

ב"ה
שנה י'
גליון ו (ס)
אב - אלול תשנ"ה

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

קובץ בית אהל וישראל

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

הכתובת בארה"ב:
KUGELMAN, 1462 - 41 St.
Brooklyn N.Y. 11218
(718) 8536294

כתובת המערכת:
רח' אבינועם ילין 11
ת.ד. 50197 ירושלים 91053
טל. 02-370106 פקס. 02-382581

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל
שע"י מוסדות קארלין סטאלין
"בית אהרן וישראל"
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים

●

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יורק

●

ישיבה גדולה "בית אשר" - בני ברק

●

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים

●

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק

●

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יורק

●

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים

●

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יורק

●

כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים

●

כולל אברכים "מתיתבא דרבי יוחנן" - טבריה

●

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק

●

כולל ללימוד הודאה "סטאלין קארלין" - ביתר

●

כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר

●

כולל אברכים "סטאלין-קארלין" - קרית ספר

●

כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ירושלים

●

כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים

●

כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים

©

כל הזכויות שמורות - הודפס בדפוס המכון

התוכן

עמוד

- ז רבי יחזקאל סגל לנדא זצ"ל
בעל "נודע ביהודה"
- ט רבי דוב בער לעסלא זצ"ל
אב"ד בירוביוס תלמיד ה"חות דעת"
- כ קובץ הערות מכתבי-יד
מגדולי האחרונים על הרמב"ם

גנוזות

- דרוש לפני אמירת כל נדרי
- בסוגיא דאין עירוב והוצאה ליוה"כ
דרשה לשבת שובה
- ילקוט יד החזקה
ה. מדע (ה) הלכות תשובה

חידושי תורה

- כז הגאון הרב שמחה הכהן קוק שליט"א
רב העיר רחובות
- לא הרה"ג ר' פינחס פרנקיל
ראש כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו
- לז הרב אפרים פישל מוטצען
חדב"צ דכ"ק הגה"ק מצאנו זצ"ל
יוניאן סיטי ארה"ב
- מו הרב יוסף יהודה זילבער
ניו יארק
- נ שלמה זלמן שמעיה
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו
- נה אפרים פישל סגל
ישיבת קטנה "זכרון אלימלך"
קארלין סטאלין ירושת"ו
- כענין חולה ורופא ביום הכיפורים
- בדין הקונה אילנות לחיוב הבאת בכורים
- בדין יולדת לגבי תענית יוהכ"פ
ודין חולה שיב"ס והמסתעף
- בענין מלאכה בשבת
- בענין ישיבת נשים בסוכה
וישיבה בסוכה בעת ירידת גשמים
- בסוגיא דקדם וטבל לשם בן חורין

בירורי הלכה

- סג הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל
- סד הגאון הרב משה סולבייציק זצ"ל
ציריך, שווייץ
- סז הרה"ג ר' מנחם מגדל רובין
גאב"ד מוזשאי, פלעטבוש
- ע הרב יהושע שמעון בריזל
ראש כולל ללימוד ש"ס סטאלין קארלין ירושת"ו
- עה הרב נח בלוי
רב ביהמ"ד קארלין סטאלין רמות, ירושת"ו
- בענין הריגת יתוש ביום טוב
- בענין כישול בליל שני וראש השנה
לפני תפילת ערבית
- בדין אתרוג הירוק
- בגדון סכך קיינעס מוכן
- בענין אמירת סליחות וי"ג מדות בלילה

עח	הרב גימפל ליפשיץ אנטוורפן	בענין תבשיל שנעשה מנוי סוכה שנפל במרעד
פז	שלמה זלמן מרק בית אלטנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	בענין הקנאת לולב לקטן
צ	מתתיהו שווארץ בית אלטנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	בירור מקיף בענין העברת נחלה מהירושלים (ג)

לשון חכמים

קה	הרב אהרן הלוי אלכרים ניו יארק	בענין מקום הנחת תפלין של יד, ושעורו
קכא	שלום מרדכי הלוי סגל בית אלטנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	בבירור אופן קביעת שיעור פדיון הבן וכל שיעורי תורה

ספונות

קלג	ישראל נתן השל קארלין סטאלין בני-ברק	אגרת שד"רות הנשלח מצי"ק צפת"ו לאיטליא בשנת תל"ב
-----	--	--

קלו

הערות

הערות שונות - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב העיר העתיקה ירושת"ו / בענין השימוש בקרוקפוט בשבת - הרה"ג ר' ישראל פסח פיינהנדלר, מח"ס אבני ישפה ירושת"ו / הערות שונות - הרב אריה ווייס, מח"ס עולת ראיה, כ"ב / בענין שטרך בידי מאי בעי - הרב דוד אריה ציינבורט, ביתר ת"ו / בענין כתיבת הכתובה ביום כשהתופה בלילה - הרב צבי חיים דישון, גבעת זאב / הערות שונות - הרב חיים נחום ליכטנשטיין, חצור הגלילית / בענין פיגול - אליהו שארר, ירושת"ו / על מקום קבורתו של אהרן הכהן ע"ה - חיים מאיר לויסער / בענין שליחות שונג בגניבה ובהיזק - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס זכרון צבי ירושת"ו / בענין סליחת מרת הרחמים - אברהם לוי / בענין י"ז בתמוז שחל בשבת - נתן פרלמן, ירושת"ו / בירור בדין לא תחמוד ובענין שואלין ודורשין קודם החג - יהודה ליב שטרן, ירושת"ו.

