתימא דאסור משום דאין מעבירין על המצות קמ"ל ופרש"י דמהו דתימא דאין מעבירין על מצות ברוב עם הדרת מלך קמ"ל כיון דאינו עוסק בה מותר עכ"ל ולכא' שני המצות הם מצות רוב עם ואעפ"כ כשעוסק בפועל באחד יש דין עוסק במצוה ופטור ואסור לעשות מצות רוב עם אחרת.

לימוד מוסר ועיסוק בהתעוררות לעבודת השי"ת

יל"ע אם דינו כת"ת דלא אמר' בה פטור דעוסק במצוה כשא"י אפשר לעשותו ע"י אחרים, והנה הטעם דל"א פטור דעוסק במצוה כת"ת איתא בירושלמי פ"ק דברכות משום דתכלית חכמה הוא תשובה ומעשים טובים לשמור ולעשות ולקיים ואם אינו מבטל לקיום המצוה הוה כלומד שלא ע"מ לעשות כמ"ש בשו"ע הרב הל' ת"ת, וא"כ לכא' ה"ה בנר"ד דמטרת לימודו הוא לעשות ולקיים ודאי דעליו לבטל כדי לקיים, או"ד דוקא לימוד דעלמא דניתן ללמוד באופן של חכמה בעלמא לכן מוטל עלינו לבטל כדי לגלות מטרת לימוד התורה, משא"כ כשכל אופן הלימוד הוא בדרך של התעוררות והכנה לקיים מצות.

ויעויין בח"ס עמ"ס נדרים פ"א. וכ"ה בבית הלוי עה"ת פרשת משפטים על הא דארו"ל שלא ברכו בתורה תחלה דכל לימודם היה רק לדעת ההלכות כדי לקיימם ולא לשם עצם לימוד התורה ולכן לא ברכו ברה"ט על לימוד כנו. משמע דכל לימוד כגון דא לאו בכלל מצות לימוד התורה אלא בגדר הכשר מצוה, במצוה שלומד דיניה, וא"כ י"ל דה"ה בנר"ד דלימוד כזאת ככלל הכשר מצוה הוא דאמר' בה פטור דעוסק במצוה ובני"ל אות א'. והגם דיש לחלק דדוקא לענין ברכת התורה י"ל דאין מברכים משום פטור מיוחדת בהלכות ברכות דכל מצוה שיש לה מטרה אחרת אין מברכים עליה [ומוכח שם כדבריהם] אבל לעולם ככלל מצות ת"ת הוא, מיהו יעו"ש בח"ס דמשמע דס"ל דלימוד כגון זו אינו בכלל תורה דמגני ומצלי גם בעיזן דלא עסיק בה, אלא בגדר מצוה דמגני ומצלי רק בעידנא דעסיק בה, גם בשו"ת בית הלוי ח"א ס"ו כתב דאין בלימוד כזו משום מצות ת"ת. [וע"ע בה"ל בשו"ת שם שנחקקה

מה"ט על מה דכ' הכ"י בשם האגור דנשים מברכות ברה"ת משום שכ' הסמ"ג דחיובות ללמוד ההלכות הנוגעות להן ועי"ש מה שנדחק ליישב, ולכא"ו יש מקום לחלק, דאם עומד לקיים מצוה ומעיין בהלכות הנוגעות לו לדעת איך לקיים מצותו או הוא בכלל הכשר מצוה ולא בכלל לימוד התורה, משא"כ היושב ולומד הלכה למעשה ומטרתו לדעת אותם כשיהיו נוגעים לו, סוף סוף הוא בגדר לומד, וכיון שעדיין אין מוטל עליו לקיים המצוה שלומד דיניה אין הוא בכלל הכשר מצוה.

ועד"ו י"ל פ מה שכ' הפוסקים דמן הדין מותר לעשות מצות קודם ברה"ת הגם שמהרהר בדיני המצוה כיון דאינו בכלל לימוד עי' מ"ב סי' מ"ו סק"ז, מיהו בספר מכתבי תורה לבעל האמרי אמת כ' ע"פ הזוה"ק פרשת צו דצורבא מרבנן מצוה הוא כמו לימוד התורה ויש לברך לפניו ברה"ת עכ"ד ויל"ד למה דוקא בצורבא מרבנן אמרינן כן, וי"ל דמה שהאדם מהרהר בשעת קיום המצוה בדיני המצוה איך לעשותו אין זה בכלל לימוד התורה אלא בכלל הכשר מצוה, משא"כ שיטת הנתיבות בסי' ע"ב הוא דגבאי צדקה אינו פטור מן המצות כיון דאינו חייב במצוה זו [עי' ג"כ דברי האו"ז הנ"ל אות א' ויש לחלק ואכמ"ל] מיהו י"ל דדוקא להיות גבאי דאין שום מצוה בתורה שיהיו גבאי צדקה, משא"כ מצוה שמצינו בתורה אך אין המצוה מוטלת דוקא עליו רק על כל ישראל שיהא דבר זה נעשית כקבורת המת מצינו בריש פ"ג דברכות דאמרי' פטור דעוסק במצוה. וכי"ב מצינו בסוכה כ"ו דכל בני החופה יש להם פטור דעוסק במצוה.

ז. באמצע קריאת התורה האם י"ל פטור דעוסק במצוה כיון דהוא מצוה מיוחדת ואולי עוד מסדר התפילה, או דלמא סוף סוף אינו אלא מצוה דת"ת דל"א בהו פטור דעוסק במצוה.

ח. מצות קיומית כגון נטילת ידים ושחיטה יל"ע האם תלוי בפלוגתא הנתיבות והחולקים כנ"ל אות ו' כיון שאינן מצות חיוביות, או"ד גם הנתיבות יודה כיון שא"א לאכול חיובית היא, או"ד החולקים יודו להנתיבות דסוף סוף שורש המצוה הוא רק משום שרוצה לאכול דאינו דבר מצוה כלל, וכן יל"ע לענין ברכת המזון דכל החיוב בא לו בגלל אכילתו הרשות דהוה כשומר חינוס המחייב כטירות וניעור ע"י אחריות שקיבל עליו מרעת עצמו וכנ"ל אות א' ובדרכ"ת ס"א ססק"א כ' דשוחט פטור מן המצות, ויל"ע אם ה"ה השוחט לעצמו כדי לאכול וכנ"ל.

ט. העוסק בהכנות לשבת, הגם דכ"א חייב לעשות איזה הכנה משום כבוד שבת כמבואר בשו"ע הרב סי' ר"ג, מ"מ כל יותר מזה הוה מצות רשות האם הוא תלוי בפלוגתא הנתיבות והחולקים להנ"ל, או"ד כיון דשורש המצוה חיובית היא רק הוא ממש"ך את המצוה לכי"ע יש פטור דעוסק במצוה, ויל"ע לענין אפיות מצות וחיפוש ד' מינים ובניית סוכה דאין הוא חייב לעשות כן בעצמו כלל.

י. העוסק במנהגי קודש ועבודת השם שאולי אינם בכלל מצות, האם נאמר כיון דילפינן מקרא דבשבתך דבשבת ירוך חייבים במצות, א"כ כל שעוסק בעסק שמים ואינו עוסק בשבת ידיה פטור, או דבעינן עסק במצוה ממש, ועי' מהרי"ק שורש קע"ו לענין מנהג הסעודה שעושים אצל היולדות דכ' דאינו מצוה אלא מנהג, מיהו עי' נ"כ בשו"ע או"ח סי' תר"מ ס"ו שהבינו דבריו אחרת, ועי' בדברי קו"ש וקוה"ע הנ"ל אות ג' מעין ספק זו.

פנחס רוזנבוים

ירושלים עיה"ק

בענין שיירי מצוה

מבואר בגמ' מנחות דף לה: בנפסק רצועה של תפילין אי כשר אמר רב פפא גרדומי רצועות כשירות ולא מילתא היא מדאמרי בני רבי חייא גרדומי תכלת וגרדומי אוזב כשירין התם הוא דתשימישי מצוה ניהו אבל הכא תשימישי קדושה ניהו ע"כ. ולכאורה צ"ע מהו הסברא בזה דכיון כפפעם אחת היה לו שיעור מהני גם אח"כ כשאין לו שיעור.

מבואר בגמ' נדה דף כו: שדן בגמ' באיזה כלי מקבל טומאה ומבואר בגמ' דתניא נגור תחלתו ארבעה ושיריו ד' דברי ז"מ והזמנים אומרים כמה דברים אמורים בגדול אבל כקטן תחילתו כל שהוא משתגמר מלאכתו ושיריו רובו וכמה כל שהוא וע' תוס' שבארו אליבא דרש"י דכל כלי שהיה פעם כלי שנתמעט

כל זמן שראוי אינו מתבטל כמו גרדומי ציצית דבשירים סגי. ודברי התוס' יכול לבאר בתרי אנפי א) שכל דבר עיקר חשיבתו הוא בהתחלה והשיעור נותן לו החשיבות וכיון דבהתחלה היה לה שיעור וחל עליו שם חפץ של מצוה אפילו אח"כ נתמעט לא בטל שמו עד שאינו ראוי בכלל ב) ויש לבאר בנוסח אחר דכיון דהיה לו שיעור בהתחלה וכל כלי בדרך כלל אח"כ נתמעט קצת ע"כ יש סברא דלא חייבה התורה כל פעם להחליף כל שעדיין שם כלי עליו.

אך כל זה בתשמישי מצוה אבל בתשמישי קדושה נשאר הגמ' שלעולם צריך שיעור וע' בקו"ש ח"ב סי' כד שכתב לבאר דכל סברא זו שייך רק אי השויר שצריך הוא בשביל ליתן הדבר החשיבות וכיון דכבר קיבל השם מהני אפילו אח"כ נתמעט משא"כ בקדושה ע"כ לומר דהשיעור הוא תנאי בעצם קיום המצוה וממילא לא מהני גרדומין (אך היא גופא קשיא מהיכא תיתא) ועדיין צ"ב וע' לקמן.

