ג – ד
שנה א', סיון-תמוז תשמ"ו

קובץ בית אהרן וישראל

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

קובץ בית אהרן וישראל
מאסף מרכזי לתורה והלכה
לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ירושלים
•
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" – ניו יורק
•
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" – ירושלים
•
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – בני ברק
•
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – ניו יורק
•
כולל אברכים "בית אולפנא דרבנו יוחנן" – ירושלים
•
כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" – טבריה
•
כולל אברכים "סטאלין קארלין" – בני ברק
•
כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" – ירושלים
•
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" – ירושלים
•
כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – ירושלים

בעזה"י

בשבח והודאה להשי"ת, שמחים אנו להגיש על שולחן מלכים, מאסף תורני ג־ד לחדשי סיון־תמוז, הכולל אסיפת מאמרי חדו"ת, מאת רבנן ותלמידיהון, המסתופפים במבצרי התורה של סטאלין קארלין העומדים תחת נשיאותו של כ"ק מרן עט"ר אדמו"ר שליט"א.

מטרתו הק' של המאסף, להיות כלי מבטא להגיגים שנאמרו ונתחדשו בין כתלי ישיבותינו וכוללינו הקדושים, להמריץ צורבי־מרבנן בהבנת הסוגיות לעומקם, ולחבב תורה ועמליה.

נקוה לה' כי הדברים יתקבלו בשמחה בבי מדרשא, להגדיל תורה ולהאדירה, לתפארת בית רבותינו הקוה"ט זיע"א, אשר הוד קדושתם מאצילה על היכלי קודש אלו.

א' תמוז תשמ"ו

ביקרא דאורייתא.

הנהלת

מוסדות קארלין – סטאלין

התוכן

גנוזות

חדושי תורה

הערות וביאורים בשולחן ערוך

אורח חיים:

יורה דעה:

הלכות שחיטה סי׳ א-ד — **כולל ללימוד יו״ד סטאלין קארלין ירושת״ו**

אבן העזר:

בדין מלוה ופרוטה
בענין ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף
ביאור פלוגתת ב״ח וח״מ ר״ס כ״ט
בדין שתיקה לאחר מ״מ — **בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת״ו**

בירורי הלכה

בדין מי שמתפלל עם הש״ץ אם יענה אמן אחר ברכת כהנים — **הרב שמואל רוזנבוים**
ראש כולל ללימוד או״ח סטאלין קארלין ירושת״ו

אם מותר לכהן להדליק נרות שב״ק בשמן של תרומה טמאה — **מהנ״ל**

הערה בענין זימון — **יחיאל גולדהבר**
עיה״ק ירושלים תובב״א

כתבי קודש

העתקה מפנקס חברת משניות בעיר **יאנובה שליד פינסק**
העתקה מפנקס חברת משניות לחסידי **קארלין** בעיה״ק **ירושת״ו**

גנוזות

הלכות טריפות

רבינו אליהו רחמים חזן זצ"ל

הג"מ ר' אליהו רחמים חזן בנו של הגאון האמיתי המפורסם ר' רפאל יוסף חזן בעמח"ס "חקרי לב", גאון מופלא מגדולי חכמי ורבני איזמיר בעמח"ס "ארח משפט" על שו"ע חו"מ (שאלוניקי תרי"ח), קובץ גדול של תשובות בכ"י, אשר חלק ממנו נמצא אצל כ"ק מרן עט"ר אדומו"ר שליט"א, ששנים מהם רואים כאן אור הדפוס, "אבן המקח" על ס' מקח וממכר לרב האי גאון ז"ל בכ"י, נפטר כ"ט שבט ת"ר.

העתקה ע"י ר' שמעון שווארץ.
מ"מ והערות ע"י הרב יהושע שמעון בריזל.

בדין נמצאו תולעים במוח אחר שנחתך

מעשה בא לפני באשה אחת שלקחה מוח בהמה מן הקצב והניחו במקום אחד בתוך כלי אחד, ואחר חצי שעה לקחה את המוח להדיחו ולמלחו, וכשפתחה את המוח לשנים ראתה בתוך הכלי שהיו שם כמה תולעים, וע"כ נתנה עיניה להביט בתוך המוח וראתה שהיו יוצאים כמה תולעים מן המוח, וכשהביאה את המוח הנז' לפני כבר היה חתוך לד' והי' חתיכות, וע"כ קראתי לקצב לראות אם היה מכיר מאיזה בהמה היה המוח הנז' וכמו כן קראתי לשוחט, וכשבא השוחט והציץ בתולעים ההוא אמר שאין התולעים מן המוח, כי אם שהוא מהסל אשר הניח הקצב המוח הנז' בתוך הסל כמו חצי שעה ומן הסל נדבקו התולעים במוח הנז', ותכף כשבא הקצב אמרתי לה להביא את הסל לפני לראות אם יש תולעים בתוך הסל וכשהביאה הסל לפנינו ראה ראינו שהיה בסל הנז' תולעים הרבה כמו אלו התולעים שיצאו מן המוח הנז', ושאלתי לאשה הנז' אם קודם שחתכה את המוח וקרעה אותו לקרעים הרבה אם ראתה קורט דם על גבי הקרום והיא אמרה שראתה שהיה המוח מלוכלך בדם אבל אם היה רושם או קורט דם[1] על הקרום לא ראתה וע"כ נתתי לבי לראות מה משפט המוח הנז' וחקרתי ג"כ אם היו מכירים את המוח מאיזו בהמה היא ולא הכירו ובאותו יום נשחטו ד' בהמות ונתערב כל הבשר ולקחו כל היאודים אשר בעיר מן הבשר.

והנה מרן ב"י ז"ל סס"י ל"א הביא, שהמרדכי בפ' אלו טריפות הביא משם ר"ח ז"ל דאם נמצא תולעת במוח ולא חזינן רושם וקורט דם כשרה וכו' ולי היה נראה דאפי' ניקבו הקרומים ויצאו כשרה, כל שאין קורט דם על הקרום כדאמרינן גבי ריאה וגם גבי קורקבן כמ"ש לקמן בסי' ו'[2] אבל אין בי כח לחלוק וכו' וכתוב בתה"ד סי' קס"ו וכו' והיכא שנמצא חוץ לקדירה וכו', וקבלתי דגדול אחד לא רצה להחמיר

---

1. לכלוך דם היינו שהבשר מלוכלך בדם ויורד ע"י שטיפה ופי' של קורט דם ע"י שו"ת חוט השני סי' ס"ט (הביאו השפ"ד סי' מ"ו ס"ק ט"ז ובסי' מ"ח במ"ז ס"ק י"ג, והפת"ש סי' ל"ו ס"ק י"ח) דהיינו שנצרר הדם בעובי הבשר או ממשות של דם אבל האדים הבשר אינו מזיק, (ועי' שפ"ד סי' ל"ד ס"ק כ"ג ד"ה עובדא, דמשמע דגם בהאדים הבשר מיקרי ק"ד, ועי' דר"ת סי' מ"ח אות ס"א דמשמע דמראה אדומה לכו"ע לא הרי ק"ד רק אם המראה האדים מעל"ע, ועי' יד יהודה סי' מ"ח פיה"א ס"ק כ"ב ג"כ כנז' ואולי דזהו הכוונה של רושם, דהיינו שהאדים מעל"ע).
2. לפנינו בב"י איתא "בסי' ל"ו" וכ"נ דבסי' נ' לא מיירי בניקבה ע' תולעים ובסי' ל"ו מיירי בניקבה ע"י תולעים דתלנין דלאחר שחיטה נקבוה.

וכו' וכן נראה[3] דתלינן להקל כה"ג דהוי ספק ספיקא ספק נתהפך ולא הגיע לעולם למוח ואת"ל הגיע למוח שמא לא ניקב הקרום עכ"ל, ומרן החבי"ב ז"ל בכנה"ג שם הגב"י אות כ"ח הביא דברי מרן ז"ל אלו וכתב, דאע"ג דלא הוי ס"ס המתהפך דאם נאמר דניקב הקרום שוב אין לספוקי שלא הגיע למוח וכו', ואפשר דגם הכא הוי ס"ס המתהפך דכיון דאיירי דלא נמצא קורט דם ולא רושם מצינן לספוקי ספק אחר והוא דאת"ל דניקב הקרום שמא לאחר שחיטה ניקבו והוי ס"ס המתהפך ספק הגיע למוח ספק לא הגיע ואת"ל הגיעו למוח שמא לא ניקב הקרום ואת"ל ניקב שמא לאחר שחיטה וכו' יע"ש, ומכאן סתירה למה שצידד הרב משאת משה ז"ל חיו"ד סי' א', על דברי הרב פר"ח ז"ל סי' ו'[4] שהרי הכא אי אמרינן שמא ניקב הקרום היינו נקב הפוסל דהיינו קודם שחיטה ואפי"ה חשיב ליה ס"ס המתהפך[5] ועיין למורי הגאון אבא ז"ל בס' חקרי לב יו"ד ח"א סי' קכ"ו[6] ובמה שכתבתי עליו בס' חקרי לב מהדורא בתרא כ"י חיו"ד סי'...[7] יע"ש.

ומעתה נבא לנדון שלפנינו דאיכא הכא ג"כ ס"ס המתהפך ספק אי תולעים אלו נדבקו מהסל במות אחר השחיטה ספק אם אינם מהסל כי אם מהראש, ואת"ל שהם מגואי הראש שמא לא נכנסו למוח כי אם אחר השחיטה ואת"ל קודם השחיטה שמא לא ניקבו הקרומים והוי מתהפך ספק ניקבו הקרומים ספק לא ניקבו ואת"ל ניקבו שמא אחר השחיטה, ולאסור משום רושם וקורט דם ליכא בנ"ד, שהרי כשהביאו המוח לפני היה חתוך בד' חתיכות ולא ראיתי שום רושם

---

3. לפנינו בב"י איתא "וכבר כתבתי", ולכאורה גירסת רבינו עיקר דהא לא כתב התה"ד קודם מזה כלום, ונראה דהמדפיס טעה בפיענוחו דהי' כתוב וכ"נ, כתב וכבר כתבתי וכן משמע בד"מ כאן וכ"ה בתה"ד עי"ש.

4. דהפר"ח שם ס"ק הביא מה שנשאל מהר"י אלפנדרי (והובא דבריו בשו"ת פני משה סי' קכ"ז) על מעשה שמצאו בחלל הגוף (סביב הריאה) מלא מים עכורים והי' כמה צדדים לומר מנין בא המים לשם, א. דרך הושט שניקב, ב. דרך טרפש הכבד שניקב (ואח"כ נסתם) מפני שחלל הגוף (במקום הכרס) הוא מלא מים, ג. דרך הריאה מפני שמזיעה וע"י הזיעה היא באה, ד. ע"י לקותא דריאה דנתהוה בכל גלמה אותו הבשר בלוי כעין חלב וכו' ואח"כ ניתק ונתמסמס עד ששב להיות מים עכורים.

והאריך מהר"י אלפנדרי להתיר מכמה טעמים ואחד מהם הוא מטעם ס"ס, ספק מזיעה או מבשר בלוי הריאה באו ואת"ל דרך נקבים באו שמא דרך נקב הטרפש באו ולא דרך הושט ואעפ"י שאינו ס"ס המתהפך ואיכא מ"ד דלא חשיב ס"ס מ"מ בנ"ד שיש סניפים עוד להתיר שרי.

ועל טעם זה כתב הפר"ח שם וז"ל עוד כתב ס"ס להתיר ואינו אלא ספק אחד ע"ש עכ"ל, וכתב ע"ז החקרי לב יו"ד ח"א סי' קכ"ו דדבריו סתומים כי לא פורש מה טעם לא חשיב זה ס"ס אלא ספק אחד לבד והביא ע"ז דברי המשאת משה בתשובות חיו"ד סי' א' שביאר דברי הפר"ח דכוונתו דכי מצדדינן אי דרך נקבים נכנסו היינו דרך נקבים הגורמים טריפות הוא, כגון דרך הושט דאל"כ למאי נ"מ אי נכנסו דרך נקב של חצר הכבד דהא התם אפי' ניקב אינו מטריף, וביאר שם הכוונה דבכה"ג אינו ס"ס המתהפך ע"ש.

5. וע"ז הק' רבינו דמכה"ג שהביא משמע דלא כהמשאת משה דאי אמרינן דכשנצדד כאן שמא ניקב הקרום היינו ניקב הקרום קודם שחיטה דניקב שלאחר שחיטה אינו פוסל ולמאי נפ"מ אי ניקב הקרום. ואעפ"כ חשבינן לי' לס"ס המתהפך הרי דמוכח מהכנה"ג דלא כהמ"מ.

וע"י ט"ז סי' כ"ט ס"ק א' דמבואר בהריא דלא כהמ"מ דגם בכה"ג הרי ס"ס. ועי' ש"ך סי' נ"ז ס"ק ל' דלכאורה משמע שם כהמ"מ ע"ש.

6. ע"ש בחקרי לב שהרבה להק' על המ"מ מכמה אנפין, וע"ש שהאריך בפי' דברי הפר"ח בכוונת הקושיא על מהר"י אלפנדרי.

7. בנדפס הוא בסי' ג' ע"ש בארוכה שהשיב על מה שהק' אחיו הגאון הר"ר חיים דוד ז"ל שם בסי' ב' בדברי אביהם הנז' בקושייתו על המ"מ וע"ע שם בסי' א' ד"ה ומעתה אבוא נבוא וד"ה אלא דזו בלבד נתקשיתי.

וקורט דם ולומר דבמקומות שחתכו היה בו רושם וקורט דם הרי קיי"ל אחזוקי איסורא לא מחזקינן, ועוד נראה לי להתיר בנ"ד דכל דאיכא למיתלי דאין כאן ספק איסור כלל תלינן להקל וא"כ בנ"ד שנמצא הסל מלא תולעים כדמותם בצלמם כתולעים שנמצאו במוח והרי לדעת כל הפוסקים הוא שאין מדרך המוח לגדל תולעים, זולת שראיתי להרב כרתי ופלתי ז"ל שם בסי' ל"א[8] שכתב דלמה לא נימא בתוך הגולגולת גידלו וכו' יע"ש, ואני אומר דלא שבקינן פשיטותייהו דכל הראשונים ז"ל דס"ל שאין מדרך המוח לגדל תולעים[9] וא"כ ע"כ לומר דמבחוץ באו וכיון דקא חזינן שהסל מלא תולעים וזה נתן את המוח בתוך הסל כמו חצי שעה ודאי תלינן לומר דמן הסל נדבקו במוח[10] והרי זו דומה למה שפסק הש"ע בסי' ז"ן סי"ג דאם בא לפנינו מבעבע דם ולא ידענו במה, תולין במצוי בין להקל בין להחמיר יע"ש, ואין לומר דשאני התם דליכא ריעותא גמורה כי אם שמבעבע דם לכן תולין במצוי להקל, אמנם בשיש ריעותא לפנינו שהמוח יש בו תולעים אימא דלא תלינן להקל אפי' במצוי הא נמי לא איריא שהרי קיי"ל בסי' ן'[11] דכל אלו הנקבים אם יש במה לתלות בטבח או בזאב תולין בהם יע"ש הרי דאף שהריעותא לפנינו שהרי היא נקובה עכ"ז כל דאיכא למיתלי תלינן וכמו בנ"ד שהסל מלא תולעים למאות ולאלפים והמוח היה מונח כמו חצי שעה בסל ודאי דתלינן דמן הסל באו התולעים למוח וכשרה ועוד טעם אחר להתיר שחקרתי ואמרו לי שדרך התולעים הנמצאים בראש הם ארוכים ודקים ולבנים וכאן היה מראיהן כמו רמה והיו דומים ממש לתולעים הנמצאים בסל בכה"ג תלינן להקל מידי דהוי אמקיפין בנקבים כיע"ש בסי' ן' וא"כ הכא נמי מקיפין בתולעים וכיון שהתולעים שבמוח ושבסל שוים ודאי דמוכחא מילתא דמן הסל נדבקו במוח ובצירוף כל הטעמים שכתבתי התרתי את הבשר ואת הכלים ומה גם שהיה הפסד מרובה נראה לי להתיר וצור ישראל יצילני משגיאות. ועיין להרב שער המים בסי' ל"א[12] יע"ש.

---

8. בפלתי ס"ק ו' וז"ל ולכן נראה וכו' וגם למה לא נימא בתוך הגולגולת גדלו ע"י עפושו ואידים סרוחים שבמוח, ואם מגדל שלחופית וכדו' למה לא יגדל תולע וכו' עכ"ל.

9. ועי' ב"ח סי' ל"א ד"ה כתב הגהות אשר"י, שמחלק בין ריאה למוח דבריאה מיני' קא גביל ובמוח (וכרס ודקין) ידוע דמעלמא אתו. ועי' פר"ח שם אות ח' באמצע דבריו שחולק עליו וס"ל דאין חילוק בין ריאה למוח ואי אמרינן בריאה דהתולעים מיני' קא גבלי ה"נ במוח.
ועי' בשו"ת שבספר ראש אפרים (ח"ג) סי' ט"ו בד"ה והנה מ"ש הב"ח, שכתב דמרמב"ם פ"ב מהמ"א הי"ז משמע דתולעים שבמוח מיני' קא גביל ע"ש בארוכה.

10. עובדא כעין זו אירע אצל בעל העולת יצחק בשו"ת סי' ק"ו וג"כ העלה להתיר מטעם שנשתהה ד' או ה' שעות וטלטלה ממקום למקום ואח"כ מצאו תולע במוח, דתלינן דנפל ממקום אחר (הביאו הדר"ת סי' ל"א אות מ"ח).

11. סעיף א'.

12. נראה כוונתו לאות ט' שם, דכתב דאף דס"ל להט"ז דבעינן בדיקה אי לא ניקב הקרום אף כשיש ס"ס, מכ"מ כל זה הוא כשהמוח לפנינו ויכולים לבודקו אבל כשאינו לפנינו אז מתירין מטעם ס"ס אף בלא בדיקה. וכן נמי בנ"ד אף שהמוח לפנינו מכ"מ הרי חתוך לחתיכות ואין יכולים לבודקו יותר שרינן מטעם ס"ס.

בדין נשמט עצם הגף מבפנים

מעשה בא לידי בעוף אחד שנשמט עצם אחד שהוא חבור לכנף, והעצם הנז' הוא בתוך הגוף כנגד הריאה ויש לעצם הזה שני קצוות הקצה האחד הוא מחובר בראשי הצלעות והקצה האחר הוא תחת הגף מבפנים, ובכל העופות עצם זה עם שני קצותיו הכל הוא מחופה בבשר, ועוף זה שבא לפני נשבר ממנו הקצה האחד המחובר בצלעות והקצה האחר נשמט ממקומו ויצא לחוץ בתוך חלל הגוף העצם לבדו מבלי שום בשר עליו, וראש הקצה הזה היה על גבי הריאה ממש, והטרפתי אותה דהו"ל ממש עוקץ בריאה דחיישינן שמא ניקבה הריאה, וכבר פסק מור"ם ז"ל במפה סי' ג"ן (ס"ב) דאין אנו בקיאים בבדיקת הריאה יע"ש, ושם בס"ג כתב מרן ז"ל דנשמט הגף חוששין שמא ניקבה הריאה וכו' וכבר זכרנו דברי מור"ם בס"ב דאנו מטריפין דאין אנו בקיאים בבדיקת הריאה, וכן הסכים הרב ש"ג ז"ל ס"ק י"ב[1] יע"ש, וכבר כתבתי דעצם זה הוא המחובר לכנף ואם מבחוץ איכא למיחש שמא ניקבה הריאה כ"ש כשהעוקץ הוא מבפנים דהוי טריפה[2] ופשוט.

---

1. ע"ש בשולחן גבוה שהחמיר כהרמ"א שא"א בקיאין בבדיקה, וע"ש עוד שכתב דזהו דוקא שנשמט מכל וכל אבל היכא שלא נשמט מכל וכל ולא הושחר פי המכה ולא נצרר הדם יש להקל דודאי לא איעכול ניביה, ע"ש.
2. כוונתו דכאן יש ב' פסולים א) שנשמט והמחבר פסק בס"ג דנשמט אגפיו מעיקרו צריך בדיקה ואנו א"א בקיאין כמ"ש הרמ"א בס"ב, ב) שיש לשבר עוקץ מבפנים ובס"ב מבואר דאם יש לשבר סמוך לגוף עוקץ אפי' מבחוץ, צריך בדיקה א"כ כ"ש כאן.

רבינו מנחם סירירו זצ"ל

הגהות הגאון מ' ר' מנחם סירירו זלה"ה על שו"ע יו"ד הלכות טריפות הריאה שנעתקו ע"י תלמידו המובהק הגאון מ' ר' יעקב ן' צור זלה"ה.

הגאון מ' ר' מנחם הנ"ל מגדולי רבני פאס (מרוקו), גדולי דורו תארוהו נר המערב חסידא קדישא ופרישא מר קשישא מופלא שבסנהדרין סבא דמשפטים, נתבקש בישמ"ם כ"ג אד"ב תס"א, מגדולי תלמידיו הגאון מ' יהודה ן' עטר זלה"ה והגריעב"ץ הנז"ל זלה"ה. הכת"י נמצא באוצר גנזי כ"ק מרן עט"ר אדמו"ר שליט"א.

העתקה ע"י ר' שמעון שווארץ.
ציוני מ"מ והערות ע"י הרב יהושע שמעון בריזל.

מנהגי פאס בהלכות טריפות הריאה

אמר הקטן יעב"ץ נזדמן לידי ספר שלחן ערוך קטן בלי מפה של מורי הרב המובהק מהר"ר מנחם סירירו זלה"ה וראיתי שבהלכות טריפות הריאה היה כותב בגליון מנהג פאס על כל דין ודין ואמרתי להעתיק הגהותיו הנז' וזה החלי בס"ד.

סימן ל"ה סעיף ח', ריאה שאין לה חיתוכא דאוני וכו' כשיעור עלה הדס, נכתב בצדו ומנהגנו להכשיר אפילו בכל שהוא כסברת רש"י ז"ל.[1]

סימן ל"ו סעיף ז', ריאה שנשפכה כקיתון וכו' אבל אם הם עכורים או סרוחים טריפה, נכתב בצדו ומנהגינו להכשיר.[2]

שם סעיף ח', חסר מגוף הריאה ולא ניקבה כשרה ויש מי שאוסר, נכתב בצדו ומנהגנו להכשיר.[3]

---

1. בדף מ"ז ע"ב ד"ה דנפיחה, וכפי שפי' הב"י כאן דדעת רש"י אפי' בסדק כ"ש פחות מעלה של הדס כשרה, וכן הביא הרמ"א כאן דעה זו להתיר בהפ"מ. ועי' ש"ך ס"ק מ"ד בשם מהרש"ל דלפי דעתו גם רש"י מודה להרמב"ם דבעינן סדק כשיעור עלה של הדס.
2. כדעת הרא"ש והרשב"א, וכן הביא הרמ"א כאן דעה להתיר בהפ"מ למי שבקי בבדיקה זו.
3. כדעת התוס' ובעל העטור, והרמ"א כתב לחלק בין חסרון ככ"ף פשוטה דהמנהג להכשיר לחסרון ככ"ף כפופה דטריפה (ועי' בט"ז ובש"ך ואחרונים שכתבו להקל בזה, דטריפות זו חומרא בעלמא ואינו עולה יפה לפי סוגיית הש"ס ע"ש ועי' רא"פ אות ק"א שכתב וז"ל בטעם הדבר למה קדמונים אחזו שיעור לדבר ככ"ף כפופה, נבוכו האחרונים ואין בהם מגיד זאת מה ראה על ככה להבדיל בין תמונת כפופה לפשוטה, והתב"ש בס"ק מ"ח כתב וטעם וכו' ומ"מ קבלת אבותינו תורה הוא ומינה לא תזוע עכ"ל, וכדבריו כן הוא שאע"פ שלא נתגלה לנו טעם המנהג הנח להם לישראל אם אינם נביאים וכו' ורוח ה' דבר בם, ומצאתי טעם לדבר ע"ד הנסתר בספר הגאון הקדוש מגלה עמוקות בחיבורו על התורה שהי' ת"י כ"י וזכיתי להוציא לאורה לזכות את הרבים וכו' ובדברי קדשו כתוב בפרשת בלק על פסוק ויספוק את כפיו וז"ל והנה במסירות אדם נפשו בשעת ק"ש למיתה עושה יחוד לעילא בסוד כ"ף פשוטה כ"ף כפופה וכו' כתבו האחרונים סימן של בדיקה כשהיא כ' פשוטה אזי היא כשירה כ"ף כפופה טריפה והענין כי כ"ף פשוטה היא במקום החייב ה' עילאה בינה לכן היתה הבהמה חי וכשירה אבל כשהיא כ"ף כפופה הוא עלמא דמותא וכו' עכ"ל, ועתה פקח עיניך וראה מנהגם של ישראל על מה אדניהם הוטבעו ויסודותם בהררי קודש וכו' עכ"ל רא"פ).

סימן ל"ז א', ריאה שנמצאו בה אבעבועות וכו' ואם נמצא בהם ליחה סרוחה או מים סרוחים או עכורים ה"ז טריפה, נ"ב ומנהגנו להכשיר.[4]

שם סעיף ב', אם סירכא תלויה יוצאה מן הבועא טריפה, נ"ב ומנהגנו בזה להכשיר.[5]

שם ס"ד, אבעבוע שנמצא בשיפולי הריאה וכו' ושיפולי היינו תחתית האומא או האונא, נ"ב ומנהגינו דוקא באומא, אבל בשיפולי אונא כשר אפילו בלא היקף, כר"ש בן חפני ז"ל.[6]

סימן ל"ח ס"ד, אם אינה שחורה כדיו וכו' או שהיא אדומה אפי' בתכלית האודם כשרה אפילו היא כולה כך, נ"ב לסברא זו כשרה אפילו אם אירע האודם הזה שאינו כמראה הבשר מחמת מכה שיש בדופן כנגדו, אבל הטור כתב אם היה האודם מחמת מכה שיש לה בדופן כנגדו טריפה אפילו בכל שהוא, וכן כתוב בקונט' טריפות מנהג פאס.[7]

---

4. כדעת הרא"ש והרשב"א כדלעיל סי' ל"ו סעי' ז' (עי' בהערה 2) וכן הביא הרמ"א כאן דהמנהג להכשיר, ומש"כ לעיל שם להכשיר רק בהפ"מ, הטעם דהתם יש חשש לנקיבת הסימפונות משא"כ כאן, ש"ך ס"ק א'.
5. דין זה המובא בשו"ע מקורו ממה שהביא הב"י בשם הראב"ד (והוא בראב"ד בתמים דעים סי' י"ב) וכן הביא הב"י בשם הרוקח, וכן פסקו כל הפוסקים לאסור, ומכאן למדו כל הפוסקים להטריף בכ"מ בתרתי לריעותא עי' באחרונים, ועי' שו"ג ופר"ח סי' ל"ט ס"ק כ"א שהביאו דהמנהג בשאלוניק"י להכשיר סירכה תלוי' היוצאת מן הבועא, והרשד"ם בתשובה סי' ל"ז קרא תגר על מנהג זה ע"ש וכן הביא בכף החיים כאן אות כ"ז, ועי' מהריב"ל ח"ג סי' ק"ו דכתב דנהוג עלמא דלא כהראב"ד והיינו משום דלא חשבינן לסירכא תלויה סירכא אלא ריר בעלמא (הביאו הפר"ח הנז'), ונראה דבשאר תרתי לריעותא לא נהגו להקל רק בדין זה דסברי דסירכא תלוי' לא הוה ריעותא כלל כנ"ל במהריב"ל.
6. שיטת ר"ש בן חפני הביא המרדכי פרק א"ט והובא בב"י כאן, וסיים המרדכי בשמו דבעינן נפיחה, ועיין ביד אפרים כאן הביא בשם שו"ת אוהל יעקב סי' י"ב דהספרדים נוהגים שהחתוכים אינם נקראים שיפולי ובמתא פיס (פאס) מקילין יותר ואומרים דוקא שיפולי אומא ואין להכריע בדבר זה והכל תלוי במנהג שנהגו מקודם.
7. וכן הביא הרמ"א שיטת הטור בשם הרא"ש ורבינו אפרים וב"י בשם בעל העטור לחלק בזה וסיים דהכי נהוג.

★ ☆ ★

חדושי תורה

הרב משה צבי הולצברג זצ"ל

איש האשכולות, חסיד ועניו, אהוב למקום ולבריות, שנים רבות כהן כראש ישיבתינו הקדושה קארלין — סטאלין "בית אהרן וישראל" בירושלים ת"ו, והיה קשור בכל נימי נפשו ורוחו לרבותינו הקוה"ט זיע"א ובלחט"א לכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א באמונה טהורה וזכה.

לבו כ"ב הארי בהבנה מעמיקה ובגאונות מרקיעה, בקיא נפלא בכל מכמני התורה שהיתה כל שעשועיו ועסק כל ימיו בהרבצתה.

חסיד נאמן בכל רמ"ח אבריו, בהתבטלות מוחלטת מתאבק בעפר רגלי הצדיקים רבוה"ק, סמל היה האיש להתמזגות תכונות וכשרונות, לגאונות וחסידות, לפקחות ותמימות, וכל כולו דבוק בחבורתא קדישתא הדין.

נואם בחסד עליון, ובדבריו חוצבי להבות אש היה דורש וקולע מעשי אומן בהלכה ובאגדה, פלפול וחסידות, מוסר ויראת שמים, שהיו שופעים וחדורים אמונת חכמים והתקשרות לצדיקים, נאה היה דורש ונאה מקיים, עושה חסד ללא גבול למרות היותו מחוסר לחם ומדוכא ביסורים.

בשנותיו האחרונות עלי אדמות העלה על הכתב מהגיגיו בדרוש ואגדה, ואף מתורת הח"ן, המלאים חכמה ויראת ה', והמקיפים חמשה חומשי תורה, מדרשים ואגדות חז"ל, מגילת אסתר והגדה של פסח. כתבים המחכים עדיין לגואל להעלותם על מכבש הדפוס לתועלת הרבים.

לאחרונה נמצא תכריך כתבים בהלכה ובפלפול שכתבם בצעירותו, מהם אנו מעלים כאן לזכרון, כמאמרם ז"ל "דבריהם הם זכרונם".

בענין הרהור כדבור

ברכות כ. במשנה ב"ק מהרהר בלבו ואינו מברך וכו' ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו וכו', ובגמ' אמר רבינא ז"א הרהור כד"ד, דאי ס"ד לאו כד"ד למה מהרהר, אלא מאי הרהור כד"ד יוציא בשפתיו, כדאשכחן בסיני, ור"ח אמר הרהור לאו כד"ד, דאי ס"ד הרהור כדבור יוציא בשפתיו אלא מאי לאו כדבור למה מהרהר אר"א כדי שלא יהא כל העולם עוסקים בו והוא יושב בטל וכו', הרי, דרבינא ס"ל בכל מקום בין בק"ש ובין בבהמ"ז הרהור כדבור, ולר"ח איפכא, והנה הרבינו חננאל פסק כר"ח מטעם שר"א וראב"א מישבים דבריו משמע דס"ל כותי', ותר"י בשם הגאונים פסקו ג"כ כר"ח, וראייתם ממס' שבת ק"נ דאיתא התם: אמר ר' יוחנן הלכה כר' יהושע בן קרחה דאמר אומר אדם לחברו בשבת הנראה שתעמוד עמי לערב דדריש ממצוא חפצך ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר, ופריך התם מי א"ר יוחנן הכי והאמר ר' יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית הכסא וביה"מ, ומשני שאני התם דכתיב והי' מחניך קדוש, אלמא דסוגיא דהתם ס"ל דהרהור לכד"ד, אלא דלגבי מקומות המטונפות דאסור משום דכתיב "מחניך קדוש", וכדפי' רש"י התם הטעם דבעי חנייה בקדושה משום דישראל מהרהרין בד"ת, (ז"א דהוי כאלו כתיב בפי' בקרא דאסור להרהר), וגם הרא"ש הביא את התר"י הנ"ל.

אך הרמב"ם זיכה שטרא לבי תרי, דבהל' ק"ש פ"ב ה"ח פסק דצריך להשמיע לאזניו ואם לא השמיע יצא, משמע אבל אם לא הוציא בשפתיו לא יצא, וכן הביאו הטור דבהרהור לחוד לא יצא הרי דהרמב"ם פסק ג"כ כר"ח דהרהור לא כד"ד, וכן פסק בהל' שבת

פכ"ד ה"ד דמותר לומר לפועל הנראה שתעמוד וכו', ובהל' ברכות פ"א ה"ז פסק דיצא בין הוציא בשפתיו ובין בירך בלבו, הרי דפוסק כאן כרבינא דהרהור כד"ד.

והנה כל הראשונים מבארים המשנה דק"ש וברה"מ מברכים בהרהור, והברכות דק"ש אינו מהרהר וכן על המזון לפניו נמי אינו מהרהר, ובודאי דסתם מתניתין ר' מאיר היא, ובדף כ"ב מייתו ברייתא וז"ל ב"ק שאין לו מים קורא ק"ש ואינו מברך וכו' ומברך לאחריו ואינו מברך לפניו אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו דברי ר"מ, רי"א בין כך ובין כך מוציא בשפתיו, וא"כ קשה דלפי גירסת הברייתא ר"מ אית ליה דק"ש ובה"מ לאחריו קורא בפה והברכות דק"ש ובה"מ לפניו מהרהר.

והפנ"י הוסיף להקשות דלפירושם מתניתין דלא כמאן דאי כר"י דברייתא קשיא כולה מתניתין דלר"י בכולהו מוציא בשפתיו, ועוד דהא פליג בהדיא במתניתין גופה, ואי כר"מ קשיא בתרי בבי, דבק"ש ס"ל לתנא דמתניתין דמהרהר, ולר"מ דברייתא יוציא בשפתיו, ובברכות, לתנא דמתניתין אינו מהרהר ולר"מ דברייתא מהרהר, ומיישב הפנ"י, דבברייתא מיירי באין לו מים דבהדיא ודאי קורא ק"ש ובה"מ לאחריו בפה, דמאי שייך תקנת עזרא לבטל מצוה דאורייתא, לא מבעיא למ"ד הרהור לכ"ד, אלא אפי' למ"ד הרהור כד"ד מ"מ עיקר מצותן בדבור, ובברכות אע"ג דמדרבנן נינהו מ"מ מהרהר כדי שלא לבטל מצוה דרבנן, ומתניתין מיירי ביש לו מים לטבול אח"כ אלא שלא יספיק לקרוא אותה עם הצבור, ואפי' ביחיד אפשר שיעבור זמן מצותה מן המובחר, ומשו"ה ס"ל לת"ק דמתניתין דבק"ש מהרהר בלבו, בעיקר זמן מצותה מן המובחר, ואח"כ ירד ויטבול ויקרא בפה, ומסיק אלא דאכתי ק' מעל המזון לפניו דלא כמאן דכיון שהוא רוצה עתה לאכול ואינו יכול להמתין עד שיהי' לו מים א"כ הוי אין לו מים ואמאי אינו מהרהר.

וקשה לי בדבריו א) אמאי שייך בבה"מ לאחריו הרהור, או ימתין וימשיך סעודתו עד שיהי' לו מים, ואם א"א לו יקרא בפה, ב) גם בק"ש קשה להבין אמאי מהרהר, ימתין עד סוף הזמן ואם יהי' לו מים יטבול ואח"כ יקרא, ואם לאו יקרא בפה, ג) כיון דרבינא ס"ל הרהור כדיבור ופי' רש"י דאף כל אדם יוצא בהרהור, א"כ ע"כ מקיים המ"ע גם בהרהור, ולענין טומאה אין איסור רק בדבור כדאשכחן בסיני, אמאי באין לא מים יקרא בפה, ד) אמאי באמת אין בכח תקנת עזרא לבטל מצוה דאורייתא בשב ואל תעשה, הרי מבואר במס' יבמות צ': דאפי' שבות אחת דוחה כמה מצות עשה בשב ואל תעשה, ומכ"ש מצוה דרבנן אפי' למ"ד הלכ"ד, ועוד למה בטל עזרא תפלה ות"ת אליבא דכ"ע, ה) מנין לפנ"י דאפי' למ"ד הרהור כדבור מ"מ עיקר מצותן מה"ת בצבור, ו) לפי"ד איך יוצא בדיעבד בהרהור לרבינא, ואם נאמר דאינו יוצא יקשה למאי אמר רבינא הרהור כדבור, וגם יק' לשון רש"י שכתב דלרבינא כל אדם נמי יוצא בהרהור, ושיטת הרמב"ם בהל' ברכות פ"א ה"ז דפסק בין הרהר בלבו ובין הוציא בשפתיו יצא כמאן יהא.

והנה הגר"א ז"ל בשנות אליהו מפרש המשנה: ב"ק מהרהר בלבו "הברכות" ואינו מברך אותן בפה לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו בפה ואינו מברך לפניו רי"א מברך בפה וכו', אבל ק"ש ודאי קורא בפה דבהדיא אמרינן בגמ' לקמן ב"ק שאין לו מים קורא ק"ש ואינו מברך וכו' אבל מהרהר וכו' והם דברי ר"מ שהוא סתם מתניתין דהכא, ולהכי לא פריך מר"מ אר"מ אלא מר"י אר"י, והא דאמרינן שם ור"ח אמר

וכו' למה מהרהר וכו' ונגרוס בפרקא אחרינא וכו' הוא הכל בברכות, ועפ"ז מתורץ מה שהקשו בתוס' שם ד"ה והרי תפלה אמאי שביק בבא דק"ש וכו' דק"ש ודאי יכול לקרות אפי' בפה, ומה שאמרו בדבר שהצבור עסוקין בו היינו ברכות, ומה שפריך שם והרי ברה"מ כו' יש שם נוסחאות שונות והנוסחא האמיתית נראה הוא כך, והרי ברה"מ דאית בו מלכות שמים, ותנן ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, ומשני ק"ש ובה"מ דאורייתא ותפלה דרבנן, ול"ג אלא, והכי פי' מלכות שמים הוא מלך העולם כמ"ש רש"י בד"ה דלית ביה עי"ש, ופריך והרי בה"מ פי' בין לפניו ובין לאחריו דאית ביה מ"ש שבשניהם יש מה"ע ואעפ"כ תנן ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו ומשני שאני ק"ש וכו' פי' דלא חזר משנויא קמא שיש חילוק בין אית ביה מ"ש שהוא מה"ע ובין לית ביה וכו', ושלשה חילוקים יש בדבר, דבר שהוא מן התורה יאמר בפה כמו ק"ש ובה"מ לאחריו, ודבר שהוא מדרבנן אך אית ביה מלכות שמים מהרהר כמו ברכות ק"ש ובה"מ לפניו, ודלית ביה מלכות שמים כמו תפלה אינו רשאי לברך אפי' בהרהור וכן הוא בהדיא בירושלמי מדמפרש מאי מהרהר, הברכה, מתניתין במקום שאין מים וכר"מ אבל אם יש לו מים צריך לטבול ואינו רשאי אפי' להרהר עכ"ל השנות אליהו.

וקשה לי על ד"ק א) אם רבינא הבין את המשנה כשיטתו איך הוא מדייק ז"א הרהור כד"ד אדרבא הי"ל לדקדק הרהור לכ"ד דאי כדבור למה ק"ש ובה"מ לאחריו בפה, היה די בהרהור וירויח עי"ז דבהרהור ליכא גזירה דעזרא כדאשכחן בסיני דדוקא דבור אסור, ב) לשיטתו תקשה קושית התוס' כ"א ד"ה והרי וא"ת כיון דלא ידע טעמא דבסמוך יקשה גם לרבינא מ"ש ק"ש ובה"מ (ז"א לשטת הגר"א ברכות ק"ש ובה"מ לפניו) מתפלה, והתוס' תירצו דלרבינא ניחא כיון דהרהור כדבור יש להצריכו יותר בק"ש ובה"מ דאורייתא מתפלה דרבנן, אבל לשיטתו קשה דהא ברכות ק"ש ובה"מ לפניו הם ג"כ דרבנן כמו תפלה, ג) לגירסת הגר"א והרי ברה"מ דאית ביה מ"ש, ע"כ דכונתו כך היא, והרי ברה"מ לפניו דאית ביה מ"ש ואפ"ה אינו מברך בפה אלא מהרהר, יקשה היכא נזכר בשנויא קמא דהיכא דאית בי' מ"ש מברך בפה, דמקשה בתר הכי והרי בה"מ דאית בי' מ"ש ותנן וכו', אדרבא הסוגיא התחילה רק בהרהור דאקשי לר"ח למה מהרהר ומשני שאני תפלה דלית בה מ"ש משמע דמשו"ה גם הרהור ל"צ, וע"ז מקשה והרי ברה"מ דאית בי' מ"ש ואפ"ה אינו מברך לפניו, משמע אפילו בהרהור, ד) בכלל ק' לשיטתו דק"ש לא מיתני בהאי מתניתין, אמאי משני אלא ק"ש ובה"מ דאורייתא לא הו"ל למיתני חילוק אלא מברכות ק"ש לתפלה, ה) קשה באמת אמאי ק"ש ובה"מ בפה ולא נדחה מ"ע דאורייתא בשב ואל תעשה מפני תקנת עזרא, כמו שהקשינו לעיל על הפנ"י מסוגיא דיבמות צ:.

והנה, תוס' ר"י החסיד ותוספות הרא"ש, הביאו ראי' לשיטת רש"י והראשונים דק"ש מהרהר, מברייתא דלקמן דלר"מ מהרהר, והוא תמוה דלפי גירסתנו בהאי ברייתא והיא גם גירסת הגר"א, אדרבא היא הסתירה הגדולה לשיטתם, דבהדיא תני בה קורא ק"ש ואינו מברך אבל מהרהר משמע דק"ש קורא וברכות מהרהר ואיך הם מביאים ראיה מברייתא זו.

והש"מ הביא ראיה מהך ברייתא דהא דאמר ר"מ לעיל ט"ו:, אחר כונת הלב הן הן הדברים אבל לכתחלה צריך להוציא בשפתיו, דאי לכתחלה די בהרהור מאי רבותא דב"ק דנקט ר"מ ברייתא דסגי בהרהור, ולפי גירסתנו היה לו להביא

ראיה מהך ברייתא דאף לעיכובא צריך להוצאת שפתים, דהא כיון דב"ק מותר להוציא בשפתיו ע"כ דאינו יוצא באופן אחר דאי יוצא למה התירו לו להוציא בשפתיו, אמנם כד נעיין שפיר בגירסתם בהאי ברייתא נראה בעליל כי לק"מ, דזו גירסתם: ב"ק שאין לו מים קורא ואינו מברך ואוכל ומברך לאחריה ואינו מברך וכו' מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, ואינם גורסים, אבל מהרהר, וכן הבע"מ אינו גורס אבל, ולפי גירסתם ע"כ דפשט הברייתא אחר לגמרי, ומהרהר ואינו מוציא בשפתיו קאי אתחלת הברייתא דהא דתני ברישא קורא ק"ש וכן מברך לאחר המזון הוא דוקא בהרהור ולא בהוצאת שפתים, ולפי גירסא זו בודאי צדקו התוס' ר"י החסיד ותוספי הרא"ש בראייתם לשיטת הראשונים וגם ראית הש"מ מובנת עכשיו, והא דשביק הש"מ משנה והביא ראיה מהברייתא, משום דהמשנה היה אפשר לפרש כהירושלמי אבל הברייתא לפי הך גירסא הוה ראיה שפיר, ובאמת גם בהירושלמי גופי' אין הגירסא בהברייתא כמו גירסתנו הנוכחית בהגמ'.

נמצינו למדים, דיתר הראשונים היה להם גירסא זו ולפי"ז נהירא להו שמעתא, דאתי שפיר סתם משנתינו כר"מ דברייתא בדיוק, ולרבינא דס"ל הרהור כדבור ולענין ב"ק אין איסור בהרהור וכדאשכחן בסיני, לא הוצרך עזרא לעקור דבר מן התורה, והוא יוצא בהרהור, אבל ברכות אף שיוצא בהרהור לא אצרכוה להרהר כאן כיון דצריך להזהר שלא יוציא בשפתיו מאחר שהן רק מדרבנן, ולרב חסדא דס"ל הלכ"ד באמת עקר עזרא ק"ש וברה"מ דאורייתא בשב ואל תעשה, אבל מ"מ מהרהר דמאי דמצי למיעבד עביד כיון שהחיוב הוא דאורייתא, אבל ברכות שעיקר חיובן רק מדרבנן וגם אינו יוצא בהרהור למה אטרחוהו רבנן בכדי.

