

ב"ה
שנה כג
גליון ה (קלז)
סיון - תמוז תשס"ח

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

E-mail: amachon@zahav.net.il

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 ובתפוצות

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - 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 "נזר ישראל" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
כולל אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית
כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד יו"ד - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

© כל הזכויות שמורות

יו"ל בסיוע משרד המדע והתרבות - מנהל התרבות

התוכן

עמוד

ה	רבי יוסף קורקוס זלה"ה מרבני ירושלים (- ר"ס -)
טו	רבי שמחה ביק זצ"ל אבד"ק מהליב (- תרמ"ז)

גנוזות

בענין משכנתא דסורא
בענין ירושת רבנות

חירושי תורה

יז	הרב אליהו גרינצייג אוצר מפרשי התלמוד, ירושת"ו	בענין שביעית בפירות נכרים
לב	הרב פינחס הלוי סגל ר"מ כשיבת מכוונקא, בני ברק	באונס ופקוח נפש, ורצון בלא"ה האם הוה עבירה
לז	הרב יהודה דוב שפיצר בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בסוגיא דאחרין לפלוני
מ	אברהם מאיר רובינשטיין ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בסוגיא דמעלין לכהונה עפ"י עד אחד
מו	דוד צבי רוזנטל ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בשיטת הרשב"ם בענין כליו של לוקח ברשות מוכר
נז	יוחנן ברי"צ בריזל ישי"ק "זכרון אלימלך" קארלין סטאלין, ירושת"ו	בקושית הירושלמי במצה של חדש ובענין חצי שיעור (ב)

בירורי הלכה

עט	הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון ר"כ או"ח קארלין סטאלין, ביתר	בדיני ספירת העומר
פג	הרב פינחס בונדי עיה"ק ירושלים תובב"א	ספיחי שביעית שיצאו לשמינית
צו	הרב יוסף צבי הלוי הברפלד ר"כ "סמיכת חכמים" מח"ס "אוצר מצות תפילין"	בענין קשר תפילין
קא	הרב צבי בוקשפן בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו מח"ס "פתחי דעה - ריבית"	בדין זכיית עכו"ם לישראל וישראל לעכו"ם וזכיה ושליחות מעכו"ם לעכו"ם
קז	הרב עמרם בלוי כולל יו"ד קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין תנור דטחו ביה טיחיא וסוגיא דנ"ט בר נ"ט
קיב	הרב מאיר הכהן שבדרון בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	בחיוב פריעת חוב בלא תביעה

לשון חכמים

ק"ז

הרב יוסף חיים מזרחי
מהדיר סידור "עוד יוסף חי"

בענין ניקוד ברכת להתעטף בציצית

קלה

הערות

תלת מילי בדיני שביעית מהגאון רבי גרשון לפידות זצ"ל ובענין גזל לחם אי מברך עליו ברכהמ"ז - הרב ידידיה גרוסברג / בענין שיעור כזית לאכילת מצה - הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון, ר"כ או"ח קארלין סטאלין, ביתר / בענין גבול הדרומי של ארץ ישראל - הרב שמעון מן, בית שמש / בענין אמלתרא בנר חנוכה למעלה מעשרים - הרב גדעון עטייה, מח"ס "עצי הגפן" ו"גביע הכסף" ירושת"ו / בישוב המנהג למה בזמנינו אין כל המוכרים מקפידים לקיים מצות "צדק משלך ותן לו" - הרב דוד נתנאל שווארץ, מח"ס "יד המשפט" אשדוד / שלח חלות לחבירו ונזכר ששכח להפריש חלה האם מותר לו להפריש בשבת - הרב יהודה מושקוביץ, בני ברק / בענין שיטת הט"ז בכתיבת תפילין - הרב אליהו משה קופל, בני ברק / בענין שהחיינו בימי הספירה - הרב עמיחי כנרתי והרב יואל קטן, מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים / האיך רץ אברהם אבינו ע"ה לקראת המלאכים - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך" ב"ב / ישראל והתורה - הרב צבי קריזר ב"ב / בענין מכירת חמץ בער"פ שחל בשבת - הרב מ. אהרנסון, מודיעין עילית / בענין אורך כ"ף פשוטה - הרב חיים רבינוביץ, בני ברק / בעובדא דרוניא בבבא בתרא דף ה' - מאיר שמעיה, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / הוספות למאמר בענין מצה של חדש - יוחנן בריזל, ישי"ק "זכרון אלימלך" ירושת"ו / בענין ברכת "חכם הרזים" - שלום מרדכי ברי"ה הלוי סגל, ישי"ק בית אשר קרלין סטולין רמות.

כתבים

קנט

הרב אברהם אביש שור

בית המדרש וולפה

"וואלפערס שולכין" בקארלין

גנוזות

רבי יוסף קורקוס זלה"ה

מרבני ירושלים תובכ"א

מהר"י קורקוס זלה"ה מזקני הרבנים מגולי ספרד שנדד למצרים, ומשם עלה והתיישב בעיה"ק ירושלים ת"ו, הגאון המבי"ט זלה"ה נשא ונתן עמו (סי' ר"צ) הגאון הרדב"ז זלה"ה שקיל וטרי עמו (סי' מ"ט ושל"ה וש"מ ואלף ת"ד-ת"ה) ומכנהו: "... חברין וידיד נפשי זקן שקנה חכמה ובגן של קדושים...".

הגרחיד"א זלה"ה בשם הגדולים בערכו כתב: "... וחיבר חבור נפלא על הרמב"ם ומביאו מרן בכ"מ, ומקרוב נדפס על ספר זרעים להרמב"ם, והרב חזון נחום מביא כמה לשונות ממנו... מלבד חבורו שחיבר על הרמב"ם כידוע חיבר שו"ת על לשונות הרמב"ם ששאלו ממנו וכמו שעשה הרדב"ז שחיבר חבור על הרמב"ם וראיתו כ"י, וגם חיבר שו"ת כמ"ש בתשובות שנדפסו בוויניציאה... והוזכר הרב מהר"י קורקוס בתשובות אבקת רוכל סי' ק"א וסי' ר', ודע דתשובת סי' י"ו שבספר אבקת רוכל אין תשובה זו ממרן אלא היא תשובת מהר"י קורקוס כמ"ש הרדב"ז בתשובה [ד'] ויניציאה סי' ש"מ...".

בקובץ תשובות "זרע אנשים" כת"י שקבצם לפי הנראה הגאון רבי זרחיה גוטה זלה"ה כמו שכתבנו כבר במבוא לתשובת הגאון רבי אברהם ירושלמי זלה"ה, נמצאים כמה מתשובותיו בכמה ענינים והם על לשונות הרמב"ם שהזכרנו למעלה שהדפיסם כבר הגרחיד"א זלה"ה בספרו "חיים שאל" ח"ב, וכן כותב ב"שם הגדולים" הנ"ל: "...ובאו לידי קצת תשובות מהר"י קורקוס על לשונות הרמב"ם וזכיתי והדפסתיים בסוף קונטרס חיים שאל ח"ב בס"ד... אמנם בכל מהדורות ספר חיים שאל הבאים אחריו הושמטו תשובות אלו ואינם נמצא כלל.

להלן אנו מדפיסים תשובה מרבינו זלה"ה בהלכות רבית כתיבת יד סופרו והוא חתום עליה בחתי"ק שעדיין לא נדפסה ומקורה מתוך כתה"י הנ"ל של ספר "זרע אנשים" הנמצא באוצר הספרים של ביהסה"ל ירושת"ו, וברשותם ובאדיבותם מתפרסמת לפנינו כאן.

בענין משכנתא דסורא

ב"ה

שאלה

ראובן דר במצרים ומשכן בתים אשר לו בירושלים לשמעון בניכוי וכתבו בשטר המשכונה שקבל משמעון מאה ועשרים פרחי' זהב ומשכן לו הבתים שלו אשר בירושלים שידור וישכיר ויקבל השכירו' לעצמו וינכה לו פרח בכל שנה כדן משכנתא דסורא דכתבי הכי במשלם שניא אלין תיפוק ארעא דא בלא כסף באופן שיושלם זמן משכונה זו לסוף ק"כ שנה ותצא כל החצר בלי שום דמים, והתנו ביניהם שלא יוכל שום אחד לבטל משכונה זו עד סוף ד' שנים,

כשי' והרשע' וסין עיקר געפ' אל טרפ' כן הרשע' נס כעל' מ' ע' אמס'ם
 לעשר' הרשע' ווער' הדבר' נ' כר'ו' אט'ון' א'מ'ע'נ'ת' א'ז' ה'ו'י' מ'ע'נ'ת'ה'
 ו'ה'ע'ב'ר' נ'מ'ו'ר'ה' לע'ר' ה'ר'א'ש' ו'ה'ב'ו'ס' ו'י' כ'ע'ל' ה'מ'ו'ר' ו'ר'כ'י' י'רו'ם' ו'ח'פ'ש' א'נ'ה'
 ה'ו'י' ה'ש'ר' ר'ש'י' כ'א'ז'ר' ע'ל' מ'ד'ב'ר' ה'ר'א'ש' ו'א'פ'י' לע'ש'ר' ה'פ'ו'ב'ר' א'י'ן' א'ז' מ'ש'נ'ת'
 ד'מ'ו'ר'ה' ל'א' מ'ש'נ'ת'ה' כ'נ'כ'י'ת'ה' ה'נ'ה' ל'ע'ב'ר' ה'א'ח'ו'נ'ט' א'י'פ'י' כ'א'ר'צ'ה' ל'מ'ל'ק'
 נ'ה'נו' ה'י'ר'י' כ'מ'ק'ו'מ'ר'ם' ע'פ' ה'ר'ש'ע' ו'כ'א' כ'מ'ש'נ'ת'ה' א'ז' א'מ'ר'ם' ל' א'ע'י'
 א'ל' א'י'ה' י'כ'ו'ל' ל'מ'ל'ק'ו' ד'י'נ'ה' כ'י'ן' א'ר'צ'ה' ל'א' מ'ל'ק' ו'כ'א'ז'ר' כ'ר'ב' ה'י'ו'ת'ן' ע'פ'י'ן'
 א'ל' מ'ש'נ'ת'ה' א'ז' כ'ה' ז'מ'ן' א'י'ו'י'ן' י'כ'ו'ל' ל'מ'ל'ק' ו'א'ח'ר' י'כ'ו'ל' ל'מ'ל'ק' א'ל' ה'י'ו'ת'
 א'י'ו'י'ן' מ'ש'נ'ת'ה' ד'י'נ'ה' כ'י'ן' א'ר'צ'ה' ל'א' מ'ל'ק' ו'כ'י'ן' א'ן' ה'ד'ב'ר' כ'ר'ו'ר' -
 א'מ'ע'ל' מ'י'ו'ר' א'ז' ה'ל' ש'ט'ס' א'ך' א'ס' ל'א' ה'ק'ר'ו' מ'ן' מ'ש'נ'ת'ה' ד'מ'ו'ר'ה' ח'ל'ס'
 כ'ה'ו'ר'ה' ל'ע'י'ב'ר' ה'ר'ב'ה' מ'ה'מ'י'ת' א'י'ם' כ'י'ן' ד'ה'נו' כ'ע'ב'י'ד'ה' ו'כ'א'ר'צ'ה' ל'א' מ'ל'ק'
 ו'ה'ו'י' נ'ס' ל'ע'ב'ר' ה'ר'ש'ע' ו'כ'א'ז' כ'מ'ן' ה'מ'ו'ר'ה' ו'א'פ'י' לע'ש'ר' ה'ח'ו'ל'ק' ו'מ'ו'כ'ה'ס'
 א'נ'ס' ז'ה' א'פ'ו'ר' מ'ח' ה'י'כ'א' א'כ'כ'ר' ח'ל'ס' א'י'ן' מ'נ'כ'י'ן' ל' מ'ח'ו'ב'ו' ל'א'ס' ד'א'פ'ו'ק'
 ה'ו'י' כ'ע'ט'ר' ר'ו'ב' ה'מ'פ'ר'ש'י' ו'כ'מ'ן' א'ר'צ'ה' ש'כ'ר' א'ח'ו'נ'ט' א'י'ן' ש'ק'ל'ן'
 ו'כ'ו'ל'א'י' א'י'ן' ל'ג'ו' ל'ר'ב'ו'ס' ל'א' ה'ח'ו'מ'ו'ר'ה' כ'ע'ש'ר' ה'מ'ס'ס' ה'ס'ך' מ'כ'ה' ל'א'
 ה'מ'פ'ר'ש'י' ו'כ'א' א'כ'כ'ר' נ'ה'נו' ה'י'ר'י' כ'מ'ן' ה'א'ר' ו'כ'מ'ו'ר' א'ז' כ'מ'ן' ל'ע'י'ך'
 א'ח'ר' ה'מ'נ'ה'ן' כ'י'ן' ל'א'ש'ל' ר'כ'ו'ב' מ'ש'נ'ת'ה'ס' כ'ך' ו'ע'י'ד'י'ך' מ'פ'י' מ'ו'כ'א' מ'מ'ה'
 א'ה'נו' ע'פ' ה'ר'ש'ע' ו'כ'ך' ע'ר'א' ה'ל'ו'ב' ו'ה'מ'ל'ו'ה' ו'ה'ו'י' כ'ק'ב'לו' ע'ל'יה'ס' כ'ע'
 מ'ק'ו'ס' ז'ה' ל'כ'ו'ן' ע'פ' א'ו'ר'ם' ה'מ'ו'ס'ק'י' כ'ד'ב'ר'ה' ו'א'ע'י' ל'כ'ב'ר'ת'ל'ג' א'י'ן' ר'א'ו'
 ל'ע'ז'ו'ר'ב'ן' מ'ח' ל'א' מ'ן' א'ל' א'ב'ע'ל' מ'ט'ו'ר'ת'ן' ו'מ'ש'כ'כ' ה'מ'ש'נ'ת'ה' א'ל'כ'
 כ'י'ו'ר' א'י'ו'י'ן' י'כ'ו'ל' ל'כ'ו'ר' א'ח'ר' ד'ך' כ'פ'י' ה'ט'ו'י' א'ה'ר'ת'ן' כ'י'ט'ה'ס' ו'ק'ר'ו'ב' ה'י'ה'
 ל'ע'ל' א'כ'ה' א'ך' א'ס' כ'א' ל'מ'ו'ע'ש'ו' מ'א'כ'ו'ל'ת' מ'י'ו'ר'ת' ל'א'ן' ל'א' כ'מ'ע'ה' ע'ד'
 ש'י'פ'ר'ע' מ'ט'ו'ר'ו' ו'ל'א' י'מ'פ'י'ק' כ'מ'י'ו'ר' א'ס' א'י'ן' א'ן' מ'ה'מ'ע'ס' א'כ'פ'ר'ת' כ'ו'ן'
 ש'ה'י'ת' מ'ו'ר'ת'ה' ל'ע'ש'ר' ה'ר'כ'ה' מ'ן' ה'מ'פ'ר'ש'י' א'ל' א'ל' ע'י'ך' כ'א'ת' ו'מ'ע'ס'
 ז'ה' ה'י'ה' מ'פ'י'ק' ל'ל' ד'ב'ו'י' ה'ש'א'ה' כ'מ'י' ה'ו'י' א'ז'ר' א'ש'ר' י'כ'א' ל'כ'ת'ל'
 מ'ש'נ'ת'ה' א'נ'ע'ש'ר' ע'פ' ה'ר'ש'ע' ו'כ'כ'י'ס' א'ז'ר' ע'מ'ן' ו'ה'מ'כ'ו'מ'ו' כ'ך' ה'ל'ו'ב'
 ו'ה'מ'ל'כ' ו'כ'א' כ'ה'ו'ר' א'ה'נו' ה'י'ר'י' כ'מ'ן' ה'א'ר' ע'פ' ד'ב'ה' ה'ר'ש'ע' ו'מ'ו'ע'ר'ו'
 כ'מ'ן' א'כ'ר'ת'ה' א'י'ך' כ'כ'א' ו'נ'א'ח' ל'ה'ס' ד'ב'ה'ס' כ'א'ל'ס' ו'ג'מ'א' א'ל'כ'ס' כ'א'ל' ו'ל'א'
 ה'מ'ו'ל'ע'ו'ל' מ'ט'ו'ר'ך' ל'ע'ו'ל'ם' ז'ה' ו'ד'ל'א'י' ח'י'נו' נ'ר'ח' א'י'ג'י'ה' כ'י'ל' א'ו'ס' כ'ל' כ'ח'
 ל'ע'ז'ו'ר'ת'ן' א'מ'נ'ס' א'ס' י'ר'ש'ה' ל'ה'נ'ה'י'ב' ה'ע'ס' מ'כ'א'ן' ו'ה'ל'מ'ה' ע'פ' ד'ב'ה' ה'ח'ת'ו'מ'י'ה'
 ל'ה'ר'ח'יק'ס' מ'ח'ש'ש' א'י'ו'ר'ו' י'כ'ו'ל' ל'ע'ז'ו'ר'ב'ן' ו'ר'ב'א' ע'ל'ו' כ'ר'כ'כ' ו'ה'ע'ר'א'ה' ל'ע'ו'ל' ע'פ'ר'ת'
 ה'ע'ב'ר'ת'ן' ו'י'ו'ס'ף' ק'ו'ר'ק'ו'ס'

צילום כת"י וחתומת רבי יוסף קורקוס זלה"ה

אמנם אחר הד' שנים אם ירצה ראובן לפרוע המעות אחר החשבון מהנכוי מיד כשיפרעם לו יצא מהחצר, וכן אם ירצה שמעון לתבוע מעותיו נתחייב ראובן לפרעם לו ומיד כשיפרעם אחר החשבון מהנכוי יצא מהחצר וכל זמן שלא יקבל מעותיו ידור בכל החצר עד שיושלם זמן המשכונה הנ"ל, ואם יצטרך לבא ראובן עם ביתו לירושלים ידור באיזה בית שירצה ויפרע השכירות לשמעון, כמו שפורעים אחרים וכו' זה לשון המשכנתא. ועתה אחר שעברו הד' שנים בא שמעון לתבוע מעותיו מכח התנאי הנז', והשיב ראובן כי אותו תנאי הוא באיסור כי דין משכנתא דסורא הוא שלא יוכל לכופו לפרוע עד סוף הזמן שתצא בלא מעות, וזהו המעם שהיא מותרת יותר משאר משכנתא בנכיתא, וכיון שכן ראוי לסלק ולבטל את האיסור שהוא התנאי הזה ולקיים ההיתר דהיינו משכנתא דסורא הכתובה תחלה שכוונתם היתה כדי משכנתא דסורא גמורה מבלתי שיוכל לכופו לפרוע כלל, ושמעון השיב שהוא לא נתן המעות רק על תנאי זה כי לא רצה מעולם שישתקעו מעותיו בידו עד תומם ולכך חזר ופירש שיוכל לתבעם אחר ד' שנים, יורה המורה הדין עם מי, ויבאר לנו פרטי דיני תנאי משכנתא זו, ושכרו כפול מן השמים.

תשובה

הדבר נר' פשוט לע"ד שהדין עם שמעון, וראובן חייב לקיים תנאו ולפרוע לו מעותיו ומסדרין אותו כדין כל בעל חוב כי כל משכנתא שנעשית באיסור אבק רבית הרי היא קיימת ע"פ הדרך אשר הסכימו ביניהם ואין מקום לבטל אותה לא כולה ולא מקצתה, ומה שאמרו המפרשי' שמבטלי' האיסור היינו שמונע הלוח את המלוה מהריוח ומאכילת הפירות כי הוא האיסור אבל לא אמרו שנבטל את התנאי הגורם את האיסור כדי שיהא מותר לאכול הפירות כי אין לנו לחדש דבר מדעתנו מה שלא הסכימו הם מתחלה עליו, ואי אפשר ללווה לזכות במעותיו של מלוה אלא מה שהמלוה מוכה לו וע"פ הדרך אשר זיכה אותם לו אבל לזכות בהם בדרך אחרת ובאופן חדש אין לנו ועיקר המשכנתא ותנאיה שרירין וקיימין אף אם יש בדבר אבק רבית וכאשר אברר ואכריח בראיו' ברורות ופשוטות, ותחלה אבאר כי משכנתא זו גם אם היה הדבר מבורר ומוסכם מכל המפרשי' שמשכנתא דסורא המותרת לצורבא מרבנן אינה אלא כשאין המלוה יכול לכופו את הלווה לפרוע לו מעותיו כלל וכדברי הרמב"ן ובעל מגיד משנה ובעל נמקי יוסף היינו כשכתבו משכנת' דסורא סתם, אבל אלו כיון שפירשו והתנו בדבר שיוכל לתבוע מעותיו אחר ד' שנים הדבר ברור כי מה שכתבו תחלה כדין משכנתא דסורא וכו' אין פירושו שלא יוכל לתבוע מעותיו לעולם שא"כ נמצאו דבריהם סותר' זה את זה בתוך כדי דבור אלא כוונתם בזה שאם לא יתבע מעותיו כלל תצא המשכנתא הזאת מידו בסוף הזמן בלא כסף ובלא מחיר וכאשר חזרו ופירשו בסוף דבריהם וכל זמן שלא יקבל מעותיו ידור בכל החצר עד שיושלם זמן המשכונה הנ"ל, והכוונה בזה שלא יהיו המעות אחר ד' שנים כמלוה בידו ולא יאכל פירות אלא יאכל כל זמן שלא יפרע המעות ובודאי ילמד סתום מן המפורש ולא סתרי אהדדי ולא תרי מילי נינהו עד שנאמר שנבטל האחד ונקיים האחר דכולהו חדא מילת' היא והתנאי פירו' המשכנת' ועיקרה הוא כי מתחלה לכך נתכוונו אלא שרצו והסכימו שאם לא יפרע לו שתמשך המשכונה עד סוף הזמן כאשר כתבתי, או שחשבו כי בכתיבת סכום השנים בשטר יש מקום להתיר יותר וכאשר יתבא' שהוא דעת הרבה מן המפרשי', ועכ"פ ילמד עליון מתחתון וכל מקום שאנו יכולין לקיים דברי השטר שלא יהיו סותרים זה לזה אפי' ע"י פירו' דחוק ראוי לנו לקיים כ"ש בהיות הדבר מפורש וברור כי לכך נתכוונו לכתחלה ולא כדין משכנתא דסורא לגמרי אמרו

דאפש' שטען לקרות אותה משכנת' דסורא ולא מפני זה נניח את המפורש ומה שהסכימו בו שניהם וע"מ כן נתן זה מעותיו ומשכן זה ביתו, ואיך יעלה על הדעת שנבא אנחנו לבטל מה שהסכימו הם עליו בשעת נתינת המעות ונכריח אותו להשקיע ולהחליט מעותיו ביד ראובן כל ימי חייו וחיי בניו אחריו מה שהוא מתחלה נשמר ונוהר ממנו בשעת נתינת המעות ולא זיכה ללווה במעותיו אלא על תנאי שיוכל לתבעם בסוף ד' שנים כי חשש שבתוך הזמן הארוך הוה יעני ויצטרך לבריות ולא יוכל לתבוע אותם ויאכל הלה וחדיו וזה ילך וישאל על הפתחים זו ודאי אינה תורה, וכיוצא בזה כתבו בתום' (כ"מ סו: ד"ה והלכתא) וז"ל דאי בתחלת הלואה אע"ג דהוי באתרא דלא מסלקי כיון שוה עומד וצווה האיך יוכל לקנות אלא מה שהוא מקנה לו, וכן כתב גם הרא"ש ז"ל כיון שהמלוה פתח ואמר אני אלוה לך אדעת' שתסלקני כשתרצה ואדעת' דהכי קיבל ממנו המעות ומשכן לו שדהו אי אפש' למלוה לזכות אלא מה שוה מקנה לו, והדבר נר' פשוט מעצמו שאין בשום אחד כח לבטל התנאים שהסכימו מתחלה עליהם ואין בשום אדם כח להשקיע ולהחליט מעותיו של זה שלא מדעתו רק למונעו מאכילת הפירות והוא האיסור וכמה שאמרו (שם עב.) גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית, וגם בזה יאמר הלה על דעת כן נתתי מעותי ומסדרין אותו וכאשר יתבא, וכל זה אני או' אם היה פירו' משכנת' דסורא מוסכם כמו שכתבתי, כ"ש כי הרבה מן הפוסקי' הסכימו כי משכנת' דסורא היא אפי' שיוכל המלוה לתבוע את הלוח ולא בהכי תליא טעמ' דהיתירא וזה מפורש בדברי הרא"ש למעייין בדבריו כי הוא כתב דמשכנת' דסורא אפי' באתרא דמסלקי היא והוא דעת כל המפרשי' זולתי הראב"ד ז"ל דמפר' באתרא דלא מסלקי דוק, וגם כתב עוד שכיון שאמרו במשכנת' באתר' דמסלקי שביעי' משמטתה מכאן יש ללמוד שכמו שהלווה יכול לסלק המלוה כך המלוה יכול לכופף את הלוח ולומר' לו פדה משכונך שלך והוקש' לו כיון דמשכנת' דסורא באתרא דמסלקי היא מה טעם להתיר בה יותר משאר משכנת' בנכיתא, ותיריך שכיון שכתב סכום השנים בשטר מיחזי כמכר ושרי הרי מבוא' במה שכתבנו שדעת הרא"ש דמשכנת' דסורא נמי יכול המלוה לכפות את הלוח לפדות את המשכון דהא באתרא דמסלקי קאי ואתרא דמסלקי כך דינו כמו שנתבאר' מדבריו, וטעם ההיתר לא תלה אותו אלא משום כתיבת סכום השנים בשטר וזה נר' ברור בדעתו, ונר' שהוא דעת התום' ודבריו הם דברי התום' (שם סו: ד"ה במישלם) שכן כתבו על משכנת' דסורא ז"ל תימ' מה בין זה למשכנת' בנכיתא דעל כרחו יכולין לסלקו וכו' וזה דוחק לומר' דבנכיתא אין דרך לנכות אלא דבר מועט אבל במשכנת' דסורא רגילין היו לשום כדי שוויו דהא משמ' דמשום דכתבי הכי שרי וי"ל דמאחר שמפר' כן לא מיחזי כהלואה אלא כלוקח ממנו פירות שנים הללו באותן דמים אבל כשאינו כותב לו כך אלא מנכה כל שנה ושנה בפני עצמה נר' כאלו מוזיל לגביה פירות אותה שנה בשכר מותר המלוה כדתנן וכו' ואפי' אם נאמ' שלא יוכל לייקר לו פירות של שנה אחרת דמסתמ' אין באין לעשות תנאי חדש בכל שנה מ"מ הואיל ולא קצבו סכום כל השנים לפר' בשטר במשלם שניא אלין תיפוק מיחזי כהלואה ע"כ, הרי מפור' שכונתם כמו שכתבתי בדעת הרא"ש שהתיר משכנת' דסורא הוא מפני שכותבין בשטר סכום כל השנים דאו מיחזי כמכר ולא כהלואה ואין הדבר תלוי בשיוכל לתבוע או לא יוכל, וגם ר"י בעל הטורים כתב (יו"ד סי' קע"ב) בטעם ההיתר ז"ל שכיון שכתב סכום כל השנים ואינו יכול להעלות בכל שנה יותר ממה שקצב עמו לא דמי להלואה ע"כ מוכח דבהכי תלי טעמ' אלא משמ' קצת דפליג על דברי התום' במה שכתבו שגם בשאר משכנתא אינו יכול לייקר הפירות, ולגבי אתרא דמסלקי כתב בדברי הרא"ש אביו שכתבתי, מעתה נר' הדבר מוכרח שדעתו במשכנת'

דסורא שיכול המלוה לכופ את הלוח לפדות את משכונו וכדעת התוס' ואביו ז"ל, גם רבי' ירוחם כתב ובמקום שאין רגילות לעשות בלא סילוק אין היתר אלא במשכנת' דסורא במשלם שניא וכו' ואע"ג דמצוי לסלוקיה בתוך זמן זה וכו' ובאתרא דמסלקי כל אימת דמייתי זוזי כמו שהלוח יכול לסלק בן המלוה יכול לכופו, מוכח מדברי' אלו שדעתו כמו דעת התוס' והרא"ש והר"י בנו כמו שכתבתי.

עוד כתב הרא"ש בפסקיו ז"ל כללא דמילת' לפי' רש"י ולפי' התוס' משכנת' באתרא דלא מסלקי אפי' בלא נכיתא שרי דהוי כמכר עד אותו זמן וכן משכנת' דסורא אע"ג דמצוי מסלק ליה ומנכה מחובו כפי שנים שאכל מ"מ כיון שכתב סכום השנים מחזי כמכר ובאתר' דמסלקי בלא נכיתא הוי אבק רבית ואין יוצאה בדיונין ובנכיתא שרי עכ"ל, נר' מדברי' אלו שדעתו לומ' שגם לרש"י ז"ל הדבר תלוי בכתיבת סכום השנים בשטר לא בזולת זה וכפי שטת התוס' ושטתו, ודעת הרמב"ם בזה אינו מבוא' בדברי' אלא שהרב בעל מ"מ (הלכות מלוה ולוה פ"ו ה"ח) לתרץ קושיית הראב"ד שהקשה על הרמב"ם שפיר' משכנת' דסורא באתרא דמסלקי דמה בין זה למשכנת' בנכיתא וכי יש הפרש בין נכיתא רבה לנכיתא זוטא והיא הקושיא שכתבתי בשם התוס' והרא"ש כאשר כתבתי, ולתרץ קושי' זו כתב בדעת הרמב"ם כדברי הרמב"ן שהדבר תלוי כמה שאין ביד המלוה לכופו לפרוע וכבר אפש' שדעת הרמב"ם לחלק בדברי התוס' והרא"ש שכתבתי, ומ"מ כיון שאמרה הרב בעל מ"מ עליו יש לסמוך לענין מעשה ואפש' שיש איזה הכרח בדברי הרמב"ם לזה, ומ"מ כיון שלדעת התוס' ושאר המפרשי' שכתבתי משכנת' דסורא נקראת אפי' אם יוכל המלוה לכופ את הלוח לפרוע מעותיו הדבר ברור כי שטר זה מסיפיה לרישיה מדריש וחדא מילתא היא ואין כאן מקום לומ' תפוס לשון ראשון דהיינו משכנת' דסורא ובטל לשון אחרון דהיינו מה שהתנה שיוכל לתבוע מעותיו אחר ד' שנים דכולה חדא מילת' היא וכדעת אותם המפרשי' מתפרש שטר זה ואין זה צריך לפנים.

וגדולה מזו אני אומ' דאפי' אי הוו תרי מילי דסתרי אהרדי היה מקום לדון ולומ' דתפוס לשון אחרון וכיון שבסוף לא רצה זה ליתן מעותיו רק על תנאי זה וע"פ תנאי זה קנו מידם ובוה הסכימו הרי תנאי קיים אפי' אם יהיה בדבר אבק רבית כי אי אפש' ללוח לזכות במעותיו של מלוה אלא על הדרך אשר זיכה אותו לו וקודם שקנו מידו יכול המלוה לחזור ולהתנות מה שירצה ועל פי דבריהם האחרוני' חל הקנין אלא שאין אנו צריכין בנושא שלנו לזה, ונר' להביא ראיה ולהכריח שכל המתנה תנאי בדבר אפי' אם יהיה איסור באותו תנאי לא מפני זה נאמ' יתבטל אותו תנאי ויתקיים המעשה ממה שאמרו גבי גט (גיטין פד.) הרי זה גטך ע"מ שתאכלי בשר חזיר אם קיימה התנאי הרי הוא גט ואם לאו אינו גט, ואע"ג דודאי נושא דידן לא דמי לאותו תנאי מ"מ אני לומד משם דאפי' תנאי של איסור קרי' ביה כל תנאי שאפש' לקיימו בסופו והתנה עליו מתחלתו קיים ואי אפש' לומ' בזה שהמעשה יהיה קיים והתנאי בטל, ובודאי דה"ה לזה וכאשר כתב הגאון בספר המקח ואין מקום לחלק ביניהם וכאשר אבאר אלא אם אתה מכריחו לבטל תנאו ולסלק ממנו כחו אף הוא יאמ' על דעת כן לא נתתי מעותי וכאשר יתבא' ג"כ בדין הבא למנוע אכילת פירות שמנכין לזה חובו ומסדרין לו וכ"ש דאעיקרא דדינא פירכא דקושטא דמילתא הוא שאין זה תנאי אלא ע"פ דרך זה משכן וחייב הוא שנתחייב בכך ואין מקום לבטלו כאשר כתבתי, ויש עוד ראיה לזה ממה שאמרו (ב"מ סה:)) כמוכר שדה לחברו ואומ' לו כשיהיו לי מעות תחזיר לי קרקעי שהדין הוא שלא קנה וכשיהיו לו מעות יחזיר לו קרקעו ואינו אוכל פירות מפני שהם רבית ולא אמרו שם שיהיה המכר קיים

ויתבטל תנאי החזרה כיון שגורם לאיסור ונתינת המעות כנ"ד כמכירת הקרקע דמי, וגם כנ"ד יכול לבטל ממנו אכילת הפירות בתוך הד' שנים על הדרך שיתבאר, אבל לבטל התנאי הגורם האיסור ולקיים המשכנתא אין מי שיאמ' כן, ויש לזה עוד ראיה ממה שאמרו בפרק איהו נשך (שם 10:) האי משכנתא באתרא דמסלקי מסלקינן ליה מתמרי דאבודיא ואי אנבהיניה בסיסניה קננהו פי' אפי' שלא אכלן עדין וכתבה הרמב"ם בפר' שביעי (מהלכות מלוה ולוה ה"ד) והרי שם אע"פ שהיא משכנתא באיסור לא אמרו שנבטל הכח והיכולת שיש לו לסלקו באופן שתשאר המשכנתא בהיתר אע"פ שהיא משכנתא באבק רבית דנו בה על פי תנאם, וכן אמרו עוד (כ"ט 10:) האי משכנתא באתרא דמסלקי בעל חוב גובה ממנה וכו'*

הרי שלא אמרו שלא נבטל כח ותנאי הסילוק אלא המשכנת' קיימת ע"פ מה שהתנו ולכך כ"ח גובה הימנה ושביעית משמטתה וכאשר כתב הרמב"ם בפרו' בסוף הדברים ז"ל ואע"פ שמשכונה זו אסורה ואבק רבית היא אפש' שיהיה מנהג במעות או דרך כל מי שחוטא ומשכן באותה מדינה הואיל ואבק רבית היא הולכין אחר המנהג עכ"ל, והם דברי הר"ף ז"ל ז"ל הני שמעתתא כוליה בנכייטא נינהו ואע"ג דסבירא לן דמשכנתא בנכייטא אסירא ה"מ לכתחלה אבל אי עבר ועבדה הכי דינה כי הני שמעתתא דאבק רבית הוא ואינה יוצאה בדינין עכ"ל, וכן כתב הרמב"ן בחדושו, וכבר העמיד הרשב"א ההיא דשביעית משמטתה כשהיה לזמן ועבר הזמן דאז קרי' ביה לא יגוש כיון שיכול לתבעו הרי הדבר מבורר שכל שעבר ומשכן אין בנו כח לבטל דבר ממה שהתנו והסכימו עליו, וגדולה מזו אמרו (שם 10:) שכל הממשכן סתם באתרא דמסלקי הוי כאילו פירש ומסתלק ואם בסתם אמרו שדנין ע"פ המנהג אפי' שהוא באיסור כ"ש במפרש שיוכל לתבוע לזמן פלו' שאין מבטלין אותו תנאי ואף הלווה זוכה במעותיו של מלוה יותר ממה שזיכה לו וכמו שכתבתי למעלה מדברי התוס' והרא"ש, ועוד אמרו (שם 10:) דבאתרא דלא מסלקי אי אמ' מסתליקנא לרב פפא בדיבור בעלמא סגי ולרב ששת בקנין מיהת סגי, והרמב"ן תמה למה צריך קנין והרי לא קנו לו מעותיו אלא ע"מ כן ולכך העמידה בשאמ' כן לאחר מתן מעות, וגם בתוס' כתבו (שם 10:) ד"ה והילכתא) ונר' דמיירי לאחר שלוח ממנו סתם דאי בתחלת הלואה אע"ג דהוי אתרא דלא מסלקי כיון שזה עומד וצווה היאך יכול לקנות אלא מה שהקנה לו והם דברי הרא"ש כאשר כתבתי למעלה, ומינה לנ"ד דודאי תנאם קיים ויעשו כפירושם וזה נר' פשוט.

וכר מן כל דין הדבר נר' פשוט וברור שאין מקום בנ"ד לומ' שלא יפרע לו מעותיו אחר ד' שנים כי אין האיסור תלוי בפריעת מעות שהרי אם יתנם מדעתו אין כאן איסור, ואם באת לומ' שאם נכוף אותו לפרוע נמצינו מקיימין האיסור זה אינו כלום, כי גם אם לא נכוף אותו ולא יפרע לו המעות לא נסתלק בזה האיסור שכיון שהרמב"ן וסיעתו הסוברים שאין זו משכנתא דסורא הטעם שלהם הוא מפני שכיון שיכול לכופו לפרוע לא מיחזי כמכר ושכירות אלא כהלואה, א"כ מעתה מה נועיל כי נאמ' לו לא תפרע לו המעות ולא תקיים תנאך והרי מאי דהוה הוה והפירות שאכל באיסור אכלם כי אבל אותם ע"פ משכנתא זו דדמיא להלואה וכדרך הלואה נתנם לו כיון שהתנה כן וכתב בספר וחתם וחשב שיוכל לסלקו וכי משכנתא באתרא דמסלקי מי לימ' שאם לא סלקו או שאמרו לו ב"ד לא תסלק אותם מפני זה תהיה היתר למפרע באתרא דלא מסלקי הא ודאי נר' שהדבר ברור שכיון שהיה יכול לסלקו גם אם

* שם מבואר להיפך דבאתרא דמסלקי אין בע"ח גובה ממנה, ורק באתרא דלא מסלקי בע"ח גובה ממנה ע"ש ואולי יש כאן ט"ס.

לא סלקו דמיא להלואה דמרצונו הוא שהניחו כיון שיכול הוא לסלקו כמו שנתבא, וגם בזה הוי כאילו לא רצה לתובעו ולא מפני זה תהיה משכנתא דסורא, ואע"פ שאין דבר זה צריך ראייה בדברי הרא"ש מצאתי ראייה לדבר זה שכתב לבטל דברי הראב"ד שסובר שכל שיש מנהג שאם לא יפרע בשבוע או חדש בשנה שלא יוכל לסלקו עוד באותה שנה דחשיב כאתרא דלא מסלקי אע"פ שהיה יכול לסלקו בתחלת השנה וכתב הרא"ש עליו דלא נהירא דלא חשיב אתרא דלא מסלקי אלא כשקובע בן בשעת הלואה דאז הוי כמכר עד אותו זמן וכן סתם משכנתא בשנה ראשונה לפי שבשעת הלואה קבע לה זמן שנה והרי כמכר לשנה ראשונה אבל בשנה שנייה אע"פ שאין יכול לסלקו כל אותה השנה כיון שהיה לו לסלקו אחר הלואה לא חשיב תו כמכר לפי שכל ההיתר תלוי בקביעות בשעת הלואה שמגיע הסילוק עד זמן הקצוב עקרו הלואה ומשוי לה כמכר עכ"ל, הרי דברים אלו ברורים כאשר כתבתי וקורא אני על זה מעוות לא יוכל לתקון.

ומעתה כיון שנתברר שמשכנתא זו שרירא וקיימת והתנאי קיים וחייב להחזיר לו מעותיו יש להסתפק אם יוכל להפרע מהפירות ולנכות דמיהם מהמעות שתחת ידו אם לאו ויתבא' גם זה בע"ה, ועיקרן של דברים בזה הוא שאם יבא הלווה לב"ד ויאמ' הנה פלו' זה איני רוצה שיאכל פירות מכאן והלאה כי הוא אבק רבית יכול לעשות כן ומונעים אותו מאכילתן ומ"מ המלוה יאמ' לו תן לי מעותי כי ע"מ כן נתתי אותם ומגבין לו חובו כדין כל בעל חוב וכאשר כתב בעל מ"מ בשם הרשב"א ובעל נמקי יוסף בשם הראב"ד, ומ"מ באתרא דלא מסלקי אינו יכול לסלקו מאכילת פירות לגמרי אלא אוכל אותם בשוויים ואפי' יתמו דלאו בני מחילה נינהו על דעת תנאי אביהם אוכל וכאשר כתב ריב"ש בשם הרמב"ן, ונר' שגם בזה יכול המלוה לומר' לו תן לי מעותי כי לא על דעת כן נתתים לך וע"פ מה שכתב ריב"ש בשם הגאון ז"ל ודע שכל מקח שנעש' באיסור אין מבטלין אותו אלא המקח קיים ומבטלין האיסור כגון מי שפסק על הפירות קודם שיצא השער וקנו מידו וכשיצא השער הוקרו הפירות שזה איסור משום רבית ואם רצה הלוקח ליקח הפירות בשוויים בענין שאין בו רבית אין המוכר יכול לעכב בידו ויאמר שיתבטל המקח שמתחלתו באיסור רבית נעשה, ומי' הלוקח ודאי יכול לחזור בו שלא ליתן בהם כשער היוקר של עבשוו שהרי לא לכך ירד שמתחלה כשער הזול פסק עמו ע"כ, ומכאן יש ללמוד לימוד גמור וראיה ברורה לנ"ד, ואין נר' לחלק ולומר' דהתם שאני מפני שהוא עצם אופן המקח כי בנ"ד אע"פ שהוא כתוב בלשון תנאי פירו' המשכנתא ועיקרה הוא זה ועל זה קנו מידם ואי אפשר' לנו לחלק אותה לחצאין וכמו שהוכחתי, וכ"ש דויל בתר מעמ' וכיון שהמעם הוא מפני שיכול לומר' על דעת כן לא ירדתי מה לי תנאי מה לי עיקר המקח, ובר מן כל דין הדבר נר' ברור שאין מקום לחלק בין תנאי זה לדברי הגאון כי לא מפני שנכתב בלשון תנאי נאמ' שאינו עצם המשכנת' כי הדבר ברור כי תיקון סופרים הוא זה כי הממשכן מתפטר עם בעל המעות למשכן ביתו לכך שנים כי ודאי כן דרך כל ממשכן לפר' לכמה שנים ממשכן אותה והסופר מתקן הענין באופן היותר נאות שיוכל, וכבר בדקתי בכל שמרי משכנתא הכתובים בעיר הזאת וכולם כתובים ע"פ זה הדרך, וכבר אפשר' שגם בנושא שכתב הגאון שיכתבו בשטר שנתחייב פלו' לתת לפלו' פירות כמעותיו והתנו ביניהם שיתן לו כשער הזול ובודאי שגם בכיוצא בזה כתב הגאון מה שכתב, וכבר כתבתי כי לא מפני שכתבו משכנתא דסורא תחלה הם שני דברים כי הכל דבר אחד הוא ולא הדורי אהיתירא כתב בן הסופר, ובודאי בנ"ד הממשכן סתם צריך לפר' לכמה זמן הוא ממשכן ודרכם בכך הוא ותנאי זה הוא עיקר המשכנתא כאשר כתבתי, ואדרבה אני אומר' שאפי' מי שסובר שם בנושא שכתב

הגאון שגם הלוקח אינו יכול לחזור בו וכאשר כתב הרמב"ן בחדושו שהמקח קיים בין למוכר בין ללוקח, ונר' שגם הוא דעת בעל נמקי יוסף שכתב אין אחד מהם יכול לומר הפסק שפסקו אינו קיים אחר שנעשה באיסור אלא יתן לו כפי השער שיש בו היתר דכן נראה מדברי ר"י בעל המורים, מ"מ בנ"ד נר' דמודו כ"ע דהתם שאני שהרי אנו מקיימי' דבריהם ופסקם שפסקו ליתן פירות בדמים אלא שאנו מונעים ממנו האיסור שכפי הפסק שפסק ד"מ [דרך משל] היה ראוי שיקח עשר סאין הח' בהתר והשנים באיסור ואנו מונעים ממנו השנים ונותנים לו השמונה ונמצא שאין אנו מונעים ממנו אלא מה שחשב להרויח בשביל קדימת המעות וכאותה שאמרו (ב"מ עב.) גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית שהרי זה אינו מפסיד ואינו מרויח והמעו' משעה ראשונה נתחלפו בפירות כיון שנתקיים המקח ביניהם ונרא' ודאי שנותן לו לערך מי שרוצה למכור פירותיו ולא בערך מי שבא לקנות ובוה אין רבית על דרך מה שכתב הרמב"ם פ"ח (מהלכות מלוה ולוה ה"ד) בבא המתחלת מי שהיו לו פירות שיכול למכור לערך מי שבא לקנות וה"ה לקנות בערך מי שבא למכור וזהו מה שכתבו בענין שאין לו רבית או כפי השער שיש בו היתר והרי זה נכון, אבל בנ"ד שהוא נתן המעות על דעת שיאכל פירות אין לנו לבטל ממנו הפירות ולעכב המעות עד ד' שנים כי לא לכך נתנם, ובהא נר' דמודו כ"ע וכ"ש כי ריב"ש כתב הדברים בפירו' וכתב בסוף דבריו כל זה ביאר הגאון, גם הרא"ש כתב דברי הגאון ולא כתב אין אחד מהם אלא ואין יכול לבטל המקח מפני שנעשה באיסור ומשמ' שסובר כדברי ריב"ש, וכ"ש כי יש לי ראייה ברורה מדברי הרמב"ם שדעתו כאשר כתב ריב"ש בדעת הגאון שכתב בתחלת פ"ח ז"ל אסור להרבות על המכר כיצד וכו' כשיתבעו בדין אינו חייב ליתן אלא מה שהיה שוה בשעת המכר או יחזיר ממכרו מידו אם היה קיים וכן אם מכר לו מטלטלין וכו' הרי זה אסור ואינו נותן לו אלא תשעים או מחזיר לו סחורתו אם היתה קיימת ע"כ, ובדאי כי מה שכתב ומחזיר לו ממכרו ומחזיר סחורתו אין הכוונה כששניהם מרוצים בכך כי לא היה דבר זה כדאי לכתבו אלא אפי' אחד רוצה ואחד אינו רוצה ונקוט מהא חדא בידך שאם המוכר יאמ' לו תן לי מדה שהתניתי עמך או תן לי סחורתי מחוייב הוא ליתן לו סחורתו אם היא קיימת ואינו יכול לעכב אותה בעל כרחו ולתת לו בשער של עכשו והרי זה אומ' לו לא ע"מ כן נתתיה לך ולשוין מחזיר ממכרו מידו משמ' ודאי דאמוכר קאי שלוקח מה שמכר על כרחו של לוקח וה"ה כשהדבר בהפך שלוקח בעל כרחו של מוכר ולפי זה דמאי האי מילת' למכר שיש בו יותר מכדי אונאה שהמתאנה יכול לחזור בו ולא המאנה כל שאינו תובע ממנו האונאה שיאמ' לו אם לא אוניתני לא היית יכול לחזור ועכשו בשביל שאוניתני תחזור, ואף כאן כל שהמוכר רוצה לתת לו הסחורה בשער של עכשו ולקחת ממנו תשעים לבד אין טענה ללוקח לחזור בו אבל אם המוכר רוצה לחזור בו יש לו טענה בזה כמו שנתבא'.

וכיון דאתינא להכי אפש' לקיים ולתריץ מה שכתב ר"י בעל הטורי' ובעל נמקי יוסף שאין אחד מהם יכול לחזור בו שלא יחלוק על מה שכתב ריב"ש דודאי קש' טובא כי הכל הם דברי הגאון ואיך יכתבו אלו הפך ממה שכתב ריב"ש, אלא נר' שכוונתם הוא באין אחד מהם יכול לחזור על המוכר בפוסק כשער הזול או הלוקח היכא דאוסף בזבניה מפני ההמתנה כי שתי חלוקות אלו כתב שם ועליהם כתב אין אחד מהם יכול לחזור ושתייהם נכללי' במקח שיש בו איסור וכאשר הזכירם הרא"ש בשם הגאון ולכך סתמו וכתבו אין אחד מהם והכוונה על מי שהיה נותן הריוח לא על חברו כי כן הדעת נותן וכדין האונאה שהזכרתי, גם ר"י בנו כתב שתי החלוקות ועליהם כתב ואין אחד מהם יכול וכו', גם בעל נמקי יוסף אפש' שזו כונתו כי

שתי חלוקות אלו נכללים בלשון מקח שיש בו איסור שכתב, ומ"מ לענין עיקר השאלה בנ"ד שכבר עברו הד' שנים אין אנו צריכים לכל זה כי בודאי אין בנו כח לבטל כחו ורשותו אשר שייר לעצמו ולהחליט ולהשקיע מעותיו ביד זה עד תומם ולעשות משכנתא חדשה במעותיו של זה מדעתנו מה שלא עלה על לבו וגם אין בו ביטול איסור למה שעבר ואכל ע"פ משכנתא זו.

והנה חקרתי וראיתי פנקס הסופר אשר היה פה בירושלם זה כמו ארבעים שנה וכל המשכנתות כתובי' שם בזה הלשון לא פחות ולא יתר ולא היה מי שערער בדבר וכל ב"ד היה כופה ללווה לפרוע לזמן שהיה כתוב בשטר ואין גם אחד שנהג להחליט המעות עד תומם וכותבי' בתחלת השטר משכנתא דסורא ע"פ הכוונה אשר כתבתי, ונמצא שפירו' משכנתא דסורא בעיר הזאת אינה על דעת שלא יוכל לכופו לפרוע עד עולם כי בכולם כותבין זמן, ודברים אלו נראים פשוטים בעיני אלא לפי שראיתי בעלי הוראה שכתבו הפך מזה הוצרכתי להאריך ולהרחיב הדברים והאמת יורה דרכו.

ולענין התנאי שהתנו שאם יצטרך הלווה לבית אחד וכו' נראה דהוי תנאי של איסור כחכירי נרשאי שהוזכר בגמ' (ב"מ סח.) ואע"פ שזה המלוה דר בה זמן קודם שיבא הלווה לדור בה כבר נתבא' בגמ' בפירו' שאין זה מועיל לבטל האיסור, ומ"מ ודאי מודינא דלא הוא כחכירי נרשאי לדעת הרי"ף כי הרי"ף סובר דחכירי נרשאי הויא רבית קצוצה, וכתב הרשב"א שאפש' שדעתו ז"ל משום דכיון שחוזרים הבעלים וחוכרין ממנו איגלאי מילתא דמעיקרא אדעתא דהכי עבדי וכאילו הוי משום הלוואה ובודאי נ"ל דבנ"ד כיון שהלווה היה דר אז במצרים והבתי' הם בירושלם ואפש' שלא יבא לעולם לדור בבתיים אלו ולא יצטרך להם והילכך נר' ודאי שאם נצרך להם ובא ודר בהם כ"ע מודו דלא שייך בהא רבית גמורה, ומ"מ לדעת הרמב"ם שכתב דחכירי נרשאי הוה הערמ' רבית והודו לו הרמב"ן והרשב"א נר' שגם בנ"ד מידי הערמת רבית וחשש הרואים לא נפיק ואין להתנות כן לכתחלה אבל אם עבר והתנה כן הדבר נר' ברור שתנאו קיים ודר בה על כרחו של מלוה ונותן לו שכרו כפי התנאי ולא דמי לאכילת פירות שיכול למונעו מהם כאשר נתבאר דהערמת רבית מוציא אותה המלוה מן הלווה בדין דגרעא מאבק רבית כאשר כתב הרמב"ם שם וזה פשוט, אמנם אחר הד' שנים בכל עת שיבא לדור יכול לעכב עליו ולומ' לו תן לי מעותי וגם זה פשוט.

וראיתי מי שכתב בהוראתו שתנאי זה חמור יותר מחכירי נרשאי דאפי' מאן דסבר התם דלא הוי רבית גמורה היינו כשלא היה שם תנאי אבל בנ"ד שהתנה כן בשעת ההלוואה לכ"ע הוי רבית קצוצה, ונסתייע בזה מדברי הרמ"ה שכתב המלוה לחברו על שדהו וחזר וחכרה לו בדבר קצוב אבק רבית היא וה"מ דלא אתני בהדיה מעיקרא כי משכן גביה אדעתא דלהדר ולחכר ליה מיניה או אגר ליה מיניה בכך וכך אבל אי אתני בהדיה מעיקרא רבית קצוצה היא ויוצאה בדייני' לא שנא וכו' היכא דמחייב לשוכר ולחוכר למפרע מאי דפרע למלוה ע"כ, ודברים אלו תמוהים הם בעיני כי דברי הרמ"ה הם כשהתנה בעל המעות עם בעל השדה שיהיה מחוייב בעל השדה מחוייב לקחת השדה וליתן לו כך וכך לשנה וכה"ג ודאי הדבר ברור דהוי כמתנה לתת לו כך וכך בשכר מעותיו כיון שהוא מחוייב בכך ועל כרחו חייב ליתן לו אותו הסך וא"כ משכנת' דשדה כמאן דלית' דמי כיון דבשעת הלוואה נתחייב לחזור ולחכור אותה וע"פ תנאי זה נתן לו מעותיו, אבל בנ"ד בעל השדה הוא שהתנה שאם יצטרך לבית וירצה לקחת אותה שיהיה מחוייב בעל המעות לתתה לו ואדרבה תנאי זה מגרע כחו של בעל המעות ומיפה כח בעל הבית כי ידו על העליונה ויד בעל המעות על התחתונה

והרבת הנאת בעל המעות הוא ואיך שייך לומר שתנאי זה שהוא מגרע כמו יוסף באיסור וכשהוא דר בה מרצונו הוא דר בה ולא המלוה ולא התנאי מכריחו לכך ויותר היה מתרצה בעל המעות אם לא היה שם תנאי זה ולכן אינו רואה מקום לדברים אלו כלל ואדרב' היה אפשר להקל בתנאי זה יותר מחכירי נרשאי אלא דלכתחלה ראוי לחוש מפני הרואים כאשר כתבתי.

ועדין צריך לבאר אם אמור יאמ' הלווה שרוצה לנכות מתחת ידו שכירות הד' שנים משלם אם נקרא זה יוצא בדייני' או לא, הנה דבר זה תלוי במחלוקת כי דעת הרמב"ם הוא כי מה שמנכה מתחת ידו לא מקריא יוצאה בדייני' אלא היכא דאכל שיעור זוזיה ומסלק ליה בלא כלום ובכיוצא בזה מנכין לו כפי ראות עיני ב"ד וכשאינו מסלק אותו בלא כלום אינו נקרא יוצאה בדייני', אמנם רוב המפרשי' חלוקי' עליו בזה וכאשר כתב בעל נמקי יוסף שכל שאתה מנכה אפי' זוז אחד הרי אתה מוציא ממנו אותו זוז שאתה מגרע מחובו וכתב שכן פירש רש"י והרשב"א ושכן עיקר אע"פ שלא כתב כן הרמב"ם, גם בעל מ"מ נר' שמסכים לדעת הרשב"א, ומעתה הדבר נר' ברור שכיון שמשכנתא זו היא משכנתא דסורא גמורה לדעת הרא"ש והתוס' ור"י בעל הטורי' ורבי' ירוחם ואפשי' שגם הוא דעת רש"י כאשר נר' מדברי הרא"ש ואפי' לדעת הסוכרי' שאין זו משכנת' דסורא אלא משכנתא בנכייטא הנה כתבו האחרוני' שאפי' באתרא דמסלקי נהגו היתר במקומותם ע"פ הרשב"א וכ"ש במשכנתא זו שבאותם ד' שנים שלא היה יכול לסלקו דינה כדין אתרא דלא מסלקי וכאשר כתב הרמב"ן בפירו' שכל משכנתא שיש בה זמן שאינו יכול לסלקו ואח"כ יכול לסלקו שכל הזמן שאינו יכול לסלקו דינה כדין אתרא דלא מסלקי וכיון שכן הדבר ברור שאכילת פירות אלו הד' שנים אף אם לא תקרא זו משכנתא דסורא אכלם בהיתר לדעת הרבה מהמפרשים כיון דהווי בנכייטא ובאתרא דלא מסלקי והוא גם דעת הראב"ד ורש"י כמו שהוזכר ואפי' לדעת החולקי' וסוברים שגם זה אסור מ"מ היכא שכבר אכלם אין מנכין לו מחובו כלום דאפוקי הוא כדעת רוב המפרשי' וכמו שכתבתי שכתבו האחרוני' שכן עיקר, ובודאי שאין לנו לתפוס כל החומרות כדעת הרמב"ם הפך מדברי כל המפרשי' וכ"ש שכבר נהגו היתר בארץ הזאת ובכיוצא בזה ראוי לילך אחר המנהג כיון דאשלי רבירבי מסכימים בכך ועדיף טפי טובא ממה שנהגו ע"פ הרשב"א ובכך נתרצו הלווה והמלוה והוי כקבלו עליהם בני מקום זה לדון ע"פ אותם הפוסקי' בדבר זה ואע"ג דלכתחלה אין ראוי לעשות כן מ"מ כל זמן שלא פרע לו מעותיו ונמשכה המשכנת' ואכל פירות אינו יכול לנכות אח"כ רק כפי הנכוי שהתנו ביניהם וקרוב היה לומר שבזה אף אם בא למונעו מאכילת פירות לאו כל כמיניה עד שיפרע מעותיו ולא יספיק בסידור אם אין לו מהטעם שכתבתי כיון שהיא מותרת לדעת הרבה מן המפרשי' אלא שלא לכך באתי, ומעם זה היה מספיק לכל דברי השאלה כי מי הוא זה אשר יבא לבטל משכנת' שנעשית ע"פ הרשב"א ורבים אשר עמו והסכימו בכך הלווה והמלוה וכ"ש בהיות שנהגו היתר בעיר הזאת ע"פ דברי הרשב"א וסיעתו כמו שכתבתי איך נבא ונאמ' להם דבריכם במלים ותנאי שלכם בטל ולא תטול עוד מעותיך לעולם זה ודאי אינו נרא' שיהיה ביד שום ב"ד כח לעשות כן, אמנם אם ירצה להנהיג העם מכאן והלאה ע"פ דברי המחמירי' להרחיקם מחשש איסור יכול לעשות כן ותבא עליו ברכה.

והנראה לע"ד כתבתי הצעיר יוסף קורקום



רבי שמחה ביק זצ"ל

אב"ד מאהלוב

היה מגדולי הרבנים בפורדוליה אשר מעט מאוד ידוע אודותיו, במכתב מאת הגאון רבי שמואל מאהליבער זצ"ל מיום כ"ב כסלו תרמ"ו מכתבו: "כבוד ידי"נ הרב הגאון המפורסם לתהילה בנן של קדושים מגזע היחס והמעלה כש"ת מו"ה שמחה ביק האב"ד דק"ק מאהליב...". מתוך כתלי מכתב זה נראה כי היה מהלוחמים נגד תנועת חובבי ציון.

בנו היה הגאון רבי יצחק זצ"ל אבי הגאון רבי ישראל ישכר זצ"ל אב"ד מעזיבזו שהיה חתנו של הרה"ק רבי שלום מקוידינוב ברייהין זצוק"ל בעל "משמרת שלום" כמו שכתב במכתבו להגאון רבי משה נחום ירושלימסקי מיום ז' אדר תער"ב: "... כאשר חתני הרב החריף מ' ישראל ישכר בה"ר יצחק בהג"מ שמחה ביק ממאהלב פאדאלסקי היה רב איזה שנים במעזיבזו...".

בנו הגאון רבי חיים זצ"ל נולד בשנת תרי"ד ומשנת תרמ"ז מילא מקום אביו במאהליב.

להלן אנו מדפיסים תשובה ממנו בענין ירושת רבנות הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ד שליט"א מס' 789/3 מתוך תכריך אגרות ותשובות שהיו בידי הג"מ ר' יודל ובנו הג"מ ר' שלום יוסף רבינאוויטש זצ"ל רבני בריטשאן לדורותיהם.

בענין ירושת רבנות

ב"ה יום א' ק"ו סיון תרמ"ג מאהלוב

ד' ישפות שלום וכ"ט לכבוד הנבירים היקרים נגידי ישראל המאושרים ולכבוד אלופי ישורון ולכבוד אנשי המעלה ולכבוד כל קהל עדת ישורון דק' בערישאהן יע"א יברכם ד' איש איש בשמו יתן לכאו"א כלבבו יחי' חיי נעימים וישכנו בנוה שלום ובמנוחות שאננות ובמשכנות מבטחים אין פריץ ואין צוחה בגבולם אלקים יכוננם עד עולם סלה

יקרתם מפ' בהעלותך הגיעני ואני יושב כעת קרית חוצות לשאוף אויר צה ולשתות מי מעין מפני חולשת מזוגי ל"ע השי"ת ישלח עזרי מקודש בעבור זה אין בכחי להשיב כעת באריכות, אך מפני כבודכם שלא להשיב פניכם ריקם פניתי להשיב אתכם דבר בקוצר מילים וד' יהי' בעוזרי שלא יצא מת"י דבר שאינו מתוקן ושלא לגרום ח"ו מחלוקת בישראל רק להרבות חיבה וריעות בישראל כי זה כל מגמת.

תוכן שאלתם כאשר עבר על ידי ה' ברוך שיחי' הרב דקהילתכם רוח טהרה ורצונו להסתפח בנחלת ד' ארץ אשר ד' אלקינו דורש אותה ובהכרח לפקוד במקומו איש על עדת בערישאהן ונמנו וגמרו רוב אנשי העיר רוב מנין ורוב בנין למלא את יד הרב ר' יודל שיחי' בן בנו של הרב המנוח ר' אבלי זצ"ל אשר ישב על כסא הוראה בקהילתכם רבות בשנים לכהן תחת הרב ר' ברוך שיחי' והרב ר' ברוך רוצה להוריש את כסאו לבן אחיו הקרוב לנחלה לו מטעם חזקה.

הנה בענין חזקת הרבנות כבר נודע דעת הרשד"ם חלק יו"ד סי' פ"ה הובא במג"א סס"י נ"ג שאינו ירושה לבניו אחריו ויסורתו בהררי קודש מדברי חז"ל (יומא ד' ע"ב ע"ב) שלשה זירים הם וכו' של ארון עדיין מונח הוא כל הרוצה ליקח יבא ויקח, ודברי הרשב"א בתשובה סי' שין שכתב שכל המנויין בניהם קודמים הוא בשארי התמנות לא בשררות התורה, לזאת

אם אין רוב הציבור מסכימים על בן אחיו של הרב ר' ברוך להיות להם לרב ולמורה אין לו להשתרר עליהם מטעם נחלת אבות כלל, וכן פסק גאון עוזנו הר' משה סופר זצ"ל בתשובת ח"ס חלק א"ח סי' י"ב, אמנם אפילו לדעת הרמ"ע בע"מ [בעשרה מאמרות] מאמר ח"ד מאמר ב' פי"ט הובא שם במג"א שמהלל הנשיא ואילך נהגו שבניהם קודמים המעיין שם יראה שלא מטעם הוראה הורישו כתרם לבניהם כ"א מטעם שלטנות, אך אפילו אם נתפוס הדברים שמטעם הוראה בניהם קודמים משם ראי' אעפ"כ לזכות את הר"ר יודל נ"י, שהלא נודע שהלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנים (כמבואר במ' שבת דף ט"ו ע"א) וקודם החורבן כאשר נהרג ר' שמעון בעשרה הרוגי מלכות ולא נשאר לו בן ימלא מקומו כי בנו ר"ג דיבנה ה' אז קטן בשנים ונתמנה ריב"ז תחתיו כנודע ולאחר פטירת ריב"ז לא הושיבו את בנו של ריב"ז במקומו רק החזירו העטרה ליושנה והושיבו את רבן גמליאל מזרע הלל על כסאו עיין במס' שבת דף נ"ד ע"ב בתוס' ד"ה הוה מעשר יע"ש, (ועיין בצל"ח ברכות דף ק"ח ע"ב שפירש בזה צוואת ריב"ז והכינו כסא לחזקיה מלך יהודא ע"ש) וה"נ בנד"כ כאשר נפטר הרב ר' אבלי זצ"ל ולא נשאר ממנו בן ממלא מקומו ונתמנה אבי הרב ר' ברוך ואחריו החזיק בנו הרב ר' ברוך בזה, אבל כעת ת"ל ית' נצר משרשי הרב ר' אבלי זצ"ל יפרה עליכם להחזיר העטרה ליושנה להרב ר' יודל, וראה זה מצאתי בתשובות זרע אברהם חלק חושן משפט סי' כ"ב הובא בשער המלך בהלכות עבודת יוה"כ ככה גודל שאירע בו פסול ומינו אחר תחתיו ראשון חוזר לעבודתו, ואם מת ראשון השני חוזר לעבודתו כמבואר כל זה בהדיא במס' יומא דף י"ב ע"ב ודף י"ג ע"א והובא להלכה ברמב"ם פרק ראשון מהלכות עבודת יוה"כ הלכה ג' ונסתפק הרב בעל זרע אברהם אם זה שאמרו שאם מת ראשון שני חוזר לעבודתו היינו דוקא בלא הניח הראשון בן ממלא מקומו אבל אם הניח בן ממלא מקומו בנו קודם, או דילמא ל"ש, והרי שצידד שאפילו השני שנתמנה בעצמו לכה"ג אין ביכלתו לדחות את בן הראשון מירושת אבותיו על אכו"כ שהבאים מכחו לדברי הכל אין בכחם לדחות את זרע הראשון מחזקת אבותיו, אשר על כן לפענ"ד הדין עם הרב ר' יודל כי לו נאה נזר הרבנות דקהילתכם ובפרט שבן אחיו של הרב ר' ברוך שיחי' הוא רב בעיר אחרת מדוע יעזוב עירו וישתרר בעירכם בחזקה אין זה מדת ת"ח מהראוי שכ"א על מקומו יבא בשלום ועיין בתשובת... מהרב הגאון מוסלב חלק א"ח סי' זיין בסוף התשובה מעשה כיוצא בזה וגם הוא האריך לצדד שיורשי הראשון קודמים ליורשי השני לישיב על כסא הרבנות, ואנכי היודע ועד שהי' נכדי הרב הראשון בני בתו, ובענינו הרב ר' יודל הוא בן בנו של הרב הראשון שהוא קרוב לנחלה, קוה קויתי שדברי אלה יכו שורש בלב הרב ר' ברוך שיחי' לבטל רצונו מפני רצון העיר יען כי נוכח ד' דרכו מדוע יאחו דרכו בריב ומדנים מהראוי לפרוש מאחיו באהבה ואחזה ושלוש וריעות ובגלל הדבר הזה יזכה לישיב ימים רבים על אדמת הקודש בעבודת השי"ת בגילה ורון עד ביאת ינון במהרה בימינו אמן, הלא כן דברי למען האמת והשלוש.

שמחה ביק החופ"ק מאהלו



חידושי תורה

הרב אליהו גרינצייג

שביעית בפירות נכרים

פירות שביעית, ומקורו במכילתא דרשב"י, וראה ספר המצוות עשה קל"ד, ולא כהגמ' סוכה מד,ב, וכמו שפירש"י על התורה שם, עי"ש, ורישא דקרא איירי בשדה הלבן כפירש"י שם, וסיפא דקרא בפירות האילן, וראה מכילתא שם, ולדרכנו נאמרו הכא שני אופני המצוה, דשדה הלבן הוי ספיחין, שהם הפקר מאפקעתא דמלכא, ופירות האילן הן הפקר ע"י הבעלים. וע"ע פי' רי"פ פרלא על רס"ג עשה ס"א, פנים יפות פ' משפטים שם.

והבאתי שם במאמרי מהמשך חכמה ריש פ' בהר, דאיכא שביעית בשל הקדש, דהוי קדם הפקר שביעית להקדש, כיון שאין לו הבעלות בשנת שמיטה, ממילא א"א לו להקדיש גם לפני שנת השמיטה, עי"ש. ולפ"ז נאמר גם על נכרי הקונה שדה מישראל בא"י, שאין לו הבעלות של ארעאי אשבח, כיון שגם להישראל המוכר לו לא היתה בעלות על כך, אלא הוי אפקעתא דמלכא. אלא שעדיין הפירות שלו, הואיל והוא זרען ונטען, ומצות ונטשתה לישראל נאמרה ולא לנכרי, ולפיכך אין הפירות הפקר.

ובעיקר דברי המשך חכמה, עי"ש שפי' כן סוגית הירושלמי פסחים פ"ד ה"ט, הנוטע כרם להקדש כו', וחייב בשביעית, ר"ז בשם ר' יוחנן ושבתה הארץ שבת לה' אפילו דבר שהוא לה' קדושת שביעית חלה עליו, כו', והכא מפני שקדם הבקר נדרו להקדש. ע"כ.

הנה בענין פירות נכרים בשביעית נחלקו רבותינו האחרונים, ראה פאת השולחן סי' כ"ג בבית ישראל ס"ק כ"ט, וגם חכמי הזמן האריכו בזה, וכמעט לא הניחו מקום, ואולי אפשר להוסיף מילתא בטעמא בהלכה זו, ובהקדם משנת"ב בס"ד במאמרי על "שמיטת קרקע ושמיטת כספים", ב"ישורון" חלק י"ט, עפ"י דברי הגר"ח פכ"א מה' מלוה ה"א, והחלקת יואב ח"א חו"מ סי' י', בפ"י הירושלמי והרמב"ם, דהזורע שדה הפקר הפירות שלו, דבהפקר דשביעית איכא תרת"י, אפקעתא דמלכא על דין ארעאי אשבח, ומצות הפקר על הגברא, דהפירות שזרע הן שלו גם אם היא שדה הפקר, ולפיכך יש גם הפקר אפקעתא דמלכא, וגם מצות הפקר על הגברא, ויש למצוא רמז בפסוק, את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזיריך לא תבצור, והיינו שלא יקצור ויבצור כדרך בעלים, אלא כדרך שאדם נוטל מההפקר, כמבואר ברמב"ם פ"ד מה' שמו"י ה"א, ולכן נאמר את ספיח קצירך לא תקצור על ספיחין שנפלו זרעים מאיליהן, והן שלו מדין ארעאי אשבח, וכן נאמר את ענבי נזיריך לא תקצור, שהן שלו משום שהוא נטע את הגפן, ועל שניהם אמר שהן הפקר, והיינו ע"י אפקעתא דמלכא בספיחין, וע"י מצות ונטשתה בענבים. וכן הפסוק בפ' משפטים והשביעית תשמטנה ונטשתה וגו', כן תעשה לכרמך לזיתך, ולשי' הרמב"ם פ"ד מה' שמו"י הכ"ד זוהי מצות עשה להפקיר

לפטור שביעית מתרו"מ, כיון דבלא"ה הוי הפקר, ומיישב עפ"י סוגיא זו, עי"ש.)

ולכאורה יש לישב דלא תקשי מהירושלמי לפי המשך חכמה על הגמ' בנדרים, דשאני הקדש מקונמות, אלא שיש לפרש ע"ד המשך חכמה באופן אחר קצת, והיינו שאין הכונה דפירות שביעית אינם שלו, אלא הם אינם ברשותו, וכפי שיטת הב"י דמצוה להפקיר, ואם לא הפקיר ל"ה הפקר ממילא, ומ"מ כיון שחובה עליו להפקיר, זה גופא מישוי להפירות לאינו ברשותו, (ואין לשאול א"כ איך יוכל להפקיר הפירות שביעית, הרי אינו ברשותו א"א להפקיר, כדמוכח ב"ק סט,א, וראה מש"כ בס"ד באוצר מפה"ת שם 53-50, ומובן שאינה קושיא, דהואיל והמצוה להפקיר גורמת האיניו ברשותו, א"כ בודאי שאפשר להפקיר, וז"ב, וראה עוד להלן בזה. ועל עיקר הסברא דכה"ג אקרי אינו ברשותו, יש לסייע מב"מ ז,א בההיא מסותא, ועפ"י קו' רע"א בגליון הש"ס שם, ודוק. וע"ע שיעורי ר' שמואל שם.) ולפיכך א"א להקדיש פירות שביעית גם קודם שנת השמיטה, שהרי פירות אלו מעולם לא היו ברשותו, וכדי להקדיש צריך שלו וברשותו, וכדילפינן מאיש כי יקדיש את ביתו, ומשו"ה ה"ז בגדר קדם הפקר להקדש, ואין ההקדש חל, (ולפ"ז נמצא שגם להב"י, א"א לאדם למכור וליתן מתנה או לקדש אשה בפירות שביעית, דאע"פ שהן שלו, מ"מ אינן ברשותו וא"א להקנותם, עד שיפקירם כדין, ואח"כ יזכה בהם כשאר כל אדם.) משא"כ בקונמות כיון שהפירות שלו שפיר חל הקונם, ולא בעינן שיהיו הפירות ברשותו, ראה בקצה"ח סי' קי"ז ס"ק ב', ונתיישבו דברי המשך חכמה בס"ד. (אבל בלא"ה הא בפשוטו כל קנין לאחר זמן, אם בשעת חלות הקנין ל"ה ברשותו, לא מהני, ואע"פ שבשעת מעשה הקנין היה ברשותו.) ועיקר דין הירושלמי דשביעית נוהג בשל הקדש, לא הובא ברמב"ם, וכבר עמד בזה המל"מ פ"א מהלכות שמו"י ה"א, והניח

עי"ש כל הענין, (וראה בר"א פולדא וקרובן העדה לפני משה שביארו שמצות הפקר שביעית היתה קודם שהקדישו, ומעולם לא הקדיש פירות שביעית, עי' עליהם.) אלא דאכתי יש לתמוה, דפשט הסוגיא נדרים מב,א - ב אינו כן, שהרי השוו שם בגמ' בדין קונמות, אם אדם אוסר דבר שברשותו לכשיצא מרשותו, אם מת וכו', לדין איסור קונם על השדה לפני שביעית, האם נאסר בשביעית, ולפי המשך חכמה אינו ענין זל"ז, דבשביעית מעולם לא היה שלו על שנה שביעית, ולא יוכל לאסור בקונם מה שאינו שלו על חבירו, ומצאתי קושיא זו בספר אהבת חסד לר"א מצ'נוב ז"ל על נדרים שם, והיינו שגם הוא נקט מסברא כפי המשך חכמה, ולא הביא הירושלמי הנ"ל, ולפיכך קשיא ליה הסוגיא בנדרים שם, ועי"ש שמתוך כך הוכיח שאין הפירות הפקר מעצמן. אלא מצוה להפקירם, עי"ש כל דבריו, ועי"ש בקונטרס עטרת זקנים לנכדו של המחבר שהאריך בזה, והביא מחלוקת הב"י והמבי"ט בהלכה זו, עי"ש. וגם בנועם ירושלמי פאה פ"ו האריך טובא בסוגיא זו, אלא שלפי דרכו כונת הירושלמי לא כפי המשך חכמה, שמעיקר הדין אין לו לאדם את פירות השנה השביעית, אלא הביאור הוא שאין בדעתו להקדיש את הפירות הללו, הואיל ומצות הפקר שביעית קדמה להקדשו, וגם לפי פירושו קשיא ליה מהגמ' בנדרים, דמבאר שם שאוסר בקונם גם את פירות השנה השביעית, ועי"ש מש"כ לישב, וכן האריך בזה בספרו שפת הנחל דרוש ד', עי' עליו. וע"ע בחמדת ישראל קונטרס נר מצוה אות ל' מצוה קל"ד במכתב אות א', דף ו,א מדה"ס, מש"כ על קו' אהבת חסד. וראה גם סוגיית הירושלמי נדרים פ"ד ה"ו ומפרשים שם. ושור"ר שכן הק' גם בבית רידב"ז על הלכות שביעית פ"ד סעיף י"ג אות כ"ט, ועי"ש מה שהאריך בזה עפ"י דרכו. (ויל"ע ברין נדרים מו,ב ד"ה א"ל רב יוסף, ודוק. וע"ע קו"א לטו"א ר"ה טו,א בשם חכם אחד מש"כ בישוב הקושיא, אמאי צריך קרא

ליכא בפירות קדושת שביעית, ולדרכנו גם אינן הפקר, דחד דינא הוא, ומ"מ לא נעבד, היינו שאסור בעבודת קרקע, והרי גם עבודת קרקע היא רק דרך בעלות, כמבואר ברמב"ם פ"ד מהלכות שמו"י ה"א, ומבואר במאמרי על "היתר זריעה בשביעית מפני אנסינ" נדפס ב"קול התורה" גליון ס"ה, ולכאורה אם הפירות אינן הפקר, אינו מובן גדר איסור העבודות, שהרי שלא דרך בעלות גם בא"י מותר, ומצאתי במעדני ארץ שביעית סי' ח' ס"ק א' - ה' דשו"ט בנידון זה, ומבוארת שם הסברא שאע"פ שאין קדו"ש והפקר בפירות, מ"מ אסרו חכמים את עבודות הקרקע והאילן בא"י, עי"ש. וראה גם במנחת שלמה על שביעית פ"ו משניות א' - ב', אבל בדין תורה קדושת שביעית והפקרן הוא ענין אחד. ובעיקר שביעית בסוריא ראה משנ"ת בס"ד במאמרי "ערלה ונט"ר בסוריא" בבית אהרן וישראל" גליון מ'. [וראה ב"מ ו,ב, דס"ל לרב המנונא דקדושת בכור תליא בבעלות הכהן עליו, וראה מקרא העדה פ' מטות "בדין קונמות דהוי איסור חפצא והפקעת ממון הבעלים" והובא שם משערי יושר שער ה' פ"ו. ברם שם י"ל באופן אחר, ועפ"י מה דקי"ל שמצוה להקדיש את הבכור, אע"פ שממילא הוא קדוש, כדאיתא ברמב"ם פ"א מה' בכורות ה"ד, וראה משנ"ת בס"ד במקרא העדה פ' בחוקותי "בענין להקדיש את הבכור", וכן בפקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"ד אות נ"ו, וכן מה שהובא במאמרי הנ"ל על "שמיטת קרקע ושמיטת כספים", על הדמיון למצות הפקר בשביעית אע"פ שהן בלא"ה הפקר. ועתה נ"ל כך, דהנה לשון הרמב"ם שם, מצוה להקדיש בכור בהמה טהורה, ויאמר ה"ז קדש שנאמר תקדיש לה' אלוקיך, ואם לא הקדישו ה"ז מתקדש מאליו וקדושתו מרחם היא, ע"כ. ולשונו אינו מבורר כ"כ, דאטו אם הקדישו בפה אינו קדוש מאליו ואין קדושתו מרחם, ולא יתכן שקדושתו מרחם מיתלא תליא אם יקדיש אח"כ, ואז נמצא שעד שהקדיש אין בו

בתימה. ובנוע"י הנ"ל פלפל לישב השמטה זו, וע"ע מרכה"מ על הרמב"ם שם, ומבואר בס"ד במקרא העדה פ' בהר, ואכ"מ. ולפי דרכו של המשך חכמה נמצא שלפי האמת אין שביעית נוהגת בהקדש, שהרי פירות שנה שביעית אינן הקדש. וראה עוד להלן בזה. ברם אם נקטינן כן, דהוי שלו ואינו ברשותו, הואיל ומצוה להפקיר, וכל שלא הפקיר הפירות עדיין הם שלו, א"כ שוב נדחו דברינו הנ"ל, דזכות ארעאי אשבח הוי הפקר מאפקעתא דמלכא, ולא הוי שלו, והדרא הקושיא על חידושו של המשך חכמה, דקדם הפקרו להקדשו גם לפני שנת השמיטה, דפשט הסוגיא בנדריים אינו כן, וצ"ע. ולהלן מבואר עוד גדר אפקעתא דמלכא באופן אחר. וע"ע בדין שביעית בשל הקדש במנח"ח מצוה שכ"ט אות י"א והערות שם, ומשנ"ת בס"ד ב"אוצר מפה"ת" ב"ק סט,א 96-98, וראה אזני ירושלים להאדר"ת ע' קח. ושור"ר מש"כ קה"י נדריים סי' י"ט, עי"ש.

והפוסקים דס"ל דליכא קדושת שביעית, הגדר הוא עפ"י מה דמצינו להר"ש הזקן, שהובא בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ב - כ"ה, דאע"פ דאיכא בשל נכרים קדושת שביעית, מ"מ מצות ביעור ליכא, וההסבר בשיטתו דביעור הוא מגדרי הממון, והואיל והנכרי אינו במצוה זו, לפיכך לא חייל גביה חיוב זה, וממילא הקונה ממנו גם לא מתחייב בביעור, דלענין ממונות הכלל הוא דקאמר קאתינא מכח גברא כו', ולשי' אלו הפוסקים דגם קדושת שביעית ליכא, הגדר הוא דכמו שלא יכול לחול חובת ביעור דהוא מכח הפקעת ממון, שאין לאדם בפירות שביעית אלא כפי דין התורה, לפיכך לא חייל כלל קדושת שביעית, דכל קדושת שביעית היא ביסודה מכח הפקעת בעלותו של האדם, ונעשים הפירות הפקר ויש בהן קדושה, ולכן בפירות של גוי שאין בהם הפקעת בעלות שהוא תלוי בגברא, על כן אף קדושת שביעית ליכא. ואע"פ שכתב בשנות אליהו שביעית פ"ו משנה א' שבכיבוש עולי מצרים

אי ליכא מצוה להפקירן, כמו פירות נכרי, דקאטינא מכח גברא כו', גם הפקר דממילא ליכא. ועי' היטב באפיקי ים ח"ב סי' כ"ד - כ"ה. רי"פ על רס"ג ח"א עשה ס"א, וע"ע אמרי בינה יו"ד דיני תרו"מ סי' י'. ולדרך זו אפשר להטעים שיטת הב"י דליכא קדו"ש בשל נכרים, אע"פ שהיא קדושה הבאה מאליה, מ"מ עפ"י שיטתו דחלות הדין בחפצא, הוא מכח חובת הגברא, בעליו של החפצא, וכיון שאין על הגברא מצות ניהוג קדו"ש, ממילא אין גם על הקרקע ופירותיה מצוה זו, וכש"נ דהפקר וקדו"ש חדא מילתא הו, ודוק.]

וראה בתשובות הרדב"ז סי' שני אלפים רכ"א, והובאה בפאת השולחן שם, שכתב וז"ל, אבל עכו"ם שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרין ואין דין שביעית נוהגת בהן בין להקל בין להחמיר, שהרי אין הדבר הפקר לפוטרו מן המעשר כו', ע"כ, יעו"ש כל דבריו, הרי שנקט שאין שביעית נוהגת בפירות נכרים בין להקל ובין להחמיר, וכיון שאינן הפקר ה"ז חייבים בתרומה ומעשר, ואע"פ שפשט לשונו הוא לענין חיוב תרו"מ, אולי בכלל דבריו נאמר גם דהואיל ואינן הפקר אין בהן קדושת שביעית. ברם בפ"י הרדב"ז על הרמב"ם פ"ד מהלכות שמיטה ויובל הכ"ו לא ס"ל כן, אבל הזכיר שאין נוהגין בא"י בקדושת שביעית בפירות נכרים, עי"ש*.

וראה מעדני ארץ שביעית סי' י' - י"א, וכן מנחת שלמה שביעית במילואים סי' ד' - ה', שמבואר יפה ענין זה. ועפ"י הנתבאר נמצא דהגדל בקרקע של גוי שלא ע"י

קדושה, זה לא יתכן, וכבר הרגיש בזה בשיעורי ר' שמואל נדרים אות קי"א, ועי"ש שכתב שלשון הרמב"ם אינו בדוקא, אבל מ"מ עדיין צ"ת אמאי כתב בלשון כזה. ולפיכך נראה בההיא דב"מ דס"ל לרב המנונא דאיסור גיזה ועבודה תלוי איכא חובת נתינה לכהן, ולא אכפת ליה דהוי קדושה הבאה מאליה, ויל"פ כן, דס"ל לרב המנונא דהואיל וא"צ ליתנו לכהן, משום הממע"ה, גם מצוה להקדישו ליכא, דמצוה זו נמי הוכרעה להקל משום הממע"ה, וס"ל נמי דהקדושה שחלה מאליה, היא דוקא אי איכא מצוה להקדיש, דעצם המצוה שיש על הגברא גורמת החלות קדושה מאליה, והגמ' השיבה דקדושה הבאה מאליה שאני, כלומר, דעצם היסוד הוא נכון, אבל היינו דוקא אם מעיקר הדין בתורת ודאי אין חובה להקדיש, אבל בספק הרי על הצד שהוא בכור יש חובה להקדיש, ולכן על זה הצד הוא גם ממילא קדוש, ובכור שנולד אצל הכהן, אין הביאור שאין חובת נתינה, אלא ה"ז מתקיים מאליו, וראה השגת הרמב"ן על ספר המצוות שרש"י ב, ומש"כ מגילת אסתר שם, ואפיקי ים ח"ב סי' י"ב, עי"ש, ומ"מ י"ל דזוהי כונת הרמב"ם במש"כ, "ואם לא הקדישו כו'", כלומר, דאם הוא מצווה להקדישו, איכא קדושה ממילא אע"פ שלא הקדישו, אבל אי ליכא מעיקר הדין מצוה להקדישו, גם קדושה דממילא ליכא. ועי' גם נדרים יג, א, ואפשר שלפי האמור יל"פ היטב השו"ט בגמ' שם. וכן אפשר שגם בגמ' שם יט, א יש לבאר ביסוד זה, אך אכ"מ. ובדרך זו י"ל גם על פירות שביעית, דאי איכא מצוה להפקירן, איכא הפקר דממילא, אבל

* עי"ש בתשובותיו חידוש, שלדעתו אין בשביעית לא מעשר שני ולא מעשר עני, כיון שמעשרות אלו נאמרו רק בשש שנים, והפוסקים דנו אי איכא מעשר שני או מעשר עני, וראה בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ל"ז שהאריך, והביא גם לתשובת הרדב"ז, עי"ש, ולכאורה אליבא דהרדב"ז דהעדד מנין השנים פוטר רק ממעש"ש ומעשר עני, א"כ איך יליף רש"י כתובות כה, א מה"ט לפטור גם מתרומה ומעשר ראשון, והרי לדעתו יש לחלק ביניהם. ועל עיקר דברי רש"י, ראה בית הלוי ח"ג סי' א' סעיף א' אות י"א, דלא ידענו היכן מצא רש"י לדרשות אלו, עי"ש מש"כ, וראה רמב"ם פ"א מה' מעשר ה"ז ומפרשים שם, וע"ע תורת יהונתן פ"א אותיות י"א - י"ב, ובקונטרסו דבר השמיטה בשו"ת זכרון יהונתן בתשובה על בית הלוי, אותיות כ' - כ"א, והגר"ח בפ"א מה' תרומות ה"י כתב בדעת הרמב"ם כפירש"י, עי"ש, וזה אינו מובן, דהרמב"ם כתב הפטור על תרומה, והוסיף דיראה לי שה"ה במעשרות, והרי לרש"י הוא איפכא, דהילפותא היא ממעש"ש

בעלות על הפירות יותר ממה שניתן לו ע"י התורה, ולפיכך קשיא ליה על המהרי"ט, אמאי ס"ל שפירות של נכרי הוו הפקר, ואם משום דהפקר הוא ממילא, אכתי אינו מובן איך שייך קאתינא כו', הרי אין הפירות שלו, עי"ש מש"כ בזה. ומ"מ לשיטות הסוברים שאין קדושת שביעית בשל נכרים, לדעתם כל יסוד מצות שביעית היא הפקעת הבעלות, ולפיכך איכא קדושה וכו', ובנכרי אי ליכא הפקעת הבעלות, ממילא ליכא קדושת שביעית, אלא שבספיחין שלו יש קדו"ש, וכש"נ הטעם. ונמצא אפוא שיש פירות של נכרי שיש בהן קדו"ש, ויש שאין בהן קדו"ש. וראה שו"ת שאילת דוד חי' שביעית דף טז,א, תורת יהונתן פ"ד אות מ"ד, שו"ת אבני קדש ח"ב סי' ב', שו"ת חלקת יואב ח"ב י"ד סי' נ"א, בית רידב"ז הלכות שביעית פרק ד', שו"ת חזון נחום ח"ב דף סג ואילך, שו"ת פרי יצחק ח"ב סי' ל"ו, חזון יחזקאל ליקוטי הש"ס ע' 68, שו"ת בנין שלמה הנ"ל, דעת יואל סי' נ"ג, ספר מנחת סולת וספר מנחה חדשה על החינוך ומנח"ח מצוה פ"ד.

ובמאמרי על "היתר זריעה בשביעית מפני אנסינ" הנ"ל נתבאר בס"ד שי' הרמב"ם בפ"א מה' שמו"י הי"א, דעבודה בשביעית מחמת האנסינ מותרת מעיקר הדין, הואיל ואינה דרך בעלות, וכל האיסור בשביעית היא העבודה בשדה בדרך בעלים, והובא שם מדברי המפרשים בזה. ונראה דגם הזורע בשדה הפקר, כיון דנקטינן שהפירות שלו מדינא, א"כ זה גופא דרך בעלות, כיון שהוא בעל הפירות, אבל אילו באמת היו הפקר, ואין כאן בעלים לא על הקרקע ולא על הפירות, אכן ליכא הנך לאוין דשביעית.

אלא שבעצם היסוד לכאורה איכא למשדי נרגא, דאמנם נכון דבשדה הפקר דליכא

זריעתו אלא ספיחין, אכן איכא בהו אפקעתא דמלכא, והוי הפקר ואית ביה קדושת שביעית. ונראה שגם קרקע שכבש הנכרי מישראל בכיבוש מלחמה, או גזלה ונשתקע שם הבעלים, נמי אין לנכרי בה את קנין השנה השביעית, דעל הענין הזה נאמר בתורה, ויקרא כה,כג, כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי, ועי"ש בפירש"י, אל תרע בעיניך שאינה שלך, ובפי"ר"ע ספורנו שם, באותו הגליל שאינו בכלל והארץ נתן לבני אדם. ובסנהדרין לט,א, איתא, כי לי הארץ, אמר הקב"ה כי לי הארץ, זרעו שש והשמיטו שביעית כדי שתדעו שהארץ שלי היא. ע"כ. וע"ע אבני מילואים סי' ע"ב סק"ב, והגהה ט' שם. ולפיכך אין חילוק בין קנה לכבוש מלחמה. וראה שו"ת בנין שלמה ח"ב או"ח סי' נ"ג, שו"ת ציץ הקדש ח"א סי' ט"ז אות יח, כא. וראה כרם ציון שביעית חלק הר צבי סי' ז' - ח'. (וראה מקרא העדה פ' בראשית סי' א' משנ"ת בס"ד בדין כיבוש מלחמה, והובא שם מהשאלת דוד על קנין גוי בא"י.)

ויעוין שו"ת זכר יצחק ח"א סי' מ"ב, שמבאר יסוד הדין דקא אתינא מכח גברא כו', דיש חילוק בין מעשר לתרומה, משום דבתרומה מלבד מצות נתינה, יש בה מצות הפרשה מצד הקדושה, משא"כ במעשר, ויש לסייע פירושו מתשובות הרמב"ם (בלאו) סי' של"ו, ונתבאר בס"ד בפקודי העדה פי"ט מהלכות סנהדרין ה"ד אות ס"ג, והובא שם מדברי אבי עזרי ומעדני ארץ, וכן שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ל"ז, ומעדני ארץ שביעית סי' ז', מה שתמהו על הגר"ח פ"א מה' תרומות הי"א, ומה שפירשו עפ"י דרך הנ"ל, וראה חי' הגרי"ז בכורות יא,ב, ובזכר יצחק מבאר לענין שביעית עפ"י ר"ש הזקן, דמה"ט ליכא חיוב ביעור בפירות נכרים, דיסודו הוא בדיני הממון, שאין לאדם

ומעשר עני, ומסבא נקטינן דה"ה בתרומה ומעשר, וכבר העיר כן על הגר"ח, הג"ר שמואל רוזובסקי ז"ל, ראה זכרון שמואל סי' י"ב אות ב', וצ"ע. ושור"ר מש"כ בשו"ת שאילת דוד ח"ה שביעית דף יד, ב - טו, ב, וכן בשו"ת זכרון יהונתן קונטרס דבר השמיטה בתשובה לאחד מגאוני הזמן אות ד', עי"ש. ואכ"מ. וע"ע משנת רבי אהרן זרעים סי' כ"ג.

היא הפקעת הבעלות במצות גברא ונטשתה, וזה ליכא בנכרי. וראה עוד מש"כ בס"ד במאמרי "מעש"ש ומעשר עני באתרוג", נדפס בקובץ "מוריה" גליון שא - שג.

וראה חי' הגרא"ז מלצר על זרעים ע' קמד מה שהק' על היתרו של הגרנ"ה למכור קרקע שיעור יניקה, ומה שהביא לתרץ, וכן שם בהערה מכרם ציון אוצר השביעית גידולי ציון ע' כז, עי"ש, ולפור"ר יל"פ עפ"י שי' הכס"מ וכפי' הגר"ח, דעל פירות הנכרי עצמן יש הפקעת קדושת המצוות, ולפיכך אע"פ שהן פירות א"י והקרקע של ישראל, אבל הפירות עצמן הן של נכרי, והחזו"א שביעית סי' כ"א ס"ק ט' לא ניחא ליה בהיתר זה, עי"ש, ולדרכנו מבואר, וראה משנ"ת עוד בס"ד ב"אוצר" גיטין ז.ב. ויש להוסיף, דעציץ שאינו נקוב שהחמירו בו כנקוב מדרבנן, לא עדיפא מקנין נכרי בקרקע שיעור יניקה, ולכן אם העציץ של נכרי ה"ז בכלל היתרו של הגרנ"ה. וראה מעדני ארץ שביעית סי' א', ובירושלמי חלה פ"ב ה"א איתא על עציץ נקוב של ישראל המונח בקרקע של גוי בסוריא חייב בתרו"מ, ולפור"ר אינו מובן, הרי בסוריא יש קנין לעכו"ם, וה"ז כעציץ המונח בחו"ל, ואכן ברש"ס שם ל"ג "בסוריא", וא"כ מיירי בא"י, ויל"פ דקמ"ל דאע"פ שהגדל בקרקע הגוי פטור מתרו"מ, וכנ"ל, מ"מ הגדל בעציץ חייב, שהרי אין קנין והוא בקרקע ישראל, ובמקו"א כתבתי לפרש גם הגי' שלפנינו "בסוריא", עפ"י שי' ספר התרומה שיש קנין בזה"ז בא"י, ושם נתבארה שיטתו בס"ד, ואכ"מ.

ולפי דרך זו נראה עוד, והיינו עפ"י מה דהעלנו שמצד הקרקע שבה גדלו הפירות היה צריך להיות בהן קדושת שביעית, וכמו קרקע של הפקר וכפי שנקטו אחרונים, ראה זכר יצחק שם, (ברם ראה מנח"ח מצוה שכ"ט אות י"א, שר"ל דכמו שנתמעט נכרי מלכס, ה"ה נתמעט הפקר, והביא גם מתוס' מנחות פד, א לענין הקדש, ועי"ש בהערות, וראה שו"ת משיב דבר חיו"ד בקונטרס

ארעאי אשבח, איכא זכות הפירות להזורע שם, אבל בהפקר דשביעית דהוי אפקעתא דמלכא, י"ל אין זה הפקר סתם, אלא הוא כמפורש בתורה, והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, ונאמר אפוא דהוי בגדר ארעאי אשבח לכל ישראל, וראה שו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א אות רנ"ט שכתב, דהא כיון דכתב קרא אביוני עמך, א"כ חשיבי הני פירי דשייכי לכלל ישראל, ע"כ. וראה גם מש"כ אמרי בינה יו"ד דיני שחיטה סי' י"ב, עי"ש שהאריך בזה. (וראה פנים יפות פ' בהר דפירות שביעית הן בגדר משולחן גבוה קא זכו, עי"ש), וכל דאיכא ארעאי אשבח, שוב לא אכפת לן דאיכא מי שזרע שם, וכמו בכל זורע בשדה חברו שהפירות לבעל השדה. ברם בזה גופא יש לדון, דיש לפרש בשני אופנים, י"ל שעל השדה איכא רק הפקעת ארעאי אשבח מאפקעתא דמלכא, ומה דהפירות הם הפקר לכל ישראל ולא לאחרים, הוא דין בפני עצמו שחל על הפירות, ואין זה בדין הקרקע, או שיש לפרש כנ"ל, שבעצם הקרקע חייל דינא של ארעאי אשבח לכל ישראל. ונראה דלפי דרכנו איכא רק אפקעתא דמלכא על חלות הפקר של ארעאי אשבח, כלומר, שאין לאדם בעלות על הצומח בשדהו, ותו איכא דין נוסף שהפירות הללו שייכים לכל ישראל ולא לאחרים, והוא דין שחל רק בפירות, ולא חלות בקרקע. ולפ"ז יש לקיים שי' מהרי"ט ולא תקשי עליה קו' הזכר יצחק, אי ליכא ביעור, אמאי הוי הפקר, וכנ"ל, והיינו דהפקעת ארעאי אשבח יש גם בקרקע שקנה נכרי, הואיל וקדם הפקר לקנינו, וכפי' המשך חכמה בהקדש, ונעשו הפירות הפקר סתמא, והנכרי זוכה בהן ממילא מכח שהוא הזורע, ולכן לא חייל עלייהו חובת ביעור, אע"פ שיש עליהן קדושת שביעית לפי שיטתו, ועדיין צ"ע. ברם עפ"י שי' החולקים אינו כן, אלא הואיל וכח קנינו של הנכרי הוא בעיקר הפירות כיון שהוא זורען, על כן לא חייל על הפירות שום דין מדיני שביעית, וכש"נ שיסוד מצות שביעית

מהרש"ל בחכמת שלמה ב"מ צ,א, ובקו' זכר לשביעית בשו"ת שפת הים ח"ב אותיות ה' - ז', ורי"פ על רס"ג ח"א עשה ס"א, ובמקו"א נתבאר בס"ד, ואכ"מ.)

ונ"ל בענין זה סברא חדשה, ועפ"י מש"כ בשו"ת מקור ברוך ח"ב סי' ד', בשם הג"ר אריה ליב רובין מוילקומיר, בביאור דברי הרמב"ם פ"י מה' מעש"ש ונט"ר ה"י, לענין קדושת נט"ר בשל נכרי, דכל שיש בעלות נכרי ה"ז מפקיע הקדושה, והוי פירות רבעי שאין עליהם קדושה, ואם הנכרי מסכים לניהוג קדושת רבעי, היינו שמסלק עצמו מעיכוב הקדושה, ע"י כך חל קדושת רבעי, ועי"ש שיסוד הביאור עפ"י הנתה"מ סי' קס"ז סק"א, עי"ש. וראה חזו"א מעשרות סי' ז' ס"ק כ"ו, מש"כ לבאר שי' הרמב"ם, ולפנ"ד אין סברתו מובנת, ויש לצרף לדבריו דברי הגרא"ל רובין ז"ל, ולפ"ז יהיה מובן, ובמנח"ח מצוה רמ"ז הניח דברי הרמב"ם בתימה, וכן תמה מלבושי יו"ט ח"ב קונטרס חובת קרקע סי' ז', ומש"כ ישועות מלכו פ"ט מה' מעש"ש ונט"ר ה"א, דהנכרי מקדיש לנט"ר, אינו מובן כלל. וראה פרחי ציון על כפתור ופרח להגרי"פ פרלא פ"ד אות נ"ז, וראה דרך אמונה וביאור ההלכה שם פ"י ה"י, ואכ"מ אריכות. וע"ע קובץ חידו"ת הגר"מ והגרי"ד ע' צג - צט בענין זה, וכן אגרות הגרי"ד הלוי ע' קסא - קעג, מעדני ארץ שביעית סי' י' אות ז' - ח'.

ומ"מ עפ"י האמור יש לחדש שגם לענין שביעית י"ל כן, ואכן בפשוטו הרי הרמב"ם בפיה"מ תרומות פ"ג משנה י' כתב הכלל על כל המצוות שיכול הנכרי לנהוג בהם ולקיימן כישראל, וא"כ גם שביעית לא שגא, וראה משנ"ת בס"ד בגזרת מלך פ"ג מה' מילה ה"ז, ומקרא העדה פ' מקץ סי' קפ"ה, וא"כ נאמר אף הכא, שבעלותו של הנכרי מונעת את חלות קדושת שביעית, והרי אלו פירות שביעית בלי קדושת שביעית, ברם אם הנכרי רוצה לשמור שביעית, ה"ז מסלק את כוחו המתנגד לחלות הקדושה, וממילא חיילא קדושה,

השמיטה לרי"ה מרגליות, שנקט דבשל הפקר אין שביעית, וכדחזינן בהקדש דילפינן בירושלמי הנ"ל מקרא דנוהג בו שביעית, ובלי הילפותא אכן אינו נוהג, עי"ש. וע"ע כרם ציון שביעית חלק הר צבי סי' ר', קה"י שביעית סי' ב'. אלא דהואיל וזכותו של הנכרי בפירות אלו, ואינו מצווה על כך, ממילא ליכא קדושת שביעית. ולהאמור נמצא חידוש גדול, דנכרי שזרע את שדהו של ישראל בשביעית, אין על הפירות קדושת שביעית, שהרי בשביעית אין לישראל קנין ארעאי אשבח בשדה, והרי היא כשדה הפקר, ונמצא הנכרי שזרע שם, כמו כל זורע בשדה הפקר, שהפירות שלו מעיקר הדין, וכל שהפירות של הרי אין בהם קדושת שביעית, ואין הדברים אמורים אלא כשזרע את השדה שלא לדעת הישראל, שאם זרע לדעתו, ה"ז כמו בשליחותו או פועל שלו, אע"פ שלא זרע לצורך הישראל אלא לעצמו, והפירות הוו בקדושת שביעית. ושור"ר מש"כ תרועת מלך על ר"ה סי' כ"ג אות י"ג עפ"י תוס' ר"ה יג,א ד"ה ולא, עי"ש. ובית רידב"ז ה' שביעית פ"א סעיף י"א כתב בפשיטות שלפי הב"י אם יש להגוי רק קנין פירות, אזי גם הוא מודה שיש קדו"ש בפירות, עי"ש דף ח,א, ולדרכנו אינו כן, אלא כל שהפירות של הנכרי מעיקר דינא, לא חיילא עליהו קדו"ש, וכש"נ. (וראה בבית רידב"ז הלכות שביעית סי' ג' סק"א בנידון נכרי שזרע בשדה ישראל שלא מדעתו, דהפירות אסורין משום מן השבות אתה אוכל וכו', עי"ש, וראה שו"ת חת"ס או"ח סי' ס"ב שמסייע להבית אפרים שנכרי שעושה מלאכה בבהמת ישראל לצורך עצמו אינו בכלל שביתת בהמתו, עי"ש, ולפ"ז יל"ד גם על עשה דשביתת שדהו, וראה גם כפתור ופרח פרק מ"ז, וראה כס"מ פ"ד משמו"י הכ"ט, וחזו"א שביעית סי' ג' ס"ק כ"ה, וראה עוד להלן בזה, וע"ע שו"ת מהרי"ט ח"ב יו"ד סי' נ"ב, ומנח"ח מצוה קי"ב, מצוה רצ"ח, ומצוה שכ"ו, מה שצויין בהערות במהדורת מכון ירושלים, וראה

מכח קדושת א"י שאין לנכרי קנין להפקיעה, וראה שו"ת מהרי"ט צהלון סי' צ"ח. ולפי דרך זו יל"ע בכמה דוכתי בענין זה, דאולי יש לישיב איזה סתירות, דיש אופן שיש קדושה וכש"נ, ויש אופן שאין קדושה, ואפשר דהפטור מתרו"מ א"צ לו לקדושת פירות שביעית, אלא סגי במאי דהוי פירות שביעית לפי שי' הפוסקים דהפטור מתרו"מ לא תליא בהפקר, וראה קה"י יבמות סי' י', מנחת שלמה שביעית מלואים סי' ב' ענף ב', מ"מ תרו"מ נמי ליכא. וע"ע חמדת ישראל קונטרס נר מצוה אות ל' מצוה קל"ד במכתב אות ז', דף ח, ב, מדה"ס, שו"ת אור שמח ח"ב סי' א', קה"י שביעית סי' א', שיעורי ר' שמואל קידושין אות ל"א - ל"ד.

ונראה עוד, דהנה במתני' תרומות שם פליגי ת"ק ור"ש, בדין עכו"ם שהפריש תרומה מה דינו, ועל דברי ת"ק דתרומת הנכרי תרומה, כתב הרמב"ם הפי' הנ"ל, שיכול הנכרי לקיים מצוות כישראל, אמנם הרמב"ם בפ"ד מה' תרומות הט"ו פסק שמדין תורה אין תרומתו תרומה, והיינו דלא פסק כת"ק אלא כר' שמעון, דליתיה בתרומה דנפשיה, וכדאיתא קידושין מא, ב, ובאמת שהרמב"ם גופיה ס"ל להלכה שהנכרי עושה מצוות כישראל, וכמפורש בהלכות מילה הנ"ל, וכן הוא בתשובותיו (בלאו) סי' קמ"ח, (ראה גם בפי' מהלכות מלכים ה"י ורדב"ז שם, ומה שצויין בס' המפתח שם, וכן ראה תוס' ב"מ ע, ב, ד"ה תשיך. ועי' מג"א סי' ש"ד ס"ק י"ב וביאור הלכה שם.) אלא שבתרומה פסק כר"ש, ואית ליה הילפותא בתמורה ג, א, דכתיב בני ישראל ולא עכו"ם, (ושם בגמ' יליף על מעשר מהפסוק במדבר יח, כד, כי את מעשר בני ישראל וגו', ובזבחים מה, א, איתא דבתרומה כתיב בני ישראל, ועי"ש בפירוש"י דהיינו דכתיב ויקרא כב, טו, ולא יחללו את קדשי בני ישראל. וראה שטמ"ק שם, וכן בספר טהרת הקדש שם, וריטב"א קידושין מא, ב, ואכ"מ.) ונמצא אפוא כל דליתא איזו דרשא, אכן יכול הנכרי לקיים

המצוות כישראל, ומה"ט יש לו נט"ר וכפי הביאור הנ"ל, ולפי"ז גם בתרומה נאמר כן אליבא דמ"ד שתרומת עכו"ם תרומה, והיינו, אם רצון הנכרי לקיים מצות תרו"מ, דחייל דין טבל, וממילא איכא חלות תרו"מ, ואם אין רצונו לקיים מצות תרו"מ, לא חייל דין טבל, וא"א שיחולו תרו"מ, וה"ט משום דק"ל אין קנין לעכו"ם להפקיע קדושת א"י, ורק הפירות שגדלו אצלו פטורים מחיוב תרו"מ וטבל ובכורים, וראה ח"י הגר"ח פ"ב מהלכות בכורים הט"ו, עפ"י שי' המהר"י קורקוס והכס"מ פ"א מהלכות תרומות, וראה מנחת שלמה שביעית מלואים סי' ד' ענף א' אות ד', הטעם שדין שביעית הוא כתרו"מ ובכורים. ולזה נאמר שגם שביעית כן הוא כמו נט"ר, שהרי ליכא ילפותא שאינו נוהג בנכרי. ושמא י"ל במש"כ האבקת רוכל הנ"ל, ופאת השולחן סי' כ"ג בבית ישראל ס"ק כ"ט, בביאור הילפותא בתו"כ דלכם ולא לאחרים, דנתמעטו פירות נכרים מקדושת שביעית, דהכונה היא למעט שגם אם רצון הנכרי בקיום מצות שמיטה, א"א לו לעשות כן, וכמו שהוא בתרומה, ולא הוי כשאר מצוות שהנכרי מקיים כישראל, וכפי שנקט הרמב"ם. וע"ע צרור החיים על הרמב"ם (אמשטרדם תצ"ח) פ"א מה' תרומות הי"א.

וראה בח"י הגר"ז תמורה שם בכמה מהדורות, וכן בשיעורי הגרמ"ד הלוי שם, בשם הגר"ח, ובספר מגנזי הגר"ח ח"א סי' א', ובמעתיקי שמועה ח"א ע' ו, ובחי' הגרא"ל מאלין ח"א סי' מ"ה בשמו, (וראה שיעורי ר' שמואל קידושין אות שמ"ד - שמ"ו), על הביאור בדברי הרמב"ם בענין תרומת נכרי, ולפי דרכו אין כונת "אין חייבין" על הפירות, אלא על העכו"ם, וכפי שמבואר בפי' המשנה, וראה בשנויי נוסחאות ברמב"ם מהדורת ר"ש פרנקל שם, שבסמ"ג וכתבי היד וספר המוגה הנוסח "אינו חייב", וכפי תחילת לשונו לשון יחיד על העכו"ם, ואיני יודע אמאי נטה מפי' זה וגירסא זו בדרך אמונה שם אות

השנים ס"ד הט"ו אות י"ח, עי"ש. וראה תרועת מלך על ר"ה סי' כ"א אות ח', משא"כ פירות שביעית. וזה גופא מוכיח שגם הפירות הגדלים בקרקע שלו, אינם בקדושת שביעית אע"פ שרצונו בכך. דאע"פ שאין קנין לעכו"ם להפקיע קדושת א"י, הרי מ"מ כל שהיא ברשותו, אין להצומח שם קדושת פירות א"י, כשיטת הכס"מ וסיעתו, אלא דבנט"ר אהני רצונו לשמור המצוה דתיחול הקדושה, ובתרומה אהני רצונו לדעת ת"ק במתני' דתרומות, וראה פני משה דמאי פ"ג ה"א ד"ה בישראל, וכן"ל, ולא קי"ל כוותיה, ומשום ילפותא מקרא, וכיו"ב לענין שביעית היה מועיל רצון הגוי לקיים המצוה שתחול קדושת שביעית, ועל זה איכא קרא דלכם להפקיע הגוי ממצוה זו לגמרי. (וראה כרם ציון שביעית חלק הר צבי סי' ה', וע"ע נר אהרן מטברג ע' קמד)

ויש לבאר יותר, דסיבת קדושת המצוות בפירות היא מכח זה שגדלים בקרקע א"י המקודשת, ואם אין סיבה מתנגדת לזה, הרי הם בקדושתם, וא"צ שיהיו הקרקע או הפירות של ישראל, שהרי גם קרקע הפקר ופירות הפקר הם בקדושתם, ברם אם יש קנין לנכרי, הוא מעכב לחלות הקדושה של א"י, ולמ"ד יש קנין לנכרי בא"י להפקיע מקדושתה, הגדר הוא שתו אין בקרקע א"י קדושה שמכוחה תהיה קדושה על הפירות, ולמאי דקי"ל אין קנין, אין קדושת א"י נפקעת ע"י קנין הנכרי, ושפיר איכא קדושה בפירות מכח א"י, אלא שעדיין יש ע"י קנין הנכרי מניעה לחלות הקדושה בפירות, ובזה נתחדש שמניעה זו אפשר להסיר ע"י זה שהנכרי רוצה בקיום המצוות התלויות בארץ, וכיון שבטלה המניעה, הדר הקדושה בפירות למקומה מכח קדושת קרקע א"י, ואע"פ שאין בפירות קנין לישראל, דכאמור א"צ לקנינו של הישראל, וכל זה אם יש להנהגת הנכרי בקיום המצוות הללו איזה תוקף, ולענין תרומה פליגי בה תנאי, ופסק הרמב"ם שאין תוקף לניהוג נכרי במצוות תרו"מ, וממילא חזרה למקומה

קמ"א, עי' עליו. וראה קרית ספר שם דהילפותא מבני ישראל, וראה גם בישועות מולכו בקרית ארבע על הרמב"ם שם שכ"כ, וכן מבואר לשון הרדב"ז שם "שהרי לא נצטוו", וראה מה שהאריך מעדני ארץ ה' תרומות שם אות ב', וכן בביאור ההלכה שבדרך אמונה שם, ולפ"ז אין כונת הרמב"ם במש"כ "שאינו חייב" דמה"ט אינה תרומה, משום שכך הוא עפ"י הסברא, דזה אינו, אלא עפ"י הילפותא מבני ישראל, והרמב"ם מבאר הדרשא, דלענין תרומה הקפידה התורה שיהא בר חיובא. (וע"ד שנתבאר הכא לענין תרומת נכרי, נתבאר בס"ד במקרא העדה פ' שלח, הביאור במג"א סי' כ"א ס"ק ג', בגדר דרשת חז"ל שלא לתלות ציצית בכגד של גוי, עי"ש, ור"ל, דאם בא לקיים מצות ציצית אין מניחין לו, אע"פ שבשאר מצוות יש לו שכר, ואכ"מ.) וע"ע חמדת ישראל קונטרס נר מצוה אות ס' ע' 230, משנת רבי אהרן זרעים סי' ח' - ט', גליון הרמב"ם לבעל אבי עזרי ה' תרומות שם. וצ"ע בתשובות חמדת שלמה יו"ד סי' כ"ט אות י"ז, עי"ש. וע"ע תוס' אנשי שם תרומות שם עפ"י המלאכת שלמה שם מש"כ בזה. וראה לקוטי הגר"ח סי' נ"ו.