עוד מהלך יש בכל הענין מבואר בלבוש בסי' יא וכן הוא בחיי אדם כלל יא סעיף כ' דכיון דשיעור אורך הציצית הוה מדרבנן לכל הפחות יותר מכדי עניבה ולפיכך אם לאחר שהטילם נפסקו כשרים ולדבריו י"ל דזה גופא החילוק בין תשמישי קדושה למצוה דבוה שיעורו מה"ת וזה מדרבנן וע' בזה בטט"ו סי' רמב (נדפס בשר"ת סתם החדש עם הוספות סי' קמז) ובית שלמה שם וחת"ס ריש לולב הגזול ומהרש"ם סי' פח איה שיעורים מה"ת ואיזה מדרבנן.

ב. מבואר בגמ' שם דף ע"ב. שצריך שיהא הציצית רחוק מן הקרן כגדול ואם אח"כ נקרע ודן הגמ' בזה ונשאר שהוא כשר בשבעת שיעורין אחריו וכתב הט"ז סי"ס לב דלפיכך כלפי תפילין שנתקלקל הרבוע צריך לתקן ולא אמרינן כיון דבשעת עשייה היה בסדר לא נפסל כיון דלא כתיב עשייה ע"כ לא נתכווין התורה רק בשעת עשייה כמו בציצית, ויש לע' למה לא הביא הגמ' הסוגיא של גרדומין ע' קרן אורה דף לה. ומצאתי בתשו' בית שלמה אור"ח סי' א' שדן בזה וכתב שרק בשיעור ארכן דאין שיעורם מה"ת כמבואר בלבוש משא"כ לענין שיהא רחוק מהכנף זה לומדים מפסוק ולא מהני גרדומין ע"ז ע' שהארי"ה אך לכאורה גם בלי זה י"ל דכל ענין גרדומין תלוי בשיעור דע"י השיעור יש לו חשיבות וכיון דכבר היה לו שיעור מהני על אח"כ אבל על שאר דינים לא מהני סברא זו, וע' חזו"א אור"ח סי' ג' סס"ק ג'.

בשאר מצות

ידוע מה שדנו אחרונים (ע' תשו' חת"ס יו"ד סי' רנו להשואל הגר"ש קלוגר, חתן סופר שער הגדילים, הגהות רד"ל מנחות שם, בית שלמה שם, חסד לאברהם יו"ד סי' פו ואר"ש הל' לולב, לבושי מרדכי יו"ד סי' קצה) בכל המצות שצריך שיעור כגון לולב ושופר למה לא מצינו שמהני בזה גרדומין וע' חת"ס שם בתשו' שם וז"ל מה שהקשה הרב ההוא מאי שנא דלא מכשירין גרדומי שופר ולולב דמכשירי מצוה נינהו אי קושייתו מגרדומי תכלת לק"מ דגרדומי תכלת היא גופא מצוה שהרי בעי עשייה לשמה והוה מצוה עצמה וכיון דהוכשר לא פקע שם מצוה ממנו משום פחת שעברה וכו' משא"כ בלולב ושופר שאין גופן מצוה אלא לקיחת לולב ושמיעת קול שופר וכל לקיחה וכל טוט הוה מצוה כפנ"ע לא שייך לאכשורי גרדומי בהתחלה ופשוט אך צ"ע דאי"כ מאי שנא מאזוב דהוה כמו לולב ומהני גרדומין ואולי שיירי טהרה שאנו ומי שדעתו רחבה מרענון ישמענו תירוץ הגון ונקבל באהבה. וע' בטט"ו ח"א סי' מה כמה שמבאר יותר הסברא ששיירי טהרה יש סברא דיהינא אפילו נפחת השיעור ע"ש. וע' אבני נזר אור"ח סי' שטז (והובא בפסקי שטובה סי' טד) אי שייך גרדומין באיסורים.

ב] אך לכאורה מצינו בזה התורה דע' חת"ס סוכה דף לו שבתוך דאחרת דאחרי כמה ימים ע"י משמוש היד נעשה כמגומר וכתב דהוה כשר כמו גרדומי מצוה והקשה המנחת פתים סי' תרמט שהחת"ס סותר עצמו כמה שכתב בתשו' לולב לא שייך גרדומי מצוה (ועי' בציץ אליעזר ח"ט ולהורות נתן ח"ח סי' נה) וכתב לתרץ ע"פ מה שמבואר ברש"י סוכה דף יג. גרדומי אזוב וז"ל גרדומי כמשומן בו פעמים הרבה מתוך שגבעוליו רבים משתברים וכל שהוא המשתתיר באגודה כשר ובלבד שישתייר מכל אחד ואחד כל שהוא שתהא שם אגודתו קיימת הרי דיש דין בגרדומין דע"י שימוש הרבה נתקלקל קצת ואעפ"כ נשאר עדיין כשר, ולפי זה אה"צ בנפסק ממש דשייך גרדומין זהו רק בציצית דשייך ביה עשייה וכיון דכבר חל עליו שם ציצית לא פקע כל שעדיין ראוי לשימוש, אבל מה שנתקלקל ע"י שימוש אה"צ אפילו במצות שייך גרדומין דזה סברא דכל רעושה ע"י עשיית המצוה לא חייבה התורה ליקח כל פעם דבר חדש, ולפי זה אה"צ גרדומי אזוב וגרדומי מצוה הם שוים אך נמצא דהא רכלל הגמ' גרדומי תכלת ואזוב אינו כלל נכון ועדיין צ"ב.

אך יש לע' מה שמבואר בהגהות אשרי בפרק לולב הגזול והובא בתה"ד ח"ב סי' נט בהא דיוצאים ביום ב' בחסר משום שיירי מצוה וזוה ביאר הגמ' שם דף לו: רב חייה הוה מטביל ביה ויוצא היינו דביום שני אכל קצת ויצא בחלק היתר משום שיירי מצוה הרי דאפילו בנפסק שייך גרדומין במצות וע' לקמן וע' עוד באו"ש שם ומה שדן בדבריו בהערות למס' סוכה (להגר"י אלישיב שליט"א) סוכה דף יג. [אגב יש להעיר שלכאורה הא דחסר כשר ביו"ט שני לא משום שיירי מצוה אלא משום שהכשירו חסר וע' בזה בתשו' בית אפרים או"ח סי' נט ויבואר לקמן].

ג] ועפ"ז יש להוסיף בהא דדן הגמ' במנחות דבתשמישי קדושה אין בו דין גרדומין זהו רק בנפסק דאינו דומה לציצית אבל הגרדומין דע"י שימוש אולי בזה יהא דומה לאזוב ויהא בו דין גרדומין (ובפרט אי נימא שבאזוב מהני גרדומין אפילו ע"י שנפסק כמו דמשמע מהחת"ס בתשו') י"ל דע"י משמוש מהני גם בתשמישי קדושה.

וע' בא"א סי' לב ס"ק לו שדן לענין השחרות של הרצועות וכן ברבוע של תפילין ע"ש בדעת קדושים וע' בחסל"א קמא יו"ד סי' פז ובתניינא סי' ח' בזה.

ותמהו הרבה אחרונים (ע' חסל"א שם ואמרי יושר סי' סד ומהר"ם שיק יו"ד סי' רנ"ח) והנה תשמישי קדושה והוסיף החסל"א תניינא סי' ח' דאפילו נימא שכלפי רבוע אולי תלוי בשיעור ושייך בו גרדומין אבל שחרית דהוה דין בפנ"ע ואינו דין חשיבות מהיכא תיתא יהי אך לדברנו יש דין לע' בדבריים דנעשה ע"י מישוש הדין שייך גרדומין גם בזה.

וכ"כ דנו (ע' חת"ס והגר"ש קלוגר שם וחסל"א) באותיות שנשתנו מראיהן אי יכול להכשיר מדין גרדומין והקשו והא היה תשמישי קדושה וכתב הגר"ש קלוגר שכל הגמ' שמבואר שבתשמישי קדושה לא מכשירין גרדומין זהו רק בנפסק דחסר חלק מהשיעור ע"ז אמרינן שבתשמישי קדושה לא מהני אבל בשנשאר כל הצורה ורק חסר רק קצת הצבע מהני הסברא של גרדומין וע' עד"ז במהר"ם שיק, אך מה שהוסיף שעיקר האות הוא עצם האות והדין דיו שחור הוא רק תנאי המצוה ושייך ע"ז לומר גרדומי מצוה יש לע' אי תלוי במה דנחלקו.

ה] ידוע שיטת היראים דהא דמבואר בגמ' דף כט: באפסקיה ו"ו דיהרג אתא לקמיה דרב זירא א"ל זיל אייתי יגוקא דלא חכם ולא טיפש אי קרא ליה יהרוג פסול וכתב היראים (במצות תפילין סי' שצט) שדיבר שלכתחילה היה אות ואח"כ נפסק ואי קרא ליה תינוק כשר אפילו אינו שיעור כראוי משום שיירי מצוה (וע"ש בתועפת ראם באריכות ביתר שיטות בסוגיין) והקשו (במהר"ם שיק, מהר"ם ח"א סי' קנו, אמרי יושר, וקו"ש, אחיעזר ח"ג סי' מו) והא הוה תשמישו קדושה והאיך מהני גרדומין וכתבו (ע' מהר"ם שיק וקו"ש שם) ע"ד מה שתירצו כלפי שחרות וע"כ דבעצם דין אות יש לו אפילו אם אינו שלו (למשל כלפי נט, ע' אחיעזר שם ותשו' נטע שעשועים סי' פ"ז) ורק מדין תפילין ויש גזה"כ שצריך כתיבה תמה צריך אות שלם וכלפי זה נשאר תשמישי מצוה.

קדושה עצמה

ע' אחיעזר שם שכתב לחדש דאה"נ בתשמישי קדושה לא מהני גרדומין אבל בקדושה עצמה מהני אך לא כתב סברא בזה, ועד"ז האריך בארץ צבי סי' יב ודן כן כלפי ריבוע של תפילין דכיון דיש ע"ז שין הוה כקדושה עצמה ומהני גרדומין אך יש לע' דגם ברצועות סוכר רש"י שבת דף כח: (וע' רמב"ן שם ותוס' מגילה דף כו:) דהוה בקדושה עצמה ואעפ"כ לא מהני גרדומין.