אלא דהרשב"א בחידושיו בדף ט"ו על הא דאמרינן ור' יוסי תרתי ש"מ, הקשה מנ"ל דתרתי ש"מ, ותי' ונ"ל פי' דהכי קאמר כיון דדרשת מיניה "שמע" בכל לשון שאתה שומע, ממילא ש"מ דצריך להשמיע לאזניו דאי לא ל"ל דאצריך רחמנא למישרי כל לשון, שהרי אם אינו צריך להשמיע לאזניו אפי' בהרהור הלב יצא, ובהרהור הלב לא שייך לשון, אלא ודאי מדאיצטריך רחמנא למישרי כל לשון ממילא ש"מ דצריך להשמיע לאזניו, ור' יהודה ס"ל אף דאין צריך להשמיע לאזניו מ"מ צריך שיוציא בשפתיו ואינו יוצא בהרהור, ומשו"ה אצריך רחמנא שמע למישרי כל לשון אבל אי הוה הרהור כדבור לא הוה צריך לרבות כל לשון עכ"ל.

ולפי דבריו יקשה לרבינא, כיון דר' יהדדה דריש שמע למישרי כל לשון ממילא אית ליה הרהור לכד"ד, וכן לר' מאיר דאית ליה אחר כוונת הלב הן הן הדברים, ממילא צ"ל דשמע קאי אכל לשון א"כ ע"כ צ"ל דס"ל הרהור לכד"ד, וא"כ כמאן מוקי מתניתין, ולכאורה אפשר לומר לרבינא דמתניתין אתי כר' יהודה דאמר משמיה דראב"ע, וכן פסק ר' חסדא לעיל בשם ר' שילא, דלכתחילה צריך להשמיע לאזניו ואם לא השמיע לאזניו יצא, דאיהו דריש "שמע" השמע לאזניך מה שאתה מוציא בפיך, וס"ל דרק למצוה ולא לעיכובא, ממילא לדידיה אפשר דהרהור כדבור ומשו"ה אינו צריך למוד לכל לשון.

אלא דלהרא"ש יקשה דאיהו מפ' להדיא דרבינא מוקים מתניתין כר"מ דאמר לעיל אחר כוונת הלב הן הן הדברים, א"נ כר' יהודה דאמר אם לא השמיע לאזניו יצא, אבל לכתחלה צריך להשמיע לאזניו, ובב"ק אוקמוה אדאורייתא דיצא בהרהור, ובאמת ר"י דנקט היינו ר"י משום דראב"ע, ומשו"ה

קרי לי' רק ר"י משום דהגמ' מסקא אפי' תימא ר"י כרביה ס"ל וכו', ונראה לי דגם כר"מ מצי רבינא לאוקמה דאין ראיה דר"מ דריש "שמע" בכל לשון, דאפשר דדריש שמע לשון הבנה דהיינו שצריך לכוין וכמובא בגמ' י"ג: ת"ר שמע וכו' ע"כ צריך כונה ז"א מלשון שמע, וממילא מצי סבר דהרהור כדבור.

ובזה יש לבאר דברי הרמב"ם פ"ב מק"ש ה"ח דפסק דלכתחלה צריך להשמיע לאזניו ואם לא השמיע לאזניו יצא, דמשמע הא אם לא הוציא בשפתיו לא יצא, עפ"י סברת הרשב"א שהזכרנו, דאם צריך שמע לכל לשון ע"כ דהרהור לא מהני בק"ש, והנה הגמ' בתחלת הסוגיא דף ט"ו: ביארה המחלוקת בין ר' יהודה ור' יוסי בזה, דלר' יהודה שמע אתי לכל לשון לחוד, ור"י תרתי שמע מינה, נמצא דלר' יהודה הרהור לכ"ד, ואינו צריך להשמיע לאזניו אף לכתחילה, ובתר הכי שקלי וטרי בגמ' אליבא דר' יהודה דלמא סבר דלכתחלה צריך להשמיע לאזניו אך בדיעבד יצא אם לא השמיע, ומסקנת הגמרא אפי' תימא ר' יהודה כרבי ס"ל "דשמע" קאי אלכתחלה דצריך להשמיע לאזניו, אבל לכל לשון ל"צ רבוי, ממילא לפי"ז יהי' גם לר' יהודה הכ"ד, אבל מכיון דלהגמ' לא פשיטא הכא אי ר' יהודה כרבי ס"ל או לא, ז"א לסברת הרשב"א מספקא להגמ' אליבא דר' יהודה אי הרכ"ד בק"ש או לא.

והנה לעיל דף י"ג, וכן בסוטה ל"ב: מביאה סתמא דגמ' ברייתא: ת"ר ק"ש ככתבה ד"ר, וחכ"א בכל לשון, מ"ט דרבי א"ק "והיו" ורבנן מ"ט דכתב "שמע", ולרבי נמי הכתיב "שמע" ההוא השמע לאזניך מה שאתה מוציא בפיך, ורבנן נמי הכתיב "והיו" ההוא שלא יקרא למפרע, נמצא דרבנן דרבי ס"ל הרהור לכ"ד בק"ש לסברת הרשב"א, וכן נמי בסוטה ל"ב על סתמא דמתניתין דואלו נאמרין בכל לשון איתא בגמ' ק"ש מ"ט דכתיב "שמע" בכל לשון שאתה שומע, משמע נמי הכי לפי סברת הרשב"א, ומשו"ה פסק הרמב"ם בק"ש דהלכ"ד, ומשום דבסוגיא דידן דף ט"ו ע"ב פסק ר"ח משמי' דר' שילא כר"י שאמר משום ראב"ע, ונוכל לומר דאיהו מפרש דאף דצריך שמע לכל לשון מ"מ משתמע נמי ממילא דלכתחלה צריך להשמיע, ומשו"ה פסק הרמב"ם דלכתחלה צריך להשמיע לאזניו, נמצא דהא דפסק הרמב"ם דהלכ"ד בק"ש ודלא כרבינא, משום דמשמע לי' מהסוגיות הנ"ל דלר' יהודה הלכ"ד בק"ש, אבל ר"מ שפיר מצי סבר דאף בק"ש הרכ"ד, ובאמת לפי הגירסא הנמצאת בתוס' ר"י החסיד ובתוספי הרא"ש וש"מ ובעה"מ, שפיר אתי ת"ק דמתניתין כר"מ דברייתא, וגם דסתם מתניתין ר"מ היא ומסתמא רבינא מוקים לה כר"מ.

ולפי סברא זו של הרשב"א דבהרהור ל"ש לשון ז"א דהרהור פי' כונת הלב, יתיישב נמי קושית הגרע"א ושאר אחרונים שהקשו כיון דרבינא ס"ל הרהור כדבור, אמאי מיבעיא ליה איהו גופי' לעיל באותו עמוד, נשים בבה"מ דאורייתא או דרבנן, ונ"מ, להוציא את הרבים ידי חובתן אם דאורייתא מוציאין ואי דרבנן אין מוציאין את הרבים יד"ח, כיון דאיהו ס"ל דהרהור כדבור אמאי אי לאו מדאורייתא אין מוציאין את הרבים י"ח, תיפוק ליה שיצאו בהרהור כיון שהם שומעין את הברכות ומהרהרין בהם עכ"ל, ולפי הנ"ל ניחא, דהמהרהר א"צ להרהר התיבות, אלא הכונה ואף אם יהרהר התיבות בלי הכונה בודאי לא יועיל, דאין כאן לא אמירת השבח או הודאה ולא כונת הענין, אבל היכא שהוא יוצא בברכתו של אחר והוי חברו כשלוחו, אז די אם רק שומע הברכה אף שאינו מבין כונתה דשומע כעונה, וזה דוקא היכא שחברו חייב בדבר אז יוכל

להיות שלוחו לדבר זה, ולא היכא שפטור מן הדבר, ואף דשמעון ב"ש אפקי' לינאי וכו' ומסקא הגמ' (ברכות מ"ח) דלאפוקי אחרים בכזית דגן מפקי הגם דכזית לא הוה חיובא דאורייתא, מ"מ מפיק אף לחיובא דאורייתא, היינו מטעם ערבות, כדכתבו שם התוס' והרא"ש, וכדאיתא (בר"ה כ"ט) תני אהבה ברי' דר' זירא כל הברכות כולן אעפ"י שיצא מוציא וכו' ופרש"י מטעם ערבות, דכל ישראל ערבים זל"ז והא ודאי אם הוא מחויב באותה מצוה אז נעשה ערב לכל ישראל עלי' ג"כ, משא"כ מי שפטור מאותה מצוה אינו ערב עלי', והראי' מת"ת שנשים פטורות לעצמן ופטורות גם לאחרים אף מדין ערב, וכן בחרש המדבר וא"ש (מגילה י"ט ע"ב) למ"ד אם לא השמיע לאזניו לא יצא אינו מוציא אחרים במגילה והיינו ע"כ כיון דהוא פטור מדאורייתא ממילא אין עליו דין ערב ואינו יכול להוציא, וא"כ כיון דבעי רבינא נשים בבה"מ דאורייתא או דרבנן, הוה הנ"מ שפיר לאפוקי הרבים דאם דרבנן אינן בכלל ערבות ולא מצו מפקי אחרים ואי דאורייתא הוו נמי בכלל ערבות של אותה מצוה ולכן מפקי נמי אחרים, ואף שלא יאכלו עתה שיעורא דאורייתא.

והרא"ש כתב על האי סוגיא דבעי רבינא וכו' דנשים לא הוו בכלל ערבות, וכן כתבו תר"י וכן השל"ג דנשים לא הוו בכלל ערבות, ומשמע כפשוטו דהערבות לא חל רק על האנשים ולא על הנשים ולכאו' קשה להרא"ש ואשר אתו, א"כ גם אי הוו נשים חייבות בבה"מ דאורייתא נמי לא מצו מפקי אחרים, וצריך לומר, דהיכא דאכלו שיעורא דאורייתא מצו מפקי אחרים אף שאינן בכלל ערבות, וכדמוכח מסוגיא דר"ה כ"ט ע"ב דכל הברכות וכו' חוץ מברכת הלחם והיין דאם יצא אינו מוציא ואם לא יצא מוציא ופירש"י התם דאינהו לא הוו בכלל ערבות משום דלא ליתהני ולא ליבריך דאינם ברכות חיוביות, ואפ"ה היכא דלא יצא מוציא, ה"נ בנשים בבה"מ אי אכלו שיעורא.

★ ☆ ★

הרב חיים ברוך וואלפין

בענין צרורות

א. ב"ק דף ג' ע"ב, כי קאמר ר"פ תולדותיהן כיוצא בהם אתולדה דרגל בחצי נזק צרורות, וכתב רש"י, דקיי"ל דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא קנס, ע"כ, ומשמעות לשונו, דמאי דהוי ממונא ולא קנס הוא ג"כ חלק מההלכתא, דכך נאמרה ההלכה דמשלם ח"נ ודהוי ממונא, וכן נקט המהר"ם בכוונת רש"י.

וע' מהרש"ל דתמה על סברא זו, דהא ע"כ למ"ד פלגא נזקא ממונא א"צ הלכתא דצרורות הוי ממונא, דמהיכי תיתי דהוי קנסא, ויש להוסיף, דהא בר"פ עסקינן, והא ר"פ הוא דס"ל פלגא נזקא ממונא (ועיי"ש במהרש"ל דמסיק דע"כ לישנא דרש"י לאו בדוקא, אמנם המהר"ם הבין כוונת רש"י כפשוטו).

והנה, לדברי רש"י מוכח לכאורה דלולא ההלכתא היה הדין בצרורות דפטור לגמרי, ולכן שפיר איצטריך הלכתא לחדש דהוי ממונא ולא קנס, משא"כ אי נימא דלולא ההלכתא היה הדין דמשלם נ"ש, פשוט דא"צ לחדש בתר ההלכתא דהוי ממונא, דמהכ"ת דהוי קנס (וע' פנ"י ג': דמשמע ג"כ דנקט דלולא ההלכתא כחו לאו כגופו ופטור לגמרי).

ובתוס' ד"ה לפוטרו, מבואר ההיפך, דהקשו אהא דאמרי בגמ' דרבא מבעיא ליה בצרורות אי משלם מגופו או מן העליה, ומ"מ לענין פטור דרה"ר פשיטא ליה דנוהג בה, ולכאו' מ"ש הא מהא, ותירצו, דכיון דמן הדין היה משלם נ"ש ואתי הלכתא דמשלם רק ח"נ, א"כ ההלכתא באה להקל ולא להחמיר, ומשו"ה ודאי פטור ברה"ר, אלא דמבע"ל דשמא באה להקל גם לענין תשלומין מגופו, (ואף דבדף י"ח מבואר דהסברא בהאיבעיא הוא דלא אשכחן ח"נ מעליה, צ"ל דתרווייהו צריך, דכיון דלא אשכחן ח"נ מעליה יש סברא דההלכה הקילה גם בזה, ועי' שמ"ק כאן), יעוי"ש, ומבואר, דלולא ההלכתא היה משלם נ"ש, ודלא כמשמעות שי' רש"י, ולפי"ז צריך ליישב קושית התוס', דהדרא לדוכתא לשי' רש"י דההלכתא באה להחמיר, (ועי' קהלות יעקב סי' ט"ו דהעיר בכל זה).

ב. בדף י"ט איבעיא בגמ' בהיתה מהלכת במקום שאי אפשר לה אא"כ מנתזת, אי אורחיה הוא, או דילמא השתא מיהא מחמת ביעוט קמנתזא, והניחו בתיקו, ועיי"ש ברש"י ב' פירושים, א', דאיבעיא הוא אי אורחיה הוא ומשלם ח"נ א"ד תולדה דקרן הוא ומשלם רביע, ב', דהספק הוא אם אורחיה הוא ומשלם ח"נ אף באייעד, או דהוי קרן ומשלם נ"ש באייעד.

ושמעתי ממו"ר הגאון רבי ראובן גרוזובסקי זצ"ל (והביאו בספרו סי' ב') שהביא בשם המאיר לעולם דחיוב תשלומין דמזיק תליא בחיוב שמירה, ולפי"ז בספק חיוב, כיון דמצד ספיקא דאיסורא לחומרא חייב בשמירה, שוב חל עליו אף חיוב תשלומין, וביאר ר' ראובן זצ"ל דנראה דסברא זו שייכא רק בספק תם ספק מועד דבזה הספק הוא בחיוב השמירה, דשיעור תשלומי תם ומועד תליא בחיוב השמירה, כמבואר בגמ', [וזהו נמי שכתב הרשב"א דף ב' בהא דבקרן מחוברת הוי ס"ד דכולה מועדת משום דספיקא דאיסורא לחומרא] אבל בשאר מזיקין, אין התשלומין תוצאה מהאיסור וחיוב השמירה, ולכן אף אי

לגבי האיסור אזלינן לחומרא, אכתי לא נתחייב בתשלומין.

ועיי"ש דתמה ע"ד המאיר לעולם מסוגיא הנ"ל, דהניחו בתיקו, ולהלכה אזלינן לקולא, ואמאי לא נימא דספיקא דאיסורא לחומרא, וממילא חייב בתשלומין, [ולהנ"ל צ"ל דקושייתו רק לפי' שני ברש"י, משא"כ לפי' הא', דהא צד החמור הוא דהוי רגל, ובזה הא כתב דלא שייך סברא זו].

והנה, יש לחקור בדין צרורות דמשלם רק ח"נ אי הוי פטור רק בתשלומין, או דהוי גם פטור בחיוב השמירה (לגבי ח"נ), דעי' ברכת שמואל סי' ב' שכתב דפטור כלים וטמון הוא רק פטור תשלומין, משא"כ שן ורגל ברה"ר הוי פטור שמירה, ויש לדון בדין ח"נ צרורות מהי הגדרתו.

ונראה דזה תליא בהנ"ל אי בלא ההלכתא היה פטור לגמרי כמשמעות ל' רש"י, או דהוי חייב נ"ש כמוש"כ התוס', דלשי' התוס' שפיר י"ל דהוי רק פטור תשלומין, משא"כ לרש"י דלולא ההלכתא היה פטור א"כ פשוט דאין עליו חיוב שמירה, וא"כ אף בתר ההלכתא אין עליו חיוב שמירה לענין נ"ש.

ולפי"ז, לשי' התוס' תתיישב תמיהה הנ"ל, דהא להנ"ל נמצא דלענין חיוב השמירה אין שום ספק, דאף בצרורות איכא חיוב שמירה, ולא שייך לומר דספיקא לחומרא, משא"כ לשי' רש"י תשאר תמיהה הנ"ל, ויש ליישב.

ג. בדף י"ז איתא בגמ', בשלמא סומכוס קסבר כחו כגופו דמי, אלא רבנן אי כגופו דמי כוליה נזק בעי לשלם, ואי לאו כגופו דמי, ח"נ נמי לא לשלם, הדר אמר רבא לעולם כגופו דמי, וח"נ צרורות הלכתא גמירי לה, ע"כ, ומפורש דלרבנן נמי כחו כגופו, ומשמע דהוי משלם נ"ש לולא ההלכתא, וכדברי התוס'.

ולכן נראה לבאר, עפ"י מש"כ בברכת שמואל סי' י"ט, בשם הגר"ח, דבשור המזיק מן הדין ליכא כללא דכחו כגופו דאמרינן באדם המזיק, אלא דחידשה ההלכתא דמ"מ בצרורות אף דהוי כחו משלם, והוי מזיק מחודש, ולא תליא כלל באורחיה, אף דהוי תולדה דרגל, וזהו שהוקשה לו לרבא, דממ"נ אם חידשה ההלכתא דכחו כגופו אמאי משלם רק ח"נ, ואם אכתי לאו כגופו אמאי משלם כלל, ולפי"ז מסיק רבא דבאמת חידשה ההלכה דהוי כגופו, אלא דמ"מ כך נאמרה ההלכה, דאינו משלם רק ח"נ.

ונמצא דאף דנקטינן דכגופו, מ"מ זהו רק מכח ההלכתא, אבל לולא זה הו"א דלא כגופו, ומעתה י"ל דזהו ג"כ כוונת התוס', דאף דבאמת לולא ההלכתא היה פטור, כמשמעות ל' רש"י, מ"מ ההלכתא להקל, דהא בתר דחידשה ההלכה דהוי כגופו היה מן הדין לשלם נ"ש, והקילה ההלכה לשלם רק ח"נ, נמצא ההלכתא לקולא, ולכן פשיטא ליה לרבא דפטור ברה"ר, ומבע"ל אי משלם רק מגופו, וזש"כ התוס' דמן הדין היה משלם נ"ש, היינו אחר דחידשו דכחו כגופו היה מן הדין לשלם נ"ש, ולפי"ז לא פליגי רש"י ותוס', ולכו"ע לולא ההלכתא היה פטור, אלא דאחר ההלכתא דהוי כגופו חידשה ההלכה להקל, דלא נתחייב בנ"ש, אלא בח"נ גרידא.

ולפי"ז י"ל דלכו"ע אחר ההלכתא איכא חיוב שמירה כמחויב נ"ש,כיון דכחו כגופו, וההלכתא להקל הוא אך בחיוב התשלומין, ומיושב לפי"ז סוגיא דדף י"ט, דאין האיבעיא בחיוב שמירה, אלא בחיוב תשלומין, ולכן ספיקא לקולא.

ומעתה יש ליישב תמיהת מהרש"ל, דאף למ"ד פלגא נזקא ממונא, שפיר איצטריך הלכתא בצרורות דהוי ממונא, דהו"א דהוי קנסא, ומשום דכחו הוי מזיק

מחודש ואינו דומה לקרן, ולולא ההלכתא היה פטור לגמרי, ולכן איצטריך לחדש דאחר ההלכתא הוי ממונא.

אמנם, במהר"ם משמע דלא ס"ל סברא זו, והיינו משום דלמ"ד פלגא נזקא ממונא, א"כ אי הוי בחזקת שימור ליכא שום צד דליקנסיה רחמנא, ולכן אי חייביה רחמנא בצרורות ע"כ ממונא הוא, ולא איצטריך הלכתא אלא למ"ד פ"נ קנסא.

אלא דעי' בשימ"ק בדף י"ז שתמה, אמאי לא אמר רבא דלעולם כחו לאו כגופו והלכתא גמירי לה דחייב ח"נ, ותירץ דלפי"ז היה קנסא, ורבא ס"ל דהוי ממונא, יעוי"ש.

וי"ל דזהו כוונת רש"י דהלכתא גמירי לה דהוי ממונא, דהיינו דהלכתא גמירי לה דהוי כגופו, וממילא הוי ממונא, (למ"ד פ"נ ממונא, ולמ"ד קנסא מ"מ חידשה ההלכה דהוי ממונא), משא"כ אי הו"א דאף לאחר ההלכתא לא הוי כגופו, שפיר י"ל דהוי קנסא.

ד. ובהא דמסיק בגמ' בדף ג' למאי הלכתא קרי ליה תולדה דרגל, תמה המהר"ם דלמש"כ רש"י אמאי לא אמרו דדמי לרגל בהא דהוי ממונא, ותירץ דמה ראית דהוי תולדה דרגל דהוי ממונא נימא דהוי תולדה דקרן דמשלם ח"נ, ולכאו' אינו מבואר, דהדמיון לרגל הוא במהות המזיק, דאמרינן דלאו בחזקת שימור הוא, משא"כ הדמיון לקרן הוא אך בדיני התשלומין.

ולהנ"ל, גם אי צרורות הוי ממונא, מ"מ למש"כ הגר"ח דהוי מזיק מחודש ולא תליא באורחא, י"ל דלא תליא נמי בחזקת שימור, ומאי דהוי ממונא הוא אך מטעם ההלכתא.

★ ☆ ★

הרב שמעון בוקשפן

בדין פירות שביעית שנזרעו בעבירה

כתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות שמיטה ויובל הלכה י"ד וט"ו פול המצרי שזרעו בששית ונגמר פריו קודם ר"ה של שביעית, בין ירק שלו בין זרע שלו מותר בשביעית וכו'. עבר וזרעו בשביעית ויצא לשמינית, אם זרעו לזרע בין זרעו בין זרקו אסור במוצאי שביעית כשאר הספיחין, ואם זרעו לירק הואיל ונלקט בשמינית בין ירקו בין זרעו מותר, ובהשגת הראב"ד שם: א"א לא מצינו בזורע בשביעית שום היתר, שהרי אמרו הנוטע והמבריך פחות מל' יום לפני ר"ה אסור לקיימן בשביעית והנוטע בשביעית במזיד יעקור, ואין הולכין לא לחנטת פרי ולא לגמרו, אלא משהשריש בשביעית יעקור, ואין הולכין אחר חנטה אלא בפירות האילן הישן ולא אחר גמ"פ אלא בספיחין שיצאו מאליהן, ואי משכחת לה לא משכחת לה אלא בשזרעו עכו"ם, א"נ במקומות שהשביעית מדבריהם דאפשר דלא אמרינן בהו יעקור עכ"ל.

הרי שנחלקו כאן הרמב"ם והראב"ד ביסוד איסור אכילת פירות שנזרעו בשביעית, דהר"מ סובר שאיסור אכילתן הוא מטעם גזירת ספיחין, דמאותו הטעם שאסרו ספיחי שביעית כדי שלא יזרע בסתר ויאמר ספיחין הן (עיין ר"מ שם הלכה ב') מה"ט גופא אסרו נמי פירות שזרען בשביעית, דלא עדיפי מפירות שיצאו מאליהן,והראב"ד סובר שאיסור אכילתן הוא מטעם אחר מהא דאמרו הנוטע בשביעית יעקור, ומשמע הכא דגם לשיטת הראב"ד איסור אכילתן הוא רק מדרבנן, כיון דיסוד האיסור הוא לשיטתו מהא דאמרו יעקור, וחיוב עקירה הלא הוא רק מדרבנן (עיין גיטין נ"ג ובירושלמי פ"ב דשביעית) לכן גם איסור אכילה שבא מכח חיוב עקירה אינו אלא מדרבנן, וכן משמע מד' הראב"ד בהשגתו על הרז"ה בסוכה ל"ט שכתב שם, דפירות ארץ עבודה, בין של גוי ובין של ישראל אסורין מכ"ש דספיחין, הרי דמשמע דפירות שנזרעו ע"י ישראל בשביעית איסור אכילתן הוא רק מדרבנן, אולם הא דכתב שם דאסורין מכ"ש דספיחין, צ"ל דמשום פירות עכו"ם נקט טעמא דאיסור ספיחין, כמ"ש הראב"ד בהשגותיו על הר"מ הנ"ל דבפירות עכו"ם יש איסור ספיחין, אבל בזרע ישראל יש בהן מלבד איסור ספיחין גם איסור אכילה מהא דאמרו יעקור כנ"ל, אבל עכ"פ משמע דאיסור אכילה הוא רק מדרבנן, דאם הוא מדאורייתא אין שום מקום לכלול פירות ישראל עם פירות עכו"ם ולאסרן מכ"ש דספיחין שאיסורן הוא רק מד"ס, ויש להעיר לפ"ז על הא דכתב הרידב"ז בפאה"ש סימן ג' דיש הסוברים דפירות שנזרעו ע"י ישראל בשביעית אסורין באכילה מדאורייתא, ומביא שם בשם הראב"ד בספרו תמים דעים דאסורין מדאורייתא מהא דכתיב לא תאכל כל תועבה, ובדעת הר"מ כתב שם, דאיכא איסורא דאורייתא מהא דכתיב והיתה שבת הארץ וכו' עייש"ה, ועיין גם מה שהשיג ע"ז בקונטרס משמרת הבית המצורף להרידב"ז שם, וצ"ע גם מד' הראב"ד כאן דמשמע דס"ל דהאיסור הוא רק מדרבנן, ואף דמיירי הכא ביצא לשמינית הלא באיסורא דל"ת כל תועבה אין לחלק בין שביעית למוצאי שביעית, והנה לפ"מ משמע הכא דבין להר"מ ובין להראב"ד, אם זרע בשביעית ויצא לשמינית איסור אכילתן הוא רק מדרבנן, אלא דלשי' הר"מ האיסור הוא מטעם

ספיחין, ולשי' הראב"ד האיסור הוא מהא דאמרו יעקור, ויש נ"מ לדינא בין הטעמים, דלטעם הראב"ד איסור אכילתן אינו תלוי כלל באם הגיעו לעוה"מ בשביעית, דאפי' אם עוה"מ היתה בשמינית כיון שנזרעו בשביעית הפירות אסורין באכילה, ולטעם הר"מ אינן אסורין אלא אם עוה"מ היתה בשביעית, ואם עוה"מ היתה בשמינית אף שנזרעו בשביעית הפירות מותרין כשאר הספיחין וכמבואר בדבריהם שם, ועיין ברמב"ן וברשב"א סוף יבמות דאיתא שם כשי' הראב"ד דהנוטע בשביעית הפירות אסורין באכילה מהא דאמרו הנוטע בשביעית יעקור.

והנה, ביסוד השגת הראב"ד הנ"ל שהקשה על שי' הר"מ מהא דאמרו הנוטע בשביעית יעקור ומוכיח מזה דהפירות אסורין באכילה אף שעוה"מ היתה בשמינית, כתב שם הכ"מ בשם הר"י קורקוס, דלפ"מ שכתב הר"מ כאן בסוף פ"ג דהנוטע פחות ממ"ד יום קודם ר"ה יעקור ואם לא עקר הפירות מותרין, אתי שפיר ד' הר"מ כיון דמיירי הכא בעבר ולא עקר ויצא לשמינית, לפיכך אי לאו ה"ט דאיסור ספיחין היו הפירות מותרין, והיינו דס"ל דעי"ז שמחויב לעקור, אין הפירות נאסרין משו"כ באכילה, ולפ"ד תמוהין ד' הראב"ד דלשיטתו שהפירות נאסרין באכילה משום חיובא דיעקור, א"כ למה לא השיג ע"מ שכתב הר"מ בסוף פ"ג דאם לא עקר הפירות מותרין, והו"ל להודיענו שם שיטתו שהפירות אסורין, מקור שי' הר"מ דהפירות מותרין, הוא בירושלמי פ"ב דשביעית דאיתא שם, לא עקר פירותיו מה הן, וקמסיק הירושלמי דאיכא הסובר שהפירות אסורין, ואחרים חולקים וסוברים דאין מחדשים ואין מוסיפים על הגזירות והפירות מותרין באכילה, וכוותייהו פסק הר"מ, ואף אם נדחוק ונאמר דהראב"ד פוסק כמאן דס"ל בירושלמי דהפירות אסורין, מ"מ תמוהין דבריו שכתב דלא מצינו בזורע בשביעית שום היתר, הלא איתא בירושלמי בהדיא דאיכא דס"ל שמותרין ומה תמיהתו אם הר"מ פסק כוותייהו, ולא מסתבר לחלק בין הנוטע ערב שביעית לבין הנוטע בשביעית גופא, דדוקא בנוטע לפני שביעית אמרו בירושלמי דאם לא עקר הפירות מותרין, אבל בנוטע בשביעית גופא גם הפירות אסורין מחיובא דיעקור, וגם הי' אפשר להביא אסמכתא לזה, מהא שכתב הר"מ בפ"א הלכה י"ב הנוטע בשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקור ולא כתב שם הר"מ דאם לא עקר הפירות מותרין, ונאמר משו"כ דהיינו משום דס"ל דבכה"ג דנטע בשביעית גופא גם הפירות אסורין, הנה מלבד דלא מצינו שום יסוד לחלק בדין דיעקור לגבי איסור הפירות, בין לפני שביעית לשביעית גופא, כיון דחיוב עקירה אחת היא, הלא הראב"ד עצמו תומך יסודו שהפירות אסורין מהא דאמרו הנוטע פחות מל' יום לפני ר"ה יעקור, ואף שהביא אח"כ מהא דהנוטע בשביעית יעקור, אך לפי פירושו של הראב"ד על הת"כ יוצא שם, דהא דקתני הנוטע בשביעית פירושו דהקליטה היתה בשביעית, אבל הנטיעה עצמה היתה לפני שביעית, כן פי' שם הראב"ד לפ"מ שמסיק שם דחיוב עקירה איכא גם בנוטע סמוך לשביעית עייש"ה, ואם נאמר דיש נ"מ לדינא לגבי הפירות בין הנוטע סמוך לשביעית לנוטע בשביעית גופא, א"כ אין לפרש דהא דקתני הנוטע בשביעית היינו סמוך לשביעית כיון דדינו חלוק, ועוד אם דין הנוטע בשביעית חלוק מהנוטע סמוך לשביעית, אין בכלל שום הכרח לפרש דמה דקתני הנוטע בשביעית היינו סמוך לשביעית, דעיקר מה שדחקו שם להראב"ד לפרש דהנוטע בשביעית היינו סמוך לשביעית הוא משום דקשה למה נקט הנוטע בשביעית, כיון דגם הנוטע סמוך לשביעית דינו דיעקור, ואם נאמר

דיש נ"מ לגבי הפירות, א"כ אפשר לומר דלהכי נקט הנוטע בשביעית, משום איסור הפירות דבכה"ג גם הפירות אסורין וחיובא דיעקור קאי גם על הפירות, וע"כ דאין שום נ"מ לשי' הראב"ד, דבכל אופן הפירות אסורין אף בנוטע סמוך לשביעית, וקשה כנ"ל דכיון דאיתא בירושלמי דהפירות מותרין מה תמיהתו על הר"מ שפסק כן, והא דלא הביא הר"מ לד"ז דאם לא עקר הפירות מותרין בפ"א גבי הנוטע בשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקור, אפשר לומר משום דהירושלמי סמכו לד"ז על מתניתין דאין נוטעין וכו' קודם ר"ה, לכן הביאו גם הר"מ סמוך לד"ז אבל לדינא גם אם נטע בשביעית גופא אין בהפירות חיובא דיעקור, ועוד י"ל דלהכי נקט לד"ז שהפירות מותרין בנוטע סמוך לשביעית, לאשמעינן דאפי' בשביעית גופא הפירות מותרין באכילה, אבל בנוטע בשביעית הפירות אסורין באכילה בשביעית גופא מאיסור ספיחין, אולם צ"ע אם גם בפירות אילנות יש איסור ספיחין אפי' באופן דנעבדו בעבירה, ועיין ברידב"ז בפאה"ש סימן ג' מ"ש בזה, ומדברי הרמב"ן והרשב"א בסוף יבמות ומד' הראב"ד בהשגתו על הרז"ה במסכת סוכה ל"ט הנ"ל משמע שם דיש איסור ספיחין בפירות האילנות אם נעבדו בשביעית, ועדיין הדבר צ"ע ואכמ"ל בזה.

ויש להעיר ע"מ שכתב הראב"ד בהשגתו על הר"מ הנ"ל הנוטע בשביעית במזיד יעקור, וצ"ע למה הדגיש הראב"ד דוקא במזיד, והלא הנוטע בשביעית איתא בהדיא במתניתין פ"ב דתרומות דבין בשוגג ובין במזיד יעקור וכן פסק הר"מ בפ"א הלכה י"ב, וסבור הייתי לומר, דהראב"ד לשיטתו בפירושו על הת"כ הנ"ל, דמה שאמרו הנוטע בשביעית לאו דוקא בשביעית גופא אלא אפי' סמוך לשביעית וכנ"ל, ואפשר לומר דבנוטע ערב שביעית במזיד דינו דיעקור אבל לא בשוגג, ומשו"כ כתב כאן הראב"ד הנוטע במזיד, וכן משמע קצת מלשון הר"מ בסוף פ"ג הנ"ל דכתב שם אין נוטעין וכו' ערב שביעית אלא כדי שתקלוט הנטיעה וכו' פחות מכאן יעקור, ומדלא הזכיר הר"מ כאן בין בשוגג בין במזיד כמ"ש בנוטע בשביעית, משמע דבנוטע ערב שביעית דוקא במזיד אמרו דיעקור ולא בשוגג, (ועיין גם בירושלמי תרומות פ"ב), אולם תירוץ זה אינו עולה יפה עם דבריו שם בת"כ, דלפ"ז למה דחק לפרש דהנוטע בשביעית היינו סמוך לשביעית על יסוד זה דדין דיעקור הוא גם בנוטע סמוך לשביעית, הלא אפשר לומר דמשום שוגג נקט הנוטע בשביעית, וכדאיתא בהדיא במתניתין דדין הנוטע בשביעית מיירי בין בשוגג ובין במזיד, וע"כ דאין שום נ"מ להראב"ד בד"ז בין הנוטע בשביעית לנוטע סמוך לשביעית והדרא קושיא לדוכתא למה נקט הראב"ד במזיד, וגם אין לתרץ דהראב"ד פוסק כר"י בגיטין נ"ג, הסובר שם דאפי' בשביעית דוקא במזיד אמרו יעקור ולא בשוגג, דא"כ יתרץ קושיתו על הר"מ דמשכחת לה איסור ספיחין בנוטע בשביעית כגון דנטע בשוגג דלא אמרינן בכה"ג דיעקור, וע"כ דסובר הראב"ד דיעקור הוא בין בשוגג ובין במזיד, ומיניה דגם לפני שביעית אפי' בשוגג דין הוא דיעקור כנ"ל, וצ"ל דהא דכתב הראב"ד הנוטע בשביעית במזיד לאו דוקא, וה"ה בשוגג ולרווחא דמילתא נקט כן ועדיין כ"ז צ"ע.

ונחזור לענייננו בהא דקשה על הראב"ד מהירושלמי דאיתא בהדיא דאם לא עקר הפירות מותרין, ונלפענ"ד דגם הראב"ד פסק כהאי מ"ד דהפירות מותרין, ואפ"ה לא קשה מהא דסובר כאן דהפירות אסורין מחיובא דיעקור, דאין הנידון דומה לראי', דהלא הירושלמי ע"כ מיירי שם בפירות שיצאו לאחר ג' שנים מיום נטיעתו, דאיל"ה הלא הפירות אסורין משום ערלה, והא ליכא למימר

דקאי על הרכבה והברכה ובאופן דליכא איסור ערלה כגון שלא נפסקו מאביהן, דהלא בתוספתא המובא בר״ה ט׳ מיירי התם באופן דאיכא איסור ערלה, דאיתא שם בהא דאין נוטעין וכו׳ דאסורין נמי משום ערלה, ועוד דלחד מ״ד בגיטין נ״ג ובירושלמי פ״ב דשביעית יסוד חיוב עקירה הוא משום דמונין לערלה ויאמרו משו״כ דבשביעית נטעו, ומירושלמי שם משמע דלהאי מ״ד אם אין היכר בנטיעה זו שנטעו בשביעית לגבי איסור ערלה גם חיוב עקירה אין בהו, ועיין בשנות אליהו פ״ב דשביעית שכתב שם לפי דברי הירושלמי הנ״ל דמתניתין דאין נוטעין אתייא כמ״ד דהגזירה היא משום דמונין לערלה עיי״ש, וכיון דמתניתין ע״כ מיירי באופן דאיכא איסור ערלה א״כ הלא הפירות שיצאו בשביעית ועד לאחר ג׳ שנים מיום נטיעתו אסורין באכילה משום ערלה וע״כ הא דקתני בירושלמי דאם לא עקר הפירות מותרין היינו בפירות שיצאו לאחר ג׳ שנה מיום נטיעתו, ועיין גם בפאה״ש סוף סי׳ ב׳ שהדגיש שם, דהא דכתב הר״מ דאם לא עקר הפירות מותרין היינו בשנה הרביעית לנטיעתה דליכא איסור ערלה, ובכה״ג דתחלת יציאתן של הפירות היתה לאחר שביעית מודה הראב״ד דהפירות מותרין, והגם דחיוב עקירה של האילן שנטעו בשביעית קאי לעולם ואף לאחר שביעית מחויב לעוקרו, אבל הפירות שתחלת יציאתן היתה לאחר שביעית אינן בחיובא דיעקור ומותרין הן והטעם הוא כמ״ש בירושלמי דאין מחדשין ואין מוסיפין על הגזירות, ורק בפירות שתחלת יציאתן היתה בשביעית גופא בזה חולקין הר״מ והראב״ד, דהר״מ סובר דגם בכה״ג אין בהפירות איסור אכילה מחיובא דיעקור והראב״ד סובר דבכה״ג הפירות אסורין באכילה מהא דאמרו הנוטע בשביעית יעקור.

אולם עדיין הדבר צריך ביאור, הלא כיון דחיוב עקירה נמשך לעולם א״כ מה טעם איכא לחלק בין פירות שיצאו לאחר שביעית, לפירות שתחלת יציאתן היתה בשביעית, ומאותו הטעם שאמרו דפירות שיצאו לאחר שביעית מותרין משום דאין מוסיפין על הגזירות, ואין הפירות בכלל הגזירה דיעקור, מה״ט נמי יהיו מותרין פירות שביעית דמ״ש, והלא חיוב עקירה לכל הפירות אחד הוא, ועוד קשה כיון דמודה הראב״ד דפירות שיצאו לאחר שביעית דמותרין הן, ואוסר רק פירות שיצאו בשביעית גופא, א״כ מנלן דבאיסור זה של חיוב עקירה לא אזלינן בתר עוה״מ, ופירות שעוה״מ שלהן היתה בשמינית מנלן דאסורין אף שתחלת יציאתן היתה בשביעית, ומ״ש מאיסור ספיחין דאזלינן ביה בתר עוה״מ, והניחא אם נאמר דגם פירות שתחלת יציאתן היתה בשמינית אסורין משום חיוב עקירה של האילן שהיתה בעבירה, אפשר לומר כשי׳ הראב״ד דאיסור זה אינו תלוי כלל אם עוה״מ היה בשביעית, אבל כיון דגם איסור זה הוא רק בפירות שיצאו בשביעית גופא, א״כ גם באיסור זה אפשר לומר דתלוי בעוה״מ, ופירות שעוה״מ שלהן היתה בשמינית אף שתחלת יציאתן היתה בשביעית אינן בכלל פירות שביעית לכל דבר, ומותרין גם מאיסור זה של יעקור דלא שנא מאיסור ספיחין דאמרינן בהא אם עוה״מ שלהן היתה בשמינית אינן בכלל איסור ספיחין דאינן בכלל פירות שביעית אף שתחלת יציאתן היתה בשביעית.

ואפשר להסבירם עם דברי הראב״ד בפירושו על הת״כ פ׳ בהר, ובזה יבואר לנו יסוד שיטת הראב״ד דגם הפירות הם בכלל חיובא דיעקור, דאיתא במתניתין פ״ב דשביעית אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין פחות מל׳ יום לפני ר״ה, וכתב שם הראב״ד זמן הל׳ יום הוא משום זמן הקליטה דבעינן שיקלטו קודם ר״ה, אבל הרחקה נוספת לבד מזמן הקליטה לא בעינן כלל, וחולק בזה על הר״מ

שכתב כאן בסוף פ"ג דבעינן ל' יום לבד שיעור הקליטה, והוכיח הראב"ד שיטתו דלא בעינן הרחקה מלבד שיעור הקליטה, מהא דתנן האורז והדוחן וכו' שהשרישו לפני ר"ה מותרין בשביעית, ומשמע דאף שנשרשו סמוך לר"ה ממש מותרין בשביעית, דעיקר בעינן שלא תהי' השרשתן בשביעית, ומוכיח הראב"ד מכאן דלא בעינן תוספת שביעית לבד שיעור ההשרשה גם לגבי ד"ז דאין נוטעין וכו', וכיון שנקלטו לפני ר"ה מותר לקיימן בשביעית, אבל הר"מ שחולק עליו ומפרש משנתינו דאין נוטעין, דבעינן ל' יום לבד זמן הקליטה, ע"כ דמחלק בין תבואה לאילנות, דדוקא בנוטע אילנות אמרו דיעקור אם הקליטה היתה תוך ל' יום לפני ר"ה מפני מראית העין שלא יאמר הרואה דבשביעית נטעו והיינו משום דמונין זמן נטיעתו לערלה, וכדאיתא בגיטין ובירושלמי הנ"ל, אבל בתבואה דליכא מונין לא גזרו כלל דיעקור, ולכן לא קשה כלל לשי' הר"מ מהא דתנן האורז וכו' דאף שנשרשו סמוך לר"ה מותרין בשביעית, משום דבתבואה ליכא כלל חיובא דיעקור, ורק בנשרשו בשביעית גופא אסורין משום איסור ספיחין, וממילא משמע מזה דהראב"ד שמוכיח ממתניתין דהאורז, דלא בעינן תוספת שביעית גם לגבי אילנות ע"כ משום דס"ל דגם בתבואה איכא חיובא דיעקור.

ועפ"י הדברים האלה אפשר לומר, דבמחלוקת זו של הר"מ והראב"ד בעבר ונטע בשביעית אם הפירות נאסרין באכילה משום חיובא דיעקור, אזלי לשיטתם, דהר"מ לשיטתו הסובר דאין בתבואה חיובא דיעקור, סובר נמי משו"כ דאין בהפירות שיצאו מנטיעה זו שום איסור, אפי' כשיצאו בשביעית גופא, דמצ"ע אין בהן חיוב עקירה דלא חמירי מתבואה שזרעה באיסור דלא גזרו בה חיובא דיעקור, וה"ה בפירות נטיעה זו דאין בהן מצ"ע חיוב עקירה, דבפירות עצמן ליכא חששא דמונין, ומצד חיוב עקירה של האילן, הפירות אינן נאסרין כדאמרו בירושלמי דאין מוסיפין על הגזירות, ולפ"ז כ"ש הוא דאין חיוב עקירה בזרע פול המצרי, דגם מצד הזריעה עצמה ליכא חיובא דיעקור, כיון דאין בה חששא דמונין לערלה, ומשו"כ אין בהן אלא איסור ספיחין, אבל הראב"ד לשיטתו דמדמה מתניתין דהאורז להא דאין נוטעין, וע"כ משום דס"ל דגם בתבואה איכא חיובא דיעקור, ומשו"כ סובר נמי דבעבר ונטע יש בפירות שיצאו מנטיעה זו חיובא דיעקור מצד עצמן דלא עדיפי מתבואה, ואתי שפיר נמי הא דסובר הראב"ד דלא אזלינן באיסור זה של יעקור בתר עוה"מ, דכיון דיש בהפירות חיוב עקירה מצ"ע, ולא משום דבאו מאילן העומד לעקור לכן אינו תלוי איסור זה בעוה"מ, דכמו באילן עצמו שמחויב לעוקרו אם נקלט בשביעית, דמכיון שנקלט בשביעית מחויב לעוקרו, ה"ה נמי חיוב עקירה של הפירות שתחלת יציאתן היתה בשביעית דמחויב לעוקרן מצ"ע, אינן תלויין כלל בעוה"מ ועי"ז שיצאו בשביעית מזריעת איסור מחויב מיד לעוקרן, ואם לא עקרן אסורין באכילה וכמו שנתבאר.

