

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

ב"ה
שנה יט
גליון ו (קיד)
אב-אלול 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"
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

- 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" - ביתר עילית
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 ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים
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 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 רבי מענדל באס זצ"ל
אב"ד פרנקפורט, תלמיד הב"ח (ש"ג - חכ"ז)
- ח רבי קלונימוס קלמן הכהן זצ"ל
בן רבי חיים מדומברובה (- ת"ק -)
- יב רבי מרדכי גלאנטי זלה"ה
מרבני דמשק, בעל "גדולת מרדכי" (-תקמ"א)

מנוזות

- בסוגיא דמילה דוחה שבת
- אגרות חידושי תורה
- בהלכות נטילת ידים ובאיסור מכבה בשבת

חידושי תורה

- טו הרה"ג ר' יעקב דוד אילן
ר"מ "כנסת יצחק" חדרה, מח"ס "משא יד"
- יט הרב יעקב שמש
קארלין סטאלין, ירושת"ו
- כז הרב נתן קמנצקי
עיה"ק ירושלים תובכ"א
- מה הרב אברהם חיים הרש
מח"ס "ביכורי אברהם" כ"ב
- מח הרב לוי יצחק קורנבליט
כולל או"ח קארלין סטאלין, ביתר
- נא יעקב שמחה בוקשפן
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו
- בדין דברי שכ"מ ככתובין ומסורין דמי
- בענין קידושין במתנה ע"מ להחזיר
- בענין כאשר זמם בעדי ממון
- אי מהני בשחיטה רובו ככולו
- בענין איסור שבועה בלא הזכרת שם
- שיטות הראשונים בהגדרת נדר והתפסה

בידורי הלכה

- סז הרב שלום מרדכי הלוי סגל
ר"כ "אהל יונתן", מח"ס "משכן שלום"
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
- עז הרב אלימלך וינברג
ר"כ "שם משמעון" גור, רמת גן
- פז הרב יהודה קוק
בני ברק
- צח הרב אברהם פבלאב
מתיבתא דרבי יוחנן, טבריה
- תוקף ההתחייבות בשטר תנאים בשידוכים
- בענין קידוש בשבת
ודין טעימה לפני קידוש
- בענין צער בעלי חיים דרך השתמשות
ומתי הותר לתועלת
- בענין שומע כעונה בחצי שמיעה
חצי ענייה

לשון חכמים

קא	הרב שלמה צבי פרידמן בני ברק	בענין זמן ותיקין ושקיעת החמה והמסתתף
קטז	הרב אריאל יצחק הלוי עיה"ק ירושלים תובב"א	בענין מבטא האותיות והתנועות וכללי הדקדוק

מנהגי ישראל

קכז	יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א לשבת קודש (ח)
קכח	הרב חיים יוסף הלוי גוטפרינדי עורך ומהדיר שיטה מקובצת המבואר וחבר מערכת "אוצר הפוסקים"	מקור למנהג עשיית קידושא רבא שבשבת שקוראים שם לבת הנולדת

הערות

בענין נשיאות כפיים בתפילת נעילה - כ"ק הרה"צ ר' לוי יצחק הורוויץ אדמו"ר מבוסטון שליט"א / אמירה לנכרי שבות - הרה"ג ר' אפרים גרינבלאט, אב"ד מעמפיס, מח"ס שו"ת "רבבות אפרים" / בענין הקושיות בדברי רש"י על התורה - הרב ש. פ. רימלר, רב בברוקלין / רחיצת מקצת גופו בצונן כתשעה כאב - הרב משה מ. שפירא, ר"מ בישיבת "ראשית חכמה", מח"ס "מורשה" ירושת"ו / בענין ברכה על הנחת תפילין לקטן לפני בר מצוה - הרב יוסף דוד הלוי ליינער, ניו יארק / בענין שמות בני ישראל על אבני האיפור - הרב נתן קמנצקי, ירושת"ו / בענין כל תאחר בצדקה ובנזירות - הרב דוד אריה ציינווירט, מח"ס "ידי קידוש", ביתר / בענין מיתת הדגים במכת דם ובשלשה מקומות שכתב רש"י - הרב דוד משה שווארץ, נתניה / הערות בפ"ק דמסכת חולין - הרב ברוך מנחם ריזל, בני ברק / בענין אלו ואלו דברי אלקים חיים - הרב אברהם יהושע העשיל בינעטה, מונטריאול קנדה / בענין גדר דבש האמור בתורה וחז"ל - הרב יעקב מאיר טיגרמן, בני ברק / בענין מחצית השקל - הרב אהרן יושע געלדציילער, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יואב רוזנטל, רמות, ירושת"ו / בענין ברכה על היין בשינוי מקום בליל שבת - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / הערות שונות - הרב רפאל דוד פולק, בני ברק / בדין עשרה לחזרת הש"ץ - יעקב קארפ, קרית ספר / הערות שונות - הרב מאיר סנדר, ירושת"ו.

תיקוני סופרים

הערות ותיקונים בפירושו רש"י על מגילת איכה פ"א - הרב שמואל הלוי הלפרין,
מח"ס "השיר לשלמה" על שיר השירים, בני ברק
הגהה ברי"ט אלגזי ככורות - הרב כהריאל דוד קאפלין, ר"מ ישיבת "תורת חכם" ירושת"ו

מפתחות שנה יט

גנוזות

רבי מנחם מענדל כאס זצ"ל

אב"ד פרנקפורט דמיין

גולד בשנת ש"ג בערך בעיר קראקא לאביו הגאון רבי יצחק ב"ר אביגדור זצ"ל, למד תורה אצל הגאון בעל בית חרש זצ"ל והיה מתלמידי המובהקים, וכ"כ נכדו בהקדמה לשו"ת הב"ח שהוציא לאור: "... ומונה צפון וטמון באוצרות הספרים של חמי זקני הרב הגאון המפורסם המאור הגדול כמוהר"ר מענדלן כס זצ"ל שהיה תלמיד מובהק מהרב הגדול המחבר זצ"ל", וכ"כ הגאון ר' יוסף שמואל זצ"ל אב"ד פרנקפורט בהסכמתו שם: "... והיה תלמיד מובהק של הרב הגדול בעל בית חרש...", וכ"כ הוא עצמו בתוך תשובתו הנדפס בשו"ת חינוך בית יהודה סימן מ"ה: "... וכן ראיתי הלכה למעשה אצל מ"ו הגאון מוהר"ר יואל ז"ל כמ"ש בספרו ב"ח...".

בשנת ת"ד נתקבל לאב"ד בק"ק פרנקפורט דמיין על מקומו של הגאון רבי מאיר שיף זצ"ל שם כיהן עד סוף ימיו.

העמיד תלמידים הרבה בישיבתו הגדולה בק"ק פרנקפורט, כיניהם הגאון רבי יאיר חיים בכרך זצ"ל בעל "חות יאיר" שנסמך על ידו להוראה, כפי שכותב בספר חות יאיר סי' קנ"ט: "... ואגרת שכתב לי אחד מן החברים בכחותי אחר שהייתי לאיש בר סמכא שסמכני הגאון המופלג מוהר"ר מענדל אבד"ק ורנקפורט שנת ת"ך...", וחתנו הגאון רבי מאיר שטערן זצ"ל.

נדפס ממנו תשובה בשו"ת חינוך בית יהודה סי' מ"ה, ובסי' מ"ו מזכיר המחבר בתשובתו "והסכים עמו הגאון מוהר"ר מענדל זצ"ל אב"ד מק"ק פ"פ", ושם בסי' צ"א מובא הוראה משמו אודות שאלה על איש צדיק וישר שנאבד ולא נודע מה היה לו אם אומרים קדיש אחריו: "... ושמעתי מא"מ ה"ה מהר"ר יוסף גר"ו כימי בחרותו אירע מעשה כזה בק"ק פרנקפורט לפני הגאון מהר"ר מענדל זצ"ל והורה שלא יאמר קדיש רק יתפלל לפעמים".

עוד נדפס ממנו תשובה משנת תכ"ב בספר "חוט השני" לתלמידו בעל חות יאיר בסי' נ"ב, ובספר "נחלת שבעה" בחלק השו"ת שאלה ס"ג משנת תכ"ג, ובראשו כותב המחבר: "ע"ד השאלה של שבורת הגף הנ"ל שאלתי להגאון מוהר"ר מענדל מק"ק ורנקפורט זצ"ל וזאת היתה תשובתו אלי ונראה מתוכה שמיקל בשבורת הגף ובטלה דעתי מפני דעתו, גם בשו"ת "צמח צדק" (לחבירו הגאון רבי מנחם מענדל קראכמאל זצ"ל מניקלשבורג שלמד גם הוא אצל הב"ח זצ"ל) בשאלה נ"ח משנת תי"א כסופו מביא פסקו בנידון עגונה "... בכך הלכו האשה... ובאו לב"ד הגדול דק"ק פרנקפורט בפסק זה שהיה בידם והראו להאלוף הגאון מורה צדק ובית דין שלו... והתירו אותה לינשא לאחר.

נלב"ע באור ליום י"ד תשרי ערב חג הסוכות תכ"ז ומנו"כ בפרנקפורט, ועל מצבתו חרות: "פה נקבר ונטמן ארון התורה וצנצנת המן היה טעמו, עדות כטעם

לשד השמן, ה"ה הגאון אב"ד ור"מ פה, קק"ו כמהור"ר מנחם כמהור"ר יצחק ז"ל, נפטו וג' ערב סוכות תכ"ו לפ"ק.

להלן אנו מדפיסים מחידושי תורתו שאמר בישיבה לפני תלמידיו בסוגית הגמ' דשבת דף קל"ב בענין מילה דוחה שבת, ונרשם ע"י אחד התלמידים בשם ר' משה ב"ר ישראל קלונימוס סג"ל האדוז ז"ל בתוך חיבור מחידושי עצמו, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 675.

בענין מילה דוחה שבת

מהגאון מ"ב דק"ק פפר"מ

[איחא במסכת שבת דף קלא ע"ב בסופו, מילה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי רבי אליעזר, מנא ליה לר"א הא וכו', ור' יוחנן אמר אמר קרא ביום ביום אפילו בשבת וכו' רב אחא בר יעקב אמר אמר קרא שמיני שמיני אפילו בשבת, האי שמיני מיבעי ליה למעוטי שביעי, שביעי מבן שמונת ימים נפקא, ואכתי מיבעי ליה חד למעוטי שביעי וחד למעוטי תשיעי וכו'.

ובגמ' שם הביא תניא כוותיה דרבי יוחנן ודלא כרב אחא בר יעקב, שמיני ימול אפילו בשבת, ומה אני מקיים מחלליה מות יומת בשאר מלאכות חוץ ממילה, או אינו אלא אפילו מילה ומה אני מקיים שמיני ימול חוץ משבת, ת"ל ביום אפילו בשבת, אמר רבא האי תנא מעיקרא מאי קא ניחא ליה ולבסוף מאי קא קשיא ליה, הכי קאמר שמיני ימול אפילו בשבת ומה אני מקיים מחלליה מות יומת בשאר מלאכות חוץ ממילה אבל מילה דחיא מ"ט ק"ו ומה צרעת שדוחה את העבודה וכו' ע"כ].

והנה בתחילת הענין יש לדקדק לפי מה דפירש רבא הברייתא הא דפשטיא דדחיא מילה את שבת היה מטעם ק"ו א"כ למה מביא הברייתא לשון שמיני דכתיב בקרא, וגם מה צריך לפרש הברייתא עכשיו הלא עיקר התניא כוותיה דר"י מדחוינן דחייא שבת מביום, וגם מה קאמר דלא כר' אחא בר יעקב.

ונראה לפרש הסוגיא ע"פ מה [דאיתא] כש"ע י"ד סימן רס"ב אם עבר ומל בשביעי אי מהני, יש מי שאומר שצריך להסיף דם ברית בשמיני, ויש שאומר שיצא בדיעבד, והש"ך מביא ראיה שצריך להסיף מסוגיא דמנחות דקאמר אי נקצר ביום כשר לא לידחי שבת, והכא נמי אי בשביעי כשר נמי לא ידחה שבת בשמיני, אכן לפי פסק הרמב"ם גבי עומר מוכח אף דכשר מקודם מ"מ גזרת הכתוב הוא שידחה שבת א"כ ה"ה לענין מילה נמי י"ל אף אם יצא בשביעי מ"מ גזרת הכתוב שידחה שבת, רק הא תיגח השתא דאית לן קרא להכי, אבל אי לאו קרא והוה ילפינן מק"ו מצרעת, י"ל דשאני צרעת דלא אפשר אבל הכא אפשר מקודם, רק אימת י"ל דשביעי כשר לרב אחא בר יעקב דיליף מיעוט שביעי ותשיעי מהך קרא, ותשיעי ודאי כשר י"ל דשביעי נמי כשר דמהך קרא נפקא בן שמונת ימים דמשמע לא מוקדם ולא מאוחר ותרווייהו חד דינא אית להו, אבל לר"י דנפקא מיעוט דשביעי מקרא אחרניא י"ל דאף דתשיעי כשר בדיעבד אבל שמיני לא הא כדאיתא והא כדאיתא.

והשתא אתי שפיר דודאי מהדינא אין ראיה כ"כ כדאיתא בתוס' ע"ש, רק העיקר תניא כוותיה מהברייתא, וכן הוא פירוש הברייתא שמיני ימול אפילו בשבת, כלומר מדכתיב שמיני וא"כ יש לן קרא למיעוט שביעי לחוד, א"כ י"ל דבשביעי פסול בדיעבד כג"ל, א"כ שפיר

ילפינן דדחי שבת מצרעת מק"ו, אבל אי לאו קרא דשמיני והוה ילפינן שביעי ותשיעי תרוייהו משמונת ימים והוה שביעי נמי כשר בדיעבד א"כ לא הוה מצינו למילף ק"ו מצרעת, דהוה אמרינן שאני צרעת דלא אפשר אבל הכא מקודם כנ"ל, א"כ שפיר קאמר דלא כראב"י, וגם צריך להביא אמר רבא [לפרש הברייתא] ודוק.

★ ★ ★

רבי קלונימוס קלמן זצ"ל
בן הג"מ רבי חיים מדאמבראווא זצ"ל

בסוגיא דגיורת שנתגיירה

ב"ה יום ב' פרשת נשא שנת תקי"ה

חכם עיניו בראשו, לעיין וללמוד לשמה לשם גירוסין לגרום ולסבור פנים מסבירות בהלכה, הוא ניהו אדוני אבי מו"ר האלוף התורני הרבני המופלא והמופלג כבוד מו"ה חיים נ"י ויורת להגלות מכריאותינו הטוב באתי כה יוסיף וכה יתן הש"י לכם כולכם שוין לטובה אכ"ר.

שנית תמיה לי תמיהה גדולה על רפ"מ כ"ת שמונע את עצמו מלכתוב לי אגרת בכל עת דמתרחש נוסע מהתם להכא, גם באתי להודיע שאני מתמיד בתמידים כסדרן בלימודי הטוב, ואכתוב לך מה שחידשתי במס' כתובות דף י"ד בשיטה דהגיורת שנתגיירה בתה עמה כו' גמרא מנה"מ אמר ר"ל א"ק ומתה כו' תוס' ד"ה מנה"מ משום כו' ואימא לרבות הורתה ולידתה בקדושה כו' ע"ש הגמ' עד ברייתא דתני אמי בתולת ישראל כו' תוס' ד"ה א"כ בישראל תימה לרשב"א נימא דאהני ליה שלא ילקה ושלא ישלם ואורי' כו' ועוד אורי' דלענין מלקות ומאה כסף לא איצטרך למעוטי מבישראל דמבתולת ישראל ולא בתולת גרים נפקא ליה כו' ע"ש, גם עיין בפ"י מהרש"ל, והקשה מהר"ם שיף הא קושית התוס' במקומה עומרת וא"ל כתי' דמבתולת ישראל נפקא לי', הא מבתולת ישראל לא נפקא רק הורתה ולידתה שלא בקדושה, לכך איצטרך בישראל דאפילו הורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה נמי אין לה קנס ע"ש, עוד יש לדקדק לפרוך הגמ' בל"ז קודם א"ה ואימא לרבות כו' ע"ש בגמרא.

ונ"ל בטוב מעם דקושית מהר"ם שיף לק"מ דמאי מקשה דקושית התוס' במקומה עומרת כנ"ל, זה אינו דהא מומתה שמעינן דהורתה שלא בקדושה ולידתה שלא בקדושה פטור מקנס ובתולת ישראל ע"כ אתי להורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה דפטור מקנס, א"כ בישראל מיותר, ושפיר מתרצים התוס', גם מתורץ דבל"ז לא הוי יכול להקשות קודם א"ה ואימא לרבות הורתה ולידתה שלא בקדושה, דבספר פורת יוסף הקשה מאי פריך הגמ' א"ה הא כתיב בתולת ישראל כו' ותירץ דע"כ המקשן לא ידע מבתולת ישראל עב"ל, והשתא מתורץ שפיר דבל"ז לא הוי יכול להקשות ואימא לרבות הורתה ולידתה שלא בקדושה, ה"א דידעינן מבתולת ישראל, א"כ א"ל כתי' הגמ' א"כ בישראל מאי אהני לי', וא"ל כקושית התוס' דא"ל כתירוץ התוס' אבל השתא מקשה א"ה כו' ומשני א"ק ומתה כו', א"כ ע"כ דלא ידע כלום מבתולת ישראל כסברת הפורת יוסף לפ"ז מקשה שפיר, וא"ל כתירוץ הגמ' דאיכא להקשות קושית התוס' והשתא לא ידע מבתולת ישראל, והתרגן השיב לו דידעינן מבתולת ישראל, וא"ל לעיל אמאי לא השיב לו תירוץ זה משום קושית מהר"ם שיף הוצרך לתרץ לו תירוץ זה, אבל המקשן הבין דמבתולת ישראל אתי תרוייהו כסברת מהרש"א ע"ש, והתרגן לא סבר, ודוק היטב כי כתבתי בקיצור מפני ירישת בעל הדרך.

(באגרת אחר ה' כתוב) אודות מה שכתבתי לך שחידשתי במס' כתובות בסוגיא דהגיורת שנתגיירה שלא כתבתי לך רק מעט מועיר בעת שכתבתי אגרת ע"י הנעלה כו', לא ה"י לי פנאי להארץ, ועתה אכתוב לך מה שתירצתי עפ"י דברים אלו שכתבתי לך קושית הפורת יוסף דהקשה לתירוץ ר"י מאי משני הגמ' א"ק ומתה הא לפי התוס' עיקר הלימוד אתי

מכתולת ישראל והו"ל להגמ' לתרץ מכתולת ישראל ע"ש, ולפי הנ"ל א"ש דומתה איצטריך להורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה ובתולת ישראל איצטריך להורתה ולידתה שלא בקדושה ובישראל למעט בסקילה בלידתה שלא בקדושה ואי לא הוי כתיב בתולת ישראל הו"א דבישראל אתי למעט הורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה ממאה סלע ולידתה שלא בקדושה באמת חייב סקילה לכך הוצרך בתולת ישראל וק"ל כסברת התוס' ע"ש, ושפיר הוצרך הגמ' לתרץ ומתה למיתה נתרבתה ולא לקנס בלידתה בקדושה, ובישראל אתי למעט הורתה ולידתה שלא בקדושה כנ"ל ודוק היטב בדברים אלו.

כ"ד בנך הק' קלונמוס קלמן כמוהר"ר חיים מק"ק דאמבראווא

כל שבירו כמחוסר מעשה

חכם חרשים ונכון לחשים, יועץ ונשוא פנים, יודע לחשוף מים עמוקים, מדליו זילו מים חיים, הוא ניהו כבוד א"א האלוף התורני הרבני המופלא, תורתו עושה הפלא ופלא, כ"ש נאה לו מו"ה חיים נ"י כחוס צח עלי אור.

יערב נא שיחי עליך כי נפשי תערוג עבור בני הנחמד הב' כמר יצחק ש' להודיעני ממהותו ואיכותו באם הוא מן הכת המינעים ומוצאים מציאה דאורייתא ואם הוא שומע לקול הורים ומורים פנים בהלכה כי זה מגמתי כל הימים, כי אם לא ה' כוונתו בשביל זה לא הייתי שולח אותו מאתי למחיצתו רק כוונתי העיקר היתה לסיבת הבחירה שא"א נ"י יאה מדרך אותו בדרך הטוב והישר כאב את בן ירצה ובני בנים הרי הן כבנים וכו', ונפשי בשאלתי ועמי בקשתי מכבוד א"א נ"י שימהול על כבודו ולכתוב לי בכתב ידו אם הוא מבחיר בבחירה בענין הלימוד, אתן קנצי למילין וה' יתן לכם חרדה וגילין מנאי בנך הק' קלונמוס קלמן

שלום לבני הנחמד הב' המופלא כמר יצחק נ"י אהובי בני בקשתי ממך להיות מן החפצים בדרכי ה' ולשמוע לקול א"א וקניך ולאזון את מוצא פיהו ואז תשכיל ותצליח בכל אשר תפנה ויהי טוב לך בזה ובכא וכו'.

אפריון נמטי' לאחי הב' המופלא האברך השגון כמר יששכר בער נ"י אודות שאלתו ממני להורות לו תשובה על דבר הנכתב לו אקצר לו באמרים שהקושיא אינה קושיא כלל דליכא למיפשט ולא מידי דלעולם אימא לך כל שבירו כמחוסר מעשה דמי ואי תימא ליתני עבד כקושיית התוס' איכא למימר דהיא גופא אתי לאשמעינן דאי הוי תני הוי תני עבד ולא תני נכרי לאשמעינן דכמחוסר מעשה דמי וגם איפכא לא מצי למיפשט כסברת התוס' עיין בתוס' שם ואי משום דהרא"ש ז"ל לא נקט רק ר' יוחנן כך הוא דרך הראשונים לנקוט כקצרה, גם אודות שכתבת חילוק בין שלשה ובין אחד ליתא משום דכך איכא למימר בא' מי ימר דמדוקק ל' כמו בשלשה וא"כ לאו בידו מקרי בא' כמו בשלשה כך נ"ל, רק אעפ"כ מה טוב ומה נעים לבחור בדרך חכמים להרגיל עצמך ללמוד בדרך חידוד מנאי אחיך הטרוד קלונמוס

ביאור בדברי התו"ט דמאי פ"ה מ"ב

ב"ה יום ג' שהוכפל בכי טוב ט"ו כסלו תקל"ד לפ"ק פה ק"ק באכוב יצ"ו

חכמתו בחיץ תרונה, יודע דעת ובינה, יוכה ויעלה לציון ברנה, ממימו שותים בחדוה ורינה, ה"ה כבוד אהובי התו"ט הרבני המופלג תורתו עושה פלא הבקי משנתו רב ונקי, השגון זית רענן כש"ת מ"ו חיים יצ"ו נ"י ויופיע.

מקצרים אומר בפתח פתיחה להאי פרשתא מהכא להתם וידוע להוי מלכא מאן מלכא רבנן מבריאותינו הטוב אשר בעוה"י כולנו היים אשר כה נזכה לעלות לירושלים.

אחרפ"ש כראוי ונכון באתי להודיע ולהדש דבר מעתה מה שחידשתי בעוה"י בקרוב בפ' בעל תי"ט במס' רמאי פ"ה משנה ב', ואף שיש לאל ידי לכתוב מה שחידשתי בפרק גיד הנשה בריש הפרק בתוס' ד"ה הא מדקתני כו', ובמסותא מינ' דאחי מר ינוקא שעיין שפיר בהני מילי דתוס' כי כתב שלע"ע הוא עוסק ג"כ בפג"ה ויכתוב לי פי' על התוס' הג"ל, ואי"ה אכתוב ואחזור לו מה שייכני ה' ית', ועתה נחזור לענין הראשון וז"ל בעל תי"ט בר"ה נוטל כו' שחולק המאה לג' חלקים ומכל חלק נוטל עשירית עשירית ושש העשיריות הן א' מי"ג ושליש, וזה קל יותר משאם יקח ג' חלקים ממאה שיצטרך כו', וגם הוא קל יותר משאם מתחלק מתחלה לל"ג ושליש חלקים ונוטל א' מהן אעפ"י שלשון המשנה יותר משמע עכ"ל התי"ט, ולכאורה דברים אלו אין להם שחר כלל.

ולענ"ד שפל אנושי איש אשר כמוני ג"ל לפרש דבריו ע"פ פשוט כוונתו שזה בודאי הוא אינו יודע כמה יש בקופה זו, הוא תופס דרך משל אם יהי' בקופה מאה טורח גדול למדוד כל הקופה למאה חלקים ויקח מהם ג' חלקים שזהו טורח גדול כמ"ש הח"ט, לכך כתב שיעשה כך בקל יותר מקודם יחלק הקופה לג' חלקים ויניע לכל חלק ל"ג ושליש, ואח"כ יקח חלק א' מאותן ג' קופות ויחלק לעשרה חלקים ויניע לכל חלק עשרה שלישים ואח"כ יקח חלק מאותן עשרה ויחלק ג"כ לעשרה ויניע לכל חלק שלישי ויקח אחת מהן דהוא שלישי והוא חלק א' מל"ג ושליש והוא עשירית עשירית ובאותה מדה יקח מכל הג' קופות ויהי' סאה ויאמר כו' כמ"ש במשנה ואח"כ יקח ויחזור ויקח באותה המדה קטנה שמדד מכל הקופה גדולה ויאמר כו', ונמצאו כל הג' קופות יחד מתוקנות, כי בכל א' מהסאה יש לכל א' מהקופה חלק בת, וזהו שכתב והוא קל, כי אין צריך למדוד רק מקופה א' חלק ה' והוא קל מכולן שכתב בעל תי"ט, וראי' לדברי שזהו כוונת בעל תי"ט מדבור השני כד"ה א' ממאה פירש הרמב"ם ותהי' כוונת החלקים, וכתב בעל תי"ט וג"ל שצריך להיות לשליש החלקים עכ"ל, נראה שבוטא מתקן דבריו למאי שכתבתי לעיל בפ' דבריו, כי בכל א' מהמאה הוא חלק לכל הג' קופות... הוא אין לו שחר כלל ולכך כתב לשלש החלקים רק בכל א' מהמאה חלקים... וכן בחלק ב' וג' כי הוא רוצה לתקן כל הג' קופות כב"א, ועיין הימב אות באות בדברי התי"ט ויראה מר אבא שדברי הם כונים בדברי התי"ט, ובמסותא מינ' דמר אבא שאל ידחה אותי בדברים כי בודאי בעוה"י כוונתי כוונתו של הגאון הג"ל, ומה גם ראיתי ושמעתי פירושים שונים ומשונים, ולענ"ד הוא פשוט, וגם אודות פלפול דמס' גיטין כמסותא מינ' שיכתוב לי אם ראה בעיני ובחיפוש בניירות מה שכתבתי לו.

בענין הזכרת שם רבו בפניו

בעוה"י פה בילסק יום ה' באב תקו"ם לפ"ק

בין המצרים ישמרהו משפיל ומרים, מכל תמרורים, לכבוד אאמו"ר האלוף התו' הרבני עדינו העצני שבת תחכמוני החריף ובקי בהדרי תורה צדיק מושל ביראת א'לקים ע"ה פ"ה בק"ש מו"ה חיים נ"י ויופיע

עד הנה לא זכיתי להקביל פניכם המהור באספקלריא המאירה כו' וכדי שלא להוציא הנייר חלק באתי להקביל פני אבא מארי ורבי לדבר דברי תורה דבר חידוד קמן מה שעלה ברעיוני

לתשובה על השאלה שנשאלתי בשבוע העברה בשו"ע יו"ד הלכות כבוד רבו סימן רמ"ב סעיף מ"ו אסור לתלמיד לקרות לרבו בשמו אפילו שלא בפניו וכו' וכתב אבל מותר לומר רבי מורי פלוני וכתב בש"ך שם דוקא שלא בפניו אבל בפניו אסור בכל ענין, וקשה הא מקרא מלא דיבר הכתוב פ' בהעלותך אדוני משה כלאם, ונמצא הקרא הוא סתירה לדברי הפוסקים הנ"ל, ועלה בידי תשובה לדברי השואל מדרעת דהנה רש"י פירש דהתנבאו משה מת ויהושע מכניס, וגם הוא מרומז כתיבת מתנבאים כמבואר באלשיך, גם לכאורה יש לדקדק בפסוק כפל הלשון ויען ויאמר ובשינוי מן עניה לאמירה, אך הענין הוא הם הזכירו שם משה בפירוש כנ"ל, וע"ז היטב חרה לו ליהושע, וידוע דעניה הוא לשון צעקה כמו וענו ואמרו, ושיעור הכתוב הוא ויען וכו' ויאמר, ומה הוא העניה בהרמת קול הלא הוא אדוני משה רוצה לומר שאמר לפני רבו כי אלדד ומידד הזכירו שם משה בפי', ונמצא היה יהושע מוכרח לומר לפני משה דברים ככתבן כמו שהם אמרו, גם כי המה אמרו תיבת משה בלבד והוא אמר אדוני משה אפשר רצה לתקן הלשון בצד מה לכל הפחות להזכיר האדנות בפניו, אך על העיקר זכירת יהושע תיבת משה בפני רבו אין להאשים את יהושע, כי הוכרח היה לומר לשון רבו לפני משה, כלל העולה תיבת אדוני משה מוסב למעלה לתיבת ויען, ומה הוא האמירה הוא כלאם, או שיעור הכתוב כך הוא ויען כו' ויאמר אדוני כו' תיבת אדוני חוזר ליהושע שקרא לו אדוני, ותיבת משה הוא למטה ולא אדלעיל, כי זה הוא שאמר לפני רבו שהמה קראו אותו בשמו ועל כן כלאם, ושפיר פסק הש"ך בפניו אסור לומר רבי מורי פלוני.

דברי בנו המעתייר ומצפה לראותו בקרב הימים הק' קלונימוס קלמן



רבי מרדכי גאלנטי זלה"ה*
 מרבני דמשק בעמח"ם דברי מרדכי ונרולת מרדכי

בענין נמילת ידים

כתב הר"ב מגן דוד [הטו"ז] בא"ח סי' קנ"ח ס"ק י"א אמ"ש מור"ם [על מש"כ בשו"ע ס"ז שאם נטל ידיו שלא לאכול ואח"כ נמלך ואכל צריך ליטול שנית כתב הרמ"א] ואם לא הסתח דעתו יטול ידיו בלא ברכה וכתב ע"ז המגן דוד זח"ל ונ"ל דהוקשה לו דהא קי"ל בס"י קנ"ט דלא בעי כוונה אלא לכתחילה וכו' ע"כ כתב דה"נ כן הוא דיחזור ויטול בלא ברכה וכו' דשפיר מועיל נט"י א' לענין שלא יברך ב' דהא כל המצוות צריך לברך עליהם עובר לעשייתן ודאי במצוה שיש משך זמן לקיומה וכו' משא"כ שאם כלה זמן קיומה לא יברך כו' ע"כ, ודבריו תמוהים שהרי הרב מור"ם פסק לקמיה בס' י"א שאם שכח לברך עד אחר הניגוב מברך אח"כ וא"כ שהמ"ד [ואם כי שהמגן דוד] חולק בזה כנראה מדבריו לקמן מ"מ הרב מור"ם הכי ס"ל וא"כ הדרא קו' [שיא] דלמה לא יברך אחר נט"י ב' דהא אע"ג דמועיל נט"י [לה] א' בדיעבד דלחולין לא בעי כוונה מ"מ לא מפטרה ליה מברכה כיון שעדיין חויב ברכה עליו אף שנגב ידיו מנט"י [לה] א' מידי דהוה בשכח לברך עד אחר הניגוב שמברך דהא דמברך עובר לעשייתן אינו לכתחיל [לה] ולא בדיעבד וכמו שסו' [בר] הרב מור"ם גופיה ומ"ק המ"ד [ומאי קאמר המגן דוד] דנט"י [לה] א' הפקיעה ממנו הברכה מט' [עם] דעובר לעשייתן וכו'.

ובלא דברי המ"ד יש לתרץ דברי מור"ם דס"ל דנטל ידיו לדבר שטבולו במשקה ואח"כ נמלך לאכול פת אין לו לברך דגרע משכח דבשלמא גבי שכח כשנטל ידיו בתחיל [לה] ע"ד [על דעת] לאכול פת וא"כ אף כי לכתר שכח שייך לברך ולו' [מר] עני"י כיון דבשעת נט"י [לה] היה בדעתו על הפת אבל כי מעיקרא נטל ידיו לצורך דבר שטבולו במשקה ולא היה אדעתא לאכול פת כשנמלך אח"כ לאכול פת אף ע"ג דמצוי לאכול ע"י אותה נט"י [לה] דלחולין לא בעי כוונה בדיעבד מ"מ אין שייכות לברך כיון דבשעת נט"י [לה] לא היה דעתו על פת, אכן לדברי המ"ד שנ"מ [שנתן מעם] משום מברך עובר לעשייתן קשה הא מור"ם לא ס"ל הכי וצ"ע.

בענין איסור מחיקת השם בנמילת ידים

נשאלתי לבאר לשון הר"ב כנה"ג ביד" סי' רע"ז הנה"ג ב"י אות ד' זח"ל צ"ע על מי שיש לו שם על ידו האיק יעשה בנט"י ובנגובם כיון דלא איפשר ליה כלא נט"י אם נאמר שיטבולם דווקא בענין שלא ישפשאף או אם יוכל ליטול כדרכו, שה"ג [שלמי הגבורים] פ"ד מיתות אמר המאסף ולי נר' [אה] דלא גרע נט"י מנודמנה לו מכו' [לה] של מצוה דאע"ג דמכו' [לה] בזמנה לאו מצוה לרבנן ואף עפ"י כן אי לאו משום דאסוד לעמוד בפני ה' ערום היה יכול לטבול בלא כריכת גמי עכ"ל, וקו' [שה] דמאי מייחי ראייה מטביל [לה] שאני החם שטובל וגורם מחק אבל אינו מוחק בידים וכדארמ' [נן] ובלבד שלא ישפשאף משא"כ הכא דמ"ל [דמיבעי ליה] לשה"ג אם צריך לטבול דווקא בענין שלא ישפשאף או אם יטול כדרכו ע"י שפשוף ונגוב דהו'

* כתבנו אודותיו בקובץ א.

מוחק בידים, ואשה"ג גופיה ק' [שה] מוכא דמאי מ"ל [מיבעי ליה] הא לא שרי' אלא כגורם לא כמוחק בידים וא"כ דלא הותר אלא טבי' [לת] ידיים דלא בעו שפשוף ונגוב אבל נט"י דבעו שפ' [שורף] ונגוב והוי מוחק בידים [ם] לא, ואע"ג דלא איפשר בטבי' [לה] יכול לברוך ממליח ע"י ויאכל ולא ימחוק ה' ואי לא איפשר ליה גם כזה מוטב לעקור נט"י דרבנן ולא למחוק בידים [ים] ולעבור בלאו חמור כזה עכ"ד השואל.

ואני אומר שמכח קו' [שיא] זו שעל השה"ג צ"ל שאין כוונתו כמו שהבין השואל אלא כך כוונתו דמ"ל [דמיבעי ליה] אי לגבי נט"י והויא דרבנן יכול להיות גורם מחק כיון דלא איפשר ליה בל"ה [בלאו הכי] וא"כ יהיה מותר או למבול בענין שלא ישפסף או ליטול כדרכו בשפשוף ונגוב וגם כזה דוקא יהיה בענין שלא ימחוק ביד דהיי"נו] שלא ישפסף וינגב ע"ג השם, או דילמא דלגבי נט"י והויא דרבנן אף גרם מחק אסור ולא יטבול ולא יטול אע"ג דהוי בענין שאינו משפסף ומנגב ע"ג השם ממש, זה הבין הר"ב כנה"ג, ולכן השיג עליו וכתב דודאי לא גרע נט"י אע"ג דהויא מדרבנן מנודמנה לו טבילה של מצוה דאע"ג דטבי' [לה] בזמנה לאו מצוה היא לרבנן ואעפ"כ אי לאו משום דאסור לעמוד בפני ה' ערום היה יכול למבול בלי כריכת גמי כ"ש בנט"י דהא מיהא מצוה דרבנן היא דודאי גרם מחק מותר.

אמנם לפער"ן שלא נתכוון לזה השה"ג כמו שהבין הר"ב כנה"ג אלא דהכי קא מ"ל [מיבעי ליה] כיון דלא איפשר ליה בלא נט"י א"כ גורם מחק מותר אלא אם הוא אם נאמר שיטבילם דווקא בענין שאינו צריך לא שפשוף ולא נט"י אבל לא יטול ידיו וישפפם וינגבם מלבד אותו מקום כתי' [בת] השם דדילמא משתלי ויבוא להעביר ידו לשפסף או לנגב ע"ג השם ממש והוי מוחק בידים א"ד דיטול כדרכו וישפסף וינגב ובלכך שיהיה מלשפ' [שף] ומלנגב ע"ג אותו מקום השם ממש ולא חיישי' [נן] לדילמא משתלי.

ומלתא אנכ ארחין עיני ראו שם בכנה"ג או' ב' שכתב דהר"מ פ' כר"י ואע"ג דלר"י במנח ידיה עילייה סני איפשר דלא אמר התלמוד וכו' ונדחק בזה הרבה, עוד כתב דלא יכול להלום מה חי' [לוק] יש בין גמי לבגדיו וכו', ולע"ד ליישב גרן דרבי' [נן] פסק כר"י וכמ"ש הר"ב כנה"ג ומשמע ליה דרבי' [נן] דמאי דקאמר בגמ' דמנח ידיה עילייה היי' [נן] שאוחז בידו בגד ומכסה את ה' והכריחו לזה לפי שהוא סו' [בר] כאותם הגדולים שהביא בתה"ד סי' י' דכיסוי בידו לענין ברכה לא הוי כיסוי אלא בבגד וס"ל ז"ל דהה"ג לענין שם כתוב על בשרו דלא מהניא ליה כיסוי בידו דידו דגופו חשיבא ולא הוי כיסוי אלא בבגד ולא ניתא לחלק ביניהם כמ"ש שם הר"ב בתה"ד שהוא רוחק ולכן סו' [בר] הוא ז"ל דכי קאמר' [נן] הכא רמנח ידיה עילייה היי' [נן] שאוחז בידו הבגד ומכסה ה' דבגד גרידא בלא שיניח עליו קשה לכסות בו ה' בענין שלא יפול מעליו ואין יכול לקשרו דבגדיו גדולים ואינם נקשרים או שמא דבגד לקשרו כדי שיעמוד ולא יזוז מע"ג ה' צריך הדוק והוי חציצה ומטו אין לנו לה' אלא שאוחז הבגד בידו ומניחו ע"ג ה' וידו אוחזת בבגד באופן דלא מהדק כי היכי דלא יהוץ ולא חיישי' [נן] לדלמא משתלי כר"י אבל בגמי שפיר מצי לקשרו ע"ג ה' בענין שלא יפול ואפ"ה אינו חוצץ דכיון שהוא גמי לא מהדק בבגד ולא חייץ והשתא ממש פ' כר"י דאי מצא גמי ודאי יכרוך עליו ואם לא מצא לא שבקי' [נן] לטבילה משום דלמא משתלי אלא מסבב בבגדיו דהיי' [נן] מסבב בידו הבגד ומניחו על ה' ונשארה ידו ע"ג והיי' [נן] דנקט מסבב ול"ק כורך עליו בגדיו זה נ"ל כפתור ופרה.

בענין איסור מכנה נשבת

כתב הר"ב שיירי כנה"ג בא"ה סי' תקי"ד הגה' ב"י אות י"ד וז"ל נ"ב ובס' הקצר פסק מותר להסיר פתם וכו' ויש מכנים דמ"ש אינו חותך ראש הפתי' [לה] בכלי ר"ל גוף הפתי' [לה] ובוה בונים דייק דק' [שיא] דיוקא אדיוקא וכו' משמע דווקא הסרה ביד וכו' ואלו מסיפא וכו' משמע דווקא גוף הפתי' [לה] בכלי אסור הא ראש הפתי' [לה] שרי אפי' בכלי ואני מוסיף עוד תי' [מה] על הבנה זו דמדקאמ' [ר] אין חותכין ראש הפתי' [לה] בכלי משמע הא ביד שרי והא דלא כמאן, ומן התי' [מה] עוד שהר"מ מן הסו' [ברים] דאפי' הפחם אינו חותכו בכלי ואיך יסתום הרב ז"ל דלא כהר"מ ולקולא, והנכון דהרב לא מסיק בגוף הפתי' [לה] דאסור אף ביד כ"ש בכלי ולא קעסיק אלא בראש וכו' וקאמ' [ר] דמותר להסיר וכו' כלו' [מר] בנפיצה וכו' וע"ז קאמ' [ר] אבל אינו חותך וכו' בכלי כלו' [מר] הפחם האמור ואע"ג שהוא ז"ל כב"י דקדק מלשון חותך דמיירי בגוף הפתילה לא מפני שהוא מדמה יעשה מעשה נגד פי' הר"מ וכו' לחומרא וכו' עכ"ד.

ולו הצעיר כל זה איננו שוה לי דלפי דבריו הול"ל למרן לתפוס כלשון הר"מ ממש, והרואה יראה ששנה בלשון הר"מ כמה שי' [נויים], חדא דהר"מ כתב אבל נופץ והוא ז"ל נקט לשון הסרה להורות שיכול להסירה בכל גוונא בין ביד בין בכלי, ועוד שנה דהר"מ כתב אבל נופץ ראש הפתילה בידו ומרן ז"ל לא כתב בידו [ו] אלא סתם מותר להסיר הפחם שבראש הנר כשהוא [דולק] שמעי' [גן] דאפי' בכלי שרי, גם מדשנה מלשון הר"מ דאלו הר"מ בתרתי קאמ' [ר] ראש הפתי' [לה] ואלו הוא ז"ל דברישא גלי ופריש פחם שבראש הנר ובסיפא לא כתב בן אלא אבל אינו חותך ראש הפתילה שמעי' [גן] דברישא מיירי בפחם שבראש הנר וזה מותר אפי' בכלי כמו שדייקנו לעילא ובסיפא מיירי לחתוך גוף הפתילה ולא תיקשי לן דמסיפא משמע דגוף הפתי' [לה] בכלי אסור הא ביד שרי והא דלא כמאן, ותו דהוי הפך הרישא דברישא לא התייר ביד או בכלי אלא כפחם ולא בגוף הפתי' [לה] די"ל דמ"ש בכלי הוא כפי מה שפי' הוא ז"ל כב"י דברי הר"מ דאינו חותך [ר] גוף הפתי' [לה] ואפי' בידו משום שדרך לחותכה בכלי והו"ל כמתקן מנא, ובוה סרו כל הדקדוקי' [ם] והתכלית שפסקו ז"ל בפחם שבראש הנר מותר להסירו אפי' בכלי דכיון שדרכו להסירו בידו לא הוי כמתקן מנא אף אם יסירו בכלי, אבל גוף הפתי' [לה] אפי' בידו אסור לפי שדרך לחתכה בכלי הו"ל מ"מ [מתקן מנא], ופסק בן לפי שהראב"ד והרשב"א והרא"ש והטור כולוהו ס"ל דפחם שבראש הנר מותר לחתכו אפי' בכלי, וגם הרמב"ם ז"ל דבריו מתפר' [שים] עפ"י משפ"י הוא ז"ל כב"י ואתי ככולוהו פוס' [קים] אממו להכי פסק להקל ואף שה"ה ודעמיה אינם מפרשי' [ם] כן דברי הר"מ מ"מ כיון שיש בידו לפרש דבריו ולזווגו כשאר ס' [ברת] הפוס' [קים] נוחא טפי ואממו פסק להקל ודוק.

חידושי תורה

הרב יעקב דוד אילן

בדין דברי שב"מ בכתובין ומסורין דמי

לעי"נ מו"ח הגאון הצדיק רבי משה מאיר הלוי פראג זצ"ל
גלב"ע יב תמוז תשס"ג

יכול למחול בנו של שב"מ, דלרב אחא דקאמר משום דאיחיא בבריא משמע דעשאוה כמתנת בריא, וא"כ אמאי אינו יכול למחול ע"כ, וכ"נ בפ"י הר"א מלוניל שם (ומה"ט תמה שם על השמטת הרי"ף לפלוגתא דרב פפא ורב אחא כיון דנ"מ גדולה ביניהם, ובתשובות מהרי"ט חו"מ סימן צה כ' ב' הרי"ף דס"ל דר"פ ור"א לא פליגי ורב אחא חדא ועוד קאמר ומר אמר חדא וכו' וצ"ב), ובמאירי, וכ"נ בקצוה"ח בסימן קכה סק"ד, אמנם בתש" הרע"א החדש סע"ה נקט דגם לרב אחא עשאוהו כירוש היכא דאיחא בבריא, (והרע"א לשיטתו בזה כיבואר להלן), וע"ע בשיטת הקדמונים דהרי"י מקרקושא והר"א מלוניל הסתפקו אם מתנת שב"מ מהני על גזול שאינה כרשותו או על מלוה דכפריה, וכן הביא להסתפק במאירי, ובתשב"ץ בח"ב סימן רלה מבואר דתליא בין רב פפא לרב אחא אם בעי' שיהא איתא בבריא, ועי' באור שמח זכיה פ"י ה"ב שהביא מהמהר"ח או"ו דמהני, ועי"ש בשם המהרי"ט הנ"ל, ועי' במשנ"ל זכיה פ"ח ה"ב בדין דברי שב"מ בדבר שאינו קצוב, ומש"כ בזה בחכמת שלמה בשו"ע ריש סימן רנ, [מיהו לגבי מתנת שב"מ לעובר מבואר בתוס' לעיל קמב, ב דאף דעובר ישנו כירושא, מ"מ אינו

א] בכא בתרא קמזב, מתנת שב"מ מדרבנן בעלמא שמא תיטרף דעתו, ולהלן מקשי' בגמ' מהא דאמר רב נחמן המוכר שט"ח לחברו וחזר ומחלו מחול מודה שמואל שאם נתנו כמתנת שב"מ דאינו יכול למחול, אי אמרת בשלמא דאורייתא משום הכי אינו יכול למחול וכו', ומשני שם דעשאוה כשל תורה, ועי"ש בגמ' קמח. שב"מ שאמר תנו הלואתי לפלוני הלואתו לפלוני, ואע"ג דליתיה בבריא, רב פפא אמר הואיל וירוש יורשה, רב אחא בריה דרב איקא אמר הלואה איתא בבריא וכו' עי"ש כל הסוגיא. ועי' בחידושי הריטב"א בסוגיא, ונראה מדבריו דהא דרב אחא ס"ל דבעינן בדברי שב"מ מידי דאיתא בבריא, ועל דבר שלא מועיל לתת כמתנת בריא לא מהני לחיתו במתנת שכיב מרע, דהטעם הוא משום דפליגי על הסוגיא דלעיל קמזב, ולא ס"ל להא דאמרי' שם דדברי שב"מ הוי כירושא, אלא הוי מתנה, אבל רב פפא ס"ל דהוי כירושא, ולהכי לרב פפא מהני דברי שב"מ במלוה אף דליתא בבריא.

וכ"נ בפ"י הרי"י קרקושא (בשיטת הקדמונים) שכי' בהא דבדברי שב"מ אין היורש מוחל וז"ל ונראה דסוגין כר"פ דמתנת שב"מ כירושא שוויה רבנן וכל מאי דקני כירוש קני בשכיב מרע, ולהכי אינו

רבנן, [וגם לרב אחא ניהא הגמ' קמז, ב דלא מהני מחילת במתנת שכ"מ כיון דגם לדידיה הוי כירושא, ודלא כשיטת הקדמונים הג"ל]. ורק דס"ל לרב אחא דמ"מ בעינן שיהא איתא בבריא, והביאור נראה דרב אחא ס"ל דאף דדברי שכ"מ הוי כירושא, היינו לענין דהמקבל מקבלו בתורת ירושה, אבל לגבי השכ"מ הנותן הוי כנותן מתנה לאחרים, וכן שמצאתי בשו"ת הרמ"ע מפאנו בסימן פה שכ' דמתנת שכ"מ אלומיה אלמוה רבנן כדי שלא תטרף דעתו עליו וכירושא שויה אצל מקבל, וזה שהיה ראוי להיות יורש אחרי שנסתלק ממנה לגמרי לא שייך בגווה כלל, והרי הוא כאיש נכרי לגבי שטר חוב זה לפיכך אינו יכול למחול ע"כ, ומעתה י"ל דזהו דס"ל לרב אחא דמהני רק בדבר דשייך נתינה בבריא, דבוה חל דין יורש על המקבל, כיון דשייך בדבר נתינה.

[ועי' בע"ש המובא בסמ"ע בסימן רנג סקמ"ד, והסמ"ע כ' עלה דלא נהירא דהא אמרו דכירוש שוויה בכף הדמיון וכו' אבל לא כירוש גמור, ובש"ך שם סק"ל כ' דדברי הע"ש נכונים עפ"י התוס' בכ"ד שכ' דלא עדיף היורש מהיורש דמתנת שכ"מ, (וע"ע בש"ך בר"ס סו מה שתמה על הסמ"ע), ובסמ"ע שם מבואר דהטעם דדברי שכ"מ דאין היורש מוחל דהוא כדי שלא תיטרף דעתו, וכ"נ ברשב"ס, ולפ"ז ל"ש לפלוגתא דרב פפא ורב אחא, וניחא הא דהרי"ף השמיט מח' ר"פ ור"א גבי דברי שכ"מ, דלענין מחילה לכ"ע ל"מ כדי שלא תיטרף דעתו].

ג] ומצאתי סיוע נפלא לדברינו, בקושיות עצומות לרע"א שהעתיק בלקוט"ם קמא, ב ע"ד התוס' שם גבי דברי שכ"מ לעובר, ובתו"ד כ' דלרב פפא הוי כירושא מאליה וכל מה דירוש בירושא הבאה מאליו מהני במתנת שכ"מ דעשאוהו כירושא דממילא, ולהכי לר"פ יהינן דברי שכ"מ לתת לעובר, ולרב אחא דברי שכ"מ כירושא שאינו מאליו ומהני בהלוואה רק משום דאיתיה בבריא, ולהכי לדידיה לא יהינן דברי שכ"מ לתת

במתנת שכ"מ, ובאו"ש בהל' זכיה שם ביאר דדוקא כשהחסרון בדבר הנקנה מהני, אבל כל שהחסרון מצד הקונה לא מהני מה דאיתא ע"י יורש כירושא דממילא ע"כ, ובדברי אמת קנינים סימן ג האריך בדין דברי שכ"מ לקטן או שוטה אם מהני, ובתחילת דבריו תלי ליה במח' רב פפא ורב אחא אם הוי מדין ירושה או דבעי' איתא בבריא, והאו"ש שם חלק עליו דלכ"ע לא יהינן, וע"ע מש"כ הרע"א בלקוט"ם בב"ב קמא, ב ד"ה תמהני, דנראה דמפרש בתוס' באופ"א בחילוק בין הלוואה לדברי שכ"מ לעובר עי"ה].

ב] והנה בתוס' כ"ב קמח. ד"ה שכ"מ הביאו פי' רבינו חיים דליתא בבריא שיכול למחול שט"ח אם מכרו משא"כ בשכ"מ וכו', והרע"א בגה"ש הק' דא"כ אמאי לא פריך הש"ס מהא דר"ג דמודה שמואל דאם נתנו במתנת שכ"מ דא"י למחול, דליתא בבריא למכור וליתן שלא יהא יוכל למחול, וכבר הקשו כן בתוס' שאנן בכתובות נה, ב, וכן ברמב"ן לעיל עז, ב, ועי' בתומים שהק' כע"ז להנך דס"ל דבמקנה השטר במעמד שלשתן ג"כ יכול למחול, א"כ מאי מהני תרוץ רב אחא דמלוה איתא בבריא במע"ג, והרי בבריא במעמ"ג יכול למחול, ואיך בשכ"מ יהא עדיף דא"י למחול, וכן העיר בזה הרע"א שם, ולכאורה עיקר קושייתם צ"כ, דהרי הא דדברי שכ"מ לא מהני מחילה, מבואר בגמ' לעיל דהוא משום דהוי כירושא, כמש"כ הריטב"א קמז, ב הג"ל, אבל לרב אחא דבעינן בדברי שכ"מ שיהא איתא בבריא, הרי לדידיה מתנת שכ"מ הוי ככל מתנה, והוי בבריא שמכר שט"ח דיכול למחול (ומשום דהשעבוד הגוף אינו נמכר כד' ר"ח, או כשאר טעמי הראשונים), וכמו שהבאנו לעיל מדברי הראשונים בשיטת הקדמונים, ומעתה קושיית הרע"א - וכאמור לעיל הקשו כן הרמב"ן ותוס' שאנן - צע"ג.

ומבואר מהנך ראשונים (הרמב"ן ותוס' שאנן) והרע"א והתומים שהקשו כן, דפי' דגם לרב אחא דברי שכ"מ כירושא שוויהו

ובע"כ משום דלענין מתנת שכ"מ מהני יותר שתחול על מלוה מלגבי בריא וכדפי'.

ונראה דזהו ספיקו של הרע"א ח"ג סימן עה וכן בתש' מהריל"ד פסקים אות עב במקבל מתנת שכ"מ של מלוה, ומכר השטר לאחר, אם יוכל למחול, אם אמרי' להשעבוד הגוף עובר להמקבל, הרי מוכח בדבריהם דבדברי שכ"מ אף דהוי כירושה, מ"מ יש לדון דאין המקבל נעשה ליוורש ממש שיהא לו גם השעבוד הגוף, (והרי לענין להעביר השעבוד הגוף למקבל, ליתא בבריא וכנ"ל), ואפשר דטעמם כיון דמצד השכ"מ הוי כנתינה.

אמנם לפי פשטות דברי הריטב"א והר"ן קמ"ב דע"י דברי שכ"מ הוי כירושה ממש, מסתבר דהמקבל נעשה כבעלים ואית ליה השעבוד הגוף, ובמכר לאחר יוכל למחול, ונראה דהריטב"א לשיטתו בכל הסוגיא, שכ' לעיל קמ"ב, דבדברי שכ"מ הוי ככל ירושה דעומד במקום המוריש והמקבל עומד במקום השכ"מ, וכ"ה בדברי הריטב"א בכתובות פו. וז"ל וההיא דב"ב ה"פ דאי אמרת מתנת שכ"מ דאורייתא היא הא נפ"ל מדכתי' והיה ביום הנחילו וגו', (צ"ב דהאי קרא הובא בגמ' לענין הנחלה דריב"ב, ובתוס' כתובות פה, הוזכרו ג"כ קרא דביום הנחילו, וע"י מלוושי יו"ט ח"ב תר"מ סוף סימן יב שכ' דדברי שכ"מ מהני רק על מה דמהני הנחלה דריב"ב וכו', וכג' בליקוטי הרע"א קמ"א, ד"ה ובעיקר, וע"ע בקו"ש אות תקיב שהק' דל"ל לדינא דהנחלה דריב"ב תיפ"ל מדין מתנת שכ"מ, וע"י ביד רמ"ה בסימן פכ שעמד בזה דהני"מ אם אמר כלשון ירושה או מתנה עיש"ה), וכיון דרחמנא שויה כיוורש הרי הוא זוכה בשעבוד הגוף דיוורש כרעא דאבוה, ולא עוד אלא שאין לשאר היורשים בזאת המתנה שום זכות וכרוקיס דמו וכו', וע"ע בריטב"א להלן קמ"א, שה"כ בהא דל"מ מתנת שכ"מ בגר כיון דאינו כירושה, ובדברי שכ"מ עשאוה כירושה וכאילו זה ראוי ליורשו כי ע"י משמוש נחלה כל ישראל

לעובר וכו', ומבואר ברע"א דאזיל לשיטתו דלכ"ע הוי מדין ירושה, ורק דפליגי אם הוי כירושה מאליו, והדברים מתאימים היטב למש"כ דלרב אחא הוי כירושה אצל המקבל, אבל לגבי הנותן הוי נתינה. ומעתה נראה דגם לרב אחא רק מה דליתא כלל בבריא בהקנאה ל"מ בשכ"מ, דיין ירושה שבה הוא רק היכא דשייך נתינה מהשכ"מ, אבל אם מהני בבריא, וכגון מכירת המלוה דמהני במעמד שלשתן, אף הדלוקים דבבריא לא מהני המכירה לענין דלא יוכל למחול, מ"מ חשיב דשייכא בהלוואה נתינה, וממילא בשכ"מ מהני לגמרי ופקע זכות יורשיו למחילה, כיון דבשכ"מ הוי בתורת ירושה, ונעשה המקבל כיוורשו, ונראה דזהו עומק דברי הרמב"ן ב"ב ע"ב, על קושיא זו דהא נ"מ לגבי מחילה וז"ל דהא לאו קושיא היא אם בבריא לעולם מחול, אם בשכ"מ אינו מחול, מאחר שעיקר הקניה איתא בבריא, דהא אלמיהו רבנן למתנת שכ"מ טפי עכ"ל, וכיו"ב מבואר באו"ש שם דמחילה ל"ק דנתפס המתנה על השעבוד נכסים, תו נתפס על עצם החיוב של גופו וכו', ונוטה למש"כ.

ובדברינו ניחא גם קושיית הקצות בסימן כמה סק"ה בהא דבמלוה איתא בבריא במעמד שלשתן, ויקשה להנך דבמלוה דגוי לא מהני מעמ"ג, א"כ בשכ"מ לא יהני במלוה דגוי, (וע"י במהרי"ט בתשובה הנ"ל, ובקו"ש באות תקכה), דמ"מ שייכא במלוה נתינה של שכ"מ, כיון דמצינו דאיתא בבריא, שוב מהני בשכ"מ בכל גוונא כיון דהוי מדין ירושה, ובוה ניחא גם הערת האבן האזל בהל' מכירה פכ"ב ה"ט דמה ראי' דמלוה ישנו בבריא ממעמד שלשתן דמהני במלוה מהלכתא בלא טעמא ולא מגדר קנין וכו' ע"ש, ולדברינו ניחא דמ"מ כיון דשייך במלוה נתינה בבריא, תו שייך שיחול על המלוה ע"י דברי שכ"מ, דין יורש על המקבל, (וע"י בברכ"ש בסוף סימן נז שהעיר כקו' הגרא"י, וכ' דצ"ל דטו"ס הואיל ואיתא בבריא, חשיב דמהני ע"י דיוורש ירושה,

דאינו מוחל הוא משום דהוי כמתנה גמורה וכו', וכ"ה ברי"ף בכתובות כ"ב הכותב (מד, ב) שכ' "משום דמתנת שכ"מ עשאה כמתנה דאורייתא דמטיא ליה לידיה דמקבל", והיינו דאמר' דברי שכ"מ ככו"מ דמו ומש"ה לא יכיל יורש למחול דלית ליה מאי דמחיל, ועי' בראב"ד בהל' זכיה שם, ומש"כ בגדולי תרומה שער נא, ובהעמ"ש שאילתא קלה עמד דבברי הרי"ף דלפי' ל"ה בתורת ירושה אלא כמתנה, ומש"א בגמ' כירושה וכו' היינו דלא עשו אותה מתנה אלא במקום ירושה, אבל היא עצמה מתנה וכמו שהגיע המעות לידו, והביא שם מדברי הבה"ג שלהי הל' גר' שכ' דבאית ליה הלוואה גבי חברה ואית ליה ברתא ואית לה בעל ונתן לבתו במתנת שכ"מ ושכיב הוא ושכיבת ברת', אע"ג דלא מטא ליד' דבעל מחיים דילה ירית לה בעל דבברי שכ"מ ככו"מ דמי, וצע"ג דהא מעות המלוה הוי ראוי, ובעל אינו נוטל במלוה דהוי ראוי כמש"כ הבה"ג בהמשך דברי שכ"מ, ומה אהני מה דקונה המלוה דבברי שכ"מ, (וכן תמה בזה טובא באור'ש זכיה פ"י ה"ט), וביאר העמ"ש שיטתו עפ"י הרי"ף הנז' דבברי שכ"מ ככו"מ היינו "דחשיב כמו שהמלוה כבר נגבה וכו' לידה" והוי מוחזק ולהכי ל"ת ראוי לירושת בעל, וכ"כ בהגהות בן אריה על הבה"ג, והדברים צ"ב דמהיכי תיתי לומר דע"י דברי שכ"מ הוי כגבוי, ועי' בשו"ת רב"א סימן מד והובא בב"ש בסימן צ סק"ג ובסי' ק סק"ג, ובקצות בסי' רנג סי"ט דהוי ראוי, וע"ע בשער המשפט שם.

ראויים לירש וכו', ונשנו הדברים בתשובות הריטב"א בסי' עט, ולריטב"א לשיטתו נחא דמש"ה מפרש דלרב אחא ע"כ פליג דל"ה כירושה, דאם הוי כירושה ממש ל"ש לומר דבעינן מילתא דאיתא בבריא.

נמצא דהריטב"א אזיל לשיטתו בכל הסוגיא, דלהכי פירש כדברי רב אחא דפליג, ולא ס"ל דבברי שכ"מ הוי כירושה, אכן בדעת הרמב"ן ותוס' שאנן נתבאר דגם לרב אחא דברי שכ"מ הוי כירושה, ומ"מ ס"ל דבעי' שיהא איתא בבריא וכמש"נ.

וברע"א בשו"ע סימן רנ ס"א הביא מהבית מאיר וההפלאה דבברי שכ"מ מהני רק בנותן משלו, אבל בעשה שליח להקנות לאחרים ונתן השליח כמתנת שכ"מ ל"מ, אכן י"ל דכ"ז אם הוי כירושה ממש גם מצד הנותן, אבל לרב אחא דרק מצד המקבל הוי כירושה, שפיר י"ל דגם בשליח יהני ככה"ג, ובמאירי בסו"פ י"ג הביא ספק אם מתנת שכ"מ חוזרת ביוכל, כיון דלא הוי ירושה לכל אלא לגבי היורש וכו', ואפשר דספיקו הוא אם מתנת שכ"מ הוי כירושה ממש דעומד במקום הנותן להכי אינו חוזר ביוכל, או דלמא דלגבי השכ"מ חשיב מתנה אלא דהמקבל מקבלו מדין ירושה, ומש"ה לגבי יוכל נידון כמתנה, [והגר"פ על הרס"ג ח"ג כ' גבי הנחלה דריב"ב דאינו חוזר ביוכל דהוי כירושה].

ד] וברמב"ם בהל' זכיה פ"י ה"ב כ' דעשו אותה כשל תורה וכאילו קנה ממון שבשטר מן התורה והגיע לידו ולא נשאר ליורש בו קנין ולפיכך אינו מוחל, ומשמע דהטעם



ברין המקדש במתנה על מנת להחזיר

מחזירה] לא מתהניא בהו ואפילו מתהניא בשוה פרוטה קודם לחזרה איהו לאו בההיא הנאה קאמר לה, עכ"ד, וכן כתב הרשב"א והוסיף וקשיא לי אפילו לגירסא ראשונה דכיון דגזרינן באשה כדי שלא יאמרו אשה נקנית בחליפין ולא גזרינן ביה נמי בפדיון הבן משמע דבן נמי פדוי בחליפין ובפדיון הבן חמשת שקלים כתיב וחליפין לאו מדין כסף נינהו כדכתבינן לעיל כריש פירקין (ג, א, ד"ה למיעוטי) מדאיתנהו בפחות משוה פרוטה וי"ל דלאו למימרא דחליפין איתנהו בפדיון הבן אלא דבאשה גזרינן משום חומר עריות אבל בפדיון הבן דליכא אלא עשה לא גזרינן עכ"ל. [ולא זכיתי להבין, דאי משום חומר עריות יותר היה ראוי להחמיר ולומר שצריכה גט, ולא להתירה בלי גט שהרי מדאורייתא הוי קידושין, ואין לומר דסבר דאפקעינהו רבנן דהא לא הזכיר זאת].

ובתוס' רי"ד הביא הגירסא שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין פירוש ודילמא אתי למיעבד כפחות משוה פרוטה דאי בשוה פרוטה אפילו בתורת חליפין נמי היתה מתקדשת כיון דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה וכל חשש חליפין אינו אלא על פחות משוה פרוטה ופחות משוה פרוטה הוא דמיעט התנא דתנא בשלש דרכים למעוטי חליפין אבל בשוה פרוטה היינו קיחה ממש ואפילו על מנת להחזיר אלא שחכמים אסרו כל תורת חליפין ואע"פ שאינו מחזיר משום גזירת פחות משוה פרוטה כך עלה בדעתי במהדורא קמא ובמהדורא בתרא חזרתי והתבוננתי שכל איסור החליפין אינו אלא כמו שפירשתי לעיל (ג, א, ד"ה למעוטי חליפין) שיתנה ליתן לה מנה ומהקנה הסודר שלא יוכלו לחזור בהם כדרך שעושין במכירת שדה להכי גזרינן הכא בעל מנת שתחזירהו לי שלא יהיו קידושין דמן דינא

איתא בגמ' קידושין ו: אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי במכר לא קנה באשה אינה מקודשת בפדיון הבן אין בנו פדוי בתרומה יצא ידי נתינה ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות מאי קסבר רבא אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה אפילו כולהו נמי ואי קסבר לא שמה מתנה אפילו תרומה נמי לא ועוד הא רבא הוא דאמר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה דאמר רבא הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי נטלו והחזירו יצא ואם לאו לא יצא אלא אמר רב אשי ככולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין, וכתב רש"י והאי לחליפין דמי כקנין סודר דאינו אלא אוחזו בה ומחזירו, ובתוד"ה לבר מאשה כתבו וא"ת במאי דמי לחליפין אי משום דחליפין הררי הא בחליפין גופייהו אמר בנדרים פרק השותפין (דף מח:): דאי תפיס ליה מיתפסי ונראה לר"י דלאו חליפין הוא ומדרבנן הוא דלא הוי קידושין לפי שדרך העולם להחזיר חליפין והני כעין חליפין דמי ואתי למימר אשה נקנית בחליפין הלכך אפקעינהו רבנן לקידושין מינה תדע דאי בחליפין דמי במכר האיך קנה בהאי מנה הא אין מטבע נעשה חליפין וכן בפדיון הבן למה יהא בנו פדוי הא כסף ה' שקלים כתיב ולא חליפין עכ"ד וכ"כ בתוס' הרא"ש ובפירוש הרא"ש.

והרמב"ן כתב בסוף ד"ה אלא אמר רב אשי והא דאמרינן הכא לפי שאין אשה נקנית בחליפין אינו מחזור שהרי לא בתורת חליפין קידש, אבל מקצת נוסחאות גורסין גזירה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין, וזו גירסא ישרה היא והיא גירסת רבינו הגאון ז"ל בספר המקח, ויש ליישב הגירסא הא' משום דכל מתנה שאין בה הנאה לגבי אשה כחליפין היא והאי נמי אי לא מחזיר [נראה שצ"ל מחזירה] לא קנה לכי מחזיר [צ"ל

כלום עכ"ל ולא הזכיר כלל הדומה לחליפין וכן לא הזכיר שאפילו נהנית בשו"פ אינה מקודשת דהרי כתב שלא נהנית ולא הגיע לידה כלום, ועיין בהגהות מים חיים שכתב על דברי הרמב"ם, מהכא שמעינן דאין אשה נקנית בחליפין וכדאייתא בש"ס ועיין בהר"ן, עוד כתב הרב דאינה מקודשת מיהו אם אמר לה בהנאת הזמן שתשמש בו מקודשת כדלעיל דין ט"ו ועיי"ש עכ"ד, וכונתו להא דכתב שם הרמב"ם המקדש בהנאת מלוה הרי זו מקודשת כיצד כגון שהלוה אותה עתה מאחיים וזו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארוית לך במלוה זו שתהיה בידיך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני הרי זו מקודשת שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלוה זו עד סוף זמן שקבע ואסור לעשות כן מפני שהוא כרביית עכ"ל.

ועיין בפני יהושע בד"ה לבר מאשה שהקשה על דברי התוס' שכתבו ונראה דלאו חליפין הוא ומדובר בן כו' הלכך אפקעינהו רבנן לקידושין, דהסוגיא תמוה דכל כי האי לא הוי שתיק הש"ס לפרש בהדיא דאפקעינהו רבנן לקידושין כדאשכחן בדוכתא טובא דמפרש הש"ס להדיא, ולולא פירושם היה נ"ל לפרש בהשקפה ראשונה דמדאורייתא לא הוי קידושין דנהי דמיקרי נתינה אכתי לא מיקרי כסף משום דאיתתא בכי האי גוונא לא מקניא נפשה דמהאי טעמא לא מיקדשא בחליפין כדאייתא לעיל, וכן נראה לי מלשון הרשב"א ועדיין צ"ע עכ"ל.

ואני מוסיף להקשות מהיכא תיתי יפקיעו רבנן לקידושין מיניה אם לא עשה שלא כהוגן, ואפילו אם נאמר דיש מקום לגזור אטו חליפין היינו צריכים להחמיר ולומר שאסורה למקדש ולכלל העולם וכמו שכתב בשלטי הגבורים דף ד: מדפי הרי"ף, לשון ריא"ז אבל הנותן מנה לאשה לשם קידושין על מנת שתחזירה לו אינה מקודשת הואיל ומחזרת לו דומה לתפיסת קנין גזירה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין ונראה בעיני

הו קידושין יפים כיון דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, עכ"ל.

והרי"ף כתב כלשון הגמ' דילן אמר רב אשי בכלהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין [וכ"כ במדרכי אות ת"פ] וכתב על זה הר"ן כך היא הגירסא בהלכות הרב אלפס ז"ל אבל רבינו האי גאון ז"ל גורס בספר המקח גזירה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין והכי פירושא דמתנה על מנת להחזיר לאו חליפין ממש הוא אלא דלפי שאין אשה נקנית בחליפין גזרו בה משום דאיכא חליפין דדמו למתנה על מנת להחזיר דהיינו חליפי סודר [דהר"ן] ואע"ג דרב אשי אמר התם בנדרים פרק השותפין (דף מח:): מאן לימא לן דסודרא אי תפיס ליה לא מיתפס כלומר שאם רצה מקנה שלא להחזירו רשאי התם דרך דחיה לחוד אמר רב אשי הכי אבל קושטא דמילתא הוא דאי תפיס לא מתפיס כדמשמע ממימריה הכא וכבר כתבתי זה שם בסיעתא דשמיא, ואף גירסת הרב אלפסי ז"ל שהוא גורס לפי שאין אשה נקנית בחליפין כך אפשר לפרשה כלומר דמתנה על מנת להחזיר לחליפין דמיא ושייך למיגזר בה אטו חליפין (ובהגהות הב"ח שם אות ז, וכן פירשו התוס' בשם ר"י גירסא זו) אבל מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ה הלכה כ"ד מהלכות אישות נראה שהוא מפרש דכל מתנה כי האי גוונא לגבי אשה כחליפין הוא שאין אשה מקנה [עצמה] בהם ובמתנה על מנת להחזיר לא מקניא נפשה שהרי אם אינה מחזרת אותה לא קנתה כלל ואם מחזרת אותה הרי אינה נהנית בה ואפילו נהנית בה בשו"פ קודם שהחזירה איהו לאו בההיא הנאה קאמר לה וכו' עכ"ל, וכעין דברי הרמב"ן והרשב"א שהבאנו לעיל.

אכן הרמב"ם עצמו לא הזכיר כל זאת דז"ל בפ"ה ה' כ"ד האומר לאשה הרי את מקודשת לי בניני זה על מנת שתחזירה לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה שאם לא החזירתו הרי לא נתקיים התנאי ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה

דכתיב ביה כסף ובפחות משה פרוטה לא מיקרי כסף וכו' חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה וא"כ אינם מטעם כסף אלא קנין אחר הוא עכ"ל, ולפי"ז יתבאר היטב על נכון דרש"י לשיטתו דקנין חליפין גנאי הוא לאשה כיון שאינו נותן לה שוה פרוטה, ומשום כך אפילו יתן לה כלי שוה פרוטה ויותר ג"כ לא יועיל דקנין גנאי הוא כיון דישנו בפחות משו"פ, ולכן גם בנותן לה מתנה ע"מ להחזיר שלא יסאר בידה כלום הרי זה גנאי לה ודומה ממש לחליפין כקנין סודר דאינו אלא אוהו בה ומחזירו, וכלשון הגמרא בפשטות בכלהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין, וכלשון רש"י כתב גם בתוס' ר"י הזקן, וזה דומה לחליפין שלוקח הסודר ומחזירו וזה ג"כ לוקח המתנה ומחזירה, וכן הוא לשון הריטב"א, ה"ג בכלהו קני לבר מאשה שמה יאמרו אשה נקנית בחליפין אבל בספרים שלנו כתוב לפי שאין אשה נקנית בחליפין ולא מיחזורה דמשמע מינה דמתנה על מנת להחזיר היא תורת חליפין.

וגם ברי"ף הגירסא כגירסתנו לפי שאין אשה נקנית בחליפין, ריש לפרש ג"כ דאזיל לשיטתו כדעת רש"י וכמו שגורס לעיל חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה, ועיי"ש בדברי הר"ן שהביא שמשלשון הרמב"ן נראה שעיקר הגירסא הוא ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא ולא גרסינן נפשה (כמו שכתוב) בהלכות, וכן הגיה שם הב"ח אות א' דמשלשון הרמב"ן נראה דתיבת נפשה מוקף, ומשמע מדברי הרמב"ן שגירסת חליפין הוא לא מקניא נפשה, והר"ן נחלק עליו ומתיר קושייתו והסכים עם הגירסא דילן דלא מקניא נפשה, [אכן כבר הזכרנו דברי הר"ן שכתב דאפשר לפרש גם בדעת הר"ף דהוא מטעם גזירה וכדעת רב האי, ועיין שם בהגהת הב"ח (ז) שכתב וכן פירשו התוס' בשם ר"י גירסא זן].

ובזה יתבאר דברי הרב אביגדור כהן צדק המובא בתשובות הרא"ש סי' לה [דדן

שאם פשטה ידה וקבלה קידושין מאחר צריכה גט משניהם שקדושי הראשון קידושי תורה הן אלא שחכמים בטלוה משום גזירה עכ"ל, והובאו דבריו בב"ח סי' כט ובחלקת מחוקק סי' כט ס"ק א', ולמה לנו להפקיע קידושין דאורייתא ולהתירה בלי גט, וצ"ע בזה.

והנה כבר הזכרנו דברי הר"ן שכתב שאפשר לפרש דברי הר"ף ג"כ דהוי משום גזירה דדמי לחליפין, אולם לא נזכר בדבריו האי דאפקעינהו לקידושין מינה, וכמו"כ בדברי רבינו האי גאון שגורס מפורש גזירה שמה יאמרו אשה נקנית בחליפין, ג"כ לא נזכר דאפקעינהו רבנן לקידושין, ומה מאוד יפלא בעיני דברי הקרבן נתנאל אות מ' שכתב על דברי הרא"ש לפי שאין אשה נקנית בחליפין, וזהו לשון הר"ף ופי' בו רבינו לפי שדרך וכו' אחי למימר אשה נקנית בחליפין וכו' לפיכך אפקעינהו רבנן לקידושין וכו' והדברים תמוהים למה כתב דזה לשון הר"ף, הרי זה ממש לשון הגמ' לפי גירסתנו, ואין יתכן לומר דהרא"ש פירש כך דברי הר"ף דהעיקר חסר מהספר ואין שום רמז לזה דהר"ף סובר כאן האי סברא דאפקעינהו לקידושין, וצ"ע.

והנה יש להבין במה תלוי מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש הגמרא אי דמי מתנה ע"מ להחזיר לחליפין, דרש"י כתב והאי לחליפין דמי כקנין בסודר דאינו אלא אוהו בה, והתוס' כתבו וא"ת במאי דמי לחליפין אי משום דחליפין הדרי הא בחליפין גופייהו אמר בנדרים פרק השותפין (דף מח:): דאי תפיס לה מיתפסי וכו' לפי שדרך העולם להחזיר חליפין והני בעין חליפין דמי וכו', ונראה דרש"י ותוס' אזלי בזה לשיטתם בהסבר טעם פסול קנין חליפין בקידושין, דרש"י גרס לעיל ג'. ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה וכתב רש"י דגנאי הוא לה, ותוס' כתבו דגרסינן ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא ולא גרס נפשה דלא בקפידה תליא מילתא אלא היינו טעמא משום דגמר קיחה קיחה משדה עפרון

בזה משום כסף ולכן באמת קונה בתרומה, אתרוג, ופדיון הבן, וא"כ קשה מדוע לא קני באשה ומתוך כך הוצרכו ללמוד לפי שדרך העולם להחזיר חליפין והני כעין חליפין דמי ואתי לממר אשה נקנית בחליפין הלכך אפקעינהו רבנן לקידושין מינה.

אמנם בזה עדיין לא יתבאר סברתם למה הוצרכו להפקיע קידושין ולא אמרו שצריכה גט כיון דאיכא כאן קידושין מדאורייתא וכמו שכתב הרי"א ז"ל, אכן באמת מצינו כעין זאת בגיטין עג. דאמרין גזירה שמא יאמרו יש גט לאחר מיתה ומי איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גיטא ומשום גזירה שרינן אשת איש לעלמא אין כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מינה.

אולם עדיין ישאר קושיית הפני יהושע דכל כי האי לא הוי שתיק השי"ט לפרש בהדיא דאפקעינהו רבנן לקידושין, ומש"כ הפני יהושע משום דאיתתא בכי האי גוונא לא מיקדשה נפשה דמהאי טעמא לא מיקדשא בחליפין עכ"ל, אי אפשר לתרץ זאת לשיטת התוס' דהא לשיטתם לא גרסי בגמ' דטעמא דחליפין הוא משום דלא מקניא נפשה אלא מטעם דהוא קנין אחר וכדכתבנו.

והנה הרמב"ם דרך אחר לו בזה דלא הביא כלל האי דינא דאין אשה נקנית בחליפין, אלא כתב בפ"ה אישות ה' כ"ד האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינך זה על מנת שתחזיריה לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה שאם לא החזירתה הרי לא נתקיים התנאי ואם החזירתה הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום, ע"כ, וזיין הרה"מ מימרא שם ו: ובהג"מ אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין, ובמקורות וציונים (רמב"ם פרנקל) ציינו, בגמ' איתא משום דדמי לחליפין, [באמת לא כתוב כך בגמ', אלא, לפי שאין אשה נקנית בחליפין ורק רש"י כתב דמי לחליפין], והנה כבר הבאנו דברי המים חיים שכתב, מהכא שמעינן דאין אשה

דבריו בקצוה"ח סימן רמ"א ס"ק ז' ובאבני מילואים סי' כט ס"ק ג'] וז"ל ובענין מתנה על מנת להחזיר קבלתי ממורי מאשפרא דדוקא קידושין דמטא ליד האשה ע"מ להחזיר לא הוי קידושין דדמי לחליפין אבל אם המקדש שאל מאחד טבעת ע"מ להחזיר והלך וקידש בו אשה סתם מקודשת וכו' ולא דמי לחליפין אע"ג דצריכה להחזיר וכו' ונפסק כן להלכה בשו"ע סי' כ"ח ס' כ' ועיי"ש בט"ו ובפרישה על הטור ס"ק נ"ד, והסבר הדבר יש לומר כדברינו, דכאשר נותן לה ע"מ להחזיר הרי זה כאומר לה שאינו רוצה שישאר בידה והרי"ז דרך גנאי כיון שלא נותן לה שום דבר, וכמו שחליפין גנאי לה כיון דאיתא בפחות משה פרוטה ולא נותן לה מאומה כן במתנה על מנת להחזיר הרי"ז בזינן וגנאי לה ולכן אינה מקודשת, משא"כ כאשר הוא קבל מתנה ע"מ להחזיר ומקדשה בזה הרי הוא נותן לה כל מה שיש לו בזה ולכן היא מקודשת אף שצריכה להחזיר משום שגם לו אין בזה אלא לזמן, אין בזה גנאי ובזיון.

[ובסברא זו יובן היטב דברי הרמב"ן בסוגיא דמנה אין כאן משכון אין כאן להלן ח: בסו"ד וכולו ממונא גביה וכיון דאגיד ביה לאו קידושין נינהו עכ"ל, שלכאורה אינו מובן, דהאי סברא דאגיד גביה שייך רק לגבי גט דבעינן כריתות, וכאשר דנו בזה האחרונים ועי' חידושי מהרי"ט ובמתנה אפרים והגהות הגרעק"א ועוד, אכן לדברינו יתבאר היטב דכל זמן שאינו נותן כל מה שיש לו בזה שמקדש או מוכר ונותן, אין בזה סמיכות דעת להתקדש או לקנין, משא"כ כאשר נותן משכון דאחרים דאז נותן כל מה שיש לו ואינו מעכב אצלו כלום אז סמכה דעתם].

והתוס' ג"כ אזלי לשיטתם שהרי כתבו הא דאשה אינה מתקדשת בחליפין הוא לא משום דגנאי הוא לה אלא דחליפין הוא קנין אחר ולא קנין כסף ואנן גמרין משדה עפרון שצריך כסף וא"כ אין לדמות מתנה ע"מ להחזיר לחליפין, דמתנה ע"מ להחזיר יש

רשות השתמשות ובאמת באופן כזה האשה נהנית ויכולה להתקדש במתנה כזו על אף שצריכה להחזיר, ואין בזה שום איסור הערמת רבית.

ובאמת מצאתי כן בדברי הב"ח סי' כט וז"ל ומיהו משמע ודאי דלדברי הכל אם נתן לה מתנה לזמן ידוע ואמר לה בפירוש הרי את מקודשת לי בהוואה הנאה שאת נהנית באותו הזמן דהוה מקודשת וכן פסק הרבינו ירוחם ומבואר בשו"ע עכ"ל.

וכן כתב הרמ"א סי' כט ס"א בהגה י"א דאם נתן לה מתנה ע"מ להחזיר ואמר לה בהנאה זו שאת נהנית תוך הזמן הרי את מקודשת לי הוי קדושין, ועיין ביאור הגר"א דכן הוא שיטת הרמב"ם, [וגם מלשון הרמ"א אפשר לדייק כאשר דייקנו, דהמחבר כתב הרי את מקודשת לי בדינר זה, ואילו הרמ"א כתב נתן לה מתנה, ואם גם הוא מיירי בנתן לה כסף ה"י צריך לומר שאסור לעשות כן מפני הערמת רבית, כנפסק בסי' כ"ח ס"ט].

וכן כתב המקנה בד"ה תוס' לבר מאשה, בתנ"ד, והנה ה"ר"ן כתב על דברי הרמב"ם הנ"ל דאע"פ שנהנית בו שוה פרוטה מכל מקום הוא לא קידשה בזה ההנאה ודייק מזה הבית שמואל בסימן כ"ט ס"ק ד' דאם אמר בפירוש שמקדשה בהנאה זו מקודשת ועיין בקונטרס אחרון דיש לפרש דברי הרמב"ם כן, [וז"ל שם בקונטרס אחרון סימן כט סעיף א' בא"ד, וכן במתנה על מנת להחזיר כשתתן לה רשות להשתמש באותו זמן הוי נתינה שיש בה הנאה כמו בשעת הלוואה והיינו שכתב הרמב"ם כאן דהא דלא מהני נתינה כמתנה ע"מ להחזיר משום דהוי נתינה שאין בה הנאה, אבל אם היה נתינה שיש בה הנאה מתקדשת במתנה זו דאין דומה לחליפין שהיא נתינה שאין בה הנאה, עכ"ל], וצריך להבין לפי מה דמשמע בירושלמי שהבאתי לעיל בריש מכילתין דבשטר שיש בו שוה פרוטה מקודשת מטעם קנין כסף אף שלא אמר בפירוש שמקדשה בשיווי השטר וכן משמע לקמן דף מ"ח. וחכ"א שמין את

נקנית בחליפין וכדאיתא בש"ס ועיין בהר"ן, ועוד כתב הרב דאינה מקודשת בין החזירתו בין לא החזירתו וכו', מיהו אם אמר לה בהנאת הזמן שתשמישי [נראה שצ"ל שתשתמש] בו מקודשת כדלעיל דין ט"ו ועיי"ש עכ"ל, וכוונתו להא דכתב שם המקדש בהנאת מלוה הרי זו מקודשת כיצד כגון שהלוה אותה עתה מאחים וזו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארויח לך במלוה זו שתהיה בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני הרי זו מקודשת שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלוה זו עד סוף זמן שקבע ואסור לעשות כן מפני שהוא כרבית עכ"ל.

ולפי"ז נמצא טעמו של הרמב"ם בהא דאין אשה נקנית בחליפין הוא משום שאינו נותן לה מאומה, דהא הרמב"ם העמיד דין זה בנתן לה דינר ע"מ שתחזיר לו ולכאורה הלא זו הלוואה רגילה דהרי כל הלוואה היא שנותן כסף לזמן מסוים ע"מ שיחזירו לו, וא"כ מה הוסיף בהלכה זו שהרי כבר כתב בה' טו דהמקדש במלוה אינה מקודשת, ואם כונתו בהרווחת הזמן א"כ היתה צריכה להיות מקודשת על אף שאסור לעשות כן וכאשר כתב בה' ט"ו, וגם היה צריך לומר שאסור לעשות כן מפני שהיא כרבית.

וע"כ לומר שכוונת הר"מ שלא נתן הדינר בתורת הלוואה אלא בתורת פקדון דהיינו שאסור עליה ההשתמשות בכסף זה ומדויק מאוד לשון הרמב"ם שכתב הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזיריהו לי, ולכאורה למה נקט לשון דינר ולא נקט כלי או חפץ, ואין לומר שהעתיק לשון הגמ' הילך מנה דהרי בגמרא לא נזכר מנה זה אלא סתם מנה והוסיף תיבת "זה" לדייק דוקא דינר זה וע"כ לומר שצריכה להחזיר דוקא דינר זה ולא נתן לה רשות השתמשות בדינר זה להוצאה ולכן באמת לא נתן לה שום דבר ולא נהנית ולא הגיע לידה כלום, משא"כ אם נתן לה כלי או חפץ כל שהוא ע"מ להחזיר, בפשטות זה כעין שאלת כלי שמשאיל לזמן מסוים וצריך להחזירו אך בתוך הזמן יש לו

בזה שצריכה להחזיר ולא מקניא נפשה ואפילו קידשה בכלי שיש בו שוה פרוטה ג"כ אינה מקודשת, ולפי"ז יש לומר דאינה מקודשת מן התורה.

שיטת הרי"ף דאינה מקודשת לפי שאין אשה נקנית בחליפין ולא הזכיר משום דרמי לחליפין, וכתב הר"ן שאפשר לפרש בדעתו שאינה מקודשת מטעם גזירה דרמי לחליפין וכדעת רב האי גאון, ולפי"ז יש לומר דאינה מקודשת רק מדרבנן וא"כ תהא זקוקה לגט דהא מדאורייתא מקודשת וכמו שכתב השלטי גבורים בשם הריא"ז, אכן יתכן לומר דשיטת הרי"ף הוא ממש כשיטת רש"י כיון שכתב לפי שאין אשה נקנית בחליפין ולא נקט לשון דמי לחליפין ויש לומר דכונתו דהרי"ז חליפין ממש ומאותו טעם דגנאי הוא לה וכמוש"כ לעיל בחליפין לא מקניא נפשה, וא"כ אינה מקודשת מן התורה, [ואין אני חולק ח"ו על הר"ן דהרי גם הוא לא התליט לומר בדעת הרי"ף אך סובר, אלא שכתב אפשר לפרש כלומר שניתן לפרש דברי הרי"ף שלא יחלוק על רב האי גאון ודוק].

שיטת תוס' והרא"ש דלאו חליפין הוא, ומדרבנן הוא דלא הוי קידושין לפי שדרך העולם להחזיר חליפין והני כעין חליפין דמי ואתי למימר אשה נקנית בחליפין הלכך אפקעינהו רבנן לקידושין מינה, ולפי"ז יש לומר דאינה מקודשת מן התורה, דהרי הפקיעו רבנן לקידושין מינה, ובאמת כן כתב בחלקת מחוקק סי' כט ס"ק א' על דברי המחבר שכתב האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה ע"מ שתחזירה לי אינה מקודשת וכתב הח"מ מפשט לשון זה משמע שאינה מקודשת כלל ואינה צריכה גט וכן הוא סתימת לשון הפוסקים ואף שי"ל דמן התורה הוי קידושין חכמים עקרו לגמרי הקידושין דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש עכ"ל ומוסיף שזה לא כהגהת אלפס הנ"ל שמצריכה גט.

שיטת הרמב"ם דאינה מקודשת מפני שלא נהנית ולא הגיע לידה כלום [וזהו

הנייר וכו' א"כ אמאי לא נימא הכא כשאמר לה הרי את מקודשת לי בדינר זה ע"מ שתחזיר לי לאחר שלשים יום דדעתו על הנאת זמן שיהא הדינר תחת ידה, ונראה דיש לומר דהטעם בזה משום דאיכא ביה איסור הערמת רבית וכו' אלא דאם קידשה בפירוש כהנאה זו הא סבירא ליה להרמב"ם לעיל בקידשה בהנאת מלוה דארווח לה זימני דאע"ג דאיכא איסור רבית מקודשת אבל בסתמא יש לומר דאין דעתו לכך כיון דאיכא איסור רבית וכו' ולפי זה נפקא מינה לדינא דהיינו דוקא כשקידשה בדינר כמ"ש הר"ן ובהכי מיירי הסוגיא דנקט הילך מנה אבל בקידש בחפץ יש לומר דמסתמא דעתו על הנאת שימוש החפץ תוך הזמן כיון דליכא ביה איסור רבית וצ"ע עכ"ל.

ושמתתי מאוד שזכיתי לכיין לדעתו ואף שהוא נשאר בצ"ע יש לומר כיון שלא דייק הלשון כאשר דייקנו בלשון הרמב"ם שכתב דינר "זה" וכנ"ל, ולכאורה הדבר ברור בע"ה.

[ועיין רמב"ם ה' מכירה פ"ה ה"ז, הקנה אחד כלי למוכר כדי שיקנה הלוקח אותו הממכר וזה ללוקח ואע"פ שהקנה לו הכלי על מנת להחזירו נקנה המקח וזכה בו הלוקח שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, וכתב הרה"מ שלמה הר"מ מן ההיא דפ"ק קדושין בכולהו קני לבר מאשה גבי מתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה וה"ה לקנין, ובמקורות וציונים (רמב"ם פרנקל) ציינו ובריי"ו נ"י ח"ג דקני ע"מ להקנות קני, ועיי"ש במפתח שציינו בשם חדושי הרי"מ חו"מ פ"ח ס"ק ט' ד"ה ולע"ד ועוד אחרונים לדייק מלשון הר"מ מדלא כתב כן לעיל בפ"א לענין קנין כסף משמע דמהני רק בחליפין, ואכמ"ל בזה].

ולסיכום:

נמצינו למדים שיש לנו כמה שיטות בהבנת האי דינא דאין אשה מתקדשת במתנה ע"מ להחזיר.

שיטת רש"י דמתנה ע"מ להחזיר דמי לחליפין וכאשר הסברנו כיון דיש לה גנאי

כאשר דייק המקנה כנ"ל, וזה דלא כשיטת רש"י שכתב שכל ששם חליפין עליו אינה מתקדשת אפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה.

שיטת התוס' ר"ד, הרמב"ן, הרשב"א ועוד, שכתבו הא דאינה מקודשת במתנה ע"מ להחזיר הוא מטעם גזירה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין ולא הזכירו בדבריהם שחכמים הפקיעו הקידושין, א"כ יש לומר דסברי כשיטת הריא"ז דצריכה גט, ודוק.

