

ב"ה
שנה כו
גליון ה (קנה)
סיון – תמוז תשע"א

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. 057-7978992
E-mail: beisaron@zahav.net.il

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
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" - מודיעין עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
ישיבת "אהבת אהרן" - 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 ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, ירושלים
כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
כולל אברכים ללימוד או"ח "משנת דוד" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית
כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

התוכן

עמוד

- ה רבי צמח צרפתי זלה"ה
מרבני תוניס (- תעז)
- יד רבי שמואל פריינד זצ"ל
מדייני פראג (תקמה -)
בעל "זרע קודש" "אמרות טהורות" ועוד

גנוזות

- הערות על הרמב"ם ספר נזיקין (ב)
- הערות על ירושלמי סדר נשים (ג)

חידושי תורה

- כג הרב אהרן יוסף בריזל
קארלין סטאלין, ירושת"ו
- כו הרב שניאור זלמן די שוון
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו
ר"כ ש"ס קארלין סטאלין, גבעת זאב
מח"ס "זכרון צבי" "משנת משה"
- לא הרב בנימין זאב מרק
קארלין סטאלין, ביתר, ר"כ נזר הוראה
ר"מ בישיבת עמלה של תורה
מח"ס "נתיב בינה"
- מג הרב יעקב דוד אילן
ר"מ בישיבת כנסת יצחק, חדרה
מח"ס "משא יד" "קובץ על יד"
- מח יעקב חנניה דייטש
ישי"ק תפארת יוחנן, קארלין סטאלין, ביתר

בעניני מצות מילה

בעניני חג השבועות

בירור מהי סברת מיגו אומדנא
או כח הטענה, והמסתעף

בדין אכילת בת כהן בתרומה
ודין בת כהן שניסת לישראל

בדיני ידות השבועה

בירורי הלכה

- נט הרב שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן
אב"ד במאנסי, ניו יארק
- סח הרב שלום מרדכי הלוי סגל
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
מח"ס "משכן שלום" ר"כ אהל יונתן
דיין בכי"ד של הגר"נ קרליץ
- עח הרב חנניה פריץ
רב ומו"ץ בביתר
- פז הגאון רבי מאיר מאזוז
ראש ישיבת כסא רחמים, ב"ב

בענין אופן כתיבת השם דוב

תפילין שנגנבו לפני שנמסרו למזמין,
עבודת הקלדה שנמחקה,
מצות שהוזמנו במאפיה ונשרפו

בדין חמץ שנמכר לנכרי וספק נסחר
ע"י הישראל בפסח

בענין הנ"ל

פח	הרב חיים שולמאן מח"ס "הוד והדר", ירושת"ו	בענין ספק קרוב לודאי אם דילג יום אחד בספירת העומר
צ	הרב שמעון ברעיער, ביתר	בענין חיוב טבילת מתקני שתייה
צה	הרב ישראל עקשטיין כולל תפארת אהרן, או"ח קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בגדרי ויסודי מלאכת קורע בשבת

הערות

צט

הערות שונות - הרב מאיר שמחה אוירבך, רב בביתר עילית / בענין הכנת דייסות ומטרנות בשבת - הרב יואל יחיאל מיכל פרנקל, בית שמש / הערות שונות - הרב שמואל ברוך גנוט, מח"ס ויאמר שמואל ושא"ס, אלעד / בענין נשיאות כפיים בדרום ארץ ישראל - הרב ישראל יוסף הכהן פרידמן / בענין נשיאות כפיים בעיר חיפה - הרב מרדכי המאירי, חיפה / בענין נשיאות כפיים בגליל - הרב חיים משה בנימין הכהן גוטשטיין, מודיעין עילית / בענין הנ"ל - הרב יעקב פילץ, ב"ב / בענין ברכה על קבלת פני רבו ברגל - הרב בעריש הכהן גוטשטיין, ירושת"ו / בענין גירושין פעמיים באותו גט - הרב נפתלי צבי מוטצן, בני ברק / בענין הנ"ל והמסתעף בדין כתיבה בראוי לגירושין - עקיבא נטע בריזל, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / האיסור להתפאר בצדקה שנותן - הרב יוסף שפירא, ב"ב / בענין שירת החטה - הרב דוב לנדאו, ירושת"ו / בענין ספיקא דאורייתא - הרב י. פיירמן, קרית ספר / קושיא בענין תועלת תפילה בצורה כוללת - הרב יחזקאל אריאל, בני ברק / בענין הסכמות לספרים ובענין מחבר קיצור כללי המשנה והגמ' - הרב אברהם דבדה, מח"ס "ביכורי אביב", בני ברק / בענין ביטול ברוב קודם שנודע התערובת - הרב דוד בריזל, מח"ס "שירת דוד", מודיעין עילית / בענין הנ"ל - הרב מנחם לשינסקי / בירור דברים על יפו אם קדושה בקדושת הארץ - הרב יונה גולד, ירושת"ו / בענין שתייה מכוס הבדלה - הרב שלמה דישון, מודיעין עילית / בענין עשה דוחה לא תעשה ומצוות שנצטוו קודם מתן תורה - אלטער משה פערלמאן, גבעת זאב / בענין נוסח לשם יחוד בספירת העומר - הרב י. בן גדעון / אם נצטוו ישראל במרה על מצות שחיטה והמסתעף - הרב יואל רועי משדי, ר"מ בישיבת נזר התורה, מגדל העמק / בענין תפילת גאט פון אברהם - אברהם צבי קליין, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / בטעם תקנת ההפטרה ובענין שבושי ר"ת - הרב יוסף מקלב, ירושת"ו / בדברי הפמ"ג בחמץ שעבר עליו הפסח - הרב ישראל אריה אויערבאך / בימים שאין גומרים את ההלל - הרב בנימין זאב שפירא, ביתר.

קמה

תיקוני סופרים

תיקון ברמב"ן מסכת שבת - הרב חנוך מאיר בינקה תל אביב

כתבים

קמז

הרב בנימין פנטליאט
פתח תקוה

תעלומת ר' אליעזר הלוי מקארלין

גנוזות

רבי צמח צרפתי זלה"ה

הערות על הרמב"ם ספר נזיקין (ב)

הלכות גולה ואבדה

פרק ב הלכה ד השנת הראב"ד הגוול והשביח וכו' ועוד הכריחו מה שראה בכאן מכר והוריש וק"ל אם הגולן בעצמו זוכה בו לל"ל מכר והוריש ומן הדין* נ"ב ומשום הכי כצ"ל מוקי לה לפני יאוש ואפ"ה נהיר וכו'.

שם הלכה ח השנת הראב"ד הקדש של בעלים וכו' א"א קמיר קא חזינא הכא דהא אסיקנא דכל שבח שלאחר יאוש אפילו שעל גב גולה הוא של גולן מפני תקנת השכים ואיכא למימר כיון דהקדישה הנגב ליכא תקנתא לגולן הילכך כל מה שהשביחה עד שעה שהקדישה של בעלים הוא, וקשה לי כיון דהקדישה מאי חומא נשכר איכא הלא הכל של הקדש ואם כן יהיה של הקדש ולא של בעלים, ואכן* בגול פרה מעוברת ורחל טעונה מפרשינן להנהו גיזותיה וולדותיה דהאי שמעתתא דמסכת גימין עב"ל. נ"ב מה שפ' לחם משנה אינו מחזור עיין שם אמנם נראה כונת הר"א דשמעתא דגימין איהו מפרשה דווקא בגול פרה מעוב[רת] דאז הוי לבעלים לא בשבח שע"ג גיולה.

שם הלכה יג גול מעות חדשים וישנים קנה שאם יחדשם פנים* חדשות הן וכו'. נ"ב רבינו ז"ל גרים בש"ס כגירס[ת] הרא"ש עיין בב"י סי' ש"ס.

פרק ג הלכה טו מגיד משנה ד"ה היה כלי ביד בנו של בעל הבית וכו' זה מפורש במשנה ובגמ' ובחכמים והעבד* דינו כקטן כל זמן שלא החזירו ליד בעלים וזהו ברור. נ"ב עיין בלחם משנה שתמה על ה"ה ז"ל.

שם הלכה יו השנת הראב"ד החומף משכון וכו' א"א לא מיחזורא הא מילתא אף ע"פ שאמרה המשנה הנגול ביצר היו מעידין אותו שנכנס לתוך ביתו למשכנו שלא ברשות וכו' התם הוא דאשתכח דלא הוי חייב ועוד הרי פ"י הרב ז"ל לפי שאין מקבלים שבועה להכחיש את העדים אבל משום פסול גולנות לא מהפכינן ליה וגבי* נסכא נמי אמרינן לישתבע הא קא מודה עב"ל. נ"ב עיין בספר לחם משנה שכתב ולא הכינותי דבריו, ואנן ת"ל מובנים לי דבריו דכונת הר"א ז"ל לומר דגבי נסכא מעמא דלא משתבע לאו משום פסול גולנות אלא משום דמודה ושלא כדברי רבי' דמשוי ליה גולן הכא ודוק. צ"ץ

פרק ד הלכה ה היה עד א' מעידו שנכנס ונמל כלים תחת כנפיו ואינו יודע מה הן והוא אומר לא גזלתי כלום, או שאמר בחובי נמלתי, הואיל ואין העד יודע מה היה תחת כנפיו

הרי זה נשבע בנקימת חפץ שלא* גזל שאינו מוחזק בגזלות אלא בשני עדים. נ"ב עיין בב"י טור ח"מ סי' צ' וכן עיין שם בטור.

שם הלכה ז מגיד משנה היה שם שכירו וכו' שכירו ולקטמו בעיא דלא איפשיטא שם ולפיכך כתב אין אלו נשבעין ולא פסק שאם תפס הנגזל אין מוציאין מידו בדרבנן ברוב התיקו האמורין בגמרא לפי שכל זה מן התקנה הוא וכמה שלא התקינו בפירוש אפילו תפס מוציאין* מידו. נ"ב עיין בספר לחם משנה.

שם הלכה י אמר לשנים גזלתי אחד מכם או אביו של אחד מכם ואיני יודע איזהו, אם בא לצאת ידי שמים חייב לשלם גזילה לכל אחד ואחד, אבל בדין אינו נותן אלא גזלה אחת והן* חולקין אותה ביניהן, שהרי אין אחד מהן יודע שנגזל אלא זה בא והודיעם ולא קנסו חכמים בדבר זה מפני שאין לו תובע. נ"ב עיין בספר לחם משנה מה שהקשה בלשון זה, והרש"ך בפרישתו לטור ח"מ סי' שס"ה תירץ דשאני התם גבי שנים שהפקידו זה ק' וזה ק"ק דתבעי ליה ודאי איכא רמאי אמרינן הכי משא"כ הכא שהם עצמם אינם יודעים שנגזלו א"כ ליכא רמאי הילכך חולקין עכ"ל.

שם הלכה יב ראוהו עדים וכו' שכל הנכנס לבית חברו שלא בפניו ונמל כלים משם והוציאן בפני עדים הרי זה בחזקת גזול, לפיכך מחזיר הכלים לבעל הבית ואין כאן שבועה שהרי* העדים ראו מה גזל וכו' נ"ב עיין בספר לחם משנה.

שם הלכה יד מגיד משנה ד"ה מעשה באחד שהטף וכו' עובדא דנסכא דרבי אבא בחזקת ובשבועות, ונראה* מדברי הרב ז"ל שהגזול את חברו בעדים צריך להחזיר לו בעדים וכבר חלקו בזה חכמי הדורות. נ"ב הנה מדלא פי' הר"א בדאיתא עדי ראיא כדפי' שאר המפרשים ז"ל עיין בספר התרומות שער מ"ט ובב"י סי' צ' ובהריב"ש סי' שצ"ב ושם כתב שלזה הסכימו הראב"ד והרמב"ן והרמ"ה ז"ל כו' ע"ש ומאחר שכן איני יודע למה לא השיגו כאן הר"א ז"ל ואולי לפי שלא נתברר לו דעת רבי ז"ל כדמשמע שם בהשגתו פ"ד מטוען דין ח' מעשה כו' דהא שם לא מצא לקיים דבריו אלא.. דפרע ע"ש.

שם כסף משנה ד"ה מעשה באחד שהטף לשון של כסף וכו' כתב הרב המגיד נראה מדברי הרב שהגזול את חברו צריך להחזיר לו בעדים ורבינו ירוחם בגל"א ח"ד והריב"ש בס' שצ"ב כתבו בדבריו שרבינו סובר כן, ואיני יודע מהיכן למדו לומר שהוא סבור כן ומכל מקום כתב הריב"ש שרבו כמו רבו החולקים עליו וכתב* שהרמ"ה השיב להרמב"ן שאינו צריך להחזיר לו בעדים וקלסו הרמב"ן וכתב עליו הרמב"ן שפתים ישק ובפ"ד דטוען נסתפק הרב המגיד בדעת רבינו. נ"ב ועיין בספר לחם משנה שדחה ראיית הרמ"ה כמה שתירצו שם התוספות בפ' האשה שנתארמלה דף י"ח, ועיין עוד בספר ג"ת שער מ"ט דף רפ"ד ע"א.

פרק ה הלכה ב מגיד משנה ד"ה אסור ליהנות בדבר הגזול ואפילו לאחר יאוש זה פשוט יאוש כדי לא קני וכמו שנתבאר פרק ראשון מהלכות גניבה ומכואר פרק לולב הגזול, והא* דאמרינן בהגזול גבי דינא דמלכותא דינא דילמא מייאשי מרותיהו מינייהו התם משום דאיכא יאוש ושינוי רשות שנמסר לרבים וכן הדין שכל זמן שיש בדבר יאוש ושינוי רשות מותר ליהנות בו וכדמוכח הא דהגזול וזה ברור. נ"ב דף קי"ג ע"ב וכתב הרב לחם משנה שהרב המגיד מפרשו כפי' התוספות שם דאלו לפי' רש"י אפילו אחר יאוש ליכא שינוי רשות שברשות הרבים הן.

שם הלכה ג מגיד משנה ד"ה גזל דקלים ועשה מהם גשר וכו' זה מתבאר בהיא דהגזול ודוקא בשלא מכרו לרבים והיה שם יאוש מותר* זה הכלל כל זמן שקנתו מן הדין או שלא היה שם יאוש ואסרו לרבים אבל מסרו לרבים והיה שם יאוש מותר ליהנות בו ואף על גב דשינוי מעשה בלבד קונה זה שינוי החוזר לברייתו הוא כמו שנתבאר פ"ב. נ"ב ודוקא כו' או שלא היה שם יאוש ומסרו לרבים אבל כו' מותר זה הכלל כל זמן כו' מותר כצ"ל

שם הלכה ה הגזול ומת בין שהאכיל את הגזלה לבנים אחר* יאוש בין שלא האכילם אלא מכרה או אברה אם הניח קרקע חייבין לשלם אבל מן המטלטלין אינן חייבין לשלם שדמי הגזלה חוב הן על הגזולן ואין המטלטלין משתעבדין לבעל חוב. נ"ב ואע"ג דהוי יאוש ושנוי רשות הא קיימ"ל דרשות יורש לאו כרשות לוקח דמי הגהות מיימוני.

שם הלכה ז מגיד משנה ד"ה דין הלוקח מטלטלין מן הגזולן וכו' דעת הרב ז"ל כן מפני שעל זו דהמכיר כליו וספריו ביד אחר הביאו ההיא דרב חסדא דלעיל אף על פי שאין זו ראייה, ויש* חולקין לומר דגזולן מסתמא הרי הוא כנגב מפורסם דקול יוצא לגולה וגם בזה אין ראייה והעיקר שלא להוציא החפץ מיד לוקח בלא דמים אם אינו מפורסם. נ"ב עיין בספר התרומות שער מ"ט חלק י"ג סי' ד'.

שם הלכה ט בני אדם שחזקתן גולנין וחזקת כל ממונן מן הגזול מפני שמלאכתן מלאכת גולנין כגון* המוכסין והליסטים אסור ליהנות מהן שחזקת מלאכה זו שהוא גזול. נ"ב עיין בב"י סי' שם"ט.

שם הלכה יא מגיד משנה ד"ה כמה דברים אמורים שהמוכס כליסטים וכו' דעת הרב כשהמוכס כותי אעפ"י שהוא עומד מחמת המלך מסתמא הרי הוא כמוכס שאין לו קצבה שסתמו יותר מן הדין הוא נוטל ופי' רבינו אוקימתיה וברייתא דרב אשי דאמר כמוכס כותי עסקינן אף אמתניתין פליגא אשאר אוקימתי ולא כן פירשו* שאר המפרשים. נ"ב עיין בספר לחם משנה.

שם הלכה יב מגיד משנה ד"ה וכן מלך שמשים מס וכו' אבל מי שימצא בשדה זה* מפורש במימרא דרבא שם בהגזול. [ועיין קושית הלח"מ] נ"ב ונר' דרכינו לא גרים וה"מ שותפא אבל אריסא וכו' ולכך השמיטו [רבינו] ומפרש לה בפ' [שעל] הטור ולא כפי' רש"י ע"ש והוי האי מימרא דרבא כאידך מימרא דרבא דלעיל מינה דקמלי דיקלי כו' ודוק.

פרקו הלכה י מגיד משנה ד"ה המשחקין בקוביא זה גזל מדבריהם. זה קצת תימה אצלי דהא משמע פרק זה בורר דהאי אוקימתא דאמר אסמכתא הוא ואסמכתא לא קני היא דחיא וקיימא לן כרב ששת דאמר כל האי גזונא לא אסמכתא היא דהא מדעתיה קא יהיב ליה והטעם שהן פסולין לעדות מפני שאין עוסקים בישובו של עולם וכגון שאין אומנות להם אלא הוא ולא שנא כותי ול"ש ישראל וא"כ מנין לנו גזל מדבריהם וצ"ע וכש"כ שרכינו עצמו פסק פ"י מהלכות עדות שאין המשחק נפסל אלא בשאין לו אומנות אלא הוא וכו'. נ"ב עיין בכ"מ שהאריך לתרץ זה.

שם הלכה יא השנת הראב"ד ובישובו של עולם א"א ואם* אין לו אומנות אלא הוא אפילו עם כותי פסול לעדות וכל שכן שהוא למד ממעשיו עכ"ל. נ"ב פי' כרב ששת וכן כתב הרא"ש עיין בטור סי' ש"ע ולא כרבי' ז"ל שפסק כרמי בר חמא ומחלק בין ישראל לכותי.

פרק ז הלכה י אפילו החזיר הגולה כולה חוץ משה פרומה חייב להוליכה אחר הנגול ולא יתן לא לבנו של נגול ולא לשלוחו אלא אם כן עשה הנגול השליח בעדים, ואם הביא את הגולה ואת החומש* לב"ד שבקירו הרי* זה מביא אשם ומתכפר לו וב"ד מטפלין בה עד שתגיע לבעלה וכו'. נ"ב כפי התוספות שם סוף דף ק"ג ע"ש.

שם הלכה יא נתן לו את הקרן ולא נתן לו את החומש או שמחל לו על הקרן ולא מחל לו על החומש או שמחל לו על זה ועל זה חוץ מפחות שוה פרומה בקרן אינו צריך להוליך אחריו אלא* יבא הנגול ויטול את השאר וכו'. נ"ב כתב זה כדי לתרץ תמיהת התוספות דף ק"ד ע"ב דאמאי אצטריך למתני הא כיון דכרישא תנן שוה פרומה דהשתא לדברי רבינו ניחא לאשמועינן לכשיבא מחוייב לתת לו דמ"מ גזל הוא כדכתב ריש פ"ה דאסור לגזול כל שהוא ע"ש כן כתב הרב בתי"ט ע"ש.

פרק ח הלכה ה מגיד משנה ד"ה כמה דברים אמורים כשהודה כינתיים אבל אם גזל את הגר וכו' כתב עליו הר"א ז"ל א"א ואפילו לא הודה כינתיים אם לא זקפן עליו במלוה הכל לכהנים ולא אתמר בשמעתיך הכי אלא לרבי יוסי הגלילי אבל לר' עקיבא כי לא זקפן לכהנים הוי ע"כ, ובאמת הסוגיא* נ"ב דף ק"ט האמורה שם לדעת ר"י הגלילי היא בדאמרינן מכלל דר' יוסי וכו' אלא גזל הגר דקאמר רחמנא נתינה לכהנים וכו' ויראה לי* דלרבי עקיבא לא שניא זקפן ולא שניא לא זקפן בהוצאת גזלה מתחת ידו סגי אע"פ שאינו נותנה לכהנים וכו'. נ"ב ולא מיחוור האי פירושא כלל עיין לקמן דף מ"ו ע"ב מ"ש שם.

פרק ט הלכה א מגיד משנה ד"ה הגזול קרקע מחברו וכו' זה פשוט ומבואר בפ' קמא דמציעא באוקימתא* דרבא בהיא לאכילת פירות. נ"ב והרב ב"י בטור ח"מ סי' שע"א כתב שמוצא דין זה מהא דאמרינן בריש מציעא דף ה' ולמאן דאמר הילך פטור אצטריך קרא להיכא דחפר בה שיחין כו'.

שם הלכה ה מגיד משנה ד"ה גזל שדה ואכל פירותיה משלם וכו' מפורש שם ומי' בשעמד בדין ואחר כך מכר גובה מנכסים שמכר והכי איתא בהדיא התם אם עמד בדין אפילו פירות נמי, וצריך* עיון על דברי רבינו ז"ל איך סתם ואולי סמך לו על מה שלמעלה בסמוך. נ"ב ונראה דלא מחלק התם ש"ס בין עמד ללא עמד אלא לרבא ולרב הונא אמנם לרב אשי אפילו עמד בדין מפני תיקון העולם ולפיכך סתם רבי' כרב אשי דהא לאוקימתא דרב אשי ע"כ אפי' עמד בדין על הפירות לא גבי אלא מבני חרי דאל"כ תקשה קושיית התוספות מאי מפני תיקון העולם כו' ע"ש ולא מצינן לתרוצי לרב אשי תירוץ התוספות שם לאוקימתא דרבא ורב הונא כיון דרב אשי איירי בשמכרה גזלן ולצדדין קתני בא לוקח לגבות קרן גבה כו' אמאי צריך לעמוד בדין ולא איתמר הכי אלא לרבא ולרב הונא דוק ותשכח, והשתא אתי שפיר דכתב רבינו ז"ל לפי אוקימתא דרב אשי דאפילו עמד בדין לא גבי אלא מבני חרי והטעם משום תיקון העולם ומה שהשמיטו רבי' משום דסמך על מה שכתב בפ' כ"א ממלוה [ה"א] ובהכי מתיישב ג"כ מה שהקשה שם הרב לחם משנה ז"ל וכתב ואולי ע"ש וגם שאר קושיותיו אינן מוכרחות דאפילו דכל הני אוקימתות הם אליבא דשמואל מ"מ כיון דמוקמי להו כדי לתרץ הברייתא דלא מצ[י]ן לא [וקמ]ן והלכתא נינהו דוק נ"ל.

שם הלכה יא כסף משנה ד"ה לקחה הגזלן מן הבעלים אחר שמכרה כשהיא גזולה וכו'. כתב הטור מלשון הרמב"ם יראה הוא הדין אם קנאה מהנגזל קודם שמכרה או נתנה לאחר

ואחר שקנאה מכרה ונתנה לאחר דאמרינן נמי שלא כיון לקיימה ביד הראשון וכו'. נ"ב יראה הוא ממה שכתב בדיו י"א לקמן לקחה הגולן כו' אחר שמכרה.

שם הלכה יג כסף משנה ד"ה נתנה הבעלים לגולן מתנה קנאה הלוקח וכו' כתב הרב המגיד זה מחלוקת רב אחא ורבינא וכו' ורבינו פסק כמאן דאמר במכר ואולי משום דמסתבר מעמא דמאן דאמר במכר לדעתו ז"ל עב"ל, ויותר נראה בעיני לומר דמעמו לפי שהלוקח מוחזק בקרקע ובמענה כל דהו מוקמינן ליה בידה וכמו שכתב הטור בשם הרמ"ה*. נ"ב ועוד נראה דקימ"ץ כל היכא דפליגי רב אחא ורבינא קולא לנתבע והכא הלוקח נתבע הוא.

שם הלכה יד מגיד משנה ד"ה הגוול שדה ואחר שגולה וכו' דעת הרב אלפס ז"ל בהלכות פרק חוקת דכל היכא שהודה הנגול שמכרה ולא ראו העדים מנין המעות אין הודאתו הודאה ומוציאין הקרקע ממנו בלא דמים אף על פי שלא מסר מודעא ראו העדים שמנה לו המעות הרי זה מכר גמור כל זמן שלא מסר קודם לכן המוכר מודעא דהוה ליה בתליוה וזבין דזבניה וזבין וכן דעת הר"א ז"ל וכן נראה קצת מההיא דאמרינן דרב ביבי וכו' אותה שמועה שהביא הראב"ד ז"ל בהשגות דמשמע דדין זה ודין תליוה וזבין שוה, ורבינו פסק כרב ביבי משמיה דרב נחמן וצריך* עיון היאך חלק בין זה לההוא דתליוה וזבין אחר שהגמרא משוה אותן. נ"ב עיין בסו' ר"ה בטור ח"מ סעיף י"ג מה שתרץ שם הרב ב"י וכתב הרב ב"ח שדברי רבינו ז"ל עיקר.

פרק י הלכה ה מגיד משנה ד"ה אמר לו בעל השדה וכו' נראה שאין דעת הרב ז"ל בזה אלא בשדה שאין עשויה ליטע שאז הדין עם בעל השדה אבל בעשויה ליטע לא כל הימנו וכן עיקר וכזה הסכימו הרמב"ן והרשב"א ז"ל וכן נראה מן ההלכות, ומה שכתב הר"א ז"ל שאין אומרינן בן בארץ ישראל מפני ישוב א"י* נ"ל שאין חוששין לכך אלא בשבעל השדה רוצה בכך אבל אם שוה יותר לזרעים מנטיעות וכדאמר בשדה שאינה עשויה ליטע אין זו טענה וכן עיקר. נ"ב בלאו הכי אינה השגה מטעם שרבי ז"ל פסק בלישנא בתרא אלא שדעת ה"ה ז"ל לומר אפילו לסברת הר"א דלישנא בתרא מוסיף הוא מ"מ י"ל כו' ואינה טענה כנ"ל כונת ה"ה צ"ץ ודוק

שם הלכה ו כל מי ששמין לו בין שהיתה ידו על העליונה בין שהיתה ידו על התחתונה אינו נוטל כלום עד שישבע בנקיטת חפץ כמה הוציא, ואם אמר יבואו הדיינים ויעשו שומת ההוצאה והרי היא גלויה לעיניהם וישערו העצים והאבנים והסיד ושכר האומנין בפחות שבשערים שומעין לו ונוטל בלא שבועה, וכן זה שנוטל השבח בלבד והיתה* ידו על העליונה אינו צריך שבועה. נ"ב פי' שמן הדין היה נוטל ההוצאה שהיא... שלא ישבע נטל השבח בלבד שומעין לו עיין בסמ"ע סי' שמ"ה.

פרק יא הלכה יד כסף משנה ד"ה ומה שכתב וכן אם מצא בהמה והכישה חייב להטפל בה ולהחזירה מימרא דרבא וכו' ומפ' מעמא בפ' הספינה משום דאינקטא נגרי ברייתא ופרש"י משום דרגילה לברוח ולילך מרחוק נתחייב בה ולפי זה דוקא בהמה דשייך בה האי מעמא הוי דינא הכי אבל בכלים דלא שייך בהו האי מעמא אע"פ שהתחיל יכול להניחם, ונמוקי יוסף כתב וז"ל הכישה נתחייב בה להחזירה הואיל והתחיל נתחייב בהשבה גמורה כך פרש"י ז"ל, ולפי זה ה"ה לכלים וכך הם דברי הרמב"ם בהלכות גזילה, והרנב"ר תמה דלא משמע בן פר' הספינה דהתם קאמר מעמא משום דאנקט בהו נגרי ברייתא עב"ל, ומלשון

רבינו שכתב וכן אם מצא בהמה והכניסה משמע דדוקא בכמהה הוא דהוי דינא הכי ולא בכלים, אע"ג דבמצא כלים בשדה קאמר דחייב להחזירם אפילו בעיר התם שאני דכיון דדרכו להחזיר בשדה נתחייב בהם אבל בשמצאם במקום שאין דרכו להחזיר יכול להניחם, אבל מדיהיב מעמא שהרי התחיל כמצוה משמע דה"ה לכלים דהאי מעמא שייך בהו, ומשמע שעל זה תמה הרנב"ר ואמר דבפ' הספינה לא משמע כן וכו' ובפ' הכונס אמר הכי רבא בהדיא, ונראה לי דבכמהה דוקא קאמר רבי' והתחיל כמצוה דקאמר ה"פ התחיל כמצוה השבת ואם לא יגמרנה הרי נמשך היוזק לבעל אבידה דאנקמינהו נגרי ברייתא, ויש הוכחה* לזה מדכתב אחר כך לעולם הוא חייב להטפל בה עד שיחזירנה לרשות בעליה וכו' אבל ב"ח לעולם חייב להטפל עד שיכניסנה לרשות הבעלים המשתמרת. נ"ב ויותר נראה עיקר שה"ה לכלים כפי' רש"י דאל"כ תפשוט בעיין מעוברא דאביי דהא לא גרע דרכו להחזיר בשדה מהתחיל בה וכן מוכחא הסוגיא דאלו מציאות דלא אדכר שם מעמא דנגרי ברייתא כמו שהזכיר בפ' הספינה ובפ' הכונס מש"ה משמע ליה לרבינו ז"ל דדוקא לענין אחריות [כ]היא סוגיא דהספינה ולענין טיפול [כ]היא דהכונס הוא דיש חלוק בין ב"ח לשאר אבל לענין השבת אבידה ואינה לפי כבודו שוין הם מטעם דהמתחיל כמצוה יגמור כדמשמע לכאורה מפשט דברי רבי' ז"ל דבזה פסק לחומי[רא] משא"כ במעם נגרי ברייתא והשתא הוכחת הרב כ"מ ליתא וקושיית הרנב"ר ז"ל ליתא, ועוד שכבר תירצה הרב הנמק"י ז"ל ואף שכתבה על צד איפשר נראה דקושטא הוא ואין בה גמגום והאמת יורה דרכו כנ"ל צ"י.

שם הלכה טו כסף משנה ד"ה החזיר את האבידה בשחרית במקום שהבעלים נכנסים ויוצאין בשחרית וכו' איתיביה לעולם הוא חייב עד שיחזירנה לרשותו מאי לעולם לאו אפילו לביתו שמע מינה כש"ש דמי * אמר ליה מודינא לך בב"ח וכו'. נ"ב עיין בספר לחם משנה.

פרק יג הלכה ג מגיד משנה ד"ה והרמאי אף על פי שיתן סימן מובהק וכו' פירוש סימן מובהק זה שהזכיר כאן רבינו נראה* מדבריו של הר"א ז"ל שהוא אף על פי שנתן סימן מובהק כגון נקב יש בו בצד אות פלוני שהוא סימן מובהק ביותר שכך כתב בהשגות וכו'. נ"ב אמנם הרב ב"ח ז"ל כתב דס"ל להראב"ד ז"ל דסימן מובהק מחזירין אף לרמאי עיין בהגהות רבק"ש [באר הגולה] סי' רס"ז סעיף ה'.

שם הלכה כ מגיד משנה ד"ה המוצא מציאה לא ישבע וכו' משנה במסכת גיטין בהניזקין ופסק הרב ז"ל כפשט המשנה ודלא כר' יצחק דגמ' דאמר כתנא דברייתא וכן דעת הרב אלפסי ז"ל בהלכות שלא הביא אלא המשנה בלבד, וכתב הר"א ז"ל א"א הרב ז"ל פסק כר' אליעזר בן יעקב דקאי כר' יצחק במסכת גיטין דאמר ישבע בשני כיסין קשורים ואין הכל מודים לו עב"ל, ודברי* תימה הם דהא התם בניטין לפי מסקנא לא קאי ר' אליעזר כותיה דר' יצחק דהא עבדי' אוקימתא אחריתי וכן כתבו המפרשים ז"ל דאיפשר דאיתא לר' אליעזר וליתא דר' יצחק וזה דעת החלכות שאע"פ שפסק כר' אליעזר לא הביאו ההיא דרבי יצחק ועיקר. נ"ב ולפי מה שפי' מוהרש"ל שם וכן משמע מדברי הרא"ש ז"ל שם דלשיטת רש"י ז"ל דלמסקנא נמי אתיא דרבי יצחק כראב"י ליכא תמיהא כלל דלהאי שיטה סבר הראב"ד ז"ל כיון דהר"ף ז"ל פסק כראב"י בפ' שבועת הדיינין ור' קאי כותיה מש"ה לא הוצרך לכותבה בהניזקין וממילא משמע דקימ"ל הכי לדעת הר"ף ז"ל זו היא כונת הר"א ז"ל, ומ"מ סברת הרב המגיד ז"ל כדעת הר"ף יותר נכונה דמסתמא רבי' ז"ל כלשון רבו אמרה.

פרק יד הלכה ו מגיד משנה ד"ה הוראה חבירו שנפל ממנו דינר על הארץ וכו' זהו מימרא באלו מציאות, ומה שכתב רבינו ואפילו החזיר לו הדינר אחר יאוש וכו' נוסחא כתובה בהלכות ובפירוש ר"ח ובקצת הספרים והשיגו* עליה. נ"ב היא קושית התוספות שם דף כ"ו ע"ב ועיין בלחם משנה.

שם הלכה יג כמה דברים אמורים בתלמיד ותיק שאינו משנה בדיבורו כלל אלא בדברי שלום או במסכת או במטה או בכית שהוא מתארח בו, כיצד היה עוסק במסכת דנדה ואמר במקואות אני שונה* כדי שלא ישאלוהו שאלות בענין נדה, או שישן במטה זו ואומר בזה אני ישן שמא ימצא שם קרי, או שנתארח אצל שמעון ואמר אצל ראובן אני מתארח כדי שלא ימרוץ על זה שנתארח אצלו, וכו'. נ"ב והתוספות כתבו ריש דף כ"ד דההיא בבא לנסותו אם יודע כו' אבל בא לשאול דין או הוראה ע"ז אמרו בפ"ק דקידושין דף ל' שיהיו ד"ת מחודדין בפ"ך כו' ע"ש ומלשון רבי' משמע דאיירי לענין הוראה דצ"ל דאיירי במקום שיש גדול ממנו כן פי' הגהות רבק"ש ז"ל סי' רס"ב סעיף כ"א.

פרק טו הלכה א מגיד משנה ד"ה ואם היה דבר שאין בו סימן זכה בו זו *כאמת קשה ודאי והיאך יזכה בו ויהיה שלו והלא קודם יאוש בא לידו ואין צריך לומר בודאי הניח דלאו כל כמיניה לנטול ויזכה בו אלא אפילו ספק הינוח ודאי לא זכה בו דהא ספיקא הוא אם הוא דרך נפילה וזכה בו כד"ן המוצא דבר שאין בו סימן או שהוא דרך הנחה והרי בא לידו קודם יאוש וספיקא כפי הא' גוונא לחומרא וכו'. נ"ב עיין בב"י סוף סי' ר"ס ישוב לדברי רבינו ז"ל.

שם הלכה א כסף משנה ד"ה כתב הרב המגיד לפי הנראה מהסוגיא האמורה על משנתנו וכו' והנראה לי מדברי רבינו שהוא גורם כן בסוף אותה סוגיא וכו' ואני אומר הנך רואה כמה דחוקים דבריו לחדש גירסא מדעתו ועוד שהגירסא מבואר שהיא דחוקה מאד, ולכן נראה* לי שרבינו סובר דכיון דרבי אבא בר זבדא אמר סתם כל ספק הינוח לבתחלה לא יטול בין שיש בה סימן בין שאין בה סימן קאמר וכו'. נ"ב ואינו מחוור בעיני האחרונים ולשון ש"ך בזה הגם שבכ"י ובכ"מ פי' שיטת הש"ס לפי פסק הר"ם ז"ל הנה כל מעיין ישפוט בצדק שדבריו רחוקים ורחוקים עכ"ל סי' ר"ס.

שם הלכה ה מצא* פרה בר"ה אם עומדת בר"ה חייב להחזירה וכו'. נ"ב הרב ב"י תמה על רבינו למה לא הזכיר לא לשון א' ולא אחרון דאיתא בש"ס ע"ש סי' רס"א.

שם הלכה ו מגיד משנה ד"ה ומה שכתב ומדדין פי* לדעת הרב אפילו מדדין לא יגע בהן אין צריך לומר באין מדדין וכל זאת הכבא משנה וסוגיא שם וכבר כתבתי למעלה מה שקשה כמה שכתב הרי אלו שלו כלומר מפני שאין בו סימן וכן השיגו הר"א ז"ל דספק הינוח יעמוד עד שיבא אליהו בדבר שאין בו סימן. נ"ב אויל לשיטתיה דלעיל דפי' דברי רבינו אספק הינוח אפילו בדבר שיש בו סימן כ"כ הרב בעל לחם משנה ע"ש.

שם הלכה יא מצא עיגול ובתוכו חרש, כבר ובתוכו מעות, חתיכה של בשר שהוא משונה בחתיכות, דג נשוך וכן כל כיוצא באלו הואיל ויש בהן שינוי חייב להכריז* שלא עשאום בעליהן אלא לסימן. נ"ב כפי' רש"י ז"ל שם.

שם הלכה יח מגיד משנה ד"ה בד"א וכו' מימרא שם ופסק רבינו כדעת ההלכות ופירוש כגון שהיה תוך עשרים אמה לשוכך שיוניו מועטין ותוך ארבעים לשוכך שיוניו מרובין אפילו* נ"ב אבל כצ"ל אם היה יותר מנ' אמה לשוכך פשיטא שאינו שלו שאין המדרה מדדה יותר מחמישים אמה.

פרק טז הלכה א כסף משנה ד"ה המוצא מחטין וצנורות וכו' וגם* על דינו יש לתמוה אמאי במצא שנים חייב להכריזו מאי שנא ממצא שני מטבעות דאפילו עשוין כמנדל אינו חייב להכריזו. נ"ב עיין בתי"ט בפי' משנת כל כלי אנפוריא כו' תירוץ לקושיא זו בשם הרמ"א ז"ל.

שם הלכה ד כסף משנה ד"ה המוצא מעות בחנות וכו' כתב המור* על זה ואינו נראה כן מתוך הגמרא אלא הוא של החנוני וכו'. נ"ב והש"ך [סי' ר"ם סק"ז] הביא ירושלמי כדברי רבינו ז"ל וז"ל הירושלמי אר"א כיני מתניתין מצאה על גבי תיבה הרי היא של מוצאה עכ"ל, ובודאי שהמור והרב הנ"י ז"ל אשתמטייהו ירושלמי זה דהא מכח ירושלמי זה פסק כרבי ז"ל ע"ש.

שם הלכה ט מגיד משנה ד"ה ויראה לי וכו' מעם נכון דכי אמר הרי הן של בעה"ב לאו משום דתקנה לו חצירו הוא דא"ב אפי' מחציו ולחויץ וכו' ומעמא* שאינו קונה לפי שהחור הזה הפתוח לרה"ר חצר שאינה משתמרת היא וכו' אמר הרי אלו של בעה"ב דאיהו אצנעניהו וכיון שהוא מודה דלאו ידידיה הודאת כעל דין כמאה עדים וכן נראה מן הסוגיא שם שאין כותלו זוכה לו כלל. נ"ב והרב בתי"י [בעל תוס' יו"ט] בפי' משנה כתב וז"ל לפי שבא בחצירו קודם יאוש וקימ"ל יאוש שלא מדעת לא קני ואין צריך למעם המגיד כו' גם אינו מספיק לדסברי דסגו בעומד בתוכה עכ"ל. ואני אומר שטעם שכתב הוא לא מפי עצמו אלא הם דברי הראב"ד שם בהשגות בד"ן המוצא מעו' בחנו' כו' ע"ש אבל לרבי' שכתב שם משום חצר שאינה כו' לפיכך הצריך הרב המגיד זה הטעם כאן לדעת רבינו גם במה שסיים אינו מספיק כו' לדעת רבי' ז"ל מספיק דהא בעי בחצר שאינה משתמ' תרתי עומד שם וגם צ"ל זכתה לי כדכת' רבי' ז"ל לקמן [פי"ז] דין ח'.

פרק יז הלכה ד מגיד משנה ד"ה הנביה לו חרש שומה וקמן וכו' זה מתבאר מאותה שלפנינו דהנביה חרש ופקח וכל שכן היא דהשתא התם דחרש היה מנביה לצורך עצמו ותקנו חכמים בעלמא שיקנה כדי שלא יבואו לנצות לא קנה מפני שהפקח לא קנה שהרי ראשה הא' אצל פקח* נ"ב חרש כצ"ל כמונחת על גבי קרקע וכו'.

שם הלכה ח מגיד משנה ד"ה בד"א בחצר המשתמרת אבל בחצר וכו' ולי נראה כיון דלא אמר* נ"ב לא קנה כצ"ל דאלימא קנייה דארבע אמות טפי וכו'.

שם הלכה יג כסף משנה ד"ה מציאת בנו ונתנו וכו' יהיב מעמא כגמרא משום איבה ופרש"י משום איבה דכיון דאינו נ"ב דאיהו כצ"ל חייב כמוזנותיה אי אמרת מציאתה שלה איכא איבה.

פרק יח הלכה ב מגיד משנה ד"ה וכן אם מצא שטר שזמנו כיום וכו' מימרא דר' יוחנן שם ומה שהצריך חייב מודה הוא באוקימתא דרב כהנא שם דאי לאוקימתא קמיתא הא אמרי' דאפי' אין חייב מודה דכיון דמקויים הוא אין לחוש שמא כתב ללו' ולא לזה ולפריע' בת יומא לא חיישינן אבל הרב פסק באוקימתא דרב כהנא וכן בהלכות מיהו* תמה עליו הרשב"א ז"ל למה הצריכו הנפק אחר שחייב מודה וכו'. נ"ב עיין בספר ג"ת דף שי"ז ע"ג.

הלכות חובל ומזיק

פרק א הלכה ה מגיד משנה ד"ה ומנין שמזיק חייב בצער מפורש באלו נערות שאונס משלם הצער מיהו לא יליף לה מתחת אשר עינה שהרי הוא משלם הצער לבד החמישים כסף שנותן תחת אשר עינה ובהחובל יליף לה פצע תחת פצע ליתן צער במקום נוק, ותימה* מרבינו ז"ל למה למדה מאונס שהוא דבר קצוב וצריך עיון. נ"ב ואפשר לומר לפי שמפורש בהדיא מה שא"כ מפצע דאינו אלא מיתורא דקרא.

שם הלכה יח השגת הראב"ד בשם שאומדין וכו' לפי שאין דרך שיחבול אדם בעצמו והולכין אחר החזקות כיון* נ"ב כאן כצ"ל שראו עדים שחבל בו ואין דרך אבן קטנה וכו'. פרק ד הלכה א מגיד משנה ד"ה הנוגף את האשה וכו' ורש"י ז"ל פירש ונוקא דהכא כחבלא דעלמא והדין קצוב בכתובות אותה* שמועה שהתבאר למטה וכו'. נ"ב עיין בספר לחם משנה.

שם שם מגיד משנה ד"ה הנוגף את האשה וכו' ורש"י ז"ל פירש ונוקא דהכא כחבלא דעלמא והדין קצוב בכתובות אותה שמועה שהתבאר למטה* וכו'. נ"ב פירוש לקמן בדין ט"ו דבנוק שבסתר לה ב' חלקים כו'.

שם הלכה א כסף משנה ד"ה הנוגף את האשה וכו' ואם נגפה אחר מיתת בעל נותנים אף דמי ולדות לאשה כתב הראב"ד אין דבר זה מחזור מן הגמרא וההלכה וכו' וכתב הרב המגיד באמת לא מצאתי לרבינו מענה ברורה לסמוך עליה וכו' ולי* נראה שמעם רבינו משום דסבירא ליה דהלכה כרבה משום דברייתא קתני אין הבעל נותן ליורשיו וכו'. נ"ב עיין בספר לחם משנה שהקשה על זה.

שם הלכה ט החובל בחבירו כיום הכפורים אפילו במזיד חייב בתשלומין, אף על פי* שעבר עבירה שהוא חייב עליה מלקות וכו'. נ"ב פי' כגון דאתרו ביה.



רבי שמואל פריינד

מדייני פראג

בעמח"ס "זרע קודש" ו"אמרות טהורות"

הערות על ירושלמי סדר נשים

הערות על ירושלמי מס' נדרים נזיר סומח (ג)

נדרים פ"ג ה"ב שמואל אמר במרובע אין תימר בשאינו מרובע*. נ"ב כצ"ל. ומקומו אמאי דקאמר בתר הכי אין מרובע בכריות, עיין ר"ן בנדרים דף כ"ה ע"א ותראה כן, ותמהני מהמפרש שהגיה ולא שם לבו לדברי הר"ן וגם לא ראה דברי הר"ן שפירש בעצמו בסופו פירושו טרוף מרובע ומהירושלמי הזה וצ"ע.

פ"ה ה"ד שירי קרבן ד"ה אינו נשאל לזקן שיש שם. פירושי שבקונמ' הוא* פירוש הריב"ש בתשובה וכו'. נ"ב עיין בטו"ד סי' רכ"ה ובכ"י שם בתחלת הסי' דגם הטור דעתו כפי' הריב"ש וכן דעת רוב הראשונים המובאים בכ"י ובכ"ה שם, וגם הבי"ח נדחק לפרש כך בדעת הרמב"ם, ועיין בדברי המחבר לקמן בפ' יו"ד כי שם האריך הריב"ש והכ"מ וכמה שכתבתי שם עה"ג ובש"ע ל"מ זה הדין כלל.

פ"ו ה"א מהו שיהא בו משום* תבשילי שבת. נ"ב ג"ל פירושו כמשמעו דבר המעושן ועי"כ ראוי לאכילה אם נתעשן בשבת אם דינו כתבשיל שנתבשל בשבת (וכן אם נתבשל ע"י עשן בחלב אם דינו ממש כנתבשל ע"י אש) ופי' המפרש ל"ג [בענין] וכן מי שפי' בדבר שנאכל כמות שהוא חי דיוצאים בו משום ע"ת ל"ג כלל דפשי' [טא] לדברי' דכיון דמותר לאכילה דיוצאין בו, ול"ג לפרש דאם בישל דבר הנאכל כמות שהוא חי אע"ג דאין לו דין בישול גוים יוצאים בו בבישלו לסמוך עליו לע"ת, אבל בישל גוי דבר מעי"ט אני מסתפק בו מאד אם יוצאים בו דרוקא בישל ישראל י"ל דהוא גומר בי"ט מה שהתחיל בו כבר כמו שפי' רש"י במס' ביצה דף ט"ו ע"ב מה שאינו שייך באפה או בישל גוי והיינו לרב אשי שם, אבל רב יוסף אמר שם דאם צלה נכרי דגים קטנים מלוחים (הנאכלים חיים) סומך עליהם משום ע"ת, מזה נראה דלא ס"ל כר"א.

שם ה"ג ר' אבין שמע ליה מן דבתרה* הנודר מטריית טרופה מותר בציר וכמוריים וכו'. נ"ב עיין רשב"א בחידושו דגרים כן ר"ז אמר ר' ירמיה הנודר מן הצחונה אסור בטריית טרופה לית הדא פליגא וכו' זבין לי טריות והוא זבין ליה צחנה וכו' ע"כ, וכ"ג שהיא גירסת הראשונים (חוץ מהר"ן) דכולם גרסי הנודר מטריית טרופה אסור בציר ומוריים ולדידהו ע"כ ל"ג כג' שלפנינו בירושלמי, וכ"ז נעלם מהמפרש בעל קרבן העדה ודו"ק.

שם ה"ה אימתי בזמן שאמר בשר זה עלי (אבל הנודר) מן הדבר. נ"ב שהנודר מן הדבר כצ"ל וכ"ה במשנה.

שם ה"ו תני רשב"א אומר קונם כל דבר שדרכו לאוכלו דרך היוצא לאכל נדר בו* מותר ביוצא ממנו. נ"ב ובש"ס דידן הגי' אסור ביוצא ממנו נדר ביוצא ממנו אסור בו ע"כ, והוא

בעיני תימה דהיאך יהיו הענבים והזיתים בכלל יין ושמן, ותמה אני שלא העיר המפרש הזה על שינוי הגי'.

שם ה"ז מאי מעמא דר' יהודה בן בתירה שם בנו קרוי* עליו. נ"ב דהיינו דבן נקרא על שם אביו ע"ד ויקרא בהם שמי דיקראו בני יעקב או ישראל, ומה דקאמר שם אביו דרק על שאביו הוא חלב התולדה נקרא כך, אבל בדבש וחומץ אין השם הזה מונח רק לדבש תמרים או לחומץ מסתוגיות ואין אומרים רק דבש סתם וחומץ סתם רק כשרוצים לומר מאיזה דבר נולד ודו"ק כן נ"ל לדעת המפרשים, ועיין במפרש ובתוספותיו ודו"ק, ועיין בספר קרבן נתנאל שכ' כדעתי ע"ש.

פ"ז ה"ג ר' יהודה אומר הכל לפי הנדר מען והזיע* והיה ריחו קשה אמר קונם צמר ופשתן עולים* עלי מותר לכסות ואסור להפשיל אחריו. נ"ב הל"ג כיני מתנ' ונראה לפרש קודם דברי ר"י שנוי במשנה מען והזיע וכו' והכוונה דאעפ"י שמען והזיע ל"א שכיוון שלא ימעון עוד צמר ופשתים רק לפישל הבגד ממין שמען אסר עליו, ועז"א ר"י דבהזיע והרי מן הזיעה ה' קשה להריח אמר' דרק המעינה אסר ולא הלבישה, ועיין לקמן פ"ח ה"ח ודו"ק. ועיין ברא"ש והר"ן בשם רמב"ן בסוגיא.

שם ה"ד הנודר מן הבית מותר בעליה דברי ר' מאיר וכו'. נראין דברי ר"מ* בעירוני. נ"ב נראה לפרש דבעיר היושבים בה מרובים וע"כ השכירות רבה מככפר מסתפקים בני האדם בא' מהשנים לכד לדור בו ולכן אין העליה חלק מבית רק דבר בפני עצמו אבל בכפר רוב ב"א משתמשים בשניהם יחד התחתון לדור בו ביום והעליה לישן בו או להניח שם כלים וחפצים שא"צ כ"כ תמיד בבית התחתון ודברי המפרש אינם מאירים ע"ש.

פ"ח ה"א שירי קרבן ד"ה מילתיה דרב אמרה וכו' דרב אמר לזה אדם תעניתו ופורע. וקשה מנ"ל דמתענין לשעות דלמא הא קמ"ל אע"ג שכבר התחיל בתענית יכול לאכול היום ולהתענות ביום אחר, ולא ראיתי לאחד מן הראשונים שפירשו דברי רב בן, אדרבה מדברי הרא"ש והר"ן פ"ק דתענית משמע דמפרשין הא דאמרי' בסמוך והוא שאמר יום סתם דקאי אדרב ע"ש, ואינו מבין הא רב ודאי פליג אהא דאמר בסמוך שכח ואכל איבר תעניתו דמשמע שצריך להתענות תענית אחר יום שלם ורב קאמר דאינו מתענה אלא מה ששיר, ואפשר לומר דהא דקאמר איבר תעניתו היינו שההשלמה לא מהני לי' ודוחק, לכן נ"ל דהא דדייק* מדרב דמתענין לשעות היינו משום דמשמע להו אפי' בשקיבל עליו מבעוד יום להתענות לזה ופורע וקשיא איך יוצא ידי נדרו אלא ודאי קסבר רב מתענין לשעות ובמה שהתענה כבר יצא ידי קבלתו, מיהו פ"י זה מרפסן איגרא דלא משמע כן בפסקי הראשונים ז"ל וצ"ע. נ"ב תימה דהרי זה בעצמו פ"י הרא"ש פ"ק דתענית סוף הלכה י"ב ועיין בפ"ל? ט"ו שם וצע"ג.

פ"י ה"ח שירי קרבן ד"ה נדרי עצמו הן. מכאן ראייה מבוררת לפירושי לעיל פ' השותפין וע"ש בתו' בד"ה אינו נשאל לזקן וכו', ומן התימה על הכ"מ שתמה על הריב"ש מה ענין נדרי עצמו לכאן כיון שהוא עצמו לא נדר אע"פ שנהנה בהתרתו לא מיקרי נדרי עצמו ע"ש הרי מבואר כאן בהיפך, דע"כ לא פליגי ת"ק ור"י אלא בנדריים שבינה לבין אחרים אבל בנדריים שבינה לבינו שנהנה בהתרתו לכ"ע אסור וכל המפרשים הרשב"א והרא"ש והר"ן* מביאים דברי הירושלמי הזה להלכה ובסמוך לו הביאו סוגיא דהשותפין וצ"ע. נ"ב

הרשב"א הביא דברי הירושלמי דכאן ודפ' השותפין בשלימות דאיכא דשרי להתיר מזקן העיר, והר"ן הביא דברי הירושלמי דכאן ודברי הירושלמי דפ' השותפין דא"ג לזקן שיש שם עיין בדבריהם פ' בתרא נדרים, (והרא"ש בפ' בתרא שם לא הביא רק דברי הירושלמי דכאן וא"כ ל"ק מאי ק"ל), ודו"ק דיש לחלק בין דברים שבינו לבינה לזקן שבעיר כנידון הריב"ש שנחלק בו הכ"מ וס"ל דגם דיש הנאה להזקן אם ירצהו בהתרתו הנדר אעפ"כ מצי להתיר והרי גם להריב"ש יש מתירים בהא דפ' השותפין בזקן אבל בבעל בדברים שבינו לבינה או לכ"ע מיקרי מתיר נדרי עצמו.

שם שירי קרבן ד"ה ר"ח תני לה בשם חכמים וכו' ומ"ש הרשב"א דכבבלי דף ח' פליגי אירושלמי ע"ש ובר"ן שם* וכו'. נ"ב ל"י מה חילוק יש כיון דק"ל כר"י לדעת הרמב"ן בנדרים שא"ב עיניו נפש דל"מ להתיר א"כ גם נדרים שי"ב עיניו נפש לא יכול להתיר בתורת חכם דהיינו לעקור למפרע ובל' שמתיר החכם דהיינו מותר לך וגם סוף לשונו אי הוא כנדרים עצמו אינו ברור דהרי הירושלמי אמר דבנדרים שבינה לאחרים בא ר"י בשם הראשונים ונראה דכוונתו דמספקא להו אי ק"ל כר"י אשתו כגופו או לא ודו"ק.

פ"א ה"ב ונטולה אני מן היהודים יפר חלקן ומשמשתו ותהא* נטולה מן היהודים. נ"ב נ"ל להירושלמי הפי' דאם רוצה מגרשה ותהיה נטולה מהיהודים שע"ז אנו הושדים אותה שהיא דעתה בנדרה להדבק בערביים שעז"א דכדי שלא תתן עיניה בנזו אל יגרשנה רק יפר נדרה וע"כ תשב עמו כלומר הואי[ל] ובדידה תליא מלתא לזה אם לא הפר אם אי איפשי שתהא נזורה יוציא ויתן כתובה כלומר אם ירצה להוציא צריך ליתן כתובה, אבל ר"י ור"ש סוברים הואיל ואם רוצה הוא בנדרה הנדר קיים לא ה"ל לנדור אם קיים הנדר או אפי' הפר אבל היא אמר' איפשי שאהא נזורה (כנ"ל הגי') תצא שלא בכתובה, והכוונה בין שאמר הוא דהנדר קיים ובין שהפר נדרה אבל היא עמדה על דעתה ורצונה להיות אינה נזורה והבעל אומר אין רצוני בנזורה (המעונה מייז) מגרשה בלי כתובה אם ירצה ועז"א דלכן מה כן אר"מ ור"י כמשנה ראשונה ואפי' כמשנה אחרונה מפני מה אינו מיפר כלומר דאי כמשנה אחרונה למה לא הפי'[ר] כלומר דמשנה אחרונה משמע דאם לא הפר אינו נותן כתובה (דבהך פליגי הראשונה והאחרונה דלהראשונה צריך ליתן כתובה ולהאחרונה א"צ ליתן כתובה ובוזה לא תדור מפני שיודעת שמפסדת כתובתה כשתצא ממנו ואם ירצה ישלחנה מאתו בלי גט כיון שאסרה עליה תשמיש כל אדם מישראל אין בזה משום עיגון) ולמה תפסיד כתובתה הרי בידו להפר הנדר וכן מה שאמר ואפי' תימא כמ"ר וכו' היינו כמו דאם תאמר כמ"ר למה יתן כתובה הרי בידה הוא שלא לנדור כן ג"ל ודלא כהמפרש שהגיה הרבה מאד והוסיף מדעתו.

מסכת נזיר

פ"א ה"א שירי קרבן ד"ה בתפוס בשערו. בבבלי גרסי' וכו' וכ' כמ"ל ה"ה אם אחז בשערו ואמר הריני בזה הרי זה נזיר וכו'. נ"ב הריני כזה כמ"ל הגי' הריני בזה לא אמר ונחלף לו כ"ף כבי"ת, אמנם באמת זה הגי' אינו בנמצא גם בשיטה מקובצת אמנם האורח מישור הביא זה הנוסח. (הערה לא ידוע למי מקדושים)

פ"ב ה"א א"ר יהודה בן פזי קרייא מסייע לרשב"ל כה אמר ה' כאשר ימצא התירוש באשכול וגו' תורה קראת* לאשכול תירוש ובני אדם קורין לגרונרת תירוש. נ"ב נראה

דהפי' דתירוש הוא שם בהנחתו הראשונה ליין ואעפ"כ קראה התורה האשכול בשם תירוש מפני שגדלים בו ענבים שהתירוש כנוס בהם ומזה למדו בני אדם לקרות הגרוגרות בשם תירוש על שם המשקה היוצא ממנו שהוא מתוק כתירוש לזה הווי בכלל כינוי כינוים דאל"כ הרי זה כינוי לבד דעיקר השם של היין תירוש וכינויו הוא גרוגרות, וי"ל עוד דאע"ג דלפעמים קוראים לתירוש בשם גרוגרות מכ"מ הרי גם שם זה הונח לתאנים יבשים לזה דינו ככינוי כינוים, ולענין מה שהק' המפרש בתו' לדעת הרמב"ן דענבים וזיתים פטורים מן המעשר מה"ת רק יין ושמן הוא דחייב ניחא, אולם להאומרים דכל פירות אילן חייבים מה"ת י"ל דלמה ל"א התורה ענבך א"ו דכיוון להיין ודו"ק.

פ"ד ה"ו תני בניזרי* מרחם אית דבעי מימר עד שיביא שתי שערות אית דבעי מימר עד שיבא לעונת נדרים. נ"ב עיין במפרש ול"ג דנורי מרחם היינו בהדירו אביו כשהגיע לאויר העולם תניא בכרייתא דליש תנאים מושך הרשות האב עד שיביא ב' שערות ולתנאי אחריני א"י להדירו רק עד שיגיע לעונת נדרים והדר קאמר דזה דוקא בהדירו קודם שיגיע לעונת נדרים, וכ"ד המפרש בפ"ו ה"ב שהוא עיקר בעיני וגם בתו' שירי קרבן ד"ה הכל מודים נראה שהסכים לו ודו"ק.

שם שירי קרבן כד"ה הכל מודין שאם יבוא כו'. ואף דבבבלי מייתי בהך מעשה שבדקו אם הגיע לעונת נדרים הא ודאי ל"ק דהתיא אליבא דריב"י שנויה והך דהבא אליבא דר"י* וכן מפורש שם בבבלי. נ"ב כלומר דלהירושלמי ברייתא דמייתי שם בבבלי דפליגי רבי וריב"י לרבי מדירו עד שיביא ב' שערות ולריב"י עד שיגיע לעונת נדרים פליגי רק בהדירו קודם שיגיע לעונת נדרים אי פוסק הניירות בהגיע עו"נ או דוקא בהביא ב"ש, והנה לרבי יוחנן דס"ל הלכה היא בנויר בש"ס דידן, וס"ל להש"ס הוה דמחלוקת התנאים הנ"ל הוא רק בהפסקת הניירות אבל לכ"ע אינו מדירו בהגיע לעונת נדרים, ע"כ הטעם דהגל"ג [דהגיע לעונת נדרים] מה"ת נדרו נדר כר"י בנדה דמופלא סמוך לאיש מה"ת ע"ש דף מ"ו וממילא דא"י להדירו או, מיהו בהדירו קודם לכן פליגי דלרבי אפ' [שר] כיון דחל כבר עד שיביא ב"ש ולריב"י פוסק אפי' בהג"ל [בהגיע לעונת] נדרים.

שם שירי קרבן ד"ה מהו שתחול עליו כו'. עיין בקונט', וקשה דלמא ה"ק אני איני רוצה לקבל עלי אלא ניירות אחת או בשביל אבא או בשביל עצמי ולעולם אינו חל עליו אלא ניירות אחת ועיין בבבלי ברש"י לכך נ"ל דהכי קמיבעיא ליה הדירו* אביו חמשה עשר יום קודם הבאת שתי שערות והדיר עצמו חמשה עשר יום אחר הבאת שתי שערות ופשיטא ממעשה דר"ח וכו'. נ"ב נראה דהכי קאמר דהוא קיבל עליו ניירות מיד אחר הבאת ב' שערות ואמר בפ' שרצונו להיות נזיר רק ט"ו יום דאע"ג דאין ניירות פחות מל' יום אי אמרינן דניירות אביו מצטרף לניירות עצמו סגי ליה בט"ו ואם לא צריך להיות נזיר אחר שהביא ב' שערות ל' יום וע"ז מביא מכרייתא דא"י [נן] צריך לנהוג מחדש ואעפ"י שאמר דקיבל ניירות היינו מעת שהדירו אביו ומהכרייתא משמע דאין תועלת בכדיקה זו עוד.

פ"ו ה"א קרבן העדה ד"ה עד שיאכל את כל המאכל שנתערב בו הזית דתו ליכא לספוקי דודאי אבל כשיעור מן האיסור והך ברייתא דלא כר' בא* דלדידיה אפי' אכל בזית מהמאכל יהא חייב שבכל בזית יש בו ממשו של האיסור גם יש ככולו מעם האיסור ומצטרף. נ"ב מכ"מ הרב? אינו כר"ב דס"ל היתר מלא"י [מצטרף לאיסור] בנויר אבל באמת

ג' הס' נכונה והיא ג' הרז"ה והרמב"ן ר"פ אלו עוברין וכ"ה בירושלמי פ"ב דערלה ועיין במפרש שם, ולי נראה מדכ' וכל משרת ענבים דר"י [ש] תרתי דשרה ענבים במים דהמים דינן כיינ ואם שרה ענב במים אלו שיי"ב טעם יין אפי' שלא היה בענבים כזית וגם אם היה בענבים כזית אם שרה במים שהם כמו ח"ו [חצי זית] יין ובפ' [ת] ח"ו מצטרף הבלוע עם הח"ו פת לחייבו מלקות דמודלא כתיב וכל משרת יין רק ענבים ול"י משמע דמשרת ענבים דלא פלמו שום ממש רק טעם, ומוכל דר"י [ש] להפת שמצטרף עם הדבר שגשרה בהם ומדמסיים מיכן את דן וכו' עד עשה בהם [טעם] כעיקר וכו' עד דין הוא שנעשה בהן טעם כעיקר מזה י"ל דדוקא לענין טעם כעיקר י"ל פ"י ולא לענין המל"א [היתר מצטרף לאיסור] דא"ע מה"ד [דאין עונשין מן הדין], ובוה בודאי ל"ש למימר גילוי מלתא בעלמא, אולם בש"ס דידן הקשו (פסחים דף מ"ה) דגילוי המל"א מנויר לכל אי' [סורין] שבתורה, וע"כ לומר דל"ש בזה אין עונשין מן הדין דבמק"א אמרינן הואיל והוא חמ"ר [ר] דילמא לא סגי ליה בעונש הזה וכאן אי' [ן] להחמיר בהמל"א יותר מבכזית, א"ו כמש"כ האחרונים וע"כ לומר כתי' הש"ס שם, ועיין בשירי קרבן ד"ה ומה ת"ל וכל משרת דלפמש"כ אני אין להגיה כלום רק ג' הראשונים הוא עיקר.

פ"ו ה"ט קרבן העדה ד"ה חילפיי* בו' כלומר לפי מאי דמסיק בסוף הסוגיא מיתרצא קושיא זו. נ"ב אולי נעלם מן הגאון לפי שעה לשון הירושלמי פ"א דערלה דגם שם איתא להך סוגיא דהכא, וליתא התם למסקנא דהכא, וכן במדרש רבה פ' נשא פרשה יו"ד איתא להך סוגיא ושם יש לפרש כפי' בעל קרבן עדה ועיין פני משה וצ"ע. רבי בצלאל ראנשבורג זצ"ל

פ"ז ה"א שירי קרבן ד"ה והנשיא כבודו לכן. וכו' ונראה שזו היא דעת ר"ח כהן שכתבו תו' פ' הנושא בשמו שאמר אלו הייתי בשנפטר ר"ת הייתי מממא לו דאמרי' יום שמת ר' בטלה כהונה, וכ' הכ"י שם ויש לתמוה הא ר"ת לא היה נשיא ושמא היה סוכר דגדול הדור כנשיא ע"ש, ולפמ"ש ודאי כן הוא דמתני היינו גדול הדור* ור"ת ת"ח וגדול בדורו היה. נ"ב אכתי לא תי' כלום דהרי משמע מהירושלמי כאן ודפ' מי שמתו דטומאה שבטלה במיתת רבי מפני נשיאתו וכשיטת הרמב"ן המובא בב"י סי' [שע"ד] דאי' [ן] מטמאין למאן דמתני רק במת מצוה אבל מת בעירו ובין קרובים בעי' [ן] נשיא דווקא ודו"ק.

שם שירי קרבן ד"ה מהו שיטמא לכבוד רבו. כ' הרא"ש איבעיא לן בירושלמי אי כהן מטמא לכבוד רבו ולא איפשיטא הלבך לא יטמא, וקשה* לפי שיטת הפוסקים דמבטלין ת"ת למאן דמתני להוצאתו לכבודו וכו'. נ"ב לשונו מגומגם דזה ש"ס ערוך ולא יש בזה מחלוקת, והפלוגתא היא רק דהרב"י הבין מדברי הרא"ש דלמאן דמתני מטמאי' כהנים אפי' כשאינו מת מצוה, ובוה נחלק עליו הלח"מ, ומה שהקשה דאי מבטלין לת"ת א"י טומאה כש"כ לכבוד התורה דכבוד הת"ח איתא במגילה דעדי' [ת] מת"ת דיחיד מאי תירץ דהירושלמי ס"ל דאין מבטלין ת"ת קשה דע"ז ליכא מחלוקת דהיא ברייתא ערוכה ולא הל"ל רק דהירושלמי נסתפק אי מטמא כהן למאן דמתני או דכרור לו דאדם אחר אינו מטמא למאן דמתני ולא נסתפק רק בתלמיד לרב וג' הקו' כבר הק' הרב"י ותירץ דמתני היינו רק לבני אדם הרבה והמחבר בעצמו ית' לעיל (בד"ה והנשיא) קו' זו בע"א ע"ש. גם מה שנראה מדברי' [ן] דהירושלמי ל"ל קו' דהבבלי קשה מאד ודו"ק.

שם ה"ג שירי קרבן בד"ה תני ר' יוסי ציידנייא בו'. וקשה הא מתני' היא זו לקמן בפרקין ולמה ליה לאתויי ברייתא. גם אר' ירמיה קשה וכי לא ידע משנתנינו. ועוד מאי ראי' מית

מביאת מקדש לתרומה וקדשים ונראה דגרסינן חייבין על מומאת מקדש וקדשיו. וכן מפורש בתוספתא פ"ה. ומכאן למד הרמב"ם שהאוכל קדשים במומאה שאין הנזיר מגלח עליה פטור* ודלא כמ"ש הכ"מ ועמ"ש"ל בד"ה מקצתן כו'. נ"ב משמע מזה דס"ל בדעת הרמב"ם דאפי' ממלקות פטור מדמית' מהך ברייתא לרבי ירמיה דלא מחייב רק מלקות (ועיין בדברי המפרש בס"פ דגרים בהדיא כל מומאה וכו' לוקין וכו' ע"ש) אולם מדברי הר"מ בהל' פהמ"ק הל"ג ל"מ רק דפטרו מכרת אבל מלקות חייב ודוקא בהי' [ה] טמא במומאה של דבריהם בזה כתב בהלמ"ו שם דאינו לוקה אפי' ע"ש, ונראה דכוונתו אדברים שטמאים מגזירת חכמים ממש מדלא סיים בלשון שפתח והכי הל"ל וכל מומאה שאין חייבין עליה כרת אינו לוקה, ועוד למה נקי' [ט] מומאה שחייבין עליה כרת וכו' לא הל"ל רק מומאה שחייבין עליה וכו' א"ו דבא לומר דכל שאי' כרת שם גם באוכל קודש ליכא כרת דווקא אבל מלקות חייב דבביאת מקדש במומאה שאי' כרת גם מלקות ליכא, מיהו גם מדברי הכ"מ שם משמע דגם ממלקות פטור כד' [ברין] המחבר וצ"ע בעיני ודו"ק הימב.

שם ה"ד קרבן העדה ד"ה התיבון. הקשו הרי אדם הנוגע בכלים* וכלים כאדם שטעון חיטוי ג' וז' כדתנן במתני' הרי שלשה. נ"ב ר"ל שהכלים נגעו כמת ואדם נגע בכלים אלו ואח"כ נגע האדם בכלים הרי הכלים השלישים טעונים הזאה וממילא ליחייב כשמכניסין למקדש.

מסכת סוטה

פ"א ה"ב והא תנינן כל שאין בו דעת לישראל ספיקו טהור. הא אם יש בו דעת לישראל ספיקו טמא*. ברם הכא אע"פ שיש בו דעת לישראל ספיקו טהור וכו'. נ"ב כלומר דאי יליף מסוטה נימא דבקטן אפי' י"ל דעת לשאול ספיקו טהור דהדי' [ז] דילי' [ף] מיניה לסמ"ו [לספק מומאה] כרה"י מסוטה הוא דגמיר לכן זומא, והרי בסוטה כנוול' [ד] סמ"ו כגדול דוקא טמא, ודברי התו' שירי קרבן לא הבנתי דמי הגיד לו דמסוטה ילפינן, ואדרבה בש"ס דידן במכילתין ילפינן מזהבשר אשר יגע וכו' דבעינן דעת לשאול עיין דף כ"ט ע"א וזה עולה יפה לדברי ר' יוחנן ודו"ק.

שם ה"ה קרייא אמר מקרין ואח"כ מבזין מתניתא אמרה מבזין ואח"כ מקרין א"ר אילי מבזין דכתיב והעמיד והעמידה וכי יושבת הוית אלא* מחמת עמידה הראשונה היה פורע את ראשה. נ"ב פירוש דקרא בא לומר דמיד כשהעמידה היה פורע ראשה ואח"כ לקח הכהן מים קדושים וא"כ סדר המשנה דוקא דהפריעה היא מיד שהעמידה לפני ה' וגם נתינת המנחה אחר הפריעה מיד דסמיכי להדדי, והא דלא כתבה התורה הפריעה קודם ולקח נראה דבא להורות דאינו מעכב אם הקדים להפריעה ונתינת המנחה על ידיה נתינת מים ועפר וזה ברור כפי' הירושלמי דלא כהמפרש.

פ"ב ה"ה שירי קרבן בד"ה ויתביניה מה איכפת לה ממזר וכו'. כתבו תו' בדף י"א ע"ב בד"ה אמרי וכו' בירושלמי מפרש האיך קילס ר' ינאי לר"י וכו' א"ל ר"ל בתר כל אילין פסוקי קילוסין יכיל הוא פתר לה כר"ע ותו דחי ליה התם ויתביניה מה איכפת לו ממזר גבי קינוי התורה אמרה וקינא את אשתו אפי' מקצת אשתו ע"כ*. ולענ"ד גירסא זו לית לה פתר וכו'. נ"ב ולפעד"נ כיון דנדרו' [ש] מוקנא דמים בודקים אותה אף בזונה שהיתה שומרת יבם ע"כ דאסורה לו ע"י זנות זה דקתני בסיפא כל שתבעל וכו' לא היה מתנה עמה

וממילא דלא תפסי בה קידושין כארוסה, ונהי דממתני' דקדושין ליכא ראייה יש ראייה מקרא דוקנא את אשתו דמדאסורה ליב[ם] בזנותה ש"מ דלא תפסי בה קדושין א"ו דאינה אסורה לו לרבנן ואפ"ה קדושין אין תופסין בה מקרא דלא תהיה וכו', ודברי המפרש לא הבינותי כלל דהאיך ישיב ר"י כי יקח איש אשה ואפי' מקצת אשה דא"כ פשיטא דק' לרבנן דס"ל א"מ מיבמה לשוק ואי דרשי ביה בקראי דכי יקח איש אשה כיון דאין קדושין תופסין ביבמה וצ"ע.

שם שירי קרבן סד"ה א"ר ינאי שומרת יבם שזינתה מותרת לביתה. וכו' וכן* כתבו תוס' ביבמות ע"ש. נ"ב דף צ"ב ע"ב דלא קי"ל כרב המנונא ביבמה שזינתה וכו' ואפ"ה קי"ל דיבמה אין קדושין תופסין ביבמה כדפסק הש"ס בהדיא ודו"ק.

שם שירי קרבן בד"ה וכהנת היתה והתירוה לביתה. וכו' וי"ל כיון דס"ל להרמב"ם דיש זונה מחייבי לאוין ויש לזה ראייה מבבלי ביבמות פ' אלמנה ובמ"ש הה"מ א"ב ע"כ לומר* דהירושלמי פליג דודאי לאו אית בה ביבמה לב"ע כמ"ש תוס' ס"פ החולץ. וכו'. נ"ב נראה כוונתו דהירושלמי פליג בזה וס"ל דאין זונה אלא מוח"כ ופסק הר"מ כבבלי, אבל א"ל דלהירושלמי ליכא לאו דמנ"ל זה דראיתו שהביא לעיל נדחית דהרי להר"מ יש לאו וס"ל דא"נ בזנות וכיון דא"ר [דאין ראייה] לזה למה לנו לעשות מחלוקת בזה משא"כ בדין זונה אם היא מח"ל מצאנו מחלוקת הפוסקים, ועוד דל"מ בהדיא דאיכא לאו למ"ד אין קדושין תופסין, ורש"י דף מ"ט ע"ב ביבמות ס"ל דליכא לאו, וע"ש בתו' ודו"ק, מיהו קשה דהרי מפורש כאן בירושלמי דאפי' מכות אין בה וזה כפי' המפרש דבביאת זנות ביבמה ליכא לאו, וע"כ דכוונתו דהש"ס דידן פליג וס"ל דהו' ח"ל ולהכי נעשית זונה נמי ודו"ק.

שם ה"ו שירי קרבן בד"ה או מאחר שאין המים בודקין את האשה שהיא אסורה לביתה טמאה היא וכו'. נ"ב וי"ל עיין פ' בן סורר ומורה בירושלמי פ"ח הל' וי"ו דאפי' משנכתבה המגילה. (הערה לא ידוע למי מקדושים)

פ"ג ה"ב ומודין חכמים לר"ש שאם הקריב מנחתה ואח"כ השקה שהיא כשרה מה ביניהון מצוה. רבנין אמרין מנחה* היא שהיא בודקתה. נ"ב מנחת קנאות הוא כצ"ל וכ"ה בתוס' מיהו צ"ב דכסמו[ך] יליף מדכתיב מנחת זכרון מוכרת עון דהמנחה בודק אותה. ונראה דכא לומר דהמנחה בודק אותה גם אם קדמה להשקאה ומינה הוא דילפי שאם הקריב ואח"כ השקה שהיא כשרה, וא"ש דדריש מתיבת הוא כלומר בהווייתו הוא אע"ג שלא קרב כהלכה ודו"ק.

שם רבנן אמרי בותב ומוחק ומשקה ומקריב ר"ש אומר בותב ומקריב* ומוחק ומשקה וכו'. צ"ב מנ"ל לשנות מסדר הכתוב דכתיב ביה המחיקה סמוך לכתיבה, ואיפ[ש]ר משום דכתיב ואחר ישקה דמובאו בה כבר ידענו דמנחה קריבה קודם ההשקאה א"ו דבא לומר דסמוך אבל לא מיד אחר ההקרבה ישקנה או מדכתיב והשקה את האשה מיד אחרי המחיקה, א"ו דבא לומר דשניהם יהיו סמוכים, מיהו אי לזה בלבד קאתי תקשה דה"ל לכתוב ומחה אחר הקרבת המנחה, א"ו דאתי נמי לדרשה דאם השקנ[ה] קודם ההקרבה שהיא כשרה כדלעיל מודה ר"ש וכו', מיהו ל"א דקרא לא אתי רק לדיעבד ודו"ק.

פ"ד ה"ב שירי קרבן בד"ה בש"א נומלות כתובה ולא שותות. וכו'. ונ"ל דהכי שאני כיון שאין הספק ממנה וכדאמרין לעיל* בפרקין מעמייהו דב"ש וכו'. נ"ב כפ' בן סורר ומורה פ"ח הל' וי"ו. (הערה לא ידוע למי מקדושים)

פ"ה ה"א כשם שהמים בודקין אותה* על כל ביאה וביאה שהיא מקבלת את בעלה לאחר הבעול כך הן בודקין אותו וכו'. נ"ב עיין במפרש ול"י מנ"ל כאמת זה דאביאה שאח"כ נבדקת, ונראה מדלא קאמר את הבעול, ונראה דהכי קאמר אם לא נבדק' מיד ובא עליה הבעול כיון דהיא או בשעת השתיה מנוקה מעון אע"ג דהשתא אינו מנוקה ונראה נמי דאי' לו לתלות בזכו', (ועיין במפרש כאן ד"ה בדרקו אותו וד"ה ופשיט) והיא נבדקת אח"כ אבל ביאה וביאה כ"ה נענש אח"כ והדר קאמר היא שדרכה וכו' דאם זינתה עם אחר והראשון אינו מנוקה מעון דאין המים בודקין אותה אבל בודקין אותה כשתזנה עוד אבל הבעול אינו נבדק עד שתשתה שני' כן נ"ל, ודברי המפרש לא הבינותי כלל.

פ"ז ה"ה קרבן העדה בד"ה על אבני המזבח נכתבו. דברי תורה והך* ברייתא פליגא אמתני' דמשמע בין לר"י בין לר"י אבני המזבח לא הוו אבני המלון ואלו במתני' תנן דאבני המזבח ואבני המלון אחת הן. נ"ב כ"כ בעל יפ"מ [יפה מראה] ג"כ, וע"ש שנדחק יותר מדאי לפרש הכתובים, ולפעד"נ דלמ"ד על אבני המלון מתפרש המקרא דפ' כ"ת דב' מיני אבנים בנו בהר עיבל א' מהם הקימו ושדו אותם בשיד וכ"ע [וכתבו עליו] את התורה, והב' שבנו מהם מזבח, ומה שכתוב לכסוף וכתבת על האבנים לא קאי על המזבח רק על האבנים שהזכיר לפני ובניית שם מזבח ולא בא רק להודיע שכתיבת התורה תהיה אחר ההקדמה על המזבח, והאבנים האלו הם בעצמם אבני המלון (ור' יוסי ס"ל כתנא דמתני' דהתורה נכתבה על המזבח והם האבנים בעצמם שהביאו אח"כ למלונם בגלגל) ושם הקימו את האבנים למ"ד דנכתבו על אבני המלון ע"ג הסיד מפני שלא נתקיים הכתיבה שתעמוד ימים רבים רק בכתיבה שחורה ע"ג סיד הלבן, אבל למ"ד שהיה כתובה על אבני המזבח נגנו המזבח כשנסתר ולא היה צורך לסוד רק בין אבן לאבן ומעשה נסים היה שנעתקה התורה כלה ביום א' משעה שהועמד המזבח ונכתבה עליו עד שנסתר בעת הליכתם למלונם, ודברי המפרש כאן הם דחוקים ותמוהים, וגם לא כדברי בעל יפ"מ שהעתקתי מקצתו וע"ש ודו"ק.

פ"ט ה"ה היתה רגלה קלומה כשל חמור מה את עבד לה כמחוסרת אבר או כבעלת מום, אין תעבדינה כמחוסרת אבר פסולה אין תעבדינה כבעלת מום כשרה. דמה* מהו שיכשיר מן מה דתני ר' חייה דמה טמא. נ"ב נראה דדם היוצא ממנה בשעת עריפה והוא דם הנפש מבעיא ליה אי מכשיר כדם שחיטה או דילמא דינה כדם נכילה שא"מ [שאינו מכשיר], ופשיט ליה כמו דהוי דמקבל טומאה אלמא דחשיב משקה חשיב נמי משקה לענין הכשר, וכ"ד הרמב"ם בהל' טו"א דו' משקין בלבד מקבלין טומאה.

★ ★ ★

חידושי תורה

הרב אהרן יוסף בריוול

שיטת המג"א בברכת מילה

שהרמב"ם סבירא ליה דאסור והרא"ש נמי אפשר דסובר דבק"ש אסור דהא לא שייך בזה האי טעמא דהוסיף הלכך יש להיזהר לכתחילה בק"ש עכ"ל.

והנה הד"מ שם סעיף ז' כתב וז"ל ומהר"ר מפראג כתב דכל זמן שהוא קטן לא מחשב ערוה, וכן נ"ל דמותר שרבו פוסקים להתיר למה לא נפסוק כדבריהם עכ"ל היוצא לנו מזה שיש מחלוקת בענין ערוה של קטן לקרות ק"ש לפניו דהרמב"ם אוסר והב"י הוסיף שאפשר דגם הרא"ש אוסר והד"מ מתיר

והנה המחצית השקל בסי' ע"ד סק"ט דנחלקו הב"י הד"מ אם ערות קטן נקרא ערוה דלהב"י נקרא ערוה ולהד"מ לא נקרא כלל ערוה ולכן הוסיף דלהד"מ גם נגיעה מותר מה"ט. (ועי' בהגר"א יו"ד סי' רס"ה על מש"כ המחבר בסעיף ח' דאין צריך לכסות ערות הקטן בשעת ברכה כת' הגר"א בס"ק ל"ח: עי' באור"ח סי' ע"ה ס"ד בהג"ה ועי' ברא"ש פ"ג דברכות ול"ג דאיסורא נמי איכא (פי' לכסות) כי הרי צריך לאחוז הערלה בשעת הברכה עי' תוס' סוכה לח ד"ה עובר, ע"כ. והיינו שפוסק כהד"מ דאין זה בכלל ערוה ולכן מותר גם בנגיעה ולכן אסור לכסות מדין עובר (לעשייתן)

נמצינו למדים שנחלקו הב"י והד"מ ביסוד דין ערות קטן לדעת הר"י, דלהב"י

כתוב בשו"ע או"ח (סי' ע"ה סעיף ד') אסור לקרות כנגד ערוה וכו' וכן כנגד ערות קטן אסור ויש מתירין נגד ערות קטן פחות מתשעה שנים ע"כ. וכתב המג"א סק"ח וז"ל ויש מתירין, ונ"ל דמ"מ לא יאחז המוהל הערוה בשעת ברכה, עיין מ"ש ס"ס ע"ד עכ"ל.

וז"ל המג"א סי' ע"ד ס"ק ט': כתב הג"א וכו' וקצת יש לדקדק לאסור (ערות קטן, עכ"פ בנוגע) ממ"ש תר"י גבי עכו"ם ערום עכ"ל בית יוסף, וכתב בדרכי משה והמדקדק בדברי תר"י נראה שיש ראיה יותר להתיר מלאיסור עכ"ל ד"מ, ולי נראה לאסור מידי דהוי הרואה ערות קטן עי' סי' ע"ה ס"ד וז"ל בית יוסף על הטור ס"ס ע"ה וכתב הרמב"ם דה"ה כנגד ערות קטן דאסור, וכתב הרבינו יונה שיש נוהגים לכסות ערות קטן בשעה שמלין אותו ויש אומרים שאין צורך לזה ובסוף דבריו כתב דנראה דודאי בקטן כל כך לא דינין לה ערוה ואין צריך לכסותו בשעת הברכה והרא"ש כתב דברי הר' יונה והוסיף עליו וכתב וגם נראה דכיון דלתקוני המילה קאתי קרינן שפיר והיה מחניך קדוש ואין בו באותו שעה לא יראה בך ערות דבר וכתב רבינו הטור יו"ד סי' רס"ה בשם בעל העיטור שאין צריך לכסות דלא הוי ערוה כל זמן שהוא קטן וכן כתב הכל בו בשם רבינו פרץ וכתב רבינו ירוחם שרוב מסכימים לדברי רבינו יונה ע"כ, ולי נראה כיון

שמהראוי שלא לתפוס הערלה קודם הברכה רק בגמר הברכה יתפוס וכו' עכ"ל.

אכן נראה עצה פשוטה לצאת לדעת המג"א וסייעתו שהאבי הבן יעשה שני שליחים למול אחד לחיתוך והשני לפריעה ומציצה ובכה"ג השני יאחז הערלה והראשון יברך ויוצא את השני בברכתו וזה א"צ לאחוזו בשעת הברכה, ובאמת מקדמת דנא היה המנהג באר"י ברוב פעמים שעשו שני שליחים למול אחד לחיתוך והשני לפריעה, ועי' גם בשערי תשובה סוף הלכות מילה שהביא מהנוב"י שכתב ובכל מדינת פולין יש שני מוהלים גם בחול וגם בשבת, וגם הט"ז כתב כן ע"ש. [ואפשר להוסיף הטעם שנהגו לכבד שני מוהלים ע"פ מש"כ החת"ס אר"ח סי' קנ"ח דאם הסנדק נחשב כמקטיר קטורת כמ"ש הרבינו פרץ גם המוהל נחשב כמקטיר קטורת ולא רק קטורת אלא גם כל הקרבנות ע"ש (אלא שמעלת הסנדק הוא גם שרגליו נעשה כמו מזבח) ולכן רצו לזכותו לשנים לגודל מעלתו]

והנה מובא בספרים בשם האריז"ל הכוונות של הברית והוסיף שם אשרי המוהל אשר המכוין זאת כי הילד יהי שומר ומורה הוראה בישראל, ועי' בזה בשער הליקוטים פרשת לך לך, והכוונות מתחיל מהברכה על המילה [והגם שאין לנו עסק בנסתרות מ"מ ידוע שהצדיקים הורו לומר שעושה על דעת האריז"ל ומועיל], ובודאי כשרוצה להשפיע כראוי, כדאי לעשותו לצאת לכו"ע בהידור באופן שאף להמג"א וסייעתו יוכל לעשות הברכה כדין.

ויש להוסיף שראינו מכמה גדולים שנהגו או אמרו לנהוג כן, וידוע שהאדמו"ר מתולדות אהרן זצ"ל הביא עמו הרה"ג ר' מאיר ברנדסדאפר זצ"ל שיכין הכל ויתפוס גם הערלה, וכן נוהג הרה"צ ר' יעקב מאיר שכטר שליט"א, וראיתי מביאים בשם האדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל בספרו שפע חיים שצוה להמוהל שאף שמצד ההלכה לא

יש לו דין ערוה וא"כ אף דמתיר הרבינו יונה לקרות ק"ש נגד ערות קטן אבל נגיעה אסור, ולהד"מ אין לו דין ערוה וא"כ מותר אף נגיעה והמג"א הכריע כהב"י ולכן אסור בנגיעה אף להמתירין לקרות כנגדו ק"ש. וכמ"ש בס"י ע"ה כנ"ל. והגר"א הכריע כהד"מ דאין לו דין ערוה ולכן מותר נגיעה ולכן כת' דבמילה צריך לאחוז כדי שיהא הברכה עבור לעשייתן כדין כל ברכת המצוות.

ולדעת המג"א דקאי בשיטת הב"י אין לנו מי שיתיר בברית מילה לאחוז הערלה בידו בשעת הברכה כי לדעתו דהוה ערוה כל הנידון בראשונים הוא רק לקרות כנגדו ולא נגיעה דזה אסור לכו"ע, ולדעתו אף שאינו אוחזו מקרי שפיר עובר לעשייתן כמו בעבר או גר גדול שנתגייר דלכו"ע אסור לגלות הערוה כמבואר בהל' עבדים יו"ד סי' רס"ז ס"ג, וע"כ צ"ל דאחיזת סכין המילה בשעת הברכה מקרי עובר לעשייתן דומיא דתקיעת שופר דאחיזת השופר הוה עובר לעשייתן ה"נ להמג"א כל מילה אף בקטן אחיזת הסכין הוה עובר לעשייתן.

ועי' בפמ"ג (סי' ע"ה ס"ק ט') שכתב בא"א על המג"א דמ"מ עכשיו שאין בקיאין כל כך יש לחוש לסכנה, ושמעתי אחרים אומרים שיש אוחזין בצבת כסף אתי שפיר עכ"ל, גם במחצית השקל דן בזה וטעמו דכיון שאין כ"כ מומחין ויש לחוש לסכנה ע"כ יש לסמוך על המקילין.

ולפי"ז יוצא דכשיש יכולת לעשות כהמג"א יעשה כן, ובפרט שהמג"א מקורו מהב"י והב"י מקומו מהרבינו יונה וכו' וכנ"ל. והנה בזמנינו נהגו המוהלים לאחוז בצבת וכבר כתב הפמ"ג דבכה"ג אתי שפיר אלא שאינו ברור איך היה הצבת שלהם שע"ז דעתו לעשות כהמג"א.

ועי' גם בדרך פקודין מצ"ע דמילה אות טו שכתב וז"ל, אין צריך לכסות ערות הקטן בשעת הברכה מן הדין, אבל מן הראוי לכסותו או יחזיר פניו לצד אחר, וכ"ש

נוהגים כהמג"א אבל במילת בניו רצונו
שיעשו כהמג"א ואפשר שקיבל כך מאבותיו
זצוק"ל, ואף כשמוהל אחד מל הכל יכול
לבקש ממומחה הרגיל בזאת לתפוס הערלה
בשעת הברכה, ואכן כשיש שני מוהלים יש
בזה לכל אחד מעלה שהחותך עושה הברכה
ומוציא את הפורע והפורע עושה גם
המציצה והמצוה נקראת על שם גומרה.



בעניני חג השבועות

היום של קבלת התורה

קנויים לי ועוסקים בתורה, ודן מהו הענין אתם תהיו קנויים לי, וכתב לבאר ע"פ דברי הרמב"ם והובא בשו"ע חו"מ סי' ס' דאדם אינו יכול לחייב עצמו בדבר שאינו קצוב, והקשו א"כ איך אמרו ישראל נעשה ונשמע הא היה קבלה על דבר שאינו קצוב [וכתב דכבר העירו בזה ושכח מקומו, ועי' עוד בכתב סופר פרשת יתרו], וכתב לבאר שכל דברי הרמב"ם הוא רק בנתחייב חיוב פרטי לעשות דבר אחד אינו יכול לחייב את עצמו אם אינו קצוב, אבל אי נעשה עבד לאדון לא שייך לדון אי קצוב או אינו קצוב כיון דקנוי לו מחויב לעשות ציווי של רבו בכל מה שמצוה ולא שייך לדון על דבר שאינו קצוב [ועי' בדרשותיו באריכות עוד יסודות ע"פ יסוד זה], ולדבריו נמצא דעיקר קבלת התורה הוא הקבלה נעשה ונשמע דקבלו להיות קנוי לו וכל קבלת התורה היא קבלה אחת להיות עבד, וכל הציוויים אח"כ הוא רק מה לעשות, ולא הוה כשש מאות וי"ג קבלות רק קבלה אחת. [ובזה מובן מה שאמרו נעשה ונשמע נעשה שתהיו עבדים ואח"כ ישמע בפועל מה לעשות], וממילא ביום ה' שקבלו נעשה ונשמע הוא עיקר הקבלה, ולא רק קבלה על העתיד לשמוע קבלת התורה רק קבלה בפועל להיות עבד, ושייך לומר על יום זה יום קבלת התורה.

ולדבריו יש לדון דידוע מה שהקשו המפרשים בהא דמבואר בגמ' שבת דכיון דכפה להם הר כגיגית הוה קבלה בכפיה מודעה רבה לאורייתא וכו', והקשו המפרשים והא תליוה וזבין זבינא זביני, ועי' בתשו' חמד"ש חו"מ סי' יג שכתב ליישב דהא דאמרינן זבינא זבינא הוא במכירה אבל בהתחייבות שכפיהו להתחייב לא אמרינן ע"ז דהוה התחייבות וכאן בקבלת התורה היה כפיה להתחייב ואינו חל, ועי' בתשו' חזון נחום ח"א ס' צז.

א. ידוע מה שדן בתשו' הריב"ש דלא מבעיא בהזמן דהיו מקדשין ע"פ הלבנה היה יכול להיות דשבועות יחול בה' סיון [אי יהי ניסן ואייר מלאים], וא"כ איך יכולים לומר בהתפילה יום מתן תורתנו, ותירץ דחג שבועות אינו תלוי ביום מתן תורה רק ביום חמישים לעומר, רק כיון דהיום דידעינן בקביעא דירחי ושבועות נופל ביום מתן תורה אומרים זמן מתן תורתנו, ואה"נ חג שבועות אינו תלוי.

והוסיף ותדע דביציאת מצרים נחלקו אי קבלת התורה היה ביום ו' סיון או ז' סיון ונמצא דקבלת התורה לא היה ביום חמישים לעומר דלא נתחייבו בעומר עד כניסתם לארץ וגם לא נצטוו על שביתת מועדות עד לאחר שהוקם המשכן, [וע"כ דהיו"ט תלוי בעומר ואינו דומה לזמן התורה], ובעצם דבריו דלא נצטוו על המועדות עד לאחר שהוקם המשכן כבר האריכו ועי' לקמן.

עכ"פ לדבריו חג שבועות אינו תלוי בקבלת התורה

ועי' צל"ח פסחים דף סח: אחרי שהקשה מהא דמבואר בפסחים שם דהכל מודים דעצרת בעינן לכם משום קבלת התורה, הרי דהיה יו"ט על התורה [ועי' לקמן], וכתב דיסוד קבלת התורה הוא ג' ימים, דהנה יום שאמרו ישראל נעשה ונשמע היה יום ה' סיון כמבואר ברש"י משפטים, ויום ו' היה יום הראוי לקבלה, והיום ז' היה קבלה בפועל, וא"כ שייך לומר על כל ג' ימים זמן מתן תורתנו, ולדבריו מתן תורתנו אינו דווקא על נתינה בפועל אלא כל חלק של הקבלה וגם הכנה וקבלה מצד ישראל לקבל הוא נקרא מתן תורתנו ע"כ.

ב. ויש להוסיף דעי' בית הלוי פרשת יתרו שביא מכילתא והייתם לי סגולה אתם תהיו

תקסא מה שדן ליישב ע"פ יסוד מתי נעשו ישראל והא דבגוים לילה הולך אחר היום ועי' עבודת עבודה ע"ז דף ג.

ג. ויש להוסיף עוד דאה"נ בכבלי נשאר הגמ' דלכו"ע בז' ניתנה תורה אבל עי' בפרקי דר"א פמ"א ופמ"ו דניתנה תורה ביום ו' ערב שבת בשעה שישיית ובתשע שעות חזרו לביתם והיה מן מוכן להם לשני ימים ובשבת עשו שמחה שזכו לשמוע קול אלקים דכתיב כי מי כל בשר אשר שמע קול אלקים חיים ע"כ, ומבואר לדבריו דקבלת התורה היתה ביום ו' ובשבת שמחו [ועי' ברד"ל שנדחק בזה] הרי דעשו שני ימים חג ושמחו שזכו לשמוע קול אלקים [ולא בעצם קבלת התורה ועי' לקמן].

ועי' ברד"ל שם אות ד' שדן דידוע דנחלקו דאה"נ מן לא נפל בשבת ונחלקו אי נפל ביו"ט, והקשה הרי לדבריו שבועות היתה ביום ו' ונפל המן, ותירץ דע"כ עדיין לא קבלו התורה וציינ' לטו"א חגיגה [ועי' בתשו' בית יצחק יו"ד ח"ב סי' קמג ס"ק ד']. והנה בעצם דברי הטו"א כבר הבאנו לעיל דאינו מוסכם, אבל יש לתרץ פשוט דאפילו היו כבר ישראלים אבל הציווי בפועל לא היה, ולריב"ש דמועדים לא נהגו עד אחר הקמת המשכן נחא יותר [ויש לעי' ברש"י דף ו': בהא דשלמים שהקריבו נקרא חגיגה אע"ג דלא היה יו"ט שייך ע"ז שם חגיגה ע"ש, ומשמע דאילו הקריבו ביום ו' שפיר נקרא חגיגת יו"ט ועי'].