כתבי קודש

קנט	אברהם אביש שור	השלמות תיקונים ומילואים למאמרי כתבי קודש
-----	----------------	---

גנוזות

רבי יחזקאל סגל לנדא זצ"ל

בעל "נודע ביהודה"

דרוש לפני אמירת כל נדרי

אמר החכם שלמה המלך ע"ה (קהלת ט ח) בכל עת יהי' בנדיך לבנים ושמן על ראשך לא יחסר, הנה בכל עון שחוטא האדם גורם לכלוך וכתם בנשמה כמו שאמר הכתוב אם תכבסי בנתר ותרכי לך כורית נכתם עונך לפני וזה שאמר שלמה המלך בכל עת יהי' בנדיך לבנים שלא יתלכלכו אך זה הוא ממש דבר שאי אפשר כי יצר לב האדם רע מנעוריו ולכאורה ה"ל לומר רע בנעוריו, אך הפירוש הוא שהאדם בעו"ה הוא מורגל ביצר הרע מנעוריו ונחגדל עמו ואנחנו בעו"ה הם כרגי' הנאספי' במצודה רעה כמו שאמרו חכמינו ז"ל פ"א קרא עיר קטנה ואנשי' בה מעט וכא אל' מלך גדול וסבב אותה ובנה עלי' מצודים גדולי' ואמרו חכמינו ז"ל עיר קטנה זה הגוף ואנשים בה מעט אלו אברים וכא אל' מלך גדול זה היצר הרע ובנה בה מצודים גדולי' אלו עוונות, וזה שאמר שלמה בכל עת יהי' בנדיך לבנים שיהי' זהיר מחטא אך כשתאמר איך אפשר לשמור מתחבולות יצר הרע שהוא שאור המכאיש העיסה לכך אמר שלמה ושמן על ראשך לא תחסר דהמצות יכונה בשם שמן כי כמו שהנר דולק מהשמן שיש בו כך נשמת אדם שהוא דומה לנר הדולק כאמור נר אלוקים נשמת אדם ועל ידי המצוות ומעשים טובי' יש להנשמה יניקה בגוף וזה שאמר שמן דהיינו המצות מעל ראשך לא יחסר דהיינו ע"י המעשים טובי' יש ביד האדם לכבוש את יצרו.

ועפ"י הפסוק הזה יש לומר סמך למה אנו לובשים לבנים ביה"כ דהיינו לעורר אותנו בתשובה שיהי' בנדינו לבנים ונקיים והנה איתא בגמ' שבת דף קנ"ג ע"א תנן התם ר"א אומר שוב יום אחד לפני מיתחתך שאלו תלמידים את ר' אליעזר וכי אדם יודע איזה יום ימות אמר להו וכל שכן ישוב היום שמא ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה אמר ר' יוחנן בן זכאי משל למלך שזימן את עבדיו לסעודה ולא קבע להם זמן פיקחין שבהן קישרו את עצמן וישבו על פתח בית המלך אמרו כלום חסר לבית המלך מיפשים שבהם הלכו למלאכתך אמרו כלום יש סעודה בלא מורה בפתאום ביקש המלך את עבדיו פיקחין שבהן נכנסו לפניו כשהן מקושטין והמיפשים נכנסו לפניו כשהן מלוכלכין שמה המלך לקראת פיקחין וכעס לקראת מיפשים אמר הללו שקישרו את עצמן לסעודה ישבו ויאכלו וישתו הללו שלא קשרו עצמן לסעודה יעמדו ויראו חתנו של ר"מ מושו ר"מ אומר אף הם נראין כמשמשין אלא אלו ואלו יושבין הללו אוכלין והללו רעבין הללו שותין הללו צמאין שנאמר כה אמר ה' הנה עבדי יאכלו ואתם תרעבו הנה עבדי ישתו ואתם תצמאו הנה עבדי ירונו ממוכ לב ואתם תצעקו ממכא לב.