הטעם דאין אשה נקנית בחליפין, כנ"ל] ודייקנו מדבריו דדוקא באופן שנתן לה כסף בלי רשות השתמשות, משא"כ אם נתן לה חפץ ע"מ שתחזיר [ובפשטות יש לה בזה זכות השתמשות] הרי היא מקודשת כיון שנהנית, ולפי"ז ג"כ יש לומר דאינה מקודשת מן התורה.

ויצא לנו מזה עוד חידוש לדינא שאפילו בקנין חליפין ממש אם נותן לה כלי ששוה פרוטה, תתקדש עכ"פ מתורת קנין המועיל



הרב נתן קמינצקי

בענין כאשר זמם בעדי ממון

א

משלמין עפ"י עצמן, והוא כדאמרי' לק' שקסבר ע"ז קנסא הוא וקנס אינו משלם עפ"י עצמו וצ"ע ג מאי שייטי' להזכיר כברייתא זו את דברי רע"ק הרי ד' הדברים שנאמרו כאן הם עדויות שאין בהם קיום של כאשר זמם וכן מפורש ברמב"ם פ"כ ה"ח שיש רק ארבעה דברים שנמנים כברייתא זו שהם מפי הקבלה, ולא חמשה למרות שהרמב"ם פסק כר' עקיבא לעיל בפ"ה ה"ח. אלא שההבדל בין הרמב"ם לגמרא הוא שהגמרא מונה את הדברים שלא מקיימים בהם כאשר זמם וכזה ישנם חמשה דברים, והרמב"ם מונה את הדברים האלה בתור שמחויבים עליהם מלקות (וכמו שמפרש שם הרמב"ם "הרי אלו לוקין אעפ"י שלא זממו להלקות זה"ע ע"י"ש) ולכן לא יכול הרמב"ם למנות גם עדות ממון שהודו העדים בה שהרי גם אחר שהודו ונפטרים מהממון אינם חייבים מלקות, וברם הטעם למה באמת אינם מחויבים במלקות הוא מפני שמה שפטורים בהודאה אין זה גרוע מעצם דין כאשר זמם שיש בעדות הממון כמו שהרמב"ם הקדים אשר בעדות הממון הדברים אשר מנה באומרו בריש ה"ח וז"ל "עדים שהעידו על אחד והרשיעוהו רשע שאין בו לא מלקות ולא מיתה ולא חיוב ממון" וכו' ואז מונה את ארבעת הדברים, כלו' שעדות ממון אינה שונה משאר עדויות שמקיימים בהם כאשר זמם, ואם כן למה נמנה דבר זה שעדים זוממים שהודו פטורים מלשלם כברייתא בין הדברים דלית בהו דין כאשר זמם, וצ"ע ג.

ועיין בפני יהושע על אתר שרצה ללמוד שכל מחלוקת רע"ק ורבנן אם ע"ז קנסא או ממונא הוא באופן שהעדים רק זממו, אבל אם עשו גם כן, דהיינו אם הבעל דין שהעידו נגדו שילם כבר ואז הזממו, גם רע"ק מודה שחיובם הוא ממונא, ואח"כ דייק הפני

במס' מכות ג' ע"א סלקא אדעתין דמימרא דרב יהודה אמר רב "עד זומם משלם לפי חלקו" מיידי באיתוום אחד מן העדים והוא משלם את חלקו, ודחי' לה "ומי משלם והא תניא אין עד זומם משלם ממון עד שזומו שניהם". וק' שהרי במשנה דף ה' "משלשין בממון ואין משלשין במכות" יש מחלוקת אמוראים דלאבי מצד הסברא ה"י מספיק שבין העדים שניהם יתקיים כאשר זמם ולכן מה שמשלשין בממון הוא פשוט, ואדרבה צריכים לימוד למה לא נחלק את ל"ט המלקות בין העדים, ולרובא מצד הסברא בכל אחד מן העדים ה"י צריך להתקיים כאשר זמם בפני עצמו ואדרבה מה שמשלשין בממון צריך טעם, והוא מפני ש"ממון מצטרף" ופירש"י והרי קיבל מה שרצו להפסידו בין כולם עכ"ל. ואם כן בסוגיין כש"ד שגם אם רק אחד מן העדים הוזם מתחייב ככאשר זמם הרי לרובא היה צריך לשלם את כל הממון ולא לפי חלקו בלבד שהרי אין כאן עדים אחרים לצרף את תשלומיהם לתשלומיו כדי שנאמר "ממון מצטרף". וק' לומר שהגמ' קאי אליבא דאביי שהרי הגמ' מביא את רבא באוקימתות דלקמן, וצ"ע. (אמנם בדרך הפשט יכולים לומר שהגמ' היתה יכולה לדחות האוקימתא שמיידי באיתוום אחד מן העדים ולומר אם כן אליבא דרבא למה מספיק שישלם רק לפי חלקו והא בעינן כאשר זמם לכל אחד מן העדים וצריך לשלם את כל הממון, אלא שהגמ' דוחה האי אוקימתא באומרה את האמת שאין שום מחלוקת בה והוא שהעד פטור לגמרי כדתניא שבעינן עד שזומו שניהם כדי לחייבו ממון.)

בדף ב' ע"ב ת"ר ד' דברים נאמרו בעדים זוממים וכו' משום רע"ק אמרו אף אין

שחירץ, אבל על כל פנים המשנה יכולה להיות גם אליבא דרבנן שחולקים עם רע"ק]. ועוד קשה כשהגמ' בריש דף ה' בב"ק הקשתה שלרבנן שע"ז ממונא ליתניי בתוך אבות הנזיקין שבברייתא דרב אושעיא למה לא תירצה הגמ' שבכפרה לא קמיירי כמו שמתרצ'י שם אליבא דרע"ק דבקנסא לא קמיירי. ומוכח דלרבנן שתשלומי ע"ז ממונא הן הרי הם ממון ממש ולא כפרה.)

והנה עצם החילוק סליק אדעת' דפני יהושע שרק בכאשר זמם יהיו תשלומי הע"ז קנס ובכאשר עשה התשלומין יהיו ממון, כבר כתב כן הרשב"א בב"ק בדברו על טעמייהו דרבנן דסברי ע"ז ממונא (ולא מסכימים עם ה"תדע" בריש מס' מכות), כי אחרי ביאורו הראשון שהטעם לכך הוא "משום דאתו לאפסודי' ממון" שדבריו צ"ע שהרי בכל מקום שהחייב הוא קנס המזיק בא להפסיד ממון חברו, כתב הרשב"א בביאורו השני ששיטת ריב"א ור"ח ורמב"ן שבממון חייבים גם בכאשר עשה ולכן יש ללמוד שגם רבנן מדודו לרע"ק וסברי שבכאשר עשה תשלומיהם קנסא, ורק בכאשר זמם חולקים עליו וסוברים שאז התשלומין הן ממונא. וההבדל שבין ההו"א של הפני יהושע ותירוצו השני של הרשב"א הוא דלהפני יהושע ההבדל בין כאשר זמם וכאשר עשה הוא אליבא דרע"ק (ולרבנן גם בכאשר זמם הוא ממון, דהיינו כפרה לשי' הפ"י) ולהרשב"א ההבדל בין כאשר זמם וכאשר עשה הוא אליבא דרבנן (ולרע"ק התשלומין תמיד הם קנס), וקושיית הגמרא בב"ק "עדים זוממים דממונא ליתניי" בברייתא דרב אושעיא פירושה הוא שאליבא דרבנן יכול היה רב אושעיא לשנות עדים זוממים כאחד מאבות הנזיקין בגוונא של כאשר עשה. (ואליבא דרשב"א בברייתא שלנו במס' מכות משום רע"ק אמרו ציור חמישי שאין מקיימים כאשר זמם כגון שהודו בקנס, הוא הדין אליבא דרבנן יש ציור כזה כגון שהודו בכאשר זמם ולא בכאשר עשה, שגם לדידהו בכאשר זמם הוי

יהושע בלשונו של הרמב"ם שגם בכאשר עשה סובר רע"ק שחייבם הוא קנס, ובאמת כך מוכח מסוגיית הגמ' בב"ק דף ד ע"ב ודף ה' ע"א שברייתא דרב אושעיא השמיטה עדים זוממין ממנין אבות הנזיקין מפני שסברה כרע"ק שע"ז קנסא ובקנסא לא קמיירי, ואם גם לרע"ק בכאשר עשה חייבם הוא ממונא הוה לה להברייתא למימני בין אבות הנזיקין עדים זוממין באופן הזה. (ולבעל פני יהושע ה' קשה לפי ההו"א שלו שמחלוקת רע"ק ותכמים היא רק בכאשר זמם, וגם אז סברי רבנן שע"ז ממונא, איך ייתכן שרבנן יסברו שע"ז ממונא הרי ה"תדע" שע"ז קנסא הוא שאמרו רבה ורב נחמן בסוגייתנו צודק הוא, ואין לך "יותר ממה שהזיק" גדול מזה [ורשי' בב"ק ריש דף ה' ע"א ד"ה ע"ז דממונא ליתני כותב שרבנן סברי שאם לא רואים את ההיזק כלל, אין תשלומיו נקראים "ותר על מה שהזיק" והן "מידי אחרינא" ואינו קנס, ודבריו צריכים ביאור], ואומר הפני יהושע שרבנן סברי שתשלומי ע"ז כפרה הם ואין על כפרה הכלל שמודה בה פטור. וזה צע"ג שהרי הגמ' בכתובות דף ל"ב ע"ב שואלת על המשנה במכות דף ד' ע"א שאומרת שבעדים זוממין כל המשלם אינו לוקה, ונימא לוקה ואינו משלם, ואם ע"ז כפרה היא קרי בי' מה שכתבו חוס' בכתובות דף ל' ע"ב ד"ה זר "דלא שייך קלב"מ לפוטרו מכפרה" ובודאי הוא הדין שכדי רשעתו לא שייך שיפטורנו מכפרה [ואולי בתשלומי כפרה גם לא יהי' הדין של כל המשלם אינו לוקה, ולא נקרא כלל "אי אתה מחייבו משום שתי רשעיות" ואין להאריך בזה כאן]. וק' לומר שהגמ' בכתובות קאי דוקא אליבא דרע"ק דע"ז קנסא ולא כפרה שהרי בתוס' מכות דף ד' ע"ב כתבו שחכמים שחולקים עם רבי מאיר שובר עדים זוממין לוקין ומשלמים ואומרים במשנתנו כל המשלם אינו לוקה סברי שע"ז ממונא ודלא כרע"ק [וכבר הקשה הפני יהושע הילכתא אהילכתא שהרי קי"ל דלא כר"מ וגם שע"ז קנסא ותירץ מה

קנס ראי' כלל שע"ז קנסא, דלפי הראשונים שנביא להלן דסברי שאין חיוב ע"ז בכאשר עשה כמו שאין חיוב עדים זוממים בכאשר עשה של עדות מיתה בודאי שכונת רב נחמן באומר "שהרי ממון ביד בעלים" ניהו שלא עשו מעשה וכרבה, ולפי הראשונים דסברי שבממון גם בכאשר עשה הם חייבים לשלם אין ראי' שתשלומיהם יהיו קנס מפני שאם כבר הוצא הממון מיד הבעלים וניתן לבעל דינו שפיר ייתכן שחיוב הע"ז ממונא (למרות שיתבע את כספו חזרה מבעל דינו כדבעי למימר לקמן) ולכן, אומרת הגמ', שבודאי כונת רב נחמן באומר "תדע שהרי ממון ביד בעלים" ניהו באופן של כאשר זמם והממון עדיין ביד בעלים ולא הוצא ממנו, ורק אז מסתברא שהחיוב הוא קנס, ואם כך הדבר, שואלת הגמרא, "היינו דרבה", ומאי הוסיף רב נחמן על דברי רבה. זה פשט בדברי הגמרא. ורואים מדברי הגמ' אלו שמה שהכסף ישוב לבעליו מזה שגבה אותו שלא כדיון, כל' בכאשר עשה, אינו עושה את תשלומי העדים לקנסא, ויש הבדל בין תשלומי העדים בכאשר עשה מבכאשר זמם. אבל קושייתי שלא ייתכן שבאופן אחד יהיו התשלומין קנס ואופן השני יהיו התשלומין ממון עדיין במקומה עומדת, כי הגמרא אומרת רק שאין ראי' שע"ז קנסא הוא מצויר של כאשר עשה (ואליבא דהצדוקים שאין ע"ז חייבים עד שיהרג, ובממון לא יתחייבו אלא בכאשר עשה, באמת לא יהיו תשלומי הע"ז קנסא) אכן אם יש כבר ראי' מהצויר של כאשר זמם שע"ז קנסא שוב האופן של כאשר עשה גם כן יהי' קנסא, כי חיוב ע"ז אחד הוא כני"ל. הן אמת שגם מלשונו של הנימוקי יוסף משמע כהרשב"א שיש הבדל בין כאשר זמם לבין כאשר עשה שעל הרי"ף שהעתיק את דברי הגמרא שלנו "מאי טעמא דרבי עקיבא, סבר קנס הוא וקנס אינו משלם עפ"י עצמו" כתב הני"ל כל תשלום עדים זוממין קנס הוא כיון דלא שילם על פיהם כלום, דאם שילם לא משלמי דכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה עכ"ל והיינו ששיטת

קנס ואין משלמין עפ"י עצמן, אלא דנקטה הכרייתא מילתא דפסיקא. וצע"ג ברשב"א ובפני יהושע איך אפשר לחלק ולומר שבכאשר זמם הוי קנסא ובכאשר עשה הוי ממון הרי יש רק פרשה אחת של עדים זוממים שמדברת על כאשר זמם ומה שעדים זוממים חייבים גם כאשר עשה הוא או משום ק"ו או משום שעדיין נקרא כאשר זמם מפני שאפשר בחזרה כדאיתא בתוס' ב"ק דף ד' ע"ב ד"ה ועדים זוממים (ובלשונו של הרמב"ם פ"כ ה"ב משמע גם שהטעם שאין דין של "ולא כאשר עשה" בממון הוא מפני שאפשר בחזרה כמו שמדייק רבנו חיים הלוי בספרו, עיי"ש), ואיך נוכל לומר שהחייב לעשות לעדים זוממים כאשר זממו לעשות לאחיהם יהי' שונה בכאשר עשה ממה שהוא בכאשר זמם, ואם בכאשר זמם הוא קנסא משום ה"תדע שלא עשו מעשה וכו'" של רבה צריך להיות קנסא גם בכאשר עשה אף שאין ה"תדע" שייך בגוונא זו, כי שני האופנים של עדים זוממים דין אחד הם.

הן אמת שכשנדייק בלשון הגמרא גופה נראה שיש הבדל בין כאשר זמם לכאשר עשה שעל מימרא דרב נחמן "תדע (שע"ז קנסא) שהרי ממון ביד בעלים ומשלמים" מוסיפה הגמ' ואומרת "מאי ניהו, דלא עביד מעשה, (ואם כן) היינו דרבה (שאמר תדע [שע"ז קנסא] שהרי לא עשו מעשה ומשלמין)", כלומר, שבלי ההסבר של "מאי ניהו" היינו יכולים לפרש את דבריו של רבה "שהרי ממון ביד בעלים" שהבעלים יגבה את ממונו בין כך מהבעל דבר שלקחו שלא כדיון ולכן תשלומי העדים זוממים הם קנס, דהיינו שגם מאופן של כאשר עשה יש ראי' שעדים זוממים קנסא, וא"כ יש נ"מ ביו ה"תדע" של רב נחמן ל"תדע" היא דוקא שלרבה הראיה שע"ז קנסא היא דוקא מכאשר זמם ש"לא עשו מעשה ומשלמין", אבל לרב נחמן הראי' היא גם מכאשר עשה שהרי הממון ישוב לידי הבעלים, ועל זה אומרת הגמרא שמאופן של כאשר עשה אין

הנימוקי יוסף היא שגם בממון אמרי' כאשר זמם ולא כאשר עשה (כשיטת רבנו יהונתן בשמ"ק בב"ק עיי"ש), ולולא כך היינו אומרים שרק בכאשר זמם הוא קנס ובכאשר עשה (שאין ה"תדע וכו') חיובם הוא ממונא, וכמו שכתב הרשב"א בכיאוורו השני בשיטת החכמים שחולקים על רבי עקיבא. וצע"ג כנ"ל איך אפשר ללמוד הפרשה האחת של חיוב של עדים זוממים שבאופן אחד יהי' קנס ובאופן אחר יהי' ממון.

וראתי דבר חדש במרומי שדה להנצי"ב בריש ב"ק שלומד בכיאוור השני של הרשב"א בדברי החכמים שבאופן של כאשר עשה ואי אפשר להחזיר את הממון אז חיוב עדים זוממים ממונא (ולרע"ק אפי' כאופן כזה יהיה קנסא), אבל לא משמע כך בדברי הרשב"א כי לא חילק הרשב"א בין אפשר לאהדורי ולא אפשר לאהדורי וגם באפשר לאהדורי הרי זה ממון אליבא דחכמים. (אבל עיין בדברינו להלן בסי' ג' שאעפ"י שיסוד ההבדל בין אפשר לאהדורי ולא אפשר לאהדורי הוא לא בחיובם מצד פרשת עדים זוממים אלא בחיוב דינא דגרמי שעל העדים כאדם המזיק, מ"מ זה ישפיע על חיוב ע"ז אליבא דרע"ק שבאופן שאפשר להחזיר את הממון לבעלים יהי' חיובם של הע"ז קנסא ובאופן שאי אפשר להחזיר הממון לבעליו אז יהיו חיוב הע"ז גם אליבא דרע"ק ממון, ובע"ה נאריך בזה להלן.) ועיי"ש במרומי שדה שהביא שהרשב"ם בב"ב דף נ"ו ע"א סובר [כמו הנימוקי יוסף ורבנו יהונתן שהבאנו] שגם בממון אמרי' כאשר זמם ולא כאשר עשה, כי הרשב"ם כתב על המשנה שאומרת שעדי חזקה ש"נמצאו זוממים משלמים לו את הכל" וז"ל משלמין לו את הכל כפי דמי קרקע שרצו להפסידו יגבה מהן כדכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה לכד קרקע שלו שיטול מן המוחזק עכ"ל הרי שגם בעדות ממון דרשינן כאשר זמם ולא כאשר עשה. אבל לפענ"ד כוונת הרשב"ם אחרת היא, כי אם

נאמר שכוונת הרשב"ם לדרשה של כאשר זמם ולא כאשר עשה למה מזכירה שם כלל, כי אדרבה דינא דמתני' קשה אם דרשי' כאשר זמם ולא כאשר עשה בממון שהרי לכאורה כל פעם שיש פסק דין לטובת המוחזק בקרקע הרי מיד בגמר דין כבר כאשר עשה הוא וליפטורי העדים, ובנ"י על אתר בב"ב הקשה קושיא זו ממתני' על השיטה שגם בממון יש פטור של כאשר עשה (שהיא שיטתו שלו כנ"ל), ובשם הריטב"א הוכרח לאוקמי מתני' באיזה אופן שמשלשון הרשב"ם לא משמע שלמד משנתנו כהאי אוקימתא, ולמה לי לרשב"ם להביא בפירושו דרשה זו שרק מקשה על המשנה. אלא נראה שכוונת דברי הרשב"ם היא אחרת, והיינו, שהפרשה של עדים זוממים מדברת על כאשר זמם ולא צריכים כאשר עשה לחייבם כדברי הצדוקים, ושיטת הרשב"ם היא שלצדוקים בעי' כאשר עשה באופן דלא אפשר לאהדורי כמו שבמיתה בעינן נהרג ממש, ולדידהו כיון שאפשר לאהדורי את הקרקע, כל' שבעליו יטלנו מן המוחזק, כמו שממשיך הרשב"ם בסוף דבריו, לא יהיו העדים זוממים חייבים כלל, ועל זה אומר הרשב"ם שאין צורך שעדותם תחייבם בלי האפשרות לתקנה כדי לחייב את העדים בחיובא דעדים זוממים. וזה דלא כמו שנקטתי לעיל שלצדוקים יהיו העדים חייבים כל אימת שיהי' כאשר עשה, גם כשהממון יוחזר ליד בעלים. (ואני מאריך קצת בשי' השוטים הללו כי גם הפני יהושע מאריך כהבנת דבריהם על המשנה שבמכות דף ה' ע"ב עיי"ש.)

ובעיקר השאלה שעוררתי לעיל למה באמת אין ראוי' מכאשר עשה שתשלומי עדים זוממים קנס הן כמו שיש ראוי' מאופן של כאשר זמם, שהרי גם בכאשר עשה יוחזר ממנום לבעליו והתשלומין של העדים הם דבר נוסף, צריך לומר שבכאשר זמם שהממון ישנו עדיין ביד בעלים ויש לבעלים את הקרן שלהם אז תשלומי העדים זוממים הם תשלום נוסף כמו כפל

וראתי דבר חדש במרומי שדה להנצי"ב בריש ב"ק שלומד בכיאוור השני של הרשב"א בדברי החכמים שבאופן של כאשר עשה ואי אפשר להחזיר את הממון אז חיוב עדים זוממים ממונא (ולרע"ק אפי' כאופן כזה יהיה קנסא), אבל לא משמע כך בדברי הרשב"א כי לא חילק הרשב"א בין אפשר לאהדורי ולא אפשר לאהדורי וגם באפשר לאהדורי הרי זה ממון אליבא דחכמים. (אבל עיין בדברינו להלן בסי' ג' שאעפ"י שיסוד ההבדל בין אפשר לאהדורי ולא אפשר לאהדורי הוא לא בחיובם מצד פרשת עדים זוממים אלא בחיוב דינא דגרמי שעל העדים כאדם המזיק, מ"מ זה ישפיע על חיוב ע"ז אליבא דרע"ק שבאופן שאפשר להחזיר את הממון לבעלים יהי' חיובם של הע"ז קנסא ובאופן שאי אפשר להחזיר הממון לבעליו אז יהיו חיוב הע"ז גם אליבא דרע"ק ממון, ובע"ה נאריך בזה להלן.) ועיי"ש במרומי שדה שהביא שהרשב"ם בב"ב דף נ"ו ע"א סובר [כמו הנימוקי יוסף ורבנו יהונתן שהבאנו] שגם בממון אמרי' כאשר זמם ולא כאשר עשה, כי הרשב"ם כתב על המשנה שאומרת שעדי חזקה ש"נמצאו זוממים משלמים לו את הכל" וז"ל משלמין לו את הכל כפי דמי קרקע שרצו להפסידו יגבה מהן כדכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה לכד קרקע שלו שיטול מן המוחזק עכ"ל הרי שגם בעדות ממון דרשינן כאשר זמם ולא כאשר עשה. אבל לפענ"ד כוונת הרשב"ם אחרת היא, כי אם

של גנב והוא קנס, משא"כ בכאשר עשה צצריכים עדיין לגבות את הממון מיד זה שהוא תחת ידו שלא כדן בכגון זה נקראים התשלומין של הע"ז קרן ותחילת התשלומין, וחזרת הכסף מבעל הדין הוא התוספת והכפל. אבל זה צע"ג כי בודאי מה שבעל הדין הרשע מחזיר לבעליו אינו תוספת תשלום כעין כפל וכפשיטות גמורה חייב הוא להחזיר את הממון שגבה ע"י עדים שקרנים, וארובה אין שום סיבה למה יבוא החיוב המחודש של הע"ז לפני החיוב הפשוט של זה ששכר העדים הזוממים ושכל תפיסתו בממון הייתה שלא כדן, וחיוב הממון של העדים זוממים הי' צריך להיקרא תשלום נוסף בכאשר עשה כמו בכאשר זמם, וקנס הוא. ועיין במורה נבוכים להרמב"ם (ח"ג פמ"ט) שמדמה תשלומי העדים זוממים לכפל של גנב ובודאי מדבר גם על אופן של כאשר עשה שהרי שיטת הרמב"ם ביד החזקה היא שע"ז בממון חייבים בין בכאשר זמם ובין בכאשר עשה כמו שהבאנו לעיל, וגם בפירוש הרדב"ז להל' ערות ברמב"ם פ"כ ה"ב אחרי שנתן טעם למה עדים זוממים בממון חייבים גם בכאשר עשה כתב וז"ל וזכה זה בקנס כאשר זיכתה תורה לגנב (וצריך להגיה: לנגנב) כפל עכ"ל

והנה מה שכתב הרשב"א בתירוצו השני שכל מחלוקת רע"ק ורבנן היא בכאשר עשה אבל בכאשר זמם כ"ע סברי שהתשלומין הם קנס מצינו בשמ"ק ב"ק בשם תוספי הרא"ש יותר מזה כי בכאשר זמם אין על העדים שם מזיק ככלל וז"ל תימה מה שייך למיתני עדים זוממים בהדי אבות נזיקין והלוא לא עשו שום היוק דאילו שילם כבר על פיהם פטורים לכך פירש ריב"א וכו' כמ"ש בתוספות עכ"ל ונמצא שאליבא דהתוס' הרא"ש כל הסוגיא בב"ק שעדים זוממין הם ככלל אבות נזיקין מדברת רק בכאשר עשה וקושייתי הנ"ל על הרשב"א תהי' יותר חזקה על תוס' הרא"ש, דהיינו, איך ייתכן שבכאשר עשה יהיה חיובם מין חיוב אחר

מבכאשר זמם והרי כל החיוב שלהם נלמד מבכאשר זמם (או משום שעדיין נקראים כאשר זמם מפני שאפשר בחזרה או משום ק"ו מבכאשר זמם כנ"ל). ועיין בחידושי מהר"ם על התוס' בב"ק הנ"ל שעושה כמין פשרה בין גישת תוס' הרא"ש לגישת הרשב"א בכוחבו שהי' קשה לריב"א ולר"י "מפני מה תנא ע"ז בהדי אבות נזיקין הא לא דמי להו כלל דהא בעדים זוממים הוה איפכא מכולהו דכשלא עשה ההיזק עדיין הם חייבים ואם כבר נעשה ההיזק הם פטורים דכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה לכך פירשו ריב"א ור"י שאפי' שילם חייבים העדים זוממים. עד כאן. וסברת המהר"ם היא שאין סיבה שבכאשר זמם ייקרא מזיק (כמו תוס' הרא"ש) אבל אחרי שיש חיוב על הע"ז גם בכאשר עשה, שוב בכאשר זמם ג"כ מזיקים הם נקראים (כמו הרשב"א). וצ"ע דלכאורה אוזיל בתו איפכא כי איך תשפיע מהות החיוב של כאשר עשה לקבוע מהו החיוב של כאשר זמם אם כל עצם חיובו של כאשר עשה הוא מכח חיובו של כאשר זמם וצע"ג. והנה אליבא דתוספי הרא"ש לכאורה כל דינא דרע"ק שעדים זוממין שהודו פטורים משום מודה בקנס יהי' רק בכאשר עשה כי בכאשר זמם אין כאן תשלומי נזיקין כלל לא ממונא ולא קנסא, וק' הרי רבה ורב נחמן שאמרו בדברי רבי עקיבא "תדע וכו'" דיכרו על "לא עשו מעשה" דהיינו באופן של כאשר זמם, ועוד הרי משמע בסוגיא במס' מכות שם שאליבא דרע"ק לא מצינו שעד שאומר העדנו והזומנו בבי"ד פלומי יהי' חייב לשלם והרי לכאורה אליבא דתוספי הרא"ש הציור שיהא חייב לשלם הוא פשוט מאד, דהיינו שאומר העדנו בבי"ד פלוני ואחרי גמר הדין טרם הספיקו בי"ד לגבות את הממון שחייבנו נמצאנו זוממים, דהיינו בכאשר זמם. וצריכים לומר שכוננת התוספי הרא"ש באומרו שאין "שייך למיתני ע"ז בהדי אבות נזיקין" היא דוקא לגבי מיטב, כלו' שלא שייך לקוראם אבות נזיקים שיתחייבו

וכו' לכל מי שירצה וכך היה נראה לי עד שהורו לי צדק סוגיא דב"ק שם נראה שלעולם משלמים למי שהעידו עליו אף כי לא ידעתי מנין") אלא שלפי זה צ"ע כל דינא דע"ז בממון שהרי רואים משני המקורות הנזכרים שיש גם דין עונש, כלשונו של הספרי שהבאנו שהדין שיש על עדי שקר בממון הוא אותו הדין שיש על עדי שקר במיתה ובמלקות, והוא עונש להפסיד ולהפקיע ממונם (שכמוהו לא מצינו בכל התורה כולה שיש מין עונש כזה להפסיד ממונו של אדם, וגם בעיר הנדחת שריפת שללה הוא כדי למחות את הזכר כדאיתא בס' החינוך ריש מצ' תס"ד ולא להפסיד את ממון החוטאים), ויש גם דין מזיק כשאר כ"ג אבות נזיקין, ולכאורה שני הדינים סותרים אחד את השני, דהיינו שאם יש דין עונש שהעד צריך להיעני כמו שזמם להעני את אחיו מוכח שאין דין ממון ביניהם ע"י מעשהו נגד אחיו, כי מזיק הרי אינו מעני את הנזיק ורק דין ממון יש ביניהם שחייב לו ממון כמו שקונה חפץ מחברו אינו מעני אותו ורק ממון אית לחבירו גביה, ולהפך אם היחס שבין העדים זה שהעידו עליו הוא של מזיק ונזיק הרי לא נקרא שהעד "זמם לעשות לאחיו" כי לא עשה לו שום דבר ורק דין ממון יש ביניהם, ואיך ייתכן שישנם שני הדינים גם יחד. וזה לא מה שהיראים שואל, כי שאלתו היא רק מנלן ילפי' שיש דין מזיק חוץ מדינא דספרי, וכנראה שהיראים ידע איך מסתדרים שני הדינים שבספרי ושבגמ' בב"ק. והג"ל בזה שהעדים אינם נקראים מזיקים ואין בהגדת עדות שלהם מעשה שיוכל לחייב אותם בדין וחיוב ממון של מזיק, ואך ורק מצד דינא דספרי שרצה להעני את אחיו הוא חייב בועשיתם לו כאשר זמם דהיינו העונש, אלא שהתורה נתנה - מפסוק שלא ידוע ליראים איזה הוא - שם תשלומי נזיקין כאן ודין ממון ביניהם כדי לפטור את העדים מחיוב עונש של הפקעת ממונם מדינא דהספרי. וצריכים את הספרי על עצם יסוד חיובו, כל' מה שהיו

במיטב, אבל התשלומין שלהם נקראים בשם תשלומין של קנס שיהא בהם דין מורה בקנס פטור. ועיי' בסוף סי' ג' להלן.

ב

והנה ידוע קושיית היראים בלאו שלא להעיד עדות שקר (עמוד הדיינין סי' קע"ח בדפוס של תועפות ראם וסי' רמ"ג בדפוס של ווי העמודים) שכתב וז"ל "וענש על לאו זה וכו' ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו כל מה שהי' רוצה לעשות לאחיו עושין לו, סקילה שרפה הרג וחקק מלקות וממון" - ומקורו בספרי על המקום בפסוק ועשיתם לו כאשר זמם "אם ממון ממון, אם מכות מכות, אם עונשין עונשין" - "ולא ידעתי מנין לאומרם שהממון ניתן למי שהעידו עליו דמאחר שהוא קנס יתנוהו בי"ד למי שירצו כדתנן בחומש דתרומה נותן קרן לבעלים וחומש למי שירצה" עכ"ל (ולשונו של היראים "דמאחר שהוא קנס" בודאי שאין פירושו דין קנס של רבי עקיבא כי כל תשלומי קנס הם להניזק, אלא כוונתו שהוא עונש, וקנס קרי ל"י). ואם נתבונן בקושיית היראים נוכל לנסח אותה באופן אחר, והוא: מאיפה ילפינן שתשלומי ע"ז הם מדין מזיק ממון חברו כדאיתא במפורש במס' בב"ק שע"ז הוא אחד מכ"ד אבות נזיקין, ואשר מצד זה בודאי צריך לשלם לנזיק, שמא דינא דע"ז הוא עונש כמו בעדות מיתה ומלקות כמפורש בספרי הג"ל, אשר מצד זה יקחו הבי"ד את ממונו ויתנוהו למי שירצו כי עיקר העונש הוא שיחסר ממון ויעני כאשר זמם להעני את אחיו. (וידעתי שיש נוסחאות בדפוסים שונים של ספר היראים כאילו רבנו אליעזר ממיץ מסופק למעשה אם הע"ז משלמים לאחיהם או לבי"ד, אבל בנוסחא דייקנא שהיא של תועפות ראם הג"ל איתא בזה"ל יתנהו בי"ד וכו' לכל מי שירצה וכן נראה לי עד יורו לי צדק סוגיא נראה לעולם למי שהעידו עליו ונראה כי לא ידעתי מנין עכ"ל וזה ג"כ לוקה בחסר ולפענ"ד צריכים לקרוא "יתנהו בי"ד

נוקי ממון. אמנם דינו של הריב"א שכשהעידו על אחיהם שהזיק מאתיים זוו שדינו במיטב והוזמו יתחייבו תשלומי מיטב, לעומת כשהעידו על אחיהם שהוא בעל חוב מאתיים זוו שדינו בבינונית והוזמו שאינם חייבים תשלומי מיטב, בדואי צריך הסבר, כי אם נדמה דין זה שהם חייבים במיטב לדין של עדים שהעידו על אחיהם שחייב חנק שהם משכימים לאותה מיתת חנק ולא למיתה אחרת, הרי מצד חיוב תשלומי מיטב כזה אין סיבה שעדים זוממים ייקראו אבות נזיקין שחייבים במיטב, שחייב זה לא חיוב מיטב הוא, ודוק, ועוד שאין זה דומה למשכימים לאותה מיתה כי הרי הממון שרצו להפסיד את אחיהם הוא אותו ממון אם יפסיד שדה בינונית אם שדה עידית, וכל החפצא של מיטב הוא רק קיום בתשלומי של המזיק ולא בעצם הפסד ממנו, וצ"ג. ובע"ה נדבר על זה להלן בס"מ ג'.

ועיין בנימוקי יוסף על דברי חכמים שבמשנה בדף ד' ע"א חולקים על רבי מאיר שאמר עדים שהעידו באיש פלוני שחייב מאתיים זוו לוקים ומשלמים, והם אומרים "כל המשלם אינו לוקה", שכתב וז"ל וטעמא דמשלם אינו לוקה ולא איפכא (שילקו העדים ולא ישלמו כשי' רבי יוחנן בכה"ת כשיש על אדם שתי רשעיות) משום דילפי חכמים מחובל בחבירו דאיכא ממון חמשה דברים ומלקות משום לא יוסיף וקא ילפינן מקרא דמשלם ואינו לוקה עכ"ל ודבריו מוקשים מהגמ' כתובות דף ל"ב ע"ב שרש"י הביא בפירושו הוא על משנה זו וז"ל רש"י ובמס' כתובות מקשינן (אליבא דרבי יוחנן שטובר שבכל התורה לוקה ואינו משלם) ונימא (גם בעדים זוממים) כל הלוקה אינו משלם, וילקו הזוממין ולא ישלמו, ומשינן בפירושו ריבתה תורה עדים זוממין לתשלומין ויליף לה התם (מפסוק שבפרשת עדים זוממים) עכ"ל והנ"י מתעלם מהא דקושייתו היא קושיית הגמ' בכתובות, וגם תירוצו של הנימוקי יוסף אינו כשני

העדים חייבים אלמלי לא היה תשלומי נזיקין עליהם, ואח הגמ' בב"ק על מה שלמעשה יעשה העד זומם, דהיינו שישלם תשלומי נזיקין וכוזו ייפטר מעונשו, ונמצא שלמעשה אף פעם לא יתקיים החיוב ממון של הספרי (שאמרנו לעיל שלא מצינו כיוצא בו בכל התורה כולה). וברם בספר המצוות להרמב"ם מצות עשה ק"פ כתב בזה"ל שצונו שנחייב מן העונש בעדים שהעידו שקר כמו מה שחשבו לעשות בעדותם וכו' אם העידו לאבד ממון נאבד להם כמותו ואם העידו במה שיתחייב מיתה נמיתם באותה מיתה ואם העידו במה שיחייב מלקות נלקה אותם, עד כאן דברי ספר המצוות. וזה דינא דספרי, וכלל לא הזכיר דינא דב"ק וזה כמו שאמרנו שאין על העדים השקרנים דין מזיק אלא דין עונש של עדים זוממים, אלא שלמעשה אנו פוטרים את העונש על ידי תשלומי נזיקין אשר זה אינו נוגע לעצם המצוה, ודוק. ואולי כיון שאין על העדים שם מזיק, כמו שאמרנו, לכן יש מחלוקת ראשונים בין התוס' בב"ק דף ה' ד"ה תחת שכתבו שהלימוד נפש בנפש, שהוא כמו תחת נפש, מכניס את הע"ז בגמ' של תחת נחינה ישלם כסף לכלל אבות הנזיקין שחייבים מיטב, לבין הריב"א בשמ"ק שם שלימוד אינו יכול לחייב עדים זוממים במיטב והגמ' שאומרת כולוהו כאבות לשלם ממיטב ועדים זוממים ביניהם מיירי שהעדים העידו על אחד שחייב מיטב, ועל אופן כזה חייבים מיטב גם בלי לימוד עיי"ש, ובטעמא דריב"א למה לא שייך חובת מיטב בע"ז יכולים לומר שהוא מפני שאין על העד חיוב של מזיק ורק תשלומי הם נקראים תשלומי נזיקין, כנ"ל, לכן אי אפשר שיהא עליו חובת מיטב. ותוס' סברי שמספיק לחיוב מיטב תשלומי נזיקין אף שאין עליו שם מזיק, ואולי יכולים לדמות מחלוקת ראשונים זו לחקירת האור שמח אם בשן ורגל ברה"ר שהבעלים פטורים משם מזיק וחייבים רק שיעור של נהנה האם חייבים במיטב או ככל בע"ח שדינם בבינונית, עי' בדבריו ריש ה'

בגלל שיש עליהם את חיוב העונש בממונם שנאמר בפרשת ועשיתם לו כאשר זמם הם צריכים לפטור את העונש על ידי שם תשלומי נזיקין. וסובר הג"י שבעצם חיוב העונש של דינא דספרי היה כבר צריך להיות פטור של אינו לוקה ומשלם כי גם עונש של נטילת ממונם יחד עם מלקות נקרא שאתה מחייבם בשתי רשעיות, וקרי כאן (אליבא דרבי יוחנן) לוקה ואינו משלם, כלו' שילקו העדים ולא ייענשו בממונם, ועל קושיא זו אי אפשר להרץ כרבי אילעי "כפירוש ריבתה תורה וכו' יד ליד, דבר הניתן מיד ליד" שהרי כלל לא מדברים על תשלומין מיד העד לידו של זה שהעידו עליו, שהוא דינא דב"ק, אלא על הפקעת ממונם של העדים כדי להעני אותם שהוא דינא דספרי, וגם תירוצו של רבי אלעזר לא שייך בדינא דספרי כי פשט בתירוצו של רבי אלעזר "משום דלאו בני התראה ניהו" הוא כמ"ש הרא"ה והרשב"א והריטב"א המובאים שם בשמ"ק כתובות שכיון שצריכים לבחור באיזו משתי הרשעיות, הממון והמלקות, לחייבו, בוחרים גם לרבי יוחנן בחיוב שהוא בלתי מחודש על פני החיוב המחודש, וחיוב הממון הוא הבלתי מחודש כי הוא חיוב רגיל, לעומת המלקות שהוא חיוב מחודש שהרי בדרך כלל אין מלקות בלי התראה (ומה שפירש רש"י שם על דברי רבי אלעזר ש"היכא דמצית למיעבד בהו הזמה לא שייך בהו מלקות" צריך בירור שהרי חכמים אומרים שטעמם הוא "כל המשלם אינו לוקה" כלו' שפטורים ממלקות משום שאי אתה מחייבו משום שתי רשעיות ולא שכל פרשת מלקות לא נאמר גבייהו כי לא הותרו), וכ"ז הוא בדינא דב"ק שחיוב הממון הוא חיוב נזיקין כמו כל נזיקין בעלמא, מה שאין כן בחיובא דספרי שחיוב ממון דידיה, דהיינו להפקיע ממונם של העדים ולהעני אותם, הוא חידוש כמו מלקות, משום שכמו שמה שמלקין את העדים זוממין בלי התראה הוא חידוש כמו כן מה שמענישים אותם בהפקעת ממונם בלי

תירוצי הגמ' שם, דהיינו או שיש לימוד שבפירוש ריבתה וכו' כמו שרש"י הביא, והוא לימודו של רבי אילעי שם מקרא "יד ביד וכו' דבר הניתן מיד ליד", או מסברת רבי אלעזר (שם בדרף ל"ג ע"א) "ע"ז ממונא משלמי ומילקא לא לקי משום דלאו בני התראה ניהו" עיי"ש, ואת תירוצו שלו שהוקשו ע"ז לחובל בחברו הגמ' איננה מתרצת. וב"ה שמצאתי בספר חידושי רפאל על מס' מכות (שהכתב סופר בהסכמתו כותב כי "פומיה מסהיד עליה" שהוא תלמיד של ר' עקיבא איגרו זצ"ל, כאשר כתב המחבר בהקדמת הספר בדבריו היקרים כשהוא מתאר את אופן הגדת השיעור של מרן רעק"א זי"ע והתייחסותו לתלמידיו) והמחבר ההוא לא מצא ארוכה לדברי הגמ' ואם תאמר למה כאמת לא מתרצת הגמ' את הקושיא ונימא כל הלוקה אינו משלם כמו שהג"י מתרצה דהיינו שילפי' מחובל בחברו, י"ל משום ששם בסוגיא בכתובות בדרף ל"ב ע"א כשמחפשים מקור לדברי עולא שחולק על רבי יוחנן וסובר שכמו בחובל וע"ז גם בשאר דברים כשיש על אדם שתי רשעיות ממון ומלקות ג"כ משלם ואינו לוקה יש ההו"א שעולא למד כל התורה בבנין אב מחובל, ודוחים את הבנין אב ואומרים "מה לחובל בחברו שכן חייב בחמשה דברים (לכן מחמירין עליו שישלם ממון ולא ייפטר במלקות), ואם ממונא לקולא, מה לחובל בחברו שכן הותר מכללו כבי"ד (ולכן מקילים עליו שישלם ממון ולא מלקות" ואי אפשר ללמוד מחובל לשאר דברים. ודברי הגמ' צריכים עיון גדול כמו שהקשה תלמידו של רעק"א.

אמנם לפי היסוד שלנו מתורצים דברי הגמ' כמין חומר, והוא שקושייתו היא אחרת מקושיית הגמרא, כי הוא שואל על דינא דספרי והגמרא שואלת על דינא דמס' ב"ק והתירוצים על שני הדינים הם שונים זה מזה. ואסביר את הדברים: הרי אמרנו שטרם יתממש דינא דב"ק דהיינו תשלומי נזיקין צריכים שיהיה על העדים דינא דספרי, כי רק

הגמ' בכתובות שרש"י הביאה בפירושו על המשנה וגם התירוצים שישנם בגמרא שם על קושיית הגמ' לא שייך לתרץ בהם את קושייתו.

וכיון שאמרנו שהנימוקי יוסף קאי על דינא דספרי שוב לא קשה מה שהקשינו על תירוצו שאמר שלומדים ע"ז מחובל שממונא משלם מילקי לא לקי והקשינו ממה שהגמ' בכתובות דוחה בנין אב מחובל בחבירו לשאר חיובי ממון, כי נראה לומר בזה שעצם החידוש בזה שבפירוש ריביתה תורה בחובל ששונה משאר חיובי ממון בניי על יסוד חידושו של רבנו חיים הלוי בספרו על הרמב"ם הל' טוען ונטען שחיוב תשלומי חבלות חלוק משאר חיובי נזקי ממון, דהיינו, ש"בשאר נזקי ממון עיקר חיובו הוא הממון עצמו שהפסידו, ומחמת חיוב זה הוא שמתחייב בתשלומין שהם חליפי ממונו שהפסיד, דאם לא היה מתחייב בעיקר הממון שהפסיד לא הוה חייל עליה גם חיוב תשלומין, משא"כ בחבלות, התחלת חיובו הוא בהתשלומין עצמם עיי"ש. ונראה בהסבר דבריו של רח"ה זצ"ל שבשאר מויקים עיקר יסוד חיובם הוא שבי"ד כופה על המזיק קנין בחפץ שניזק אשר ממילא גורם שההפסד בחפץ הוא של עצמו ומה שמשלם המזיק לניזק הוא כמו שלוקח משלם בעד חפץ שקנה ועצם התשלומין כבר אינם חיוב שבי"ד מטיל עליו אלא הם חליפי החפץ שיש לו בו קנין, אבל בחבלות בי"ד מתחייב את החובל בתשלומין עצמן. ועצם גזה"כ אליבא דרבי יוחנן שבפירוש ריביתה תורה וכו' שחבלות שונה משאר חיובי ממון הוא שמעשה בי"ד זה ש"התחלת חיובו הוא בהתשלומין עצמם" לא נדחה מפני מעשה בי"ד של ענישת מלקות שמוטל עליהו לבצע ורק מעשה בי"ד של כפיית קנין על אדם מחברו הוא שנדחה מפני מעשה בי"ד של מלקות. והפשט בדברי הנ"י כשהוא מדבר על דינא דספרי, כנ"ל, הוא שדין עדים זוממים דספרי שבי"ד מפיקעים ממונם ומענים אותם בכך

התראה גם כן חידוש הוא וכן כתב רש"י בדף ל"ב ע"א ד"ה שכן אין צריכים התראה ונענשים במיתה או במלקות או בממון" וכבר עמד הרש"ש שם על דברי רש"י ואמר שממון כדי נסכה, ולי נראה שדינא דספרי נקרא עונש הגוף והיה צריך התראה אלמלי עדים זוממים היו צריכים התראה, ולכן כל תירוצו של רבי אלעזר שהמלקות חידוש הוא והממון אינו חידוש קאי רק אדינא דכ"ק ולא אדינא דספרי (כמו תירוצא דרבי אילעי דקאי רק אדינא דכ"ק כנ"ל), ולכן מחפש הנ"י תירוצ' אחר למה בשני העונשים שעל הע"ז אין מיישמים את הדין של אי אתה מחייבו משום שתי רשעיות וילקו ולא ישלמו אליבא דרבי יוחנן. ובודאי שהיה אפשר לומר דלא כהנחת הנ"י, כלומר ששתי רשעיות נקראים רק שני סוגי הרשעות של בי"ד כגון מלקות וחיוב תשלומין (וגם מיתה ומלקות, דהיינו איבוד נשמה ועונש הגוף, כדבעי למימר בכתובות ל"ז ע"א), אבל שני עונשי הגוף שונים הוה עונש אריכא (כמו הוה"א שם בדף ל"ז ע"ב שמיחה ומלקות נקראים מיתה אריכתא) ואינם בכלל שתי רשעיות כלל, ויותר מזה כי הרי אלמלי לא הי' חידוש שעדים זוממים לא בעו התראה ואז הפקעת ממונם של העדים כן היתה צריכה התראה, כמו שהבאנו מרש"י, בודאי היינו מתרים בהם כעבירת לאו דלא תענה, וא"כ כמו שסברי חכמים שעדים זוממים שהעידו על אדם שחייב מלקות אינם לוקים שמונים משום שעונשו של אזהרת הלאו של "לא תענה" הוא בקיום ועשייתם לו מלקות כאשר זמם להלקות את אחיו, כדאיתא במכות סוף דף ד' ע"ב, כמו כן בעדות ממון מצד דינא דספרי מתקיים אזהרת הלאו של לא תענה בעונש של הפקעת הממון ואין על עבירת הלאו שום חיוב מלקות כלל - וכל שאלת שתי רשעיות ממון ומלקות הוא רק מצד דינא דכ"ק כיון שהממון ההוא לא צריך שום אזהרה - ולכן לא מצינו ששאר הראשונים הקשו את קושיית הנ"י. ועכ"פ אם קשה קושיית הנ"י היא איננה קושיית

ובעצם שאלת היראים מאיזה פסוק ילפי' שהכסף ניתן לאותו שהעידו נגדו ולא למי שבי"ד חפץ ביקרו, כלו' שיש דין של מס' ב"ק שפוטר את העונש של הספרי, ראיתי בס' תועפות ראם שהגדול ממניסק הצביע על דברי רש"י בפרשת משפטים על הקרא "אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו" שפירש שהוא מדבר הן על תשלומין של השומר למפקיד אם עדי אמת היו והשומר הורשע, והן על תשלומי העדים לשומר אם העדים הורשעו ונמצאו זוממים, הרי שיש דינא דב"ק עליהו. ונראה שהיראים למד בפסוק זה כהרמב"ן שמנה את מצות עדים זוממים בריש ספר דברים בין "קצת המצוות שלא נזכרו כלל" עד ספר דברים, והיא לא נמצאת אליבא דרמב"ן בפר' משפטים כלל. אבל לכאורה ממה שהבאנו שהלימוד "יד ביד דבר הניתן מיד ליד" של רבי אילעי הוא דינא דב"ק, שהתשלום ניתן מיד העדים ליד הבעל דין, קשה למה לא הזכיר היראים לימוד זה. ואולי דקאי אליבא דרבי אלעזר שלא סביר האי ילפותא. וראיתי בקובץ שיעורים להגר"א וסרמן זצ"ל על מס' כתובות אות ק"ו שכתב שאם ממונא לקולא איך ייתכן שבשום מקום ישלם ואינו לוקה וכי איתגורי איתגר ועל כרחן שזה מטעם שכתבו תוד"ה ואי ממונא לקולא שם בכתובות ל"ב ע"א שחס רחמנא על ממונא דנחבל, ומוכח שגם בעדים זוממים התשלומים הם של הבעל דבר ולא סתם הפקעת ממון מן העדים. זאת אומרת שמהקרא שנאמר בו שמשלם ואינו לוקה מוכח שהתשלומין הם של הבעל דין. ואני כבר כתבתי מה שגלענ"ד שבשעם הלימוד של יד ביד כבר נאמר מפורשות שהעדים משלמים מידם לידם של בעל דין ולא צריכים ראי' לכך מהקושי' של איתגורי איתגר כדברי הגר"א וסרמן זצ"ל, אלא ששאלת היראים הוא אליבא דרבי אלעזר דלא דריש קרא, כנ"ל. אבל נראה לומר ששאלת היראים היא גם אליבא דרבי אילעי, דהיינו שאם את הפסוק הזה של יד ביד צריכים אנו כדי ללמוד ממנו את עצם דינא

הרי הוא מעשה ביי"ד שדומה להטלת חיוב התשלומין על החובל וזיל בתר טעמא שעל זה נאמר "בפירוש ריבתה תורה" ואמרי' בזה משלם ואינו לוקה ולכן העדים צריכים להענש בממונם ולא להלקות. ואח"כ כשחל דינא דב"ק (שבא לפטור את העונש הזה של הספרי) אשר הינו כתשלומי ניוקין ככל דיני נוקין שהוא כפיי' על העדים לקנות את הממון של הבעל דין שהעידו נגדו ולשלם בעד ממון זה, מעשה ביי"ד כזה צריך להיות כשאר חיובי ממון שעליהם נאמר לוקה ואינו משלם. והיא קושיית הגמ' בכתובות שבדינא דב"ק שחל על העדים למעשה, שהוא במקום דין העונש שעליהם, הי' צריך חיוב המלקות להיות חוזר וניעור, ולרבי יוחנן נימא לוקה ואינו משלם את דינא דב"ק, והעונש של הספרי ייפטר בזה שהעדים נעשים מוזיקי ממון חבריהם שהדין שלהם בהיכי תימצוי זה הוא שילקו ולא ישלמו, ועל קושיא זו מתרץ ר' אילעי בפירוש ריבתה תורה שבע"ז ממונא משלם מילקי לא לקי שנאמר יד ביד דבר הניתן מיד העדים ליד הבעל דין שהעידו נגדו שהוא דינא דב"ק (וברם כמו שביארנו לעיל מה נאמר בגזה"כ של בפירוש ריבתה תורה חובל לתשלומין, דהיינו שחובל יהי' לו דין אחר מכל התורה שמשלם ואינו לוקה, כן נצטרך לבאר מה זה שנאמר בגזה"כ של בפירוש ריבתה תורה עדים זוממים לתשלומין, כלו' למה תשלומי עדים זוממים יש להם דין שונה מבכל ממון ומלקות בעלמא שאצלם נאמר משלם ואינו לוקה, ונבאר את זה בע"ה לקמן בס"ד), ורבי אלעזר תירץ שלעומת ממונא דב"ק שלא בעי התראה מעיקרו, מפני שאינו עונש כלל אלא ככל תשלומי ניוקין דעלמא, הדין מלקות שעל העדים הוא יותר חלש מהממון שהרי המלקות שלהם חסרה ההתראה שדין מלקות דעלמא בעיא, ולכן מוטל יותר על הבי"ד לבצע את דין הכפיי' שעל המזיקים ההם ממה שמוטל על הבי"ד להלקות אותם.

עד בנפרד (דלא כאביי שפרשת ועשיתם לו הוא על שני העדים ביחד) ומה שבממון משלשין ביניהם הוא מפני שממון מצטרף, אינו שסובר שכל עד פוטר את השני ע"י צירופו, שעל פשט זה הקשינו קושייתנו בריש דברינו מסוגיית הגמ' בריש מכות, אלא הפשט בדבריו הוא היסוד שלנו, שרבי אומר שמצד העונש של ועשיתם לו כאשר זמם, דהיינו דינא דספרי, חייב באמת כל אחד מהעדים להיעני באותו סכום שאחיו הי' נעשה עני ממנו, ואם היו מקיימים את הועשיתם לו כאשר זמם כמות שהוא היה בי"ד נוטל מכל עד ועד את כל הסכום ונותנים אותו לכל מי שירצו כקושיית היראים, אבל הרי למעשה אין מענישין את עדי הממון אלא שפוטרם אותם מעונשם ע"י תשלומי נזיקין (מצד איזה פסוק בלתי ידוע ליראים, או שכן ידוע לרדב"ז, או מצד הסברא כשי' התוס' שהבאנו) אשר זהו דינא דגמ' בב"ק, ובתשלומי נזיקין כאשר שנים עושים הויזק ביחד באופן שרק ביחד יכולים לבצע אותו כל אחד צריך לשלם רק חציו, ולכן להו"א בסוגייתנו בריש מס' מכות שגם כשרק אחד מן העדים הזזם יש עליו דין ועשיתם לו כאשר זמם אינו צריך לשלם אלא לפי חלקו, וזה כוונת רש"י ד"ה ממון מצטרף "והרי קיבל מה שרצו להפסידו בין כולם", כלומר שלמרות שמדינא דספרי הי' צריך כל אחד מעדים להפסיד הסכום של כל מה שזמם להפסיד את רעהו אבל כיון שלמעשה הוא נפטר על ידי תשלומי נזיקין (שהוא דינא דב"ק) סגי שכל אחד מהעדים ישלם לניזק רק החלק מההויזק שהגיע מידו ולא את הכל, ובתשלומי נזיקין של החצי הוא פוטר מעצמו את העונש של הפקעת סכום הממון כולו ממנו.

ומתורץ גם קושייתנו השניי' מאי שייטי' דינא דרבי עקיבא ל' הדברים שנאמרו בעדים זוממים שבהם אין מקיימים כאשר זמם, ולפי דברינו אתי שפיר שאילו היו מקיימים את העונש של ועשיתם לו כאשר זמם בעדות ממון כדינא דספרי לא הי' חל

דב"ק שוב אין ראי' שלמעשה משלם ואינו לוקה, כי אולי ריבחה תורה רק את דינא דב"ק הנקרא בשם "יד ביד" לפטור את חיובא דהספרי ושוב הי' חל עליהם הכלל שבכל התורה אליבא דרבי יוחנן שלוקה ואינו משלם - כי לולא דינא דב"ק היו נענשים בהפקעת ממונם משום ועשיתם לו כאשר זמם כדינא דספרי ולא במלקות, כנ"ל. ולכן ידע היראים שיש איזה מקור אחר (שהיראים אינו יודע בדיוק מהו) שישנו דינא דב"ק שפוטר את דינא דהספרי, ושוב י"ד ביד למה ליי' ועל כרחן שבא ללמד שלמעשה משלם ואינו לוקה. וכשנדייק בלשונם הטהור של תור"ה מכדי שם ברף ל"ב ע"ב נראה שהם סוברים שמצד הפסוק של ועשיתם לו כאשר זמם כבר ידענו דינא דב"ק, כל' שמצד הסברא יכולים לפטור דינא דהספרי על ידי תשלומי נזיקין, כי כתבו ש"מעשיתם לו כאשר זמם משמע בהדיא ממון דכמו שהיה רוצה לחייב ממון כן יתחייב לו ממון", "ל' דיקא, שהוא דינא דב"ק, אבל היראים סביר שבלי לימוד מיוחד יישאר דינא דהספרי על כנו ולא ייפטר על ידי תשלומי נזיקין, ולא ידוע לו מהו לימוד זה. ועיין בתשובות הרדב"ז סי' אלף מ"ט שמציע לימוד ממלת "לאחיו" שבפסוק "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" וכמו שביאר כתש' משיב דבר להנצי"ב ח"א סי' מ"א שלגבי מיתה מפרשים את המילה הזאת לענין סיפא דקרא, דהיינו, ועשיתם לעדים כאשר זממו לעשות למי שזממו לגרום מיתתו, שהוא אחיו ולא אחותו (בזוממי בת כהן, כבסנהדרין דף צ'), ולגבי ממון מפרשים את המילה לענין רישא דקרא, דהיינו ועשיתם לעדים שאת מה שזממו להפסיד ישלמו לאחיהם. והרדב"ז מסיק ואומר על לימוד שלו "ותפוס טעם זה עד שתמצא טוב ממנו כי כן אעשה גם אני".

ג

ונראה לומר שהפשט בדברי רבא, שאמר שועשיתם לו כאשר זמם צריך להתקיים בכל

שהם קנס לא ממון, אבל כיון שבתשלומין אלו, שהוא דינא דב"ק, צריכים לפטור את דינא דספרי בזה גופא סברי רבנן שיש דין שלא פוטרם את החיוב להפסיד את ממון העדים (אשר "אתו לאפסודי ממון" ולהעני את אחיהם אשר מתוך כך היו הם צריכים להפסיד ממון) בתשלומי נזיקין של קנסא אשר יכולים לפטור עצמם מהם ע"י הודאתם, אלא דוקא בתשלומין של ממונא. ודומה לכך הוא מה שהבאנו לעיל את ש"י הריב"א שעל עדים זוממים אין דין מיטב, וכמו שביארנו שאינם נקראים מזיקים, ומ"מ כשהגידו שקר על אחיהם שהוא הזיק ומחויב במיטב, גם הם כשיזומו יתחייבו בתשלומי מיטב והשארנו את הדין הזה בצע"ג לעיל בסי' א' עיי"ש, ונראה שהפשט הוא שלא ניתן לפטור את העונש של דינא דספרי כשהעידו על אחיהם שהזיק וחייב בתשלומי מיטב אלא כשעליהם יחול תשלומי נזיקין בדין מיטב, וכך היא המדה, ודוק.

וניחא נמי למה לפעמים תשלומי ע"ז הם קנס ולפעמים ממון כמ"ש הרשב"א בביאורו השני בחכמים, כי הרי אין התשלומין עיקר חובת הע"ז שהרי אינם מזיקין, וכל שם תשלומי נזיקין שלהם הוא רק היכי תימצא ליצור פוטר בדינא דספרי שמוטל עליהם, ולכן צריכים לברר בכל סוג של עד זומם מהו הפוטר הנאות, ובזה סברי חכמים אליבא דביאור השני ברשב"א שבכאשר עשה אפשר לראות במעשה העדים מעשה הזיק שיגרום שתשלומי נזיקין שנחדש עליהו יהיו ממונא, דהיינו מעשה של הוצאת ממון מידי אחיהם (למרות שיקבל אותו בחזרה מבעל דינו), משא"כ בכאשר זמם לחוד כל מעשה הזיק ששייך בהו כדי לקבוע שם תשלומי נזיקין כאן הוא שרצו להפסיד ממון אחיהם, זאת ואמרת, מן מעשה הזיק שהחפץ הנזיק עדיין נמצא ביד אחיהם, ומעשה הזיק כזה שייך לגרום רק תשלומי קנס, וקרי ב"י מין תשלומי כפל (כמ"ש המורה שמובא לעיל בסי' א'). וזאת למודעי שאין כאן מעשה הזיק גמור אפילו

בי' מודה בקנס פטור, וכמו שכתבו לק' במכילתין דף ה' ע"א בתוד"ה בעידנא שמודה בעונשים אינו נפטר, ומה שיש דין של מודה בקנס על חיוב של ע"ז הוא רק משום שבכל עדות ממון לא מקיימים כלל כאשר זמם שהוא דינא דהספרי אלא פוטרם אותו ע"י תשלומי נזיקין. נמצא שכל עדות ממון הוא ממש כמו הד' וברים שאין מקיימים בהם כאשר זמם. ובעצם לא שני לן בין שיטת רע"ק שתשלומין אלו הם קנס לבין שיטת חכמים שהתשלומין הן ממון כי לשתייהן לא מקיימים את דינא דספרי, ומה דנקטא הברייתא דוקא את דברי רבי עקיבא הוא משום דלדיד' הנ"מ בחידוש הזה שלא מקיימים ועשיתם לו כאשר זמם הוא לא רק בלמי העדים זוממים ישלמו (דהיינו, לא לבית דין, אלא לאחיו), ולא רק בסכום (דהיינו, לא את כולו [שאליבא דרבא מצד ועשיתם לו כאשר זמם היה כל עד מפסיד כל הסכום, כנ"ל]), אלא רק חלקו הוא, שמשלשין בממון) אלא גם שעל ידי הודאתו יכול אליבא דרע"ק להיפטר לגמרי. וכמו שאמרנו לעיל בסי' א' שאליבא דביאור השני ברשב"א שכל מחלוקת רע"ק וחכמים היא בכאשר עשה היתה הברייתא יכולה לנקוט אופן של הודאה בקנס שגם לחכמים נפטרם מלשלם כגון בכאשר זמם, אלא דהברייתא רצתה לנקוט מילתא דפסיקא, כמו כן נקטה הברייתא ציור הבולט ביותר בחידוש הזה, כל' שמתוך שבממון אין מקיימים את דינא דהספרי של ועשיתם לו כאשר זמם אלא את דינא דב"ק שהוא תשלומי נזיקין, יכולים העדים לפטור את עצמם לגמרי מלשלם על ידי הודאתם אליבא דרבי עקיבא.

ולפי דברינו נראה להסביר את הביאור הראשון ברשב"א למה חלוקים חכמים על ה"תרע" של רבה ורב נחמן וסברי שע"ז ממונא הוא, שכתב המלים הסתומות "משום דאתו לאפסודי ממון", כי חכמים מסכימים לרע"ק שאילו היינו צריכים רק לקבוע איזה מין תשלומי נזיקין נאמר כאן היינו קובעים

בכאשר עשה, אלא שכדי לשוויי שם תשלומי ניוזקין עליהם כדי לפטור את דינא דספרי ולומר שלא זממו להעני את אחיהם צריכים אנו לתלות במעשיהם איזה שם מעשה ששייך תשלומים עבורו, ומחלוקת חכמים ורע"ק היא אם צריכים לחפש בכל מציאות של עדים זוממים שם היוק שהוא הכי קרוב להיות היוק ממש שאפשר למצוא בה, כגון שבכאשר עשה יהי' שם ההיוק שהוציא ממון מיד חברו, ודלא בכאשר זמם ששם מעשה ההיוק הוא בממון שעדיין ביד חברו - וזו ש"י חכמים - או נימא שכמו בכאשר זמם סגי במעשה היוק שלא רואים בו דבר הניוק כלל לשוויי שם תשלומי ניוזקין, ולו שיהא תשלומי קנס, כך יהא סגי בכאשר עשה, וגם בכאשר עשה שם ההיוק הוא שרצה להוציא ממנו של חברו מידו. וכבר הבאנו את דברי רש"י בב"ק שכתב בטעמא דחכמים שחולקים על רע"ק וסוברים שע"ז (גם בכאשר זמם) ממנא שהוא משום שיש כללים בקביעת שם קנס "ומידי אחרינא ממנא", וצריך עיון בלשונו הזהב מה זה "מידי אחרינא". ונראה שכוונתו שהרי אין כאן היוק כלל אלא שרוצים לקרוא מעשיהם בשם היוק ליצור תשלומי ניוזקין כדי שייפטרו מדינא דספרי, ותשלום של כאליו-היוק לא נקבע בשם תשלומי קנס, ונשאר בשם ממון. ורש"י לא ניחא ל"י לקוראו כפל כמו שהבאנו מהמורה, כי הלוא את הקרן אין העדים חייבים בו שום דבר שהרי הוא נמצא עדיין ביד מי שאתה קוראו "ניזק", או יקבל את הקרן חזרה ממי שלקחו שלא כדין, ובלי חיוב קרן אין כפל.

והנה לגבי אילו משפטים דנין בזה"ז שאין מומחין כתב הרמ"א בחו"מ ס"א סעיף ד' בהגה אחרי שהמחבר הזכיר שונין דינא דגרמי וז"ל עדים שהעידו עדות שקר והוזמו והוציאו ממון על פיהם ואי אפשר למהדר דנין אותם ומחייבין אותם לשלם עכ"ל ומקור דבריו הוא במרדכי ריש פרק החובל אלא ששם הלשון הוא "עבדינן שליחותיהו

במילתא וכר' עדים זוממין היכא דלא אפשר לאהדורי כגון שהעירו בממון על ראובן ונתחייב לתתו לשמעון ושמעון אכלו ואין לו ממון לשלם ונמצאו זוממין" ויש לדייק שברמ"א הזכיר את ההזמה לפני שהזכיר את הוצאת הממון ע"י ב"ד, ובודאי שכוונתו שנמצאו זוממין אחרי שהוציאו את הממון כי למה יוציאו ב"ד את הממון אם העדים כבר הוזמו, אבל צ"ע למה שינה הרמ"א את לשון תיאור המציאות ממה שמפורש במרדכי. והנה בציוור של המרדכי צ"ע אם בזמן שיש מומחין לרדן יתחייבו העדים פעמיים, פעם אחת עבור דינא דגרמי ועוד פעם עבור ועשייתם לו כאשר זמם, כי לכאורה דומה הוא לכל עדים זוממין בין בכאשר זמם כשהממון עדיין ביד בעליו ובין בכאשר עשה שהבעלים גובין את ממונם חזרה מהבעל דין שלו שמ"מ גם העדים משלמים לו, וכן בנידון דיון מלבד מה שהבעל דבר יגבה מהעדים שהיוק לו מצד דינא דגרמי שבזה יקבל את כספו בחזרה יגבה מהעדים גם מצד ועשייתם לו כאשר זמם. ועיין בנתיבות המשפט על המקום שהקשה איך ישלמו העדים מצד דינא דגרמי הרי הם מחוייבים מלקות (אם יעמדו מומחין) וקרי כאן דינא דרבי יוחנן כל הלוקה אינו משלם ואין כאן היוצא מן הכלל של בפירוש ריבחה תורה ע"ז לתשלומין כיון שתשלומין אלו הן לא מצד חיוב הזמה הם אלא חיוב ממון רגיל (ובספר חלקת יוסף להגר"ר יוסף ברקוביץ [מקוטובה] מגדולי תלמידי מיר שהי' ראש ישיבת מהרש"א באוסטרואה לפני המלחמה, והי"ד, סי' ז' אות א', ביאר בטוב טעם שכיון שעדים זוממין אין צריכים התראה לכן גם בזה"ז נקראים העדים מחוייבי מלקות. ועיין גם לקמן בס"י ד' מה שמקשה האבי עזרי על רע"ק א, ומהנתיבות שהבאנו משמע דסביר כהאבי העזרי, עיי"ש), ותייך הנתיבות כיון שהעדים חייבים גם תשלומין מצד ועשייתם לו כאשר זמם העדים כבר פטורים ממלקות משום שבפירוש ריבחה תורה, וממילא אין

הנהרג בדיני כופר ושלשים של עבד כנ"ל מביאור הגר"א, כמו כן כללה בדין ע"ז כל חיוב אחר ובתוך העונש של הפקעת ממונם של הע"ז (שלמעשה לא מצינו בכה"ת) כללה את הממון של דינא דגרמי שעשו, וכשנפטרים מן העונש של ועשייתם לו כאשר זמם על ידי דינא דב"ק שאומרים שיש כאן עלייהו תשלומי נזיקין ושוב לא איקרו שזממו להעני את אחיהם, אין עליהם שום תשלומי נזיקין מלבד דין הפטור של דינא דב"ק (ושם מזיקים אין עליהם רק שם עדים זוממים, ונ"מ שלא יהיו חייבים מיטב לשיטת הריב"א בשמ"ק שהבאנו לעיל בסי' ב'), אלא שבגוונא דהמרדכי שנמצאו זוממין אחרי שאי אפשר לאהדורי לא בעי לקבוע עליהם איוה שם היוק מדומה כדי שיהיה כאן תשלומי נזיקין לפטור את דינא דספרי כמו שבעי' לקבוע הן באופן של כאשר זמם והן באופן של כאשר עשה (ואפי' לחכמים קרי בי' בסתם כאשר עשה היוק מדומה כי הלא הבע"ד יגבה את ממונו חזרה מזה שגבאו שלא כדין) כיון שבאי אפשר לאהדורי הם מזיקים ממש מדינא דגרמי, אבל כל חיובם שהוא מצד דין הזמה שלהם הוא דינא דב"ק ולכן מחוייבים רק בפעם אחת של תשלומין. וגם נראה לתרץ את קושיית הגר"א והר"ם למה לא נקרא חיובם בשם קנס אליבא דרע"ק, כי כמו שלחכמים (אליבא דביאור השני של הרשב"א) אעפ"י שבכאור זמם שם התשלומי נזיקין הוא קנס מ"מ בכאשר עשה שם התשלומין הוא ממון (משום שנעשה מעשה בהממון של חבירו ושיין יותר לראות כאן מעשה היוק, כמו שהסברנו), כמו כן אליבא דרע"ק אעפ"י שבאופן שאינם מזיקים אמיתיים הוו תשלומי נזיקין דידהו קנס, ואפי' בכשאר עשה, מ"מ באופן שהם מזיקים גמורים כגון באי אפשר לאהדורי, גם רע"ק מודה ששם תשלומי הנזיקין שיש כאן לפטור את העונש הוא ממון ולא קנס, ולכן דנין דין עדים זוממים זה גם בזה"ז.

כאן חיוב מלקות לפטור את הממון של דינא דגרמי. הרי דסביר הנתיבות שהעדים זוממין ישלמו פעמיים (וזה דלא כהחלקת יוסף שנכנס לדחוקים בכונת הנתיבות, עיי"ש). אמנם בחידושי הר"ם על דברי הרמ"א, אחרי שהתחיל ללמוד שהעדים חייבים פעמיים כתב ש"הוא נגד הסברא שישלמו ב' פעמים על דבר אחד היינו על עדות השקר", ועיי"ש שהקשה שכמו בקנס של שלשים של עבד אם יודה בקנס אין חייב שוב את הדמים של העבד (כמו שחייב בדמי שנהרג באופן שפטור מלכתחילה מכופר ומשלשים של עבד) כי כשהטילה תורה את הקנס כללה בו את דמי הנהרג ג"כ ורק קנס איכא עלי', כמו כן בגוונא דידן, אם יש רק חיוב אחד על הע"ז ה"י צריך חיוב זה להיות הקנס של תשלומי ע"ז והוא יכלול את הדינא דגרמי, ואף באופן שבלתי אפשרי לגבות את הקנס, דהיינו משום שאין דנין קנסות בבבל, אי אפשר לחדש עלייהו דינא דגרמי. וכן כתב גם ביאור הגר"א שדברי הרמ"א הם אליבא דמ"ד ע"ז ממונא, ולרבי עקיבא דסביר ע"ז קנסא אין גובין מהעדים אף כשאי אפשר לאהדורי. (ועיי' כדבריו של ספר אמרי בנימן על מסכת מכות אשר ממנו יתד וממנו פנה במס' זו שכנראה לא ראה את דברי חידושי הר"ם ולכן רצה ללמוד ברמ"א שהחיוב על העדים הוא מצד דינא דגרמי ולא מצד תשלומי עדים זוממים.) הרי שהגר"א והר"ם למדו שהעדים משלמים רק פעם אחת. וצ"ע למה באמת לא ישלמו פעמיים, פעם בשביל ועשייתם לו כאשר זמם ופעם בשביל דינא דגרמי.

ולדברינו נראה כי ביסוד הדבר מצד דינא דספרי שחל על העדים מיד כשהעידו שקר הלאו של לא תענה ומצותו שהיא לעשות בהם את העונש של כאשר זמם כשיוכחו כזוממים שכמו שרצו להפסיד ממון חבירם ולהעני אותו ככה יעשה להם, כמו שהבאנו לעיל מספר המצוות להרמב"ם, ואז גם דינא דגרמי לא היו משלמים, שכמו כשהטילה תורה חיוב קנס היא כללה בתוכו גם דמי

ונראה שמה שהרמ"א שינה מלשונו של המרדכי (והזכיר את ההזמה לפני המאורע שבדאי קדם להזמה שהוא העברת הממון לבעל הדין, כנ"ל) הוא מפני שרצה לנגוע בשאלה מה יהיה אם העדים הוזמו מיד אחרי שב"ד העבירו את הממון מראובן לשמעון ולפני שהספיקו בי"ד להחזיר את הממון לבעליו אכלו שמעון, כלו שנמצאו זוממים באופן של כאשר עשה אבל לפני שאי אפשר לאהדורי. ולפי דברינו שהרמ"א שבס"י א' שפיר קאי אליבא דרע"ק שע"ז קנסא וכמו שפסק להדיא בהגה בס"י ל"ח, הרי אם נמצאו זוממין בכאשר עשה לחד יחול מיד עבורם פוטר על דינא דספרי והוא שם תשלומי קנס ולכן אף אם אח"כ כששמעון אכל את הממון נוכל להמציא על העדים שם היוק ממש ושם תשלומי ניזקין שיהי' ממונא, כנ"ל, כיון שבצעם עדים שעברו על לא תענה דינם ומצוותם הם להיענש בכמו שזממו לעשות, ובעדות ממון צריכים להעני אותם מעיקר הדין, אלא קובעים כאן שם תשלומי ניזקין רק כדי ליצור פוטר אצל דינא דספרי, כיון שיש כבר הפוטר אין שום הצדקה לשנות את הפוטר לסוג אחר, דהיינו ממונא במקום קנסא. לכן בכגון זה שלפני אי אפשר לאהדורי הוזמו לא יוכל כ"ד בזמן הזה לדונם כי אין דנין קנסות בבבל. ולפיכך כתב הרמ"א את ה"הוזמו" לפני כל מה שקרה, כאילו כל מה שמתאר שקרה אח"כ הוא דבר אחד ויחיד, דהיינו שהוצאת הממון על פיהם ואי אפשר לאהדורי הממון באים כאחד, ורק במציאות כזאת שהוזמו אחרי שאי אפשר לאהדורי דנים בי"ד האי דינא בזה"ז ומחייבים את העדים. ואם הי' הרמ"א נוקט את לשונו של המרדכי להזכיר את ההזמה בסוף היינו טועים ואומרים שהוא הדין אם נמצאו זוממין לפני שמעון אכל את המעות. וזה אינו, כנ"ל.

והנה בסוף סי' א' הקשינו על תוספי הרא"ש והמהר"ם איך ייתכן שתשלומי כאשר זמם לא ייכללו בשם אבות ניזקין

ואל תיקשי אם לרבי עקיבא יש גם הכי תימצי של ע"ז ממונא, דהיינו בכאשר עשה ואי אפשר לאהדורי, למה לא אוקמא הגמרא את המימרא דרב יהודה אמר רב במכות דף ג' ע"ד זומם משלם לפי חלקו" באומר אחד מהם העדנו וכי"ד הוציא את ממונו של אחינו ובעל דינו אכלו ואז הוזמו, והרי לפי דברינו אין כאן מודה בקנס גם אליבא דרע"ק. והיא היא הוכחת הביאור הגר"א בקביעתו שדברי הרמ"א הם רק אליבא דחכמים. כי נראה לומר שבגוונא כזו אין שום חידוש שהעד נאמן על חלקו, שהרי בגמ' איתא שהחידוש של רב יהודה אמר רב הוא ד"סלקא דעתא אמינא כיון דלחבריה לא מצי מחייב לי' איהו נמי לא מחייב" וזה שייך רק אם דין תשלומי מויק של העדים הוא מחודש כי בעצם אין שם היוק כאן ליצור שם תשלומי ניזקין שיפטור את דינא דספרי וס"ד שהחידוש (דקרא הבלתי ידוע או דסברא) הוא דוקא על שני העדים ביחד שכל פרשת עדים זוממין מדברת דוקא על שניהם, וכל דינא דב"ק נאמר רק בשניהם ביחד, ואם רק אחד מדבר לא שומעים ממנו שהוא מודה בשום תשלומין ואין כאן הודאה בקנס, קמ"ל רב יהודה אמר רב שלכל אחד נאמר החידוש שיש כאן מעשה היוק. אבל בגוונא של אי אפשר לאהדורי ששם היוק שיש כאן הוא גלוי לעינים בודאי חל על כל אחד מהעדים דינא דב"ק שפוטר את דינא דספרי ואין שום חידוש במה שמשלם לפי חלקו. וא"ת לדברינו תיקשי גמ' ב"ק דף ה' ע"א למה ברייתא דרב ארשיעא לא תני ע"ז אפילו לרע"ק דסבר ע"ז קנסא ובקנסא לא קמיירי, שהרי משכתת לה ע"ז ממונא לכו"ע באי אפשר לאהדורי, וי"ל שהברייתא סביר כמאן דלא דאין דינא דגרמי, ועיין תוד"ה למיעוטי שם, ולדידי' גם באי אפשר לאהדורי אין כאן תשלומי ניזקין אמיתיים על העדים, וככל אופנים של כאשר עשה חיובם הוא קנסא, ובקנסא לא קמיירי.

בכאשר עשה כדי ליצור בפורט שם תשלומי ניוזקין, שוב גם באופן של כאשר זמם קוראים לפורט שלהם בשם תשלומי ניוזקין למרות שיותר קשה לראות בזממם מעשה היזק בממון אחיהם כאשר לא יצא הממון מידי בעליו.

ד

וביסוד שלנו שיש שתי פרשיות בעדים זוממים, דינא דספרי ודינא דב"ק, נוכל בעניותנו לתרץ שתי קושיות מאת רבוחינו נ"ע ז"ל. קושיא אחת היא מה שרעק"א הקשה בשלשה מקומות, בגליון הש"ס על התוס' בריש מכילתין, ובתורעק"א על המשניות, ובדרוש וחידוש על מס' כתובות ברף ל"ג ע"א, ויסוד קושייתו הוא מה קושיית הגמ' ונימא בעדים זוממים אליבא דרבי יוחנן כל הלוקה אינו משלם ובכל עדות ממון ילקו הע"ז ולא ישלמו ממון הלוא אם לא ישלמו תיבטל עדותן משום שהיא עדות שאי אתה יכול להזימה. (ובדרוש וחידוש שם על תוד"ה אלא שבעלי התוספות בכתובות הביאו שם קושיא כזאת על ריש מסכת מכות, דהיינו איך מתקיים עדות על בן גרושה וכן חלוצה הלוא היא עדות שאאי"ל (אשר זאת גם התוס' מקשים בריש מכילתין), אומר רעק"א שתוס' היו יכולים להקשות את הקושיא ההיא בעצם הסוגיא שם כשרצתה לומר שבכל עדות ממון ילקו הע"ז ולא ישלמו. ולפי היסוד שלנו במהות דין ע"ז בממון ניהא למה אין בעי' של עשאאי"ל, שהרי מצד דינא דספרי ידעה הגמ' שנענשים בתשלומין, כלו' בהפסד של ממונס, ואינם לוקים - או מטעמא דהנ"י דילפי' מחובל או משום שאין כלל אזהרת לא תענה למלקות במקום שיש דינא דספרי, כמ"ש בס"י ב' לעיל - ורק אחרי שידענו שדינא דב"ק בא במקום העונש חוזר וניעור דין המלקות וממילא צריכים לרזן אם משלם ואינו לוקה או לוקה ואינו משלם, אבל איך שיהי' בין אם ילקו ובין אם ישלמו יש כאן איזושהו

ותשלומי כאשר עשה כן ייכללו בשם אבות ניוזקין הרי כל דינא דכאשר עשה למידיים אנו מפרשת כאשר זמם. ולפי דברינו שבעצם אין על העדים זוממים שם מזיק כלל וכל הלימוד שיש דינא דב"ק הוא רק שבדינא דספרי (שהיא היא פרשת ומצוות לא תענה) יש פטור - או מצד הסברא כמו שדייקנו מלשון תוס' כתובות ל"ב ע"ב, או מצד לימוד כגון של הרדב"ז או איזה לימוד אחר בלתי נודע - כלו' שבזממה להעני את אחיו, כיון שזה רק הפסד של ממון יש פטור (והעדים ישלמו לאחיהם כדבר שבממון, ולא לבי"ד כעונש), ומהו הפטור בדיוק לא נאמר לא בסברא ולא בלימוד, כי גם בלימודו של הרדב"ז ממלת "לאחיו" נאמר רק השורה התחתונה שאחיו יקבל את הכסף, כלו' שלא יענישו אותם אלא יגבו מהם כסף לאחיהם, ולא נאמר שום לומדות באיזה אופן נוצר תשלומי הממון. ולכן אומר התוספי רא"ש שבאופן של כאשר זמם שאין שום מעשה היזק בממון של חברו, הפטור אינו ממין תשלומי ניוזקין אלא ממין אחר, וכונתו היא שיש איזה ריצוי מהעדים לאחיהם בזה שיפייסו אותו באיזה ממון, וכנגד מה שיענו אותו כך הם מעשירים אותו שוב אשר זה מבטל את זממם ואת דינא דספרי, ורעפ"י שהתשלומין שלהם כודאי הוא תחילפי הכסף שרצו להפסידו שאם לא כן הרי זו מתנה בעלמא שאינה יכולה לבטל את החפצא של הזממה, ואף תשלומין אלו יכולים להיקרא בשם קנס שמודה בהם יהי' פטור (כניל בסוף סי' א') מ"מ לא בשם אבות ניוזקין ששייך בהו תשלומי מיטב איקרו, אלא באיזה שם חדש כעין תשלומי בע"ח שלא מצינו בכל התורה, וכל זה, אומר התוספי הרא"ש, הוא שריר דוקא באופן של כאשר זמם אבל באופן של כאשר עשה שאפשר לראות במה שעשו איזה מעשה היזק בממון אחיהם עדיף לומר שהתשלומין שלהם הם מין תשלומי ניוזקין כאבות הניוזקין דעלמא ולא תשלומין מחורשים. והמהר"ם לומר שאחרי שמחדשים מעשה היזק

עברי שכתב הרמב"ם שם ג"כ שלוקים, והרי העדים רצו להפסיד את הגנב גם בתשלומי כפל שאינו נמכר בכפילו ומצד החלק הזה של עדותם יתחייבו ממון וקרי כאן בפירוש ריבתה תורה ע"ז לתשלומין וייפטרו ממלקות. ומה שנראה לומר בזה הוא שצריכים אנו קודם כל להגדיר מהו הגורם שבעדים זוממים ריבתה תורה שממונא משלמי ולא לקו דלא כשאר מלקות וממון שלוקה ואינו משלם - בדומה למה שבס"ד הגדרנו לעיל בסי' ב' את מה שריבתה תורה חובל בחבירו לממונא ולא למלקות (שהוא משום שהממון שמוטל על הבי"ד לגבות מחובל הוא שונה ממה שמוטל על הבי"ד כשאר חיובי ממון עפ"י היסוד של חיובי רבנו חיים הלוי, עיי"ש). וראיתי באבי עזרי מהדורה תניינא בפ"ח מהל' סנהדרין ה"ב שמדמה זה שריבתה תורה בחובל זה שריבתה תורה בעדים זוממים אהדי בלי טעם לא בזה ולא בזה, והוא נשאר שם בקושיא על רעק"א בדו"ח כתובות דף ל"ב ע"ב על תוד"ה שלא השם שרעק"א נוקט שאם העידו על פלוני שהוציא שם רע על אשתו והוזמו לא יהיו העדים חייבים גם ממון וגם מלקות כמו שרצו לחייב את אחיהם, כי למרות שאצל המוציא שם רע יש היוצא מן הכלל שהבעל לוקה ומשלם, אצל העדים אי אתה יכול לחייבם בשתי רשעיות ונקט רעק"א שילקו ולא ישלמו, ואומר "נהי דבעדים זוממים קי"ל דממונא משלם מילקי לא לקי, היינו דלא לקי על לאו דלא תענה אבל העדים שפלוני הוציא שם רע דמדין כאשר זמם אתינן" לאלקויי צריך להיות הדין לוקין ואינן משלמין, כבכל התורה כולה, והקשה מתוך כך על הגמ' בסנהדרין שאומרת שהע"ז משלמין לבעל את מאה הכסף שזממו לחייבו. ורעק"א תירץ שהגמ' בסנהדרין לא סבירא כרבי אילעי אלא כרבי אלעזר שע"ז משלמי ממון ולא לקו מפני שלא בני התראה נינהו וזה שייך לא רק בחיוב מלקות שנובע מלא תענה אלא גם בחיוב מלקות שבא מצד אשר זמם. עד כאן

תחליף לעונש של דינא דספרי שעליהם ושפיר מיקרי יכול להזימם. וזה דומה למה שרבי עקיבא סובר שעדים זוממים יכולים להודות בקנס ולהיפטר מתשלומין ולא נקשה על זה והרי היא עדות שאאי"ל שהרי נפטרים מתשלומין, והטעם הוא שכיון שצריכים להודות כדי להיפטר זה גופא נקרא שאתה מקיים בהם דין ועשיתם לו כאשר זמם, וכן כשאתה פוטר אותם מהעונש של פרשת ועשיתם לו כאשר זמם ודינא דספרי על ידי משהו מסוים, או דינא דב"ק למעשה או מלקות (משום שעל דינא דב"ק אומרים לוקה ואינו משלם), זה נקרא שקיימת בהם את דין של ועשיתם לו כאשר זמם והעדוה נקראת עדות שאתה יכול להזימה. וזה כמו שאמרנו בריש סי' ב' לעיל שאע"פ שהמצוה שמוזכרת בספר המצוות לעדים זוממים בעדות ממון היא לאבד ממונם כמו שרצו לעשות לאחיהם שהוא דינא דספרי וזאת כל המצוה מ"מ כיון שלמעשה יש פוטר לעונש זה ע"י דינא דב"ק יקיים גם את המצוה על ידי מה שבא במקום דינא דספרי.

וקושיא שניי' שנוכל לתרץ עפ"י היסוד שלנו היא קושיית קצות החושן בסי' ל"ח סק"ד על הרמב"ם בפ"כ ה"ח בהל' עדות כאשר מונה ד' הדברים שמפי הקבלה אין מקיימים בהם ועשיתם לו כאשר זמם, ואחד מהדברים הוא שכשהעידו בפלוני ששורו המועד הרג את הנפש אינם משלמים כופר והוסיף הרמב"ם שלוקים (כמו בשני הדברים האחרים מתוך הארבעה שנוכרו במשנה, עדות על בן גרשה ועדות על חיוב גלות), והקשה על קצות הרי העדים רצו להפסיד את פלוני דמי שורו שייסקל וקרי כאן משלם ואינו לוקה שהרי תשלומין אלו באים מצד הזמה ועל תשלומין כאלו הלוא אמר רבי אילעי בפירוש ריבתה תורה שממונא משלם ולא לקי. וקושיא דומה לכך הקשה המרחשת ח"א בקונטרס שלו בעניני הזמה (סי' ב' אות ג') על עוד אחד מדי' הדברים והוא שהעידו על פלוני שגנב ואין לו מה לשלם שהעדים זוממים אינם נמכרים בעבד

ממון דעלמא, אלא מפני שחיוב המלכות של עדים זוממים חלש משום מה מכרי לדחות את החיוב ממון של הע"ז (וה"ה כל חיוב ממון).

ונגענו עד כאן בשני אופנים של חיוב מלקות לעדים זוממים: המלקות של לא תענה במעידין או בפלוני שחייב מאתיים זה, שעל זה ישנה סוגיית הגמרא בכתובות למה משלם ואינו לוקה, והמלקות של כאשר זמם במעידין או באיש פלוני שהוציא שם רע על אשתו, שאם ננקוט שיש גם בזה הכלל של אינו לוקה ומשלם יש בזה מחלוקת רעק"א והאבי העזרי, שלפי רעק"א יהי תלוי ברבי אילעי ורבי אלעזר דלרבי אילעי לוקה ואינו משלם ולרבי אלעזר משלם ואינו לוקה, ולפי האבי העזרי לכו"ע משלם ואינו לוקה. ועכשיו נבוא לאופן השלישי של חיוב מלקות בעדים זוממין שהוא הצירוף של הקצות, שהמלקות הוא משום לא תענה באופן של הד' דברים, אשר לכאורה גם לפי רעק"א (וגם אליבא דרבי אילעי) צריך להיות משלם ואינו לוקה כי הרי המלקות הם מלאו דלא תענה. אבל לפי היסוד שלנו שיש דינא דספרי ודינא דב"ק נראה לומר שחולשת המלקות בעדים שהעידו בפלוני שחייב מאתיים זה (שרעק"א לא גילה מהי החולשה, כנ"ל) הוא בזה שאם ה' רק דינא דספרי הרי לא ה' מגיע לע"ז מלקות כלל, וכמו שאמרנו לעיל בסי' ב' (או כהנ"י שדינם כחובל בחבירו או שהאזהרה של הלאו היא להפקעת הממון שלהם ולא למלקות), ורק משום שפוטרים את דינא דספרי בדינא דב"ק, שהוא דין תשלומי ממון רגיל, חוזר וניעור חיוב המלקות, ועל זה בפירוש ריבכתה תורה שחיוב מלקות שרק חוזר וניעור הוא חלש מהממון, ולכן משלם ואינו לוקה. אבל באופן שהמלקות הם מצד הד' דברים שבהם נאמר שאין כאשר זמם אלא לוקין, כגון בעדות על פלוני שחייב כופר או על פלוני שגנב וצריך להימכר כגנבתו, הלאו בגווני אילין עיקר דינם של העדים הוא מלקות ואין

דברי רעק"א. ועל זה כתב מרן בעל אבי העזרי זצ"ל "איני יודע מה עיקר הקושיא הרי מפורש שבחובל אף שהלאו הוא לאו אחר [כגון שחבל ביוה"כ שחייב מלקות גם עבור יוה"כ] מ"מ הממון של חיוב חבלה פוטר המלקות, ממילא גם בע"ז כך דינא שממון של הזמה פוטר מלקות לא שנא מלקות של הלאו דלא תענה ול"ש מלקות מחיוב אחר" ע"כ. ונראה פשוט שרעק"א לא מצא שום סברה למה החיוב ממון של ע"ז יהי חזק יותר משאר חיובי ממון בעלמא שמתוך כך ידחו המלקות מלפניו (כמו שמצאנו אנוחנו בס"ד בחיוב הממון של חובל עפ"י חידושי רח"ה), ולכן הוכרח רעק"א ללמד שהגורם שבע"ז ממונא משלם הוא שהמלקות של לא תענה הוא חלש יותר מבשאר לאוין - אעפ"י שרעק"א לא גילה מהי חולשתו. ונראה להביא ראיה לגישת רעק"א שמה שריבכתה תורה בע"ז שממון משלמין ולא לקו הוא לא מחווק הממון כמון אבי העזרי אלא מחולשת המלקות, שהרי הרמב"ם בפ"ד ה"ט כתב וז"ל החובל בחבירו ביום הכיפורים אפילו במזיד חייב בתשלומין אעפ"י שעבר עבירה שהוא חייב עליה מלקות והלאו כל המחויב מלקות ותשלומין לוקה ואינו משלם שאין אדם לוקה ומשלם כך הם הדברים בכל חוץ מחובל בחבירו שהוא משלם שהרי בפירוש ריבכתה תורה חובל בחבירו לתשלומין שנא' וכו' עכ"ל וק' איך הרמב"ם "כך הם הדברים בכל חוץ מחובל ועדים זוממים" הרי כך אין הדברים בכל, שהרי גם עדים זוממים משלם ואינו לוקה. ולפי גישת רעק"א ניחא, שהרמב"ם מדבר על הדין של תשלומין שבחובל ביוה"כ ועל זה אמר שאין בתשלומין אלו החולשה שגורמת לכל חיוב תשלומין להידחות במקום חיוב מלקות, ורק חובל הוא יוצא מכלל כל תשלומי הממון שחלשים הם כלפי המלקות, אבל מה שתשלומי הממון של ע"ז לא נפטרים במקום המלקות אינו משום שחסר בחיוב ממון דידהו החולשה שיש בכל חיוב

אילעא בפירושו ריבחה תורה ע"ז לתשלומין הכא נמי בפירושו ריבחה תורה חובל לתשלומין" הרי שעיקר הלימוד של "בפירושו ריבחה תורה וכו'" בעדים זוממים נאמר (ולפי דיוק זה נמצא שלרבי אלעזר שלא דריש "בפירושו ריבחה תורה" לגבי ע"ז צריך איזה לימוד אחר לזה שחובל בחברו משלם ואינו לוקה, וצ"ע).