הכל מודים דבעצרת בעינן נמי לכם

מבואר בגמ' פסחים דף סח: דמבואר בתורה שני פסוקים בכל יו"ט אחד עצרת תהיה לכם ואחד עצרת לה' אלקיך, ונחלקו התנאים אחד אומר חצי לכם וחציו לה' ואחד אומר או כולו לה' או כולו לכם, אמר ר' אליעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בה תורה, ויש לעי' אי בשבועות היה הפשט בפסוק ע"ד אחר, או דאה"נ מצד הפסוק נשאר או כולו לה' או כולו לכם אבל יש סברא חיצונה דבעינן לכם

אך לפי הבית הלוי דיסוד קבלת התורה אינו התחייבות פרטי על כל מצוה ומצוה לעשות, רק ביסוד הקבלה הוא שאנו קנוים לו לעבדים הוה גדר קנין ולא התחייבות, [ולדבריו יש לעי' עוד בדברי המהרש"א בח"א סוטה דף לז: ד"ה ארבע בהא דהיה צריך כריתות ברית על כל מצוה בפרט דזהו רק מצד המקבלים דהיה הרבה קבלות אבל מצד הנותן יש תכלית אחד והיא האמונה והיא יסוד אחד לכל התורה, ולפי הבית הלוי יש לדון ג"כ דביסוד היה קבלה אחת]

מתי נעשו ישראל

א. מבואר בגמ' חגיגה דף ו'. דהגמ' סוברת שם דהפסוק וישלחו נערי ישראל ויזבחו היתה לפני מתן תורה ונחלקו בגמ' אי קרבן שלמים היתה לפני הדיבור והקרבן שהקריבו היתה שלמים והקשה הטו"א מהא דמבואר בגמ' זבחים דף קיד: דנחלקו אי בן נח יכול להקריב שלמים, ואי נימא דאינו יכול א"כ איך הקריבו שלמים בה' סיון.

וכבר כתב החת"ס בדרשותיו בהתחלה לחג שבועות (וכן בשבת שם) דע"כ ביום שבנו מזבח כבר היה מילה וטבילה והיו כבר ישראלים ועיי"ש. [והביא כן ממורו החסיד שבכהונה הגה"ק ר"נ אדלר], אך יש לדון דאי נחשיב דהיו כבר ישראלים א"כ אין לו כבר המעלה של לפני הדיבור.

ב. ודנו עוד דהקב"ה רצה ליתן התורה ביום ו' והוסיף משה רבינו יום אחד מדעתו ודריש היום ומחר, מה מחר לילה ויומו עמו אף היום, ויש לעי' דכיון דהיה קודם מ"ת איזה כח היה למשה רבינו לדרוש כיון דע"כ היה קודם מ"ת, וע"כ דביום ו' כבר ניתן להם התורה בכח ונקרא יום מתן תורה [וכבר האריכו בזה דרשות חת"ס לשבועות בהתחלה ד"ה במג"א ועי' בתשו' ברכת יוסף בהקדמה, ועי' בעמק יהושע דרוש לקבלת התורה], ועי' בארץ צבי דרוש לקבלת התורה שהוסיף ע"פ די"ל דקבלת תורה שבע"פ היתה בו' סיון וקבלת תורה שבכתב היתה בז' סיון ע"ש. ועי' עוד בחת"ס שנת

ואכלת שם ושמת לפני ה' אלקיך וכתב בשלמה החכמה והמדע נתון לך מיד ויבוא ירושלים ויעש משתה לכל עבדיו אמר ר"א מכאן שעושיין סעודה לגומרה של תורה ונאמר בדוד אביו בהתנדבם לבנין בית המקדש ויזבחו לה' זבחים ויעלו עולות לה' ויאכלו וישתו לפני ה' ביום ההוא בשמחה גדולה ואף כאן ביום חתונת התורה כן עשו ע"כ, הרי דלא הביא בכלל הגמ' הכל מודים בעצרת בעינין נמי לכם וביאר דעל כל גמר בתורה או מצוה כגון בדוד המלך עושיין סעודה שזכו לזה, וי"ל דהיום עושיין זכר לזה ועי' [ועי' עוד בספר אמונה ובטחון לרמב"ן על הפסוק ויאכלו וישתו והובא בלקח טוב סי' יא], ועי' עוד לעיל בפרקי דר"א במה ששמחו.

ג. עוד יש לציין דברי הרוקח שהביא ראיה דיש חיוב לאכול בשבועות מהא דמביאין כבשי עצרת ולא מצינו חיוב של שלמי ציבור כי אם בעצרת וע"כ דיש חיוב לאכול ביום שנתנה בו תורה וכיון שקבלתם את התורה מחלו עוונותם כמבואר בירושלמי, ומשמע דשמחין עם מחילת עוונות, [ובעצם הענין דכיון דקבלתם את התורה נמחלו עוונותם עי' בנין שלמה ח"ב סי' ע"פ הסברא דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ע"ש].

כפה עליהם הר כגיגית

מבואר בגמ' דכיון דכפה עליהם הר כגיגית היה קבלה באונס ומודעה רבה לאורייתא דהוה כאילו קבלה בטעות.

ודנו הרבה אחרונים ע"פ דברי הרמב"ם דככופה אדם לעשות מצוה אע"ג דהיה ע"י כפיה אח"כ תלינן דרוצה באמת כיון דרק שאור שבעיסה מעכב ובהכה אותו תולין שרוצה, וכבר רבו התירווצים, אך בעצם הקושיא לדמות לכאן דברי הרמב"ם מצינו ג' מהלכים.

עי' בחמד"ש חו"מ סי' יג כשדן בקושיא זו כתב וז"ל ודוחק לחלק בין קודם מתן תורה לאחר מתן תורה כיון שהקב"ה רצה

דהכל מודים לכם משום דהוא יום שנתנה בה תורה.

עי' רש"י בהא דבעינן לכם וז"ל שישמח בו במאכל ובמשתה להראות שנוח ומקובל יום זה שנתנה תורה בו ע"כ, ומבואר ברש"י דאה"נ אינו ענין של שמחת יו"ט רק הוא כעין פרסום לאחרים דאני שמח שקבלתי את התורה ואינו עול עלי, [ויש להוסיף ע"ד דרוש דמבואר בגמ' דהמלאכים טענו שהתורה צריך להיות בשמים ומשה רבינו טען שכל דיני תורה שייך רק בכנ"א שיש להם גוף א"כ עיקר סיבת קבלת התורה הוא הגוף א"כ הכל מודים בעצרת בעינין לכם עי' בבית הלוי, (ועי' בעמודי אור סי' קכב אות כח)].

וגם בזה יש לדון אי סברא זו הוה סברא מה"ת או לא.

ועי' בבעה"מ שבודאי דלא הוה סברא מה"ת רק מעלה עשו מדרבנן לכבוד קבלת התורה וכן הוא ברבינו דוד.

אך עי' תוס' דף סח: שדן בגמ' שהתנאים דנו אי לצורך שחיטת חולין ביו"ט מותר שבות ומבואר בגמ' דכיון דהוה רשות אינו דוחה והקשו תוס' ויקשה מעצרת דהוה מצוה ולא הותר שבות [וזהו באמת ראיית הבעה"מ דהוה רק מדרבנן], ותרצו דהא דבעי ר"א לכם בעצרת אינו מפסוק רק מסברא, והנה בקושייתו הבינו בודאי דהוה סברא דאורייתא ומשנה גם הפסוק, ובתירוצם משמע ג"כ דהוה מה"ת רק מסברא ולא מפסוק, ועי' עוד בשאג"א סי' קב שתיריך קושיית התוס' באופן אחר, ועי' עוד באריכות בהערות הר"י הורוויץ [דזיקוב] על ספר לקח טוב סי' יז.

עכ"פ לפי דבריהם השמחה על קבלת התורה נכלל בשמחת יו"ט ודלא כרש"י.

ב. עי' רמב"ן משפטים בפסוק ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו, וכתב וז"ל והטעם וישתו שעשו שמחה ויו"ט כי כן חייב לשמוח בקבלת התורה כאשר צוה בכתבם כל דברי התורה על האבנים וזבחת שלמים

ר"פ מ' ורד"ל שם דכ"כ ירד הקב"ה לסנה כיון דהיה קטן מכל אילנות].

אך מצינו מהלך אחר בהענין דמבואר בגמ' מגילה דף כט. על הפסוק למה תרצדון שהקב"ה אמר לההרים למה תרצו דין עם סיני כולכם בעלי מומין אתם אצל סיני, ועי' בעיון יעקב והובא בראש יוסף שם שלמדו שבתחילה בחר הקב"ה הר סיני ובאו ההרים לחלוק ע"ז, וע"ז בא הטענה בזה שאתם מתגאים אין ליתן עליהם, ועי' לשון הקינה שאלי שרופה באש.

ומבואר [עי' ראש יוסף שם] דאי היה שם לכתחילה בודאי יש דין ליתן על הגדול רק להחליף אח"כ בשביל שהוא גדול ע"ז לא החליף ע"ש. ועי' בערך ש"י או"ח סי' תרעג כמה שדן עפ"ז באחד שהיה לו בחנוכה נר שעוה והתקינו לנר ואח"כ באו לו שמן אם יש לו להחליף ע"ש.

תוספת יו"ט

מבואר במג"א סי' תצד דבחג השבועות אין מקדשין על הכוס עד הלילה, ומשמע דדווקא על קידוש יש דין לאחר ולא על התפילה, אך עי' בהט"ז שכתב מאחרין להתחיל ערבית בכניסת השבועות כדי שיהיה ימי הספירה תמימות ע"כ, ומשמע דיש קפידא גם על התפילה, ועי' במשבצות וכן בשו"ע דהמג"א מודה דגם על התפילה יש לאחר, אך במחצה"ש מבואר דרק על קידוש יש לאחר ולא התפילה.

וכבר הביאו דברי השל"ה הקדוש לבאר החילוק בין קידוש לתפילה, דאחרי שכתב דאין לקדש עד הלילה כתב ואל תשיבני מתפילה דרב צלי של מוצ"ש בשבת הרי תפילה אינו משנה כלום, ומבואר דעי' קידוש נעשה יו"ט וחסר בתמימות משא"כ בתפילה, ועדיין צ"ב דהרי ע"י תפילה בער"ש חל עליו תוספת שבת ואסור במלאכה ואפילו תנאי לא מהני.

ויש לבאר דעי' דע"ת שמציין לנחלת שבעה בסי' מט שכתב ג"כ לחלק בין תפילה לקידוש ומקומו הוא בסי' מ"ה ס"ק מ"ט,

לכפות אותם ודאי היה מן הדין שיקבלום, ויש לעי' בסברתו, ועי' עוד במשך חכמה פרשת וירא ד"ה ויקרא אברהם, ועי' טל תורה ריש ע"ז ובתשו' תלמידו אמרי כהן סי' ג.

ומצאתי כ"כ בדרשות [הגר"ר מהמבורג בספרו דעת קדושים] סי' ז', והוסיף ואע"ג דעדיין לא קבלו התורה אך כיון דהאבות עשו שבע מצוות בני נח והעכו"ם לא עשו אותם הוה ראייה דרוצים באמת קבלת התורה ושייך אצלם כפיה משא"כ בעכו"ם וזהו ביאור גמ' ע"ז דף ב: דהגוים יטענו כלום כפה עלינו הר כגיגית ואמר להם דלא קיימו שבע מצוות בני נח, הביאור דלא שייך אצלם כפיה.

ובאמת הרבה אחרונים כתבו תירוץ זה דכל יסוד הרמב"ם דישאל רוצה באמת שייך רק לאחר מתן תורה ולא קודם [ועי' עוד במהרש"ם ח"ג סי' שמח ובעונג יו"ט בהדרשות, ועי' אות ציון ערך אונס שהביא כן מהמהר"ם א"ש].

אך מצינו עוד מהלך עי' תשו' חת"ס או"ח סי' קפה דמתחיל לומר דיש חילוק בין קודם קבלת התורה לאחר קבלת התורה והוסיף דאפילו אחר קבלת התורה כל שלא קבלו באהבה אי אפשר לומר דברי הרמב"ם, רק אחר נס פורים וקבלו באהבה נמצא דכבר יש הרצון שייך סברת הרמב"ם, והדברים מחודשים.

הר סיני

ידוע מה שמבואר במדרשים וכן הוא בתהילים פרק סח דכל ההרים גדולים רצו שהקב"ה יתן התורה עליהם והר סיני שהיה קטן לא רץ והבורא נתן התורה רק על הר סיני שהיה קטן והיה לו עניוות, [ואף דברוחניות צריך כל אחד לעשות השתדלות ולא להגיד שאני בודאי איני ראוי א"כ למה הר סיני לא רץ כלל ועי' דבר נפלא בבארות מים פרשת בהר] ועי' רד"ל על פדר"א פי"ח אות מג ובהערה שם בהא דמבואר שם ז' הרים יש [מצינו עוד חידוש עי' פרקי דר"א

יו"ט יהיה חסרון בתמימות ע"ש שהאריך להוכיח דלא קיימ"ל כהתרה"ד דע"י תפילה נעשה לילה ע"ש.

חופה וקידושין

והנה בקבלת התורה הקב"ה קידש אותנו ונעשה כנסת ישראל ככלה לחתן, וכמבואר המקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין, מהו הביאור חופה וקידושין.

ע"י מהרש"א כתובות דף ז: שכתב דהקידושין היה ביום מתן תורה ביום חתונתו והחופה היה במשכן ביום שמחת לבו [ולדבריו היה דין ציווי משכן קודם חטא העגל ודנו בזה] אך ע"י בהפלאה כתובות שם [והובא באריכות בתשו' בית אפרים הקדמה לאבהע"ז וע"י אהבת יהונתן פרשת במדבר] דהלשון הוא חופה קודם קידושין וע"כ דהחופה היתה ע"י כפיית ההר שהיתה בשעת קידושין ולפיכך כתיב ע"י חופה וקידושין, ולדבריו אע"ג דהכפיה לא היתה דבר טוב היא היתה החופה.

ויש להוסיף דתינח בלוחות שניות אצל אחר חטא העגל ולדברי הרבה [ע' רמב"ן] בטלה ברית הראשון ובלוחות שניות לכאורה לא היתה כפיית הר וע"כ היתה החופה ע"י המשכן.

ויש עוד מהלך בספרו פנים יפות פרשת נשא ד"ה ויקרבו דאע"ג דהיה חופה במשכן עיקר החופה היה בארץ ישראל כמבואר בשיר השירים ע"ש.

וע"י עוד בתשו' אמרי כהן סי' יד.

וביאר וז"ל מ"מ נראה דאין צריך להמתין רק עם הקידוש ולא עם תפילת ערבית, והטעם דאין צריך להמתין בתפילת ערבית כדי להוסיף מחול על הקודש לענין איסור מלאכה אבל מ"מ לא נחשב ללילה, ואי היה מקדש תיכף אחר יציאה מבית הכנסת בעוד יום הוי נתקדש היום לכל מילי ולא היה תמימות ולכן יש להמתין אם הקידוש עד הלילה.

ומבואר בדבריו כמה חידושים בראשונה שבודאי ע"כ צריך להתפלל מבעוד יום שצריך לקבל תוספת יו"ט גם בשבועות [דבפשטות לפי הט"ז אין דין תוספת בשבועות], אך ע"י התפילה חל רק איסור מלאכה ולא קדושת יו"ט ואין חסרון בתמימות, אך ע"י קידוש יש תוספת יו"ט אחר דע"י קידוש חל קדושת יו"ט לכל דבר והוה חסרון של תמימות [ולדבריו מתורץ הסתירה בתוס' בגדר תוספת יו"ט ע"י תוס' פסחים דף צט: ותוס' כתובות דף מז. וע"י קו"ש שם].

אך מבואר בדבריו שם עוד חידוש דע"י במשבצות בהא דאסור להתפלל כתב דהא דאסור להתפלל דכיון דע"י התפילה י"א נעשה לילה והוה חסרון בתמימות, ומבואר בדבריו דדין תמימות הוא שיהי מ"ט יום שלמים ואי ע"י תפילה נעשה לילה הוה חסרון של תמימות.

אך ע"י בנחלת שבעה שם שכתב להדיא דאי ע"י התפילה נעשה לילה מותר לעשות קידוש דהרי כבר לילה רק כיון דע"י התפילה לא נעשה לילה וע"י קידוש יהיה



הרב בנימין זאב מרק

בירור מהי סברת מיגו אומדנא או כח טענה והמסתעף

הנה מיכדרן בי מדרשא לחדש בדין מיגו, דמלכד הבירור וההוכחה מצד מה לי לשקר, יש בו ג"כ סיבה להאמינו מצד כח הטענה שהיה נאמן אילו היה טוען טענת המיגו, ובמאמר זה לקטתי בס"ד מדברי הראשונים והפוסקים מה שנראה מדבריהם בזה, וכן נז"נ בעיקר סברא זו דמיגו מצד כח הטענה, וזה החלי.

נאמן עתה בכל מה שטוען, [וראה להלן את ר', ואות י"ג ואילך].

דברי הברוך טעם ביסוד דין מיגו

א. הנה ראש המדברים בזה - דסברת מיגו לאו מטעם בירור שאמר אמת, ה"ה בעל הברוך טעם בספרו עטרת חכמים (שו"ת חו"מ סי' כ', ד"ה ואחרי), ודבריו מוסכים לגבי הסברא שכתב השואל בסוגיא דסטראי (כתובות דף פ"ה). דהיכא שהמלוה זוכה משום מיגו, כיון שנתברר ע"י המיגו דהלוא היה חייב באמת להמלוה עוד חוב, לא חשיב שהשליח הפסיד להלוה. וע"ז הק' הברוך טעם בזה"ל: וכי היכא שיש לבע"ד מיגו אנו מחליטין דבודאי טוען אמת, ע"ד משל דנאמן לזה לומר יש לי בידך כנגדו במיגו דפרעתי, עכ"ז יכול להיות שמשקר ואחז אחד מהטענות שהדין שיופטר בהן. רק כך מדות התורה דאף שטענת יש לי בידך כנגדו אין להאמין מצד עצמו, מ"מ כיון שיש עוד צד טענה להלוה להשתמט ולהיות נמצא זכאי נגד המלוה, אנו דנין בכל אשר יטעון, במתוך שיכול לומר כך, יפטור בזה מתביעות המלוה כמו בטענה אחרת שיכול לטעון. ולדעת כמה פוסקים אמרינן אף מיגו דלא שכיחא ומטענה טובה לטענה גרועה, דשם אין צד אומדנא לומר מדטוען כך ולא כך בודאי אומר אמת, רק הטעם כנ"ל. וזה כלל גדול בדיני מיגו, ורבים משתבשים לומר וסוברים כשיש מיגו הוי כאילו עי"ז יש אומד דעת שטוען אמת וחבירו משקר, ע"כ.

ראיות מדברי הפוסקים

דמיגו הוא מטעם אומדנא

ב. ומש"כ דרבים משתבשים לומר דמיגו הוא משום אומדנא שאומר אמת, במחכ"ת פלא לומר כן, דהא רבים הם הפוסקים הסבורים כך.

ונתחיל בסברת השואל הנ"ל, שכתב דאם המלוה נאמן במיגו, הרי שנתברר שכך הוא האמת, הנה כסברא הזאת ממש כתב הסמ"ע (בסי' קכ"ה סקי"ט), ומבואר בפרישה (שם סעיף ה') דהיכא שיש להשליח מיגו יאמר הלוא ודאי דהאמת עם השליח שאתה חייב לו, דאם היה רוצה לשקר, למה טוען טענה גרועה שתופסו בשביל שאתה חייב לו, שיש לו דינין ממך וממני, ניחא היה לו לטעון שהחזיר וכי, עיי"ש. והובא דבריו בנתיבות המשפט (סי' נ"ח סק"א) שהסכים לזה, והק' דגם בהך דסטראי נימא הכי, ועיי"ש"ה. וכ"ה בשער המשפט (סי' נ"ח סק"ג) שהק' ג"כ על הך דינא דסטראי, דיפטר השליח מה"ט דהמלוה י"ל מיגו, ועיי"ש"ד. ועכ"פ מבואר מדבריהם דשורש מיגו הוא ראייה שאומר אמת.

ג. ומש"כ להוכיח דמיגו לאו משום אומדנא דאומר אמת הוא, מהא דמצינו לדעת כמה פוסקים דאמרינן מיגו מטענה דלא שכיחא. הנה הש"ך בכללי מיגו (סקכ"ב) הביא דברי הר"ש דלא אמרינן מיגו מטענה דלא שכיח, והש"ך הוכיח מכמה מקומות שלא כדבריו, וכתב בתו"ד

הנה לא ביאר לן סברת הדבר דמיגו לפי שיטתו, והרי"ז כהלכתא בלא טעמא, דמהיכ"ת נאמר דכיון שיש צד להלוה להשתמט ע"י איזה טענה, דמשו"ה יהא

שתהא אסורה לכהונה, ועיקר כוונתו רק להוציאה מחבלי העיגון שלא תהא צריכה ליכום, וא"כ י"ל דגם האו"ז שכתב דאסורה לכהונה, מודה דלא איכפת ליה לבעל, ורק דס"ל דמ"מ א"א להאמין אותו יותר מבטענת המיגו, ולכן אסורה לכהונה, ועיין בזה להלן באות ט"ו בשם השערי חיים מש"כ בזה, [וי"ל עוד דא"א להאמין יותר מבטענת המיגו, כיון דאם נאמינו יותר, הרי י"ל דלכך לא טען טענת המיגו, כיון שבזה שטוען עכשיו מאמינים לו יותר, ואף דאמרינן דלא איכפת ליה בהך גריעותא וכנ"ל, מ"מ לא רצו להאמינו בכל מה שטוען, כיון שזה מקליש סברת המיגו]. [ב] יש לפרש כוונתו מיגו לטענה גרועה, כגון מיגו דהעזה, דהרבה פוסקים ס"ל דאמרינן מיגו דהעזה לאפטורי מממון, וגם מזה משמע דאין הטעם דמיגו משום מה לי לשקר, דהא י"ל דלכך לא טען טענת המיגו משום שאינו יכול להעיז, וכן מבואר בקובץ שיעורים (שם אות כ"ב כ"ג) דלכן לא אמרינן מיגו דהעזה לאפטורי משבועה, כיון דאין ההוכחה דמה לי לשקר, ולפטור משבועה צריך דוקא בירור שיהא במקום שבועה, אבל לאפטורי מממון אמרינן מיגו דהעזה, מצד כח נאמנות, דזה שייך גם במיגו דהעזה, כיון דמ"מ אם היה טוען כך היה נאמן. וכ"כ בחי' ר' שמעון (ב"מ סי' ה'), ובקהלות יעקב (שם סי' ג'). אמנם יעויין בקובץ שיעורים (כ"ב אות תכ"ז) שהביא בשם רבינו יונה טעם החילוק דאמרינן מיגו דהעזה לאפטורי מממון ולא משבועה, דלפטור משבועה לא ילך להעיז, ולפטור ממון מוכן להעיז, וכתב הקו"ש דזהו דלא כמש"כ שם בח"ב הנ"ל דזהו משום כח נאמנות דמועיל לממון ולא לשבועה, עי"ש.

וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' רפ"ג, הובא בקצוה"ח סי' פ"ב ס"ק י"ד), וז"ל: ואע"פ שיש לבע"ד לחלוק על טעם זה ולומר דאין כאן מיגו, משום דטענה זו יפה לו יותר דאין כאן מי שיכחישנו עליו ויכול

בזה"ל: אין להביא ראיה לדברי רבינו שמשון מהא דריש פרק המפקיד שהבאתי, דהשואל לא מקני ליה כפילא במיגו דאי בעי אמר מתה מחמת מלאכה, כיון דמתה מחמת מלאכה לא שכיח. דשאני התם שהוא אומר אמת, להכי לא אמרינן שיזכה בכפל בשביל שאם רוצה היה משקר, דלא רצה לשקר ולומר מילתא דלא שכיחא, לכך אמר יותר ברצון האמת, ולכך לא תקנו חכמים בזה שיהיה הכפל שלו, אבל לעולם מי שטוען דבר ואין אנו יודעים אם אומר אמת אמרינן מה לו לשקר, שאם כוונתו לשקר היה לו לשקר ולומר אותה טענה אף דלא שכיחא, ע"כ. ומבואר דהא דס"ל דאמרינן מיגו מטענה דלא שכיח, היינו משום דמ"מ שייך האומדנא דאם הוא משקר למה לו לשקר בטענה שאינו מהימן בה, טפי הו"ל לשקר בדבר שמהימן בה, ואף דטענה שטוען עתה שכיח טפי, מ"מ כיון דלא מהימן בה, טפי הו"ל לטעון הטענה האחרת שהיה נאמן בה ואף דלא שכיח.

ד. ומש"כ להוכיח מהא דמצינו פוסקים דס"ל דאמרינן מיגו מטענה טובה לטענה גרועה. הנה אפשר לפרש כוונתו בשני אופנים, א] יש לפרש דכוונתו מיגו לגרוע מטענתו, דהיינו מיגו לחצי טענה, דבטענת המיגו היה זוכה רק בחלק ממה שטוען עתה, דיש פוסקים דמשמע מדבריהם דס"ל דאמרינן מיגו אפילו בכח"ג, ומזה מוכרח דאין הטעם דמיגו משום מה לי לשקר, דהא באופן זה דבטענת המיגו היה זוכה רק בחלק מהטענה שטוען עתה, ליכא הוכחה ממה שלא טען אותה דאינו משקר, דהא י"ל דלכך לא טען אותה משום דרוצה לזכות בכל מה שטוען עתה, וכ"כ הוכחה זו בקובץ שיעורים (ח"ב סי' ג' אות ג', ר'). אמנם י"ל דלעולם לא אמרינן מיגו לחצי טענה. לכו"ע, רק באופן ד"ל דלא איכפת ליה להטוען בהך גריעותא דבטענת המיגו, וכגון הטוען יש לי בנים דנאמן במיגו דבידו לגרשה, שכתבו הראשונים דלא מיקרי מיגו לחצי טענה, דלא איכפת ליה לבעל במה

להעזי פניו, משא"כ בטוען מינך זבינטיה דאין אדם מעזי פניו בפני מי שידוע האמת כמוהו וכו', מ"מ כל שבא להחזיק בדבר הידוע לחבירו אם אתה חושדו דשלא כדין בא להחזיק בו, כל שמעזי פניו בכך, יעזי ויעזי בכל טענה, עיי"ש"ד.

ה. ומש"כ עוד: איך אפשר לומר שהמיגו מוכיח שאומר אמת, הרי בכל זאת יכול להיות שמשקר ואחז אחד מהטענות שיופטר בהן.

הנה נראה דבקוצר אמריו נתכוין לקושיא הידועה מהעילוי ממיצ"ט (בחידישויו סי' נ"א), דבכל מיגו אחר שהדין הוא שנאמן במה שטוען עתה במיגו, אי"כ שוב ליכא להוכחת המיגו, שהרי כיון שידוע שגם במה שטוען עתה יהא נאמן, אי"כ תו ליכא עדיפות בטענה שהיה יכול לטעון, יותר ממה שטוען עתה. והנה שם כתב ליישב דאה"נ אחר דפטרין ליה תו ליכא מיגו, אבל מ"מ א"א לחייבו, כיון דאם נחייבו הרי י"ל מיגו, וכיון שכן ממילא פטור, והפטור הוא רק מספק כיון דבאמת עתה ליכא להוכחת המיגו, ועיי"ש דבזה מבאר הטעם דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן. [אמנם דבר זה צ"ב טובא לכאור', דהא כיון דאיירינן במקום שהנתבע צריך למיגו, הרי דמטעם ספק א"א לפוטרו, וכגון באופן דהתובע י"ל שטר שאינו מקויים, והנתבע טוען פרוע במיגו דמזוייף, אם נימא דליתא להוכחת המיגו מטעם שידע דגם בטענת פרוע נאמן, תו א"א לפוטרו מספק נגד טענת שטרך בידי מאי בעי, והגם שלחייבו ג"כ א"א, מ"מ מהיכ"ת לפוטרו בלי ראייה, וצ"ע], ומכח קושיא זו דליתא להוכחת המיגו, דהא ממנ"פ הוא פטור, הוכיח הברוך טעם דמיגו לאו מטעם אומדנא דאינו משקר הוא.

אולם יעויין בשו"ת הרא"ש (כלל ע"ט סק"ח) בתו"ד, שנחית לבאר קושיא זו בזה"ל: לא שייך מיגו אלא בשתי טענות שאיזה מהם שיטעון זוכה בממון שבידו, אלא שאותה טענה שהוא טוען אינה בריאה טובה, ולא היינו מאמינין לו בטענה שטוען

לזכותו בממון, אלא ע"י מיגו של טענה אחרת טובה, ואמרינן מה לו לשקר, ודאי גם טענה שטוען אמת היא, דאם היה רוצה לשקר היה טוען טענה שנראית לעולם יותר שהיא אמת מזו הטענה שטען. ועיי"ש שכתב שכל מיגו שבתלמוד הוא על דרך זה. ומבואר דאע"פ שנאמן בשני הטענות, מ"מ נשאר ההוכחה דמה שטוען הוא אמת, כיון שאם היה משקר, הרי שבודאי היה מעדיף לטעון הטענה שנאמן בה מצד עצמה, ולא הטענה שאינו נאמן רק מטעם מיגו, כיון שהטענה שנאמן מצד עצמה נראית לעולם יותר שהיא אמת. (ובעיקר דברי הרא"ש בתשו' זו, עיין בתומים בכללי מיגו סקל"ד, ובחי' הגרשש"ק כתובות סי' כ"ז סק"ב).

וע"ע בנתיבות המשפט (סי' צ"ב סק"ב, וסי' קכ"ה סק"ו) שכתב להוכיח לגבי הא דאמרינן בקידושין (דף מ"ג) הן הן שלוחיו הן הן עדיו, ומגו דיכולים לומר החזרנו ללוה יכולים לומר פרענו למלוה, דע"כ שם הנאמנות לאו מטעם מיגו, שהרי אין כאן מיגו לטענה מעליותא, דהא אין להם שום נפ"מ בין שיטענו שנתנו למלוה או ללוה, וליכא הוכחה מהמיגו שאומר אמת, וע"כ דהמיגו הוא רק לסלק נגיעותן, ומטעם עדות הן נאמנים, עיי"ש. ומבואר דבאמת לא שייך מיגו רק באופן דטענת המיגו היא טענה מעליותא, ומה"ט דבלא"ה ליכא הוכחה שאומר אמת. [וע"ע בשער המשפט (סי' ק"מ סוף סק"ו) בסוגיית הגמ' בב"ב (דף כ"ט). דאי טעין המערער שלא דר בלילות, צריך המחזיק להביא עדים גם על הלילות. דהרמב"ם ס"ל דאף אי טעין שמא לא היית דר בלילות, צריך להביא עדים על הלילות, והא דאינו נאמן כשטוען סתם לא מכרתי במיגו שהיה יכול לטעון שמא לא היית בלילות, כתב השע"מ לבאר בזה"ל: דעד כאן לא אמרינן מיגו בכל דוכתי אלא משום דמוכח דאינו רוצה לשקר, דאי בעי לשקר היה טוען טענה טובה מזו אלא ודאי דאינו רוצה לשקר, והכא לא שייך זה דהא טענה זו שאינו יודע אם דר בלילות טענת אמת היא

הראשונים והפוסקים כנ"ל, וכתבו בישובם של דברים, באופן שמוכח מדבריהם דמיגו הוא כן מטעם אומדנא דאומר אמת, ודברי הברוך טעם צ"ע.

דברי הגרש"ק ביסוד דין מיגו

ו. בחי' ר' שמעון שקאפ (ב"מ סי' ה') הביא מה שביאר במקו"א בענינא דמיגו דמשמש לשני ענינים. א) פשוט, לברר טענת הטוען דלא משקר, דאי בעי לשקר הוה טעין באופן אחר הטוב לו ביותר. ב) לחזק את חזקת הטוען כיון שהיה בכחו לזכות באופן אחר הוה הדבר בחזקתו יותר. ודוגמא אחת נביא בזה דמצינו דטענינן ליורשים טענה שהיה אביהם יכול לזכות ע"י מיגו, כמו החזרתי מיגו דנאנסה, וכן בחזקת ג' שנים בב"ב דף ל' ודף נ"ב יעו"ש, דדין המיגו באופן הא' לא מהני שם כלל, דהרי כל זמן שלא טען האב לא נתברר כלל ראית הברור של מיגו ואיך יזכו בזה יורשים, אלא אופן הב' פועל שם דכיון שהיה בכח אביהם לזכות בדבר ע"י אמירה גרידא בלא ראיה ועדים מן החוץ חשבינן הדבר כבר בחזקתו ושוב א"צ ברור, וסגיא בטענה בלא ברור, דהכלל הוא שהמוציא מחבירו עליו הראיה, ומשו"ה טענינן ליורשים בלי שום ראיה והוכחה ואכמ"ל, ע"כ.

והנה בדבריו מבואר דאה"נ על דרך הרוב, ענין מיגו הוא ברור שהטוען אינו משקר, ומשום דאילו רצה לשקר הוי טעין טענה אחרת הטובה יותר. אלא שכתב לחדש דלפעמים משמש ענין מיגו באופן אחר, דהיינו שע"י שהיה לטוען אפשרות לזכות ע"י טענה אחרת, הוה הדבר בחזקתו יותר. וביאר הדברים שהרי קיי"ל דהמע"ה, ולכך כל שיש באפשרותו לזכות בדבר ע"י אמירה גרידא, נחשב הדבר כבר בחזקתו, ושוב א"צ ברור ונאמן ע"י טענה גרידא. וכן הביא הוכחה גדולה ליסוד זה, ממה שכתבו התוס' בכמה מקומות (ב"ב דף ע'.), גיטין דף ב'. ועוד) דטענינן ליתומים טענה שהיה אביהם נאמן בהם רק ע"י מיגו, כמו החזרתי מיגו

ולמה לא טען כן, אלא ודאי שאינו יודע שהיא טענה טובה כלל, וא"כ לאו מיגו הוא, ע"כ. וכ"כ בחי' הרי"מ (חור"מ שם). וכ"כ עוד השע"מ ע"פ יסוד זה (בסי' פ"ב סק"ו) בהא דקיי"ל דלוה שטוען למלוה אישתבע לי דלא פרעתך מחייב את המלוה שבועה, ולכאו' צ"ב דהא אף אי טען רק פרעתך, ג"כ נחייב את המלוה שבועה, דהא יש לו מיגו דהיה טוען אישתבע לי. אולם לפי היסוד הנ"ל כתב השע"מ דלא שייך בכה"ג מיגו, דהא אין זה טענת שקר כלל, ולמה לא טען אותה, וע"כ דלא ידע שיכול לטעון כן, ואין כאן הוכחה שאומר אמת. אך יעויין בהפלאה (כתובות דף פ"ז: תוד"ה דמיפרע לא דייק), ובישועות ישראל (סי' מ"ז סק"ב) שמבואר בדבריהם דמיגו דהיה טוען אישתבע לי חשיב מיגו מעליא, וצ"ב בזה].

ויעו"ע בדברי הרשב"א בחי' לקידושין (דף ס"ד. ד"ה ברייתא) שמשמע ג"כ מדבריו כסברת הרא"ש הנ"ל, דענין מיגו הוא משום דאילו הוא משקר, היה מעדיף לטעון הטענה שנכונה יותר בעיני העולם, דיעו"ש שביאר החילוק בין מיגו דבירו לגרשה, דאלים כעדים ומועיל נגד חזקה, ובין מיגו סתם, דהוי בעיא דלא איפשטא אי מועיל נגד חזקה, וז"ל: התם הוא דמה לי לשקר בחלוף טענות שאינן אמיתיות, ואע"פ שזו היתה נכונה אלו אמרה, יותר מזו שאומר עכשיו, מיגו כזה לא אלים, דדילמא זו היתה נכונה וקרובה בדעתו, אבל מיגו כזה דאלו רצה גומר כוונתו לפנינו עכשיו, אלים כעדים, ואתי עדות ומרעא חזקה, ע"כ. ומבואר דאה"נ יסוד דין מיגו הוא משום ההוכחה דאלו משקר היה מעדיף הטענה האחרת שנכונה יותר, ומ"מ מיגו כזה לא אלים, כיון שיש לומר שהסיבה שהבע"ד לא טען טענת המיגו, אינה משום שלא רצה לשקר, רק מטעם שבעיניו היה נראה הטענה שטען נכונה יותר מהטענה האחרת.

העולה מהאמור דההוכחות שכתב הברוך טעם, להוכיח דמיגו לאו מטעם אומדנא שאומר אמת הוא, כבר נתקשו בזה

גם ליתומים טענין החזרתי, דע"י המיגו הוי טענה מצד עצמה, אבל בפרוע מיגו דמזוייף, לא שייך לומר דסמך על המיגו, דהא כיון דבאמת אינו מזוייף הו"ל לירא דמסתמא ימצא המלוה קיום. ואפשר דכיון שרואין שאין נמצא לקיים, שייך ג"כ לומר שידע שא"א לקיים, וסמך ע"ז להניח השטר כנ"ל. ועיי"ש עוד מש"כ בזה.

והרי לנו ישוב לקושי הגרשש"ק, דהא דטענין ליתמי החזרתי במיגו דנאנסה, היינו משום דכיון דהיה לאביהם מיגו דנאנסה, נהפך טענת החזרתי לטענה מצד עצמה. אלא שהחי' הרי"מ בעצמו העיר דלשון התוס' לא משמע כן דטענת החזרתי הוי טענה מצד עצמה, רק דשייך לומר טענין אף דצריך מיגו. וכן העיר דבפרוע במיגו דמזוייף דחוק לומר כן דסמך שלא יוכלו לקיים וכנ"ל.

ה. והנה עיקר הסברא דע"י המיגו דנאנסה הוי טענת החזרתי טענה מצד עצמה, כבר כתב כן הסמ"ע בסי' רצ"ו סק"ג. והובא בנתיחה"מ (שם סק"א), עיי"ש. ובנחל יצחק (סי' נ"א סק"א ענף ה') כתב דכן הוא מפורש ברשב"ם ונמוקי יוסף (ב"ב דף ע').

אולם יעויין בשער המשפט (סי' ס"ט סק"ו) ששנים רבות בימי חורפו ר"ל הכי, דהנה יעו"ש בשו"ע (סי' ס"ט סעיף ה') דשטר כת"י בתו"ז היוצא על היתומים, אם היתומים מודים שאינו מזוייף, גובה מהם, ותמה הש"ך (שם סקכ"ו) דהא אילו היה אביהם קיים וטוען פרעתי בתוך זמנו היה נאמן במיגו דמזוייף, א"כ אף ליורשים נטעון כן, וכמו דטענין ליתומים החזרתי במיגו דנאנסו. וכתב השע"מ דבימי חורפו אמר לתרץ דבאמת לא שייך כלל לטעון ליתמי טענה שהיה אביהם נאמן רק במיגו, [וכקושיית החי' הרי"מ הנ"ל באות ז'], דהא יש כאן חזקה דא"א פורע תו"ז, ובשלמא כשהיה אביהם טוען פרעתי, היה נוצר כאן ראיה שאומר אמת מכח המיגו משום דאי בעי לשקר היה טוען טענה טובה

דנאנסו, וכן בחזקת ג' שנים בב"ב דף ל' ודף נ"ב, יעו"ש. דשם לא שייך ענין מיגו מצד ההוכחה שאינו משקר, שהרי כל זמן שלא טען האב בפועל, לא נתברר כלל ראיית הברור של המיגו, ואיך יזכו בזה היורשים, אלא ע"כ מוכרח דשם משמש ענין המיגו באופן השני, שכיון שהיה בכח אביהם לזכות ע"י אמירה גרידא דנאנסו בלא ראיה, תו נאמן ג"כ בטענת החזרתי בלי ראיה כיון דחשיב בחזקתו, וה"נ טענין כן להיתומים בלי ראיה. [וע"ע בקהלות יעקב (ב"מ סי' ג') שכתב ג"כ לבאר הך ענין דמיגו, דחוק מהראיה שאינו משקר, יש בו ג"כ ענין זה דע"י שהיה יכול לזכות ע"י טענה אחרת הוי כמוחזק, עייש"ד].

בטענת החזרתי במיגו דנאנסה אם אמרינן דהטענה עצמה נהפכת לטענה טובה

ז. והנה הגם שהוכחה זו שכתב הגרשש"ק, היא בפשיטות הוכחה גדולה ליסוד זה - דשייך ענין מיגו אף באופן שאין הוכחה שהבע"ד אינו משקר, מ"מ מצינו לכמה אחרונים שהק' מכבר קושי' זו ותי' באופן אחר. וכדלהלן.

בחי' הרי"מ (כתובות סוף דף צ"ב) על מש"כ התוס' דטענין ליתמי פרוע במיגו דמזוייף, אף דלא טענין להו מזוייף, וכמו בהחזרתי מיגו דנאנסה, דאף דלא טענין להו נאנסה דלא שכיח, טענין להו החזרתי במיגו דנאנסה, והק' דלכאורה אינו מובן כלל, דהא איכא חזקה דשטרך בידי מאי בעי, רק כשיש לו מיגו לבעל דבר יש לו ראיה דטענתו אמת נגד החזקה ונאמן. וא"כ ביתומים שאין ראיה נגד החזקה, מה יועיל שאילו טען אביהם היה לו מיגו, הא החזקה של השטר מורה שלא פרע, ובודאי לא היה טוען שפרע. ובשלמא בהא דמבואר בב"ב דף ע' דטענין ליתמי החזרתי במיגו דנאנסה, י"ל דשם אין כאן חזקה דשטרך בידי מאי בעי כלל, דכיון שלעולם יהא נאמן בטענת החזרתי בשבועה במיגו דנאנסו, י"ל דסמך ע"ז והחזיר מבלי ליקח השטר, ושוב

והרי לפנינו דבימי חורפו ר"ל ג"כ כמש"כ החי' הרי"מ הנ"ל באות ז', אך במסקנא חזר בו, והוכיח דשייך לומר טענינן ליתומים אף שהאב היה נאמן רק במיגו, ומטעם דחשבינן ליה להאב כמו שהוא לפנינו וטוען החזרתי.

מענה הצריכה למיגו אי מענינן ליתמי ולקוחות

ט. המורס מהאמור בענין אי שייך לטעון ליתמי טענה שאביהם היה צריך למיגו הוא כך: לפי הגרשש"ק שייך לטעון ליתמי, כיון שהמיגו משמש ג"כ כח נאמנות, וזה שייך אף באופן שהאב לא טען בפועל, [ולפי"ז באופן שנצטרך להשתמש במיגו מצד אומדנא דמה לי לשקר, (ולדוגמא: נגד חזקת ראייה, או לפטור משבועה) לא נוכל לטעון ליתמי, וצ"ע]. לפי החי' הרי"מ לא טענינן ליתמי טענה הצריך למיגו, כיון דלא שייך מה לי לשקר כ"ז שלא טען האב בפועל. אבל באופן שהטענה עצמה נהפכת לטענה טובה ע"י המיגו, וכגון בהחזרתי במיגו דנאנסו, פשיטא דטענינן. לפי השער המשפט טענינן אף טענה שהיה אביהם צריך למיגו, כיון דחשבינן כאילו אביהם לפנינו וטוען, ויתבאר עוד בהמשך בס"ד.

דברי הנתיבות בענין הנ"ל

י. הנה יעויין בנתיבות (סי' צ"ט סק"ד, וראה עוד בדבריו סי' קמ"ו סקכ"א) שנחית ג"כ לקושיית החי' הרי"מ הנ"ל דאיך שייך לטעון ליתמי טענה שאביהם היה צריך למיגו, דהא מיגו היא הוכחה שאומר אמת. ותוכן דבריו הוא דפרוע מיגו דמזוייף, נהפך טענת פרוע לטענה טובה, וכמש"כ הסמ"ע בסי' מ"ו סק"ב, דכיון שיכול לטעון מזוייף לא חש להניח השטר. וממילא באופן זה טענינן ליתמי וללקוחות אפי"ו באופן שהלוה לפנינו ומודה שלא פרע, כיון שא"צ למיגו. אבל באופן שהטענה צריך למיגו, אז ביתמי או בלקוחות כשאין המוכר לפנינו, טענינן אף טענה הצריך למיגו, ומטעם שכתב

זו, וראיה זו שוברת את החזקה, אבל לגבי יורשים שלא יודעים אם פרע, וליכא כאן שום ראייה לשבור החזקה, א"כ אדרבא יש לנו לומר מכח החזקה שלא פרע, ומסתמא היה מודה על האמת שלא פרע. והא דאמרינן דטענינן ליתמי החזרתי במיגו דנאנסו, היינו משום דכיון שיכול לומר שהחזיר ולא לקח השטר משום שסמך אטענת נאנסו או שסמך על המיגו דנאנסו, וממילא הוי טענת החזרתי טענה טובה מצד עצמה, וכמש"כ הרשב"ם (ב"ב דף ע'. ד"ה ולטעמיק), והנמו"י (שם דף ל"ז: מדפי הרי"ף), והסמ"ע (סי' ק"ח סקי"ז). משא"כ בפרעתי תו"ז, דפרעון תוך הזמן מצד עצמו לא שכח, ולא שייך סברא הנ"ל דסמך שיהא נאמן, לא טענינן ליורשים, דאדרבא אמרינן מסתמא היה אביהם מודה על האמת, כיון דאיכא חזקה דא"א פורע תו"ז.

אך כתב עוד: כעת עיינתי בדבר ונ"ל עיקר כהש"ך, משום דאי אמרת דבכה"ג לא שייך כלל החזקה דשטרך בידי מאי בעי, משום דסמך את עצמו אמיגו, א"כ קשה הא דפריך הש"ס בב"ב דף ע': אהא דפשיט רב חסדא דבשטר פקדון נאמן לומר החזרתי במיגו דנאנסו, ופריך והא כי טעין נאנסו שבועה בעי, ומשני דנאמן בשבועה. ואמאי צריך שבועה כלל, הא טענת החזרתי הוי טענה טובה מצד עצמה, אלא ע"כ דגם בשטר פקדון שייך החזקה, דמ"מ אינו מניח השטר כיון שידע שאם לא יקח השטר יצטרך לישבע שנאנסו. והא דכתבו הרשב"ם והנמו"י דסמך בעצמו שיטעון נאנסו, היינו רק לאקלושי החזקה שיועיל מיגו נגדה, ולאפוקי משאר מיגו נגד חזקה, דהוי בעיא דלא איפשטא, [וכ"מ באמת ברשב"ם הנ"ל דאכתי צריך למיגו, רק דמה"ט דסמך אנאנסו, לא הוי מ"ל לשקר במקום עדים], וא"כ כיון דחזינן דטענינן ליתמי החזרתי במיגו דנאנסו אף דאיכא חזקה דשטרך בידי מאי בעי, מ"מ אמרינן דהוי כאילו אביהם קיים וטוען החזרתי, א"כ ה"נ בתו"ז טענינן החזרתי במיגו דמזוייף כשאינו מקויים, דמהיכ"ת לחלק בין חזקה לחזקה, עכ"ד.

במיגו, זהו משום שאם היה טוען כך היתה נוצרת ראייה שאומר אמת, וא"כ כמו דלא שייך לומר דנטוען ליתמי שהאב היה מביא עדים לדבריו, ה"נ לא שייך לומר דהאב היה טוען כך והיה נוצר ראייה לדבריו, כיון שהשתא אין לנו ראייה שהאמת כן. והביא שיש שביארו בזה דטענת פרוע נהפך לטענה טובה מצד עצמה, אך כתב דאייז הפשט בדברי התוס' דבכולי דוכתא לא כ"כ התוס'.

אולם נראה דקושי' זו מצינו ליישב ע"פ מש"כ הגרש"ר בעצמו (ב"מ ח"א אות רס"א), דהנה כתב הש"ך (סי' ע"ב סקנ"א) ליישב הטעם דהיורשים פטורים בחמשין ידענא וחמשין לא ידענא, אליבא דהרמב"ם דאמרין מתוך בלא הו"ל למידע, - דהיינו מטעם דטענינן להיורשים דאביהם היה נשבע, עיי"ש. וע"ע בנתיבות (סי' ס"ט סקי"ג), ובמשו"ב שם שהסכימו לדבריו. וכתב ע"ז הגרש"ר שם: באמת גדר זה של טענינן שהיה נשבע ונחשב כאילו נשבע, הוא חידוש, דבעלמא טענינן נחשב ל"טענה", אבל שיחשב לראיה ע"ז טענינן לא אשכחן, וצ"ל דגדר השבועה היא אלומי טענתיה, 'שטוען בשבועה', וטענה אלימתא היא ולא מגדר ראייה ולכן שייך טענינן שכאילו נשבע, ע"כ. וה"ה והוא הטעם י"ל לגבי מיגו דאפי' הוי בגדר אומדנא, מ"מ אינה רק מגדר טענה אלימתא ולא ראייה, וממילא שייך בזה טענינן. [וכמו שרגילים לבאר דברי הנמוק"י (ב"ב דף כ"ב. מדפי הרי"ף) בזה"ל: דלא מפיו אנו חיים שנאמין כ"כ לדבריו משום מיגו עד שנצטרך לברר ספק אחר מדעתינו לקיים דבריו, עיי"ש דמשו"ה לא מהני בדר ביה חד יומא רק עדים. ולא מהני מיגו. ומשמע דמיגו אינו מברר ממש, והוי רק בגדר טענה אלימתא].

יב. ועפייז יש לנו ביאור בדרכם של הנתיבות והשע"מ, דס"ל דחשבינן כאילו האב לפנינו וטוען החזרתי וי"ל מיגו, - כיון דכל דבר דהוי רק בגדר טענה אלימתא, ולא בגדר ראייה, נכלל בהך דינא דטענינן, [שהרי כל טענינן חידוש הוא, דכל זמן שלא טען

הרא"ש בתשו' (כלל פ"ו סי' א') דבאופן שאם האב היה טוען לא היו מוציאין מידו, כגון זו פתח פיך לאלם הוא, ואמרין דאביהם ודאי היה טוען כן והיה נאמן במיגו, אבל באופן שהמוכר לפנינו ומודה להתובע, לא שייך לומר כן דודאי היה טוען והוי נאמן במיגו, דהא קמן שהוא לפנינו ומודה להתובע, ולכן לא שייך הך טענינן דפתח פיך לאלם, וא"א לטעון טענה הצריך למיגו, אבל טענה טובה מצד עצמה, ודאי דטענינן אף דהלוה מודה להיפך, דהא אין הודאתו חשיב כלום, [והיינו דבאופן זה אנן טענינן להו מה שהבע"ד היה נאמן לטעון]. עיי"ש ד.

והנה השע"מ הנ"ל באות ח' בהמשך דבריו כתב ג"כ ממש כדברי הנתיבות, דבאופן שהמוכר לפנינו ומודה להתובע, תו א"א לטעון עבור הלקוחות בטענה הצריכה למיגו, ומה"ט דכיון דמיגו הוא הוכחה מדלא טען טענה טובה מזו, א"כ בשלמא כשאינו לפנינו שייך לומר דהוי טעין והוי נאמן במיגו, אבל כשהוא לפנינו ומודה לא שייך לומר דהוי טעין, עיי"ש. ושניהם כתבו כן לאפוקי מדברי הש"ך בסי' צ"ט סקי"ב דס"ל דאף בכה"ג טענינן, עיי"ש בדבריהם. וא"כ מדברי הש"ך שם יהיה לכאור' הוכחה ליסוד הגרש"ק דשייך מיגו מצד כח הטענה. [אך אולי יש לדחות דסברת הש"ך היא דאף באופן שהוא לפנינו ומודה להיפך, אכתי שייך לומר דהא דמודה לא כלום הוא, שהרי עתה אינו נוגע לו, אבל אם היה הדין תורה עמו בעוד שהיה הוא הבע"ד היה טוען לזכותו והיה נפטר במיגו, אבל עכ"פ לפי מש"כ הן הנתיבות והן השע"מ דלא שייך לומר כן, יהיה מוכרח לכאור' בדעת הש"ך כיסוד הגרש"ק כנ"ל].

דברי הגרש"ר ביסוד דין מיגו

יא. ובחי' ר' שמואל (גיטין אות כ"ג) הק' כעין קושי' החי' הרי"מ הנ"ל באות ז', ובנוסח אחר, דאיך שייך לומר טענינן פרוע מיגו דמזויף, שהרי כל מה שהאב היה נאמן

ויעו"ע בשערי יושר (שער ו' פי"ב) שכתב בתו"ד בזה"ל: דענין מיגו אינו בירור גרידא, אלא דמהני ג"כ כעדים לקיום הדבר, והוא משום שבידו להקים דבר זה ע"י טענה או מעשה אחר וכו', ע"כ. והרי שכתב לדמות מיגו דחילוף טענות, למיגו דבידו, דבשורש הנאמנות אחד הוא, דבכל מיגו שייך הסברא דבידו להקים דבר זה ע"י טענה, ועיין.

יד. ויש להעיר ע"ד ר' שמואל בביאור דברי ר' שמעון, שהרי ר' שמעון כתב שם (בב"מ סי' ה') דבמיגו דהעזה שייך רק המיגו באופן דכח הטענה, אבל האופן דמה לי לשקר לא שייך, כיון שאין הוכחה שאומר אמת, דהא י"ל דלכך לא טען הטענה ההיא כיון שקשה לו להעזיז, ורק המיגו מצד כח הטענה שייך גם בזה, כיון דמ"מ יש לו הכח לטעון הטענה ההיא, עי"ש. ולפמש"כ ר' שמואל לפרש המיגו מצד כח הטענה, דהיינו שמשום שמרצונו הטוב ויתר על טענה זו, וזה נותן לו הכח לטעון הטענה האחרת, א"כ יש לדון דבמיגו דהעזה לא שייך לומר דויתר מרצונו הטוב, כיון שי"ל שויתר משום שהיה קשה לו להעזיז, ובשלמא לפמש"כ ר' שמעון בעצמו שם הביאור בכח הטענה, דהיינו משום דחשיב כעין מוחזק, לפי"ז שפיר כתב דבכל אופן שיש לו במציאות הכח לטעון ולזכות, חשיב הדבר בחזקתו, וגם לפמש"כ בשערי יושר דכל מיגו יש בו הכח של בידו, דבידו להקים הדבר ע"י טענה, ג"כ א"ש, דמ"מ בידו הוא אף שצריך להעזיז, אבל לדברי ר' שמואל דהביאור הוא משום שויתר מרצונו הטוב יש לדון דבהעזה לא חשיב ויתר מרצונו הטוב. וצ"ל דהעזה חשיב כדבר שיכול לעשותו אם ירצה, ולכך חשיב שהוא ויתר על טענה זו, ומשא"כ באופן שירא שיכחישוהו, דחשיב כדבר שאין בידו לעשותו כלל, ועדיין צ"ע.

דברי השערי חיים ביסוד דין מיגו

טו. ובספר שערי חיים להגר"ח שמואלביץ (גיטין סי' ז' סק"ב) הביא הא דאמרינן בב"ב (דף קל"ד:): דהאומר זה בני

בפירוש, אין כאן טענה לפנינו, וכיון שכן י"ל דבהך חידוש דטענינן נכלל כל מה שעדיין בגדר טענה וכנ"ל].

יג. ובח"י ר' שמואל הביא שמכח קושי' זו - דלא שייך טענינן בטענה הצריכה למיגו, אי נימא דמיגו היא מצד ראייה שאומר אמת, הוכיח הגרש"ש דיסוד דין מיגו לא הוי רק משום ראייה בעלמא, אלא דהוא דין נאמנות, דכיון דהיה לו הכח לטעון טענה וליפטר על פיה, אלא שהוא מעצמו לא טען טענה זו, יש לו הכח לטעון טענה אחרת, דזהו דין מיגו, דכשיש לאדם כח לטענה יש לו הכח גם לוותר על טענה זו ולטעון טענה אחרת, ואכ"מ להאריך בביאור סברא זו. והא דחזינן דהיכא דיש סברא לומר שהיה ירא לטעון שמא יכחישוהו, תו אין בזה מיגו, הוא משום דכל האי דינא הוא דוקא היכא שהיה יכול לטעון את הטענה ההיא, והוא מרצונו הטוב ויתר על טענה זו, בזה יש לו דין לטעון טענה אחרת, אבל אם מאיזה סיבה שהיא לא היה יכול לטעון את הטענה ההיא כגון שהיה ירא, בזה אין לו דין נאמנות על טענה אחרת, וע"ע מש"כ בזה.

והנה יעויין לעיל באות ו' דבדברי הגרש"ש בעצמו מבואר הסברא דמיגו מצד כח הטענה, דהיינו משום דחשיב הדבר כבר בחזקתו, ולכן נאמן גם בטענה בלי בירור, דהממע"ה, וכן ביאר בקה"י כנ"ל שם. אולם מדברי ר' שמואל נתבאר לן באופן אחר, דהיינו מטעם דכיון שהיה יכול לטעון הטענה ההיא ולזכות בממון, והוא מרצונו הטוב ויתר על טענה זו, הדין נותן שיוכל לטעון ג"כ טענה אחרת. וכד נדייק בזה נראה דהוא ממש מעין הסברא דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אלא דדינא דהפה שאסר דאלימא טפי ממיגו [עכ"פ לדברי הרמב"ן בב"ב דף ע', ועיין בקצוה"ח סי' ק"ח סק"ד], היינו משום דהתם כל האיטור ידוע על פיו, ולכך הדין נותן שיהא נאמן טפי, ומשא"כ אם רק ויתר על טענתו לזכות בממון, אבל עכ"פ שורש הנאמנות הוא אחד לכאו'.

ג"כ בדבר שבערוה. וכן לפמש"כ הגרש"ר דהסברא היא דכיון דויתור על הטענה לזכותו, הדין נותן שיהא נאמן גם בטענה אחרת, ונתבאר לעיל דהיינו משורש סברת הפה שאסר, א"כ יש לודן דשייך נמי בדבר שבערוה, וא"ש דברי הקובץ שיעורים.

ביאור סוגיא דשטרא זיפא

לפי שיטת רשב"ם

טז. איתא בב"ב (דף ל"ב). ההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבינתה והא שטרא, אמר ליה שטרא זיפא הוא, גחין לחיש ליה לרבה אין שטרא זיפא הוא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס ואמינא אינקיט האי בידאי כל דהו, אמר רבה מה לו לשקר אי בעי אמר שטרא מעליא היא, אמר ליה רב יוסף אמאי קא סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא.

ופירש רשב"ם: אמאי קא סמכת אהאי שטרא. דהא שני חזקה ליכא, והאי שטרא חספא בעלמא הוא, דכיון דאודי אודי. ולא דמי לשאר מה לו לשקר שבגמרא, ששתי טענות יכולות להיות אמת, אותה שהוא טוען ואותה שהוא היה יכול לטעון ולא טען דאמרינן מיגו, אבל הכא דמי למה לו לשקר במקום עדים, שהרי כל כחו וחזקתו בקרקע זו ע"י האי שטר הוא, והיאך נאמר מה לו לשקר משטר זה אי בעי אמר שטרא מעליא הוא והלא מודה שהשטר פסול, והודאת בע"ד כמאה עדים, ואילו באו שני עדים שאמרו שהוא פסול ליכא תו מה לי לשקר, ע"כ.

ובחי' הרמב"ן כתב ע"ד הרשב"ם: איני מבין דבריו. וכן תמה הרא"ש (סי' י"ב) על מש"כ הרשב"ם: 'שהרי כל כחו וחזקתו בקרקע זו ע"י האי שטר הוא'. דליתא דהא עיקר טענתו הוא מינך זבינתה, וטענתו יכול לקיים או במאי דקאמר שטרא מעליא הוא, או בטענה אחרת ע"י מיגו, ואין הודאתו מכחשת טענתו כלל, והו"ל למימר מיגו, עי"ש.

ובקובץ שיעורים (ח"ב סי' ג' אות י"ב) כתב לבאר דברי הרשב"ם דס"ל דטעמא

נאמן לפוטרה מן היבום הואיל ובידו לגרשה. ובמשנה למלך (פ"ג מיבום ה"א), ובקצוה"ח (סי' קמ"ו סק"א) מבואר דהוא מחלוקת ראשונים אם נאמן גם להתירה לכהן, דהרשב"ם והרי"ז (הובא בשלטי הגיבורים שם) ס"ל דכיון דלגבי כהן ליכא מיגו, אינו נאמן להתירה לכהן, אבל התוס' (דף קל"ה. ד"ה חזיא), והרמב"ן (דף קל"ה. ד"ה חזיא) ס"ל דנאמן גם להתירה לכהן. ושיטת הרשב"ם והרי"ז צ"ע דממנ"פ אי נאמן להתירה לשוק משום שנקטינן שיש לו בנים האיך תהיה אסורה לכהן, ואיך שייך לעשות פליגין בכה"ג. והנה בקובץ שיעורים (ח"ב סי' ג' אות ו') מבואר דהרשב"ם והרי"ז ס"ל דהמיגו דבידו לגרשה הוא משום כח נאמנות, ולכך לא יוכל להתירה יותר מכפי שהיה מתירה אם היה מגרשה, ולכן אסורה לכהן. אולם נראה דכח נאמנות לא שייך לגבי דבר שבערוה. ולכן נראה דאה"נ המיגו דבידו לגרשה הוא מצד הוכחה ומה לי לשקר, והא דס"ל להרשב"ם והרי"ז דאינו נאמן להתירה לכהן, היינו משום דבכל מיגו, אפי' מצד מה לי לשקר, אין הנאמנות על מה שהוא אומר שזה בודאי אמת, רק על תוצאת הדין היוצא מדבריו, וממילא דאינו נאמן על מה שהוא אומר יש לי בנים, דלפי"ז יקשה האיך אסורה לכהן, רק הנאמנות שלו הוא על ההיתר לשוק, ולכן לכהן שלא היה בכחו להתירה, ע"ז אין לו נאמנות, עכ"ד, ויעו"ש עוד מה שהאריך ביסוד זה.

והנה מש"כ בדבדבר שבערוה לא שייך מיגו מצד כח הטענה, נראה דתלוי מהי הסברא במיגו מצד כח הטענה, דאם הסברא היא כמש"כ בחי' הגרש"ש בב"מ - מצד דחשיב כעין מוחזק ונאמן בטענה בלי בירור דהממע"ה, א"כ זה לא שייך בדבר שבערוה, אבל אי נימא דהסברא היא כמש"כ ר' שמעון בשערי יושר הנ"ל באות י"ג, דמיגו מהני כעדים משום שבידו להקים דבר זה ע"י טענה או מעשה, והיינו דמסתבר להאמינו דהוי כעין בעלים, א"כ זה שייך

ז"ל אפילו לאוקומי ממונא לא חשיב האי מיגו, דאע"ג דאמרינן מיגו כי האי דלקמן (דף ל"ו). מיגו דאי בעי אמר מינך זבינתה דמדאמר מפלוני משמע ולא מינך, - מ"מ האי מיגו דמי טפי למיגו במקום עדים, כיון שהודה ממש (בפניו) [צ"ל: בפיו], ע"כ.

והנה דבריו צ"ב מאי נפ"מ אם הודה בפיו שהשטר מזוייף, או שטען טענה מסויימת, ומתוך כך הודה שהטענה השניה שקר, דהא גם זהו הודאה, וכמבואר בנמו"י ב"מ (דף ג'. מדפי הרי"ף) דכל האומר להד"מ כאומר לא נאנסו, מדלא פטר נפשיה בקושטא, ע"ש. [ועי' בשו"ת רע"א ח"א סי' קמ"ט].

ונראה לבאר דברי הרשב"ם ע"פ דברי הקו"ש הנ"ל, דסברת רב יוסף הוא משום דס"ל דמיגו מועיל משום כח הטענה, והא דהקשינו לעיל ע"ד הקו"ש - דלפי כל הטעמים שמצינו בביאור סברת כח הטענה, אין מובן למה לא מועיל כאן המיגו דשטרא מעליא היא, נראה לבאר דהא דאמרינן במיגו דזוכה ע"י כח הטענה, הכוונה כפשוטו דזוכה מטעם דהבי"ד מסתפקים גם במציאות של הטענה ההיא, ולדוגמא, כשטוען פרוע במיגו דמזוייף, הבי"ד מזכים אותו מטעם דמצד בי"ד יתכן שהשטר מזוייף כל עוד שלא נתקיים, והגם שלא טען שהוא מזוייף, מ"מ הרי טוען שפטר מצד שהוא פרוע, וממילא לא חשיב הודאה גמורה, והבי"ד יכולים לפוטרו מצד ספק ספיקא, דאולי הוא פרוע ואולי הוא מזוייף, והגם שטענת פרוע לבד הוא דבר שאינו גורם ספק כלל, כיון שהוא נגד ההוכחה דשטרך בידי מאי בעי, מ"מ אחרי שאפשר להסתפק אולי הוא מזוייף, מצטרף ג"כ הספק דאולי בכל זאת פרע, וזייר ליה אפשיטי דספרא, וכמו"כ בספק דאולי הוא מזוייף לחוד לא היה נפטר, דכיון דהבע"ד לפנינו לא טענינן ליה, (ובפרט טענת מזוייף דס"ל להתוס' דלא טענינן מזוייף כלל דלא שכיח), אבל כיון שבכל זאת טען טענת פטור, הבי"ד מסתפקים בכל דבר שיכול לזכות אותו, והסבירות שיש לבי"ד שאולי

דמיגו הוא מפני כח הנאמנות של הטענה האחרת, וממילא באופן זה לא שייך ליתן לו כח הנאמנות, דהא אילו אמר שטרא מעליא הוא, היה זוכה בכח עדים, ועכשיו אנו יודעין שאין לו עדים כלל, ע"ש.

אולם לכאור' לפי כל ההסברים שכתבנו למעלה לבאר סברת מיגו מצד כח הטענה, לא מובן תי' זה של הקו"ש. דאי נימא כסברת ר' שמעון והקה"י הנ"ל באות ו', דכיון דהיה יכול לזכות ע"י טענה אחרת הוי כעין מוחזק, ונאמן בטענה בלי בירור דהממע"ה, א"כ ה"ה הכא מאי איכפת לן דעכשיו אנו יודעין שאין לו עדים, מ"מ כיון שהיה יכול להשאר בטענתו דשטרא מעליא הוא, הו"ל כעין מוחזק וזוכה בטענתו בלי בירור.

וכן לפמש"כ ר' שמעון בשערי יושר הנ"ל באות י"ג, דבכל מיגו איכא נאמנות מצד דבידו להקים דבר זה ע"י טענה, (והיינו דחשיב כעין בעלים), א"כ ה"ה הכא הא הוי בידו מתחילה לטעון שטרא מעליא, וכמו בכל מיגו. וכן לפמש"כ בשיעורי ר' שמואל (הנ"ל באות י"ג) בביאור סברת כח הטענה, דהיינו משום דכיון דויתר על הטענה שהיה יכול לזכות בו, הדין נותן שיוכל לטעון גם הטענה האחרת, א"כ ה"נ ויתר מרצונו על טענה זו דשטרא מעליא, וצ"ב.

עוד צ"ע בדברי הקו"ש, דהא כמו דאמרינן דא"א ליתן לו כח הנאמנות של השטר דהיינו כח עדים, משום דעכשיו נתברר שאין לו עדים, א"כ ה"נ י"ל בכל מיגו, כגון בפרעתי מיגו דמזוייף, האיך ניתן לו כח הטענה של מזוייף, הא עתה מודה שאינו מזוייף, וממילא עכשיו אין לו כח טענה של מזוייף, כיון שנתברר שטענה זו היא שקר, וטענת שקר אין לה שום נאמנות.

ביאור נוסף ביסוד דין מיגו

מצד כח הטענה

יז. והנה בנימוקי יוסף (דף ט"ז: מדפי הרי"ף) כתב: ונראה דלפי' הר"ש [הרשב"ם]

ומבואר להדיא להחילוק בין שטרא זייפא לשאר מיגו הוא דבשאר מיגו לא נתברר בטענת המיגו שום שקר, ומשא"כ כאן שהודה שהשטר מזוייף, ומסתבר דהיינו כמשנ"ת לעיל דמיגו מהני משום כח הטענה שהיה יכול לטעון, וכמשנ"ת דהיינו משום שהבי"ד מזכים אותו עי"ז שיש להסתפק באפשרות של הטענה ההיא, ולכן כל שנתברר שהטענה ההיא שקר תו א"א לעשות מזה מיגו.

יט. ובקו"א לספר גרש ירחים עמ"ס גיטין (מאת המו"ל, סק"ב ד"ה ואכתוב) הק' קושי' החי' הרי"מ הנ"ל באות ז', ושקיל וטרי בטו"ט בסברת החי' הרי"מ דהחזרתי הוי טענה טובה מצד עצמה, ודחי לה, וכתב בהשקפה ראשונה עמדתו מרעיד ומשתומם, אך הונח לי לומר בטעמא דמילתא דמצרפין שני הטענות יחד דבאמת כמו דלא טענינן נאנסו משום דלא שכיח, ק"ו דלא טענינן החזרתי דהיא עוד יותר רחוקה מהאמת, אך כיון דיש לנו כעין ספק ספיקא דיכול להיות דנאנסו, ויכול להיות דהחזיר, דבין כך ובין כך נפטרו היתומים, [וכמו"כ בפרוע במיגו דמזוייף], אף דכל אחד בפני עצמו לא שכיח, אבל משניהם יחד נעשה ספק השקול. והודות להשי"ת מצאתי כן בדברי רבינו המובהק האו"ת (סי' ק"ח סק"ד), וז"ל: דלכו"ע החזרתי היא טענה דלא שכיח, דאיך יניח שטרו, רק הא דטוענין ליתמי הוא משום צירוף שני חששות אולי נאנסו ואת"ל לא נאנסו אולי החזיר, ע"כ. וכ"כ במעיני החכמה (ב"מ דף י"ג אות קפ"ב במהדור"ק). והא דצריכין להוסיף דאביהן היה נאמן במיגו, היינו משום דאילו לא היה אביהן נאמן אפי' במיגו, לא הוי מצטרף אפי' לספק ספיקא, עכ"ד. [ובתומים שם כתב דלפי"ז צ"ל דבאופן שידעינן עכשיו שלא נאנס, לא נוכל לטעון החזרתי, אף באופן דאביהן היה נאמן החזרתי במיגו דנאנסו כיון דאינן כאן צירוף נאנסו, והחזרתי לבר הוי טענה דלא שכיח. וצ"ע כי לא נרמז זה בטור ושו"ע, ע"כ.]

הוא מזוייף מצטרף להספק שאולי בכל זאת פרע, ולכן פטור.

ועפי"ז נראה לבאר דברי הרשב"ם לפי הנמוק"י, דבשטרא זייפא שהודה בפיו שהשטר מזוייף, תו א"א לזכותו מצד כח טענה זו שאולי השטר כשר, דהא יש כאן הודאה מפורשת שהשטר מזוייף, וזהו כוונת רשב"ם שכתב 'שהרי כל כחו וחזקתו בקרקע זו ע"י האי שטר הוא'. דהיינו, דכיון דרוצה לזכות בכח הטענה של שטרא מעליא הוא, דהיינו שאנו נסתפק אולי השטר כשר, ועי"ז קאמר דהא נתברר דהשטר פסול ע"י הודאתו, ותו א"א להסתפק אולי השטר כשר. אבל בכל מיגו, וכגון פרוע במיגו דמזוייף, שלא הודה בפירוש שאינו מזוייף, עדיין אפשר לזכותו מצד שהבי"ד מסתפקים אולי הוא מזוייף וכנ"ל. והגם שהנמו"י בב"מ כתב דכל האומר להד"ם כאומר לא נאנסו, וא"כ הוי כמודה שאינו מזוייף, אולי י"ל שהרשב"ם פליג עי"ז, וס"ל דלא חשיב הודאת בע"ד, או י"ל דהגם דחשיב הודאת בע"ד, מ"מ חשיב הודאה רק מכח ההוכחה מדלא פטר נפשיה בטענה האחרת, אבל כיון שיתכן שלא נתכוין להודות ומחמת סיבה אחרת לא טען הטענה ההיא, א"כ י"ל דכיון דבכל זאת טוען טענה לפטור עצמו, ממילא הבי"ד מסתפקים גם באפשרות של טענת המיגו, ובהצטרפות שני הספיקות נפטר.

יח. והנה בחי' הריטב"א בסוגיא דשטרא זייפא כתב: ויש מפרשים דרב יוסף סבר דכיון דנתברר לנו שאותה טענה שהיה יכול לטעון היא שקר גמור, כגון זו שנתברר לנו שהשטר מזוייף ושקר, אינן לנו לבנות עליו מיגו, דלא אמרינן מיגו אלא כשהיה טענה שאינה מבוארת, שנאמינהו בה מתוך טענה אחרת שהיה יכול לטעון ולא נתברר בה שום שקר, ורבה סבר דאפילו בהא אמרינן מיגו. והפירוש הזה נכון מכולם. והכי קאמר אמאי קסמכת אהאי שטרא לעשות מיגו להאמינו במה שאמר ששטר היה לו ואבד, האי שטרא זייפא, והאי שטרא נתברר שהוא שקר ופסול, ונבנה עליו מיגו, וכו', ע"כ.

במיגו שהחזיר, ואע"ג שהם מודים בפקדון. וכתב הש"ך דהכא קיי"ל, הגם שהנמו"י כתב דגדולי האחרונים נסתפקו בדין זה. ובסי' רצ"ז כתב דלא ידע היכן נסתפקו גדולי האחרונים בזה, ואדרבה מוכח מהפוסקים שהביא דס"ל הכי, עייש"ד. אולם אי נימא דבכל טענינן ליתומים במיגו, הכוונה מצד ספק ספיקא, א"כ באופן זה לא שייך לטעון ליתומים כיון שמודים שהוא פקדון בידם ולא החזיר אביהם. ובאמת בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' ט') ס"ל דלא טענינן ליתומים במיגו ככה"ג, וצוין בש"ך בסי' רצ"ז הנ"ל. אך הסכמת הפוסקים הוא דמהני, וכדעת הש"ך, וכ"כ הנתיבות (סי' צ"ט סק"ד, וסי' קמ"ו סק"ו), עיי"ש שהביא דברי המהרי"ט, וכתב דהסכמת הפוסקים דטענינן במיגו, עיי"ש.

תוספת ביאור ביסוד כח הטענה

כא. ובעיקר הסברא שכתבנו לעיל באות י"ז, דבכל מיגו מסתפקים ב"ד גם במציאות של טענת המיגו, וזהו הכוונה דפטור מצד כח הטענה, אלא דנתבאר שם שיש לשדות נרגא בסברא זו, שהרי כל שטען טענה מסויימת, הרי נכלל בזה הודאה על טענת המיגו, וכגון כשטוען פרעתי הודה שזה לא מזויף, ונראה לבאר ע"פ מש"כ לעיל באות י"ג בשם הגרש"ר דבכל מיגו יש גם כעין סברת הפה שאסר, כיון שהוא זה שויתר על טענת המיגו, עיי"ש. וכיון שכן יש לבאר דאין כאן הודאה על טענת המיגו, ע"פ מש"כ בשו"ת רע"א (ח"א סי' קל"ה) דכשטוען שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו, נחשב מדין הפה שאסר, כאילו לא הודה כלל, ולכן מהני אפי' חוץ לבי"ד, עיי"ש. [וראה בחידושי ר' שמואל (ב"ב סי' כ"א אות ד') מש"כ בזה]. ולפי"ז דלא נחשב הודאה על טענת המיגו שאינה נכונה, כיון דמ"מ טוען שהוא פטור, שפיר י"ל דפטרינן ליה גם על סמך הצד שבטענת המיגו.

והנה לעיל באות ו' כתבנו בשם ר' שמעון בדברך כלל משמש מיגו מצד ההוכחה, ורק באופן דלא שייך לפרש בדרך הוכחה, וכגון כשטוענים ליתומים טענה שאביהם היה נאמן במיגו, בזה מוכרחים לומר דהמיגו משמש מצד כח הטענה. ולפי"ז אם נאמר כמש"כ דכח הטענה הכוונה דהבי"ד מסתפקים במציאות של הטענה ההיא, וכנ"ל באות י"ז, נמצא דהתומים והמעייני החכמה כבר כתבו ליסוד זה של ר' שמעון, דכשטענינן ליתומים החזרתי במיגו דנאנסו, היינו דאנו מזכים אותם באמת מצד זה דאפשר שנאנסו. [ועיי"ש במעייני החכמה שכ"כ בכדי ליישב קושי' זו שהק' החי' הרי"מ ור' שמעון, דלא שייך לעשות טענינן באופן זה, כיון שאביהם לא טען ולא נתברר שהוא אומר אמת, עיי"ש].

אמנם נראה פשוט דהתומים והמעייני החכמה לא כתבו סברא זו דספק ספיקא רק באופן דטענינן, דאין כאן שום הודאה מצד הבע"ד, אבל בבע"ד עצמו שטוען החזרתי ונאמן במיגו דנאנסו, בפשטות לא שייך לומר דהכוונה דמצטרפין טענת נאנסו לטענת החזרתי, דכיון דהוא לפנינו וטען החזרתי, הרי זה כאומר לא נאנסו, וע"כ הכוונה דנאמן במיגו מצד ההוכחה דמה לי לשקר. [ורק בשיטת הרשב"ם לפי הנמו"י, והריטב"א הנ"ל באותיות י"ז וי"ח נתבאר דגם בבע"ד עצמו שטוען ונאמן במיגו, הכוונה שמצרפים שני הטענות, וכנ"ל].

כ. הנה הבאנו לעיל [במוסגר] דהתומים כתב דצ"ע בהך סברא דספק ספיקא, דא"כ באופן שידוע שלא נאנס לא נוכל לטעון ליתומים החזרתי במיגו דנאנסו, כיון שאין כאן צירוף כנ"ל. ויש להוסיף עוד דין התלוי בזה. דהנה יעויין בש"ך (סי' קמ"ו סק"ג, וסי' רצ"ז סק"א) שהביא בשם חי' הרמב"ן (ב"ב דף ל') דהמפקיד אצל חבירו בעדים ומת, ותבע מפקיד אצל חבירו בעדים שהוא בידם מאביהם, דאיכא עדים ולא ראה, דודאי טענינן להו שאביהם חזר ולקחה

הרב יעקב דוד אילן

בדין אכילת בת כהן בתרומה ודין בת כהן שניסת לישראל

ונתכוין לדברי הרדב"ז הנ"ל, וכ"נ להדי' בקרי"ס שם סופ"ז שכ' בת כהן שנשאת לישראל אין עבדיה אוכלים בתרומה כיון דהיא אינה אוכלת דאע"ג דערל וטמא מאכילין היינו משום דתקנתן דידהו אבל הך אין בידה להתגרש מישראל עכ"ל, וצע"ג דתיפ"ל דהוי זרה ולהכי אינה מאכילה עבדיה, ומבואר להדי' בקרי"ס כהנך ראשונים דבת כהן הנשואה לישראל לא הוי זרה ונשאר מעלתה כבת כהן ורק היא עצמה אסורה בתרומה מחמת בעלה הישראל וכמש"נ.

אך יש להדגיש דדברי הראשונים הנ"ל קאי לת"ק היינו ר"מ בתרומות שם דס"ל דרק בת כהן לישראל אינה משלמת חומש, אבל בנבעלה לפסול ה"נ מוסיפה חומש כיון דהוי זרה, אמנם חכמים היינו ר"י ס"ל דגם בנבעלה לפסול פטורה מחומש, ומבואר בר"ש שם דהטעם דל"ה זרה מעיקרא, ולחייב חומש בעי' שתהא זרה מעיקרא, ונמצא דלהלכה דקיי"ל כרבנן ליכא ראייה לומר דבת כהן לישראל ל"ה זרה מחמת דחוזרת לבית אביה ומש"ה פטורה מחומש, דהרי לרבנן גם בנבעלה לפסול דהוי זרה אינה מוסיפה חומש דחייב חומש ה"ד בזר מעיקרו, אכן נראה דגם לרבנן איכא תרי דיני, והיינו דבת כהן לישראל פטורה מחומש משום דל"ה זרה, ובזה י"ל דגם ליכא מלקות וכמו שדנו המנ"ח והאו"ש הנ"ל, ומטעם זה לענין חזה ושוק ה"נ כיון דאינה שבה לבית אביה חשיבא כזרה ומוסיפה חומש, אך לטעם דל"ה זרה מעיקרו בזה גם לענין חו"ש פטורה מחומש, עכ"פ גם לרבנן איכא ב' טעמים נפרדים בפטור חומש, בבת כהן הנשואה לישראל הטעם הוא משום דל"ה זרה כיון דשבה לבית אביה, ובנבעלה לזר הפטור הוא משום דל"ה זרה מעיקרא, וכך מבואר להדי'

[א מתני' תרומות פ"ז מ"ב בת כהן לישראל שאכלה תרומה משלמת קרן ואינה משלמת חומש דברי ר"מ, ובפי' רימב"ץ מבואר דהוי כזרה ולהכי משלמת קרן, והא דפטורה מחומש הוא משום דהוי ככהנת וצ"ב, ובפי' הר"ש משאנן שם כתב דחייבת בקרן מדין גזל, ופטורה מחומש דכהנת היא דחוזרת לבית אביה וכו', וכ"ה ברש"י סנהדרין נא, א בהאי לישנא ואינה משלמת את החומש דלאו זרה היא הואיל וראויה לחזור אם ימות בעלה וזרע אין לה, וכ"ה במאירי שם דל"ה זרה לגמרי, וביד רמ"ה שם כ' יותר דל"ה זרה והביא התו"כ בפ' אמור [מובא להלן] דממעטי' מקרא דאין משלמת חומש דל"ה זרה, ובאור הדברים נראה עפ"י הרדב"ז בפ"ז מתרומות ה"ח דבת כהן הנשואה לישראל ל"ה זרה ממש, ור"ל שם דאין לה חיוב מיתה על אכילת תרומה, וז"ל שם בתו"ד: וקרא דבת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל איירי במי שנבעלה לפסול לה שנעשית זרה לגמרי או כגון שנשאת לישראל לענין המורם מן הקדשים, אבל לענין אכילת תרומה אינה נעשית זרה לגמרי שהרי אם נתאלמנה או נתגרשה וזרע אין לה חוזרת לאכול בתרומה שאינו בדין דאתמול אם אכלה תהיה במיתה והיום שנתגרשה שתהיה מותרת לאכול לכתחילה, הילכך אם אכלה בין במזיד בין בשוגג משלמת את הקרן ותו לא עכ"ל, ועי' מנ"ח מצוה רפ סק"ח שהסתפק לענין מלקות בבת כהן לישראל והביא מהפר"ד בזה, ובאו"ש תרומות פ"ח ה"ג כ' דגם לא לקי משום זרה דאינה זרה מעיקרא, והוסיף האו"ש דאף לר"מ דבנבעלה לפסול הוי זרה אבל כאן שראויה לחזור לבית אביה מודה דאינה זרה וגם מיתה ביד"ש אינה חייבת על אכילת תרומה לכן אינה משלמת חומש וכו',

ובקובץ הערות מהגר"י הוטנר ז"ל העיר שם דאמאי פירש הרבינו הלל דבריו כר"מ דמתני', דהא לרבנן ע"כ הטעם דל"ה זרה מעיקרא וכנ"ל, ור"ל דכיון דאינה חוזרת לחו"ש, א"כ לר"מ לענין חו"ש כזרה דמי וחייבת חומש, אבל לרבנן ל"ה זרה מעיקרא ופטורה מחומש, ובוה דייק הר' הלל דכיון דכתו"כ קתני תרומה ולא קתני קדשים ש"מ דכר"מ ס"ל ולהכי פ"י רבינו הלל דתליא בראויה לחזור עכתו"ד, ועיקר דבריו מסתברים דלענין חו"ש מודה ר"מ דבת כהן לישראל נחשבת כזרה וכלשון הרדב"ז הנ"ל.

ומתבאר מהראשונים [רש"י רמ"ה מאירי בסנהדרין ובר"ש וברדב"ז ורימב"ץ] דעיקר הטעם דאינה מוסיפה חומש הוא משום דעדתיין נחשבת ככהנת לענין זה [ואת הקרן משלמת מדין גזל כהנים כמש"כ הר"ש והרמ"ה בסנהדרין שם], שהרי חוזרת לבית אביה, ויש לחקור אם זה הוי סיבה וה"ד היכא דתהא חוזרת לבית אביה, או דהוי בגדר סימן דאם במת או גירשה חוזרת לבית אביה מוכח דגם כשהיא עם בעלה ישראל לא פקע ממנה יחוסה כזרע אהרן הכהן ורק יש בה פסול זרות לתרומה כיון דהיא נשואה לישראל, ומעתה י"ל בדעת רש"י כנ"ל דכיון דהכא מיירי דמעוברת גרע דהא אינה חוזרת לבית אביה ולהכי יש בה זרות, ומשו"ה כ' רש"י דבאכלה תרומה חייבת גם בחומש, ומצאתי בהגהות חת"ס כאן שתי' כן, בהאי נוסח דכיון דגופה מעוברת ול"ה גופא סריקי וכו' חייבת בחומש, וכן תי' בפ"י יש סדר למשנה בתרומות שם, אך בדקדוק יש נ"מ בדבריהם, דבחת"ס נראה דרק במעוברת ס"ל לרש"י כן, והיינו כיון דמעורב בקרבה עובר שהוא כזר, אבל כשנולד בנה אף דהוי זר מ"מ נחשבת כבת כהן לענין דפטורה מחומש, אך בפ"י יש סדר למשנה להגר"י פיק ז"ל כ' באופ"א דבמעוברת וכל שכן ביש לה בן כיון דאינה חוזרת עוד לבית אביה שוב הוי כזרה לגמרי וחייבת חומש, דבמתני' מיירי רק באין לה בנים וגם אינה

ברדב"ז ובקרי"ס הנ"ל שכ' גם להלכה דק"ל כרבנן דבת כהן לישראל כיון דחוזרת לבית אביה ל"ה זרה וכדפ"י. ונראה דנ"מ בזה ביש לה בנים או במעוברת דאינה שבה לבית אביה דבוה י"ל דלר"מ מקרי זרה ותהא חייבת בחומש, אך לרבנן תהא פטורה מחומש גם בכה"ג כיון דל"ה זר מעיקרא, ואכן ברש"י יבמות סט: כ' גבי בת כהן מעוברת מישראל דמשלמת חומש, ותמה המשנ"ל בפר"ד והרש"ש ובקר"א וערל"נ שם עמש"כ רש"י דמוסיפה חומש, נגד המשנה בתרומות הנ"ל, וביד אליהו כתבים אות ח-טו העמיד דברי רש"י דמיירי דאביה קיבל בה קדושין מיד כשנולדה והוי זרה מעיקרא, ועיקר דבריו מתאימים לדעת רבנן במתני' בתרומות דס"ל דגם בנבעלה לפסול אינה משלמת חומש, וע"כ הטעם הוא דל"ה זרה מעיקרא כמש"כ הר"ש שם וכנ"ל, אך לדעת ר"מ דהטעם דל"ה זרה ל"ש דבריו, אכן י"ל דרש"י קאי כר"מ אלא דס"ל דבמעוברת מודה ר"מ דמשלמת חומש כיון דאינה שבה לבית אביה, [ומה דתשוב במתו העובר או הבנים לא חשיב חוזרת כו' כיון דבכה"ג חל בה דין זרות מחמת העובר והבנים מישראל].

ומצאתי בפ"י ר"א מן ההר שעמד על דברי רש"י הנזכר שכ' דחייבת בחומש, וז"ל ולא מלתא היא דתניא בסיפרא בת כהן שנישאת לישראל ואח"כ אכלה תרומה, וכן כהן שאכל תרומת חברו יכול יהיו חייבין בחומש ת"ל וכל זר לא יאכל קדש כו' יצאו אלו שאינם זרים, הרי דהמיעוט בתו"כ הוא דפטורה מחומש דאינה זרה, וכלשון הראשונים הנ"ל, וע"י ברבינו הלל בתו"כ שם אמור פ"ו ה"ב שכ' יצאו אלו שאינן זרים לה דבת כהן שנישאת לישראל כי מיית בעלה אי לית ליה ולד א"נ אית ליה ולד וימות הדרא לתרומה, וכהן דאכל תרומת חברו אע"ג דבתרומת חברו הוי זר בתרומה דידיה לא הוי זר ע"כ, ומבואר כדברינו בפשט התו"כ דבת כהן הניסת לישראל אינה נחשבת כזרה, והוי ככהן בתרומת חברו,

כהן, ואית לה קדושת כהונה, [ואם הוי גם אשת כהן אפשר דאוכלת מב' הדינים גם מדין בת כהן וכן מדין אשת כהן], ועוד דהוי רשות האב, ואוכלת מחמת דהוי קנין דאב, וכדמשמע בתוס' כתובות מו: ד"ה לענין שכ' דקחשיב בת ברשות אביה לתרומה ויוצאת בנתארסה לישראל, הרי דחשיב דנפקא מרשותיה לענין תרומה, וכ"נ להדי' בר"ש משאנן בפרשת אמור שכ' דהאב מאכיל את הבת בתרומה, ובתורא"ש פ"ק דקדושין ד: כ' ג"כ כדברי התוס', והמגיה הביא מהגרי"ז שאכן הק' דהרי ל"ה מדין רשות אב דהא בגרה אלא הוי מדין בת כהן ככהנת וכו', אכן מפורש בדברי רבנו חיים מבעה"ת בפ' שמיני גבי בנות אהרן קודם שנמשח דאוכלת מחמת רשות האב עי"ש שכ' להק' על בנות אהרן שנולדו קודם המשיחה וא"ל אתה ובניך ובנותיך והיכי אכלו כו', ותירץ דלא גרעי מעבד ואמה דכיון שהם קנין כספו אוכלים כדאמרי' המורם מהם כיוצא בהם, בתו נמי כיון דיכול לקדשה אף למנוול או למוכה שחין אם ירצה קנין כספו קרינן ביה עכ"ל, [והו"ד בכנסת ראשונים זבחים טז], ומבואר דבר חדש דבת כהן יכולה לאכול בתרומה מחמת דהוי ברשות האב הכהן, דהוי לענין זה כקנין כספו כמו עבד ואמה כיון דיכול לקדשה אף למנוול אם ירצה קנין כספו קרינן ביה, ויסוד זה מוכרח בדברי החלקת מחוקק באב"ע דס"ל דכהן פצו"ד ל"ה כהן לענין איסור ליטמא, והא דאוכל בתרומה הוא משום דלא גרע מעבד של אביו וכו', אכן מוכרח דאיכא ב' ענינים בדין אכילת בת כהן דהרי גם בוגרת דאין האב יכול למוסרה לקדושין אוכלת בתרומה, וע"כ משום דהוי ככהנת וכדפי', וראה מש"נ בארוכה בספרי משא יד ח"ב בפ' אמור.

[ב] שיטת הרוקח [הביאו הש"ך ביו"ד] דאשת כהן מעוברת אסורה ליכנס באהל המת משום טומאת העובר, וההיתר בזה הוא רק משום ספק ספיקא וכו', ותמהו האחרונים מיבמות סז דעובר במעי זרה זר

מעוברת דיכולה לשוב לבית אביה במיתת בעלה להכי פטורה מחומש דנשאר עליה מעלת בת כהן, ודבריו מתאימים מאוד לנוסחת רש"י בסנהדרין הנ"ל וכמו שציין שם בדבריו דהא דנשאר בה מעלת בת כהן הוא משום דחוזרת לבית אביה, ולהכי ביש לה זרע מהישראל דאינה חוזרת לבית אביה שוב פקע ממנה מעלת בת כהן והוי כזרה לגמרי וחייבת בחומש, ואף דאם ימות הבן או זרעו חוזרת לבית אביה, מ"מ כיון דכעת היא מעוברת או יש לו בנים ונמצא דיש בה מזרעו של בעלה הזר נחשבת כזרה לענין זה דכבר חייבת בחומש וכדפי', אמנם בירושלמי ביבמות בפ' אלמנה אי' להדי' דגם במעוברת או ביש לה בנים אינה משלמת חומש, וכבר העיר במרה"פ ובציון ירושלים דדברי הירושלמי הם דלא כרש"י דבמעוברת שאני, אך י"ל דהירושלמי קאי כרבנן דפטור מחומש משום דל"ה זרה מעיקרא ולכן גם בבת כהן מעוברת מישראל פטורה מחומש, והדברים נפלאים בס"ד.

ובדרך אמונה תרומות פ"י אות קי פ"י דהפטור מחומש בבת כהן לישראל הוא מחמת דל"ה זרה מתחילתו שמתחלתה היתה כהנת, והקרן חייבת מדין גזל, ולדברינו גם לחכמים לגבי בת כהן לישראל י"ל טעם הפטור דלא נעשית כזרה ממש, ובבאור ההלכה שם עמוד 254 כ' בתו"ד דבת כהן שנשאת לישראל ראוייה לחזור לבית אביה וזה ראייה שגם בעודה בבית ישראל אינה נפסלת מלהיות כהנת ורק בתרומה אסרתה תורה, דהרי חזינן דמת"כ אפשר לתת לה גם בעודה אצל הישראל כמ"ש ר"כ אכל בשביל אשתו, אלמא שהיא עדיין כהנת אלא שהתורה אסרתה בתרומה עכ"ל, והדברים מתאימים למש"נ, אלא דלפ"ז לא היה לו לפרש בדרך אמונה אות קי טעמא דבת כהן לישראל פטורה מחומש דבעי' זר מתחלתו, והו"ל דלא נחשבת כזרה כלל וכמש"נ. [והערתי הדברים למחבר הגר"ח ק שליט"א].

ובעיקר דין אכילת בת כהן בתרומה נראה דהוי מב' דינים, חדא דהוי כהנת מדין בת

הוא, ואף בעובר במעי כהנת, ל"ש דינא דהרוקח, כיון דהא גם לכהנת ליכא איסור טומאה. ובכדי ליישב שיטה זו נקדים הסוגיא שם, בהא דלר' יוסי דעבדי העובר אינם אוכלים, כיון דעובר זוכה בעבדים, דהוא מתרי טעמי, חדא מדין דעובר במעי זרה הוי כזר, ועוד דשאינו ילוד אינו מאכיל, ונ"מ בבת כהן לכהן, ויל"ע דאמאי בגמ' לא אמרו עוד נ"מ היכא דאיכא עוד בנים דמשום טעם דעובר אינו מאכיל תאכל מ"מ מחמת שאר האחים וכמבואר במאירי יבמות שם ובתורא"ש ב"ב קמב, אבל מדין דעובר הוי זר הוי פוסל את העבדים לאכול כדין שותפות כהן וישראל בעבד דאינו אוכל. ונראה דבעיקר דינא דעובר במעי זרה הוי זר, צ"ב דהא לענין היחס אזלי' בתר האב ואמאי לא ליהוי כהן גם בהיותו עובר, דהא חזינן דעל עובר חלה קדושת כהונה, דבבת כהן לכהן העובר הוי כהן, ואכן הרבה אחרונים כתבו (עי' מנ"ח, עונג יו"ט, ובערל"נ, ובקו"ש ח"ב סי' מא) דהעובר הוי זר מטעמא דעובר ירך אמו, ועדיין צ"ב דהרי עיבורו הוא מכהן, וכיון דמתייחס אחר האב אמאי ל"ה כהן גם בהיותו עובר, ואם בעבורו אמרי' דהוי ירך אמו, איך חל עליו דין כהונה בלידתו. והרש"ש שם נקט דבהיותו עובר אינו שייך לזרע כהונה, ותמוה דהא בעובר של בת כהן לכהן ודאי דהוי כהן, ועו"ק דהא כיון דאמו אוכלת בתרומה גם כמת בעלה היכא דאיכא בנים דהדין הוא דהבן מאכיל, א"כ כיון דהאם אוכלת בתרומה איך שייך לומר דהוי עובר במעי זרה, [ועי' אב"נ יו"ד סימן תמג ועדיין צ"ע], ובאלפסי זוטא בסוגין העיר דאיך האם אוכלת בתרומה ועי"ז אוכל העובר הא הוי זר, ות"י דלענין זה ל"ה זר וצ"ב.