הנה יש לתת לב במה מתולקים ר"י ב"ז עם ר"מ דר"י ב"ז אמר דהללו מפשין שלא קשמו
 עצמן עומדין ויראו ור"מ אמר דגם הם יושבין אלא שיושבי ורעבים ואמרתו דזה המשל נאמר
 על יוד ימי תשובה שהוא מר"ה עד יוה"כ דהמלך הקב"ה מוזמן את עבדיו לסעודה דכל
 מזונותיו של כל השנה קצובין לו לאדם בראש השנה אך לא קבע הקב"ה לנו הזמן דבראש
 השנה יכתבון וביזה"כ יחתמון ומעתה הפקחין אמרו כלום חסר מבית המלך ולא סמכו עצמן
 על יוה"כ והי' חזרין בתשובה מר"ח אלול כדי שיהיו מקושטין בתשובה ומעשים טובי' בראש
 השנה כי הי' מתיראים פן נחתם הגזר דין ח"ו בראש השנה אבל המפשיין שבהם הי' הולכין
 למלאכתן אמרו כלום יש סעודה בלי טורח ואינן חזרין בתשובה והי' מתעצלי' ב... ליום ולא
 שמו על לבם שבראש השנה יכול לחתום הגזר [דין] והי' אומרי' יש הזון למועד עד יוה"כ
 ואילו הי' שמין על לבם כי כימים האלה הזמן קצר ומלאכה מרובה לשוב [על] רוב חטאים
 שנכשלים בכל ימות השנה ועכשיו כשבא.. באים למלך מלוכלכים בחטאים מגועלי' בעוונות
 ופתאום ניקש המלך את עבדיו כמו שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם למהר אתכם מכל
 חטאתיכם לפני ה' תמהרו שמת המלך לקראת הפקחי' שהם מקושטים בתשובה וכעס לקראת
 מיפשין אמר הללו שקשמו עצמן לסעודה ישבו ויאכלו וישתו כמו שנאמר (קהלת ז ז) לך
 אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב ייגך כי כבר רצה א-לקי' את מעשך הללו שלא... (ע"כ
 נמצא)

★ ★ ★

רבי דוב בער לעסלא זצ"ל
אב"ר בירנבוים (מעזיחארד)

בסוגיא דאין עירוב והוצאה ליוה"כ (יומא סו)

לשבת תשובה תריב"ל

יומא דף ס"ו ת"ר איש להכשיר את הזור, עתי שיהא מוומן, עתי ואפי' בשבת, עתי ואפי' בטומאה, ופה"ג [ופריך הגמ'] עתי ואפי' בשבת למאי הלכתא, ופירש"י ז"ל משום דתחומין אינו אלא דרבנן עיי"ש, א"ר ששת לומר שאם הו' חולה מרכיבו על כתפו, ופה"ג כמאן דלא כר' נתן דאי כר' נתן האמר חי נושא את עצמו, ומשני אפ"ת ר"נ חלה שאני, אמר רפרם ז"א עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה"כ, עכ"ל הגמרא. ועיין בכריתות דף י"ד ע"א בסוגיא דיש אוכל אכילה אחת והייב עליה ד' חמאות ואשם אחד, וקאמר התם ר' מאיר אם הו' שבת והוציאו חייב, ופה"ג התם וניתני אם הוציאו חייב, ר"ל גם בלי שבת, רק ממעט הוצאה ביוה"כ, אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה"כ, ופה"ג ממאי דלמא לעולם עירוב והוצאה ליוה"כ, וה"ק אם הו' שבת והוציאו חייב כ' משום שבת ומשום יוה"כ, אלא אי אתמר דרפרם אחא דתניא עתי אפי' בשבת, אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה"כ, ופה"ג ממאי דלמא שאני שעיר המשתלח להכשר מצותו בכך אלא דרפרם ברוחא היא, וכתבו התוס' ז"ל שם בד"ה אלא דרפרם ז"ל וכו' ב' שעירים איתא נמי הא דהכא ולא דחי כדדחי הכא דשאני שעיר דהכשרו בכך, אלא תגלות הוא דד"ת עניים במקומם ועשירים במקום אחר עכ"ל עיי"ש, וכמו כן כוונו דכריהם ז"ל ביומא עיי"ש.

הנהגה באמת לכאורה זה דוחק גדול, וכתב ע"ז הגאון בעל שאנת אריה ז"ל בתשובותיו בסי' ע' ומי יחן שהיו מראים לנו רבותינו אפי' מקום א', שהגמ' מייתי דברי אמורא במקום א' בסתם, ובמקום אחר מייתי לה ודחי לה בב' ידיים, ולא עוד אלא שבמקומם ביומא לא הביא הדיחוי ובכריתות שהוא רק בדרך אגב מביאו, ומשו"ה בא לתרץ הקו' הג"ל בדרך אחר, והוא משום דקשה על רב ששת דבא לחדש שמה לענין הוצאה אתא עתי ובהלה לדעת רב אלפס ז"ל דסובר דאף מאן דאית ליה תחומין דרבנן, מ"מ בתחומין דיי"ב מיל מודה שהוא דאורייתא, א"כ תקשי דלמא להכי אתא עתי שמותר לשלחו חוץ ליי"ב מיל אם אין צוק גזור והתוך תוך י"ב מיל, דבשלמא למאן דאמר התם גורה בא להורות אין גורה אלא דבר המתגור ויורד כלומר דבעי הר גבוה כ"כ עד שכשדוחה השעיר ממנו נופל ומתגור אברים אברים לא ק', דלמא אתא עתי ואפי' בשבת לומר דאף דיש בזה נמיילת נשמה וכו', די"ל דס"ל לר"ש כיון דהאי קרא דעתי גבי שילוח כתיב משמע דאתא למישרי איסור שבות הבא דוקא ע"י השילוח, אבל המ"ל? ק' דלמא אתא למשרי תחומין חוץ ליי"ב מיל, וכהנ"ל, אך דו"א דאי לענין תחומין המ"ל? דהא אף ביוה"כ בלא שבת אסור משום תחומין, וכי היכי דשרי לענין יוה"כ ממילא שרי לענין שבת ומשו"ה לא משני כך, וא"כ ע"כ צ"ל דלא ס"ל לרב ששת הא דיחויא דשאני שעיר המשתלח להכשרו בכך, דאל"כ אכתי הו' ק' כהנ"ל דלמא לעולם לענין תחומין ואתא למישרי אפי' בשבת, וקאמר לענין הוצאה, וע"ז שפיר דייק רפרם זאת אומרת אין עירוב