ובמה דנקט רעק"א שאם העידו באיש פלוני שהוציא שם רע על אשתו והוזמו שחל על העדים הכלל של אין אתה מחייבם משום שתי רשעיות כבר כתב במרחשת שם סי' ג' אמצע אות ג' שבריטב"א למס' מכות איחא שעדים זוממים גם ילקו וגם ישלמו, וכמו שמוציא השם רע לוקה ומשלם כך הע"ז. ולא הי' צריך בעל המרחשת זצ"ל להביא ממרחק לחמו כי הדבר מפורש בתוס' כתובות דף ל"ב ד"ה שכן יש בהן צד חמור בשם ר"ת. ותמיהני על רבנו רבי עקיבא איגור זצוק"ל שאישתמיטתי דברי תוס' אלו, ומצוה לתרץ.

במלקות דידהו שום חולשה כלפי חיוב הממון שיש גם עליהם ולכן חוזרים לכללא דרבי יוחנן שבכל התורה שלוקים ואינם משלמים. וכל זה דוקא אליבא דרבי אילעי שלמד את דין המשנה שמשלם ואינו לוקה ממה שבפירושו ריבחה תורה, אבל אליבא דרבי אלעזר שחולשת מלקות דע"ז היא מסברא שלאו בני התראה הן, גם בכופר ובמכירת עבד עברי הי' משלם ואינו לוקה, כמו שרעק"א קבע לגבי חיוב מלקות שבא מצד כאשר זמם בעדות הוצאת שם רע, כנ"ל. ומפסק הרמב"ם הוזה שאם העידו בפלוני ששורו הרג את הנפש או שפלוני גנב ואין לו מה לשלם שלוקין נוכל להביא ראיה שהוא פוסק כרבי אילעי ולא כרבי אלעזר, ומשמע גם מהרמב"ם בהל' חובל ומזיק שהבאנו שפוסק כרבי אילעי ולא כרבי אלעזר שהרי כשאומר שחובל שונה מכל התורה שהוא משלם ואינו לוקה, אומר שלומדים את השוני הוזה ממה ש"בפירושו ריבחה תורה חובל לתשלומין" ובגמ' כתובות ל"ב ע"ב כששואלים למה לרבי יוחנן חובל בחבירו משלם ואינו לוקה מתרצינן "כדאמר רבי



הרב אברהם חיים הרש

לע"נ אאמ"ר רבי מנחם מנדל ב"ר יוסף צבי הרש זללה"ה מק"ק לופן - פ"ת
 נלכ"ע בש"ק פרי דברים ד' מנחם אב תשס"ג תצצב"ה

אי מהני בשחיטה רובו ככולו

אבל בשאר טבעות לא וכו'. [ורש"י כתב בד"ה אבל בשאר טבעות אין שחיטתו כשרה בתוכן כלל וכו' ואע"ג דמקיפין רובא, דכי אית ליה לרבי יוסי רובו ככולו ה"מ במקום שחיטה ושחט רובא, להא מילתא אמרינן רובא ככולה, אבל לשויה מקום כשר לשחיטה משום האי טעמא לא אמרינן רובא ככולה וכו'.]

והקובץ ענינים ביאר היסוד רובו ככולו ככה"ג דהוי רובו מתוך כולו, אבל בשאר טבעות דליכא כולו, לא שייך למימר רובו ככולו. [ועי' בשו"ת חת"ס אור"ח סי' ק"מ דמהאי טעמא לא מהני לטבול במקוה בפחות מארבעים סאה משום רובו ככולו, וה"ה דלא יוצאין יד"ח באכילה בפחות כזית מדין רובו ככולו, והואיל ודין רובו ככולו אמור דק ככה"ג דהוי רובו מתוך כולו, וע"ע בשו"ת הרשב"א ח"ב סי' ק"ד הובא כב"י בחו"מ סי' י"ג, ובשו"ת מהר"ט ח"א סי' נ"ח].

ועמ"ש המאירי ועיקר מחלוקתם בכאן הוא שלדעת חכמים אין אומרים בשחיטה רובו ככולו והלכך צריך שישיר בשחיטתו כמלא חוט השערה מן הטבעת לצד הראש על פני כל הטבעת, הא אם שיר מלא החוט על פני רובו והגרים במיעוטו חוץ לטבעת כלפי הראש טרפה, ור' יוסי התירה במלא החוט על פני רובה מפני שהוא סובר רובו ככולו.

והאחרונים ביארו אמאי לרבנן לא מהני בשחיטה דין רובו ככולו, מאי שנא מכל התורה כולה דאמרי' דין רובו ככולו. אלא זה מתבאר עפ"מ הגר"ח הלוי [בפס"ז מהל' טומאת צרעת ה"ח] דדין רובו ככולו זה כאשר כל מקצת ומקצת חשוב בפנ"ע אע"פ דבעינן שיעור ככולו, אמנם כאשר ליכא חשיבות לכל מקצת בפנ"ע אלא רק ע"י כולו, ככה"ג ליכא הכלל רובו ככולו.

מתני' בחולין [דף י"ח ע"א] השוחט מתוך הטבעת ושייר בה מלא החוט על פני כולה שחיטתו כשרה, ר' יוסי בר' יהודה אומר מלא חוט על פני רובה. ורש"י כתב בד"ה מלא החוט, כלומר כל דהו, אבל אם קודם שגמר את כולה הגרים את הסכין לצד הראש ויצא מן הטבעת וגמר את השחיטה למעלה מן הטבעת שאינו מקום שחיטה שהיא הגרמה שנאמרה למשה מסיני אע"פ שנשחט רוב הקנה במקום שחיטה פסלי רבנן הואיל וגמרו בפסול עכ"ל.

והחת"ס כתב לדייק מרש"י דדוקא משום דגמרו בפסול, אבל אם שחט רובו ולא הגרים אח"כ כשר נמי לרבנן. [והכי דייק נמי הראש יוסף בדברי רש"י לקמן דף ל' ע"ב דדוקא אם גמרו בפסול שחיטתו פסולה].

ובריטב"א בחולין [דף י"ט ע"א] מפורש הכי וס"ל דאע"ג דבשחיטה סגי ברוב, ה"מ כשלא שחט יותר, אבל כל שחיטתו בעינן שתהא במקום שחיטה, ואפשר דהוא מדרבנן בעלמא עכ"ל. [וע"ע בשטמ"ק בשם הרא"ה].

אולם מדברי הרמב"ן והרשב"א לקמן [דף ל' ע"ב] משמע דרבנן פליגי על דברי רבי יוסי ברבי יהודה, ולית דין רוב בשחיטה. [וכדכתב שם הרשב"א בד"ה החליד וכו' דהא על כרחין שחט שני שליש והגרים שליש כשרה, דהא לא אשכחן בההיא סוגיא מאן דפליג בהא אלא מאן דס"ל דכולה גרגרת בעי, ולית ליה מתני' דרובו של אחד כמוהו, ואנן כמתני' קימ"ל].

ואיתא בגמ' חולין [דף י"ח ע"א] רב ושמואל דאמרי תרויהו הלכה כר' יוסי בר' יהודה, ואף ר' יוסי בר' יהודה לא אמר אלא בטבעת הגדולה הואיל ומקפת את כל הקנה,

חזינן דללישנא בתרא מהני דין רובו ככולו נמי לרבנן, ואפי' בהגרמה ככה"ג דהגרים לבסוף, והואיל ונשחטה ברובה כדין ה"ז כשרה מדין רובו ככולו.

וכמ"ש הריטב"א [בסוגיין דף י"ח ע"א] ומיהו כל שנשחט רובא בראוי, אם הגרים אחרי כן כשרה שאינו אלא כמחתך בשר בעלמא כו'.

וללישנא קמא אמר רב הונא אמר רב אסי מחלוקת בששחט שני שלישי והגרים שלישי, דרבנן סברי כולה שחיטה בעינן בטבעת גדולה [פירש"י כלומר במקום הראוי לשחיטה וכ"ש למטה הימנה], ורבי יוסי ברבי יהודה סבר רובו ככולו [פירש"י וגמרה לה שחיטה ברובה ומכאן ואילך מחתך בבשר שחוטת בעלמא הוא עכ"ל].

וצ"ב לרבנן אמאי לא מהני הכא בשחיטה דין רובו ככולו, מ"ש מכל התורה כולה דאמרי' הכלל רובו ככולו. והביא השטמ"ק בשם הרא"ה דרבנן נמי מודו דרובו ככולו אלא דס"ל דהני מילי כשלא שחט יותר מן הרוב אלא ששחט הרוב והניחא, אבל כל שגמר שחיטתו בעינן שיגמור בהכשר ולא בפסול כלל, וכן פירש הריטב"א וכו', והא דפריך רב חסדא אדרבה לימא מר איפכא וכו' דהא תנן רובו של אחד כמותו ה"פ דהא תנן רובו של אחד כמותו סתמא, דמשמע דרובו ככולו לגמרי לכל דבר, וכן פירש הרא"ה ז"ל. [ואפשר לדייק סמך לדברי הרא"ה והריטב"א דמהני נמי לרבנן דין רובו ככולו, והואיל וכגמ' לא מפורש אליבא דרבנן דלא מהני רובו ככולו, אלא דרבנן סברי כולה שחיטה בעינן בטבעת גדולה, ולכן בהגרים לבסוף פסולה].

והנה הגמ' בסוגיין דחולין [דף י"ט ע"א] מקשה א"ל רב חסדא אדרבה לימא מר איפכא וכו', אבל שחט שני שלישי והגרים שלישי דברי הכל כשרה דהא תנן רובו של אחד כמותו, א"ל רב יוסף מאן נימא לן דההוא רובא דהתם לאו רבי יוסי ברבי יהודה קתני לה, דלמא רבי יוסי ברי יהודה קתני להו א"ל אנא רובא דשחיטה קאמינא

והרא"ש [בסוגיין] ס"ל ולית הלכתא לא כרבנן ולא כרבי יוסי ברי יהודה דפסלי שחיטה למעלה מטבעת הגדולה, אלא כרבי חנינא בן אנטיגוס דהעיד על המוגרמת דרבנן ורבי יוסי ברי יהודה שהיא כשרה וקיימא לן דכל עדות הלכתא היא.

והמעדני יו"ט [שם אות ר'] ושייר מלא חוט על פני כולה, פירש"י שלא הטה וכו' עד שגמר כל הטבעת והיינו כלישנא קמא דרב הונא בגמ' דקאמר דמחלוקת בששחט שני שלישים והגרים שלישי ודתנן בפ"ב רובו של אחד כמותו ר"י בר יהודה היא, אבל ללישנא בתרא דרב הונא ומייתי לה רבינו להלכה אף רבנן מכשירין בהגרים שלישי בתרא דרובו של אחד כמותו.

והר"ן בחידושיו [על הרי"ף] ביאר ללישנא בתרא, וס"ל לת"ק וכו' נמי שאם התחיל למעלה ממקום שחיטה כל שהוא אפי' בקנה פסולה דבעינן רוב במקום שחיטה, ומיהו מודה שאם שחט בתחלה רובה של טבעת ואח"כ הגרים כשרה דהא תנן [דף כז]. ורובו של אחד כמותו, וכי קאמר על פני כולה למעוטי שאם התחיל להגרים פסולה, ר' יוסי ברי יהודה אומר מלא החוט על פני רובה. דאע"ג דהתחיל להגרים חוץ לטבעת גדולה כיון שסיים רוב השחיטה בטבעת כשרה, והיינו דקאמר מלא החוט על פני רובה כלומר דבמקום שישלים לרובה יכנס מלא החוט לתוך הטבעת ומ"מ כולהו מודו שאין מקום שחיטה למעלה מטבעת גדולה ולא קי"ל כוותיהו אלא משפויי כובע ולמלמטה כשרה וכדאיתא בגמ'.

והנה ללישנא אחרינא בגמ' חולין [דף י"ט ע"א] וכו' אבל שחט שני שלישי והגרים שלישי דברי הכל כשרה דהא תנן רובו של אחד כמותו [ופירש"י ואם לא שחט אלא רוב הסימן והלך לו כשרה, אלמא רובא ככולה, ולענין הגרמה נמי הא אתכשר ברובו ומתני' דקתני מלא החוט על פני כולה למעוטי הגרים שלישי תחלה קאתי, ולא למעוטי היכא דהגרמה בסוף עכ"ל].

ועפי"ז מתבאר הטוב הפלוגתא ללישנא קמא כאשר שחט שני שליש והגרים שליש, דרבנן דסברי כולה שחיטה בעינן בטבעת גדולה [פירש"י כלומר במקום הראוי לשחיטה וכו']. והנראה לכאור דאליבא דרבנן דמהני דין רוב בכל התורה כולה, [ואפי' בלא דין רובו ככולו], כ"ז כאשר גמר שחיטתו בהכשר ולא בפסול, וכדביארו הרא"ה והריטב"א הנ"ל. והואיל ולרבנן איכא בהכי רק דין רוב ולא רובא ככולו, א"כ ככה"ג דהגרים לבסוף ה"ז קילקל את כל מעשה השחיטה לפוסלו. [ואפי' אי נאמר דג"כ אליבא דרבנן רובו הוא ככולו זהו רק דין ולא מציאות, ולכן ס"ל לרבנן ככה"ג דהגרים לבסוף זהו מציאות הפוסלת].

אולם מתחדש לן אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה דכאשר שחט שני שליש והגרים שליש שחיטתו כשרה מדין רובו ככולו [פירש"י וגמרה לה שחיטה ברובה, ומכאן ואילך מחתך בבשר שחוטה בעלמא הוא עכ"ל]. דהיינו לריב"ז רובו ככולו זהו לא רק דין אלא מציאות, ולכן שפיר נגמרה השחיטה ברובה, ומכאן ואילך מחתך בבשר שחוטה, להורות דאפי' הגרים לבסוף ה"ז מחתך בשר כשרה.

ואח"כ העירוני בחי' המהרי"ץ חיות בחולין [דף י"ט ע"א], דמתבאר אליבא דר' יוסי ברבי יהודה דזהו לא רק רוב כדלקמן [כ"ח ע"א], אלא דרובו נחשב כולו דיהי' דינו כאילו נחתך כבר אף אותו המעט אשר מחובר עדיין.

אמנם ללישנא בתרא דמהני נמי לרבנן [והביאו הרא"ש להלכה] בשחט שני שליש והגרים שליש רברי הכל כשרה דהא תנן רובו של אחד כמוהו, [ופרש"י ואם לא שחט אלא רוב הסימן והלך לו כשרה אלמא רובא ככולה וכו']. זהו מתחדש בהכי דס"ל לרבנן כדעת רבי יוסי ברבי יהודה דרובו של אחד כמוהו, דהיינו לא דין רוב ככולו אלא מציאות דרובו ככולו, ודו"ק היטב.

דשמענא להו דפליגי. [ומבא בגליון הש"ס בד"ה אטו כל רובו דעלמא ע"י נזיר דף מ"ב ע"א, ונדה דף כ"ט ע"א].

וי"ל ע"י וכי לרבנן ליכא דין רוב בשחיטה, והרי מתני' לקמן בחולין [דף כ"ז ע"א] רוב אחד בעוף, ורוב שנים בבהמה כשרה.

ונפסק הכי ברמב"ם [כפ"א מהל' שחיטה ה"ט] וע"י במג"מ דס"ל כדעת הרמב"ם דשחיטתו כשרה הוי בדיעבד ולכתחילה בעינן ב' סימנין בשחיטה וזהו כדעת הרשב"א [לאפוקי מדעת הרי"ף בלישנא בתרא דבעוף סגי בסימן אחד לכתחילה].

וכדעת הרמב"ם, הכי נפסק בשו"ע יו"ד [סי' כ"א סעי' א'] וע"י בט"ז [סק"א] דבעוף כשר עכ"פ דיעבד כשנחתך רובו של סימן אחד.

ואיתא בגמ' חולין [דף כ"ז ע"א] השוחט דיעבד אין לכתחלה לא וכו' עד כמה לשחוט וליזיל איבעית אימא אחד בעוף [פירש"י קאי השוחט דלכתחלה אצרכוה רבנן תרווייהו משום הרחקה לעבירה דלמא לא אתי למיעבד רובא דחד]. ואיבעית אימא ארובו של אחד כמוהו.

והנראה לבאר הפלוגתא בין תירוצי הגמ' בחולין [דף כ"ז ע"א] לתירוץ קמא רוב סימן אחד בעוף זהו מהני בדיעבד ולא לכתחילה, וזהו עכ"פ מהני מדין רוב דכל התורה כולה [אלא לכתחילה בעינן ב' סימנין כדביאר רש"י משום הרחקה לעבירה, דילמא לא אתי למיעבד רובא דחד].

אולם לתירוץ בתרא ואיבעית אימא ארובו של אחד כמוהו, וזהו לא רק דין רובא כללי, אלא מהני מדין רובו ככולו, משמע דרובו ככולו לגמרי משמע לכל דבר. ולפי"ז מיושב שפיר דמ"ש רובו של אחד כמוהו זהו דוקא אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה, אולם לרבנן מהני נמי דין רוב בשחיטה דמ"ש מכל התורה כולה [וכבר עמד בזה חי' המהרי"ץ חיות בחולין דף י"ט ע"א בד"ה גמ' אטו כל רובא דעלמא ר' יוסי בר"י קתני וכו'].

הרב לוי יצחק קורנבלים

בענין איסור שבועה בלא הזכרת שם

איסורא מנ"ל, ותי' ואפשר מדברי קבלה למדנו דהא אמרינן דבארור או בשבועה ומפקינן לה מדכתיב ויאל שאל את העם לאמר ארור האיש אשר יאכל לחם עד הערב אע"פ שלא אמר לא שם ולא כינוי ואם בארור אמרינן מפני שהוא לשון שבועה כ"ש בשבועה עצמה עכ"ל¹, ובחידושי הגרנ"ט כתב לפי הקרית ספר שהרמב"ם סבר דעובר כל יחל דאורייתא וז"ל: וכוונתו משום דכל יחל אינו משום דעובר על שבועתו אלא משום שקיבל על עצמו שלא יאכל הפת ואע"פ שהשבועה אינה חלה מ"מ מחוייב בכל יחל משום שעובר על מה שקיבל ולפי"ד יש לומר גם בדברי הרמב"ם הנ"ל דהא דנאסר גם ע"י שבועה בלא שם היינו משום כל יחל כיון שסוף סוף אסר ע"ע החפץ חל דיבורו ואיכא כל יחל ע"כ ביאורו עי"ש.

עוד מסביר שם את מחלוקת הר"מ והראב"ד וז"ל: נראה דיהא תלוי אם קרבן צריך אזהרה דהנה במסקנת הסוגיה במכות יג ע"ב אמרינן דקרבן לא בעי אזהרה ועיין גליון הש"ס שרמזו לדברי התוס' בב"ק ק"ה ע"ב דסברי דקרבן בעי אזהרה, הרמב"ם יסבור דקרבן בעי אזהרה ואזהרה דשבועה הלא היא מלא תשא וכל יחל הלא לא הוי אזהרה לקרבן דדין כל יחל אינו אלא דין נדו שצריך לקיים מה שהוציא בפיו אבל עיקר לאו דשבועה הוא אם הזכיר את השם הלכך בלא הזכרת השם פטור מקרבן, והראב"ד יסבור כסוגיא דגמ' במכות דקרבן לא בעי אזהרה הלכך כיון דכלא שם הוי שבועה דהרי חייב בכל יחל משום נדו ושבועה מחייב גם קרבן דלא בעי אזהרה מ"מ אינו לוקה עי"ש².

בר"ן ריש נדרים ד"ה ושבועות כשבועות כלומר דכיניו שבועה הרי הוא כשבועה וחיילה ומהא שמעינן דשבועה לא בעי שם אלא כיון דאמר שבועה או שכותה שהיא כינויה שלא אוכל ככר זה אסור לאכלו דמתני' בכה"ג עסקינן עיי"ש ומוסיף שם בסו"ד דאלא שהראב"ד ז"ל אמר דלענין מלקות אינו לוקה אלא בהזכרת השם דכולהו לאוי בשבועה שם כתיבי בהו לא תשא שם לא תשבעו בשמי אבל לענין איסורא בלא שם נמי איתא ע"ב.

והנה ברמב"ם בפ"ב הלכות שבועות הלכה ד. אמר אלה או ארור או שבועה ולא הזכיר שם ולא כינוי הרי זה אסור בדבר שנשבע עליו אבל אינו לוקה ואינו מביא קרבן אם עבר על שבועתו עד שיהיה בה שם מן השמות המיוחדים או כינוי מן הכינויין כמו שבארנו, ובראב"ד שם א"א לא נתחוויר אצלי דבר זה וכו' אבל בשבועת ביטוי אפי' מבטא אי איסור שבועה אם אמר מבטא לא אוכל לך שבועה וכן איסור אע"פ שלא אמר שם ולא כינוי אם אמר לשם שבועה אע"פ שלא הזכיר שם שבועה היא וכו' וה"מ לקרבן וכן נמי לכל יחל אבל למלקות בעינן שם דכתיב לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא ושבועת שקר נמי נאמר לא תשבעו בשמי לשקר וגו' ע"כ עיי"ש.

נמצא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם נשבע שבועה בלא שם אם חייב קרבן או לא לרמב"ם יש איסורא ולא קרבן ולהראב"ד איכא נמי חיוב קרבן וכל יחל, אמנם לכו"ע ליכא מלקות, ובכסף משנה שם כתב בשם הר"ן ותמהני כיון דקראי בשבועות בשם או בכינוי משתמע, בלא שם ובלא כינוי אפי'

1 בשיטת הראב"ד א"א לפרשו דסבר דאיכא קרבן דא"כ משמע דס"ל דאיסור מדאורייתא.

2 ולפי אפשר ליישב דברי התוס' דהביא הר"ן וז"ל התוס' תירץ ר"ת ז"ל דה"מ במושבע מפי אחרים דהא מטוה גמרינן לה שמושבעת מפי הכהן אבל במושבע מפי עצמו לא בעי שם ומקשה עליו הר"ן דמושבע

שבועות כתב דיש איסור בשבועה שלא בשם דהיינו שאפי' שבועה שלא חל מ"מ יש איסור על הדבר שנשבע וכן קשה מהראב"ד על הראב"ד שהראב"ד שם כתב שחייב קרבן וכאן כתב דאין זו שבועה לחייב עליה קרבן ומלקות.

ונראה דאפשר ליישב דר"מ נמי סבר שיש איסור ורק לענין קרבן ומלקות ליכא, כמו שרצה לפרש הכ"מ שם וז"ל: משמע אבל איסורא איכא, ואפשר לומר שזהו כוונת רבינו אבל מדקתני סיפא מאיימין עליהם ומלמדין את העם וכו' משמע דס"ל דאין כאן שבועה כלל.

והנה לפי ביאור הגרנ"ט לעיל בר"מ דס"ל דאם קיבל אדם ע"ע דבר אע"פ שלא חל שבועתו יש איסור לעבור ע"ז משום כל יחל משמע כאן מהרמב"ם שאינו כן שהרי כאן קיבל ע"ע שבועה רק טעה שחשב שחל בזה שבועה כמו שמוסיף הר"מ אע"פ שאין כוונתו אלא למי שבראם ממש שס"ל דאפי' שהנודר או הנשבע נתכווין לשבועה אין זו שבועה אמנם לפי מה שאפשר לפרש ברמב"ם שס"ל שיש איסור בזה מדרבנן כמו שכתב בהלכות נדרים פ"ג הלכה יב הנודר בדברים שאין בהם ממש ואסרן אע"פ שאין הנדר חל עליהן אין מודין לו שינהג בהן היתר וכו', ופי' שם הרדב"ז דהרמב"ם ס"ל שיש איסור כל יחל מדרבנן, וביארנו שם דמקור הדין כל יחל מדרבנן הוא מר"ג כדאיתא בגמ' נדרים דף פ"א ע"ב דאיתא שם מאן תנא הא דתניא דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי לנהוג בהן היתר כדי לבלטן משום שנאמר לא יחל דברו וכו' מני ר"ג דפי' לעיל מינה [והבאתיו קודם], ופי' שם הר"ן שלומד מהפסוק דברו דאפי' דיבור בעלמא דאינו שבועה איכא כל יחל מדרבנן והיינו הברייתא דהגמ' מביאה לעיל בדרך ט"ו ע"א דהרמב"ם פוסק דינו זה שיש איסור כל

ואפשר לפרש עוד דהרמב"ם סבר שיש איסור שבועה בלא שם מדרבנן כמו שכתב בהלכות נדרים פ"ג הלכה י"ב וז"ל: הנודר בדברים שאין בהם ממש ואסרן אע"פ שאין הנדר חל עליהן אין מודין לו שינהג בהן היתר הואיל ואסר עצמו בהן ובדעתו שהנדר חל עליהם אלא פותחין לו פתח ממקום אחר ומתירין לו נדרו אע"פ שלא נאסר כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים ע"כ, וברדב"ז שם כתב שדין זה הוא מדין כל יחל מדרבנן עיי"ש, ובגמ' נדרים דף פ"א ע"ב איתא ר"ג אומר יפר שנאמר לא יחל דברו ופי' הר"ן שם וקשה בעיני מאי ד"א דאמר ר"ג דהא דאמר יפר משום לתא דכל יחל קאמר ולא מדרשא דקרא ומאי ד"א ונראה בעיני דר"ג דאמר יפר דברו קדריש דאפי' מידי דלא מיקרי נדר אלא דבר בעלמא אמר דלא יחל ולעיל שם כתב הר"ן ר"ג אומר יפר צריך להפר מדרבנן וכו' והוא אסמכתא בעלמא שלא תקל בנדרים ותעבור על כל יחל עיי"ש, ואפשר לומר שכן סובר הרמב"ם שכל הנודר או הנשבע אפי' ששבועתו או נדרו אינו כלום מ"מ צריך להפר מדין כל יחל מדרבנן, אמנם הראב"ד בוודאי שסובר דעובר מדאורייתא דפסק דחייב קרבן.

והנה ברמב"ם לקמן בפרק י"ב הלכה ג' כתב מי שנשבע בשמים ובארץ ובשמש וכיוצא ב אע"פ שאין כוונתו אלא למי שבראם אין זו שבועה ובראב"ד שם השיג על דברי הר"מ אין זו שבועה א"א לחייב עליה קרבן ומלקות, וכתב שם עוד ברמב"ם ואע"פ שאין אלו שבועות מאיימין עליהם ומלמדין את העם שלא ינהגו קלות ראש בכך ומראין בעיניהם שזו שבועה ופותחין להם פתח ומתירין להם, ומשיג ע"ז שם הראב"ד א"א באמת צריכים שאלה לחכם ועובר משום כל יחל.

והנה במחלוקת זו מקשים המפרשים דהרמב"ם לעיל בפרק ב' הלכה ד' מהלכות

מפי עצמו נמי ילפינן מסוטה א"כ ליבעי שם עיי"ש ולפי פי' הגרנ"ט ניחא דעובר משום דקיבל ע"ע מדין כל יחל ולא מעיקר דין שבועה.

סובר שיש גם קרבן] הנה בר"מ לקמן בהלכות נדרים בפרק א' הלכה כ"ז כתב הנודר בתורה כגון שאמר פירות אלו עלי כזו לא אמר כלום ואינו צריך שאלה לחכם אלא א"כ היה עם הארץ כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים והשיג שם הראב"ד א"א דומה ששכת ולכסוף נזכר שהרי כתב ענין אחר בהלכות שבועות ותמהו שם המפרשים שהרמב"ם לא שכת כלום ונראה שר"ל שהרמב"ם היה צריך לומר בדין שמים וארץ שצריך שאלה משום כל יחל כמו שכתב בפרק ג' הלכה י"ב מהלכות נדרים ור"מ ס"ל דבנשבע בשמים וארץ אינו לשון טוב וחסר בדברו ואפי' כל יחל דברו ליכא, ולפי"ז נתיישב סתירות הרמב"ם והראב"ד כפתור ופרח.

יחל דרבנן מבריייתא זו ופי' איסור זה הוא מדין כל יחל מדרבנן כמו שביאר הר"ן שם, נמצא לפי"ז דכל המקבל ע"ע דבר בשבועה או בנדר אפי' שלא חל הנדר או השבועה אסור מדין כל יחל דברו מדרבנן.

לפי"ז י"ל דר"מ ס"ל בנשבע בשמים וארץ אינו שבועה רק לענין קרבן ומלקות אבל בודאי שאיסור יש מדרבנן שעובר על כל יחל דברו מדרבנן אע"פ שהשבועה לא חל והראב"ד מפרש כאן דברי הרמב"ם שלא יהיה סותר מדבריו בפרק ב' הלכה ד' ומשכתב הר"מ לקמן דרק מאיימין וכו' שמשמע דליכא איסור י"ל דהא גופא משיג הראב"ד דבאמת שצריך שאלה ועובר משום כל יחל מדרבנן.

ואע"פ שהדברים דחוקים לומר דהראב"ד מפרש רק דברי הרמב"ם [והראב"ד באמת



יעקב שמחה בוקשמן

שיטות הראשונים בהגדרת נדר והתפסה

באיסור תורה ללקות עליהם הראשון עיקר הנדר והוא זה שביארנוהו והשני התפסת נדר וכו' והשלישי הוא כינוי הנדר וכו' והרביעי יד הנדר וכו' - עכ"ל.

ולפי זה שיטת המאירי אינו כשיטת הר"ן ממש דלמאירי יש נדר בלא התפסה וזה מין אחד ויש נדר עם התפסה וזה מין שני, אבל בר"ן מבואר ששניהם היו מין אחד דעיינ בר"ן וז"ל ונדרי איסור הם באחד משלשה דרכים עיקר הנדר וכנויו וידות.

ובשיטת המאירי יש לבאר בהתפסה חל קדושה ממש או כעין קדושה על החפץ כהקדש וכדומה אבל בנדר דהיינו שאומר דבר זה איסור עלי לא חל עליה שום קדושה.

ועיין לקמן בדף י"ד ע"א בגמרא מנהגי מילי אמר קרא איש כי ידור נדר וכו' עד שידור בדבר הנדור ופירש שם הר"ן וז"ל נראה בעיני דהכי פירושו דסבירא להש"ס דלאשמעינן דמתפס בדבר הנדור מיתסר לא צריך קרא דכיון דאמר כבר זה עלי אסור הוי נדר כי אמר נמי כקרבן אסור קאמר ולא גרע מידות אלא וודאי קרא דכי ידור נדר לאו לדבר הנדור אחא אלא למעוטי דבר האסור עכ"ל.

ולפי מה שפירשתי ר"ן זה הוא לשיטתו דאיכא רק ג' מינים ולכן התפסה לא בעי קרא דאילו נלמד כמאירי שאיכא ד' מינים א"כ בעינן קרא לסוג של התפסה כמו שכעין קרא לנדר ממש.

ואפשר לומר שהמאירי לשיטתו דעיינ לקמן במאירי (באמצע ביאור משנה השניה) בנידון אם יש מעילה בקונמות או אין מעילה בקונמות ומבואר התם במאירי דכל הנידון הוא בהתפסה אבל באומר דבר זה אסור עלי לכו"ע אין מעילה - וכל זה הוא משום דאיכא ב' סוגי נדרים נדר בלי התפסה ונדר עם התפסה.

שיטת הר"ן בנדרים דף ב ע"א עיקר הנדר הוא שאומר דבר זה אסור עלי אפילו בלי התפסה או שמתפס חפץ בחפץ דהיינו הרי זו כזו (והחפץ הראשון שבזה מתפס הוא אסור עליו מכמה סיבות שיכול להיות א) משום שהקדש ב) משום קרבן ג) משום שבועה, אבל אסור שיהיה שהחפץ הראשון שבזה מתפס אסור עליו משום איסורי התורה כגון בשר חזיר וכדומה - וטעם הדבר הוא משום דאילו יתפסו בדבר האסור הוי אומר שזה יא אסור כזה ובפועל זה לא אסור כזה דהרי זה אסור משום בשר חזיר וחפץ זה אינו בשר חזיר - ומה שאמרינן זו כזו לאו דווקא באופן הזה אלא אפילו אם יאמר כבר זה עלי כקרבן או כבר זה עלי קרבן גם הוי התפסה).

ועיין במאירי שמביא שיטה זו בשם מקצת רבותינו והצרפתים הבאים אחריהם.

וצ"ע דבמסכת שבועות דף כ ע"ב אמרינן אמר לך רבא תריץ ואימא הכי איזהו איסור נדר האמור בתורה האומר הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אביו וכו' משמע שאיסור נדר הוא ע"י התפסה ולא מהני דבר זה אסור עלי.

ועיין במאירי שמתרץ (בתירוצו השני) איזהו איסור נדר האמור בתורה דהיינו מה שכתוב כי ידור נדר דהיינו התפסה האומר וכו' אבל וודאי איכא עיקר נדר בלא התפסה רק הברייתא באה ללמדנו הפירוש בהתפסה.

ומביא ראיה לדבריו דהגע בעצמך אילו לא הוזכרו בתורה קרבנות והקדשות נתבטלה פרשת נדרים ככך לומר שאין לאדם כמה שידור בדבר הנדור להתפס נדרו כנדר הראשון אלא ע"כ נדר הגמור הוא שאמר יאסר עלי כבר זה או כבר זה עלי הקדש - עכ"ל.

ועוד עיין במאירי שמסכם שיטה זו וז"ל ונמצא שיש ארבעה בנדרים להיות ארבעתם

וצ"ע דאפילו לפי הרא"ש שסובר שדבר זה אסור עלי לאו עיקר הנדר הוא אבל וודאי יד מיהא הוי.

ועיין בב"ח (ס"ס ר"ה) שמתרץ בדבריים בעינין לשון נדר וא"כ אם אוסר חפץ של אחר עליו לשון נדר של זה הוא שאסור וזה יהיה יד אבל אם אוסר שלו על אחר לשון נדר של זה הוא קונם ולא אסור ולכך יאסר ייני על כל ישראל וכו' אפילו יד לא הוי.

וההסבר בזה הוא פשוט דכל חפץ שיש לאדם אי אפשר לקרות לזה שזה אסור על פלוני דלפי דיני איסור והיתר יש לכל אדם רשות להשתמש בשל חבירו דאין החפץ דבר האסור רק יש חיסרון לפי דיני ממונות ולכך חפץ של אחר יכול לאסור על עצמו בלשון אסור דמפקיע חלקו שיש לו רשות להשתמש בו לפי הלכות איסור והיתר אבל לאסור חפצו על אחר בלשון אסור דהיינו לעשותו חפץ אסור אי אפשר דאינו יכול להפקיע חלק ההיתר שיש לחבירו בנכסיו לפי דיני איסור והיתר.

ועיין במל"מ שמביא תירוצו אחר בשם הטור וז"ל ומיהו מלשון הטור משמע דלא התירו הרא"ש אלא משום דהזכיר יין נסך פירוש דודאי הרא"ש מודה דדבר זה אסור עלי מהני משום יד והתם בתשובת הרא"ש איירי שהזכיר יין נסך דהיינו יאסר ייני על כל ישראל כיון נסך דהיינו דבר האסור ואיכא מיעוט כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדרו ולא בדבר האסור.

ועוד מביא בשם הט"ז דתלוי אם אוסר לעצמו מהני לשון אסור שיחשב יד אבל אם אוסר על אחרים לא מהני בלשון יד ומביא ראיה דכתוב לאסור איסור על נפשו א"כ חוינן דלשון אסור הוא על עצמו דהיינו שרק על עצמו מהני לשון אסור ולא על אחרים.

ועיין במל"מ שמפריך תירוצו זה וז"ל ונראה דכל זה דלא כהלכתא דודאי אף לאחרים יכול לאסור בלשון אסור ואין צורך לזה להביא ראיה - עכ"ל.

ולפי זה איכא נפק"מ להלכה דלר"ן הנידון אם יש מעילה בקונמות או אין מעילה בקונמות הוא בין בהתפסה ובין בלא התפסה אבל למאירי רק בהתפסה יש נידון זה אבל בלי התפסה לכו"ע אין מעילה ועוד דלמאירי בעינן קרא להתפסה ומובן היטיב הגמרא לקמן בדף י"ד ע"א מנהני מילי וכו' ולר"ן לא בעינן קרא להתפסה.

ולפי זה צ"ע בשלמא למאירי מובן מדוע בעינן התפסה בדבר הנדרו ולא בדבר האסור דכיון דהתפסה הוא סוג חדש של נדר א"כ בסוג זה בעינן דבר הנדרו ולא דבר האסור אבל לר"ן דהוי רק ג' מינים מה אכפת לן שיתפס בדבר האסור הרי אמר דבר זה אסור עלי וא"כ אם לא מהני ההתפסה שיהני מדין סתם נדר דהרי הכל חד מין הוא.

ויש ליישב דהרי הטעם של דבר הנדרו ולא דבר האסור הוא דכיון דזה הוי בשר חזיר א"כ הדבר שמתפס בו לעולם לא יהיה בשר חזיר וא"כ גם הכא שאומר דבר זה אסור עלי כבשר חזיר אע"פ שאמר אסור עלי אבל כל כוונתו היתה כבשר חזיר וזה לעולם לא יהיה בשר חזיר ולכך בעינן בדבר הנדרו ולא בדבר האסור.

ובנידון זה איכא עוד שיטה שחולקת על זה וסוברת שעיקר הנדר הוא התפסה וסתם דבר זה אסור עלי הוי יד.

א) עיין ברא"ש וז"ל נדרים עיקר הנדר האמור בתורה שמתפס החפץ בדבר הנאסר על ידי איסור פה כגון קרבן או הקדש או שנשבט עליו ובפ"ג דשברועות דריש ליה מקרא כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדרו: עכ"ל.

ובשיטה זו עיין מל"מ בפרק א' מהלכות נדרים הלכה א' בא"ד שמביא בשם הרא"ש שכתב בתשובה בכלל י"ב סימן ד' וז"ל מי שאמר יאסר ייני על כל ישראל או אעשה דבר פלוני ועבר ועשאו אינו נאסר שאינו יכול לאסור אם לא שאוסרו בקונם או בדבר הנדרו - עכ"ל.

שהוא דעת התוס' שכתבו כריש נדרים וא"ת מהו עיקר הנדר וי"ל דנדר עצמו הוא עיקר וכו' לכן נראה דעיקר הנדר כשהוא אומר כבר זה עלי קרבן וכי ידור נדר אתי למימר דכענין שידור בדבר הנדור ואף שהתוס' לא באו למעט כי אם האומר כבר זה עלי נדר מ"מ כל הישר הולך יראה איך ס"ל דעיקר הנדר הוא בהתפסה וכמו שכתב הר"ן בשבועות ויש לעיין מדוע ממרחק יביא לחמו שיביא מתחילת דברי התוס' כדפירשתי לעיל ובפרט שעל סוף דברי התוס' אפשר לחלוק שאין מכאן ראייה כמו שפירשתי לעיל וכמו שהמל"מ עצמו פירש.

ומענין לענין באותו ענין במה שכתבו התוס' דהאומר הרי כבר זה עלי נדר לאו כלום הוא עיין במאירי שסובר שהוי עיקר נדר וז"ל אלא נדר הגמור הוא שאמר יאסר עלי כבר זה או כבר זה עלי בנדר או כבר זה עלי הקדש - עכ"ל.

ג) וכן הוא שיטת המפרש בגמרא (המכונה רש"י) בד"ה כל כינויי נדרים כנדרים וז"ל דעיקר נדר דכתוב בתורה איש כי ידור נדר דאמר קרבן שאני אוכל לך או קרבן שאני נהנה לך וכו' - עכ"ל מבואר מדבריו שעיקר נדר היינו התפסה דקונם הוא כינוי של קרבן כמבואר בר"ן בנדרים וקרבן הוי התפסה כדפירשתי לעיל.

וכן הוא שיטת רש"י בפירושו על התורה (במדבר פרק ל' פסוק ג' בד"ה נדר) וז"ל האומר הרי עלי קונם שלא אוכל או שלא אעשה דבר פלוני - עכ"ל, מבואר מדבריו שעיקר נדר היינו התפסה דקונם הוא כינוי של קרבן כמבואר בר"ן בנדרים וקרבן הוי התפסה כדפירשתי לעיל.

אלא שדבריו צ"ע דעיין במסכת נדרים דף ב ע"ב מבואר שם דנדר היינו שאוסר חפצא עליו ושבועה הוי שאוסר נפשיה מן חפצא וא"כ קונם שלא אוכל הוי נדר בלשון שבועה דשלא אוכל אוסר נפשיה מן חפצא.

וכן מבואר בתוס' בשבועות דף כ' ע"א ד"ה שלא אוכל בשר וז"ל לא חש התנא לדקדק בלשונו דבלשון זה אינו חל דבשלא

ועיין שם שמביא בשם הט"ז דהך תשובה לאו דסמכא היא ולכן לא הביאה הטור.

ועוד עיין שם שפוסק כתירוץ הטור וכן מתרץ גם בש"ך דהרא"ש איירי שהתפיסו ביין נסך.

ב) וכשיטת הרא"ש כן הוא שיטת התוס' בתחילת דבריו בד"ה כל וז"ל דעיקר הנדר הוא כשמתפיס החפץ בדבר הנדור כמו דאמר הרי עלי כבר זה כהקדש ועל כבר אחר אמר יהא כזה זהו נדר כדאמר בפרק ג' דשבועות עד שידור בדבר הנדור וכו' - עכ"ל.

וצ"ע בלשונו דהוא פירש דהתפסה הוא באומר הרי עלי כבר זה כהקדש ועל כבר אחר אומר יהא כזה אי"כ עשה פה פעמים התפסה דבאומר הרי עלי כבר זה כהקדש זה לבד התפסה וא"כ מדוע צריך להוסיף הרי זה כזה.

ואולי אפשר לומר דתוס' רצה לחדש שהתפסה על התפסה מהני בפרט אם זה באופן של הרי זה כזה דבזה יש חיסרון גדול כמו שאפרש לקמן בהמשך הסוגיא.

וכן עיין לקמן בתוד"ה שאני אוכל לך בא"ד וז"ל וא"ת מהו עיקר הנדר בשלמא חרמים הוא עיקר מן החרם שבועות מן השבועה וי"ל שנדר עצמו הוא עיקר דאמר כבר זה עלי נדר וכן משמע מתניתין כינויי נדרים כנדרים וקרא נמי מוכח כי ידור נדר ולא נראה דא"כ מאי קאמר התם מודר אני ממך אדרבה הוא עיקר הנדר ועוד קשה דקאמר קונם קונם הרי זה כינוי לקרבן הוה ליה למימר לנדרים לכן נראה לפרש דעיקר הנדר כשהוא אומר כבר זה עלי קרבן וכי ידור נדר אתי למימר דכענין שידור בדבר הנדור - עכ"ל.

ומדבריו משמע דעיקר הנדר כשהוא אומר כבר זה עלי קרבן והיינו התפסה.

ואפשר לערער אחר ראייה זו דדילמא תוס' לא דייק בלשונו כ"כ דעיקר דבריו כזה להדגיש שאומר כבר זה עלי נדר לאו כלום הוא ועיין במל"מ מלעיל וז"ל וכן נראה

התפסה בדבר האסור אף אם יאמר דבר זה אסור עלי כנבילה שאע"פ שסתם דבר זה אסור עלי מהני מטעם יד שאנו גומרין דבריו כקרבן אבל כיון שהוא סיים דבריו מה לנו לשבש לשונו ולפרשו באופן אחר וכל זה הוא רק להראשונים אלו אבל הרשב"א סבר שמהני מטעם יד כיון שאדם הנודר הרי דעתו ורצונו לאסור עליו ואין אדם מוציא דבריו לבטלה וסתם נדרים להחמיר ומה שאמר כאמי רק להגדיל האיסור ולדוגמא בעלמא נקט כאמי.

(ט) וכן בנימוקי יוסף בנדרים בד"ה כל כינויי נדרים וכו' בא"ד וז"ל נדרי איסור הם מפורשים במסכתא זו ונפקא מדכתיב כי ידור נדר לה' וגו' והם בגי' דרכים עיקר הנדר וכינוי הנדר ויד הנדר עיקר הנדר הוא שיאמר כבר זה עלי קרבן או כקרבן שתולה איסורו בדבר הנודר כדתנן לקמן (דף ג ע"א) קרבן שאוכל לך כקרבן שאוכל לך אסור - עכ"ל.

(י) וכן הוא שיטת הריטב"א בנדרים דף ב ע"א בד"ה כל כינויי נדרים וכו' בא"ד וז"ל ושלישה מיני נדרים הם נדר גמור ויד הנדר וכינוי הנדר נדר גמור הוא כל שגומר לשון נדרו כולו בלשון מתוקן והוא שאוסר דבר המותר כדבר האסור מחמת נדר או הקדש כגון שאומר כבר זה אסור עלי באכילה כקרבן או כהקדש וכיוצא בו א"נ כבר זה אסור עלי כקרבן וכו' - עכ"ל.

וכן בריטב"א בשבועות דף כ' ע"ב בד"ה ואף וכו' בא"ד וז"ל עוד נחלקו רבותינו המפורשים בענין זה שיש שאמרו והוא דעת רבינו אלפסי ז"ל דרבא לא פליג אלא בשבועה אבל בנדר מודה הוא דמתפיס בנדר כמוציא נדר מפיו דמי וטעמא דמילתא משום דאף עיקר הנדר צד התפסה יש בו שהרי צריך לתלותו בדבר הנודר שעיקר הנדר היינו דבר פלוני אסור עלי כקרבן או כשאר דבר הנודר - עכ"ל.

וכן בריטב"א בקידושין דף נ"ד ע"א בד"ה ואמרין בא"ד וז"ל מיהו אומר מורי נר"ו דהיכא דאמר כבר זה אסור עלי שלא

אוכל הוי דבר שאין בו ממש שאינו אוסר על עצמו כלום כמו קונם שאיני ישן ולא אמר כלום אם לא אמר קונם עיני בשניה כדאמרין בפרק ב' גדרים (דף ט"ו ע"א) וה"נ צריך שיאמר קונם אכילת בשר עלי, ומיהו שמא יש לחלק דדוקא גבי שינה לא אמר כלום משום דשינה עצמה אין בה ממש - עכ"ל.

ולפי סוף דברי התוס' אפשר לומר דזהו כוונת רש"י.

(ה) וכן הוא שיטת הטור דעיי' במל"מ בפרק א' מהלכות נדרים הלכה א וז"ל והטור ביו"ד בריש סימן ר"ד כתב עיקר נדר האמור בתורה הוא שיתפיס בדבר הנודר כגון שאמר כבר זה עלי כקרבן או שאומר אסור עלי כבר זה דהוי נדר וכו' עכ"ל ולפי זה צדקו דברי הטור שכתב דאומר אסור עלי כבר זה הוי נמי נדר משום דעיקר הנדר הוא המתפיס.

(ו) וכן הוא שיטת ר' אברהם מן ההר בחידושי למס' נדרים וז"ל (דף ב' ע"א בד"ה כינויי) עיקר הנדר על ידי התפסה וכו' - עכ"ל.

(ז) וכן הוא שיטת הרא"ם (מובא בשטמ"ק דף ב' ע"א בד"ה עיקר הנדר) וז"ל עיקר הנדר וכו' באומר דבר זה יאסר עלי כקרבן וכו' עד מן חברו או מן החפץ - עכ"ל.

(ח) וכן הוא שיטת הרשב"א (דף ב ע"א בד"ה מתניתין) וז"ל ועיקר הנדר הוא שיתפיס דבר האוסר על עצמו עכשיו בדבר הנודר כבר כדאיתא בגמרא בפירקין ובשבועות - עכ"ל.

ויש להקשות דעיי' בר"ע איגר בהגהותיו בשו"ע יורה דעה סימן ר"ה סעיף א' ושם מפורש בשם תשובת הרשב"א שהאומר הרי את אסורה עלי כאימא הוי נדר גמור וא"כ משמע דהאומר כבר זה אסור עלי הוי עיקר הנדר.

ועיי' בעיניים למשפט שמיישב דודאי הרשב"א סובר כשיטות הראשונים שעיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה אלא שבפשטות לשיטות הראשונים אלו לא מהני

הוא דס"ל דעיקר הנדר האמור בתורה הוא שיאמר דבר זה אסור עלי והתורה נתנה לו רשות שיאסור אדם על עצמו או על אחרים מה שירצה אלא שאם רצה להתפיס צריך שיתפיס בדבר הנדור ולא בדבר האסור - עכ"ל.

וביאורו כיון דכתוב ברמב"ם פירות מדינה אסורין עלי וכדומה משמע שלשון אסור הוי לשון נדר גמור.

ועיין במל"מ שם שמביא בשם הפרישה פירוש אחר ברמב"ם וז"ל והרב בעל פרישה כתב דעיקר הנדר הוא בהתפסה והחידוש הוא היכא דאמר הרי זה אסור עלי (פירוש - שאז מהני מדין יד) ונסתייע לזה מדברי הרמב"ם בריש נדרים ממה שכתב בסוף הלכה א' וכן אם אמר הרי הן עלי אסור הרי אלו אסורין דקשה לכאורה מאי קמ"ל הא כבר כתב האומר פירות פלוני וכו' אלא צ"ל דמתחילה אשמועינן דיכול לאסור עליו בכל לשון ר"ל בין בנדר בין בשבועה וכו' ואח"כ אשמועינן דאפילו בלשון אסור סתם אינו יכול לאכול לאיסור ואפילו אסרו עליו בכל לשון וחל הנדר וק"ל - עכ"ל. והקשה המל"מ וז"ל וכל אלו הן דברים בטלים דסיום דברי הר"מ הללו רוח אחרת אתם עכ"ל.

ואפשר לומר דכוונתו הוא דהנה ברמב"ם בפרק א' מהלכות נדרים סוף הלכה א' כתב וחלק זה הוא שאני קורא נדרי אסור ולדעת הפרישה צ"ע הא אסור הוא רק יד אבל עיקר הנדר הוא התפסה וא"כ מדוע נקט והחלק הזה הוא שאני קורא נדרי אסור.

ועוד שם במל"מ וז"ל והיינו דאמרין בפ"ג דשבועות איסוריה דאיסור הטילו הכתוב בין נדר לשבועה דכתיב ואם בית אשה נדרה או אסרה אסור על נפשה בשבועה לומר לך הוציאו בלשון נדר נדר בלשון שבועה שבועה והיא הלכה פסוקה הביאה שם הר"ף בהלכותיו והר"ם הביא דין זה גבי שבועה בפרק ב' מהלכות שבועות דין ז' וכאן הביאו בהלכות נדרים

אוכלנו כנבילה חייב משום ידות נדרים דהאי דקאמר שלא אוכלנו לאו איסור ככר קאי שיהא איסורו אלא אשלא אוכלנו קאי שקבל עליו איסורו שלא יאכלנו כשם שאינו אוכל נבילה ומכיון שאמר ככר זה עלי אסור נאסר איסור חפצא משום ידות נדרים עכ"ל.

והנה בר"י מג"ש בשבועות דף כ' ע"ב בד"ה מיתבי איזהו אסור וכו' מבואר כר"ן בנדרים וז"ל אמר לך רבא תריץ ואימא הכי איזהו אסור נדר האמור בתורה האומר הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין וכו' אבל לעולם איסור עצמו האמור בתורה לענין נדר אינו מתפיס בנדר אלא הוא עצמו לשון נדר וגם איסור האמור לענין שבועה אינו מתפיס בשבועה אלא הוא עצמו לשון שבועה ואם אמר אסור לא אוכל לך חייב כאילו אמר שבועה לא אוכל לך נמצא עכשיו לדברי רבא שאע"פ שאיסור האמור בתורה לענין נדר הוא עצמו לשון נדר ואינו מתפיס בנדר אפילו הכי אם התפיס בנדר הוא אסור כדקא מתרץ לה להאי ברייתא איזהו אסור נדר האמור בתורה אמר הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין ביום שמת בו אביו וכו' - עכ"ל.

שימת הרמב"ם

עיין ברמב"ם בריש הלכות נדרים פרק א' הלכה א' וז"ל הנדר נחלק לשתי מחלוקות החלק האחד הוא שיאסור על עצמו דברים המותרים לו כגון שיאמר פירות מדינה פלונית אסורין עלי כל שלשים או לעולם או מין פלוני מפירות העולם או פירות אלו אסורין עלי בכל לשון שיאסור הרי זה נאסר בהן ואע"פ שאין שם שבועה כלל ולא הזכרת שם ולא כינוי ועל זה נאמר בתורה לאסור איסר על נפשו שיאסור על עצמו דברים המותרים וכן אם אמר הרי הן עלי אסור הרי אלו אסורין וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדר אסור - עכ"ל.

והנה במל"מ בפרק א' מהלכות נדרים הלכה א' מדייק בלשון הרמב"ם כשיטת הר"ן בנדרים וז"ל הנראה אצלי בדעת רבינו

כמכניס דבר המותר בגדר האסור וכאילו יאמר דבר פלוני שהוא מותר יהא אסור עליו כקרבן שאסר השם יתברך ואמר וז"ל דרוקא כשהוא נודר בדבר הנודר יהא חל הנדר ולא בענין אחר שאם יאמר הרי דבר פלוני אסור עלי בזה יחול הנדר אבל אם יאמר אין זה נדר שהתורה אמרה כי ידור נדר כלומר כי ידור בדבר הנדר וכן מי שיאסור דבר על חבירו או על עצמו כענין זה הוא שהוא כאילו אומר דבר פלוני יהא אסור עליו או על חבירו כמו הדברים של קרבן שאסר לנו השם יתברך - עכ"ל.

משמע מדבריו שעיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה רק אם יאמר רבר זה אסור עלי הוי כאילו אמר קרבן ובפשטות פירושו מטעם יד.

שימת הר"ן ותוס' ורש"י בשבעות דף כ' ע"א-ע"ב

איתא בשבעות דף כ ע"א-ע"ב ואזודו לטעמייהו דאיחר מתפיס בשבועה אביי אמר כמוציא שבועה מפיו דמי ורבא אמר לאו כמוציא שבועה מפיו דמי מיתבי איזהו איסור האמור בתורה הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אביו כיום שמת בו פלוני כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם כיום שראה ירושלים בחורבנה אסור ואמר שמואל והוא שנדור ובא מאותו היום בשלמא לאביי מדמתפיס בנדר נדר מתפיס בשבועה בשבועה אלא לרבא קשיא אמר לך רבא תריץ ואימא הכי איזהו איסור נדר האמור בתורה האומר הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אביו כיום שנהרג בו פלוני ואמר שמואל והוא שנדור ובא מאותו היום מאי טעמא אמר קרא איש כי ידור נדר לה' עד שידור בדבר הנודר כיום שמת בו אביו פשיטא כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם איצטריך ליה סלקא דעתך אמינא כיון דכי לא נדר נמי אסר כי נדר נמי לא הוי עליה איסור והאי לאו מתפיס בנדר הוא קמ"ל - עכ"ל הגמרא.

היכא שהוציאו כלשון נדר, ומדבריו שם בסימן כ"ד ובס"ס ר"ו נראה דגריס בדברי הר"ם (שבטור ס"ס ר"ו) הרי זה עלי איסור וזה טעות דהגירסא הוא הרי זה עלי איסור והן הן הדברים ובתחילה כתב היכא דאוסר עליו הפירות שוהו עיקר הנדר ואח"כ כתב היכא דאמר הרי הם עלי איסור וה"ה המוזכר בשבועות וזה פשוט - עכ"ל.

וביאורו דלשיטת הפרישה אם פירש דטוף דברי הרמב"ם אתי לחדש שאפילו האומר הרי זה אסור עלי מהני א"כ גרסו הרי זה עלי איסור ואין לזה שייכות לסוגיא של איסור במסכת שבועות וא"כ קשה כמה קושיות א) דא"כ גם בסו"ד גרסו כך חלק זה הוא שאני קורא נדרי איסור ויקשה מה שהקשיתי לעיל ב) דהרי לענין שבועה פסק בהלכות שבועות דיני איסור והכא בנדרים לא פסק כלום לענין איסור דגרסינן איסור ולא איסור.

שימת החינוך

עיי' בחינוך מצוה ת"ז וז"ל שנמנענו שלא לשנות מה שנחייב בנפשוהינו כדיבור ואע"פ שהוא בלא שבועה ואלו הם הנדרים כגון שיאמר האדם פירות העולם או פירות מדינה פלונית אסורין עלי.

והנה במנחת חינוך כתב וז"ל זה מבואר בדברי הר"ם פרק א' מנדרים הלכה א'-ה' ועיי' במל"מ כאן הלכה א' שמביא מחלוקת הראשונים דיש סוברים שעיקר נדר שיאמר דבר זה אסור עלי הוי ליה נדר אך אם מתפיס צריך להתפיס בדבר הנדור כגון שיאמר בשר זה אסור עלי כקרבן אבל אם אמר בשר זה עלי כבשר חזיר אינו כלום כי הוא דבר אסור ולא דבר הנדור ויש סוברים דעיקר הנדר הוא התפסה בדבר הנדור והאומר הרי זה אסור עלי זה מדין יד דגומרין דבריו כקרבן והדברים עתיקין עיי' במל"מ באריכות ודעת הרכ המחבר נראה דסובר דעיקר נדר הוא האיסור בלא התפסה עיי' בלשונו - עכ"ל.

וצ"ע טובא דהנה בחינוך מצוה ל' כתב וז"ל ובענין הנדר דרך אחרת יש לו שהוא

המקראות שכתוב איסור משמע שנדר ואיסור ב' דברים נפרדים הם דיינין בחומש במדבר פרשת מטות פרק ל' פסוק ד' ואשה כי תדר נדר לה' ואסרה איסור בבית אביה בנעוריה וכן בפסוק ה' ושמע אביה את נדרה ואסרה אשר אסרה על נפשה והחריש לה אביה וקמו כל נדריה וכל איסור אשר אסרה על נפשה יקום וכן בפסוק ו' ואם הניא אביה אותה ביום שמעו כל נדריה ואסריה וכו' וכן בפסוק ח' וקמו נדריה ואסריה וכן בפסוק י"ב וקמו כל נדריה וכל איסור וכו' וכן בפסוק י"ג כל מוצא שפתיה לנדריה ולאיסור נפשה וכן בפסוק ט"ו והקים את כל נדריה או את כל אסריה אשר עליה וכו' ומכל זה מוכח שנדר ואיסור תרי דברים ניהו וע"כ יש לישב דאיסור פירושו התפסה שהתפיס בנדר וא"כ כל פעם שכתוב נדר ואיסור ביחד פירושו נדר פשוט והתפסה שהתפיס בנדר וא"כ קשה כמו שיש קרא של התפסה בשבועה יש קרא של התפסה בנדר דהיינו איסור האמור בנדר וכדפירשתי וא"כ מדוע פירש תוס' דאיסור פירושו האמור בשבועה ונדר ילפינן משבועה.

וכי תימא מאי נפק"מ, וודאי יש נפק"מ דאם נקטינן קרא דשבועה א"כ הקושיא הוא מדמתפיס בנדר נדר כ"ש דמתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו כדפירשתי לעיל ואם נקטינן קרא דנדר א"כ הקושיא הוא כמו שרואים בנדר שמהני התפסה מסתבר דגם בשבועה מהני התפסה.

תירוץ הנמרא

עיינן ברש"י שם ד"ה תריץ ואימא הכי וכו' וז"ל כלומר האי תנא לאו במתפיס בנדר איירי אלא בעיקר הנדר איירי ואשמועינן שאינו חייב בנדר אא"כ פירשוהו ואח"כ תלאו בדבר הנדר עליו כבר כדיליף לה ואזיל מקרא וה"ק איזהו איסור נדר אבל מיתפיס בנדר לאו נדר הוא וה"ד מיתפיס כגון שלא פירש הרי עלי שלא אוכל כשר ושלא אשתה יין אלא אמר הרי עלי יום זה

וכן יש לפרש ברייתא זו שכתוב איזהו איסור וכו' איירי בנדרים מדאמר שמואל והוא שנדרו ובא מאותו היום משמע שאיירי בנדרים.

ובפשטות איירי הברייתא בהתפסה מדתני האומר הרי עלי שלא אוכל כשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו וכו' משמע דמתפיסו ביום ההוא שאז נדר על עצמו שלא יאכל כשר ולא ישתה יין כשמואל ולפי זה מבואר להדיא בברייתא בהתפסה בנדר כנדר ובהסבר כוונת הברייתא איזהו איסור האמור בתורה הוא ממה שכתבה התורה (במדבר פרק ל' פסוק ג') איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור איסור על נפשו ולשון איסור זה איירי בשבועה ומדמים נדר לשבועה וכמו שמבואר בתוד"ה מדמתפיס בנדר נדר דמתפיס בנדר ילפינן ממתפיס בשבועה עיינן שם באריכות דבריו.

ועתה אם שמואל אוקי ברייתא זו בנדרים ובפשטות איירי בהתפסה כדפירשתי לעיל וכל המקור הוא מאיסור שכתוב בשבועה דילפינן נדר משבועה א"כ גם איסור האמור בשבועה היינו התפסה דאם לא כן אינו דומה נלמד למלמד וכיון שכן התפסת שבועה כשבועה דאם התפסת נדר כנדר כ"ש התפסת שבועה כשבועה דזהו כל המלמד לנדרים.

ומקשה הגמרא בשלמא לאביי מובן דכיון דמתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי הוי כדפירשתי אבל לרבא דמתפיס שבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי צ"ע דבברייתא משמע דכמוציא שבועה מפיו דמי כדפירשתי.

ובביאור זה צ"ע דעיינן שם בתוס' שאוקים דאיסור האמור בברייתא הוא האיסור האמור בשבועה וקשה דתוס' עצמו אמר בד"ה ואילו שבועה לא קאמר בא"ד וז"ל וא"ת והא נמי כתיב ואסרה איסור בבית אביה בנעוריה וז"ל כיון דלא כתוב או יש לומר דאנדר דכתיב ברישא דקרא קאי ולכאורה צ"ע בדבריו דבכל

פרשת נדר הוי פרשת התפסה ולכן אפשר לחלק משבועה דבשבועה וודאי לא נאמר שכל פרשת שבועה הוי התפסה דוודאי יש פרשה מיוחדת לשבועה וא"כ מנלן למימר שמהני התפסה.

והנה מדברי התוס' משמע שאין חילוק איזה התפסה דאפילו אם יאמר הרי זה כזה מהני ודלא כרש"י אלא העיקר הוא שבעינן התפסה בדבר הנדור ולא בדבר האסור ולא בדבר שנאסר רק עם נדר זה (ובהמשך יתבאר פלוגתת רש"י ותוס' ביתר ביאור).

והנה עיין בר"ן בשבועות וז"ל אמר לך רבא תריץ ואימא הכי וכו' כלומר דלא באיסור דקרא איירי ולומר שהוא מתפיס אלא בעיקר נדר דעיקר נדר האמור בתורה היינו שתלאו בדבר הנדור וכו' אבל בלא התפסה אי אפשר לו לאסור את המותר אלא מפני שקודש עושה חליפין אף הוא יכול להתפיס איסורו בדבר המותר לו או לאחרים וזהו עיקר הנדר והיינו דאמרין עד שידור בדבר הנדור שעיקר נדר בהתפסה הוא ואע"פ שאם לא התפיסו חייל הוא מדין יד ההוא דמהני דכשהוא אומר הרי זה אסור עלי אנו גומרין דבריו כקרבן מ"מ עיקר נדר מתפיס הוא ולפיכך המתפיס בנדר נדר כלומר שאמר זה כזה חייל כיון שעיקר הנדר בהתפסה הוא ואין ללמוד התפסה בשבועה מנדר שאילו היינו מוצאים נדר בלא התפסה ואח"כ רבתה בו תורה התפסה היה בדין ללמוד שבועות מנדרים כמו שכתבתי אבל כיון דלא משכחינן נדרים בלא התפסה היאך נלמד מהן לשבועות וכו' - עכ"ל.

וכל דברי הור"ן אלו הם כמו שביארתי לעיל בביאור דברי הגמרא לשיטת התוס' ובר"ן מבואר להדיא מה שדייקתי בשיטת התוס' דאפילו זו כזו מהני ודלא כשיטת רש"י בשבועות.

והנה כמל"מ כפרק א' מהלכות נדרים הלכה ז' הקשה דהר"ן סותר עצמו למה שכתב בנדרים דבנדרים כתב שעיקר הנדר הוא אף בלי התפסה ובשבועות כתב שעיקר

כיום שמת בו אביו כיום שראה את ירושלים בחורבנה - עכ"ל.

ולכאורה צריך לבאר בדבריו דרבא גורס בברייתא איזהו איסור נדר האמור בתורה ופירושו שאין הברייתא באה לרדוף בדיני התפסה אלא בעיקר נדר דאין יכול להיות עיקר נדר הוא ע"פ כ' סימנים א) שמפרש נדרו ב) ושיתלה זאת בדבר הנדור ובוהו כלול גם שלא יתלה זאת בדבר האסור וכן גם שלא יתלה זאת בדבר שאינו נדור רק עתה רוצה לאסור זאת ביחד עם נדר זה אבל וודאי התפסה בנדר הוי כהתפסה בשבועה ולא מהני.

וצ"ע טובא בדבריו דממ"נ אם עיקר הנדר הוא כשיטת הור"ן בנדרים דהיינו שאומר דבר זה אסור עלי א"כ מדוע בעינן שיתלה בדבר הנדור ומדוע בעינן שיפרש נדרו ואם עיקר הנדר הוא כשיטת התוס' וסייעתו דהיינו בהתפסה א"כ מדוע יום זה כיום זה לא מהני (ובהמשך יתבאר יותר).

ועל כל פנים מדברי רש"י אלו משמע דמתפיס בנדר לאו נדר הוא.

ועיין בתוס' ד"ה אלא לרבא קשיא שתוס' חולק על רש"י וסובר שהתפסה בנדר לכו"ע נדר הוי רק רבא ס"ל דבשבועה התפסה לא מהני.

ובמהלך הגמרא תוס' מפרש כך דתוס' לשיטתו ממסכת נדרים דעיקר הנדר הוא בהתפסה וא"כ הגמרא בקושיתה סברה שעיקר הנדר הוא דבר זה אסור עלי רק יש דין של התפסה כר"ן בנדרים וא"כ קשה כמו שבנדר חוץ מפרשת נדר יש פרשת התפסה כך בשבועה חוץ מפרשת שבועה יש פרשה של התפסה והגמרא בתירוצה סברה דמה שכתוב בברייתא איזהו איסור האמור בתורה אין פירושו איסור דקרא ונוכל לומר שיש פרשה מיוחדת להתפסה חוץ מפרשת נדר אלא איסור פירושו איזהו איסור נדר האמור בתורה וכו' דהיינו דעתה סוברת הגמרא שעיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה וא"כ אין פרשה מיוחדת להתפסה אלא כל

שרוצה דאדרבה אין מבינים דאין דבר המותר נהפך לדבר אסור אלא אם תולה נדרו בהקדש וכיצא בזה כולם מבינים שרוצה לאסור כבר זו עליו שלא יאכלו כמו שיש פרשת הקדש שאדם יכול להקדיש ולאסור ולהתפיס קדושה כך הכל רוצה להתפיס איסור וקדושה כעין הקדש ולפי זה כל זה הוא משום דאמר דבר זה אסור עלי רק זה לבד חסר בביטוי שפתים לכך שאר הלשון גורם שמה שאמר דבר זה אסור עלי מהני. ולפי זה מיושב כל הקושיות מלעיל דאין הפירוש חליפין של קדושה אלא כעין פרשת הקדש ופרשת הקדש איכא תמיד בנתינתם כסיני עד סוף כל הדורות.

והנה לפירוש זה באומר דבר זה אסור עלי כקרבן אין פירושו התפסה אלא מפרש נדרו ותולה זאת בדבר כדי שמה שפירש הנדר יהי וכדפירשתי לעיל.

ועתה באומר הרי זו כזו פליגי בה רש"י ותוס' במסכת שבועות לרש"י לא מהני זו כזו דזו כזו לא הוי ביטוי שפתים ותוס' סבר שזו כזו מהני דזה נחשב לביטוי שפתים דאם לא כן באומר דבר זה אסור עלי כקרבן הרי גם לא פירש אין בדיוק אוסר זאת ואעפ"כ נחשב לביטוי שפתים א"כ כך באומר הרי זו כזו נחשב לביטוי בשפתים.

ונחזור לקושיא מלעיל בדעת רש"י ממ"נ אם עיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה א"כ מדוע זו כזו לא מהני ואם עיקר הנדר מהני אף בלא התפסה א"כ מדוע בעינן שיתלה נדרו באיזה שהוא דבר.

וקושיא זו נתיישב לפי מה דמפורש לעיל דוודאי הכל הוא משום דבר זה אסור עלי רק בעינן שאר הלשון משום לבטא בשפתים וא"כ הרי זו כזו אין כאן ביטוי שפתים אבל וודאי עיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה.

והנה בריטב"א במסכת נדרים כתב וז"ל והענין השני הוא נדרי איסור וכו' ושלשה מיני נדרים הם נדר גמור ויד הנדר וכינויי נדר, נדר גמור הוא כל שגומר נדרו כולו

הנדר הוי אך ורק על ידי התפסה ובלי התפסה הוי רק יד (דבר זה יבואר בהמשך).

כא"ד כתב הר"ן אבל בלא התפסה אי אפשר לו לאסור את המותר אלא מפני שקודש עושה חליפין אף הוא יכול להתפיס איסורו בדבר המותר או לאחרים - עכ"ל.

וביאור דבריו הוא דכמו שאפשר לעשות חליפין בקדשים שזה יהיה קדוש במקום זה כך יכול להתפיס איסורו של קודש זה בדבר המותר שממשיכים הקדושה מדבר הקודש לדבר המותר.

ועיין כאבי עזרי ריש הלכות נדרים שמקשה כמה קושיות על דבריו א) הרי ידעינן שאם אומר כבר זה עלי קרבן מהני אפילו שאין לו קרבן ולדברי הר"ן לא מהני אלא בדאיכא קרבן דהרי צריך להמשיך קדושה ממקום דאיכא קדושה ב) בדומן הוה לא יהא התפסה כיון דליכא קרבנות ואנן בעינן התפסה ממקום שיכולים להמשיך קדושה ממנו ג) דאפילו באופן שמתפיס בקרבן אין קדושה למ"ד אין מעילה בקונמות ד) ואפילו למ"ד יש מעילה בקונמות אין זה ממש חליפין דבקונם פריטי אין לה פדיון כדאיתא בנדרים דף ל"ה ע"א ועוד יש להקשות א) דבקודש אין חליפין דכתוב בתורה (ויקרא פרק כ"ז פסוק י') לא יחליפנו ולא ימיר אותו וכו' ב) דהר"ן עצמו איירי באופן שאומר כקרבן, כאימרא ואעפ"כ מפרש פירושו בהתפסה.

ויש לפרש דהתפסה אינו כר"ן אלא פירוש אחר דעיין במאירי שמביא שיטת הר"ן בנדרים ומביא ראייה לשיטתו דהגע בעצמך אילו לא היתה פרשת הקדש תיבטל פרשת נדרים וא"כ לפי זה מוכן דוודאי לכל הראשונים שסברו דעיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה פירושו דוודאי עיקר הנדר הוא איסור דהיינו דבר זה אסור עלי אלא מדכתבה תורה לבטא בשפתים בעינן לשון שכשיציאו מפיו כולם יבינו מה שרוצה וא"כ אם יאמר דבר זה אסור עלי אין כאן ביטוי שפתים דאין זה נחשב שמבינים מה

אביו כיום שראה ירושלים בחורבנה - עכ"ל רש"י ונראה שלא היה כוונת רש"י לומר שאם פרשו ולא תלאו שלא יהא נדר אלא שבא למעט שאפילו תלאו בדבר הנדור אם לא פירשו לא הוי נדר דמתפיס הוא וכן נמי אפילו אם תלאו בדבר האסור לא הוי נדר עכ"ל הר"ן.

וכן ז"ל הרמב"ן בד"ה אבל רבינו שלמה וכו' בא"ד ז"ל אבל על דעתי לא אמר רש"י ז"ל מעולם שלא יהא הנדר נדר מן התורה אלא א"כ התפיס, חס ושלום וכו' - עכ"ל אבל הרשב"א בשבועות בד"ה איסור זה הטילו וכו' בא"ד כתב ז"ל ופירש רש"י ז"ל דאשמועינן שאינו חייב משום נדר אלא אם כן פירשו ואח"כ תלאו בדבר אחר הנדור עליו כבר כדיליף ואזיל ליה מקרא וכו' עכ"ל (והוא כדמפורש לעיל).

והנה בענין קושית המל"מ לעיל בסתירה בין הר"ן בנדרים שכתב דעיקר הנדר הוא אפילו בלי התפסה לבין הר"ן בשבועות שכתב דעיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה אפשר לתרץ ע"פ דרך הפשט וקודם נקדים הקדמה קצרה.

עלה בידינו מכל אריכות הדברים די ש' בטעמים מדוע בשבועה יש צד לומר שהתפסה לא מהני א) דכיון דאין פרשת נדר ובתוך זה פרשת התפסה אלא כל הנדר הוא התפסה ולכן אין ללמוד שבועה מנדר כדמפורש לעיל ב) דבשבועה הוא משום דהוי אגברא ואדם שולט על עצמו וכדפירשנו לעיל ולכן לא ילפינן מנדר.

והנה בר"ן בשבועות בא"ד כתב ז"ל ועוד אפשר לי לומר שאף התפסה דגברא אגברא אין לה ענין שהאומר זה כזה אין לה ענין אלא בדבר שתואר חל עליו כגון קדושה או איסור אבל הנשבע שלא לאכול דבר פלוני אין שם תואר חל עליו כדי שיוכל חבירו להתפיס בו ולומר אני כמותך.

וטעם זה שונה ממה שכתוב לעיל דמה שכתוב לעיל פירושו כך דהתפסה פירושו שאומר דבר זה אסור עלי כהקדש ופירושו

בלשון מחוקן והוא שאוסר דבר המותר כדבר האסור מחמת נדר או הקדש כגון וכו' וכך זה אסור עלי כקרבן וכו' ובכה"ג שתולה איסור נדרו בהקדש לא חשיב מתפיס בנדר ולא חשיבי התפסה אלא כשאומר זה עלי כזה אבל כשאומר איסור נדרו בפירוש וכו' אע"פ שתולה איסורו בדבר אחר שיהא כקרבן אינו אלא כמפרש איסור נדרו ואיסורא מנפשיה חיילא אככר זה ולא מחמת התפסתו שלזה - עכ"ל.

וצ"ע טובא בדבריו מ"נ אם עיקר הנדר הוא התפסה א"כ מדוע צריך לומר שאם אומר זו כזו הוי התפסה ואם תולה הוי מפרש הכל התפסה הוי ואם עיקר הנדר מהני אף בלי התפסה א"כ מדוע בעינן שיתלה.

ולפי מה דמפורש לעיל מיושב היטיב דריטב"א ורש"י הוי שיטה אחת ודבר דבר מיושב על אופניו.

ולפי זה מובן מדוע בשבועה יש צד לומר שלא מהני התפסה דהרי נדר איסורו אחפצא ושבועה איסורו אגברא וא"כ גברא יכול לעשות מה שרוצה אפילו בלי שבועה דהוא שולט על עצמו ולכן לא בעינן שיבטא איסורו מה שאין כן נדר דהוי איסורו אחפצא וא"כ חפץ זה נאסר ובעינן שיבטא כדי שכולם יבינו איך נאסר ולכן לא רק שבשבועה לא בעינן שיבטא איסורו אלא אף אם יבטא לא יהי דכיון דגברא מהני כדפירשתי דהוא שולט על עצמו א"כ לא שייך התפסת קדושה עליו כפרשת הקדש וכו' והנה בחידושי הרמב"ן והר"ן בשבועות מפרשים פירוש אחר בדת רש"י בשבועות ז"ל הר"ן (ברך ז' מדפי הר"ף) אמר לך רבא ה"ק וכו' וכתב רש"י ז"ל דהכי קאמר האי תנא לא במתפיס בנדר איירי אלא בעיקר נדר ואשמועינן שאינו חייב משום נדר אא"כ פירשו ואח"כ תלאו בדבר הנדור עליו כבר כדיליף ואזיל לה מקראי וה"ק איזהו איסור נדר האמור בתורה וכו' אבל מתפיס לא הוי נדר והיכי דמי מתפיס כגון שלא פירש הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין אלא אמר הרי עלי יום זה כיום שמת בו

בשבועות דף כ ע"ב במה שכתוב אמר לך רבא תריץ וכו' עיין שם וז"ל (בפרק שלישי סימן א' כא"ד) תמה הוא בעיני היאך הביא ר' אלפס ז"ל הך ברייתא על מתפיס בנדר דלכאורה משמע דאליבא דרבא לא איירי במתפיס בנדר דאביי פריך מינה לרבא מדמתפיס בנדר נדר מתפיס בשבועה שבועה ושני לה רבא איזהו נדר האמור בתורה אלמא דלרבא לא איירי במתפיס בנדר וז"ל דהכי מפרש לה ר' אלפס דאביי משמע ליה איזהו איסור האמור בתורה איסור דקרא קאי ומפרש דאיסור אינו לא לשון נדר ולא לשון שבועה הוא אלא שאוסר ומתפיס בדבר אחר ואם בנדר נדר ואם בשבועה שבועה ושני רבא דהא דתניא איזהו איסור האמור בתורה לאו איסור דקרא קאי דההוא לשון נדר ולא לשון שבועה הוא אלא ה"ק איזהו איסור נדר כלומר שהוא אסור כנדר ואינו נדר ממש האומר הרי עלי וכו' דהיינו מתפיס שריבה הכתוב בפירוש מדכתיב כי ידור נדר עד שידור בדבר הנודר לאפוקי נודר בדבר האסור ולרבא מפיק נמי מהתם דמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו - עכ"ל מבואר בדבריו דיש עיקר הנדר אפילו בלי התפסה ורבא דן לענין עיקר הנדר בהתפסה ואינו נדר ממש אלא כנדר וזה סותר למה שכתב בנדרים כדמפורש לעיל.

והנה במל"מ בהלכות מעילה פרק ד' הלכה ט' כתב נפק"מ בין שיטות הראשונים וז"ל עוד נסתפקתי באוסר איזה דבר ולא התפסו אי איכא מעילה דאפשר דדוקא במתפיס איכא מעילה משום דעשאו כהקדש אבל אם אינו מתפיס לא, ונראה שדין זה תלוי במה שכתבתי בספר ב' סימן מ"ז דאיכא מ"ד דהאוסר דבר בלא התפסה מאי דאסר הוא מדין יד שאנו גומרין דבריו כקרבן ולפי זה איכא מעילה אף כשלא התפיס אך למ"ד דלאו משום יד הוא אלא דגזיה"כ הוא שיכול האדם לאסור על עצמו איזה דבר בלא התפסה אפשר דליכא מעילה לאוסר בלא התפסה ועיין בחידושי הגרונ"ט

שמתפיסו בפרשת הקדש ויהיה כעין קדושה על חפץ זה וכדפירשתי לעיל ובשבועה ליכא פרשת הקדש אלא כדפירשתי דאדם שולט על עצמו ולא חילל שום קדושה עליו כדי שיוכל להתפיסו בהקדש אבל הטעם הזה הוא דכיון דלא חל עליו שום תואר של קדושה או איסור א"כ מאי מהני שאמר ואני כמון הא כנשבע עצמו אין בו שום תואר שנוכל לומר ואני כמון.

ולפי זה לא קשה מידי דוודאי שיטת הר"ן הוא דעיקר הנדר הוא אפילו בלי התפסה והטעם ששבועה יש בו צד שלא מהני התפסה הוא כר"ן בשבועות כמה שכתב ועוד אפשר לי לומר וכו' רק התם בשבועות כתב הר"ן ב' טעמים טעמו הראשון דכל פרשת נדר הוא התפסה וכו' והטעם השני מה שכתב ועוד אפשר לי לומר וכו' וע"כ הוא דהר"ן איירי בדעת הר"יף והר"יף סתם דבריו ולכן הר"ן נסתפק בדעת הר"יף כמאן סובר אם סובר כראשונים שעיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה או אפילו בלי התפסה ולכן פירש ב' טעמים כדי שהר"יף יתיישב עם ב' השיטות.

ועיין בחתם סופר בנדרים דף י"ב ע"א שמתרין תירוץ אחר בסתירה זו דמה שהר"ן פירש כשיטת הראשונים שסוברים שעיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה. היינו לשיטת הר"יף דהר"ן סובר שעיקר הנדר הוא על ידי התפסה אבל הר"ן עצמו סובר שעיקר הנדר הוא אפילו בלי התפסה ולר"ן נצטרך לומר שהחילוק בין שבועה לנדר הוא דבשבועה לא חל שום קדושה ואיסור על הגברא שנוכל להתפיס בו - עד כאן תוכן דבריו. ויש לעיין א) מנא ליה שהר"יף סובר שעיקר הנדר הוא על ידי התפסה, ב) מדוע לא פירש דהר"ן עצמו הביא טעם אחר וכמו שהוא פירש דלא חל עליו שום קדושה ואיסור וכו',

וכמו שיש סתירה בדברי הר"ן כך יש סתירה בדברי הרא"ש דעיין ברא"ש בנדרים שפירש דעיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה כדמפורש לעיל ועיין ברא"ש

כמו שכתב בדף י"ד שהו"י (מובא בספר שלמי נדרים בשם הרב בעל ספר דרך המלך שחיבר גאון אחד ספרדי).

ועיין בשלמי נדרים שמתרץ לכתאורה עיין בר"ן במסכת נדרים דף ב' ע"א ומובא סתירה שם דבחתילת דבריו כתב דעיקר הנדר הוא שיאמר דבר זה אסור עלי ובין שהתפיסו וכו' משמע דבהתפסה בעינן שיאמר דבר זה אסור עלי וא"כ יתפיס ובסו"ד כתב הלכך היכי שהתפיס ואמר הרי כבר זה עלי קרבן חייל נדריה ועיקר נדר הוא זה משמע דלא בעינן שיאמר דבר זה אסור עלי.

ולפי זה מתורץ דאם אמר דבר זה אסור עלי כקרבן הו"י התפסה ואם יאמר דבר זה עלי כקרבן הו"י, וכן משמע בר"ן בדף ב' ע"א כתב עיקר הנדר שיאמר דבר זה אסור עלי בין שהתפיסו בין שלא התפיסו וזה כינה הר"ן עיקר הנדר והתם כמה שכינה יד כתב שאומר כקרבן חשיבי כאסור וא"כ ע"כ משמע שלא אמר אסור.

ועיין בשלמי נדרים שהקשה דבסוף דברי הר"ן כתוב הלכך היכי שהתפיס ואמר הרי כבר זה עלי קרבן חייל נדריה ועיקר נדר הוא זה משמע דאף בלי שיאמר אסור מהני מדין עיקר הנדר.

והנה נחזור לקושיא המפורשת לעיל דבר"ן איכא סתירה אם בעינן שיאמר דבר זה אסור עלי כקרבן או לא.

וכי תימא מאי נפק"מ, נפק"מ לדבר האסור דהיינו אם יאמר דבר זה אסור עלי כבשר נבילה אם בעינן שיאמר דבר זה אסור עלי א"כ איכא חסרון של דבר הנדור ולא דבר האסור אבל אם לא בעינן שיאמר דבר זה אסור עלי כקרבן אלא מהני אף אם יאמר הרי זה עלי כקרבן א"כ אם יאמר דבר זה אסור עלי כבשר נבילה מהני דהרי כבר אמר דבר זה אסור עלי וזה מהני אף כלי התפסה רק החסרון של דבר הנדור ולא דבר האסור הוא אם אדם יאמר כבר זה עלי כבשר נבילה.

נדרים סוף סימן מ"ז שמקשה דאפילו אם נלמד כסוכרים שעיקר הנדר הוא אפילו בלי התפסה כל זה הוא לענין נדר שהו"י עיקר הנדר ולא יד אבל לענין מעילה נימא שהו"י יד להתפסה ויהא מעילה דסוף סוף הרי אסור עצמו ואולי לענין מעילה נתכוון להתפסה ומיישב דכיון דאמר לשון המועיל לענין נדר מהיכי חיתי נאמר שכונתו היתה להתפיס שיועיל גם לענין מעילה ואף שיגלה עכשיו דעתו לא יהי דהו"י דברים שבלב.

ובשיטת הר"ן בנדרים שעיקר הנדר הוא אפילו בלא התפסה צ"ע דעיין בנדרים דף כ"ב ע"א בגמרא ר' נתן אומר הנודר כאילו בנה כמה והמקיימו כאילו מקריב עליו קרבן ופירש הר"ן וז"ל ונראה בעיני דלהכי מדמינן ליה לבונה כמה וכו' ושייך בה נמי האי לישנא משום נודר מתפיס בקרבן וכיון שאין קרבנו רצוי נמצא כבונה כמה ומקריב בחוץ עכ"ל מבואר בדבריו דעיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה דאם נלמד דעיקר הנדר הוא אפילו בלי התפסה א"כ לא מובן סוף דברי הר"ן דשייך ביה נמי האי לישנא וכו' דהרי נודר לאו מתפיס בקרבן, ודוחק הוא לומר דהר"ן נתכון שבאופן שאיכא התפסה שייך ביה נמי האי לישנא וכו'.

בענין מפרש נדר

ואח"כ תלאו בדבר האסור

עיין בר"ן במסכת נדרים דף י"ד ע"א בד"ה אמר קרא וכו' וז"ל נראה בעיני דהכי פירושו דסבירא להש"ס דלאשמועינן דמתפיס בדבר הנדור מיתסר לא צריך קרא דכיון דאמר כבר זה עלי אסור הו"י נדר כי אמר נמי כקרבן אסור קאמר ולא גרע מידות וכו' עכ"ל.

ויש לעיין דבר"ן זה מבואר דהתפסה מהני מדין יד וקשה דעיין לעיל בנדרים דף ב' ע"א בר"ן ד"ה כל כינוי נדרים וכו' בא"ד וז"ל עיקר הנדר הוא שיאמר דבר זה אסור עלי ובין שהתפיסו בדבר אחר ובין שלא התפיסו זהו נדר האמור בתורה וכו' - עכ"ל, מבואר התם דהתפסה הו"י עיקר הנדר ולא

שהתפיס בדבר האסור לא אכפת לך דברגע שאמר דבר זה אסור עלי פירושו כקרבן ואין זה נכון דנהי דהיכא דלא גמר דבריו אנו גומרין דבריו אבל היכא שגמר דבריו מה לנו ולצרה לגמור דבריו באופן שהוא לא גמרם.

ועיין בספר הפלאות נדרים שמביא בשם הגהות הרב בעל כנסת הגדולה (ביו"ד סימן ר"ד) שהקשה על תשובת מהרל"ח דמי אמר שרוצה לעשות נדרו ע"פ מה שאמר דבר זה אסור עלי דילמא בתחילה רצה לעשות נדר פשוט ואח"כ נתחרט רק נתבייש לומר איני נודר ולכן תלאו בדבר האסור כדי לבטל נדרו.

ומתוך דכיון דיכול להיות דמה שהוסיף דבר האסור הוא לדוגמא בעלמא ולא דווקא לכך אפשר לומר דנתחנן לנדר גמור ויש לעיין דסוף סוף יכול להיות דנתחרט וכו' - ויש לתרץ דאין הכי נמי דאיכא ב' צדדים בכונתו ויש כלל ספק דאורייתא לחומרא אי נמי ספק נדרים להחמיר כדאמרינן בנדרים דף י"ח ע"ב סתם נדרים להחמיר.

והנה במל"מ פרק א' מהלכות נדרים הלכה ז' בסו"ד מביא בשם הריטב"א וז"ל הריטב"א בקידושין דף נ"ד ע"א ומיהו אומר מורי דהיכא דאמר ככר זה עלי איסור שלא אוכלנו כנבילה חייב משום ידות נדרים דהאי דקאמר כנבילה לאו איסור ככר קאי שיהא איסורו כנבילה אלא אשלא אוכלנו קאי שקיבל עליו איסורו שלא יאכלנו כשם שאינו אוכל נבילה ומכיון דאמר ככר זה עלי איסור נאסר איסור חפצא משום ידות נדרים - עכ"ל.

והקשה המל"מ דלכאורה אין זה כתשובת המהרל"ח דלתשובת מהרל"ח אם אומר ככר זה עלי אסור שלא אוכלנו כנבילה הוי אסור מטעם עיקר הנדר דכך כתוב בתשובתו "אבל באמר הרי את אסורה עלי כאימא הוי נדר גמור".

ועוד שם במל"מ בסו"ד וז"ל ומיהו למאן דאית ליה דהאומר הרי זה אסור עלי דלאו מדין יד מטו בה אפשר ליאמר דינו של

ועיין במל"מ פרק א' מהלכות נדרים הלכה ז' בקטע הראשון וז"ל וזכורני שראיתי בתשובת מהרל"ח (א"ה סימן ז"ך) באומר לאשתו הרי את אסורה עלי כאימא דחל האיסור אף שהתפיס בדבר האסור דווקא באומר הרי את כאימא הוא דאמרינן דלא אמר כלום משום דעיקר נדרו של זה מחמת התפסה הוא וכל שהתפיס בדבר האסור לא אמר כלום אבל באומר הרי את אסורה עלי יש כאן נדר גמור - עכ"ל.

מבואר בתשובת מהרל"ח שהוא פשט בדברי הר"ן שלא בעינן שיאמרו דבר זה אסור עלי כקרבן דאם בעינן שיאמרו א"כ הרי על התפסה אמרו שבעינן דבר הנדר ולא דבר האסור ואם התפסה הוא דבר זה אסור עלי כקרבן א"כ בזה יש דין דבר הנדר ולא דבר האסור וא"כ מדוע הרי את אסורה עלי כאימא מהני הא הוי דבר האסור וע"כ כדמפורש לעיל.

וכן במל"מ זה קשה למה שביאר השלמי נדרים בדברי הר"ן שכשאומר דבר זה אסור עלי כקרבן הוי יד דאם דבר זה אסור עלי כקרבן הוי התפסה א"כ בזה יש דין דבר הנדר ולא דבר האסור וא"כ מדוע האומר לאשתו הרי את אסורה עלי כאימא מהני הא מתפיסה בדבר האסור.