אימתי נקרא שיירי מצוה

יש לדון בהא דמהני גרדומין בציצית אי זו דווקא אחרי שכבר נשתמש פעם אחת בזה או לא, וע' בביה"ל סי' יא וסי' יב וכן בחזו"א סי' ג' דאפילו אחר עשייה וזכר חל עליה שם דציצית מהני, אך סיים החזו"א שבאזוב דלא שייך עשייה נעשה שיירי מצוה רק אחר שנשתמש בו (וע' מה שכתבתי לעיל).

ועד"ז מבואר בתה"ד שחסר כשר רק ביו"ט שני אחר שכבר נשתמש בו ולא ביו"ט דוה דומה לאזוב דלא שייך ביה עשייה ורק אחרי שכבר נשתמש בו מהני וע' או"ש שם וחלקת יואב או"ח סי' יב.

וכאמת ע' אמרי יושר ובמנחת פתים שם שהביא דברי הירושלמי דבאזוב נעשה שיירי מצוה רק אחר שכבר נשתמש בו ודנו דיש לחלק בין אזוב לציצית וע' בחשו' התנוררות תשובה ח"א סי' ג' וה' ובהערות שם והביאו מהגר"י קוטנא"ו שכ' שדווקא אחר שכבר לבש שייך ענין של שיירי מצוה.

נפסק בידים

כתב החזו"א (ובעצם מכואר כן להדיא בביה"ל שם) דאפילו כנפסק בידים שייך ביה הענין של שיירי מצוה, ודבר חידוש ראיתי בתשו' בית אפרים סי' נט שדן בהא דהכשיר התהי"ד חסר ביו"ט מדין שיירי מצוה ולא מדין שחטר כשר כיו"ט שני דאולי זה רק כנפסק ממילא אבל כנפסק בידים לא וזהו רק מדין שיירי מצוה.

אך ע' באמרי יוסר ובארץ צבי שם שכנפסק בידים לא מהני גרדומין.

הוספה

א. ע' עוד באו"ח סי' ט' בהא דצריך הציצית להיות הצבע של הבגד ונשתנה מראיהן מחמת התיישנות אי יש להחמיר בזה ע' א"א שם בזה. ב. מכואר בשו"ע יו"ד סי' רעח בהא דצריך לתפור ס"ת רובו ואם אח"כ נקרע כשר והארץ בגדולי הקדש לדמות זה לגרדומין וע' שבט הלוי ח"ה סי' קסג מה שחולק על דבריו.

הרבה מהדברים שכתבתי בנוי על מה שראיתי בתשו' דברי אור (מר' יצחק הערשקאוויץ שליט"א).

שניאור ולמן דישון

יששכר וזבולון ושבת לוי

בשו"ת אגרות משה (יור"ד ח"ד סימן ל"ז אות כ' ס"ק ר'), בתשובתו הארוכה בענין יששכר וזבולון, כתב דו"ל לא שייך לעשות שותפות זה אלא כשיששכר הלומד תורה יהיה במנוחה על ידי זה משום שעל פי הטבע שייך זבולון ירויה לפי פרנסת שניהם כסתם הוצאת אינשי במקום ההוא, וזבולון אינו עצל, אלא טבעותיהם טבעיות שם אינשי שמה זריונים למלאכתם, וגם שיהיה זבולון איש נאמן ולא יצטרך לילך עמו לדינא ודיינא, שאז יוכל ללמוד מצד זה במנוחה אף לפי הטבע ודרכי האינשי, אבל אם זבולון הוא אינשי שאין מכירין אותו לא בטבעיותו לזריונות, ולא בכשרונוותיו להבין במלאכה ובפרקמטיא איך לעסוק ובמה לעסוק, ולא בנאמנות, שאז לא יהיה יששכר במנוחת הנפש הראוי ללומדי התורה, לא שייך לעשות עמו שותפות זו עכ"ל, ועוד כתב שם קודם לכן באות י"ט, לכן באחד רוצה לעשות כזבולון שיהיה שותף עם אחד שיהיה עוסק רק בתורה כל הימים כיששכר, לא שייך זה אלא כזבולון בדרך הטבע יכול להבטיח זה שיש לו קרקעות או מסחר, או פרקמטיא שעוסק בה עכ"ל.

דמקרא כתוב (ויחי מ"ג י"ד ט"ז), יששכר חמור גרם רובץ בין המשפטיים יורא מנוחה כי טוב וגו', ויט שכמו לסכול, וברבינו בחיי, דו"ל ראה מנוחת התורה כי טוב, זה היגיון התורה שצריכה מנוחת הגוף ויגיעת הנפש וכו', שעסק התורה צריך פנאי והשקט הגוף ואי אפשר שתתקיים במי שיש לו טרדות ואנחות וכו', שאי אפשר להשיג ידיעות השם על השלמות עם היגיון והאנחה רק עם השמחה והמנוחה וגו', ויט שכמו לסכול עול תורה עכ"ל, דיששכר היה לומד שלא בעצרו ובהרוחה כדאיתא במדרש שיר השירים רבה פרק ח', וכרמתרגם אונקלוס על הפסוק יששכר חמור גרם "ישכר עתיר בנכסין", וכן כתב רש"י (ברכה ל"ג י"ט), כי שפע ימים ינקו, יששכר וזבולון, ויהא להם פנאי לעסוק בתורה עכ"ל, הרי שהסת דאגת הפרנסה של יששכר היא התנאי להצלחתם בתורה, וכדאיתא בתנחומא ויחי י"א, מתוך שנתחד יששכר בתורה ולא עסק בפרקמטיא ולא היה לו עמל ברבר אחר לפיכך כתוב בו, ומבני יששכר יודעי בינה לתעים (דה"י א' י"ב ל"ג), ועיין עוד ילקוט ויחי רמז קס"א, יששכר חמור גרם וכו' כשם שהחמור הזה שובר הגרם והעצם, כך היו שבתו שוברין כל ישראל בהלכה וכו', שהעמיד מאתיים ראשי סנהדראות, ובשו"ת התשב"ץ (ח"א סימן קמ"ד), כתב דו"ל בכמה מקומות בתלמוד מצינו שיששכר היה בעל תורה וכו', ואמרו וכו' (עירובין ק' ע"ב) שהיו גדולים מדורו של משה, שבודרו של משה לא היו שם אלא חכמים וידועים אבל נבונים לא היו בהם, ומבני יששכר היו יודעי בינה לדעת מה יעשה ישראל עכ"ל, ובוהר הק' (ויצא קנ"ו ע"ב), יששכר אחיד באורייתא יתיר מכולהו שבתין עכ"ל, ובשה"ש פרק ו' ד' אמרו שבט יששכר שמהם הוראה יוצאה לישראל וכל ישראל מסכימים בהלכה על פיהם.

אך שיש להעיר על זה דלכאורה אצל שבט לוי אשכחן להיפך דאדרבה חסונו הבטחת המחור הוא הערובה להצלחתם בתורה, דהנה כגמרא יומא כ"ז ע"א השוין בין שבט לוי ליששכר, דאמר רבא לא

משכחת צורבא מרבנן דמורי אלא דאתי משבט לוי או משבט יששכר, לוי דכתיב (ברכה ל"ג י') יורו משפטין ליעקב, ישכר דכתיב ומבני ישכר יודעי בינה לעתים, דגם שבט לוי היתה פרנסתם ע"י אחיהם כדי שיהיו פנויים לעסוק בתורה, וכדכתיב (דה"י ב' ל"א ד'), לתת מנת הכהנים והלוויים למען יחזקו כתורת ה', והן אמת דברבינו בחיי (שמות ט"ד ר') עה"פ הנני ממטיר לכם לחם מן השמים ויצא העם ולקטו דבר יום כיומו למען אנסנו הילך בתורתו אם לא, כתב דגם שבט לוי היה לימודם כהרומה ללא דאגת פרנסה, וז"ל למדך הכתוב שכל מי שמוזנותיו מרווחין הוא חייב לעסוק בתורה, וזהו שאמר למען אנסנו הילך בתורתו אם לא, וזהו שוכחה תורה מתנות כהונה להכהנים והלוויים למען יחזקו בתורת ה', וכנגד מתנות כהונה תקנו מתנות לחכמי ישראל המתעסקים בתורה שנאמר היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה עכ"ל, וכן איתא בספרי (וזאת הברכה שני"ב), ברח ה' חילו בנכסים, מכאן אמרו "רוב כהנים עשירים הם" עכ"ל, ולפי זה שבט לוי ויששכר שניהם היה לימודם בהסרת דאגת הפרנסה.

אמנם בספר משנת ר' אהרן (מאמרים ושיחות חלק ב' עמוד ט"ו) האריך דאין הדבר מוכרח כן, וז"ל הנה דיני התורה בתרומות ומעשרות הם באופן זה שיש לישראלים כמה עצות להפטר ממתן תרומות ומעשרות וכגון שיחליפו חבואתן זה עם זה ושניהם יהיו פטורים כמו מוכר ולוקח, וכן על ידי כך שלא יראה פתח הבית, כגון מכנים במוץ או דרך גנות וכו', נמצא דלא היו בטוחים כלל במתנם, והיו תלויים תמיד ברצונם הטוב של בעלי השדות וכו', והנה דבר זה לכאורה שלא לכבודם, והתורה מונה תמיד את הלוי יחד עם גר יתום ואלמנה וזוהי ירידה להם, והאיך מתאים עם זה החשיבות הגדולה שנתנה תורה לשבט לוי במעלתו הרוחנית, ועוד כי הרי לעסק התורה צריך מנוחת הנפש וכו', והרי יהיו מודאגים ממצבם ויזופרו ממונות נפשם וכו', ואפשר שסדר זה נקבע כך מהטעם שנתבאר למעלה שאין סכנה כנבחות הלב כי אחר שתפקידם להורות המשפטים ולשמור מצוות ה' רבים צריכים להם לכו', ואלו היו מסודרים היטב בחומיותם ובלתי תלויים כלל בצבצור משבטם אפשר שהיה נגרם להם גבחות הלב והתנשאות על הקהל, וממילא ירידה במצבם הרוחני, וגם חסרון בתורתם והשפעתם, ועוד דלאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא צריך סיעתא דשמיא (מגילה ו' ע"ב), וה' עמי שהלכה כמותו (סנהדרין צ"ג ע"ב), וכשני בגבחות הלב אין סיעתא דשמיא כי תועבה ה' כל גבה לב וכו', ולכן קבעה התורה באופן זה שיהיו מצד אחד בשפלות מה, והחסרון המונח בזה לתורה ועבודה מצד הדאגה ישלמו על ידי התחזקות במדת הבטחון וההסתפקות באופן שלא יגרם להם חסרון ממצבם, ועניו זהו לא ניתנה תורה לאלא לאוכלי המן עכ"ל.