והוצאה ליוה"כ, משא"כ בכריתות דלא הביא האי דרב ששת שפיר רחי לה די"ל דשאני שעיר דיוה"כ ההכשרו בכך, עיי"ש.

אמנם אנכי הצעיר תמיהתי בזה דהא אף לדברי רב אלפס ז"ל לכאורה לא תקשי כהנ"ל, דכיון דאיכא ר' יוסי דסובר בעירובין דף ל"ו ע"א דקאמר שאני טומאה הואיל ויש לו עיקר מן התורה, ופה"ג שבת נמי דאורייתא היא, ומשני קסבר ר' יוסי תחומין דרבנן, והנאון בעל גודע ביהודה ז"ל כח"א שלו באהע"ז סי' ב' דייק דר' יוסי ס"ל כל תחומין דרבנן אף די"ב מיל, שהרי לשון קסבר ר' יוסי לכאורה תמוה דבשלמא לעיל מיניה בסוגיא ההיא דף ל"ה ע"ב דקא' קסבר ר"מ תחומין דאורייתא שייך לומר קסבר ר"מ לפי שרוב התנאים ורוב סוגיות הש"ס סוכרים להיפוך דתחומין דרבנן, אבל הכא דקאמר קסבר ר' יוסי תחומין דרבנן הול"ל תחומין דרבנן שהרי רוב סוגי הש"ס סוכר כן, אלא הכוונה קסבר ר' יוסי תחומין דרבנן כל תחומין אפי' י"ב מיל, עיי"ש, וא"כ ודאי אף דאנן לא פסקינן כן לדעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל, מ"מ על ר' יוסי קשה מהאי ברייתא דקתני עתי אפי' בשבת למאי הלכתא, דאי משום תחומין די"ב מיל, הא לדידיה ע"כ אף תחומין די"ב מיל דרבנן, וע"ז אתא רב ששת למימר דע"כ משום הוצאה אתא למימר, דזה ודאי אסור בשבת, והיינו רק אליבא דר' יוסי, אמנם למאן דס"ל תחומין די"ב מיל דאורייתא, באמת לא צריכנא למימר דבעי לענין הוצאה, רק אליבא דר' יוסי צריכנא לפריש לענין הוצאה, וע"ז אמר רפרם ז"א אין עירוב והוצאה ליוה"כ, ושפיר עדיין תקשי קו' התוס' ז"ל דלמה לא קאמר זאת הדיחוי כמו שאמר בכריתות דהא לפ"ז עדיין אין לנו הכרח לומר דלא ס"ל הא סברא דשאני שעיר המשתלח ההכשרו בכך, וצ"ע לכאורה. וגם למאן דס"ל תחומין די"ב מיל דאורייתא, דלמא לא בעי הר גזור וחתוך, אלא דרריש גזרה כהנ"ל שהי' מתגור ויורד, אף דרש"י ז"ל סובר ביומא שם בפ' כ' שעידים דקא' שם עשר סוכות היו עד הצוק, דהוי י"ב מיל עד הצוק, ואנן? ל"ל דכאיסור תחומין עד ועד בכלל, דלמא עד י"ב מיל שרי מדא' וכיון שלא הי' יותר מ"ב מיל, הי' מצי האישי עתי ללכת עד שם, וגם דלמא קנה שביחה בע"ש ועויה"כ לסוף אלפים, וא"כ הלך ד' אלפים בהיתר, ושוב לא היו י"ב מיל באיסור תחומין, לכן דברי הגאון הנ"ל צ"ע אצלי הפעוט כעת.