ואולי אפשר דכעין דרכו של הגר"ח שם בתרומה, י"ל גם על שביעית, והיינו, דהואיל וחזוין שהקפידה התורה והיתה שבת הארץ לכם, ולא לנכרים, וכפי' הראב"ד ורבינו הלל ור"ש משנץ, שאין להגויים לאכול פירות שביעית, אלא אם האכילה היא לצורך ישראל, ולפי האמור היינו גם אם הגוי רוצה בשמירת שביעית כישראל, כפי שהוא יכול לעשות בשאר המצוות, נמצא אפוא שהתורה מיעטה את מצות שביעית שאין הגוי יכול לקיימה, שהרי לא מסתבר שהגוי יפקיר פירות שדהו לכולם, והוא עצמו לא יוכל לאכול מהם, ואע"פ שאין עצם קדושתם מונעת אכילתו, ולא דמי לנט"ר דבפשוטו רק ישראל יאכלנו בירושלים, וזה לא שייך אצל הגוי, שהרי אינו נאכל אלא בטהרה וכו', שו"ר מש"כ בזה האדר"ת באחרית

בירושלמי דיין של שביעית שלא הפקירוהו הבעלים ול"ה גזול, אבל גם שלכם לא הוי. והפוסקים האריכו אם אפשר לאורח לקדש אשה בסעודה שהזמינוהו, ולפמש"כ גם פירות שביעית בכלל שאלה זו. ומ"מ י"ל דהפירות פטורים מתרו"מ גם בלי הפקר בעלים, דקרינן בהו יצא זה שיש לו חלק ונחלה עמך, הואיל וכל אדם יכול ליטול ולאוכלו, ואע"פ שאינו זוכה בו ממש. ועדיין יש להשיב דחלק ונחלה עמך לא איקרי ככה"ג, וכמו שיבואר לפנינו, וצ"ע. ויש עוד בזה במאמרי על "היתר זריעה בשביעית מפני אנסין", הנ"ל, (אלא דאכתי יש לשאול, כיון דהפקר לא מהני על מה שאינו ברשותו, וכנ"ל, הרי בפשוטו ע"י ההיתר לכל אחד ליטול תו ל"ה הפירות ברשותו, ואיך יועיל עליו ההפקר. וי"ל דהפקר על לא ברשותו לא מהני, היינו כגון שהחפץ גזול ומוחזק אצל גזלן, אבל על דבר האבוד, אע"פ שאינו ברשותו ולא מהני עליו מכירה, מ"מ הפקר יועיל בו, שאין זה אלא מוסיף על האיני ברשותו באופן האבוד, לעשותו אינו שלו לגמרי, ולא גרע מיאוש דמועיל דוקא על אינו ברשותו וכמבואר בראשונים, ודוק, וע"ע חזו"א שביעית סי' י"ד ס"ק ה'. ואמנם בפסוק נאמר והיתה שבת הארץ לכם, אבל הכונה היא בפשוטו שהפירות נעשים של הזוכים בהם, כשאר ממונם לקדש את האשה ולצאת יד"ח אתרוג וכנ"ל, ויש לציין כי בפרשת המן נאמר בתורה כמה פעמים על המן שהקב"ה נתן "לכם", ולהאמור הוא נעשה ממש ממון הלוקטים אותו, וכמו פירות שביעית, וראה בזה בתוספתא בכורות פ"ג הלכה י"ד, מה המן אין לו דמים אף מעשר אין לו דמים, וראה ירושלמי מעשר שני פ"א ה"א, מה המן ניתן במשנה כו', לפני משה שם, וראה תורה שלמה פ' בשלח טז, טז, אות צ"ג על הפסוק אשר נתן ה' לכם לאכלה, והביא מפי' מנחה כלולה שם ומדין פירות שביעית, עיש"ה ודוק. וע"ע מש"כ בזה בס"ד במקרא העדה פ' בשלח סי' ס"ז.)

המניעה שיש בקנינו, דע"י כך לא חיילא בפירות קדושה מכח קרקע א"י, ואילו בנטע רבעי שאין פסוק להפקיע מנכרי מצוה זו, על כן איכא ע"י ניהוגו במצוה זו הסרת המונע שיש בקנינו בא"י, והדר חייל קדושת רבעי מכח קרקע א"י, ולא מכח הנכרי כמובן. ולענין שביעית נמי כיו"ב, דלפי פי' הב"י ילפינן מלכם שאין להנהגתו של הנכרי במצות שביעית שום תוקף, ולפיכך יש בקנינו מניעה לחלות קדושת הפירות, שהיא קדושת שביעית, וע"ע חזו"א שביעית סי' א' ביאור סוגיית אין קנין.

ובעיקר מאי דפשיטא לן דהפקר דשביעית הוא לישראל בלבד, ראה בקונטרס זכר לשביעית שבשו"ת שפת הים ח"ב, אותיות ב' - ד', וכן כ' - כ"ג, עי"ש. ולכאורה י"ל כך, דהפקר התורה בשמיטה אינו הפקר ממש, אלא שמותר לכל אחד ליטול את הפירות ולאוכלן, אבל אין הפקעת בעלות של בעל השדה, וה"ז כמו שמבואר בפוסקים על אזמניה, עי' ר"ן נדרים לד"ב, והיתר זה הוא בין לישראל ובין לנכרים, ולגבי נכרים נשאר רק היתר ליטול אבל לא לזכות. ומ"מ יש ללמוד מדין הפקר התורה לענין כל הפקר שהוא גם לנכרים, הואיל וגם היתר זה הוא מגדרי ההפקר, והפקר שנצטוו בו הבעלים היא מצוה בפ"ע שיהיו הפקר ממש לכל ישראל בלבד, ולפי דרכנו יש לישב פי' הפנ"מ בירושלמי שבת פ"ח ה"א, שכתב טעמא שאין יוצאין בין של שביעית משום דל"ה שלכם, וס"ל דכמו במצה בעינן שלכם, ה"ה בד' כוסות, ותמהו עליו דאתרוג של שביעית הוי לכם, ואילו לפי הב"י דצריך הפקר בעלים, הרי בלא"ה לא יוצא יד"ח דהוי יין גזול אם לא הפקירוהו הבעלים, ראה משנ"ת בס"ד ב"אוצר מפה"ת" סוכה לט, א הערה 11, וראה אבנ"ז יו"ד סי' תמ"ה, המועדים בהלכה ע' רסו. אך להאמור ניחא, דמיירי שהבעלים לא הפקירו, ומ"מ מותר לכל אחד לאכול, אבל לא נעשה שלכם, כמש"כ הפוסקים על מצה בליל הסדר שצריך להקנותה לאורחים, וזה הביאור

הרא"ש שם מד, א. וע"ע פי' ר"א מן ההר שם, וכן שטמ"ק שם. ולשון המאירי שם, כל שביארנו שיכול לחזור בו, האוכל מפירותיו חייב לעשרן, שאין זה הפקר כו', ע"כ. וראה שו"ת חת"ס או"ח סי' ס"ב, ובחידושו לנדרים מג, א, שלדעתו אפקעתא דמלכא בשביעית, וכן בהפקר ב"ד, גם לר"י נפיק מיד מרשות בעלים, עיי"ש. וע"ע אהל משה להגראמ"ה נדרים שם.

ויתכן שעל דרך שנתבאר, שאין קדו"ש בשל נכרים בפירות שהן שלהם, הואיל ואינן במצות שביעית, ויסוד דין קדו"ש הוא הפקעת הבעלות, כלומר, שאין בעלות על פירות שביעית אלא כפי דין התורה, וכל מה שאסור לעשות בפירות שביעית, יסוד דינו הוא העדר בעלות לעשות כן, וזה מכח מצות גברא, והנכרי אינו מצווה, וכיו"ב י"ל על הקדש, ואם יתכן שביעית בשל הקדש, אכן לא היה להקדש בעלות גמורה על הפירות, אלא כל הבעלות היתה לאכלה, וזה הרי ליתא בהקדש, והקדש אינו במצות ובשביעית תשמטנה ונטשתה, וראה מנחות פד, א ותוס' שם, ובכורות יב, ב, ובתו"כ פ' בהר פרשתא א' פ"א ה"ו, ובתוספתא שקלים פ"א ה"א, וזה גופא מוכיח שאין שביעית בשל הקדש, אלא כפי' משך חכמה הנ"ל, דשל שביעית אינו הקדש. אבל לפי הסברא דקנין הנכרי בפירות מפקיע הקדושה, זה לא שייך בהקדש, וגם אם ילפינן מלכם ולא לנכרים, לא מצינו ילפותא לכם ולא לגבוה, וכפי שדרשו חז"ל לענין מלאכת אוכל נפש ביו"ט, ובתו"כ שם ילפינן מלאכלה ולא למנחות ולא לנסכים, ובפשוטו היינו משום שאין זה לאכלה, אלא הקומץ לשריפה והיין לשיתין, אבל מלכם לא ממעט גבוה, וראה מנח"ח מצוה רצ"ט אות כ"א, שהעיר על השמטת הרמב"ם בפ"ה מה' איסורי מזבח ה"ט שאין מביאין למזבח מפירות שביעית, וראה אבן האזל שם ס"ק ג' - ד', וע"ע חסדי דוד בתוספתא שקלים שם. והר"ש משנן בתו"כ שם הביא לשון התוספתא דשקלים, שאין מביאין תודה ולחמה משביעית, והרי

וראה תרומת הכרי סי' רס"ב שנקט בפשיטות דגם הפקר דלא יצא מרשותו עד דאתי לרשות זוכה, ה"ז פטור מתרו"מ, ולפיכך י"ל דיאוש לא נפיק מרשות בעלים, ואע"פ כן פוטר ממעשר, עיי"ש, וגם בבאר יצחק חיו"ד סי' כ"ג ענף ד' כתב בתחילה כן, אבל חזר והעלה דזה דוחק, דכיון דהבעלים החזיקו בו מקודם דאתי לרשות זוכה, א"כ לא יצא מרשות בעלים מעולם, ומקרי שפיר אין לו חלק ונחלה עמך. עיי' עליו, וראה בירושלמי נדרים פ"ד ה"י, אתא רבי יעקב כו', הבקר כר' יוסי וחייב במעשרות, תמן אמר הבקר כר' יוסי ואין חייב במעשרות, דאמר רבי יוחנן בשם רבי ינאי ובא הלוי כי אין לו וגו', ממה שיש לך ואין לו חייב אתה ליתן לו, יצא הבקר שידך וידו שוין בו כו', ועיי"ש בקרבן העדה שכתב, ואע"ג שהבעלים יכולים לחזור בהם, מ"מ כל זמן שלא חזרו יד ישראל ויד הלוי שוין לזכות בו, הלכך פטור ממעשרות כו', ע"כ. וראה קרן אורה נדרים מג, ב, שהזכיר זה הירושלמי, הרי שסברת תרומת הכרי היא כדברי ר' יוחנן, וסברת באר יצחק היא כריש לקיש, וצ"ע שלא הביאו הירושלמי, ובמאמרי הנ"ל על "היתר זריעה בשביעית מפני אנסין", הובא בזה מהמשנת יעבץ ועוד אחרונים. ועיי' ר"ן נדרים מד, ב, בהא דהעמיד ריש לקיש הברייתא כר' יוסי דמעיקר הדין כל הפקר לא יצא מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה, ותקנו חז"ל שאחר ג' ימים לא יוכל לחזור בו, כדי שלא תשתכח תורת הפקר, ופי' הר"ן דאם יוכל לעולם לחזור בו, יבואו לומר שגם אם לא חזר בו וזכה בו אחר, לא מהפקר זכה, כיון שלפני שזכה יכול היה הבעלים לחזור בו, וממילא אין זה הפקר, וחייב במעשר, והאמת היא דהוי הפקר ופטור ממעשר ותצא תקלה, ולכן תקנו שלא יוכל לחזור והוי הפקר, עיי"ש כל דבריו. ואכתי צ"ע, דלפי המבואר בירושלמי הרי ס"ל לריש לקיש דהפקר כזה אינו פוטר ממעשר, וכפי' הר"ן כן איתא גם במיוחס לרש"י ופי'

הישראלית, אבל לולא הא דאפקריה לזרעיה הרי הוא זרע גוי, וא"א שיהיה ישראל גמור מכח אמו, עיי"ש כל הענין ודוק).

ולדעת החזו"א שביעית סי' כ' יש קדושת שביעית בשל נכרים, ומייתי ראיה מתשובות הרמב"ם (בלאו) סי' קכ"ח, שכתב טעמא דליכא איסור ספיחין בשל נכרים, כיון דהוי גזירה, ובשל נכרים ליכא גזירה, ומשמע דאילו היו ספיחין דאורייתא, היו אסורין גם בשל נכרים, וש"מ שנוהג בהן קדושת שביעית, עיי"ש. ולפו"ר יש להשיב, דאיסור ספיחין אע"פ שהוא דאורייתא לר"ע, לא תליא בקדושת הפירות, אלא באיסור עבודת קרקע, וכיון דקי"ל אין קנין לעכו"ם, וא"י קאי בקדושתה גם כאשר היא אצל העכו"ם, והזריעה אסורה שם, ממילא כל הצומח שם אסור משום ספיחין, וראה רמב"ן פ' בהר דמתבאר מדבריו שגם לר"ע דהוי דאורייתא, האיסור הוא משום איסור עבודת קרקע, ועי' היטב גם בחי' רבינו דוד והר"ן פסחים נא, ב, דלפו"ר מתבאר כן, ולפיכך לר"ע אכן איכא איסור ספיחין בשל גוי, אע"פ שאינו בקדושת שביעית, שהרי הישראל אסור בעבודת קרקע של הגוי, וראה מהר"י קורקוס פ"ד מה' שמו"י הכ"ט, אי איכא איסור ספיחין אם ישראל זרע בקרקע של גוי, וראה חזו"א שביעית סי' י' סק"ו, וראה שו"ת פרי הארץ ח"ג יו"ד סי' ד' בדין אמירה לנכרי בשביעית, וע"ע שו"ת קהלת יעקב לבעל משכנ"י חו"מ סי' ה' בסוף התשובה, שכתב וז"ל, ובקרקע של אינן יהודי ודאי לא נהגה שביעית מהתורה דכתיב שדך לא תזרע, וכ"ש למ"ד יש קנין כו', ע"כ. וכן ראה שו"ת מהר"ם גלנטי סי' נ"ז. וע"ע בזה בשו"ת שאילת דוד בחי' שביעית דף כא, ד, מדה"ס, שו"ת מהר"ט צהלון סי' מ"ז, ובמאמרי הנ"ל על "היתר זריעה בשביעית מפני אנסין" יש עוד בזה.

ומלבד זאת נראה דאי איכא איסור ספיחין מהתורה, ליכא בהו קדושת שביעית, דעל מאכלות אסורות ליכא קדושה, וכל מהות הקדושה והיתה שבת

לחמה אין בה שריפה, ועי' צפנת פענח פי"ב מה' שחיטה ה"ב דוהי הכונה ולא למנחות שבתו"כ, ומבואר שאין מביאין למזבח משביעית אע"פ שהוא לאכלה, ועי' בכורות יב, ב, כיון דאילו מטמיא בת שריפה היא לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה, ומסקנת הגמ' דילפינן מחלה דבכה"ג לא הוי לשריפה, וא"כ לחמי תודה ל"ה לשריפה, וצ"ע. וע"ע שו"ת ציץ הקדש ח"א סי' י"ד. וכן ראשית בכורים על בכורות שם, וראה שו"ת אבני נזר יו"ד סי' תמ"ה, ו"ישורון" חלק כ' ע' תנ"ז. וראה או"ש פכ"ט מה' שבת הי"ד, וראה מש"כ בס"ד במקרא העדה פ' תצוה סי' קמ"א על שמן של שביעית למנורה. (ולפי סברת אילו מטמיא כו', יש עוד טעם לפטור פירות שביעית מתרומה ותרומת מעשר ובכורים, שאם נטמאו דינם בשריפה, אלא דלא קי"ל הכי, וכש"נ, וראה מנח"ח מצוה צ"א אות ב' וחי' הגרי"ז בכורות שם, והמפרשים האריכו, ואכ"מ. ומש"כ הגרי"ז שם על דמי שביעית שקנה בהן פירות, ראה בספר שי למורא בכורות שם, ותרוצת מלך על ר"ה סי' כ"ג אות ב'. וע"ע בסוגיא זו ברי"פ על רס"ג ח"א עשה ס"א.)

(וכעין סברא הנ"ל לענין קדושת שביעית, מבואר במהרי"ט אלגזי ה' בכורות פ"ח אות ס"ה הראשון סק"ב, בביאור שי' מהרש"ל בתוס', בעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל, שאם הנהגתו של הבן כישראל ביהדות, הרי הוא ישראל וא"צ גירות, ואם הנהגתו כגוי, ה"ז צריך גירות, והיינו משום שמכח אמו ה"ז ישראל, אלא שכח אביו מונע לחלות קדושת ישראל לגמרי, ואם הבן מתנהג כישראל, בטלה מניעה זו, והדר הוי ישראל גמור מכח אמו. וראה בהערות על מהרי"ט אלגזי שם מדברי האחרונים. וכן עוד כיו"ב נתבאר בס"ד במקרא העדה פרשת וירא סי' ס"ח, בגדר רחמנא אפקריה לזרעיה של נכרי, דע"י דאפקריה לזרעיה דנכרי הבא על בת ישראל, וממילא אין כאן זרע גוי, וכיון שאין זרע גוי, שפיר נעשה הולד ישראל מכח אמו

ספיח קצירך לא תקצור, דבאמת אין בו קדושת שביעית, ומ"מ יש לאו על הקצירה, וזה לא מסתברא. ועל כן צ"ל לפ"ז שר"ע מפרש הפסוק לא תקצור לאכלך, כיון שהם אסורים באכילה, ולא כהפי' בלא תבצור ולא תזמור שהוא לאו על המלאכה, וכך מפורש בתו"כ שם פ' בהר פרשתא א' פ"א ה"ג, את ספיח קצירך לא תקצור מיכן שמכו חכמים על הספיחים שיהיו אסורים בשביעית, ע"כ, והיינו שנאמר הכא איסור אכילה בלשון מניעת המלאכה, אע"פ שכמובן אין לאו באכילת ספיחין, ועפ"יז נראה לפרש יפה לשון הרמב"ם פ"ד מה' שמו"י ה"א - ג', כל שתוציא הארץ כו', הכל מותר לאוכלו מן התורה כו', וזה שנא' את ספיח קצירך לא תקצור שלא יקצור כדרך שקוצר בכל שנה כו', ומדברי סופרים שיהיו כל הספיחים אסורין באכילה כו', כל הצומח מהן אסור מדבריהם והמלקט אותן מכין אותו מכת מרדות, ע"כ. וכבר תמה הרדב"ז שם מנ"ל להרמב"ם שיש איסור לקיטה, והרי האכילה היא אסורה, ע"ש מה שדחק. ולהאמור ניחא, דחז"ל קבעו איסור ספיחין מדרבנן, כמו איסור ספיחין לר"ע מהתורה, וכמו שלר"ע לשון התורה על איסור ספיחין הוא לא תקצור, ה"ה לפי חכמים גדר האיסור הוא לא ללקוט, וכלשון התו"כ הנ"ל מכאן שמכו כו', היינו גם לחכמים הוא נסמך על פסוק זה, ועל כן הלוקט לאכילה, זה גופא איסור ולוקה מרדות. וראה דרך אמונה שם סק"ו, וביה"ל שם ה"ב בשם חזו"א. וע"ע דברי הרב להגרי"ש כהנמן ז"ל ח"ג סי' ע"ה. ושור"ר מש"כ במעדני ארץ שביעית סי' ג' אות ט', עיש"ה.

ואח"כ מצאתי בספר שערי חיים על קידושין סי' ז' שמבאר גדר איסור ספיחין לר"ע שהוא מהתורה שהוא בגדר לאו של אסיפת התבואה, וזה נאמר בפסוק הן לא נורע ולא נאסוף וגו', והיינו שביסודו אין זה איסור אכילה, אלא מעין איסורי עבודה בשביעית, ובוזה מבאר שי' המהרי"ט שם, דלא הוי ספיחין לר"ע אלא בנלקטו

הארץ לכם לאכלה. שור"ר בבית רידב"ז שביעית פ"א סעיף י"א שהארץ בזה, ומתחילה נקט שאפי' הווי ספיחין איסור דרבנן, הרי ע"י האיסור אינם ראויים לאכילה, פקע מיניהו קדושת שביעית, ולדעתו ממילא הוי אילן סרק שאין בו איסור דאורייתא כלל לפי דעתו, (עי' ירושלמי שביעית פ"ד ה"ד בדברי רשב"ג, שאין איסור תורה על סרק, ומובא מספר דבר השמיטה לר"מ סירובין ז"ל, המקור לזה מהמכילתא עה"פ וכן תעשה לכרמך ולזיתך, דיש היקש שרק בעץ פרי יש איסור עבודת קרקע, אלא שעדיין לא ברור אם רבנן חולקים על רשב"ג ואוסרים מהתורה או שאוסרים רק מדרבנן, וראה חזו"א שביעית סי' י"ט ס"ק כ', וראה שו"ת מהרי"ל דיסקין חלק הפסקים סי' כ"ז אותיות כ"ג - כ"ד.) ועי"ש דלא תקשי אמאי לוקה על הזמירה, כין דהוא נעשה סרק ע"י כך, עי"ש ולא נתברר. וראה תוס' יו"ט שביעית פ"ה מ"ד שיש קדו"ש ואיסור הפסד, וע"ע חזו"א שביעית סי' ט' סק"ו, משנת יעבץ פ"ז מה' שמו"י הי"ב, ספר הזכרון לר"ב זולטי ע' קא - ב. (ושמא יש לתלות בספק אם דרבנן מהני לדאורייתא, וראה קונטרס תורה אור בחמדת ישראל אריכות בזה, וכן ראה במכשירי מצוה להאדר"ת בקונטרס כללי המצוות ע' קכד - קכו, ואכ"מ.) ומ"מ למסקנא ס"ל להרידב"ז שרק אם ספיחין דאורייתא, הרי הם כעץ ואין עליהם קדושת שביעית, וראה שם דף ט, א - ב מש"כ בזה. ברם הגאון בעל שו"ת חזון נחום בקונטרסו משמרת להבית חולק על הרידב"ז, ולדעתו לא פקע קדו"ש מספיחין אע"פ שאסורים מהתורה, עי"ש כל הענין. (ובמקו"א נתבאר בס"ד דין ספיחין שבטלו ברוב, דגם קדו"ש לית בהו, אע"פ שעל שביעית הוי דשיל"מ, וראה כל הסוגיא נדרים נחא, ור"ן שם, וראה פמ"ג יו"ד שער התערובות ה"ג אות ב', וע"ע שו"ת הגרע"א סי' קפ"ט, ומשנ"ת בס"ד ב"אוצר" ב"ק סט, א 141-139) והנה עפ"י דרכנו אכתי צריך לפרש הפסוק את

זה אינו אלא אסמכתא, עיי"ש ועדיין צ"ע. ובבית רידב"ז ה' שביעית סי' ג' סק"א האריך בזה, (וראה שם גם סי' א' סעיף י"א) ועיי"ש גם במשמרת להבית. ועיי"ש ברידב"ז שלדעתו גם הרמב"ם ס"ל כהראב"ד, אלא שלשיטתו איסור זה הוא רק בפירות שביעית, ולא ביוצאים למוצאי שביעית, שאין הם פירות שביעית, עיי"ש. ויל"ע בזה בכפתור ופרח פרק מ"ז, עיש"ה, אבל באסופות רבינו חיים הלוי שביעית סי' ב' הובא שנחלקו בזה הגרי"י מפוניבז' והגר"ח, והגרי"י מפוניבז' כנראה עפ"י שיטתו בזכר יצחק הנ"ל, דאיסור נזרע בשביעית משום מן השבות כו'. עיי"ש. ובאמת שאינו מובן, הרי שאלת הירושלמי שם היא שיזרעו לכתחילה בשביעית לצורך העומר, והיינו כפי' תקלין חדתיך שם, שמותר לזרוע כמו שמותר לקצור, וכיון שהזריעה מותרת, מהיכי תיתי יהיו הפירות אסורין, אלא בהכרח כפי' הראב"ד שהביא הגר"ח שם, דאתיא הסוגיא כר"ע דספיחין דאורייתא, אע"פ שלא נעשתה מלאכה אסורה. וכבר הרגיש בשאלה זו הרידב"ז שם, ולדעתו אכן אע"פ שמותר לזרוע, מ"מ לא הוי מן השבות, וה"ז כמו ספיחין שצמחו מזרעים שנפלו בשביעית שאסורין מעיקר הדין, דאינן מן השבות, אע"פ שלא נעשה איסור בזריעה, עיי"ש כל דבריו, ובפשוטו אינו מובן, אם נקטינן שמצוה לזרוע לצורך העומר, כמו שמצוה לקצור, איך נאמר דאין זה מן השבות, וצ"ת. וראה "ישורון" חלק כ' ע' תנז-תסה, והאריך גם בדברי הכפ"פ פמ"ז וכס"מ פ"ד מה' שמו"י הכ"ט, עיי"ש. (ואגב, אולי עפ"י המבואר בס"ד במאמרי הנ"ל על "היתר זריעה בשביעית מפני אנסין" שבכה"ג שאינו זורע דרך בעלים ליכא איסור מעיקר הדין, א"כ י"ל כן גם על זריעה לצורך העומר, ועיי"ן. וגם עיקר החידוש על זרעים שנפלו בשמינית דאסורין מעיקר הדין, נמי אינו פשוט כ"כ. והרידב"ז אזיל עפ"י שיטתו הנ"ל, לדעולם הוי שלא מהשבות אע"פ שהגוי זרע.) וראה

בשביעית, אבל בנלקטו בשמינית, אע"פ שיש בהן קדו"ש משום שרוב גידולין בשביעית, מ"מ ספיחין ליכא, דלא שייך מלאכה בשביעית, אלא בשביעית עצמה, עיי"ש, והנה עפ"י דרך זו מובן יפה לשון הרמב"ם שעל ספיחין דרבנן כתב איסור לקיטה, וכש"נ גם עפ"י דרכנו דסמך על ספיחין דאורייתא לר"ע, וגם עפ"י שיטתו שאין זה מאכלות אסורות, תו אין הכרח לסברא הנ"ל שאין בהן קדו"ש, די"ל דאע"פ שאסורין באכילה, מ"מ כיון שאין זה מאכ"א, שפיר אית בהו קדו"ש. אלא שעיקר סברתו לא מובנת לי, הרי פירות היוצאים לשמינית ויש בהן קדו"ש. נאמר עליהן גם הלאו של לא תבצור כדרך הבורצים, וכמפורש כל זה בסוגיא דפ"ק דר"ה, הרי שאיסור מלאכה דשביעית לא תליא בשנה שביעית אלא בקדושת שביעית, ואיך אפוא יצא לפרש בדעת ר"ע שאין ספיחין אלא בשביעית עצמה משום שהוא בגדר איסור מלאכה, וצ"ע. וע"ע דברות משה קידושין סי' כ"ג הערה י"א. ושור"ר מש"כ מעדני ארץ שביעית סי' ח' סק"ה, עיי"ש.

וכיו"ב אולי י"ל בשי' הראב"ד פ"ד משמו"י הט"ו, דהנזרע בשביעית אסור באכילה מעיקר הדין, וראה בקרן אורה מנחות פד, א שהוכיח מהירושלמי שקלים פ"ד ה"א, שיש איסור תורה על הנזרע בשביעית, אבל כתב שלא מצא איסור זה מניין הוא, עיי"ש. ועי' בתו"כ פ' בהר פרשתא א' פ"א הלכה ה', מן השבות אתה אוכל ואין אתה אוכל מן השמור כו', ובפי' רבינו הלל שם, דאי עבר ועשה מלאכה בארץ כגון דחרש וזרע כו', אי אתה אוכלן. ע"כ. וראה גם שו"ת נחפה בכסף חיו"ד סי' ד', וכן מעדני ארץ שביעית סי' ג' ס"ק י"ב, ובפשוטו הוי דאורייתא, וכמו שהעיר בענף הלל שם, וא"צ לכל שתעבתי שהביא שם מהדרישה חו"מ סי' קמ"א ס"ק י"ג, אלא דזה גופא האיסור ולא מן השמור, וראה בפי' ר"ש משנן דנראה מלשונו שגם איסור

שזריעה משום פקו"נ אינה מתירה הפירות, דמ"מ הארץ אינה שובתת, ורק מן השבות אתה אוכל, עי"ש). וראה גם בפ"י ר"ש סיריליאו שקלים שם, וכן הר אפרים שם, וע"ע תורת הארץ פ"ז אות פ"ט, וכלי חמדה השמטות לח"ג דף קלט,ב, ושו"ת נשמת חיים (ברלין) סי' קי"ג. ומ"מ לשי" הראב"ד דנזרע באיסור בשביעית אסור באכילה, לפו"ר נראה שאין באלו הפירות קדושת שביעית, הואיל והן מאכלות אסורות. ועי' תוס' ר"ה יא,א, דעולה מדבריהם דאיכא איסור ספיחין מהתורה לר"ע גם במה שנלקט בשמינית, שאין עליו קדושת שביעית, עי"ש, ומבואר אפוא דספיחין דאורייתא אינו תלוי בקדושת שביעית, אלא באיסור עבודת הארץ, וכש"נ. (ברם עי' תו' קידושין ב,ב ומהרש"א וחי' מהרי"ט שם, דמתבאר איפכא, דנלקט בשמינית ליכא ספיחין לר"ע, אבל קדו"ש איכא אם רוב גידולין היו בשביעית, וראה שערי חיים שם מש"כ לפרש עפ"י דרכו הנ"ל). ולפ"ז מסתברא דגם האיסור לאכול מהנזרע בשביעית לא תליא בפירות שביעית, ולא כפי' הרידב"ז, אלא כפי שנקט הגר"ח, וראה מעדני ארץ שם על איסור ספיחין מדרבנן, אם נוהג גם במה שאין בו קדושת שביעית, עי"ש.

חזו"א שביעית סי' י' סק"ו. ותו, הרי היתר האכילה הוא בכלל צורך מצות העומר, וכקושיית הירושלמי נמצא כקומץ על השירים שאינן נאכלין, ואינו מובן אפוא קו' הירושלמי לפי פי' התקלין חדתין והרידב"ז. ובפי' ר"ש ב"ר שניאור הנ"ל אכן מפרש קו' הירושלמי גם על הקומץ, עי"ש. ותו הא בעינן ממשקה ישראל, ובתוס' מנחות פד,א כתבו דלר"ע דספיחין דאורייתא לא בעינן הכא משקה ישראל, עי"ש טעמא, ולפו"ר לא שייך טעם זה על היתר זריעה, וצ"ע. וראה גם להרב המהדיר לפי' תלמיד הר"ש ב"ר שניאור שקלים שם, וכן לאור ההלכה ע' קלא - ב. ובאמת לפי העולה מדברי הרמב"ן וסיעתו הנ"ל, גם איסור ספיחין דאורייתא לר"ע תליא באיסור עבודת קרקע, ואם הזריעה מותרת, איך יתכן איסור ספיחין, ואכן בפ"י ר"ש בר שניאור יש פי' אחר בכונת הירושלמי, עי"ש. (וכיו"ב יש לדון בהא דסנהדרין כו,א פוקו וזרעו משום ארונא, ולשי' הירושלמי שהביאו תוס' שם דהוא משום פקו"נ, האם בכה"ג לר"ע איכא ספיחין דאורייתא כיון שהזריעה מותרת, וראה בזה במאמרי הנ"ל, וכבר דן בזה בבית רידב"ז שם דף ו,ב, ולדעתו כמו שזריעת היתר לעומר אינה גורמת להתיר באכילה, וכפי' הנ"ל בירושלמי, ה"ה



באונם ופקוח נפש, ורצון בלא"ה, האם הוה עבירה

והנה בנידון דפיקו"נ הדברים טעונים ביאור טובא, והגע בעצמך חולה ביה"כ שחייב לאכול מחמת פיקו"נ וכי בעינן כונה להתיר האכילה, ואם היה אוכל בלא"ה יהא חייב כרת, והיכא שייך כלל למימר הכי סו"ס הא התורה ציוותה עליו לאכול ואם אוכל בלא כונת מצוה, אפשר דאינו מקיים מצותו ומדינא דמצוות צריכות כונה בעינן כונה, אך עבירה מה"ת דאיכא, וה"נ לכאורה ברופא המחלל שבת לצורך חולה, הא התורה ציוותה עליו לעשות דבר זה וכי שייך לומר שיתחייב בעבירה, וכי אם יתרו בו באופן שיהא שייך התראה יתחייב סקילה,

ולכאורה גמרא מפורשת היא במנחות סד ע"א דאיתמר שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים חייב להעלות דגים והעלה תינוק ודגים רבה אמר פטור ורבא אמר חייב רבה אמר פטור זיל בתר מעשיו ורבא אמר חייב זיל בתר מחשבתו, ועיי"ש ברש"י ד"ה לאו היינו פלוגתייהו בא"ד דטעמא דרבה דפטור לאו משום דשמע אלא משום דאזלינן בתר מעשיו, וה"ה אפי' לא שמע והאי דנקט שמע לאשמרעין דאפי' שמע כי העלה דגים בלא תינוק חייב עכ"ל, וכן מבואר שם בסוגיא להדיא להך לישנא עיי"ש, וכן פסק הרמב"ם להלכה בהל' שבת פ"ב הט"ז אפי' לא שמע שטבע הואיל והעלה תינוק עם הדגים פטור, אמנם בראב"ד שם משמע דפסק כרבה דאזלינן בתר מחשבתו, ועיי' במ"מ שביאר דעת הרמב"ם, ובנידון דידן ל"מ לרבא הא אפי' בלא שמע ולא ידע כלל ונתכוון למלאכה גמורה, מ"מ כיון דהשתא הוברר שעשה מעשה הצלה אין כאן חיוב, ה"נ בגונא דפיקו"נ הא כיון דסו"ס הא איכא חולה פשיטא דפטור, אך נראה דאפי' לרבה דבגונא דתינוק חייב, בגונא דחולה לכו"ע פטור דהא לכאורה לית מאן דפליג דחולה

יש לדון באחד שהוא אנוס על עבירה, כגון שאנסוהו עכו"ם לעבור העבירה, אך הוא היה עושה העבירה בלא"ה, וכן הנידון לגבי פיקו"נ שהוא חולה ומחמת רפואתו מוכרח לחלל השבת או לאכול מאכלות אסורות, אך הוא היה אוכלם בלא"ה, אי איכא מעשה עבירה דהא הוא היה עושה הך עבירה אפי' בלא האונס, אך אפשר דכיון דסו"ס האי מעשה הותר משום אונס או פיקו"נ תו א"א לאשווי למעשה עבירה, ואיכא בזה כמה נפק"מ לגבי קלב"ם אי אכל של חבירו אם מתחייב לו, דאי הוה עבירה תו אינו מתחייב משום קלב"ם, וכן נפק"מ לגבי דלהלן, ועיי' בביה"ל פרשת שמות עה"כ וירא א' את בני ישראל וידע וכו', דטענת אונס ל"ש רק היכא דאם לא היה האונס, לא היה עושה אותו דבר והאונס הביאו לעשות ואז נחשב כאילו לא עשאו, וכן הביא שם בשם ההפלאה, ועיי"ש שמסיק דאם אנוס לעשות מלאכה או עבור חולה לא מיקרי אונס רק לאותם שהיו שומרים אותם אם לא היה האונס, וכן גדר השוגג אינו רק באופן שאם לא היה שוגג לא היה עושהו, וביאר הכתוב וירא א' דראה מה שעושים וידע היאך היו עושים בלא שעבודם וזה התשובה לשרו של מצרים שקיטרג הללו עובדי ע"ז כדאי' בילקוט עיי"ש.

ועיי' בשש"כ פרק ל"ב הערה קכ"ה, שהביא בשם הגרשז"א זצ"ל, דחולה שצריך לחלל שבת מחמת פיקו"נ, עדיף טפי לעשות המלאכה ע"י שומר מצות שכונתו למצוה, כי ע"י עבריי"ן אשר כונתו עבור בצע כסף, אע"ג דעביד מצוה מ"מ הו"ל כנתכוון לבשר חזיר ועלה טלה בידו, וגם אפשר דגרע טפי, כיון שבאמת יש חלול שבת ויתכן דאינה נדחית אלא אם כונתו להצלה ולא עבור תשלום ע"כ,

לו משא"כ בגונא דהביה"ל הא השתא נמי ידיע ליה דהוא מעשה הצלה אלא דהיה עושה דבר זה בלא"ה, בזה ליכא כלל לחייבו, ומשום האי סברא נראה דליכא אפי' דינא דנתכוון לאכול חזיר ועלה טלה בידו, דהא ידע דאין כאן מעשה איסור, וא"כ מאי שייכא לנתכוון לחזיר, ובשלמא בגונא דתינוק אפי' לרבא איכא למימר דהוה נתכוון לאיסור, דהא לא ידע בשעת ההעלאה שאינו עושה מעשה עבירה, אך הכי הרי יודע שהוא פיקו"נ אלא דהיה עושה בלא"ה זה אינו נתכוון לאיסור, דהרי א' שיושב בטל ואילו בא עבירה לידו היה עושה בלא"ה וכי הוה נתכוון לאיסור, או בא' שאוכל טלה ואם היה איסור נמי היה אוכל, אולי יש כאן מחשבה רעה, אך נתכוון לאיסור אין כאן, כיון דסו"ס ל"ש שנתכוון לעשות מעשה איסור כיון שיודע שהוא היתר, ודוקא בגונא שאינו יודע דפיקו"נ הותר בשבת אפשר דהוה כנתכוון לאיסור, אך אפי' בכה"ג אכתי יש לדון באוכל טלה וסבור שאסור לאכול טלה, דאפשר דליכא בזה נתכוון לאיסור, כיון דבאמת ליכא כלל הך איסורא ודוקא בנתכוון לאכול דבר שהוא באמת אסור ונתברר דאכל היתר שייכא דינא דנתכוון לאיסור ואינו מוכרח, מ"מ בגונא שיודע שהוא היתר לכאורה פשוט הוא דל"ש לנתכוון לאכול איסור כנ"ל.

ובביה"ל הביא שם דההפלאה כתב כדבריו, והן אמת דההפלאה דן בכ"ד בא' שהוא אנוס לעבור עבירה, אך היה עושה בלא"ה, עי' כתובות דף ג. דאין אנוס אלא כשרצונו לבא והאנוס מעכבו, אבל אם אין רצונו לבא ואפי' אם לא היה אנוס לא היה בא לא מיקרי אנוס, והוכיח לזה מהא דאמרינן בכתובות נא ע"ב תחילתה באנוס וסופו ברצון וכו' דס"ל לשמואל דאסורה, ולא אמרינן סו"ס הא אנוסה היא ומאי עבדא דנתרצית, אך יש להעיר דבדף נא כתב דאפשר דאיסורא לבעלה שאני כמו דליכא פטור שוגג כיון דמעלה מעל בבעלה,

שאכל ביוה"כ אינו מתחייב בכרת אף אם היה אוכל בלא"ה, ואפשר לחלק מדינא דמנחות, דגבי תינוק הרי העלה דגים ותינוק, א"כ הרי עביד נמי מעשה צידת דגים שאינו שייך להצלת התינוק, אלא דבנתכוון לתינוק סו"ס עביד מעשה הצלה, ולא איכפ"ל דעביד מעשה צידה בהדה, אבל בנתכוון לדגים ולא נתכוון לתינוק כיון דזיל בתר מחשבתו, איכא נמי מעשה עבירה, דעל מעשה צידה דעביד בהדה דהצלת התינוק הוה מעשה עבירה, משא"כ הכי הרי רק אכל ביוה"כ או חילל שבת בשביל החולה ותו לא עביד מידי, א"כ בכה"ג אפי' אזלינן בתר מחשבתו, מ"מ הא ליכא כאן מעשה עבירה, דמעשה שעשה מעשה מצוה היא ולא עבירה ואין הכונה יכולה לעשותו למעשה עבירה, ואילו היה בהעלאת התינוק משום מעשה צידה והעלה תינוק בלא דגים לכו"ע פטור, אלא דלפי"ז יש לדון במאי דמדמי שם בגמ' האי דינא דתינוק שטבע, לשחט שני חטאות דהרי חייב על השניה כיון דכבר יצא בראשונה, ובנמצאת כחושה בבני מעיים, תלי בגמ' בדינא דתינוק דהא בחטאת נמי ביודע שראשונה כחושה הא אומרים לו הבא שמינה לכתחילה ושחוט עיי"ש, א"כ ה"נ בנמצאת כחושה בבני מעיים, אי אזלינן בתר מחשבתו הא לא ידע שהראשונה כחושה, אך אי אזלינן בתר מעשיו הא השתא הוברר למפרע דהיה צריך לשחוט השמינה, ולפי"ד הא בכה"ג דבמעשה גופא אין כאן מעשה עבירה וליכא צידת דגים בהדה, לכו"ע אזלינן בתר מעשיו ואין כאן מעשה עבירה כיון דהוא מעשה מצוה, ועי' באמרי בינה יו"ט סי' ג' שחילק עד"ז והעיר דלכן הראב"ד שחולק על דינא דתינוק ופוסק דחייב ומ"מ בדינא דנמצאת כחושה בבני מעיים, לא השיג על הרמב"ם והיינו משום דס"ל לחלק כנ"ל בין תינוק לשני חטאות, ומודה דבנמצאת כחושה פטור, אך אכתי יש לבאר בסוגיין דלא חילקו ומדמי אהרדי, ועוד יש לחלק דבתינוק הא בשעת ההעלאה לא ידע כלל דאיכא תינוק, ורק אח"כ נודע

וע"ע בחזו"א יור"ד סח סק"ב שהוכיח מהגמ' בע"ז נד ע"א דהעובד ברצון חייב מיתה אע"ג דאיכא אונס נפשות, אך אפשר דהוא דין בע"ז דהוספה ברצון הלב הוי כהוספה בעבודת עכו"ם שהרי יש כאן קבלת עכו"ם, ומ"מ מסיק מהגמ' בכתובות דאף בעריות מקרי רצון, ולא נחית להך חילוקא דההפלאה דלגבי לאוסרה על בעלה שאני,

וע"ע בקוה"ע סי' מ"ט שחקר בהך דינא דאונס ורצון והוכיח מדברי השאלתות דלא מיקרי אונס אי איכא רצון בהדה, ולפלא שלא הביא להגמ' בכתובות הנ"ל לגבי אונס ורצון, ועיי"ש עוד דפשיטא ליה דמ"מ איכא בזה נתכוון לחזיר ועלה טלה, אך להנ"ל היכא ידיעא ליה דהוא מעשה היתר אפשר דליכא בזה נתכוון לחזיר, ומ"מ לכאורה מבואר דבאונס ורצון לא מיקרי אונס, אלא דאכתי צ"ע מהגמ' במנחות דלרבא אזלינן בתר מעשיו וכנ"ל דאף לרבה מסתברא דבכה"ג דמעשה העבירה היא מעשה ההצלה גופא, וצריך לחלק כמו שחילקו האחרונים בין אונס לפקו"נ דאונס הרי אין כאן מצב שנשתנה שהעבירה היא מצוה, אלא דיש דין דמחמת האונס אין כאן מעשה העבירה, וכ"ז כשהוא אונס אבל אם היה רוצה בלא"ה אין כאן אונס, משא"כ בחולה הא הותר לו לאכול ולגביה דידיה הא אין כאן מעשה עבירה אלא מעשה מצוה, וכמו דמצינו לשי' הרמב"ם דמותר למסור עצמו אפי' לעבירה שאין ע"ז דין דיהרג ואל יעבור, ומ"מ בפקו"נ פשיטא דלכו"ע חייב להציל עצמו, ומבואר מזה דבפקו"נ הוא מעשה מצוה וכמו עדל"ת דלכאורה לא תליא בכונתו, וכן מבואר ביבמות מדברי הנמוק"י בריש הבע"י דאף אבא שאול שאומר דהמייבם לשם נוי כאילו פוגע בערוה, היינו רק מדרבנן, ועי' בב"ש שהביאו להלכה ובב"מ כתב אפי' מכוון רק לשם נוי בלבד אינו אלא מדרבנן, אמנם יש שדייקו דשי' הרמב"ן אינו כן אלא לאב"ש הוא אף מדאורייתא, אך עי' ביבמות

לט ע"ב דנפיק מקראי, וא"כ הוא דוקא ביבום משא"כ בכל דינא דעדל"ת, ועוד דעת הרבה מן הראשונים לפסוק דלא כאב"ש, וכי בכלאיים בציצית אם ילבש לשם בגד יעבור בכלאיים הא לא שמענו, כיון דעדל"ת תו ליכא כאן מעשה עבירה, ומה שאינו עושה מחמת המצוה אינו מפקיע שם מצוה מיניה ועיי"ש בקוה"ע שחילק עד"ז.

וע"ע במשנ"ב בביאור"ל שט"ז ס"ז, שדן שם בצד נחש מסוכן שדרכו להמית הרי הוא פיקו"נ ואפשר דאפי' אם היה מתכוון בצידתו לרפואה ג"כ פטור כיון דמצוה לבערו מן העולם ודימה למאי דאמרין ביומא פ"ד ראה תינוק שנפל לים פורש מצודה ומעלהו וכו' ואע"ג דקא צייד כוורי, וחילק שם דהתם שאני דהוא לתועלת שניהם משא"כ הא מתכוון דוקא לרפואה, והביא עוד מפסחים כה דלא אפשר ומכוון אסור, וכן לגבי שטיחת אבידה דעצם השטיחה היא כראוי ומ"מאם מכוון אף לעצמו אסור, וא"כ ה"ה הכא אף דעצם הפעולה הוא מצוה מ"מ גרע במה שהוסיף בכונתו ועיי"ן, ולפלא על המשנ"ב שלא הביא הך גמ' דמנחות הנ"ל, דהא התם נמי מתכוון רק לצידת הדגים ולא להעלאת התינוק, ומ"מ פטור לרבא ולהלכה להרמב"ם, ומה שהביא מפסחים הוא תמוה מאוד דהא אף הוא מודה דבצד נחש ומתכוון להצלה ולרפואה שרי דהא היינו מאי דאמרין ביומא דאע"ג דקא צייד כוורי, והא בפסחים מבואר דבנתכוון לשניהם ודאי אסור, והיינו דהתם לא איירי בפקו"נ א"כ כל ההיתר משום דבר שאינו מתכוון א"כ היכא דמכוון אסור, משא"כ הכא אין ההיתר משום דבר שאין מתכוון אלא מדינא דפיקו"נ, וא"כ במכוון לשניהם ודאי שרי כדאמרין ביומא, א"כ אפשר אף במכוון רק לעצמו, מ"מ אין הכונה מעלה ומורדת, לגבי הא דהוא אינו עבירה וצ"ע.

ושוב הראוני דבפסקי תשובה סי' כ"ה צידד לומר דבכל עדל"ת אי ליכא כונה למצוה הוה מעשה איסור, אך הוא עצמו הביא ראייה לסתור מהא דמלבישים לקטן

אינה בחפצא דהבישול, אלא דאם מבשל וכונתו לחולה, א"כ ע"י הכונה הוה הבישול מעשה מצוה ולא מעשה עבירה, א"כ בכה"ג לכו"ע אזלינן בתר מחשבתו, דהיכא דהמעשה גורם להיותו מעשה פיקו"נ שייך בזה זיל בתר מעשיו, אבל היכא דמצד המעשה עצמו אינו מעשה פיקו"נ, אלא ע"י המחשבה ברצותו לתתו אח"כ לחולה, א"כ פשיטא דבכה"ג ניזיל בתר מחשבתו בשעת הבישול, ואם בשעת הבישול הוה מעשה עבירה וחייב סקילה היכא יפטר למפרע, והגע עצמך אם בישל לחולה ואח"כ חזר בו, וכי נימא דיתחייב למפרע, וכמו בבישל לחולה ואח"כ הבריא דודאי לא יתחייב השתא כיון דבשעת הבישול היה מעשה הצלה, ה"נ בחזר בו ולא נתנו לחולה נמי לא יתחייב כיון דבשעת הבישול לא היה מעשה עבירה, וה"נ איפכא אם בישל לעצמו ואח"כ נתנו לחולה היכי יועיל לפטרו מחיוב בישול, וכמו בביריה דלאלתר לא הוה ברירה ולאחר זמן הוה ברירה, פשיטא דאזלינן בתר שעת הברירה דאם היה דעתו לאלתר, תו אפי' יחזור בו ויאכלנו לאח"ז תו ליכא איסורא כדאי' להדיא בפמ"ג ש"ט, וכן איפכא אם יברור ללאח"ז א"י לתקן האיסור ולאכול מיד, וכן לגבי פסולת מתוך אוכל לא יועיל הא שיאכל הפסולת ויניח האוכל דהכל תלוי בדעתו בשעת העשיה, וה"נ מסתברא לגבי הפיקו"נ ולא דמי כלל למנחות דהתם אי"ז משום דעתו אלא דבמציאות צידת הדגים היא מעשה ההצלה ללא צורך במחשבתו, והא מסוגיא עצמו מוכח כמ"ש התוס' דנשפך אחר שחיטת השניה חייב על השניה, ולא אמרינן הא השתא הוברר דבעינן לשחיטת השניה דהא נפסלה הראשונה, כיון דבשעת שחיטת השניה אכתי איכא לדם הראשונה, א"כ הוה מעשה עבירה ולא מועיל מה שנשפך אח"כ, משא"כ בנמצאת כחושה בבני מעיים הא השתא כבר היא כחושה אלא אנן לא ידעינן, א"כ אי אזלינן בתר מעשיו ליכא עבירה ופטור, וה"נ בהקרה חולה אח"כ הוה

ציצית אף דלית ליה כונה א"כ יהא אסור משום כלאיים, וע"כ דאף בלא כונה ליכא לאיסורא ועיי"ש מה שנדחק לדחות ראייה זו, ועע"ש להלן שהביא דברי הגהות הסמ"ק בדף מה ע"ב לגבי רודף דצריך להזהר מאבק שלהם כי אם ח"ו יכשל ההורגים בעבירה כיוצא בו יחשב לו אותו הנהרג לדם נקי עכ"ל אך יל"ע אם כונתו דהוה מעשה עבירה ממש או דנענש ע"ז כדם נקי יעו"ש בלשונו, וע"ע בבית יצחק ח"ב יור"ד סו"ס קס"ח שדן בעדל"ת אי בעיא כונה למצוה והגרא"ו עצמו לכאורה סותר עצמו דבקה"ע סי' מט אות י', לכאורה פשיטא ליה דאף בלא כונה אינו עובר על לאו דכלאיים בציצית כנ"ל לגבי פיקו"נ, ובקוב"ש ר"נ מספקא ליה ובקה"ע ל"ו ד' פשיטא ליה לאידך גיסא דודאי אם עובר כלאיים בציצית בלא כונה עובר על הלאו לכו"ע, וחידוש שם דה"נ אי מצות אצ"כ יעו"ש, וע"ע במנחת שלמה סי' א', ואפי' אי נימא דבעדל"ת בעינן לכוונה לקיום המצוה, וא"כ כל שלא נתקיימה המצוה ליכא לדחיית הלאו וממילא עובר באיסור הלאו, מ"מ אכתי יש לחלק דלגבי פיקו"נ אינו מדין עשה דוחה אלא דהכי חייבה רחמנא דבכה"ג תתחילל השבת אפי' אי הוה דחוויה מ"מ לא בעינן לכוונה המצוה כדמוכח להדיא מהגמ' במנחות הנ"ל.

ובאמרי בינה יו"ט ג' הנ"ל, הוציא עוד מהך דינא דמנחות, למי שבישל בשבת או ביו"ט ואח"כ הקרה חולי שיש בו סכנה שנפטר למפרע מחיובו, והיינו כמו דהתם הא לא נתכוון כלל להצלה אלא כיון דממילא עשה מעשה מצוה דפיקו"נ נפטר מחיובו, ה"נ הכי הא ע"י בישולו הציל את החולה והוה הפיקו"נ וליכא עבירה, אמנם לכאורה בכה"ג טובא אפשר לחלק מדינא דמנחות, דהא במנחות כיון דהתינוק עלה עם הדגים ביחד הרי תו אין כאן מעשה עבירה דצידה, אלא פיקו"נ דהצלת התינוק, משא"כ בבישל בשבת הא בעצם מעשה הבישול ליכא הצלה ופיקו"נ דהא ההצלה

כנשפך הדם ועיי"ש באמר"ב דאף הוא נחית בסו"ד לחלק, ומה שדנו התוס' במנחות ובפסחים מדין הואיל היינו דוקא משום סברא דהואיל דסוגיא דפסחים דנחלקו בו רבה ור"ח, היינו דמפקיע למלאכה בשעת המלאכה ולא בעינן לאח"כ, אבל היכא דבשעת המלאכה ליכא הואיל מה יועיל אח"כ להפקיע למפרע האיסור, וע"ע באע"ז הל' יו"ט דס"ל בבישל ביו"ט לעכו"ם לא יועיל מה שיתנו אח"כ לישראל עיי"ש.



הרב יהודה רוב שפיצער

סוגיא דאחרין לפלוני

והתשובה לזה הוא, דאם לא נאמר כן רק נאמר שהראשון מותר למכור לכתחילה לא עשה הנותן כלום בשוירויו דכל בר דעת שמקבל מתנה ויודע שאחרי מותו לא יגיע ליד יורשיו וודאי ימכור זה הסברא מכריח אותנו לומר שדעת הנותן שלכתחילה לא ימכור וכיור הדבר הוא דבאמת רוצה הנותן ליתן בעין יפה בין לראשון ובין לשני דהיינו כמו שהשני יקבל הכל אם לא ימכור הראשון ה"ה שרוצה שהראשון בעין יפה שיהא לו הכח למכור, רק שא"כ נמצא שלא נתן כלום לשני שבודאי ימכור משו"ה אמדינן דעת הנותן שרוצה שיהא דין שלכתחילה לא יעשה כן ויהא עליו איסור למכור ומ"מ נחשב שנתן לו בעין יפה כיון שיש לו הכח למכור.

ג. ולפ"ז יש מקום להבין דכשעומדין לאחר שמכר הראשון לא מתייחסים שזה המכירה הוא נגד רצון הנותן כיון שבעצם רוצה הנותן שיהא לו גם הגוף רק רוצה שקודם מעשה מכירה יהא עליו דין שאסור למכור כדי שיהא אפשרות וסכויים שיגיע להשני א"כ כשעומדין לאחר מעשה המכירה מתייחסים שזה היה רצון המוכר ובאמת כן מדויק ברשב"ם בד"ה הא לכתחילה וז"ל שאין לו למכור לכתחילה הגוף אלא אכילת פירות כדי שיתקיים דעתו של נותן דהא גלי דעתיה דניחא ליה שישתייר קצת לשני אם יתרצה הראשון לשייר אחריו כלום עכ"ל הרי שבעמדה שהרשב"ם מסביר למה לא ימכור כתב אם יתרצה הראשון לשייר אחריו כלום הא זה המילים הוה ביאור למה שבדיעבד כן הוה מכירה הרי זה מראה באצבע שכל כוונת הנותן הוא שיהא כאן דין שאסור למכור אבל אם נתרצה הראשון למכור דהיינו כשעומדין אחר המכירה לא אמרינן שלא רצה המוכר זה המכירה והיינו כיון שנותן בעין יפה.

גמ' ב"ב דף קלז ע"א תנאי היא דתנאי נכסי לך ואחרין לפלוני וירד ראשון ומכר ואכל השני מוציא מיד הלקוחות דברי רבי רשב"ג אומר אין לראשון אלא אכילת פירות בלבד קשיא דרבי אדרבי ורשב"ג אדרשב"ג דרבי אדרבי ל"ק הא לגופא הא לפירא דרשב"ג אדרשב"ג ל"ק הא לכתחילה הא בדיעבד אמר אביי איזהו רשע ערום זה המשיא עצה למכור בנכסים כרשב"ג אר"י הלכה כרשב"ג עי"ש כל הסוגיא.

א. והנה שיטת רבי מובן בפשיטות כיון דאמר ואחרין לפלוני משו"ה אין להראשון הגוף רק פירות משו"ה אינו יכול למכור הגוף אבל שיטת רשב"ג צ"ב למה יכול הראשון למכור הגוף ובנמו"י כאן [סג ע"א בדפי הרי"ף] כתב וז"ל ורשב"ג סבר דכל האומר אחרין כאילו אמר מה שתשייר אחרין דכי היכי דיהיב לשני בעין יפה שנותן לו הכל הוא הדין לראשון דנותן בעין יפה ורחים ליה טפי שהרי נתן אליו תחילה ומתני' (קלו ע"א) דקתני האב אינו יכול למכור מפני שכתבן לבן כו' אע"ג דאחרין הוא דקאמר ליה, דאי לגביה נפשיה הוה משייר שהיה יכול למכור א"כ לא יהיב אלא מה שמשייר ולא הוי בעין יפה אבל כל היכא דלגביה נפשיה לא משייר מידי אלא שנותן, כי היכי שיהיב לשני בעין יפה הוא הדין לראשון הלכך אם קדם הראשון ומכר אין השני מוציא מיד הלקוחות עכ"ל עי"ש מבואר מדברי הנמוק"י אלו דיסוד הסברא שיכול הראשון למכור לרשב"ג בנוי ע"ז "דנותן בעין יפה נותן ורחים ליה טפי שהרי נתן אליו תחילה" זה הוה הסיבה לפרש אחרין כאילו אמר מה שתשייר אחרין אבל באופן שאין זה עין יפה לא אמרינן הכי.

ב. ולפ"ז קשה למה לכתחילה לא ימכור אם אמדינן דעת הנותן מזה שנתן לו תחילה שרחים ליה טפי ורוצה ליתן לו בעין יפה

הקשה כיון שאחריך חל עם גמר מיתה אפי' מתנת שכ"מ חיילא ג"כ עם גמר מיתה אכתי לא יחול כיון דאחריך חל באותה שעה אי אפשר למקבל שיזכה מכח הראשון דנכסים לאו דראשון אלא דאחריך (אולם דעת רשב"ם דהיו חולקין וצ"ע) ותירץ הר"ן דאם מתנת שכ"מ חיילא עם גמר מיתה אין אחריך זוכה אלא לאחר מיתה שהרי הקנה לראשון כ"ז שאפשר לאחר שיזכה בנכסים מכוחו אבל כיון שאינו חל עד לאחר מיתה נמצא שאינו יכול להקנות עם גמר מיתה לא במתנת בריא ולא במתנת שכ"מ וכיון שעם גמר מיתה אין הנכסים ראויין לראשון לכלום מקיים ביה אחריך וחל בהם זכותו של שני ודברי הר"ן צ"ע טובא כיון שהראשון אסור למכור לכתחילה בפשטות הפשט שאמדינן דעת הנותן שיגיע לשני א"כ למה נאמר בדעתו דאחריך אינו חל עד לאחר גמר מיתה אם אפשר דבשעת גמר מיתה יזכה אחר מכוחו. הא המוכר אינו רוצה המכירה ודי שלא מעכב שלא יועיל בדיעבד אבל לא שנאמר בדעתו שאחריך לא יזכה עד שלא אפשר שמתנת הראשון יחול אבל לפי דברי הנמוק"י מבואר היטב דכל הדין שלכתחילה לא ימכור אין הפשט שבצעם לא רוצה שימכור אדרבה שרחים ליה טפי רק רוצה שיהא אפשרות שיגיע לשני אבל ודאי רוצה שמתנתו יהא להם מקום לחול, ומצאתי בחדושי הר"ן ב"ב קלו ע"ב דכתב ג"כ כדברי הנמוק"י דטעמא דאחריך יכול הראשון למכור משום דהנותן בעין יפה נותן ונמצא דהר"ן לשיטתו.

ו. וכ"ז במתנה ויש להסתפק מה יהיה הדין אם אחד מכר חפץ ואומר אחריך לשני אם הראשון יכול למכור דאם כל הדין שיכול הראשון למכור הוא רק משום שאמדינן דעת הנותן שנותן בעין יפה זה רק כלל במתנה ולא במכירה אולם בראב"ד פ"ג ממכירה ה"ו מפורש דאפי' במכירה יכול הראשון למכור. דהנה הרמב"ם שם כתב ומה הפרש יש בין המוכר קרקע לזמן קצוב ובין המקנה אותה לפירותה שהקונה לפירות אינו יכול

ג. ואולי בזה יש ליישב מה שהעיר הרש"ש בדברי הרשב"ם אלו שכתב שניחא ליה שישתייר קצת שהקשה שרוצה הנותן שהכל יהיה להשני ולכן לכתחילה אינו רשאי למכור אפי' מקצת ולפי הנ"ל אולי י"ל דודאי אפי' מקצת אסור למכור רק שהרשב"ם רוצה להסביר מאיזה טעם אסור למכור כיון שדעת הנותן ליתן בעין יפה משו"ה כתב להסביר שבלא שיהא דין כזה לא ישתייר כלום להשני ורוצה שישתייר עכ"פ מקצת להשני משו"ה ע"כ צריך להיות דין זה שאסור למכור וממילא הדין שאסור למכור הוא אפי' על מקצת כיון דלשניהם רוצה ליתן בעין יפה.

ד. ובזה מבואר היטב מה שכתב בשו"ע חו"מ סי' רמ"ח ס"ד בד"א כשמכר הראשון או נתן במתנה לאחרים אבל אם מכרם לאחד מיורשיו, או נתנם לו במתנה לא עשה כלום והמקור לדין זה הוא הרמב"ם (פי"ב מזכיה ה"י) והסמ"ע ס"ק טו מעתיק המגיד משנה דהטעם דודאי דעת הנותן היתה מתחילה שלא יתן לשום יורשיו דא"כ לא עשה כלום בשו"ע שהרי ידע שכל מה שיש לאדם נותן לבניו ע"כ, והיינו דאפי' יש איסור למכור דרך בנ"א ליתן לבניהם ולא יועיל איסור לכתחילה ומשו"ה אמדינן דעת הנותן שרוצה דאפי' בדיעבד לא יועיל המכירה. משא"כ כשנותן לאחר שאינו אחר מיורשיו די באיסור לכתחילה שיהא משמעות לשו"ע. דהיינו שיהא אפשרות שיגיע ליד השני אבל לא שרוצה בדייקא שיגיע לשני ולא לראשון.

ה. איתא תו בגמ' שם ומודה שאם נתנו במתנת שכ"מ לא עשה כלום מ"ט אמר אביי מתנת שכ"מ לא קנה אלא לאחר מיתה וכבר קדמו אחריך עיי"ש ומפרש הרשב"ם דאחריך קונה עם גמר מיתה דמשעה שאין הראשון צריך לנכסים הללו זכה הנותן לזה השני אחריו מיד אבל המתנת שכ"מ אינו חל עד לאחר גמר מיתה דסתם אדם הנותן ממונו לאחר מיתתו אינו רוצה להוציא ממונו מכוחו עד שתגמר מיתתו ובחידושי הר"ן

הקרקע או אם נאמר דלאותו זמן מיהא שנתן נתן בעין יפה בשלימות ומה שמכר מכר חזינן עוד הפעם דיסוד הדבר שהראשון יכול למכור הוא בנוי על הכלל שנתן בעין יפה נותן. אולם הקצות החשן שם ס"ק ח מביא דעת הרמב"ן דאפי' במכר לעשר שנים יכול הראשון למכרו כיון דנותן סילק נפשיה לגמרי מנכסים אלו עי"ש ואפשר דדעת הרמב"ן כמו הראב"ד שמה שהראשון יכול למכור הוא רק משמעות של אחריו הוא מה שתשייר דהרמב"ן לא נחית לפרש דגם עשר שנים נתנו לו בעין יפה כמו הצד ב של הנמוק"י.

ח. הרשב"ם בד"ה לכתחילה כתב דלרשב"ג אין לראשון לירד ולמכור מסתמא שהרי הכל מכור מבואר מדבריו דלרשב"ג כשמוכר סתם מתפרש דמוכר הכל (וצ"ל דמירי באופן דלא שייך דמים מודיעים) וכן מבואר בריטב"א להדיא דאם מכר בסתמא הכל מכור וראיתי בספר אילת השחר שהקשה דהמשל"מ ריש הל' מכירה הביא מש"כ מהר"י בן לב דאע"ג דבאתרא דנהגי שלא לקנות בכספא בלי שטר אינו קונה רק אם יאמר בפירוש דרוצה שהכסף יקנה מ"מ אם נשבע שיקנה בכסף לבד יקנה בכסף לבד אפי' אם לא פירש בשעת מכירה דודאי אינו רוצה לעשות עבירה לעבור על שבועתו והוי כפירש ולפ"ז מקשה הספר הנ"ל גם כאן כיון שלכתחילה אסור למכור אפי' לרשב"ג יש לנו לומר דודאי אין כוונתו למכור הגוף ורוצה לתרץ דאולי דווקא בנשבע דעבור איסור חמור הוא דאמדינן דודאי אינו רוצה לעבור על השבועה אבל אינו איסור כ"כ ולפי דברינו זה מוטעם ביותר דכשאנו עומדין אחר מעשה מכירה לא מתייחסים שזו המכירה היה באיסור כיון שבעצם המוכר רוצה שימכור רק שרוצה שיהיה דין שאסור למכור. ואולי לפי דעת הראב"ד והרמב"ן יהיה הדין דבסתמא רק הפירות מכור כיון שהוא איסור גמור למכור הגוף דעיקר דעת הנותן שיגיע לשני.

לשנות צורת הקרקע ולא יבנה ולא יהרוס אבל הקונה לזמן קצוב הרי הוא בונה והורס ועושה בכל זמנו הקצוב כמו שעושה הקונה קנין עולם וכתב עליו הראב"ד איני מוצא מוכר לזמן קצוב שיבנה ויהרוס אלא באומר נכסי לך ואחריו לפלוני ודבר זה אינו מיושב עלי במכר שאם אמר נכסי לך מכורין במאה דינרים ואחריו לפלוני בכ' דינרים שנאמר בזה אין לשני אלא מה ששייר ראשון ויפסיד השני מה שנתן לו בדמים ואפשר שיהיה כן כי לפי הספק יתן בו השני דמים עי"ש והמשל"מ שם הקשה עליו דאסור למכור לכתחילה וה"ה לבנות ולהרוס והרמב"ם כותב דלכתחילה בונה והורס וקושיא זו אולי יש לתרץ עפ"י דברי הראב"ד עצמו דבמכירה השני נותן מעותיו על הספק דמשו"ה יכול הראשון לבנות ולהרוס לכתחילה דבמתנה הולכים אחרי דעת הנותן משא"כ במכירה הולכים אחרי דעת הקונה ששילם המעות ונותן מעותיו על הספק. עכ"פ דברי הראב"ד לא מתאים עם דברי הנמוק"י דמהיכי תיתי לפרש אחריו מה שתשייר כיון שאין כלל של עין יפה וכן מצאתי להדיא בחזו"א חו"מ ליקוטים סי' יג אות טו דלפי דברי הראב"ד אין הפשט משום עין יפה אם כן אפשר לומר בדעת הראב"ד שדין לכתחילה לא ימכור הוא מפני שעיקר רצון המוכר שיגיע הגוף להשני ולא לראשון. רק דעת רשב"ג לפרש דאחריו פירושו מה שתשייר ובדיעבד אינו מעכב המכירה מלחול אבל אינו בנוי על הכלל שהנותן בעין יפה נותן.

ז. כתב הרמ"א חו"מ סי' רמח סעיף ג' נתן לראשון הנכסים לעשר שנים ואח"כ לפלוני ומכרן הראשון השני מוציא מיד הלקוחות שהרי לא נתן לו מתנה גמורה רק לזמן ומקור דבריו הוא רבינו יונה הובא בטור ובב"י שם מביא נמוק"י דהמפרשים מסופקים אם נתן לראשון לזמן ידוע ואחריו לפלוני ולא קצב זמן אם מה שמכר הראשון מכור או לאו דמשמע דלא יהיב לראשון בעין יפה כמו לשני ואינו יכול למכור בגוף

למכור וכנ"ל משו"ה בכל אופן מכירתו מכירה ולא גרע מכל מתנה.

יא. הרשב"ם בד"ה וירד הראשון ומכר ואכל כתב אורחא דמילתא נקט שמכר והוציא המעות בהוצאה מבואר דדעת הרשב"ם דאפי' יש לו הכסף בעין אין לשני בו כלום כיון שמכר כבר וכן הוא להדיא בריטב"א אולם בתוס' רי"ד כתב נראה לי דוקא מכר ואכל אבל אם מכר והדמים קיימים או שקנה מהם מלבושים אחרי מותו הכל הם לשני ובספר אילת השחר העיר דדין זה תלוי אם חליפין של מעות הלואה הם כמעות הלואה עי' רע"א ב"מ דף סא ע"ב ובזו"א אהע"ז סי' ע"ה ס"ק ט הביא שיטת הבעה"ת דגם חליפין של מעות הלואה הם כמעות הלואה ושרוב הראשונים לא ס"ל כן.

יב. ובעיקר האי דינא דלכתחילה לא ימכור כתב בקובץ ענינים דזה דין ממוני. ובגמ' כאן מוכח דאף בממונות יש לחלק בין דיעבד לכתחילה אבל בספר אילת השחר כתב דאינו כן ור"ל דמשום מצוה לקיים דברי המת נגעו בה וזה תלוי אם כשידוע רצון המת רק שהמת לא דיבר להדיא אם יש ע"ז מצוה לקיים דברי המת ומ"מ לא משמע דזה מדין מצוה לקיים דברי המת וכתב דצ"ל דאסרו חכמים כגדר מחוסרי אמנה דאינו רצוי שיעבור על רצון הנותן.

ט. הרמב"ם פ"ט מהל' זכיה ומתנה ה"י כתב אבל שכ"מ שצוה ליתן לגוי מתנה אין שומעין לו שזה כמי שצוה לעבור עבירה בנכסיו. והמשל"מ שם הקשה למה בסוגיין אמרינן דמתנת שכ"מ אינו חל המתנה רק משום דכבר קדמו אחריו תיפוק ליה דבכל איסור אינו חל במתנת שכ"מ אבל לפי מכתבנו מיושב היטב דכשאנו דנין לאחר המכירה אם זה המכירה נעשה באיסור אמרינן דלא כיון שזה היה דעת הנותן ליתן לו בעין יפה.

י. איתא תו בגמ' שם אמר ר"ז אמר ר"י הלכה כרשב"ג אפי' היו בהן עבדים והוציאן לחירות פשיטא מהו דתימא א"ל למיעבד איסורא לא יהיבין לך קמ"ל אמר ר' יוסף אמר ר' יוחנן הלכה כרשב"ג ואפי' עשאן תכריכין למת פשיטא מהו דתימא לשוינהו איסורי הנאה לא יהבי לך קמ"ל והנה וודאי לא היה ס"ד דכל מקבל מתנה אינו יכול לשחרר עבד או לעשות תכריכין למת ורק כאן יש ס"ד דבעצם רוצה הנותן שייגיע לשני רק אם בדיעבד הראשון מכר לא מעכב בדיעבד אבל אם המכירה יש בו איסור או שאין לראשון הנאה מיניה מכירה כזה ס"ד שוודאי אין הנותן מסכים שבעצם אינו רוצה המכירה ובהצטרף עוד סיבה לא מסכים להמכירה אפי' בדיעבד זה היה הס"ד והקמ"ל דאין זה הפשט דלכתחילה לא ימכור דבעצם כן רוצה ליתן לראשון הגוף דנותן בעין יפה רק רוצה שיהא דין שאסור



בסוגיא דמעלין לכהונה על פי עד אחד

רק משום כגמר דין משום שאין עליו חולק אבל כשבא אח"כ עד מערער מתברר כאילו למפרע שלא היה גמר דין גמור.

וע"ז מקשה הגמ' והאמר ר"י דברי הכל וכו' ומקשים תוד"ה והאמר שאולי ר"י מיירי כשיש חזקה אז ערער חד לא נאמן אבל גמ' שלנו מיירי בלי חזקה כהריצב"א ואולי כן מהני ערער חד ואין אומרים שהראשון יאומן כמו ב', ומת' התוס' שר"י קאי על גמ' שלנו והוא ג"כ מיירי בלי חזקה ואפ"ה קאמר שלכו"ע אין ערער פחות משנים משום סברא הנ"ל שהראשון נעשה כבי תרי והגמ' שם שמקשה כן הולך למסק' דהכא דמיירי עם חזקה וע"ז קאי ר' יוחנן.

ב. אולם הריטב"א ס"ל שרק בדבר שבערוה נעשה כשנים שאין דבר שבערוה פחות מב' אבל באיסורין לכו"ע אין נעשה כב' היינו שבאיסורין יכול להיות גמר דין גם ע"י עד אחד וא"כ צ"ע סברת רשב"א שהראשון נאמן לכן כ' שמייירי גם להו"א עם חזקה ואפ"ה סובר ר"א שמהני ע"ז ערעור לעשות ספק וצ"ע למה, וכן ס"ל לרשב"ם שכתב לא איתפריש היכא קאי ומשו"ה א"י לת' כמו בקידושין שגם גמ' שלנו מיירי עם חזקה כמו ר"י. ועוד משמע כך מרשב"ם ד"ה אבל אין עליו עוררין שכ' שמייירי עם קול ואמאי הוצרך לזה, ע"כ שלומד כהריטב"א שיש חזקה וא"כ למה בא פתאום עד אחד להכשיר הרי יש כבר חזקה שמכשיר ולכך פי' שיצא קול לכך בא ע"א להכשירו שאם לומר כהריצב"א פשוט מה שבא הע"א כיון שאין חזקה דמכשירו ואצ"ל דיצא עליו קול.

וע"ז מק' והאמר ר"י שדברי הכל אין ערער פחות מב' על ע"א עם חזקה, ואין להקשות לרשב"ג אמאי אין השני נאמן משום ע"א שנאמן באיסורים שהרי יש גם

ב"ב דף ל"א דתנן ר' יהודה אומר אין מעלין לכהונה עפ"י עד אחד. אמר ר"א אימתי במקום שיש עוררין, אבל במקום שאין עוררין מעלין לכהונה ע"פ עד אחד. רשב"ג אומר מעלין לכהונה עפ"י עד אחד. רשב"ג היינו ר"א, וכי תימא ערער חד איכא בינייהו ר"א סבר ערער חד ורשב"ג סבר ערער תרי. והאמר ר"י דברי הכל אין ערער פחות משנים אלא ערער תרי והב"ע וכו' ע"כ.

א. מחלוק' ר"א ורשב"ג להו"א, לתוס' ולריצב"א כשיש חזקת כהן לכו"ע לא הוי ערער חד אפי' מספק משום שהחזקה והע"א מכריע ונחלקן כשאין חזקה דרשב"ג סובר דהע"א הראשון נאמן אע"פ שזה ע"א בהכחשה ולכאו' שב ואל תעשה עדיף מ"מ מבואר בגמ' יבמות דף פ"ח ע"א דיש אופן שיש נאמנות לע"א בדבר שבערוה הגם שאין דבר שבערוה פחות מב' מ"מ נחשב הע"א ונאמן כבי תרי, וה"נ למד רשב"ג שה"נ לענין איסורים שע"א נאמן הוא נחשב כבי תרי ולכן כשהראשון בא בפ"ע ומעיד שהוא כהן נעשה כשנים ואח"כ העד המכחיש אינו נאמן משום שהוא עד אחד כנגד שנים והוא אינו נעשה כתרי משום שאין מקבלין אותו בכלל שיוכל ליעשות כב' ואה"נ כששני הע"א באו ביחד אין לאף אחד נאמנות כב', ור"א סבר שאפ"ה יכול השני לעשות ספק ואין מקבלין עדותו.

והסברא דנעשה כב' מבואר בש"ך שהוי כגמר דין שע"י ב' עדים נגמר הדין וה"נ ע"י הע"א הזה כיון שנגמר הדין שהרי אין חולק עליו הוי כגמר דין ומקבלין אותו ובזה מובן למה כשבאים עוד ב' עדים פוסלין מקבלים אותם ואין אומרים שזה תרי ותרי ואוקי אחזקיה משום שכל הנאמנות רק משום אומדנא וב' עדים חזקים מזה ואפשר לבאר סברת ר"א אולי משום דכל הנאמנות שלו

ע"א מכשיר והו"ל ע"א בהכחשה והחזקה מכריע לצד שהוא כן כהן.

ג. ומק' שב שמעתתא על הגמ' בקידושין ע"ג ע"ב ששם הרי אין ע"א דמכשיר שהחיה אינה נאמנת כמו עד אחד כדמוכח מתוד"ה והאמר בקושיא ב' עיי"ש. א"כ לא קאמר שאם יש חזקת כהן אין ערער חד נאמן הלא ע"א נאמן באיסורים וכמו שנאמן כשאין החזקה ומת' שע"א נאמן רק על חתיכת שומן או חלב שלא נשתנה עצם מהות הבשר לפי אמירתו אבל לומר על האדם שלפי החזקה כשר שהוא פסול אין יכול לשנות אדם לשנות מהות דהוי כדבר שבערוה משא"כ כשאין חזקת כשרות אז הע"א רק גילוי מילתא ולא פוסל ונאמן והוי כאיסורים. משא"כ על סוגייתנו אין להקשות כך להריטב"א כדפי' סוף סעי' ב'.

ד. מסקנת הגמ' אלא ערער תרי והב"ע וכו' ונלך תחי' בשיטת התוס' הכא מיירי בקול ע"י עד מפני עד ולא קול הברה בעלמא ואע"פ שגם עד מפי עד פסול לעדות מ"מ נאמן בתור קול לעורר ספיקות ויהיה נאמן לעורר על חזקה או על ע"א ולפוסלם מספק.

ולכן כשבתחי' היה לו חזקה דאבוה דכהן אז גם הוא נאמן להיות כהן אבל כשעורר עליו אח"כ קול נאמן לפסול מספק את החזקה ולכן אחתינתיא, ואח"כ כשבא ע"א שמכשיר אסקיניה כדמבואר בתוד"ה והאמר שאי"ז משום הע"א בלבד שהרי הע"א כמי שאינו משום שהקול עדיף מע"א שהרי קול פוסל, וע"א לא שאין ערער פחות מב'. א"כ הקול פוסל הע"א. וזה שנאמן משום דמ"מ הע"א גם מערער קצת את הקול אע"פ שהוא גרוע מן הקול אז הע"א מכשיר וגם הקול שניהם כליתניהו דמי, א"כ נשאר החזקה שמכריע שהוא כהן כשר נמצא לפי תוס' זה שאסקיניה כשבא הע"א אינו משום הע"א רק משום החזקה.

ובזה מתרצים התוס' קושייתם דלכא' מה מקשים בקידושין והאמר ר"י הלא ר"י קאי

על גמ' שלנו א"כ דווקא הכא נאמן שיש ע"א המכשיר משא"כ שם שאין ע"א אז נאמן ערער חד, שהחיה אין נחשבת כע"א, ולפי"ז א"ש שהנאמנות אינה משום הע"א רק משום החזקה, והע"א גם כאן הוא כליתא, ואכן שם מקשים שר"י שאני שמייירי עם חזקה משא"כ שם.

ולכן היה קשה לתוד"ה ואתא שאם הקול הוא קול חזק א"כ האיך מורידין את הע"א שיריב עם הקול ויחלישו הלא בניטין דף פ"א ע"א כתוב שאין מבטלין קלא, ומת' ב' תי' שחולקים זה עם זה, א. שהכא שמייירי על הבן שאין לו תקנה הקילו לבטל הקול ב. שאפי' כשיש לו תקנה הקילו בתרומה דרבנן.

וע"ז קאי תוד"ה ונפק שמקשה למה כשהורידוהו עפ"י קול אין זילותא כשמעלים אותו עפ"י החזקה והרי גם קול הוא הורדה מן הדין. ומת' ב' תי' א. שאי"ז הורדת ודאי שמה"ד. דהיינו אע"פ שזה ע"פ בי"ד מ"מ יכולים בי"ד רק שומר שזה ספק ומעצמו ירד מן הכהונה אבל לא להורידו ממש לכן אין ע"ז זילותא נמצא שע"א שגרוע מן הקול אין יכול אפי' לעורר ספיקות ב. שאפי' זה כן הורדה גמורה אין זילותא כיון שזה רק ע"פ קול ולא ע"י עדים.

והמשך הגמ' ואתו בי תרי דבן גרושה הוא ואחתיניה וזה פשוט משום שהנאמנות הוא ע"פ החזקה וב' עדים נאמנים יותר מחזקה, וא"ת מה עם זילותא שמקודם הכשירוהו ועכשיו פוסלים אותו וי"ל כהרעק"א לעיל ל"א ע"ב שזילותא אי"ל להתיר איסורים. דהיינו לאכול תרומה ואע"פ שמייירי רק בתרומה דרבנן ועל דרבנן האמר רעק"א שכן מתירים עיי"ש. מ"מ ה"מ בספק דרבנן אבל כשיש ב' עדים הו"ל כודאי פסול וודאי פסול אין מתירין משום זילותא אפי' באיסור דרבנן. שמייירי הכא לענין תרומה דרבנן בלבד (לתוס') ואין חיוב לאכול תרומה ומצד שני יש איסור לאכול תרומה לישראל לכן אין מתירין משום זילותא.

לעשות ספק אפי' שאין יכול לפסול בודאי כמוש"כ בתוד"ה ונפק.

ו. ומק' רעק"א למה צריך הגמ' לומר דאתו בי תרי ואחתיניה הלא גם ע"פ ע"א שפוסל נעשה ע"א בהכחשה ונשאר רק החזקה והקול והקול הרי מבטל החזקה ולכך אינו נאמן ואחתיניה שאפי' את"ל שע"א נעשה כוחו כמו ב' עדים ה"מ כשנאמן מצד עצמו אבל לתוס' הרי נאמן הע"א רק משום החזקה אז לכו"ע אין נעשה כב' ומהני ע"א השני להכחישו ואינו דומה להרבינו יונה שבסוף סעי' ד' ששם מיירי כשיש תרי ותרי אז אמרי' ששניהם נשארים והקול א"י לסייע לכת אחת אבל כאן זה ע"א בהכחשה שבזה נעשה כאילו תרוייהו ליתניהו א"כ נשאר הקול והחזקה והקול מבטל את החזקה וכבר אינו נאמן ומשו"ה בלבד יכולים להורידו, קיצור הקנ' הוא כך למה קאמר ר"י אין ערער פחות מב' הלא לתוס' נאמן גם ערער חד.

וע"פ זה יתאים גם המשך הסוגיא שכשיגיע עוד ע"א המכשיר מצטרף לראשון ואין הע"א הפוסל נאמן נגד שנים המכשירין ויהיה כשר והשאלה רק אם מעלין אותו משום זילותא דבי"ד ולכאו' בצירור כזה יהיה נאמן מצד השנים האומרים דכשר דהיינו שנים המכשירים וא"צ לומר שמירי שהיה בתחי' חזקת כשרות שזה מכריע הספק ורק משום הכי כשר ובוזה ירויחו כל הנידון בראשונים של איזה חזקה יש כאן שא"צ להגיע לכשרות של החזקה רק משום ב' העדים המכשירים.

ז. וצא ודוק כל לשונות הרשב"ם שהוא לשיטתו דלא כתוס', ונבאר אחד לאחד (א) ל"א ע"ב ד"ה אבל עד אחד שמכחיש את הקול שלתוס' ע"א אין מכחיש את הקול בעצמו אלא בסייע החזקה (ב) ד"ה אין מעלין לאכול בתרומה ולעבוד עבודה ולישא כפיו שלתוס' מיירי רק בתרומה דרבנן כמוש"כ תוד"ה ואתא וד"ה אנן, וכיון שלרשב"ם מיירי בדאורייתא אולי רק משו"ה עשו מעלה בכהונה, ל"ב ע"א (ג)

והמשך הגמ' ואתא חד סהדא להכשיר, ודכו"ע מצרפין ע"א זה להקודם וא"כ הו"ל ב' מכשירין וב' פוסלין ואע"ג שאין ב' מכשירין לתוס' שהרי הע"א הראשון הורידוהו משום הקול י"ל שכיון שמצטרפים אז נעשה כאילו הע"א השני כבר בא ביחד עם הראשון בזמנו שבא אז א"כ מתברר למפרע שלכתחי' היו ב' עדים מכשירין וע"ז לא מהני קול לפסול לכו"ע ויש גם ב' פוסלין אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי גברא אחזקתו.

וא"ת לתוס' שבקול יש כח לפסול א"כ כשיש תרי ותרי שסותרים א"כ נשאר החזקה וגם הקול והקול יבטל החזקה ואיזה נאמנות יש לו ומת' רבינו יונה שתרי ותרי אינו נעשה כמו ששניהם ליתנייהו כמו שנעשה בע"א דהכחשה רק כמי ששניהם נמצאים רק שא"א לזה יותר מלזה ולכך הקול אינו מוסיף כלום לטובת אחד מהכתים כמו שמיגו לא יכול לעזור בתרי ותרי כתוס' ל"א ע"ב ד"ה וזו. ואפי' לפי התי' האחר שם בתוס' דס"ל שמהני מיגו בתרי ותרי ה"מ מיגו אבל הקול דכאן היינו עד מפני עד ואפי' את"ל שנאמן הרי הוא מכח עדות אז לכו"ע לא מהני בתרי ותרי שזה ממש עוד כת עדים על השני כתים. לכן נשאר רק החזקה וזה כן עוזר בתרי ותרי שאי"ז סברא של נאמנות רק הכרעה דהיינו שמכריעים שצריך לנהוג כמו שהיה עד עכשיו לכן כשנעשה עכשיו תרי ותרי נשאר כהן אי לאו זילותא משום שהחזקה מכריע כאן ולא הקול.

והיינו דקאמר ר"א אין מעלין לכהונה ע"פ ע"א הבא לבסוף והוא משום זילותא ואנה"נ שאין ערער פחות מב' אבל הכא מיירי בב' עוררין.

ה. ויש להקשות מה מוסיף ר"י שאין ערער פחות מב' הלא משנה מפורשת היא בקידושין שאין עושיין אחד לבן גרושה ע"פ ע"א וי"ל ששם מיירי לענין שאין פוסל ודאי והכא מחדש ר"י שע"א א"י אפי' לעורר ספיקות שהוא גרוע מקול שקול כן יכול

בד"ה והא אמר ר"י. לא איתפרש היכא קאי ובזה סר קו' תוד"ה והאמר שלכאו' לרשב"ם זה נשאר קשה שכאן מיוחד יש ע"א המכשיר מצד עצמו ולא בכח משהו אחר, ולפי"ז מתו' שר"י לא קאי עלינו ואולי הוא עצמו מיירי בלי ע"א המכשיר. (ד) בד"ה ואחתנינה מש"כ הוי ע"א מהימן שלתוס' אין מורידין משום מעלה רק מצד עצם הקול שפוסל. (ה) בד"ה ואסקיניה מש"כ הוי ע"א מהימן ולתוס' הרי הע"א עצמו לא מהימן רק החזקה. (ו) בד"ה ואחתנינה ב מש"כ דאחד במקום שנים אין דבריו כלום משמע שהנידון הוא שהיה להכשיר משום הע"א עצמו שלתוס' הנידון היה בכח החזקה ולא הע"א. (ז) בד"ה דרבי אלעזר מש"כ וגם הכשרנוהו תחילה ע"פ ע"א. הוצרך לזה בהמשך הסוגיא שבתוד"ה אנן. לשיטתו בכל הסוגיא דלא כהתוס'. (ח) בד"ה דחיישינן מש"כ והאי דאסקוהו מעיקרא ע"פ ע"א הבא להשבית הקול לאו זילותא הוא דמאי דאחתנינה וכו' שתי' זה מתאים רק לרשב"ם דס"ל שהקול מוריד רק משום מעלה ולא פוסל ודלא כתוס' שאכן מת' תי' אחרים בד"ה ונפק. (ט) בד"ה ואנן מסקינן ליה מש"כ דקול לאו עוררין הוא דלא כתוס' שזה כן עוררין.

ח. שיטת הרשב"ם במהלך מסק' הגמ' שמייירי כאן לענין עבודה ונשיאת כפים ותרומה דהיינו לענינים דאורייתא והכא לא מיירי בקול טוב של עד מפי עד רק קול הברה בעלמא שבאמת א"צ להואיל לא כנגד החזקה ולא נגד ע"א. ולכן בתחילה כשהיה חזקה האמינוהו שהוא כהן כשר וכשבא קול לפסול מורידין אותו ואע"פ שחזקה עדיף מקול כזה מ"מ מפ' רשב"ם שעשו מעלה בכהונה שמורידין ע"פ קול עד שיבררו הדבר.

ואפשר שרק משום שמייירי לענין נשיאת כפים וכו' דאורייתא לכך עשו מעלה לבדוק נמצא שזה שמורידין עפ"י הקול אינו מדינא כתוס'. רק משום מעלה מיוחדת, ואח"כ כשבא ע"א להכשיר אסקיניה משום שלענין

הורדה כזו של קול הוי ע"א מספיק בירור לחזור ולהעלותו נמצא לרשב"ם זה שמעלין אותו ע"פ הע"א הוא משום כח הע"א עצמו ולא כמו שפי' התוס' שרק עפ"י החזקה נאמן אבל הע"א נפסל מהקול רק משום הע"א עצמו שלא נפסל מחמת הקול ולפי זה מפ' רשב"ם פשוט למה אין זילותא כשמעלין אותו עפ"י הע"א שכל ההורדה ידוע שזה רק מעלה עד שיבררו ויודעים כולם שזה ע"מ שכשיבוא בירור עד אחד יעלוהו.

וכשבאו אח"כ ב' עדים פוסלין אחתנינה משום שב' נאמנים יותר מע"א וחזקה.

ופי' משמע ביותר ברשב"ם ד"ה ואחתנינה שכ' דאחד במקום שנים אין דבריו כלום משמע שהכשרו שלזה היה משום הע"א ולא משום החזקה, וא"ת א"כ יהיה קשה על רשב"ם קו' ב' של תוד"ה והאמר שמה מקשים בקידושין מר' יוחנן הלא רק הכא אולי ערער חד אינו נאמן משום שיש ע"א דמכשיר שתוס' תי' שהע"א כליחא דמי משום הקול אבל הרשב"ם הלא ס"ל שע"א נשאר שהקול אינו מכחישו כדמשמע מרשב"ם הנ"ל. וי"ל דהרשב"ם לשיטתו דס"ל דר"י לא איתפרש היכא קאי ויכול להיות שר"י לא קאי על גמ' כאן שמייירי עם ע"א, והוא עצמו מדבר כשאין ע"א מכשיר. ואח"כ ואתו בי תרי לומר דבן גרושה ואחתנינה כמוש"כ רשב"ם הנ"ל דא' במקום שנים אין דבריו כלום וכשבא עכשיו עוד ע"א מכשיר נהיה כאילו לכתחילה באו שנים מכשירין שמצטרפין זה לזה והו"ל תרי ותרי והחזקה מכריע שהוא כהן כשר. וא"ת הלא נשאר חזקה וקול והקול יבטל החזקה כמו שהיה בתחילת המעשה וכמו שהקשינו לשיטת התוס' בסעי' ד' בסוף ושם תירצנו בשם הריו"נ, אבל לפי רשב"ם נראה שא"צ לזה רק פשוט שכיון שהקול הוא קול הברה בעלמא אז מרגע שבא הע"א דאח"כ מבוטל הקול, ואע"פ שבאו אח"כ עדים המכחישים לע"א הנה המכשיר מ"מ החזקה מכריע לצד שהוא כהן כשר וכאותם העדים. נמצא שיש

הוי דבר שבאיסורין ואז אין נעשה כב', אבל למסקנא דמיירי עם חזקת כשרות ועכשיו רוצה לשנותו לכו"ע הוי דבשב"ע ונעשה כב' דהיינו שהסיבה שהריטב"א - רשב"ם אין רוצה ללמוד כריצב"א, היינו בציור הריצב"א שלומד שזה בלי חזקה וע"ז קאמר שבזה הוי ענין איסורים, ואינו נעשה כב'. אבל עם חזקה הו"ל דבשב"ע משום שרוצה לשנותו ולכו"ע נעשה כב'.

והגם שמקו' הרעק"א משמע שלכו"ע זה רק דבר שבאיסורין. אולי י"ל שהרעק"א קאי על תוס' דס"ל כהריצב"א, אבל להרשב"ם כן נעשה דבשב"ע, כמו שרואים שמהרעק"א עצמו יש סתירות אם זה דבשב"ע, והוא עצמו תי' שפעם הולך על שיטת המרדכי ופעם על רש"י בכתובות, אז אם נאמר שלרשב"ם מתו' קו' הרעק"א, א"ש דברי ר' יוחנן דאין ערער פחות מב', שבערער חד יהיה הראשון נאמן משום שנחשב כבי תרי.

י. והא דצ"ל שהיה חזקה, דאל"ה הו"ל תרי ותרי ומספק היו אמרים שב ואל תעשה. אבל לתוס' שמייירי רק לענין תרומה א"צ לומר משום שב ואל תעשה שמספק אוסרין לו לאכול בתרומה שהרי גם להצד שהוא כהן אין עליו חיוב לאכול בתרומה.

יא. ורואים מהרשב"ם שע"א עדיף מחזקה, שהרי הקול עושה מעלה להורידו, והע"א הוא מספיק בירור שהוא כהן והחזקה לא, וא"ת מ"ש מהגמ' בקידושין שאם יש לו חזקת כהן אין מועיל ע"א לפוסלו, אע"ג שע"א חזק מחזקה, וי"ל ששם זה משום טעם אחר כהשב שמעתתא (סעי' ג') דהוי דבשב"ע שאין מועיל בפחות משנים.

יב. מה שתי' בסעי' ה' לתוס' מהמשנה בקידושין, גם לרשב"ם יש לת' כך ששם אומר שע"א אין פוסל ודאי, ור"י מחדש שע"א אפי' אינו מעורר ספק. שרק קול של עד מפי עד בכוחו לעורר, אבל לא ע"א.

עכשיו רק עדים שמכשירין וע"ז לא מהני כזה קול, לכן כיון שבאים עכשיו תרי ותרי והקול כבר כמאן דליתנהו דמי אז נשאר רק החזקה שמכריע שהוא כהן כשר אי לאו זילותא, וא"ת ולרשב"ם גם בלאו ההכרעה של החזקה ג"כ יהיה כשר מספק שהרי לרשב"ם מיירי הכא לענין עבודה ונשיאת כפים שאם הוא כהן יש עליו חיוב לעשותן א"כ כיון שיש תרי ותרי ויש ספק אז יורוהו שיעבוד מספק (דבשלמא לתוס' שמייירי רק לענין תרומה שאין חיוב לאכלו אם הוא כהן אז לא יאכל שמא אינו כהן אבל לרשב"ם אם הוא כהן יש עליו חיוב בזה) וי"ל שמספק אומרים שב ואל תעשה ואל תעבוד שמא אתה אסור בזה לכן צריך להיות חזקה שיכריע שהוא כהן כשר ואז יהיה מותר וחיוב בעבודה.

ט. ולפי' רשב"ם אולי נוכל לת' קו' רעק"א המובא בסעי' ז', שהק' למה אין ערער פחות מב' הלא ע"א הפוסל יכול לבוא ולעשות ע"א בהכחשה ושניהם כמאן דליתנהו, ולכו"ע אין הע"א הראשון נעשה כמו ב' שהרי אין ע"א נאמן מצד עצמו רק מצד החזקה א"כ מהני ע"א להכחישו ונשאר הקול והחזקה והקול מבטל החזקה ואולי לרשב"ם א"ש, שהרי ס"ל שהע"א נאמן מצד עצמו משום שזה עדיף מהקול. א"כ נעשה כמו ב' ולא מהני ע"א להכחישו לכן אין ערער פחות מב'. וכשבאים שנים הם נאמנים הגם דהו"ל כתרי ותרי והו"ל לחזקה להכריע. שהרי הראשון נעשה כבי תרי. מ"מ הרי כל הסברא שנעשה כב' משום דנעשה גמר דין, אבל ודאי ב' עדים עדיף מהגמר דין הזה. ופוסלין אותו.

וא"ת הלא בסעי' ב', דייקו מהרשב"ם דס"ל כהריטב"א דמיירי עם חזקת כהן שבלא"ה לכו"ע ערער חד נאמן, ואין אומרים כהריצב"א שהע"א הראשון נעשה כבי תרי, וי"ל ע"פ השב שמעתא בסעי' ג' שכ' דה"מ כשאין חזקת כשרות משום דאז

דוד צבי כרא"א רוזנטל

ביאור דעת הרשב"ם בסוגיא דכליו של לוקח ברשות מוכר

לו בית לכך. כך פירשה רבינו מ"כ במס' גיטין: לא על מקום חיקה. כשנגררין בגדיה על הקרקע: "עכ"ל.

ובגמ' בתר הכי בדף פו. "ומדכליו דמוכר ברשות לוקח לא קנה, כליו דלוקח נמי ברשות מוכר לא קנה" וע"ז פירש רשב"ם: "ומדכליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה. מוכר כלומר שאין כליו של מוכר מעכב על רשות הלוקח לקנותן הלוקח כדקתני פירקן ופסק קנה דקנה רשות [לוקח] קודם מדידה ואע"פ שעדיין הפירות בתוך שקין של מוכר וכיון דאהני רשות לוקח לבטל כליו של מוכר ולהוציאן מרשות מוכר וכל שכן כליו דלוקח נמי ברשות מוכר יבטל הרשות את הכלי של לוקח שלא להוציאן מחזקת המוכר שמוחק בהן עד עתה".

ולבתר הכי נתוסף בגמ' עוד דין "א"ל רבינא לרב אשי ת"ש דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כליו של אדם קונה לו בכל מקום, לאתויי מאי לאו לאתויי רשות מוכר, התם דא"ל זיל קני" והרשב"ם מפרש אמאי כשאמר לו זיל קני קני "התם דאמר ליה. מוכר זיל קני אני רוצה שיקנה לך כליך דמכאן דמושיל ליה מקום הנחת כליו דמי כי קמיבעיא לן סתמא".

ומדברי הרשב"ם הנ"ל בד"ה או לא קנה, דפירש שהצד לומר דכליו של לוקח ברשות מוכר דלא קנה הוי משום "דרשות עיקר והכלי בטל לגבי הרשות" חזינן דס"ל דצדדי האיבעיא אי קנה הלוקח כשכליו של לוקח ברשות מוכר הוי - אי אמרינן דהרשות עיקר והכלי בטל לגבי הרשות ועל כן לא קנה לוקח, או שהרשות אינו העיקר כאן ואין הכלי בטל לגבי הרשות אלא הוי הכלי כמו רשות בפני עצמו, ועל כן קנה הלוקח.

בגמ' במס' ב"ב דף פה: "בעא מיניה רב ששת מרב הונא כליו של לוקח ברשות מוכר קנה לוקח או לא, אמר ליה תניתוה זרקו לה לתוך חיקה או לתוך קלתה הרי זו מגורשת, אמר ליה ר"נ מאי טעמא פשטת ליה מההיא דמחו לה מאה עוכלי בעוכלא דאמר רב יהודה אמר שמואל והוא שהיתה קלתה תלויה בה ור"ל אמר קשורה ואע"פ שאינה תלויה בה רב אדא בר אהבה אמר כגון שהיתה קלתה מונחת לה בין ירכותיה רב משרשיא בריה דר' אמי אמר כגון שהיה בעלה מוכר קלתות רבי יוחנן אמר מקום חיקה קנוי לה מקום קלתה קנוי לה אמר רבא מאי טעמא דר' יוחנן לפי שאין אדם מקפיד לא על מקום חיקה ולא על מקום קלתה".

והרשב"ם מבאר בזה: "כליו של לוקח ברשות מוכר. כגון פסק ונתן לתוך מדה של לוקח או במדה שלו ושפכן לכליו של לוקח והבית של מוכר הוא: קנה לוקח. כאילו נתן לתוך רשותו של לוקח: או לא קנה. דרשות עיקר והכלי בטל לגבי הרשות... לתוך חיקה. כלומר על בגדיה שהיא מלובשת: קלתה. סל שהנשים נותנות לתוכו מחטין וצינוריות: הרי זו מגורשת. דקונה לה קלתה ברשות המגרש: דמחו [לה] מאה עוכלי בעוכלא... ששיברו הטעם הזה דבפרק הזורק פרכינן ש"מ כליו של לוקח ברשות מוכר קנה לוקח ומתרצי כל הני אמוראי התם דלא תילף מינה: תלויה בה. ואינה נגררת בקרקע ולכך קונה לה קלתה דדמי להגבהה שקונה בכל מקום... בין ירכותיה. ואף על פי שמונחת בקרקע אין מקפיד על מקום מושב אשתו ועד עכשיו היתה אותו מקום קנוי לה: מוכר קלתות. לכך אינו מקפיד על מקומם שיש

ענה א

א. והנה יעויין בגמ' בתר הכי בתירוצי האמוראים על המשנה של "זרקו לה לתוך חיקה או לתוך קלתה הרי זו מגורשת" דרב אדא בר אהבה מפרש דאיירי בכגון שהיתה קלתה מונחת לה בין ירכותיה, והרשב"ם פירש דהטעם שכשזה בין ירכותיה יועיל הקנין ואפילו אם נאמר דבעלמא לא קני כליו של לוקח ברשות המוכר - משום ד"אין מקפיד על מקום מושב אשתו". וכמו"כ על תירוצו של רב משרשיא בריה דר' אמי דמתרץ דהמשנה איירי בכגון שהיה בעלה מוכר קלתות מבאר הרשב"ם - שזה מועיל משום ד"לכך אינו מקפיד על מקומם". ואפילו רבא גופיה מפרש דטעמיה דר' יוחנן שתירץ מקום חיקה קנוי לה מקום קלתה קנוי לה הוי מטעם שאין אדם מקפיד לא על מקום חיקה ולא על מקום קלתה".

ומכל התירוצים הנ"ל חזינן, דאפילו אי נימא דכליו של לוקח ברשותו של מוכר לא קנה לוקח, אבל באופן שהמוכר אינו מקפיד - בודאי קנה [דהרי כל התירוצים הנ"ל מיישבים, דמשום שאינו מקפיד קנה, אלא שכל אחד מביא אופן אחר בו אינו מקפיד]. ולפי מאי דפירש הרשב"ם דהאיבעיא של הגמ' אי כליו של לוקח ברשות מוכר קנה לוקח או לא הוי - אם הכלי בטל אצל הרשות או לא, תמוה מאד תירוצי האמוראים. דהרי מה בכך שהמוכר אינו מקפיד על כך, אבל הרי מכ"מ שיבטל הכלי לרשות, [דמכיון שהקרקע שייכת למוכר, אזי אע"פ שהוא אינו מקפיד על הכלי של הלוקח שלא יהא מונח שם - אבל מכ"מ יבטל הכלי אצל הרשות].

אבל מתירוץ רב אדא בר אהבה דפירש בה הרשב"ם דהמקום קנוי לה ומתירוץ ר' יוחנן דפירש דמקום חיקה קנוי לה, לא כ"כ קשה, משום דמכיון שזה קנוי לה - הרי הוי כחצרה דבודאי קנה לה כליה. אבל עכ"ז קשה, דא"כ - אמאי לא נאמר בכל כליו של לוקח ברשות מוכר דהאיבעיא היא אם מקפיד או לא, ואי קפיד - מקנה את החצר ואי לא קפיד - לא מקנה.¹

ב. וליכא לתירוצי, דהרשב"ם סבר דודאי כשיש לו רשות להניח שם כליו [שאינן המוכר מקפיד על כך] שאין הכלי בטל לקרקע, משום שיש לכלי חשיבות בפני עצמו - הואיל ויש לו רשות להיות מונח שם. וכל האיבעיא הוי רק ברשות מוכר שאין רשות להניח שם - דבכה"ג מיבעיא לן אי בטל לרשות שהיא של מוכר או לא. והא דליכא לתירוצי הכי - דא"כ, אמאי ברה"ר פשיטא לה לגמ' דלא קנה, והרי כשם שברשות מוכר שאין לו רשות להניח שם כליו - עכ"ז איבעיא לה לגמ' אי קנה או לא, ויש לגמ' צד לומר דקנה ולא בטל הכלי אצל הרשות, אזי הוא הדין ברה"ר דלגמ' היתה צריכה להיות איבעיא בכך ויהיה לגמ' צד דאע"ג שאין לו רשות להניח שם את הכלי, אבל לא יבטל הכלי אצל הרשות - ויקנה, [ומזה שברה"ר לא היתה לגמ' כלל איבעיא אי קנה או לא, אלא סברה בפשיטות דמכיון שאין לו רשות להניח שם כליו דלא קנה. הוא הדין ברשות מוכר שאין לו רשות להניח שם כליו דלגמ' היה צריך להיות פשוט דלא קני].

ג. וכמו"כ א"א לפרש דהא גופא הוי צדדי האיבעיא - אם הכלי אינו בטל לקרקע משום דדעתו של המוכר היא להקנות ללוקח את

1 וכמו"כ קשה מתירוץ רב משרשיא דאיירי בכגון שהיה בעלה מוכר קלתות ולא נזכר כלל דהוי משום קנין, ומשמע דהוי אך ורק משום דלא קפיד.

וא"א לומר דהא דקאמר הרשב"ם בתירוץ רב משרשיא דאיירי בכגון שהיה בעלה מוכר קלתות דהטעם הוא משום שאינו מקפיד, כוונתו היא - שמשום שאינו מקפיד, הוא משאיל לה את המקום, דלא מסתבר כלל לומר כן, משום דמהרשב"ם משמע שע"ז שאינו מקפיד על כך - בזה לבד הוא קונה ואע"פ שלא נשאל לו המקום. וכמו"כ איך אפשר לומר שבכל אופן שאינו מקפיד - נשאל לו המקום, וכי משום שהוא מרשה לכלי לנח כאן נעשה המקום שואל לך. וכמו"כ לפ"ז אמאי לא תהא האיבעיא בכל אופן אם משאיל לו את המקום או לא (כמו שהקשיתי לעיל לפי מה שנתרץ על שיטת רב אדא בר אהבה ור' יוחנן).

ברשות מוכר הוא משום שמשאיל לו את המקום - אמאי נאמר דמשום שכליו של מוכר ברשות לוקח דלא מעכב מלקנות דהוא הדין דכליו של לוקח ברשות מוכר קנה, והרי בכליו של מוכר ברשות לוקח קנה משום שהכלי בטל לגבי הרשות, אבל שמא עכ"ז בכליו של לוקח ברשות מוכר, משאיל לו המוכר את רשותו בשביל שיקנה, [דבשלמא בכליו של מוכר ברשות לוקח, אין שייך לומר שישאיל לו הלוקח רשותו, דהרי למאי ישאיל לו רשותו - וכי ישאיל לו רשותו בשביל שלא יחול קנין. משא"כ בכליו של לוקח ברשות מוכר דמסתבר טפי שישאיל לו את רשותו, בשביל שיהיה כאן קנין].

ד. ומכ"מ נשאר קשה הקושיא הנ"ל, דלפ"ז דהרשב"ם מבאר שהאיבעיא היא אם הכלי בטל אצל הרשות או לא, אזי מאי אהניא לן הא דמתרצי האמוראים דהברייתא של זרקו לה לתוך חיקה או לתוך קלתה הרי זו מגורשת איירי באופן שאינו מקפיד - אבל אמאי לא תיבעי לן דעכ"ז אולי יבטל הכלי אצל הרשות [דהרי לא הקנה לו את רשותו].

ועל כן נראה לענ"ד לבאר, שיש ג' הדרגות בשביל לקנות בחצר שאינו שלו.

א. כשהמוכר מסכים לכך, ב. שהבעלים של המקום אינו מסכים כלל לכך, ג. שאינו רוצה שיהיה מונח כאן אבל לא עד כדי כך שישליך את הכלי מכאן. ולפ"ז נבאר, שבאופן שהמוכר מסכים לכתחילה שהכלי יהא מונח כאן, קנה, דמכיון שמסכים לזה - ודאי שהכלי הוא כמו רשות מיוחדת של הלוקח וכחצר הלוקח דמאי ועל כן קנה, וכמו"כ - ברה"ר שהוי כמו שהבעלים של המקום [כל האנשים שבעולם] אינם מסכימים כלל וכלל לכך, ואם היו באים לכאן איזו שהם אנשים הם היו תופסים את הכלי ומשליכים אותו מרה"ר, וא"כ נמצא שאינו יכול לעשות כאן כלל וכלל איזו שהיא בעלות על הכלי שיהיה לחצר [דהרי

המקום, או שנאמר שהכלי בטל לרשות המוכר משום שדעת המוכר אינה להקנות לו רשותו] ומכיון שאינו מקנה לו רשותו אזי פשיטא לן דהכלי בטל אצל הרשות ולא קנה הלוקח], משום דמהרשב"ם בביאור הצד דכליו של לוקח ברשות מוכר קנה משמע דלא הוי מטעם שקנה את רשות המוכר, דמפרש "כאילו נותן לתוך רשותו של לוקח" דמשמע דלא הוי הטעם משום שהשאיל לו המקום, דהרי אי הוי משום שהשאיל לו המקום - מלבד זאת דתמוה אמאי לא יפרש הרשב"ם בבירור דהטעם הוי משום שמשאיל לו המקום, כמו"כ קשה אמאי נקט "כאילו נותן לתוך רשותו של לוקח", והרי לא הוי רק כאילו - אלא הוא ממש נותן זאת לתוך רשותו של לוקח, דמכיון שהמקום שאול לו, הוא הכניס את הכלי ממש לתוך רשותו של הלוקח. וכן ברשב"ם ד"ה ואי בכליו דמוכר אמאי קנה לוקח עיי"ש, משמע ביותר לאו הכי. וכן להלן בדף פז. בד"ה מדה דמוכר הוא דמביא את האיבעיא בגמ' הכא "אם הכלי חשוב הפסקת רשות", ועל כרחק זה מובן רק אם האיבעיא היא אם הכלי בטל או לא. דאם הוא בטל - לא הוי הפסקת רשות ולא קנה, ואם אינו בטל - הוי הפסקת רשות וקנה, אבל א"א לפרשו אי נאמר דהאיבעיא הוי אי קנה את הרשות או לא².