וכמו שכתב שם קודם לכן "דאוכלי המן פירושו שלא היו מסודרים בפרנסתם כראוי, וכדאיתא ביומא ע"ו מפני מה לא ירד להם מן לישראל פעם אחת בשנה, כדי שיכוונו את לבם לשמים, וכדפירש רש"י שם בדף ע"ה מתוך שהיו דואגים שמא לא ירד מן למחר היו משעבדים לבם למקום, וכן כתב בספר כוכבי אור פרק י"א, וז"ל על פי הנ"ל יש לפרש מה שאמרו חז"ל לא ניתנה תורה אלא לאוכלי מן, היינו שיהיה התורה כבחינה עליונה נחוץ שתלוה אליה גם יראת ה' יתברך שמו, וכמאמרם ז"ל בפרק ג' דבבא ארבעין אין חכמה אין יראה, אם אין יראה אין חכמה, והנה ברור המדבר אשר ישראל נתפרנסו ממן הקב"ה הוריד להם את המן רק יום ליום לחם חוקים וזאת היתה סיבה אשר כל ישראל היו מכוונים את לבם לאביהם שבשמים כנ"ל, וממילא היה גם יראתם כבחינה נעלה מאד, והיתה אצלם התורה והיראה משולבות יחד כתאומי צביה עכ"ל.

ועני עוד בילקוט סוף יהושע דאירי בשבירת הלוחות, וז"ל באותה שעה נגזרה גזירה על ישראל שילמדו תורה מתוך הצער ותמוך השעבוד ותמוך הטלטול ותמוך הטרף ותמוך הדחק "ומתוך שאין להם מונוח", וכתב על זה מרן הקה"י זיע"א (ברכת פרץ פרשת כי תשא), שכמו שבירת הלוחות שמציאות של שכחת התורה ירדה לעולם נהיה הכרח שיהיו לומדים מתוך הצער, דהצער מועיל שיתקיים הלימוד, וכדאיתא בחגא דבי אליהו זוטא פרק ל"ו, אין הקב"ה נותן את התורה אלא למי שנצטער עליה, וכן כתב הפרי מגדים (א"ח) הקדמת המחבר ד"ה והנה הכת ההיא, וז"ל הלימודים תורה לשמה בקושי ולחץ ויסורים, כי בלתי זה אפשר לקנות שלימות התורה, וקריאת רות בשבועות וכמה מאמרי חז"ל מורים על זה עכ"ל, וכן מצינו בשבט נפתלי שהיה לימודם בצער ביחס לשבט יששכר, וכדאיתא בה"ש רבה פ"ח י"ב שבטו של נפתלי על ידי שהיו עוסקים ולומדים תורה בצער נטלו שבר אלף וכו', אבל שבטו של יששכר על ידי שהיו למדין תורה שלא בצער נטלו שכר מאתיים, והנה דוקא שבט נפתלי הם סמל למתיקות התורה כדאיתא במד"ר נשא פרק י"ד א', מהו נפתלי נפת לי זו התורה שכתוב בה הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מרדבש ונופת צופים, דניתנה לארבעים מגין לי, והם אלו שהיו משפרים ומיפים

אמריה של תורה, כדאיאת בב"ר צ"ח על הפסוק נפתלי אילה שלוחה הנותן אמרי שפר, שהן משפרינ אמרין, ובמתנ"כ מייפיים הם דברי תורה.

ואם כן צריך באור מאי שניא שבט יששכר שאצלם חסרון בהכחחת המחר הוא חסרון בהצלחתם בתורה, וגם אם נימא דשאני מתיקות התורה ששם הרחק הוא לכתחלה וכלשון התוס' יו"ט בסיום חבורו למשנה, מים במשורה שחה ובמלה אכול פתך, "בטוב תבלה ימין ובנעימים עתידך", מה שאין כן לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, דשמעתא בעי צילותא (מגילה כ"ח), וממילא שבט יששכר שמהם הוראה יוצאה, וכל ישראל מסכימים בהלכה על פיהם (שהש"ר ו' ד'), לכן היה צריך להיות לימודם בהרוחה, מכל מקום צריך באור במה גריעי משבט לוי דגם מהם הוראה יוצאה (יומא כ"ו ע"א), ובפרט למה שכתב הרמב"ם (שמטה ויובל פרק י"ג), ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו והבדל ולעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשאו האלוקים ופרק מעל צוארו עול חשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהי ה' חלקך ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים וללוויים עכ"ל.

ותירץ לי מו"ה הגרא"י לנאל שליט"א, דגם אם נימא דאצל שבט לוי חסרון הכחחת המחר הוא לכתחלה, מכל מקום לא בכל מצב ראוי כל אחד להיות משבט לוי לפרוק מעל צוארו עול חשבונות הרבים ולחוק את לבבו במדת הבטחון, אלא יש זקוק להסכם חתום מזבולון אחיו המבטיחו לספק לו כל צרכיו, ועל זה האופן שרק הסכם חתום משקיט את נפשו, בזה איירי האג"מ שצריך גם שזבולון יהיה בר הכי אחד שאפשר לסמוך עליו, דאי לאו הכי חתימתו לאו כלום היא, ועיין גם רמב"ם (תשוכה ט' א'), והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד, שישיר ממנו כל הדברים המונעים אותו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיו"ב, וישפיע לנו כל הטובות המחוקקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלום, "ורובי כסף וזהב", כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להם אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה וכו', שבזמן שאדם טורד בעוה"ז בחולי ומלחמה ורעבון אינו מתעסק בחכמה ולא במצוות עכ"ל.

ואפשר להוסיף על זה, הדגה מצינו במקדש שני בחינות בהשפעת החכמה בעולם, ארון ומנורה, וכדאיאת בבבא בתרא כ"ה ע"ב אמר רבי יצחק הרוצה שיחכים ידרים ויעשיר יציפין, וסימנך שלחן בצפון ומנורה בדרום, ובכינונו גרשום מנורה בדרום, היינו חכמה, כדכתיב כי נר מצוה ותורה אור, ובתרגום יונתן (תצוה מ' ד') על הפסוק והבאת את המנורה והעלית את נרותיה, והנעל ית מנרתא בסטר דרומא, מטול דמתמן וכו', גנוי דחכמתא דמתילין לנהורי עכ"ל, הרי שבעוד שהשלחן ממנו השפעת הפרנסה בעולם דבליים (התורה), הרי שהמנורה ממנה השפעת אור התורה, וכענין המנורה כן גם הארון, וכמו שכתב הנצי"ב (ריש תצוה), וז"ל יש לדעת דאור התורה שהוא תכלית המשכן ועיקר המשרה שכניה בישראל, בא כשפע על ידי אמצעות שני כלי קודש היינו הארון והמנורה, ונשתנו פעולותיהם וכו', עיין גם בהרחבה, ומטו משמיה דהגרא"י קוטלר זצ"ל (שמעתי מהג"ר אברהם נובורגוצקי שליט"א בשם חמיו הג"ר יעקב אריאלי זצ"ל), דהמנורה והארון שני בחינות בלומדי התורה, במנורה כתיב נכח השלחן (תרומה כ"ו ל"ה), כאותם תלמידי חכמים הנתמכים בקביעות על ידי אחיהם כדרך שישכר חבולון, ומאידך הארון המונח בקדש הקדשים הוא כנגד אותם תלמידי חכמים שאין פרנסתם קבועה על ידי אחיהם אלא משליכים על ה' ייבם, ואולי זהו ענין המן המונח בצד הארון, וכמו שכתב רבינו בחיי (בשלח ט"ז ל"ג), על הפסוק קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העומר מן והנח אותו לפני ה' למשמרת לדורותיכם, וז"ל הזכיר תחלה לפני והנח אותו לפני ה' לבאר כי מוון תלמידי חכמים שבכל דור ודור הוא מסור לשם יתברך והוא מונח לפני ה', ועל כן אמר והנח אותו לפני ה' למשמרת לדורותיכם כי הוא לפני ה' יתברך מונח לדורות, והוצרך לרמוז זה לפי שהתורה היא מקור החכמה העליונה והחכמה תהיה בעליה, והיא היא מקור הברכה והחיים האמתיים עכ"ל, והוסיף הגרא"י קוטלר זצ"ל דזהו מה שכתב הרמב"ם בשמטה ויובל ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו אותו וכו', ופרק מעל צוארו עול חשבונות הרבים וכו', הרי זה "נתקדש קדש קדשים", דזה שפרק מעל צוארו עול חשבונות הרבים ומשליך על ה' ייבו, הרי הוא כדוגמת הארון המונח בקדש הקדשים, ויהי ה' חלקך ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים.