ועיין שם במל"מ שתולה נידון זה בפלוגתת הראשונים מלעיל דאם סברי כר"ן בנדרים דעיקר הנדר מהני אף בלי התפסה כגון דבר זה אסור עלי א"כ כיון שאף אם לא היה מתפיס היתה אסורה ולכן אף שהתפיס לא אכפת לך במאי התפיס דברגע שאמר הרי את אסורה עלי נאסרת אשתו עליו והיינו שיטת מהרל"ח אבל לשיטת הראשונים דסבירא להו שעיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה ואם יאמר רק דבר זה אסור עלי הוי יד א"כ אין כאן מקום לשיטת מהרל"ח דלכאורה היה אפשר לומר דמהני גם כמהרל"ח דכיון דאמר דבר זה אסור עלי הוי יד ויד פירושו שלא גמר דיבורו וא"כ אנן נגמור דיבורו כקרבן ומה

איסור כנבילה כחזיר כשקצים כרמשים וכיוצא בהם לא אמר כלום ואפילו משום ידות נדרים ליכא וכו' עד מיהו אומר מורי נר"ו דהיכא דאמר ככר זה אסור עלי שלא אוכלנו כנבילה חייב משום ידות נדרים וכו' - עכ"ל (לשוננו המפורש מובא לעיל בדברי המל"מ) ולכאורה צ"ע דבתחילה אמר שאם תולה זאת כנבילה אפילו יד לא הוי ובסוף אמר שהוי יד וע"כ שיש חילוק אם הוסיף שלא אוכלנו או לא הוסיף וכדמפורש לעיל.

ויש לעיין דהמל"מ בתחילת דבריו אמר שהדבר תלוי בפלוגתא הר"ן בשבועות והר"ן בנדרים דאם למדים כר"ן בשבועות כיון דהוי יד אם תולה זאת כנבילה לא אמר כלום וכהסברו עיין שם וצ"ע דהא אותו ריטב"א שהביא בענין המהרלנ"ח והתם כתוב מפורש שלא מהני דהריטב"א כתב מפורש דדבר זה אסור עלי הוי יד ואעפ"כ אם אומר דבר זה אסור עלי כנבילה לא מהני כלום.

ועוד עיין במסכת נדרים בריטב"א בדף י"ג ע"ב על המשנה ואלו דברים המותרים חולין שאוכל לך כבשר חזיר וכו' ועיין בריטב"א וז"ל פירוש שאומר מה שאוכל משלך יהא אסור עלי כאחד מכל אלו וכו' ומבואר בדבריו דאע"פ שאמר אסור כיון שתלאו בדבר האסור לאו כלום הוא.

והנה במחנה אפרים הלכות נדרים סימן י"א בענין ראובן שנתכעס עם אשתו ומתוך כעסו אמר לה הרי את אסורה עלי כאימא והביא תשובת מהרלנ"ח דבניגון זה אסורה עליו מדין נדר ומה שכתוב במשנתנו (דף י"ג ע"ב) הרי את עלי כאמי לא אמר כלום היינו היכא דלא אמר אסורה.

ומקשה על המהרלנ"ח דמרש"י במסכת נדרים דף י"ד ע"א ד"ה והא וכו' נראה דמתניחין איירי אפילו באומר לה הרי את אסורה עלי כאמי ואפילו הכי לא אמר כלום דעיין שם ברש"י וז"ל והא מדקתני סיפא האומר לאשתו הרי את אסורה כאמי אע"ג דנדר בדבר האסור דלא הוי נדר - עכ"ל, מבואר מדבריו דהרי את אסורה כאמי הוי

מהרלנ"ח וכמו שכתבנו (היינו בתחילת דבריו בהלכה זו) והריטב"א דחולק הוא משום דס"ל דמדוין יד מטינן בה ודו"ק עכ"ל.

ויש לעיין דלעיל אמר המל"מ דלראשונים שסוברים דעיקר הנדר הוא בהתפסה ואילו בלי התפסה יהיה רק יד א"כ באומר דבר זה אסור עלי כנבילה יהיה מותר דהוי מתפס בדבר האסור דעיין שם בתחילת דבריו וז"ל ולי נראה שדין זה תלוי במה שכתבתי בשבועות דהיכא דלא התפס חל מדין יד אין מקום לדברי מהרלנ"ח דנהי דהיכא דהוא לא גמר דבריו אנו גומרינן דבריו אבל הכא שהוא גמר דבריו מה לנו ולצרה לגמור דבריו באופן שהוא לא גמרם.

ויש ליישב בדמיון בין תשובת המהרלנ"ח לדברי הריטב"א אין הכי נמי צדק המל"מ דאיכא מחלוקת דלתשובת המהרלנ"ח באומר דבר זה אסור עלי הוי נדר גמור ולריטב"א הוי יד אבל וודאי הריטב"א ותשובת מהרלנ"ח איירי בב' אופנים נפרדים דהמהרלנ"ח איירי באומר הרי את אסורה עלי כאימא וכיוצא בדבר זה דבר זה אסור עלי כנבילה ואז וודאי צריך לומר דברי המל"מ דנהי דהיכא דהוא לא גמר דבריו אנו גומרינן דבריו אבל הכא שהוא גמר דבריו מה לנו ולצרה לגמור דבריו באופן שהוא לא גמרם (כלשון המל"מ) והריטב"א איירי באופן אחר לגמרי שאומר דבר זה אסור עלי שלא אוכלנו כנבילה וא"כ נתכון לחלק בדבריו דרוצה שהחפץ יאסר עליו מדין יד רק רוצה לבטא איסורו אומר שלא אוכלנו כמו שלא אוכלים נבילה (ודו"ק).

ואח"כ מצאתי חילוק זה בריטב"א עצמו דעיין בריטב"א שם בקידושין בד"ה ואמרינן אי ר' יהודה ירושלים מי קדשה והתנן וכו' וז"ל פירוש מתניחין היא בנדרים דקיימא לן שאין נדרי איסור קיימין אלא כשתולה איסורן בדבר הקדוש כקרבן וכשאר הקדשות דאינהו איסור חפצא אבל כשתולה אותו בדבר האסור מעצמו כגון שאמר ככר זה עלי

וראיה לדבר מהמחנ"א עצמו סבר כך בשיטת רש"י דעיין במחנה אפרים בסוף סימן זה שמביא דברי רש"י כפירוש הר"ן והרמב"ן עיין שם.

ועוד עיין שם שמביא מהרא"ש דלא כתשובת מהרל"ח דעיין ברא"ש בנדורים דף ט' ע"א גבי מתניתין דכנדרי כשרים עלי לא אמר כלום פירש הרא"ש וז"ל ואפילו אם אמר כנדרי כשרים כבר זה עלי בקונם לא אמר כלום עכ"ל הרא"ש אלמא אע"פ שאמר כבר זה עלי בקונם כל שהתפיסו בדבר שאינו נדר לא אמר כלום - עכ"ל וצ"ע בדבריו דמאי ראייה איכא מהרא"ש הא לעיל איכא סתירה בין הרא"ש בשבועות לרא"ש בנדורים דהרא"ש בשבועות ס"ל דעיקר הנדר הוא אפילו בלי התפסה והרא"ש בנדורים סובר שעיקר הנדר הוא בהתפסה וא"כ מה שהרא"ש כתב בנדורים דף ט' ע"א דגם אם יאמר כנדרי כשרים כבר זה עלי בקונם לא אמר כלום כיון דעיקר הנדר הוא בהתפסה ולכך אין כאן התפסה בדבר הנדר אבל מההרל"ח סובר כראשונים דסבירא להו שעיקר הנדר הוא אפילו בלי התפסה וא"כ מוכן שיטתו וכמו שכתוב במל"מ בהלכות נדרים פרק א' הלכה ז' כדמפורש לעיל.

ועוד מביא ראייה מדברי הריטב"א בחידושו למסכת קידושין דף נ"ד וז"ל הריטב"א הצריך לנו קיימא לן שאין נדרי איסור קיימין אלא כשתולה איסורין בדבר הקדוש כקרבן ושאר הקדשות דאינהו איסור חפצא אבל כשתולה אותו בדבר האסור מעצמו כגון שאומר כבר זה אסור כנבילה כחזיר כשקצים לא אמר כלום ואפילו משום ידות נדרים ליכא עכ"ל הריטב"א וא"כ מוכח שאף שאמר אסור כיון שתלה בדבר האסור לא מהני - עכ"ל.

ויש לעיין כקושית העינים למשפט על הראיה מרש"י דהריטב"א איירי באופן שלא אמר עלי אלא כבר זה אסור כנבילה ולכך לא מהני דעיקר לשון נדר חסר פה כיון דלא אמר עלי.

נדר בדבר האסור אע"פ שאמר לשון נדר דאמר הרי את אסורה וא"כ משמע דלא כמהרל"ח.

והעינים למשפט מקשה. דהרי רש"י איירי באופן שאומר הרי את אסורה כאימא וא"כ לשון כזה הוי כאומר הרי את כאמי דחסר פה עיקר לשון של נדר כיון דלא אמר עלי וא"כ וודאי אם יאמר הרי את אסורה עלי כאמי יהיה כתשובת מההרל"ח שהוי נדר גמור.

ועיין במחנה אפרים שמוסיף ואע"ג דאילו לא הוי מסיק לדיבוריה לומר כאמי היתה אסורה מכיון דאמר הרי את אסורה עלי מ"מ השתא דתתפיס בדבר האסור לא אמר כלום - עכ"ל.

וצ"ע בדבריו ובכל ראייתו מרש"י דשיטת רש"י ירועה דסובר כראשונים דעיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה דעיין ברש"י במסכת שבועות דף כ' ע"ב בתחילת העמוד בחירון רבא דמשמע בפשטות דעיקר הנדר הוא התפסה רק באופן שיפרש נדרו ויתלה זאת בדבר הנדר אבל זה כזה לא מהני וכדפירשתי לעיל וא"כ מה דאיכא ראייה מרש"י דלא שיטת מההרל"ח אינו ראייה דמהרל"ח סבר כמו שכתוב במל"מ בהלכות נדרים פרק א' הלכה ז' דשיטתו הוא כראשונים דסבירא להו דעיקר הנדר הוא אפילו בלא התפסה אבל לראשונים דס"ל דעיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה וכן הוא שיטת רש"י הדין הוא דאשתו מותרת עליו דהתפיס בדבר האסור.

ואולי אפשר ליישוב דפירוש דברי רש"י במסכת שבועות פירשו הרמב"ן והר"ן דרש"י סובר כראשונים דעיקר הנדר הוא אפילו בלי התפסה ולכך וודאי כל שפירשו אע"פ שלא התפיסו הוי נדר גמור אלא שבא למעט שאפילו פירשו אם תלה בדבר האסור לא הוי נדר (שיטה זו נתבאר יותר לעיל כפירוש שיטת רש"י בשבועות) וא"כ מוכן דאע"ג דבאומר הרי את אסורה עלי נאסרת אבל כיון שאמר כאימא תלה בדבר האסור ודלא כתשובת מההרל"ח.

נדר - עכ"ל (ולפי זה גם מהר"ן איכא ראיא שלא כתשובת מהרלנ"ח).

ולפי זה יתורץ הקושיות מלעיל דהמחנ"א חולק על המל"מ דאפילו לראשונים דס"ל שעיקר הנדר הוא אף בלי התפסה אם יאמר כבר זה אסור עלי כנבילה לא מהני דהרי מתפס בדבר האסור ולכן מהרלנ"ח לא מובן כלל.

ואפשר לפרש דכין שיטת המל"מ ובין שיטת המחנ"א מדוייק בדברי הר"ן בנדרים, שיטת המחנ"א מדוייק כדמפורש לעיל ושיטת המל"מ מדוייק מסוף דברי הר"ן בנדרים דגמר דבריו בזה"ל הלכך היכא שהתפס ואמר הרי כבר זה עלי כקרבן חייל נדריה ועיקר נדר הוא זה עכ"ל ולכאורה צ"ע מדוע לא אמר כבר זה אסור עלי כקרבן וע"כ שהר"ן סבר שלא בעינן בהתפסה שיאמר כבר זה אסור עלי כקרבן דוודאי אם יאמר כבר זה אסור עלי כקרבן אינו אסור משום התפסה אלא משום נדר סתם וא"כ לפי זה גם אם יאמר כבר זה אסור עלי כנבילה גם יהיה אסור מדין נדר סתם וזהו ראיית המל"מ (ווד"ק).

ועיין שם שמקשה על שיטת הר"ן וז"ל ולכאורה איכא למידק על דברי הר"ן דמנ"ל דכי אתא קרא דעד שידור בדבר הנדרו איירי אפילו היכא שהנדר חל בלא התפסה דאפילו הכי אם התפסו לא אמר כלום דילמא קרא לא אתא אלא היכא דבלא התפסה חל היה נדר דאז וודאי במה יאסר כיון שלא הזכיר לשון נדר או איסור אלא שאמר כבר זה עלי כבשר חזיר ובשר חזיר רחמנא אסרו ולא הוא אסרו וכמ"ש הר"ן בנדרים דף י"ד אבל כל היכא שהזכיר לשון נדר שאמר קונם כבר זה או אסור עלי כבר זה אע"פ שסיים ואמר כבשר חזיר ובשר חזיר הוי דבר האסור מכל מקום כיון דלגבוה קמכוין יהא אסור דדל מהכא מה שאמר כבשר חזיר הרי זה אסור כיון שאמר קונם כבר זה או אסור דהוי נדר גמור עכ"ל.

ויש ליישב דעיין בריטב"א בחידושיו למסכת נדרים בתחילת המסכת שכתב ולאפוקי האומר כבר זה עלי אסור כנבילה שלא אמר כלום וא"כ כיון שבנדרים כתב עלי לכן בקידושין אפשר לומר לאו דווקא ולא דייק בלשונו ויש להקשות מאי ראיא איכא הא הריטב"א עצמו סובר שעיקר הנדר הוא בהתפסה וא"כ לכן מובן שהוא לא כתשובת מהרלנ"ח דהמהרלנ"ח סבר כראשונים דס"ל שעיקר הנדר הוא אף בלי התפסה וכדפירש המל"מ בפרק א' מהלכות נדרים הלכה ז' - עיין שם.

תדע דהריטב"א עצמו התם בקידושין באותו קטע שאומר דינו שלא כמהרלנ"ח ממשך מיהו כתב מודי נר"ו דהיכא דאמר כבר זה אסור עלי שלא אוכלנו כנבילה חייב משום ידות נדרים דהאי דקאמר שלא אוכלנו לאו איסור כבר שיהא איסורו כנבילה אלא אשלא אוכלנו קאי שקיבל עליו איסורו שלא יאכלנו כשם שאינו אוכל נבילה ומכיון שאמר כבר זה עלי אסור נאסר איסור חפצא משום ידות נדרים ומבואר שעיקר הנדר הוא אך ורק על ידי התפסה.

ועיין שם במחנ"א בהמשך דבריו וז"ל וכן מבואר מדברי הר"ן ז"ל שם עיקר הנדר הוא שיאמר דבר זה אסור עלי ובין שהתפסו ובין שלא התפסו זהו נדר אלא היכא שהתפסו בעינן שיתפסו בדבר הנדר ולא בדבר האסור וכדאמרינן ב"פ דשבועות מאי טעמא דאמר קרא איש כי ידור נדר לה' עד שיתפס בדבר הנדר ולא בדבר האסור כלומר שאע"פ שהנדר חל בלא התפסה אפילו הכי אם התפסו בעינן שיתפסו בדבר הנדר ולא בדבר האסור עכ"ל הר"ן, ומבואר מדבריו דאע"פ דכל שאמר כבר זה אסור עלי הרי הוא אסור מדין נדר מ"מ אם אסיק דיבוריה ואמר כחזיר אינו אסור מגזיה"כ דאמר איש כי ידור נדר דבעינן שידור בדבר הנדר ומשמע ליה דקרא אתא אפילו כשאמר לשון נדר מעיקרא שאמר כבר זה אסור דאפילו הכי כיון שהתפסו בדבר שאינו נדר לא הוי

בירורי הלכה

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

תוקף ההתחייבות בשטר "תנאים" בשידוכים

שטר ה"תנאים" הנהוג מאז ומקדם, מורכב בדרך כלל מכמה פרטים יסודיים. א' התקשרות החתן והכלה לישא זא"ז, וקביעת זמן לנשואין. ב' התחייבות הצדדים העומדים מצד החתן והכלה, הכוללת התחייבות לישא בעול הוצאות הנשואין והנדוניא, [בתקופות קודמות היתה עיקר ההתחייבות על אבי הכלה, אשר התחייב להכניס להזוג סכום מסויים כנדוניא, אשר שימשה כבסיס להקמת הבית החדש ופרנסתו, ולפעמים כללה גם התחייבות לסיפוק מזונות להזוג (קעסט בלע"ז) לשנים מסוימות]. בדרך כלל מעמידים גם ערב קבלן על התחייבות הצדדים. ג' קביעת קנס בסכום מסויים על הצד אשר לא יקיים את התחייבויותיו ואח ההתקשרות שבין הצדדים. ד' קבלת קנין אנב סודר מהחתן והכלה והצדדים והערכים.

התקשרות החתן והכלה לישא זא"ז, אינה חלה באופן משפטי, ואף קבלת קנין אין מועיל בה, הואיל ואין זה אלא קנין דברים, התקשרות זו אינה אלא גמר שידוכים, אשר חייבו חז"ל לעשותו קודם קדושין, באשר אסרו לקדש בלא שידוכי. [הקדמונים אף גזרו חרם על המיפר התקשרות זו, כמוזכר בדברי הפוסקים, אשר הפליגו מאוד בחומרת החרם]

לעומת כן, חיוב הקנס המוזכר בשטר, הינה מחייבת את הצדדים, וצד החוזר מחויב לשלם הקנס שקבעו לשלם לצד שכנגדו, וכאשר נקטו הפוסקים שאין בזה משום אסמכתא, [כיון שגורם בושת לצד שכנגדו, אמנם בשידוך שנגמר בסתר ללא פרסום, א"א לחייב הקנס, דאז הוא בגדר אסמכתא, כיון שאין שם בושת].

לענין התחייבות הצדדים בנדוניא וכיו"ב, אם כי ברור דעל הצדדים לקיימם, דאל"כ יתחייבו בחשלומי הקנס שנקבע על מי שלא יעמוד בהתחייבויות שנקבעו בעת התקשרות הצדדים, אך כאשר מת המתחייב, אף אם השאיר נכסים, נקטו גדולי הפוסקים דא"א לגבות מהירושים כלום, כיון דנקטו דגוף ההתחייבות לא חלה על המוריש ועל נכסיו, וגם חיוב קנס לא שייך להטיל על המוריש, שהרי אנוס הוא באי קיום התחייבותו, וממילא גם יורשיו אין חייבים בכך.

להלן יבואר בע"ה הטעמים שנאמרו במניעת חלות ההתחייבויות על הצדדים, ואשר עפ"י דנו הפוסקים אם נשתנה הענין בזמנינו, כאשר נוסח ה"תנאים" השתנה במשך הדורות.

דברי הרמ"א

דהתחייבות שבשידוכין הוי קנין אתן

א. שו"ע חו"מ (סי' רמ"ה ס"א): הכותב בשטר: נתתי שדה פלונית לפלוני כו', אבל

אם כתב בשטר אחננו לו, אף על פי שהעידו עליו העדים לא זכה המקבל. הגה: ואפילו קנו מידו, קנין דברים (טור בשם הרמ"ה). וכסעי' ב' כתב המחבר: ויש אומרים שאם קנו מידו, מהני לשון אתן. (הגה) ומהר"מ

ב"ש סי' נ' ס"ק ט"ו ופ"ת שם ס"ק י"ב), מ"מ אם יתן הקנס הרי הוא נפטר, וא"א לגבות ממנו מה שהתחייב, [משא"כ אילו היה חל ההתחייבות לא היה יכול להיפטר בנתינת הקנס, וע"ש עוד מש"כ לענין חרם הקדמונים שלא לבטל שידוך]. וגם נ"מ לענין אם מת, דאילו היה חל ההתחייבות היו גובין מיורשו כשאר חובות, משא"כ כשאין החיוב חל רק חיוב הקנס, בזה כיון שמת והרי הוא אנוס, אין עליו חיוב קנס, וממילא אין גובין מהיורשים כלום, ע"ש באורך.

דעת החת"ם והב"ם

בנכתב בלשון התחייבות

ב. ויעוין בפתחי תשובה (שם סק"ח) שכתב מדברי הסמ"ע הנ"ל מבואר, דאם כתבו תנאים הראשונים בלשון חיוב, שפיר גובין על פיו, והביא שכן מפורש בתשו' חת"ס (אה"ע ח"א סי' קל"ה), [ע"ש שדן בענין מי שהתחייב בתנאים ראשונים לזון את חתנו ו' שנים, וז"ל: אך כל זה אי היה כתוב בתנאים ראשונים כנוסחת כל תנאים ראשונים, פלוני יתן מזונות להזוג, אז הוה קנין אתן, וגם זה תליא באשלי רברבי רק שאין להוציא מהמוחזק, אבל באמת בתנאים ראשונים שלך דקדק וכתב התחייב את עצמו לזון הזוג על שלחנו ששה שנים רצופים מהנשואים ואילך, נמצא דהוה קנין גמור המועיל בכל אופן הראוי].

וכן עולה מבואר מדברי הבית מאיר בתשו' צלעות הבית (שכסו"ס ב"מ אה"ע - סי' י"ב), דהיכי דנכתב בלשון חיוב שפיר חל החיוב, [וע"ש דברים מחודשים, ויעוין מש"כ בע"ה בספרי משכן שלום (נוקי שכנים מילואים פרק ז' אות ט"ו)].

דעת הברית אברהם ובית שלמה

דאף בלשון חיוב אין מועיל

ג. אמנם בתשו' ברית אברהם (חומ"מ סי' כ"ט אות י"ב) העלה, דאף כשנכתב בתנאים הראשונים בלשון התחייבות, וכפי שהיה נהוג בזמנו, מ"מ אין החיוב חל, וע"ש (אות

פסק כסברא ראשונה, ולכן כתב דהכותב לאשתו בשעת השידוכין לעשות לה כתובה גדולה לא זכתה כל זמן שלא כתב לה, ולכן נהגו לעשות תנאים חדשים בשעת החופה, ועיין באבן העזר סימן נ"א.

ומבואר, דההתחייבות הנעשה בין הצדדים בשעת שדוכין, כיון שנכתב בלשון "אתן", [והיינו שכותבין צד החתן יתן כך וכך כו', ולא נזכר לשון התחייבות], הרי דין זה תלוי במחלוקת הראשונים שנחלקו בדין קנין אתן אי מועיל או לא, ולכן נהגו לעשות תנאים חדשים בשעת נשואין, ובסמ"ע (סק"ב) ביאר הדברים, דבשעת כתיבת התנאים הראשונים אין רוצים להתחייב בחיוב ושעבוד גמור מיראה שמה יתחרטו א' מהצדדים מאיזה סיבה וירצה לחזור בהשדוכין, ומש"ה אינו מקבל עליו אלא בקנין אתן כך וכך דאינו חל, ולא נתחייב לקיים דברי התנאים אלא מכת הקנס שקיבלו עליהם כל צד אם יחזרו מהשידוכים, משא"כ בשעת חופה דאז משם והלאה תו אין אחד מסופק שמה יחזרו מהרדי, ומש"ה רגילים לעשות תנאים חדשים, והיינו דמה שכבר קיבלו אנפשם בקנין אתן מחייבין עכשיו נפשם בשעבוד גמור ובקנין מעכשיו דמועיל, עכ"ד בקיצור, ויעו"ש אריכות דבריו.

וכ"כ הרמ"א עוד בשו"ע אה"ע (סי' נ"א) ח"ל: אבל אם אמר: אתן כך וכך, וכן חתן שפסק לעשות לה כתובה כך וכך, ובשעת הנשואין חוזרים בהם, עיין בח"ה סי' רמ"ה אם צריך לקיים מצד הקנין, אבל מצד הקנס שפסקו על עצמן ודאי צריך לקיים, ולכן נהגו לעשות תנאים חדשים קודם הנשואין, כן נראה לי.

וע"ש בב"ש (סק"י) שביאר, דאף דעכ"פ חיוב הקנס חל, [והיינו משום דהקנס עושין בלשון חיוב, שכל א' מהצדדים מקבל עליו שאם לא יקיים מה שנתחייב ישלם כו"כ קנס, וכיאררו הראשונים דאין בזה משום אסמכתא כיון שיש שם בושת לצד השני, אם לא שנעשה השידוך בסתר ללא פרסום, דאז הקנס הוא בגדר אסמכתא, וא"א לגבותו, עי']

אך הבי"צ מסיק שם, דכיון שרגילין לכתוב בסוף השטר וקנינא על כל מה שכתוב ומפורש לעיל, ודאי קאי גם על החיוב, וסיי: והן אם נימא דהאב התחייב עצמו לבתו, או דנימא דהתחייב עצמו לאבי החתן, או להחתן, מ"מ כיון דהתחייב עצמו בקנין מהני, וע"ש בסוף התשובה. [וכ"כ הצמח צדק (ליובאוויטש) בתשו' (חו"מ סי' ל"ב אות ה')] דכשנכתב בסוף השטר דכל הנ"ל נעשה בחיוב גמור בקאג"ס, שפיר חל החיוב, ע"ש.

אמנם בתשו' נטע שעשועים הנ"ל שהביא הבי"ש הנ"ל מפורש, דאף כשכותבין וקנינא על כל הא דכתוב ומפורש לעיל, מ"מ הקנין אינו אלא על הקנס, ומה שכותבין על כל כו' הכוונה לפרש דחיוב הקנס הוא על כל הפרטים שנתפרשו בשטר, ובאי קיום א' מהם יתחייב בקנס, ע"ש.

ובשו"ת אא"ז מהרש"ם (ח"ד סי' קט"ו) הביא הרב השואל דברי הנט"ש הנ"ל והוסיף בזה דברים, אך מהרש"ם בחשובתו פקפק בסברא זו, ע"ש, [אם כי לדינא מסכים דא"א להוציא מיורשים אחר שמת הפוסק, ע"ש באורח]. אמנם בתשו' שכתב כמה שנים אחר כך (ח"ז סי' פ"ב הנושאת את התאריך א' קרח תרנ"ד והזכיר בה: "וזה כמה שנים כתב לי חכם אחד", וכוונתו לדברי הרב השואל בתשו' הנ"ל) הביא דברי חת"ס וב"מ הנ"ל, דנקטו דבנכתב בלשון חיוב הרי הוא חל על הצדדים, והביא שכדבריהם כתב גם בשו"ת תפארת צבי (אה"ע סי' ע"ז) ובשו"ת משיבת נפש (סי' ע'), ולעומת כן הביא דברי הברי"א הנ"ל הסובר דאין מועיל התחייבות שבתנאים ראשונים, והביא עוד משו"ת מגדל השן (סי' מ"ה) שהעלה ג"כ דאין מועיל ת"ר אף כשנכתב בל' חיוב, ושכן מנהג רוב בתי דינים שלא לגבות ע"פ תנאים ראשונים, ונראה שכן מסקנת מהרש"ם לדינא, ע"ש. אמנם בתשובה קודמת (ח"ז סי' ל' הנושאת את התאריך ב' משפטים תרנ"ג) נקט בפשיטת כדעת החת"ס ושאר פוסקים ה"ל דבנכתב בלשון חיוב מועיל, ודלא כמסקנת המגדל השן, וכן

י"ב) שביאר הטעם, דכיון שכותבין בתנאים שהחתן ישא את הכלה והקנין נעשה גם על זה, הרי כיון שהקנין אינו מועיל על ההתחייבות לנשואין דהוי קנין דברים, ממילא בטל כל הקנין ואין חל גם לענין התחייבות הנדוניא, דהוי כקני את וחמור, ויעוין שו"ת אא"ז מהרש"ם (ח"ד סי' קט"ו וח"ז סי' פ"ב) שהביא דבריו, ונתבאר שם, דאף דקיי"ל גבי קני את וחמור דקנה מחצה שאני הכא שהכל תלוי בנשואין, ע"ש.

ויעוין עוד בשו"ת בית שלמה (אה"ע סי' ס"ד וס"ה) שכתב ג"כ דהמנהג הוא דאין גובין מהיורשים, ונוהגין גם לעשות תנאים חדשים כשעת נשואין, אף דזומנו כבר הורגלו לכתוב בלשון התחייבות, והביא דברי הברי"א הנ"ל וטעמו, והוסיף עוד טעם, דכיון שכותבין הקנס בסוף השטר ומסיימין וקנינן כו', הרי שהדבר מתפרש דכל הקנין נעשה רק על הקנס, והביא שכן מפורש בתשו' נטע שעשועים (סי' מ"א) שהביא כן מתשו' ראנ"ח, ע"ש.

דעת הבית יצחק ומהרש"ם

ד. ובתשו' בית יצחק (אה"ע ח"א סי' קי"א) דן בסברא זו, ותחילה ציין לדברי הח"מ (סי' נ"א סק"א) והב"ש (שם סק"ח) שצדדו ג"כ דהקנין לא קאי רק על הקנס, ושכן משמע מדברי הסמ"ע (חו"מ סי' רפ"ו) דאף אם נכתב בלשון חיוב אין הקנין לזכות לבנו או לבתו, אלא על חיוב הקנס לצד שכנגדו, וביאר הבית יצחק, דמצד השטר בעצמו בלא קנין אינו מועיל, לפימש"כ הפוסקים דחיוב בשטר אין מועיל כשנעשה בתנאי, כמבואר בחומים ונתי"מ (סי' ס' על ש"ך ס"ק כ"ו), וה"נ הא החיוב הוא רק כתנאי שישאו זא"ז, ואינו חל בלא קנין, [ועי' בשו"ת אא"ז מהרש"ם (ח"ד סי' קט"ו) שמבואר ג"כ דברים אלו, ואמנם אין הדברים מוסכמים, עי' שו"ת אא"ז מהרש"ם (ח"ה סי' מ"ה), ועי' ספר משפט הערב (לידיו הרה"ג ר' צבי חיים דישון שליט"א - מלואים סי' ד)].

בב"י (אה"ע סו"ס קי"ח), שדן במי שנתחייב וקיבל קנין מלאה אשתו שאם תמות בחייו יתן כך וכך מעות לבניה, וכתב ע"ז הרשב"א: אבל מה שמספק עלי ענין השטר, לפי שאני רואה שלא חייב עצמו הבעל ולא קנו מידו ליורשים, אלא שקנו מידו ללאה אשתו, וגם ללאה לא חייב עצמו ולא קנו מידו ליתן לה, אלא אמר לה הריני לוקח לך בקנין שאתן לפלוני כן וכך, וא"כ במה נשתעבד ליורשים, שהרי לא קנו מידו להם, וגם ללאה לא קנו ליתן לה ושזיכו הם מחמתה, וכל האומר קנו ממני לראובן שאתן לשמעון במה קנה שמעון, זהו שסיפק עלי הדין כנגד היורשים כו'. עכ"ל.

והיינו, דלא מהני התחייבות רק כשאדם נוטל קנין מראובן שיתחייב ליתן לו מעות, דזה הוי שעבוד ממוני, ונמצא דיש לו לראובן זכות ושעבוד בנכסי המתחייב לקבל מעות מהמתחייב, [וכמו שביאר הרמ"ה (ריש ב"ב אות כ"ו) דמה"ט אין זה קנין דברים, דמעתה יש לו זכות ממון בשל חבירו], אבל משקיבל קנין מראובן להתחייב ליתן מעות לשמעון, והיינו שההתחייבות היא לראובן ולא לשמעון, אלא שצורת החיוב היא לתת לשמעון, וזהו מה שנתחייב לראובן, אין זה חיוב ממוני, שהרי לא יגיע לראובן ממון, והרי זה קנין דברים בעלמא.

בירור שיטת הפתח הבית

בתתחייבות שבשדוכין

ז. וזהו כנראה גם כוונת הפתח הבית, דבתנאים ראשונים, אף שכותבים לשון התחייבות, מ"מ ההתחייבות אינה כלפי הזוג, אלא כלפי צד שכנגדו, דשני המחותרים מתחייבים ומשתעבדים זה לזה לתת כך וכך לזוג, [נכמבואר בתשו' מהרי"ו שצ"ח הפתח"ב, והוא בסי' ק"ד, ע"ש שכתב לגבי הקנס שהחיוב הוא לצד שכנגדו ולא לזוג], ונמצא דאבי החתן התחייב לאבי הכלה לתת כו"כ לווג, וכן להיפך, וחיוב כזה אינו מעילי, דהוי קנין דברים כמפורש בתשו' הרשב"א.

נקט בהסכמתו על קונטרס הסמ"ע (מתאריך כ"ג אדר תרנ"ד) שנדפסה בשו"ת מהרש"ם (ח"ט סי' קי"ב), וע"ע דעת תורה (יו"ד הל' ריבית סו"ס קע"ו), והיה נראה לומר דחזרו בו אח"כ ונקט להלכה כמסקנת המגה"ש כמפורש בתשו' הנ"ל (מא' קרח תרנ"ד), אך מצאנו לו עוד בתשובה מאוחרת יותר (ח"ב סי' רס"ו שנכתבה בשנת תרנ"ח כנוצר בגוף התשובה) דשוב נקט שם בפשיטות כדעת החת"ס ודעימיה, וצ"ע בדעתו.

שיטת בעל הפתח הבית

ה. ומצאתי עוד דברים בענין זה בספר פתח הבית למהר"א טיקטין (ענינים - סי' ל"ח ענף ג'), וז"ל: ומעורר נסחפתי בתנאים שלנו שנכתב בלשון התחייב עצמו, א"כ מהני אף לכו"ע, דדוקא לפי הנוסח של נחלת שבעה שנכתב בל' יכניס הוי קנין אתן, אבל בל' חיוב מהני לכו"ע, וא"כ נפל האי דינא בבירא לדידן, וכל מה שפלפלו הפוסקים בזה אין ג"מ כלל לפי נוסח שלנו, וגם תנאים אחרונים שכותבין עתה הוא ללא צורך, ותמהתי איך לא ביאר זה א' מן האחרונים. כו', וסבור הייתי לומר, דנהי שנכתב עתה בלשון חיוב מ"מ לא הוי רק כמחייב לצד שכנגדו כמ"ש מהרי"ו, והדר לא הוי רק משום קנס, א"כ ניחא הכל כו', אך אין זה תלוי בקנין אתן, ועדיין הדבר ספק אצלי כו'. ע"ש.

ונראה לכאן כוונת דבריו, דאף אם נעשה בחיוב גמור וקבלו קנין להתחייב במה שהבטיחו, מ"מ אין הקנין להתחייב להזוג, אלא כל אחד מתחייב לצד שכנגדו לתת להזוג כו"כ, וכל כה"ג אין הקנין חל, וכמו שיבואר בע"ה להלן, [וזה דלא כהבי"צ שכתב דאף אם החיוב הוא לאבי החתן אין חסרון בזה, כיון דעכ"פ נתחייב בקנין]..

דברי הרשב"א במתחייב לראובן

ליתן מנה לשמעון

ו. ויטוד הדברים מבוארים בתשו' הרשב"א (ח"א סי' אלף וקמ"ב) המובא

דברי הרשב"א בלוח המתחייב לשלם חובו של מלווה

ט. עוד יש דברים בזה, דהנה יעוין בתשו' הרשב"א (ח"ב סי' קע"ד) שדן במי שלוה מעות מיתום והתחייב לשלם המס שיחייב היתום למלך, וכתב בזה הרשב"א בזה"ל: ועל ענין המס אפשר דאפילו פרעו הוא אינו אלא אבק רבית, לפי שלא היה היתום חייב כלום לתת באותה שעה שחייב עצמו יעקב בפרעון המס, ולא עוד אלא שאפשר לא יבקש המלך מס כל אותן השנים כו', ע"ש, והו"ד בב"י (יו"ד סי' קע"ז), ומשמעות לשון הרשב"א דהאי טעמא דלא היה היתום חייב המס באותה שעה סגי למיחשביה רק א"ר, אף אם ברור שיתחייב לבסוף, ומשמע דהיינו משום דכיון שלא היה חייב מס באותה שעה לא חל התחייבות הלוה לשלם המס העתיד לבא, וממילא לא חשיב רבית קצוצה. [ולכאור' זה דלא כדעת הריטב"א בח"י (ב"מ דף סה ע"ב) שכתב דכל שהתנה עם המלווה וקיים דברו אע"פ שהיה יכול לחזור בו ולא לקיים הוי רבית קצוצה, דכל שאומר ועושה בענין רבית אסור, ע"ש, ואולי יש לחלק דבהתחייבות שאי אפשר לה לחול ע"פ הדין לא חשיב רבית קצוצה, ודברי הריטב"א הם רק בדבר שבעיקרו יכול לחול עליו אלא שיכול לחזור בו מסיבה צדדית או מחמת תסרון קנין, אך לשונו משמע דבכל גווני כל שאומר ועושה חשיב רבית קצוצה, וצ"ע].

ויש לבאר דברי הרשב"א, דלפום ריהטא צ"ע למה לא יוכל לחול החיוב על הלווה מעכשיו לשלם חיוב המס שיחול בעתיד על היתום, ואף אם נרמהו לדבר שלא בא לעולם, הרי נקטינן דיכול אדם להתחייב אף בפירות דקל שלא צמחו, כמפורש בטור ושו"ע (ח"מ סי' ס' ס"ו), [לפי המבואר בנתיח"מ (שם סק"ו) דגם כמתחייב פירות דקל אין החיוב חל מעכשיו, ולדעת כמה ראשונים יכול לחזור בו קודם שבאו הפירות לעולם, י"ל דה"נ גבי מתחייב לשלם חוב

[ואמנם כפיה"נ לא ברירא ליה להפתח הבית דיו', וכמוש"כ בסו"ד דא"כ אין זה תלוי באתן, והיינו דהרי חזינו דהפוסקים דנו בהתחייבות דתנאים, וכתבו דהוי קנין אתן, ותליא בפלוגתא דרבוותא בדין קנין אתן. ואילו לסברת הפה"ב הרי אף אי מועיל קנין אתן, מ"מ הכא שהחיוב נעשה בין הצדדים אינו חל. ואולי י"ל דכשאין כותבין ל' חיוב אלא אתן כו"כ לזוג, הרי שהחיוב אתן נעשה להזוג, ולכן אי מועיל קנין אתן חל החיוב התחייבות, וההתחייבות נעשה בין הצדדים שוב אינו מועיל, וצ"ב].

ומצאנו עוד סימוכין ומקורות לסברא זו דא"א להתחייב לראובן לתת מנה לשמעון, וכדלהלן בע"ה.

מלמד שמתחייב לאב ללמוד עם הבן

ת. הנה, יעוין בדברי הרמ"א בשו"ע (ח"מ סו"ס של"ג) דמי ששכר מלמד לבנו, ואח"כ א"ל לך מעמדי ונתרצה המלמד, יכול בעה"ב לחזור בו ולעכבו, ומשום דא"י למחול שעבודו של נער. [ומקור הדברים בב"י (סי' של"ד ס"ה) מהמרדכי (פרק האומנין סי' שמ"ו) ותשו' הרשב"א (ח"א סי' תתצ"ג) והיא תשו' מהר"ם מרוטנברג]. ומבואר דהאב ששכר מלמד לבנו המלמד משועבד להבן, ולכן אין האב יכול למחול השעבוד.

ולכאור' יפלא דמהכ"ת משועבד המלמהד להבן, והרי האב הוא ששכרו והוא משלם תמורתו, ומסברא י"ל דהשעבוד שנשתעבד המלמד מדין פועל הוא להאב ולא להבן. [ועי' שו"ת מהרי"ל דיסקין (פסקים אות רכ"ג)].

ושמעתי בזה ממו"ר הגר"י דז' מיטרובסקי שליט"א לבאר ע"פ האמור לעיל דא"א להתחייב לראובן ליתן מנה לשמעון דהוי קנין דברים, דלפי"ז הרי עד"ז א"א לפועל להשתעבד להאב ללמוד עם הבן, וע"כ השעבוד הוא להבן, ודוק.

שלא נתחייב עדיין אינו חל עד שיתחייב בחוב זה, וצ"ע.]

בידור דברי הרשב"א

י. ונראה לענ"ד לבאר הדבר, דהנה בעיקר התחייבותו של הלוח לשלם חובו של מלוה שחייב לאחרים, יש לדרוך באיזה אופן חל חיובו של הלוח, דאין לומר שהחיוב נעשה ישירות כלפי בע"ח של המלוה, [ומתחייב מדין עבד כונעני, דהרי הוא כמי שאמר המלוה להלוה הילך דינר והתחייב כך וכך לפלוני בעל חובי], דהרי באופן זה לא ייפטר המלוה מחוב שחייב לבעל חובו כשישלם לו לוח שלו, שהרי חוב עצמו הוא משלם שנתחייב לו על ידו, ועל כרחק ההתחייבות נעשית בין הלוח והמלוה עצמן, שהלוח מתחייב כלפי המלוה שלו לשלם חוב שיש למלוה לבעל חוב שלו, ואז כשמשלם הלוח לבע"ח דמלוה עבור המלוה הרי הוא נפטר מחובו.

ומעתה יש לדרוך לפי המתבאר מדברי הרשב"א הנ"ל דא"א להתחייב לאחד ליתן ממון לאחר, ומשום דקנין דברים בעלמא הוא כיון שזה שנתחייב כלפיו אינו עתיד לזכות בשום ממון מהמתחייב, היאך א"כ יחול הך חיובא דלוה שמתחייב למלוה ליתן ממון לבע"ח דיליה.

אמנם החילוק פשוט, ומשום דשאני הך חיובא שמתחייב ליתן לבע"ח שלו ולפרוע חוב דיליה, דזה שפיר חשיב זכות ממון, דמה שנפרע חובו חשיב בהגעת הממון לידו, [דאף הדפורע חובו של חבירו שלא מדעתו נקטינן דהניח מעותיו על קרן חביו ואין הלוח חייב לו כלום, היינו דוקא בעשה שלא מדעתו, אבל בצוה לו לפרוע חובו ודאי חייב לשלם לו מעיקר הדין, וכמבואר בשו"ע (חור"מ סי' ק"ל ס"ב) לענין ערב שפרע חובו של לוח על פי ציווי דודאי חוזר וגובה מן הערב, וע"ש בקצוה"ח (סק"א), ועי' ספר משפט הערב (מלואים סי' ל"ג), וע"ע בש"ך (שם סי' צ"א ס"ק כ"ז) לענין אומר לחנוני ליתן לפועלים ונתן להם דודאי חייב לשלם

אח"כ לחנוני, דכיון דבשבילו ובציווי נתן הו"ל איהו לוח, דמה לי הלוח לו או הלוח לשלוחו בשבילו, ע"ש, ומשמע דאף בפועלים שאינם בני שליחות הדין כן, וא"צ לזכייט שליח, אלא כל שנתן והוציא מעות בשבילו בציווי ונהנה מאותו ממון שנפרע חובו, הרי זה כקבלת הממון, וכן מפורש בתשו' הרשב"א (ח"ג סימן נ"ט) המובא בב"י (סי' ס"ז מהו"י"ג), שכתב דערב שפרע למלוה וקודם שחזר וגבה מהלוה עברה שמיטה, דהתוב נשטמ, וביאה הטעם, "לפי שמשעה שפרע חזרו על הלוח כמלוה וחייב לערב ונעשה לו כמלוה על פה ומשטמ", ומפורש דהרי זה כמלוה ממש להלוה, וע"ע ח"י הרמב"ן והרשב"א (ע"ז ס"ג ע"ב) שכתבו לענין חנוני שנתן לפועלים על פיו של בעה"ב דודאי מתחייב בעה"ב דהרי זה לוח או ערב, ועי' ח"י הריטב"א שם, וכן עולה מבואר עוד מדברי הרשב"א בתשו' (ח"א סי' תרפ"ו) המובא בד"מ (יו"ד סי' קע"ג אות ר'), שכתב שם דראובן שחייב לשמעון אלף זוז אסור לו ליתן חמש מאות זוז ללוי ע"מ שיסלק את שמעון כשיגיע הזמן בכמה שיתפשר עמו, אבל רשאי לתת לו ר' זוז ע"מ שיפטרנו לאחר זמן מאומנות המלך ששוה ש' זוז, דשמא יוכל להתפשר עמו בפחות, ומשמע שם דהחילוק הוא, משום דהתם אינו חייב למלך כלום מחמת שום ממון שלוח ממנו, משא"כ בחייב לחבירו אלף זוז שהוא חייב מעיקר הדין, (עי' ט"ז סי' קע"ז ס"ק י"ח), והיינו ע"כ כנ"ל, דכיון שחייב מן הדין לשמעון, הרי כשיפרע אח"כ לוי לשמעון לשלם חובו של ראובן הרי הוא כנותן ממון לראובן, וכמבואר, וע"ע מ"מ (פ"ה ממלוה הי"ד ד"ה כתב מרן כו'), וכיון דמה שנפרע חובו חשיב כקבלת ממון מהפורע, שפיר חייל הך שעבודא שנשתעבד לו הלוח למלוה ליתן ממון לבע"ח דיליה, ומשום דחשיב כקבלת זכות ושעבוד ממון אצל חבירו, כיון שבנתנית ממון זה להאחר ייפרע חובו.

הימנו של שמעון למחול כו', ודוקא כשלא אמר זכה בעבור פלוני דודאי זכה ההוא פלוני, ואין לו כח לעכב בידו ולמחול, דזכין לארם שלא בפניו. עכ"ל.

ולפום ריהטא כוונתו לחלק בין קיבל קנין עבור לוי מדין זכיה, דאז הזכיה היא ללוי ואין שמעון יכול למחול, לבין מקבל קנין להתחייב לשמעון ליתן חפץ פלוני ללוי, דאז החיוב הוא לשמעון ויכול למחלו.

ומבואר דשפיר שייך לקנות מראובן לשמעון שיתחייב ליתן מנה ללוי, אף שהחיוב הוא כלפי שמעון, [ואשר לכן יכול שמעון למחול החיוב, משא"כ באופן השני שהחיוב נעשה בתורת זכיה ללוי, והחיוב בפועל הוא ללוי, דאז אין שמעון יכול למחול החוב אף שהקנין נעשה על ידו, כיון שאין זכות החוב לשמעון אלא ללוי, ודלא כסברת הרשב"א.

בירור סברת התוס' רי"ד

יב. ויש לבאר סברת התורי"ד דמהני הך התחייבות ולא חשיב ליה קנין דברים, דהנה אילו היה אומר שמעון לראובן תן מנה ללוי ואני אחזיר לך מנה והיה ראובן נתן המנה ללוי היה שמעון חייב להחזיר מנה לראובן מדין ערב, וכמבואר בגמ' (קדושין ז' ע"א) באומרת תן מנה לפלוני ואקדש אני לך, ואף שלא קיבל שמעון המנה מ"מ כיון שהוציא ראובן מנה על פיו נתחייב לו שמעון מנה, והטעם מבואר בראשונים דבהיא הנאה שהוציא ראובן מנה על פיו מתחייב לו שמעון מנה.

וחזינן דנתינת ראובן ללוי על פיו של שמעון חשיב נתינת הנאה לשמעון, [ואשר משום כן יכול שמעון להתחייב לראובן בתמורת זה], וכיון שכן מסתבר דיכול ראובן להתחייב להנות את שמעון בהנאה זו שיוציא ממון על פיו, [דכמו שאדם יכול להתחייב לחבירו כור חטין מסתבר דכמו"כ יכול להתחייב לתת לו הנאה מסוימת שהיא שוה ממון].

ומעתה י"ל דס"ל להרשב"א דזהו דוקא כאשר בשעה שמתחייב הלוה לפרוע חובו של מלוה כבר רמיא החוב על המלוה, דאז שפיר מועיל הך חיובא שנתחייב ליתן ממון לבע"ח דמלוה, וכמבואר דהתחייבות זו חשיב כזכיית זכות ממון בשל המתחייב, אבל בעובדא דהרשב"א דבשעת הלוואה לא היה עדיין חוב המס על היתום, א"א שיחול הך חיובא שנתחייב הלוה לשלם המס למלך עבור היתום המלוה, ומשום דכיון דבשעת התחייבותו עדיין אין חוב על היתום, הרי נמצא דהתחייבות זו שהתחייב הלוה ליתן ממון למלך אין בו כעת שום זכות המלוה, והרי זה קנין דברים, [ולא דמי למתחייב פירות דקל שלא צמחו דשפיר חייל חיובו, ומשום דאף דהפירות אינם בעולם הרי הגוף בעולם ונשתעבד גופו של המתחייב לתת לו פירות דקל כשיצמחו, ומיד זכה זה בזכות שעבוד זה, משא"כ הכא דהחסרון בגוף ההתחייבות דהתחייבות זו לתת ממון להאחר אין לו בו שום זכות ממון כעת, ורק לכשיתחייב לבע"ח שלו אז יהיה לו זכות בהן התחייבות, וכל כה"ג ס"ל להרשב"א דא"א שיחול החוב מעכשיו].

דעת התוספת רי"ד

במתחייב לראובן ליתן מנה לשמעון

יא. אמנם עיקר יסוד זה שלמדנו מדברי הרשב"א דא"א לראובן להתחייב לשמעון לתת מנה ללוי, כפי הנראה אינו מוסכם, דהנה יעוין בתוספת רי"ד (כתובות דף נ"ג ע"א הנדפס בגליון ש"ס וילנא וכ"ה בפסקי הרי"ד שם), בהא דמבואר שם בגמ' לענין כתובת בנין דכרין [שמתנאי כתובה בניה יורשים דמי כתובתה אף כשמתה בחיין], דאם מחלה האשה כתובתה לבעלה ליכא דין כתבנ"ד, וכתב התורי"ד: מכאן מוכח שראובן שאמר לשמעון קנה ממני בסודר שאתן ללוי חפץ פלוני, אם ירצה שמעון למחול מוחל, (והרב אומר אם ירצה למחול א"י למחול ולהפסיד ללוי מה שקנה בשבילו כו'), ולא אמרינן זכותא דלוי הוא ולא כל

ומשמע מדבריו דהא דמהני מחילת האשה בכתבנ"ד הוא משום דהחוב הוא להאשה, צ"ע, דהא בגמ' (ב"ב דף קל"א ע"א) הוכיחו מהא דחילל חיוב כתבנ"ד בשעת נישואין אף שאין הבנים בעולם, [אף דבעלמא אין אדם יכול לחייב עצמו לדבר שלבל"ע], דתנאי ב"ד שאני, ע"ש, ומפורש דחיוב כתבנ"ד הוא להבנים ולא להאשה.

והא דמבואר בגמ' כתובות שם דמועיל מחילת האשה בכתבנ"ד, אף דהחוב הוא להבנים, צ"ל דכיון שמחלה חיוב כתובתה לא שייך תו כתבנ"ד, [שעיקרה כשהבעל היה חייב לה כתובתה דאז כשמת בניה יורשים כתובתה, ועומדים כאילו במקומה לקבל כתובתה, עי' אב"מ (סי' קי"א סק"ט) ותשו' מהרי"ט (ח"א סי' ל"ח), ואכמ"ל], ולפי"ז אין ללמוד מדין כתבנ"ד למתחייב לשמעון ליתן מנה ללוי, [וזהו כנראה סברת הרב המובא בתור"ד שם, ושור"ר בספר פסקי הרי"ד כתובות שם דאיחא שם כל' הנ"ל שבתור"ד, והמהדיר הביא הערת הרב מתוך כת"י, ושם סי"ם בסברא זו דשאני כתבנ"ד דכיון שמחלה לבעלה הרי לא ירש ממנה הכתובה ולא שייך כתבנ"ד, ע"ש].

בירור שיטת התוס' רי"ד

טו. וצ"ל בדעת התור"ד דס"ל דהא דמועיל מחילת האשה לכתבנ"ד אינו מטעם הנ"ל, אלא משום דאף דהחוב הוא להבנים מ"מ כיון שהוא מתנאי כתובה הרי האשה היא סיבת החיוב ע"י נישואיה, ולכן שפיר יכולה האשה למחול, [וכדמצינו להרמב"ם (סופי"ז מאישות) דס"ל דהאשה יכולה למחול מזונות הבנות, ועי' ח"מ וב"ש (ר"ס קי"ב) דאפשר דלכו"ע מועיל מחילה מפורשת בזה, ואף דהחוב אינו להאשה אלא להבנות, כמבואר בגמ' (כתובות דף ק"ב ע"ב וגיטין דף נ"א ע"א) דאין מועיל קנין לגבות מזונות ממשעבדי כיון דאין הבנות בעולם בשעת קנין, הרי דהחיוב הוא לבנות ולא לאשה, וכן מבואר בחי' הגרע"א (כתובות נ' ע"ב ונ"א ע"ב) ובכני אהובה

ומעתה י"ל דזהו סברת התור"ד, ונוקים דאיירי כשמעון גילה דעתו שרוצה שראובן יתן מנה לשמעון, [דומיא דכתובת בנ"ד דהוא משום רצון האשה שרוצה שיתחייב לבניה, וכן הוא סתמא דמילתא דאין ראובן בא להתחייב לשמעון ליתן ללוי רק כשמעון רוצה בכך], ונמצא דנתינה זו שיתן ראובן ללוי יש בה גם נתינת הנאה לשמעון, ולכן שפיר חילל הך חיובא שנתחייב ראובן לשמעון ע"י קנין, ולא חשיב קנין דברים כיון שיגיע הנאה לשמעון מנתינה זו, וכמושנ"ת.

בירור שיטת הרשב"א

יג. ואם כנים הדברים י"ל דהרשב"א דס"ל דאין מועיל התחייבות כזו לשיטתיה אזיל, דס"ל (קדושין ח' ע"ב) דרין ערב אינו מחמת הנאה שהוציא מעות על פיו, וס"ל דאין מועיל דין ערב רק כשאב לבן דעת, וזכיית הלזה הוי כאילו בא המנה ליד הערב, ע"ש, דלפי"ז מבואר דנתינה לאתר על פיו לא מיחשיב כלל הנאה להמצווה, ודין ערב הוא רק משום דחשבינן כקבלת המעות ממש ע"י הערב, ומעתה לא שייך תו להתחייב להוציא מעות על פיו, כיון דלא מיחשב ליה כהנאה להמצווה, וכשנתחייב ראובן ליתן מנה ללוי על פיו של שמעון אין כאן שום הנאה ממונית לשמעון, וכדחזינן דא"א ששמעון יתחייב מכח זה לראובן, וממילא אין כאן התחייבות ממונית מראובן לשמעון והוי קנין דברים, [ואין לומר שיחול החיוב ליתן ללוי משום דנתינה זו תיחשב ככאה ליד שמעון, דא"כ היה מן הדין שייפטר גם ע"י נתינה ממש ליד שמעון, והרי קבלת הקנין נעשה באופן שלא יוכל לקיים חיובו רק בנתינה ליד לוי, וחיוב כזה אין בה משום התחייבות ממונית לשמעון].

גדר כתובת בנין דכריין

יד. ואמנם באמת עיקר דברי התור"ד שבא ללמוד דינו [דכשנתחייב לשמעון לתת מנה ללוי דמצי שמעון למחול החוב], מדין כתובת בנין דכריין דמועיל מחילת האשה,

ולכן א"י למחול, וצ"ע, [אך דברי הרמ"א הנ"ל (אות ח') אינן מתאימין לדברי הרי"ד לדבריו יועיל מחילת האב, וע"ע בפ"ת (חר"מ סי' ס"ו ס"ק י"ז), וצ"ע].

ואם נפרש כן דברי החוס' רי"ד הרי שוב אין מוכח כלל מדבריו דפליג אסברת הרשב"א, ושפיר י"ל דאין ראובן יכול להתחייב לשמעון לתת מנה ללוי, וכמבואר.

דיעות האחרונים

יז. אמנם כבר הובא לעיל (אות ד') דכתשו' בית יצחק נקט בפשיטות דשפיר חייל חיוב שמתחייבים הצדדים לתת להזוג אף שהחיוב אינו להזוג אלא בין הצדדים, והוא דלא כסברא הנ"ל, וידידי הרה"ג ר' זלמן דישון שליט"א העירני לדברי האבני נזר (אה"ע סי' רס"ג) דמבואר ג"כ בדבריו דשייך שיתחייב ראובן לשמעון ליתן מנה ללוי, ע"ש.

ואף אם ננקוט כסברת הרשב"א דאין מועיל חיוב באופן זה, אכתי דברי הפתח הבית שכתב דמה"ט אין חל חיוב נדוניה אף בכתבו כלשון חיוב, ומשום דהחיוב הוא לצדדים לתת להזוג, אינם מוסכמים, ומשום די"ל להתחייבות הצדדים הוא להזוג, וכן מבואר מדבריו אא"ז מהרש"ם בתשו' (ח"ז סי' פ"ב בסופו), וממילא שוב מועיל החיוב.

אלא דאכתי באנו למחלוקת הפוסקים הנ"ל, דלדעת הבר"א והבי"ש אין החיוב חל, משום דאין הקנין אלא על הקנס, או משום דיש שם קנין על הנשואין, וכמבואר, [וידידי הרה"ג ר' אהרן שטיינברג שליט"א העיר (קובץ בית אהרן וישראל גליון פ"ט עמ' קמ"א), דלפי הנהוג בזמנינו שכותבים שקבלו קנין מהחתן והכלה ומהמחותנים, דמפורש שהיה קנין מיוחד מהמחותנים, והקנין על הנשואין הוא בין החתן והכלה, הרי שוב ליכא הך ריעותא דקני את וחמור, כיון שנעשה קנין מיוחד רק על ההתחייבות].

אלא דאם יפרשו בהדיא שנעשה קנין מיוחד בין הצדדים על ההתחייבות להזוג,

(סופי"ט מאישות), והדבר מוכרע ממקומו, ומשום דאילו היה החוב להאשה היה מן הדין דכשמתה ירשו הבנים החוב ותו אינם צריכים ליוון הבנות, אע"כ החוב הוא להבנות, ומ"מ מועיל מחילת האשה, וכמו שביאר באור שמה (שם) דכיון דסו"ס ההתחייבות הוא לטובת האשה משום תנאי ב"ד יכולה למחול חיוב זה, ע"ש, ועי' שיעורי ר"ש (ב"ב פרק י"ג אות קי"א), ועי' אבי עזרי (פט"ו מאישות) ודבריו צ"ע, ולמד מזה הנהגת הרי"ד דכיון דחוינן דמהני מחילת האשה אף דהוי זכותא רבנים כיון דאתני בהדי האשה, [וכל' התוררי"ד, והכונה דמתנאי כתובה הוא], הוא הדין [וכ"ש] במתחייב לשמעון ליתן מנה ללוי, דאף דסו"ס זכותא דלוי הוא, מ"מ כיון שנתחייב לשמעון יכול שמעון למחול, [אך צ"ע דבתוררי"ד גופיה שם לעיל כתב בביאור דברי הגמ' בהא דבמחלה כתובתה ליכא כתבנ"ד כסברת הרב הנ"ל, וצ"ע].

בירור דברי התוס' רי"ד

טז. ומעתה יש לומר דגם עיקר דברי התוס' רי"ד בראובן שאמר לשמעון קנה ממני בסודר שאתן ללוי חפץ פלוני, אין הכוונה שהחיוב נעשה לשמעון, דבאמת החיוב נעשה ללוי, אלא שנעשה לטובת שמעון, [דומיא דתקנת כתבנ"ד דהחיוב הוא לבנים אלא שנעשה לטובת האשה], ובא ללמוד מדין כתבנ"ד דחוינן דמועיל מחילת האשה אף שהחוב הוא לבנים כיון דנעשה לטובת האשה, דה"נ גבי נתחייב ללוי לטובת שמעון דיכול שמעון למחול החוב, ומשום דאיכא אומדנא דכיון שנעשה החיוב ע"י שמעון ולטובתו, חלה הדבר ברצונו, וזהו כוונת הדברים באמר לשמעון קנה ממני כו' דהיינו כשעושה כן לטובת שמעון.

ומש"כ בסיפא דבאומר זכה בעבור לוי א"י למחול, י"ל דאיירי כשזיכה החפץ בקנין גמור ולא בחיוב, ותו לא שייך מחילה כיון דכבר זכה לוי בחפץ, או דהכוונה לחלק דבאומר זכה לא נעשה הדבר לטובת שמעון,

ב. אם נכתב ההתחייבות בתנאים הראשונים בלשון חיוב, ונעשה קנין סודר כדין, דעת רוב הפוסקים דהחיוב חל, וא"א לחזור בו, אך יש חולקים וסוברים דאף ככה"ג אין החיוב חל, משום דהקנין נעשה גם על התקשרות והתחייבות על נשואין, וזה הוי קנין דברים, וממילא בטל כל הקנין, וגם משום דסתמא דמלתא הקנין קאי רק על חיוב הקנס, וממילא א"א להוציא [כשחוזר בו קודם הנשואין] רק את הקנס. (אות ב-ה)

ג. אם נכתב בפירוש שנעשה קנין מיוחד בין הצדדים על ההתחייבות, ונעשה בלשון חיוב גמור, הרי גם לדעת הפוסקים הנ"ל החיוב חל, אמנם יש סוברים דגם באופן זה אינו מועיל, ומשום דסתמא החיוב נעשה כלפי הצדדים, שכל א' מהצדדים מתחייב לצד שכנגדו לתת כו"כ להזוג, וסוברים דחיוב באופן זה הוא בגדר קנין דברים. (אות ו-ז)

ד. אם נכתב ונעשה קנין בהתחייבות הצדדים ישירות אל הזוג, לכו"ע חל הקנין. (אות יז)

או יועיל לכו"ע, אלא דלדעת הפתח הבית צריך שיפרשו שהחיוב נעשה בין הצדדים להזוג, ולא בין הצדדים בעצמם, וכמבואר. [ולענין חזרה אחר שכבר נשאו זה לזה ועדיין לא קיימו ההתחייבות, עיי' בספר משפט הערב (מלואים אה"ע סי' א')].

העולה מהמבואר:

א. בזמן הקדום היו רגילין לפרש התחייבות הצדדים בשטר ה"תנאים" בנוסח: "צד החתן יתן כך וכך וצד הכלה יתן כך וכך", ובאופן זה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים אם מועיל קנין אתן, וא"א להוציא מהמוחזק, ולכן היו נוהגים לעשות תנאים חדשים בשעת נשואין, בלשון חיוב גמור, וקודם שעשו התנאים החדשים, וחזר בו א' מהצדדים, א"א לחייבו לשלם מה שנחתב בתנאים הראשונים, אלא שאם נכתב בשטר התנאים חיוב קנס לצד שחוזר בו, אפשר לגבות הקנס, [אך אם השידוך נגמר בסתר, א"א לגבות הקנס], וכשמת הצד שנתחייב, א"א לגבות מן הירשים התחייבות האב, אף אם השאיר נכסים, ואף הקנס א"א לגבות מהם. (אות א)



הרב אלימלך וינברג

בענין קידוש בשבת ודין טעימה לפני קידוש

בכ"פ ער"פ, (דף, א.), במי שהתחיל לאכול מבעוד יום, מפסיקין לשבתות, דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר, אין מפסיקין, כלומר, אלא גומר סעודתו ואח"כ מקדש, והא ר"י לא פליג אמתני' דמפסיקין לקרי"ש, ולא אמתני' דתנן בכ"פ לולב הגזול, יטול על שולחנו, והתם אמר דאין מפסיקין, משום דאתחיל מקמי דמטיא זמן חיובא, ואצ"ג דאסיקנא התם, אר"י אמר שמואל, אין הלכה לא כר"י, ולא כר"י, אלא פורס מפה ומקדש, התם היינו טעמא, משום דקידוש במקום סעודה, ומקמי סעודה איתקון, אבל בשאר מילי דאורייתא, כי אתחיל מקמי זמן חיובא אין מפסיקין, עכ"ל.

הנה הר"ן הוקשה לו, על הכלל שקבע, שאם התחיל לאכול בהתיר, אי"צ להפסיק אף למצוה דאורייתא, שא"כ אמאי פורס מפה ומקדש, וא"י להמשיך האכילה, ועלה תי' הר"ן, משום שיש הלכה מיוחדת בקידוש, שצריך להיות במקום סעודה, "ומקמי סעודה איתקון", ולכאור' כוונתו לומר, שכיון שהקידוש צריך להיות במקום סעודה, אם יגמרו אכילתם ואח"כ יקדשו, לא יהיה הקידוש במקום סעודה, שחלק מהכלל של קידוש במקום סעודה, נאמר בו ג"כ, שצריך הוא להיות, "מקמי סעודה איתקון", היינו, שרק אם הקידוש מתחיל הסעודה, או הוא דנחשב קידוש במקום סעודה.

וכ"כ הר"ן בסוכה, (דף י"ט, א בדפי רי"ף), וז"ל: התם היינו טעמא, משום דקידוש במקום סעודה, ומקמי סעודה אתחיל (כלומר, הקידוש הוא מתחיל בסעודת שבת ומתקן אותה-הערה על הר"ן שם), עכ"ל, ועיין בחידושי אנשי שם על הר"ן בשבת שם שכ', שדבריו בשבת ובסוכה, עולין למכונן אחד.

בגמ' פסחים דף ק"ו, א, ת"ד: זכור את יום השבת לקדשו, וזכרוהו על היין, עיי"ש, ומכאן המקור למצות קידוש, שהוא דאורייתא לכולי עלמא.

בשו"ע אור"ח סימן רע"א סעיף ד': אסור לטעום כלום קודם שיקדש, ואפילו מים, ע"כ, וכן הוא פשוט ומוסכם לכל הפוסקים באין חולק.

בפסחים דף ק, א, : דתניא: מפסיקין לשבתות דברי ר' יהודה, רבי יוסי אומר אין מפסיקין, ומעשה ברשב"ג ורבי יהודה ורבי יוסי, שהיו מסובין בעכו, וקידש עליהם היום, א"ל רשב"ג לר' יוסי ברבי, רצונך נפסיק וניחוש לדברי יהודה חבירינו, אמר לו, בכל יום אתה מחבב דבריי לפני רבי יהודה, ועכשיו אתה מחבב דברי רבי יהודה לפני דבריי, הגם לכבוש את המלכה עמי בבית, א"ל, א"כ לא נפסיק, שמא יראו התלמידים, ויקבעו הלכה לדורות, אמרו לא זוז משם, עד שקבעו הלכה כרבי יוסי, אמר רב יהודה אמר שמואל, אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי, אלא פורס מפה ומקדש, עכ"ד הגמ'.

בר"ן על הרי"ף, (שבת דף ד, א, בדפי רי"ף), כ' וז"ל: הלכך נקטינן, דבמידי דלא מיחייב ביה אלא מדרבנן, כתפלה, אפילו התחיל לבתר דמטי זמן חיובא, כיון דאיכא שהות בתר הכי אינו מפסיק, ובמידי דמיחייב בה מדאורייתא כקריאת שמע, כל שהתחיל לאכול בתר דמטי זמן חיובא מפסיק, אצ"ג דאיכא שהות בתר הכי, והיינו דתנן: מפסיקין לקריאת שמע, וסוגיין בפרק לולב הגזול (דף ל"ח), נמי מוכח, דבכל דבדאורייתא אצ"ג דאיכא שהות מפסיק, ומיהו, הני מילי בדאתחיל בתר זמן חיובא, או סמוך לה, אבל אתחיל מקמי הכי, אפי' בדאורייתא, כיון דאיכא שהות, לא מפסיק, דהא קידוש היום דאורייתא הוא, ואפ"ה תנן

והנה עפ"י הבנת הרע"א הנ"ל, הרי לא על הר"ן הקושיא, אלא על ר' יוסי היא הקושיא, איך אמר ר' יוסי בר"פ ערבי פסחים הנ"ל, דאין מפסיקין לשבתות, והיינו משום ההלכה שאם התחיל בהיתר, אין איסור לאכול קודם קיום המצוה, ואמאי אין איסור אכילה קודם קידוש, שהוא איסור עצמותי, כדהוכיח הרע"א הנ"ל, מהא דאפילו טעימה אסורה, ואטו נימא דיחלוק בה ר' יוסי, ויסבור, שבאמת קודם קידוש, הוא כקודם שאר מצוות התורה, ייש רק איסור אכילה של שיעור כביצה פת, ושרי טעימת מים ופירות, וצ"ע.

ובאמת בשו"ע של הרב בעל התניא, סי' רע"א ס"ט, כ' וז"ל: אסרו חכמים לטעום כלום, אפילו מים, משיגיע זמן הקידוש, עד שיקדש, וכו', ואעפ"י שכל המצוות שקבוע להם זמן, לא אסרו אלא לקבוע הסעודה משהגיע הזמן, משום גזירה שמא ימשך בסעודה ויעבור הזמן, אבל טעימה בעלמא מותר, משום שאין לחוש בה שמא ימשך ויעבור הזמן, מכל מקום בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר, לפי שעיקר מצותן הוא, בתחילת זמנן, דהיינו סמוך לכניסת השבת, וסמוך ליציאתו, עכ"ל הרב.

הנה מבואר בדבריו שלא כד' הגרע"א הנ"ל, שבאמת האיסור לטעום קודם קידוש, הוא אותו גדר האיסור מה שאסור לאכול קודם שאר מצוות, אלא שכאן החמירו יותר, לפי שעיקר הזמן, הוא מיד בכניסת השבת, ולפי"ז א"ש שי' ר' יוסי דסבר, שאף גבי קידוש, אם התחילו בהיתר, אין מפסיקין, וכן א"ש קושיית המג"א והתוס', אמאי גבי קידוש קיי"ל להלכה שפורס מפה ומקדש, ואמאי אין ההלכה של התחילו בהיתר, כמו בשאר מצוות, לפי שהרי שורש האיסור לטעום קודם קידוש, היינו ממש האיסור לאכול קודם שאר מצוות.

וכן הרב מינה וביה בסעיף הנ"ל כ': ואפילו אם התחילו לאכול ולשתות מבעוד יום, צריך להפסיק כשהגיע בין השמשות, ואעפ"י שבשאר כל המצוות, אפילו של תורה,

במגן אברהם סימן רע"א סק"ו, אמה שכ' שם בשו"ע ס"ד: אסור לטעום כלום קודם שיקדש, ואפילו אם התחיל מבעוד יום, פוסק, שפורס מפה ומקדש, עכ"ל, כ' עלה המג"א שם: ואע"ג דבסימן תרנ"ב גבי לולב, אינו פוסק כשהתחיל בהיתר, שאני הכא, דקידוש מקמי סעודה אתקין, ובמקום סעודה, (רן פ"ק דשבת, תוס'), עכ"ל.

וכ' שם בחידושי הגרע"א שם, וז"ל: ק' לי, דמה הקשו תוס' והר"ן, הא יש לחלק, דדוקא בקרי"ש ולולב, דהאכילה אינו איסור בעצמותו, אלא הטעם ולא ישכח לעשות המצוה, וטעימה בעלמא מותר, עי' מג"א סי' רל"ה ס"ד, וסי' תרנ"א ס"ד, מש"ה התחילו בהיתר אין מפסיקין, משא"כ בקידוש, דאפילו טעימה אסור, והאכילה בעצמותה איסור, וכמש"כ כאן המ"א סק"ט וסק"י, בזה לא מהני התחילו בהיתר, וצ"ע, עכ"ל.

הנה הגרע"א נקט בפשטות, שהאיסור לאכול ולטעום קודם קידוש, אינו שייך כלל להאיסור לאכול קודם שאר מצוות דאורייתא, ששם הוא אינו איסור אכילה בעצמותו, ואינו אלא משום גזירה שמא ימשך בסעודתו, ולא יעשה המצוה, משא"כ האיסור לאכול קודם קידוש, האכילה בעצמותה היא האיסור, והוכיח לה, שהרי בכל המצוות, מותרת הטעימה קודם קיום המצוה, (היינו פירות ומים, ופת פחות מכביצה), ואילו בקידוש, אפילו טעימה בעלמא אסורה, ואפילו טעימת מים, ולפי"ז תמה הגרע"א, מהי כלל קו' הר"ן, אמאי אין גבי קידוש ההיתר של התחיל בהיתר, והרי כאן עצם האכילה והטעימה אסורה.

והנה לא זכינו לדעת טעמא דמילתא, מהו האיסור הזה, לאכול ולטעום לפני קידוש, ומהו טעמו של דבר, עפ"ד הגרע"א הנ"ל, שהאיסור, אינו משום ההלכה הכללית שאסור לאכול קודם קיום המצוות, אלא איסור מחודש הוא, שעצם האכילה והטעימה אסורה, מהו השורש והמקור להאיסור אכילה.

סעודת שבת מאיליה, עכ"ל, וע"ע שם לגבי הברדלה.

הנה מבואר בדברי רש"י, שהגידון כאן היה איך לנהוג ההלכה, בהתחילו הסעודה מבעוד יום, שהם רצו לעקוד השולחן, היינו כשיטת רב יהודה דסבר כן, וע"ז השיב רב המנונא סבא, לא צריכיתו, להפסיק בעקירת שולחן, ודי לכם בעקירת שולחן, היינו כשמואל שמכריע שכן ההלכה, ונתן רב המנונא סבא טעם, דשבת היא קבעה נפשה, דמעצמה היא חשובה סעודת שבת, אף ללא עקירת שולחן, וע"ז הביא הא דאמר רב, כשם ששבת קובעת למעשר, כך היא קובעת לקידוש, שאסור לטעום קודם קידוש, אלמא משחשיכה היא חשובה סעודת שבת מאיליה.

ודברי רש"י צ"ב רב, איך מוכח זאת מדרב, שאם התחיל הסעודה מבעו"י, היא חשובה אח"כ כשקידש היום, סעודת שבת מאיליה.

ועיין בר"ן כחידושו על הש"ס, שביאר דברי רש"י, וז"ל: פוק חזי אי קדיש יומא, ניקום וניקבעיה לשבתא, פירש"י ז"ל, בעקירת שולחן, ואמר להו לא צריכי, דהיא קבעה אנפשה, כשם שהיא קובעת למעשר, שאסור לאכול מן הטבל בשבת אפילו עראי, כל קובעת לקידוש, שאסור לאכול עד שיקדש, שסעודת שבת חשובה היא, ונבדלת היא מסעודת חול, ואין דמיון זה אצלי דומה יפה, דהיכי ילפינן, דמפני שאסור לאכול מן הטבל אפילו עראי בשבת, נדון שלא יהא צריך להפסיק, ושיהא די בפריסת מפה, ונ"ל דה"ק, מאי דעתיכון, שאם לא תפסיקו בעקירת שולחן, שתהא הסעודה כולה של חול, כיון שהתחיל בה מבעוד יום, ואין כאן סעודת שבת, ולא קידוש במקום סעודה, לא צריכיתו, דשבת היא קבעה אנפשה, וסוף הסעודה נבדל מתחילתה, לענין קידוש, כשם שקובעת ונבדלת לענין מעשר, דתנן התם, (תרומות פ"ג מ"ג), ומייתי לה במס' יו"ט פרק המביא, (ל"ה, א), היה אוכל באשכול, וחשיכה בלילי שבת, רא"א: יגמור, ר"י

אם התחילו בהיתר, היינו קודם שיגיע המצוה, אי"צ להפסיק, ומטעם זה אי"צ להפסיק לקרי"ש ותפלה כשהגיע הזמן, מכל מקום בקידוש היום, לא התירו לו לגמור הסעודה ולקדש אח"כ, לפי שעיקר הקידוש נתקן במקום סעודה של שבת, וקודם לה, ולא לאחריה, שנאמר: וקראת לשבת עונג, ודרשו חכמים, במקום שיתענג שם, בסעודת השבת, שם תהא קריאת הקידוש מלפניה, עכ"ל, והם הם דברי הר"ן והמ"א ביתר ביאור.

אבל באמת מצאנו בענין הזה של איסור אכילה קודם קידוש, סוגיא בפסחים דף ק"ה, א, עם כמה פירושים מהראשונים בזה, ונלמד משם בעזוהש"ת, חידושים גדולים בגדרו של האיסור הזה.

אי בגמ' שם: רב המנונא סבא, אמרו ליה, זיל חזי אי מקדיש יומא, נפסיק ונקבעיה לשבתא, אמר להו לא צריכיתו, שבתא קבעה נפשה, דאמר רב: כשם שהשבת קובעת למעשר, כך שבת קובעת לקידוש, סבור מינה, כי היכי דקבעה לקידוש, כך קבעה להבדלה, אמר להו רב עמרם, הכי אמר רב, לקידוש קובעת, ולא להבדלה, והני מילי לענין מיפסק דלא מפסקינן, אבל אתחולי לא מתחילינן, ומיפסק נמי לא אמרן, אלא באכילה, אבל בשתיה לא, ושתיה נמי לא אמרן, אלא בחמרא ושיכרא, אבל מיא לית לן בה, עכ"ד הגמ'.

שי' רש"י בביאור דברי הנמ'

וז"ל רש"י: הוו יתבי בסעודתא: והאריכו בה עד שתחשך, ונפסיק: בעקירת שולחן, ונקבעה: לסעודתינו, לשבתא: לשם שבת, לא צריכיתו: להפסיק בעקירת שולחן, כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת, שבת היא קבעתה: מעצמה היא חשובה סעודת שבת, ונבדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש, כשם שקובעת למעשר: אפילו אכילת עראי דשבת, חשובה קבע למעשר, במס' ביצה דף ל"ד:, כך קובעת לקידוש: שאסור לטעום עד שיקדש, אלמא משחשיכה היא חשובה

לקידוש, שענינו לענין שהמתחיל בסעודת שבת מבעוד יום, אסור לו להמשיך ולאכול ללא קידוש, משום ד"שבת קבעה לקידוש", היינו שהשבת מחלקת מעצמה הסעודה לשנים, ומאיליה שם סעודת שבת עליה משכנסה השבת, תימה גדול בזה, מה ענין איסור הטעימה קודם קידוש, ל"שם סעודת שבת", ולמה אי יהיה עליה שם "סעודת חול", לא יהיה איסור טעימה קודם קידוש, וזה קשה, בין אי נימא כדברי הגרע"א הנ"ל, שיש הלכה מסויימת של איסור טעימה קודם קידוש, ק' בדבר, למה האיסור הזה הוא - דוקא אי שם סעודת שבת עליה, ולא אי שם סעודת חול עליה, ובין אי נימא כדברי שו"ע הרב הנ"ל, שהאיסור לטעום קודם קידוש, דומה הוא לאיסור לאכול קודם קיום שאר מצוות, שמא ימשך ולא יקיים המצוה, (אלא שכאן החמירו יותר, לאסור אפילו טעימה, משום שמצות הקידוש היא מיד בכניסת השבת), למה שייך האי איסורא, רק אי שם סעודת שבת עליה, וצ"ע בזה.

והנראה לומר בזה בעוהשי"ת, דהנה מצות זכירת השבת בדברים ע"י קידוש, בפשטות הוא דומה לשאר מצוות הזכירה בדברים, כמו מצות זכירת יציאת מצרים, ומצות זכירת מעשה עמלק, ושאר הזכירות, אך יעויין ברמב"ן על התורה, (שמות פרק י' פסוק ח'), שכ' וז"ל: אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממילת "לקדשו", שנקדש אוחו, כענין: "וקדשתם את שנת החמישים שנה", שהיה טעון קידוש בית דין, לומר ביובל: "מקודש מקודש", אף כאן ציוה שנוכח את יום השבת, "בקרשנו אותו", וכך אמרו במכילתא, "לקדשו": "קדשהו בכרכה", מכאן אמרו, מקדשין על היין בכניסתו, אין לי אלא ליום, ללילה מגין, ת"ל: ושמרתם את השבת, וזהו קידוש היום, וזה מן התורה, אינו אסמכתא, "לפי שכל הטעונין קידוש מתקדשין בכניסתן פעם אחת, כגון קידוש החודש וקידוש היוכל, אבל ביום אסמכתא, ואין אומר בו מקודש כלל, שדיינו בפעם אחת בכניסתו, עכ"ל, ועיי"ש.

אומר: לא יגמור, אלמא לר' יהושע, אעפ"י שהתחיל לאכול מבעודי, אם היה נגמר בלילי שבת, לא מקריא אכילת חול, אלא אכילת שבת, ומשו"ה לא יגמור, כיון שלא עישר, הכ"נ קובעת לקידוש, שאסור לגמור, אא"כ קידש, וסעודת שבת מקריא, ונקיט לה כר"י דקיי"ל כוותיה, זה נראה לי פירוש לפירוש של ר' שמואל ז"ל, (אולי צ"ל רש"י ז"ל), והוא פשט הסוגיא, עכ"ל.

ויש לבאר בדברי הר"ן, שהנה לפי שיטתו נמצא, דהחידוש ד"שבת קבעה נפשה", היינו לומר, שסעודת שבת שהתחיל בה מבעוד יום, מעצמה היא נחלקת לשנים, וכשמגיע השבת מעצמה שם סעודת שבת עליה, ויש ע"ז שם סעודת שבת, לענין שהמקדש עליה, יהיה נחשב, "קידוש במקום סעודה", והא ד"שבת קבעה למעשר", היינו לומר, שסעודת שבת שהתחיל בה מבעוד יום, מעצמה היא נחלקת לשנים, לענין שמשעה שהגיע שבת, יהיה האוכל הזה, כאוכל סעודת קבע, שכיון שמעצמה שם סעודת שבת עליה, ממילא מעצמה ג"כ שם סעודת קבע עליה, דמצות העונג משוי לה קבע, והא ד"שבת קבעה לקידוש", ענינו לומר, שסעודת שבת שהתחיל בה מבעוד יום, מעצמה היא נחלקת לשנים, לענין שהאוכל אותה משהגיע השבת, אסור לו לאכול ללא קידוש, לפי ששם סעודת שבת עלה מעצמה משהגיע השבת, וק' טובא, תינה נפק"מ קמייתא, שהגידון לענין "קידוש במקום סעודה", מובן שפיר מה שבעינן שם סעודת שבת עלה, שמסתברא מאוד, שהדין של "קידוש במקום סעודה", הנלמד מהקרא ד"וקראת לשבת עונג", "במקום קריאה שם תהא עונג", האי דינא אינו יוצא, אלא בסעודה שמקיים בה מצות עונג, דהיינו סעודת שבת, וכן הא ד"שבת קבעה למעשר", דענינו משום דסעודה שאוכל אותה בשבת, אפילו היא עראי נחשבת היא לסעודת קבע, א"ש בפשטות, מה דבעינן שיהיה עליה שם סעודת שבת, שבזה מקיים הוא מצות עונג, אבל הא ד"שבת קבעה

ומבואר בדברי המחנה אפרים, שהקדושה שיש בכבוד, ע"י הא דמצוה להקדישו, היינו שיש בכבוד שני קדושות, גם "קדושה הבאה מאליה", וגם "קדושת פה", וכן הוא מבואר בפשטות בדברי הגמ', דמתפיס בכבוד לר' יעקב, הוי כמתפיס בדבר הנדור, לפי שמצוה להקדישו, וע"כ לכאורה, שע"י שמקדישו, חייל ביה קדושה נוספת מכוח נדרו, (ועיין בזה, בספר "קונטרסי שיעורים" להגאון הגדול הרב יצחק זאב גוסטמאן זצ"ל, עמ"ס נדרים, ובספר "חידושי ר' שמואל", נדרים סי' י"ג, מש"כ שם, ומש"כ בשם מורו הגר"ש שקאפ זצ"ל).

מעתה אף לענין קדושת השבת כן, שאמנם השבת קדושה מעצמה בידי שמים, אבל יש מצוה עלינו להקדיש את יום השבת בקדושת פה, מה שזה הוא מצות קידוש בדברים, כדברי הרמב"ן הנ"ל, ותל ע"י הקידוש, קדושה נוספת, כמו גבי בכור הנ"ל, שע"י שמצוה להקדישו, חשוב הוא דבר הנדור.

ועפ"י יש לבאר היטב בעזהשי"ת, הענין של איסור טעימה קודם קידוש, שא"י בגדר איסור אכילה בעצם, כד' הגרע"א הנ"ל, וכן אינו איסור אכילה קודם קיום המצוה שמא ימשך, ככשאר מצוות, כדברי השו"ע הרב הנ"ל, אלא ענינו, שכיון שהרי ע"י האכילה בשבת, מקיים הוא מצות עונג שבת, ואף טעימה ואכילת עראי בעלמא, מקיים הוא בה מצות עונג שבת, דמהאי טעמא שבת קבעה למעשר, וכיון שע"י הקידוש, הרי יחול על השבת קדושה נוספת, ויהיה כאן, "יותר קדושת שבת", מצות העונג מחייבתו, לענג את השבת כשהוא בשלימות קדושתו, היינו כשיש בו כבוד ג"כ את הקדושה שבידי האדם, ולא רק כמה שיש בו את הקדושה שבידי שמים, וזהו איסור האכילה קודם קידוש, היינו, שאת האכילה שרוצה לעשות, כיון שעל ידה מקיימים מצות עונג שבת, צריך לעשותה אחר שכבר קידש את היום, בקדושת פה, ותלה עליו הקדושה בשלימות הקדושה, ולכן אסור לאכול קודם שיש את הקדושה בשלימות, שמצות העונג מחייבתו,

למדנו בדברי רבינו הרמב"ן חידוש עצום, שדין זכירת השבת בדברים, אינו כשאר זכירות, שהוא הלכה של זכירת דברים בעלמא, אלא יסוד מצות הזכירה, היינו לומר על היום "מקודש", דומיא דמצות "קידוש היובל", ו"קידוש החודש", כמו כן יש מצות "קידוש השבת".

וביאור דברי הרמב"ן, נראה בעזהשי"ת, שהוא דומיא מה שמצינו גבי בכור, ש"מצוה להקדישו", ואף שהרי הבכור הוא קדוש מעצמו, מ"מ מצוה ג"כ להקדישו בפיו, והכ"נ קדושת השבת, אעפ"י שקדושת השבת אינה תלויה כלל בהקדש שיקדישנה האדם ע"י קידוש, אבל "מצוה להקדישה", וזהו יסוד מצות "קידוש היום", להקדיש את יום השבת בקדושת פה, וכמו שדימה לה הרמב"ן הנ"ל, לקידוש החודש, וקידוש היובל, ויליף לה מדכתיב: זכור את יום השבת "לקדשו", שלא אמר מצות זכירה בעלמא ככשאר הזכירות, אלא ציוה מצות הזכירה "לקדשו", ומינה ילפינו, שיש מצוה להקדיש את יום השבת ע"י קדושת פה, והיינו: "לקדשו".

והנה גבי בכור ש"מצוה להקדישו", אי' בנדרים די"ג, א, פלוגתא דרבי יעקב ותכמים, דרבי יעקב סבר, שכיון שבכור "מצוה להקדישו", מקרי הבכור: "דבר הנדור", ואי מתפיס בו בשר חולין חלה ההתפסה, כמתפיס בדבר הנדור, ור' יהודה מתיר, מה שהתפיס בבשר בכור, ואינו נחשב לדבר הנדור, לפי שאי לא מתפיס ביה מי לא קדוש, עיי"ש.

ובספר "מחנה אפרים", (הלכות נדרים סי' י'), הביא שיטת הטור, שכ' לגבי האוסר עליו נבילות וטריפות באיסור קונם, דהשתא הדבר אסור עליו בין בגדר "דבר הנדור", בין בגדר "דבר האסור", שא"א להתפיס בו, והק' ע"ז המחנ"א, שהרי אף גבי בכור, יש בו גם דבר האסור, היינו מה שהוא אסור מאליו, אי לא יקדישונו, וגם "דבר הנדור", היינו מה שהוא קדוש ע"י קדושת פיו.

לעשות העונג בשבת המושלם, כשהוא קדוש כבר אף ע"י קדושת פה.

ומעתה מאירים דברי הר"ן, שכל האיטור לאכול קודם קידוש, אינו אלא אי שם סעודת שבת עליה, וזהו מה שהוכיח רב המנונא מהא ד"שבת קבעה לקידוש", היינו שיש איטור אכילה ללא קידוש, אף אי התחיל הסעודה מבעוד יום, שמוכח מינה, ש"שבת קבעה נפשה", היינו שהסעודה מעצמה שם סעודת שבת עליה, עם התקדש היום, ותמהנו בדבר, למה אי היה על הסעודה שם סעודת חול, לא היה ע"י איטור אכילה וטעימה קודם קידוש, ולמבואר א"ש בעוהשי"ת, שתלמידי דרב סבור, שכיון שהתחילו הסעודה מבעוד יום, יש עדיין עליה שם סעודת חול, ומהאי טעמא רצו לסלק השולחן, כדי שיהיה ע"י שם סעודת שבת, ויצאו ידי חובתם בהקידוש שעושים, שיהיה זה, "קידוש במום סעודה", וע"י אמר להם רב המנונא, לא צריכיתו, "שבת קבעה נפשה", והוכיח כן, מהא דאמר רב, ד"שבת קבעת למעשר", ומהא דאמר רב, ד"שבת קבעה לקידוש", ובתרווייהו מיירי, כשהתחיל הסעודה מבעוד יום, ומעצמה נעשה עליה שם סעודת שבת, ולכן חייל ע"י דין סעודת קבע, לענין איטור לאכול ללא מעשר, ומחמת כן אטור לאכול ללא קידוש, שאילו היה ע"י שם סעודת חול, אין שום איטור בדבר לאוכלה ללא קידוש, שרק סעודה כזאת, שהיא סעודת שבת, ומקיימים בה מצות עונג, מצות העונג מחייבת, לקיים המצוה בקדושת השבת המושלמת, היינו אחר הקידוש, אבל לפי סברת תלמידי דרב, ששם סעודת חול על הסעודה הזו, אין שום איטור בהאכילה ללא קידוש, וא"ש בעוהשי"ת.

ולא כבשאר מצוות, ולמבואר הדברים מאירים בטו"ט בעוהשי"ת, שר' יוסי אמנם חולק בדבר, ואיהו סבר כדסברי מתחילה תלמידי דרב, שהסעודה שהתחיל בה מבעוד יום, שם סעודת חול עליה, ולא שם סעודת שבת, ולכן אין בה שום איטור של אכילה ללא קידוש, וכל הנידון רק מצד דין הכללי, שאטור לאכול קודם קיום המצוה, וע"י חידוש ר' יוסי, וכן קיי"ל, שאם התחיל בהיתר אי"צ להפסיק.

וכן הר"ן בשבת וסוכה הנ"ל, ג"כ נקט דהסעודה עדיין היא נחשבת סעודת חול, (דכהא דשבת קבעה נפשה, יש פירוש נוסף של הר"ף, שהר"ן הביאו בהמשך דבריו, וכן בחידושיו על הרי"ף, הביא רק פירוש הרי"ף, ולשיטתו, לא זהו הנידון בגמ' כלל, וכדלהלן), ולכן הק' הר"ן, רכיון דקיי"ל, שאם התחיל בהיתר אי"צ להפסיק, אמאי פורס מפה ומקדש, וא"י להמשיך האכילה, כמו שהיא באמת שיטת ר' יוסי, וע"י תירץ הר"ן, לפי שקידוש במקום סעודה וממי סעודה מתחיל, היינו שמדיני קידוש במקום סעודה, שהקידוש צריך להיות קודם הסעודה, ולכן א"י לגמור סעודתו ואח"כ לקדש, כדי שיהיה לו, קידוש במקום סעודה, ודברי הר"ן הללו, העתיקו להלכה המ"א והשו"ע הרב הנ"ל, (ולכאורה נפ"מ להלכה, שעק"פ סברת הר"ן, אין איטור כלל בעצם האכילה אחר שקידש היום, ורק שצריך שישאיר שיעור סעודה כדי שיהיה על מה שיחול הקידוש, כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, וצ"ע בזה).