וכן קשה על פירוש זה, דהרי לפ"ז הוי הצד דכליו של לוקח ברשות מוכר שיקנה - משום שהמוכר משאיל לו המקום, וא"כ, מאי מפרשת הגמ' בדף פו. דמדכליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה כליו דלוקח נמי ברשות מוכר לא קנה - שפירושו הוי כמו שפירש הרשב"ם שם דכשם שבכליו של מוכר ברשות לוקח לא מעכב כליו של מוכר על הרשות של הלוקח מלקנות, אלא יכול לקנות זאת רשות הלוקח, אזי של שכן וכל שכן שכליו של לוקח מבטל הרשות את הכלי של הלוקח. והרי אם נאמר הצד שקנה בכליו של לוקח

2 וכמו"כ קשה לפ"ז, דאמאי בהא דהאמוראים פושטים את האיבעיא מפרש הרשב"ם דתירין האמוראים הוי דהתם לא מקפיד, והרי הול"ל שמשאיל את המקום.

שיזרוק את הכלי מרשותו, והאיבעיא הוי אם הכלי בטל אצל הרשות או לא, וא"כ - האיבעיא בכליו של מוכר ברשות לוקח איירי באותו אופן, דכשם שבכליו של לוקח ברשות מוכר אמרינן דהמוכר מקפיד קצת ע"ז שכלי הלוקח מונחים ברשותו אבל אינו מקפיד ע"ז ביותר, אזי כמו"כ בכליו של מוכר ברשות לוקח נימא דהלוקח מקפיד קצת ע"ז שכלי המוכר מונחים ברשותו אבל אינו מקפיד ע"ז ביותר, והאיבעיא בכליו של מוכר ברשות לוקח ג"כ תהיה אותה האיבעיא כמו בכליו של לוקח ברשותו מוכר - אם מכיון שהלוקח מקפיד קצת אבל לא מקפיד ביותר על כליו של מוכר המונחים ברשותו, אם זה בטל לרשותו או לא.

ולפ"ז מבואר שפיר הא דמדכליו של מוכר ברשות לוקח אינו מעכב מלקנות אזי הוא הדין כליו של לוקח ברשות מוכר דקנה, דכמו שבכליו של מוכר ברשותו של לוקח אמרינן דמכיון שהלוקח מקפיד במקצת ע"ז שכליו של המוכר כאן ומש"ה בטל הכלי אצל הרשות [ועל כן קנה הלוקח], אזי כמו"כ כליו של לוקח ברשות מוכר - דמכיון שהמוכר מקפיד קצת ע"ז שכליו של הלוקח כאן, שהכלי בטל אצל הרשות המוכר ולא קנה⁴.

המורם מן האמור:

יש ג' הדרגות בקפיידא על כלים ברשותו:
 א. שמקפיד עד כדי כך שישליך את הכלי מרשותו, והיינו ברה"ר, ובכה"ג ודאי לא קנה.
 ב. שמקפיד במקצת ואינו רוצה שיהיה הכלי מונח כאן, אבל אינו מקפיד ע"ז עד כדי כך שיזרקנו מכאן, והיינו ברה"ר, ובאופן זה הוי האיבעיא אם בטל הכלי לרשות או לא.
 ג. כשמוכח שאינו מקפיד כלל שמונח כאן, ובכה"ג ודאי קנה.

אפילו רשות לנוח שם אין לכלי] אזי ודאי לא קנה. אלא שברשות מוכר - דהרי מזה שהמוכר לא תפס את הכלי והשליכו לחוץ, הרי בודאי חזינן שאינו מקפיד כ"כ על הכלי, [דהרי אם היה מקפיד על הכלי ביותר, הוא היה צריך להשליך את הכלי מכאן], אבל מכ"מ אמרינן שאינו "רוצה" שהכלי יהא מונח כאן, אלא שאינו מקפיד ביותר ע"ז ויש לו רק קפיידא קצת. ובכה"ג שאינו מקפיד ביותר אבל אינו רוצה שהכלי יהיה ברשות - כהא מיבעיא לה לגמ' אי קנה או לא, ובזה כבר הוי צדדי האיבעיא כמו שפירש הרשב"ם, דהאיבעיא היא אם הכלי בטל אצל הרשות או לא [דאפשר לומר שמכיון שאין המוכר רוצה שהכלי יהיה כאן - יבטל הכלי אצל הקרקע, אבל אפשר לומר, שמכיון שאינו מקפיד ביותר על הכלי - יש כבר לכלי הכא איזו שהיא חשיבות לעצמה, וחשיבא כרשותו של הלוקח וקנה].

ולפ"ז אתי שפיר ביאור התירושים של האמוראים דאיירי באופן שאינו מקפיד, דהרי כל האיבעיא הוי רק באופן שאינו רוצה בכך ומקפיד אלא שאינו מקפיד ביותר, אבל באופן שאינו מקפיד כלל וכלל בודאי קנה, ועל כן - מכיון שהברייתא איירי באופן שאינו מקפיד כלל, יקנה אפילו אי סבירא לן דכליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה הלוקח³.

ולפי הסבר זה ג"כ מובן מאי מדמה הגמ' דמדכליו של מוכר ברשות לוקח אין מעכבים כליו של מוכר מלקנות אזי כל שכן וכל שכן שכליו של לוקח ברשות מוכר דלא קנה. משום דהרי לפי הנ"ל הוי האיבעיא בכליו של לוקח ברשות מוכר באופן שמקפיד המוכר קצת ע"ז שכלי הלוקח מונחים ברשותו, אבל אינו מקפיד ע"ז עד כדי כך

3 וכמו"כ מובן אמאי ברה"ר פשיטא לה לגמ' דלא קנה - משום דהרי רק באופן שמקפיד רק קצת ואינו מקפיד ביותר יש לגמ' צד דקנה ולא יבטל הכלי אצל הרשות - משום דמכיון שאינו מקפיד ביותר ואינו משליך הכלי מהכא איכא למימר דיש לכלי כאן איזו שהיא בעלות והכלי נעשה כחצר דלוקח וקנה, אבל באופן שע"פ האמת הכלי הוי כמו מושלך וזרוק מכאן כברה"ר [דהרי בני רה"ר היו זורקים ומשליכים את הכלי מהכא], דבודאי אין שייך לומר שהוא יהיה כאן איזה שהוא בעלים ויקנה ע"י הכלי.

4 ולפי מהלך זה, נצטרך לפרש אמאי לרב אדא בר אהבה ולר' יוחנן צריך להגיע לקנין - כפי שאבאר בעז"ה להלן בענף ב' אות ד'.

ענף ב

א. אולם אפילו לפי מאי דפרישית שיש ג' הדרגות ובאופן שמקפיד ע"ז שהכלי מונח כאן עד כדי כך שהיה משליכו (כברה"ר שבני רה"ר היו משליכים את הכלי מהכא), בודאי לא קנה. ובאופן שמקפיד קצת ואינו רוצה שיהיה מונח כאן אבל אינו מקפיד ע"ז עד כדי כך שישליכנו, הוי איבעיא. ובאופן שאינו מקפיד כלל - ודאי קנה. ואפילו להסבר זה - אכתי תמוה מאד, דמיהו זה שכ"כ איכפת ליה שכליו של אחר נמצאים ברשותו זמן מועט [ובפרט שזה כליו של קונה שלו]. וכמו"כ, הרי הכא בסוגיין איירי שהמוכר בעצמו שפך את הפירות לתוך כליו של הלוקח כדחזינן בהרשב"ם (בד"ה כליו של לוקח ברשות מוכר), וא"כ - איך שייך לומר שיש לו כלל איזו שהיא קפידא על הלוקח שלא יהיו כליו כאן, והרי פשיטא ופשיטא היא שמזה שהוא עצמו שפך את הפירות לכליו של הלוקח שהוא אינו מקפיד כלל ע"ז שהכלי של הלוקח נמצא ברשותו, ובאופן שאינו מקפיד כלל הרי ודאי אין הכלי בטל אצל הרשות, וא"כ - אמאי יש לגמ' איבעיא בזה, פשיטא שצריך לקנות.

וכמו"כ קשה, דלהלן (בדף פו.) אמרינן בגמ' דאפילו אי סבירא לן דכליו של לוקח ברשות מוכר קנה, אבל בדא"ל זיל קני קנה, והרשב"ם (בד"ה התם דאמר ליה) מפרש טעמא דמילתא דכשא"ל זיל קני קנה, בזה"ל "דכמאן דמושיל ליה מקום הנחת כליו דמי", והשתא - אמאי הוצרך הרשב"ם להגיע לסברא של משאיל מקום, והרי היה אפשר לומר דטעם הדבר הוי משום שמכיון שאמר לו שיקנו לו כליו חזינן בהדיא שכבר אינו מקפיד כלל ע"ז שכליו של הלוקח כאן ומש"ה קנה, ומזה שהרשב"ם מפרש דטעם הדבר הוי משום שהוי כמו שמשאיל לו מקום - משמע דלא סגי בזה שרק נותן לו רשות להניח שם כליו.

ב. ועל כן נראה לענ"ד להוסיף ביאור בגדר קפידתו של בעל הרשות על הכלים.

דבפשטות הוי הקפידא של המוכר על כלי הלוקח - שכליו של הלוקח לא יהיו ברשותו, [ובנוסף לכך יש בזה ג' הדרגות, שמקפיד ביותר עד כדי כך שיזרקנו מכאן, ומקפיד קצת שאינו רוצה שיהיה מונח כאן אבל אינו זורקו, ויש שאינו מקפיד כלל ע"ז כמו שביארתי לעיל בענף א']. ובזה נראה לבאר, דלא היא, והא דהמוכר מקפיד לא הוי כלל ע"ז שכליו של הלוקח נמצאים כעת ברשותו, משום שע"ז הוא בודאי אינו מקפיד כלל וכלל [כמו שהקשיתי לעיל דאין שייך לומר שהמוכר שופך בעצמו את הפירות לתוך כליו של הלוקח ומקפיד ע"ז שהכלים נמצאים ברשותו], ובכל הנידון בסוגיינתו אם המוכר מקפיד או לא - הוי ביאור "קפיד", שהמוכר מקפיד על הכלים ולא יסכים "להשהות" את הכלים ברשותו, דאע"ג שעכשיו הוא בודאי מסכים שהכלים יהיו ברשותו, אבל מיד בגמר הקנין אינו מסכים שכליו של הלוקח יהיו ברשותו וישארו כאן עוד זמן מה. משא"כ "אינו קפיד" הוי - שאינו מקפיד כלל שהכלים יהיו כאן ומסכים אפילו שהכלים ישארו כאן קצת לאחר מכן, ויוכל הלוקח להשאיר כאן את הכלים אף לאחר הקנין ולא יצטרך לסלקם מיד.

וא"כ יוצא, שבשביל שיהיה ודאי קנין יצטרכו שלא יקפיד עד כדי כך שמסכים שישהו הכלים ברשותו זמן מה, וכשאינו מסכים שישהו ברשותו קצת אלא רק עד גמר הקנין כבר יש איבעיא אם הכלי בטל לגבי הרשות או שאינו בטל. וסברת הדבר היא, שכשהכלי יכול להשאיר כאן זמן מה, הרי כבר נהיה לכלי איזה שהוא שם "הנחה" כאן [דמכיון שיכול להשאיר כאן זמן מה - הוי כעין דבר קבוע כאן], ועל כן כבר נחשב לרשות מיוחדת וחשובה ובודאי שיועיל הקנין. משא"כ כשהמוכר אינו מסכים שישהו כאן זמן מה - דהכלי הוי הכא אך ורק כמו דבר עראי, ועל כן כבר יכול להיות שהכלי בטל אצל הרשות מכיון שאין הכלי נחשב לדבר חשוב, ויש כבר איבעיא אי קנה

אולם אפשר להקשות על מה שתירצתי על הקושיא השניה. דאמאי נקט הרשב"ם "דכמאן דמושיל ליה" ולא נקט "דאושיל ליה". ואפשר לתרץ דכוונתו היא דהוי כמו שאמר לו שמשאיל לו ביתו ולכך היתה כוונתו ועל כן נשאל לו המקום.

אך אפשר ליישב, דאה"נ דאינן כוונת הרשב"ם שהמקום נעשה שאול למוכר אלא הוי רק "כמאן דמושיל ליה", משום דהרי לפי מה שביארתי, בשביל שלא יקפיד המוכר צריך שהוא יסכים שכליו של הלוקח יהיו כאן בשעת הקנין ואף מתרצה לכך שהכלים ישהו במקום זה לאחר מכאן, ועל כן היתה כוונת הרשב"ם לומר - שכשהמוכר אמר ללוקח זיל קני היתה ודאי כונת המוכר ליתן לו רשות אף להשהות את הכלים לאחר הקנין למען יוכל הקנין לחול, ועל כן נקט הרשב"ם "דכמאן דמושיל ליה" - דמכיון שנותן לו רשות להשהות כאן את כליו לזמן מה - אזי אע"פ שלא השאיל לו ממש את המקום, מכ"מ הרי הוי כמו שהשאיל לו את המקום (דהרי כל אדם שמרשה לחבירו להניח חפץ שלו ברשותו לזמן מה, הוי כמו שהשאיל לו את רשותו ואפילו אם לא השאיל ממש)⁶.

ולפ"ז ש"קפיד" הוי, שאינו מסכים שישהו שם כלי הלוקח מקצת זמן אף לאחר הקנין ו"לא קפיד" הוי שהוא מסכים שישהו שם הכלים אף קצת זמן לאחר הקנין, כבר אפשר לחזור ולבאר את התירוץ שתירצתי לעיל בענף א' אות ד' שיש ג'

או לא, [אבל בודאי שאפילו כשהמוכר מסכים שהכלי ישהו כאן לזמן מה, שא"צ שהלוקח ישאיר שם את הכלים לזמן מה, אלא שבזה בלבד שהמוכר מתרצה שזה ישאר כאן זמן מה יש כבר לכלי כאן איזו שהיא בעלות וקנה. וכמו"כ - אם בתחילה לא אמר המוכר שמסכים שהכלי ישהו כאן אבל לאח"כ שהה שם הכלי זמן מה, שאין צד לומר שודאי קנה, כמו בכל אופן שהמוכר מסכים להשהות שם כליו, משום דמכיון שבשעת הקנין לא ודאי שהיתה דעת המוכר שיוכל הכלי לשהות שם זמן רב - די ש בזה איבעיא]⁵.

ג. ולפ"ז מיושב שפיר מאי דהקשיתי לעיל באות ד' דאיך שייך לומר שהמוכר מקפיד שכליו של הלוקח יהיו כאן לזמן מועט - משום דאה"נ דאינו מקפיד כלל ע"ז שיהיו כאן לזמן מועט, אבל הכא צריך שלא יקפיד ע"ז שישוהו כאן אף לאחר הקנין זמן מה. ועל הקושיא השניה דאמאי לא פירש הרשב"ם שהטעם שכשא"ל זיל קני זה מועיל משום דע"כ הראה שאינו מקפיד על כך שהכלי של הלוקח יהיה ברשותו, ע"ז ניישב - דאע"פ שאמר לו זיל קני, הרי אין מוכח מדבריו שדעתו להסכים שחבירו יניח כאן את חפציו לזמן מה ואף לאחר הקנין ועל כן מסתבר יותר שדעתו היתה להשאיל לו המקום, [וכשמשאיל לו המקום קנה הלוקח ואפילו אם אין המוכר מסכים שישהו כאן כליו של לוקח לאחר הקנין, משום דהרי בשעת הקנין היה שייך המקום ללוקח].

5 ואולי לכן דייק הרשב"ם בד"ה כליו של לוקח ברשות מוכר לומר ב' ציורים, דהרי בפשטות תמוה ביותר למאי הוצרך הרשב"ם להאריך כ"כ בביאור "כליו של לוקח ברשות מוכר" ולומר דהוי בכגון שפסק ונתן לתוך מדה של לוקח או שמדד במדה שלו ושפכן לכליו של לוקח. אלא דלפי הנ"ל יכול להיות - שרצה לדייק דאיירי אפילו באופן שהמוכר נתרצה שהכלי יהיה מונח ברשותו עכשיו, [דמוזה ששפך בעצמו לכליו של לוקח - על כרחך שנתרצה לזה], עכ"ז תהיה איבעיא בזה. ולהלן בענף ג' יבואר בעז"ה אריכות הרשב"ם בזה באופן אחר.

6 אולם לפ"ז כבר לא קשיא כ"כ הא דהקשיתי לעיל באות א' לפי מה שלומדים בפשטות שקפידת המוכר היא שלא ישוהו שם כליו של הלוקח אפילו בשעת הקנין - דא"כ אמאי פירש הרשב"ם דכשא"ל זיל קני זה מועיל משום דהוי כמאן דמושיל ליה את מקום הנחת הכלים ולא פירש דהוי משום שגילה דעתו שמסכים שינוחו שם עכשיו כליו של הלוקח. דנתרץ ע"ז - שמכיון שנותן לו עכשיו רשות שכליו יהיו מונחים שם עכשיו, ג"כ הוי כמו שהשאיל לו את הרשות לעכשיו. אבל מכ"מ לכאורה צ"ל כמו ההסבר שביארתי לעיל בגדר "קפיד" ו"לא קפיד" משום הקושיא האחרת שהקשיתי שם, וכמו"כ מובן לפ"ז טפי לשון הרשב"ם "דכמאן דמושיל ליה".

שאינה תלוי) דקנתה משום ד"כיון דמחברא בה כגופה דמי ורשותה הוא".

והנה, בתירוץ רב אדא בר אהבה דמתרץ דאיירי בכגון שהיתה קלתה מונחת לה בין ירכותיה פירש הרשב"ם ע"ז "ואף על פי שמונחת בקרקע אין מקפיד על מקום מושב אשתו ועד עכשיו היה אותו מקום קנוי לה". ולפי מה שביארתי לעיל דכשאינו מסכים שהכלי ישהה שם לאחר הקנין הוי איבעיא ורק כשמסכים שיששה שם לאחר הקנין אז פשיטא דקנה, לכאורה קשה לפ"ז - דמאי קא משני רב אדא בר אהבה שעל קלתה שמונחת בין ירכותיה אינו מקפיד, והרי ודאי לאחר שיגרשנה הוא יסלקנה מביתו עם קלתה, וא"כ נמצא דלא יוכל קלתה לשהות לאחר הקנין בביתו, וא"כ אכתי היה צריך שתהיה לנו איבעיא בזה, ומאי תירץ רב אדא בר אהבה.

אולם אדרבה, ומינה תסייעה לדברי, דהרי אי נפרש שכל האיבעיא הוי באופן שהמוכר מקפיד ע"ז שהכלי מונח כאן אבל אינו מקפיד ע"ז ביותר שיזרוק את הכלי מכאן, אבל באופן שאינו מקפיד ע"ז כלל ומסכים שיהא מונח כאן - ודאי קנה. א"כ, למה ליה להרשב"ם להוסיף ולערב הכא דיש לזה ג"כ עם קנין, והרי אף בלא קנין תהא מגורשת, דמכיון שאינו מקפיד ע"ז הוי כחצרה ותתגרש. אלא על כרחך שנפרש כמו שביארתי שהאיבעיא היא באופן שאינו מסכים שיששהו כאן הכלים לאחר הקנין אבל באופן שיששהו כאן הכלים לאחר הקנין ודאי קנה. ולפ"ז נבאר את הטעם דכשזה בין ירכותיה דמגורשת ואמאי איצטריכא ליה להרשב"ם שזה קנוי לה, משום דהרי אי לאו הטעם שאותו המקום קנוי לה, אכתי יש לנו איבעיא בזה אם מגורשת או לא, דמכיון שלאחר הקנין היא תצטרך לסלק את חיקה וקלתה מהכא הרי בזה הוי האיבעיא כנ"ל, ועל כן הוצרך הרשב"ם לפרש דאותו מקום

הדרגות של נתינת רשות להנחת הכלים, באופן אחר קצת. ונבאר, דג' ההדרגות הם, א. שבעל הרשות אינו מסכים שהכלי יהיה כאן אפילו עכשיו בשעת הקנין. ב. שהוא מסכים שיהיה כאן הכלי עכשיו בשעת הקנין אבל לא ישנהו לאחר הקנין כאן. ג. שהוא ג"כ מסכים שיששה הכלי כאן אפילו קצת זמן לאחר הקנין.

ונבאר כנ"ל, שבאופן שבעל הרשות אינו מסכים שהכלי יהיה כאן אפילו עכשיו - כמו ברה"ר שאין לכלי רשות להיות מונח כאן אפילו עכשיו, בכה"ג ודאי לא קנה. ובאופן שהוא מסכים שיששהו כאן הכלי אפילו קצת זמן לאחר הקנין - ודאי קנה. וכל האיבעיא של הגמ' בסוגיין הוי, ברשות מוכר, שאז הוא מסכים שהכלים יהיו כאן עכשיו בשעת הקנין אבל שלא ישוהו כאן כלל לאחר הקנין, דאז איכא למימר שהכלי יש לו איזו שהיא חשיבות כאן מכיון שעכשיו יש לו רשות להיות מונח כאן ועל כן אינו בטל לקרקע, ואיכא למימר שאין לו כאן כלל איזו שהיא חשיבות מכיון שהוא יכול להיות מונח כאן רק עכשיו ולזמן מועט, ועל כן בטל לגבי הקרקע ולא קני.

ד. ולפ"ז נבאר את תירוצי האמוראים על ההיא משנה ד"זורקו לה לתוך חיקה או לתוך קלתה הרי זו מגורשת", דרב יהודה אמר שמואל שתירץ דאיירי שהיתה קלתה תלויה בה, קנתה מטעם הגבהה כמו שפירש הרשב"ם וא"כ אין לזה כלל שייכות לסוגיין דאיירי בה לגבי קנין חצר. ובתירוץ ר"ל דאיירי בקשורה ואע"פ שאינה תלויה - לא נוכל לבאר דהוא קונה מטעם שהוא נותן לה רשות להניח את קלתה בחצרו משום שקשורה בה, דהרי מכ"מ הוא לא ירשה לה ג"כ להשהות את קלתה הכא לאחר זמן⁷, ועל כן נצטרך לבאר דקנה מטעם שכתב רבינו גרושום (בד"ה אע"פ

7 שתוכל לקנות בזה, דהרי לפי מאי דפרישית לעיל, אח"כ - הא גופא הוי האיבעיא.

ההכרחיים הוא נותן לה עד כדי כך שמקנה לה המקום. אזי לפ"ז נפרש ג"כ הכא בתירוץ ר' יוחנן, דהיא קונה את הגט אך ורק משום שהמקום קנוי לה, והטעם שהמקום קנוי לה הוי ג"כ כנ"ל, שעל דבר שזהו להצטרפויותיה ההכרחיים וכשאינו מקפיד ע"ז - הוא נותן לה את רשותו עד כדי כך שאפילו מקנה לה זאת.

ולפ"ז, רב אדא בר אהבה דתירץ דאיירי בכגון שהיתה קלתה מונחת לה בין ירכותיה ור' יוחנן דתירץ דמקום חיקה קנוי לה מקום קלתה קנוי לה - אזלו בחד שיטתא שעל מה שהבעל אינו מקפיד - קנוי לה המקום, אלא דרב אדא בר אהבה ס"ל שאינו מקפיד רק על מקום מושבה, ור' יוחנן ס"ל דאינו מקפיד אף על הצטרפויותיה ההכרחיים כמו חיקה וקלתה.

ואפשר להוסיף עוד ביאור אמאי באשה קנוי לה המקום יותר מבשאר אנשים, משום שאשתו - הרי עד עכשיו כבר היה לה איזה שהוא קנין בביתו, ועל כן לא "יסלק" את קנינה בבית לכה"פ במקום הצטרפויותיה ההכרחיים, משא"כ בשאר לוקח - שלא ילך להקנות לו את רשותו בשביל לעשות קנין.⁸

(אולם א"א לפרש דאף ר"ל דתירץ דאיירי בקשורה ואע"פ שאינה תלויה הוי משום דס"ל דקנתה מטעם משיכה וס"ל דנקנה לה מקום קלתה. משום דלא הגמ' ולא הרשב"ם מזכירים דלר"ל קנוי לה המקום).

ותירוץ רב מרשיא בריה דר' אמי ניחא ביותר, דאיירי שהיה בעלה מוכר קלתות, וכדפירש הרשב"ם "לכך אינו מקפיד על מקומם שיש לו בית לכך" - דמכיון שהוא מוכר קלתות הרי לא איכפת ליה שתשאיר

קנוי לה עד עכשיו ועל כן זה כבר נשאר קנוי לה אף עכשיו, ומכיון שמקום זה קנוי לה בשעת הגירושין - הרי לא איפכת לן כלל בזה שלאחר הגירושין המקום כבר אינו קנוי לה ותצטרך לסלק את כליה משם, דהרי מכ"מ - בשעת הגירושין היה המקום קנוי לה וזה היה כמו כל חצר שלה דקנתה בקנין חצר אפילו אם החצר לא יהא שלה אח"כ, [ועל כן קנתה בקנין חצר ואע"פ שלאחר הגירושין היא צריכה לסלק את כליה משם]. והרשב"ם רק הוסיף לתת טעם לשבח, מאי שנא הכא דאמרינן שאותו מקום קנוי לה ובכל לוקח לא אמרינן שמקום הכלי קנוי לה - דמכיון שהיא הרי היתה אשתו עד עכשיו, אזי כל בעל נותן לאשתו רשות ברשותו, דלכה"פ להשתמשותה הרגילה שאינו מקפיד ע"ז כמו ישיבה, שקנוי לה מקום זה.⁸

וכמו"כ להלן בגמ' שר' יוחנן תירץ "מקום חיקה קנוי לה מקום קלתה קנוי לה" ורובא ביאר את טעמו של ר' יוחנן "לפי שאין אדם מקפיד לא על מקום חיקה ולא על מקום קלתה", ג"כ קשה לכאורה אי לא נבאר כמו שפירשתי לעיל, דלמאי הוצרך ר' יוחנן להגיע ג"כ לסברא של קנין ולומר דהמקום קנוי לה ולא סגי בזה שאינו מקפיד המוכר על מקום חיקה וקלתה. אבל לפי מה שתירצתי לעיל בתירוץ רב אדא בר אהבה, דלא היתה קונה את הגט אם אותו מקום לא היה קנוי לה, משום דהרי מיד לאחר הגירושין היא צריכה להסתלק מכאן ועל כן הוי כמו "קפיד" דיש בזה איבעיא, ורק משום שהמקום "קנוי" לה, קנתה את הגט בתורת חצר כמו בכל פעם שקונים בחצר ששייך לה, והטעם שהמקום קנוי לה - משום שבעל לאשתו, להצטרפויותיה

8 והא דקאמר הרשב"ם "ואף על פי שמונחת בקרקע אין מקפיד על מקום מושב אשתו ועד עכשיו היה אותו מקום קנוי לה", ה"ק: שאע"פ שזה מונח ע"ג הקרקע (ודלא כמו התירוצים הראשונים דאיירי שזה קשור או תלוי בה), אזי מכיון שאין אדם מקפיד על מקום מושב אשתו ועל כן זה היה קנוי לה עד עכשיו (משום שכל מה שאין אדם מקפיד, לגבי אשתו תקיפה טובא עד כדי כך שהוא מקנה לה המקום), אזי מכיון שזה היה קנוי לה עד עכשיו נמצא שקנתה בקנין חצר ע"י חצר "ששייך לה" ואע"פ שלבסוף תסלק את כליה מהכא כנ"ל.

9 ולפ"ז אתי שפיר טפי אמאי הוי דין זה רק בגירושי אשה ולא בכל מקח וממכר, דבכל מקח וממכר לא אמרינן דמקום חיקה קנוי לה מקום קלתה קנוי לה. דהרי רק באשתו הוא מקנה לה את הקרקע אבל לא לכל לוקח.

המורם מן האמור:

גדר "לא קפיד" הוי - שמסכים שישה הכלי ברשותו לזמן מה, ו"קפיד" - שאע"פ שמסכים שישה שם עכשיו, אבל אינו מסכים שישה כאן לאחר הקנין. וג' ההדרגות הם:

א. שאינו מסכים שישה שם אפילו עכשיו, והיינו ברה"ר, ובכה"ג ודאי לא קנה.

ב. שמסכים שישה שם עכשיו אבל לא לאחר גמר הקנין, והיינו ברשות מוכר, ובאופן זה הוי האיבעיא אם בטל הכלי אצל הרשות או לא.

ג. כשמוכח שלא איכפת ליה שיסאר שם הכלי אפילו לאחר גמר הקנין, ובכה"ג ודאי קנה.

ענף ג

א. והשתא נחזור להרשב"ם בריש הסוגיא דכתב "כליו של לוקח ברשות מוכר. כגון פסק ונתן לתוך מדה של לוקח או מדד במדה שלו ושפכן לכליו של לוקח והבית של מוכר הוא". ובדבריו אלו תמוה טובא למאי כ"כ דחיקא ליה מילתא שיצטרך להביא ב' ציורים מהו מילתא דאפילו דרדקי דבי רב יודעים פירושו.

והנראה לבאר מדיוק לישניה דהרשב"ם, דס"ל להרשב"ם שכל האיבעיא בכליו של לוקח ברשותו של מוכר הוי אך ורק כשזה כבר מדוד, אבל אם עדיין לא נמדד - לא קנה בכליו של לוקח ברשות מוכר. דחזינן מב' הציורים שהרשב"ם הביא - דאיירי דוקא במדוד, דהציור הראשון הוא - כגון פסק ונתן לתוך "מדה" של לוקח, והרשב"ם נקט "מדה" ולא נקט "כלי" (דהרי היה יכול לומר "כגון פסק ונתן לתוך כלי של לוקח"). וכמו"כ הציור השני הוא - או מדד במדה שלו ושפכן לכליו של לוקח - דהכא הרשב"ם פירש שמדד "במדה" שלו, ורק משום שמדד "במדה" שלו, הוי איבעיא כששפכן לכליו של לוקח [דמשום שזה כבר נמדד במדה שלו, כבר פירש דשפכן ל"כליו"

את קלתה הכא לזמן מועט, דהרי יש לו בית לכך ולא איכפת ליה שתסאיר את קלתה כאן לזמן מה, ובכה"ג דלא איכפת למוכר שיסאר כאן הכלי לזמן מה - הרי פרישית לעיל דבכה"ג ודאי קנה.

ה. ולפי הסבר זה ב"קפיד" ו"לא קפיד" ג"כ אתי שפיר מאי מדמה הגמ' (בדף פו.) דמדכליו של מוכר ברשות לוקח אין מעכבים כליו של מוכר מלקנות אזי כל שכן וכל שכן שכליו של לוקח ברשות מוכר דלא קנה. משום דהרי אמרינן שכליו של לוקח ברשות מוכר שיש בזה איבעיא הוי משום דאמרינן שהמוכר שזה הלוקח מניח כלים ברשותו, אינו מסכים שישהו כאן זמן רב, ועל כן איבעיא לן אי הכלי בטל אצל הרשות או לא, והרי לפ"ז הוא הדין בכליו של מוכר ברשות לוקח דנימא שהלוקח אינו רוצה שכליו של הלוקח ישהו כאן זמן רב ועל כן תיבעיא לן אי בטל הכלי אצל הרשות או לא. ואשר על כן, כשם שבכליו של מוכר ברשות לוקח אמרינן דהכלי בטל אצל הרשות - הוא הדין בכליו של לוקח ברשות מוכר דאמרינן דהכלי בטל אצל הרשות.

[ו. אבל הכא אין להקשות כמו שהקשיתי לעיל בענף א' אות ג' דשמא המוכר יתרצה שכליו של הלוקח יהיו כאן אף לזמן מה לאחר הקנין למען יחול הקנין והלוקח אינו מתרצה שכליו של המוכר יהיו כאן זמן מה לאחר הקנין בכדי שיחול הקנין. משום דהרי בשלמא לעיל - הנידון היה אם ישאיל לו את המקום "בשביל" הקנין ובהא איכא להקשות שפיר דשמא המוכר ישאיל המקום לוקח למען יחול הקנין. אבל הכא - הנידון הוא אם בכל אדם שמניח לו חבירו כלים ברשותו אי מתרצה או לא, ולא שייך לומר שהמוכר כן מסכים להסאיר הכלים לאחר זמן והלוקח אינו מסכים (והכל למען יחול הקנין), אם לא שאמרו זאת בפירושו, אלא שבכל אדם שכליו של חבירו מונחים ברשותו אמרינן שאינו מתרצה שיהיו מונחים כאן לזמן מה אם לא כשאמר לו בפירושו או באופנים מיוחדים].

של המוכר בכדי למדדו, ועל כן - מכיון שאינו מיועד להשאר בכלי זה, לא הוי כמו שמונח בתוך החצר ולא קנה¹⁰. וקנין חצר מועיל רק כשהחפץ מיועד להשאר זמן מה במקום זה¹¹.

ובשלמא לגבי כליו של מוכר ברשות לוקח דפירש הרשב"ם דמדידה לא מעכבא - הרי אין הפירות מיועדים לצאת מרשות הלוקח, דהרי מסתמא ימדדנו ברשות הלוקח, אבל בכליו של לוקח ברשות מוכר, הרי כשיוציאו מן הכלי למדדו, נמצא שחזר לרשותו של המוכר, ומש"ה הרי יוצא שהפירות כלל לא היו מיועדים לשהות בכלי אלא הוי מיועדים לצאת מהכלי מיד בשביל למדדו, ומשום שהיה מיועד לצאת מהכלי - הוי כמו שלא היה מונח שם כלל¹².

ג. ואכתי קשה לפ"ז, דא"כ - אף בכליו של מוכר ברשות לוקח לא יקנה באופן שהוציאו למדדו מחוץ לרשותו של לוקח, אולם לא כ"כ קשיא, משום דדילמא ס"ל להרשב"ם דאה"נ דבכה"ג לא קנה, [והא דלא פירש זאת, משום שבד"כ היה לכל אחד כלי מדידה בביתו, ובפרט שהביאו את הפירות מרשות המוכר לרשותו דמסתמא הוי משום שיש ג"כ איך למה כבר הביאוהו לכאן לפני המדידה].

ואפשר לומר עוד, דבכליו של מוכר ברשות לוקח יקנה ואפילו אם כלי המדידה הם שלא ברשות הלוקח, משום דמכ"מ - זה

של הלוקח ואע"פ שכליו של הלוקח אינם כלי מידה]. דלכאורה משמע ביותר דהוי רק כשזה כבר מדוד.

ולפ"ז כבר מובן אמאי נקט את ב' הציורים - משום שרצה להשמיענו דכל האיבעיא הוי רק כשהוא כבר מדד זאת.

אולם דבר זה תמוה מאד, דאיך שייך לומר שמשום שאינו מדוד לא יקנה, והרי הרשב"ם ביאר בדף פג: בד"ה המוכר פירות לחבירו בא"ד "ואע"פ שלא מדד דמדידה לא מעכבא דאינה אלא גלוי מילתא בעלמא כמה מכר". והכי הוא ג"כ מפרש להלן בדף פו. בד"ה פירקן לגבי כליו של מוכר ברשות לוקח "ומדידה נמי לא מעכבא כדתנן משך ולא מדד קנה דהואיל ופסק דמים על כולן מדידה גלוי מילתא בעלמא היא". וא"כ - איך שייך לומר דמשום שלא מדד לא קנה, והרי מדידה הוי אך ורק גלוי מילתא בעלמא.

ב. והנראה לבאר בזה לפי מה שפירשתי לעיל בענף ב' אות ב' דלקנין בכליו של לוקח ברשות מוכר צריך שהמוכר לא יקפיד שיששה הכלי שם אפילו לזמן מה (ולא רק בשעת הקנין), משום שזה מראה כמו שזה "מונח" ברשותו רק כשיכול לשהות שם זמן מה. אזי לפ"ז אפשר לפרש ג"כ הכא - דס"ל להרשב"ם, שבאופן שעדיין לא מדד את הפירות, הרי א"כ נמצא שפירות אלו "מיועדים" לצאת מכלי זה לתוך רשותו

10 אבל מכ"מ לא דמיא ממש להא דביארתי לעיל דבכדי שיהיה חצר צריך שיהיה יכול הכלי לשהות שם, משום דהתם יש יותר סברא שיצטרך לשהות שם - דהרי התם איירי בשביל שיהיה נקרא חצר ואיכא למימר שבכדי שיהיה שמו חצר צריך שיוכל לשהות שם. אבל הכא הרי כבר הוי חצר - והנידון הוא רק אם קנה בחצר, ובזה אפשר לומר דקנה ואע"פ שלא שהה שם.

וכמו"כ א"א להקשות דהרי לעיל הוי רק איבעיא אם צריך שיוכל הכלי לשהות שם או לא וא"כ אמאי הכא פשיטא שא"צ שיששה שם. משום דאיכא למימר לאידך גיסא, דהתם יש צד לומר שאע"פ שאינו שוהה שם, אבל מכ"מ לכלי יש חשיבות בפני עצמו ואינו בטל לקרקע, משא"כ בקנין חצר שאינו קונה אלא רק אם שהה שם קצת.

11 ובודאי שא"צ שבאמת יששה שם, אלא שצריך שיהיה יכול ומיועד לשהות שם - ומכיון שבשעת הקנין זה היה יכול לשהות שם, כבר הוי כמו הנחה בחצר (וכמו שכתבתי לעיל בענף ב' אות ב').

12 ומהא דהרשב"ם ביאר לעיל בדף פג: דמדידה לא מעכבא, בודאי לא קשיא משום דהתם איירי לגבי קנין משיכה, ובקנין משיכה א"צ שיששה ברשותו, משום דלמעשה כבר משך את הכל. משא"כ בקנין חצר שהקנין הוא משום שהיה "מונח" בחצירו, דלא מיקרי מונח כשמיועד לצאת ממנו.

להוציאו - הרי נמצא שאינו יכול כלל להשאר שם, ועל כן לא הוא כמו שהיה מונח כלל בחצר ולא קנה, [וע"ע התם במס' ב"מ ובמפרשים שם, ואפשר דאין קשה כלל וא"צ להגיע לכל זה].

ה. ואפשר לבאר עוד טעם אמאי בכליו של לוקח ברשות מוכר ולא מדד פשיטא דלא קנה. משום דהרי מהות קנין הוא גמירות דעת, אבל צורת ואופן הקנין (ולכה"פ בקנין חצר) פועל ע"כ שמראה שמכניסה לרשותו. ובכגון קנין חצר - ע"ז שזה מונח בחצרו, הרי אין לך שמראה שהכניסה לרשותו גדול מזה. ועל כן - בכליו של לוקח ברשות מוכר ש"לצורך הקנין" צריך להוציאה מחצרו של הלוקח, הרי עדיין הוא לא הראה בזה כלל הכנסה לרשותו, [ואע"ג דמדידה הוא גילוי מילתא בעלמא - אבל הכא דכל הקנין הוא רק בזה שמכניסו לחצרו, הכא שזה צריך לצאת מהחצר לצורך הקנין - עדיין לא הראה הכנסה לרשותו¹⁴].

[ומכ"מ במשיכה מהני ואע"פ שצריך אח"כ למדוד, משום דבשלמא בחצר הוא מהות הקנין זה שהוא הכניסה לחצרו ועל כן מהני רק כשזה הכנסה מעלייתא, אבל כשזה משיכה - הרי מהות הקנין הוא שמשכה, ועל כן - הרי למעשה משכה].

המורם מן האמור:

הרשב"ם ס"ל דבכליו של לוקח ברשות מוכר בלא מדידה לא קנה:

א. משום שכשזה מיועד לצאת מהחצר לא קנה (או דהוי רק כשדעת הקונה להוציאו מן החצר).

ב. משום דכשצורך הקנין הוא עדיין צריך לצאת מהחצר לא הוי קנין.

אינו מיועד לצאת מתוך רשות הלוקח, דהרי די מסתבר שיביאו את המדה לרשות הלוקח [ואפילו אם אין סברא שיביאו את כלי המדה לכאן - אבל מכ"מ הרי שייך להביא זאת לכאן], ובכל אופן ששייך שלא יצטרכו להוציאו מיד מן החצר - כבר חשיבא הנחה בשעת הקנין. משא"כ בכליו של לוקח ברשות מוכר שזה מוכרח שיצא מכאן מיד - שזה מיועד מעכשיו לצאת משם ועל כן לא הוי כמונח בחצר.

ד. וכמו"כ קשה מהא דבמס' ב"מ בדף יב. איתא בגמ' "שאני מתגלגל דכמונח דמי" דמשמע שאע"פ שזה מתגלגל ויוצא לחוץ, עכ"ז הוי כמונח.

ובפשטות י"ל, דהתם הוא הרי אינו "מיועד" לצאת משם, ואע"פ שלבסוף הוא יצא משם - אבל לא היה מיועד לכך, דהרי התם איירי לגבי בע"ח, ושייך שיפסיק ממרוצתו בתוך החצר.

ואפשר לומר דבר זה ביותר ביאור, דבכליו של לוקח ברשות מוכר כשלא מדד - הוא הרי מיועד לצאת מתוך החצר מצידו של הקונה, [שדעתו ורצונו היא שיוציאוהו מהכלי לאחר הקנין], ועל כן לא הוי כמו שמונח שם משום הסברות הנ"ל באות ב'. משא"כ במס' ב"מ - שמצד זה שקונה יכול החפץ להשאר שם ואפילו לזמן רב, ועל כן שמצידו זה יכול להיות מונח שם אפילו לאח"כ, הוי קנין חצר, דהרי למעשה זה היה מונח בחצירו.

וטעם החילוק - משום דאה"נ שבד"כ א"צ שישאר בחצרו, דברגע שהיה שם קנה בקנין חצר¹³ אבל בשלמא כשהוא מצידו מסכים שזה ישאר שם אזי הוי כמו שזה יכול להשאר שם. משא"כ כשדעת הלוקח היא



13 אבל מכ"מ לא קשה מזה על מה שביארתי לעיל בענף ב'. משום שנפרש כמו שכבר כתבתי לעיל דבשביל שיהיה חצר צריך שיוכל לשהות שם ולא כשהוא כבר ודאי חצר שאז א"צ שיששה שם כדי לקנות ע"י החצר.
14 ואפשר לבאר אמאי לא הוי הכנסה לרשותו בין משום הלוקח ובין משום המוכר, דהרי בין הלוקח עדיין לא הכניסה לרשותו משום שזה עדיין צריך לצאת משם, ובין המוכר עדיין לא הכניסה לגמרי לרשות השני מכיון שהוא הרי רוצה עדיין להוציאה לצורך המדידה.

יוחנן ברי"צ בריוול

בקושית הירושלמי במצה של חדרש ובענין חצי שיעור (ב)

הקדמה למאמר

בגליון שעבר הבאנו קושית האחרונים על קושית הירושלמי שהובא בתוס' קידושין לח. ד"ה דאקרוב וכו' שהקשה בירושלמי דכשבנ"י נכנסו לא"י שהיה בט"ו בניסן לא אכלו בליל פסח זה מצה מכיון שכל החיטים נאסרו משום חדש והקשה בירושלמי דאמאי לא אכלו משום עשה דוחה ל"ת דעשה דמצה תדחה ל"ת דחדש ומתוך א' דאין עשה דלפנה"ד דוחה ל"ת דלאה"ד ב' דגזרינן כזית ראשון אטו כזית שני ע"כ.

והקשו האחרונים דהא קי"ל (ביצה ח: ועוד) דעדל"ת היינו רק היכא דבעידנא דמיעקר לאו מקיים לעשה, ואם אינו בעידנא אין הלאו נדחה, והרי הכא אינו בעידנא דהא קי"ל (יומא עד.) כר' יוחנן דחצי שיעור אסור מה"ת וא"כ עובר על הל"ת לפני שמקיים העשה, שהל"ת עובר כבר בח"ש ואילו המצוה מקיים רק בשיעור שלם ע"כ הקושיא.

ובגליון שעבר הבאנו ו' התירוצים הראשונים בקיצור ורק תיר' א' הובא באריכות (ועי' לקמן בהערות שהובאו כמה הוספות לחלק א') ובגליון זה נביא את התירוצים ב' - ו' ונבארם, ובהקדם נעתיק את תירוצים אלו בקיצור כפי שהובאו בחלק א' ואח"כ נבאר כ"א בפנ"ע [ואי"ה בגליון הבא - חלק ג' - נביא עוד תירוצים].

ב. עפמש"כ בפרי יצחק דבחדש אין איסור בח"ש ע"פ מש"כ הרלב"ח דלכן בעי בחמץ לימוד מיוחד לאיסור ח"ש שאין ללמדו מכל חלב דמה לחלב דה"ל שעת הכושר משא"כ חמץ ולפי"ז ג"כ בחדש דה"ל שעה"כ לפני שהביא שלישי וגם יש היתר לאיסורו לכן בחדש מותר ח"ש ולפי"ז א"ש דהוי בעידנא.

ג. דבאמת נסתפקו האחרונים אם במצוה מקיים בחש' ולפי"ז א"ש דהוי בעידנא וביותר לפמש"כ בפרי יצחק דאולי במצה שאני ולכו"ע מקיים בח"ש דישנו בב"ת חמץ.

ד. ע"פ מש"כ המג"א דכזית ראשון של מצה צריך לבלוע בבת אחת לפי"ז הוי בעידנא דגם איסור ח"ש וגם המצוה מקיים ביחד.

ה. ע"פ שיטת הפסקי תוס' דאם עובר הלאו בההכשר מצוה מיקרי בעידנא ולפי"ז א"ש דהרי הח"ש הוא ההכשר מצוה.

ו. בקובץ הערות שם תירץ עוד דכיון דהח"ש הוא חלק מהמצוה לכן חשיב בעידנא. ועתה נבארם כל אחד בפנ"ע.

מה"ת שנאמר "לא יאכל חמץ" והקשה בכס"מ למה לי קרא מיוחד לחמץ בפסח שאסור בכ"ש תיפוק ליה דקי"ל בכל איסורין שבתורה דח"ש אסור מה"ת^ו. ומדוע צריך לימוד מיוחד בחמץ ותירוץ הרלב"ח (סימן י"ח - הובא במשנה למלך שם) דהרי הא דח"ש אסור מה"ת ילפינן ליה ביומא עד. מכל חלב וילפינן כל איסורי תורה מחלב וא"כ י"ל דחמץ בפסח א"א ללמוד מחלב דמה לחלב שלא היה לו שעת הכושר תאמר בחמץ בפסח דה"ל שעת

תירוץ ע"פ הפרי יצחק ח"א

- בחדש אין איסור חצי שיעור

(ב) נראה לתרץ על הקושיא הראשונה דבעינן בעידנא וכאן עובר הח"ש לפנ"ז, ע"פ מש"כ בספר "פרי יצחק" חלק א' סימן ל"ה בד"ה ועי"ל וכו' דכתב שם לחדש דבחדש אין איסור באכילת חצי שיעור ונימוקו עמו ע"פ מש"כ בכס"מ להקשות על הא דכתב הרמב"ם בפ"א מהלכות חו"מ פ"ז דהאוכל חמץ בפסח כל שהוא הרי זה אסור

שהקשו דלר"ש לא הוי בעידנא דעובר כבר בכל שהוא א"א לתרץ כנ"ל שהוא רק יסוד בח"ש דילפינן לה מכל חלב וכן הקושיא של הנאת גרון (שהובא לעיל בהערה 1).

(תירוץ ע"פ פרי יצחק ח"ב)

במצה מקיים בח"ש

ג. עוד נראה לתרץ דבאמת נסתפקו האחרונים אם במצוה יש ג"כ קיום המצוה בח"ש כמו באיסורים וא"כ לצד שמקיימים גם במצוה בח"ש א"כ הוי בעידנא דגם המצוה מקיים בח"ש ובזה גם מתורץ הקושיא של א"א לצמצם ופשוט. וכן תירץ הלקח טוב את הקושיא של א"א לצמצם בתירוצו הראשון על הצד שמקיים המצוה בח"ש וכן יתורץ ג"כ הקושיא דשיעורין נשתכחו וכו' וג"ז פשוט, אבל הקושיא של הנאת גרון לא יתורץ בזה ופשוט. ולגבי הקושיא דלר"ש דכ"ש למכות א"כ לא הוי בעידנא דעובר כבר בכ"ש ולכאורה יש לדון אם לפי הנ"ל יתורץ קושיא זו דלכאורה תלוי בזה אם ר"ש מוסיף על רבנן או דחולק על רבנן, השאלה שנדונה בתוך דברינו בתירוץ א' - דאם נאמר שהוא מוסיף ומודה באיסור ח"ש (כגון היכא דליכא סברא דאחשביה) א"כ גם המצוה מקיים בח"ש וא"כ הוי בעידנא¹⁰ ואם נאמר שהוא חולק על רבנן ואינו סובר כלל מדין ח"ש א"כ גם המצוה אינו מקיים בח"ש וא"כ עדין אינו בעידנא.

אולם עיי' בספר אבן יחזקאל בסוף הדרושים לסוכות, דהביא שם קושית התוס' בסוכה דמדוע בעינן קרא מיוחד למצה של טבל תיפול משום מהב"ע והקשה ע"ז השאג"א דמשום הא הו"א עדל"ת והקשה ע"ז באבן יחזקאל שם דאיך כתב השאג"א דהוה אמרי' עדל"ת הרי אינו בעידנא מכיון שהח"ש של טבל עובר לפנ"ז שהמצוה מקיים רק בשיעור שלם שאין

הכושר לפני פסח ולכן הו"א דאין בו דין ח"ש לכן צריך לימוד מיוחד שיש בו האיסור, לפי"ז אומר הפרי יצחק דבחדש אין איסור בח"ש וה"ל שעת הכושר לפני שהביא שלישי ע"פ מש"כ תוס' פסחים כה. וא"כ י"ל דמה לחלב שכן לא ה"ל שעה"כ משא"כ חדש שהרי בחדש אין לימוד מיוחד וביותר י"ל דיש עוד פירכא מה לחלב שאין היתר לאיסורו דלעולם אסור תאמר בחדש שיש היתר לאיסורו לאחר הקרבת העומר בט"ז ניסן [באמת יש מפרשים שביארו שלזה נתכווין הרלב"ח דבזה שאני חמץ מחלב שחמץ יש היתר לאיסורו לר"ש דכוותיה קיי"ל] וא"כ א"א ללמוד חדש מחלב ולכן אין בו דין ח"ש, ולפי"ז שפיר מיושב דלפי"ז הוה בעידנא דגם על חדש לא עבר כ"א בשיעור שלם כנ"ל וכן המצוה ושפיר הקשו בירושלמי שיבא עשה דמצה וידחה ל"ת דחדש.

ונראה דביסוד זה מתורץ ג"כ הקושיא השניה על הירושלמי דהא א"א לצמצם וכו' ולפי היסוד הנ"ל מתורץ דיש כבר כל הג' צדדים להיתר ואין שום צד לאיסור דבין אוכל פחות ובין יותר לא עבר על חדש דאין איסור ח"ש בחדש רק דבאוכל פחות לא קיים המצוה אלא דה"ל לעשות מה שיכולים [ואולי יש לתרץ בזה ג"כ השאג"א שהביא הלק"ט דשם מיירי בטבל דגם טבל ה"ל שעה"כ לפני מירוח וראיית פני הבית וגם יש היתר לאיסור לאחר תרומה ומעשר] וביסוד הנ"ל ג"כ מתורץ הקושיא השלישית על הירושלמי דהא שיעורין נשתכחו וכו' דיכלו לאכול כזית אחד דלא יעברו על ח"ש חדש כיון דבחדש אין איסור ח"ש [ועיין גליון עלי תמרים שיובא לקמן אי"ה בתירוץ ז' דבתירצ' א' שם תירץ כנ"ל דבחדש אין איסור ח"ש דה"ל שעה"כ ע"פ הרלב"ח הנ"ל וכיוון לדברי הפרי יצחק] אבל הקושיא

9 אגב, היה נראה לתרץ קושיית הכס"מ ע"פ המהר"ם חלאוה שהובאה לעיל בהערה 3 דכתב שם דהא דח"ש אסור מה"ת היינו דוקא חצי בדיק או יותר אבל בפחות מח"ש אין איסור לפי"ז י"ל דהא יליף הרמב"ם מלא יאכל דאסור אפי' בכ"ש דהיינו בפחות מחצי.

וס"ל דין דח"ש וא"כ גם במצוה מקיים בח"ש ב. לפי האבי"ח דגם במצוה מקיים בכ"ש.

החולקים על תירוץ זה

ונחזור לנדו"ד דתירצנו דכיון דמקיים בח"ש לכן הוה בעידנא יש להעיר דבשו"ת בנין עולם אר"ח סימן י"ט כתב דאפי' אם נאמר דמקיים המצוה בח"ש מ"מ אין ח"ש מצוה דוחה ח"ש איסור כיון דכלאים בציצית חידוש הוא ואין לך אלא מחידושו ואילך ושם הוא רק עשה נגד ל"ת וא"כ יש לנו לומר דח"ש הוא גרע משיעור שלם ואין בו כח כלל לדחות לא שיעור שלם ולא ח"ש וכיון שכן א"כ גם לנידו"ד לא מתורץ כלום דאפי' שמקיים המצוה בח"ש מ"מ עדיין אינו בעידנא דהח"ש איסור במקומו עומד שאין הח"ש מצוה דוחה אבל בלק"ט הנ"ל שתירוץ על הקושיא דא"א לצמצם, שמקיים המצוה בח"ש ע"כ לא ס"ל כהבנין עולם.

לחוק תירוץ זה

אבל לכאורה תירוץ זה תליא באשלי רברבי שהרי נסתפקו האחרונים בזה אם יוצא בח"ש ונראה דבמצות אכילת מצה לכו"ע יוצא בח"ש ע"פ מש"כ בפרי יצחק חלק ב' סימן י"ז דהביא שם קושית הכס"מ על הרמב"ם שכתב דבחמץ אסור בכ"ש דכתיב לא יאכל והקשה בכס"מ תיפו"ל משום איסור ח"ש בעלמא וכתב הפרי יצחק דאפש"ל דהו"א דבחמץ שאני דכיון דאיתקש אכילת חמץ לאכילת מצה דכתיב "לא יאכל חמץ שבעת ימים תאכל מצות" ולכן הו"א דכיון דבמצוה אינו מקיים בח"ש כ"א בשיעור שלם א"כ ה"ה חמץ שאינו עובר בח"ש כ"א בשיעור שלם לכן צריך

במצוה דין דח"ש ומתרץ דהרי הגמ' בפסחים שם קאי כר"ש ולכן י"ל דר"ש לשיטתו הוי בעידנא שהרי ר"ש סובר דכ"ש למכות וביארו האחרונים דה"ה במצוה שמקיים בכל שהוא ג"כ מטעם אחשביה [עיי"ש ההסבר באריכות ואכמ"ל] ולכן שפיר הוה בעידנא כיון שמקיים המצוה בכל שהוא וא"כ שפיר י"ל עדל"ת ולכן פריך השאג"א דהתם בפסחים א"א לומר מהב"ע דהרי לר"ש לשיטתו י"ל עדל"ת משא"כ לרבנן דלא ס"ל כ"ש למכות ובמצוה אין ח"ש קיום של כלום א"כ לא הוי בעידנא שהרי הח"ש איסור עובר לפי"ז ולכן כשפסק הרמב"ם שאין יוצאים במצה של טבל כתב הטעם משום מהב"ע ולא חייש לעדל"ת כיון דלא הוה בעידנא דהרי קיי"ל כרבנן עכת"ד האבי"ח.

ומבואר בדבריו כאן דר' שמעון דס"ל כ"ש למכות ה"ה באוכל למצוה דמקיים בכ"ש וביותר דאפי' אם נאמר דלרבנן אינו מקיים בח"ש במצוה מ"מ לר"ש מקיים המצוה בכ"ש שהרי סתם שם דבמצוה אין ח"ש קיום של כלום וא"כ גם אם נאמר דר"ש חולק על רבנן ולא ס"ל כלל דין דח"ש ואין ח"ש במצוה קיום של כלום מ"מ הוי בעידנא דמקיים המצוה בכ"ש.

וצריך לבאר דיש הרבה אחרונים חלוקים עליו כגון הדברי יונתן שהובא לעיל בתירוץ א' שכתב דלר"ש לא הוי בעידנא דעובר כבר בכ"ש ולפי האבי"ח הנ"ל הרי ג"כ מקיים בכ"ש וכן הלקח טוב שהובא לעיל שם ופשוט ובאמת מש"כ האבי"ח הוא חידוש גדול ועיי"ש דנימוקו עמו עכ"פ לפי"ז יש לנו ב' אפשרויות איך לתרץ הקושיא דלר"ש עובר כבר בכ"ש א. דר"ש מוסיף על רבנן

אבל זה אינו דהרמב"ם עצמו כתב בפ"ד מהלכות מאכ"א ה"ב דאיסור ח"ש הוא אפי' בכ"ש דלא כהמהר"ם חלאוה.

ועיי' מש"כ הרמב"ם בפ"ב מהלכות שביתת עשור ה"ג ובספר המפתח שם.
10 פשוט, דתירוץ זה הוא רק כשאר הראשונים דלא כהמהר"ם חלאוה הנ"ל דלפי המהר"ם חלאוה עדיין אינו בעידנא שהרי גם מקיים המצוה בח"ש מקיימו רק מחצי ומעלה והאיסור עובר כבר לר"ש בכ"ש ודוק. אבל אם נאמר כשיטת האבן יחזקאל דלקמן מתורץ גם למהר"ם חלאוה שהרי גם המצוה מקיים בכ"ש.

בח"ש שהרי ישנו בב"ת חמץ וא"כ תמוה ביותר דעדיין קשה דלר"ל יאכלו ח"ש של מצה שהרי מצות מצה מקיימים דישנו בב"ת חמץ ואיסור חדש אינם עוברים דח"ש מותר מה"ת ודוק וצע"ג.

ונחזור. נראה מדבריו דלר"י דעובר בחמץ משום ח"ש שמקיים המצוה בח"ש שישנו בב"ת חמץ נראה שהוא גם אם נאמר דבכל המצוות אינו מקיים בח"ש מ"מ במצה שאני כיון דיש בו משום ב"ת חמץ כמש"כ לר"ל דאפי' אם בכל המצוות מקיים מ"מ מצה שאני א"כ לר"י נאמר דמצה שאני וא"כ נמצא בלא תליא באשלי רברבי כלל כיון דבמצה שאני ומקיים אפי' בח"ש לר"י.

והנה בדבריו מבואר דגם לר"ל יש ספק אם מקיים בח"ש במצוה או לא וגם בזה נסתפקו האחרונים שהרי הביא ראיה מר"ל לגבי הספק הזה ולכאורה צ"ע דמאי הו"א איכא דלר"ל יצא בח"ש במצוה שהרי גם באיסורים לא ס"ל דח"ש אסור מה"ת וכ"ש במצוה שהסתפקות האחרונים היה רק אם יש לדמות מצוה לאיסורים שכמו שבאיסורים חשיב אכילה בח"ש ה"ה במצוה.

ונלע"ד לבאר מה שיש להסתפק אליבא דר"ל לומר דבמצוה שאני מאיסורים וח"ש הוא קיום של כלום, דהנה מבואר ביומא עד. דטעם דר"ל דלא סבר מ"חזי לאיצטרופי" הוא ד"אכילה אמר רחמנא וליכא" דהיינו דח"ש אינו דרך אכילה ולפי"ז י"ל דהרי קיי"ל בפסחים פרק כל שעה דבאיסורים אין עובר עליהם האוכלם אלא כשאוכל כדרך אכילה והנאה באכילה אמר רחמנא ואפ"ה מצינו למשנה למלך בפ"ה מיסודי התורה ה"ח ד"ה יש לחקור וכו' שחקר אם גם במ"ע בעינן דרך אכילה או אפי' שלא כדרך דהיינו דאולי רק באיסורים נאמר הדין דכדי לעבור בעינן כדרך דדרשינן "לא תאכל" בדרך אכילה אבל במצות לא דרשינן הא, וא"כ ה"ה בנידו"ד אפש"ל דכיון דטעמא דר"ל בהא דח"ש מותר מה"ת דבעינן שיהיה דרך אכילה דכתיב "לא תאכל" לפי"ז עדיין

פסוק מיוחד לחמץ שעובר כבר בח"ש, ומחלק זה אעתיק את לשונו מפני יוקר הדברים וז"ל... וכיון דאכילת מצה אינו מקיים בפחות מכזית הו"א דילפינן דגם אכילת חמץ בכזית להכי איצטריך לא יאכל, אלא דבזה גופא נסתפקו האחרונים דאפשר דגם בח"ש מקיים אכילת מצה, ולכאורה יש להוכיח מדברי התוס' בקדושין ל"ח הקשו בירושלמי אמאי לא אכלו מצה מן החדש לייתי עשה ולידחי ל"ת דחדש ע"ש והנה האחרונים רצו לפשוט מזה ספיקו של המל"מ [פ"ה מהלכות יסודי התורה ה"ח] אם אכל מצה שלא כדה"נ אם יוצא בזה, דהא היו יכולים לאכול שלא כדה"נ אע"כ דאינו יוצא שלא כדה"נ, ולפי"ז לריש לקיש דס"ל ח"ש מותר מה"ת הלא היו יכולים לאכול ח"ש [דהיינו אפי' לתירוץ הירושלמי דאין עדל"ת עדיין יכלו לאכול ח"ש] ומוכח מזה דאינו יוצא בח"ש. ומ"מ יש לדחות ראיה זו וכו' א"כ אפי' לר"ל דס"ל ח"ש מותר מה"ת ג"כ לא היו יוצאין בח"ש מצה דלית ביה איסורא משום כל תאכל חמץ דמותר בח"ש [דרושינן בפסחים כל שישנו בב"ת חמץ ישנו בקום אכול מצה ואת שאין בו משום ב"ת חמץ אין בו בקום אכול מצה ולכן כיון שח"ש אינו בב"ת חמץ לר"ל שהרי מותר מה"ת לכן ג"כ אינו יוצא במצה בח"ש] וא"כ אפי' אם נימא דבכל דוכתי מקיים מצות עשה בח"ש אבל מ"מ במצה אינו יוצא בח"ש וגם בשלא כדה"נ דבכה"ג ליכא משום ב"ת חמץ, אבל לדידן דח"ש אסור מה"ת שפיר אפשר ל"ל דיוצא בח"ש מצה דהא איכא בזה משום ב"ת חמץ, אבל הירושלמי ממ"נ ניחא דאם ח"ש מותר מה"ת אינו יוצא בח"ש כנ"ל ולמ"ד דח"ש אסור מה"ת שוב אין עשה דוחה ל"ת [דהיינו כתירוץ הירושלמי] עכ"ל הפרי יצחק ח"ב סי"ז.

אגב. דבריו צריכים עיון דהרי גם לר"ל אחר שגילה לנו הפסוק בחמץ דאסור גם בכ"ש כמש"כ הרמב"ם א"כ ישנו משום כל תאכל חמץ גם לר"ל וא"כ יוצא במצה

מכל איסורי תורה ומאי אמרת תו מה יועיל כיון שאינו מקיים בזה מצות מצה ג"ז אינו כדכתב בפרי"צ ח"ב שם בדמצה מקיימים בח"ש דמצה שאני מכל המצות דישנו בב"ת חמץ וא"כ יאכלו ח"ש ממצה של חדש שיקיימו מצות מצה ולא יעברו על איסור חדש ולא נכנס כלל בשאלה של עדל"ת.

תירוץ א' - ע"פ הק"ה

ולכאורה היה נראה לתרץ כפי תירוצו של הקובץ הערות על הקושיא שאינו בעידנא שתירוץ דכאן אין איסור ח"ש שכשיצטרפו יהיה כבר מותר לפי"ז נראה ד"ל ג"כ כך לענינו שהרי גם אם נאמר שמקיים המצוה בח"ש ע"כ הוא מאותו טעם כמו באיסורים והיינו דחזי לאיצטרופי דהיינו דכיון דחזי לאיצטרופי ואז יקיים המצוה לכן מקיים ג"כ בח"ש וא"כ יש לומר דהרי לאחר תירוצו של הירושלמי גם אם יאכל ח"ש אינו חזי לאיצטרופי שהרי אם יצרפנו הדר ה"ל שיעור שלם ואסור משום חדש דאין עשה דמצה דוחה ל"ת דחדש כתירוץ הירושלמי וכיון דאינו חזי לאיצטרופי ולכן אין מקיימים באופן זה את המצוה בח"ש משא"כ הפרי"צ שכתב שיוצאים במצה בח"ש לא מיירי בח"ש מצה של איסור אלא מצה בעלמא והוא חזי לאיצטרופי עם ח"ש אחר של מצה ויקיים המצוה של אכילת מצה משא"כ בח"ש מצה של איסור לא שייך לקיים בו המצוה בח"ש שלא שייך בו חזי לאיצטרופי כיון שאם ישלימו יהיה כבר האיסור ג"כ, ואמת שבשאר המצות ידחה העשה את הל"ת אלא שבמצה שאני דהוה לפני הדיבור כתירוץ הירושלמי ולכן בשיעור שלם לא יקיים המצוה ולכן אינו מקיים בח"ש ג"כ ולכן לא יועיל מה שיאכלו ח"ש ואפי' שמ"מ לא יעברו על ח"ש דחדש כיון דבחדש אין איסור בח"ש מ"מ לא אכלו דלא יועיל כלום כיון שלא יקיימו בו מצה כנ"ל.

אלא שכאן יש להקשות קושיית הרג'וטשועבר שהובא שם שהקשה על

יש לחקור במ"ע אם יוצא בח"ש או לא דאולי במצוה לא בעינן דרך אכילתו ויוצא אפי' בח"ש וכספיקת המל"מ, והא בהא תליא, ונראה דהוא נכון שהרי הפרי יצחק עצמו צירף ב' הענינים זה לזה חקירת המל"מ הנ"ל עם חקירת האחרונים אם יוצאים בח"ש כלשונו שהובא לעיל דהא לכאורה צריך ביאור מה הכניס לכאן חקירת המל"מ הנ"ל אם יוצאים שלא כדרך במצה ודוק וגם לשונו "ולפי זה" כשצירף ב' הענינים ולכן נראה דהא בהא תליא ודוק אבל צ"ע בזה דלפי"ז נמצא דלא דמיא ההסתפקות לריש לקיש עם ההסתפקות לר"י ודוק ואולי ס"ל דלר' יוחנן לא היה הסתפקות כלל ולכו"ע יוצא עיין בלשונו שהבאנו לעיל ולפי"ז הרי תירוצינו מחוזק עוד יותר דלא רק במצה יוצאים רק בכל המצות ללא הסתפקות כלל אבל ז"א משמע כ"כ בלשונו שם מיהו הפרי יצחק צ"ע דמביא ראיה מריש לקיש לגבי הפסק של הרמב"ם והרי פסקינן כר' יוחנן. ודוק בכל זה עכ"פ מבואר כאן דלדידן יוצא מצה בח"ש אפי' אם בשאר המצוות לא יצא בח"ש.

ב' פרי יצחק הסותרים

הנה, הבאנו כאן ב' מסימני הפרי יצחק א. בפרי יצחק ח"א סל"ה דבחדש אין איסור בח"ש הובא בתירוץ ב' ב. בפרי"צ ח"ב סי"ז דבמצה מקיים בח"ש, שמכל אחד נוצר תירוץ חדש על הקושיא של בעידנא. ולכאורה מב' פרי"צ אלו כשנצרך שתיהם כאחד נוצר קושיא נפלאה דא"כ אפי' לתירוץ הירושלמי דכאן אין העשה דוחה הל"ת כיון דאין עשה דלפני הדיבור דוחה ל"ת דלאחר הדיבור. עדיין קשה דה"ל למיכל ח"ש מהמצה של חדש דאיסור חדש אינם עוברים כמפורש בפרי"צ ח"א שם ומצות אכילת מצה מקיימים כמפורש בפרי"צ ח"ב שם¹¹ דמאי אמרת הא אסור משום ח"ש חדש ז"א כדכתב בפרי"צ ח"א שם דבחדש אין איסור בח"ש דחדש שאני

להצטרף אליו עכשיו כנ"ל וא"כ לא יועיל מה שתירץ הקונ"א ואולי י"ל כמו שפירש אאמו"ר שם ואכמ"ל דלפי"ז אולי י"ל כן במצוה וגם יצטרכו שיהיה ראוי עכשיו להצטרף ודוק ועי"ל כמהלך ב' שביארנו שם בקונ"א דר"ל דחזי לאיצטרופי היינו רק במין שיושב ואוכל עכשיו בח"ש הראשון כנ"ל א"כ לא נכנס כאן בסיבה או סימן וכאן ג"כ י"ל דחזי לאיצטרופי אמרי' רק במין שאכל הח"ש הראשון והיינו מצוה של חדש וכשישלימנו יהיה כבר אסור אבל ע"כ צריך לומר כאן ביאור אאמו"ר הנ"ל דאל"כ אין לצרף כלל תירוץ הק"ה לכאן שהרי גם מהק"ה הוכחנו לעיל דאזיל רק כמ"ד שהוא סיבה ודוק בכל זה ואכמ"ל.

דחיית תירוץ זה

אולם, התירוץ הזה מעיקרא ליתא דא"א לצרף תירוץ הקובץ הערות לב' תירוצי הפרי יצחק מב' אנפי כדלקמן.

דחיה א'

מטעם א' אינו נכון דהנה בערבי נחל בדרוש לשבת הגדול דרוש ג' (מד"ה ונבאר דלש"ס דילן בלא"ה לא קשה וכו') מביא קושיית הגאון ר"י אייבשיץ ז"ל שהובאה לעיל דשיעורין נשתכחו וממ"נ מה אכלו כזית אחד או ב' כזית וכו' ומביא מה שתירוץ הר"י אייבשיץ דכאן אין איסור בח"ש דאינו חזי לאיצטרופי שכשישלימנו יהיה כבר מותר כנ"ל אולם הקשה ע"ז בערבי נחל דהא אמרי' בגמ' יומא עה דאיסור ח"ש ילפינן מקרא דכל חלב הרי לנו דאיסור מריבוי הקרא ולא מטעמא דחזי לאיצטרופי ותירוץ הר"י אייבשיץ הוא רק על הטעם של חזי לאיצטרופי ובאמת תוס' שם בד"ה כיון הקשה כבר בעי לב' הטעמים

הק"ה דעדיין חזי לאיצטרופי עם ח"ש חדש בעלמא דכאן יש ג"כ להקשות קושיא זו שהרי חזי לאיצטרופי עם ח"ש מצוה דעלמא לא של חדש וכו' יקיים מ"ע דמצוה א"כ יוצא גם בח"ש מטעם דחזי לאיצטרופי שיצרפנו עם מצוה כשירה שאז לא נצטרך להגיע לעדל"ת ודוק, ולכשנעייין נמצא דתירוץ הלק"ט על קושיית הרג'וטשובער שהובא לעיל א"א לתרצו כאן שלא שייך במצוה כ"ש למכות ופשוט, וגם מה שתירצנו שם לא נוכל לתרץ כאן דשם ביארנו שכיון שאכל שיעור שלם ממצוה של חדש גילה דעתו דממין זה היה הח"ש הראשון חזי לאיצטרופי משא"כ כאן הרי הקושיא היא שאכן יאכל רק חצי וא"כ לא גילה דעתו על כלום במה יש לצרף חצי זה ויש לנו כל העולם לפנינו במה שיש לצרף חצי זה וא"כ יוכל לצרפו במצוה דעלמא והדר ה"ל חזי לאיצטרופי.

אבל נראה דתירוץ הקונטרס אחרון להשאג"א שהבאנו לעיל נוכל לתרץ כאן דתירוץ שם דמיירי שאין לו כ"א חדש של מצוה וא"כ ראוי להצטרף רק עם זה וכשיצרפנו עם זה יהיה כבר מותר, כן נוכל לתרץ כאן דהרי מיירי שלא היה להם מצוה מקמח של ישן דא"כ היו יכולים לאכול מזה וע"כ שלא היה אצלם כ"א מצוה של חדש ולכן ראוי להצטרף רק אליו וכשיצטרף אליו הרי יהיה אסור דלא אמרי' כאן עדל"ת כתירוץ הירושלמי (ולא שייך להקשות מה שהקשו שם ופשוט) אלא דלכאורה ז"א דהרי גם אם נאמר דמקיים במצוה בח"ש מטעם חזי לאיצטרופי ע"כ שהוא "סימן" דמאי גזירה שייך כאן וע"כ שהוא סימן כדביארנו לעיל בתירוץ א' וא"כ הרי לשיטת האחרונים שהוא סימן לא בעינן שיהיה ראוי

11 ואין לומר דאכן אכלו ח"ש ממצוה של חדש וקושיית הירושלמי היה על הא דלא אכלו שיעור שלם. ולא חשיב אכילתם את הח"ש דזה אינו דהא הפרי"צ עצמו הביא כעין ראייה זו לריש לקיש בלשונו שהבאנו לעיל עיי"ש ועוד אפשר להקשות קושיא זו בנוסח אחר וזה נוכל לתרץ דאכן אכלו והוא דכיון דיכלו לאכול ח"ש ממצוה של חדש א"כ הוה אפשר לקיים שניהם ומאי פריך בירושלמי דנימא עדל"ת. ואולי זה אינו קושיא דהא אינו דומה איכותה של מצוה באכילת ח"ש לאכילת שיעור שלם.

איסור כתירוץ הר"י אייבשיץ דכאן אינו חזי לאיצטרופי שכשישלים יהיה מותר א"כ מותר כאן ח"ש לגמרי ובכך מתורץ הקושיא דשיעורין נשתכחו עכת"ד.

נמצאו דבריו שצירף תירוץ א' דלעיל דכאן אין חזי לאיצטרופי ותירוץ ב' דלעיל דכאן אין ללמוד מכל חלב וביחד נוצר תירוץ [ונציין דהוא כתב דכאן ה"ל שעה"כ כשיטת הב"ח דחיתין שבעליה עכשו נאסרו משא"כ הפרי"צ כתב דל"ב חיתין שבעליה אלא באיסור חדש בעלמא שה"ל שעה"כ לפני שהביא שלישי או שיש היתר לאיסורו לאחר הקרבת העומר] והנה הקושיא שהקשה על הר"י אייבשיץ דעדיין תיפול משום כל חלב קושיא זו לכאורה יש ג"כ להקשות על הק"ה והלק"ט שהבאנו בתירוץ א' דאפי' דאין כאן סברא דחזי לאיצטרופי עדיין ראוי הוא ליאסר מטעם דכל חלב ועל הק"ה נוכל לומר דסבר כהערנ"ב דב' הטעמים משלימים זה לזה ומ"מ כאן אין לאסור מקרא דכל חלב דה"ל שעה"כ כמש"כ הערב"נ והפרי"צ או י"ל דסבר כשיטת הראשונים דעיקר הטעם באיסור ח"ש הוא מטעמא דחזי לאיצטרופי והוא טעמא דקרא דכל חלב והכל תלוי בטעמא דחזי לאיצטרופי ולכן לא איכפ"ל מקרא דכל חלב ובהלקח טוב נצטרך לומר דסבר כשיטת הראשונים האלו דעיקר הטעם הוא מדחזי לאיצטרופי [דאין לומר דסבר כהערב"נ דא"כ עדיין יש לאסור מטעמא דכל חלב ואין לומר דה"ל שעה"כ כמש"כ הערב"נ דז"א דהרי הלק"ט מדבר בטבל ולא בחדש ופשוט ואי"ל כשיטת הפרי"צ שחולק על הערב"נ וס"ל דבחדש מיקרי ה"ל שעה"כ לאו משיטת הב"ח אלא לפני שהביא שלישי או שיש היתר לאיסורו א"כ י"ל דהלק"ט סבר כהערב"נ דב' הטעמים משלימים זה לזה וכאן אין איסור מקרא דכל חלב כמש"כ הפרי"צ בחדש לפני שהביא שלישי או שיש היתר לאיסורו ועיין מה שכתבנו שם בתירוץ ב' בסוגריים לגבי הלק"ט שיאמר כהפרי יצחק] עכ"פ וקושיא זו של הערב"נ נוכל

הללו חזי לאיצטרופי וכל חלב (ותירץ תוס') בהעיקר הוא כל חלב וחזי לאיצטרופי מגלה על כל חלב דקאי גם לרבות איסור ח"ש) וכתב הערבי נחל לתרץ ע"פ מש"כ הרמב"ם בהלכות חו"מ שם דבחמץ אסור בכ"ש מקרא דלא יאכל והקשה הכ"מ תיפול דקיי"ל ח"ש אסור מה"ת ותירץ המל"מ דאי מהתם הו"א דחמץ א"א ללמוד מחלב דחלב לא ה"ל שעה"כ משא"כ חמץ ה"ל שעה"כ ולכן מ"כל חלב" א"א למילף לה והו"א דמותר בו ח"ש ולכן בעינן קרא דלא יאכל וגם בחמץ אסור ח"ש ולפי"ז מתרץ קושיית תוס' דלכן בעינן לב' הטעמים טעמא דכל חלב וטעמא דחזי לאיצטרופי דליכא טעמא ד"כל חלב" כגון דבבר שה"ל שעה"כ שבלא הטעם דחזי לאיצטרופי היה מותר דאינו דומה לחלב ולכן בעינן הטעם דחזי לאיצטרופי לאסור¹², ולפי"ז עדיין צ"ע על תירוץ הר"י אייבשיץ דאפי' דאין כאן טעמא דחזי לאיצטרופי אסור משום כל חלב ותירץ דהנה הב"ח יו"ד סימן רצ"ג פסק דחדש אינו נוהג בחיתין של עכו"מ והקשו עליו גדולי הדור בתשובותיהם מהירושלמי הנ"ל שכתב שלא אכלו מצה בכניסתם לארץ כיון דעומד באיסור חדש וע"ז הקשה דנימא עדל"ת וכתב שם הירושלמי דאפי' מחיתין שבעליה נאסרו משום חדש ר"ל מהחיתין שקצרו העכו"מ, ולכן לא יכלו לאכול מצה גם מזה ולפי הב"ח קשה הא היה של עכו"מ ומדוע נאסרו והשיב להם הב"ח דכשנכנסו לארץ זכו ישראל גם בחיתין שבעליה¹³ ולכן לא יכלו לאכול מצה מהחיתין שבעליה ובאמת לפני שבאו לארץ היה מותר משום חדש, ולפי"ז כותב הערבי נחל דא"ש תירוצו של הר"י אייבשיץ שזה היה בעצם קושיית הירושלמי שיאכלו מהחיתין שבעליה שלהם היה שעת הכושר כשיטת הב"ח שלפני שנכנסו לא"י היה מותר וא"כ שפיר מותר בו ח"ש מצד כל חלב דאינו דומיא דכל חלב שחלב לא ה"ל שעה"כ משא"כ החיתין שבעליה וא"כ מצד כל חלב אין בו איסור וגם מצד טעמא דחזי לאיצטרופי אין בו

שבוודאי חולקים הם בטעם איסור ח"ש והדבר פשוט.

דחיה ב'

ומטעם שני אין התירוף הנ"ל נכון דלפ"ז נמצא דלשיטת הפרי יצחק הא דלא אכלו ח"ש מהמצה של חדש הוא דהגם דאין עוברים על חדש מ"מ אין מקיימים מצה כנ"ל כתרוצינו, וזה אינו דבפרי יצחק מפורש דלא כהנ"ל שהרי הקשה לר"ל דס"ל דח"ש מותר מה"ת ואם נאמר בדמצה מקיימים בח"ש וע"ז כתב דאפש"ל דמצה שאני בדמצה אין יוצאים לר"ל בח"ש כיון שאינו בב"ת חמץ כיון דח"ש מותר מה"ת לר"ל וע"ז סיים דלדין דקיי"ל כר' יוחנן דח"ש אסור מה"ת אפש"ל דיוצא בח"ש מצה שהרי יש בו משום ב"ת חמץ ולפ"ז כתב דהירושלמי ממ"נ ניחא דאם ח"ש מותר מה"ת אינו יוצא בח"ש כנ"ל ולכן לא הועילו כלום במה שיאכלו ח"ש מצה שאפי' שלא יעברו על ח"ש חדש מ"מ גם לא יקיימו מצות מצה כנ"ל ו"לר' יוחנן דח"ש אסור מה"ת שוב אין עדל"ת" - כתירוף הירושלמי והיינו דהא דלא אכלו ח"ש מצה של חדש לר' יוחנן כיון דהגם שיקיימו מצות מצה כנ"ל דישנו בב"ת חמץ מ"מ יעברו ג"כ על איסור ח"ש חדש דח"ש אסור מה"ת ושוב אין עדל"ת והוא היפך ממה שנכתב לעיל דלפמ"ש"כ הא דלא אכלו דהגם שלא יעברו על ח"ש חדש [דבחדש אין איסור

להקשות כן על הפרי יצחק להיפך דכתב דבחדש אין איסור בח"ש דאינו דומה לחלב לכאורה יש להקשות דאפי' דאין לאסור מקרא דכל חלב עדיין יש לאסור מטעמא דחזי לאיצטרופי דאין לומר דסבר כהערב"נ דב' הטעמים משלימים זה לזה דהתינוח באוכל למצוה או אין בו טעמא דחזי לאיצטרופי שכשישלים יהיה מותר או ברגע אחרון של יוה"כ אבל הפרי יצחק כתבנו בחדש בעלמא אפי' ראשון מצוה וא"כ יש בו הטעם דחזי לאיצטרופי וא"כ צ"ע דאפי' דאין לאסור מקרא דכל חלב דה"ל שעה"כ לפני שהביא שלישי או שיש היתר לאיסורו מ"מ נאסרנו מטעם דחזי לאיצטרופי ופשוט, וע"כ נצטרך לומר דהפרי יצחק סבר בתוס' שעיקר הלימוד הוא מקרא דכל חלב ולא משום דחזי לאיצטרופי והטעם דחזי לאיצטרופי מגלה על כל חלב דקאי לאסור ח"ש כמש"כ התוס' שם ולכן כיון דחדש אינו דומה לחלב שה"ל שעה"כ ויש היתר לאיסורו ולכן נשאר מותר.

וכיון שכן שהגענו להנחה זו דהפרי יצחק סבר בעיקר טעם איסור ח"ש הוא מכל חלב א"כ נפרך ממילא מה שרצינו לתרץ על קושיא ב' הפרי יצחק ורצינו לתרץ ע"פ הק"ה דלא היה חזי לאיצטרופי שכשישלימו יהיה כבר מותר ולפי הנ"ל זה אינו כלל שהרי הפרי יצחק לא סבר כלל מטעמא דחזי לאיצטרופי והיאך נצרך תי' הקובץ הערות דברי הפרי יצחק הסותרים זה לזה מכיון

12 וצריך להוסיף דלכן נמי בעינן קרא דכל חלב להיכא דליכא טעמא דחזי לאיצטרופי כגון כאן דכשישלים השיעור יהיה כבר מותר וכדלקמן. אולם צ"ע על הערבי נחל דלשיטתו לא תירץ המשנה למלך כלום דאפי' דחמץ אינו דומה לחלב ואין לאסורו מטעם קרא דכל חלב עדיין יש לאסורו מטעמא דחזי לאיצטרופי וצ"ל דאכן הערב"נ מודה דהמל"מ סבר כשיטת תוס' דעיקר טעם איסור ח"ש הוא מכל חלב שהערב"נ הרי מודה ששיטתו אינה כשיטת תוס' או י"ל דבאמת כבר תירצו האחרונים על קושיית הכס"מ על הרמב"ם דקרא דלא יאכל אתי לרבוויי כשאכל ח"ש ברגע האחרון של פסח שא"א לצרפו לשיעור שלם דלא שייך הטעם דחזי לאיצטרופי אבל עדיין קשה תיפול' מקרא דכל חלב וע"ז תירוף המל"מ דאינו דומה לכל חלב וא"כ אין לאסורו מב' הטעמים כן סבר הערב"נ.

13 לכאורה צ"ע"ק היאך עשו בהם קנין ביו"ט כיון דנכנסו ב"טו ניסן והיה יו"ט ואיך עשו קנין ביו"ט וביותר דמדוע נימא דעשו קנין, ונראה פשוט דע"כ אם היו רוצים לאכול מצה מחיטין אלו שבעליה היו צריכים לעשות בו קנין שיוזכו בהם ואפי' ביו"ט שהוא רק איסור דרבנן דהרי מבואר בפסחים לח. דבעינן במצה "מצתכם" וא"כ כדי לצאת היו צריכים לקנותם מהם וכיון שקנאוה הדר ה"ל חיטין של ישראל ואסורין משום חדש.

בעינן שיהיה חזי לאיצטרופי בפועל ולכן כאן אפי' דאינו חזי לאיצטרופי בפועל עכשיו מ"מ מקיים המצוה בח"ש.

דחיית תירוץ זה

אולם גם זה אינו דהפרי יצחק גופיה בח"א ס"ס מ' ד"ה ומ"ש כתר"ה וכו' כתב להיפך דהביא שם דברי החת"ס דר' יוחנן וריש לקיש דפליגי בח"ש אם אסור מה"ת או מותר שכתב החת"ס דפליגי אי דרשינן "כל" או לא דר' יוחנן סבר דדרשינן "כל" ולכן אסור ח"ש מה"ת דכתיב "כל" חלב ור"ל סבר דזה רק אסמכתא דבעלמא לא דרשינן "כל" והקשה ע"ז הפרי יצחק דהא אפי' לרבנן דלא דרשי "כל" מ"מ כתבו התוס' בפסחים מג': ד"ה מאן וכו' דכשיש סברא לרבות מודים דדרשינן "כל" וא"כ אולי יש כאן סברא לרבות ועוד דתמוה לומר דר"י ור"ל במח' הראשונים פליגי ועוד דהרי בגמ' יומא שם איתביה ר"י לר"ל מהא דמפורש בברייתא דח"ש אסור מקרא דכל חלב ותירוץ ע"ז ר"ל דמדרבנן אסור וקרא אסמכתא בעלמא הוא, ולפי החת"ס ה"ל לר"ל לתרץ דההיא ברייתא אזיל כמ"ד דדרשי' "כל" וריש לקיש כרבנן דלא דרשי כל ועוד דבגמ' שם מבואר דטעמא דר"י הוא מטעמא דחזיא לאיצטרופי¹⁴ [וכן הקשו תוס' שם הובא לעיל] וכתב הפרי יצחק לפרש פלוגתתם ע"פ התוס' בפסחים הנ"ל דלרבנן כשיש סברא לרבות מודים דדרשינן "כל" ועפי"ז יתבאר מחלוקתם דתרווייהו כרבנן דלא דרשי "כל" אלא דבהא גופא פליגי אם כאן יש סברא לרבות דר' יוחנן סבר דכאן איכא סברא לרבות והיינו טעמא דחזי לאיצטרופי ושפיר דרשינן כל חלב לאסור ח"ש וריש לקיש לא סבר מטעמא דחזי לאיצטרופי וא"כ אין סברא לרבות ולכן לא דרשינן קרא דכל חלב ולפי"ז מיושב גם קושיית התוס' שם על הא דבעינן לב' הטעמים עכת"ד.

עכ"פ חזינן מהכא דס"ל דעיקר טעם איסור ח"ש הוא מקרא דכל חלב דסכ"ס

בח"ש כמש"כ בפרי"צ ח"א שם] מ"מ ג"כ לא יועילו דבמצה לא יקיימו בח"ש [לפמש"כ הקובץ הערות] וכאן מפורש להיפך דבאמת יקיימו מצות אכילת מצה אלא דיעברו על חדש וא"כ מפורש דאפי' במקום איסור מקיימים במצה בח"ש אפי' דאינו חזי לאיצטרופי ועוד מפורש דיעברו על ח"ש חדש והוא ממש סותר למש"כ בח"א סל"ה דבחדש אין עוברים בח"ש, וא"כ על כרחינו צריכים אנו לחלק דמה שכתבנו דכאן לא יקיים במצה זה אינו דע"כ לא ס"ל סברת הקובץ הערות ובטעם הדבר הוא כמו שכתבנו לעיל בקושיא א' דע"כ חולק על הק"ה אבל עדיין עומדת הסתירה במקומה דכאן כתב דלר"י עובר בח"ש בחדש ובח"א סימן ל"ה כתב דבחדש אין איסור בח"ש וצ"ע וע"כ צריך לומר דנחלקו אהדדי דבחלק א' דיבר רק בשיטת הרלב"ח וכדלקמן.

תירוץ ב' - דנחלקו בהא גופא

ולכאורה היינו אומרים דבהא גופא נחלקו דהפרי יצחק בעצמו סבר דעיקר טעם איסור ח"ש הוא משום דחזי לאיצטרופי ורק בשיטת הרלב"ח כתב דהטעם הוא כל חלב ולפי"ז אין איסור ח"ש בחדש אבל הפרי יצחק כשלעצמו סובר שהטעם הוא דחזי לאיצטרופי וא"כ גם בחדש איסור ח"ש קיימת ולא קרב זה אל זה ח"א לח"ב כלל, ואין להקשות וכיון שהטעם הוא חזי לאיצטרופי א"כ איך כתב הפרי יצחק בח"ב שבאכילת ח"ש יוצא ידי מצה אלא כתב דגם חדש עובר ואם נאמר דהטעם דעובר ויוצא בח"ש הוא משום דחזי לאיצטרופי א"כ מדוע יוצא כאן בח"ש מצה הרי כשישלימנו יהיה אסור דלא אמרי' כאן עדל"ת כתירוץ הירושלמי וא"כ אין הח"ש מצה חזי לאיצטרופי ומדוע כתב שיוצא ידי מצה זה אינה קושיא דע"ז יש לומר דסבר דהטעם הוא מטעמא דכל חלב אלא סבר דחזי לאיצטרופי הוא סימן וכדביארנו לעיל בלמ"ד דהוא סימן לא

ח"ש ממצה זו דהגם שיקיימו מצות מצה מ"מ יעברו על ח"ש חדש וכנ"ל. ובנוגע לקושיותיו של הפרי"צ על הרלב"ח עיין מש"כ הלק"ט בספרו בית האוצר שיוכא לקמן בתירוץ ז' ועיין מה שאכתוב שם אי"ה.

תירוץ ע"פ המג"א

- דבלע כאחת והוי בעידנא

ד. עוד נראה לתרץ על הא דלכאורה לא הוי בעידנא דעל איסור חדש עובר כבר בח"ש. נראה לתרץ ע"פ מש"כ במג"א סימן תע"ה ס"ק ב' דכזית ראשון של מצה צריך (עכ"פ לכתחילה) לבלוע כל הכזית בבת אחת עיי"ש. ולפי"ז מתורץ דהוה בעידנא דאפי' דעובר על איסור ח"ש מ"מ הוא ביחד כשמקיים העשה של מצה שהרי בולעם כאחת, ולפי"ז מתורץ ג"כ דהירושלמי לא אזיל לכאורה כר"ש דס"ל כ"ש למכות דא"כ לא הוי בעידנא שעובר כבר בכ"ש, ולפי הנ"ל י"ל דאזיל גם כר"ש ומ"מ הוי בעידנא דבלעם כאחת, אבל הקושיא של הנאת גרון לא יתורץ בכך וכן הקושיא דא"א לצמצם וכן הקושיא דשיעורין נשתכחו ופשוט. [ועיין לקמן מה שאכתוב בתירוץ זה דהלק"ט בספרו ציונים לתורה חולק על עצם תירוץ זה].

ובאמת תירוץ זה כבר מרומז בתוך דברי הדברי יונתן שהבאנו לעיל שהקשה על תוס' דאיך היו אוסרין משום מהב"ע הרי הו"א דאדרבה עדל"ת. ותירץ דבפסחים שם אזיל כר"ש ור"ש ס"ל כ"ש למכות וא"כ אינו בעידנא וא"א לומר עדל"ת עכ"ד שהובאו לעיל, והדברי יונתן לפני שמתרץ זאת מקדים קצת הקדמה, והתוכן שם היא שמביא ראיה מגמ' חולין שכשאוכל כזית בב"א אינו דרך אכילה עיי"ש. ומבאר דלפי"ז נמצא דאם אכל כזית ראשון של מצה בבת אחת אינו יוצא ולפי"ז מתרץ תירוץ הנ"ל דר"ש לשיטתו לא הוי בעידנא

איכא סברא לרבות, ואין סברא לחלק בין היכא דאיכא טעמא דחזי לאיצטרופי להיכא דליכא טעם זה כיון דסכ"ס דרשו הפסוק לאסור ח"ש וא"א לחלק דבאופן שלא יהיה הטעם דחזי לאיצטרופי דהדר הנ"ל אין סברא לרבות וכו' דזה אינו¹⁵, וא"כ חזינן דעיקר טעם דח"ש הוא מקרא דכל חלב וא"כ עדיין קשה דא"כ נמצא דגם הפרי"צ לשיטתו בחדש אין איסור בח"ש שהרי אינו דומה לחלב שחדש הנ"ל שעה"כ ויש היתר לאיסורו ועדיין סותר למש"כ בח"ב סי"ז דעובר בחדש בח"ש.

תירוץ ג'

והנראה לתרץ בזה דבאמת סובר ג"כ דטעם איסור ח"ש הוא מקרא דכל חלב אלא חולק על הרלב"ח בעצם מה שכתב דבכל האיסורים דבעינן דומיא דחלב דהפרי יצחק בעצמו לא סבר מהא דבעינן שיהיה דומה לחלב אלא אפי' שאינו דומה, מ"מ כל חלב גילה לכל האיסורים שבתורה שאסורים בח"ש. ולכן גם בחדש אסור בח"ש אפי' שאינו דומה לחלב, ונראה דתירוץ זה הוא מדויק מאוד שהרי עיקר דברי הפרי יצחק בחלק ב' שם הם על קושיית הכס"מ הנ"ל על הרמב"ם ובאמת שם בסימן זה לפני שמביא תירוצו דהו"א דאיתקש אכילת חמץ לאכילת מצה וכו' לפני"ז מביא שם תירוץ הרלב"ח הנ"ל דאינו דומיא דחלב דחמץ הנ"ל שעה"כ דלא כחלב וכתב עליו הפרי יצחק וז"ל "אלא דעיקר דברי מהרל"ח (רלב"ח) צ"ע טובא דא"כ נימא נמי דומיא דחלב דאיכא כרת ונבילות וטריפות ושאר איסורין דליכא כרת יהא ח"ש מותר ולא משמע כן בכולא תלמודא עכ"ל ועוד כתב שם בסוגריים דכן תקשי לכאורה גם מיוה"כ דאסור ח"ש הא גם שם הנ"ל שעה"כ, ואח"כ מביא תירוצו הנ"ל ומדויק מאוד דהרגיש כאן דלא סבר כהרלב"ח וא"כ שפיר אסור משום חדש ולכן הוצרך לומר דלכן לא אכלו

14 עי' תוספת יוה"כ יומא עב. ד"ה מדרבנן וכו'.

שהוא צד היתר. וא"כ יש כבר רוב צדדים להיתר והטעם שהוא צד היתר. דכיון דסוף כל סוף מקיים העשה דעדל"ת לכן העשה עצמה היא דוחה גם האיסור חדש של שיעור שלם וגם דוחה את האיסור של המשהו שעליה שלא יוכל להיות שהמשהו האיסור ההוא ידחה את המ"ע שלא יוכל לאכול כזית מצה ולכן שפיר נדחה ואפי' שאוכל משהו יותר (עיין לקמן מש"כ בתירוץ זה) וכתב שם דאע"ג דהוי עדל"ת בב' חפצים ר"ל בב' דברים נפרדים דהעשה מקיים בשיעור שלם והל"ת עובר גם במשהו שלאחריו שבו אין המ"ע, וה"ל כעמוד וחטא בחפץ זה כדי שתזכה בחפץ אחר שדן בזה הלק"ט בכמה מקומות בספריו אם אמרינן בכה"ג בב' חפצים עדל"ת מ"מ מביא הלק"ט מכמה גמ' ששם מוכח דאמרינן בכה"ג עדל"ת, אולם הקשה על זה דעדיין צ"ע, דהא לכאורה הוי כעשה דוחה ב' לאוין, שהרי העשה שבהשיעור שלם דוחה גם את האיסור חדש ועוד איסור ח"ש שעליו של המשהו ואיך ידחם העשה, וכתב ע"ז דבאמת יש לחקור לשיטת הראשונים דאין עשה דוחה ב' לאוין, שיש לדון בלאו ועוד ח"ש אם הח"ש ג"כ נדון בלאו בפנ"ע שיחשב כעשה דוחה ב' לאוין, וע"ז כתב הלק"ט דהדבר תלוי במח' הראשונים בטעם הדבר דאין עשה דוחה ב' לאוין. דבספר הכריתות כתב טעם הדבר, דכיון דעדל"ת ילפינן מכלאים בציצית לכן דיו ככלאים שיש בו רק איסור אחד ולכן כשיש ב' לאוין אינם נדחים מפני העשה, ולפי"ז כותב הלק"ט דא"כ גם בלאו ועוד איסור ח"ש ג"כ אין העשה דוחה אותם, שהרי הוא ג"כ אינו דומה לכלאים בציצית דבכלאים יש רק לאו יחידי בפנ"ע ולא כלום יותר, וכתב דאפי' במק"א בספריו כתב דע"כ גם לשיטת הכריתות דוחה לאו ועוד ח"ש, כדי שלא תהיה מחלוקת גדולה כ"כ בין התוס' והכריתות, מ"מ אין לזה סברא כנ"ל, וכ"ז בשיטת הכריתות, אולם

וכו'. הרי חזינן בדבריו להדיא, דאם היינו סוברים דיכולים לבלוע הכזית הראשון בב"א. לא היה קיים תירוץ הדבר"י, דאם היה יכול לבלוע בב"א א"כ הוה בעידנא אפי' לר' שמעון דעובר בכ"ש מ"מ הוי בעידנא דבלע כאחת, וא"כ אנן דלהלכה פסק המג"א דצריך לבלוע בב"א שפיר הוי בעידנא.

קושיא על תירוץ זה

אולם תירוץ זה עדיין צ"ע דאפי' אם נאמר דבעידנא דעובר הח"ש מקיים לעשה. מ"מ צ"ע היאך ידחה העשה של מצה את הלאו החדש ועוד איסור ח"ש שבו, כיון שהעשה אינו מקיים בחצי א"כ יש כאן עשה אחת נגד לאו ועוד ח"ש. ומי ימר דדחי. ולכאורה הוא דומה לעשה דוחה ב' לאוין דנחלקו הראשונים אם דוחה או לא דלשיטת תוס' ביבמות ג. עשה דוחה ב' לאוין ולשאר הראשונים שם לא [עיין ק"ה סימן ח' אות י"ג י"ד]. והיה נראה לומר דכשבולע בב"א אינו עובר כלל על הח"ש. ואפי' אם לא יבלע בב"א אלא שיאכל כזית שלם בתכא"פ אינו עובר למפרע על איסור ח"ש, והמעליותא דבלע בב"א הוא רק דהוה בעידנא דאם יאכל בתכא"פ הרי אחר שגמר החצי הראשון ולא התחיל החצי השני. כבר עבר על איסור ח"ש. ואפי' שכשיגמור החצי השני יהיה מותר למפרע מדין ח"ש. ולכן מועיל דבלע. אבל אחר שבלע אפשר לומר דאינו עובר כלל על ח"ש, אולם זה לכאורה אינו כדנוכיח לקמן ממש"כ הלק"ט בספרו ציונים לתורה דשם מפורש שעובר על ח"ש ואפי' שבולע בב"א וא"כ עדיין צ"ע איך דוחה העשה את הלאו ועוד ח"ש שבו.

נו"נ בדין לאו ועוד ח"ש

והנה בלקח טוב שם כתב לתרץ באופן ג' את הקושיא של א"א לצמצם ויש רוב צדדים לאיסור וכו'. דהצד של יותר משהו כתב

ברמב"ן עה"ת (שמות כ, ח, ד"ה ואמת) כתב בטעם הא דקיי"ל דעדל"ת דעשה הוא ממידת האהבה ול"ת הוא ממידת יראה וכיון שאהבה גדולה מיראה, לכן ג"כ עשה גדול מלא תעשה, ולפי"ז כותב הלק"ט ג"כ אין עשה דוחה ב' לאוין, דהרי אמרינן בסוטה לא. שאהבה גדולה מיראה שיראה תלוי לאלף דור ואהבה תלוי לאלפים דור, וא"כ כיון דלאו אחד הוא אלף ועשה אחת היא אלפים, א"כ ב' לאוין חשובין כעשה אחת שהרי ביחד הם אלפים, ואין העשה עדיפה מהם שהם ששים¹⁶, אולם לפי"ז נמצא דלאו ועוד ח"ש נדחים מעשה דהוה רק אלף וחמש מאות שהם לאו ועוד חצי לאו. ועשה הוא אלפים, והוא יותר מלאו ועוד ח"ש, וא"כ לשיטת הרמב"ן נמצא שעשה דוחה גם לאו ועוד איסור ח"ש¹⁷. ונמצינו למדים שמחלוקת הראשונים בזה.

והנה בחתם סופר ביצה דף ח: הקשה לשיטת תוס' דהתם בביצה, דאיך ידחה עשה דכיוסוי הדם ב' לאוין לאו דחפירה ולאו דכתישה הרי אין עשה דוחה ב' לאוין¹⁸ ותירץ דצריך לומר דכיון דב' לאוין אלו דחפירה ודכתישה שתיים באים מכתוב אחד דכל מלאכה לא תעשו לכן חשיבי כלאו אחד, והעשה דוחה אותם. ולכאורה גם כאן באים ב' האיסורים מכתוב אחד. גם הלאו עצמה וגם הח"ש שבה וא"כ חשיבי כלאו אחד ומדוע תלאו הלק"ט במח' הכריתות והרמב"ן, דהא לכאורה חשיב כלאו אחד, דאפי' בב' מלאכות שבת כתב החת"ס דהוי כלאו אחד מכיון שנכללים בכתוב אחד, וכ"ש כאן שנכללים באיסור אחד שעושה פעולה דומה ממש, וכ"ש דחשיב כלאו אחד, אלא דבאמת יש מחלוקת הראשונים בהא גופא אם איסור דחצי שיעור אחר שנתרבה מקרא דכל חלב, אם חזרה למקומה דהיינו דבכל איסור דכתיב ביה לא יאכל נכלל בה לא יאכל שיעור שלם וגם נכלל בה שלא יאכל גם ח"ש ממנה. וקרא דכל חלב גילתה לכל ה"לא יאכל" דקאי גם על ח"ש וזהו שיטת הרא"מ. אמנם יש מהראשונים

שסוברים דאיסור כל חלב נתפשטה בכל האיסורים וכגון בחדש כשאוכל ח"ש הרי הוא עומד באיסור כל חלב ואיסור לא יאכל נאמר רק בשיעור שלם. [כ"ז הובא בענף פרי על הפרי יצחק בח"ב שם. וכן הובא בגליוני הש"ס דלקמן], ולכאורה כאן אפשר לתלותו במחלוקת הנ"ל דלשיטת הראשונים דאיסור ח"ש נכלל בלא יאכל א"כ חשיב כלאו אחד ואין כאן מחלוקת הכריתות והרמב"ן דשפיר דומה לכלאים בציצית דשתייהן באין מכתוב אחד גם האיסור של השיעור שלם וגם האיסור של הח"ש שתייהם באין מקרא ד"לא יאכל" וחשיב כלאו אחד, וכמש"כ החת"ס הנ"ל, ולשיטת הראשונים דכל איסורי ח"ש נכללים בקרא דלא יאכל, א"כ לא חשיב כלאו אחד שהרי אינו מכתוב אחד, ששיעור שלם הוא מקרא דלא יאכל, והאיסור שבח"ש הוא מקרא דכל חלב, ויש לדון בזה לשיטת הראשונים האלו אם חשיב כב' לאוין גמורין. לאו דלא יאכל ולא דכל חלב, או י"ל בע"כ לא שייך לומר שח"ש יחשב כלאו גמור, וחשיב רק כלאו ועוד ח"ש. ולכאורה מהלק"ט הנ"ל חזינן דלשיטת הראשונים דח"ש נכלל בכל חלב דחשיב כלאו ועוד ח"ש, דע"כ סבר הלק"ט דח"ש נכלל בכל חלב, דאל"כ חשיב כלאו אחד במש"כ החת"ס, וכיון דסבר בשיטת הראשונים דנכלל בכל חלב, א"כ ע"כ חשוב כלאו ועוד ח"ש דאל"כ הלק"ט דלעיל כמאן.

אולם, הלקח טוב בספרו גליוני הש"ס ביומא עב. דן שם בשיטת הרמ"א ומריהטא דלישנא שם משמע דסבר כהרא"מ, וכן נוכיח לקמן מספרו ציונים לתורה דשם מוכח דס"ל דכל חלב מגלה על לא יאכל דקאי גם על ח"ש ולקמן במקומו נבאר הדבר, וא"כ כיון דאיסור ח"ש נכלל בלא יאכל א"כ צ"ע דה"ל למיחשב כלאו אחד כיון דשניהם נכללים בכתוב אחד דלא יאכל כמש"כ החת"ס. ומש"ה נצטרך לומר דהלקח טוב חולק על החתם סופר, וסובר הלק"ט דאפי' דנכללים ב' איסורים בכתוב אחד, מ"מ לא

בלא יאכל חשיב כלאו ועוד ח"ש ותלוי במחלוקת הכריתות והרמב"ן ג. לשיטת הראשונים ולא יאכל מגלה על כל חלב [דהיינו דבכל האיסורים שבשיעור שלם אסור משום לא יאכל אז יש בו איסור ח"ש מדין כל חלב] לשיטתם, חשיבי ב' לאוין גמורין ותלוי במח' הראשונים אם עשה דוחה ב' לאוין. ויש לדון בזה דאפש"ל דע"כ לא יחשב איסור ח"ש לא שלם ואפי' דנכלל בכל חלב וכיון דחשיב לאו ועוד ח"ש, א"כ נכלל במח' הכריתות והרמב"ן, ולסיכום לח"ש בוודאי דוחה ולח"ש מח' הכריתות והרמב"ן ולח"ש מח' תוס' והראשונים ודוק.

סברא נוספת שיחשב כאחד

ועוד סברא שמעתי לומר דאפי' לשיטת הראשונים דחשיב כב' לאוין לשיטת הראשונים דאין עשה דוחה ב' לאוין. מ"מ יש לומר. דהכא שאני ודוחה דהא דאמרי אין עשה דוחה ב' לאוין היינו רק כשעושה פעולה אחת ובה יש לאוין. שהיא חזקה יותר מהעשה. מצטרפין הלאוין. משא"כ כאן הרי הב' לאוין אינם בפעולה אחת שהלאו דלא יאכל עובר בשיעור עצמה. ולא דכל חלב עובר במשהו שלאחריו וא"כ י"ל דשפיר דוחה שאין הלאוין מצטרפין וכל לאו העשה דוחה בפנ"ע.¹⁹ וא"כ לכו"ע חשיבי כלאו אחד ונדחים מהעשה. אבל בלק"ט מפורש דלא כהנ"ל דהרי כתב

חשיבי כלאו אחד אלא כשני לאוין ולכן כאן בלאו ועוד ח"ש תלוי במח' הכריתות והרמב"ן שאינו ממש כב' לאוין ואינו כלאו אחד אלא לאו ועוד חצי לאו דלא יאכל [באמת יש לדון לשיטת הרא"מ אם הפירוש הוא דלא יאכל קאי גם על חצי שבו, או דח"ש הוא חצי לאו דלא יאכל ובאמת לא יאכל קאי רק על שיעור שלם. ומכאן מוכח דהענין הוא שהוא חצי לאו דלא יאכל ולא שלא יאכל קאי על חצי דאם נאמר דלא יאכל קאי גם על ח"ש. א"כ מיחשב כב' לאוין שהרי שיטת הלק"ט היא דאפי' נכללים בכתוב אחד חשיבי כב' לאוין וע"כ שהענין הוא שח"ש הוא חצי לאו דלא יאכל ודוק, וכן נוכיח לקמן מהציונים לתורה שנוכר למעלה שהענין הוא שהוא חצי לאו ולא שלא יאכל קאי על חצי ובמקומו נבארו אי"ה] וא"כ השתא דאתינא להכי אפש"ל דלשיטת הראשונים דח"ש נכלל בקרא דכל חלב י"ל דחשיב כב' לאוין גמורין לאו דלא יאכלו ולא דכל חלב, ואפש"ל דמ"מ חשיב כלאו ועוד ח"ש.

סיכום

ונמצינו למדים ג' שיטות בדבר, אם כאן חשיב כלאו אחד או לא א. לשיטת הראשונים דס"ל דכל חלב מגלה על לא יאכל [דהיינו דהאיסור הוא לא יאכל], לשיטת החת"ס חשיב כלאו אחד, והעשה דוחה אותם ב. לשיטת הלק"ט אפי' שנכלל

16 שמעתי להקשות ע"ז דהא דאמרינן דאהבה גדולה מיראה שזה לאלף וזה לאלפים הוא רק "סימן" שאהבה גדולה מיראה ולא "סיבה" ודוק. וא"כ אף שכאן דעשה דוחה ב' לאוין אין הראיה הו"מ כיון יש הוכחה ממקום אחר בעצם הל"ת קלוש הוא מעשה. א"כ כמה ל"ת שיהיו מ"מ הם קלושים מעשה אחת ואין בכוחם לדחות את העשה וצ"ע ויש ליישב.

17 לכאורה דבריו טעונים ביאור דהרי בגמ' יבמות אמרינן דעדל"ת ילפינן מכלאים בציצית, ומה שייכות ישנו לכאן. ונראה לבאר דבאמת ילפינן עדל"ת מכלאים בציצית כדאמר' בגמ', אלא דהרמב"ן אסמכיה לאהבה דהגדולה מיראה והלק"ט שכתב דלפי"ז בב' לאוין אינו דוחה ובלאו וח"ש דוחה. ביאורו הוא דע"כ סבר הרמב"ן דב' לאוין אינו דומה לכלאים בציצית, ולא וח"ש דומה שפיר לכלאים בציצית. דאל"כ אמאי אסמכיה הרמב"ן לאהבה ויראה שבוה יצא מכשול לומר דב' לאוין אינו דוחה ולא וח"ש דוחה, ומכאן למד הלק"ט דע"כ ס"ל לרמב"ן דב' לאוין אינו דומה לכלאים בציצית, ולא ועוד ח"ש דומה לכלאים בציצית, ולכן שפיר אסמכיה הרמב"ן לאהבה שגדולה מיראה. ופשוט.

18 אגב, צ"ע על החת"ס דהא שיטת התוס' בריש יבמות היא דעשה דוחה ב' לאוין, ומאי הוקשה לו דהוי ב' לאוין וצ"ע.

היותר משהו הוא צד היתר דהעשה עצמה שמקיים לפניו דוחה גם את הלאו בשיעור שלם ועוד ח"ש שלאחריו כיון שא"א לקיים העשה בלעדיו נראה שביסודו נוכל לתרץ גם הקושיא של שיעורין נשתכחו די"ל דבאמת אכלו ב' כזיתים ומאי אמרת שמא השיעור הוא כזית אחד ונמצא שהכזית השני באיסור עומד י"ל דכיון דא"א לקיים העשה אם לא שיאכל ב' כזיתים שהרי הוא מסופק בשיעור, וכיון שכן לכן העשה יש בה כח לדחות גם את הכזית הראשון וגם את הכזית השני. שלא יוכל להיות שהכזית השני תדחה את מ"ע דאכילת מצה מלקיימה. ואין להקשות דהוה ממש עשה דוחה ב' לאוין ע"ז יש לומר כמו שנאמר לקמן בשיטת הקה"י.

קושיא על תירוץ ג' של הלק"ט

ובעצם דברי הלק"ט צע"ג דהרי בעדל"ת בעינן בעידנא וכאן הרי אינו בעידנא דהעשה מקיים בשיעור שלם והל"ת של המשהו עובר אחר שמקיים העשה ואין ידחה המ"ע של אכילת מצה גם את המשהו שעובר לאחר שמקיים העשה ואפי' שיש בהעשה כח לדחותו אפי' שהוא יותר מלאו אחד מ"מ בעידנא בעינן וכאן אינו בעידנא ואציע כאן כמה תירוצים שהיה נראה לתרץ.