והגם שיש להעיר דמצינו דגם הארון רומז על תלמידי חכמים המוחזקים על ידי אחיהם, כדאיאת ביומא ע"ב ע"ב, כתיב ועשו ארון עצי שיטים (תרומה כ"ה י'), מכאן לתלמיד חכם שמצוין בני עירו

לעשות מלאכתו, וכן איתא במדרש לקח טוב על הפסוק ועשית בדי עצי שיטים, אלו המסייעין את עוסקי התורה, וצריך לומר דאינו דומה המנורה שהיא נוכח השלחן שעליו לחם הפנים בקביעות, רמז לתלמידי חכמים שיועדים מראש מהיכן פרנסתם, לעומת הארון הרומז לתלמידי חכמים שאף אם הם מתפרנסים על ידי אחיהם, אבל אינם רואים את לחמם ועדיין צריכים ליתן עיניהם למורם, וכמו שסיים שם הרמב"ם ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזכה "לכהנים וללוויים", ועיין מדרש רבה (במדבר ה' א'), על הפסוק אל תכריתו את שבט הלוי וגו', הדא הוא דכתיב הנה עין ה' אל יראוי וגו', זה שבטו של לוי שהם יושבים ומקוים לחסדו של הקב"ה, וכי כל הבריות אינן מיחלות לחסדו של הקב"ה, אלא ביותר שבטו של לוי שלא נטלו חלק בארץ אלא יושבים ומתפללים שתעשה ארץ ישראל פירותיה כדי שיטלו מעשרותיהם, שאלו להם כלום בעולם אלא חסדו של הקב"ה, הוי למיחלים לחסדו ע"כ, ובמדרגת האדם (דרכי הבטחון פרק ט'). הוסיף רשב"ט לוי הנ"ל כולל גם מה שכתב הרמב"ם סוף שמיטה ויובל, שלומדי התורה שכל דור ודור ודור המה השבט לוי שמתפללים על מחזיקי התורה שמהם באה להם פרנסתם מאת ה', וזהו ענין ה' אל יראוי למיחלים לחסדו עכ"ל, ועיין גם בדרשות אבן שועיב (לתלמידי הרשב"א), פרשת נח עמוד ט"ז, כאמור הינה לפני הקב"ה, רבש"ע יהיו מזונותי מרורים כזית מידך, ואל יהיו מתוקים כדבש ע"י בשר דם (עירובין י"ח ע"ב), וז"ל רמז כי כשישראל בגלות וסובלים יסורים וצרות הם מחזיקים באמונתם ומכוונתם יותר מהזמן שהם בריח, וידוע בחכמת הטבע כי היונה כשהיא שבעה מתרחקת מבת זונה, וכשהיא כמעט המזונות מתרבתת עמו, וזהו הנה צרפתין ולא בכסף בחרתין ככור עוני (ישעיה מ"ח י'), וחזר הקב"ה ולא ראה מדה טובה לישראל כעניות, ואמרו חגיגה ט' ע"ב, יפה עניות לישראל עכ"ל, וזהו מה שכתב הרמב"ם הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהי ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים וללוויים.

נמצא להאמור דמה שכתב הרמב"ם ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים וללוויים, הוא בדוקא כהנים ולויים, דהרי זה נתקדש קדש קדשים אינו על דרך יששכר וזבולון אלא על דרך שבט לוי, אך יש להעיר על זה דיש שהכריחו מצד אחר דודאי כוונת הרמב"ם על דרך יששכר וזבולון דוקא, שהרי שיטת הרמב"ם (ת"ת ג' י'), דכל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חילל את ה' ובוזה את התורה וכו', לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה עכ"ל, ונתבאר יותר בפירושו המשנה (אבות ד' ה'), דזהו חילול ה' בעיני ההמון מפני שיחשב שהתורה המלאכה הממלאכות אשר יהיה בהם האדם ותתבזה בעיניהם עכ"ל, והגם שלא נתקבלו דבריו אצל פוסקי ההלכה, (עיין באוריהו יגה ח"א פרק ט' סעיף א'), מכל מקום הרמב"ם לשטתו צריך באור ממש"כ בהלכות שמיטה ויובל דמי שפרק מעל צוארו עול חשבונות הרבים יהי ה' חלקו וכו', ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים וללוויים, דעל זה איזה אופן התיר שם הרמב"ם ליהנות מאחרים, (ועיין שם ברידב"ז שהעיר כן), אמנם כספר אמרי דוד (להגרי"ד מלינובסקי זצ"ל) ח"א סימן י"ב ב' כתב לישב דבהלכות ת"ת איירי במתפרנס מן הצדקה ובוזה הוא דאמרינן שמחלל את השם וכו', אבל בהלכות שמיטה ויובל איירי מדין יששכר וזבולון, דבוזה היה זכותו של שבט זבולון ליטול חלקו בזכותו של שבט לוי עכ"ל, והוסיף לבאר שם דאין זה מדיני צדקה אלא הרי זה אופן של קיום מצות ת"ת, וכמש"כ הרמ"א בשם הטור ותחשב לו כאלו למד בעצמו, ונלמד דבר זה מיששכר וזבולון עכ"ל, ולפי זה מה שכתב הרמב"ם ויזכה לו כמו שזכה לכהנים וללוויים אינו כפשוטו, אלא הכוונה על דרך יששכר וזבולון, וכמו שכתב הגר"א (אבן שלמה פרק ג' ד'), אנשי חיל הם אבירי לב בשלימות הבטחון להנות בתורה יום וליילה, ושלא להשגיח על בניו ובני ביתו הצועקים ללחם, וכמו שאמרו בעירובין כ"ב, שחורות כעורב, ומה עשה לו הקב"ה, מומין לו אדם להחזיקו כיששכר וזבולון עכ"ל.

אמנם י"ל באור נוסף בדברי הרמב"ם (סוף שמיטה ויובל), גם אם אין זה דרך יששכר וזבולון, וכמו שכתב בערוך השלחן (יור"ד רמ"ז סיניף ל"ט), וז"ל לעניות דעתי גם הרמב"ם אינו חולק על זה דכשהצבור מקבלים עליהם להחזיקו לנהוג בו כבוד פשיטא דזהו כבוד התורה, ולא אסר אלא כשהחכם מטיל עליהם עכ"ל, ולפי"ז שוב י"ל דמה שכתב הרמב"ם ויזכה לו בעולם הזה כמו שזכה לכהנים וללוויים" הוא כפשוטו, ולא על דרך יששכר וזבולון.

בענין שמיעת לשון הרע

למערכת קובץ בית אהרן וישראל שלום רב וברכה רבה בפעלכם החשוב בהפצת תורה א. אבקש להעיר לקובץ אב-אלול (ק"ח) תשס"ג עמ' קל"ח סימן ד' - מנסה הרב הכותב לתרץ שאהרן רק שמע לשה"ר ולכן לא נצטרע. וקצת תמוה שהרי בפרק י"ב פסוק ב' נאמר בפירוש "ויאמרו", "הלא גם בנו" שזה בפירוש לשון רבים.

ב. בשם הבעש"ט ומובא בהרבה ספורי צדיקים שצדיק לא שומע מה שלא שייך אליו ולעבודתו בקודש, גם אם הדברים נאמרים בסמוך אליו, ואם הקב"ה זימן לו לשמוע איזה שהוא ענין הרי שזה שייך אליו. ולכן גם אם אהרן רק שמע לשה"ר הרי שענין זה שייך אליו עכ"פ בדיקתו. ולכן נראה לי-בדרך אפשר בלבד - שחזרה אף ד' גם באהרן. ולשאלה למה לא נצטרע? בחומש מ"ה פרושים בשם לקוטי אנשי שם מובא שאהרן כן נצטרע אך נתרפא מיד לפי שהיה לו תקנה שעסק בתורה.

בברכה
חנך איזנברג
פתח-תקוה

בענין היחס בין אלכסון לעיגול

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, אודה לכם אם תואילו לפרסם את המכתב. בגליון ק"ז התפרסם מכתבו של הרב יוסף פפיש בענין חישוב היחס בין האלכסון וההיקף של העיגול. במלכים א' (פרק ד' פסוק כ"ג) בחיבורו הים שעשה שלמה המלך נכתב בפסוק שהרוחב היה עשר אמה וההיקף היה שלושים אמה. ועפ"י כתוב במשנה בפרק א' דעירובין: כל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח. ובאמת כידוע, היחס בין הרוחב לבין היקף העיגול הוא יותר מפי שלושה (ועיין תוס' עירובין י"ד ע"א ד"ה והאיכא), והוא בערך שלוש ושביעית. ובמכתב שם הביא שאומרים בשם הגר"א רמז נאה לכך, בפסוק במלכים שם שהכתוב הוא: וקוה, והקרי הוא: וקו, והגימטריא של "קו" היא 106 ושל "קוה" היא 111 והיחס ביניהם הוא בדיוק כמו היחס שבין 3 ל 3.1415 שהוא היחס שבין האלכסון להיקף העיגול. והוא כותב שלא מצא את המקור לזה בספרי הגר"א.

אמנם הדבר מובא כבר אבל לא בשם הגר"א.

ולעצם הענין, כדאי להביא ולהסביר את דברי הרמב"ם.

הרמב"ם בפירוש המשנה בעירובין כותב: יש לך לדעת כי יחוס אלכסון העגולה אל המסבב אותה בלי ידוע ואי אפשר לדבר בו לעולם באמת... ואין במציאותו שיושג אבל ידוע זה בקרוב, וכבר חברו חכמי התשכורת לזה חבורים לידע יחוס האלכסון אל המסבב בקרוב ודרך המופת בזה הקרוב אשר עליו סומכין חכמי חכמות הלמודיות הוא יחוס האחד לשלשה ושביעית... ולפי שזה לא יושג לעולם אלא בקרוב לקחו הם בחשבון הגדול ואמרו כל שיש בהקיפו ג' טפחים יש בו רוחב טפח (עכ"ל).