אולם עדיין צ"ע דלא שייך בתבואה, או בפירות היוצאין מהאילן חיוב עקירה מצד עצמן, כיון דאין בהן גזירה דמונין לשנות ערלה, ומשום חששא זו אמרו דיעקור בנוטע בשביעית, ודוחק לומר דהראב"ד פוסק כהאי מ"ד דהגזירה היא משום חשד עיין גיטין ובירושלמי הנ"ל, דהלא משמע מהירושלמי שם דבד"ז אין שום נ"מ בין הטעמים, דאיל"ה הא דקאמר שם האיך עבידא, פי' מאי נ"מ יש בין הטעמים, וקאמר שם דהנ"מ היא שאם נטע פחות מל' יום לפני שביעית ונכנס לשביעית, אין תימר חשד אין כאן חשד, אין תימר מונין יש כאן, נטע פחות

מל' יום לפני מוצ"ש ונכנס שמינית, אין תימר חשד יש כאן, אין תימר מונין אין כאן עיי"ש, ואם נאמר דגם בחיוב עקירה בתבואה וכד' יש נ"מ בין הטעמים, הו"ל נ"מ זו, דלמ"ד מונין אין חיוב עקירה בתבואה, ולמ"ד חשד גם בתבואה יש חיוב עקירה, ומשמע מכאן דגם למ"ד משום חשד אין חיוב עקירה בתבואה, והטעם אפשר לומר דדוקא בדבר שקיים לזמן מרובה גזרו שיעקור, אבל בדבר שעומד רק לזמן מועט כמו תבואה וירקות לא גזרו בהן כלל חיובא דיעקור, ועוד הלא הראב"ד סובר דגם בנוטע בתוך ל' יום לפני ר"ה יש חיוב עקירה, וע"כ דפסק כמ"ד משום מונין, עיין בשנו"א על מתניתין דאין נוטעין, דכתב שם דמתניתין דקתני דאם נטע פחות מל' יום לפני ר"ה דיעקור ע"כ אתייא כמ"ד משום מונין דלמ"ד משום חשד אינו מחויב לעקור עייש"ה, א"כ לפ"ז להראב"ד הסובר דנוטע פחות מל' יום לפני ר"ה יעקור ע"כ דפוסק כמ"ד משום מונין, וקשה כנ"ל דלמה יש בתבואה חיובא דיעקור, הלא אין כאן גזירה דמונין, ועיין גם בירושלמי ערלה פ"א דפליגי שם ר"י ור"ל במרכיב בערבה מאימתי מונין לשנת נטיעתו דר"ל סובר דמונין שנת נטיעתו מיום שהרכיב, ור"י סובר דגם בערבה אין מונין שנת נטיעתו מעת ההרכבה אלא מזמן נטיעתו, וקאמרינן שם בירושלמי, דהניחא לר"ל מוקי למתניתין דהמרכיב פחות מל' יום יעקור במרכיב בערבה שמונין לערלה מיום ההרכבה, ואיכא גזירה דמונין, אלא לר"י במאי מוקי לה עייש"ה במפרשי הירושלמי, דמשמע משם דבדבר שאין מונין לערלה ליכא חיובא דיעקור, וקשה כנ"ל על הראב"ד שסובר דגם בתבואה איכא חיובא דיעקור.

ונלפענ"ד לומר בד' הראב"ד, דדוקא בחיוב עקירה של אחר שביעית אמרו דהטעם הוא משום מונין, דעי"ז שמונין שנת נטיעתו לערלה, ידעו תמיד דבשביעית נטעו, אבל אי אין מונין ישתכח הדבר ולא ידעו לאחר זמן דבשביעית נטעו, וכבר הזכרנו לעיל דחיוב עקירה הוא לעולם אף לאחר שביעית, אבל חיוב עקירה בשביעית עצמה אינו תלוי כלל במונין, דאף בדבר דליכא מונין כיון שהוא סמוך לנטיעתו, כולם יודעין ומכירין שבשביעית נטעו, ומחויב הוא משו"כ לעוקרה בשנה השביעית, ולכן סובר הראב"ד דבתבואה שנשרשה בשביעית, ופירות שיצאו מזריעת איסור שתחילת יציאתן היתה בשביעית, דמחוייבין מצ"ע בעקירה אף דליכא מונין, משום דבשביעית גופא מחויב לעוקרן וכנ"ל, ומובן גם הא דכתבנו בשיטת הראב"ד דמחלק בנוטע באיסור, בין פירות שתחלת יציאתן היתה בשביעית דאסורין מטעמא דיעקור, ובין פירות שיצאו לאחר שביעית דאינן אסורין מטעמא דיעקור, ואף דבאילן עצמו יש חיוב עקירה אף לאחר שביעית, דכיון דיצאו לאחר שביעית אין בהן חיוב עקירה מצ"ע משום דליכא בהו מונין כנ"ל, ומשום חיוב עקירה דהאילן אין הפירות נאסרין, דבכגון דא אמרו דאין מוסיפין על הגזירות, ואין הפירות נאסרין משום חיוב עקירה של האילן, אבל בשביעית גופא יש בהפירות חיוב עקירה מצ"ע ולכן אסורין משו"כ באכילה, והר"מ לשיטתו שסובר דדוקא באילנות הקיימים ימים רבים ומונין שנת נטיעתן לערלה בכה"ג אמרו דיעקור, אבל תבואה שאינה קיימת לימים רבים, לא גזרו בהו כלל חיובא דיעקור אפי' בשביעית גופא, ומה"ט סובר נמי דאין בהפירות שיצאו אפי' בשביעית חיוב עקירה כלל מצ"ע, ומשום חיוב עקירה של האילן לא אסרו הפירות אפי' בשביעית דלשי' הר"מ גם בכה"ג אמרינן דאין מוסיפין על הגזירות וכמו שנתבאר.

ולפי דברינו אלה, דלשי' הראב"ד בשביעית גופא איכא חיובא דיעקור אפי'

בדברים שאין בהן חששא דמונין, אין הכרח לדחוק ולפרש כמ"ש הגר"א בשנו"א הנ"ל, דמתניתין אתיא דוקא כמ"ד משום מונין, לפ"מ דאיתא בירושלמי דלמ"ד משום חשד לא גזרו דיעקור בנוטע לפני שביעית עיי"ש, דזה דוחק לומר דמ"ד משום חשד פליג אמתניתין, דהלא לפרש מתניתין בא ולא לחלוק, ולדברינו י"ל לשי' הראב"ד, דדוקא חיוב עקירה לאחר שביעית לא גזרו, למ"ד משום חשד בנוטע לפני שביעית, אבל בשביעית גופא בכל אופן מחויב לעקור אפי' אם נטע לפני שביעית, דהלא גם למ"ד משום מונין, בשביעית גופא מחויב לעקור אף בדליכא חששא דמונין, ה"ה גם למ"ד משום חשד דאף בדליכא חשד מ"מ כיון דזרע באיסור לפני שביעית, מחויב הוא לעקור בשביעית כל מה שזרע בעבירה, ונוקי למתניתין בחיוב עקירה בשביעית גופא ואתיא ככ"ע.

ועוד נראה להוסיף, דמלבד כל החילוקים הנ"ל בין הר"מ והראב"ד בדין דיעקור יש גם חילוק יסודי בביאור חיובא דיעקור, דהראב"ד סובר דמחיוב עקירה מסתעף גם איסור אכילה על הפירות, וכן משמע מד' הרמב"ן והרשב"א סוף יבמות שפירשו דהא דאסורין פירות עזיקה משום דהנוטע בשביעית יעקור, ולשי' הר"מ חיובא דיעקור אינו אלא חיוב לבטל ולעקור את הנטיעה שנטעה באיסור אבל אינו כולל בתוכו שום איסור אכילה, ולאחר שעקר יצא ידי חובתו ואינו גורר אחריו שום איסורים נוספים, ובדברינו אלה אמרתי לפרש דברי הר"מ שלכאורה הם תמוהים, וז"ל הר"מ בסוף פ"ג, אף בזה"ז אין נוטעין אילנות וכו' ערב שביעית אלא כדי שתקלוט ותשהה הנטיעה אחר הקליטה ל' יום קודם ר"ה של שביעית וכו' ודבר זה אסור לעולם מפני מראית העין שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו, נמצאת אומר שהנוטע וכו' ערב שביעית קודם ר"ה ובמ"ד יום יקיים פחות מכאן יעקור עכ"ל, וקשה כאן כפל הלשון, שכבר כתב בראשית דבריו, אף בזה"ז אין נוטעין, א"כ למה כפל ד"ז באמרו אח"כ, ודבר זה אסור לעולם, ואמרתי לפרש דבריו דמ"ש, ודבר זה אסור לעולם, כוונתו אף לאחר שביעית שמחויב לעולם כל זמן שהנטיעה קיימת לעוקרה ולבטל נטיעתה, אולם פירוש זה קצת קשה כיון דעדיין לא השמיענו הר"מ חיוב עקירה בכלל, דדין עקירה כתב הר"מ אחר הדברים האלה, ועד כאן השמיענו רק דאסור לנטוע, וא"כ אין לפרש דמ"ש ודבר זה אסור לעולם כוונתו לחיוב עקירה, כיון שעדיין לא פירש לנו דין דיעקור, אולם יש כאן עוד תמיהה על לשונו שכתב, נמצאת אומר שהנוטע פחות מכאן יעקור, וקשה כאן הלשון ונמצאת אומר, דלשון זה משמע שכבר השמיענו יסוד הדין של חיוב עקירה, ובנמצאת אומר בא לפרט לנו הדין בפרטות, והלא עדיין לא השמיענו כלל חיוב עקירה, ואיך כתב ונמצאת אומר דאם נטע פחות מכאן יעקור, דמשמע מלשון זה דחיוב עקירה כבר פירש לנו, ולפי דברינו דלעיל דהר"מ חולק על הראב"ד ביסוד חיוב עקירה, דלשי' הר"מ אין חיוב עקירה כולל שום איסור אכילה אלא ביטול הנטיעה בלבד, אפשר לומר דלזה דייק הר"מ וכתב נמצאת אומר וכו' סמוך להא דכתב דאין נוטעין ועוד טרם שהשמיענו חיוב עקירה, לומר לך, לאפוקי משי' הראב"ד הסובר דבחיוב עקירה כלול גם איסור אכילה, ולכן דייק הר"מ דמהא דאמרינן אין נוטעין נמצאת אומר וכו' דיעקור, כלומר דמהא דאמרו אין נוטעין נמצאת אומר דין דיעקור, דחיוב עקירה אין בו חיובים נוספים אלא ביטול הנטיעה בלבד, ועפ"י האמור דמה שכתב אין נוטעין כולל בתוכו גם חיוב עקירה, כיון שאין בו חיובים נוספים, אפשר גם לומר דמה שכפל הלשון וכתב וד"ז אסור לעולם, כוונתו כמ"ש לעיל

דד"ז אסור לעולם אף אחר שביעית, דאף דעדיין לא השמיענו חיוב עקירה, אפשר לפרש כוונתו לחיוב עקירה אחר שביעית, כיון דבהא דכתב אין נוטעין כולל גם חיוב עקירה וכנ"ל, וא"ש נמי הא שכתב אח"כ, ואם לא עקר פירותיו מותרין, וכבר כתבנו לעיל דע"כ מיירי לאחר שביעית כיון דבשביעית גופא איכא איסורא דערלה, ועדיין קשה דלא השמיענו כלל הר"מ דגם לאחר שביעית יש חיוב עקירה, ולדברינו א"ש דקאי ע"מ שכתב דד"ז אסור לעולם דהיינו אחר שביעית, וע"ז כתב דאם לא עקר הפירות מותרין.

היוצא מכל האמור, דמה שהשיג הראב"ד על הר"מ, דבזרע פול המצרי בשביעית יש כאן איסור אכילה מהא דאמרו הנוטע בשביעית יעקור, השגתו הוא רק לשיטתו הסובר דחיוב עקירה כולל בתוכו גם איסור אכילה, וסובר נמי דגם בתבואה וירקות איכא חיוב עקירה, אבל להר"מ לשיטתו ל"ק כלל, דמלבד שסובר דבתבואה וירקות ליכא כלל חיוב עקירה, הלא סובר נמי דחיוב עקירה אינו גורר אחריו שום איסור אכילה אלא ביטול הנטיעה בלבד, ול"ק כלל לשי' הר"מ מה שהשיג עליו הראב"ד וכמו שנתבאר.

★ ☆ ★

הרב אהרן יוסף בריזל

בדין אינו ברשותו בדבר המושאל והמושכר

בב"ק דף ס"ט ע"א, אמר ר' יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינן יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, ולעומת זאת בערכין (כ"א.) מבואר דהמשכיר בית לחבירו, יכול להקדישו אף שהשוכר דר בו, ונתחבטו בזה האחרונים דלפי מאי דקי"ל כר"י דאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, היכי מצי המשכיר להקדיש החפץ כשהוא ברשות השוכר, עי' ב"ח חו"מ ריש סי' שי"ב שעמד בזה.

וביש"ש ב"ק פ"ה סי' ל"ג כתב ע"ז בסוף הסי' וז"ל, והא דיכול להקדיש היינו בית המושכר או הממושכן דקרקע לעולם ברשותא דמארי' קאי אבל השכיר את בהמתו או שאר מטלטלין או השכינם, פשיטא דלא יכול להקדיש מדר' יוחנן דאמר מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, וזה אינו ברשותו, ואף הרי"ף לא כתב בפ"ק דב"מ שיכול להקדיש מטלטלין אף שאינו ברשותו אלא דוקא פקדון דלא כפרי' אבל לא מה שיש לחבירו קצת שעבוד עכ"ל, וכן כתב שם בסי' ל"ד וז"ל ואם המשאיל מקדיש בית השואל אף בימי השאילה נראה פשוט דהקדש מפקיע אף שלא הי' יכול לחזור המשאיל מימי שאילתו מ"מ שעבוד ממש פקע לגמרי, אבל מטלטלין השאולין בתוך ימי השאילה נראה פשיטא שאינו דומה לפקדון ולא חל עליהם שם הקדש כדמוכח מפ"ק דב"מ עכ"ל.

והקצוה"ח בסי' רי"א ס"ק ב' הקשה עליו, מהא דמבואר בריש המפקיד (ב"מ ל"ד) דאם נגנב החפץ מהשואל ונמצא הגנב משלם כפל למשאיל, וכן בעי התם בשאל משותפין ושילם לאחד מהן ופסק הרי"ף שם שיחלוקו וכ"פ הרמב"ם פ"ח משאלה, ואם איתא שאינו יכול המשאיל להקדישו אמאי משלם לו כפל הא חשיב אינו ברשותו, ומהאי טעמא פטרינן בב"ק ס"ט ע"א הגונב מן הגנב מתשלומי כפל משום דאין הבעלים יכולים להקדישו.

ומה שלא הקשה הקצות מהגמ' דף ל"ד ע"א בהדיא בברייתא דהשואל פרה מחבירו ונגנבה וקידם השואל ושילם וכו', הרי דיש בזה חיוב תשלומי כפל, נראה לומר דמזה אין ראי' די"ל דודאי להשואל שייך חיוב כפל דכיון דהבהמה קנוי' לו סמוך לגניבתה כמבואר בגמ' א"כ בודאי שהגונב ממנו חייב בתשלומי כפל דהא גנב מבית הבעלים, אבל היכא שלא יקנה השואל הכפל לא מצינו שהמשאיל יקבל הכפל דיתכן שהגנב פטור מטעם וגונב מבית האיש, ולכן הקשה הקצות מהאיבעיא דשאל מן השותפין ופסקו הרמב"ם והרי"ף דיחלוקו כמבואר בפ"ח משאלה ה"ה שחולקין הכפל בעל הפקדון והשומר, הרי דמוכח דבעל הפקדון מקבל תשלומי כפל, ומזה קשה על המהרש"ל דאמאי הא בעינן וגונב מבית האיש וליכא, ומסיק הקצוה"ח דדבר השאול הוה ברשות המשאיל ויכול להקדישו אף במטלטלין ודלא כהמהרש"ל ע"ש.

ולישב דברי היש"ש נראה לומר, דהנה לכאורה יש לשואל ושוכר שני דינים על החפץ, דין שומר כשאר שומר שמחויב לשמור על החפץ עבור בעליו ולהחזירו אחר זמן שאילתו, ובזה דינו כשאר שומרים והרי שואל ושוכר מארבעה שומרים הם במס' שבועות (מ"ט ע"א) ומשעת שאילה נתחייב בשמירה, ב', דין שעבוד וזכות ההשתמשות שיש

לשואל ולשוכר בחפץ דהיינו שיש לו קנין שעבוד בחפץ שיכול להשתמש בו וכדאמרינן במס' ב"מ (דף צ"ט ע"א) השואל קרדום מחבירו ביקע בו קנאו משמע שיש לו קנין בו, יעו"ש.

והנה מצד דין שעבוד ההשתמשות שיש לו, הוכיח היש"ש דהחפץ אינו ברשות המשאיל דכיון שיש לשואל קנין השתמשות, הרי הוא כגנב שבקנין גניבה שלו מפקיע הרשות מבעליו ואינו יכול להקדישו, ואפי' אם הגנב רוצה להחזירו לבעליו כתב הרמב"ן במלחמות (ב"ק דף ל"ו ע"ב) דעדיין מיקרי אינו ברשות בעליו מטעם שיש לגנב קנין בה, ואינו יכול להקדישו כ"ש בנ"ד, אולם מכיון שיש לו גם דין שומר על החפץ ומצד דין שומר צריך להיות החפץ ברשות הבעלים כדין כל שומר דחשיב ברשותו, ומטעם זה יש לו דין וגונב מבית האיש אפי' בעודו בבית השומר עי' תוס' ב"ק דף ע' ע"א ד"ה לא.

ובזה נראה לבאר שיטת היש"ש, דלענין זכות ההשתמשות מיקרי החפץ אינו ברשותו מכיון שהוא קנוי לשואל ולשוכר להשתמש בו, אבל גוף החפץ באמת הוי ברשותו של המשאיל, מטעם שהשואל שומר על גוף החפץ עבור בעליו והוה ידו כיד בעלים ככל השומרים ומקרי שפיר ברשותו, וכ"ז הוא רק במטלטלין דניידי ומחמת זכות ההשתמשות הוציאו מרשותו, אבל בקרקע דהוה ברשותא דמארי' וא"א להוציאה מרשותו, וכמו דקרקע אינה נגזלת ולא נפקא מרשותו (אפי' כשגזלה), ה"ה בשאלה דהוה ברשותו מכל וכל.

ועפ"י זה נראה ליישב קושיית הקצוה"ח, דלגבי אם יכול להקדישו תלוי הדבר במי שיש לו הקנין להשתמש בו דהיינו השואל, והחפץ נקרא ברשותו של השואל כיון שאם המשאיל או המשכיר רוצה לחזור מן השאלה ושכירות בתוך זמן שאילתו אינו יכול, ולכן נקרא אינו ברשות הבעלים לגבי להקדישו, אבל לענין תשלומי כפל דהחיוב הוא רק על גוף הפרה, שהרי על קנין זכות השתמשות אין משלמים כפל כמבואר בתוס' ב"ק דף ס"ב ע"ב ד"ה יצאו שטרות, (עי' באחרונים שם) ומכיון שגוף הפרה היא עתה ברשות הבעלים מדין שומר א"כ שפיר חייב הגנב בתשלומי כפל וחשיב גונב מבית הבעלים.

ויש להוכיח סברא זו ממש"כ הרא"ש במס' ב"מ דף ל"ו ע"א, על הא דאמר ר' יוסי כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו אלא תחזור פרה לבעלים, וכתב הרא"ש שם בס"ה הטעם לפי שהשוכר הוא שלוחו של המשכיר להשאילו לאחר ע"כ, ולכאורה צ"ב מהיכ"ת לומר שנעשה שלוחו של משכיר הא הרי השאילו השוכר מדעתו והבעלים לא ציוהו דבר זה, ולפי האמור לעיל מבואר היטב דכיון דיש לו לשוכר דין שומר להיות ידו כיד הבעלים א"כ כל מה שעושה בחפץ הוא עבור הבעלים ובשליחותו.

כל האמור לעיל הוא בשיטת המהרש"ל, אבל שיטת הקצוה"ח דגם במטלטלין יכול המשאיל או המשכיר להקדיש, והקשו האחרונים לשיטה זו איך יכול להקדיש דבר שהשכיר או השאיל, הא הרי אינו ברשותו שהרי אין יכול להשתמש בה וגם אינו יכול לחזור מן השאלה ושכירות בתוך ימי שאילתו ושכירתו, ונראה לומר, דסובר הקצוה"ח דזה לא מיקרי אינו ברשותו, דדבר שאינו ברשותו היינו שנעשה בע"כ של בעלים כגנב וגזלן, בזה ממעטינן מקרא דביתו דאינו יכול להקדישו אבל כשהבעלים בעצמם מכניסים את חפצם ברשות אחרת, מדעתם זה לא מיקרי אינו ברשותו דדבר זה גופא מה שנמצא החפץ ברשות השני נעשה ע"י הבעלים, ומה שהשני משתמש בו הוא מכח הבעלים א"כ רשות השני מיקרי רשות הבעלים ולכן יכול להקדישו, ואולי לזה כיון גם הב"ח עיי"ש.

הרב שמואל דויטש

בענין חשבון שנות השמיטה

בגמ' ערכין י"א: מובאת ברייתא דסדר עולם, ר' יוסי אומר כשחרב הבית בראשונה שנה של מוצאי שמיטה היתה, וכן כשחרב בשניה, דחורבן בית שני היה במוצאי שמיטה, ועל פי זה קבעו הראשונים ז"ל החשבון מתי חלה שנת השמיטה, ומצאנו בזה ב' שיטות ראשיות לראשונים, א'. שיטת רש"י וכן נוטה שיטת הרא"ש, דשנת ג' אלפים תתכ"ח, (3828) היא היתה שנת ת"כ (420) לבנין הבית, והיא היתה מוצאי שמיטה, ומשנה זו אנו מונין ז' ז' שנים, דקי"ל כרבי יהודה ששנת יובל היא ראשונה לשמיטה הבאה, ולא כרבנן דשנת יובל נמנית לחוד, [ושנת מ"ט שמיטה, שנת חמישים יובל ושנה שלאחריה היא א' לשמיטה] ולפי"ז כתבו תוס' ע"ז, דשנת י"א לאלף השישי היתה מוצאי שמיטה, ושנה י' לאלף השישי היתה שמיטה, ובזמן הרא"ש היתה שנת ע"ג, ובזמן הטור שנת פ"ז [ובחשבון הקצר לפי זה, קח מנין שנות עולם שבידך ואם זה מתחלק לשבע אז היא שנה ב' לשמיטה דשנת ג' תתכ"ז היתה שמיטה, נמצא ג' תתכ"ט ב' לשמיטה, 547=7:3829.] כ"ה שיטת רש"י ומסקנת הרא"ש.

שיטת ר"ת ורשב"ם היא, דבשנת תכ"א לבנינו חרב בית שני, דהיינו שנת ג' תתכ"ט, והיא היתה מוצאי שמיטה, וכן לפ"ז שנת י"א לאלף השישי ושנת ע"ד ושנת פ"ח, ובקיצור לפי"ד כל שנה המתחלקת ל־7 היא שנת א' לשמיטה.

שיטת הרמב"ם למסקנא לדינא גם היא כשיטת ר"ת ורשב"ם, בפרט זה דשנת ג' תתכ"ט היתה מוצאי שמיטה, אלא שהרמב"ם ס"ל דבאמת הבית השני עמד ת"כ שנה, וחרב בחודש אב ג' תתכ"ח, אלא ששנת החורבן נחשבת מניסן עד ניסן, או מאב עד אב, ולכן חודש אב תתכ"ח נחשב גם לשנת תכ"א לבנין [אילו היה קיים] ונמצא תשרי תתכ"ט היה בתוך שנת תכ"א לבנינו ואז התחיל מוצאי שמיטה, עכ"פ לדינא גם לרמב"ם ג' תתכ"ט היתה מוצאי שמיטה, ולפ"ז לכאו' כל שנה המתחלקת לשבע, היא א' לשמיטה.

ואולם, ברמב"ם פ"י משמיטה ויובל מבואר דלמסקנא שפסק כגאונים, היתה שנת ד' תתקל"ה (4935) שמיטה ותתקל"ו מוצאי שמיטה, ולכאו' הרי לפי ר"ת ורשב"ם ולפי הסב' שבג' תתס"ט היה מוצאי שמיטה, היתה גם ד' תתקל"ה צריכה להיות מוצאי שמיטה, [כיוון ש־4935 מתחלקות לשבע] ואמנם כבר בירר באריכות מהרלב"ח בתשובתו המפורסמת הובאה בדרישה בקיצור, דבלשון הרמב"ם פ"י הל"א מבואר שהתחילו מנין שמיטין שנת ב' תק"ג, ליצירה, מר"ה מאחר מולד אדם הראשון שהיא שניה ליצירה, והיינו שלפי מנין סדר עולם המתחיל ממולד אדם הראשון היתה זו שנת ב' תק"ג, אבל למנין שאנו מונים גם שנה שקודם לה, שמולד תשרי שלה היה בהר"ד, זה היה שנת ב' תק"ד, ולכן סיים הרמב"ם שעשו שמיטה ראשונה שנת ב' תק"י ליצירה [לבהר"ד] כיוון שבאמת תק"ד לבהר"ד היתה א' לשמיטה, ולכן כשהרמב"ם פסק דשנת ד' תתקל"ה היתה שמיטה, היינו ד' תתקל"ד למנין סדר עולם, ולמנין סדר עולם היתה מוצאי שמיטה ג' תתכ"ט, והיא ג' תת"ל לבהר"ד, ולכן כ' שם הרמב"ם ששנת ד' תתקל"ו היא שנת אלף ק"ז לחורבן, לפי

שלרמב"ם שנה א' של חורבן היא ג' תתכ"ט לפי סדר עולם, ולפי חשבון בהר"ד היתה שנת ג' תת"ל א' לחורבן, ומסקנת הרמב"ם שם שד' תתקל"ו היא מוצאי שמיטה, לפי שפסק כחשבון הגאונים, דאע"ג דקי"ל כרבנן דר"י מ"מ משנת חורבן מונין רק ז' ז' בלי שנת יובל.

וברמב"ם שם מבואר דשנת ד' תתקל"ו היתה שנת אלף תפ"ז למנין שטרות, והוא משום שכפי שיבואר מנין שטרות למלכות יוונים, התחיל בשנת ג' תמ"ט לפי סדר עולם, שהיא שנת ד' ת"נ לבהר"ד והיא היתה שנת א' לשטרות, והנה למסקנא לפי הרמב"ם כל שנה שמתחלקת לשבע למנין שלנו שהוא לבהר"ד כמבואר ברמב"ם הל' קידוש החודש, וכאן בהל' שמיטה, היא שנת שמיטה, ולכן ד' תתקל"ה הי' שמיטה 4935:7=705, ולכן שנת ה' אלפים תש"מז תהי' שמיטה, והנה בפרט זה גם לפי שיטת רש"י ורא"ש צריך להוסיף שנה, דלדבריהם ג' תתכ"ח לסדר עולם היתה מוצאי שמיטה, והיא שנת ג' תתכ"ט לבהר"ד, ויוצא לפ"ז ה' תשל"ט שנת השמיטה, דכל שנה למנין שלנו שמתחלקת לשבע, היא שנת י' לשמיטה, ומסקנת מהרלב"ח שגם ר"ת וכל הראשונים ס"ל בזה כרמב"ם, והם נקטו מניינם לפי סדר עולם, ולפי מנין בהר"ד צריך להוסיף שנה, ושנת י"א שכ' תוס' ע"ז היא י"ב לבהר"ד, וע"ד שכ' רא"ש היא ע"ה לבהר"ד, ופ"ט שכ' טור היא שנת צ' לבהר"ד.

וכבר הרגיש בזה בשו"ת תשב"ץ ח"ב סי' צ"ט, יעו"ש שכ' שלפי ר"ת יוצא שנת ע"ב לפרט, ולרש"י ע"א לפרט, פשוט שכוונת תשב"ץ ע"ב לפרט היינו פרט של המאות, והיינו שנת ה' קע"ב, וכן יוצא החשבון לפי ר"ת, ואמנם הוסיף תשב"ץ וכ', ונשאר לי ספק ונ"ל שהם [ר"ת ור"י ורש"י] מונין זה לבהר"ד, אבל אנו מונין זה באמת למנין וי"ד, [מולד אדם הראשון] היינו שמנין של סדר עולם הוא לוי"ד, וכ"כ רמב"ם ורז"ה דמניני תורה וחכמים הם לוי"ד [וכיוון שמנין שבידינו הוא לבהר"ד צריך להוסיף עוד שנה ולכן...] יהי' שמיטה לרש"י [ה' ק'] ע"ב, ולר"ת [ה' ק'] ע"ג, וכן מסיק שם שידענו מפי כתבים ששנת ה' קפ"ז שנת שמיטה וזהו כנ"ל ש-5187, מתחלקים לשבע, 5187:7=741, והיא מסקנתו שם והחשבון יוצא לחשבון הרמב"ם.

ובאמת עמד בזה כבר רבינו תם עצמו בספר הישר סי' תר"צ, יעו"ש בסוף הסימן שכ' שלפי חשבונו וביאורו שסוגיא דע"ז [יובא לקמן] שנת ט' לפרט [היינו ד' תתק"ט] אלף תס"א לשטרות, שנה ד' למחזור רנ"ט [ופשוט שהוא ט"ס דמוכח וצ"ל שנת ו' למחזור רנ"ט, דשנות המחזור הם י"ט ותחלק 4909:19=256 ונשאר למחזור ו' שנים] היא שנת ג' לשמיטה, דהיינו שהי' שמיטה שנת ד' תתק"ו, וזהו לפי שחשבון ג' תתכ"ט היה מוצאי שמיטה לשיטתו, "ושוב הגיה רבי [בכתב ידו] דמש"כ לפי המונים מתשרי של מולד אדם, אבל לפי שיטת הראשונים שמנו [מנין היצירה] לתשרי של עיקר [לבהר"ד] שנת ד' תתק"ט היא ב' לשמיטה, [ותתק"ז היתה שמיטה, וזהו ממש כמסקנת הרמב"ם,] ותשרי ר"ה לשמיטין והוא תשרי שלאחר ניסן של יצירה. [דפסק כר"י דבניסן נברא העולם].

ולענ"ד זוהי כוונת ר"ת שהובאה גם בספר התרומה סי' קל"ד, ובתוס' ר' אלחנן בע"ז ט:, יעו"ש שסה"ת מסיק שלפי חשבון ר"ת יוצא שנת ס"ב לפרט [ד' תתקס"ב] שמיטה, אבל ר"ת מצא בסדר דרבנן סבוראי דשנת ס"ד היתה שמיטה, [היינו שנת ד' תקס"ד, 4564, ולפ"ז יוצא שנת ד' תתקס"ג שמיטה, וכ' ר"ת שזהו עיקר, וטעמם לפי שבניסן נברא העולם, ומתשרי דבתריה מנינן

לשמיטין, וכן בתוס' ר' אלחנן שם כ' שלפי חשבון ר"ת יוצא שנת ד' תתקמ"א שמיטה, ואילו לפי סדר דרבנן סבוראי יוצא שנת תתקמ"ב, ותי' ר"ת שהיא עיקר, ומאוחרת שנה לחשבונו של רשב"ם, והטעם דבניסן נברא העולם, וכ' סה"ת ור' אלחנן שר"י לא הבין מאי ענינו לב"ע הרי שמיטין התחילו מחדש בבית שני, ויעו"ש שתירצו כוונתו דשנת א' לבנין היתה באדר כדכתיב ושיציאת ביתא וכו' יום ג' באדר, והיא ראשונה לבנינו, והותחל המנין מתשרי שלאחריו, והדברים צע"ג טובא וגם הם נשארו בצ"ע, ובאמת הוא תמוה דפסוק הנ"ל הוא על שנה חמישית של בנין ולשנה שלאחריה עלה עזרא, בחודש אב, ואיך שיהי' אין זה מתיישב לכאורה עם הסוגיא דערכין וכדלהלן.

ואמנם לכאורה כוונת ר"ת כמש"כ בספר הישר, דמנין של סדר עולם הוא מתשרי שלאחר בריאת עולם בניסן [לר' יהושע וכיוון שנברא בניסן אנו מונין לשנות היצירה לשנה שלפניה, ולכן שנת ג' ת"ח של בנין הבית, היא ג' ת"ט לבהר"ד, ולכן יוצא באמת ד' תתקמ"ב, וד' תתקס"ג, וד' תקס"ד, שמיטה. ועיין הגמ"כ גיטין תנ"ט שכ' דלר"ת שנת ל"ט לאלף השישי שמיטה, אבל לפי סד"ר סבוראי יוצא שנת מ', ומשמע שזוהי שיטה שלישית, וכבר כיוון בתומים סי' ס"ח לומר דלא פליגי אלא שסבוראי נקטו מניינם לבהר"ד, ולהנ"ל כבר הרגיש בזה ר"ת עצמו ומסיק כשיטת רבנן סבוראי, ד' תקס"ד הי' שמיטה, וכן ד' תתקמ"ב ד' תתקס"ג, וכן י"ב לאלף השישי, ו, ע"ה, צ, ושנת מ', נמצא שזוהי מסקנת ר"ת בעצמו, כשיטת רמב"ם.

ואולם מפשטות הראשונים הנ"ל מוכח שר"י לא ס"ל הא דר"ת ומקדים השמיטה בשנה אחת, ודלא כחשבון רבנן סבוראי, ושנת תתקמ"א, תתקס"ב היו שמיטה לדידיה, וכן הסמ"ג עצמו אחר שהעתיק שיטת רמב"ם בשם גאונים, מסיק ששנת ד' לאלף השישי היתה שמיטה, ואע"פ שלרמב"ם יוצא שנת ה', בזה איהו פליג ומסיק דמנינו הוא כמנין סדר עולם, וכ' מפורש שזהו מוקדם שנה למה שיוצא לפי רבנן סבוראי, אך תימה עליו שלא הדגיש שזהו מוקדם שנה גם לשנה שיוצא לפי הרמב"ם, ועמד זה מהרלב"ח שם, גם באו"ז ע"ז שם כ' דלרש"י [שאו"ז ס"ל כוותיה] שנת ו' לאלף השישי דאנן קיימינן ביה היא ג' לשמיטה, [היינו דלרש"י היתה שמיטה בשנת י' ולר"ת שנת י"א, וכן תוס' רי"ד ע"ז מהדורא תליתאה [מסיק לבסוף כשיטת הרא"ש ע"פ רש"י דג' תתכ"ח הי' מוצאי שמיטה, [כמ"ש שם במהדורא תנינא] ולכן לפתרון רש"י שנת תשעים לפרט היא ראשונה לשמיטה, ופשוט דכוונתו ד' תתק"צ [והמגיה שם לא הבין] וזהו החשבון לפי רש"י, ולר"ת יוצא ד' תתקצ"א, וכל זה מוקדם שנה לחשבון הרמב"ם, וכן הרשב"א שם מסיק דשנת י"ח לאלף השישי הי' שמיטה לר"ת, וחי' הר"ן שם כ' שנת ק"ט, לר"ת ומאירי כ' נ"ג, וכ"כ רבינו בחיי פרשת ראה, וכולם נקטו חשבונם לפי מנין סדר עולם, ומשמע שנקטו שזהו מנין שלנו, [אך תימה על רשב"א, מאירי, סמ"ג , ורבינו בחיי ור"ן, שראו לשון רמב"ם, ולא טרחו להדגיש שמנינם קודם שנה למנינו] וכל זה נוטה למש"כ הגר"א בליקוטיו לחו"מ ס"ז דכל הראשונים ס"ל דמנין שלנו שוה למנין של סדר עולם וכדלהלן אך כאמור מסקנת ר"ח כרמב"ם, **ודע דכל מש"כ דמוכח בשיטת רמב"ם**, שהבית השני חרב בג' תתכ"ח לב"ע לפי מנין וי"ד, ובאמת זה היה תתכ"ט למנין שלנו לבהר"ד, ולפ"ז מנין שנות חורבן מתחילין מג' תת"ל לבהר"ד, דג' תת"ל לבהר"ד תתכ"ט לוי"ד היתה שנת א' לחורבן, וכן מנין שטרות התחיל בג' תמ"ט תפ"ז לשטרות,

והיא אלף ק"ז לחורבן היא שנת ד' תתקל"ו, ליצירה, וכנ"ל, והנה כ"ז ביאורו של מהרלב"ח ושאר האחרונים בר"ם, אבל יש כאן מקום עיון בספר כפתור ופרח, שהאריך בחשבון שנות השמיטה, ולא נחית לזה כלל, דהנה שומה בפי כל הראשונים ז"ל המסורה שכ' תוס' ע"ז ט: דקע"ב שנים אחר חורבן שלמו ד' אלפים, ולפי רש"י שהבית חרב בתתנ"ח, מוכח שבשנת תתק"ט הותחל שנית חורבן ותתכ"ט היא א' לחורבן, נמצא קע"ב אחר חורבן היא ד' אלפים, ור"ת ס"ל שתתכ"ט היא שנת החורבן והיא נמנית בשנות חורבן, ושפיר משכח"ל קע"ב אחר חורבן ד' אלפים, והנה לרמב"ם שחרב בג' תתק"ח, פשוט ששנת תתכ"ט תחשב א' לחורבן, **אבל בספר כפתור ופרח נתקשה כנ"ל** דאם קע"ב של חורבן שלמו ד' אלפים, ע"כ שנת ה' תתקל"ו היא שנת ק"ח לחורבן, ולכן כ' הכפתור ופרח [פרק נ"א דף קי"א.] דרמב"ם אינו מכניס שנת החורבן בחשבון השנים שלאחר חורבן ולכן ס"ל שקע"א שנים אחר חורבן שלמו ד' אלפים, וצ"ע איך יתכן זה לשיטת רמב"ם שחרב בשנת אב תתכ"ח, [ורק לפי רשב"ם ור"ת שבאמת חרב שנת תתכ"ט הי' מקום להתחיל המנין בשנה שלאחריה.] וגם שם בדף קי"ג כשבא בעל כפתור ופרח לחשבון רמב"ם שכ' דשנת ד' תתקל"ו היא אלף תפ"ז לשטרות, כ' כפתור ופרח דמנין שטרות התחיל אחר השלמת ג' תמ"ח, והותחל ג' תמ"ט, ולכן הסיר רמב"ם מתאריכו שהוא 4936 [ד' תתקל"ו] 3449 [ג' תמ"ט] ונשאר בידו אלף תפ"ז כמו שלמנין שנות חורבן מסירים ג' תתכ"ט אע"פ שג' תתכ"ט הי' ראשונה לחורבן, והדברים צריכים עיון גדול, דאם ג' תמ"ט היתה ראשונה לשטרות אז צריך להסיר ג' תמ"ח משנים שבידך כיוון שג' תמ"ט היתה ראשונה כבר, וכ"ז מוכיח שבעל כפתור ופרח ס"ל שחשבון של רמב"ם וחשבון של ס"ע מתאימים, ולא דחיק ליישב שיש ביניהם שנה אחת, וכמדומה שהרגישו בזה, עיין שו"ת מהר"ם שי"ק, ועוד אחרונים, ולגודל התמיהה צריך לדחוק דבעל כפתור ופרח ס"ל כמו שנביא שיטות להלן, דכל שני סדר עולם אזלי לפנים, וכשאנו אומרים למשל כדקי"ל שבב' אלפים תמ"ח יצאו אבותינו ממצרים הכוונה שבתשרי שלפני אותו ניסן שלמו ב' תמ"ח, והי' ניסן בשנת תמ"ט, וכמו שכתוב דיעה כזו בתשב"ץ בספרו יבין שמועה מאמר על הגדה של פסח, וכמ"ש עוד אחרונים עיין מהר"ם שי"ק ולפ"ז נכנסו לארץ ישראל בניסן שלאחר ר"ה של תפ"ט, ועשו שמיטה ראשונה לאחר ב' תק"ג, והתחיל א' לשמיטה ר"ה של תק"ד, ועשו שמיטה ב' תק"י וכן הלאה, ולפ"ז חרב בית ראשון אחר ג' של"ח באב של"ט, נבנה בית שני אחר תשרי ששלמו ג' ת"ח, והתחיל מנין שטרות אחר ג' תמ"ט, וכן הלאה, ולפ"ז אפשר ליישב דבריו, ולפ"ז אפשר ליישב גם שיטות כל ראשונים הנ"ל שגם ס"ל שמנין שלנו הוא לוי"ד, ועדיין צ"ע, ולהלן נדבר בזה, ועדיין דברי בעל כפתור ופרח עלומים.