תירוץ 1 - ודחיתה

לכאורה היה נראה לתרץ בכל הי"ב תירוצים בקושיא דקיימינן השתא שכמו שהם מתרצים על הקושיא הראשונה שהקשו דמאי פריך בירושלמי נימא עדל"ת הא אינו בעידנא כן נתרץ ג"כ את הקושיא הנ"ל על הלק"ט דאינו בעידנא. אבל זה אינו כלל דהא רוב התירוצים תוכנם הוא או שכאן אין איסור בח"ש או שכאן מקיים ג"כ בח"ש וכ"א מתירוצים אלו מתרצים ג"כ הקושיא של א"א לצמצם וא"כ אין לתרץ תירוצים אלו על תירוץ ג' של הלק"ט על הא דא"א לצמצם דא"כ יתרץ כן על עיקר הקושיא

דחשיבי כלאו ועוד ח"ש וכדלעיל, אבל אנן נוכל לומר כך.

אם שייך כל הנ"ל בנדר"ד

ונחזור לעניננו דלכאורה תלוי ג"כ בג' שיטות הנ"ל דחשיב לאו ומחצה דאפי' דבולע בב"א מ"מ עבר על ח"ש [ויש לדון אם שייך לומר הסברא האחרונה שביארנו דאין מצטרפין הלאוין דיש לדון אם זה שייך לכאן דלכאורה י"ל דלא שייך שהרי בפעולה אחת עובר ב' הלאוין השיעור שלם והח"ש שהרי בולע כל הכזית ביחד וא"כ מצטרפין ב' הלאוין ואין העשה דוחה אותם ומאידך י"ל דאין מצטרפין הלאוין כיון שכל לאו בפנ"ע הוא על חלק אחד דלאו דלא יאכל הוא בגדר השיעור שלם ולא דכל חלב הוא על ח"ש ולכאורה דומה לאדם שעושה ב' פעולות בב"א שאין ב' האיסורים על דבר אחד דיש לדון אם שייך סברא הנ"ל לומר דאין מצטרפין ודוק] אולם, אחרי שכתבתי כ"ז שמעתי מאאמור"ר שליט"א דכ"ז אינו לגבי נדר"ד דכשבולע בב"א וודאי שאינו עובר כלל על ח"ש שהרי איסור ח"ש הוא חצי מאיסור שלם, ולא יתכן לומר שכשאוכל כזית אחד שעובר ב' איסורים, ואפי' כשאינו בולע כל הכזית בב"א רק אוכל בתכא"פ אינו עובר על הח"ש וכשגומר כל הכזית או פקע איסור הח"ש ממנו וקיים רק האיסור של השיעור שלם. והוא פשוט, והא דהבאנו לעיל דמהציונים לתורה כלל ל"ח מוכח דעובר בח"ש כשאוכל שיעור שלם ואפי' כשבולע בב"א נבאר במקומו לקמן שהוא ענין אחר, ולא דחשיב דעובר לאו דשיעור שלם ועוד ח"ש כשאוכל כזית שלם, שיחשב כלאו ועוד ח"ש אלא דבאמת חשיב כלאו אחד ואפי' שעובר על ח"ש, ולקמן נבארו.

דרך אנב, דברי הלק"ט שהובאו לעיל

הנה הבאנו לעיל תירוץ הלק"ט השלישי על הקושיא דא"א לצמצם שתירץ דהצד

ומקצת יום ט"ז עד הקרבת העומר וא"כ אפי' אם נאמר עדל"ת יותר רק הכזית הראשון משום עדל"ת אבל אח"כ לא יוכל לאכול ממצה זו וא"כ אינה נאכלת לשבעה ומדוע שיצאו בה, ותירץ הקה"י שם דכיון דסכ"ס מקיים העשה לכן העשה עצמה דינה שתדחה את הל"ת של חדש כולה דהיינו שיותר לאכול בכל יום ט"ו מצה של חדש כדי שיוכלו לצאת ידי חובת מצה שע"כ שיותר לאכול בכל יום ט"ו המצה הזו בכך תקרא המצה מצה הנאכלת לשבעה שהרי יוכל לאכול ממנה כל שבעה לרבות יום ט"ו וא"כ יצא בה ידי חובת הכזית הראשון בליל ט"ו שלא יתכן שאיסור חדש ימנע בעבורה לצאת מ"ע דאכילת מצה שהרי עדל"ת עכ"ד ותירוץ הוא כעין תירוץ הלק"ט הג' על הקושיא דא"א לצמצם.

דרך אגב בדברי הקה"י

ונראה שאם נאמר כדברי הקה"י יתורץ בכך קושיית הר"י אייבשיץ דשיעורין נשתכחו וכו' ביהר ביאור ולפי הג"ל י"ל דאכן אכלו ב' כזיתים ואפי' ג' כזיתים [עיין ערבי נחל דלעיל שהובא בתירוץ א'] וממילא יצאו בוודאי מ"ע דמצה דאין לחוש דאולי השיעור הוא כזית והשאר נשאר באיסור חדש, דאפי' שהשיעור הוא רק כזית אפ"ה מותר לו לאכול מהמצה שאם לא יותר לו הרי הדר ה"ל אינה נאכלת לשבעה כנ"ל, והדבר פשוט.

[אלא שלכאורה יש לעיין בדבריו דהא מיחשב כעשה דוחה ב' לאוין שהרי בכך ידחה כמה וכמה לאוין שיוכל לאכול כל יום ט"ו ממצה זו וכאן הרי אינו ח"ש, ונראה לתרץ קושיא זו בג' אנפי א. י"ל לשיטת תוס' דעשה דוחה ב' לאוין ולכאורה ה"ה בכמה לאוין ב. לשיטת החת"ס דכיון דנכללו כולם בכתוב אחד נחשבים כאחת והעשה דוחה אותם ג. לפי הסברא שנזכרה לעיל שכיון שהוא בזא"ז אינו דומה לשאר ב' לאוין שהיא בפעולה אחת ולכן מצטרפין. אולם לפי הלק"ט לא יתורץ בב' התירוצים האחרונים שהרי הוכחנו לעיל דלא ס"ל

דא"א לצמצם ופשוט. והגם שתירוצים ה' ו' י"א אינם מתרצים הקושיא של א"א לצמצם וא"כ לכאורה היה אפשר לתרצם כאן לצירוף לתירוץ ג' של הלק"ט אבל במקומם נבאר על מה שא"א לתרצם כאן.

תירוץ 2 - במקיים העשה לפנ"ז מיקרי בעידנא

ובאמת יש להסתפק כאן, דהכא שונה מכל המקומות דאמרי' שאינו בעידנא, די"ל דרק היכא דעובר הל"ת לפני שמקיים העשה אז הוא חסרון בבעידנא, אבל כשמקיים העשה לפני שעובר הל"ת היה נראה לומר דזה אינו חסרון בבעידנא, אבל לכאורה ז"א שאין לזה סברא דמאי שאני אם עובר הל"ת לפנ"ז או שמקיים העשה לפנ"ז, דהרי בין כך ובין כך אינו דומיא דכלאים בציצית וגם כשמקיים העשה לפנ"ז אינו דומיא דכלאים בציצית ומדוע ידחהו העשה, וביותר דלכאורה הוא כ"ש, שהרי כשעובר הל"ת לפנ"ז היה מקום יותר לומר שמ"מ יכול לעבור על הל"ת אפי' שאינו בעידנא, כיון שהוא הצורך לעשות המצוה, משא"כ אם עובר הל"ת אחר שמקיים העשה הוא נגדר אחר המצוה. והוא תוצאה ממעשה המצוה, ויש בו מקום יותר לאיסור²⁰, אולם מחמת הדוחק היה נראה לומר, דס"ל ללק"ט דבכה"ג דוחה אפי' שאינו בעידנא מאיזה סברא שיהיה ואי"ז חסרון בבעידנא.

ראיה מהקה"י דלא בהנ"ל

ומצאתי בדבר יעקב קידושין דף לח. על התוס' הנ"ל אות ט. דהביא שם מהקהילות יעקב חלק א' סימן כ"ב להקשות קושיא חדשה על הירושלמי דאיך ס"ד להירושלמי שיוכלו לאכול כזית ראשון של מצה ממצת חדש הרי קיי"ל בפסחים לח: דדרשינן מקרא דשבעת ימים תאכל מצות דבעינן מצה הנאכלת לשבעה דהיינו דרק במצה שראוי לאכלה בכל ימי הפסח רק במצה שכזו יוצאים בכזית הראשון. וא"כ איך ס"ד לצאת במצה של חדש הרי חדש אסור כל יום ט"ו

שוב מצאתי שהלק"ט עצמו בספרו ע' פנים לתורה אות א' דכתב שם להדיא דגם כשמקיים העשה לפני"ז אי"ז בעידנא, ולקמן נביא את הע' פנים לתורה בתירוץ 4 שהוא ג"כ מפריך תירוץ 4 שעל קושיא זו.

תירוץ 3 דבלע כאחת

נראה לתרץ בתירוץ דקיימינן השתא דבלע כאחת ולכן הוה בעידנא. ותירוץ זה אינו מתרץ עצם הקושיא דא"א לצמצם. וגם בזה לא נצטרך לומר דנחלקו הלק"ט והקה"י דעל תירוץ הקה"י א"א לתרץ כאן אך יבלע כל מה שיאכל במשך יום ט"ו בבליעה אחת ופשוט. ולכן לא תירץ כך הקה"י, ולכאורה הוא תירוץ נכון.

מפורש מספרי הלק"ט דלא כהנ"ל

אולם זה אינו שהרי הבאנו לעיל שהלק"ט עצמו העיר על תירוץ זה דהא הוי כעשה דוחה ל"ת בב' חפצים שהעשה מקיים בכזית הראשון והל"ת עובר במשהו שאחריו והעלה דמכמה גמ' מוכח דשייך לומר עדל"ת גם בב' חפצים. והנה אחד המקומות בספריו שדן לגבי עדל"ת בב' חפצים הוא בספרו ציונים לתורה כלל ל"ח, שדן שם באריכות מכמה וכמה גמרות אם אמרי' עדל"ת בב' חפצים ובסוף הכלל הזה בד"ה והנה במ"א בחידושינו וכו' דן שם בעדל"ת במידי דאכילה. ומבאר דבכל מקום דאמרי' עדל"ת במידי באכילה יש לדון בו דהוה ב' חפצים דהל"ת עובר בח"ש דקיי"ל ח"ש אסור מה"ת והעשה מקיים רק בשיעור שלם דבמצוה אין הח"ש מצוה של כלום והאיסור עובר בח"ש ככל האיסורים.²¹

ובכמה דיבורים אח"כ כותב וז"ל: ודע דגוף הדבר הנ"ל דאין ראוי לומר דחיה במידי דאכילה כיון דבח"ש ג"כ יש בו איסור ואילו המצוה אין רק בכל הכזית (ולכן הוה ב' חפצים), יש לומר עוד כן ג"כ עפ"י דברי הריטב"א בפרק ד' קידושין (דף

ללק"ט לא כהחת"ס ולא כסברא הנזכרת ולכאורה יש עוד לעיין בדברינו דא"כ בכל מצה שאינה נאכלת לשבעה, נימא דנאכלת לשבעה דעדל"ת כמש"כ הקה"י, שהעשה של האכילת מצה דוחה גם האיסור שבא לאחריה. ושפיר נאכלת לשבעה. ונראה דהרי בגמ' בפסחים שם איירי בחלות תודה ורקיקי נזיר ואינם נאכלים לשבעה שמתורים רק ליום ולילה ואח"כ בא לידי נותר ואסור כבר ולכן אינה נאכלת לשבעה, וא"כ י"ל דבהא אין לומר עדל"ת שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, אולם עיין סוכה דף כג. גבי סוכה הראויה לשבעה, ושם אין לתרץ כך וצ"ע. וצ"ל דמיירי דיש לו סוכה דהוה אפשר לקיים שניהם. ולא אמרי' ביה עדל"ת וכן נאמר ג"כ גבי מצה בפסחים שם. מיהו קשה טובא על הקה"י. דאיך נאמר דזה היתה קושיא הירושלמי ומ"מ נאכל לשבעה שהעשה עצמה תדחה האיסור גם להבא, דא"כ לא א"ש תירוץ התוס' שתירצו שם בתירוץ שני דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני דהיינו שמא יאכל עוד כזית, ולפי הקה"י הרי גם הכזית השני מותר שאם יאסר שוב אינה נאכלת לשבעה ולא יצאו בה אף בכזית הראשון ולא משום גזירה שהרי אינה נאכלת לשבעה וצ"ע].

והביא בדבר יעקב שם שהקה"י עצמו דחה תירוץ זה דהא לא הוי בעידנא דהעשה מקיים בכזית הראשון והל"ת עובר כל היום אם יותר לכל היום.

וחזינן כאן להדיא דכשמקיים העשה לפני"ז הוא ג"כ חסרון בבעידנא. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. דמאי תירץ הלק"ט דהעשה עצמה דוחה גם את המשהו הא אינו בעידנא, ומעתה גם אם נתרץ על הלק"ט איזה תירוץ. לכאורה נצטרך לומר שהקה"י חולק עליו מזה שלא תירץ כך.

עוד מפורש מספרי הלק"ט דלא כהנ"ל

20 עיין בספר נטעי גבריאל הלכות פורים פרק י"א הערה כח ד"ה וכ"כ בשו"ת ברוך השם וכו'.

ושמעתי מאאמור לבאר, דהענין הוא כך, דאחר שגילה לנו כל חלב שיש איסור בח"ש עי"ז נעשה הלאו של "לא יאכל" איסור שבנוי מב' חצאים ובכל חצי יש איסור וכשאוכל ב' חצאים חייב מלקות, ולא שהם ב' מיני איסורים אחד ח"ש והוא מכל חלב ועליו אין חייבי מלקות ואחד בשיעור שלם והוא מלא יאכל ועליו חייבים מלקות אלא דבכל שיעור שלם החיוב הוא שאכל ב' חצאים ולא שכשאוכל ב' חצאים נהפך ונעשה לא יאכל רק זהו עצמו האיסור ודוק. וא"כ מובן שגם כשאוכל שיעור שלם עובר על ח"ש שהרי גם עבר בחצי הראשון משום ח"ש ועוד עבר שאכל עוד חצי ועי"ז חייב מלקות שאכל ב' חצאים אבל לעניננו שדנו למעלה שיחשב כלאו ועוד ח"ש זה בוודאי אינו שאין איסור בפנ"ע של "שיעור שלם" רק החיוב הוא על החצי השני ושתיים ביחד הם לאו אחד ולא לאו ועוד ח"ש וא"כ הם ב' פעמים חמש מאות דהיינו ב' פעמים ח"ש וביחד הם אלף והוא חצי מעשה שהוא אלפים, ולכן בוודאי דוחה ללא שום ספק.

ומכאן יש להוכיח דס"ל ללק"ט דכל חלב מגלה על לא יאכל שח"ש הוא חצי לאו דלא יאכל דאם נאמר דח"ש הוא נדון בפנ"ע של כל חלב א"כ הדר נעשו ב' לאוין ודלא כהנ"ל ודוק, ודבר זה הוא פשוט].

תירוץ 4 - דהאיסור של המשחה עובר בהכזית

שמעתי מהרב גדליה דישון הי"ו לתרץ הקושיא על הלק"ט דלכאורה לא הוי בעידנא שבכזית מקיים העשה והל"ת עובר גם במשהו שלאחריו די"ל דהרי באמת צריך לבאר על מה צריך כלל שתדחה העשה את המשחה ההוא, דלכאורה הרי אחר שאכל

עז: ד"ה ויש שפירשו וכו') אהך דאוכל נבילה ביוה"כ פטור וכתב דאפי' נתנבלה ביוה"כ חשוב איסור יוה"כ מאוחר לאיסור נבילה כיון דהכזית יש כבר איסור נבילה ואילו איסור יוה"כ ישנו רק בככותבת עיי"ש וא"כ ממילא לפי"ז ג"כ לענין עדל"ת הא לא חשוב בעידנא לגבי איסור הח"ש דאפי' אוכל כל הכזית בבליעה אחת. מ"מ כיון דכשבאת לדון על הכזית ההוא. הרי יש בחלק ממנו איסור ח"ש ואילו ענין המצוה אין עדיין בהחלק כלל רק בכלול לכן חשוב זה שאין המצוה יחד עם האיסור. רק באה אחר האיסור כיון דבהחלק כבר יש איסור ואין מצוה עדיין ודו"ק היטב ובאתי בכ"ז רק להעיר, "עכ"ל בסוף כלל ל"ח, וביאורו הוא דבהחלות של האכילה חל קודם הח"ש ואח"כ השיעור שלם וא"כ אינו בעידנא בחלות הדבר²² ובאמת הוא חידוש, עכ"פ חזינן מהכא דאפי' כשבולע בב"א לא חשיב בעידנא. ולפי"ז ג"כ תירוצינו על הקושיא העיקרית ליתא, דאפי' שבולע בב"א לא מיקרי בעידנא, אלא דאנן נוכל לתרץ כן כמו שדייקנו לעיל בריש התירוץ מהדברי יונתן דמשמע דאם היה בולע בב"א היה נקרא בעידנא, אבל הלק"ט לשיטתו צ"ע דכאן ביאר דאפי' כשבולע בב"א לא מיקרי בעידנא ואין ידחה העשה גם את המשחה.

בדברי הציונים לתורה

[והנה מבואר כאן בדבריו, דאפי' כשבולע כל הכזית בב"א יש בו איסור ח"ש ולכאורה צ"ע ממה שכתבנו למעלה מאאמור"ר שליט"א דע"כ כשאוכל כזית שלם אינו עובר בח"ש וא"כ צ"ע מכאן שמפורש שעובר על ח"ש.

21 צ"ע ע"ז ממש"כ בספרו לק"ט כלל י"ב שהבאנו לעיל שתירוץ באופן ב' כתירוץ הק"ה דכאן אין איסור בח"ש דאינו חזי לאיצטרופי שכשישלים יהיה מותר משום עדל"ת. דלפי"ז אינו עובר בח"ש באופן דאמרי' עדל"ת במידי דאכילה. וכאן בצל"ת ביאר דעובר בח"ש ואפי' שאם ישלים הכזית יהיה מותר משום עדל"ת, דהרי מיירי כאן בעדל"ת במידי דאכילה. וצ"ע. ואולי י"ל כקושיית הרג'וטשובער דעדיין חזי לאיצטרופי עם מין אחר וכנ"ל, ומה שתירץ שם הלק"ט על קושיית הרג'וטשובער עיי"ש י"ל דהכא לא חשבי ליה כיון דתירוץ הזה שתירץ שם אזיל רק כ' שמעון דכ"ש למכות ואנן לא קי"ל כוותיה, וכאן בצל"ת דיבר אליבא דהלכתא.

הכזית השלם מוכרח ואנוס הוא לאכול המשהו שהרי ברצונו היה אוכל רק השיעור השלם אלא מתוך אונסו אוכל את המשהו, וא"כ מדוע צריך שידחנו העשה הרי אינו איסור כלל. אלא ע"כ צ"ל דהאיסור הוא דלא ה"ל להתחיל שהוא הכניס עצמו למקום אונס ולכן בעינן שתדחהו העשה, אולם לפי"ז י"ל דשפיר הוה בעידנא שהרי עיקר האיסור של המשהו הוא כשמתחיל לאכול דלא ה"ל להתחיל וא"כ הוי בעידנא שהרי בהתחלת האכילה מקיים המצוה ואז עובר גם על איסור השיעור שלם וגם על איסור המשהו ועכ"פ היה סברא לומר שכן סבר הלק"ט כדי לתרץ קושיא הנ"ל וגם לא נצטרך לומר דנחלקו הלק"ט והקה"י ודו"ק.²³

מוכח מספרי הלק"ט דלא כהנ"ל

אולם, ז"א דמדברי הלק"ט בספרו ע' פנים לתורה באות א' מוכח שם דאפי' בכגון דא לא הוי בעידנא דכתב שם גבי הא דפריך בזבחים צג. באוכל קדשים שנבלע בהם קדשים פסולים כגון נותר פגול וכדו' שהקשו בגמ' שיהא מותר לאכול משום עדל"ת דעשה דאכילת קדשים תדחה ל"ת דאכילת פסולים, והקשה ע"ז שם ע"פ מה שמיסד שם דעשה דאכילת קדשים רק בהנאת גרונו, ובהנאת מעיים אין כבר מצוה בקדשים, וממילא נתחללו הקדשים ונעשו חולין עיי"ש. ולפי"ז קשה שהרי הל"ת דאכילת פסולים עובר ג"כ בהנאת מעיים שהרי אין בו דין חילול [עיי"ש בזה]. וא"כ אינו בעידנא שהעשה מקיים רק בהנאת גרון, ובאיסור עובר ג"כ בהנאת מעיים עיי"ש מה שתירץ ויובא תירוצו לקמן בתירוץ י"א, עכ"פ חזינן מהכא דאפי' דאחר שבא לגרונו אנוס הוא לבלעו שיכנס למעיו וא"כ האיסור הוא דלא ה"ל להתחיל לאכול, והיינו בהנאת גרונו לפי

הנ"ל, וא"כ שפיר הוה בעידנא, שהרי בהנאת גרונו מקיים ג"כ המצוה וע"כ דלא כהנ"ל וזה לא חשיב בעידנא.

ובביאור הדברים הא דלא חשיב בעידנא נראה, דבאמת יש לחקור כשאדם מכניס עצמו למקום אונס לעבור איסור, יש לחקור מתי עובר הל"ת די"ל דעובר בשעה שמכניס עצמו לספק שאז עובר על שמכניס עצמו למקום האנוס שעל האיסור עצמו הבא אח"כ אין לחייבו כיון דאז הוא אנוס אלא האיסור הוא שלא להכניס עצמו למצב שכזה, או י"ל להיפך שהל"ת עובר בשעת מעשה האיסור רק דבכל דוכתא פטור שיש לו טענה נכונה דהוא אנוס משא"כ כאן אין לו טענה זו כיון שהוא הכניס עצמו למקום האנוס ודוק ולפי ב' צדדים אלו יהיה הנפק"מ כאן אי חשיב בעידנא. וי"ל דהלק"ט סבר כצד ב' דבעצם עובר בשעת מעשה האיסור ועל טענתו שהוא אנוס ע"ז אמרי' ליה דלא ה"ל להכניס עצמו לאנוס ולא אכנס בענין זה. עכ"פ צ"ע על הלק"ט דאינו בעידנא ומהכא ג"כ חזינן דגם כשמקיים העשה לפני"ז הוא חסרון בבעידנא ואין האיסור נדחה ובכך נדחה ג"כ תירוץ 2 לעיל.

תירוץ 5 - כאן לא צריך בעידנא

וע"כ צריכים אנו לומר דנחלקו הלק"ט והקה"י דהלק"ט סבר דכאן לא בעינן בעידנא ובסברת הדבר נראה לתרץ בזה ע"פ מה שאכתו' אי"ה בתירוץ י"ב וי"ג דשם נפרש דהמקשן של הירושלמי סבר דכאן לא בעינן בעידנא ושפיר דוחה והשיב לו התרצן דכאן כן בעינן בעידנא ולכן אינו נדחה עיין לקמן. וכאן ג"כ נוכל לומר דהמקשן סבר כתירוץ ג' של הלק"ט ולא בעינן בעידנא וא"כ שפיר י"ל כתירוץ ג' של הלק"ט, וע"ז השיב התרצן דכן בעינן

22 גם ע"ז שמעתי מהרב יוחנן בר"נ בריזל שליט"א דמ"מ י"ל דחשיב בעידנא גם בחלות הדבר, דכיון דבלע כל הכזית בב"א, אין אנו יודעים לדון אם חצי זה נקרא חצי ראשון ועליה עבר משום ח"ש או החצי השני הוא החצי הראשון. וא"כ חל האיסור ח"ש רק בכל הכזית כמו האיסור של השיעור שלם שחל בכל הכזית ודו"ק ויש לדון בזה.

שהמצוה מקיים רק בהנאת מעיים א"כ לא הוי בעידנא שהל"ת עובר כבר בהנאת גרון. והעשה מקיים רק בהנאת מעיים. ומכאן יש ראייה לשיטת הפסקי תוס' דכיון דהנאת גרון הוא הכשר מצוה להנאת מעיים, לכן לא בעינן בעידנא ולכאורה גם מהכא ראייה לפסקי תוס' דלכאורה עובר ח"ש ואינו בעידנא, ולשיטת הפסקי תוס' ניחא דאכילת הח"ש הוא הכשר לגמור את השיעור לקיים המצוה.

[הנה, בגוף דברי הפסקי תוס' צ"ע לכאורה, דא"כ בכל עדל"ת לא תיבעי בעידנא, שהרי א"א לקיים העשה ללא שיעבור על הל"ת והוה הכשר מצוה, וע"כ שא"א לקיים העשה בלא"ה. שאם יכול בל"ז. הוה אפשר לקיים שניהם ולא אמרי' ביה עדל"ת [עיין ע' פנים לתורה אות א].

ושמעתי מאמור"ר לבאר דיש ב' מיני הכשר מצוה יש הכשר מצוה שזוהי דרך עשיית המצוה כגון כאן באכילת מצה. דדרך המצוה היא שקודם יש הנאת גרון ועי"ז נעשה הנאת מעיים. וההנאת הגרון היא ההכשר וכן בח"ש. ונדגימו יותר. בבונה מזבח בשבת להקריב עליה קרבנות שבת, שזוהי הכשר מצוה וההסבר שזוהי ציווי התורה שיאכל חצי ועוד חצי ובכך יקיים המצוה הגם שאין הקיום רק בסוף, ויש הכשר מצוה והיינו כגון מצה גזולה שאין זה דרך המצוה, שאין דרך המצוה לגזול מצה ולאכלו, אלא הוא מחמת חוסר הדבר שאין לו מצה הולך לגזול שדרך המצוה לעשות או לקנות מצה וזה נכלל בהמצוה, וכן לדוגמא בגמ' ביצה ח: כשכותש עפר ביו"ט כדי לכסות בו דם לקיים מצות כיסוי הדם דאמרינן בגמ' שם דאינו בעידנא, דהתם ג"כ

בעידנא וא"כ אין לתרץ כתירוץ ג' של הלק"ט וא"כ נשאר קשה קושיית הלק"ט דא"א לצמצם ולכן לא יכלו לאכול, אבל תירוץ י"ב וי"ג הם רק בדרך אפשר ודוחק לומר דכן סבר הלקח טוב. והקה"י בוודאי שחולק ע"ז.

תירוץ 6 - כיון דא"א לצמצם

מיקרי בעידנא

ואולי י"ל עוד דכאן חשיב בעידנא דהרי קיימינן השתא אם נאמר די"ל עדל"ת בב' חפצים כדלעיל ולכאורה איך יתכן לומר עדל"ת בב' חפצים הא א"א לצמצם ואולי עושה זאת לפני זאת, וע"כ צ"ל דשפיר חשיב בעידנא המשהו הרגע הזה וא"כ גם לנידוד'ד חשיב בעידנא ודוק. וגם לא נצטרך לומר שנחלקו הלקח טוב והקה"י. ולא הספקתי לדון בזה.

תירוץ המשמ"ח ע"פ הפסקי תוס' -

דהוה הכשר מצוה

ה. במשמרת חיים (להגר"ח פ' שיינברג שליט"א) מביא מחלוקת התוס' והפסקי תוס' בזבחים צז: בדין עדל"ת דבעינן בעידנא, באופן שא"א לקיים המצוה כי אם כשיעבור על הל"ת. והל"ת הוה הכשר מצוה, אם בעינן ביה בעידנא. דהיינו אם יעבור הל"ת לפנ"ז אם העשה דוחהו. דלשיטת תוס' בעינן בעידנא ולשיטת הפסקי תוס' לא בעינן בעידנא. ודוגמא לדבר בשובר עצם מקרבן פסח, כדי לאכול הבשר שבו. וכתב שם המשמ"ח דלכאורה יש להביא ראייה לשיטת הפסקי תוס' מהירושלמי זה דפריך דניכול מצה משום עדל"ת ולכאורה קשה לשיטת האחרונים²⁴

23 ולכאורה לפי יסוד זה מתורץ ג"כ קושיית אמור"ר שהובאה לעיל בהערה 3 שהקשה על הלק"ט דהרי מ"מ בכזית מקיים המצוה ללא עבירה כלל ואינה מהב"ע ולפי הנ"ל י"ל דגם בכזית הראשון עובר כבר האיסור דכיון דבמשהו שלאחמ"כ אנוס הוא והאיסור של המשהו עובר בכזית הראשון א"כ נמצא שבמצוה עצמה יש עבירה והוי מהב"ע ולזה התכוין הלק"ט בקושייתו של השאג"א. אולם שמעתי מאמור"ר דכ"ז אינו דבוראי לא חשיב שעובר הל"ת בכזית הראשון.

ובעצם קושיית אמור"ר י"ל עוד דכיון דכדי לקיים המצוה מוכרח הוא לעבור עבירה דהרי א"א לצמצם לכן מיקרי דעצם המצוה בעבירה באה ודוק. ושמעתי מאמור"ר דאולי זה תירוץ נכון אבל ג"ז דחוק.

והוא דבח"ש י"ל דהוא "חלק" מהמצוה שעצם ציווי התורה היא בכל הכזית רק דהקיום חל בסוף הכזית והסוף הוא רק הגמר אבל כל הכזית הוא המצוה, ולא רק שכל הכזית הוא ההכשר להגיע לסוף שלא צותה תורה לאכול משהו אחרון של כזית. שהרי צותה לאכול כל הכזית והחלות הקיום חל רק בסוף אבל הוא חל למפרע מה שכבר קיים וכל הכזית היא הקיום רק שבהתחלת האכילה היא החלק מהמצוה, משא"כ בהנאת גרון שאינה כלל חלק מהמצוה שאפי' אחר שירד למעיים לא חל המצוה גם על ההנאת גרון רק שההנאת גרון היא מעשה המצוה שזוהי התהליך של עשיית המצוה והוא מתעסק בגוף המצוה אבל לא זה הוא המצוה. וא"כ אין להביא ראיה מהקושיא של ח"ש להקושיא של הנאת גרון. [וא"כ יש ב' חלקים בתירוץ דקיימינן השתא א' שהח"ש הוא מעשה המצוה ב' וביותר שהוא חלק מהמצוה, ונבאר דתירוץ ג' שביארנו לעיל שמקיים המצוה בח"ש הוא יותר מב' אלו שלא רק שהוא מעשה וחלק המצוה אלא הוא אכן קיום המצוה ותירוץ זה הוא על הצד שאין הקיום בח"ש ונמציינו למדים ו' סוגים בדרגות הקירוב להמצוה א. הכשר מצוה ובו יש ב' סוגים כמו שביארנו לעיל בתירוץ ה' ואכמ"ל ובסוג הראשון לכו"ע אינו בעידנא ובסוג השני לתוס' לא הוי בעידנא ולפסקי תוס' הוי בעידנא. ב. מעשה המצוה וכמו"כ בהנאת גרון שבו ג"כ נחלקו הראשונים כמו שנביא לקמן ג. חלק מהמצוה כגון כאן בח"ש של המצוה ולכאורה לכו"ע הוי בעידנא ד. קיום המצוה דהיינו כשעובר האיסור בקיום המצוה לכו"ע הוי בעידנא וזהו ה"בעידנא" דאמרי' בכל הש"ס. ונסכם הכשר / מעשה / חלק / קיום. המצוה, הכשר המצוה הוא תירוץ ה', מעשה וחלק המצוה צירפנו ביחד בתירוץ ו'. קיום המצוה הוא תירוץ ג'.

לא הוי הכשר שמצות כיוסי הדם לא ניתנה לכתוש עפר ולכסות בה אלא ליקח עפר פשוט ולכסות, אלא הוא מחמת צמצום הדבר, צריך הוא לכתוש, וזה לא מקרי הכשר מצוה שפסק בה הפסקי תוס' דלא בעינן בעידנא].

תירוץ חק"ה והמשמר"ח

- דהוי מעשה וחלק המצוה

ו. אולם במשמר"ח שם מפרך ראייה זו מהנאת גרון דאינו בעידנא שאפש"ל גם כשיטת תוס' דבכה"ג בעינן בעידנא ומ"מ כאן חשיב בעידנא (כלומר שאפש"ל עוד תירוץ על הקושיא של הנאת גרון שגם תוס' יוכל לתרץ כן וממילא אין כבר ראייה לשיטת הפסקי תוס') כיון שההנאת הגרון היא מעשה המצוה שכך הוא התהליך של המצוה שהתורה צותה לאכול כזית מצה ומטרתה שיגיע הכזית למעיים אבל המעשה והתהליך של ההנאת מעיים היא ההנאת גרון ולא רק הכשר מצוה אלא שהיא עצמה מעשה המצוה. ואינה כשבירת עצם של קר"פ לאכול בשר שבו שאז אין המעשה המצוה לשבור אלא שהוא מטרה הרגילה להגיע אל המצוה וכן בבונה מזבח בשבת להקריב עליו קרבן שהיא רק מטרה והכשר משא"כ כאן זוהי מעשה האכילה אלא שהמצוה העיקרית היא במעיים ומביא ראיה ליסוד זה מנידור"ד דח"ש דלכאורה קשה עוד על הירושלמי לשיטת התוס' דפליג על הפסקי תוס' דהרי עובר הח"ש לפנ"ז והמצוה מקיים רק בשיעור שלם וא"כ אינו בעידנא. וע"כ ראייה מכאן דכיון דכל הכזית הוא מעשה המצוה לכן שפיר חשיב בעידנא.

הוספה לתירוץ זה

אבל במשמר"ח שם מסיק דאין ראייה מהקושיא של ח"ש לקושיא של הנאת גרון די"ל דבח"ש הוא ענין יותר גדול כדלקמן, ולכן חשיב בעידנא משא"כ בהנאת גרון.

זה בהמצוה עצמה מ"מ היא נחשבת כמעשה המצוה ושפיר מיקרי בעידנא כיון שג"ז צותה תורה שזה מוטל עליו לעשות ולכן נצטרך לומר דעובר הל"ת בהעראה והעשה נחשב עכ"פ כמקיימו בגמר הביאה ולכן אינו בעידנא ואין לומר דא"כ גם ההעראה נחשבת בהמצוה, זה אינו שהרי היא רק הכשר להמצוה והכשר מצוה אינו מיקרי כמצוה עצמה לגבי שיחשב בעידנא. ולפי"ז מתורץ ג"כ קושית השאג"א דהלבישה עצמה מיקרי בעידנא כיון שהיא ממעשה המצו' שהרי זה מוטל עליו לעשות, עכת"ד.

סתירה מדברי הק"ה למשמר"ח

הרי לנו במבואר כאן ב' הדרגות דהכשר מצוה הקוה"ע נקט בפשיטות דאינו דוחה ובאמת ביארנו לעיל שהוא מח' התוס' והפסקי תוס' ומעשה המצוה וחלק מהמצוה וכ"ש קיום המצוה חשיב בעידנא. ובאמת קובץ הערות זה הביאו המשמר"ח שם לראיה דבמעשה המצוה מיקרי בעידנא, ויש להעיר טובא על דבריו דהא בהמשך דברי הק"ה שם בס"ק כח הביא שם דלכאורה מצינו ראשונים שחולקים על היסוד דמעשה המצוה חשיב בעידנא שהרי הר"ן בב"מ דף ל. הקשה דמאי אמרי' בגמ' שהיה יכול ליטמא משום עדל"ת, הרי אינו בעידנא שהרי המצוה מסתיימת רק לאחר שיחזירו לבעליו ותירץ הר"ן דכ"ז חשיב כהתחלת מעשה המצוה ולכן חשיב בעידנא ולכאורה הלא שם מצינו ראשונים שחולקים עליו וסוברין דבכה"ג לא חשיב בעידנא. ע"ז מתרץ הק"ה דהרי שם באבדה עדיין לא נגמר מעשה המצוה שהרי צריך להחזירו לבעליו אלא שהיא ההתחלה של מעשה המצוה משא"כ כאן בגמר ביאה הרי הוא השלים מעשה המצוה מכל וכל ואין עוד מה שמוטל עליו ולכן בכה"ג חשיב בעידנא. וכן בלבישת הכלאים שהרי בלבישה נגמרה כבר המעשה, משא"כ הר"ן דיבר באופן שעדיין לא נגמרה המעשה לכן הוא דומה להעראה דלא חשיב בעידנא דהיינו דמעשה מצוה

וכתירוץ זה דהוה חלק מהמצוה כמו"כ תירץ בקובץ הערות שם בתירוצו הראשון והביא ראיה לזה. מהא דנזיר מצורע מגלח שערותיו דעשה דגילוח מצורע דוחה ל"ת דתער לא יעבור בנזיר. ולכאורה צ"ע שהרי איסור דנזיר עובר כבר בשערה אחת [בסימן ס"ט שיובא לקמן כתב ב' שערות] ועשה דגילוח מקיים רק כשיגלח כולן ומ"מ חשיב בעידנא. ומכאן ראיה דכיון דכל שערה ושערה היא חלק ממצות גילוח וכנ"ל.

בנ"ל כתב בק"ה סימן ס"ט

וכחילוק הנ"ל בין הכשר מצוה למעשה המצוה וחלק מהמצוה מצאנו בקובץ הערות סי' ס"ט ס"ק כ"ה כ"ו כ"ז. דהביא מהשאג"א להקשות על דברי התוס' שהביא שם דלכאורה בכלאים בציצית אינו בעידנא. דהל"ת עובר כבר קודם הלבישה והמצוה מקיים רק לאחר הלבישה ע"ש והק"ה מציין ראיה לדברי השאג"א מדברי התוס' גיטין מא. שכתבו דלא אתי עשה דפרו ורבו ודחי לאו דלא יהיה קדש משום דלא הוי בעידנא דהל"ת של לא יהיה קדש עובר כבר בהעראה והעשה אינו מקיים עד גמר ביאה ומכאן לכאורה ראיה לדבריו דבכה"ג לא חשיב בעידנא, והנה במנ"ח מצוה א' הקשה על תוס' בגיטין שם דאפי' בגמר ביאה אינו מקיים העשה דהרי בעינן שיוולדו לו בנים ועוד דאפי' אחר שנולד לו בן עדיין לא קיים מצות פרו ורבו עד שיוולדו לו בן ובת. אמנם קושיתו האחרונה אינה קושיא כלל שהרי גם הבן וגם הבת הם חלק מהמצוה אלא שהחלות הוא אחר הבת והביא ג"כ הראיה מנזיר כמש"כ בסימן ז' וא"כ משום הא היה נחשב בעידנא שהרי הוא חלק מהמצוה אלא דעדיין קשה קושיתו הראשונה דאפי' אם עובר על הל"ת בגמר הביאה מ"מ לא חשיב בעידנא שהרי העשה מקיים רק בלידת הבנים והגמר ביאה אינה אפי' חלק מהמצו' וע"ז תירץ הק"ה די"ל דמשום הא לא איריא דאם היה עובר הל"ת בגמר הביאה היה נחשב בעידנא דאפי' דאין

שכבר נגמרה המעשה וההנאת מעיים נעשה ממילא.²⁵

עכ"פ לסיכום מצינו ב' דרגות שהם ו' א. הכשר מצוה. ויש בו ב' חלקים א. שאינו התהליך של ההכשר - לכו"ע לא חשיב בעידנא ב. שהוא התהליך של ההכשר - מחלוקת הראשונים אם חשיב בעידנא. ב. מעשה המצוה ויש בו ג"כ ב' חלקים א. שעדיין לא נגמרה העשיה - בק"ה מפורש דחשיב כהכשר והוא מחלוקת הראשונים (ובמשמר"ח משמע דלכו"ע חשיב בעידנא) ב. שכבר נגמרה העשיה - לכו"ע חשיב בעידנא ג. חלק מהמצוה לכאורה לכו"ע חשיב בעידנא. ד. קיום המצוה מפורש בגמ' דהיינו הבעידנא העיקרית.

שיטת הפנים יפות

וכאן המקום לציין מש"כ ההפלאה בפנים יפות ריש פרשת ויקהל עיי"ש דכתב דלגבי דחיית השבת את המשכן לא היינו מתירים משום עדל"ת שהרי אינו בעידנא דעשה דמשכן לא קיים בקרש אחד רק במאת הקרשים וכו' והל"ת עובר כבר בקרש אחת עיי"ש מה שכתב עיי"ז ועכ"פ צע"ג דמכל הנ"ל משמע בפשיטות דחלק מהמצוה לכו"ע חשיב בעידנא דלא כמש"כ כאן דהרי כל הקרשים הם כאו"א חלק מהמצוה וצ"ע ולכאורה לשיטתו לא מתורץ כלום בכל התירוץ הזה וכ"ש תירוץ הקודם ושמעתי דאולי יש לחלק ודו"ק. (המשך יבוא אי"ה)

שעדיין לא נגמרה המעשה חשיב כהכשר מצוה ועכ"כ שכתב הק"ה שם דהר"ן אכן חולק על תוס' וסובר שאפי' ההעראה חשיב בעידנא דכמו דבהתחלת מעשה המצוה סובר הר"ן דחשיב בעידנא כמו"כ בהכשר מצוה שהם שוים ובב' אלו נחלקו הראשונים בב"מ הר"ן והראשונים והתוס' ביבמות כאן סברו כהראשונים דבהעראה לא חשיב בעידנא וכמו"כ בהתחלת מעשה מצוה שעדיין לא נגמרה אבל בגומר מעשה המצוה לכו"ע חשיב בעידנא עכת"ד באריכות ובביאור.

ולפי"ז נמצא דיש ב' מיני מעשה המצוה א. כשלא נגמרה המעשה וזה חשיב ממש כמו הכשר מצוה וזוה נחלקו הראשונים ב. כשנגמרה המעשה וזה חשיב בעידנא לכו"ע כמו בחלק מהמצוה, וא"כ לא תירץ המשמר"ח כלום על התוס' דהרי התוס' סוברים דהכשר מצוה לא חשיב בעידנא סוברים כמו"כ דמעשה מצוה שלא נגמרה לא חשיב בעידנא וא"כ כאן בהנאת גרון שעדיין לא נגמרה המעשה שהרי צריך להנאת מעיים א"כ ג"כ לא חשיב בעידנא וא"כ עדיין נשאר קשה הקושיא של הנאת גרון דאינו בעידנא. דהרי הק"ה שכתב דמעשה המצוה חשיב בעידנא הוא רק במעשה שנגמרה אבל בלא נגמרה חשיב כהכשר וא"כ ההנאת גרון חשיבא כהכשר ולא יותר וצ"ע טובא על המשמרת חיים ואולי יש לומר דסבר דבהנאת גרון מיקרי



25 ובאמת בשו"ע או"ח סימן תמ"ו סעיף א. כתב שם במחצית השקל דנחלקו השל"ה והמגן אברהם בעושה מעשה המצוה שעדיין לא נגמרה עשייתה אם שפיר חשיב בעידנא. וכעיי"ז כתב ביד אפרים (ועיין בהגהות רעק"א) אבל שניהם כתבו דלגבי הכשר מצוה לכו"ע לא חשיב בעידנא, ולכאורה הוא דלא כמש"כ הק"ה הנ"ל דהא בהא תליא דהכשר מצוה דומה למעשה המצוה שעדיין לא נגמרה, אבל ז"א דהתם בשו"ע מיירי שם בהכשר מצוה מסוג הראשון שביארנו לעיל מאאמו"ר בתירוץ ה' דאינו התהליך של ההכשר עיי"ש במחה"ש ושם לכו"ע לא חשיב בעידנא והק"ה דימה רק בהכשר מצוה מסוג השני שעליה נחלקו הראשונים ואולי היה מקום לומר דהמשמר"ח סבר כהשל"ה דבכה"ג דעדיין לא נגמרה עשייתה לכו"ע חשיב בעידנא, אבל ז"א דהרי המש"ח הביא מהק"ה הנ"ל ראייה לדבריו וז"ל כהנ"ל דסבר דבהנאת גרון כבר נגמרה העשיה.

בירורי הלכה

הרב יעקב חנוך הכהן שבררון

בדיני ספירת העומר

מעשה ובא לפני אברך בעש"ק לפני קבלת שבת ושאלתו בפיו להורות לו להלכה למעשה, וזה תוכן שאלתו, דעתה לאחר מנחה ראה לפניו השלט של ספירת העומר והוא לא ידע שהחליפו כבר את מספר הספירה של ליל ש"ק וחשב שזאת הספירה של יום ו' והיות כי הוא מתנהג לספור ג"כ כמה פעמים ביום כנהוג אצל חסידים ואנשי מעשה הסופרים את הספירה ג"כ ביום שנזכרים (עיין בפ"ת בשם ר"מ מרימינוב ועוד צדיקים ואנשי מעשה שנהגו כן וכ"כ הרי"מ מקוזניץ זיע"א שכן נהג אדמוה"ז בעל הבית אהרן זיע"א לספור גם ביום) והנ"ל חשב לתומו שמש' עשרים יום שתלוי הוא של יום ו' והתחיל לספור היום עשרים יום שהם שני שבועות ונזכר מיד שביום ו' הי' תשעה עשר יום והפסיק מיד ולא גמר וששה ימים לעומר, והצטער מאד למה ספר הספירה של הלילה ועתה שאלתו האם מותר לספור אחרי מעריב את הספירה של ש"ק עשרים יום בברכה?

ואחרי שבתחילה הי' נראה בפשטות שקשה מאד להתירו לברך כיון שספר בין השמשות את הספירה של היום ובאמת כוונתו הי' לספירה ולכאורה זה יותר מגרוע מפסק המחבר בסימן תפ"ט סעיף ד' בשו"ע שפסק דמי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה יאמר לו אתמול הי' כך וכך שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה ע"ש במפרשי השו"ע ונו"כ שאפילו אין כוונתו לספור צריך לחשוש למ"ד שמצוות א"צ כונה ואפילו שזה אמר לו בבין השמשות חוששין לגבי ברכה ובמעשה שלפנינו לכאורה הרבה יותר הי' נראה שיצא כיון שבאמת כיון לשם מצוה ואינו יכול לחזור ולספור בברכה, אולם אחרי שאמרתי לו שיכול לצאת מאחר הברכה שלא להכנס לספק ברכה ולכאורה לא יכול לברך לבד, אולם הנ"ל רצה מאד לברך בעצמו ולא לצאת מאחר, ונראה שיכול לענ"ד לברך בעצמו ולסמוך על כמה צדדים שלא יצא עדיין ספירת העומר ויכול לברך.

א

שמורין כן להלכה ולמעשה ונראה פשוט שהנ"ל שספר באמצע מנחה היום עשרים יום וכיון לספירת יום ו' ולא לספירת ש"ק אלא שטעה במספר הימים כיון מפורש לספירת יום ו' ולא למצות ספירה של היום לא יצא אפילו למ"ד מצוות א"צ כונה ולא דמי להנ"ל שמי ששואל אותו חבירו שהנ"ל

א. דנראה דלפי שפסקו הפוסקים להלכה ולמעשה דאע"פ שחוששין למ"ד מצות א"צ כוונה זה בדוקא בעושה בלי כוונה אבל בכוונה הפכית שאינו רוצה לצאת אינו יוצא עיין שו"ע הרב כאן ועוד בכל הפוסקים

ספיקא, אבל אין ראייה שפסק דיוצא, והדרא לדידן דבעובדא דידן כיון שלא גמר וששה ימים אלא ספר רק שני שבועות מצטרף ב' הספיקות לספק גדול שעדיין לא יצא ידי חובתו ואפשר לחזור ולספור בברכה.

ג) נ"ל לענ"ד כיון שהנ"ל לא גמר וששה ימים והתחרט מיד על מה שאמר היום עשרים יום, וזה בתוך כדי דיבור לספירה שספר הרי זה יכול להתחרט על המעשה שעשה ויכול לכוין שלא רוצה לצאת בזה המעשה.

עיין הליכות שלמה תפילה פרק שביעי י"ג וז"ל, קרא ק"ש לפני התפילה וכיון לצאת בה ידי המצוה ותוך כדי דיבור מגמר הקריאה נזכר שעדיף שלא לצאת בקריאה זו כדי שיוכל לקיים מצות ק"ש בברכותיה יש להסתפק אם מועילה חזרתו מהכונה לצאת, ולכאורה נראה שתועיל ע"כ.

וע"ש באות קטן כ"א שכתב וכמו כן בשאר מצוות שהכוונה לצאת מעכבת בהן כגון השומע ברכת הבדלה מאחד ומכון לצאת בה ידי חובתו ותוכ"ד נזכר שבני ביתו עדיין לא הבדילו וברצונו להבדיל בפניהם ע"ש.

ואע"פ שדבר זה לא ברור, ונראה חידוש גדול (וראה הליכות שלמה פרק י"א הערה 20 דנראה שיש אחרונים שחולקים בדבר זה) אפשר לצרף לסמוך להנ"ל צירוף גדול שאפשר שלא יצא ויכול לברך.

ד. נראה דבמקום שנראה ברור שהנ"ל טועה ובלבו ובלב כל אדם נראה שהנ"ל טועה באמת לא יצא שכיון שבאמת לא רצה לומר מה שאומר ונראה לכל שהוא טועה בדבר ולא שאומר בלא כוונה או דבר אחר אלא אלא שנראה לכל שטועה בדבריו שלא רוצה לומר דבר שאומר אלא בטעות אומרו נראה שלא יצא, ומצאתי זה ג"כ ממש כדברים אלו שם בהליכות שלמה הנ"ל אות כ"ב שכתב וז"ל ויתירה מזו יש להסתפק בנתכונן לצאת חובת קידוש או הבדלה וכ"ד ואח"כ נתברר שהיתה בזה טעות כזו אשר

לא מתכוין כונה אחרת אלא לא מתכוון למצוה אבל כאן מתכוון לספירה של אתמול והוי כוונה הפכית ואח"כ מצאתי כן בפ"ת בשם שו"ת באר משה שפסק שמי ששואל אותו חבירו כמה הי' אתמול ימי הספירה וטעה העונה ואמר שאתמול אמרו יום כך וכך לעומר וטעה בתשובתו שאמר את מספר הימים של היום ולא של אתמול ופסק הנ"ל שאפשר לו לספור בברכה מאחר שכיון שהיתה כוונתו להשיב על ספירת אתמול הרי זה כאומר מפורש שאין רוצה לצאת י"ח על ידי אמירה זו, וזה ממש כדברינו דכיון שכיון לספירה דאתמול הרי זה כמכוין מפורש לא לצאת מצוה ספירה של הלילה.

ב. פשוט שיש לצרף לעוד ספק גדול דכיון שלא גמר וששה ימים הרי דכל הפחות שבועי לא יצא, ועיין בפר"ח ובא"ר שהסתפקו בדבר במי שספר ימים ולא שבועות אפילו ביומי דלא משלם שבועי אם יצא אם לאו ע"ש דבריהם, אע"פ שלהלכה פסק הא"ר דנראה שיצא, כן הסיק לבסוף, אבל מכל דבריו נראה שאין זה דבר ברור, וכאן נראה שזה הרבה יותר הספק דלא יצא, דע"כ לא דברו הנ"ל אלא בספר ימים ולא שבועות אבל בני"ד שהתחיל שבועות ולא גמר הימים של השבועות דהמנין של הימים והמנין של השבועות סתרי אהדרי ולמעשה ספר היום עשרים יום שהם שני שבועות ז"א שהם ארבעה עשר יום נמצא דסותר הספירה לבסוף את ספירת הימים לראשונה וזה לכאורה נכנס לענין אזלינן בתר מעיקרא או בתר לבסוף, ובענין ספירה זה הרבה יותר חמור שספירה צריך להיות ברור מה הוא סופר עשרים יום או ארבעה עשר יום כמבואר בפוסקים ואע"פ שנידון זה נידון באחרונים, ובדיעבד כמה מאחרונים סוברים דיצא ולכאורה כן נראה מדברי המשנ"ב בסוף ס"ק ל"ח אבל נראה שאין משם ראייה דיצא אלא דיש צד ספק דאפשר דיצא ומפני זה פסק דיכול לחזור ולברך בשאר ימים היכי שטעה באחד מן הימים או מן השבועות דזה מצטרף לספק

הפר"ח וכן פסק המשנ"ב שמי שספר רק הימים ולא השבועות ביום דמשלם שבועתא לא יצא ויחזור ויספור בברכה וכן כתב הח"י וכן פסק הא"ר ומה שכתב המג"א דמי שספר הימים ולא השבועות יצא וא"צ לחזור מיירי ביום דלא משלים שבועות ע"ש דבריהם, וממילא פשוט כיון דעדיין לא יצא המצוה ואם לא היה ממשיך לספור שבועות הי' צריך לחזור ולספור בברכה ממילא פשוט שיכול להפסיק עתה ולברך. אלא נראה דאפילו ביום דלא משלים שבועות דכתב הטור דיש מנהג דביום דלא משלים שבועות סופרין רק הימים ועיין בפר"ח דמקום דנוהגין כן אפשר דא"צ לשנות מנהגם, אעפ"כ נראה דטוב הורה לו אביו, דעיין בתוס' סוכה ל"ט שתירצו דאיך מברכין אנן על נטילת הלולב דכיון דאגביה נפק ולא הוי עובר לעשייתן ע"ש באריכות דברי התוס' דכיון דצריך לנענע בשעת ההלל וכו' וכן אנשי ירושלים דהיו מטלטלין כל היום את הלולב הוי מצוה, נראה מדברי התוס' דאפילו מנהג אנשי ירושלים שהיו מטלטלים הלולב כל היום עדיין אפשר לברך והוי עובר לעשייתן ועיין שו"ע יור"ד סימן י"ט ברמ"א סעי' א' שנראה דפסק דאפשר לברך אפילו מיד אחרי גמר המצוה כדברי הג"א, ועיין שם בש"ך ס"ק שפסק להלכה שאסור לברך, אלא קודם עשייתן ולא אחר עשייתן אפילו בנאנס ע"ש דבריו, אבל בנידון דידן שעדיין לא ספר השבועות אע"פ שיש מנהג בטור שאין סופרין כיון דכל ישראל נהגו כמה וכמה דורות ע"ש בב"י. וכן נראה פשוט מכל הפוסקים שכן המנהג פשוט הרי זה כעוסק עדיין באמצע המצוה ויכול לברך על הספירה והוי כעובר לעשייתן ועיין מג"א סימן תרנ"א ס"ק י"ב שפסק דאם שכח לברך קודם הלקיחה מברך עדיין עמ"ש סימן קס"ז ס"ח, וע"ש במפרשי השו"ע ועי' ג"כ במשנ"ב ובשער הציון שם. וכן נפסק בביכורי יעקב סי' תרנ"א ס"ק כ' באחד ששכח לברך על הלולב שכל זמן שלא אמר ההושענות עם

בדיני ממונות הו"ל טעות גמורה לענין מקח - וממכר וכד' דאפשר דלא בעינן כלל חזרה אלא ממילא בטל הדבר וכאילו לא נתכוין לצאת וצ"ע עכ"ל שם.

ובאמת לענין קידוש והבדלה קשה מאד לצייר דבר שנראה לכל שהוא כמו בלב ובלב כל אדם שאינו רוצה לצאת בקידוש וכו'. אבל לעניננו הוא דבר שהוא פשוט שהרואה את המעשה הנ"ל באברך שבאמצע מנחה תופס ואומר היום עשרים יום, כולם יעידו בעדות ברורה שהנ"ל טועה בדבריו ורוצה לומר היום תשעה עשר יום ואינו מכוין בשום אופן לומר מה שיצא בפיו הוי טעות גדול שנראה לכל בלב ובלב כל אדם שהוא טועה בדיבורו ושאינו ממי שחבריו שואל אותו בין השמשות ששם אע"פ שאם הי' יודע שנכנס לשאלה אפשר שלא הי' אומר אבל למעשה רצה לומר זאת, אבל כאן באמת רצה לומר היום תשעה עשר וכל הדיבור היה בטעות ומכל הני טעמי שכתבנו לעיל בצירוף הספק הראשון שהוא בין השמשות (ואע"פ שהמחבר החמיר בדבר בין השמשות) ובצירוף שלהלכה יש הרבה מאחרונים שפוסקים שמצוות צריכים כונה ע"ש במשנ"ב בדין הזה, וע"ע בהלכות שלמה פרק הנ"ל שכהיום שכולם סופרים בברכה אפשר לצרף שנראה לכל שאינו רוצה לצאת ודי המצוה הוריתי לו שיוכל לספור את ספירת היום בברכה כרצונו דיש לו על מי לסמוך בדבר זה.

ב

שוב בא לידי מעשה בכחור אחד שבזמן שברכו הקהל ברכת ספירת העומר הי' עסוק במחשבתו ולא אמר ביחד עם הציבור את הברכה וכשהקהל ספרו את הספירה נסחף עמהם והתחיל לספור היום ארבעה עשר יום ונזכר שעדיין לא בירך, ואביו אמר לו שיברך עתה ברכת הספירה ויספור שנית עם השבועות.

ונראה שטוב הורה לו אביו, דהנהגה ביום דמשלים שבועות נקטינן להלכה כדברי

הלולב יכול עדיין לברך כיון שנהגו כל ישראל לומר הושענות עם הלולב ולהקיף אע"פ שאין בזה שום חיוב, הואיל וכן נוהגין אפשר עדיין לברך והוי כעובר לעשייתן. ועיין בכף החיים סימן תקפ"ה באחד שהגיע בתקיעת שופר אחר שאמרו הברכות (ובאמת זה נוגע הרבה פעמים שאחד יוצא לצורך ועד שחזר כבר התחיל הבעל תוקע לברך ולא יצא הברכות) שהביא מדברי שו"ת פרי הארץ סימן ט' שיכול לברך אחרי הל' תקיעות שכיון שתקיעות דמעומד לפניו הרי יכול לברך כדברי התוס' הנ"ל וכמו שפסק המג"א בסימן תרנ"א להלכה למעשה כנ"ל וכן הביאו עיקרי הד"ט או"ח סימן ל' אות א' להלכה. (ואע"פ שהכף החיים חולק עליו קשה מאד דבריו מה גרע דין תקיעות דמעומד דזה הוי מעיקר הדין (אפילו דמי שלא שמע יצא ידי חובתו ויש ראשונים דסברי דבאמת יוצאים המצוה דאורייתא על סדר הברכות מדין הנענועים בהלל) ועיין בבני יששכר תשרי שפוסק להלכה כדברי הפ"א הנ"ל. ומוסיף שם שאפילו שמע כל התקיעות דמעומד אם נזכר לפני תקיעות אחרונות שבקדיש תתקבל אחד מוסף שעדיין לא בירך כיון שנהגו כל ישראל היום לתקוע התקיעות שע"פ הקבלה (עיין בטור וכו') תוקעין ק' קולות הוי כעוסק עדיין באמצע המצוה ויכול לברך ע"ש.

ומזה ג"כ לדידן הסומך לברך אפילו ביום דלא משלם שבועי כיון דנהגו היום כל ישראל לחשוש לשיטות הראשונים דצריך לספור השבועות אפילו ביומי דלאו משלם שבועי ע"ש בסימן תפ"ט בב"י ובאחרונים המברך לפני שגמר לספור השבועות לא הפסיד ויש לו על מי לסמוך ומזה נראה לכאורה פשוט (מרוב חופזתי איני זוכר עתה

אם מדברים מזה) באחד ששכח לברך על אכילת מצה ונזכר אחרי אכילתו קודם שאכל כורך כיון דמדינא דגמ' צריך לאכול כורך זכר למקדש כהלל שיכול לברך על אכילת מצה, ואפילו אחרי כורך לפני אכילת אפיקומן כיון דמדינא דגמ' צריך לאכול מצה (ועיין בראשונים דסוברין דעיקר דאורייתא דאכילת מצה יוצאין באפיקומן) אפשר עדיין לברך על אכילת מצה.

ונראה דלענין אכילת מצה אפשר דשאני, דעיין בגמ' פסחים ק"ד ע"ב קט"ו ע"א לענין מי שאין לו ירק אחר לכרפס אלא חזרת ע"ש מחלוקת הגמ'. ורב חסדא מסיק דמעיקרא מברך עליה בפ"א ועל אכילת מרור ואכיל ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה מטעם דא"א לברך על אכילת מרור לבסוף דמאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה? וע"ש בראשונים ובאחרונים בפירוש דברי רב חסדא, אם זה מטעם דלא נאה לברך אחר שמילא כריסו מהם, או אפילו בדיעבד אם אכל לא יכול לברך, וע"ש הטעם שמצוות שתלוי באכילה אפשר דיצא אפילו למ"ד צריכות כוונה דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה ע"ש וכן פסק המחבר בסימן תע"ה סעיף ד' אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו נכרים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו וכו' והטעם שכן נהנה וע"ש מחלוקת אחרונים בנידון זה, וכן הראשונים בסוגי' דידן קט"ו ובתוס' וברא"ש וכו' ולמעשה צע"ג למעשה אם גם בנידון דידן ששכח לברך על אכילת מצה בדיעבד, אם יכול לברך לפני כורך וכו' כדעת התוס' בלולב וכדפסק המג"א והפוסקים בענין ששכח לברך על נטילת לולב ונזכר לפני הלל והושענות, וה' יאיר עיני שלא נכשל בהלכה.

הרב פינחס בונדי

ספיקי שביעית שיצאו לשמינית

בחידושו של החזו"א בסי' ט' ס"ק י"ג-ט"ו

הקדמה

הספיקות בספיקי שביעית שיצאו לשמינית¹

מבואר ברמב"ם בפ"ד ה"ה ובעוד ראשונים שיש איסור ספיקין בירקות שיצאו לשמינית (גם לחכמים שחולקים עם רבי עקיבא, וס"ל שאיסור ספיקין בשביעית הוא רק מדרבנן), ויש לעיין מה טעם האיסור ויש בזה כמה נפק"מ לדינא, ויש כמה טעמים לאסור, א) כיון שאיסור ספיקין בשביעית הוא כדי שלא ילך ויזרע בסתר ויאמר מאליהן עלו, א"כ ה"ה שספיקין אסורים גם במוצאי שביעית עד כדי שיעשו כיוצא בהן כדי שלא יבואו ויזרעו בסתר עבור מוצאי שביעית ויאמרו מאליהן עלו. ב) משום מראית העין שאם נתיר ספיקין שיצאו לשמינית יחשבו שהוא אוכל ספיקין של שביעית, אבל מעיקר הדין אין איסור ספיקין בירקות שאין להם קדושת שביעית, ע' בתוס' בפסחים נ"א ע"ב בד"ה כל. ג) ע' בחזו"א סי' ט' ס"ק י"ג שס"ל שמעיקר הדין אין איסור ספיקין בירקות שאין להם קדושת שביעית, אבל אסור חכמים משום גזירה שלא ילקוט בשביעית ויטמין לשמינית (וע' שם בחזו"א שס"ל שגזרו משום זה גם קדושת שביעית על ירקות שיצאו לשמינית), וע' בס"ק ט"ו ומשום גזירה דלמא אתו למשרי הנלקטין בשביעית.

והנה גם אם נאמר שלפי שיטת הרמב"ם האיסור ספיקין וקדושת שביעית תליין בהדדי, ולכן אסור ספיקין אפילו אם רוב גידולם היה בשנה ששית, וא"כ מוכרחים לומר שספיקין שיצאו לשמינית הוא גזירה חדשה כיון שאין עליו קדושת שביעית שלקטתן היה בשמינית, אבל לשיטת הר"ש ודעימיה, כמו שאנו נוהגים, שאם תחילת גידולו היה בששית אין עליו איסור ספיקין אע"ג שלקטתו היה בשביעית ויש עליו קדושת שביעית, א"כ י"ל שה"ה בהיפך בספיקי שביעית שיצאו לשמינית שאין איסור ספיקין וקדושת שביעית תליין בהדדי, ויש עליו איסור ספיקין כיון שתחילת גידולו היה בשביעית אע"ג שאין לו קדושת שביעית (ואין צריכין לומר שגם לפי שיטת הר"ש בעינן שני תנאים בשביל איסור ספיקין תחילת גידולו בשנת השביעית וגם קדושת שביעית, וא"כ ספיקין שיצאו לשמינית הוא גזירה חדשה).

ואם נימא שהר"ש ודעימיה סוברין שמעיקר הדין יש איסור ספיקין במוצאי שביעית, ואנו נוהגין כוותיה לקולא בתחילת שמיטה, ולשיטה הזו י"ל שאין חילוק ביני ספיקין, בין ספיקין שנלקטו בשביעית נלקטו במוצאי שביעית, ושניהם אסורים לעולם (וגם לא מצאנו בר"ש שיש קולא שאין איסור ספיקין אחר חנוכה, ע' בר"ש בפ"ה מ"ה, וע' לקמן), רק לשיטת הרמב"ם שס"ל שקדושת שביעית ואיסור ספיקין תליין אהדדי, צ"ל שספיקין במוצאי שביעית הוא גזירה חדשה ולכן מקילין ביה אחר חנוכה.²

1 וע' במאירי בפסחים דף נ"א על הסוגיא של ספיקין וז"ל ואף זו שאר מפרשים פירושה בפנים אחרים, ובאמת הדברים מבלבלים, כמעט אי אפשר ליישבם כהוגן, ואנו פירשנו מה שנראה לנו שהוא מתיישב יותר לפי בילבול הסוגיות שבענין זה בבבלי ובירושלמי ןבמשניות, עכ"ל.

2 ולכאורה היה נראה שגם שהחזו"א ס"ל בסי' ט' ס"ק ט"ו שלפי שיטת הר"ש גם ספיקין שנלקטו בשמינית אסורים לעולם, אבל כיון שס"ל שגם לפי שיטת הר"ש ספיקין שנלקטו בשמינית הוא גזירה חדשה ואינה עיקר הדין של ספיקין, בזה פסק להקל שם בס"ק י"ז כמו הרמב"ם שספיקין שנלקטו בשמינית אסורים רק עד חנוכה.

וגם אם נימא שאיסור ספיחין במוצאי שביעית הוא גזירה חדשה כמ"ש החזו"א דילמא אתי למישרי ספיחי שביעית, א"כ י"ל כמ"ש החזו"א דה"ה שגזרו קדושת שביעית על ירקות שיצאו לשמינית דילמא אתי למשרי ירקות שנלקטו בשמינית, אבל אם נימא שמסברא צריך לאסור ספיחי שביעית שיצאו לשמינית כיון שיש חשש שמא ילך ויזרע בסתר, א"כ י"ל שגזרו רק על איסור ספיחין ולא גזרו קדושת שביעית בספיחין שיצאו לשמינית.

והנה החזו"א בסי' ט' ס"ק ט"ו פירש דברי הר"ש בפרק ו' משנה ד' שס"ל שאיסור ספיחין תלוי בקדושת שביעית, ואע"ג שיש איסור גם בספיחין שיצאו לשמינית, היינו משום גזירה חדשה כדי דלא לייתי למישרי ספיחין שנלקטו בשביעית (ע' לקמן אות ד-ה), אולם לכאורה היה אפשר לפרש דברי הר"ש אחרת, ע' לקמן אות ג', וגם לכאורה יש מקום להוכיח לפי הר"ש האיסור של ספיחין אינו תלוי בקדושת שביעית, ומדינא צריך לאסור ספיחי שביעית שיצאו לשמינית, כדי שלא ילך ויזרע בסתר, ע' לקמן אות א' ב' ו'.

ועוד דבירק שנגמר גידולו בשביעית לא אזלינן בתר לקיטה, עכ"ל.

וכפשוטו מתחילת דבריו ממה שנעשה כיוצא בו ממה שנזרע במוצאי שביעית דתלינן בהיתר, מבואר שמתניתין מיירי לגבי חשש איסור ספיחין (וכ"כ המשנה ראשונה) שאם אנו מסתפקים לגבי קדושת שביעית א"א להתיר איסור דאורייתא של קדושת שביעית ע"י תלייה, וע"כ שהספק הוא אם יש לירקות אלו איסור ספיחין או לא³, ומשמע גם שאין איסור ספיחין וקדושת שביעית תליין אהדדי, שא"כ היה צריך לומר שאין איסור ספיחין כיון שאין חוששין שיש קדושת שביעית אחרי שעשו כיוצא בו, (ולא מסתבר לומר שחוששין גם אחר שעשו כיוצא בו לקדושת שביעית, כיון שלא מוזכר עד מתי חוששין לקדושת שביעית, וגם כיון שלא נזכר עוד גזירה אין לנו מקור לומר שגזרו בכלל שיש קדושת שביעית על ירקות כשנלקטו בשמינית, ואולי רק גזרו איסור ספיחין כשנלקט בשמינית כיון שיש חשש שמא ילך ויזרע בשביעית, אבל על קדושת שביעית אין שום סיבה לגזור ולא גזרו).

ראיה מדברי הר"ש והרא"ש

שאיין איסור ספיחין במוצאי שביעית וקדושת שביעית תליין בהדדי

א. תנן פרק ו' משנה ד' מאימתי מותר ליקח ירק במוצאי שביעית משיעשה כיוצא בו, עשה הבכיר הותר האפיל, רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד (וע' שני פירושים ברע"ב אם הוא משום שמותר להביא ירק מחו"ל, או משום שבשנים או שלושה ימים עושה כיוצא בהם), והנה לא ברור במשנה אם הכוונה לאיסור ספיחין או לקדושת שביעית, וגם לא ברור אם המשנה מיירי כשאנו מסופקים מה הדין של הפרי ומיירי בקונה ירק מן השוק, או המשנה מיירי כשלוקט מן השדה, וע' בתוס' בפסחים הנ"ל.

וז"ל הר"ש משנעשה כיוצא בו ממה שנזרע במוצאי שביעית דתלינן בהיתר, אי נמי מפני שרבה ההיתר על האיסור ונתבטל ואע"ג דבירק אזלינן בתר לקיטה מ"מ חיישינן שלא יהא מן הנלקט בשביעית

3 וא"א לפרש המשך דברי הר"ש שהוא בא ליישב (גם על הפשט הראשון) למה צריך לחשוש לאיסור ספיחין כיון שבירק אזלינן בתר לקיטה וא"כ לא שייך שיהיה אסור משום ספיחין כיון שאין לו קדושת שביעית, וע"ז תי' משום שחיישינן שלא נלקט בשביעית, משום דא"כ סתרי דבריו מרישא לסיפא שבתחילה כתב הר"ש שאפשר להתיר איסור ספיחין ע"י תלייה ובמצב הספק, ובסוף דבריו כשהקשה ואע"ג שבירק אזלינן בתר לקיטה תי' חיישינן שלא יהא מן הנלקט בשביעית, משמע שצריך בירור ודאי כדי לדעת שהירקות אינם אסורים.

הפשט השני של הר"ש לפי המשנה ראשונה

ג. והר"ש כתב אי נמי מפני שרבה ההיתר על האיסור ונתבטל, ואע"ג דבירק אזלינן בתר לקיטה מ"מ חיישינן שלא יהא מן הנלקט בשביעית ועוד דבירק שנגמר גידולו בשביעית לא אזלינן בתר לקיטה, עכ"ל, והיה נראה לפרש שהר"ש לפי הפשט הזה ס"ל שאין לקנות ירק מן השוק כשיש חשש שיש עליו קדושת שביעית (משום לפני עור באיסור סחורה או משום אין מוסרין דמי שביעית לעם הארץ), ואחר שעשו כיוצא בו יש רוב ירק של היתר בשוק לכן מותר לקנות (ואולי שהר"ש לא חשש לאיסור ספיחין משום שי"ל שתלינן שהוא משדה בור, או שי"ל שמיירי בירקות שאין דרך לזורעם).

ולכאורה אין כוונתו שיש בתוך גידולי ספיחין רוב היתר כיון שרבו גידולי בשמינית, ואע"ג שכתב הר"ש "שרבה על ההיתר ונתבטל", והוסיף המילה ונתבטל, מצאנו שמהר"י בן מלכי צדק כתב ברבי שהתיר ליקח ירק מיד וז"ל חוצה לארץ רבה על אותן שבארץ ישראל "ומבטלין אותם" עכ"ל, ומיד במוצאי שביעית בודאי אין ריבוי של גידולי היתר על הספיחין של איסור וע"כ כוונתו שהירק של חו"ל מבטל הירק של ארץ ישראל, ואע"ג שאפשר להתיר לקנות ירק מן השוק (משיעשה כיוצא בו או מיד לפי רבי) מדין כל דפריש מרובא פריש ואין צריכין לומר שנתבטל האיסור, אולם גם אפשר להתיר מדין ביטול

ב. והנה מדברי הרא"ש שסיים ואז תלינן כל ירק שמא נזרע במוצאי שביעית, משמע שאם נזרע בשביעית ולקיתתו היה במוצאי שביעית הוא אסור משום איסור ספיחין (והוא עומד באיסורו גם אחר שיעשה כיוצא בו), ולא כמ"ש החזו"א משום דילמא אתי למשרי הנלקטין בשביעית ולכן צריך לחכות עד שיעשה כיוצא בו, שא"כ למה כתב הרא"ש משיעשה כיוצא בו ואז תלינן כל ירק "שמא נזרע במוצאי שביעית", הו"ל למימר שאחרי שיעשה כיוצא בו אין חשש שיתירו ספיחין שנלקטו בשביעית (ומסתבר שסיבת האיסור של ירקות שנלקטו בשמינית הוא מאותו טעם ומאותו סיבה שגזרו על ספיחין שנלקטו בשביעית, והיינו משום שלא ילך ויזרע בסתר וא"כ ה"ה ספיחין שנזרעו בשביעית ונלקטו בשמינית, וכן כתב הדבר שמואל בפסחים דף נ"א ע"ב והבאתי דבריו לקמן).⁴

ולפי הפשט הזה י"ל שאם ידוע לנו על ספיחין שגדלו בשביעית ונלקטו בשמינית, יש עליהם איסור ספיחין גם אחרי שעשו כיוצא בהם, אבל כל ההיתר משעשה כיוצא בו הוא רק כשקונה ירק מן השוק שאפשר לתלות שאין עליו איסור ספיחין (ונראה שאם אחד יודע שהוא נזרע בשביעית ויש עליו איסור ספיחין ונותנו לאחרים והם תולים שהוא היתר והוא נזרע במוצאי שביעית, עובר משום לפני עור, ע' בתוס' ע"ז כ"ב ד"ה תיפוק ליה שגם באיסור דרבנן שייך לפני עור, ונוהגים להחמיר גם כשהעובר יהיה רק שוגג).

4 ולפי פשט הזה מובן למה עשה הבכיר הותר האפיל, אע"ג שבמקום האפיל לא עשו כיוצא בו אבל תלינן שהביאו לכאן ממקום הבכיר כיון שכל האיסור הוא רק איסור דרבנן. אולם לפי הפשט הזה יש לעיין שרבי שהתיר ליקח ירק מן השוק מיד כיון שמותר להביא ירק מחו"ל, א"כ אמאי לא התיר גם בשביעית ליקח ירק ולתלות שהוא מחו"ל ואין עליו איסור ספיחין כיון שאפשר להקל אפילו ע"י תלייה (ובשלמא לפי הפשט השני שבעינן רוב כדי להתיר י"ל שבשביעית אין רוב של פירות חו"ל שאין בהם קדושת שביעית לכן א"א להקל, אבל במוצאי שביעית שיש גם הפירות שנלקטין במוצאי שביעית שאין להם קדושת שביעית ובצירוף של פירות חו"ל שאין להם קדושת שביעית יש רוב שאין להם קדושת שביעית ולכן מקילים במוצאי שביעית דוקא, אבל לפי פשט הראשון צ"ע, ודוחק לומר שלפי פשט הראשון צ"ל שרבי התיר כיון שבשנים או שלושה ימים יש כיוצא בה). וק"ל למה העתיק הרע"ב הפשט הזה של הר"ש כיון דלא ס"ל איסור ספיחין כמ"ש התוס' יו"ט בפ"ה מ"ו.

הר"ש כאן, וכוונתו גם בפשט השני לאיסור ספיחין שמוותר משיעשה כיוצא בו, והיינו משום שרבה הגידולין של שמינית על הגידולין של שביעית ומבטלו (ומצאנו כשיטה הזאת בראב"ד בפ"ד ה"ו, וע' מ"ש לקמן בביאור שיטתו), וע"ז הקשה הר"ש למה יש איסור ספיחין כיון שלקטתו בשמינית, וע"ז תי' הר"ש דלמא אתי למישרי הנלקטין בשביעית או הנגמרין בשביעית, מ"מ כשרבה הגדל בשמינית לא גזרו, ומכאן הוכיח החזו"א שגם לפי הר"ש ספיחין הנלקטין בשמינית אינם אסורים מעיקר הדין והוא גזירה חדשה (מהטעמים שכתב הר"ש דילמא אתי למשרי ירק שלקטתו היה בשביעית), וגם הוסיף כיון שכל ההיתר משום שרבה על האיסור ומבטלו א"כ ספיחין שיצאו לשמינית ונלקטו לפני שיעשה כיוצא בו עומדין באיסורן לעולם כיון שלא רבה ההיתר על האיסור.

ונראה לפי דברי החזו"א שרבי שהתיר ליקח ירק מיד היינו מן השוק, שיש רוב של פירות שאין להם קדושת שביעית כיון שמביאין מחו"ל, אבל בספיחין שגדלו בשביעית ויצאו לשמינית גם רבי מודה שאסור דילמא אתי למשרי הנלקטין בשביעית, ות"ק ס"ל כיון שאין מביאין ירקות חו"ל לארץ, א"כ הירקות הנמכרים הם רק מספיחין של שביעית שיצאו לשמינית, והם אסורים כמ"ש הר"ש דילמא אתי למישרי הנלקטים בשביעית.

ה. ולפי פירוש זה של החזו"א צריכין לדחוק בלשון של הר"ש שכתב בתירוץ

ברוב כיון שיש בשוק תערובת של פירות שיש בו קדושת שביעית ושאין בו, ואין ניכר האיסור, ואע"ג שהחשוד יודע אם יש לו קדושת שביעית אבל כיון שאינו מגלה לנו חשיב כלא ניכר האיסור ובטל האיסור בהיתר, וע' בחזו"א יו"ד סי' ל"ז ס"ק י"ג.⁵

ובדרך אמונה בפ"ד בציון ההלכה ס"ק פ"א הוכיח כשיטת החזו"א שהכוונה שההיתר רבה על האיסור היינו הגידולין מהסיפא של המשנה עשה הבכיר הותר האפיל, שאם נימא שההיתר משום שיש רוב בשוק של היתר, א"כ למה ע"י שעשה הבכיר יש רוב של פירות של היתר במקום האפיל, שודאי אין רוב הפירות במקום האפיל ממקום הבכיר, ונראה ש"ל שודאי אין הפירות של מקום הבכיר גורמים הרוב מצד עצמם, אבל כשמצרפין הפירות שנלקטין בשמינית עם הפירות של מקום הבכיר, הכל מצטרף ביחד לעשות שרוב הירקות שנמכרים בשוק אין להם קדושת שביעית.

והר"ש המשיך והקשה על השיעור משיעשה כיוצא בו, ולמה לא מתירין מיד כיון שבירק אזלינן בתר לקיטה ואין לו קדושת שביעית, וע"ז תי' הר"ש שמיד במוצאי שביעית אין עדיין רוב של שמינית כיון שחיישינן שהוא נלקט בשביעית וגם שבירק שנגמר גידולו בשביעית לא אזלינן בתר לקיטה.

הפשט השני של הר"ש לפי החזו"א

ד. אולם אדונינו החזו"א מרא דשביעית בסי' ט' ס"ק ט"ו ביאר כוונה אחרת בדברי

5 ונראה שאפילו בכה"ג יש ביטול ברוב, אע"ג שהביטול ברוב נעשה ע"י ירקות של כמה אנשים, שאמרינן שרוב המוכרים יש להם היתר, והמוכר שלא ידוע לנו שהוא מוכר איסור אמרינן שהאיסור שלו בטל ברוב, ומבואר ביו"ד סי' קי"א ס"ז שפירות של שני אנשים לא חשיב כתערובת אחד, וז"ל שם שיש שתי קדירות של היתר ונפל האיסור לתוך אחת מהן ואינו ידוע לאיזה נפל ואין באחת מהן כדי לבטל האיסור ויש בשתייהן כדי לבטלו וכו' אם הם של שני אדם אין מצטרפות עכ"ל, ונראה שדוקא שם לא חשיב כתערובת שכל אחד יש שאלה על הקדרה "שלו" אם הוא מותר והוי כמו שני שבילין כשבאין בבת אחת שא"א להתיר לשניהם, אבל כאן אין ספק למוכרים שהם חשודים על השביעית (והם יודעים מה מותר), והספק רק לדין מה מותר לקנות, ולדין כל הפירות הם בכלל הספק, לכן אמרינן שהאיסור בטל ברוב אפילו כשהתערובת הוא משני אנשים.

וגם ראיתי בספר דבר שמואל בפסחים דף נ"א ע"ב (בתוס' ד"ה כל הספיחין) שהעיר על דברי החזו"א שהאיסור ספיחין במוצאי שביעית הוא גזירה חדשה אטו הנלקטין בשביעית שא"כ הוי גזירה לגזירה, ומזה הוכיח שלשיתת חכמים שחולקים על רבי עקיבא האיסור ספיחין במוצאי שביעית הוא מעיקר הדין של ספיחין שלא ילך ויזרע בסתר, וכמו שאסרו ספיחין בשביעית עצמה גזרו גם במוצאי שביעית, כמ"ש לעיל (והנה לשיטת הרמב"ם אע"ג שי"ל שס"ל שספיחין במוצאי שביעית הוא גזירה חדשה, אבל עדיין י"ל שהוא משום שמא ילך ויזרע בסתר, אבל הגדרים של איסור ספיחין הם חלוקים אם לקיטתו היה בשביעית או בשמינית, אבל אין זה גזירה לגזירה, אבל לשיטת הר"ש אליבא דהחזו"א הקשה הדבר שמואל שהוי גזירה לגזירה).⁷

ראיה מפ"ה מ"ג שלשיתת הר"ש ספיחין שיצאו לשמינית אסורים מעיקר הדין

ו. מאימתי מותר אדם ליקח לוף במוצאי שביעית וכו', ונראה שהראשונים הסתפקו אם הנידון מתי הגיע בשמינית הזמן שלא צריכים לחשוש שיש בלוף קדושת שביעית, או הנידון מתי הגיע הזמן שאין צריכים לחשוש לאיסור ספיחין, והנה מצינו בביאור שיטת רבי יהודה שמתיר ליקח לוף מיד שינוי בלשון בין הרע"ב ושאר ראשונים,

חיישינן שלא יהא מן הנלקט בשביעית, שכוונתו אולי יתירו ירק שנלקט בשביעית, אבל כפשוטו משמע שחיישינן שהירק שהוא קונה עכשיו נלקט בשביעית כמ"ש למעלה.

וגם לפי החזו"א סיבת התקנה שאסרו ספיחין במוצאי שביעית הוא כדי שלא יתירו הנלקטין בשביעית, אולם כשעשה כיוצא בו אין אנחנו מתירים לקנות משום שאין חשש יותר שיתירו הנלקטין בשביעית אלא משום שרבה ההיתר על האיסור, וע"כ צריכין לדחוק לפי החזו"א שיש סיבת האיסור וגדר האיסור, וגדר האיסור הוא שגזרו על הצומח בשביעית אע"ג שנלקט בשמינית, ומותר לקנות ירק מן השוק אחר שעשה כיוצא בו, שאין סיבת האיסור שלא יתירו הנלקטין בשביעית ואין גדר האיסור כיון שרבה על ההיתר ומבטלו, (משא"כ בספיחין שיצאו לשמינית וליקטם לפני שעשו כיוצא בו, אע"ג שאין סיבת האיסור לאסרו כיון שהוא אחר שעשו כיוצא בו, אבל מ"מ כיון שגדר האיסור שצריך לבטל הגידולים של שביעית, לכן הוא אסור).⁶

וצ"ע שא"כ בירק שגדל קצת בשביעית שנתיר אותו אפילו אחרי כמה ימים במוצאי שביעית כיון שכבר רבה ההיתר על האיסור, ואין לומר עדיין יש סיבת האיסור שיתירו הנלקטין בשביעית אע"ג שאין גדר האיסור, שא"כ מנ"ל לחדש שיש סיבת האיסור וגדר האיסור.

6 ונראה שלפי שיטה זו יש קולא בבישל ספיחין שיצאו לשמינית בהיתר שאוסר בנותן טעם דוקא אם יש בחלק של הגידולי שביעית לתת טעם, שהחלק שגדל בשמינית אין עליו איסור, ע' בפמ"ג בהקדמתו לדיני תערובת בחלק השלישי בפרק הראשון ד"ה נסתפקתי, אבל אם נאמר שעל ספיחי שביעית שיצאו לשמינית יש עליהם עיקר האיסור של ספיחין שיש עליהם החשש שלא ילך ויזרע בסתר, א"כ כולו חשיב כאיסור וגם הגידולי שמינית מצטרפים לאסור בנותן טעם.

7 ואין לומר שהחזו"א לשיטתו שגם גזרו על קדושת שביעית עד שיעשה כיוצא בו, א"כ לא חשיב כגזירה לגזירה היות שגזרו בבת אחת גם על קדושת שביעית עד שיעשה כיוצא בו, כיון שבגמ' פסחים דף נ"א, מבואר שלחכמים לא גזרו איסור ספיחין על ספיחי כרוב כיון שהוי גזירה לגזירה, ואם נימא היכא שגזרו גם על קדושת שביעית עד שיעשה כיוצא בו לא חשיב איסור ספיחין כגזירה לגזירה, א"כ כיון שגזרו על ספיחי כרוב קדושת שביעית (כמו שלפי ר"ע גזרו על ספיחי כרוב ולא הוי כגזירה לגזירה, אע"ג שלפי שיטת התוס' שם האיסור עד שיעשה כיוצא בו בכל הספיחין הוא רק מדרבנן, אבל מ"מ כיון שעיקר איסור ספיחין הוא מדאורייתא, האיסור עד שיעשה בו חשיב כאיסור חמור, ולכן גזרו גם על ספיחי כרוב ולא חשיב כגזירה לגזירה, א"כ ה"ה לפי חכמים לגזור על ספיחי כרוב קדושת שביעית לא חשיב כגזירה לגזירה) א"כ ה"ה שאפשר לגזור על ספיחי כרוב איסור ספיחין, ולא חשיב כגזירה לגזירה.

והנה אם נאמר כמ"ש החזו"א שהסיבה שגזרו על ספיחין שיצאו לשמינית הוא גזירה חדשה כדי שלא יבואו ויתירו ספיחין שנלקטין בשביעית, א"כ גם אם הוא לא אומר שמן הטמון הוא מביא, יש להתיר כיון שלא מצוי ספיחין של שביעית כיון שהוא צריך לעקרם בשינוי, ואין שום סיבה לגזור על ספיחי שביעית שיצאו לשמינית, ומשמע מכאן שהסיבה שגזרו על ספיחין שיצאו לשמינית שהוא מעיקר הדין שלא ילך ויזרע בסתר, ובלוף לא חוששין לאיסור ספיחין בשמינית כיון שהוא מביא מן הטמון, ואפשר לתלות שהוא מביא מן הטמון של ששית שאין לו קדושת שביעית, כיון שאין דרך לעקרו בשינוי בשביעית ולהטמינו כדי למכרו במוצאי שביעית.

אולם מתחילת דברי הר"ש משמע שספיחין שיצאו לשמינית הוא גזירה חדשה, שבההו"א של הירושלמי משמע שהוא התיר במוצאי שביעית כיון שלא שכיח איסורא, כיון שצריך לעקור הלוף בשינוי בשביעית, ומשמע מזה שכל האיסור של ספיחין שיצאו לשמינית הוא משום דילמא אתי לאחלופי בספיחי שביעית ובלוף שלא שכיח ספיחי שביעית שרינן, ואולי י"ל שלפי ההו"א של הירושלמי רבי יהודה התיר ליקח ירק מיד היינו שאין חוששין שיש לו קדושת שביעית (כמו שפירש הרע"ב), כיון שלא מצוי לוף שיש לו קדושת שביעית כיון שצריך לעקרו בשינוי, וצ"ע.

אם יש איסור ספיחין אחר הנוכה

ואחר שעשה כיוצא בהם

ז. והנה החזו"א בסי' ט' ס"ק י"ג כתב שיש שני סוגי איסור ספיחין, ספיחין שנלקטו בשביעית אסורין לעולם, וספיחין שנלקטו בשמינית אסורים עד הנוכה או עד שיעשו כיוצא בהם, הי מיינהו קדים, אולם כבר כתבנו שלפי שיטת הר"ש גם איסור של

שכתבו הטעם שלא שכיחי לוף משנה שביעית כיון שלא מצוי שיעקור לוף בשינוי בשביעית כדי שימכרם במוצאי שביעית, והר"ש הוסיף שהוא הביא מן הטמון, וכונתו שאין הלוף אלא משנה ששית (וכן פירשו מפרשי המשניות להדיא⁸), אולם הרע"ב לא הוסיף שהוא הביא מן הטמון.

ונראה שלפי שיטת הרע"ב כיון שאין חשש שהלוף נלקט בשביעית, וא"כ ע"כ נלקט בשמינית לכן אין ללוף קדושת שביעית, והיינו לשיטת הרע"ב שלא ס"ל איסור ספיחין כמ"ש התוס' יו"ט בפ"ה משנה ו' וא"כ כל הנידון כאן אם יש ללוף קדושת שביעית, ולכן כיון שלוף שנלקט בשביעית לא שכיחי לכן מותרים לפי רבי יהודה לקנות לוף במוצאי שביעית.

אולם הר"ש והרא"ש ס"ל שיש איסור ספיחין וגם כשנלקט בשנה שמינית אם תחילת גידולו היה בשביעית, וא"כ גם אם נאמר שאינו מצוי לוף שנלקט בשביעית, אבל עדיין יש חשש שהוא מאלו שנלקטו בשמינית ואע"ג שאין לו קדושת שביעית עדיין הוא אסור משום איסור ספיחין, לכן כתב הר"ש שמדובר שהוא הביא מן הטמון (או שאפשר לתלות שהוא הביא מן הטמון), ואנו יודעים שהטמון אין לו קדושת שביעית (כיון שהוא צריך לעקרו בשינוי בודאי אינו משנת השביעית שאין עוקרים פירות שביעית בשינוי כדי למכרם בשמינית) לכן תולים שהוא משנה ששית ואין בו איסור ספיחין (ונראה שבשאר ירקות אי אפשר להתירם כיון שאפשר לתלות שהם מן הטמון משנה ששית, כיון שאין דרך להטמין שאר ירקות ורק בלוף מצינו במשנה ב' שהדרך להטמינו, ועוד בשאר ירקות לא שכיחי של ששית בכלל שהם לא מתקיימים וגם ירקות של שביעית שכיחי לכן לא תולים שהירק הוא משנה ששית).

8 וע' בחזו"א בסי' ט' ס"ק ט"ו, אולם לא פ"י המילים האלו של הר"ש, בטמון אנן קיימין "דבההוא" הוא דאמרין דאין דרך לעקורו בשינוי כדי לטמנו עד מוצאי שביעית, וצ"ע

הכוונה שהיא מותר אחר שעשה כיוצא בו, ואם נימא שכל הספיחין מותרים אחר שעשה כיוצא בו, א"כ אין שום קולא בירק הואיל ונלקט בשמינית, והוכיח החזו"א מזה שירקות שלקטו בשביעית אסורים לעולם (וכל הדין הזה שייך לשיטת הרמב"ם שס"ל שאיסור ספיחין תלוי בקדושת שביעית, וא"כ האיסור ספיחין במוצאי שביעית הוא גזירה אחרת עם גדרים שונים), אבל אין מזה שום ראיה לשיטת הר"ש ודעימיה שהם לא כתבו הדין הזה, וס"ל שכל האיסורים של ספיחין הוא איסור אחד.

(ב) מדברי הירושלמי בפרק ב' הלכה ב' פול המצרי "שיצא לשמינית" מותר, וע"כ הכוונה אחר שעשה כיוצא בו שגם ספיחין של שביעית שיצאו לשמינית אסורים עד שיעשו כיוצא בהם, וכל ההיתר שלהם הוא דוקא כיון שיצא לשמינית, ומוכח מזה שחלוקים ספיחין שנלקטו בשביעית מספיחין שנלקטו בשמינית, וספיחין שנלקטו בשביעית אסורים לעולם, והנה לפי שיטת הר"ש ספיחין שנלקטו בשמינית אסורים גם אחר הזמן שעשו כיוצא בהם כמ"ש לעיל (וכ"כ החזו"א בסי' ט' ס"ק ט"ו לשיטת הר"ש כפי שיטתו שבעינין שיהיה רוב גידול של שמינית בספיחין כדי להתירם, ולכן בנלקט בשמינית לפני שעשה כיוצא בו הם באיסורם לעולם) צריכים ליישב דברי הירושלמי, וגם אין לומר שספיחין שנלקטים בשמינית אסורים רק עד חנוכה ונלקטים בשביעית אסורים לעולם שכבר כתבנו שהר"ש ס"ל בפ"ה מ"ה שספיחין שנלקטים בשמינית אסורים אפילו עד הפסח, וא"כ דברי הירושלמי צ"ע לפי דברי הר"ש, ואולי כוונת הירושלמי לגבי איסור והיתר שאין עליו קדושת שביעית כיון שנלקט בשמינית, וצ"ע.

אם יש קדושת שביעית בספיחין שיצאו לשמינית

ט. והנה אם נאמר שכל האיסור של ספיחין שנלקטו במוצאי שביעית הוא אותו

ספיחין שנלקטו בשמינית הוא אותו איסור של ספיחין של ירקות שנלקטו בשביעית, וטעם אחד וגדר אחד לשניהם כדי שלא ילך ויזרע בסתר.

וגם לשיטת הר"ש לא מצאנו שיש היתר לספיחין [שנלקטו בשמינית] אחר חנוכה, וכמדומני שהר"ש לא מביא הירושלמי שיש איסור ספיחין עד חנוכה, ואדרבה מצינו בר"ש בפ"ה מ"ה שלוף אסור עד שיעשה כיוצא בו היינו מן הפסח ואילך (ומבואר בר"ש שהוא הדין של פ"ו מ"ד מאימתי מותר ליקח ירק מן השוק, והיינו לגבי איסור ספיחין כמ"ש החזו"א), והנה החזו"א הקשה על הר"ש בסי' ט' ס"ק ט"ו צ"ע שלא דהא אחר חנוכה לא גזרו בכל ירק, אולם נאמנים עלינו דברי הראב"ד שכתב בפ"ד ה"ו חפשתי זו המימרא ולא מצאתיה לא במשנה ולא בתוספתא ולא בירושלמי, וע' בחזו"א סי' ד' סק"ד שפירש הירושלמי באופן אחר.

גם לפי הר"ש נראה שספיחין שנלקטו בשמינית לפני שעשה כיוצא בהם הרי הם אסורים לעולם, שהר"ש כתב בפרק ו' משנה ד' שכתב שמותר לקנות ירק במוצאי שביעית אחר שעשו כיוצא בהם דתלינן בהיתר, וע' ברא"ש שהוסיף ואז תלינן כל ירק שמא נזרע במוצאי שביעית, ומבואר מדבריו שרק הירקות שנלקטו אחר שעשה כיוצא בהם מותרים, אבל לא מתירים הירקות שנלקטו בשמינית לפני שעשה כיוצא בהם אחרי שעשו כיוצא בהם, וכ"כ החזו"א בשיטת הר"ש בסי' ט' ס"ק ט"ו לפי פירושו בדברי הר"ש, ע' לעיל אות ד'.

ח. והנה הוכחת החזו"א שיש שני סוגי איסור ספיחין עם גדרים שונים הוא משני מקומות:

(א) מדברי הרמב"ם שכתב בפרק ד הלכה ט"ו, ואם זרעו לירק "הואיל ונלקט בשמינית" וכו' מותר, והנה כבר כתב הרמב"ם שם בהלכה ז' שספיחין שנלקטו בשמינית אסורין עד שיעשה כיוצא בו, וע"כ

ספיחין אפילו על דברים שאין להם קדושת שביעית.

ואולי כוונת החזו"א שחוששין לחשודים שימכרו בשוק ספיחין שנלקטו בשביעית ולכן אסרו גם ספיחין שנלקטו בשמינית (וא"כ מאותו סיבה גם יש לגזור שיש קדושת שביעית על ספיחין שיצאו לשמינית), אך צ"ע כיון שלפי רבי מותר לקנות ירק מן השוק אכתי החשודים על השביעית ימכרו ספיחין שנלקטו בשביעית וימכרו אותם ויקנו מהם כיון שרוב הירקות שנמכרים הם בחו"ל (והרמב"ם פסק שספיחין שיצאו לשמינית אסורים וגם דברי רבי שהתיר לקנות ירק מן השוק מיד במוצאי שביעית), ונראה שכוונת החזו"א שאם נתיר ספיחין שיצאו לשמינית יטעו ויחשבו שאפשר להתיר ספיחין שנלקטו בשביעית בשנה שמינית.⁹

י"א. ומצאתי במהרש"ל בפסחים נ"א עמוד ב', שהקשה לשיטת התוס' שם שס"ל שלפי רבי עקיבא שגזרו על ספיחין שיצאו לשמינית משום מראית העין שייסברו שלקטן בשביעית (והוא עובר על ספיחין דאורייתא), שיגזרו ג"כ לחכמים (אע"ג שאיסור ספיחין הוא רק מדרבנן) שיהיה להם חובת ביעור משום מראית העין, ועיי"ש שקושייתו הוא רק על אחר זמן הביעור שהוא אסור באכילה, שהגזירה של מראית העין הוא רק אם יראו שהוא אוכל דבר שאסור באכילה, אבל לא גזרו מראית העין בספיחין שיצאו לשמינית כשיראו שהוא

איסור של ספיחין שנלקטו בשביעית, ומאותו הטעם שלא ילך ויזרע בסתר, ולא מצינו בשום מקום גזירה מיוחדת על ספיחין שיצאו לשמינית, וגם לא מצינו בשום מקום שאיסור ספיחין תלוי בקדושת שביעית, א"כ היה נראה שאין לחדש שגזרו שיש קדושת שביעית על ספיחין שיצאו לשמינית בלי שום ראייה (ורק לפי שיטת החזו"א שיש על ספיחין שיצאו לשמינית גזירה חדשה איכא למימר כשגזרו על ספיחין שיצאו לשמינית איסור ספיחין גזרו עליהם גם קדושת שביעית).

י. והנה החזו"א בסי' ט' ס"ק י"ג כתב שאסרו חכמים ספיחין שיצאו לשמינית שלא ילקוט בשביעית ויטמין לשמינית, ומשום זה גם גזרו על הספיחין קדושת שביעית, ואפילו בכה"ג שאין איסור ספיחין כמו בשדה בור ושדה עכו"ם אפ"ה יש עליהם קדושת שביעית (עד חנוכה), ואולי כוונתו כיון שאיסור ספיחין תלוי בקדושת שביעית, א"כ ע"כ כשגזרו איסור ספיחין בספיחין שיצאו לשמינית ע"כ גזרו גם קדושת שביעית שלא מצינו איסור ספיחין בלי קדושת שביעית, ולכן ס"ל שגזרו גם על ירקות שאין עליהם איסור ספיחין קדושת שביעית, אולם אפילו אם נימא שעיקר איסור תלוי בקדושת שביעית והאיסור ספיחין במוצאי שביעית הוא גזירה חדשה, אכתי י"ל שהגדר של הגזירה חדשה שיש איסור ספיחין בלי קדושת שביעית, וכן ראיתי בספר כתבי מעדני ארץ בפ"ו מ"ד, ונסתפק שם אם מכח הגזירה החדשה יש איסור

9 ולא מסתבר כמו שאמרו שאם נתיר ספיחין שיצאו לשמינית יטעו ויחשבו שאפשר להתיר ספיחין שנלקטו בשביעית בשנה השמינית, א"כ מאותו סיבה יש קדושת שביעית שאם נימא שאין קדושת שביעית על ספיחין שיצאו לשמינית יאמרו ג"כ שספיחין שנלקטו בשביעית ויצאו לשמינית ג"כ אין להם קדושת שביעית, דבשלמא באיסור ספיחין יכולים לטעות ויחשבו שאין איסור אחר שביעית, כמו שלא גזרו על ספיחין שיצאו לשמינית אע"ג שיש עליהם סיבה לגזור שלא ילך ויזרע בסתר, ויחשבו שאיסור ספיחין הוא איסור זמני וגם על ירקות שנלקטו בשביעית אין עליהם איסור ספיחין במוצאי שביעית, אבל לגבי קדושת שביעית למה יחשבו שירקות שנלקטו בשביעית יפקע מהם קדושת שביעית, וכ"כ המהרש"ל בפסחים נ"א ע"ב סברא זו.

וגם אם כוונת החזו"א כמ"ש אכתי יש להעיר מפשטות לשון הרמב"ם (בפ"ד ה"ג) והמלקט אותן מכין אותו מכות מדרות, וא"כ לא יבואו ללקט לצורך שנה שמינית (כמ"ש הר"ש בפ"ה מ"ה לגבי לוף), אולם החזו"א בסי' ט' סק"ד פ"י מלקטן לאוכלן אבל לכאורה אינו לוקה עד שיאכלן, ואכ"מ.

כיוצא בו, היינו משום שאז רבו גידולי השמינית על גידולי שביעית וביטלן, ואע"ג שלא גזרו על הגידולי שמינית ואע"ג ששייך לאסרם כדי שלא ילך ויזרע בסתר, מ"מ נראה שאין זה ראייה שספיחין שיצאו לשמינית הוא גזירה חדשה דאיכא למימר שכדי שלא ילך ויזרע בסתר חז"ל גזרו על "הצומח" בשביעית.

דהנה לכאורה היה נראה שהראב"ד חולק עם הר"ש שס"ל שאם תחילת גידולו היה בשנה ששית אין עליו איסור ספיחין, כיון שהרמב"ם בפרק ד' הלכה ב-ג חולק על הר"ש וס"ל שכיון שלקטתו היה בשנה שביעית יש עליו איסור ספיחין, והראב"ד לא העיר ע"ז ומשמע שהוא מודה לדברי

לא נוהג בהן דין שביעית, ועוד נראה שאם היו גוזרים על ספיחי שביעית שיצאו לשמינית שיהיה להם גם כן קדושת שביעית, לא היה פשיטא ליה (בקושיתו ובתירוצו האחרון) שהוא פטור מביעור אם הגיע זמן הביעור לפני שיעשה כיוצא בהן, וע' בחזו"א שכתב להדיא שספיחין שיצאו לשמינית אם הגיע זמן הביעור בתוך הזמן שיעשו כיוצא בהן, הרי הם חייבין בביעור.¹⁰

ביאור שימת הראב"ד והר"ש בפירושו לתוספתא

י"ב. והנה הראב"ד בפ"ד ה"ו והר"ש בפ"ו מ"ד לפי התוספתא ס"ל שהסיבה שמותר ליקח ירק מן השוק אחר שעשה

10 ואולי י"ל שס"ל להמהרש"ל שחובת ביעור הוא מכח ההפקר של פירות שביעית כמ"ש הר"ש הזקן שפירות נכרי אע"ג שס"ל שאין קנין לעכו"ם, מ"מ פטור מביעור כיון דאתי מכח גברא דלא מצית לאישתעווי דינא בהדיא, וא"כ כיון שספיחין שיצאו לשמינית אין עליהם חובת הפקר כמ"ש החזו"א בסי' ט' ס"ק י"ג א"כ אין עליהם חובת ביעור, אבל המהרש"ל הקשה שיהיה עדיין חובת ביעור משום מראית העין, וע"ז תי' שאין חשש מראית העין שאין חשש איחלופי שיחשוב שירקות שנלקטו בשמינית פטורים מביעור.

(וגם מדברי המהרש"א שם משמע שס"ל שלא גזרו קדושת שביעית על ספיחין שיצאו לשמינית, ועיי"ש שס"ל שספיחי כרוב שיצאו לשמינית מותרין לאחר הביעור, ונראה (וכן פי' בדבר שמואל כוונתו) שסברתו שא"א לגזור על ספיחי כרוב שיצאו לשמינית דין ביעור כשעז זמן הביעור היה מותר ולא היה עליו שום איסור של שביעית, ואם נימא שיש קדושת שביעית על ספיחין שיצאו לשמינית, א"כ היו גוזרין גם על ספיחי כרוב (כמו שגזרו לרבי עקיבא ספיחי כרוב עד שיעשו כיוצא בהן אטו שאר ספיחין) שיש להם קדושת שביעית וממילא היו אסורין גם לאחר הביעור.)

ולענין דינא נראה שאין צריכין לחשוש למ"ש המהרש"ל בתירוצו הראשון שמשום מראית העין אם הגיע זמן הביעור עד שיעשה כיוצא בו הרי הוא חייב בביעור, חדא שהמהרש"ל בעצמו לא ברירא ליה דבר זה שיש חיוב ביעור על ספיחין שיצאו לשמינית, ועוד שהמהרש"ל כתב כן לשיטת התוס' שס"ל לפי רבי עקיבא שהסיבה שספיחין שיצאו לשמינית אסורים הוא משום מראית העין, וא"כ גם לדידן יש לגזור משום מראית העין כשהגיע זמן הביעור, אבל כתבנו לקמן בהערה 12 שיש הרבה ראשונים שסוברים שלפי רבי עקיבא ספיחין שיצאו לשמינית אסורים מעיקר הדין, וא"כ לשיטתם לא מצינו שיש גזירה של מראית העין בספיחי שביעית שיצאו לשמינית, ועוד שלפי רבי שהתיר ליקח ירק מן השוק מיד והתיר להביא פירות חו"ל, וקיי"ל כוותיה, בודאי אין גזירה של מראית העין, ואין חיוב לבער ספיחין שיצאו לשמינית (וגם נראה שכיון שאנו נוהגים להפקיר "ולאכול" אחר זמן הביעור א"כ לא שייך לאסור אחר זמן הביעור ספיחין שיצאו לשמינית משום מראית העין, רק לשיטת הרמב"ם שהפירות אסורים באכילה אחר זמן הביעור י"ל שספיחי שביעית שיצאו לשמינית אסורים משום מראית העין).

ואגב, יש להעיר קצת לשיטת התוס' שספיחי שביעית שיצאו לשמינית אסורים משום מראית העין, ורבי חולק על גזורי הגזירה של מראית העין, וא"כ היה בית דינו צריך להיות גדול בחכמה ובמנין מן הבי"ד ראשון שגזרו על ספיחי שביעית שיצאו לשמינית משום מראית העין, וכפשוטו היה אפשר ללמוד בפ"ו מ"ד שהת"ק ס"ל שאין מביאין ירק מחו"ל לכן ס"ל שאין לקנות ירקות מן השוק שיש חשש של פירות האסורים, ולפי רבי שמותר להביא פירות מחו"ל אין חשש שהפירות שנמצאים בשוק אסורים, וגם אם נימא שאסרו ספיחי שביעית שיצאו לשמינית דילמא אתי למישרי ספיחי שביעית שנלקטו בשביעית, מ"מ עדיין קיים הגזירה לפי רבי כשהוא יודע שהוא ספיחי שביעית שיצאו לשמינית, ורבי רק התיר לקנות ירק מן השוק כיון שיש רוב מפירות חו"ל בשוק, אבל לפי תוס' שכל הגזירה הוא משום מראית העין א"כ לא שייך כל הגזירה אליבא דרבי, וצ"ע.

עוד בשיטת הראב"ד

י"ג. וצריך להבין לשיטת הראב"ד למה בספיחי ששית ע"י שגדל מעט בשנה שביעית הוא אסור אע"ג שרוב גידוליו הוא משנה ששית, ואיסור ספיחין של מה שגדל בשביעית אפילו באלף לא בטל (ולא מסתבר לומר שהכל נאסר כיון שלקטתו היה בשנה שביעית, דבשלמא אם היינו אומרים שאיסור ספיחין תלוי בקדושת שביעית י"ל כמו שחל קדושת שביעית על מה שגדל בשנה ששית כיון שלקטתו הוא בשנה שביעית, א"כ ה"ה שחל איסור ספיחין על מה שגדל בשנה ששית, אבל אם נאמר כמ"ש שספיחין וקדושת שביעית לא תליין אהדדי וכל מה שצמח בשנת השביעית אסור, מסתבר שרק אסרו מה שצמח בשביעית), ובספיחי שביעית שיצאו לשמינית ע"י שגדל רוב בהיתר מבטלין האיסור ספיחין.

ומצאתי כעין זה בשיטת הר"ן בנדרים בסוגיא של גידולין, דהנה בר"ן בדף נ"ח ע"א פ"י המשנה (בשביעית פ"ו מ"ג) בצלים (של ששית) שירדו עליהם גשמים וצמחו אם היו עלין שלהן שחורים אסורים, ופ"י הר"ן שם שמקרקע של שביעית גדלו ולפיכך אסורין (ולא משמע מהן שבעינן שרוב גידולו משביעית, שפ"י הוריקו מותרין שלא גדלו מחמת יניקת הקרקע אלא מחמת אוריא גדלו), וע' בגמ' בדף נ"ט עמוד ב' שהכל נאסר ואפילו החלק שגדל בהיתר, וע' בר"ן שם שפ"י שגידולין מבטלין לעיקר לגמרי כאלו לא היה, לפי שאף העיקר עצמו משתנה דרך גדילתו, והמשנה ממשיכה וכנגדן למוצאי שביעית מותרין, דהיינו אם צמחו עלין שחורים מותרים, וע' בר"ן שם שפ"י משום דבעלין הללו ודאי רבו גידולין על עיקר הבצל (של שביעית) שמעורב בהן, והנה כדי לאסור משמע מהר"ן שאפילו גידול של שהוא אמרינן פנים חדשות באו לכאן והכל אסור, אבל כדי להיתר בעינן שירבו גידולין של היתר, וא"כ י"ל אותו

הרמב"ם בזה, וא"כ משמע שס"ל להראב"ד שאיסור ספיחין וקדושת שביעית תליין אהדדי, וא"כ ע"כ שספיחי שביעית שיצאו לשמינית הוא גזירה חדשה כיון שאין לו קדושת שביעית כיון שלקטתו היה בשנה שמינית.

ונראה שהחזו"א בסי' ט' סק"ג כתב שאם נגמר גידולו בשנה ששית אע"ג שלקטתו היה בשנה ששית אין עליו איסור ספיחין (והוכיח כן מפ"ה מ"ד לוף של ערב שביעית שכנס לשביעית שעוקרין אותו בקרדומות של מתכת, ופ"י הרמב"ם שמירי בנגמר גידולו בשנה ששית, והיינו משום כדי שלא יהיה אסור משום ספיחין, ומוכח מזה שאע"ג שיש לו קדושת שביעית כיון שנלקט בשביעית אין לו איסור ספיחין), וכן משמע מלשון הרמב"ם בפ"ד הב-ג שאסרו רק הצומח מהן בשביעית, וא"כ גם לשיטת הרמב"ם אין הכרח שספיחין וקדושת שביעית תליין אהדדי, וא"כ אפשר לומר שלפי שיטת הראב"ד האיסור של ספיחין שיצאו לשמינית הוא אותו איסור כמו האיסור ספיחין בשנת השביעית ובשניהם גזרו על הצומח בהם שיהיה אסור.

והחזו"א הביא ראיה לשיטתו מדברי הרמב"ם בפ"ד הט"ו ואם זרעו לירק "הואיל ונלקט בשמינית" וכו' מותר, והנה כבר כתב הרמב"ם שספיחין שנלקטו בשמינית אסורין עד שיעשה כיוצא בו בהלכה ז', וע"כ הכוונה שיהיה מותר אחר שעשה כיוצא בו, ואם נימא שכל הספיחין מותרים אחר שעשה כיוצא בו, א"כ אין שום קולא בירק הואיל ונלקט בשמינית, ומוכח מזה שירקות שנלקטו בשביעית אסורים לעולם, וא"כ יש שני סוגי איסורים בספיחין, ספיחין של שביעית וספיחין של מוצאי שביעית, אולם הראב"ד שם חלק על הרמב"ם וס"ל שהוא אסור, מדין הנוטע בשביעית יעקור, וא"כ אין הוכחה לשיטת הראב"ד שספיחין של מוצאי שביעית הוא איסור אחר מספיחין של שביעית.