שי' הרשב"ם בביאור הנמ' בפסחים

כל המבואר לעיל, הוא בדברי הר"ן בביאור שיטת רש"י, שלדבריו עולה, שכל ג' הענינים שדנו בגמ' עליהם, הא ד"שבת קבעה נפשה", שהוא נידון אי חשיב מעצמה סעודת שבת, לענין קידוש במקום סעודה, והא ד"שבת קובעת למעשר", שהוא נידון אי נחשבת הסעודה לקבע, והא ד"שבת ובעת לקידוש", שהוא נידון לענין איטור

ומעתה נחא בפשטות שיטת ר' יוסי, דסבר ש"אין מפסיקין לשבתות", והיינו כהלל הנוהג בכל המצוות, שאטור לאכול קודם קיום המצוה, שאם התחיל בהיתר אינו פוסק, והקשינו עלה, כקו' הגרע"א הנ"ל, על הר"ן והמ"א, אמאי אין עכ"פ יטור אכילה וטעימה קודם קידוש, שהוא איטור בפנ"ע, כדמוכח מהא דאטור אפילו טעימה בעלמא,

המחלק לענין שיהיה איסור אכילה קודם קידוש, וע"כ שהרשב"ם סובר, שלענין איסור אכילה ללא קידוש, אינו תולה כלל, אי שם סעודת שבת ע"ז, או שם סעודת חול, שאף סעודת חול אסור לאכול ללא קידוש, וכיון שאסור לאכול ללא קידוש, האיסור עצמו מחלק הסעודה, שיהיה זאת סעודת שבת, ולא סעודת חול, וז"ב.

והנה לפי"ז, הרי אפ"ל, שמה שאמר רב, שבת קובעת לקידוש, היינו כדברי הר"ן הנ"ל, שאם התחיל מבעוד יום להסעודה, קובעתה השבת לסעודת שבת, שהרי איסור האכילה ללא קידוש אינו תלוי במה שהוא סעודת שבת, וא"כ בע"כ צ"ל, שמה שאמר: שבת קובעת לקידוש, היינו איסור טעימה ללא ידוש, כדפירש הרשב"ם להדיא, הכוונה לומר, עצם הדבר שאסור לאכול ללא קידוש, והוא לישנא עלמא, שרב אמר, שכשם ששבת קובעת למעשר, היינו שאסור לאכול בשבת ללא מעש, הכ"נ שבת קובעת קידוש, היינו שאסור לאכול בשבת ללא קידוש, ולא מיירי כלל במי שהתחיל לאכול מבעוד יום, אלא רב המנונא הביא לדברי רב, לעצם הדבר שיש איסור אכילה ללא קידוש, וכיון שיש איסור אכילה ללא קידוש, ממילא נשמע מינה, ש"שבת קבעה נפשה", היינו שהסעודה מתחלקת מאיליה לשנים, שעצם איסור האכילה ללא קידוש, מחלק הוא את הסעודה, כד' הרשב"ם הנ"ל.

שימת רבינו חננאל והרי"ף

בביאור דברי הגמ' בפסחים

כ' הרי"ף, (דכ"א: בדפי רי"ף, אחר שהביא דברי הגמ' הנ"ל): פירוש: כל דבר שאוכל ממנו כחול עראי, ועדיין לא הוציא ממנו המעשר, אסור לאכול ממנו בשבת אא"כ עישר, מ"ט דכתיב: וקראת לשבת עונג, ובעי לעינוגי לשבת במאכל ובמשחה, איסתלק להו כל פירי מתורת עראי, והוה להו בשבת, כמאן דאזמנינהו למיכל מנייהו בשבת, ואי עשרינהו מבעו"י, מצי למיכל מנייהו בשבת, ואי לא עשרינהו מבעו"י,

האכילה ללא קידוש, בכל ג' הענינים, מיירי, כשהתחיל הסעודה מבעוד יום, והגידון אי נחשבת הסעודה מאליה סעודת שבת, וזהו הפירוש: "שבת קבעה נפשה", "שבת קובעת", היינו שמעצמה היא כבר נחשבת סעודת שבת.

אבל בדברי הרשב"ם שם בשבת, מבואר לכא"י פירוש אחר בזה, וז"ל הרשב"ם: הוה יתבי בסעודתא: ערב שבת, והאריכו בה עד שחשיכה, ונפסיק: בעקירת שולחן, ונקבעיה: לסעודתינו לשם שבת, לא צריכיתו: להפסיק בעקירת שולחן, כדי להבדיל בין סעודת חול, לסעודת שבת, דשבת היא קבעה נפשה: לסעודתה, דמאחר שהיא אוסרת עלינו לאכול ללא קידוש, אין לך הפסק גדול מזה, ומעצמה סעודת שבת תשיבא נבדלת מסעודת חול, ודי לכם, בפריסת מפה וקידוש כשם שקובעת למעשר: פירוש: אכילת עראי דשבת, חשבי אותה קבע למעשר, במס' ביצה דל"ד: משום דהוי עונג, אפי' סעודה כל שהוא ידיה, קבע הוא, ואין אוכלין בשבת אפילו עראי, מתבואה שלא נגמרה מלאכתה למעשר, אא"כ עישר מערב שבת, קובעת לקידוש: שאסור לטעום עד שיקדש, אלמא משחשיכה היא חשובה סעודת שבת מאליה, עכ"ל.

הנה בדברי הרשב"ם מפורש, שמה שאמר להם רב המנונא סבא, "שבת קבעה נפשה", אינו משום שעצם כניסת השבת מחלקת הסעודה, וקובעתה לשם שבת, ורק שכיון שהרי אסור לאכול ללא קידוש, האיסור אכילה ללא קידוש, הוא המחלק הסעודה לשתיים, וקובע הסעודה כדבר בפנ"ע.

והנה לפי"ז הרי מבואר ומפורש, שהרשב"ם חולק על המבואר בדברי הר"ן הנ"ל, שהאיסור אכילה קודם קידוש, תולה בהא ששם סעודת שבת עליה, שזה ודאי אינו, שהרי הרשב"ם סובר, שלא מעצמה מתחלקת מאיליה לסעודת שבת, אלא האיסור לאכול ללא קידוש הוא המחלק, ואי נימא, שהאיסור לאכול ללא קידוש, ג"כ הוא צריך שיהיה שם סעודת שבת ע"ז, מהו

והביאור נראה בעוהשי"ת, שהם רצו לקבל עליהם "תוספות שבת", כדי שיוכלו לקדש ולקיים מצות סעודת שבת, וע"ז אמר להם רב המנוגא, לא צריכיתו, שבת קבעה נפשה, היינו, שבזמן בין השמשות, חייל קדושת שבת מאיליה, בתורת ודאי, אף ללא קבלת התוספת בפירוש.

והיינו, שכל הענין של קבלת תוספת שבת, הוא רק ברצוה להרחיב הזמן יותר, אבל על שיעור הזמן של בין השמשות, חיילה קדושת שבת מאיליה, וחייל בזה דין תוספת שבת ממילא, והיינו מאי דאמר: שבת קבעה נפשה, וע"ז הוכיח מד' רב, דאמר, כשם ששבת קבעה למעשר, כך קובעת לקידוש, שמייה תרוויהו על זמן בין השמשות, וזהו גופא מאי דחידש רב, שזמן בין השמשות, נעשה מעצמו שבת בתורת ודאי, אף ללא קבלת שבת בפירוש.

ומזה מבואר להדיא, דכל הדין של קבלת תוספת שבת, אינו אלא לענין הרצוה להרחיב הזמן, אבל על שיעור הזמן הסמוך לחשיכה ממש, חייל ממילא דין התוספת, אף ללא קבלה מפורשת, ובספר "משפטי אלימלך", הארכתי בזה בעוהשי"ת, בשיטות הפוסקים בהאי ענינא, ועכשיו זכינו בזה בעוהשי"ת, לדברים מפורשים בתורתו של רבינו חננאל בהאי ענינא, שכ' להדיא, שהיינו גופא מימרא דרב: שבת קבעה נפשה, למעשר, ולקידוש.

וכן כ' להדיא בשו"ע הרב בעל התניא, בקונ"א לסי' רס"א אות ג', וז"ל: ועוד שגם הבין השמשות הוא בכלל התוספת בע"כ, אף אם הוא יום, כיון שהוא סמוך לחשיכה ממש, ואעפ"י שלא קיבלו, הרי מקובל ועומד מהר סיני, עכ"ל, ועיי"ש, והדברים מפורשים להדיא בפירוש ר"ח כנ"ל.

והנה בהמשך פירוש רבינו חננאל שם: ואתינן למימר, כשם שמפסיקים לקידוש, דשבת קבעה נשה, כך מפסיקין להבדלה, ואסקה רב עמרם, הכי אמר רב, לקידוש קובעת, להבדלה אינה קובעת, ולא אמן לא

אסור לעשרנהו משחשיכה, ואפילו ספק חשיכה ספק אין חשיכה, אין מעשרין את הוודאי, ומאותה העת קבעתן השבת למעשר, ואסור לאכול מהם באותה שבת, מפני שנקבעו למעשר, וכן מספק חשיכה ספק אינה חשיכה, שבת קבעה נפשה לקידוש, ולא צריכו למידק, אי חשיכה או אינה חשיכה למיקבעה, משום דהיא קבעה נפשה, הואיל וספק חשיכה ספק אין חשיכה, פריסו מפה וקדישו, ותהדרו לסעודתיכו, עכ"ל.

הנה הרי"ף, לא פירש כלל הנידון, לענין אי בעינן עקירת שולחן, או דסגי בפריסת מפה, כדברי רש"י והרשב"ם הג"ל, אלא פירש הנידון, לענין ספק חשיכה, והנידון היה אי אפשר לקדש בספק חשיכה, והנה דברי הרי"ף, מבוארים יותר בפירוש רבינו חננאל, שהוא מקורו של דברי הרי"ף, וז"ל רבינו חננאל: פ"י, העת שהיא ספק חשיכה, ספק לא חשיכה, אין מעשרין את הודאי, וכל מה שהגיע אותה עונה ולא עישר, נקבע מוקצה לכל השבת, ותנן בתרומות פ"ז: היה אוכל באשכול, וכו', חשכה לילי שבת, ר' אליעזר אומר: יגמור, ר' יהושע אומר: לא יגמור, פ"י, שכיון שנכנסה השבת, נקבע השבת למעשר, דאמרין, דעתו של אדם לענג השבת בכל מידי דבר אכילה, וזה האשכול, כאילו דעתיה עלויה, ואסתלק מתורת עראי ונעשה קבע, לפיכך אסור לאכול ממנו, עד שיעשר, ואעפ"י שלא קבעו האדם, השבת מעצמה נקבעה, בחשיכת ערב שמש, ונאסרו הפירות, כי נקבעו למעשר, ונעשו מוקצה, כענין הזה, כיון שחשכה נקבעה לקידוש, ואעפ"י שלא קידשוה בנ"א בפיהם, מעצמה נתקדשה, ואין אנו צריכין לחקור, ההגיע עת הידוש, מן הגנות, ומראשי הדקלים, עכ"ל.

הנה מבואר בדבריו, שהנידון היה, על הזמן של בין השמשות, "ספק חשיכה ספק אין חשיכה", שהם רצו לקדש השבת בפיהם, וזהו מה שאמרו "ניקבעה לשכתא", היינו קדושת השבת בפה, וע"ז אמר להם רב המנוגא: לא צריכיתו, שבת היא דקבעה נפשה,

מהלכות תוספת, להקדים לעצמו חיוב ההבדלה, על זמן מוקדם יותר, אלא שלפירוש רבינו חננאל מבואר עוד יותר, שבזמן בין השמשות של מוצ"ש, חייל ממילא חיוב ההבדלה.

שיטת הר"ן בביאור שי' הרי"ף

הנה לפי ביאורו של רבינו חננאל, הנידון כמה שאמרו תלמידי דרב, "נקבעיה לשבתא", היינו שרצו לקדש השבת בדברים, כדי שיהיה להם אפשרות, לקיים מצוות קידוש, וסעודת שבת, וע"ז השיב להם רב המנוגא, לא צריכיתו, שבת קבעה נפשה, בזמן בין השמשות.

אבל הר"ן על הרי"ף כ' בביאור דברי הרי"ף: פוק חזי אי נגה יומא, כלומר: אם הוא לילה לגמרי, כדאמרינן בריש מכילתא דף ג. באתריה דרב הונא רז נגה, ומסתפקי אי מטי זימניה דיכלי למבעיה, ואמר להו לא צריכיתו, שבת היא דקבעה אנפשה, כלומר: אין אתם צריכים להמתין שלא לקבוע היום עד שחשיכה, דשבת קבעה נפשה, כשיקדש היום אתם יכולים לקבוע ולקדש, עכ"ל.

מפורש בדברי הר"ן, שלא הנידון היה אי צריכים לקדש בדברים, או שקדוש מאליו כדברי רבינו חננאל הנ"ל, אלא רצו להמתין, עד צאת הכוכבים, שכבר יהיה לילה בודאי, וע"ז אמר להם רב המנוגא סבא, לא צריכיתו, שבת קבעה נפשה, שכבר בבין השמשות, אתם יכולים לקבוע ולקדש, כיון שהוא בין השמשות.

ומבואר בדברי הר"ן, שאילו היה קודם בין השמשות, אי אפשר לקבוע ולקדש, ולכאור' ק', שהרי אפשר לקבל תוספת שבת ולקדש, ומאי נפק"מ אי כבר היה לילה, והרי סוגיא ערוכה בברכות הנ"ל, דרב מצלי של שבת בערב שבת, ואומר קדושה על הכוס.

והנראה ברור בעושהי"ת, בדעת הר"ן, דהא דרב אמר קדושה על הכוס, אינו כלל מצד דיני תוספת שבת, אלא הוא מהלכות דין לילה שע"י פלג המנחה, שפלג המנחה נחשב הוא לילה לכמה פרטים, ובכלל זה אף

לאפסוקי, ולא מפסיק ומסלק השולחן, בעת הספק חשיכה ספק אין חשיכה, אבל לאתחולי קבעה, ולא מתחיל בסעודה בשבת עם חשיכה, עד דנפיק יומא, ומבדיל ומפסיק, עכ"ל.

ומפורש בדבריו, שאף גבי הבדלה, יש דין של "קבעה נפשה", בספק חשיכה ספק אין חשיכה, ולכאור' תימה, דבשלמא בכניסת השבת, שייך ענין של תוספת שבת, כמבואר, אבל מה שייך זאת גבי הבדלה.

והמוכרח בדברי ר"ח, כשיטת הרמב"ן, שהבאתי בספר "משפטי אלימלך", שדין התוספת, וקבל עצמו של יום, אינו הלכה רק בימים שיש בהו קדושה, אלא אף בתשעה באב, שייך ענין זה, שכל יום שיש לו דין מסויים, שייך להרחיב הדין הזה על זמן מוקדם, והכי נמי חיוב ההבדלה במוצ"ש, שהוא דין בהזמן של מוצ"ש, אפשר להרחיב הדין הזה על זמן מוקדם, ובדברי ר"ח עוד מפורש יותר, שהאי חיובא חייל מאיליה על זמן בין השמשות.

ועיקר הדבר מפורש הוא להדיא בדברי הגמ' לענין הבדלה, בברכות דף כ"ז: רב צלי של שבת בערב שבת, אומר קדושה על הכוס, או אינו אומר קדושה על הכוס, ת"ש, דאמר רב נחמן אמר שמואל, מתפלל אדם של שבת בער"ש, ואומר קדושה על הכוס, רבי יאשיה מצלי של מוצ"ש בשבת, אומר הבדלה על הכוס, או אינו אומר הבדלה על הכוס, ת"ש, דאמר רב יהודה אמר שמואל, מתפלל אדם של מוצ"ש בשבת, ואומר הבדלה על הכוס, עכ"ד הגמ'.

הנה מפורש בגמ' להדיא, שיכול אדם להבדיל מבעו"י, וכבר הבאנו בזה בעושהי"ת בספר משפטי אלימלך, כמה שיטות בביאור הענין, שיש סכרי, שהוא מהלכות פלג המנחה, שחשוב לילה לכמה פרטים, ושיטת הרמב"ם, שחיוב הבדלה, חל מתחילתו קודם צאת השבת, סמוך מעט ליציאתו, ועכשיו למבואר בשיטת רבינו חננאל, דברי הגמ' פשוטין, שיכול אדם

תיקנו חכמים שתהא מלאכה אחרונה, הלכך הוה סבירא לה, ולא יצטרך בה תוספת, דכל כמה דמאחר בה טפי עדיף, ואמר לה רב יוסף דאפ"ה אצריכה תוספת, והיא סברה לאקדומי, כלומר: לעשות לה תוספת גדול כשאר המלאכות כולן, אמר לה ההוא סבא, תנינא: ובלבד שלא יקדים, עכ"ל הר"ן.

הנה מפורש בדברי הר"ן, שהתוספת שבת, לענין שאר מלאכות, ולענין הדלקת הנרות מתחלקת היא, אלא שהיא סברה, שלהדלקת הנרות אי"צ תוספת כלל, ואף מי שכבר קיבל עליו שבת, מותר הוא בהדלקת הנרות, כיון שמלאכה של קודש היא, וע"ז אמר רב יוסף, שאף להדלקת הנרות צריך תוספת, ומ"מ חידש לה ההוא סבא, שאי"צ להדלקת הנרות, תוספת גדול כשאר המלאכות כולן, אלא סגי בקצת תוספת, ומפורש בזה, שאף אחר קבלת תוספת שבת, שכבר אסור הוא בכל המלאכות, עדיין מותרו בהדלקת הנרות, ויש תוספת קטנה יותר, לענין איסור הדלקת הנרות, סמוך לשבת ממש, וזה מפורש להדיא.

ובע"כ ששיטת הר"ן, שדין תוספת שבת, היא הלכה מסויימת באיסור המלאכה, ועוד הוסיף לחדש בה, ששייך לחלק בזה, בין מלאכה אחת לחבירתה, אבל אי נימא שדין התוספת, הוא דין כללי בהקדמת קדושת השבת, ל"ש בה כלל חילוק בין מלאכה למלאכה, ופשוט.

וכיון ששיטת הר"ן, שאין דין תוספת שבת, אמור לענין קבלת עצם קדושת היום, ורק לענין איסור מלאכות, א"ש בפשטות, המבואר בדברי הר"ן בפסחים הנ"ל, שאין אפשרות למיקבעה לשבתא, ולעשות קידוש מבעוד יום.

ומ"מ חידש להם רב המנונא, שיש דין מתורש, שבבין השמשות, "שבת קבעה נפשה", לענין קידוש, ולענין חיוב עונג שבת, שזהו הגורם לעשות סעודת השבת לקבע, לענין שיהיה אסור לאכול ממנה ללא מעשר.

לענין קידוש והבדלה, שאם מתפלל מעריב ועשה כשיטת ר' יהודה, לעשות פלג המנחה ללילה, אז הוא דחיל עליה חובת קידוש והבדלה, דכיון שנפסקה ההלכה בברכות כ"ז,א, דעבד כמר עבד, דעבד כמר עבד, ויכול הוא לנהוג כשיטת רבי יהודה אם רוצה, וע"י כך לקבל ע"ע דין לילה בפלג המנחה, ע"י תפילת ערבית, נעשה אצלו פלג המנחה ללילה, אף לגבי קידוש והבדלה.

והדברים מדוייקים מאוד, בדברי הגמ' בברכות הנ"ל, דאמרו דרב צלי של שבת בשל ערב שבת, ואמר קדושה על הכוס, וכו', ומשמע להדיא, דהא בהא תליא, שענין הקידוש על הכוס בער"ש מבעו"י, אינו מהלכות תוספת שבת, שדין תוספת שבת, לא אהניא אלא לאיסור מלאכה גרידא, ומה שיכול לקדש, הוא מצד שע"י התפילה, נעשה אצלו לילה מפלג המנחה, כשיטת רבי יהודה, דמאן דעבד כוותיה עבד.

יותר חידוש מצאנו בדברי הר"ן על הר"ף, (שבת דף י': בדפי ר"ף), אהא דאמרו בגמ' שבת כ"ז: דביתיהו דרב יוסף, הוה מאחרה ומדלקת לה, אמר לה רב יוסף, תניא, לא ימש עמוד הענן יומם, ועמוד האש לילה, לעמוד הענן משלים לעמוד האש, ועמוד האש משלים לעמוד הענן, סברה לקדומי, אמר לה ההוא סבא: תנינא: ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, עכ"ד הגמ', ומפרש לה הר"ן: וקשה לי, דהא ודאי דביתיהו דרב יוסף, לא הוה מדלקה בין השמשות, דהא תנן: ספק חשיכה, ספק אין חשיכה אין מדליקין, וברדאי מוסיפה היתה מחול על הקודש, שהוי שבתות וימים טובים מחוייבים הם בכך, וכיון שכן, מאי קאמר לה רב יוסף: תנינא לא ימיש, הרי כבר היתה מוסיפה מחול על הקודש, אבל נ"ל, דוראי קודם בין השמשות היתה מדלקת, שלא היתה מכנסת עצמה לספק איסור סקילה, אלא מיהו הוה סבירא לה, שאי"צ להדלקת הנר תוספת, לפי שלא נתנה תורה תוספת אלא למלאכות של חול, אבל הדלקת הנר, מלאכה של קודש היא ותחילת שבתה היא, שלפיכך

הרב יהודה קוק

בענין צעב"ח במקום תועלת דהותר רק בדרך השתמשות

א. מביא לחידושי הר"ן והנימ"י בפ"ב דב"מ, ולרמב"ם במונ"ב, ולס"ח, ולחינוך, ולאשכול, ולרמ"א באה"ע, ולתרה"ד, ולפ"ת, דס"ל דצב"ח הותר במקום תועלת האדם, ומביא לתוס' בפ"ב דב"מ ובפ"ק דע"ז דהק' איך עוקרים סוסים על המלכים, ותמיה הא הו' לצורך ותועלת, ומוכיח דודאי דצב"ח הותר במקום תועלת. והערה בענין האיסור לרכוב על סוסו של מלך.

ב. מביא למנ"ח דבי' לתוס' דעקירה לכבוד המלכים אינו צורך גדול, וכן לדהקשה סתירה בר"ן, ומביא לנוב"י שהביא לפסקי התוס' בפ"ק דע"ז ולתה"ד דס"ל שאם הו' לצורך ותועלת אין בו משום צב"ח, ודלא כתוס' בפ"ק דע"ז דס"ל שהותר רק לכבוד רבים, ותמיה ע"ז איך אפ"ל דהכי ס"ל לתוס', ומביא לחת"ס דס"ל שלתועלת ליכא צב"ח ולפי"ז מיישב קו' התוס', ומקשה ע"ז.

ג. מקשה בעובדא דרפב"י בפ"ק דחולין דאסר לעקור הפרסות הכודנייתא הא הו' לצורך ותועלת הרבים, ומביא להגר"מ פישלס דהק' כן לנוב"י, ומביא תי' הנוב"י דמ"מ אסור לעשותו, ותמיה על הנוב"י, ומיישב דס"ל דהו' דחוייה במקום תועלת, ומביא לפמ"ג שאסר לקרן עצם העוף כדי שלא תברח, ותמיה ע"ז מ"ט אכן לא נחשב צורך גדול.

ד. מביא לתה"ד דבי' דאם עושהו לצרכו ולתשמישו ליכא צב"ח מדנבראו כל הבע"ח לשמש את האדם, וה"ט דאסר רפב"י לעקור הפרסות מדלא הו' לתשמישו אלא שלא יזיקו, ומדייק דס"ל דבמקום תועלת הותרה צב"ח ולא רק נדחה, ועפי"ז מיישב בטוטו"ד לתוס' בב"מ ובע"ז דזהו דהק' איך עוקרים על המלכים והוצרכו לתרץ דהו' כבוד רבים, ומיישב עוד לר"ן מ"ט עוקרים על המלכים מדאינו כ"כ צער, ועוד מיישב מדליכא כזה חשש מיתה. ומבאר איך גידל רבינו הק' לכודנייתא ולא חשש שיזיקו, ומ"ט גידלם.

ה. מבאר בטוטו"ד עפי"ד התה"ד דלא נחלק הפסקי תוס' עם תוס', ודלא כש"כ הנוב"י, ומיישב לפמ"ג מ"ט לא נחשב צורך גדול, וכן מיישב בטוטו"ד לדעת הר"ן מקו' המנ"ח ד"ל דס"ל דמותו רק כשהו בדרך השתמשות ולא בהפסד בעלמא, ומביא להגר"ש"א שכ' ע"ד.

ו. מבאר דאי הו' ברי הויקא שהבחהמה תויק או שמצצרו בכל עת דליכא צב"ח מדנחשב דרך השתמשות, ומדייק כן בתה"ד, ומבאר דאף תוס' והפמ"ג איירי בספק ולא בודאי ולכן אסרו, אך מדייק בר"ן דאיירי אף בהפסד ודאי וצ"ע מסברא, ומבאר דס"ל לר"ן דאכן בהפסד ודאי ליכא צב"ח אך כמניעת רווח איכא צב"ח ולכן צריך להתבטל ממלאכתו, ואפשר דה"ט ס"ל לתה"ד.

ז. מקשה על הנוב"י שהתיר עפי"ד התה"ד לצוד לשם הנאה והא ארובה לפי"ד התה"ד יש לאסרו מדאינו דרך שימוש, ומפרש דשמו נחשב כדרך שימוש מדישתמש בכשרם ועורם אחר מיתה, וכן מדנהגה מזה הצייד כולי האי, אך מקשה דהו' רק מקום רווח והתה"ד איירי במקום הפסד, ונשאר בקו'.

ח. מביא לשבו"י דג"כ ס"ל דלצורך ותועלת ליכא צב"ח, ומביא לב' ראיותיו לזה משכת פ"ח ופי"ד, וכן מפ"ק ופ"ב דע"ז ומתוס' בפ"י דב"ק דבכה"ג ליכא צב"ח, ומביא לדהקשה בדאמר רפב"י דהו' צב"ח לעקור הפרידות הא הו' לצורך מצוה, ובדיישוב דיכל למנועם מלהויק ע"י קשירה במסגר וכריח, ומקשה ע"ז הא בתה"ד ב"י דה"ט מדלא הו' שכיחא הזיקא, וכן מקשה בדהוכיח מתוס' בפ"ק דע"ז דליכא צב"ח לתועלת הא התם כ' שרק לכבוד מלכים הותר, ונשאר בקושיא.

ט. סוף דבר בס"ד.

צעב"ח. כתב הרמב"ן ז"ל, דעשה דכבוד התורה עדיף. ולי נראה דזקן לאו דוקא שקנה חכמה אלא ה"ה למכוּבד וכו'. אלא

א. איתא בחידושי הר"ן בספ"ב דב"מ (לג.) בזה"ל, וא"ת כיון דצב"ח דאורייתא בזקן ואינו לפי כבודו למה אינו פורק משום

כך נ"ל, כיון דצב"ח הותר לתשמישן של בני אדם כ"ש לכבודן בשוא"ת גדול כבוד הבריות, עכ"ל יעו"ש. ויעו"ש בנימ"י (בד"ז: ברי"ף) שהביאו. וכן יעו"ש ברמב"ם במורה נבוכים ח"ג (דף כו.) שכ' בזה"ל, ואמנם אמרם ז"ל צעב"ח דאורייתא, מאומרו על מה הכית את אתונך וגו', הוא על דרך ההשלמה לנו שלא נלמד מידת האכזריות ולא נכאיב לבטלה ללא תועלת אבל נכוון אל החמלה והרחמנות ואפי' באיזה בע"ח שיזדמן, אלא לעת הצורך כי תאזה נפשך לאכול בשר לא שגשחט על דרך האכזריות או השחוק וכו', עכ"ל יעו"ש. ומבואר כנ"ל דכמקום צורך ותועלת ליכא לאיסור צב"ח. וה"נ מבואר בס"ח (באות תרסו). דיעו"ש שכ' בזה"ל, כל מעשה גרמות שאדם גורם לחבירו נענש, ואף אם יעשה צער על חינם לבהמה וכו', ואנה הוזהר, שהרי כב"נ לא מצינו ורדו, לאדם שלא הותר לו בשר תאזה נתנה לו רדייה, אבל לב"נ שהתיר להם בשר תאזה לא נתנה לו רדייה וכו', עכ"ל יעו"ש. וכן יעו"ש בחינוך [מצוה תנא] שכ' ג"כ דצעב"ח הותר במקום תועלת יעו"ש. וכן יעו"ש בספר האשכול בה' שחיטה (ס' יו"ד) שכ' דליכא צב"ח כשהוי לאיזה צורך אדם וכדאי' בחולין (כו.) וכו', ושם (ז: ד) דאמר רבי וכו', עכ"ד יעו"ש.

והנה יעו"ש בתוס' בב"מ (רד"ב: ב) שכ' בזה"ל, מדברי שניהם נלמד צב"ח דאורייתא, וא"ת א"כ אמאי עוקרים על המלכים ולא מדרכי האמורי, וי"ל משום דכבוד מלך ונשיא עדיף כמו בל תשחית דנדחה מפני כבודם וכו', ועוד דכיון דכתיב [ביהושע (פ"א), וע' בע"ז (יג.) בזה] את סוסיהם תעקר קל לדחות מפני המלך, עכ"ל. וצ"ע קושייתם הא הוי לתועלת שכן היו עוקרים את הגידים של הסוסים והמלכים אחר מיתת המלך כדי שלא יוכלו יותר לרכוב עליהם ולכבוד המלכים היה שאינו כבוד שירכבו על סוס שרכב עליו המלך, ואף הוי איסור דרבנן כדאיתא בפ"ב דסנהדרין (כב.) במשנה, ושם לקמן (צה.) דאסור לרכוב¹ על סוס, וכ"ה בירושלמי שם (פ"ב ה"ו) במשנה, וברמב"ם בפ"ב דמלכים ה"א ע"ש, וא"כ הא דעוקרים לזה הוי

1 וברכי' דאין רוכבים על סוס ולא כ' דאין משתמשים בסוס, וכרכי' במשנה בפ"ב שם דאין "משמשים" בשרביטו, משמע דרוקא "לרכוב" אסור אף שאר "השתמשות" אכן מותר לעשות בו. והיינו טעמא דעיקר הביזוי ברכיבה שרואים הכל שרוכב עליו ומשתמש בו כפי שהשתמש בו המלך ולא כן בשאר השתמשות וכגון לחרוש בו וכיו"ב דאינו בויז כ"כ. אך אי"ז מוכרח דאפשר דנקט רק לאודחא דמילתא, ובאמת אף שאר השתמשות בו אסרו חז"ל. וצ"ע בזה. ויעו"ש (בסוף העמוד) בתוד"ה עיקר וכו' שכתבו דקמ"ל שלא לאסור הבהמה "בהנאה" מפני כבוד המלך וכו' יעו"ש, ומשמע דרוקא להנות מבשר הבהמה לאחר מיתה מותר אף להשתמש בהמה בחיותו אכן אסור.

וכן יעו"ש בריטב"א בד"ה עיקור וכו' שכ' להדיא דאף שאר השתמשות אסור. דכ' בסוד" בזה"ל, שאני האכא [בעגלה המושכת בקרון בו המלך] שאין זה השמיש חשוב כ"כ אלא בתשמיש השמיש [דהקרון הוי "תשמיש" והעגלה משמשת לקרון אף לא הוי ממש דבר שהמלך "משתמש" בו]. ולפיכך דיינו למנעה מאותו תשמיש ומכל מלאכה ולא לאוסרה בהנאה ובאכילה. משא"כ בכלי תשמישו וסוס שרוכב עליו דמנעינן להו מכל הנאה, עכ"ל יעו"ש. וא"כ מבואר לן להדיא דלא רק שאסור לרכוב על סוס אלא אף שאר השתמשות בו אסור רבנן.

לתועלת גדולה וכש"נ, וא"כ מהו דהק' תוס' איך עבדינן הכי מדהוי צב"ח מה"ת. וכן בדחירצו דכיון דכבוד "מלך ונשיא" עדיף ע"כ נדחה האיטור דצב"ח עבור זה, דמבואר דדוקא לכבוד מלכים נדחה ולא "לתועלת" בעלמא, וצ"ע. וכן בדכ' דנדחה לכה"ג דמשמע דלתועלת בעלמא אסור, דאל"כ נר' לכאו' דהו"ל לכ' דבכה"ג הותרה האיטור ולא רק נדחה, שכן במקום "תועלת" ליכא לאיטור כלל ולא דאיכא לזה אך "נדחה", וא"כ צ"ע.

וביותר, יעו"י בתוס' בפ"ק דע"ז (יא.) שכ' בזה"ל, עוקרין על המלכים, וא"ת ואמאי לא פריך והאיכא צב"ח וכו', דבשלמא משום בל תשחית ליכא דכיון דלכבודו של מלך עושין כן אין כאן השחתה אלא הוי כמו תכריכין של מאה מנה אלא צב"ח איך הותר, וי"ל דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל ואתי כבוד רבים ודחי צב"ח, עכ"ל. [וכע"ז בפ"ג דמור"ק (יד): דאתי עשה דרבים דושממת בחגן ודחי עשה דיחיד דאבל יחיד עשי לך ע"ש]. ומבואר להדיא דאע"פ דהוי "לצורך ותועלת" אפ"ה לא הותר האיטור דצב"ח ורק מדהוי כבוד דרבים וכו' "נדחה" האיטור, וצ"ע כנ"ל.

וביותר, יעו"י בתוס' בפ"ק דע"ז (יא.) שכ' בזה"ל, עוקרין על המלכים, וא"ת ואמאי לא פריך והאיכא צב"ח וכו', דבשלמא משום בל תשחית ליכא דכיון דלכבודו של מלך עושין כן אין כאן השחתה אלא הוי כמו תכריכין של מאה מנה אלא צב"ח איך הותר, וי"ל דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל ואתי כבוד רבים ודחי צב"ח, עכ"ל. [וכע"ז בפ"ג דמור"ק (יד): דאתי עשה דרבים דושממת בחגן ודחי עשה דיחיד דאבל יחיד עשי לך ע"ש]. ומבואר להדיא דאע"פ דהוי "לצורך ותועלת" אפ"ה לא הותר האיטור דצב"ח ורק מדהוי כבוד דרבים וכו' "נדחה" האיטור, וצ"ע כנ"ל.

וביותר, יעו"י בתוס' בפ"ק דע"ז (יא.) שכ' בזה"ל, עוקרין על המלכים, וא"ת ואמאי לא פריך והאיכא צב"ח וכו', דבשלמא משום בל תשחית ליכא דכיון דלכבודו של מלך עושין כן אין כאן השחתה אלא הוי כמו תכריכין של מאה מנה אלא צב"ח איך הותר, וי"ל דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל ואתי כבוד רבים ודחי צב"ח, עכ"ל. [וכע"ז בפ"ג דמור"ק (יד): דאתי עשה דרבים דושממת בחגן ודחי עשה דיחיד דאבל יחיד עשי לך ע"ש]. ומבואר להדיא דאע"פ דהוי "לצורך ותועלת" אפ"ה לא הותר האיטור דצב"ח ורק מדהוי כבוד דרבים וכו' "נדחה" האיטור, וצ"ע כנ"ל.

וביותר, יעו"י בתוס' בפ"ק דע"ז (יא.) שכ' בזה"ל, עוקרין על המלכים, וא"ת ואמאי לא פריך והאיכא צב"ח וכו', דבשלמא משום בל תשחית ליכא דכיון דלכבודו של מלך עושין כן אין כאן השחתה אלא הוי כמו תכריכין של מאה מנה אלא צב"ח איך הותר, וי"ל דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל ואתי כבוד רבים ודחי צב"ח, עכ"ל. [וכע"ז בפ"ג דמור"ק (יד): דאתי עשה דרבים דושממת בחגן ודחי עשה דיחיד דאבל יחיד עשי לך ע"ש]. ומבואר להדיא דאע"פ דהוי "לצורך ותועלת" אפ"ה לא הותר האיטור דצב"ח ורק מדהוי כבוד דרבים וכו' "נדחה" האיטור, וצ"ע כנ"ל.

וביותר, יעו"י בתוס' בפ"ק דע"ז (יא.) שכ' בזה"ל, עוקרין על המלכים, וא"ת ואמאי לא פריך והאיכא צב"ח וכו', דבשלמא משום בל תשחית ליכא דכיון דלכבודו של מלך עושין כן אין כאן השחתה אלא הוי כמו תכריכין של מאה מנה אלא צב"ח איך הותר, וי"ל דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל ואתי כבוד רבים ודחי צב"ח, עכ"ל. [וכע"ז בפ"ג דמור"ק (יד): דאתי עשה דרבים דושממת בחגן ודחי עשה דיחיד דאבל יחיד עשי לך ע"ש]. ומבואר להדיא דאע"פ דהוי "לצורך ותועלת" אפ"ה לא הותר האיטור דצב"ח ורק מדהוי כבוד דרבים וכו' "נדחה" האיטור, וצ"ע כנ"ל.

וביותר, יעו"י בתוס' בפ"ק דע"ז (יא.) שכ' בזה"ל, עוקרין על המלכים, וא"ת ואמאי לא פריך והאיכא צב"ח וכו', דבשלמא משום בל תשחית ליכא דכיון דלכבודו של מלך עושין כן אין כאן השחתה אלא הוי כמו תכריכין של מאה מנה אלא צב"ח איך הותר, וי"ל דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל ואתי כבוד רבים ודחי צב"ח, עכ"ל. [וכע"ז בפ"ג דמור"ק (יד): דאתי עשה דרבים דושממת בחגן ודחי עשה דיחיד דאבל יחיד עשי לך ע"ש]. ומבואר להדיא דאע"פ דהוי "לצורך ותועלת" אפ"ה לא הותר האיטור דצב"ח ורק מדהוי כבוד דרבים וכו' "נדחה" האיטור, וצ"ע כנ"ל.

לומר דאיכא לאיסור זה במקום "צורך ותועלת", דא"כ איך לתוס' "משתמשים" בבע"ח מתוך "צער" וכגון שמכים אותו תוך כדי הנסיעה וכן מעמיסים עליהם הרבה דברים ליקח על גבם, דע"כ דהותר בכה"ג, וכמבואר להדיא בפ"ז דסנהדרין שם, וכש"כ המנ"ח שם בפשיטות, וכש"ג לעיל בטוטו"ד, וא"כ צע"ג לענ"ד בנוב"י שעשה פלוגתא בזה וס"ל דתוס' פליגי עם התרה"ד כזה. אכן כאמת צ"ע התוס' מ"ט לא נחשב הא דעוקרים על המלכים "לתועלת".

ויעוי' בהג' החת"ס בב"מ שם שם ש'כ' כזה"ל, צב"ח דאורייתא, נראה מדכ' ורחמינו על כל מעשיו. מיהו היינו מה שאינו לצורך האדם או לכבודו וממונו, דהרי כ' ורדו בדגת הים, והרי טוענים על הבהמה ורדים במקל. וכ"כ רמב"ן בפ' שילוח הקן שלא הגיעו רחמי שמים על בע"ח כשהוא לצורך האדם. ומיושב קושיית תוס' ד"ה מדברי וכו', וק"ל. עכ"ל יעו"ש. ובדכ' דהא כ' ורדו וגו', נר' כוונתו לגמ' בסנהדרין שם דמבואר דמותר לעשות עמהם "מלאכה" וע"כ דמותר לצערה "לתועלת", וכש"ג. אולם צ"ע בדכ' דבזה מיושב ק' התוס', דע"כ דמדלא תי' כן תוס' דס"ל דכה"ג אינו כ"כ תועלת ולא הותר בזה צב"ח, וכמוכח בת"י תוס' דס"ל דאינו כ"כ "תועלת" וכו'. וצ"ל דלדידיה דהחת"ס עכ"פ ל"ק איך עוקרים על המלכים מדהוי לצורך האדם, ואע"פ שתוס' לא ניח"ל לומר כן, מ"מ לדידיה לק"מ, ודו"ק. ועדיין יל"ע.

ג. וכן צ"ע עדי"ז בעובדא דר' פנחס בן יאיר. דיעוי' בפ"ק דחולין (ז: דר' פנחס בן יאיר הלך לפרות שבויים ועבר בשכונתו דרבינו הקדוש ותיכף הזמינו שיבוא לסעוד בביתו והסכים רפכ"י לזה ואע"פ שלא היה רגיל להנות משל אחרים, אולם כשהגיע לביתו ונכנס בא' הפתחים ראה שיש לרבי כודנייתא חזורתא (פרידות לבנות, ר' גרשום ורש"י), אמר רפכ"י מלאך המות בביתו של זה ואני אסעוד אצלו, שמע רבי נפק לאפיה אמר ליה מזבנינא להו וכו', א"ל ולפני עור

התירה צב"ח לצרכי האדם כמבואר בנימ"י אחרי זה גבי זקן ואינו לפי כבודו וכו' דזה ודאי פשוט דצב"ח התירה התורה לכל צרכי בנ"א, ששוחטין בע"ח ועושים בהם כל העבודות וליכא משום צב"ח וכו'. סוף דבר, דברי הר"ן צ"ע וכו', וכמדומה לי שזה איזה שנים הראה לי למדן אחד שדברי הר"ן אלו סותרים למה שכתב גבי זקן ואינו לפי כבודו, וצ"ע. עכ"ל המנ"ח יעו"ש. וא"כ צ"ע בר"ן ובנימ"י, וכן בתוס' שם כש"ג.

וכן יעוי' בשו"ת נובי"ת יור"ד [תשובה יור"ד] שנשאל על איש א' אשר זיכהו הקב"ה בנחלה רחבה ויש לו כפרים ויערות אם מותר לו לילך בעצמו לירות בקנה שריפה לצוד ציד או אסור משום צעב"ח או משום כל תשחית וכו'. והשיב דבפסקי התוס' כפ"ק דע"ז (יא.) מבואר דאע"פ שצב"ח דאורייתא מ"מ אם יועיל לאיזה דבר מותר ורק כשמצרה בלי ריוח אסור. אולם בתוס' שם בד"ה עוקרין משמע להיפך, דצב"ח חמירי מכל תשחית ואינו מותר אפילו לצורך רק משום כבוד רבים. ופוק חזי שהתוס' קורין אותו דחיהייה שכבוד הרבים דחי צב"ח, וא"כ איך נימא שיהיה מותר לצורך דבר הרשות. ודלא כש"כ בפסקי התוס' שם. ובאמת דברי התוס' גופא דמבואר דצב"ח חמור מכל תשחית סותר לתוס' בפ"ב דב"מ (שם) דמדמים איסור צב"ח לכל תשחית וכו'. ואמנם אין לנו להאריך בזה, כי כבר האריך מהרא"י [בעל התרומת הדשן] בפסקים וכתבים (סימן קה') שכל דבר שיש בו צורך להאדם לית ביה משום צעב"ח וכו', וא"כ אין בנדון שאלתו משום צעב"ח וכו'. ואמנם מאוד אני תמה על גוף הדבר ולא מצינו איש ציד רק בנמרוד ובעשו ואין זה דרכי בני אברהם יצחק ויעקב וכו', עכ"ד הנוב"י יעו"ש.

ומבואר דס"ל דהוי פלוגתא דתוס' עם הפסקי תוס' והתה"ד. דלפס"ת והתה"ד הותר "לצורך האדם", אך תוס' ס"ל דלא הותר ורק לכבוד רבים "נדחה" האיסור ולא בשאר דוכתי. אולם צע"ג בזה איך שיך

הנ"ל דמהאי טעמא מותר לצער בהמה גסה דכשיגדל יהיה שור שלא נסחרס ויוכל להויק הבריות יעו"ש, וא"כ מהו שכ' אח"כ לתרץ דמ"מ היה נעשה דבר איסור ע"י הכודנייתא, וצ"ע דרו"ק. וכן עדיין צ"ע בגמ' בחולין שם מ"ט אכן איכא בכה"ג איסור צב"ח. וצ"ל דס"ל דלא הותרה במקום צב"ח אלא הוי דחוייה, ולכן לא רצה להתארח אצלו דאכתי אין ראוי לצער בע"ח כשאפשר להמנע מזה. והנוב"י לשיטתיה ביור"ד תניינא [תשובה יג'] דג"כ מבואר דס"ל דהוי רק "דחוייה" יעו"ש, ודרו"ק. אך עדיין יל"ע בלשונו שכ' דמוכרח "לעשות איסור" וכו', וצ"ל דכוונתו דעכ"פ אינו "לכתחילה" לעשותו וכש"נ.

וכן צ"ע עד"ד בפמ"ג. דיעו"ב בפמ"ג בה' פסח (סי' תסח') במשבצ"ז אות א' שכ' בזה"ל, נשאלתי, אחד היה לו עופות שקורין ראפהיג"ר הולכין בגינה ומתירא שלא יפרחו לחוץ אי שרי לקרץ עצם קטן בכנפים שלא יפרחו או לא. והשבתי דע"י עצמו יראה לאסור, דצב"ח במקום שאין צורך גדול אסור וכו', עכ"ל יעו"ש. וצ"ע מ"מ אכן לא נחשב כה"ג צורך גדול דהא בלי זה יכול להפסיד לגמרי לעופות וא"כ אין לך הפסד גדול מזה, ובפרט דחושש "להפסד" ואינו רק לשם "רווח בעלמא" דיש להחשיבו לתועלת גדולה, שכן גר' דמניעת הפסד נחשב יותר צורך ותועלת מהיכא שרוצה להרויח עי"ז, שכן אדם מצטער יותר על "איבוד" ממנו מאשר על "מניעת" רווח, וכברפכ"ד דשבת (קגג.) יעו"ש, וא"כ אם להרווחה בעלמא מותר וכדמניחים עליו משאות כבידות ליקח ממקום למקום וכיו"ב א"כ כ"ש דיש להתיר לצב"ח כדי למנוע ממנו הפסד, וצ"ע הפמ"ג.

ד. ונראה הכי' ככ"ז בס"ד, דהנה יעו"ב בתרומת הדשן ח"ב [סימן קה'] שכ' בזה"ל, שאלה, אם למרוט נוצות לאוונות חיים וכו', גם לחתוך לשון העוף כדי שידבר ואזנים וזנב מכלב כדי ליפותו, נראין הדברים דאין אסור משום צב"ח אם הוא עושה לצרכיו ולתשמשישו, דלא נבראו כל הבריות רק

וגו', עקרנא להו, איכא צב"ח וכו', ופירש"י עקרנא שלא יוכלו לבעט וכו', עקרנא, מנשר פרוטותיהן ועדיין הן יכולין לילך, עכ"ל ע"ש. וצ"ע מ"מ איכא בכה"ג צב"ח הלא הוי לתועלת גדולה שע"ז יבוא רפכ"י לסעוד בביתו, וביותר שע"ז לא יויקו ולא יחשבו "למלאך המות" וא"כ אטו כה"ג לא נחשב "צורך ותועלת גדולה"? ומ"ט אסר רפכ"י לעוקרם, וצ"ע.

וכן יעו"ב בנוב"ק [תשובה פב'] (וציינו המנ"ח שם) שכתב בסוף התשובה דליכא צב"ח במקום דחיישי' שיוכל להויק לבריות. והקשה לו ע"ז הגר"מ פישלס ז"ל בזה"ל, אלא שצ"ע בפ"ק דחולין (ז:) בעובדא דכודנייתא דאמר נעקרניהו איכא צב"ח, ואע"ג דהוי היוק רבים וכו', עכ"ל יעו"ש. וע"ז השיב לו רבינו הנוב"י [בתשובה פג'] בזה"ל, גם מ"ש לדחות מה שכתבתי להתיר משום היוק רבים וכתב מעלתו שצ"ע בעובדא דכודנייתא וכו'. יאמין לי מעלתו שאתי היה וזכרתי בעת שכתבתי זאת, אבל אמרתי ששם הפירוש איכא צב"ח ואף שנוח לדחות צב"ח משום היוק רבים, מ"מ שעכ"פ מוכרח רבי לעשות איסור ע"י הכודנייתא שוב לא רצה רפכ"י להתארח אצלו וכו', עכ"ל יעו"ש. אולם איני מבין כלל תירוצו בזה, חדא דהא בתשובתו בחניינא שם גבי הגביר "הציידי" כתב להדיא דקי"ל כהתרה"ד דכל דבר שיש בו צורך לאדם ליכא איסור דצב"ח יעו"ש, ולפי"ז ע"כ דאף יש להתיר משום "היוק רבים", ודלא כש"כ הכא דלא "הותר לכתחילה" ומה"ט לא רצה להתארח אצלו. ושמא חזר בו התם ממש"כ הכא. אך עדיין יוקשה מ"ט אמרי' דא"א לעקור להני כודנייתא משום צב"ח, הא הוי "לצורך ולתועלת" גדולה.

וביותר ק"ל בדכ' דמ"מ כיון דמוכרח רבי לעשות איסור בכודנייתא וכו', הלא להדיא כ' שם דמה שכתבת לדחות מה שכתבתי להתיר משום היוק רבים וכו' יאמין לי שזכרתי וכו', דמבואר דס"ל דבכה"ג הותר צב"ח ולא רק נדחה בזה, וכדכ' בתשובה א'

לשמש את האדם כדאיתא פ' בתרא דקידושין (פב.). ותדע דבפ"ב דב"מ חשיב פריקה צב"ח וא"כ היאך מותר לתת משא כבוד על בהמתו להוליכו ממקום למקום הא איכא צב"ח, וכ"ת איה"נ, הא אמרי' וכו'. ואל תשיבני מהא דאמרי' פ"ק דחולין מהא דרפב"י עקרינא להו איכא צב"ח, דהתם לא קעבר לתשמישו וליפתוהו אלא כדי שלא יזיקו, וההיא היזיקא לא שכיחא כ"כ דמסתמא רבינו הקדוש לא היה² מגדל

2 אכן יל"ע מ"ט גדל רבינו הקדוש לזה, דאכתי הוי בזה קצת חשש שזיקו, וכדקרא להם רפב"י מלאך המוות. וכן בתנ"ד כתב דהוי הויקא דלא שכיחא כ"כ דמבואר דעכ"פ מעט היוק הוי בזה, וצ"ע. ונר' לפרש עפ"י ד מרן הגרמ"פ ז"ל. דיעו' בראי"מ ביור"ד ח"א (סימן קלה) שכ' בזה"ל, ומה שהקשה כתר"ה אין החזיק רבי הרבה סוסים [דמשמע בב"מ (פה). ובשבת (ק"ג): דכ' דאהורייריה דבי רבי (שומר סוסים ופרדות שלו, רש"י. וכן ע"י במגילה (יב:) וברד"ה אהורייריה) הוה עתיר משבור מלאך, כד הוה רמי כיסתא לחיותא (מספוא לבהמות, רש"י) הוה אזיל קלא בחלתא מילי וכו' יעו"ש, וע"כ דאם שמעו לקול של הסוסים בשעה שהביאו להם אוכל הדיו לו סוסים "הרבה", ומהאי טעמא היה שומר הסוסים שלו כ"כ "עשירי", דהוצרכו לשלם לו הרבה כסף עבור טרחתו הגדולה לפקח על כ"כ הרבה סוסים], הא גם מלך אסור להרבות סוסים. הנה פשוט שוק מלך אסור כמו בנשים וכסף וזהב שהדיוט מותר, ורבי אף שהיה בדין נשיא לא היה בדין מלך. ונשאר רק להקשות למה הוצרך לזה. וזה ל"ק, דהוא ענין עשירות ככסף וזהב או שהיה לו ריוח מזה כשאר בהמות כצאן ובקר שמרויחין מזה והיו גם ירבו סוסים ענין פורנסה או צורך אחר וכו', עכ"ל יעו"ש.

וא"כ ה"נ י"ל גבי הני כודנייתא דהוי ענין של "עשירות", והיינו שע"ז יכבדו בנ"א יותר לרבי ולנשיאות מתוך שיראו רוב "עשירי ותפארתו", ואף יקבלו דבריו יותר. ודומיא דפירש"י בסוטה (מ) ב"ה אמר ר' אבהו וכו' בזה"ל, כדי שיושיבוהו בראש ונותנין לו מנות ומעשירין אותו כדי שיהא חשוב ושמעו דבריו וכו', עכ"ל יעו"ש. וה"נ גבי רבי ובנשיאות דאיכא מעלה בעשירות שיראוהו הכל וע"ז ינהגו בו יותר כבוד ויקבלו דבריו וכו', והבן בס"ד. וכן י"ל דהיה לו בזה איזה "רווח" ופורנסה בהני כודנייתא, ואפשר שהיו מולידים וולדות משובחים שמכר בכסף רב וכיו"ב, ודו"ק, ויעו"ש עוד בסוטה (כא). ולא כר' יוחנן דבי נשיאה וכו', ופירש"י דר' יוחנן למד ע"י הנשיא שהיה מפרנסו ע"ש, וא"כ י"ל דגם עבור זה ראה רבינו הקדוש ענין להרבות ממון ככל האפשר, דיע"ז יוכל להחזיק עוד ח"ח ויהיה חלקו רב בהחזקת התורה לאין שיעור, ולזה י"ל שהחזיקם בביתם על אף שהיה חשש קטן שזיקו.

ושור' בכן יהיידע כפ"ק דחולין שם דעמד בזה, דכ' בזה"ל, דהו קיימין וכו', קשה איך רבינו הקדוש הכניס לביתו מדיקין אלו ומאי ס"א מעיקרא. ונ"ל בס"ד, דאותם הכודנייתא שלח אותם המלך אליו מנותה כי היה אוהבו הרבה ומשום כבוד מלכותו הוכרח להניחם אצלו, דגנאי למכרם או ליתנם במתנה וכו', עכ"ל יעו"ש. וכדכ' דהיה "אוהבו הרבה", יעו"ש בפ"ק דע"ז (י): דמבואר כן, דכ' בגמ' דהיה מצוה מביחו דאנטונינוס המלך לביתו של רבינו ה"ק, ובכל יום היה אנטונינוס בא לביתו של רבי, ופירש"י ללמוד תורה, וכן ע"ש שכ' דכל יומא הוה משמש לרבי מאכילו ומשקהו וכשהיה רבי רוצה להעלות למיטה הוה גחין קמי פוריא וא"ל סק עליואי למיטה וכו', וכשמת אנטונינוס אמר רבי נתפרדה חבילה, ופירש"י אהבתינו שנקשרה נפש בנפש, עכ"ל יעו"ש.

אולם צ"ע בדין דה"ט דלא "מכרם" או שלא נתנם "במתנה" מדהוי גנאי למלכות, הא בחולין שם מבואר דה"ט דלא מכרם משום לפני עיור לא תתן מכשול, ופירש"י דכי היכי דאסירן לך אסירן לאהריני וכו' יעו"ש, וא"כ לא משום דחשני לגנאי וכבוד המלכות כ"א מדהוי איסור דאורייתא. אולם זה ל"ק, דהא רבי' דרבי אמר לרפב"י "מזבנינא להו" וע"ז השיבו רפב"י דאסור משום לפני' ע, וא"כ מבואר דארובה, וכו' היה סבור שאין איסור כלל למוכרם ורק רפב"י ס"ל דאסור, וא"כ זהו דב"י הבן יהוידע דה"ט דלא מכרם עד אז מדהש "לכבוד מלכות" וכלי טעם זה היה באמת מוכרם או נותנם במתנה לאחר מראית בהם חשש מועט שזיקו. אולם צ"ע מאידך גיסא, דאם ה"ט דלא מכרם עד אז מדהש "לכבוד המלכות", א"כ איך הציע רבי אח"כ כשכא אצלו רפב"י למוכרם או ליתנם במתנה ורק משום לפני' ע וכו' לא עשה כן, הא אכתי

דרק במקום דאיכא "חשש מיתה" הוי איסור "דאורייתא" אך בעלמא הוי רק "מדרבנן" וא"כ פ' י"ל בדמקום דכבוד מלכים לא אסור רבנן לזה, ועוד י"ל דדוקא במקום "צער גדול" אסור מה"ת, וכש"כ שם הנימ"י גופא לחלק דרק בכה"ג הוי מה"ת אך בצער בעלמא אינו מה"ת.

ה. ולפי"ז לק"מ מש"כ בפסקי התוס' בפ"ק דע"ז שם דאינו אסור אלא כשמצערה בלי ריוח, ולכא"ו צ"ע דבתוס' שם מבואר איפכא מזה, דדוקא "לכבוד מלכים" נדחה אך לצורך בעלמא לא הותרה. והגובי"ת שם כתב דבפסקי התוס' מבואר באמת דלא כש"כ תוס'. אולם למש"נ אתי שפיר. דאף תוס' ס"ל דלשם רווח ממוני אכן הותרה צב"ח, אולם דוקא במקום רווח הותרה ולא בשביל למנוע השתמשות וכיו"ב, וזה גופא מה שהקשו איך עוקרים על המלכים הא אינו במקום רווח ושימוש כלל כי אם למנוע מלהשתמש בו. ולזה תירצו דהוי כבוד רבים ולכן אע"פ דאינו דרך שימוש אפ"ה מותר, אך בעלמא אכן אסור. וא"כ שפיר כ' הפסקי תוס' דדוקא כשמצערה "בלי רווח" אסור, דאף עקירת פרסות הבהמה כדי שלא יוכלו לרכוב עליו אסור שכן אינו בשביל "רווח", וכדס"ל לתוס'. אולם נר' קצת דוחק, דמסתמית לשון הפסקי תוס' משמע דאף אם עוקרה כדי למנוע השתמשות נחשב רווח

וא"כ מבואר יסוד ההיתר במקום "צורך ותועלת", שכן כל הבע"ח לא נבראו אלא בשביל האדם, וא"כ דוקא כשרוצה להשתמש בו הותר לצערו בכל גווני אך כשאינו דרך שימוש לא בכל גווני היתירו. [ומשמע מלשונו דהתה"ד דבכה"ג הותרה האיסור ולא שנדחה, שכן מדנבראו "לשמש האדם" א"כ בזה כלל לא אסרה התורה לצערם. ודלא כדס"ל לנוב"י דהוי דחוייה, ודו"ק]. ובזה מיושב כל הקושיות באופן נפלא. וזהו דאמר רפב"י דאסור לעקור לפרידות של רבי משום צב"ח, דהא לא הוי לצורך תשמיש ודרך שימוש, וכש"כ התה"ד. וכן אתי שפיר קו' התוס' בפ"ב ד"מ ובפ"ק דע"ז איך אפשר לעקור על המלכים למ"ד דצב"ח מה"ת, והוצרכו לתרץ דדוקא לכבוד מלכים הותר, ונדחה עבור כבוד רבים וכו', שכן לא הוי לצורך השתמשות כלל אלא כדי למנוע מלרכוב עליו ומלהשתמש בו ועבור זה לא הותר צב"ח, דרק היכא דרוצה לצערו כדי להנות ממנו ולהשתמש בו הוא הותר ולא כדי "למנוע" השתמשות, שכן בזה ליכא לטעם ההיתר דהבע"ח נבראו לשמש את האדם דהא אינו משתמש בו כלל, והבן בס"ד.

והו מש"כ המג"ח דאף לר"ן והנימ"י קשה קו' תוס', וצ"ל דה"ט דעוקרים מדהוי "לכבוד דרבים" וכו'. ועוד יש לתרץ לר"ן,

איכא למיחש לכבוד המלכות, וכדחשש לזה עד אז. ורוחק לומר דאעפ"כ בשביל לזכות "לאר"ח אח רפב"י בביתו לא ראה לחוש לכבוד המלכות. וצ"ל דאחר שראה אצל רפב"י דחושש להם כ"כ עד שקראם מלאך המות על כן אמר לעצמו דאם חמור זה כ"כ בעיניו דיש למוכרם או ליחנם במתנה ולא לחוש לכבוד המלכות, ורק מדהוי בזה לפנ"ע וכו' לא עשה כן אף בלי זה היה מוכרם מדראה עד כמה הוי חמור בעיני רפב"י שם מגדלים בביתו, ודו"ק.

אולם עדיין צ"ע מ"ט לא "עקר" לפרסותיהם עד אז, דהא רבי הצייע לרפב"י לעוקרם, וא"ל רפב"י דאיכא בזה צב"ח, ומבואר דלדעת רבי לא היה אסור משום צב"ח וא"כ מ"ט לא עשה כן באמת עד אז. ובוה ליכא לימיר דחשש "לכבוד המלכות", דיעו"ש ברש"י שכי' בזה"ל, עקנא, שלא יוכלו לבעט, ובל תשחית ליכא שיהו ראויית לדישה, עכ"ל יעו"ש. וא"כ מאחר שיכלו גם אח"כ ללכת ולדוש ע"כ דלא ניכר כמעט מאי "דעקרו" לפרסותיהם, ומאידך כבר לא יוכלו "להזיק", וא"כ יל"ע מ"ט לא קעביד הכי רבי ה'ק' עד אז. וזה יל"ע אף לדפי' לעיל דגידלם להראות "רוב עשור" או "לפרנסה", ודו"ק. ושמא ס"ל לרבי דהוי חשש רווח מאוד שזיוק ולא שכחא כלל והכיר בטבעם דהני כדונייתא שלא אמורות "לבעוט" וכו', ואף מה שהצייע אח"כ למוכרם או לעוקרם, הוי רק כדי שרפב"י יתארח אצלו ולא מחשש שזיוק, ורק רפב"י חשש שזיוק ולכן קראם "מלאך המות" אך רבי סבר דאינו כן, ולזה גידלם כמות שהם ולא עקרם וכו'. אולם לכן יהודיע דס"ל דרק מחשש לכבוד המלכות גידלם עדיין יל"ע בזה. אך לדפירשנו לעיל לק"מ, ודו"ק.

1. ונר' דאף במקום דהוי ברי הויקא דהבהמה תזיק, וכן כשיש לו זכוב או יתוש וכיו"ב שמטרידו ומצערו בכל עת דג"כ ליכא לאיסורא דצב"ח. שכן גם כזה נחשב "דרך השתמשות" דעד כמה שהבע"ח מפריע לו לחיות באותה שעה א"כ לא גרע מהא דמותר לצורך השתמשות, שכן אם מותר להשתמש בו א"כ כ"ש שמותר לצערה כדי שיוכל לחיות בלי "טירדות וצער". אולם כ"ז דוקא כשדאי מצטער בזה ובאותו שעה דאז נחשב "כדרך השתמשות" והוי כ"ש שמותר לצערה עבור זה, אך במקום שמסופק אם הבהמה תצער אותו או שתזיק לו או שמסופק אם יהיה לו "הפסד" וכיו"ב, וכן אם אינו באותה שעה אלא הפסד או נזק שלאחר זמן, נר' דאכן לא דמי למקום "שימוש" ולא הותר בכה"ג צב"ח. שכן אין זה מפריע לו "לחיות" ממש ואינו כ"ש מדרך השתמשות, ודר"ק. וכן מדוייק בתה"ד שכתב דבעובדא דרפכ"י לא הותר צב"ח, דהוי כדי למנוע היוק וההיא היויקא לא שכיחא כ"כ דמסתמא לא היה מגדל מיוק בתוך ביתו וכו', דמכואר דאם היה היוק שכיח אכן היה מותר לעקור להני כודנייתא, וה"ט כש"נ דכיון שמפריע "לחיות" א"כ נחשב כדרך השתמשות, ודר"ק.

וכן בתוס' בב"מ ובע"ז שם דהקשו איך עוקרים בע"ח לכבוד מלכים, ה"ט מדהוי דבר "שלא שכיח" שירכבו על הסוס שרכב עליו המלך, שכן הכל יודעים שזהו סוסו של המלך ואסור להשתמש בו, ואף הוי חשש ללאחר זמן ולא לאותה שעה, וזהו דהק' איך מותר לעשות כן. וכן הפמ"ג דס"ל שאין לחתוך לעצם העוף מדאינו "צורך גדול", ה"ט מדהוי רק "ספק" שמא יעופו לו ויפסידם, ובכה"ג לא הותר צב"ח, והבן בס"ד. וכן הר"ן והנימ"י דס"ל דלא הותר צב"ח במקום "ביטול מלאכה", י"ל דאינו ודאי כלל שיפסיד עי"ז, דאפשר שיפרוק המשא תוך דקה או שתיים וכלל לא יבטל

ותועלת ומותר, וכן מדלא כתבו דבשביל כבוד מלך מותר אף שלא לשם "רווח" משמע דלא כחוס'. ומ"מ למש"נ בס"ד אין הכרח דפליגי בזה, ודר"ק בס"ד.

וה"נ מיושב שפיר מש"כ הפמ"ג דאסור לישראל לחתוך לעצם של העוף כדי שלא תעוף מדאינו "צורך גדול". דהא אינו דרך השתמשות כלל כי אם הוי "למנוע" ממנו השתמשות שלא תעוף, ובכה"ג לא הותר צב"ח, וכש"נ. והבן בס"ד.

וה"נ מיושב לפי"ז הסתירה בר"ן כדהק' המנ"ח, דמאידיך ס"ל דזקן ואינו לפי כבודו פטור מפריקה כיון דאם הותר לחשמישן של בנ"א כ"ש דהותר לכבודן בשוא"ת דגדול כבוד הכריות, ומאידיך ס"ל דצריך ליבטל ממלאכתו לפרוק משום צב"ח ואע"פ שיפסידו כסף עי"ז, וסתרי אהדדי. אך למש"כ לק"מ. שכן דוקא לתשמישן של בנ"א הותר ולכן במקום "כבוד" פטור שכן נחשב עוד יותר "משימוש" האדם, ומשא"כ ליבטל ממלאכתו לא הוי דרך "שימוש" כלל שכן כמה שהבהמה מצטערת תחת משאה אינו דרך שימוש בבהמה כלל כי אם חושש שבזמן שיתעסק בפריקתה "יפסיד כסף" מביטול מלאכתו וא"כ נמצא שהבהמה מצטערת שלא במקום ודרך "השתמשות", ולזה ס"ל לר"ן והנימ"י דחייב בכה"ג בפריקה ואע"פ שיתכן שע"ז יפסיד מעות מביטול מלאכתו, שכן רק במקום "שימוש" הותר, והבן בס"ד. וזה כפתור ופרוה.

ושור' שכ"כ מרן שליט"א ליישב עד"ז. דיעו"ז בהערות במס' ב"מ [להגריש"א] (לב). דהקשה ג"כ סתירה בר"ן, דמאידיך ס"ל דבפריקה אפי' אם הוא בטל ממלאכתו חייב בזה משום צב"ח, ומאידיך ס"ל דליכא צב"ח לצורך וכו' [ואישתמיטתיה שכבר הקרימו בזה המנ"ח שם], ות"י בזה"ל, וצ"ל שזה הצער שבפריקה נחשב ללא צורך שימוש לאדם, ומה שהוא מפסיד ממון הוא דבר צדדי ואין זה פוטר מצב"ח, עכ"ל יעו"ש. והוא כש"כ בס"ד.

בגופם ובממונם, אך לא כן במקום דמניעת רווח דאפשר דגם התה"ד ס"ל כהר"ן דעד כמה דאינו דרך השתמשות לא הותר צב"ח, ודו"ק בזה.

ז. אולם לפי"ז צ"ע מש"כ בנובי"ת גבי אותו גביר שרצה לצוד בע"ח לתאות נפשו ביערותיו, דאין להאריך בזה כי כבר האריך התה"ד דכל דבר שיש בו צורך לאדם לית ביה משום צב"ח וא"כ אין בנידון שאלתו איסור דצב"ח וכו' עכ"ד. דלנתבאר בס"ד נראה, דאדרבה בתה"ד מבואר איפכא מזה, דבכה"ג אסור לצוד סתם משום צב"ח. דיעו"ש בתה"ד דיסד לן דכיון שהבע"ח נבראו לשמש להאדם א"כ מותר להשתמש בהם ואפי' אם מצטערת, אולם אח"כ כתב דהא דבעובדא דרפכ"י היה איסור דצב"ח, דהתם לא קעבד לתשמישו וליפתו אלא כדי שלא יזיקו וכו' עכ"ל, והיינו דכל עוד דאינו נהנה ומשתמש מעצם הבהמה לא הותר צב"ח, וא"כ ה"נ באותו "צייד" דלא נהנה כלל "מעצם הבהמה" ולא הוי "דרך השתמשות" וכל הנאתו ותועלתו הוי ע"י שהורג אותה ולא בעצם גופה דאין להתיר לו לצוד, וא"כ צ"ע לעני"ד בנוב"י דהתיר לצב"ח עפי"ד התה"ד גופא, ודו"ק.

והיה נר' לומר דאיירי שהיה הצייד משתמש בבע"ח אחר מיתתם בעורותיהם ובכשרם ולכן ליכא בזה צב"ח מדיבוא אח"כ "להשתמש" בהם ולכן נחשב מעיקרא "דרך שימוש", וכמו שכי' שם אח"כ דאף ליכא בזה לאיסור דבל תשחית, כיון דבלאו הכי אף אדם לא נהנה מהבע"ח בחיותם וא"כ ליכא השחתה במיתתם כלל ואדרבה עיקר הנאה במותן בעורותיהם ובכשרם ואיך נימא שיהיה אסור להיתם משום בל תשחית וכו' עכ"ד יעו"ש, וא"כ מבואר דאיירי דיעשה בהם "שימוש" אחר מיתתם, וא"כ שפיר ליכא אף לאיסור דצב"ח. אולם מהא גופא נר' דס"ל דצריך להא ד"שתמש" בהם אחר מיתתם רק להתיר לאיסור דב"ת, אך לענין צב"ח אי"צ לזה ואפי' אם לא ישתמש בהם אח"כ ג"כ ליכא לצב"ח,

ממלאכתו ולא יפסיד מעות עי"ז ורק חושש שיגרם לו הפסד עי"ז אך מידי ספק לא נפק.

אולם מסתימת הר"ן והנימ"י משמע דאף כשבודאי יפסיד עי"ז וכגון שנמצא באמצע מלאכתו ואם יפסיק בזה אפי' לרצע יפסיד עי"ז דג"כ מצווה לפרוק לבהמה, וא"כ י"ל דס"ל דכל שאינו "דרך השתמשות" ליכא להיתר דצב"ח ואפי' כשבודאי יפסיד, ודלא כמדוייק בתה"ד דאף בכה"ג הותר צב"ח. אולם לפי"ז נמצא, דלדעת הר"ן והנימ"י אסור להרוג יתוש וכל בע"ח שרוצה להזיק או להפסידו או שמשטרידו, דאע"פ דהוי "הזיק שכ"ח" מ"מ אסור מדאינו "דרך שימוש", ודלא כנתבאר לעיל בדעת תוס' והתה"ד. וזה אינו מסתבר כלל וצ"ע.

ונראה הגדר בזה, דכשהוי "הזיק שכ"ח" אכן ס"ל לר"ן דמותו, והי"ט כש"נ בטוטו"ד דלא גרע "מדרך שימוש" כיון שמפריע לו "לחיות" וכו', אך כ"ז דוקא במקום הפסד, אך לא כן כשהוי במקום מניעת רווח דבזה אכן לא הותר צב"ח, דכה"ג לא נחשב דמפריע לו "לחיות", וא"כ לא הוי כ"ש "מדרך השתמשות", דמניעת רווח אינו כ"כ צער לאדם כמו הפסד, וכש"נ לעיל, וא"כ דוקא במקום שימוש הותר עבור "רווח" ולא בעלמא. וזהו דס"ל דחייב בפריקה אף כשיתבטל עי"ז ממלאכתו ויפסיד ממון, דכיון דאינו דרך שימוש ואף הוי רק מניעת רווח ע"כ לא הותר בה צב"ח. וא"כ כשיש לאדם יתוש "שעוקצו" או בהמה "שמויקה" אותו או את אחרים, נראה, דאף לר"ן מותר לצערם ולהרוגם, דאע"פ שאינו דרך שימוש מ"מ מדהוי במקום הפסד ע"כ הותר בכה"ג צב"ח, ומשא"כ "בביטול מלאכה" דלא הותר להמנע מלפורקה הי"ט מדהוי רק מניעת רווח, והבן בס"ד. ולפי"ז אפשר דאף התה"ד ס"ל כהר"ן בזה דלא הותר למניעת רווח, דהא מש"כ בעובדא דרפכ"י דלא הותר לעקור הבהמות מדהוי הזיקא דלא שכ"ח כ"כ דמדוייק דבשכ"ח הזיקא מותר, י"ל דדוקא החם מדהוי במקום הפסד שהכוונתה "זיקו" בני"א ויפסידום

כל מה שברא הקב"ה בעולמו וכו'. ושם (קט:): האי מאן דטירקה הוה וכו', הרי דמותר להמית בע"ח משום רפואה ולא חיישי לבי"ת ולצב"ח, ואפי' ספק רפואה מותר וכו' דהא אפי' משום [ספק] פיקו"נ מחללין שבת וכ"ש בזה. [דצב"ח לא חמיר כ"כ כשבת דאית ביה כרת וסקילה]. וגדולה מזו מצינו בפ"ק דע"ז (יג:): במשנה להדיא בזמן שהוא בפני עצמו קוטע את אצבעו וכו' הרי דמותר לקטוע לבע"ח שהוא צער גדול משום ריווח וכו'. וכן מבואר שם לקמן (ל:): דמותר ליתן לחתול דידיה משקים מגולים אע"פ שמכחישינן אותו, וכ"כ תוס' בב"ק (קטו:): ע"ש, הרי דכל כה"ג אין חשש איסור כלל, ותמה אני על כל גדולי אחרונים שלא הרגישו כלל בראיות הללו, עכ"ל יעו"ש.

ואח"כ כ' עוד בזה"ל, ואל תשיבני דאיך אפ"ל דהיכא דאיכא שום צורך בני"א וכו' אין בו משום ב"ת א"א משום שב"ח, הרי להדיא איתא בתולין (ז:): דרפב"י ארמי דעאל בפתחי דרבי דהוי קיימי ביה וכו', עקרנא להו איכא צב"ח, קטלינא איכא ב"ת, הרי דאף לצורך מצוה שלא לקיים להשים דמים בביתו אפ"ה קאמר דאסור משום ב"ת וצב"ח. אי משום הא לא תברא, דהא בלא"ה קשה למה לא קאמר אסגור אותם בחדר סגור ומסוגר בענין שא"א להזיקו עוד וכיו"ב וכו' דאי"צ כלל לעבור על ב"ת וצב"ח. אלא צ"ל דרבי הבין מרפב"י שלא רצה לסעוד אצלו בשביל שכבר עבר ושם דמים בביתו אע"פ שהיה צריך להם לאיזה צורך דבר מ"מ היה לו למנוע המזיק ממה"מ שבביתו לכן אמר ואני אסעוד אצלו, וע"כ היה רוצה לעשות ע"ז תשובת המשקל על מה שכבר עבר אף שהיה לו בהם צורך למוכרם ולהעבירם בביתו ורפב"י מאס ולא רצה בתשובה כזו כיון שיש בהם חשש איסור [רלפנ"ע ועוד] וכו'. אבל ודאי להלכה למעשה נ"ל ברור כמו שכתבנו דאין חשש איסור דב"ת או צב"ח כל שיש לו צורך בו ומותר לעשות אפי' לכתחילה, אף

וכמבואר בתה"ד. וא"כ צ"ע כנ"ל, דבתה"ד גופא מבואר דדוקא אם הוי "דרך שימוש" בשעתו או אח"כ הוא דמותר משום צב"ח ולא במקום "תועלת" בעלמא, וא"כ יל"ע בנוב"י. ודו"ק.

ושמא ס"ל דכיון שנהנה אותו צייד כולי האי ממעשה הצידה ביער דנחשב כמקום "דשכיה הזיקא" דלא גרע "מדרך השתמשות", דה"ג ככה"ג מותר לצוד אחר שעיקר "חיותו והנאותו" הוי מזה ונחשב כאילו שמשחמש בהם. אכן אם אין עיקר חיותו מזה ורק לפעמים רוצה לצוד אפשר דאכן יודה הנוב"י דאסור מדאינו "דרך השתמשות", ודו"ק. אולם עדיין יל"ע בזה, די"ל דהא התהיר התרה"ד לצב"ח "כששכית הזיקא" היינו דוקא במקום "דאיכא פסידא" כבהני כודנייתא דיפסידו למה שיש אך במקום רווח אפשר דאכן אסור מדאינו דרך שימוש, וא"כ ה"ג באותו צייד י"ל דאסור דאכתי אינו במקום הפסד, וא"כ איך התירו הנוב"י ע"פ התה"ד, וצ"ע. והבן בס"ד.

ח. ושו"ר בשו"ת שבות יעקב ח"ג (סי' עא') [והובא בהגהות יד אפרים ביור"ד (סי' קטז' ס"ו) יעו"ש] שנשאל אם מותר להמית בהמה טמאה כגון כלב או חתול מפני ספק פיקו"נ לפי שאותה רפואה עדיין אינו ברק ומנסה ויש לבחון אותה ע"י שמשקה כן לחתול או לכלב לראות אם ימותו מזה וכו'. והשיב, דכל שיש בו צורך או לרפואת הגוף או שום הנאת מומן אין בו שום חשש איסור כל תשחית או צב"ח, וכש"כ הט"ז ביור"ד (סי' קטז' ס"ו), ובשו"ת עבודת הגרשוני (סי' יג'), והבית יעקב (סי' מב'), וכ"כ בספר חסידים (בסי' תרס"ו), וכדסתם הרמ"א באה"ע (בסי' ה.), עכ"ד ע"ש.

ועוד כ' בזה"ל, ומקור הדין הוא ממש"כ תוס' בע"ז פ"ק (יא.) גבי עוקרין על המלכים יעו"ש. ואף דלכא"ו יש לפקפק על ראייה זו דכבוד מלכות שאני, מ"מ כיון שאפשר לעשות עיקור שאין בו טריפה אסור לעשות עיקור שיש בו טריפה. ברם נ"ל להביא עוד ראיות לדין זה. חדא מדאיתא בשבת (עז:)

איפכא, ורק משאר ראיותיו מהש"ס מוכח
אכן דלכל תועלת מותר, וצ"ע בשבוי"י.

וכן יל"ע בתוס' הנ"ל מראיותיו להשבוי"י
מהגמ' בשבת דמוכה לכאוי' דלכל תועלת
מותר לצבי"ח ולא רק לכבוד מלכים וכו'.
אכן יעו"י מש"כ לעיל (באות ה') דבאמת יש
להוכיח מהתוס' דכל תועלת מותר, וכש"כ
הפסקי תוס' שם, שכן דוקא התם מדאינו
"דרך השתמשות" כענין ליישב דכבוד
מלכים שאני וכו' יעו"ש. אולם השבוי"י לא
ס"ל חילוק זה כמוכה בהמשך דבריו, וכש"כ
לעיל, וא"כ צ"ע הוכחתו מתוס' לזה, ודר"ק.
ובעצם דבריו דהותר צב"ח לתועלת,
ואישתמיטתיה שכ"כ בחידושי הר"ן,
ובנימ"י, בב"מ שם דלצורך מותר, ול"י
מ"ט לא ציין אף להתם.

ט. וא"כ סוף דבר בס"ד, דדעת הר"ן
והנימ"י בפ"ב דב"מ, והרמב"ם במונ"ב,
והספר חסידים, והתינוך, והתרומת הדשן,
והאשכול, והפסקי תוס' בפ"ק דע"ז,
והרמ"א באה"ע, והפ"ת בה' שחיטה,
והפמ"ג בה' פסת, והנובי"י בקמא
ובתניינא, והחת"ס בפ"ב דב"מ, והשבות
יעקב בח"ג, והמנ"ח, דליכא איסור דצב"ח
במקום צורך ותועלת האדם, והיינו דוקא
כשהוי בדרך השתמשות, ורק לכבוד מלכים
הותר אף למנוע השתמשות. אולם השבוי"י
והחת"ס נר' דס"ל דאף למנוע שימוש בחפץ
הותר צבי"ח ולא רק בדרך השתמשות.

וכן הותר כדי למנוע הזיקא דשכיחא
כש"כ תה"ד, וכש"נ בס"ד דלא גרע מדרך
השתמשות שמותר כיון שמפריע לו הבע"ח
לחיות. אך בשבוי"י משמע דאף כשלא
שכיחא הזיקא הותר צב"ח. ובנובי"י קמא
ותניינא מבואר דהוי רק "דחוייה" ולא
"הותרה". אולם בתה"ד משמע דס"ל דהוי
"הותרה".

שסיים הרמ"א באה"ע שם וכו', היינו דוקא
במריטת נוצות וכו', עכ"ל השבוי"י יעו"ש.

והיינו דכיון שיכל רבי לסגור אותם
במסגר או לקושרם בשלשלאות של כרזל
ע"כ אסור לעקור פרסותיהם משום צב"ח,
שכן אין לו תועלת בצער זה דוקא דהא בקל
יכול למנוע הזיקים באופן אחר ובכה"ג לא
התירו צב"ח אך בעלמא אכן מותר. אולם
צ"ע כזה, דהא בתרומת הדשן שם מבואר
דלא כדבריו. שכן כ' דה"ט דהוי ברפב"י
צב"ח מדהוי הזיקא דלא שכיחא, ולא מדיכל
למנוע הזיקים ע"י סיסגור אותם בשלשלאות
וכיו"ב, דמשמע דאם אכן היה הזיקים שכיחא
אכן לא הוי בזה צב"ח לעקור פרסותיהם,
ואע"פ שיכל לסגורם במסגר ובריה וכו'.
והיינו טעמא דאיכא צב"ח כשלא שכיחא
הזיקא, מדאינו דרך השתמשות וכש"נ בס"ד
דהותר צב"ח רק בדרך השתמשות וכמדויק
היטב בלשונו דהתה"ד שם, וכן כששכיח
הזיקא דנחשב דרך השתמשות, אך לא כש"כ
השבוי"י דיכל לסגורם וכו', וצ"ע.

ועוד ק"ל בדכ' בריש דבריו דמקור הרין
דליכא צב"ח במקום תועלת הוי מתוס'
בפ"ק דע"ז גבי עוקרים על המלכים, הא י"ל
דדוקא התם ליכא צב"ח מדהוי לכבוד
מלכים אך בעלמא אכן אסור, וכש"כ שם
איהו גופיה. וכן יעו"ש בתוס' שכ' די"ל
דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל
ואתי כבוד רבים ודחי צב"ח, עכ"ל יעו"ש.
וא"כ מבואר דדוקא לכה"ג הותר ולא
בעלמא. ומש"כ השבוי"י דיש להשיב דכיון
דאפשר לעשות עיקור שאין בו טריפה וכו',
יעו"ש בגמ' ע"ז דכ' שעוקרים על המלכים
ועיקור שהבהמה נטרפת בו אסור לעשותו
ורק עיקור שלא נעשית ע"ז טריפה מותר
יעו"ש, אולם איני מבין כלל כוונתו בזה
ומנ"ל שאף לתועלת בעלמא שאינו "לכבוד
מלכים" לית ביה צב"ח, הא בתוס' שם מוכח

בענין שומע כעונה בחצי שמיעה וחצי עניה

מהרע"א שאפשר לצאת בחצי שמיעה וחצי עניה.

כתב רע"א בדרו"ח על הגמ' בברכות דף כ בעי רבינא נשים בברכהמ"ז דאורייתא או דרבנן נפמ"נ להוציא את האנשים.

והנה רע"א שם כתב רק לכאורה דאם אתה אומר ברכה ואתה גם-כן מתכוון לצאת הוה זה ברכה לבטלה ומצד זה מוכרח שיוצאים בחצי שמיעה וחצי עניה. אבל למעשה יש ראייה להפך מרבנינו יונה א. שלא יוצאים חצי שמיעה וחצי עניה. ב. שזה לא ברכה לבטלה. דהקהילות יעקב באותו סימן מביא שראה בקונטרס פותח דברים למוהר"ם פרידמן ז"ל ממזריטש' ראייה מרבנינו יונה פרק ג' שאכלו. דף מ"ז. על הגמרא ולא יזרוק ברכה מפיו כלומר: אחר שהתפלל ונפטר מהחיוב כשהחזן חוזר התפילה אין לו לומר עם החזן חתימת הברכה דהו"ל ברכה לבטלה, א"נ כגון שלא נפטר עדיין מחיוב הברכה ורוצה עכשיו לפטור עצמו בעניית אמן צריך שבשעה שיגיע החזן לחתימת הברכה שלא יזכיר אותה עמו שאם יאמר הברכה עם החזן ויאמר אמן אחר שסיים אותה החזן הו"ל כעונה אמן אחר ברכותיו עכ"ל.

ומשמע דעכ"פ יד"ח יצא אלא דעביד איסורא שענה אמן אחר ברכותיו, והרי מיירי שכל הברכה כולה לא אמר עם החזן רק התחיתה דהא קאי אדבריו דלעיל שמייירי שבא לצאת ידי חובה בשמיעה מהחזן א"כ מבואר מזה דדעת התר"י ז"ל שיכול לשמוע חלק מן הברכה ומקצתה יאמר בעצמו ויוצא בזה יד"ח ע"ש, עכ"ל.

ועיי' טור סימן נ"ט סעיף ד' כתב ארונים אבי ז"ל בתשובה ברכת יוצר אור וערבית אני אומר עם שליח ציבור בנחת כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם שליח ציבור בשתיקה וגם אם היה מכוין לדברי השליח ציבור בשתיקה וכאמצע הברכה היה פונה לבו לדברים אחרים הרי הפסיד הכוונה כי הפסיד

מבואר בהדיא דאי חייבות מה"ת יכולות להוציא את האנשים. והקשה רע"א מדברי הגהות אשר"י פ"ק דמגילה סימן ד' דכתב דנשים חייבות בבהמ"ז מדאורייתא ומ"מ אינם יכולות להוציא את האנשים לפי שאינם יכולות לומר ברית ותורה. וזה נסתר מן הגמרא. ומתוך רע"א דכונת הגי"א שהיא יכולה להוציא בברכת המזון חוץ מכרית ותורה שזה הוא יגיד לבד. ובקהילות יעקב ברכות ס"י י"א מוכיח מרע"א שאפשר לצאת ע"י חצי שמיעה וחצי עניה.

ועוד ראייה מרע"א תשובה סימן ז' חלק א' על המ"א ס"י רע"א ס"ב דבן י"ג שנה לא יוציא לנשים בקידוש שבת כיון שנשים חייבות ד"ת חיישינן שמא לא הביא ב' שערות דבדאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא, וסיים שם המגן אברהם לכן תקדש היא בעצמה כן, ומסיים רעק"א ועיי' ס"י קצ"ג עכ"ל. משמע דכונתו למה שכתב בס"י קצ"ג דבלא"ה נכון שהאשה תאמר מילה במילה עם המקדש כיון דאינן מבינות לה"ק אינן יוצאות בשמיעה. וממשיך רע"א דלכאורה כיון דמברכות לעצמה י"ל לומר שיוצאות גם בשמיעה דאם יוצאות גם בשמיעה אם כן ברכתה שבפיה לבטלה והרי היא רוצה לצאת גם בשמיעה כדי שיהיה קידוש על הכוס, ומה שמביא המ"א מסימן קצ"ג שאומרת עם המקדש מילה במילה י"ל שהיא אומרת רק את האמצע ולא הפתיחה עם החתימה אבל פה שהיא צריכה לאמר הכל כי שמא אין לו ב' שערות אם כן איך אפשר גם לצאת בשמיעה מצד הענין של קידוש על הכוס הרי יהיה ברכה לבטלה. וממשיך רע"א דאולי גם כאן היא אומרת רק האמצע שזה הדאורייתא, עכ"פ מבואר

הברכות לא, על כל פנים מבואר מה"ר יונה שלא יוצאים ברכה חצי שמיעה וחצי עניה.

והנה דברי התר"י הוא מיד אחר הענין והמשך הענין של ולא יזרוק ברכה מפיו ששם מביא הפותח דברים ראה שכן יוצאים ידי חובה חצי שמיעה וחצי עניה, והב"י בעצמו למוד מיד בהמשך שמה שרבינו יונה התפלל כל הברכה עד החתימה לא שיוצאים כך אלא לרוחא דמילתא עשה כך.

ולכן נראה לומר דהנה רע"א הבאנו לעיל ואומר שאם אדם רוצה לצאת ברכה ממי שהוא ואומר ג"כ את הברכה לכאורה הוי ברכה לבטלה כאן מבואר לפי הב"י שלא הוי לבטלה, ולפי זה צ"ל שהב"י למד פשט ברבינו יונה מה שאמר ולא יזרוק ברכה מפיו וד"ל א"נ כגון שלא נפטר עדיין מחיוב הברכה ורוצה עכשיו לפטור עצמו בעניית אמן צריך שבשעה שיגיע החזן לחתימת הברכה שלא יזכיר אותה עמו שאם יאמר הברכה עם החזן ויאמר אמן אחר שיסיים אותה החזן הו"ל כעונה אמן אחר ברכותיו. לא שמוזה מוכח שבאמת יוצא הברכה חצי שמיעה חצי עניה אלא בעצם רוצה לצאת כל הברכה מפי החזן ולא הוי ברכה לבטלה כשאומר עם החזן וזה רק הוי כעונה אמן אחר ברכותיו.

באמצעיתה אבל כשאדם קורא בפיו אף אם קורא מקצתה בלא כוונה יצא וכשאני מגיע לסוף הברכה אני ממהר לסיים לענות אמן אחר ברכת החזן ע"כ.

ובב"י ונראה שטעמו מפני שהיה רוצה לענות אמן אחר ברכת קריאת שמע ולענות אחר ברכת עצמו אי אפשר דהא תניא בפרק שלשה שאכלו דהוה בור, ולשתוק לגמרי בכל הברכה ולשמע מפי שליח ציבור היה חושש שמא באמצע הברכה היה פונה לבו וכו', וכבר היה אפשר לו לעשות בדרך אחרת שיאמר עם החזן תיבה בתיבה עד שיגיע לחתימה ואז ישתוק ויענה אמן אחר חתימת החזן אמן, וכמו שכתבו תלמידי הר"י בפרק שלשה שאכלו שכך נהג רבו בראש השנה ויום כיפור, אלא דאיכא למימר שאע"פ שהוא אומר כל הברכה כל שאינו חותם בפיו אם באמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים הוה הפסקה וה"ר יונה שאני דרב גובריה ולא היה חושש שיפנה לבו לדברים אחרים, ועי"ל דברכות ראש השנה ויום כיפור שאני ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן (דהיינו אפילו העם שבשדות) הלכך סבירא ליה לה"ר יונה שאע"פ שבאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים שליח ציבור מוציאם, אבל בשאר

★ ★ ★



לשון חכמים

הרב שלמה צבי פרידמן

בענין זמן ותיקין ושקיעת החמה והמסתתף

פרק א': זמן הותיקין להרמב"ם והרו"ה. ובו יתבאר שלהרמב"ם והרו"ה ישנן שלש דרגות במנהג הותיקין. הקלה שבהן היא הלכה ולא רק מעלה, והגבוהה שבהן היא מעלה ומקבילה למנהג הותיקין המקובל אצל שאר הראשונים.

פרק ב': שקיעת החמה להרמב"ם והרו"ה. ובו יתבאר שזמן שקיעת החמה להרמב"ם והרו"ה מקביל לזמן תחלת ההנץ בבקר, והוא כמחצית השעה אחרי שקיעת גוף החמה.

פרק ג': גבולות השעות הזמניות. שיטת הרמב"ם. ובו יבואר ששיטת הרמב"ם בזה שונה משתי השיטות המוכרות, ולדעתו תחלתן של השעות הזמניות ביום היא בתחלת ההנץ, וסופן בסוף השקיעה.

פרק ד': צורת החלוקה של השעות הזמניות. ובו יתבאר שחתכן חלוקה של היום לשנים עשר חלקים שאינם בהכרח שוים, ושלכא' כך היא דעת הרמב"ם.

פרק א. זמן הותיקין להרמב"ם והרו"ה.

א. שימת הרו"ה. שלש דרגות במנהג הותיקין.

דעת הרו"ה במאור הקטן ריש פ"ק דברכות בר"ה "תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר" דלהלכה הקורא ק"ש קודם זמן הותיקין לא יצא ידי חובתו.

והאריך להקשות עליו הרמב"ן שם ב"מלחמת ה'", וביותר האריך להקשות מהא דמבואר בגמ' שם (ברכות ט', ב') דעיקר מנהג הותיקין הוא כדי לסמוך גאולה לתפלה באופן שתהא התפלה עם הנץ החמה, ומאריך מבואר כמו כן בגמ' שם דרק מעטים זכו לקיים את מנהג הותיקין ולסמוך גאולה לתפלה באופן שתהא התפלה עם הנץ החמה.