מיוחד לתרומה, [ומצינו כיו"ב בכהן לעבודה דביארנו בחי' זבחים דאיכא דין כהן לעבודה ופסול זר, ומש"ה כ' הש"מ זבחים כב: גבי עכו"ם דליכא בהו פסול זר אף דל"ה כהן וכו' ואכ"מ], וי"ל דהך עובר אפי' הוי ככהן, מ"מ כ"ז שהוא עובר וירך אמו אית ליה פסול זר, ונמצא דה"נ אית ליה יחוס דכהונה, אלא דמ"מ חל עליו גם פסול זרות לענין תרומה, ודומה לבת כהן נשואה לישראל ע"ד הראשונים הנ"ל דיש לה דין כהנת עם פסול זר וה"נ בהך עובר כיו"ב, וניחא היטב דבלידתו דל"ה ירך אמו ופקע ממנו פסול זר, הוי כבר כהן גם בהיותו עובר, ודבר זה מוכרח ברוקח הנ"ל דדן באשת כהן מעוברת אם מותרת ליכנס באהל המת, ותמה העונג יו"ט דהא בלא"ה הוי זר במעי אמו, [ואפי' נימא דהרוקח מיירי בעובר במעי בת כהן מ"מ הרי לא עדיף העובר מהאם דאין עליה קדושת כהונה לאיסור טומאה ושוב נימא דהעובר ירך אמו], אכן נראה דס"ל לרוקח דאית ליה דין כהן בהיותו עובר, לענין כל דבר דמעלת הכהונה מחייבת ומשו"ה אסור לטמאותו, ורק לענין תרומה איכא עליו פסול זרות וכמבואר, והיינו דבאמת הוי בהיותו עובר זרע כהן ורק מחמת דהוא ירך אמו איכא ביה פסול זר דהוי חלק מאמו, [וי"ל עוד עפ"י התוס' רי"ד בנדה מד דעובר אין לו זכיה רק היכא דהאם חיה וחיותו מחמת האם דאז הוי ירך אמו, משא"כ היכא דהאם מתה הוי כמנח בקופסא ויש לו זכיה, והיינו דמה שהוא חלק מאמו נותן לעובר פסול זרות, למרות היותו משבט הכהונה], ואכן בכתבי הגר"ח על הש"ס הובא בשם הגר"ז בקצרה ליישב הרוקח דה"נ הוי כהן ורק דאית ביה פסול זר לתרומה, [ויש לעי' בעובר זה שהוציא ידו אם מותר לסוכו בשמן של תרומה, דלפי דברינו י"ל דכיון דהוציא ידו הרי היד ל"ה בכלל ירך אמו, וליכא עליה פסול זרות, ודין כהונה בלא"ה חל על כל העובר, ושפיר יהיה מותר לסוכו בשמן של תרומה].

ולאור המבואר דשייך דין בת כהן עם פסול זרות, נראה להגדיר גם את דין עובר במעי זרה דאין הכוונה דל"ה כלל בשבט הכהונה, דה"נ הוי כהן גם בהיותו עובר, ורק בהיותו עובר יש בו פסול זרות מחמת היותו ירך אמו כאחד מאבריה, והוי פסול זרות

ילוד, ומש"ה לא יאכלו בתרומה. ויל"ע מלשון רש"י במתני' דסותר קצת לזה דנראה לכאורה דלא כהמאירי, שהרי כ' רש"י להדיא דמייירי גם ביש עוד בניס וכ"כ בראמ"ה, ויל"ע דהיינו דוקא לטעם דעובר במעי זרה זר, דאז הוי זרות, ומ"מ להמאירי מוכרח לפרש בכרייתא דקתני דאף ביש עוד בניס אין העובר מאכיל, דע"כ הוא מטעם רש"י דשמא יפול העבד כולו בחלק העובר. אמנם מדין עובר במעי זרה דהוי כזר, לכאורה בזה גם באיכא עוד בניס אין העבדים אוכלים דהעובר דהוי כזר ופוסל, כמו עבד של כהן וישראל וכנ"ל, וכ"כ בשאלת דוד אב"ע סימן ל עיש"ה, וכך מתבאר בדברי המאירי הנ"ל דלטעמא דזר אין האחים מאכילים, אך כבר הקשיתי לעיל דהגמ' יכלה להגיד הך נ"מ בין ב' הטעמים אם משום עובר כזר או עובר אינו מאכיל דנ"מ ביש לו אחים. ונ"ל דאף דבשותפות עם זר הזרות אוסרת על העבד לאכול, אמנם בעובר במעי זרה דנתבאר דהוי משבט הכהונה ורק דאית ליה פסול זר מחמת אמו, בזה שפיר י"ל דעדיין העבדים יאכלו מצד האחים, דהך פסול זר ה"ד היכא דכל העבדים שייכים לעובר, דנאמר דאינו יכול להאכיל אף דהוי משבט הכהונה, דכיון דהוי ירך אמו הוי כאחד מאבריה לענין דאיכא ביה זרות להאכיל בתרומה, אבל כ"ז הוא דאינו יכול להאכיל מצד עצמו את עבדיו, אבל ל"ה גדר "פוסל", וא"כ באיכא אחים יאכלו מצד האחים, כמו לטעמא דשאינו ילוד אינו מאכיל, דכיון דגם העובר הוי כהן חשיב עבד של כהנים, ומה דלעובר איכא פסול זרות זה אינו סיבה לפוסלו היכא דאיכא שאר אחין המאכילין, ונמצא דגם גדרו של טעם עובר במעי זרה זר הוא, דומה לטעם דשאינו ילוד אינו מאכיל דבתרוייהו ל"ה חלות פסול, ומתבאר היטב דברי הרשב"ם בכ"ב והנמוק"י ביבמות שם שכ' לערב ב' הטעמים דגם במעי אמו זר הוא דשאינו ילוד אינו מאכיל, דבתרוייהו חד דינא הוא וכמש"נ.

ויעויין בלשון הרשב"ם ב"ב קמא: שכ' בטעמא דר' יוסי דעובר במעי זרה זר הוא ולא קרינא ביה ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו דאינו ילידו של כהן לקרות כהן עד שיצא לאויר העולם וכו', וצ"ב שהרשב"ם הרכיב ב' טעמי הגמ' דהוי זר ול"ה יליד ביתו, ועי"ש ברש"ש, ולדברינו נראה דכוונת הרשב"ם דגם טעמא דעובר הוי זר דומה לטעם דשאינו ילוד אינו מאכיל, היינו דאף דהוי מזרע כהן מ"מ ל"ה כהן לענין האכלת תרומה מפסול זרות וכדפי'.

והנה ברש"י ביבמות שם כ' בהא דהעבדים אינם אוכלים דדלמא מתרמי וכו' וצ"ע דממנ"פ הא העובר הוי שותף בעבד, והרשב"א הק' כן, והוסיף להק' עוד מדין ברירה וכו' עיש"ה, ועי' בישרש יעקב שהביא מהנטע שעשועים דס"ל לרש"י דעבד של כהן וזר אוכל בתרומה, ונראה דאף אם רש"י יודה דבשותפות זר וכהן אין העבד אוכל, וכפשוטו לשון הרמב"ם בהל' תרומות פ"ו וכמש"כ הרדב"ז שם, [ונתבאר היטב בספרי משא יד עה"ת ח"ב בפ' אמור שם], היינו מחמת פסול זרות של הארון הישראל, אבל הכא דרש"י מייירי לטעמא דילוד אינו מאכיל, בזה ס"ל דמ"מ יאכלו מצד שאר הבעלים המאכילים, דנראה דבטעמא דשאינו ילוד אינו אוכל, לא נאמר דשאינו ילוד פוסל והוי כזר, אלא דשאינו ילוד ל"ל כח להאכיל, ולד' הגר"ח בספרו הטעם דחסר בקנין כספו וכו' אבל ל"ה דין זרות עליו, ואכן במאירי במתני' מבואר דבהניחה מעוברת והניח עוד בניס אוכלת משום שאר הבנים, והיינו דאף דעובר אינו מאכיל מ"מ תאכל מצד שאר הבנים, ומבואר כן גם בתורא"ש ב"ב קמב המובא בש"מ בהוספות שם [הו"ד באו"ש בהל' נחלות], שכ' בטעמא דרבנן דר"י דאפי' אם סברי דעובר אינו מאכיל מ"מ באיכא אחים שנולדו עדיפא מכה העובר עיש"ה, ולפי"ז שפיר באיכא שאינו ילוד ובנים המאכילים ה"נ העבד יאכל משום הבנים המאכילים, וזהו שכ' רש"י דשמא כל העבד של האיני

בדיני ידות השבועה

ילפינן מ"לנדור נדר". וידות נזירות ילפינן בהקישא מנדרים, וכנ"ל.

ולמעשה דיני ידות מפורשים במתניתין בריש פרקין "האומר לחבירו מודרני ממך"... אך בתחילת מתני' כתוב רק "כל כנויי נדרים כנדרים וחרמים כחרמים ושבועות כשבועות ונזירות כנזירות" ולא קתני "כל ידות נדרים כנדרים", וביארה הגמ' דחסורי מחסרא והכי קתני - "כל כנויי נדרים כנדרים וכל ידות נדרים כנדרים וחרמים כחרמים ושבועות כשבועות ונזירות כנזירות", ובפשטות קאי דין ידות גם על שבועות ויש לעיין מנלן ילפינן ידות, אך אפשר לומר ד"שבועות כשבועות" קאי רק על כנויים ולא על ידות, וא"כ נמצא דבמתניתין אין מוכח דין ידות שבועה, ובגמרא גם ליכא פסוקים לידות שבועה, ולפיכך נחלקו הראשונים:

ב. שיטת הר"ן

הר"ן מפרש להדיא דיש ידות השבועה [במסכתין ב: ד"ה "אידי", ד: ד"ה "אלא", ז. ד"ה "הפקר", ועוד, בשבועות ח: מדפי הרי"ף] וילפינן ליה בהקישא מנדרים, דכתב [במדבר ל', ג'] "כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו". ומייתי הר"ן שני ראיות לשיטתו - א. מהא דהגמרא ו:ז-י. מסתפקת רק אם יש ידות לגבי קידושין, פאה, צדקה, הפקר ובית הכסא. ולא הסתפקה לגבי שבועה, מוכח דפשיטא להגמרא דבשבועה איכא ידות, וכנדרים ונזירות.

ב. איתא במתניתין לקמן ט. דהאומר "כנדרי רשעים - נדר בנזיר ובקרוב ובשבועה", ופירשה הגמרא ד"נזיר" היינו שהאומר "כנדרי רשעים הריני" והיה נזיר עובר לפניו כוונתו היא לקבל על עצמו להיות נזיר, דהוי כאומר "הריני נזיר", והיינו

א. דין ידות

במסכת נדרים מצינו דין "ידות" לגבי נדרים ונזירות, דהאומר מקצת דיבור הוי כאומר כל הדיבור של הנדר או הנזירות, וחיילא, ובביאור השם "יד" מפרשים רוב הראשונים הר"ן, רא"ש, תוס', ריטב"א, נימוקי יוסף, רש"י - כת"י, תוס' רבינו פרץ, תוס' רי"ד, שיטה מקובצת בשם פירוש, ועוד דהיינו כמו ידות הכלים [שבת דף ס"א:]: וכהאדם האוחז כלי בבית יד שלו ומטלטל כל הכלי, אך במאיירי ורבינו אברהם מן ההר מבואר דיד היינו חלק. חלקי הנדר. [האחרונים חוקרים באריכות בגדר "ידות", אי הוי משום שמשלימין לו את כל הדיבור או משום שמשלימין לו את החלות, דאע"ג שלא אמר דיבור גמור חיילא, ואין כאן המקום להאריך בזה].

ומפרשת הגמרא [ג.ג-ג:]: דידות ילפינן מהפסוקים: "לפי הבבלי - מ"ד א' - ידות נזירות ילפינן משינוי הלשון "נזיר להזיר", דבדרך כלל כותבין העשיה לפני הפועל-יוצא והו"ל לכתוב "להזיר נזיר", אך מכפל הלשון לא שייך למילף, דדברה תורה בלשון בני אדם. וידות נדרים ילפינן בהיקש מנזירות - "איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה" [במדבר ו', ב']. מ"ד ב' - ידות נדרים ילפינן מכפל הלשון "לנדור נדר", דלית ליה הא דדברה תורה בלשון בני אדם, וידות נזירות ילפינן בהקישא מנדרים - "לנדור נדר נזיר להזיר". ולפי הירושלמי [מובא בגמ' ג:]: - מ"ד א' - ידות ילפינן מהפסוק "ככל היוצא מפיו יעשה" [במדבר ל', ג'], דמשמעות הלשון "ככל היוצא מפיו יעשה" הוא דכל מה שיוצא מפיו ואפי' מקצת דיבור צריך לקיימו. ומבואר בר"ן ורא"ש דהיינו ידות נדרים, ולגבי ידות נזירות מפרש הרשב"א דילפינן ליה בהקישא מנדרים. מ"ד ב' - ידות נדרים

לכד. ויש לעיין האם שייך לעשות היקש לכד, והאם היקש לכד דינו כמו היקש רגיל. ולמעשה רש"י בראש השנה [ל"ד. ד"ה "הכי"] ותוס' בסוכה [ל"א. ד"ה "ור' יהודה"] נקטו דשייך לעשות היקש לכד, ושאינו מגזירה שוה שאין אדם דן אלא אם כן קיבלה מרבו, ולכאורה סבר הר"ן כשיטה זו. אך צריך עיון דברש"י בסוכה [ל"א. ד"ה "לא"] מפורש דטעמא דר' יהודה שבלולב א"צ "הדר" הוא משום שאי אפשר לעשות היקש מאתרוג ללולב לכד, וא"כ חזינן דרש"י סובר דאי אפשר לעשות היקש לכד, וצ"ע סתירת דברי רש"י. ומתרצים המשנה למלך פ"ב מהלכות קרבן פסח והכפות תמרים סוכה ל"א. דשיטת רש"י בסוכה היא רק בביאור דברי ר' יהודה. ורבנן חולקים וסוברים דשייך לעשות לכד היקש, ונקטינן כרבנן, ורש"י בר"ה אתיא על פי ההלכה וכרבנן. ועיין עוד בערוך לגר.

ובפשטות דין הידות נאמר גם לגבי מלקות ולא רק לגבי איסור, וכמו שמפורש בהר"ן [ד: ד"ה "יתתי", ז. ד"ה "מודה"], ולכאורה ידות השבועה הוי כשאר הידות, וצ"ע מדוע בידות שבועה יש מלקות, הא אינו מפורש בתורה, ואין עונשין מן הדין, ונראה לפרש דלהר"ן יש מלקות בידות, דהרי ילפינן ליה בהקישא, והיקש הוי כמפורש בתורה, כדאיתא בסנהדרין [ע"ג]. ועונשין ממנו.

והנה לשון רש"י בסנהדרין הוא - "וכל היקש וגזירה שוה המופנית הרי הוא כמפורש במקרא ועונשין ממנו, לפי שלא ניתנה למידרש מעצמו, אבל מקל וחומר שאדם דן קל וחומר מעצמו אע"פ שלא קיבלו מרבו אין עונשין ממנו" ... ובפשטות כוונת רש"י היא דהא דהיקש עונשין ממנו היינו משום "שלא ניתנה למידרש מעצמו", וצריך עיון, דהרי ביארנו לעיל דלפירש"י אפשר לעשות היקש לכד, ע"פ ההלכה, ותו, דנמצא דלפי הר"ן לא יהא מלקות בידות שבועה, כיון שהוא היקש מעצמו, ומאי שנא ידות שבועה משאר ידות.

מדין ידות, והוי דוקא באומר "כנדרי רשעים" משום שדרך הרשעים לעשות נדרים נזירות ושבועות, אך אם אומר "כנדרי כשרים" לא אמר כלום, שהכשרים אין נודרים כלל, ו"קרבן" היינו שהאומר "כנדרי רשעים עלי" ובהמה מונחת לפניו כוונתו היא להתחייב בקרבן, והיינו נמי מדין ידות, ו"שבועה" היינו שהאומר "כנדרי רשעים הימנו" וכיכר מונח לפניו חיילא שבועה עליו שלא לאכול את הככר. וקפריך "דלמא הימנו דאכילנא קאמר", דיתכן שכוונתו היא שבועה לאכול הככר, ומשני - "אמר רבא דאמר הימנו שלא אוכל", וקפריך - "אי הכי מאי למימרא", דאם איירי באומר להדיא "שלא אוכל" מהו החידוש, ומשני - "מהו דתימא הא לא מפיק שבועה מפומיה", דהוי סלקא דעתך דלא חיילא כיון שלא הוציא בפיו מילת "שבועה", "קא משמע לן", דאפילו הכי חיילא שבועה, ומבואר בנימוקי יוסף דכוונת הגמרא היא דהחידוש הוא דמהני מדין ידות אפי' שלא הוציא שבועה מפיו, ומהא מוכיח הר"ן ז. ד"ה "הפקר" דיש ידות לשבועה.

והנה בהר"ן ח. ד"ה "והלא" איתא על מימרא דרב גידל "האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאל-הי ישראל", דאינו נדר ממש כיון שאמר "אשנה", ונדר לא שייכא ב"קום ועשה", אלא הוי שבועה, ומשום דאיירי באומר "שבועה" להדיא - "שבועה שאשנה פרק זה", ויש לעיין טובא, הא שיטת הר"ן היא דאיכא ידות שבועה, וא"כ מדוע הוצרך לפרש דמדובר באומר שבועה להדיא. ונראה לתרץ דהר"ן לא רצה לפרש דאיירי מדין ידות, דא"כ מדוע אמרה הגמרא דאין שום חידוש בדברי רב גידל הרי איכא חידוש טובא דמהני ידות אפי' כשאינו אומר שבועה, וכמו שהקשה התוס' [ח. ד"ה "האומר" ראה לקמן אות ח'], ולפיכך פירש הר"ן דאיירי באומר שבועה להדיא.

היקש זה דשבועות לנדרים אינו מוזכר כלל בגמרא, ולכאורה הר"ן עשה היקש זה

[והובאו דבריו בר"ן ב: ד"ה "אידי", ועיי"ש מחלוקת הראשונים, ובדף ד: ד"ה "אלא" נקט הר"ן כהרמב"ן], וכמו"כ פוסק הרמב"ן [שבועות ל"ו]. והובאו דבריו ברא"ש שבועות פ"ד סימן כ"ד. ראה לקמן אות ו' דהנשבע בלא הזכרת השם מהני מדין ידות השבועה, דבאמת בשבועה צריך להזכיר את שם ה', בכדי לקיים את שבועתו, דכמו שהשי"ת קיים לעד ולנצח נצחים כך הוא מקיים על עצמו שבועה זו, רק דאם אינו מזכיר את השם משלימין לו דבריו מדין ידות ויעויין בר"ן ב. ד"ה "ושבועות" מח' הראשונים בענין זה. ויש לעיין מגלן ילפינן הידות לפי הרמב"ן.

והנה לגבי שבועה בלשון נדר מפרש הרמב"ן ד"כל דיני שבועות עליו", ופשטות כוונתו היא דבידות השבועה יש גם מלקות וככל דיני השבועות. אך הריטב"א מבאר כוונת הרמב"ן - "ודיני שבועות עליו. פירוש לחול על דבר שאין בו ממש ושלא לחול על המצוות", ונראה לפרש דהא דהריטב"א לא מפרש כוונת הרמב"ן לגבי מלקות ועונשין, היינו הריטב"א לשיטתו [לעיל אות ג'] דידות שבועה ילפינן במה מצינו, ומה מצינו נחשב לדין כמפורש בדברי הריטב"א [ג. ד"ה "וכי" וכהר"ן [ד: ד"ה "תיתי"], ואין עונשין מן הדין, וא"כ ליכא מלקות בידות השבועה, ורצה הריטב"א לפרש דהרמב"ן סובר ג"כ דילפינן במה מצינו. ולפיכך פירש ד"דיני שבועות" היינו "לחול על דבר שאין בו ממש"... ולא לגבי מלקות. אך יתכן לפרש דהרמב"ן עצמו סובר דילפינן בהיקש ושיך ביה מלקות. וכוונתו ב"דיני שבועות" היא גם לגבי מלקות, וכמו שיתבאר לקמן אי"ה [באות ו'-א] ולמעשה נמצא דיש מחלוקת הר"ן והריטב"א האם יש מלקות בידות השבועה, להר"ן יש מלקות, וכמו שנתבאר לעיל, ולהריטב"א אין מלקות. והיינו משום דפליגי האם ילפינן במה מצינו או בהיקש.

ה. שיטת המאירי

המאירי [ג. ד"ה "כבר"] מביא שיטת הראשונים דאין ידות שבועה [יתכן דזהו

ולכך נצטרך לתרץ כמו שכתב הערוך לנר [סנהדרין ע"ג]. דכוונת רש"י "שלא ניתנה למידרש מעצמו" היא רק על גזירה שוה, ולכך כתב רש"י "שלא ניתנה" בלשון יחיד. והסברא היא דבגזירה שוה שאינו מפורש בפסוק בכדי שנוכל לענוש ממנו צריך טעמא "שלא ניתנה למידרש מעצמו", אך בהיקש דנחשב כמפורש בפסוק, דכיון שהתורה כתבה שני הדברים בפסוק אחד מוכח דשייך למילף אחד מהשני, עונשין ממנו אע"ג שניתנה למידרש מעצמו, וא"כ אתי שפיר דידות שבועות איתרבו להר"ן גם למלקות וכשאר הידות.

ג. שיטת הריטב"א

הריטב"א בפירושו על הרמב"ן בריש פרקין, ובשיטה מקובצת ג. ד"ה "אין ל"י מפרש להדיא דיש ידות השבועה. ואפילו אם אין מוציא בפיו "שבועה" מהני מדין ידות, וכדחזינן במתניתין [ט. לפי פירוש הריטב"א שם, וכהר"ן והנימוק"י - לעיל אות ב']. וידות היינו כגון שבועה בלשון נדר [וכשיטת הרמב"ן ט"ז. שהובא בר"ן ב: ד"ה "אידי"], או הנשבע על ידי אמירת "הן הן" תרי זימני או "לאו לאו", וכדאיתא בשבועות [ל"ו.], וילפינן ליה במה מצינו מנזירות, דנזירות הוי איסור גברא, שאוסר את עצמו בשתיית יין וכו', ולא את החפץ עליו היינו דהריטב"א נקט דנזירות הוי גברא, אך בהראשונים והאחרונים מצינו מחלוקת גדולה בענין זה, ויעויין בשו"ת אבני מילואים סימן ט"ו וסימן כ"ב, וא"כ הוי ממש כשבועות, ודמיין להדדי, ושייך למילף ידות שבועה מנזירות, ומייתי הריטב"א דבירושלמי ילפינן ידות שבועה מכפל הלשון "השבע שבועה". ובאמת בירושלמי עצמו מובא דרש זה לגבי כינויים, אך הקרבן העדה מפרש דהוא הדין לידות.

ד. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן סובר דיש ידות שבועה, ולפיכך פוסק הרמב"ן [בהלכותיו ט"ז:]: דהאומר שבועה בלשון נדר מהני מדין ידות השבועה

אוכל" הו לשון שבועה ראוי והו עיקר השבועה ולא ידות. וכן משמע ברבינו אברהם מן ההר. ונמצא לפירוש זה דהגמרא נשאה דבעינן שיוציא בפיו "שבועה", וכנדר רשעים הו כאומר שבועה, ובלא "שבועה" לא מהני ידות.

וצ"ע מדוע לא שייך ידות בלא שהוציא בפיו שבועה, ושמעתי ביאור מהר"א אריאלי שליט"א - "יד" היינו שמשלימין את הענין והכוונה שהוא רוצה לומר, ולפיכך בנדרים שסגי שכוונתו יהא לנדר מהני יד, אך בשבועה דבעינן שיאמר מילה מסויימת - "שבועה" לא מהני ידות, שהרי יד יכול להשלים את הכוונה ולא מילה מסויימת, ומשום הכי באם לא אמר שבועה לא מהני ידות. ולמעשה הר"ן והנימוקי יוסף חולקים על סברא זו ומפרשים ד"כנדר רשעים" אינו לשון שבועה, ומ"מ מהני מדין ידות [כנ"ל באות ב], והיינו משום דהם הבינו דה"קא משמע לן" בא לאפוקי מסברא זו ולחדש דמהני בלא אמירת "שבועה" מדין ידות. והנפקא מינה הוא באמר "שאיני אוכל לך" בלא "שבועה", להר"ן הו יד, וכמפורש בר"ן [ד: ד"ה "אלא"] וכן משמע בנימוקי [ה: ד"ה "והיכא", לגבי "שאיני טועם לך", עיי"ש], ולהמאירי וראמ"ה אין זה שבועה כלל, ויתכן דהו ידות נדרים, דהרי לגבי נדרים א"צ לומר להדיא "נדר", וכן משמע בראמ"ה [ד:].

ו. שיטת הרא"ש

א. הרא"ש [שבועות פרק ד' סימן כ"ד] פוסק בשם הרמב"ן דהנשבע בלא הזכרת השם מהני מדין ידות השבועה, ויש לעיין מנלן ילפינן ידות השבועה להרמב"ן והרא"ש. והנה מצינו מחלוקת האחרונים בדין הנשבע בלא הזכרת השם אליבא דהרמב"ן והרא"ש - הבית יוסף [סימן רל"ז] מפרש דיש מלקות וקרוב בשבועה זו, אע"ג דהו רק ידות השבועה. והדרישה [סימן רל"ז ס"ק א'] בשם המהרש"ל מפרש דאין מלקות וקרוב בשבועה זו, ויש רק

שיטת תוס', וכדלקמן אות ח', משום דבגמרא לא הוזכר כלל ידות שבועה, ועוד, דשבועות [כ.]. איתא דהתפסה בשבועה לא חיילא אליבא דרבא [וכן נפסק להלכה - טור וש"ע סימן רל"ט סעיף ט', לגבי מלקות], וחזינן דלגבי התפסה שאני שבועה מנדר, וא"כ יתכן דלגבי ידות גם כן שאני שבועה מנדר, וכן משמע בהרמב"ם שלא הזכיר כלל דיני ידות השבועה [בשיטת הרמב"ם ראה לקמן אות ט'], אך הירושלמי מוכיח לנו שיש ידות שבועה, וילפינן ליה מכפל הלשון "השבע שבועה", ונקט המאירי כהירושלמי, והא דבבבלי לא הוזכר הפסוקים של ידות שבועה ודיני הידות היינו משום שסומך "על שהוקשו נדרים לשבועות ברוב מקומות וזהו עיקר הדברים", עכ"ל.

ונמצא דהמאירי נקט דיש ידות, ומפרש דלהירושלמי ילפינן ליה מ"השבע שבועה", והבבלי סומך על הקישא דנדרים לשבועות "ברוב מקומות", ויש לעיין בכוונתו, דהרי ההיקש שהביא הר"ן אינו מפורש כלל בגמרא, ובודאי שאינו מובא "ברוב מקומות". ומתרץ הגר"ח קנייבסקי שליט"א - כוונת המאירי הוא דבפסוקי התורה מצינו הרבה מקומות שדיני השבועה ודיני הנדרים נכתבו בסמיכות, וכגון "איש כי ידור נדר או השבע שבועה", וא"כ יש לעשות היקש לבד דכי היכי דבנדרים יש ידות יש גם בשבועות ידות ולפיכך לא הוצרך הבבלי לכתוב ידות השבועה, והיינו דנקט כהר"ן דהו היקש מעצמו.

ומביא המאירי ראייה דיש ידות השבועה מהמשנה [ט.]. ד"כנדר רשעים הימנו שלא אוכל" הו שבועה, דאע"ג שלא אמר בפיו "שבועה" מהני מדין ידות, ומ"מ מסיים המאירי דאין ראייה ד"אפשר שכנדר רשעים הו כאומר שבועה", והיינו דהמאירי אומר דאפשר לפרש דה"קא משמע לן" הוא דחידוש המשנה היא דהאומר "כנדר רשעים" הו כאילו הוציא בפיו "שבועה", וכיון שאמר "שבועה" ואמר "הימנו שלא

למידרש מעצמו" [כמובא לעיל אות ב'], וא"כ הכא דהוי היקש מעצמו אין לוקין עליו, וכן סבר המהרש"ל, אך הב"י נקט דאפי' בהיקש מעצמו לוקין ומשום שהתורה הסמיכה שני הדינים להדדי, וכמו שביארנו לעיל, ולכך פירש דיש כאן מלקות, ולפי מהלך זה נמצא דאפשר לפרש כוונת הרמב"ן "וכל דיני שבועות עליו" לגבי מלקות, אליבא דהר"ן, ודלא כהריטב"א. והסבר זה ג"כ דחוק הוא קצת, דלשון הדרישה הוא "דליכא קרא", והיקש נחשב כמפורש במקרא, כדאיתא בסנהדרין [ע"ג]. ונראה ליישב דהא דאיתא התם דהיקש נחשב כמפורש היינו רק היכא דלא הוי היקש מעצמו, וכפשטות לשון רש"י, אך הכא דהוי היקש מעצמו נחשב לפי המהרש"ל "דליכא קרא", ואין עונשין ממנו.

ב. בביאור המשנה בדף ט. מפרש הרא"ש דה"קא משמע לן" שבגמרא הוא "דכנדרי רשעים הוי כאילו אפיק שבועה מפומיה", ואפ"ה מפרש הרא"ש דמתניתין אתיא מדין ידות השבועה [לשיטתו דיש ידות, וכדלעיל], וצ"ע אמאי נחשב ידות, הא אמר "כנדרי רשעים" שהוא "כאילו אפיק שבועה" ואמר "הימנו שלא אוכל" והוי לשון שבועה כראוי.

ושמעתי לבאר מהגאון הנ"ל דהרא"ש סובר דיד היינו שהנודר אמר מקצת דיבור שמשמעותו לשבועה, ומשלימין לו מה שלא גמר, אך אם לא אמר כלל דיבור שמשמעותו נדר או שבועה לא שייך ידות, ולכך התקשה הרא"ש לפרש דהחידוש הוא דאע"ג דלא אמר שבועה מהני מדין ידות, דהרי לא מהני ידות כיון שלא אמר כלל דיבור שמשמעותו לשבועה, והוצרך לפרש דהחידוש הוא ד"כנדרי רשעים" נחשב כאומר ענין שמשמעותו לשבועה. "כאילו אפיק שבועה", כיון שהרשעים נשבעים, אך אינו נחשב כאומר שבועה ממש כיון שלא פירש שכוונתו היא לשבועה של הרשעים, וא"כ שייך ביה דין ידות ומשלימין לו מה שלא אמר והוי שבועה.

איסור אם לא מקיים שבועתו, ויש לעיין בסברת מחלקותם.

ונראה לפרש דפליגי מנלן ילפינן ידות השבועה, הבית יוסף מפרש דאליבא דהרמב"ן והרא"ש ילפינן ידות ע"י היקש וכהר"ן. והיקש הוי כמפורש בתורה ועונשין ממנו [כנ"ל באות ב'] ולפיכך יש קרבן ומלקות בשבועה זו, ולפי זה נפרש דכוונת הרמב"ן לגבי שבועה בלשון נדר ד"כל דיני שבועות עליו" היא גם לגבי קרבן ומלקות, דהרי ידות איתרבו גם למלקות, ודלא כהריטב"א שפירש דלא איירי במלקות [באות ד']. אך המהרש"ל נקט דאליבא דהרמב"ן והרא"ש ילפינן ידות במה מצינו, וכהריטב"א, ואין עונשין מן הדין, ולפיכך ליכא מלקות וקרבן, ובכוונת הרמב"ן "וכל דיני שבועות עליו" נפרש דלא מיירי במלקות. וכהריטב"א דלעיל. וכן משמע מדברי הדרישה שמפרש דברי המהרש"ל דאע"ג שידות נדרים איתרבו גם למלקות, ידות שבועה לא, משום דליכא קרא. ואי אפשר לפרש דכוונתו היא שאין בכלל פסוק, דא"כ מנלן ילפינן הידות. ובהכרח דכוונתו היא דילפינן ליה במה מצינו, ונחשב כאילו ליכא קרא, שהרי מה מצינו נחשב "דין" ולא פסוק מפורש.

אך לכאורה דחוק קצת לפרש דהמהרש"ל מפרש דלהרמב"ן והרא"ש ילפינן ידות שבועה במה מצינו, דהרי בפירוש הרא"ש [ו: ד"ה "יש יד לקידושין"] מפורש דלא שייך לעשות מה מצינו מנדרים או נזירות לגבי ידות, כיון ד"חידוש הוא" ו"היכא דגלי רחמנא גלי והיכא דלא גלי לא גלי" [לשונות הרא"ש והתוס'], ובדוחק אפשר לומר דהרא"ש בפסקיו התחרט ממה שכתב בפירושו, אך לא מסתברא כן.

ולכך נראה לפרש דהב"י והמהרש"ל מפרשים דלהרמב"ן והרא"ש ילפינן ידות בהקישא, וכהר"ן, ונחלקו האם בהיקש שנלמד לבד שייך מלקות או לא, דבפשטות לשון רש"י בסנהדרין הוא דהא דעונשין מן ההיקש היינו משום "שלא ניתנה

דגבי הדדי כתיבן, והיינו כהר"ן, ובפשטות מדייק זאת מהא דהגמ' [ו:ז-]. מסתפקת האם יש ידות בקידושין, פאה, צדקה, הפקר ובית הכסא, ולגבי שבועות ליכא כלל הסתפקות. ואפ"ה פוסק הרשב"א דשבועה בלשון נדר לא מהני מדין ידות ואינו כלום [כמוכא בר"ן ב: ד"ה "אידידי"], ומשום דסובר כהרא"ש דידות היינו שמשלימין הדיבור והכא דגמר דבריו בדיבור שאינו ראוי, לא מהני ידות, וכנ"ל בשיטת הרא"ש.

ומ"מ נראה לפרש דהרשב"א יסבור כהרא"ש דידות שבועה מהני רק אם אמר מקצת דיבור שמשמעותו שבועה, ודלא כהר"ן, דלכאורה איכא סתירה בדברי הרשב"א, וע"פ יסוד זה יתיישב, דהנה הרשב"א [ח. ד"ה "האומר"] מפרש במימרא דרב גידל "האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה מסכתא זו נדר גדול נדר לאל-הי ישראל" דהוי נדר ממש, ודלא כהר"ן [לעיל אות ב'], ובמתני' [ט. ד"ה "כנדבתם"] מפרש דאם יאמר "כנדבת כשרים אשנה פרק זה" חיילא שבועה, דכשרים נשבעים ללמוד, ויל"ע בסתירת דבריו, דמדוע חיילא שבועה, הא פירש התם דהוי נדר ולא שבועה. וע"פ הנ"ל יתיישב דהרשב"א סובר כהרא"ש דלא מהני ידות בלא אמירת שבועה, ולכך בהכרח לפרש ד"כנדרי רשעים" הוי לשון שמשמעותו שבועה [או כהמאירי דהוי לשון שבועה ממש], ומשו"ה האומר "כנדבת כשרים אשנה פרק זה" חיילא שבועה, דכיון שכשרים נשבעים ללמוד הו"ל "כנדבת כשרים" לשון שבועה, כמו "כנדרי רשעים", ושאני מהאומר אשנה פרק זה דהוי רק נדר כיון שלא אמר לשון שמשמעותו שבועה.

ה. שיטת תוס'

התוס' [ב: ד"ה "ומ"ש"] מקשה - מדוע במתניתין דשבועות לא הוזכר דיני כינויים. ומתוך - "כיון דלית ביה ידות לא חשו להזכירם", ופשטות כוונתו היא דשבועות ליכא ידות, ובדרך כלל כותבים הכנויים עם

ונמצא דבמתני' [ט.]. איתא ג' פירושים: הר"ן והנימוק"י [אות ב']: החידוש הוא דמהני מדין ידות אע"פ שלא הוציא בפיו "שבועה". הראמ"ה והמאירי [אות ה']: החידוש הוא דכנדרי רשעים הוי לשון שבועה ממש, ומהני מדין עיקר השבועה. הרא"ש: החידוש הוא דכנדרי רשעים הוי לשון שמשמעותו היא שבועה, ולפיכך מהני ביה ידות, אך אם לא היה אומר כלל לשון שמשמעותו לשבועה לא היה עוזר ידות.

ג. הרא"ש [סימן ב'] פוסק דשבועה שאמרו בלשון נדר - איסור החפץ, או נדר בלשון שבועה - איסור הגברא, לא מהני כלל. והיינו דאע"ג דיש ידות נדרים ושבועה לא מהני באופן זה, וחולק על הרמב"ן [לעיל אות ד'] שפוסק דמהני מדין ידות.

ומפרשים האחרונים דסברת מחלוקתם היא מהו גדר ידות, דהנה יש לחקור בגדר הידות: צד א' - הנודר אמר רק מקצת דיבור ומשלימין לו כל הדיבור, צד ב' - הנודר אמר רק מקצת דיבור ואפ"ה חיילא הנדר משום דמשלימין לו את החלות של הנדר, כיון דאזלינן בתר כוונתו ומחשבת לכו. הרא"ש סובר כצד א' דמשלימין את הדיבור, ולכך בגומר דבריו בלשון שאינו ראוי - נדר בלשון שבועה לא שייך להשלים את דבריו, דהרי הוא גמר כבר, ולא מהני כלל, משא"כ הרמב"ן סובר כצד ב' דמשלימין החלות ע"פ מחשבת לבו, ולכך אע"ג שהוא גמר דבריו בלשון שאינו ראוי מכל מקום מחשבתו היא ראויה ומהני מדין ידות, וכן משמע בלשון הרמב"ן שהובא בר"ן [ב: ד"ה "אידידי"] - "דנדר שאמרו בלשון שבועה כיון דפיו ולבו שוין לאסור בנדר על עצמו אע"פ שלא אמרו בלשון מדוקדק יד מיהא הוי, וכן בשבועה שאמר שבועה ככר זה עלי כיון שפיו ולבו שוין לאסור אכילתו מככר זה בשבועה מהני מדין יד".

ז. שיטת הרשב"א

הרשב"א [ו: ד"ה "בעי רב פפא"] מפרש דיש ידות השבועה משום דאיתקש לנדרים,

את החלות של הנדר, והנה ע"פ צד א' באמת צ"ע מהו סברת התוס', הא ידות היינו שמשלימין לו את הדיבור בלבד, וא"כ מדוע יש לחלק נדרים ושבועות, אך ע"פ צד ב' אפשר לומר דדוקא בנדרים שהוא חלות קל - מלקות שייך להשלים את החלות, משא"כ בשבועות שהוא חלות חמור - מלקות וקרבות לא שייך להשלים את החלות אם אמר רק חצי דיבור, ולפיכך יתכן דשבועות לא מהני ידות.

וצ"ע דהא בנזירות איכא נמי קרבות ביום מלאת ימי נזירותו, ואפ"ה מהני ביה ידות, וא"כ מאי שנא שבועות. והנה האחרונים [בגמ' ד.] חוקרים באריכות בגדר קרבות הנזיר, האם הוי מדין נזירותו, דכשקיבל על עצמו להיות נזיר קיבל ע"ע להביא קרבות, או דהוי קרבות רגילים, דכמו שהאוכל חלב צריך להביא חטאת כמו"כ הגומר נזירותו צריך להתגלח, ולמעשה ביארו האחרונים דהוי מחלוקת הראשונים. ואפ"ל דתוס' סובר דקרבות הנזיר הוי קרבות רגילים ואין זה בקבלת נזירותו, וא"ש דשבועה שהקרבן הוא חלק מחלות השבועה הוי חלות חמור וליכא ידות, ובנזירות שהקרבן אינו חלק מחלות הנזירות הוי חלות קל - מלקות, ולפיכך הוי נזירות כנדרים ויש בו ידות. וקצת צ"ע דהאחרונים הוכיחו מתוס' דסובר דהקרבות הוי חלק מהנזירות.

והנה הר"ן הוכיח שיטתו דיש ידות השבועה ממתניתין [ט.] ומהגמ' [ו: ז-]. דהסתפקה בידות רק לגבי קידושין, פאה, צדקה, הפקר ובית הכסא, ולא הסתפקה לגבי שבועה ויש לדקדק היאך יתרץ התוס' ב' הראיות. ובאמת ממתניתין לא קשה כלל משום דתוס' מפרש דלא אתיא מדין ידות, וכנ"ל, ועל הדיוק מהגמרא יש לפרש דהתוס' יסביר דהגמרא הבינה בפשטות דאין ידות שבועה משום דהוי חלות חמור וכנ"ל, ולפיכך לא הסתפקה הגמ' כלל בידות שבועה, ואע"ג דבקיודושין איכא חלות חמור - מיתה ר"ל אם מתחנת עם איש אחר, כבר

הידות, וכיון דליכא ידות לא חש התנא להזכיר כנויים. והקשו האחרונים: היאך סובר התוס' דאין ידות השבועה, הא במשנה [ט.] מפורש דיש ידות, ע"פ הר"ן, הנימוק"י והרא"ש. ועוד הקשה הגאון ר' שלמה זלמן אורבך זצ"ל מהתוס' דלקמן [ח. ד"ה "האומר"] דמבאר דדינא דרב גדל "האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה מסכתא זו נדר גדול נדר לאל-הי ישראל" איירי בשבועה, ומהני אע"ג דלא אמר לשון שבועה. "וקא משמע לן דיש יד לשבועה", וחזינן דתוס' סובר דיש ידות שבועה.

ושמעתי מהר"א אריאלי לפרש דבאמת סובר תוס' דאין ידות שבועה, ומשום דמפרש דהמשנה בדף ט. איירי בעיקר השבועה, ולא בדיני ידות [כהמאירי והראמ"ה - לעיל אות ו'], וקושיית הגרש"ז דלעיל לא קשיא כלל, ואדרבה מהתוס' התם איכא לכאורה ראייה דתוס' מפרש דהמשנה [ט.] לא אתיא מדין ידות. דאיתא התם בתוס' דרוצה לבאר דמימרא דרב גדל "האומר אשכים ואשנה"... הוי מדין שבועה, "וקמ"ל דיש יד לשבועה" [ומדברים אלו הקשה הגרש"ז וכנ"ל], ומקשה התוס' על הסבר זה - מדוע קאמר בגמרא דאין שום חידוש בדברי רב גדל, הא "טובא קא משמע לן דהכי הוי יד לשבועה", דהא גופא דמהני מדין ידות בלא שאמר "שבועה" הוי חידוש גדול, ולפיכך מפרש התוס' "דאיירי שהזכיר שבועה מפיו שאמר שבועה שאשנה פרק זה", וא"כ חזינן דהתוס' חזר בו דאין זה מדין ידות, וא"כ לא קשה כלל, ואדרבה מהא דתוס' רצה לבאר דחידושא דרב גדל הוא דמהני ידות שבועה מוכח דהמשנה לא אתיא מדין ידות, דאם איתא דהוי משנה מפורשת היאך יתכן שזהו חידושא דרב גדל.

יש לעיין בסברת תוס' דאין ידות השבועה, דמאי שנא שבועות מנדרים. ונראה לפרש ע"פ חקירת האחרונים [שהובא לעיל אות ו'] מהו ידות, צד א' - משלימין לו את הדיבור, צד ב' - משלימין

וילפינן ליה מכפל הלשון "או השבע שבועה", כהירושלמי, ופסוק זה איירי בשבועה מפי עצמו, שהוא נשבע "לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו", ונמצא דידות השבועה יש רק בשבועה מפי עצמו ולא בשבועה מפי אחרים, ולפיכך לא קתני במתניתין דשבועות דינא דידות דהרי התם איירי גם בשבועה מפי אחרים - שבועת העדות וכיון דלא קתני ידות לא קתני כינויים. וכוונת תוס' היא "דלית בה - [במשנה] ידות".

ג. המנחת שלמה מתרץ - שיטת התוס' היא דיש ידות השבועה, וילפינן ליה מכפל הלשון "או השבע שבועה", כהירושלמי, ופסוק זה איירי בשבועת ביטוי - "לאסור אסר על נפשו", ונמצא דבשאר השבועות וכגון שבועת העדות לא נתחדש ידות, ולפיכך במתני' דשבועות דאיירי גם בשבועת העדות לא קתני ידות, וכיון דלא קתני ידות לא קתני כינויים, וכוונת תוס' היא "דלית בה - [במשנה] ידות".

ד. הגרנ"ט והאבי עזרי מתרצים: בשבועה יש שני חלקים - א. "או השבע שבועה לה" לא יחל דברו". והיינו שצריך לקיים שבועתו וכדיני הנדרים. והיינו רק בשבועה להבא שיאכל ככר זה וכדומה, והחילוק בין נדר לשבועה הוא רק בגדר האיסור "חפצא" או "גברא" [כמפורש בגמ' ב:]. ב. "לא תשבעו בשמי לשקר", לאו על שבועת שקר, והיינו דין מחדש בשבועות, והוי גם בשבועה לשעבר - שאכלתי ככר זה וכדומה, ודין ידות השבועה נתחדש רק לגבי חלק א', דהוי כנדרים ממש, ולכך במשנה דשבועות דאיירי גם בשבועה לשעבר - שבועת שקר לא קתני ידות. וכיון דלא קתני ידות לא קתני כינויים. וכוונת תוס' היא "דלית ביה ידות" - בשבועות, דהרי ידות נתחדש רק בכל יחל, כדיני הנדרים, אך בלאו דשבועות - חלק ב' ליכא דין ידות. ונמצא דבאמת כדיני שבועות ליכא ידות. ובהא דידות נתחדש רק לגבי "בל יחל" אפשר לפרש דהוא משום דילפינן מדכתיב "השבע שבועה" כהירושלמי, וקרא

ביארו האחרונים דביקדושין יש שני חלקים - א. הקידושין עצמם, דאשה זו מקודשת וקנויה לו, ב'. אשת איש, כיון שאשה זו מקודשת כבר דיניה כאשת איש וחייבת מיתה אם מתחתנת עם אחר, וידות קידושין מחדש רק דהאומר מקצת דיבור משלימין לו החלות של הקידושין, דאשה זו מקודשת, וכיון שנפסק דהיא מקודשת באים עליה ממילא איסורי התורה דאשת איש, אך אין זה מדין הידות ומדין דיבורו, ולפיכך לא נחשב קידושין לחלות חמור ולכך מסתפקת הגמ' אם יש ידות, משא"כ בשבועות שהוא חלות חמור אין ידות, ולא הסתפקה ביה הגמרא כלל. [יסוד זה מבואר בחידושי ר' שמעון שקאפ סימן א'].

ומכל מקום התקשו האחרונים לבאר דבאמת שיטת תוס' היא דאין ידות, ומשום דלא מסתבר לחדש דהתוס' פליג על כל הראשונים, ולפיכך מפרשים האחרונים:

א. שיטת התוס' היא דיש ידות שבועה וילפינן ליה במה מצינו מנוירות, כהריטב"א, וכיון דהוי מה מצינו אין בו מלקות, דמה מצינו נחשב לדין כמפורש בתוס' [ד: ד"ה "למה"]. וא"כ נמצא דידות השבועות אין להם דיני ידות, דהרי ידות איתרבו גם למלקות, וכוונת תוס' "דלית ביה [דין] ידות" היא דהידות שבועה אין להם "דין" שאר הידות, ולפי"ז נפרש דהמשנה [ט]. אתיא שפיר מדיני ידות ואיירי רק באיסורים. ויש לעיין בתירוץ זה - דאין זה במשמעות לשון התוס', ונצטרך להוסיף מילת "דין". ותו, מה בכך דידות שבועה אין להם "דין" ידות, הא מכל מקום יש בשבועות ידות, והו"ל לתנא דמתני' בשבועות ליתני כינויי וידות השבועה. ותו, דהקרא אורה מדייק מתוס' [ד: ד"ה "למה"] ד"אין עונשין מן הדין" נאמר גם לגבי איסורים, דכדבר הנלמד ע"י דין אין אפי' איסורים, וא"כ היאך אפשר ל'תוס' סובר דילפינן במה מצינו ויש בו רק איסורים.

ב. הנצי"ב [מובא בשלמי נדרים] מתרץ - שיטת התוס' היא דיש ידות השבועה,

כינויי השבועה [במתניתין: "שבועה שקוקה נודר במוהי הרי אלו כינויין לשבועה"].

ז. שיטת הרמב"ם

בהרמב"ם לא הוזכר להדיא דמהני ידות השבועה, וכן מובא במאירי ומפרש דלפיכך יש ראשונים שפסקו דאין ידות השבועה, אך בדברי הרמב"ם יש אחרונים שמפרשים דיש ידות:

א. הרמב"ם [פ"ב מהלכות שבועות ה"ד] פסק דשבועה בעיא הזכרת השם, והנשבע "ולא הזכיר שם או כנוי הרי זה אסור בדבר שנשבע עליו, אבל אינו לוקה ולא מביא קרבן", והיינו דסבר דשבועה הוא רק בהזכרת השם, וצ"ע אמאי איכא איסורא, ומפרש האבי עזרי דהרמב"ם סובר דיש שני חלקים בשבועה, "בל יחל", כמו דיני נדרים, "ולא תשבעו בשמי לשקר", דיני שבועות שקר ושוא, והידות שבועה נתחדש רק לגבי בל יחל, דהוא ממש כנדרים [וכמו שנתבאר באות ח' ד], ולפיכך לגבי איסורא דבל יחל מהני אף בלא הזכיר את השם, ומשום דמשלימין לו את השם ע"י ידות, ומ"מ אין לוקין עליו, דשיטת הרמב"ם היא דאין לוקין על "בל יחל" דשבועה [כמ"ש הכסף משנה בפ"א מהל' שבועות ה"ג בשם הריב"ש, עיי"ש באבי עזרי באריכות], ולגבי החלק השני דלא נתחדש ידות ליכא כלל איסור בשבועה בלא שם ולכך יש רק איסור בלא קרבן ומלקות.

ונראה דהמאירי יפרש שיטת הרמב"ם כהכסף משנה דהאיסור אינו מדין ידות, אלא דבאמת שבועה כתיב עם שם, "לא תשבעו בשמי לשקר", ו-"לא תשא את שם ה' לשוא", ולפיכך ליכא קרבן ומלקות בנשבע בלא הזכרת השם, ומ"מ איסורא איכא מדברי קבלה, דילפינן [בשבועות ל"ו]. דארור הוא לשון שבועה, מדכתיב "ויואל שאול את העם לאמר ארור האיש אשר יאכל לחם עד הערב", והיינו דחיילא שבועה ב"ארור", והתם הרי לא הזכיר את השם ואפ"ה מהני, וא"כ כ"ש באומר "שבועה"

זה איירי בדינא ד"לא יחל דברו". ועוד אפשר לפרש דילפינן ליה בהקישא - "איש כי ידור נדר או השבע שבועה וגגו' לא יחל דברו", כהר"ן, והיקש זה הוא רק בדינא דבל יחל.

אליבא דהראשונים דיש ידות השבועה יש לעיין אמאי תנא דמתניתין לא קתני כינויים וידות בשבועות. ומה יתרוצו על קושיית התוס'. החתם סופר מתרץ: ידות שבועה הוי מחלוקת האמוראים בגמרא [ג.], דלפי המ"ד דילפינן ידות נדרים מכפל הלשון "לנדור נדר" גם בשבועה יש ידות מכפל הלשון "השבע שבועה", אך לפי המ"ד דמכפל הלשון אי אפשר למילף משום דדברה תורה בלשון בני אדם, וידות נדרים ילפינן בהיקש מנזיר, נמצא דלא שייך למילף מ"השבע שבועה", כיון דדברה תורה בלשון בני אדם, וליכא ידות שבועה, וכיון דהוי מחלוקת לא כתבה המשנה דיני ידות, ולפיכך לא קתני כינויים.

והנה תירוץ זה מתרץ רק מהלך הירושלמי דילפינן ידות שבועה מ"השבע שבועה", אך להר"ן דילפינן בהיקש מנדרים אין חילוק בין שני המ"ד, דהרי אע"ג דנדרים ילפינן בהיקש שייך למילף שבועות בהיקש מנדרים, דהא דאיתא בגמרא [זבחים מ"ט:]: דבר הלמד בהיקש אין חוזר ומלמד בהיקש הוי רק בדיני קדשים [כמובא בתוס' יומא ל"ב. ד"ה "מה"], וכמו"כ להריטב"א דילפינן במה מצינו מנזירות אין חילוק בין שני המ"ד, וא"כ יל"ע מה יתרוצו על קושיית התוס'.

ונראה לפרש דהראשונים יתרוצו כתירוץ התוס' בשבועות [ב. ד"ה "שבועות"] דכיון דהתנא סליק ממכות, דמיד אחרי "מכות" כתבו "שבועות", וכמובא בגמרא [שבועות ב.], ובמסכת מכות [כ.]. קתני "חדא דמחייב עלה תרת"י התחיל גם תנא דשבועות ב"שבועות שתים שהן ארבע", ולא התחיל בכינויי וידות השבועה, וכיון דלא התחיל בהלכות אלו לא כתב אח"כ את ההלכות וסמך על מסכתין - נדרים דמבואר להדיא

'שם' מעכב, ואתיא הרמב"ם לשיטתו דלעיל דיש רק איסור, וכהכסף משנה.

ג. הרמב"ם [פ"א מהל' נדרים ה"א] פסק: "החלק הראשון הוא שיאסור על עצמו דברים המותרים לו כגון שיאמר פירות מדינה פלונית אסורין עלי כל שלשים יום או לעולם, או מין פלוני מפירות העולם, או פירות אלו אסורין עלי, בכל לשון שיאסור הרי זה נאסר בהן ואע"פ שאין שם שבועה כלל, ולא הזכרת שם ולא כנוי", ומדייק הטור [סוף סימן ר"ן] מפסק זה דשיטת הרמב"ם היא דנדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר מהני מדין ידות הנדרים והשבועה, דהא דכתב "בכל לשון שיאסור עליו" משמע דאפי' אם יוציאו בלשון שבועה יהא אסור מדין נדר, והיינו דנדר בל' שבועה מהני, ומדכתב "ואע"פ שאין שם שבועה כלל" משמע דאם יאמר "שבועה" יהא שבועה אע"ג דקאמר בלשון נדר. וחזינן דס"ל להרמב"ם דיש ידות שבועה, וצ"ע היאך יפרש המאירי את דברי הרמב"ם.

ונראה שהמאירי יפרש דברי הרמב"ם כהקהילות יעקב [נדרים סימן א']: דהנה יש לעיין בסברת המחלוקת דאבי ורבא אי המתפיס בשבועה הוי כמוציא שבועה בפיו או לא ומפרש דאבי סבר דאע"ג דבדרך כלל התפסה היינו שמתפיס על חפץ זה את האיסור שיש על החפץ האחר מ"מ יש גם התפסת הדיבור, שמתפיס בהדיבור שהיה על הככר הראשון, דכמו שאמרו עליו שאוסרים בשבועה ככר זה, גם הככר השני יהא אסור בשבועה, ולפיכך כמוציא שבועה בפיו דמי וחיילא השבועה, משא"כ רבא סבר דאין כוונתו להתפיס בהדיבור של חבירו אלא במה שנעשה ע"י חבירו, דכמו שהככר של חבירו נאסר בשבועה גם ככרו יהא אסור בשבועה, ובאמת שייכי התפסה באופן זה, אלא ד"לאו כמוציא שבועה בפיו דמי", דלא הוציא בפיו את הדיבורים של שבועה, והוי חסרון דשבועה בלא הזכרת השם, דהרי שאר הדיבורים לא מעכבי ורק

בלא הזכרת השם דחיילא השבועה מדברי קבלה.

ב. הרמב"ם [פ"ב מהל' שבועות ה"ט] פסק דהמתפיס בשבועה אע"ג דרבא אמר דלאו כמוציא שבועה מפיו, [שבועות כ.]. מ"מ איסורא איכא, "ואע"פ שהוא פטור מן המלקות או מן הקרבן אסור לו לאכול אותה הפת שהתפיס בשבועה", ויש לעיין מאי איסורא איכא הכא, הא התפסה בשבועה לאו כמוציא שבועה בפיו דמי, ומפרש האבי עזרי דהרמב"ם אזיל לשיטתו דלעיל דבשבועה ישנם ב' חלקים, וידות השבועה נתחדש רק לגבי "בל יחל" וכנדרים, ולפיכך פסק דהתפסה בשבועה אע"ג דלאו כמוציא שבועה בפיו דמי מ"מ מדין ידות ודאי מהני, ולפיכך באיסורא דבל יחל דנתחדש ידות מהני התפסה בשבועה, ומ"מ אין לוקין על בל יחל דשבועה וכנ"ל, ולגבי "לא תשבעו בשמי לשקר" דהוא מלקות וקרבנות דליכא ידות לא מהני התפסה בשבועה, ומבואר דשיטת הרמב"ם היא דיש ידות, וצ"ע מאי יפרש המאירי.

ונראה דהמאירי יפרש דברי הרמב"ם כהקהילות יעקב [נדרים סימן א']: דהנה יש לעיין בסברת המחלוקת דאבי ורבא אי המתפיס בשבועה הוי כמוציא שבועה בפיו או לא ומפרש דאבי סבר דאע"ג דבדרך כלל התפסה היינו שמתפיס על חפץ זה את האיסור שיש על החפץ האחר מ"מ יש גם התפסת הדיבור, שמתפיס בהדיבור שהיה על הככר הראשון, דכמו שאמרו עליו שאוסרים בשבועה ככר זה, גם הככר השני יהא אסור בשבועה, ולפיכך כמוציא שבועה בפיו דמי וחיילא השבועה, משא"כ רבא סבר דאין כוונתו להתפיס בהדיבור של חבירו אלא במה שנעשה ע"י חבירו, דכמו שהככר של חבירו נאסר בשבועה גם ככרו יהא אסור בשבועה, ובאמת שייכי התפסה באופן זה, אלא ד"לאו כמוציא שבועה בפיו דמי", דלא הוציא בפיו את הדיבורים של שבועה, והוי חסרון דשבועה בלא הזכרת השם, דהרי שאר הדיבורים לא מעכבי ורק

ד. הרמב"ם [פ"א מהל' נדרים הלכה כ"ן] פסק: "כנדר רשעים הריני והיה נזיר עובר לפניו חייב בנזירות, כנדר רשעים עלי חייב קרבן, כנדר רשעים שלא אוכל ממנו חייב בשבועה". והיינו מתניתין [בדף ט.], ומפרשים הרדב"ז הכסף משנה והלחם משנה דאתיא מדין ידות וכהר"ן [לעיל אות ב.], וא"כ חזינן דיש ידות השבועה, וצ"ע היאך יפרש המאירי את דברי הרמב"ם.

לפרש דהוי כמי שאומר לשון נדר, וכתב רק ש"הולכין שם אחר הכנויי", ומדוייק דס"ל דבעינן שיאמר מילה מסויימת - שבועה.

ולמעשה לא נתברר להדיא מהו שיטת הרמב"ם בידות השבועה, דבמאירי מבואר דברמב"ם לא הוזכר ידות השבועה, אך להאבי עזרי, הטור, הפרישה, הט"ז, הרדב"ז, הכס"מ והלח"מ נקט הרמב"ם דיש ידות.

י. להלכה:

בטור ושולחן ערוך [סימן רל"ז סעיף ט'] נפסק דידות השבועה הוי כשבועה, וכגון האומר "כנדרי רשעים שלא אוכל כיכר זה", ומפרשים הבית יוסף, הב"ח, הש"ך, הט"ז והבאר הגולה דהיינו משום ד"כיון דאמר כנדרי רשעים הוי כאילו הוציא שבועה מפיו שהרי הרשעים רגילים לישבע ולידור", וצ"ע דאי הוי כמי שהוציא שבועה מפיו אמאי הוי ידות, הא אמר "שבועה" ואמר "שלא אוכל כיכר זה" וא"כ הוי עיקר השבועה. ואפשר לפרש דלהלכה נקטינן כהרא"ש [לעיל אות ו' ב'] דידות שבועה מהני רק אם אמר מקצת דיבור שכוונתו לשבועה, אך אם לא אמר כלום לא שייך ידות, ולפיכך הוצרכו לפרש ד"כנדרי רשעים" הוי דיבור שכוונתו לשבועה, ומ"מ לא אמר "שבועה" ממש ואתינן בה מדין ידות.

ופירש הגאון הנ"ל דהמאירי יפרש דהרמב"ם סובר דלא אתיא מדין ידות, ומשום דסובר דבכל שבועה צריך להוציא "שבועה" מפיו, וידות לא מהני משום דיד יכול רק להשלים הכוונה והענין אך לא מילה מסויימת, ולפיכך יצטרך הרמב"ם לפרש דה"קא משמע לן" שבגמרא הוא ד"כנדרי רשעים" הוי כאומר שבועה להדיא, וכשיטת המאירי וראמ"ה בביאור המשנה [לעיל אות ה'], וא"כ אינו מדין ידות, ומסתברא לפרש כן דבדרך כלל רבינו אברהם מן ההר אתיא כהרמב"ם.

ומוכח כיסוד זה בדברי הרמב"ם, דכינויי שבועה כתב הרמב"ם [פ"ב מהל' שבועות ה"ה] "ולא השבועה בלבד אלא כל כנויי שבועה כשבועה... כיון שאמר לשון שמשמעו ועניינו שבועה הרי זה חייב כמי שהוציא לשון שבועה". ולגבי כינויי נדרים כתב [פ"א מהל' נדרים הט"ז] "יש מקומות שאנשיהם עלגים ומפסידין את הלשון ומכנין על דבר בדבר אחר הולכין שם אחר הכנויי... וכן כל כיוצא בזה הולכין אחר לשון כלל העם באותו מקום ובאותו זמן", ומשמע דלגבי שבועה בעינן שיאמר מילה מסויימת - שבועה, ולפיכך כתב הרמב"ם דהכנויים הוי "כשבועה", והוי "כמי שהוציא לשון שבועה", משא"כ לגבי נדרים שאין צריך שיאמר מילה מסויימת וסגי שכוונתו לנדרים לא הוצרך הרמב"ם



בירורי הלכה

הרב שמואל יהודה ליב לאנדערסמאן

בענין אופן כתיבת השם רוב

בסידור גט שבא לפני ששם הבעל מעריסה ושבו נקרא לספר תורה הוא "אדם רוב", ומזדמן לו להתום בשמו היהודי רק חמש פעמים בשנה כשמודיע איזה דבר בכתב בכותלי בית הכנסת שלו, שעל חביריו נמנו יותר ממאה משפחות, ואז חותם שם דב חסר ורק בהוספת נקודה מלמעלה בין אות דלית ובית להוראת חולם, ונקרא מכל אדם רק בשמו האנגלי, ואינו נקרא בכינוי "בער" כלל; ודנתי היאך לכתוב "רוב", מלא או חסר ויו.

"ותצאנה שתיים דביים", וישעי' נ"ט י"א "ונהמה כדביים". ועיקר מנהג המסדרים, שלא ידעו לחקור בזה אם הוא נכתב חסר בנביאים וכתובים, ובחסרון ידיעתם, להסתפק מה בזה. ואולי מה שנהגו רבנן קשישאי לכתוב מלא היינו רק כשידוע שחתימתו בוי"ו, וכמ"ש כה"ג בט"ג סי' ב' אות כ"ח דאם אין חתימתו ידועה יש לכתוב בלא יו"ד כמו שכתוב בתורה. ובח"ס אבהע"ז ח"ב סי' ב' דכיון ששמו מבורר לא אזלינן בטר טעות החתימה ... ובסו"ס קכ"ח דיותר יש להכנס בספק חסרון מלספק בשינוי. ועי' עז"נ בשם צדקה דאם חותם באל"ף דטועה בכתיבתו כרח"ש סי' יוד, בחותם יאושע וכו' וכה"ג. ואף שבוז אין נפקא מינה כיון שאין לפסול בשביל חסרות ויתירות היכא שאין הענין משתנה, ובפרט כיון שנכתב בש"ס ומדרשים מלא לא גרע משם החניכה דכשר כמ"ש הפוסקים בשם חזקי' וכה"ג, וגם כולם רגילים לחתום כן זולת איזה גדולים שמדקדקים לפרקים, ועי' שו"ת קרית חנה סי' מ"ד שהביא מהגר"ר בעריש אב"ד הנוכר בנו של הפנ"י שחותם בתשובתו "יששכר דב", וכנראה שדקדק לחתום בלא וי"ו, וא"צ לאריכות

הנה, יש בזה מבוכה בין האחרונים, כי בבית שמואל שמות אנשים אות ב', כתוב: "בער כינוי לדוב או ליששכר", וכתבו מלא ולא העיר כלל מענין אופן כתיבתו. וכנראה, שבזמנו לא היה השם רוב מורגל כל כך שהרי בשמות באות ד' לא הזכירו כלל כעיקר השם. [ומסתבר, שבמציאות אותם אנשים שהיו אז נקראים בשם זה היו כולם חותמים מלא, דאם לא כן היה הב"ש מעיר מזה באות ב' בהזכירו זה השם.]

אמנם, עיין בשו"ת זכר יהוסף (לר' יוסף זכריה שטערן אבד"ק שאוועל) חלק אבהע"ז סי' נ"ה אות ט', שכתב: "והנה, בכתיבת שם "רוב", מנהגי לכתבו חסר כמו ברוב המקומות שנמצא במקרא: ישעי' י"א י"ז "ופרה רוב", הושע י"ג ח' "אפגשם כדב שכול", משלי י"ז ג' "פגוש דב שכול", ושם כ"ח ט"ו "דב שוקק", איכה ג' י' "דב אורב", דניאל ז' ה' "דמיא לדב", ש"א י"ז ל"ז "מיד הארי ומיד הדב". ורק שם ל"ד ול"ו וש"ב י"ז נכתב "רוב" מלא, כמורגל שם בכ"מ לבאר התיבות במלואן שבא הוי"ו לדרשה, וכן ראוי לכתוב על פי דקדוק לשון הקדש, כי הריבוי מזה לא נמצא רק בלא וי"ו, כמ"ב ב' כ"ד

תכונותיו וחסרונותיו שיחויבו לקבוע לו שם בחסרון כרוב שמות החיות, ופשוט הוא. גם דב חסר יתכן שבלשון ארמי יורה על הזאב, בחולין נ: סניא דיבי, ופרש"י מאוס וכחוש ואפילו לזאבים. ואף במקום דאיכא דחותמין בוא"ו ורובא שלא בוא"ו הולכין אחר החתימה של כל אחד ואחד כמו שהוא חותם, ובזה כולי עלמא כתבי וחתמי בוא"ו, וכך קימו וקבלו ובחרו בדוב מלא, וודאי שהוא טעות לכתוב בגט חסר. והיכא דכתב להמלא חסר יעויין בג"פ סי' קכ"ט ס"ק קכ"ה וז"ל: ואם משפט השם מלא וכתבו חסר, יראה דהגט פסול ואפילו הוא שעת הדחק ... ומבואר מבוכה בזה אם כשר בדיעבד במלא שכתבו חסר.

וכן נתבאר בשו"ת האלף לך שלמה לר' שלמה קלוגער אבן העזר סי' קפ"ח בתשובה להרב מיכאל, מו"צ בעירו של הזכר יהוסף (וכנראה מדבריו שהתכוין לפסק זה של האב"ד): "על דבר שאלה שכתב המסדר בשם אבי המגורשת דב המכונה בער וכתב דב בלא וי"ו. הנה זה ודאי טעות גמור, ואין המסדר כדאי לסדר גיטין ... הנה, המסדר שכתב עוד כמה גיטין דוקא בחסרון וי"ו בשם דוב, הנה זה המסדר ודאי פסול מלסדר גיטין. דהנה, לכתחלה ודאי יש לכתוב מלא. גם לדעתי, דאפילו בדיעבד פסול הגט כאשר כתבתי לו תחלה, ועכשיו אבאר יותר בעזה"י. כי אף דקיי"ל באם כתב המלא חסר כשר, זה שאני, דודאי במלות ושמות דשכיחין בעולם, אז ממילא אף אם נכתב חסר העולם יקראו אותו כדרך שקורין לכמה אנשים ויקראו כאלו היה מלא. אבל בשם דוב, כיון דלא שכיח בבני אדם שיהיו נקראים בשם דוב, אז בודאי בחסר וי"ו לא יקראו אותו בשם דוב רק בקמץ דב או פתח. לכך הוי כשינוי השם ובודאי פסול, בפרט אם אינו מקום עגון."

דברים בזה. ובתשובה הארכתי בקונטרס גדול לחזק זה, אם כי הענין פשוט למבין ואכמ"ל בפרט זה."

ומצינו לכמה מגדולי זמנו שידעו משיטתו, וחלקו עליו עד שחששו אפילו בדיעבד: עיין בשו"ת עמודי אש (לר' אברהם שמואל, אב"ד ראסיין ואיישישוק) ח"א סי' ט' (עמ' נ"ז מדפי הספר) שדן בגוף דברי הזכר יהוסף, והאריך לחלוק עליו, שכתב שם: שם "דוב" אם כתבו חסר וא"ו, הגם שבתנ"ך נמצא רובם חסרים, מ"מ בגט יש להחמיר ליתן גט אחר אם לא ניסת. ואם ניסת צ"ע". וכתב עוד שם: "מסדר אחד בעל זכר יהוסף הנהיג לסדר שם דוב, "דב" חסר וי"ו. וטעם, שכל דוב שבמקרא המה י"ד ומהם שמונה חסרים וששה מלאים, וצריך לילך בטר רובא. ואמרתי לו ... ולמה ישנה מכל העולם ויבטח בחכמתו. וחידוש ראיתו אינו כלום, כי במקרא הוא רק על דוב היער כתוב ולא על שם אדם. ורק אם הוא במקרא משמות האדם, כמו בנימין שרק י"ז מלאים והשאר חסרים, הוא אות דעיקר הנחת שם בנימין חסר הוא, והמלאים באו לדרשה באלו המקומות. וכן בהיפוך, ברוב מלאים החסר לדרשא, כמו בעפרון שחסרון הוי"ו יורה על פחיתותו כדפרש"י בחיי שרה פסוק ט"ז, ותמיד מורה המלא על היתרון והחסרון על חסרון, וכמו שייסד הפייט: 'מלא רדפתי וחסרה שנת גאולי'^א. וכאשר רוב חסר ומיעוט מלא, הוא הוראה שהיתרון הוא רק בכל הפעמים שנכתב מלא. ואמרתי דרך הלצה שבאם שהיה מגרש חית הדוב להדובות, יפה הוא מה שסדר חסר, אבל האדם כאשר כולם כותבין וחותמין מלא, הנה בחרו במלא המורה על יתרון המעלה, וקבעו כך לשם אדם תמיד רק כך, ולא נמצא כלל מי שיקבע לו שם דוב לכתוב ולחתום חסר. וכי האדם הוא חית השדה שימצא בו

א מיוסד על דברי רש"י איכה א' ו' על הפסוק "וילכו בלא כח לפני רודף", "כל רודף שבמקרא חסר וזה מלא, שנרדפו רדיפה שלימה. על כן יסד הפייט 'מלא רודפתי וחסרה שנת גאולי', שנת גאלי באה (ישעיהו ס"ג ד') חסר כתיב".

נראה לי דיש לכתוב בלא וא"ו, כדכתיב דב אורב (איכה ג', י'), וכן וארי אחרי דמיא לדב (דניאל ז', ה'), ובכלם כתיב חסר, ואם כי דרשו וארי אחרי דמיא לדב דהוא זאב, עיין ברש"י בדניאל, אבל העיקר דב בלא וא"ו כדכתיב". ולדבריו שבתשובתו השניה, הרי חזר בו ממה שכתב בהגהות אלו².

ועיין בשו"ת מגן שאול סי' קע"ב, שכתב: "שם דוב מלא כמו שכתוב בכל ספרי גיטין, וכמו שכתוב בספר עמודי אש סי' ט' להגאון ר' אברהם שמואל ז"ל גאבד"ק דראסיין, ולא כמו שכתב הגאון ר' יוסף זכריה גאבד"ק שאוועל לכתוב חסר"

ועוד עיין בשו"ת דברי חיים מצאנז ח"א (חאה"ע סי' ע"ז) שכתב, שאסור לשנות לכתוב דב חסר. ותמצית דבריו שם אחר העיון, שהואיל ונקרא בער אשר שם הקודש שלו דוב צריך לכתבו מלא, אבל דב חסר היינו רק זאב בלשון ארמי, ואף בדיעבד פסול כי הוה שינוי השם. ולא דמי לשאר שם מלא שכתבו חסר, דהתם לא נשתנה לשם אחר. והנה, אף שפוסל כשכתבו לדב חסר, מכל מקום נתבאר שחולק עם שאר הפוסלים בטעם הדבר, דלהשוואל ומשיב פסולו הוא רק מחמת שנוכל לטעות בשם זאב, ועל כן יועיל בדיעבד כשיש איזו הוכחה שעצם השם הוא דוב, ולכך סובר שכשהוזכר בגט הכינוי בער (או המסתעף כגון בערל או בעריש) הוא כשר בדיעבד כיון שעל ידי כן יבינו שהשם דב שנכתב חסר קריאתו בחולם ולא בפתח; וכן להאלף לך שלמה, ששם דוב הוא שם שאינו שכית, שעל כן כשנכתב חסר ויו לא יקראו אותו כאלו היה מלא, אלא יקראו אותו רק בקמץ דב או פתח, עולה גם כן שאם יש איזו הוכחה ששמו הוא בחולם הוא כשר, (רק שסובר שגם כשיש לו כינוי בער, וכשאלה שבאה לפניו, אין בזה בעצמו

וכן נתבאר בשו"ת שואל ומשיב מהדורה א' ח"ג סי' י"ז בתשובה לאותו מו"צ בשאוועל, וכתב שם: "והנה בראשית השקפה אמרתי שודאי צריך לכתוב דוב מלא ואו, שהרי רש"י כתב בדניאל סי' ז' לדב כתיב, והיא זאב. וראיתי למעכ"ת שהביא כן בשם המנחת שי, ואינו תחת ידי. וע' מדרש רבה בויקרא פי"ג בידי משה שם שביאר דד' מתחלף בזיין, ואם כן נוכל לטעות בשם זאב. ומ"מ נ"ל, דאם היו נקוד בחולם, ודאי הי' כשר. ואף דאין כותבין נקודות בגט, מ"מ בכה"ג יש להכשיר. וכעין זה מבואר בשו"ת ב"ח החדשות, ע"ש. ומ"מ, אף שלא נקוד, כיון דכתבו המכונה בעריל, וזה נודע דבעריל הוא כינוי לשם דוב, בואו, ואי דב בפתח הוא כינוי לזאב, וא"כ אין מקום לטעות, וכשר בדיעבד". ושוב כתב לו בשו"ת תליתאה (ח"א סי' רצ"ה), "והנה, במה שכתב דבשם דוב שנכתב חסר ויו, כתבתי כמעלתו שכשר בדיעבד, ונסתפק מעלתו אם אפילו לא נתן הגט, רק שנכתב, כשר. כן הוא, כי אחרי צאת מכתבי למעלתו חפשתי בספרי כתב יד שכתבתי על הנחלת שבעה, וקראתיו חלק לשבעה, כתבתי דכשר אם נכתב דב, והרגשתי בכל מה שכתבתי למעלתו אך קעת בבוא מכתבו".

והנה, אף שבתשובתו השניה כתב בסתם ולא הזכיר בפירוש שהוא כשר בדיעבד רק בגלל שהשם היה מוכח ממה שהוזכר בגט כינוי בער או בעריל, מכל מקום מאחר שהוא המשך לתשובתו הראשונה וסובר על אותו מעשה, על כרחך גם מה שמכשיר בתשובתו השניה הוא דוקא כשנכתב המכונה בער, ובלעדו היה דן בדיון פסול בדיעבד. ומצאתי כתוב בהגהות חלק לשבעה הנזכר סי' מ"ו אות של"ה: "דוב,

ב ובאמת, היה אפשר לקיים קצת דברי ההגהות, והוא, שכתבן על דברי הנחלת שבעה, שכתב: "בערא, בערמן, בעריל, בערכין, וחותרמין יששכר ויש חותרמין דוב", וכן אחר כך מאריך קצת בכתיבת שם בערא, שנמצא שמה שדן בהגהות שם באופן כתיבת שם דוב, הוא סובר גם כן על מציאות שאכן נכתב הכינוי בער בגט, שבכי האי גוונא הרי הכשיר במסקנתו בתשובה על כל פנים בדיעבד.

עדיף בזה שהוא חותם חסר כיון שסוף סוף שמו הנכתב בגט אין זה שמו האמיתי.

והנה, חוץ ממה שהשיג העמודי אור על עצם הוכחת הזכר יהוסף ממה שרוב פעמים נמצא בתורה דב חסר, נלע"ד להעיר גם על שאר דברים ונימוקים שכתוב בזכר יהוסף שם, שרצה להוכיח שגם כשחותם מלא יש לכתוב חסר, והן: מה שכתב: "ובחתם סופר אבהע"ז ח"ב סי' ב"ג דכיון ששמו מבורר לא אזלינן בטר טעות החתימה", אין הנדון דומה לראיה כלל, שהרי שם המדובר במי ששמו "אנשיל" וחתם כל ימיו "אנטשיל", דכיון שפירושו שמנונית וחלב, שבלשון אשכנז הוא אינשליכט, והוא כינוי לאשר שמנה לחמו [כמו שכתוב כל זה בתשובה שם], אין מקום כלל לכתוב אנטשיל. והוסיף שם החתם סופר, "שהוא עדיף ממה שכתוב בט"ז במי שחתם עצמו אליעזר ביו"ד ושמו לאזר שאין משגיחין בחתימתו. דהיכן שאנו יודעין עיקור השם בבירור בלי שום ספק, מה לנו ולטעותו". וכונתו במה שכתב שהוא עדיף, היינו, ששם על כל פנים נמצא במציאות שם אליעזר כמו שהוא חותם, ואף על פי כן אין משגיחין בטעותו כיון שבאמת אין זה שמו, וכל שכן כשחותם אנטשיל, שלא נמצא שם כזה, במקום אנשיל. ואין זה ענין כלל לכשחותם שם שאכן נמצא כתוב בתורה, לו יהא שנכתב כך רק מיעוט פעמים.

וכן מה שכתב "ובסוף סימן קכ"ח דיותר יש להכנס בספק חסרון מלספק בשינוי", והכוונה למה שכתב הרמ"א אבן העזר סי' קכ"ח סע' ז': "שתי נהרות השופכין זו לזו, אם קרוב לעיר אבד אחד שמו, אין כותבין אלא האחד. ואם שם שניהם עליהם, כותבין שניהם. ואם יש ספק בדבר, אין כותבין אלא אחד. וכן תמיד, יותר יש ליכנס לספק חסרון מלספק שינוי", ששם יש ספק במציאות אם להנהר נשאר גם שם השני, ולכן טוב ליכנס בספק חיסור מבספק שינוי, שבחסר כשר לכולי עלמא בדיעבד, ובשינוי יש פוסלין

הוכחה שעיקר שמו הוא דוב; וכמו כן להעמודי אש, שבני אדם בחרו במלא המורה על יתרון המעלה, וקבעו כך לשם אדם תמיד רק כך לכתוב דוב מלא, וגם דב חסר מורה בלשון ארמי על הזאב, גם כן מסתבר שכשיש איזו הוכחה בגט ששמו הוא בחולם יהא כשר בדיעבד, מאחר שעל ידי זה יקראוהו לשם דוב כהוגן; ואילו להדברי חיים יש צורך לכתוב בגט ממש כאשר הוא נקרא, וכמו שנתבאר בתשובה שם שרק בקרא יש קרי וכתוב, ולא בגט [כששייך להיות שם אחר], שלפי זה עולה שאפילו כשהקוראים יראו שבגט כתוב [גם] בער (או) שיהא להם איזו הוכחה אחרת לקרותו (בחולם) הוא פסול, כיון שעם כל זה עדיין שמו המובהק לא נכתב בגט כלל, דבמציאות דב הכתוב בו הוא בעצמיותו שם אחר שבלשון ארמי הוא זאב.

ועוד נפקא מינה בין הטעמים הוא: אם המגרש בעצמו חותם דב חסר וכתבו כן בגט, אם הוא כשר בדיעבד. דלא מבעיא להעמודי אש שסובר עיקר הטעם הוא שבני אדם בחרו במלא המורה על יתרון המעלה, וקבעו כך לשם אדם תמיד לכתוב רק דוב מלא, הלא מוכח שאיש זה מאיזו סבה רצה ובוחר לעצמו חסר, אף שמורה על חסרון המעלה. וגם מה ש-דב חסר [בעצמיותו] מורה בלשון ארמי על הזאב, הלא מוכח שאיש זה אף על פי כן בחר בכתיבת חסר כמו שגם נכתב בלשון הקדש בקרא, ואצלו הוא מורה בעצמיותו כמו שהיה נכתב מלא; אלא אפילו להשוואל ומשיב והאלף לך שלמה שטעמם שנטעה לקרותו דב שמורה על זאב, הלא על כל פנים באיש זה שחתימתו כך יקראו אותו כהוגן, בחולם, ולא יאמרו שאיש אחר גירש, ולשלתם יהא כשר בדיעבד; ואילו לטעם הדברי חיים שיש חסרון בכתיבת דב חסר כי הוא שם אחר (הנקרא באופן אחר לגמרי), מה מועיל ומה

דהנה, כבר כתבתי שממה שהבית שמואל לא הביא כלל את השם דוב באות ד' כעיקר השם מוכח שעד זמנים האחרונים לא היה שם זה רגיל אצל בני אדם; וכמו שכתוב בפירוש בהאלף לך שלמה בטעם הפסול, "דכיון דלא שכיח בבני אדם שהיו נקראים בשם דוב, אז בודאי בחסר וי"ו יקראו אותו רק בקמץ או פתח"; וכנראה שזהו טעם השואל ומשיב במה שכתב שנוכל לטעות בשם ארמי של זאב; ויוצא מזה, שעכשיו שאכן נשתנה המציאות שהרי השם דוב (הן עם שם לוי בער והן בלעדו) הוא שם רגיל וניכר מאד אצל בני אדם, ובדורות האחרונים כמה גדולים מפורסמים נקראו כן, וגם הרבה בני אדם נקראו כן אחריהם, ולהיפך, השם הארמי דב שפירושו זאב לא נשמע כלל שאף אחד יקרא כן, ממילא לא שייך לומר שיקראו אותו רק בקמץ או פתח (או חירק) או אפילו ששייך לטעות בזה, אלא בודאי יקראו אותו כהוגן בחולם.

ומסתבר, שגם לטעם שפסל הדברי חיים מחמת שבעצמיותו נשתנה לשם אחר, שהוא זאב בלשון ארמי, מכל מקום מאחר שהיום כמעט כל תושבי ארץ ישראל חותמים חסר, לו יהא שהיא הנהגה מוטעית של אנשי הארץ שהורגלו בסתם לכתוב חירק מלא וחולם חסר, מכל מקום במציאות הם נוהגים כן, וגם הנהגתם הזאת ידועה היא להרבה תושבי חוץ לארץ, ובצירוף שגם בחוץ לארץ נמצאים עכשיו כאלו שחותמים שם זה חסר, הן היורדים מארץ ישראל שנהגו לחתום חסר עוד בהיותם גרים בארץ, והן מיעוט אנשים תושבי חוץ לארץ שנהגו לחתום כן מחמת שעושים כמנהג ארץ ישראל, על כל פנים מחמת שינוי מציאות זו נחשב שעכשיו גם שם דוב בעצמיותו אינו בא דוקא מלא.

וביאור הענין, שהרי לכאורה דברי הדברי חיים אלו מרפסן איגרי, שהלא אף שמצינו לשם דב בלשון ארמי שהוא זאב, מכל מקום היאך נאמר ששם דב הוא כינוי רק לזאב בזמן שמצינו בתנ"ך שנכתב שם דב, כשהכוונה ל"בער", חסר ברוב הפעמים.

אפילו בדבר שאילו חסרו לא נפסל בכך כמו שביארו המהרי"ק בשורש ק"ו, שהוא מקור דברי הרמ"א, ומהו ענין השמטת עצם השם לשאלת אופן כתיבת חסר ויתר. וכן מה שכתב "ועיין עזרת נשים בשם צדקה דאם חותם באל"ף דטועה בכתיבתו כמו שכתב הרח"ש בתשובה סי' י' בחותם יאושע במקום יהושע", שהרי שם לא נמצא נכתב בשום מקום בקרא כמו שהוא חותם, "צדקא" או "יאושע", ואין זה ענין כלל לכשחותם שם שאכן נמצא כזה כתוב בתורה.

(ובאמת נראה שהזכר יהוסף הרגיש כל זה בעצמו, שאחר כל דברי אלה כתב: "ואף שבזה אין נפקא מינה כיון שאין לפסול בשביל חסרות ויתרות היכא שאין הענין משתנה, ובפרט כיון שנכתב בש"ס ומדרשים מלא לא גרע משם החניכה דכשר כמו שכתבו הפוסקים בשם חזקיה וכהאי גוונא, וגם כולם רגילים לחתום כן זולת איזה גדולים שמדקדקים לפרקים...", ומכל מקום יש לתמוה שהרי היה יכול להביא מאותם מיעוט מקומות בתנ"ך שנכתב מלא. ועוד, שבכל אופן, למה הטריח את עצמו להעמיד את שיטתו כשידע בעצמו שאין מאותם מקורות שום ראיה.)

ולפי כל הנזכר לעיל, לכאורה אין מקום להסתפק בכתיבת שם "דב" חסר, שהרי רבו הפוסקים שהכריעו לכתוב "דוב" מלא. ועוד, שגם לפי דברי הזכר יהוסף, כתיבתו חסר הוא רק בלכתחלה כמו שנתבאר שם, הן מטעם שכשאין הענין משתנה אין לפסול בשביל חסרות ויתירות, והן מטעם דכיון שנכתב בש"ס ומדרשים מלא לא גרע משם החניכה דכשר. וגם בעצמו מודה שכולם רגילים לחתום כן, ואילו להסוברים לכתוב "דוב" מלא וכתבו חסר, הכריעו לפסול או על כל פנים נסתפקו בדיעבד. ומכל מקום, אחר העיון נלע"ד שבזמן הזה אי אפשר לפסול בדיעבד כשכתבו חסר, וכמו שיתבאר.

והנה, בזכר יהוסף סיים: "ובתשובה הארכתי בקונטרס גדול לחזק זה", וכנראה שתשובה זו לא הגיעה לידינו. אמנם, מצאתי בשלחן המערכת להרב יצחק נאטאוויץ אבד"ק סימפערפאל (בהגהות ערך מטעמים) שמביא מכתב מבעל זכר יהוסף בענין זה, ואעתיק את לשונו: "ודכירנא כד הוינא טליא בא גט אחד ממגרש אחד לפני אבא מארי הרב המנוח ז"ל, ונדרשתי מאבא מארי למצוא המקומות שנכתב שם דב במקרא, וספר אז בשם ידידו, אחי אמו, הגאון ר' דוב בעריש אבד"ק סערהיא שרצה לכתוב גט פיטורין בשם דוב מלא, והיה אז הגאון רבינו אליהו מוויילנא זצ"ל מושבו שם, ואמר כי מן הראוי לכתבו חסר כמו שנמצא על הרוב במקרא ובדקדוק הלשון, ואמר עליו¹ בדרך מליצה וסימנך ספרא בצרא תנא תוספאה."

ומצינו להגר"א בביאוריו לסי' קכ"ט ס"ק ל"ח בשם שמריה ובס"ק מ"ד בשם הלל שסובר שכותבים כמו שכתוב ברוב פעמים בקרא, ולא אמרינן שנקרא כמו שכתוב במיעוט הפעמים (וישיש לכתוב כן בגט), חוץ כשיש סברא חזקה לכך. וכגון, מה שכתב בס"ק ל"ט בשם מתתיהו, דאף שבקרא כתוב מתתיהו, מכל מקום הואיל ובמעשה דחנוכה שאנו מזכירין בכל שנה שמונה ימים (ב-על הנסים) שגור בפי הכל שם מתתיהו, מסתמא אסיקו שמייהו כאותו השם ששגור בפי הכל; וכך מה שכתב שם בס"ק מ' בשם יונתן דנקראים אחר יונתן בן שאול, דאף דבקרא נקרא גם יהונתן, "מכל מקום כיון שמצינו בגמרא כל שמות התנאים נקראים על שם יונתן, וכך מסתמא אנו תופסין אותו השם כמו שתפסו הראשונים על שמו"; ושם בס"ק מ"ב בשם חזקיה, "אף על גב דבכל דברי הימים לא נכתב אלא חזקיהו, ואף במלכים וישעיה כתוב ברוב

ואף אם נאמר שעדיין אין זה טעם לכתוב בסתם דב חסר כיון שחז"ל קבעו בדרשה והודיעו שמחמת שינוי הלשונות על כן רק דוב שנכתב מלא נחשב בער וכשנכתב חסר נחשב זאב, מכל מקום הרי בהכרח שעצמיותו הוא כינוי גם ל-בער, וכפסוק בישעיהו י"א, ז' "ופרה 'ודב' תרעינה יחדו ירבצו ילדיהן ואריה כבקר יאכל תבן", ששם המדובר בכמה חיות שונים, ובהכרח שהכוונה שם ל-בער ולא לזאב שהרי זאב הוזכר בפסוק לפני זה: "וגר זאב עם כבש", וגם לא מצינו שם ש"דב" לדרשה היא דאתאי. ומוכרחים לומר, דמאחר שבזמנו אותם שנקראו כן חתמו כולם דוב מלא, והטעם היה אכן מכח דרשת חז"ל שדב חסר הוא שם לזאב, שזהו טעם לבני אדם לכתבו מלא בדוקא לנהוג כדרשת חז"ל, והיינו, שחוץ ממה שבכלליות היה מנהג העולם לכתוב בסתם הכל מלא, וכפי פירוש רש"י בגמ' עבודה זרה דף ט. "תנא תוספאה - קורא מקרא שלם בתוספת אותיות", נתוסף כאן מה שנראה כהקפדת חז"ל לכתוב מלא בשם זה במיוחד, וממילא, אם בזמן ההוא נמצא כתוב בגט שם דב חסר, הרי היה נקרא מכל אחד דב, בחירק או בצירי, שהוא זאב בלשון ארמי, כי אם היה שמו דוב בחולם בודאי היה נכתב מלא. ומאחר שכן, הרי מחמת עצם אופן הכתיבה בזמן ההוא היה נחשב בעצם רק "דוב" כינוי ל"בער", שעל כן בחיסור הויו היה נחשב שינוי בעצמיותו². ועל כן ברור שבזמננו, שנפוץ אופן כתיבת שם זה גם חסר, גם לשיטת הדברי חיים "דוב" ו"דב" אינם נחשבים שני שמות שונים בעצמיותם עד כדי כך שיפסל בדיעבד.

ובאמת, עוד יש לדון באופן כתיבת השם לכתחלה בזמננו, ועל כל פנים בנדון דידן.

ד ואף שלא הוזכר בתשובה ביאור זה, מוכח שלכן נתכוון. ה כנראה, שהגר"א אמר זה על אותו רב, דהיינו, שקראו תנא מחמת שרצה לכתוב מלא כמו שמצינו בגמרא שהכל נכתבים מלאים, והגר"א קרא על עצמו ספרא מחמת שסובר שיש לכתוב כמו שכתוב בקרא, שהכל (היינו, בדרך כלל) חסרים.

שהוא מחזיק לעצמו", שמחמתו נמצא שזהו שמו. וגם בלא זה, הרי הזדמנויות חתימתו של אותן חמש פעמים הן במודעות התלויות לכמה זמן בכותלי בית הכנסת שלו, והן נקראות מיותר ממאה משפחות, ובודאי שזה נחשב לפירסום גדול שבלי ספק יש בו להחשב קביעות "שם חתימה".

אמנם, לכתבו בגט כחתימתו ממש, דהיינו "דב" בהוספת נקודה אחר הדלית מלמעלה להוראת חולם, אינו נראה לי; שאף שכתוב בשואל ומשיב "דאם היו נקוד בחולם, ודאי היה כשר", בהכרח שכוונתו בדיעבד, שהרי אין כותבים נקודות בגט כמו שהכריע בשו"ת מהרשד"ם אבן העזר סי' ר"ה בשם גאמילה ושם גויא שאין כותבים נקודה למעלה להבין קריאת הג' שהוא רפה, כיון שמדמים ונותנים לגט כל דיני ספר תורה, והיינו, שנוהגים לשרטטו, ונזהרים שלא יצאו אותיות חוץ לשטה, ושתיינה האותיות מוקפות גויל, וממילא דהוא הדין לענין נקודות דהא ספר המנוקד פסול כמ"ש ביו"ד סי' ער"ד סע' ז'. ואף שבתשובת מהר"י בן לב ח"א סי' ל"ג כתב שנוהגים לכתוב נקודות לשמות אלו, וכן בתשובת ופסקי מהר"ט החדשים בשמות גיטין בשם גאמילה חלק גם כן על המהרשד"ם, וכתב דלא דמי לספר תורה כיון דכל מה שאנו כותבים בספר תורה נכתב במסורת מסיני, אבל בגט שאנו כותבים מלות לקוחות מלשונות הגוים, ויש אות שאין לנו מבטא כיוצא בה, ואם נכתוב אות הגימ"ל כמו שהיא, הרי זה שינוי השם ממש, ועל כן צריכים אנו לכתוב בענין שיובן המבטא, ונמצא, שהנקודה אינה קריאת האות, אבל היא תיקון האות שיוורה על מבטאה¹, ולדברי

מקומות חזקיהו ... כיון דבגמרא נקראים התנאים ואמוראים חזקיה, בספיקא אזלינן בתרייהו". ואם על כל זה מצינו שבשם דוב הורה למעשה לכתוב חסר, הרי על כרחך אינו סובר שיהא חילוקו של העמודי אש [שכלל זה שהולכים אחר מה שנכתב ברוב הפעמים נאמר רק בשם איש ולא בשם חיה] חזק כל כך שמחמתו נאמר שאיש זה נקרא אחר מה שכתוב במיעוט הפעמים².

והנה, אף שעל כל זה נלע"ד דבסתם יש לכתוב דוב מלא, שכן היה המנהג מאז, וכמו שכתב הזכר יהוסף בעצמו, ובפרט שכן הוא דעת כמעט כל האחרונים, ובפרט שהם צידדו לפסול אפילו בדיעבד, מכל מקום בנדון דידן אמרתי לכתבו חסר יען שכן הוא חותם בעצמו. ועיין בתרומת הדשן סי' רל"ג, שזהו המקור לדברי הגר"א בביאוריו, דכל השקלא וטריא בזה הוא דוקא בסתם, אבל כשיודעים היאך חתם [או עלה לספר תורה] כותבים כך "דאין לנו אלא שם שהוא מחזיק לעצמו כדאיתא באשירי פ' השולח"; והרי התרומת הדשן כתב כן לא רק בשאלת שמות מלא וחסר שנוגע לאות ביטויי כגון שמריה - שמריהו, יונתן - יהונתן, - מתתיהו - מתתיהו, אלא גם בנוגע לאות נקודי כגון בנימן - בנימין, ומינה גם לנדון דידן, דוב - דב. ואם בנדון דידן עדיין יטעון מאן דהו שמה שחותם רק חמשה פעמים בשנה בערך אין בו כדי לקבוע "שם חתימה", הנה, אפילו אם נאמר כן זה שייך רק כשדנים בשם אחר שמשתמש בו רק לחתימה ואנו דנים אם בכלל להזכירו בגט, מה שאין כן כשזהו שמו המובהק, שנקרא כן בעריסה ולספר תורה, וחתימתו בא להוכחת השם, הרי שפיר נכלל בהגדרת התרומת הדשן: "דאין לנו אלא שם

1 והראני חכם אחד מאמר מבעל מחבר זכר יהוסף הנדפס בקובץ "לכנון", זמנו ר' ניסן תרכ"ט, ובו מביא הרבה דוגמאות מתנ"ך ומשני התלמודים ומדרשים, שבני אדם, אנשים ונשים, יהודים ואינם יהודים, נקראים אחר החיות. ואולי זהו טעם הגר"א שאינו סובר שהכלל שהולכים אחר מה שנכתב ברוב הפעמים נאמר רק בשם איש ולא בשם חיה, כיון שמאיוזה טעם החשיבו שמות החיות כל כך עד שהשתמשו לקרות בהם בני אדם. 2 וכוונתו, שספר הכתוב בגט הוא ספירת דברים כמו שכתוב בגמ' גיטין דף כא: [שזהו הטעם לכתובת שמו ושמה כמו שכתוב בחידושי הרמב"ן שם דף כ: בד"ה הא], ואין זה ענין ספר ממש. ומה שבכל זה מדמים

ומה שהזכיר השואל ומשיב מתשובת הב"ח החדשות, הנה לא ציין לאיזו תשובה התכוון, וכנראה שכיוון למה שכתוב שם בסי' צ"ב שהגיע גט מבעל משומד ושורה אחת לא היתה מעורה, וכתב על זה דאף שהרמ"א כתב שאם לא עירה יש אומרים שהוא פסול, זהו לכתחלה מטעם "דליהוי טפי ספר אחד או מטעם שאפשר לבעל הלעז לומר שאפשר לזייפו לכתוב בין שיטה לשיטה", אבל לא בדיעבד. והוכיח זה ממה שכתב הר"ן שאם היה בא אחד לכתוב השיטות מעורין בספר תורה היינו גוערין בו מפני שנראה הכתב מבולבל, ואם מדקדקים בכתבת גט לכתחלה כמו בספר תורה ראוי היה שלא יהיה מעורה כיון שנקרא ספר, ועל כן בדיעבד ודאי נראה שהוא כשר, ואפילו באינו משומד, ואין צורך לומר במשומד. ונתבאר מדבריו, שמה שמדמים גט לספר זהו בלכתחלה ובשאפשר. ומינה, דאין למנוע ניקוד אותיות כשיש צורך לעשות כן. אמנם, זהו כשממש אי אפשר בענין אחר או שדנים בדין בדיעבד, וכמו שנתבאר בב"ח דלכתחלה מחמירין לדמותו לספר.