בתבואה אם לא הגיע לשליש גידולו אין עליו איסור ספיחין כמבואר בר"ש בפרק ט' בסוף משנה א, והיינו משום שאין עיקר השימוש בתבואה אלא בתבואה שגדל שליש לכן לא גזרו על תבואה כשהיא פחות משליש איסור ספיחין (וגם מן התורה אין חשיבות לתבואה פחות משליש אע"ג שהוא ראוי לאכילה, אפ"ה אינן מחויב במעשר, כמבואר בר"ה י"ב ע"ב בתוס' ד"ה התבואה), ולכן לא גזרו איסור ספיחין על דבר קטן שצומח ממנו שאין לו חשיבות לגבי איסור ספיחין, אבל בירקות שאפילו כשהוא קטן יש עליו איסור ספיחין לכן גזרו על הצומח ממנו בשביעית שיהא עליו איסור ספיחין.

ביאור שיטת הרמב"ם

ט"ו. והנה בשיטת הרמב"ם נראה שספיחין שיצאו לשמינית הוא גזירה חדשה, שהרמב"ם משמע שס"ל שספיחין תלוי בקדושת שביעית, שס"ל שגם אם רק גמר גידולו הוא בשנת השביעית יש עליו איסור ספיחין, וע"כ שספיחין שנקלטו בשמינית הוא גזירה חדשה (וע' מ"ש לעיל ע"ז בביאור שיטת הרמב"ם).

וגם החזו"א הביא ראייה לזה מדברי הרמב"ם בפ"ד הט"ו ואם זרעו לירק "הואיל ונלקט בשמינית" וכו' מותר, והנה כבר כתב הרמב"ם שספיחין שנקלטו בשמינית אסורין עד שיעשה כיוצא בו בהלכה ז', וע"כ

סברא לשיטת הרמב"ם שאם סוף גידולו היה בשביעית לחומרא אמרינן שפנים חדשות באין לכאן והכל נאסר, אבל אם סוף גידולו היה בשנת השמינית ותחילת גידולו היה בשנת השביעית, רק אם רוב גידולו היה בהיתר אמרינן שהאיסור ספיחין בטל (ואולי אין זה מדין ביטול ברוב אלא שהאיסור כמאן דליתא ופנים חדשות באו לכאן).

י"ד. ועוד דבר שצריכים להבין לשיטת הרמב"ם, למה בתבואה לגבי איסור ספיחין אזלינן בתר שליש (כמבואר ברמב"ם בפרק ד' הלכה ט' והרמב"ם לא השיג על הרמב"ם), ובירק אוסרים מה שצמח בשביעית (דבשלמא לפי שיטת הרמב"ם בתבואה וירק השיעור הוא אותו שיעור שקובע שנת המעשר, בתבואה אזלינן בתר שליש ובירק אזלינן בתר לקיטה¹¹, ואע"ג שבספיחין שיצאו לשמינית כיון שלקיטתו היה בשנה שמינית יש עליהם קדושת שביעית מ"מ יש עליהם איסור ספיחין, היינו משום שהאיסור של ספיחין שיצאו לשמינית הוא גזירה חדשה לשיטת הרמב"ם, כמ"ש החזו"א), ובירק בתחילת שביעית הגמר גידולו גורם איסור ספיחין ובסוף שמיטה תחילת גידולו גורם האיסור ספיחין, ובתבואה השיעור תמיד אזלינן בתר שליש בין בתחילת שמיטה בין בסוף שמיטה¹².

ונראה ליישב שבירקות יש אפילו לשיעור קטן חשיבות לגבי איסור ספיחין, אבל

11 וגם לפי מ"ש לעיל בשם החזו"א שבירק לגבי איסור ספיחין אזלינן בתר גמר גידולו ובתבואה אזלינן בתר שליש, יש לומר שבירק אם נגמר גידולו בשנה ששית יש לו שם של פרי ששית, ואע"ג שעדיין לא נקבע שנת המעשר שלו עד הלקיטה, היינו לגבי הדין של שנת המעשר, אבל אין לו שם פרי משנת השביעית כיון שלא נגמר גידולו בשנת השביעית, אבל בתבואה כיון שנקבע שנת המעשר שלו, ג"כ נקבע של לו שם של פרי מאותו שנה, ולכן בתבואה אזלינן בתר שליש.

ובספיחין שיצאו לשמינית אע"ג שלפי זה לא היה צריך להיות בירקות איסור ספיחין כיון שגמר גידולם היה בשנת השמינית, אבל כיון שלשיטת הרמב"ם איסור ספיחין במוצאי שביעית הוא גזירה חדשה לק"מ. 12 והנה בכמה ראשונים (המאירי בפסחים נ"א ע"ב, ובחידושי רבינו דוד שם, ובתוס' הרא"ש שם) משמע שס"ל שגם לפי רבי עקיבא שספיחין אסורים מן התורה, בירקות שתחילת גידולו שיצאו לשמינית יש להם איסור ספיחין (ואיסור ספיחין לרבי עקיבא לא תליין בקדושת שביעית), ובמאירי משמע שאסר הצומח בשביעית (ובחידושי רבינו דוד משמע שהאיסור הוא משום שתחילת גידולו היה בשנה שביעית, וע' שם במגיה אות 12), וא"כ אם נאמר שבתבואה ס"ל להמאירי אזלינן בתר שליש כמ"ש הר"ש בפ"ט מ"א, צריך לדעת מה החילוק בין ירקות שכל מה שצמח מהם אסורים בשביעית ובתבואה אזלינן בתר שליש, וי"ל כמ"ש לשיטת הרמב"ם.

שביעית שיצאו לשמינית אפילו לפני חנוכה, יבואו להתיר גם אלו שנלקטו בשביעית, ולכן צריך לחכות עד חנוכה כדי להתיר ספיחי שביעית שנלקטו בשמינית, אבל אם עשו כיוצא בהן רק אחר חנוכה מותר כשיעשה כיוצא בהן דלא אתי למשרי ספיחי שביעית כיון שלא מצוי עיקר האיסור של ספיחין, שאין מצוי ספיחין שנלקטו בשביעית כיון שכבר עבר הרבה זמן מסוף שמיטה, וגם לא צמח ממנו שום דבר בשמיטה ולא אתי לאחלופי בספיחי שביעית ולהתירם.

ולפ"ז לא צריכים לומר שהרמב"ם חולק עם הר"ש בדבר שבמציאות, שלוף מותר משיעשה כיוצא בו, והר"ש כתב בפ"ה מ"ה שבלוף הזמן שעשה כיוצא בו היינו מן הפסח ואילך, ולפי שיטת החזו"א שכל ספיחין שיצאו לשמינית מותרים מחנוכה ואילך א"כ צריך לומר שלוף עושה כיוצא בו לפני חנוכה, שאל"כ הרי הוא מותר מחנוכה ואילך, אבל לפי מ"ש גם הרמב"ם ס"ל שכל ספיחין שיצאו לשמינית אסורים עד שיעשה כיוצא בהם, א"כ אפשר לומר שגם לפי הרמב"ם לוף עושה כיוצא בהם מפסח ואילך, וכל הדין של חנוכה הוא בספיחין שעושין כיוצא בהם לפני חנוכה, והם אסורים עד חנוכה.

ביאור שיטת הריב"א

י"ז. בתוס' ריב"א המובא במגיה של התוס' הרא"ש בפסחים נ"א ע"ב, כתב וז"ל והא דקתני כל הספיחים אסורים חוץ מספיחי כרוב, בספיחים של שביעית שיצאו למוצאי שביעית שגדלו בשביעית ולא נלקטו אלא עד מוצאי שביעית, אליבא דר"ע דסבר דאפילו ספיחין שגדלו לאחר זמן הביעור מן התורה, להכי כשיצאו למוצאי שביעית שאר ספיחין אסורים מדרבנן עד שיעשו כיוצא בהן במקום אחר, שאם נתיר אותו מיד מאן דחזי דאכל להו בתחילת מוצאי שביעית סבר שהן של שביעית שלא יצאו למוצאי שביעית והן אסורים מדאורייתא, שהרי מה הבחנה יש בין מוצאי שביעית לסוף שביעית

הכוונה שיהיה מותר אחר שעשה כיוצא בו, ואם נימא שכל הספיחין מותרים אחר שעשה כיוצא בו, א"כ אין שום קולא בירק הואיל ונלקט בשמינית, ומוכח מזה שירקות שלקטו בשביעית אסורים לעולם, וא"כ יש שני סוגי איסורים בספיחין, ספיחין של שביעית וספיחין של מוצאי שביעית.

והנה מ"ש החזו"א שמכאן יש ראייה שספיחי שביעית אסורים לעולם לפי שיטת הרמב"ם, אולם אכתי איכא לפרש כשיטת מהר"י קורקוס שאפילו ספיחין שנלקטו בשביעית מותרים מחנוכה ואילך, כמ"ש וטעם הדבר שכיון שעיקר האיסור אינו דבר תורה אלא מדברי סופרים ומשום קנס וחשש מפני שלא יזעזע וכו' אין לחוש לכך כיון שאינו נהנה מהם עד חנוכה, עכ"ל, ואפשר לומר שהחילוק בין ספיחין שנלקטו בשביעית לנלקטו בשמינית הוא, שאם נלקטו בשמינית הם מותרים כשיעשה כיוצא בהם אפילו לפני חנוכה, אבל אם נלקטו בשביעית צריך לחכות עד חנוכה.

אולם נראה שהתוס' בפסחים דף נ"א ע"ב בד"ה כל, פירשו הירושלמי בדמאי שספיחין אסורין עד חנוכה בספיחי שביעית שנלקטו בשמינית, שהביאו דברי הירושלמי עם עוד דינים של ספיחי שביעית שנלקטו בשמינית, וכדי להוכיח שגזרו על ספיחי שביעית שנלקטו בשמינית כיון שישברו שלקטן בשביעית, עיי"ש.

ביאור חדש בדעת הרמב"ם

ט"ז. וגם אם נאמר שספיחין שנלקטו בשביעית אסורים לעולם, אכתי יש לדון בדברי החזו"א בסי' ט' ס"ק י"ג שס"ל שיש היתר מיוחד שכל ספיחין שיצאו לשמינית מותרים מחנוכה ואילך אפילו אם לא עשו כיוצא בהם, שאפשר לפרש שהדין של חנוכה הוא שגם ספיחין שעשו כיוצא בהם לפני חנוכה אסורים, כיון שלא עברו שלושה חדשים מסוף שמיטה אכתי מצוי מאותו מין ספיחין שנלקטו בשביעית, ואם יראו שמתירים מן המין הזה הספיחין של

אחר חנוכה, אפילו אם לא עשו כיוצא בהן, ע' לעיל אות ט"ז, אבל דעת הראב"ד בפ"ד ה"ו שאין שום היתר לספיחין שיצאו לשמינית בחנוכה, וכן דעת הר"ש, ע' לעיל אות ז', וכן י"ל לדעת הרמב"ם, ע' לעיל אות ט"ז.

והנה שיטת רוב הראשונים שספיחין שיצאו לשמינית ונלקטו לפני שעשה כיוצא בהם אסורים מדרבנן לעולם, וחולקים על הרמב"ם שהתירן כשיעשו כיוצא בהן:

א. שיטת הר"ש, כן כתב החזו"א בשיטתו, וע' לעיל באריכות באות ז'.

ב. שיטת הרא"ש, ע' לעיל אות ז'.

ג. שיטת הראב"ד, וכ"כ החזו"א לשיטתו בסי' ט' ס"ק ט"ו, וע' גם לעיל אות י"ב, וכן משמע מדבריו.

וא"כ לפי המנהג שלנו שמקילין כמ"ש הר"ש שאין איסור ספיחין אם תחילת גידולו היה בשנה ששית, ואיסור ספיחין אינו תלוי בקדושת שביעית, היה נראה שספיחין שיצאו לשמינית אסורים כמו ספיחין שנלקטו בשביעית, וגדר אחד לשניהם, ע' לעיל אות א', וא"כ אסורים לעולם, וגם אין להם היתר מחנוכה ואילך, כמו ספיחי שביעית שנלקטו בשביעית.¹⁴

וע' לעיל אות ט'-י"א שהארננו בענין אם יש קדושת שביעית בספיחין שיצאו לשמינית כמ"ש החזו"א בסי' ט' ס"ק י"ג, וע' שם בהערה 10 אם יש עליהם איסור אכילה אחר זמן הביעור אפילו אם אין להם קדושת שביעית.

בלקטתן, יאמר הרואה כולן שביעית הן דהא כולהו חדש נינהו וכו', אבל אליבא דרבנן דפליגי על רבי עקיבא לא מצי לאוקמי, דכה"ג שגדלו לאחר הביעור בסוף שביעית אפילו נלקטו בשביעית מותר מדאורייתא, והילכך לכשיצאו למוצאי שביעית אפילו מדרבנן מותר, עכ"ל.

ונראה מ"ש בסוף דבריו שלפי חכמים לא גזרו על ספיחי שביעית שיצאו לשמינית, שהוא גזירה לגזירה, מוכח מזה שספיחין שנלקטו בשביעית וספיחין שנלקטו בשמינית שני דינים אית להו.

ונראה שס"ל שאיסור ספיחין תלוי בקדושת שביעית, וא"כ ספיחין שיצאו לשמינית הוא לא אותו גזירה כמו ספיחין שנלקטו בשביעית, כמ"ש לעיל לפי הרמב"ם, וכן מוכח מדבריו שהדגיש שלפי רבי עקיבא שייך איסור ספיחין אפילו אם גדלו בשביעית אחר זמן הביעור, ולכאורה החידוש הוא משום שס"ל שלאחר זמן הביעור אין קדושת שביעית מן התורה, ולחכמים איסור ספיחין וקדושת שביעית תליין בהדדי, ואפי"ה לרבי עקיבא יש איסור ספיחין, ולכן כתב שלחכמים שאפילו ספיחין שנלקטו בשנת השביעית אחר זמן הביעור כשהגיע זמן הביעור בשנת השמיטה הוא רק אסור מדרבנן¹³, כיון שכל הקדושת שביעית הוא רק מדרבנן, א"כ ספיחין שיצאו לשמינית הוא גזירה לגזירה.

תמצית הדברים

י"ח. החזו"א בסי' ט' ס"ק ט"ו כתב שהרמב"ם התיר ספיחין שיצאו לשמינית



13 צ"ע למה דוקא אם אין קדושת שביעית אחר זמן הביעור חשיב איסור ספיחין במוצאי שביעית כגזירה לגזירה, הלא כל עיקר איסור ספיחין לחכמים הוא רק מדרבנן.

14 ויש לדון לפ"ז שועדי הכשרות צריכים לבדוק אם אין על הפירות איסור ספיחין, שאע"ג שאנחנו פוסקים כרבי שמואל לקנות ירק מיד, היינו משום שמביאין ירק מחו"ל, וכהיום שידוע (וגם אפשר לברר בקלות) איזה ירק בא מחו"ל, אין לנו ההיתר של רבי.

וגם יש לעיין שאע"ג ששיטת הר"ש בפ"ו מ"ד שע"י תלייה אפשר להקל שאין בו איסור ספיחין, אבל י"ל שהרבה ראשונים חולקים עליו וס"ל שאין להתיר רק אם יש רוב היתר בשוק (כמו בשאר איסורים, שהם פירשו ההיתר שמותר לקנות ירק מן השוק משיעשו כיוצא בהם משום שיש "רוב" היתר בשוק, או שפירשו ההיתר משיעשו כיוצא בהם כמ"ש הראב"ד שגידולי שביעית בטלין ברוב גידולי שמינית).

הרב יוסף צבי הלוי הברפלד

בענין קשר תפילין

חלק הראשון של השיעור נאמר כפי הבנת ההמון שצריך דלי"ת ממש, חלק ב' כהבנה האמיתית שצריך קשר המורכב המקובל בארצות אירופה מדור דור. המאמר מיועד לאלו שאבותיהם הלכו בקשר המרובע

הנה מקור הדברים בגמ' עירובין צו. מנחות לב: אמר ר' יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמי' דרב קשר של תפי' הלמ"מ, וברש"י שיהא שם ש' ד' י' נראה עליהן וכו' ודלי"ת נראה בקשר ויו"ד נראה בשל יד כמין רצועה קטנה וראשה כפוף כעין יו"ד.

שבת (סב.) אמר אביי שי"ן של תפי' הלמ"מ ואמר אביי דלי"ת של תפלין הלמ"מ וכן פרש"י בברכות (כג.) ובקשר נראה בקשירתו כמין דלי"ת.

נמצא דלרש"י הדלי"ת הוא הלמ"מ, וצריך שיראה בקשר, והוא לעיכובא.

ז"ל טור או"ח סי' כז: וצריך שיהא נזיו שהוא המקום שנראה כעין דלי"ת לצד חוץ.

ז"ל השו"ע או"ח סי' כ"ז סעי' טו: צריך שיהיה הקשר מאחורי הראש למעלה בעורף. וכו' וצריך שיהא המקום שבקשר שנראה כעין דלי"ת לצד חוץ:

ז"ל הרמב"ם בפ"ג מהל' תפילין ה"א: שמונה הלכות יש במעשה התפלין, כולן הלכה למשה מסיני, ולפיכך כולן מעכבות ואם שינה באחת מהן פסול ומונה שם עד הדבר השמיני, וז"ל "ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דלי"ת".

הנה כל אלו מערכה שלימה המורים לפום ריהטא שצריך להיות דלי"ת דוקא, ולא יעלה עה"ד לעשות קשר אחר.

ויש ליישב: והנה [טרם נבוא לבאר הביאור האמיתי] היה מקום ליישב מנהג אבותינו שהיה להם קשר אחר מדלי"ת ע"פ שיטת התוס' בשבת (דף ס"ב. ד"ה שי"ן) לא גרס דלי"ת של תפי' הלמ"מ רק שי"ן של תפי' הלמ"מ, וכן הוא בתוס' עירובין (צו. ד"ה קשר ועוד כמה מקומות בש"ס) וז"ל ונ' דדלי"ת ויו"ד שברצועות לאו אותיות גמורות הן ולא חשיבי מן השם של וכו', והביאו ראי' ממה דמני בגמ' מגילה רצועות תשמושי קדושה, ולא קדושה עצמה, דבשום מקום לא קראו כי אם קשר של תפלין, עוד ראי' משבת (כח) דהק' והאמר אביי שי"ן וכו' מבואר שהדלי"ת והיו"ד עצמו אינם מהלמ"מ דאל"כ הדרא קול"ד עי"ש. וכן הוא בהרבה ראשונים.

ולדברי התוס' אלו היה מקום וסמך לסייע למנהג קשר המרובע או שאר קשרים, שאין מעכב צורת הקשר, וממילא אין הכרח שיעשו דוקא דלי"ת ידוע.

אך לא כן הדבר דהא אדרבא היא הנותנת, דאם אכן אין זה חמור כהלמ"מ ואינו מעכב, א"כ היה מן הדין לשנות ולבחור הקשר כמין ד' פשוט, דהא כמה אחרונים [המערערים על הקשר המרובע] נוטים לעשות דוקא קשר הדלי"ת, וכאשר ערך המערער על הקשר המרובע.

אך גם זה ליתא אולם כד נעיין בסוגיא דשבת אינו כן, דבאמת גם לתוס' צריך דלי"ת ידוע, והוא לעיכובא.

דהפשט הנכון בהתוס' והראשונים שלא מצריכים דלי"ת מהלמ"מ, היינו שאין זה מדין אות דלי"ת, (דלא נאמר בסיני עוד הלכה שצריך לעשות דלי"ת) אבל מדין קשר של תפי' הלמ"מ,

שע"ז אין שום פלוגתא, גם משום זה צריך קשר ידוע, וכמו שמסרה לנו מרע"ה בסיני, והוא לעיכובא.

והדבר מוכח מגמ' עירובין (צ"ז). עיי"ש בשקו"ט והסביר התו"ח והגרי"ז כיון דאיכא הלכתא בצורת הקשר האיך יהי עשוי ממילא א"א לעשותו בעניבה רק בקשירה לכן הביאו הא דר"נ ונוייהן לבר דהיינו, שצורת הקשר הידועה תהי' לצד חוץ. ומזה מבואר שא"א בסתם קשר והנה אפי' לתוס' דאין הדלי"ת הלמ"מ מ"מ כתבו ונוייהן לבר דאקשר קאי לא הקשר יהי' לחוץ עי"ש.

ובע"כ שתוס' סוברים כהסבר שאר הראשונים ההולכים בשי' התוס' ע"פ הגמ' ברכות (ז). שהקב"ה הראה למשה קשר של תפי' כעין שהראה למשה כלי המשכן ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן וכן תעשו, והיינו ללמדו האיך לעשות.

ובהכרח שאין להם דין כתב מקדושת השם אלא דצריך קשר ידוע, נמצא דלרש"י הקשר דינו כהפרשיות, ולתוס' אין לו דין פרשיות.

ולאור כל הנ"ל לכאורה לא מצאו אבותינו ורבותינו ידיהם ורגליהם בביהמ"ד, האיך נהגו לעשות קשר שאינו דלי"ת, וכאשר עוררו ע"ז.

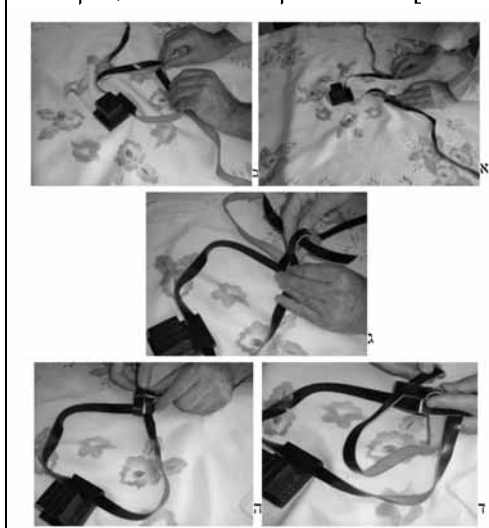
אכן כ"ז ההבנה הנ"ל יוצא לכל לומד בפשטות טרם שעיי' בדברי הב"י, ובכדי להבין דברי הב"י נקדים דברי השמושא רבה (שהב"י מעתיקו בתוך דבריו) ואח"ז נעתיק דברי הב"י, וביאורם, ומזה יובהר ויוודע עיקר יסוד וקבלת אבותינו.

ביאור דברי השימושא רבא

ז"ל שימושא רבא וליצר לי' דמות ד' מעייף תרתי רישין דרצועה בהדי הדדי ומעייל חד בגו חד ורישא דהאי בעופתא דהאי ורישא דהאי בעופתא דהאי ולהוי כמין דל"ת דא"ר יעקב א"ר יוחנן קשר של תפלין הלמ"מ עכ"ל.

תרגום ותיאור טבני

האיך עושה הקשר לשמו"ר: מכפיל שני הראשים של הרצועה ביחד א ומכניס כיפול אחד בכיפול השני ב, לוקח ראש רצועה האחת [הימנית] ומכניס בתוך כיפול השני ג, וכן מכניס



ראש רצועה השנית [השמאלית] בתוך כיפול הראשון ד, ויוצא כמין דל"ת ה.

והרי לפניך קשר המרובע.

הרי לנו ברור דהשמו"ר מפרט לנו היטב האיך לעשות קשר הריבוע, ובכ"ז קורהו דלי"ת כלשונו וליצור להו דמות ד', וכן בסוף ולהוין כמין דלי"ת, ונ"ל דאולי מזה נמשך הלשון בכל הראשונים והפוסקים כמין ד' ר"ל דומה לדלי"ת, ויש לזה סמך רחב בדברי בעה"ע, [גם רש"י במנחות כתב ודלי"ת נראה בקשר ויו"ד נראה בשל יד כמין רצועה קטנה וראשה כפוף כעין יו"ד, ולשון זה מעורר קצת שאינו לגמרי דמות דלי"ת] ואם להשמו"ר היה ניח"ל בזו הדלי"ת מה לנו לחפש הידורים בזה.

ועתה נבאר כמה אופנים שפירשו המפרשים האיך נראית הדלי"ת במרובע.

א. הדלי"ת נראית בקשר עצמו (ג' ריבועים מתוך ד').

ר' ידידי' טיאה וייל, אשל אברהם מבוטשאש, וזהו דעת השמו"ר ודעימה כמבואר לעיל, הסבר נוסף י"ל שהוא כמו ב' דלתי"ן ראשו של זה בצד רגלו של זה, [ויש עושים הקשר באופן שהריבוע הד' שלצד שמאל מהודקת בחוזק, ונראית כמו דלי"ת]. [המהר"ם די לונזאנו פירש הדלית נחשב במספר ד' שיש במרובע].

ב. הדלי"ת נראית ברצועות היוצאות למטה מן הקשר

כן כתב מהרי"ל (תה"ד?), מלבושי יו"ט, אליה רבה, ארצות החיים, תפארת ארי', משנ"ב סי' כ"ז, שייירי כנסת הגדולה, דעת תורה מברעזאן.

ג. הדלית נראה מבפנים

הר"י אסקנדרני [ונתבארו דבריו במקו"א, ודע דאין זה הדלי"ת הנאמר למשה מסיני, אלא בנוסף לדלי"ת מצד חוץ יש עוד צורת דלי"ת מצד פנים. וע"ע מש"כ בזה משם הגאון החסיד ר' אלעזר בריז"ל זצ"ל בקונטרס "קשר תפילין"]



ביאור דברי הבית יוסף

[סוכב על דברי הטור שכ' ויעשנו כמין דלי"ת].

ז"ל הב"י סי' לב, ויעשנו כמין דלית: מדברי רש"י בהקומץ (ל"ה): משמע שלא היתה נראית צורת דלי"ת בקשר אלא לצד חוץ לבד, דאהא דאמר רב נחמן בר יצחק ונוייהן לבר, פירש שהצד של הקשר שנראה בו הדלי"ת יהא נראה מבחוץ, משמע דמצד פנים אינו נראה בו דלי"ת, ועכשיו נהגו לעשות הקשר בענין שהדלי"ת נראית מב' צדדין, ומיהו משמע שאין קפידא בדבר, וז"ל הר"י אסקנדרני ז"ל ויעשנו כמין דלי"ת כן כתב בשימושא רבא והיכי עביד לה דעיף לתרתי רישי דרצועה וכו'. [וכו' ואין המשך הלשון בב"י רק ביאור הדבר כתב בב"י, ואנו נעתיק הלשון כלו].

הרואה יראה בתום לבו שהב"י כתב ע"ד הטור שכתב כמין דלי"ת לשון יחיד, שמשמעו דלי"ת אחת, לזה מביא שמדברי רש"י בהקומץ משמע שלא היתה נראית צורת דלי"ת בקשר אלא לצד חוץ לבדא, לאפוקי מאלו שעושין באיזה אופן שנראית הדלי"ת גם מצד פנים, וממשיך הב"י שעכשיו נהגו לעשות באופן שהדלי"ת נראית מב' צדדין (היינו גם מבפנים), וזה לכאורה לא כמשמעות הטור ולא כדברי רש"י, וע"ז מסיק ומיהו משמע שאין קפידא בדבר, ר"ל שאינו לעיכובא בדבר קל הזה.



א. באופן זה נראה בצד הפנימי צורת שר"ע

א. דלי"ת רק לצד חוץ



ב. דלי"ת גם מצד פנים
(ר"ל לצד העורף ובוה מונעים השו"ע מצד פנים)

והנה כל ת"ח העובר ע"ד הב"י אלו, יבין שמועה שבודאי מדבר הב"י מקשר המרובע, דהא בקשר הדלי"ת, בודאי אין דמות דלי"ת מבפנים, ואם תחשוב דלי"ת הפוכה כדלי"ת, א"כ בכל אופן יש לו דלי"ת מצד פנים, והוא פשוט לכל מעיין גם זולת הראיות החותכות לזה מהמשך דברי הב"י בשם הגאונים האורחות חיים ור"י אסקנדרני ורבינו האי גאון [ואין כאן המקום לפרטם].



והנה זה עדיין לא סוף דבר, שאין זה משקף רק דעת הב"י בלבד, אלא אנו למידים עוד שכן הוא פשוט אצלו ומקורו עוד קדום ביותר, ושאין דעה אחרת כלל בנידון זה, שהרי הב"י העתיק בתוך לשונו כו"כ גאונים קדמונים המתארים האיך לעשות הקשר, השמו"ר, הר"י אסקנדרני, האורחות חיים, רבינו האי גאון, וכל אלו מתארים על הקשר המרובע, כ"ז מעיר אותנו שאופן עשיית הקשר הוא מסורה מדור דור האיך לעשותו ולא עלה ע"ד אחד לשנות ממה שמקובל.

המג"א בסימן כ"ז סקט"ז. כתוב וז"ל: מכאן משמע שאין עושין דל"ת אלא מצד אחד. ודלא כמו שנוהגין קצת לעשות ב' דלתי"ן מב' צדדים. ע"כ.

מבאר דהמג"א מצריך קשר הנהוג קשר המרובע, שא"צ ב' דלתי"ן

פשט המג"א והוא הדרך שהבין הדגו"מ והרעק"א, שהמג"א סובב על קשר כפול בעובי, א' מצד חוץ כלפי הרואה, ב' מצד פנים כלפי העורף [השייך בקשר המרובע שיש עושין אותו ויש נמנעים כנ"ל בביאור דברי הב"י], וע"ז העיר המג"א שמכאן שכ' בשו"ע כמין דלי"ת, משמע שאין עושין קשר כפול, רק מצד אחד. ולדרך זה עורר הדגו"מ שפיר דמאי איכפת ליה למג"א אם יעשה קשר כזה הנראה גם מצד פנים אטו מי גרע. ובیشוב המג"א י"ל דאה"נ דאין בזה שום איסור, אלא שהיו כאלו שהיו מצריכין קשר כזה, [אולי סמכו הענין מדברי הקבלה וזוה"ק ב' דלתי"ן], לזה כ' מג"א דמכאן משמע דאין עושין אלא ד' מצד אחת, ותו לא מדי.

ודע דהוא הפשט הנכון במג"א, כמבואר למעיין בדבריו ובדברי הב"י, שהרי הב"י כבר התחיל עם זה, [בסי' לב, ע"ד הטור שכתב] ויעשנו כמין דלית: מדברי רש"י בהקומץ משמע שלא היתה נראית צורת דלי"ת בקשר אלא לצד חוץ לבד דאהא וכו', ומיהו משמע שאין קפידא בדבר, וז"ל הר"י אסקנדרני וכו' [עיי"ש כ"ד הב"י]. ובודאי שהמג"א לא דיבר דברים סתומים שלא נזכר, אלא על ענין הב' דלתי"ן שנוכר בב"י מדבר, וא"כ מכאן ראי' חותכת

שהמג"א היה לו קשר מרובע, אלא שכ' ע"ד השו"ע שכ' כמין דלי"ת ולא הזכיר ב' דלתינ מב' צדין, משמע שאין עושיין ד' אלא מצד אחד [דלא כר"י אסכנדרני], וכ"ז מחזק ומאשר שאכן המג"א מדבר מקשר המרובע, דאילו היה לו להמג"א קשר הד' לא היה שייך כל דבריו, והוא פשוט מאוד.

זה הפי' הנכון במג"א, ואין לזוז מזה, ומ"מ לומר שהמג"א היה כונתו לשלול הקשר המרובע, שלא היה לו לסתום הדברים, מאחר שאין לנו ידיעה באיזה קשרים יוצאים, ומה לשון הוא מכאן משמע שאין עושיין דלית אלא מצד אחד, דאין בזה שום הבנה לבחור הקשר הדלי"ת, ולשלול המרובע, ועוד דהא גם המרובע יש בו דרך לעשות רק מצד אחד, [עתה יצא לאור ספר פסקי תשובות ח"א, וראיתי שגם הוא טעה בזה בסי' לב אות 563, שכ' דהמ"א כ' שיש נוהגין מרובע, "אלא שדחה מנהג זה והסכים לקשר דלי"ת", ע"כ, וסוף דבריו הם שגגה].

ביאור דברי הרמב"ם

ז"ל הרמב"ם (בפ"ג מהל' תפלין ה"א) ח' הלכות יש במעשה התפלין כולן הללמ"מ ולפיכך כולן מעכבות ואם שינה באחת מהן פסול, ואלו הם שיהיו מרובעות, וכן תפירתן ברובע, ואלכסונון ברובע עד שיהיה להן ארבע זוויות שוות וכו' "ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דל"ת", ובהל' ב' מתחיל לפרט איך עושים וכ' כיצד עושים תפלין של ראש לוקחין עץ מרובע וכו' עיי"ש, ובהי"ג כתב ומכניס רצועה של ראש בתובר [מעברתא] שלה, ומקיף במדת ראשו וקושר קשר "מרובע" כמין דל"ת וקשר זה צריך כל תלמיד חכם ללמדו ואי אפשר להודיע צורתו בכתב אלא בראיית העין, וכו' עכ"ל עיי"ש.

מבאר דהרמב"ם סובר שהקשר הוא המרובע

זהמתבונן בדברי הרמב"ם אלו יראה שהקפיד על קשר ידוע, ומפרט וקושר קשר מרובע, ולא לחנם כתבו. והן אמת שה"מלאכת שמים" כתב דהרמב"ם לא כיון לקשר המרובע אלא שיהא הדלי"ת בצדו מרובע ולא עגול, הנה זה נ"ל מאוד דחוק בלשון הר"ם שכל אות מדוד ושקול אצלו כידוע, והו"ל לפרש ולא עגול, ונוסף לזה הרי לפי הגאונים הנ"ל יוצא קשר מרובע דוקא, ואי הנכון שהרמב"ם לא היה לו קשר זה, ודאי שהיה נזהר לא לכתוב קשר מרובע, אלא ויעשנו ישר ולא בעיגול. גם לפי"ז מנ"ל שמה שהזכיר הר"ם לעיל תפירתן ואלכסונון ברובע, דהפי' מרובע ממש, גם הבית אהרן פי' כן בדעת הרמב"ם, וכ"ז דחוק מאוד וקשה לקבל שגיאה כזה בלשון הפוסק הגדול הנזהר מאוד בדבריו כידוע.



הרב צבי בוקשפן

ברדין זכיית עכו"ם לישראל וישראל לעכו"ם וברדין זכיה ושליחות מעכו"ם לעכו"ם

דמשא"כ שבא לידי שליחות, וז"א כי בניד"ד לזכות ע"י עכו"ם או קטן לישראל אף בקטן דאתי לכלל שליחות לא מועיל ורבינא מודה, ובדברי משפט (סי' קפ"ח) הביא באמת מהשיטמ"ק דרבינא גם בזה פליג ובוזה יישב קושית הלח"מ הנ"ל ע"ש, ובוזה יתיישב קושיתינו על הבאר הגולה, אבל לכאורה אין זה כפשוטו ועיין עוד בזה בדברינו להלן, ואולם כבר תירצה הגר"א שם בשו"ע (סי' כ"ב) דכוונת הרמב"ם "לעולם" היינו לאפוקי מלישנא קמא דרב אשי שם בגמ' (עא,ב) דס"ל דרק בתרומה אין שליחות לעכו"ם ולא בשאר דברים ע"ש].

ובכל אופן ביאר הרמב"ם להדיא טעם דין זה דלא מועיל שיזכה העכו"ם בשביל הישראל דהוא משום דאין העכו"ם ראוי לשליחות, וע"כ כוונתו דזכיה מטעם שליחות ולכן הוא דלא מועיל, ובאמת נלע"ד דאין לדין זה כלל מקור בש"ס, רק ס"ל כן להרמב"ם מדנפשיה כיון דזכיה מטעם שליחות הוא, וכן כתב מפורש להדיא הסמ"ג בהל' מתנה (קסא, ד) שהוסיף על דברים אלו של הרמב"ם הואיל ואינו ראוי לשליחות וע"ז הוסיף "כי זכיה מטעם שליחות" ע"ש, וכ"ה כאן בסמ"ע הנ"ל, וכ"ה באו"ש שם על הרמב"ם, [וע"ש שביאר לשון הרמב"ם הנ"ל "לעולם" שנתקשה בזה הלח"מ וכנ"ל, דבקטן י"ל דאין לו יד אבל עכו"ם דבדעת גמורה יש לו זכיה לעצמו, ע"כ מה שלא זוכה לישראל הוא רק מה"ט דאין לו כלל שליחות וזכיה מטעם שליחות, וכע"ז עיין בדברי משפט הנ"ל (סי' קפ"ח) ושם הוסיף וציין לדברי הרשב"א (קידושין י"ט בד"ה אמר רבא) דאף אי דעת אחרת מקנה היא מדאורייתא, ה"ד כשזוכה קטן לעצמו דנותן דעתו לזכות

א. שו"ע חו"מ (סי' רמ"ג סעיף י"ד) אין אדם זוכה במתנה לחבירו עד שיהא הזוכה גדול ובן דעת כו', אבל העכו"ם אינו זוכה הואיל ואינו ראוי לשליח לעולם, וכשם שאין ישראל נעשה שליח לעכו"ם כך אינו זוכה לעכו"ם ע"כ, והנה סו"ד המחבר דא"א לזכות לעכו"ם, [שאינה מענין הסעיף דמיירי בדיני הזוכה ולא בדיני המקבל והמזוכה], הוא מסוגיית הגמ' פרק איזהו נשך (ב"מ עב,א) ודלא כרבינא שם שהשווהו לקטן דאפשר לזכות לו וכנפסק גם בשו"ע שם להלן (סעיף י"ח), דזה אינו דשאני קטן דאתי לכלל שליחות כשיהיה גדול ומשא"כ עכו"ם ע"ש.

הא דנפסק דא"א לעכו"ם לזכות לישראל

אין לו מקור והוא רק משום דזכיה

מטעם שליחות

ב. ורישא דסיפא דהמחבר שכתב "אבל העכו"ם אינו זוכה הואיל ואינו ראוי לשליח לעולם", היינו שאין העכו"ם יכול להיות הזוכה בשביל הישראל, והוא המשך לרישא דהמחבר בדיני ותנאי הזוכה שיהא גדול ובן דעת ועתה קמ"ל שיהא בן ברית, וכן פירשה הפרישה (ס"ק כ"ד) והסמ"ע (ס"ק כ"ז), ומפורש הוא כן גם בטור ע"ש שהוסיף ז"ל "כך אינו זוכה לישראל", ודברי הטור הם מהרמב"ם (פ"ד מהל' זכיה ה"ו) כמו שכתב הטור עצמו ע"ש, [וצ"ב בדברי הבאר הגולה שציין לסוגיית הגמ' דפרק איזהו נשך הנ"ל דלא כרבינא על דברי המחבר אלו ע"ש וז"א, ואדרבה בזה רבינא לכאורה מודה דלא עדיף מקטן ואף קטן אינו זוכה לגדול כדלהלן שם בשו"ע (סעיף ט"ו), ומה"ט באמת נתקשה שם הלח"מ על הרמב"ם שכתב בביאור דבריו הואיל ואינו ראוי לשליח "לעולם", דלכאורה כוונתו לומר

משא"כ בזוכה הקטן לאחרים דאין נותן כ"כ דעתו לזכות ע"ש]. (וקצת צ"ע על המ"מ שלא העיר על דברים אלו של הרמב"ם מדי.)

להסוברים דזכיה אינה מטעם שליחות נראה דמועיל זכיה עכו"ם לישראל

ג. ולפי"ז יש לדון דלהחולקים הסוברים דזכיה אינה מטעם שליחות, הלא המה הרמב"ן ורשב"א שם בב"מ וכן ברמב"ן קידושין (כג,ב) וברשב"א קידושין (מב,א) ובחי' הריטב"א בהני מקומות ועוד, באמת תועיל זכיה עכו"ם לישראל, דכיון שיש לו יד לזכות לעצמו למה לא יזכה לאחרים כיון דאין זכיה מטעם שליחות, ואף דלענין האי' הנ"ל דהיינו זכיה לישראל לעכו"ם, הוא גמ' מפורשת דלא יועיל ודלא כרבינא וכנ"ל, והא זכיה לאו מטעם שליחות ואעפ"כ אינו מועיל, הנה באמת בחי' הרשב"א שם על הגמ' נתקשה בזה, וביאר דכיון שלא רבייה קרא לזכיה שהעכו"ם יזכה ע"י אחר לית ליה זכיה, דאיזה זכות או שעבוד יש לו לאדם על חבירו שיזכה על ידו, אלא דרחמנא רבייה, וכיון דלא אשכחן דרבייה לנכרי, א"כ לישראל דרבי קרא אית ליה, לעכו"ם דלא רבייה קרא לית ליה יעוש"ד, וזה שייך בזכיה עכו"ם, אבל זכיה לישראל אחר דרבייה קרא למה לא יועיל ע"י נכרי דיש לו יד אי זכיה אינה מטעם שליחות.

וב"ה מצאתי כן להדיא בקצוה"ח (סי' ק"ה סק"א) שכתב נפק"מ אי זכיה מטעם שליחות או לא, לענין נכרי דלא יהיה בתורת זכיה כיון דזכיה אינו אלא מתורת שליחות ע"כ, והא גמ' מפורשת היא דלא מועיל ומה שייך לעשות בזה פלוגתא, אלא כוונתו לענין זכיה עכו"ם לישראל ולא לענין זכיה לישראל לעכו"ם ודוק.

ד. ואגב יש לבאר עוד בענין זה דזכיה מטעם שליחות או לא וכן בהנ"ל לזכות

לעכו"ם או עכו"ם יזכה לישראל, ויש לבאר קודם דין זכיה לקטן וקטן לישראל, והנה לזכות לקטן דמועיל נחלקו ראשונים הנ"ל אי הוא מדאורייתא או לא (אף ללא ענין דעת אחרת מקנה), ולתוס' סנהדרין (סח,ב) וכתובות (יא,א) אינו מדאורייתא כיון דזכיה מטעם שליחות ואין שליחות לקטן ע"ש, אבל הרשב"א ס"ל דזוכה להם מדאורייתא וס"ל דזכיה אינו מטעם שליחות, וטעם הנ"ל שכתב בעכו"ם הא ליתא בקטנים דלהדיא נתרבו בקרא בחלוקת הארץ, [ותוס' ס"ל כהרמב"ן שם בב"מ דע"כ למסקנא מתחרטים מהלימוד והוא באמת רק דרבנן], ואולם הרמב"ן שם בב"מ כתב בזה"ל אבל זכיה לקטן מדאורייתא לית ליה כי היכי דלית ליה שליחות ואע"ג דזכיה לאו מטעם שליחות היא כדאיתא בקידושין ע"כ, ולא ביאר טעם הדברים, והיה אפשר לבאר דבריו עפ"ד הברכת שמואל (קידושין סי' י') דאף אי זכיה לאו מטעם שליחות לא יועיל זכיה לקטן, דיש חסרון דכל דלא מצי עביד לא מצינן לזכות עבורו כמו שיש חסרון זה בשליחות, [ורק אי אמרינן דיש לקטן יד בעצם ורק אין לו זכיה עצמית מפני חסרון דעת כגדול בלא כונה וכעודר בנכסי הגר, א"כ ע"י אחרים שיש להם דעת מועיל דגם הקטן בעצם מצי עביד יעוש"ד]. אבל לשון הרמב"ן לא משמע שהוא מטעם זה אלא דהוא משום דלית ליה שליחות, וצ"ב דהא זכיה אינה מטעם שליחות כדמסיים הרמב"ן גופיה וכנ"ל.

ואולי כוונתו דאחר דחזינן שנתמעט קטן מפרשת שליחות שוב מעצמנו אומרים כן גם בפרשת זכיה וכדתירץ הרשב"א הנ"ל על עכו"ם, וסיים לבסוף אלא אדרבה כיון דאשכחן שחילק הכתוב בין ישראל לנכרי בשליחות ה"ה בזכיה ע"ש, זה ס"ל לרמב"ן גם בקטן לדעתו דליכא לימוד על זכיה לקטן מדאורייתא.

ומאידך בחי' רעק"א שם בכתובות (יא,א) כתב להיפך דאף אי זכיה מטעם שליחות, י"ל דמועיל זכיה לקטן מדאורייתא, דהא

לזכות לישראל, והרמב"ם והמחבר דוקא במתנה אמרו דלא מהני ודוק.

והברוך טעם לא נסתר מהתוס' הנ"ל שכתבו שא"א לזכות לקטן משום זכיה מטעם שליחות אף במציאה ע"ש, דהתם אין לו לקטן יד לזכות לעצמו כלל ומה יועיל זכיית האחר ע"י מיגו כיון שאין כלל כח, והמיגו רק מעביר כח המזוכה להזוכה בשבילו ללא שליחות וידו כידו, אבל לא מייצר כח חדש, ודלא כהאחרונים שהעירו עליו ודוק [ושו"מ בשיעורי ר' שמואל (ב"מ אות קכ"ו) שציין לדברי ר' שלמה איגר (כתובות יא, א) שכתב כהברוך טעם אף בקטן וע"ש מה שכתב בזה ר' שמואל, אבל נראה ברור בסברת הברוך טעם כחילוקינו הנ"ל].

ע"פ היסוד הנ"ל יתבאר דברי החושן

אהרן כס' ק"ד ועוד ישוב על הסמ"ע שם

ו. ובזה יובן תירוץ החושן אהרן (חו"מ סי' ק"ד סעיף ב'), בדפי הרמ"א שם דמועיל זכיית שוטר עכו"ם לזכות לאחד מב' בעלי חוב, ולדעת הסמ"ע שם היינו אפי' בלוה ישראל, ונחלקו עליו שם התומים (סק"ו) והנתיבות (סק"ג) והקצות (סק"ו) דהא אין שליחות וזכיה עכו"ם לישראל ואיך זכה לבעל חוב, וגם בישראל לא הוה מועיל דהוה תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, ורק דמיירי בלוה עכו"ם כדעת העיר שושן שם, דעל דעת זה ירדו לדון כדינו ע"ש, ותירץ החושן אהרן קושיא הב' ע"פ יסוד הפנ"י דמשום אשלד"ע הוא דלא מועיל ובעכו"ם לא שייך זה, וכן הא דאין שליחות לעכו"ם הא כשבע"כ עביד יש שליחות כמו שמחלקין לגבי דין אשלד"ע והביא כן גם מהנוב"י (חו"מ קמא סי' ל"ז) ע"ש, וצ"ע דמ"מ איך זכה אף שיש שליחות ומוכח מיניה דזכיה רק משום שליחות לא מועיל ובמקום שיש שליחות מועילה זכיה.

וגם בלי החשן אהרן י"ל כעין האמרי ברוך הנ"ל, דה"נ בחוב כיון שנחשב לממון המלוה [ולכן ל"צ לדין שלוחו של בעל

דאין שליחות לקטן אינו משום דקליש כחו דקטן, אלא משום דמעשה קטן אינו כלום והעשייה שעשה שליח לית ביה מששא, דאין לו דעת לעשות שליח, אבל היכא דא"צ דעתו כגון בזכיה דא"צ שיעשה מינוי שליחות גם לקטן יש שליחות, וע"ש שבנו ר' שלמה הביא סייעתא מאחיו לדבריו, מדברי הרמב"ם (רפ"ב משלוחין) בטעם אין שליחות לקטן משום דקטן לאו בר דעת הוא ע"ש, [ורק מביא שם שאחיו פקפק על יסוד זה מחצר דקטן דלא מועיל לו כיון דאינו בר שליחות, והרי בחצר א"צ לא מחשבה ולא מעשה, וכבר האריכו בזה האחרונים ואכמ"ל].

ואגב הרמב"ן כתב דזכיה אינה מטעם שליחות "כדמוכח בקידושין" והרשב"א שם בהעתיקו דברי הרמב"ן הוסיף כדאיתא "התם" בקידושין, וכוונתו על הסוגיא שהביא מקודם (בדף מב, א) דהיינו ענין חלוקת הארץ, וכנמצא גם בחי' רשב"א שם בקידושין (מב, א) ע"ש, אבל הרמב"ן שלא נמצא ראייה זו בחידושו שם ואדרבה מדלא כתב מילת "התם" שמ"מ דלא קאי אלא על קידושין כב, ששם באמת בחי' מביא ראייה זו ע"ש, אבל על הראיה הנ"ל (מדף מב) יתרץ כתירוץ הר"ן שם (רפ"ב) ע"ש, ואף שרעק"א הקשה דתירוץ זה מועיל גם להא דפ"ק הנ"ל (כג, ב) ע"ש, אבל הר"ן גופיה הא הוצרך לתירוץ אחר לזה ע"ש וכן י"ל דס"ל לרמב"ן ודוק.

חידוש האמרי ברוך דבמציאה ל"צ לבוא

לזכיה מטעם שליחות ולפי"ז נפק"מ לדינא

בזכיית מציאה ע"י עכו"ם לישראל

ה. ונחזור לעניננו דעכ"פ למשנ"ת שרק משום זכיה מטעם שליחות לא מועיל זכיית עכו"ם לישראל, יוצא נפק"מ לדינא דבמציאה דאיכא לסברת מיגו דזכי נפשיה, שחידש הברוך טעם בהגותו על הנוב"י (תנינא אבהע"ז סי' קי"א), דאז ל"צ לדין זכיה מדין שליחות ואף כשאיכא חסרון שליחות מועיל ע"ש, א"כ יוכל גם עכו"ם

ע"ש, וגם על ראייתו מהירושלמי כבר תרצהו האחרונים עיין במהרי"ט אלגאזי (רפ"ב דבכורות) ובפ"ת שם באהע"ז (ס"ק י"ג) ע"ש.

קושיית האחרונים מהבעה"ת דמוכח מיניה דאין שליחות עכו"ם לעכו"ם

ח. ואולם ראה אחת ועצומה הביאו האחרונים נגד המשאת בנימין בלא לתרצה, והוא מדברי בעה"ת (שער מ"ו ח"ד סי' י') המובא בב"י יו"ד הל' רבית (סי' קס"ט לסעיף י"א) שכתב שם בזה"ל ואם הגוי השואל אינו שם כתוב בספר התרומות בשם ה"ר אשר מלוניל שאינו יכול לזכות לו המשכון ע"י גוי אחר שילוח בו מעות מישראל ברבית בשביל הגוי האחר דאין שליחות וזכייה לגוי כו' ע"כ, והובא דינו ברמ"א שם ובש"ך גופיה שם (ס"ק כ"ט) ע"ש ודוק, והרי להדיא כתב הבעה"ת דאין שליחות וזכייה מעכו"ם לעכו"ם ודלא כהמשאת בנימין, ע"ש בתפארת למשה ובבית מאיר והסכים עמו הגרעק"א בהגהותיו על המ"א וכ"ה שם בחק יעקב ע"ש, והוא באמת תימה עצומה על הש"ך שסותר עצמו לפי"ז, וע"ש ביו"ד במקמ"ח שכתב ליישבה להסוברים דבעינן שלוחו של בעל הממון אבל להחולקים נשאר בקושיא, [ומש"כ המקומ"ח דהש"ך לא ס"ל סברת התוס' דבעינן שלוחו של בעל הממון, הנה בש"ך (סי' קכ"ו ס"ק צ"ט) כתב כן להדיא דבעינן שלוחו של בעל הממון כיסוד התוס' עד שהביאה בפשיטות כחלק מהגמ' ע"ש, וצע"ג על המקומ"ח, וגם דהא שם בחו"מ (סי' רמ"ג) הביאה הש"ך לענין מכירת חמץ וממ"נ סתרי דברי הש"ך אהדדי, ורק בגוף הדברים י"ל דאין המשאת בנימין אזיל נגד היסוד דשלוחו של בעל הממון עפי"ד הנתיבות בסי' קפ"ח דבמכירה א"צ להיות שלוחו של בעל הממון ע"ש, גם הראוני בדברי חיים (אורבך גביית חוב ס' ח') שתירץ דהתם שאני שלא איכפת ליה לאיזה

הממון ע"ש בנתיבות (ק"ה סק"ב), ועיין לשון מהר"ח או"ז (סי' רט"ז) שהרי נכסי ראובן לגבי שמעון ולוי כהפקר הם לפי החוב שחייב להם], ועכ"פ שייך שם בפשיטות ענין זכיה ואין הוא כ"כ חידוש התורה כסברת הרשב"א דודאי יש לו זכות בממון זה, [אף שאין לו זכות באדם הזוכה בשבילן], וא"כ י"ל דלא מיבעיא אי זכיה לאו מטעם שליחות א"כ יסוד החידוש בזכיה שביארה הרשב"א דמה כח זכות יש לו בחבירו, בזה לא שייכי וכתבאר, וא"כ לאו חידוש הוא ושוב מועיל אף לעכו"ם, ועכ"פ עכו"ם ודאי יזכה לישראל, אלא אפי' אי זכיה מטעם שליחות ואין שליחות לעכו"ם, י"ל דהא דזכיה מטעם שליחות נמי נגרם רק מפני חידוש הדבר כביאור הרשב"א וענין זכיה מטעם שליחות מבאר הדבר, אבל באופן שאינו חידוש כהכא וכמשנ"ת ל"צ לדין זכיה מטעם שליחות, ומועיל אף בלא"ה כשעכ"פ הישראל הוא הזוכה, ועכ"פ בדעת הסמ"ע י"ל כן [ועדיין יש להוסיף ולעייין בזה דלא נתבאר כל צרכה].

מחלוקת האחרונים

אם יש שליחות עכו"ם לעכו"ם

ז. ועפי"ד הרשב"א הנ"ל נראה ליישב קושיא גדולה ועצומה של האחרונים שנתקשו על הש"ך, שסותר עצמו, ובעז"ה יתבאר דלא זו שלק"מ אלא שאדרבה דבריו בבי' המקומות הם לשיטתו ויסוד חדא הוא, דהנה בסי' רמ"ג שם בש"ך (סק"ה) כתב ז"ל אבל עכו"ם לעכו"ם נעשה [שליח] ונ"מ לענין מכירות חמץ כ"כ בתשו' משאת בנימין בפשיטות ע"כ, והוא במשאת בנימין (סי' צ"ז), ואולם הב"ש באהע"ז (סי' ה' סק"ט) כתב דהתה"ד חולק עליו ע"ש, אולם הקצוה"ח (ר"ס קפ"ח) כתב שאין ראה מהתה"ד להיפך ואדרבה משמע ממנו כהמ"ב ע"ש וכהערתו כתב גם אמרי ברוך שם על הב"ש, והמ"א (באו"ח סי' תמ"ח סק"ד) הוכיח מהירושלמי נגד המ"ב

נתקשה אי זכיה לא מטעם שליחות, ואולם לפי תירוצו אדרבה אחר יסודו שחידש ע"י תירוצו, א"כ בזכיה לא יועיל אף מעכו"ם לעכו"ם אף דיש שם שליחות, אבל אי עושה שליח ממש יועיל דיש שליחות מעכו"ם לעכו"ם ורק בזכיה נראה די"ל דאף אי משום שליחות הוא לא יועיל ודוק.

לפי"ו יתיישב קושיית האחרונים הנ"ל
מהבעה"ת ואדרבה יש להביא ראיה
מהבעה"ת עצמו דיש שליחות עכו"ם לעכו"ם

י. וא"כ ליכא שום ראיה מדין הבעה"ת דודאי זכיה עכו"ם לעכו"ם א"א, ושפיר אין הש"ך נסתר מהבעה"ת ולא סותר עצמו, ואי משום לשון הבעה"ת שהביאה הב"י בזה"ל דאין שליחות וזכיה לגוי, ומשמע דאף שליחות לית ליה, באמת יעוין בפנים בבעה"ת כלל לא כתב בלשון זה אלא כתב בזה"ל דגוי אין לו זכיה, ושליחות דישאל קעביד אי אחר [היינו אח"כ או כלשון הריטב"א בסוגיא שם בב"מ אי הדר] מקבל המעות מיד הגוי ע"כ, וא"כ אדרבה כתב כדברינו דגוי אין לו זכיה דלא נתרבה לדין זה כלל, והן אמת דאולי מהב"י שהעתיקו אחרת משמע דחולק על המ"ב אבל מהבעה"ת ומדינו אין שום ראיה [וגם א"א כ"כ לדייק לשון הב"י שהכניסה אגב ריהטיה].

ואם כנים אנו בזה נראה דאדרבה ואדרבה בבעה"ת הנ"ל מבואר להדיא כהמשאת בנימין, דמיד אח"כ קא מסיים דאם העכו"ם השואל אומר לישראל המשאל תנהו לפלוני עכו"ם שילוה לי עליו מישאל ברבית וכשתמסרנו בידו מיד אני חייב לך להחזיר המשכון מותר והובא שם בב"י ובש"ך, והוא תמוה מאוד דסוכ"ס כיון שהפלוני עכו"ם לא יכול לזכות לחבירו, מה מועיל הרי יתרבה הריבית על משכון הישראל והוא כערב קבלן ואסור, וכבר נתקשה בזה החו"ד שם (ס"ק ט"ז) ע"ש שפירשה באופן אחר.

נכרי ימכור החמץ ובלבד שיצא מרשותו ולכן ל"צ שלוחו של בעל הממון].

נראה לחלק בין שליחות עכו"ם לעכו"ם
המועיל, לזכיה עכו"ם לעכו"ם
דלא מועיל לבו"ע

ט. ואולם לע"ד לק"מ בהקדמת יסוד חדש והוא, דנראה לכאורה ברור דגם להמ"ב והש"ך דעכו"ם נעשה שליח לחבירו, ה"ד לענין שליחות דכיון ששניהם שווים שאינם בני ברית לא נתמעטו משליחות, אבל לענין זכיה שהעכו"ם יזכה לחבירו ודאי גם המ"ב מודה דא"א דלעולם לא שייך מושג זכיה לעכו"ם הן ע"י ישראל הן ע"י עכו"ם חבירו, והוא מוכרח דהא ה"נ להסוברים דזכיה אינה מטעם שליחות אעפ"כ א"א לישראל לזכות לעכו"ם כמבואר בפרק איזהו נשך (עא,ב), ואף דאין שם חיסרון שליחות דהא זכיה אינה מטעם שליחות, וכבר נתקשה בזה הרשב"א בח"י שם וביאר דכל דלא רבייה קרא בהדיא לזכיה לית ליה, דהא אי לאו קרא הו"א דאין זכין לו לאדם אפי' לישראל, והדין נותן דאיזה זכות או שעבוד יש לו לאדם על חבירו שיזכה על ידו, אלא דרבייה רחמנא ונכרי דלא אשכחן דרבייה רחמנא לית ליה זכיה ע"ש והביאנוהו לעיל, ולפי"ו ודאי ה"ה עכו"ם לעכו"ם סוכ"ס לא ריבתה התורה כח זכיה להמזוכה, ומה הנפק"מ מיהו המזוכה ישראל או עכו"ם אדרבה כל החיסרון הוא במזוכה, ולפי"ו נראה די"ל דה"ה אם זכיה מטעם שליחות ויש שליחות עכו"ם לעכו"ם, מ"מ סוכ"ס זכיה ריבוי התורה הוא ורק יסודה ומהותה מדין שליחות [ועיין קצוה"ח (סי' ק"ה סק"א)] דאין זה סתם אנן סהדי שהיה עושאו שליח רק גזה"כ הוא דמהני ורק הוא כמו שליחות ולא כמו יד], ובמקום שלא ריבתה תורה לא נתרבה, והוא לכאורה דבר מוכרח ומוסכם. ויוצא לפי"ו דהרשב"א הונח לו אי זכיה מטעם שליחות או בשליחות גמורה דלא יועיל כיון דאין שליחות לעכו"ם, ורק

ואולם לדעת המ"ב והש"ך דברי הבעה"ת הם כפשוטן, דאחר שכתב דזכיה לא מהני לעכו"ם סיים דמ"מ שליחות עכו"ם לעכו"ם כן מהני, ולכן אם הגוי השואל את המשכון ציוה לישראל לתתו לעכו"ם אחר ובמסירה זו אתחייב לך התם מותר, דשם ל"צ לדין זכיה דהא הגוי להדיא ציוה שהישראל יתן לשלוחו ומדין שליחות זוכה העכו"ם לחבירו, ואף אם לא נתרבה העכו"ם לזכיה, מדין שלוחו וידו כידו זוכה לו דיש שליחות עכו"ם לעכו"ם, ואף אם לא מינה העכו"ם את חבירו לשליח הרי גילה דעתו להישראל שרוצה בשליחות חבירו העכו"ם, ולמינוי שליחות ל"צ שום קנין אלא סגי בדברים בעלמא כמבואר בחו"מ (סי' קפב ס"א), ואפי' שלא בפניו מבואר בחו"מ (סי' רמ"ד) דאפשר למנות שליח, ועיין צמח צדק (או"ח סי' מ"ו), ואפי' בלתי ידיעתו מבואר שם בחו"מ הנ"ל (סי' רמ"ד) דמהני, וע"ע בזה באבני נזר (חו"מ סי' קלד), ודוק בכ"ז, ומקום הניחו לי להתגדר בעז"ה ליישב בדבר נכון קושית גדולי האחרונים על מאור עינינו הש"ך ז"ל.

"למ"ד אין זכיה לעכו"ם", ונתקשה בה הבית מאיר דכו"ע סברי כן ואין שום חולק, ולמשנת י"ל דכוונת הרמ"א הוא לענין זכיית עכו"ם לעכו"ם, דבזה אין גמ' ואדרבה לדעת התפל"מ ורעק"א בית מאיר וחק יעקב הנ"ל צריך להועיל לדעת המשאת בנימין, ועכ"פ לדין דסברינן זכיה מטעם שליחות ליכא חידוש בענין זכיה ודלא כהרשב"א, ושוב כשאכא שליחות איכא גם זכיה אף בעכו"ם, [ודלא כדעת הש"ך שביארנו דעתו להיפך], וא"כ יהא דין זה תלוי אי זכיה מטעם שליחות או לא, ולכן כתב הרמ"א "למאן דאמר" ודוק.

אבל באמת דע דבפי' רבינו גרשום בבכורות (ג, ב ד"ה ואי בעי תימא) כתב להדיא דמועיל ע"י ישראל לזכות לעכו"ם, ונתקשינו בזה בספרינו פתח דעה שם על הרמ"א (סק"ט), ותירצנוהו ע"פ דברי הכהונת עולם שם דבאמת אין כלל הוכחה מהגמ' דלא אפשר לעשות לעכו"ם ע"ש.

בדין שליחות מומר לעכו"ם

יג. גם בדין זה של שליחות מעכו"ם לעכו"ם, דע דרעק"א חידש (בדרו"ח למס' שבת מערכה ג' אות כ' ובתוס' למשניות גיטין פ"ב מ"ה), דלפי"ז ה"ה דיועיל שליחות מעכו"ם למומר או להיפך, למה שחידש באבן עזר (או"ח סי' קפ"ט) דבעינן רק דומיא דחד צד, ולכן מועיל שליחות מישראל למומר דשוים בישראל אף שאינם שווים במצוות ואינו בן ברית לדעת התוס' בסנהדרין, או עבד כנעני שהוא בן ברית ואינו ישראל ע"ש, ובתשובת ח"ס (או"ח סי' קט"ז) הביאו, ופירכו דעכו"ם לעכו"ם שוו ממש אבל נכרי למומר הא מפלגי בישוב הדבר ושוו בהעדר דהא זה ישראל וזה אינו, ושויוי אינו אלא בהעדר ששניהם נעדר מהם הברית, ואין שיווי העדר משה ההפלק שביניהם ביש והויה ע"ש.

לפי"ז יש לדון בזכיה חצר לעכו"ם

יא. ולמשנת הרי במש"כ בנחלת שבעה (סי' ל') ובמהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ב סי' י"ז) ובעוד פוסקים, לדון שיועיל חצר לעכו"ם אף שמשום שליחות הוא ואין שליחות לעכו"ם, דעכו"ם לעכו"ם יש לו שליחות כדעת המשאת בנימין ע"ש. למשנת יש לדון דבזה מודה המשאת בנימין דא"א, כיון דאין כאן מינוי שליחות ומצד זכיה הוא ולא נתחדש בעכו"ם דיועיל חצירו, ואולי חצר שאני מע"י אחר דשם יש לו זכות ושעבוד בחצר ודוק.

עוד בענין זכיה לעכו"ם

יב. ובסוף דברינו יש להעיר בעצם דין דאין זכיה לעכו"ם שיזכה ישראל לעכו"ם ודלא כרבינא, דע דבשו"ע שם ביו"ד כתב

הרב עמרם בלוי

לעי"נ חברנו היקר הרה"ח ר' ישראל יעקב הולצברג ז"ל
בן יבדלח"ט הרה"ח ר' מאיר יחזקאל הי"ו

בענין תנורא דטחו ביה מיחיא וסוגיא דנ"ט בר נ"ט

א. תמיה בדברי הגמ'

וישוב הראש יוסף והרבינו דוד

חזר והוסק והיינו שאם המדובר על הפת פשיטא דאסור לעולם ועל כרחך הכוונה שהתנור אסור לעולם) ובהמשך הגמ' הקשו דגם לרב קשה מהברייתא ומדוע קאמר רב קדירות דפסח ישברו יעשה היסק וישתמש בו וע"ז תירצו בתי' א' דרב מיירי בשל חרס שאין מועיל היסקן ובברייתא איירי בשל מתכות דכן מועיל ההיסק, ותי' ב' דההיסק מבפנים מועיל ולכך בתנור דברייתא הותר בהיסק משא"כ בקדירות דרב דהיסקן מבחוץ ואינו מועיל ואינו עושה מבפנים דחושש שמא יפקע.

ובפשטות דברי הגמ' תמוהים מאוד דעל רב"א נשארו בתיובתא דשיטתו נוגדת את הברייתא ואילו בדעת רב מתרצים שהברייתא בשל מתכות ורב איירי בחרס וא"כ מדוע בדעת רבא בר אהילאי אין מתרצים תי' זה דהברייתא איירי במתכות ורב"א בשל חרס, ובשלמא לתי' ב' שההיסק מועיל בתנור מבפנים ובכלי אין מועיל מובן הקושיא לרב"א דהרי שיטתו היא גם בתנור שאין מועיל היסק וקשה מהברייתא, אבל לתי' הראשון קשה מדוע לא תירצו כן בדעת רב"א.

ומצאתי להפרי מגדים בספרו ראש יוסף שכתב בקצרה שהגמ' סברה להלכה כתירוצו בתרא לחלק בין תנור לכלי ולכן הקשו על רב"א אבל לתי' קמא באמת מתורץ הקושיא עכ"ד, ולכאורה דבריו תמוהים דאפי' נימא דהגמ' נקטה כתי' ב' אבל מ"מ רב"א הרי יכול לתרץ כתי' א' ומדוע אמרו בלשון תיובתא בעת שבגמ' יש תי' זה בדעת רב ולפי"ז אינו תיובתא כלל וביותר שידוע מש"כ הראשונים דהלשון תיובתא מורה שאין שום תי' כלל והלשון קשיא הוא שיש תירוצו אלא שאינו מסתבר לתרץ כן ולדעת

פסחים דף ל' ע"א אמר רב קדירות בפסח ישברו, ואמאי לשהינהו אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינן, גזירה דילמא אתו למיעבד בהו במינו ושמואל אמר לא ישברו אבל משהי להו לאחר זמנו ועביד בהו בין במינו בין שאינו מינו וכו', ההוא תנורא דטחו ביה טיחיא אסרה רבא בר אהילאי למיכליה לריפתא אפי' במילחא לעולם דילמא אתי למיכליה בכותחא, מיתבייב אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת כולה אסורה מפני הרגל עבירה כיוצא בו אין טשין את התנור באליה ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שיסיק את התנור, הא הוסק התנור מיהא שרי תיובתא דרבא בר אהילאי תיובתא, א"ל רבינא לרב אשי וכי מאחר דאיתותב רבא בר אהילאי אמאי קאמר רב קדירות בפסח ישברו, אמר ליה התם תנור של מתכות הכא בקדירה של חרס, ואיבעית אימא הא והא בשל חרס זה היסקן מבפנים וזה היסקן מבחוץ וכי תימא ה"נ ליעבד להו הסקה מבפנים חייס עליה משום דפקעה עכ"ד הגמ'.

ומבואר דרבא בר אהילאי חידש דתנור שהיה טוח בשומן שהוא בשר אסור לאפות בו פת מחשש שמא ישכח ויאכל את הפת עם כותח ויעבור על איסור בשר וחלב, וע"ז הקשו מהברייתא דמפורש שם שאם הוסק התנור חוזר להכשירו ואפשר לאפות בו ואילו לרבא בר אהילאי אסור לאפות בתנור גם לאחר שהסיקו (ולכאו' יש להקשות מנלן דרב"א אסר התנור דילמא כוונתו היתה על הפת לבד שנאפה קודם שהוסק ונראה דרש"י מדייק זאת בד"ה לעולם כתב אפילו

הראש יוסף היו צריכים לכתוב בלשון קושיא וצ"ע דעת הראש יוסף.

ובאמת שמצאנו לאחד מן הראשונים שכבר נתקשה בקושיא זו מדוע לא תירצו כן בדעת רב"א והוא בחי' רבינו דוד (שרבותינו האחרונים לא זכו להנות מאורו ונתחבטו בקושיא זו כדלהלן) ותי' דרב אמר הלכה כללית ולכך אפשר לומר שדיבר בכלי חרס משא"כ רב"א שהורה מעשה בתנור שהסיקוהו ופסק שאסור לעולם וידעו שהיה של מתכות ובכל זאת אסר ולכן דווקא על רב"א הקשו מהברייתא ונשאר בתיובתא עיי"ש ומתורץ הקושיא בפשיטות שאין כאן מקום לתרץ החילוק בין חרס למתכות.

ב. הוכחה בדברי התוס'

שחולקים על שיטת הרבינו דוד

אולם לכשנעיין בדברי התוס' נוכח שהקושיא במקומה עומדת ואי אפשר לתרץ כדברי הרבינו דוד דהתוס' בע"א בד"ה דילמא הקשו על הא דאמרי' דאסור לאכול הכותח עם הפת שנאפה בתנור שטחו בו שומן והלא הוי נ"ט בר נ"ט דמותר לאוכלו בחלב וכמבואר בחולין קי"א דגים שעלו בקערה מותר לאכלן בכותח כיון דהשומן נתן טעם בתנור והתנור בפת הוי שני נ"ט, והשתא מותר לאכלן בכותח וכתבו התוס' לתרץ עפ"י שיטת רש"י בצנון שחתכו בסכין אסור אע"ג דהוי נ"ט בר נ"ט דמשום חורפא דצנון בלע יותר מדגים ורתחים שבקערה, ולפי"ז דגים שנתבשלו בקדירה אסור לאכלן בכותח שע"י הבישול בולע אפי' נ"ט בר נ"ט וה"נ כשנאפה מחמת חום התנור בולע אף דהוי נ"ט בר נ"ט.

אלא שרש"י מפרש שם פי' נוסף בצנון שחתכו בסכין שאסור לאכלן בכותח משום שהשמנונית קרוש על הסכין ואינו ניכר ולכך הוי נ"ט ראשון שבלע מבשר ממש ולפי"ז דגים שנתבשלו בקערה נמי הוי נ"ט בר נ"ט ומותר והדרא קושיא לדוכתא דהכא הרי הוי נ"ט בר נ"ט וכתבו התוס' בזה"ל ולפי' אחר

שפי' הקונטרס שם וכו' קשה הכא כיון שנתקנה התנור יפה או הוסק פעם אחרת אמאי אסור לאוכלו בכותח, וי"ל דשומן שעל החרס אינו יכול לקנח יפה עכ"ל התוס', וביאור דבריהם דהשומן שנדבק על החרס אינו יכול להתקנח מהתנור משום שנדבק בדופני התנור שהוא של חרס, ובגליון הש"ס להגרע"א מציין מקור לדברי התוס' דהשומן אינו יורד ע"י קינוח מדברי רש"י במועד קטן דף י"ז ע"א רש"י ד"ה ומהניא, (ויש לציין דהרי במו"ק ברש"י לא מוזכר כלל דמיירי בתנור של חרס ודברי רש"י מבוארים בכללות דאף תנור אינו יוצא מידי דופיו לעולם וכו' תוס' בחולין קי"א-ע"ב וא"כ איך מסיק תוס' דרק בחרס אינו מתקנח יפה, ואולי דסתם תנורים שלהם היה מחרס ולכך לא ציינו שם שמייירי בחרס, ועוד אפשר"ל דבמקום שאין נפק"מ באיזה תנור מיירי לא ציינו כלל משום דאין נפק"מ להלכה אבל בדין דיש נפק"מ להלכה כתבו תוס' בפירוש וצ"ב) ולפיכך לא הוי אלא נ"ט ראשון ואסור לאכול הפת מפני שנדבק בו השומן שהיה קרוש על התנור.

ומבואר בתוס' דדווקא תנור דחרס אינו מתקנח השומן אבל שאר התנורים מתקנחים יפה, וכן כתבו בפירוש "דשומן שעל החרס אינו מתקנח" ולפי"ז מבואר להדיא בדברי התוס' דרב"א אסר בתנור של חרס ונמצא בדעת התוס' שא"א לתרץ כהרבינו דוד שידעו דתנורו של רב"א איירי בשל מתכות ולכן א"א לתרץ כמו שתירצו לדעת רב דלתוס' רב"א איירי ע"כ בחרס דאל"כ הוי נ"ט בר"ט, וא"כ הדרא קושית הרבינו דוד לדוכתא מדוע לא תירצו בגמ' דרב"א איירי בשל חרס ולכך אסר לעולם והברייתא מוקי בשל מתכות ולכך ניתר בהיסק.

ג. מהלך האחרונים

ליישב קושית הרבינו דוד

ומצאתי בשלושה מגדולי האחרונים שכתבו כל אחד מדנפשיה לתרץ קושיא זו על פי דברי התוס' שהזכרנו הלא הם הצל"ח

הברייתא במתכות ולא יקשה למה אין מועיל הקינוח משום דנ"ט בר נ"ט אסור אבל לדידן דפסקינן דנ"ט בר נ"ט מותר אי אפשר לאוקמי אלא בחרס ובזה אינו מתקנח יפה.

ד. קושית האחיעזר על מהלך זה וישוב הקושיא

ובשו"ת אחיעזר (ח"ב סי' טו סק"ד) הביא מה שתירץ הצ"ח שרב"א לא יכול לאוקמי במתכות משום שיקשה קושית התוס', והקשה דתי' הצ"ח מובן רק לתי' ב' דהתוס' מדוע לא הוי נ"ט בר נ"ט, אבל לתי' א' בתוס' דהוי כנתבשלו דאסור דנ"ט בר נ"ט א"כ הדרא קושית הצ"ח לדוכתא דהא רב"א יכול לאוקמי הברייתא בשל מתכות ולא קשה מדוע צריך היסק ולא מועיל הקינוח משום דאפי' ע"י קינוח אסור בנתבשלו בנ"ט בר נ"ט וכמו שתי' התוס' לדעת רב"א (והיינו דכל מהלך הצ"ח מובן רק לתי' ב' דהתוס') ועיי"ש מה שכתב לתרץ.

ולפי דברינו דלעיל נראה ליישב קושיית האחיעזר דבאמת הרבינו דוד מתרץ דידעו דתנורו של רב"א היה של מתכות ולכן לא יכלו ליישב כמו רב, אלא שהקשינו ע"ז דבתי' ב' דהתוס' מפרש דהוי של חרס ודלא כהר"ד, והשתא י"ל בדעת הצ"ח והשפ"א (וכן מוכח למעיין היטב בדבריהם) שלתי' הראשון בתוס' לא הוצרכו למהלך שלהם משום שי"ל כמו שכתב הר"ד דידעו דתנורו של רב"א היה בשל מתכות, אבל לתי' ב' דהתוס' שהתנור היה של חרס חוזרת הקושיא למה לא תירצו כרב דהברייתא איירי במתכות, וע"ז תירצו האחרונים שלתי' ב' בתוס' א"א לאוקמי הברייתא במתכות כמשנ"ת, אבל לתי' א' בתוס' באמת אפשר לאוקמי הברייתא במתכות אלא שידעו בבירור דתנורו רב"א היה בשל מתכות, ורק בתי' ב' דתוס' דתנורו של רב"א היתה של חרס בזה כתבו את מהלכם לתרץ, ולפי"ז מה שפי' בדעת רש"י שדווקא רב

והחתם סופר והשפת אמת בחידושם למכילתין שנתכוונו לתירוץ אחד לבאר וליישב קושיא חמורה זו, ותוכן דבריהם הוא דהתוס' הקשו דהוי נ"ט בר נ"ט ותירצו בתירוץ השני דאין מועיל הקינוח בחרס ולפיכך אסור עד שיוסק התנור.

והנה רב סובר דנ"ט בר נ"ט אסור לאוכלו בכותח כמבואר בחולין קי"א אבל בדעת רב"א נקטו התוס' דסובר כשמואל וכדפסקינן להלכה דנ"ט בר נ"ט מותר (דאם סובר כרב לא קשה מידי עיקר קושית התוס' ופשוט) והשתא אם נאמר לתרץ בדעת רב"א דהברייתא דמותר לאכול אחר שהוסק איירי במתכות ורב"א איירי בחרס וכמו שתירצו לרב א"כ תחזור ותיקשי קושית התוס' על הברייתא דמדוע בעינן שיסיק התנור ולא מועיל הקינוח לבד והא הוי נ"ט בר נ"ט שמותר לאכלן בכותח ויועיל הקינוח לבד, ובזה לא נוכל לתרץ כתי' התוס' דאינו מתקנח יפה דהלא רק בחרס אינו מתקנח יפה אבל מתכות מתקנח יפה והוי נ"ט בר נ"ט דמותר לאכלן בכותח ומדוע בעינן היסק בתנור, וע"כ דהברייתא איירי בשל חרס ובזה מתרצים התוס' דלכן בעינן היסק שע"י הקינוח אינו יורד השומן, אבל לרב שסובר דנ"ט בר נ"ט אסור לא קשה כלל קושית התוס' דרב יכול לאוקמא הברייתא במתכות ולא קשה מדוע צריך היסק דהרי סובר לשיטתו דנ"ט בר נ"ט אסור ולכן קודם ההיסק הוי נ"ט בר נ"ט וע"י ההיסק נפלט הטעם לגמרי, אבל לדעת רב"א אי אפשר לתרץ דהברייתא מוקי במתכות והוא איירי בשל חרס משום דיקשה על הברייתא קושית התוס' למה בעינן היסק ולא סגי בקינוח.

ובצל"ח ושפ"א הוסיפו לבאר בזה דברי רש"י שכתב (בד"ה אמר ליה) רב מוקים ליה לההוא דקתני וכו' וכן הוא הלשון בגמ' זבחים דף צ"ה דרב מוקים ליה הכא, ולכאורה תמוה למה דווקא רב מוקים ליה הכא ולפי מה שנתבאר מובן היטב דווקא רב שסובר דנ"ט בר נ"ט אסור יכול לאוקים

ואפשר לומר דהתוס' בקושייתם לא נתכוונו להקשות קושיית הגמ' מדוע אין מועיל היסק התנור אלא מקשים בדרך לא זו אף זו, והיינו דקשה להם עיקר הסוגיא מה טעם האיסור, ולכן התחילו בקינוח שזהו עיקר קושייתם ומוסיפים שגם בהיסק יש גם פעולת הקנוח שאין השומן בעין וכיון שסוברים שקנוח מועיל אין שום נפק"מ בין היסק לקינוח ולפיכך דימו בקושייתם שזה אותו דבר, ואין מובן לא סברת רב"א ולא סברת הברייתא דבעינן היסק ואין מועיל קנוח, ובתירוצם נתחדש להתוס' ביאור הברייתא שהקנוח אין מועיל משום שנדבק בחרס השומן ואינו מתקנח ובדעת רב"א שסובר שהיסק אין מועיל אין התוס' מתרצים כלל משום שאפש"ל שזהו קושיית הגמ' מהברייתא שמוכח שהיסק מוסיף על הקינוח שמוריד השומן ונבלע בדפנות ונעשה נ"ט בר נ"ט, ובקיצור דעיקר קושיית התוס' על הברייתא דעל רב"א ממילא איתותב בגמ', וכשלא הבינו סברת הברייתא דבעינן קינוח היה דומה קינוח להיסק ולכן הקשו בכללות, ובתירוצם שמתורץ הקינוח שוב מובן התיובתא דרב"א דהברייתא כסברת התוס' אבל לרב"א קושיית הגמ' היא כתמיהת הפמ"ג מדוע אין מועיל היסק והא הוי נ"ט בר נ"ט ודו"ק היטב.

ו. תמיה בדברי הפמ"ג וביאור סדר ולשון הנמ'

והשתא נחזור להמשך דברי הפמ"ג דאם היינו אומרים דרב"א סובר כרב דנ"ט בר נ"ט אסור א"כ אין מובן התיובתא דרב"א משום דאפש"ל דהוא סובר כרב דנ"ט בר נ"ט אסור ולפיכך אין מועיל ההיסק והברייתא כשמואל דנ"ט בר נ"ט מותר ולכן מועיל ההיסק ולא קשה מהברייתא דרב תנא ופליג עכ"ד הפמ"ג ונראה דכוונתו דרוצה לבאר מה הכריחם להתוס' דרב"א סובר כשמואל דנ"ט בר נ"ט מותר וקשה ע"ז קושייתו דלעיל, ומדוע לא נאמר דרב"א כרב

מוקים ליה זהו רק לתי' ב' בתוס' אבל בתי' א' לא ודו"ק.

ה. קושיית הפמ"ג בדברי התוס', וביאור דברי התוס'

ובדברי התוס' בסוגיין דן רבינו הפרי מגדים ושדי ביה נרגא וז"ל (במשבצות זהב סי' צז ס"ד) ועיין תוס' פסחים ל' עא ד"ה ודילמא וצ"ע דהא רב"א לעולם אפי' הוסק התנור שיהא מתלבן אסור דסובר אין כלי חרס יוצא מידי דופיו בכך והא הוי נ"ט בר נ"ט ולהתוס' הוקשו דאסורה לעולם משמע אפי' דיעבד ואם היינו אומרים דרב"א כרב סובר דנ"ט בר נ"ט אסור אכתי מה מקשה מברייתא עד שהוסק ברייתא סברי כשמואל דנ"ט בר נ"ט שרי ורב תנא ופליג ורב"א כרב סובר עכ"ל הפמ"ג.

וביאור דברי הפמ"ג שמקשה על תוס' דבקושייתם הקשו מדוע אסר רב"א והא הוי נ"ט בר נ"ט דמותו וע"ז תי' דשומן שעל החרס אינו מתקנח יפה והוי בעין, ותמה הפמ"ג דסברא זו דאינו מתקנח יפה שייך כשעושה קינוח אבל כשמסיק התנור וודאי נשרף הבעין דהשומן ונבלע בדופני החרס וא"כ לא תירצו התוס' כלל על רב"א שאוסר והלא בהיסק אין מתורץ כלל קושייתם ואין מובן מה תי' התוס' לגבי היסק (והמשך דברי הפמ"ג נבאר להלן) ומצאתי דכן הקשה מדנפשיה הקובץ שיעורים על התוס' ונשאר בצ"ע.

ולדידי יש להוסיף ולתמוה על עיקר לשון התוס' בקושייתם שכתבו בזה"ל קשה הכא כיון שנתקנח התנור יפה "או הוסק פעם אחרת" אמאי אסור לאכלו בכותח, ותמוה מה שהוסיפו בקושייתם שקשה מדוע אין מועיל היסק והלא זה הרי קושיית הגמ' על רב"א דבברייתא מוכח שמועיל ההיסק ובתוס' חוזרים על קושיית הגמ', ובהמשך דבריהם אינו מתורץ כלל כמו שתמה הפמ"ג דתי' התוס' מובן על הקינוח ולא על ההיסק.

אפש"ל דעל רב"א לא קשה דסובר כרב והוא תנא ופליג והלא רב עצמו אינו חולק.

ולפי דברים אלו יש לבאר בזה לשון הגמ' שאמרו א"ל רבינא לר' אשי וכי מאחר דאיתותב רב"א אמאי קאמר רב קדירות בפסח ישברו וכו' ולשון הגמ' צריך ביאור רב דהרי רב היה קודם לרב"א וקושיא זו קשה לרב קודם שהיה קשה על רב"א ומה השייכות בזה שהפריכו את רב"א להקשות על רב.

ויתכן לומר דעל רב עצמו אין להקשות משום דרב תנא ופליג ויכול לחלוק על הברייתא אבל רבינא שאל את ר' אשי דאם ידעו שרב חולק על הברייתא ואין לו ישוב על הברייתא אלא שחולק על הברייתא דתנא הוא ופליג א"כ אין שום תיובתא על רב"א דסובר כרב ורב תנא ופליג, ומזה שנשאר בתיובתא על רב"א מוכח שידעו שרב אינו חולק על הברייתא והקשו רק על רב"א (כמשנ"ת בארוכה) וזהו ששאל וכי מאחר דאיתותב רב"א אמאי קאמר רב קדירות בפסח ישברו דמוכח שידעו שרב מתרץ הברייתא בביאור אחר, ולפי"ז אולי אפשר ליישב דברי הגמ' בזבחים וברש"י כאן (שעמדו ע"ז הצל"ח והשפ"א) דרב מוקים ליה הכא ומדוע דווקא רב ולפי"ד י"ל שידעו שרב אינו חולק וממילא אין רב"א יכול לומר שסובר כרב והוא פליג ואתי שפיר היטב בעזהשי"ת.

ונ"ט בר נ"ט אסור וממילא לא קשה קושית התוס' כלל, ומיישב הפמ"ג דהכרח התוס' דסובר כשמואל דאם סובר כרב לא היה קשה כלל התיובתא מהברייתא משום די"ל דהברייתא כשיטת שמואל דנ"ט בר נ"ט מותר ולכך הועיל ההיסק ורב לשיטתו דנ"ט בר נ"ט אסור ולכך לא מועיל ההיסק ונשאר הבליעה אף אחר ההיסק ולא קשה על רב דרב תנא ופליג, וממה שהגמ' נשארה בתיובתא על רב"א מוכח דלמדו דס"ל כשמואל, כן נראה בכוונת הפמ"ג.

ויש לתמוה על דבריו דהלא בגמ' הקשו על רב נמי מהברייתא דההיסק מועיל וקשה מדוע קאמר רב קדירות בפסח ישברו, והשתא נימא כטענת הפמ"ג (אליבא דרב"א) דהברייתא כשמואל דנ"ט בר נ"ט מותר והוא חולק ע"ז דאסור ולכך אין מועיל ההיסק וכיון שרב תנא הוא לא קשה מידי מהברייתא, וא"כ מהו קושית הגמ' על הברייתא מרב ופשוט לתרץ דאף דרב תנא ופליג זהו כשחולק בפירוש אבל אם יש האפשרות ליישב זאת אז אין הכרח לומר דחולק על הברייתא ולכך מתרצים דרב סבר דהברייתא ג"כ קאי לשיטתו, ולפי"ז תמוהים דברי הפמ"ג שרוצה לומר דלא קשה מידי דסובר כרב ורב תנא ופליג, ולכאורה זה שייך לומר כשידוע שרב חולק על הברייתא אבל אם רב מפרש הברייתא באופן שאין חולק עליו כמבואר במסקנת הגמ' האיך



הרב מאיר הכהן שברדון

בחיוב פריעת חוב בלא תביעה

יכופו אותו ב"ד שיפרעם עד שיבוא אותו האחד, ולקתה מידת הדין, אלא ודאי דכופין אותו ב"ד לפרעו, וכתב עליו הב"ח ותימה גדולה וכי משום שהבע"ח במדינת הים יפסיד חובו, יעויי"ש מש"כ, ובקצוה"ח כתב ליישב תמיהת הב"ח אב"י בהחדש לנו חידוש גדול דהא דקיי"ל פריעת בע"ח מצוה אינו אלא כשתבעו המלוה, אבל כל שאינו תובעו אין עליו מצוה לפרוע, ולכן כיון דעכשיו מוטל עליו מצוה לפרוע לזה שתבעו, ולזה שבמדנ"ה עדיין לא הגיע מצוותו אין המצוה המוטל עליו עכשיו נדחית מפני המצוה שיבוא לו אח"כ, ובנתי"מ נחלק על הקצוה"ח דודאי אף שהמלוה שוכח ואינו תובע חייב לפרוע.

ביאור קושיית האחרונים

והנה לכא' התמיהה על הקצוה"ח הוא למה לא הביא ראייה לדינו מהשלטה"ג דמבואר שכל שאינו תובעו אינו צריך לפרוע, ודלא כהנתי"מ, אמנם כד נעייין שפיר יווכח מהשלטה"ג להיפוך דלא כהקצוה"ח, דהרי בשלה"ג מבואר דלכן אין הלוה צריך לפרוע כשאינו תובעו משום דאמרינן דבמתנה ביקש ליתן לו משמע דבלאו האי טעמא כגון בהלואה קטנה או כשהמלוה במדינ"ה דא"א להוכיח ממה שאינו תובע אותו דרצה ליתן לו במתנה, לא אמרי' דאינו צריך לפרוע כל זמן שאינו תובע אותו, כחידושו של הקצוה"ח, ומאידך לא קשה מידי על הנתי"מ דהנתי"מ מיירי דוקא באופן ששכח המלוה לתבוע, אבל באופן דא"א שישכח ודאי נאמר דבמתנה ביקש ליתן לו, וכהשלטה"ג.

ישוב שיטת הקצוה"ח ע"פ הערך שי

ובאמת בערך שי סי' של"ט מבואר חידושו של השלטה"ג דכוונתו לומר דאמרינן שנתן לו במתנה הארכת זמן, שכל

חידושו של השלטה"ג

בב"מ ס"ג ע"ב מבואר בגמ' שהלוה מחבירו מעות ואח"כ מצא הלוה יתרון במעות אם הוא באופן שאין הדעת טועה אינו צריך להחזירם למלוה דאמרינן דבמתנה נתן לו או שנתכוין להחזיר לו גזילה ישנה והבליע לו בחשבון, וכן פסקו בטוש"ע סי' רל"ב סע' ב'.

ובש"ך סק"ב הביא משלטי הגיבורים שאחר כתבו לדין זה כתב בשם ריא"ז דה"ה במלוה לחבירו ואינו תובע הלואתו אין הלוה חייב לשלם לו מאיליו, הואיל ואינו תובע, במתנה ביקש ליתן לו. ע"כ, והניח הש"ך בצ"ע.

והנה לכא' חידושו של השלה"ג הוא דבר נפלא מאוד ותיקון גדול ללווים דמעתה השוכח חובתו או ממי לזה, אין לו לדאוג יותר מדי, שהרי כל זמן שאין הלה תובעו אינו צריך להחזירם.

אמנם יש לנו לדון ולומר דכל זה לא מיירי כי אם באופן שודאי לנו שהמלוה לא שכח מהלואתו כגון בהלואה גדולה וכדו', דאילו שייך לומר דשכח מהלואתו, וכמו שבאמת מצוי בהלואות קטנות ביותר, הרי לא מוכח מידי שבמתנה ביקש ליתן לו, דמה שאינו תובעו אינו אלא מפני שההלואה יצא מזכרונו.

קושיית האחרונים על הקצוה"ח

והנה המהרש"ם במשפט שלום ציין להקצוה"ח והנתי"מ ריש ק"ד ותמה עליהם שלא הזכירו מהשלטה"ג, והוא, דשם בב"י הביא מהגהות מיימוניות דמי שיש עליו חובות ואין לו כדי לפרוע לכולם ובא אחד ותבעו אין הדיין יכול לכופו לפרוע לו, ונחלק עליו הב"י דאטו אם אחד מהבע"ח במדינת הים יפסידו האחרים ולא

תתן שכרו, והרי בלא תבעו יום אחד ודאי לא אמרינן עדיין להשלטה"ג דבמתנה ביקש ליתן לו, דבזמן מועט כזה עדיין לא מוכח מידי, וכמוש"כ בשו"מ סי' נ', ואכן שאר האחרונים הבינו בדברי השלטה"ג כפשוטו שבמתנה גמורה נתנה לו, וכאמור.

ישוב שיטת הקצוה"ח ע"פ שאר

האחרונים

וכדי ליישב שיטת הקצוה"ח דלא תיקשי עליה מהשלטה"ג, נראה לומר דבאמת דינו של הקצוה"ח הוא אמת ויציב דכ"ז שלא תבעו אין לו מצוה לפרוע חובו, אלא דהשלטה"ג כתב חידוש אחר לפי האמת, דבאופן דידעינן שלא שכח המלוה מהלואתו ואעפ"כ אינו תובע אותו ודאי נתנו לו במתנה, ונפק"מ לענין יורשים, דלפי טעמא דהקצוה"ח דליכא מצוה לפרוע בלא תביעה, ודאי אם לאחר מותו יתבעוהו היורשים, בתביעה זו יחול עליה מצוה לפרוע, משא"כ לטעמא דהשלטה"ג דאמרינן דבמתנה נתן לו הרי נמחק חובו לגמרי ולא יתחייב אף בתביעת היורשים.

שיטת הפוסקים בחיובו ליורשים

אלא דבאמת אין דבר זה מוסכם בפוסקים שלא יחוייב בתביעת היורשין לטעמא דהשלטה"ג, דהנה באמר"ב סי' ב' מהל' גביית חוב כתב מפורש דגם לטעמא דהשלטה"ג חייב לפרוע ליורשי המלוה. וכן בתשו' ברית אברהם חו"מ סי' ה' או' ב' הביא מספר בני חיי דלכא"ו אם מת מלוה לא ישלם ליורשיו והביא שם מתשו' לחמי תודה שהשיג עליו דודאי יצטרך לשלם ליורשיו, משום דטוענים ליורשים ששכח האב לתבוע חובו (דזה ברור שאם האב תבע לאחר זמן בטענה ששכח לתבוע הלואתו, דחייב לפרוע, עכ"פ ריא"ז לשיטתו), וכן בשו"ת מהרש"ם יו"ד סי' ט"ו מביא משו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' שצ"ו, ומשו"ת שמש צדקה סי' ז', ומשו"ת מהר"ם אלשיך סי' י"ז, שכתבו בסגנון אחד דחייב לשלם

זמן שאין המלוה תובע אותו הוא מאריך לו זמנו, אבל ודאי שאינו מוחל לו חובתו לגמרי, וכ"ה בנחל יצחק סי' ט', ועפ"ז י"ל דהיא גופא כוונת הקצוה"ח דכל זמן שאינו תובע אותו אמרינן שמאריך לו זמנו וממילא לא רמיא עליה מצוה לפרוע, דהויה כעדיין לא הגיע זמנו לפרוע, ובזה י"ל דאף כשהמלוה נמצא במדינה דליכא שום הוכחה ממה שאינו תובע אותו שמחל לו חובו, דאעפ"כ אינו חייב לפרוע, דאמדינן דעת המלוה שכל זמן שאינו תובע בין באונס בין ברצון יתארך לו זמן הפירעון.

אמנם ביאור זה נראה דחוק מאוד בדברי השלטה"ג דמשמע בדבריו דלגמרי נתן לו ונמחק חובו, ועוד דיעווי"ש בער"ש שכתב כן כדי שלא תקשי על שיטתו שם דהא דאיתא במתני' בב"מ קי"א גבי שכירות פועל דאם לא תבעו השכיר אינו עובר עליו, היינו דאינו עובר על לא תלין, ומשום דכתיב "אתך" דמשמע מדעתך ולא מדעתו, אבל על ביומו תתן שכרו עובר אף כשאין השכיר תובע אותו, וע"ז הוקשה לו דלפי השלטה"ג אם לא תבעו השכיר נאמר דנתנן לו במתנה ולמה עובר על ביומו תתן שכרו, ולפיכך פירש שם דהכוונה הוא שמרחיב לו זמנו, ולכן כיון שאינו מוחל לו השכירות לגמרי אפי' אומר יהא אתך זמן מה עובר על ביומו תתן שכרו, ודבריו צ"ע רב דמפשטות לשון המשנה והשו"ע משמע דאינו עובר כלל אף על ביומו תתן שכרו, וכ"כ בנח"י שם ומביא כן מתשו' עבודת הגרשוני סי' ז' דאף על העשה ג"כ אינו מחוייב, (עיי"ש בנח"י שמביא מדין זה ראייה לשיטת הקצוה"ח דליכא מצוה לפרוע כשאין המלוה תובע אותו), ואף לשיטתו דעובר על ביומו תתן שכרו אף כשאינו תובע אותו עדיין אפשר לפרש בדברי השלטה"ג כפשוטו דנתנם לו לגמרי, ולא קשה מידי אהא דשכיר, דהא שם בשכיר מיירי בלא תבעו בזמנו דהיינו אם שכיר יום זמנו כל הלילה ואם שכיר לילה זמנו כל היום, דאמרינן דכיון שלא תבעו בזמנו אינו עובר על לא תלין אלא על ביומו

שמא מחל לו, ועל זה טענינן ליורשין שלא מחל לו, משא"כ לפי הצד הב' דאמרינן דמעיקרא במתנה נתן לו א"כ ליכא כלל חזקת חיוב, וחוזר הדין דלא טענינן ליורשין להוציא ולא יצטרך לפרוע אף ליורשין.

וכמו"כ יתיישב לפי הצד הב' הטענה דמחילה בלב לא הוי מחילה דהא מחילה אין כאן, מתנה יש כאן, ופשוט.

האחרונים המבארים בהצד השני

והנה יעויין בשו"ת שו"מ מהדו"ק סי' נ' וכתב מפורש בדברי השלטה"ג כהצד הב' דאמרינן דמעיקרא נתנו לו במתנה, אלא דמתמיה שם הרבה על דבריו, יעויי"ש, וכן באבני החושן סי' רל"ב נראה דמפרש כהצד הב', דהוא כתב שם ליישב באו"א דלא תקשי אקצוה"ח דהא דשלטה"ג מיירי במלוה ע"פ דאז אמרינן דבזה שלא תבעו הוכיח דבמתנה נתנו לו, ובקצוה"ח מיירי במלוה בשטר דבזה אמרינן דודאי נתנו לו לשם הלואה ולא לשם מתנה דאילו למתנה נתכוין למה קיבל ממנו שטר, הרי מפורש בדבריו שהבין דאמרי" דמעיקרא לשם מתנה נתנו לו, ולכן כשקיבל ממנו שטר מוכח דלהלואה גמורה נתכוין ולא לשם מתנה, אבל אי נפרש דאח"כ מחלו א"כ מאי שנא אי קיבל ממנו שטר או לא.

ובאמת ביאור זה הוא היותר נראה בלשונו של הרי"א"ז בשלטה"ג "במתנה ביקש ליתן לו", ובפרט שמדמהו להא דמבואר בגמ' כשמצא יתרון במעותיו דאמרינן דבמתנה נתן לו, והרי שם ברור דהכוונה הוא שבשעת ההלואה נתכוין ליתן המותר במתנה, וביותר נראה כן בלשון ריא"ז בב"מ ס"ג (שזכינו כיום ויצא לאור הדפוס) וז"ל ונראה בעיני שכך י"ל נמי באדם שמלוה לחבירו ואינו תובע הלואתו, די"ל ודאי למתנה נתכוין, ואדרבה כ"ש הוא, דהשתא היכא דאיכא למיתלי בטעות אמרינן למתנה נתכוון, והוא בכדי שאין הדעת טועה, גבי הלואה שהדבר ידוע שהוא נותן מדעתו ויכול לתבוע הלואתו ואינו תובע לו

ליורשין ולא אמרינן דמחל האב, עיי"ש באורך.

ובשער המשפט סי' צ"ח או' א' הבין מדברי השלה"ג דלא יחוייב לשלם ליורשין, וכתב שם ג"כ דאינו כן דודאי דחייב לפרוע ליורשין, אלא דכתב כן מטעם אחר, משום דמחילה בלב לא מהני, הרי דכל הפוסקים נקטו דחייב לפרוע ליורשים, וא"כ הדרא קושיין לדוכתא.

המשך הישוב ע"פ הבנת דברי

השלטה"ג

ונראה ליישב בהקדים לחקור בביאור דברי השלה"ג האם כוונתו לומר דבזה שאין המלוה תובע הלואתו אמרינן שמחל לו החוב שהיה חייב לו עד עכשיו, או דלמא כוונתו דבזה שאינו תובע אותו הוא מוכיח שמלכתחילה בשעת ההלואה היתה כוונתו לשם מתנה או השבת גזילה, וכבר לקח אז בחשבון שלא יתבענו בעת הגיע זמן הפירעון.

ונראה דכל הפוסקים הנ"ל הבינו בדברי השלה"ג כהצד הראשון דאמרינן דעכשיו מחל לו חובתו ולכן כתבו דחייב לפרוע ליורשים אי משום טענינן ליורשין, אי משום דמחילה בלב לא מהני, אבל אם נפרש כהצד הב' דמעיקרא נתן לו לשם מתנה נוכל ליישב דאף להיורשים פטור לפרוע.

דהנה המהרש"ם בהגהות משמרת שלום כתב להקשות אהא דטענינן ליורשין לפי הפוסקים הנ"ל, מהא דכתב הש"ך בסי' ע"ב ס"ק קמ"ב דאין טוענין ליורש אלא להחזיק מה שבידו ולא לחייב אפי' שבועה לכשנגדו, ומיישב שם ע"פ מש"כ בחו"ד סי' ק"ס סקי"א דאם מסופקים בפירעון טענינן ליתמי כיון דאיכא חזקת חיוב, ומכ"ש בטענת מחילה שהיא טענה גרועה טענינן גם להוציא.

וא"כ י"ל דכל זה מיושב רק לפי הצד דעכשיו מחל לו דלכן אם מת טענינן ליורשין, דאיכא חזקת חיוב, אלא דאמרינן

בעודו יודע שעוד מעט תשמט הלואתו זה הוכחה ברורה לומר בודאות שנתנם לו במתנה, ושוב לא יועיל מה שיאמר אח"כ דלא נתנם לו, דכבר לא נאמינהו בזה, ולהכי הוצרך ריא"ז לתרץ שכבר תבעו קודם שנת השמיטה.

שיעבודא דר"נ בשאינו תובע

במנחת פיתים חו"מ סי' קכ"ו סע' ד' דן לגבי שיעבודא דר"נ, דהיינו ראובן הלוה לשמעון ושמעון הלוה ללוי דנכסיו של לוי משועבדים לראובן מחמת חובו של שמעון, אם שמעון שתק ולא תבע הלואתו מלוי האם נאמר לפי השלטה"ג דלוי נפטר מחובו ואף ראובן לא יוכל להוציא ממנו בשיעבודא דר"נ, ומסיק שם דכיון דטעמא דהשלטה"ג הוא משום מחילה דבזה לא תבעו אמרינן דמחלו, הרי מבואר בסי' פ"ו דלא מהני מחילתו של שמעון כיון שנכסיו של לוי משועבדים לראובן.

אמנם נראה דלפי מה שנתבאר לעיל דאפשר לפרש בדברי השלטה"ג דמעיקרא במתנה נתן לו, וכמו שי"מ כן באמת א"כ ודאי גם כאן נאמר דנמחק חובו של לוי בזה ששמעון לא תבעו, ולא יוכל ראובן להוציא ממנו, דהרי אמרינן שמעולם לא נתחייב לוי לשמעון, ואין לומר דאף לפירוש זה יוכל ראובן להוציא מלוי, משום דא"א להאמין לשמעון שנתכוון ליתנו לו במתנה כיון שהוא חב לאחרינא, דלכאור' לא מתורת נאמנות אתינן עלה, אלא מוכיחין משתיקתו דודאי אי לאו דנתכוון לשם מתנה לא היה שותק.

במשאל חפץ לחבירו

עוד יש לדון במשאל חפץ לחבירו ולא ביקשו ממנו להחזירו באופן שודאי לנו דלא שכח מזה אם אפשר לדמותו להא דהשלטה"ג ולומר דגם בכאן לא יצטרך השואל להחזיר החפץ.

והנה אף אם נדמה דינו יהיה תלוי לכאור' בין ב' הצדדים בכיבור דברי השלטה"ג,

לא כ"ש דאמרינן למתנה נתכוון ואין הלוה חייב לפרוע מאליו, עכ"ל, משמע דמדמהו ריא"ז ממש להדין המבואר בגמ', ונלמד מק"ו, וכהצד דאמרינן דמיד נתכוון לשם מתנה.

ולפי המתבאר אתי שפיר דלא תקשי אקצוה"ח, דהשלטה"ג בא אחר חידושו של הקצוה"ח, וכוננתו דבאופן דשייך לומר למתנה נתכוון נמחק חובו לגמרי ופטור לפרוע אף ליורשיו דאמרינן מעיקרא למתנה נתכוון, וליכא לא משום טענינן ליורשין ולא משום מחילה בלב, וכמוש"נ.

ביאור המשך דברי ריא"ז בב"מ

והנה הריא"ז בב"מ בהמשך דבריו כתב להקשות על חידושו מהא דאיתא בגיטין ל"ז ע"ב המחזיר חוב לחבירו בשביעית צריך שיאמר לו משמט אני, ואם אמר לו אעפ"כ יקבל הימנו, דמשמע שאע"פ שאין המלוה תובעו יש לו ללוה לשלם, (הריא"ז הבין בכוונת דברי הגמ' דהחוב קיים אף בשביעית אלא שאין המלוה יכול לתבוע. וזהו החידוש בגמ' דכיון שאמר לו משמט אני מותר לו לקבל ממנו אף שמחזיר בזה חובו), ותי' ריא"ז דבגיטין מיירי שתבעו לו כבר קודם שנת השמיטה, ומה שאינו תובע עכשיו מפני שאינו רשאי, ולכן כיון שכבר תבעו ודאי לא נתנם לו במתנה, ע"כ.

דבריו תמוהין לכאור' מאוד דמשמע דאם לא תבעו קודם שנת השמיטה, אמרינן שנתנם לו במתנה, והרי עכשיו עומד המלוה וצווח שמעולם לא נתנם ולא מחלם אלא שאינו רשאי לתובעם מחמת צווי התורה, וכלשונו, משמט אני לך, ואם נפרש דנתכוון ריא"ז ליישב סוגיית הגמ' גם ע"פ חידושו של הקצוה"ח אתי שפיר, דלפי הקצוה"ח אלמלא תבעו פעם אחת לא היה צריך לפרוע החוב אפי' באופן שאין הוכחה מזה שלא תבעו דנתנם לו במתנה, ומשום דליכא מצוה לפרוע בלא תביעה.

ואולי יש לפרש דברי ריא"ז דסבר דמלוה שאינו תובע הלואתו קודם שנת השמיטה

דבשאלה לא יפטר מלהחזיר החפץ כיון דלא מהני ביה מחילה.

במלוה בשטר או על המשכון

עוד נראה לדון בהלוה מעות לחבירו בשטר או על המשכון ולא תבעו, והנה הובא לעיל מהאבני החושן דבמלוה בשטר לא שייך לומר דבמתנה נתנו לו מעיקרא דא"כ למה קיבל ממנו שטר, ונראה דכ"ש הוא בקיבל ממנו משכון, ואף מי שיחלוק בשטר במשכון ודאי יודה, דודאי לא היה מקבל ממנו משכון אם היה מתכוון ליתנו לו במתנה, אמנם להצד דאמרינן דעכשיו מחלו א"כ ה"נ מהני מחילה כמו שפסק רמ"א בסי' רמ"א סע' ב', עיי"ש בש"ך סק"ד ובפת"ת סי' י"ב או' י"ד.

ראוי להזכיר מש"כ בשו"מ דדברי השלטה"ג תמוהין דנתן דבריו לשיעורין דזה ודאי בזמן קצר לא שייך לומר מדלא תבע לו דאטו מוכרח לתבעו, והלא הלוה מוטל עליו לפרעו, ופשיטא דלא יעלה על הדעת שכל שלא יתבעהו בזמן קצר אבדה הלואתו, והרי הלוהו, וא"כ הרי נותן דבריו לשיעורין, עכ"ל, ועיי"ש עוד, וא"כ לפי"ז קשה לכאוי' לסמוך על השלטה"ג ובפרט שכבר הניח הש"ך דבריו בצ"ע.

ועפ"כ פשוט שהכרעת הפסק נתונה ליושבי על מדון.

דלפי הצד דאמרינן דמעיקרא נתנו לו במתנה שייך לומר כן גם בשאלה דמלכתחילה נתכוון לשם מתנה, אבל לפי הצד דאמרינן דלאחר זמן בעת הגיע זמן הפירעון מחלו, י"ל דבשאלה לא יפטר דהרי מבואר ברמ"א סי' רמ"א דלא שייך מחילה בחפץ שביד חבירו.

אלא דאחר העיון היה נראה לומר דלכו"ע יפטר מלהחזירו, דעד כאן לא נחלקו אלא אם שייך להוכיח ממה שאינו תובע דמלכתחילה נתכוון לשם מתנה, או דאין להוכיח כ"כ רק דעכשיו מחלו, אבל זה ברור דבמה שעכשיו אנו צריכין לתלות בכל מה דאפשר בין במתנה בין במחילה, וא"כ בשלמא בהלואה דלא שייך ליתנו לו במתנה אנו תולין במחילה, אבל בשאלה דיכול ליתן לו את החפץ במתנה, ודאי נתלה ונאמר דלאחר זמן נתנו לו במתנה.

אמנם מהשער המשפט שהקשה על השלטה"ג דמחילה בלב לא מהני יש להוכיח דתולין אנו במחילה דוקא, דלכאוי' דבריו תמוהין. דלמה לא נאמר דבזה שלא תבעו מוכח שמחלו באופן המועיל, והוא ע"י מחילה בפה, אלא ודאי דהבין השעה"מ דאין אנו תולין שאמר כלום, אלא אמרינן דלא איכפת ליה ואינו צריך שיפרע לו, וממילא הויא מחילה, וא"כ לפי"ז ודאי דלא נתלה כמו"כ שנתנו לו במתנה, וחזר הדין



לשון חכמים

הרב יוסף חיים מורחי

להתעטף בציצית

סובב והולך על מה שפסק רבנו יוסף חיים בספרו "בן איש חי" (בא"ח בראשית ב): יברך "להתעטף בציצית" בשב"א תחת בי"ת ולא בפת"ח. עכ"ל.

הנה, בנידון זה נשאו ונתנו כבר רבים ונכבדים, ובדורות האחרונים אולי בתר ליקוטי פוסקים, זה אומר רוב הפוסקים כדידן, וזה אומר רוב הפוסקים כדידן [והזכרתים אחת אל אחת, אחד מהם לא נחס'ר¹], ולא ראיתי לאחד מהם שיכנס לעובי הקורה וינתח ויסביר את טעמי הדברים של הקדמונים, הן ע"פ הפשט וההקדוק והן ע"פ הסוד, כי אם זעיר פה וזעיר שם ורובם מדין דחיק ואתי מרחיק.² על כן אמרתי אל לבי לתור אחר דעותיהם של הקדמונים ולפשפש ולמשמש בהם, אל המחנה האחת ודחה'ו והיה המחנה הנשאר לפליטה, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

תחילה וראש הודיע נאמנה כי רבים מן הפוסקים הביאו דברי האומרים כך ודברי האומרים כך ללא הכרע, כמו המגן אברהם (סימן ח סק"ז), פרי מגדים, באר היטב (שם סק"ה), הג"ר יצחק גאטיניו בספרו יצחק ירנן (דף יח ע"א) [אלא שמשלשנו נראה שדעתו נוטה לומר בשו"א, וכן הבין הגר"י פאלאג'י בספרו יפה ללב ח"א סימן ח אות יב, ע"ש], בעל חוות יאיר בספרו מקור חיים הנד"מ מכת"י, ליקוטי מהרי"ח (דף טו ע"א), הג"ר יעקב רקח בספרו שערי תפילה (דיני ציצית אות ח, דף ח ע"א) [אלא שמשלשנו נראה שדעתו נוטה לומר בשו"א, ע"ש], סידור הגאונים והמקובלים (סדר עטיפת הטלית, אור הבהיר סעיף א, דף קכב), ובספרו מאורות המצות (פרק ראשון סימן ב דף כד), ע"ש. ברם, דבר ברור הוא שהמנהג הקדמון קודם הלבוש היה לומר "להתעטף בציצית" בשו"א, וכבר נשאל בזה הג"ר יצחק מ"י אב"ד בגרמניה (עיין להלן הערה 5) בשו"ת יפה נוף (חאו"ח סימן ב) - יובאו דבריו להלן - ולאחר שהשיב סיים: "אבל לפי ששמעתי כל רבותי אומרים בשב"א, חזרתי למצוא טעם למנהגם". וכן נראה מלשון הלבוש ושאר הפוסקים בתקופה שאחריו אשר יוזכרו להלן בס"ד. על כן, תחילה נביא את דעת 'המשנים' מהנהוג, ונברר את דבריהם.