ומדייק הרמב"ן מסויגת הגמ' דהמנהג המקובל אצל החכמים הי' לוותר על סמיכות הגאולה לתפלה, ובלבד שידעו בוודאות שקראו ק"ש לפני הנץ החמה, ושהתחילו תפלתם אחרי הנץ החמה, וא"כ רוב החכמים לא נהגו ממש כמנהג הותיקין, אלא הקדימו מעט את ק"ש שלהם. ומכאן מוכיח הרמב"ן שאי אפשר לומר שהקורא ק"ש קודם זמן הותיקין לא יצא י"ח.

ודברי הרמב"ן בנייים על ההנחה ש"עם הנץ החמה" הנוצר בסוגיא הוא נקודת הזמן של הנץ גוף החמה, או עכ"פ משך הזמן הסמוך מאד לפניו, וכאשר אמרו בגמ' שם: "ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה" התכוונו לומר דהותיקין סיימו את קריאת שמע וברכותיה בנקודת

הנץ גוף החמה, או עכ"פ סמוך מאד לפניה, באופן שיוכלו להתחיל מיד בתפלתם, ותהי' תחלת התפלה בנקודת הנץ החמה, או סמוך מאד לאחריה. והבנה זו אף שמקובלת היא אצל רבותינו הראשונים (וביניהם התוספות בסוגיא דברכות שם וביומא ל"ז ב', והראב"ד בהשגותיו למאור הקטן בסוגיא דברכות, ורבינו יונה שם) מ"מ נר' דלא כן היתה הכנתו של הרז"ה.

כי בדברי הרז"ה מבואר ש"עם הנץ החמה" הנזכר בסוגיא אינו נקודת זמן, וגם לא משך זמן קצר הסמוך מאד לנקודת הנץ החמה, אלא הוא משך זמן ארוך במקצת הנקרא: "שעת הנץ החמה". וכאשר אמרו בגמ': "ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה" לא התכוונו לומר שהותיקין מסיימים אותה בנקודת הזמן של הנץ גוף החמה או סמוך מאד אליה, אלא לומר שהותיקין קוראין אותה מתחלתה ועד סופה בתוך משך הזמן של "שעת הנץ החמה".

והלשון "גומרין" משמעה כמו "לגמור את ההלל" הנזכר ברמב"ם בהל' ברכות ובהל' חנוכה שפירושו "לקרא מתחלה ועד סוף".

ואין כוונת הרז"ה למשך הזמן המצומצם של הנץ גוף החמה, שהרי זה אינו אלא כשתי דקות ומחצה, כיום הבינוני בארץ ישראל, ואי אפשר שיהיו כל הותיקין חייבים לגמור כל ק"ש מתחלתה ועד סופה בתוך משך זמן זה, ובפרט אחרי שאין זמן זה ניכר לרוב בני האדם הנמצאים ביישוב.

אלא ברור הוא שכוונת הרז"ה למשך זמן ארוך יותר, והמלה "עם" כמושג "עם הנץ החמה" מתפרשת להרז"ה במשמעות הקרובה (ואולי אפי' זהה) לזו שבמושג "עם חשיכה". (וההגדרה המדוייקת של משכי זמן אלה תידון בהמשך הדברים.)

ולדעת הרז"ה כאשר אמרו בגמ': "ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום" אין הכוונה לומר שתהי' התפלה אחרי הנץ גוף החמה, אלא שתהי' תחלת התפלה אף היא בתוך משך הזמן הנקרא "עם הנץ החמה" שהוא כולו תחלת היום, וכן מבואר בדבריו שזמן ק"ש כותיקין הוא להלכה כזמן התפלה לותיקין. וצ"ל לדעת הרז"ה דכאשר אמרו בגמ': "כל הסומך גאולה לתפלה אינו נוזק כל היום כולו" לא התכוונו לסמיכות הרגילה של הותיקין, אלא להידור שנהגו בו חלק ממתפללי הותיקין, שהקפידו שתהי' ק"ש לפני הנץ גוף החמה, והתפלה אחרי הנץ גוף החמה. ולכן אמרו שמי שהצליח לקיים הידור זה וגם לסמוך גאולה לתפלה - מובטח לו שאינו ניזוק באותו יום.

וניתן להבין מתוך דברים אלה שהמושג "עם הנץ החמה" כולל בתוכו להרז"ה את הזמן הסמוך, ולא דוקא הסמוך מאד, להנץ החמה גם לפניה וגם לאחריה, שהרי המנהג של המהדרין חייב להיות כלול במנהג הכללי של הותיקין. ואם מנהג המהדרין הי' לקרא ק"ש לפני הנץ החמה ולהתפלל אחרי הנץ החמה, א"כ צריך להיות ש"עם הנץ החמה" שהוא הזמן הכללי של הותיקין - יש בו גם לפני הנה"ח וגם אחרי הנה"ח. ומאחר ש"עם" מבטא משך זמן מסויים, לפני וגם אחרי הנה"ח, נמצא א"כ שהזמן הכללי של הותיקין הוא פעמיים משך זמן זה, והנה"ח באמצעותו. (שהרי הזמן הכללי של הותיקין כלול מ"עם הנץ החמה" שלפניה, ומ"עם הנץ החמה" שלאחריה.)

ונמצא א"כ דלדעת הרז"ה היו שלש דרגות במנהג הותיקין:

- א. המנהג הכללי של הותיקין לקרא ק"ש כולה ולהתחיל התפלה בתוך הזמן הנקרא "עם הנץ החמה".
- ב. מנהג המהדרין לקרא ק"ש דוקא לפני הנה"ח, ולהתחיל התפלה דוקא אחרי הנה"ח.
- ג. מנהג המהדרין ביותר לקרא ק"ש לפני הנה"ח ולהתחיל התפלה אחרי הנה"ח, וגם לסמוך גאולה לתפלה.

ויש להעיר דבכל ההגדרות הנ"ל פירוש המושג "הנץ החמה" הוא אמצע הנץ גוף החמה, ולא תחלתו. שהרי זוהי נקודת הזמן שבו מתחילה עונת היום, שהיא לכא' מאמצע הנה"ח ועד אמצע שקיעה"ח.

עוד יש לשים לב שהמושג הרחב של "עם הנץ החמה" הכולל את הסמוך שלפניו ושלאחריה נקרא בלשון הרז"ה "שעת הנץ החמה", ולדעת הרז"ה זהו המושג שהגמ' (פסחים י"ב, ב', סנהדרין מ"ב, א') מכנה בשם "תוך הנץ החמה". ומלשון זו ניתן לשמוע שאפשר לראות את התהליך שתחלתו בסמוך שלפני הנה"ח וסופו בסמוך שאחרי הנה"ח - כאילו הוא תהליך ארוך שכולו נקרא "הנץ החמה". וכאשר הגמ' (שם) אומרת "קודם הנץ החמה" כוונתה לזמן שלפני תחלתו של התהליך, וכאשר אומרת היא "אחר הנץ החמה" כוונתה לזמן שאחרי סופו של התהליך. וכאשר המשנה בפ"ג דברכות אומרת: "אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה" הרי כוונתה, לדעת הרז"ה, לומר: "עד שלא יגמור הנץ החמה" דהיינו עד שלא יסתיים התהליך הנקרא "הנץ החמה".

ב. שיטת הרמב"ם בהל' ק"ש.

כתב הרמב"ם בהל' קריאת שמע פ"א הל' י"א: ואי זה הוא זמנה ביום, מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה.

ואין לפרש בדברי הרמב"ם שכוונתו בביטוי: "עם הנץ החמה" לזמן הסמוך מאד להנץ החמה, שהרי אם כן די הי' לכתוב: "כדי שיגמור לברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה" ולא הי' צריך להזכיר: כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה. אלא נראה שכוונת הרמב"ם לומר שמצות ק"ש להתחיל בזמן שיוכל לגמור הקריאה מתחילתה ועד סופה וגם את הברכה האחרונה בתוך משך הזמן הנקרא: "עם הנץ החמה", וכפי שנתבאר לעיל ברעת הרז"ה.

עוד מבואר בדברי הרמב"ם שמשך הזמן הכשר לקריאת שמע כותיקין הוא "משנתנץ החמה" ועד "שתעלה השמש". שהרי בהל' י"ב כתב הרמב"ם: "מי שהקדים וקרא קריאת שמע של שחרית אחר שיעלה עמוד השחר אף על פי שהשלים קודם שתנץ החמה יצא ידי חובתו", וא"כ תחלת הזמן הוא "משנתנץ החמה". ובהל' י"א כתב: "ואם איחר וקרא אחר שעלתה השמש יצא ידי חובתו". וא"כ סוף הזמן הוא "כשעלתה השמש".

וא"כ מובן שמשך הזמן המכונה אצל הרמב"ם "עם הנץ החמה" תחלתו הוא "כשתנץ החמה" וסופו "כשתעלה השמש".

ומאחר שכתב הרמב"ם שמצות ק"ש ביום היא "להתחיל לקרות קודם הנץ החמה" א"כ מובן שנקודת הזמן המצויינת ע"י הביטוי: "כשתנץ החמה" היא זמן מה לפני הנץ גוף החמה.

כ"כ נראה שנקודת הזמן המצויינת ע"י הביטוי: "כשתעלה השמש" היא זמן מה אחרי הנץ גוף החמה, וכמו בפיהמ"ש לברכות פרק ג', שכתב שם הרמב"ם על המשנה "הי' עומד בתפלה ונזכר וכו'": דברי המשנה הזאת הם בודיוזים והנזהרים שהיו שומרים להשלים קריאת שמע עם הנץ החמה ועלותה פאת מזרח כדי שתהא התפלה עם עלות השמש. עכ"ל. וברור שם בדברי הרמב"ם שהמושג "עלות השמש" מאוחר הוא יותר מאשר "הנץ החמה", ומסתבר שהוא המושג הנזכר ברמב"ם בהל' ק"ש.

וא"כ עולה מן הדברים ש"עם הנץ החמה" הנזכר בהל' ק"ש מתחיל זמן מה לפני הנץ גוף החמה, ומסתיים זמן מה אחריו. כמו כן מאחר שהמלה "עם" מבטאת סמיכות, מסתבר שהסמיכות שלפני הנץ החמה שוה לסמיכות שאחרי הנץ החמה. ומ"מ נר' דגם להרמב"ם כמו להרז"ה ישנו הידור בקריאת שמע לפני הנץ גוף החמה, שהרי כתב הרמב"ם: מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה וכו'.

וננסה לברר את הגדרתו המדוייקת של המושג "עם הנץ החמה".

בהל' ק"ש פ"א הל' י"א בהמשך הדברים שהובאו לעיל (בתחלת ס"ק זה) כתב הרמב"ם: ושיעור זה כמו שיעור שעה (או לגירסא האחרת: כמו עישור שעה) קודם שתעלה השמש. ונר' שבא הרמב"ם להגדיר כאן מהו תחלת זמן ק"ש דהיינו תחלתו של משך הזמן הנקרא "עם הנץ החמה", וא"כ שיעור הזמן הנזכר כאן ברמב"ם הוא בדיוק משכו של זמן זה. (דהיינו משך הזמן הסמוך לפני הנה"ח ומשך הזמן הסמוך שלאחריו. או במילים אחרות: פעמיים משך הסמיכות מצד אחד).

ומסבא נראית יותר מוכנת הגירסא המאריכה, דאילו לגירסא המקצרת נראה שהזמן מצומצם מאד, כי יצטרכו לפ"ז להקפיד שלא לקרות ק"ש לפני שלש הדקות שלפני הנץ גוף החמה וגם להקפיד להשלים את הקריאה והברכות לפני תום שלש הדקות שאחרי הנץ גוף החמה. (כי עישור שעה הנזכר בגירסא האחרת משכו הוא שש דקות). ולפי הגירסא המאריכה (ובכ"מ מש' שהיא גירסת רוב הספרים) נר' שמשך הזמן המוגדר ע"י המלה "סמוך" בביטוי "סמוך לעם הנץ החמה" קרוב, ואולי אף זהו, למושג המוגדר ע"י המלה "סמוך" בביטוי "סמוך למנחה". שהרי בפסחים צ"ט, ב' מבורר ד"סמוך למנחה" פירושו: חצי שעה זמנית לפני זמן מנחה. וכן לענין "עם הנץ החמה" הרי לפי מה שנתבאר לעיל משך זמן זה כולל את הסמוך להנץ החמה לפניו ולאחריו, ואם לפי הגירסא המאריכה שיעורו בשה"כ כשיעור שעה, א"כ שיעור הסמיכות מצד אחד הוא כמחצית השעה.

וכן בהל' שבת פ"ט הל' כ"ו כתב הרמב"ם: לא יצא החייט במחטו ולא הלבלר בקולמוסו ערב שבת סמוך לחשיכה שמה ישכת ויוציא. וחייב אדם למשמש בבגדו ערב שבת עם חשיכה שמה יהי' שם דבר שכוח ויצא בו בשבת.

וגם כאן נראה מדברי הרמב"ם שהמושג "עם" זהו, או עכ"פ סובל משמעות זהו, למושג "סמוך". (ועיי' בזה בפרק צורת החלוקה של השעות הזמניות בס"ק ז').

ג. משמעות נקודתית ומשמעות רחבה למושג "הנץ החמה".

גם ברמב"ם, כמו ברז"ה (לעיל ס"ק א'), מתפרש המושג "הנץ החמה" בשתי משמעויות: א - במשמעות נקודתית, כאשר הכוונה לנקודת הזמן של הנץ גוף החמה, כמו בהל' ק"ש פ"א ה"א: ואי זה הוא זמנה ביום, מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה וכו'.

ב - במשמעות רחבה של תהליך הזריחה בכללותו, הכולל בתוכו את הסמוך להנץ גוף החמה לפניו ולאחריו, כמו בהל' י"ב (שם): מי שהקדים וקרא קריאת שמע של שחרית אחר שיעלה עמוד השחר אע"פ שהשלים קודם שתנץ החמה יצא ידי חובתו. שפירושו: אע"פ שהשלים קודם שיתחיל התהליך של "הנץ החמה".

ובמתני' פ"ק דברכות "וגומרה עד הנץ החמה" ובפ"ג דברכות "אם יכול לעלות ולהתכנסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה" הפירוש הוא לפי הרמב"ם (בפירושו לפ"ג דברכות) כמו להרז"ה: עד גמר התהליך של "הנץ החמה".

ד. שימת הרמב"ם לענין זמן התפלה.

כתב הרמב"ם בהל' תפלה פ"ג ה"א: תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה.

ונהה המושג הסתמי "עם הנץ החמה" מתפרש לכא' כהזמן הסמוך לנקודת הנץ גוף החמה, וכל עוד לא ברור מתוך הענין שהכוונה לסמיכות מצד אחד - הרי יש לכא' לפרש שהכוונה לסמיכות משני הצדדים.

אכן בפייהמ"ש לברכות פרק ג' (הובא לעיל סק"ב) כתב הרמב"ם דזמן תפלת הותיקין הוא "עם עלות השמש". ומאחר ש"עלות השמש" הוא קצה הסמיכות שאחרי הנץ גוף החמה כפי שנבאר לעיל סק"ב, אם כן "עם עלות השמש" הוא בדיוק הזמן הסמוך ל"עלות השמש" לפני, או במלים אחרות: הזמן שמהנץ גוף החמה ועד עלות השמש. וא"כ לכא' חזינן דזמן תפלת הותיקין הוא דוקא בזמן הסמוך שאחרי הנץ גוף החמה. ולכן נראה לכא' דכשם שלענין ק"ש כותיקין יש להרמב"ם שתי דרגות: א - הדרגה הכללית שלפיה ק"ש כותיקין היא בזמן הסמוך להנץ החמה משני הצדדים, ב - הדרגה המהדרת שלפיה ראוי לקרא ק"ש דוקא בסמוך שלפני הנץ החמה, כך גם לענין זמן תפלה יש להרמב"ם שתי דרגות: א - הדרגה הכללית שלפיה זמן תפלת הותיקין הוא בסמוך להנץ החמה משני הצדדים, ב - הדרגה המהדרת שלפיה ראוי להתחיל התפלה דוקא בסמוך שאחרי הנץ החמה.

גם מלשון הרמב"ם בתשובה נראה שקיימות שתי דרגות בתפלת הותיקין, שכן כתב הרמב"ם בתשובה רנ"ה: מי שמתפלל ללא צורך קודם הנץ החמה שגה, אבל יצא ידי חובתו ואינו צריך לחזור. ודיוק הזמן אינו מחוייב, אלא הוא לפי מה שמתקבל על דעת המתפלל שהוא הוא הזמן.

ויש לכא' לעיין בדברי הרמב"ם בתשובתו, דאמאי כתב "דיוק הזמן אינו מחוייב", והרי בהל' תפלה פ"ג ה"ז כתב הרמב"ם: "ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר יצא", ומשמע דהוא רק בשעת הדחק, וא"כ מסתבר שיש להשתדל שלא תהא התפלה בזמן הכשר רק בשעת הדחק, ומן הראוי ה"י א"כ להמתין מלהתפלל עד שודאי יעבור הזמן הכשר רק בשעה"ד.

אכן אם נאמר דיש שתי דרגות בתפלת הותיקין יהיו הדברים מובנים. כי המתפלל ללא צורך קודם הנץ החמה שגה, שהרי יש הידור שתהא התפלה אחרי הנץ החמה, ואין לוותר בכדי על הידור זה. אכן דיוק הזמן אינו מחוייב, כי הסמוך להנה"ח מלפניו גם הוא כולו בזמן תפלת הותיקין, אלא שחסר בו ההידור. ולכן הדיוק אינו מחוייב, כי עדיף שיקדימו להתפלל לפני הנץ החמה מאשר שיאחרו התפלה עד אחרי עלות השמש. שהרי בזמן הסמוך שלפני הנץ החמה עדין הוא בתחום תפלת הותיקין, בעוד שהזמן שאחרי עלות השמש, אף כי עדין זמן תפלה הוא עד סוף שעה רביעית, מ"מ כבר אינו זמן הותיקין.

ה. הדרגה השלישית לדעת הרמב"ם.

ונמצא א"כ דלהרמב"ם כמו להרז"ה יש שלש דרגות בזמן ק"ש ותפלה של הותיקין. דלשניהם הזמן הכללי בין לענין ק"ש בין לענין תפלה, הוא בזמן הסמוך להנה"ח משני הצדדים (דהיינו לפניו וגם לאחריה). ולשניהם יש הידור שתהא ק"ש דוקא בסמוך שלפני הנה"ח, ותחלת התפלה דוקא בסמוך שאחרי הנה"ח. אבל עדין לא מצאנו לדעת הרמב"ם דרגה שלישית. אכן דרגה זו לכא' מוכרחת מן הגמ' כפי שהזכרנו לעיל ס"ק א' בשיטת הרז"ה. שהרי אם מבואר בגמ' שסמיכת הגאולה לתפלה היתה מעלה שלא כל אחד זכה לה, אם כן מוכרחים לומר שהעדיפו הותיקין לוותר על הסמיכות, ובלבד שיוכלו לקיים את ההידור לקרא ק"ש לפני הנה"ח, ולהתחיל התפלה אחרי הנץ החמה.

וא"כ להרמב"ם, כמו להרז"ה, ישנן בדיוק אותן שלש דרגות במנהג הותיקין:

1. המנהג הכללי לקרא ק"ש ולהתחיל התפלה מיד אחריה בתוך הזמן הנקרא "עם הנץ החמה". (לפניה או לאחריה).
2. מנהג המהדרין לקרא ק"ש דוקא לפני הנה"ח ולהתחיל התפלה דוקא אחרי הנה"ח, ואף אם אינו סמוך.

3. מנהג המהדרין ביותר לקרא ק"ש לפני הנה"ח, ולהתחיל התפלה אחרי הנה"ח, וגם לסמוך גאולה לתפלה.

ו. מנהג הותיקין לשאר הראשונים אינו אלא מעלה בלבד.

וכל האמור לעיל הוא בדעת הרז"ה והרמב"ם. אבל לשאר הראשונים אין לנו אלא מנהג אחד של הותיקין, והוא לקרא ק"ש לפני הנה"ח, ולהתחיל התפלה אחרי הנה"ח, וגם לסמוך גאולה לתפלה. ומאחר שמבואר בגמ' שרק יחידים זכו לקיים המנהג בשלמותו - א"כ ברור הוא לכל אותם הראשונים שמנהג הותיקין אינו יכול להיות הלכה אלא מעלה בלבד. ולכן הוכרחו לומר שכאשר אמר אביי בגמ' (ברכות ט', ב'): "לתפילין כאחרים, לק"ש כותיקין" לא התכוון להלכה אלא למעלה בלבד, ולהלכה מודה אביי למאי דאמרו לעיל מיני: תניא רבי מאיר אומר משיכיר בין זאב לבלב, ר"ע אומר בין חמור לערוד, ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ד' אמות ויכירנו. אמר רב הונא הלכה כאחרים.

אבל פשוט הסוגיא לכא' היא שאביי חולק על רב הונא. שהרי רב הונא אמר: "הלכה כאחרים", ואביי אמר: "לתפילין כאחרים לק"ש כותיקין" ומש' דאביי קאי ארב הונא, ומודה אביי לרב הונא לענין זמן תפילין, אבל חולק עליו לענין זמן ק"ש.

ז. להרו"ה והרמב"ם מנהג הותיקין הוא הלכה.

אכן להרו"ה והרמב"ם מתפרשים דברי אביי כפשוטם. כי לדעתם הדרגה שרק יחידים זכו לה - אינה המנהג הכללי של הותיקין אלא רק מנהג המהדרין ביותר. אבל המנהג הכללי של הותיקין, ואפי' מנהג המהדרין פרט למהדרין ביותר, הוא מנהג השוה לכל נפש. ולשניהם הלכה כאביי ולא כרב הונא, ואין לקרא ק"ש משיכיר את חברו אלא מזמן הותיקין בלבד, ונחלקו הרז"ה והרמב"ם רק לענין דיעבד. דלהרו"ה אם קרא ק"ש לפני זמן הותיקין לא יצא, ולהרמב"ם יצא.

וכן ביחס לסוף הזמן - מבואר ברמב"ם בהל' ק"ש ובהל' תפלה, וכן בשו"ת הרמב"ם, דהכל צריכין לכתחלה לנהוג כהותיקין:

בהל' ק"ש פ"א הי"א: ואי זה הוא זמנה ביום מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה וכו' ואם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא ידי חובתו וכו'.

ובהל' תפלה פ"ג ה"א: תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה, וזמנה עד סוף שעה רביעית שהיא שלישיית היום.

ובתשובה ק"פ (על השאלה: מה ראוי יותר, לקרא קרית שמע עם הנץ החמה ביחידות או לאחרה לאחר הנץ החמה בשעה ויותר עד אשר יתקבץ הצבור) השיב הרמב"ם: היותר ראוי ליחיד ולצבור לקרא קרית שמע עם הנץ החמה.

וכן הוא לכא' פשוט לשון התוספתא ברכות פ"א ה"ד: מצותה עם הנץ החמה וכו', ומש' דאצל הכל זוהי המצוה לכתחלה.

ח. שיטת הר"ח.

נאמר בגמ' יומא ל"ז, ב': תנא בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע. ומבואר שם בגמ' ד"הכל יודעין" אינו כולל את אנשי המשמר ואנשי המעמד שהקורא אתם לא יצא י"ח, אלא הוא כולל רק את "שאר עמא דבירושלים". ופירש הר"ח שם: ויודעין העם שבירושלים הותיקין שזו עונת גמירת ק"ש. ומבואר אם כן דלהר"ח, כמו להרו"ה והרמב"ם, מנהג הותיקין הוא מנהג השוה לכל נפש.

פרק ב. שקיעת החמה להרמב"ם והרז"ה.

א. זמן נר חנוכה והגדרת שקיעת החמה לדעת הרמב"ם.

כתב הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ד ה"ה: אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה, לא מאחרין ולא מקדמין.

וברור הוא שכאשר כתב הרמב"ם "עם שקיעתה" לא התכוון לנקודת זמן, וגם לא למשך זמן קצר של דקות ספורות בלבד, שהרי קשה מאד לעמוד בחובה כזאת. אלא מסתבר שהתכוון הרמב"ם למושג המקביל למושג של "עם הנץ החמה" שהתבאר לעיל בפרק זמן הותיקין סק"ב שלפי הגירסא המאריכה שיעורו כשעה.

עוד כתב הרמב"ם שם בהמשך ההלכה: שכח או הזיז ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק.

ואם כן לדעת הרמב"ם כאשר אמרו בגמ' (שבת, כ"א, ב'): "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק" התכוונו לזמן שמסוף זמן ההדלקה ועד שתכלה הרגל. ואם כן המושג "משתשקע החמה" מציין את סופו של משך הזמן הנקרא "עם שקיעת החמה".

ואם כן לכא' גם המושג "משתשקע החמה" הנזכר בסוגיית בין השמשות (שבת, ל"ד, ב') מתפרש באופן זה, והוא כמחצית השעה אחרי שקיעת גוף החמה.

ב. שקיעת החמה לדעת הרז"ה.

לעיל בפרק זמן הותיקין סק"א נתבאר שלדעת הרז"ה המושג "תוך הנץ החמה" הוא משך הזמן המוגדר ע"י הביטוי: "עם הנץ החמה" במשמעותו הרחבה, ולכן מסתבר שגם בערב קיים מושג מקביל הנקרא "תוך שקיעת החמה". וכן מסתבר שכאשר אומרים "משתשקע החמה" הרי לדעת הרז"ה מתכוונים כזה לומר: משנסתיים משך הזמן הנקרא "תוך שקיעת החמה".

ואם כן בין להרמב"ם ובין להרז"ה המושג "משתשקע החמה" הוא בסופו של משך הזמן המוגדר ע"י הביטוי: "עם שקיעת החמה" במשמעותו הרחבה.

ג. הגדרת מושגים.

להלן נכנה את המושג הרחב של "עם הנץ החמה" בשם "שעת הזריחה", וכן את המושג הרחב של "עם שקיעת החמה" בשם "שעת השקיעה".

את משך הזמן שמסוף "שעת השקיעה" ועד צאת הכוכבים (סוף ביה"ש דר' יהודה) נכנה בשם "שקיעת האור" או "ביאת האור", ואת הזמן המקביל בבקר (דהיינו הזמן שמעלות השחר ועד תחלת "שעת הזריחה") נכנה בשם "זריחת האור".

ד. היום הנמור ושאינו נמור.

ברכות, ח' ב': תניא רבי שמעון בן יוחי אומר משום ר' עקיבא פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה.

ומאחר שלהרמב"ם והרז"ה עיקר זמן ק"ש של שחרית הוא מתחלת "שעת הזריחה", לכן נראה לומר שהמושג "הנץ החמה" כבריינתא זו מתפרש לשיטתם במשמעותו הרחבה. וכשנאמר בה "קודם הנץ החמה" הכוונה היא לזמן שאחרי שעת הזריחה, וכשנאמר "לאחר הנץ החמה" הכוונה היא לזמן שאחרי תחלת שעת הזריחה.

וא"כ לפי י"ל דמבואר בסוגיא שם שהזמן שלפני עלות השחר הוא לילה גמור, והזמן שאחרי תחלת שעת הזריחה הוא יום גמור, והזמן שבין עלות השחר ותחלת שעת הזריחה הוא זמן שאפשר לראותו גם כיום ("דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא") וגם כלילה ("דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא").

ומצוות שזמנן ביום יש לקיים לכתחלה בזמן שהוא יום גמור. מיהו בדיעבד יצא ידי חובה כל שקיים בזמן שאפשר כבר לראותו כיום. והבחינה זו בין יום גמור ובין זמן שאינו יום גמור אלא רק אפשר לראותו כיום, היא כעין זו שמצאנו באבן עזרא לפר' יתרו (י"ח, ג) בין "בקר האמת" ובין "בקר על דרך המקרה", וכן לגבי הערב. ד"בקר האמת" היינו תחלת היום הגמור, ואילו "בקר על דרך המקרה" הוא הזמן שעדין אינו יום גמור, אבל אפשר כבר לקרותו כיום, ולכן גם הוא בקר יקרא.

ה. שעת הזריחה ושעת השקיעה בשאר עונות השנה.

דבר ברור הוא שתחלת שעת הזריחה וסוף שעת השקיעה בכל עונות השנה נקבעים לפי דרגת אור המקבילה לזו הקיימת בזמנים אלה ביום הבינוני. והם גבולות היום הגמור, עכ"פ לדעת הרמב"ם והר"ה. כי"כ עלות השחר וצאת הכוכבים בכל עונות השנה מקבילים הם בדרגת אורם לזו הקיימת בזמנים אלה ביום הבינוני.

ומסתבר מאד שבאותו אופן גם סוף שעת הזריחה ("עלות השמש") ותחלת שעת השקיעה בכל עונות השנה נקבעים לפי דרגת האור.

ומאחר שדרגת האור תלוי בגובה השמש מעל האופק או מתחתיו, נמצא א"כ שהמושג "עלות השמש" מגדיר גובה מסויים של השמש מעל האופק, וזהו הגדרתו של מושג זה לכל ימות השנה.

ו. בשיטת האבן עזרא.

כתב האבן עזרא בפר' בא (י"ב, ב) בד"ה בין הערכים): והנה יש לנו שני ערכים האחד עריבת השמש והוא עת ביאתו תחת הארץ והערב השני ביאת אורו הנראה בעבים והנה יש כיניהם קרוב משעה ושליש שעה.

ולא נתבאר אם כוונתו בשני הערכים למושגים "שעת השקיעה" ו"שקיעת האור" שהגדרנו לעיל בשיטת הרמב"ם, ששיעור שניהם אכן קרוב לשעה ושליש כפי שמבואר בפרק החישובים, או שכוונתו לשיטת הרשב"א (בפרק "במה מדליקין" בדף ל"ד, ב' בסופו, ומדויק בדבריו שארבעת המילין של עובי הרקיע, מחציתם היא לפני השקיעה, ומחציתם - אחריה) שלפיה משך ארבעת המילין של עובי הרקיע הוא בדיוק שעה ושליש (או עכ"פ קרוב מאד לזה, בהתחשב בתופעת הרפרקציה הגורמת לכך שיום ולילה בתקופת ניסן ותשרי אינם ממש שווים), ו"עריבת השמש" היא משך שני המילין שלפני שקיעת גוף החמה, ו"ביאת אורו הנראה בעבים" הוא שני המילין שאחריה. ויש בדברי הא"ע פנים לכאן ולכאן.

פרק ג. גבולות השעות הזמניות. שי' הרמב"ם.

א. מבוא. השיטות הידועות בענין גבולות השעות הזמניות.

מ"ב סי' רל"ג סק"ד באה"ד: ושיעור י"ב שעות היום דמשערין בו יש מחלוקת בין הפוסקים. די"א דחשבינן מעמוד השחר עד צאת הכוכבים וכו' וי"א דחשבינן הי"ב שעות מגן החמה עד שקיעתה וכו'. ועיי' בשעה"צ שם.

בפרק זה נבאר בס"ד שדעת הרמב"ם לכא' אינה לא כדברי אלה ולא כדברי אלה.

ב. שי' תוס' והמשתמע לכא' מפייהמ"ש להרמב"ם.

בתוס' פסחים י"א, ב' וסנהדרין מ"א, ב' ד"ה "אחד אומר בשתי שעות" מבואר דשעות הזמניות של היום - תחילתן בעלוה"ש וסופן בצה"כ.

וכן הי' מש' לכא' בפייהמ"ש להרמב"ם בריש ברכות שכתב דעלוה"ש הוא שעה וחומש לפני עלות השמש, וכפי שנתבאר בפרק הילוך המיל יצא שיעור זה להרמב"ם משום שארבעת המילין שבין עלוה"ש והנה"ח הם עשירית מארבעים המילין שהוא הילוכם היומי של בני האדם. והילוכם היומי של בני האדם מתחיל לכא' בעלוה"ש ומסתיים בצה"כ, כמבואר בסוגיא דפסחים צ"ג, ב'. ולכן אם משך היום מעלוה"ש ועד צה"כ הוא י"ב שעות זמניות, א"כ משך ד' מילין הוא עשירית מ"ב שעות זמניות, שהוא שעה וחומש זמנית. והוא מוכן לפי הגורסים שם בפייהמ"ש: "שעה וחומש מן השעות הזמניות".

ג. הקושיא על הכנה זו בפייהמ"ש. מהלך הגר"א בשנו"א בביאור שי' הרמב"ם.

אלא שלפ"ז יהי' קשה מאד, דכיחד יתכן להגדיר את עלות השחר ע"י מושג שהוא כעצמו תלוי בעלוה"ש.

והגר"א בשנו"א פירש דשעה וחומש היינו בשעות הקבועות (דהיינו א' מכ"ד מיום ולילה), ומשום דס"ל דלהרמב"ם למסקנת הסוגיא הילוך מ' מיל הוא מהנה"ח ועד שקיעה"ח שהוא י"ב שעות קבועות.

ד. קושיא על מהלך הגר"א מלשון הרמב"ם במקור.

ועיי' בספר "אור מאיר" להרה"ג ר"מ פחנא שליט"א שכ' (עמ' קנ"ו) דהרמב"ם במקור שינה בלשונו כאן מבשאר מקומות.

דכפ"ק דברכות משנה ב' כאשר התיחס הרמב"ם לביאור השעות הזמניות כתב הרמב"ם: "סאעאת אלזמאניה". ובפ"ג דפסחים כאשר התיחס הרמב"ם לשעות הקבועות כתב הרמב"ם: "סאעאת אלאסתוא" (שעות ההשוויה). ואילו בריש פ"ק דברכות כאשר בא הרמב"ם להגדיר את זמן עלוה"ש נקט הרמב"ם בלשון: "סאעאת אלאעתדאל" שפירושו (ג"ז בספר "אור מאיר" שם): שעות יום הבינוני.

וא"כ שמעינן מינה דשעות יום הבינוני אינן שוות לשעות הקבועות, דאם היו שוות לא היו צריכים לקרא להן שם בפנ"ע. וא"כ מוכח שגבולות שעות היום להרמב"ם אינם הנץ ושקיעה של גוף החמה.

ה. גבולות שעות היום לדעת הרמב"ם.

העולה מסק"ג ומסק"ד הוא שלהרמב"ם גבולות שעות היום אינם עלוה"ש וצה"כ, וגם לא הנץ ושקיעה של גוף החמה. ונשאלת כמובן השאלה מהם איפוא גבולות שעות היום לדעת הרמב"ם. ומאחר שבפרקים הקודמים נתבאר לנו שהיום הגמור מתחיל לדעת הרמב"ם בתחלת "שעת הזריחה" ומסתיים בסוף "שעת השקיעה", לכן מתקבל על הדעת שאם אין הגבולות בעלוה"ש וצה"כ, וגם לא בהנץ ושקיעה של גוף החמה, הרי הגבולות הם ההתחלה והסוף של היום הגמור.

והמושג "שעת יום הבינוני" פירושו א"כ משך היום הגמור ביום הבינוני מחולק לשנים עשר חלקים, והוא מושג מוגדר הידוע לכל המשתמשים בשעות הזמניות, וניתן להגדיר על פיו את זמן עלות השחר.

והגדיר הרמב"ם שזמן עלוה"ש הוא שעה וחומש משעות יום הבינוני לפני עלות השמש. והעדיף הרמב"ם ליחס את עלות השחר לעלות השמש ולא להנץ גוף החמה משום שעלות השמש ניכרת יותר לבני אדם מאשר הנץ גוף החמה, ועוד - שהרי המרחק בזמן בין עלות השחר ובין עלות השמש מבואר כבר בירושלמי בריש ברכות (ד' מילין משיאור המזרח ועד הנץ החמה) ועדיף להשתמש בשיעור שנוצר במקורות. (ובפרק שיעור הילוך המיל נתבאר שארבעת המילין שבבבלי אינם ארבעת המילין שבירושלמי, כי בבבלי המילין גדולים, ובירושלמי המילין קטנים. והמיל הגדול - גדול בחמישית מהמיל הקטן, והוא כהיחס שבין האמה הגדולה שיש בה ששה טפחים, ובין האמה הקטנה שאין בה אלא חמשה טפחים. והרמב"ם בפיהמ"ש בפ"ק דברכות מתיחס למילין שבירושלמי, ואילו בפיהמ"ש בפ"ג דפסחים מתיחס למילין שבבבלי).

ויש להעיר לפ"ז דיש חוסר דיוק קל בשיעור "שעה וחומש" הנזכר ברמב"ם. דשיעור זה הי' מדויק רק אם המושג "שעה" הי' נקבע לפי חלוקת כל שעות ההילוך היומי לשנים עשר חלקים. (כי שעה וחומש היא עשירית משתים עשרה, והוא מתאים להילוך ד' מיל שהוא עשירית מארבעים מיל). אבל אחרי שידוע לנו שהמושג "שעת יום הבינוני" נקבע לפי חלוקה לשנים עשר חלקים של משך זמן שהוא קצר מהילוכם היומי של בני האדם בכשני מילין קטנים, (כי שיעור זריחת האור וכן שקיעת האור הוא ג' רבעי מיל גדול, והוא קרוב להילוך מיל קטן). נמצא א"כ שנקב הרמב"ם בשיעור שהוא קצר מהשיעור הנכון בכששית מיל קטן. (דהיינו בכשלש וחצי דקות, כי שיעור הילוך המיל הקטן להרמב"ם הוא כעשרים דקות, והמיל הגדול כעשרים וארבע דקות). והעדיף הרמב"ם שלא לדייק יותר מזאת כדי שנדע שמשך זמן זה הוא עשירית מההילוך היומי.

ו. הלוחות בזמנינו.

הלוחות בזמנינו רגילים להציג שני זמנים לק"ש ולתפלה. הזמן המקדים מחשב את השעות מתוך הנחה שתחלתן בעלות השחר וסופן בצאת הכוכבים, והזמן המאחר מחשב אותן מתוך הנחה שתחלתן בהנץ החמה וסופן בשקיעת החמה.

ובזמן המקדים מניחים שעלות השחר (ביום בינוני) הוא 90 דק' או 72 דק' לפני הנץ החמה, ושצאת הכוכבים הוא 90 דק' או 72 דק' אחרי שקיעת החמה. אכן בארץ ישראל חישוב זה אינו מובן. שהרי גבולות השעות הזמניות אמורים להיות גבולות היום, ואילו 72 דק' אחרי שקיעת החמה בארץ ישראל הוא כבר הרבה אחרי סוף היום. וא"כ חישוב הלוחות לפי השיטה המקדימה צריך לכא' לקבוע את צאת הכוכבים לפי זמן יציאת שבת, ועכ"פ לא יותר מאוחר מזאת, ואת זמן עלות השחר לפי הזמן המקביל בבקר.

פרק ד. צורת החלוקה של השעות הזמניות.

א. מבוא.

רגילים אנו להבין שהשעות הזמניות מתקבלות ע"י חלוקת היום לשנים עשר חלקים שווים. בפרק זה נראה שהבנה זו אינה הכרחית, אלא תכנן חלוקה של היום לשנים עשר חלקים שאינם בהכרח שווים.

ב. לשון הרמב"ם בפיהמ"ש ומה שרגילים לפרש בו.

כתב הרמב"ם בפיהמ"ש ברכות פ"א מ"ב: ודע כי כל השעות הנזכרות בכל המשנה הם השעות הזמניות. וענין הזמניות הם השעות שיש מהם י"ב שעות ביום וי"ב שעות בלילה.

ומה שאמר עד שלש שעות כאילו אמר עד כלות רביע היום, אחד שהי' היום יום תקופת תמוז או יום תקופת טבת. עכ"ל.

ורגילים לפרש בדברי הרמב"ם שכאשר כתב "עד כלות רביע היום" התכוון לרביע מדוייק המתקבל ע"י חלוקת היום לארבעה חלקים שוים.

הבנה זו הולידה בהכרח את המסקנה ששעה זמנית מתקבלת ע"י חלוקת אורך היום לשנים עשר חלקים שוים. וכן נר' מלשון הרמ"א באו"ח סי' רל"ג ס"א שכתב שם בהגהתו: ומשערינן שעות אלו לפי ענין היום. ואף אם היום ארוך משערינן ל"ב שעות והם נקראות שעות זמניות, וכן כ"מ ששיערו חכמים בשעות משערינן בשעות אלו.

ג. הקושי שבהבנה זו.

הקושי המהותי בהבנה זו הוא שאין מאפיין קבוע במצב השמש או בדרגת האור לשעות הזמניות השונות במשך השנה. אלא בכל יום צריכים לדעת מראש את המסלול המדוייק של השמש באותו יום, ולחלקו בדמיון (או בכלי מדידה משוכלל) לשנים עשר חלקים שוים, ועל פי זאת לקבוע את השעה. והבעי' נעשית קשה הרבה יותר לפי השיטות הסוברות שגבולות היום הם מלפני הנץ החמה ועד אחרי שקיעת גוף החמה, כי לפי שיטות אלה מסלול השמש בקצות היום אינו לפנינו כלל.

בריון שלפנינו נראה שתתכן הבנה אחרת בדברי הרמב"ם, שלפיה קושי זה אינו קיים.

ד. שיטת תרומת הדשן.

שו"ת "תרומת הדשן" בתשובה א': ...ובימי חורפי ראיתי בתוס' בברכות בפ"ק דיש רוצין לומר דבימי הקיץ שהימים מאריכין אנן מחשבינן שעות הלילות לשעות קטנות ושעות היום לשעות גדולות בדרך זה שלעולם יעלו י"ב שעות ללילה וי"ב שעות ליום, וכן הועתק לי בתשובה מאחד הגדולים שהשיב ג"כ לחשוב היום לעולם רק ל"ב שעות אפי' לימים ארוכים לענין פלג המנחה.

ומבואר א"כ בדבריו שהשעות הן בעלות אורך קבוע בכל עונות השנה, כך שרק ביום הבינוני יש שתיים עשרה שעות כיום. אבל בימי הקיץ יש יותר משתיים עשרה שעות ובימי החורף - פחות משתיים עשרה שעות ביום.

ועל יסוד הבנה זו מוכנת שאלה קכ"א (שם בתרה"ד): הא דקיי"ל כר' יודא אוכלים כל ארבע ולא יותר, בשנת העיבור שהיום מאריך בגבולינו שבסוף ארבע עדיין כמו ג' שעות עד חצות, עד אימת שרי לאכול חמץ. עד ב' שעות קודם חצות לעולם, או נימא דכי שלימא להו ד' שעות מתחילת היום לעולם אסור באכילת חמץ.

והשיב סם: יראה מתוך ההלכה דלעולם שרי לאכול עד ב' שעות קודם חצות וכו', והא דנקט ר' יודא אוכלים כל ארבע משמע דלא תלינן בקודם חצות, היינו משום דבימים בינונים לעולם בסוף שעה ד' היינו ב' שעות קודם חצות וק"ל והמיקל לא הפסיד. (והובאה שיטתו ברמ"א או"ח סי' תמ"ג סע' א' בשם י"א).

ומשמע בשתי תשובות אלה שהמדובר בשעות שלנו, דהיינו שכל אחת מהן היא א' מכ"ד מיום ולילה. אכן קשה לפרש כן, שהרי בתשובה א' מבואר דשעות היום הן מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, וא"כ לפ"ז ביום הבינוני יש יותר משתיים עשרה שעות שלנו, שהרי ביום הבינוני יש שתיים עשרה שעות כאלה רק מהנץ החמה ועד שקיעת החמה. ומאחר שבתשובה קכ"א מבואר שיש ביום הבינוני שתיים עשרה שעות, ובתשובה א' מבואר ששעות היום הן מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, א"כ לכא' מוכח שהשעות הנזכרות הן ארוכות יותר

מהשעות שלנו, וכל אחת מהן היא א' מ"ב מיום הבינוני שהוא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים.

וכן נר' שם (בתרה"ד) בשאלה קכ"ג שכתב: ושיעור מיל רביעית שעה וחלק עשרים מן השעה לפי חשבון מהלך אדם בינוני עשר פרסאות ביום שהוא י"ב שעות כדאיתא פ' מי שהי' טמא. ובגמ' שם הרי מבואר שהילוך עשר הפרסאות הוא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים.

ובדרכי משה סי' תמ"ג ס"ק א', אחרי שהביא את תשובת תרה"ד בענין זמן אכילת חמץ בערב פסח בשנת העיבור, ואת דברי הרמב"ם בפיהמ"ש כביאור מושג השעות הזמניות, כתב בסוף דבריו: ודלא כתשובת מהרי"ב דאסר לאכול רק עד ארבע שעות ביום אף בשנת העיבור.

וא"כ דעת מהרי"ב מבוססת אף היא על ההבנה שמצאנו בתרה"ד, שלפיה השעות קבועות תמיד, וביום ארוך יש יותר משתים עשרה שעות. אלא שדעתו היא שארבע השעות של זמן אכילת חמץ נמדדות תמיד מתחילת היום, ולא כתרה"ד שפסק שזמנן הוא שעתים לפני תצות היום.

ה. שי' תרה"ד מתאימה לשעוני השמש.

שיטת תרה"ד שלפיה יש ליחס את סוף השעה הרביעית לחצות היום ולא לתחלת היום, מתאימה להידוע לנו משעוני השמש הפשוטים המישוריים (למעט את האינטרולב ואת השעונים השקערוויים כמבואר בסוף הפרק). כי בשעוני השמש המישוריים הפשוטים נקודת המוצא של מדידת השעות היא חצות היום. ושלשת הקוים שלפני הקו של חצות היום - מתאימים לשלש השעות שלפני חצות היום, ושלשת הקוים שאחרי - מתאימים לשלש השעות שאחרי חצות היום.

כמו כן בכל שעוני השמש המישוריים אורכן של אותן שש שעות (השלש שלפני חצות היום והשלש שלאחרי) הוא כמעט אחיד בכל עונות השנה, וגם בפרט זה מתאימים הם לשיטת תרה"ד.

ומאחר שקצב התקדמותה של השמש בשמים הוא קבוע בכל ימות השנה, לכן אחרי שהוגדרה שעת יום הבינוני, הוגדרה ג"כ בעקבותיה קשת קבועה של הילוך השמש בשמים במשך שעה זו. ומאחר שניתן בכל יום לשער היכן תמצא השמש בחצות היום, ניתן א"כ גם להבחין תמיד בצורה ברורה לפי מצב השמש בשמים כמה רחוקה היא מנקודת החצות, ולפי"ז ג"כ לקבוע כמה שעות הוא לפני או אחרי חצות היום.

ו. שיטת הרמב"ם.

כתב הרמב"ם בפיהמ"ש כלים י"ב, ד' בר"ה "אכן השעות": אכן תבנה בארץ וירשום בה קוים ישרים כתובים עליהם שמות השעות והיא עגולה. ובמרכז זאת העגולה מסמר נצב על זוית נצבת. כל מה שיתדבק בשווי צל זה המסמר לקו מאלו הקוים ידע כמה שעות עברו מהיום ושם זה הכלי המפורסם אצל בעלי הכוכבים בלשון ערב א"ל בלאט"ה.

וא"כ שעון השמש הידוע להרמב"ם הוא השעון הפשוט המורכב מאבן שטוחה הקבועה בקרקע וממסמר נצב הקבוע בה.

ובשעון זה הקוים הישרים הם סימנים לשש השעות האמצעיות של היום, כאשר כולן בעלות אורך שווה, או כמעט שווה, במשך כל ימות השנה. כשאר שעות היום הצל ארוך מאד, וע"פ רוב אין קצהו נמצא בתחום האבן.

וכן במס' עדיות, ג', ח' כתב הרמב"ם בד"ה "ואבן השעות": אבן רחבה וחלקה קבוע בקרקע ומעגלין בה עגול, וכמוצק אותו עגול מסמר עומד על זויות עומדות והוא נעשה על הרוב פחות מרובע האלכסון באורך. ורושמין באותו עגול קוים ישרים כדרך מלאכות הכלים, וכתוב על כל קו מהם שם השעה שנעשית בשביל אותו הקו. וכל שעה שיפול (על ראשו) צל של אותו המסמר על קו מאותן הקוים נודע כמה שעות עברו מן היום. ושם כלי זה מפורסם אצל האצטגנינין בלשון ערבי א"ל בלאט"ה.

וא"כ שיטת הרמב"ם ביחס לשעות האמצעיות של היום דומה לשיטת תרה"ד, כי לשניהם שעות אלה (דהיינו השלש שלפני חצות היום והשלש שלאחריו) מתאפיינות ע"י שווי השמש המישוריים. וההבדל בין תרה"ד להרמב"ם הי' בשעות הקיצוניות. דאילו לתרה"ד, בקיץ נוספות שעות על שתיים עשרה השעות של יום הבינוני ובחורף נחסרות שעות, בעוד שלהרמב"ם בקיץ השעות הקיצוניות מתארכות, ובחורף - מתקצרות.

והדעת נותנת שהשעות הקיצוניות של תחלת היום וסופו צריכות להקבע (עכ"פ לדעת הרמב"ם) על פי זיקה כלשהי לגובה השמש מן האופק. ואם גבולות היום הם מלפני ההנף ועד אחרי השקיעה יש לכא' לקבוע את השעות לפי הזיקה לדרגת האור.

דהיינו שכאשר מגיעה השמש ביום כלשהו בשנה לגובה, או לדרגת אור, השוה לזו של סוף השעה הראשונה ביום הבינוני, (שהיא א' מ"ב מיום הבינוני), הרי זו סוף השעה הראשונה של אותו יום, וכן ביחס לתחלת השעה האחרונה.

אכן הקושי העיקרי הוא בקביעת הגבול שבין השעה השני' והשלישית, וכן הגבול שבין השעה העשירית והשעה האחת עשרה.

ומאחר שבסוף השעה הראשונה השמש כבר נמצאת מעל האופק, ניתן א"כ לשער היכן יהי' מקומה בחצות היום, וכמו כן את מקומה בתחלת השעה הרביעית שהגדרתה ברורה בכל ימות השנה (כאחת השעות האמצעיות של היום), ולחלק לשני חלקים שרים את מסלול השמש מסוף השעה הראשונה ועד תחלת השעה הרביעית. נקודת האמצע המתקבלת ע"י חלוקה זו תהי' א"כ הגבול שבין השעה השני' והשלישית, וכן ביחס לשעות המקבילות בסוף היום.

1. השעה הראשונה והשעה האחרונה לשי' הרמב"ם. הגדרת שאר השעות.

בפרק הקודם העלינו שלדעת הרמב"ם מתחילות השעות הזמניות של היום בתחלת "שעת הזריחה" ומסתיימות בסוף "שעת השקיעה".

כמו כן נתבאר בסוף פרק החישובים ששעה זמנית של יום הבינוני לדעת הרמב"ם (שישעורה כ-65 דק') קרובה מאד באורכה למשך "שעת הזריחה" ו"שעת השקיעה" (שהוא כ-64 דק'). לכן הדעת נותנת שהשעה הראשונה של היום היא בדיוק "שעת הזריחה", וכן השעה האחרונה היא בדיוק "שעת השקיעה", ואם כן המושגים "עם" ו"סמוך" הם זהים, כי "עם" (עכ"פ במושג "עם הנף החמה") הוא מחצית שעת זריחה (ושקיעה) ו"סמוך" הוא חצי שעה זמנית. (ולקמן יתבאר שגם להר"ח השעה הראשונה והאחרונה של היום הם מושגים המוכרים וידועים ממקום אחר). ושאר שעות היום נקבעות ביום הבינוני על פי חלוקת הזמן הנוחר לעשרה חלקים שרים, ובשאר ימות השנה לפי מצב השמש כפי שנתבאר לעיל בס"ק ה', ו'. (ועיי' לק' בס"ק י"ג שאכן ישנם שווי שמש שבהם נחלק עיקרו של היום לעשרה חלקים, ונוספו עליהם שתי שעות של זמני המעבר בכך ובערב).

יש לשים לב שלפי הבנה זו יהיו השעה הראשונה והאחרונה בתקופת טבת ארוכות יותר מאשר השעה הראשונה והאחרונה ביום הבינוני, שהרי קצב עליית השמש וירידתה בתחילת

היום ובסופו בתקופת טבת איטי יותר מקצב עלייתה וירידתה ביום הבינוני. ומ"מ רביע היום בתקופת טבת קצר יותר מרביע היום ביום הבינוני, כי השעה השני' והשלישית (וכן העשירית והאחת עשרה) בתקופת טבת קצרות הן ביותר (כמחצית השעה כל אחת), ובתקופת תמוז הן ארוכות ביותר (כשעה ומחצה כל אחת), ובהן עיקר ההבדל בין עונות השנה.

ח. השעה הראשונה והשעה האחרונה לשי' הר"ח.

פסחים י"ב, א': ואי אמרת טעי איניש כולי האי, חקירות דאיזו שעה נמי עדות שאי אתה יכול להזימה היא, דאמרי מטעי קטעינן. ומתוצת הגמ' לגירסת רש"י והראשונים: דיהבינן להו כולי טעותיהו. לר' מאיר יבינן להו מתחילת שעה ראשונה עד סוף חמש וכו', ולר' יהודה יבינן להו מתחילת שעה ראשונה ועד סוף ששית וכו'.

אבל הר"ח שם לא גרס "מתחילת שעה ראשונה" אלא "מתחילת שעה שניה", ובהמשך הדברים מפרש יותר: ולמה שנינו אחד אומר בשתי שעות ולא שנינו אחד אומר בשעה ראשונה? לפי ששעה ראשונה שהוא שחרית ושעה י"ב שהוא ערבית אין אדם טועה בהן. עכ"ל.

וא"כ מש' מדבריו שהשעה הראשונה והאחרונה הנם מושגים המוגדרים היטב ממקום אחר.

ט. לדעת הבית יוסף הרמב"ם כתר"ד.

כתב הבי"ב בסי' תל"א בד"ה "ודע שכתב הרמב"ם" הביא את דברי הרמב"ם בפיהמ"ש בענין הגדרת השעות הזמניות, ואחרי כן הוסיף: ולפי זה כששנינו אוכלין כל ארבע היינו לומר שאוכלין עד שליש היום בין שהשנה פשוטה שהיום קצר, ובין שהשנה מעוברת שהיום ארוך. וכן היא דעת בעל תרומת הדשן.

והבי"ב שם בד"ה כתב בי"י תמה על דברי הבי"ב, וכתב: ואין נר' כן בתרה"ד, אלא מתיר לעולם עד שתי שעות קודם חצות, וזהו יותר משליש היום וכו'. ובהגהות והערות שם כתב בשם הפמ"ג סי' תמ"ג טע' א' דאין כוונת הבי"י לתרה"ד בסי' קכ"א אלא לדבריו בסי' א' שכתב כן בשם החוספות בפ"ק דברכות. אבל קשה לומר כן שהרי תרה"ד בסי' א' לא כתב דברים אלה כדעה עצמית אלא כדעת "יש רוצים לומר".

ומ"מ מדברי הבי"ב מתבאר שהבין דלהרמב"ם חלוקת השעות הזמניות היא לשנים עשר חלקים שוים, ולכן כתב דאין נר' כן בתרה"ד.

אבל למאי דחזינן לעיל בשיטת הרמב"ם דברי הבי"י מובנים היטב. כי להרמב"ם חלוקת היום אינה לשנים עשר חלקים שוים, אלא לשעות המוגדרות עפ"י שעוני השמש המישוריים.

וכאשר כתב הרמב"ם: "ומה שאמר עד שלש שעות כאילו אמר עד כלות רביע היום, אחד שהי' היום יום תקופת תמוז או יום תקופת טבת", אין כוונתו לרביע מדוייק, אלא רק לומר שבתקופת תמוז הרביע ארוך, ובתקופת טבת - קצר, ולהוציא מדעתם של הסוברים שהוא בעל אורך קבוע כל השנה.

ושיעורו המדוייק של הרביע נקבע לדעת הרמב"ם על פי שעוני השמש. דהיינו ססופו של הרביע הוא כאשר הצל מגיע לקו השלישי שלפני הקו של חצות היום.

י. זמן ק"ש ותפלה לדעת הרמב"ם ותרה"ד.

מאחר ששיטת תרה"ד הובאה רק ביחס לסוף זמן אכילת חמץ בערב פסח, יש מקום לומר שביחס לזמן ק"ש ותפלה מסכים הוא שהשעות נמדדות מתחילת היום ולא מאמצעיתו. אךן

לדעת הרמב"ם יש תמיד רק שתיים עשרה שעות ביום, כאשר שש האמצעיות קבועות תמיד (כפי שהוא בשעוני השמש המישוריים), בעוד שהשעות הקיצוניות משתנות עם עונת השנה. ולכן לדעת הרמב"ם סוף זמן ק"ש הוא תמיד שלש שעות בינוניות (דהיינו שעות זמניות של יום הבינוני) לפני חצות היום, וסוף זמן תפלה - שתיים בינוניות לפני חצות היום. שיעור שעה בינונית לשיטת הרמב"ם הוא, כפי שנתבאר בפרק החישובים, כ 2/1 65 דק'.

יא. זמן ק"ש לדעת ה"משכנות יעקב".

בשורת "משכנות יעקב" חלק או"ח סי' ע"ט כתב ללמד זכות על המאחרים לקרא ק"ש בימות הקיץ עד שלש שעות קודם חצות היום. והנה לפי מה שנתבאר לעיל הרי לדעת הרמב"ם זהו אכן זמנה, עד שלש שעות בינוניות קודם חצות היום.

יב. זמן ק"ש בארצות הצפוניות.

אף על פי שלא נודעה לנו צורת החלוקה המדוייקת של השעות בארצות הצפוניות שבהן הפרשים גדולים מאד בין אורך היום ואורך הלילה, מ"מ מסתבר הוא, עכ"פ לשי' הרמב"ם, שזמן ק"ש יהא עד שלש שעות בינוניות של ארץ ישראל לפני חצות היום. דכשם שכא"י זהו זמן ק"ש בכל עונה, מסתבר שזהו ג"כ זמן ק"ש בכל מקום.

יג. שעון השמש המתאים לשאר השיטות.

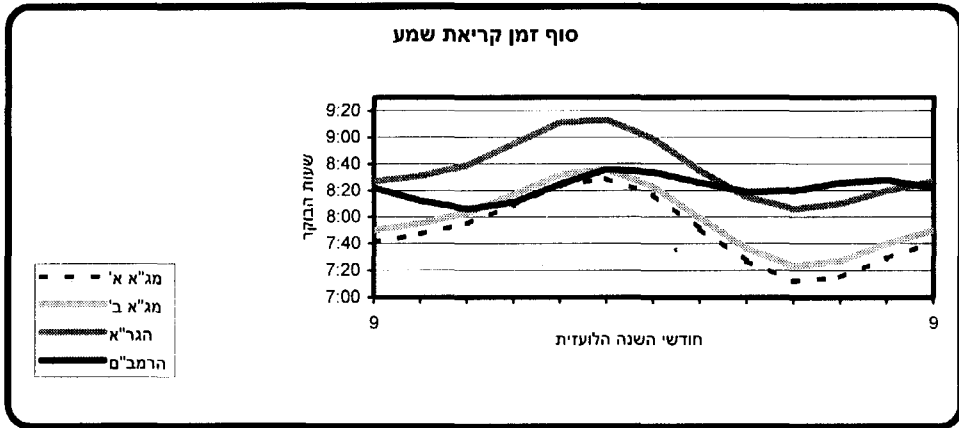
לפי השיטות הסוכרות שחלוקת השעות הזמניות היא תמיד לשנים עשר חלקים שוים, יש לומר ששעון השמש המתאים לחלוקה זו הוא השעון השקערורי או האצטרול"ב (ובצירוי השעונים הללו עיי' בספר "מעגלי צדק" להרב משה קוסובר שליט"א ובספר "הזמנים בהלכה" להרב חיים בנש שליט"א), שבשניהם מחולק כל יום מהנץ גוף החמה ועד שקיעת גוף החמה לשנים עשר חלקים שוים, או כמעט שוים. (בשעונים השקערוריים נראה שהחלוקה היתה, עכ"פ בחלק מהם, לא לשנים עשר אלא לעשרה חלקים, ושתי השעות הנוספות היו כפי הנראה שעת הבקר לפני הנץ החמה, ושעת הערב אחרי שקיעת החמה.

שעות נוספות אלה אינן תמיד שוות באורכן לשאר השעות, שהרי שעות אלה נקבעות לפי דרגת האור, ובחרף אף שהיום קצר יותר מאשר ביום הבינוני, מ"מ השתנות האור בבקר ובערב היא איטית יותר מאשר ביום הבינוני. גם בחלק משעוני השמש המישוריים המאונכים לקרקע מצוי שחלוקת שעות היום הינה לעשרה חלקים). אכן בשעונים המישוריים, בין במקבילים לקרקע ובין במאונכים לקרקע, אי אפשר שתהי' חלוקת היום תמיד לחלקים שוים, אלא שש השעות האמצעיות הן בעלות אורך קבוע בכל ימות השנה, ושאר השעות משתנות מיום ליום.

יד. תרשים השוואה בין השיטות

(ראה בעמ' הבא)

תרשים השוואה בין השיטות.



- מג"א א' – מחושב עפ"י חלוקה לשנים עשר חלקים שוים של הזמן שתחלתו 90 דקי לפני הנץ החמה, ושסופו 90 דקי אחרי שקיעת החמה.
- מג"א ב' – מחושב עפ"י חלוקה לשנים עשר חלקים שוים של הזמן שתחלתו 72 דקי לפני הנץ החמה, ושסופו 72 דקי אחרי שקיעת החמה.
- הגר"א – מחושב עפ"י חלוקה לשנים עשר חלקים שוים של הזמן שתחלתו בהנץ החמה וסופו בשקיעת החמה.
- הרמב"ם – מחושב עפ"י שיטת הרמב"ם שנתבארה לעיל.

הרב אריאל יצחק הלוי

בענין מבטא האותיות והתנועות וכללי הדקדוק

הופיעו בקבציכם מאמרים בענין מבטא האותיות והגושות והרפוינות ובפרט בענין הדל"ת הרפה והדגוש, נשאו ונתנו בהם הת"ת בדברי טעם (גליונות קט, קיא). כיון שפתחו בזה הכותבים, אמרתי אגלה אזני הקוראים על דברים שנכתבו בנושאים אלו בספר שיצא לאור לפני כמה שנים בשם "קובץ דקדוקי תורה", ובו חלק הנקרא "פרק בשיר" ביסודות כללי דקדוק המבטא והקריאה, ומתוך הדברים יתבאר האותיות הדגושות ורפוינות וכללם הדל"ת הרפוינה.

אקדים בזה כי אמנם בצד ה"מעשי" דרכי המבטא בלשון הקדש וסדרי הקריאה בספרי המקרא ובטעמיהם, נמסרו מדור לדור כל עדה וקהילה לפי מסורתה, אך בחלק ה"ביאורי" והוא הסבר הכללים וסיבות החילוקים והשינויים שבין אות לאות וניקוד לניקוד עם כללי הטעמים, נראה שלא היתה רצופה מסורת הקבלה, הנעלם מרובה ורבה המבוכה.

ר' אברהם אבן עזרא כתב בספרו צחות בדקדוק (עמ' קמד): "אומר דבר כלל בכל כי כל טעם שאני אומר בצורת האותיות ובשמותם גם אשר אמרתי בצורת ה' מלכים ושמותם לא קבלתי מרב ולא למדתי מספר רק דרך סברה ויחכן המשכיל הבא אחרי שיוציא גם כן הוא טעמים לאשר הזכרתי יותר נכונים מהטעמים שלי".

ר' יצחק בן משה המכונה פריפוט דוראן הלוי בספרו מעשה אפד (עמ' 44): "והיה מי שהתעורר ראשונה והתחיל לכתוב בחכמה הזאת הגאון רבינו סעדיה ... ואחריו הגאון רב האי... ומלבד אלה היו במזרח אחריהם חכמים שכתבו בחכמה הזאת ואלה כלם לא כתבו בחכמה הזאת כפי הראוי כי מתחילים היו בה ולא השלימוה עד שבאו במערב אחריהם אנשים חכמים ונבונים העמיקו בה מאד ובאו עד תכונתה והם שר המדקדקים ר' יהודה בן דוד מדינת פאס המכונה חיוג ... ועל כלם החכם הרופא ר' יונה בן גנאח ... ואחריו החכם הנעלה ר' אברהם א"ע... ודרך הלמוד המשותף לכלם הוא מה שאמרתי רצוני שיסמכו מאמריהם על הכתוב בספרי הקדש להביא ראיה מהם על מה שיניחו מחכמה ההיא, ולפי שידיעת מציאות הקודם בו במתאחר לא תתן האמת על כל פנים אם לא אחר שהתבאר המנועות מציאות המתאחר מזולת הקודם ההוא וזה בלתי אפשר בלשון העברי הנה מפני זה היה שימצאו בלשון העברי רצוני בנמצא ממנו

ולענין אם שייך בזה החיוב דאל תטוש תורת אמך, ראה בשו"ת "דברי חכמים" למ"ז הרה"ג שלום י. הלוי זצ"ל (עמ' קסג) ומתשובת מאור הגולה בתימן אביו מו"ר יחיא י. הלוי זצ"ל במעשה ראובן שנסע מתימן לשכון כבוד בארצינו ועזב לשונו הצח והנקי, והאריך בחוכמת הרבר ומסיק דמעשה ראובן זה לא נקרא ולא מתרגם. ובשו"ת ישיבל עבדי ח"ב א"י סי' ג', ובשו"ת יביע אומר ח"ו א"י סי' יא', ובשו"ת אגרות משה אורח חיים ח"ג סי' ה'. וביאור הדברים נראה דענין המבטא אינו כשאר חלקי התורה שבהם חילוקי הפוסקים יכולים להיות כולם אמיתיים, וכפי שכתב הריטב"א בעירובין (ג'): "שאלו רבני צרפת ז"ל היאך אפשר שיהו שניהם דברי אלהים חיים וזה אוסר וזה מתיר, ותירצו כי כשעלה משה למרום לקבל תורה הראו לו על כל דבר והדבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור ויהיה הכרעה כמותם", אבל כאן אליבא דאמת אינו נכון אלא מבטא אחד והשאר אינם אלא שיבושי הזמן והמקום אלה שאיננו יכולים להכריע בודאות איווה המבטא המקובל מסיני, וכל אחד יש לו להחזיק לעצמו שמבטא אבותיו הוא האמיתי. ומשמע מכלוהו רבותא דאילו היה אפשר להכריע איווה המבטא הנכון לא היה בזה איסור לשנות ואף היה אף חיוב לשנות, מאידך שמעתי בשם הגר"י קנייבסקי בעל קה"י שאמר שאף בדבר שמסתבר ששיבוש הוא (כענין מבטא התיי"ו הרפוינה כסמ"ך ממש) אין לשנות ממנה אבות, וקרוי לומר שאף הוא לא נתכוין אלא כנגד המתחכמים שלרוב יוצא שכרם בהפסדם, וסימנך לא טוב אנכי מאבותי, עד ישקוף ממרום ויורינו צדק, בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל.

ענינים רבים יוצאים מהקשה ובלתי ידועי הסבה ורצוני בידיעה מן ההקשה שהם זרים ובלתי נמשכים על דרך הכללים והשרשים והעקרים שנתנו בלשון מחברי החכמה הזאת, ואולי אם נודעו לנו שרשי הלשון ועקריהם כפי מה שהם לא היה לענינים ההם יציאה מן ההקש וזרות וגם כי הוא מן האפשר כי הענין ההוא ואף שיצא מן ההקש כפי האמת שהוא לסבה נעלמת ממנו כי הספרים ההם הקדושים לא נפלו בהם דברים כאשר הזדמן".

רמח"ל בספר הדקדוק שלו (עמ' סה): "ממה שצריך שתדע תחלת הכל הוא כי לשון הקדש באמת אינו שלם בידינו, אמנם ממה שעיינו ודקדקו וכחנו המדקדקים במקרא בכל כתבי הקדש עם קצת כללים נמשכים ובאים במסורת סידרו הדקדוק אשר בידינו, והוא כלל כללים נראה שמורים על הרוב בכתבי הקדש ועל פיהם נוכל לסדר דיבורנו ולא יהיה מוטעה. אמנם דברים רבים נמצא בכתבי הקדש אשר יצאו מן הכללים האלה ונקראים זרים כלומר שאי אפשר לנו לסדר דיבורנו אחריהם לפי שאין דרכם ידוע לנו באמת והנה הם אפשר שיהיו לכוונה נסתרת ואפשר שיהיו לפי כללים בלתי נודעים לנו".

יעב"ץ בספרו לוח ארש (ח"א אות תע"ז): "עם היותה חשובה בעינינו חכמה עמוקה היא מכל מקום בבחינה שהיא מעשה מחשבת אדם מחודד ואינה בטוחה מופתית בכל הנחותיה ויסודותיה כי בכל כלליה ופרטיה נמצאים נחבאים זרים ומתנכרים הסותרים אותם ועוקרים שרשיה לכן לא יאות לה שם חכמה אמיתית אבל שם מלאכה נאות לה". וכספרו בירת מגדל עז (עליית הדקדוק): "וכבר הודעתין נאמנה ... צורך ידיעת מלאכת הדקדוק לכל בעלי תורה, והיא אמנם נקראת מצוה קלה אצל הר"מ בפירושו לאבות רפ"ב עמ"ש והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה כלמידת לשון הקדש בשפה ברורה אך כאמת מעוטה יפה ורובה קשה ואל תתחכם יותר בבקשת הסבות לכל דרכי הנקוד והטעמים למה תשומם והוא מביא לידי שגעון כאמת כי מי עמד בסוד ה' לידע כל החילופים והשינויים הנמצאים במקרא אשר היו אצל בעלי מלאכת הדקדוק לזרא".

בשו"ת נודע ביהודה (או"ח סי' ב'): "וידוע שאפי' חכמי הדקדוק לא מצאו טעם נכון לדגש החזק ואמרו שהוא לתפארת המלה".²

בספר שערי אפרים (שער ג' י"ד): "הקורא יש לו ליהזר לקרות הכל כפי הנקודות והטעמים המסורים בידינו מקדמונינו ז"ל ואין לו להשען על בינתו במקום שיראה לו בענין אחר כי הרבה דקדוק הקדמונים להעמיד הכל על מכונו מתוקן ומקובל בידם הל"מ ומחמת כללי המדקדקים לא ישתנה הקבלה וגם יש לו לתלות כי לא נכון עמו מחמת קוצר דעתו, וגם אין בידינו כללי חכמה זו במסורת מחכמי הש"ס שקיבלו איש מפי איש הל"מ¹ רק מה שאבותינו הקדמונים יגעו ומצאו בחכמה זו, חרשו וזרעו וטחנו ורקדו עד שהוציאו סולת נקיה ועליהם יש לסמוך במקום שאינו סותר הקבלה והמסורת".

חלוקת חמש (עשר) התנועות

אחר הקדמה זו נבוא אל העין. אחד מיסודות הדקדוק הוא חלוקת התנועות לתנועות גדולות ותנועות קטנות. וראש המדברים בזה הוא רד"ק בספריו. וכתב כי התנועות הגדולות והקטנות

¹ צ"ב כוונתו, שכבר נתנו טעם ברור לדגש החזק וכפי שנוכיר בהמשך, רק באותם מקומות שלא מובן למה בא הדגש החזק לפי הכללים אמרו שהוא לתפארת המלה, ואפשר שכוונתו רק על אלו המקומות, או שמתוך כך שיש כאלו מקומות ורבים הם, על כן החליט שכל ביאורם לדגש החזק אינו נכון.

² זכורני משיחת חברים בישיבת חברון, משמיה דהגר"י קנייבסקי זצ"ל כהאיי לישא "שיאנו ידע אם חלוקת התנועות לגדולות וקטנות הלכה למשה מסיני". אם יש ידוע דבר בשמועה זו יזיל נא ויודיענו.

דומות בקולן ואין השינוי בהם אלא בגדלות וקטנות: קמץ – פתח, צירי – סגול, חולם – קמץ (חטוף), חירק מלא – חירק חסר, שורק – קבוץ. וז"ל במכלול (עמ' קלו): "דע כי התנועות הן חמש כי לא יוכל אדם להניע אות מבלי ה' תנועות הראשונה אה ושמה קמץ גדול, השנית אי ושמה צירי ונקראת גם כן קמץ קטן לפי שעילתה כעלת הקמץ לבוא אחריה נח ובמקומות רבים תבוא זו תחת זו, השלישית או ושמה חולם, הרביעית או ושמה שורק, החמישית אי ושמה חירק, אלה הם חמש התנועות הגדולות ויש להם חמש בנות כנגדן ותנועתן קטנה ושפלה מהאמות והן אה ושמה פתח גדול והיא כתנועת הקמץ אלא שהיא שפלה ממנה, אי ושמה סגול והיא כתנועת הצירי אלא שהיא שפלה ממנה ונקראת גם כן פתח קטן לפי שעילתה כעלת הפתח ובמקומות רבים תבוא זו, תמורת זו, אה ושמה קמץ חטוף⁴ והיא כתנועת החולם אלא שהיא שפלה ממנה, אי בלא וי"ד והיא כתנועת החירק אלא שהיא שפלה ממנה, א בלא וי"ו ושמה קבוץ שפתיים והיא כתנועת השורק אלא שהיא שפלה ממנה."

חלוקה זו כשלעצמה מועילה וטובה לביאור הבדלי הניקוד וכללי הקריאה, ולהלכה הביאורה הפוסקים לביאור הדין בהל' קריאת שמע שלא יניח הנד ולא יניד הנח⁵, והכלל בזה כי שוא אחרי תנועה גדולה הוא נע ואחרי תנועה קטנה נח (בדרי"כ, פרט לסיכות וכללים נוספים שיש בזה). וכן הכלל ידוע כי תנועה קטנה שאינה מוטעמת בדרי"כ אחריה דגש ותנועה גדולה שאינה מוטעמת אין אחריה דגש, והוא אמת ויציב.

חלוקה זו בטעמה ורשעה, יכולה להתאים למבטא הספרדי בתנועות⁶, אבל לא למבטא האשכנזי שבו הקמץ אינו דומה לפתח, וגם לא למבטא התימני שבו קמץ ופתח אינם דומים וכן סגול וצירי. נמצא א"כ שהקבלה והמסורת של אלו הקהילות סותרים את טעם החלוקה הזאת, אלא שנשתמשו בה כי עכ"פ טובה ומועילה היא מאד לביאור הכללים והפרטים ובלעדיה היינו כמגששים באפילה בים המקרא וניקודו, וגם תועלת בה לבא אל ביאור פשטי המקראות, ובניקוד סדרי ברכות ותפילות. אך דא עקא שאינה מתאימה בטעמה וברשעה לקבלת ומסורת כל הקהילות.

ומפני קושי זה התבוננתי בסוגיה זו, והעליתי חלוקה אחרת (מתאימה למסורת התימנית), ומתוך כך גם עלו הרכה מכללי הדקדוק באופן שונה משיטת הקדמונים, ובכלל זה הסבר הדגש ותפקידו (בין הדגש קל ובין הדגש חזק). ואין חידושינו אלא בכיבור והסבר ולא באופן מעשי לחדש איהו מבטא ומקרא, אחר שהמסורת והקבלה (דידן) סותרים את עיקר טעם החלוקה הידועה, ומקרא עצמו אומר דורשני כפי שהובא מדברי ראשונים ואחרונים שלא הונח להם בכמה מיסודות וטעמי הקדמונים. ועתה אבוא לבאר מה מתחדש בספר (שאם זכינו, חדש

⁴ כונתו לקמץ כמו "נני" "תכמה", וקראוהו קמץ חטוף או קמץ חטוף (וכעת הורגלו לקרותו "קמץ קטן"), וראה במאמר המאריך לבעל המנחת שי כללי הקמץ חטוף. קמץ הבא עם שוא בעירו סימן אחר הוא ואינו ענין לחלוקת התנועות, כי החטפים (חטוף קמץ, חטוף פתח, חטוף סגול) והשוא אינן תנועות שלמות.

⁵ עיי' רמב"ם הל' ק"ש פ"ד ה"ט, ובמגדל עוז מדברי רד"ק בספרו עט סופר. בשר"ע או"ח סי' ס"א סעי' כ"ג, ובמג"א סיק"ג, ובמ"ב סק"ו. ולמעשה בקהילות האשכנזים ראה במאמרו של הרב ד. צ. היילמן (בית אהרן וישראל, גליון לז).

⁶ וכך כתב המדקדק שלמה זלמן הענא בספרו יסוד הניקוד (שער התנועות אות א'): "יקראו לתנועות הגדולות בשם אבות ולתנועות קטנות בשם תולדות כי לכל ת"ג מיוחדת אחת מן הקטנות הדומה לה בהברה כפי הסדר אשר הונח לפניך ואין הבדל ביניהן רק שהברת ת"ג היא נמשכת במבטא והברת ת"ק נחטפת בקריאה, ולפי שגדר התולדה הוא להיות בה התייחסות ודמיון מה דבר מן הדברים מעין האב על כן נכונה בעיני קריאת הספרדים ואנשי איטלי"א הקוראים הברת כל ת"ק מעין הגדולה שהיא ממשפחתה ובית אביה לא בקריאה אשכנזית". כהיום כמעט ואיננו שומעים הבדל במבטא הספרדי בין קמץ לפתח ובין צירי לסגול לקרוא לזה תנועה קטנה ולזה גדולה, ויש שכתבו שהוא ידוע למדקדקים בו עיי' בירחון אור תורה שבט תשמ"ט עמ' שצו וסיון תשמ"ט עמ' תתלא בדברי הגר"מ מאוזו שליט"א.

זה החזרת עטרה ליושנה הוא), וצריכים לזה גם לידעות במדע מחקר השפה והלשון (פונטיקה בלע"ז).

חלוקת שש התנועות

חלוקת התנועות המוצעת בהתאם למסורת תימן היא חלוקת שש התנועות הידועות בה שהם תנועות ניכרות בהבדלם זו מזו⁷. בספר מובאים דברי מדקדקים שחילקו את התנועות בשלש דרכים: דרך רום או או, דרך נצב א א, ודרך שחיה א א. מוצע הסבר בחלוקת התנועות לשתי קבוצות. בכל קבוצה שלושת הדרכים האלו. נמצא א"כ שש תנועות יסודיות (כי הפתח בדמיון לסגול במסורת תימן, והחולם תנועה לעצמו כפי המקובל מפי יוצאי צנעא ושאר מחוזות תימן ולא כאותם המבטאים אותו כצירי). קבוצת התנועות ההולכות: פתח, סגול, חירק, שורק - הרוח חזקה בהן כפה ויוצאת לחוץ. קבוצת התנועות העומדות: קמץ, צירי, חולם - הרוח עומדת בהן יותר בחלל הפה ואינה חזקה כל כך לצאת לחוץ. שינוי התנועות בשלושת הדרכים נובע מגודל פתיחת הגרון והלוע, ומצב הלשון בדרך רום, נצב ושחיה הוא הנצרך לכל תנועה בעת בטויה.

תנועות עומדות - רוח שאינה תכופה החוצה	תנועות הולכות - רוח תכופה החוצה	כיוון הרוח בחלל הפה ←
		גודל פתיחת הלוע וגרון ↓
קמץ	פתח (סגול)	רחב
צירי	חירק	ממוצע
חולם	שורק	צר

עיקר חלוקה זו תוכל לבדוק זאת בעצמך: טול אצבעות ירך והניחם בחלל הפה משפת הפה התחתונה ועד גובה החניכים באופן שזרימת האויר תעצר בהן במקצת. כשתוציא בגרוןך תנועת הפתח (ה) תשמע כעין תנועת הקמץ (ה), כשתוציא תנועת החירק (ה) תשמע כעין תנועת הצירי (ה), כשתוציא תנועת השורק (ה) תשמע כעין תנועת החולם (ה).

הדמיון לחלוקה הידועה, הוא בהקבלה של קמץ צירי וחולם לתנועות הגדולות (כשאינן מוטעמות) שאחריהן אין דגש והשוא נע, ופתח חירק ושורק לתנועות הקטנות (כשאינן מוטעמות) שאחריהן דגש והשוא נח⁸, אך הטעם והסיבות לדגש והשוא הנח או הנע יתבאר עתה באופן שונה.

⁷ ד"ר הבחין בחמש תנועות יסודיות (כי הקטנות דומות לגדולות), אך במסורת תימן אנו מכירים שש תנועות יסודיות כי תנועת החולם שונה מתנועת הקמץ באופן ברור למדקדקים בו. ותנועה יסודית היינו שניתן להשמיעה בקול אחד מתמשך. גם בקהילות האשכנזים רק חמש תנועות יסודיות כי הצירי כתנועת הסגול (או פתח) והחולם כתנועת הקמץ (או פתח) אלא שמסיימים אותם בתוספת יו"ד או או, דבר שהוא תמוה כשלעצמו עירוב מין בשאינו מינו אות בתנועה (ועיי' בזה בספר שרשי מנהג אשכנז עמ' 233), נמצא א"כ שמה שטוענים על מסורת תימן כי חסרה בה תנועה בגלל דמיון הסגול לפתח, אינו כן, כי למסורת תימן שש תנועות יסודיות ואלו לשאר קהילות רק חמש תנועות יסודיות. ישנו ניקוד עליון ידוע ובו ששה סימני תנועות ופתח וסגול משמשים באותו סימן וזה מסייע למסורת זו, בניקוד המצוי שבעה סימני תנועות וסגול נפרד מהפתח, לרוב יוצאי תימן אין ידוע הבל בין הסגול לפתח, אמנם יש שכתבו שידוע להם הבל קל ביניהם ויתכן שההבדל הוא שבסגול אין פתיחת הפה רחבה ביותר כמו בפתח (וראה בספרי עמ' כד).

⁸ חירק מלא ושורק אינם תנועות בפני עצמן לחלוקה (שאם באנו לחלק בכך, הרי בכל התנועות נמצאו אותיות נחות וירבו התנועות כהנה וכהנה), אך משפטן ככל התנועות באות נחה שאחריהן השוא נע. ולענין הדגש בפתח סגול וקמץ נמצא דגש יותר מאשר מצירי חירק חולם ושורק. והחילוקים בזה מבוארים בספר באריכות.

ביאור הדגש והשווא הנח והנע

טעמו וסיכתו של הדגש החזק מבוארת בדברי רד"ק במכלול (עמ' קלו) ועפ"י מה שביארו המדקדק שלמה זלמן הענא (בספרו יסוד הניקוד, שער התנועות אות א' ב'), והוא כי התנועות הקטנות חסרות וצריכות להשלמה והגבלה וזה בא לביטוי בדגש שיש בו מעין הכפלה באות שבה הוא נמצא וכאילו נקראת האות בשני חלקים אחד בשוא נח להשלים התנועה הקטנה שלפניה ואחד בתנועה בה האות מנוקדת, ולדוגמא "אָמָה" כאילו "אָמָה", ומוכן הכלל שאחרי ת"ק השוא נח כי בצרך להשלים התנועה שלפניו אבל אחרי ת"ג השוא נע ואין צורך בהשלמת התנועה כי גדולה היא, וגם אין צורך בדגש. כמובן שלא ממש הקריאה "אָמָה" בשני ממי"ם נפרדין ומיז, אלא שיש המשכה והארכה בקריאת המי"ם ותחילתה כעין מי"ם בשוא נח נמשך עם תנועת הפתח, ואח"כ המי"ם בתנועת הקמץ, וזו ההכפלה שבקריאת האות המודגשת⁹. אכן דבר זה יתכן לפי החלוקה לתנועות קטנות וגדולות, אבל לפי המתבאר אין חילוק קטנות וגדלות בתנועות. גם בקריאת זקנים ובעלי מקרא התימנים לא הצלחתי להבחין בקריאה מוכפלת, לא מיניה ולא מקצתיה, ואדרכה נראה כי בדגש יש חיווק וריכוז ולא הארכה והמשכה במבטא האות¹⁰.

בכתבי המקובלים נמצא כי האותיות כגופות והתנועות כנפש כרות ונשמה. מטעם זה נתבאר כי סגולת לשון הקדש כשכתבא תנועה באות יהיו מחוכרים האות ותנועתה גוף כריא בנפש כריאה "כל החיים יודוך סלה", ולא נכון היות האות ותנועתה בלתי מחוכרות מתחילתן דהיינו שתתחיל האות להשמע כמבטאה בשוא נח לפני שישמע קול התנועה שזה כגוף בלא נשמה, ומה שאמרו המדקדקים כי דגש מורה על קריאה כפולה כאילו האות בשוא נח נמשכת עם תנועה קודמת ואח"כ האות בתנועתה, היפוך הדברים, תפקיד הדגש למנוע קריאה כזו ולומר לקורא להיזהר ולעמוד על נפש האות להיות התנועה יוצאת עם האות כאחד מתחילתה¹¹. אכן אותה הבחנה שהרגישו כי התנועות הקטנות מושכות אחריהן שוא נח באות הבאה אחריהן נכונה היא, והיא גופא הסיבה שצריכות דגש כדי להיזהר שלא תהא קריאה כזו, ולפי חלוקתינו הן הן התנועות ההולכות (המקבילות לקטנות) שרוה מבטאן חזק ותכוף ועלול למשוך שוא נח ולכן אחריהן דגש כדי להזהיר על קריאת האות שאחריהן עם תנועתה כאחת, ואילו התנועות העומדות (המקבילות לגדולות) אין רוחן תכוף וחזק ואינו עלול למשוך שוא נח ואין צורך בדגש אחריהן. אות בשוא נח אינה כדגש שהרי אין בה תנועה, ואות בשוא נע ישנה בדגש מפני ההנעה בקריאת השוא נע אף שאינה תנועה שלמה. האותיות הגרוניות אינן דגושות, הואיל ואינן עלולות להמשך בקריאתן אחרי תנועה. שקדמה להן כי הן צריכות למרצא רוח בפ"ע מהגרון.

גם הדגש המיוחד לאותיות כג"ד כפ"ת הנקרא דגש קל, כשרשו ובטעמו מאותה הסיבה של הדגש החזק. אותיות אלו צורתן העיקרית היא הרפוייה אך קשות הן במבטאן לתכרן מתחילתן עם תנועה שעמהן, וכשיבואו בתחילת מלה או אחרי שוא נח, יקשה על הקורא להציאן בקריאה נכונה הן ותנועתן כאחד ועלולות להשמע בקריאה כפולה ולדוגמא הברת "פָה" עלולה להשמע כמו "פֿ-פָה", על כן הוצרכו למבטאן הדגוש לדוגמא "פָה" המועיל להיות יוצאות הן

⁹ דגש חזק קראוהו המדקדקים בזמנינו "דגש כפלן", ונסחו כלל זה בשם "כלל הברות והתנועות", תמצא בספרי הדקדוק למיניהם, ועם שנתעצמו בדבר להעמיר דת הלשון על תלה ולחצוב מבורות המדקדקים. כבר התעוררו רבים מהחוקרים בביקורת קשות על החלוקה לתנועות גדולות וקטנות והמשמטע ממנה.

¹⁰ ומי ששומע או שמבצע קריאת הכפלה בדגש החזק, מה יאמר באותיות כג"ד כפ"ת כאשר בהם דגש חזק כמו "אָבָא" "סכות", שניכר לכל כי האות הדגושה אינה מוארכת יותר מהרפוייה, ואילו היה צורך להשלמת התנועה הקטנה היה ראוי שיהיו רפויית שאז ניכרת המשכת האות.

¹¹ ובמדת האפשר לפי מה שאדם יכול ולא ניתנה תורה למלה"ש. עיקר הקפידא הוא שלא תשמע האות בלא תנועתה אבל התנועה עצמה נמשכת לבדה גם בלא האות וכך גם באריות האותיות הנחות או ההטעמה.

ותנועתן מתחילה כאחד. נמצא כדי שיכואו רפויות צריך שתהא רוח מבטא מתנועה קודמת מסייעתן וכתנאי שאינה תכופה כ"כ כמו בתנועות ההולכות כי אז צריכות דגש כשאר אותיות.

גם מוסבר הדגש הבא ממלה למלה שאחרי (הנקרא דחיק ואתי מרחיק) כאשר רוח המבטא תכופה וחזקה בסוף מלה נצרך דגש באות ראשונה במלה שאחריה, וכן מוסבר בבג"ד כפ"ת שלפעמים מסייע רוח מבטא ממלה הקודמת ובג"ד כפ"ת כראש מלה נקראות בלא דגש. וכשם שאין הדגש החזק מורה על קריאת שוא נח נסתר, כך אין סיכות השוא הנח והנע תלויות בתנועות לפי חלוקתן אלא בסיכות אחרות, וכל אלו העניינים וחילוקיהם מבוררים בספר באריכות.

הדל"ת הרפה והדגוש הרי"ש והתי"ו

אחר זאת, נבוא לנידון הדל"ת הרפה כמבטא התימנים והבבלים, והקושי מדוע הונח באותיות הלשון כמובא בספר יצירה (פ"ב מ"ג) שהם "דטלנת" ובמה נבדל מאות ז"ן שהוא מאותיות השיניים "זוסרץ". תשובת דבר זה נראה כי אמנם כרוב האותיות צריכים ללשון, ואדם שלשונו קטועה לא יוכל להוציא רוב האותיות כתקנן. אך המיוחד באותיות הלשון הוא שבהם הלשון פעילה בתנועתה בהשמעת האות. באותיות השיניים הלשון נמצאת במצב הנצרך כדי שמעבר הרוח בין השיניים יגרום לקול האות, ואין צורך בתנועת הלשון בעת השמעת קול האות, וכך הוא באותיות "זוסרץ". אבל באותיות הלשון הנעת הלשון בפה הוא חלק מוכרח הגורם להשמעת האות, וכך הוא ברור לכל באותיות "טלנ". באות דל"ת הרפוייה הלשון נלחצת בקלות אל השיניים, בשעת משב הרוח בהשמעת האות ישנה תנועה קלה של הלשון באופן בלתי מכוון אלא מחמת חוזק נשיכת הרוח,¹² ותנועה זו היא חלק נצרך ביצירת קול האות ולכן גם זו נכללת באותיות הלשון מפני תנועת הלשון.

תופעה זו נמצאת ביחר חוזק גם באות רי"ש הלשון נצמדת לחניכים וכנשיבת רוח חזקה¹³ בפה מתנועת הלשון באופן בלתי מכוון, וככך נשמעת האות, אך בעינו עומד הקושי הגדול מה לו לרי"ש ולשיניים, לכל המסורות בכל העדות.¹⁴

אסיים מאמר זה בדברי תקוה שכתב בספר "דגל יהודה" (פ' ויחי): "ושמעתי פ"א מאדמו"ר מהרי"מ זצוקללה"ה שאמר כשיכיר העולם בטיב לה"ק אז יבוא משיח". כ"ד ב"ב.

¹² הסבר התופעה שלחץ הרוח מצריך מרחב למעברו, אך הוא גורם לקירוב הדפנות בהם הוא עובר (במקרה זה הלשון אל השיניים), כמעבר הרוח קטן הלחץ והדפנות מתקרבות, ושוב מתרחקות ומתקרבות, וחוזר חלילה (= חוק ברנולי).

¹³ במסורת תימן מבוצעת הרי"ש בחלק הלשון הקדמי (כרי"ש הערבי הרוסי והפולני), ולכן צריכה היא רוח חזקה במבטא, בספר מתבאר שהרוח החזקה במבטא היא הגורם שמנהגה במקצת כאותיות הגרוניות אף שאינה גרונית.