שיטת הגר"א. ביאור שיטת הגר"א בליקוטיו היא, דזה ידוע שמולד תשרי ראשון של אדם הראשון היה וי"ד [יום ו' שעה י"ד] וכשאנו מחשבים את שנות היצירה אנו מונים שמולד תשרי ראשון הי' בהר"ד, והוא לפי חשבון הוספת שנה קודם וי"ד, וזה כשאנו מחשבים חשבון מולדות, כידוע, ומכח זה כ' תוס' בר"ה ח. שאנו מחשבים שנת תוהו של ה' ימים קודם בר"ע, ולכן מחשבים שנה קודם, ומוסיפין שנה לב"ע, כאילו היתה, נמצא העולם קיים שנה אחת פחות מחשבון שלנו, אבל תוס' ס"ל שמנין שלנו שווה למנין סדר עולם, וכשנאמר בס"ע שיצאו ממצרים ב' תמ"ח, וחרב הבית ג' תמ"ח, וחרב הבית ג' תתכ"ח, או תתכ"ט הוא

לפי חשבון שבידינו, שגם הוא נמנה ממולד אדם הראשון, ומה שאנו מוסיפין שנה לחשבון שלנו, ומונין מבהר"ד, עיקר הכוונה להוסיף עוד ד' ח' תתע"ו להשלים חסרון שחסרה שנת המבול, והיינו שבחשבון ס"ע עולה שנת המבול מהמנין, אבל לא שימשו בהם המזלות, ונמצא שמצד המולד בסוף שנת המבול היה כמו המצב של תחילת השנה, ואנו חושבין שנה זו בחשבון, ולכן אנו צריכים להוסיף שנה, ואנו חושבין שנה זו בחשבון, ולכן אנו צריכים להוסיף שנה [מדומה] כדי להשלים מה שאנו מונין ד"ח תתע"ו לשנת המבול אע"פ שלא שימשו, [והנה יש בזה ב' פלוגתות במ"ר בראשית א' בפ'י... א' שנת מבול עולה למנין, ב בפ'... א' שימשו המזלות בו, וכוונת הגר"א לומר דקי"ל שעולה מהמנין, גם לחיי נח שש מאות שנה, ומצד שני קי"ל דלא שימשו בה המזלות, ועי"ש בהגר"א דמשמע דלכו"ע אתיא, אבל בירושלמי פ"ק דר"ה מבואר דמ"ש שנת מבול אינה עולה למנין יתכן רק לר' אליעזר שס"ל בתשרי נברא, אבל לר"י שבניסן נברא וודאי עולה למנין, ועיין היטב פנ"י ר"ה ח: והגהותיו בדפו"ח שם.] ולפ"ז עכ"פ מנין שלנו לב"ע הוא למולד וי"ד, וג' תתכ"ח ותתכ"ט הם ג"כ למולד וי"ד, ולפ"ז היתה באמת שנת השמיטה בשנת י"א לאלף השישי ובשנת ע"ד, ובזמן הטור שנת פ"ח, וכמבואר בכל הראשונים שהזכרנו, וכאמור שיטת הגר"א בנויה, אם שנת המבול עולה למנין שנות סדר עולם, ולא שימשו בה המזלות, והגר"א תמך שיטתו ממ"ש בע"ז ט: דחד תנא תני ד' חנינא אחר ארבע מאות שנים לחורבן הבית הוא קץ הגאולה יעו"ש ברש"י, ולפי חשבון ששנת תתכ"ט היא א' לחורבן, 400 שנה את"כ היא שנת ד' כ"ח 4228 = 400 + 3828, וחד תנא תני אחר ארבעת אלפים מאתים שלושים וא' לבריאת עולם ואמרו שם דאיכא בינייהו תלת שנין, וכוונת הגר"א דבריאת עולם לרמב"ם היא מבהר"ד, ולשיטתו 400 לחורבן היה ד' רכ"ט, ואין ביניהם אלא שתי שנים, וראיתו צ"ב דגם רמב"ם מודה דב"ע היה בוי"ד:

יסוד שיטת רש"י רשב"ם ר"ת ורמב"ם: בגמ' ערכין י"ב: הקשו דאם התחילו מנין שמיטין ויובלות שנה א' לבנין הבית [שנת ת"ח] נמצא אם מונין יובלות כרבנן יוצאת שנת ת"כ לבנינו שבה חרב היא שמיטה, ולכן תירצו דכר' יודא אתי שפיר דמונין שבע שבע, ות"כ מתחלקין לשבע, נמצאת שפיר תכ"א לבנינו מוצאי שמיטה, ותירץ רב אשי דגם כרבנן אתיא ושש שנים ראשונות עד שלא עזרא לא מנו לשמיטין ויובלות, והותחל המנין שביעית לבנינו ואז יוצא שפיר תכ"א לבנינו מוצאי שמיטה, נמצא לכו"ע שנת תכ"א לבנינו מוצאי שמיטה, והנה שנת תכ"א לבנין היתה תתכ"ט נמצא לפ"ז ג' אלפים תתכ"ט היה מוצאי שמיטה לכו"ע, וזוהי באמת שיטת רשב"ם בע"ז דבתתכ"ט היתה שנת תכ"א לבנינו ובה חרב, והיא מוצאי שמיטה. אבל שיטת הרמב"ם דתנא שמונה שנות חורבן אינו מונה שנת תתכ"ט, ולכן להגיע לשנות השמיטה צריך להוסיף שנה אחת ולחלקן לשבע. ור"ת גם הוא ס"ל כרשב"ם בפרט זה שתתכ"ט היה מוצאי שמיטה, אלא דס"ל ששנת תתכ"ט נמנית בשנות החורבן כיוון שבה חרב הבית, וכולהו ס"ל כר' יודא.

שיטת רש"י בע"ז כפי שפירשה הרא"ש. דתירוצו של רב אשי הוא לכו"ע, והותחל המנין גם לר' יודא שנה שביעית לבנינו [שנה תע"ד] ור' יודא ס"ל שהבית חרב שנת ת"כ לבנינו [שנת תתכ"ח] והיא מוצאי שמיטה, אבל רבנן ס"ל ג"כ דהותחל המנין שביעית לבנינו [תי"ד] והיה יובל שנת תתי"ד ולדידהו חרב הבית שנת תכ"א לבנינו [תתכ"ט]

והיא מוצאי שמיטה, וסוגיא דע"ז כר' יודא, ולכן מונין שנות החורבן אחר תתכ"ח ותתכ"ט היא א' לחורבן, ולהגיע לשנות השמיטה, צריך להוסיף שנה, כיוון שתתכ"ז היה שמיטה, וגם שיטת רש"י דקי"ל כר' יודא.

שיטת הרמב"ם. דקי"ל כרבנן ומנו יובלות בבית שני, והותחל המנין שביעית לבנינו [תי"ד] והיה יובל שמיני שנת תתי"ד, אבל ס"ל לרמב"ם דאב שחרב בו הבית היה ת"כ לבנינו בתתכ"ח, והיא היתה שמיטה, מיהו שנות הבית מונין מאב לאב או מניסן לניסן, נמצאת שנת ת"כ לבנינו נמשכת עד ניסן או אב של תתכ"ט, ומתשרי תתכ"ט התחיל מוצאי שמיטה, כיוון שהיה יובל בשנת תתי"ד נמצאת תתכ"ח שמיטה ותתכ"ט מוצאי שמיטה, וכל זה למנין וי"ד, ולמנין בהר"ד יוצא תת"ל מוצאי שמיטה, ותתכ"ט שמיטה. וקבלת הגאונים שמזמן החורבן מונין רק שבע שבע בלי חשבון יובלות, ולכן יוצא שנת ד' תתקל"ה לבהר"ד, שנת השמיטה.

הנה בסוגיא דערכין הרי מבואר דבית ראשון חרב בשנת ת"י לבנינו והיא היתה מוצאי שמיטה, וזה היה ביובל הי"ז משעה שהתחילו למנות יובלות אחר י"ד שכיבשו, ולפי המבואר ברמב"ם ריש פ"י משמיטה, החשבון הוא כך: שי"ד שכיבשו שלמו בשנת ב' תק"ב למולד וי"ד, של אדם, והתחילו למנות תק"ג, ובית ראשון חרב 850 שנה אחר כניסתן לארץ, והיא שנת ג' של"ח, והיא שנת ל"ו ביובל לרבנן, והיא מוצאי שמיטה ולפ"ז בנין בית ראשון ב' תתק"ח, וחורבנן ג' של"ח, והנה יש כאן שיטה מחודשת של הגאונים, כפי שהביאם הרמב"ם בתשובתו המובאת בכס"מ שם, וכ"ה מבואר בפי' ר"ח על ע"ז ט: דלדעת חשבון השמיטין, אנו מונין מחשבון ראשון של חורבן בית ראשון, והחשבון הוא ע"י שתסיר מחשבון שנות עולם שבידך ג' של"ח, והשאר מתחלק לז' ז', וס"ל כנראה כר' יודא דאין חשבון של יובל יורד מחשבון השמיטין, או דס"ל שגם בבית שני לא מנו יובלות לקדש שמיטין, ולפ"ז מוכח על כל פנים דס"ל ששנת ג' של"ח היתה שמיטה, וג' של"ט היה מוצאי שמיטה, ולכן מג' של"ח ומעלה מונין שבע שבע, והנה לפי חשבון של רמב"ם אם שנת ב' תק"ג התחיל א' לשמיטה, א"כ יוצא שנת ג' של"ח [כל דברינו למנין וי"ד] מוצאי שמיטה, ומוכרחים אנו לחדש שהם ס"ל כמ"ש רמב"ם בתשובתו שם, שגם חורבן בית ראשון ג' של"ח היה שמיטה, ושנה שלאחריה היא מוצאי שמיטה, דשנות הבית תמיד נמנים מניסן עד ניסן, נמצא שנת ת"י לבנינו נגמרים בניסן [או אייר שבו נבנה] בניסן ואייר של"ט, ושל"ט היא מוצאי שמיטה, ואמנם לפי החשבון למפרע מוכרחים לומר לפ"ז שמנין שמיטין ויובלות התחיל בשנת ב' תק"ד, ורק אז יוצא שג' של"ח היא שמיטה, אי מנינן שמיטין וגם יובלות כרבנן. וצ"ל דס"ל שנכנסו לארץ ב' תפ"ט כמ"ש בסדר עולם זוטא יעו"ש, ושלמו י"ד שכיבשו ב' תק"ג ומשנה שאחריה ב' תק"ד התחילו למנות, ולפי חשבון זה יוצא ששנת ג' תתכ"ט היא 491 = 3338 — 3829, 490 מתחלק ב־7 נמצא תתכ"ט מוצאי שמיטה, ולדינא יוצא החשבון כמו לפי הרמב"ם, ולבהר"ד תת"ל היא מוצאי שמיטה. ובר"ח שם מבואר עוד אופן של חשבון לקחת מנין שטרות [שא' שלו הי' ג' תמ"ט] ולחלקו לשבע ולהסיר ממנו ב' שנים, והחשבון יוצא ג"כ כנ"ל דשנת תתקל"ה של רמב"ם היא שנת א' תפ"ו לשטרות כיוצא לפי חשבונו של הרמב"ם, ואם נחלק 1486:7=212, ותסיר ממנו ב' שנים, שהרי ל־212 נשארו שתי שנים, נמצא שנת השמיטה תתקל"ה, לבהר"ד, נמצא שיטת גאונים להלכה כרמב"ם, אבל

ס"ל שמחורבן ראשון מונין ז' ז', וכן שמנין שמיטין ויובלות התחיל ב' תק"ד, ושנה שלאחר חורבן ראשון הי' מוצ"ש.

תשובת הגאונים שהביאה רמב"ם, נמצאת אצלנו בתשוה"ג הרכבי סי' מ"ה, ושם כ' רב האי גאון שאיגרתו נכתבת בשנת אלף ש"א [1301] לשטרות, והוא עפ"י הגמ' בע"ז ט. דמלכות יוון קדמה לשנת חורבן שפ"ו שנים, ומכאן ואילך צא וחשוב שנות החורבן, וכ' רב האי גאון שבזמנו שהיה אלף ש"א לשטרות חשוב לחורבן תתקכ"א, משום די' שנים לא חשבינן, ולכן חושבין ש"פ [380] על תתקכ"א [921] ויצא לך 1301 נמצאת שנת תתקכ"א לחורבן אלף ש"א לשטרות, ובקיצור אמרו בגמ' שיוסיף עשרים, ויפחות 400 כגון בהנ"ל אלף ש"א =20 הם אלף שכ"א, פחות 400 הם תתקכ"א. ולידע חשבון שנות העולם, יוסיף ג' תמ"ח על מנין שטרות ובגמ' נקטו מ"ח שהוא חשבון הפרטים, נמצא שבשנה שדיבר בה רב האי גאון היא אלף ש"א לשטרות, 1301 + 3448 = 4749, ד' תשמ"ט. ועתה מבאר רב האי גאון חשבון שמיטין, שבסוגיית ע"ז, ופירש שם, שבס"ע מבואר שיצאו ב' תמ"ח, ובס"א שנים עשו שמיטה, [מ' במדבר, +י"ד שכיבשו +ז' של שמיטין,] ובק"ג עשו יובל, [וכוונתו שבסוף ק"ג ליצי"מ התחילו למנות יובל ראשון, ס"א היינו שנת שמיטה עצמה, וק"ג היינו סוף שמיטין ותחילת יובל של ק"ד, והיא שנת ב' תקנ"ב.] ובסיפרא שנינו שבשנת ס"ד לכניסתן עשו יובל ובהגר"א הגיה ס"ג דאז התחיל יובל, וכנראה הגהתו עפ"י ס"ע הנ"ל ששנו שבק"ג ליצי"מ עשו יובל ודו"ק. ותת"נ שנים היו בארץ י"ז יובלות ונגמר יובל הי"ז ג' שנ"ב [ב' תמ"ח +מ' +י"ד +תת"נ, ותפיל ג' שנ"ב משני הבריאה, והשאר מחלקם לשבע, והנה לפי חשבון זה מתאים החשבון עם חשבונו של הרמב"ם, ויוצא ד' תתקל"ד שמיטה, 4934 — 3352 = 1582 תחלק ב־7 הם 226 בדיוק, זהו לחשבון ס"ע של וי"ד, ולבהר"ד הוא תתקל"ה. אך צ"ע טובא, דבאמת הרי חרב הבית בג' של"ח, ואם אח"כ אין מונין יובלות, אז יוצא שמיטה בד' תתקל"ג, ור"ח שם בע"ז הביא פירוש זה, וכ' דאין זה כך דבאמת תת"נ שנים הם יחד עם י"ד שכיבשו, ולכן כ' חשבון להסיר ג' של"ח משנות הבריאה ולחלקם ל־7 ואם כן יחסר לנו שנה אחת, [וצ"ל כנ"ל שהתחיל חשבון שמיטין ויובלות שנה אחת יותר מאוחר,] ואולי י"ל שבאמת גם ר"ח ס"ל שג' של"ח היה מוצאי שמיטה, אלא שס"ל דעשו יובל אחר חורבן בג' שנ"ב, כיוון שרובו של יובל היו כל יושביה עליה, ולכן מתאים החשבון, ומחשבים כאילו ג' של"ח היה שמיטה, אע"פ שהיה מוצאי שמיטה אבל עכ"פ לכל החשבונות ג' תתכ"ט היה מוצאי שמיטה וכנ"ל, ודו"ק היטב במבואר כאן.

והנה שנינו בסדר עולם פרק ט"ו דשנה שנבנה בה בית ראשון, שהיא שנת ת"פ ליצ"מ, בחצי היובל שנה רביעית בשבוע הי', והנה לפי ר"מ הי' תחילת מנין יובלות ושמיטין [לוי"ד] ב' תק"ב, וח' יובלות אח"כ דהיינו יובל השמיני יוצא לפ"ז ב' תתק"ב, ושמיטה שלישית היא תתקכ"ג נמצאת ב' תתקכ"ז שנה ד' לשמיטה, ומוכח שנבנה הבית שנה תתקכ"ז בחודש אייר הוא זיו, וא"כ י"ל דשנת ת"י לבנינו היא ג' של"ז והיא בשנת השמיטה, ומ"ש מוצאי שמיטה חרב, היינו שר"ח ג' של"ח שלאחר חורבן באב התחיל מוצאי שמיטה, וזה מתאים עם פירושו של הרמב"ם בבית שני שר"ה שלאחר חורבן התחיל מוצאי שמיטה, ובתש' שלו שם משמע שגם בבית ראשון הי' הדבר כך, ולפ"ז מיושב משה"ק תוס' דאין דומה ת"י של בית ראשון, לת"כ של בית שני, ולפי הרמב"ם שניהם שווים, שזה עמד ת"י וזה ת"כ, ובשניהם שנה

שלאחריו היה מוצאי שמיטה, ובאמת כן כ' גם בתומים סי' ס"ז די"ל כן, יעו"ש היטב, ובמש"כ עליו בס' פאת השולחן הל' שמיטה ופרוזבול. והנה חשבון זה הוא לפי רבנן שאפילו בשנים שגלו ראובן וגד בבית ראשון לא הופסק מנין יובלות ומנו בהם יובלות לקדש שמיטין, ושנת ג' של"ח היתה שנה ל"ו ביובל י"ז, ויובל ט"ז היה בשנת ג' ש"ב, אבל לפי ר' יודא מבואר בסוגיין דערכין דצ"ל דמשעה שהחזירן ירמיהו בשנת י"ח ליאשיהו היה יובל ושנה י"ח ראשונה ליובל הבא. אבל בתומים כ' די"ל מ"ש בס"ע די"ח ליאשיהו התחיל מנין יובל הוא רק לפי ר' יודא, ובאמת לדבריו חרב הבית בג' של"ז ואותה שנה היתה מוצאי שמיטה, אבל לפי רבנן י"ל דהחורבן שבשנת של"ז היה בשנת השמיטה, כנ"ל דבשנת ש"ב היה היובל, וי"ל ששנת י"ח ליאשיהו שהיא שנת ש"ב היתה בשנת היובל ושנת ש"ג הי' תחילת יובל הבא, נמצא ששנת ג' של"ז שבה חרב הבית היתה שמיטה, ושנה שלאחריה מוצאי שמיטה, נמצא שלרש"י בבית שני שעמד ת"כ שנה, היתה שנת ת"כ שהיא ג' תתכ"ח מוצאי שמיטה, שהמנין הותחל שביעית לבנין הבית כמסקנת רב אשי, ולפי רבנן היתה היא שנת השמיטה, ושנה שלאחריה מוצאי שמיטה, נמצא דלתרווייהו חורבן ראשון ושני כהדדי אתו, דלפי רבנן חורבן ראשון ת"י לבנינו ג' של"ז שמיטה, ושלאחריה מוצאי שמיטה, ובחורבן שני ת"כ לבנינו ג' תתכ"ח שמיטה, ושלאחריה מוצאי שמיטה, ולר"י חורבן ראשון ת"י לבנינו ג' של"ז והיא מוצאי שמיטה, וגם בית שני חורבנו הוא ת"כ לבנינו ג' תתכ"ח והיא מוצאי שמיטה, ומתאים החשבון לתרווייהו כהדדי, ודו"ק היטב.

והנה כל דברינו הנ"ל לפי המונח שישראל יצאו ממצרים בניסן שנת ב' תמ"ח [תמ"ט לבהר"ד], ולפ"ז נכנסו לארץ בניסן ב' תפ"ח, ושלמו י"ד שכיבשו ב' תק"ב, ותק"ג היתה ראשונה לשמיטין ויובלות, וכ"ה גם בספר העיבור לר"א ב"ח הנשיא, שער שישי, שנכנסו לארץ ב' תפ"ח, ובסוף ב' תק"ב התחילו למנות, ושמיטה ראשונה תק"ט [לוי"ד] שהיינו שבר"ה תק"ג התחיל א' לשמיטה, וקידשו יובל ב' תקנ"ב, [וכוונתו שאז קידשו תקנ"ג ליובל].

ואולם, הנה, באחרונים ובראשם תשב"ץ ריש מאמרו על הגדש"פ, נסתפקו בהא דקי"ל ב' תמ"ח נגאלו, דשם בתשב"ץ הביא דעת ר' חסאן הדיין שהיינו ניסן תמ"ח לבהר"ד, [ורשב"ץ סתר זה דאיך מבואר שר"ח ניסן היה אז ביום ה', דלפי החשבון מולד ניסן תמ"ח לבהר"ד שהיא שנת ט"ז למחזור קכ"ט יוצא ביום א' קרוב לכ' שעות, ואיך יהי' ר"ח יום ה'] ומזה מוכח כרמב"ם פ"י משמיטה, דיצאו תמ"ט לבהר"ד, אבל מסקנתו שם במאמר היא, שחשבונות ס"ע הם מניסן לניסן, ובניסן נברא העולם כר"י ובו יצאו ממצרים, ובניסן תמ"ח דהיינו שאז שלמו ב' תמ"ח שנים מבריאת עולם שבניסן, והתחילה שנת ב' תמ"ט, לוי"ד, [והיא ת"ג לבהר"ד] ועכ"פ לפי חשבונו למסקנא, יצאו ממצרים בניסן תמ"ט לוי"ד, שאז שלמו תמ"ח, לס"ע, ויעו"ש שיישב בזה חשבון המולדות, ולפ"ז עברו את הירדן ב' תפ"ט בחודש ניסן, [ולפ"ז י"ל די"ד שכיבשו שלמו ב' תק"ג והותחל המנין ב' תק"ד], ולפ"ז י"ל דנבנה בית ראשון ב' תתקכ"ט, ושפיר משכח"ל לרבנן ב' תתקכ"ט רביעית לשמיטה, ועיין לשון חזו"א שביעית סי' ג' ס"ק ל"ה, ויש שם ט"ס, וגם דבריו לא נתברר לי בפירוש בשיטת רמב"ם, ובאמת בסדר עולם זוטא, מפורש שעברו הירדן ב' תפ"ט, [ומיהו שם מפורש שיצאו ניסן תמ"ח, ועברו ירדן שנת מ"א ליציאתם] וכן הביא מס"ע [זוטא] בשו"ת מעיל צדקה, ושם נקט שלפי ר' יהושע שבניסן נברא מסתבר שאז היה תפ"ט לבהר"ד

כיוון שמניני העולם מונין גם ניסן של קודם תשרי של וי"ד, ולפי ר' אליעזר שבתשרי וי"ד נברא, צ"ל דאז הי' תפ"ט לוי"ד, ת"צ לבהר"ד, [ויעו"ש שכ' דר"א ור"י לשיטתם נחלקו אי אותה שנה היתה מעוברת או פשוטה], והנה בסדר עולם זוטא שם מפורש שעברו ניסן תפ"ט, ואעפ"כ כ' שם שנבנה הבית ראשון ב' תתקכ"ח, וחרב ג' של"ח, וצריך לומר דס"ל דניסן תפ"ט שנכנסו חשיב ראשונה לי"ד שכבשו, ושלמו י"ד סוף תק"ב [והם י"ג וחצי שנים באמת] אבל כל הראשונים נקטו שנכנסו ניסן תפ"ח לוי"ד, ולא הביאו מסדר עולם זוטא, וגם כנראה נקטו שיצאו ממצרים ניסן תמ"ח לוי"ד, והדברים צריכים בירור [ובסדר קבלה לראב"ד נקט בפשיטות שנבנה הבית ראשון ב' תתקכ"ט, ויצאו ממצרים ב' תמ"ח, ומוכח שנקט שתמ"ח היינו סוף תמ"ח, וצ"ע].

ולכאורה יש מקום לפשוט כל ספיקינו הנ"ל, מהא דמבואר בסוגיא דע"ז י'. דבין המנין שמונין ליצי"מ, ובין מנין שטרות, יש אלף שנים בדיוק, ושנת ב' לשטרות, היא שנת אלף וב' ליצי"מ, ובתשובת גאונים הנ"ל, ובפירוש ר"ח על ע"ז ט' י', ובספר העיבור לראב"ח, שער שמיני, מפורש להדיא ששנת ג' תמ"ט לברי"ע, [לוי"ד] [ג' תת"נ לבהר"ד] היתה ראשונה של שטרות וכן מוכח מר"ם פ"י משמיטה, וא"כ לכאו' זהו מוכיח ששנה א' ליצי"מ היא ב' תמ"ט לוי"ד, ואילו בספר העיבור עצמו מפורש דבניסן תמ"ח יצאו, וצ"ל דס"ל לר"ח וספר העיבור ושאר ראשונים, דאע"פ שיצאו בניסן תמ"ח, מ"מ שנות יצי"מ מתחילים מתשרי של אח"כ הוא תשרי תמ"ט, [ולפ"ז לא נבנה הבית קודם תתקכ"ט, וחרב של"ט, ועכ"פ לא קודם של"ח, וקשה למש"כ הר"ח ע"ז ט: דשל"ז היתה שמיטה, ובה חרב הבית]. ועו"ל דכיוון שמיצי"מ מנינן מניסן, ולשטרות מתשרי מנינן כמסקנת הגמ' בע"ז י'. ושפיר י"ל שיצאו ניסן תמ"ח, ומאז התחיל מיד שנה א' ליצי"מ, אבל שנה אלף ליצי"מ נגמרת עד ניסן של ג' תמ"ט, נמצא שתשרי של ג' תמ"ט היא באמצע שנת אלף ליצי"מ שהתחיל ניסן תמ"ט, וזה התחיל מנין א' של שטרות, נמצא ניסן תמ"ט הוא א' לשטרות ואלף א' ליצי"מ, ועכ"פ כל מש"כ בספר בני ציון להוכיח דמדתמ"ט בג' אלפים א' לשטרות ש"מ שיצאו בניסן תמ"ט, אינו מוכח כלל, ובספר העיבור מפורש שיצאו ב' תמ"ח, ומנין שטרות הוא התחיל תמ"ט, ואין להוכיח מזה על זה, ועיין גם יסוד עולם.

ובספר העיבור שם יש שיטה מחודשת מאוד, לחשבון השמיטין, שהיובלות נהגו רק עד שנת ג' אלפים ל"ז ואז גלו שבט ראובן וגד, שלוש מאות שנה קודם חורבן של של"ח, בימי יהוא בן נמשי [וכוונתו למלכים ב' י' שבימי יהוא החל ד' לקצות בישראל ויכם חזאל ממזרח לירדן ארץ ראובני וגדי], ומאז בטלו יובלות ומונין מאז חשבון של ז' ז', ואופן חשבון שנות שמיטין הוא, שתסיר משנות עולם שבידך ג' אלפים ל"ז, והשאר תחלק לשבע, ולמשל שנתו של רמב"ם ד' תתקל"ה, [תתקל"ד לוי"ד], יהי החשבון 4934 — 3037=1897 וזהו מתחלק לשבע, והיא שנת שמיטה, וצ"ל דגם ג' ל"ז הוא לוי"ד, ולפ"ז היא היתה שנת שמיטה, וצ"ע דאם כפי שכ' הוא שם הי' תחילת המנין ב' תק"ג וב' תק"ט שמיטה, וב' תקנ"ב התחיל יובל, [והיינו שב' תקנ"ג היה יובל], א"כ ג' אלפים ג' היה יובל ושנת ל"ז היא ששית לשמיטה, ושנת ל"ח היא שמיטה, וצ"ע ליישב הדברים, ובפרט שלע"ע ל"מ שיטה כזו ששנת ג' ל"ז בטלו יובלות והיא גלות ראובן וגד, [גם לפי חשבון יהוא בן נמשי היה קצת מאוחר לזה], ושיטתו צריכה נגר ובר נגר, וצריך בירור הרבה.

בדין מנין שמיטין ויובלות הנה יש לנו מחלוקת רבי וחכמים, אי הוקשו זה לזה, ושיטת רבי לפי פירושו של ר"ת בתוס' גיטין ל"ו ועוד, היא, דרבי ס"ל שאין שמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, ורבנן ס"ל שנוהגת שמיטה גם בלי יובל, עוד נחלקו רבי יודא וחכמים, אם שנת יובל נחשבת לחוד, ומונין מ"ט שנים ואח"כ נ' יובל ואח"כ מתחיל מנין חדש, ולר"י יובל עולה למנין שמיטה הבאה, ולעולם מונין ז' ז', והנה כשגלו שבט ראובן וגד, בטלו היובלות לפי שאין כל יושביה עליה, ואעפ"כ מבואר בגמ' ערכין לב: דגם באותן שנים שגלו מנו יובלות וחישבום בחשבון כדי לקדש שמיטין בזמנם לפי רבנן דיובל אינו עולה למנין שמיטין, ומבואר בגמ' ערכין יב: דממילא מנין ראשון נמשך הלאה, וכשחזרו נמשך מנינם הראשון, כיוון שגם כשגלו מנו היובלות אע"פ שלא קידשום, אבל לפי ר"י ל"ש מנין יובלות דאין זה משנה לגבי השמיטין, וממילא כשגלו לא מנו יובלות, וזה גורם שיבטלו מנין הקודם, וכשחזרו התחיל מנין חדש א' לשמיטה ויובל, ואולם כשחזרו בימי עזרא, לאחר גלות בבל לכו"ע הותחל מנין חדש גם לרבנן, ובבית שני לפי רוב הראשונים לא נהג יובל, ומ"מ מנו יובלות לקדש שמיטין בזמנם, ובתוס' ערכין י"ג. הקשו מ"ט בטל המנין בגלות בבל, ולא בטל בזמן שגלו שבט ראובן וגד, ויעו"ש מה שתירצו, ובספר התרומה סוף סי' קל"ה בהל' עכו"ם, תירץ דסוגיין אתיא כמ"ד קדושה של הארץ בטלה בגלות בבל דק"ר ל"ק לע"ל, וכיוון שבטלו לגמרי שמיטין ויבלות מה"ת, ממילא צריך להתחיל מנין חדש, והנה לכאו' לפי רבי אע"פ שקדושת הארץ בטלה, מ"מ כיוון שבטלו יובלות בטלו גם שמיטין מה"ת, וא"כ ע"כ צריך להתחיל מנין חדש, וכן כ' גם בשיטמ"ק בגליון ערכין י"ב:, ולכאו' צ"ל דסוגיין כרבנן אזלא דיש שמיטין גם כשאין יובל, ולרבי ע"כ הותחל מנין חדש, וכן מוכח בספר התרומה שם שכ' דלפי ר"ת דס"ל דבבית שני נהגו יובלות מה"ת, ממילא אפי' אם קדושת הארץ קיימת בגלות בבל, מ"מ בטלו יובלות מה"ת, וממילא כשחוזר מנין יובל ע"כ מתחיל מנין חדש, ולכאו' זהו סותר למ"ש בסוגיין דמנו מנין הראשון אע"פ שבטל היובל בגלות ראובן וגד, וצ"ל כוונתו דסוגין כרבנן אתיא, אבל לפי רבי כיון שבטלו שמיטין ויובלות ע"כ מתחיל מנין חדש, ולכן לפי ר"ת דפוסק כרבי ע"כ גם בבית שני הותחל מנין חדש, כיוון שבטלו יובלות ושמיטין בגלות, ואולם מש"כ דבסוגיין מוכח שלפי ר' יודא התחיל מנין חדש, שיטת הראב"ד בפ"י דשמיטה, ובתו"כ פ' בהר, דלפי האיבעית אימא בסוגיין דערכין באמת גם לר"י לא בטל מנין ראשון, והיינו כיוון דר' יודא בסיפרא שם אמר דעושין יובל אע"פ שאין שמיטה, היינו דמנין יובל לא בטל אע"פ שבאמצע היו שני שמיטה שאין ראויין ליובל דלא היו כל יושביה עליה, אין עולין למנין יובל, דסיפרא ס"ל כרבנן דרבי דנוהג שמיטה בלי יובל מ"מ, ולכן שמיטין כאלו עולות למנין יובל שלאחריו, ולא נפסק המנין, והא דס"ד בסוגיין דלר"י בטל מנין היובלות צ"ל דס"ד דכרבנן דסיפרא אתיא דס"ל דאין עושין יובל כשאין שמיטה, והכוונה דאין שמיטין של זמן שאין כל יושביה עליה עולין למנין יובל הבא, ולכן ע"כ מתחיל מנין חדש, א"נ ס"ד דסוגיין דרבי יודא כרבי ס"ל דאין כלל שמיטין כשאין יובל ולדידיה וודאי מתחיל מנין חדש, ולפ"ז יוצא לנו לשיטת ראב"ד בסיפרא, דשאלה זו אי שנים שנוהגות שמיטה ואין יושביה עליה עולין למנין יובל, תלוי בפלוגתת רבנן ור' יודא בת"כ, אי עשה יובל בלי שמיטה, ובס"ד ס"ל כרבנן דאין שנים כאלו עולות למנין יובל, ולכן לכו"ע מתחיל מנין חדש, וכן תלוי בפלוגתת רבי

ורבנן, דלרבי כיוון שאין בשנים אלו שמיטה כלל ודאי מתחיל מנין חדש, ולפ"ז תנאי דס"ע דמוכח דס"ל שאין שנים אלו מפסיקות ע"כ ס"ל כר' יודא דסיפרא דעושין יובל בלי שמיטה, וכן ס"ל כרבנן דרבי, דנוהג שמיטה גם כשאין יובל, והא דבבית שני התחילו מנין חדש לכו"ע צ"ל משום דבטלה קדושת הארץ, ושנים כאלו וודאי מפסיקות את המנין, ומתחיל מנין חדש, ודו"ק, וכן הוא שם בראב"ד בסיפרא, די"ד שכיבשו וחילקו כיוון שנתמעטו משמיטה מדין שדך, המיוחדת, ואין קדושין לשמיטה כלל פשוט שאין עולין למנין יובל שלאחר כיבוש ומתחיל מנין חדש.

והנה שיטת הרמב"ם בהלכותיו וכנראה שהסכים לו הראב"ד בזה, דשנים שגלו אין מפסיקין המנין, ורק בגלות בבל הופסק המנין, ולכאורה מוכח דהם ס"ל כר' יודא דסיפרא, אבל קשה כיון שרמב"ם [וראב"ד הסכים לו בשתיקה] פסק כרבי דכשאין יובל אין שמיטה, א"כ למה לא הופסק אז המנין בגלות ראובן וגד, ומיהו הכס"מ למד בשיטת רמב"ם דרק שמיטת כספים תלוי ביובל, אבל שמיטת קרקע נוהגת רק מדבריהם כשאין יובל, מוכרחים לומר דהם ס"ל שגם לפי רבי אע"פ שאין שמיטה כשאין יובל, מ"מ שייך מנין שמיטין שב"ד מונין שמיטין ויובלות, ואין המנין נפסק, כיוון שיש קדושת הארץ אע"פ שאין שמיטה נוהגת בפועל, א"נ כמ"ש הגר"ח דמ"מ שייך ענין שמיטין לדעת שנות מעשר שני ומעשר עני, וסוגיין אתיא גם לרבי, ואולם לכאורה לפי רבנן דרבי נוהגת שמיטת כספים גם כשאין יובל וגם כשבטלה קדושת הארץ, כדמשמע קידושין לז: וכמ"ש הרמב"ן במלחמות בגיטין, וא"כ גם בגלות בבל אע"פ שבטלה ק"ר, מ"מ מנו שמיטין לגבי שמיטת כספים וא"כ יישאר המנין הראשון, ואולי י"ל כיון דפרשת שמיטת כספים, אין לה שייכות לקדושת הארץ לשמיטין, וממילא מנין שלגבי שמיטת כספים בלבד, וודאי אינו שייך למנין שמיטין לגבי יובלות, דיובלות תלויין במנין שמיטין של שמיטת קרקע א"י, וכן מוכח מדלכו"ע התחיל מנין שמיטין ויובלות אחר י"ד שכיבשו, אע"פ שלרבנן נהגה אז שמיטת כספים, דאפילו במדבר נהגה כבר, ומ"מ מנין שמיטות קרקע הוא קובע המנין ליובלות, ודו"ק. ומנין שמיטין לגבי כספים באמת נמנה ז' ז' לכו"ע, דיובל אינו נוהג כלל, גם לרבנן שאין יובל מן המנין, וסב' זו מצאתי בר"ן לע"ז ט. שהקשה כיוון דלרבנן דרבי נהגה שמיטת כספים גם במדבר, א"כ היה צריך, להתחיל מנין שמיטין מזמן מתן תורה ב' תמ"ט, ותירץ דכיוון שאחר י"ד שכיבשו התחילה שמיטת קרקע, ע"כ מתחיל מאז מנין חדש לשמיטין ויובלות, ושמיטת כספים נגררת אחר שמיטת קרקע, יעו"ש.

ובמ"ש ערכין ל"ב: דמנו יובלות לקדש שמיטין בבית שני, ובגלות ראובן וגד, משמע ברז"ה ראב"ד ורמב"ן, שהובאו כולם באורך בספר התרומות שער מ"ה, משמע דס"ל דזהו רק לרבנן דנוהג שמיטה בלי יובל ומקדשין יובל ומונין אותו לידע שמיטה של תורה, אבל לרבי כשבטלו יובלות בטלו שמיטין, א"כ אין דין למנות יובלות לקדש שמיטין, ורק מדרבנן מונין יובל ונוהגין בו מדרבנן ולכן גם מונין יובלות לגבי שמיטין דרבנן, אבל מנין יובלות לקדש שמיטין אין לו מקום, ולכן יש רק מנין שמיטין ויובל יחד לקדשם מה"ת או מדרבנן, ולפ"ז נראה וכ"כ הר"ן בע"ז דשיטת הגאונים שהובאה ברמב"ם, היא דלאחר חורבן בית שני וודאי לא נהג יובל כלל אפי' מדרבנן, וכמ"ש רמב"ן במלחמות דוודאי אין טעם לקידוש יובל בגלות, ועוד שהרי בטל ב"ד הגדול ואין ב"ד שיקדש שמיטין, יעו"ש ברמב"ן באורך, ולכן ס"ל לגאונים, דבזה"ז קי"ל כרבי

דשמיטה רק מדרבנן, ויובלות אין מונין כלל בזה"ז, וכשאין מונין יובל כלל אפילו מדרבנן, אין לו מקום שלא יעלה לשנות השמיטה, ולכן לאחר חורבן שני מונין שבע שבע, ואין חשבון יובל כלל אפילו לפי רבנן, והנה הרמב"ם הודה לגאונים בנידון זה שאין כלל יובל אחר חורבן שני, ואין יורד ממנין השמיטין.

שיטת הגאונים עצמם כפי שהוכאה בר"ח ע"ז ובשו"ת רב האי גאון, נראה דהם ס"ל יותר מזה דכל סוגיית ערכין ל"ב: אתיא כרבנן דשמיטה ויובל אין תלויין זב"ז, ושייך מנין יובל לקדש שמיטין מדרבנן, אבל לפי רבי לא נהג יובל כלל בבית שני אפי' מדרבנן ואע"פ שתיקנו שמיטה מדרבנן לא תיקנו יובל כלל, ולכן מזמן שבטלו יובלות בחורבן בית ראשון, מאז מנו רק שמיטין בלבד, ויובלות לא מנו כלל, ולכן מזמן חורבן בית ראשון ג' של"ח מונין שבע שבע בלי יובלות כלל, וכיוון שלא מנו יובלות כלל, ורק שמיטין מדרבנן, שפיר י"ל שלא הופסק המנין בגלות בבל, כיון שמ"מ אפי' אם ק"ר בטלה, מ"מ נהגה שמיטת כספים מדבריהם, ולא הופסק המנין כלל, א"ה ס"ל דמנין שנים של שבע שבע שייך גם בלי קדושת הארץ, ורק אם חוזרת שמיטה מן התורה צריך להתחיל ע"כ מנין חדש, אבל לרבי אע"פ שחזרה קדושה שניה, מ"מ לא חזרו השמיטין, וממילא בטל מנין היובלות מאז ולהלן, ומיהו הרמב"ם בעצמו פירש דשיטת גאונים אתיא כמ"ד ק"ר לא בטלה, וא"כ וודאי לא הופסק המנין, ומ"מ שפיר פסק הרמב"ם כגאונים ז"ל, דאע"פ שהוא ס"ל שקדושה ראשונה בטלה, מ"מ, י"ל דכיוון ששמיטת קרקע דרבנן אין טעם להתחיל מנין חדש, א"כ נקיט מיהא רמב"ם בשיטתם בפרט זה דכשבטל מנין יובלות לגמרי עולה שנת היובל במנין שמיטין, ונפק"מ אחר חורבן בית שני, ובאמת לחשבון השמיטין אין זה משנה, דלשיטת ר"ח חרב בית ראשון בשנת ג' של"ח, והיא היתה שמיטה, [דמנין שמיטין ויובלות התחיל לדידיה ב' אלפים תק"ד, כנ"ל].

ושיטת רב האי גאון, דמ"מ יובל ראשון שלאחר חורבן ראשון עדיין מנוהו כיוון שברובו היו יושביה עליה, ונמצא שאע"פ שג' של"ח הי' מוצאי שמיטה, מ"מ מנין שמיטין התחיל בלי יובל אחר היובל שהי' בשנת ג' שנ"כ, ועכ"פ בג' שנ"ג התחילו שמיטין בלי יובלות לכולי עלמא, והרמב"ם ס"ל דבשנה שביעית לבנין בית שני התחיל מנין שמיטין ויובלות, עד חורבנו, שאז בטל מנין היובלות, ולכל החשבונות האלו יוצא שבג' תתכ"ט לוי"ד, תת"ל לבהר"ד, היה מוצאי שמיטה, ולכל החשבונות עולה ששנת ד' תתקל"ה לבהר"ד, היא שנת השמיטה, וכל זה לפי רבי דאין דין מנין יובלות רק לקדש שמיטין, וסוגיין דמפורש דכשגלו ראובן וגד, המשיך מנין הקודם, הוא רק לרבנן שיש דין מנין יובלות לקדש שמיטין, ובזה לא קי"ל כסוגיין, ולרבי באמת לכו"ע התחיל מנין חדש כשחזרו, כיוון שאז התחיל המנין מה"ת, לשמיטין ויובלות, ודו"ק.

ובגמ' ע"ז ט: דאמרו שיחשב שנים שבידו ומחלקו לשבע דנשקול מכל מאה תרתי, הנה גירסת ר"ח ועוד ראשונים דל"ג וניטפי חדא שתא, ורש"י גורס ניטפי שתא משום דהכוונה על שנות החורבן ושנה שלפני מנין זה היתה מוצאי שמיטה, דתתכ"ט נחשבת ראשונה וחרב תתכ"ח מוצאי שמיטה, שיטת ר"י כמש"כ סה"ת ותוס' ר"א, דנטפי חדא שתא על מנין שנות העולם, לפי שג' תתכ"ט מוצאי שמיטה, ובעה"מ פירש שחרב תתכ"ט מוצאי שמיטה, ולכן נטפי חדא שתא כיון שכבר הוספנו שנה על שנות העולם, וראב"ד בכתוב שם, הקשה עליו דא"כ יש מחלוקת מתי השמיטה, בין המונין לרי"ד

ובין המונין לבהר"ד, ולא שמענו כזאת וכנראה הבין כוונתם בעה"מ דיש באמת מחלוקת אם מנין שבידינו הוא בהר"ד, או לוי"ד, וכן נראה שהבין ר"ת שבספר הישר הנ"ל, אבל פשטות כוונת בעה"מ שאין מחלוקת ולכו"ע תתכ"ט לוי"ד, ותת"ל לבהר"ד מוצאי שמיטה, ורק להמונין לוי"ד, ניטפי חדא שתא, ולהמונין לבהר"ד, לא טפנין חדא שתא.

ר"ח ל"ג נטפי חדא שתא, וס"ל דמחלקין לשבע שנים שבידינו מג' של"ח, ורב האי גאון ס"ל דמחלקין שנים שבידינו לשבע מג' שנ"ב, ולדינא, אין נפק"מ לפ"ז בשנות השמיטה, ספר העיבור ג"כ ל"ג ניטפי חדא שתא, וס"ל ששנים שמג' ל"ז עד עכשיו מחלקין לשבע, שאז גלו לדידיה, ראובן וגד, רשב"ם גורס ניטפי חדא שתא, משום שחרב תתכ"ט מוצאי שמיטה, ומנין שנות חורבן מתחילים, משנת ג' תת"ל.

שיטת ר"ת, וגם ר"ח ורה"ג הביאו חשבון זה, דנקוט חשבון שטרות שבידך שהתחיל ג' תמ"ט, ומאז תראה כמה שנים בידך ותסיר מהם שתי שנים, או תוסיף חמש שנים, לפי שבג' תמ"ט התחילה שנת מ"א לבנין הבית, שמאז התחיל החשבון לר"י, והיא היתה ג' לשמיטה, נמצא א' לשטרות ג' לשמיטה, ולכן צריך להסיר ב' שנים.

ובחלק התשובות סי' מ"ד ב', הביא ר"ת שיטת ר' משולם, דהגירסא היא שצריך להוריד שנתיים ממנין שנות עולם, ומאז מתחיל חשבון יובלות ושמיטין, דס"ל כראב"ד דחשבון יובלות ג"כ לא בטל עד עכשיו ושנת חמישים אין עולה למנין, לפי שמנין שמיטין ויובלות מתחיל ב' תק"ג וכשפוחת שנתיים כאילו התחילו ב' תק"א, ומאז תחשוב שמיטין ויובלות, והלכה כרבנן, ולפ"ד ד' תתקי"ג היא ד' לשמיטה, ותתק"ט שמיטה, לפי שתסיר שנתיים מתתק"ט, ויהי' לך תתק"ז, וד' תת"ק מתחלקין לחמישים, ושאר הם שמיטות, והנה ר"ת הקשה, דא"כ כשחרב בשניה תתכ"ח או תתכ"ט לא היה מוצאי שמיטה, ועוד שהרי פסק מנין יובלות כשגלו ראובן וגד, וכן בבית ראשון אחר חורבנו עד שחזרו, [ומיהו בזה גם שיטת הגאונים דלא פסק המנין מאז], וגם שיטת הראב"ד בהשגות בפרט זה כר"מ דמונין עד עכשיו גם יובלות, ובמ"ש ונשקול מכל מאה תרתי, כתב בכתוב שם שיש לו פירוש מחודש, ולא זכינו לאורו.

והנה בזוהר חדש פ' בלק מבואר דכד משתכחין יובל ושמיטה כחדא, הוא זמן הקץ, ולכאו' ביאורו עפ"י הירושלמי פ"ק דקידושין, שלר"י מנין שמיטין הם מ"ט מ"ט, ושנות יובל מונין לחוד נ' נ' ולפעמים יוצא יובל ושמיטה ביחד, והוא כעבור כל 350 שנה, והנה לר"י התחיל מנין החדש שנת ת"ח, או שנה שביעית לבנינו היא תי"ד, ו350 שנים אח"כ, הם תת"ח וכו', או תי"ד וכו' ויוצא החשבון שוב ה' ק"ח, או קי"ד, ודו"ק.