ומהנ"ל לפענ"ד בישוב קו' התוס' ז"ל הנ"ל הוא כך, דהנהגה לכאורה תקשי על המק' עצמו דפריך ביומא בסוגיא הנ"ל, עתי אפילו בשבת למאי הלכתא, ופירש"י ז"ל מה חילול שבת יש שהוצרך להתירו עכ"ל, עיי"ש, והנהגה לכאורה תקשי במאי בריר ליה להמק' שבשילוח אין כאן חילול שבת, הלא ודאי חילול וחילול יש, ואף אי תחומין אף די"ב מיל הוא מדרבנן, עכ"פ וכי לא יש לחוש משום הוצאה וכגון שחלה דאף אם למיתה ל"ח שמא ימות, היינו להוציאו מחוקת חי לגמרי ל"ח, משא"כ לענין חולה שבוה אין מוציין אותו מחוקת חי, ואף לדברי ר"ג בבבא בתרא פ' מי שמת דף קנ"ג ע"ב דאמר התם אם בריא הוא צריך להביא ראיה שהי' שכ"מ עיי"ש, והיינו משום דמוקמינן ליה בחוקת שהוא בריא, מ"מ הא קאי הכא דהתורה הוכרחה לכתוב עתי להורות שאם אירע כך שחלה שנושאו על כתפו ואין לחוש משום הוצאה, וא"כ מאי זה שפשוט ליה להמק' דליכא חילול שבת בשילוח השעיר עד שבא רב ששת ולימר שיש לחוש משום איסור הוצאה זהו תמוה.

אך לענ"ד יש ליישב כך קו' המק', דודאי גם המק' ידע שפיר דיש חילול בהוצאה וכהנ"ל, אך דס"ל דלענין איסור הוצאה שבת ויוה"כ שוין, וכי היכי דביוה"כ דיש איסור הוצאה, ואפ"ה שרי ליה רחמנא להמשלה לנושאו על כתפו אם חלה משום דעבודתו בכך, א"כ ממילא ידעי' דאף אם חל בשבת שרי, וא"כ ל"ל למיכתב עתי ואפי' בשבת, וע"כ דלא קאי רק לענין תחומין,

די"ל דביוה"כ שרי ובשבת אסור, וע"ו סבר המק' דהא עכ"פ למ"ד תחומין דרבנן לא היה צריך התורה למיכתב, ומש"ה שפיר קא מקשה.

אמנם עדיין היה קשה דמאי היה קשה ליה להמקשה עתי אפי' בשבת למאי הלכתא, הא י"ל לענין הוצאה וכהנ"ל, ואם משום דביוה"כ גופיה נמי אסור הוצאה ואפ"ה שרי ליה רחמנא בשלוחו השעיר ממילא גם בשבת שרי, ול"ל קרא דעתי להתיר אף בשבת, וז"א דהא י"ל דשאני יוה"כ דהכשרו בכך, משא"כ בשבת, וכמו דדחי התם בכריתות וא"כ שפיר בעי קרא דעתי להתיר הוצאה ואפילו בשבת, וא"כ הדק"ל מאי מקשה עתי אפי' בשבת למאי הלכתא, אע"כ צ"ל דהמקשה לא ס"ל לחלק בכך, ומש"ה הקשה שפיר.

וע"ו אתא רב ששת למימר דאעפ"כ אתא עתי לענין איסור הוצאה, ולא בא למדחי הסברא דהכשרו בכך להוציא מסכרת המקשה, אלא דס"ל דאין עירוב הוצאה ליוה"כ, וע"כ לזה אתא עתי להורות דאפי' בשבת שרי והבן.

ואף דחוינן דרב ששת ע"כ חולק על המקשה דלדעת המקשה כפי הנ"ל איסורא דעירוב והוצאה אף ליוה"כ, ולפי הנ"ל אכתי היה קשה מה בא רפרם לומר ז"א עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה"כ, ר"ל דחולק על המקשה בזה דהמקשה היה סובר דעירוב והוצאה ליוה"כ, ור"ש סובר בהיפך, א"כ אכתי היה קשה מנ"ל לרפרם זאת, דלמא באמת אף ר"ש סובר דעירוב והוצאה ליוה"כ, והאי דקאמר דעתי אתא לענין הוצאה, היינו לומר דמיוה"כ לא הוי ידעי עדיין לענין שבת דהוי מצינן למדחי שאני יוה"כ דהכשרו בכך.