וזכורני שלפני קרוב לארבעים שנה ראיתי גט אחד מגיטין שסידר הגאון רבי יוסף אליהו הענקין נ"ע, שתחת אות שבשם אחד מהאנשים נכתב נקודת סגול לברר קריאתו, ואיני זוכר כעת אם זה היה בשם הבעל עצמו או אביו או אבי האשה אבל הנני זוכר בברור שזה היה באחד משמות או כינויי האנגליים, וכמדומה שהיה בשם "איברהעם", שהסופר לא כתב העיין ובמקומו כתב סגול תחת ההא. והנה, אף שהיה רב גובריה מאד, ובזמנו, בפרט לפני ששים שנה, כמעט כל הרבנים בארצות הברית וקאנאדא התיעצו עמו בעניני כתיבת גיטין¹, וגם כבר אמר רבי 'הושע בגמ' גיטין דף פג. "אין משיבין את הארי לאחר מיתה", מכל מקום לע"ד אין

המהרי"ט, לכאורה הוא הדין בנוגע להוראת הנקודה עצמה של השם, אף שסובר שבסתם אין לכתבו, מכל מקום אם הוא בשם כזה ששייך לקרותו בשני אופנים מחמת שיש שני שמות נפרדים באותם אותיות, שיש לכתבו בנקודה בענין שיוכן השם, כי הוא תיקון שיורה על השם הנכון; אמנם, מאחר שהבית שמאל החמיר בדין זה, וכמו שכתב בשמות נשים אות ג': "וכבר כתבתי דאין עושין נקודות בגט", ולא חש לטענת המהרי"ט, ובהכרח שהוא משום שסובר שגם בגט סומכים על קריאה שבעל פה, שיקראו כהוגן את הדגש בדגישה ואת הרפוי ברפיון, ולדבריו, כל שכן בשמות שאפשר לקרותם בשני אופנים בנקודות שונות, שאין כותבים נקודה להוראת נקודתו, כי סומכים שהקורא בודאי יקרא כהוגן, ובדומה לשם אשה "פרידל" שיש שהריש בא בחירק ויש שבא בצירי ואין מנקדים להוראת הנקודה.

ועוד נלע"ד, שאפילו מה שמצינו שהמהרי"ט התיר לנקד אותיות הוא דוקא לצורך עצם הגיית האות, וכמו שכתב שם בעצמו "שהנקודה אינה קריאת האות, אבל היא תיקון האות שיורה על מבטאה", שיש צורך בזה כיון שכותבים שמות שאין לנו מבטא כיצא בה, ואין ברירה אחרת להוראת ההגייה, ואין לזה שייכות כלל לנקודת האותיות לצורך הוראת וקריאת הניקוד, שהרי גם בלי הניקוד שייך על כל פנים לקראו כהוגן וכמו ספר תורה שנכתב כולו בלי ניקוד, ואם כן, בלי צורך גמור ממש אין היתר [על כל פנים לכתחלה] שלא לעשות כמו ספר שהניקוד פוסל בו. וכן הוא המנהג, שגם במקומות הספרדים שאכן כותבים נקודה לצורך תיקון הגיית האות, וכמו בארץ ישראל, אין כותבים אות לצורך הוראת הנקודה.

לדין ספר הוא רק משום חומרא דעריות עבדינן מילי דספר כמו שכתוב בתשובת הרשב"א ח"א סי' אלף ר"כ, ועל כן, בהכרח שבדבר שהשוואתו לספר [תורה] יגרע ממהות ספירת דברים שבגט, והיינו, שיקראו השמות בשינוי, אי אפשר להשוותו בזה.
ח יצוין שהתשובה בדברי מלכיאל ח"ה סי' ר"נ נכתבה לו בהיותו רב בערי קאווקאז בהיתו בגיל כ"ו בערך.

שמעיקר הדין כשר גם בשחסרו כמו שכתוב במחבר סי' קכ"ט סע' ט', ואילו בנדון דידן אנו דנים בשם הבעל שמעכב מן התורה כמו שכתוב בב"י סי' קכ"ט בשם האור זרוע סי' תשט"ו ובשם התוס' בגיטין דף כ'. בד"ה הא. [ועיין באבני מילואים סי' קכ"ט ס"ק א' שהשיג על הבית שמואל שם בס"ק י"א במה שכתב שפסול דאורייתא שייך דוקא לרבי מאיר שסובר עדי חתימה כרתי שעל כן צריך שיהיה מוכח ומבורר בגט שהוא המגרש, אלא הוא כן אפילו לפי מה שפוסקים כרבי אלעזר דעדי מסירה כרתי.]

והשם יצילני משגיאות ומתורתו יראני נפלאות

לעשות כן בנדון דידן להוסיף נקודה למעלה מהדלית להוראת חולם, כי כבר נהוג להחמיר בזה. ועיין בערוך השולחן סי' קכ"ט סע' קכ"ה, שכתב: "אין לעשות נקודות בגט. אפילו בשמות שיש לקרותם בשני פנים כשאינו מנוקד, מכל מקום אין לעשות נקודות". ואולי גם בגט שסידר הגרי"א הענקין היה מצב של עיגון, והרגישו חסרון העין אחר שכבר נכתב הגט ולא היה פנאי לכתוב גט חדש, ועל כן סמך שמעיקר הדין ממש גט שנכתב בנקודות כשר הוא, וכמו שסיים הערוך השולחן שם: "ואם עשה, נראה שאינו פוסל את הגט", ובפרט שיתכן שהמעשה היה בשם האב, שקל יותר כיון



הרב שלום מרדכי הלוי סגל

תפילין שנגנבו לפני שנמסרו למזמין, עבודת הקלדה שנמחקה, מצות שהוזמנו כמאפיה ונשרפו

א. עובדא הוי באחד שהזמין זוג בתי תפילין אצל עושה בתים, וביקש ממנו לעשותו באופן מיוחד בתוספת הידורים מסוימים וחומרות יתירות, תוך הבטחת תשלום מיוחד על כל שינוי וחומרה, וכשהושלמה המלאכה ברוב פאר והדר וכבר היה מוכן למסרו להזמין, ביקש בעל המלאכה מהזמין שהיות ומתכוון לצאת לחו"ל לשם שווק תוצרת מלאכתו, מבקש לקחת עמו בתים אלו להראות יופי מלאכתו והידורו, והסכים המזמין, ובעת היותו בחו"ל נסע במונית ובידו מזוודה כשבתוכה הבתים המהודרים, ושדדו נכרים את המזוודה מתוך ידו, בחשבם שיש בה כסף ודברי ערך.

ונשאלה שאלה כבי מדרשא, האם המזמין חייב לשלם לבעל המלאכה דמי פעולתו כפי שהבטיח לו כיון שכבר גמר מלאכתו ונאנס מתוך ידו אחר גמר המלאכה, או דאין עליו לשלם כלום כיון שלא הגיעו הבתים לידו אחר שנגמרה מלאכתם, ואף שאנוס בעל המלאכה בכך שאינו מוסרם לידו, אין בזה כדי לחייב המזמין בתשלום על מלאכה שלא נהנה ממנה כלום.

ב. שאלה נוספת שנשאלה, באחד שהעביר חומר להקלדה במחשב, והמקליד עשה מלאכתו, ואירעה תקלה במחשב וכתוצאה מכך נמחקה כל עבודת ההקלדה, וכפי שהתברר המקליד נהג כשורה ולא היה שום פשיעה מצידו, ועלה הספק האם חייב המזמין לשלם שכר ההקלדה, או שמא אינו חייב לשלם כלום אחר שלא הגיעה המלאכה לידו ולא נהנה ממנה כלל.

ג. תו אירע מעשה, באחד שהזמין כמות מצות אצל בעל מאפיה, וקבע לו זמן לבוא לעמוד ולפקח על מלאכת האפיה ולקחת את המצות שהזמין, ואחר שנגמרה מלאכת האפיה ארזו לו את כמות המצות המוזמנת בחבילות, והמזמין ביקש להשאיר המצות לכמה ימים במחסן של המאפיה, ועד שלא הספיק לבוא לקחתם פרצה שריפה במאפיה ונשרפו המצות, ובאו לשאול האם המזמין חייב לשלם עבור מצות אלו או לא.

להלוקח, ואחריותו עדיין על המוכר, ואז א"צ לשלם לו כלום.

צד ב' הוא דגדרו כגדר פועל שעושה מלאכה עבור המזמין, ואף שעושה המלאכה בשלו ומחומרי גלם השייכים לו, ולענין חלק זה ודאי דינו כמוכר, מ"מ עצם הפעולה נעשית לצורך המזמין, וכפועל קבלן שלו הוא, והתחייבותו עבור המלאכה הוא מצד שכר פעולה, ולפי"ז אין הדבר תלוי בהלכות קנינים, דהרי כללא הוא דשכירות פעולה א"צ קנין, דכל שעשה מלאכה על פיו מתחייב בדמי הפעולה כפי שפסקו ביניהם, אלא שצריכין אנו לדון אם בכה"ג שתוצאות הפעולה לא הגיעו לידי המזמין אי מתחייב

א. כדי לפתור שאלות אלו, צריכין אנו תחילה להגדיר גדר התחייבותו של המזמין אל בעל המלאכה, והיחסים ביניהם, וב' צדדים יש בזה, וכדיבואר בע"ה.

צד א' הוא דגדרו כלוקח מקח אצל עושה המלאכה, וכל פעולתו הוא להכין המקח לצורך מכירתו להקונה, ולפי"ז צריכים אנו לברר מצד הלכות מקח וממכר האם היה כאן קנין המועיל וכבר קנה המזמין את המקח ונתחייב בדמיו, דאז אחריותו על הלוקח [עכ"פ באופן שאין לחייב האומן מצד הלכות שמירה, אי משום דלא חייל עליה חיוב שמירה אי משום דנאבד באופן שאין עליו חיוב], או שעדיין לא נקנה

[ומצאנו כע"ז חילוק בלשון בדין אומר לפועל לקוט לי ירק, ע"י במתני' (שביעית פ"ח מ"ד) המובא בר"פ השוכר את הפועל (ע"ז דף ע"א ע"א), וע"ש בתורה לקוט].

וכע"ז כתב החזו"א (ב"ק סי' כ"ג סקל"ה), דבלא א"ל ואקחנו מיחייב מדין שכי"פ, דכיון שאמר לו לעשות המלאכה וקצב עמו שכר או שהיה שכרו קצוב, הרי זה כשכרו לעשות מלאכה, דמ"ל אומר לו עשה בשל אחרים דחייב לשלם לו שכרו מ"ל עשה בשלך, ע"ש.

ג. והנה מקור הך דינא דשוכר לעשות בשל אחרים הוא בסוגיית הגמ' (ב"מ קי"ח ע"א) דאיתא שם, השוכר את הפועל לעשות בשלו והראהו בשל חבירו נותן לו שכרו משלם. ונבאר בע"ה דברי הראשונים שם, וממנו תוצאות חיים לבאר דין הנ"ל.

דעת רש"י [להבנת ב"י (סי' של"ו) וכ"מ בחי' הרמב"ן בדעתו, וע"י ב"ח וגידו"ת], דאף ששכרו בסתמא והפועל ידע שהשדה אינו שלו אלא של חבירו, מ"מ מיחייב לשלם לו שכרו, דסתמא דעתו שיהא שכרו עליו כל שלא אמר שכרך על בעה"ב, ודעת התוס' ורמב"ן ור"ן והטור דבשכרו סתמא וידע פועל שהוא של חבירו אינו חייב, עד שיאמר הלה שכרך עלי.

ובשכרו בשלו והראהו בשל חבירו ולא ידע הפועל שהוא של חבירו, לכו"ע חייב לשלם לו אף שלא אמר שכרך עלי, ומבואר ברמב"ן ב' טעמים בזה, אי משום דאטעייה, אי משום דאז סתמא הוי כאומר שכרך עלי.

ובדברי הראשונים [ע"י ח"י הרמב"ן והר"ן הו"ד בשמ"ק ובדברי התוס' (ד"ה

בדמי הפעולה בכה"ג או לא, וכדיבואר בע"ה.

ולפום ריהטא מצאנו בזה דברים מפורשים בתשו' הרא"ש המובא בשו"ע (סי' של"ג ס"ח), שכתב דהאומר לאומן עשה לי כלי ואקחנו ממך, וחזר בו אח"כ, אם הוא דבר שאם לא ייקחנו יפסיד האומן חייב, ומפורש שם דחיובו הוא מצד דינא דגרמי, ע"ש.

ומבואר דכל כה"ג לא דיינינן ליה לחייבו מדין שכירות פועל, דאז היה מתחייב מעיקר הדין כל מה שפסק בשכרו אף שלא במקום הפסד, אלא דיינינן ליה כבא לקנות מהאומן, וכיון דעדיין לא נעשה שום קנין ביניהם, יכול לחזור בו, ורק אם יש להאומן הפסד מחזרתו מתחייב מצד דינא דגרמי, [וע"י תשו' הגרע"א (ח"א סי' קל"ד)].

והא דבאמת לא דיינינן ליה מצד שכירות פועל י"ל, דכיון דהאומן עושה המלאכה בשלו לא שייך לדון בזה מדין שכירות פועל ככל עושה פעולה עבור חבירו ע"ד לקבל שכר, שהרי בשלו הוא עושה, ואינו אלא כמכין הכלי בכדי למכרו.¹

ב. אכן יעוי' בנתיה"מ (שם סקט"ו) שתמה על דברי הרא"ש והשו"ע בשמו, דלמה באמת לא יתחייב מדין שכירות פועלים אף שלא במקום הפסד, ואף שאינו עושה המלאכה בשל המזמין, לא גרע משוכר את הפועל לעשות בשלו והראהו בשל הפקר דבא"ל שכרך עלי חייב ליתן לו שכרו, וע"ש בנתיה"מ שתי' דשאני הכא דא"ל ואקחנו ממך, דלא בא בתורת שכי"פ אלא בתורת הבטחה לקנות אחר שיעשנו.

1 וע"י ביהגר"א (אות מ"א) שתחילה כתב דחיובו מצד דינא דגרמי כמו הלכו פועלים כו', ואח"כ ציין לדין שוכר את חבירו להביא לו תפוחים כו', ע"ש, והוא פלאי, דהרי התם חיובו מצד שכי"פ, וע"י בספר באר משה (סלאבדקא חו"מ סי' ו') שהאריך בזה, ובעיקר דין שוכר להביא תפוחים לענ"ד התם ודאי חשיב עושה בשל בעה"ב, דעיקר המלאכה היא הבאת התפוחים ממקום רחוק לידי בעה"ב וכשמגיע אליו הרי עשה בשבילו, משא"כ בהא דהרא"ש דהמלאכה היא עשיית הכלי, וזה נעשה בשל אומן, וע"ש בבאר משה שצידד לחלק בין עשה האומן המלאכה בחומר שהיה בידו מקודם שלא נקנה לבעה"ב, לבין קונה עבורו חומר מהשוק דאז נקנה החומר לבעה"ב וחשיב עושה בשל בעה"ב, ולענ"ד נראה דאף כשקנה החומר כדי לעשות ממנה הכלי, סתמא אין דעת האומן ובעה"ב שיקנה בעה"ב החומר לפני שנעשה הכלי.

מיחייב רק משום דינא דגרמי, וכבר העיר בזה בספר באר משה (סלאבדקא חו"מ ס"ו) ע"ש באורך].

תו יש לדון על מה דלמד הנתייה"מ מהך דינא דעשה בשל הפקר דה"ה בעשה בשל עצמך דחייל בזה חיוב מצד שכירות פועלים, דמצד דין ערב ודאי יש לחלק בין עושה בשל חבריו ובשל הפקר, דאיכא הוצאת פעולה על פיו, לבין עושה בשלו דאין כאן שום הוצאה, דהרי מה שעושה משביח לעצמו, ואף שלא נתרצה לעשות לעצמו שבח זה רק על פיו של המזמין, הרי זה דומה לאומר לחבירו קנה לך חפץ פלוני ואני אתן לך מה שתשלם עבורו, דלכאור' א"א לחייבו, דאין כאן הוצאת ממון על פיו, ע"י מנח"פ (סי' קל"א) ובתשו' מהרי"ל דסקין (פסקים אות רל"ב).

אכן יעוי' נתייה"מ (סי' קפ"ב סק"ב) בדין שותף שאמר לשותפו לקנות סחורה עבור השותפות והוא ישלם לו מחצית מה שיתן למוכר, ואח"כ ביטל השותף שליחותו שלא בפני השליח, [ונמצא דזכה הקונה בכולו לעצמו, כיון דלא אמר למוכר שהוא שליח], דחייב המשלח לשלם לו מדין ערב, כאומר תן מנה לפלוני או זרוק מנה לים, ע"ש, ומפורש דאף בכה"ג מתחייב מדין ערב, אף דלא הוציא מעות לחנם, שהרי קנה החפץ בדמיו, דמ"מ כיון דלא רצה לקנות החפץ ולהוציא הדמים חשיב מוציא הוצאות על פיו, וי"ל דהנתייה"מ הנ"ל בסי' של"ג לשיטתו אזיל, ומה"ט מיחייב גם בצוה לאומן לעשות לעצמו.

ומצאתי לאא"ז מהרש"ם במשפט שלום (סי' קפ"ב) שציין ע"ד הנתייה"מ לדבריו הנ"ל בסי' של"ג, וכפיה"נ פירש כן בדעת הנתייה"מ דלשיטתיה אזיל, [וע"ש מה שציין לדברי הכ"מ המובא בבאה"ג (סי' קפ"ז סק"ד) דמפורש להיפך, ומש"כ עוד שם דבתשו' הרשב"א מפורש כהנתייה"מ, לענ"ד אין מפורש שם דאירי אף בנתבטל השליחות, וצ"ע].

[לעשות בשלו] מבואר, דגם בהראהו בשל הפקר אם יאמר שכרך עלי או דלא ידע שהוא של הפקר חייב, והא דמבואר בסוגיין דבהראהו בשל הפקר פטור, היינו משום דידע שהוא של הפקר ולא א"ל שכרך עלי, וכן עולה מדברי הסמ"ע (סק"י), [וע"ש במנח"פ].

אך בחי' הרשב"א מפורש דבהראהו בשל הפקר לעולם לא מיחייב, [ואזיל בשי' רש"י דהראהו בשל חבריו חייב אף כסתמא וידע, ותמה לפי"ז למה בהראהו בשל הפקר פטור], וכתב לחלק בין הראהו בשל חבריו להראהו בשל הפקר, דבשל חבריו עכ"פ נהנה חבריו על פיו, ומיחייב מדין ערב כאומר תן מנה לפלוני ואתחייב אני לך, משא"כ בשל הפקר שלא נהנה שום אדם מפעולתו לא מיחייב, [ומשמע דאף אם אמר לו להדיא שכרך עלי לא מיחייב].

ובדעת שאר הראשונים דס"ל דגם בהראהו בשל הפקר מיחייב היכי דא"ל שכרך עלי או דלא ידע שהוא הפקר, י"ל דאזיל בשי' הראשונים דמיחייב באומר זרוק מנה לים ואתחייב אני לך, ולכן ה"נ באומר עשה בשל הפקר ואתחייב אני לך חייב בשכרו, והרשב"א דנקט דלא מיחייב לשיטתיה אזיל דס"ל דליכא דין ערב רק בנותן לבן דעת על פיו.

ועיי' שו"ע (חו"מ סי' ש"פ ס"א) שהביא הרמ"א ב' הדיעות בדין זרוק מנה לים, ומשמע דהוי ספיקא דדינא, [וע"ע בשו"ע אה"ע (סי' ל' ס"ט) ובב"ש (סקי"ח)], ולפי"ז גם הך דינא דהראהו בשל הפקר הוי ספד"ד.

ד. והנה, בדברי הסמ"ע והנתייה"מ מבואר דנקטו להלכה דהראהו בשל הפקר חייב, וצ"ע דלכאור' הוי ספיקא דדינא כמבואר. [וביותר צ"ע מה שתמה הנתייה"מ על תשו' הרא"ש למה לא יתחייב מדין פועל, והרי הרא"ש בקדושין (פ"א סי"ג) אזיל בשי' הסוברים בזרוק מנה לים דלא מיחייב מדין ערב, ולשיטתו לא יתחייב בעשה בשל הפקר, ושפיר כתב גבי מזמין אצל אומן דלא

ובאמת יעוי' בנתיה"מ (ר"ס פ"א) דמבואר מדבריו, דבמצווה לחבירו לעשות פעולה שלא היה חייב לעשותו, הרי אף אם אין לו שום הנאה מפעולתו, מ"מ מיחייב לשלם שכרו, [ורק בצוה לו לעשות דבר שבלא"ה מחויב לעשות, בזה ליכא חיובא אלא בנהנה מפעולתו], ע"ש, [ועיקר דבריו שם נתבאר בע"ה במקו"א], ומשמעות דבריו דהא דמתחייב בעושה על פיו דבר שאינו מחויב אף שלא נהנה מפעולתו אין זה מדין ערב, אלא בעיקר דין שכירות פועלים להתחייב במי שעושה ע"פ צווי שלו.

ובביאור הדברים נלענ"ד, דבאמת עיקר חיובא דתשלום שכר פעולה אינו תלוי כלל בקבלת תוצאת המלאכה ע"י בעה"ב, אלא עצם עשיית פעולת הפועל מחייבת את בעה"ב בתשלומי שכרו, אלא דכדי שייחשב פועל שלו ושכירו, צריך שתתייחס הפעולה אל בעה"ב, ובזה כתב הנתיה"מ דיש שני אופנים איך לייחס הפעולה אל המזמין, והוא, דבדבר שעצם הפעולה הוא הנאה להמזמין, הרי זה גופא מייחס הפעולה אל המזמין, אף באופן שבלא"ה היה מצווה לעשותו, [כל שאין החיוב רק מצד מצוה שבינו למקום], דסו"ס עשה בשבילו, ובדבר שאין לו בו הנאה, מ"מ כל שלא היה מצווה לעשות הדבר, ולא עשה כן רק משום שהמזמין הבטיח לו שכר, הרי מצד זה חשיב פועל שלו, כיון שעשה ע"פ ציווי והבטחתו. [ובדברי התומים וקצוה"ח שם מוכח דאף בצוהו לעשות דבר שבלא"ה מצווה לעשותו חייב בשכרו, גם כשאינו נהנה מפעולתו, וצ"ל דס"ל דגם באופן זה חשיב פועל דיליה, כיון דסו"ס לא הסכים לעשות רק משום שהבטיח לו שכר].

ועפ"ז יש לבאר דעת התוס' ורמב"ן, דהא דמיחייב בהרהו בשל חבירו או בשל הפקר וא"ל שכרך עלי, אין החיוב מצד ערב, אלא חשיב כעושה בשבילו, דכיון דלא עשה רק משום דהבטיח לו שכר, חשיב פועל שלו ומיחייב בשכרו.

אלא דבאמת צ"ע איך סתם כן הנתיה"מ, והרי לכל היותר לא עדיף מזרוק מנה לים ואתחייב לך דהוי ספיקא דדינא.

ולענ"ד יש מקום לחלק ולומר, דדברי הנתיה"מ הנ"ל גבי שליח אינם ענין לדין עושה וקונה לעצמו, ומשום דהתם הרי מתחילה לא נתכוין כלל לקנות לעצמו, ומתחילה הוציא המעות לצורך המשלח, וכל כה"ג אף שלבסוף נתבטל השליחות וממילא זכה השליח בהחפץ לעצמו, מ"מ חשיב מוציא הוצאות על פיו, כיון דהוציא הממון לצורך המשלח, ושפיר מצי לתבוע מהמשלח ליתן הדמים וליקח החפץ לעצמו, משא"כ כשמתחילה אמר לו לקנות לעצמו והוא ישלם לו, י"ל דגם להנתיה"מ אינו מתחייב לשלם לו, דאין כאן הוצאת ממון כיון דהוציא המעות מתחילה לצורך קניינו וזכה בהחפץ.

ומעתה גם גבי אומן העושה בשלו, דמתחילה נחית על דעת להשביח את שלו, לכאור' לא שייך בזה דין ערב, [ועכ"פ לא עדיף מזרוק מנה לים דהוי ספיקא דדינא], ושוב צ"ב דברי הנתיה"מ בסי' של"ג.

ה. ואשר נראה בזה בע"ה, דהא באמת נחלקו הראשונים בדין הראהו בשל הפקר, דדעת הרשב"א דאינו חייב לשלם לו ודימה זה לדין זרוק מנה לים ואתחייב אני לך דאינו חייב לשלם לו לדעת הרשב"א ודעימיה, אך התוס' והרמב"ן נקטו דאף בהרהו בשל הפקר וא"ל שכרך עלי חייב ליתן שכרו, [וכשיטתם נקטו הפוסקים לדינא], ולענ"ד י"ל דהראשונים חלקו על יסוד דברי הרשב"א שתלה דין עושה בשל חבירו או בשל הפקר בדין ערב, וכדחזינון באמת דלא הזכירו ולא דנו כלל מצד דין ערב, אלא נקטו בסתמא דבהרהו בשל חבירו או בשל הפקר חייב לשלם שכרו, ולא טרחו כלל לבאר ולהשוות דין זה עם דין תן מנה לפלוני או זרוק מנה לים, ומשמעות הדברים דס"ל דדין שכירות פועל לא שייכי כלל לגדרים אלו, וכדיבואר.

לו שום תועלת ממלאכתו, [ולא תליא כלל בדין זרוק מנה לים ולדין מוציא הוצאות עבור עצמו, דדוקא בבא להתחייב בתמורת ממון שהוציא נשנו חילוקי דינים אלו, אבל בשכירות פועל עיקר המחייב הוא מה שעושה פעולה על פיו, וכמבואר].

ו. ומצאתי בע"ה סמך לדברים אלו מדברי הראב"ד בשמ"ק בסוגיין, גבי שומרי ספיחין דס"ל לת"ק דנוטלין שכן מתרומת הלשכה, אבל אם שמרו בחנם לא, ומשום דהבטה בהפקר קני וזכו לעצמם וחיישינן שלא ימסרו יפה לציבור, ומבואר שם בדברי הראב"ד, דבשומרים בשכר זכה הקדש ע"י הבטה שלו, אבל בעושה בחנם דאינו פועל שלהם, לא זכה הקדש, [ומבואר דמצד שליחות בעלמא אין מועיל, וכסברת הקצוה"ח (סי' של"ו), ורק בפועל מועיל, אי משום דיד פועל כיד בעה"ב, כמו שדן בתשו' רע"א (מהדו"ת סי' קי"ב), או משום דחשיב כשמירה דיליה כיון דהוא משלם שכר השמירה], והקשה שם הראב"ד, דכי א"א לו לאדם להשאל עצמו לחבירו בחנם, וע"ש מה שתירץ, ויש שם חסרון כמה חיבות, ומבואר שם כוונתו, דלא שייך למיחשב פועל שלו אלא א"כ יש לו תועלת ממלאכתו, או שהבטיח לו שכר, ולכן בשומר ספיחין, אי לא מקבל שכר, הרי כיון דאין להקדש תועלת ע"י שמירתו כל זמן שלא הגיע לידם, חשיב שומר לנפשיה, ע"ש.

ומבואר כהנ"ל, דלא מיחייב בשכ"פ רק כשהפעולה מתייחסת לבעה"ב, וזה באחד משני אופנים הנ"ל, או בנהנה מפעולתו או בהבטיח לו שכר².

[ועי' בתשו' בית יצחק (חו"מ סי' פ"א) דמבואר בדבריו, דבשכר לעשות בשל חבירו, אם אמר לפועל שהוא שליח דבעה"ב, הרי אף כשאמר שכרך עלי, אין חיובו רק מדין ערב, משא"כ בלא אמר לו כלל שהוא שליח, דאז החיוב מדין שכי"פ ע"ש, והביאור כנ"ל, דכשלא א"ל שהוא שליח, הרי הוא פועל שלו ועושה על פיו, משא"כ בא"ל שהוא שליח, דאז מתייחסת הפעולה אל בעה"ב ועושה לצורך בעה"ב, ובכה"ג אף שקיבל השליח ע"ע לשלם לו, אין זה רק מדין ערב].

ובזה יש לבאר דברי הרמב"ן במש"כ גבי הראהו בשל חבירו, דאף דלא א"ל שכרך עלי חייב לשלם לו כיון דאטעייה, [ומשמע דאף דלא הוי כאומר שכרך עלי ולא שייך לחייבו מדין ערב מ"מ חייב לשלם לו], והביאור י"ל ע"ד הנ"ל, דכל שסובר הפועל שעושה בשל המזמין, הרי ממילא הפעולה מתייחסת להמזמין, [דהא דבעינן שיהנה בעה"ב מהמלאכה אין זה אלא בכדי לייחס הפעולה אליו, ובוזה סגי במה שהפועל היה סבור שהמזמין נהנה מכך, וגם המזמין ידע שהפועל טועה בכך], וממילא מיחייב בשכרו ככל שוכר פועל לעשות בשלו, ורק בידע הפועל שהוא של חבירו אז אין הפעולה מתייחסת להמזמין רק מצד מה שהבטיח לו שכר, דאז חשיב עושה בשבילו כיון דעשה על סמך הבטחתו לשלם שכרו.

ומעתה מבואר שפיר הא דנקטו הנתיה"מ והחזו"א דאף באומר לאומן לעשות בשלו, יש לחייבו מדין שכי"פ, דמדדין הראהו בשל חבירו ובשל הפקר למדנו דכל שעושה על פיו ועל סמך הבטחתו לשלם לו דמים, חשיב פועל שלו ומתחייב בשכרו, אף שאין מגיע

2 ובוזה יבואר דברי הש"ך (ר"ס ק"ה) שכתב בדעת רש"י דתופס לבע"ח מהני כשהוא שלוחו דהכוונה בשליח בשכר דיד פועל כיד בעה"ב, ותמה עליו התומים דמ"ל פועל בשכר מ"ל פועל בחנם, ולהמבואר בדברי הראב"ד דכל שאינו עושה בשלו ואין לבעה"ב תועלת ישירה מפעולתו, וכגון מגביה מציאה או שומר הפקר דעד שלא יגיע אליו אין כאן תועלת, לא חשיב פועל שלו רק אם הבטיח לו שכר, י"ל דהש"ך ס"ל דגם בתופס לבע"ח לא חשיב עושה בשל חבירו, ולכן רק בשכר חשיב פועל שלו. ובוזה נראה לענ"ד לבאר דברי הריב"ש (סי' תע"ו) הובא בב"י ר"ס קע"ו) גבי אומנין שנשתתפו, דביארו הראשונים ריש ב"ב דנעשין שכירין זל"ז בהתחלת מלאכה, וביאר שם הריב"ש, דכשעושה האחד מתחייב

בשל הפקר פטור, אבל בהטעהו ושכרו לעשות בשלו והראה לו בשל חבירו או בשל הפקר, י"ל דמודה לסברת הרמב"ן דחשיב פועל שלו, כיון דעשה לצרכו, וכנ"ל.

וכ"ז בשי' הרשב"א, אכן הפוסקים נקטו לדינא כשי' התוס' והרמב"ן דאף בלא הטעהו שייך להתחייב בעושה בשל הפקר, וכמו שנתבאר, ולמדו הפוסקים מזה דה"ה באומר לו לעשות בשלו שייך בזה להתחייב מדין שכירות פועלים.

ח. אכן יעוי' בתשו' מהר"א ששון (סי' קי"ט) שדן בצוה לסופר לכתוב לו כתובה, אם עובר בבל תלין באינו משלם לו בזמנו, וכתב שם דכיון דאינו שכיר יום, שהרי אין משלם לו לפי ימים ושעות, יש לדון דגם קבלן לא חשיב כיון דעושה בשלו, והביא דברי הרא"ש הנ"ל דהאומר לאומן לעשות כלי לא מיחייב רק מצד דג"ר, ע"ש, [והו"ד בקיצור בקצוה"ח ורע"א סי' של"ט].

ז. והנה, יעוי' בדברי הרשב"א בסוגיא שם, דכתב ג"כ דבעושה בחנם לא שייך שיזכה בהבטתו להקדש, אמנם משמע שם מלשונו דגם בעושה בשכר לא זכה להקדש, [וצ"ל דהא דמועיל השכר הוא משום דאז אין מתכוין לזכות לעצמו, או דקונים ממנו החטים ע"י השכר], וצ"ל דהרשב"א ס"ל דבהבטחת השכר לא מיחשב פועל שלו, ולא חשיב פועל שלו רק כשעצם הפעולה הוא להנאת המזמין.

ועפ"ז יבואר שפיר שיטת הרשב"א בהא דס"ל דבהראהו בשל חבירו אינו חייב רק מדין ערב, ולכן בשל הפקר לא מיחייב, דלשיטתיה אזיל דבהבטחת השכר לא חשיב פועל שלו, וכמבואר.

ומעתה יש מקום לומר, דדברי הרשב"א הם רק בפועל שיוודע שעושה בשל חבירו או של הפקר ולא הטעהו בכך, [וס"ל דגם בסתמא הוי כאומר שרכך עלי], דבזה ס"ל דלא מיחייב רק מדין ערב ולכן בהראהו

חבירו בתמורתו לעשות ג"כ, והילוכן ודבורן היינו שרכן כו', ובמחנא" (שכ"פ ס"ד) הבין מדבריו דכל קנין דהתחלת מלאכה הוא משום שבעה"ב מתחייב בשכרו, וכן הבין החזו"א (ב"ב ס"ד סק"ז ובעוד כ"מ), ועיי' ערך ש"י סי' רנ"ט, והוא פלאי, ובפרט לפי המתבאר ברמב"ן דבהלכו פועלים אין עדיין שכר ומ"מ חשיב התחלת מלאכה. ולהמבואר בדברי הראב"ד דבמגביה מציאה לחבירו בחנם לא שייך דין יד פועל כיד בעה"ב, א"ש הא דהוצרך הריב"ש לבאר דגבי שותפין מתחייבין שכר זל"ז, דאל"כ אין ידו כידו לזכות עבור חבירו, כיון דאינו עושה ממש בשל חבירו, אבל מי שעושה פעולה בשל חבירו ממש, אף כשעושה בחנם, חשיב פועל שלו וידו כידו.

עוד יש לבאר בזה הא דמצאנו גבי מבריה ארי מנכסי חבירו, דמפורש בגמ' (ב"ק נ"ח ע"א) דבעושה שלא מדעתו ואית ליה פסידא חייב, ומבואר שם בתוס' דדוקא באית ליה פסידא דממון אבל בליה פסידא אינו משלם שכרו כלל, וצ"ע למה לא חשיב טרחתו פסידא, והא מצאנו לענין יורד לשדה חבירו שלא ברשות בשדה שא"ע ליטע דדינו דנוטל הוצאה שיעור שבח, ומבואר בדברי הראשונים והפוסקים דשכר טרחתו הוא בכלל הוצאה, [עיי' בפרישה (סי' ל"ז ס"ד) ובש"ך (סי' ש"ו סק"ה) ובית יעקב (הל' כתובות סי' פ"ח ס"ז), וכ"כ ברש"י (ב"מ קי"ז ע"ב) בדין אומן ששינה], הרי דטרחתו חשיב הוצאה, ולמה לא חשיב נמי פסידא לענין שיתחייב במבריה ארי, [וע"ע ש"ך (סי' קכ"ט סק"ב) דמבואר עוד דשכר פעולה לא חשיב דבר שיש לו פסידא, ע"ש ה"ה], ולהאמור י"ל דבאמת טרחה לא חשיב הוצאה אלא מה שנעשה פועל עבורו, וזה שייך דוקא כשהשביח שדהו ע"י פעולתו דאז חשיב פועל בשבילו, אבל בהברחת ארי לא חשיב שבח ולא נעשה פועל שלו דהרי לא עשה ע"ד הבטחתו לשלם לו שכר, ורק בהפסיד ממון חייב לשלם לו כיון שנהנה מהפסד שלו, ודו"ק. [ועפ"ז יש מקום לעיין במש"כ הערך ש"י (סו"ס י"ד וס"י ר' ס"ז) דבגרם לחבירו שיטרח בחנם חייב לשלם לו דמי טרחתו כדין מוציא הוצאות על פיו, דלהמבואר עולה דטרחה לא חשיב הוצאה, ומה שהוכיח שם מתשו' הרא"ש בדין אמר לאומן עשה לי כלי דמשלמין על טרחתו מדינא דגרמי הוא פלאי, דבפשטות כוונת הרא"ש דמשלם מה שהפסיד שלא לקח מלאכה אצל אחרים, דומיא דהא דהלכו פועלים שהביא הרא"ש, וכמפורש בפרישה סו"ס של"ג, ומשמע דלולא שהפסיד מלאכה אחרת א"צ לשלם על טרחתו, ומוכח לפי"ז להיפך, דעל טרחה לא שייך לחייב מדינא דגרמי, וכן עולה מהא דלשי' הרשב"א לא מיחייב בעשה בשל הפקר מצד דינא דגרמי, ועיי' באר משה (סלאבדקא חו"מ ס"ו אות ד').]

להורות לו מה ואיך לעשות, והבטיח לו שכר מיוחד על כל פעולה ושינוי, הרי שגדרו הוא שכירות פועלים, וחובו של המזמין הוא מדין תשלומי שכר פעולה על חלק המלאכה, [מלבד חלק עלות חומר הגלם שזה מתחייב מצד דין מקח].

וכן בנדון הב' במזמין עבודת הקלדה, מסתברא דהחייב הוא מצד תשלומי שכירות פעולה, ואין כאן דין מקח, שהרי המלאכה נעשית עבורו, ובפרט בהקלדה של חומר פרטי שאינו עומד כלל למכירה בשוק, ואינה שווה אלא להמזמין, דודאי לא שייך לדון בזה כמוכר החומר אחר הקלדתו, אלא דינו כשוכר פועל לעשות מלאכה ועשאה ונאנסה אחר שגמרה, דלפ"ר חייב לשלם לו עבור מלאכתו.

אמנם בנדון הג' במזמין מצות, בזה מסתברא דדינו כקונה מצות ולא כשכירות פעולה, שהרי לא נחית לשלם כי אם על אותם מצות שיקח בגמר האפיה, והשכר נקבע לפי מחיר ק"ג מצות מוכנות, ובדרך כלל בעל המאפיה מפעיל את המאפיה בתדירות, והמזמין לוקח חלק מסוים מתוך המצות שנאפו באותו זמן ששהה שם, ואינו בא כי אם לעמוד ולהשגיח ולשמור את המצות שעתידי לקנות, וצריכין אנו לדון רק מצד הלכות מקח וממכר.

ועד"ז יש לדון במזמין בתי תפילין רגילים, שאילו היו להאומן בתים מוכנים היה קונה אותם, אלא שבגלל שלא היו לו מוכנים הכין לו עבורו, דמסתברא דאין בזה משום שכי"פ אלא דינו כמו"מ.

י. והנה באופנים אלו שהנדון מצד הלכות מקח וממכר, הדבר תלוי אם כבר נקנה ללוקח, ובנדון מזמין המצות לכאור' לא נעשה שם קנין המועיל מאחר שלא הגביה

ומשמעות דבריו דלא שייך דין קבלן בעושה בשל עצמו, והביאור בזה י"ל, דדוקא בשכיר יום שייך להתחייב גם בעושה בשל עצמו, [וכמבואר מדבריו שם דאילו היה משלם לו לפי ימים ושעות שפיר הוי חשיב פועל שלו], דבפועל עיקר החיוב על עצם עשיית הפעולה, וכל שהפעולה מתייחסת לבעה"ב מתחייב בשכרו, אבל קבלן אין החיוב על עצם הפעולה, אלא על השלמת המלאכה, [ומה"ט איכא מ"ד דקונה בשבח כלין], ושכרו הוא עבור השלמת המלאכה, וזה לא שייך כשעושה בשלו.

אמנם, מדברי הנתיחה"מ והחזו"א עולה דגם בקבלן שייך לחייב בכה"ג, וי"ל דבאמת כל כה"ג אין דינו כקבלן אלא כשכיר, וכהא דאגריה לביטשיה ביטשיה דאם מקבל עליו לשלם גם אם לא ישביח דינו כשכיר, [עי' בסוגיית הגמ' (ב"ק צ"ט ע"א) ובתוס' שם (ד"ה דאגריה)].

אלא דבעיקר הדברים דנקטו הפוסקים הנ"ל דגם בסתמא כל שלא אמר ואקחנו ממך מתחייב מדין שכי"פ, מסתברא דזהו דוקא בדבר שדרכם להזמין אצל אומן, ועושה במיוחד בשביל המזמין, אבל דברים שבדרך כלל קונים מן המוכן, אלא שזה לא היה לו מוכן וביקש להכין בשבילו, מסתברא דאין בזה משום שכי"פ, וסתמא אין בזה אלא משום הבטחה לקנות.³

ט. וע"פ האמור נבוא לדון בנידונים שלפנינו.

והנה בנדון הא' בענין בתי התפילין, מסתברא דכיון שהזמין בתים מיוחדים עם חומרות מיוחדות, ואין זה דבר שמצוי לקנות מן המוכן, וגם אין דרך בעלי המלאכה להכין כעין זה, ולא עשה הבתים כי אם ע"פ הזמנה מיוחדת והמזמין עמד על גביו

3 ועי' בספר באר משה (שם) דמסיק ג"כ לחלק באופן זה, אלא דהוא נקט דדין עשה בשל הפקר תליא בדין זרוק מנה לים, וממילא הוי ספיקא דדינא, ובעשה בשל עצמך י"ל דכו"ע מודו דאין מועיל, אלא דבעושה דבר שאינו שוה רק להמזמין חשיב כעושה בשלו כיון דיהיה לו תועלת מעשייתו, ולא דמי לעשה בשל הפקר דאין התועלת מסימת דוקא בשבילו, ע"ש באורך, וכל דבריו לחלוק ע"ד הנתיחה"מ דנקט בפשיטות נעשה בשל הפקר חייב, וכמבואר גם בדברי הסמ"ע, ולדבריהם ע"כ צ"ל כמו שנתבאר בפנים.

הקלדה, בזה יש לברר האם רמיא חיוב על המזמין לשלם שכר הפעולה בכה"ג שלא באה המלאכה לידו, וכדיבואר בע"ה.

יא. יעוי' בקצוה"ח (סי' ש"ה סק"ב) מתשו' התשב"ץ (חוט המשולש הטור השני סי' כ"ד) שדן בשמעון שמסר לראובן זהב לעשות ממנו אצעדה ושמעון סייע בהתכת הזהב, ואחר שעשה ראובן האצעדה נאבדה ולא נודע מה היה לה, והאריך בזה ובסו"ד כתב: אמנם מצד מה שנתעסק עמו במלאכה נראה פשוט דהוי שמירה בבעלים וכו', א"כ דבר פשוט הוא דהוי פשיעה בבעלים לפטור כו', נמצא ראובן אפילו חשבינן ליה לשוכר גמור והיה פושע בשמירת חפץ היה פטור וכו', ומאחר שהוכחנו שהוא פטור נראה פשוט שחייב שמעון לשלם לו דמי פעולתו כדינא ודיינא עכ"ל. וכתב ע"ז הקצוה"ח: ונראה דאע"ג דשמירה בבעלים פטור אפילו מפשיעה, אבל שכרו מיהא מפסיד, דלא גרע מעבדים ושטרות והקדשות דנשבעין ליטול שכון כמבואר בפרק הזהב (ב"מ נח, א) והוא בטור ושו"ע סימן ש"א סעיף א', וכל שלא שמר כראוי מפסיד שכרו ואפילו בשמירה בבעלים. אלא דנראה דהיינו דוקא היכא דנתן לו שכר לשמור א"כ כל שלא שמר כראוי אפילו שאין בו דין שמירה אבל שכרו מיהא מפסיד כיון שלא עשה מלאכתו ששכרו לכך לשומרו כתורת שומר שכר, אבל אומן שנוטל שכר עבור מלאכתו אלא דהוא ממילא שומר שכר כמו שוכר כיון דנהנה וכמ"ש בסימן ש"ו סק"א, וא"כ כיון דעשה מלאכתו מלאכת אומן ונאבד בענין שהוא פטור כגון שהיה בעלים עמו א"כ הו"ל כמו חזרה ליד בעלים וכאלו נאנס דהו"ל כמו חזרה ליד בעלים וצריכין לשלם שכון כו', ואכתי צ"ע כיון דקי"ל אין לשכירות אלא לבסוף והיינו לאחר חזרה כמבואר בתוס' פרק הגוזל (ב"ק דף צ"ט ע"א ד"ה אלא), ונהי דאונסין הוי חזרה אבל פשיעה דלא הוי חזרה נהי דפטור כיון דהשלמת המלאכה הוא עד לאחר חזרה היה לו לשומרו, עכ"ל.

את המצות לשם קנין, ואף אם רשמו שמו על חבילות המצות, לא שמענו שיש בזה מנהג לקנות עי"ז שנוכל לדון מצד קנין סיטומתא המבואר בשו"ע (סי' ר"א), [ואף אם נדמהו לרושם על המקח המבואר בשו"ע שם ונימא דגם בזמנינו הרשימה נעשית ע"ד שלא יוכלו לחזור בהם, אכתי אין בזה רק משום מי שפרע, וזה לא שייך כשנשרף, וכדלהלן], ואף אם כבר שילם לו הדמים הרי כיון דאין מעות קונות במטלטלין אלא למי שפרע הא נקטינן דכל שנשרף אחריותו על המוכר כמבואר בשו"ע (סי' ר"ד ס"ב), אלא שיש לדון לדמותו לקונה יין לקידוש שכתב הרמ"א (סי' קצ"ט ס"ג) דמעות קונות בו, אך עי' תשו' בית יצחק (או"ח סי' כ"ז) ותשו' אמרי יושר (ח"ב סי' פ"ג) שהעלו דדוקא בקונה יין לקידוש בע"ש או אתרוג בערב חג הסוכות ולא בקונה כמה ימים קודם החג, [אך לפו"ר נראה דאין דבריהם מוסכמים על כל הפוסקים, עי' משפט שלום (שם) בשם הפמ"ג דסתמת הדברים הוא דל"ד בערב יו"ט וילעיי"ב, גם יש לברר אולי יש בזה מנהג דאחר ששילם א"א לחזור בו עכ"פ לענין שיוכל לבקש להחזיר לו מה שכבר שילם, אך כמדומה דאף אם יש מנהג ברור בזה אכתי אחריות המוצר על המוכר אף אם המוכר היה מוכן לספק את המוצר והוא הושאר ברשותו ע"פ בקשת הקונה, ויש מקום לפשר בזה].

וכן במזמין בתי תפילין רגילים כל שלא באו עדיין לידו לא נקנה לו עדיין הבתים, ולא שייך לחייבו בתשלומיהם, ואף אם כבר נתן לו מקצת דמים אחר שהבתים כבר היו מוכנים באופן שאין לדון מצד דבר שלא בא לעולם, הרי מעות אינן קונות במטלטלין וכמבואר, [ועי' בשו"ת אמרי יושר (שם) דגם בתפילין אין מעות קונות ואינו דומה לייך לקידוש בע"ש שכתב הרמ"א (סי' קצ"ט ס"ג) דמעות קונות בו, ע"ש].

אמנם באותם אופנים שהנדון מצד שכירות פעולה, וכנדון הא' בהזמין בתי תפילין מיוחדים ובנדון הב' בהזמין עבודת

מפסידו, שהרי מלאכת השמירה לא נגמרה עדיין, ונמצא שבפשיעתו לא גמר מלאכתו, אבל אחרי שהשכר הוא על האומנות, הרי זה כבר נשלם], או דנימא דכיון דאין שכירות משתלמת עד שיחזיר לבעלים, הרי זה כאילו לא נגמרה מלאכתו עד שיחזירה, וכיון דנאבדה בפשיעתו קודם שהחזירה, הרי זה כאילו לא גמר מלאכתו בפשיעתו, ומפסיד שכרו, ע"ש באורך⁴.

יב. והנה הא מיהת מבואר, דהיכי דשמר הכלי כראוי ונאנס, ודאי אין מפסיד שכרו, אף שלא גמר מלאכתו, וכדחזינן נמי גבי בני העיר כו' דנשבועין ליטול שכרן, הרי דהיכי דנאבד באונס מקבלין שכרן, אף דלא נגמרה מלאכתן⁵.

ויסוד הדברים מפורשים בסוגיית הגמ' (ב"מ דף ע"ט) בדין שוכר את הספינה וטבעה לה בחצי הדרך וכדברי התוס' שם, והעולה מהדברים דכל שלא נשלמה המלאכה מחמת אונס מצד בעה"ב וכגון בשכר ספינה להעביר יין זה ונטבע היין דהעיכוב מצד בעה"ב שא"י להביא יין אחר כיון ששכרו ליין זה שנטבע, דינו דמשלם על מחצית הדרך שהלך אף שלא נהנה מכך בעה"ב כלום, אבל על מה שלא הלך אינו משלם לו, [וכ"ה מסקנת הפוסקים להלכה, עי' תומים (סי' ס"ו ס"ק ס"ח) ונתייה"מ (סי' ש"ג ס"ק ג' וסי' של"ה ס"ב), וע"ע בספרי תשו' משכן שלום (סי' ס"ז)].

והנתייה"מ (שם ס"א) כתב: בקצוה"ח נסתפק באומן בבעלים ונגנב אי יכול לתבוע דמי שכירותו, דהא בקרקע אף דפטור משומרים מ"מ מפסיד שכרו, וא"כ הוא הדין הכא, או דילמא כיון דהשכירות לאו דמי שמירה הוא רק שכר אומנותו, אינו מפסיד כשנגנב, ע"ש. ולא ידענא שום ספק בזה, דהא בב"מ דף נ"ח גבי בני העיר ששלחו שקליהן דאמר להפסיד שכרן, אף דשם הוי שכר שליחות ולא שכר שמירה, ואפ"ה מפסיד כשנגנב, א"כ ה"נ מפסיד שכר אומנות, כיון דקיי"ל דשכירות אינה משתלמת רק לבסוף כשנתנו לו כמ"ש התוס' בב"ק (דף צ"ט) ע"ש, והרי לא גמר מלאכתו כשלא החזירו מחמת שלא שמרו מגניבה, ופשוט. עכ"ל.

ויעוי' בנחלת צבי (לבעל הפ"ת הנדפס בסוף ספרי השו"ע) שהביא מתשו' בית דוד (חור"מ ס"א) שהסכים עם הנתייה"מ דגם שכר אומנות מפסיד כשלא שמר כראוי כדמוכח מהא דבני העיר כו', והנחל"צ האריך לבאר דודאי גם הקצוה"ח מודה לעיקר הדין דגם שכר אומנות יש להפסיד כשלא נגמרה מלאכתו מחמת שלא שמר כראוי, ועיקר ספיקו של הקצוה"ח הוא רק כשנאבד הכלי אחר שנגמרה מלאכתו קודם שהחזירה ליד בעלים, דבזה י"ל דכיון דכבר גמר מלאכתו, וגם אין מוטל עליו חיוב שמירה כיון דהוי בבעלים, מהכ"ת יפסיד שכר אומנותו, [ואילו היה מקבל שכר שמירה ודאי היה

4 ויעוי"ש בנחל"צ בסו"ד שכתב דמה דנקט הקצוה"ח והנתייה"מ דנאבד קודם חזרה חשיב כנאבד קודם גמר מלאכה, אינו דבר מוסכם, וציין לדברי הקצוה"ח לעיל (סי' קכ"ו סק"ג) שביאר בזה דברי השו"ע שם בהא דא"א למכור במעמד שלשתן חוב שכירות לפני שנגמר זמנו, וביאר זה עפ"י התוס' דקודם חזרה לא חייל עדיין חיוב, אך הש"ך שם הרי תמה ע"ד השו"ע ומסיק דהחוב חייל מתחילה ועד סוף ואף דאין שכירות משתלמת עד לבסוף הרי זה כחוב תוך זמנו, ע"ש, ומסיק הנחל"צ דאם האומן שנאבד הכלי בפשיעתו קודם חזרה תפס משל בעה"ב יכול לומר קים לי כהש"ך דמגיע לו שכר פעולתו, ע"ש. ולענ"ד דבריו תמוהין, דהרי הא ברירא דאם נאבד הכלי בפשיעת האומן קודם שהשלים מלאכתו אינו מקבל שכרו, וכדין חזרת אומן באמצע המלאכה, דכל שלא נהנה בעה"ב ממלאכתו אינו נוטל שכר, וכדמפורש בגמ' הנ"ל גבי בני העיר ששלחו שקליהן דנשבועין ליטול שכרן, הרי דאם פשעו אינן מקבלין כלום אף על החלק שכבר הלכו, ואף דשכירות משתלמת מתוע"ס ולהש"ך כבר נתחייב ממש בהשכר, מ"מ תנאי הוא בתשלומי השכירות, דאם לא יתגמר המלאכה בעיכובו של האומן ייפקע חיובו של בעה"ב מלשלם שכרו, דאדעתא דהכי שלא תיגמר המלאכה ולא יהיה לו תועלת ממלאכתו לא התחייב לשלם לו.

5 ואף למ"ד אומן קונה בשבח כלי, מ"מ מפורש מדברי הראשונים שבאונס הכלי אחר שעשאו מקבל שכרו, עי' קצוה"ח (סי' ש"ו סק"ד) וחזו"א (ב"ק סכ"ב סק"ח).

שהבריא דנותן לו שכרו משלם ומשום דעביד שליח שליחותיה, מהו כשהביא הכרוב עד סמוך לביתו של חולה ואז נאנס מידו, דמסברא נראה פשוט דלא יקבל כלל שכר, שהרי לא גמר שליחותו ואין העיכוב מצד בעה"ב, דבשלמא אם נשתלח להביא כרוב מסוים ונאנס שפיר י"ל דחשיב עיכוב מצד בעה"ב, [וכ"ה להדיא בתשב"ץ (ח"ג סי' קפ"ו) בשולח שליח לגבות חובו מהגוי ואחר שגבאו נגנב ממנו באונס], אבל כשנשתלח לקנות משלו כרוב ולהביאו להחולה אין כאן עיכוב מצד הבעה"ב, שהרי אם נאבד זה יביא אחר.

ואף דגבי שכר ספינה להביא יין סתם ונטבע היין באמצע הדרך דינו דיכול להביא יין אחר שיוליכנו בחצי הדרך השני, ואם יוליכנו יצטרך לשלם על כל הדרך, ולא אמרינן דיכול להביא לו יין אחר להוליך כל הדרך, דהתם כבר הוליך חצי הדרך יין של בעה"ב ועשה מלאכה בשל בעה"ב, משא"כ כשעשה המלאכה בשלו דכל שלא השלימו לבעה"ב ואין לו שום תועלת ממה שעשה, הרי לא נעשה כלום מהמלאכה.

ופשוט דאין בזה שום חילוק בין פועל לקבלן, ואף בפועל ששכרו לפי שעות או ימים, כל שלא הושלמה מלאכתו [אף אם הוא מחמת אונס מצד הפועל], ואין לבעה"ב תועלת ממה שכבר עשה, אין משלם לו כלום, כמפורש בנתיה"מ (סי' של"ג סק"ט).

העולה מהמבואר בע"ה:

בנדון הא' במזמין בתי תפילין מיוחדים ונשדרו מידי האומן קודם שמסרם להמזמין, דמסתברא דכיון שהמלאכה נעשתה בשל הפועל, אף שהמלאכה כבר נגמרה, כיון שלא הגיע לידי המזמין, אף שמחמת אונס הוא, מ"מ אין מקום לחייב המזמין לשלם עד שיעשה לו בתים אחרים.

וכן בנדון הב' במזמין עבודת הקלדה ואחרי שהחומר הוקלד נמחק הקובץ מהמחשב, אף שנעשה באונס גמור אין המזמין חייב לשלם כלום עד שהלה יקליד את החומר מחדש, ויתנם לידו.

ובנדון הג' במזמין מצות אצל בעל מאפיה ואחר שנאפו המצות ונארזו בשבילו נשרפו באונס, וכן במזמין בתי תפילין רגילים והכין לו כאלו ונאבדו מידו קודם שמסרו ליד המזמין, הדבר תלוי אם נקנה כבר להקונה בקנין כדין, ונתבאר בפנים (אות י') הצדדים שיש לדון בזה.

וה"נ גבי אומן שנאנס הכלי לפני שגמר המלאכה, הרי עיכוב גמר המלאכה הוא מצד בעה"ב כמו בנטבע היין, ודינו שאינו מפסיד על מה שכבר עשה אף דבעה"ב אינו מרויח כלום, [ואין חילוק בזה בין פועל לקבלן, שהרי גם גבי ספינה ויין הוא קבלן ומ"מ לא הפסיד שכרו על מה שכבר עשה], ולכן בנאבד הכלי אחר שכבר עשה כל מלאכת האומנות, אף דעדיין לא החזירו וחשיב כלא הושלמה המלאכה, מ"מ משלם לו כל שכר אומנות שלו שכבר עשאו.

יג. אכן לקושטא דמילתא נלענ"ד, דכל האמור לא שייך רק באומן העושה מלאכה בשל בעה"ב, וכעובדא דאיירי ביה הקצוה"ח ונתיה"מ שעשה אצעה מזהב של בעה"ב, דבזה כשנאבד האצעה הרי זה כאונס מצד בעה"ב, שהרי האומן קאי קמן לגמור המלאכה והעיכוב הוא מצד אבידת כליו של בעה"ב, וכל כה"ג אינו בדין שיפסיד שכרו, אבל בנד"ד שכל המלאכה נעשית בשל אומן, אף שכבר עשה האומן מלאכתו והכין בתים עבור המזמין, הרי אין המלאכה מוגדרת דוקא לבתים אלו, ואם נאבדו אלו יכול לעשות אחרים ויתקיים מלאכתו באחרים, וכן במזמין עבודת הקלדה הרי יכול לחזור ולהקליד את כל החומר מתחילתו, והרי אין כאן שום עיכוב מצד בעה"ב.

והגע בעצמך, בהא דאמרו בגמ' (ב"ק קט"ז) גבי השוכר את הפועל להביא כרוב ודורמסקנין לחולה והלך ומצאו שמת או

הרב חנניה פריץ

בדין חמץ שנמכר לנכרי וספק נמכר ע"י ישראל בפסח

מכתב שאלה מאת אחי ורא"ש הרה"ג מעו"מ מרביץ תורה בישראל כש"ת מוה"ר יוסף ישראל פריץ שליט"א, רב ומו"צ בק"ק דימונה ת"ו (ומלפנים בעיר אשקלון ת"ו).

לכבוד האברך החשוב כבוד אחי היקר הרב חנניה פריץ שליט"א, תודתי לך שלוחה, על שעזבת את כל עיסוקיך וטרחת בעמל וביגע רב להשיב לשאלתי כבקשתי. הן בעבר והן עתה בשאלה דחמץ שעבר עליו הפסח.

ואלו פרטי המקרה:

על אודות בעל חנות שמכר החמץ כדת וכדין קודם הפסח, ואף על מצרכי המזון שאינם כשרים לפסח - הונח כיסוי כנהוג בכל המכולות ורשתות המזון בכל אתר ואתר.

ובכן באחד מימי חול המועד נתפס המוכר ע"י אחד כשהוא מוכר "קטשופ" שאין עליו כשרות לפסח וכן "ארק" שאינו כשר לפסח. מיותר לבאר שמוצרים אלו אינם חמץ בעין.

לאחר ימי הפסח נשאל המוכר על מעשה זה ותשובתו בפיו להד"ם - לא היו דברים מעולם לא נמכר לא ארק ולא קטשופ שאינם כשרים לפסח.

צדדי הספק: כיון שמכר דבר שאינו כשר לפסח - מכר אף חמץ גמור! וא"כ בטלה כאן המכירה, דגילה דעתו שלא מכר את החמץ רק מהשפה ולחוץ או כל עוד דלא ראינו בוודאות דמכר בריש גלי חמץ לא עבדינן עליו דינא.

יוסף פריץ

וזאת תשובתי אליו תשובה מאהב"ה

לכבוד אחי ידי"נ, האבר"ך כמדרשו, חריף ובקי, משנתו קב ונקי, כבוד שם תפארתו הרב יוסף ישראל פריץ שליט"א. שלום רב וישע יקרב לכת"ר ולטובבים הודו חיים עד העולם.

אחר שים שלום טובה וברכה, באתי להשיבו אודות שאלתו שאלת חכם, על דבר חנות שמכרה את חמצה כדת וכדין קודם הפסח, וכיסתה את החמץ המכור מעיני כל, אולם תוך ימות הפסח מכר מוצרים שאינם חמץ בעין, אך אין עליהם כשרות לפסח, ועלה ונסתפק, דכיון שמכר דבר שאינו חתום בכשרות לפסח, א"כ חיישינן שמכר אף חמץ גמור, ובטלה המכירה דגילה בדעתו בכירור שלא מכר, ואינו אלא מערים, והו"ל כדין חמץ שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה, או דילמא דלא נאמר הך דינא אלא בודאי שמכר חמץ, וכאן אינו אלא ספק, ונקטינן לקולא בדרבנן.

תשובה: שנינו במשנה במסכת פסחים (דף כ"ח ע"א) "חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, ושל ישראל אסור בהנאה, שנאמר "לא יראה לך שאור". וטעם הדבר, מבואר בגמרא במסקנה דהוא משום קנסא הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא (שם כ"ט ע"א). וכן פסק מר"ן השו"ע להלכה (סימן תמ"ח סעיף ג').

והנה ביסוד דין מכירת חמץ לגוי, כאשר החמץ נשאר במקומו ברשות הישראל,

והדבר ידוע שהמכירה נעשית ע"מ לזכות בחמץ מיד לאחר הפסח, נחלקו רבותינו הפוסקים אם חשיבא מכירה גמורה, או שאינה אלא הערמה, דהנה מקור דין מכירת חמץ מבואר בתוספתא (פסחים פ"ב ה"ו וה"ז, וכתבה הרא"ש שם סימן ד', והובאה בבית יוסף סימן תמ"ח) בזה"ל: "ישראל וגוי שהיו בספינה וחמץ ביד ישראל, הרי הוא מוכר לגוי או נותנו לו במתנה וחוזר ולוקח ממנו אחר הפסח". ורבינו ירוחם כתב

והנה ביסוד דין מכירת חמץ לגוי, כאשר החמץ נשאר במקומו ברשות הישראל,

היא, אלא סובר דאינה מכירה אלא להסיר מעליו איסור חמץ, ועל כיו"ב כתב ה"ר ירוחם בשם בה"ג ובלבד שלא יערים". הרי מבואר דס"ל להב"ח דמכירת חמץ הנהוג כיום כאשר החמץ נשאר במקומו בתוך ביתו של הישראל, והמפתח אינו בידו של הגוי, הו"ל הערמה שאסרה רבינו ירוחם.

ומחמת כן נוהגים החרדים לדבר ה' שלא למכור לנכרי חמץ בעין, ואין משאירין בביתם חמץ בעין, וכן רבים וטובים מהדרין שלא לקנות לאחר הפסח חמץ בעין שנמכר לנכרי ע"י החנונים ובתי החרושת וממתינים על יצור חדש של מוצרי חמץ שנעשה לאחר הפסח, וכן מבואר במעשה רב שכן היה נוהג רבנו הגר"א זיע"א וכן מבואר באגרות סופרים סי' מ"ח בשם הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל וכן היו נוהגים החזו"א והקהילות יעקב זצ"ל, כמבואר באורחות רבינו הקה"י פסח אות י"ט. ועיין בשו"ת תשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך שליט"א (ח"א חאו"ח סי' ש"ט) שכ' דעיקר חומרות הגר"א צריך עיון על מה מבוססת, וכ' שם דאולי הגר"א ס"ל עיקר כדעת התבואות שור (דבריו יובאו לקמן בעזה"י) דמכירת חמץ היא הערמה ומועילה רק אחר שביטל את החמץ שאינו אלא מדרבנן, ובדרבנן מהני הערמה, וס"ל נמי כדעת הגר"ז וסיעתו שכל מוכר אין דעתו לבטל את מה שמכר, וא"כ הו"ל הערמה בדאורייתא ולא מהני. אולם כאמור כל זה הוא רק חומרא בעלמא משום חומרא דחמץ, אך מעיקר הדין שרינן אף חמץ בעין שנמכר כדין.

וכן בקודש ראיתי להרב מחצית השקל (סימן תמ"ח ס"ק ד') שכ' בזה"ל: "לעת כזאת אשר נודע ביהודה ובגוים שהמכירה היא רק להפקיע איסור חמץ, אף החרדים על דבר ה' ומוכרים בלב שלם, מ"מ אין דעת הגוי לקנות המקום ולא החמץ, וא"כ במה נקנה החמץ לגוי, כיון דגם החצר אינה נקנה לו כיון דאין חפץ לקנות החצר כלל. ולבי אומר לי, דדוקא בימים הקדמונים שהיה דבר זה במכירת חמץ לגוי דרך מקרה, והיה

על תוספתא זו בשם בה"ג "ובלבד שלא יערים". ומר"ן ז"ל כ' ע"ד רבינו ירוחם בזה"ל: "ואיני מבין דבריו, דהא שרי ליתנו לגוי במתנה ולחזור וללקחו אחר הפסח, ואין לך הערמה גדולה מזו ואפ"ה שריא מאחר שמוציאו מרשותו לגמרי. ואפשר דשלא יערים דקאמר היינו לומר שלא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי. עכ"ד הב"י. הרי מבואר דדעת מר"ן עיקר, שאף שאינו מכור אלא להציל עצמו מאיסור חמץ וחזור ולוקח אחר הפסח מ"מ חשיבא מכירה, מאחר שהוציאו מרשותו. וכן פסק מר"ן בשולחנו הטהור (תמ"ח ס"ג) בזה"ל: "ואם מכור או נתנו לאינו יהודי שמחוץ לבית קודם הפסח, אע"פ שהישראל מכירו לאינו יהודי ויודע בו שלא יגע בו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתנו לו, מותר, ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרנו לו מכירה גמורה בדבר מועט", ומבואר דס"ל למר"ן שאין להקפיד אם נשאר החמץ בבית ישראל.

אולם ראיתי בב"ח שם דאזיל כל בתר איפכא, וס"ל עיקר שצריך הישראל להקפיד כשמוכר החמץ לגוי להוציאו מן הבית, וכמ"ש התרומת הדשן (ח"א סי' קי"ט וק"כ), ודלא כמו שמדוייק מלשון השו"ע שם שכ' "ואם ימכרו או נתנו לעכו"ם שמחוץ לבית" דעיקר הקפידא שהגוי יהיה מחוץ לבית, וכגון שהוא משרת בבית הישראל, דאז כאילו לא יצא החמץ מרשותו, אבל אה"נ אם מכור לגוי שאין לו קשר לבית, אף שהחמץ נשאר בבית הישראל שפיר דמי, ושינה מלשון התה"ד שכ' "ורוצה לתחם לגוי חוץ לבית" דמבואר דס"ל שלא מהני המכירה לגוי אלא א"כ החמץ חוץ לבית.

עוד כ' הב"ח שם, שצריך למסור לגוי את המפתח, וכתב "ולא דמי למי שקנה באחד מדרכי הקנאות ונשאר המפתח ביד המוכר, דבחמץ יש להחמיר, ותו, כיון שהמפתח ביד ישראל ויכול ליכנס לחדר וליטול החמץ משם, לא סמכה דעתיה דגוי דמכירה גמורה

ע"י אגב, וכל שאין דעתו לקנות בקנין זה לא קנה וכו', זה אינו, דלא דמי לקנין אגב, דהתם לא סמכה דעתו של גוי שיהי' הקנין הזה קונה ושיפעול המעשה הזה כלל, אבל במכירת חמץ, הרי קנה בדרכי הקניות כסף ומשיכה שידוע הגוי שקונים בו מדינא ועשה כל המעשים הראויים, א"כ בכה"ג ל"ש למימר אין דעת הגוי לקנות, דדברים שבלב אינם דברים". עכתד"ק. ע"ש.

והנה לכאורה היה מקום לפקפק על מכירת החמץ בנדו"ד שבעל העסק אינו שומר תורה ומצוות, עפ"י מ"ש הרב בכור שור" בחידושיו למסכת פסחים (דף כ"א ע"א) שעמד וימודד אר"ש אודות מה שחדשים מקרוב באו בעירו והתחילו למכור לגוי קודם פסח בהמותיהם עם החמץ שדרך הבהמות לאכול כל השנה, והגוי מאכילם החמץ כל ימי הפסח, ואחר הפסח חוזר הישראל ולוקחם מהגוי כמו שעושים במכירת חמץ, וכתב ע"ז הבכור שור וזת"ד: "ואחרי העיון אמרתי דלא דמו להדדי כלל (מכירת חמץ למכירת הבהמות) דהנה מעיקרא דדינא פירכא על מכירת החמץ הנהוג, דהא מוכחא מילתא דהו"ל הערמה טובא שהרי זה הגוי הקונה לאו גברא דאורחיה מעולם לקנות כך, והמוכר אין דרכו למכור כך, ועל הרוב הקונה הוא עני, וקונה כמות גדולה של חמץ בדבר מועט, אלא נראה לי כיון שהאיסור הוא רק מדרבנן, דמן התורה בביטול בעלמא סגי, וכל אחד מבטל חמצו בלב שלם, ולא נשאר רק איסור דרבנן שצריך לבערו מן העולם, א"כ הם אמרו והם אמרו להתיר מכירה זו, אבל להפקיע איסור דאורייתא, דהיינו להאכיל בהמות ישראל חמץ בפסח, לא מהני מכירת חמץ, דידוע שכוננתו רק להאכיל לבהמות ולא להניח אצל הגוי, והו"ל הערמה בדאורייתא ולא מהני. ובשערי תשובה (סימן תמ"ח ס"ק טו"ב) כ' שגם דודו הגאון מוהר"ר סענדער ז"ל נכדו של הרב בכו"ש הסכים לדברי זקנו לאסור למכור הבהמות קודם הפסח

המכירה בלב, בין אצל ישראל המוכר ובין אצל הגוי הקונה, אבל עתה בעונותינו הרבים, הן רבים עתה עמי הארץ שגם בעיניהם הדבר רק מצות אנשים ומנהג אבותיהם בידיהם, כ"ש שאין דעת הגוי לקנות כלל, בעניוטי הדבר קשה בעיני הרבה וכו'". ע"כ דב"ק.

אולם בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סימן קיג) כתב לחזק שיטת מר"ן השו"ע דס"ל דחשיבא מכירה גמורה, דהערמה כה"ג שריא מאחר שמוציאו מרשותו לגמרי, כמ"ש בכ"י שם. וכ' ע"ז החת"ס שכוננתו מבוארת, דהערמת מכירה זו היתר גמור מה"ת בלי שום פקפוק שהוא מוכר מכירה גמורה באחד מהקנינים שהגוי קונה, אע"פ ששניהם יודעים שרוצים בחזרת החמץ לאחר הפסח, מ"מ השתא מכור הוא, ויכול הלוקח למכור ולאכול להקדישו ולהאבידו מבלי מוחה, אלא שהוא אוהבו ואינו עושה כן ומשמרו עד לאחר הפסח וחוזר ומוכרו לישראל היתר גמור הוא בלי פקפוק, ואפי' בפירוש יכול לומר לגוי אם נשאר החמץ בידך עד אחר הפסח ותרצה למוכרו אז קרוב לוודאי שאקחנו ממך במקח השוה. ועפ"י"ז נהגו בכל תפוצות ישראל למכור החמץ לנכרי המכירו ומחזירו אחר הפסח, ואם א"א להוציא החמץ מביתו של ישראל, הרי משכיר לגוי חדרו על ט' או יו"ד ימים, ומוכר החמץ אגב שכירות קרקע בשטר, שגוי קנה קרקע בשטרא, וכל אפי' שווין כמכירה גמורה היא, "וכל המפקפק ראוי לגערה". עכתד"ק. ע"ש.

והניף ידו שנית הגאון הנ"ל בחיו"ד (סימן ש"י ד"ה וראיתי מ"ש) לדחות דברי המחמה"ש הנ"ל שכ' לפקפק על מכירת חמץ שלנו, וזת"ד: "וראיתי מ"ש עוד שם לערער על מכירת חמץ שלנו, כיון שאין דעתו של עכו"ם לקנותו, כי העכו"ם סובר שהיהודי אינו עושה אלא על דרך "מצות אנשים מלומדה", וכל שאין דעת העכו"ם לקנות לא מהני כמ"ש העבודת הגרשוני לפקפק על קנין אגב, שאין דעת העכו"ם סמוכת לקנות

אדם (בנשמת אדם הלכות פסח שאלה ח') שכ' ע"ד התבו"ש "וקשה דבודאי המכירה צריך שיהי' קודם הביטול, וא"כ ודאי אין דעתו על מה שמכר כדאמרי' בנדריים (דף מ"ג ע"א) כל הנודר אין דעתו על מה שהפקיר".

וגם בעיקר מאי דס"ל להבכו"ש דבמכירת חמץ מוכחא מילתא דהיא הערמה, כיון שאין כוונתו למכור בלב שלם רק כדי להפקיע איסור חמץ, וכדי שיוכל להאכיל בהמותיו חמץ בפסח, הנה לפמשנת' לעיל בס"ד שכל שלא גילה דעתו בפירוש בשעת עשיית הקנין שאינו מתכווין באמת לקנין גמור לא אזלינן בתר מחשבתו דדברים שבלב אינן דברים, וכמ"ש הגאון חת"ס כנ"ל.

ושוב מצאתי שכבר עמד בזה מרן הראשל"צ הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א בספרו הבהיר יביע אומר (ח"י חיו"ד סי' ל"ח אות ב' וג') שהאריך למעניתו בנדו"ד כדרכו בקודש, ואסף איש טהור"ר מכל הפוסקים לא הניח פינה שכ' לדחות דברי הבכו"ש. [והן היום אחרי מופלג ראיתי שעמד בכל זה בספר הבהיר "אלה הם מועדי" להרב הגאון המפורסם מוהר"ר אליהו שלזינגר שליט"א, דומ"צ ור"מ בירושת"ו בח"ג סימן מ"ז אותיות א' וב', ובסופו הלכה זו העלה שאין לערער סדר מכירת החמץ כפי שנהגו גדולי ישראל מקדמת דנא והם קבעו שהיא מכירה גמורה ללא שום ערעור ופקפוק. ע"ש באור דברי חפץ. הפר"ח יצ"א.]

אשר מהנ"ל יש לדחות מ"ש בספר עוטה אור (קונטרס השמיטה עמוד ע"ח ד"ה ובאמת) להרה"ג מוהר"ר עמנואל טולידאנו שליט"א שכ' שבמכירת חמץ של חילוני צריך עיון מאוד איך אפשר לומר שגמר בליבו למכור החמץ לגוי, כיון שמבחינה עסקית לא היה מסכים למכירה זאת, ובאיסור כל יראה אינו מתחשב כלל, ובכל הדורות סמכו במכירת חמץ רק על סברא זו, שמשום איסור כל יראה גמר ומקנה בלב

להאכילם חמץ בפסח, ושכן פסק בשו"ת פרי תבואה (סימן ח') לאסור. ע"ש. ובשדי חמ"ד (אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סימן ט' אות ג') אסף איש טהור' מדברי הפוסקים האוסרים והמתירים מערכה לקראת מערכה, ומתבאר שם שגם הגאון מהר"ח הכהן רפפורט בשו"ת מים חיים (סי' ח') סובר לאסור כדעת הבכו"ש ושכן דעת הרב שבילי דוד בחי' ליו"ד, ובספר אורחות חיים החדש (סימן תמ"ח ס"ק כ"א) הביא שגם בשו"ת דברי חיים מצאנו (ח"א סי' ח"), ובספר יהושע (פסקים וכתבים סי' תי"ז) ס"ל עיקר כהבכו"ש.

כי ע"פ הבא"ר היה מקום לפקפק בנדון דידן על עצם המכירה דלא חלה מעיקרא, דכיון דבעל העסק אינו שומר תו"מ, א"כ הרי מן הסתם לא ביטל את החמץ, א"כ איסור החמץ הוא מדאורייתא ובכה"ג לא מהני המכירה דהו"ל הערמה בדאורייתא, ושוב מצאתי שכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (נאטנוהון) חלק ג' (סימן ר"כ) להדיא בזה"ל: "ולפע"ד היה נראה דבר חדש, דלפי מ"ש התבואות שור דהערמה לא שרי רק בדרבנן, והיינו כל שמבטלו דליכא איסור תורה, ולפ"ז בכה"ג שמוכר חמצו של חברו, ואם אירע שחברו לא בטלו, א"כ הנפקד אינו יכול לבטלו שאינו שלו, א"כ שוב אינו מועיל המכירה דהוה הערמה בדאורייתא, וצריך למוכרו מכירה גמורה ומכירה חלוטה". עכד"ק.

אולם רוב ככל האחרונים נצבו כמו נד לדחות דברי התבואות שור, והעלו להלכה ולמעשה דמהני הערמה אף בדאורייתא ומראש צורים אראנו להגאון מוהרש"ז בשו"ע שלו (בסוף הלכות פסח הל' מכירת חמץ) שכ' בזה"ל: "ומי שעולה על דעתו שמכירת החמץ לנכרי הוא מד"ס, מכיון שהכל מבטלים את החמץ שלהם שגגה היא בידו, שהחמץ הנמכר לנכרי אינו בכלל הביטול וההפקר ואם המכירה לא היתה כדת הרי הוא עובר מן התורה בכל יראה ובל ימצא". עכד"ק. וכן בקודש ראיתי להחיי

שלם. עכת"ד. ע"ש. כי ע"פ הבא"ר אין דבריו מחוורים, שכל שלא גילה דעתו בפירוש בעת עשיית הקנין שאינו מתכוין לקנין גמור א"כ לא אזלינן כלל בתר מחשבתו דדברים שבלב אינן דברים.

ובאמת שיסוד הדבר מבואר כבר בדברי האחרונים, שכ' שכיון שחמץ אינו ברשותו של האדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו (כמבואר בפסחים ו' ע"ב) א"כ כל מכירת החמץ לגוי אינו אלא לגלות דעתו שאינו חפץ בחמץ להיות ברשותו, ולפיכך סגי במכירה כל שהוא, והוא כעין סברת הר"ן בריש מסכת פסחים שביאר ענין ביטול חמץ שכיון "שעשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, מש"ה בגלוי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגי". (כן מבואר בדברי המג"א סי' תמ"ח ס"ק ד', ובשו"ע הגר"ז שם ס"ק ח', ובחת"ס חיו"ד סי' ש"י. ע"ש).

שלם. עכת"ד. ע"ש. כי ע"פ הבא"ר אין דבריו מחוורים, שכל שלא גילה דעתו בפירוש בעת עשיית הקנין שאינו מתכוין לקנין גמור א"כ לא אזלינן כלל בתר מחשבתו דדברים שבלב אינן דברים.

ובאמת שיסוד הדבר מבואר כבר בדברי האחרונים, שכ' שכיון שחמץ אינו ברשותו של האדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו (כמבואר בפסחים ו' ע"ב) א"כ כל מכירת החמץ לגוי אינו אלא לגלות דעתו שאינו חפץ בחמץ להיות ברשותו, ולפיכך סגי במכירה כל שהוא, והוא כעין סברת הר"ן בריש מסכת פסחים שביאר ענין ביטול חמץ שכיון "שעשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, מש"ה בגלוי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגי". (כן מבואר בדברי המג"א סי' תמ"ח ס"ק ד', ובשו"ע הגר"ז שם ס"ק ח', ובחת"ס חיו"ד סי' ש"י. ע"ש).

ולפ"ז יצא בנדר"ד אם נניח שאכן המוכר מכר חמץ גמור בתוך הפסח, א"כ איכא גילוי דעת בהיפך, ובטל הגילוי דעת דמעיקרא ולא מהני המכירה. וכן מצאתי בשו"ת פרי השדה (ח"ג סי' קכ"ה להגרא"ח דייטש וצ"ל) שכ"כ להדיא והוסיף דלא דמי למבואר בשו"ע (חו"מ סימן קפ"ט) דלאחר שנגמר הקנין לא מהני חזרה ואין יכול לחזור, דזה דוקא בקנין גמור שמהני מצד עצמו, דמשא"כ במכירת חמץ דעיקרו משום גילוי דעת של המוכר, א"כ היכא דאיכא גילוי דעת בהיפך בטלה המכירה.

והלום ראיתי שכן הכריע למעשה הגאון מוהר"ר משה שטרנבוך שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן רפ"ח), כיון דגלי דעתיה מעיקרא שאין כאן מכירה ולא חל כלל, והביא דברי המשנה ברורה (תמ"ח ס"ק י"ב) שאם חתם במפתח שהעכו"ם אינו יכול ליכנס שלא חל המכירה כלל ואף שמכר כדין, כיון שמעשיו מוכיחין דלא נתכוין למכור כלל, וא"כ ההערמה ניכרת, ואינו אלא פטומי מילי בעלמא, ועוד שכיון שמשתמש בו הישראל כשלו בפסח, הרי נתחייב הישראל באחריות החמץ כדין גזלן, וא"כ החמץ אסור מדאורייתא ועובר עליו בכל יראה ובל ימצא, כמבואר בשעה"צ (סי' תמ"ח ס"ק כ"ח), וא"כ הו"ל חמץ שעבר עליו הפסח לאסור בהנאה. וביותר יש לאסור כיון דיסוד האיסור בחמץ שעבר עליו הפסח הוא קנס שלא יהא חוטא נשכר, א"כ כאן אי נימא דשרי נמצא חוטא נשכר.

ולפ"ז יצא בנדר"ד אם נניח שאכן המוכר מכר חמץ גמור בתוך הפסח, א"כ איכא גילוי דעת בהיפך, ובטל הגילוי דעת דמעיקרא ולא מהני המכירה. וכן מצאתי בשו"ת פרי השדה (ח"ג סי' קכ"ה להגרא"ח דייטש וצ"ל) שכ"כ להדיא והוסיף דלא דמי למבואר בשו"ע (חו"מ סימן קפ"ט) דלאחר שנגמר הקנין לא מהני חזרה ואין יכול לחזור, דזה דוקא בקנין גמור שמהני מצד עצמו, דמשא"כ במכירת חמץ דעיקרו משום גילוי דעת של המוכר, א"כ היכא דאיכא גילוי דעת בהיפך בטלה המכירה.

ובצאתי חופש"י באמתחות הפוסקים מצאתי שכבר דנו בזה רבותינו האחרונים, זה יצא ראשונה, הגאון מהר"ם שיק בתשובותיו (חאו"ח סי' כ"ה) דן בדין ערב פסח שחל בשבת שטוב לבער החמץ בע"ש קודם חצות, האם מותר למכור קמח וכיו"ב בחנויות עד סמוך לשב"ק, כי הוא הפ"מ, ואת המוכן לשריפה ישרפו קודם חצות, ופסק המהר"י קודם שיגיע זמן איסורו, כדי שלא יבוא לטעות בשאר שנים, א"כ כל

ובצאתי חופש"י באמתחות הפוסקים מצאתי שכבר דנו בזה רבותינו האחרונים, זה יצא ראשונה, הגאון מהר"ם שיק בתשובותיו (חאו"ח סי' כ"ה) דן בדין ערב פסח שחל בשבת שטוב לבער החמץ בע"ש קודם חצות, האם מותר למכור קמח וכיו"ב בחנויות עד סמוך לשב"ק, כי הוא הפ"מ, ואת המוכן לשריפה ישרפו קודם חצות, ופסק המהר"י קודם שיגיע זמן איסורו, כדי שלא יבוא לטעות בשאר שנים, א"כ כל

ובצאתי חופש"י באמתחות הפוסקים מצאתי שכבר דנו בזה רבותינו האחרונים, זה יצא ראשונה, הגאון מהר"ם שיק בתשובותיו (חאו"ח סי' כ"ה) דן בדין ערב פסח שחל בשבת שטוב לבער החמץ בע"ש קודם חצות, האם מותר למכור קמח וכיו"ב בחנויות עד סמוך לשב"ק, כי הוא הפ"מ, ואת המוכן לשריפה ישרפו קודם חצות, ופסק המהר"י קודם שיגיע זמן איסורו, כדי שלא יבוא לטעות בשאר שנים, א"כ כל

מסתמא אם היה יודע המומר שמהצורך למכור מכירה גמורה, מסתמא מסכים למכירת ישראל חמצו לנכרי, וע"כ מותר החמץ. עכד"ק. הרי מבואר דאף שמן הסתם המומר ואשתו הגויה אוכלים ומוכרים חמץ בפסח, אפ"ה אחר שעשה שט"מ כדין אף דאיכא ריעותא שכתב רק למכור "לפנים", מ"מ החמץ מותר אחר הפסח.

ועל פי דברי הדב"ח כתב בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סימן ל"א), שמתר לעשות שט"מ לחנוני שמכור חמץ בפסח, כדי שלא יאסר החמץ שבחנותו לאחר הפסח, ואף מחוייבין אנו למכור לו את החמץ, לאפרושי מאיסורא במה שאפשר, ולא איכפת לן אם בליבו אינו רוצה את המכירה, כיון שאמר בשעת המכירה רוצה אני מהני, כמו בכל מכירה דקיי"ל (בבא בתרא מ"ז ע"ב) דתליוהו וזבין זבינה זביני, וא"כ אין בכוחו לבטל את המכירה ע"י שמוכר חמץ בפסח. והוסיף החלק"י בסוף התשובה וכ' בזה"ל: "ולפע"ד, אף שיש רבנים גדולים המפקפקים בזה (הו"ד בשד"ח הנ"ל), זהו רק למיגדר מילתא, ובמקומות החרדים לדבר ד', ונותנים אוזן קשבת לקול הרבנים, אבל לדאבון נפשנו בעיתים הללו ובמקומותינו, שהפרוץ מרובה על העומד, אין המקום והזמן מוכשרים לעשות מיגדר מילתא כזה". עכתד"ק. ע"ש.

והכי חזינן בקודש בשו"ת אבני חפץ (סימן ל"ב) לגאון ר' אהרן לווין זצ"ל, דהכי ס"ל עיקר למעשה, ולפיכך כ' שאין לחוש בע"פ שחל בשבת שמוכרים את החמץ קודם חצות, למה שהסוחרים אח"כ מוכרים חמץ, וכמו שחשש הרב מהר"ם שיק הנ"ל שבזה מבטל את המכירה, וכתב, "ולדעתי החשש הזה הוא רחוק קצת, דאטו אם אחד ימכור דברים לאחר, והקונה יזכה בהם באופן המועיל, ויהיו ברשות הקונה אם ישוב המוכר ויקח איזה דברים מהקונה שלא מדעתו, וכי בשביל זה תתבטל המכירה, ולכל היותר אינו אלא כגונב או גוזל את הקונה הנכרי שהחמץ שלו, אבל אינו ענין

עכת"ד. ע"ש. וכן מדוקדק דס"ל עיקר להגאון מהר"ם ז"ל (הו"ד בשע"ת סי' תמ"ח ס"ק י"א). ודו"ק.

וגדולה מזו מצינו בהגדה של פסח הנדפ"מ להגר"ש אלישיב שליט"א (היו"ל ע"י מכון קרן ראם ירושלים תשס"ו, פסקים והנהגות, עמוד 14) שכתב בזה"ל: "בעלי מפעלים של חמץ המוכרים את חמצם לגוי רק בכדי שיקבלו הכשר למכור את תוצרת החמץ אחר הפסח, והם עצמם אינם שומרי תורה ומצוות ואוכלים חמץ בפסח, אם עשו מכירה רגילה, מכירת החמץ שלהם אינה חלה, וחמצם אסור באכילה כדין חמץ שעבר עליו הפסח, מכיון שהם אינם מתכוונים ברצינות למכירה, שלדעתם אין זו אלא מכירה לצורכי דת בלבד. ואין להקל בזה גם לתינוקות הואיל ויש אפשרות למצוא עבורם חמץ שנמכר כדין ולכן במקרה זה יש להוסיף בשטר המכירה עוד סעיף, שע"י זה המכירה תחול גם עפ"י החוק, ועי"ז יהי' למוכר גמירות דעת על עצם המכירה".

אולם לעומת הפוסקים האוסרים, קמה וגם ניצבה דעת הפוסקים דס"ל עיקר להקל שהמכירה שרירא וקיימת ואפילו שמכר או שהשתמש בחמץ בפסח. דהנה בשו"ת דברי חיים (ח"ב סימן מ"ו) נשאל במומר אחד שדרכו בכל השנה למכור חמצו לאיש ישראל אחד והישראל מוכר לגוי, ובאותה שנה נסע המומר מביתו לדרכו, וכתב מדרכו לאשתו הנכרית שמחמת שלא יבוא לביתו קודם חג הפסח, תמכור לישראל הנ"ל חמצו "לפנים" והישראל יכתוב שט"מ כדי שלא יהיה לו אח"כ תלאות מזה, ועלה ונסתפ"ק הרב השואל כיון שכתב שימכור רק "לפנים", א"כ גילה בדעתו שמעיקרא לא רצה במכירה גמורה. והשיב הדב"ח, לפי המבואר באחרונים, דרשאי ישראל למכור בע"פ חמצו של חברו כי מסתמא ניח"ל, וגם בנידו"ד הרי מכר הישראל החמץ, ומה שכתב המומר שימכור "לפנים" דעת המומר היה שמחמת שאחר החג ידע שיקנה בעצמו בחזרה חמצו, נ"ל כמכירה "לפנים" אבל

על זה, וכמ"ש בשו"ת אבן יקרה והאבני חפץ הנ"ל. וכתב, "ואין לומר שאיגלאי מילתא שלא מכר בלב שלם אלא שהערים, דמהיכא תיתי לומר כן, שאף שחשוד לעבור להנאתו למכור חמץ בפסח, זהו כשאינו יכול לעשות בהיתר, מ"מ לא יעבור על מה שיכול לעשות בהיתר, ובלבו ודאי מכר בלב שלם ורצה בהיתר, ולכן ברור ופשוט שהמכירה קיימת. ושוב הניף ידו שנית לחזק דב"ק בח"ב (האו"ח סימן צ"א). כיעו"ש.

והנה בעיקר מה שתמה הרב אבן יקרה ע"ד המהר"ם שיק והשד"ח דס"ל שאם משתמש ומוכר את החמץ מבטל את המכירה, שהרי בכל מכירה אם אחר שמכר, השתמש במה שמכר, לא בטלה המכירה, ואינו אלא כגזול את הקונה. אע"פ ואומר, שלפענ"ד אין זו קושיא ע"ד המהר"ם שיק, דאף שמבואר בשו"ע חו"מ סי' קפ"ט דלאחר שנגמר הקנין לא מהני חזרה ואינו יכול לחזור בו, מ"מ היינו דוקא בקנין גמור ככל הקניינים שמועיל מצד עצמו, דמשא"כ במכירת חמץ שיסודו הוא משום גילוי דעת של המוכר שאינו חפץ בחמץ להיות ברשותו, דחמץ אינו ברשותו של האדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו לכך במכירה כל דהוא וגילוי דעת בעלמא סגי, והלכך כאשר מכר חמץ בפסח א"כ איכא גילוי דעת בהיפך ובטל הגילוי דעת דמעיקרא ובטלה המכירה. והרב מהר"ם שיק נקיט עיקר כדעת רבו הגאון חתם סופר שיסוד מכירת חמץ הוא גילוי דעת וכמ"ש בתשובותיו (חיו"ד סי' ש"י הו"ד לעיל) ולפיכך בטלה המכירה. ודו"ק.

גם מ"ש בשו"ת חלקת יעקב שם להוכיח מדברי הדברי חיים לנדוד, לפענ"ד אינו מוכרח, שהחילוק מבואר, דהתם בנדון הדב"ח אינו מוכר מהחמץ בפסח, א"כ אחר שעשה שט"מ כראוי, אף שכתב שימכור "לפנים", הוא מפני שני"ל כמכירה "לפנים", ואין גילוי דעת מפורש כנגד המכירה, דמשא"כ בנדוד"ד שאחר שמכר את החמץ, הלך ומכר חמץ בפסח, הרי איכא

לעיקר המכירה שנעשתה בתוקף המועיל, ואין בכח המוכר לבטלה. ע"כ תורף דב"ק, ע"ש.

גם בשו"ת אבן יקרה (מהדורה תליתאה, ח"ג סימן קכ"ז) לגאון ר' בנימין אריה וויס זצ"ל, נקיט כן עיקר הלכה למעשה, וכתב לתמוה על המפקקים בע"פ שחל בשבת שמכירת הסוחרים חמץ אח"כ שמבטל המכירה בזה, וכ' ע"ז וזת"ק: "ואנכי משתומם ע"ז דהיכן מצינו דבר כזה שאם מכר ראובן לשמעון איזה דבר והקנהו לו בקנין המועיל, אם אח"כ חזר ראובן ומכרו ללוי ביטל את מכירתו הראשונה שמכר לשמעון אתמה! והא אפי' נתרצו שניהם, המוכר והלוקח, לבטל את המקח ומחלו זל"ז על הקנין לא מהני עד שיחזרו ויקנו זל"ז בקנין, כמבואר בשו"ע חו"מ סי' קפ"ט, א"כ ק"ו שאין המוכר לבד יכול לבטל את הקנין והדבר ידוע לכל בר בי רב שכל קנין אחר שנגמר אין שום אחד יכול לבטלו, וא"כ האיך יעלה על הדעת שאחר שמכר זה חמצו כדת בקנין המועיל, אם מכר ממנו לאחר ביטל את מכירתו הראשונה, הא אפי' אם הוא עומד וצווה שהוא מבטל את מכירתו ויעשה כל המעשים שבעולם, אם לא יחזור הלוקח ויקנה לו, אין במעשיו כלום ומכירתו קיימת ואם הוא לוקח לעצמו דבר מה ממה שמכר, אינו אלא כ"גזול" עליו ומחוייב לשלם דמיו ללוקח, אבל המכירה שריא וקיימת באיתן תוקפה, וזה פשוט מאוד". ע"כ דב"ק. ע"ש.

וכן הכריע למעשה הגאון מהר"ם פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (ח"א האו"ח סימן קמ"ט), שפשוט שאינו מבטל את המכירה ע"י שמוכר חמץ, כיון שבהדיא כותבים בשטר מכירת החמץ שאם ישתמש המוכר בחמץ יהי' כקונה מהגוי, ויצטרך אח"כ המכור לנכות מהסך שחייבו את הנכרי, א"כ יוצא ששאר המוצרים שלא מכר בפסח הם של הגוי ואינם בדין חמץ שעבר עליו הפסח. והוסיף וכתב שבלא"ה אין שייך לבטל קנין שכבר נעשה ואינו שוב בעלים

גילוי דעת מפורש כנגד המכירה דמחזיקן כשלו ובטלה המכירה.
 אשר ע"כ גם מ"ש בספר בנין אב (ח"ד סימן כ' אות ב') להרה"ג הראשל"צ כמוהר"ר אליהו בקשי דורון שליט"א שהדברי חיים כתב שאם משתמש בפסח בחמץ שנמכר לנכרי לא נאסר החמץ דאחר שמכר כדין אינו יכול לחזור ואינו אלא כגזול את הגוי. וכ"כ בשו"ת אבני חפץ. עכת"ד. ע"ש. אחר המחזיק מכת"ר כי רב הוא, הוא שלא בדקדוק, בדברי חיים לא איירי כלל באופן שמוכר חמץ בפסח, ונתערב לו דברי הדב"ח עם דברי האבני חפץ שהוא שכתב כן להדיא, ורק החלקת יעקב הוא שדקדק כן מדברי הדב"ח ובאמת רב המרחק ביניהם, כאשר יווכח המעיין היטב וישר בדבריהם. ודו"ק.

ואחר הודיע ה' אותנו את כל זאת, ניתי ונחזי לנדון דידן, שאינו אלא ספק אם מכר חמץ בפסח, א"כ באנו למחלוקת הפוסקים בחמץ שנמצא אחר הפסח ולא נודע אם הוא של ישראל או של גוי, דאליבא דכו"ע מותר בהנאה, אך לגבי אכילה נחלקו, דדעת הרב מגן אברהם (סימן תמ"ט ס"ק ב') להחמיר, וז"ל: "משמע מדברי הב"ח דחמץ שנמצא אחר הפסח, ולא ידעינן אם הוא של עכו"ם או של ישראל, אסור באכילה ומותר בהנאה". עכת"ד. ע"ש. וכן דעת המקור חיים אות א' (הו"ד במשנ"ב שם ס"ק ה', וכה"ח ס"ק ז) והחוק יוסף (שם). ע"ש.