ובספר הצדיק ריז"ס דף מ"ה, כ' דפשוט לו כוונת הזוהר עפ"י שיטת הגאונים, דמחורבן שהי' אז היובל הקודם לו ג' תתי"ד ומחורבנו שבתתכ"ט מונין שמיטין ז' ז', אבל גם מנין יובלות קיים לגבי שאם יחזור משיח יחזיר מנין יובלות, ומנין יובלות ממשיך תמיד 50, 50, ולפ"ז בכל 350 שנה שמג' תתי"ד, יוצא שמיטה ויובל כחדא, ולפ"ז יוצא בשנות ה' אלפים, רי"ד תקס"ד, תתקי"ד, וכ"ז לחשבון וי"ד וכשיטת הגר"א דחשבוננו ג"כ לוי"ד, ולשיטת הרמב"ם צריך להוסיף שנה, ויוצא רט"ו, תקס"ה, תתקט"ו, ולכל הפירושים והשיטות, צריך להגיה בזוהר שם.

והנה גם בספר זכרון יונתן, כ' לחדש, דלפי הגאונים בשנות גלות ראובן וגד, מנו שמיטין בלי יובלות, ז' ז', אבל מנין

יובלות של נ' נ' נשאר במקומו, ורק שנת יובל שאינה מקודשת ליובל נכנסת בחשבון השמיטין, אבל מנין יובל נשאר במקומו, נמצא שאם גלו ביובל והיו חוזרין אחר 350 שנה היה שמיטה ויובל באותה שנה, ואם היו בגלות מאה שנה, והיה היובל מיד כשחזרו, אע"פ שהיתה שמיטה שנתיים קודם, בשנת צ"ח, אבל מסתבר דכשחוזרין ומונין יובלות ומקדשין מסתמא מיובל ואילך משתנים שנות השמיטין, ומתחיל א' לשמיטה, מיד אחר היובל, ועכ"פ גוף הדברים הן הן דברי הצדיק רז"ס בשיטת הגאונים, וכמובן הן חידוש גדול.

★ ☆ ★

יצחק אהרן טרבלו

בענין האב שאמר קדשתי את בתי

א) קדושין דף ס"ג: אב שאמר קדשתי את בתי איבעיא להו מהו לסקול על ידו, רב אמר אין סוקלין, כי הימני' רחמנא לאיסורא לקטלא לא הימני' רחמנא, ורב אסי אמר סוקלין לכולא מילתא הימני' רחמנא לאב, ובתוס' רי"ד הקשה, למה לא נסקול על פיו, הא קי"ל סוקלין על החזקות והוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה ותי' דהיינו רק בהוחזק, וכאן מיירי בדלא הוחזק ולא ידעינן אלא ע"פ האב.

והנה הרמב"ם פט"ז מסנהדרין כתב, דאע"פ שאין מלקין אלא ע"פ שני עדים, האיסור עצמו בע"א יוחזק, כיצד אמר ע"א חלב כליות הוא זה כו' ואכל או בעל בעדים אחר שהתרה בו הר"ז לוקה. ולכאורה אפשר לבאר דהא דכתב הרמב"ם דבע"א יוחזק, היינו דווקא אם הוחזק על פיו, אבל כ"ז שלא הוחזק בזה פליגי רב ורב אסי, וכן איתא בספר ש"ש, וצריכין לבאר לפ"ז דסברת רב אסי היא, דמכיון דצריכין להאמין להאב, וצריכין להחזיקה בחזקת א"א, וממילא מכיון שהיא א"א הרי סוקלין עלי', אך רב ס"ל דודאי כ"א מחויב להחזיקה בא"א מחמת הגדת האב, אבל כשבי"ד דן לענין סקילה הרי אנו זקוקין להגדת העד לומר שהוא עבר איסור סקילה ונמצא דסוקלין ע"פ ע"א, משא"כ היכא דע"א החזיק הדבר בחזקת איסור, הרי הא דאנו יודעים עכשיו שהוא אסור אינו משום הגדת העד אלא דמכיון דאיתחזק הרי כ"א יודע כבר דהוא אסור, אך מלשון הרמב"ם משמע דע"פ ע"א מלקין וסוקלין אע"פ שלא הוחזק, כן משמע מהא דכתב ואכל או בעל בעדים אחר שהתרה בו, דמשמע דבאותו מעמד אחרי הגדתו אכל, והעד התרה בו, וכן מהא דכתב בפ"ג דשגגות, דאם ע"א אומר שהוא חלב ואכל בשוגג מביא חטאת ובמזיד לוקה, ושם לא הזכיר בכלל ענין הוחזק.

ויתכן לבאר דברי הרמב"ם באופן אחר, דהרי הרמב"ם ס"ל כשיטת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א, דע"א נאמן לאסור אפילו במקום דאיתחזק היתירא, ודלא כשיטת התוס' והרא"ש לקמן דף ס"ו, ובגיטין דף נד: דאינו נאמן אלא היכא דבידו, והיינו משום דס"ל להרמב"ם וסיעתו דרק לענין ממון ודשב"ע הצריכה התורה ב' עדים, אבל לענין איסור יש תורת עדות גם לע"א דע"א נאמן באיסורים, ולכך ס"ל להרמב"ם דהאיסור עצמו בע"א יוחזק, דמכיון דאית כאן עדות מעלייתא הרי הוא מחזיק איסור בעדותו, וכל ספק הגמרא הי' רק באב שאמר קידשתי את בתי, דבזה לא שייך לומר דין עדות כלל, דהא האב קרוב ופסול לעדות, ורק דאית לי' דין נאמנות, וע"ז קמספ"ל עד היכן מגיע נאמנותו, דר"א סבר דאפילו לענין סקילה נאמנין, ורב סבר דכל נאמנותו הוא רק לענין איסור, ומובן הא דמביאה הגמרא מהא דבני זה בן תשע שנים ובני זה בן י"ג שנים, דגם שם לא שייך דין עדות מכיון דהוא קרוב, ורק דהתורה אמרה דאפשר להאמין לו, ובזה חזינן דאינו נאמן אלא לאיסור ולא למלקות ובתוס' נתחבטו כאן למה נאמן האב הא אין זה בידו, וכל קושיתם היא לשיטתם דס"ל דלא שייך נאמנות ע"א אלא היכא דבידו, אך לדעת הראשונים דלעיל הרי לא בעינן בידו לאשויי נאמנות, וכאן נאמן הוא לא מדין עדות אלא מדין נאמנות.

ובתוספת נופך אפשר להסביר החילוק בהא דאב נאמן לאיסור ולא למלקות, וע"א אם אמר חתיכה זו חלב הרי מחזיקין למלקות, דענין הגדת עד דבר זה חלב, הרי הוא אומר על הך חפצא דהוא חלב ומחויבים אנו לקבל עדותו בזה שהך חפץ הוא חלב, ומכיון דחל דין חלב על החפץ הרי לוקין, משא"כ בהך נאמנות האב הרי אין לנו שום דין דחל על הבת איסור א"א, ורק דאיכא דין דצריכין להאמינו, והיינו דשונה דין נאמנות מדין עדות, דנאמנות לא חל איסור על החפצא, ואין זה אלא חיוב דצריכין להאמינו ולכך אין סוקלין, משא"כ עדות דחל על החפץ דין חלב, ולכך מלקין.

אכן ר"א ס"ל דסוקלין ע"פ האב, הרי דס"ל דהאב נאמן על החפצא, לאשויי לבתו א"א גמורה, ואפשר אולי דלשיטתו א"צ עדים בשעת קדושי האב, מכיון דהאב נאמן אף לסקילה, והיינו להנך שיטות דס"ל דענין עדות בדשב"ע הוא לברורי, כהרמב"ם (ולא כהרשב"א דף ס"ה דס"ל דבעינן עדות לקיומא).

ב) והנה לדידן דקי"ל כרב, וביארנו דאין זה אלא גדר נאמנות, והרי לכאורה הוא ענין דשב"ע ואיך מהני כאן נאמנות האב, ובפשטות צ"ל דהתורה נתנה לו כח מיוחד דיכול לומר את בתי נתתי לאיש, אך אפשר דאין צורך לומר כך, אלא דהתורה האמינה אותו, ואף שהוא דשב"ע לא איכפת לן, דהא כל ענין דשב"ע כבר ביאר הרשב"א דהוא משום דבעינן עדים לקיום הדבר, ומכיון דהי' עדים לקיום הדבר נאמן האב לומר קדשתי את בתי לפני עדים מדין נאמנות גרידא, ולא בעינן כח מיוחד.

והנה, הרשב"א ג"כ ס"ל הך יסוד דחלוק דין נאמנות מדין עדות, וא"כ אפשר אולי להבין הא דס"ל להרשב"א, דאב שאמר קידשתי את בתי ואח"כ קדשה לאחר ואמר שקדושין הראשונים היה לפני פסולי עדות נאמן, ודח"מ סי' ל"ז ס"ק מ"ה תמה איך נאמן להתיר את דברו, והב"ש בס"ק נ"ב הביא בשם הלבוש דכמו דנאמן לומר אח"כ לפלוני קדשתי, ה"נ נאמן לומר אח"כ דהיה לפני פסולי עדות, והב"ש תמה עליו, ואולי אפשר לפרש דבריו דמכיון דהאב אינו נאמן מדין הגדת עדות אלא מדין נאמנות גרידא, ובעדות הרי קי"ל כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, והיינו משום דע"י עדות נעשה דין בהחפצא ולאו כל כמיניה להפקיע הך דין, אבל בנאמנות אין לנו אלא דין שצריכין להאמינו, ולכך אם אמר קדשתי את בתי מאמינים אותו שעשה מעשה קדושין, ואם אח"כ אומר שקדשה לפני פסו"ע הרי אינו סותר דבריו הראשונים, ולכך מדמה אותו הלבוש לאם אמר אח"כ לפלוני קדשתי דנאמן לפרש, וגם כאן נאמן הוא לפרש מכיון דאין אנו מאמינים אותו אלא שהיה כאן מעשה קדושין.

ג) והנה הראשונים הקשו, דלהימני' לאב שאמר נשבית ופדיתיה, במגו דאי בעי אמר קדשתי את בתי בביאה לאחד מן הפסולים, ותירצו, דאינו נאמן לומר דקידש בביאה לאחד מן הפסולים ואולי אפשר לבאר הדברים, דכשהוא מספר לנו שקידש בביאה לפסול הרי אנו מאמינים לו שהבת מקודשת ושהיא מקודשת לפלוני, אבל על נקודת הפסול שפלוני פסלה בביאתה אינו נאמן, ופלגינן נאמנות.

והרמב"ן תי' על קושיא זו דלא אמרינן מגו להימני' על אחרים במה שאינו בידו דעדות היא ואין בעדות דין מגו, וחזינן מדברי הרמב"ן דבאמת אין בכוחו להיות נאמן, דלא מהני כאן ענין נאמנות מכיון דהוא דשב"ע, ורק לאב נתנה תורה נאמנות מיוחדת ויש לו כח מיוחד כמו עדות, ולכך לא מהני מגו, דגם עם מגו

אינו נאמן על דשב"ע וזקוקין אנו לדין עדות, והרשב"א לא תי' כהרמב"ן, דאזיל לשיטתו דס"ל דאין לאב אלא דין נאמנות גרידא.

ד) עוד חידש כאן הרשב"א, דהא דאמרינן אם משכנסה בא א' ואמר אני קדשתי' לאו כל הימנו לאוסרה דלאו דוקא אם כנסה אלא כל שהתירוהו ליכנס ככנסה, וכהא דאמרינן בהך דנשביתי וטהורה אני אם משנשאת באו עדים לא תצא, ואמרינן שם דל"ד נשאת אלא כל שהתירוה כנשאת דמי.

ולכאורה יל"ע מ"ש מהא דאיתא בגיטין דף פ'. כתב הסופר וטעה ונתן גט לאיש ושובר לאשה, ר"א אומר אם לאלתר יצא ור' אדא בר אהבה, לא נשאת זהו לאלתר נשאת זהו לאח"ז, ושם לא אמרינן דמהני התירוה להנשא, וצ"ל דשם דנאמן הבעל מדין ערעור, וכ"ז שלא נשאת שפיר אפשר לו לערער, ורק בנשאת לאו כל הימנו להוציאה מבעלה, אבל כאן חידש לנו הרשב"א דמכיון דהתירוה הרי נפסק עליה דין א"א של פלוני, ומי שבא אח"כ ואומר אני קדשתי' הרי אומר כבר בדשב"ע.

ובהמקנה תמה על דברי הרשב"א, איזה הוכחה מצא מהך דנשביתי וטהורה אני, ולמה לא הביא מהא דאיתא באותה סוגיא ע"א אומר מת והתירוה להנשא ואח"כ בא ע"א ואמר לא מת אם נשאת ל"ת.

ואולי אפשר לבאר, דע"א במיתה הרי קי"ל כ"מ שהאמינה תורה ע"א ה"ה כשנים, והיינו דאית כאן דין עדות וחל על האשה שם פנוי', ונמצא דעד הבא אח"כ ועושה אותה א"א לאו כל כמיני', והיינו מכיון דחל עלי' שם פנוי', ושם בעינן לזה דין עדות, והיכא דבאה אשה ואמרה מת בעלה והתירוה ואח"כ בא ע"א והכחישה אסורה, דבפסו"ע ל"א כ"מ שהאמינה התורה ע"א, כמבואר בסי' י"ז סעיף ל"ח דזהו דעת הרמב"ם, אבל כאן הך דבא ואמר קדשתי' לא חל כאן דין עדות ול"א כאן כ"מ שהאמינה התורה ע"א ה"ה כשנים, וא"כ מה איכפת לן אם התירוה, ולכך הביא הרשב"א מהך דנשביתי דמכיון דהתירוה להנשא הרי נתנו לה נאמנות, ולכך ה"ה כאן הרי אם התירוה ליכנס הרי נתנו לו נאמנות וממילא נפסק כאן שהיא א"א דידי', ולכן השני אינו נאמן דמערער הוא בדשב"ע, והגם שאין זה דשב"ע לענין סקילה, מ"מ מכיון דמאמינים לאב הרי יש לזה דין דשב"ע דאין אחד נאמן לומר קדשתי', וה"ה דע"א מן השוק ג"כ אינו נאמן לומר שנתקדשה לאחר, ויל"ע בזה דהא לענין עדות אשה נאמן עד כשר להכחיש פסול אפילו לאחר שהתירוה, לדעת הרמב"ם, ואולי אפשר שיהא כאן דין ספק, ולהלן נבאר.

ה) בב"ש בסימן י"ז ס"ק מ"ה הביא בשם הר"ן, דהא דנאמן לומר אני קדשתי' אע"ג דהו"ל דשב"ע דהא דבעינן שניים היינו להוציאה מחזקתה, אבל כאן מעמידה בחזקתה ואומר שהוא המקדש, והב"מ הקשה דהא הר"ן כתב בגיטין בפרק האומר בשם הרמב"ן, דהיכא דעשה שליח לקדש אשה ומת השליח דאסור בכל הנשים שבעולם שמא כל אחת היא קרובת האשה שנתקדשה, דאם כל הקרובות אומרות שלא נתקדשו נאמנים, והר"ן פקפק בזה דהא מ"מ הו"ל דשב"ע, והא שם לא איתחזק, אך לק"מ, דהא שם הם אומרות דאין כאן איסור קריבות, וזה נגד איסור אחות אשה, אבל כאן אין אומרים נגד איסור א"א, אלא הם אומרים דהא"א שייך לו ואינו נפקע שם א"א בזה.

ו) ברמב"ם, ובשו"ע סעיף כ"א איתא, בא א' ואמר אני קדשתי' נאמן ומותרת לו וכשכונסה א"צ לקדשה, ובפשטות צ"ע,

מה חידש כאן הרמב"ם דא"צ לקדשה, פשיטא, הא הוא נאמן לומר שהוא קדשה, ויש שרצו לפרש דכוונת הרמב"ם לומר דרק כאן א"צ לקדש שנית, אבל כשבאו שניים וכ"א אומר אני קדשתי' צריך קדושין שניים, אך אין זה פשטות משמעות לשון הרמב"ם.

ואפשר לומר דלכאורה כל פעם שאב אומר קדשתי', הרי קי"ל דאין סוקלין על פיו, וא"כ יש מקום לומר דכל פעם צריך קדושין אחרים, כדי לאוסרה על כל העולם באיסור סקילה, ואם אינה אסורה על העולם באיסור מיתה הרי אין תוקף לקדושין ראשונים, אך אפשר דמכיון שהאב אומר קידשתי וכולם מודים בדבר, הרי תיכף כשכונסה הרי נתחזק כאן בתורת א"א, ולא בעינן כאן ל' יום לחזקה רק תיכף ומיד מתחזק, וכמו הוחזקה נדה בשכנותי' דבעלה לוקה עלי' דהוא תיכף ומיד בלבישת בגדי נדה, אכן כ"ז הוא רק באומר קדשתי' לפלוני וכולם מודים, אבל היכא דאמר קדשתי' סתם וא"י למי ובא א' ואמר אני קדשתי', הרי אפשר לומר דבזה שכונסה לא סגי לאשויי הוחזקה א"א מכיון דאין לו דין ע"א והאב אומר איני יודע למי וממילא נצטרך קדושין שניים לאוסרה אעלמא באיסור א"א, קמ"ל הרמב"ם דגם בזה מכיון דכונסה הרי היא מוחזקת בא"א.

★ ☆ ★

צבי הירש חיים דישון

בענין כחו באדם המזיק

ב"ק כח. במשנה, נשברה כדו ברה"ר והוחלק אחד במים. או שלקה בחרסית חייב, ר' יהודה אומר במתכוין חייב באינו מתכוין פטור, ובגמ' כט. אלא אמר אביי בתרתי פליגי פליגי בשעת נפילה, ופליגי לאחר נפילה, פליגי בשעת נפילה בנתקל פושע, מר סבר נתקל פושע, ומר סבר נתקל לאו פושע. ועיין בתוד"ה פליגי, דבשעת נפילה היינו כל זמן שלא סילק מיקרי שעת נפילה, וא"כ לא צריכים לומר דמיירי שהזיק מכחו ממש בשעת נפילה.

וכתב הבעה"מ וז"ל: מר דהוא ר' מאיר וסתם מתני', סבר נתקל פושע הוא, כיון דבשעת נפילה מזיק בפשיעה ומכחו קאתי להיאך נזק וכו' כיון שאדם הוא המזיק, הא קיי"ל אדם חייב בכל, ומר דהוא ר' יהודה דמתני' ורבנן דברייתא סבר נתקל לאו פושע הוא, אלא אנוס, הלכך לאו אדם הוא אלא בור, ובור באונס פטור, עכ"ל, ובמלחמות הק' עליו וז"ל ואם מכחו קאזיל ה"ל אדם ואפילו באונס חייב, דאדם מועד לעולם בין באונס ובין ברצון, ואפי' היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה מעולם ונפלה, לענין נזיקין חייב, וטרח כל הטורח הזה מפני שהוקשה לו טעמו של ר' יהודה אמאי פטור והלא הוא אדם המזיק, ומש"כ עוד לר' יהודה דלא נזקי אדם הוא אלא בור, ובורו באונס פטור, לפי פירושו קשיא עליה כוליה פירקין קמא דאמרי' אבנו סכינו ומשאו אי בהדי דקא אזלי מזקי היינו אש, והיינו דלפי דברי הבעה"מ אם לא זרק ממש אלא נפל הוי בור, ומאי שנא מאבנו סכינו ומשאו דהוי אש ולא עשה שום פעולה אלא הרוח הוליכתו ע"כ.

והנה כתב הראב"ד בסוגיין וז"ל, ומיהו קשיא לי' לר' יהודה דפטור אפי' הזיק בשעת נפילה משום דנתקל אנוס הוא, כיון דמכחו קמזיק הוי ליה כגופו וקיי"ל אדם מועד לעולם אפי' באונס, ואי אמרת דשני לן בין כחו לגופו היכי דאזיק באונס, והא אמרינן בהיתה לו אבן מונחת בחיקו ולא הכיר בה מעולם שהוא חייב באונס נזק והלא כח באונס הוא, ואיכא למימר דהתם קרוב לפשיעה הוא, דאיבעי ליה למשושיה במאניה אבל נתקל אנוס הוא לגמרי עכ"ל, משמע דלמסקנא נשאר דיש חילוק באונס בין מזיק בגופו למזיק מכחו, דבמזיקו בגופו חייב ובמזיק מכחו פטור, וצ"ב דקיי"ל כחו כגופו וא"כ מ"ש.

וי"ל, דיש לחקור בענין כחו כגופו, אם פי' הוא דכשזורק חץ ומזיק הוי החץ כמו ידא אריכתא, ופי' כחו דהיינו דבר שנעשה מכחו הוא כמו גופו, או דזה ודאי דלא עשה דבר בגופו רק מכחו, והא דחייב הוא משום שמצינו בתורה בגלות ובשאר מקומות דמעשה שנעשה מכוחותיו מתייחס אליו כיון דבגרמתו נעשה ושייך לומר דהוא אשם, והנראה דהראב"ד למד דאין הכח ידא אריכתא אלא דין שמייחסים המעשה למי שגרם, וא"כ י"ל דנהי דאדם המזיק באונס חייב אע"פ שהוא אנוס ומאי הו"ל למעבד, אפ"ה חידשה התורה בהקרא דפצע תחת פצע דחייב כיון דלמעשה הוא עשה את מעשה ההיזק, אבל בכחו, דלמעשה לא עשה את המעשה אלא שאנו מייחסים לו את המעשה, לפי שהוא גרם, ע"ז י"ל כיון שהוא אנוס לא מתייחס המעשה אליו דהוי כמו מתעסק דלא מיקרי מעשה שלו כלל, כיון דלא כיון לזה והוי כמו נעשה מאליו והוא לא אשם בו, ובשלמא היכא

שגופו עשה לא שייך לומר דהוי כנעשה מאליו דלמעשה גופו עשה ההיזק, משא"כ בכוחו.

וכעין זה מצאתי במחנה אפרים הל' נזקי ממון הל' ו' בענין דגרמי, כתב בסוף דבריו, וע"כ צ"ל דכל גורם שאינו מזיק בידים מיפטר היכא דהוי אנוס כמו שאר נזקי ממונו, ואע"פ שגרם להפסיד ממון חבירו מ"מ כל שלא עשה ההיזק ממש בידים פטור כיון דהוי אנוס, אבל היכא דעשה המזיק ההיזק בידים ממש בהא הוא דאיתרבי אונס כרצון עכ"ל, והסבר דבריו הוא כנ"ל דבשלמא היכא שאתה רוצה לחייבו משום שעשה מעשה ההיזק בידים י"ל דחייב אפילו אנוס, דלמעשה עשה, אבל היכא שהוא גרמי דלא עשה המעשה בידים רק גורם המעשה שיעשה, והטעם דחייב שחשוב כאילו עשאו [אע"פ שבאמת לא עשה] אבל באונס לא שייך לחייבו דלא שייך למיקרי שהוא העושה ההיזק, וכנ"ל.

בר"מ פ"ו מהל' חובל ומזיק הל' ד': היה עולה בסולם ונשמטה שליבה מתחתיו ונפלה והזיקה אם לא היתה מהודקת וחזקה חייב, היתה חזקה ומהודקת ונשמטה או שהתליעה הרי זה פטור שזו מכה בידי שמים היא וכן כל כיוצא בזה, ובהשגת הראב"ד, א"א תמה אני מה שנא אונס זה מרוח שאינה מצויה ומן הישן, וכגמ' משמע דלא איתלע אונס דאי איתלע לאו אונס עכ"ל, ועיין באבן האזל בהל' א' שמיישב דברי הר"מ דיש חילוק בין היכא שעושה בעצמו דחייב באונס ואפי' ברוח שאינו מצויה, ובין היכא דאיתזק מכחו, וראיתי בספר עטרת יעקב, שכ' שהי"ה אצל הגרי"ז והק' לו מאי חילוק הוא זה והלא קיי"ל בכל התורה כולה כוחו כגופו, וכ' שהודה לו לקושיתו, ובאמת דחילוק זה כבר מבואר בראב"ד הנ"ל, וא"כ על הראב"ד ג"כ תלונתו וע"כ דהביאור הוא כנ"ל דיסוד החיוב שאני בין גופו לכוחו, דבגופו חייב בשביל שהוא עשה, ובכוחו חייב שמתייחסים המעשה היזק אליו, ובשלמא היכא שהיה פושע קצת כגון בהא דלא היתה מהודקת אז שייך לומר שהוא גרם אבל אם היתה מהודקת וחזקה, ואין הוא פושע כלל בנפילתו אז לא שייך לומר שמתייחס המעשה היזק אליו ועל זה כ' הר"מ דהוי מכה בידי שמים פ' דהוי כנעשה מאליה, וכמש"כ באבן האזל.

ולפי הנ"ל מיושבת קושית הרמב"ן על הבעל המאור דאדם המזיק חייב אפי' באונס, ולפי דברינו החילוק הוא פשוט דהך דין דאדם המזיק דחייב באונס הוא דוקא במזיק בגופו דלמעשה עשה ההיזק אבל לא בכחו וכהסבר הנ"ל ומדויק לשון הבעה"מ שכ' "נתקל לאו פושע הוא אלא אונס הלכך לאו אדם הוא" דלא כ' שהוא פטור אלא לאו אדם הוא דלא מיקרי מעשיו בכלל, וכלשון הר"מ הנ"ל אלא מכה בידי שמים הוא.

קושיא ב' שהק' הרמב"ן על בעה"מ דאמאי לא הוי אש, כמו אבנו וסכינו ומשאו שהניחן בראש גגו דהוי אש אע"פ שלא עשה שום פעולה ג"כ יש ליישב בדרך הנ"ל דהנה החיוב של אש הוא דחידשה תורה דאע"פ שיש רוח המסייעו חשיב מעשיו והיינו אפילו למ"ד אשו משום ממונו, דהיינו דאע"פ שאינו מעשיו לגבי כל התורה, אבל לגבי חיוב ניזקין חשיב מעשיו, ובתוס' דף ה: כ' לגבי אש אע"פ שכח אחר מעורב בו וחשיבי ליה כאילו בעצמו עושה את הכל וחייב משום חציו. ועי' בחזו"א סי' ג' ס"ק א' שהוכיח דזה קאי אפילו למ"ד אשו משום ממונו, וא"כ דהחיוב של אש הוא משום דחשיב מעשיו זה שייך דוקא היכא דשיך לייחס ההיזק להעושה אבל היכא שהיה באונס וכנ"ל דבאונס לא שייך לייחס אל העושה לא חייב משום אש דע"ז לא חשיב כאילו הוא עשאו ולכך כ' הבעה"מ דחייב משום

בור דלחייב משום בור ל"צ שיהיה מעשה שלו אבל פטור דבור באונס פטור.

ובזה מובנים דברי רש"י בדף מ"ג: דבעי בגמרא אשו שלא בכוונה משלם דמים או לא, מי אמרינן גבי שור הוא דבכוונה משלם כופר שלא בכוונה משלם דמים, אבל אש דבכוונה לא משלם כופר שלא בכוונה נמי לא משלם דמים, או דלמא כיון דגבי שורו שלא בכוונה אע"ג דליכא כופר משלם דמים, גבי אשו נמי אע"ג דבכוונה לא משלם כופר שלא בכוונה מיהת משלם דמים. ועיי"ש ברש"י ד"ה אי הכי דכתב בזה"ל, ומיהו בכוונה פשיטא לן דפטור דקם ליה בדרבה מיני"ה ע"כ, וע' בראשונים שהקשו דא"כ מאי מבעיא בשלא בכוונה הא קיי"ל כתנא דבי חזקי"ה דכל שבמזיד פטור מתשלומין אף בשוגג מיפטר, ולהנ"ל י"ל דשלא בכוונה דהכא אין פירושו שלא היתה כוונתו להזיק, אלא שלא היתה כוונתו לעשות את האש, [ומוכח כן עפ"י דברי רש"י בדף כ"ג: דאיתא שם בגמ' דהנפ"מ אי אשו משום חציו או משום ממונו הוא לחייבו בארבעה דברים, וכ' רש"י דבושת ודאי לא מחייב דאמרינן בשלהי פירקין דאינו חייב בבושת עד שיתכוין, ע"כ, ומתכוין דבושת היינו נתכוין להזיק אע"פ שלא נתכוין לבייש, כמבואר שם, וא"כ משמע דכל אש הוי לא נתכוין להזיק ומה מוסיף כאן לא נתכוין, אלא ע"כ דהכא בלא נתכוין לעשות האש כלל], וא"כ י"ל דכשעשה אש שלא בכוונה והוי כמו מתעסק לא שייך לומר דההיזק שנעשה אח"כ הוי מעשיו, וכמו בעושה באונס דאמרינן דאין לייחס המעשה אליו, וא"כ לא שייך הכא הא דחזקי"ה, דלא אמר אלא בעשה בשוגג, שאם היה עושה מעשה זה במזיד היה חייב מיתה והיה פטור מתשלומין לכן גם בשוגג פטור, אבל בשלא בכוונה דאינו כלל מעשה שלו א"א לפטרו מטעם דאילו עשה במזיד הוי פטור, דבמזיד חשיב מעשיו משא"כ בשלא נתכוין, וע' ברשב"א דמבואר דהראב"ד מפרש ג"כ כרש"י ולהנ"ל לשיטתי"ה אזיל דס"ל דיש חילוק בין מזיק בכחו למזיק בגופו, וכנ"ל.

והא דחייב בתשלומין אע"ג דלאו מעשיו הם, י"ל דרש"י לשיטתו בדף כ"ב שכתב שחיוב ממונו באש הוא בהדליק באש שלו, ולכן אע"פ שלאו מעשיו חייב משום דמ"מ ממונו הזיק, (ופליג על תוס' דף ה': שחיוב הוא משום מעשיו, ותוס' לשיטתם בדף כ"ב שכתבו דאין חילוק בין גחלת שלו לשל אחר).

ולכאורה הדברים מפורשים בשמ"ק דף ה. וז"ל, מה שכ' רש"י דפרכא מה לאדם שכן חייב בד' דברים למ"ד אשו משום חציו לא שייך הך פירכא דאש נמי כדין אדם הוא, ואיכא למיפרך מה לאדם שכן נזקי גופו עכ"ל, והוא ממש כנ"ל, דאע"ג דהאש הוא חציו מ"מ אין הפי' דהוי כמו שהוא העושה, אלא שמתייחסת אליו תוצאת המעשה שהוא גרם, וכנ"ל.

ובזה מובנים דברי רש"י ג: שכ' על הגמ' שכיחו בהדי דקאזל כחו הוא, "והיינו אדם גופו וחייב" וע' בפנ"י דפירש דרש"י שכ' מילת וחייב, משום דהוי תולדה, וכן ראיה מהרמב"ם פ"ו מהל' חובל ומזיק ה"י, שמונה כל הדברים שנעשים מכחו דהוי תולדה, ולכאו' אם כחו כגופו והוי כידא אריכתא אמאי הוי תולדה, ולהנ"ל מובן, דהאב הוא אדם המזיק בגופו, וחייב משום שגופו עשה, והתולדה הוא דבר שנעשה מכחו דחייב משום שמתייחס לו המעשה להתחייב עליו.

ואולי בזה יש ליישב דברי הב"י סי' שפ"ד שהק' על הר"מ דאמאי כתב שהם תולדות דהא אין כאן נפק"מ להלכה והניח בצ"ע, ואולי י"ל דודאי יש נפק"מ דכיון דהטעם דהוי תולדה הוא משום שהוא לא עשה רק מייחסים אליו את

הפעולה וא"כ יש נפק"מ לגבי אונס, וכמש"כ הר"מ בעצמו בסולם ואבנו לעיל דבאונס פטור דלאו אדם המזיק הוא [ולא שייך להקשות א"כ הוי תולדותידן לאו כיוצא בהן דהא באונס לאו תולדה דלאו אדם הוא].

★ ☆ ★

יצחק בריזל

בענין קנין חצר וכוונה לקנין

ב"מ י"א, חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, וראוי להתבונן, דמ"ש מהא דקי"ל בכל דוכתא דבעי' כוונה לקנין, והיינו דבמעשה הקנין לחוד אינו מועיל לקנות אם אינו מתכוין ג"כ לקנות, ומ"ש בקנין חצר שקונה לו אף כשאינו מתכוין, (ואף אי חצר משום שליחות ניבעי דעת השליח), ובתוס' בב"ב (נ"ד. ד"ה אדעתא) כתבו, דהא דחצירו קונה שלא מדעתו היינו באופן שאינו יודע שנמצא בחצירו, אבל כשיודע שנמצא החפץ בחצירו ואינו מתכוין לקנות, כהיא (יבמות נ"ב.) דהעודר בנכסי הגר וסבור שהוא שלו, שיודע שעושה חזקה ואינו מכוין לקנות אינו קונה יעו"ש, וכן צ"ל בדברי הרשב"א המובא בר"ן (דף י. ד"ה כיון) יעו"ש ודו"ק, והדבר צריך ביאור, הואיל ובקנין חצר א"צ כוונה לקנין, מדוע כשיודע שהחפץ בחצירו בעי כוונה.

עוד מצינו חידוש בהאי דינא, בהא דפסק הרמב"ם (גניבה ואבידה פי"ז הל"ח) דהא דחצירו קונה שלא מדעתו, היינו דוקא בחצר המשתמרת אבל בחצר שאינה משתמרת דקי"ל דבעי' שהבעלים יהיו עומדים בצד החצר, התם בעי ג"כ דעת לקנות, ולא סגי בעומד בצד שדהו לחוד, (והא דכתב דצריך אמירה היינו דבלאו אמירתו לא יודעים שמכוין לקנות, משא"כ בשאר קנינים שמעשה הקנין מעיד בסתמא על כוונתו, ועי' במפרשים) וכבר תמהו הראשונים ע"ז, דלמה יגרע חצר זו שצריך בה ג"כ כוונה, הלוא סו"ס קנין חצר הוא, ובקנין חצר ל"ב כוונה כנז', וביותר תמוה, אם נפרש כשי' רש"י ושאר ראשונים דכשעומד בצד שדהו החצר נעשית משתמרת, א"כ כשעומד בצידו צריך להיות כדין חצר המשתמרת דקונה לו שלא מדעתו.

והנראה בזה ליישב, בהקדם לבאר דין דעת בקנין, מדוע אנו מצריכים דעת בקנינים ולמה לא סגי במעשה הקנין לחוד, דמה בכך שאינו יודע מה שעושה, כיון דמושך לרשותו ומראה בעלות בחפץ, ואנן סהדי שרצונו לקנות יקנה בזה, ומה מוסיף במה שמכוין בשעת מעשה לקנות, והרבה אחרונים תפסו, דעיקר הקנין הוא הדעת לקנות, והא דבעינן מעשה הקנין הוא לגלות דעתו שכוונתו לקנות החפץ, ולדבריהם קשה דא"כ בקנין חצר דליכא כוונה מה שייך שם קנין כנ"ז, וכן קשה לשיטתם מהא דמבואר בראשונים (עי' לקמן) דל"ב כוונה לקנין רק בהפקר אבל בדעת אחרת מקנה סגי במעשה הקנין לחוד ובגמירת דעת המקנה נקנה החפץ לקונה ואפי' בקטן, ולדבריהם קשה מה פעל הקנין שעושה הקונה אחרי שאין לו דעת, כיון שעיקר הקנין הוא רק להראות דעתו, ואם א"צ דעת הקונה לא יצטרך כלל לעשות קנין.

והנראה בביאור הדבר הוא דבאמת הקנין נפעל ע"י מעשה הקנין לחוד, דכיון דמראה בעלות והכנסה לרשותו ואנן סהדי שחפץ לקנותו, וכיון שעושה דבר המועיל לקנין סגי בכך, והטעם דבעינן ג"כ כוונה לקנות אינו מדיני הקנינים, אלא שהסברא נותנת שכל דבר שאדם עושה מעשה, והמעשה יכול להתפרש בב' אופנים, כדי לקבוע פי' המעשה תלוי בכוונתו, וכ"ה במעשה קנין דבמעשה כזה א"א להכריע את פירוש המעשה ולכן תלוי פי' המעשה במה שדעתו וכוונתו לעשות בשעת מעשה, וכשדעתו לקנות אז

פעולתו ומעשיו שעושה משמשים לקנות החפץ דהיינו שמראים בעלות והכנסה לרשותו, משא"כ כשאינו מכוין לקנות רק לטלטל חפץ וכ"ש כשאינו יודע כלל שמושך עתה חפץ, אין המעשה משמש רק למשיכת חפץ בעלמא ממקום למקום ולא יותר, וכן הוא בשאר הקנינים שאפשר לפרשם לנעילת דלת לחוד וכדומה ואפשר לפרשם למעשה קנין חזקה לקנות הבית.

ונראה שכל זה דוקא במעשה שצריך האדם לעשותו, שאז אינו נחשב כמעשה קנין רק כשהקונה עושה זאת או שלוחו וכשנעשה מאליו אין כאן מעשה קנין כלל, וכיון שצריך לעשותו צריך לפרש ג"כ מה משמש המעשה דבלא"ה לא מתפרש רק עצם הדבר כנ"ל, אבל בקנין חצר שנעשה מאליו וא"צ הקונה לעשות כלום, אף שיש לפרש הפעולה בב' אופנים כשאר קנינים, א"צ בזה דעת הקונה לפרש המעשה, כיון שהדבר נעשה מעצמו, א"כ כל מה שיכול הדבר לשמש עושה, ולכן בקנין חצר שעצם הדבר שמונח החפץ ברשותו מעיד בעלות והכנסה לרשותו, קונה לו אף שלא מדעתו.

אולם כ"ז רק כשאינו יודע מאומה, דבזה שייך שפיר לומר שעצם היות החפץ בחצר פועל ככל מה שיכול, אבל כשהבעלים יודע שנמצא החפץ בחצר, ואינו מכוין לקנות דאז מכוין להשתמש עם החצר בשימוש גרידא להיות החפץ בה, א"כ איך יתפרש ג"כ למעשה הקנין אחרי שבעל החצר משתמש בה בכוונה אחרת, אף שאילו היה יודע היה מכוין לקנות מ"מ עתה שאינו יודע ומשמש בחצר לד"א אין כאן מעשה קנין, ובזה נתברר דברי התוס' בב"ב הנ"ל ודו"ק, והחולקים על התוס' (עי' ש"ך ער"ה סק"ג שדעת הרמב"ם והרי"ף שלא כדברי התוס') אפשר דסוברים דאף שבעל החצר משתמש בחצר לדבר אחר, כיון דסו"ס קנין חצר נעשה מעצמו א"כ מראה בעלות ומעשה קנין אף שדעת הבעלים לכוונה אחרת.

והנה, בהא דקי"ל דבחצר בעי' שתהי' משתמרת ובלא"ה אינו קונה, כתבו הראשונים הטעם דכשאינה משתמרת אין הבעלים חפצים לעשות את החצר שליח, או שאין דרך לעשותו שליח (והיינו כמ"ש הר"ן ושאר ראשונים דכשאינו עומד בצידו קונה בחצר רק משום שליחות, עי' שיטמ"ק י"ב.) אולם עדיין צריך ביאור, דא"כ למה לא מהני חצר המשתמרת שלא לדעת הבעלים כהיא (גיטין ע"ח.) דנתן גט ביד עבדה כשניעור אינו גט, וילפינן לה שם (ע"ז:) דומיא דידה דבעינן משתמרת לדעת הבעלים (ופסקינן בשו"ע חו"מ ר"ב ס"ט אף לגבי ממון כך) ולדבריהם ק"ק דמה בכך הלוא סו"ס החצר משתמרת כרצון הבעלים אף שהוא שלא לדעתם ויש ליישב.

ונראה בדעת הרמב"ם, דהטעם דבעינן חצר המשתמרת, לפי שקנין חצר הוא נעשה מאליו ואין בזה צירוף מעשה הקונה, וכיון שמעצמו מעיד להוראת בעלות לבעל החצר, א"כ כל שאין החפץ משתמר בה אין זה מורה בעלות והכנסה לרשותו מכיון שכל עובר ושב יכול לקחתו ול"ד לשאר קנינים שעושה הקנין בעצמו, דשפיר מראה בעלות בעשותו הקנין.

והא דמהני בחצר שא"מ כשעומד בצד שדהו, אף שאין כאן קנין חצר שאין החצר מעיד בעלות מ"מ כיון שעומד בצידו ומשמר החצר, נחשב כאילו הוא עושה קנין כמו משיכה והגבהה דמראה בעלות על החפץ בכך, אבל אינו כשאר קנין חצר, כיון דסו"ס אין החצר בעצמו מראה בעלות, ומה שמשתמר ע"י הבעלים אינו נעשה כחצר המשתמר, אלא שהבעלים מראים בעלות ע"י שמשמרים

החפץ ברשותם והוה כקנין מצד הבעלים, ובזה ניחא הא דבעינן משתמר לדעת הבעלים, ול"מ בנותן ביד עבדה וניעור, דהרי הוא העושה הקנין ולא החצר כנז' והוי ככל הקנינים שצריך הקונה לעשותו ול"ש לקנות במעשה חבירו.

ולפי זה, יש להסתפק אי מהני לעשות שליח לעמוד בצד שדהו דהא לא גרע מעושה שליח לעשות הגבהה או משיכה, אולם אפשר לומר דכיון דהשליח אינו עומד בצד שדה שלו, א"כ אינו מראה בעלות בחפץ, שאינו משמר את החפץ ע"י רשותו רק ע"י רשות אחר, ול"ד לקנין משיכה שמושך השליח בידו ומראה בעלות והוי שפיר מעשה קנין וצ"ע, ועי' בקצוה"ח ק"ה סק"ו דנקט בפשיטות דמהני יעוי"ש.

ועפ"י הנ"ל מיושב שפיר הרמב"ם דלעיל דחצר שאינה משתמרת ועומד בצד חצירו בעי כוונה לקנות, דכיון דבכה"ג הקנין מצד מעשה הבעלים שמראה בעלות ע"י שמשמר חפץ בחצירו, ולכך בעי דעתו לפרש מעשיו למעשה קנין ולא כסתם להיות חפץ מונח בחצירו וכנ"ל.

ואפשר להוסיף עוד, לבאר הא דקאמר ר"פ (יא:) דבדעת אחרת מקנה מהני לקנות אף בחצר שאינה משתמרת ואינו עומד בצד שדהו, ובטעם הדבר כתבו הראשונים, או מטעם דמיירי כשהמקנה עומד בצידו והוי משתמר לדעת הנותן, או מטעם דכיון דאין אדם יכול לזכות בה מקרי משתמרת (עי' שיטמ"ק), ולדברינו הנ"ל צ"ב דמה בכך שמשתמר לדעת הנותן, כיון דעומד בצד שדהו מהני מדין מעשה קנין שעושה הבעלים וא"כ איך יקנה בעשיית המקנה מעשה קנין (ואף שלוחו א"א להיות, דא"א לעשות המקנה שליח לעשות קנין) ואף לטעם השני יש לדון דמה בכך דא"א לאדם לזכות בה מסיבה אחרת הלוא החצר בעצמותו אינו מראה בעלות.

אכן נראה להסביר הענין, ונקדים לבאר דין דעת אחרת מקנה, דמבואר בראשונים דל"ב כוונה לקנין כגון קטן לשי' כמה ראשונים דקונה מדאורייתא בדא"מ, אף שאין דעת לקטן, וכן העודר בנכסי חבירו וסבור שהוא שלו כתב הראב"ד (ב"ב מ"א. הובא בראשונים שם), דקנה כמו דדעת אחרת מקנה אותו, וצ"ב הטעם, ובקצוה"ח (ער"ה סק"ד ורל"ה סק"ד) כתב הטעם מדין זכין לאדם שלא בפניו, ואף שאין המקנה יכול לזכות לקונה אלא ע"י אחר הכא שהקטן עושה הקנין רק צריך דעת בזה מהני זכיית המקנה, ועצם הסברא קשה, וכ"ש לדברינו דדין דעת בקנין כדי לברר פעולתו א"כ מה שייך לזכות רק הדעת והמעשה גרידא יעשה הקונה, גם יש להקשות נגד הקצוה"ח, מהא דהוכיח בשו"ת רעק"א קמא (לז ד"ה מ"מ) מדברי הנמוק"י (ב"ב מ"א.) דדעת אחרת מקנה מהני אף כשגם המקנה אינו יודע בשעת הקנין שמקנה עתה, וסבור שכבר קנה, יעוי"ש, ולדברי הקצוה"ח קשה דאין כאן זכייה כיון שאף המקנה אינו מכוין בשעת הקנין.