¹⁴ לגבי תי"ו הרפוייה נוכל לאמר שהחשיבה לשונית מפני שבה הלשון יוצאת בין השיניים מקום ששם קול האות יוצא אף שאינה מתנועעת, ואילו ב"זוסרץ" הלשון בפה לפני מהשיניים מקום יציאת קול האות, וזה יספיק גם לתירוץ הדל"ת הרפוייה, אך עדיין קושי הרי"ש במקומו. בספר העליתי השערה לפתרון שאלה זו, בהצעת גריסא חילופית בספר יצירה, באותיות הלשון "דטלנר" ובאותיות השיניים "זוסרתי", ונתחלפו התי"ו והרי"ש, ובוה יבוא הכל על מקומו בשלום. ומובנים הדברים כפי שביארנו כי עיקר אותיות בג"ד כפ"ת במוצאן הוא בצורתן הרפוייה, והדגש הוא לתיוון וצורך במקום שיש בעיה בקריאה, ולכן התי"ו הדגוש נוטה מעט מעיקר מוצאו וקרוב לאות לשון, ומקצת זקני תימן נשמע תי"ו דגוש עם צליל קרוב לכעין "צ" שבפי האשכנזים וזה יורה על שייכותו אף בצורה הדגושה למוצאו השיני. ועד"ו גם הנימ"ל הדגושה נוטה מעט ממוצאה העיקרי בתוספת גוון לשוני.

מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לשבת קודש

(ח)

ט. זמירות אליהו'ס ומלוה מלכה.

א. נהגו רבוה"ק לזמר זמירות (א) 'אליהו (ב) הנביא" בכלי זמר² בניגונים קדושים, ושמים עליהם בפני רבוה"ק: (ג) אליהו'ס.

א. "איש אחד ביקש שרוצה גילוי אליהו, אמר לו [מרחן הרא"ש הזקן מסטאלין זיע"א] לך לבני אהרן [מרחן אדמו"ר הזקן זיע"א] בעת שמוזמר אליהו, והיה מרגלא בפומיה: אשרי לאם שנולד בן כזה, ואשרי יהיה למחזיקים בו." ("דברי אהרן", עמוד יט). "סיפר הרה"צ רבי נח מהאראדישץ זצ"ל שראה אצל דוד"ז הרה"צ הר"א מקארלין זצ"ל במוצאי"ק כשהיה מזמר הזמר אליהו, כשהגיע להחרוז "אשרי מי שנתן לו שלום והחזיר לו שלום", ראה שהוא ובנו הרה"צ ר' אשר זצ"ל נתנו ידם זה לזה תחת השלחן, כנראה שהיה התלבשות אליהו ז"ל באביו, ורצה לזכות את בנו". (שם, עמ' פב). ובכתבי הרה"ח ר' מאיר לעווין ז"ל מסארני: "...בשעת זמירות אליהו'ס קודם החרוז אשרי מי שראה פניו בחלום אמר [מרחן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א] האיך יוכלו לראות פניו בחלום, [הרי] ידוע אשר דבר שמעולם לא ראה לא יחלום, והשיב אשר צדיקים יראו אותו, והתחיל לנגן אשרי...". ובכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל שמרחן אדמוה"צ זיע"א ביקר פעם קודם ר"ח אלול בעיר לעמבערג, והיה עמו הרה"ח ר' ישראל בער שוחט מטבריא, ובמוצאי שבת קודש זימר לפניו הפזמון אליהו הנביא. ג. במנהגיו הקי' בסודר "בית אהרן": "...והתחיל בעצמו לזמר את אליהו הנביא

(א) כתב בטור (רצה, הלי' הבדלה שעושה ש"צ) והביאו ברמ"א: "ונהגו לומר ולהזכיר אליהו הנביא במוצאי שבת להתפלל שיבא ויבשרנו הגאולה". ובמג"א כתב שאין אליהו הנביא בא בערב שבת ולא מבע"י, ולא יבא בשבת, לכך אומרים במוצאי שבת. ובמנהגי מהר"ש כתב: "אמר מהר"ש ז"ל שלכך רגילים פסוקים

זמירות מאליהו כי כך נמצא כתוב שבכל מוצאי שבת אליהו יושב תחת עץ החיים, וכתב זכויותיהם של אותם ששמרו את השבת". והביאו בא"ר.

(ב) שיר זה מוזכר ב"סדר היו"ם" לרבי משה ן' מכיר זלה"ה לאומרו לפני הבדלה, וכן ב"אבודרהם". וראה באחרונים שנהגו לזמר אחר הבדלה, וכ"כ בליקוטי מהר"ח שכך מנהג רוב העולם לזמר זמירות אליהו אחר הבדלה.

(ג) השם "אליהו'ס" מקורו קדום מהראשונים, ומוזכר במנהגי ר"א טירנא (ב"סדר של מוצאי

ג. אחר 'אליהו הנביא' זמרו 'ככתוב' בניגון מארש', ובלוצק בחצר קודש מרן אדמו"ר זיע"א נהגו לשורר בניגון ריקוד'. ושרו 'יהי (1) החודש' ו'אמר ה' ליעקב'.

ד. אחר זמירות אליהו'ס אומרים: א גוטע וואך, א געזונטע וואך, א פרייליכע וואך, בשורות טובות ואמתיות, מיט אסאך גאלדענע (2) רענדלאך!*

ה. אצל מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א ובניו הק' מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א ומרן אדמו"ר זיע"א נהגו לספר ספורי צדיקים אחר זמירות אליהו'ס, ושתיית לחיים.

ו. שתיית מרן אדמו"ר הזקן זיע"א כוס יין וטעם מרק של עוף לשם מלוה מלכה". ולא נהגו רבוה"ק לערוך סעודת מלוה מלכה", כי אם כיומא דפגרא".

וכו'. הנוסח: איש רב על סוסי אש ועלה בסערה. ו. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור "בית אהרן": "...אחר כך זמר ככתוב בניגון אחר... ואחר כך זמר הכתובים אמר ה' ליעקב כו', ונגן על הפלייט כמעט בכל חרוז...". ב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמי ריט: "ככתוב במארש". ז. ברשימות הר"מ מלמד ז"ל: "...למלוה מלכה נכנס בין 10:00 ל- 10:30 לפני מלוה מלכה נגנו אליהו'ס ואחרי זה רקדו ככתוב, שרו יהי החודש הזה אמר ה' ליעקב". ח. ב"דברי אהרן" עמי רליט: "מדלגים הפזמון במוצאי מנוחה, ושרים רק מיהי החודש. ואין אומרים חדש ששוני ויתר הפזמונים...". בסבאו"י (תדשי"מ) וב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמי ריט, הנוסח: וישמע בבית [ה]זה ובבתי כל ישראל". ט. "דברי אהרן", מנהגי קארלין עמי ריט: "א גוטע וואך, א פרייליכע וואך, בשורות טובות ואמתיות, מיט אסאך גאלדענע רענדלאך". ובסבאו"י מוסיף: 'א גיזונטע וואך'. י. החסיד ר"צ פאטשעניק ז"ל מסטולין. וכן החסיד ר"מ מלמד מלוצק: "אחר אליהו'ס ישבו לספר סיפורים מהצדיקים כדוגמת הבעש"ט זי"ע, והמגיד ממעזריטש זי"ע, שפאלער זיידע זי"ע, ר' לייב שרה'עס זי"ע. אחרי זה שתו לחיים...". וברשימות הרה"ח ר' שלמה פלאטניצער ז"ל אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א: "...אחרי תפילת ערבית והבדלה, התקבצו ובאו כל אנשי החסידים להאכנסא... משקה לחיים ורקידה גדולה ושמחה... אחר כך הזמירות כנהוג, ובכל סעודה בשבת קודש דיבר פה קדשו דיבורים קדושים וסיפורי צדיקים, ואחר כך סעודת מלוה מלכה, הסעודה נמשכה עד לערך שעה שתיים וחצי...". יא. במנהגיו הק' בסדור "בית אהרן": "...וגם שתי כוס יין לשם מלוה מלכה...", ובהמשכו: "...ולאחר איזו שעות טעם מרק של עוף לכבוד סעודת מלוה מלכה...". יב. מרן אדמו"ר זיע"א לא היה סועד סעודת מלוה מלכה עם החסידים, והטעים את הדבר, כי אם יתאחרו במוצאי שבת קודש עד שעה מאוחרת, וקומו מאוחר למחרת, ואמר: ווי דער אנהויב וואך גייט, אזוי גייט די גאנצע וואך. (ישע אהרן עמי קעח). מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד סיפר מאביו הק' מרן אדמו"ר מוהר"י מסטאלין זיע"א שנהג בסוף ימיו לחזק את שבת אחים בין החסידים, ועסק בעצמו במלוה מלכה. וכן נהג הוא ז"ל בעצמו לאכול סעודת מלוה מלכה עם החסידים. ("ברכת אהרן" עמי קעו, ועוד). ואחיו הק' מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד נהג לסעוד סעודת מלוה מלכה עם בחורי הישיבה (ילקוט מאמרים שבת קודש עמי רו). יג. ברשימות הרה"ק הר"י"מ מקאזיניץ זיע"א: "...במוצש"ק תרל"ג כ"ב תמוז היארצייט

(1) שרו שני פסקאות מתוך השיר "במוצאי יום מנוחה", ואולי דלגו את הפסקאות הראשונות אשר בהם מוזכרים מצרות עם בני ישראל: "שלח תשבי לנאנחה... מיד גוי אכזרי... בת ציון השכלה... והצרה נשכחה...", ובשני פסקאות אלו מוזכרים רק ששון ושמחה.

ז. בצאת (ח) השבת ערכו החסידים סעודת מלוה מלכה¹⁰ בשבת אחים גם יחד עם ספורי צדיקים¹¹. בסעודה תבשיל (ט) מיוחד 'בארשט'¹², ומזמרים 'אדיר איום'¹³.

מקדוש מקארלין זצוק"ל, אכל דודי הרה"צ זצוק"ל מלוה מלכה עם מנין בחדר שהולכים ממנו להסאליקע למעלה, ודיבר הרבה מאמרים... יד. בשיחת קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א לחברי החבורה הקי ביום כ"ד תשרי תשי"ח אמר בין השיחים: "צו מלוה מלכה זאל מען ניט מאכן צופיהל הכנות, גוטע אידישאפט דארפמען ניט אויסניצן אויף דעם. מען דארף זעהן צו זיך וואשן צו מלוה מלכה א האלבע שעה נאך שלש סעודות, ווייל דער שלש סעודות דערווארימט א ביסל, און הייבט אביסל אויף, דארף מען ניט זיך ארום דרייען, מיזאל ווערן אפגעקילט...". ("כתבי קודש"). ובמנהגי סדור באו"י: "רבוה"ק זרוז שלא לשהות הרבה בין הבלדה לסעודת מלוה מלכה". טו. מרן אדמוה"ז זיע"א הגיע לעיר לבוב, ומצא שם אברכים חסידים ואנשי מעשה, והיו מסובים בסעודת מלוה מלכה, והמתנגדים היו קוראים להם חברת "סדום", וסיפרו החסידים מזה לאדמוה"ז, וענה להם שנכון הדבר, כי מצינו במדרש מה שכתוב מצאתי דוד עבדי, מצאתי אותו בסדום, וסדום פירושו סעודתא ד'ידוד מילכא. (ישע אהרן עמי שסא, בשם הרה"ח ר' אלעזר פרידמן ז"ל מצפת'ו). וידוע שמרן אדמו"ר מוהר"י מסטאלין זיע"א אמר שה'חסידים' הם אלו היושבים בצוותא לסעודת מלוה מלכה. וכן צוה מרן אדמו"ר זיע"א לחסידי אחיו מרן אדמו"ר מוהר"ח מסטאלין זיע"א שישמרו לסעודת סעודה זו שהיא נצחית. (ילקוט מאמרים שבת קודש, עמי' רו). טז. החסיד ר' צבי פאטשעניק ז"ל מסטולין כותב ברשימותיו: "...במלוה מלכה ערכו סעודה, נטלו ידים ובשלו לכבוד הסעודה ג'רין' - מרק ירקות...". החסיד ר' משה מלמד ז"ל מלוצק כותב ברשימותיו: "...נטלו ידים וישבו לאכול סעודת מלוה מלכה, אחרי שהקהל נטל ידים וישב לאכול יצא כ"ק ז"ייע מבית הכנסת ועלה הביתה. בבית הכנסת נשארו החסידים עוד די הרבה זמן עד שגמרו מלוה מלכה...". יז. בכתבי הרה"ח ר' נחום מנדל ציילינגאלד ז"ל מדברי מרן אדמו"ר זיע"א: "...מען מוז זיצין יום חמישי בערב צוזאמען ובפרט במוצאי שבת קודש...". ובמכתבי קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א לחבורה הקי בירושלים ת"ו (מתוך הספר "כתבי קודש" במדור "מכתבי קודש") נכתב לאמר: "...וישבו תמיד בסעודת מלוה מלכה במסיבת מרעים...". ובמכתב נוסף: "...ולמעשה"ש להמשיך הלאה במסיבת מלוה מלכה בשבת אחים בכל מוצש"ק...". ובאגרת נוספת כותב: "...אם קבלו את הסך 5 לא"י על מלוה מלכה, וברגע שיהיה באפשרות לסדר מלוה מלכה ישבו ביחד באהבה ואחוה וריעות...". יח. במכתב קודש ממרן אדמו"ר זיע"א ("כתבי קודש"): "...וישמרו גם להבא ללמוד בית אהרן ואור החיים ולשבת מלוה מלכה בצותא חדא בספורי צדיקים...". יט. במוצאי ש"ק פרי' בראשית תשי"ח דיבר מרן אדמו"ר זיע"א ממנהג זה, כמופיע ב"כתבי קודש": "...אחר כך שאל אם הכינו בשביל הקהל לסעודת מלוה מלכה "בארשט"? ואמר: דער טאטע [מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א] איז געווען אמאל אין לאהישן אויף מארגן (יום ראשון) אינדערפרי האט ער

(ז) ראה לעיל בפרק ז' על עניני הפרנסה שסגולהם במוצאי שבתות, עריכת השען סגולה לפרנסה, וכן נר ההבלדה, וגם כאן הזכירו דבר זה.

(ח) נהגו לא לאחר את סעודת מלוה מלכה, וכ"ה בפע"ח (שער ח"י פי"ז): "אחר הבלדה מוצאי שבת יסדר ב' ככרות...". וב"לקט יושר" כתב: "במוצאי שבת אכל ללות המלכה, ואינו חש אם אכל מיד אחר הבלדה". וביסושה"ע כתב שהאוכל אחר ד' שעות לא יצא ידי חובתו.

ובסידור הגריעב"ץ כתב: "ויש לסומכה ליציאת השבת כל האפשר, כי אחר עכור שעה חלף הלך לו שבת קודש... וכיפ' צריך לתכפה אל השבת כל מה שיוכל.

(ט) כתב במחזיק ברכה להגרחי"א שבשבת (ק"ט). איתא שר' אבהו עבדי ליה עגלא תלתא באפוקי שבתא והוה אכיל כוליהא. וכתב שמכאן נלמוד שמאן דאפשר ליה טוב לעשות דבר מחודש למוצאי שבת דבעי סעודה באפי נפשה

ח. בברכת המזון אומרים (י) 'מגדולי', ואחר ברכת המזון ניגון רקידה²².
ט. (במוצאי שבת אומרים 'איש חסיד היה', ותפילה 'רבונו (יא) של עולם'²³). ואם יוצאים לדרך בתוך השבוע אומרים פרשת 'וישלח (יב) יעקב'²⁴.
י. הולכין בבגדי שבת עד אחר מלוה (יג) מלכה²⁵.
שבת וחילה למקדש השבת. בסיום הליכות ומנהגי שבת. תנחילנו ליום שכולו שבת.

יעדן געפרעגט צו ער האט געטרונקען בארשט ביי "מלוה מלכה"? ביי דעם סטאלינער איז געווען א קפידא אז מ'זאל מאכן אויף שבת צונאכט א בארשט. וב"דברי אהרן", מנהגי קארלין עמי ריט: "אדמו"ר אור ישראל מסטאלין הקפיד מאד לאכול בארשט בסעודת מלוה מלכה". וב"ישע אהרן" עמי קת, שבים ראשון בשבת היה מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א שולח לפני התיבה רק מי שאכל בארשט בסעודת מלוה מלכה. ובסדור בית אהרן וישראל (תדשי"מ): "בסעודת מלוה מלכה אוכלים תבשילי תפוי"א ובארשט", ובמהדורות הבאות: (תבשילי תפוי"א) במוסגר. כ. החסיד ר' צבי פאטשעניק ז"ל מחצר הקודש בסטאלין כותב שומרו אדיר איום. ומחצר קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א בלוצק הביא החסיד ר' משה מלמד ז"ל ניגון מיוחד שנהגו לשוררו על 'אדיר איום'. וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל. וב"דברי אהרן", ב"הגהות על הסידור בית אהרן וישראלי": "אדיר איום יש בזה שונות". כא. "דברי אהרן", מנהגי קארלין עמי ריט, ובסדור בית אהרן וישראל (תדשי"מ). כב. כ"ה ברשימות ר"מ מלמד מלוצק ז"ל. וב"כתבי קודש" (מוצשי"ק פרי' בהעלותך תשי"ז בחיפה): "אחר סעודת מלוה מלכה יצא הקהל ברקידה נלהבת. אחר הרקידה אמר כ"ק אדמו"ר זצוק"ל: אזא רקידה קען האלטן און האלטן אז ס'איז נאר מיט ערנסקייט, אז ס'איז נאר ניט גענארט". כג. נדפס בסדור בית אהרן וישראל, וכ"ה ב"דברי אהרן" עמי רלט: "ויש לומר איש חסיד ורבונו של עולם". כד. בסבאו"י: "מנהגי החסידים לומר וישלח במוצאי כשיוצאים לדרך באותו השבוע". וב"דברי אהרן" עמי רלט: "וישלח אומרים החסידים כשרוצים לנסוע באותו השבוע לדרך". כה. במנהגי סבאו"י: "הולכין בבגדי שבת עד אחר סעודת מלוה מלכה". והיו נוהרים רבוה"ק בכבוד בגדי שבת, ולא עשו בהם עובדא דחול. וכן נהג מרן אדמו"ר זיע"א שהיה פושט השטר"ימל בעת שנכנס למכונת. וכן נהגו לפושטם בעת שאמרו סליחות במוצשי"ק, ואמרוהו בבגדי חול. ושגור אצל זקני החסידים שקריאת שמע שעל המטה במוצשי"ק הוא בבגדי חול.

ושמחה, ר' זקניה בשם ר' ירמיה הבינו ולמדנו". ותפילה זו מוזכרת בסדר רב עמרם.

(יב) יש האומרים פרשת 'וישלח' בכל מוצאי שבת, ויש שכתבו שלא לומר כי אם במוצאי שבת שבדעתו לצאת לדרך באותו השבוע, וכ"כ הגריעב"ץ בסידורו: "כשצריך ליסע לדרך אומר פרשה זו".

(יג) כתב בכפה"ח (ו, ש) משם פע"ח (שער ח"י פכ"ד) דגנפס יתירה אינה הולכת לגמרי עד אחר סעודת מו"ש, ולכן אין ראוי להתעסק במלאכה שאינו אוכל נפש או בתורה עד אחר סעודה דמו"ש. ומוסיף בכפה"ח שמתעם זה נוהגין שאין להחליף את בגדי שבת עד אחר סעודה ד', וגם כדי ללות את המלך בבגדי פאר.

ולא משיריים, וכ"כ מהרש"א באגדה. והמג"א כתב שנוכח לבלש בשר במוצאי שבת או דבר אחר. ונהגו בתבשיל חם של "בארשט" המיוחד לנקיות הגוף, ועל כן לא שלחו לפני התיבה ביום הראשון מי שלא אכל הימנו.

(יז) כן הביא בכפה"ח (ש, יד) שיאמר בברכת המזון מגדול, וב"בן איש חי" פרשת ויצא שנה שניה הביא כן מספרים.

(יא) תפילת 'רבונו של עולם' של מוצאי שבתות תפילה קדומה היא, ונזכרת בירושלמי (ברכות), פרק אין עומדין (ב): "רב ועירא בשם רבי חייה בר אשי, צריך לומר החל עלינו את הימים ששת מי המעשה, ר' אבא מוסיף והשמיענו בהם ששון

הרב חיים יוסף הלוי גוטספרוינד

מקור למנהג עשיית קידושא רבא בשבת שקוראים שם לבת הנולדת

בענין המנהג הנהוג בכמה מקומות לערוך קידוש לרגל הולדת בת, יש לעיין מהו המקור למנהג זה, ואימתי הזמן הראוי לערוך אותו.

כמו"כ בענין הזמן הראוי לקריאת שם לבת הנולדת ישנם מנהגים רבים ושונים אשר יסודם בהררי קודש ורבים נוהגים לערוך קידוש בעת קריאת השם, ואף יש שנוהגים שלא ליתן שם לבת עד שמזדמן להם לערוך קידוש, ויש לעיין האם יש קשר בין קריאת השם לבת לעריכת הקידוש.

ובספר המאור הגדול (מובא בספר טעמי המנהגים ומקורי הדינים, סוף עניני מילה, בקונטרס אחרון, הוצאת אשכול עמ' שצ"ז) כתב, וז"ל: שמעתי שאפילו בעת שקורא שם לבתו הנולדה, הוא קצת מצוה לשמות ולעשות סעודה, כי באה נשמה קדושה מעולם העליון, כי הנשמה באה בעת קריאת השם, כי נפש חיה הוא שמו, לכן הבני עליה היודעין מזה עושין מועד ויו"ט להלל ולשבח לבוראן. וזהו קרואי מועד אנשי שם, היינו שהיו מבני עליה והיו עושין מועד ויו"ט כשיר ושבח והלל בעת שהיו קוראין שם לאנשיהם, אפילו בבת שלא היה שם אלא קריאת שם בלבד, אפילו הכי היו עושין מועד ויום טוב, עכ"ל. ויש לעיין מהו המקור לסעודה זו בעת קריאת השם.

איתא בגמ' ב"ק (דף פ' סוף ע"א) רב ושמואל ורב אסי איקלעו לבי שבוע הבן ואמרי לה לבי ישוע הבן וכו'. ופירש רש"י דשבוע הבן היינו ברית מילה על שם שעברו עליו שבועה ימים, וישוע הבן היינו משתה שעושין לפדיון הבן בכור, וישוע מתרגמינן פורקן כמו פדיון. והקשו תוס' דאע"ג דמתרגמינן פדיון פורקן, מ"מ אין שייך לשון ישועה, ולכן פירש ר"ת [כ"ה בד"ו, אבל בכת"י ובד"ש מובא כן בשם ר"ח, וכ"ה בהגהות דס"ה ובשו"ת חוות יאיר (סימן ע') כמובא בשינויי נוסחאות מהדורת פרנקל] שנולד שם בן, ועל שם שהולד נושע ונמלט ממעי אמו כדכתיב והמליטה זכר נקט לשון ישועה, והיו רגילין לעשות סעודה.

וכתב התרומת הדשן (סימן רס"ט, הובא ברמ"א יור"ד סימן רס"ה סעיף י"ב וט"ז שם ס"ק י"ג) דהיינו מה שאנו נוהגים היום להכנס אצל התינוק לטעום בליל שבת הסמוך ללידת הזכר ע"ש, וכ"כ היעב"ץ במגדל עוז (בהקדמה לבריכה עלינוה) דשלוש זכר, היינו שבוע הבן הנזכר בגמ' הנ"ל, וע"ש מש"כ לפרש לשון זה בכמה אופנים.

ותמה הדגול מרבבה (יור"ד סו"ס קע"ח) על תוס' ותרומת הדשן הנ"ל דא"כ גם בלידת בת יעשו סעודה, כיון שגם היא נושעה ונמלטה ממעי אמה, וע"ש מש"כ מה"ט לפרש באר"א ומשכ"ב המגן אברהם (סימן תר"מ ס"ק י"ג). ויעיין במגדל עוז שם מש"כ ליישב לשיטתו מדוע לא עושין גם שבוע הבת.

והנה יסוד תמיהת הדגול מרבבה על תוס' ותרומה"ד ממה שהיה פשוט לו שכלידת בת לא עושים סעודה, אמנם באמת מצינו כן גם בעת הולדת בת, דבספר ארחות חיים לר' אהרון הכהן מלוניל (ח"ב עמ' 14 ד"ה ונהגו) כתב בתו"ד, וזהו שאמרו ז"ל, שבוע הבן ושבוע הבת, שבוע הבן קודם. אלא שתמה המהדיר (שם אות ש') וכתב, לא ידעתי היכן אמרו רז"ל כן, ומאי פירוש שבוע הבת.

ליישב את תמיהתו הראשונה היכן אמרו רז"ל כן, י"ל דמצינו בספר תורת האדם ענין ההוצאה (מהדורת מוה"ק כתבי הרמב"ן ח"ב עמ' ק"ט) שהביא כן בשם מכילתא אחריתי

דאבל - מסכת אבל זוטרתי, דתניא שבוע הבת ושבוע הבן שבוע הבן קודם, הרי שמצינו בחז"ל ענין זה של שבוע הבת.

וליישב את תמיהתו השניה מה פירוש שבוע הבת, מצינו בספר שערי שמחה- הלכות הרי"ף גיאת הנקראים מאה שערים (ח"ב עמ' ל"ח, מהדורת מכון חתם סופר ח"ב עמ' רי"ב ד"ה ובאבל), שהביא ג"כ שכן תניא באבל (ברייטא במסכת שמחות הוצאת היגר עמ' 231), וכתב בפירושו יצחק ירנן (שם אות קנ"ג) דלפי מה שפירשו הערוך ערך שבע ורש"י בב"ק דף פ' ע"א ובסנהדרין דף ל"ב ע"ב נקרא שבוע הבן ע"ש מצות מילה שהיא לסוף שבוע, וא"כ צ"ע על מה נקרא שבוע הבת, והרמב"ן לא פירש עליו דבר, ואולי הכוונה על קריאת שם לבת כמוזכר בדרישה סימן ש"ס ס"ד, עכ"ד.

דברי הדרישה הנ"ל אמורים על מש"כ הטור (יור"ד סו"ס ש"ס) המת והמילה, המילה קודמת וכו'. וכתב הדרישה (שם אות ב') נראה לענ"ד דמה שנוהגין כשמלוין החתן בשבת ביציאתו מבית הכנסת ויש גם תינוקת לקרוא לה שם כנהוג, הולכין עם החתן והכלה אצל התינוקת בקצת מקומות ומשם הולכין עמהם לבית החתן, היינו נמי דסבירא להו דקריאת שם לבנות הוא במקום קריאת שם דזכר בשעת מילה, וצריך לאקדומי, דמילה קודם לחתן, דהא מילה קודם למת, ומת קודם לחתן אחר הכנסת החופה, עכ"ד הדרישה.

הרי מבואר בדרישה שבשבת שקוראים שם לתינוקת כנהוג, שהוא במקום קריאת שם דזכר בשעת מילה, באים לבית שהתינוק שם אחרי יציאתם מבית הכנסת ומסתמא היו עושין שם קידושא רבא כמש"כ בספר המאור הגדול הנ"ל, וכן מנהג בני עדות המזרח לעשות כן ונקרא "זבד הבת". וזהו לכאורה שבוע הבת הנוכח בדברי חז"ל הנ"ל, [ואולי נקרא "שבוע הבת" ע"ש שבשב"ק הושלם השבוע הראשון ללידתה, אף שנולדה כאמצע השבוע], ועושים כן כהודיה להשי"ת על שבתו נושעה ונמלטה ממעי אמה, כמו שעושים שלום זכר הנקרא ישוע הבן כליל שבת הסמוך ללידת זכר, וקבעו לעשות את שניהם בשבת כיון שהעם מצויים אז בבתיים כמש"כ בתה"ד הנ"ל, ושניהם נחשבים סעודת מצוה כמש"כ הים של שלמה (ב"ק פ"ז סימן ל"ז) שכל סעודה שאינה בדרך מריעות ושמחה, אלא כדי ליתן שבת למקום או לפרסם המצוה או לפרסם הנס מיקרי סעודת מצוה.

ולפי המבואר י"ל שיש ענין לעשות את הקידושא רבא - שבוע הבת כאותה שבת שבה קוראים שם לתינוקת הנולדת כמז"ט, וזה לכאורה המקור לאותם הנוהגים לקרוא שם לבתם הנולדת בשבת דוקא, ואולי זהו גם טעם הנוהגין שלא לקרוא שם עד שעורכים את הקידושא רבא כיון ששניהם תלויים זה בזה כמבואר.

והנה בגמ' בבבא בתרא (דף צ"א ע"א) איתא, דאמר רבה בר רב הונא אמר רב מאה ועשרים משתאות עשה בועז לבניו שנאמר ויהי לו שלשים בניו ושלשים בנות וכו'. וכתב רבינו גרשום שם וז"ל, מאה ועשרים משתאות עשה בועז לבניו שהיו לו ששים בניו ובנות, וכשנולדו היו לו ששים משתאות, וכששילח לבנותיו חוצה עשה להם שלשים משתאות, וכשהכניס בניו לחופה עשה ל' משתאות, הרי ק"כ, עכ"ל.

מבואר בדברי רבינו גרשום שבשעה שנולדו לבעז ששים בניו ובנות עשה משתה לכל א', ולפי האמור י"ל דהיינו סעודת שבוע הבן ושבוע הבת הנ"ל.





הערות

הרה"צ רבי לוי יצחק הלוי הורוויץ

ארימור מכוסמון

בענין נשיאת כפים בתפילה נעילה

לכבוד מכון בית אהרן וישראל דחסידי קארלין סטולין,

אמרו חז"ל פותחים בכבוד אכסניא, ומה נאה מקובץ בית אהרן וישראל לתואר של 'אכסניא' לתורה ועבודה, שהיא קיבוץ של תורה אליה רבים ונבונים משאים עיניהם, אם בעיני הלכה ומנהג, ואם בגנוחות כתביהם של רבנו"ק, וע"כ אנו מודים להנהלת המכון אשר עמלים ללא הפוגה למען יגדיל תורה ולהאדירה.

ברבר נשיאת כפים כשעת נעילה מצינו מחלוקת בפוסקים אם הכהנים נושאים כפיהם אם לאו, ובשו"ע נפסק כבני אר"י שאכן יש נ"כ בנעילה, והרמ"א כתב ע"ז שלא נהוג הכי.

והנה נראה בעיני כי בנשיאת כפים כשעת נעילה יש ענין נעלה ונשגב, כי אמרו"ל זוק"ל שהיה זהיר בכל דיבור ודיבור שיצא מפיו, אמר פעם בעת אשר השתתף בלוייה של אחד מבני החבורה המסתופפים בצלם באר"י, 'חבל, חבל שלא היה נשיאת כפים בנעילה השנה', ומשמעות דבריו היו שיש שייכות וקשר בין מה שנחסר הנשיאת כפים בנעילה לבין הפטירה, חלילה. ומאז דקדק למאור בכל כוחו שתהיה נשיאת כפים בנעילה.

ובמכתביהם של גדולי עולם הגרש"ז אורבאך זוק"ל ולהבחל"ח הגר"ש אלישיב שליט"א ג"כ מצינו עד כמה נעלה ענין נ"כ בנעילה, שהרי שניהם פסקו כי עדיף לקצר באמירת הפיוטים והתפילות בחזרת הש"ץ בנעילה מלחסר נשיאת כפים (עיין בהקדמה למחזור המפורש את נוסח מכתבם המלא).

ועוד נהג אמרו"ל זוק"ל שלא לשפוך את מי הנטילה בהם נטלו הכהנים ידיהם לנשיאת כפים בנעילה, אלא שמר את המים. ועתה הובא לעיני ספר 'נטעי גבריאל' שכתב שמנהג באיזה קהילות בירושלים דבשעה שנוטלים הכהנים ידיהם לנ"כ בנעילה, לוקחים הקהל ימי הנטילה לסגולה לרחוץ פניהם ועיניהם בלילה. ובציונים שם ציין כי כן המנהג אצל חסידי קארלין.

וכן מצינו שהיה מנהג זו נפוץ מאוד בירושלים מתוך מש"כ הרב יחיאל מיכל טיקצינסקי זצ"ל ב'לוח אר"י' דיליה, שכתב 'והנוהגים לקחת מימי נט"י של הכהנים (בנעילה), לאו שפיר עבדי, שאסור להכין מי"כ לחול' הא ברור דבאר"י נהגו הכי לשמור המים של נט"י לכהנים בנעילה. ושאלתי לכמה גדולים וכן למשפחת הרי"מ זצ"ל, למה משמרים המים, ולאיזה סגולה או צורך הם משמשים, ולא היה בידי איש מה להשיב תשובה ברבר.

ע"כ בקשתי היא לדעת מקור לב' ענינים אלו:

(א) למה משמשים מי נט"י של הכהנים בנעילה, ומהי חשיבות המים הללו.

(ב) מהו החשיבות הגדולה של נשיאת כפים בנעילה.

המצפה לישועת ה'

ולהרמת קרן ישראל

אמירה לנכרי בשבת

נשאלתי מאחד שגר בכרוקלין בבית גדול בקומה כ"א וקשה לו לעלות במדרגות בשבת וסידרו שיהיה שם גוי והוא מכיר את האנשים שגרים שם ואיך שהוא נכנס הגוי לוחץ בכפתור של המעלית ונעמד בקומה כ"א ויוצא וכל זה סודר באמצע השבוע ובשבת אין כאן שום אמירה לעכו"ם, והרבה משתשמים להיתר זה בשבת.

ואירע שפעם אמר הגוי לאשה אחת שהיתה במעלית לדחוף הכפתור ובאמצע העליה אמרה שהיא יהודיה וכמובן שיצאה בקומה הכ"א. והשאלה אם לפני שהיה נכנס היתה אומרת לו שהיא יהודיה אבל הוא לא ביקש ממנה אלא העכו"ם ביקש אם היה מותר לו לעלות במעלית, ועניתי לתלמידי ד"ר דוד זעליג נ"י שלדעתי אסור הענין שעלינו להבין שיש כאן אמירה לעכו"ם שלא אמר בשבת אלא בחול, ובוזה מצנינו בשו"ת חתם סופר אורח חיים סימן ס' שכתב בד"ה וגדולה, והנה עדיין אני אומר דהיינו באומר לנכרי בשבת עצמו לשכור לו פועלים משום דהאמירה עצמה אית ביה איסורא משום ממצוא חפצן ודבר דבר אבל האומר כן בחול נהי דהאמירה לנכרי גם בחול אסור מכל מקום אמירה דאמירה אין ראייה לאסור כולי האי.

ובאופן שלנו היהודי אומר לגוי שיעשה והגוי אומר לפרועלי והם עושים, אבל אם הפועל אומר ליהודי לעשות אין כאן שליחות כי אין שליחות לעכו"ם והיהודי עושה על דעת עצמו והיהודי הדליקה המעלית עבודה והדין שאם יהודי הדליק אור עבדו אסור ליהודי אחר ליהנות ואם כן אסור לו באופן כזה להכנס למעלית וכן עיין מה שכתב בזה עוד בשו"ת חתם סופר חושן משפט סימן קפ"ה בד"ה והשתא דאמירה ע"י אמירה אפילו למאה אסור, וכ"ז בשבת אבל כאן זה לפני שבת ומותר לו באמירה על ידי אמירה אם כולם גויים אבל אין שיהודי עושה את הפעולה על דעת עצמו או על ידי דעת העכו"ם דאין שליחות לעכו"ם אסור לו ליהנות מהמלאכה ואסור לו לעלות במעלית שכזה ובוזה גופא באמירה דאמירה יש לנו מחלוקת אם נכרי אומר לנכרי אחר לעשות לו מלאכה ז"א שיהודי אומר לנכרי לאמר לנכרי אחר לעשות לו מלאכה סוכר התשובות הגרשוני בתשובה בשו"ת חוות יאיר בסימן מ"ט דאסור והחיות יאיר בתשובה בסיומן מ"ו וסימן נ"ג מתיר, אבל באמירה לעכו"ם שאמר לישראל בודאי אין מחלוקת וכולי עלמא סברי דאסור, ואם כן בעכו"ם שאומר ליהודי לחץ הכפתור במעלית זה אמירה דאמירה לישראל שלכו"ע יהיה אסור, ויש לראות שהעכו"ם שמקבל שכרו לא יאמר לאחר להדליק כי הוא מקבל שכר על זה ולא מקבל שכר למנות אחר.

הרב אפרים גרינבלט - מעמפוס

בענין הקושיות בדברי רש"י על התורה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

בגליון ד (קיב) ניסן-אייר תשס"ד ששאל הכותב בהערות על פירש"י (דברים לב:מח) ד"ה וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה ומפרש בג' מקומות נאמר בעצם היום הזה, ומזכיר בנח, במצרים ובמיתתו של משה, ושואל הכותב הרי כתוב גם באברהם בעצם היום הזה.

יעיין במפרשי רש"י על אתר שמיישבים זאת באריכות. ובלקוטי שיחות כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש חלק י"ט בהערה שוימל אברהם אינו שייך לנדר"ד שהרי שם מדובר בגדולת מדרגת אברהם - משא"כ בנדר"ד הוא מענה הקב"ה לאמירה דאין אנו מניחים כו', עכ"ל.

ומה ששואל על פירש"י (שמות כ:כב) ואם מזבח אבנים, שכל אם ואם שבתורה רשות חוץ מג', ושואל הרי יש עוד א' ואם כופר יושע עליו, הרי החילוק בין ג' אלו לרביעי פשוט. ג' אלו הם חיובים ודאים שמוכרחים לקיימם בודאי - שחיוב לעשות מזבח אבנים, וחיוב להלות כמו שכתוב (דברים טו:יא) כי לא יחדל אביון וגו', וחיוב להקריב מנחת העומר. משא"כ ענין הכופר אינו מוכרח שיתקיים רק אם יקרה נגיחת שור מועד והמית איש - ואם לא יקרה דבר כזה הרי לא יבא ענין הכופר להתקיים כלל ואין זה בגדר הודאי של הג' המוכרחים ברש"י מר' ישמעאל.

ש. פ. רימלר

רב בכרוקלין

רחיצת מקצת גופו בצונן בתשעה באב

[תענית דף יג.] הנה כתב תוס' במס' מוע"ק [דף טו: ד"ה לא] בשם רשב"ם דלפי המסקנא דמסיק בפ"ק דתענית דאבל מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן ה"ה ט' באב ויום הכפורים עכ"ל.

ולפי"ד הא דקתני במתני' [ר"פ יוה"כ] והמלך והכלה ירחצו פניהם משום מלך בפיפו וגו' ושלא תתגנה כלה על בעלה איירי ברחיצת הפנים "בחמין" דבצונן לכל אדם שרי לרחוץ פניו ביוה"כ.

והקשה ב"שער המלך" [שלהי שבה"ע] דהרשב"ם סותר עצמו למה שהביא הגהות מימוניות [פ"ג שם אות ב'] ז"ל: פירש רשב"ם וריב"א שאם הסיך רגליו מותר לרחוץ ידיו משום "הכון לקראת גגו" ונראה לראב"ן ולר"ש ולר"י דאף בקטנים אף אם לא שפשף דשייך ביה הכון. וכן הביא בב"י [ס' תרי"ג ד"ה גבין] בשם רשב"ם וריב"א שאם הטיל מי רגלים שמותר לו לרחוץ ידיו משום הכון לקראת אלקיך ישראל וכ"כ לראב"ן ולר"ש ולר"י אף בקטנים ואף אם לא שפשף דשייך משו הכון. ואמאי בעי רשב"ם לטעמא משום "הכון לקראת אלקיך" תפ"ל ידידו בצונן שרי, והצ"ע.

ונראה דהא דשרי רשב"ם "ידיו" ו"רגליו" ו"פניו" ולא שאר אבריו הוא משום דשלושת אברים גלויים הללו שכיחא בהוא וזהמה. ברגליו כתיב ורחצו רגליכם מאבק הדרכים, ידיו עסקניות הן, כמש"כ הראשונים בטעמא דנט"י לאוכלים שפי' הראב"ד משום שמא גנע בטינוף [ולא משום טומאה]. ופניו כתיב ביוצת "אפיך" תאכל לחם, דשכיחא וזהמת זיעה בפניו של אדם. וכן לגבי שבת מעיקר החיוב הוא ידיו ורגליו ופניו כדמבואר בגמ' שבת כ"ה, מהא ברי" בר אילעאי ועי' במשנה ברורה [ס' ר"ס סק"ד ד"ה רגליו] וז"ל: וכעת אין נוהגין ליהרהר בזה ואפשר דוקא במדינותיהם שהיו רגילין לילך יחף ודרכו לרחוץ במים מפני אבק דרכים והעפר מא"כ במדינותינו וכע"ז כתב הפמ"ג עכ"ל. ואי"ו רחיצה לשם תענוג דהו יסוד איסורא רחיצה ביוה"כ כמש"כ קמאי אלא כמסיר וזהמה דשרי.

ונראה פשוט דאף למש"כ הרשב"ם דשרי לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן, היינו כשהם "כמות שהם רגילים להיות" אבל ודאי אם רחץ רגליו בצונן ואחר שהם נקיות לגמרי שוב רוצה לשרותם בצונן לתענוג ודאי אסור.

ונהגה הרא"ש [ס"ג] לא התיר ליטול ידיו אחר שהטיל מים אא"כ "שפשף" דהוי כמו ידיו מלוכלכות בטיט, ומה שהרשב"ם כתב: דק אם היסך גליו מותר לרחוץ ידיו משום "היכון" וגו' ולא מטעמא דגמ' [ע"ז:]: ואם היו מלוכלכות בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ש"מ דאף אם לא שפשף שרי מטעמא "דהכון" וכ"כ בפרישה בדעת "רשב"ם" שאם הטיל מים ולא שפשף נוטל ידיו לתפלה.

ונראה דמש"כ רשב"ם [בהגמ"י] דשרי ליטול ידיו לתפלה לאחר שהטיל מים משום "היכון" איירי אף "בלא שפשף" ואף שהיו ידיו רחוצות ונקיות קודם שהטיל מים דמעיקר הדין אסור. אלא משום טעמא "דהכון" שרי. [ואין כאן שום מחלוקת בין רשב"ם לראב"ן כמש"כ הפרישה להדיא. וכ"מ להדיא במחצית השקל סק"ב דרק הרא"ש ס"ל דבעי שיפשוף].

משה מנחם הכהן שפירא

ר"מ בישיבת "דאשית חכמה" מח"ס "מורשה"

בענין ברכה על הנחת תפילין לקמן לפני בר מצוה

באו"ח סימן ל"ז מביא המחבר, קטן היודע לשמור תפילין כטהרה חייב אביו לקנות לו תפילין, הרמ"א מביא דעת העיטור, דהאי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד, וכן נהגו ואין לשנות, הערוך השולחן מסביר כוונת הרמ"א, היינו בזה"ז לא לסמוך על שום קטן, אם לא הגיע לבן י"ג ויום אחד דהלואי שישמרו כשנעשו בן י"ג.

המגן אברהם אומר נוהגין להניח תפילין ב' או ג' חדשים לפני הזמן, כ"ק אדמו"ר מהר"י מבלאוויב זצוק"ל, בהגהותיו על שו"ת צבי לצדיק, מסביר הטעם של הבעל העיטור, דאי ניח תפילין לפני י"ג שנים ויום אחד, יש חשש שיכול לכתוב תפילין, דכל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה ומי שעושה כדעת המגן אברהם, עכ"פ לא יכרך עליהם, שאז ניכר שאינו בקשירה.

ונראה לי להביא ראי' על מה שאמר כ"ק אדמו"ר מבלאזיב זצ"ל, מצינו בהלכות שבת (שכ"ג-ז) וז"ל המחבר, מותר להטביל כלי חדש הטעון טבילה ויש אוסרים, וכי' ובהג"ה, אם היא כלי שראוי למלאות בו מים, ימלאנו מים מן המקוה ועלחה לו טבילה, עכ"ל, ואומר המגן אברהם, וז"ל דלא יכרך דא אינו מוכח שעושה לשם טבילה, נמצא, שסברת האדמו"ר מבלאזיב זצ"ל הוי כעין סברת המגן אברהם כעין כלי שראוי למלאות בו מים.

הרב יוסף דוד הלוי ליינער

בענין שמות בני ישראל על אבני האפוד

לכבוד מערכת הקובץ "בית אהרן וישראל", העי"י. על מאמרי "בענין שמות בני ישראל על אבני האפוד" (גליון קיא, שבט-אדר תשס"ד) כתב אליי ת"ח אחד אשר אדמהו ואכנהו ולא ידעתיהו, הרה"ג ר' צבי נתנון שליט"א, שתי הערות שחשובני שהקוראים ירצו לענות בהם.

א) על מה שהבית שמואל בשמות גיטין פוסק שכותבין זבולון מלא דמלא והביא שהתוס' במס' סוטה ל"ו ע"א ר"ה עשרים וחמש כתבו שהירושלמי סובר שכך ה"י כתוב באבני השוחם, וכתבתי במאמרי (עמ' לה) שעיקר טעמו של הבית שמואל איננו מירושלמי זה כי מבבלי הרי מוכח שבשם זבולון ישנו רק חמש אותיות (וגם בירושלמי הוא רק הוה אימנא בסתמא דגמ' שהאמוראים שם לא מסכימים עליו) אלא עיקר טעמו של הבית שמואל הוא כמו שאמר "משום דאשכחינן שכותבין כן" כל' שבבבלי דעלמא וספירח דברים כותבין מלא דמלא, וכתבתי שם שאי אפשר לומר שכונת הבית שמואל היא שכותבין כן בתנ"ך כי בתנ"ך איננו בשתי וא"וין בשום מקום, עד כאן דבריי, ויפה העיר הרב הנ"ל שאמנם נמצא זבולון מלא דמלא פעם אחת בתנ"ך, והיא בספר שופטים א' ל'. ואומר אני לאלופי ומיודעי זה שאפע"כ אין כוונת הבית שמואל לפסוק הזה היחיד ומיוחד, כי אלמלי זאת כוונתו ה"י אומר "דאשכחינן שכתוב כן", וכונתו בודאי כמו שכתבתי במאמרי.

ב) דבריי רבי תנינא כן גמליאל שאמר "מה אני מקיים כתולדותם, כשמות שקרא להם אביהם ולא כשמות שקרא להם משה, ראובן ולא ראובני שמעון ולא שמעוני דן ולא הדני גד ולא הגדי ע"כ דייקתי למה מביא רחב"ג כל ארבע הדוגמאות הללו ואמרתיו שזה להגיד לך שהדרשה מהמלה כתולדות אינה קיימת על שם מסויים אלא על כולם, ולכן נקט שני שמות שבכל אבן, כי לפי פירש"י דבריי רחב"ג ראובן ושמעון הם על האבן האחת ודן וגד הם על האבן השנית, ולפי הרמב"ם, אליבא דהכס"מ והט פשוט שלומדים שהרמב"ם פסק כרחב"ג (כמו שהבאתי בעמ' מ), ראובן וגד על האבן האחת ושמעון ודן הם על האבן השנית (עמ' לו-לו) והשארתי בצ"ע למה נקט התנא כדוגמא שלישית את הדני שנמצא רק בבבאיים ולא נקט זבולני שנמצא בתורה דבשלמא לרש"י זבולון הוא על האבן האחת שעליו נמצאים ראובן ושמעון לא רצה לנוקטא, אלא חיפש שני שמות מהאבן השנית ואחד מהם מצא רק בבבאיים, אבל אליבא דהרמב"ם זבולון נמצא באותה אבן שבה נמצא דן למה לא נקט התנא זבולני שנמצא בתורה (שקרא לו משה רבנו) במקום הדני (שקרא לו שמואל הנביא בס' שופטים, כדאיתא בבב"ב דף י"ד ע"ב). ועל זה כתב כ"ת "לאחר העיון" שרחב"ג נקט שני בני גבירה ושני בני שפחות. ואני אטעים את דבריי כ"ת ואומר שהרי מדבריי רחב"ג שאמר "ובני השפחות באמצע", שאליבא דרש"י פירושם באמצע בין בנימן ויוסף, ולפי פסק הרמב"ם פירושם בין בני לאה ובני רחל, רואים שיש איזה הבדל באבני האפוד בין שני סוגי בני ישראל, בני הגבירות ובני השפחות. אמנם לכאורה לא מסתבר דבריו של כ"ת כי בפשוטו לא נקט רחב"ג לשון זו אלא כסימנא בעלמא כשהוא מתכוון לכלול דבריי את דן ונפתלי וגד ואשר, אבל לומר שיש איזה הבדל בין בני הגבירות ובני השפחות באבני האפוד לא מצינו, ואולי לפי ה"פני משה" שהבאתי במאמרי (בעמ' לו) שהבחינת בירושלמי לומדת מתחילת ספר שמות על עמידת השבטים בהר עיבל שכמו שבריש ספר שמות בני השפחות הם באמצע שני בני הגבירה (רחל אמנו) כמו כן לא עמדו בהר עיבל כמו שמפורש בתורה בפרשת כי תבוא, דהיינו ראובן ג' אשר זבולון דן ונפתלי, אלא ראובן גד אשר ודן ונפתלי וזבולון, כדי שיהיו גם שם בני השפחות בין שני בני גבירה (בני לאה) שעמדו על הר עיבל, והם ראובן וזבולון. ולפי זה שפיר יכולים לומר כמ"ש כ"ת שגם הלימוד מתחילת ספר שמות לגבי אבני האפוד הוא שיש הבדל בין שני סוגי בני ישראל, בני שפחות ובני גבירות, ודינא הכי שבני השפחות צריכים להיות דוקא בין בני גבירה, וממילא יש מקום לדבריי כ"ת שהתנא נקט שני בני גבירה ושני בני

שפחות להגיד לך שבשני הסוגים השונים צריכים דוקא כשמות שקרא להם אביהם ולא כשמות שקרא להם משה ושמואל.

ובספר "ששון לבי" לדידי הגראי אלינסון שליט"א כתב (עמ' קפד) שהתנא נקט אלו השמות שנקט משום שיש ביניהם שוויון במספר האותיות, והיינו ראובני שבאבן האחת הוא בן שש אותיות כמו שמעוני שבאבן השנית, והדני שבאבן האחת הוא בן ארבע אותיות כמו הגדי שבאבן השנית, משום שגם אליבא דרחב"ג צריכים ששתי האבנים תהיינה שוות במספר אותיותיהן, כמ"ש הרמב"ם כשפסק כרחב"ג אליבא דהאחרונים הנ"ל. ובדבריו מתורץ למה לא נקט התנא זבולני במקום הדני כי אם יכתוב שמעוני באבן השנית מקביל לראובני, כמו שהזכיר התנא בריש דוגמתו, שוב לא יוכל לכתוב זבולני (בן שש האותיות בתוספת הו"ד) באבן השנית אם יכתוב הגדי (בן ארבע האותיות בתוספת שתי האותיות ה"א וי"ד) באבן האחת, ודפח"ח. אלא שגם על טעמא דידי וגם על טעמא דהגראי שליט"א יש להקשות הלוא ר' נחמן בר יצחק, שאומר שבאפוד יוסף הוא רק בן ארבע אותיות ובנימין הוא בן שש אותיות, למד כרחב"ג שעל האבן האחת היו ראובן לוי יששכר נפתלי אשר יוסף ועל השנית היו שמעון יהודה זבולן דן גד בנימין (כמ"ש בעמ' מב) כי רק כך תהיינה כ"ה אותיות בכל אבן כמו ששני התנאים צריכים, ונמצא שדוגמת "שמות שקרא משה" נקט רחב"ג רק שם אחד מהאבן האחת ושלוש שמות מהאבן השנית, ולא שניים מזו ושניים מזו (ודלא כמו שאני רציתי לומר), וגם מספר האותיות בשתי האבנים לא יהיה שווה אם הוספת ה"א וי"ד לדן ולגד (ודלא כמו שהגראי אלינסון רצה לומר). ועיין במאמרי (עמ' נג) שגם אליבא דהאחרונים שסוברים שהרמב"ם פסק כתי"ק, והם הקרית ספר והבאר שבע, למד הרמב"ם אח דברי רחב"ג (שלא פסיק כוותי' לשיטת הני אחרונים) בשיטת רב נחמן בר יצחק, שבאבן האחת היו ראובן יהודה יששכר בנימין (מלא) דן גד, ובאבן השנית יהיו שמעון לוי זבולן נפתלי אשר יוסף (חסר ה"א), שרק ככה יוצא שישנן כ"ה אותיות בכל אבן, ונמצא שרחב"ג נקט בדוגמתו שלשה שמות מהאבן האחת ורק אחד מהאבן השנית, וגם מספר האותיות שבשתי האבנים אינו שווה אם תוסיף הו"ד לארבעה השמות שרחב"ג הזכיר. אלא מתווראת כדברי כ"ת שהתנא רצה לנקוט שני בני גבירה ושני בני שפחות לומר לך שבשני הסוגים בעינן כשמות שקרא להם אביהם, ותו לא מידי.

נתן בהגראי קמנצקי

בענין בל תאחר בצדקה ובניירות

ז"ל הקהלות יעקב נדרים סי' ד' בענין בל תאחר בצדקה ר"ה דף ה ת"ר חייבי הדמין וערכין וכו' צדקות ומעשרות וכו' כיון שעברו עליהן ג' רגלים עובר בכל תאחר ומשמע דגם צדקות ליכא בל תאחר אלא בג' רגלים אולם לקמן דף ו ע"א קאמר רבא וצדקה מחייב עלה לאלתר דהא קיימי עניים ונאמרו בזה ג' שיטות דדעת הר"ן ז"ל דבצדקה ליכא כלל דין ג"ר שאין ענין ג"ר אלא במידי דתלי בהבאת מקדש כקרבנות והקדשות אבל בצדקה אי קיימי עניים עובר לאלתר בב"ת ואי לא קיימי לא קעבר אפילו בג"ר אי אפריש עד ג"ר ודאמרין חייבי הדמין וכו' וצדקות וכו' כיון שעברו ג"ר ה"פ דבג"ר כולל עוברין כגון בשלא הפריש אבל יש מהן שעוברין לאלתר עיי"ש בהר"ן ז"ל עכ"ל, ממשמעות דברי הקהליי משמע דיש חילוק בש"י הר"ן לענין שיעורא דאיסור ב"ת בצדקה בין אמר ולא הפריש לבין הפריש ולא נתן דבאמר ולא הפריש איכא עובר בב"ת מיד אי קיימי עניים הכא ואי לא קיימי לא קעבר אפילו בג"ר אבל באמר ולא הפריש איכא שיעורא דג"ר ג"כ בב"ת דצדקה, כן משמעות דבריו, ועי', אמנם בתו"ד הר"ן מס' ר"ה על הרי"ף ובחידושו מבואר דס"ל דבצדקה ליכא שיעורא דג"ר בב"ת כלל, בין באמר ולא אפריש ובין בהפריש ולא נתן וכן מבואר להדיא מזה שהביא הר"ן ראיא לדבריו מדברי הרמב"ם פ"ה מהלכות מתנות עניים ז"ל האומר הרי עלי סלע לצדקה או הרי סלע זו לצדקה חייב ליתנה לעניים מיד ואם איתור חייב בכל האחר לשלמו שהרי יש בידן ליתן מיד והעניים מצויין הם אם אין שם עניים מפריש ומניח עד שיבואו עניים ע"כ. ומשמע דבין האומר הרי עלי עובר בב"ת מיד אם לא מפריש ובין אמר הרי סלע זו לצדקה אי קיימי עניים התם עובר בב"ת מיד כשאין נתון להם וכן הוא משמעות כל דברי הר"ן שם ופלא גדול מנין ליה להגאון הקהליי לחלק בין נדר ולא הפריש לבין הפריש ולא נתן ועי' עוד לקמן בעזהש"ת.

ויש לעיין עפ"י חידושו של הר"ן דבמידה דלא תליא במקדש ובקרבתו ליכא שיעורא דג"ר לענין ב"ח מה הדין לענין ב"ח דנזירות אי איכא שיעורא דג"ר והדבר מבואר להדיא בדברי הר"ן מס' נדרים דף ג' ע"ב ד"ה כל תאחר דנזירות בסו"ד (דף ד ע"א) שכתב דבאומר קודם שיעברו ב' שנים אהא נזיר דלא עבר עד ג"ר ומש"כ הר"ן באומר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר חייב בב"ח מיד היינו משום דהוי כאומר אהא נזיר מיד וכמבואר בדברי הר"ן (ודביארו הגרנט והקהל"י דברי הר"ן ואכמ"ל) וצ"ל בדעת הר"ן דנזירות לא הוי כצדקה דעובר בב"ח מיד ומשום דנזירות מיקרי שפיר מידי רתליא במקדש ומשום דטהרתו של הנזיר תליא בהבאת קרבנותיו וטהרתו במקדש. ודו"ק, ומה דס"ל להר"ן דב"ח דנזירות טהרה וב"ח דתגלחת נזיר עובר מיד וכמבואר בדברי הר"ן דף ד' בסוגיא צ"ל דמכיון דאמר הריני נזיר סתמא והריני נזיר המשמעות מיד והוא כולל נזירות טהרה ותגלחת הוי כמקבל עליו מיד ומה דס"ל דב"ח דהבאת קרבנות הנזיר עובר רק לאחר ג"ר צ"ל דלגביה הבאת קרבנותיו לא הוי כמקבל עליה להביאם מיד כקבלתו את הנזירות באמירת הריני נזיר ודו"ק ועכ"פ הא מבואר להדיא בדברי הר"ן הנ"ל דב"ח דנזירות איכא עליה שיעורא דג"ר.

ופלא גדול הוא מש"כ הטו"א מס' ר"ה דף ד' ד"ה וצדקות (וצוין בגליון הש"ס סוף דף ד ע"א) ועיי"ש להביא ראיה לדברי הר"ן דמידי דלא תליא במקדש ליכא שיעורא דג"ר מהא דמשמע בסוגיא דנזיר שטימא עצמו עובר בב"ח מיד ומשמע בדברי הטו"א דנזירות הוי כצדקה דשיעורא דב"ח דידה הוי מיד ולא בג"ר ופלא דהרי להדיא מבואר בדברי הר"ן בסוגיא דב"ח דנזירות בשיעור ב"ח דנזירות דהוי ג"ר וכמושג"ת וצ"ל דהטו"א עצמו ס"ל דב"ח דנזירות דמיא לב"ח דצדקה דלא הוי תלי במקדש ולפיכך שיעורא דיליה הוי מיד [וע"כ ליישב הא דאמרינן בלא אפטר מן העולם דעובר מיד משום מיד דההא האומר לאשתו וכו'] והרי בלא"ה ב"ח דנזירות לפי"ד הטו"א הוי מיד וצריך לבאר לשיטתו דברי הגמרא כדביארו הגרנט והקהל"י לפי ש' הרא"ש ואכמ"ל] ועכ"פ הטו"א לפי שיטתו דבין ב"ח דנזירות הביא ראיה לשי' הר"ן דבין ב"ח דצדקה אבל הר"ן עצמו לא מדמי ב"ח דנזירות לב"ח דצדקה ודו"ק. [וברך החדוד יש לבאר דהנה הבית-הלוי ח"א סי' י"ז כתב דב"ח של נזירות טהרה הוי כאפריש ולא אקריב ולא כאמר ולא אפריש ועיי"ש מה"ש"כ לפלפל עפ"י ביישוב הסוגיות ואכמ"ל ועכ"פ לפי"ד דנזיר שטימא עצמו הוי כאפריש ולא אקריב ולכא"ו כפשטות תגלחת דנזיר בוודאי דהוי אפריש ולא אקריב ועפ"י הוי אפ"ל דבאומר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר או האומר קודם שיעברו ב' שנים אהא נזיר דהוי כאמר ולא אפריש ס"ל להר"ן דאיכא שיעורא דג"ר דבכה"ג גם בנדר צדקה איכא שיעורא דג"ר אבל נזיר שטימא עצמו וב"ח דנזירות טהרה וכן ב"ח דתגלחת דהוי כאפריש ולא אקריב ע"ז כתב הר"ן דעובר מיד גם בנדר צדקה כה"ג סוכר מיד, כן הוי אפשר לומר עפ"י ש"כ הקלות יעקב לחלק בנדר צדקה בין אמר ולא הפריש דאיכא שיעורא דג"ר לבין הפריש ולא אקריב דליכא שיעורא דג"ר ואמנם כבר נתבאר לעי' בדברי הר"ן מס' ר"ה משמע דלעולם ליכא שיעורא דג"ר בב"ח דצדקה וכמושג"ת לעיל ובע"כ צריך לחלק לשי' הר"ן בין ב"ח דנזירות דאיכא שיעורא דג"ר לבין ב"ח דצדקה]

ביקרא דאורייתא

דוד אריה צינורם

ישיבת קרלין סטולין

בענין מיתת הרגים במכת דם ובשלישה מקומות שכתב רש"י

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, יהי נועם ה' עליכם ותזכו לתגליל תורה ולהאדירה.
רציתי להעיר על מה שנכתב בגליון האחרון גל"י קי"ב במאמרו של הרב ישראל דנדרוביץ נ"י, במה שאמרו בגמ' נדרים דף נ"א האומר דג שאני טועם אסור בגדולים ומותר קטנים, דגה שאני טועם אסור בקטנים ומותר בגדולים, אמר רב פפא אלא מעתה והדגה אשר מותה קטנים מתו גדולים לא מתו וכו', והק' הרב הג"ל אמאי הק' רב פפא מקרא בתרא, הוי ליה להקשות מפסוק והדגה אשר ביאור תמות שנכתב ברישא באזהרת המכה שזה כמה פסוקים קודם, וראיתי דבריו הנפלאים, והנה במה שכתב שמצא שהקושי קדומה שכבר הקשה כן המהרי"ל דסקין, וש"ת מים חיים וכן הגאון ר' שלמה קלוגר בנדר

זירוזין שם, רצייתו להעיר שהקושיא קדומה עוד יותר דכן הקשה בספר חוט המשולש בשערים שער המים פרשת וארא, שנדפס בוויא שנת תק"פ (כבר לאחר פטירת המחבר ע"י בנו בעל השער קטן) וכתב ע"ז ב' תירוצים נפלאים ע"י"ש.

כמ"כ נראה לי חקון טעות במה שנכתב באות י' ולכן שאלה הגמ' מפסוקי האזהרה, צ"ל מפסוקי העונש ואמרתי אל תמנע טוב שמצויים באמתחתי שני תירוצים מה שכתבתי בעצירותי על קושיא הנ"ל ואני מעתיקים כלשונו ממה שכתבתי אז, במס' נדרים דף נ"א ע"ב תניא ר"ש בן אלעזר אומר דג שאני טועם אסור בגדולים ומותר בקטנים דגה שאני טועם אסור בקטנים ומותר בגדולים, אמר ליה רב פפא לאבי וכי' אלא והדגה אשר ביאור מתה, קטנים מתו גדולים לא מתו וכו'.

ויש לדקדק אמאי לא פריך מקרא דמקודם דכתיב בציווי של הקב"ה למשה והדגה אשר ביאור תמות ועי' שכבר עמד בקו בחוט המשולש בשער המים בפרשת וארא, ונראה ליישב דלכאורה מאי מקשה רב פפא שמה באמת מתו רק קטנים ולא הגדולים, והר"ן הרגיש בזה וכתב דכיוון דנבאש היאור מסתמא מתו כולם, וזהו דוחק חדא דשמא גדולים דבטבעם הם יותר חזקים מהקטנים לא מתו ועוד אולי היה מטעם הכמוס ציווי של הקב"ה שימותו הקטנים ולא הגדולים, הנה צריך להבין לצורך מה מתו הדגים והנה באור החיים הק' כתב דהדגים מתו מפני שלא יאמרו המצרים מעשה כשפים הם דבמעשה כשפים או שדים היו רק פעולת דמיון ואינה במציאות לכן מתו הדגים ע"י שנבאש היאור שהיה במציאות, וכן כתב בצידה לדרך כנ"ל, ובכלי יקר כתב טעם אחר דבשביל שהמצרים זרקו אח לידו בניי' ליאור ורצו לבטל ברכת יעקב אבינו וידגו לרוב כמו שפרש"י נדגים שהם פרים ורבים, ולכן מדה כנגד מדה היום הקב"ה במיתת הדגים לעונשם, וזה שאהרן הכהן כמכת דם ולא משה פירש באלשיך הק' שלכך היה המכה ע"י אהרן לפי שלא היו המצרים מניחין בנות ישראל לטבול במים מנדתן כדי למעטן מפריה ורביה, ואהרן ע"י מדתו מדת השלום בין איש לאשתו שהיה מרבה פו"ר בישראל ולכן נעשה המכה ע"י אהרן.

ומצינו בסוטה דף י"א ע"ב דרב ר' עקיבא בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו אבותינו ממצרים בשעה שהולכות לשאוב מים הקב"ה מזמין להם דגים קטנים בכדיהן ושואבות מחצה מים ומחצה דגים ושופרות שתי קדירות אחת של חמין ואחת של דגים ומוליכות אצל בעליהן לשרה ומרחיצות אותן וסכות אותן ומאכילות אותן ומשקות אותן ונוקקות להן בין שפתים שנאמר אם תשכבן בין שפתים וכו', ועי' במהרש"א שם וז"ל ענין דגים קטנים כדאמרין בעלמא שהם מפרין ומרכין גופו של אדם וע"ש הברכה דכן ירבו שנא' וידגו לרוב ע"י"ש, ועתה לפי"ז לפי הטעם שמתו הדגים משום שהמצרים מנעו מישראל פו"ר ולכן נענשו בזה שמתו הדגים שפרין ורכין אצטרין לומר שמתו כל הדגים וא"א לומר דרק הקטנים מתו דאדרכה הקטנים הם הרבו פו"ר בישראל ורק ע"י הדגים הקטנים פרו ורבו, משא"כ לטעם שכתב האור החיים הק' כדי שלא יאמרו מעשי כשפים הם היה די בכך שימותו רק הקטנים ובכך היה סימן אבל הגדולים שחזקים יותר בטבעם אין הוכחה שמתו לכן מובן עתה שפיר שרב פפא הקשה דווקא מפסוק השני ולא מפסוק הקודם והדגה אשר ביאור תמות, דשמה הטעם שמתו שלא יאמרו מעשה כשפים הם ובאמת מתו רק הקטנים לא הגדולים, אבל מקרא שנאמר אחר הפסוק ויאמר אל משה אמר אל אהרן קח מטן ונטה ידך וגו'. והטעם שהיה המכה ע"י אהרן כמו שפירש האלשיך הק' שהמכה היתה משום שהמצרים מיעטו בניי' מפריה ורביה ולזה הכה אהרן שהיה מרבה פו"ר בישראל ועתה א"א לומר דרק הקטנים מתו כנ"ל ולזה הקשה רב פפא והדגה אשר ביאור מתה קטנים מתו גדולים לא מתו דוודאי צ"ל דאף גדולים מתו.

עוד יש לומר לפי פירוש רש"י שפירש שאהרן היה המכה משום שהיאור הגין על משה וכמאמר הגמ' בירא דשתי ביה מיא לא תשדי ביה קלא לכן א"א לומר דרק הקטנים מתו דהלא הם גרמו לפו"ר בבניי', ולכן הקשה רב פפא רק מקרא בחרא דכתיב אחר זה שהמכה היה אהרן משום דבור ששתית בו מים אל תזרוק בו אבן, משא"כ בפס' הראשון אפשר לומר דמתו כעונש למצרים ומתו רק הקטנים דאין הוכחה שמתו אף הגדולים דשמה מחזק בריאותם לא מתו.

עוד יש לפרש בענין אחר דאיתא עוד טעם למה מתו הדגים ב"צדה לדרך" כתב וז"ל ר"י בעל תולדות יצחק נתן טעם לשבח למה נענשו הדגים מפני שאכלו בשר בני ישראל כשאמרו המצרים כל הבן הילוד היאורה תשליכהו, ובסוטה ד"ב ע"ב ראו שמושיעין של ישראל במים הוא לוקה עמדו וגזרו כל הבן הילוד היאורה תשליכהו כיון דשדויה למשה אמרו תו לא חזינן ההוא סימנא בטלו לגזירתיהו והם אינן יודעים שעל מי מריבה הוא לוקה, והיינו דאמר רב יודא בר חנינא מאי דכתיב המה מי מריבה אשר רבו

המה שראו איצטגניני פרעה וטעו, והיינו דקאמר משה שש מאות אלף רגלי וגו', אמר להם משה לישראל בשבילי ניצלם כולכם ע"כ, ובתוס' ד"ה בשבילי נצלם כולכם הימה אדרבה בשבילו נגזרו הגזירות שראו איצטגניני פרעה יש לומר הוא היה הראשון שנשלך ליאור וכו', ובמהרש"א שם הקשה ע"ז דהא מבורא להדיא בכמה מדרשות שהוזכר בהם שהושלכו רבים מבני ישראל ליאור, ועי' בעין יעקב שהק' לתוס' דגזירה ראשונה של ונלחם בנו גזרו עוד לפני שידעו ממושיען של ישראל א"כ למה כשראו שמושיען לקה בטלו גם לגזירת ונלחם בנו, א"כ נמצא לפי שיטת התוס' דמדרשים חלוקים הם, והנה טעם שכתב בעל חולדות יצחק שהרגים מתו משום שאכלו את אותם תינוקות יהיה רק לפי המדרשים אבל לא לשיטת הגמ' שמשם היה היחיד שהושלך ליאור, וכן מה שפירש רש"י שאהרן הכהן על הים ולא משה משום שהים הגין עליו לכאורה לפי פ' הגמ' יסתר טעם זה דכל איש ישראל היה צריך להמנע מהכאת הים כיון דע"י ששמו משה ביאור נמחק הסימן ונתבטל גזירת כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל ילדי ישראל ניצלו, (ומה גם שלפי זה לא זרקו אף תינוק ליאור) ולכן פ"י רש"י יתא כהמדרשים דהרבה תינוקות זרקו לים ורק למשה היה טובת הנאה מהיאור ולכן הכה אהרן, ובוה אתי שפיר שהק' רב פפא רק מקרא בתרא שאז המכה היה באהרן והטעם כמו שפירש"י שמשם נמנע משום שהגין עליו היאור אבל על שאר בני"י לא ולכן אפשר לומר הטעם שהרגים מתו כמו שכתב התולדות יצחק משום שאכלו את תינוקות בני"י לכן ע"כ גדולים גם מתו דהלא קטנים לא אכלו את התינוקות אלא הגדולים ומן המוכת לומר דוהגדה מתה גדולים נמי מתו, אבל מקרא קמא היה אפשר לומר דהטעם שמתו הוא כמו שפ"י האוהח"ק שלא יאמרו מעשה כשפים הם ולטעם זה די בקטנים ולכן הקשה מקרא בתרא.

עוד ראיתי בגליון הנ"ל מה שתמה הרב נחום יהודה לייבוש לייפער נ"י על מה שכתב רש"י בסוף פרשת יתרו ואם מזבח אבנים ר' ישמעאל אומר כל אם ואם שבתורה רשות חוץ משלשה, ואם מזבח אבנים תעשה לי הרי אם משמש בלשון כאשר וכאשר תעשה לי מזבח אבנים לא תבנה אתהן גזית שהרי חובה עליך לבנות מזבח אבנים שנאמר אבנים שלמות תבנה, וכן אם כסף תלזה חובה הוא שנאמר העבט תעביטנו ואף זה משמש בלשון כאשר, וכן ואם תקריב מנחת בכורים זו מנחת העומר שהיא חובה, ותמה הרב הנ"ל אמאי כתב רש"י רק ג' הלא הלל בפרשת משפטים כתב רש"י אם כופר יושט עליו אם זה אינו תלוי והרי הוא אם כסף תלזה לשון אשר, זה משפט ששיטתו עליו בית דין, דין כופר, הרי לנו עוד מקום שאם משמש בלשון חובה, ובאמת יש עוד מקום והוא בפרשת מסעי דכתיב ואם יהיה היובל, ורש"י כתב בפרשת ויקרא גבי ואם תקריב מנחת בכורים הרי אם משמש בלשון כ"י... וכן ואם יהיה היובל, הרי לנו חמשה מקומות שאם משמש בלשון כאשר, ולמה כתב רש"י רק בשלשה מקומות מציון.

ובאמת תלונתו אינה כלל ארש"י דרש"י שם העתיק דברי המכילתא, אמר ר' ישמעאל בג' מקומות מציון, ורש"י באמת ס"ל דיש עוד מקומות, רק צריך להבין אמאי ר' ישמעאל מנה רק ג' ולא אידך ב' נמי, הנה הרב הנ"ל נשאר בצ"ע והעלה את שאלתו ע"ג הקובץ לציבור, אמנם השאלה אינה צריכה לי ולא לדכותיה דבקושי' זו כבר נתחבטה בה כל מפרשי רש"י עה"ת.

על הקושיא אמאי לא חשיב אם יהיה כופר תירצו המפרשים בערך תירוצי אחד כל אחד בסגנון אחר, במזרחי ובחזקוני תירצו דכופר היו דבר התלוי בדבר אחר לכן לא חשיב ליה גבי הנך, ובמשיח אלמים ת"י שכופר אינו מוכרח שיהיה רק באופן שיגח השור משא"כ הללו מוכרחים שהיו, ובעמר נקא לר' עובדיה מברטנורא כתב דלא חשיב כופר דאינו מצווה אם לא יגח, וכע"ז כתב בס' ביאורים לרש"י עה"ת להרבי מליובאוויטש זצ"ל, ובכת"י מושב זקנים בשם הר"ר ישעי' ובספר המצוות לרבינו חפץ (הובאו בתורה שלמה) ת"י, דכופר אינו מצווה רק כן הדין.

והא דלא חשיב אם יהיה היובל, ת"י במזרחי פ"י יתרו דר' ישמעאל יסבור שהיובל תיפסק ואינו לעד לכן נכתב ואם, ובאמת לאו לשון חובה הוא לידו, כמו שהביא רש"י בחומש ואם יהיה היובל מכאן היה ר' יהודה אומר עתיד היובל שיפסוק, וכן ת"י במשיח אלמים, ובעמר נקא ת"י דשם אינו מדבר בחובת מצוות היובל רק נזכר על דבר בנות צלפחד, ובס' ביאורים לפירוש עה"ת הנ"ל ת"י דאם יהיה היובל אינו דומה להנך שאינו תלוי בבחירה שאפשר לפרש בהו זכות או חובה אלא בוודאי יבא, (עיי"ש שמפרש למה גבי מנחת בכורים כן הביא רש"י מואם יהיה היובל).

ועל דבר הקושיא השניה שהקשה הרב הנ"ל כמה שכתב רש"י בפרשת האיזנו וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה, כשלש מקומות נאמר בעצם היום הזה בנה בעצם היום הזה בא נח במראית אורו של יום, לפי שהיו בני דורו אומרים בכך וכך אם אנו מרגישים בו אין אנו מניחים אותו ליכנס בחיבה וכו',

אמר הקב"ה הריני מכניסו בחצי היום וכל מי שיש בידו למחות יבא וימחה, במצרים נאמר בעצם היום הזה הוציא ה', לפי שהיו מצרים אומרים וכו' אין אנו מניחין אותן לצאת אמר הקב"ה הריני מוציאן בחצי היום וכו', אף כאן במיתתו של משה נאמר בעצם היום הזה, לפי שהיו ישראל אומרים בכך וכך אם אנו מרגישים בו אין אנו מניחין אותו, אמר הקב"ה הריני מכניסו בחצי היום, וחמה הנ"ל הא יש עוד מקום גבי אברהם בפרשת לך בעצם היום הזה נימול אברהם וכתב רש"י שם בעצם היום לא נתיירא מן הגויים ולא מן הליצנים ושלא יהיו אויביו ובני דורו אומרים אילו ראינוהו לא הנחנוהו למול ולקיים מצוותו של מקום, ואמאי לא חישב רש"י גם אותו.

גם בזה אין הקושי על רש"י דרש"י הביא דברי הספרי שכתב בשלשה מקומות, ורש"י באמת ס"ל דיש ד' מקומות, רק על הספרי צ"ב אמאי לא חשיב גם מה שנאמר אצל אברהם, וגם בקושי זו עמדו המפרשים בזה.

במנחת יהודה לר' יודא לייב אב"ד בריסק נרפס בלובלין שנת שס"ט תי', דאינו מוכרח דכתיב בעצם היום הזה דלא נתיירא דאפשר כמו שפירש"י שם דאחי לאשמועינן ביום שנצטוה נימול, וכן כתב בשפתי חכמים.

ובמשיח אלמים תי' דבו בעצם היום שמלאו לאברהם צ"ט שנה ולישמעאל י"ג שנה היה, ובזרע אברהם על הספרי כתב דצריך להודיע שנימול ביום ולא בלילה.

ובבאר בשדה תי' הספרי לא ס"ל דהטעם דכתיב בעצם היום כדי שלא יאמרו אילו ראינוהו, דשם לא היה כ"כ פרסום שהיה בביתו ולא בשוק ולא כמו הנך ג' שהיו לעיני כולם עיי"ש.

ובמשכיל לדוד פי' דס"ל להספרי דהפרקי דר' אליעזר דנימול ביום הכיפורים מגז"ש בעצם ובעי מופנה ולא אייתר ליה לדרוש דאחי לאמר לא נתיירא וכו'.

ובבאר היטב תי' דזה עשה אברהם מדעתו ולא ה' ציווהו, וכן כתב בנחלת יעקב דכאן הקב"ה לא ציווהו ולא עוד לו משא"כ הנך, ועוד כתב במנחת יהודה דחשיב רק הני שאמר הקב"ה, וכמו"כ כתב בכיארורים לפרש"י עה"ת שכאן מדבר בגדולתו של אברהם שלא נתיירא ואלו שלשה הם תשובת הקב"ה לאלו האומרים אין אנו מניחים אותו.

בברכת התורה
 דוד משה שווארץ
 קרית צאנז - נתניה

הערות בפ"ק דמסכת חולין

(א) איתא בגמרא (י'). איתמר, השוחט בסכין ונמצאת פגומה, אמר רב הונא, אפילו שיבר בה עצמות, כל היום פסולה, חיישינן שמא בעור נפגמה. ורב חסדא אמר כשירה, שמא בעצם נפגמה, וכו', והלכתא כוותיה דרב הונא, כשלא שיבר בה עצם, והלכתא כוותיה, דרב חסדא, כששיבר בה עצם, ע"כ.

חזינן מהכא, אף דאוקימנא מחלוקתם, בששיבר בה עצמות, ה"ה דפליגי אף בלא שיבר. וק"ל, דא"כ, לוקמי פלוגתייהו, באופן שלא שיבר, וה"ה בשיבר. וקמ"ל דרב חסדא מתיר, אף בלא שיבר בה עצם, ואין לומר דאחא לאשמועינן, דרב הונא אוסר אף בשיבר, דחידוש יותר גדול הוא, שרב חסדא מתיר אף בלא שיבר, דכח דהתיירא עדיף. וצ"ע.

(ב) י: מנא הא מילתא, דאמור רבנן, אוקי מילתא אחזקיה, אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, אמר קרא, ויצא הכהן מן הבית, אל פתח הבית, והסגיד את הבית, שבעת ימים, דלמא אדנפיק ואתא, בצד ליי' שיעורא, אלא לאו משום דאמרין, אוקי אחזקיה, מתקיף לה רב אחא בר יעקב, ודילמא, כגון שיצא דרך אתרוויו, דקא חזי ליה, כי נפק. וכו', תניא דלא כרב אחא בר יעקב, ויצא הכהן מן הבית יכול ילך לתוך ביתו ויסגיר, תלמוד לומר אל פתח הבית, אי פתח הבית, יכול יעמוד תחת המשקוף ויסגיר, ת"ל מן הבית עד שיצא מן הבית כולו, הא כיצד, עומד בצד המשקוף ומסגיר, ומנין, שאם הלך לתוך ביתו והסגיר, או שעמד בתוך הבית והסגיר שהסגרו מוטגר. ת"ל, והסגיר את הבית מכל מקום. ורב אחא בר יעקב, כגון דקיימי דרא דגברי, ואמרי, לא בצר וכו', כדקאי קאי. ע"כ.

וק"ל, הרי אפשר לומר, דרב אחא בר יעקב נמי ס"ל כמו הברייתא שהולכים אחר חזקה, כמו בהרבה מקומות, אלא שרב אחא, הקשה, מה הראי' מהפסוק, ויצא הכהן, וכו'. שאת הפסוק אפשר להעמיד, אף אם היינו אומרים דלא אזלינן בתר חזקה, אבל לאחר שהגמרא מביאה ברייתא דדרושין, והסגיר את הבית מכל מקום, גם רב אחא, יודה, דמוכת מהכא, דאזלינן בתר חזקה. וגם אין צורך להעמיד, דרב אחא, כגון דקימי דרא דגברי. וצ"ע.

ג) י' ומנין שאם הלך לתוך ביתו והסגיר, וכו', ת"ל והסגיר את הבית מכל מקום. ע"כ.

וק"ל, בשלמא לפי הפירוש השני של רש"י, שפירש, ע"י חבל ארוך כגון שהי' ביתו סמוך, יש להוכיח, דאזלינן בתר חזקה, אבל לפי הפירוש הראשון, שפירש, יכול יהא לו רשות לילך לתוך ביתו ולחזור ולסגור הדלת, ע"כ. כשהוא חוזר לביתו לסגור הדלת, יכול הוא לראות, אי בצר הנגע, ואין מכאן ראי', דאזלינן בתר חזקה. וצ"ע.

ד) שו"ע יו"ד (ס"ו ל"ב ס"ו) בא"ד, וכן אם הכה לרוחב השרדה חוששין שמא נפסק החוט. ע"כ. וכתב "דגול מרבכה", וכתב הר"ן דאיכא מ"ד, דאפי' הלכה לא מהני בזה, וצריכה בדיקה. והב"ח פסק כוותיה, ומסיים דלדידן שאין בקיאים, טריפה. אבל לי נראה ראי' ברורה, דגם בזה מהני הלכה, וא"צ בדיקה. ע"כ.

וכתב אחי היקר הרב הגאון ר' משה יוסף שליט"א, בספר החשוב, "מ"י מנוחות" (על חולין נדה מקואות) ח"ה סי' מ"ג, אות י"ז, בא"ד, ולדידי צ"ע, דלכאורה מוכח כדברי הר"ן, מהסוגיא בחולין י"א. דבעי למילף, דאזלינן בתר רובא, מ"חלבו האליה תמימה", וליחוש שמא נפסקה חוט השרדה, אלא לאו משום דאזלינן בתר רובא, והנה בשלמא לפי הר"ן דבחדש נפסק החוט, בעי בדיקה, ולא מהני הילוך, אחי שפיר, דילפינן מהא דאזלינן בתר רובא, אבל לדעת "הדגול מרבכה" צ"ע, מה ראיית הגמרא, דאזלינן בתר רובא, אולי מכשרינן רק כשהלכה כדרכה, ואז יש הוכחה שלא נפסק החוט, וצ"ע. ע"כ. בתחילה רציני ליישב, היות וע"פ ההלכה לא צריכים לבדוק את הבהמה לפני השחיטה, אם היא הולכת, ש"מ, דאין חוששין שמא נפסק החוט, משום דאזלינן בתר רובא.

אבל ידידי היקר הרב הגאון ר' חיים כתריאל רוזנבלט שליט"א, הקשה על דברי, ההלכה שלא צריכים לבדוק לפני השחיטה אם היא הולכת, משום דאזלינן בתר רובא, הוא, לאחר המסקנא דילפינן, דאזלינן בתר רובא, מהפסוק אחרי רבים להטות, או בגלל הלכה למשה מסיני, אבל כעת, שאנו רוצים ללמוד מאליה תמימה, דאזלינן בתר רובא, יש להקשות, איך מוכח מהתם, דאזלינן בתר רובא, לפי ה"דגול מרבכה" י"ל, שצריכים לבדוק לפני השחיטה, אם היא הולכת, שמא נפסק החוט, ולפ"ו אנו יודעים, אם האליה תמימה.

ואולי אפשר ליישב בדרך אחרת. אף אם נבדוק לפני השחיטה ונראה שהיא הולכת, אכתי איכא למיחש, שמא נפסק החוט, אחר הבדיקה לפני גמר השחיטה, והא דלא חיישינן משום דאזלינן בתר רובא.

ברוך מנחם ריזל

בענין אלו ואלו דברי אלקים חיים

אמע"כ מערכי "קובץ בית אהרן וישראל" המפורא, מקודם הנני לברוכם בברכת תודה, על מעשיכם הנאה, להתפאר, בהפצת מעיינות התורה, בכל קצוות תבל, בלע"ה.

רק רציני להעיר במה שכתב הרב מגנחם נחום בריזל שליט"א, בקובץ קי"ד בענין אלו ואלו דברי אלוקים חיים שחידש כבודו, שכאשר הגמרא ידע שאפשר לפרש מתניתין ב' אופנים, לא הביאו ראייה משנה זו כלל, וכמו שרבי שינה לשונה במתניתין דבבא קמא, ובבא בתרא, ליישב מקום לב' אופנים הכא נמי דגמרא סתמו, ולא הביאו משום ראייה, דאפשר לפרש ב' אופנים.

ובזה תירץ קשיית הגרעק"א במסכת נדרים ב: עיי"ש.

א] והנה, ראשית כל ברצותי להבהיר שחידושו זו נמצא כבר בראשונים ממנו, וכבר קדמוהו התוס' בסנהדרין (לד: ד"ה דכתיב, ועוד בכ"מ, ראה הציון בצדו שם) דאין דרך השי"ס להוכיח ממקום שאפשר לפרש תרי לישנא.

[ב] ועל מה שכתב ששמע ממו"ר הרה"ג ר' אליעזר פלצינסקי שליט"א ליישב קושיית הגרעק"א (שם) לפי דעת תוס' (במס' שבת) פלא הוא, שגם התוס' (ד"ה שמים) לא הסכימו לדברי רש"י אלו עיי"ש, ולא הבנתי למה נשמט ממנו תירוקן הפשוט, גם לפי שיטת התוס', דאדרבה שם במתניתין דשבת מפרש במה שהתחיל ברישא, כיצד העני עומד בחוץ ובעה"ב בפנים, פשט העני וכו', הרי דמפרש במה דפתח ברישא, וכמובן דאין לפשוט ממשנה זו ולהוכיח מרישא של משנה זו, דמפרש ממה דסליק, כיון דהאי תנא גם כן מה דפתח, מפרש ברישא, ע"כ טוב יותר להביא מפרק כמה מדליקין, [ועיין בר"ן ריש שבת (א) מדפי. הרי"ף ד"ה פשט העני] ועיין בתוס' שבת (נא: ד"ה במה) וכן בתרומ' ריש שבת (ד"ה כיצד העני) ודו"ק].

ג. על שהוסיף שם, כדברי הראב"ד (ב"ק י:) שתנן במתניתין מבעה, ולא "אדם", עיין פ"י נאה בספר מעשה רוקח, שכתוב שאדם שיכול להזיק לזולת, כבר אינו בגדר אדם, ואיש כזה נקרא אולי מבעה לרמוז אדם.

המברככם שתזכו לכוון לאמיתה של תורה, ושובע שמחות וכל טוב, בקידה והערצה

הרב אברהם יהושע העשיל בינעטא

מונטריאל - קנדה

בענין גדר דבש האמור בתורה וחז"ל

לכבוד מכון "בית אהרן וישראל" שע"י מוסדות "קארלין סטאלין", ירושלים עיה"ק תותבכ"א. פירסת שלום באה"ר לעורכי ומרציאי לאור קובצי "בית אהרן וישראל" תמידין כסדרן, - חממה מפארה- פלפולי דאורייתא מתוקין מדבש ונופת צופים, בתוספת ציצין ופרחין, הערות והארות ועוד מדורים, -ככלי מפארא- סדור הדברים וסגנתם, הרפסה באותיות מאירות עינים, וכריכה משוכחת. יישר כחכם וחילכם לאורייתא על יגיעתכם הרבה להוציא מתחת ידכם דבר נאה ומתקבל, ברכת ד' תלוכס בהמשך עבורתכם הקדושה להגדיל תורה ולהאדירה, עד ביאת ינון כב"א.

לאחר דברי הערכה והאיחולים אבוא בקצירת האומר על דברי החת"ס זצוקללה"ה בתשובותיו אוה"ח סי' קל"ז שהביא- הבה"ח משה אהרן אייזין נ"י"ו הי"ו מיש"ק "זכרון אלימלך" - בסוף דבריו שכתב בענין-גדר דבש האמור בתורה וחז"ל- (קובץ ק"י עמוד האחרון בסופו).

החת"ס מקשה שם דהנה דבש האמור באיסור הקטרה ע"ג המזבח כולל מתיקות היוצא מכל הפירות כולן, כדברי רש"י על הפסוק "כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לד' " (ויקרא פ"ב פ"א), וכן ברמב"ם הלכות איסור מזבח (פ"ה ה"א ומשנה למלך שם) עיי"ש, א"כ מדוע דבש האמור בפסוק המדובר משבחה של א"י (דברים פ"ח פ"ח) הכוונה רק לתמר כדברי המשנה ביכורים פ"א וירושלמי שם, רש"י תחילת פ' כי תבא, רמב"ם הלכות ביכורים (פ"ב ה"ב).

ומיישב החת"ס, דאה"ג גם בפסוק זה המילה דבש כולל כל הפירות כולן, אולם לגבי ביכורים -שמיני הפירות המתחייבין בביכורים למדין פסוק זה- יש מיעוט מיוחד ללמד שדבש אינו מרבה אלא את התמר, והוא מדכתיב בביכורים "ולקחת מראשית כל פרי האדמה" (תחילת פ' כי תבוא) המילה מראשית משמעותו נמי "מראשית" היינו שאין מביאין ביכורים אלא מראשיתו של הפרי וראשיתו של הדבש היינו מתיקות הפירות הוא התמר עיי"ש.

ומוסיף ואומר דלפי"ז צריך לברך ברכה אחת מעין שלוש על כל הפירות ולא רק על ז' מינין בלבד, מאחר שהמינין שמברכין עליהן ברכה אחת מעין ג' נלמדין מפסוק זה (עיין ברכות מ"ד ע"א) ובפסוק זה הרי כתוב כל הפירות ע"י המילה דבש כפי שנתבאר.

ולכאורה יש לתמוה דאם המילה דבש בפסוק זה כולל כל הפירות כולן -כבאיסור הקטרה- חוץ מלגבי הביכורים, א"כ מדוע פירט הכתוב מקצת פירות דיו שיכתוב כפי שכתוב באיסור הקטרה ארץ חטה ושעורה ודבש ותו לא, (ודחק לומר שמדבר כלשון בני אדם שמפרטין מקצת וממשיכים ואומרים וכן כולן)

ועוד דבגמ' בברכות הני"ל משמע שבפסוק זה כתיב אך ורק ז' מינין בלבד, דקאמר שם שמפסוק זה נלמד שאין מברכין ברכה אחת מעין ג' אלא על ז' מינין בלבד ולא קאמר שמברכין על כל הכתוב בפסוק

זה ולפי איך שנפרש הכתוב על אלה יברכו, היינו שאם נפרש שכתוב כאן רק ד' מינין מברכין רק על ד' ואם נפרש שכתוב כאן כל הפירות מברכין על כל הפירות, אלא כתוב בהדיא שאין מברכין אלא על ד' מינין בלבד וא"כ מוכח שחז"ל הבינו שבפסוק זה כתיב ד' מינין בלבד.

ולכן אולי יש לומר דאע"פ דבעלמא המילה דבש כולל כל הפירות כולן כפי שמצינו באיסור הקטרה, מ"מ בפסוק זה מדפירט כמה מינים ש"מ דרכש האמור כאן הוא המשך של הפירות ומשמעותו הוא עוד פרי אחד בלבד ותו לא, (ובוודאי אין הכוונה לרכש דבורים או דבש היוצא מהפרי אלא לפרי גופא כמבאר בירושלמי ביכורים פ"א ה"ג), והפרי המדובר הוא התמר כפי שיתבאר, וכן יתבאר מדוע לא כתיב להדיא תמר אלא כתבו ביוצא בו היינו הדבש.