1 בכל זאת יש לציין לשני מאמרים נפלאים אשר יוחדו לנושא זה, הרה"ג יחיאל אברהם זילבר בספרו בירור הלכה תליתאה (או"ח סימן ח), והרה"ג יחיאל גולדהבר שליט"א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה טז גליון א עמוד קה). ועיין עוד בספר מאסף לכל המחנות (סימן ח ס"ק לב), והלכה ברורה (ח"א סימן ח אות טו, עמ' קנג-קנד), ובספר ציצית הלכה למעשה (פרק ח סעיף ו, דף קמד).

2 לבד מאחד ומיוחד, הרה"ג דוד יצחקי שליט"א, שזה עתה ראיתי את תגובתו בקובץ בית אהרן וישראל (שבט תשס"א, שנה טז גליון ג עמ' קיז) ובארשנו רעננה על "מור וקציעה - ליקוטים" אשר בסוף ספר לוח ארש (עמוד שעז), אשר נחית לעומק הענין ומיישב בטוטו"ד, עיין שם ולהלן. ואף שזכיתי בס"ד לתרץ וליישב ככל דבריו, מ"מ לו משפט הבכורה, ברם הוספתי נופך לדבריו.

א. הנה, הראשון שנשא ונתן בזה הוא הג"ר מרדכי יפה בעל הלבוש (ריש סימן ח) שכתב וז"ל: שמעתי יש מדקדקין ללא צורך לפתוח הבי"ת ד"בציצית" ואומרים "להתעטף בציצית" בפת"ח תחת הבי"ת. וטעמם הוא, שאם היתה המלה באמצע הענין, היו אומרים "בציצית" בשו"א תחת הבי"ת, כמו דכתיב [יחזקאל ח, ג]: "ויקחנו בציצית ראשי", אבל כיון שהוא מלה שבסוף הברכה והיא מוכרת[ת] אומרים "בציצית" בפת"ח. ואני אומר דטעות גמור הוא בידם, בין מצד דקדוק הלשון בין מצד הדין. אשר מצד דקדוק הלשון, הוא ידוע לכל מתחיל במלאכת הדקדוק שאין קפידא לקרות בשו"א או בפת"ח, כי כן מצינו הרבה פסוקים בסוף פסוק בדוגמת מלה זו וכיוצא בה, קצתם בפת"ח וקצתם בשו"א, כתיב [ישעיה ג, ה]: "ירהבו נער בִּזְקֵן" בפת"ח תחת הבי"ת, והוא באמצע הפסוק בלא אתנחתא ולא סוף פסוק, וכתיב [ויקרא יג, כט]: "כי יהיה בו נגע בראש או בִּזְקֵן", שהוא סוף פסוק ונקוד הבי"ת בשו"א, וכן הרבה, הרי שאין קפידא בדבר. אמנם, אני אומר שגם מצד הדין הוא טעות גמור, וזה כי כבר ידעת כי פת"ח תחת הבי"ת בזה המלה וכיוצא בה, הוא מורה על דבר הפשוט ומבורר וניכר באיזה הוא מדבר, כמו שפירש רש"י בפרשת חיי שרה על פסוק [בראשית כד, כז]: "אנכי בדרך נחני" וגו', ע"ש. ואם כן, כשמברכין "בציצית" בפת"ח, על כרחך פירושו גם כן בציצית המיוחדות והמבוררות, והיינו תכלת שהוא עיקר מצות הציצית אם הוא בנמצא. ואם כן, בזמן הזה שאין תכלת נמצא, המברך "בציצית" בפת"ח הרי זו ברכת שוא ושקר, שהוא כאילו הוא אומר להתעטף בציצית של תכלת ושהוא מקיים המצוה עכשיו ומתעטף בתכלת שהוא מצוה מן המובחר, וזה שקר. לפיכך, טוב יותר לומר בציצית בשו"א, שפירושו בציצית כל דהוא, כלומר, אעפ"י שאין בידי לקיים המצוה מן המובחר, מ"מ מצות ציצית אני מקיים. על כן אני אומר המברך "בציצית" בפת"ח, טעות גמור הוא. עכ"ל.

שיטת הסוברים בפתח:

ב. ברם הרבה מגדולי אשכנז אחריו כתבו להשיב על דבריו, הראשון הלא הוא הגאון בעל בית חדש (סימן כד אות ג) שכתב בזה"ל: ובזוהר פרשת שלח לך (דף קעה ע"א) פירש הא דכתיב "וראייתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'", הכי קאמר, וראיתם אותו פתיל תכלת דדומה לים וים לרקיע ורקיע לכסא הכבוד, ודא כרסייא דדיינין ביה דיני נפשות, דא רצועא דאבוי לאלקי ביה ברא. האי כסא הכבוד עביד לבר-נש למיהך בארח מישר ודאי, דכולא אית לדחלא מהאי אתר למיהך במישר, וזהו "וזכרתם את כל מצות ה'" יגרום לכונן למיהוי תבין לפולחנא דיילי תדיר וכו'. ועוד האריך. ולפי זה צריך לומר "להתעטף בציצית" בפת"ח תחת הבי"ת, להורות על עיקר המצוה שהיא פתיל תכלת, שעל ידו יזכרו כל מצוות ה'. גם על פי הדקדוק צריך לומר פת"ח. עכ"ל. וכ"כ בעטרת זקנים (סימן כד).

וכן הגאון יעב"ץ במור וקציעה (סימן ח', דף כד מהדורת מכון ירושלים) לאחר שהביא דברי הלבוש הנ"ל שצ"ל בשו"א, כתב בזה"ל: איני רואה הכרח להטעות הדווקנים האומרים "בציצית" בפת"ח, אדרבה נראה שטוב ויפה הוא, להיותו מורה על ה"א הידיעה, כדי להבדיל בין ציצית זו של מצוה ובין שאר דברים שנקראין ג"כ ציצית בשתוף השם, כמו: "בציצית ראשי", וכן זולת זה, מה שאינו של מצוה. עכ"ל. וכ"כ בסידורו שצ"ל בפתח בלי ספק. ועיין בארשנו רעננה על "מור וקציעה - ליקוטים" אשר בסוף ספר לוח ארש (עמוד שעז).

והאמת כי כבר הקדימם בזה הג"ר יצחק מִזֵּיא בשו"ת יפה נוף (תאו"ח סימן ב) שנשאל בנידון דידן והשיב בתחילת דבריו בזה"ל: ויש אומרים דיש לומר בפת"ח, דפת"ח בראש התיבה משמשת במקום ה' הידוע, כמו [בראשית כח, יא]: "ויפגע בִּמְקוֹם" דפרשת ויצא. וכן רוצה לומר הכא נמי בציצית הידועים הנזכרים בתורה, "ועשו להם ציצית" [במדבר טו, לח],

לאפוקי "בְּצִיצִית" בשב"א יש במשמע כמה מיני ציצית שאינם של מצוה, כמו [יחזקאל ח, ג]: "ויקחני בְּצִיצִית ראשי" וכהאי גוונא ולא ציצית של מצוה. וכן בהדיא ברש"י פרשת משפטים [שמות כב, יט] גבי "זוכה לאלהים יחרם" וכו', ע"ש. עכ"ל ועיין שם שחזר בו וכדלהלן. הרי שכלל בדבריו את שני ההסברים הנ"ל בדברי הב"ח והגיעב"ץ.

הסבר שלישי מצינו בדברי תלמידו המובהק של הלבוש המדקדק העצום רבי שבתי סופר בסידורו (הקדמה פרטית סימן ג, עמ' 65 בנד"מ) שכתב בזה"ל: כשמתעטף בטלית גדול שמברכין עליו "להתעטף בציצית" צריך לקרות ב"ת "בציצית" בפת"ח, כי הפת"ח מורה על ה"א הידיעה, כמבואר בהקדמה הכללית פרק ד' (עמ' 37 בנד"מ) והוא כמו בהציצית, והידיעה קאי על הציצית הכשרים עפ"י הדינים, כגון טווייה ושזירה לשמן ושאר הדינים המבוארים בפוסקים. ולא על התכלת שכתבו קצת מהאחרונים, שאין לומר בציצית בפת"ח הבי"ת מפני שאין לנו עכשיו תכלת, וזה מבואר למשכיל. והובאו דבריו בקצרה בספר אור חדש (כלל כז, ברכת טלית גדול, דף מח ע"א; עמ' קל בנדפס מחדש): ומ"ו הרש"ס ז"ל האריך בדברים של טעם שיש לקרות בציצית בפתח תחת הבי"ת, וכן נראה, כי רוב ברכות מצינו ב"ל [-בלשון] ידוע נמי, "על המילה" "על השחיטה" "נותן התורה", וכיוצא בהן הרבה. עכ"ל. וכן מובאים דברי הרש"ס ביתר ביאור בסידור של"ה (הלכות ציצית דף יח ע"ב, אמשטרדם תע"ז, ובדפוס דידן עמ' 30; הובא בליקוטי מהרש"ס סימן ז, ח"ג עמ' סא) בזה"ל: מצאתי בכתבי מהר"ר שבתי סופר מפרעמיסלא דיש לומר "בציצית" בפת"ח הבי"ת לא בשו"א, ואין זה תלוי בענין סמיכות והפסק, רק להורות על ה"א הידיעה, כי הנה כתיב "בגאות הים" (תהלים פט, י) מלת "בגאות" דבוקה למלת "הים" והבי"ת נקודה בשו"א, ובפסוק "דברו בגאות" (תהלים יז, י) מלת "בגאות" בסוף פסוק והבי"ת בשו"א, כי אינה לידיעה, והרבה כאלה. ובמלת "בציצית" תנקד הבי"ת בפת"ח להורות על ה"א הידיעה, רוצה לומר בהציצית הכשרות ע"פ הדין. שאעפ"י אין לנו תכלת, מ"מ צריך להזהר בהרבה פרטי דינים, כמו שארז"ל [מנחות לח ע"א]: אין תכלת מעכב את הלבן כו'. ואם תנקד "בציצית" הבי"ת בשו"א, משמע בציצית כל דהו אפילו אינם כשרים, לכך יש לקרות בפת"ח ואין לשנות. עכ"ל. וכן כתב הב"ח ולחם חמודות³, וכן ראוי לקרות. עכ"ל סידור השל"ה.

וכן נכתב בהקדמה לסידור "דרך שיח השדה" לר"ע ובנו ר"א מוילנא (ברלין תע"ג; נדפס מחדש זה עתה, ומובא בסוף הסידור סימן כא, דף צה) שצ"ל "בציצית" הבי"ת בפתח, כמו שכתוב באור חדש והסכימו עמו כמה גאוני עולם. ע"ש.

וכן כתב בסידור עבודת ישראל (דף 55) והוסיף בסוף דבריו: וכמו שאין אומרים 'לישב בְּסוּכָה' אלא "בְּסוּכָה" בפת"ח, רוצה לומר, בסוכה העשויה לשם מצוה. עכ"ל ע"ש. וכ"כ בעיון תפילה שבסידור אוצר התפילות (ח"א דף מג ע"ב), ע"ש.

וכן הרז"ה בספרו יסוד הנקוד (דף יז, שער השוא יסוד ל) הרבה לסתור דברי הלבוש, וכיון שספרו אינו מצוי ביד כל מן הראוי להעתיק דבריו, וז"ל: ואגב חורפיה לא נחית לדקדק היטב, וכבוד הרב במקומו מונח, דלכאורה דבריו סותרין זה את זה, שמצד הדקדוק אמר שאין קפידא בדבר לקרות בשו"א או בפת"ח, ומצד הדין אמר שהפת"ח יורה על ה"א הידיעה, הרי דאיכא קפידא טובא. וליכא למימר דהכי קאמר, כאשר אין הפת"ח מורה על ה"א הידיעה אזי אין קפידא בדבר לקרות בפת"ח או בשו"א, דא"כ היכי רצה להוכיח מצד

3 היינו הדברי חמודות לבעל תוספות יו"ט (אשר מתחילה נקרא "לחם חמודות"), וכן נמשכו אחריו בספר ליקוטי מהרי"ח (דף טו ע"א) ובספר "ציצית הלכה פסוקה" למנותו בין אלו הסוברים לברך בפת"ח - וזו טעות גמורה, שהרי הביא את לשון הלבוש בשתיקה (עיין להלן אות ה). וכמו שהעיר לנכון בספר בירור הלכה תליתאה (או"ח סימן ח, דף כ).

הדין שהאומר "בְּצִיצִית" בפת"ח הרי זה ברכת שוא ושקר, כיון דאין קפידא בדבר. גם מה שאמר שיותר נכון לומר "בְּצִיצִית" בשו"א שפירושו בציצית כל דהו - אומר אני, שאם יורה על ציצית כל דהו, יורה [גם] על ציצית שאינו של מצוה, כמו: "צִיצִית נובל" (ישעיה כ"ח) "ויקחני בציצית ראשי" (יחזקאל ח'), ותהיה ברכת שוא ושקר. ותו, אפילו אם יורה הפת"ח על ה"א הידיעה, לא יורה תכלת דווקא, אבל יורה על ציצית הכשרים, לאפוקי אותן הדינין המעכבין את המצוה, כגון ציצית הטויין שלא לשמן או אם עשאן מצמר גזולה והדומים להם, על כן נכון לומר "להתעטף בציצית" בפת"ח. ותו, שהרי בזמן שהיה תכלת נמצא, ודאי היו מברכין "להתעטף בציצית" בפת"ח, שפירושו בציצית המיוחדת [ת] והמבוררות, והיינו תכלת שהיא עיקר מצות ציצית אם הוא בנמצא. וא"כ, גם בזמן הזה ראוי לומר "להתעטף בציצית" בפת"ח להורות שאין הפת"ח מורה תמיד על ה"א הידיעה אבל יורה ג"כ על הפסק מאמר (וזהו נכון אפילו לדעת הרב במה שאמר דאין קפידא לקרות בשו"א או בפת"ח), מדאמרינן בפסחים (דף ז' ע"א) ב"לבער" כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע, כי פליגי ב"על ביעור", מר סבר מעיקרא משמע ומר סבר להבא משמע כו', והלכתא "על ביעור חמץ". ע"כ. וכתב רבינו אשר וז"ל: מאי מברך? רב פפי אמר "לבער חמץ" ורב פפא אמר "על ביעור חמץ", והלכתא "על ביעור חמץ". ואע"ג דב"לבער" כולי עלמא לא פליגי וב"על ביעור" פליגי? משום דאמרינן במס' ברכות [ברכות נ ע"א] שמברכותיו של אדם ניכר אם ת"ח הוא אם לאו, והמברך "על ביעור" ניכר שתלמיד חכם הוא, דיודע ד"על ביעור" נמי להבא משמע. כדאמר בכיצד מברכין [שם לח ע"א]: משתבחין ליה רבנן לרבי זירא בר רב זביד אחוה דר"ש בר רב זביר דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא, אמר להם: כשיבא לידכם הביאוהו לידי. זמנא חדא איקלט לגביה, אפיקו ליה ריפתא, פתח ואמר "מוציא". אמר: זה הוא שאומרים עליו דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא?! בעלמא אי אמר "המוציא" אשמעינן טעמא ואשמעינן דהלכתא כרבנן, אלא דאמר "מוציא" מאי קמשמע לן? ב"מוציא" כולי עלמא לא פליגי?! אלמא שצריך להשמעינן חידוש בברכותיו, ולכך נהגו לברך "על ביעור חמץ", לאשמעינן דגם זה להבא משמע. ושלא נטעה לומר ד"על ביעור" לשעבר משמע ואם ברך כך לא יצא. עכ"ל. והוא נכון לענייננו, שראוי ונכון לברך "להתעטף בציצית" בפת"ח, שאז ניכר מברכותיו שתלמיד חכם הוא ויודע שאין הפת"ח מורה תמיד על ה"א הידיעה. על כן אין נכון לשנות נוסח הברכה ממה שאמרו קדמונינו ז"ל. ואולם מצד הדקדוק נכון לומר דוקא "להתעטף בציצית" בפת"ח הבי"ת, כמשפט אותיות כל"ב המשמשות במלה שהיא בהפסק מאמר, כמו שהתבאר. מעתה חשוב והתבונן כי גם הפסוקים שהביא מהר"ש יפה לראיה לחזק בהם יסוד דעתו שאין קפידא לקרות בשו"א או בפת"ח, לא במקרה יצאו כי אם לכוונה מכוונת, כי מה שהביא ראיה מדכתיב "ירהבו הנער בְּזִקֵן" בפת"ח הבי"ת בלא אתנחתא ובלא סוף פסוק - שתי חשובות בדבר: חדא, דאע"פ שאין שם לא אתנחתא ולא סוף פסוק, מ"מ הפסק מאמר הוא וראוי להיות הבי"ת בפת"ח. ועוד, שהרי הפת"ח מורה על ה"א הידיעה, ויגיד עליו ריעו כי כן כתיב "הנער" בה"א הידיעה, כלומר הנער המנוער מן המצות ירהב בזקן הידוע, זה שקנה חכמה. ומה שהביא ראיה מדכתיב "ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בְּזִקֵן", שהמלה בסוף פסוק ונקוד שו"א תחת הבי"ת - אומר אני שאם היתה הבי"ת בפת"ח יהיה המכוון בו על זקן הידוע והמבורר ומי שדרכו לגדל זקן, דהיינו זקן איש דווקא ולא זקן אשה והסריס שהעלו תער, כדגרסינן בקדושין (דף ל"ה ע"ב): הא דתניא זקן אשה והסריס שהעלו שער הרי הן כזקן לכל דבריהם, למאי הלכתא? אמר מר זוטרא: להלכות נגעים. טומאת נגעים בהדיא כתיבא "איש או אשה כי יהיה בו נגע", "בראש או בזקן" איצטריך סד"א לצדדין כתבי איש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בזקן הדר אתאן לאיש קמ"ל. ע"כ. הרי שדרשו מדכתיב "בְּזִקֵן" בשו"א בסוף פסוק

שלא כמנהג שהוא להורות על זקן כל דהו, דאילו כתוב 'בְּזֶקֶן' בפת"ח איכא למטעי לומר שלא יורה הפת"ח על הפסק מאמר אבל יורה על ה"א הידיעה. וממה שהתבאר נכון אצלי ביאור מאמרם ז"ל בפסחים (דף כ"ה ע"א) גבי דם דאיתקש למים, דכתיב [דברים יב, כד]: "לא תאכלנו, על הארץ תשפכנו פְּמִים" - מה מים מותרין אף דם מותר. ופרכינן: ואימא כמים המתנסכים על גבי המזבח? א"ר אבא: "פְּמִים" - רוב מים. ופרכינן: מידי 'רוב מים' כתיב? אלא אמר רב אשי: כמים הנשפכים ולא כמים המתנסכים. ע"כ. לכאורה איכא למידק, היאך מפרש רבי אבא "כמים" רוב מים, דהא לא אשכחן בשום דוכתא שמשמע הכ"ף על ענין רוב. ואם הונח הדבר ד"כמים" משמע שפיר רוב מים, מאי פריך בגמרא: מידי רוב מים כתיב, עד שמהדר רב אשי לתרוצא אחרינא דהא כתיב כמים דמשמע רוב מים. ואולי כפי מה שהתבאר שבהפסק מאמר תהינה אותיות כל"ב בפת"ח אע"פ שאין שם הוראת ה"א הידיעה, שפיר קאמר רבי אבא "פְּמִים" - רוב מים, כי תבין ותדע שאם פת"ח כ"ף "כמים" יורה על ה"א הידיעה יתכן שיורה על ידיעת המים המתנסכים על גבי המזבח, ואולם אם פת"ח הכ"ף יורה רק על הפסק מאמר, א"כ צריך לומר שיורה על מים כל דהו, והיינו רוב מימות שבעולם שאינם מתנסכים על גבי המזבח. וז"ש רבי אבא: "פְּמִים" - רוב מים. ירצה, מדכתיב "על הארץ תשפכנו פְּמִים" בסוף פסוק יורה הפת"ח על הפסק מאמר ולא על ה"א הידיעה, וא"כ יורה על מים כל דהו, כלומר רוב מים שאינם מתנסכים על גבי המזבח. והשתא פריך שפיר: מידי רוב מים כתיב? כלומר, שהרי יתכן שגם הפת"ח של אותיות כל"ב המשמשות בהפסק מאמר יורה ג"כ על ה"א הידיעה, וא"כ לא פסיקא מלתא, והדרא לדוכתא - ואימא כמים המתנסכים על גבי המזבח. לכך מהדר רב אשי לתירוצא אחרינא. וזהו מה שרצינו לבאר. וכל זה מורה שהדין דין אמת כאשר בארתי. עכ"ל. וכ"כ בספרו בנין שלמה (שער השו"א חדר ה' חלון ז, דף כח ע"א) באורך, ובספרו שערי תפילה (סימן שיז), ע"ש [ומכאן תבין שמ"ש בספר נוהג כצאן יוסף (הלכות ציצית אות ד), משם מהרו"ך בבנין שלמה (שם) שצ"ל "להתעטף בציצית" בשוא הבי"ת, הוא ט"ס וצ"ל "בפתח הבי"ת". וזה פשוט וברור גם מלשונו. וכבר הרגיש בזה הגר"י פאלאג'י בספרו יפה ללב ח"א סימן אות יב, ע"ש]. וכ"כ הגאון מלבי"ם בספרו ארצות החיים (סימן ת, המאיר לארץ ס"ק כז), ע"ש.

וכשיטה זו לומר הבי"ת בפת"ח כתב הג"ר נתן שפירא בספרו מצת שמורים (דף כג ע"ד), הג"ר מרדכי סג"ל בספרו מירא דכיא (פירוש על רש"י, סוף פרשת שלח), והג"ר שלמה זלמן גייגר בספר דברי קהלות (עמוד 23 הערה י"ג) מנהגי ק"ק פרנקפורט דמיין⁴, והג"ר יוסף דוד בן שבתאי משאלוניקי בשו"ת בית דוד (חאו"ח סימן ד), ותלמידו המובהק הג"ר יוסף מולכו בספר שלחן גבוה (סימן ח סק"ו) וסיים: "ומנהג העולם ומנהגי כב"ח", והג"ר יוסף מודיליאני בספרו ראש משביר (ח"א או"ח סימן לא, בליקוטים סעיף י, דף לו ע"א) הביא דברי הרב בית דוד, וכן הג"ר דוד עמאר בספרו תפלה לדוד (סוף סימן כא) וסיים: "אבל מנהג פה ירושלם כולם כאחד אומרים בפת"ח תחת הבי"ת, וכן מנהגי" [ועיין להלן הערה 7], והג"ר כליפא מלכא מחשובי חכמי מרוקו בספר כף ונקי כתי"י, הביאו הג"ר יעקב רקח בספר שערי תפילה (דיני ציצית אות ח, דף ח ע"א), והג"ר חיים עמרם בספרו מטעם המלך (ח"ו סוף סימן תשצ"ז) שהכריע כן ע"פ גימטריא משובשת, ע"ש [ועיין מ"ש עליו הגר"י

4 אלא שבתחילת דבריו כתב שהנכון לומר בשוא, וז"ל: הנכון לאמר "להתעטף בציצית" ב' בשוא, כי מלבד מה שהאריך לבוש או"ח סימן ח', נראה לי טעם פשוטי, כי השם יתברך צוננו 'ועשו להם ציצית, והיה לכם לציצית' ולא כתוב 'הציצית' 'לציצית'. וכאשר אומרים 'להניח תפלין' ולא 'תפלין', כן יאמר 'בציצית'. ומה שאומרים 'לישב בסקה', הוא על שם הכתוב 'בסכות תשבון'. אך המנהג לאמר 'בציצית'... עכ"ל ועיין לקמן.

פאלאג'י בספרו יפה ללב ח"א סימן ח סוף אות יב, ואכמ"ל], והג"ר שלמה גנצפריד בקיצור שו"ע (סימן ט אות ח), והג"ר יצחק אייזיק ספרין בספרו שלחן הטהור (סימן ח סעיף ב), והג"ר יחיאל מיכל אפשטיין בספרו ערוך השלחן (שם סעיף ג), והג"ר יוסף צובירי בסידור כנסת הגדולה (ח"א סימן יב, עמוד טז) וכתב שכ"ה מנהג תימן לומר הבי"ת בפת"ח. וכן כתב בפסקי מהרי"ץ (הלכות ציצית אות ה) [ובשו"ע המקוצר (ח"א סימן ח סעיף טו) הוסיף: ויש מהשאים שגורסים בשוא, ועיין שם בהערות עיני יצחק (הערה מט), והביאו ג"כ בספר אור ההלכה (סימן ח סעיף ד)]. וכ"כ באוצר ההלכות והמנהגים (קרויזר, ציצית אות ח), וכן נראה דס"ל הג"ר אהרן הלוי בספר עבותים חדשים (סימן שיו) דאף שדחה דברי הרז"ה לא חלק על מסקנתו שצ"ל בפת"ח. וכן הסיק הג"ר משה שטרנבוך שליט"א בספרו תשובות והנהגות (ח"א סימן כא) שאין לשנות. וכ"ה בסידור שערי רחמים שנדפס ע"י הג"ר חיים כהן ז"ל (סאלוניקי תקא), וכ"ה בסידור חסד לאברהם טובייאנה (איזמיר תקכד), וכ"ה בסידור דרך ישרה לבעל קצור השל"ה (אופיבאך תקנג), וכ"ה בסידור קול יעקב לרבי יעקב קאפיל (סלווטה תקסד, דף יט ע"ב), וכ"ה בסידור הגר"א (מהדורת רבי נפתלי הירץ, ומהדורת ר' אליה לנדא). [אף שמזה נראה שכך גרסו במקומם, אל תטעה לומר מזה שכ"ה לדעת רבנו הארי" ז"ל והגר"א, ועיין בספר ציצית הלכה למעשה פ"ח הערה]. 84. ודעת מה"ר יעקב צמח - עיין להלן אות ו מש"ב.

סיכום שיטת הסוברים בפתח ודחייתו:

א. אם נבוא לסכם את שיטת החכמים הסוברים שצ"ל בפת"ח, הרי לפנינו שני הסברים: א. להורות על ה"א הידיעה, וכל אחד נותן טעמו ונימוקו למה שראוי להיות בה"א הידיעה. ב. מחמת הפסק מאמר.

ג. ועתה נבוא בס"ד לברר וללבן את דבריהם ואם נכונים הם כאן או לא. הנה, ההסבר הראשון שצ"ל "בְּצִיצִית" בפת"ח להורות על ה"א הידיעה, והוא כמו שאומר 'להתעטף בְּהַצִּיצִית' הידועה, ורק נחלקו מהו הדבר הידועה בציצית זו. יש מסבירים בציצית המיוחדת והמבוררת, והיינו תכלת שהוא עיקר מצות הציצית אם הוא בנמצא. ועליהם כבר כתב הלבוש: בזמן הזה שאין תכלת נמצא, המברך "בְּצִיצִית" בפת"ח הרי זו ברכת שוא ושקר, שהוא כאילו הוא אומר להתעטף בציצית של תכלת ושהוא מקיים המצוה עכשיו ומתעטף בתכלת שהוא מצוה מן המובחר, וזה שקר. עכ"ל.

ולכן באו מדקדקים אחרים וסברו להיותו מורה על ה"א הידיעה, כדי להבדיל בין ציצית זו של מצוה ובין שאר דברים שנקראין ג"כ ציצית בשתוף השם, כמו: "בציצית ראשי", וכן כל מה שאינו של מצוה. הנה, כבר הג"ר יצחק מְזִיא בספרו יפה נוף (ח"א או"ח סימן ב) כבר השיב על דבריהם בטוטו"ד (אף שהיה קדום להם כנ"ל), וז"ל: אכן לפי ששמעתי כל רבותי אומרים בשב"א, חזרתי למצוא טעם למנהגם, דודאי אין לומר בפת"ח, דהא בברכת מזוזה איתא בכל הפוסקים [עיין שו"ע יו"ד סימן רפט] הנוסח "לקבוע מזוזה" ולא 'המזוזה', ולפי דעתן היה לו לומר 'המזוזה', וכן "על מצות תפילין" ולא 'התפילין'. וטעמא רבא איכא, דודאי היכא שבא לומר ולספר מדבר שבא בתורה - שייך לומר בה"א הידועה, לפרש דקאי אדבר שכתב בתורה, אבל כשבא להזכיר במצוה עצמה, ומברך עתה על המצוה אין צריך להזכיר ולפרש שהיא נמצא [ת] בתורה, או לפרש באיזה מצוה הוא מדבר, שהרי המצוה שעוסק בה היא לפניו, כגון ציצית שמתעטף בה או המזוזה שקובע או התפילין שמניח. ואדרבה, אי אמר "בְּצִיצִית" בפת"ח שהוא כמו בהציצית, היה נראה שאינו עוסק עתה במצוה גופה. וק"ל. עכ"ל.

וכיוצא בזה כתב הג"ר ישעיהו ווינר מפראג בספרו בגדי ישע (שם ס"ק ז) שאחר שהביא דברי האליה רבה כתב דבלאו האי קושיא קשא יותר, דמאי ידוע הוא כאן, בשלמא על המילה שייך שפיר, מאחר שהבן נולד ערל ומחוייב למולו כי כן צוה הכורא יתברך שמו, שייך שפיר "וציונו על המילה", היינו אותו הבן שהוא תפוס בו שמחוייב למולו מדאורייתא, וכן "נותן התורה" היינו הידועה כי אין כונתו על הגווילין אלא על מה שכתוב בו, ואין תורה אחרת אלא זו שהיא (הנברא) אלפיים שנה קדומה לבריאת העולם, ולא תהא תורה אחרת מאת הכורא יתברך שמו. וא"כ שייך נותן זאת התורה, משא"כ בציצית אין מחוייב דוקא בהאי טלית, אי בעי לביש טלית אחרינא, והאיך אפשר לומר להתעטף בזה הטלית, כי הה"א הידועה כאילו אמר זה הטלית, והוא שקר גמור, שאינו חייב בזה הטלית, אי נותנו לאחר והוא לוקח לו חדש. הגע עצמך למה אינו מברך "לישב בסוכה" בפת"ח תחת הבי"ת, או "נטילת לולב" יאמר "הלולב", אלא ודאי כדאמרן. א"כ אין לזוז לפענ"ד מלומר בשו"א תחת הבי"ת. עכ"ל. [ובמ"ש על ברכת "לישב בסוכה" נדבר בזה במקומו איה"ב, כי יש לפרש הבי"ת כמו שאומר "בתוך הסוכה" ואכמ"ל].

וכ"כ הגר"ד יצחקי (בית אהרן וישראל שבט תשס"א, שנה טז גליון ג עמ' קיז) בתוספת נופך, וז"ל: לדבריהם צ"ע למה רוב ברכות המצות הם בלתי מודעים: להניח תפלין, על מצות תפלין, לקבוע מזוזה, לעשות סוכה (לשיטת הירושלמי כדאיתא בירושלמי שם וכ"ה במנחות דף מב ע"א - ושמע מינה דגם יש לברך לישב בסוכה בשו"א אע"פ שבפסוקי סוכה איתא בסכות בפת"ח), על נטילת לולב, לשמוע קול שופר, על מקרא מגילה, לעשות מעקה, על אכילת מצה, על אכילת מרור, על ביעור חמץ, על כיסוי דם בעפר (יו"ד סי' כח ס"ב) להפריש חלה או תרומה, לאכול תרומה (רמב"ם תרומות פט"ו ה"כ), לעסוק בדברי תורה, המלמד תורה לעמו ישראל, על טבילת כלים, על מצות עירוב, לקרות את הלל (לפי הרבה מהנוסחאות הקדמוניות - אך לפי הנראה רובם גורסים ההלל). ולמה כל אלה אינם צריכים ידיעה להורות שמדובר בכשרים ובשל מצוה. אך מצינו מעט בה"א הידיעה: על המילה, על הטבילה, על השחיטה (יו"ד סי' יט ס"א), על פדיון הבן, על ספירת העומר, נותן התורה, על אכילת הפסח, על אכילת הזבח (רמב"ם חמץ ומצה פ"ח ה"ז). ובאמת כבר כתב הריעב"ץ בלוח ארש (סי' ש"ס) שדרך לשון חז"ל הרבה פעמים לקצר בה"א הידיעה - ולפי זה נפל כל יסוד סברתם לומר "בציצית" בפת"ח. עכ"ל ודפח"ח.

ועוד הוסיף הגר"ד יצחקי שליט"א לדחות בכלל את הדעה כי צ"ל בפת"ח להורות על ה"א הידיעה, כל אחד לדרכו, וז"ל (שם): וצ"ע שהרי בגמ' מנחות מג ע"א: "רב אדא בר אבהה רמי חוטי וקא מברך לעשות ציצית" - ולא "הציצית". וכ"ה בירושלמי ברכות פ"ט ה"ג בנוסח הר"ש סיריליאו וכן העידו הראשונים בשם הירושלמי - ע"י השמטות הירושלמי קרוב לסוף פרק ט' דברכות ובתורתן של ראשונים לדרך סו ע"א (ולפנינו בירושלמי קיצרו והדפיסו "וכו"). ורב נחמן בבבלי רק פליג לענין שאין מברכים על העשיה, אבל לא על נוסח הברכה. וע"י סי' ח' סעיף ו' בהגהת הרמ"א דמברכים על טלית קטן: "על מצות ציצית" - לא "הציצית", וכ"ה בתשב"ץ חלק ב' סי' מ' ובתשב"ץ קטן סי' קלב. הרי בהדיא שאין כאן ידיעה בברכת ציצית, יהיה מאיזה טעם שיהיה. עכ"ל.

ד. ועל כן יש הסוברים כי אכן אינה כה"א הידיעה, אלא הטעם שצריך לנקד הבי"ת בפת"ח, "כי כלל זה נכון מאוד, שאותיות כל"ב המשמשות בראש או באמצע ענין המאמר, הן בשו"א להריץ המלה בלי עיכוב אל המלה שאחריה, אבל אם משמשות למלה שהיא בסוף הענין אזי אות כל"ב בפת"ח, להורות על הפסק מאמר. ומה שנמנע זה באיזה מקומות במקרא, לא במקרה הוא, אלא להורות על איזה כוונה מכוונת, דרש או סוד, וסוד ה' ליראיו" (לשון ה"בנין שלמה" שם).

אע"פ שמקצת גדולים העתיקו כלל זה, הנה טעם זה ליתא, וכמ"ש הלבוש וכ"כ הרש"ס (כנ"ל) בזה"ל: "ואין זה תלוי בענין סמיכות והפסק, כי הנה כתיב "בגאות הים" (תהלים פט, י) מלת "בגאות" דבוקה למלת "הים" והבי"ת נקודה בשו"א, ובפסוק "דברו בגאות" (שם יז, י) מלת "בגאות" בסוף פסוק והבי"ת בשו"א". ואע"פ שהרו"ה והמלבי"ם יישבו את הראיה שהביא הלבוש מפסוק "או בָּקָן" שחז"ל למדו מזה דרשה. ברם התעלמו מזה שישנם עוד מאות פסוקים המעידים היפך כללו זה (ואי אפשר לומר על כ"כ פסוקים שהם "להורות על איזה כוונה מכוונת, דרש או סוד"), וכמו שהשיג עליו הגר"ד יצחקי שליט"א בהערותיו על שערי תפילה לרו"ה (סימן שיז) שערי דמעות (הערה 274) וז"ל: כללו זה בשקר יסודו כמבואר לכל מעיין במקרא, שפעמים רבות יבואו בשו"א בסוף פסוק ופעמים רבות בפת"ח שלא במקום הפסק. ובחנם השיג על הלבוש וניסה לתרץ הדוגמאות שהביא, בפולוליו של הבל, שהרי יש עוד אלפים כנגדו - ואטו הלבוש התכוין דוקא על הדוגמאות ההם? ועוד ראיה לזה דאם כדבריו למה לא מצאנו "בְּיִשְׂרָאֵל", "בְּמִצְרַיִם" וכו' בפת"ח בסוף פסוק. אלא ודאי הטעם הוא כמו שכתב הראב"ע בשמות (ג, טו) ששם העצם לא יבואר בה"א הדעת, וא"כ ה"ה בְּכָל המורים על ה"א הידיעה. וכן לא מצינו תבות שנתווספו עליהם כנויים בסופם כמו "בְּקוֹלוֹ", "בְּגוֹלְיוֹ", "בְּיַדְיוֹ" (זולת המעטים היוצאים מן הכלל שהביא רו"ה, וכבר העיר עליהם הרד"ק שהם יוצאים מן הכלל, ובודאי אין למדים מהם בהיות מאה ידות ויותר כנגדם - וכל ראיתו מהם הוא ראיה לסתור). וכן בפעלים כמו "לְרִשְׁתָּהּ", "לְהִתְפַּאֵר" ועיין ישעיה (מ, יב): "וּשְׁקַל בְּפֶלֶס הַרִים וּגְבַעוֹת בְּמֵאֲזֵנִים". וברמיה (לב, י): "וּאֲכַתֵּב בְּסֵפֶר וְאֶחָתֵם וְאֶעֱד עֲדִים וְאֶשְׁקַל הַכֶּסֶף בְּמֵאֲזֵנִים". הרי מצינו פת"ח באמצע פסוק ושו"א בסוף פסוק. ועוד רבים נמצאים דוגמתם. ועיין עוד בעבותים חדשים (בעבותות אהבה) ובהשגות רבי מרדכי דיסלדארף (סימן קג) שגם הם הכחישו כלל זה. הארכתי בזה מפני שראיתי גדולים שנכשלו בכללו הבודוי הזה. ועיין לוח ארש חלק ב' (סימן קסא). עכ"ל.

וכן הרש"ס בהגנה לשרשים מפני נימוקי הבחור שרש ראש (הוב"ד בליקוטי מהרש"ס (שם) דחה סברת הבחור שכתב כלל זה, וז"ל: תמהתי הכי קרא שמו בחור, שאחז דרך הבחורים לחלוק על האמת בלי עיון ... ואין ספק שזה הכלל הוא בדוי מלבד, כי אין סמיכות תלוי בניקוד של אותיות בכ"ל המשמשות אם הן בשב"א או בשאר נקודות, רק נקודתן העצמית הוא השב"א אם לא ניקדו בפת"ח או בקמ"ץ או בסגול"ל כבואן להורות על ה"א הידיעה החסרה, הלא "אתה מושל בגאות הים" (תהלים פט, י) שמלת "בגאות" היא סמוכה [ו]הבי"ת נקודה בשו"א, "פימו דברו בגאות" (שם יז, י) שמלת "בגאות" אינה סמוכה והבי"ת ג"כ בשו"א, א"כ אין זה תלוי בסמיכות. ואם הכלל שבדא הוא דוקא על משקל פְּעִילִית, מה ראיה הביא לעצמו מן הראשונה שהוא משקל אחר. ואין ספק אצלי שלא ראה בעל הנימוקים או לא הבין את דברי המזרחי בפירוש מלת "בראשית". גם לא ראה את דברי רבינו בחיי שכתב בתחלת התורה במלת "בראשית" שהביא שם את דברי פירוש של רש"י, ובסוף כתב וז"ל: אבל העיקר הוא שהיא מלה בפני עצמו איננה סמוכה, והוא כאילו אמר בראשונה, והעד על זה טעם המלה (ר"ל טפחא שהוא מפסיק) וענין הפרשה וכו'. עכ"ל והבין היטב.

ועתה עיינתי בספר דברי קהלות (עמוד 23 הערה י"ג) מנהגי ק"ק פרנקפורט דמיין [עייין לעיל הערה 4] וראיתי לו שם שהביא כלל נוסף משם בנו הג"ר אליעזר גייגר בספר, וז"ל: אך המנהג לאמר "בְּצִיצִית". ובני חרוץ בעומק השפה כ"ה אליעזר יחיה, עמד על פתח הבי"ת כמנהג, כי אמר שדרך העברים לפתוח בלי ידיעה הבי"ת שאצל תבות מאל ומשקה ומלבוש או חומר לצורך תקון דבר אחר, כמו "לא קדמו אתכם בלחם ובמים" (דברים כג, ה),

"ותכסהו בשמיכה" [שופטים ד, יח], "ויכסוהו בבגדים" [מ"א א, א], מבית ומחוץ בלפר" [בראשית ו, יד], והדומים. ועל כן גם ציצית לצורך עטוף ומלבוש יהיה כבי"ת פתוח. עכ"ל.

הן אמת כי כלל זה הוא כלל חדש ומסתבר, מיהו, כלל זה צריך חקירה ודרישה מעמיקה, ולעת עתה מצאתי כמה פסוקים אשר מעידים נגד כלל זה ב"חומר", הלא המה: "תנה לי את כרמך בכסף" [מ"א כא, ו], "ושפכתי חמתי עליה בדם, להכרית ממנה אדם ובהמה" [יחזקאל יד, יט], "וימררו את חייהם בעבודה קשה פְּחֹמֶר וּבְלִבְנִים" [שמות א, יד], "ותצאן כל הנשים אחריה בַּתַּפִּים וּבְמַחְלַת" [שמות טו, כ], וצ"ב. וכמו כן העירני הגר"ד יצחקי שליט"א, כי יש לבדוק אם כלל זה תואם את לשון חז"ל בתפילה במקום שבו הניקוד הוא לדעת כולם.

שיטת הסוברים בשוא, ע"פ הפשט וע"פ הסוד:

ה. אם כן, לאחר שהוכחנו כי דברי האומרים הבי"ת בפת"ח לעו כלא היו ממה נפשך, נהדר אנפין לשיטה הקדומה אשר היתה נהוגה מקדמת דנא לומר הבי"ת בשו"א כדעת הלבוש (הנזכר בריש מלין), אף בארצות אשכנז, וכמו שהעיד בגדלו הג"ר יצחק מִזֵּיא⁵ בשו"ת יפה נוף (או"ח סימן ב): "אבל לפי ששמעתי כל רבותי אומרים בשב"א, חזרת למצוא טעם למנהגם..." [עיין להלן]. וכן נראה דעת הג"ר יום טוב ליפמן בעל תוספות יו"ט שכן בספרו דברי חמודות (לפני כן נקרא "לחם חמודות", הלכות ציצית סימן כ ס"ק ע; סוף מנחות דף קכט ע"א) הביא דברי הלבוש להלכה, וכן בספרו מלבושי יו"ט (הערות על הלבוש) לא העיר כלום בזה. וכן דעת הג"ר צבי כץ מגדולי תלמידי הב"ח שכתב בספרו עטרת צבי (סימן ח סק"ז) כדעת הלבוש. וכן דעת הג"ר שמואל בן מוהר"ר יוסף איש לובלין, שהיה ר"מ ואב"ד בומסלא במדינת פיהם, שכן כתב בספרו לחם רב (סימן ח סעיף א) שצ"ל בשוא תחת הבי"ת. וכן דעת הג"ר יהודה לייב פוחאוויטשער, מגדולי מקובלי פינסק בספרו דברי חכמים בחלק הנקרא מקור חכמה (סימן ח סעיף א). וכן דעת הג"ר אליהו שפירא מפראג בספרו אליה רבא (שם ס"ק א), ואחריו החזיק הג"ר ישעיהו ווינר מפראג בספרו בגדי ישע (שם ס"ק ז) שצ"ל בשו"א, והבאנו דבריו לעיל. וכ"ה דעת האדמו"ר הזקן מחב"ד הג"ר זלמן שבסידורו ניקד בשו"א⁶, ואחריו החזיק בשיטה זו הג"ר חיים נאה בספרו קצות השלחן (סימן ז אות ד). והג"ר שמואל בן יוסף מקראקא בספר עולת תמיד (סימן ח סק"ו). וכן נראה מלשון הג"ר אפרים זלמן מרגליות מבראד בספרו מטה אפרים (סימן תרכה סעיף מו באלף למטה ס"ק עו). וכ"פ אחיו הג"ר חיים מרדכי מרגליות רבה של דובנא רבתי בספרו שערי תשובה (סימן ח סק"ו). ואחרון חביב המדקדק המפורסם רבי וולף היידנהיים שהדפיס בסידורו (סידור רעדלהיים מהדורה שניה שנת תקס"ח) "בְּצִיצִית" בשו"א [אלא שבמחזור לסוכות משנת תקס"ה הדפיס "בְּצִיצִית" בפת"ח. הביאוהו בליקוטי רוו"ה מהדורת (בסוף סידור הרש"ס, ח"ג סימן ט, דף תטו) ע"ש].

וכן דעת גדולי וגאוני הספרדים ועדות המזרח, וכמ"ש הג"ר חיים בנבנישתי מחכמי קושטא בספרו שיירי כנה"ג (שם בהגה"ט ס"ק ג) "ומנהג המדקדקים כהרב בעל הלבוש וכן

5 נולד לפני שנת ש', ושימש כרב ואב"ד בארבע קהילות בגרמניה: העכינגן, אך, גינצבורג, פולדא. אודותיו עיין בשו"ת יפה נוף שיצא לאור ע"י מכון ירושלים.

6 ואף בשו"ע שלו (סימן ח) פסק לומר בציצית בפת"ח, כבר כתב בשער הכולל (פ"ב אות ה): שבסידור הכריע בשוא משום שהמקובלים הכריעו עפ"י הקבלה ועפ"י הדקדוק שיהיה מנוקד בשב"א, עיין ברכי יוסף ומחזיק ברכה הובא בשערי תשובה לאו"ח (סימן ח סק"ו). עכ"ל. הוב"ד בפסקי הסידור (אות כב), ובספר המנהגים - מנהגי חב"ד (עמ' 3) ובספר הנהגות חסידיות (חב"ד, דף יא), ובספר ציצית הלכה למעשה (פ"ח הערה 84) ע"ש שציין למאמרי אדה"ז הקצרים (עמ' מח), ושבחי הבעש"ט מהדורת מונדשיין עמ' 250 בשם הצמח צדק (הנהגת הבעש"ט), ע"ש.

מנהגי". ואחריו החזיק במנהג הג"ר חיים פאלאגי מחכמי אומיר בספרו לב חיים (ח"א סימן עד) וכמ"ש: "אלא דאנן בדידן יש לנו להכריע בשב"א, כיון דמרן החבי"ב מאריה דאתרין הכא הכי סבירא ליה, והעד העיד בנו שכן מנהג המדקדקים וכן מנהגו ... וכן פסק הרב מנחת אהרן (כלל ז' סימן י"א), וכן מנהג הרב מור אביו הרב הגדול מה"ר דוד פארדו זצ"ל, כמו שכתב בספר דרך ישרה (דף ז ע"ב) לומר בציצית בשו"א ולא בפת"ח". עכ"ל ע"ש. וכ"כ בספרו רוח חיים (סימן ח סק"ב). וכ"פ בנו הג"ר יצחק פאלאגי בספרו יפה ללב (ח"א חאו"ח סימן ח סק"יב), וכ"פ המגיה בשלמי ציבור (דף כט ע"ב), והג"ר אברהם בן עזרא מחכמי שאלוניקי בספרו בתי כנסיות (דף ב ע"ד), והג"ר אליעזר פאפו בספרו חסד לאלפים (סימן ח סעיף ב), והג"ר יהודה עלי מעיר נישי שבטורקיה בספרו קמח סולת (דף ג ע"א), והג"ר יצחק אבועלפיא מחכמי דמשק בספרו פני יצחק (ח"א או"ח אות ט, ס"ק קיד) וכתב: "וכן נהוג עלמא, ופוקי חזי מאי עמא דבר". וכ"פ הג"ר יהודה שמואל אשכנזי מחכמי ליורנו בסידורו בית עובד (הלכות ציצית אות כב, דף מ ע"א) וכן ניקד בסידור, וכן ניקד הג"ר אלישע חאביליו מחכמי ליורנו בסידורו עבודת התמיד (ליורנו תקנ"ד). וכן דעת ראש חכמי ומקובלי בגדאד הג"ר ששון מרדכי שנדוך בספרו מזמור לאסף (דיני הציצית, דף כח ע"ב) שהביא דברי מרן החיד"א שצ"ל בשוא, וכתב "וכן עיקר וכן מנהגנו". וכ"פ בכף החיים סופר (סימן ח סק"יט). וכ"ה מנהג ירושלים וצפת כמו שהעיד בגדלו הג"ר חיים סתהון בספרו ארץ חיים (על סימן ח סעיף ה): "ובזמננו נוהגים הספרדים בירושלים וצפת ת"ו לומר בשוא"⁷. [מ"מ, משמע שהאשכנזים בירושלים וצפת בזמנו כבר שינו את מנהגם הקדמון ואומרים בפת"ח]. וכ"פ אב"ד בירושלים וראש ק"ק חסידי "בית אל" הג"ר שלום משה חי גאגין בספרו שמח נפש (מערכת נו"ן ד"ה נוסח ברכת להתעטף), וכ"פ בספר נתיבי עם (חאו"ח סימן ח סעיף ה). וכן פסק הג"ר שמואל לאניאדו מגדולי חכמי ורבני ארם צובה (חלאב) בשלחן ערוך שלו (סימן ט סעיף ז). ועיין עוד לג"ר אברהם חמווי בסידור בית אל (דיני טלית גדול סעיף ו, דף קד ע"ב). וכן פסק גדול חכמי תימן בעיר צנעא הג"ר דוד שלמה מזרחי (משריקי) בספרו שתילי זתים (סימן ה סק"ט), ע"ש. וכן מנהג בני ג'רבא, כמ"ש בקובץ בית אהרן וישראל (שנה טז גליון א סוף עמוד קיא), וכן הוא בסידורים שהודפסו בתוניס.

7 ואף שכבר הזכרנו לעיל את דברי הג"ר חיים דוד עמאר בספרו תהלה לדוד (סוף סימן כא) שלאחר שהביא דברי הרב בית דוד שצ"ל בפת"ח, סיים וכתב: "מנהג ירושלים כולם כאחד אומרים בפת"ח תחת הבי"ת, וכן מנהגי". עכ"ל. ורבים הביאו דבריו, אבל בעיני קשה הדבר דא"כ הוא, איך מרן החיד"א לא שת ליבו לדבר זה, שהמנהג בזמנו הוא מנגד את דעתו שצ"ל בשו"א, כמש"נ להלן, והיה צריך להודיענו כל זאת. וכבר ראיתי לידיון הרה"ג דוד אביטן שליט"א שהעיר כזאת בהערותיו לספר ברכי יוסף שהו"ל מחדש (סימן רז הערה א), וז"ל: ועדותו של הרב תפלה לדוד (ד"ל ע"ב) שמנהג ירושלים ומנהג הרש"ש לומר חי בצירי, בודאי אינה נכונה, וכבר הרב שמח נפש שהיה מחכמי בית אל (מערכת נוסח) כתב שלא סיימה קמיה. ובאמת הגם דהרב הנ"ל גדול מרבן שמו, לפי הנראה לא ישב בירושלים זמן רב, ובהקדמתו כותב שעלה עם מהר"ח ן' עטאר זה"ה מליורנו ולמד בשיבתו, ועכ"פ ברור שלא היה מחכמי בית אל, ובכמה מקומות כותב ענינים הפך מנהגי המקובלים בירושלים, כגון מ"ש בדף ז' ע"ב שמנהג ירושלים כולם כאחד לומר "להתעטף בציצית" הבית של "בציצית" בפתח, אינו נכון כלל, דרבינו ברכ"י לעיל סי' ח' אות ד' ושמה נפש מע' נסח שהיו מגדולי חכמי ירושלים הסכימו שיש לומר בשוא, ובודאי לא היו נמנעים מלכתוב שאינו כן מנהג ירושלים. ומסופקני אם לא נתחלפו לו לרב המנהגים, דבציצית כתב על שו"א פת"ח ובחי העולמים כתב על פת"ח שו"א. ובדף פ' ע"א כתב שיש לברך ברכת במפיל לפני השינה אפילו הולך לישון סמוך ליום, כלומר אחרי חצות. וזה הפך מ"ש האחרונים שמנהג ירושלים לא לברך [ראה להלן סי' רלט, ב בהערה]. ועל מנהג עטיפת הטלית בעיו"כ שכותב בדף י"ג שמנהג הרש"ש שלא לברך. ובדברי שלום במנהגים מפורש להפך. והמעין ימצא עוד. ובדרך כלל כשמביא מנהג ירושלים או מנהג הרש"ש מביאו דרך אגב שכן שמע שנוהג הרש"ש וכדו', וניכר שלא בדיק ודקדק במנהגי ירושלים, כי לא היה זה מטרת ספרו. כנלענ"ד דבענינים אלו יש לחפש נמי בשאר ספרן של צדיקים שדקדקו וכתבו מנהגי ירושלים. עכ"ל.

ו. ואם אל סודו תדרוש, כבר ראינו לעיל לגאון בעל בית חדש (סימן כד אות ג) שהביא לשון הזוה"ק בפרשת שלח לך (דף קעה ע"א) שפירש הא דכתיב "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'", הכי קאמר, וראיתם אותו פתיל תכלת דדומה לים וים לרקיע ורקיע לכסא הכבוד, ודא כרסייא דדיינין ביה דיני נפשות, דא רצועא דאבוי לאלקי ביה ברא. האי כסא הכבוד עביד לבר-נש למיהך בארץ מישר ודאי, דכולא אית לדחלא מהאי אתר למיהך במישר, וזהו "וזכרתם את כל מצות ה'" יגרום לכוון למיהוי תבין לפולחנא דילי תדיר וכו'. וכתב הב"ח על זה: ולפי זה צריך לומר "להתעטף בציצית" בפת"ח תחת הבי"ת, להורות על עיקר המצוה שהיא פתיל תכלת, שעל ידו יזכרו כל מצוות ה'. עכ"ל. מיהו, לא ידעתי מה ראה בדברי הזוה"ק ראייה שיטתו יותר ממה שאמרו חז"ל במנחות (מג ע"ב) תניא היה רבי מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע לכסא הכבוד וכו'. ואם שבזוהר אמרו להדיא "וראיתם אותו פתיל תכלת", הרי זה פשיטא דקאי עליה, הן מצד הצבע והן מצד דברי הגמ' שם, ע"ש. מ"מ, כבר הראנו לעיל שאין הבי"ת הזו כדן ה"א הידיעה, ועיין עוד להלן בדברי מהר"ם די לונזאנו.

הנה הביא לנו מרן החיד"א בספרו ברכי יוסף (או"ח סימן ח ס"ק ד) דברי המהרי"ץ וז"ל: כתב הרב המקובל החסיד מהר"ר יעקב צמח זצ"ל בהגהותיו לא"ח⁸ כ"י, וז"ל: מהרב זלה"ה⁹, צריך להסתכל בציציות כאילו יש בו תכלת, כי אף שאין לנו תכלת אותה ההארה לא נפסקה. ואין התכלת מעכב את הלבן. צמח: מכאן משמע שצ"ל בציצית בפתח תחת הבי"ת. ועוד כי כפי הדקדוק אינה סמוכה, ו"בציצית ראשי" סמוכה. ועיין בלבוש (סעיף א). וכתב מהר"ם די לונזאנו דלעולם צריך לומר בציצית הבי"ת בשו"א, אפילו בזמן התכלת, שאם יאמר בציצית בפתח הוי פירוש בציצית הידוע עצמו, דהיינו החוטים, וזה אינו דחוטים לאו בני עטיפה נינהו, אך כשאומר בציצית בשו"א אז הוי פירושו להתעטף בבגד שיש בו ציצית.¹⁰ עכ"ל מהר"ר צמח ז"ל. ועמ"ש האחרונים. והרב שיירי כנה"ג כתב, וז"ל: הלבוש כתב בציצית בשו"א תחת הבי"ת. והב"ח כתב בסימן כ"ד בציצית בפת"ח תחת הבי"ת. ומנהג המדקדקים כהרב הלבוש, וכן מנהגי. עכ"ל. והתימא על הרב בית דוד סימן ד' שכתב

8 פירוש "לאורח חיים". והכוונה לספרו "זר זהב" שעדיין בכת"י (נמצא בספריה לאומית, בכת"י ניו-יורק 1823 סימנו 10921), כמו שציין זאת בהקדמתו לספר "קול ברמה" [נשמטה מהדפוס הראשון, וורשה תרל"ה, ונדפסה מכת"י בסוף ספר "שערי בינה": "ואח"כ עשיתי ספר גדול ובו כל סעיף השלחן ערוך לא חסר סעיף, ואצלו כתוב כל הנמצא בזוהר ובספרים על ענין אותו הדין, והרבה ענינים משלי הנלע"ד לחדש או להסכים עם הזוהר או הרב זלה"ה וכו'. עכ"ל. וכת"י זה היה לנגד עיני מרן החיד"א כמ"ש בספרו שם הגדולים (ערך זר זהב), ע"ש.

9 כ"ה בשער הכונות (דף כז ע"ב) וז"ל: ובהגיעך אל פרשת ציצית ... ולכן צריך לכוין כשמסתכל בציצית, כאילו יש שם תכלת שבציצית". וכ"כ מרן החיד"א בספרו קשר גודל (סימן ב אות ז). ועיין להלן מה שכתבנו בזה.

10 בא לאפוקי מדעת היעב"ץ שצ"ל בציצית בפת"ח שלא ישמע לשון אחר של ציצית, כמו "ציצית ראשי", ואדרבא, כאן הרב בא לשלול שאם תאמר בפת"ח הרי זה משמע ציצית הידוע בעצמו דהיינו החוטים - שעל שםם נקרא ציצית - ולא ציצית הראש, וזה ודאי שלא מתעטפים בחוטים. אבל אם אומר בשו"א, הרי שכוונתו לטלית שיש בה ציציות. כן נראה לי לבאר דברי מהר"ם די לונזאנו. (ועיין למלבי"ם בארצות החיים בהמאיר לארץ סימן ח ס"ק כז). ועיין להגר"י פישר זצ"ל בספר אבן ישראל (ח"ט הלכות ציצית, דף מז) שהביא סברא כזאת משם החכ"א [איני יודע מאן הוא, שלא מצאתי ב"הכמת אדם" כזאת] ודחה, דלפי מה שביאר ברמב"ם הלכות ציצית דמצות ציצית הוא הטלית והציצית ביחד, דע"י הטלת הציצית נעשית בגד של טלית, וזהו החפצא של ציצית, א"כ הכונה "להתעטף בציצית" היינו בבגד שיש בו ציצית, דהוה החפצא של הציצית, וכמש"נ. עכ"ל. אחהמ"ר, נ"ל שלא ירד לסוף דעתם בחילוק בין שו"א לפת"ח, שגם לפי סברתו אדרבה עדיין יש לומר בשו"א, ע"ש ודו"ק ואכמ"ל.

זה פעמים¹¹, שהרב שיירי ס"ל כהרב ב"ח לומר בפת"ח, דהרי קרי בחיל דמנהג המדקדקים ומנהגו כהרב הלבוש. וכן הביא בשמו בספר אליה רבה (אות א) ונראה שכך הסכמתו, והשיג על ספר אור חדש דף מ"ח ע"ש. עכ"ל. הרי שמלשון המהרי"ץ נראה למסקנה שצ"ל בשו"א כמ"ש מהר"ם די לונזאנו, והדיוק שדייק הרב מדברי רבנו המהר"ח אינו מוכרח, כי בתחילה הבין מזה שכתב המהר"ח "כי אף שאין לנו תכלת אותה ההארה לא נפסקה" כביכול שגם עכשיו יש בחינת תכלת בההארה, ולכן יש לומר הבי"ת בפת"ח. אבל לאחר שראה דברי מהר"ם די לונזאנו שכתב שאפילו בזמן התכלת יש לומר בשו"א, ושתק, שמע מינה שחזר בו מהבנתו הראשונה. אלא לפי מה שכתב בקצרה בספרו נגיד ומצוה (קושטא תפ"ו, דף יא ע"ב) "לכן צ"ל בציצית בפתח, כפי לשון הלבוש"¹², נראה דהכי סבירא ליה. אלא שהרואה יראה בהקדמתו לספרו קול ברמה שאת ספר נגיד ומצוה כתב בקצרה¹³ לפני הספר הנ"ל בכת"י הנקרא זר זהב, כמו שכתבנו לעיל, ובודאי דכתב נקטינן. [לפי זה יש להעיר שכל אותם הפוסקים שכללו את שיטת המהרי"ץ בכלל אותם שאומרים בפת"ח, זה אינו]. לבד מן דין, לא זכיתי להבין את הדיוק שלמד המהרי"ץ מלשון המהר"ח, והרי מ"ש שם בשער הכוונות "צריך להסתכל בציציות כאילו יש בו תכלת, כי אף שאין לנו תכלת אותה ההארה לא נפסקה", הרואה יראה שזו הכוונה צריכה לפרשת ציצית מפני ששם נזכרה התכלת - "הכנף פתיל תכלת" - ולכן יש לכוין באמרו "וראיאתם אותו" גם על התכלת דעליה קאי, כמו שאמרו חז"ל בזה"ק (ח"ג קעה ע"א) ועיין במנחות (מג ע"ב). אבל אין זה אומר שצריך לכוין כך בכל מקום ובכל שעה, והראיה שבהמשך דברי הרב תראה כוונות אחרות שלא קשורות לתכלת (וכבר העיר מעין זה ידידי המו"ל בהערותיו לברכי יוסף). ועיין עוד להלן.

זאת ועוד הביא לנו מרן החיד"א בספרו מחזיק ברכה (סימן ח ס"ק ז) וז"ל: הרב מהר"ן שפירא בספר מצת שמורים (דף כב) כתב דצ"ל בציצית בפת"ח.¹⁴ והרב הגדול מהר"ם זכות

11 כבר הרב תהלה לדוד עמאר (סוף סימן כא) העיר כזאת על הרב בית דוד, ע"ש. ומ"ש מרן החיד"א "זה פעמים" אף שבפעם הראשונה כתב "נראה דראוי לומר להתעטף בציצית בפת"ח ולא בשו"א, כמ"ש הרב בעל שיירי כנה"ג בשם הרב ב"ח ז"ל", ואכן כ"כ שם בשכנה"ג משם הבי"ח שצ"ל בפת"ח אבל הוא לא ס"ל הכי. מיהו, הממשך דבריו שכתב: "ואע"פ שהרב הלבוש כתב שצ"ל בשו"א ולא בפת"ח, הו"ל יחיד לגבי הרב בעל ב"ח והרב בעל מצת שמורים והרב בעל שיירי כנה"ג". הרי שהחשיב את הרב שכנה"ג כפ"ע ואת הבי"ח בפני עצמו. מוכח דהכי ס"ל בראש דבריו שהרב שכנה"ג ס"ל כהב"ח. וזה פשוט וברור, ודלא כמי שרצה לתפוס את מרן החיד"א בזה.

12 על הסתירה בדברי הרב, שהרי הלבוש ס"ל לומר בציצית בשו"א ולא בפת"ח, כבר עמד על זה הגר"ח פאלאג'י בספרו לב חיים (ח"א סימן עד) ע"ש בכמה אופנים.

13 מה שכתבתי "בקצרה" כן כתב המהרי"ץ בהקדמתו לספר נגיד ומצוה "ואין כוונתי לכתוב כאן כי אם המצוות כפשטן ותיקונם בקיצור כי לא כתבתי כאן אלא ההכרח ולא סוד ארון" וכו'. עכ"ל. [ומיום שראיתי מה שכתב בהקדמתו לספר קול ברמה "ואח"כ סדרת ספר אחד שהנקרא שמו נגיד ומצוה ובו מסודרים כל המעשה שצריך בענין המצוות, כמו ציצית ותפילין וכיוצא ואופן לבישתם, וכל סדר המצוות ותיקוני הנפש, וכל ענין כוונת העניית הקדישים וכיוצא בזמנים של התפלות והמצוות שאין להם זמן קבוע. ועשיתי אותו בקיצור הרבה מאוד, כי אמרתי להדפיסו להפיק רצון חברי, ובא אלי בחלום קשה עד מאוד והזהירו אותי מאוד שאמשך מלשים אותו בדפוס, ובראותי כך סדרתי ספר אחר כשמו ובו תוספת בכל ענין, ומכרתי הראשון אל החכם השלם כהר"ר יהושע חנדלי זלה"ה והעתיקו ממנו למצרים ולקוסטנדינה, והשני בתוספת העתיק אותו פה השר המרום החכם הנעלה כהר"ר אברהם אלבולי יצ"ו ממצרים" נפל ספק גדול בלבי, איך נדע אם הספר שלפנינו הוא מהראשון - שלא נתנו לו רשות להדפיסו - או מהשני, ובפרט שההדפסה הראשונה של ספר זה (בשנת תפ"ו) יצא בקושטא, והייעב"א.

14 וכ"כ בהגהתו לפרי עץ חיים (שער הציצית פרק ד) וז"ל (בהגהה ב): נלע"ד נתן - מפני זה צ"ל להתעטף בציצית, שהוא אותן ציצית הידועים שיש בהם תכלת גם כן, אבל לא על ידינו, ע"כ מהר"ן זלה"ה.

בהשגותיו כ"י¹⁵ על ספר הנזכר כתב וז"ל: "מזל"ן [-משה זכות לי נראה] שאין לברך כי אם "בציצית" בשב"א וכמ"ש בעל הלבושים, כי אעפ"י שאנו מכוונים בסוד התכלת שהוא חכמה דאימא, כיון שאין אנו משיגים, איך נבטא בשפתינו מה שאינו, לכן אין הן הדברים הנזכרים באמירה, כי אחר כוונת הלב הענין הולך". עכ"ל.

האמת כי אין לי עסק בחכמת האמת, ברם מ"ש הרמ"ז זצ"ל הן הם דברי רבנו בשער הכוונות (דף ו ע"ג) ושם דקדק רבנו כמה וכמה פעמים כי הכל הוא רק ברמז ואין לנו עתה כח שיעשה הדבר ההוא על ידינו, ע"ש באורך.

ועד אחרן מה שכתב הג"ר יצחק פאלאג"י בספרו יפה ללב (ח"א סימן ח אות יב) שהיה בלבו להכריע כסברת האומר "בציצית" בפת"ח תחת הבי"ת, כי פת"ח ושני חיריק ד"ציצית" עולה כ"ו (וכמ"ש בהקדמת התיקונים דף ז ע"ב, יע"ש) נגד ט"ז חוטים ויו"ד קשרים שבציצית שהם כ"ו, כמנין שם הוי"ה, כדכתב לקמן סימן כ"ד הלכה ה', יע"ש. לבד מזה שהרב בעצמו חזר בו מדעה זו, לא ידעתי היכן מצינו שאפשר להכריע במחלוקת של מה הקריאה הנכונה, ע"פ גימטריא ורמזים, דאף שאפשר לחזק וליפות סברא פלונית עפ"ז, אבל להוכיח ולהכריע עפ"ז - לא מצינו כזאת. [ועפ"ז יש לדחות את "הכרעת" הרב מטעם המלך (ח"ו סימן תשצ"ז) ע"פ גימטריא משובשת, לבד ממה שהעיר עליו שם הרב יפה ללב, ע"ש]. תדע, דא"כ גם אנכי אעשה לביתי גימטריא ואומר כי ניקוד הבי"ת בשו"א עדיף, שהרי עם שני החיריק סה"כ יהיו מספר ארבעים, ובא לרמוז על מ"ש חז"ל (נדרים כה ע"א): שקולה ציצית כנגד כל המצוות שבתורה. והרי יש רמז לארבעים יום וארבעים לילה שעלה משה להר סיני לקבל את התורה, ואידך זיל גמור. ובר מן דין כבר ידועים דברי האבודרהם (הובאו בבית יוסף או"ח סימן קיג אות ח ד"ה כתוב בהגהות) וז"ל: כתב ה"ר דוד אבודרהם (עמ' קה) יש אנשים שמנו תיבות שיש בכל ברכה וברכה מי"ח והביאו פסוקים על כל ברכה מענינה שעולין תיבותיהן כמנין תיבות הברכה, וכן עשיתי אני בראשונה מנין כזה, ואח"כ נראה לי שאין לו יסוד ולא שורש, כי לא תמצא מקום בעולם שאומרים י"ח בענין אחד תיבה בתיבה אלא יש מוסיפין תיבות ויש גורעין, וא"כ המנין הזה אינו מועיל אלא למי שעשאו ולא לזולתו, ולמה נטריח על הסופרים לכתבו. עכ"ל.

לסיכום:

הרי שרוב מנין ורוב בנין, הן ע"פ הפשט והן ע"פ הסוד, סבירא להו שצריך לומר "בציצית" בשו"א ולא בפת"ח. ולכן בצדק פסק המשנה ברורה (סימן ח ס"ק י) להתעטף בציצית בשו"א תחת הבי"ת. ובשערי ציון כתב "רוב האחרונים" (ומכאן תשובה למ"ש בפאת השדה ח"א סימן ב). ועיין עוד בספר מצות ראייה (סעיף ה), הלכה ברורה (סימן ח סעיף טו, דף קנג-קנד), ויעש אברהם לנדא בביאורו עטרת זקנים (דף לג, אות יח), הגר"י ברדא בקובץ זכור לאברהם (תשנ"ט), דף קיט, הערות על ספר "פאת שדך" ח"א סימן ב), ובספר נתיבות חיים (ח"א סימן ח אות יא), אשר כולם פה אחד העלו להלכה ולמעשה לומר בשו"א ולא בפת"ח, וכהרעת רבנו יוסף חיים בכך איש חי.



הערות

תלת מילי בדיני שביעית מהגאון רבי גרשון לפידות זצ"ל

א. בענין סחימת תפוזי בשביעית

כתב בספר תורת השמיטה [מהגר"ז גרוסברג זצ"ל הוצאת שנת תרצ"ח] בפ"ב וז"ל נסתפקתי בתפוזי זהב וכדומה אם מותר לסחוט אותם לשתות מימיו כמו שהדרך לעשות כן בשאר שני שבוע, בשגם שגורם בזה שהמותר הולך לאיבוד כי הרבה בני אדם ממאסין לאכול הנשאר וכו'.

וזה מה שהשיב לי הגאון ר' גרשון לפידות (שליט"א) זצ"ל, מה שנסתפק כת"ר בזמן הזה שרובן של תפוזי עומדין להוציא המי פירות מהם אי מותר לעשות כן בשביעית, לענין ברור שאסור, דהרמב"ם כתב דאין משנין מברייתן כדרך שאין משנין בתרומה ומע"ש, ומבואר בפ"א מתרומות דאין עושין תפוזים יין, אף דייך מתפוזים הוי שינוי למעליותא כמבואר בע"ז מ': וכנראה שם שהתפוזים עומדים לייך ואעפ"כ אסור, וע"כ הטעם כיון דאין חייבין על מי פירות קרן וחומש דהוי זיעה בעלמא, וכן אמרינן ברכות ל"ח לענין דבש תמרים, ואפילו הטעם שלו לא חשיב טעם שנאמר טעם כעיקר כנראה מתוס' פסחים כ"ד: ופקע מיניה קדושת תרומה ועבר על משמרת תרומתי כמש"כ האבני מלואים (בשורת שבסוף הספר סימן י"ח) כעין זה, וכיון דשביעית דינו כתרומה כמבואר בחולין ק"כ: וכן פסק הרמב"ם בפ"י ממאכלות אסורות הכ"ב דמשקין היוצאין מספיחי שביעית אין לוקין עליהן וכתב הכס"מ דאף דילפינן לה מקרא אינו אלא אסמכתא בעלמא, א"כ נפקע ג"כ קדושת שביעית מה"ת ממשקין היוצאין ואסור להפקיע קדושת שביעית כמבואר ברמב"ם פ"ה ה"ט, ולפי"ז לעשות יי"ש מפירות שביעית בודאי אסור, וכן נראה מירושלמי פ"ז משביעית מה לכבוש הדין וורדא א"ל וכי יש לו מלאכה אחרת, אלמא דאפילו לכבוש שאוכל הוורדא בעצמו מ"מ לו היה לו מלאכה אחרת היה אסור, מכ"ש כשמוציא המי פירות לבד בודאי אסור אם יכול לאכול הפרי עכ"ל.

ב. ענפים שמניחים בצלוחית במים עד שיוציאו שרשים

כתב עוד בספר תורת השמיטה בפ"ב עמוד ג' וז"ל ומרן הגאון מוהריל"ד זצ"ל כתב לאסור לענין הענפים שמניחים בצלוחית במים עד שתוציא שרשים, ואף אם עשה כן קודם שביעית אסור להחליף המים בשביעית משום דהוי לאברויי אילנא וכו'.

והעיר הגאון רבי גרשון לפידות (שליט"א) זצ"ל מגמ' שבת ריש פרק כלל גדול דף ס"ח, שאמרו דאיסורי מלאכות דשביעית במחובר איתא בתלוש ליתא, ומשמע דאף מדרבנן בעינן דוקא במחובר מדקאמר שם גדול עונשו של מעשר יותר משל פיאה דמעשר נוהג בתאנה וירק, אף דאינו אלא מדרבנן קאמר דנוהג, דמזה מוכח דהא דקאמר דאינו נוהג שביעית בתלוש גם מדרבנן אינו נוהג ודוק.

ג. קדושת שביעית בעצי ערבה

כתב עוד בספר תורת השמיטה בפ"ב עמוד י"ז וז"ל וע"פ האמור יש להסתפק לענין הדס שעומד להריח אם יש בו דין שביעית, ולענין עצי ערבה יפה העיר בזה הגאון ר' גרשון לפידות (שליט"א) זצ"ל מדברי הגמ' שבת כ'. דמוכח דעומדין להסקה.

נמסר ע"י נכדו הרב ידידיה גרוסברג שליט"א

גזל לחם ואכלו אי מברך עליו ברהמ"ז

כתב המג"א סי' קצ"ו סעיף א' דמי שגזל חיטים טחנן ואפאן מברך עליו ברהמ"ז, והוכיח זאת מרמב"ם פ"ו מחמץ ומצה שכתב אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכל הטבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגזלה זה הכלל כל שמברכין עליו ברהמ"ז יוצא בה ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו ברהמ"ז אין יוצא בה ידי חובתו עכ"ל וכתב שם המ"מ וז"ל והוא שגזל מצה אבל גזל חיטים או קמח ועשאו פת ודאי יוצא שקנאן בשינוי ודמים לכד הוא חייב לו כך נ"ל עכ"ל, והובא המ"מ הזה להלכה בשו"ע סימן תנ"ד סעיף ד', וכתב המג"א דא"כ מוכח דבכה"ג שגזל חיטים וטחנן ואפאן דמברך ברהמ"ז עיי"ש וכוונתו דהלא כלל הרמב"ם שכל שמברכין עליו ברהמ"ז יוצא חובת מצה ומדכתב המ"מ שבכה"ג שטחנה ואפאה יוצא חובת מצה בגזולה א"כ ממילא משמע שגם מברכין עליו דהא בהא תליא. וסיים שם המג"א וכתב וז"ל וכן יש להורות דהא ב"ה דאורייתא ולחומרא אזלינן עכ"ל. וכדברי המג"א כתב הלח"מ בפ"א מברכות הי"ט עיי"ש.

וכתב עוד המג"א ואפשר דאפי' גזל לחם מברך ברהמ"ז דכשאלה כבר קנאו בשינוי עכ"ל וכתב שם בספר נתיב חיים ואינו מביין דא"כ במצה גזולה נמי יוצא בדיעבד דהא קנאה בשינוי עכ"ל וכוונתו להקשות הא להר"מ שכלל כלל שכל שמברכין עליו ברהמ"ז יוצא בו חובת מצה, ואם להמג"א בגזל לחם מברך עליו ברהמ"ז א"כ צריך גם לצאת חובת מצה במצה גזולה והא הר"מ כתב להדיא שלא יוצא חובת מצה במצה גזולה.

ונראה ברור בדעת המג"א דלא לכל ענין כלל הר"מ הכלל הזה, ולענין גזל מצה לא יאמר הכלל הזה דבהכרח חלוק הוא וחובת מצה לא יצא במצה גזולה ואילו ברהמ"ז יברך על לחם גזול, דהנה כתב המחבר ריש סימן תרמ"ט כל ארבעה המינים פסולים בגנוב ובגזול וכו' אבל גזול וקנאו בלא סיוע המצוה כגון גזל לולב ושיפהו כשר דקניה בשינוי מעשה, ופי' שם במשנ"ב דאם ע"י המצוה נעשה הקנין לא יצא דהו"ל מצוה הבאה בעבירה, ודוק שהקנין נגמר לפני קיום המצוה אז מהני עיי"ש.

והנה בגזל לחם לענין ברהמ"ז השינוי דהיינו הלעיסה שהוא הקנין נעשה ונגמר לפני מצות ברהמ"ז, ממילא אין הברהמ"ז מצהב"ע דכבר נגמרה העבירה לפני המצוה וא"כ למה לא יברך, משא"כ לענין מצות אכילת מצה שבשעת הלעיסה שאז הוא קונה אז באותו זמן הוא גם מקיים המצוה של אכילת מצה וזה בודאי נקרא דקנה בסיוע המצוה וכדלקמן בסימן תרמ"ט ובודאי הוי מצהב"ע ואינו יוצא ידי חובתו.

ומש"כ שם עוד הנתיב חיים בתו"ד וז"ל משא"כ בנדון זה (כוונתו לברהמ"ז) השינוי הוא בא ע"י סיוע מצוה והוי מצוה הבאה בעבירה ולכ"ע אין מברך וק"ל עכ"ל, אין דבריו מובנים מדוע ברהמ"ז השינוי בא ע"י סיוע המצוה, איזה מצוה יש באכילתו אטו האכילה היא המצוה הא המצוה היא ברהמ"ז ובשעת קיום המצוה כבר חלפה לה העבירה ומה שייך לומר כאן דהשינוי בא ע"י סיוע המצוה הא הקנין נגמר לפני קיום המצוה ובשעת המצוה ליתא לעבירה כלל ואין זה מצהב"ע, ומשא"כ לענין מצות אכילת מצה, האכילה עצמה היא המצוה וזה ודאי נקרא שהשינוי בא ע"י סיוע המצוה והוי מצהב"ע וכנ"ל, שוב מצאתי בספר מור וקציעה שכתב כן והסכים להלכה עם המג"א.

ובספר משנה ברורה שם סי' קצ"ו לא העתיק מש"כ המג"א לענין גזל לחם שמברך ברהמ"ז עיי"ש בשער הציון שם באות ט', ואני תמה הא ספיקא דאורייתא לחומרא, ומש"כ שם בשער הציון דמשמע דאין לברך מדאינו יוצא חובת מצה. כבר נתבאר במש"כ לעיל שחלוק בזה חובת מצה מחיוב ברהמ"ז, ומה שהביא ראי' שם בשער הציון מהא דהיכא שתפלתו תועבה דפסקו הפוסקים שצריך לחזור ולהתפלל ה"נ לגבי לחם גזול כיון שיש מחמירים שברכתו ניאוך א"כ אין לברך עיי"ש, ג"כ יש לחלק וכנ"ל דלגבי ברהמ"ז כבר כתלה עבירתו, משא"כ לענין תפילה דבשעת התפילה גופא איתא לתועבה.

ובשו"ע סי' תנ"ד סעיף ד' פסק המחבר אין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה. ובחי' הגרע"א שם תמה הא כיון דלעסיה קניה. והביא דבאמת בחידושי הריטב"א סוכה ל"ה כתב שיוצאים במצה גזולה כיון דלעסיה קניה בשינוי מעשה עיי"ש. ובמשנ"ב שם בכיאר הלכה ביאר את דעת הריטב"א דכיון דקיי"ל דבלע מצה יצא והשינוי נעשה בלעיסה א"כ הקנין נעשה לפני המצוה. ובדעת הרמב"ם והמחבר שפסקו שלא יוצא במצה גזולה, ביאר שם הביאור הלכה בטעמם דאף דקיי"ל בלע מצה יצא אבל לכתחילה ודאי בעי לעיסה כדי שיהיה טעם מצה בפיו א"כ זה נקרא שהקנין בא ע"י המצוה עיי"ש.

הרי לנו להדיא שכל הטעם שלא יוצא חובת מצה בגזולה הוא משום שהלעיסה מצוה ונקרא שהקנין בא ע"י המצוה, וא"כ אין זה דמיון לברהמ"ז שלא שייך שם לומר שהקנין בא ע"י המצוה וכנ"ל. וצ"ע דברי הנתיב חיים והמשנה ברורה לדמות ברהמ"ז לאכילת מצה.

ובדוחק אפשר לומר בכוונתם דכיון שאי אפשר לברהמ"ז בלא אכילה הוי האכילה כהכשר מצוה ונאמר שגם בהכשר מצוה אמרינן מצבה"ע דהכשר מצוה כמצוה, ושפיר נקרא גם בברהמ"ז שע"י המצוה נעשה הקנין, ולכן דימו הנתיב חיים והמשנ"ב ברהמ"ז לאכילת מצה שלא יצא בגזול, וזהו דוחק, וגם מנ"ל דגם בהכשר מצוה אמרינן מצבה"ע, ולכן ברורים דברי המג"א שפסק דמברך ברהמ"ז על לחם גזול, וכן פסק המו"ק וחילק בין אכילת מצה לברהמ"ז וכנ"ל.

ידידיה גרוסברג

בענין שיעור כזית לאכילת מצה

אל כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. רציני בזה לעורר על הנדפס בקובץ האחרון ניסן-אייר ס"ח, על מה שכתב כ"ק האדמו"ר מירוסלב שליט"א בענין שיעור אכילת מצה דיאכל מהמצה העליונה כשיעור כזית הגדול של הנוב"י. עיי"ש.

ונראה לפענ"ד פשוט שא"צ, דאפילו לדבריו שכתב שצריך להחמיר בדאורייתא לחשוש לשיעור הגדול של הנוב"י זיע"א, אבל זה פשוט שמדאורייתא שני הכזיתים מהעליון ומהאמצעי מצטרפין לשיעור כזית אחד מצה שחייבין לאכול מדאורייתא בליל א' של פסח, דכל הענינים שצריכין שני כזיתים הוא רק מדרבנן לכל היותר ופחות מזה, כמבואר בדבריו באריכות כל הטעמים. וממילא אין כאן שום חומרא לאכול הכזית העליון שיעור גדול, שכל השני כזיתים שאוכלין הוא לא שום חשש דאורייתא וממילא לדאורייתא שני הכזיתים מצטרפין והרי יש כאן שיעור גדול, ולפ"ז כל אחד שהוא אוכל שני כזיתים קטנים כשיעור הקטן יוצא המ"ע דאורייתא, דהרי אכל כזית אחד גדול ולענין השני כזיתים הרי כתב גם הוא שא"צ להחמיר לשיעור הגדול, ואין צריך להאריך מחמת פשיטותו, וזה יקל הרבה לענין שיכולים לבלוע הכזיתים בכת אחת וכו' וכו' וחומרתו קולתו.

בתודה וברכה

יעקב חנוך הכהן שבררון

עיה"ק ירושלים תובב"א

בענין גבול הדרומי של ארץ ישראל

בגליון קל"ד התפרסם מאמרו של הגרי"ג מלצר שליט"א (מח"ס "תגל ערבה") בענין הגבול הדרומי. ובו הציג עיקרי דבריו בספר תגל ערבה והוכיח ע"פ הספרי והפוסקים ביחזקאל מ"ח. וכן ע"פ הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (פי"א הי"ז) שגבול הדרומי של א"י נמשך לכל הפחות עד סוף מעלה השלושים כלומר קו הכ"ט שהוא קרוב לאמצע חצי האי סיני כמה עשרות ק"מ דרומית מאילת.

ומאחר שלענ"ד הדעה זו לא תתכן.¹ ואין מקום לחוש לה אפילו לחומרא, לכן אציע הדברים לפני הלומדים, ולמותר לציין שכל הבא לקמן אינו קשור לשטח ההלכה והמעשה, דבר הנתון אך ורק בידי פוסקי הדור שליט"א, והוא רק בגדר פטטיא דאורייתא דטביו. להגדיל תורה ולהאדירה.

1 ככל הבא לקמן התייחסתי רק לזאת שע"פ הצעת הגבול שלו חלק גדול גדול מחצי האי סיני הוא בתחומי א"י אמנם גם על עצם הדבר שהגבול הדרומי יורד לדרום עד סביבות אילת קרוב למאתיים ק"מ מקצה ים המלח, גם בזה יש להאריך, ובפרט ע"פ דברי הגר"א בפירושו ליהושע (ט"ו, ג), שהסביר הלשון "ויצא" שפירושו "שהגבול היה יוצא מקו המישור לקו השיפוע קצת, ובמקום שכלה השיפוע שם התחיל להלך במישור ונמצא נתרחב הגבול" שמפורש בדברים שהציאה והסטיה של הגבול לא היתה גדולה כ"כ, ובס' "תגל הערבה" בעמ' 83 פירש כוונת הגר"א שהמצר סטה מאותו כיוון שהיה נמשך בו עד אז עיש"ה ולענ"ד זה לא יתכן שהרי קו הגבול הראשון המתואר בתוה"ק הן בפ' מסעי והן ביהושע הוא קו הגבול הדרומי, ועוד שהגר"א מסיים שעיי"ז יציאה זו נתרחב הגבול ולהבנתו הגבול נתקצר, וכבר העירו בזה

הצעת הספר "תגל ערבה" שלפי"ו תחום א"י נכנס לתוך שטח חצי האי סיני

א. הנה קודם שנעייין בגוף דברי הכותב שליט"א, נציע קודם תמצית מהלך גבול הדרומי שיש לחוש לו לחומרא לפי המובא בספר תגל הערבה: מקצה ים המלח יורד הגבול ירידה חדה לכיון דרום עם הטיה קטנה למערב, עד שמגיע למעלה עקרים שהוא באיזור מפרץ עקבה לא רחוק מאילת, אח"כ פונה הגבול לכיוון מערב עד שנפגש בקדש ברנע, ושוב יורד הגבול ירידה חדה לכיוון דרום - מערב עד לחצר אדר שהוא בערך בקו מעלה הכ"ט, כמה עשרות ק"מ דרומית - מערבית מקצה הצפוני של הזרוע המזרחית של ים סוף, אח"כ פונה הגבול לכיוון מערב עד לעצמון, ואח"כ עולה לצפון - מערב. (וההמשך אינו נוגע לנו).

ונמצא לפי הצעתו, שבתוך שטח חצי האי סיני, יש חלק גדול ששייך לתחומי ארץ ישראל שכן הבליטה היוצאת מקדש ברנע לחצר אדר וחזורת אחרי עצמון, נכנסת בין שני הזרועות של ים סוף בעומק וברוחב של כמה עשרות ק"מ.

שני הנחות יסוד, א. קדש ברנע במרגלים חוץ לתחומי א"י.

ב. קדש ברנע צפונית לים סוף

ב. כדי להבהיר עד כמה הצעה זו רחוקה ורחוקה, נקדים כאן שני הנחות שכמדומה אין עליהם חולק. הנחה א': קדש ברנע² שמשם נשתלחו המרגלים היא מחוץ לתחומי ארץ ישראל, (וזה דבר פשוט ממקראות ומרש"י שא"צ להאריך בזה כלל). כלומר שכשבני ישראל הלכו מחורב לקדש ברנע כמתואר בקצרה בריש דברים (א.יט) "ונסע מחורב ונלך את כל המדבר הגדול והנורא שהוא אשר ראינו, דרך הר האמורי כאשר צוה ד' אלקינו אותנו. ונבוא עד קדש ברנע" ככל הילוך זה עדיין לא נכנסו בני" לתחומי א"י. הנחה ב': קדש ברנע שמשם נשתלחו המרגלים ודאי נמצאת צפונית לסוף הזרוע המזרחית³ של ים סוף, וכרגע אין משנה לנו אם היא ממש צפונית לזרוע המזרחית כלומר למעלה הימנה, או שהיא נוטה ממנה לכיוון מערב, איך שלא יהיה ברור שהיא נמצאת צפונית לים סוף.

וההכרח לזה מתוך המקראות ורש"י: (א) בפרשת שלח (במדבר יד. כ"ה) לאחר מעשה המרגלים נצטוו בני ישראל "פנו לכם המדבר דרך ים סוף" ופירש רש"י "מחר פנו לאחוריים". (ב) בפרשת דברים (א.מ.) כתיב "ואתם פנו לכם וסעו המדברה דרך ים סוף" וברש"י שם "פנו לכם: אני אמרתי להעביר אתכם דרך רוחב ארץ אדום לצד צפון ליכנס לארץ, קלקתם וגרמתם לכם עיכוב, פנו לכם: לאחוריים והלכו במדבר דרך ים סוף שהמדבר שהיו הולכים בו לדרומה של הר שעיר היה מפסיק בין ים סוף להר שעיר, עתה המשכו לצד הים ותסבכו את הר שעיר כל דרומה מן המערב למזרח" עכ"ל.

והיוצא מזה ברור שלאחר שבני" הלכו לצפון והגיעו לקדש ברנע, נצטוו לחזור לאחוריים כלומר לכיוון דרום⁴, ואח"כ פנו לכיוון מזרח ונכנסו למדבר שבין ים סוף להר שעיר וכו', וכיון שכן ברור שהם עמדו צפונית לים סוף שלכן היו צריכים לחזור לאחוריים עד שהגיעו למדבר שבצפון ים סוף, וגם מעצם

כמה ת"ח, וע"ע בקונטרס העקוב למישור סוף פרק ד', וכן רואים גם בדברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א בביאור הלכה פ"א מתרומות ה"ז ד"ה מאשקלון, וכן בדבריו בציון ההלכה ק"ס, וכן במכתבו להגרי"ג מלצר שליט"א הנדפס במאמרו הנ"ל, שפשוט לו שהגבול לא נסב הרבה לדרום, ויש להאריך הרבה גם בנושא זה, אך שאין זה עיסקיני. וכל הבא לקמן מתייחס רק לעובדא שלפי הצעת הגבול שכתגל הערבה יוצא שתחום א"י נמשך עד קרוב לאמצע חצי האי סיני.

2 האריכו המפרשים אי תרי קדש ברנע הו או לא. אמנם זה ברור שגם אם קדש ברנע במרגלים היא אותה קדש ברנע שבגבולות א"י מ"מ בני ישראל לא נכנסו לתוך קדש ברנע, שהרי שילוח מרגלים היה קודם כניסתם לא"י, ולכן לא נכנסתי כאן לשאלה הנ"ל.

3 נקטתי בפשיטות "זרוע מזרחית" כי פשוט שהזרוע המזרחית היא שעומדת מתחת לאדום ומואב, ואין צורך להאריך בראיות ע"ז, וגם הכותב שליט"א נקט כן בפשיטות במאמרו.

4 ולא הבנתי מה שהוכיח הכותב שליט"א במאמרו שקדש ברנע דמרגלים היה סמוך לים סוף ממה שמבואר בפסוקים מבואר "שמיד לאחר שפנו משם נסעו למדבר דרך ים סוף, ולא שנסעו לעבר ים סוף וכו'", ולא זכיתי להבין מנ"ל שמיד שפנו הגיעו למדבר, הלא יתכן שכשחזרו לאחוריים (כדברי רש"י) הלכו כבדת דרך עד שהגיעו למדבר הנ"ל, ולדידי פשוט שלשון רש"י "הפכו לצד המדבר" פירושו ללכת לכיוון המדבר, אמנם אין כל זה נוגע לנדוד, שכן איך שלא יהיה קדש ברנע דמרגלים יוצא צפונית לים סוף.

הדבר שכשהלכו ממזרח למערב הם עברו במדבר שמצפון ים סוף, ברור שהם עמדו צפונית לים סוף, שאם נאמר שהם למטה מסוף הנקודה הצפונית של ים סוף, א"כ כשהיו הולכים ממזרח היו נתקלים בים סוף וז"פ.

לפי"ז רחוק מאד להכניס חלק מא"י בתוך שטח חצי האי סיני

ג. והנה לכשנצרך ב' הנחות אלו, נראה עד כמה רחוק ומוזר הדבר להכניס חלק מחצי האי סיני לתחומי א"י. שהרי כיון שנתברר לנו שבהילוכם מחורב לקדש ברנע לא נפגשו בתחומי א"י וכמו"כ נתברר לנו שקדש ברנע הנ"ל נמצאת צפונית לסוף הזרוע המזרחית של ים סוף, א"כ ברור שעד קדש ברנע הנ"ל עדין לא הגענו לתחומי א"י, ואם נאמר ששטח א"י נמשך עד קו מעלה הכ"ט שהוא כמעט באמצע חצי האי סיני, כמה עשרות ק"מ לפני סוף הזרוע המזרחית של ים סוף, א"כ כשכבנו יצאו מחורב לכיוון צפון היו נפגשים בתחומי א"י עוד לפני שהגיעו לקדש ברנע.

ואע"פ שאין הדבר מופרך לגמרי, משום שגם לפי הצעת ה"תגל הערבה" אין כל השטח העליון של חצי האי סיני בתחומי א"י רק חלק ממנו. שהרי קדש ברנע של הגבולות, נמצאת (לפי הצעתו) מערבית מסוף הזרוע המזרחית של ים סוף, ורק משם מתחיל קו הגבול לרדת לכיוון דרום-מערב, וא"כ הקטע הצפוני מזרחי של חצי האי סיני, אינו בתחומי א"י, וא"כ אולי הר סיני לא היה במרכז חצי האי סיני רק במזרח חצי האי סיני וממילא כשכבנו הלכו לכיוון דרום הם לא נפגשו בבליטה של א"י הנכנסת לתוך חצי האי סיני, וגם יתכן שבנו"י לא הלכו לכיוון צפון בקו ישר רק הלכו לכיוון צפון-מזרח, ובכך עקפו את הבליטה של א"י הנ"ל.

אלא שמלבד שזה דחוק, זה גם מעורר פליאה עצומה, שהרי אם היו הולכים מחורב בכיוון ישר לצפון. (או אפילו נאמר שהיו נוטים מעט למערב) היו נפגשים כבר מיד בתחומי א"י. וכמה עשרות ק"מ לאחר יציאתם מחורב היו נכנסים לא"י, וא"כ לשם מה סיבבם השי"ת בסיבוב בזה שעקפו את הכניסה לא"י, הלא הילוך זה הוא קודם שנגזרה הגזירה בחטא המרגלים, והקב"ה היה חפץ להכניסם תיכף ומיד לא"י עד כדי כך שאת הדרך של אחד עשר יום שמחורב עד קדש ברנע הולכים השי"ת בשלשה ימים כמבואר ברש"י ריש דברים, וכיוון שבאמצע ההילוך הזה שמחורב לקדש ברנע הם למעשה כבר נפגשו בתחומי א"י (אילו היו הולכים בקו ישר לכיוון צפון או באלכסון מעט לכיוון צפון-מערב) למה לא הכניסם השי"ת דרך שם רק המתין עד שיגיעו לקדש ברנע כו"כ עשרות ק"מ אחרי שכבר נפגשו בתחומי א"י, ורק שם רצה השי"ת להכניסם לא"י אלא שנגזרה הגזירה וכו'.

ואם כי אע"פ לקבוע מסמרות עפ"ז, מ"מ כיוון שעצם הדבר הוא רחוק, ובצירוף הפליאה העצומה הזו, פשוט שיש להרחיק מן ההגיון⁵ את האפשרות שחלק ארוך ורחב מא"י נכנס לתוך שטח חצי האי סיני, וכמדומה שלא שייך לבנות אפשרות זו אפילו כ"ספק אמיתי" (כלשון הכותב שליט"א).

סתירת ההוכחה מיחזקאל

ד. לאחר שראינו עד כמה הצעת הגבול הנ"ל רחוקה מן ההגיון, כעת נפן להוכחות שהביא הכותב שליט"א, ואע"פ ואומר שאילו אכן היינו מוצאים הוכחה מוצקת להמשיך את שטח א"י עד תוך חצי האי סיני, אזי בליט ברירה היינו מעלים כך על דעתינו למרות הקושי העצום שיש בזה, ויתכן אף שהיינו עושים מזה "ספק אמיתי" לחוש לו לחומרא, אלא שלענ"ד אין בהוכחותיו ממש.

ונתחיל עם ההוכחות מיחזקאל, ותמצית דבריו הם ע"פ מה שמבואר ביחזקאל פרק מ"ח שלע"ל תחולק א"י ליי"ג רצועות שוות זו למטה מזו, ורוחב כל רצועה מצפון לדרום חמשה ועשרים אלף קנים, וממקום המקדש עד קצה הדרומי של א"י צ"ל מרחק של 144.750 קנים, שהם 868.500 אמות, שהם כ-

5 ובאמת מן הראוי היה להאריך גם בלשון רש"י בפרשת מסעי (במדבר ל"ד, ג). גבי ג' ארצות, שהפירוש שהוצרך לפרש בס' תגל הערבה בפרק כ"א להוציא את לשון רש"י מפשוטו הוא רחוק מאד, והיטיב להגדיר זאת הגאון בעל המשנת יוסף שליט"א בשו"ת משנ"י חלק ד' עמ' ק' "והוא עצמו הרגיש שזה נסתר מדברי רש"י... ומה שנדחק ליישב זאת אינו מתקבל על דעת היגע לברר אמיתת ההלכה" וכן פירושו במיקום ארץ אדום נסתר מלשון הכפתו"פ סוף פרק י' שקרן מזרחי דרומי של א"י הוא בקרן מזרחי צפוני של ארץ אדום שלפי"ז מוכח שאדום נמשכה גם מערבית לקרן זו, ויש הרבה להאריך בזה רק מחוסר מקום קיצרתי ואי"ה עוד חזון למועד.

500 ק"מ להחזו"א וכ-416 ק"מ להגר"ח נאה, ומבואר מדברי רש"י ביחזקאל שהבין שסוף הגבול הדרומי לע"ל לא יהיה מרוחק מירושלים יותר ממה שהוא מרוחק היום, שהרי רש"י שם הקשה וא"ת האיך יתכן שתהא ירושלים במקומה והלא היתה ירושלים במיצר צפוני של הודה שנטל דרומה של ארץ כנען, וכאן הוא באמצע השבטים, אין חלוקה זו דומה לחלוקת יהושע שזו כשורת הכרם וכל החלקים שוין וכו' הרי שהיה פשוט לרש"י שאין לתרץ שלעתיד יהיה קצה הדרומי של א"י רחוק יותר.

הנה מירושלים עד אילת בקו אוירי הוא 260 ק"מ, ובקו קרקעי הוא 312, וע"כ שהגבול נמשך עוד דרומה מאילת, עכתו"ד.

הנה גם לפי דבריו לא א"ש, שא"כ הגבול נמשך עוד הרבה דרומה מקו מעלה הכ"ט. ורוב רובו של חצי האי סיני נכנס בתחומי א"י, והשטח שנשאר מחוץ לתחומי א"י הוא קטן כ"כ עד שמיד לאחר יציאתן מחורב היו נפגשים בא"י. ומתחזקת ביותר הפליאה העצומה שהעלנו באות ג'. (ובאמת שבקו אוירי שהוא פשוט כוונת הפסוקים ביחזקאל. נמצא כל חצי האי סיני בתחומי א"י. ולפי"ז אין מקום להר סיני אא"כ "נחדש" שהר סיני בכלל לא היה שם וכמדומה שכבר נמצא איזה חוקר (פוקר שהביא ראיות שהר סיני נמצא בשטח סעודיה עפ"ל, אמנם כדי לנסות ליישב את דברי הכותב עלינו להסביר שכוונת הנביא ביחזקאל לקו קרקעי כשהירידות והעליות נמדדים לפי עומקם וכו' וכפי שכותב במאמר הנ"ל).

אלא שלענ"ד אין שום ראיה מהפסוקים ביחזקאל, שהרי מבואר בגיטין נ"ז. שנתכווצה א"י. וא"כ כיום כל שטח א"י נתכווץ, ומסתבר שהכיווץ הוא יחסי בכל מקום, כלומר שכל א"י עם צורתה וגבוליה סביב היו פעם רחבים יותר, ובעוה"ר כשגלינו מארצנו וגלו יושביה, אזי נתכווצה, ולע"ל לעת קץ שוב תתרחב א"י, וא"כ יתכן שאף שלע"ל יהיה המרחק בין ירושלים לסוף הגבול הדרומי חמש מאות ק"מ, מ"מ כיום יש הרבה פחות מזה, בדיוק כשם שהמרחק בין ירושלים לים המלח וליים הגדול יתרחב יותר מכפי שהוא כיום, ואין הכונה שהגבול הדרומי יתרחק יותר מכפי שהוא כיום, שכן הגבול ישאר על אותו מקום שהוא היום, רק שכל א"י כולה תתרחב, ודברי רש"י ביחזקאל אינם ענין לכל זה, שהרי רש"י רק מקשה על היחס, איך יתכן שבחלוקת יהושע הרי ביחס לכל שטח א"י שבה ירשו כל השבטים, מירושלים עד סוף הדרום ירש רק יהודה, ואילו לע"ל ירשו בשטח זה חמשה שבטים.

ועל קושיה זו לא שייך לתרץ⁶ שנתכווצה א"י, ושלע"ל המרחק יהיה יותר גדול, שכן גם אם המרחק שבין ירושלים לגבול הדרומי יתרחק, עמו יחד יתרחק המרחק מירושלים לצפון ולמזרח ולמערב, שכן כל א"י כולה לגבולותיה תתרחב. כך שהקושיה על היחס של החלוקה במקומה עומדת, ולכן הוצרך רש"י לתרץ שלע"ל אופן החלוקה ישתנה וכו'.⁷

כך נראה לפענ"ד ליישב, אמנם מן הראוי להבהיר, שגם אילו לא הייתי מוצא סתירה להוכחה מיחזקאל, הרי שלענ"ד היה עדיף להשאר בצ"ע ולא לבנות עפ"ז יסוד חדש שלא יתכן שרוב רובו של חצי האי סיני (וייתכן שאף כולו וכנ"ל) הוא בתחומי ארץ ישראל, ואף לא כספק לחומרא, וכמדומה שעל כגון דא ניתן להמליץ את לשונו הזהב של רבינו הש"ך בחו"מ (סי' פ"ד ס"ק י"א) "יותר נכון שישארו דברי הרא"ש והמחבר בקושיה משנמצא סברות זרות שאינן אליבא דהלכתא".

סתירת הראיה מדברי הרמב"ם

ה. כעת נפן להראיה השניה שהביא הכותב שליט"א מדברי הר"מ פי"א מקידוש החודש הי"ז שכתב "ולפי שהראיה לא תהיה אלא בא"י כמו שביארנו, עשינו כל דרכי חשבון זה בנויים על עיר ירושלים ולשאר המקומות הסובבין אותה בכמו ששה או שבעה ימים שבהם רואין את הירח תמיד ובאים ומעידים

6 ובכלל רש"י מקשה מחלוקת יהושע על חלוקה דלע"ל, ובזה אין שייך כלל הענין של נתכווצה א"י, שזה נעשה הרבה זמן אחר חלוקת יהושע, וז"פ.

7 ודרך אגב אציין מה שנתקשתי טובא בדברי היעב"ץ בהשמטות לספרו מו"ק או"ח סי' ש"ו בקונטרס ישוב א"י. שמשמע מדבריו שבחלוקה דלע"ל מירושלים לצפון מהלך ט"ו ימים ומירושלים לדרום חמשה ימים, ולכא"ו לפי פשוט הפסוקים לפירוש"י שהחלוקה תהיה שוה, א"כ איך יתכן שמירושלים לצפון ששם ינחלו שבעה שבטים יהיה מהלך ט"ו יום, ומירושלים לדרום ששם ינחלו חמשה שבטים יהיה בס"ה מהלך חמשה ימים, אא"כ נחדש שאלו שינחלו בדרום ינחלו ברוחב פחות כיון שלהם יש את כל חלקי היבשה שממערב לא"י עד האוקיינוס, (ובזה היה ניתן ליישב גם את סיום לשון רש"י ביחזקאל שם והבן) אלא שזה חידוש גדול, ולע"ע צ"ע.

בבית דין ומקום זה הוא נוטה מתחת הקו השווה המסבב באמצע העולם כנגד רוח צפונית בכמו שתיים ושלושים מעלות עד חמש ושלושים ועד תשע ועשרים" הרי שלמרות ש"הראיה לא תהיה אלא בא"י" מ"מ "באים ומעידים בבית דין" ומקבלים עדותם "עד ל"ה" מעלות בצפון "ועד כ"ט" בדרום. עכתו"ד.

ופלא גדול בעיני על שלא העתיק את המשך לשון הרמב"ם שם שכתב "וכן הוא נוטה מאמצע הישוב כנגד רוח מערב כמו כ"ד מעלות עד כ"ז ועד כ"א". הרי לנו שהר"מ מנה כאן לא רק את המרחק מהצפון לדרום מכ"ט עד ל"ה, רק גם את המרחק ממערב למזרח מכ"ז מעלות עד כ"א, כלומר שמירושלים לכל צד יש כמו ששה או שבעה ימים. וזה שוה בין למזרח בין למערב בין לצפון בין לדרום.

ומעתה אם נלמד כפי דברי הכותב שליט"א שאכן כוונת הר"מ שהראיה צ"ל בא"י דוקא⁸ ושהתחום הנ"ל שתיחם הר"מ הם תחומי גבולות א"י, נמצא שתחום א"י למזרח ולמערב הוא כששה מעלות שהם למעלה מחמש מאות ק"מ, ואם נמדוד החשבון מירושלים לכל צד כפי התחום של הר"מ, נגיע למזרח עד עומק שטח ירדן מאות ק"מ, ולמערב נגיע לתוך ים הגדול עד סוף האי קפריסין,⁹ האם יעלה על הדעת שעד שם נמשכת א"י.

ודבר זה מושלל מכל הגיון ונסתר להדיא מפסוקי התוה"ק בפרשת מסעי וביהושע, שתחום א"י כמזרח אינו עובר את הירדן וים המלח.

וא"כ יש לנו ראיה שאין עליה תשובה שאין דברי הרמב"ם הללו אמורים לענין גבולות א"י, וכבר האריכו בזה כו"כ ספרים וקונטרסים שיצאו אחרי הספר "תגל ערבה" (כמו משנת יוסף חלק ד', קונטרס גבול פאת נגב, ספר מישור הערבה, וכן במאמרו של הרה"ג ר' זלמן קורן שליט"א במוריה גליון רכ"ז ועוד) ושם האריכו להוכיח שאין דברי הרמב"ם הללו שייכים לגבולות א"י לענין מצוות התלוים בה, אך כמדומה שא"צ להאריך, די לנו בעצם זה שתחומי הרמב"ם נמשכים למזרח ולמערב במקומות שהם ודאי חו"ל, ומעולם לא שמענו מי שיסתפק "ספק אמיתי" שמא חלק מהאי קפריסין, או מאות ק"מ במדינת ירדן הם תחומי א"י לענין מצוות התלויות בה.

סוף דבר שנשגב מבינתי איך אפשר להעתיק רק את החלק הראשון של דברי הרמב"ם ששם מתחם רק את הצפון והדרום מכ"ט עד ל"ה ולהוציא ממנו "ספק אמיתי" שמא א"י נמשכת עד קו הכ"ט. בעוד שבהמשך הר"מ שמתחם את מזרח ומערב שם לא יעלה על הדעת להסתפק אם תחום זה הוא מתחומי א"י.

תשובתו המוחלטת של הגר"ח קנייבסקי שליט"א בנידון זה

1. ובאמת שכבר פסק בסכינא חריפא הגר"ח קנייבסקי שליט"א שאין להרמב"ם הזה שום שייכות להלכות וגבולות א"י, ונעתיק לשונו במכתבו שנדפס בהקדמת המו"ל לכפתו"פ חלק ב' (בהוצאת במי"ד גבוה להתיישבות החקלאית) "אין להרמב"ם הזה שום שייכות, כי הוא דן בענין הראיה במקומות אלו, עדיין ראייתם כארץ ישראל ואין שינוי" עכ"ל. (והגר"ח ק"ש שליט"א מתייחס ללשון הרמב"ם בפרק י"ח ששם נקט הלשון "מכוונות כנגד ארץ ישראל", ואעפ"כ כתב הגר"ח שאין שום ראיה לענין גבולות א"י).

הרי לנו שמרא דשמעתתא בהלכות קידוש החודש, מחבר הספר הנפלא שקל הקודש על הלכות שקלים וקידוש החודש, הבין בפשיטות שאין לדברי הרמב"ם הללו שום שייכות לגבולות א"י.

ולא מן הפלא שעד שבאו עורכי האנציקלופדיה התלמודית בערך א"י והחליטו לקבוע את גבול הדרומי של א"י ע"פ הרמב"ם הנ"ל. לא מצאנו לאחד מאלו שעסקו בהלכות וגבולי א"י שיוכיח את הרמב"ם הנ"ל לקבוע על פיו את גבולות הארץ.

(ומה שהביא הכותב שליט"א את לשון הספר נאווה קודש "שהוא רוחב א"י" פשוט שכוונתו רוחב א"י לענין זה ולא גרע מלשון הרמב"ם הנ"ל "מכוונות כנגד א"י שפירש הגר"ח ק"ש שליט"א לענין זה. וכדמוכח למעלה מכל ספק מתחומי הר"מ למזרח ולמערב).

8 וכבר הוכיח בבירור בספר "מישור הערבה" בפרק ז' שא"צ שתהיה הראיה בא"י דוקא, עיי"ש וא"צ לכפול כל דבריו. ומ"מ לענ"ד ההוכחה הכי פשוטה היא מעצם הדבר שתחומי הראיה נמשכים למזרח ולמערב מאות ק"מ מסביב לירושלים, וזה פשוט שמעבר הירדן ומזרחה הוי חו"ל ועל אחת כו"כ מרחק של מאה מאתיים ק"מ מזרחה מהירדן.

9 הרוצה לראות בבירור את תחומי א"י ע"פ הרמב"ם הנ"ל, יעויין במפתו של הרה"ג ר' זלמן קורן שליט"א במוריה גליון רכ"ז והועתקה בספר "מישור הערבה" עמ' צ"ט.

בחמשך דברי מהרלב"ח מוכח ההיפוך מהבנת הכותב שליט"א

ז. והכותב שליט"א רצה להוכיח מדברי מהרלב"ח שדברי הר"מ אמורים לענין גבולות א"י. ונעתיק לשון הכותב "ויתר על כן מצינו בשו"ת מהרלב"ח (סימן קמ"ה) שכתב "דרך ישרה ארוכה וקצרה וקלה דרך הקדש יקרא לה לדעת מתי יראה הירח החדש בתחלת כל חדש בירושלים עיה"ק תוב"ב וגבולתיה "גבולות הארץ הקדושה סביב" ובהם כל המקומות שרחבם לצד צפון מסוף כ"ט מעלות עד סוף ל"ה "הרי שמהרלב"ח הבין מדברי הרמב"ם הנזכרים ש"מסוף כ"ט מעלות עד סוף ל"ה" הם הם "גבולות הארץ הקדושה סביב" עכ"ל הכותב. ומה מאד נפלא ממני על שלא העתיק את סיום לשון מהרלב"ח מיד אחרי המילים שציטט הכותב, ממשיך מהרלב"ח "וארכה מקצה המערב מסוף ס"ג עד סוף ס"ט" ¹⁰ ע"פ דרכו של הר"מ בר"מ ז"ל" עכ"ל.