ונראה לומר בזה בדרך אפשר, דהרי חלוק הוא קנין שזוכה מהפקר מקנין שזוכה מחבירו, דקנין שזוכה מהפקר צריך הקונה לעשות חלות קנין חדש, אבל הקונה מחבירו א"צ לעשות חלות קנין חדש כיון שאף מקודם היה להחפץ בעלים ועתה צריך רק להחליף בעליו, ובזה נראה דכיון שהבעלים הראשונים רצונם שהחפץ יקנה לחבירו, א"כ כמו שהם בעלים לאכלו ולשרפו ולכ"ד, כמו"כ אחד הדברים שיש להם בחפץ הוא, לקבוע שהחפץ יכנס לרשות שני, וזה בא מכח קנין שיש לבעלים הראשונים בחפץ, ואף שצריך לעשות פעולת קנין, היינו לפי שצריך להכניסו לרשות השני, שברצונם לחוד לא תעשה ההעברה מאליה, אבל א"צ חלות של מעשה קנין

אלא העברת החפץ מרשות לרשות וכל מעשה שמעביר חפץ מרשות לרשות סגי וקונה החפץ, וזה חידוש גדול.

ולכך נראה, שא"צ לא דעת הקונה ולא דעת המקנה, דכיון שרצון המקנה שהקונה יקנה החפץ, והקונה עושה דבר שמכניס בזה לרשותו אף שאינו יודע, מ"מ מעשיו אינם מתבטלים ע"י כך, והא דמבואר לעיל שצריך לפרש מעשיו והוא הדעת בקנין, הוא רק בדבר שצריך הקונה לעשות מעשה, אבל בנ"ד א"צ הקונה לעשות מעשה אלא צריך המציאות של העברה מרשות לרשות, וכיון שפעולה זו מעבירה מרשות לרשות שפיר קונה ודו"ק, (ומה שמוכיח הקצוה"ח הנ"ל מלשון הרמב"ם דאתי מדין זכין לאדם, לק"מ די"ל בפשיטות דאף דא"צ כוונה לקנין מ"מ א"א לזכות לאחר בע"כ, וקטן אינו יודע מה שברצונו, וכמו העושה קנין לזכות לאחר דצריך לדינא דזכין לאדם שלב"פ).

ולפי"ז יש להסביר דברי ר"פ דבדא"מ מהני אף כשאין החצר משתמרת, דאף דבאמת אין החצר מראה בעלות והכנסה לרשותו, מ"מ המציאות של העברה נתקיימה שפיר כיון דסו"ס רשותו הוא ובצירוף דברי הראשונים דהחצר משתמר לדעת הנותן או שמשתמר במה שאין אדם יכול לזכות בה, וכיון שהחפץ משומר ברשותו בכך נכנס בזה לרשות השני, ונתקיים רצון המקנה וממילא נעשה בעלים על החפץ, ועי' בלשון רש"י (בד"ה ר"פ אמר) שכתב, ונוחה מתנה זו לקנות ואע"ג דאין עומד בצד השדה עכ"ל דמשמע דמטעם דא"צ לקנין גמור מהני אף בכה"ג.

★ ☆ ★

חיים שמחה זלץ

בענין פלגינן דיבורא

גיטין ט: ת"ר עבד שהביא גיטו, וכתוב בו עצמך ונכסיי קנוים לך עצמו קנה ונכסים לא קנה, והגמ' דנה בעבד שהביא גיטו ממדינת הים, וכשהעבד אומר בפני נכתב ובפני נחתם שיהא נאמן כלפי השחרור שלו עצמו, ואולם כלפי הנכסים הכתובים בשטר לא יהיה נאמן, ורש"י מסביר שמדובר שהעבד עצמו מביא את הגט, שבעליו עשהו שליח להולכה לב"ד ואע"פ שהשטר יוצא מתחת ידי העבד בעצמו צ"ל בפ"נ ובפ"נ.

ויש לעיין, א. מדוע הגמ' נוקטת דוקא לשון עבד ולא סתם שליח שהביא גט לעבד, ב. מדוע רש"י כשבא להסביר שנכסים לא קנה, מסביר כך "דבעי עדים כשאר קיום שטרות", וקשה, דהרי הסיבה דלא קנה נכסים היא לא מפני דבעי קיום, אלא מפני דקרוב אצל עצמו.

הר"ן כותב שמכיון שכאן זה ב' גופים שייך להבין את רבא במה דאמר פלגינן ובשלמא לגבי האדם עצמו מובן בפשטות מדוע אומרים פלגינן מפני דמה שאמר על עצמו לא נאמר בתורת עדות שהרי הוא בע"ד, וממילא זו נאמנות מיוחדת שהוא נאמן על עצמו, ומשום כך זה שהוא לא נאמן על הנכסים לא נכנס כלל לגדר של עדות שבטלה מקצתה.

וממשיך הר"ן ואומר דלפי"ז דקרוב שהביא גט לעבד וכתוב בו עצמך ונכסיי קנוים לך וכו', זה שנאמן על העבד עצמו יהיה מכח עדות, אמנם עדות פסולה מטעם קרוב, ועל החלק השני לא נאמן שוב מטעם זה דעל השחרור נאמנת עדות פסולה מפני דלשחרור מאמינים אף לעדות פסולה, וא"כ שואל הר"ן הוי עדות שבטלה מקצתה לגבי הנכסים דלא נאמן, וא"כ צ"ל בטלה כולה אף לגבי השחרור ומה מועיל פה הפלגינן.

ומתרץ הר"ן דכיון דהשטר עצמו נחתם ע"י רחוקים, וממילא כל העדות של השליח הקרוב הוא רק גילוי מילתא בעלמא, וממילא שפיר שייך לומר פה פלגינן, ולא אמרינן דהוי עדות שבטלה מקצתה, דזה לא עדות רגילה אלא עדות של גילוי מילתא.

ולהסביר את ההבדל בין עדות רגילה שבה אומרים עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, לבין עדות של גילוי מילתא שבה לא אומרים עדות שבטלה וכו', אפשר לומר, דעדות רגילה התורה אמרה שאם באים ב' עדים ואומרים כך היה מעשה, דנסמוך עליהם, "דעפ"י ב' עדים יקום דבר", אבל ברגע שנשאל את הדיין בעצמו אם באמת קרה המעשה שהעדים מעידים עליו, אז הדיין מצד עצמו לא חייב להאמין שקרה באמת, אלא דיש דין תורה שחייבים לסמוך עליהם, משא"כ בגילוי מילתא שמאמינים להם כגון לסמוך על קטן לגבי השעה, וזה אפילו כלפי דין דאורייתא של ק"ש מפני דשם זה גילוי מילתא, ולפי"ז אפשר לומר אף כאן דמכיון דזה בס"ה גדר של גילוי מילתא לא שייך פה עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, וא"כ יוצא דכל קושית הר"ן מעדות שבטלה תהיה אך ורק לגבי עדות של קרוב ולא כלפי הבע"ד עצמו מפני ששם זו נאמנות מיוחדת.

אפשר גם להסביר בר"ן, שקושיתו תהיה אף על הבע"ד בעצמו, שגם זה יכנס לגדר של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, דאולי אפשר לומר דהגדר של

אף בסוג עדות שהיא נאמנות שייך לומר נאמנות שבטלה מקצתה בטלה כולה, וא״כ שאלת הר״ן היא אף על הבע״ד עצמו, וע״ז מתרץ הר״ן דמכיון דהוי נאמנות מיוחדת של גילוי מילתא לא יהיה שייך כאן עדות שבטלה וכו׳, כלומר, דאחרי תירוץ הר״ן יש ב׳ סוגי נאמנות יש סוג נאמנות רגילה וע״ז שייך לומר עדות שבטלה וכו׳, וסוג נאמנות שני, שהוא גילוי מילתא, ובזה לא שייך למימר עדות שבטלה וכו׳, ואולם מלשון הר״ן לא משמע כ״כ כפשט זה, וכן מלשון הר״ן לקמן ג״כ לא משמע כן.

הר״ן מביא את הירושלמי, לגבי הכותב כל נכסיו לעבדו וז״ל ״מיהו איכא למידק מדגרסינן בירושלמי כתב כל נכסיו לעבדו, את אמר הוא גיטו הוא מתנתו מה את עביד ליה, כגט הוא וערעורו בטל, או כמתנה הוא וערעורו קיים, יבא כהדא, כתב כל נכסיו לב׳ ב״א כאחת והיו העדים כשרים לזה ופסולים לזה, ר׳ אילא בשם ר׳ אסי אתפלגון ר׳ יוחנן ור״ל, חד אמר מאחר שהם פסולים לזה פסולים גם לזה, וחד אמר כשרים לזה ופסולים לזה, אלמא דהא בהא תליא, ואשכחן ליה לרי״ף ז״ל שכתב בפ״ק ממכות ירושלמי, כתב כל נכסיו לב׳ ב״א והעדים קרובים לזה ורחוקים לזה ר׳ יוחנן אמר, מאחר שהם פסולים לזה פסולים לזה, וכיון דנקטינן כההיא דר׳ יוחנן היכי מסקינן הכא, כלומר אצלינו בגיטין, דפלגינן דיבורא והרי באידך ירושלמי תלאן זו בזו? וזו שאלת הר״ן, ומתרץ, ואפשר דהתם הכי קאמרינן, דלר״ל דאמר התם פלגינן דיבורא כ״ש הכא דפלגינן, ומיהו לר׳ יוחנן אפשר דהכא פלגינן דיבורא מטעמא דכתיבנא (והוא דכאן הוי גילוי מילתא בעלמא) והתם מקריא עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ומשו״ה נקטינן כתרויהו עכ״ל, וביאור דבריו הוא לכאורה כך, דבאמת פלגינן ועדות שבטלה לא שייך אחד לשני, דאומרים פלגינן ורק העדות שבטלה מבטל גם את החלק שמאמינים לו, ודוקא שם במח׳ ר״י ור״ל יסבור ר״י דלא אומרים פלגינן מפני דשם העדות היא עדות רגילה של עדים ולא דין של גילוי מילתא לכן ר״י אומר דאפי׳ אם נאמר פלגינן לא יעזור מפני דהוי עדות שבטלה מקצתה וכו׳, אבל מכיון שהר״ן ממשיך עם סברתו דכאן זה לא עדות רגילה, אלא עדות של גילוי מילתא, ולכן אעפ״י שבאמת את החלק השני של העדות לא נוכל לקבל אבל לחלק הראשון ודאי שנאמין לו, וזה לא יתבטל מטעם עדות שבטלה וכו׳, מפני דהוי גילוי מילתא בעלמא, וכהסבר דלעיל, ואילו ר״ל, ודאי שיאמר פה פלגינן ופשוט, ומזה ראי״ה נוספת לא כהפשט השני בר״ן דלעיל, מזה שהר״ן משווה את הנידון שלנו לנידון של עדות ממש, ומזה רואים לכאורה שהר״ן בקושיתו דלעיל על קרובים דהוי עדות שבטלה וכו׳, מתכוין באמת דוקא על עדות ממש ולא על נאמנות וזה גם מוכח מתירוץ הר״ן בקושיתו על הירושלמי, ואולם, מה שיש לכאורה להעיר על דברי הר״ן הוא, דמדוע כל קושיתו דהוי עדות שבטלה מקצתה שואל רק על קרוב או אף על הבע״ד לפי הפשט השני בר״ן, ומדוע אינו שואל אף על שליח פשוט שאינו קרוב שהביא שטר ממדה״י וכתוב בו עצמך ונכסיי דהדין הוא דעל שחרור העבד נאמן דמספיק עד אחד מכיון שהוקש לאשה, ועל החלק הב׳ אינו נאמן מפני דצריך ב׳ עדים, וא״כ שישאל הר״ן דמכיון דבטלה מקצתה אצל החלק הב׳ כלפי הנכסים נאמר בטלה כולה אף לגבי העדות של שחרור העבד, ומדוע שואל הוא דוקא על קרוב.

ונראה לבאר בס״ד כך, דכל המושג של פלגינן נאמנות יהיה שייך או בקרוב או בבע״ד, ולכן הר״ן בקושיתו מקשה דוקא על קרוב או אף על בע״ד, ולכן גם הגמ׳ דנה רק לגבי העבד עצמו ולא לגבי

סתם שליח, וההסבר לכך הוא דשליח רגיל שמביא שטר אינו שייך פלגינן נאמנות, דהיסוד של פלגינן נאמנות הוא, דעל חלק א' מדבריו מאמינים לו, ועל החלק הב' לא מאמינים לו, ואילו בשליח אינו כך מפני שבשליח מאמינים לו אף לגבי הנכסים שהוא אומר אמת, אלא בעדותו לא מספיקה כדי שבאמת לא נוכל להוציא ממון על פיו וא"כ זה לא שייך לפלגינן נאמנות, ששם הפשט שלא מאמינים לו, ואפי' לדברי הריטב"א שמסביר שזה שמאמינים לשליח בפ"נ, זה לא מפני דמוסיפים לו נאמנות אלא מפני דמקבל כח של ב' עדים, וכ"ז לגבי הנאמנות על שחרור העבד, אבל לגבי נאמנות על הנכסים לא יהיה לו כח של ב' עדים, אלא נאמין לו כעד אחד, ונאמנות של עד אחד לא מספיקה להוציא ממון, אבל לא הפשט שלא מאמינים לו וממילא אין לזה שיכות לפלגינן.

וממילא מובן שהגמ' נוקטת דוקא עבד שהביא גיטו, וקושית הר"ן מהירושלמי מובן מפני דאף שם מדובר שהעדים היו קרובים של אחד מהבע"ד, ומובן מדוע לר"ל יש שם פלגינן וכן הנידון של הר"ן בר' יוחנן וכן תירוצו.

הגמ' במכות דף ז' ע"א, דנה לגבי אילעא וטובי' שהיו עדים על הלואה והם היו קרובים של הערב, סבר ר' פפא למימר דכשרים מפני דלגבי מלוה ולוה רחוקים נינהו א"ל ר' הונא בריה דר' יהושע אי ליתא ללוה לאו בתר ערבא אזיל, כלומר דמכיון דברגע שהלוה אינו, הולך המלוה לערב והם הרי קרובי הערב, ממילא קרובים נינהו לגבי השטר והם עדים פסולים, הראב"ד שם ומביאו הרא"ש, לומד פשט בגמ' שהציור היה כזה שהלווה אמר למלוה פרעתיך ובטענה זו נפטר הערב והביא המלוה את אילעא וטוביה בתור עדים שלא פרעו ונמצא הערב מתחייב וזה היה הנידון של הגמ', והרא"ש שם מקשה מדוע שלא נאמין לעדים הללו ונאמר פלגינן נאמנות, דנאמין להם לגבי הלוה ולא נאמין להם לגבי הערב, ומביא שם הרא"ש כמה וכמה ראיות דפלגינן דיבוריה בנאמנות.

ואומר הרא"ש שם וז"ל ויש מתרצים דלא דמי, התם (גבי פלוני רבעני לרצוני) הני סהדי לחיובי גברא קאתי או למפסליה הלכך בעיקר העדות שהם אומרים שרבע או שלוה בריבית (לגבי בר ביניתוס) נאמנים, ובמה שאמר לדידי מילי אחריני ולא מקבלנא מיניה, אבל הכא להאמינם לחייב הלוה ולא הערב א"א כיון שבשטר עצמו כתוב שהוא הערב, ולכאורה הסבר דברי הרא"ש הם שלגבי פלוני רבעני לרצוני ולגבי בר ביניתוס, שכל העדות שלהם עיקרה הוא לפסול או לחייב את השני, אלא שחלק אחד מעדותם מקשר בינם לבין המעשה אז יכולים בפשטות לומר פלגינן דיבוריה, ולכן את החלק מעדותו שבו הוא לא קשור למעשה, רואים את זה כאילו לא אמר אותו כלל וזה מובן מפני שעיקר עדותו לחייב או לפסול את השני ותו לא, אבל לגבי המעשה של אילעא וטוביה, מכיון שבעדותם טמון חיוב ללוה, ובאופן מיידי גם לערב, לא שייך לומר פלגינן נאמנות, ולומר דלגבי הלווה נאמן ולגבי הערב לא, דאם לא מאמינים אז על הכל לא מאמינים ואם מאמינים צריך להאמין על הכל ולא שייך לחלק, ולכאורה יוצא מדברי הרא"ש דלעיל שבגדרי פלגינן שייך רק גדר של פלגינן דיבוריה ואילו גדר של פלגינן נאמנות לא שייך כלל, וזה לכאורה קשה, דהרי אצלנו בגיטין ד"ח ע"ב בדין דכל נכסיי נפסק כרבא דאומרים פלגינן, ושם לא שייך לומר פלגינן דיבוריה דהכל היה בדיבור אחד.

וכן יקשה, מדין שליח שאומר לאשה מת בעלך, דנאמן להתירה להנשא ואינו נאמן לגבי שהבנים יוכלו לבוא וליטול

ירושה, והרי גם שם לא שייך לומר פלגינן דיבוריה דהרי זה דיבור אחד, ואולי אפשר לבאר בדברי הרא"ש, דהרא"ש סבור דיש חילוק בין הגמ' של אילעא וטוביה לבין "מת בעלך" ו"כל נכסי", דבאילעא וטוביה העדים היו עדים כשרים מצד עצמם, אלא דהיו קרובים לערב וכל עדותם שבאו להעיד, היה מכח עדות רגילה, אז טוען הרא"ש שלחלק את עדותם ולומר, שלגבי הלוה נאמנים ולגבי הערב לא נאמנים זה לא שייך, אבל ב"כל נכסי", הפירוש של פלגינן נאמנות, זה לא שמחלקים בדברי העבד עצמו, אלא מכיון שכל מה שנאמן על שחרורו זה הכל מדין נאמנות מיוחדת שחכמים נתנו לו מכיון דהושוה לאשה וחכמים לא נתנו לו את הנאמנות הזאת לגבי הנכסים וזאת אע"פ שבתור עד אחד מאמינים לו אלא דהוא לא מספיק, אבל מכיון שמצד בע"ד על החלק הראשון של עדותו נתנו לו נאמנות של ב' עדים, ועל החלק הב' של עדותו לא, הא גופא יהיה הפלגינן נאמנות ובכזה פלגינן נאמנות יכול להיות שהרא"ש מודה שאומרים פלגינן, ואותו דבר גם באשה, שע"א אומר מת בעלך, דנאמן להתירה להנשא, ולא כלפי הנחלה, מפני שעל העדות להתיר את האשה חכמים נתנו לו נאמנות מיוחדת שיכול להתירה ע"פ עדותו בלבד אבל על הנחלה אין לו שום נאמנות מיוחדת, אלא של עד אחד, ובפלגינן נאמנות כזה יכול להיות שהרא"ש מודה שאומרים (וזה להפך מדברינו בר"ן דלעיל דשם זה לא יכול להקראות פלגינן נאמנות דהרי מאמינים לו כעד אחד).

ולכאורה יש להביא ראיה לדברים אלו מהט"ז ביו"ד סי' רס"ז ס"ק כ"ג, וז"ל נכסים לא קנה, כי לא תקנו דמהני בפני נכתב וכו' במקום קיום בי"ד אלא לענין איסורא כמו בגט אבל לא להוציא ממון דבזה הוא כמו שאר שטרות שצריכים קיום בי"ד ולכאורה אפשר לומר בדבריו שזהו הפלגינן נאמנות של הגמ', שלגבי שחרורו נתנו לו נאמנות מיוחדת, ולגבי הממון לא, וזה לכאורה כדברינו ברא"ש, ולגבי הגמ' ב"מת בעלך", ילמד הר"ן לפי דברינו דלעיל דבאמת שם אין פלגינן נאמנות דהרי נאמן על הכל, רק לא מספיקה הנאמנות של הע"א הנ"ל כדי להוציא את הירושה וממילא אם השליח לא היה קרוב אז באמת לא יהיה מושג של פלגינן נאמנות, אך אם השליח קרוב רק אז יהיה שייך מושג של פלגינן דהרי אז באמת שייך לומר דלא מאמינים לו על הנכסים מפני דיהיה לו פסול של קרוב אבל אם השליח לא היה קרוב אז באמת לא יהיה מושב של פלגינן נאמנות וכדלעיל.

ולגבי הגמ' במכות גבי אילעא וטובי', שם באמת אין הכי נמי דאליבא דהר"ן שייך לומר פלגינן נאמנות אך הם לא יהיו נאמנים על החצי הראשון לגבי הלוה, דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ושם לא שייך לתרץ דהוי גילוי מילתא בעלמא כדהכא מפני שעדותם של אילעא וטובי' היא עדות על עיקר חיוב החוב, או כהסבר הרש"י שם דהם עדי החוב או כהסבר הראב"ד שם דהלווה טען שפרע והמלוה הביא את אילעא וטובי' בתור עדים שהלוה לא פרע וא"כ עדותם היא חלק מעיקר החוב, וא"כ לא מקבלים את עדותם לגבי הלווה מפני שהוי עדות שבטלה מקצתה ובטלה כולה.

★ ☆ ★

הערות וביאורים בשו"ע

אורח חיים – כולל ללימוד ש"ס

הרב יעקב חנוך שבדרון, ראש הכולל
חיים יוסף גוטשטיין
יעקב אייזנבך
יוחנן זלצמן

יורה דעה – כולל ללימוד יו"ד

הרב יהושע ש. בריזל, ראש הכולל
יעקב גוטשטיין
שמויהו צ'צ'יק
משה קויפמן
שרגא רובינשטיין
נח בלוי
משה רוזנברג
יוחנן רוזנטל

אבן העזר – בית אולפנא דרבינו יוחנן

שלום מרדכי סגל

כולל ללימוד ש"ס סטאלין קארלין
ירושת"ו

הערות וביאורים בשו"ע או"ח הל' לולב

הערה בדין דנסדק, ונחלקה התיומת

בשו"ע סימן תרמ"ה סעיף ז', נסדק, אם נתרחקו שני סדקיו זה מזה עד שנראו כשנים פסול. ומקור דין זה הוא מהגמ' בסוכה דף ל"ב ע"א, נקטם ראשו אמר רב הונא לא שנו אלא נקטם אבל נסדק כשר, ומקשה הגמ' ונסדק כשר, והתניא לולב כפוף קורץ סדוק עקום דומה למגל פסול, ומתרץ רב פפא דעביד כהימנק, וכן פסק השו"ע דנסדק כשר אבל אי עביד כהימנק דהיינו שנתרחקו סדקיו זה מזה עד שנראה כשנים פסול, והגיה הרמ"א, ואפי' לא נחלקה התיומה העליונה בענין שיפסל הלולב מכח נחלקה התיומת, ופירש ע"ז המשנ"ב בס"ק ל"ב פי' שלא נסדק רק מקצתו, שמחמת נחלקה התיומת לא נפסל, אבל אם נתרחקו סדקיו זה מזה דהיינו דעביד כהימנק פסול, ובביאור הלכה ד"ה נסדק כתב וז"ל, דע דלדעת המחבר בס"ג בענין נחלקה התיומת דדוקא ברוב עלין יהי' קאי הדין הזה על רוב העלין, וקמ"ל דאף השם מבואר בפוסקים דדוקא אם החלוקה הי' ברוב כל עלה ולא במקצתה, דוקא אם לא ניכר החלוקה שהיו סמוכין זה לזה משא"כ אם נתרחקו הסדקים עד שנראו כשנים פסול, וכן מבואר בלבוש ובלבושי שרד עיי"ש.

וכתב הלבושי שרד, נסדק ר"ל נסדק ראשו, וקאי אסעיף הקודם דמיירי בנקטם ראשו, ואהא אמר כאן דין נסדק ראשו, דכך הוא מקור הדין בגמ' הובא בט"ז דאהא דתנן נקטם ראשו פסול, אמר לא שנו אלא נקטם אבל נסדק כשר אא"כ עביד כהימניק, דהיינו שנתרחקו סדקיו עד שנראה כשנים וממילא להמחבר בסעיף הקודם דמיירי ברוב עלין מיירי נמי הכא ברוב עלין, ועלה העליונה ס"ל להמחבר בס"ג דאין לה חומרא יותר משאר עלים וקשה איך מכשירין בנסדק הא הו"ל נחלק התיומת בס"ג וי"ל דהתם לא מיפסיל אלא ברוב כל עלה ועלה וכמבואר בטור והכא בנסדקו מעט, מש"ה אינו פסול אלא כהימנק כ"ז להמחבר, ולרמ"א בסעיף הקודם דמיירי בעלה האמצעית, ועליה אמרינן דנסדק דלא כהימנק כשר, וקשה הא הו"ל נחלק תיומת בס"ג לרמ"א, ולכן כתב רמ"א דמיירי שלא נחלקה בענין שיפסל והיינו כפי' הט"ז נסדק מעט דכשר וכהימניק פסול.

ודבריהם אלו שביארו בדברי המחבר דאיירי דנסדקו מעט ברוב העלין צריכים עיון, שהרי בגמ' מבואר דפסול נסדק ועביד כהימנק תלוי בדין נקטם, שמבואר שם בגמ' נקטם פסול ונסדק כשר, ונסדק אי עביד כהימנק פסול וכמוש"כ ג"כ הלבו"ש הנ"ל, והנה בדין נקטם בסעיף ו' כתב המחבר נקטם ראשו דהיינו שנקטמו רוב העלין "העליונים" פסול (והפירוש העלין העליונים עיין פירושו בב"י ובב"ח ובט"ז וכן בפמ"ג ובביכורי יעקב ועיין ביאור הלכה בסעיף ו' ד"ה רוב העלין העליונים). והטעם דחלוק הוא מסעיף ג' וה' דשם פסק המחבר דנחלקה התיומת ויבש הוא ברוב העלין ולא ברוב העלין העליונים, משום דבגמ' איתא נקטם "ראשו", ולכך פירשו ע"כ ראש הלולב דהיינו העלין העליונים, ולכך צריך לומר, דלהמחבר בסעיף ז' בדין נסדק איירי גם ברוב העלין העליונים.

ולפ"ז מבואר דלהמחבר לא יפסול בנסדק ועביד כהימנק אלא ברוב כל עלה ועלה מרוב העלין העליונים, דמה דפירשו הלבו"ש והמשנ"ב דצ"ל דאיירי אפילו בנסדק מעט ונתרחקו זה מזה הוא מחמת שהקשו מסעיף ג' דאם איירי כאן ברוב כל עלה ועלה הרי דנפסל הלולב מטעם נחלקה התיומת ותירצו דשם איירי ברוב כל עלה ועלה וכאן נפסל אפילו במיעוט כל עלה ועלה, אבל לדברינו מבואר דבסעיף ג' איירי ברוב העלין, וכאן בסעיף ו' ובסעיף ז' איירי ברוב העלין העליונים, ליתא בכלל קושיתם דמטעם נחלקה התיומת לא נפסל כאן משום דלא הוי רוב העלין, אלא דנסדקו רוב העלין העליונים דהם מיעוט העלין של הלולב, וממילא א"צ לחדש דין זה דיפסל אפילו במיעוט כל עלה ועלה.

וכן איתא בר"ן על הגמ' בד"ה אמר רב הונא לא שנו אלא נקטם וכו' שכתב, כבר כתבתי במשנתינו דנקטם ראשו היינו ראש העלה העליון, ובדידה נמי אמרינן דנסדק כשר אלא היכא דעביד כהימניק, והקשה וכ"ת והא אמרינן לקמן דנחלקה התיומת פסול ופירשו בו דהיינו העלה האמצעי אלמא דאע"ג דלא עביד כי הימנק פסיל, תירצו בזה דכי פסלינן בנחלקה התיומת היינו דוקא ברובא אבל מיעוטא לא נפסל אלא היכא דעביד כי הימנק, וכתב שם עוד, ואחרים פירשו דנחלקה התיומת לאו בעלה האמצעי בלחוד קאמר אלא העלין הכפולין יש להן בגבן דבר שמחבר אותו ומתאימן ונקרא תיומת, ואם נחלקו רוב העלין ורוב כל עלה ועלה מהם באותו מקום פסול וכו' ע"ש, וכתב ולפ"ז אפשר דאפילו נסדק כולו או רובו של העלה האמצעי כשר אא"כ עביד כהימנק, עכ"ל שם, ומבואר בדבריו דלפירוש הראשונים דהתיומת הוא העלה האמצעי צ"ל דעביד כהימנק נפסל אפילו במיעוט העלה, אבל לפירוש הראשונים דהתיומת הוא דבר המדבק את העלין ונחלקה התיומת הוא ברוב העלין א"צ לומר דעביד כהימנק נפסל במיעוט העלה.

ולפ"ז צ"ל דלדעת המחבר הפירוש הוא בסעיף ז' בדין נסדק ועביד כהימנק הוא ברוב העלין "העליונים" וברוב כל עלה ועלה, אלא דמדברי הר"ן נראה, דאפילו לדברי הראשונים הנ"ל ג"כ נפסל ברוב התיומת שנחלקה לשנים ולא דוקא ברוב העלין העליונים, ועיין בביאור הלכה הנ"ל שרמז לדברי הר"ן הנ"ל, אבל דבריהם של הלבו"ש והמשנ"ב דהמחבר הכשיר עביד כהימנק אא"כ הוא ברוב העלין צריך ביאור לכאורה, וגם חידושם דאפילו להמחבר איירי במיעוט כל עלה ועלה צריך ביאור כדכתבו לעיל וכמבורר להדיא בר"ן דהוי דוקא ברוב וצע"ג.

* ☆ *

בדין יבש התיומת העליונה

סוכה דף כ"ט ע"ב לולב הגזול והיבש פסול וכו', הר"ן מביא ב' שיטות בדין יבש, שיטה א, דיבש, היינו ברוב עלין, שיטה ב, דיבש היינו ברוב שדרה ורוב עלין, והר"ן עצמו לכאורה נוטה כשיטה א' דיבש היינו ברוב עלין.

בראש"ש סי' ב' הביא ירושלמי דגרסי' בעי רב אבא בר ממל וכו' וכתב שיש נוסח שכתוב יבשו הוצין מהו על כל ההוצין הוא שואל, לפי ששנינו במשנתינו לולב היבש פסול והיינו שיבש שדרה של לולב אבל יבשו עליו לא שמענו, ועליהם

שאל והשיבו ומה בין זה לקטום כלומר נחשוב הוצין היבשים כאילו הם קטומין כולם, והשיבו לו זה הדור וכו' כלומר אע"פ שהוא יבש הדור הוא אבל כשהוא קטום כולו ונשארה השדרה ערומה אינו הדור, וכו'.

ובהמשך דבריו כתב עוד בשם הראב"ד: יבשות העלין אינו מחכר לא במשניות ולא בגמ', ויש ללמוד מן הירושלמי ממה ששאלו מרבי אבין יבשו הוצין והיו סבורין לדמותו לקטומה והשיב להם שאין דומה לקטום שהקטום אינו הדור והיבש הדור, ומסתברא ובלבד שיהא התיומת העליונה לחה וכן אמרו בהדס יבשו עליו ונשתיירו בו שלשה בדי עלין לחין כשר ואמר רב חסדא ובראש כל אחד ואחד ע"כ, והיינו דסובר הראב"ד דכמו גבי הדס היבש אם נשתיירו בו שלשה בדי עלין לחין בראשם מציל על כל ההדס, ה"ה נמי בלולב שנתיבשו העלין אם נשאר תיומא העליונה לחה מציל על כל הלולב, והרא"ש חולק, וסותר ראיותיו מהדס, וסובר דאם נתיבשו העלין בלולב פסול, ועיי"ש.

בטור סי' תרמ"ה כתב, לולב שיבש שדרתו או רוב עלין פסול, והראב"ד הכשיר ביבשו רוב עלין ובלבד שיהא התיומא העליונה לחה, ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל עכ"ל הטור, וכן נמי מובא בשו"ע בסימן הנ"ל סעיף ה' וז"ל לולב שיבשו רוב עליו פסול, הרי דהטור והמחבר פוסקים כהרא"ש דיבשו רוב עלים פסול, וכתב שם המ"ב בס"ק כ"ב "ואם יבש העלה העליונה התיומה פוסל הראב"ד", ומקורו הוא הפמ"ג בא"א ס"ק ה', וכן הובא בביכורי יעקב בסימן הנ"ל ס"ק י"ד בסוף דבריו שם וז"ל עיין בב"י בשם הראב"ד דביבשה התיומת העליונה לבד ג"כ פסול אבל לא משמע כן דעת שאר הפוסקים, עכ"ל שם.

ולכאורה יש להקשות, דהראב"ד מיירי באופן שכל הלולב יבש ורק תיומא העליונה לחה התם אמרינן דהתיומא העליונה מצילה על כל הלולב וכשר, דהתיומא העליונה מצלת את כל הלולב כמו בהדס היבש, אבל מהיכי תיתי לומר דהיכי דכל הלולב לח ורק התיומא העליונה יבש דיפסל כל הלולב עי"ז, הא אפי' בהדס אם כל ההדס לח ורק ראשו יבש לא אמרינן דפוסל כל ההדס.

ואכן, החזו"א (הלכות לולב סימן קמ"ה ס"ק י"א) כותב דיבש העלה העליון לבד כשר, ואפי' רוב ראשי העלים העליונים כשר אפי' להראב"ד, ודווקא אם יבש רוב כל עלה ועלה פסול, וצ"ע.

אמנם הר"ן (בדף ל"ג ע"א) בד"ה ת"ר בסוף דבריו שם מסיק, ומסתברא כשם שראשו של הדס כשהוא לח מציל על הכל כך כשהוא יבש פוסל את הכל, הרי דהר"ן למד בדברי הראב"ד כשם שראשו של הדס מציל כך הוא פוסל, וא"כ אפשר לומר ג"כ בלולב כך, דכמו דאם ראשו לח מציל על כל הלולב כמו"כ אם ראשו יבש פוסל כל הלולב,ובזה אתי שפיר דברי הפמ"ג והבכורי יעקב הנ"ל.

אך תמוה הוא דבדיני הדס לא מביאים הפוסקים דברי הר"ן אלו בדין זה, שיהא פסול הדס שיבשו רק עליו העליונים, ועיין בשו"ע סימן תרמ"ו סעיף ו' ובמשנ"ב ובשעה"צ שם ס"ק ל"ג, וצ"ע.

★ ☆ ★

כולל ללימוד יו"ד סטאלין קארלין
ירושת"ו

הערות וביאורים בשו"ע יו"ד הלכות שחיטה

סימן א' (המשך)

ט) סעיף ח' בהג"ה: וי"א ששכור לא ישחוט וכו', וע"י שמ"ח סעי' ל"ו שכתב דבדיעבד אם שחט כשר אפי' להרמ"א, ונסתפק באחרים עומדים ע"ג שיהא מותר לשחוט אפי' לכתחילה, וכן פסק שבשעת הדחק מותר לשכור שלא הגיע לשכרותו של לוט לשחוט אם אחרים עע"ג.

ובכרתי אות ל"ה כתב, דדעת רמ"א לאסור אפי' בדיעבד ואפי' אחרים עומדים ע"ג, ועי' באדרת אליהו ס"ק ל"ו אות ב' שהביא דברי הכרתי דאוסר באחרים עע"ג לכתחילה, ומשמע שהבין בדעת הכרתי להתיר בדיעבד אם אחרים עע"ג, אמנם בכרתי לא משמע כן עיי"ש, וכן מוכח מהא דכתב שם שגרע משוטה ואם נאמר דבדיעבד מותר א"כ לא גרע משוטה, דבשוטה ג"כ הדין כן דבדיעבד מותר כמבואר בסעי' ה', והשמ"ח מדמהו לשוטה דכתב דלא גרע משוטה, והכרתי דחולק וסובר דגרע משוטה ע"כ לאסור אפי' בדיעבד ובכרתי לא נזכר כלל לכתחילה.

סימן ב'

א) סעיף ב': ואין ליתן לו לכתחילה לשחוט אפי' כשר עומד על גביו, עי' מש"כ בסי' י"ח על הפת"ש שם אות ב'.

ב) סעיף ד' ט"ז ס"ק ז': מסיק דהמחבר איירי דאין ידוע שהי לו בשעת שחיטה ב' סכינים ובזה אנו צריכים לאמירתו דבסכין יפה שחט ונאמן משום חזקה דכאן נמצא כאן הי' ומוחזקים אנו דבשעת השחיטה כבר היו לו ב' סכינים ושחט בסכין יפה, דלא שביק התירא, וכן בסיפא בנמצא בשר בידו איירי שלא ידוע שיש מומחה בעיר וע"ז נאמן באמירתו אך צ"ל פלוני מומחה שחט לי ע"ש.

ולכאורה יל"ע אמאי בעינן שיאמר פלוני מומחה ולא אמרינן גם בזה כאן נמצא כאן הי' כיון דהשוחט המומחה עתה בעיר.

ועי' שפ"ד ס"ק ט"ו מש"כ לחלק לפי' הש"ך בין מומחין לסכינים, דבסכינים לא בעינן כלל שיאמר ובמומחין בעינן שיאמר פלוני מומחה, וכתב הטעם, דלגבי מומחה יש חשש אולי לא מצא המומחה בביתו ולא קטרח יותר ולכן לא אמרינן לא שביק התירא ע"ש, אך בדעת הט"ז א"א לומר כן, דא"כ אמאי צריך לאוקמי דאיירי שאין ידוע שהי' מומחה מקודם בעיר הא אפי' בידוע שהי' המומחה בעיר אינו כשר, דאולי לא מצאו בביתו ולא קטרח יותר, ונראה לומר דהחזקה דכאן נמצא כאן הי' לא שייך לומר רק בדבר שאינו נייד כמו סכין או מומים באשה וכדו' דאין אנו יודעים מאימתי נמצא דבר זה, בזה אמרינן כאן נמצא כאן הי' גם מקודם, משא"כ לגבי בני אדם דניידי לא שייך לומר חזקה זו, וחילוק זה פשוט.

ויש לכאורה הוכחה לחילוק זה ממש"כ השערי משפט סי' נ' דמאי דאמרינן דחזקה כל מה שתחת יד אדם שלו הוא, הוא מטעם חזקה דכאן נמצא כאן הי' ע"ש, וא"כ אמאי לגבי גודרות לא אמרינן חזקה זו כמבואר בב"ב דף ל"ו ע"א והרי כאן נמצא כאן הי' אלא ע"כ דבמידי דניידי לא שייך לומר חזקה זו.

ג) ש"ך ס"ק י"ז: גבי שחיטת מומר מסיק דאף דבפעם אחת נעשה מומר, מכ"מ אותה שחיטה עצמה אינו נאסר משום מומר אלא משום שוחט לע"ז או שוחט בשבת.

ועי' שפ"ד שם שנדחק בשוחט לע"ז למאי נ"מ אי אסרינן השחיטה משום מומר או משום תקרובת ע"ז, וכתב דדוחק לומר לענין איסורין מבטלין זה את זה דלא הוי נבילה וכו' עכ"ל.

מה שסיים דלא הוי נבילה, צריך להבין כוונתו דלכאורה הנפ"מ שרצה לומר הוא משום דהוה ב' איסורים איסור תקרובת ע"ז ואיסור שחיטת מומר, ואם יתערבו יבטלו זא"ז אי אמרינן איסורים מבטלין זא"ז וא"כ לאיזה צורך הוסיף התיבות דלא הוי נבילה.

אמנם לכאורה יש נ"מ פשוטה דהא השוחט לע"ז לא הוי שחיטתו נבילה כמבואר במשנה דף פ"א: דלרבנן דאמרי שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, אם שחט את האם לע"ז אסור לשחוט בנה באותו יום, הרי דלא הוי נבילה דבשחט ונתנבלה אמרי דמותר לשחוט בנה (ואף שמטמאה משום תקרובת ע"ז כמבואר בסוגיית הגמ' חולין דף י"ג ע"א נבילה אין איסור הנאה לא וכו' ובתוס' שם ד"ה תקרובת ע"ש מכ"מ נבילה לא הוי וכן מבואר בגמ' פסחים דף ע"ג ע"א בברייתא דהשוחט בשבת לע"ז למאי תיקן ומשנינן משום אמ"ה ע"ש ברש"י ותוס') ובשחיטת מומר פסקינן דהוי נבילה מה"ת כמש"כ הש"ך ס"ק ט"ז א"כ יש נפ"מ רבה [ואולי לזה נתכוין הפמ"ג במה שכתב דלא הוי נבילה, אבל קשה אמאי זה דוחק והא כמה פעמים מצינו שהפוסקים חילקו בזה, וכן למה כתב נ"מ זו לגבי איסורין מבטלין זא"ז, הא יש כמה וכמה נ"מ בין נבילה להיכא דלא הוי נבילה עי' פמ"ג בפתי' לשחיטה ובפתי' להל' טריפות].

ובאמת מהמשנה הנ"ל צ"ע לדעת הסוברים דבאותה שחיטה הוי שחיטת מומר (עי' שפ"ד כאן ד"ה ומה) דהא במשנה מבואר בהדיא דאינו אוסר משום שחיטת מומר דהא לא הוי נבילה שחיטה זו דאי הוי נבילה לית בי' איסור או"ב לכו"ע, ואולי י"ל דדיעה זו סוברת כשיטת הרשב"א, והב"ח (שהובא בש"ך ס"ק ט"ז) דשחיטת מומר אסורה רק מדרבנן, ואכן דעת הרשב"א דבאותה שחיטה הוי מומר מהא דכתב (בסי' ד' סעי' ג') גבי ישראל ששחט ע"מ שיזרוק העכו"ם דמי לע"ז ע"ש בש"ך ס"ק ד', וא"כ הרשב"א לשיטתי' א"ש אך יל"ע בשאר פוסקים בזה.

ד) סעיף ט', ש"ך ס"ק כ"ג: סיים דכן משמע בד"מ, בד"מ הנדפס בטורים לא כתוב דבר מזה, רק כוונתו הוא על הד"מ הארוך (שהרמ"א הביא בכל פעם דברי הב"י והפוסקים שהביא הב"י מה שהי' נראה לו לפסוק כן, והמדפיסים בטורים השמיטו כל מה שהביא בשם הב"י או מה שמובא בב"י מחמת כפילותו) דשם הביא, שכתב הב"י בשם הרשב"א דאם ישראל יוצא ונכנס מהני רק שיהא מומחה שיודע וכו', הרי דלא הביא דבעינן מומחה בעומד ע"ג רק ביוצא ונכנס והוא כתי' הא' של הב"י ומשמע דכן ס"ל.

ה) סעיף י': אבל אם התחיל הפסול בחצי קנה וגמר הכשר כשירה, וכתב הש"ך ס"ק כ"ט דאע"ג דקי"ל דשהייה אפי' כל שהוא טריפה בין בקנה בין בושט, מ"מ משכחת לה להאי דינא נמי לדידן היכא דתפס הקנה לבדו בידו דכשר אפי' לדידן וכו', וע"כ סתם הרב כאן כדברי המחבר עכ"ל.

וכונתו, לתרץ אמאי לא הגי' כאן הרמ"א דלדידן אף בכה"ג פסול משום שהייה כ"ש, וע"ז תירץ דיש אופן דאף לדידן כשר והוא בתפס הקנה לבד וכ"ה בשפ"ד כאן.

אמנם צ"ע, דמשמע מדברי הש"ך דלהמחבר איירי בכל ענין ורק לדידן לא שייך דין זה רק כשתפס הקנה לבד, ובאמת גם להמחבר לא יתכן דין זה רק בתפס הקנה לבד דהיינו שנדע בודאי שלא נגע בושט דאל"כ השחיטה פסולה מטעם שהתחיל הפסול בדבר שעושה נבילה, ופסול אפי' כשלא שהה כלל כמו שכתב המחבר מקודם, וא"כ ע"כ שדינו כאן לא יצוייר רק היכא שידוע בודאי שלא נגע הפסול בושט.