דהנה מצינו שהדבש היא מאכל הערב לאדם יותר מכל המאכלים ואפילו מעצם הפרי שהדבש יוצא ממנו, עיין רד"ק על הפסוק "ומתוקין מרבש ונופת צופים" (תהילים פ"ט פ"א), וכן מצינו שהתמר היא פרי המתוק יותר מכל הפירות, עיין ביאור הגר"א בעניין תמרי דזיקי בשם הרמב"ם והמ"מ (בבא מציעא כ"ב ע"ב), וכן כתב מאור דורנו הגר"ח קניבסקי שליט"א בספרו טעמא דקרא פ' בשלח עיי"ש, לכן מסתבר שאם המילה דבש בפסוק זה בא לרבות רק עוד פרי אחד בלבד ודאי הכוונה לתמר, ומאי טעמא לא נכתב להדיא, א"ל דמאחר שהפסוק איירי בשבחה של א"י והרי אמרנו שהדבש היוצא מהפרי ערב ביותר אפי' מהפרי עצמו ואפי' מתמר שהיא גופא מתוק יותר מכל הפירות, לכן להגדלת שבחה של א"י כתבו ביוצא ממנו ולא בו עצמו.

ולפי"ז שפיר נוחא הא דאין מברכין ברכת מעין ג' אלא על ד' מינין בלבד דהוי הלכה זאת נלמד מפסוק זה ובפסוק זה כתוב ד' מינין בלבד כפי שנתבאר.

ומדוע באמת פירט הכתוב המינין ולא כתב כפי שכתוב באיסור הקטרה ודבש יכלול כל הפירות, ודאי צ"ל מאחר שהכי איירי בשבחה של א"י נראה שרק בז' מינין אלו בלבד נשתבחה ולא בשאר מינין.

(ובמה נשתבחו ד' מינין אלו יותר מבשאר פירות עדיין לא מצאתי ביאור נכון כזה ואשמח לשמוע מן המעיינים, והנה בני יקירי הרב חיים צבי שליט"א הראני דברי האלשיך הק' בפ' עקב - שהוא מהיחידים מפרשי התורה שמתחייסים לנושא הזה, - והוא מבאר על חטא ושעורה וגפן כדברי חז"ל בסוף מסכת כתובות שחטא אחת עשתה ככוליא וכן שעורה וגפן אחת הוציאה כמה גרבי יין, ועל תאנה ורמון מביא הא דאמור בפ' שלח בעניין המרגלים שלרמון אחד הוצרך אדם אחד וכן לתאנה וכן בהמשך שם על זית ועל תמר, ובוהו גם מבאר מדוע כל הפסוק כתוב בלשון יחיד ללמד שבחה של א"י שכל גרעין וכל פרי בודד בא"י היה רב כמו הרבה פירות בשאר הארצות.

ולכאורה יש לתמוה דכחז"ל שם סוף כתובות משמע שכשהיה ברכה בפירות א"י היה ברכה גם בשאר דברים ואפי' בירקות כדברי חז"ל שם על כרוב וחרדל עיי"ש וצ"ע).

עפר אני תחת כפות רגליו הקדושות והטהורות של מלאך ד' צבקות ברמות אדם, מורנו ורבינו החת"ס וצוקלה"ה, ולא נכתבו דברים אלו אלא למתיקות ועריכות הפלפול בתורתנו הקדושה והטהורה המשמחת ומזככת כל נפש.

ועיין עוד מה שכתבנו מעניין לעניין באתו עניין על דברי המהרש"א (הוריות י"ג) בקובץ "עץ חיים" צאנו גליון ו' (מורחב) מחדש טבת ה'תשס"ג, וגם שם הבאנו את דברי הרד"ק, וכתבנו שם, שצ"פ דבריו הקדושים מתיישבים שפיר עוד דברים אחרים, (א) הא דדימה הכתוב את ה-מן לצפיחת בדבש (פ' בשלח).

(ב) הא דאמר דוד המלך בתהילים שם שמתיקות התורה היא יותר מדבש ולא מרברי מתיקה אחרים.

(ג) מנהג ישראל, עם תחילת לימוד אותיות האל"ף בי"ת נותנין דבש ע"ג האותיות והילד מלקקו.

(ד) מנהג ישראל המוכב בש"ע אוה"ח (סי' תקפ"ג ס"א ברמ"א שם) לאכל תפוח בדבש לסימן טוב בליל ר"ה עיי"ש.

רבי יהודה היה נותן בהן סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב

וזה לשון ההגהות מיימוני' על מאמר הג"ל המוכב בסדר ההגדה של הרמב"ם בסוף הלכות חמץ ומצה "ור"ח פ"י דאשמעין שבסדר הזה היו קורין מביאי ביכורים ולא כסדר שכתוב בתהילים (קפיטל ק"ה) ", היינו ששם כתוב סדר המכות לא כפי שכתוב בתורה וכן גם לא כתוב שם כל העשר מכות, ותמה אבינו

ז"ל, אה"נ שמביאי ביכורים אומרים בוידוי פסוקים אלו של "ארמי אוכד אבי וכו' ", אולם היכן מצינו שאומרים את עשרת המכות על איזה סדר שהוא.

ואבינו ז"ל רצה לחדש חידוש עצום שמכאן ראה שהמביאי ביכורים בנוסף לפסוקים הכתובין בתורה אמרו גם את שדרשו חז"ל על פסוקים אלו כגון המובא כאן בהגדה של פסח.

והדבר קשה להולמו (א) דלא מצינו שום מקור לזה, (ב) דלאחר פטירתו לפני חצי יובל שנים ראיתי דברי המנחת חינוך (מצוה תר"ו) שאומר דאסור להחסיר מהוידוי או להוסיף על הוידוי אפי' תיבה אחת א"כ פשיטא שאין אומרים את שדרשו חז"ל על פסוקים אלו, והדרא הקושיא לדוכתא, ונשמח לשמוע בזה מדברי המעיינים, ומצפין אנו לחשובה הולמת לאחר שזה עשרות בשנים נשאלה שאלה זו - לעת כזאת שהזמן גרמא - לריבים וטובים ואין פותר אותו, ואולי יתגלגל זכות על ידכם ובזכות הריבים ימצא לזה פתרון הולם.

ואסיים מעין הפתיחה, חזקו ואמצו והפיצו מעיינותיכם תוצה, ונזכה בתורש אשר ישועות בו מקיפות לגאולה שלימה כמהרה בימינו ולבנין בית מקדשנו ותפארתנו ונזכה עוד השתא לאכול מן הזבחים ומן הפסחים אמן.

יעקב מאיר בן הר"ר שלמה זלמן מינרמן
סופר סת"ם, פה עיה"ק בני-ברק יע"א

בענין מחצית השקל

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל. ע"ד מה שהק' הרב כתריאל דוד קאפלץ שליט"א [קובץ שבט אדר ס"ו] דלפי מה שפי' רש"י בריש פ' תשא דמן המחצית השקל שגבו בר"ח אייר האמור בתומש הפקודים לקחו לקנות מהן קרבנות ציבור בכל שנה ושנה א"כ מר"ח ניסן שהוקם המשכן עד ר"ח אייר מאין לקחו כסף לקרבנות יש להוסיף כמה תי' וציונים עי' מפרשי רש"י עה"ת.

הנה קו' זו כבר הק' בס' מושב זקנים [קובץ פי' רבותינו בעה"ת - מכ"י ששון] בשם הר' אהרן וע"כ חולק ע"ד רש"י.

ובס' אמרי שפר [פי' על רש"י עה"ת מהגר"מ שפירא - לובלין שג"ז] הק' ג"כ קו' זו ומת' על ב' דרכים א - דמרע"ה היה מלוה אותם עד שעת הגבייה ב- דלב כ"ד מתנה על תרומת האדנים להשתמש לצורכי הקרבנות ע"כ ותי' הב' צ"ע ג' כי כל תרומת האדנים נכנס באדנים לצורך הקמת המשכן שהיתה בר"ח ניסן ואין על מה להתנות.

ובס' מלאכת הקודש [פי' על רש"י עה"ת מהגר"מ טולידאנו - ליורנו תקנ"ו] מת' דבורדאי גם לפי' רש"י גבו ג"כ באותו שנה בר"ח אדר כבכל שנה ומאותו הכסף הקריבו מר"ח ניסן והלאה רק מפני חיבתן מנאן עוה"פ בא' באייר ומכיון שלא היה דבר מיוחד לעשות עם הכסף לקחו אותו ג"כ לצורך קרבנות אם יצטרכו עיי"ש שהאר"ך הרבה בסוגיות הגמ'.

ובס' תפארת יוסף [פי' על רש"י עה"ת מהגר"מ סג"ל - פראג תפ"ה] תי' עפיי"מ שתי' הרא"ם ע"מ שהק' הרמב"ן על רש"י כי איך אפשר לומר שהמנין של חומש הפקודים היה לקרבנות ציבור הלא שם לא נמנו הלויים וגם רק מכ' שנה ושקלים לקרבנות מחוייבים גם הלויים וגם כל איש מי"ג שנה ותי' הרא"ם עפ"י ד' הגמ' חגיגה דלא הקריבו ישראל קרבנות התמיד כ"ז היותם במדבר וע"כ דעיקר הנהיגה אז היה לצורך המנין וע"כ לא הוצרכו הלויים ליתן וגם לא מבן י"ג ורק לאחר שכבר גבו ולא הוצרכו לעבודת המשכן שכבר הוקם היו שומרין אותו בעד קרבנות אם יצטרכו להם ומפני שהיו דומין לאותן חצאי שקלים שגובין בכל שנה ושנה וכ' לכפר על נפשותיכם קראוה חז"ל תרומת הלשכה יעו"ש.

ועפיי"ז י"ל דממילא לא נהג אז הסדר של תרומת הלשכה של כל שנה ושנה ורק שהיתה איזה זכר ודמיון לזה ע"כ אין לשאול ממה הקריבו בין ניסן לאייר כי באמת לא הקריבו וגם אם היה אז כמה קרבנות ציבור נקרב ע"י איזה סוג גביה.

ויש לציין עוד לד' הירושלמי [שקלים א' א'] דמבואר שם להריא דביום שהוקם המשכן בו ביום נתרמה תרומה עי' צידה לדרך [שמות ל' ט"ז].

הכו"ח בברכה וכל טוב
אהרן יושע נעלדציילער, ירושלים

הערות שונות

בקובץ באו"י האחרון (גל' קיג) הובאו הרבה דברים חשובים בעניינים שונים כדרך הקובץ בקודש, וראיתי לנכון להוסיף ולהעיר מאשר נמצא תח"י בס"ד.

בענין מדרגת נבואת משה

בעמ' קלה כתבתי בענין מדרגת משה רבינו שניטלה ממנו הבחירה והיה במדרגת אספקלריא המאירה ויפה אל פה", והבאתי כן בשם הרבה גדולי עולם (הערבי נחל המהרי"ל דיסקין הבאמ"ח והמשך חכמה).

וראו להוסיף לזה מש"כ מו"ר הגר"י הוטנר זצ"ל בספר פחד יצחק שבועות (מאמר ג פרק ב וכמיוחד אות יד שם) יעו"ש. ישמע חכם ויוסיף לקח.

בענין פסוק שנכתב ע"ש העתיד

בעמ' קטז שם כתבתי אופן ראשון (מתוך שלשה) ליישב דברי המכילתא "שאותו היום נמשח יהושע" הגם שהיה לכא' אחר מלחמת עמלק קודם שנעשה שמן המשחה. ותיצתי שנכתב הפסוק ע"ש העתיד (דהיינו בו כיום נעשה "בר משיחה"). יעו"ש. (ובנוסף הבאתי את תירוץ התורה שלמה ותירוץ האבן עזרא).

ודוגמא לזה יש להביא ע"פ מה שמתרצים המפרשים את הקושיא הירועה מדוע אדה"ר לא מת ביום אוכלו מעץ הדעת, והרי נאמר לו שכינים אכלך ממנו מות חמות?

ואחר התידוצים המפורסים על קושיא זו הוא דכוונת הפסוק ביום כו' מות תמות היינו שאז האדם נעשה "בר מיתה". (ואלמלא חטא היה חי לעולם). דהיינו הפסוק מייירי ב"בכח" ולא ב"בפועל".

[וראו לציין שתירוץ זה נקטו הרבה ראשונים שם (בבראשית ב-ז), עי' ברמב"ן ופי' הטור ורבינו בחיי והחזקוני שם, וכן משמע מהתרגום יב"ע שם. ואילו המדרשים למדו שהכוונה על יומו של הקב"ה אלף שנה, עי' בבראשית רבה (פי"ט) ומדרש תהילים (פכ"ה) ופס"ר (מ). ובוזה"ק מוסיף עוד שהתשובה שעשה שינתה גזר דינו, עי' וזה"ח בראשית (ט.ט). ואכ"מ.]

בענין אכילת זיתים

בעמ' קכח הובאה הכוונה שבאכילת זיתים, והיא נדפסה בשיבוש, [דברים אלו לכתחילה ראו להצניעם וכמו שעשה הכותב שלפניו (בעמ' קכז), ויעו' בחגיגה (יג). דבש וחלב תחת לשונך. אבל אם כבר מפרסמים הדברים צריך משנה זהירות לדייק בהם!]. וצ"ל: "אל" אלהי"ם מצפ"ץ" (שהוא שם הוי"ה באתב"ש), העולים בגימטריא זית. [עוד חשוב להוסיף שאין להוציא השמות בפה אלא רק לכוון בהם במחשבה, ועמ"ש בענין זה בקובץ באו"י (גל' צא עמ' קא) ואכ"מ].

ויעו' ברברי הבן איש חי בספר עטרת תפארת (חלק כתר מלכות אות קמו) שכתב בשם גורי הארז"ל שע"י כוונה זו הוא מועיל לזכרון! (ולא רק מבטל הסגולה דשכחה). ואינו מזכיר שם ענין הוספת שמן זית כלל (ומשמע דבכוונה הג"ל סגי). וע"ש עוד מש"כ בענין התועלת שבאכילת זיתים עם הכוונה הג"ל, יעו"ש.

בענין עבודה בכורות לעת"ל

בעמ' קכט דן הכותב אם תחזור העבודה לבכורות לעת"ל, וציין שלא מצא לזה מקור מלבד דברי בעל האוה"ח הק', יעו"ש.

והנה בעיקר הדבר שעברה העבודה מכורות לכהנים יעו' במגיד מישורים (פר' במדבר) בביאור עומק הסעם.

ולגבי הענין דלעת"ל, יעו' בישמח משה סו"פ במדבר (דף מב). "וכן מבואר במדרשות דלעת"ל יהיה העבודה בבכורות כו' והלויים ג"כ לא ירדו". וע"ע בבאר מים חיים פר' משפטים (שמות כד-ב) מש"כ ע"פ הארז"ל בליקוטי תורה (ליקוטי יחזקאל) שלעת"ל יתוקן שורש קין ותחזור לו הבכורה ויעבור בביהמ"ק, (ותהיה אז הלכה כב"ש שהוא מצד הדין כידוע ואכמ"ל), וע"ע בבאמ"ח פר' קרח (במדבר טו-א ד"ה

ומעתה ראה). וע"ע באגרא וכלה במדבר (א-כ דף רמד); מש"כ ע"פ הוזה"ק (שהבכורה תוחזר לאובן), ושם בראשית (כה-לא דף קכח): "יעקב קנה הבכורה לימות המשיח, שאז שוב יהיה העבודה בבכורות". וא"כ מבואר כדברי האוה"ח בעוד הרכה מקומות, ויש לו שורש בארז"ל, וגם מבואר כיסוד דבריו שהבכורות יהיו בנוסף לכהנים.

וע"ע בשם משמואל פ"ר בא (תרע"ד עה"פ והיה כי ישאלך בנך) שלעת"ל כולם יהיו כהנים (בשם בעה"ט פ"ר יתרו עה"פ ואתם תהיו לי ממלכת כהנים), יעו"ש.

בכבוד רב
יואב רוזנבל

בענין שינוי מקום בין יין הקידוש ליין שבתוך הסעודה

בקובץ ק"ג הביא הרה"ג רבי יהושע שמעון ברזיל שליט"א דברי הרה"ק מבוטשאטש כאשל אברהם תנינא ס' תע"ה, שאולי אין לשנות מקום בין הכרפס למרור. ומביא מזה ראייה לענין פירות שאכל לפני הסעודה ומשנה מקומו באמצע הסעודה ואוכל שם עוד פירות, שצריך לברך. ואף לענין יין ששותים בטיש, שגודן בקובצים ק'-ק"ג ק"ה ק"ט ונתברר שא"צ לברך [וע"ע בקובץ כחצרות החיים צאנו, ניסן תשס"ג]. ובאמת אין שום דאיה לדבריו מלשון הא"א, ואדרבא הא"א הו"י דאיה לסתור, וכדלהלן. וכן הסכימו כמה ת"ח.

[ושם לא דברנו מאוכל פירות לפני הסעודה אלא מיין שלפני המזון, ומים להבה"ג, ובאוכל פירות בתוך הסעודה. אמנם הדין נכון שאם אוכל פירות ופוטר בברכתם הראשונה גם פירות שיאכל בתוך המזון, ולדלשקבע הסעודה הרי גם הפירות שאכל לפני הסעודה נגדרים אחר הסעודה להיות חלק ממנה ונפטרים בבהמ"ז, כיון שהם צורך הסעודה [כמבואר במ"ב ס"ס קע"ו וערה"ש ס"ס קע"ז]. וממילא שייך גם עליהם לקיבוע קמא חדר, וא"צ לברך גם אם שינה מקומו באמצע הסעודה, וכמו במים להבה"ג. מיהו אנו לא דברנו מזה.]

והרי שלך לפניך לשון הא"א במלואו. אולי אין להפסיק הליכה בין הברכה על הכרפס עד אכילת המרור, כי י"א שהכרפס הוא כשביל לפטור המרור מברכת בפה"א כבחוט' בע"פ ובפייט, ושנוי מקום צריך לברך. אך אם ה"י דעתו להלך בינתים י"ל דהו"ל כהולך בדרך ואוכל. ובכך כיון דספק י"ל סמך גם במי שרגיל להלך למר"ג בזמן מועט וי"ל דהו"ל כדעתו.

ואם לא ה"י דעתו ואינו רגיל להליכה לזמן מועט כ"כ אולי נכון לברך על פה"א אחר הליכתו סמוך לפני הסעודה. ונכון שלא יהי' מהכרפס לפניו או שילך לחדר אחר, ורשאי באולי גם לצוות ליטול מלפניו הכרפס והמרור, כי ל"ש אז כ"כ לומר שכשלפניו דעתו על כל מה שיביאו לפניו ממין ברכה היא כי אין נהוג אז לאכול שום פה"א עד אחר המרור, ועי"ז קיל גם שהמרור א"א להרחיקו מלאכול. עכ"ל הא"א.

א. הנה ברור שכונתו שלא לעשות הפסק אחר הכרפס באופן שלא תועיל הברכה שבירך עליו בפה"א להמרור, והיינו אם ישנה מקומו לפני מוציא מצה. אבל אה"נ שמשתחיל בעיקר הסעודה שוב לא יהא שינוי מקום הפסק בין הכרפס למרור, להצד שהכרפס אכן פוטר המרור מברכת בפה"א והו"ל חלק מהסעודה. [אלא שאז בלא"ה אסור להפסיק עד אחר כורך, כדלקמן]. ומאי דנקט בלשונו עד אכילת המרור ולא עד אכילת המצה, היינו משום דנוקט סיבת הדבר, וכדי שתחול הברכה על המרור לכן אין להפסיק. וכמו שכתב הלשון בין הברכה על הכרפס עד אכילת המרור ולא כתב בין אכילת הכרפס להמרור, אף שאם יפסיק לפני אכילת הכרפס בלא"ה צריך לחזור ולברך. אלא דדייק בלשונו הקדוש לפי עומק מהות הדין ולא לפי חיצוניותו בזמן, ובפרט מכיון שאחר המצה בלא"ה אסור להפסיק, כדלקמן.

ומש"כ הגרי"ש ברזיל שליט"א במסוגר, דלפני המצה חפוק ליה משום קידוש במקום סעודה, אינה ראייה. חדא, דבחזרו למקומו שפיר יוצא ידי קידוש במ"ס לרוב הפוסקים, ובפרט כשצריך לעשות צרכיו דהי צרכי סעודה, כמבואר בס"י רע"ג במ"ב ס"ק י"ב ובה"ל שם. וע' מזה בא"א עצמו במה"ק ס"י קע"ד. ולכן הוצרך לומר שמשום ברכה על המרור אין להפסיק בשינוי מקום, ושם שינה בלא דעתו יברך שוב בפה"א ודוק.

ותו, דאם שותה רביעית כשמקדש הרי יוצא בזה ידי קבמ"ס, כמבואר בטוש"ע שם ס"ה ובבאה"ט ס"ק ו'. [ובלילי פסחים הרי כל אחד כוסו לפניו משום ארבע כוסות אף שיוצא י"ח קידוש מהמקדש, ואם שותה רביעית הריהו יוצא י"ח קבמ"ס אף להי"א דצריך רביעית מלבד יין הקידוש. ובלא"ה אם שותה רביעית בכוס שני הרי בודאי יוצא בזה אף לדירהו. ע' א"א קמא סי' קע"ד.] והרי החיוב בתחלה לשתות כל הרביעית, כמבואר בסי' תע"ב ס"ט בבאה"ט ס"ק י"א. ולכן הוצרך האי"א לומר דבריו ושאם שינה מקומו בלא דעתו יברך שוב משום המרור, וכנ"ל. [ועבמ"ב ס"ק כ"ה ושעה"צ כ"ט שמביא מרעק"א שיש חולקים בעיקר דין זה דיציאת ידי קבמ"ס ביין. אבל עכ"פ מעיקר הדין בודאי שכבר יצאו בזה.]

והגע בעצמך, וכי הפסיק אחד מישראל מעולם בשינוי מקום בין המצה למרור, שיצטרך האי"א למנועו מזה. ותו, דאף איסור יש בדבר, שאפילו כדיבור שאינו מענין הסעודה אין להפסיק עד אחר אכילת הכורך. כמבואר בסי' תע"ה ס"א. והרי לך דאדרבא, לאחר המצה הוא דלא הוצרך האי"א לומר שאין להפסיק, אלא דוקא לפניו. שמאריכים בהגדה ורגילות להפסיק לכה"כ לפני האכילה, וכמו שהא"א עצמו איירי מזה, ובומניהם שהיה הבה"כ בתוך היה בזה שינוי מקום, והוצרך האי"א לדון בזה שאם רגיל בכך הו"ל כדעתו ואם לאו יברך שוב. ופשוט.

וכן מוכח עוד בלשון האי"א בעצמו שכונתו לפני האכילה. שכונ"ל אולי נכון לברך על פה"א אחר הליכתו סמוך לפני הסעודה. והרי שמיירי כשהפסיק לפני הסעודה ואינו מרכיב כלל מהפסק בין המצה למרור, ודוק.

ב. וגם מש"כ שהכרפס יותר שייך להסעודה מין הקידוש אינו נכון. כי מאי הכרפס הוי ממצות הלילה, א"ז סיבה לעשותו חלק מהסעודה. משא"כ יין שלפני המזון שמגרר וממשיך תאות האכילה, וכ"ש קידוש שאינו יכול לאכול בלעדו כמו שנתבאר בארוכה בקובצים הקודמים, ואף כששותה פחות מכשיעור כמבואר בקובץ ק"ה באות י"א.

ואין שום יסוד להרכיב דברי האי"א דוקא על דברי המהר"ל וב"ח שהביא שהכרפס הוא לגרור ולהמשיך אכילת המצה לתיאבון. ואי בעית אימא שלפי טעם זה אה"ג שהיה מותרו לשנות מקום אחר שהתחיל הסעודה. אלא שא"צ לזה כלל, שהרי האי"א איירי לפני התחלת הסעודה ולא משתחיל בסעודת הפת, כנ"ל באות א'.

[ותו, ע"ש בב"ח (רע"ג ס"י) שכתב בא"נ שהכרפס אינו ממשך כיון שאינו אוכל הסעודה מיד, ולא דמי ליין שממשיך טפי. ומש"כ התוס' קט"ו ע"א ד"ה והדר אכיל דהירקות ממשיכין היינו דוקא במרור שאוכלו בתוך הסעודה, דביה קא מיירו התוס', ולא בכרפס. ע"ש. ולא שכתב בפשטות שהכרפס ממשך האכילה כיון.]

ג. והנה לא רק שאין שום ראיה מהא"א לברך בפה"ג בטיש, אלא שעוד נותן טעם לשבח שלא לברך. שהרי כתב שדעתו מהני כמו הולך בדרך ואוכל [וכ"כ בקמא סי' רע"ג לענין קבמ"ס. ויש להאריך בזה ובעה"י עוד חזון למועד] ושרגילות הו"ל כדעתו. ולפ"ז אף לולא הסעודת שבת ליכא דין שינוי מקום בין יין הקידוש ליין שבטיש [ואף אם יין אינו טעון בלאב"מ או שלא שותה רביעית] שהרי מתחילה כשמברכים בפה"ג בדעתנו לילך לטיש ולשתות שם.

[ולכאורה אף אם יש איזה אורח שאינו יודע מזה כשמברך בפה"ג הריהו תלוי בדעת בעה"ב כהאי דסי' קע"ט ס"ב.]

האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות ומילי דברכות

נתן פערלמאן — נבעת זאב

הערות שונות

החיים והשלום למערכת הקובץ הנשגב "בית אהרן וישראל", אבוא בזה כס"ד כממה הערות על מה שראיתי בקובצכם הנפלא.

בקובץ תשרי-חשוון תשס"ג, כתב הרב יהודא קוק שליט"א, לדון דדין מצוה בו יותר מבשלוחו לא שייך אלא במצוה ולא בהכשר מצוה. ונראה כביאור דבר זה, דהנה יש לתמוה בעיקר האי דינא דמצוה בו

יותר מבשלוחו מהיכא ילפינן. והנראה בזה. דילפינן מקרא "זה קלי ואנוהו" התנאה לפניו במצוות ויסודו משום הידור מצוה שעל ידי שמקיים המצוה בגופו מנאה בזה את המצוה שעי"ז מראה חביבותו למצוה. ואל תתמה מהיכי חיתי לן לחדש סוג הידור זה באופן קיומה, דעד כאן לא מצינו דין הידור בחפצא דמצוה כברייאת דשבת קלג: זה קלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו וכו'... אך מהיכא חיתי לן לחדש דין הידור באופן קיום המצוה. שדבר זה למדתי מדברי הרשב"ם פסחים צט ע"ב. וכ"כ פירש רבו רש"י. בדי"ה לא יאכל אדם, כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה, עכ"ל. הרי לן דמלבד סוג ההידור בחפצא דמצוה, יש עוד סוג הידור באופן קיום המצוה שיאכלנה לתיאבון, כיון שכן מובן שפיר מדוע בהכשר מצוה לא שייך הדין דמצוה בו יותר מבשלוחו דכיון שדין מצוה בו יותר מבשלוחו הוא מהל' הידור מצוה, והידור מצוה לא שייך אלא כשמהדר גוף המצוה ולא הכשירא ע"כ לא שייך דין מצוה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצוה ואף דבשבת קלג ע"ב. איתא כברייאת בקולמוס נאה. כבר כתב בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סימן כא. דפשיטא שאין הכוונה שצריך לנאות הקולמוס עצמו שהוא אינו אלא הכשר מצוה ולא מייפה בזה את הס"ת. וע"כ הכוונה היא שהכתב שלו יהא נאה, ואף שרש"י ב"ק דף ו גריס טלית נאה ואף דהא טלית אינה אלא הכשר כבר דמיהו בה רבותינו האחרונים ז"ל, וכתבו דכיון שקונה הטלית בכדי להתחייב בציצית ע"כ שפיר שייך ביה דין הידור ולעולם לא שייך דין הידור בהכשר מצוה. ולפי"ד נפק"מ לדינא, דצריך להוציא על דין מצוה בו יותר מבשלוחו עד שליש וכדין הידור מצוה, כיון שהוא מהלכות הידור מצוה, ואף שהרמ"א (שו"ע או"ח סי' תס) הביא מנהג הרא"ש לאפות מצות בעצמו התם שאני דאיכא מצוה באפייתן ד"ושמרתם את המצות" ע"י שמדקדק ומקפיד בשמירתם, ולא הוי אפיית המצות הכשר מצוה אלא איכא בהו מצוה.

ב. בקובץ הג"ל במדור "הערות", כתב הרב יהודא לייב שטרן שליט"א ממודיעין עילית, בדין ערוב תבשילין הביא המ"ב (כס"י תקכ"ז ס"ד סק"א) מהמהרי"ל שהיה נוהג לקחת הלחם ללחם משנה בסעודה שלישית דכיון דאיתעביד בה מצוה חרא ליתעביד בה מצוה אחרת, והביא בשם סבו הג"ר אברהם דב איערבך שליט"א, לבאר מדוע לא לקחו ללחם משנה בסעודת יו"ט גופא (וכמבואר ברמב"ם פ"ל משבת ה"ט שאף בסעודת יו"ט צריך לחם משנה). דאפשר שהלחם משנה בעי שיהיה ראוי לאכילה וכו"ט גופא אסור לאכול את העירוב קודם שבישל לשבת לכך לא לקחו ללחם משנה בסעודת יו"ט וע"ש עוד. עכ"ד. עיקר הדבר אי בעי שהלחם משנה יהא ראוי לאכילה. כבר דן בזה בשו"ת שבסוף ספר מנחת יעקב סי' י"ב. (והובאו דבריו בשע"ת סי' רעד) ובפשוטו צ"ב מש"כ דאפשר שהלחם משנה בעי שיהיה ראוי לאכילה וכו"ט גופא אסור לאכול את העירוב קודם שבישל לשבת. דאיהו איסורו בכך, רק שאם יאכל לא יוכל לבשל לשבת, וצ"ל, דמה"ט אסור לו לאכול העירוב דעי"ז מתבטל מצות כבוד שבת ומבטל בכך עשה, אך קשה, ממש"כ השע"ת, [והו"ד במ"ב סי' רעד סק"ב]. לענין עוגה שנשרפה קצת ועדיין לא נחתך ממנה די"א דאין יוצאים בו לענין לחם משנה. וי"א שיוצאים בו. כן פשיטת דברי המ"ב, הרי לן דיוצאים בו י"ח ואף שאינו ראוי לאכילה, וצ"ע ומסכרא אמינא, דיוכל ליקח הערוב תבשילין בסעודת יו"ט לצורך לחם משנה, כיון שהחלה בעצמותה תהא ראויה לאכילה לאחר יו"ט והאיסור אינו אלא איסור זמני. ודמי למש"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ט סי' מ"ב לענין אם מועיל לצרף ללחם משנה חלה קפואה דבוראי קרי ראוי לאכילה שיכול להפשירו ויהא ראוי לאכילה, אמנם יש מן רבותינו הראשונים זיע"א רס"ל שצריך לבצוע על שניהם א"כ צריך שבשעת הסעודה תהא ראויה לאכילה, וע"ע שו"ת פרי השדה ח"ב סי' פ"ח שנשאל אם מותר ליקח בע"פ שחל בשבת מצה ללחם משנה, די"ל כיון שאינו ראוי לאכילה, אין מועיל ללחם משנה, והשיב להחידר בנמקו בהיותו וא"צ לבצוע רק זכר למן, ע"כ מצה נמי כיון דלחם מקרי אע"ג שאין יכול לאכול ממנה בסעודה זו מ"מ שפיר זכר למן הוי. וע"ע שו"ת קנין תורה ח"ד סי' כ"ח, ושו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' ק"ע, ושו"ת ציץ אליעזר ח"ד סי' מ'. ולעיקר הקושיא מדוע המהרי"ל לא לקח העירוב תבשילין ללחם משנה בסעודת יו"ט גופא כתב בספר משנה הלכה דאפשר שביו"ט יש לחוש שישכח ויפרוס עליו.

ג. שיטת השל"ה דבשבת מותר לאכול מגדנות ישר לאחר הסעודה, ולא חשיב לברכה שאינה צריכה דצריכה היא להשלים מאה ברכות [דבשבת הרי חסר מאה ברכות דלא כשאר הימים]. ונסתפקתי לשיטתו, מה הדין כשחסר לו ביום חול מאה ברכות, אם יוכל לאכול מגדנות לאחר הסעודה דחשיב ברכה הצריכה

להשלים מאה ברכות דס"ס השתא חסר לו מאה ברכות, או דנימא דכיון שיכול הוא להשלים מאה ברכות אף דס"ס השתא חסר לו מאה ברכות לא חשיבא ברכה הצריכה, וצ"ע.
ואסיים בברכה שחזכו להמשיך להרבות תורה בישראל ויהיה חלקי עמכם.

המעריכם ומוקירכם על פועלכם הרם

ישראל יצחק הייבלום

מפעיה"ק ירושלים תובכ"א

הערות שונות

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל, החיים והשלום. אכתוב בע"ה כמה הערות בתקווה שיהא לתועלת הרבים.

א. ממשעות חיבת קרבן - עי' מתניתין מעשר שני פ"ד מ"י, המוצא כלי וכתוב עליו קרבן רבי יהודה אומר אם היה של חרס הוא חולין ומה שבתוכו קרבן, ואם היה של מתכת הוא קרבן ומה שבתוכו חולין, אמרו לו אין דרך בני אדם להיות כונסין חולין לקרבן. וכתב הר"ש וז"ל הוא קרבן: כלומר הקדש, כדכתיב נחמיה ו' (צ"ל פרק י' פסוק ל"ה) על קרבן העצים עכ"ל.

ולא זכיתי להביין, דמהאי קרא דמיייתי הר"ש דקרבן פירושו הקדש, ילפינן במנחות כ:, קו; דמתגרדין עצים הואיל ואיקרו קרבן, וכתיב נפש כי תקריב קרבן, עי' רש"י ד"ה קרבן שם, ולדברי רבי אף טעונים הגשה ומלח, ולרבא טעונים קמיצה, ולרב פפא עצים טעונים עצים, ועי' תוס' מנחות כ: ד"ה מלמד דלרבנן נמי איקרי קרבן, רק דלרבי הוי קרבן גמור כדס' ע"ש, מכל הנ"ל משמע דהא דקרי ליה קרא לעצים קרבן ילפינן מיניה לקרבן ממש, וא"כ מאי מייתי הר"ש ראייה לסתם הקדש.

ועוד יש להבין אמאי לא הביא הר"ש ילפותא דאיתא בגמ' זבחים קיג; ויומא סג; מפר' מטות (במדבר ל"א-ג) או קרבן שומע אני אפילו קדשי ברק הבית שנקראו קרבן שנאמר ונקרב את קרבן ה', איש אשר מצא כלי זהב וגו' וצ"ע.

עוד על מקום בישול קדשים קלים

(ב בקובץ הנכבד, (שנה ט"ו גליון א') הובאו דברי מהרש"ל בביצה כ: דשלמים היו מבושלין בעזרה, והק' ע"ז מרש"י והרא"ם פר' נשא, דרק שלמי נזיר היו מבושלין בעזרה כיון שצריך ליתן הזרוע בשלה לכהן ולהניף לפני ה', אבל שאר שלמים משמע דיכולין להתבשל בכל ירושלים כמו אכילתן שהיא בכל ירושלים.

יש לציין רש"י חולין צ: ד"ה שלמים וז"ל וקשה לי ירך של שלמים למה נחתך בעזרה, והלא נאכל בכל העיר ונראה בעיני דחטאת ואשם גרסינן וכו' א"נ משום חזה ושוק של כהנים וכו' ובתוס' שם ד"ה של שלמים, א"נ בשלמים של כהנים שכל קדשיהם היו רגילין לאכול בעזרה.

עוד יש לעיין מפסוקים ביחזקאל פרק מ"ו פסוק כ"א ויוציאני אל החצר החיצונה וכו' ובפסוק כ"ד ויאמר אלי אלה בית המבשלים אשר יבשלו שם משרתי הבית את זבח העם. וברש"י את זבח העם: חזה ושוק של שלמים שאינם נפסלין בצאתם חוץ לעזרת ישראל כמו החטאת והאשם, עכ"ל.

ומבואר מפורש שם בפסוק כ' דהחצר החיצונה היתה חוץ לעזרת ישראל והחטאת והאשם היו נפסלין שם ביצואי וא"כ מפורש בקראי דקק"ל היו מתבשלים חוץ לעזרה.

והגאון רבי דוב לנדוי שליט"א ציין לר"ש בפרה פ"ג מ"ה שביאר דברי תוספתא דקק"ל הנאכלין חוץ לקלעים כ"ש שהוסיפו להן קדושה וז"ל כל שכן שהוסיפו לו קדושה אם החמירו לאוכלן לפניו מן הקלעים.

ג. יש לעיין בהאי דינא דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה, בתענית כז: ומגילה כב. איתא כל פסוקא, אבל בברכות יב: איתא כל פרשה דלא פסקא משה אנן לא פסקינן, וכבר העיר בזה בהג'

הגריי בלין ז"ל לשו"ע או"ח סי' נ"א, ועיי' שו"ת חתם סופר יו"ד סי' ר"ס דלפסוק באמצע פרשה לפי שעה הותרה, ולא נאסר אלא לקבוע כן לעולם, כמי שהיי רוצה לקבוע קצת מפרשת בלק בק"ש לעולם זה אסור, אבל דינא דכל פסוקא דפסקיה משה וכו', הוא אפילו לשעה ורגע אחד, ע"ש, וכ"כ ערוה"ש סי' נ"א בסופו. ובשו"ת ערוגת הבושם או"ח סי' כ"ב, יישב דלעולם אסור להפסיק רק באמצע פסוק אלא משום דאיתא בקידושין ל. דבפסוקי לא בקיאין דבמערכא פסקו לקרא דויאמר ה' אל משה וגו', לג' פסוקי, ממילא אי אפשר לקבוע לומר פסוק זה דכרע שכב כארי, בק"ש (ברכות יב:) ולכן צריך לגמור הפרשה ע"ש. (ועיי' הג' יעבץ קידושין שם) וצ"ע אמאי סמכינן בלימוד הגמ' לומר הפסוקים שמוכאים הרבה מאד מקומות חצאי וקטעי פסוקים.

הנהגה נהי דבתפילה סמכינן עמש"כ מגן אברהם או"ח סי' רפ"ב סק"א דדרך תחנה ובקשה שרי, וכ"כ בנשמת אדם כלל ה' סק"ב ליישב הא דמוכירין קטעים מפסוקים במוסף דר"ה, וכ"כ פמ"ג סי' נ"א, א"א סק"ט.

וגם בכתיבת פסוקים הקיל באשל אברהם (להרה"ק מבוטשאטש ז"ל) סי' נ"א לכתוב חצי פסוק, וע"ע מג"א סי' נ"א ס"ק ט' ובסי' חכ"ב סק"ח [ולענין קידוש הא דמתחילין מויהי ערב ויהי בוקר עי' בערוך השולחן סי' רע"א ס"ק כ"ה דיש שנהגו לומר כל הפסוק בלחש מן וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד וגו', ובשו"ת חת"ס או"ח סי' י' כתב דלהתחיל מיום השישי אין לו משמעות ולכן צריך להתחיל מויהי ערב ויהי בוקר, ולהתחיל מתחילת הפסוק, כיון דאמרו חז"ל והנה טוב מאד זה המות, לא רצו לפתוח בזה ע"ש, ובקידושא רבא כתב במ"ב סי' רפ"ט סק"ב, דלא יתחיל מעל כן ברוך, כמנהג ההמון].

אך בלימוד גמ' על מה שמכו העולם שאומרים חצאי פסוקים, ועיי' תוס' מגילה ג. ד"ה וילן וכו', דדרך הש"ס לקצר הפסוקים ולערבבם יחד, כמו ונתן הכסף וקם לו, ועיי' תוס' שבת קכח. ד"ה ונתן ויתכן ודוקא דרך קריאה דפסוקים אסור ולא דרך לימוד.

ואסיים בזה בכל תותמי ברכות וביקרא דאורייתא

רפ"א דוד פולק
כולל פונביץ בני-ברק

בדין עשרה לחזרת הש"צ

שאלה: אי בשו"ע (קכד ד) דאם אין ט' מכוונים לברכות הש"צ קרוב להיות ברכותיו לבטלה. האם מהני שט' יאינו לחלק מהברכות וט' אחרים יאינו לחלק הכ' או דבעינן ט' לכל התורה, ונפק"מ כשיוצאים ונשארים אלה שסיימו שמו"ע באמצע החזרה:

תשובה: לפום ריהטא נראה מרובי הכ"י (בסי' קכו ד"ה ודע) דכ' גבי ש"צ שטעה ועולה אחר תחתיו [כמבר' בשו"ע קכו ס"ב אם מתחיי האמצעיות או ברכות הא'] דיעלה אף שלא כיון לברכות הש"צ וקיי"ל דהש"צ בכלל העשרה כמבר' בסי' קכד ד' דבעינן ט' חוץ מהש"צ, ולפי"ז מוכח דהא דבעי' ט' מכוונים לש"צ אף לסירוגין מהני דלא הו' ברכותיו לבטלה והוא רא' אלימחא, אלא דלמש"כ הדרכ"מ (שם) דאף למרן הב"י עדיף שיעלה א' שכיון ובדיעבד מהני אף כשלא כיון א"כ ה"ה לנר"ד דרק בדיעבד. ודרי"ק. ולפי"ז סעד גדול למה ששמעתי ממורי הגר"ש דבליצקי שליט"א דהשומע מתחיי החזרה ובאמצע החזרה סיים חבירו מאחוריו לא יפסע אלא יעמוד וימתין עד לאחר החזרה בכדי שלא להפסיד מלכוון לברכות הש"צ, ורק כשממילא סיים בתוך החזרה יכול לפסוע, וק"ל: והיעב"א:

יעקב קארפ - קרית ספר

הערות שונות

תחילת שמונ"ע עם הציבור - ועד מתי מצטרף למנין

הנה בגליון כסלו-טבת כתבתי שפשטות המ"ב שהצירוף של המנין שנקרא תפילה בציבור זה שמתחילים בשווה ממש ואח"כ הבאתי ממור"ד הגר"ע אורעבך שליט"א שזה דרגות בתפילה בציבור

ובאמת גם המתחיל אח"כ יש בו מעלת תפילה בציבור בדרגא כל שהיא ואח"כ מצאית כן בס' "אגרות משה" או"ח ח"ג סי' ד' שכי' בביאור דברי המ"ב שזה רק הצירוף לכתחילה אמנם ודאי שהמתפלל עם הציבור לאחר מכן זה נקרא עדיין תפילה בציבור. וכ"כ בשו"ת יבי"א ח"ב סי' ז' על ברכה ראשונה וכן הובא בס' ארחות רבינו (ח"ג עמ' כ"ח) בשם החזו"א עיי"ש היטב.

ושמעתי בשם הר"ק ר' חיים מצאנו ז"ע וכמדומי' שהו"ד בשו"ת "דברי חיים" שכיון שקדיש תתקבל של אחרי אשרי - ובא לציון הוא עדיין חלק כל שהוא מתפילת שמונה עשרה ולכן אסור לצאת עד אז מביהכ"ס וידוע עפ"י קבלה שקדיש זה מעלה התפילה וקאי על שמונה עשרה (וכמו ששמענו מהגר"מ הלברשטאם שליט"א שאם אמרו אותו לאחר שמונ"ע של מוצש"ק ואח"כ אמרו "ויהי נועם" אין חוזרין ואומרים קדיש אחר ויהי נועם של תתקבל היות וזה היה קאי על שמונ"ע אלא יאמרו קדיש רגיל, והגר"מ שטרנבוך שליט"א חלק ע"ז וצ"ע למעשה) וממילא מי שמתחיל שמונ"ע עד קדיש תתקבל מקרי עדיין תפילה בציבור ודעת מרן הגר"ש אלישיב שליט"א שעדיף להתחיל שמונ"ע בעוד הציבור מתפללים מאשר להתפלל עם הש"ץ ובתנאי שיספיק קדושה כמב' בשו"ע (אבני ישפה פ"ו הע' 22) ושם מתחילים בברכה ראשונה (היינו שהציבור אוזני' בברכה ראשונה) מקרי תפילה בציבור (שם) וכ"כ לי א' במכתב בשם מרן הגר"ח"פ שייבנה שליט"א.

המברך על פרי מזונות שיצא בדיעבד האם יכול להמשיך לאכול בברכת מעות זו

הנה בשו"ת "אגרות משה" (א"ח ח"ד סי' מ' אות א') הביא דבר חידוש עצום שאדם שברך ברכת טעות על דבר כגון שברך מזונות על דבר שברכתו שהכל [-שבדברים שאינם נקראים מזון כלל לא יצא אמנם דברים שנקראים מזון והם הדברים שכתובים בשי"ס שנאסרו בנווד מן המזון יצא בדיעבד] שיצא - מ"מ נראה לע"ד שלא יאכל על ברכה ומזונות אלא חתיכה קטנה שהודך להניחה בפעם אחת לפיו לא יותר דמאחר שהוא רק לבדיעבד שיצא וכל פעם הרי הוא חיוב אחר להברכה ואין לו לאכול יותר על מה שיצא רק בדיעבד וכן יש לו לחכות ולא לאכול יותר עד שיצא מרשות זה לרשות אחר ויתחייב בברכה אחרת ואז יברך ברכת שהכל הראויה לזה ויאכל השאר שרוצה - זה חידוש עצום והלכה ולמעשה שכמדומה שאין יודעין מזה כלל.

עוד בענין אם לומד לעי"נ אחר האם זה פוחת משכרו בעוה"ב

שמעתי מהגאון ר' יעקב משה הלל שליט"א שאדרבה זה מוסיף על שכרו והוי כמדליק מנר לנו שאינו פוחת מחבירו ואדרבה. זו תורת חסד וזכותו גדול וזה מצטרף למש"כ בגליון קודם כן בשם הגר"ד יפה שליט"א וכמו שהוכחנו שם מישר חבולון עיי"ש.

בענין סוף זמן תפילת מעריב

הנה בגליון קודם דנו על סוף זמן תפילה של ערבית והנה רבים דייקו מדברי המ"ב בהל' תפילת נדבה (סי' ק"ח ס"ק ט"ו) שצריך להתפלל מעריב (חוץ מק"ש) עד חצות ולכאור' כל הסוגי' בברכות ב'. מיירי בק"ש וגם שם כתוב מפורש שזה רק סייג וכמב' בגמ' שם (ברכות ו'): שלא יאמר אוכל קמעה אשתה קמעה ונמצא ישן עד למחר ובעצם מעיקר הדין גם ק"ש זמנה עד שיעלה עמוד השחר וא"כ אם קורא ק"ש [על תנאי- כמב' ברע"קא על שו"ע הל' ק"ש בהגהו'] [שמהני בזה תנאי] לפני חצות יכול לאכול, ולישון וכדו' ולא עשו סייג כפשוטו הסוגי' וא"כ מה"ת לומר שזמן תפילת מעריב עד חצות [ועד כדי כך שראיתי בס' "אור לציון" (ח"ב פט"ו וע"י פסק"ת ח"ב, רל"ה הטרה 68) שמוטב להתפלל ערבית ביחידות לפני חצות מאשר בציבור אחר חצות, וצ"ע] ומש"כ המ"ב הנ"ל זה בהלכות תפילת נדבה ולגבי ההלכה שצריך להשלים התפילה בתוך זמן התפילה המחויבת וממילא אם ישלים לאחר חצות זה ספק ברכה לבטלה אבל מה"ת לומר שזמן מעריב לכתחילה הוא עד חצות ובצ"ל"ת (ברכות) כ' שזמן תפילת ערבית כל הלילה ויש להסתפק באדם שקרא ק"ש על תנאי קודם חצות ואח"כ (אחרי חצות) קרא ק"ש בברכותיה שלכאו' יצא י"ח אף לאחר חצות שהרי מעיקר הדין מצותה עד שיעלה עמוד השחר וכל החשש שמה ירדם וא"כ כיון שעשה סייג בעצם זה שקרא ק"ש וגם אם ירדם לא יפסיד ק"ש א"כ מה"ת לומר שהפקיעו ממנו ק"ש לאחר חצות על אף שלכו"ע (גם לתכמים וגם לר"ג) מצותה עד שיעלה עמוד השחר וכל הענין משום סייג וכנאנס שיוצא אף לאחר חצות כמב' במ"ב (סי' רל"ה) והרויח ק"ש עם ברכותיה [ודברתי ע"ז עם כמה מגדולי הת"ח שליט"א והסכימו לזה כדבר פשוט והגר"נ קופשין שליט"א הסתפק

בזה וכן מו"ר הגר"ע אורבך שליט"א וכנראה משום טעמא דלא פלוג רבנן] אבל צ"ע מה"ת שמעריב עד חצות, ואבקש מכל מי שירדע בנושא עמום זה שיעשירני בענין.

בענין נט"י אחר בית המרחץ

הנה בגליון הקודם תמהתי מהיכן המקור ליטול בכוח גברא אחר יציאה מבית המרחץ ובית הכסא והבאתי דברי המ"ב (סי' ד' ס"ק ל"ט) שכ' שצריך ליטול ג"פ לסרוגין בשם ס' היכל הקודש - ותוך כדי דיבור הביא דברי המג"א שאומר שגם זה לא צריך ופוסק כמותו - וכן שמעתי ממו"ר הגר"ע אורבך שליט"א ותמהתי מהיכן המקור לכוח גברא שלא מחזר אלא בנט"י שחרית ורציתי להעיר שבמ"ב שם לא הזכיר בלשון ההיכל בקודש כלל על בית המרחץ וא"כ לא צריך כלל ג"פ בבית המרחץ גם להיכל הקודש עיי"ש וצ"ע.

בענין צורת אמירת שנים מקרא

לגבי מה שהקשיתי בגליון קודם על שכ' בשו"ע שאפשר לומר שנים מקרא עם הש"ץ ותמהתי שהרי אין שיטה שקוראים את כל הפרשה בהל' שנים מקרא ונראה פשוט מתוך קרשיא זו שבאמת אין הכי נמי שפעם אחת יכול לקרוא את כל הפרשה בשלימותה ורק בפעם השנייה יקרא או כהאר"י שהובא שם בפוסקים או כהגר"א - וכן יצא לי משיחה עם א' מגדולי הת"ח שליט"א ומכוח קושיא זו גופא יש ראייה לזה ופשוט.

בענין זיתים עם שמן אי גורמים לשכחה - ועוד מעניני שכחה

לאחר שהרבה כותבים הגיבו בענין אכילת זיתים ראיתי לנכון לסכם ענין זה.

הנה למעשה מנהג העולם בזה מיושב טובא וכמו ששמעתי מא' מגדולי הפוסקים שליט"א שהעולם סמכו על חיבור ב' דברים יחדיו א. שו"ת שלמת חיים להגר"ח זונגפלד זצ"ל סי' תתס"ט (וכן מהר"ש מזליעכוב זצ"ל - מגדולי התורה המובהקים בדור לפני השואה - הובא בשמו בס' פסק"ת ח"ב סי' ק"ע הע' 77) וכן הביא בס' שמירת הגוף והגפש העתיק בהערות הגאון ר' ישראל וועלץ זצ"ל בעל "דברי ישראל" שסמכו סמיכה של ממש לאכול זיתים טבולים בשמן וטעמם שזה מזכיר וזה משכח, ב. שדוקא זיתים חיים קשים לשכחה ולא כבושים וטבולים בשמן וזהו דלא כמש"כ הגאון ר' יוסף י. לרנר שליט"א בעמח"ס שהוה"נ שהיעב"ץ מדבר רק על כבושים ולא כתב להקל עי' פסקי תשובות סי' ק"ע (ח"ב) הערה 77 עיי"ש באריכות יתר על כן שמעתי מאתו פוסק מעשה שהיה בהגר"ח קרייזר זצ"ל שאכל בחדר אוכל של ישיבת לומזא' ואמר שכל מה שאמרו שגורם לשכחה הוא דווקא כ"רגיל... וכלשון הגמ' ולא באכול לעת מצוא וא"כ יש טובא על מי לסמוך לאוכלם ע"י ב' העצות הנ"ל.

אמנם א"א להתעלם ממה שצינו כבר בשם מרן הגרש"ז אורבך זצ"ל שאחר ששמע טענת מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א ע"ז הפסיק לאכול זיתים בשמן (ורלא כהליכו"ש - תפילה פ"ב הע' 103) - והביאו דבר זה מס' מוסמן מאד - "ארחות רבינו" וכן שמעתי מאותו א' מגדולי הפוסקים שליט"א ששמע ששאר בשרו מרן דודי זקני הגר"י פישר זצ"ל הוזהיר לבני ביתו לא לאכול זיתים ואף הקפיד על כך.

וא"כ המסקנא היא שהזהר תבוא עליו ברכה - והאוכל יש לו הרים גדולים מאוד ג"כ להאחו בהם, ואי"א למחות בידו כלל [אגב, בעניני שכחה שהוזכרו בגמ' יש מהם שנשתנו ע"י שלא מקפידין בהם האידנא - וכמש"כ בס' "דינים והנהגות חזו"א" - ענינים שונים - פ"ט סכ"ג דו"ל: "השיב שבומיניו אין קפידא לעבור בין ב' דקלים - דכיון שאין עולם מקפידין האידנא ע"ז אין לחוש עכ"ל].

עוד רציתי להעיר לגבי היושן במלבושיו שגורם לשכחה - כמכו' בס' לקוטי מהרי"ח שגורם לשכחה שבגמ' לא הוזכר דבר זה רק איתא ביומא (ע"ח:): שטועם טעם מיתה - ולא רומז על שכחה, ובשינת ארעי ודאי שאין קפידא - שמעתי מהגר"ע אורבך שליט"א וכ"ה בס' אהלך באמתך להגר"ב שטרן זצ"ל אב"ד אוסטריה פ"ב סעי' כ"ח.

ישר כוחכם

מאיר מנדר

פעיה"ק ירושלים תובכ"א

תיקוני סופרים

הערות ותיקונים בפירוש רש"י על מגילת איכה פרק א'

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, ירושלים.

שלום רב לאוהבי תורה המוציאים לאור תמידין כסדרן את הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל", כרכא דכולה ביה. כה יתן ה' שתמשיכו לאיו"ט להגדיל תורה ולהאדירה.

ברשותכם אעלה על שולחן מלכים אי אילו גרגרים, הערות על פירש"י למגילת איכה פרק א, ואקוה כי ימצאו חן בעיני הלומדים. שינויי הנוסחאות בפירש"י המובאים להלן, הם ע"פ מדגם ראשוני של שלושה כתבי-יד קדמונים, שצילומיהם נמצאים בסה"ל בירושלים (סרטים מס' 5882, 6379 ו-16257), וע"פ דפוס ונציה רפ"ו.

רש"י פרק א פס' א: "רבתי עם. יו"ד יתירה, כמו רבת עם. יש מדרשי אגדה הרבה ואני באתי לפרש לשון המקרא כמשמעותו. וכן שיטת רש"י גם ביו"דין של "רבתי בגוים שרתי במדינות" שיתירות הן, כמ"ש בשמות טו, ו: "היו"ד יתירה כמו רבתי עם שרתי במדינות", ובבראשית לא, לט: "גנבתי. כמו רבתי בגוים שרתי במדינות". והנה חז"ל דרשו מפסוק זה שהיתה פריה ורביה בכני ירושלים יותר מגדר הטבע, ועוד דרשו שהיו רבים מגיעים אליה ברגלים; ובמהרש"א סנהדרין (קד) ביאר שלמדו כן מלשון "רבתי" דמשמע ריבויים הרבה. ולכאור זה גופא בא רש"י לאפוקי, דמפני שיו"ד של "רבתי" יתירה היא, הרי זה כאילו נכתב רק "רבת עם" ותו לא, וא"כ לפי פשוטו כוונת הכתוב רק שהיתה ירושלים עיר רבת תושבים (שהיתה כרך גדול).

רש"י פס' ב: "דבר אחר, בלילה - שכל הבוכה בלילה השומע קולו בוכה עמו". מקורו בסנהדרין קד, ב: "בלילה - שכל הבוכה בלילה קולו נשמע (וכו') דבר אחר בלילה - שכל הבוכה בלילה, השומע קולו בוכה כנגדו". בפ"י המיוחס לרש"י שם ביאר: "בוכה כנגדו. מתוך שנשמע בהדיא מרכך לבו של אדם השומע קולו לבכות עמו". הרי שגם לפי הדרשה השניה בגמ' צ"ל שענין הבכיה בלילה הוא מפני "שקולו נשמע", ורק הוסיפה הגמ' בזה שמבכה גם את השומעים ומעורר רחמים גדולים בלבם (-ואעפ"כ אין מנחם לה מכל אוהביה, כמ"ש שם). ואכן יש מכתבי היד הגורסים כאן בפירש"י: "שכל הבוכה בלילה קולו נשמע למרחוק והשומע קולו בוכה עמו".

רש"י בהמשך: "ודמעתה על לחיה. מתוך שהיא בוכה תמיד". באיכ"ר כאן איתא: "בכו תבכה. כתיב היתה לי דמעותי לחם (וכו') ר' אחא אומר כשם שהלחם תדיר כך דמעותי תדירה". מפשטות לשון המדרש נראה שדרוש כן מכפל הלשון "בכו - תבכה", ודלא כפירש"י שנלמד מ"ודמעתה על לחיה". אמנם באיכ"ר מהד' בובר הלשון כאן: "בכה תבכה ודמעתה על לחיה. כתיב היתה לי דמעותי (וכו') מה לחם תדיר לאדם אף דמעותי תדירה", והוא ממש כפירש"י כאן.

רש"י פס' ג: "גלתה יהודה. מארצה. מעוני. מחמת עוני". קשה, שכידוע האומות הגלו את ישראל בכפיה, וכאן משמע שגלו מעצמם מחמת עוני. ובדוחק אפ"ל דמ"ש רש"י "מעוני. מחמת עוני" הוא הקדמה להמשך דבריו: שמתחת העוני רוב העבודה שהכבירו עליהם (בהיותם בגלות) - לכן גם במקום שגלו וישבו שם לא מצאו מנוח. ועדיין צ"ב.

רש"י פס' ו: "לפני ודף. כל ודף שבמקרא חסר, וזה מלא, שנדרפו דריפה שלימה. ע"כ יסד הפייט מלא ורדפתי וחסרה שנת גאולי - [ה]שנת גאלי באה' (ישעיה טג) חסר כתיב". לפנינו בישעיה נכתב 'גאולי' מלא. המשפט האחרון (ע"כ יסד הפייט (וכו') חסר בחלק מכתבי היד, ואפשר שגם לרש"י היתה הגירסה "גאולי" מלא. בכל אופן, פיוט זה קדום ביותר ומיוחס לר' שלמה הבללי (והוא בסליחות ליום ב' דעשיית סי' ס"א בנוסח לו"פ). ונמצא הרבה בראשונים שהיתה להם גירסה שונה משלפנינו ואכמ"ל.

רש"י פס' ז: "שחקו על משבתיה. שמחו על שביתת משושה (וכו') ומדרש אגדה דורשו בלשון אחר, שהיו שובתין בגולה בשבתות ובימים טובים ושומטים בשביעית, והיו האומות משחקים עליהם ואומרים שוטים בארצכם לא שמתם ועכשיו בגולה תשמטו בארצכם לא שמרתם ועכשיו בגולה תשמרו". קשה,

שהרי עבודת האדמה אסורה בשביעית רק בא"י ובסביבתה (כמבואר בשביעית פ"ו), ולא בגולה. נוסח כתבי היד: "בארצכם לא שמתם ועכשיו תשטמו" (בלי המילה "בגולה"), ואפשר א"כ לומר דכוונת רש"י שאלה שנשארו בא"י או בסביבתה - הם היו שומטים בשביעית, והיו האומות משחקים עליהם שבהיותם בני חורין על אדמתם לא שטמו בשביעית ועכשיו כשהם משועבדים, בא"י שומטים בשביעית ובגולה שומרים שבתות ו"ט.

רש"י פס' ט: "טומאתה בשוליה. לשון גנאי הוא, דם נדותה ניכר בשולי בגדיה". באיכ"ר איתא: "דבר אחר טמאתה בשוליה בשיפוליה כמד"א (שמות כח) על שולי המעיל". בספר מדר"ר המבואר, פירשו שהוא המשך הדרשה שלפניה על פסול הכהנים ששמשו אז (עי"ש), אולם באיכ"ר מהד' בוכר הדרשה על הכהנים מובאת אחרי דרשה זו, ומוכח שאין קשר ביניהן. ועוד, ששם מסיים בה: "על שולי המעיל. על שיפולי מעילא", ומוכח שכוונת המדרש רבה כפירש"י כאן, והוא מקורו.

רש"י בהמשך: "חטאותיה גלויין הרבה עשאתן בגלוי". הנוסח שלפנינו מופיע כבר בדפ"ו, אך קשה להולמו. נוסח כתבי היד: א] "חטאותיה גלויים הרבה ועשויים בגלוי" (פירושו: גלויים הרבה דהיינו עשויים בגלוי). ב] "חטאותיה גלויין. הרבה עשו בגלוי". ג] "חטאותיה גלויין. הרבה רעות עשו בגלוי" (המילה רעות חלוקה בין השורות).

רש"י בהמשך: "ותרד פלאים. ירידתה נפלאות פלאים הרבה. שהכל מפליאים שאירע לה מה שלא אירע לכל עיר". בדברים ל, יא פירש"י "ותרד פלאים ותרד במטמונויות מכוסה תבושה בטמון", וכן שיטתו בכ"מ שמופיע לשון "פלא", שהוא לשון הבדלה ופרישה וכיסוי (או לשון נס, שהוא לכאור' ענין דומה; ועי' פירש"י דברים יז, ח; ישעיה כט, יד ועוד). וזה אינו מתיישב עם מ"ש כאן "שהכל מפליאים" וכו' דמשמע ש"פלאים" היינו ירידה מפליאה. נוסח אחר מכתה"י: "ירידתה נפלאות פלאים הרבה. שאירע לה" וכו', ואפ"ל דכוונת רש"י במ"ש "נפלאות פלאים הרבה" - נתעלמה העלמות הרבה, כלומר שירושלים היהודית המפוארת ירדה כל כך עד שנעלמה לחלוטין - מה שלא אירע לשום עיר אחרת. (בגליון הכת"י הנ"ל נוסף אמנם "שהכל פלאים", אך אפשר שהיא תוספת גרידא, מפירושו של רבי יוסף קרא כאן [בנוסח ב]: "ותרד פלאים. פתרונו ירדה מפלאה שאירעו בה פילאי תוכחות מה שלא אירעו לכל אומה ולשון").

רש"י פס' יב: "אמרו חכמים מכאן לקובלנא מן התורה, ראו מה עשה לי, הביטו וראו וגו'". מקורו בסנהדרין קד, ב. בפירוש המיוחס לרש"י שם הביא שני פירושים למאמר זה: "כשדאם מודיע צער לואחר צריך שיאמר לו לא תבא זאת לך (וכו') ל"א לקובלנא כשיש לו צרה יודיענה לרבים". וממה שכתב אצלנו "ראו מה עשה לי" וכו' - נראה שמפרש כפי הפירוש השני דווקא.

רש"י פס' טו: "כדורך ענבים להוציא יינם, כך רמס הנשים להוציא דמם". נוסח דפ"ו וכל שלוש תה"י: "כך רמס אנשים להוציא דמם". גם בפירוש המיוחס לרש"י על שאילת מטר להקליר, כתב: "בתולת בת יהודה - כנסת ישראל", הרי דלשיטתו הכינוי "בתולת בת יהודה" (הנוכח כאן בפסוק) הוא כינוי לכלל כולו, ולא רק לנשי ישראל.

רש"י פס' ז: "פרשה ציון בידיה (וכו') כאדם המוליך ידיו (וכו') דבר אחר פרשה ציון לשון שבירה כמו פרש אין להם (וכו') תוספת מצאתי". בדפ"ו ובאתר מכתה"י חסרה כל התוספת (מסוף פס' טו עד "צוה ה' ליעקב"), אמנם עי' פירש"י מיכה ג, ג: "ופרשו. לשון שבר כמו (וכו') פרשה ציון". בכתב יד אחר נוסף בגליון: "פרשה ציון בידיה לשון שבירה כמו ופרש ידיו בקרבו כאדם המוליך ידיו מוליכן ומכיבין ומצטער בהן וכמו הלא פרוש לרעב לחמך". לנוסח זה, לא שני פירושים בתוספת שלפנינו כי אם אחד בלבד!

רש"י פס' כא: "אם נתחנתני בהם היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". כפל הלשון "עלי - ועל בני בנותיהם" נראה מיותר. נוסח כתה"י: "היו מרחמים על בני בנותיהם", או: "היו מרחמים על בניהם ובנותיהם".

והוא ית' יקום ירחם ציון כי עת לחננה בב"א.

ביקרא דאורייתא,

שמואל חיים דוד הלפרין

מח"ס "השיר לשלמה" על פירש"י לשה"ש

הגהה ברי"ט אלגאזי בכורות

היות ולומדי דף היומי מגיעין למסכת בכורות על כן כדאי להדפיס עכשיו הערה זו על הרי"ט אלגאזי. הגהה בפרק שמיני דבכורות ברי"ט אלגאזי על הרמב"ן בדפוס ראשון הנקרא ספר הלכות יום טוב (ליוורנו דף קע"ו טור ב ובדפוס ווילנא דף נ"ז ע"א וכן הוא במהרורה החדשה המפוארה מתוקנת עם הערות כרך שני דף קלו (וגם שם לא תוקנו ולא העירו כלל) וז"ל אבל באונס שבא על יבמתו אחר ג' חדשים ולא הוכר עוברת ואח"כ נמצאת מעוברת דאנוס הוא כמו שכתבו התוספות לא חשיב מצוה הבא בעבירה דאנוס רחמנא פטריה וכל ממזר הנולד בזה האופן דבאונס בא עליה דקי"ל דאפילו באונס הוא ממזר וכמ"ש הרמב"ם בפט"ו הלכות איסורי ביאה ע"ז הוא שאמרו בירושלמי דיצא מידי פריה ורביה אבל במזיד או שוגג אם בא עליה לא קיים פריה ורביה מטעם מצוה הבא בעבירה עכ"ל כן הוא הנוסחא בשלשה דפוסים הג"ל, וכל הקורא משתומם להבין דבריו דהלא אם בא על יבמתו שלא היה לאחיו זרע של קיימא אחר ג' חדשים ואחר כך הוכר עוברת, הלוא ממה נפשך הולד אינו ממזר, דאם הוא מאחיו המת אינו ממזר, ואם אינו מאחיו המת אלא ממנו הרי שלא נשאר לאחיו המת זרע ואם כן שפיר בא עליה כדת של תורה והולד הוא מהיבם וכשר הוא.

ושמעתי מידידי המנוח הרב הגאון ר' פסח ברוסינר זצ"ל דיין ורב בלונדון יע"א בשבתנו יחד בבית הדין שחסר כאן תיבה אחת וכך צריך להיות "ואח"כ נמצאת צרתה מעוברת" ועכשיו הכל עולה יפה שאם נמצאת צרתה מעוברת והוא ייבם הצרה האחרת הלוא ייבם בטעות ובה על אשת אחיו שלא במקום מצוה והולד ממנה הוה ממזר ודפח"ח.

ואגב שמעתי מידידי המנוח הג"ר יוסף יהושע אפפעל זצ"ל אב"ד ליעדו מחבר ספר שו"ת יד יוסף דכשהיה בחור צעיר ולמד בכורות עם הרי"ט אלגאזי וכאשר נסע פעם להאדמו"ר ר' ישכר דוב מבעלזא זצ"ל שהיה גר אז בגולה בהאלאשיץ שיבח מאד את לימודו בזה אלא שאמר לו שגם יעשה קביעות בספר ראשית חכמה. (כתבתי לו"ג הג"ר פסח ברוסינר זצ"ל הנ"ל שהיה בקי בכל הש"ס וכמעט שלא ראיתי נדפס ממנו חר"ת).

כתריאל דוד בה"ר נח קאפלן ר"מ

ישיבת תורת חכם

פעיה"ק ירושלים ת"ו

מפתח הענינים

שנה י"א

גליון עמוד

קי ה	רבינו אברהם מן ההר ז"ל
קיא ה	רבי יצחק אלאחרד זלה"ה
קיג ה	רבי ישראל נביארה זלה"ה
קט ה	רבי יוסף מטראני (המהרי"ט) זלה"ה
קיד ה	רבי מענדל באס זצ"ל
קי טו	רבי יעקב ישראל חאגיו זלה"ה
קיא י	הנ"ל
קיג יב	רבי שבתי גארמיואן זלה"ה
קט ח	רבי זרחיה גוטה זלה"ה
קיב ה	מרן המגיד ממעזריטש זיע"א
קט יג	רבי שלמה חכים זלה"ה
קיב ז	רבי יצחק מלעבערשטוב זצ"ל
קיד יב	רבי מרדכי גאלנטי זלה"ה
קיד ח	רבי קלמן קלונימוס הכהן זצ"ל
קיב יב	רבי אברהם שלמה כ"ץ זצ"ל

קיב כג	הרב מרדכי לייפער הי"ד
קיב כח	הרב אליהו גרינצייג
קיג טו	הרב שמואל קוריץ
קיד טו	הרב יעקב דוד אילן
קט יז	הרב יעקב וואלפין
קיא כא	הרב יעקב שמש
קיד יט	הנ"ל
קיא לד	הרב נתן קמינצקי
קיד כו	הנ"ל
קיא נה	הרב כתריאל דוד קאפלין
קיב לג	הרב מנחם נחום ברייל
קיג כב	הרב דוד אריה ציינווירט
קיא כח	הרב שניאור זלמן דישון
קיג כט	הרב אברהם בלייך
קיג לו	הרב יצחק קוריץ

גנוזות

(ב)	פירוש על מסכת חולין דף ק"ד (ב)
	פיוט לפורים ומגילת אסתר
	דרוש לנישואין
	בענין שטר ממרני לעכו"ם
	בענין מילה דוחה שבת
	קונטרס "תוספת טובה" (א)
	קונטרס "תוספת טובה" (ב)
	חתן שיצא אם אומרים תחנון
	דרוש ליום הכיפורים
	על ריש פרשת תצוה
	הערות על שו"ת הרי"ף
	בעניני חג הפסח
	בהלכות נטילת ידים ומכבה בשבת
	אגרות תורה
	בענין גירות נכרית שדרה עם יהודי

חידושי תורה

	בענין ביטול חמץ
	הפסח נאכל בחבורה אחת
	בענין קידושי כסף וקנין כסף ושוה כסף
	בענין דברי שכ"מ ככתובין וכמסורין
	בענין אכילה בסוכה בשמיני עצרת
	בענין שלשה גיטין פסולין
	בענין קידושין במתנה ע"מ להחזיר
	בענין שמות בני ישראל על האפור
	בענין כאשר זמם בעדי ממון
	בענין מחצית השקל במדבר
	בענין אלו ואלו דברי אלקים חיים
	בענין פסילת עדי שחתמו בשטר
	גדרי אדם לחלל עליו את השבת
	בענין קידושין בע"כ והמסתעף
	בענין שוה כסף בקידושין ושאר דברים

גליון עמוד

קיג נב	הרב ישראל וינמן
קיד מה	הרב אברהם חיים הרש
קיב מט	הרב ישראל דנדרוביץ
קט כג	הרב שמעון קמינצקי
קט כז	הרב פינחס סגל
קט לא	הרב ישראל דנדרוביץ
קי כז	הרב בנימין פרידמן
קי לט	הרב יהודה קוק
קי נא	הרב אליהו זלצמן
קי נד	הרב יחזקאל ברד"א בריזל
קט לו	הרב ישראל זאב אייזין
קט נ	הרב אברהם הירשמן
קיא סא	הרב יואב רוזנטל
קט נז	הרב אלימלך בר"נ בריזל
קיב נח	הנ"ל
קיד מח	הרב לוי יצחק קורנבליט
קיג סב	יצחק בראנד
קי סד	שמחה בונם וויינגרטין
קיד נא	יעקב שמחה בוקשפן

בענין המקדיש ככר של הפקר
אי מהני בשחיטה רובו ככולו
בענין מיתת הדגים במכת דם
בענין ריצוי ציץ ביום הכיפורים
בגדר יאוש באבידה
השאת משואות בר"ה
בענין גביית משועבדים
בענין הפטור מדבר ועושהו
בענין מחלוקת ב"ש וב"ה בנר חנוכה
בענין בכור ופשוט בעבד ובהמה טמאה
בענין חיוב שמחה ברגל
בענין מצוות צריכות כוונה
בענין שחרוריתא דאשמתא
בענין סילוק מנתלה העתידה לבא
בענין שיעור אונאה בנכסי יתומים
בענין איסור שבועה בלא הזכרת שם
בענין כליו של לוקח ברשות מוכר
בענין תופט לבעל חוב
שיטת הראשונים בהגדרת נדר והתפסה

בירורי הלכה

קיא סה	הגאון רבי שלמה זלמן אורבך זצ"ל	בידני גרף של רעי בשבת
קיא סו	הרב משה יאדלר	בענין הנ"ל
קיא עא	הרב משה אהרן רחנטל	בענין עדי קידושין
קיא עב	הרב יעקב שלמה מחסון	בענין הקנאת מעשר עני
קיא סה	הרב חנוך הכהן שברדרן	בענין זהירות בעריכת המצות
קיא סז	הרב שלום הירשפרונג	בענין מצה של טבל
קיא עו	הרב משה שלום שור	בענין אחריות בעה"ב כלפי קבלן משנה
קיא פא	הרב צבי הירש שיינברגר	הדלקת נר חנוכה בחדר מדרגות
קיא פט	הנ"ל	אפיקומן וסיפור יצי"מ אחר חצות
קיא פ	הרב שמואל רבינוביץ	בענין שתילת דשא ברחבת הכותל
קיא פה	הרב פינחס רוזנבוים	הגדרת הזמן שבין עלוה"ש לנץ החמה
קיא פא	הרב משה רבינוביץ	חלוקת שבע ברכות לכמה אנשים
קיא ק	הרב יואב רוזנטל	בענין ברכות תפילין
קיד סז	הרב שלום מרדכי סגל	תוקף ההתחייבות כשטר תנאים
קיד עז	הרב אלימלך וינברג	בענין קידוש בשבת וטעימה לפני קידוש

גליין עמוד

קיד פז	הרב יהודה קוק	בענין צער בעלי חיים לתועלת
קיד צח	הרב אברהם פבלאב	בענין חצי שמיעה וחצי עניה
קי פו	הרב נפתלי הירצקא רייזמאן	בענין ברכת עירוב תבשילין
קט סג	הרב יחזקאל סלומון	בענין צליית כבדים (א)
קיב קו	הנ"ל	בענין צליית כבדים (ב)
קט סט	הרב שניאור זלמן דישון	בענין סכך קבוע בסוכה
קט עג	הרב פינחס דיק	בענין אכילת מזונות לכזית ראשון בסוכה
קט עז	הרב שלמה זלמן שמעיה	שימוש במקרר ופלטה בשבת
קי פט	הרב שמעון מן	בענין הנחת דבר שאינו מתבשל ע"ג האש
קי קב	הרב נחום פרידמן	בענין מקום שהתירו מוקצה אם יטלטל מן הצד (א)
קיא קו	הנ"ל	בענין הנ"ל (ב)
קיא צח	הרב צבי קריזר	פרוז שחזור וקורא במקופיץ לענין שהחיינו
קיא קב	הרב אליעזר לרנר	ברכת שהחיינו בחנוכה בפורים
קט עט	הרב יאיר חזן	בענין חיוב הבעל לזון את אשתו
קיב פה	הרב אהרן שלמה וייסמן	בענין צירוף לזימון בין מצות יד למכונה
קיג קז	הרב שלמה זלמן מרק	בענין קמח של אחד מן החבורה שנפסד
קיג קיא	הרב מתתיהו שווארץ	מצוה לקיים דברי המת כשיש חובות
קיא קטז	הרב צבי בוקשפן	תענית אסתר שחל בשבת ודין טעימה בתענית
קט פה	הרב מאיר גלויברמן	בענין האיסור למלאות פיו שחוק בעוה"ז
קט קי	משה בראנד	בענין האיסור לסרב בכוס ברהמ"ז

לשון חכמים

קט קטו	הרב מרדכי יחזקאל גולדיש	זמן קריאת פרשת האזינו שמו"ח
קט קכ	הרב יעקב לויפער	בענין מבטא אות דל"ת רפה
קי קטו	הרב יעקב ביר	בענין שיטת ר"ת בשקיעה וצאה"כ (א)
קיא קיט	הנ"ל	בענין הנ"ל (ב)
קיב קכד	הנ"ל	תוספת להנ"ל
קי קלג	הרב נתן פערלמאן	פיוטי מה יפית ויום שבת
קיא קלא	הרב דרר יהודה מרגולין	בענין שיעור הרביעית
קיב קטו	הרב צבי שמעיה	בעני שיר של יום
קיב קכ	הרב נחום פישמן	שיטתו של הרא"ש בזמן השקיעה
קיד קא	הרב שלמה צבי פרידמן	בענין זמן והיקין ושקיעה והמסתעף
קיד קטז	הרב אריאל יצחק הלוי	בענין מבטא האותיות והתנועות

מנהגי ישראל

גליון עמוד

קיב קצו

מנהגי רבקה"ק מסטאלין קארליץ לשב"ק (ז) הרב יצחק יהושע שור

קיד קכג

(ח)

קיד קכח

מקור למנהג עשיית קידושא רבא בשבת הרב חיים יוסף הלוי גוטפרונד

שקורין שם לבת

הערות

קט קכג

בענין זימן ושבע ברכות ברמקול ובענין מילה ופדיון הבן אי הוי מצוה חיובית - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, ירושת"ו / בענין העוסק במצוה ומקיים המצוה שפטור אם מברך ועוד הערות שונות - הרה"ג ר' צבי יצחק אברומוביץ, רב הקריה החסידיית חצור הגלילית / בענין שעבוד ערכות או קנין - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשטט, ר"מ בישיבת קול תורה, ירושת"ו / הערות בעניני ארכבת המינים - הרב משה מנחם הכהן שפירא, מח"ס "סוכת שלום", ירושת"ו / בענין החזקת תורה - הרה"ג ר' יחיאל זילברברג, מח"ס "מנחת יחיד", ירושת"ו / בענין אכילת פסח שני על החמץ - הרב זאב פריינד, ר"מ בישיבת אבני נזר, ירושת"ו / בענין הזכרת ר"ה בברכה"ו בסעודה שלישית ובענין נשים כליל הסדר - הרב מנחם נחום כריזל, ירושת"ו / בענין ברכת הגפן בשניו מקום כסעודת ליל שבת - הרב בן ציון קוק, ירושת"ו / בענין אם שוחפות יששכר וזבולון מגרעת מחלק יששכר - הרב דוד פלק, מח"ס "בתורתו יהגה" רמות, ירושת"ו / בענין אכילת פירות שביעית אי הוי מצוה קיומית - הרב חיים רוטנברג, ירושת"ו / על צורת הפיוט וכל מאמנים - הרב אשר גרוסברג, ירושת"ו / בענין צורת אמירת הפיוטים "וכל מאמנים" "לאל עורך דין" - הרב יעקב שטרנפלד - מצלה עמוס / ברכות המצוות במקום פטור דעוסק במצוה - הרב פינחס רוזנבוים, מח"ס "אסוקי שמעתא" ירושת"ו / השלמה למאמר בענין שמן המשחה - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / הערות שונות - הרב לוי שיש, ירושת"ו / בענין ברכת שהחיינו בפדיון הבן - הרב משה מנחם וקס, בית שמש / בענין אשת איש שגנבה ממעבידה - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס "מתנה טובה" "מעשה אומן" ביהר / הערות שונות - הרב שמואל מנדל גייגר, אשדוד / בענין אם ישראל בקבלת התורה נחשבו כקטן שגולד - חיים עוזר רוזנטל, ירושת"ו.

קי קכז

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 ליץ, שו"ב קרית אתא / הערות שונות - הרב יואל קרויס, לונדון / הערות שונות - הרב יעקב קאפל רייניץ, מהדיר כעל הטורים עה"ת, ירושת"ו / בענין תפילה בשבת - הרב נתן מאיר דרוק, ירושת"ו / הערות שונות - הרב אלעזר שמואל בריענער, ניו יארק / שאלות בדיני עוסק במצוה - הרב פינחס רוזנבוים, מח"ס "אסוקי שמעתא" ירושת"ו / בענין שיירי מצוה - הרב שניאור זלמן דיטון, ר"כ ש"ס קארלין סטאלין, גבעת זאב, מח"ס "זכרון צבי" / יששכר וזבולון ושבת 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 ויכלרד, ירושת"ו / הערות שונות - הרב מ. גוטמן, בני ברק / הערות שונות - הרב מאיר סנדר, ירושת"ו / קדמתי בנשף ואשועה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך" בני ברק / גדר דבש האמור בתורה ובחז"ל - משה אהרן אייזיק, ירושת"ו.

קיא קלז

בענין מבטא אות דל"ת רפה - הרה"ג ר' שריה דבליצקי, בני ברק / בענין הנ"ל - הרב ניסן שרוני, מח"ס "אם למקרא" אשדוד / בענין הנ"ל - הרב יצחק ידידיה שלומוביץ, בני ברק / בני בכורי ישראל - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס "מכת"ם ליעקב", ירושת"ו / סעודת פורים ועשרה בטבת כשחלו בשבת - הרה"ג ר' משה מנחם שפירא, מח"ס "מורשה" ירושת"ו / בענין כפיה על המצוות - הרב אשר אנשיל שווארץ, ר"מ בישיבת "אמרי שפר", ירושת"ו / בענין החיוב לפרנס ביתו - הרב יחזקאל שווב, בני ברק / בענין אשת איש שגנבה

מעבידה - הרב גימפל ליפשיץ, מח"ס "פליגי מים" אנטווערפן / הערות שונות - הרב אלעזר שמואל בריענר, ניו יארק / בענין השאת משואות ברה"ה - הרב אהרן פישער, בני ברק / כדין משיחת שאול ובענין הגירות דקודם מתן תורה - הרב יואב רוזנטל, רמות, ירושת"ו / האם נשתנה המציאות בזמנינו לענין מקום הדלקת נר חנוכה - הרב ח. רונבלום, ירושת"ו / בענין אכילת פסח שני על החמץ ובענין סוף זמן תפילת ערבית - הרב רפאל דוד פולק, בני ברק / בענין העוסק במצוה פטור מן המצוה, ועוד - הרב חיים אליעזר מילר, ירושת"ו / בענין יאוש באבידה - הרב יעקב ל. מודיעין עילית / בענין שבע ברכות ברמקול - הרב אהרן גודמן, בני ברק / בענין שתיית יין מכוס של ברכה לכתחילה - הרב אפרים שיינברג, ירושת"ו / הערות בכמה ענינים - הרב טוביה שולצינגר, בית שמש / הערות שונות - הרב מאיר סנדר, ירושת"ו.

קיב קלה

בענין הדלקת נר חנוכה בחדר מדרגות ובענין דין נתינה בעבד - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, ירושת"ו / בענין הדלקת נר חנוכה בחדר מדרגות - הרב יואל קטן, שעלבים / בענין אמירת פיוטים - הרב פינחס צבי זיינגער, רב ביהמ"ד בני יצחק, ניו יארק / שליחות לשחיטת הפסח - הרב משה מ. שפירא, מח"ס "מורשה", ירושת"ו / הערות שונות - הרב אשר אנשיל שווארץ, ר"מ ישיבת אמרי שפר, מח"ס "מעדני אשר", ירושת"ו / הערות על פירוש "אור החיים" עה"ח - הרב יעקב קאפיל רייניץ, מהדיר בעה"ש עה"ח, ירושת"ו / בענין השומע קריש באמצע שמרע - הרב י. ש. גינזבורג, רב מרשב עומר / בענין שיטת ר"ת בשקיעת החמה - הרב אליעזר זאב מרילוס, ב"ב / בענין קרבן פסח וזחה שבת - הרב ישראל יצחק הייבלום, ירושת"ו / בענין שינוי הלשון מוציאין ומביאין שלש שלש חזרות - הרב ישראל כהן, ב"ב / ביאור בברכת מחיה המתים - הרב אליהו נחום ולצמן, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יחיאל משה רוטהיימר, ביתר עילית / בענין השאת משואות ברה"ה - הרב מרדכי שמעון הלוי גראהמאן, לונדון / הערות שונות - הרב נפתלי צבי לייפער, ב"ב / בענין המתפלל צריך להשמיע לאוזניו במקום שיש רעש - הרב מאיר בראלי, כפר דרום / בענין אכילת זתים - הרב אברהם בוים / בענין הנ"ל ועוד - אריאל קייזר, ב"ב / בענין הנ"ל - הרב ש. פישל, ירושת"ו / הערות שונות - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס גם אני אורך, ב"ב / בענין אות דל"ת רפה - הרב יעקב לויפר, ירושת"ו / בענין בריקת הסכין - הרב אברהם חיים הרש, מח"ס "ביכורי אברהם", ב"ב / בענין החיוב לספר ביציאת מצרים כל הלילה - יוחנן רוזנברג, ירושת"ו / הערות שונות - עמנואל מולקנרוב, ירושת"ו / הערות שונות - בן ציון פרישמן, חדרה / הערות בדברי רש"י הק' - הרב נחום לייפער, ירושת"ו.

קיג קטו

בענין שבע ברכות ברמקול - הרה"ג ר' אפרים גרינבלט, מח"ס "רבבות אפרים" מעמפיס / בענין העוסק במצוה פטור מן המצוה - הרה"ג ר' צבי יצחק אברומוביץ, רב הקריה החסידית תצור הגלילית / משיחה בשמן המשחה - הרה"ג ר' יחיאל זילברברג, מח"ס "מנחת יחיר" ירושת"ו / כתב אשורית וכתב עברי - הרה"ג ר' משה מ. הכהן שפירא, מח"ס "מורשה", ירושת"ו / בענין ברכה על היין בסעודת ליל שבת כשמשנה מקומו - הרה"ג ר' יהושע בריזל, רב שכונת פרי הארץ, גבעת זאב / הערות שונות - הרב יצחק שמואל שווארץ, רב ביהמ"ד קאלשיץ, ב"ב / ויקח קרח, ואתפליג - הרב דוב בעריש ראזענבערג, מח"ס "דבר טוב" ציריך / על התמיהות בדברי רש"י ז"ל - הרב יעקב קאפיל רייניץ, מהדיר בעה"ש על התורה, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אליהו כהן, חל ציון / בענין הנ"ל - שלמה זלמן בוים, קרית צאנו, נתניה / בענין היתר של אכילת זתים עם שמן זית - הרב יצחק יוסף לרנר, מח"ס "שמירת היום והנפש", ירושת"ו / בענין הנ"ל ועוד הערות שונות - הרב נאור מאיר עמאר, אור עקיבא / בענין עבודה בבית המקדש לעתיד לבא - הרב מרדכי א. כ"ץ, קרית ישמח משה / בענין הזמן שבין עלות השחר להנף החמה - הרב משה רבינוביץ, ירושת"ו / בענין משיחת יהושע - הרב יואב רוזנטל, רמות ירושת"ו / בענין העונה לא יגביה קולו יותר מן המבכר ועוד הערות שונות - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אורך" ב"ב / בענין שומע כעונה אם שח באמצע - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס "זכרון צבי" ירושת"ו / בענין זמן שקיעה לר"ת - הרב יעקב ביר, ב"ב / בענין החיוב לפרנס ביתו - הרב יאיר חזן, ירושת"ו / שאלות בענין פטור דעוסק במצוה בטעות שחיסה והמסתעף - הרב ראובן לין, שו"ב קרית אתא / המערת ימים בספרי הרה"ק מזידיטשוב זיע"א / הרב יהושע מונרשיץ, ירושת"ו / על דעתו של החתם סופר בענין ל"ג בעומר - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס "ברכת מועדיך" ירושת"ו / הערות בעניני זמנים ושיעורים - הרב שלמה צבי פרידמן, ב"ב / בענין העונה אמן לא יגביה קולו יותר מהמבכר - הרב משה המבורג, בית שמש / אם מותר ללות כשאינן יודע האין ישלם - הרב אברהם אלימלך ברי"נ בריזל, ירושת"ו / בענין ישראל קודם מתן תורה היו קטן

שנולד - הרב אלימלך בלייברג - ירושת"ו / על הפיוטים "מה יפית" ו"יום שבת קודש הוא" - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / בענין הפיוט לפורים לרבינו יצחק אלאחרב זלה"ה - הרב אברהם יעקב איצקוביץ, ירושת"ו.

קיד קלא

בענין נשיאות כפיים בתפילת נעילה - כ"ק הרה"צ ר' לוי יצחק הורוויץ אדמו"ר מבוסטון שליט"א / אמירה לנכרי שבות - הרה"ג ר' אפרים גרינבלאט, אב"ד מעמפיס, מח"ס שו"ת "רכבות אפרים" / בענין הקושיות בדברי רש"י על התורה - הרב ש. פ. רימלר, רב בברוקלין / רחיצת מקצת גופו בצונן בתשעה באב - הרב משה מ. שפירא, ר"מ בישיבת "ראשית חכמה", מח"ס "מורשה" ירושת"ו / בענין ברכה על הנחת תפילין לקטן לפני בר מצוה - הרב יוסף דוד הלוי ליינער, ניו יארק / בענין שמות בני ישראל על אבני האפוד - הרב נתן קמנצקי, ירושת"ו / בענין כל תאחר בצדקה ובנזירות - הרב דוד אריה ציינווירט, מח"ס "ידי קידוש", ביחר / בענין מיתת הדגים במכת דם ובשלשה מקומות שכתב רש"י - הרב דוד משה שווארץ, נתניה / הערות בפ"ק המסכת חולין - הרב ברוך מנחם ריזל, בני ברק / בענין אלו ואלו דברי אלקים חיים - הרב אברהם יהושע העשיל בינעטה, מונטריאל קנדה / בענין גדר דבש האמור בתורה וחז"ל - הרב יעקב מאיר טיגרמן, בני ברק / בענין מחצית השקל - הרב אהרן יושע געלדציילער, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יואב רוזנטל, רמות, ירושת"ו / בענין ברכה על היין בשינוי מקום כליל שבת - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / הערות שונות - הרב רפאל דוד פולק, בני ברק / כרין עשרה לחזרת הש"ץ - יעקב קארפ, קרית ספר / הערות שונות - הרב מאיר סנדר, ירושת"ו.

תיקוני סופרים

בענין אכילת פסח שני על החמץ ובענין "יקום פורקן" ביחוד - הרב יהושע מונדשיין, ירושת"ו
על חשבון היחס בין קוטר לעיגול ובענין הגהות תמ"ש - הרב יהודה לביא בן דוד, ירושת"ו

קיא קסז

תיקוני סופרים - הרב פרץ מנחם גרבר, אלעד

קיב קסא

על ספר "חמדת הימים" - הרב משה אייזיק בלוי, רמות, ירושת"ו
כמה שוה ההנאה דמחילת מלוה - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס "מעשה אומן", ביחר
הערה בספר "חפץ חיים" - הרב אברהם דהן, ב"ב

קיג קנה

הערות לשושלת משפחת הורביץ (הלוויים) - הרב דוד נחמן רוטנר, ירושת"ו
בענין פירוש רש"י למסכת הוריות - הרב בצלאל דבליצקי, ב"ב

קיד קנב

הערות ותיקונים בפירוש רש"י על מגילת איכה פ"א - הרב שמואל הלוי הלפרין,
מח"ס "השיר לשלמה" על שיר השירים, בני ברק
הגהה ברי"ט אלגוי בכורות - הרב כתריאל דוד קאפלן, ר"מ ישיבת "תורת חכם" ירושת"ו