ואולי הרב חק יעקב (תמ"ט ס"ק א') ס"ל עיקר דשרי בהנאה, כיון שחמץ שעבר עליו הפסח אינו אלא מדרבנן, והו"ל ככל ספק דרבנן דנקטינן לקולא. ולפיכך השמיטו עמודי ההוראה ושאר פוסקים דין זה ולא חשו לכותבו, דפשיטא דשרי ככל ספק דרבנן, ודלא כמ"ש הראב"ד שלכך השמיטוהו לפי שיש גירסאות מחולפות ונקטינן לאיסורא, דליתא. ע"ש. וכן נראה דעת הפרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק ב') שכ' ע"ד המג"א הנ"ל "ומכל מקום איני יודע טעם נכון לחלק בין אכילה להנאה,

וכן הכריע למעשה הגאון האמיתי רבינו יצחק טייב זלה"ה בספרו הבהיר חקת הפסח (סימן תמ"ח ס"ק ד' ד"ה כתב הרמג"א) שמותר אפי' באכילה, כמו שהוכיחו האחרונים דספק דרבנן מותר באכילה לכתחילה ואפי' יש לו עיקר מן התורה, וכ"ש איסור חמץ אחר הפסח דקנסא דרבנן הוא, ואין לו עיקר מה"ת, דשרי לכתחילה. וכ"ד המהר"ש יפה, ושכן כתב הרשב"ץ בתשובה (ח"ב סי' קצ"ט) על תבואה שנמצאת שרויה במים בערב פסח ולא היה שהות למוכרה לגוי והניחה עד לאחר הפסח, דפלגותא דשמואל ומר עוקבא, ולא נפסקה הלכה כמאן, ובדרבנן אזלינן לקולא, דחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור אלא מדרבנן. ע"ש. הרי דס"ל לחד מן קמאי דספק חמץ אחר הפסח מותר אפי' באכילה.

אשר ע"כ נלע"ד להקל בנדו"ד לקנות מחנות זו לאחר הפסח, משום דאיכא ספק ספיקא שמא הלכה כדעת הפוסקים שאפי' מכר חמץ ודאי בפסח לא בטלה המכירה, ואפי' את"ל דהלכה כהפוסקים שבטלה המכירה, שמא הלכה כהפוסקים דספק חמץ שעבר עליו הפסח מותר באכילה, ואלו המחמירים לא החמירו שבטלה המכירה אלא בודאי שמכר חמץ גמור, אבל בנדו"ד שאינו אלא ספק שמכר חמץ, גם הם יודו שלא בטלה המכירה, כיון דבכה"ג אין לנו גילוי דעת מפורש נגד הגילוי דעת דמעיקרא בשעת המכירה. ודו"ק.

ואינה ה' לידי ומצאתי את שאהבה נפשי וסיעתא גדולה לדברי שאף המחמירים שבטלה המכירה לא החמירו אלא בודאי שמכר חמץ גמור ולא בספק, דהכי חזינן בקודש להרב שדי חמ"ד (אסיפת דינים

בעל העסק, גם המחמירים במכר חמץ גמור שבטלה המכירה, לא החמירו אלא בבעל החנות, אבל בעובד בחנות לא החמירו, דהא גמרא ערוכה במסכת פסחים (דף צ' ע"א) ויבמות (דף פ"ג ע"ב) ופסקה מר"ן השו"ע ביו"ד (סימן רצ"ו ס"ד) ד"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", אלא א"כ מכר חמץ ברצון הבעלים.

וכן מדוקדק מדברי השדי חמ"ד (אס"ד מערכת חו"מ סי' ט' אות ל"ה, הו"ד לעיל) שכ' על אותו מעשה שאירע בעירו שמכר חמץ קודם הפסח ובתוך המועד מכר חמץ לגוי שאסר את כל חמצו לאחר הפסח, והוסיף וכתב בזה"ל: "והיה גם כן קצת סניף (להקל) מה שטען לאמור שמעשה זה עשה משרתו שלא בידיעתו, אלא שלא האמנתי לדבריו, וגם השכנים לעזו עליו כי ידו במעל". ע"ש. הרי מבואר שכאשר המכירה נעשית לא ע"י בעל החנות ושלא ברצונו וידיעתו א"א לאסור את החמץ. ודו"ק. אולם בחנות קטנה שבעל העסק או אחד מעובדיו מכר חמץ בדיעתו יש להחמיר לפי השד"ח. ומ"מ בנדו"ד ודאי יש להקל שאינו אלא ספק ומטעם ס"ס.

מערכת חמץ ומצה סימן ח' אות נ"ט), שאפילו שס"ל עיקר להחמיר במכר חמץ גמור שבטלה המכירה, מ"מ לגבי ספק כתב בזה הלשון: "ספק אם עבר בכל יראה אם אסור החמץ אחר הפסח או לא קנסו אלא בודאי עבר, עיין בשו"ת בית יצחק (חיו"ד ח"ב בקו"א סי' ט' אות א' וב'), והבאתי תורף דב"ק לעיל באות כ"ג (בד"ה ובשו"ת בית יצחק). ושם כתב, דאף שגם החת"ס (סי' קי"ד) כתב דבעובר אספק בל יראה אסור לאחר הפסח, אם לדין יש תשובה, דקנסא מקנסא לא ילפינן, וכ"ש ללמוד מודאי עבר בכל יראה לספק עבר בכל יראה, לא מיבעיא להרמב"ם דחומר הספיקות מדרבנן, דודאי י"ל דבדרבנן לא קנסו, כמבואר סוף סי' תמ"ז, אלא אפי' להרשב"א דחומר הספיקות מה"ת, יש לומר דמספק לא קנסו. ע"כ דב"ק. ע"ש.

והנה הרב השואל נר"ו, לא ביאר בשאלתו, אם המוכר הוא בעל העסק, או שאינו אלא עובד בחנות, וכמו שמצוי ברשתות השיווק הגדולות שאף מנהל החנות אינו אלא עובד ברשת הגדולה, ואינו בעל הסחורה, דאם אכן המוכר אינו

זאת תורה העולה, שפשוט וברור לענ"ד, ולית דין צריך בשש, שמותר לקנות בחנות זו לאחר הפסח, ואינו בדין חמץ שעבר עליו הפסח, ובצירוף שיטות הפוסקים שלא בטלה המכירה אף בחמץ ודאי, והפוסקים שבספק חמץ שעשה"פ ספיקו לקולא, ובפרט במילתא דרבנן דחמץ שעשה"פ שאין לו עיקר מה"ח. והנלע"ד כתבתי. וגם העיד בנו הרב השואל נר"ו ששאל על רזא דנא את כבו' המרא דאתרא ידי"נ וידיד ה' הגאון הגדול מוהר"ר יוסף שרביט שליט"א (הגאב"ד דאשקלון וחבר ביה"ד הגדול) ופסק להקל בכוחא דהיתרא, א"כ כבר הורה זקן, ודבריו מיוסדים על אדני פז, ואינם צריכים חיזוק. וצווי"מ וימ"ן. אכ"ר.

הכו"ח לכבוד תוה"ק ועמליה

בברכת אה"ר ורבנן אמרו אהבת עולם

חנניה פריץ

רב ומו"צ בק"ק ביתר ת"ו



הגאון רבי מאיר מאזוז

בענין הנ"ל

לכבוד הרה"ג ר' חנניה פרץ שליט"א

שלום וברכה!

קבלתי תשובתו היקרה באחד שמכר חמצו כדין ושוב נתפס ע"י אחד מבאי הכולל כשהוא מוכר "קטשופ" וארק שאינם כשרים לפסח, והמוכר מכחיש ואומר להד"מ, האם בטלה המכירה למפרע או לא. וראיתי שהאריך להתיר מס"ס שמא כדעת הפוסקים שאפי" מכר חמץ ודאי בפסח לא בטלה המכירה, ושמא גם החולקים מודו בנ"ד שמכר ספק חמץ. עכת"ד.

יפה דן יפה הורה, ויש להוסיף עוד דקי"ל עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא (עיין בש"ע יו"ד סימן א' סעיף י"ד ובפת"ש שם ס"ק כ"א בשם הדגמ"ר) ואילו היו כאן שני עדים שראו אותו מוכר קטשופ וארק, היינו צריכים לברר אם הם חמץ גמור או ספק חמץ. אבל כאן שיש רק עד אחד והוא מכחישו, אין זה מספיק לבטל המכירה למפרע.

ובחז"ל היה יהודי בעל טחנת קמח בשם "עתאל", והיה ר' ניסן פינסון זצ"ל הולך אליו בפרוס החג ומחתים אותו על שטר מכירה, ואמה"ג זצ"ל היה צוחק על זה, דכיון שבעל הטחנה ממשיך לשווק את החמץ בחג למפעלים ולכלל דורש, א"כ גלי דעתיה שכל מכירת החמץ בעיניו היא חוכא ואיטלולא. וכן הסברא נותנת כדעת מהר"ם שיק והשד"ח וכל קדושים עמם. ומ"מ בנ"ד שיש כמה צדדים להתיר נראה דמישרא שרי. ואין להאריך כ"א בדשו"ט, ובשמחה ובדיעות תחוגו את חג המצות.

נאמ"ן ס"ט



הרב חיים שולמאן

בענין ספק קרוב לודאי אם דילג יום אחד בספירת העומר

(דף עב. ד"ה וספרה לה) הוסיף וכתב זכה שאם תראה תסתור אין לה למנות עכ"ל שאפילו למנות ל"צ. משמע דזה לא מקרי מנין. ועוד משמע דאם היתה סופרת היתה בברכה. ואין פשרה לספור בלי ברכה. מכאן משמע דתלויין זב"ז, דאם א"א בברכה אין סופרין דכבר אין מצו' וצריך ביאור.

ונראה דהנה בחי' הרי"ז על הרמב"ם (הל' פסוה"מ) הביא תוס' במנחות (ט"ז ד"ה בין) וז"ל ובחצי הזאות דפנים מודי ר"מ דלא הוי פיגול מידי דהוה חצי קומץ דל"ה פיגול. עכ"ל. וקשה מ"ש מחטאת דב' מתנות מעכבין בקרבן ומבואר בתוס' - זבחים (ל"ח) דלענין פיגול אם חשב באחת, תלוי בפלוגתת ר"מ ורבנן אם מפגלין בחצי מתיר, ולא אמרינן דהוי כחצי קומץ. ותירץ דשאני חצי מתנות בפנים מב' מתנות בחטאת. דבחטאת לב"ש אע"פ דמעכבות, זה דין בקרבן דבעי' ב' מתנות אבל המתנות עצמן אינן זקוקין אחת לחברתה, משא"כ בהזאות דבפנים, כיון דחזינן דנאמר בהם דין מנין וכדתנן ביומא (דף נג.) וכך הי' מונה אחת, וילפי' לה מקרא, הרי דהמנין גופא דאורייתא, וכל ז' הזאות מעכבות זא"ז בעצם החפצא. ובלא צירופן אין ז' הזאות, וזה פשט בתוס' דחצי הזאות בפנים הוי כמו חצי קומץ דמודה ר"מ דל"ה פיגול. דפחות מז' לאו כלום הוא, ולא חצי מתיר. משא"כ בב' מתנות דחטאת, שם לא נאמר דין מספר, רק דילפי' דב' מתנות מעכבין בקרבן. וה"ל כקומץ ולבונה שהקרבת ניתר בשניהן וכ"א מהן חצי מתיר מקרי. עכ"ל.

ונראה דע"י זה נוכל להבין פשט שבספירת העומר סופרין הימים, ואם חיסר יום אחד כבר א"י לספור בברכה כפסק השו"ע, משום דכל הימים מעכבין זא"ז, ולא רק שיש דין בכל יום לספור אותו היום, אלא יש דין של חיבור כל הימי ספירה ביחד, וכל יום מעכב שאר הימים. ועי' רמב"ן ספה"מ שמברכים על ההזאות.

שאלה בשעת ספירת העומר נראה לו שלא ספר אתמול, אבל לא ברור לו. האם יש לו לספור בברכה.

תשובה הנה בשו"ע אור"ח (סי' תפט) פסק המחבר דאם הוא מסופק אם דילג יום א' - יספור שאר הלילות עם ברכה. ובבאר הגולה הראה מקורו מתרומת הדשן. ומובא בפוסקים משום ספק ספקא, שמא לא דילג, ואפילו אם דילג, שמא הלכה כפוסקים דכל יום מצוה בפנ"ע. וי"ל שזה בספק השקול אבל בנידון דידן נראה לו שבאמת לא ספר, אלא דאי"ז ברור.

ובאמת צל"ע, דאמרינן כללא ספק ברכות להקל (אפילו בס"ס עי' סי' רט"ו) ולכאורה המצוה בספה"ע מקיים אפילו בלא ברכה. ולמה יכניס עצמו לספק ברכה לבטלה יעשה המצוה בלי לברך. אמנם הפוסקים כן צדדו היכא יהי' אפשר לברך. ותמיד לא מברכים אפילו בס"ס עסי' רטו ומ"ש בספה"ע.

והנה השאגת אריה (סימן א') הסביר שיטת שמואל במצות ודברת במ - בשכבך ובקומך הוא לקרות איזה פרשה שבתורה שהוא רוצה ותקנת חז"ל היא לקרות דוקא פרשת (קריאת) שמע ישראל. וא"כ ה"נ תקנו ברכות קרי"ש. ולכאורה בספק אם קרא קרי"ש וברכותיה לא הי' צריך לברך על ספק. אולם בשו"ע אור"ח (סי' ס"ז) כתב המחבר ספק אם קרא קרי"ש חזור וקורא ומברך לפני' ולאחרי' ועי' בבאר היטב ובמשנ"ב שכ' אע"פ שספק ברכות להקל, כך היתה התקנה שכל זמן שקורין חייב לקרות כעיקר התקנה וברכותיה. עכ"ל. ועדיין צריך ביאור למה תקנו כך בקרי"ש.

והנה תוס' במנחות (סה:): ד"ה וספרתם לכם כתבו אע"פ דכתוב וספרה לה זבה אינה מברכת דאי חזי' סתרה. וצריך להבין דבינתיים תספור ותקיים מצות וספרה, ואם תסתור תספור עוד הפעם. ובתוס' בכתובות

השקול לא ראינו שחייבו הפוסקים להיות ספק השקול. וטעמא כהנ"ל דפה הברכה יש ב' ענינים א' ברכת המצוה, ושנית דהיא גופא חלק מהמצוה דבלי הברכה חסר בהמצוה גופא דחסר חיבור ומסגרת ותמימות.

ועוד סניף דיש פוסקים שכל יום מצוה בפנ"ע בברכה ושמעתי מידידי הגרי"מ ניילינגער שליט"א דהדברי חיים מצאנו היה פוסק למעשה שאפילו אם החסיר יום א' בודאי להמשיך לספור שאר הימים בברכה. ובספר אורחות חיים מספינקא בשם ספר אוצר חיים הכריע כרוב דיעות - תוס' ורא"ש והמאירי בחסר יום א' בודאי, לספור עדיין בברכה, ודלא כהשו"ע. אלא שבנ"ד לא צריך לכל זה דנראה דאפי' הבי"ה מודה בזה. ודו"ק. לפי"ז יש להסביר מה שפסקו להלכה בשו"ע (סי' ס"ז) בספק אם קרא קרי"ש יחזור ויקרא בברכותי, ולא אמרינן ספק ברכות להקל. והפוסקים כתבו שכך היתה התקנה. וטעמא בעי.

ונלענ"ד שברכות קרי"ש אע"פ שהם תקנת חז"ל, התקנה היא כך צריך לקיים מצות דאורייתא של ודברת בם - ובשכבך ובקומך - שהבאנו השאג"א דלשי" שמואל יוצאים בכל פרשה, וחז"ל תקנו דוקא פרשת שמע ישראל לצאת המצוה וה"נ תקנו ברכות קרי"ש שזה קיום הדאורייתא. וטעמא שחז"ל נותנים מסגרת בקיום הבשכבך ובקומך ע"י הברכות, דבשחרית אומרים יוצר אור וכו' המחודש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית - ברוך יוצר המאורות. וזה בכל פעם של זמן קימה קורה בעולם - וגם האופנים וכו' כנראה זה קורה בשמים בזמן קימה שלנו. ובערבית אומרים אשר בדברו מעריב ערבים כו' גולל אור מפני חושך ומסיימים המעריב ערבים - שכל זה חלק החיוב מש"כ התורה בשכבך - שאנו אומרים תורה - קרי"ש בשעת ערבית שכל זה קורה (וברכה שני' ברכת התורה). ממילא כל הברכות ג"כ חלק מקיום הדאורייתא ובספק מברך עוד הפעם כספק דאורייתא, ודו"ק.

ובזבה א"א להגיד שמצוה לספור כיון שסותרת ולא בידה א"א לברך.

וי"ל עוד שהברכה בספה"ע אינו רק ברכת המצוה, אלא גם חלק מהספירה. כיון שכל הימים תלויין זב"ז, הנה אם באמצע הערב הוא סופר - היום ג' ימים, איזה שייכות יש לשאר הימים. ויש שיטות שצריך לספור בתחילת הלילה. ומביאים הפסוק תמימות ונראה דמשום שכתוב שבע שבתות תמימות תהיינה, זה החיבור לשאר ימי הספירה, שכל לילה מיד שזה תחילת היום מונה. ונראה דהברכה ג"כ מחבר לשאר ימי הספירה דכשסופר ואומר אשר קדשנו ב"ו על ספירת העומר, זה החיבור לשאר הימים, ואומר היום ג' ימים לעומר, שזה כבר חלק משאר הימים וזה נקרא ספירה. וכמו שסופרים בקרבן פנים - אחת ואחת, ואחת ושתיים וכו' שהגרי"ז הסביר שכיון שתלויין זב"ז מש"ה סופרים, ה"נ בספה"ע הספירה מראה שתלויין זב"ז. והברכה עושה מסגרת שזה במנין של לילה זו לא קאי לחוד אלא מחובר עם שאר ימי הספירה.

ומאוד שמחתי לראות מש"כ בביאור הגר"א (או"ח סי' תפ"ט) וז"ל ואפשר שזה הטעם של הראב"י (בספק שישפור עם ברכה) ג"כ לפי הנוסחא שלהם שכתב לומר בספירה - שהיום. משמע מדבריהם שהוא סיום הברכה עכ"ל וביאורו נלענ"ד שהברכה תחילת המצוה לשיטת הראב"י כיון שצריך הספירה של היום להתחבר ולהיות תמימות עם שאר ימי הספירה. וזה ע"י הברכה, שנותן המסגרת והחיבור לכל הימים בספה"ע [מש"כ בזב ביחוד דלאו בזבה, שסותרת] ממילא מובן למה יגעו כ"כ הפוסקים להתיר ספירה בברכה אפי' בספק - שבשאר ברכות אפי' בס"ס לא מברכים - כיון שהברכה חלק מהמצוה. וכך תיקנו חז"ל כדי לעשות חיבור לשאר ימים ומסגרת למצו' ושיהיו תמימות.

ממילא בשאלתינו הנ"ל אפילו נראה לו שלא ספר אתמול כיון שזה גופא אין ברור לו, ויכול להיות שספר אע"פ שאין זה ספק

מתקני השתיה אם צריכים טבילה

בזמנינו מצויים הם מאד מתקני השתיה החמים והקרים, ויש לדון האם מחויבים הם בטבילה או לא, במתקנים אלו ישנם סוגים מסוגים שונים גדולים וקטנים (מיני ברים וקולריים) ועלינו לדון בכל כלי לגופו האם הוא בכלל החיוב, ואם חייבים הם בטבילה יש לדון אם מותר להשתמש בהם ללא טבילה כשאינן באפשרותו לטבול.

והנה מתקנים אלו מחולקים לכמה סוגים, מתקן גדול המכיל מ' סאה, (דהיינו בנפח של אמה על אמה ברום ג' אמות, בערך 50X50 ס"מ בגובה מטר וחצי), ומתקנים קטנים שאינם מכילים את הכמות הנ"ל, ובמתקנים הגדולים ישנם אחרונים דפוטרם מטבילה, וסברתם היא ע"פ מה שכתבו כמה מהאחרונים (שו"ת שב יעקב (סי' ל"א) ומובא ביד אפרים שבגלין השו"ע והובאו נמי בעקרי הד"ט סי' י"ח אות ט' ובדרכ"ת סק"ה ובספר טבי"כ פ"א הע' ט"ז), דמדמינן דין טבילת כלים לדין טומאה, וכשם שכלי המחזיק מ' סאה אינו מקבל טומאה דקרקע דמי, הה"נ דהוי כקרקע לענין טבילת כלים, אמנם בחי' חת"ס על שו"ע יו"ד (סק"ו) דחה דלא מדמינן טומאה לטבילה, ולפי"ז נפל האי היתרא בבירא, וכ"מ מהפנת"ש סק"א בשם חכמ"א ומהגרע"א בריש הסי' בשם כנה"ג דאין לדמות טומאה לטבילה.

ואף אי נימא דנקטינן להאי היתרא, מ"מ זהו דוקא במקום שהבית קיבול שבתוכו מחזיק מ' סאה, אבל מה שמצוי הוא שהמתקן בכללו גדול הוא, אולם בפנים המיכל המחזיק את המים קטן הוא בהרבה, וכה"ג אין את ההיתר הנ"ל, זאת ועוד שבד"כ המתקנים הגדולים בנויים ע"י שהמים נכנסים לתוך מיכל קטן (אמבטיה) המכיל כליטר בלבד ובתוכו מונח גוף חימום, ואחרי שמורתחים המים נשפכים הם למיכל הגדול למטה ושוב נכנסים מים חדשים למיכל הקטן וחוזר חלילה, (עד שהמיכל הגדול מתמלא ואז ישנו מנגנון (מצוף) המונע מהמים החדשים להכנס עד

שו"ע יו"ד סי' ק"כ ס"א "הקונה מעכו"ם כלי סעודה של זכוכית או של זכוכית וכו' צריך להטבילם במקוה או במעיין של מ' סאה", ומקורו מהא דתנן במס' ע"ז (ע"ה ע"ב) "הלוקח כלי תשמיש מן העכו"ם את שדרכו להטביל יטביל, ותניא בברייתא שם ת"ר הלוקח כלי תשמיש מן העכו"ם וכו' כגון כוסות וקיתוניות וצלוחיות מדיחן ומטבילן והם טהורים, דברים שנשתמש בהם ע"י חמין כגון הירות הקומקומוסים ומחמי חמין מגעילן ומטבילן", וילפינן לה בגמ' שם מהא דאמרה תורה (במדבר ל"א ל"ג) "כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש וטהר אך במי נידה יתחטא וגו'", ולפי"ז יש להתבונן מהו הדין בהני כלים אי הוי ככלי מדין וחייבים בטבילה או לאו.

המציאות במתקני המים

ויש להקדים דכל הנידון הוא דוקא במתקנים העשויים מברזל דהוה דומיא דכלי מדין, אולם המתקנים הביתיים העשויים מפלסטיק א"צ לטובלם, (ועיין בספר טבילת כלים לר"צ כהן (פי"א סקמ"ז) שהביא את דברי המנחת יצחק (ח"ג סי' ע"ו) דמחייב כלי פלסטיק בטבילה ולא נהגו כן), כמו"כ יש להקדים דהשאלה היא רק במתקנים העשויים ע"י גוי שכך הם נעשים ברוב סוגי המתקנים (כפי ששמעתי מטכנאי), אולם במתקנים המיוצרים ע"י חברת "תמי 4" מגיעים המתקנים מחו"ל כשהם מפורקים ומרכיבים אותם בארץ ע"י ישראל ואז פשיטא דפטורים הם מטבילה, וכן בשאר החברות אם הישראל החליף פילטר וכדו' באופן שהישראל עשה מעשה אומן נפטר הוא מטבילה.

ולא להשתמש בו, אין היתר כלל דהם איירי בכלי העשוי רק לאיחסון, אבל במתקני השתיה שמתבשלים שם המים או מתקררים פשיטא דחייבים וכש"כ להדיא היד אפרים בגליון השו"ע ס"א, ובלא"ה ס"ל לחכמ"א (בבינ"א שער או"ה סי' ס"ו) ולגרע"א בריש הסי' בשם כנה"ג דאף כלי קיום חייב בטבילה וכ"כ היד אפרים בשם שיוכנה"ג.

כמה צדדי היתר

לפטרם מטבילה ודחייתם

עוד היתר יש במתקנים הגדולים שהרבה פעמים מחוברים הם לקרקע ע"י ברגים, ולאחרונים הנ"ל המדמים דין טבילת כלים לקבלת טומאה, איכא למימר דפטורים הם מטבילה כיון דמחוברים לקרקע הם, אמנם בזה רוב האחרונים לא ס"ל להאי דינא, דבספר גדולי טהרה כתב, ובשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סי' ר"ב) מסכים עימו (וכן נראה להוכיח מדברי החי"א כלל ל"א סמ"ד ובנשמ"א שם אות מ"ד והו"ד במ"ב סי' מ' סק"ג), דחייבור לקרקע הפוטר הוא דוקא באופן שמחבר את עיקר הכלי לקרקע אבל לא כשמחובר רק ע"י ברגים, ויותר מזה כתב בשו"ת נובי"ת (סי' ק"ט) דכדי שלא יקבל הכלי טומאה בעיניו ב' תנאים גם שיהיה תחילת עשייתו על דעת לקובעו בארץ וגם שהקרקע תסייע לתשמישו, וממילא ה"ה לענין טבילת כלים דבעיניו לב' התנאים הנ"ל אם מדמים זאת לדיני טומאה וטהרה, וזה לא שייך במתקני המים, דאף אם נאמר דבמתקנים הגדולים כוונת העשייה היא על מנת לחברם, מ"מ אין הקרקע מסייעת להם כלל, (אם לא שנימא דכיון דהצינור שדרכו נכנסים המים מחובר הוא לברז המחובר בקרקע מקרי ובזה צריך הוא לקרקע, וזהו דוחק דעפ"י רוב אפשר להשתמש במתקן גם שהברז סגור וכדו' דהחייבור הוא רק לנוחות המשתמש שלא יצטרך להוסיף מים כל פעם שמרוקן את המיכל).

עוד סברות להיתר שמעתי מרב אחד שליט"א דיש לצרף סברת החלקת יעקב

שיוציאו עוד מים מהמיכל הגדול, ואז אין לבית קיבול עצמו מ' סאה.

אמנם י"ל דכיון דהמיכל הקטן אינו השלב האחרון במים, דהלא אח"כ נשפכים הם למיכל הגדול, יש לצרף את דברי השב יעקב דס"ל דרק כלי המשמש את המאכל או המשקה בשלב האחרון מתחייב הוא בטבילה, ויש לחלק כיון דכאן המים מוכנים הם, אלא שנשמרים הם במיכל הגדול, ואף אי נימא דלא מקרי השלב האחרון הלא דעת החת"ס (שם) דאף הני הכלים מתחייבים בטבילה, (ובפרט יש להעיר על המכונות למשקה מוכן ששם יוצאים המשקים מוכנים דאין את ההיתר הנ"ל ואכ"מ).

צד היתר דהוי כלי העשוי לנחת

ופקפוק בזה

עוד היתר יש ע"פ מש"כ הגרשז"א במנחת שלמה (ח"ב סי' ס"ו אות ח') גבי טבילת מגירות ומדפי מקררים, דהיות והוא כלי העומד לנחת (פי' להשאר במקומו) ואין רגילין כלל לטלטלו ממקום למקום, לכן אינו חשוב ככלי סעודה ונפטר מטבילה וה"ה גם במגירות והמדפים, והוסיף דהמגירות נטפלות לגוף המקרר, וא"כ י"ל דה"ה במתקני השתיה דיש לפטרם מהאי טעמא דאין מטלטלין אותו ממקום למקום.

אמנם לענ"ד צ"ע לומר כן דהלא מכל האחרונים הנ"ל חזינן דההיפך, דהלא השב יעקב וסייעתו התירו בקדרות המחוברות לתנור רק מכח מחובר לקרקע ועוד טעמים, ולא נקט אחד מהם את הטעם הזה דאין דרך להביאו לסעודה, ואדרבה יש להוכיח ההיפך מדברי החת"ס בהגהות השו"ע (שם) דפליג על השב יעקב ומצריך בטבילה, וכן ראיתי בספר טבי"כ (פי"א הערה *) דהעיר דהאי סברא א"ש רק אם מדמינן טבילה לטומאה וע"כ צ"ל דהגרשז"א הקיל דהוה כקרקע.

וממה שהביאו האחרונים את דברי ה"בית יהודה" דפטר כלי העשוי רק לקיום המאכל

צד היתר ע"פ דברי האגרות משה

ושמעתי מגאון אחד שליט"א היתר למתקני מים קרים ע"פ מש"כ הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באג"מ (י"ד ח"ג סי' כ"ד) לפטור מטבילה מצנם (טוסטר"ר שעושים בו צנימים מהלחם), וטעמו הוא דמה שמצינו בכלי מדין דחייבים לטובלו, היינו דוקא בכלי סעודה ממש ככפות או מזלגות או כלים המשנים את האוכל ממכות שהיה בקדירה שמבשלים בה אוכל, וה"ה נמי קומקום המחמים בו מים, (וכתב דלהכי נקטה הברייתא בלשונה "מחמי חמין" לחדש דאף בבישול מים היו שינוי ממה שהיה ומתחייב בטבילה), משא"כ במצנם שרק מייבש את הלחם ורוב בנ"א אוכלים אותו ללא שנעשו צנימים אינו חייב טבילה עכ"ד הגר"מ, והוסיף ע"ז הגדול הנ"ל דאף דדברי האג"מ מחודשים הם עד מאד דהרי ע"י "הצינום" נעשו בריה חדשה (ונפק"מ ללחם משנה ולעוד דברים ואכמ"ל), וא"כ י"ל דחייב הוא בטבילה, מ"מ לענין מתקני המים הקרים יש לצרף את הסברא הזאת לקולא ולפוטרו מטבילה, והוסיף שזה רק במתקני המים הקרים אבל במים החמים אינו רואה שום צד להקל ויש לטובלו בברכה.

דברי הפוסקים המתמירים

ומצריכים טבילה

שוב מצאתי בספר "חוט שני" (שיעורי הגר"נ קרליץ שליט"א) ח"א בסופו (עמ' ר"כ) שכתבו בשמו בזה"ל "מצוי כיום מתקנים לחימום מים ביתיים ויש בתוכם מיכלי מים, ויש לברר אם המיכל הפנימי נעשה ע"י עכו"ם וא"כ המיכל חייב בטבילה אמנם אם הרכבתו (אם זה מעשה אומן) נעשית ע"י ישראל אינו חייב בטבילה" ע"כ, (ומסתמא מש"כ המיכל הפנימי, אין הכוונה רק למיכל הפנימי גרידא דהלא אינו ראוי לשום שימוש מבלעדי המתקן (ואינו דומה לסברת השבט הלוי דבקומקום לא יעזור

(י"ד סי' מ"א, והגרשו"א במנח"ש (שם אות ד') סומך על סברתו בעוד צירוף), דכיון דאינו ראוי לשימוש אלא ע"י חיבור בחשמל הוה כמחובר בקרקע ואינו מתחייב בטבילה, ובאמת רוב האחרונים דחו סברא זו מכל וכל, ואף לסברתם חיבור החשמל עושהו רק כמחובר לקרקע, ולהאמור לעיל דהרבה אחרונים חולקים על ההיתר של מחובר לקרקע, ובפרט כשלא מתחבר בגוף הכלי ואין הקרקע מסייע לכלי כיון שאפשר להשתמש בו בלא"ה, קשה מאוד לסמוך ולצרף האי סברא.

עוד אמר הנ"ל דאם קנה ישירות מהמפעל (ולא דרך יבואן) ויש לישראל חלק במניות נפטר מטבילה, וגם על סברא זו קשה לסמוך לדינא דהן אמת שבשו"ת שו"מ (מהדו"ק ח"ב סי' ע"ג) פטר את הקונה משותפים ישראלים וגויים מטבילה וכן כתב השפ"א בח"י י"ד בדעת הרמ"א, אולם רוב האחרונים ובכללם הפר"ח (ס"ק ל"ג) הגר"א (ס"ק כ"ח) והחת"ס (שם סק"ו) ס"ל דכה"ג חייב בטבילה בברכה, ובפרט אם בעלי השליטה במניות הם נכרים אפשר דכלל אין להם דין שותפות עיין בספר טבי"כ בפרק ב' הערה א' בשם הגרשו"א.

אמנם אם המפעל הוא בבעלות יהודית ורק הפועלים הם גויים אז באנו לפלוגתת המחבר והרמ"א (שם ס"י), דהמחבר פוטר מטבילה והרמ"א מצריך לטובלו בלא ברכה, אולם כתב האג"מ (או"ח ח"ג סי' ד') דהיכא דהכלים מיוצרים ע"י מכונות והאומנים רק מסייעים א"צ טבילה, ובלא"ה נמי אם העובדים הם שכירים א"צ טבילה, אמנם זהו דוקא אם המנהל הוא ישראל אבל עפ"י רוב המנהל הוא עכו"ם, וא"כ שוב הדרינן לדין הנ"ל דהוי פלוגתת מחבר ורמ"א.

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' ה') יצא לחדש דמזלג חשמלי (והיינו גוף חימום כשהכלי עשוי מפלסטיק) אינו מחויב בטבילה בברכה, כיון דלא מצינו דגחלת של מתכת יצטרכו לטובלו והאחרונים לא הסכימו להאי סברא.

קל"ו) דכיון דהמאכל כבר בתוכו אין צורך לשפוך את המשקה דשוא"ת הוי ולא נקרא שימוש, ולפי"ז משמע לכאורה דה"ה כאן דכיון דהמים כבר נמצאים בתוך המתקן שרי לישראל להוציאו משם, אמנם בספר טבי"כ שם (פ"ד הע' י') כתב דיש לחלק בין אם הניח בהיתר דלא גזרו להוציא ובין הניח באיסור, דמהרי"ל דיסקין איירי בהניח בו בהיתר ולכן לא הצריך לשופכו, ודעת הגר"מ פיינשטיין (הובא בספר ט"כ פ"ג הערה כ"ד) דבכל האופנים חל איסור על ההשתמשות.

צד לחקל מחמת גרמא

ופסיק רישיה דלא ניח"ל ומו"מ בזה

וא"כ יש לחקור האם הישראל שהוציא מקודם מים מהמתקן וגרם שייכנסו מים חדשים עבר על איסור או לאו, דמצד אחד י"ל דהמוציא את המים הרי אינו מתכוין שייכנסו מים חדשים וכד"כ ג"כ אינו צריך להם דבשבילו די לו במים שישנם או ממקום אחר וכדו', ובנוסף לזה יש עוד צירוף דלא הוי אלא גרמא וכיון דכל איסור השימוש הוה דרבנן וא"כ הוה גרמא באיסור דרבנן, (ואף שדעת המג"א ורוב אחרונים דפסי"ר באיסור דרבנן אסור, מ"מ כאן אין כוונתו כלל להשתמש דלא אכפת לו שלא יכנסו מים והרבה פעמים אינו מתכוון כלל לשתות מהמים הנכנסים ודו"ק), או שנימא דכיון דסו"ס גורם הוא למים שיכנסו וניחא ליה להכניס לאחרים כמו היה ניחא לו במה שאחרים הכניסו בשבילו א"כ מקרי שימוש באיסור ויהיה אסור בשימוש המים.

והלום ראיתי דהגרשז"א (שם אות י"ד) כתב בזה"ל "לענין אכילה בבתי מלון וכדו' בכלים שאינם טבולים, לא נראה כמ"ש האחרונים להחשיבם ככלי סחורה, אולם יש להקל בזה לפי מש"כ לעיל דאיסור ההשתמשות אינו אלא מדרבנן, דאמרו לן אל תשתמש בכלי אלא תטבילו תחילה, וא"כ כל זה כשיכול להטבילו, אבל במלון

ניתוק מנגנון החשמל ע"י ישראל וטעמו דאף ללא החשמל ראוי להשתמש בו לאיחסון מים, דשאני התם דסו"ס ראוי הוא לבית קיבול משא"כ כאן דלולא המתקן אינו ראוי לכלום ואפשר דסו"ס כלי קיבול הוא חייב), וכן בריש ספר הבית בכשרותו הביא את תשובת הגר"ח קנייבסקי שליט"א ללומדי כולל חזו"א ששאלוהו על מתקן המים הנ"ל וענה שחייבים בטבילה בברכה.

המורם מזה, במתקני המים הגדולים שמכילים מ' סאה (וכמעט אינם מצויים) יש מקום להקל ובפרט כשהם מחוברים לקרקע וקבועים לו, ואילו במתקנים הקטנים, אם עשויים לקרר את המים יש צדדים להקל טפי, אבל במתקני המים החמים חמור דינם והסכימו מורי הוראות להחמיר ולהצריך לטובלם.

הגדרת איסור ההשתמשות

בכלי שאינו טבול

עד הנה ביארנו את עצם הדין האם מתקני המים טעונים טבילה או לאו, ועתה שומה עלינו לברר האם נאסר השימוש במתקנים הנ"ל באופן שאין אפשרות לבא לשתות מהמים עצה להיפטר מהטבילה כגון הבא למקום ציבורי כמוסד או בית חולים וכדו' או למשרדים פרטיים של אנשים שאינם שותומ"צ או שהשתיה תותר באופנים הנ"ל.

הנה בעצם דין השימוש נחלקו הראשונים האם הוא מדאורייתא או מדרבנן (וזאת לפוסקים כדעת הרשב"א הפוסקים דטבילת כלי מתכות דאורייתא) דדעת האו"ז (ע"ז סי' רצ"ג) דהוא דאורייתא ואילו רוב האחרונים נקטו בפשיטות דאיסור ההשתמשות הוא רק דרבנן, (עיי' באה"ל סי' שכ"ג ס"ז ד"ה מותר, וע"ע בספר ט"כ פ"ד הע' ד' שהביא את האחרונים שנקטו דהוה איסור תורה).

והנה כתב בשו"ע שם סט"ו דאף שהכלי טעון טבילה מ"מ המאכל לא נאסר, ודעת המהרי"ל דיסקין (שו"ת בקו"א סי' ה' אות

סברא להיתר דהוי בלי סחורה

עוד סברא יש להתיר עפ"י מש"כ בשבט סופר (חיו"ד ס' ס"ז הו"ד בדרכ"ת ס"ק פ"ח) דבעל מסעדה ישראל הנותן לאורחיו מבקבוקים שנקנו מביח"ר של גויים שרי לשתות בהם די"ל דא"צ טבילה דמקרי כלי סחורה, ואף שהט"ז והש"ך החמירו כאו"ה להצריך טבילה בכלי סחורה מ"מ דוקא בכלי מתכות יש להחמיר כאן ולא בכלי זכוכית אמנם בספר "לבושי מרדכי" יו"ד סי' פ"ג ועוד אחרונים פליגי דודאי חייבים בטבילה (דהבעלים מקרי משתמשים בכלי ע"י שנותנים לאורחים).

והנה לדעת השב"ס יש להתיר, ואף דכאן הוי כלי מתכות מ"מ כיון דאיסור ההשתמשות הוא רק מדרבנן אפשר דיש מקום להקל בצירוף הסברא דאינו הבעלים ואינו מקבל רשות להטבילו, והגם דהאחרונים הנ"ל איירי נמי באיסור שימוש שהוא רק דרבנן ואעפ"כ אסרו בכלי מתכות דיסודו דאורייתא, י"ל דשאני התם דסו"ס מכשילים את בעל הכלי משא"כ כאן יש עוד צירוף שכל אחד אינו מכניס מים כי אם ע"י גרמא וכנ"ל ועדיין צ"ע אם אפשר לסמוך על האי סברא.

המורם מזה דלדעת הגרש"ז אויערבאך אפשר להתיר ההשתמשות ובפרט באקראי ובשעה"ד, ואילו לדעת הגר"מ פיינשטיין יש להחמיר טפי, והיינו במים חמים דבמתקני המים הקרים יש המקילים טפי וכמו שנתבאר לעיל.

וכדומה שלא יתנו לו לקחת ולהטבילו, כיון דרוצה לאכול ולשתות שרי ליה, וכו', אמנם אף אם אמרינן דאיסור ההשתמשות רק מדרבנן, כ"ז כשאין באפשרות המשתמש להטביל בבואו להשתמש, אבל אם יכול להטביל ומשתמש בכלי בלא להטבילו, אפשר שחייבים מה"ת לטבול בשעה שרוצה להשתמש עם הכלי, ואם אינו טובל עובר על עשה אם הוא יכול לטבול באותה שעה וכו' ע"כ, ובהערה שם כתבו דבמק"א כתב דרק באקראי ובשעת הדחק יש להקל.

ובספר ט"כ (פ"ג הערה כ"ד) כתב דהקשה להגרש"ז דאף אם אין רשאי להטביל מ"מ כשמשמש ללא טבילה עובר ב"לפני עיור" שמכשיל את המוכר בשימוש ללא טבילה, והשיב לו הגרש"ז דלא תמיד איכא איסור לפנ"ע, והביא לו ראיה מהא דאיסור ליטול פועל בשכר בחוה"מ, אך אם אינו רוצה לעבוד בחינם רשאי ליטלו בשכר ולא אמרינן דעובר אלפנ"ע עכ"ד, נראה כוונתו דכמו בפועל דאין עליו איסור דהלא אינו מחוייב לעבוד בחינם ולכן אין על המעביד איסור לפנ"ע, וה"נ גבי אורח דכיון דאין עליו חיוב טבילה אינו מכשיל את הבעלים, איברא דיש לחלק דשאני התם בפועל דאינו יכול להכריח את הפועל לעשות בחינם לכן אין עליו כלל איסור, משא"כ כאן דמעיקר הדין חייבים הבעלים לטבולו וכשמשמש האורח ללא טבילה שפיר איכא למימר דעובר אלפנ"ע וצ"ע.



נירורי הלכה במלאכת קורע בשבת

יוסף להלכה בסי' שי"ד סעיף א' והמג"א שם סק"ד והשו"ע הרב שם סעיף י"ב והמשנ"ב ס"ק כ"ה, וקשה בזה ג"כ אמאי אין בזה איסור קורע, דאפי' אם נאמר שנקרא מקלקל כיון שמקלקל את העור (ועיי' במחלוקת הפר"ח והח"צ המובא בביאור הלכה לקמ'ן בענין פתיחת איגרת), מ"מ יהא אסור ככל המקלקלין בשבת, ואמאי מותר לכתחילה, וכן הקשה ג"כ החסדי דוד על התוספתא.

ומשום קושיות אלו כתב השו"ע הרב לחדש יסוד גדול במלאכת קורע וז"ל אין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר המותרים בטלטול כדי להשתמש בהם איזה תשימש מפני שהוא כמתקן כלי, אבל משום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה, אבל הנייר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע, ומטעם זה מותר לקרוע עור שעל פי חבית של יין כמ"ש סי' שי"ד מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה עכ"ל. אמנם השו"ע הרב לא ביאר הטעם בזה, ובביאור הלכה הנ"ל ביאר הטעם דבעינין כעין שהיה ביריעות במשכן, ואולי י"ל באופן אחר דמלאכת קורע הוא לבטל התפירה כמו בונה וסותר וקושר ומתיר.

ויסוד זה דהשו"ע הרב העתיקו כמה פוסקים להלכה והם התהלה לדוד והגר"מ אריק בספרו מנחת פיתים על שו"ע סי' ש"מ והכף החיים והקצות השולחן סי' קמ"ה בבדי השולחן סק"ד, ולפלא הדבר שבחידושי הרי"ם על התורה כתוב כן כדבר פשוט עי"ש בשביעי של פסח וז"ל על הקושיא למה בדברי חז"ל נקרא קריעת ים סוף ובתורה לא מצינו כי אם לשון בקיעה וכו'. ואפשר להגיד ברמז מעט שע"פ ההלכה ענין הקריעה הוא דוקא בשני

א. איתא בשו"ע או"ח סימן ש"מ סעיף י"ג אין שוברים החרס ואין קורעין הנייר (להניח עליו דבר, פמ"ג) מפני שהוא כמתקן כלי. וכן איתא ברמב"ם פרק כ"ג הלכה ו', ומקור דין זה ממס' ביצה דף ל"ב: דאיתא במשנה אין שוברין את החרס ואין חותכין את הנייר לצלות בו מליח, ומפרש הגמ' מ"ט משום דקא מתקן מנא.

וכתב הביאור הלכה וז"ל סעיף זה והסמוך לו הוא מלשון הרמב"ם, ודבריו בסעיף זה נובע ממה שאמר בביצה דף ל"ב הטעם דמשוי ליה מנא, ולכאורה לפי מה שמוכח בסעיף הסמוך דקורע על מנת לתקן חייב משום קורע, אמאי לא נאמר בזה משום קורע, ועוד דמלשון הרמב"ם בפרק כ"ג משמע שהוא מדרבנן, שכללו שם עם עוד כמה דברים שידוע שהם מדרבנן, ואם היה בו משום קורע היה בו איסורא דאורייתא, ובאמת כבר הקשה זה בפמ"ג ונשאר בקושיא.

ומה שרצה אחד מן האחרונים להוציא מזה דלא שייך קריעה כי אם בדבר הנתפר ונארג שנתדבק מגופים רבים וכעין שהיה ביריעות, אבל לא בדבר שהוא מגוף אחד כמו עור ונייר, זה אינו דמבואר בירושלמי בהדיא דבעור שייך ג"כ קריעה, וכבר רצה לומר כן הנשמת אדם ודחה זה מכח הירושלמי הזה עכ"ל הביאור הלכה.

בדעת השו"ע הרב והח"א

הנה מש"כ הביאור הלכה בשם אחד מן האחרונים הוא השו"ע הרב שכתב כן בסעיף י"ז ליישב קושיא זו דהפמ"ג אמאי לא פירשו טעם האיסור בקריעת הנייר משום קורע אלא משום מתקן מנא, ועוד הוקשה להשו"ע הרב בהא דאיתא בתוספתא פ"ג דביצה הלכה ט' קורע אדם את העור שעל פי חבית של יין או של מורייס, והביאו הבית

מהירושלמי לקיים סברא זו, וז"ל הנשמת אדם בכלל כ"ט סק"ב ולא זכיתי להבין על בורייה למה לא יתחייב משום קורע, וצ"ל דלא נקרא קורע אלא בדבר שנתחבר ע"י אריגה או תפירה בבגד או ע"י דבק, כמ"ש המפרק ניירות דבוקין דחייב משום קורע, משא"כ בנייר וכו' וכן משמע שהרי כתב (הרמב"ם) בפרק י"א המפרק דוכסוסטוס מן הקלף חייב משום מפשיט ובמפרק עורות דבוקים חייב משום קורע כדאיתא בשו"ע סי' ש"מ, הן אמת שהרמב"ם כתב המדבק ניירות או עורות הרי זה תופר וחייב וכן המפרק ניירות דבוקים חייב משום קורע, ומדהזכיר בתופר עורות ולא הזכיר בקורע, משמע דבעורות לא שייך קורע, אבל בכ"י העתיק גם בקורע או עורות וכ"כ הכלבו, וכן מוכח בירושלמי דאמר קריעה בעורות ברכין וחיתוך בבגד בלבדין עכ"ל.

הרי מבואר בדבריו שנקט כיסוד זה שבגוף אחד אין שייך קורע והוכיח כן מדברי הרמב"ם שהזכיר במפרק דוכסוסטוס מהקלף רק מפשיט ולא הזכיר קורע, אלא שנסתפק הנשמת אדם שאולי יש לדחות הוכחה זו ולומר דהרמב"ם ס"ל שאין שייך כלל קריעה בעורות אפי' בשני עורות דבוקין, כדחזינן שהרמב"ם הזכיר קריעה רק בניירות דבוקין ולא בעורות דבוקים, וחזר הנשמת אדם והוכיח לסתור דחייה זו מהא דהבית יוסף הזכיר גם עורות דבוקין וכן מהירושלמי דמבואר ששייך קריעה בעורות, וא"כ שוב יש להוכיח מדברי הרמב"ם שלא הזכיר קורע במפרק דוכסוסטוס מהקלף, שאין שייך קריעה בגוף אחד, ונמצא דהנשמת אדם נשאר במסקנתו עם סברא זו, ומשמע דס"ל בפשיטות שאין קשה כלל מהירושלמי די"ל שהירושלמי מיירי בשני עורות דבוקין דאז ודאי שייך קריעה כדאיתא בשו"ע סעיף י"ד, שהרי בירושלמי לא כתוב אלא ששייך קריעה בעורות ומהיכי תיתי לומר דמיירי בעור אחד, וצע"ג בדברי הביאור הלכה שהוכיח בפשיטות

דברים שנעשו מתאחזין, ואח"כ כשמפריד אותם נקרא קריעה, אבל בדבר שהיה אחד מתחילתו אינו נקרא קריעה וכן איתא בהלכות שבת, ובים היה תנאי שיקרע וכו' ונמצא המים הם מתחילתו קרעים ואח"כ נתאחה לכן נקרא קריעה עכ"ל. ובאמת הדברים מדוייקים בשו"ע דלא נזכר בשום מקום בשו"ע איסור קורע אלא בסימן זה סעיף י"ד דשם איתא המפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין ולא נתכון לקלקל בלבד ה"ז תולדת קורע וחייב. הרי דהוזכר דין קריעה רק בשני דברים דבוקים ולא בגוף אחד.

ב. אלא שהביאור הלכה סבר שיסוד זה הוא טעות וכנראה שלכן סתם שם באומרו ולא כתבו בשם שו"ע הרב אלא כתב אחד מן האחרונים, משום דסבר שהוא כטעות בדבר משנה כיון דאיתא בירושלמי להיפך וסמך עצמו על הנשמת אדם שהוכיח כן מכח הירושלמי, אמנם תחילה נקדים מה שאפשר ליישב קושייתו על השו"ע הרב מהירושלמי באופן פשוט כדכתב בבדי השולחן שם דבירושלמי איכא תרי לישני דהכי איתא התם (דף נ"ב). קריעה בבגדים וחיתוך בעורות וכו' ואית דמחלפין קריעה בעורות וחיתוך בבגדים, קריעה בעורות באילין רכביא וחיתוך בבגדים באילין לבדיא ע"כ. הרי שנחלקו בזה שתי הלשונות דללישנא קמא איכא קריעה רק בבגדים ולא בעורות וללישנא בתרא שייך קריעה בעורות, וא"כ י"ל דס"ל להשו"ע הרב שקי"ל כלישנא קמא כיון שכן מוכח בגמ' דידן במס' ביצה דהזכירו בקריעת הנייר רק הטעם דמתקן מנא וכן מוכח מהתוספתא דקורע אדם את העור שעל פי החבית.

אולם באמת א"צ לזה די"ל שלא קשה כלל מהירושלמי אפי' ללישנא בתרא, וביותר מזה דברי הביאור הלכה תמוהים מאוד דהוא סמך על הנשמת אדם שדחה יסוד זה מכח הירושלמי, ובאמת להמעין בדבריו יתבאר להיפך דהנשמת אדם נשאר במסקנתו עם יסוד זה ואדרבא הביא הוכחה

אינו מתקנו כלל, ואפשר דמקלקלו ג"כ, אין זה בכלל קורע על מנת לתקן עכ"ד, ועיי"ש בהמשך דבריו שלפ"ז צריך לומר דהשו"ע מיירי דוקא באופן שקורע חתיכת נייר מדף גדול, אבל אם קורע הנייר לכמה קרעים וצריך לכ"א להשתמש בו חייב באמת משום קורע.

והנה בדברי הבאור הלכה אלו משמע שכונתו לחדש יסוד חדש בדין קורע, אולם עיי"ש בסוף דבריו שהוא עצמו תבר לגויזיה שכתב שם לדמות זה למקלקל במקום זה ומתקן במקום אחר, ומביא שהרמב"ם כתב דהמכבה פתילה משום שחש על הנר חייב, א"כ חזינן דאע"פ שהוא מקלקל את הפתילה, חייב כיון שמתקן את הנר, וה"ג בזה אע"פ שמקלקל את החתיכה שמשליכה לארץ, מ"מ כיון שמתקן צד אחד מהנייר צריך להתחייב. ועיי"ש עוד שכתב שגם לרש"י צריך להתחייב בזה.

א"כ נמצא שהביאור הלכה עצמו סתר תירוצו ושוב קשה לדידה אמאי אינו חייב בזה משום קורע, ועוד יש להקשות בתירוצו, דבלשון קושיתו של הביאור הלכה מבואר שהוקשה לו בתרתי, חדא אמאי נקטו דוקא הטעם דתיקון מנא ולא הטעם דקורע, ועוד דלהטעם בתיקון מנא הוא דרבנן ולהטעם דקורע אסור מדאורייתא, ובתירוצו שתיירץ דאינו נחשב לקורע ע"מ לתקן כיון שאין כונתו לתקן אלא צד אחד תירץ רק דליכא בזה איסור דאורייתא, אבל מ"מ יאסר מדרבנן משום מקלקל, וא"כ לא תירץ בזה קושייתו הראשונה אמאי נקטו דוקא הטעם דתיקון מנא, ועוד דבתירוץ זה מתורץ רק קושיא זו אבל מה שקשה מהדין דקורע אדם את העור שע"פ החבית אין מתורץ בזה ולפלא שהמשנ"ב בסי' שיי"ד ס"ק ט"ו העתיק תוספתא זו ולא הקשה בזה כלום אמאי אין בזה איסור קורע, משא"כ לתירוץ השו"ע הרב מתורץ הכל.

ובבדי השולחן הנ"ל הקשה ג"כ על דברי הביאור הלכה דכיון שהרמב"ם והשו"ע סתמו שאסור משום מתקן, משמע שבכל

מהירושלמי נגד סברת השו"ע הרב וסמך עצמו על הנשמת אדם, ומצאתי שכבר העירו כן בהגהות והערות שבטור מכון ירושלים סי' שיי"ד הערה י"ט וכן מובא בספר הערות וביאורים על משנ"ב שכ"כ ביד משה (כת"י מרשימות הרה"ג ר' אברהם יצחק אולמאן שליט"א) בשם שו"ת אהל יששכר.

ועוד מצאתי בפירוש אור יעקב על הירושלמי בביאורים וחיידושים אות קס"ט שרוצה לפרש דברי הירושלמי אליבא דהשו"ע הרב, דהא דפי' הירושלמי שקריעה שייך דוקא בעורות רכים, כיון ששייך קריעה רק בשני עורות התפורין יחד, ועורות רכים הדרך לתפורין יחד, אבל עורות קשים אין הדרך לתפורם יחד, וא"כ הוי גוף אחד שאין שייך בו קריעה.

נמצינו למדים ששיטה זו מוסכמת להרבה פוסקים שאין שייך קריעה בגוף אחד והם השו"ע הרב הנשמת אדם החידושי הרי"ם התהלה לדוד המנחת פיתים הכף החיים והקצות השולחן, אלא דהפמ"ג לא סבר כן ולכן הקשה אמאי לא יתחייב בסעיף י"ג משום קורע, וכיון שהפמ"ג נשאר בקושיא, לכאורה צריך לפסוק כהשו"ע הרב שע"פ יסודו מתורצים הקושיות, ואולי גם הפמ"ג אם היה שומע תירוץ זה היה מקבלו.

ג. והביאור הלכה עצמו כתב יסוד אחר לתרץ קושיא הנ"ל מסעיף י"ג אמאי אסרו לקורע הנייר רק משום תיקון מנא ולא משום קורע וז"ל ולולי דמסתפינא הו"א דבר חדש בזה דלא שייך שם קורע על מנת לתקן כי אם כשקורע איזה דבר באמצע והוא צריך לתיקון שניהם, וכעין שהיה במשכן שיריעה שנפל בה דרנא קורעין בה ותופרין אותה שהקריעה היתה לצורך תועלת כל היריעה וכו', משא"כ כשקורע איזה דבר מהבגד מן הצד וכונתו לתקן בזה את הבגד שהיה ארוך או מקולקל בשפתו, והחתיכה הנקרעת לא יתוקן בזה כלל, לא שייך בזה שם קורע ע"מ לתקן וכו', ולכך בענינינו שהוא קורע איזה חתיכת נייר מדף שלם כדי להשתמש בו איזה דבר מה, ובדף שנקרע ממנו הנייר הזה

רק להאוכל שבתוכם, הרי הם בטלים להאוכל שבתוכם.

אולם לכאורה קשה לחדש סברא שאין לה מקור וסמך בדברי הפוסקים הקודמים. ועוד דאם דבריו נכונים שבעצם שייך קריעה בעור אחד אלא דבזה מותר משום היתר מיוחד דבטלי להאוכלים, היו הפוסקים צריכים להשמיענו טעם ההיתר ולא לסתום הדברים, ואיך סתם המג"א בסי' ש"ד ס"ק י"ד סתמא שמותר ולא ביאר טעם ההיתר, ואדרבא המג"א כתב שם סתמא בשם השיבלי הלקט שאין איסור בפסיקת תלוש, והיה לו לבאר דהוא דוקא באופן זה שבטל להאוכל אלא מוכח מזה דאין הטעם משום היתר מיוחד בזה, אלא דלא שייך בזה כלל איסור קריעה, דלא הוזכר איסור קריעה אלא במפריד שני גופים שנתחברו.

ולכן נראה דהטעם הברור הוא היסוד דהשו"ע הרב שכן הסכימו כמה פוסקים ועייין גם בשמירת שבת הנ"ל בשם הגרש"ז אויערבאך שכתב דעדיף לפתוח שקיות אריזה של אוכל דרך קריעה באמצען ולא לפתחם למעלה במקום דיבוקן משום שבאמצען יש לצרף להתיר גם סברת השו"ע הרב.

אופן אסור רק משום מתקן אפי' באופן שקורע לכמה קרעים להשתמש בהם, ולדברי הביאור הלכה היה צריך הרמב"ם לפרש שבאופן זה חייב משום קורע, ועוד הקשה בבדי השולחן כמו שהקשיתי לעיל דלתירוץ הביאור הלכה הוי עכ"פ איסור קריעה מדרבנן משום מקלקל וא"כ קשה אמאי לא כתבו הרמב"ם והשו"ע הטעם דאיסור קריעה, וכן בספר שביתת השבת במעשה חושב דף כ"א ע"ב כתב להקשות על תירוץ הביאור הלכה שאין אלו אלא דברי נביאות לפרש בדברי הרמב"ם והשו"ע דמייירי דוקא באופן שמקלקל את הנשאר, דפשט דבריהם משמע שקורע לקרעים שוים וכן הקשה שם מהא דקורע את העור שע"פ החבית.

ועיי"ש בהמשך דברי השביתת השבת שכתב לתרוץ תוספתא זו דקורע העור שע"פ החבית, דכיון שקשרו ע"פ אוכלים ומשקים, נעשו בטלים להאוכלים כמו קליפי אגוזים ובטלי מתורת בגד ושוב ליכא בהם איסור קריעה, ולפי דבריו כתב שלא דוקא עור אלא ה"ה בגד שקשרו ע"פ אוכלים מותר לקרעו מהאי טעמא, ועייין בשמירת שבת כהלכתה פרק ט' הערה י"ב שכתב בשם הגרש"ז אויערבאך להתיר לקרוע אריזות של אוכל מצירוף כמה טעמים, ואחד מהטעמים הוא משום סברא זו דכיון שכל מטרותן הוא



הערות

הערות שונות

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י

יורשני להעיר על שני דברים שנכתבו בקובץ האחרון בענין פסקו של אאמו"ר גאון ישראל זצ"ל. (א) בענין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך שמירת כלים המוקצים, שנכתב ע"י הר"ר אפרים פישל הלוי סגל הי"ו הנ"ל מביא מדברי אאמו"ר כפי שנכתב בספר שמירת שבת כהלכתה שכותב שהתוס' בפרק כירה מז: ד"ה כבר סותרים את עצמם שמדברי תוס' אלו רואים שהם סוברים שחמור נקרא דבר שאינו ניטל בשבת נגד מה שכתבו בדף נ"ג ד"ה מהו שבהמה נחשבת כדבר הניטל בשבת שהרי אפשר למושכה ולהליכה לכל מקום והכותב שואל בצדק שהרי בפשוטת כוונת התוס' בדף מ"ג למעיין הוא לענין טלטול הכרים לצורך כלי הזכוכית שלא ישברו וכן מביא מסוף דבריו של אאמו"ר בתיקונים ומילואים שכוונת התוס' הוא לצורך החמור ונימוקו עמו ומוכיח כן בעוד ראיות בנידון זה.

אולם מכיון שאין משיבין את הארי לאחרי מותו חפשי באמתחתי ומצאתי במחברת ישנה על מסכת שבת ושם כתוב בסגנון אחר וז"ל וגם דעת התוס' בשבת דף מז: עיי"ש בגליון הש"ס דחשיב כאינו ניטל עכ"ד וברור שכוונתו הוא לתוס' שם בד"ה פורסין שרעק"א הביין בתוס' שבאמת הם חולקים וסותרים דבריהם מדף נ"ג אם כפי שהדברים נכתבו בשש"כ באמת אינם מובנים ומחודשים אבל משנה לא זה ממקומה.

(ב) בענין מתנות לאביונים אם אפשר לקיימו ע"י צ"ק, שנכתב ע"י הר"ר יעקב בריזל הי"ו שהנ"ל מביא מדבריו שיוצאין ידי המצוה רק אם המקבל יפדנו בו ביום ומתחלה תמה ע"ז הכותב ומישבו בטוב ודעת והנה למעשה לא זכור שאאמו"ר חילק כן וכן בספר הליכות שלמה (שהוא הספר הכי מדוייק ומוסמך מהרבה ספרים שיצאו לאור לאחר הסתלקותו פסקים משמו) מביא פסקו של אאמו"ר בענין זה ולא חילק בדבר וכו"ל.

מאיר ש. אוירבך

ביתר עילית

בענין הכנת דייסות ומטרנות בשבת

נהניתי לראות בקובץ האחרון (שבט אד"א - גליון קנ"ג) דברי תגובה מהרב הגאון נפתלי הרץ גוטליב שליט"א מעיה"ת ביתר יצ"ו, על מאמרי שהודפס בגליון קנ"ב בדבר הכנת דייסות ומטרנות בשבת, בו כתבתי לעורר על חשש איסור תורה שיש בהכנת דייסות ומטרנות במים חמים שהיד סולדת בהם אפילו בכלי שלישי, והרב הנ"ל כתב ליישב מנהג העולם על פי מה שהביא מדברי כמה וכמה פוסקים שכתבו בפשיטות שאין לחוש לכלי שלישי אפילו בקלי הבישול.

והנה אם כי דבריו נאמרו בטוב טעם ודעת לפי הבנתו בכוונת הדברים, אמנם מדבריו אלו נוכחתי לראות שלא בארתי היטב את כוונתי במאמרי הנ"ל, ולכן חושבני לנכון דמן הראוי לבוא בלוחות שניות ולהבהיר שוב את כוונת דברי שנתבארו שם, כי דברי הרב הנ"ל נובעים ממה שהבין דין קולייס האספנין

ודין קלי הבישול הוא דין אחד, ולפי זה העלה הרב הנ"ל דלפי דברי הפוסקים שהובאו בדבריו אין לחוש אף גבי דייסות ומטרנות בכלי שלישי, אבל באמת אין הדברים כן כמו שנבאר בעזרת השם.



במתני' דמסכת שבת דף קמ"ה ע"ב, וכל שלא בחמין מערב שבת אין שורין אותו בחמין בשבת, אבל מדיחין אותו, חוץ ממליח הישן וקוליים האספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן, פירוש, דכל דבר שאינו מבושל אסור לשרותו בחמין בשבת, אבל מותר להדיחו בחמין, זולת מליח הישן וקוליים שאסור אף להדיחם בחמין.

וכתבו התוס' דף ל"ט ע"א (ד"ה כל) דמה שמבואר במתני' איסור הדחת קוליים האספנין בחמין אין הכוונה בעירוי מכלי ראשון, דהא זאת לא הותר אף בשאר דברים לפי מה דקיימא לן דעירוי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה, אלא הכי קאמר, דכל דבר שאינו מבושל אסור לשרותו בכלי שני משום מיחזי כמבשל, אבל מותר להדיחו מכלי שני, חוץ ממליח הישן וקוליים האספנין שאסור אף להדיחן מכלי שני, ואף דבכל התורה קיימא לן דכלי שני אינו מבשל, שאני מליח וקוליים שהם רכים מאד מאד ומתבשלים על ידי הדחה בלבד, והדחתן זו היא גמר מלאכת הבישול שלהם.

והנה כאן הבן שואל, דהא נודע שנחלקו רבותינו הראשונים, אם יש לחוש בקלי הבישול שהם מתבשלים מכלי שני, דשיטת היראים והסמ"ג היא שיש לחוש בכל המאכלים שהם מקלי הבישול ואסור ליתנם אפילו בכלי שני, ואילו הטור חולק על מושג זה וסובר דמותר ליתן כל דבר לתוך כלי שני, ולהלכה נקטינן בשו"ע סימן ש"ח (סעיף ה') כשיטת היראים. ולפום ריהטא יש לתמוה, דהא ענין זה של קלי הבישול הוא משנה מפורשת של מליח וקוליים, ואיך יחלוק על זה הטור, וגם צ"ב על היראים דאמאי לא הוכיח את דבריו ממשנה זו.

אך באמת דכך נעיינן נראה דאין שייטא בין ב' העניינים כלל וכלל, כי היראים והטור דנו על סתם מאכלים שכאשר ניתן אותם לתוך כלי ראשון או כלי שני לא נראה בהם במציאות שהם מתבשלים ונעשים מוכנים לאכילה, וכגון כאשר נשים פת או ירק לתוך כלי ראשון, אין אנו רואים בעינינו שהפת והירק נשתבחו לגמרי בכך, דאדרבה בדרך כלל הם נשארים כמצבם הקודם, אלא דאפילו הכי אסור לעשות כן מדאורייתא מפני שחום המים מבשל קצת את הירק והפת, ובוה נחלקו היראים והטור אם אף בכלי שני יש לנו לחוש בכך, או דכלי שני אינו מבשל כלל.

ואולם מליח הישן וקוליים האספנין הוא דין אחר לגמרי, ויסודו הוא אשר כל דבר שעניינו רואות שאינו צריך בישול גמור, אלא הוא נתקן לגמרי על ידי הדחה מכלי שני או בשרייה בכלי שלישי, יש איסור תורה לשרותו במים חמים אפילו בכלי עשירי, כל עוד שבמציאות הוא נעשה ראוי ומוכן לאכילה בכך. ועל פי זה העלינו בפשיטות, דעלי תה או דייסות ומטרנות וכל כיוצא בהם, דברים שאינם ראויים לאכילה כלל, והם נעשים ראויים לאכילה על ידי מים חמים, איכא איסור תורה לשרותם או לערות עליהם מים חמים אפילו מכלי עשירי, ולפי דעת הרשב"א יש לאסור זאת אף בחמין שאין היד סולדת בהם אם נתקנים בכך, דזהו יסוד דין קוליים האספנין דכל דבר שנתקן על ידי חום מועט יש בו איסור בישול מן התורה כשמתקנו בחום זה.

ובאמת דברים אלו פשוטים וברורים ואין בהם כל חידוש להמעייין היטב בסוגיא זו, ומכל מקום יהיה מן התועלת להעתיק את דברי החזון איש (סימן נ"ב סק"ח) בספרו, שכתב ככל הדברים האלו ממש, וז"ל, בשו"ע סימן ש"ח ס"ה מבואר פלוגתת הסמ"ג והטור בליתן פת בכלי שני שהיד סולדת בו, דעת הסמ"ג דאסור דהא מבואר בגמ' מ"ב ב' לחד לישנא דמלח מתבשל אף בכלי שני וכו', וגם הטור מודה בעיקר הדבר אלא דסבירא ליה דאין לנו לחוש בפת, כיון דלא מצינו בגמ' אלא במלח אין לנו לחוש לדברים אחרים.

ואמנם לבשל ביצה בכלי שני שהיד סולדת בו ודאי אסור דכיון דחזינן שהיא מתבשלת בכלי שני כמו בכלי ראשון הלוא כבהאי גוונא מודה הטור דחשיב בישול אף בכלי שני, והדבר מבואר בגמ' וכו' דתנן חוץ ממליח הישן וקוליים האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן, ופירש"י מדקרי ליה גמר מלאכתו שמע מינה זהו בישולו וחייב וכו', עכ"ל החזו"א.

והיינו דהיראים והסמ"ג מייירי רק בדברים הצריכים בישול גמור, ובשרייה מכלי ראשון מתבשלים ברב או כמעט, ובוה נחלקו אם אף בכלי שני יש לחוש, אבל דברים שבטבעם הם רכים מאד ומתבשלים

בחום כלי שלישי לכולי עלמא איכא איסור תורה לשרותם אפילו בכלי שלישי, וזהו דין קוליים האספנין, ועל פי זה מסיק החזו"א בפשיטות דביצה ושאר דברים שבטבעם הם רכים מאד להתבשל בכלי שני יש איסור תורה לכולי עלמא אף כשהם בכלי שני, והוא הדין דייסות ומטרנות.

וכבר הקדימו בספר ערוך השולחן (סעיף כ"ח) שכתב וז"ל, וכיון שנתבאר דכל דבר שהדחתן זו היא גמר מלאכתן הוי בישול וחייב בשבת, לפי זה העשב שקורין טה שמערין עליהם חמין ודבר ידוע שבישולן קל ואפילו בכלי שני מתבשלים כמו שענינו רואות, המערה עליהן חמין בשבת אפילו על ידי כלי שני [וה"ה כלי שלישי ועשירי] חייב חטאת.

ובאמת שהדבר כבר מבואר ברמ"א שסיים על דין קוליים האיספנין שהוא הדין כל דבר קשה שאינו ראוי לאכול כלל בלא שרייה דאסור לשרותו בשבת משום דהוי גמר מלאכה, וכלומר, דכל דבר שאינו ראוי לאכול בלא שרייה בחמין, כגון דייסות ומטרנות ועלי תה וקפה טורקי וכיוצא בהם איכא איסור תורה לשרותם בשבת במים חמים, ואפילו מכלי שני ומכלי שלישי כמו שביאר המשנ"ב (שם, סקל"ט), דומיא דמליח הישן וקוליים האספנין.

ב

ובמאמרינו שם כתבנו עוד, דאף מיני דייסות ומטרנות שיש אפשרות לעשותם ראויים לאכילה במים צוננים, אכתי אין ברור שיהיה מותר ליתן אותם בכלי שלישי, מפני שהם דומים לדג ההעריני"ג, שהוא ראוי לאכילה על ידי הדחת מים צוננים, אבל הוא משתבח יותר על ידי מים חמים, ומצינו בזה מחלוקת הראשונים אם גם הם בכלל קוליים האספנין, והביאור הלכה הכריע שיש להחמיר בהם בספק של תורה, ולפי זה כתבנו דהכי נמי אין להקל ליתן את המטרנות והדייסות בחמין שהידי סולדת בהם אפילו כשהם בכלי עשירי.

והנה גם זאת לא בארתי כל הצורך, כאשר כמה וכמה טענו על דברי, דאם כן אף גבי סוכר ומלח וכל דבר נימא הכי שיש איסור תורה להמחותם בתוך מים רותחים דומיא דקוליים האספנין, ומאי שנא הדייסות והמטרנות מהם, והנה הצדק אתם דבמושכל ראשון יפה טענו, אך באמת לא עלי תלונתם, כי אם על שיטת הראשונים הסוברים דאיכא איסור בישול מן התורה על הדחת דג ההעריני"ג, ועל דבריהם מופנית הטענה הנ"ל דאם כן בכל דבר נימא דאיכא איסור תורה להמחותם במים חמים.

אך התשובה לשאלה זו פשוטה היא, שאין דברי הראשונים אמורים אלא בכגון דג ההעריני"ג שמשתבח בהדחת מים חמים יותר מעל ידי הדחת מים צוננים, ובזה נתחדש בדבריהם דאף אם יש אפשרות לתקנו במים צוננים אפילו הכי יש חיוב בישול מן התורה על הדחתן בכלי שני או כלי שלישי ועשירי שהדחתן זו היא גמר מלאכתן, כלומר, לפי שמשתבחים טפי על ידי הדחה במים חמים והוי בכלל בישול.

וכעין הדברים אלו איתא בדברי המאירי (דף מ"ב ע"ב) על מה שאמרו שם בגמ' לחד לישנא דמלח אינו מתבשל אפילו בכלי ראשון, וכתב המאירי דאף על פי שאנו רואים אותה נימוחה אף בכלי שני, מיחוו אינו בישול, דהא אף בצוננת אתה רואה שהיא נימוחה, אלא אינו בישול עד שישתנה טעמה מפני הבשול, עכ"ד, והכי נמי לא חידשו הראשונים את דבריהם אלא בקוליים האספנין שנשתנה ומשתבח טעמו על ידי הדחת מים חמים.

וממילא נמצא כן נמי לעניינינו לגבי דייסות ומטרנות, דאף שיש אפשרות לעשותם ראויים לאכילה על ידי מים צוננים, אך מאחר שהם משתבחים יותר כשמכינים אותם במים חמים, נמצא שהם דומים לדג ההעריני"ג ולפי שיטת כמה ראשונים, וכן הוא הכרעת המשנ"ב כדבריהם, דאיכא איסור תורה להדיחם או לשרותם במים חמים אפילו מכלי שני או עשירי.

ובהמשך המאמר כתבנו דאפשר דלפי שיטת הרשב"א יהיה אסור להכניס אף במים חמים שאין הידי סולדת בהם, ועל פי זה כתבנו עצה למי שרוצה ליתן לתינוק דייסה חמה שיכינו במים צוננים [במיני דייסות אלו שיש אפשרות להכניס בצוננים] ואחר כך יחממנו בחום מועט.

ומיהו בתוך דברינו שם כתבנו דמצד הסברא נראה דאף לפי שיטת הרשב"א אין לאסור להדיח במים חמים שאין יד סולדת בהם אלא במיני דייסות שאינם נעשים ראויים לאכילה במים צוננים, דאז נמצא שהדחתו בחום מועט זהו בישולו כמו שמן, אבל במיני דייסות שיש אפשרות להכניס על ידי מים צוננים, מסתבר דאף לפי סברת הרשב"א אין לאסור בהם אלא במים חמים שהידי סולדת בהם, אלא שסיימנו שם

דאף שמצד הסברא נראה כן, אך למעשה אין להקל בחשש איסור תורה ללא הוראת חכם, ועל כן נכון לחוש ולהכין את הדייסא רק במים צוננים, ואם ירצה יחממנו אחר כך.

והנה שוב מצאתי בספר ערוך השולחן (סעיף כ"ז) שכתב כן בפירושו, דאף לפי שיטת הראשונים שאסרו להדיח את דג ההערינג במים חמים, היינו דוקא במים חמים דהיד סולדת בהם, אבל בצוננים או בפושרים ושאין היד סולדת בהם מותר, וממילא יש לנו אילן גדול לסמוך עליו, ובמיני דייסות ומטרנות אשר יש אפשרות להכניס במים צוננים, אין לאסור להכניס אלא במים רותחים שהיד סולדת בהם, ואפילו מכלי עשירי, אבל בחמים שאין היד סולדת בהם מותר.

ג

ועתה אבוא על סדר דברי הרב הנ"ל.

באות א' הביא באריכות מדברי כמה פוסקים דבכלי שלישי אין לחוש לקלי הבישול, ואולם לפי הנתבאר נמצא שבדברי הפוסקים אינם נוגעים לעניינינו, דהם איירי לענין קלי הבישול שנחלקו בו היראים והטור, ועל זה דנו אם לפי שיטת היראים יש להחמיר רק בכלי שני או אף בכלי שלישי ורביעי, [ובאמת אין טעם ברור לחלק בין כלי שני לכלי שלישי], אבל גבי קוליים האספנין הרי ליכא נידון בזה כלל, אלא הדברים מפורשים בדברי המשנה דקוליים האספנין אסור להדיחו אפילו מכלי שני, וכאשר נתבאר באריכות, וממילא הכי נמי מטרנות ודייסות שעינינו רואות שהם נעשים ראויים לאכילה אפילו בחום מועט, כולי עלמא מודו שיש בהם איסור תורה גם בכלי שלישי, וכמו שכתב כן החזו"א לגבי ביצה.

ואמנם הרב הנ"ל כתב שיש חילוק בין ביצה לדייסות, דביצה אנו רואים בעינינו שהיא נתקנת בכלי שלישי, אבל בדייסות המציאות היא שאין נרגש שום חילוק בין אבקה הנמסה בצונן או ברותחין לא במראה ולא בטעם.

והנה אילו היתה המציאות כדבריו שאין נרגש שום חילוק בין דייסה הנמחית בצונן או ברותחין, באמת צדק הרב הכותב שאין שום בית מיחוש להכניס במים חמים מכלי שלישי לפי שיטת הפוסקים שהביא בדבריו, דאז אינם דומים כלל לדג ההערינג, מאחר שאינם משתבחים על ידי הרחת מים חמים, ואילו יתברר הדבר שהמציאות היא כדבריו, עלי לגנוז את כל מאמרי בענין זה, אך כמדומה אני שכמעט אין ספק בדבר זה, דפשיטא שהם משתבחים יותר על ידי מים חמים, ועל כל פנים כל עוד שמציאות הדברים לא נבדקה אכתי מידי ספיקא דאיסור תורה לא פלטינן.

[ומה שכתב הרב הנ"ל שאין נרגש שום חילוק בטעם, הנה לא טעמתי את הדייסה כדי שאוכל לומר אם יש חילוק בטעמו אם מכינים אותו בצוננים או בחמים, אך יש אפשרות לברוק קצת את הדבר, על ידי שיכין דייסה ומטרנה במים צוננים, ואחר כך יפשיר אותם קצת בתוך מים חמים, ויסתכל אם התינוק שותה את הדייסה באותה מידת תשוקה ששותה דייסה שהומסה במים רותחים או חמים.]

וידוע אצל שותי משקה הקפה וכיו"ב, אשר בעת הכנת הקפה הם מקפידים ליתן תחילת את הקפה ואחר כך לשפוך עליהם מים רותחים, ולא לערות קודם המים ואחר כך ליתן לתוכו את הקפה, מפני שהקפה משובח יותר כאשר הוא נמחה על ידי עירו ממים רותחים, והכי נמי בעניינינו לגבי דייסה קרוב לודאי שהיא משתבחת יותר על ידי רותחים מאשר על ידי צוננים והרי זה כדג ההערינג, ועכ"פ מידי ספיקא דאורייתא אכתי לא נפקינן.]

ואם כנים דברינו נפלו גם שאר לימודי הזכות שצייד הרב הנ"ל בסוף דבריו, מטעם ספק ספיקא, או מטעם פסיק רישיה דלא ניחא ליה, דספק ספיקא ליתא כאן כיון דאיירי הכא מדין קוליים האספנין ולא מדין קלי הבישול, וגם הוי פסיק רישיה דניחא ליה לפי המבואר שהדייסה משתבחת יותר על ידי מים חמים.

וגם אין ענין למה שהעיר הרב הגאון רבי יעקב חנוך הכהן שברדון שליט"א מדברי הביאור הלכה שהעלה דאין מכה בפטיש באוכלין, בדברינו באנו לאסור מטעם בישול ולא מטעם מכה בפטיש, דמה דאיתא במתני' הדחתן זו היא גמר מלאכתן, פירושו גמר מלאכת הבישול שלהם.

ד

מסקנת הדברים: בעלי תה וקפה טורקי וכן במיני דייסות ומטרנות שאין אפשרות להכניס על ידי מים צוננים, איכא איסור תורה לשרותם במים חמים שהיד סולדת בהם אפילו מכלי עשירי, דומיא דקוליים

האספנין, ולפי שיטת הרשב"א ורוב הראשונים אסור מן התורה אף במים חמין שאין היד סולדת בהם, ולא מצינו להדיא מי שחולק על זה.

ובמיני מטרונות ודייסות המצויים בינינו שיש אפשרות להכניס גם על ידי צוננים, לפי מה שנראה המציאות שהם משתבחים יותר על ידי הדחת מים חמים, איכא איסור תורה לערות עליהם או ליתנם במים רותחים אפילו מכיל עשירי לפי דעת כמה ראשונים, והכרעת המשנ"ב היא שיש לנהוג כדבריהם, ומיהו במים חמים שאין היד סולדת בהם יש להקל.

ובסיום דברינו אציין את שיטת הגאון בעל קנה בושם זצוק"ל בספרו (ח"ג סימן כ"א אות ב') שיש איסור מכה בפטיש באוכלים, ולפי דבריו אפשר שיש לאסור לערות גם מים צוננים על הדייסות, ומיהו אפשר דכיון שעושה כן לצורך תינוק שרי דדינו כחולה שאין בו סכנה.

יואל יחיאל מיכל פרנקל

הערות שונות

בענין 'מצוה עשה מדרבנן'

בגליון ע"ז כתב רבי יצחק טסלר שליט"א ובגליון קט"ז כתב רבי גמליאל (בהרא"ד) רבינוביץ שליט"א בענין אמירת 'לקיים מצות עשה' בנוסח הנאמר לפני ספירת העומר, והרי הספירה היא רק מצוה דרבנן ומאי שייך למימר ביה 'מצות עשה'.

והנה הראב"ן (סי' ס"ח) התקשה בפירושו דברי הגמרא בכתובות (פ"ו, א') ש"פריעת בעל חוב מצוה", ופירש כך: "והא דקרי לתקנתא דרבנן מצוה, משום דמצוה לשמוע דברי חכמים, כדאמרין ביבמות כ', א' איסור מצוה שניות מדברי סופרים. והאי דקרו ליה מצוה, היינו מצוה לשמוע דברי חכמים, עכ"ל. וביותר יש לדייק כן בדברי הרמב"ם בריש הלכות מגילה, שכתב: 'קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים', וכן בריש הלכות עירובין כתב: "יש בה מצות עשה אחת והיא מדברי סופרים".

'והגדת לבנך' בענין הכבורות ופטר רחם

הנה נאמר בתורה: " ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכר אדם ועד בכור בהמה על כן אני זבח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה", וכתב הרשב"ם שם: " ויהי כי הקשה - כל זה תאמר לבנך, וכן מוכיח מדכת' הוציאנו י"י ממצרים. כי הקב"ה אמר למשה כל פרשה זו, וישראל אומר לבנו הוציאנו י"י וגו'. כי משה לא אמר לישראל פסוק זה מעצמו [וגם מה צורך] שיאמר משה לישראל והיה לאות על ידכה כי בחווק יד הוציאנו וגו', אלא האב אומר לבנו כך", עכ"ל. והנה במכילתא דרש פסוק זה על ליל הסדר, וא"כ צ"ע מדוע, לפי דעת הרשב"ם, לא מזכירים בהגדה של פסח את ענין הפטר רחם.

אכילת סעודה חלבית בליל שבועות

הרמ"א כ' שנהגים לאכול מאכלי חלב בשבועות כמו זכר הב' תבשילין בליל הסדר. וביאר המשנ"ב: "שכשם שבפסח עושים זכר לקרבן, כך אנו צריכים לעשות בשבועות זכר לשתי הלחם שהיו מביאין, ועל כן אוכלים מאכלי חלב ואח"כ מאכל בשר, וצריכים להביא עמהם שתי לחמים, שאסור לאכול בשר וחלב מלחם אחד, ויש בזה זכרון לשתי הלחם", עכ"ל. ולפי"ז אלו הנהגים לאכול בליל החג סעודה על טהרת המטבח החלבי ובבוקר אוכלים סעודה בשרית, לכאורה יש לעיין בזה. שהרי לפי הרמ"א כל מנהג אכילת מאכלי החלב נועד לאכילת שתי הלחם בסעודה שחציה חלבית וחציה בשרית, ובסעודה חלבית א"צ שתי הלחם.

וזאת ועוד שכ' המג"א (תקמ"ו סק"ד ותקצ"ו סק"ג) שגם בליל החג ישנו חיוב שמחה בבשר ויין, ועי' דרכי תשובה (פ"ט סקי"ט) ששמיכה זו דחה את המנהג לאכול בלילה רק מאכלי חלב ולא בשר. ואמנם הסדר היום כ' שיוצאים י"ח "שמחה" במטעמים מתוקנים וטעמים, למרות שלא אוכל בשר ושותה יין, וכדעת הר"ן שיוצאים י"ח בכל דבר המשמח. ובס' אורחות רבנו (ח"ב עמוד תצ"ד) הביא שהקה"י זצ"ל אכל בלילה רק סעודה חלבית, ואמר בנו הגר"ח שליט"א שאביו יצא י"ח שמחה בשתיית יין. ונראה שגם

אלו שאוכלים בלילה סעודה חלבית, ידאגו לאכול את שתי הלחם-משנה וכדו', כדי לעשות זכר לשתי הלחם, כדברי הרמ"א והמשנ"ב.

ולפי"ז גם אלו האוכלים מאכלי חלב בכוקר חג השבועות, מבלי לאכול באותה הסעודה בשר ומבלי לאכול שתי הלחם, לא קיימו את עיקר המנהג, שנועד לאכילת שתי הלחם, וצ"ע שהרי לא נהגו כן במקומותינו, והוא לכאור' נגד ד' הרמ"א.

הצעת התורה לאומות העולם:

חז"ל מספרים שהקב"ה חיזר על כל האומות והציע להם את התורה. שאלו "מה כתוב בה" והוא השיב שכתוב בה "לא תגזול", "לא תרצח" ו"לא תנאף", והגויים סירבו לקבל את התורה. וצ"ע, שהרי מצוות אלו הם חלק מז' מצוות בני נח, שהגויים מחויבים בהם בלאו הכי, ועי' משאת המלך מה שתיירץ בזה. ונרלענ"ד דאה"ג, ואכן הגויים מחויבים היו במצוות אלו בלאו הכי, רק הקב"ה רצה שיאמרו לו שלא חפצים הם גם בז' המצוות שלהם. דהנה בב"ק ל"ח א' נאמר שכיון שהגוים לא קיימו את ז' מצוות, לכן גוי שמקיים את התורה נחשב ל"כמי שאינו מצווה ועושה". והנה אם הקב"ה היה מציע להם מצווה מתרי"ג המצוות ולא מז' מצוות בני נח, הגויים לא היו מפסידים מאומה, שהרי עד עכשיו היו להם רק ז' מצוות כדין המצווים ועושים, וגם כעת, אחר קבלת התורה, נשאר להם את אותם המצוות כמו שמצווים ועושים. אך כשהקב"ה הציע להם שוב את ז' המצוות סירבו לקבלם והודיעו בצורה רשמית שאינם רוצים לקיימם, אזי גם כשיקיימו את ז' המצוות, יקבלו את שכרם רק כמי שאינו מצווה ועושה, ונמצא שהצעת איסורים אלו גרמה להם להפסד שכר ולכן הציע הקב"ה דוקא מצוות אלו.

ועוד נראה שהקב"ה לא רצה באמת ליתן להגויים את התורה, והיתה זאת רק הצעה בעלמא כדי שיסרבו, ולכן הציג בפניהם דוקא את האיסורים הקשים עליהם לישום. ויש לזה הרבה ראיות לענ"ד, שהרי התורה ניתנה לישראל כבר קודם בריאת העולם. ובע"ז ג' א' באו הגויים בטענה להקב"ה מדוע נתן את התורה לישראל ולא להם, דלישראל כפה הר כנגיגית ולא להגויים, כיון שרצה שישראל יקבלוה בדווקא. וכן מצינו במדרש פרשת פנחס שהגויים ביקשו לקבל את התורה ואמר להם הקב"ה "הראו ספרי יחוסין שלכם". והיינו שההצעה בזמן קבלת התורה היתה הצעה בצורה הקוראת לסרב להצעה, ולכן הקשה עליהם באיסורים הקשים על כל אומה ואומה. וז"פ "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", דאל"כ הרי לא הקב"ה בחר בנו, אלא אנחנו היינו העם היחיד שהסכים לקבל את התורה. אלא כמשנ"ת בס"ד.

שמואל ברוך גנוט

מח"ס ויאמר שמואל וש"ס - אלעד

בענין נשיאות כפיים בדרום ארץ ישראל

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל שלום וישע רב. ככהן הנושא את כפיו בירושלים עיה"ק שמחתי לראות בבטאונכם הנכבד את המו"מ הארוך אודות נשיאת כפים בשלוש ארצות גליל ויהודה וארץ ישראל אך לא מצאתי התיחסות לנגב לדרומה של ארץ ישראל, אמנם שם לא היה ישוב יהודי אשכנזי משנים קדמוניות כך שהשאלה כמעט לא עלתה על הפרק, אך לאחר העליה הגדולה לארץ ישראל כשעם שרידי חרב הגיעו מאירופה והתיישבו גם בדרומה של ארץ ישראל כמו הישוכים קוממיות ותפרח וגם בבאר שבע התעוררה שאלה זו גם שם, מה היה המנהג בקוממיות ובבאר שבע אינני יודע אך בתפרח - שאני יליד המקום - היה המנהג בשנים הראשונות לשאת כפים רק במוספים דהיינו במוספי שבת ויו"ט ור"ח עד שהגה"צ רבי אלעזר בריזל זצ"ל שהיה מסתובב במושבים להפצת יהדות כידוע דיבר עם הכהנים המקומיים אבי ודודי עליהם השלום ושכנע אותם לשאת כפים בכל יום, הקהילות האשכנזיות שהתווספו בשנים מאוחרות יותר כבר נשאו כפים מידי יום ביומו וכך נוהגים בכל הקהילות בנגב עד היום הזה

אודה לכם מאד אם תתייחסו גם למקומות אלו, האם ידוע למי מכותבי המאמרים מי שדן בזה,

בברכת התורה

ישראל יוסף הבהן פרידמן

בענין נשיאות כפיים בעיר חיפה

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל, הנני אודות מאמרו של הרב דנציגר בענין נשיאות כפיים בערי הגליל, אשר האריך שם כיד ה' הטובה עליו.

בהערה ג' האריך מהמנהג הקדום היה לא לישא כפיים בשחרית רק במוסף. אולם כותב שהרב קלופט הזקן כן סבר לישא כפיים, ושכן עשו בבית מדרשו.

אציין בזה שהרי "שמואל ובית דינו קיים" - ובנו מ"מ הג"ר שניאור קלופט שליט"א אב"ד בחיפה, מעיד ואומר שאביו סבר שאין לשנות מהמנהג הקדום, רק שבבית מדרשו היה שם כהן אחד שקפץ ובירך, אולם זה לא היה כלל דעת אביו ז"ל.

עוד יצויין בזה לקונטרס "נשיאות כפיים בערי הגליל" חיפה תש"ע, בו נכתב כל המ"מ שהיה להגר"מ כ"ץ שליט"א ראש כולל חיפה ויו"ר מכון יד רמ"ה, עם גדולי הדור, בשעה שרצה א' מהרבנים לשנות מהמנהג הקדום, ואז הריץ הגר"מ דבר זה לחכמי הדור, ובס"ד שעלתה בידו להשאיר המנהג הקדום על תיקונו.

בקונטרס זה נדפסו מכתבים נדירים מגדולי הדור חלקם הגדול בפרסום ראשון.

בתודה

מרדכי המאירי

חיפה

בענין זמן נשיאות כפיים ועוד

א) ראיתי את המאמר של הרב יחיאל יהודה משה דנציגר בענין זמני נשיאות כפים בחו"ל ובא"י, והנה הוא רצה לעלות בידו מרגלית נאה לבאר טעמו של דבר כמה שהנהיגו גדולי הצדיקים תלמידי אור שבעת הימים הבעש"ט הק' כשבאו להתיישב בא"י בגליל בטבריה וצפת לישא כפיים רק במוסף של שבת ויו"ט ולא כמנהג הספרדים שם לישא כפים בכל יום והוא משום דשלוש ארצות לנשי"כ חו"ל וערי הגליל וערי יהודה דהרי הטעם שאין נושאים כפים בחו"ל מבואר ברמ"א משום שברכת כהנים צריך להיות בשמחה דאין השכינה שורה על האדם רק כשהוא בשמחה. והרחיב בדברים שבחו"ל ערכה כל שמחה שעם ישראל בגלות אבל בא"י יש כבר קצת שמחה אלא שחלוק עדיין ערי יהודה שהוא מקום ששורה שכינה ביותר מערי הגליל שהרי אין מעברין את השנה רק בערי יהודה ולא בערי הגליל, שאינו מקום המקדש והשכינה.

אמנם נראה שקשה לומר הסבר זה שהרי מצינו מפורש עדות בספר שערי ירושלים שער ט' שגם בחברון נהגו החסידים שלא לישא כפיים כל יום, והרי עיר חברון הוא וודאי מערי יהודה ומ"מ לא נשאו כפיים.

וכן מצינו בספר לקט הקמח החדש שכתב שהמנהג במירון לישא כפיים בכל יום, והביא מה שדן הגרי"צ דושינסקי שאסור לאשכנזי להטמאות באוהל הרשב"י לישא כפיים והביא דעת המקילים בזה, הרי שהמנהג לישא כפיים במירון אע"פ שהוא מערי הגליל.

אמנם יש לדחות דמירון מקום קבר הרשב"י הוא מקום השראת השכינה ולכן יש שם שמחה ואפשר לישא כפיים בכל יום ובכל תפילה וכמו בערי יהודה.

ומה שכתב שכנראה המנהג לישא כפיים בערי הגליל בכל תפילת מוסף ול"ד ביו"ט ושבת אלא אפי' בר"ח וחוה"מ הוא מנהג קדום מאוד ואפשר אפי' מזמן הגה"ק רמ"מ מויטעפסק.

אמנם מכל המקורות משמע שהחסידים שבאו בא"י בטבריה וצפת נהגו לישא כפיים רק במוסף של שבת ויו"ט וכמובא בספר שערי שמים שם שנהגו לישא כפיים רק במוסף של שבת ויו"ט, וכן מבואר בספר פאת השולחן שתמה על מה שנשאו כפיים במוסף שבת.

וכן כתב בספר עיר הקודש והמקדש להגרימ"ט שנהגו בצפת וטבריה לישא כפיים רק בשבת ויו"ט במוסף וכ"כ בספרו גשר החיים.

הוא כנראה מנהג חדש שהונהג במאה השנים האחרונים וצ"ע מי הנהיג דבר זה.

ב) מה שכתב הרב שמואל זכאי להביא ראיה שספק דאורייתא מן התורה לקולא מדברי הר"ן בביצה שאפשר לקיים מצות תוספת שבת בזמן בין השמשות משום שהרי מן התורה מותר במלאכה דספק מה"ת לקולא א"כ אפשר לחשב זמן זה לתוספת שבת. אמנם פלא הוא שלא הביא דברי הר"ן ביומא שסותר את דבריו וכותב במפורש שאין לקיים תוספת שבת בביה"ש אפי' לשיטת הרמב"ם שספק מה"ת לקולא. וכן כבר האריכו הרבה מגדולי הפוסקים בזה שהרי בביה"ש יש חיוב אשם תלוי כמפורש בתוספתא ובירושלמי וברמב"ם ושאר ראשונים [ודלא כתוס' בכריתות] כיון שיש כאן איקבע איסורא הוי כחתיכה אחת משני חתיכות שגם להרמב"ם ספק מה"ת לחומרא. ויעויין בשבט הלוי ח"ד ובקה"י ביצה וכריתות שכתבו ביאור אחר בדברי הר"ן וכן בטהרת ישראל ח"ב שהאריך בזה.

חיים משה בנימין הכהן גוטשטיין

מודיעין עילית

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב.

בגליון קנג (שבט אדר-א) נתפרסם מאמרו של הרי"מ דנציגר שליט"א בענין נשיאת כפיים בימות החול, והאריך לבאר בטוט"ד את טעם המנהג בעיה"ק צפת שלא לישא כפיים בימות החול. ומסיק שם דיש יסוד למנהג זה בכל צפון ארץ ישראל, ושם מסיק שכן נהגו גם הפרושים.

וראיתי להעיר על דבריו בכמה נקודות:

א. בשו"ת פאת שדך (או"ח ב-מ) להגרש"ד מונק זצ"ל (אב"ד קהילת החרדים בחיפה) האריך להוכיח ממשמעות האריז"ל ותלמידיו שיש לישא כפיים בכל יום, וכתב שם שכן הנהיג הג"ר אליהו לופיאן זצ"ל בשיבת כפר חסידים.

ב. ועי"ש בתשובתו של הגר"ש קפלן זצ"ל (אב"ד צפת) שידוע לו שהרידב"ז זצ"ל הנהיג בשיבתו בעיה"ק צפת לישא כפיים בכל יום.

ג. להלכה נוקט שם הגר"ש קפלן שיושבי צפת והישובים הותיקים לא ישנו ממנהגם, אך הישובים החדשים שבצפון ארץ ישראל, יש לישא כפיים בכל יום.

ד. עכ"פ הדבר פשוט וברור שדעת גדולי התורה הפרושים שישבו בצפון ארץ ישראל לישא כפיים בכל יום החל מהפאת השולחן והרידב"ז ועד הגר"א לופיאן זצ"ל והגר"י קלופט זצ"ל, וכן נוהגים בכל הישיבות שבצפון ארץ ישראל ההולכים בשיטת תלמידי הגר"א.

ונזכה להתברך מפי הכהנים בביהמ"ק

בברכת התורה

חיים יעקב פיליץ – בני ברק

הערת המערכת: בענין דעתו של הגר"י קלופט זצ"ל שהזכיר כאן, ראה בעמוד הקודם במכתבו של הרב מרדכי המאירי מחיפה.

הערות שונות

בענין ברכה על קבלת פני רבו ברגל

ראיתי מה שרוצה הר"ר אברהם חיים הרש שליט"א לתרץ על מה ששאלתי בקובץ ק"נ למה אין מברכין ברכה על מצות קבלת פני רבו ברגל, וכן למה אין מברכין שהחינו אם לומדים דאין החיוב של קבלת פני רבו רק ברגל.