אם כי להמחבר יועיל בדיקת הושט אחר השחיטה דס"ל בסי' כ"ג דאנו בקיאין בבדיקתו וא"כ יכולים לאוקמי כאן שלא תפס הקנה, מכ"מ מוכרחים לומר דאיירי ששחט הקנה לבד והיינו בעוף ששניהם שחטו הקנה דהישראל לא גמר בשחיטתו רק הקנה והושט נשאר קיים בזה תועיל בדיקת הושט אחר השחיטה דאנו בקיאין בבדיקה להמחבר, ואם ימצא הושט חתוך תפסל השחיטה מטעם דשמא הפסול חתכו בעת שחיטת הקנה, דאי שחטו גם הושט, אז אינו מועיל בדיקת הושט אף להמחבר כמבואר שם, ואי איירי שתפס הפסול הקנה בעת שחיטתו אז לא בעינן בדיקה אף לדידן כמבואר בש"ך.

וא"כ צ"ע מה שכתב הש"ך כאן דלדידן דפסלינן בשהייה בכ"ש צריכים לאוקמי כשתפס הקנה, דמה ענין דין זה לשהייה כלל, דכאן אליבא דכו"ע בעינן לאוקמי ששחטו רק בקנה ובכה"ג אין שייך שהייה כלל במיעוט קמא כשיטת הש"ך סי' כ"ד ס"ק י"ג וכמבואר כאן ואפי' בלא שהייה בעינן לאוקמי שלא שחטו הקנה כנז'.

ולפי שיטת הב"ח ומהרש"ל שהביא הש"ך שם דס"ל דאפי' במיעוט קמא דקנה פוסלת שהייה במשהו, לא יועיל תירוצו של הש"ך דהא גם כשתפס הקנה לבד יפסל מטעם שהייה במיעוט קמא דקנה וע"כ שהם יתרצו כמו שכתב הש"ך

בס"ק כ"ז (במוסגר) דשייך לומר כאן דלא הי' שהייה אפי' משהו, ולפי שיטתם יהא באמת חלוק בין דעת המחבר להרמ"א, דלהמחבר יצוייר דין זה בסתם ששחטו רק הקנה אפי' בשהייה מועטת, ולשיטת הרמ"א לא יצוייר דין זה רק ששחטו בלא שהייה כלל, ואם כי ציור זה דחוק מכ"מ כיון שיכול להיות דין זה גם להרמ"א לכן לא הגי' כאן כלום, אבל לשיטת הש"ך דבקנה במיעוט קמא אין דין שהייה אפי' לדידן, קשה דהא כאן המחבר והרמ"א מוכרחים לאוקמי אפי' למ"ד דשיעור שהייה אינו במשהו, וחידוש שלא עמדו בזה המפרשים.

ו) **סעיף י"א:** בהג"ה שחיטת קוף פסולה עי' חידושי רע"א מה שהק' בשם המג"א סי' קנ"ט, ומה שתירץ, ועי' בספר בית הילל (הביאו הבאה"ט כאן ס"ק ל'), ועי' באורח מישור (על הד"מ הארוך) סי' ג' אות א' שתירץ ג"כ כתירוץ הגרע"א ועי' פת"ש כאן ס"ק י"ד.

וכתב האו"מ דבזה ניחא מה שהביא הרמ"א דין זה כאן ובד"מ הביאו להלן בסי' ג' דשם משמע דפסולו משום כוונה וכח גברא, ולכן חזר בשו"ע וכתב דין זה כאן בין הפסולים לומר דפסולו של קוף הוא משום דאינו בר זביחה, וכן מבואר בהדיא בתוספתא ריש חולין (כאשר ציינו המציין כאן על הרמ"א, וכן הביאו הפת"ש הנז' ובביאור הגר"א כאן) דפסולו הוא משום דאינו בר זביחה.

סימן ג'

א) ש"ך ס"ק א' ולא חיישינן שמא לא שחט הרוב בעוף וע"י פרכוס וכו' נתרחב השחיטה ונעשה רוב כמ"ש הר"ב בסי' כ"ד סעי' ה', אכן בסי' כ"ד לא הוזכר כלום, והמחה"ש הגיה סעי' י"ז, והיינו

סי' כ"ד סעי' י"ז, דכתב הרמ"א שם דלא אמרינן דמחמת זריקה או פירכוס נשמט (הסימן) ע"ש. אך צ"ע, איך הביא הש"ך ראי' לדבריו משם דאדרבה שם איירי דלא אמרינן לקולא שמא ע"י זריקה או פירכוס שלאחר השחיטה נשמט, ודילמא לחומרא כן אמרינן.

וביותר קשה דלמה לי' להש"ך להביא ראי' משם, הרי יכול להביא ראי' ממש"כ הרמ"א בהדיא בסי' כ"ה ס"א דלא חיישינן שמא ע"י הפירכוס נתרחב החתך ושם איירי דלא חיישינן אפי' להחמיר, ואולי יש להגיה (כיון דבין כך מוכרחים להגיה כנז') כמ"ש הר"ב בסי' כ"ה ס"א וע"ש בס"ק ד'. (דלפ"ז גם סיומו צריכים להגי').

סימן ד'

א) ש"ך ס"ק ה' הביא שהשו"ע סותר את עצמו, דכאן הביא ב' דעות בדין של אדם אוסר דבר שאינו שלו כשיש לו בו שותפות, ובחו"מ סי' שפ"ה ס"ב סתם כדעת הרמב"ם, דמנסך יינו של חבירו חייב לשלם אם יש לו שותפות בו, והביא תירוצו של הב"ח דנקטינן כהר"ן דבאכילה אסור לכו"ע ולכך חייב לשלם, ומקשה עליו דהר"ן לא קאי רק בשחיטה.

ולכאורה הי' נראה לתרץ קושייתם מהא דמבואר ברש"י במס' ע"ז דף נ"ט ע"ב ד"ה מתירין. וכן משמע בתוס' חולין דף מ"א ע"א ד"ה לאו, דאפי' למ"ד אין אדם אוסר דבר שא"ש, מכ"מ ביין נסך אסור בשתיה לכו"ע, וא"כ פשוט לחלק דלגבי תשלומין בחו"מ דמיירי ביין נסך בודאי דחייב לשלם דהא אוסר לכו"ע בשתיה, אך לפ"ז, יהא קשה להיפך אמאי פסקינן שם בחו"מ דאם היין אינו שלו מותר דאינו נאסר, הא לכו"ע נאסר היין בשתיה אפי' כשאינו שלו לגמרי.

אמנם כד מעיינים שפיר חזינן דהתירוץ מעיקרא ליתא מתרתי, חדא, לפי המבואר (במלא הרועים בחולין שם) הטעם דביין נסך אסור בשתיה לכו"ע הוא משום נגיעת עכו"ם דאסרו חכמים היין אפי' בלא כוונת ע"ז ואפי' עכו"ם בן יומו אוסר היין בנגיעתו, ולכך באיסור דלא בעי כוונה לא שייך לומר אין אדם אוסר דעצם הנגיעה אוסרת, דעיקר המחלוקת אי אדם אוסר דשא"ש או אין אדם אוסר הוא רק בדבר דבעינן כוונת האוסר אבל בדבר דאוסר בלא כוונה לכו"ע אוסר, דהרי זה כמי שבישל בשר בחלב של חבירו דבודאי נאסר, ולכן איסור זה של אכילה מדרבנן זהו רק בעכו"ם שמנסך יינו של ישראל דנגיעתו אוסרת, אבל ישראל המנסך יינו של חבירו דנאסר מחמת כוונת ע"ז בזה אי נקטינן דאין אדם אוסר מותר לגמרי אפי' בשתי'.

ועוד, לדידן דפסקינן דאדם אוסר דבר שאינו שלו ורק לגבי ישראל אמרינן דאין כוונתו לע"ז ורק לצערו קא מכוין, א"כ בודאי מותר גם בשתי' דהרי נקטינן דלא הי' לו כוונה לע"ז כלל, (ועי' חידושי רע"א על ט"ז ס"ק ד' ועל ש"ך כאן ד"ה תמי' לי, ותירוצו לא שייך רק בדברי הר"ן).

ואכן מה שהביא המלא הרועים הנז' ראי' לדבריו מש"ך כאן צ"ע דהא הש"ך איירי לדידן דפסקינן דבאמת אדם אוסר רק בישראל מותר מטעם דלצערו ולכן מותר גם בשתי'.

ב) סעיף ז' ישמעאלים שאינם מניחים ישראל לשחוט אע"כ יהפוך פניו וכו' אינו דומה לשוחט לשם הרים, והא דאינו נאסר מטעם מחשבת העכו"ם לע"ז, כתב הרשב"א דהוא משום דזה מחשב וזה עובד לא אמרינן והביאו הש"ך והט"ז.

ויל"ע לפי שיטת הב"ח המובא בש"ך לעיל ס"ק ג', דאף דפסקינן זה מחשב וזה

עובד לא אמרינן, ואפי' כששמעו מן העכו"ם שחושב לע"ז, היינו דאינו נאסר בהנאה אבל באכילה הוא נאסר, עיי"ש שחולק ע"ז, וא"כ בנד"ד דהוה כששמעו מן העכו"ם שמחשב דהוה כהני טייעי דהא הם מקפידים על כך וכוונתם לע"ז, ולשיטת הב"ח לכאורה יש לאסור כאן באכילה.

ונראה דבנד"ד גם להב"ח מותר באכילה, דהא אפי' אם הישראל יכוון לע"ז כאן הרי הוה לשם הרים כדמשמע דכוונתם הי' כנגד המזרח וכן מבואר ברשב"א ושו"ע כאן, ומאחר בשוחט לשם הרים גופא אינו נאסר רק מדרבנן כמבואר בסעי' ה' ונו"כ, וא"כ לא נחמיר בזה לאסור באכילה בזה חושב וזה מעבד.

ועוד נראה דאפי' לשיטת הב"ח היינו דוקא כששוחט בהמה של עכו"ם אז אסור באכילה אם שומע מן העכו"ם שכוונתו לע"ז, משא"כ כאן דאיירי בשוחט בהמתו רק העכו"ם מכריחו לשחוט כנגד המזרח בזה ודאי שאין כוונת העכו"ם יכול לאסור לבהמת ישראל לכו"ע, וז"פ.

★ ☆ ★

שלום מרדכי סגל
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הערות וביאורים בשו"ע אה"ע הל' קדושין

בדין מלוה ופרוטה — סימן כ"ח

ב"ש סקי"ז — ודוקא שא"י וכו' והו"ל מלוה ופרוטה כ"כ ב"ח ופרישה כו', מיהו דבריהם אין מוכרח כו' גם בט"ז כתב כמ"ש, ע"כ.

וז"ל הט"ז, ולא שייך כאן כלל מלוה ופרוטה כיון דכתב הרא"ש שהיה דעתו דוקא אכל סך הפקדון, א"כ היה כולל כל הסך בפקדון א"כ על הכל שייך שם קידושין, וכן איתא בהג"ה סי' זה סי"ח, וע"כ אם קצת ממנו מלוה לא מהני הנשאר, ודאי אם אמר בשעת קידושין האמק"ל במלוה ופרוטה אמרינן דמקודשת בפרוטה, דהדיבור של מלוה הוא כמאן דליתא וכל הקידושין חלים על הפרוטה, משא"כ כאן דהיתה סבורה שכל סך הפקדון הוא ישנו בעין וכל שיש בקצתו מלוה ה"ל ככולו מלוה כו', עכ"ל.

ובאמת, דברי הט"ז מוכרחין עפימש"כ הרשב"א בתשו' ח"א סי' אלף רל"ג [מועתק באב"מ סי' זה אות ל"ז] בטעמא דמלוה ופרוטה דעתא אפרוטה, דהוא מכיון שהפרוטה היא בעין דעתה עליה יותר מהמלוה שאינו לפניה בעין, עיי"ש, וזה לא שייך אלא כשיודעת שרק הפרוטה בעין ולא המלוה אבל בנד"ד הא אינה יודעת כלל שהשאר אינו בעין ומהכ"ת דדעתה רק אפרוטה הנשארת אדרבה כיון דודאי אין רצונה להתקדש רק אם יתן לה כל הסך והא א"י שנאבד דעתה שיחולו הקדושין בכל הסכום [וע' שעה"מ פ"ה מאישות הי"ח שתמה כן].

אמנם, מצאנו בסי' זה בדרישה אות ו' גבי שכירות דס"ל להפרישה דאם יש במכוש אחרון שו"פ מקודשת, וסיים בזה"ל, אבל דוחק לומר, דהכא אף אם היה במכוש אחרון שו"פ מ"מ כיון דדעתה היתה לקדש בשכירות כל המלאכה ואין נותן לה פרוטה בעינא, דנימא מלוה ופרוטה דעתה אפרוטה מ"ה אינה מתקדשת דהיא לאו דינא גמירי וכל השכירות שוה אצלה, עכ"ל.

מבואר דרצה לפרש דטעמא דאמרינן דעתה אפרוטה הוא משום דאדם יודע דאין מקדשין במלוה, אבל בשכירות דלאו דינא גמירי לידע דרק מכוש אחרון אינו מלוה לא אמרינן דעתא אפרוטה, ועל כל זה כתב שהוא דוחק.

[וטעם הדוחק יל"פ בב' אופנים או דס"ל דגם זה גמירי, או דדחה סברא זו דדעתה אפרוטה הוא משום דאדם יודע כו', וכן הוא לכאו' המשמעות, אמנם צריך לפרש באמת לפי"ז מאי טעמא דאמרינן דעתה אפרוטה]

ועכ"פ, מבואר דגם במכוש אחרון ס"ל להפרישה דשייך דינא דדעתה אפרוטה, ולפי שי' הרשב"א הנ"ל ליתא, דהכא כיון שאין מכוש אחרון יותר בעין ממכוש ראשון לא שייך לומר דדעתא אבעין, [וכ"כ באמת במחנ"א הל' שכירות סי' י"ד ובשעה"מ פ"ה מאישות ה"כ, ובאב"מ סי' זה סקל"ט].

ובאמת, כדברי הפרישה מבואר בתוס' רי"ד קדושין דף מ"ח, שהקשה שם דלמ"ד ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף תתקדש בפרוטה אחרונה, ומבואר דס"ל דגם בזה שייך סברת דעתה אפרוטה.

ואולי יש לבאר שיטת הפרישה עפימש"כ הב"ש ר"ס ל"ז, דכשמקדש ביותר מפרוטה אמרינן דכסף הקנין הוא רק פרוטה והשאר מתנה, עיי"ש, וכ"כ בסי' נ' סק"א, ועי' מאירי ב"ב דף קמ"ה, שכתב סברא זו, ועיי"ש בחי' הרשב"א.

ודברי הב"ש נפלאים, וכבר תמה עליו בנתיה"מ חו"מ סי' ע"ר עיי"ש.

אמנם בדבריו יל"ב דברי הפרישה, והוא, דלכאורה אם כדברי הב"ש א"כ במקדש במלוה ופרוטה מאיזה צד לא יחולו הקידושין, דהא לסברת הב"ש אמרינן דכל המקדש אף אם מוסיף על פרוטה אמרינן דרק כמה שדרוש לחלות הקנין ניתן לקדושין והשאר מתנה, וכיון דנתן לה פרוטה אף שהוסיף מלוה, מ"מ המלוה הוא רק מתנה, כיון דלחלות הקדושין סגי בפרוטה שוב רק הפרוטה הוא לקדושין.

וצ"ל דזה גופא סברת מ"ד דדעתא אפרוטה, והיינו דכוונת הדברים כמוש"כ הב"ש דכסף הקדושין הוא רק הפרוטה המוכרחת לחלות הקדושין, וא"כ המלוה הוא מתנה בעלמא ולא מעכבא הקדושין.

ומעתה י"ל, דזו שי' הפרישה בטעמא דדעתה אפרוטה, ומשו"ה מהני גם בשאלה שנאבדה, אם נשתייר פרוטה, ואף שאינה רוצה להתקדש רק בכל השאלה והא לא ידעה דנאבדה, מ"מ חלות שם כסף קדושין חל רק על פרוטה, וא"כ ה"נ כיון דנשתייר פרוטה חל ע"ז שם כסף הקדושין והשאר הוא רק מתנה ולא אכפ"ל אם נאבד ונעשה מלוה.

וכמו"כ בהא דמכוש אחרון, אע"ג דגם הפרוטה אינה בעין מ"מ כיון דיש כאן פרוטה אחת שיכול לחול עליה שם כסף קדושין מהני, דכל מקדש בכסף דעתו שהקדושין יחולו בפרוטה אחת מהכסף והשאר למתנה.

[ועי' ב"י אה"ע סו"ס קכ"ט ד"ה כתוב בתשובה, שהביא תשו' מהר"י וויל דמבואר בתו"ד דטעמא דמקדש במלוה ופרוטה דעתיה אפרוטה הוא משום דאדם יודע שאין קדושי מלוה כלום, ועי' גט מקושר למהרי"ט אלגזי סי' ח' שתמה עליו, דהא רב אמי דס"ל בקדושין דף מ"ו דדעתיה אפרוטה, ס"ל בכתובות דף ע"ד דאין אדם יודע שקדושי מלוה אינם כלום, וכן תמה בשער משפט סי' קצ"ט, אמנם לכאורה מפורש בדברי רש"י כדברי מהרי"ו, והוא בסנהדרין דף י"ט ע"ב ד"ה קדושי מיכל, וז"ל, וקיי"ל דעתיה אפרוטה דבת קידושין היא, עכ"ל, ומפורש דטעמא דדעתיה אפרוטה הוא משום דבת קידושין היא, והיינו כסברת מהרי"ו דאדם יודע שאין קדושי מלוה כלום, ומה שהקשו מהא דרב אמי, י"ל דשאני כשנותן גם פרוטה, דאז אמרינן דלכן הוסיף פרוטה, משום דיודע דאין קדושי מלוה כלום, וצ"ב].

ובשי' הט"ז צ"ב לכאו', דלסברתו אף באינה יודעת סכום הפקדון אמאי מקודשת, דלכאו' גם בא"י הסכום דעתה על חיוב האחריות, דאף שא"י שנגנב ונאבד מ"מ כיון שדעתה על כל הפקדון נכלל בזה פטור חיוב האחריות דבזה לא שאני לכאו' מיודעת הסכום, וא"כ הא שוב דעתה גם אמלוה, ויש לחלק וצע"ב. אמנם הב"ש כנראה נטה מדברי הט"ז בזה ופירש הטעם דלא מהני ביודעת הסכום משום דאז אין רצונה להתקדש במה שהיא חייבת אבל לעולם אין כאן גריעותא דדעתה אמלוה [וכנ"ל בשי' הפרישה] וצ"ע.

★ ☆ ★

בענין ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף
סימן כ"ח

שו"ע סט"ו, א"ל התקדשי לי בשכר מלאכה זו וכו'.

בח"מ וב"ש הובאה שי' התורי"ד - קדושין מ"ח וס"ג שאחר גמר מלאכתו אמר לה שוב הרי את מקודשת לי, יעוי"ש.

ובט"ז תמה א"כ שוב הו"ל מלוה אף למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף, ובב"מ סי' ל"ח סעי' י"ג כתב דלק"מ, שהרי הט"ז בעצמו כאן ביאר דלמ"ד אלאלב"ס הכוונה בשעת נתינת וחזרת הכלי, וא"כ איירי שבעת הנתינה אומר לה האמק"ל ולא הוי מלוה.

אמנם עדיין קשה, בע"מ שאדבר עליך לשלטון דלא שייך שם חזרת כלי, וא"כ בשעה שאומר האמק"ל הו"ל מלוה, ותי' הב"מ, דלפי מש"כ הט"ז כאן דבמקום דלא שייך חזרה, אמרינן דלמ"ד אלאלב"ס הכוונה במכוש אחרון, וא"כ איירי שלפני מכוש אחרון אומר לה האמק"ל, יעוי"ש.

ויש לבאר לפי"ז, הא דלמ"ד ילמתוע"ס אינה מקודשת היינו משום דכל פורתא הו"ל מלוה, ובמכוש אחרון לחוד ליכא שו"פ, אבל, לו יצויר שיהיה שו"פ במכוש אחרון מקודשת אף למ"ד ילמתוע"ס.

דהנה הט"ז כאן הביא דברי הפרישה, דבעשה לו שירים ויש במכוש אחרון שו"פ מקודשת אף למ"ד ילמתוע"ס, ותמה עליו הט"ז, עיי"ש דכנראה תמיהתו היא דעד חזרת הכלי נעשה מלוה גם פרוטה אחרונה, ורק למ"ד אלאלב"ס דהיינו בשעת נתינה מהני, עיי"ש.

ובאב"מ, שם כתב דהפרישה אזיל בשי' הרשב"א דפירש דלמ"ד אלאלב"ס, היינו בגמר הכלי ומ"מ לא נעשה מלוה עד שעת חזרה, דומיא דמקדש לאחר ל', והא דלמ"ד ילמתוע"ס א"מ במכוש אחרון ע"כ הוא משום דאין בו שו"פ, [והא דלא מצטרפי כל המלאכה מבואר שם ברשב"א], אבל אם יש בו שו"פ לא גרע מלמ"ד אלאלב"ס, [אלא דהאב"מ דן דלא שייך כאן לומר מלוה ופרוטה דעתה אפרוטה כיון דליתא בעין, וכ"כ במחנ"א].

ושי' הט"ז היא כשי' התורי"ד, שביאר דאלאלב"ס היינו בשעת חזרה, אבל למ"ד ילמתוע"ס א"מ אף אם יש במכוש אחרון שו"פ וכמוש"כ התורי"ד בדף מ"ח דנעשה מלוה עד חזרת הכלי, [והתורי"ד מוכרח לסבור כן משום דהוא ס"ל דלעולם יש פרוטה במכוש אחרון דפחות משו"פ אינו נעשה מלוה עליו ודלא כהרשב"א דפירש דכל פורתא אף פחות משו"פ נעשה מלוה].

ועכ"פ משמע דלשי' הט"ז הא דלא מיקדשא במכוש אחרון הוא משום דנעשה מלוה עד נתינת הכלי, וא"כ באדבר עליך לשלטון אם יש במכוש אחרון שו"פ וא"ל לפני גמר האמק"ל מהני אף למ"ד ילמתוע"ס [אא"כ נימא דלא שייך כאן לומר דעתה אפרוטה וכטענת האב"מ והמחנ"א, אמנם הן הפרישה והן הט"ז לא ירדו לסברא זו].

והא דבקדושין ס"ג תלו דין זה דבשכר שאדבר בפלוגתא דילמתוע"ס או אלאלב"ס, היינו משום דבסתמא ליכא שו"פ במכוש אחרון כך נראה שי' הט"ז עפ"י ביאור הב"מ.

אמנם מה דנראה בדברי הב"מ דמבאר בזה שי' התורי"ד, לכאו' אינו, דהא

התורי"ד ס"ל להדיא דלעולם איכא שו"פ במכוש אחרון ומשו"ה הקשה דלעולם תתקדש במכוש אחרון, ותי' דנעשה מלוה עד שעת נתינה, וא"כ בקידשה לפני גמר אמאי לא תתקדש.

והט"ז ס"ל באמת דלעולם ליכא שו"פ במכוש אחרון, אך התורי"ד עצמו לא ס"ל כן.

ומעתה שוב יקשה לשי' התורי"ד באדבר עליך לשלטון, דממ"נ אם מקדש קודם גמר לכו"ע תתקדש, ואחר גמר לכו"ע ליהוי מלוה.

אמנם, התורי"ד עצמו הקשה קושיא זו לשיטתו, בדף ס"ג ע"א, ומבואר שם דודאי איירי שמקדשה אחר גמר ואז אומר לה האמק"ל, והא דלמ"ד אלאלב"ס מהני הוא משום דבתחילה בא לשם קדושין, עיי"ש שהאריך דלמ"ד ילמתוע"ס אינו כן, ודבריו טעונין ביאור, אמנם עכ"פ כבר עמד בכך התורי"ד בעצמו, משום דתי' הב"מ לא יועיל לשי' התורי"ד ודברי הב"מ מתאימים אך ליישב שי' הט"ז דאזיל בשי' התורי"ד בכוונת אלאלב"ס אך לא בכוונת ילמתוע"ס.

★ ☆ ★

ביאור פלוגתת ב"ח וח"מ ר"ס כ"ט בענין שתיקה לאחר מ"מ

סי' כ"ט חלקת מחוקק סק"ד, וא"ל האמק"ל, בב"ח כתב דוקא דא"ל תכ"ד לנתינה אבל לאחר כ"ד הו"ל שתיקה דלאמ"מ וא"מ, ואין דבריו ברורים, דלא אמרו שתיקה לאחר מ"מ לאו כלום אלא דוקא כשתחילת הנתינה היה בתורת פקדון וא"ל הפקדון שבידך כבר ה"א מקודשת בו והיא שתקה, ודאי לאו כלום הוא אבל נ"ד דהיא אמרה תן מנה לפלוני שבמקום פלוני ואתקדש אני לך והוא קיים שליחותה, אם לאח"ז בא אליה וא"ל האמ"ק במנה זו שנתתי על פיך הודעה זה הוי כמתן מעות, דבאותה שעה היא נהנית שנתקיים דבורה ואף אם נודע לה קודם שהודיעה מ"מ היא מקודשת דלא גרע מעסוקין באותו ענין, (כמבואר בסמוך בהג"ה) עכ"ל.

ודברי הח"מ צ"ב, וכבר נתחבטו בזה האחרונים, דמה שחילק דבנ"ד הודעה זו הוי כמ"מ כיון שעכשיו היא נהנית, תמהו עליו דודאי גם במקדש בפקדון שבידה היא נהנית באותו שעה שהרי הפקדון נעשה שלה, ומ"מ מכיון שאין כאן עכשיו נתינה מידו ממש, חשיב שתיקה דלאחר מ"מ ולאו כלום הוא, ומ"ש בנ"ד דאף דעתה נהנית הא מ"מ אינו נותן עכשיו כלום גם כל אריכות דבריו בחילוק בין נ"ד להא דפקדון צ"ב.

ונלענ"ד ביאור דבריו, ותחילה יש לבאר דברי הב"ח, דלכאו' צ"ב מ"ש אם א"ל תכ"ד או אחר כ"ד הא אינו נותן המעות לידה כי אם ליד פלוני, וא"כ ממ"נ אם לאחר כ"ד חשיב שתיקה לאחר מ"מ א"כ גם תוכ"ד הוי שתיקה לאחר מ"מ שהרי אינה מקבלת כלום בידה.

אמנם, לעיל סי' כ"ח סעי' ד' הביא הרמ"א דברי הרמ"ה [והביאו גם המחבר להלן סי' ל' סעיף ו'] דכשזרק לה קדושיה לתוך חיקה או לתוך חצרה ושתקה, אינה מקודשת אא"כ ארצאי מעיקרא לקדושי ליה, יעוי"ש, והיינו דהיכא דלא ארצאי מעיקרא הוי כשתיקה לאחר מ"מ, דהרי אין שום הוכחה מצדה שרוצה להתקדש, [והא דלא אמרינן הו"ל למשדייה ע' ח"מ ר"ס מ"ב ובב"ש שם, ובמהדו"ק שם סי' מ"ב ובסי' כ"ח ס"ד,] אבל היכא דארצאי

מעיקרא אף שבשעה שקידשה לא הגיבה כלום שהרי לא נטלה הקדושין בידה, אלא המקדש זרקו לה לרשותה, מ"מ מקודשת, דכיון דארצאי מעיקרא אמרינן דאם חזרה בה הו"ל לאודועי ולמחות במקדש.

וכתבו האחרונים, דאף דגבי שתיקה לאחר מ"מ, כגון גבי פקדון או בעובדא דציפתא דאסא, מבואר בראשונים דלא מיקדשא אף בנתרצתה מעיקרא כמובא בב"ש סי' כ"ח סקי"ג, [ולמדו כן מהא דציפתא דאסא שנתרצתה להתקדש בציפתא ולא גרע משדיך ומ"מ חשיב ליה שתיקה לאחר מ"מ], וא"כ איך כתב הרמ"ה דבארצאי מעיקרא לא חשיב כשתיקה לאחר מ"מ, צ"ל דשאני הא דהרמ"ה שאומר לה האמק"ל בשעת זריקת המעות לרשותה, וחשיב קצת כשעת מ"מ ולכן אם שידכה מעיקרא הוי קדושין כל שלא הודיעה שחזרה בה, ורק כשלא ארצאי מעיקרא, דאז אין שום הוכחה ממנה על רצונה להתקדש דמיא לשתיקה לאחר מ"מ, דכיון שלא שידכה לא היה לה לעשות כלום כשזרק לה הקדושין, ע' בהמקנה קו"א סי' כ"ח ס"ד, ובש"פ.

ומעתה מובנים דברי הב"ח כאן, דה"נ גבי נותן לפלוני עפ"י צוויה, דאם בשעה שנותן לפלוני א"ל האמק"ל מקודשת, דאף שלא קבלה הקדושין בידה להוכיח על רצונה להתקדש, מ"מ כיון דארצאי מעיקרא להתקדש שהרי אמרה תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך, אמרינן דאילו חזרה בה הו"ל לאודועי שחזרה בה, כיון שבשעה שנותן לפלוני א"ל האמק"ל לא גרע מזורק לתוך חצרה דמקודשת, אף דהתם נמי לא קיבלה בידה חשיב כשעת מ"מ לענין זה שצריכה להודיע על חזרתה מרצונה להתקדש, אבל אם לא א"ל תכ"ד אלא אחר כ"ד חשיב כשתיקה דלאחר מ"מ וכהא דציפתא דאסא, שהרי בשעה שאומר לה האמק"ל אינו מוציא שום ממון לקדושין ואין צריכה להודיע על חזרתה מרצונה להתקדש ושתיקתה לאו כלום הוא, וזהו הסבר דברי הב"ח.

ומעתה נבוא אל שי' הח"מ, והנה הב"ש בסק"ו כתב: ובח"מ כתב כל שהיא קבלה לשם קדושין מהני אפי' אחר כדי דיבור, כי הודעה זו שמודיע לה שנתן לפלוני על פיה הוי כמתן מעות, עכ"ל, מבואר, דיסוד שי' הח"מ הוא דשאני הכא דקבלה לשם קדושין, וכן בגוף דברי הח"מ מאריך דלא אמרו שתיקה לאחר מ"מ אלא בקבלה לשם פקדון כו' אלא שהוסיף עוד דנהנית בשעה שמודיע לה ולכן הוי כשעת מ"מ, וצ"ב.

[ויסוד חילוק זה בין קבלה לשם פקדון לקבלה לשם קדושין מצאנו עוד בב"ש סי' ל"א סק"א יעוי"ש].

והנה הב"ש במהדו"ק שלו, האריך יותר בביאור דברי הח"מ, ואפשר ללמוד מתו"ד ביאור שי' הח"מ, וזה לשונו בסק"ה, ועיין בח"מ שכתב כל שהיא קבלה לשם קדושין מהני אפי' אמר אחר כ"ד, וצ"ל לדידיה הא דלא מהני מה שאמר התקדשי בד' זוזי שבו כמ"ש בסי' כ"ח, היינו משום דבגוף הכלי אינו שו"פ הוי כאילו לא קבלה לשם קדושין, מיהו נ"ל כב"ח מאחר דנתן לאחר ואין בידה שום דבר בעין לא מהני כשאמר אחר כ"ד, עכ"ל.

עכ"פ, יסוד דברי הח"מ הוא דהיכי דקבלה לשם קדושין לא חשיב שתיקה לאחר מ"מ, דכיון דקבלה לשם קדושין אם חזרה בה צריכה להודיע על חזרתה, וה"ה כשאמרה לו לתת לפלוני לשם קדושין ונתן, נתינה זו מחייבת אותה להודיע על חזרתה אם תרצה לחזור בו, ולא דמי להא דשתיקה לאחר מ"מ גבי פקדון דלא קבלה כלום לשם קדושין ולכן אין לה שום התחייבות להודיע על כך שאין רצונה להתקדש ומשום כך אין

בשתיקתה כלום, ואף גבי ציפתא דאסא אף דקיבלה הציפתא לשם קדושין כיון דאינו שו"פ אין בכך כלום, ולכן הוי שתיקה לאחר מ"מ.

[ולכאו' מבואר בזה גם דברי הרמ"ה, דמיושב בזה החילוק בין הא דפקדון וציפתא דאסא, דלא מהני אף שדיך, בין הא דהרמ"ה דמהני ארצאי מעיקרא, ומשום דבהא דהרמ"ה בזרק לרשותה היכי דארצאי מעיקרא חשיב קבלה לשם קדושין, דלא גרע מתן מנה לפלוני דאף שלא קבלה כלום מ"מ כיון שבצוויה נתן לפלוני לשם קדושין חשיב קבלה לשם קדושין, וה"נ בהא דהרמ"ה, ותו לא בעי לתירוץ המקנה הנ"ל, ויש לדחות דלא סגי בארצאי, ובעי צווי שלה או קבלה בידה.ועיין]

והנה, הב"ש במהדו"ק נראה שמסכים לגוף החילוק של הח"מ, [והרי גם הוא עצמו מחלק חילוק זה להלן ר"ס ל"א], אלא דמסיק כהב"ח משום דאין בידה שום דבר בעין, והיינו דס"ל להב"ש דאף היכי דקבלה לשם קדושין מ"מ כיון שבשעה שאומר לה האמק"ל אין בידה שום דבר בעין שוב אינה מרגשת בחיובה להודיע על חזרתה מרצונה.להתקדש, ורק כשבידה דבר בעין שקבלה לשם קדושין חשיב כשעת מ"מ שמרגשת שעליה להודיע למקדש שחזרה בה.

ונראה לענ"ד, דמשו"ה הוסיף הח"מ דבשעה שמודיע לה היא נהנית שנתקיים רצונה, והכוונה, ליישב בזה תמיהת הב"ש דהא אין בידה שום דבר בעין, ולכן ביאר הח"מ דעתה בשעת הודעת המקדש שנתן לפלוני הרי היא נהנית מאותה הנתינה וחשיב כאילו יש בידה דבר בעין באותה שעה, ושוב מרגשת שאם חזרה בה עליה להודיע על כך למקדש, וכמו באופן שנתן לה כסף והוא בידה בעין.

ומעתה מיושבים דברי הח"מ, דודאי גם גבי פקדון נהנית בשעה שאמר לה האמק"ל, אלא דזה לא מהני, כיון שלא קבלה הכסף לשם קדושין, אבל בנ"ד שהכסף נתן לפלוני לשם קדושין עפ"י צוויה ועתה היא נהנית מכך חשיב כשעת מ"מ ושתיקתה הודאה על רצונה להתקדש.

[ובב"ש מהדו"ב, העתיק גם סיום דברי הח"מ שההודעה היא כמתן מעות ושוב לא דחה שי' הח"מ כבמהדו"ק, דשם לא העתיק סיום דברי הח"מ, ודו"ק].

אלא דמה שסיים הח"מ, דאף אם נודע לה קודם אמירתו נמי מהני ומשום דלא גרע מעסוקין באותו ענין, כבר הניח הב"ש דברים אלו בצ"ע, משום דבראשונים מבואר דבאמירתה תן מנה לפלוני לחוד לא חשיב כעסוקין באו"ע כיון שהוא לא דבר כלום, כמבואר בר"ן.

ואולי כוונת הח"מ, דס"ל דאף דבעי שיאמר אח"כ האמק"ל, מ"מ מהני שתיקתה בשעת אמירתו כיון דנתן לשם קדושין וגם מה שנודע לה ונהנית ידעה שהוא לשם קדושין דלא גרע מעסוקין באו"ע דה"נ ידעה שהוא לשם קדושין [דמש"כ הראשונים דלא חשיב עסוקין באו"ע הוא לדין אמירה ומשום דהוא לא אמר כלום אבל ודאי דלגבי הבנתה יודעת שהוא לש"ק] ואף דבשעת אמירתו אין בידה שום דבר בעין וכתמיהת הב"ש במהדו"ק ס"ל להח"מ דלא שאני לה בין איכא בידה בעין לליכא בידה, כל שקבלה לש"ק מרגשת שאם חזרה בה עליה להודיע למקדש.

★ ☆ ★

בירורי הלכה

הרב שמואל רוזנבוים

מי שמתפלל ביחד עם הש"ץ אם יענה אמן אחר ברכת כהנים

יש לברר הדין בש"ץ עצמו אם יענה אמן אחר ברכת הכהנים קודם כל, והנה דבר זה מבואר בשו"ע ונושאי כליו בסי' קכ"ח, סעיף י"ט, וכתב המחבר דאין הש"ץ רשאי לענות אמן אחר ברכה של כהנים, אבל אין הטעם משום הפסק דהא אין זה נחשב להפסק כיון שהוא לצורך התפלה כמבואר בתוס', אלא הטעם שאין להש"ץ לענות אמן הוא משום חשש של בלבול בתפלתו, ומשו"ה כתבו הפוסקים דאם הבטחתו שיחזור לתפלה בלי בלבול שמותר לענות אמן, וכ"ש האידנא שמתפללים מתוך הסידור.

ולכאורה נראה דגם ביחיד המתפלל עם הש"ץ דינא הכי דיענה אמן אחר ברכת כהנים, דמשום הפסק ליכא וכדלעיל, ולגבי חשש בלבול תפלתו נראה דודאי מותר מטעמים דלעיל בש"ץ, וכ"ש ביחיד דאין לו בלבול כל כך כיון דאין לו אימתא דציבורא, וגם היחיד אין צריך להקרות לפני הכהנים (ומה שצ"ל אח"כ שים שלום אין בזה בלבול כיון שהוא ענין אחר לגמרי עיין לבושי שרד על הט"ז ס"ק י"ד), וא"כ אף אלו שאומרים שהש"ץ לא יפסיק לענות אמן על ברכת כהנים (ע' ערה"ש וכפה"ח) י"ל דביחיד יודו, ובאמת יש לומר איפכא, דיותר מסתבר שמותר להש"ץ להפסיק בעניית אמן, כיון שנ"כ יש לו שייכות לחזרת הש"ץ (ובפרט לפי קבלת האר"י הקדוש כמבואר בכף החיים) ולכן י"ל דאין בזה הפסק, משא"כ בתפלת היחיד, אך בכ"ז נראה דכיון שיש לו שייכות לברכה זו אין בו הפסק אף ליחיד, ועיין בפמ"ג (מ"ז סקי"ד) דכתב דדבר זה תלוי בפלוגתת הב"ח והט"ז, דהב"ח שכ' הטעם שמותר להש"ץ לענות אמן באמצע תפלתו הוא משום דנ"כ הכשר תפלה, ולפ"ז כתב בשם הא"ר שאין להיחיד לענות אמן, אבל לפי הסברו של הט"ז בס"ק י"ד י"ל דכיון דהאמן שייך לברכה זו עצמה א"כ אף ליחיד לא הוה הפסק.

ולפי שיטת הא"ר (ע"פ הב"ח הנ"ל) דאין לו להפסיק לעניית אמן, נראה דלדידיה אין לו להתחיל להתפלל אם לא יכול לענות אמן על ברכת כהנים משום שיהי' עומד באמצע תפלתו, וכן מבואר בשו"ת אג"מ ח"ד סי' כ"א אות ב', ח"ל פשוט שאסור לשום אדם להתחיל להתפלל שמ"ע כשלא יכול לגמור קודם נ"כ דהא קא חזינן דאמן שייך לקיום המצוה ולכתחילה צריך ודאי להשתדל שיהיו עונים אמן, דלכן עדיפא זה אפילו מאיש"ר עכ"ל, ונראה דלפי זה מדוקדק מאוד לשונו של הפמ"ג דכתב דלהב"ח צריך היחיד להקדים ולסיים תפלתו קודם ברכת כהנים, והיינו משום דאם לא כן אין לו להתפלל אלא ימתין בתפלתו עד אחר ברכת כהנים או יצא מחוץ לביהכ"נ להתפלל, ולא אמר הפמ"ג דלהב"ח לא יענה אלא ישתוק, דהא זה אסור כדלעיל מהאג"מ.

וראיתי בערה"ש שכתב דהיחיד יאמר עם הש"ץ תפלת או"א ברכנו בברכה המשולשת וכו' (כשאין הכהנים נושאים כפיהם), ואף שבזה לא נהגינן כוותיה (וכמדומה שבשו"ת שבט הלוי השיג עליו וכתב דיותר טוב שישתוק וישמע מהש"ץ), אבל עכ"פ רואין אנו שגם להיחיד הוא מעין ברכתו ולא נחשב זה להפסק לגבי דידיה, וגם אין חשש של בלבול בתפילתו.

שו"ר שבספר אז נדברו (ח"א סי' פ"ה) דן בזה ומסיק ג"כ כמו שכתבנו שהיחיד יפסיק לענות אמן לברכת כהנים אם הוא עומד בתפלתו ביחד עם הש"ץ, ולא הביא מכל מה שכתבנו, אך הביא עוד מקור להתיר בנד"ד מחידושי רבי אברהם בן הרמב"ם, וז"ל וכמו שיענה קדושה בברכה שלישית ואין זו הפסקה כמ"ש זה הגאון ז"ל כך יענה אמן בברכת כהנים בין הודאה לשים שלום ואין זו הפסקה.

★ ☆ ★

אם מותר לכהן להדליק נרות שבת קודש בשמן של תרומה טמאה

איתא בריש פ"ב דשבת במשנה אין מדליקין בשמן שריפה, ובגמ' נחלקו רבה ורב חסדא, רבה מפרש דהמשנה אוסרת להדליק בע"ש משום דיש מצוה בשריפת השמן חיישינן שמא יטה למהר שריפתו, (ויו"ט אסור משום גזירה אטו שבת), ורב חסדא סובר דהכא ביו"ט שחל בע"ש עסקינן ומשום שאין שורפין קדשים ביו"ט, ותניא כוותיה דר' חסדא, ע"כ.

וא"כ לכאורה הלכה כרב חסדא ואסור להדליק רק ביו"ט שחל בעש"ק, אבל כשמדליק בע"ש דעלמא מותר, וכן כתבו במאירי ובחידושי הר"ן, דנקטינן כרב חסדא ומותר להדליק בשמן שריפה בשבת דעלמא, וכן נראה מעוד כמה ראשונים.

אבל בפסקי ר' ישעיה דטראני כתוב וז"ל דתנא כוותיה דרב חסדא והכי נקטינן, אבל רב חסדא לא למעוטי שאר שבתות אתי דהא בבבא אחת כולל שמן שריפה עם כל פסולי שמנים ולא קאמר (רב חסדא) אלא הטעם למה נאסר אבל הוא הדין לכל השבתות משום גזירה, ודמי להא דריש ביצה (ב:) (דאיתא שם דאסור בכל יו"ט משום גזירה אטו יו"ט שחל סמוך לשבת) אלא לא חש הגמ' להאריך כאן כמו שמה עכ"ל, וגם הריא"ז כתב דאין מדליקין בו ביו"ט, משום שאין שורפין קדשים ביו"ט ומסיים וז"ל וכן אין מדליקין בו בשבת גזירה משום יו"ט שחל להיות ערב שבת, וכן נראה שיטת הירושלמי, וע' ברש"ש בסוגין.

ובשנות אליהו על המשניות להגר"א, כתב לאסור להדליק בשמן שריפה בשבת, משום דהלכה כרבה דס"ל דטעמא משום גזירה שמא יטה ולכן בשבת דעלמא ג"כ נאסר, והא דתני כוותיה דרב חסדא הוא רק לגבי הטעם שאסרינן ביו"ט, וא"כ בעיו"ט מותר ורק ביו"ט גופיה אסור.

הבעל המאור כתב לפרש כעין דברי הגר"א דלעיל, ומסיק שהוא דחוק והעיקר הוא כרב חסדא, וגם הרשב"א מיאן בפשט זה, דכתב וז"ל ומסתמא לכולא מלתא דרב חסדא קא מייתי מינה סייעתא, ולומר דלית ביה משום גזירת הטיה כלל, ובשבת דעלמא שרי, והיינו משום האי טעמא דאמרינן, דכיון דקא מפרש ברייתא דטעמא משום שריפת קדשים ממילא אידחי ודאי ההוא טעמא דגזירת הטיה דטעמא קלישתא הוא עכ"ל הרשב"א.