י"ל כך, דאם לא בא רב ששת לחדש בדבר הנוגע לענין הוצאה גופה ולחלק בין יוה"כ לשבת, מה זה שצריך לומר שאם חלה מרכיבו על כתפו, והיה קשה וכי לא היה ידע המקשה מזה די"ל דהתורה כתבה עתי לענין הוצאה וכהנ"ל, ולא הו"ל למימר רק דשאני יוה"כ שהכשרו בכך, דהוה ענין החדוש דלא הוה ידעינן מסכרא אע"כ שבא רב ששת לומר דכל חידושא דעתי רק לענין הוצאה דשרי בשבת ולא ביוה"כ, ומש"ה אמר רפרם שפיר ז"א עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה"כ, ר"ל דכיון דלא דייק רב ששת כלשונו דבא עתי לענין הוצאה, רק דשבת מיוה"כ לא מצי למילף משום דשאני יוה"כ שהכשרו בכך, והעיקר חסר מדבריו, ול"א רק סתם לענין הוצאה אחא עתי, ע"כ לא בא אלא לומר דבא הכתוב להורות עתי ואפי' בשבת להורות דאף דבשבת איכא איסור הוצאה מה שאינו ביוה"כ אפ"ה שרי, וע"כ דאין עירוב והוצאה ליוה"כ, וע"כ ל"א דרפרם בדוחא היא דדלמא שאני שעיר יוה"כ, משום דע"כ בין המקשן ובין התרצן לא ס"ל האי סברא דהכשרו בכך, וכהנ"ל, משא"כ בכריתות דלא הוזכר שמה דברי המקשן, וגם לא דברי רב ששת, רק הביא לשון הכריתא לכד דקתני עתי אפי' בשבת אמר רפרם ז"א אין עירוב והוצאה ליוה"כ, שפיר קא מדחי הש"ס דלמא שאני שעיר וכו' דהכשרו בכך, וא"כ לא צריכין אנהנו לתרץ דוקא קושית התוס' ז"ל כתיורצם והבן.

אכן לפ"ו היה לנו לומר דהלכתא דאין עירוב והוצאה ליוה"כ כיון דרב ששת לפי דבריו הנ"ל סובר דאין עירוב והוצאה, והלכתא כר"ש באיסורי [ועיין בספר מלוא הרועים בסופו בערך רב נחמן ורב ששת] ואעפ"כ חוינן להרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' שביחת עשור ה"ב שפוסק דעירוב והוצאה ליוה"ב.

אמנם לענ"ד י"ל כך דהרמב"ם ז"ל הוכרח דינו דעירוב והוצאה ליוה"כ ממתניתין דפ"א דמגילה דף ו' ע"ב דקתני התם אין בין יוה"כ לשבת אלא שזה זדונו כסקילה וזה זדונו בכרה,

ואם נאמר שהוצאה שרי כיוה"כ הא יש ג"כ חילוק לענין הוצאה, אע"כ שהוצאה אסור כיוה"כ כמו בשבת, ומשורה שפיר פסק הרמב"ם ז"ל דינו דעירוב והוצאה ליוה"כ והבן.

רק דלכאורה לא הוי מזה ראייה דעירוב והוצאה ליוה"כ מדאורייתא, דהא ממילא היה קשה קושיית הגאון בעל טורי אבן ז"ל במגילה כסוגיא דאין בין יוה"כ, שהקשה שם על רפרם דסובר דאין עירוב והוצאה ליוה"כ, היאך יכלכל מתני' דאין בין שבת ליוה"כ, אלא שהכ' שם דפלוגתא דב"ש וב"ה בכיצה כהאי דב"ש אומרים אין מוציאין לא את הקמץ ולא את הלולב וכו' לר"ה, וב"ה מתירין, דלפי המסקנא קאמר התם דפליגי במתוך, וא"כ כיוה"כ דליכא היתרא דאוכל נפש ולא שייך מתוך גם כ"ה מודים דאין מוציאין, ולפ"ז שפיר היה קשה על רפרם כהנ"ל, אמנם י"ל דרפרם ס"ל כס"ד דרבה התם דבעירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה"כ פליגי דב"ש סברי עירוב והוצאה ליו"ט, וב"ה סברי אין עירוב והוצאה ליו"ט, כדכתיב לא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת, ביום השבת אין אבל ביו"ט לא, וכיון שכן ס"ל לרפרם דב"ה אף כיוה"כ לא, ומוקי לה מתני' דאין בין כב"ש, וסיים שם ואל תתמה לאוקמי סתם משנה כב"ש שלא אליבא דהלכתא דב"ש כמקום ב"ה אינה משנה דהא מתני' דלעיל דאין בין יו"ט לשבת מוקים לה נמי בכיצה [ל"ד] כב"ש ולא כב"ה, ע"כ דברי הגאון ז"ל הנ"ל שם, עיי"ש, וא"כ כיון דאין קיי"ל כב"ה א"כ לפי הס"ד דרבה התם וכהנ"ל היינו יכולין לומר דאין עירוב והוצאה ליוה"כ.

אך באמת קשה לומר דנוקי מתני' סתמא כב"ש, דאף דהתם בכיצה מוקי נמי מתני' דאין בין יו"ט לשבת כב"ש, היינו משום ההכרח, אבל הכא אפשר לי לעג"ד דמצינן למוקמי אף כב"ה, ובאופן זה.