ד. לפי מה שמבואר בריטב"א בר"ה דף י"ז. דסובר דאם רבו בעיר יש חיוב בכל יום להכל תלוי לפי קירובו לרבו, דמבואר באו"ז סי' ק"מ הלכות ברכת המוציא דכותב כלל באיזה ברכות תקנו חז"ל ברכה ובאיזה לא. דכל מצוה שיש עתים למצותה כגון ציצית תפילין וכו' כשמגיע זמן חיובם מברך עליהם דשייך בזה חיוב, אבל המצוות שלעולם חייב בהם ואין עתים להפטר מהם אין לברך עליהם דאין שייך בהם חיוב עיי"ש, א"כ י"ל דה"ה כאן כיון דשייך חיובו בכל יום ויום לא תקנו ע"ז ברכה, וא"ת הא לאנשים שגרים מרחוק שאין עליהם חיוב בכל יום כן יהיו צריכים לברך י"ל דתורה אחת לכל ישראל, כמו שכתב האו"ז שם לגבי סעודת שבת דאין מברכין עליהם כיון דיש פעמים דאינו חייב בהם כגון שהוא שבע ותורה אחת לכל ישראל, עיי"ש. אבל תי' זה שייך רק לשיטת הריטב"א דחיובו בכל יום אבל להסוברים דאין חיוב רק ברגל אין תי' זה.

ה. לפי מה שהביא שם בענין הא דלא מברכים על אכילת ג' סעודות בשבת בטעם ב' בשם שו"ת ערוגת הבשם סי' ר"ז ועוד דאין מברכין על דבר שאין המצוה ניכרת, וכאן ג"כ י"ל דאין המצוה ניכרת דאולי בא לבקר את קרוביו, או חבריו, או בא לשאול דבר לרבו. ותי' זה שייך לפי כל הטעמים.

ג] בענין הא שהקשה למה הרמב"ם לא חילק בין אזיל ואתי ביומיה ללא אזיל ואתי ביומיה עיין מש"כ באריכות בקובץ קמ"ט.

בענין מנהגנו שאין אומרים ויהי נועם במוצש"ק בשבוע שחל יו"כ בש"ק

ראיתי בקובץ באו"י קנ"א שהקשה הרה"ג אברהם בלייך שליט"א על מנהג קרלין-סטולין שלא לומר ויהי נועם במוצש"ק בשבוע שחל יו"כ בש"ק דהא הטעם שלא לומר ויהי נועם בשבוע שחל בו יו"ט באמצע השבוע הוא כדמבואר בט"ז בסימן רצ"ה ס"ק ב' דבעינן שיחא ו' ימים שלמים למלאכה ולכן אפי' כשחל יו"ט ביום שישי אין אומרים ויהי נועם, ובלבוש ביאר דבריו דלפי שאומרים ומעשה ידינו כונננו בעינין שכל השבוע יהיה מותר במלאכה. וא"כ כשחל יו"כ בשבת מה הטעם שלא לומר ויהי נועם במוצש"ק בשבת הקודם הא כל השבוע מותר במלאכה, ונראה לי ליישב טעם המנהג לפי מה שמבאר היעב"ץ בסידורו חלק ראשון סדר ערבית מוצ"ש אות ו' ז' דהטעם שאין אומרים ויהי נועם במוצ"ש בשבוע שחל בו יו"ט אינו משום דבעינן ששת ימי המעשה דקשה ע"ז וכי משום דכתב ומעשה ידינו וכו' בעינן כולהו ימי המעשה וכי כתיב ששה ומה הפסד לאמר לעולם, אלא הטעם הוא דויהי נועם נקרא שיר של פגעים שמציל מפגע נגעי בני אדם ומעיין רע עיי"ש, ולכן בשבוע זה שחל יו"ט באמצע נמצא דימי החול מוטלים בין שתי קדושות שיש בהן כדי להגין ולהציל מן המזיקין ואם היו אומרים ויהי נועם בשבוע זה אז נראה כפוגם בכבוד הקדושה הנוספת שיש בשבוע זה באמצע וזה ברור בס"ד. וכן לגבי ואתה קדוש מבאר הטעם דאין אומרים אותה במוצ"ש בשבוע שחל בו יו"ט יסוד זה דהטעם דאומרים ואתה קדוש בכל מוצ"ש הוא משום דעלמא עליה קאי ומגין מן הפרעות ע"כ הוא דבר טוב בעתו לאמרו בעת התחלת שליטת החיצונים שמחזירין אותן על משמרתן ופקדותן ולכן בשבוע זה שחל בו יו"ט אם אתה אומר ואתה קדוש אתה פוגם בקדושת יו"ט דמצטרף עם קדושת השבת ומגין מן הפרעות ומתגבר על שונאינו להכניעם וכותב עוד וא"ת למה יפסידו המתים בשבוע זה שהרי נזכר במדרשים שלכך מאריכין בסדר זה לפי שאין הרשעים חוזרין לגיהנום עד שישלימו ישראל את סדריהם וי"ל שבאמת קדושת יו"ט מתפשטת בימי המעשה שחל בהם ומועיל גם להם להקל דינם לגמרי בשבוע ההוא, עכ"פ לפי"ז דאין הטעם תלוי לפי שאין עושיין מלאכה כל ששה אלא מטעם קדושת היו"ט שמתפשטת על כל השבוע א"כ י"ל דה"ה כשחל יו"כ בשבת נמצא דעירוי"כ הוא ביום הששי ועירוי"כ י"ל דהוי כמו יו"ט והראיה מהא דאיתא בסימן תר"ד סעיף ב' דאין נופלים על פניהם בעירוי"כ ומסביר המ"ב הטעם דנהגין לעשותו קצת כמו יו"ט, וכן אין בו למנצח כיון דכתיב ביה ביום צרה ועירוי"כ לא שייך לקרותו יום צרה, וכן רואים דמצוה לאכול בעירוי"כ ולהרבות בסעודה. ומביא המ"א דהוי מה"ת כדילפינן מהא דכתיב ועניתם את נפשתיכם וכו' עיי"ש. ויותר מזה רואים דמצוה לאכול בסעודה בשר מהא דמביא שם המ"א ועוד דמי שנדר שלא לאכל בשר חוץ מיו"ט נתבאר בסימן תק"ע שמותר לו לאכול בעירוי"כ דבלשון בני אדם מקרי יו"ט ולא דוקא בסעודת המפסקת אלא אפי' בסעודת שחרית דאין רגילין לאכול בשר גם בשחרית, ובפרט לפי מנהגנו שנוהגים ללכת בבגדי יו"ט כבר בתפלת שחרית אלמא דהוי כמו יו"ט וא"כ י"ל דיש בכחו כמו יו"ט שחל באמצע השבוע דאין אומרים בו ויהי נועם במוצש"ק. [ואין להקשות מהא דבשבוע שחל בו פורים וחנוכה כן אומרים ויהי נועם במוצש"ק א. דזה אינו מה"ת ב. דמצינו דלא מקרי

בלשון בני אדם יו"ט כדפוסק הרמ"א בסימן תק"ע לענין מי שקיבל עליו להתענות סך ימים ואמר חוץ מיו"ט אין חנוכה ופורים בכלל אבל עריו"כ בכלל, ומסביר המ"ב הטעם דחנוכה ופורים לא מיקרי יו"ט משא"כ עריו"כ אמרינן דבנדרים הולכין אחר לשון בני אדם ובלשון בני אדם מיקרי יו"ט].

[בענין קושית העיב"ץ אטו ששה ימים דוקא כתיב, עיין באבודרהם דמעיר הערה זו ומתריך דכיון דכתיב שני פעמים ומעשה ידינו אמרינן דאילו היה כתיב רק פעם אחת היינו אומרים דאם רוב ששת ימי השבוע הם של חול ומותר במלאכה אמרינן ויהי נועם אבל כיון שכתוב שתי פעמים אמרינן דצריכין שיהא כל הששה ימים מותר במלאכה].

בעריש הכהן גוטשטיין
עיה"ק ירושלים תובב"א

בענין גירושין פעמיים באותו גט

לכבוד מערכת קובץ החשוב בית אהרן וישראל שלום וברכה.

בגליון קנ"ג ראיתי במאמרו של הרה"ג אפרים פישל הלוי סגל שליט"א שהאריך בענין איש שגירש אשתו וחזר וקידשה ורוצה לגרשה בו ביום אם יכול לגרשה באותו הגט והרחיב כדרכה של תורה וחשבתי להעיר בענין זה מקופיא להערה בעלמא והוא דיש לומר דגירשה גרע טפי מטעם אחר והוא עפ"מ שכתב בפני יהושע גיטין ע: בטעמא דר' יוחנן דמי שאמר כתבו גט לאשתי ואחזו קורדיקוס אין כותבין הגט עד שישתפה משום דכתוב וכתב ונתן ובשעת כתיבה בעי שיהא ראוי לנתינה בשעת הכתיבה ולכן מכיון שהוא שוטה בשעת הכתיבה וא"א לו ליתן הגט אינו יכול לכתוב הגט ע"ש.

ובתוס' שם ד"ה התם כתבו שצריך ליהדר שלא יתקלקל בין כתיבה לנתינה ובמהרש"א דלא ידע מנין לפסול בנשתטה בין כתיבה לנתינה ובפני יהושע הביא דהב"י הביין בדברי התוס' שנתפקת אח"כ רק נשאר בקלקלו דאל"ה אין חשש לפסול הגט ע"ש ונתקשיתי בדבריו דלפמ"ש הוא עצמו בטעם הפסול הוא משום וכתב ונתן הרי ידוע מחלוקת הראשונים בכתב על תלוש ואח"כ הושרש הגט וחזר ותלוש אי כשר דבתוס' דף ד. ד"ה עד שתהא משמע שאין פסול מחובר אמנם בטור אה"ע סימן קכ"ד הביא דעת הרמ"ה שפוסל דבעי שיהא ראוי לנתינה משעת הכתיבה ולא מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה.

ובב"י הביא דעת הרשב"א שחולק ועיין בפר"ח שם שחשש לדעת הרמ"ה עכ"פ לפי"ז שפיר יש לומר בדברי התוס' דכמו דדרשינן וכתב ונתן שלא יהא מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה הושרש בינתיים ג"כ פסול לפי"ה ה"ה בהדרש דבעי שיהא ראוי בשעת כתיבה ליתן פסול בנשתטה בינתיים ודו"ק שו"ר בחתם סופר שם שכתב כן בדעת התוס' ע"ש.

עכ"פ לפי"ז נראה דלדעת הרמ"ה והתוס' י"ל דה"ה בגירש אשתו א"כ מכיון שבאותו שעה שוב אינה אשתו ואין כאן מקום לנתינת הגט א"כ נפסל הגט דאינו ראוי משעת כתיבה עד שעת נתינה לנתינה ומש"ה נפסל הגט ודו"ק.

וידועים דברי הקובץ הערות סימן ע"ו אות י"ג בביאור דברי הרמב"ם שיכול לבטל הגט ושוב לא מתכשר דדין לשמה הוא שיהא מיוחד לנתינה משעת הכתיבה ובנבטל בינתיים נפסל הגט, ועיין בחידושי ר' שמואל גיטין אות שפ"ז שביאר בזה טעם הפסול בנשתטה כנ"ל ולפ"ז נראה דה"ה אם אין כאן אשה באמצע ויהיה תלוי במחלוקת הראשונים כנ"ל אמנם דעת הרשב"א שפסול הגט בגירש א"א לומר כנ"ל דהרשב"א הרי ס"ל דכשר בהושרש באמצע וצ"ל כטעמים האחרים.

ובדברי הרדב"ז שקרעו ב"ד את הגט אולי אפשר ג"כ כנ"ל כמו במבטל הגט נפסל הגט כמו שביאר הקובץ הערות דנפסק הלשמה ה"ה בפסק ב"ד אם זה רק לדעת הרמב"ם ואכ"מ ובהגהות אמרי ברוך העיר על דברי הפני יהושע ממ"ש הר"ן פ"ב במשנה דהכל כשירין לכתוב את הגט דהאשה יכולה לכתוב הגט הגם שצריכה להקנות הגט לא נחשב למחוסר מעשה שאי"ז בגופו של הגט לפ"ז ה"ה בהיה שוטה אי"ז בגופו של הגט ע"ש אמנם הפני יהושע עצמו האריך בדף כ: שצריך להיות הגט של הבעל בשעת כתיבה ע"ש וכן בטור סימן ק"כ הביא דעת הרא"ש שצריך להיות של הבעל בשעת כתיבה וע"ש בב"י וע"ע בחזו"א אה"ע סימן קמ"ז ולפ"ז יל"ע בסוגיית הגמ' פד: דלפ"ז אולי אם יצא מרשות הבעל בין

הכתיבה לנתינה יהיה תלוי במחלוקת הנ"ל אם כשר לגרש בו עכ"פ לפי טעם הנ"ל הנה דעת הפר"ח אה"ע סימן קכ"ד לחשוש לדעת הרמ"ה שפוסל אך בשו"ת כתב סופר אה"ע סימן ע"ז כתב שבפשוטו מדלא הביא השו"ע דעת הרמ"ה נקטינן לקולא.

וא"ש דהב"י לשיטתו בסימן קכ"א דהיה שוטה בין כתיבה ונתינה לא מגרע כלום ע"ש ויש להרחיב בזה לעת הפנאי.

החותרם בכל חותמי ברכות
שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה
נפתלי צבי מוטצן
כולל צאנז בני ברק

בענין הנ"ל והמסתעף בדין כתיבה בראוי לגירושין

בקובץ באר"י גליון קנ"ג (שבט אד"א תשע"א) כתב הרב אפרים סגל בענין אם אפשר לגרש בגט אחד ב' פעמים והביא בזה מכמה וכמה ראשונים ואחרונים והאריך בטוטר"ד בסברות הדברים לכאן ולכאן, ואבוא להוסיף ע"ד בעז"ה מכמה ראשונים, ומה שנראה בב"י שיטתם, הנה מסקנת דבריו היא דזה ודאי גירושין גמורים א"א לעשות בגט אחד ב"פ, וכגון שגירשה וחזר וקידשה ורוצה לגרשה באותו הגט, ובטעמא דמילתא כתב ג' סיבות, א' דגירושין הראשונים נפקע כח הגט דהוי כשטר שנמחל שעבודו, ובזה דן דאפשר לחלק דבגט ליכא פסול זה (ועיינן להלן שאביא בזה מכמה ספרים), והטעם השני הביא מהקוב"ש דאפשר דפסול מטעם לשמה, (גם בזה עיינן בסוף דברינו מהרבה אחר' שכ"כ ועיינן להלן), ועוד הביא מהגליא מסכת דהקידושין השניים ביטלו את כח הגט. עכת"ד.

והנה הביא להלן מכמה ראשונים מפורשים (ומהלך אחד בירושלמי) דשפיר אפשר לגרש בגט ב"פ אפי' באופן שקידשה שנית ומגרשה שנית בגט זה, וצריך להסביר זאת לפי הטעמים הנ"ל, והנה בטעם דנמחל שעבודו דן בעצמו דאפשר דבגט אין הפסול, ונדון בשני הטעמים האחרים לפסול, לבאר שיטת הראשונים דאפשר לגרש בגט ב"פ.

בירושלמי גיטין (פ"ח ה"ד) אמתני' דגט ישן אית תנא תני (שנתייחד עימה) אחר שכתבו לה, ואית תנא תני אחר שנתנו לה, מאן דאמר אחר שכתבו לה מסייע לבית שמאי, ומאן דאמר אחר שנתנו לה מסייע לבית הלל, עכ"ל, ובקרבן העדה פי' דב"ה ס"ל הן עידי יחוד הן עידי ביאה (פ"א:): ולכן חוששים לקידושין שניים ובזה יש הפסול דגט ישן היינו שאסור לגרש עם הגט הראשון, שנעשה גט ישן, ומפורש בזה שאין פסול עצמי לגרש בגט אחד ב"פ.

אמנם ע"י פ"מ ורידב"ז שפי' בע"א ולפ"ז אין ראייה לנ"ד, אמנם יש לעורר דהרי כל הראשונים דנו בדף ע"ג אם יש פסול גט ישן לאחר גירושין ופלא שלא הביאו כלל דבירושלמי מפורש דיש הפסול - לפי הפ"מ ורידב"ז - ולכאור' מוכח קצת דלמדו כמהלך הקרבן העדה, דלפ"ז הפסול אכן רק לפני גירושין, ובאמת דבעיטור (מאמר שביעי ח"א, הו"ד בהגה' מרדכי סי' תס"ה) הביא לירושלמי הנ"ל לענין זה, וחזינן דלא למד כהק"ע, אולם מכל הראשונים שלא הביאו כלל להירושלמי, היה נראה דלמדו כהק"ע. (ועי' שירי קרבן על ירושלמי שם שדן בזה ובי' למה אין פסול נמחל שעבודו, ועי' בהגהות טל תורה שם).

אמנם להדיא כפירוש הקרבן העדה הוא בפיה"מ להרמב"ם אמתני' דגט ישן הנ"ל, וז"ל: וגט ישן הוא, שיכתוב לה הגט, ואח"כ החזירה, ונשאר הגט אצלו אחר זמן כתיבת הגט, ואחר שהחזירה גירשה פעם שניה ונתן לה זה הגט בעצמו, עכ"ל, ומכו' להדיא כמו שפי' הקה"ע למ"ד אחר שנתנו לה, ועי' שירי קרבן הנ"ל, ואף דבגמ' דידן אינו כן, מ"מ לא מפורש דחלקו על עיקר דין זה דמהני, ובסתם א"צ לומר דהר"מ כתב שלא כהלכתא, וכן מפורש להלכה בפסקי הרי"ז (פ"ח ריש ה"ג) הכותב גט לאשתו ונתייחד עמה אחר שכתבו לה, וכו', בא עליה אחר שנתנו לה בטל הגט לגמרי (והיינו דהוי קידושין שניים כמכו' בגמ', ולשון זה דבטל הגט כן הוא ברמב"ם כמ"פ ואכמ"ל) עד שיתלנו ממנה ויחזור ויתננו, עכ"ל, ומפורש דאף לגירושין שניים א"צ גט אחר ומספיק שיטול ממנה הגט וחזור ונתן לה זה הגט, ומפורש בהראשונים הנ"ל דאין פסול עצמי בגט לגרש בו ב' פעמים.

והנה מה שהביא מהקוב"ש דהסתפק אם זה פסול משום לשמה, וספיקותו אם לשמה היינו לשם אשה זו או לשם אישות דאשה זו דוקא, הנה מה שתלה זאת בספק על מה פועל הגירושין אם על האשה או על האישות, נראה דלאו בדוקא קאמר, דהא דין לשמה נלמד מוכתב לה - לשמה, אלא דבפסוק עצמו יש להסתפק האם לה הוא אשה זו או לשם אישות זו, וזה ל"ש לספק הנ"ל במהות גירושין, עכ"פ בזה אפשר"ל בפשיטות דהראשו' הנ"ל למדו כפי דמשמע בפשטות ד"לה" היינו לשם אשה זו, וכלשון הגמ' והפוסקים בכל מקום "לשם האשה" וא"כ שפיר נכתב הגט לשם האשה ואין פסול לשמה, ועיין להלן,

ומהגליא מסכת הביא טעם חדש לפסול משום דע"י מה שקדשה לאחר הגירושין מתבטל כח הכריתות מן הגט כיוון דמהפך דעתו שרוצה לכונסה ולא לגרשה עיי"ש, ולענ"ד כל דבריו אמורים רק באופן שקידשה פעם שניה ע"מ לדור איתה כדרך כל אדם (כמ"ש בתו"ד) דאו אפשר לדון דע"י שהפך דעתו כלפי הכריתות, דשוב אינו רוצה לגרש, פקע כח הכריתות שבגט, אמנם כשיכתוב מלכתחילה גט ע"מ לגרש בו ב' פעמים, וכן בשעת קידושין דעתו כבר לגרשה שוב בגט זה, א"כ למה יפקע כח כריתות של הגט, ונראה ראייה ברורה לזה מהא דמבואר ביבמות נ"ב. ובגיטין כ"ו: דהכותב גט לארוסתו לכשאכנסנה אגרשנה שהגט כשר ויש רק פסול גט ישן עיי"ש, ואף שבנתיים כנסה ובה עליה מ"מ לא הסיח דעתו מכח הכריתות שבגט דעדיין רוצה לגרשה לאח"כ, ומוכח דאין בעצם הקידושין משום ביטול להגט וכנ"ל, וא"כ מה שהביא שודאי ופשיטא לכל הפוסקים שא"א לגרש בגט פעם שניה זה רק כשלא היה בדעתו זה בשעה שקידשה שנית, ואנוכי לא ידעתי מי גילה לו רו זה דבהכי איירי כל הפוסקים, שו"מ דבהמשך דבריו (אות ו') הקשה על עצמו מהגמ' יבמות הנ"ל ותי' כנ"ל דכיון שכבר היה בדעתו שיגרשה בהגט א"כ אינו מסיח דעתו מכח הכריתות של הגט, עיי"ש, ולפ"ז צריך לי עיון במה שכתב הפת"ש (קמ"ג ס"ק י"ג) גבי מי שגירש בתנאי וכדי לבטל התנאי צריך לקדשה ולגרשה שנית דאינו יכול לגרש בגט זה כמו שהביא בגליא מסכת בשם הפוסקים, ולהנ"ל הרי הגליא מסכת עצמו כתב דבאם מקדשה מלכתחילה ע"מ לגרשה שוב לא פקע כח הגט וכדמוכח בסוגיא דיבמות הנ"ל, וא"כ ה"ה התם שמקדש ע"מ לגרש שנית בלא תנאי, וצ"ע, ועכ"פ בדעת כל הראשונים הנ"ל דמבוי' בדבריהם דאפשר לגרש ב' פעמים בהגט, אף שקידשה בנתיים, א"ש כנ"ל דמיד בשעת קידושין דעתו לגרש אח"כ בהגט ולכן לא נפקע כח הכריתות שבגט. (וברמב"ם א"ש אבל בריא"ז ל"מ כן, וצ"ל דחלק על קביעה זו).

אלא דיש לדון מטעם אחר, והוא מהא דמבוי' בגיטין כ"ד: דנוסף על הדין דלשמה ולשמו הנלמד מוכתב לה, יש דין אחר דצריך שיהיה הגט "לשם גירושין" ונלמד מספר כריתות עיי"ש, ובפשטות הרי נראה דדין זה דלשם גירושין היינו לשם גירושין אלו שהולך עתה לעשות, וא"כ כשגירש והדר קידש אינו יכול לגרש שוב באותו הגט דלא הוי לשם אותם הגירושין, אולם בזה היה נראה בפשיטות דמ"מ כשכותב בתחילה ע"מ לגרש ב' פעמים א"כ כותב מתחילה לשם ב' הגירושין, והוי שפיר לשמה, גם לשם הגירושין הראשונים וגם לשם הגירושין השניים, (ולא הוי פסול גבי לשמה בזה שהוא גם לשם ד"א כדמוכח מהא דצריך קרא בדרך פ"ז. לה ולא לחברתה ולולא פסוק זה היה כשר כשכותב לשם כמה נשים, וא"כ כלפי לשם גירושין אלו דאין ע"ז קרא הנ"ל אפשר שפיר לכתוב לשם כמה גירושין), ולפ"ז היה אפשר"ל כן גם בספק הקוב"ש הנ"ל, דכל דבריו רק כשבשעת כתיבה עוד לא ידע שיגרש ב"פ, אבל אם משעת כתיבה דעתו לכך א"כ מתחילה הוא יכול לכתוב לשם אישות זו ולשם האישות שלאחמ"כ. (אולם בזה יש לדון לפסול משום לה ולא לחברתה, דכיון ד"לה" הוא לשם אישות זו, א"כ לשם ב' האישיות הוא לה ולחברתה).

אולם נראה דז"א, והוא לפמש"כ הרמב"ם (פ"ז מגירושין ה"ו) בטעם הפסול בגט שנכתב לפני שנשא את האשה "מפני שלא היתה בת גירושין ממנו כשנכתב גט זה ונמצא שנכתב שלא לשם גירושין", והיינו דכדי שיחול על הגט תורת לשם גירושין צריך שתהיה בת גירושין באותה שעה, וע"ע להלן בבי' הדברים, ולפ"ז פשוט שאינו יכול לכתוב עתה לשם הגירושין השניים כיון דאותם הגירושין עוד אינם בעולם ואין האשה בת גירושין באותם הגירושין, וא"כ פשוט דאינו יכול לכתוב עתה לשם אותם הגירושין,

ולכן נראה דכל דין לשם גירושין אינו דוקא לשם גירושין אלו אלא לשם מעשה גירושין, ויומתק לפמש"כ האחרונים דדין לשמה בגט היינו שייחד את הגט לגירושין, (ובמקו"א הארכתו דהיינו דוקא בדין לשם גירושין דמשמעותו שיהיה ספר העומד לכריתות, ולפ"ז מדויק היטב לשון הרמב"ם), וא"כ דין זה היינו שיהיה "ספר של גירושין", שיהיה בו כח גירושין, וזהו דין לשם גירושין, ולפ"ז אין בזה דין שיהיה לשם איזה שהוא מעשה גירושין מסוים, ונראה קצת ראייה לזה מהא דמבוי' בגיטין כ"ד: דאם היה

רק דין דלשם גירושין היה כשר שכותב גט לשם איזה שיהיה ואם מצא בן עירו ששמו ושמה דומים לשמו ושמה כשר כיון דאיכתב לשם כריתות, וחזינן דלאו מדין לשם כריתות שיהיה לשם מעשה מסוים של כריתות, וא"כ א"ש דשפיר הוי לשמה, כיון דהוי לשם אשה זו ולשם מעשה כריתות, (וגם נכתב לשם גירושין בשעה שהיתה בת גירושין ולכן נתפס לשמה ולא הוי כאשה בעלמא, ופשוט), ומצאתי שהסתפק בזה - אי ל"ג היינו לשם גירושין אלו- בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל ב"מ י"ז. שדן לענין הנ"ל עיי"ש. שו"מ בגט מקושר (למהרי"ט אלגאזי סי' י"ב דף מ"ח: ד"ה ומעתה) שדן לענין לשם קידושין אי צריך לשם קידושין אלו, ומסקנת דבריו דא"צ לשם קידושין אלו ומספיק לשם מעשה קידושין עיי"ש, ובהמשך דבריו (דף נ. ד"ה ולעד"ז) כתב כן לענין לשם גירושין לנידון דידן ממש עיי"ש, ועיין להלן.

אלא דמ"מ עדיין ילה"ק דאף שבשעת כתיבה הוי שפיר לשמה, וכנ"ל. מ"מ לאחר שגירשה עד שיקדשנה שנית, דאז אין גירושין בעולם, א"כ באותה שעה צריך להבטל תורת לשמה דהגט כיון דל"ש אז מעשה גירושין, וכמו שכתב הרמב"ם דכל שא"א לעשות עתה הגיר' אינו יכול להיות לשמה, וכמשנ"ת לעיל דלשם גירושין היינו הכח של גירושין שעומדת למעשה גירושין, וזה אפשר שייעשה רק כשיש גירושין בעולם, וא"כ ה"ה בשעה שנעשה אח"כ לאו בת גירושין, ושוב אין גירושין בעולם, וא"כ צריך להתבטל היחוד והכח גירושין, (ובפרט לשיטת הרמב"ם דמועיל ביטול בגט וכדביארו האחרונים דנתבטל היחוד של הגט לגירושין), ולכא' הוא סתירה בדברי הרמב"ם שבפיה"מ הכשיר גט לגרש בו ב' פעמים, וכתב בהלכות דכ"ז שאין גירושין בעולם אינו יכול להיות לשמה, ולכא' היא תמיה עצומה.

וצ"ל דיש לחלק כשעושה את הגט דאז נעשה הכח גירושין והיחוד למעשה גירושין, דזה אכן א"א אלא כשהוי עתה בת גירושין, ומ"מ אם כשנכתב היתה בת גירושין ונעשה כח גירושין, א"כ מעתה כבר לא מגרע מה שנעשה באמצע לאו בת גירושין וזה אינו מבטל הלשמה, דהוי דין רק כשמייצר כח חדש של גירושין דאז צריך להיות בת גירושין, ומשא"כ כשאח"כ נעשית לאו בת גירושין, וחילוק זה אף דעדיין צריך ביאור בסברת החילוק, אולם נראה דלכו"כ אחרונים זה תלוי במחלוקת הראשונים, כפי שנבאר.

הנה ברך כ"א: איתא וכתב ונתן מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתניה, יצא זה [הכותב גט על קרן הפרה וקצצו] שמחוסר כתיבה קציצה ונתניה, וכן הוא שם לענין מחובר לקרקע, ובתוס' וכל הראשו' מבו' ב' דיעות בענין פסול זה, האם הוא רק כשעוקר דבר מגידולו (לשון התוס') כקרן הפרה ומחובר לקרקע, דזה הוי מחוסר קציצה, אבל בתלוש כגון כתב גט ונשאר נייר חלק וחתכו בזה אין פסול דמחוסר קציצה, ויש ראשו' הסוברים דבכל דבר יש פסול דמחוסר מעשה, דכל דצריך מידי בין כתיבה לנתניה פסול משום וכתב ונתן, עיי"ש.

וביאר הר"ן בחי' בשיטה זו דרק כשעוקר דבר מגידולו שייך הפסול, וז"ל: דכיון דתלוש הוא לא הוה מחוסר קציצה שיכול ליתנו לה במתנה כמות שהוא, וכיון שכן כי גיזו מיניה מידי לא מיפסיל, אבל במחובר לקרקע מפני שאי אפשר ליתנה לה אלא בקציצה מקרי מחוסר קציצה, ובעלי חיים נמי דדמי למחוסר קציצה, עכ"ל, והיינו שכל הפסול הוא רק כשע"י הקציצה הוא נכשר לנתניה, ואף דגבי פרה הרי יכול לתת את כל הפרה כמבו' במשנה, כתב דמ"מ דמי למחוסר קציצה, וצ"ב בכונתו וצ"ל כמ"ש בפנ"י דבלא קציצה אינו יכול לתת לו רק הקרן והפרה תשאר שלו, והסברא בזה מבו' באחרו' דכיון דהפרה שלו א"כ מיקרי שהגט עדיין אצלו, ולכן ע"כ צריך לתת גם את הפרה, וא"כ יוצא דעצם הגט דהיינו קרן הפרה אינו ראוי לנתניה מצד עצמו, אלא ע"י ב' אפשרויות או שיקצוץ הקרן ויתן או שיקנה לה ג"כ את כל הפרה, ועכ"פ בזה שקצוץ הקרן הרי עשה את הקרן ראוי לנתניה, וכסברא זו צריך לומר ג"כ גבי עציץ נקוב דבגמ' להלן ואכמ"ל, ועכ"פ מבו' הסברא דרק כשהמעשה מכשיר את הגט לנתניה מיקרי מחוסר מעשה ופסול, וכן מבו' ג"כ בדברי הרמב"ן (ד"ה ומ"מ אני תמה) עיי"ש, וכן הוא באריכות בברכ"ש סי' ל"ג בשם הגר"ח דלשיטה זו הפסול הוא כל שנכתב בשעה שעדיין חסר מעשה שיוסיף להגט דיני נתניה עיי"ש.

ונראה בביאור הגדר בזה, וכפי שנראה להלן מכ"מ, דכיון דכתיבת הגט הוא עשית כח גירושין ויחוד למעשה גירושין, לכן נלמד מקרא, דזה ל"ש להעשות אלא כשכבר ראוי עתה לנתניה, אבל כל שעוד חסר דינים בהגט להכשירו לנתניה, א"כ אינו ראוי עתה לנתניה וחסר מעשה שיכשירו לנתניה, ולכן א"א שייעשה כח גירושין ויחוד לגירושין כל עוד שאינו ראוי לנתניה, ולכן הפסול דמחוסר מעשה הוא רק כשבשעת כתיבה עוד אינו ראוי לנתניה, והמעשה שחסר הוא מעשה המכשירו לנתניה, דאז לא הוי וכתב ונתן - דהיינו כתיבה שראויה לנתניה מיד, וכנ"ל.

ובזה נראה לבאר מש"כ הר"ן (י"א. מדפי הרי"ף) גבי האשה הכותבת את גיטה, דצריכה אח"כ להקנות הגט לבעל, והקשה דא"כ הוי מחוסר מעשה דחסר הקנאה לבעל לפני נתינה, ותי"ל: בזה"ל: ומתוך הדוחק יש לי לומר דהקנאה כיון שאינו מעשה בגופו של גט דומיא דקציצה, לא מיקרי מחוסר מעשה, דדומיא דכתיבה בעינן דכתיב וכתב ונתן, עכ"ל ולכאור' קשה מה החילוק בין מעשה בגוף הגט או לא כיון דסו"ס מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה, ועוד למה הקנאה לא הוי מעשה בגוף הגט, ולהנ"ל מבו' שפיר דרך כשחסר דבר שעושה את הגט לגט - וכלשונו דומיא דכתיבה - דבזה אמרי' דאינו יכול להתייחד לגירושין כשעוד חסר בעצם המציאות של הגט, משא"כ כשחסר דבר צדדי אבל הספר כריתות הוא כבר ספר כריתות מצד עצמו א"כ שפיר אפשר שיקבל מציאות של כח גירושין כיון דאינו חסר דבר בגופו של "מציאות גט" שבו, ודו"ק, ואף דשפיר אפשר לחלק דמ"מ חסר בדיני הנתינה, מ"מ מובן מה שנדחק בזה, ובאמת דהרבה אחרו' חלקו ע"ד הר"ן, היש"ש ותפא"י ופנ"י ועוד ואכ"מ, (ונראה דכן הוא ג"כ הסבר דברי הרא"ש בסדר הגט דצריך להיות של בעל משעת כתיבה דכתיב וכתב ונתן, ולכאור' היכי חזינן ב"וכתב" דצריך להיות שלו, ועי' ב"י ריש סי' ק"כ, ופר"ח שם, ופנ"י כ., ולהנ"ל א"ש ביותר דאכן צריך להיות שלו רק מונתן אולם צריך להיות משעת כתיבה דכתיב וכתב ונתן שלא יהיה מחוסר מעשה. ואכמ"ל.)

(ולפ"ז מה שבי' בברכ"ש שם דהפסול רק כשחסר בדיני נתינה ולא כשחסר בדיני ספר עיי"ש, ובי' בזה דברי הרמב"ן, להנ"ל אינו כן דכ"ש כשלא הוי ספר שא"א שיהיה בזה כח גירושין, ובאמת דהסברא בדבריו צ"ב, ובדברי הרמב"ן היה נראה דהפי' פשוט ביותר, דבשלמא אם פסול מחובר נלמד מונתן א"כ הוי דין רק בשעת נתינה, אבל אם כתב במחובר ותלשו ונתן בתלוש היה כשר מחמת ונתן, ועי' יש הפסול דמחוסר קציצה, אבל להירוש' דהפסול במחובר הוא מחמת ספר א"כ הרי "ספר" צריך שיהיה משעת כתיבה, וכמשמעות קרא וכתב לה ספר, והדברים מבו' ואכמ"ל, וא"כ א"צ כלל לפסוק דמחוסר קציצה גבי מחובר ולכן ע"כ דצריך הפסוק גבי תלוש, כן נראה פירוש דברי הרמב"ן מילה במילה למעיין בדבריו, וצ"ע.)

והנה בסוגיא דנשתטה (ע: מבו' דכשהבעל שוטה א"א להשליח לכתוב למענו הגט, עיי"ש, והאריכו האחרו' בבי' החסרון בזה שהבעל שוטה, דבשלמא להשי' דצריך שליחות בכתיבה א"ש דכשנשתטה בטל שליחותו, אולם לשי' הראשו' דא"צ כלל שיהיה שלוחו וצריך שיכתוב רק ע"פ ציוויו, א"כ מה מגרע בזה שהבעל נשתטה, וכתב הפנ"י דנלמד מ"וכתב - ונתן" דצריך שיהיה ראוי לנתינה בשעת כתיבה, ולכן כיון דשוטה אינו ראוי בשעת כתיבה לגרש, הכתיבה פסולה. עכת"ד הנוגעים לנו.

והנה הגרעק"א בתשובה (תנינא סי' פ"ד, הובא בחי' רעק"א כאן) הביא מהמגיה להמל"מ (פ"ו מגי' ה"ג) שכתב דמי שנשתטת אשתו אינו יכול לעשות שליח לכתוב לה גט, כיון דהוי דשלבל"ע, וכמו דלא מועיל כתיבה לאשה בעלמא כיון דאינה בת גירושין כמ"ש הרמב"ם, (ועיי"ש מה שדחה דבריו), וכתב עליה הגרעק"א: הרמב"ם והתוס' בטעם הפסול באשה בעלמא, ועיי"ש ברעק"א מה שדחה דבריו), וכתב עליה הגרעק"א: אמנם עיקר הדמיון של המגיה לולי שאיני כדאי, היה נ"ל דלא דמי נשתטת להיחא דיבמות, דהתם אינו שייך כלל ענין גירושין כיון דאין לו אישות בה, בזה הוי שלא לשמה דהיא לו כאשה דעלמא וכאילו כתב הגט לשם אחרת, אבל בנ"ד ובנשתטת דהמניעה מצד אחר, מהיכי תיחי יהא נקרא כתיבה לשמה (נדצ"ל שלא לשמה), וזה נראה דעת הפנ"י ריש פ"ז דגיטין דהוכיח מסוגיא שם דבעינן וכתב ונתן שיהא בשעת כתיבה ראיה לנתינה, וכו', ולא הוכיח כן מסוגיא ערוכה יבמות (דף נ"ב הנ"ל) היינו דס"ל כחילוק הנ"ל, אך מההיא דגיטין שפיר יליף, ומדמי לה המניעה מצידה למניעה מצידו כיון דמ"מ אין הגט ראוי לנתינה יהיה מאיזה טעם שיהיה, אף דמ"מ יש לחלק דמיקרי ונתן כיון דאין המניעה מצדו, מ"מ מאן מפסי בסברות קלושות לחלק, עכ"ל.

ולענ"ד נראה ליישב דברי המגיה, דהנה נראה דמהפנ"י הנ"ל ליכא קושיא ע"ד המגיה, אלא אדרבא ראיה לדבריו, דהנה במש"כ הפנ"י דהפסול בנשתטה הוא משום וכתב ונתן דצריך שיהיה ראוי לנתינה, יש להק' לפנ"ש הר"ן שהבאנו לעיל דכל מעשה שאינו בגוף הגט כגון הקנאה אין בזה הפסול דמחוסר מעשה עיי"ש, וא"כ כ"ש הכא דהוי גרעון בבעל ולא הוי מחוסר מעשה בגוף הגט ואמאי פסול, ומצאתי שכן הקשה הברוך טעם בהגהו' על הפנ"י, וכן הגרש"ש (בישעורו הנדפס באהל יצחק - גיטין עמו' תקנ"ג) ובאמת דלא קשה כ"כ דהרי הפנ"י עצמו בדף כ: חולק על הר"ן עיי"ש, אולם אפשר דלא חלק אלא דהקנאה הוי ג"כ מעשה בגוף הגט ומ"מ בנשתטה ודאי דל"ה מחוסר מעשה, (ואינו מבו' בדבריו

שם טעמו וחסר שם דף, עיי"ש), ועוד דברי הפנ"י הנ"ל הובאו בתו"ג הכא ובשו"ע ובעוד אחרונים ודוחק לימר דכולהו פליגי על הר"ן, ובלא"ה עצם דברי הפנ"י צ"ב דמה שייכות כלל נשתטה למחוסר קציצה דהתם מחוסר מעשה ולכן הוי מחוסר כתיבה קציצה ונתינה ואנן בעינן שיהא מחוסר רק כתיבה ונתינה, אך הכא לא מחוסר שום מעשה, דדעתו ממילא קא אתי, וכן הקשה בחקרי לב (אה"ע סי' מ"ח עמו' של"ט בהוצאת המאור), ונראה דלמשנ"ת מבו' היטב, דיסוד הפסול במחוסר קציצה (עכ"פ להשי' דהוא פסול רק במחוסר - ונראה דזה ע"כ דהפנ"י מיירי רק לשיטה זו ודו"ק), הוא דא"א שיתייחד הגט לגירושין ויתהווה בו כח גירושין כשאין עוד ראוי לנתינה, וכנ"ל, וא"כ כ"ש כשלא שייך כלל עתה מעשה גירושין בעולם מחמת השתטות הבעל א"כ ודאי שא"א שעתה יתהווה כח גירושין, ואף דלא מחוסר מעשה, מ"מ כיון דל"ש עתה בעולם מציאות של אפשרות גירושין ל"ש שיתייחד לגירושין, וזה נלמד מוכתב ונתן דצריך שהיה כתיבה כששייך נתינה וכנ"ל, ולא דמי למש"כ הר"ן כמשנ"ת כיון דהקנאה הוא רק דבר צדדי אולם בעצם מציאות הגט יש כבר גט בעולם ושפיר אפשר שיהיה לו כח גירושין כיון דיש כבר מציאות של גט וכנ"ל, משא"כ בני"ד דעתה ל"ש כלל גירושין בעולם א"כ כ"ש דל"ש עתה שיתייחד לגירושין ושפיר נלמד מוכתב ונתן.

וא"כ א"ש ג"כ דמיון המגיה למל"מ בנשתטית לאשה דעלמא, דלמשנ"ת א"כ ה"ה בכותב גט לאשה דעלמא דעתה אין כלל בעולם מציאות של גירושין ל"ש שיתייחד עתה גט לגירושין ויקבל כח גירושין כיון שאין עוד מציאות של גירושין, וכנ"ל, וזהו ב' דברי הרמב"ם שלא נכתב לשם גירושין וכמשנ"ת בהתחלת דברינו (ועי' להלן שנביא מפורש כן מקרית ספר), ושפיר דמיא הכל אהדדי, ומה שהקשה הגרעק"א למה לא הביא הפנ"י מגמ' ערוכה גבי אשה בעלמא, י"ל בפשיטות דהרי הב"י התם תלוי במחלו' הרמב"ם - שפי' כנ"ל - והתוס' שפירשו בע"א עיי"ש, (אלא דהגרעק"א האריך שם דכלל לא נחלקו וגם התוס' צריכי לטעם הרמב"ם עיי"ש, אמנם המגיה הנ"ל לא למד כן, וכן מפורש באבנ"מ ועוד אחרו' ואכמ"ל), ולכן הביא מקרא דוכתב ונתן - דזהו ג"כ המקור בתורה לכל היסוד הזה. (ועי' באהל דוד יבמות נ"ב: שדייק מהתוס' דלמ"ד אדם מקנה דשבלב"ע הוי גט והקשה מזה על הפנ"י, דהא גם התם נכתב כשאינו ראוי, עיי"ש. ולהנ"ל א"ש דאכן הפנ"י הוא כטעם הרמב"ם שאכן פי' דזהו הפסול דלא הוי בת גירושין ממנו באותה שעה, ונכתב שלא לשם גירושין, וכנ"ל דא"א שיקבל כח של גירושין כשאינו ראוי לגירושין).

ועי' בתורת גיטין ע: דאחר שהביא טעם הפנ"י הנ"ל הוסיף: ועוד דדומה למ"ש הרמב"ם בכותב גט לאשה דעלמא דאינו גט מטעם דלאו בת גירושין היא בשעת כתיבה, עכ"ל. וכ"ה ג"כ מהגרשש"ק באהל יצחק - גיטין עמו' תקנ"ג עיי"ש, (וכע"ז ג"כ בחידושי הרי"ם הכא עיי"ש), והיינו ממש כדמימי המגיה הנ"ל, והבי' הוא כנ"ל דכל שאין עתה אפשרות של גירושין בעולם א"א שיתהווה כח גירושין בהגט ויחוד למעשה גירושין, ולהנ"ל אינו טעם אחר מהפנ"י אלא הכל מחד טעמא הוא כנ"ל.

וככל הנ"ל מבו' להדיא בקרית ספר להמב"ט על הרמב"ם הנ"ל (פ"ג מגי' ה"ו) שכתב בטעם דלאשה דעלמא לא הוי גט, "דכתיב וכתב ונתן וכשנכתב לא היה ראוי לגירושין" ומבו' להדיא שהבין שזהו המקור לדברי הרמב"ם דלא הוי לשם גירושין - דנלמד מוכתב ונתן שכדי שיהיה כתיבה המהווה כח גירושין (לשם גירושין - יחוד לגירושין וכמשנ"ת) צריך שיהיה ראוי לגירושין הן מצד הגט וכ"ש מצד עצם מציאות גירושין בעולם בשעת כתיבה, דצריך כתיבה המכשרת מיד לנתינה וכנ"ל.

ובשושנת העמקים לבעל פמ"ג (כלל כ"ג) הביא את דברי הפנ"י הנ"ל, והביא תשובה משו"ת בית אברהם שהקשה עליו דאין ממש בדברים אלו שנתן טעם מסברא דנפשי' כמאמר חז"ל יושב ודורש כמשה מפי הגבורה, שלא נמצא דבר זה בשום פוסק ראשון ואחרון, עכ"ל, וע"ז הביא הפמ"ג את דברי הקרית ספר הנ"ל והוסיף: משמע ודאי מדכתיב וכתב ונתן דאוקי לה דבעינן בשעת כתיבה יהא ראוי לנתינה וכמ"ש הפני יהושע, עכ"ל, (ועיי"ש בהמשך דבריו מה שהק' על דברי הק"ס, ונראה דלמשנ"ת יתורן הכל עיי"ש ואכמ"ל), ומצאתי שכן מפורש בריטב"א יבמות שם דכתב הטעם "ולא קרינן ביה וכתב ונתן".

עכ"פ מבו' מכל הנ"ל דהיסוד בכלל הג' פסולים הנ"ל הכל אחד הוא, דהן במחוסר קציצה (לשיטות רוב הראשו' דהוא רק כשחסר דיני נתינה), והן באשה דעלמא (עכ"פ לטעם הרמב"ם הנ"ל), והן בנשתטה (עכ"פ לכמה מהטעמים, בפנ"י ובתו"ג וכ"ד המגיה במל"מ, וכ"ד החת"ס שיובא להלן, וכ"ד הגרשש"ק) הכל הוא דפסול כתיבה באינו ראוי לגירושין, ואף דבכא"ו מהנ"ל אפשר לחלק, דבמחוסר

קציצה הוי רק חסרון בהגט אולם לא בעצם הגירושין בעולם, ובנשתטה הוא רק מניעה במעשה גירושין אולם לא באישות שבעולם כבאשה דעלמא, עכ"פ בכל דברי האחרו' הנ"ל מבו' כיסוד הנ"ל כ"א במקומו.

ובכל הנ"ל אולי יש ליישב מה שהקשה הגרעק"א (שו"ת ח"ג סי' ס"ד הובא בגליון רעק"א על הרמב"ם הנד"מ) ע"ד הרמב"ם הנ"ל דא"א לכתוב גט לאשה דעלמא משום דאינה בת גירושין, מהמבו' בגיטין מ. בכותב שטר שחורו לשפחתו ואמר לה שיהיה השטר ג"כ שטר קידושין לאחר שתשתחרר עיי"ש, ולכאו' הרי בשטר קידושין יש ג"כ דין לשמה כבגט וא"כ כשכתבו לפני שנשתחררה הרי אינה בת קידושין אז ואיך הוי כתיבה כשירה, ועיי"ש שכתב דמתוך הדרווק י"ל דלא הוי אינה ראויה לקידושין כיון דע"י השטר תהיה השחרור והקידושין בב"א ובזה אין הפסול דלאו בת גירושין, ונשאר עדיין צ"ע עיי"ש. (ובמקו"א כתבתי עפמ"ש"כ מקצת ראשונים דאין דין לשם קידושין כבגט, דלא נלמד ש"ק לגבי "כריתות" ואכמ"ל), ולנה"ל י"ל לפמ"ש"כ הר"ן (י: מדפי הרי"ף) בהא דאמרין בכתב גט על עלה של עציץ נקוב דלאביי אפשר לקחת את כל העציץ לגרש בו, (וגם לרבא פסול רק משום גזירה) והק"ו דהרי צריך שיפסקו ממקום היניקה בקרקע כדי שלא יהיה מחובר דפסול בגט (משום ונתן ומשום ספר ואכמ"ל, וכן מבו' בתוס' שם וש"ר) וא"כ הרי הוי מחוסר מעשה דמחוסר כתיבה תלישה ונתינה, ות"ו וז"ל: וניחא לי דאע"ג דודאי דלענין שבת תולש הוי אפילו הכי לענין גיטין לא מיקרי מחוסר תלישה לפי שאותה תלישה אינה ניכרת כלל, ואינו צריך מעשה אחר אלא אותו מעשה בעצמו שיש לו לעשות בעציץ שאינו נקוב, דהיינו כתיבה ונתינה, דבנקוב נמי תלישה ממילא קא הויא בשעת נתינה, עכ"ל, ובי' דבריו, דאף למה שבי' הוא בעצמו דמחוסר קציצה היינו שפסול כיון שאינו ראוי לנתינה, וכמ"ש הגר"ח דהפסול הוא דא"א לכתוב כשחסר בידי נתינה - ולפ"ז יוקשה דמאי אהני לן דשניהם בב"א דמ"מ עתה חסר בידי נתינה - וצ"ל דסו"ס כיון דנלמד מוכתב ונתן, שלא יהיה מחוסר אלא כתיבה ונתינה, א"כ מה שחסר כאן תלישה, כיון דהוא מעשה אחד עם הנתינה, לא איכפ"ל דחסר בהנתינה דהרי כל גט לפני הנתינה חסר בהגט מעשה נתינה, אלא דזהו גופא הפסוק שלא יהיה חסר אלא מעשה נתינה, אבל אם התלישה הוא חלק ממעשה הנתינה לא מיקרי מחוסר "מעשה שיכשירו לנתינה", ודו"ק. ולפ"ז מיושב קו' הגרעק"א דכיון דהפסול באשה בעלמא הוא ג"כ מחמת האי קרא כמ"ש הריטב"א וק"ס בדעת הרמב"ם, א"כ זה רק כשחסר דבר אחר שיכשיר הנתינה דהיינו קציצה או קידושי האשה - אבל כל שהקידושין באין ביחד עם מעשה הנתינה א"כ ל"ה מחוסר נתינה וכנ"ל. אמנם זה רק לטעם הנ"ל ואמנם דבריהם מחודשים מאוד, דהאמת דאפ"ל דגבי אשה בעלמא א"צ להפסוק דוכתב ונתן דזה איצטריך רק כשחסר בהגט שיוחסר לנתינה אבל כשאין עוד גירושין בעולם פשוט דפסול מחמת טעם זה שא"א לעשות כח גירושין כשאין עוד מציאות של גירושין וכנ"ל. ועכ"פ למ"ש הריטב"א וק"ס הנ"ל א"ש.

והנה כתבו התוס' (ע: ד"ה התם) ובגט שכ"מ אומר ר"י דצריך ליהזר שלא יתקלקל בין כתיבה לנתינה דאם נתקלקל בינתיים אפילו נתפקח לבסוף אין מועיל, עכ"ל. ומשמע מדבריהם דאם נשתטה הבעל בין כתיבה לנתינה אף שהוא שפוי בשעת כתיבה ובשעת נתינה פסול, ועי' במהרש"א שתמה מה הסברא בזה. ועי' ב"י סי' קכ"א ועוד אחרו' שלמדו הסבר אחר בדברי התוס', אמנם בדרכ"מ שם שטוב לחוש לדיעה זו, וכן בב"ש שם כתב דכן הוא פשוט דברי התוס'. אמנם עיין ב"י שם שהביא מהרבה ראשו' דס"ל דאם נשתטה בינתיים אין שום בית מיחוש.

וכתב החת"ס דזה תלוי במחלוקת הראשונים גבי מחוסר קציצה, מה"ד כשכתבו בתלוש וחיוברו ואח"כ תלוש ונתנו, דבשעת כתיבה ונתינה לא היה מחוסר קציצה, אבל בינתיים היה מחוסר מעשה ולא היה ראוי לנתינה, ובטור סי' קכ"ד הביא מהרמ"ה דגם באופן זה פסול, אולם הבי' הביא שם מהרשב"א כ"א: שכתב דהפסול הוא רק בשעת כתיבה אבל אם בשעת כתיבה היה ראוי לנתינה שוב לא איכפ"ל מה שנעשה אינו ראוי בין כתיבה לנתינה, עיי"ש. ודייקו האחרו' כן ג"כ מדברי התוס' ד. ד"ה עד. וכתב החת"ס דלפ"ז ה"ה גבי נשתטה בין כתיבה לנתינה יהיה תלוי במחלוקת זו. (ופלא שהביא לדברי התוס' ד"ד, ולא העיר בזה דלפ"ז סתרי התוס' אהרדי. וצ"ב). וסיים דכן הוא בשושנת העמקים. ולע"ע לא מצאתיה שם.

ובתשובת הגרעק"א הנ"ל הביא מזה ראייה דלא כהפנ"י, דהרי הבי' הביא מכמו"כ ראשו' דס"ל דלא נפסל כשנשתטה בינתיים, ולפי הפנ"י היה צריך להפסול לדעת הטור בשם הרמ"ה דפסול במחוסר קציצה בין כתיבה לנתינה. (ועיי"ש דמכח זה ועוד חולק על הפנ"י הנ"ל דטעם הפסול בכתיבה בעת שטותו אינו

מטעם וכתב ונתן, אולם הגרעק"א עצמו בהגהתו לח"מ סי' קכ"א סק"ב כתב כהפנ"י לפסול משום וכתב ונתן עיי"ש).

ובגט מקושר (אלגאזי סי' ד' דף י"ז ד"ה ואיכא) הביא דבספר בני יעקב (קכ"ד ע"ג) הקשה על הבי"ש פסק דבנשתטה בין כתיבה לנתינה, כשר, דלהרמ"ה צריך להפסל כמו שפסל גבי מחוסר קציצה בין כתיבה לנתינה, ובגט מקושר שם תמה עליו שבעצמו הביא אח"כ את דברי הר"ן דהקנאה כיון שאינה בגוף הגט לית ביה הפסול דמחוסר קציצה, וזה בעצמו מתרץ קושיתו דשאני נשתטה שאינו מחוסר מעשה בגוף הגט, עיי"ש.

ולמשנת"מ מבו' ביותר דמהר"ן ליכא הוכחה כלל לזה, דהר"ן כתב רק גבי הקנאה דהיה צריך להיות מחוסר מעשה בהגט שיוכשר לנתינה, וע"כ תי' דהוי רק דבר צדדי שיהיה של הבעל אולם שם גט יש על הגט גם בלא זה, וא"כ יכול להתהוות בו כח גירושין, אבל כ"ש כשהבעל שוטה שאין כלל מציאות של גירושין בעולם כלל דפשיטא שא"א שיתייחד הגט לגירושין, ופשוט דפסול משום כתיבה באינו ראוי לגירושין וכמשנת"מ.

ובגט מקושר שם הקשה עוד דא"כ גם למ"ד אדם מקנה דשבל"ע יופסל מחמת מחוסר מעשה, אולם זה ל"ק כלל דלמ"ד אדם מקנה דשבל"ע א"כ עתה הרי יכול לגרש את הגירושין שלאחר הקידושין וא"כ לא הוי מחוסר מעשה שיכשיר לנתינה, והוי שפיר כתיבה בראוי, וכפי שיתבאר להלן.

ולפי כל זה נבוא לדון לענינו האם אפשר לגרש בגט אחד פעם שניה, שבעת הכתיבה היה שפיר ראוי לגירושין, ושפיר נכתב לשם גירושין והיה בו כח גירושין, אלא דאחר שגירש פעם ראשונה עד שקידש שוב היה הגט אינו ראוי לגירושין, שלא היה כלל מציאות גירושין בעולם, וכתב הרמב"ם בפיה"מ דאינו נפסל, ולהנ"ל הוא אכן תלוי במחלוקת הראשונים, דלמשנת"מ הפסול באשה בעלמא היינו שא"א לפעול כח גירושין ויחוד לגירושין כשאין עוד אפשרות של גירושין בעולם והיינו טעמא ג"כ דמחוסר קציצה כמשנת"מ דחסר בדיני הנתינה ועדיין א"א לפעול בזה גירושין ול"ש שיתייחד לגירושין כנ"ל, וא"כ לשיטת הרשב"א והתוס' דכל הפסול הוא רק בשעת כתיבה, אבל לאחר שכבר נתהווה כח גירושין, אינו בטל בזה שביתיים נעשה אינו ראוי, א"כ דון מיניה ואוקי אאתרין, דכמו"כ לענין אשה בעלמא דחד טעמא הוא כנ"ל וכמ"ש הריטב"א וקרית ספר. וביותר י"ל דכיון דגבי נשתטה שיטת רוב הראשונים דנשתטה בין כתיבה לנתינה אין שום פסול בזה כמ"ש ב"י הנ"ל. וא"כ י"ל דהא דמי יותר לציור הרמב"ם הנ"ל, דגבי מחוסר קציצה אפשר לחלק דשאני התם דהגט הוא שאינו ראוי, ומחוסר מעשה ממש, ובוהו ס"ל להרמ"ה דעדיין נלמד מוכתב ונתן לפסול דסו"ס הוא מחוסר מעשה ודו"ק. (ולפ"ז יתורץ קו' הגרעק"א על פנ"י, וקו' הבני יעקב על הב"י) אמנם מנשתטה שפיר אפשר ללמוד לענין אשה בעלמא, וכפי שדימו זה לזה המגיה למל"מ, והת"ג, ובשושנת העמקים, ובחי' הרי"ם, ובחת"ס.

אמנם כבר נתבאר דבכ"ז הגרעק"א מהלך אחר איתו, והוא רמוז בלשונו שכתב בהסבירו דברי הרמב"ם שלא נכתב לשם גירושין: בזה הוי שלא לשמה דהיא לו כאשה דעלמא וכאילו כתב הגט לשם אחרת. עכ"ל. והיינו דהפסול אינו כלל משום דל"ש שיחול לשמה כשאינו ראוי כנ"ל, אלא דאשה זו לפני שנשאה הוי ככותב לשם פניה סתם אבל אינה אותה האשה שתהיה לאחר הקידושין (ואולי למד כהצד בקוב"ש דלשמה היינו לשם אותה האישות ודו"ק), ולפ"ז א"א לדמות כלל לזה ענין נשתטה וענין מחוסר קציצה וכמובן. ולפ"ד פשוט דאם כשכותב לשמה לפני קידושין אמר' דהוי לשם אשה אחרת, כ"ש כשכותב לפני הגירושין שלפני הקידושין שכלפי אותם הגירושין השניים פשוט דיהיה לשם אשה אחרת יופסל מחמת לשמה, ודלא כמבו' ברמב"ם בפיה"מ.

וראתי לכמה אחרונים (כפי שיבואר) שהבינו הבנה אחרת בפירוש דברי הרמב"ם דבאשה בעלמא להוי לשם גירושין, לא משום דכשאין גירושין בעולם א"א שיתייחד לגירושין ויתהווה כח גירושין כנ"ל. (אשר לפ"ז כתבתי דבשעה שכותב ודאי אין פסול לשמה, וכל קושיתו היה רק שנעשה ביתיים אינו ראוי), אלא דכיון דהגירושין עוד לא בא לעולם א"כ כמו שאין אדם מקנה דשבל"ע ה"ה דאין לו כח של עשית חלות לשמה על דבר שאינו בעולם. ולפ"ז אף כשעתה ראוי לגירושין מ"מ כלפי הגירושין השניים צריך שלא יחול כלל חלות לשמה דא"א להחיל חלות של לשמה על דשבל"ע, וא"כ תירצנו דהפסול רק בשעת כתיבה ולא לאחמ"כ אינו עולה יפה, דלדבריהם צריך להפסל מיד בשעת כתיבה לגרש בו גירושין שעוד לא בא לעולם. ומהלך זה מבו' בשערי יושר ש"ו פי"ז ד"ה והנה, עיי"ש.

אולם בזה י"ל לפ"מ שנחלקו הרשב"א והר"ן (נדרים ל.) במי שמקדש אשה גם לעתה וגם על לאחר שיגרשנה, דלהרשב"א אפשר דכיון דבידו לקדשה עכשיו אין זה פסול דדשבלב"ע עיי"ש, וכתב דכן משמע מהרמב"ם, והר"ן חלק ע"ז עיי"ש, ולפ"ז י"ל דלהרמב"ם לשיטתו דכל מה שבידו לעשות עתה אף שהקידושין שלאחמ"כ עוד אינם בעולם מ"מ כיון דבידו לעשות מעשה זה אפשר לעשות חלות על דשבלב"ע, א"כ ה"ה גבי גירושין דכשכותב בעודה אשתו כיון דבידו לגרשה עתה שפיר חל חלות לשמה גם כלפי הגירושין השניים. וא"ש היטב דברי הרמב"ם.

ומצאתי דכן הוא להדיא בגט מקושר (סי' י"ב דף מ"ח תחילת ע"ב) עיי"ש באורך דכל שבידו לגרשה דלא הוי דשבלב"ע הוי שפיר לשמה. (אמנם עיין בנהור שרגא יבמות נ"ב: שהאריך דזהו הנפק"מ בין טעם התוס' לטעם הרמב"ם, דלהתוס' כל שבידו אין פסול דשבלב"ע, עיי"ש לנדון דידן, אבל להרמב"ם יהיה פסול לשמה גם בכה"ג, עיי"ש).

ובאמת דפשוט דכל המתבאר רק כדי להסביר דברי הרמב"ם בפיה"מ, ופסיקת הרי"ז שבתחילת דברינו, אמנם פשוט דיש מקום גדול לפסול לגרש בגט ב"פ מחמת לשמה, או כמ"ש הגרעק"א הנ"ל, או כמ"ש הקוב"ש דצריך לשם אישות זו, או דאפי' משום לשם גירושין דל"ש שיחול חלות לשם גירושין על גירושין שעוד לא נמצא בעולם, ופשוט. והראוני דכן מפורש בדברי המרדכי (פ"ג רמז שניה) וז"ל: טעמא דנמחל שיעבודו, כתב הרשב"ם דאם חזר ולוה באותו יום עצמו והקנה לו פעם שנית בשעת הלואה הוה כשר למיגבא ביה "דלא בעי כתיבה לשמה גבי שאר שטרות", וכו', ומפורש דגבי גט דבעי לשמה פסול לגרש בו ב"פ (ובאמת דהכא קשה יותר לומר הטעמים הנ"ל דהכא אין הטעם דשבלב"ע הנ"ל, דאפי' אם היה דין לשמה בשאר שטרות מ"מ א"ז דשבלב"ע ופשוט, וא"כ מאי פסול בלשמה היה בזה, וצ"ל דהמרדכי איירי כשלא ידע בעת כתיבת השטר שישתמש בזה ב"פ, ולכן אם היה דין לשמה היה נפסל דלא כיוון לשם ההלוואה השניה ועיין בסוף דברינו דאפשר דכל פסול דנמחל שעבודו הוא רק כשלא ידע מקודם) וכן נקטו הרבה אחרו' בפשטות לפסול משום כמבו' בגליוני הש"ס (כ"מ י"ז), ובהגהות ידע תורה להגר"מ אריק (ירושלמי גיטין פ"ח ה"ד), ובנהור שרגא (יבמות נ"ב:), וכן מצאתי בקובץ הדרום (גליון ס' עמ' 122) במאמרו של הרב ברוך שולמן שכתב שהזכיר שאלה זו לר' אהרן סלובייציק ואמר לו דעובדא כזה היה בכריסק לפני הבית הלוי. והיה שם הגר"ח ואמר שאי"ז לשמה והסכים עמו הבית הלוי. ובספר אהל יצחק גיטין (עמ' תרמ"ח) הובא מכתב מהרב שך בענין זה ודן שם דבזה אין פסול דנמחל שעבודו עיי"ש, אמנם פסל משום לשמה (דאי"ז לשם גירושין אלו, ועיין לעיל מגליוני הש"ס וגט מקושר) ומשום דאין חתימות העדים אלא על הגירושין הראשונים. (ונראה דזה רק באופן שלא ידעו מתחילה לחתום על ב' הגירושין, ובאמת נראה דגם נמחל שעבודו אין כשמתחילה נעשה לשם כך, וכן מתבאר מתו"ד הרב ש"ך הנ"ל במכתבו, עיי"ש).

עוד יש לציין דלפמ"ש"כ מהרי"ט בחי' על הרי"ף (קידושין ס"ב:): דהנותן ב' גיטין לאשתו אחד על האישות דעכשיו והשני על הקידושין השניים פסול משום דכתיב כי יקח איש אשה וכתב לה ספר כריתות וכו' דרק לאחר שלקחה יכול לעשות גט עיי"ש, לפ"ז לכאור' פשוט דגם בנ"ד פסול דהרי כתב הגט לפני קידושין. (ואולי יש לחלק דדבריו נאמרו רק כלפי נתינת גט לאשה לפני גירושין ולא לענין כתיבה גרידא), אולם כבר תפסו עליו האחרונים שחידש לימוד מכה עצמו ולא משמע כן בגמ' יבמות הנ"ל דהוצרכו לומר טעם משום שאין בידו לגרשה, (גט מקושר סי' י"ב דף מ"ח ד"ה איך שיהיה, ונהור שרגא הנ"ל בהג"ה, ולפ"מ שחילקתי דרק בנותן לפני קידושין מיושב הקו' מיבמות ודו"ק).

עקיבא נמע ברזיל

שיבת קארלין סטאלין - ירושת"ו

האיסור להתפאר בצדקה שנותן

לכבוד חו"ר מכון בית אהרן וישראל, שלומכם ישגא לעד.

ברוב שבח על פעלכם הנכבד ועל פאר יצירתכם, אשמח בפרסום מכתבי בקובץ.

הרמ"א ביו"ד סי' רמ"ט סעיף י"ג כ' וז"ל - ועכ"פ לא יתפאר בצדקה שנותן, ואם מתפאר לא די שאינו מקבל שכר אלא אפי' מענישין אותו עלי' (סמ"ג מביאו ב"י סימן רמ"ז), ומ"מ מי שמקדיש דבר לצדקה מותר לו שיכתוב שמו עליו שיהא לו לזכרון וראוי לעשות כן (תשובת רשב"א). עכ"ל. ומקור

דברי הסמ"ג מדברי הגמ' (ב"ב י:) וחסד לאומים חטאת שאינם עושים אלא להתייחר וכל המתייחר נופל בגיהנם. וצ"ע טובא ד"ז, וכמו שהקשה הח"ח באהבת חסד (ח"ב, סוף פ' כ"ג) שלא מצאנו כן בשום מצוה בתורה שהמתפאר איבד זכותו, ורק תוהא על הראשונות מאבד זכותו, ומ"ש מצות צדקה מכל המצוות. עוד יש להקשות מדברי הגמ' (פסחים ח:): האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחי' בני ה"ז צדיק גמור, וצ"ע מדוע ע"מ שיחי' בני הוא צדיק גמור וע"מ להתפאר זה כ"כ גרוע. גם תמוה מאוד מדוע מענישים אותו על הנתנה, וכי לא סגי בהפסד הזכות, ועד כמה חמור חטאו.

ולדברי הרמ"א אין לכאו' כל הבנה שכורך ד' הסמ"ג עם תשובת הרשב"א, והר"ז תרתי דסתרי, וכי ניתנה תורה למלאכי השרת שנפסק שיפרסמו שם הנותן אך שלא יתפאר, ולא שבקת חיי לכל ברי'. גם עפ"י דרוש וחסידות ידוע שמצות צדקה אינה נפגמת כ"כ ע"י נגיעות ופניות כי סו"ס נהנה העני, וצ"ע.

ומחומר הקושיא הי' נראה לדחוק שכוונת הסמ"ג שמתפאר על העני ובזה מבזהו, וע"כ הפסיד זכותו ויענש ע"ז, וכעין הנפסק בסעיף ג' שאם נתן הצדקה בפנים רעות וזועפות הפסיד זכותו. ויובן לשון הרמ"א ועכ"פ' לא יתפאר שהוא כהמשך לדברי המחבר שהדרגה הנמוכה בצדקה היא לתת בפנים עצבות, וע"ז מזהיר הרמ"א שגם בדרגה זו יזהר לא לרדת עוד ולאבד חלקו. אך לא כ"כ משמע לומר כן, שא"כ הי' צ"ל דברי הסמ"ג בסעיף ג' לאחר דין הנותן בפנים רעות וזועפות ולא כאן בענין אחר.

[ובאהבת חסד שם הקשה עוד שהגמ' מיירי בגויים הנותנים צדקה ע"מ להתפאר ולהתייחר, ומנ"ל לסמ"ג חידושו שגם מי שנותן צדקה בכוונה טובה ואח"כ חטא והתייחר יענש ע"ז. אמנם אפ"ל בפשטות שגם הסמ"ג מיירי כשנותן ע"מ להתפאר ולא במי שכבר נתן צדקה ואח"כ מתפאר. ותמוה מנ"ל להאבהת חסד שהסמ"ג והרמ"א מיירי גם בהתפארות שאח"כ]

ואבקש מכל חכם ויודע פשר לבאר ענין זה, ויבוא על שכרו מבעל הגמולות.

בברכת יי"ש"כ
יוסף שפירא

בענין שירת החיטה

בגליון קנ"ד כתב הגאון ר' משה מנחם שפירא רעיון אודות שירת החיטה, ומצאתי רעיון זה בפ"י טוב ירושלמי על הירושלמי כדלהלן:

בירושלמי ברכות פ"ט ה"ב אמר רבי חנינא בר יבא בשם רבי יהודה, שורשי חטה בוקעין בארץ חמישים אמה.

וכתב בפ"י טוב ירושלים עפ"ז מתבאר מ"ש בפרק שירה חטה אומרת ממעמקים קראתיך ה'.

דוב לנדאו, ירושלים

בענין ספיקא דאורייתא

בגליון קנ"ג הובאה שאלת הרב שמואל זכאי על דברי החו"ד הכותב שלרמב"ם ספק דאו' לקולא הוא רק בלאוין אבל בעשין לחומרא, מהר"ן שכתב שלדעת הרמב"ם אין צריך מספק לשבות בזמן בין השמשות של יוה"כ, אלמא גם במצות עשה דיבר הרמב"ם. והנה המעיין בדברי החו"ד יראה שלא חילק כלל בין עשה ללא תעשה, אלא שכל מה שכותבת התורה כוונתה רק לדבר ודאי, למשל כשאסרה לאכול חזיר אסרה רק ודאי חזיר, וכשאמרה ליטול לולב צריכים ליטול ודאי לולב, ממילא יוצא שבדרך כלל בלאוין זה לקולא ובעשין לחומרא, לפ"ז כשאמרה תורה לשבות ביוה"כ הכונה רק ביוה"כ ודאי ולא בבין השמשות, א"כ שם זה יוצא שספק לקולא למרות שזה עשה, ולא קשה מידי.

החותם לכבוד התורה ולומדיה

י. פיירמן קרית ספר

קושי' בענין תועלת תפילה בצורה כוללת

לכבוד מערכת הקובץ הנודע לשם ולתפארת בקרב בני התורה שזוכים להגדיל תורה ולהאדירה ה"ה קובץ "בית אהרן וישראל"

בי"מ קו. : אמר ליה זרעא חיטי ואזל הוא זרעא שערי וכו' מסתברא דאמר ליה אי זרעתה חיטי הוה מקיים בי ותגזר אומר ויקם לך ופירש"י בד"ה ותגזר אומר וז"ל מה שתבקש מן היוצר יעשה ואני לא בקשתי מן השמים בתחילת השנה שיצליחני בשעורים אלא בחיטין. עכ"ל. ובהמשך הגמ' אמר שמואל לא שנו אלא שזרעה וצמחה ואכלה חגב אבל לא זרעה כלל (ואשתדוף רובא דבאגא , רש"י) , לא, דא"ל אילו זרעתה הוה מקיים בי לא יבושו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו ולכן החוכר חייב ומקשה רב ששת מרועה שהניח עדרו (כשמותר לו) ונטרף או נדרס אומדין אותו אם יכול להציל חייב ואם לאו פטור , ואמאי , הא לפי מה דאמרין הכא דמצי אמר הוה מקיים בי לא יבושו וכו' ה"נ בעל העדר מצי אמר אי הוית התם הוה מקיים בי גם את הארי גם הרב היכה עבדך ובגלל שלא היית שם לא אירע נס זה ומבואר בהמשך הגמ' שאין לרועה טענה שאם הבעה"ב היה ראוי לנס היה קורה לו נס כרבי חנינא בן דוסא שהעזים הביאו דובים בקרניהם דא"ל בעה"ב נהי דלניסא רבה לא חזינא אבל לניסא זוטא חזינא. ובכ"ז הבעה"ב לא יכול לטעון אי הוית התם הוה מקיים בי גם את הארי וכו' והדרא קושי' לדוכתה דבסוגיין חזינן דהבעה"ב יכול לטעון אי זרעתה הוה מקיים בי לא יבושו וכו'. ע"כ השו"ט של הגמ' .

ובתורה"ה לניסא זוטא וכו' הק' מדוע הגמ' הוצרכה בנידון זה (שלא זרעה כלל) לטענה זו שטוען הבעה"ב אי זרעתה הוה מקיים בי לא יבושו דהיינו היה קורה לי נס הרי הבעה"ב יכול לטעון טענה כדלעיל שע"י שהיה מתפלל היתה שדהו ניצלת משידפון (ויעוין במהרש"א בקדושין כ"ט: בהא דהעלוהו לר' אחא לבי רבנן דהוה ביה מזיק עם שבע ראשים וסמכו עליו שיתפלל וינצל ממנו והק' המהרש"א הא אין סומכין על הנס ותי' דע"י תפילה שאני דאינו נס אלא טבע, ע"כ תו"ד ועיי"ש ולפ"ז חשבתי להסביר את שאלת התוס' דה"נ אמאי הוצרכנו לטענה ניסית דלא יבושו הא אפשר בטענה על דרך הטבע דהיה מתפלל), וכדאמרין לעיל דמצי א"ל הוה מקיים בי ותגזר אומר ובגלל שהתפלל על חיטין ולא היה שם חיטים אלא שעורים לכן נשדף ה"נ (כשלא זרעה כלל) אע"פ שכל השדות סביב נשדפו מצי א"ל אי זרעתה היתה ניצלת משידפון שהייתי מתפלל וכ"ש הכא כשלא זרעתה כלל שאין ראי' שהיה נשדף לו היית זורע, ותי' תוס' דשמואל מייירי כגון שאמר ליה זרע כל מה שתוצה דהשתא לא מצי למימר הוה מקיים בי ותגזר אומר ויקם לך , דבסתמא לא היה מקבל הקב"ה תפלתו של זה שיצליח כל מה שזורע אם לא שיעשה לו נס (לא יבושו) ולא קאמר לעיל הוה מקיים בי ותגזר אומר אלא לפי שמתפלל על מין אחד של חיטין. עכ"ל .

ולכאז' קשה דבפרשת חוקת (במדבר כ"א א' ב') כ' וישמע הכנעני מלך ערד וכו' וכ' רש"י יושב הנגב זה עמלק וכו' ושנה את לשונו לדבר בלש' כנען כדי שיהיו ישראל מתפללים להקב"ה לתת כנענים בידם והם אינן כנענים ראו ישראל לבושיהם כלבושי עמלקים ולשונם לשון כנען אמרו נתפלל סתם שנא' אם נתון תתן את העם הזה בידי (ילקוט שמעוני) עכ"ל.

וכ' המשך חכמה אע"ג דאם הוה ידעי שהם עמלקים היו מתפללים על עמלקים שיתן בידם מ"מ לא היתה מועלת תפלתם כיון שהתפללו בטעות ומזה יצאה ההלכה הקבועה בתלמוד פרק המקבל א"ל (המשכיר) זרעה חיטי ואזל זרעה שעורי ואישתדוף רובא דבאגי ואישתדף נמי הנך שערי דיליה וכו' או דילמא מצי אמר אילו זרעת חיטי הוה מקיים בי ותגזר אומר וכו' שאני לא בקשתי מהש"י שיצליחני בשעורים אלא בחיטין, ונכון. עכ"ל.

ולפ"ז ק"ל דהא מצינו התם דהועילה תפלתם אע"ג שהתפללו בכללות שלא פרטו בתפלתם אלא אמרו העם הזה וא"כ הדרא קושיית התוס' לדוכתה דהוה מצי להתפלל תפלה כוללת ואע"ג דהכא מייירי דא"ל זרע כל מה שתוצה יכל בעל השדה להתפלל שכל מה שיצמח משדה זו יצליח וא"כ עדיין אפשר לטעון הכא כדלעיל הוה מקיים בי ותגזר אומר אע"ג דהכא היא תפלה כוללת כדחזינן בפרשת חוקת דתפילה כוללת מועילה ג"כ ואילו בתוס' מבואר דבסתמא לא היה מקבל הקב"ה תפלתו של זה שיצליח כל מה שזורע ורק לעיל כשנתן לו רשות לזרוע מין א' מצי טעין הכי וצ"ע .

ואולי יש לחלק בין תפילת רבים "וידר ישראל" לתפילת יחיד דהכא, דברבים אף תפילה כוללת מועילה משא"כ בתפילת יחיד. דתפילת רבים מועילה כדחזינן בברכות ח. על הפסוק והן קל כביר ולא ימאס תפילת רבים לא ימאס ודו"ק.

עי"ל ע"פ מ"ש"ק השערי תשובה או"ח סי' קפ"ז סק"ב ע"ד הרמ"א דאם לא אמר על הנסים קודם ועל הכל יוכל לאמרו בתוך שאר הרחמן ויאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים כמו שעשה וכו' וכ' השע"ת וז"ל ועיין מ"ש א"ז בכ"ש דאע"ג דמוכח בברכות שאין להתפלל שיעשה לו נס מ"מ כיון שאומר יעשה לנו לשון רבים שפיר דמי ולכן בנוסח שאחר נשיאת כפים לא יאמר ויעשה לי נסים רק ויעשה לנו וכו' וכ' שם עוד יישוב לזה דהתם הוי נסים בדרך הטבע ועיי"ש.

ולענינו אפשר לומר עוד יישוב דאף אם בתפילת רבים לא מהני תפילה כוללת אבל בתפילה על רבים מהני וכמו דמצינו דיחיד לא יתפלל שיעשה לו נס ולרבים שרי להתפלל הכי. א"כ אפשר לומר דגם לגבי תועלת תפילה כוללת אע"פ שליחיד לא מהני כדאשכחן בתוס' אך לרבים אף תפילה כוללת מהני.

עי"ל דאפי' את"ל דגם לרבים לא מהני תפילה כוללת הכא שאני דלא מיקרי תפילה כוללת, דאמרו אם נתון נתן את העם הזה בידי ומצינו בכ"מ שהמילה "זה" פירושה ראייה בחוש (זה קלי ואנווהו, החדש הזה לכם, זה יתנו, וזה מעשה המנורה), וא"כ הכא נמי ראו במציאות על מי הם מתפללים רק לא ידעו איך קוראים להם ולכן אמרו את העם הזה אבל לא התכוונו לכמה עמים משא"כ הכא דאף אם היה מתפלל שכל מה שיצמח משדה זו יצליח היות ותפילתו קאי אתבואה (ולא על השדה) והרי הוא נתן לו רשות לזרוע כל מה שירצה א"כ אינו יכול להתפלל תפילה בפרטות וכשאינו מתפלל בפרטות לא מסתברא שישמע ה' תפלתו כדברי התוס'. כנלענ"ד.

יחזקאל אריאל
כולל חזון איש

בענין הסכמות לספרים

לכבוד מערכת הקובץ הוותיק והנפלא מאד "קובץ בית אהרן וישראל" שלום רב!

רציתי בעזה"י להאיר בשני ענינים דרך הקובץ שלכם ומה' תשאו ברכה ריוח והצלחה והצלחה אכי"ר הנה בגיליון קנ"ב כתב הרה"ג יוסף דוד כהן שליט"א מביתר עילית על מה סמכו ת"ח מחברי ספרים שהוציאו לאור ספריהם מבלי הסכמה אחרי שראינו לכמה גדולי עולם שהחמירו בענין זה לבלתי ידפיס איש ספר בלא הסכמה עכת"ד,

והנה טרם אגש לענין זה עלי לציין כי נושא זה מורכב מאד ויש בו פרטים רבים ואיני בא ח"ו להכריע או אפי' לתת דעה רק מעלה ע"ג הכתב איזה דברים בנושא זה, הנה הגאון רבינו יהונתן אייבשיץ זיע"א בהקדמת ספרו "כרתי ופלת"י כתב בזה"ל והנה לא רציתי ליקח הסכמה מגאוני הזמן כסדר חובר חיבור כי לא מצאתי בהם תועלת, כי בלא"ה כל זמן שספרי אינו נמכר ונתמלא חסרוני בהוצאות רב שהיה לי על הדפוס, מי ידפיסו כתבניתו ויפזרו הונו על מגן, ספק אתי ספק לא אתי, ואחרי הנמכר גאולה תהיה להם אשר מורשים להדפיסו שנית ומחזיקינא טובתם במודים דרבנן, וא"כ "מה תועלת יש בהסכמה רחוק משכר וקרוב להפסד", - כי דרך המסכימים להרבות בשבח המחבר, בתוארים עצמיים יסלסלוהו ובין כוכבים ישימו קינו וכדומה, ואין זה אלא מוליד התנשאות רח בקרב איש ולמה זה אנכי מושלל משלימות נפשו וחסר לנפשו כל טוב האמיתי בחושך בא ובחושך ילך איש מכאובים ידוע חולי ובהסתר פנים נבזה וחדל אישים ואיך יתגאה לייחס עצמו בתוארים כל דהו ולכן שתיקתי יפה מדיבורי עכ"ל מילה במילה.

והנה המתבונן בדב"ק יחזה כי הרב התייחס לנושא הידוע אשר בא בהסכמות באותם ימים ומאוחר יותר, והוא נושא "החרם" שהיו מחרימים הרבנים נותני ההסכמות את כל מי שיהיין לגשת אל המלאכה להדפיס את הספר שנית בלי רשות המחבר או המו"ל, ועל זה התייחס הרב כי אם לדבר זה הלא מי ידפיסו כתבניתו ויפזרו הונו על מגן ספק יוציא את הקרן, ואם ידפיס אחרי שאמכור כל הספרים שהדפסתי בודאי הנני מרשה לו לעשות כן ולא עוד אלא שאחזיק לו טובה על כך והנני מודה לו מראש במודים דרבנן, אמנם הרב לא התייחס למוכן הפשוט יותר של הסכמה שבאה בעקבות בדיקת הספר מראשו לסופו לבדוק אם אין בו ח"ו דבר שנוגד לתורה ולהלכה ולמסורת ישראל וכיו"ב.

אמנם הרב התייחס לעוד פרט אחר שישנו בסגנון ההסכמות והוא הנקרא "הורמנא" דהיינו ההכרה במחבר שהוא משכמו ומעלה ואיש אשר כמותו אין צריך להביא דבריו בכור המבחן לבדוק אם אין בהם נפתל ועקש כי חזקה על חבר שאינו מוציא תקלה מתחת ידו ח"ו, והנה הרב כרתי ופילתי אשר ידע כי גדולי הדור לא יביאו דבריו בכור המבחן כי בודאי יסמכו עליו ולכן יכתבו לו הורמנא בריבוי שבחים ותוארים כתב כי דרך המסכימים ירבו בשבח המחבר בתוארים עצמיים יסלולוהו ובין כוכבים ישימו קנו ועבר זמנתיים ולכן שתיקתי יפה מדיבורי ע"כ ובודאי מזה אין ראייה למי שאינו מגדולי הדור לפטור עצמו מלהביא דבריו בכור המבחן אצל מי שגדול ממנו.

אמנם בספר "פלא יועץ" (ערך גאווה) כתוב בזה"ל: והן בכלל אני אומר שהחובר ספר לא טוב לבקש הסכמות שהרי זה כאומר כבדוני נא! שידוע הוא שההסכמות הם לפאר ולרומם את המחבר ומה יתן אם יאמרו כי גדול שמי מה יתן ומה יוסיף עכ"ל. (במהדורת ספר פלא יועץ וז"ל תרע"ג אין קטע זה, אמנם בכל המהדורות המצויות היום ישנו).

ולפלא שלא התייחס להסכמה כאל בדיקה לספר לבדוק שאין בו טעות ויהיה מכשול לרבים ולדורות רח"ל וזה דבר מוכרח לאנשים שלא פקיעי שמייהו, ואולי נתכוין על אנשי המעלה ת"ח מובהקים שכל דבריהם סולת נקיייה שימנעו עצמם מליקח הסכמה כדי שלא יכבדו אותם ויבואו לידי רמות רוחא ח"ו.

אמנם אם באנו לחקור בדב"ק של הכרתי ופילתי והפלא יועץ, יש לנו להניח הדור ההוא ולהתבונן על דורנו אנו שנהפכה הקערה על פיה כי תחום הוצאת הספרים מתרבה מיום ליום בקצב מסחרר ואין כח בגדולי ישראל להשים עין על כל הספרים שמביאים אליהם כי אם ישימו עין על כל הספרים שמביאים אליהם לא רק שלא ישאר להם זמן ללמוד את הסדרים שלהם גם זמן לישן לא יהיה להם ולא אגזים אם אומר כי יצטרכו להישאר בצום רצוף עד ביאת המשיח. על כן נוצר מצב של סינון והקרוב קרוב קודם וגם ספרי הקרובים מגיעים לכמות גדולה על כן יש מי שנפטר במכתב ברכה, ויש מי שעולה במעלה ומקבל מכתב שהרב מכירו ומן הסתם לא יוציא תקלה ח"ו, והיחידים זוכים שלרוב חביבות דבריהם הרב עבר על ספריהם זעיר פה זעיר שם, ורק יחידי סגולה זוכים שהרב יאמר כי עבר על כל דבריהם מרישא לסיפא.

א"כ "מנהג ההסכמות" מה יהא עליו ויש כאלה ראיתי לוקחים "הסכמה" מרב בלתי מוכר אשר גם הוא בודאי צריך הסכמה ועל זה נאמר "ערבך ערבא צריך".

סוף דבר אני אומר כי צריך היום זהירות גדולה ולתת לב על מה שהעין קוראת בפרט שבזמן האחרון ראיתי ספר שנתחבר ובאו עליו בהסכמה שני ת"ח גדולים דפקיעי שמייהו וכתבו שעברו בין הבתרים של הספר וראוי הוא להסכמה ושוב חזרו בהם כי אמרו שמצאו בו שמץ דופי ה"י ואם דיברנו על הספרים מה נאמר על כתבי עת ירחונים ועלונים למיניהם האם שייך לפקח על כל זה, וכל אחד ישמור עצמו היטב ובזה בודאי נרויח ונצליח. וה' יעזרנו ערכ"ש.

מי חיבר את "קיצור כללי המשנה" ו"קיצור כללי הגמרא"

שסניב מבוא התלמוד הנדפס בסוף מסכת ברכות

כל מי שלמד פעם את "מבוא התלמוד" (לרבינו שמואל ב"ר יוסף הלוי הנגיד חיבורו זה נדפס לראשונה בפני עצמו בקושטא ע"ר יחד עם החיבור הליכות עולם), הנדפס בש"ס ווילנא בסוף מסכת ברכות, ראה מסביב לחיבור הנ"ל שישנו חיבור ארוך יותר הכולל ד' ענינים הנקראים "קיצור כללי המשנה" "קיצור כללי התלמוד", "כללים ברש"י", "קיצור כללים מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהם", ובודאי מפני שאין שם המחבר תחום על חיבורו הרבה התפלאו מי חיבר החיבור הנפלא הזה והעלים שמו, וישנם כאלה שניסו לדעת שמו ולא עלתה בידם, עד שבאו כאלה ואמרו שהוא חיבור לא נודע למי, אכן האמת לא מיניה ולא מקצתיה ועתה אגלה מי חיברו וגם אגלה שורש התעלומה איך נסתבב שנעלם שמו מעל גבי הגיליון, מחבר החיבור הנפלא הזה הלא הוא - הגאון רבי אריה לייב מקראקא זצ"ל בנו של הגאון המפורסם רב יוסף שמואל מקראקא - אחד מהשלושה שחיברו את החיבור הידוע "מסורת הש"ס" שמסביב לתלמוד, (השנים האחרים הם רבי יהושע בועז - המחבר העיקרי, ורבי ישעיהו פיק ברלין מברסלוב) החכם הזה שהוא גם-כן חתנו של מהרש"ש בעל "כוס ישועות" הדפיס מהדורה שלימה של תלמוד בבלי באמשרטרם בשנים תע"ד-תע"ז ואז הדפיס את חיבורו שלו. סביב מבוא התלמוד של רבי

שמואל הנגיד ושוב הדפיס מהדורה אחרת של תלמוד בבלי בפפד"מ בשנים ת"פ - תפ"ב, וגם שם צירף את חיבורו הזה סביב חיבור מבוא התלמוד לרבי שמואל הנגיד, אין לפני את מהדורות הש"ס הללו, אמנם סביר להניח שבדברים שכתב עם הופעות המהדורות הללו היו"ל על-ידו כתב שהוא המו"ל הוא המחבר של החיבור הזה ולכן ראה לנכון שלא להזכיר שמו שנית על-גבי הגיליון במקום בו נמצא החיבור, כי מי שיעיין במהדורה שלו כדבעי ידע מי המחבר, אמנם אח"כ באו מדפיסים אחרים שהדפיסו את הש"ס במהדורות שונות וכולם הכניסו את החיבור הזה אך מפני שאין שם המחבר כתוב ע"ג הגיליון שכחו לציין מי מחברו, יש לציין שחיבור זה נדפס בכל המהדורות שנדפסו אח"כ דפוסי סלאוויטא, זיטומיר, דיהרנפורט, וכו' וכו', יש לציין לשבח את מהדורת הש"ס "עוז והדר" שהביאו את הידיעה החשובה הזאת על המחבר העלום דנן (לפלא על העורך שם שלא ציין כי זאת תעלומה, רק ציין את שם המחבר כדבר פשוט וידוע ובאמת אינו ידוע בכלל) בקיצור תולדות מפרשי הש"ס שהדפיסו בסוף מס' ברכות במהדורה שלהם, שם צויין יום פטירתו שהוא י"ט בטבת תקצ"ז. זיע"א

ולסיום: הנני לצטט לשון בעל הקהלות יעקב ז"ל בספרו "חיי עולם" (פ"ח בהערה) וז"ל: ואפילו חיבור שיש עליו הסכמות מחכמי תורה, אין זאת אומרת כלל על הגינות המחבר כידוע, ואין רצוני להאריך, רק אעתיק מה שכתב הגאון מהרש"ם ז"ל בתשובותיו (ח"א סי' ק"ט) וז"ל הן נשלח אלי ספר וכו' וגם אני הסכמתי עליו בראותי אפס קצהו וכו' וכאשר עיינתי ראיתי כי כל רוח דעת אין בקרבו עיי"ש כל הסימן עכ"ל בעל הקהלות יעקב זיע"א.

בברכת התורה

אברהם דברה

מח"ס "ביכורי אביב", בני ברק

דין 'ביטול ברוב' קודם שנודע התערובת

כבוד מערכת הקובץ הע"י, בגיליון קנ"ג העלה הרה"ג ר' שמעון הכהן קפלן שליט"א השאלה אם קודם שנודע התערובת יש דין ביטול ברוב להתיר האיסור באכילה, והביא ספק הירושלמי שאפשר שידיעת ספק אינו ידיעה, והקשה שהדבר שכיח שאין ידוע אם נתערב האיסור בהיתר ולפי הירושלמי קשה שלא יועיל הביטול וקשה שבכה"ג היאך סומכין על הביטול ברוב, ומחמת קושיא זו כתב לחדש שלא נאמר דין ידיעה אלא לענין 'קמא קמא בטיל' באופן שניתוסף עוד איסור, אבל באמת יש דין ביטול גם קודם שנודע התערובת, וסיים שמשתימת דברי הפוסקים לא משמע כחילוק זה וביקש לשמוע תגובת הקוראים עכ"ד.

ואביא כאן בקוצר אמרים ממה שכתבתי בירור מקיף בענין זה בספרי שירת דוד שיצא זה עתה לאור, הנה גם אני כתבתי לבאר כעין דבריו אבל בשינוי קצת, והוא שלא רק לענין קמא קמא בטיל צריך שיהיה ידיעה, אלא בכל מקום שיהיה דין ביטול ועכשיו נסתלק הדין ביטול [כגון שניתוסף עוד איסור, או שנשתנה דין הרוב מחמת סיבות אחרות], בזה נתחדש שתלוי בין נודע ללא נודע. והביאור בזה, שבאמת לאחר שנשתנה מצב התערובת, ואין כאן שיעור ודין ביטול צריך האיסור לחזור לאיסורו, שהרי עכשיו אין כאן דין ביטול ברוב, אלא שנחדש הדין ד'היתר נהפך לאיסור' ולכן אין צריך שהביטול ימשך כל העת וסגי במה שבתחילה היה דין ביטול, ודין זה ד'היתר נהפך לאיסור' אינו אלא לאחר שנודע התערובת, שבשעת הידיעה נפסק על התערובת דין היתר ולכן אין צריך שימשך הביטול כל העת, אבל אם מקודם לא נודע התערובת אף שהיה דין ביטול והיה מותר באכילה, אבל עכשיו שנשתנה מצב התערובת חזור האיסור לאיסורו ודו"ק.

ונתבאר בדברינו שם שכמהלך זה מוכח בדברי המרדכי (בב"ק דף ק) שהוא מקור דין זה [שהמרדכי כתב שאם ניתוסף איסור קודם שנודע אמרי' שהאיסור הראשון 'חוזר וניעור' ואוסר, וקשה שאם קודם שנודע לא היה דין ביטול, מדוע הוצרך לומר שהאיסור 'חוזר וניעור' ולא אמר שהאיסור לא נתבטל מתחילה כלל, ומוכח שבאמת היה מקודם דין ביטול, אלא שכיון שלא היה ידיעה לכן אמרי' שחוזר וניעור], והוכחנו כן גם מדברי האיסור והיתר (כלל כד דין י) עיי"ש. והבאנו שכמהלך זה מפורש גם בשו"ת פני יהושע (יו"ד סי' יב) ובבלבושי שרד (חי' דינים ליו"ד ס"ק קכד) עיי"ש.

אולם נתבאר שם בארוכה שמדברי כל שאר הפוסקים במשך כל הדורות מבואר שלמדו כפשוטו שקודם שנודע התערובת אין דין ביטול כלל וכתבו כמה ביאורים בטעם דין זה, והאחרונים כתבו לדון כשאלו קודם שנודע אם מביא קרבן עי"ש בדברינו בארוכה.

ובעצם קושינו מדברי הירושלמי הבאנו שם [בענף ג] שכבר הקשה כן השערי יושר (ש"ג פ"א) ומחמת קושיא זו כתב להגיה בדברי הירושלמי עי"ש. ולפי המהלך דלעיל אין צריך להגיה בדברי הירושלמי, והירושלמי איירי רק כשניתוסף האיסור, ואדרבה מדברי הירושלמי שלא כתב הספק לגבי אם מותר באכילה משמע דלגבי לאכול א"צ ידיעה וכמש"כ הרב הכותב.

ובמה שדן עוד הרב הכותב לגבי תערובת לח בלח שיש שכתבו שא"צ ידיעה, והקשה מדברי השו"ע בסי' צד שמפורש דין ידיעה גם בתערובת לח בלח, הנה שם בענף ב' הבאנו דעת הרבה אחרונים שכתבו כן שבלח א"צ נודע ונתבאר שם ליישב הקושיא מסי' צד עי"ש.

[ודרך אגב אציין ואבאר מה שעוררני על מה שכתבתי שם בנדון זה, שבתחילת הדברים הובא דברי הגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובות והנהגות שצריך לידע שלפעמים נתערב איסור במוצרים שאנו רוכשים וסומכים על דין ביטול ברוב, שאם אין יודעים שמצוי בהם חששות איסור ולא נודע מהאיסור לא חל הביטול ואסור באכילה, ובסוף הדברים הובא תשובת הגר"מ שטרנבוך שליט"א [שהשיב לי בענין זה] שכתב שאין זה מעכב שהקונה יידע שמעורב איסור, ועוררוני שלפי דבריו בתשובתו אלי מהו כוונתו בתשובות והנהגות שמעכב שהקונה יידע שמעורב איסור. וכיאר לי נכדו הרה"ג ר' יונה שטרנבוך שליט"א שמה שכתב בתשובות והנהגות כוונתו על מי שקונה מוצר ואינו סומך על ההכשר, אלא בודק בעצמו המרכיבים וכדו', וכיון שאינו סומך על ההכשר לכן מעכב ידיעת הקונה, אבל מה שכתב בתשובתו השניה שא"צ לידע מהתערובת כוונתו באופן שהקונה סומך על ההכשר וכמש"כ בתשובתו ולכן מועיל ידיעת המשגיח].