ואמנם, מאות רבות של שנים חישובו התוקרים את היחס המדויק בין רוחב (קוטר) העיגול להיקפו, ואף נתנו לו סימן מיוחד (האות פי ביוונית) והגיעו ע"י החישובים מורכבים (לא ע"י שרטוט עיגולים ומדידת היחס) אף ל-200 מספרים אחרי הנקודה העשרונית 3.141592154 וכו', ורק בתקופה מאוחרת הגיעו לכלל מסקנא שהיחס בין הקוטר להיקף הוא: מספר טרנסצנדנטי. דהיינו מספר שאי אפשר לכתבו לא בשבר פשוט (כגון 1/2) וגם לא בשבר עשרוני, גם לא באין סוף ספרות אחרי הנקודה העשרונית. רק אפשר להגיע אליו בקירוב גדול ככל שנרצה, דבר שמספיק לכל החישובים, אך לעולם לא מגיעים אליו ממש. והוה ההסבר בדברי הרמב"ם שמכיון ובין כך אי אפשר לכתוב את המספר בדיוק, וכל מה שנכתוב יהיה רק קירוב "לקחו הם בחשבון הגדול ואמרו שהוא פי שלושה" כי בין-תך כל מה שנכתוב יהיה רק קירוב ולא מדויק.

יוסף ויבלדר
ירושלים

הערות שונות

לכבוד הקובץ הנכבד אכסניא של תורה בית אהרן וישראל

בגליון הקודם סיון תמוז תשס"ג עמ' ק"ב כתב הרב יהודה קוק בענין גדר מצ"ע שהז"ג במצוה שאינה נוהגת בזמן מסוים מחמת סיבה חיצונית וכגון איסורא דשבת שמשו"כ א"א לקיים המצוה דיחשב כה"ג זמן גרמא והביא מקורות נכבדות לזה, ולמשל מצות כתיבת ס"ת דיפטרו נשים משום מצעשהז"ג כיון דבשבת אסור לכתוב, (ויש להעיר מהנו"ב וש"פ שדנו במצות כתיבת ס"ת בנשים ולא הזכירו ה"ט חריפא דמצ"ע שהז"ג הוא, ומ' דלא ס"ל כן).

והדבר תמוה ומחדש ולומר דמצוה שא"א לעשותה מחמת סיבה חיצונית ויתירה מזו א"כ מצוה שבמצויאות אפשר לעשותה בכל עת אלא דאריא רביע עלי' דיש בה איסורא דיחשב משו"כ מצוה שהז"ג, והרי לא נאמר במצוה זו זמן אלא שבמצויאות א"א לקיימה. ואם נימא דמאי דא"א למעבד בשבת הו"ל מצעשהז"ג תיקשי קושיא רבתא דבקיודושין ל' א' איתא איווהי מצ"ע שלא הזמן גרמא מזוהה מעקה אבידה ושילוח הקן, והנה מצוות אלו (או חלקם עכ"פ) א"א לקיים בשבת דמזוהה צריך לקבוע ככותל ואסור (ואף להניחו במשקוף סתם בלא מסמרים וכיו"ב אסור כיון שמבטלה אצל הבנין כמבואר בחזו"א) וכ"ש מעקה דהוי איסור בונה גמור ולא שייך בשבת, וכן יל"ד אולי באבידה ושילוח הקן דא"א לעשותן בשבת ואכמ"ל, ועכ"פ חזינן בהדיא דמניעת עשיית המצוה מחמת שבת ל"ח מצות עשה שהז"ג (וכן פדה"ב שמוזכר שם בגמ' דל"ח זמן גרמא ואע"פ שבשבת א"א לפדות). ועי' בזה ביצע"ץ ח"א תשו' ל"ו שעמד בזה.

ומיהו מצינו בתוס' מנחות צ"ג ב' בד"ה ידו וכו' דסמיכה נשים פטורות דילפינן מקרא והק' תו' דהוי לפוטרו ממצד מצ"ע שהז"ג דבליילה אין סמיכה (והנה התו' לא הק' מהא דבשבת ליכא סמיכה דפשיטא להו דאי"ו נכון) ואע"ג דטעמא דאין סמיכה בליילה הוא משום דתיכף לסמיכה שחיטה ובלילה אין שוחטין קדשים ולכן א"א לסמוך בליילה יעו"ש בתוס', וחזינן מקושייתם דאם יש מניעה צדדית לקיום המצוה ג"כ חשיב מצוה שהז"ג משו"כ. אמנם לכאור' צריך יישוב מהמבואר לעיל מגמ' קידושין דמשום איסורא דשבת ל"ח ז"ג, ויעו"ש ברעק"א שתמה על דברי התו' כנ"ל יעו"ש במנחות צ"ג ב' בד"ה ידו.

ב. בקובץ הנ"ל עמ' קנ"ב כ' הרב מאיר סנדר נ"י בהערה צ' אודות עישון ביו"ט והביא דעת כמה פוסקים לאסור והביא דעה אחת להקל וציטט שם דאמר שלא ראה אף בית חרושת שנסגר, ע"כ, ולא נתבאר ואינו מובן כלל מה ענינו לענין היתר עישון ביו"ט אטו חסרים מחללי שבת שמתפרנסים בכבוד רב בעולם הזה, וכי לא ראינו חברות של הסעות שר"ל מחללים שבת ולא סגרו את החברה, ואם היה הדבר כך בדרך טבעית א"כ לא הי' בחירה בעולם, ואף שאין מרויחים מחילול השבת מ"מ מרויחים משאר ימים שעובדים, וא"כ אין מקום להזכיר ענין זה אצל קביעת הלכה בדבר חילול שבת ויו"ט.

ואגב ראוי להוסיף שכיום כמעט לא נמצא מי שמתיר העישון ביו"ט, ועוד מגיעים בזה לכמה וכמה חששות נוספים ואציין בקצרה שלפעמים בשוגג מנערים הסיגרי' ועושים כיבוי בשוגג או ששוכח ומכבה לגמרי בסופו, וכן הסיגריות שכתוב בהם שם המפעל והולך ומוחק (עכ"פ דרבנן) ע"י העישון, והווי האיסורים הצדדים בזה לבר עיקר האיסור של הבערה שלא לצורך אוכל נפש.

בתקוה שיעזרו הדברים ליעדם

מ. גוממן

בני-ברק

הערות שונות

לכב' מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" - ישר כוח על קובצכם הנכ'

א. בענין זיתים שגורמים לשכחה אי מהני שמן שמערכת בתוכם

הנה מצאתי שעמד ע"ז מו"ר המאוה"ג שה"ת ר' חיים קנייבסקי שליט"א בספרו "שיח השדה" (ספר זכרון י"א) וז"ל: ובהגהה מח"א בס"ס "שמירת הגוף והנפש - הביא שיש אנשים שרגילים לאכול זיתים

ביחד עם שמן זית ואמרים דהא אמר" דהזית משכה תלמודו של ע' שנה ושמן זית משיב תלמודו של ע' שנה א"כ יצא זה בזה ואינו מזיק ואינו נראה לענ"ד דפשיטא דאין כל אדם שוין ומי שמוחו וזכרונו וכשרונו חזקים כודאי הדברים הטובים לזכרון יועילוהו הרבה והדברים המזיקים לא יזיקוהו כ"כ ולהיפך מי שכוחו וזכרונו חלשים הדברים המזיקים יזיקוהו הרבה והמועילים לא יועילוהו רק קצת לפי ערך זכרונו וא"כ אפשר שהזיתים יזיקו הרבה יותר ממה שהשמן יועיל עכ"ל"ק, וא"כ צ"ע מנהג העולם בזה ועיי"ש שדייק מגמ' (ברכות ל"ח): ומעוד גמ' שרגיל הכוונה היא יותר מפ"א לל' יום שאין רגילות ליותר מל' יום עיי"ש. אך עכ"פ רואים שאוכלים בנ"א כל היום וסומכים על השמן ולכאור' זה צ"ע ומצוה לישב מנהג העולם בזה. וכי אין חוששי' לשכחה. ומה העצה בזה?

ב. בענין רחיצה בים ובריכה בג' השבועות

מרגלא בפומיה דאינשי שמי שהיה רגיל לרחוץ קודם ג' השבועות מותר לו לרחוץ בג' השבועות ומי שלא היה רגיל אסור לו ואעתיק בעז"ה מש"כ בזה הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו "תשובות והנהגות" ח"ב סי' רס"ג "והא דמרגלא בפומיה דאינשי שמי שלא הלך לבריכה או לים קודם י"ז תמוז שוב אין לו ללכת לאחר י"ז בתמוז אין לזה שום מקור ויסוד עפ"י הלכה, עכ"ל. אמנם כידוע שזה סכנה (שם) ולכן יש הרבה שלא הולכים אבל חילוק זה ליתא.

ג. בענין התחלת שמונ"ע עם הציבור מרגלא בפומיה דאינשי שצריך להתחיל עד ג' ברכות הראשונות וזה טעות גדולה ואין לזה שום מקור בפוסקים (עי' בס' "תפילה כהלכתה" - וכן שמעתי מהגר"ע איערבך שליט"א) ואע"פ שג' ברכות ראשונות כאחד חשיבי לכמה ענינים עכ"פ בזה ודאי אינו שייך שהרי המשנ"ב כ' להתחיל ממש יחד עם הציבור - ואפי' ברכה ראשונה אינה בכלל אלא רק ממש התחלה עם הציבור - ד' שפתי תפתח - וכ"כ ב"דינים והנהגות חזו"א" שהורה למי שמדלג בשביל להתחיל עם הציבור שידלג עד שיתחיל עמהם ממש עיי"ש ואמנם ודאי שזה דרוגת בתפילה בציבור אבל מלכתחילה כנ"ל (מהגר"ע הנ"ל).

ד. בענין בביה בתפילת הבנים שבהדלקת נרות אם שרי או לא

בענין בביה בשעת התפילה על הבנים בהדלקת נרות פשיטא שמותר כמבוא' ברמ"א סי' רפ"ח ס"ב: "וכן מי שיש לו עונג אם יכבה כרי שילך הצער מלבו מותר לבכות בשבת" ובמשנ"ב: כתב הט"ו: היינו דוקא אם מחמת רוב דביקותו בקב"ה וכו' וכן הוא מצוי במתפללים כבונה וכו' אבל בא"ר ותו"ש התיירו (בכל גזונו) כיון שעיי' בכיתו ירוח לו עכ"ל"ק המ"ב וא"כ במקרה הנ"ל שזה מרוב דביקות בתפילה ודאי שרי לכו"ע - וכן הורה לי למעשה הגר"ע איערבך שליט"א.