והוא דלכאורה י"ל דאף להמסקנא דהתם, י"ל דב"ה סברי לענין דאורייתא דרשינן נמי קרא דלא תוציאו מבתיכם ביום השבת, ביום השבת דוקא אבל לא ביו"ט, והא דקאמר במסקנא דב"ה שרי להו דוקא מטעם מתוך היינו דעכ"פ מדרבנן הוי לן למיגור יו"ט אמו שבת כי היכי דגזרו ב"ה בריש ביצה, גבי ביצה שנולדה ביו"ט למאן דס"ל משום הכנה דרבה, דאף דלא שייך הכנה רק מיו"ט לשבת, אעפ"כ גזרי' יו"ט דעלמא אמו יו"ט אחר שבת, אך מטעם מתוך שהותרה הוצאה לצורך, ס"ל דדבר שיש בו צורך קצת שרי, ומשורה מודו באכנים וכמש"כ התוס' ז"ל שם בכיצה דף י"ב ע"א כסוגיא דאין מוציאין בד"ה ה"ג רש"י, עיי"ש, וא"כ לפ"ז כיוה"כ דליכא מתוך וכהנ"ל, אם נאמר דאין עירוב והוצאה ליוה"כ מדאורייתא אעפ"כ לרפרם עכ"פ מדרבנן אסור, והא דקאמר רפרם ז"א אין עירוב והוצאה ליוה"כ היינו מדאורייתא מכח קרא דעתי, והנה א"כ י"ל דהיינו ס"ל לרפרם כפירושו דמתני' אין בין שבת ליוה"כ לענין איסורא, דאף מה שביוה"כ שרי מה"ת אסור עכ"פ מדרבנן ובין כך ובין כך כיון שעכ"פ איסורא איכא שפיר שייך אין בין, וא"כ לא הוי מצי למימר חוץ מהוצאה, דהא הוצאה אף דשרי מדאורייתא עכ"פ אסור מדרבנן, רק הנ"מ לענין עונש שזה זדונו בהיכרת וזה זדונו כסקילה, והלא ראינו דגם האי מתני' דאין בין ספרים לתפילין ומזוזות דרייק מינה הש"ס הא לענין טומאת ידים זה זה שוים וטומאת ידים ודאי אינו אלא דרבנן, ועיין כפ"י במגילה דף הנ"ל כמשנה הנ"ל, וא"כ ממילא לפ"ז מתורץ קושיית הגאון בעל טורי אבן ז"ל הנ"ל, והבן. ועמש"כ הרב אלפס ז"ל בפ"ק דביצה, וז"ל וקיי"ל דיו"ט צריך ע"ת וא"צ ע"ה ושיתופי מכואות, אבל יוה"כ צריך ע"ת וע"ת, וראייתו מדתניא בר"פ ככל מערבין אמרו להו ב"ה לב"ש א"א מודים שמערכים לגדול כיוה"כ אף שמחוייב בתענית, כך מערבין לניזר בין ולישראל

בתרומה, ש"מ דבין ב"ש ובין ב"ה ס"ל דמערכין ביהו"כ בין ע"ת ובין ע"ח, וכן הלכה, וכ"כ הרא"ש ז"ל, ורבים תמרו על ראייה זו דלמא הא דמערכין לגדול ביהו"כ היינו על ע"ת דוקא, ותירצו הרבה ע"ז, ואמרתו אנכי הצעיר אענה אף אני חלקי בזה לפום רהימא כפי מה שידוני ברחמים מן השמים.

והוא לפ"מ דקיי"ל דאין מערכין עירובי תחומין רק לדבר מצוה, אמנם ע"ח אפי' לדבר רשות, א"כ לפ"ד רש"י ז"ל דס"ל דהא מתני' מיירי בין לענין ע"ח ובין לענין תחומין, הי' שפיר ראייה דמערכין לנויר ביין לענין תחומין רבין דהוא לדבר מצוה אמרו דמועיל תיקון זה אף שאינו ראוי לדיריה כיון דראוי לאחריני, ומנ"ל דמהני ג"כ לענין ע"ח לדבר רשות, דלמא לדבר הרשות אינו מועיל התיקון רק אם ראוי לערב עצמו אע"כ דיהו"כ צריך תיקון אף לע"ח, וא"כ שפיר הביאו ראייתם כי היכי דמועיל העירוב לגדול ביהו"כ, אף לענין ע"ח מועיל נמי האי תיקון לנויר ביין לענין ע"ח, וא"כ לפ"ז שפיר דייק רב אלפס ז"ל דיהו"כ בעי ע"ח, כן היה נ"ל לפום רהימא.

אח"כ מצאתי בתוספת יו"ט ר"פ ככל מערכין שכ' שם על דברי הרב ז"ל ואף שתחומין חמירי דיש להם סמך מן המקרא, עם כ"ז הקילו בתחומין שאינו אלא לדבר מצוה, וכמש"כ התוס' ז"ל ספ"ד דשבת, והנאני.

אך לאחר העיון שם מצאתי שרש"י ז"ל בעצמו כתב שם מערכין לנויר ביין עירובי תחומין, ותמיהני בדברי רש"י ז"ל בעצמו שם, דמהיכי דייק רש"י ז"ל התם דקאי על ע"ת דוקא ולא על ע"ח, וע"כ משום דע"ח בני פת, וכמו שכתבו התוס' ז"ל שם בד"ה בכל מערכין לדחות בזה דברי רש"י ז"ל שכתב ככל מערכין בין ע"ת ובין ע"ח, ולפ"ז היו דברי רש"י ז"ל לכאורה בעצמם סותרים אהדרי, וצ"ע לכאורה.