נמצא דיש ג' שיטות בהדלקת נש"ק בשבת דעלמא בש"ש.

א הירושלמי (ולהרש"ש גם גמ' שלנו סוברת כן), והרי"ד, והריא"ז - דאסור, והיינו משום דאף רב חסדא סובר כן לדינא.

ב המאירי, הרשב"א בחידושיו, ועוד הרבה ראשונים - דכיון דהלכה כרב חסדא מותר להדליק בשבת דעלמא.

ג הגר"א - הלכה כרבה דאוסר משום גזירה שמא יטה וא"כ בע"ש דעלמא אסור, אבל בעיו"ט מותר ורק ביו"ט עצמו אסור,(אבל ע' בבעל המאור דערב יו"ט אסור משום גזירה אטו יו"ט ע"ש).

רוב הפוסקים נוקטים כשיטה האמצעית דלעיל להקל, אבל בשו"ע הושמט דין זה לגמרי, ואף הרמב"ם לא כתב בזה בפרק ה' דהלכות שבת, וגם בהל' יו"ט לא כתב האיסור של שריפת שמן שריפה, רק מביא הרמב"ם דאסור לשרוף ביו"ט פת ועיסה של חלה שנטמאת, ובמרכבת המשנה (שבת פרק ה' הלכה ח') עמד על השמטת הרמב"ם הא דאין מדליקים בשמן שריפה, וכתב דהרמב"ם פוסק כר' חסדא וממילא מותר להדליק בו בשבת, אבל ביו"ט ס"ל דאסור וסמך רבינו על האי דינא דחלה דלעיל, באור שמח (פ"ה, הי"א) נמי כתב דהר"ם ס"ל כר' חסדא אבל הוא ס"ל דרבינו מתיר להדליק בש"ש אף ביו"ט (ע"ש מה שביאר דכיון דאי אפשר שיהיה במציאות שמן של קדשים, משו"ה לא גזרו שמן של תרומה אטו קדשים, ורק בפת ועיסה של תרומה גזרו אטו קדשים כיון ששייכים גם בקדשים).

ובהר צבי על הטור סימן תרע"ג איתא דהטעם של איסור שריפת קדשים ביו"ט, הוא לא רק משום איסור מלאכה, אלא הוא דין בדיני קדשים ע"ש, ומשו"ה מסיק דאף שמדליקו מבעוד יום, אסור בכל ערב שבת ויו"ט כיון דהשריפה נגמרת בשבת ויו"ט, אבל לדינא גם הוא אינו אוסר, אלא דכתב כן בשיטת הירושלמי, אבל הגמ' שלנו (דף כ"ד:) דנה רק משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, ועיין עוד בגליוני הש"ס ובמראה פנים על הירושלמי מה שדנו בשיטת הירושלמי, וגם בחמדת ישראל (בקונטרס נר מצוה אות ל"ו).

ולדינא נראה, דיש להקל על פי פשטות סוגיא דבבלי כמו שפרשו בזה רוב הראשונים, ובפרט דכן נראה מהרמב"ם והשו"ע מדהשמיטו האי דינא כמבואר לעיל, ובפרט במקום שיש מנהג שהכהן מדליק נש"ק בש"ש, בודאי אין לפקפק על המנהג שהוא על פי השיטות המתירים דלעיל, וצ"ע על הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם (פי"א הי"ח דתרומות) דנקט בפשיטות שאין מדליקין בשמן שריפה בכל עש"ק.

★ ☆ ★

יחיאל גולדהבר

הערה בענין זימון

בשו"ע או"ח סי' קצ"ה מבואר, דשתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתם רואים אלו את אלו, הרי אלו מצטרפים לזימון, ואם לאו, אלו מזמנים לעצמם ואלו לעצמם עיי"ש.

ובענין צירוף החבורות נחלקו הפוסקים, י"א שצירוף מועיל רק כשבכל חבורה בפנ"ע יש כדי חיוב זימון, אבל אם אין בכל חבורה כדי לזמן, אין הצירוף מועיל לחייב בזימון, כ"ה בשו"ת הרשב"ש סי' ל"ז הובא בגליון הגרע"א בשו"ע שם, וכ"כ הרשב"א בחידושיו ברכות דף נ'. וי"א דאף כשאכלו שנים ואחד כל אחד בפני עצמו מועיל הצירוף לחייבם בזימון, עי' ב"י בשם כמה ראשונים שכתבו כן, ועי' ביאוה"ל ובהגרע"א, והגר"א מכריע כהרשב"ש.

ברם, כל זה כשאין בכל חבורה שיעור זימון כלל, אבל כשיש שם ג' אנשים, אלא שרוצים להצטרף לעשרה לברך בשם, אף שהרשב"ש מחמיר גם בזה, מ"מ לא מצאנו לו חבר, ועי' בביאוה"ל.

והנה, יש לעיין, בחדרי האוכל בישיבות וכדו', שאוכלים חבורות חבורות, האם חייבים להצטרף לעשרה, כדי לברך בשם, ולכאו' יש מקום לומר שהאוכלין ישבו ביחד על דעת שלא להצטרף דהרי דין צירוף לא שייך רק אם נכנסו תחילה אדעתא דהכי עי' ר"ס קצ"ה בשו"ע ונו"כ, וכ"כ הגר"ש קלוגער זצ"ל בחכמת שלמה שם, וכ"כ באגרות משה או"ח ח"א סי' נ"ו, ועוד.

ומעתה יש להסתפק כשאחד מבני חבורה אחת שומע את בני חבורה אחרת המזמנים, שהרי לשתוק אי אפשר, כמוש"כ הט"ז סי' קצ"ח סק"א שאין מן הראוי שיהיה יושב אדם אצל חבורה שנותנים שבח והודאה לשמו יתברך והוא שותק, ואם יענה נברך שאכלנו משלו יפסיד את זימונו בחבורתו, ולענות ברוך ומבורך שמו וכו', נראה מוזר שהרי אכל.

ועל דרך זה יש להסתפק, במי שכבר ענה לזימון בחבורתו, ואח"כ לפני שהספיק לברך ברהמ"ז שמע חבורה אחרת מזמנת, וכמו"כ מי שברך בפני עצמו במקום ובאופן שאינו מצטרף לחבורה ושמעם מזמנים, היאך יענה, וצ"ע.

★ ☆ ★

כתבי קודש

מפנקס חברת משניות בעיר יאנובה שליד פינסק

תעודה קדושה זו מצאנו בתכריך של כתבים קדושים מרבוה"ק נבג"מ שהגיע לארכיון המכון, ומופיעה עתה לראשונה בדפוס.

העיירה **יאנובה שליד פינסק** ידועה כמקום הולדתו של מרן הרה"ק רבי **אהרן הגדול מקארלין** זיע"א. אביו הרה"ק המקובל האלקי **רבי יעקב** הנסתר זיע"א היה שמש בביהכנ"ס של **יאנובה**, ובמשך מאות בשנים עמדה קהלה קדושה זו תחת מרותם והשפעתם של רבוה"ק **מקארלין — סטאלין** זצוק"ל.

בפנקס המשניות ביאנובה רשם בכתי"ק הרה"ק מרן **אדמו"ר הזקן** זיע"א על הצטרפותו שלו ושל בנו הרה"ק מרן **אדמו"ר הצעיר** זיע"א לחברת המשניות, כשהוא ז"ל מדגיש את חשיבות הפנקס והחברה שזכו לחתימתו הקדושה של הרה"ק מרן רבי **אהרן הגדול** מקארלין זיע"א.

פנקס המשניות של יאנובה לא הגיעה לידנו, ומתוך הפנקס שרד רק העתק התעודה מה שרשם הרה"ק מרן **אדמו"ר הזקן** זיע"א והמובא להלן.

ידוע כי באוצר הגניזה של כ"ק רבותינו הקוה"ט נבג"מ שהיה בחצר הקודש בסטאלין, היו: **"תקנות של חברת משניות ביאנובה, חתומות בכתי"ק מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, מיום י' ניסן תק"צ".**

הועתק אות באות ממש באמת מחותם אמת יד קודש הרב אדומו"ר זצוקלה"ה כפי שכתב בפינקעס דחברה משניות דעיר יאניווע — בשנת תרטו"ב ח"י לחודש סיון.

הנה בשמחה כפי ראות עיני בפינקעס פתוח בפיתוחי חותם אמת יד קודש כבוד אא"ז הרב הקדוש זצוק"ל מקארלין נכספה וגם כלתה נפשי להיות מחובר במחברת קודש **אני וגם בני יקירי שיחי' לאוי"ט** כצמיד פתיל נפתלתי וגם יכולתי שהוסכמו החברותא קדישתא דמשניות למלאות רצוני וחפצי בזה הנני נותן להם תח"ח ונתברך כולנו המחברים בחברותא קדישתא ממקור הברכות והחיים בחיים ארוכים ומבורכים וטובים בבני .. .. לחיים וצאצאנו וצאצאי כל אחב"י והשי"ת יהי' בעזרינו מקודש ומציון יסעדנו **שלא ימיש התורה מאכסני' ובפרט לימוד המשנה ששנו חכמינו המשנה התורה הזאת להיות עמנו ולקראות בו כל ימי חיינו למען נלמוד ליראה את השם ולשמור ולעשות מצותיו לטוב לנו כל הימים לחיותינו בגשמי ורוחני וכל ימינו להביא לימות המשיח.**

ולראי' ולאות אמת בעה"ח **אור ליום ד' ח"י ימים לחודש סיון תרטו"ב** וטוב יהי' לנו מהא-ל הטוב ומטיב לטובים ולישרים בלבותם בכל טוב כלל אחב"י שלום.

נאום הנ"ל אס"ו.

פנקס חברת משניות לחסידי קארלין בירושלם תו"ב משנת תרל"א

"פנקס חברת משניות לחסידי קארלין בירושלם תו"ב" הרואה כאן לראשונה את אור הדפוס, — נערך ע"י הרב החסיד ר' משה צבי לאנדא ב"ר מ"צ מסטאלין[1], נכדו (בן בתו) של הגאון החסיד רבי שלמה זצ"ל הרב מסטאלין בן הרה"ק רבי יצחק זיע"א אחיו של מרן הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א, שהיה מהחסידים הראשונים של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בעיה"ק ירושת"ו.

הפנקס נכתב לצורך יסוד חברת "בית ישראל" ללמוד משניות וש"ס בביהמ"ד "בית אהרן" של האדמו"ר הזקן זיע"א בעיר העתיקה ירושת"ו, ו"...נעשה ונגמר אלה דברי התקנות ביום שהוכפל בו כי טוב יד טבת שנת ואהי' כטל לישראל לפ"ק פעיה"ק ירושלים תובב"א.

פרטים על החברה נמצאנו למדים מהשאלון המפורט שנשלח ע"י כולל קארלין לסיר משה מונטיפיורי ז"ל בשנת תרל"ה, על: "לוח שמות הבתי כנסיות "בית אהרן" דקהל חסידים חה"ק מקארלין בעיה"ק ירושלם תוב"ב, כאשר נעשה בשנת תרל"ה לברי"ע..." וכו מפורט שהחברה היא: "חברה משניות וש"ס לבית ישראל ונקראת בשם "בית ישראל", וגם חברה לינה אצל החולים החברים הנזכרים", ועל מהות החברה הם כותבים: "לחלק כל ששה סדרי משנה, בין בני החברה, וללמוד ולסיים ששה פעמים בשנה, וש"ס תלמוד בבלי פ"א בשנה, גם הנעדר מהחברה ר"ל לא ישכח שמו לעולם מבני החברה, כי יהי' נרשם שמו בפנקס החברה למען להתפלל לעילוי נשמת הנעדר אמ"ר, וגם ללמוד משניות ביום היא"צ עד עולם, החברה הזאת נתייסדה בשנת תרל"א..."

בטופס זה מופיעים גם שמות גבאי החברה: הרה"ח ר' מנשה ברי"י ז"ל[2], והרב החסיד ר' אלטר בהרב ר' בב"ז ז"ל[3], ושמש החברה הרב החסיד ר' צבי מקריניק[4], וסופר החברה הרב החסיד ר' אהרן משה ברי"ק שפירא[5].

---

1. נולד בסטאלין בשנת תר"ז, עלה לארה"ק בשנת תרכ"ח והתישב בעיה"ק ירושלים, והיה מהחסידים הראשונים והמיסדים של בית מדרשנו הק' בעיר העתיקה, עסק בתורה ועבודה כל ימיו.
אמו היתה אחות הרב החסיד רבי אברהם אשר זצ"ל אבי משפחת אליאך.
2. הרה"ח ר' אברהם מנשה ב"ר ישראל יואל מכולל אונגרן.
3. הרב החסיד ר' אלטר מנחם קלונימוס וינשטוק בהגה"ח רבי ברוך בנימין זאב הדיין הראשון לעדת החסידים בירושת"ו. הסתופף בצל כ"ק אדמו"ר הזקן זיע"א, ונסע יחד עם הרה"צ רבי דוד בידרמן זצ"ל לסטאלין, והיה ממייסדי בית מדרשנו בעיר העתיקה.
אבי משפחת וינשטוק, ונלב"ע ביום כ"ה טבת תרע"ח.
4. הרב החסיד ר' יחיאל צבי מרגליות (ר' הירש קריניקער) בהרה"ח בצלאל בן הגה"ח רבי יחיאל צבי אבד"ק טאקאלא ז"ל. נולד בשנת תר"י והסתופף בצל רבינו מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ובנו רבינו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א.
בשנת תרל"ד אמר לו רבינו מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א: "יהודי כמוך צריך לעלות לא"י ולהתיישב בה!", ועוד בשנה ההיא עלה מעיר מושבו קריניק לארץ הקודש והתיישב בירושלים עיה"ק, והיה מעמודי התווך של עדת חסידי קארלין — סטאלין בירושת"ו — במשך עשרות רבות של שנים.

על פנקס החברה באו על החתום כמאתים חברים, ובנוסף לחסידים הראשונים ז"ל נמנו על חברי החברה רבים מחשובי עיר הקודש וחכמיה. ביניהם בלטו במיוחד גדולי וצדיקי עיה"ק: הרה"ק רבי אלעזר מנחם מנדל זיע"א ואחיו הרה"צ רבי יצחק דוד זצ"ל בני הרה"ק רבי משה מלעלוב זיע"א, הרה"צ רבי מעשיל מביאליסטוק זצ"ל, הגה"ח רבי ברוך וואלף הדיין הראשון לעדת החסידים בירושת"ו, והרה"צ רבי דוד בידרמן זיע"א שהסתופף בצל קדושת מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, ועוד מיקירי ונקיי הדעת בעיר הקודש והמקדש תו"ב.

הפנקס מכיל מבוא נרחב ומקיף בענין לימוד משניות, ותקנות מפורטות של החברה, אותם אנו מפרסמים להלן במלואם. ברם את תוכן הפנקס כולו נתאר בקצרה:

לאחר התקנות באים החתימות של החברים, ולאחר מכן רשימה של "שמות האנשים מייסדי החברה בביהמ"ד של קדושת אדמו"ר מקארלין שליט"א בתוככי ירושלים עיה"ק ת"ו", בגמר הרשימה מופיעה רשימה נוספת של חברים שהצטרפו לחברה עם תאריכי ההרשמה, החל מחודש מנ"א תרל"ו ועד חודש ניסן תרצ"א. אחר כך נרשם: "למען קצירת היריעה מהתקנות לבא כאו"א מחברתינו בחתימת יד לקיים התקנות המבוארים באר היטב כד"ת, ע"כ באנו על היריעה הזאת להזהיר ולהורות שכל אילו החתימות אשר מוצגים פה מורים על התקנות הנז' בתוקף ועוז והכל שריר וברור וקיים.." ושורה של חתימות.

הפנקס של החברה הק' זכה כאן לברכתו של כ"ק מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין הי"ד זיע"א, אשר באחד מביקוריו בארה"ק (תרפ"ה או תרפ"ח) רשם בפנקס כתב יד קדשו:

ב"ה

זכיתי להיות בארץ הקדושה בעיר הק' ירושלים תו"ב, באתי לקיים צואת כ"ק אדוני אבי מורי הרה"צ ז"ל להיות חבר ליראי ה', והנני נמנה בחבורה של מצוה חברה ש"ס של ביהמ"ד חסידי קרלין אשר יסדו חסידים הראשונים של אבותינו הק' זי"ע משנים קדמוניות וע"י החבורה של מצוה נהי' מקושרים ומאוחדים באגודה אחת להיות כלנו כאיש אחד דבקים בתורת ה' מציון תצא תורה ישפיע השי"ת אור תורתו לנו ולכל ישראל ובזה נזכה שיתן ה' מציון ישועות ישראל בב"א.

אברהם אלימלך בהה"צ מה"ר ישראל זצ"ל"

בשלהי שנת תרנ"ז נסע לסטאלין להסתופף בצל כ"ק רבינו אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א, יחד עם הרה"ח ר' חיים ששי ז"ל. ועל אם הדרך העלילו עליהם עלילת שקר והיו בסכנה גדולה, ובחסדי השם יצאו לחירות ביום י' כסלו תרנ"ח, ומשם המשיך החסיד ר' צבי ז"ל לסטאלין למרן אדמו"ר זיע"א.

עם פטירתו ביום י' ניסן תרצ"ד כתב עליו רבינו מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין הי"ד זיע"א בין היתר: "עליו נאמר (מיכה ז' ב') אבד חסיד מן הארץ".

5. הרב החסיד ר' אהרן משה בהרה"ח ר' יעקב קאפיל מחברון, ואחיו של הגה"צ רבי צבי מיכל שפירא זצ"ל.

נסע מאה"ק לקארלין להסתופף בצל קדשו של רבינו מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, ואח"כ נסע פעמים מספר לסטאלין להסתופף בצל קדשו של רבינו מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א.

היה ממייסדי ביהמ"ד הק' בעיר העתיקה, ונלב"ע ביום י' מנ"א תרע"ג.

בסיום דברי קודש של כ"ק מרן זיע"א הי"ד, נרשם בפנקס:

ב"ה

בחודש ניסן תרצא נכנס לחברתינו הק' חברת ש"ס הרה"ח ר' נחום מרדכי שו"ב דעיה"ק טבריא תובב"א בשעה טובה ומצלחת להיות חבר טוב אתנו עוד ויזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקים כל הכתוב לחיים, ונתן כלי כסף לבהכנ"ס.

זכיתי להיות חבר לחבורה קדושה חברה ש"ס של ביהמ"ד חסידי קארלין בחדש ניסן תרצ"א לאיו"ש.

נחום מרדכי בן דינה גיטל שו"ב מעה"ק טברי' ת"ו".

לאחר הסתלקות כ"ק מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בטו"ב סיון תרל"ב, חילקו את הש"ס ללומדים וכאן מופיע כותרתת רשימת הלומדים עם ציון המסכת, תחת הכותרת: בע"ה בס"ט צעטיל מחלוקת הש"ס אשר נתחלקה בין שמות האנשים מבני החבורה אשר קיבלו עליהם ללמוד המס' הללו בשנת תרל"ד".

בסוף הפנקס רשום רשימה של שמות הנשים עם פירוט סכומי הנדבות, ספרים וחפצי כסף, שתרמו לחברה, ותנאי הצטרפותן, כשמעליו מתנוססים שורות אלו:

"ואלה הנשים אשר נדבה רוחם לעשות קרן קיימת להחברה לאחר אריכות ימים למען הזכרת נשמתם, ועתה נתנו דמי הקני' כפי התקנה הג', ובפירוש הותנה אם לא ישאירו ברכה אחריהם כנ"ל לא יהי' בהחברה, והסך הנותן מקודם כפי התקנה הג' יהי' שייך להחברה, ובני החברה אינם מחויבים לקיים כפי התקנות דלעיל, רק כאשר יקיימו גם הם אתנו לאחר אריכות ימיהם נדבה להחברה לק"ק, היינו לקנות ספרים, כפי .ראות עיני הגבאים. אז מחויבים בני החברה הזאת הנרשמים בהפינקס הלז לקיים כמבואר לעיל בהתקנות".

רשימה של "שמות האנשים מהחברה שנסעו למנוחתם להזכרת נשמתם בלמוד משניות ביום היא"צ" — רשימה זו מתייחסת לאחת עשרה שנים; מיום כ"ה אדר א' תרל"ב עד יוד אדר ב' תרמ"ג. לאחר מכן רשימה קצרה: "הכנסה להחברה מיום שנתיסדה החברה" והמתייחסת כנראה רק לשנה הראשונה, דהיינו שנת תרל"א.

★ ☆ ★

העתקה מפנקס חברה משניות לחסידי קרלין בירושת"ו

הקדמה לכבוד הפינקס מדבר:

ברוך אלהי ישראל מעולם ועד עולם אשר הנחילנו תורת אמת חצובה באש כמ"ש מימינו אש דת למו אנחנו גזע ישורון, לקול ד' קורא במחנה העברים התאוששו לעלות ההרה, ההר חמד אלקים לשבתו, התאספנו יחד באגודה נעימה להיות חברים מקשיבים לקול קורא הזה להבין ולהשכיל מה ד' דורש מאתנו, ומה אלקים שואל מעמנו, ומה הקול הזה אשר שמענו, לא קול ענות ולא קול קורא בגרון, אך קול אלקים מתהלך בגן לבבינו, קול גדול ולא יסף מכל אשר בשם ישראל יכונה, אשר מהיום אשר איווה ד' אותנו להיות לו עם סגולה וממלכת כהנים וגוי קדוש, נטע ד' עץ החיים בכרם לבבינו, וימטר עליו דברות ק' להבות אש להצמיח ממנו פרי ישע ולהיות דומים לאראלים ותרשישים ושרפים עומדים ממעל לו, עץ החיים הזה הוא עץ דת ק' עץ יהודא ואפרים, שביב היושבי בשמים, ובהמטר עלי' אגלי טל דברי התורה הוא עושה פרי וישלח פארות הבורא, הוא ע"ד שפירשו בזוה"ק בכמה דוכתא כי שמים חדשים וארץ חדשה קאי על עובדין דישראל ועסקייהו באורייתא וכו', שמים חדשים וארץ חדשה נוטה הדום רגלי עליון, ותמיד לבות בני ישראל יהגו לעלות על במתי ק' להדמות לבר אלהין, שבנו ונתנו לב להתבונן מי הוא ההר אשר ד' קורא אותנו לעלות עליו, ומי הוא המרכבת אשר בה נשב ברומו של עולם לרכוב על כנפי ק' אחבק זרועות עולם היא **המרכבת המשנה** אשר למלך עליון, בשבתינו במרכבה הזאת משנים אנחנו כולנו למלך ד' צבאות להדמות לדרכי' ולדבקה בו, וכי אפשר לאדם להיות דבוק בד' והלא כבר נאמר כי ד' אלקיך אש אוכלה הוא אלא כל העוסק במשנה התורה הזאת ובשמוש תלמידי חכמים (זו ש"ס) ולומד מדותיו ועצות איך ובמה נוכל לטפח ולעלות על הרי ישראל אז הוא נקרא דבק בד' ובמדותיו הוא ע"ד קוראם בזוה"ק לתרי"ג מצות, תריג עטין דאורייתא ויפעת תכונת הדר מצות לימוד המשניות מה אנחנו ומה כחינו להעלות ולספר, כי היא מרגניתא דלית לה טימא אך למען הזכיר את אנשי חברתינו בעמדם פתח השער הזאת למען יבערו לבם כאש אוכלת ודי"ת צריכין חיזוק ובדבריהם האלה יתעוררו:

א) אמרו רז"ל בעירובין ד' כ"א ע"ב מאי דכתיב וכו' נשכימה לכרמים וכו' **פתח הסמדר** אלו בעלי משנה וכו' ואותיות פתח סמדר הוא ר"ת **פתח סדר המ**שנה, ועוד שאמרו שם נ"ד ע"ב כיצד סדר משנה וכו'.

ב) בבא מציעא ד' כ"ג ע"א אמרו שם העוסקין במקרא וכו' במשנה מדה ונוטלין עליהן שכר וכו', ולעולם הוי רץ למשנה וכו'.

ובתיקונים תיקון כ"א: קם איהו ואמר תנאין תנאין וכו' משנה תהא בעזרייכו, ושם והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע אלו מארי משנה וע' ברכות כ' ע"א ושבת קל"ח ע"ב אמר ר' שמעון ח"ו שתשתכח תורה מישראל וכו' אלא מה אני מקיים ישוטטו לבקש דבר ה' ולא ימצאו שלא ימצא הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד, אמרות טהורות של התנא אלקי ר' שמעון ז"ל הורה לנו כי לא לבד אשר מוטל החיוב על כל בר ישראל לחבק זרועות

תורה לסלסלה ולרוממה למען לא יקוים בנו ח"ו ישוטטו וכו', אך גם צריך האדם הנלבב לשנס מתניו שתהי' המשנה ברורה כמשמעה, מלשון שפה ברורה, ותהי שגורה על שפתיו בע"פ כי משנה מלשון ושננתם אשר דרשוהו רז"ל אל תקרי ושננתם אלא שנונים, וע"כ כאשר שמענו וראינו כי עיקר מצות לימוד המשנה אשר היא תהי' למגן וצנה מפחד גיהנם ועונשי שמים אחר מותו, הוא אם ילמדנה עד תדבק בו כאזור אל מתני איש ובשבתו בביתו בשכבו ובקומו דעתו עלי', ולא יגמגם ויאמר, אך יהי בקי בהן ובשמותיהן באר היטב, ע"כ אמרנו לא טוב לגבר כי ישא עול תורה בדד בדד אך באגודת החברה נתחבר והי' המשכן אחד **המשכן** אותיות **כמשנה** חושבנא דדין כחושבנא דדין כי כשם שהמשכן מיחד ומאגד לבות בני ישראל לעבוד את ד' שכם אחד שפה אחת ודברים אחדים, כך המשנה מיחדת ומאגדת את כולנו להיות בבחי' ויחן ישראל, ויחן חדא משמע כמאמרם בגמ' וזוה"ק, גם כי בלימוד ברבים יתבררו ויתלבנו הדברים כשמלה, וכבר אמרו ז"ל מאי דכתיב חרב אל הבדים חרב אל ת"ח שעוסקין בד בבד בתורה, ואמרו וקנ"ה לך חבר קנ"ה דייקא באגר שלים לא במגן, וכבר הפליגו בזוה"ק על העושה מצוה בחנם, גם אפשר לומר מלת וקנ"ה היינו קנה הקולמוס יהי' לך חבר והוא מנהג ישראל תורה היא לכתוב ידו לד' להתנדב נדבות ולעשות חברה לעבוד את ד' שכם אחד שפה אחת ודברים אחדים, גם אם המצא ימצא מי ומי אשר לא זכה להבין דברי משנה התורה הזאת, זה יהי' חסדינו להשכיל בינה איש לרעהו ולא יפרד שכרו מאיתו, וע"ז אמרו רז"ל בתמורה ד' ט"ז ע"א מאי דכתיב רש ואיש תככים נפגשו מאיר עיני שניהם ד', בשעה שהתלמיד הולך אצל רבו ואומר לו למדני תורה, אם מלמדו מאיר עיני שניהם ד', ואם לאו עשיר ורש נפגשו עשה כולם ד', מי שעשה אותו חכם לזה עושה אותו טפש טפש לזה עושה אותו חכם וכו' וכו' וכו':

אי לזאת נקרא אל השמים מעל ולחלות פני עליון אשר יערה עלינו רוח חן ותחנונים רוח צח שפיים להפיחו בין שדרות אלוני כרמינו, הלא הוא כרם ישראל כרם ד' צבאות, כרם נטוע בקרן בן שמן, שמן זו **משנה שמנה של תורה** וקרן הוא קרני **קרני אורה** אשר תאיר ותצהיר במנורת תורתינו, והיא תהי' **נר לרגלינו** ואור לנתיבתינו להאיר לנו את הדרך אשר נלך בה ואת המעשה אשר נעשה, ובצעדינו על נתיבה הקדושה הזאת בטח נלך ואין מחריד, היא תעמוד לנו למשען ולסייעתא דשמיא לעבודת ד' שכם אחד, שפה אחת ודברים אחדים, ובכח העסק הטהור והקי' הזה, תופע נהרה על **נשמתינו נשמת כל חי** ולכן הטינו אזן להקשיב בקול התורה הזאת ולהקבץ חברים יחד להיות חברים ליראי ד' וחושבי שמו ולקבוע שיעורין תמידין כסדרן להעלות נר לומדינו **במנורת המשנה העשוי' לפרקים** פרק בכל יום, עדי תושלם לימודינו עד גמירא ולעשות סעודה לגמרה של תורה, ד' יזכינו ללמוד ולעשות ככל הכתוב במשנה התורה ולהיות משושבינין דמטרוניתא, ולקשט קשוטהא ותכשיטהא דכלה, ולא ישלוט עינא בישא ח"ו, ולא יהי' לשטן המשחית דריסת רגל בבית מדרשינו, ושלום ושלוה יהי' בגבולינו, ונפרוץ גבולינו בתלמידים ויהי נועם ד' אלקינו עלינו ומעשי ידינו כוננה עלינו ומעשי ידינו כוננהו, הפסוק הזה אמרו משה בגמרת מלאכת המשכן (ע' רש"י שבועות ד' ט"ג ע"ב ד"ה ושיר) ופתח דברינו יאיר ומודיע כי המשכן כמשנה

ומשנה כמשכן, ע"כ גם עלינו יאציל ד' ברכה לראש כל איש אשר יתנדב לבבו (לבבו ממש) להתארח לחברתינו הזאת להעלות נר תמיד במנורת המשנה העשוי' לפרקים בכל יום : : :

הלא כה דברי עדת החברה משניות בכללה יקבל כ"א על עצמו לעשות ולקיים ככל התקנות הכתוב בספר הפינקס הזה וכולם בלב אחד ונפש אחד באגודה נעימה יחד ללמוד וללמד לשמור ולעשות: ושלום יהי' בפמליא של מטה ובפמליא של מעלה: פה **ירושלים** עיה"ק תובב"א.

בית שער:

ויהי כראותינו כי שלמה מלאכת ההקדמה הזאת, אמרנו להציג על ידי השער גודל מעלת הלמוד וחיובה למען יעוררו בזה הישרים בלבותם, ביומא ד' ל"ה ת"ר עני ועשיר וכו', בסנהדרין ד' כ' אמרו עליו על ר"י בר אילעי שהיו ששה תלמידים וכו', ובעירובין ד' כ"א מ"ד, נשכימה לכרמים וכו' וראה וכו' ובפ"ד דאבות כל המקיים את התורה מעוני ומ' בברכות ד' ס"ג מ"ד הסכת ושמע כתתו עצמכם וכו', אין ד"ת מתקיימין וכו' שנא' אדם כי ימות וכו', ושם אמר רבא מ"ד אם נבלת בהתנשא וכו' וכו' וכו', ובחגיגה ד' י"ד אשר קומטו בלא עת כו', אלו ת"ח שמקמטים שינה מעיניהם וכו', עוד בעירובין דף כ"ב שחורות כעורב במי אתה מוצא ד"ת במי שמשתיר פניו עליהם כעורב, רבא אמר וכו', עוד בסנהדרין ד' ק' דרש ר"י בר סימן כל המשחיר פניו על ד"ת וכו' שנא' ומראהו כלבנון, ובע"ז ד' ה' מ"ד אשריכם זורעי וכו' בזמן שישראל עוסקין בתורה יצרם מסור בידם וכו' וכו' וכו' ובתנחומא פ' ראה זש"ה ואל העם הזה תאמר כה אמר ד' הנני נותן לפניכם את דרך החיים וכו' וכתוב משכיל וכו' האזינה עמי תורתי וכו' וכתוב השמר לך ושמור נפשך מאד וכו', וכתיב יום אשר עמדת וגו' ללמדך שכל המבטל מן התורה כאלו כופר בהקב"ה שלא נתן תורה לישראל אלא כדי שיעסקו וגו' ובסנהדרין ד' פ"ו כי דבר ד' בזה, ר' נתן אומר כל שאינו משגיח על המשנה, ר"נ אומר כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, ובעירובין פ"ו דרשו על פסוק ויאמר לא כי אני שר צבא ד' אמר לו אמש בטלתם תמיד וכו' ועכשיו בטלתם ת"ת וכו' אמר לו עתה באתי על של עכשיו באתי וכו', גדול ת"ת יותר מהקרבת תמידין, ובתיקונים תיקון מ"ב ווי לבני נשא דלא משתדלין באורייתא דאתקריאו עצים יבשים דאינון עתידין לאתיקדא בנורא דגיהנום ולאו למגנא אמרינן מארי **משנה** דאינון עמלין וירתי גיהנם, **הרחמן** יצילנו ויוציא מטיט היין רגלינו ויקם על סלע אשורינו:

ומעתה מה גדול כ"ח התורה, ועסק רבים ובארעא קדישא, ואמרו במד' שו"ט א"ר יוסי בן חלפתא לר' ברי' מבקש אתה לראות את השכינה עסוק בתורה **בארץ ישראל**, שנאמר דרשו ד' ועוזו וכו' ומכש"כ שחוט המשולש לא במהרה ינתק: דברי המאסף משה צבי בה"ר מ"צ נ"ע נכד מו"ר הרה"ק ר"י אח של ההי"ק אדומו"ר הר"א הגדול זי"ע מקארלין.

אלה התקנות אשר אנחנו ח"מ מייסדי החברה הק' **חברה משניות וש"ס** נתאספנו יחד וכולנו נתקשרנו בקשר אמיץ וחזק לאשר לקיים ולחזק **הח"ק** הזאת בעזה"י, והסכמנו כולנו לקבל עלינו בקבלה גמורה וחלוטה לקיים את דברי התקנות האלו המבוארים למטה, ולא לשנות ח"ו ד"א מהם רק לשמור

ולעשות ולקיים כל הדברים האלה בעזה"י וזכות תוה"ק יעמוד לנו ולבנינו שנזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים ולא ימוש דברי התורה הזאת מפינו ומפי זרעינו עולם ועד ויקרב לנו ה' ימי גאולתנו ויגיה חשכינו וישלח לנו הגו"צ בב"א.

התקנות

א). בזאת יבא אל הקי' כל איש מבני החברה ללמוד המשניות והמסכתות מן הש"ס כפי אשר יתחלק ויזכה עפ"י הגבאים ולסיים ששה פעמים בשנה כל בני חברתינו ביחד כל ששה סדרי משניות, ופעם אחד בשנה כל הש"ס, הסיום על משניות האי' תהי' בעזה"י בט"ו בשבט, השני בחוהמ"פ, השלישי בא"ח של שבועות, הרביעי בט"ו מנחם, החמישי תיכף אחר סוכות, הששי בזאת חנוכה, ואז יהי' אי"ה הסיום גם על הש"ס וכן בכל שנה ושנה, יעזרינו ה'.

ב). כל איש ואיש מבני החבורה הקי' הנז' מחויב ליתן מידי חודש בחדשו ליד המאסף עשרים פי' העשיר לו ירבה והדל לא ימעיט, וכל איש אשר ידבנו לבו לגשת אל הקי' ולהיות בהחברה קדישא הזאת מהיום והלאה מחויב ליתן ליד הגבאי' ל"ח גראש תומ"י בעת אשר ירשם בהפנקס, ומחויב ליתן מידי חודש בחודשו כנז', וגם לחייב א"ע לעשות קרן קיימת על אחר מאה שנים כפי ראות עיני הגבאים:

ג). כל הנשים אשר נשא לבן אותנה, להיות בהחברה הזאת, מחויבת ליתן תומ"י בעת אשר ירשמה בהפנקס א' אדום זהב ליד הגבאים מלבד הכ' פ' שנתנתן בכל חודש וחודש, ומחויבת לנדב איזה סך על אחר אריכות ימי', כפי אשר שישערו הגבאים, לעשות קרן קיימת, היינו לקנין ספרים או לשאר דברים הנצרכים להח"ק.

ד). מאחב"י הדרים בחו"ל אשר יתנדב רוחם להיות עמנו בחברה הקי' הזאת ולרשום את שמותם בהפנקס מחויב ליתן תו"מ א' אדום זהב, וגם הכ' פ' כנ"ל, וגם לרבות לעשות קרן קיימת כנ"ל.

ה). אלה נשיאי העדה והחברה אשר מחויבים להיות בהח"ק הזאת, היינו שני גבאים, וא' נאמן, וא' רואה חשבון וא' משגיח על הספרים, ביד הנאמן יהי' מונחים הפינקס והמעות והחותם, ואין רשות להנאמן ליתן אפי' פ"א או לחתום בהחותם או לרשום איזה איש בהפינקס בלתי רשות הגבאים אך כאשר יובא לו פתקא מהגבאים וח"י אזי יוכל לחתום, ובכל ששה חדשים מחויב הנאמן להראות הפנקס והחשבונות מכל ההוצאות וההכנסות לפני הרואה חשבון והשני גבאים ועוד שלושה אשר יקראו הגבאים להיות אתם בעת נתינת החשבון והגי' האנשים יהי' מהח"ק הזאת דוקא והרשות נתונה להגבאים לקרות איזה אנשים מהח"ק הזאת אשר ירצו.

ו). כל איש ואיש מבני הח"ק אשר יזכהו ה' לנשואי בנו או בתו או לברית מילת בנו וכשיהי' משגת ידו, מחויב ליתן להחברה לחתונה חי גראש, ולברית מילה עשרה גראש ליד הגבאים, ואם דל הוא ואין ידו משגת, ינתן לו מהחברה לסיועת הנשואין או לברית מילה לפי ערך הקופה ולפי ראות עיני הגבאים והנאמן ויצטרפו להם עוד שני אנשים מהח"ק לזה.

ז). אם פקודת כל אדם יפקד ח"ו על א' מבני חברה ר"ל חולה ומוטל על ערש דוי ח"ו מחוייבים הגבאים לבקרו, ואם נצרך החולה ללינת איש אצלו

מחויבים הגבאים לשלוח לו איש א' ללינת כל לפי הסדר ולפי הגורל עפ"י קלפי אשר יעשו והאיש אשר יצא בהגורל ללינה ואין ביכולתו לילך מחויב לשלם גראש וחצי טורקי והגבאים ישלחו אחר על מקומו.

ח]. ועכ"צ שלא תבא אם ח"ו יעדר א' ב"מ מבני החבורה מחויבים הגבאים לעשות גורל ולשלוח עשרה אנשים מבני הח"ק אשר יצאו בהגורל, להתפלל בבית האבל כל ז' ימים ערב ובוקר ואם איש אשר יצא הגורל עליו שילך ולא יוכל להתפלל שמה כל שבעה יתן ג' גראש או יעמיד איש על מקומו ואם לא יוכל לילך רק ב' או ג' ימים יתן א' ג'.

ט]. גם מוטל על בני הח"ק לחלק כל ששה סדרי משנה ביניהם וללמוד כל ל' יום לעילוי נשמת הנפטר וביום היא"צ מחויב' עשרה אנשים ללמוד משניות עבור נשמתו, ויום היא"צ יכתב בהפנקס לזכרון:

י]. ואם יהי' הנעדר ח"ו בלא בנים באה"ק ואפילו אם יש לו בנים בחו"ל מחויב לנדב ספרים שוים ב' אד"ז להחברה מאת כל הספרים אשר ישאיר אחריו, בלי שום טו"מ ופ"פ ודו"ד בעולם ואפי' אם יבוא איזה גואל או קרובו לא יוכל לערער על הדבר הנז' רק הספרים יהי' שייכים להחברה הק' החברה משניות הזאת, משעה א' קודם פטירתו כדי שיהי' לזכרון נשמתו.

יא]. בכל ששה חדשים אשר יקבלו הגבאים והר"ח החשבונות בצירוף הג' אנשים כנ"ל, אם ישאר מעות בידי הנאמן אחר כל הוצאות, גם כל נדרים ונדבות אשר יהי' אצל החברה מחויבים הגבאים, לקנות עבורם ספרים להח"ק כל מיני ספרים שירצו:

יב]. כל מיני הספרים אשר יהי' אי"ה אצל החברה משניות הזאת הן ספרים אשר נקנו במעות החברה הלז במזומנ' והן הספרים אשר יבואו בירושה כהנז"ל והן הספרים אשר יבואו בנדרים ונדבות הן מאנשים והן מנשים יהי' מקומם בביהמ"ד דאנשי חסידי קארלין הי"ו, והרשות נתונה להלוות לבני הח"ק הזאת אך ברשות הגבאים והמשגיח ובלתי רשותם אסור ליקח איזה ספר מהביהמ"ד הנ"ל, וגם על זמן מפורש ושיהי' נרשם בפינקס לזכרון.

יג]. כל הסיומים של משניות וש"ס ג"כ מחוייבים להיות דוקא בביהמ"ד דאנשי חסידי קארלין הי"ו, גם כל האסיפות והחשבונות אשר יהי' אצל החברה הכל יהי' בביהמ"ד הנז':

יד]. הח"ק הנז' מחויבים לאנשי ביהמ"ד דחסידי קארלין ליתן להם דמי חצי שכר הדירה דהבהמ"ד כל שנה ושנה כמה שיעלה בלי ערעור מהמעות שיהי' בהח"ק הזאת ואם כשרוב ח"ק לא יתרצו שיהי' הכל בביהכ"נ של חסידי קארלין אלא כל הנז' יהי' בבית אחר מיוחד לזה שישכרו הח"ק אזי יעשו כמו שירצו (כל) רוב הח"ק ובשם יהי' כל הנז' ולא בביהמ"ד אחר.

טו]. אין להגבאים דהח"ק הנ"ל לקבל שום אדם בהחברה כ"א דוקא באסיפת עדה ק' עשרה אנשים, היינו ב' הגבאים והנאמן והר"ח והמשגיח ועוד יצרפו אתם עוד חמשה אנשים מהח"ק שיעמדו אתם ואז יקבלו אותו רק כפי התקנה הב', ליתן חי גר' וכו' כנ"ל.

טז]. כל שלשה שנים יהי' קלפי באסיפת כל בני החברה לחדש הגבאים, והגבאים יהי' דוקא גבאי א' מאנשי חסידי קארלין הי"ו המתפללים בביהמ"ד דחסידי קארלינר, והגבאי הב' יהי' משאר בני הח"ק הזאת והנאמן והמשגיח יהי' ג"כ מבהמ"ד הנ"ל עפ"י הגבאים אשר יבררו, והרואה חשבון

יהי' דוקא משאר בני החי"ק עפ"י קלפי בגורל:
יז]. שבת שקודם הסיום הש"ס והמשניות יבואו כל בני החי"ק להתפלל בביהמ"ד הנ"ל כדי לנדר ולנדב איש ואיש כרצונו וחפצו אם יוכל על החברה ק' הזאת בעת קריאת התורה.
חי]. כל התקנות האלו אין לשנות, אפי' דבר א' מהם, ואפי' רוב בני החברה הזאת הח"מ יסכימו לזה לבטל, וא' ירצה לקיים ירד' הנז' לזה הא' יהי' שומעין, רק כאשר ישאר בהסכם כלם לבטל איזה דבר ושלא יהי' איש מערער ע"ז הרשות בידם לעשות ברצונם נעשה ונגמר אלה דברי התקנות, ביום שהוכפל בו כי טוב יד טבת שנת, ואהי' **כטל לישראל** לפ"ק פעה"ק **ירושלים** תובב"א.

יעמדו על הברכה
אלו שתרמו להופעת קובץ זה

לעי״נ
הרה״ח ר׳ **יעקב** ז״ל
ב״ר **חנוך העניך פאטאש** ז״ל
נלב״ע
ד׳ אדר תשל״ט

★

לעי״נ
הרה״ח ר׳ **ישראל נח** ז״ל
בהרה״ח **שניאור זלמן** שליט״א
נלב״ע
י״ח שבט תשמ״ה

★

לעי״נ
הר״ר **משה אייזיק** ז״ל
ב״ר **בנימין**
נלב״ע
כ׳ מנחם אב

★

לעי״נ
הר״ר **משה** ב״ר **טוביה** שכטר ז״ל
נלב״ע
ט׳ אייר תשמ״ה
הונצח ע״י משפחת פילטשיק