ה. בענין קמן שהגיע לחינוך האם מותר להאכילו לפני קידוש

בשור"ע סי' רס"ט ס"א - "נוהגין לקדש בבהכ"ס ואין למקדש לטעום מין הקידוש אלא מטעמיו לקטן - דאין קידוש אלא במקום סעודה, עכ"ל"ק ובמ"ב: "אבל המ"א כ' בשם הפוסקים דמותר ליתן אפי' לקטן שהגיע לחינוך, ואדרבה אם יתן רק לקטן שלא הגיע לחינוך יהיה ברכת המברך לבטלה דהא לא הגיע לחנוכו בברכה וכו' והכא שרי משום כמה טעמים וכו' וה"ה דמותר להאכיל לקטנים בשבת בשחרית לפני קידוש ואסור לענותו": עכ"ל"ק המ"ב.

ו. בענין אדם ששומע קדוש, קדושה, וברכו, באמצע שמונ"ע

או ברכת כהנים אי מחויב להפסיק

הנה בשור"ע ס"ס ק"ד שאם רוצה לצאת י"ח קדיש קדושה וברכו באמצע שמונ"ע יפסיק מתפילתו ויצא י"ח מדין שומע כעונה ולכאור' אם מתפלל במנין הזה מחויב לעצור באמצע שמונ"ע לקדיש קדושה וברכו. וכו' שהרי אם לא עוצר לא ישמע קדושה וכדו' ומחויב לשמוע ושמעתי ממור"ה הגר"ע איערבך שליט"א שאף מחויב לעצור ומשום שנראה ככופר בציבור. וכן אם נמצא באמצע פסוק דומרה מחויב לעצור לקדיש וכן באמצע עלינו וכדו' ומטעם הנ"ל וצריך לעצור בין התיבות אמן יהא שמיה רבא עד לחיבת אמירן בעלמא וליהשיב לכל מילה ומש"כ במשנ"ב עד יתברך, פ"י שעד אז מחויב לצאת מדין

שומע כעונה ובשאר לשתוק ואם שומע ברכת כהנים באמצע שמונע נחלקו הרעות אי מחויב לעצור י"א שמחויב לעצור ולצאת מדין שומע כעונה (חזו"א כרינים והנהגות, הגר"מ פיינשטיין באג"מ, הגר"שז אויערבך זצ"ל - שמעתי מבני הגר"ע שליט"א) וי"א שאינו מחויב לעצור (מן הגר"ש אלישיב שליט"א מפי חתנו הגר"ע) אבל לכו"ע יכול לעצור (מהגר"ע הנ"ל) ודע דאם אוחו בשמונע בברכת הטוב שמך ולך נאה להורות שזה מקום ברכת כהנים ועוצר יכול אף לענות אמן משום שזהו מקומה ויש דעה ברמ"א שכ"א אומר שם ברכ"כ ביחידות (שמעתי מהגר"ע אויערבך שליט"א כשם אביו גאון ישראל הגרשז"א זי"ע ושכן כ' ר' אברהם בן הרמב"ם בשו"ת).

הכו"ח בברכה
מאיר סנדר

קדמתי בנשף ואשועה

בגמרא בברכות (דף ג' ע"ב) איתא, ודוד כפלגא דליליא הוה קאי מאורחא הוה קאי, דכתיב (תהלים קי"ט-קמ"ו) קדמתי בנשף ואשועה, וממאי דהאי נשף אורחא הוה, דכתיב וכו', רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה, מכאן ואילך בשירות ותשבחות. ע"כ.

בבית ארוים (להגר"ר דוד קליין זצ"ל), על הש"ס, במס' ברכות כאן, כתב ז"ל, וצ"ע א"כ מהו קדמתי בנשף ואשועה, היכן מצינו לימוד התורה יכונה שועה.

וכוונה הקדוש (ח"ב דף י"ט ע"ב) אמר רבי יצחק אין לך שועה אלא בתפילה, עכ"ל.

והנה מה שהקשה מהוורה, לכאורה י"ל דפליגי בזה (אי שועה הוי תפילה, או גם תורה) הוורה וגמרא דידן, אלא שמצאתי בספר הוראות והנהגות, מהגאון רבי חיים מוואלאזין זצ"ל, (אות ס"ו), שכתב ז"ל, שמעתי ממנו שהגר"א זצ"ל אמר שהוורה אינו מחולק בשום פעם עם הגמרא, רק שאין יודעין הפירוש בוורה או בגמרא על כן אומרים שהם מחולקים, לבר דין אחד אינו נוהג עפ"י זוהר הקדוש והוא להתרחק ד' אמות מסביב המתפלל, ובגמרא [ברכות דף כ"ז ע"א] לא נזכר רק לפניו, א"ל רבינו הלא בנותן מיסתו בין צפון לדרום הם מחולקים, [ברכות דף ה' ע"ב, ווהר פרשת במדבר, וע"ע משנה ברוה סימן ג' ס"ק י"א], השיב שאינם מחולקים רק שהפירוש בוורה הקדוש הוא בענין אחר, ואמר לו הפירוש בוורה הקדוש, ומיום ששמע רבינו זאת אמר שהדברים הם בלי פקפוק. עכ"ל.

וכן תמה בספר פניני משה (להגר"ר משה המבורגר שליט"א), על מס' ברכות כאן, ז"ל, צ"ע איך זה מתיישב בפסוק קדמתי בנשף ואשועה, דהיינו לכאורה לשון תפילה, ולא דברי תורה, וצ"ע, עכ"ל.

ומצאתי באור צבי (להגר"ר צבי גומבו שליט"א), על מס' ברכות כאן, שכתב ז"ל, עד חצות היה עוסק בתורה, ואשועה היינו שלמד בקול וצעקה שלא יתנמנם. עכ"ל. וא"ש.

עוד מצאתי לתרך בספר נחלת דוד (להגר"ר דוד טבעיל זצ"ל), על מס' ברכות כאן, שכתב ז"ל, יש להבין איך מורה הקרא קדמתי בנשף ואשועה על דברי תורה, דהא ואשועה הוא לשון תפילה.

ואפשר לפרש דרך חצות ע"פ מאי דאמרינן לקמן (דף כ"ח ע"ב) ר' נתוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו וביציאתו, והיינו קודם הלימוד היה מתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידו, ואחר הלימוד היה נוהג הודאה על חלקו, וא"כ דוד דעד חצות היה עוסק בתורה, לכן קודם הלימוד היה מתפלל, ולז"א קדמתי בנשף ואשועה, ואחר חצות שגמר מלעסוק בתורה היה צריך ליתן הודאה על חלקו, ולז"א חצות לילה אקום להודות לך, והוא נכון. עכ"ל.

ושמעתי ממו"ר הגאון רבי ישראל שמואל אליעזר הלוי לרר שליט"א, שהרה"צ רבי ירחמיאל מאיר יהודה קאליש, האדמו"ר מאמשניוב זצ"ל, מבית וגן ירושלים, אמר שאורכה מכאן ראיה שגם בדברי תורה אפשר להמשיך רפוה וישועה לאדם, ולא רק בתפילה, וזהו קדמתי בנשף ואשועה [להקב"ה] ע"י דברי תורה, עכ"ד. ודפח"ח.

נמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

בני-ברק

גדר דבש האמור בתורה וברחז"ל

א. לגבי הכשר לקבל טומאה, איזה דבש מכשיר?

הנה במשניות מכשירין פ"י מ"ד איתא, שבעה משקין הן, הטל והמים והיין והשמן והדם והחלב ודבש דבורים והרע"ב מברטנורא שם מביא שבתורת כהנים שמיני פרשתא ה' פ"ט יש לימוד דרווקא משקה שאין לו שם לווי מכשיר לקבל טומאה, משא"כ מי פירות וכו' שיש להם שם לווי אין מכשירין לקבל טומאה, ולומדים זאת ממים מה מים אין להם שם לווי, אף היין והחלב והשמן והדם והטל והטל נמי שאין להם שם לווי, ודבש דבורים אין לו שם לווי. ודבש סתם איקרי והתו"ט מביא את הרע"ב. ומקשה עליו דא"כ דבש תמרים נמי צריך להכשיר לקבלת טומאה, דסתם דבש דקרא הוא דבש תמרים, ואין לו שם לווי. ומתרג' רבלשון בני אדם סתם דבש הוא משל דבורים ולכן הלך אחר לשון בני"א דרווקא דבש דבורים הוא שמכשיר דאין לו שם לווי בלשון בני"א, משא"כ דבש תמרים דבלשון בני"א יש לו שם לווי. ולכן לא מכשיר לקבלת טומאה, ועל תירוצו זה כתב הרש"ש תירוצו לא מחזור כמוכן, ולכאורה קושייתו היא, דהיכן מצינו בתורה ובחז"ל שיש כלל דהולכין אחר לשון בני"א מלבד בנדרים שיש כלל בנדרים הלך אחר לשון בני"א, ואכן כן מקשה המשנה אחרונה דהיכן מצינו שהולכין אחר לשון בני"א בשאר דברים ומתרג' הרש"ש דמשום דקיי"ל לרבנן בתוספתא דטהרות פ"ג שדבש תמרים לא איקרי "משקה" ועד כר"י כן שאם חישב עליו למשקין בטלה דעתו, וע"כ הפסוק ויניקהו דבש מסלע שמשמע שזה משקה, זה דבש דבורים ועל כרחק דבש המכשיר הוא דבש דבורים, ולפי דבריו רק לגבי הכשר טומאה הוא דבש דבורים משום דבעינן "משקה" ומשא"כ בשאר מקומות.