וכיון שנקט מהרלב"ח גם את תחומי מזרח ומערב שהמרחק ביניהם הוא ששה מעלות (מסוף ס"ג עד סוף ס"ט) הרי זה ראייה שאין עליה תשובה שאין כוונתו לגבולות א"י הקבועים בתוה"ק לענין מצוות הארץ, רק לענין ראיית הירח שעדיין נחשב שנראה באופק א"י וכדברי הגר"ח ק.

בדברי הכפתו"פ בפרק ט

ח. עוד כתב להוכיח מדברי הכפתו"פ ונעתיק לשון הכותב שליט"א "ובכפתו"פ (פ"ט)... דן לענין גבולות א"י להלכה ולמעשה ושם הביא דברי הרמב"ם הנ"ל כדי לפשוט דין זה מתוכם" עכ"ל (ההדגשות משלי).

והנה שלא בדקדוק נקט הכותב שהכפתו"פ דן "להלכה ולמעשה" והביא את הרמב"ם "לפשוט דין מתוכם", שכן בכל ספר כפתו"פ בכל מקומות שמדבר אודות גבולות א"י הן לצפון והן לדרום לא הזכיר הכפתו"פ מילה וחצי מילה מהרמב"ם הנ"ל, ובצפון שלפי דעת הכפתו"פ הר ההר הוא הר אקארע שהוא באזור קו השלושים ושש, ולא הזכיר הכפתו"פ את תחום א"י לצפון שע"פ הר"מ הוא בקו הל"ה.

והיכן כן הזכיר הכפתו"פ את הר"מ. דוקא בפרק ט' שלא מיירי להלכה רק מברר את שיטת ר' יהודה בגיטין (ח). שכל שכנגד א"י הרי הוא כא"י, ורואים כאילו חוט מתוח מקפלוריא ומנחל מצרים עד האוקיינוס והנסין שבים שכנגד זה הם מא"י, והכפתו"פ חיפש לדעת את מה שכנגד החוטים הללו בזמנו (לחזק את לבב האנוסים המוכרחים להתערב בארץ ההיא שכיון שלר"י חייב בתרו"מ ה"ה שיגיע תועלת ממין קדושת הארץ ג"כ. כדבריו בסוף הפרק) ועל זה הביא את לשון הר"מ בפרק י"ח שהמדינות שמל' עד ל"ה הם מכוונות כנגד א"י ומסיים "א"כ כל מקום הן בים הן ביבשה לפי חקירת הר"מ ז"ל שגובה קטבו מל' עד ל"ה הנה הוא מכוון כנגד א"י... ולר"י הם חייבים בתרו"מ".

והנה החוטין של ר"י נמתחין מנחל מצרים במקום שנפגש עם ים הגדול. ואיך שלא ננקוט מהו נחל מצרים אם הנילוס או ואדי אל עריש¹¹, זה ברור שהחוט נמשך מאיזשהו מקום בים הגדול, ועל מקום זה הביא הכפתו"פ את דברי הרמב"ם הנ"ל, והוציא מדבריו שהחוטין של ר"י נמתחין על קו הל' (או הכ"ט לפי דברי הר"מ בה"א) וקו הל"ה.

10 לשון זה של מהרלב"ח מסוף ס"ג עד סוף ס"ט צ"ע, דברמב"ם איתא התחום ממזרח למערב מכ"ז עד כ"א, (וכיום תחום ירושלים וסביב לה הם בקו ה-39 - 33) ולא ברור לי השינוי מלשון הרמב"ם, אבל זה ברור שכשם שמונה מהרלב"ח תחומי הרמב"ם מצפון לדרום ששה מעלות, כך מונה שש מעלות ממזרח למערב. 11 דרך אגב, בענין השאלה אי "נחל מצרים" המוזכר בגבול הדרומי הוא ואדי אל עריש או הנילוס. והכותב שליט"א לאחר שהביא את השיטות שס"ל שנחל מצרים הוא הנילוס כדברי הת"י ורש"י ותוס' ועוד, מסיים "ולא ואדי אל עריש" כפי שנקטו מחברי ספרי הגאוגרפיה "תבואות הארץ" ו"אדמת קודש" וכמקובל היום בין קהל החוקרים" הנה ראשית מי שהחליט למעשה שנחל מצרים הוא ואדי אל עריש הוא הכפתו"פ פי"א בשם הר"מ ג, ואם כי בס' תגל ערבה כתב לפרש לשון הכפתו"פ בפירושו רחוק מאד, הרי הרב"ג בחלק ה' סימן ב' אלפים ר"ו, לא רק שהכריע שנחל מצרים הוא ואדי אל עריש, רק שהוציא כן מדברי הכפתו"פ, וזה ברור שלא כהספר תגל ערבה, וכן נקט לעיקר הגר"ח ק בד"א פ"א מתרומות ה"ג שנקט כסתם את השיטה שנחל מצרים הוא ואדי אל עריש ומציין לכפתו"פ הנ"ל. וכי"א את השיטה שהוא הנילוס. עוד אציין שבהסכמת הרב"ז לספר אדמ"ק הוא מכנהו "הספר הקדוש הזה" ודי לנו בזה בדי להבין גדלות הספר ומחברו. (ואין כוונתי להלכה, רק לגוף הספר).

והנה המרחק בין ים הגדול ששם מצא הר"מ את דברי הר"מ כיסוד לחוטין דר"י, לבין קו הכ"ט שעליו מצביע הכותב שליט"א הוא כמאתיים ק"מ, ואני שואל איך אפשר ללמוד מדברי הכפתו"פ הללו שהביא את דברי הר"מ למקומות שכנגד הים שמכוונים כנגד א"י כראיה שיש לנקוט להלכה (לחומרא עכ"פ) שהגבול נמשך עד קו הכ"ט הידוע לנו היום שהוא באמצע חצי האי סיני.

והנה יש שכתבו שהכפתו"פ סבר שלמעלה הלי' (קו הכ"ט) הוא לא רחוק מים הגדול, ואף שכן מוכרח לכאור' שאל"כ איך הביא את הר"מ הנ"ל לענין החוטין דר"י, מ"מ הייתי מעדיף לא לקבוע בזה מסמרות, אבל סו"ס להביא את דברי הכפתו"פ שמדבר בפרק שלא נוגע להלכה ומביא את הר"מ לענין מקומות שכנגד הים, להוכיח מזה שיש לחוש שהגבול נמשך עד קו הכ"ט הידוע לנו היום שהוא כמאתיים ק"מ דרומית מהמקום שאותו מביא הכפתו"פ, זה דבר רחוק מאד, וקשה לכנות את זה אפילו "ספק אמיתי" להלכה.

בענין התפשטות והתכווצות ים המלח

ט. עוד אחת אדברה בנושא אחר קצת, והוא מ"ש הכותב שיש ראיות ברורות שים המלח התפשט בעבר דרומה יותר מאשר כל האזור המזרחי של נחל צין. והנה לגבי חלק גדול מההוכחות שבספר תגל ערבה, יעויין בספר "מישור הערבה" פרק ב'.

אמנם מה שיש להדגיש נקודה אחת (שכבר עמד עליה בספר הנ"ל) והוא שזה ברור למעלה מכל ספק שלכיוון צפון לא יתכן שהתפשט ים המלח יותר משתים שלוש ק"מ, שכן מבואר בזבחים נב: שקו הגבול הצפוני של יהודה שיצא מקצה הצפוני של ים המלח עלה לכיוון צפון עד ירושלים, וירושלים נמצאת רק ק"מ בודדים צפונית מהקצה הצפוני של ים המלח. וא"כ ברגע שנקוט שים המלח התפשט לצפון אפילו מס' ק"מ, שוב אין הגבול הצפוני של בנימין עולה לכיוון ירושלים, ועל כן, על כל "ראיה" שים המלח התפשט לכיוון דרום, יש להסביר למה התפשטות זו לא היתה גם לכיוון צפון, אא"כ ננקוט שבעבר הרחוק במקום ההרים שיש בדרום ים המלח, היה עמק והמים נכנסו לתוכו וכך לא התפשטו לכיוון צפון ים המלח, ודי בזה כעת.

סיכומו של דבר

י. לסיכום: עצם הצעת הגבול לפיה חלק גדול מתחומי א"י נכנס לתוך שטח חצי האי סיני עד קרוב לאמצעו הוא רחוק מאד מעצם הפסוקים, שכן לפי"ז כשבנ"י הלכו מחורב לקדש ברנע במרגלים כבר נפגשו בתחומי א"י, רק שמשום מה לא נכנסו לשם (אע"פ שהקב"ה קפץ את דרכם וחפץ להכניסם כמה שיותר מהר שכן זה היה קודם שנגזרה הגזירה בחטא המרגלים) רק עקפו את השטח הזה של א"י והתקבצו דווקא לכיוון צפון מזרח. וכיוון שלא נמצא לזה שום הוכחה, שכן ההוכחה מיחזקאל מלבד שהיא מופרכת מצ"ע שכן לפי הנחה זו יוצא שרוב רובו של חצי האי סיני הוא בתחומי א"י, וכשעמדו לרגלי הר סיני היו למעשה סמוכים ממש לא"י, מלבד זאת הרי ע"פ מה שגילו לנו חז"ל בגיטין נו. שנתכווצה א"י, נופל ממילא הראיה, והראיה מהרמב"ם הראנו שמהמשך דברי הר"מ מוכח שאין דבריו אמורים להלכות וגבולות א"י, וכן מהמשך לשון מהרלב"ח שלא הועתק במאמר הנ"ל, וכן בכפתו"פ מוכח שהביא את הר"מ (בפרק שלא מיירי להלכה) לענין החוטין דר"י שהם כנגד הים, כמאתיים ק"מ צפונית מקו הכ"ט שעליו הצביע הכותב בסוף תחום א"י, וכן הגר"ח ק שליט"א נקט כן בפשיטות. ע"כ לענ"ד אין לכנות הצעה זו אפילו לא כ"ספק אמיתי" שיש לחוש לו לחומרא.

שמעון מן - בית שמש

בישוב המנהג למה בזמננו אין כל המוכרים מקפידים לקיים מצות "צדק משלך ותן לו"

לכבוד מערכת הקובץ "בית אהרן וישראל", קובצכם הנפלא היא למאירת עינים ולעונג רב בכל קצוות תבל, אשמח מאד אם תצרפו את המאמר דלהלן בקובץ הנפלא.

תנן במסכת ב"ב (דף פח:) וחייב להכריע לו טפח, היה שוקל לו עין בעין נותן לו גירומין אחד לעשרה בלח ואחד לעשרים ביבש, ובגמרא שם יליף דין זה מדכתיב (דברים כה, טו) אבן שלמה "וצדק צדק

משלך ותן לו ע"ש. וכן נפסק להלכה ברמב"ם (פ"ח מגניבה הי"ב-ה"ט"ו) ובטור ושו"ע (ח"מ סי' רל"א סעיף י"ד) ע"ש.

וצריך לברר למה בזמננו אין כל המוכרים מקפידים לקיים מצוה זו "להוסיף על המשקל", שהרי הוא דין מפורש במשנה ובגמרא וכן נפסק להלכה כנ"ל.

ושמעתי שיש מתרצים - דהמצוה להוסיף על המשקל היה שייך רק בדורות הקודמים שהמשקלות לא היו מדויקים כ"כ, וע"ז אמרה תורה להוסיף על המשקל כדי להשלים מה שנחסר קצת ע"י האי דיוק במשקל, אבל בזמננו שהמשקלות הם אלקטרוניים והם מדויקים דלא שייך טעם הנ"ל, אין צריך מה"ת להוסיף על המשקל.

ולענ"ד אי אפשר לחלק בכך, מדלא מוזכר בגמרא ובראשונים שזה הטעם שאמרה התורה להוסיף על המשקל, מנין לנו לחדש טעם זה מעצמנו, ועוד ללמוד דינים מזה. ועוד שבראשונים מבואר להדיא טעם אחר למה אמרה תורה להוסיף על המשקל, ונעתיק דבריהם: וז"ל המאירי שם: וטעם תוספת הגירומין בלח, מפני שנשאר מן היין או השמן בשולי הכלי והוא של מוכר עכ"ל. ובמגיד משנה על הרמב"ם שם כתב וז"ל: ויש מי שכתב (כ"כ הרשב"ם שם ד"ה או דלמא) שהטעם שהכרע הלח מרובה על היבש מפני שמן הלח ישאר בכלי ואין כן מן היבש, וטעם נכון הוא עכ"ל. והרבנו גרשום שם כתב וז"ל: וחייב להכריע לו טפח, לגבי אוכל נפש מפני שיש בו פסולת, ואם שוקל לו עין בעין, בלא הכרע. נתון לו גירומין, תוספת משקל אחד מ' מליטרא ל' ליטרא בלח, לפי שבכל משקל מידבק ממנו למאזנים ואינו ממצה לו, ואחת מ' בליטרא לכ' משקלות ביבש, מוסיף לו גירומין לפי שאינו מדבק כ"כ לכף מאזניים עכ"ל, [המעייין בראשונים שם יראה שהם סוברים בדבר יבש אינו נדבק ממנו כלום למאזנים, אבל הרבנו גרשום שם סובר דנדבק גם מדבר יבש, אלא שנדבק פחות בדבר יבש מדבר לח, ולכן הכרע הלח מרובה מהכרע היבש].

ושמחתי מאד שמצאתי שבשו"ת מהר"ם שיי"ק (ח"מ סי' ל') - כבר מעורר בזה שרואים שאפילו כשרים ויריאים אין נוהגים לתת גירומין במשקל.

וכתב ללמד זכות על המנהג הזה, דהנה התורה צותה לנו שיהא לנו "איפה שלמה ואבן שלמה", אבל מה היא שלמה לא נאמר, אלא זהו הסכמת כל עיר ועיר מדינה ומדינה עם ועם לפי מה שהסכימו בהם למדה ולמשקל היא השלמה המחויב למדוד ולשקול בה כמבואר בב"ב (דף פט). ובשטמ"ק שם, ולכן אם הסכימו לשקול באבנים או בעופרת ובדיל הם הן השלמים, וכן אם אין מקפידים להדיח המדות ולקנח אותם, כיון שכן הוא הסכמת בני המדינה אין כאן קפיידא ועיוות כמבואר שם (דף ח:): רש"אין בני העיר להתנות על המדות וכו', ופרש"י שם - להגדיל סאת העיר או להקטין ע"ש.

והטעם שאמרה תורה "להוסיף על המשקל" נראה דהוא משום שלא יבואו לידי עיוות, דבמשקל ובמדות יש הרבה ענינים, במדת הלח - להטיף ג' טיפין, ובמדת היבש - במקום שנהגו לגדוש לא ימחוק וכן להיפך, וצריך לקנח המדות והמשקלות, ולכן הרחיקה התורה ועשתה משמרת שצריך להוסיף על המשקל. [מש"כ דהתורה עשתה משמרת וגזירה שלא יבואו לידי עיוות, עיין מש"כ הלקח טוב להגר"י ענגיל זצ"ל אם שייך גזירה מדאורייתא, וידוע מש"כ הר"ן בפסחים דהטעם שאסרה תורה כל יראה וכל ימצא הוא משום גזירה שלא יבוא לאכלו, הרי שמצינו גזירה מדאורייתא]. ודן שם אם מועיל מחילת הלוקח על הגירומין ומוכיח מהתוספתא (ב"ב פ"ה ה"ד) דבמקום שאין מנהג בעיר מועיל מחילת הלוקח.

ובזה מיישב המנהג, שאפי' כשרים ויריאים אין נוהגים להוסיף על המשקל, דהב"י בסי' תי"ז (מחודש סק"ג) מביא משו"ת הרשב"א (ח"ב סי' רצ"ב) לענין איסור לעשות מחילות תחת רה"ר דמדינא אסור (כמפורש במשנה בב"ב דף ס' ע"א ובטור ושו"ע סי' תי"ז ס"א) והעולם נוהגים בו היתר, וכתב הטעם דכל כה"ג מחלו זה לזה ועשו את שאינו זוכה כזוכה ע"ש, וכן כמה שלא נהגו לשמט בשיעית כתב הרא"ש בתשובה (כלל ע"ז דין ב') דהוי כאילו מחלו וכאילו התנו ע"מ שלא תשמטני בשיעית ע"ש, ואף שהרא"ש לא רצה לסמוך ע"ז, מ"מ כאן כיון דאסור לשנות מהמנהג, וכיון דלפי המנהג אין צריכין גירומין אפשר דשב ואל תעשה עדיף, וגם כיון דעיקר הטעם שצריך לתת גירומין הוא משום סייג שלא יבואו לידי עיוות וכנ"ל, והאידינא דא"צ להטיף ג' טיפין במדת הלח ולקנח המדות והמשקלות ושאר החומרות שהחמירו חז"ל ומטעם שבזה הולכים אחרי הסכמת בני המדינה וכנ"ל אין לחוש כולי האי לעיוות, ואפשר דבכה"ג לא צוותה התורה לתת גירומין, ומכ"ש להשיטות דשיעור גירומין הוא רק

מדרבנן [שם כתב דלהרשב"ם שיעור גירומין הוא רק מדרבנן, ולהר"ף והרמב"ם שיעור הוא מה"ת), ומסיים: דכל אשר נגע יראת ה' בלבבו מכריע מעט עכתו"ד.

ובפתחי חשן (הלכות גניבה ואונאה פרק י"ד ס"ק כ"ג) כתב דלפי"ד המהר"ם שיק אם הלוקח מודד לעצמו, עדיף שלא יכריע במשקל, דיש לחוש שיכריע יותר מהשיעור ובפרט במקום שנהגו שלא להכריע ולא להוסיף.

ודן שם האם הצרכניות שמוכרים במחיר הקרן צריכים להכריע במשקל, או אפשר דלא אמרו להכריע אלא בדרך מקח וממכר והיינו שקונה ומוכר בריוח, אבל בנד"ז דאינו רק שליח לקנות ולמכור א"צ להכריע במשקל. וכתב שם דתלוי אם מצות הכרעה מה"ת אפשר שגם ההכרעה נכללת בדין המדה והמשקל ולכן עדיף שיכריעו במשקל או שיוסיפו אח"כ ואף שעי"כ יצטרכו להוסיף על המחיר, אבל אם עיקר מצות הכרעה הוא רק מדרבנן מסתבר דבכה"ג א"צ להכריע או להוסיף.

ומסיק שם: דלפי"ד המהר"ם שיק, יש להקל במצות הכרעה במקומות שלא נהגו להכריע, אבל במקומות שנהגו להכריע אין יכולים לעשות מנהג חדש שלא להכריע, ובכה"ג אפשר לעשות, דבשעה שמכניס את המחיר למחשב של המשקל יוריד מעט מהמחיר ונמצא שהמחיר יראה גם תוספת הגירומין, או שיעמיד המאזנים למינוס, ואע"פ שלא יגיע לשיעור שקבעו חז"ל יש להקל, אלא שצ"ע דמ"מ הוי משקל חסר ושמא ישקול בו המוכר בשעה שקונה סחורה לחנות. וצריך בעל החנות להודיע באופן בולט שעושה העצה הנ"ל כדי שלא יבוא מכשול לאנשים אחרים שיחשבו שא"צ להכריע ולהוסיף במשקל.

עוד כתב שם, דלפי"ד המהר"ם שיק יכול להודיע באופן בולט שבמאזנים אלו אין הכרעה ועל דעת כן קונים שימחלו ההכרעה עכ"ד. [המעין בתחילת התשובה של המהר"ם שיק, יראה דסובר בפשיטות דהמוכר יכול לומר ללוקח "ע"מ שאין לך עלי גירומין"].

ובדרך אפשר נ"ל להוסיף עוד ישוב למה אין כולם מקפידים להוסיף על המשקל, עפ"י מש"כ לעיל מהראשונים דהטעם שאמרה התורה להוסיף על המשקל הוא משום דנדבק במאזניים ממה ששוקלים עליו, ולכן בזמננו שהרבה נוהגים לשקול בשקיות וכדומה אולי אפשר להקל בזה. אך זה דוקא בחנויות שמקפידים על כל מוצר ששוקלים לשקול רק באריזה, [ולגבי המשקל של האריזה, עיין בפת"ח שם שצריך להוסיף כנגדה], וצ"ע בזה.

ונסיים בדברי המהרש"א והבן איש חי שכתבו דברים נפלאים בגודל השכר למי שמקיים מצוה זו: וזה תו"ד המהרש"א שם בח"א, והטעם בזה כמש"כ במדרש בפסוק עשר תעשר והביאו התוס' בתענית (דף ט. ד"ה עשר תעשר) ע"ש באריכות, וז"ש בכאן צדק משלך ותן לו, דהיינו חלק המאה שהוא הראוי להיות שלך והשאר הוא נתוסף לך בברכתו יתברך ב"ה, והראוי להיות שלך שהוא חלק הקב"ה תהא מוותר נגד חבריך, וז"ש לקמן אבן שלמה וצדק יהיה לך ממון הרבה שתתברך בשביל הויתור "כאילו אתה נתן צדקה ומעשר" שהוא ראוי להיות שלך שתתברך בנתינתך משלך עכתו"ד. ובבן יהוידע שם כתב, נ"ל בס"ד דלכך סיים הכתוב "יהיה לך" כי דבר זה שאני מצווך לוותר הנה הוא לך להנאתך, שאם אתה תוותר במאזנים לשקול הבשר יוותר מן הליטרא, כן במאזנים שלמעלה אשר כף אחת של זכיות וכף אחד של עונות, יוותר לך להכביד כף הזכיות בחשבון טפי מן העונות שבכף השני עכ"ד.

דוד נתנאל שוורץ

מח"ס "יד המשפט" - אשדוד

בענין אמלתרא בנר הנוכה למעלה מעשרים

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב.

אחדשו"ט כל הימים, ראיתי מ"ש הרב י"נ קופרשטוק שליט"א (גליון ב עמ' סה) בדין אמלתרא אם מהני לענין נר הנוכה שהוא למעלה מעשרים אמה, וכן אם מהני אמלתרא בסוכה שהוא למעלה מעשרים אמה.

היות וכתבנו בנושא זה אמרתי להשתעשע קצת בדברי הרב הכותב.

מה שכתב (עמ' סו אות ו-ז) מדברי התוס' בסוכה (דף ב:) בד"ה וכיון וכו', ומדברי הט"ז (סי' תרעא ס"ק ה) ובספר מור וקציעה (שם) ומה שהשיג בספר חמד משה ובשו"ת פנים מאירות, ע"ש. לענ"ד מהתם

אין להביא שום ראיה, דכל דברי התוס' והאחרונים זה רק ליישב לשיטת רבה דאמר טעמא דסוכה פסולה למעלה מעשרים אמה משום דאמר קרא למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבת את בני, עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה משום דלא שלטא ביה עינא. אבל אנן קיי"ל כרבא דטעמא דבעינן סוכת עראי, ולמעלה מעשרים אמה הוי דירת קבע, וכמו שפסקו הרמב"ם (פ"ד מהל' סוכה ה"א) ומרן השו"ע (סי' תרל"ג ס"א) וכדכתב הבאר הגולה (שם אות ב').

ומה שכתב (עמ' סז אות ח-יד) לפי מה שהמציאו נורות חשמל צבעוניות שנדלקות ונכבות כל רגע, א"כ י"ל דבכה"ג מהני לנר חנוכה כיון שעיי"כ שלטא ביה עינא, ע"ש. כבר כתבנו בספרי גביע הכסף עמ"ס סוכה (דף ב.). (כת"י) שדעת הגרי"ש אלישיב שליט"א דלא מועיל, דבמבוי צריכים שיקרא שיכולים לראותו וע"י אמלתרות יכולים לראותו, משא"כ בנר חנוכה שזה לפרסום הנס ועל כן צריכים שמשמ יראהו במקום שעוברים אנשים ולא סגי בראיה בעלמא עכ"ד. ועיין מה שאכתוב ע"ז בהמשך.

ומה שכתב (עמ' סט אות יז-יח) בדין אמלתרא בסוכה אם מהני להכשיר הסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה, והביא דברי השפ"א שנסתפק בזה והכריח מרש"י דמשמע שצריך להיות ההיכר בגוף הסכך ומקום הנחתו ובאמלתרא לא הוי היכר בגוף הסכך, ע"ש.

ראשית דברינו בזה, מה שהבאנו דעת הגרי"ש אלישיב שליט"א בדין אמלתרא בנר חנוכה, האמת אומר דלא הבנתי סברתו בזה, דמי יימר לן דאם רואהו ע"י אמלתרא נקרא ראייה בעלמא, ונביא דברינו מה שכתבנו בספרי גביע הכסף בנידון זה מתוך כת"י, דהסתפקנו בכה"ג בסוכה אי מהני אמלתרא להכשיר ביותר מעשרים אמה, והבאנו את השפ"א דכתב לדרקק מלשון רש"י בסוכה (דף ב.). בד"ה למען ידעו, דמשמע דצריך להיות ההיכר בגוף הסכך ומקום הנחתו וי"ל דע"י אמלתרא לא שייך להיות נקרא למען ידעו עכ"ד. ולכאורה הוי תנא דמסייע למרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, דהוי ממש כסברת השפ"א לגבי סוכה. וה"נ אפ"ל לגבי נר חנוכה.

אלא דכתבנו להשיג ע"ד השפ"א דמהיכן מוכיח מרש"י דצריך להיות ההיכר בגוף הסכך, נימא כוונת רש"י הוא דהעיקר שתהא ישיבתה ניכרת באיזה דרך שהוא.

ולענ"ד נראה להוכיח מדלא אמרין דינא דאמלתרא בסוכה כמו במבוי, משמע דלא מהני אמלתרא בסוכה ובעינן רק מיעוט הסכך בפועל, ותדע דהא פסק מרן השו"ע (סי' תרל"ג ס"ג) סוכה שחללה יותר מעשרים אמה ותלה בה דברים נאים ועיי"כ נתמעט חללה לא הוי מיעוט, וא"כ ה"ה באמלתרא דלא הוי מיעוט, דבעינן מיעוט במין סכך דוקא ע"כ מתוך הכת"י עמ"ס סוכה, וא"כ אפ"ל בפשטות דגם זה הוכחה לגבי נר חנוכה, מדלא קתני דין אמלתרא בהלכות חנוכה, משמע דלא מהני ביה אמלתרא להכשירו למעלה מעשרים אמה, והשתא איתנח לן דאפ"ל הא דלא מהני, היינו מסברת הגרי"ש אלישיב שליט"א. ולא כמו שרצה הרב הכותב לדייק מהשפ"א, דלענין נר חנוכה דלא שייך הטעם שכתב לענין סוכה שפיר מהני אמלתרא. ד"ל דכמו לגבי סוכה בעינן שיהא ההיכר בגוף הסכך. ה"נ בנר חנוכה ומטעמא דבעינן פרסומי ניסא.

ומה שכתב (עמ' סט אות יט-כ) משם המאירי והראב"ה דמהני אמלתרא בסוכה וכד' הטור, ולהראב"ה מהני אף בנר חנוכה, אין להביא ראיה מהם, דהא כל דבריהם לשיטת רבה דמהני בגובה למעלה מעשרים אמה היכא שהדפנות מגיעות לסכך, וה"ה נמי דמהני אמלתרא. ומזה למד הראב"ה להכשיר אף בנר חנוכה. אבל לדידן דקיי"ל כטעמא דרבא דבעינן סוכת עראי ולא מהני בדפנות המגיעות לסכך, א"כ ה"ה דלא מהני אמלתרא בסוכה ובנר חנוכה, ולא מהני לפ"ז לתלות מנורה חשמלית זו למטה מהחלון או סמוך לחלון דלא יחשב בכך פרסומי ניסא.

ומה שכתב (עמ' סו אות ד) דאין שום סברא לומר דבנר חנוכה לא מהני אמלתרא, ובפרט שאת הפסול של נר חנוכה למעלה מעשרים אמה לומדת הגמ' בשבת (דף כב.). מסוכה וממבוי, וא"כ שפיר י"ל שדינם שוה. עכ"ד. לענ"ד נראה ע"פ דרכנו דאין לדמות מילתא למילתא, דכל מאי דילפינן רק לענין פסול למעלה מעשרים אמה, אבל לענין אמלתרא כיון דגילו דמהני במבוי ולא בסוכה ונר חנוכה אין לך בו אלא חידושו, ויצא דינא דלעולם לא מהני אמלתרא לא בסוכה ולא בנר חנוכה.

בכבוד רב ובברכת התורה ולומדיה

גדעון עמייה

מח"ס עצי הגפן וגביע הכסף ד"כ, הר נוף

שלח חלות לחבירו, ונוכר ששכח להפריש חלה האם מותר לו להפריש בשבת

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל" הע"י. ראיתי בגליון האחרון (קלה) מאמרו המקיף של הרב חיים מאיר הורוביץ שליט"א בנידון מי ששלח חלות לחבירו, ונוכר ששכח להפריש חלה, בו מסיק שמותר לו להפריש בשבת. והנני להציע בזה כמה הערות שנתעוררו אצלי בזה.

והנה בתחילת דבריו הקדים בדכה"ג לכו"ע אומרים לו חטא כדי שיזכה חבריך (אם משום דהשני לא פשע, אם משום דהתקלה באה על ידו), ועלינו רק לדון מהו האיסורא רבה אם הפרשת חלה בשבת, או אכילת טבל דרבנן דחלה בזה"ז, והביא מיומא פג: דנחלקו רבי וראבר"ש בחולה הצריך לאכול ירק של טבל דלרבי יאכל טבל ולא יעשר, הרי דאיסור טבל דרבנן קל מאיסור הפרשה בשבת, אמנם לענין מעשר דגן בעשא"נ מבואר שם דיעשר מטעם גזירה אטו עצ"נ דאורייתא, אמנם לדעת הנובי"ק סי' לו בזה"ז ל"ש גזירה זו, (וגם לדעת המג"א סי' תריח סק"ב דסובר דשייך גזירה זו גם בזה"ז, מ"מ כ' כמה צדדים דבנד"ד שאני). וא"כ לכאור' הדין בנד"ד דאין לו להפריש אך מ"מ העלה להתיר להפריש מכמה טעמים: א. ד"א דהמכשיל את חבריו באיסור דרבנן עובר בלפנ"ע מה"ת וא"כ הו"ל איסור חמור. ב. דכאן אם יעשר יעבור רק על איסור אחד, ואם לא יעשר יאכלו כמה פעמים מאיסור טבל, וא"כ דמי למשי"כ הר"ן דשוחטין לחולה בשבת, משום דאיסור חמור א' קיל מכמה איסורים קלים. ג. כאן הוי מצוה דרבים כיון שיאכלו כמה מבני הבית. וזוהו התיר הרא"ש בברכות פ"ז סי' כ' לעבור אמצוה דאורייתא גם למצוה דרבים דרבנן. והביא מאחרונים לדון אם כה"ג נחשב מצוה דרבים. ד. דכאן יכשלו המקבלים גם באיסור מוקצה, דטבל הוא מוקצה. וגמגם בזה משום ד"ל דכיון שמותר להם לנקוט שאינו טבל, אינו מוקצה כלל, עכתו"ד בקצרה.

ולכאור' יש להעיר, דאחרי הכל את מעשה ההפרשה יעשה במזיד, וכל האיסורים הנ"ל יעברו בשוגג. ומנלי' דמותר לעבור איסור קל דרבנן כדי להציל מאיסור חמור בשוגג. וידועים ד' הנתה"מ סי' רל"ד דאיסור דרבנן בשוגג א"צ כפרה. ועכ"פ בודאי ששוגג קיל טפי (וגם באיסור לאו, י"א דא"צ לכפרה בשוגג, עי' רמב"ן פ' ויקרא). [ועי' בזבח תודה להחפץ חיים בהא דזבחים ז'. דחטאת מכפרת חייבי עשה מק"ו מח"כ. דמכפר רק אשוגג דאם במזיד ליכא ק"ו מח"כ אחייבי עשה, הרי דפשיט"ל דעשה במזיד אינו קל מכתת בשוגג וז"פ]. ואף שבתוס' עירובין לב: כתבו בהך דהתם דהע"ה חושב שעשירם, ומ"מ שרי לחבר לעבור איסורא זוטא, מ"מ מסתבר דלא מיירי שהי' בגדר אונס גמור שחשב שהי"ל באמת היתר ע"פ דין לסמוך שהחבר עשירם. [וגם בל"ז אין ראוי מהיתר דהתם, וכמו שיתבאר להלן].

גם יש להעיר, דכיון שסוף סוף הדברים מחודשים להתיר לעבור אשבות דרבנן ע"פ סברות הנ"ל, הנה לכאור' הי"ל להציע לעשות תנאי בהפרשה, שההפרשה תחול רק על הצד שמותר להפריש (ובפשטות אין בתנאי זה משום ברירה, ויש שכ' בתנאי דומה בשחרור שפרה ע"פ תנאי בספיקא דדינא, שיש בזה משום ברירה ואכמ"ל) שאז ממנ"פ לא עבר איסור בהפרשה זו, שעל הצד שאסור באמת לא חלה ההפרשה. [ואף את"ל שסוף סוף אם יבואו עכשיו לפנינו נפסוק שמותר לאכול, (גם אם ננקוט דאינו אלא בגדר ספק אם הפרשה זו היתה מותרת, וממילא אם חלה), ומשום דהוי ספיקא דרבנן דלקולא. וא"כ נמצא דגרם במעשהו היתר ודאי לטבל, מ"מ פשוט שעל הצד שאסור לו לעשות כן ולא חלה ההפרשה, לא עשה כאן שום איסור בתיקון הטבל, דגדר האיסור אינו אלא במעשר ומפריש ולא בגורם היתר לטבל ע"י אחיזת עינים ויצירת ספיקות].

גם ידועה עצתו של הגר"ל להפריש ע"י מופלא הסל"א, ואף שגם היתר זה אינו ברור (וכבר האריכו בזה), מ"מ כשכאנו להתיר גם ע"י גדול, בודאי שיש לנו להעדיף ע"י קטן (אף שהטעם שהוא עצמו עבר בלפנ"ע לא שייך בו).

במה שדן אם בנד"ד שייך הגזירה כמו בעשא"נ דגם לרבי יעשר ואל יאכל טבל, אף דבעצם שבות דהפרשה בשבת חמור, גזירה אטו עצ"נ. לכאור' ילה"ע עוד, דדוקא במקום שיהי' לו על מעשיו היתר של פקו"נ, אלא דמטעם הקל הקל הי' לו להעדיף איסור טבל, בזה אסרו לו חז"ל בכה"ג לאכול טבל משום גזירה אטו דאורייתא, וממילא מוכרח מחמת הפקו"נ לעשר, ול"ח מעשה איסור כלל. [וגם אם הי']

האיסור לעשר מדאו', הי' בכחם לעשות כן, ואי"ז חשיב עקירת דבר מה"ת, אלא מדדרבנן אין נותנים לו לעשר ולאכול בלי לעשר, וממילא מוכרח לעשר, עי' בזה בפני"ר ר"ה כב: והג' מצפ"א שם ואבני"ז או"ח סי' תיח בהגה, וגדולה מזו חידש המנח"ש סי' ז דגם כשיש איזה מניעה טכנית שקשה לו להתגבר עלי', מותר לחלל שבת במקום פקו"נ ע"ש, וא"כ כשי"כ שחכמים יכולים למנוע בעדו מלאכול שאינו מעושר, וממילא יוכרח לעשר]. אבל כאן שכל מה שהי' לנו הו"א להתיר הוא רק מחמת הדין של ניח"ל לעבור איסורא זוטא כדי למנוע איסורא רבה. והרי כיון שמוכח שבעצם איסור אכילת טבל דרבנן הוא זוטא ביחס לאיסור הפרשת תרו"מ בשבת, א"כ מה בכך שמצינו שבמקום פקו"נ גזרו בזה לעשר אטו עצ"נ, אבל סו"ס באיזה כח יעבור עכשיו איסורא רבה בקו"ע. (ועכ"פ אין לנו לחדש כן בסתמא מכה הך גזירה שמצינו במקום פקו"נ) ודר"ק.

מש"כ להתיר עפ"ד האומרים דלפנ"ע בדרבנן הוי דאו', וא"כ הוי זה איסורא רבה. יש לדון בזה. א. כבר הרגיש בעצמו דלפמ"ש"כ היד מלאכי דאיסור לפנ"ע הוא על עצם נתינת המכשול ואפי' אם הלה לא עבר בסוף, א"כ כאן הרי כבר עבר אלפנ"ע בנתינתו להם, אולם דחה דבדואי מסתבר שאם יכול למנוע עכשיו חייב למנוע עכ"ד. אך נלע"ד דאף שכנים הדברים, היינו משום דאיסור לפנ"ע לא תתן מכשול אינו דוקא בנתינה מיד ליד, אלא בזה שנותן לשני לעבור איסור (מלשון ולא נתן סיחון וגו', וכ"כ החזו"א במכתב הנד' בס' זהב הארץ), וא"כ מי ששולח דבר לחבירו ועל פיו יאכלנו חבירו, מוטל עליו חיוב להודיע לו, וכשאינו מודיע לו הרי הוא עכשיו "נותן" מכשול, וא"כ הרי כל זה שייך רק כשבידו באמת למנוע, אבל כאן הרי בעצם מחמת איסור שבת אין בידו למנוע המכשול, וא"כ אינו נחשב כנותן מכשול כלל. וכיצד נוכל לדון להתיר ולבחור באיסור שבות משום שאל"כ ישל באיסורא רבה דלפנ"ע, שהרי כפי הפשוט שאין בידו להסיר המכשול, אין כאן נתינת מכשול מצדו כעת כלל, וז"ב בסברא. ב. הרי הזכיר בעצמו סברא דכשעובר על לפנ"ע בשוגג אינו נחשב כעבירה כלל. [וראי' לזה מיבמות קטז: שהטעם את ר"י שיתיר לאשה שלפי דעתו אסורה לינשא, והרי לפי דעתו הכשילוהו באיסור לפנ"ע, והרי אסור להכשיל במה שלדעתו של השני אסור, עי' יבמות יד., וכה"ק בשו"ת יד אלי' רגולר, ועי' כנ"ל דכיון דהי' בשוגג אין כאן איסור לפנ"ע כלל]. וכן הוכיח שפיר מסוגיא דעירובין לב. דהנדרון רק משום שיזכה חבירו ולא כדי שיזכה בעצמו להנצל מאיסור לפנ"ע, ועי' מטעם הנ"ל דבשוגג ל"ה לפנ"ע כלל, ואינו מוכן למה נשאר בסבתו להתיר כאן מטעם הצלת עצמו מאיסור לפנ"ע. (ואף שכיון שעכשיו ידוע לו צריך להודיע, ואל"כ נחשב שנותן עכשיו מכשול במזיד, וכנ"ל. מ"מ כל זה כשיכול להודיע אבל כיון דמנוע מחמת איסור שבת, שוב אין כאן איסור לפנ"ע כעת, וכנ"ל). ג. מסתבר דגם אלו שכתבו שהמכשיל בדרבנן עובר בדאו', משום דלא גרע מעצה שאינה הוגנת, זה דוקא במזיד, אבל בדרבנן הרי כ' הנתה"מ בס' רל"ד דבשוגג ל"ח מעשה איסור כלל. והאחרונים הרבו להקשות עליו דבדואי אסור להכשיל את השני באיסור דרבנן אע"פ שהלה יהי' שוגג, וכן ממה שמצינו תשלומי תרומה בתרומה דרבנן, (ובזה י"ל עוד, דדין תשלומי תרומה אינו בגדר עונש, וראי' מסיכה דמשלם קו"ח, אף שאין האיסור מה"ת, עי' ח"י הגרי"ז בסוה"ס ע"ט), אולם דברי הנתה"מ ברורים, דבדואי כל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון, וכל הדינים המסתעפים מהדין דאורייתא כאיסור הכשלה, וחובת ההפרשה, ותשלומין בשוגג, בודאי תקנו חכמים שיהי' גם באיסורים דרבנן, אבל כשהנדרון לענין כפרה שזה אינו דין, (וראי' באיזה ס' שנתקשו בהא דקיי"ל ביו"ד סי' ק"י ס"ז בנפל א' לים או נאכל בשוגג דהותרו כולם, ומבואר בפוסקים דאם עדיין נשאר איזה נפק"מ על חתיכה זו כגון שיש מטעמה בלוע בקדירה, אי"ז נחשב שנאכל, והק' דא"כ תמיד עדיין יש נפק"מ לענין תשובה, אך פשוט שאי"ז נחשב נדרון, ועי' שבוועת כח.), והשאלה רק כלפי שמיא שמחמת זה ירצה לבטל המקח מחמת שנכשל בעוון כלפי שמיא, בזה שפיר אמרינן שאינו נחשב כשלון, שלענין זה לא תיקנו רבנן כעין דאורייתא, אבל לענין לפנ"ע ואיסור הכשלה שפיר תיקנו לאסור כעין דאורייתא, (ואין זה מוכרח, די"ל דאיסור לפנ"ע ג"כ אינו מדיני וטעמי האיסור בעצמו, אלא דכל שהוא מכשול אסור להכשיל, וכיון דאיסור דרבנן בשוגג אי"ז מכשול כלפי שמיא י"ל דאין בזה לפנ"ע, וכן ר"ל באבני"ז אהע"ז סי' נא סק"ח). וא"כ הגם שגם באיסור דרבנן בשוגג יש איסור לפנ"ע גם הנתה"מ, זה רק מדרבנן שתיקנו כעין דאו' לאסור להכשיל באיסוריהם, אבל בודאי לא שייך לומר שזה לפנ"ע דאו' משום עצה שאינה הוגנת, שהרי בשוגג אי"ז עצה שאינה הוגנת דאינו זקוק לכפרה כלל. (ומה שכתבו דבדרבנן יש לפנ"ע מדאו' זה רק במכשיל במזיד). ד. במקרה הרגיל של משלוח חלות לשבת, שיש איזה צד תליי' רחוק שלא יאכלו מהחלות הללו, וישתמשו באחרים (או שיאכילו לקטנים, שמחמת זה בודאי א"א להתיר, ואולי גם לא אם יאכלו כזית ביותר מכדי אכ"פ, דאיסור ח"ש הרי הוי איסור קלוש). א"כ הרי

לענין לפנ"ע שהתירו אפי' לכתחלה במקום שיש איזה צד תליי' רחוקה כגון למכור פרה חורשת בשביעית משום דיכול לתלות שרוצה לשחטה (עי' שביעית פ"ה מ"ח) אע"פ שאין הדרך כלל לקנות בהמה יקרה כזו לשחיטה, וכן בשאר תליות דהתם, ואכמ"ל בטעם הדבר, וא"כ גם כאן אם יש איזה צד תלי' רחוקה לא שייך לדון משום לפנ"ע, ה. עוד ילה"ע, שהרי לו יצוייר שע"י אכילת טבל דרבנן הי' אפשר להציל אדם מלהפריש חלה בשבת היו מתירים לעשות זאת, דהא קיימינן השתא שאיסור טבל בעצמותו הוא האיסור הקל. וא"כ י"ל דלא שייך לדון שמשום לפנ"ע נתיר לו, שהרי עד כמה שעל ידיהם עלול להגרם שיפריש עליהם באמת לבחור באפשרות של אכילת טבל, ואי"ז נדון כמכשיל, והשתא אילו אתי קמן מורינן להו לכתחלה לבחור באפשרות זו, השתא ניקו ונתיר לו להפרש מחמת שלא יכשילם. ו. עצם הדבר בדרבנן יש לפנ"ע דאו' אינו מוכרע, ועי' תוס' חגיגה יח. וע"ז כב. דיש צד דליכא לפנ"ע כלל בדרבנן. [ובנוסף לכך הנה מה שעובר כעת על לפנ"ע זה בשוא"ת כמה שאינו מודיע להם זה ודאי אינו בכלל משיא עצה שאינה הוגנת ולא שייך לומר שמתעם זה יהי' לפנ"א דאו' דאיסור דרבנן ודוקא כשמשיא עצה בפועל שייך לומר כן].

ומש"כ עפ"ד הר"ן בשוחט לחולה בשבת, הנה מלבד שדברי הר"ן אינם מוסכמים לדינא, וכמו שהזכיר מהתשב"ץ ח"ג סי' לו, ועי' במלבושי יו"ט בקונטרס קל וחומר בסופו שהוכיח דגם שי' רש"י הוא דלא כהר"ן בזה. ועוד שהרי בראשונים כתבו טעמים אחרים ומסתימת הפוסקים בדין שוחט לחולה משמע שהתירו אפי' כשא"צ אלא לכזית שבזה ל"ש טעם הר"ן, (ומ' דשא"ר לא נחתי כלל לטעם הר"ן ולא רק משום דס"ל דהדין כן אפי' בכזית אחד, ועי' במלבושי יו"ט שם משכ"ב). וגם דכיון שיעברו בשוגג שבזה פשיטא דהרבה פעמים בשוגג קל מפע"א במזיד, וכנ"ל. אבל גם בל"ז יתכן דאין דברי הר"ן אמורים אלא לענין דין פקו"נ שבעצם יש לו היתר לעבור, אלא שיש דין נוסף להעדיף הקל הקל (ובקרי"ס כ' דד"ז אמד"ר) ובה סובר שעדיף למעט בפעולות איסור מאשר בחומר האסור (ועי' כע"ז מנחות סד. ובסוף עירובין) אבל כדדיינינן להתיר איסור קל כדי שלא ליכשל בחמורה, יתכן דבעינן שיהי' ע"ז באמת שם איסור חמור, ואל"כ אין היתר לעבור על הקלה, כדי להציל מריבוי פעולות של איסור. ועוד ילה"ע, דהנה לשון הר"ן ביומא שם הוא דלכן אין איסור שבת חמור כיון דלאידך גיסא יש בנבילה ריבוי פעולות, ולכן מותר לשחוט בשבת, ול"ח נבילה קל. אבל א"א להוציא מדבריו שהכריע בהחלט שריבוי הפעולות חשיב איסור חמור (שבאמת לכאו' אין לנו רא' לזה, אלא שחידש שעכ"פ גם להיפך אין בזה דין הקל הקל), ולהתיר מחמת כן לעבור איסור חמור להציל מכמה עבירות קלות.

ומש"כ מטעם דכאן יעברו רבים, הנה יפה הביא מתשו' רע"א סי' יג דכיון שאין דין ציבור ל"ח מצוה רבים, [ויש להוסיף דכאן יעברו בזאח"ז גרע טפי אפי' מנדון דהגרע"א שישמעו עכ"פ קול שופר בב"א]. זמ"ש דלהציל מאיסור שאני, אין לזה מקור וסברא לפ"ד הגרע"א [וכמדו' שראיתי באבנ"ז שכ' להיפך דבשוא"ת ל"ש הכח של מצוה רבים]. וגם ע"ז ילה"ע מש"כ לעיל דכאן הם יהיו שוגגים, וכן לפמש"כ להלן יש לדון האם שייך להוציא כלל שכדי לזכות רבים מותר לעבור כל עבירות שבתורה, ואין לנו אלא במה שאמר.

ובמש"כ מטעם שיכשלו גם באיסור מוקצה, וכ' דאולי כיון שחושבים שזה מותר אינו מוקצה. הנה במנח"ש סי' סב סקי"א ר"ל דמ"מ חשיב מוקצה ע"ש, אולם ראיתי לציין לפסקי הרי"ד ביצה לא: דכה"ג ל"ח מוקצה ע"ש. ובנ"ד ילה"ע עוד, דיתכן דכשאינו יודע שזה מוקצה, נחשב כמתעסק ועדיף משוגג, ובמתעסק י"א דאין בזה איסור ואף מדרבנן, ועכ"פ בודאי שנחשב לאיסור קל, ויל"ע בזה.

וזה פשוט שאם יש לו אפשרות, ע"י הוצאה וטירחא יתירה, להודיע ע"י עכו"ם שיעבור שבות לצורך זה, (לדבר בטלפון או לנסוע באוטובוס וכיו"ב, וצ"ע בזה), שזה ודאי מותר כדין שבות דשבות לצורך מצוה. פשוט שאם יפריש חלה דינו כמחלל שבת, ואע"פ שלענין פקו"נ כתבו (עי' מנח"ש הנ"ל) שא"צ לשנות מהדרך המקובלת ולטרוח בתחבולות כאלה, היינו רק במקום שיש היתר בעצם של פקו"נ, אבל כאן שבעצם אין כאן היתר, ונבא לדון רק משום בחירת הרע במיעוטו, הנה במקרה זה שהי' לו אפשרות ע"י הוצאה וטירחא יתירה נמצא שחילל שבת שלא לצורך.

ובעיקר הדבר שנקט בפשיטות שאם באמת איסור ההפרשה הוא איסור קל יותר מאיסור אכילת טבל דרבנן פשוט שיותר משום דניח"ל לעבור איסורא זוטא כדי שלא להכשיל באיסור חמור (באופן שאין בזה משום אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך), וכן באמת נקטו הרבה אחרונים (ובס' חכם לב יקח מצוות הנדמ"ח הביא דבריהם באורך). לענ"ד הנני נבוך בדין זה ונציע הדברים.

הנה יש לנו לחקור שאלה יסודית בכללי אורייתא. מה הדין באדם שבעקבות פעולה מוקדמת שעשה עומד להתגלגל על ראשו מכשול של עוון חמור, אולם באמצעות פעולה אחרת הכרוכה בעבירה על איסור קל בידו למנוע את העוון החמור. (ואם הנדון על עצמו, יהי קצת קושי למצוא היכ"ת לזה, רק בפעולות נמשכות כאפי' זריקת חץ או דברים התלויים בתנאי ושאלה, אבל כשהנדון לגבי אחרים. - ובמקרה דליכא משום אין אומרים לאדם חטא וכו', ע"פ הכללים שהציבו הראשונים בזה, - הר"ז דבר המצוי ושכיח טובא, אם לעבור איסורים קלים כדי למנוע בכך איסורים חמורים אצל השני), האם נתיר לו לכתחילה לעשות פעולה זו, הגם שהיא פעולת איסור. והנה זה פשוט, שבעל עבירה רח"ל, שיצרו תקפו לעשות איסור. (ועדיין לא פרק מעליו עומ"ש לגמרי, ובבחי' גנבא אפום מחתחתא וכו'), ויוכל לבחור בעבירה קלה במקום עבירה חמורה. בלי ספק שעליו עכ"פ לבחור הרע במיעוטו, ואע"פ שאין לו שום היתר ע"ז, עכ"פ הרווח בזה לברוח מן החמורה לקלה. אבל כמובן שאין זה ענין כלל לשאלה הנ"ל, במקרה שהפעולה הקודמת כבר נעשית (אם באיסור אם בהיתר), והשאלה האם נאמר שכיון שבמשקל חומרת האיסורים ירויח ע"י פעולה זו, הרי עליו לעשות פעולת עבירה זו בקום ועשה, או"ד שלא שייך בעולם להתיר לכתחלה לעשות פעולת עבירה בקו"ע, בלי כח היתר מיוחד של דחיי' כגון עדל"ת ופקו"נ וכדו', גם אם יהי' בזה ריווח רוחני עצום, שיצא נשכר לעבור עבירה קלה במקום החמורה וכו"ב.

ולכא' ה' אפשר לפשוט שאלה זו, מסוגיא דשבת ד. הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שבא לידי איסור שבת, ומשמע שהשאלה היא האם יש כאן היתר מיוחד שהתירו לו לרדותה (ועי' במג"א סי' רנד וש"א שדנו בזה מתי העמידו דבריהם במקום כרת ומתי התירו). אבל אם לא התירו פשיטא שאסור, והרי אם לא ירדה ישל באיסור דאורייתא ואם ירדה יעבור רק על דרבנן. ואי"כ הרי פשיטא שיבחור הרע במיעוטו ויעבור על הקל. וע"כ מוכח מזה, שאין שום היתר בעולם לעשות פעולת איסור כדי להרויח עי"ז להפחית באיסורים אחרים. וכן בכל הנך שלא העמידו דבריהם במקום כרת (פסחים צב.) ומה בכך שלא העמידו דבריהם להתיר, הרי סוף סוף אם יעבור ירויח איסור חמור שיש בו כרת (גם אם נאמר דלא יהי' לו כרת, ע' תוס' שבת שם). ולא משמע שהי' זה תקנה מיוחדת לאסור כאן (וגם זה אינו מוכן מה כח יש להם לאסור, הרי סו"ס אינו אלא איסור דרבנן, ועליו לבחור האיסור הקל יותר מהדאורייתא החמור). אלא דכיון שלא העמידו ממילא פשוט דאין לו לעבור וכנ"ל.

ומה שאמרו בעירובין לב. שמוטב לתרום שלא מן המוקף כדי שלא ישל הע"ה באכילת טבל, הנה שם פשיטא שהאיסור לתרום שלא מן המוקף אינו אלא תנאי בהפרשת תרו"מ ופשוט שאם יש בידו או להפריש שלא מן המוקף או לא להפריש כלל, שעדיף להפריש שלא מן המוקף. דהיינו הפרשה שלא לכתחלה. מאשר להמנע לגמרי מהפרשה, אלא שמ"מ סובר רשב"ג דאין אומרים לאדם חטא וכו', דהיינו שכיון שסו"ס הריווח (וגם חובת ההפרשה שהוא רק אם בא לאכול) לא יהי' שלו, וסו"ס פעולת הפרשה שלא מן המוקף היא פעולה בלתי ראויה. הרי גם זה נכנס בכלל דאין אומרים וכו'. (וכן בכל הנך שדנו הראשונים בכלל זה דאין אומרים לאדם וכו'. מיירי במקום שעצם כח הדחיי' לעבור האיסור הקל ברור ומבוסס, כגון בהך דשחרור עבד שהוא איסור קל, וכמ"ש הר"ן שהוא בגדר איסור לא תחנם והרי מצינו בע"ז סד. דמתירים איסור לא תחנם משום מעוטי תיפלה, ובודאי שאין ללמוד הלכות דחיי' בכל איסור עשה ממה שהתירו באיסור דלעולם בהם תעבודו לצורך מצוה דרבים וכיו"ב, ואכמ"ל). וכל הנדון רק שמ"מ אין להשתמש בהיתר זה לצורך זכיית אחרים מכה כלל דאין אומרים וכו'. שזה כלל שגם במקום שהי' סיבה לדחיי' (ובתוס' הביאו כן גם על היתר שבות במקדש) מ"מ ככה"ג לא יהי' ההיתר, אבל על עיקר שאלה הנ"ל, לומר שכל איסורים שבתורה הותרו בקו"ע כדי למנוע איסורים יותר חמורים (לפי המשקל של הקל הקל ששנינו בדין פקו"נ), לא מצינו מקור להתיר. [נקצת ראי' ג"כ מדלא אשתמיט בש"ס וראשונים, כזה היתר יסודי, המצוי ושימושי הרבה יותר מהיתר דעדל"ת וכו', והי' להם לדון הרבה בהגדרות הדרגות חומרת האיסורים, לגבי היתר זה ולא מצינו נדון זה אלא לענין פקו"נ בדין מאכילין אותו הקל הקל].

ועי' בתשו' הרשב"א ח"א סי' כזו שכ' שאין להוכיח מהא דהתירו להפריש בשבת שלא מן המוקף, דאין האיסור מה"ת, דמצינו בכ"מ שהתירו לעשות איסור קל גם מה"ת כדי להציל מאיסור חמור, והכל לפי ראות עיני חכמים ע"ש. וכן במה שמצינו בפסחים נט. וזבחים לב: דעשה חמור דפסח דוחה עשה הקל (שגם בזה דנו התוס' בהא דאין אומרים לאדם וכו') בודאי שזה דין מיוחד שעשה חמור דוחה עשה הקל במקום שאמרו, וא"א להוציא מזה כלל הנ"ל, לעבור כל איסורים שבתורה כדי להציל מאיסורים החמורים מהם.

והמקום היחיד שמצינו בפוסקים לדון על היתר כזה, הוא בב"י אור"ח ס"ס ש"ו בשם תשו' הרשב"א בענין מי שהוציא את בתו להמיר דתה, האם מותר לחלל שבת כדי להצילה והרשב"א אסר משום דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו, ומשמע דאי לא"ה הי' מותר לעבור בקו"ע, (ודוח"ל דעדיפא מיני' ולטעמי' דהשואל קאמר). והב"י כי עפ"ד התוס' דבכה"ג אומרים לאדם חטא וכו', וכ"פ בשו"ע, ולכאו' מוכח מזה ככלל הנ"ל.

אולם באמת הרי בפוסקים שם עי' מג"א ושאר אחרונים מבואר שבשביל שתעבור פע"א ע"ז או תחלל שבת פע"א אסור לעבור אפ"י באיסור תחומין. אע"פ שבודאי שאיסור תחומין הוא איסור קל כלפי חילול שבת וע"ז ועי' בפמ"ג שנתקשה בזה. ועכ"פ ממקומו הוא מוכרע שאין זה כלל גדול בכל התורה כולה שמותר לעבור על כל האיסורים להציל מאיסורים החמורים מהם, ורק בציוור של הצלה משמד הי' פשוט להם שעצם כח הדחי' ברור, והשאלה רק מצד חטא כדי שיזכה חבירו, וכן הוא לשון השואל בתשו' הרשב"א שאולי דומה לספק נפשות, ולכאו' כוונתו משום דדרשי' ביומא פה: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. ובאמת י"ל עוד בפשיטות, דכשהנדון להציל מעבירות שהם ביהרג וא"י, פשיטא שמותר לחלל שבת מק"ו, ומה פקו"ג שדוחה שבת ג' עבירות שהן ביהרג וא"י דוחות אותה. שבת שנדחית מפני פקו"ג אינו דין שתדחה מפני ג' עבירות, [והי' אפשר לדחות דמה לג' עבירות שדוחות פקו"ג רק בשוא"ת (ותלוי במח' ראשונים אם מותר להרוג עצמו בידם שלא להכשל בג' עבירות) תאמר שידחו שבת בקו"ע, וכעין שהקשו התוס' בסנהדרין לה: ע"ש. אך ז"א חדא דלכאו' תי' התוס' דשם שייך גם כאן ע"ש, וגם בלא"ה מסתבר שבענין פקו"ג שיסודו מצד וחי בהם לא שייך לחלק בין קו"ע לשוא"ת, ועוד דמה דג' עבירות אין דוחות פקו"ג בקו"ע זה רק משום דאז יש כאן מעשה עבירה של רציחה, אבל בעצם פשיטא שגם בקו"ע הי' דוחה, וגם משכח"ל שמכניס עצמו לסכנה בקו"ע, דצריך לעשות זאת, כדי להנצל מג' עבירות, כיון שאי"ז מעשה רציחה].

ואיך שיהי' ההסבר, נראה שרק שם הי' פשוט להם עצם הדחי' ודמי לפקו"ג (וכ"מ בשועה"ר שם ע"ש), אבל לא שייך להוציא משם כלל גדול, כיון שמשם גופא מוכח שלא בכל גווני מתירים, וצ"ע בכל זה.

במהלך דבריו עורר כמה הערות בד' האחרונים, ולענ"ד לק"מ. א. תמה ע"ד הגרע"א בדמאי רפ"ד שהק' במתארח אצל ע"ה בשבת למה לא התירו להפריש לאחר ששאלו את פיו, דאינו אלא שבות, משא"כ אכילה בלי הפרשה יש בו חשש דאורייתא, ותמה הרי דמאי אינו אלא מדרבנן. אך פשוט דעל הצד שבאמת לא עישר הוי דמאי דאו' (ואי משום לקוח, עי' בחלק"י אור"ח סי' יד בהגה, וגם יפה כתב דכאן מיירי במתארח), משא"כ הפרשה, גם להך צד אאמד"ר.

ב. כ' לדחות ד' תשו' רע"א תניינא סי' קכח, שהוכיח דספק טבל ל"ח דשיל"מ, דאל"כ למה הוצרכה תקנת דמאי, להסוברים דל"מ רוב בדשיל"מ. וכ' דאה"נ, ולא נצרכה תקנת דמאי אלא לענין איסור התרו"מ וחובת נתינתו לכהן. אולם בודאי זה נגד פשטות הסוגיות דכל עיקר חיוב הפרשה בדמאי הוא תקנה מחודשת, ולכן הקילו בו בכ"ד, עי' סוטה מח. ושבת יג. וכג., וזה מדוייק בל' הגרע"א שהק' דא"כ יהי' חיוב הפרשה בדמאי מדינא, ופשיטא שאינו כן. [ובעיקר הנדון, לכאו' י"ל סברא נוספת להא דבספק טבל דרבנן לא מחמרינן מטעם דשיל"מ, דפשוט דבספק אם נטל לולב ביוט"ש לא נימא שחייב ליטול מטעם דשיל"מ שהרי קל לתקן, דהרי ע"ז גופא הוא הנדון, וגם על מצוה שקל לעשותה נאמר הדין דסד"ר לקולא, ורק במקום שיכול לתקן בקלות שלא יהי' כאן איסור כלל וכיו"ב, בזה אמרי' עד שתאכלנו וכו', וכ"כ בקה"י ברכות סי' ה לענין סב"ל, ובמנח"ש תנינא סי' סח לענין ספק בטבילת כלי זכוכית, דכיון דהנדון על מצות הטבילה ל"ש לדון בזה דשיל"מ, והי' הרי איסור טבל נובע מזה שעתידים להפריש, וכדילפינן מקרא דלא יחללו בעתידים להיתרם הכתוב מדבר, וא"כ בספק א"א לחייב להפריש מטעם דשיל"מ, ורק בתערובת, שבעצם יש כאן סיבה לחיוב הפרשה אלא שנבא להתיר מפני שהאיסור התבטל בזה אמרי' שכיון שיש לו תקנה להפריש הוי דשיל"מ ועד שתאכלנו וכו', ושור"ר במנח"ש שם שנגע בזה והוכיח באמת מספק חלה דרבנן דלקולא].

ג. הק' על המגיה במל"מ הל' תרומות פ"ג הי"ז שהוכיח מסוגיא דעירובין לב. דאיסור הפרשה שלא מן המוקף אאמד"ר, דאם הי' מה"ת, הרי בדאורייתא אמרינן מה לי איסור חמור מה לי איסור קל (ולמד שאין זה רק לגבי גזירות, שע"ז אמרו כן ביבמות קיט., אלא דלא שייך כלל לדון בדאורייתא איסור חמור ואיסור קל, וזה צ"ע שהרי מצינו טובא דעשה חמור דוחה עשה קל עי' פסחים נט. יבמות ז: ועוד, ומה גם

באיסור זה שאינו אלא ענף ממצות ההפרשה, שפיר י"ל דנדחה מפני עיקר חובת ההפרשה ואכילת טבל). והק' שהרי כאן הוא תאנה וגם לקוח שאאמד"ר. וי"ל שכונתו שכיון שבאיסור תורה אין מקום להבדיל בין איסור חמור לקל, ובטבל דאורייתא דרגת איסור הפרשה שלא מן המוקף ואיסור אכילת טבל שויים בחומרתם, א"כ מסתבר שגם כשתיקנו חז"ל להפריש בשאר פירות ובלקוח, תיקנו כעין דאורייתא, ולא נחתי לתת דרגת חומרא אחרת? קלה יותר-, להפרשה שלא מן המוקף בטבל דרבנן.

בברכת התורה
יהודה מושקוביץ
כולל זכרון גדליה בני ברק

בענין שיטת ה"ט"ז בכתיבת התפילין

- לכבוד מערכת הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל שלום רב וכט"ס
- ראיתי מאמר המקיף שכתב הרב קלמן יונתן הרשלב שליט"א (קובץ קל"ד) בענין סדר הריוח של פרשת והיה אם שמע בתפילין, ואבקש להעיר כמה הערות, לא אכנס לכל הפרטים, רק מה שנראה יותר נוגע למסקנות להלכה, ובהקדם כמה הערות כלליות בסוגיא זו, ואשתדל לקצר.
- א. הדבר ברור שהראשונים התייחסו לאותיות גדולות ולא ליודי"ן ולית דין ולית דיין שמה שכתבו הראשונים והפוסקים סתם ט' אותיות הכונה לאותיות גדולות גם מה שכתב המחבר בשו"ע או"ח ל"ב וביו"ד ער"ה ט' אותיות הכוונה לאותיות גדולות, ענין ט' יודי"ן הביא לראשונה לדינא הש"ך עפ"י הבית יוסף, אף שהב"י כתב כן רק בדרך אפשר, ורק בשיטת הרמב"ם - ואשר לכן יש מהפוסקים שהעירו שאולי להרא"ש לא יועיל - ובט"ז אין זכר לזה. ולכן גם הט"ז שדן בענין ריוח סתומה בפרשת והא"ש כוונתו לאותיות גדולות ולא ליודי"ן וגם הפמ"ג והמחצית השקל הבינו כן בט"ז וכמו שאבאר.
- ב. מש"כ כמה פעמים שמקור הט"ז בדברי הרא"ש בהלכות קטנות, מוכח שאינו כן. והמעייין בט"ז יראה שלא הזכיר כלל דברי הרא"ש, (רק מה שכתב הרא"ש בהל' ס"ת שתי צורות לפ' סתומה) וזה היה חוסך הצורך בכל האריכות שבט"ז להוכיח שמועיל צירוף הרא"ש. (רק שצ"ב למה באמת לא הביא הט"ז דברי הרא"ש, ואכ"מ. עכ"פ מוכח שלא זה המקור להט"ז). וכמו כן לא כתב הט"ז לעשות כהמהר"ם פדוואה אף שראה דבריו כמש"כ הט"ז וגם מובא בשו"ת המהרש"ל שהביא הט"ז - וגם אין הרא"ש מקור למהרמ"פ, שכתב כל דבריו לפי הרמב"ם ולא לפי הרא"ש ע"ש.
- ג. הדבר פשוט וא"צ להאריך, שאין לנו החכמים הגדולים של שנות התש"ס לדחות דברי הב"י או שאר הפוסקים מחמת קושיא ואי הבנה, וד"ל. וגם אין לנו לדון במה שהכריעו הפוסקים בשקול דעת ודעת תורה. רק במקום שנחלקו הפוסקים צריך להכריע כדרכו של תורה.
- ד. בד"ה והנה על שיטת הט"ז, מה שכתב בכוונת המחצית השקל, ובהמשך בכוונת הפמ"ג, לענ"ד אינו מדויק. והראיה לכך, שבמשבצות זהב האריך הפמ"ג בהסבר הט"ז וענין זה של אותיות קטנות כתב רק באשל אברהם ובורדאי שאין שם המקום הנכון לבאר שיטת הט"ז במיוחד חידוש גדול כזה. רק שבודאי הט"ז נתכוון לאו"ג. רק שהש"ך הזכיר מש"כ הב"י ענין אותיות קטנות, ולכן לדידן, שמצד אחד נוהגין כהט"ז בצורת הפרשה, ומצד שני חוששים למש"כ הש"ך באו"ק, לכן יצא הפמ"ג עם הדרך שלו. ועל דרך זה יש להבין גם במחצית השקל. (ולענ"ד גם המ"ב הבין כך אבל זה כבר אריכות גדולה ואכמ"ל). ומאידך לא מתיישב מש"כ שהפמ"ג "מסתפק אם אפשר להקל בט"א קטנות" (דף ק"ז) שהרי הפמ"ג הכריע לעשות כן למעשה.
- ה. מה שהביא מהאליה רבה, יש להבין שאין הכוונה כאילו שבשו"ע יש משמעות לשיעור ט' או"ק. שבודאי אין משמעות לזה בשו"ע. רק שכוונתו מוכח מתוך דבריו שבשו"ע משמע שא"צ להוסיף ריוח כנגד הריוח שבין התיבות. (ומיושב מה שהקשה על הא"ר בדף ק"ז ד"ה ואע"פ).
- ו. מש"כ (דף קו). שמה שכתב התקון תפילין לשון "לכל הפוסקים" הכוונה לרמב"ם כו' יש לציין שהמקדש מעט כתב שהתקון תפילין לא ראה בכלל ספר יד החזקה של הרמב"ם. (ובמילא נדחית האריכות שבדף ק"ז ד"ה והנה המאירי).

ז. בב"י כתב שאפשר שהרמב"ם שכתב ט' אותיות, כדיעבד סגי בט' אותיות קטנות, ובודאי שאין במשמעות לשון זה שהכוונה לט' בתי"ן (דף ק"י ד"ה ומה שכתב) והדבר רחוק מאד מהפשט ואין לתלות זה בדיוק דחוק בפרישה.

ח. דף קט ד"ה הנה אפילו כתב שגם אם רוב האחרונים פוסקים דשיעור ט' יודי"ן הוא גם לחומרא, בכל זאת אם יניח ט"א גדולות בצירוף י"ל דהוי סתומה להרא"ש עכ"פ לשיטות הראשונים דפחות משיעור למשפחתיכם אינו פרשה. הכל טוב ויפה, אך מה נעשה שהאחרונים האלו חששו לשיעור ט' יודין להרמב"ם, ומה לי שיטות הראשונים הנ"ל.

ט. כמה פעמים במאמר הנ"ל מובא הסברא שבשיטת הט"ז מרויחים גם לעוד ראשונים ולסדור קדמונים וירושלמי, ומתעלם ממה שכתב הט"ז להדיא והנראה לע"ד שאין לחוש רק לצאת ידי הרמב"ם והרא"ש ע"ש שדחה בזה סברת המהרש"ל לחוש גם למסכת סופרים וסדור קדמונים.

י. כתב (דף קיא) שפסק שו"ע הרב דשיעור פרשה אינו מעכב במזוזה וזה אינו, כי לשון ג' אותיות שבקונטרס אחרון הוא בודאי טעות כמו שכתב שם דהשיעור היא ט"א, רק שבתפליין מודדים באותיות גדולות ובמזוזה די בקטנות ומוכח שתיבת ג' היא טעות (ובכלל כל הקטע הזה שבקונטרס אחרון הוא צ"ע אחד גדול ואכמ"ל).

יא. מהמשך הדברים משמע שהפרישה פירש הסמ"ג כשו"ע הרב (ק"ב שורה ראשונה) ומ"מ בדרישה פירש ברא"ש בדרך אחרת (שם ד"ה וכ"כ הדרישה) ויסלח לי מר, אבל הוציא קטע מהדרישה שלא כדין, שהרי הדרישה פירש ברא"ש כמו שפירש בפרישה בדעת הסמ"ג רק שמוסיף אח"כ ועי"ל כו' שהוא פירוש שני.

יב. בד"ה הנה שו"ע הרב, כתב לפרש המהלך בבית יוסף דמתחלה הביא מהרא"ש, והקשה על הרא"ש דלא מהני צירוף, ושוב הביא מהסמ"ג שכן מועיל צירוף. וק"ק שאם הקשה הב"י על הרא"ש מסברא דלא מהני צירוף אף שהרא"ש כתב להדיא לעשות כך, א"כ מאי ניחא לי' יותר בסמ"ג. (ואי משום הירושלמי, הרי הרא"ש לא פירש כן בירושלמי). ובפרט שהפרישה פירש דברי הסמ"ג כשו"ע הרב שאין הכוונה שהרווחים מצטרפים לש"פ רק שלא צריך שיעור.

יג. בד"ה בכל זאת, כתב שוב שגם אם להרא"ש צירוף לא מהני, עכ"פ מהני לפי המדרכי בשם ר"י, וא"כ שיטת הט"ז מרויח שיהיה סתומה לשיטתם מלבד משיטת הרמב"ם. ודברים אלו אין להם פירוש, כי כל מהלך הט"ז לסדר שיהיה סתומה גם להרמב"ם וגם להרא"ש ולא משום שאר השיטות בראשונים וכנ"ל. ואם לפי הרא"ש אין צירוף בודאי לא היינו נכנסים לכל הדוחק הזה להרויח שיטת המדרכי בשם ר"י דלא קי"ל כוותי'.

יד. בדף קיד הביא מש"כ הב"י שלפי הרא"ש יצטרך לדעתו שבעמוד והא"ש יניח שיטה אחת חלק בתחלת העמוד, וכן העתיק המגן אברהם, ובא כעת ומגלה לנו שברא"ש מוכח דלא כב"י! ולא יצא דרך לתרץ הב"י, עד שכתב שפשוט שצירוף מהני להרא"ש "ואינני מבין איך אפשר לסבור אחרת! ואין לי מילים להגדיר את פליאתי על דרך זו לדחות דברי מרן הב"י ממה שהוקשה לו בלשון הרא"ש.

טו. בד"ה וע"כ (דף קטז) כתב שדרך הט"ז מקורו בירושלמי לפי כל הגירסאות, ואין זה מדויק ואכמ"ל.

טז. בדף קיז תמה על הפמ"ג למה נכנס לדוחק בשיעור פרשה, במקום לעשות כהמחבר, או כהט"ז באו"ג. ויצא לבאר בדרך חדשה. עפ"י לשון הרמ"ע מפאנו ושו"ת מהר"י פוזנא ע"ש. וזה מן התימה, שהט"ז האריך להסביר טעמו עפ"י הרמב"ם שפרשת והא"ש סתומה ולעיכובא, וזה כל היסוד של הט"ז והפמ"ג והיינו שהט"ז ס"ל דכיון דלהרמב"ם אם לא עשה הסתומה פסול (לפי הבנת הט"ז ברמב"ם) לפיכך צריך לחפש עצה לצאת גם לפי דעת הרא"ש בצורת הסתומה, כיון שלדינו העיקר כרמב"ם והרא"ש. ואף אם לפי פוסקים אחרים אין זה סתומה, מ"מ העיקר כהרמב"ם והרא"ש ולא חיישינן לכל הראשונים. והפמ"ג הוסיף על זה שכיון שלדינא חיישינן לשיעור ט' אר"ק כהש"ך א"כ כדי שיהיה סתומה להרמב"ם והרא"ש, עדיף לעשות ט"א"ק בצירוף אף שבזה מפסיד לפי אחרים.

יז. בדף קי"ט יצא לחדש שריוח ז' או ח' יודי"ן אינו חשיב ואינו ניכר. וחזר על זה כמה פעמים. ואין בידינו לחדש חומרות כאלו מתוך הסברא. ובודאי ובודאי שלשון "שבסוף אנשים מברכים בכל יום ברכה לבטלה וגם שרוים בלא מצות תפילין לדעת הרבה ראשונים ואחרונים כאשר מניחים רק כ"י אותיות קטנות בין פרשה לפרשה" הוא בודאי מוזר לכתוב כך על העושים כהוראת הקסת הסופר וכהסכמת המשנה ברורה, וגם החזו"א כידוע נהג למעשה בריוח של פחות מט' או"ג בצירוף וכך נהגו הרבה גדולי ישראל ורבבות מכלל ישראל עפ"י הוראתם ואם כי יש כמה מנהגים בזה אין זה ראוי לכתוב בלשון זה. יח. מש"כ בדעת הרמ"א הוא רחוק מאד להכניס לתוך הרמ"א חשש לדעת האורחות חיים שנדחה להלכה ואין לזה זכר בדרכי משה ובנו"כ בשו"ע, ומש"כ לדחות דברי המהרש"ל מסברא גם זה מוזר לענ"ד, וד"ל. ומתוך "לא זכיתי להבי"ן" או מתוך לשון רמב"ם לא דוחים דברי המהרש"ל, וכאילו שאנחנו מבינים ברמב"ם יותר טוב מהמהרש"ל, וד"ל. ויש לציין שגם הקסת הסופר וגם החזו"א כתבו לדינא כהמהרש"ל.

בברכה וכבוד רב
אליהו משה קופל

בענין שהחיינו בימי הספירה

לעורכי הקובץ הנפלא 'בית אהרן וישראל' שלו.

בקרוב נזכה להוציא לאור בעזה"ת במסגרת מפעלי 'מכון ירושלים' את הספר לקט יושר על או"ח לר' יצחק בר"ר משה תלמיד מהרא"י בעל תרומת הדשן, במהדורה חדשה ומתוקנת ע"פ כתה"י עם הערות וציונים וכו'. והנה בלקט יושר הלכות ספירת העומר עמ' 97 (מהדורתנו סעיף ט) כתב וז"ל: 'ואמר שמואל באושטריך לקנות בגד חדש בל"ג בעומר כדי להלביש לרגל, וכיון שקנה מותר לתקנו אפילו אחר ל"ג בעומר. אבל לעצמו לא היה מתקן בגדים לרגל עד אחר ראש חודש סיון. ובל"ג בעומר עצמו מותר להלביש כל דבר חדש. אבל להלביש אפילו מצנפת חדש של פשתן לא היה מתיר בעומר אפילו אם אין לו מצנפת, אבל מנעלים היה מתיר להלביש בעומר אם אין לו'. עכ"ל. מבואר בפסקא זו חידוש שאינו נמצא בשאר הראשונים, שנהגו לאסור בימי העומר קניה, תיקון ולבישת בגד חדש (וראה על מנהג זה גם בספר יוסף אומן סי' תתמה, במקור חיים סי' תצג סע' ג ובמנהגי וורמזיא לר"י שמש סי' צג). יש שכתבו בטעמו שסובר שאין לברך ברכת שהחיינו בימי הספירה, ראה בשו"ת יביע אומר ח"ג או"ח סי' כו ובספר בין פסח לשבועות עמ' רפט-רצא ובמקורות הרבים המצויינים שם; אך בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' מט סע' ב הוכיח שדעת רבינו שיש איסור בבגד חדש בגלל שיש בכך שמחה, ובלי קשר לברכת שהחיינו, שהרי פרי חדש לא אסר.

ומצאנו ראינו שגם הר"נ פערלמאן שליט"א כתב כן בגליון 'בית אהרן וישראל' האחרון (קלו, ניסן אייר תשס"ח) עמ' קנד סע' ב בשם הגרש"ד דבליצקי שליט"א, היינו שהאיסור ללבוש בגדים חדשים בימי הספירה הוא משום שמחה, ולא משום 'שהחיינו'. אך בהמשך בסע' ה רצה הרב פערלמאן לתרץ שבעל לקט יושר נקט בגדים חדשים ולא פירות חדשים משום שבפירות שייך יותר שאם לא יברך עתה שוב לא יוכל לברך אחר העומר, ועוד שיתכן שבמקומותיהם ובזמנם לא היו מצויים פירות חדשים בימי העומר, ואין לדעת להביא שום ראייה מכך שלא הזכיר בלקט יושר פרי חדש; ולפי זה אפשר לומר שעיקר האיסור הוא אכן לומר ברכת שהחיינו בימי הספירה.

אולם לענ"ד אין הדברים נראים, מפני שבעל שלקט יושר אסר בשם רבו המהרא"י אפילו לבישת בגדים לא-חשובים כמצנפת פשתן ונעליים (אם יש לו אחרים) וכנ"ל, למרות שהוא עצמו כתב בתרוה"ד סי' לו (ומובא בקיצור בלקט יושר לעיל עמ' 43) שאין עליהם ברכת שהחיינו אפילו לעני שמחה בהם. וחזר א"כ הדין, שלדעת רבנו בעל הלקט יושר האיסור הוא משום השמחה שיש בלבישת בגדים חדשים, לא משום שאין לברך ברכת שהחיינו בימי הספירה, וכפי שכתבו הגאונים ר' בצלאל שטרן זצ"ל ביבצל החכמה' והגרש"ד דבליצקי שליט"א הנ"ל.

בכל חותמי ברכה להגדלת תורה והאדרתה,

עמיחי בנרתי ויואל קמן

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

האיך ריץ אברהם אבינו לקראת המלאכים

כתיב (בראשית י"ח-ב) וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם וגו'. בספ"ק חקל יצחק (לרבי יצחק אייזיק זצ"ל מספינקא) בפרשתנו, הקשה, הא אברהם אבינו קיים כל התורה (יומא דף כ"ח ע"ב), וכתיב (דברים ד'-ט"ו) ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, דאסור לאדם לעשות דבר המזיק לו, וידוע דהטלטול והריצה מזיק למכה, ולמה רץ לקראתם? (א) ותירץ דכיון דכבר היה ביום השלישי ונתרפאה המכה קצת כידוע, הגם שהוא חלוש, אע"פ כן אין הריצה מזקת. עכ"ד.

(ב) ובשבועון "מתורתו של אוה"ח הקדוש", לידידי הגאון הנפלא רבי משה שוורץ שליט"א, (גליון ק"ו עמוד ב') תירץ, ע"פ מש"כ האור החיים הקדוש בפרשתנו (י"ח-ב) דאברהם נתרפא מיד כשראה את המלאכים. ע"ש.

ולפ"ז לא קשה מידי, דאחרי שנתרפא רץ לקראתם. והבן. עכ"ד.

(ג) ולענ"ד י"ל בס"ד, דשומר מצוה לא ידע דבר רע (קהלת ח'-ה'), ולכן כיון שהיה אברהם אבינו עסוק במצות הכנסת אורחים, לא חשש שינזק מהריצה. והבן.

[אולם יש שסוברים שכלל זה של שומר מצוה לא ידע דבר רע נאמר רק בסכנה סגולית, ולא בסכנה טבעית. יעויין בשדי חמד ח"ג דף תרס"ה, כלל ח"ן. ע"ש. ואכמ"ל].

(ד) עוד י"ל בס"ד, ע"פ מש"כ הרמב"ן בפרשתנו (י"ח-א, סוד"ה באלוני מנחם) וז"ל, לומר שהיה לו במראה השכינה ריפוי למחלת המילה, כי כן ראוי להיות כדכתיב (משלי ט"ז-ט"ו) באור פני מלך חיים. עכ"ל.

ולפ"ז מובן מאד שאחרי שנתרפא אברהם מראיית השכינה היה יכול לרוץ לקראת המלאכים ללא שום חשש. והבן.

בברכת כהנים

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" - בני ברק

ישראל והתורה

אל מעלת כבוד עורכי הקובץ התורני החשוב והנפלא "בית אהרן וישראל", שלום רוב ברכה. בגליון קל"ב, ראיתי את דבריו הנפלאים של מע"כ הג"ר דוד פלק שליט"א, שביאר בטוטו"ד, מה שמוכח בכ"מ שהתורה שמאורסה לישראל נחשבת להם ככלה לחתן, והיינו שישראל הם כחתן ביחס לתורה, ומאידך ביחס לקשר האירוסין של כנס"י עם הקב"ה, נחשבים ישראל ככלה. וכמו שמטיק שם וז"ל: דתרוייהו אמת, שהקב"ה אירס את ישראל והם לו לכלה, ושוב אירסו את עצמם עם התורה ושם הם כחתן והיא הכלה. והדברים ברורים.

אכן מה מאוד תמהתי בדברי המהרש"א בנדרים (לח.), [שמשום מה לא הביאם הנ"ל בדבריו], שעל דברי הגמ' שם "בתחילה היה משה למד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה, שנאמ' ויתן אל משה וגו'", ביאר שזהו כחתן הנותן לכלה הקידושין שנותן בעין יפה ולא ע"מ להחזיר, והביא את פירש"י בחומש שכתב על פסוק זה וז"ל: ככלתו - ככלתו כתיב חסר, שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן, שלא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה. ע"כ. הרי שפירש"י שהכלה היא התורה והחתן הוא ישראל. וע"ז הק' המהרש"א דאינו כן, דבכ"מ הקב"ה נדמה לחתן והישראל לכלה. ע"כ. ולכאורה קושיית המהרש"א אינה מובנת, כי אף אמנם שבנמשל של הקב"ה וישראל הקב"ה נדמה לחתן והישראל לכלה, מ"מ כאשר ממשילים את ישראל והתורה הרי ישראל הם כמו החתן שנישא לתורה שהיא הכלה, וכדכתיב "מורשה קהילת יעקב" ודרשינן בכמה דוכתי (עיי' ברכות נו., פסחים מט., סנהדרין נט.), דהתורה לישראל הוי כנערה המאורסה, וכנ"ל. ויל"ע.

בייקרא דאורייתא

צני קרויזר - בני ברק

בענין מכירת חמץ בער"פ שחל בשבת

לכ' קובץ בית אהרן וישראל, תודה על פרסום מכתבי בנוגע למכירת חמץ בע"פ שחל בשבת. כהשלמה לדברים שנתפרסמו, נחוץ להוסיף כמה הערות לעיון.

א. גם הגר"פ שיינברג שליט"א והגר"ח קנייבסקי שליט"א כתבו שלא נהגו למכור גם את החמץ הנשאר לשבת (נדפס בקונטרס הנד' להלן סעיף ד) אולם אין ידוע אם כוונתם שזו אומדנא דמוכח, כדברי הגר"ש ואזנר שליט"א, או שכוונתם שצריך לכתוב כן בתוך השטר בפירושו, כדברי הגר"ש אלישיב שליט"א.

ב. בהגש"פ עם פסקי הגר"ש אלישיב שליט"א (נדפס בשנת תשס"ז) כתבו שכאשר אין הציבור מוכרים לגוי גם את החמץ הנשאר לשבת, יש חשש שיכשלו באיסור בל יראה, ולכן יש למכור באופן כזה שהמכירה תחול בשבת (עכ"ד) [ובשנת תשס"א אמר ג"א בשם הגר"ש אלישיב שליט"א עצה אחרת למכור בדרך של ברירה כלומר למכור את החמץ שישאר בשבת]. ניתן ללמוד מכך עד כמה גדול וחמור החשש לאיבוד החמץ הנשאר לשבת, שחשש זה מכריח אותנו להשתמש בפתרון שאינו חלק, שהרי מכירה שתחול בשבת אסורה מדרבנן לדעת הגרע"א בתשובה מהדו"ק סוסי" קנ"ט. [וגם מכירה בדרך ברירה איננה פשוטה לפמ"ש חזו"א בדמאי כפי שהערתו במכתבי הקודם].

ג. בקונטרס מבית לוי ש"ל לפני כמה שנים נדפס נוסח שטר הרשאה למכירת חמץ שע"י בד"צ זכרון מאיר, ובתוך הדברים כתוב בזה"ל ורשות ביד הרב למכור וכו' פרט לעשרה פירוורים ושאר חמץ שאני משאיר לי לקיים בהם מצות שריפה וביעור חמץ או שאני משאיר ברשותי כדי לאוכלם, כל אלו לא יהיו כלולים במכירה הנ"ל עכ"ל. ולפ"ד הגר"ש ואזנר שליט"א בנוגע לחמץ הנשאר בשבת ע"פ, שאומדנא דמוכח ופשוט שאין חמץ זה הנשאר לשבת נמכר לגוי וכל ישראל יאכלו משל הגוי, לכאורה א"צ לכתוב את הנד', ואפשר ונכתב רק לרווחא דמילתא. [או שמא בימינו שיש ב"ד חשוב שכן מתכוונים למכור את הכל, שוב אין כאן אומדנא דמוכח] ומ"מ צ"ע מדברי החת"ס בנוגע לעשרה פתיתים כפי שהערתו במכתבי הקודם.

ד. ישנם כמה טענות על השיטה האומרת למכור לגוי את החמץ הנשאר לשבת, והאריך בזה בקונטרס מיוחד הרב וינגולד מב"ב בכמות ובאיכות [והוא הראשון שעורר ד"ז בציבור, ותשובת הגר"ש ואזנר שליט"א היתה אליו] ושוב הועתקו כל דבריו עם הוספות חדשות בקונטרס נזר התורה ניסן תשס"ח. וחלק מהטענות נתיישבו לפ"ד במכתבי הקודם. וחלק נוסף, ראיתי בספר הזכרון "משלחן מלכים" (שיצא בערב פסח תשס"ח) תשובה מהגרא"י זלזניק שליט"א שכתב לדחותם עיי"ש.

ה. ולסיום הדברים ראיתי לנכון להעתיק ע"ג כמה חשובה זו מימרא בגמ' ב"ב ק"ל: ת"ר אין למדין מפי לימוד, ופירש"י שאם לומד הרב דרך לימודו ואמר מסתבר טעמא... אין תלמידו למידין משם הלכה דשמא אם יבוא לידו מעשה ידקדק יותר ויראה טעם אחר בדבר. עוד ממשיכה הגמ' ולא מפי מעשה, ופירש"י אם יראה רבו עושה מעשה אל יקבע הלכה בכך דשמא טעה בטעם של פסק דין של אותו המעשה. ומסיימת הגמ' עד שיאמרו לו הלכה למעשה, ופירש"י שיאמרו לו כן הלכה לך ועשה כן! או ששאל מעשה בא לידי! היאך הלכה כדי לעשות כך עכ"ל. אין צורך להוסיף על הדברים אלא לקחת מכאן אחריות לפני שמפרסמים איזה דבר שאמרו הרבנים.

מתוך כוונה לתועלת

מ. אהרנסון - קרית ספר

בשיעור אורך כ"ף פשוטה

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

בקובץ ד' ניסן ס"ח העיר הרה"ג הנכבד הרב מרדכי אליהו סלושץ ע"מ שכתבו בשיעור אורך כ' פשוטה כ-5 קולמוסים עם גגה כמ"ש הד"מ וכתב ע"ז דמהגהות ב"ש וכן בתיקון ס"ח כתבו בשיעור בין שיטה לשיטה כמלא שיטה וכתבו שם דהשיעור היא בגלל ל' וצוארה וראשה וכן לאותיות ארוכות כנפ"ץ

לרגלה למטה ע"כ וכתב ע"ז הרב הנ"ל שכיון שנוהגים לכתוב אותיות כב' ג' קולמוסים וא"כ כמלא שיטה הוא ג"כ ג' קולמוסים יוצא שרגל הך' הוא 6 קולמוסים וע"ז הקשה ע"ע דבהגהות ב"ש עצמו כתב שהוא שיעור כב' לכופפה [וא"כ זה 5 קולמוסים עם גגה] ונדחק לומר שהכוונה הוא לכופפה אחר סיום האות.

ולפי שהוא דוחק גדול לומר כן [שהכפפה אחר סיום האות] וגם בד"מ מבואר שיעור 5 קולמוסים. וכן המקדש מעט למד בב"י שהוא שיעור 5 קולמוסים וכן המלאכת שמים לא למד כן וגם השכל הישר מוכח שאם הכוונה היה כן היה צריך לפרש ולכן צריך לתרץ מה שהקשה מהתיקון ס"ח והגהות ב"ש וזה החלי.

מקור הדברים שבין שיטה לשיטה כמלא שיטה בגמ' מנחות ל ע"א ושם לא מבואר טעם הדברים אך בגמ' ב"ב קס"ג לגבי עדים החתומים על השטר הרחיק את העדים שני שיטות פסול פחות מכאן כשר ומחלוקת בגמ' רב חייה בר אמי משימה דעולא כגון ל' מלמעלה וכ"ף מלמטה אלמא קסבר שני שיטין וד' אוירין רבי אבהו אמר כגון "כגון ברוך בן לוי" בשיטה אחת ע"כ וברשב"ם למ"ד א' כגון לך לך זה על גב זה ולמ"ד ב' צריך הסופר לאמן ידיו שלא יהיה ראש הל' תחת הך' ע"כ. וא"כ בגמ' מנחות לגבי ס"ת הוא כמ"ד הב' שצריך רווח אחד בין השיטין והסופר צריך לאמן ידים כנ"ל.

והנה בגמ' לא מבואר כמה קולמוסים גודל כל אות וכן בב"י בכל מקום לא כתב גודל אות לפי קולמוסים [דהאמת בכתב ספרדי בד"כ כותבים יותר מג' קולמוסים וכמו בדפוס שיש חלל 2 קולמוסים בין גג לרגל האות וכידוע הדפוס הראשון היה באיטליה והאותיות כעין כתב ולי"ש] אך הרמ"א ולפניו הב"ש כתבו צורת האותיות לפי עוד קולמוס ולשיטתם לכאורה קשה קושיתו.

אך האמת יורה דרכו דמכל סוגיה שבין שיטה לשיטה קשה להביא ראיה לאורך רגל האות התיקון ס"ת עצמו הקשה האיך מספיק 6 קולמוסים לאות ל' הרי ו' של הל' עצמו הוא ג' קולמוסים ותגים שעליו עוד קצת וצריך שלא יגע לשיטה עליונה ולכן כתב דא"נ צריך 7 קולמוסים וא"כ קשה דבל' יהיב 7 קולמוסים ובך' 6 קולמוסים? ועוד קשה דאם יעשו רגל הך' 6 קולמוסים ידבק לשיטה שתחתיה ויהיה ג"כ אות [כגון שנהיה ב'] אלא ע"כ שבגמ' לא נחית לכמה עובי קולמוסים בין שיטה לשיטה אלא כמה שיטין למ"ד א' שיטה אחת ולמ"ד ב' 2 שיטות והרווח באמצע כדי שלא יהיה נגיעה בין רגל הב' לגג האות תחתיה וא"כ שיעורה כדי 5 קולמוסים ועוד 1 לרווח שביניהם - ופשוט.

אך צודק הרב הנ"ל שבתיקון תפילין משמע שכן נחית לשיעור קולמוסים אך ע"ז גם קשה דשם מונה גם אות נ' סופית ושם ודאי לא צריך יותר מ4 קולמוסים ולדבריו צריך 6 וכאן לא שייך לומר שלא דייק ובגלל רווח שלא יהיה רגיעה וצ"ע.

חיים רבינוביץ

בעובדא דרוניא נבנא בתרא דף ה'

לכבוד הקובץ החשוב בית אהרן וישראל.

בגמ' בבא בתרא פרק השותפין דף ה. מובא מעשה דרוניא זבן ארעא אמיצרא דרבינא סבר רבינא לסלוקי משום דינא דבר מצרא א"ל רב ספרא בריה דרבי יבא לרבינא אמרי אינשי ארבעה לצלא ארבעה לצלא.

וברש"י מובא ג פירושים, ובתוס' ד"ה ארבעה תמה עליו בקושיא השלישית מאי שייך האי מעשה לכאן אי משום דאיירי ברוניא ורבינא לייתי נמי מעשה דהמקבל רוניא שתלא דרבינא הוה והנך תרי עובדין לייתי נמי התם, ות' ר"ת דזבן אמיצרא דרבינא היינו אמיצר אותם שדות דאקפיה רבינא מארבע רוחות והיה רבינא מצרן מג' רוחות ורוניא מרוח אחת.

ולכאורה צריך מה תי' על תמיתו מה קשר יש בין מעשה א למעשה ב. ובמהר"ם הסביר דרבינא הקיף לרוניא רק משלוש רוחותיו וברוח רביעית היה אדם אחר ולאחר שקנה רוניא ממנו השדה שהיה מצרן מארבע רוחות, ולפי דבריו יש לתמוה דא"כ אמאי הביאה הגמ' מעשה שהקיפו רבינא מארבע רוחותיו לפני מעשה השני שקנה לשדה שבצידו ורק לאחמ"כ שהיה מוקף מד' רוחות דלפניה היה מוקף רק משלוש.

ולענ"ד נראה שהיה רוניא מוקף מג' רוחותיו ברבינא וברוח רביעית אדם אחר ולא כהמהר"ם שלאחר שקנאו נמצא מוקף מד' אלא לפני"כ גם היה מוקף דרבינא הקיף מצד רביעי ובא לאדם אחר לבקש ממנו כסף על שהקיפו וטען לו אותו אדם שהוא מסכים לתת רק חצי הגדר הרביעי שהרי רוניא גם צריך להשתתף שהוא גם נהיה מוקף דלפני"כ אע"פ ששדי היתה לצידו בהמות היו נכנסים כל זמן שלא היה גדר ועכשיו שעשו גדר אזי משומר הוא מד' רוחותיו ולכן צריך הוא להשתתף עמי ברביעית.

ולפ"ז מובן אמאי הביאה הגמ' בראשונה מעשה דרוניא אקפיה רבינא דלפני שקנה לשדה שבצידו אזי הוא כבר היה מוקף והיה עליו טענה לשלם על כל שלושת המחיצות ועל רביעית לשלם חצי היציאה עם שכינו למיצר.

מאיר שמעיה

ישיבת בית אהרן וישראל

הוספות למאמר בענין קושית הירושלמי במצה של חדש ובענין ח"ש חלק א'

בענין שיעורין נשתכחו

א. בחלק א' הבאנו מהקונטרס אחרון להשאג"א את קושית הר"י אייבשיץ ז"ל על הירושלמי שהקשה מדוע לא אכלו מצה משום עדל"ת והקשה הר"י אייבשיץ דהרי אמרינן בתמורה טז. דבימי אבלו של משה נשתכחו ג' מאות הלכות ואחד מהן הוא שיעורין וא"כ איך יאכלו המצה הא לא ידעו השיעור ועי' בערבי נחל (הובא בחלק א') מה שכתב בביאור הקושיא, יש לציין דבגמ' תמורה שם מבואר דהיה ג' אלפים ולפלא שהקונ"א להשאג"א וגם הערכי נחל העתיקו הגמ' "ג' מאות" וצ"ע.

ועוד יש לציין דבגמ' תמורה שם לא מובא שאחד מההלכות שנשתכחו היה שיעורין, והמקור ששיעורין נשתכחו הוא בגמ' יומא פ. דאמרינן שם דשיעורין ב"ד של יעבץ תיקנום ומפרש בגמ' דשכחום וחזרו (ב"ד של יעבץ) ויסדום ובאמת לא מבואר שהיה מאותן הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה. ואולי נשתכחו בזמן אחר. אחר שנכנסו לא"י, ואולי הוכחתו של הר"י אייבשיץ היתה מהא דבתמורה שם אמרינן דעתניאל בן קנו החזיר את ההלכות בפלפולו ובגמ' ביומא שם מפרש רש"י ב"ד של יעבץ - הוא עתניאל בן קנו ומסתמא היה מאותן הלכות ששתיהם החזיר עתניאל בן קנו והיו בזמן אחד וגם נשתכחו בזמן אחד דהיינו בימי אבלו של משה ונמצא שכשנכנסו לא"י עדיין היו שיעורין בשכחה.

בענין חזי לאיצטרופי מהמין שאכל

ב. הבאנו בחלק א' תיר' הקונ"א להשאג"א על קושית הרגוטשובער שהקשה דהרי עדיין חזי לאיצטרופי עם ח"ש של חמץ ולא יהיה עדל"ת שהרי לא יקיים המצוה ותיר' הקונ"א ז"ל "מכל מקום י"ל מסברא דהא דחזי לאיצטרופי היינו שיאכל תכא"פ מזה שמונח לפניו ואוכל עתה וזהו דווקא מן המצה" עכ"ל ובחלק א' הבאנו מה ששמעתי לבאר דברי הקונ"א האלו דכוונתו היא דחזי לאיצטרופי היינו רק אם יוכל לצרפו מאותו המין שאכל את החצי הראשון. ולכן כאן הרי הח"ש הראשון היה של מצה ואם יצרף את החצי הראשון בח"ש של מצה הרי יקיים כבר המצוה והדר לא יהיה חזי לאיצטרופי בפועל ובח"ש חמץ א"א לצרפו דבעינן שיהיה חזי לאיצטרופי מהמין שאכל את הח"ש הראשון.

אולם, על ביאור הנ"ל צ"ע מב' אנפי א. דמה הסברא לזה דהרי חזי לאיצטרופי היינו שאחר שיצרפו יהיה אסור ומאי שנא במאי מצרפו אם מאותו מין שאכל הח"ש הראשון או לא הרי גם אם יצרפנו עם מין שני יהיה אסור וא"כ עדיין הוי חזי לאיצטרופי וקושיא זו נראה לתרץ דהרי קיימינן השתא לשיטת האחרונים דס"ל דבעינן שיהיה חזי לאיצטרופי בפועל והיינו דחזי לאיצטרופי הוא סיבה ועיין בחלק א'. ועיי"ש שצדדנו לומר דלשיטה זו הענין הוא משום גזירה שמא יאכל מעט מעט וכו' [דהיינו כהפמ"ג, ובאמת מדוייק מדברי הקונ"א הנ"ל דס"ל כהפמ"ג שהוא גזירה דהבאנו לעיל לשוננו "דהא חזי לאיצטרופי היינו שיאכל תכא"פ וכו'" עכ"ל ומדוייק דס"ל כהפמ"ג דחיישינן שיאכל מעט מעט ויטעה שהוא יותר מכא"פ ובאמת יהיה תכא"פ] וא"כ אפשר דהרי התורה שגזרה שמא יאכל מעט מעט היינו

דכיון דדרך אכילה של אדם הוא כזית (לכה"פ) ולכן חששו שכשיאכל קצת ירצה לאכול יותר שישלים אכילתו הרגילה וא"כ אין לחשוש שיצרף את הח"ש הראשון במין אחד שכשיתחיל הח"ש השני הרי התחיל אכילה חדשה כיון שהוא ממין אחר ולזה לא חששו (עיין סוף חלק א' הערה 8 תיר' ב') ורק חששו שיגמור אכילתו וזה אין דרכו של אדם לשנות את אכילתו באכילה אחת של כזית ולכן לא חששו שיצרפנו כי אם במין שאכל הח"ש הראשון וכאן הוא מן המצה דווקא ולזה אינו חזי לאיצטרופי שכשיצרפנו יהיה מותר משום עדל"ת.

ועוד צ"ע דאפי' אם נאמר דבעינן שיוכל לצרפו עם המין שאכל הח"ש הראשון מ"מ קשה דהתינה כשאכל ח"ש חדש ממין חטה דבעינן שיוכל לצרפו מח"ש של חטה ובאופן שלא יוכל לצרפו כי אם עם מין כוסמין כגון שלא יהיה אצלו חטה כלל אולי לא יעבור על ח"ש כיון שהם ב' מינים אולם הרי כאן הב' מינים הם חמץ ומצה ולכאורה הרי כלפי חדש כמין אחד חשיבי דלא מצינו חילוק בתדש בין חמץ למצה ורק לגבי פסח חשיבי חמץ ומצה כב' מינים נפרדים אבל לגבי חדש לא וא"כ אם אכל ח"ש חדש של מצה. אז כדי לעבור על חדש אינו צריך שיוכל לצרפו עם ח"ש ממצה שהרי איסור חדש יעבור כמו"כ כשיצרפנו עם של חמץ ואין בו שום חילוק וא"כ לעניננו כשאוכל ח"ש מחדש של מצה עדיין יוכל לצרפו עם חדש של חמץ ויעבור משום חדש והדר הוי חזי לאיצטרופי וצ"ע.

ועיין בחלק א' שהקשינו עוד על ביאור זה דעדיין ראוי לצירוף למצה שאינה שמורה לשם מצוה שהוא ממין אחד של הח"ש הראשון ואולי לפי ההסבר הנ"ל לענין דמה דבעינן שיהיה ראוי להצטרף במין שאכל הח"ש הראשון שבארנו שלא גזרו חכמים שישנה אכילתו באמצע הכזית ואולי לפי הסבר זה יתורצו ב' הקושיות האחרונות א. דחמץ ומצה כמין אחד חשיבי לגבי חדש ב. דראוי לצירוף עם מצה שאינה שמורה ולפי הנ"ל י"ל דדנים כל אדם לפי שעתו ובפסח וודאי דחשיבי חמץ ומצה כב' מינים נפרדים וגם מצה שמורה לש"מ ומצה שאינה שמורה לש"מ חשיבי אז כב' מינים ולכן לא חיישינן שיפסיק מלאכול מצה זו בח"ש ויתחיל לאכול ח"ש חמץ או מצה שאינה שמורה לש"מ.

ואם נאמר שיש תיר' אחר על מה שאינו ראוי לצירוף עם מצה שאינה שמורה לש"מ נראה לתרץ תיר' חדש על קושית הרגוטשובער שהקשה שהוא ראוי להצטרף עם ח"ש חמץ ואפ"ל דלא חיישינן שיתחיל לאכול איסור חדש של חמץ ולא חששו לזה ואין להקשות דהרי ח"ש חמץ אסור ג"כ משום גזירה דז"א דהרי כתב הרמב"ם פ"א מהלכות חמץ ומצה ה"ז דח"ש חמץ אסור מקרא דלא יאכל ועיין באחרונים ע"מ שצריך פסוק מיוחד ולא די באיסור ח"ש בעלמא אבל עכ"פ חזינן דחמץ אינו אסור משום גזירה וא"כ ח"ש חמץ אסור בעצמו ולכן אין לחשוש שיעבור על איסור שלא עבר עד עכשיו.

בשיטת הקובה"ע בחזי לאיצט' אם הוא סיבה או סימן

ג. בח"א הוכחנו דהקובץ הערות ע"כ ס"ל דחזי לאיצטרופי הוא סיבה וגורם לאיסור הח"ש שהרי כתב בתירושו זה דבעינן שיהיה חזי לאיצטרופי בפועל והבאנו בהערה (7) דיש להעיר מהא דמבואר בקוב"ש ב"ב אות ש"ס דחזי לאיצטרופי הוא ראייה וכתב שם הנפק"מ אם יאכל בסוף יוה"כ סמוך לשקיעה ח"ש שאינו חזי לאיצטרופי בפועל שהח"ש השני יהיה כבר אחרי השקיעה וכתב שבאופן זה ג"כ יאסר משום ח"ש דלא בעינן שיהיה חזי לאיצטרופי בפועל והוא סותר למ"ש בקובה"ע הנ"ל שכתב דבעינן שיהיה חזי לאיצטרופי בפועל ומצאתי בקובץ עה"פ שכבר העיר בזה וכתב ליישב בשיטת הקובה"ע הוא דבעינן שיהיה חזי לאיצטרופי בכח אבל לא בפועל, וכוונתו שאם אינו ראוי לצירוף בפועל אסור אבל שיהיה חזי לאיצטרופי בכח והיינו דבאוכל חצי זית בסוף יוה"כ עובר כיון דחזי לאיצטרופי בכח (ואפי' שאינו חזי לאיצטרופי בפועל) משא"כ בנידו"ד אינו חזי לאיצטרופי גם בכח ותמיה לי בזה א. דמדוע כאן הוא אינו חזי לאיצטרופי בכח ובאוכל סוף יוה"כ הוי לא חזי לאיצטרופי בפועל ומ"ש זה מזה וגם האחרונים דימו ב' הדברים כח ופועל דתלוי אם חזי לאיצטרופי הוא סיבה או סימן ולא חילקו בין כח לפועל ב. דממ"נ אי ס"ל דחזי לאיצטרופי הוא סיבה מדוע כשאינו חזי לאיצטרופי הוא סיבה או סימן ולא חילקו בין כח לפועל ב. דממ"נ אי ס"ל דחזי לאיצטרופי הוא סיבה מדוע כשאינו חזי לאיצטרופי בפועל (כיוה"כ) אסור בח"ש ואי ס"ל דהוא ראייה (כמ"כ בקוב"ש ב"ב שם) מדוע כשאינו חזי לאיצטרופי בפועל (כנידו"ד בקובה"ע) מותר בח"ש.

ושמעתי לומר דאכן תיר' זה של הק"ה אזיל רק כשי' האחרונים שהוא סיבה והוא ס"ל שהוא סימן ותיר' א' אזיל לשיטתו שתירץ דמיקרי בעידנא כיון שכל משהו ומשהו חשיב חלק מהמצוה (ותיר' זה מתאים מאוד להסוברים שחזי לאיצטרופי הוא ראייה ודוק).

ובעזה"י מצאתי דרך לתרץ את דברי הקובה"ע מה שסותר למה שמבואר בקוב"ש הנ"ל ואי"ה אכתבנו בגליון הבא בריש חלק ג' בתיר' ז' כיון שהוא מסונף אליה.

בענין התיר' על קושית הרנ' ומשובער ע"פ הפמ"ג

ד. בחלק א' הבאנו לתרץ קושית הרגוטשובער שהקשה דעדיין חזי לאיצטרופי עם ח"ש של חמץ שלא יהיה אז עדל"ת, ותירצנו דהרי הקובה"ע ע"כ ס"ל שחזי לאיצטרופי הוא סיבה שהרי כתב בתירוצו זה דבעינן שיהיה חזי לאיצטרופי בפועל (עיין הוספה ג') וא"כ י"ל דס"ל כהפמ"ג דהסיבה הוא דגורנין שמא ישכח ויאכל מעט מעט וכו' וכיון שכן, י"ל דאחר שאכל שיעור שלם מגלה דעתו דהא דחששו בעת שעוד אחז בח"ש הראשון שחששו שמא יאכל מעט מעט, עתה גילה דעתו דאכן נכונה היתה שהרי ראו שאכן אכל שיעור שלם ואין לך הוכחה גדולה מזו שהח"ש הראשון היה חזי לאיצטרופי דהרי חזינן דלמעשה אכן צירפו וא"כ י"ל דעתה גילה דעתו ג"כ ב"מה" היה הח"ש הראשון חזי לאיצטרופי דהיינו באיזה מין, ולפי"ז מתורץ קושית הרגוטשובער שהרי כאן גילה דעתו במה היה הח"ש הראשון חזי לאיצטרופי דהוא מח"ש של מצה ולא של חמץ ולכן לא עבר על ח"ש. ועי"ז עוד דלכאורה צ"ע דהקובה"ע אחר שמתרץ תיר' הנ"ל על הקושיא של בעידנא שאינו חזי לאיצטרופי בפועל חוזר ומקשה על הירושלמי דהרי א"א לצמצם וכו' (כעין קושית הלק"ט טוב שהבאנו בחלק א') [שכתב שיש ג' צדדים א' שאוכל משהו פחות מכזית והוא צד איסור שהרי אינו מקיים המצוה כיון שאינו אוכל כזית שלם וצד ב' הוא שאוכל בדיוק כזית והוא צד היתר וצד ג' הוא שאוכל משהו יותר מכזית והוא ג"כ צד איסור שבמשהו זה לא קיים המצוה ועובר על ח"ש ונמצא שיש ב' צדדים לאיסור וצד אחד להיתר דהיינו רוב צדדים לאיסור] ועי"ן בח"א משי"כ בזה בהשוואת קושית הלק"ט לקושית הקובה"ע הזאת עיי"ש) ולכאורה קשה שהרי הלק"ט ג"כ הקשה דא"א לצמצם ותירץ כתיר' הקובה"ע על הקושיא של בעידנא דכאן אינו חזי לאיצטרופי בפועל שצד הפחות משהו הוא צד היתר שאינו אסור משום ח"ש שכשיצרפנו יהיה מותר וא"כ מדוע הקובה"ע לא תירץ כך על הקושיא של א"א לצמצם. ולפי מש"כ מתורץ דכאן אינו יכול לתרץ דאינו חזי לאיצטרופי בפועל שהרי עדיין חזי לאיצטרופי במשהו חמץ דהיינו קושית הרגוטשובער. וכאן א"א לתרץ מה שתירצנו למעלה שהרי כאן לא אכל שיעור שלם שנוכל לומר שגילה דעתו דחזי לאיצטרופי רק עם מצה שהרי על צד זה אכן לא גמר הכזית וא"כ הוי ראוי לצירוף לכל המינים שבעולם וגם עם חמץ ולכן לא תירץ הקובה"ע תיר' זה על הקושיא של א"א לצמצם וכתבנו שם שעל עצם החידוש לומר שכשאוכל כזית שלם גילה דעתו במה היה הח"ש הראשון חזי לאיצטרופי וכו' כתבנו שם דע"ז צריך סמך ומקור גדול, ע"כ בחלק א'.