ביקרא דאורייתא
דוד בריזל

בענין הנ"ל

לכ' מערכת הקובץ בית אהרן וישראל. בגליון קנג במדור הערות פורסם מאמר נפלא מאת הרה"ג ר' שמעון קפלן שליט"א בענין ביטול ברוב קודם שנודע התערובת, ונראה לענ"ד לבאר הענין באופ"א, על כן אכתוב בקצרה את תורף דבריו ומה שיש לי להשיב על זה בס"ד,

הנה ככו"כ מקומות בהל' תערובות מבו' הדין שכשלא נודע התערובת אין דין ביטול ברוב, ומקור הדין מירושלמי פ"ב דערלה גבי דין קמא קמא בטיל בערלה - שאם לא נודע התערובת עד אחרי הנפילה השניה מצטרפים יחד שניהם לאסור ולא אמרינן קמא קמא בטיל, כיון שלא חל הביטול בלא ידיעת התערובת, והעיר הרה"ג שליט"א הערה עצומה, דלפ"ז לא נוכל לסמוך על ביטול ברוב כל שלא יוודע לנו בבירור שנפל שם איסור, וא"כ לא מצינו ידינו ורגלינו שהרי מתירין אנו פירות או דגים שיש בהם חשש תולעים - כשנטחנו הפירות או הדגים ונתבטלו ברוב היתר (שקודם טחינה אוסרים כל התערובת מדין בריה או שאר דברים החשובין), ולכא' יש לנו לאסור כיון שאין לנו ידיעה ברורה שנפל שם איסור, ואף שיתכן לדון זאת כידיעת ספק - עדיין אי"ז סיבה להחיר התערובת, שהרי בירושלמי שם מסתפק אי ידיעת ספק שמה ידיעה או לא, וא"כ יש לנו להחמיר בזה דהא ספיקא דאו', הוא, וככו"כ אחרונים מבו' להדיא שהותר בכה"ג שיש ספק אם נפל איסור - שמתירין מ"מ דאי נפל שם נתבטל ואי לא נפל אי"ז ביטול, ותמוה מדוע אין בזה את הדין שלא חל הביטול כשלא נודע התערובת, זהו תורף הערת הרה"ג שליט"א במאמרו,

ומכח זה רצה לומר שאי"צ ידיעת התערובת לעצם הדין ביטול ברוב, אלא רק לענין שייקבע הביטול צריך ידיעת התערובת, אבל לענין אכילת התערובת ודאי חל הביטול גם טרם ידיעת התערובת, ומה שלא נאמר קמא קמא בטיל קודם שנודע - היינו מפני שצריך לזה שייקבע הביטול לגמרי, דאל"ה חוזר לאיסורו אחרי שמצטרף עוד איסור ואין מספיק היתר לבטלם, ובזה צריך שיוודע התערובת ויחול הביטול

לגמרי וממילא אף שיפול אח"כ עוד איסור אינו מצטרף האיסור שנפל קודם כיון שכבר נתבטל לגמרי, וכן בעוד מקומות שנאמר הדין של ידיעת התערובת כגון לענין יבש ביבש שנתבטל אח"כ - ג"כ אין זה לענין עצם הביטול אלא לענין שלא נקבע הביטול כל זמן שלא נודע התערובת, עכת"ד הרה"ג שליט"א בקיצור נמרץ,

ולענ"ד ודאי שדין ידיעת התערובת נצרכת לעצם הביטול, וכל שלא נודע התערובת לא חל הביטול כלל וכלל, וכן פשטות לשונות הראשונים והאחרונים שסתמו לשונם שלא חל הביטול קודם ידיעת התערובת ומניין לנו לבדות מלבנו שאין הדברים כפשטן - שלא חל הביטול קודם שנודע התערובת, ולענין מה שהק' מדוע אין איסור אכילה בתערובת שטרם נודע הנפילת איסור לתוכה יש ליישב זאת בטו"ט עפ"מ שיש להקדים לבאר מהו דין זה שלא חל הביטול קודם ידיעה דמה איכפ"ל אי ידוע או לא סו"ס יש רוב היתר ויחול הביטול בלא ידיעה,

ונראה לבאר שהדין רוב הוא כלפי נידון שיש לנו על התערובת, ואי"ז דין מצד עצמו על המיעוט שמתבטל ברוב אלא כלפי שאנו דנים על התערובת אם היא אסורה או מותרת או סומכים על הרוב להתיר ודנים את כלל התערובת כדין הרוב, ולכן כל זמן שלא נודע התערובת אין חל הביטול כיון שאין שום נידון על התערובת ורק ע"י ידיעה נעשה נידון על התערובת וחל הביטול, ומעתה יש לבאר דאף קודם שנודע התערובת מותרת באכילה, כיון שכלפי אכילה ודאי יש נידון אם מותר באכילה או לא, ואף שהאוכל אינו יודע שיש שם איסור כלל מ"מ מתעורר נידון מצד אכילתו וכלפי זה ודאי חל הביטול, ורק כלפי דין קמא קמא בטיל או כע"ז שאין שום נידון שעלינו לדון עכשיו על התערובת, אמרינן דלא חל הביטול והאיסור שנופל אח"כ מצטרף עם הראשון לאסור,

וע"פ דברינו מובן היטב מש"כ הירושלמי להסתפק בידיעת ספק אי שמה ידיעה או לא וכן ידיעת חבירו אי שמה ידיעה, משום שידיעת ספק יתכן לדון זאת כנידון על התערובת, ומאידך י"ל שכל שאין ברור לנו נפילת איסור אי"ז נחשב נידון כיון שהנידון הוא ספק (וכאילו חל ספק ביטול ולא ודאי, משום שהנידון הוא לא ודאי, ודו"ק) וכן גבי ידיעת חבירו ספק הירושלמי הוא האם נידון של חבירו נחשב נידון כלפי תערובת שאינה שלו או לא, אלא שיש להוסיף בזה, דבירושלמי שם מבו' שגם באופן שידוע שנפל איסור אלא שיש ספק אם היה מספיק היתר לבטלו או לא - גם בזה חשיב ידיעת ספק ומסתפק הירושלמי שמה לא חל הביטול כיון דלא נודע הביטול, ולדברינו ככה"ג לכא' יש לדון זאת כנודע התערובת כיון שידוע לנו שנפל שם איסור אלא שאין אנו יודעים אם היה רוב לבטלו, והרי עיקר הצורך בידיעה הוא שיהא נידון ומדוע אי"ז נחשב שמתעורר נידון כלפי התערובת, וצ"ל שמה שצריך שיהא לנו נידון כלפי התערובת אין מספיק שיהא לנו נידון על התערובת אם מותרת באכילה או לא, אלא בעינן שיהא נידון על המיעוט ביחס לרוב - שהרוב מבטלו להמיעוט, אבל מה שאנו מסופקים על התערובת מה דינה לענין אכילה עדיין אי"ז נחשב נידון בשביל שיחול הביטול, זה מה שנראה לענ"ד ליישב לחומר הקושיא, ועדיין אין הדברים מחוורין כל הצורך ואשמח לשמוע עוד בענין זה,

בברכה,

מנחם לשינסקי

בירור דברים על יפו אם קדושה בקדושת הארץ

מלשון הנביא בכמה מקומות משמע שבכיבוש ראשון לא נכבשה יפו וכדלהלן:

א. בשופטים א' ל"ד כתוב "וילחצו האמורי את בני דן ההרה כי לא נתנו לרדת לעמק" ועמק זה הוא עמק השפלה הסמוכה לרן שגם יפו נכלל בה ומשמע א"כ שלא נתנו שבת דן לשלוט ביפו, והנה בנחלת בני דן כתוב ביהושע י"ט בגבול נחלתו "ומי הירקון והרקון עם הגבול מול יפו" ויש שהבינו מזה שנחלתו הסתיימה מול יפו ולא הייתה יפו בחלקו (כך מבואר ברד"ק שופטים ה' י"ז כדלהלן וכן משמע בספרי דברים ל"ג י"ט ע"ש) וא"כ מזה שלא נתנו בני דן לרדת לעמק אין להוכיח שלא נכבשה יפו אבל עכ"פ משמע שכל העמק היה בשליטת האמורי וכשם שלא נתנו לבני דן לרדת שמה ה"ה שגם בני שבת אחר לא ירדו לשם.

ב. בשופטים י"ח א' כתוב "ובימים ההם שבט הדני מבקש לו נחלה לשבת כי לא נפלה לו עד היום ההוא בתוך שבטי ישראל נחלה" וגם על פסוק זה יל"ד דשמא יפו אינה של דן,

ג. בשופטים ה' י"ז בשירת דבורה כתוב "ודן למה יגור אניות" ותרגם התרגום "ודבית דן גזו עברו ירדנא ושוואו נכסיהון בספינן" וכן פירש הרלב"ג שם, והיינו שברחו שבט דן דרך הירדן ולא באו למלחמה, והדבר תמוה למה שיברחו דרך הירדן ולא דרך נמל יפו המפורסם, וכבר הרגיש בזה הרד"ק והוכיח מזה שיפו אינה של דן אלא של שבט אחר וכש"כ "מול יפו" ויפו עצמה אינה בחלקו, והנה אם נאמר שיפו כן שייכת לדן ודאי יש להוכיח מכאן שהייתה בשליטת אמוריים שלא נתנום לברוח משם, אבל גם לדברי הרד"ק נראה להוכיח שהייתה יפו בכיבוש האמוריים וכוונתו רק שאם הייתה יפו של בני דן ודאי היו יכולים להצליח לברוח משם ורק משום שהיו מופקעים משם לגמרי לא הצליחו אפי' לברוח משם, אבל מה שהייתה יפו של זבולון אינה סיבה שלא יברחו מיפו שהרי גם הירדן לא היה שלהם וברחו דרכו.

ד. במלכים א' (פ"ט כ - כ"א) בתקופת שלמה כתוב "כל העם הנוחר מן האמורי החיתי וכו' בניהם אשר נותרו אחריהם בארץ וכו' ויעלם שלמה למס עובד עד היום הזה" ומבואר א"כ ששלמה לא כבשם לגמרי אלא רק כפאם להעלות לו מס, וכן בדברי הימים (ב' ט"ו) שאמר חירם מלך צור "ואנחנו נכרת עצים מן הלבנון ככל צרכך ונביאם לך רפסדות על ים יפו" ומשמע מלשונו שלא שלחם לחוף יפו או לעיר יפו אלא רק עבר דרך ים יפו ומשום שלא הייתה אפי' בכיבוש של שלמה פחד להעביר העצים בה, ומיהו כנ"ל מס כן חייבם להעלות וא"כ להמתבאר בחזו"א שביעית ס"ד סק"ה ע"פ הרשב"א ורש"י בחולין שגם כיבוש להעלות מס שמיה כיבוש וכל ישראל נכבשה בכיבוש כזה, ואולי בימי דוד ושלמה, א"כ תחשב יפו לכבושה ביד ישראל (ויש לעיין בזה שהרי פחד שלמה להעביר שם סחורה וא"כ שלטו שם האמורי בחזקה ויכלו לאבד סחורתו ורק מס הכריחם להעלות לו מפחד שיעלה עליהם במלחמה, וא"כ לכאור' לא היו כבושים תחת ידו אלא רק פחדו שמה יכבשם, וא"כ אולי על יפו לא דיבר הרשב"א וכל חידוש הרשב"א הוא רק שאין צריך שישלכו מהמקום הכבוש את יושביו ועי') אבל יש לעורר מדברי היעב"ץ במור וקציעה ס"ו ש"ו ובהגהותיו לחולין ז' א' שכתב שלבסוף בזמן יהושע או אח"כ ודאי היה זמן שנכבשה כל הארץ, וכן מדברי ספר אדמת קודש בפרק ד' שכתב שמזמן יב"נ עד סוף ימי חזקיהו מלך יהודה כל אורך חוף הים שכבשו בירושה וישיבה נמשך רק מאשקלון עד עכו עכ"פ ועכ"פ מאשקלון הדרומית ליפו עד עכו הצפונית לה נכבש הכל.

ויש לדחות ב' ערעורים אלו כדלהלן:

את הראיה מהיעב"ץ יש לדחות שאף אם היתה תקופה שנכבשה ע"י ישראל שמה שוב נכבשה ע"י פלישתים וא"כ פקעה ממנה שוב קדושתה להמבואר ביעב"ץ עצמו שם שאם נכבשה שוב ע"י גויים בזמן שעוד ישבו ישראל בארץ עי"ז פוקעת הקדושה עי"ש, וכן הראיה מהאדמ"ק יש לדחות שרק בא לומר שלא נכבש החוף יותר ממעבר לעכו ואשקלון אבל לא שבתוך גבולות אלו כן נכבש הכל, ועי'.

ועתה יש לדון האם נכבשה בכיבוש שני:

בעזרא (ב' ע') כתוב "וישבו הכהנים והלוים ומן העם והמשוררים והשוערים והנתינים בעריהם וכל ישראל בעריהם" ומשמע א"כ שלא כבשו יותר ממה שכבשו בכיבוש ראשון אלא ישבו באותם ערים שכבר ישבו בהם מקודם וא"כ לכאור' אם לא נכבשה יפו בכיבוש ראשון ה"ה שלא נכבשה בכיבוש שני, ובמו"ק הנ"ל כתוב שבכיבוש שני התפשטו וכבשו יותר וישבו גם במקומות שלא גרו בהם בכיבוש ראשון ויש לפרש שהיינו שבהמשך הזמן כבשו עוד ואין דבריו סותרים לפסוק הנ"ל, ונשאר לנו א"כ לדון אם אח"כ כשנתגדלה א"י עוד ונכבשו עוד מקומות האם יפו ביניהם.

והנה בספר חשמונאים ח"ט ט"ו כ"ח מסופר על תלונת אנטיוכס אל שמעון המכבי "אתם לכדתם את יפו וכו' והם ערי מלכותי", וענה לו שמעון (שם ל"ד-ל"ז) "הארץ אשר שבנו לרשת אותה אחזת אבותינו היא, ועל אודות יפו וגזר אשר לכדנו ידוע תדע כי הערים האל הרעו לנו ולא רצנו במאד מאד אולם שקול אשקל מאת כסף במחירן", ומבואר מחד שהייתה עיר שאינה של ישראל ומאידך מבואר שכבשה בית חשמונאי, וכן מתבאר מדברי יוספוס במלחמות היהודים (ספר א' פ"ב ב') שאחר מות יונתן שפך שמעון מלחמה על שכיני ארץ יהודה והכה את יפו ויבנה כו' אבל ע"ש (בפ"ז י"ז) שכתב שפומפיוס קרע

במלחמה את כל הערים אשר לקחו היהודים במלחמה והגבילים בגבולם הראשון והשיב הערים הכבושות לתושביהם הראשונים, וכן נשמע מדבריו בספרו נגד אפיון וז"ל (בתרגומו של אריה כשר עמוד כ"ב) "יתרה מזאת אין ארצינו שוכנת על חוף הים ועל כן אין אנו ששים לעסוק במסחר ולהתערב בעמים אחרים כי ערינו בנויות הרחק מן הים מה גם שיש לנו ארץ טובה ואת אדמתה אנו עובדים וכו' וע"כ גם בזמנים קדומים לא התערבבו בנו היוונים כמו שהתערבבו למשל בקרב המצרים עקב סחר היצוא והיבוא עימם" וכו' וע"ש, ומשמע א"כ שמעולם לא היו לישראל ערי חוף, וכן ראיתי בספר בני אשר!*) פכ"ג הערה 3 שהסופר פיליניוס כסדר קורא ליפו "יפו הצידונית" ומשמע ממקורות אלו שמעולם לא נכבשה יפו ע"י ישראל.

ראיתי מובא בשם ספר הארכיאולוגיה וההיסטוריה של ת"א יפו (מאת י' קפלן) שבשליש האחרון של המאה ה-8 לפסה"נ הייתה חלק מפחוות אשדוד הכפופה לאשור, ובסוף מאה זו נכבשה בידי סנחריב, ובמאה ה-5 לפסה"נ ישבו בה הצורים והצידונים, בתקופה ההלניסטית עברה מיד ליד בין הדיאדוכים עד שבי 301 לפסה"נ כבשה תלמי I שליט מצרים, וכן ידועות מטבעות שנטבעו בימי תלמי II ו III שמוטבע עליהם "יופה" ומוזכרת בפפירוסים מתקופה זו, וכן נמצא בה כתובת הקדשה שמוזכר בה תלמי VI פילופטור מסוף המאה ה-3 לפסה"נ, בראשית המאה ה-2 לפסה"נ נכבשה ע"י אנטיוכוס III, החשמונאים נלחמו עליה הרבה יהונתן המכבי כבשה ושמעון ספחה ליהודה, פומפיוס קרעה והשיבה להיות עיר חופשית במחוז "פיניקיה" ורק ב 47 לפסה"נ החזירה יוליוס קיסר ליהודה, ב 38 לפסה"נ כבשה הורדוס מידי אנטיגונוס II מתתיהו, אך אנטיגונוס מסרה במתנה לקליאופטרה מלכת מצרים, ב 30 החזירה אגוסטוס קיסר להורדוס, במלחמת החורבן הרס קסטיוס גאלוס את יפו, וחזרו היהודים ובנאוה ושב ותקפם אספסינוס, וכבר בימיו כנראה נבנתה על ידו שוב ועשאה לעיר אוטונומית.

ואיך שיהיה על כיבוש החשמונאים יש נידון עי' בשו"ת צ"א ח"י ס"א ענף ג' אות י"ד.

בזמן המשנה משמע שלא היה בה ישוב מבני ישראל שהרי לא הוזכרו מעשים הלכתיים שהיו בה או מעשה שאירע לאיזה תנא בה, ועי', וכן בנושאים השייכים להלכה לא התייחסו אליה ואכמ"ל עי' בספר בני אשר פכ"ג הנ"ל.

ומעתה לענין הלכה:

בכו"פ פ"א מנאה בין העיירות של ארץ ישראל ואף אם לא נכבשה סדנא דארעא חד הוא והתורה לא סילקה מגבולות הארץ שום חתיכה, ועי' חזו"א שביעית ס"ב סק"ה הנ"ל, ובשו"ת רדב"ז תשובה אלף ק"ח (ל) לכא' משמע שלא ס"ל סברא זו של הכו"פ ומה שלא נכבש לא קדוש²), בתבואת הארץ להר"ר יהוסף שוורץ מנאה ג"כ כארץ ישראל גמורה וכן בהקדמת ספר ארץ חפץ לרמ"ז כהנוב (בהערה בדרך ז' מדפי הספר) כתב שודאי נכבשה ע"י עזרא או שמעון המכבי ובהא סגי (ויל"ע להיעב"ץ המובא לעיל שאם נחזרה ונכבשה פקעה קדושתה), בשע"ת (סי' תצ"ו סק"ה) הביא מהברכי יוסף לדון האם לעשות בה יו"ט שני והכריע שאין לעשות בה יו"ט שני, וכ"ה במחזיק ברכה (סק"ד), וכן הובא נושא זה בתבואה הנ"ל, ובשו"ת שמחה לאיש להרב ישא ברכה (תאו"ח ס"ה) שהביא שבשו"ת פרי האדמה כתב לעשות בה יו"ט שני ובשדה הארץ כתב לעשות יום א', מיהו שם יש עוד נידון אם צריך מקום שמגיעים אליו שלוחי ב"ד ע"ש בספר שאל האיש הנ"ל ואכמ"ל.

בתוספתא דמאי פ"א ה"ט הלוקח מן הספינה ביפו חייב משמע לכא' שיפו כארץ ישראל ופירותיה מחוייבים במצוות התלויות בארץ, אולם אפשר לדחות - וכ"ה משמעות הלשון - שאין דרכה של ספינה למכור מאותה עיר שלקחתם ממנה, ופירות אלו בני עיר אחרת ורק נמכרים ביפו, ובאמת להדיא כ"ה בחסדי דוד שם שפ' שיפו היא חו"ל וכל מה שחייבים הפירות הוא רק משום שאינם מיפו ע"ש, ובמחזיק ברכה (תצ"ו ד') השיג עליו שיפו היא א"י כמו שכתב הכו"פ.

1 נתחבר ע"י הרה"ג יעקב גולדמן, יפו תרפ"ד, נולד בירושלים קיבל תורה בשיבת עץ החיים מרבנותיו רבי משה נחמיה כהנוב והר"ש סלנט ונתחבב על ידם, לאחר מכן רב שכונת נוה צדק שביפו.
2 ובאמת לכא' יל"ד שלא יגרע מהניסין שבים שאף שלא כבשום בכ"ז הם כחלק ממה שכבר נכבש, ויש לחלק בתרתי הא' שיש הבדל בין מה שלא נכבש לבין מה שנכבש ביד אחרים, והב' שהניסין יותר טפלים ליבשה וכדרך העולם ששייכים ליבשה משא"כ ביבשה, ומה שלא נכלל בשטח הכיבוש ולא שיק אליו אינו נכבש.

עוד יש לדון מדברי התוספתא מעשר שני פ"ב הי"ז ר"י אומר תחומי א"י שבכתובים נידונים כחז"ל ראב"י אומר נדונים כא"י, ואם נפרש דברי התוספתא כפשוטם נמצא שיפו שנזכרה כגבול שבט דן, ויותר מזה שאפי" גבולו איננה אלא נכתבה למול לגבול, קים להו לחז"ל לשיטת ר"י שאינה מא"י משום שלא נכבשה, מיהו ע"ש במנחת ביכורים ובספר תבואת הארץ עמוד ט"ו שלפי מה שכתבו בביאור התוספתא אין להביא ממנה ראיה.

דרך אגב: ראיתי בספר מלחמה"י מהדר"ח (בתרגומו של שמואל חגי) שכתב במפתחות שבסוף הספר עמוד 342 שיפו שדיבר בה יוספוס שם היא בגליל, וכן נשמע בתוך הספר ספר שלישי פרק ז' שהייתה בקרבת יודפת הגלילית ושכיבושה נכלל בכיבוש הגליל, וא"כ תרתי יפו הוו, אשמח לשמוע חו"ד בנושא זה.

יונה גולד
ירושלים

בענין המנהג שאין שותים משיורי כוס הברלה

מניעת הנשים משתית כוס הברלה

בענין המנהג שאין נותנין לבני הבית משיירי כוס הברלה, ומנהגינו שאין נותנין אפילו מה שנשאר בכלי שמוזגין ממנו ולכן כשמוזגין כוס להברלה נותנין יין בכלי כשיעור הכוס וממנו מוזגין כל היין לכוס של הברלה (ואף האנשים והבנים אין שותים מכוס של הברלה). וצ"ע מקור לקפידא זו, דבשלמא הא דנהגו שהנשים לא ישתו מכוס של הברלה כבר העלה השל"ה (וצוין במ"א סי' רצ"ו ס"ק ג' והובא בכף החיים ס"ק י"ד דהנשים פגמו בעץ הדעת שהיה גפן יעו"ש כל דבריו), וכן מצאנו בזה מדברי הפוסקים טעמים עפ"י נגלה, וכמו שכתב בליקוטי חבר בן חיים דהנשים נמנעו מלשתות היין בכדי שלא יבואו להבדיל בעצמן (וקצת תמוה שגזרו על כך) ובשם הג"ר איסר זלמן מלצר כתבו משום שחששו שהנשים לא ישתו מהיין על סמך ברכה ששמעו מהמבדיל ויש בזה חשש הפסק כיון שהמבדיל הפסיק בברכת מאורי האש, ובזה לרוב הפוסקים הנשים אין יכולות לברך, אבל לגבי בנים וזכרים לא מצאנו טעם לקפידא זו להימנע משתית שיורי כוס הברלה.

והנה בטור בסי' רצ"ט כתב וז"ל; ורב סעדיה כתב אין צריכים בני ביתו לטעום מכוס של ברכה עכ"ל, ומשמע דאין צורך לטעום משיירי כוס הברלה, אבל אין איסור וקפידא בכך, ועיין שם גם בשו"ע הרב סי' רצ"ו סעיף ו', ויסוד הדברים צוין במ"א ס"ק ג' בשם שבלי הלקט וז"ל כ' בשיבולי הלקט בהלכות קידוש סימן ע"ד כוס של הברלה רגיל המבדיל לשתות כולו ואין משקה ממנו בני הבית עכ"ל ושם משמע קצת דיש ענין להימנע מלהטעים לבני ביתו, וכן מצאתי באלי" רבא ס"ק ד' שמקשה על הב"ח (הבאתי דבריו לקמן) דס"ל דרק לנשים אין נותנין אבל לבנים חייב עכ"ד, דלא משמע הכי מדברי שבה"ל שכתב רגיל לשתות כולו וכדמשמע מב"י שם.

מניעת האנשים משתית כוס הברלה

ואכן יש אחרונים שנחתו לתת טעם למניעת שתיית שיורי הכוס, וכמו שביאר הבית מאיר משום שחששו שאין יוצאים ברכת בופה"ג מהמבדיל כיון שאין כאן סמיכה יחד כיון שעומדים יעו"ש, ולפי זה אם הטועם רוצה לברך בעצמו ברכה ראשונה שרי לטעום, ובמשנ"ב סי' רצ"ו ס"ק ה' כתב הטעם דהיינו בכדי שיוכל לברך ברכה אחרונה שאם יטעמו הבני בית מהכוס יחסר השיעור מלברך ברכה אחרונה יעו"ש, ולפי"ד אם אין חשש ברכה אחרונה למבדיל ככזמנינו שיש כוס גדול מותר להטעים לבני בית הבנים, ולא מצאנו לזה דברים מפורשים בפוסקים (ולאמנתי"ב שהקפידו שלא לתת לב"ב כדי שלא יחסר השיעור לברכה אחרונה צ"ע למה לגבי ברכה"ז למה לא העלו הפוסקים שלא להטעים לבני ביתו מפני חשש זה דיש חשש לשיעור ברכה אחרונה).

יתר על כן דעת הב"ח בסימן רצ"ט בד"ה ורב סעדיה דלגבי הבנים יש באמת ענין שיטעמו מהכוס כמו בכל כוס של ברכה, ורק לגבי הנשים אין צריך להטעים כיון שיי"א שנשים פטורות מהברלה, אבל לבנים יש להטעים, ועיין גם בפרישה

ועין בספר מנהגי הקהילות כי מקור מנהגינו בספר סדר היום לרבי משה בן מכיר (בדורו של האר"י הקדוש) בסדר מוצאי שבת שכתב בזה"ל; ויש נוהגין שהמבדיל שותה כל הכוס ואינו נותן ממנו לאנשי הבית שלא יבואו לידי הבדל והפרש, ולא שמעתי בו טעם, אלא שלא ראיתי נוהגים ככה לאחרים, ואולי יש איזה סוד בענין ומנהג של ישראל תורה היא, והנוהג אינו מפסיד שכיין שהוא שותה מספיק לכולם עכ"ל. הרי שכבר העלה שיש נוהגין שאין מטעים לאנשי הבית. (ומה שכתב; שלא יבואו לידי הפרש והבדל צ"ע כוונתו) וכותב שיש לומר שיש סוד בדבר.

וכתב שם במנהגי הקהילות שנראה לפרש דברי הסדה"י במה שכתב שלא יבאו לידי הבדל והפרש שהמנהג נובע כי מכיון שהקפידו שהנשים לא יטעמו מהיין של הבדלה וכדברי השל"ה לכן הקפידו בזה גם על הבנים, ועיין בכף החיים סימן ל"א אות ל"ה לר"ח פלאגי זצ"ל שכתב שהוא משום שלא לבייש את הנשים (ופלא קצת שהחמירו כל כך לאסור אף על הבנים ובפרט שהקפידו כן גם בביהכ"ס דלא שכיח נשים, והפסידו משום כך גודל הענין של טעימת כוס של ברכה),

ונראה לפרש ונקדים מה שכתב ברמ"א סימן רצ"ו סעיף א' וז"ל ונוהגין לשפוך מכוס של יין קודם שייסיים בורא פרי הגפן כדי שלא יהיה הכוס פגום וטעם השפיכה דאמרינן כל בית שלא נשפך בו יין במים אין בו סימן ברכה ועושיין כן לסימן טוב בתחילת שבוע עכ"ד, והט"ז שם בסק"א האריך דאין לשפוך מכוס יין לאחר שברך עליו ואפילו קודם שברך שממלאין על כל גדותיו יש לומר היה ביזוי משקין ולמעשה נוהגין למלא על כל גדותיו (והט"ז כ' דיש למעט בחלק הנשפך משום ביזוי משקין), וכן כתב המג"א שם בסק"ג בשם המט"מ דלא ישפוך בשעת ברכה אלא בשעה שמוזג ימלא על כל גדותיו שישפך על הארץ, וכ"כ השל"ה והגהת יש נוחלין בשם מהר"ך ורש"ל: והבאר שבע כתב לבטל השפיכה לגמרי משום ביזוי משקה וכ' המג"א דלדידן צ"ל בדבר מועט אין קפידא ובתחילת דבריו כתב המג"א וז"ל ובמטה משה כ' טעם לשפיכה זו על פי הקבלה עי"ש.

ענין ההבדלה להבדיל מעדת קורח

ועיינתי במטה משה ומצאתי שכתב בח"ד אות תק"ד ב' טעמים לשפיכת הכוס בת"ד וז"ל: א) ועוד טעם לשפיכה זו שבשעת שמבדילין כל משמרות החול אשר זו ממקומן בע"ש מוכנות לשוב אל מקומן כמו שכתב הרקנ"ט פרשת קורח דסלקא מגיהנם חד כוסירא טעינא בישא דבעא לשלטה בשעתא דאמרי ישראל ומעשי ידינו כוונתו ואיהו נפיק מההיא דרגא דאיקרי שאול ובעי לאיתערבא בזרעא דישאל ולשלטא עלייהו וישראל עבדי עובדא בהדס וביין ואמרי הבדלה ואיתפרש מינייהו וכיון דמבדלי על הכוס מאיך הוא כוסירא ועל לדוכתי דשאול אתר דקרח וסייעתו תמן דכתיב וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה ואינן לא נחתין לתמן עד דישאל עבדי הבדל מנהון הבדלו מתוך העדה הזאת, ע"כ מדברי הזוה"ק, ומזה הטעם היות הבדלה על היין ע"כ מדברי הרקנטי, ובאמת דברי הרקנטי הם העתק לשון הזוה"ק. (והלבוש מפרש כי הוא רומז למדת הדין אשר בו ההבדלה בין כוחות הדין, וממשיך המט"מ וז"ל (יין בגימ' ע') ובעירובין דף ס"ה איתא דיין ניתן בע' אותיות, וע' הם השרים החיצונים מצד ישמעאל ועשיו אינוהן מוריהון דקטיגרון ואנו שופכין היין להשליך כחם לארץ, ב) גם טעם שפיכת היין על דרך שהרמב"ן מביא (פרשת אחרים) משל למי שעושה סעודה למלך וצוה המלך לתת לפלוני לחמלתו על בעל הסעודה רצה שיהיו כל עבדיו נהנים מן הסעודה שיספרו בשבחיו ולא בגנותו: לכן גם בכאן צריך ליתן לעדותו של קרח חלקם כדכתבתי לעיל בענין מים אחרונים עכ"ל (ומה שציין לדבריו בענין מים אחרונים לא מצאתי, אבל כבר העלו כן המקובלים עיין שו"ע האר"י וז"ל לסי' קפ"א וע"ש בכף החיים דענין מים אחרונים הוא ליתן חלק לסטרא אחרא שלא יקטרג על הסעודה), ועי"ש ברקנטי [שהוא בספר לבוש אבן יקרה מבעל הלבוש והיינו פירוש על ספר הרקנטי] בפרשת קורח שמביא שאר דברי הזוה"ק פרשת בראשית דף יז ע"א וע"ב יעו"ש שמסביר ענין מחלוקת קורח ואהרן (יש לציין שמה שמביא מהרמב"ן, הוא מהרמב"ן פרשת אחרי דמירי שם בענין שעיר לעזאזל והמט"מ מדמה ענין שפיכת הכוס לענין שעיר לעזאזל וכן מדמה ענין זה למים אחרונים).

ומצאתי באליה רבא רס"י רצ"ו שדן בדברי הפוסקים אם יש לשפוך מיין של הבדלה משום סימן ברכה, אי הוה חשש ביזוי אוכלין, ומוסיף על כך דהא יש עוד טעם לשפוך יין הבדלה כמבואר במטה משה; דצריך ליתן לעדתם של קורח חלקם כדוגמת מים אחרונים עכ"ל. וכן העלה החסד לאברהם בהגהותיו על הלבוש בשם המטה משה הרי דשפיכת כוס של הבדלה הוא חלק עדת קורח, והוא כעין מים

אחרונים ושפיר נמנעו והקפידו שלא לחלקו לבני הבית וכן שלא יהא שום שיריים, אבל מ"מ מה שנשפך הוה שיוורי מצוה ולכן רוחצין בו את העינים משום חיבוב מצוה ולא הוה כמים אחרונים ממש.

אלא שפלא קצת, דבא"ר עצמו בשם מטה משה שם בהמשך כתב דמותר ויש להטעים מיין של הבדלה לאנשי ביתו, וכן מצינו בכמה ראשונים שהיו נותנים לבני ביתם לשתות מיין ההבדלה וגם לנשים עיין טור סימן רצ"ט בשם רב עמרם וכן בלקט יושר עמוד נז.

ומה נאה להביא דברי הרה"ק רבי מרדכי מטשרנוביל זי"ע (במכתבי קודש ליקוטי תורה יו"ל ע"י הר"ד וידר) וז"ל; הזהיר הרב לשמור את עצמו כל איש מלשתות הבדלה של איש אחר ומזה בא השנאה ח"ו איש על רעהו עכ"ל. ואולי כי ענינה חלק עדת קורח. ולכן בא עיי"כ שנאה איש לרעהו

סגולת נר ואש הבדלה

ומה יונעם דבר זה כי יין הבדלה ענינה חלק עדת קורח עם דברי קדשו של הבית אהרן פרשת קורח (דף קי"ז ג) וז"ל; כפי ששמעתי מאאמור"ר צוק"ל שבעת שאומרים בהבדלה בורא מאורי האש צריך לכוין להבדיל אש של קורח ועדתו, רק להעלות כל הנ"ק לקדושה, כי זה היה מחלוקת קורח וכל עדתו שלא להטות להימין רק להגביר השמאל וכו' אשר לזה אמר משה בוקר ויודע ה' את אשר לו וכו' ולזה כתיב והנה פר"ח מטה אהרן לבית לוי וגברו החסדים וכו' כדי שע"י אהרן איש החסד נמתקו רפ"ח ניצוצין עכ"ל.

ולכאורה מה ענינה של אש הבדלה לענין עדת קורח, והא קמן דכל ענין ההבדלה הוא להבדיל מעדת קורח וגם שיירי יין הבדלה ענינה חלק עדת קורח, וא"כ מה מתאים כי האש בא להבדיל בין אש קורח, ולהראות החסדים, ועיין עוד בזוה"ק פרשת ויקהל דף כג: ודף כח. בענין גודל הברכה על האש בשעת הבדלה דאז כל האש שנשמנו בשבת חוזרים למקומם, (והוא כעין האמור ודו"ק).

ואולי אפשר לבאר בזה גם מה שמוכא בבית אהרן בליקוטים (דף קמ"ד ב) כי הבדלה התלויה בבית סגולה לפרנסה ע"ש, ולא נתבאר טעם ומקור סגולת הדברים.

ואפשר כי ע"פ דבר הבית אהרן כי אש של הבדלה בא להבדיל בין אשו של קורח שהיה להגביר השמאל, וע"י הבדלת עדת קורח יצא פר"ח מטה אהרן ונתגלו החסדים ע"י אהרן איש החסד, שמקורו בזוה"ק, א"כ הבדלה התלויה בבית ממתקת הדינים ומגלה החסדים, והיא סגולה לפרנסה.

ועם הגלות טעם ההדס והאש של הבדלה כי ענינם חלק מההבדלה ממש, ועל ידם נשלם ענין הבדלה, מבואר היטב הא דתקנו לסדר הבשמים והאש על הכוס, כיון דהוה מענין אחד, ואילו ע"פ נגלה אין קשר ושייכות של ברכת ההבדלה עם ברכות ההדס והאש, וצריך ביאור איך מפסיקין בין ברכת בופה"ג להבדלה על ידי ברכות אלו וע"פ האמור בטעם הזוהר שפיר ניחא,

שלמה דישון

בענין עשה דוחה לא תעשה ומצוות שנצטוו קודם מתן תורה

א

בקובץ קמ"ח הביא הרב ישראל דנדרוביץ קושיית העולם שכתב רבי אלעזר קאליר, האיך אפשר ללמוד ששואלין ודורשין בהלכות הפסח שלושים יום קודם הפסח מדמשה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני (פסחים ו' ע"ב) והרי נצרכה פרשת פסח שני לצורך הפסח ראשון עצמו כדי ללמד איסור שבירת עצם שיש בו מוח (שם, פ"ה ע"א).

ורצה הרב דנדרוביץ לתרץ הקושיא עפ"ד הגאון רבי מנחם זעמבא הי"ד שקודם מתן תורה לא נאמר הכלל דעשה דוחה ל"ת. ועפ"ז כתב הרב דנדרוביץ לתרץ שבהיותם קודם מתן תורה היו בני"נ נמנעים מסברתם מלשבור עצם שיש בו מוח בפסח מדבר, דל"ת חמור מעשה, ושפיר גמרינן מדמשה עומד בפסח

ראשון ומזהיר על הפסח שני דשואלין ודורשיין שלושים יום קודם. ורצה הרב דנדרוביץ לתרץ בזה גם השמטת הרמב"ם להאי דינא דשואלין ודורשיין, וכן קושיית המהר"ם ברבי דאין עשה דל"ת בקדשים, ע"ש.

ועל כך הערתי בקובץ ק"נ, וכן העיר שם גם הבה"ח יוחנן ברי"צ בריזל נ"י, שפסח מדבר היה לאחר מתן תורה ולא לפנייה. עוד הערתי שם כי הנחתו של הרב דנדרוביץ, שלהרמב"ם והרמב"ן דאית להו שעשה גדול מל"ת אזי עשה דוחה ל"ת מן הסברא, ושל החולקים עליהם וסוברים דל"ת חמור מעשה אזי מן הסברא היה ל"ת דוחה עשה, אינה נכונה כלל. אלא לולא שחידשה לנו התורה איזו מצוה דוחה ואיזו נדחית לא היינו יכולים לומר בזה מסברתנו דבר, ובהכרח היינו נוהגים בשב ואל תעשה. וממילא אין מקום לתירוציו להשמטת המרב"ם ולקושיית המהר"ם ברבי, אף אילו פסח מדבר אכן היה קודם מתן תורה. ועש"ע בעומק הבנת דברי הרמב"ן שמצוות עשה גדולים ממצוות ל"ת.

ב

אכן בקובץ ק"נ כתב כי מעולם לא עלתה על דעתו לומר שפסח מדבר היה לפני מתן תורה, אלא שבכך קשה על פלפולו כי יסוד גדול שקבעו גדולי האחרונים כי כל מצוה שנתחייבו בה קודם מתן תורה לא נשתנו פרטיה ודקדוקיה של אותה מצוה עם נתינת התורה וכללי המצוות שנכללו בה לגבי רוב מצוותיה.

ולפי"ז מחדש הרב דנדרוביץ דאף שפסח מדבר היה לאחר מתן תורה, מכיון שכבר נצטוו על הפסח במצרים לפני מתן תורה ואז לא שברו עצם שיש בו מוח, הרי שגם בפסח מדבר לא היו שוברים עצם שיש בו מוח אף לולא הפסוק שבפסח שני, ואף שבינתיים ניתנה תורה ונתחדשה הלכה שעשה דוחה ל"ת. וממילא לא הוצרך משה רבינו ללמדם פרשת פסח שני לצורך הפסח ראשון, ושפיר גמרינן דשואלין ודורשיין שלושים יום קודם. ע"כ דברי הרב דנדרוביץ בקובץ ק"נ ליישב דבריו שבקובץ קמ"ח.

ולעד"נ יש להשיב טובא על דבריו אלו, ומה שקבע הרב דנדרוביץ במסמרות ויתדות "יסוד גדול שקבעו גדולי האחרונים" שכל מצוה שנתחייבו בה קודם מתן תורה לא נשתנו הלכותיה לאחר מתן תורה, צריכא רבא. ויש לדחות ולחלק טובא בין ענינו לבין המקורות שהביא הרב דנדרוביץ לבסס יסודו, הלא המה השפת אמת, שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימער, הכלי חמדה והגרי"ש אלישיב שליט"א, וכדלהלן.

ג

השפת אמת (מגילה כ' ע"א אתוס' ד"ה דכתיב) מתרץ קושיית התוס' שם, שהקשו ל"ל קרא דאותו לומר דאשה אינה חייבת למול תיפוק ליה דמ"ע שהזמן גרמא היא. וז"ל השפ"א, גם י"ל דנהי דבכל המצוות שהז"ג פטורות משום דכתיב למען תהי' תורת ה' בפיך ואיתקש כל התורה לתפילין, מ"מ מצות מילה שהיא אמירה יחידאית לא"א ע"ה קודם שניתנה תורה י"ל דלא איתקש לתפילין, דהא קודם נתינת התורה ומצות תפילין ה' החיוב גם על הנשים א"כ מהיכי תיתי למפטרניהו תו, וצריך קרא דאותו, כנ"ל.

הנה השפת אמת לאו כללא כייל בזה שכל מצוה שניתנה קודם מתן תורה לא חלים בה כללי התורה שמסיני. השפ"א אומר רק שלולא האותו הוה אמינא שנשים חייבות במילה קמ"ל דפטורות, ולא כל הו"א שצריך קרא לאפוקי מינה נעשית כלל גדול לכל המצוות כולם. ועוד אפ"ל דאדרבא, כאן בנה אב שאף במצוות שניתנו קודם מתן תורה חלים כללי התורה כדאשכחן במילה, וזהו גופא מה שחידשה התורה בתיבת אותו. ועש"ע לקמן כמה ראיות לזה.

ואולי אפ"ל עוד דכל עיקר סברא זו שייכא רק במילה שניתנה לא"א דייקא, כלומר שלולא תיבת אותו היו הרבה דורות של אמותינו הקדושות חייבות במילת בניהם, ומהיכי תיתי למפטרניהו תו. משא"כ במצוות פסח שניתנה במצרים סמוך ונראה לקבלת התורה, כדי שיהיו בידם מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו (רש"י פרשת בא, י"ב ו') מהיכי תיתי שכללי המצוות שניתנו בסיני לא יחולו עליה. ותו, אף אם אכן היה הפשט בשפת אמת דבכל מצוות שלפני מתן תורה לא"א בהו הכלל דמ"ע שהז"ג נשים פטורות, אין מזה ראייה לגבי הכלל דעשה דוחה ל"ת, וכפי שיתבאר באותו ו' להלן, ע"ש.

ד

ותו, עיין במנחת חינוך סוף מצוה ב' (מבנו של בעל המנ"ח מו"ה שמעון, ומדגיש שם שדבריו בנוים על דברי אביו והוטבו בעיניו) שכותב לתרץ קושיית התוס הנ"ל, ע"פ שיטת הרמב"ם דבני קטורה חייבים במילה (אחר שהקשה על תירוץ התוס' שם, שדבריהם א"ש רק למאן דאמר מילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה, ואילו אנן קיימא לן כמ"ד אין נוהגת אלא ביום) ע"ש.

ומחדש בנו של המנ"ח דאצל בן נח ל"א דמ"ע שהז"ג נשים פטורות, כי התורה לישראל נאמרה, כמש"כ הפמ"ג בפתיחה לתערובות (ח"א חקירה ג') לענין אחרי רבים להטות. ולכן מסוגיא זו גופא יצא לו להרמב"ם דבני קטורה זורעם עד סוף כל הדורות נצטוו במילה, דהיה ק"ל קושיית התוס' וניחא ליה דמירי בבני קטורה. דודאי על נשי דידן לא איצטריך קרא דהוי מ"ע שהז"ג, אך עדיין הייתי אומר דבבני קטורה הנשים חייבות, אלא פטורות ממיעוטא דקרא דאותו. ונשי דידן באמת ל"צ קרא, דפטורים מטעם מ"ע שהז"ג.

והרי לך מפורש דעת המנ"ח ובנו דאף שנצטוינו במצות מילה קודם מתן תורה, אעפ"כ נאמר בה הכלל דמ"ע שהז"ג נשים פטורות בה, שלא כדברי הרב דנדרוביץ. [ומעתה בודאי שראוי לפרש דברי השפ"א כאמור לעיל, שאילולא קרא הו"א דחייבות קמ"ל קרא דאכן פטורות משום מ"ע שהז"ג, אף דצריך לדחוק קצת בדבריו, כדי שלא לאפשי בפלוגתא בין השפ"א להמנ"ח ובנו. ועכ"פ יסוד קבוע ומוסכם בודאי ליכא הכא.]

ה

בקובץ קי"ח (ניסן תשס"ה) ביקש הרב דנדרוביץ תימוכין נוספים לכלל שכלל, שמצוה שניתנה קודם מתן תורה לא נשתנו דיניה במתן תורה, מדברי הגרי"ש אלישיב שליט"א במכתב מיום י"ג ניסן תשט"ז למחנתנו הסטייפלער זצ"ל, והכלי חמדה במכתב לבעל השדי חמד (מובא בריש פרשת וארא) ושו"ת רבי עזריאל הילדעסהימער סי' רכ"ח.

הן אמת שהגרי"ש אלישוב שליט"א אכן כתב סברא זו, שמשום שאף הנשים התחייבו במצרים במצוות סיפור יציאת מצרים י"ל דנשארו בחיובן גם מהתורה, לתרץ קושיית המנ"ח במצוה כ"א, שנשאר בצע"ג מנין לו לבעל החינוך לחייב נשים בסיפור יציאת מצרים. והגרי"ש שליט"א כיון בזה במדויק לדברי הכלי חמדה שם שתירץ כך דברי החינוך [והכ"ח שם כתב שהאריך בזה במקום אחר, ולא ידעתי איה מקום כבודו].

אך הנה ראשית, הכ"ח והגרי"ש שליט"א לא החליטו הדברים אלא כתבום ביש לומר, ולא כ"כ אלא ליישב דברי החינוך ולא לשאר פוסקים דלית להו שנשים חייבות בסיפור י"מ. והרי דלית להו לשאר הפרוסקים כלל זה דמצוה שמלפני סיני נשארת במתכונתה גם אח"כ. [גם צע"ק היאך נצטוו במצות סיפור י"מ בפסח מצרים, טרם יציאתם.]

[ועכ"פ חזינן הכא שוב מקושיית המנ"ח על החינוך דהמנ"ח לא שמיע ליה ולא סבירא ליה כלל זה. כן יש להעיר על דבריו דנדרוביץ שם שרצה לומר שצפורה נתחייבה במילת בנה מפני שהיה קודם מתן תורה, דהא הלימוד דאותו ולא אותה נאמר באברהם אבינו, כלומר שציווי המילה נאמר לו דייקא ולא לשרה (וכמש"כ רבי עזריאל הילדעסהימער). ולכאורה זה קשה גם אדברי המהר"ץ חיות והמשך חכמה שהביא הרב דנדרוביץ שם, שצפורה נתחייבה מדין בני קטורה. אלא יש ליישב דבריהם דהמיעוט דאותו ולא אותה נאמר לאברהם אבינו רק לגבי יצחק ויעקב, דבהו יקרא לא"א זרע, שעתידין לקבל התורה ובכללה שנשים פטורות ממ"ע שהז"ג, ולא לגבי בני קטורה. וזה מתאים לדברינו לעיל, שהפשט בשפ"א הוא דקמ"ל קרא דאותו ולא אותה דנשים פטורות משום מ"ע שהז"ג. ודוק.]

ו

אך בר מן כל דין יש לחלק בין יישוב הכ"ח והגרי"ש לדברי החינוך לגבי מ"ע שהז"ג ולבין ענינו דעשה דוחה ל"ת, דאף לכשנאמר שהכלל דמ"ע שהז"ג אינו חל אמצוות שמלפני סיני, אין זה ענין להכלל דעשה דוחה ל"ת.

דבשלמא לגבי כלל כגון הא דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג שפיר איכא למימר דא"ז כולל המצוות שנצטוונו בהם עוד קודם מתן תורה כגון מילה ופסח, שהרי מציינו מ"ע שהז"ג שנשים כן חייבות בהם [קידוש היום, ואכילת מצה ופסח והקהל ושמחה, ע' רמב"ם הלכות עכו"ם פ"ב ה"ג] ומקום יש בראש דבכל המצוות שמלפני סיני יש איזו חומרא ויתרון שאף הנשים צריכות להן להשלים נפשן. וכיון דהכלל שנשים פטורות ממ"ע שהז"ג עדיין לא נאמר אז, מהיכי תיתי למפטרניהו תו.

משא"כ לגבי כלל כגון הא דעשה דל"ת שאינו אלא כגילוי מילתא שלמצוות העשה יש עדיפות על מצוות הל"ת בדסתראי ניהו, וכדאסברה לה הרמב"ן שעשייה ואהבה עדיפים על שמירה ויראה, מדוע נימא שמצוות שמלפני סיני שאני לגבי דא, ומהיכי תיתי לאפוקינהו מכללא. ודוק"ה. וחילוק זה מועיל גם לדברי השפ"א דלעיל אות ג', דאף לכשנאמר שהפשט בדבריו הוא שבכל מצוות שלפני מתן תורה ל"א בהו הכלל דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג, הרי אין מזה ראייה לגבי הכלל דעשה דוחה ל"ת.

ואף מציינו להדיא שהכלל דעדל"ת נאמר אף במצוות שנצטוונו קודם מתן תורה, דאתי עשה דמילה ודחי ל"ת דצרעת (שבת קל"ב ע"ב). הרי להדיא שאף במצוות מילה גופא דאיירי בה השפ"א שפיר נאמר בה הכלל דעשה דוחה ל"ת. ותו לא מידי.

עוד העיר הבה"ח יוחנן ברי"צ בריוזל מיבמות ה' ע"ב שרצתה הגמ' לומר דנילף שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ממילה ותמיד ופסח שדוחים שבת, ודוחה הגמ' שכן ישנן לפני הדיבור. והרי דלא זו בלבד דאין מ"ע שלפני הדיבור קלה מעשה שלאחר הדיבור אלא שעשה שלפני הדיבור אף חמור הוא מעשה שלאחר הדיבור, ואין ראייה מכך שהוא דוחה ל"ת שאף מצוות עשה שלאחר הדיבור ידחו ל"ת. ודוק.

ז

הרב דנדרוביץ שם הציג דברי רבי עזריאל הילדעסהיימער כמסכימים לדברי השואל שם, ולא היא. אדרבא ואדרבא, מדברי רבי עזריאל עצמו מוכח כדברינו דלעיל בפירוש דברי השפ"א, דהא גופא מלמדנו הקרא דאותו שנשים פטורות ממילה משום מ"ע שהז"ג אף שמצות מילה ניתנה קודם מתן תורה, ולאפוקי מסברתו דהוה אמינא שבמצוות שלפני מתן תורה לא נאמרו כללי התורה. ולמען הקל על המעיין שאין הספר תחת ידו, הרי לפניך לשון השאלה והתשובה במלואן.

שאלה. צ"ע מה דאמרינן מ"ע שהז"ג נשים פטורות וילפינן מתפילין מהיקש דת"ת, וממילא העשה בערב תאכלו מצות קאי גם על הנשים, כי במצרים עדיין לא ניתנה התורה ומהיכי תיתי דנשים פטורות ולא יהי' חייבים כמו ל"ת. לפ"ז לא הבנתי מה צריכין ההיקש דכל שישנו דנשים חייבות במצה, תיפוק ליה דהמ"ע כתוב במצרים ושם נשים חייבות דעדיין לא ניתנה התורה, ובודאי לא יקיל התורה ויפטר נשים אח"כ. וודאי שארי משהז"ג כמו סוכה ולולב וכדומה דעדיין לא ניתנה במצרים, שפיר ילפינן, אבל מצה דחייבות במצרים גם אחר מתן תורה חייבים. הק' משה איצק טאכוי.

תשובה. קושי' כזו יש להקשות על התו' קידושין כ"ט ע"א ד"ה אותו וכו', שהקשו למה לי קרא דאותו, תיפוק ליה דהוה מעשהז"ג דנשים פטורות, יעשה. ולכאורה קושיתו פליאה נשגבה הא צריך אותו ולא אותה על שרה עצמה ועל כל נשי האבות דקודם מתן תורה היו. וצ"ל דקושייתם לא על הקרא, רק על הגמ' דנתן טעם על פטור אשה במילה משום אותו ולא אותה, והא לדידן די כלל של מעשהז"ג. והנה קושייתם אינ' מתורצת רק למ"ד מילה שלב"ז נוהגת בין ביום ובין בלילה, ויקשה למ"ד דאין נוהג אלא ביום. וא"כ להך מ"ד יקשה אותו ל"ל, וצ"ל כסברת ירדני נ"י דהו"א מצוה דקודם מתן תורה נמשכת אף לאחר מתן תורה גם בנשים. וס"ל להש"ס דהוה כמו דבר שיצא מן הכלל וכו', על כלל כולו של מ"ע שהז"ג דקודם מתן תורה יצא. כנלענ"ד.

הרי לך מפורש יוצא מפי רבי עזריאל שסברת השואל, אינה אלא הוה אמינא. אך אליבא דאמת נשים פטורות ממצות מילה משום מ"ע שהז"ג, וזהו גופא מה שמלמדנו הקרא דאותו ולא אותה. ולא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא על כל מ"ע שהז"ג דקודם מתן תורה יצא, ולכן גם במצות אכילת מצה היו נשים פטורות אלולא הלימוד דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה (פסחים מ"ג ע"ב), ובזה מיושב קושיית השואל. [זהו פירוש סוף דברי רבי עזריאל, וס"ל להש"ס דהוה כמו דבר שיצא מן הכלל וכו', ופשוט]. וכיון שללמד על הכלל כולו יצא, דלא נימא שמצוות שמלפני סיני לא נשתנו דיניהן בסיני, הרי שמזה נלמד גם לגבי הכלל דעשה דוחה ל"ת שגם כן חל על מצוות שלפני מתן תורה, ולהדיא שלא כדברי הרב דנדרוביץ. ותו לא מידי.

[ודברי רבי עזריאל הם שלא כדברי הכ"ח והגרי"ש אלישיב שליט"א ביישוב דברי החינוך, שהם כדברי השואל דלעיל דמ"ע שהז"ג שמלפני סיני נשים חייבות בה. וע"ש בקובץ קי"ח שהגרי"ש שליט"א הרגיש בקושית השואל בשו"ת רבי עזריאל ומיישבה בטוב טעם ודעת, דחייב אכילת מצה גרידא בזמן שאין קרבן פסח איתרביא מקרא דבערב תאכלו מצות שנאמר לדורות, דמצוה זו כלל לא נצטווה לפני מתן תורה.]

ח

ולאחר שנתברר שלכל היותר אית ליה לרב דנדרוביץ כאן את דברי השואל בשו"ת רע"ז, ודברי החינוך כדדיישובם הכ"ח והגרי"ש [ואילו לשאר הראשונים דפליגי על החינוך זה אינו] ואולי אולי גם השפ"א, כאשר מולם ניצבים המנ"ח ובנו, שאר הראשונים דפליגי על החינוך רע"ז עצמו, דכולהו אית להו להדיא להיפך, אתה תחזה שיסוד גדול שקבעו גדולי האחרונים בודאי אין כאן ואפילו לגבי מ"ע שהז"ג. ואין יסוד זה מוסכם וקבוע כלל וכלל. וכבר הוכחנו ממילה בצרעת שאף דבריהם בע"כ שלא נאמרו לגבי הכלל דעשה דל"ת אלא לגבי מ"ע שהז"ג.

אך כיון שבא כאן ליישב דברי רבותינו ז"ל ולא להקשות עליהם, לא הוה לן בה שרוצה למצוא יישוב נוסף לקושיית העולם שהביא רבי אלעזר קאליר, דנצרכה פרשת פסח שני לצורך הפסח ראשון לאורווי דלא נימא עשה דל"ת ונשבור עצם שיש בו מוח, אף בדרך אפשר ופלפול דאיכא לדחויי.

אך מה נעשה ודבריו לא אתו שפיר בסוגיית הגמ' שם (פסחים פ"ה ע"א). שהרי הברייתא שמביאה הגמ' שם איירא להדיא בפסח ראשון ומביאה קראי דפסח ראשון. אלא שילפינן מקרא יתירא דפסח שני שאסור לשבור עצם שיש בו מוח אף בפסח ראשון. ומבואר בברייתא להדיא שאילולא קרא דפסח שני הוי מוקמינן הפסוק דועצם לא תשברו בו שנאמר בפסח ראשון בעצם שאין בו מוח, ובעצם שיש בו מוח היינו אומרים דשובר ואוכל כי עשה דוחה ל"ת. וזהו להדיא שלא כדבריו, שלא נצרך הלימוד לפסח ראשון אלא לפסח שני. ומוכח בגמ' דאף שנצטוינו במצוות פסח קודם מתן תורה, אעפ"כ נאמר בה הכלל דעשה דוחה ל"ת. והרב הכותב שם (קובץ ק"נ בסוף דבריו) הרגיש בזה בעצמו ונדחק לומר שלאחר הצינוי בפסח שני בא הלימוד גם על פסח ראשון.

וכר מן כל דין, כבר הערתי בקובץ ק"נ כי הנחתו שלהרמב"ם והרמב"ן שסוברים שעשה גדול מל"ת אזי עשה דוחה ל"ת מן הסברא, ושלחחולקים עליהם וסוברים דל"ת חמור מעשה אזי מן הסברא היה ל"ת דוחה עשה, אינה נכונה כלל. ואילולא שלימדתנו תורה איוו מצוה דוחה ואיוו נדחית לא היינו יכולים לומר בזה מסברתנו דבר, ובהכרח היינו נוהגים בשב ואל תעשה. וממילא אין מקום לתירוצי להשמטת המרבי"ם ולקושיית המהר"ם ברבי, אף אילו דיני קרבן פסח אכן היו כמו קודם מתן תורה. ועש"ע.

זאת תורת העולה על מוקדה

- א. אין עשה דוחה ל"ת מן הסברא, אף להרמב"ם והרמב"ן.
- ב. השפת אמת כתב רק שהיה הוה אמינא שנשים חייבות במילה, ולאו כללא כילי שכל מצוה שניתנה קודם מתן תורה לא חלים בה כללי התורה.
- ג. אפ"ל דהא גופא נפקא לן מקרא יתירא דאותו ולא אותה, שגם במצוות שקודם מתן תורה חלים כללי התורה.
- ד. תו איכא למימר שאף כהוה אמינא א"ז שייך אלא במצות מילה, ולא בפסח.
- ה. דעת המנחת חינוך ובנו דאף שנצטוינו במצות מילה קודם מתן תורה, אעפ"כ נאמר בה הכלל דמ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות.
- ו. הכלי חמדה והגרי"ש אלישיב שליט"א תרצו דברי החינוך שנשים חייבות בספור יציאת מצרים, דכיון שאף הנשים התחייבו בזה במצרים נשאר בחיובן גם אח"כ. ומינה, דשאר הפוסקים שחולקים על החינוך לית להו הכי.
- ז. אף יישובם לדברי החינוך אינו שייך אלא לענין מ"ע שהז"ג, ולא לענין עשה דוחה ל"ת.
- ח. אף מצינו להדיא שהכלל שעשה דל"ת נאמר במצוות שקודם מתן תורה, דאתי עשה דמילה ודחי ל"ת דצרעת. וכן מוכח ביבמות ה' ע"ב דעשה שלפני הדיבור חמור מעשה שלאחר הדיבור.

ט. בסוגיית הגמ' עצמה מוכח שהלימוד שאסור לשבור עצם שיש בו מוח נצרך אף לפסח ראשון, ולא לפסח שני בלבד. ומוכח דאף שנצטוונו במצוות הפסח קודם מתן תורה, אעפ"כ נאמר בה הכלל דעשה דוחה ל"ת.

ד"א נעיר עוד שמצינו להחילוק שהארכנו בו בקובץ ק"נ בין קום ועשה לשב וא"ת גם בדיני עדות. ע' ח"מ סי' ל"ד ס"ה וסי' צ"ב ס"ב דאיכא פלוגתא אם נפסל לעדות בשבועה דלהבא או רק בשבועה דלשעבר דמעיקרא יצתה מפיו לשקר, ומביאים הנושאי כלים שהריב"ש מכריע בה דנפסל רק אם נשבע שלא יאכל ואכל דקעביד מעשה, אבל שאוכל ולא אכל דלא עביד מעשה לא נפסל. וכן עיין זבחים פ' ע"א במשנה, ועוד א"ר יהושע כשנתת עברת על כל תוסיף ועשית מעשה בידך, כשלא נתת עברת על כל תגרע ולא עשית מעשה בידך. וכן עיין במנחת חינוך מצוה ד' אות ל"ה שמביא שם מהשאגת אריה והר"ן דבש בוא"ת לכ"ע יש ברירה, ומספר עמק המלך שלא כדברי השאג"א [ובמצוה ח' אות ט' לעניין בזבוח יותר מחומש בלאו הבא מכלל עשה].

ביקרא דאורייתא,
אלטער משה פערלמאן

בענין נוסח 'לשם יחוד' בספירת העומר

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל.

נמצאים אנו בימי הספירה, ועל עתה באתי, בקובץ בית אהרן וישראל כסלו טבת תשס"ה עמ' קלט דן הרב ג. רבינוביץ מח"ס גם אני אודך, בענין נוסח 'לשם יחוד' של ספירת העומר, "לקיים מצות עשה של ספירת העומר כמו שכתוב בתורה". והרי לדעת רוב הפו' זה מצוה דרבנן. והביא ראייה שגם על מצוה דרבנן אפשר לומר מצות עשה. עיי"ש.

ויעיין בזה בס' שלמי מועד עמ' תלט שדעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאין חשש של כל תוסיף כשאו' קודם ספירה"ע שבא לקיים 'מצות עשה', כיון שעיקר הכונה הוא שסופר לשם קיום מצוה, והלשון 'מצות עשה' יש לפרשו שפיר גם על מצות עשה דרבנן. ואם הוא מדרבנן כוונתו על מ"ע דרבנן. ופשיטא שאין צריכים לכיון בשעת קיום המצוה אם הוא חיוב מהתורה או מדרבנן. ומה שאו' "כמו שכתוב בתורה" וכו' יש לפרשו דחכמים תקנו מצוה זו כמו שכתוב בתורה. עיי"ש. ע"כ. (והזכיר לד' הגרש"ז אויערבאך הללו הרב רבינוביץ שם).

והנה יש מי שהביא מס' שפע חיים ח"ב וז"ל: וזה לי ימים רבים שמנהגי דלדג על תיבות הללו [א"ה. "לקיים מצות עשה של ספירת העומר כמו שכתוב בתורה"] ולומר לקיים מצות ספירת העומר וכתוב בתורה וכו', כיון שלדעת רוב הפוסקים ספירה בזמה"ז דרבנן, ושמחתי שמצאתי כעת בארחות חיים החדש שהביא כן בשם ספר מאורי אור עיי"ש. וביותר יש לחוש בזה לפי שיטת הרמב"ם סוף פ"ב מהל' ממרים שבכלל כל תוסיף שלא לומר על תקנת חכמים שהיא דבר תורה שהאריכו בזה הרבה, וא"כ חשש איסור כל תוסיף יש בדבר. ע"כ. ואומנם, יש לציין דאכן כן הוא בשו"ת שלו דברי יציב חלק אורח חיים סימן ריד, ואף שדעתו כנ"ל, מ"מ כתב ליישב הנוסח בכמה אופנים וז"ל: ואולי י"ל בנוסח הנדפס לחוש לדעת הני רבוותא שחיובה דבר תורה, דאם יכוין רק לצאת מצוה דרבנן י"ל דהיא חסרון כוונה וכו'. ובעיקר הנוסח אפשר עוד, דמצות עשה של ספה"ע היינו מ"ע דרבנן, ומ"ש כמו שכתוב בתורה רצ"ל כמו שכתוב בתורה עיקר המצוה בזמן שביהמ"ק קיים, ועכשיו זכר לכך, והוי יש לו עיקר מה"ת וכנ"ל ודו"ק. עכ"ל. והיינו כעין דברי הגרש"ז הנ"ל.

וכמובן שכ"ז אינו אלא ליישב השיטות הנוהגים לומר כן, אך מכל מקום ודאי שיש להשמיט הלשון המורה שבא לקיים מצ"ע דאו'. וכ"ש שיש לחוש לכה"פ לכתחילה שלא לכיון על מצוה דרבנן שמקיים מצ"ע דאו'. וע"ע בחלקת יואב חאו"ח סי' לג ועוד פו' שיש לחוש לזה. וכן מנהגינו להשמיט נוסח 'לקיים מצות עשה של ספירת העומר וכו'.

והנה יש להסתפק בע"א, בענין מצות תקיעת שופר ביום ב' דר"ה, שהוא מדרבנן, דהנה לכאו' יש להקפיד שלא לומר בנוסח הלשם יחוד שבא לקיים מצ"ע דאורייתא. ובסידורים לא נכתב נוסח אחר ביום

ב' דר"ה. ולא ראיתי מי שנתעורר בענין זה של תקיעות ביום ב' דר"ה כמו שנתעוררו גבי מצות ספירה"ע. (ואולי היה מקום ליישב דלא דמי). וצ"ע. ואומנם, לפי ד' הגרש"ז הנ"ל יש ליישב הנוסח גם בזה, ומ"מ כבר כתבנו שלכה"פ לכתחילה ודאי שיש לחוש לזה, וודאי שאין זה פשוט לומר שבא לקיים מצ"ע 'דאורייתא' ביום ב' דר"ה.

בברכה"ת,
י. בן גדעון

אם נצטוו ישראל במרה על מצות שחיטה והמסתעף

הנה בגליון תשרי חשון התשע"א כתבתי בס"ד מאמר בענין הקלקולים שנגרמו מחמת השיבושים בראשי תיבות, וב"ה קיבלנו ע"כ תגובות רבות בגליונות שלאחריו. והנה נא הואלתי לדבר, אצרך בזה עוד ענין קצר השייך לזה. ומסתעף לעוד ענין אחד בכירור דברי רבינו המשנ"ב גבי מאכלי חלב בשבועות, והוא גם דבר בעתו.

הנה הבאנו לדברי רש"י שמות טו כה עה"פ ויצעק אל ה' וכו' שם שם לו וכו' כתב וז"ל: שם שם לו - במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין. ע"כ. ודנו רבים להבין דברי רש"י כמה שכתב דנצטוו במרה על פרה אדומה, שהרי מקור הדברים הוא בסנהדרין נו ע"ב, והכי איתא התם: עשר מצות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נח, והוסיפו עליהן דינין, ושבת, וכיבוד אב ואם. דינין - דכתיב שם שם לו חק ומשפט, שבת וכיבוד אב ואם - דכתיב כאשר צוך ה' אלהיך, ואמר רב יהודה: כאשר צוך - במרה.

והבאנו להתורה תמימה שם שכתב, דנראה ברור שהוא ט"ס. דגם רש"י כתב שבת ודינין וכ"א [ר"ת כיבוד אב] וכדאיתא בגמ'. אלא שבטעות נשתרבו האות כ' לפ', והמדפיס הוסיף טעות על טעות ופירש הראשי תיבות פ"א הללו פרה אדומה. ע"כ. וכתבנו לדון בדבריו. ע"כ בקצרה.

א] והנה בגמ' חולין יז ע"א נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא אי הותר לישראל - בהיותם במדבר - בשר נחירה, ר"ע ס"ל דהותרו בבשר נחירה. עיי"ש. ובעי רבי ירמיה, אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו. וביאר רש"י: אליבא דר' עקיבא מהו לאוכלן אחר כניסתן, מי אמרינן כי אסר רחמנא בשר נחירה לאחר ביאה הני מילי לנחור אחרי כן לאכול אבל הנחורות ובאות מן המדבר הואיל ובשעת נחירתן היתר היתה תו לא מתסרי, או דלמא לא שנו ודרוש וקבל שכר הוא שצריכין אנו לעמוד על האמת ואע"פ שכבר עבר. ע"כ.

והקשה התפארת יעקב, דמזה שהסתפק ר' ירמיה רק בבשר נחירה שנחרו במדבר והכניסו לארץ, משמע דבבשר שחוטא ששחטו במדבר והכניסו לארץ אין ספק כלל דשרי. ולכאורה, הא בהיותם במדבר עדיין לא נצטוו על השחיטה כלל, וכיון שאינם מצווין בזה, חשיבי 'לאו בני זביחה'. וא"כ, איך יועיל - מה ששחטו בהיותם לאו ברי זביחה - לאחר שנכנסו לארץ והינם מצווים על הזביחה, והרי זה כשחיטת גוי לישראל דשחיטתו פסולה מה"ט. והניחא להרמב"ם פ"ד משחיטה הי"ב ובפ"ב מהלכות שאר אבות הטומאה ה"י דרק מדרבנן אסורה שחיטת הגוי. אלא לד' הרא"ש הובא בתוס' חולין ג ע"ב ד"ה קסבר, דשחיטת עכו"ם אסורה מדאו' דטעמא משום דכתיב וזבחת ואכלת אותו שהוא בר זביחה אכול מזבחו, צ"ע. וכתב לבאר, דודאי דחשיבי אף בהיותם במדבר ברי זביחה, כיון דודאי נצטוו במרה על השחיטה, ואף דלא נצטוו בזה בפועל, אלא בכואם לארץ, מ"מ כיון דסו"ס נצטוו על השחיטה, חשיבי בר זביחה אף בהיותם במדבר. ע"כ.

והדברים הללו צריכים עיון טובא, דהנה הא דנצטוו ישראל במרה מבואר בסנהדרין נו ע"ב, והכי איתא התם: עשר מצות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נח, והוסיפו עליהן דינין, ושבת, וכיבוד אב ואם. דינין - דכתיב שם שם לו חק ומשפט, שבת וכיבוד אב ואם - דכתיב כאשר צוך ה' אלהיך, ואמר רב יהודה: כאשר צוך - במרה. ומבואר, דהוסיפו עליהן במרה רק דינין ושבת וכיבוד אב ואם, ותו לא. ומהיכן הוציא התפארת יעקב דבמרה נצטוו גם על מצות השחיטה.

ב] והיה מקום לומר, דכל הני דמני הגמרא בסנהדרין דנצטוו בהם במרה, היינו דוקא מצוות שנצטוו לקיימן בפועל, אך אה"נ דנצטוו במרה בעוד מצוות, אך כיון שלא באו לכלל מעשה בהיותם במרה, לא מני להו בגמרא. אלא אותן מצוות מעשיות לשעתן. וא"ש דנצטוו גם במצות שחיטה, אף שבמדבר הותר להם בשר נחירה.

ובשלמא להגהת התו"ת הנ"ל דלא מני פרה אדומה נחא. אך לשיטת הרמב"ן ועוד שקיימו הגירסא שלפנינו בדברי רש"י דנצטוו במצות פרה. וא"כ, א"א ליישב דלא מני להו בגמרא אלא אותן מצוות מעשיות לשעתן. שהרי מצות פרה אדומה ודאי שלא נצטוו בזה בפועל בהיותם במרה, דעדיין לא הוקם המשכן. ופשוט.

ואף להגהת התו"ת, עדיין א"א ליישב כן - דכל הני דמני הגמרא בסנהדרין דנצטוו בהם במרה, היינו דוקא מצוות שנצטוו לקיימן בפועל, אך אה"נ דנצטוו במרה בעוד מצוות, אך כיון שלא באו לכלל מעשה בהיותם במרה, לא מני להו בגמרא. אלא אותן מצוות מעשיות לשעתן. וא"ש דנצטוו גם במצות שחיטה, אף שבמדבר הותר להם בשר נחירה - דהנה בחולין כח ע"א איתא, רבי אומר, 'וזבחת כאשר צויתוך' מלמד שנצטוו משה על הושט ועל הקנה, ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה. וברש"י ד"ה כאשר צויתוך למד שנתפרשה לו מצות שחיטה "על פה". וכו'. והט"ז ריש יור"ד ציין להבחייתא שהביא הטור 'וזבחת כאשר צויתוך מלמד שנצטוו משה בע"פ וכו'. והקשה, דאיתא בסנהדרין הנ"ל דשבת וכאו"א נצטוו במרה דכתיב בהם 'כאשר צוך', וא"ר יהודה כאשר צוך במרה. וא"כ מדוע גבי שחיטה דכתיב 'כאשר צויתוך' לא מפרשי' נמי דהיינו במרה. מאי שנא מן 'כאשר צוך'. ועיי"ש. והפילתי ריש סי' א' כתב ליישב, דכיון דס"ל לר"ע דבשר נחירה הותר להם במדבר, א"כ לא שייך לדרוש כאשר צויתוך במרה, דכיון דממילא לא יהיו שייכים בזה, א"כ למאי יצוה להם דיני שחיטה מעתה בזמן שעדיין נחירה הותר להם ולא נצטוו עדיין על השחיטה. ולהכי דרשינן שנצטוו ע"פ בסיני שאז נצטוו כל הדיינין אף אותן שאינן נהגינן עכשיו. ע"כ.

הרי מבואר להדיא דרק בסיני נצטוו על כל הדיינין אף אותן שאינן נהגינן מיד. אך במרה לא אמרינן כן. ולעולם לא נצטוו במרה על השחיטה כלל.

ג] ואולם, דברי הפלתי אינם מוסכמים, דהנה בשו"ת עונג יום טוב סימן נג כתב גם ליישב מתחילה כדברי הכו"פ. אך דחה הדברים ע"פ מאי דיש לחקור בטעמא דר' עקיבא הנ"ל דס"ל דבשר נחירה הותר להם במדבר, אי הטעם הוא משום שלא נצטוו במדבר עדיין על מצות שחיטה וסגי להו בנחירה עד שיכנסו לארץ (ואף דתנן בקידושין לו כל מצוה שאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל, מ"מ מציינו גם חובת הגוף שלא נצטוו עד שנכנסו לארץ כמו ביעור עכו"מ דאמרינן בע"ז מה שלא נצטוו עד שנכנסו לארץ עיי"ש דקאמר כיבוש א"י קודם לביעור עכו"מ), או דילמא היתר הנחירה אינו משום שלא היו שייכים במצות שחיטה, אלא משום דהוה מקרבי למשכן ומטעם דהוה אסורים לשחוט בשר תאוה (היינו בשר חולין בשחיטה). וכמש"כ הרמב"ם בהל' שחיטה 'ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים וכו' אבל כל הרוצה לנחור וכו' היה נוחר', ומבואר דבשר תאוה איתסר ובשר נחירה איתתרי. (א"ה. ע"ע להלן בהערה שציינתי שעמדו בהא דמוכנין שטרא לבי תרי, דהא בגמ' שם איתא דלר"ע בשר נחירה הותר ובשר תאוה אסור ולר' ישמעאל בשר תאוה הותר ובשר נחירה שרי וכמו שהבאנו לעיל). והיינו משום דמחמת התקרבותם למשכן, דמי הכל לקדשים בחוץ וכל שישחטו ויאכלו דומה כמו ששוחטין קרבן, להכי הוצרך הכתוב להתיר להם בשר נחירה דכשנוחרינן ואוכלין שוב אינו דומה לקדשים בחוץ שהרי קדשים צריכים שחיטה כדאמר שם בש"ס מדכתיב ושחט את בן הבקר ונחירה פסול בקדשים ולהכי נתנה התורה להם הכשר נחירה כדי שעיי"ז יכולים לאכול בשר תאוה ולא ידמה לקדשים בחוץ. 'ולפי טעם זה בעינן למימר דמסיני עד הקמת המשכן נצטוו על השחיטה, ורק אחר הקמת המשכן שנאסר להם בשר תאוה הותר להם בשר נחירה כדי שיהא רשאים לאכול ולא יהא דומה כקדשים בחוץ, וחיה ועוף ובעלי מומין היו יכולים לשחוט ולאכול דבזה אין חשש מה שדומה לקדשים בחוץ דהא לאו בני קרבן ניהו וכבר נצטוו על השחיטה מסיני, רק דבאותן דבני קרבן הותר להם נחירה כדי שלא ידמה לקדשים בחוץ מחמת דמקרבי למשכן, אבל חיה ועוף ובעלי מומין דלאו בני קרבן ניהו שרי בשחיטה. ואפשר דמחויבים לשחוט ולא לנחור."

ויעיי"ש שהכריח דע"כ דהא דהותרו בבשר נחירה לר"ע הוא משום דהוה מקרבי למשכן, ולא משום שעדיין לא נצטוו על השחיטה. ועיי"ש ואכ"מ. ולפ"ז דלמסקנא זו אמרינן דהוה מצוין על השחיטה

קודם הקמת המשכן, כתב לדחות ד' הכו"פ, כיון דאפשר לפרש כפשוטו הא דדריש וזבחת כאשר צויתך מלמד שנצטוו משה וכו', ולא דריש כאשר צויתך במרה, דאף שלא נצטוו במרה, א"ש נמי לשון כאשר צויתך, משום דכיון דמצות שחיטה היה לה הפסק, היינו דקודם הקמת המשכן הוצרכו לשחוט, ומהקמת המשכן ואילך הותרו בנחירה, לכן הוצרך לומר כי ירחיב ה' את גבולך ואמרת אוכלה בשר וזבחת כאשר צויתך בסיני, לא כמו כל מ' שנים שהייתם במדבר שהותר לכם בשר נחירה, אלא מעתה תזבח כאשר צויתך. משא"כ גבי שבת וכאו"א, שלא היה למצותם הפסק, ע"כ מאי כאשר צויתך דקאמר, ש"מ שנצטוו במרה. ע"כ.

[ד] עוד היה מקום לומר לאידך גיסא, [והיינו איפכא ממש"כ להוכיח מדברי הרמב"ן שקיים הגירסא בדברי רש"י דנצטוו במצות פרה. וא"כ לכאו"א א"א ליישב דלא מני להו בגמרא אלא אותן מצוות מעשיות לשעתן. שהרי מצות פרה אדומה ודאי שלא נצטוו בזה בפועל בהיותם במרה, דעדיין לא הוקם המשכן. וה"ה מצות שחיטה י"ל דלא נצטוו בזה במרה]. די"ל דמהא שנצטוו על מצות פרה אף שלא שיך לשעתו, איכ"ל דאף דהגמרא מנתה דוקא הני ותו לא, מ"מ י"ל דלאו"ד, שהרי ממצות פרה מוכח דנצטוו אפילו על מצוות שאין שייכים בהם בפועל מיד, ואיכא למימר דה"ה לשאר מצוות שלא שייכים לשעתן, ולא מני לכולהו. דמאי שנא הא מהא.

ושור' כענ"ז מפורש בדברי רבינו החתם סופר בשבת דף פז ע"ב, יעוי"ש שהביא להפלתי הנ"ל, וכתב ע"ד ד"דבריו לכאורה תמוהים דהא פירש"י גם פרה אדומה נצטוו במרה אע"ג דלא נהגו עד שהוקם המשכן לשנה האחרת, ומזה שפט נחלת יעקב שגם שבת לא נצטוו לשבות מיד ממרה ואילך אלא לעסוק בהלכותיו לכשינהגו כמו פרה אדומה וא"כ בשחיטה נמי נימא הכי שיעסקו בהלכותיו לכשינהגו דהרי אי לא חטאו במרגלים היו נכנסים מיד לארץ ישראל והיה השחיטה נוהג ותו קשי' דהא כל הלכות שחיטה נוהג מיד במדבר עכ"פ בקדשים, וא"כ ציוה במרה עליו אם לא יאמר בעוף מיהו לא נהג דקדשים במליקה, ורבי נקט בלשונו רוב א' בעוף ועיין חולין כ"ח ע"א תוס' ד"ה ועל רוב וכו'. עכ"ל.

וע"ע בפי' המזרחי שם שהק' דענין פרה אדומה לא נזכרה לא בברייתא דמכילתא ולא בברייתא דסנהדרין. עיי"ש. והוסף, דמ"מ זה שרש"י לא הזכיר כאן כבוד אב ואם, אלא שבת ופרה ודינין, איכא למימר דרש"י לא בא להזכיר כל מה שנאמר במרה, אלא לפרש קרא ד'שם שם לו חק ומשפט', דמיירי במצות שנתנו במרה, כגון שבת ודינין, ולא חשש להזכיר גם כבוד אב ואם. תדע שהרי בסוף פרשת אלה המשפטים בפסוק, ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים, פירש, שבע מצות ושבת ודינים וכבוד אב ואם ופרה, ולא השמיט שם כבוד אב ואם. ולכן מה שטען הרמב"ן על דברי הרב בפרשת ואתחנן בפסוק 'כאשר צוך ה' אלהיך' שגם מצות כבוד אב ואם היה במרה, והרב לא הזכיר שם אלא שבת ופרה ודינין, אינה טענה". עכ"ל. ויש להאריך בזה עוד.

ביישוב ד' המשנ"ב בסי' תצד שב' דברדת ישראל מהר סיני

הוצרכו לשחוט בסכין בדוק ולכאו' הא הותרה להם במדבר בשר נחירה

[ה] ולא אמנע מלציין מה שיש ליישב ע"פ דברי העויו"ט הנ"ל את ד"ק של המשנ"ב סי' תצד סקי"ב שכתב בטעם אכילת מאכלי חלב בשבועות וז"ל: ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד שאמר טעם נכון לזה, כי בעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה (כי בעשרת הדברות נתגלה להם על ידי זה כל חלקי התורה כמש"כ רב סעדיה גאון שבעשרת הדברות כלולה כל התורה) וירדו מן ההר לביתם, לא מצאו מה לאכול תיכף כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט בסכין בדוק כאשר צוה השם, ולנקר חוטי החלב והדם ולהדיח ולמלוח, ולבשל בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקודם שבשלו בהם באותו מעת לעת נאסרו להם, על כן בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב ואנו עושים זכר לזה. עכ"ל.

והקשו העולם אמש"כ דהוצרכו בירידתם מהר סיני לשחוט ב"סכין בדוק" וכו', דהנה בחולין שם נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא בהיות ישראל במדבר אי הותר להם בשר נחירה, דר"י ס"ל דנאסרו בבשר נחירה והותרו בבשר תאוה [היינו בשר שחיטה ללא הקרבה], ור"ע ס"ל איפכא עיי"ש. וברמב"ם פ"ד משחיטה הי"ז פסק כר' עקיבא וז"ל: כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת החולין אלא היו נותרין או שוחטין ואוכלין כשאר האומות וכו' ונצטוו שם שכשיכנסו לארץ תאסר הנחירה ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה עכ"ל. (וכ"כ הפלתי ריש הל' שחיטה והפמ"ג בפתחה דקיי"ל כן, והביאם הלב אריה בחולין

שם). וא"כ מה זה שכותב המשנ"ב בשם אותו גדול דהוצרכו לשחוט ב"סכין בדוק", הא מבואר דנחירה הותרה להם לגמרי וא"צ כלל בשחיטה, ובדיקת הסכין הוא דין מדיני השחיטה (עיקור, ע"י חולין ט ע"א ובתוס' שם). דבשלמא ניקור והדחה ומליחה שכ' המשנ"ב נחא, דהא נאסרו בחלב ודם, אבל על שחיטה לא נצטוו כלל. והדברים צ"ע טובא.

ואולם, לפ"ד העויו"ט דגם לר"ע דהותרו בבשר נחירה, כ"ז הוא משום דהוו מיקרבי למשכן ולא משום שעדיין לא נצטוו על השחיטה, והיינו דהגם דתפסינן הלכתא כר"ע דבשר נחירה הותרה להם לגמרי, וא"צ כלל בשחיטה, מיהו הוא גופיה מודה דכ"ז רק מזמן הקמת המשכן ואילך שלא יראה כשוחט קדשים בחוץ, וכמש"כ העויו"ט ד"לפי טעם זה בעינן למימר דמסיני עד הקמת המשכן נצטוו על השחיטה ורק אחר הקמת המשכן שנאסר להם בשר תאוה הותר להם בשר נחירה". וא"כ כשירדו מן ההר, אכתי לא הוקם המשכן אלא כעשרה חודשים לאחמ"כ, שהרי מ"ת היה בסיון בשנה ראשונה לצאתם ממצרים ולא הוקם המשכן אלא בר"ח ניסן בשנה שניה. וליכא להאי חששא דנראה כשוחט קדשים בחוץ, וגם ר"ע גופיה ס"ל דנאסרו בפרק זמן מועט זה - היינו ממתן תורה עד הקמת המשכן - בבשר נחירה, ובעי שחיטה כדת, וא"ש דבריו דהמשנ"ב בשם אותו גדול דהוצרכו סכין בדוק כשירדו מהר סיני. והארכתי בד' המשנ"ב הללו בקובץ פעמי יעקב גליון עג. ע"כ.

בברכה"ת,

יואל רועי משדי

ר"מ בישיבת נזר התורה

מגדל העמק

בענין אם אפשר לבטל הגט קודם גמר הכתיבה

בגמ' גיטין דף ל"ב: נחלקו ר"נ ור' ששת בגט שביטלו אי חוזר ומגרש בו והקשו בגמ' על שיטת ר"נ דחוזר ומגרש בו כיון דהגט לא נתבטל אלא השליחות, מהא דמצינו בהמקדש לאחר ל' וחזרה בה ובטלה הקידושין, והגמ' מתרצת הכי השתא התם דיבור מבטל דיבור והכא נהי דבטלה שלחתייה דשליח גיטה גופה מי קא בטיל.

והנה נחלקו הראשונים בטעמא דגט לא בטיל, דתוס' מפרש דכתיבת הגט לשמה הוה מעשה ואין דיבור מבטל מעשה, וברש"י ד"ה והכא נהי כתב אבל גט שהוא בעינן אינו נפסל, והרמב"ן מבאר דלגבי גט לא שייך בטל ומשמע דהוי טעם אחר מתוס'.

ועצ"ז בחילוק הסברות ביאור מהגר"א וסרמן זצ"ל (מובא בחידושי ר' שלמה סימן נ') דמלשון הרמב"ן משמע דחלות לשמה וכשרות הגט הוה חלות ממילא ע"י המעשה ולכן א"א לבטלו דנעשה כמציאות שא"א לשנותו כמו הותר ע"י מעשה שחיטה וכמו ס"ת כשר שא"א לבטל הכשרות, משא"כ לשיטת תוס' החלות נעשית ע"י אדם ולכך שייך בעצם לבטל הכשרות (כמו כלי שמוכשר לקבל טומאה ע"י מעשה האדם) וכתב שהנפק"מ בין שני הטעמים אם שייך לבטל הגט קודם גמר הכתיבה דלשיטת תוס' אפשר לבטל כיוון דתלוי במעשהו חל הכשר רק בגמר המעשה אבל לשיטת רש"י והרמב"ן כתב דנראה פשוט דגם קודם שגמר כתיבת הגט א"א לבטל החצי שכתב.

והנה מצאתי דברי רש"י לקמן בפרק המגרש דף פ"ח ד"ה ודלמא אימלוכי אימליך דמפורש מדברי רש"י בהדיא דאם חוזר בו כאמצע הכתיבה בטל הגט, וכן ביאר שם ר' עזרא הנביא בתוס' את דברי רש"י, וע"כ צריך לומר שאף אי הכשר הגט נעשית ממילא אך כיון שהכשרת הגט הוא כח הגירושים שבו לכך החלות הזה חל רק בסוף הכתיבה שהגט הושלם, ומוכח דגם לרש"י יכול לבטל קודם גמר הכתיבה, ודברי הגר"א וסרמן צע"ג.

משה יוסף גלויברמן

ישיבת בית אהרן וישראל

ירושלים ת"ו

בענין תפילת "נאט פון אנרהם" מהרה"ק מבארדיטשוב זיע"א

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

ראיתי בקובץ קנב מה שתמה הר"ר יצחק דוד לייפער שליט"א על תפילת מוצש"ק מהרה"ק לוי יצחק מבארדיטשוב זיע"א דלמה מפרט והוציא מהכלל גאולה קרובה תחיית המתים ונבואת מרע"ה אחרי שכבר אמר מאמין צו זיין בייג עקרים שלך.

ונ"ל לת' דהא רואין בנוסח של אני מאמין שאנו אומרים בב' מאלו עקרים הנ"ל שיש בכל א' שני חלקים בנבואת משה רבינו ע"ה אומרים א) שנבואת משה רבנו ע"ה היתה אמיתית. ב) ושהוא אב לנביאים וכו', וכן בביאת המשיח יש שני חלקים: א) בביאת המשיח. ב) ואף על פי שיתמהמה וכו'.

והנה כשנעיין ברמב"ם בלשונו בהי"ג יסודות (פיהמ"ש למס' סנהדרין פ' כל ישראל) רואין דבאלו ב' יסודות הנ"ל מפרש דצריך להאמין בעיקר בחלק הב' של האני מאמין וז"ל בא"ד היסוד הו' נבואת משה רבנו ע"ה והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו ואשר קמו מאחוריו כולם הם תחתיו במעלה וכו' ובהמשך, בא"ד היסוד הי"ב ימות המשיח והוא להאמין ולאמת שיבא ולא יחשב שיתאחר אם יתמהמה חכה לו ולא ישים לו זמן ולא יעשה לו סברות המקראות להוציא זמן ביאתו וכו' עכ"ל.

וביסוד תחיית המתים רואין בבירור בנוסח האני מאמין שלנו דהעיקר הוא להאמין שיהי' תחיית המתים בעת שתעלה רצון מאת הבורא יתברך שמו.

ונמצא מזה דבי"ג יסודות של הרמב"ם אינו מודגש מה שצריך להאמין בעצם נבואת מרע"ה ומשיח ותחיית המתים.

וא"כ י"ל דעל זה כיון הרה"ק מבארדיטשוב כשהוציאן מכלל הי"ג עקרים, והדגישם במיוחד. ויהי"ר שיתקיים היסודות אלו בב"א.

אברהם צ. קליין

ישי"ג סטאלין קארלין י-ם

בטעם תקנת ההפטרה

אל כבוד חברי מערכת הקובץ החשוב בית אהרן וישראל.

בגליון קנא (תשרי- חשוון תשע"א) הופיע במדור לשון חכמים מאמר נאה מהרב משה הילמאן בטעם תקנת ההפטרה, ומאחר שראיתי שנושא זה רחב הוא ויש מן הצורך להוסיף על המאמר הנ"ל עוד איזה נוסף, וגם ראיתי ענין להעיר כמה נקודות במאמר הנ"ל, אכתוב מה שעלה בידי בענין זה בכללותו, ובמאמרו בפרטות, ואשמח אם יתפרסמו הדברים לתועלת כלל מעייני הקובץ.

הנה בעיקר טעם תקנת ההפטרה מצינו כמה טעמים לבד מסברת האבודרהם דהוה משום גזירה שגזרו על ישראל שלא יקראו בתורה, בשו"ת תשב"ץ (ח"א סי' קל"א) הביא טעם התקנה דקריאת ההפטרה אינה אלא לכבוד הנביאים בעלמא, גם בס' ערך מלין (ערך אפסרתא) מביא ז"ל והעיקר כי רצו לכבוד גם ספרי נביאים בשבת, ע"כ. ובשבולי הלקט (סי' מד) מביא טעם נוסף בשם רש"י וז"ל שם מנהג הראשונים היה לשהות שעה אחת לאחר תפלתם כו' ובשעת שהייה לאחר תפילה היו מביאין ספרים וקורין בתורה ובנביא ובמשנה ובשמועות כדאמרינן כו' והרי כבר קראו בתורה קודם תפלה שבחרו בהן קריאת שמע שיש בו דברים הרבה ואחר התפלה היו שוהין וקורין בדברי הנביאים, ולאחר שעה במשנה ובשמועות התלמוד, וכיון שרבתה הענינות והיו צריכין למעשה ידיהן לא יכלו לעסוק בתורה כל כך והניחו התורה במקומה זולתי קריאת שמע שיש בה מלכות שמים ועשרת הדברות ועול המצות אותה לא עקרו, ואעפ"כ היו קורין בנביא אלו שני פסוקים ובא לציון ואני זאת בריתי שיש בהן מעין קריאת התורה ועדיין הם קבועים במקומם עלינו בכל יום, ובשבת ויום טוב שיש בו ביטול מלאכה לעם ויום פנאי החזירו העטרה ליושנה לקרות בתורה ולתרגם מענינו של יום, ע"כ, ומקורם של דברים בספר הפרדס (הוצאת עהרנריך עמ' שו) והביאו ג"כ הבית

יוסף (או"ח קלב) ותמהתי האיך מציין במאמרו דברי האבודרהם כמקור היחיד לכאן לטעם קריאת ההפטרה וכאילו הראשונים לא דיברו בזה, גם את טעמו של האבודרהם עצמו מצינו שהביא בשו"ת פעולת צדיק בשם הראב"ד והבאתי דבריו לקמן, ואדרבה בטעמו של האבודרהם מצינו שפקפק בזה בס' ערך מלין (ע' אפטרטא) דאם גזר אותו המלך על קריאת התורה היה לו לגזור ג"כ על קריאת הנביאים לכך כתב שתיקנו לקרות בנביאים כעין דברי תוכחה לעם, מוכח איפה מדבריו שהבין דהאבודרהם ס"ל דטעם קריאת ההפטרה הוא משום הגזירה, ואיהו פליג וס"ל דהטעם הוא שתקנו שיקראו כעין תוכחה לעם, מבואר להדיא שלא כדברי הרב הילמאן שהעמיס בדברי האבודרהם דמודה שטעם התקנה שיקראו תוכחה לעם.

ובעצם טענת הערך מלין מדוע לא גזרו אף על הנביאים מצאתי בלבוש שהקשה אמאי תקנו אנביאים דווקא ולא אכתובים ויישב שם בב' אופנים א' דבנביאים מצינו יותר עניינים מענייני הפרשות משא"כ בכתובים, ב' דגזרו אף על הכתובים, ודבריו תמוהים ביותר דאם גזרו על התורה והכתובים מ"ט לא גזרו נמי אנביאים, והנראה בהקדים ביאור האמת ליעקב אמאי נקראת הפטרה וז"ל שמתחילה גזרו על הכל (דהיינו אף על נביאים) ואח"כ פטרו להם הקריאה בנביאים כו' ועל שם שפטרו להם לקרות בנביאים קורין אותה הפטרה כלומר מופטרת להם מקשר הגזירה ועל עיקר תקנתה קראוה הכי, עכ"ל, מבואר א"כ דהגזירה היתה על הכל ואח"כ התירו להם מאיזה טעם הקריאה בנביאים, והדברים מיושבים ומבוארים כמיין חומר (והמדקדק בדברי המהרי"י אלגאזי "ועל עיקר תקנתה קראוה הכי" ימצא מבואר להדיא דכל עיקרה של התקנה משום הגזירה דווקא). אלא דיש לדון בכל טעמי האחרונים האם פליגי על טעמו של האבודרהם מכל וכל, או דמודו ליה דבלא הגזירה לא היו מתקנים ורק מאחר שגזרה גזירה השאירו חכמים תקנה על מקומה מכל הני טעמי.

עוד אמרתי לציין למה שהביא בפירושי סידור התפילה לרוקח (ובא לציין עמוד תלד) טעמו של האבודרהם אך לא כטעם לקריאת ההפטרה וז"ל ועוד שמענו שגזרה מלכות הרשעה שלא יקראו בתורה ויתרגמו, ע"כ, נראה לדון איפה בדברי הרוקח האם אי הזכרת שמועה זו כמקור לקריאת ההפטרה מוכיחה שהרוקח לא סבר כן, ומה שלא ציין את טעמו הוא משום שפשוט הוא (וכפי שהציע הכותב עצמו בהמשך דבריו), או שנבאר דהרוקח לא הזכיר טעם זה מאותו הטעם שחז"ל לא הזכירו טעם זה, וכפי שיתבאר לקמן.

בהמשך דבריו שב ודן בדברי האבודרהם בביאור כוונתו, ובדרכו הראשונה רוצה לבאר דהתקנה היתה זכרון לגזירה למען יתעוררו העם בתשובה ודוחה זאת משום שלא נזכר כן בדברי חז"ל, ותמיהה רבתי תמהתי דהרי כל הטעם של קריאת ההפטרה לא מוזכר כלל בדברי חז"ל ואפ"ה מצינו האבודרהם מדוע א"כ אי אפשר לבאר כן בדברי האבודרהם, שלמרות שאין מוזכר כן בחז"ל מזכיר את הגזירה בדבריו, ואולי כוונתו שיהא זה זכרון למען נתעורר בתשובה, ואם אכן נבאר כן בדעת האבודרהם שוב לא יקשה נמי דלא מצינו כה"ג שגזרו חז"ל, דמצינו כה"ג לגבי תעניות, וביותר שבדברי הרמב"ם שהביא במאמרו וז"ל יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות, ולפתוח דרכי התשובה, ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו", ע"כ, משמע שהם ב' עניינים האחד שנתעורר לתשובה והב' שיהיה זכרון למעשינו, דאם צדקו דבריו וכוונת הרמב"ם דכל תכלית התענית לעורר אותנו בתשובה היה להרמב"ם להפך הסדר ולומר דהתענית זכרון למעשינו הרעים שעי"ז נתעורר בתשובה, ומאחר שדחינו כל תמיהותיו בביאור זה שוב אפשר היה לבאר כן בדברי האבודרהם, ויעווי' לקמן.