והמשנה אחרונה מתרג' על קושיית הרש"ש שמה שהתו"ט מקשה על הרש"ש דלומד דדבש סתם דקרא הוא דבש תמרים, כדכתיב ארץ זית שמן ודבש וזה דבש תמרים ולכן הקשה, אמר המשנה אחרונה שתמיד סתם דבש ואפי' דבש דקרא הוא דבש דבורים ולא תיקשי מהפסוק ארץ זית שמן ודבש דשאני התם, דתורתנו הק' מדברת בשבח פירות ארץ ישראל וכאילו כתב בהדיא דבש תמרים דבש דבורים הוא לא שבח פירות א"י, משא"כ בכ"מ קיי"ל שדבש סתם הוא דבש דבורים בלי שם לווי, ודבש דבורים דרווקא א"י מכשיר, ולא דבש תמרים, וברמב"ם פ"א מהלכות טומאת אוכלין הלכה ב' נפסק. ואילו הן השבעה משקין שמכשירין את האוכלין לטומאה, המים, וכו', והדבש, והכסף משנה מציין שהרמב"ן התכוין לומר דבש דבורים דרווקא ולא דבש ממין אחר. ומסביר הרמב"ם נקט דבש סתם ולא נקט דבש "דבורים" כפירוש משום שדבש סתם הוה דבש דבורים. ולפיכך כתב רבינו דבש סתם. וכן המחבר באורה חיים סימן קנה סעיף ד' כותב אם אוכל דבר שטיבולו באחד משבעה משקין שסימנם י"ד שח"ט ד"ם. ואומר הרמ"א דהיינו יין דבש שמן וכו'. והמגן אברהם ס"ק ז' מציין דהיינו דבש דבורים, ולא דבש תמרים ומסביר המחצית השקל דלמה רק דבש דבורים ולא דבש תמרים משום דדבש תמרים הוא מי פירות ולא הוה משבעה משקין, ומשמע תירוצו ג' דדבש תמרים הוא בגדר מי פירות, ולא בגדר משקה ולכן כדבעינן משקה אין הכוונה לדבש תמרים, ולכן רק דבש דבורים מכשיר לקבל טומאה, והט"ו מביא שהרמב"ם והר"ש מביאים את התוספתא של שם לווי. מה מים מיוחדים שאין להם שם לווי אף כל שאין להם שם לווי יצא דבש תמרים שיש לו שם לווי משא"כ דבש דבורים שאין לו שם לווי דדבש סתם איקרי, ומקשה שהרי ראינו שיש שקוראים לדבש דבורים עם שם לווי, - דבש דבורים, ומתרג' דמרוע אומרים דבש דבורים, היינו דרווקא לאפוקי דבש צרעין, אבל דבש דבורים בעיקרו אין לו שם לווי. ומכשיר לקבל טומאה. והמשבצות זהב מביא את הט"ו הנ"ל ואומר דאע"פ דחזינן שקוראים לדבש דבורים בשם לווי, מ"מ בזה לא נכנס עדיין לכלל שם לווי, דהוי רק לפעמים משא"כ דבש תמרים, ושאר מי פירות קוראין אותם תמיד בשם לווי היוצא לנו מכל זה שדבש המכשיר לקבל טומאה הוא דרווקא דבש דבורים, דאין לו שם לווי, משא"כ דבש ממין אחר דיש לו שם לווי, אין מכשיר לקבל טומאה.

ב. דבש סתם האמור בתורה ובחז"ל מהו

הנה בתורתנו הק' בחומש דברים (פרק ח' פ' ח') כתוב ארץ חיטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש. ודש"י (דברים כו. ב) והרשב"ם עה"ת (דברים כו. ח) כתבו דבש הוא דבש תמרים, וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל, תרגם ומן תומריהא עבדין דבש, ובתרגום ירושלמי תרגם ומן תמר הא עבדין

דובשין. ומשמע שדבש סתם האמור בתורה. הוא של תמרים וכן כתבו ראשונים שהוא סתם דבש האמור בתורה, ובגמ' עירובין (ד, ע"ב) שנינו כל דבש האמור בתורה דבש תמרים וברש"י בברכות (מא, ע"ב) בר"ה דבש כתב רש"י ז"ל דבש האמור בתורה הוא דבש תמרים, ובחינוך מצוה ק"יז כתב ז"ל... וכן דבש תמרים שהוא סתם הרבש של תורה... [לעומתם המשנה אחרונה (מכשירין פ"י מ"ד) וכן הפרמ"ג במיכורו אשל אברהם (באורה חיים סימן קנ"ה ס"ק ד') פליגי על יסוד זה שדבש האמור בתורה הוא דבש תמרים דהמשנה אחרונה (שם) כותב. דסתם דבש דקרא הוא דבש דבורים ולא תיקשי מארץ זית שמן ודבש שמשמע שזה דבש תמרים דשם הוי ככתיבא בהדיא שזה דבש תמרים, וזה לא סתם דבש, דשם מדאיירי בשבב פירות ארץ ישראל שא"א לומר שאיירי ברבש דבורים, ולכן זה דבש תמרים, משא"כ בכ"מ נקוט כללא בידך שזהו דבש דבורים, והאשל אברהם (שם) פירש דבתורה דבש הוא דבש תמרים, אך סמיים ולאו כללא הוא, דברש"י בויקרא פ' ב' פסוק יא, כתיב דבש, ורש"י אומר שזהו דבש תמרים והוצרך להביא ראיה שזהו אכן מתמרים, דכתיב בתריה ביכורים, ואצל ביכורים מביאים תמרים ומשמע שאם לא הו"ל ראיה שזהו דבש תמרים היינו לומדים שזה דבש דבורים, ע"כ.

מאידך גיסא מצינו בלשון חכמים שסתם דבש הוא דבש דבורים כמו חלות דבש, דמוכחא מילתא דהכונה על דבש דבורים, ובשו"ת רדב"ז ח"ג סימן תתקסב כתב: סתם דבש האמור בדברי חז"ל הוא דבש דבורים, ומציין דג"כ בלשון בני"א סתם דבש איקרי דבש דבורים וכן כתב בערוך ערך דבש שתרגם כ"נעץ האניג (בלע"ז) דהיינו דבש דבורים, וכן מצינו בכסף משנה שכתבתי לעיל בפ"א מהלכות טומאת אוכלין ה"ב שאומר דסתם דבש הוא דבש דבורים, וברע"ב מברטנורא (מכשירין פ"ו, מ"ד) כתב ודבש דבורים אין לו שם לווי. דסתם דבש איקרי.

כל האמור כאן הוא ברבש האמור בחז"ל ולמעשה יש עוד מובן לדבש "מתיקות הפירות" ולאו דווקא דבש דבורים או תמרים דכתיב (ויקרא ב, י"א) כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'. האיסור הוא כל מתיקת פירות והרדב"ז (שם) מוכיח דכלל האיסור הוא כל סוגי מתיקת פירות דכתיב ולמה אין מערבין בה דבש, מפני שהתורה אמרה וכו'. ואם בזה הלאו לא נכלל מתיקת הפירות. א"כ יוסיף משאר פירות כדי לחזק את ריחו של הקטורת, ואם למעשה חזינון שלא מוסיפים משאר פירות צ"ל שגם זה נכלל באיסור, וכן משמע מהחינוך במצוה ק"ז ואומר והדבש הוא שם כולל לדבש הידוע (לכאור') הוא דבש דבורים לפי האמור לעיל) וכן דבש תמרים, שהוא סתם הדבש של תורה וכן מוהל היוצא מן הפירות המתוקין. וכו'. היוצא לנו מכל זה, א. דרבש סתם האמור בתורה הוא דבש תמרים אמנם לפי האשל אברהם והמשנה אחרונה גם דבש סתם בתורה הוי דבש דבורים, מלבד כפסוק ארץ זבת חלב ודבש שזה בהכרח דבש תמרים, וכן בויקרא ב. יא. שזה סמוך לביכורים שאז זה דבש תמרים ב. דרבש סתם האמור בחז"ל ובלשון בני"א הוי דבש דבורים, עם כל המסתעף מזה כגון לגבי נדרים שהנודר מן הדבש מותר בדבש תמרים וכו'. ג. דהרבש האסור בהקטרה ע"ג המזבח הוא כל מתיקת הפירות, וכמו"כ כותב המנחת חינוך מצוה ק"יז הן דבש דבורים הן דבש תמרים, וכן מוהל היוצא מאיזה פרי וכן כל פירות האילן הן ככלל דבש וכו'. וברוך אנב אציין שרש"י במגילה (ו, ע"א) ד"ה ארץ זבת חלב ודבש כותב: העצים אוכלין מצוה ק"יז הן דבש דבורים הן דבש תמרים, ומשמע דרבש תאנים נמי קרוי דבש, והרדב"ז שם מוסיף דרבש דבורים ג"כ אסור בהקטרה ע"ג המזבח הדוא גם בכלל מתיקת הפירות והדבורים וזנות מפרחי האילנות והעשבים. (וכנגד לזה ע"כ כ"ב דף יז ע"א) ואת זה הן מביאות בכורות וזהו עיקר הרבש. והשדי חמד מוסיף שגם הרבש הבא מקני סוכר הוא ככלל האיסור של הקטרת שאור ורבש ע"ג המזבח, והנה החת"ס בשו"ת בסי' קצ"ז הקשה וז"ל: מאי שנא מקרא דכל שאור וכל דבש לא תקטירו דפירש"י דכולל כל מיני מתיקה וכן פסק הרמב"ם בסתימת לישונו בפ"ה מאיסורי מזבח וכו' [ולמה לגבי ביכורים אמרין דאין מצות ביכורים רק מתמרים, דרק תמרים הם בכלל דבש שבשבעת המינים שנשתבחה בהן הארץ, ולא כל הפירות] ואולי י"ל מדכתיב מראשית [ביכורי פרי אדמתך] א"כ לוקחין הראשיות שבכל המינים ואה"ג דבש כולל כל מיני מתיקה אך ראשית הדבש הוא דבש תמרים וסברא כזו מוכחת בתוס' פסחים לו: וכו'. אלא דעכ"פ היה לנו לברך מעין ג' על כל הפירות עכ"ל הרי דנקט דכל מתיקות הפירות נקרא דבש, ונשאר בקושיא דנברך עליהן מעין ג'.

משה אהרן אייזון

ישי"ק זכרון אלימלך סטאלין קארלין

ירושלים