ומצאתי ב"ה סמך ומקור לדברי. והוא עפמ"ש"כ העצי חיים דרוש לשבת שובה אות י' שהביא לחדש דלפי הפמ"ג דח"ש אסור מה"ת מגזירה שמא יטעה ויאכל מעט מעט וכו' לפי"ז אם אכל ח"ש ועבר כדי אכילת פרס ולא אכל עוד חצי דהיינו שלא השלים השיעור באופן זה יהיה מותר בדיעבד לאכול הח"ש שהרי גילה דעתו שחזר בו ולא נתקיימה בו מה שחששה התורה שיאכל מעט מעט שהרי סכ"ס למעשה לא צירף את הח"ש הראשון ובכה"ג ח"ש אסור רק לכתחילה עכ"ת"ד העצי חיים. ונראה לבאר לדבריו דהא לכאורה לשיטתו נעקרה תורת ח"ש שהרי לעולם בדיעבד מותר, ומצינו בגמ' כריתות יח: שדנה הגמ' אם יהו"כ מכפר על ח"ש ולשיטתו הרי לעולם בדיעבד לא עבר כלל, וע"כ צ"ל דהאופן שיעבור על הח"ש הוא כשישלים את השיעור שבאופ"ז גילה דגזירת התורה נתקיימה אצלו שהתורה גזרה שמא יאכל מעט מעט ואצלו אכן נתקיימה הגזירה שהרי לבסוף אכל שיעור שלם [ואגב, מבואר כאן דכשאוכל שיעור שלם עדיין עובר על איסור ח"ש ג"כ, ועי"ן למעלה בחידושי תורה מה שכתבנו שם בתיר' ד' בזה עיי"ש ואי"ה בגליון הבא בהוספות לחלק ב' נרחיב הענין ובאמת העצ"ח הוא ההיפך מהסברא שמסברא כשאוכל רק ח"ש עובר על איסור ח"ש וכשאוכל שיעור שלם עובר רק על איסור השיעור שלם ולא על הח"ש שבו כמש"כ שם ולשיטתו הוא להיפך שכשאוכל רק ח"ש אינו עובר וכשאוכל שיעור שלם עובר כנ"ל] ולשיטתו נראה לומר שכשאדם אוכל ח"ש עדיין לא עבר כלל על איסור ח"ש (ורק לכתחילה אסור) שהרי עדיין לא גילה שגזירת התורה נתקיימה אצלו ורק כשישלים את השיעור יעבור מעתה על איסור הח"ש שאכל כבר לפני"ז.

ולפי הנ"ל מיושב קושית הרגוטשובער דהרי קיימין השתא אם נאמר דהקובה"ע ס"ל בטעם דחזי לאיצטרופי כהפמ"ג שהוא משום גזירה וא"כ י"ל דהרי באמת כשאכל הח"ש הראשון של המצה של חדש עדיין לא עבר על איסור ח"ש שהרי עדיין לא גילה שנתקיימה בו הגזירה ורק כשהשלים השיעור, אז עובר

למפרע וא"כ י"ל שהרי עכשיו ראו כבר במה היה הח"ש הראשון חזי לאיצטרופי והיינו עם ח"ש מצה דהיינו שבהחלות של איסור הח"ש חזינן כבר שאינו ראוי לצירוף כלל שהרי צירפו עם של מצה שהרי הטעם שעכשיו עבר על ח"ש הוא שעכשיו ראו הכל שנתקיימה בו גזירת התורה שאכן גמר את השיעור וא"כ פשוט שצריכים להסתכל במה השלימו שהרי על הח"ש השני היתה הגזירה ובשבילה הוא עכשיו נענש על שאכל הח"ש הראשון וא"כ הרי כאן הרי הח"ש השני היה של מצה וכיון שצטרף לשל מצה שוב אין בו הגזירה ועדיין לא גילה שנתקיימה הגזירה שהרי בח"ש השני גרם לו לקיים המצוה ולא ח"ו להיפך ופשוט דחשיב כאוכל רק ח"ש שגילה דעתו שלא נתקיים בו הגזירה, וא"כ כשמצרפו לח"ש של מצה נמצא שהח"ש הראשון אינו חזי לאיצטרופי בפועל ליאסר שהרי עכשיו אמרינן כבר עדל"ת ופשוט.

ותיר' הנ"ל הוא כעין מה שתירצנו בחלק א' אלא חזק יותר, אולם, דוחק הוא לומר דהקובה"ע ס"ל כהעצי חיים שהוא חידוש גדול שלא מצינו לאחרונים שיכתבו כן.

[ובאמת לפי העצי חיים מתורץ גם הקושיא העיקרית שהקשו שאינו בעידנא לפי העצ"ח מתורץ אפי' אם נאמר דעובר על ח"ש גם כשאינו חזי לאיצטרופי בפועל מ"מ הוי בעידנא ודוק ואין כאן מקומו ואי"ה בחלק ג' נביא תיר' זה כאחד מהתירוצים על הקושיא העיקרית].

ומה שנשאר לדון בתיר' זה הוא, אם מיושב קושיא ב' שהקשינו בחלק א' (הובא לעיל) דהקובה"ע אחר שיסד דבעינן שיהיה חזי לאיצטרופי בפועל וכאן כשישלימנו יהיה מותר, מקשה דהא א"א לצמצם וכו' ולכאורה קשה דהא לפי יסודו הנ"ל מתורץ הקושיא של א"א לצמצם כמו שתירץ הלק"ט שצד הפחות משהו הוא צד היתר שאינו אסור משום ח"ש שכשישלים את המשהו הזה יהיה כבר מותר משום עדל"ת, והבאנו בחלק א' שלפי מה שכתבנו שם מתורץ קושיא זו, אולם לפי העצ"ח יש לדון בזה דהא לכאורה לשיטת העצ"ח מתורץ הקושיא של א"א לצמצם בפשיטות יותר מב' אנפי א. שצד הפחות משהו הוא צד היתר כיון שלא גמר השיעור והרי כתב העצ"ח שבאופן שאינו גומר השיעור אין בו איסור ח"ש ב. שגם צד היותר משהו הוא צד היתר שהרי המשהו הזה אסור דחזי לאיצטרופי ויאכל כזית שני ויאסר והרי את הכזית השני עדיין לא השלים וא"כ אינו עובר על המשהו משום ח"ש ונמצא שג' הצדדים הם צדדי היתר ולכאורה נשאר קשה מדוע לא תיר' הקובה"ע את הקושיא של א"א לצמצם באופן הנ"ל אם נאמר דסבר כהעצ"ח. ואפי' אם נאמר שקושיא זו נשארת ע"מ שלא תיר' הקובה"ע הקושיא של א"א לצמצם באופן הנ"ל מ"מ קושיית הרגוטשובער עכ"פ מתורצת שפיר ב"ה כנ"ל.

אולם, אולי בדרך אפשר נוכל לומר דגם קושיא ב' מתורצת דהיינו דהקושיא של א"א לצמצם לא תתורץ ע"פ העצ"ח. ונבארם מב' האופנים שהפרכנו א'. בארנו שצד הפחות משהו הוא צד היתר כיון שלא גמר השיעור, אולי אפשר'ל דעדיין הוא צד איסור ד"ל דהרי התורה גזרה שמה יאכל מעט מעט, והתורה גם ידעה שבידי אדם אי אפשר לצמצם, וא"כ כשנדון בגזירת התורה, נוכל לומר שהתורה לא גזרה שיאכל כזית ועוד קצת שיעבור בוודאות אלא התורה גזרה שיאכל כזית כפי שנשער ביד האדם דהיינו שהגם שיהיה צד שהוא פחות משהו מ"מ גם עליו חששה תורה, שזה ג"כ מיקרי שאכל כזית כיון שהוא אחד מהצדדים של שיעור כזית ביד האדם (ובפרט אם נאמר כשיטת הר"ן והרשב"א דספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא וגם שכאן יש רוב צדדים לאיסור), וא"כ כיון שלזה גם חששה תורה א"כ כשאכל כזית כפי השערתו הרי חזינן דהגזירה נתקיימה אצלו שהרי הגזירה היה גם על צד זה וכיון שנתקיימה בו הגזירה עבר על איסור ח"ש וכאן הרי לא גילה במה היה חזי לאיצטרופי ונמצא שצד הפחות משהו הוא צד איסור. ב. ומה שהפרכנו שצד היותר משהו הוא צד היתר כיון שלא גמר הכזית השני, אולי אפשר'ל דהוא ג"כ צד איסור שאפי' לפי העצ"ח שחידש שכשאוכל רק ח"ש אינו עובר י"ל מ"מ דכשאוכל כזית ומחצה יעבור על החצי של הכזית השני באיסור ח"ש, והסברא לזה דהחצי השני של הכזית הראשון היה אסור לו לאכלו משום ב' איסורי תורה א. שמשלים את הכזית הראשון ב. שע"כ יבא לאכול עוד חצי, ונמצא שכשאוכל עוד חצי חוץ מהכזית הראשון ג"כ נתקיימה בו הגזירה שהאכילה הראשונה של הכזית אכן משכתו ואכל עוד חצי (ועיין בסוף חלק א' בהערה 8 בתיר' ב' שמבואר שם דלא כהנ"ל וע' פנים לתורה) ולפי"ז גם הצד היותר משהו הוא צד איסור שעבר על המשהו וא"כ יש כבר רוב צדדים לאיסור צד הפחות וצד היותר ורק צד אחד להיתר צד הדיוק והדר לא מיושב הקושיא של א"א לצמצם גם לפי העצ"ח וממילא מיושב קושיא ב' דלכן הדר הקשה הקובה"ע דא"א לצמצם אפי' אחר היסוד דכאן אינו חזי לאיצטרופי בפועל כיון שהתיר' של הק"ה על הקושיא של "בעידנא" הוא רק לפי העצ"ח ולפי העצ"ח לא מיושב הקושיא של צמצום כנ"ל ונמצא דלפי העצ"ח או שמיושב קושיא ב' על הקובה"ע או שמיושב עצם

הקושיא של א"א למצמם אולם דוחק הוא לומר דהקובה"ע ס"ל כהעצ"ח וכל הדיבורים הדחוקים הנ"ל. אבל קושיא הרגוטשובער שפיר מתורץ אם נאמר דהקובה"ע ס"ל כהעצ"ח וג"ז דחוק.

ואי"ה בחלק ג' בתירוץ י"ב נדון עוד אי"ה בשיטת העצ"ח.

יוחנן ברי"צ בריזל

ישי"ק זכרון אלימלך סטאלין קארלין - ירושלים

בענין ברכת "חכם הרזים"

איתא בגמ' ברכות דף נ"ח ע"א "ת"ר הוואה אוכלסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהם דומין זה לזה". ועיינן מהרש"א בחידושי אגדות שמבאר דלמאי דמסיק בגמ' שאין אוכלסי בפחות מששים ריבוא יש בהן ג"כ ששים ריבוא דיעות מחולקין וזה כלל של כל הדעות ולכך נתנה תורה בששים ריבוא במדבר כדי שתהיה התורה כלולה בכל הדיעה וחכמה ואין להוסיף עליה, ומה שאמרו חז"ל דכל מה שמחדש כל חכם בדורו מסיני הוא - לפי שזה החידוש כבר היה בדעת אחת מאותן הששים ריבוא שהיו בסיני כי א"א שיהי' עוד דעת אחרת של ששים ריבוא. עד כאן דבריו.

ומתבאר מדבריו דכשנתן משה רבינו ע"ה התורה שקיבל מסיני - לישראל כל אחד שמע והבין כפי הבנתו ושכלו וזה חלקו שיש לו בתורה הקדושה, וכשהיו כל ישראל יחד דהיינו ששים ריבוא נמצאין למדין כל התורה על כל הבנתיה וחלקיה שיש בתוכה וזהו ענין של קבלת התורה. שכל חלקי התורה באו לגילוי ע"י מסירתה לכלל ישראל והבנת כל אחד ואחד לפי מוחו ושכלו אשר חננו השי"ת. וזה הכל כלול בתורה הקדושה, והגילוי היה בשעה שנמסרה לישראל, וא"כ כשוראה ששים ריבוא מישראל נמצא דגם עכשיו עומד לפנינו כל הבנות וחלקי התורה אשר כלולים בתורה הקדושה וע"ז מברך "חכם הרזים".

ומה ביאור הברכה "חכם הרזים" אפשר"ל ע"פ מה שכתב רש"י שם וז"ל "חכם הרזים, היודע מה שבלב כל אלו" - והיינו שהשי"ת יודע מה שבלב כל כלל ישראל ועפי"ז כתב את התורה הקדושה והגילוי של כל הדעות היו בשעה שנמסרה התורה לישראל, ובעצם עד היום הזה ממשיך להתגלות עוד ועוד.

והמאירי כתב דאם היתה אוכלסא נכבדת שאינה ששים ריבוא וחשובה בעיני הכל כששים ריבוא או אפילו שני תלמידי חכמים שלמים יש מי שאומר שמברך חכם הרזים. וכ"ש כשמוצא חכם השלם בכל החכמות ובכל הסודות שיהא ראוי לברך עליו כן, [כשהמברך מכיר בשלימותו], אבל אומר המאירי דמ"מ נראה שאין הלכה כן שהרי אמרו בדרך כלל שכל הוואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליריאיו ואפילו יהונתן בן עוזיאל.

ונראה דיסוד המחל' בין היש אומרים והמאירי הוא דהמאירי הבין דמברכים חכם הרזים בס' ריבוא כמו שביאר המהרש"א שנתנית התורה היתה צריכה להיות בס' ריבוא דרק בס' ריבוא הי' קבלת התורה ואף דיש חכמים גדולים זה לא מספיק וצריך ס' ריבוא ולכך סובר דבדווקא בס' ריבוא מברכין חכם הרזים, משא"כ היש אומרים סבר דאין החכמה מחולקת דווקא בס' ריבוא אלא דכל הסודות והחכמות שישנן נודעת בין כולם דהיינו ס' ריבוא אבל כשיש ב' ת"ח שמשגיגים כל החכמות שייך כבר לברך חכם הרזים שיש כאן את הדיעות של הס' ריבוא.

[ומה שהקשה המאירי דבכחמים מברכין ברוך שחלק מחכמתו ליריאיו ואפילו ביהונתן בן עוזיאל אפשר אולי לומר דליש אומרים יברכו ב' הברכות א. חכם הרזים - שיש כאן כס' ריבוא דיעות, ב. שחלק מחכמתו - שהקב"ה יש לו את כל הדיעות וחלק לחכם וירא מחכמתו שלחכם יש את הדיעות של הס' ריבוא - וכן איתא התם להדיא בגמ' בע"ב בעובדא דר"פ ור"ה].

אמנם כתב הר"ף בדורנו לא שייך חכם מופלג כזה שיש לו את הס' ריבוא דיעות שהי' לכל כלל ישראל, וכן הביא הטור, והשי"ת יעזור שנזכה לאותה החכמה.

שלום מרדכי בר' ישראל יוסף סגל

ישיבת בית אשר קרלין סטולין רמות

כתבים

אברהם אביש שור

בית המדרש וולפה "וואלפערס שולכין" בקארלין

בין בתי הכנסת ובתי המדרש שהיו קיימים בקארלין עד לחורבן, עמד בית מדרש שנקרא "וואלפערס שולכין", דהיינו בית המדרש של וואלפה¹, הוא כונה בשם נוסף "שומרים לבוקר"² והיה נקרא על "הרב מוואלפא"³.

בסדרת פרקים על "מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין" שפורסמה בעבר⁴, מוזכר שם "הרב מוואלפא" כאחד מבני החבורה. העלנו שם מתולדותיו ומחייו הלוטים בערפל⁵, ולא באנו לעסוק עתה מחדש בפרק זה, אלא על בית מדרשו שהקים בקארלין.

מה שמו וזהותו של "הרב מוואלפא" שעל שמו נקרא בית המדרש - על כך לא נודע דבר, אין בידי כותבי תולדות העיר קארלין כדי לספק מידע על זהותו. במעומם שמעו כי היה בין "הרבנים אשר שכנו כבוד בעיר קארלין.. מי שהיה רב בוואלפע - ככה יזכירוהו יושבי העיר ושמו האמיתי לא נודע לנו"⁶, אף מכותבי תולדות החסידות שכן הזכירוהו, לא ידעו את שמו: "הרב דוואלפא, שמו אינו ידוע לנו..."⁷.

1 מרדכי נדב, ספר פינסק, ת"א-חיפה תשל"ג, כרך א, חלק א, עמ' 278. הוא מונה ברשימה 9 בתי-תפילה בקארלין כולל בית הכנסת הראשון והעתיק.

2 עזריאל שוחט, שם, כרך א, חלק ב, עמ' 103-104. כונה כך כי בו "היו עורכים "תקון חצות" ". ברשימתו הוא מונה 17 בתי-תפילה בקארלין. ובהערותיו: "בפינסק וקארלין לא היו נוהגים לקרוא לבית כנסת של חסידים, כמקובל, שטיבל, אלא "שולכען" ". מצילומי מסמכי-שלטון הנמצאים בארכיון המכון עולה, כי בית מדרש זה קיבל ביום 8 ביולי 1838 - ט"ו תמוז תקצ"ח, אישור ממשלתי, והמציין כי מתפללים בו 120 אנשים.

3 זאב רבינוביץ, שם שם עמ' 324 בהערה 110

4 י"ג פרקים ב-13 גליונות של קובץ בית אהרן וישראל מז-נט, עם נספחים והשלמות.

5 הרב יהושע מונדשיין פירסם מתולדותיו, וחשף חומר חדש עליו מתיק החקירות של הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי. ראה כרם חב"ד, כפר חב"ד, תשנ"ב, גליון 4 חלק א, עמ' 129. בעקבותיו פירסמתי מתולדותיו בתוספת משלי בקובץ באו"י נו עמ' קמח. יש להוסיף כי נשמטו דברים וגם מאז נדפסו ספרים חדשים ובהם התייחסות ל"הרב מוואלפא". ראה זכרון יעקב, לר' יעקב נח קראנץ, תשנ"ז, עמ' 9-10 "מה ששמעתי מר' שאול ברוק", התואם מאד את אשר מוזכר בכתבי ר"י שו"ב בכת"י. גם דברים שנדפסו מכבר אך נשמטו: "שמועות וסיפורים", סנטסיל, ר' רפאל נחמן הכהן, כפר חב"ד תשכ"ד, עמ' כו "מה ששמעתי מר' גרונום". עלים לתרופה, ירושלים ניו יורק תשל"ו עמ' 180, וב"שיח שרפי קודש" של ברסלב. "מוזקנים אתבונן", ירושלים תשס"ז, חלק ב' עמ' תצו, אות כב-כג.

6 ש.מ. ראבינאוויטש, "על פינסק, קארלין ויושביהן", תלפיות, ברדיטשוב תרנ"ה, עמ' 15.

7 ר' חיים מאיר היילמאן, בית רבי, ברדיטשוב תרס"ב, דף סה. גם במקורות חסידיים מאוחרים יותר, בכתבי קארלין-סטולין, בכתבי סלונים, בספרי חב"ד ובספרי ברסלב, מזכירים את "הרב מוואלפא" מבלי לדעת

לא רק ששמו לא ידוע, אלא עלומים הם אף תולדות בית מדרשו בקארלין הנושא זכרו, ואינם מוזכרים בידי כותבי התולדות לדורותיהם.⁸

שיערנו ששמו היה רבי חיים⁹, השערה שהתבררה כאמיתית.¹⁰ בצירוף תיעוד ומקורות נוספים החושפים את תולדות בית מדרשו בקארלין, מתוודעים אנו כי בעצם הם שוזרים חוליות נוספות בשרשרת המאורעות הסוערות של חסידות קארלין-סטולין במשך תקופה די ארוכה, מאז ימי ייסודה על ידי מרן רבי אהרן הגדול מקארלין ועד שלהי תקופת מרן רבי אשר הגדול מסטאלין.

הרבה נכתב על המאבקים בתולדות החסידות בקארלין בימי ראשיתה, כל מה שעלה עד עתה מתייחס למאבקה עם מתנגדיה, קארלין עמדה בעין הסערה במאבק העז שניטש נגד החסידות בליטא. אך מעט מאד, אם בכלל, נכתב על מאבקה אז של חסידות קארלין עם יריביה שקמו לה מבפנים.

בכתבי חסידים¹¹ אנו מוצאים הד לטענות חסידים בקארלין שהעלו לפני מרן המגיד ממעזריטש ושכאן בטרונניה על הנהגת מרן רבי אהרן הגדול: "פעם אחת הלשינו אנשי קארלין [לפני המגיד ממעזריטש] על רבי אהרן שהוא מקפיד מאד... מכאן אנו למדים גם על סיבת ההשגה, כי הנהגת מרן הר"א הגדול היתה חריפה "שהוא מקפיד מאד"¹², אך לעולם לא היינו יודעים מי המה המשיגים, ומה הייתה כלפיהם עמדתו של מרן המגיד ממעזריטש אילו לא שרד באוצר רבותינו הקדושים אגרת בכתב-יד-קודש של מרן המגיד ממעזריטש המתייחס לכך¹³ והפונה בעניין זה אל שניים מחבורת החסידים¹⁴

את שמו. אף הרב יהושע מונדשיין לא נחשף לשמו, גם לאחר שחשף חומר ישן-חדש מתיק החקירות של רבי שניאור זלמן מלאדי שמתייחס אל "הרב מוואלפא" אך אינו מזכירו בשמו. מעניין כי גם במסמכי השלטונות מאותה תקופה, הקשורים למלשינות על החסידים - "הרב מוואלפא" אינו מוזכר בשמו הפרטי.

8 ז. רבינוביץ שחקר את תולדות החסידות בליטא בכלל ואת חסידות קארלין-סטאלין בפרט אינו מתייחס אל "הרב מוואלפא" ובית מדרשו בקארלין אלא בהערת אגב. לעיל בהערה 3

9 קובץ באו"י נו עמ' קמח.

10 על-פי חומר שנאסף בידי מאז, וראה להלן.

11 המשפיע החב"די הרב החסיד רבי גרונוס ז"ל, רשימות, חלק ה' רמ"ח אותיות.. מפי רבי הלל מפאריטש נ"ע ועוד.. ארה"ק תשל"ג, עמ' י.

12 ידועים הם האימה והפחד שהשרה מרן רבי אהרן הגדול על סביבתו. בן העיר ניסוויז' מתארו מביקור שערך בעיר זו, וכותב בין היתר: "הוא היה איש צעיר לימים... מחזר במדינת פולין כמפיץ החסידות. מראהו של אדם זה היה מטיל-אימה ומרות. שעל ידו היו בני-אדם נשמעים אליו... היו חרדים ורועדים מפניו. מעשה כלמדן גדול, שלא אבה להאמין.. מיד נתן בו אותו אדם עיניו ונפל למשכב וחלה מחלת קדחת קשה ומת בה" קובץ באו"י לו עמ' קלו, ובדברי אהרן, עמ' רס. וכן בכתבי ר"י שו"ב עמ' רפח אות יט: "ר"ר אהרן [הגדול] מקארלין האט דורך גישטאכין מיט דיא אויגען..."

13 נדפס לראשונה בס' שמע שלמה פיעטרקוב תרפ"ח-חלק ב עמ' 21. יתכן ונכתב לפני שמרן הר"א הגדול כתב את ההוספות בתקנות ניסוויז' (קובץ באו"י לו עמ' קלא-ב) לאחר אדר תקכ"ט, כי אולי לאגרת זו מתייחס שם מרן הר"א הגדול מקארלין בכתבו את הוספותיו: "כאשר יש בידי תוקף מאדמ"ו נ"י עה"י רבן של כל הגולה מ"מ דק"ק מעזריטש להסיר מכשול מב"י עד מקום שידי מגעת ואף לגזר חרם.. אם נכונים הדברים, יש לתארך את הערעורים על ההנהגה לפני כתיבת התקנות תקכ"ט. אם כי סביר להניח מתוך הדברים "ואף לגזר חרם" כי הייתה בידו הק' אגרת מיוחדת של מרן המגיד ממעזריטש. רבינוביץ (ראה להלן) שיער שנכתב בין תקכ"ט לתקל"ב.

14 כותבי התולדות, ז. רבינוביץ ואחרים ייחסו אגרת זו למאבק של החסידים ומתנגדיהם. ס' פינסק חלק א כרך ב עמ' 307, כך גם מובא בדברי אהרן, להרה"ח ר' אהרן הויזמן הי"ו, ירושלים תשכ"ב, עמ' רסב. מ.

בקארלין, הרה"ק רבי אליעזר הלוי ה"ראש ישיבה" מפנינסק, והרה"ק רבי חיים, שכפי הנראה עתה, הוא "הרב מוואלפא", מוכיחם על ערעורם נגד הנהגתו הטובה ומבקשם שישרור ביניהם השלום:

האלד' יענה את שלום אהובי ידיד ה' ה"ה הרבני המופ' הוטיק מה' אליעזר הלוי נ"י והשני בדומה לו הרבני המופלג שמו מפארים מהור"ר חיים נ"י.

אחד"ש באתי לעוררם שיהי' שלום במעונם ויהיו כאגודה אחת נאגדים עם ידידנו כבוד המפורסם מהור"ר אהרן נ"י, כידוע שהדרכתו היא טובה בעיני אלד' ומדוע יסורו, כי מה עול ח"ו נמצא להרהר ח"ו, יסירו רוע מחשבת היצר לבל יהי' ביניהם ח"ו שום פירוד, ישוב הדבר לאיתנו, ובל יקטן בעיניהם דבר זה.

והי' זה שלום מאדה"ש ומנאי אהו' ד"ש ורוצה בתקנתם כל הימים

דוב בער במוהר"ר אברהם זללה"ה

להרבני המופ' מוהר"ר שלמה נ"י גם אליו נאמר ככל החזיון הזה להתאמץ בחכמתו שיהי' של' במחנתם.

גם מרן רבי שלמה מקארלין תלמידו המובהק של מרן רבי אהרן הגדול נזכר בשולי אגרת זו. אך לא כאחד מהמערערים, אדרבה בפנייתו אליו אין מרן המגיד ממעזריטש מזכיר כל רמז על הערעור אלא רק מבקשו "להתאמץ בחכמתו שיהי' של' [ום] במחנתם".

שני הנמענים על האגרת נמנו על האריות שבחבורת החסידים בקארלין ובמעזריטש. על גדלותו של הרה"ק רבי אליעזר הלוי ה"ראש ישיבה" מפנינסק נאמרו דברים מפי מרן רבי אהרן הגדול: "שכאשר בא אליהו ז"ל ביומא דשוקא מקומו או אצל הראש ישיבה, או אצלו"¹⁵. הוא גם עמד כצור חלמיש להגנת רבו מפני רודפיו.¹⁶ גם הרה"ק רבי פנחס מקוריץ: "חיבב מאוד את הראש ישיבה והרבה לספר בשבחיו".¹⁷

כמוהו גם הרה"ק רבי חיים ה"רב מוואלפא" נמנה על גדולי התלמידים ממעזריטש.¹⁸ כך מספר עליו הרה"ק רבי שלום דוב מליובאוויטש¹⁹: "מתלמידי המגיד [ממעזריטש] היו שנים אשר קבלו את תורת הרב המגיד כולה... רבינו הגדול [רבי שניאור זלמן מלאדי] והרב מוואלפא...".²⁰ ויחד עם מרן רבי שלמה מקארלין היה ממקימי חבורת החסידים של מרן רבי אהרן הגדול בקארלין.²¹

נדב שהציג שאלות מפריכות הרגיש כי אגרת זו לא נכתבה על רקע זה, אך לא ידע להצביע על גישה אחרת. ס' פינסק חלק א כרך א עמ' 190, מ. וילנסקי הביא אגרת זו בהערותו ש"אין אגרת זו של המגיד ממזריץ' דנה, כמקובל, ברדיפות המתנגדים על החסידים, אלא מוסבה על המחלוקת פנימית בתוך העדה החסידית בפנינסק" השערה גרידה מבלי להביא סימוכין לכך. חסו"מ, ירושלים תש"ל, כרך ב, עמ' 343

15 זכרון טוב, פיעטרקוב תרנ"ב עמ' 96

16 על כך ראה בקובץ באו"י, גליון נו, עמ' קמג-קמד בציון המקורות.

17 ראה לעיל הערה 15

18 "מתחילה היה הוא היותר גדול בהחברייא, וכולם היו הולכים לשמוע ממנו הד"ח של הה"מ [הרב המגיד ממעזריטש] שהי' חוזר הדברים כהווייתן ובטוב טעם". בית רבי א. עמ' 130

19 תורת שלום, ברוקלין נ. י., תשס"ג עמ' 82

20 "הוואלפער הי' שומע תורה מפי המגיד, והי' אומר לפני המלאך רבי אברהם, והי' שם ר"ר ברוך [ממעזבוז] ואמר כמדומה לי אז ער וועט ניט אויסהאלטן [הוא לא יעמוד בכך] וכך הוה כידוע". כתבי ר"י שו"ב חלק שני (כת"י).

האם אכן חזר אז השלום לשרור בחבורת החסידים בקארלין? על כך אין בידנו תשובה חד-משמעית. עצם הצורך בפנייתו בכתב של מרן המגיד ממעזריטש אליהם - מצביע כי השסע שנוצר בין החסידים היה רחב. על-פי המסורה לנו, נאמרו, כנראה אז, במעזריטש ובקארלין דברים חריפים כנגד "הרב מוואלפא"²². אך, על-פי אזכורים מאוחרים יותר, אנו יכולים להסיק כי אז, בתקופת הנהגתו של מרן רבי אהרן הגדול, לא פרשו "הראש ישיבה"²³ ו"הרב מוואלפא"²⁴, ועדיין נמנו על החבורה במשך כל תקופת הנהגתו. ברם, נראה כי כבר עתה נורעה פרישתם מעדת החסידים שקרתה בשלב מאוחר יותר.

על התנתקותו של "הראש ישיבה" מעדת החסידים אנו למדים רק מתוך ספריו הגדולים בדרוש, שהופיעו בשנים מאוחרות יותר²⁵ שבאחד מהם²⁶ מובא הספדו על הגאון רבי אברהם קצלנגבוין רבה של בריסק, יריבו של הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב ובראש הספרים מתנוססת הסכמתו של הרב אביגדור מפינסק הלוחם הגדול בחסידות²⁷, אלו מעידים יותר מכל על חצייתו לעבר מחנה המתנגדים. לעומת זאת אין מקורות שיצביעו ויאזכרו תהליך זה. כמעט וכל צאצאיו של הראש ישיבה היו מחשובי החסידים, והיה למחותנם של רבים מצדיקי הדורות.²⁸ נראה כי בסופו של התהליך חזר "הראש ישיבה" והצטרף לחסידים.²⁹

21 כך אנו שומעים דוקא ממקור זר, המושל האזרחי של ליטא, יעקב אינוביץ' בולגאקוב, שבעקבות ההלשנה על הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי, ערך חקירה על החסידים, ובסיכום שהעביר בכ"ט אלול תקנ"ח, לגנרל-פרוקורור לופוחין הוא כותב בין היתר: "...עם מותו של [רבי] ישראל בעלשם, [רבי] בערק ממזריץ - מבכירי תלמידיו - נעשה הראוי להמשיך את דרכו של מורו ורבו באדיקותו וביראת השמים שלו. מכל העברים נהרו אליו יהודים לרכוש ידע בדרכי הדת, וביניהם שניים מליטא, [רבי] אהרן ו[רבי] סלומון - [שלמה] מקארלין הנמצאת בפרבר העיר פינסק, הרב [רבי] חיים חייקא מאנדורא [אמדור] [עיריה בפלך גרודנא] ותת-רב מוואלפא [עיריה בפלך וולקוביסק] עם חבריו ללימוד. מכל תלמידיו אלו של [רבי] בערק, הרבי מאנדורה באנדורה, ושלושת האחרונים [רבי] אהרן ו[רבי] סלומון יחד עם התת-רב מוואלפא הקימו בשיתוף חברי את בית מדרשם בקארלין" כרם חב"ד, חלק א, עמ' 33 מסמך ו.

22 כרם חב"ד גליון 4 חלק א עמ' 129 ואילך. קובץ באו"י נו עמ' קמט.

23 "הראש ישיבה היה מתפלל בשטיבל אחד עם הרב מרום וקדוש ר' שלמה קארלינר זצוקלה"ה, והיו מתפללים לפני התיבה בש"ק, זה שחרית וזה מוסף, ובשבת שאחריו זה שחרית וזה מוסף" זכרון טוב, שם. גם עם הרה"ק מברדיטשוב שעלה על כס הרבנות בפינסק בתקלה"ה, יש למקור הנ"ל לספר: כי "הראש ישיבה היה לו אהבה עזה שאין לשער עם הבארדיטשובער זצוקלה"ה בעל קדושת לוי בהיותו תחלה רב בפינסק...". גם בשנת תק"מ שנת הסתלקותו של הרה"ק רבי צבי בן הבעש"ט יש איזכור שהיה עדיין במחנה החסידים. ראה כתבי ר"י שו"ב עמ' טז אות מא.

24 ראה להלן

25 שיח השדה שקלוב תקמ"ז, ריח השדה שקלוב תקנ"ה.

26 ריח השדה.

27 אלו הן הסכמותיו היחידות, הידועות, של הרב אביגדור מפינסק במשך כל תקופת כהונתו. יכול דל ביותר ביחס לרבני פינסק בתקופה ההיא, כרבי לוי יצחק מברדיטשוב ורבי רפאל הכהן - שהסכמותיהם היו מבוקשות.

28 ראה בקובץ באו"י נו עמ' קמו-ח. ביניהם יש לציין כי בין חתניו היו הרה"ק רבי מאיר מפינקוב בנו של הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב, והרה"ק רבי ישראל בער מסטעפין בנו של הרה"ק רבי דוד המגיד מסטעפין.

29 העובדה שרבי אליעזר הלוי התחתן עם צדיקי החסידים, והעובדה שמקום מנוחתו הוא בתוך ד' אמותיו של ציונו הקדוש של מרן הרה"א הגדול, שהניחוהו שם לפי צוואתו הוא לפני הסתלקותו שאמר: "שהיה הרצון של רבי אהרן הגדול, שיהיה השכן שלו בתוך ד' אמותיו" ברכת אהרן, להרה"ח ר' אהרן הויזמן הי"ו, ירושלים תש"ל, חסידי קמאי, עמ' יח, מכתבי הרב החסיד הישיש רבי ישראל בנימין גלייברמן. - מצביעים שבערוב ימיו היה בודאי קשור עם חברות החסידים בקארלין. - ראה בקובץ באו"י נו עמ' קמח.

לעומת זאת, התרחשות תהליכי פרישתו של "הרב מוואלפא" מחבורת החסידים, הייתה סוערת יותר. יתירה מכך, בסופו של דבר, ייסד "הרב מוואלפא" בית מדרש בקארלין, עם אסכולה עצמאית שלא נמנתה על החסידות אך ינקה ממנה, בו הסתופפו תלמידיו ותלמידי תלמידיו למעלה מיוכל שנים. במשך כל אותה תקופה היה בית המדרש לרועץ לחסידי קארלין. חומר ישן-חדש שהתגלה לאחרונה מאפשרים לגלות עקבות היסטוריים לכל אותם תהליכים.

מסמך מאד מעניין, על אישיותו של "הרב מוואלפא", שנעלם עד עתה מכל כותבי התולדות³⁰, הוא דברי הקדמה לספר³¹ שכתב חתנו הגאון רבי אריה ליב אב"ד וואלפא³², שבא בברית הארוסין בשנת תקכ"ח, בשעה ש"הרב מוואלפא" ביקר בליבשיי

30 תודה להגה"ח ר' אהרן רובינפלד שליט"א, שכבר בשנת תשנ"ח הסב תשומת לבי למקור חשוב זה.
31 קונטרס אמרי נועם בסוף ספר שארית יעקב, לנינו ר' יעקב אריה ב"ר חיים מרדכי, ירושלים תרמ"ג [? הסכמות מתרמ"ה].

32 נולד ה' כסלו תקי"ח בליבשיי. מנעוריו עליו בתורה. התגורר ליד חותנו בקארלין והיה סמוך על שלחנו. עם השנים עסק גם במסחר: "ויהי כאשר גדלתי קצת היה כל עסקי בק"ק ליבשוב בסחורות השעוה עם הרוכלים... ופעמים בשנה ה' מהלכי מק"ק קארלין מבית דירתי לק"ק לובשוב לבית אבי למכור סחורה זו אשר לוקח משם, ובזה הייתי מספיק את לחם ביתי, כדרך התלמידי חכמים שאינם מתאווים לשולחנם של מלכים... (על מסחר השעוה מפינסק ראה הסכם חכירה משנת תקכ"ה עם שני חוכרים יהודים - מ. נדב, ס' פינסק חלק א כרך א עמ' 177), עד אשר בעזרת חותנו עלה על כס הרבנות בדראהיטשין (בין פינסק לקוברין) בראשית שנת תקל"ט, על מקום דודו "הרב הגאון מוהר"י [יהודה] ליב הלוי אשר כהיום [הדברים נכתבו בתמוז תק"צ] שנים רבות בק"ק הוראדישץ, [ייתכן והוא "הרב הזקן מהארדישץ" - הערת הרב נפתלי אהרן ויקשטיין, הוא אשר בא בהסכמה על מלחמות הלויים, קארעץ תקפ"ג ר' יהודא ליב ב"ר יעקב לבית לוי מקאסווי, הארדישץ, יח תמוז תקע"ו", והמואב בכתבי הק' ר"מ ברנשטיין ובכתבי הר"י שוב", ראה בקובץ באו"י נו עמ' [קמג] ובהערה 4, שהצדיקים מרן אדמו"ר הזקן בעל הבית אהרן ורבי משה מקוברין שמעו סיפורים ממנו, והוא שזכר את הבעש"ט ואת מרן רבי אהרן הגדול מקארלין והיה בן מאה ו"ד שנים, אגב, רבי יהודא ליב היה בידירות עם "הרב מוואלפא" כפי שעולה מדברי בן אחרות. הוא גם מהללו "וואם הייתי כמוהו וכמו דודי הרב הגאון מוהר"ל הנ"ל אז היה לי במה להתפאר... [הוא אב"ד לק"ק פאסעווע, פאווייט אחר, עכ"ז לא אבה דודי הנ"ל לשמוע בקולם ולא פנה אל כספם...". במפקד שנערך בדראהיטשין בשנת תקמ"ד, (שצילומיו נמצא בארכיון המכון) במס' 45, רשום: "לייב הרב, אשתו ביילה, בת שיינדל" וכנראה שזה מתייחס אל רבי אריה ליב חתנו של "הרב מוואלפא". אך אותו "אברך אחד מנגידי ק"ק קארלין" שחפץ ברבנות דראהיטשין, השיג מינוי מקביל ובמפקד שנערך בפינסק בשנת תקמ"ד, במס' 103 רשום: "הרב של דראהיטשין, אליעזר, אשתו פריידה". בשנים מאוחרות יותר, שאינני יודע לתארך, עלה רבי אריה לייב על כסא הרבנות בוואלפא בעזרת חותנו "הרב מוואלפא" ש"בא לכאן [היינו ק"ק וואלפא] על קברות אבותיו, ומחמת חן מקום על יושביו, כי גם הוא היה כאן בימי חרפו לאב"ד ומ"צ...". קונ' אמרי נועם בדפים כג- כו, "הרב מו"ה [אריה] ליב הגאון החרף המקובל אבד"ק וואלפא נפטר בשנת תקצ"ב בן ע"ד שנה. שהיה (אחי) [בן אחיהם] של הגאונים מו"ה ירוחם אבד"ק סקידל ומו"ה ישראל אבד"ק זיטאמיר שהיו (בני) [אחי] הגאון החרף חסיד אמיתי מו"ה גבריאל אבד"ק ליבשוב בהגאון מו"ה דוד אבד"ק קאמין בן הרה"ג מו"ה דובער. והגאון מו"ה אריה ליב הנ"ל היה חתן של הגאון הג' המקובל אלקי מו"ה חיים אבד"ק וואלפא". שה"ג השלישי כ"י 40929

יחד עם הגאון רבי רפאל הכהן³³ רבה של פינסק³⁴, לאחר נשואיו בשנת תקל"א התגורר ליד חותנו בקארלין, ועל אף שהספר עצמו אבד, הרי דברי ההקדמה שרדו, ומגלים פרטים רבים ומאלפים על חייו של "הרב מוואלפא" רוב גדולתו וקדושתו ומקצת משנתו בחסידות³⁵:

תיכף אחר בר מצוה היו הנשואין שלי ונשארתי בבית חותני, גדולת חכמתו וטוב מדותיו ועבודתו עבודת הקודש חכמתו וערמתו ביראת ה' ית"ש, אם באתי לספר תקצר היריעה מהכיל, אדם מישראל כמוהו לא ראיתי בכל השלימות אולי א' מרבבה, הודות לאל גומר עלי הוא הדריכני במעגלי צדק, ולמדתי מדרכיו שמץ מנהו, ואף כי בתורה"ק בנגלה לא הוצרכתי לו ולאחרים, אבל בנסתר שהיה אז בכתובים ולא נדפסו, ואני כרוב חשקי ידי בכל הפצתי לדעת, והנה הדלת סגור אחרי, שותא דמר לא ידענא... וכאשר השבני ה' בבית חותני, עדיין בעת חתונתי, שמעה אוני איזה דברותיו הטהורים ותשב רוחי עלי, האח חמותי ראיתי אור, ולכן לא רציתי מחתונתי לשוב לבית אבי [בליבשיי]

על התיחסות נכדו רבי חיים טור שהיה "אב"ד קארעליטש ועתה ר"מ בקלזו גמ"ח דפה [ווילנא]" ראה בהקדמה שכתב לספרו טוב החיים, ווילנא, תרל"ג: "קראתי שם ספרי טוב החיים... וחיים הוא שמי ושם אבי זקני אבי אס אבי הגאון הג' החסיד מ' חיים רב דוואלפא ז"ל... למזכרת שם אבי אבי הרב הגאון הג' הצדיק מ' אר' ליב שהי' רב אב"ד דוואלפא זצ"ל אחר חותנו. גם שם דוד זקני הרב הגאון החסיד וצדיק מ' יהודא ליב אב"ד דהרדישך...".

33 על סדר נסיעותיו של הגאון רבי רפאל הכהן בכל ערי הגליל של פינסק, כותב רבי אליעזר ליזר קאצינלבוויגן חתנו של רבי רפאל הכהן, בספר זכר צדיק, וילנא תרל"ט, את הדברים האלה "פפה [בפינסק] הראה כוחו וידו החזקה לעשות משפט ומישרים בעם רב מישראל... ויאהבוהו כל העם מסביב וכבדוהו גם יראוהו וישמעו אליו, כי הבינו וידעו כי כל מעשיו לשם ה'. בכל תקופת שלוש שנים סבב את כל ערי המדינה מקצה אל קצה ודרש להם דברי מוסר ותוכחות חיים וביין עצומים הפריד, אמת ושלוש שפט בכל מרעיו וגם און ותקן להם תקנות גדולות גדרים וסייגים לחזק הדת והדין...". על-פי דברים אלה חל שנת תקכ"ח כשנה שהאב"ד פינסק יבקר ערי גלילותיו, כי החל רבנותו בשנת תקכ"ג, וכנראה שבפעם הראשון ביקר בערי המדינה בשנת תקכ"ה. (ובשנת תקכ"ו נסע רבי רפאל הכהן למרן המגיד ממעזריטש נסיעה מיוחדת, ולא "אגב נסיעה לערי צפון ווהלין בשליחות קהילת פינסק" כפי שסובר מ. נדב בס' פינסק חלק א, כרך א, עמ' 188).

עצם נסיעתו של "הרב מוואלפא" מהבולטים בחסידים שבבית מדרשו של מרן רבי אהרן הגדול עם הגאון רבי רפאל הכהן בערי המדינה מחזקים עוד יותר את הגישה הסוברת שרבי רפאל הכהן התייחס לחסידות באופן חיובי ואוהד. ראה קובאו"י נח עמ' [קכט-] קלב.

34 כה מתאר רבי אריה ליב את ביקורם בליבשיי, ונסיבות קשר השדוכין עם בתו של "הרב מוואלפא": "חותני (שהיה אח"כ חותנו הוא הרה"ג המקובל אלקי איש מופת כקש"ת מו"ה חיים זצ"ל, האבד"ק וואלפא, אשר בהכנ"ס שלו עומדת בקארלין" הערה בשולי הגליון, קונטרס אמרי נועם, דף כג ע"א, שנוספה על-ידי המו"ל נינו ר' יעקב אריה בעל מחבר ספר שארית יעקב). הרב הג' החסיד עבר עם הרב הגאון מוהר"ר רפאל זצ"ל אב"ד דק"ק המבורג, שהיה אב"ד דק"ק פינסק באותן הימים, והקהלות האלה כגון לובשוב [ליבשיי] ה' גלילת ק"ק פינסק, ולכן הלכו אבי ומשפחתי וכל ראשי הקהלה לקבל פני של הגאון מ' רפאל, והגיד הגאון פשט פלפול במס' חולין כי כן ה' דרכו, טרם שחיבר ס' תורת יקותיאל על י"ד, ואני הייתי אז בן עשר שנה, ומעולם לא למדתי חולין עדיין, ובתוך הגדתו הקשיתי לו פעם ושתיים והוא השיב לי, וחתני הרב הנ"ל רואה ושומע, והגאון וחותני ושאר ת"ח שהיו עם הגאון נפלאו מהמראה כי אשר לא סופר להם ראו תינוק יונק וכו' ולשון מדברת גדולות, ולכן התאמץ חותני ז"ל להשיג אותי להיות חתנו ברוב עוד ותושיה, ובהשתדלות הגאון הנ"ל עד כי עלתה בידו...".

קדם לקשר שדוכין זה, הוא מספר על נסיונו של הגאון מוויילנא זצ"ל לארס אותו לחתנו: "הגאון מוויילנא רבן של כל בני הגולה מוהר"ר אלי' זלה"ה שלח את הרב מליבאוויץ תלמידו לקחת אותי לחתנו עם בתו, וטרם בואו נפלתי למשכב, ולא אבה אבי הרב [הגאון רבי גבריאל אב"ד ליבשיי] הנ"ל כי אמר משמיא הוא דעכבוני...".

35 אמרי נועם דף כג ע"א וע"ב.

כלל, אמרתי הנה טעמתי מעט רבש הזה אורו איני, פה אשב כי איייתה, והוא גם הוא אמר שבה עמדי, והנה תל"י שבח והלל להשם למדתי קצות דרכיו המעולים, ומלחמו אכלתי בעיניי האלה, ואף כי לא חסרתי מחכמתו כטיפה מן הים הגדול, עכ"ז גם הוא לי לישועה בעוה"ז וחלקי בחיים לעוה"ב, זכותו יעמוד לי ולזרעי זרע זרעי עד עולם. לאורו ניסע ונלך, זכור אזכרנו עוד כל הימים, טוב לי תורת פיהו מאלפי זהב וכסף... ומגמתי לשום דירתי בק"ק קארלין בכדי לשמוע דברי קדשו של חותני הנ"ל וחכמתו אשר נתן אלקים בלבו, ומאז ועד עתה מה ששמעתי מאחרים לא נשמע כמוהו, ומה שנמצא בספרים חדשים עם ישנים לא ראיתי כהנה בחכמה ועומק ומתיקות כדברי חותני הנ"ל ז"ל..".

"הרב מוואלפא" עזב את עדת החסידים בקארלין מיד לאחר שמרן הרש"ק החל לנהוג בנשיאות.³⁶ אך עדיין נמנה היה על החסידים, אם כי נראה כי כבר אז הקים בקארלין את בית מדרשו³⁷ וסיפח אליו תלמידים שעסקו בתורת הנסתר. לא מהנמנע כי אל חבורת הפורשים הופנתה קריאתו של מרן רבי שלמה מקארלין בראשית הנהגתו:³⁸ "לא תתגודדו - לא תעשו אגודות אגודות, ולא תשימו קרחה בעיניכם - לשון קרח וקרירות, כי רק - בין עיניכם למת, אבל באמת עדיין [מרן רבי אהרן הגדול] עומד ומתפלל". בראשית שנות תק"מ היה "הרב מוואלפא" מפיץ את תורת החסידות בנסיעותיו שערך לקהילות חסידים בערים ועיירות ברייסן [רוסיה הלבנה]³⁹ מקביל לתקופת נסיעותיו של מרן הרש"ק ברייסן.⁴⁰ וייתכן שהתגורר שם ברייסן תקופת-מה. בשנת תקמ"ב לערך נעצרה השפעתו שם על-ידי הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי.⁴¹ ובשנת תקמ"ד הוא

36 ראה על כך קובץ באו"י גליון מ' ע' קמב, סיפור הדחתו מחבורת החסידים של מרן הרש"ק. ואולי יתכן לשייך לכאן את הסיפור המבוא בפרי ישע אהרן, ירושלים תשס"ג, עמ' נ, בשם הרה"ק רבי ישכר דב מבעלזא: "...והופיע בבית המדרש [של מרן הרש"ק בקארלין].. בצורת תלמיד חכם מופלג, והי' יוצא ונכנס לפני ולפנים בבית רבינו, וקירב אותו מאד, וגם הי' מתפלפל עם החכמים בתלמוד ובסברא, והתבטלו ממנו מפאת גדול בתורה, ורבינו מקרב אותו מאד. במשך הזמן התחיל להוכיח להם, על מה שהם צועקים בתפילה כ"כ, והי' מקרב אותם בחלקקות לשונו, כי מה לכם בזה, כי תלמוד תורה היא כנגד כלם, ואם אינכם מבינים בתורה, הרי אין לכם מה להתלהב בתפילה... וגמרו אומר לגרש את... שלא יבוא יותר לפניהם ומבלי לשאול את פי רבינו על כך.. כשנודע הדבר לרבינו, אמר אליהם שטוב עשו.. כי כל זה הי' לנשיון."

37 כעדותו של הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי בחשון תקנ"ט בזמן מאסרו הראשון: "אותו האיש מעיר וואלפע ידוע ומפורסם לכל שרצה להיות רב גדול במאד שיסעו מכל העיירות לשמוע דרשותיו ויתנו לו מעות הרבה, באמרו שהוא דורש טוב יותר מחבירו בן עירו [קארלין] מ' שלמה..". כרם חבי"ד, גליון 4, חלק א, עמ' 53.

38 ספה"ק בית אהרן, דף קנח ע"ב "אמר [מרן רבי אשר (השני) מסטאלין] בשם הרה"ק מוהר"ש [רבי שלמה] מקארלין שאמר אחר שנתבקש אא"ז [רבי אהרן הגדול] בישיבה של מעלה...". ראה בברכת אהרן עמ' ט, בשינוי ובתוספת.

39 "וגם היה מסבב בכמה מקומות ודרש הרבה ובקש ממון הרבה...". ראה הערה לעיל הערה 37 ומסתבר כי הנסיעות נערכו בעיקר ברייסן, נסיעות שהכיר הרה"ק בעל התניא מקרוב, ונמצאו באיזור השפעתו, וראה להלן מכתבו לחסידי באושאץ שמתוארך בשנת תק"מ-ב.

40 ראה מבוא ופרק א "השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסין)" קובץ באו"י מג עמ' [קסט] ואילך, וראה להלן.

41 באגרתו לחסידי באושאץ שברייסן: "... ואודות מה שאמר חיים משמי הנה העיד עדות שקר אשר לא עלתה על לבי מעולם כי אדרבה ואדרבה מוחזקני בו בהשי"ת בתום ויושר לבב, וגם דמי הנה נדרש לדורש דמים ומאן דלא שהה לאוניתי' דמלכא דאדום כו', וע"כ על כל דברי האגרת הזאת סורו נא מעל אהלו, והתרחקו ממנו כאשר תאוה נפשכם, רק לא בדרך מצה ומריבה כ"א להשמיט א"ע ממנו ולא לענות

מופיע עם משפחתו כתושב קארלין⁴² שאז כנראה כבר עזב במוצהר את עדת החסידים⁴³ באותה שנה בא "הרב מוואלפא" בהסכמתו על ביאורו של ר' שלמה דובנא. הנמצאת בכת"י⁴⁴

מעודי עד היום נכספה וגם כלתה נפשי מאוד מתי יבא לידי תנ"ך מוגה בכל מיני הגהות ותיקון סופרי' ומבואר בביאור כל התיקוני' והגהות כי כולם שנדפסו מקדם הגם שכמה מהם היו עמלי' באמת אעפ"כ לא עלתה בידי כי א"א לבר בלי תבן ונתתבשו במלאכת הדפוס כמבל"ע משא"כ כשמבאר בביאור גמור בפירוש כל ההגהות ומצאתי את שאהבה נפשי ואתי לידי ה"ה הרבני המופלג מאוד והמדקדק הגדול המפורסם מו"ה שלמה מרדכי בנא אשר שמעתי שמעו הטוב ויקרו וזכיתי לראותו והוא אשר העיר ה' את רוחו הטוב לדפוס כזאת עם כמה ביאורים נכונים ונכוחים למבין ובכל כחי נתחייבתי א"ע בחוב גמור לכשיודפס ממו"ה שלמה הנ"ל החומש הנ"ל על תנאי' המבוארי' בפניקס שלו מהתחייבות גדולי מדינתנו מדינות ליטא שהתחייבו ג"כ כמוני ועלי לשלם בעד החומש הנ"ל כשיבוא לידי סך שני אדומים ליד מו"ה שלמה הנ"ל או ליד ב"ב.

ולרא' חתמתי היום יום ג' י"ב סיון תקמ"ד לפ"ק

פה ק"ק קארלין יצ"ו

נא' חיים במוהר"ר קרפיל זצ"ל זללה"ה⁴⁵

שניים מבין החתומים אחריו, המסתמכים על חתימתו והמזכירים אותו בתואר "אב"ד וואלפי" נמנים כנראה על תלמידי בית מדרשו:

כסיל כאלתו ולא לדבר עמו מטוב ועד רע, וגם בבוא ציר נאמן מוהרי"ס לגבות מעות אה"ק תאמרו לו בשמי שלא יקבל ממנו אפי' פ"א, ועלי לכתוב עליו לרכותינו שבא"י כאשר יתן ה' ב"ב אם לא יתקן המעוות...". ההשערה שמדובר ב"הרב מוואלפא" לא רק בגלל זיהוי השם חיים, אלא התוכן "וגם דמי הנה נדרש לדורש דמים" מתאימים לתכונותיו כפי שבאו לידי ביטוי בדברי הרה"ק בעל התניא והשו"ע בדברי עדותו במאסרו הראשון, וגם לסיפורים שנמסרו בידי חסידי חב"ד, וכוונסו בכרם חב"ד גליון 4, חלק א, עמ' 131 (האגרת נדפסה באגרות קודש, ניו-יורק תשמ"ז, עמ' ה' אות ב, מבלי שהעורך הרב שלום דובער לויץ שיחי' יבחיץ ויעיר על כך).

42 שמו מופיע במפקד העיר קארלין שנערך באותה שנה, בי"ב שבט תקמ"ד, ב"רשימה המסוגלים לשלם": "מס' 75 חיים קורפלוביץ [קופלוביץ] [דהיינו בנו של קרפיל]. אשה: רחל. בן: משה". כנראה שהיה גר בשכנות למרן הרש"ק המופיע מיד אחריו במפקד במס' 76. קובץ באו"י גליון נג עמ' קעג. ולא כפי ששיערתי בקובץ באו"י נו עמ' קמח-ט. על בנו ר' משה אין לנו פרטים אך הוא מוזכר בספר גנת אגוז, חלק א, ר' אליעזר זלמן גראיעוסקי, ירושלים, הוצאה שניה [?], כמו שנדפס בבערלין [תרמ"ז], בהקדמתו "שער הגן" הוא כותב: "וחמותי הצנועה והמושכלת א"ח מרת רייכיל תחיה בת הרב וכו' מהו' משה נכדת הרב הגאון הצדיק וכו' מהו' חיים זללה"ה מקארלין הנקרא בפי כל ר' חיים וואלפער...".

43 מתוך הסכמתו שניתנה באותה שנה לר' שלמה דובנא ראה להלן.

44 מס' 52321 במכון לתצלומי כ"י בבית הספרים הלאומי בירושלים. מאוסף פרידלאנד האקדמיה בפטרסבורג מס' 4700 ונדפס בקובץ ישוורן, ט, אלול תשס"א, עמ' תשכח-ט

45 בקובץ ישוורן, שם, בהערה 79 הבינו בהסתמך על השערתי מכבר לזהות שמו של "הרב מוואלפא" כי התואר "שהיה אב"ד דק"ק וואלפי" המופיע בחתומים של הבאים אחריו מתייחסת אל רבי חיים מקארלין, אם כי את שם אביו ר' קרפיל כפי שהוא מופיע במפקד העיר קארלין לעיל בהערה 42 - הם לא זיהו, וסימנוהו בשאלה.

גם אני באתי על החתום ולהתחייב א"ע ליקח ח' אחד דהיינו בחמשה כרכים כשידפוס עפ"י אלו המבוארים בחתימת יד הרב הגאון שהי' אב"ד בק"ק זואלפי ובסך המבואר לעיל

ולראיה באתי ע[ע"ח] יום הנ"ל
צדוק⁴⁶ בא"א הר"ר ישראל ז"ל מק"ק פינסק

ולראיה באתי על החתום ועל.. להתחייב א"ע ליקח חומש אחד בחמשה כרכים כשידפוס אי"ה ע"פ אופנים המבוארים בחי"ה אדמו"ר הרב הגאון שהיה אב"ד דק"ק זואלפי ובסך המבואר לעיל...

ולראיה באתי [עה"ח] יום הנ"ל
הק' ברוך במ"ו מאיר יצ"ו מ"מ [מגיד מישרים] בק"ק קאלק
ולע"ע מתגורר פה"ק קארלין

מבלי להכנס לשאלת אישיותו של ר' שלמה דובנא שהיה מקודם שותפו ובעל "הביאור" של גדול המשכילים רמ"ד⁴⁷, יש בעצם העובדה ש"הרב מוואלפא" הסכים על ביאורו של ר' שלמה דובנא, - כדי להצביע כי כבר לא היה נמנה אז עם חבורת החסידים, כי בין כל המסכימים לא נמצא אחד מהנמנים עם גדולי החסידים⁴⁸, עם "גדולי מדינתנו מדינות ליטא שהתחייבו", כלשון "הרב מוואלפא", לתמוך בביאורו של ר' שלמה דובנא, נמנים: גדולי הדור כהגאון רבי שמואל אב"ד ווילנא, הגאון רבי חיים מוואלוזין ואחיו הגאון רבי זעלמלע.⁴⁹

בשלהי שנת תקמ"ד יצאה אגרת מקהל וילנא לקהל פינסק⁵⁰ עם דרישה מפורשת שיגרשו את הרה"ק מברדיטשוב מפינסק "שירימו המצנפת ויסירו העטרה מהרב הגאון.. להרים העטרה מאת הרב הנ"ל אב"ד דקהלתכם ואל יורה ואל ידין.. כלה יגרש יגרשו אותו..". דרישה ברורה ומפורשת, ואילו בהמשך אגרת זו נתבעים קהל פינסק "לפרט את המוקצים שבהם בשמם ובמעשיהם... המכנים עצמם בשם רבי וראש.. בקהלתם ובק"ק קארלין ובשאר קהילות הסרים למשמעתם ולעקר ולשרש אותם..". דרישה שנכללת בה מספר רביים של חסידים, ונראה כי מעבר לדרישתם לגרש את מרן הרש"ק מקארלין, נכללת בה גם דרישה לגרש את "הרב מוואלפא".

46 כנראה שהוא מופיע במפקד שנערך באותה שנה, תקמ"ד, בפינסק, ובמס' 83 רשום: צדוק באקלאש [בפולנית: מורה. יתכן מורה צדק, או מרביץ תורה] אשתו פריידה, בן פייבל".

47 ראה על כך מאמרו המקיף של הרב דוד קמנצקי, ישורון כרך ח, אדר תשס"א, וכרך ט אלול תשס"א.
48 החסידים ר' פנחס משקלאוו ור' משה מייזליש מווילנא החתומים על ביאור רש"ד, התקרבו להרה"ק בעל התניא והשו"ע הרבה שנים מאוחר יותר. "מהאדמו"ר הזקן לא ידועים מאמרי חסידות רק משנת תקנ"ג ואילך, ואם ר' פנחס היה מתקרב קודם לכן, אפשר היה לצפות למצוא מאמרים שהוא רשם, כפי שרשם בשנים המאוחרות יותר. החסיד ר"מ מייזליש ידוע שהתקרב בשנות המחלוקת בוויילנא, וכפי שבעל התניא כותב (אגרות קודש, ברוקלין, נ"י. תשמ"ז אגרת מח, משנת תקס"א-ג) מפורש לבעל הפלאה, שזה מקרוב התקרב וכו'". (הרב יהושע מונדשיין במכתבו אלי). ראה גם הרב נחום גרינוואלד, היכל הבעש"ט יב, עמ' קכו בהערה 5

49 ראה הרב יהושע מונדשיין, אור ישראל, מאנסי ניו יורק, שנה ד' גליון ד' טז, עמ' קנא ואילך "הסכמות שתוקות מוולוז'ין ומווילנא".

50 חסידים ומתנגדים, חלק א, עמ' 134

עקב כך ביקר, בשנת תקמ"ה לערך, כך נראה, "הרב מוואלפא" אצל הגאון מווילנא כדי להוציא עצמו ובית מדרשו מכלל החסידים, והסביר כי הוא "משקף את דעתה של מפלגה שונה אשר דעותיה כדעותיו של אליאש [הגאון מווילנא]⁵¹". נראה שלא הצליח לגמרי בביקורו⁵², אך עצם נסיעתו לוויילנא הורידה ממנו ומבית מדרשו את גזירת הגירוש שריחפה עליהם.⁵³ עם זאת, זה שבווילנא דחו אותו גרם כי לא הצטרף אליהם⁵⁴, ו"הרב מוואלפא" ובית מדרשו בקארלין נשארו יונקים ממקור החסידות.⁵⁵

51 נספח ראשון למכתבו של המושל האזרחי של ליטא, יעקב אינוביץ' בולגאקוב, כרס חב"ד גליון 4, חלק א, עמ' 34 ועל כך כותב הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי בדברי העדות שכתב במאסרו הראשון, שם עמ' 53 "ונסע ["הרב מוואלפא"] לוילנא בחניפות וחלקקות...".

52 "ולא נתנו [ממון] לו גם שם כרצונו, ונסע משם בפחי נפש זה זמן רב מאד" הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי, שם שם.

53 הרב יהושע מונדשיין מפרש את המאורע הזה בצורה שונה. משער שביקורו נערך בשנת תקמ"ד בטרם יצאו קהל וילנא באגרת אל קהל פינסק, ראה שם שם. ושם בעמ' 202

54 "ולא נסע עוד לשם" הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי, כרס חב"ד שם שם.

55 לאחר הרבה שנים, בשנת תק"צ כותב חתנו הגאון רבי אריה ליב אב"ד וואלפא, דברים שמהם משתמע כי כל השנים היה חותנו הרב מוואלפא קשור למשנת החסידות, כנראה שבחסתר ולא בגלוי, וכך אנו קוראים בדבריו בקונטרס אמרי נועם כ"ו ע"ב-כ"ט ע"א: "כי הדרכים האלה אשר המפלגים מעמיסים בדברי הגמרא הקדושה או בדברי הרמב"ם מאיזה הלכות דחוקות ופלפולים עמוקים, רחוק שיהיה מכוונת חכמים הקדושים או הרמב"ם ז"ל לא יאומן כי יסופר ורבים וכן שלימים צווחו בה והוסיפו בה דברים לאמר כי בזה ימצא ח"ו מקום להקליפה ר"ל לעשות רקיע' שוא כנוצר בזה"ק ובתלמו' ומדושי' קראו אחריהם מלא איכה נהייתה הרעה הזאת. לתלות בוקי סריקי בקדושי עליון, והמה מצאו און להם בס' של"ה הקדוש ורבים אשר אתו, זכורני היטב כי בימי נעורי דברתי עם חותני [הרב מוואלפא] זלה"ה על אודות הדברים הללו, והוא חותני זלה"ה היה בתוך העדה הקדושה המערערים ומסרבים בדרשות וחלוקים, ואעפ"כ הוא היה אומר שאין בזה עון אשר חטא ואין למנוע מפלפול מכל וכל, ואף אם לא יכוין אל האמת לאמתו ואין זה גופי תורה, עכ"פ המה תפארת עוז לתוה"ק אשר לא תחסר כל בה, פ'ר'ד'ס' רמונים עם פרי מגדים, והרי חידושים האלו הן הנה קישוטי כלה הני' בזה"ק כה דבר הוא זלה"ה, "...." ו"על כה גדולי ישראל החולקים על הפלפולים חלילה לחשוב כזאת שהמה אומרים ח"ו שאין מבוא לשכל במבוא תורתנו הקדושה,.... רק כוונתם שיעמול האדם בתורה ולישב כל דברי הגמ' ודברי רש"י הקדושים ותוסי' כולם ברוה"ק נאמרו כמ"ש בזה"ק תנאים ואמוראים כל חד בדוכתייהו, וכן משנה וברייתא כנגד בית ראשון ושני, ולראות לתרץ כל ק' כפי כחו וכפי מיעוט שכלו...". גישה זו של שלילת ריבוי הפלפולים והחילוקים היא מאבות החסידות. ראה בתולדות יעקב יוסף פ' ואתחנן (ובעוד מקומות): "ומכל שכן בפלפול יהיה לשמה, אין צריך לומר שלא יהיה לקנטר או להתיהר דאו נוח לו שלא נברא, וכמ"ש התוספות בברכות (דף יז). רק שיהיה כוונתם בפלפול לברר ולקשט הלכה שהיא הכלה העליונה, ממוץ ותבן, וכשעוסקין באיסור והיתר שזה אוסר וזה מתיר יהיה לקישוטי הכלה, ואז גורמין אהבת השכינה".

בקטע אחר כותב חתנו של "הרב מוואלפא": "והנה כתב האריז"ל ברוח קדשו שבסעק התורה יכוון לקשר נפשו ולהדביקה אל שורשה ע"י עסק התורה כדי להשלים אילן העליון ולתקנו.... ואני מוסיף לכוון ג"כ לקשר נפשי בשמות תנאים ואמוראים הנאמרים בתלמוד כי באמת יש סודות גדולים וקדושות עצומות בשמותם כמ"ש שנו חכמים בלשון המשנה וראיתי מפרש אחד שהתנא אומר שנו חכמים, היינו שמות החכמים בלשון המשנה ומסיים ברוך שבחר בהם ובמשנתם, היינו שרצון הקב"ה כביכול שיזכרו שמותם הקדושי' במשנה דווקא כמו הדין שבמשנה...". "מפרש אחד" הוא אינו אלא מרן הבעש"ט שדבריו מובאים בכתר שם טוב, הוצאת קהת, ניו-יורק תשס"ד, עמ' קצג: "וזה"ש שנו חכמים בלשון המשנה, פי' למדו ותנו ושנו חכמים ושמות התנאים בלשון המשנה... ברוך שבחר בהם ובמשנתם פי' הקב"ה בעצמו לומד המשנה כן עם שמות התנאים..".

להלן גם מסתיר חתנו של "הרב מוואלפא" את המקור החסידי בכתבו: "לכמו שנאמר לעולם ה' דברך נצב בשמים ופי' גדולי ישראל כי מה שאמר הקב"ה יהי רקיע הדיבור הזה הוא עדיין עומד לעולם ומקיים מצאת הרקיע כמאמר הפייט דברו נצב לעולם...". "ופי' גדולי ישראל" אינם אלא דברי מרן הבעש"ט

באותם שנים ממש⁵⁶, התקשרו רבים מרוסיה הלבנה - רייסן אל מרן הרש"ק זיע"א, הגיעו אליו לקארלין בנסיעות ארוכות ואף הוא ערך מסעותיו אליהם. שם הדגיש את משנתו הק' בריבוי המעשה על החכמה והיראה הקודמת לה, והדגשת עניני העבודה על ריבוי ההתבוננות והידיעה באלקות, בנגוד לשיטתו של הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי.⁵⁷ יתכן כי הנהגת "הרב מוואלפא" בהדגשת עניני החכמה והתנתקותו מעדת החסידים חיזקה את משנתו ודרכו של מרן הרש"ק.⁵⁸

איננו יודעים שנת הסתלקותו⁵⁹ של "הרב מוואלפא"⁶⁰, אך בית מדרשו בקארלין המשיך להתקיים ואולי אף התרחב בתקופה שבהם גלו רבותינו הקוה"ט מקארלין ונאלצו לגור

המובאים בספר התניא בשער היחוד והאמונה (ובעוד ספרי אבות החסידות): "...ופירש הבעל שם טוב זצוקלה"ה כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו', תיבות האותיות אלו, הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוכשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם...".

גם מרבי עוזיאל (ראה להלן) שעמד לימים בראש בית המדרש של "הרב מוואלפא" אנו שומעים דברי חסידות, כתבי ר"י שו"ב (כת"י) אות תרמ"א: "בעת אכילתו הר' יעקב ור' עוזיאל הנ"ל, בתוך הדיבורים ג"כ מעניין תורה לשמה, אמר ר' עוזיאל, מה זה תורה לשמה, כשהאדם מקדש איבריו בקדושת התורה זהו תורה לשמה".

אף רבי זרח (ראה להלן) שעמד בראש בית המדרש מוכיח חסידים את "הלומדים": "כמו שיש בעוה"ר בזמננו ובנים שהתוה"ק להם קקרום לחתוך עצים... וזהו קרה למד את התורה לשום אומנות בעלמא... לעשות להם שם שיאמר העולם שהוא למדן וחרף...". דף ב. 20.

56 תקמ"א-תקמ"ו.

57 על כך בהרחבה במאמר "השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסין)" מבוא ופרקי א-ד בקובצי בית אהרן וישראל מג-מז. ועל כך יש להוסיף את המובא בכתבי החסיד רבי מאיר לוי מטרנא (כ"י) באות פג: "בשם הה"ק [רבי שלמה] מקארלין זיע"א שאמר שפעם אחת חפץ המגיד רבו ז"ל לדבר עמו בעבודתו והוא לא חפץ לשמוע ואמר שהיה ירא פן חכמתו מרובה ממעשיו, ע"כ לא חפץ לשמוע דברי רבו". יש להשוות את דברי הרה"ק מקאליסק זיע"א באגרתו לחסיד רייסין, משנת תקנ"ז, לקוטי אמרים ח"ב מכתב לח: "...והנה אנכי ורעי בהיותנו אצל אדמו"ר הרה"מ ממעזריטש נ"ע היינו מסתפקים בדיבור א' זמן רב, כ"א לא באנו אלא לשמוע דיבור אחד זה דיינו, והיינו שומרים אותו בקדושה ובטהרה עד עת בא דיבור שנית...".

58 חסידות חב"ד מדגישה ב"הרב מוואלפא" את עובדת היותו גדול בהשכלת החסידות, דרשן בטוב טעם ופה מפיך מרגליות, החל ממעזריטש מפי מרן המגיד "רק רבינו הגדול [רבי שניאור זלמן מלאדי] ו"הרב מוואלפא" קבלו" תורת שלום, ברוקלין נ. י., תשס"ג עמ' 82. "מתחילה היה הוא היותר גדול בהחכמה, וכולם היו הולכים לשמוע ממנו הד"ח של הה"מ [הרב המגיד ממעזריטש] שהי' חוזר הדברים כהויתן ובטוב טעם". בית רבי א. עמ' 130. "אותו האיש מעיר וואלפע ידוע ומפורסם לכל שרצה להיות רב גדול במאד שישעו מכל העיירות לשמוע דרשותיו... באמרו שהוא דורש טוב יותר מחבירו בן עירו [מקארלין] מ' שלמה...". - עדותו של הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי. כרם חב"ד, גליון 4, חלק א, עמ' 53, ויש להוסיף עליהם דברי חתנו רבי אריה ליב מוואלפא על היותו פה מפיך מרגליות המובאים לעיל. הדגש זה באה לידי ביטוי במסורת החבדי"ת ומלוה את הסיפורים עליו גם לאחר שהסתלק ממדרגותיו.

59 היה זה כנראה לפני שנת תקנ"ח שאז הוא מוזכר בין אלו ששבקו חיים בספר הויכות של ר' ישראל לבל הנדפס בווארשא תקנ"ח. חסידים ומתנגדים, כרך ב', עמ' 274.

60 אין אנו יודעים את הקורות אותו בערוב ימיו. גם חתנו בהקדמתו לספרו אינו מביא או מזכיר קורותיו בתקופה האחרונה לחייו. האם עקר מושבו מקארלין למקום אחר. אין על כך תשובה חד-משמעית. אמנם אנו מוצאים כי בשנה"ג השלישי כ"י 40929 בערכו של "הרב מו"ה נתן נטע באוארסקי" הוא כי היה "נין ונכד של הגאון הצדיק המקובל איש אלקי מוה"ר חיים וואלפער מזאלדועק...". האם התגורר בסוף ימיו בולודק שבליטא?.

על סיבת הסתלקותו ממדרגותיו, בחסידות חב"ד מדגישים את הענין בגלל תכונת נפשו לענינים שבממון, אך בחסידות קארלין הסיבות הם בגלל עניני עבודה של הכנעה. ראה בכתבי הגאון החסיד רבי משה מידנר עמ' עו אות ט מובא בקובץ באו"י נו עמ' קמט. ראה גם קטע בכת"י 17078 הנמצא במחלקת צילומי כתבי היד בבית הספרים הלאומי בירושלים, [על תיאור כתיב" ראה בקובאו"י מה עמ' קמז],

בלודמיר בוואהלין⁶¹, ובזליחוב שבפולין.⁶² ולאחריה ועד שחזר רבי אשר הגדול מסטאלין לקארלין.⁶³

בדור השני של בית המדרש "הרב מוואלפא" - עמד בראשו תלמידו המובהק רבי שמחה מפינסק, שכפי הנראה התקרב לחסידים בקארלין על-ידי מרן רבי שלמה מקארלין והרה"ק רבי לוי יצחק מבארדיטשוב רבה של פינסק, דהיינו אחרי שנת תקל"ה.⁶⁴ לא

ההרואה אור לראשונה, מדברי מרן רבי אשר הגדול מסטאלין, ויתכן שהתכוון בכך אליו: "פ"א אמר על איש א' שלעת זקנתו נפל ממדריגתו, אמר אדמו"ר זי"ע שראה זאת אליו בבחורות כשהי' גדול ומפורסם, ואמר שהוא מחמת שבהתקרבו הצדיקים יש שני בחי' א' כשאדם מחשב בעצמו כל מעשיו אשר עשה מנעוריו והתחיל להתחרט ע"ז באמת ומחפש ורוצה לתקן את אשר עוית ומתחיל לנסוע ולהתקרב להצדיקים שיעזרו אותו זה יוכל להתקיים, אבל כשהתקרבות לצדיקי' הוא מחמת שרואה בעיניו ונראה בעיניו הדרך של הצדיקים ומחמת זה הוא מתקרב להצדיקים זה לא טוב ולא יתקיים שהעיקר כשבא מן לב נשבר זה דבר המתקיים".

61 משנת תקמ"ו עד שלהי תקנ"ב. ראה בקובץ באו"י קלב עמ' [קסג].

62 משנת תקנ"ג עד תקס"א. ראה בקובץ באו"י י עמ' פט.

63 בשנת תקע"א-ב לערך ראה להלן הערה 90

64 כי אז עלה הרה"ק רבי לוי יצחק על כס הרבנות בפינסק. "הבארדיטשובער בעת שהיה רב בפינסק, שלח פעם אחת, אחר למדן א' שהיה מתנגד, ושמו שמחה, שהיה דר בפינסק, ובא אליו בלילה, והרב הקדוש הברדיטשובער היה שוכב במטתו, וצוה להמתנגד הנזכר, שיאמר לפניו אלפס, וכן עשה, וכשגמר, ורצה לחזור לביתו, קרא לו הברדיטשובער הקדוש, ואמר לו, דע כי תורה בלא דחילו ורחימא לא די שאינה מתקנת, אלא גם מקלקלת, וחרה מאד לר' שמחה הנזכר הדברים האלו, מה זה רצה הרב ממני, ומה אמר לי, כי הוא היה מתנגד ודרכי הצדיקים נעלמו ממנו, וילך מאתו בחרי אף, ובשבת קדוש עלה בדעתו, שבזמן הסעודה שלישית, של שבת קודש בשעה שאין רואים, ילך אל השלחן הקדוש של הקארלינער, כי העיר פינסק ועיר קארלין כהדי יתבי, ויתהה על קנקנו של הקארלינער, וכן עשה, ויבא באישון לילה, אל שלחן הקארלינער, ותיכף כשבא ר' שמחה הנזכר אל בית הקארלינער, והקדוש הקארלינער היה מוסב על שלחנו הטהור, עם בני היכלא קדישא שלו, בסעודה שלישית, פתח הקארלינער את פיו הקדוש, ואמר בקול, בשלמא מה ששותין בפורים, משום נס גדול שנעשה בו, אבל מה זה ששותין בשמחת תורה, אך התירוץ הוא, כששומעין שמחות תורה נעשה לא טוב על הלב, ולכך שותין, כן אמר הרב הקדוש בכדיחותא, וכששמע ר' שמחה הנזכר את הדברים, וידע שאליה מגיעין הדברים, ואף שלא ראה הקארלינער בביאתו לשם, בכל זאת כוונתו רק עליו, וראה ר' שמחה אשר הברדיטשובער הקדוש, והקארלינער הקדוש, שניהם מתנבאין בסגנון אחד, אשר תורתו לא טוב, ומאז והלאה, נעשה מקורב לחסידים...". ספרן של צדיקים, כפי ששמע מפ"ק הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאונין, לובלין תרפ"ט, עמ' 24

דומני כי אפשר לשייך לכאן את הסיפור המובא בשמע שלמה חלק ב עמ' 27-28 באחד מהחסידים רבי מאיר מברדיטשוב "בן לגביר וחתן לגביר בסוואלק הבירה" שבשיקש להדבק בצדיק, ובמאמציו הגיע בסופם של חיפושים מיגעים למרן הרש"ק, אשתו נשארה לבדה עם ילדיהם בסובלק, שנחרמו על משפחות אביה וחסיה, וסבלו רבות. אך הסאה הוגדשה כשבניו חלו, ואז נכנס לבקש ישועה ממרן הרש"ק שהפנהו אל הרה"ק רבי לוי יצחק רבה של פינסק, שגילה לו כי כל זאת נגרם לו בסיבת עונש "אשר אתה מחזיק תחת ירך כתבים מהאיש פלוני אלמוני.. ואתה משתעשע ומתענג בהם". ולאחר שרבו מרן הרש"ק אישר גם את הדבר, והבטיח לו רפואה לבניו וגם עשירות באם ישמיד את הכתבים, שאכן כך "עשה להב גדול מכל הכתבים עד כי נתבערו מן העולם..". לאחר זמן הוא פגש בוילנא את הרה"ק רבי ליב שרה"ס שסיפר לו כי הוא עורך גלות כדי "לתקן את אשר עוות האיש פלוני אלמוני אשר ממנו נובעים הכתבים אשר היו בידך..". על כתיבי קבלה שהיו בידי תלמידי בית המדרש של "הרב מוואלפא" ראה להלן.

סיפור זה נשנה גם בס' פרי ישע אהרן, עמ' עח, בשם מרן אדמו"ר הזקן בעל הבית אהרן" אך הועתק מס' שמע שלמה, שבמקור לסיפור זה הוא מציין בר"ת סק"ח, כאילו וכוונתו להסתיר את המקור. חיפשתו בס' קהל חסידים, שהוא ר"ת סק"ח, אך לא מצאתיו. לעומת זאת מצאתי בחוברת "דערצייל מיר א מעשה" שיו"ל ע"י מרכז לעניני חינוך של חב"ד ניו יורק, תשנ"ד, ומחברו החסיד ר' ניסן מינדל, עמ' 113 סיפור

ידוע מתי עבר למחנהו של "הרב מוואלפא", ומשעבר היה מראשי חברתו.⁶⁵ "היה בעל מופת גדול והיה גדול בתורה ובקי בכל כתבי האר"י והזוהר והי' לו חסידים ורבים נסעו אליו"⁶⁶ וכנראה שהרחיב את בית המדרש של "הרב מוואלפא". אך צדיקי הדור, ובתוכם מרן רבי אשר הגדול מסטאלין ורבי מרדכי מלכוויטש, התנגדו אליו.⁶⁷

מתוך ספר כת"י בקבלה שכתב⁶⁸ "הרב החסיד המקובל ר' זרח מפינסק"⁶⁹ באותה תקופה⁷⁰, אנו מתוודעים כי כנראה אף הוא נמנה על גדולי תלמידי בית המדרש של "הרב מוואלפא"⁷¹, תלמיד מובהק לרבי שמחה מפינסק⁷² ואולי אף בנו⁷³ שברבות

זה בגירסא אחרת אך באותם מוטיבים עם אותם שמות של ערים ואישים, ואצטט תקצירים בתרגום מאידיש: "בתקופת היות הרה"ק רבי לוי יצחק רב בפינסק.. היה שם אחד מחסידיו ונאמניו בשם ר' שמחה מפינסק... שלא זכה לפני בטן, וביקש מרבו שיושיעו, וענה לו צריכים להמתין על עת רצון, וכשעלה רבי לוי יצחק על כס הרבנות בכרדיטשוב.. חשב ר' שמחה כיד עתה הוא עת רצון, וביקש מרבו, וענה לו, איני יכול להושיעך, אך גש מיד לרחוב בית הכנסת, בקצהו תראה בית ישן וקטן, ושם תפגוש יהודי זקן, שעומד ללכת לדרכו, תבקש שיושיעך, אמור לו ששלחתי אותך אליו.. וזה היה רבי ליב שרה'ס.. ר' שמחה הלך וביקשו.. אז אמר לו שהנך סובל בגלל שביישת בת ישראל בסוואלק.. שלאחר ששודכת עמה עזבתה לנפשה... ובגלל צערה הנך סובל עתה... רק אם יעלה בידך לפייסה.. ר' שמחה אמר לו שהוא ימכור כל מה שיש לו ויתן לה תמורת פיוסה... ואמר לו סע ליריד בבאלטע.. שם תמצאנה.. ר' שמחה נסע חזרה לביתו [בפינסק] התייעץ עם אשתו שהסכימה.. מיד נסע על היריד.. מצאה אותה.. ונאותה להתפייס רק אם יתן לאחיה בסוואלק על הוצאות נשואי בתו... איתר את האח בסוואלק מפיו נודע לו לתדהמתו כי אחותו היא כלתו לשעבר כבר לא חיה חמישים שנה... העניק לו מכספו ונושע.."
סיפור זה ממש מופיע בס' קהל חסידים, למברג תר"ע דף עב השינוי הוא רק שמות הצדיקים הם המגיד מקוונין ו"החזוה" מלובלין... האם מי שהוא הסתיר בתוך הסיפור עם הכתבים את שמו האמיתי של רבי שמחה מפינסק עם רבי מאיר מברדיטשוב "בן לגביר וחתן לגביר בסוואלק הבירה"?.

65 "הרב ר' שמחה.. הי' תלמידו של הוואלפער הידוע.. כתבי ר"י שו"ב (כת"י) אות תרמ"א.
66 כתבי ר"י שו"ב (כת"י) שם.

67 "קודם התנהגותו [-הנהגתו] הי' [רבי שמחה] מלמד אצל נגיד א' שהי' נוסע לאליק, להרה"ק ר' הירש ליב זצ"ל. נסיעתו הי' על ר"ה, והי' חשוב שם, פ"א איחר נסיעתו עד שבא ער"ה, מחמת חשיבותו עמד בתפילה הרביעי ממקום הרב, ומחמת שהי' נחפו לנסוע החליף הסידור שלו, ולקח הסידור של הרב ר' שמחה הנ"ל, והחזיק אותו בעת התפלה, באמצע התפילה הלך הרב רצה"א [רבי צבי הירש אליקער] ממקומו ולקח הסידור של הנ"ל אין דורך גיבלעטערט מלוח ללוח איטליכע מאל, [דפדף מכריכה לכריכה מספר פעמים] ואח"כ החזיר לו, אחר התפלה שאלו לו הנגיד הנ"ל מה זה, א"ל חידוש! איך האב דורך געמישט [דפדפתי] כל הסידור שלך ולא ראיתי שמה את הרבש"ע, איך האב דעם אייבערשטיין ניט גיזעהן, וסיפר לו איך שאין הסידור שלו רק של הרב ר' שמחה". הרה"ק ה"יסוד עבודה" מסלונים סיפר: "שהרב ר' שמחה הנ"ל הי' פ"א בסלאנים, והלכו כל העיר לקבל פנים אצלו, והוא הי' יונגער מאן [אברך], ולא רצה לילך אצלו, מחמת כי הלעכוויצער [הרה"ק רבי מרדכי] ור' אשר [הגדול מסטאלין] לא החזיקו ממנו". כתבי ר"י שו"ב (כת"י) שם.

68 מס' 40179 בבית הספרים הלאומי בירושלים. תאור כתב היד נעשה ע"י הרב יהושע מונרשיין, אך לא זיהה את מחברו כתלמיד בית המדרש של "הרב מוואלפא". וכן לא זיהה את השייכות של ר' זרח לשם שמחה המופיע מספר פעמים בכתה"י. במכתבו אל"י בשנת תשמ"ט בצירוף תיאור כה"י, הוא מתלבט: "לכאורה הכותב נרדף ע"י החסידים... כדאי שתכיר את התופעה הזו". בארכיון המכון נמצא מכתבו של מרדכי נדב משנת תשמ"ה בצירוף תיאור כה"י ששלח אל זאב רבינוביץ, וכותב בהתלבטות: "שיש לו ככל הנראה נגיעה לסכסוך בין חסידים ומתנגדים אבל הדברים קשים להבנה ואולי ניתן להעלות ממנו משהו בעיון מדוקדק", וגם הוא לא זיהה את מחברו כתלמיד בית מדרש של "הרב מוואלפא".

69 מהתואר הרשום על כתב היד שכתב הלל גורני מבריסק.

70 כתה"י נכתב בשנות תקע"ט-תקפ"א.

71 "בימי בחורותו התאבק בעפר תלמידי חכמים וביניהם ר' חיים רפפורט הרב דפינסק" א. שרמן, ס' פינסק חלק ב עמ' 570. כנראה טעה הכותב, כי הגאון רבי חיים רפפורט לא כיהן מעולם כרבה של פינסק,

השנים הקים בית מדרש לעצמו.⁷⁴ מתוך כתב היד אנו למדים על שיטתם בבית מדרשם, הם היו דורשים כל וואוין שבתורה, עיקרם ברמזים וגמטריאות, שקועים היו בתורת הנסתר,⁷⁵ מזלזלים בצדיקי החסידים ומביא בפירוש דברי חירוף וגידוף נגד מרן רבי אשר הגדול מסטאלין "עם הנלוים אליו", וכמובן קובלים על כך שהם נרדפים על-ידי החסידים בקארלין.⁷⁶

מלחמה גדולה ועצומה ניהלו תלמידי בית המדרש של "הרב מוואלפא" נגד החסידים בקארלין ונגד מרן רבי אשר הגדול מסטאלין,⁷⁷ שיצא חוצץ נגד תלמידי בית מדרשו של "הרב מוואלפא" ועיסוקם בתורת הסוד.⁷⁸ סביר מאד להניח⁷⁹ כי הקטע הכתוב בסי' י"ב

ייתכן מאד כי הכוונה אל רבי חיים "הרב מוואלפא" בקארלין. הכותב שם גם טעה בשנת לידתו וכנראה גם בשנת פטירתו.

על היותו מראשי בית המדרש תעיד הפסקא: "...וגם יגביה הקב"ה אותי וככ"ב [וכל בני ביתי] וכל הנלוים אלי למעלה מהטבע.." דף א. 119

הוא מזכיר אישים נוספים, יתכן והם נמנים על תלמידי בית מדרש זה: "מבואר בשם צדיק אמיתי וגאון.. יצחק אייזק.. דף 422 (אולי הוא הנוצר בספר הויכוח של ר' ישראל לבל, חסו"מ, כרך ב, עמ' 274 "...וכאשר עשו להמנוח הרב המגיד מו"ה יצחק אייזיק יאנוויר [ינובה שליד פינסק?] שהיה מ"מ ומ"ץ בק"ק ראהיטשב.."). "...אותו הצדיק ששמו כשם ב' שמות אליו [יעקב יוסף] דף 120א, [וגם בדף] א. 53 על שייכותו לבית מדרש זה ולעומד בראשו רבי שמחה מפינסק תעיד גם פיסקא שאנו מוצאים רשום בתוך כתה"י בכתיבה קדומה יותר: "זה העץ חיים מישך שייך לה"ה... שמחה נ"י בהרב... המנוח מוהר"ר זאב וואלף [ב"ר?]... מו"ה שמחה נ"י מפינסק". "מקושר אני באתון רפסוק זה שמחה שין מס חית הה ה' ישמרהו ויחיהו אשר בארץ ואל תתנהו בנפש אויביו" דף ב. 80 "תוחלת צדיקים שמחה ועמו הנלוים" 132 ב. מספר רב של פעמים הוא מרמז על השם שמחה.

73 "מאמ"ו בוצינא קדישא שיחיה" דף א. 12 "קבלתי מאמ"ו הקדוש שיחיה" דף ב. 48
74 על כתב היד רשום: "רחוב אחד מפינסק נקראה על שמו ר' זרח'ס גאס" ושם ביהמ"ד נקרא ג"כ בהמ"ד ר' זרח. בפינסק עוד גם היום את שמו ביראת הכבוד. מספרים ממנו נפלאות... חבירו של הרה"ג ר' מרדכי ז"ל זאקהיים, אב"ד פינסק. נפטר תרי"ז-ח... בריסק דליטא ל' שבט, הלל גורני מבריסק". בית מדרשו והרחוב על שמו נזכרים מספר פעמים בסי' פינסק ומופיעים ברשימות שונות של בתי הכנסת של פינסק. "אחרי מותו היו רבים באים להשתטח על קברו בבית העלמין דפינסק" א. שרמן ס' פינסק שם.
75 מביא מכתבי האר"י. "בין תבין את אשר לפניך כי כשתעיין בהנ"ל יוכל בקל להבין כל כתבי האר"י זללה"ה הקדוש" האר"י נקרא בפיו "משיח ה'".

76 הוא קובל על החסידים: "המתלוצצים מן הצדיקים עבדי ה' בעלי לב נשבר ונדכה... ופוגמים באות וא"ו... ולא עוד אלא שצדיקים מארי רזי תוה"ק מארי דיחודא מארי קבלה הם כל ימיהם בבזיונות ובמחלוקת, ויש שאומרים בזה הלשון האט שון גישפאלטין דיין רבי דעם ואו אפ זעקש שטיק, [האם כבר פיצל רבך את הוואו לששה חתיכות?] ועושין חוכא ואיטלולא מזה, ויש שאומרים בזה הלשון האט שון דיין רבי גמאכט פון ואו צויה פוזערלאך. [האם רבך כבר עשה מהוואו גרשיים?]."

77 כפי שאפשר להתרשם מדברי החירוף וגידוף נגד מרן רבי אשר הגדול מסטאלין המובא כאמור בכ"י של רבי זרח מפינסק. חוששני כי רבי מנחם מנדל ליסקווער שהיה גר בפינסק היה קשור לבית מדרש של "הרב מוואלפא" בהנהגתו של רבי שמחה מפינסק, "והרב מליסקווער ה' מחסידי אליק, והי' מתנגד גדול על הרה"צ ר' אשר מסטאלין, וכידוע מהמעשה שהי' שהרה"צ מסטאלין הלך להמקו' [בחצר בית הכנסת שלו בפינסק] והוא ביזה אותו". מאורות הגדולים, לר' אהרן ציילינגאלד, בילגורייא תרע"א, עמ' 37. האם הצדיק מליסקובה [lyskovo פלך הורודנה] שגר בפינסק אינו אלא אותו "נגיד א' שהי' נוסע לאליק להרה"ק ר' הירש ליב זצ"ל.. והי' חשוב שם.. מחמת חשיבותו עמד בתפילה הרביעי ממקום הרב.. ושרי' שמחה מפינסק שימש כמלמד לבניו, עד שהרה"ק מאליק דיבר סרה על רבי שמחה, ראה לעיל הערה 67

78 "והרב ה' אשר מסטאלין אמר עליו [על רבי שמחה מפינסק] שלומד את הזהר, וכתבי האר"ו... הכוונה שהולך למקום בלתי טהור" כתבי ר"י שו"ב (כת"י) אות תרמ"א.

79 כי אין להבין אחרת את כל הקטע שמתייחס לרשע ולץ שהוא מתהדר גם בעיסוק בתורת הנסתר "חקור דבר וכבוד אלקים הסתר דבר".

מתוך "סדר היום ואזהרות הקודש"⁸⁰ שנתן מרן רבי אשר הגדול מסטאלין ביד חסידיו מתייחס לחבורה זו:

"זיהר שלא יתחבר עם אדם רשע שיודע שלא יקבל מאתו דבר טוב או הנהגה טובה וכפרט אם הוא לץ ומרחיק אמונה מכני אדם כי הם חכמים בעיניהם ונגד פניהם נבונים ואין מהתבונה להם תבונה ולא אמון במ רק למלא כרסם וכבודם כבוד מלכים חקור דבר וכבוד אלקים הסתר דבר. וצריך להרחיק מפתח ביתם כי טח מראות עיניהם ומהשכיל לבותם להשכיל על דבר למצוא טוב"

מסורה היא בידי החסידים⁸¹, כי בשעה שהיו חסידי מרן רבי אשר הגדול נפרדים ממנו לאחר שהסתופפו בצילו, היו מברכים איש את רעהו:

"השי"ת יעזור מ'זאל האלמין בא טואכץ און טאן מעשים טובים, שלא יהיה חכמתו מרובה ממעשיו, און מ'זאל נישט טאן קיין שלעכטץ, מ'זאל נישט קענען זאגן אויף אונז יתפרדו כל פועלי און" [בתרגום: "השי"ת יעזור שנחזיק בעשייה, ולעשות מעשים טובים, שלא יהיה חכמתו מרובה ממעשיו, ולא לעשות רע, שלא יוכלו לומר עלינו יתפרדו כל פועלי און"⁸²]

יש במסורה זו כדי להצביע כי חסידי קארלין הדגישו בכך את השוני בינם לבין חבורת בית המדרש של "הרב מוואלפא", בהדגשת העשייה על החכמה⁸³, ו"שלא יוכלו לומר עלינו יתפרדו כל פועלי און"⁸⁴ אמירה שנאמרה באגרת חיזוק של מרן רבי אשר שכתב לחסידו רבי יוסף מפינסק ולחבורת החסידים בעיר, על רדיפות שעברו החסידים בפינסק, ושנראה לשייך אותה לאותה התנגדות של חבורת בית המדרש של "הרב מוואלפא":

אהובי ר' יוסף,

הנה שמעתי ותרגו בטני שזה האיש אמר לאנשיו שיביאו לו ראש מחסיד. הגם שאין זה כל חדש אצלי, עכ"ז אם לא יהיה באפשרי לתווך השלום כאשר דברנו. תחלקו עצמכם באגודה אחת ויתפרדו כל פועלי און.

נא ונא מזהיר אני אתכם כל ישונה וזממו אל תפק, ופיק ברכיים כושלות תחזק, ותאמץ ידים רפות, וה' יחזק אתכם בחיזוק אמונה, ואמת יש לו רגלים וקיום לעד⁸⁵, ולא תדאג ולא תפחד ולא תעצב, וה' הטוב בעיניו יעשה שלום, כי לא עשינו המלחמה רק בה.

מנאי אהובך ומזכיר אתכם לטוב

הק' אשר מסטאלין

פ"ש לכולם יקרא מרוב אונים ואמיץ כח.

80 ספה"ק בית אהרן דף א ע"ב.

81 ברכת אהרן, עמ' סט.

82 יתכן ולפסקא הבאה, בספה"ק בית אהרן דף ב ע"א באות כה, מסדר היום הנ"ל של מרן רבי אשר הגדול מסטאלין, יש גם קשר לכאן: "זיהר שלא יתלוצץ ח"ו ממדה טובה או מעשה טוב, ושלא להרחיק אמונה מכני אדם גם בני איש כי חבר הוא לאיש משחית, והוא משורש גחזי, ה' ישמרו ויחיינו ויקיימינו ונחיי לפניו באמת ובאמונה שיהיו מעשינו מרובים מחכמתנו יראת חטאנו קודם לכל דבר עשיה ודבור של קודש ומחשבה...".

83 ראה לעיל הערה 57

84 תהלים צב י. כנראה שהכוונה לתרגומו: "ארום הא בעלי דבכך ה' ארום הא בעלי דבכך יהובדון לעלמא דאתי מתפרשין מן סיעתהון דצדיקיא כל עבדי שקר".

85 ראה מה שכתב מרן הרא"ש על ענין זה בספה"ק בית אהרן דף יח ע"ב בד"ה מה נאו. המכתב שהיה ב"אוצר" רבוה"ק זיי"ע בסטאלין פורסם ע"י ז. רבינוביץ, ס' פינסק, חלק א כרך ב, עמ' 324.

מעניין כי רבי זרח תלמידו של רבי שמחה מפינסק משתמש נגד החסידים דוקא באמירה זו כשהוא מתייחס למחלוקת של החסידים לבין בית המדרש של "הרב מוואלפא"⁸⁶:

"וכל קרני ... בקדושה אנדע ואח"כ תרוממנה קרנות צדיק יתפרדו כל פועלי און"

נראה כי מכתב זה נשלח לאחר שנת תקס"א, לאחר שמרן רבי אשר הגדול השתקע בסטאלין, במכתב אינו פורש בשמו "זה האיש" אך ניתן לשער כי מדובר על אחד ממנהיגי בית המדרש של "הרב מוואלפא" שהתגבש כמבצר להתנגדות עזה נגד החסידים. היפך התהליך שקרה אז בקהילת פינסק הסמוכה עם נצחונם של החסידים בהדחת הרב אביגדור מפינסק ובבחירת ראש הקהל החסיד רבי הירשל קולודנר.⁸⁷ התנגדותם של תלמידי בית המדרש של "הרב מוואלפא" בקארלין נגד החסידים הייתה חזקה כל-כך עד שכשחזר מרן רבי אשר הגדול מסטאלין לארץ מגורי אביו⁸⁸, לא חזר לקארלין לבית אביו הקדוש, אלא לעיר סטאלין הסמוכה.⁸⁹

נראה כי בראשית שנות תק"ע התמעטה השפעתם של חבורת בית המדרש של "הרב מוואלפא" בקארלין, מרן רבי אשר הגדול עבר להתגורר בה⁹⁰, אך עדיין המשיך בית מדרש זה לפעול גם בשנים שאחר כך, כשבראשו עומד רבי עוזיאל יפה תלמידו המובהק של רבי שמחה מפינסק.⁹¹

הגאון רבי עוזיאל⁹² היה דיין בקארלין בבית דינו של רבי יעקב ברוכין בעל "משכנות יעקב" אב"ד קארלין, "היה גדול מאד ואיש מופת ועובד ד"ו"⁹³ אך מופרך היה אצל החסידים⁹⁴, בתקופתו דעך בית המדרש, ועמו שקטה המחלוקת על החסידים בקארלין.

86 דף א. 141 מעיון ככה"י עולה כי המחבר אינו משתמש בדרך כלל בפסוקים בדברי הפולמוס, ונראה כי הפסוק הזה נכתב בדוקא.

87 קובץ באו"י כח עמ' קמו. הוא מופיע במפקד שנערך בפינסק בשנת תקמ"ד במס' 10 ורשום: "הירש קולודני, אשתו רומיא, בנים: משה, חיים"

88 בשנת תקס"א. ראה לעיל הערה 62

89 מ. נדב בס' פינסק עמ' 204 מעלה לדיון נרחב מדוע לא חזר מרן הרא"ש מסטאלין לקארלין, אך בגלל שנדב סבר כי מרן רבי אשר הגדול חזר לסטאלין בשנת תקנ"ג, לאחר הסתלקות מרן הרש"ק, הוא מנסה להסביר זאת בפעילותו של הנגיד הגאון רבי שאול לוי. כמוהו ז. רבינוביץ, ס' פינסק חלק א כרך ב עמ' 324 הוא קושר את הרקע של המכתב לתקופת רדיפותיו של הרב אביגדור מפינסק נגד החסידים. אבל אין דבריהם נראים. כבר הוכחנו כי כל השנים האלה, עד שנת תקס"א לא היה מרן רבי אשר באיזור, אלא הרחיק נודד לזליחוב שבפולין וגם בכל הפעולות של הרב אביגדור מפינסק אינו נזכר. כשחזר לסטאלין בשנת תקס"א לערך היה לאחר הריגתו של הצאר, ולחסידים ניתנה חירות. זה זמן רב שדווקא בפינסק כבר חזרה הנהגת הקהל להיות בידי חסידים. ושניהם לא עמדו על הפעילות באותה תקופה נגד החסידים שניהלו תלמידי בית המדרש "הרב מוואלפא" בקארלין.

90 בערך בשנת תקע"א-ב. ראה קובץ באו"י קלו עמ' קנט בהערה 4

91 כתבי ר"י שו"ב (כת"י) אות תרמ"א.

92 למשפחת יפה מנכדי הלבוש. נולד בפוהוסט שליך פינסק והתיישב בקארלין. "נקרא בפי כל עוזיאל המלאך בגלל צדקתו". רבי אהרן משה פאדווא מקארלין מביא בשמו פירוש בספרו באור הרא"מ למדרש שוחר טוב, ווארשא תרכ"ה, מזמור יז, במדרש תהלים. "לימדם [את תלמידיו] דקדוק וידיעת הלשון, תנ"ך וכן גמרא ופוסקים..עד שהביא אותם לדרגה של ידיעה רחבה ועמוקה בש"ס ופוסקים" עסק בתורת הנסתר, ועם זאת "קרא את ה"ביאור" של מנדלסון ושיבת כפומבי את פירושו של וייזל על ויקרא...". ס, פינסק, מ. נדב חלק א כרך א עמ' 234

93 כתבי ר"י שו"ב (כת"י) אות תרמ"א.

94 שם, כשישב הגאון החסיד רבי מאיר מארים מקוברין בעל ספר ניר על הירושלמי ורבה של קוברין [תלמידו של רבי משה מקוברין ונסע למרן רבי אהרן מקארלין בעל ה"בית אהרן" ולרבי יצחק מנסכיז].

בשנת תרט"ו היו התלמידים האחרונים בבית המדרש של "הרב מוואלפא": אברהם חיים רוזנברג⁹⁵ בנו של רבי עוזיאל, וחבירו הרב יצחק יעקב ריינס⁹⁶ ששמעו לקח מפי רבי עוזיאל, ומפי "הפרוש מאמדור"⁹⁷ שהצטרף לבית המדרש. מעתה ספגו התלמידים בבית מדרש זה, לצד לימודיהם התורניים רעיונות של השכלה, והשתלמו שם בלמודים כלליים. אברהם חיים רוזנברג היה ממפיצי ההשכלה בפניסק⁹⁸ ושימש בעיר כ"רב מטעם", והרב יצחק יעקב ריינס המשיך ללמוד תורה בישיבת וולוז'ין ונודע שם כ"עילוי מקארלין" ולימים רבה של לידה, מקים ישיבת לידה⁹⁹ וממייסדי "המזרחי"¹⁰⁰.

באספקלריה היסטורית, פרישת חבורת חסידים שהחלה בימיו של מרן המגיד ממעזריטש המזהירם: "ובל יקטן בעיניהם דבר זה" מסיימת דרכה באימוץ אסכולות ואידיאלים העומדים בסתירה לרעיון החסידי המקורי.

ולמד בחברותא עם הגאון החסיד רבי יעקב יפה דמו"ץ קוברין "וכמה פעמים היו מדברים מגדולתו של רבי עוזיאל [אחיו של רבי יעקב].. אמר: א שאד וואס ער איז אריין גיפאלין צו זיי [חבל שהתחבר אליהם] והטעם הי' מחמת שנסע לר' שמחה.. והרב ר' שמחה הנ"ל הי' תלמידו של הוואלפער הידוע.."⁹⁵ נולד בפוהוסט שלידי פינסק ביום י"ז חשון תקצ"ח, לאחר נשואיו עם בתו של אחד מעשירי העיר פינסק, השתלם בבית המדרש לרבנים בזיטומיר, יסד בי"ס עברי בפניסק, היה לרב מטעם בעיר בין השנים תרל"ב-תרמ"א, באותה שנה עבר להיות רב בניקולייב שבפלך חרסון, ואח"כ רב בפולטובה. עקב רדיפות השלטון הגר בשנת תרנ"א לניו-יורק ארה"ב, שם הקים בית דפוס ושם גם הדפיס את ספרו. השתתף בכתיבה משכילית בכתבי-עת מהתקופה. נפטר בניו-יורק בשנת תרפ"ה.

⁹⁶ נולד בקארלין ביום י"ט חשון ת"ר, לאביו רבי שלמה נפתלי שהיה נכד הצדיק רבי משה ריינעס מווילנה, בשנת תרי"ז היה לחתנו של הגאון רבי יוסף רוזין רבה של סלונים. בשנת תרכ"ו נתקבל לרב בעיר שוקיאן, וכעבור שנתיים היה לרב בעיר סווינצ'אן פלך ווילנה. בשנת תרמ"ב הציע לפני אסיפת הרבנים בפטרבורג להקים ישיבה אשר בה ילמדו תורה והשכלה, על מנת למנוע מבני הנעורים ללכת לגימנסיה ועל-ידה הם עוזבים את היהדות, אך לאחר שהרבנים לא קיבלו את הצעתו, הוא ייסד את הישיבה על חשבונו אך זו לא האריכה ימים.

בשנת תרמ"ה נתקבל לרב בעיר לידה, בשנת תרס"א יסד את תנועת "המזרחי", באותה שנה הגשים את מטרתו וייסד את ישיבת תורה ומדע בלידא. מטרת הישיבה להכשיר רבנים בעלי ידיעות מדעיות. הישיבה הייתה יחידה ברוסיה, נפטר ביום י' אלול התרע"ה (1915). הוא השאיר אחריו ספרים רבים אולם רק מעטים מספריו נדפסו.

⁹⁷ שמו ר' אביגדור שטיין. הייתה לו השפעה מיוחדת עליהם, בהיותו פדגוג וידוע בהריונות שכלו, הסביר לתלמידיו כי עליהם להשתלם בחכמת החשבון והמדידה, ואף הסכים ללמד אותם בעצמו שיעורים במדעים אלה ובמשך הזמן לימד אותם גם פיזיקה אסטרונומיה וטבע. ס, פינסק, מ. נדב חלק א כרך א עמ' 251 נראה כי הוא הנרשם ב"שמות האנשים המקבלים הספר.. שבראש ס' אור יצחק, לרבי יצחק נח מבריסק, ווארשא תר"ן, "קרלין.. ביהמ"ד וואלפער עי"ר אביגדור שטיינבערג". במסמכי-שלטון הנמצאים במכון מופיע ביהמ"ד "שומרים לבוקר" בין בתי הכנסת בקרלין ברשימה ממשלתית בשנת תרע"ב- 1912

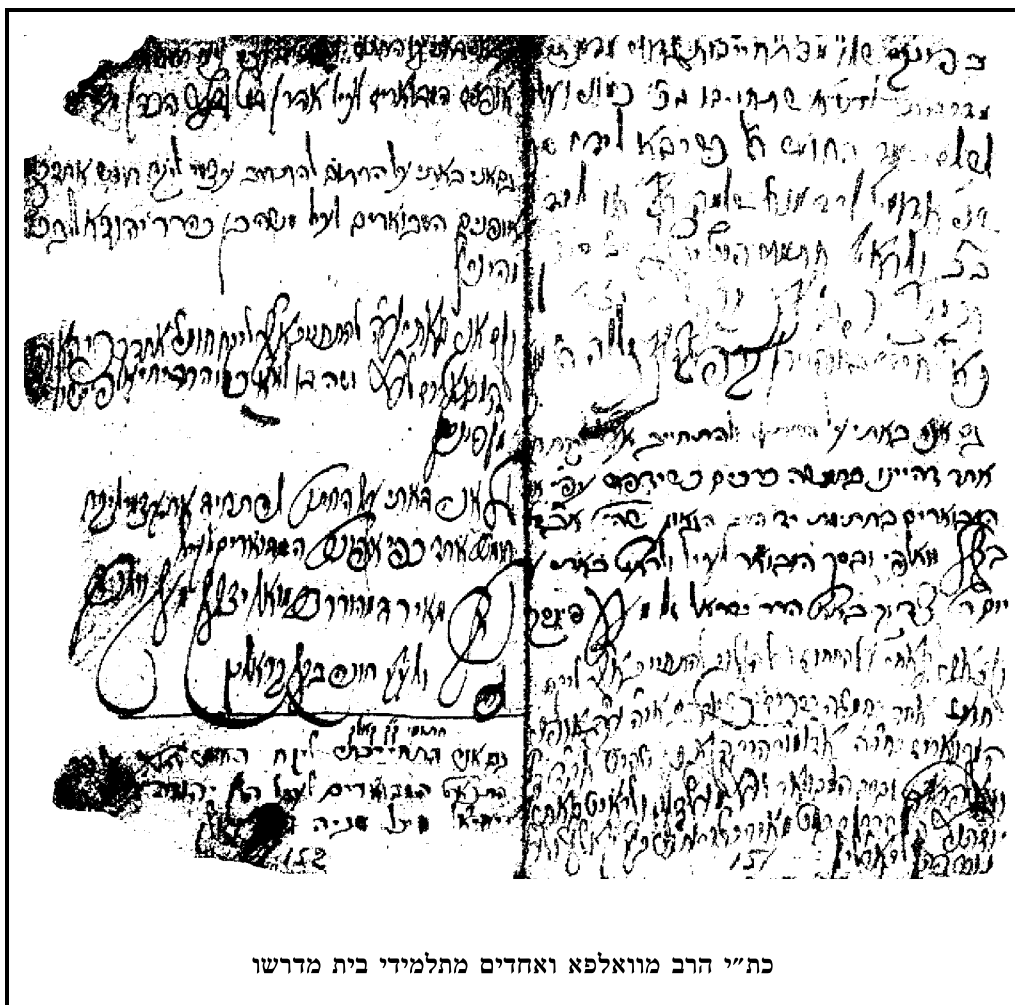
⁹⁸ אמרה שהייתה רווחת בין חסידים: "אם לא תהיה קרליני - [חסיד] תהיה ברליני - [משכיל]!" מדור דור, מ. ליפסמן, כרך שלישי, תל-אביב ניו יורק תרצ"ח, עמ' 210

⁹⁹ "על יחסו השלילי של רבי ישראל [מסטאלין] אל התנועה הציונית יעיד הסיפור ששמעתי מפיו של ד"ר משה לוצקי... הלה פנה בצעירותו אל רבי ישראל לשאול בעצתו לאן יסע ללמוד תורה, השיב לו רבי ישראל ואמר: אם ברצונך ללמוד חסידות, סע אל אחת מישיבות ליובאביץ, ואם ברצונך לנסוע אל ישיבה מתנגדת, סע אל ישיבת ה"חפץ חיים" שבראדין, רק, - הוסיף רבי ישראל ואמר - בנסעך לראדין אל תתעכב בלידא !, רמז שלא ייכנס אל הישיבה הידועה של הרב ריינס.. ז. רבינוביץ ס' פינסק, חלק א, כרך ב, עמ' 347 בהערה 160

¹⁰⁰ בצוואת מרן רבי ישראל מסטאלין זיע"א, ממהדורת מרן אדמו"ר זיע"א ואלך, עמ' קנח: "מי מבני שי'.. ולא יהי' מעורב בין חבורת חוברי חבר, ומה גם להציונים והמזרחים בפרט, כ"א חבר ליראי ד'.."

כך תם פרק סוער, רווי כאב ואפוף תעלומה בתולדות חסידות קארלין-סטאלין, שהמשיכה אז את דרכה בעוז בהנהגתו הקדושה של מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין בעל ה"בית אהרן" שבימיו פרחה החסידות והמשיך בית צדיקים לדור דורים עד עצם היום הזה. המשכו של בית המדרש "הרב מוואלפא" עד לחורבן בית ישראל באירופה היה כעוד בית מדרש לתושבי קארלין מבלי שהמתפללים בו יהיו שייכים אליו רעיונית, ומעטים, אם בכלל, אף ידעו משהו על העבר שמקופל בין קירותיו עתיקי היומין.

★ ★ ★



כת"י הרב מוואלפא ואחדים מתלמידי בית מדרשו