אחר כן הציע לבאר בדברי האבודרהם שתקנו ההפטרה לזכרון להודות להשי"ת על חסדו שנתבטל הגזירה, ודחה זאת דא"כ היו צריכים לתקן דבר המורה על ביטול הגזירה כמו בנרות חנוכה, ועוד העיר דא"כ היה להזכיר ביטול הגזירה בכרכת ההפטרה, והנה לעיל הובאו דברי המהרי"י אלגאזי בביאור תקנת ההפטרה שתחלה גזרו אף על הנביאים ואח"כ התבטלה הגזרה מן הנביאים לבדם, וזה לשון הפטרה שנפטרו מן הגזירה, עכת"ד, ניתן איפה לבאר דעיקר התקנה היתה משום הגזירה לעורר הלבבות לתשובה ומה שתקנו דווקא בדרך זו של קריאת הנביאים דאכן הוא דבר המורה על ביטול הגזירה (באופן חלקי) והוא לזכרון להודות להשי"ת על ביטול הגזירה, גם מבואר מדוע לא נתקן זה בכרכות כמו במגילת אסתר חדא דהכא אין עיקר התקנה להורות על ביטול הגזירה אלא אף לעורר הלבבות לחזור בתשובה, וביותר דהישועה הנרמזת ע"י קריאת הנביאים אינה מושלמת דהרי הותרה רק קריאת נביאים, ואע"פ דבדברי האבודרהם קצת דחוק לבאר כן מ"מ דחוק יותר להעמיס בדבריו דלא הזכיר כלל טעם ההפטרה (כפי שחפץ הכותב ויבואר לקמן).

ובמה שדחה הדרך הב' דאמרי' אע"פ שגזירת השמד בטל המנהג לא בטל, למרות שתמיהותיו יש בהם ממש מדוע לא הוזכר זאת בברכה ומדוע לא הזכירו זאת חז"ל והראשונים, מ"מ מן הנכון הוא להביא איזה מהראשונים והאחרונים שלמדו כן בסכרת האבודרהם, בלבוש כתב (או"ח סי' רפ"ד) ז"ל והטעם שמפטרין בנביא הוא, מפני שפעם אחת גזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה כו' לכך אע"פ שהשמד בטל מנהגם לא בטל, ע"כ, גם בתוס' יו"ט (מגילה פ"ג) הביא ז"ל טעמא דהפטרות כתוב בספר תשבי שרש פטר שמצא כתוב שאנטיוכוס הרשע מלך יון גזר על ישראל שלא יקראו בתורה ברבים. מה עשו ישראל לקחו פרשה א' מנביאים שענינה דומה לענין מ"ש בפרשה של שבת היא. ועתה אף שבטלה הגזירה המנהג הזה אינו בטל, ע"כ, אכן בשולחן ערוך הרב (או"ח רפ"ד) כתב ז"ל וצריך שיפטר בנביא ג' פסוקים כנגד כל אחד מהעולים מפני שפעם אחת גזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה וקראו בנביאים מענין הפרשה כו' ואח"כ כשבטלה הגזרה וחזרו לקרות בתורה התקינו שיהא אחד קורא בנביא מענין הפרשה, ע"כ, משמע בדבריו מה שכתב התקינו שיהא אחד כו' דמחמת שכל הטעם היה משום גזירה כיון שבטלה הגזירה התקינו תקנה חדשה לקרות בנביאים ומשמע כהצד הא' המוזכר, עוד הביא בשו"ת פעולת צדיק (ח"א סי' י"ג) ז"ל קודם נבאר מה טעם תקנו ההפטר בהצבור, הראב"ד כתב שפעם אחת גזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה והיו קורין בנביאים ז' כנגד ז' מברכים שהיו צריכים לקרות בתורה. וכשבטלה הגזרה תקנה לא זוה ממקומה ע"ש, ע"כ, וכ"ה בשו"ת רדב"ז (ח"ו סי' ב אלפ"צ צ"א) ז"ל ואף על גב שמכרכין על קריאת התורה והנביאים תקנת הראשונים היא שיכרכו על הקריאה בצבור בתורה או על הנביאים אשר קבעו במקום קריאת התורה בזמן השמד שגזרו שלא יקראו בתורה ואף על גב דבטל השמד התקנה נשארה במקומה, ע"כ. ובשו"ת דברי יציב (או"ח רמ"ח ב) כתב ואפשר שאז היה התקנה לקרות בנביאים, ולא נתבטלה התקנה אח"כ כו', מ"מ לתענית נתקנה ההפטר בימי עזרא לעורר הלבבות, ע"כ, ומלבד דמוכח מדבריו כהדרך הב' מוכח נמי דס"ל בטעם האבודרהם דאין זה קשור כלל לטעם דלעורר הלבבות ודלא כמבאר הכותב וכפי שהבאנו לעיל מס' ערך מילין.

והשתא נבוא לדון בביאור הרב הילמאן בשיטת האבודרהם דהגזירה לא היתה אלא סיבת התקנה ולא טעמה של התקנה, ודייק כן מלשון התשבי ז"ל אכתוב לך מה היא "סיבת" ההפטר כו', ואילו טעם התקנה הוא אכן לעורר העם בתשובה ומה שלא הוזכר כן בחז"ל ובראשונים שאין דרכם לכתוב סיבה דלא נחוץ כ"כ להביאו, משא"כ "האבודרהם דרכו לכתוב אף טעמי המנהגים" וכפי שמביא בהקדמתו "וגם אביא טעם למנהגות אשר הנהיגו הראשונים, עד שלא יחסר לקורא בספר הזה טעם למנהג בעולם", ע"כ, ונראה להשיב בדבריו בכמה אופנים, דמלבד מה שהחילוק בין טעם המנהג לסיבת המנהג קשה הוא, וביותר דהאבודרהם לא כתב בהקדמתו רק שמביא "טעמי" המנהגים וזה הרי אף שאר ראשונים מביאים ולא נדון הכא רק אם מביאים "סיבת" המנהג, גם לעיל הובאו דברי הערך מילין ושו"ת הרדב"ז המוכרח מדבריהם דהסברא לעורר הלבבות אינה קשורה כלל וכלל לסכרת האבודרהם משום גזירה.

ומה שהיה ניתן לומר בחילוק בין סיבת הדבר לטעמו (ואולי אף הוא כוונתו לזה) היינו שודאי טעם הדבר היא משום התעוררות לתשובה רק אם לא שהיה עילה וסיבה לתקן לא היו מתקנים זאת מטעם זה לבדו, רק מאחר דנגזרה גזירה והיה מן ההכרח לקרות בנביאים קבעו כן לדורות לעורר לב העם לתשובה, וכעין זאת מצינו גבי טומאת ארץ העמים דאע"פ דהראשונים (עי' תוס' נזיר נד:) הביאו הטעם דגזרו טומאה משום מתי מכול ושאר ישראל שנהרגו שם בגלות, או משום קברי ועצמות עכו"ם שאין קוברים במקום המיוחד ומטמאים, ואעפ"כ מצינו שהוסיפו להביא הטעם ג"כ משום דאסור לצאת לארץ העמים דלכך תקנו רבנן דהיוצא יטמא (עי' מהר"ם גיטין ח ע"ב), והביאור נראה כנ"ל דודאי הטעם העיקרי הוא משום דלא רצו חכמים שיצאו מא"י אלא דמטעם זה לבד לא היו גוזרים טומאה, ולכך תלו זאת בסיבה דאיכא טומאה בארץ העמים, אלא דזה דחוק מאוד להעמיס בדברי האבודרהם ועיקר חסר מן הספר.

ובעיקר מה שביאר דטעם ההפטר לעורר לב העם לתשובה, מלבד דברי הערך מילין והרדב"ז המובאים לעיל מצאתי בשם ס' דובר שלום דהפטר מל' פטרון ופי' הערוך דהוא אב היועץ, ואף הנביאים נקראו אבות היועצים שמוכיחים את עם ישראל שמקלקלים את מעשיהם הטובים, ומורים שביל ישר ללכת בדרך ישרה, והיא היא.

אשר נראה מהאמור דאפשר לבאר דברי האבודרהם בב' האופנים הנזכרים, ומה שלא הזכירו חז"ל טעם זה נודה בזה לדברי הכותב דאין חז"ל כותבים טעם שאינו נצרך, וסברא זו אינה נצרכת היא לא מחמת שפשוטה היא אלא כי מ"מ איכא נמי לסברא דהנביאים מעוררין לתשובה, ורק היכא דזו סברא

יחידה הביאורה חז"ל, אך ודאי שהטעם שמחמתו תקנו התקנה אינו אלא משום הגזירה לעורר העם בתשובה או לזכור חסדו יתברך, או שנאמר כצד הב' דמאחר שנתקנה לא בטלה עוד, ולכך הביאו האבודרהם כפי שמביא בהקדמתו "וגם אביא טעם למנהגות אשר הנהיגו הראשונים, עד שלא יחסר לקורא בספר הזה טעם למנהג בעולם" דהיינו שאף דבר שאינו לצורך דמ"מ איכא טעמי אחרנא, מ"מ כיון דזה הטעם העיקרי לתקן המנהג יביאור.

הקלקולים שנגרמו מחמת השיבושים בראשי התיבות

בגליון קנא (תשרי- מרחשוון תשע"א) התפרסם מאמרו של הרב יואל רועי משדי בעניין הקלקולים שנגרמו מחמת השיבושים בראשי התיבות, וראיתי מן העניין להוסיף עוד ב' דוגמאות לטעות המדפיס האחת בהשמטת הר"ת והשניה בפענוחו של הר"ת, ואשמח אם יתפרסמו הדברים לתועלת שאר מעייני הקובץ.

א. בגמ' גיטין (דף י' פרכי' אהא דתנן כל גט שיש עליו עד כותי פסול חרוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים כו', ומקשי' בגמ' מני מתני' כו' ומסקי' לעולם ר"א היא דאמר מצת כותי אסורה וכגון דחתים ישראל לבסוף דאי לאו דכותי חבר הוה לא מחתים ליה מקמיה, ופרכי' א"ה אפי' שאר שטרות נמי כו', ומסקי' א"ר פפא זאת אומרת עדי הגט אין חותמין זה שלא בפני זה, ובפשטות מסקנת הגמ' דכיון דאין חותמין זה שלא בפני זה שוב היכא שחתים ישראל לבסוף אמרי' אי לאו דכותי חבר כו' משא"כ בשאר שטרות דחותמין זה שלא בפני זה אמרי' ורוחא שבק למאן דקשיש מיניה דלא ידע מאן יחתום אחריו, והנה הרמב"ם (פ"ו מהל' עבדים ה"ו) פסק ז"ל וכל שטר שיש עליו אפי' עד אחד כותי פסול חרוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים שהן כשרים בעד אחד ישראל ועד אחד כותי והוא שיהיה כותי חבר כו', עכ"ל, והביאו ג"כ השו"ע (יו"ד רס"ז מ"ז), ובפתחי תשובה שם (ס"ק ט) הביא בשם ספר בני אהובה שהק' בדברי הרמב"ם והשו"ע בתרתי חדא דאי בעי' שנדע בכותי שהוא חבר א"כ אמאי אינו כשר בשאר שטרות כקושיית הגמ' בגיטין שם, ועוד דא"כ לישתרי נמי בשני כותים כיון דחברים הם ומוחזקים בכשרות, ויישב דודאי אין כוונת הרמב"ם דבעי' שנדע דהוא חבר רק סגי שלא נדע שאינו חבר דהיכא דידעי' ביה שאינו חבר ודאי אפי' ביחיד אינו נאמן, עוד הביא שהק' בס' בני אהובה אמאי השמיט הרמב"ם הא דאמרי' בגמ' דמייירי כשהכותי חותם בראש ומחזקי' ליה בכשרות דאי לאו דכותי חבר הוה לא מחתים ליה מקמיה, ויישב דס"ל להרמב"ם דרב פפא נאיד מאוקמתא קמייתא בגמ' ולבתר דמסקי' דאין עדי הגט חותמים זה שלא בפני זה מחזקי' ליה בכשרות דאי לאו דכותי חבר הוא לא הוה חתים בעדיה ואפי' אם חותם אחריו, עוד כתב הרמב"ם (שם ה"ה) בששה דברים שוין שחרורי עבדים לגיטי נשים ובשאר הדברים הרי הן כשאר השטרות, ואלו הן הששה פסולים בערכאות של גוים וכשרין בעד כותי כו' ואין עידיהם חותמין אלא זה בפני זה כו', ע"כ, והק' הגר"א (יו"ד שם ס"ק פ"ז) אמאי לא אמרי' בגמ' האי שוין דאין עידיהם חותמין אלא זה בפני זה, ובי' דהטעם דהכשירה הגמ' עד כותי היינו כשהכותי לא נודע שחבר הוא ולא מהימן רק מחמת שחתם בראש וזה דווקא אם אין עידיהם חותמין אלא זה בפני זה, וא"כ לא תנא ליה דהוה בכלל הא דכשרין בעד כותי, משא"כ הרמב"ם שפי' דהא דמכשרי' בעד כותי היינו מחמת דידוע שהוא חבר וא"כ אין זה כלל מחמת הדין דאין עידיהם חותמין כו' ולכן הוסיף הרמב"ם דשוו נמי דאין חותמין עידיהם אלא זה בפני זה, ומוכח דהגר"א הבין דברי הרמב"ם כפשוטם דידעי' דהכותי חבר וזה תימה כפי שהבאנו להק' דא"כ אמאי לא נאמנים אפי' תרי ואפי' בשאר שטרות, וצ"ע. (ועי' בשיעורי ר' שמואל גיטין שם מה שניסה לבאר בדעת הרמב"ם והגר"א והניח בצ"ע), ובפתחי תשובה הביא בשם גדול אחד יישוב נפלא בב' קושיות הבני אהובה דבתחילה כתב הרמב"ם והוא שיהיה כותי חבר והוא ר"ת חתום בראש ואח"כ טעו המדפיסים והשמיטו הר"ת.

ב. עוד איתא בגמ' גיטין (דף ט ע"א) אהא דתנן המביא גט בא"י אם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו, ומקשי' ערער כמה אילימא ערער חד והאמר ר' יוחנן דברי הכל אין ערער פחות משנים אלא ערער תרי, תרי ותרי ניהו מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני, ומשני אלא ערער דבעל, ע"כ, ופירושו התוס' (בד"ה סמוך אהני) דסמוך אהני שפוסלין החתימה ולוקמה בחזקת אשת איש, ובמהרש"א כתב ז"ל ע"פ מ"ש פ' ד' אחין דתרי ותרי ספיקא דרבנן היא אי לאו דנוקמא אחזקת אשת איש ודוק, עכ"ל, ובשו"ת רעק"א (מהדורא תניינא סי' קי"א) תמה בדברי המהרש"א דמשמע מדבריו דאם תרי ותרי ספיקא דאורייתא בלא"ה פרכינן שפיר דהוי ספיקא דאורייתא, אלא כיון דתרי ותרי ספיקא דרבנן ליכא קושיא רק מכח

חזקת א"א, וזה תמוה, דהרי ספיקא דרבנן, היינו במקום חזקת היתר, אבל בליכא חזקת היתר פשיטא דהוי ספיקא דאורייתא ול"צ לבא מדין דאוקמינן בחזקת א"א. והנה בעיקר הפלוגתא אי תרי ותרי ספיקא דרבנן או דאורייתא ביאר רעק"א (שו"ת ח"א קלו) דשורש הפלוגתא הכי הוא, דמ"ד ספיקא דאורייתא ס"ל כמו דאמרינן תרי כמאה ולא אמרינן אוקי תרי להדי תרי ונשארו איך והיינו ע"כ דתרי אליהם כוחיהו נגד כמה כתות, ה"נ נגד עדים וחזקה דחזקה מסייע לאידך כת לא עדיפא מאילו עוד כת עדים מסייעים להם, ואידך מאן דאמר (דס"ל ספיקא דרבנן) ס"ל דדוקא תרי כמאה אמרינן דהכל רק מדין עדות, משא"כ לענין חזקה אמרינן כיון דהוי עדות מוכחשת מסלקין לכל העדות ונתקיימה החזקה, מבוואר דלמ"ד דאורייתא לא מועילה החזקה כלל דלא עדיפא מעוד כת עדים, וא"כ נראה לבאר דברי המהרש"א דאין כוונתו דכיון דתרי ותרי הוה ספיקא דרבנן לכן בעי' לחזקה דאשת איש משא"כ אי תרי ותרי ספיקא דאורייתא לא בעי' להא, אלא כוונתו להפך ממש דדווקא למ"ד תרי ותרי ספיקא דרבנן שייך לדון דתועיל החזקה משא"כ למ"ד דאורייתא ודאי לא תועיל החזקת אשת איש דלא עדיפא מעוד כת עדים, ואמת כי צדקו דברי רעק"א דלכאור' הכא לא תועיל החזקת א"א אפי' למ"ד דרבנן אך זה ק' בגוף דברי התוס' אמאי הוצרכו לומר דנוקמה אחזקת א"א, והמהרש"א לא אתא אלא לאפוקי מ"ד תרי ותרי דאורייתא דלשיטתו ודאי לא תועיל החזקה דלא עדיפא מעוד כת עדים וכו', ונראה דמתחילה היה כתוב במהרש"א א"ל דנוקמה אחזקת אשת איש והוא ר"ת איכא למימר דהיינו דלמ"ד תרי ותרי דרבנן איכא למימר דנוקמה אחזקת א"א, והמהרש"א גופא לא הוה פשיטא ליה למימר הכי מטעמא דרעק"א ורק נקט לשון איכא למימר לבאר דברי התוס', משא"כ למ"ד דאורייתא ודאי לא תועיל החזקת אשת איש כלל, והמדפיסים טעו ופתחו הר"ת "אי לאו" דמשמע דכוונת המהרש"א היא דלמ"ד דרבנן בעי' לחזקה ואילו למ"ד דאורייתא לא בעי' לזה, וזה אינו וכדברי רעק"א, אחר כן מצאתי בכתב סופר שפי' כן להדיא בדברי התוס' ז"ל היינו לפי דקו"ל יבמות ל"א ע"א תרי ותרי ספיקא דרבנן דאוקמי אחזקה, ולמ"ד ספיקא דאורייתא הוא לא מוקמי' אחזקה, עכ"ל, אלא דק"ק דמבוואר בכת"ס להדיא דלא כרעק"א דאפי' היכא דלכאור' ליכא חזקת התר כי הכא אמרי' ספיקא דרבנן ואפ"ה מוסיף ומ"ש מהרש"א אין מובן ואפשר ט"ס וצריך להגיה, ע"כ, ובדבריו הרי לא יתכן לבאר דהוקשה לו בדברי המהרש"א כקושיית רעק"א, מאחר דהוא נוקט בפשיטות דלמ"ד דרבנן מוקמי' אחזקה אפי' הכא, ונראה דהוקשה לו דקדוק לשון המהרש"א אי לאו וכו' דמשמע דברי התוס' ע"פ מ"ד דרבנן רק אם לא נוקמה החזקה, אכן אם נגיה בדברי המהרש"א איכא למימר א"ש.

החותם ביקרא דאורייתא

יוסף מקלב

ירושלים תובכ"א

הערה בדברי הפמ"ג ברין חמץ שעבר עליו הפסח

לכבוד הקובץ הנפלא שעולה על שולחן מלכים "מאן מלכי רבנן" בית אהרן וישראל. הנני בזה במילתא דתמיהא בדברי רבותינו האחרונים. ואשמח לשמוע חוות דעתם של הת"ח המעיינים בקובץ זה. הפרי מגדים במב"ז סימן תמ"ה ס"ק ד' כתב על מעשה שהיה שישראל שלח י"ש כשר לפסח עם גוי להביאו לישראל במקום אחר והקונה כבר שילם על זה למוכר. וכתב הפמ"ג דכיון שהיה בלי חותם חיישינן שהגוי שתה ממנו מפני שהוא מובחר והחליף במקומו י"ש של חמץ ונמצא שמעורב בו י"ש חמץ. אלא שכתב לדון מה יהיה הדין אם לא קבלו רק לאחר הפסח אם אסור בהנאה כדין חמץ שעבר עליו הפסח וכתב הפמ"ג דאף שכבר שילם עליו מ"מ כיון שלא עשה בו משיכה "תו הוה הפקר בינו לבינו" וכוונתו דאף אם הקונה לא עשה בו משיכה א"כ עדיין הוא של ישראל המוכר וצריך להאסר לאחר הפסח וע"ז כתב דכיון ששילם לו כסף והקונה לא עשה משיכה "תו הוה הפקר". והדברים מחודשים מאד דלא מצינו ענין זה דהיכא ששילם מעות הוה הפקר רק בישראל הקונה מגוי דכיון ששילם לו מעות מסלק נפשיה. אבל בישראל מישראל מהיכ"ת דהוה הפקר.

אמנם ביותר יש לתמוה דהא לכאורה לא שייך כאן כלל איסור חמץ שעבר עליו הפסח שהרי מה שישראל שלח לו הוא י"ש כשר לפסח וכל החשש הוא שהגוי ערב בו י"ש חמץ וא"כ אף שהי"ש אסור באכילה והנאה היינו משום דמעורב בו חמץ אבל כל יראה לא שייך בזה דהוה חמץ של נכרי ואף שנותן

טעם ביי"ש של הישראל מ"מ הטעם גופא הוא של נכרי ואינו של ישראל וא"כ מהיכ"ת שיאסר לאחר הפסח. ובלא"ה בטעם עצמו מבואר בפמ"ג ריש סימן תמ"ב אינו עובר בבל יראה וכיון שגוף היי"ש המעורב הוא של נכרי א"כ לא שייך כאן בל יראה כלל.

בכבוד רב
ישראל אריה אויערבאך
בני ברק

בענין ברכה בימים שאין גומרים את ההלל

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. שלום רב לאוהבי תורתך.

הנה בקובץ קנד כותב שם הרב עודד לויפר בענין ימים שאין גומרים את ההלל אומרים אותו בלא ברכה, באמצע דבריו מביא שם דעת החיד"א שאם ברך על ההלל בר"ח הוי ברכה לבטלה לנוהגים בשיטת הרמב"ם.

הנה הרב הכותב לא ראה סוף התשובה שמסיק שם דלא הוי ברכה לבטלה לאפוקי רבים י"ח מהא דאמרינן בפרק ערבי פסחים, דף קו ע"א רב אשי איקלע למחוזא אמרו ליה לקדש מר קידושא רבא הבו ליה, סבר מאי ניהו קידושא רבא אמר מכדי מסקי כל הברכות כולן בפה"ג אמרי ברישא אמר בפה"ג אגיד ביה חזיה ליהוא סבא דגחין ושתי קרי אנפשיה חכם עיניו בראשו, מפרש רשב"ם ד"ה אגיד ביה: היה מאריך בכפה"ג לדעת אם יסרבה אחד מהן לשתות ובתוך כך יבין בפה"ג רגילין לומר ותו לא שאל"כ כהיה אומר להם קידוש גדול של הלילה כמנהגם, וכן מפרש הר"ן ע"ש, דאע"ג דרב אשי לא היה נוהג ביום שבת לומר קידוש גדול של הלילה היה אומר כמנהגם דלא הוי מבטל מנהגם אלא שהיה אומר גם כמנהגם את כל הקידוש גדול של שבת בלילה, א"כ גם כאן הלל בר"ח אע"ג דש"ץ בן ארץ ישראל לא היה נוהג לומר הלל בברכה בר"ח, ודעתו לחזור למקומו אם אומר הלל בפ"ע אינו מברך כמנהגן עתה שנעשה ש"ץ ביום ר"ח יוכל לברך ברכת ההלל בר"ח ומוציא את הרבים י"ח שנהגו במקומם עכ"ל של ה"חיים שאל" ס' צ"ט וכן מסיק הכף החיים ס' תכ"ב ס"ק ל"ה בענין ש"ץ בן א"י, בחו"ל שאינו נוהג לומר בר"ח הלל עם ברכה, ובא למקום שנוהגין לומר הלל עם ברכה, אם הוא ש"ץ יוכל לברך ואינו ברכה לבטלה כן מביא בשם החיד"א.

ועיין יביע אומר ח"א ס' כ"ט מביא בשם הגאון האדיר רבי דוד יונגרייז שיש לחלק בין כאן שמברך ברכת הלל ואומר וציוונו לבין קידוש בשבת שאין אומר "וציוונו" והביא דבריו ראה לזה משבלי הלקט וז"ל: נראה בעיני דהא דמברכינן להפטרה דשבת מפני שאין שם אקב"ו אבל ברכת הלל צריך לברך אקב"ו וכיון [ש]אינו אלא מנהג בעלמא היכך ציוונו, והלא גם מצוה דרבנן פליגא אם מברכינן אקב"ו, כ"ש מנהג בעלמא היכן ציוונו עכ"ד.

ושם יביע אומר מביא מחלו' בין שני אחרונים לדעת הרמב"ם ובי"י הגאון הנציב בעמק שאלה שאלתא דפורים שאף לדעת הרמב"ם שאין מברכין על ההלל מפני שאין מברכין על המנהג מ"מ מודה שאין בזה ברכה לבטלה ורשות מיהא הוי, אבל הגאון מהר"ש קלוגר בשו"ת שנות חיים מסיק לדעת הרמב"ם ובי"י המברך בר"ח על ההלל, הוי ברכה לבטלה, לכן שומע ברכתו אם מותר לענות אמן, לדעת הנצי"ב וכן החיד"א, והכף החיים ס' תכ"ב ס"ק ל"ח הנ"ל מותר לענות אמן אבל למהר"ש קלוגר בשו"ת שנות חיים הנ"ל אסור לענות אמן וכן מסיק בספר יביע אומר דשב וא"ת עדיף ואסור לענות אמן אחר בן א"י המברך בחו"ל על ההלל.

ועיין בספר הליכות שלמה מאת מרן הגרש"ז אויערבאך, מועדים ח"א פ"א ס"ו שכותב שם והנהוג שלא לברך על אמירת הלל בר"ח רשאי לענות אמן כששומע הברכה ממי שמנהגו לברך ואין בזה חשש ענייית אמן לבטלה ושם בדבר הלכה ס"ק י"ד כותב דכל שלהמברך הויא ברכה ראויה ואין בזה משום ענייית אמן לבטלה.

בכל הכבוד הראוי
בנימין זאב שפירא
ביתר עילית

תיקוני סופרים

תיקון ברמב"ן מסכת שבת

בשנים האחרונות התבררנו בכמה מהדורות חדשות של חי' הרמב"ן על הש"ס, ובתוכם על מסכת שבת. המהדירים השונים, תיקנו טעויות רבות שנפלו במהדורות הקודמות של הרמב"ן, ויש בזה מה שאין בזה. מפליא הדבר כי דוקא בקטע הראשון של חי' הרמב"ן למסכת זו, נפלה טעות המונעת את הבנת דברי רבינו, ובאף אחת מן המהדורות החדשות לא תוקנה לנכון.

דף ב' ע"א במשנה, שתיים שהן ארבע בפנים - רמב"ן: וי"מ בפנים, היינו לחפץ שהוא נכנס בפנים, והיינו הכנסה, ולפי שאין חיוב המלאכה אלא בהכנסה, והיא היא דאיתא לידי חטאת, קרי להכנסה מלאכה דפנים.

דברי רבינו אינם מובנים לכאורה. וכי חיוב המלאכה הוא דוקא בהכנסה ולא בהוצאה. וכי דוקא הכנסה מיידי לידי חיוב חטאת, והוצאה לא. גם אילו היה כך, מה שייד לומר שבגלל שהחיוב הוא דוקא בהכנסה, לכן קרויה הכנסה בפנים. ועוד שרבינו כבר באר שבפנים הוא מפני שהחפץ נכנס בפנים.

וקרוב לודאי שצ"ל, ולפי שאין חיוב המלאכה אלא בהנחה. וכוונת רבינו לבאר לשיטה זו, מאי חזית לומר, שבפנים היינו הכנסה מפני שהחפץ נכנס לפנים, ובחוץ הוא הוצאה כיון שהחפץ יוצא לחוץ. הלא אפשר לומר גם להיפך, שבחוץ הוא הכנסה הואיל ונכנס מבחוץ, ובפנים הוא הוצאה כי החפץ בא מבפנים. [ויש מן הראשונים שאכן נקטו כך דפנים הוא הוצאות כי תחילת המלאכה נעשית בפנים, ובחוץ הוא הכנסה, כמוכא בחי' המיוחסים לר"ן ובמאירי.] ומיישב רבינו, דאזלינן בתר הנחה שהיא סוף המלאכה והיא המביאה לידי חטאת, וכמסקנתו להלן (ג.). שאמרו שם בגמ' שהתא דמתניתין מונה בב' שהן ד' רק פטורי דאית לידי חיוב חטאת, ורבינו מביא כמה פירושים על זה, ולמסקנתו היינו מי שעושה ההנחה. וראה עוד במיוחסים לר"ן, שמבאר גם כן שחילוקי הדעות אם הוצאה היא בפנים והכנסה היא בחוץ, או להיפך. תלויים בכך אם אזלינן בתר תחילת המלאכה, או בתר גמרה. ורבינו מוכיח שאזלינן בתר גמרה המלאכה, ממה שלשיטתו מה שאמרו פטורי דאית לידי חיוב חטאת הן ההנחות.

וראה זה פלא, בדברי רבינו להלן (שם) נפלה גם כן טעות מוכחת, שכתב שם "דמתני' הני פטורי הנחות אתא לאשמעינן", ובמהדורות ישנות נדפס במקום "דהנחות" - "דהכנסות". ותוקן לנכון במהדורת "מערבא" בהסגרת הגירסה הישנה, ובמהדורות הרב הרשלה וזכרון יעקב בלא להביא כלל את הגירסה הישנה. מכאן נראה שהמעתיק הקדום של חי' הרמב"ן למס' שבת, היה מחליף לעיתים "הנחות" ב"הכנסות", ויש בדבר סימוכין נוספים להגהתנו.

חנוך מאיר בינקה - ת"א

כתבים

הרב בנימין פנטליאמ

תעלומת ר' אליעזר הלוי מקארלין

"אהובי, ידיד ה', הלא הוא הרבני המופלג הוותיק מ"ה אליעזר הלוי נ"י". שבחים אלו היוצאים מפה קדשו של המגיד הגדול ממעזריטש מעוררים את הקורא לדעת מיהו ר' אליעזר הלוי זה, שהיה ממקורבי המגיד ומבני חבורתא קדישתא דיליה. רבים עסקו במכתב זה¹, במשמעותיותו ובזהות המכותבים. להלן אתרום אף אני את חלקי להארת כמה צדדים בסוגיה עמומה זו, צדדים שנשארו באפילה עד עצם היום הזה.

רבי אליעזר ראש ישיבה מפינסק

ידוע שחנותנו של הרה"ק רבי ישראל מרוז'ין, היה רבי משה מבארדיטשוב, והוא היה בנו של רבי אליעזר ראש ישיבה מפינסק². והנה, בספר זכרון טוב (נעסכ"ז)³ מסופר אודות ראש הישיבה מפינסק, ודבריו שם הם המקור העיקרי לתולדות רבי אליעזר הלוי, וכל הבאים אחריו ציטטו ממנו. וזה לשונו שם:

ודבר חשוב קובע מקום לעצמו מה שראיתי כתב יד ישיש המופ' ר' מאיר ז"ל מנימאוויתש סמוך לסטעפין, מן ועש"ק תר"ן בזה"ל. (א) שם הקדוש של הראש ישיבה מפינסק היה ר' אליעזר הלוי זצוקלה"ה. והוא היה חתן הגאון הגדול ר' ישראל איסר

1 ד' רבינוביץ החסידות הליטאית, ירושלים תשכ"א, עמ' 13-14; מ' נדב, פינסק, תל אביב תשל"ג, עמ' 191-190; הרה"ח רא"א שור, מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין, קובץ בית אהרן וישראל, שנה י גליון ב (נו), עמ' קמב-קמח [וקודם לכן בשנה ד גליון ה (כג), עמ' קכח-קכט בהערה]; ר"ד קמנצקי, הג"ר רפאל הכהן והגרא, ישרון כא (ניסן תשס"ט), עמ' תתמ; י' ישראלי (קולא), בית קארלין סטולין, תל אביב תשמ"ב, עמ' מב, מג. המכתב בשלימותו מובא להלן.

2 בספר גזע תרשישים, למברג תרס"ה, כותב בגזע 'אור ישראל' אודות הרה"ק ר' ישראל מרוז'ין, כי זוגתו הרבנית מרת שרה ע"ה היתה בת מו"ה משה הלוי מבארדיטשוב בן הרה"צ הג"מ אליעזר הלוי ראש ישיבה בק"ק פינסק שהתייחס עצמו לצאצאיו של הג"מ שלמה לוריא הנודע בשם מהרש"ל. כך באות יב. ושם באות טו, כותב: "הגאון מו"ה אליעזר הלוי הראש ישיבה מפינסק הנ"ל אות יב, אשתו הרבנית ע"ה התייחסה שהיא נכדה להג"מ משה אבר"ק לובלין בעהמח"ס מהדורא בתרא". וכן בספר שלשלת היוחסין (קופיניץ), לבוב תרס"ח, שחיבר ישראל מרדכי טייטלבוים, כותב בעמ' ה: "וזוגתו של הרב הקדוש מרוז'ין זי"ע היתה הצדקת מרת שרה בת ה"ר משה במוהר"ר אליעזר ראש ישיבה שהיו מגזע הרמ"א הקדוש בכנוי איסרליש". וכן הוא בכרם ישראל, הוא ספר היחס ושלשלתא דדהבא משני משפחות הקדושים רמים ונשאים מבית ישראל, רוזין וטשאנאביל, לובלין תר"ץ.

3 "והוא ספורי מעשיות מהרב הצדיק הקדוש אריה דבי עלאי וכו', וכו', שמו מפורסם בכל תפוצות ישראל. מרן זצוקלה"ה מנעסכא"ח בעהמ"ח ספר הק' תולדות יצחק זי"ע ועל כל ישראל. אמן. הוצאתו לאור ... יצחק במה"ר ליב לנדא ... פיטערקוב תרנ"ב", חלק השלישי, עמ' 95.

אבד"ק פינסק. הוא היה רב אחד מן ועד ד' ארצות. ור' ישראל הנ"ל היה חתן⁴ הרב מהדורא בתרא חתנו של המהרש"א זלה"ה. ומצד השני היה הראש ישיבה מנכדי המהרש"ל זלה"ה.

הראש ישיבה היה לו אהבה עזה שאין לשער עם הבארדיטשובר וצוקלה"ה בעל קדושת לוי בהיותו תחלה רב בפינסק.

הראש ישיבה היה מתפלל בשטיבל אחד עם הרב מרום וקדוש ר' שלמה קארלינר וצוקלה"ה והיה[!] מתפללים לפני התיבה בש"ק. זה שחרית וזה מוסף, ובשבת שאחריו זה שחרית וזה מוסף.

הרב הנורא ר' אהרן הגדול מקארלין וצוקלה"ה הוא היה אומר שכאשר בא אליהו ז"ל ביומא דשוקא מקומו או אצל הראש ישיבה, או אצלו.

והרב הצה"ק ר' פנחס קאריצ'ר וצוקלה"ה חיבב מאד את הראש ישיבה והרבה לספר בשבחו.

(ב) הרב ר' משה זצלה"ה מבארדיטשוב היה בן הראש ישיבה. וחתניו לוקחי בנותיו היו הנורא וקדוש ר' ישראל מריזין וצוקלה"ה ושם אשתו הרבנית שרה נ"ע. והרב הצה"ק ר' מיכלי בהרהצה"ק ר' שמואל וצוקלה"ה מקשיווקע ושם אשתו הרבנית ביילא נ"ע. ואחר פטירת הרב ר' משה זצלה"ה נשא הרהצה"ק ר' יצחק ראדווילר וצוקלה"ה את אלמנתו. (ג) בן שני היה להראש ישיבה והיה שמו ר' מרדכי וצוקלה"ה.

(ד) בן שלישי היה להראש ישיבה והיה שמו ר' מתת' וצוקלה"ה, אשר עתה נכדו הרב הגדול ר' יוזיף שיחיה, דיינא ומו"צ בק"ק בארדיטשוב.⁵

(ה) הרב הצה"ק ר' מאיר מפיקוב וצוקלה"ה בן הבארדיטשובער בעל ק"ל היה חתן הראש ישיבה.

(ו) הרב הצה"ק ר' ישראל בער מסטעפין וצוקלה"ה בן המגיד הקדוש ר' דוד הלוי מסטעפין היה ג"כ חתן הראש ישיבה והוא נפטר שנת תר"ב. והיה מתפלל סגור ומסוגר תמיד.

הנה כי כן, ממכתבו של הישיש הזה והעובדות המסופרות בו על ר' אליעזר הלוי - שמעתה נודע לנו כינויו - "ראש הישיבה מפינסק", מראים לנו שוב, כי מדובר באחד מבני חבורתא קדישתא של המגיד, ולא זו בלבד שהיה מקורב לגדולי החסידות שהיו בפינסק⁶, כגון הרה"ק ר' אהרן מקארלין והרה"ק ר' שלמה מקארלין, או הרה"ק ר' לוי יצחק שכיחן כרב העיר פינסק, אלא קשר קשרי ידידות אף עם ר' פנחס קאריצ'ער, וכפי הנראה פגשו אצל המגיד.

גם בספר שמע שלמה⁷ העתיק את הנדפס בספר זכרון טוב.⁸ וכך הוא מספר: "בעיר פינסק היה ראש ישיבה הרב הגאון וקדוש ר' אליעזר הלוי, הוא היה חתן הגאון וכו'". ובהמשך מביא את כל המעשים אודותיו, כפי שהובאו בזכרון טוב בשינויי הסדר.

4 זה ודאי אינו נכון, כפי שכבר הארכו רבים, ובראשם ר' חיים יששכר גרוס במגילת יוחסין בראש ספר כתר תורה, סאטמר תרצ"ג. והנכון הוא שר' ישראל איסר אב"ד פינסק היה בן ר' אברהם אבא מארי אב"ד נובהרדוק, חתן ר' ישראל איסר בן בעל מהדורא בתרא.

5 הוא הגאון רבי יוסף יוזפא ב"ר נחום אפרתי שהיה דיין ומו"צ בבארדיטשוב. אמנם לא נודע לי כיצד היה מצאצאי ר' מתתיהו הנ"ל.

6 פינסק וקארלין שני ערים מחוברות כאחד.

7 "חלק ב, הוא מעשים נוראים ונפלאים, מאת הצדיק יסוד עולם עיר וקדיש משמיה קנחית כ"ק אדומו"ר הגדול אור עולם מופת הדור והדרו נשר ישראל ותפארתו, הקדוש האלקי רבינו שלמה הלוי מקארלין וצוק"ל, מלוקט מפי ספרים וסופרים ... יעקב משה הלוי חופק"ק סאבאטא, פיוטרקוב תרפ"ח".

סיפור נוסף מסופר בפי החסידים, שבשנת תק"מ בו' טבת, יום הסתלקותו של הרה"ק רבי צבי מפינסק בן מרן הבעש"ט זיע"א, הלך רבי אליעזר הלוי בצוותא עם הרה"צ רבי בנימין זצ"ל⁹, לבקר בביתו של הרה"ק רבי צבי מפינסק, וכדי להגיע לביתו היה עליהם לעבור דרך בית העלמין הישן של פינסק. כאשר עברו שם, ראה רבי בנימין אור מבהיק מעל בית העלמין, ופנה אל רבי אליעזר ושאלו האם גם הוא רואה אור זה, ויענהו שרואה מעט, אמר רבי בנימין: אור זה סימן הוא שנח נפשיה של הרה"ק רבי צבי זיע"א, וכל הצדיקים הטמונים בבית עלמין זה הולכים לקבל נשמתו.¹⁰

נוסח מכתבו של המגיד ממעזריטש

ועתה נביא את נוסחו המלא של מכתבו של המגיד ממעזריטש, ששורה אחת ממנו הובאה בראש המאמר:¹¹

האלד' יענה את שלום אהובי ידיד ה' הלא הוא הרבני המופלג הוותיק מ"ה אליעזר הלוי נ"י והשני בדומה לו הרבני המופלג שמו מפארים מוהר"ר חיים נ"י.

אחד"ש, באתי לעוררם שיהיה שלום במעונם ויהיו באגודה אחת נאגדים עם ידידינו כבוד המפורסם מוהר"ר אהרן נ"י. כידוע שהדרכתו היא טובה בעיני אלקים ומדוע יסורו כי מה עול ח"ו נמצא להרהר ח"ו. יסירו רוע מחשבת היצר לכל יהי' ביניהם ח"ו שום פירוד, ישוב הדבר לאיתנו ובל יקטן בעיניהם דבר זה והיה זה שלי[ום]

ומנאי אהו' דו"ש ורוצה בתקנתם כל הימים, דוב בער במוהר"ר אברהם זלה"ה.

והרבני המופלג מוהר"ר שלמה נ"י גם אליו נאמר ככל החזיון הזה להתאמן בחכמתו שיהיה שלו' במחנתם.

יש המשערים שמכתב זה נועד לאנשי העיר קארלין שהתנגדו לחסידות, בבקשה שישרור השלום בקהילתם.¹² אך השערה זו אינה מסתברת, משום הסגנון, משום ידיעות אחרות על רבי אליעזר שאינן עולות בקנה אחד עם השערה זו, ומשום עוד ראיות נוספות. נראה יותר שמכתב זה מיועד להשקיט מחלוקת שהיתה בין החסידים עצמם אודות הנהגתו של הרה"ק ר' אהרן. נמצא אפוא שהמכותבים הם בני קהילת החסידים.¹³

כמה רבי אליעזר הלוי איכא בשוקא?

כמה מבין כותבי קורות התקופה¹⁴ זיהו את רבי אליעזר הלוי ראש ישיבה בפינסק, כדמות אחת עם רבי אליעזר הלוי שהיה רב הקלויז ומו"צ בק"ק פינסק, מחבר ספר שיח השדה¹⁵

8 אמנם בהערה שם קצת שיבש, כשזיהה אותו עם הנזכר בשם הגדולים החדש ערך א' אות צא. ושם כלל לא נזכר אליעזר. ואולי התכוון לסי' קצא, שם מוזכר ר' אליעזר כהנא מקארלין בעהמ"ח שיח ספונים. ובסי' רב נזכר ר' אליעזר הלוי מקארלין בעהמ"ח שיח השדה וריח השדה. ומה שכתב עוד שם בהערה שבשגה"ח כתב שהוא חתן ר' אליעזר מזלאטשוב, בזה עירב עם הנזכר שם בסי' רא, שר' אליעזר מרגליות היה בנו של ר' יהודה מרגליות מפאטקא שהוא זה שהיה חתן ר' אליעזר מזלאטשוב.

9 אחיו של הרה"ק רבי חיים מטשערנוביץ, בעל 'באר מים חיים'.

10 כתבי הר"י שו"ב עמ' טז אות מא. וראה במאמרו של הרה"ח רא"א שור בקובץ באו"י מט, עמ' קנה.

11 המכתב היה גנוז באוצר אדמו"רי בית קארלין, בעיר סטאלין. נוסח המכתב שרד אחרי שנדפס לראשונה בספר שמע שלמה, פיטערקוב תרפ"ח, דף יא ע"א, וכן באגרות קודש לר' יואל דיסקין, ירושלים תרצ"ג, עמ' יב-יג.

12 ז' רבינוביץ, החסידות הליטאית, ירושלים תשכ"א, עמ' 4-13.

13 אודות ר' אליעזר הלוי נסוב מאמרינו. אודות המכותב השני, ר' חיים, שיערו הסופרים כי מדובר בר' חיים אב"ד וואלפא שתחילה נמנה על החסידים, אך לאחר מכן פרש, ויתכן שפולמוס זה הנזכר במכתב היא הסיבה לפרישתו.

14 הראשון שמצאתי שזיהה כך, הוא רבי אלטר אליקים שפירא, באגרת היחס בספר שם משמעון, זאלעשטיק תרס"ה. והוא כתב שחוננו של רבי מאיר מבארדיטשוב היה בעל שיח השדה. וראה עוד הערה 27. כותבי

ור"ח השדה.¹⁶ קיימים אמנם כמה קשיים בזיהוי זה. להלן אפרט את הקשיים שהועלו בעבר על ידי הסופרים שכבר עסקו בדבר, ואוסף עליהם תמיהות משלי.

ראשית נספר את הידוע לנו על בעל שיח השדה.¹⁷ בשנת תקמ"ז הביא רבי אליעזר בן רבי מאיר הלוי לדפוס את ספר דרשותיו 'שיח השדה', וכך נאמר בשער: "ספר שיח השדה אשר חיבר ה"ה הרב המאור הגדול, המופלג המפורסם בוצינא קדישא, מהור"ר אליעזר בהרבני הנגיד המנוח מ' מאיר הלוי אשר היה מקדם אב"ד בק"ק חאמסק, ולע"ע הוא רב דקלויז¹⁸ ומ"ץ בק"ק פינסק יצ"ו, ותפארת בנים אבותם הוא נין ונכד להגאון בעל המחבר מהרש"א ומהדורא בתרא". הספר מעוטר בהסכמותיהם של ר' אביגדור ב"ר יוסף חיים אב"ד פינסק, ור' יששכר ב"ר בער אב"ד סלוצק. שמונה שנים לאחר מכן, הובא ספר נוסף מאת רבי אליעזר לדפוס - הוא ספר 'ריח השדה', וכך נכתב בשער: "כ"ד המחבר אליעזר זעירא, בהרבני המנוח מוהר"ר מאיר הלוי בעהמ"ח ספר שיח השדה רב דקלויז דק"ק פינסק". יחוסו למהרש"א הובא לראשונה בספר עיר וילנא¹⁹, שם כותב שאביו ר' מאיר הלוי היה בנו של ר' יהודה לייב הלוי מלובוב, המכונה דער גרויסער, בן ר' משולם זלמן הלוי בנו של המהרש"א.

הסיבה שהביאה לזהות את שני האישים כאחד, מובנת מאליה. כמה אליעזר הלוי איכא בשוקא? וכאשר באותה תקופה מוזכרים שני רבי אליעזר הלוי, שניהם גדולי תורה ויראה, שניהם בעיר אחת, ושניהם מצאצאי המהרש"א ובעל מהדורא בתרא, כנראה שמדובר באדם אחד. אלא שמנגד יש כמה וכמה ראיות שלא מדובר באותו אדם.

על פי המקורות החסידיים, רבי אליעזר הלוי היה בקארלין בין השנים תקל"ל-תק"ם. וכפי שיתבאר להלן, המכתב מהמגיד ממעזריטש נכתב עוד בחיי חיותו של הרה"ק ר' אהרן מקארלין, הו"א אומר, עוד לפני פסח תקל"ב. עוד מסופר שהיתה לו אהבה עזה להרה"ק מבארדיטשוב, בהיותו תחילה רב בפינסק. הרלו"צ שימש כרב בפינסק בין השנים תקל"ה-תקמ"ד. גם הסיפור הנ"ל מיום הסתלקות רבי צבי בן הבעש"ט, היה בשנת תק"ם. ואילו בספר 'שיח השדה' כתוב בשער הספר: "אשר היה מקודם אב"ד בק"ק חאמסק ולע"ע הוא רב דקלויז...". גם בהסכמתו של ר' אביגדור כתוב: "נשיא הלוי אליעזר, יוצק חן בשפתותיו וכו' כש"ת מוהר"ר אליעזר סג"ל אשר היה אב"ד בק"ק חאמסק יצ"ו וכעת תקע אהלו בקבע

הקורות של העיר פינסק וחסידות קארלין, גם זיהו את ר' אליעזר הלוי ראש הישיבה, כביכול הוא זה מחבר שיח השדה. הראשון שבהם הוא מ' נדב, ספר פינסק, חלק א, כרך א, עמ' 189. אמנם הוא מסתייג מעט בהשערה זו, ומטיל ספק בדברים. ממנו ציטטו רבים, בהם הרה"ח ר"א שור, מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין, קובץ בית אהרן וישראל, שנה י גליון ב (נו), עמ' קמג, שאף הוא השאיר הענין בספק. ואחרון הוא ר"ד קמנצקי, הג"ר רפאל הכהן והגר"א, ישורון כא (ניסן תשס"ט), עמ' תתמ, שכבר הביא את הזיהוי כוודאי.

15 שקלוב תקמ"ז.

16 שקלוב תקנ"ה.

17 כתבו מעט על תולדותיו: ה' שטיינשניידר, עיר וילנא, עמ' 192; מ' מרקוביץ, שם הגדולים השלישי (כת"י), בערכו.

18 הקלויז הוא בית המדרש הגדול שהיה צמוד לבית הכנסת הגדול, העתיק שבבתי הכנסת בפינסק, והיה בנוי חומה כמבצר. ע"י במאמרו של ר"א שור, מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין קובץ ביאורי, שנה ט גליון א (מט), עמ' קנז, הערה 3.

19 וילנא תר"ס, עמ' 192. אמנם יש לציין, כי ממגילת היוחסין בראש ספר שמן ששון, ורשא תרס"ה, נראה קצת שגירסא זו אינה נכונה, וצ"ע.

של תורה בקהלה הרמה להיות הרב בקלויז ומ"ץ ודרשן". מהדברים הללו נראה ברור שהגיע לקארלין רק סמוך להדפסת הספר, בשנת תקמ"ז, ולא שהיה בה בשנים שלפני כן.²⁰

על הספרים 'שיח השדה' ו'ריח השדה' ישנן הסכמות מר' אביגדור ב"ר יוסף חיים קרא, רבה של פינסק, שנודע במלחמתו הנחרצת נגד החסידים. הסכמותיו מצביעות על העובדה שהיה בידידות עם המחבר, ותמוה לומר שהיה בידידות עם רבי אליעזר הלוי שנמנה בין ראשי חבורת החסידים. קשה גם להניח שחסיד היה מבקש ממנו הסכמה. זאת ועוד, בספר 'ריח השדה' נדפסו כמה הספדים שהספיד רבי אליעזר בפני קהל העדה בפינסק. אחד ההספדים הוא "הספד לשלשה רועים כאחד עמודי ישראל חסידי עליון גאוני ארץ, ה"ה הרב הגאון הישיש שלשלת היוחסין אב"ד דק"ק בריסק מהור"ר אברהם, וה"ה הגאון העניו מוהר"ר ארי לייב אב"ד דק"ק טשעכנאוונצה, וה"ה הגאון הותיק מוהר"ר שלמה אב"ד דק"ק ואלקעמיר תנצב"ה". רבי אברהם קצינלנבוגן אב"ד בריסק, נכדו של בעל 'כנסת יחזקאל', היה מגדולי הלוחמים נגד החסידים בכלל, ונגד הרה"ק רבי לוי יצחק בעת רבנותו בפינסק בפרט. אודות רבי אריה לייב אב"ד טשעכנאוונצה ורבי שלמה אב"ד וילקאמיר, אומנם לא נודע כי היו בין הלוחמים בחסידים, אבל היו מרואי פני הגר"א. על רבי אריה לייב מסופר כי היה חבר מובהק דבק מאח, לגאון מוילנא בימי ילדותו.²¹ ורבי שלמה לנדא מוילקומיר היה מגדולי תלמידי הגר"א, ובהקדמת בני הגר"א לביאורו על שו"ע או"ח שם מנו אותו כתלמיד השני בין רשימת תלמידי הגר"א²², וקדם לו רק הגר"ח מוואלאזין. כך או כך, ברור שכסותו של בעל 'שיח השדה' לא היתה מוטלת אצל המגיד ותלמידיו, אלא אצל תלמידי הגאון מוילנא.²³ אמנם ניתן לשער ולומר, שרבי אליעזר נמנה תחילה בין חבורת החסידים, ואחר כך הפך את דעתו ושינה את עורו. אך השערה זו דחוקה, בפרט על פי המסורת החסידית המספרת²⁴ כי לפני פטירתו ביקש רבי אליעזר הלוי להיקבר סמוך למקום מנוחתו של הרה"ק רבי אהרן מקארלין, באמרו: "שהיה הרצון של רבי אהרן הגדול, שיהיה השכן שלו בתוך ד' אמותיו".²⁵

20 יש לציין שמ' נדב נטה להסביר עובדה זו, שאכן בצעירותו גר בקארלין, אלא שאחר כך קיבל עליו עול רבנות בקהילת חאמסק, ואחר כך חזר לעירו קארלין. אך מנוסח השער וההסכמה נראה כי ר' אליעזר לא היה בשנים קודמות בקארלין.

21 בהקדמת בני הגר"א לפירוש 'אדרת אליהו', מקראות גדולות, דובראוונא תקס"ד, מפורט סדר לימודיהם בהיות הגאון בן עשר שנים. כמו כן נזכר שהי' ש"ב. גם בספר מרגליות התורה, שנדפס פאריצק תקמ"ח, יש הסכמה מהמנוח הגאון המקובל איש אלקי כבוד מוהר"ר יהודה לייב אב"ד דק"ק טשעכנאפצי, וכותב שם על המחבר ר' צבי הירש מסעמייאטיטש בזה"ל, "תלמידו של אותו צדיק כמותו ירבה בישראל ש"ב הרב הגאון החסיד איש אלקי הרב מוהר"ר אלי' מק"ק ווילנא". הוא חתום בהסכמה גם על ספר 'יסוד ושורש העבודה' מיום ג' באייר תקמ"ב, ועל ספר 'בנין שלמה', שקלוב תקמ"ט, מיום ה' באדר הראשון תקמ"ו.

22 "והשני הרב הגאון מוהר"ר שלמה אב"ד דק"ק וואלקמיר, חריף ובקי בחדרי התורה ומוכתר בעונה ויראת חטא, פעמים רבות בשנה היה דופק על דלתות, כאשר שמע דברי אמת לאמתה יוצא מפיו הקדוש והטהור, חשב מלאכתו שעמל בהם מספר ימי חייו למלאכה נמבזה ונמס, ובבואו לפניו אל הקדש פנימה שאל מאתו כל דבר הקשה נתן לו די מחסורו אשר יחסר לו". וראה עוד א' כאצמאן, חידוש מהגר"ר שלמה הלוי לאנדא זצ"ל מוילקומיר, ישורון ו, עמ' ריח.

23 מ' נדב מסיים את הענין בדבריו שהספרים 'שיח השדה' ו'ריח השדה' מתכים למונוגרפיה שתסקור את הרעיונות המופיעים בהם, אם יש בהם רעיונות חסידיים אם לאו. מונוגרפיה מקיפה לא הופיעה, אבל נסתפק בדבריו של ר' נחום גרינוולד מלייקווד המעיד שהוא עבר על הספר כולו, אך לא מצא בו דרושים חסידיים מובהקים.

24 מכתבי הרב החסיד הישיש רבי ישראל בנימין גלויברמן; הובא בספר ברכת אהרן, חסידי קדמאי, עמ' יח. ומשם למאמרו של הרה"ח רא"א שור בקבצי בית אהרן וישראל.

25 יצויין כי רבי אהרן הגדול נפטר בשנת תקל"ב, ובצוואתו כתב: "והריני גוזר ואומר שיהיה מקום מנוחה שלי ד' אמות פניו מכל צד, היינו שאל יניחו שום אדם בד' אמותי, כי אם אדם שידוע שבדודאי היה לי חשק גדול שיהיה שכן עמי".

במכתב מהישיש הנ"ל המובא בספר 'זכרון טוב', מונה גם את צאצאיו של רבי אליעזר הלוי ראש הישיבה, שלושה בנים ושני חתנים. בנו האחד הוא רבי משה הלוי מברדיטשוב. שני בנים נוספים הם ר' מרדכי ור' מתתיהו. שני החתנים הם הרה"ק ר' מאיר מפיקוב והרה"ק ר' ישראל בער מסטעפין. ואילו אודות רבי אליעזר הלוי מקארלין בעל 'שיח השדה', כותבי תולדותיו הזכירו רק בן אחד וחתן אחד. הבן הוא רבי אברהם יצחק מקארלין, והחתן הוא רבי משה אהרן גארדאן אב"ד וואשילישאק.²⁶

כלומר, אין שום זהות בין הצאצאים. מה שכתב זה לא כתבו אלו, ומה שכתבו אלו לא כתב זה. ייתכן לפעמים, כאשר כותבים תולדות אדם, להחסיר בטעות חלק מהצאצאים, אבל אם יש לנו שני מקורות שבכל אחד מוזכרת רשימה שונה לחלוטין, הדעת נותנת שמדובר בשני אנשים שונים.

עובדה תמוהה נוספת היא שכל העוסקים בייחוס משפחתם אל רבי אליעזר הלוי ראש הישיבה ומעב"ק, ורבים הם²⁷, מעולם לא הזכירו ששם אביו הוא רבי מאיר ושם אמו מרת יענטא, כפי המופיע בשער הספר 'שיח השדה' ובהקדמת ספר 'ריח השדה'.

זאת ועוד, יחוסו של בעל 'שיח השדה', בן אחר בן עד למהרש"א, אף הוא כבר נודע, ונדפס בספרים כבר לפני מאה ועשר שנים.²⁸ ומכל מקום לא נזכר יחוס זה כאשר כתבו את יחוסו של רבי אליעזר ראש הישיבה. וכמעט שלא הזכירו שרבי אליעזר הלוי הוא מחבר ספרי 'שיח השדה' ו'ריח השדה'. יתירה מזו, יחוסו של רבי אליעזר הלוי מגיע גם עד למהרש"ל, כפי שהובא לעיל מספר 'זכרון טוב', אך בספרי 'שיח השדה' ו'ריח השדה', כאשר משתבח בייחוסו²⁹, אינו מזכיר את מהרש"ל.

26 אמנם בספר 'עיר וילנא' שם כתב שר' משה אהרן היה חתנו של ר' אברהם יצחק בנו של ר' אליעזר הלוי, אך בספרי הגאון ר' אליהו שיק שהיה נכד ר' משה אהרן, כתב בכירור שהוא היה חתן ר' אליעזר הלוי עצמו. כך בשער הספר 'עין אליהו' שעל עין יעקב (וילנא תרכ"ט): "ומצד אמי נכד להרב הג' הצדיק מו"ה משה אהרן גארדאן אב"ד מוואשילישאק חתן הרב הג' הצדיק מו"ה אליעזר בעל המחבר שיח השדה". וכן בחתימת ההסכמה: "ואמי מורתי הרבנית הצדקנית מ' חנה בת הרב הגדול חסידא ופרישא קש"ת מו"ה משה אהרן גארדון אבד"ק וואשילישאק חתן הרב הגדול חסידא ופרישא בוצינא קדישא קש"ת מו"ה אליעזר הרב דקלויז דקארלין בעל המחבר שיח השדה וריח השדה". וכך גם מסתבר מבחינת השנים.

27 הם הספרים 'זכרון טוב' ו'שמע שלמה' הנזכרים לעיל; ספרי היחס לבית רוזין הנזכרים לעיל הערה 2; סדר היוחסין שנדפס בראש הגדה של פסח, עם באור צמח ה' לצבי מהרה"ק רבי צבי הירש מנדבורנא, סיגנט תר"ע; תפארת בית לוי לר' שלום גוטמן, יאס תר"ע; ועל ראשם, הבקי ביוחסין הגאון רבי חיים יששכר דוב גרוס אב"ד פטריווא, במגילת היוחסין שהדפיס בראש ספר כתר תורה לרבי מאיר מבארדיטשוב, סאטמר תרצ"ג, וכך הוא כותב: "ר' אליעזר ראש ישיבה בפּינסק ואשתו בת ר' ישראל איסר ב"ר אברהם מארי". ואינו מזכיר מאומה לא את יחוסו מצד אביו, ולא את הספר שחיבר. האם כל הנזכרים לא ראו את ספרי שיח השדה וריח השדה? וכי לא ראו את הספר עיר וילנא המספר על רבי אליעזר הלוי בעל שיח השדה? וכי חשוד הבקי הנדיר ר' חיים יששכר דב גרוס שלא ראה את הספר אבות עטרה לבנים (שנדפס שש שנים קודם לכן)? נראה שהם ידעו גם ידעו, אבל דעתם היתה שרבי אליעזר ראש ישיבה אינו בעל שיח השדה. אמנם במגילת יוחסין בספר שם משמעון, זאלעשטשיק תרס"ה, הזכיר שחתנו של ר' מאיר מבארדיטשוב הוא מחבר שיח השדה, אך ממנו אין להביא ראיה, כאשר נעדר הוא חוש היסטורי, והוא גם כותב כי רבי אליעזר היה בנו של ר' ישראל איסר אב"ד פינסק...

28 כאמור, בראשונה בספר עיר וילנא, וילנא תר"ס, ולאחר מכן נדפס בספר אבות עטרה לבנים, ורשא תרפ"ז, ועוד.

29 בשער הספר מזכיר שהוא מצאצאי מהרש"א ובעל מהדורא בתרא, ובהקדמת 'ריח השדה' כותב בזה"ל: "ומי עז כארי הניקו מגוריהן אבותי הקדושים אשר בארץ המה ויגוללו מעל לבבי אבן המורין". ובשירו של אחיו ר' צבי הירש שנדפס בראש הספר גם נאמר: "ויוזכני לברכות אבותינו הקדמונים... בכדי לזכות את אבותינו אשר באפר ארץ טמונים". ועיין עוד הערה 41.

ועוד בה שלישיה, על רבי אליעזר ראש ישיבה נכתב שהיה חתנו של רב העיר, הגאון רבי ישראל איסר אב"ד פינסק, שהוא היה נינו של בעל מהדורא בתרא חתן המהרש"א. לעומת זאת, בהקדמת ספר קדושת יום טוב³⁰, מאריך נכדו המו"ל, ר' אליעזר ליפמן שו"ב מק"ק מינסק³¹, בייחוסו מצד אב ומצד אם. אביו היה בנו של המחבר רבי יום טוב ליפמאן אב"ד קאפוליא, שהוא היה בן בנו של ר' ישראל איסר אב"ד פינסק הנ"ל, ומאריך שם בתולדות משפחתו, ומספר שהיו לו עשרה בנים וששה חתנים, וכולם היו גאוני ארץ וכו', וממשיך המו"ל ומפרט את יחוסו מצד אמו הצדקנית והחכמנית מרת חוואלש שהיתה בת הרב ר' אברהם יצחק הלוי זצ"ל מק"ק קארלין, בן הרב הג' המאוה"ג הדרשן והמקובל כו' מו"ה אליעזר הלוי זצוק"ל רב בקלויז דק"ק פינסק בעהמ"ח ס' שיח השדה וס' ריח השדה, ניין ונכד לרבינו המהרש"א זצ"ל. ולא מזכיר אף לא ברמז, כי למעשה ר' אליעזר אבי זקינו מצד אמו, היה חתנו של ר' ישראל איסר זקן זקינו מצד אביו. שוב, נראה כי רבי אליעזר ראש ישיבה שהיה חתנו של ר' ישראל איסר, אינו בעל 'שיח השדה'.

זיהוי מחודש של רבי אליעזר ראש ישיבה

דומני שאחרי כל חבילות הראיות הללו, ברור שרבי אליעזר הלוי ראש ישיבה אינו מחברו של 'שיח השדה' שהיה רב בקלויז בקארלין. אמנם סביר להניח ששניהם היו מאותה משפחה.³² ראוי לציין, כי בקרב צאצאי המהרש"א היה נפוץ השם אליעזר, כפי הנראה על שם זקנם הגדול. ואמנה כאן כמה מהם. א. רבי אליעזר הלוי בעל 'שיח השדה', שייחוסו הובא לעיל. ב. הגאון החסיד המקובל רבי אליעזר הלוי³³, חותנו³⁴ של רבי ראובן אב"ד נובהרדוק, אבי אמו של הרה"ק רבי משה מקוברין. הוא היה בנו של רבי משה הלוי לאפאטיץ, בן רבי יהודה לייב הלוי, בן רבי משולם זלמן הלוי, בן המהרש"א. ג. רבי אליעזר הלוי בן רבי שמואל הלוי, בן רבי יהודה לייב הלוי הנזכר, נכדו של מהרש"א. ד. רבי אליעזר הלוי מו"צ דק"ק הוראדנא, הוא היה בנו של רבי יחזקאל הלוי סג"ל³⁵, בן רבי שמואל הלוי ממינסק בן רבי בנימין הלוי בן בנו של המהרש"א.

ובכן, ראינו שהשם אליעזר הלוי היה נפוץ בין צאצאי המהרש"א, ועתה נותר לנו לברר מי מבין צאצאי המהרש"א היה רבי אליעזר הלוי ראש ישיבה בפינסק.

30 וילנא תרכ"ו.

31 לתולדותיו ראה: ר' יום טוב ליפמאן ראקאוו, ארחות ישרים, לונדון תשנ"א, עמ' רלח-רמב.
32 בספר מאורות הגדולים, לר' אהרן ציילינגולד, (בילגורייא תרע"א, חלק ב, עמ' יב), הביא סיפור כי בעת שהגיע הרה"ק מרוזין זיע"א לקארלין לרגל שמחת הנשואין של בנו הרה"ק ר' אברהם יעקב מסדיגורא זיע"א עם הרבנית מרים בתו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א: "בא איש עשיר מתנגד ולמדן גדול, ואמר מז"ט להרה"צ מרוזין, ואמר לו שהוא שאר בשרו, וישאל אותו הרה"צ איך ואמר לו שהוא נכד הראש ישיבה ר' אליעזר ז"ל...". וכבר העיר ר' א"א שור, במאמרו מרן ר' אהרן הגדול וחבורת החסידים מקרלין הנ"ל, כי כפי הנראה המתנגד המוזכר בסיפור, לא היה נכד ר' אליעזר כלל, אלא הוא ר' שאול הלוי מקרלין, שהיה נכד ר' צבי הירש הלוי אחיו של ר' אליעזר בעל שיח השדה.

33 מכתבו של הגרי' לעיונישטיין מסעראצק, מגילת יוחסין למהר"ל מפראג, ורשא תרמ"ט, עמ' 34. זאת על פי אגרת היחס בראש ספר חידושי וכללות הרז"ה, ירושלים תרמ"ה, ולא כפי שכתבו שר' ראובן היה חתנו של ר' אליעזר מקארלין.

34 ולא כפי שמשמע בספר לקורות עיר נובהרדוק ורבניה, ורשא תרע"ג, עמ' ט, כביכול ר' ראובן עצמו היה בן אחר בן המהרש"א.

35 בזיווגו הראשון היה חתן הגאון מוילנא, ונתגרשו מכיון שלא נולדו להם ילדים. ראה בספר עיר גבורים, וילנא תר"מ, עמ' 87-88; מליצי אש, אדר, ס' סב.

והנה, בשנת תקמ"ד, בסוף ימי מלכות פולין, נערך 'מפקד' של כלל האוכלוסיה היהודית, בו מנו את כל בתי האב היהודיים, אלו היכולים לשלם מס, ואלו שאינם. רישום המפקד של העיר קארלין שרד בארכיוני המדינה, ופורסם על ידי הרה"ח רא"א שור בקובץ בית אהרן וישראל, שנה ט גליון ה (נג). מופיעים ברשימה רבים מבני חבורת החסידים, ביניהם הרה"ק ר' שלמה מקארלין, הרה"ק ר' מנ"לי מקארלין דודו של רבי אהרן הגדול, והרה"ק ר' יעקב מקארלין בנו של רבי אהרן הגדול. ר' א"א שור כותב כי יתכן לזהות במפקד את רבי אליעזר הלוי, כהרב מדראהיטשין: "ר' אליעזר ואשתו פרידה". מכאן עמד ושיער שמכיוון שכתוב בספר 'שיח השדה' שר' אליעזר הלוי היה קודם רב בעיר חאמסק, וחאמסק הלוא היא סמוכה לדראהיטשין, ממילא כנראה שהוא הוא.³⁶ ואולם, כאשר נתבונן היטב במפקד ונשווה לפרטים שידועים לנו אודות רבי אליעזר הלוי, נגלה דמות אחרת שיתכן מאוד כי הוא רבי אליעזר הלוי ראש ישיבה. במפקד, בשורה 21, רשום: "אליעזר מטוסוביץ [בן מתתיהו], ולו חמשה בנים, מתתיהו, מרדכי, אליהו, הירש ומשה". לכאורה מופיעים כאן כל שלושת שמות הבנים הנזכרים בספר 'זכרון טוב'. אך עדיין עלינו להיות זהירים בזיהוי זה. הפרטים המופיעים במפקד הם מינימליים ממש, ומי יתקע לידנו שאליעזר מטוסוביץ היה לוי? ומי יערוך לנו כי אכן היה אדם גדול, כפי המסופר על ראש הישיבה?

הזכרנו לעיל את ספר 'ריח השדה', שאף הוא מדרשותיו של רבי אליעזר הלוי רב דקלויז. והנה, בסוף הספר נדפסו כמה הספדים שנשא בחייו, ואחד מהם הוא "הספד על ארבע אנשים צדיקים ותמימים, שהוספד בבית הכנסת הגדול פה ק"ק פינסק, היינו הרב המאור הגדול מ' אליעזר ב"ד [בן דודי] הנגיד המ' מ' מתתיהו הלוי שנפטר יום ה' כ"ח טבת שנת תק"י. ושני אחים שלקה המאור בעד' ה"ה הרבני המנוח מ' ארי' ליב, והשני כדומה לו מ' שלמה, בני הרב המאור הגדול מ' קלונמס, ב"ד [בני דודתי] הצדיקת מרת פרידה.³⁷ וה"ה הרב המאור הגדול מ' מנחם מענדל אב"ד טוראב".³⁸

דומה כי דברים אלה מדברים בעד עצמם. נזכר כאן בהספד רבי אליעזר הלוי בן ר' מתתיהו. ותארוו הם "הרב המאור הגדול", בדומה לתוארי רבי קלונמימוס ששימש כרבה של העיר פינסק, ורבי מנחם מענדל אב"ד טוראב.

עתה נשווה לרישום הנזכר מהמפקד. ראינו כי שלושת שמות בניו של רבי אליעזר ראש הישיבה, מופיעים רשומים כבניו של ר' אליעזר מטוסוביץ, די ברור כי זהותו של רבי אליעזר ראש הישיבה היא מוחלטת. גם ידועה לנו יום פטירתו. ואף שנאמר שם בהספד, שנפטר ביום ה' כ"ח טבת תק"י, ברור שטעות סופר זו, כי בשנת תק"י לא חל כ"ח טבת ביום ה', כי אם בשנת תק"ל, או תק"ם או תק"ן. והנה, הובא לעיל מעשה כי בו' טבת שנת תק"מ - בעת פטירתו של רבי צבי בן הבעש"ט - עוד היה רבי אליעזר בין החיים, ויתכן אמנם לדחוק ולומר שנפטר באותה שנה, בסוף אותו חודש, אך יותר סביר שזמן ההספד היה אחרי הדפסת

36 ואולם בספר ריח השדה, סוף חלק א, נדפס "הספד על איש צדיק וחסיד תמים במעשיו כמ' שמואל כמ' יעקב, כהרב הגדול המנוח אב"ד דק"ק יאנווי", שנפטר בער"ח סיון דשנת תקנ"ב, ונטפל לזה גם ההספד שהספיד את הרב הגדול מדראהיטשין שנפטר ביום א' כ"ב סיון בשנת תקנ"ג לפ"ק".

37 לא ידוע בת מי היתה וכיצד היא דודתו של רבי אליעזר הלוי. בעלה רבי קלונמימוס אב"ד פינסק היה דור רביעי למהדורא בתרא, כמפורט במגילת היחס בספר זכר יהוסף.

38 יש לציין, כי במאגר התורני אוצר החכמה, נמצא ספר ריח השדה, מהדורה הראשונה, ויש בו כמה בלבולים ושגיאות. גם בקטע המצוטט כאן, יש שגיאות ברורות. אני העתקתי את הנוסח המתוקן מהדפסה השניה, הנמצא במאגר התורני היברובוקס.

'שיח השדה', ולפני הדפסת 'ריח השדה'. אם כן, נראה שנפטר בשנת תק"ן. זאת ועוד, בשנים תק"ל ותק"מ עדיין לא הגיע בעל 'שיח השדה' לקארלין, אלא היה עדיין בחאמסק.³⁹ משוודעים אנו כי הנגיד מתתיהו הלוי היה דודו של בעל 'שיח השדה', סביר להניח שהוא היה אחי אביו, רבי מאיר הלוי, שאף הוא נקרא נגיד⁴⁰, מעתה ברור לנו יחוסו של רבי אליעזר ראש ישיבה⁴¹:

רבי אליעזר הלוי ראש ישיבה בקארלין
 בן רבי מתתיהו הלוי
 בן רבי יהודה לייב הלוי מלבוב
 בן רבי משולם זלמן הלוי
 בן רבינו המהרש"א.



אחרי ברור זה נפרט בקצרה את תולדותיהם של שני רבי אליעזר שהיו בפינסק.

רבי אליעזר ראש ישיבה נולד לאביו רבי מתתיהו הלוי, מצאצאי המהרש"א. בהגיעו לפרקו נשא לאשה את מרת חנה⁴², בתו של הגאון רבי ישראל איסר אב"ד פינסק, וקבע מושבו סמוך לשולחן חותנו. בפינסק נתקרב אל הרה"ק רבי אהרן מקארלין, וממנו נודע אל המגיד ותלמידיו הקדושים. נפטר בכ"ח טבת תק"ן.⁴³ צאצאיו: א. ר' מתתיהו הלוי זקינו של הגאון רבי יוזפא אפרתי דיין ומו"צ בק"ק בארדיטשוב. ב. ר' מרדכי הלוי. ג. ר' אליהו הלוי. ד. ר' הירש הלוי. ה. ר' משה הלוי אפרתי ר"מ בבארדיטשוב ואב"ד בוטושאן⁴⁴, חותנו של הרה"ק רבי ישראל מרוזין.⁴⁵ חתניו האחרים הם: הרה"ק ר' מיכל מקאשיווקא⁴⁶, ורבי דוד

39 אחר שהוכחנו לעיל, כי בעל 'שיח השדה' נמנה על חוג תלמידי הגאון מוילנא, וידוע לנו כי הוא הגיע לפינסק זמן קצר לפני שנת תקמ"ז, סביר להניח כי הוא נקרא לבוא לעיר לאחר סילוקו של הרלו"צ מכסא הרבנות, על מנת לשמש כדרשן שלא נמנה על חוגי החסידים.

40 כך בשערי הספרים 'שיח השדה' ו'ריח השדה', וכן בפי בנו ר' צבי הירש בהקדמתו לספר 'שיח השדה', ומשם נטלו כותבי קורות הדורות.

41 ומה שכתב בנספח 'זכרון טוב' שהיה רבי אליעזר מצאצאי מהרש"ל, יתכן וזהו טעות סופר, והכוונה שהיה נכד המהרש"א.

42 כך על פי פנקס הרה"ק ר' חיים מקרסנא - הקוויטל. (ר' חיים מקרסנא נפטר בדרכו לארץ ישראל, בשנת תקנ"ג, ונשארה רשימת שמות ובקשות שהכין להתפלל עליהם באה"ק. ראה יצחק אלפסי, רבי חיים מקרסנא, תל אביב תשס"א).

43 תאריך הפטירה, כתבתי על פי האמור לעיל.

44 זוגתו היתה מרת רסא העסיא (קובץ שפתי צדיקים, חו"י, אלול תשס"א, עמ' עג. ומקורו מכת"י בסידור שהיה מונח כנראה אצל אדמו"רי בית טשערנאביל, עיי"ש באריכות). לאחר פטירתו של רבי משה, נישאה בזיווג שני להרה"ק רבי יצחק מראדוויל, בנו של המגיד מזלאטשוב, כמובא לעיל. רבי יצחק נפטר בשנת תקצ"ה. עוד נמסר, כי ר' משה היה גיסו של רבי שמואל אהרן ממאציוב, בנו של הגאון רבי חיים צאנז'ר מבראד (קובץ זכור לאברהם, תשנ"ג).

45 מסופר כי חתנו הרה"ק מרוזין, בברחו מפני המלכות, התאכסן אצלו בוטושאן, שהיתה מחוץ לגבול המדינה (מ' שם טוב, רבי ישראל מרוזין, מעיין החסידות, כרך ג, תשכ"ו).

46 בן ר' שמואל מקאשיווקא. ר' מיכל נשא את מרת ביילא בת ר' משה. צאצאיו: א. רבי שמואל ממלא מקום אביו. ב. הרבנית הצדקנית מרת לאה אשתו האחרונה של הרה"ק ר' יצחק מנעסכ'ז, ומזיווג ראשון היא אמו של ר' שמואל חוב"ק קאוולא. ג. אשת הרה"ק ר' חיים מנחם מזינקוב נכד הרה"ק מאפטא. ד. אשת רבי אברהם אב"ד שפיטובקא נכדו של השרף רבי אורי מסטרעליסק.

צבי קאבילאנסקי.⁴⁷ ו. הרבנית הצדקנית מרת פייגא, אשת⁴⁸ הרה"ק רבי מאיר מפיקוב⁴⁹ בנו של הרה"ק רבי לוי יצחק מבראדיטשוב. ז. אשת הרה"ק רבי ישראל דוב הלוי מסטעפין⁵⁰, בנו של המגיד רבי דוד הלוי מסטעפן.

הרב הגדול צדיק וחסידי⁵¹, המאוה"ג הדרשן והמקובל⁵², חסידא ופרישא בוצינא קדישא⁵³, רבי אליעזר הלוי בעל 'שיח השדה', נולד לאביו רבי מאיר הלוי⁵⁴, אף הוא מצאצאי המהרש"א, ולאמו מרת יענטא.⁵⁵ היה אב"ד חאמסק, ומשם נקרא לכהן כדרשן בקארלין והיה רב בקלויז שבפינסק. בשנת תקמ"ז הביא לדפוס את ספרו 'שיח השדה' ועליו הסכמות מר' אביגדור בר' יוסף חיים אב"ד פינסק, ומר' יששכר בער אב"ד סלוצק. ובשנת תקנ"ה הביא לדפוס את ספרו השני 'ריח השדה', עליו יש הסכמות מר' חנוך העניך שיק אב"ד שקלוב⁵⁶, ומר' אביגדור הנ"ל, ומר' צבי הירש בר' מאיר משקלוב, ומהבד"צ דק"ק

47 חותנו של הרה"ק ר' מרדכי שרגא פייבוש מהוסיאטין בן הרה"ק מרוזין.

48 כן כתב בספר זכרון טוב הנ"ל, וכן בכתבי היוחסין השונים, ובראשם בראש ספר כתר תורה, סאטמר תרצ"ג. אך העירני ידידי ש"ב ר' נפתלי אהרן ווקשטיין ראש המאגר העולמי לכתבי היוחסין, כי בספר תולדות יוסף, ברדיטשוב תרס"ח, עמ' 10 בהערה ח, כותב כי רבי מאיר מבראדיטשוב היה חתנה של הצדקת מרת מרים מלבוב, בת הה"ג דבאלחוב. הוא ר' וואלף אב"ד באלחוב בן ר' יוסף הוליס. אך אמנם, כפי הנראה טעות היתה בירו של הכותב שם, ואחיו - רבי ישראל מפיקוב, הוא שהיה חתנה של הצדקת, כפי שעולה מפנקס קרסנא הנ"ל.

על פי מגילת היוחסין בספר שם משמעון, צאצאיו של רבי מאיר היו רבי יאסעלע [הוא שהדפיס את הספר קדושת לוי בשנת תקע"ו], ומרת אסתר רחל אשת הרה"ק רבי דוד ליב מנדבורנא בן המגיד הקדוש רבי צבי הירש מנדבורנא. ובפנקסו של הרה"ק ר' חיים מקרסנא הנ"ל, מופיעים שמות שני בנים לר' מאיר: יוסף ישראל איסר ואליעזר. ברור אפוא כי הם נקראו על שמו של רבי אליעזר הלוי ראש ישיבה, ועל שם חמיו ר' ישראל איסר אב"ד פינסק. ובהערה שם, מוסיף המו"ל 'אלפסי עוד שתי בנות. האחת היא אשת ר' יחזקאל נינו של הנודע ביהודה. והשניה מרת גיטל אשת הרה"ק רבי יצחק מנעסכיו.

גם עולה מרשימה זו ראייה נוספת, כי רבי מאיר מבראדיטשוב לא היה חתנו של בעל 'שיח השדה', כי בשנת תקנ"ג שנת רשימת הפנקס, היה בעל שיח השדה עדיין בין החיים, ואמנם רבי אליעזר בן מתתיהו הלוי ראש ישיבה כבר נפטר בשנת תקנ"ז, על פי בדרינו למעלה.

49 רבי מאיר נשא בזיווגו הראשון את בתו של הרה"ק רבי דוד שלמה אייבשיץ מסרווקה בעל ערבי נחל, אך היא הקשתה בלדתה את בתה ונפטרה. רבי מאיר נישא בשנית למרת פייגא. הוא נפטר בחיי אביו כ"ט תשרי תקס"ו.

50 מצאצאיו: אשת רבי לוי יצחק מסטעפין בן הרה"ק רבי יוסף מאוסטילא.

51 כך תואר בפי בן משפחתו רבי בנימין דוד לעוין במגילת היחס בראש שו"ת שמן ששון.

52 אלו תאריכי בפי נינו ר' אליעזר ליפמן בחתימתו בהקדמת ספר קדושת יום טוב, וילנא תרכ"ו.

53 כלשון נינו רבי אליהו שיק בהקדמת ספרו עין אליהו.

54 נפטר לפני שנת תקמ"ז, שכן כבר בשער ספר 'שיח השדה' נזכר בברכת המתים. צאצאיו הנוספים: א. רבי צבי הירש הלוי משקלוב, עסק בהבאת ספרי אחיו רבי אליעזר לדפוס. תולדות משפחתו נכתבו בספר האבוד היחש לבני לעווין. נינו הוא רבי בנימין דוד לעוין בעל שו"ת שמן ששון. ניין נוסף הוא רבי יהושע העשל לעווין אב"ד פאריז, בעל 'עליות אליהו' על תולדות הגר"א. ב. מרת רבקה אשת רבי ישעיהו אב"ד יאנאוויץ בר' שפריהה בר' משה בעל תקנתא דמשה.

55 נזכרת בהקדמת רבי אליעזר לספר 'ריח השדה'. יתכן כי היא היתה מצאצאי בעל מהדורא בתרא, ועל כן נכתב בשער כי רבי אליעזר הלוי הוא מצאצאי מהרש"א והמהדורא בתרא.

56 הוא האריך מאוד בשבחו של רבי אליעזר וכותב: "המפורסמת אין צריך ראייה, ה"ה כבוד הרב המאור הגדול מעוז ומגדול, הדרשן המפורסם לשבח, כש"ת מוהר"ר אליעזר הלוי נר"ו, אב"ד דקלויז ומ"ץ ודרשן דק"ק פינסק, איהו יא וגלותיה יאי, ושמו נודע בשערים, שער בת רבים, וכן שלמי' דשלימו ליה עבירתיה בעובדין טבין ושפוחתיה מרחשין במילא דאורייתא בקלא דלא פסיק ימא ולילתא, והאי צורבא מרבנן מרחמי ליה בני מתא, משום דמעלי ומוכח להו במילי דשמ"י, ומעודו לא מש מתוך האהל אוהלו של שם, ועבר עליו רוח קנאה קנאת סופרים הרבה חכמה למד ולימד והרביץ תורה בישראל בחדושים שנתחדשו בבית מדרשו מהני מילי מעליותא אשר דרוש דרש באהל עם מידי שבת בשבתו, דרושים מדרושים שונים, יקרים מפז ואדרכמונים, כולה למבין נכונים וישירים, סיני ועוקר הרים, וכל מעשיו בספר נכתבים, עד אשר

שקלאו, ומר' אהרן ב"ר יעקב ד"ץ דחברי לוו"י דשקלאו. צאצאיו הם: א. רבי אברהם יצחק הלוי מקארלין, אבי 1. ר' אליעזר הלוי שעלה לירושלים, ומנוחתו כבוד בהר הזיתים⁵⁷; 2. מרת חוואלש⁵⁸ אשת ר' בצלאל בן ר' יום טוב ליפמאן אב"ד קאפוליא מחבר קדושת יום טוב. ב. אשת⁵⁹ הגאון רבי משה אהרן גארדאן אב"ד וואשילישאק⁶⁰, שהיו לו שני בנים ובת: 1. רבי יהודה לייב גורדון מגדולי וילנא⁶¹; 2. ר' אשר גורדון נפטר צעיר בוילנא⁶²; 3. מרת חנה⁶³ אשת רבי בנימין שיק הי"ד⁶⁴, אביו של הגאון רבי אליהו שיק אב"ד בכמה קהילות, ובסוף ימיו בזאגר חדש ובקוברין, שם נפטר בי"ג אלול תרל"ו, מחבר ספרים: דרך אבות, עין אליהו, מענה אליהו ויד אליהו. ובספריו מביא כמה פעמים מדברי זקינו בעל שיח השדה.⁶⁵

נכדו של מי הוא בעל יסוד העבודה?

עדיין נותר לנו לברר אודות הגאון החסיד רבי יצחק מתתיהו וינברג, שהיה דיין ומו"צ בפינסק, אביו של הגה"ק בעל "יסוד העבודה" מסלונים, מי משני ר' אליעזר מקארלין היה זקינו. ותחילה נפרט בקצרה את הידוע על תולדותיו.

אחד מנכדיו מספר עליו: "אא"ז הר"ר יצחק מתתיהו היה דיין בעיר פינסק והוא היה מקורב להגה"ק ר' אשר הגדול מסטולין ומה שהכניס מפסק געלט היה מהנה את הרה"ק מסטולין, פ"א היה דחיקא שעתא טובא אהרה"ק והרר"מ קיבל אז מנה יפה של פסק געלט והביאו להצדיק ר' אשר והאיר את עיניו ואמר מוחין סלקין, ובזכות זה תזכו לבן שיהיה רבי בישראל ועוד איזה רבי, ואז נולד לו מרן בעל יסוד"ע".⁶⁶ רבי יצחק מתתיהו נשא לאשה את מרת מרים, אחותו של הרה"ק ר' משה מוילייקא.⁶⁷ נפטר לפני שנת תר"י.⁶⁸

חבר אחת אל אחת ומצא מלא כף נחת חבר נחמד על תורתו הקדושה, וכבר יצא מוניטין שלו ושמעתיה מברין בעלמא בספר שיח השדה אשר נדפס מכבר בפה קהילתינו יצ"ו וכו' וכו' עיי"ש.

57 נפטר אדר"ח אלול תרל"ג. ראה חלקת מחוקק, חוב"ו עמ' טו.

58 לשון בנה בהקדמת קדושת יום טוב: "ולטובה יזכר שם אמי הצדקנית והחכמנית מרת חוואלש תנצב"ה ... כי היא נשארה אחרי פטירת מר אבא זצ"ל עודנה צעירה לימים כבת שלשים שנה עם שלש בנות ושני בנים קטנים, אשר הגדול בשנים הייתי אני אז לערך ארבעה שנים, והצעיר היה אחי המנוח האבך המופלג מו"ה איסר זצ"ל (אשר שחל"ח בן שלושים שנה ביום כ"ד שבט תרכ"א פה מינסק) ולא נתרצית להינשא לשום אדם, והגדילה בניה לתורה בעמלה יגיע כפיה. זכרה לה אלוה-ה לטובה, וגם היא נפטרה בנוער ימיה כבת ארבעים ושש, בחמישי לחודש תמוז שנת תר"ו לפ"ק".

59 אמנם בספר עיר וילנא, עמ' 192 בהערה, כתב כי הוא היה חתן ר' אברהם יצחק בן ר' אליעזר הלוי. מלבד שזה אינו מסתדר עם השנים, הרי שנכדו ר' אליהו שיק מפרט את יחוסו לר' אליעזר הלוי מקארלין, בשני ספריו, כפי שכתבנו למעלה.

60 בא בהסכמה על ספר תפארת ישראל זוטא, פפד"א תקל"ד, ועל ספר פתח השער ופתחי יה, מאת ר' מרדכי ב"ר יהודה מ"מ דראדין, נאוי דוואהר תקמ"ב.

61 בא בהסכמה על ביאור לחומש של רש"ד, וחתום שני אחרי הגאון ר' זעלמעלע. ראה אודותיו קריה נאמנה, וילנא תר"כ, עמ' 9-228. בנו היה ר' בנימין וואלף גורדון.

62 וזה נוסח מצבתו: "בכו להולך רך בשנים הרב המופלא מו' אשר בהגאון מו' משה אהרן אב"ד דק"ק וואשילישאק וינ"ב ביום ש"ק ג' שבט תקנ"ד תנצב"ה".

63 כך כותב רבי אליהו שיק. ובספר עיר וילנא שם, כותב ששמה אסתר.

64 נרצח בהיות בנו בן י"ב שבועות, ומרת חנה נישאת בזיווג שני לר' דוד מק"ק בלומענטראנג.

65 למשל בספרו עין אליהו, במסכת ראש השנה, דף יז: "ואא"ז הצדיק גדול הדור קש"ת מו"ה אליעזר ז"ל בספרו שיח השדה ביאר...". וכן ב"א קמא דף צב: "הבאור הוא כמו שביאר אא"ז הגדול הצדיק ב"ק כבוד קש"ת מו"ה אליעזר זצ"ל בעל המחבר שיח השדה וריח השדה". ובעוד מקומות.

66 רבי יצחק דוד לידר, בית דלי, בני ברק תשמ"ד, עמ' יח. יש גירסאות נוספות לסיפור זה. נזכר גם ברשימת תלמידי הרה"ק ר' אשר מסטולין, בספר ברכת אהרן לר' אהרן היוזמן, ירושלים תש"ן.

67 בני ר' דוד בער. ר' משה היה חתנו של הסבא קדישא מלעכאוויטש, והיה מגיד מישירים בק"ק וילייקא. טמון בטבריה.

68 שאז נולד נינו הראשון שנקרא על שמו, הוא ר' יצחק מתתיהו סנדרברג מטבריה.

צאצאיו הם: א. רבי הלל וינברג.⁶⁹ ב. רבי אברהם וינברג מסלאנימא בעל יסוד העבודה זיע"א, מיסד שושלת אדמורי סלונים.⁷⁰ ג. רבי מרדכי חיים וינברג, זקינו של רבי מרדכי חיים קסטיילניץ מסלונים.⁷¹ ד. מרת אסתר שפרינצא⁷² אשת רבי יהושע זעליג הכהן.⁷³ ה. מרת שרה ביילא אשת ר' סעדיה צבי קנטרוביץ⁷⁴ מנאוהרדוק.

בכתבי הר"י שוב"ב⁷⁵ מסופר אודות רבי אליעזר הלוי ראש ישיבה, חותנו זקינו של הרה"ק מרוזין, וכתוב שם, שאמר לו אדמו"ר מסלונים⁷⁶, כי גם הוא מצאצאי ר' אליעזר הלוי מקארלין. וכן נראה סביר, על פי השם מתתיהו.⁷⁷ אבל, בספר אבות עטרה לבנים⁷⁸, נכתב על רבי יצחק מתתיהו שהיה נכדו של רבי אליעזר הלוי מחבר 'שיח השדה', דרשן ורב הקלוזי בקארלין, וממשיך יחוסו עד למהרש"א כדלעיל. ועוד חזרה מסורת זו ונשנתה בפי אחד מבני המשפחה, הלא הוא ר' מרדכי יהודה וינברג, תלמיד ישיבת כנסת בית יצחק - קמניץ, שכתב כך בהקדמת ספרו עטרת מרדכי (בילגורייא תרצ"ט): "גם הנני להוגיש תודה וברכה מקירות לבי להורי היקרים שליט"א, להוי"כ אדמו"ר הרה"ג בתוי"ש שלשלת היוחסין ר' יעקב הלל שליט"א, בן מהו"ר ר' אשר ז"ל, בן הגה"צ ר' הלל ז"ל⁷⁹, בן הגה"צ ר' מתתיהו ז"ל רב ומו"צ בקארלין, נכד להגה"צ ר' אליעזר הלוי בעה"ס שיח השדה רב ומו"צ בקארלין, בן הגה"צ ר' מאיר הלוי ז"ל, בן הגה"צ ר' יהודה לייב הלוי, בן הגה"צ ר' משולם זלמן הלוי, בן הגה"צ רבנו המהרש"א."

ואף כי יתכן, שאת הייחוס לבעל 'שיח השדה' לא קיבל במסורת, אלא העתיק מהספר אבות עטרה לבנים הנ"ל, עדיין רואים שקיבל את גירסתו כפי שהיא ללא פקפוק.⁸⁰ וראיה נוספת היא, כי בספר 'זכרון טוב', כאשר פירט את צאצאי ר' אליעזר הלוי ראש ישיבה והזכיר את צאצאיו הידועים, כגון ר' יוזפא אפרתי מבארדיטשוב, מכל מקום לא הזכיר כלל את שושלת אדמו"רי סלונים.



69 מחותן עם אחיו בעל יסוד העבודה, ואף חותנו בזיווג שני. והוא גם אבי זקינו של האדמו"ר מוהרש"נ ברזובסקי בעל נתיבות שלום מסלונים.

70 נולד בשנת תקס"ד. היה תלמידם של הרה"ק רבי נח ורבי מיכל מלעכאוויטש, ותלמידו המובהק של הרה"ק רבי משה מקוברין. משנת תרי"ח, לאחר פטירת רבו, הקים את החצר החסידית בסלונים, אותה הנהיג עד לפטירתו י"א במרחשון תרמ"ד.

71 המכונה ר' מאטיל דיין. הנהיג את חסידי סלונים בארץ ישראל אחרי השואה, עד לפטירתו י"ב בטבת תשי"ד.

72 נפטרה כ"ה בתשרי תרנ"ט בטבריה.

73 אחיו של הגה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין. על שושלת בית אביו של ר' צדוק, ראה במאמרי שנדפס בקובץ עץ חיים י.

74 בנם ר' יצחק מתתיהו קנטרוביץ היה מאנשי החברא קדישא בטבריה, ונפטר בשנת תרצ"ה. ביומן בו תיעד את קורות חייו, כתב: "זכרונות שונות יעלו על רעיוןך בזכרך עת פטירת אמך מורתך הצנועה והחסודה באמת, מרת שרה ביילא בת ר' יצחק מתתיהו ז"ל מעיר פינסק, ונשמתה עלתה למרום, במוצש"ק כ"ה תשרי שנת תרל"ו, בעיר מולדתך נאוואהרדאק".

75 עמ' רעד.

76 כפי הנראה כוונתו לאדמו"ר בעל דברי שמואל, נכדו של בעל יסוד העבודה.

77 אם כי, גם ר' צבי הירש שקלאווער, אחיו של ר' אליעזר בעל שיח השדה, קרא לבנו פנחס מתתיהו. וראיה נוספת יתכן לומר, כי מקובל שבעל יסוה"ע היה מצאצאי בעל פנים מאירות (כתבי הר"י שוב"ב, הט"ז ודורו, סימן לא). ויש האומרים כי ר' ישראל איסר אב"ד פינסק - חותנו של ר' אליעזר ראש ישיבה - היה חתנו של בעל פנים מאירות. (ואמנם, מסתבר שלא היה חתנו אלא גיסו, אבל עובדה זו יכולה להסביר את המסורת).

78 חיבורו של רבי אריה לייב ליפשיץ מחסידי סלונים בוורשא, ורשא תרפ"ז.

79 אחיו של בעל יסוה"ע כנזכר לעיל.

80 כיצד היה ריצ"מ נכד של ר' אליעזר הלוי? ר"א סורסקי, מרביצי תורה מעולם החסידות, בני ברק תשמ"ו, עמ' קצח, כותב שרבי יצחק מתתיהו היה בן בתו של רבי אליעזר הלוי. בספר אדרת אליהו, ירושלים תשנ"ט, עמ' ט, כתבו כי שם אביו של רבי יצחק מתתיהו היה ר' משה וינברג.

הופיע ויצא לאור לשמחת לב מבקשי תורה

שאלות ותשובות

רבי יצחק הלוי

מקושטא

מופיע לראשונה ע"פ כתב יד
עם תוספת מראי מקומות ומפתחות



מכון בית אהרן וישראל

פעיה"ק ירושלים תובכ"א שנת תשע"א לפ"ק

להשיג במשרדי המכון ובחנויות הספרים המובחרות. הפצה ראשית 'וגשל'.

הופיע ויצא לאור

ספר

שְׁלֵמֵי שְׁמֵהָרָה

פסקים ופנינים, הלכות והנהגות
בשמחות כלולות אפריון

עניני שידוכין, אירוסין, כתובה, תופה וקידושין
נישואין ושבע ברכות, ברית מילה, פדיון הבן ובר מצוה

ממשנתו של רבן ומאורן של ישראל
עמוד ההוראה מרן הגאון החסיד
רבי **שלמה זלמן אויערבאך** זצוק"ל



נלקט, נערך ונסדר בס"ד ע"י
טוביה בהג"ר חיים שליט"א **פריינד**



עיה"ק ירושלים תובכ"א
אדר ב' ה'תשע"א