אמנם לכאורה כדי שלא יקשה כל כך, י"ל וליישב כך, דהא דפירש"י ז"ל בד"ה ככל מערכין ע"ת, וע"ח לא בעי רש"י ז"ל לפרש תיבת ככל ר"ל דבין ע"ת ובין ע"ח מערכין ככל דבר, דודאי לא נעלם מדברי רש"י ז"ל הלכה פסוקה דאין מערכין ע"ח אלא בפת, אלא דרש"י ז"ל בא לפרש תיבת מערכין כדרכו ז"ל בכ"מ, דמאי נכלל בתיבת מערכין ע"ת וע"ח, אבל לא דקאי אהכא דוקא שישבור רש"י ז"ל דבין ע"ת ובין ע"ח יערב בכ"ד, דודאי ידע גם רש"י ז"ל דע"ח א"מ אלא בפת, אלא שבא לפרש תיבת מערכין על כל המתני', דבתיבת מערכין נכללו ע"ת וע"ח, ואח"כ יראה הרואה בנוונא דקאי דהיינו ודאי בהאי ענינא דככל מערכין לא כלל התנא רק ע"ת, דודאי על ע"ח לא קאי ככל מערכין, כיון דע"ח אין מערכין אלא בפת, ומשו"ה לקמן גבי מערכין לנויר ביין מפרש רש"י ז"ל ע"ת, ולא גמר דבריו ז"ל גם על ישראל בתרומה, משום דעל הסיפא נוכל לסכור דגם על ע"ח קאי, משום דיכול לערב בפת של תרומה, משא"כ בהא דנויר כיון ע"כ דבא לערב ביין, וע"ז הוכרח רש"י ז"ל לפרש דקאי רק על ע"ת דיכול לערב גם ביין, אבל לא על ע"ח, כיון דאין מערכין אלא בפת, וכהנ"ל, והי' רש"י ז"ל נשמר בעצמו מזה, וממילא נופל לפי פירושו זה מה שהקשו תוס' ז"ל על רש"י ז"ל בד"ה ככל מערכין שכ' שם ואינו נראה, דודאי גם רש"י ז"ל ס"ל הכי, רק שכתב פירושו על תיבת מערכין דקתני ככל המשנה, כן י"ל לכאורה ברור.

וא"כ כיון דלפ"ז פירושה דההיא הסיפא ולישראל בתרומה בין על ע"ת ובין על ע"ח, כיון דמצי לערב בפת, א"כ ממילא האי דא"ל ב"ה לב"ש אתם מודים שמערכין לגדול ביהו"כ קאי ג"כ בין על ע"ח ובין על ע"ת, דאי קאי על ע"ת דוקא תקשי כהנ"ל דמאי ראייה מייתי מע"ת על

ע"ה, כיון דלפ"ד התום' ז"ל שהבאנו למעלה בשם הנאון בעל תו"ט ז"ל הקלו בע"ת יותר משום דאין מערכין ע"ת רק לדבר מצוה א"כ שפיר מיושב בזה הקושיא הג"ל שהק' כלם על דברי רב אלפס ז"ל הג"ל, והבן.

והנה לכאורה נ"ל הצעיר ליישב הקושיא הג"ל על רב אלפס ז"ל במה שהוכיח ע"ה ביוה"כ מהאי דפ' בכל מערכין באופן זה, והנה לכאורה תקשי ע"פ מש"כ המ"מ ז"ל ע"ד הרמב"ם ז"ל פ"א מהל' יו"ט, וז"ל כל מלאכה שחייבין עליה בשבת אם עשאו ביו"ט שלא לצורך אכילה לוקה חוץ מהוצאה והבערה שמתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, וכתב המ"מ נראה טעם לכ' אלו, הוצאה לפי שהיא באוכל ומשקה אמר' מתוך והבערה אע"פ שאינו באוכלים ומשקים והוא רק כמו מכשירים (כמש"כ המ"א רס"ו תקי"ח) כ' בתורה לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, דביום השבת מיותר הוא, דהא בשבת מיירי הקרא לעיל מיניה וכ"ת אלא לאורויי דבשבת לחודיה אסור וביו"ט שרי עיי"ש, ועיין במג"א שם דאמר' ודאי הטעם של היתר הבערה ביו"ט הוא מכח מתוך ואשמועינן דגם בהבערה אף דלא הוי רק מכשירין אפ"ה אמר' מתוך, עיי"ש, והנה כעין הדיוק הזה יש לדייק נמי בקרא דאל יצא דכתיב ביום השביעי דמותר הוא דמלכד דכל הפרשה מיירי בשבת הו"ל למיכתב שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו, ואז ודאי לא היה צריך למיכתב ביום השביעי, א"ו דבא למעוטי יו"ט, (ועיין בזה בספר תשו' שער נפתלי שאלה יו"ד), אלא דנראה לענ"ד ש"ל כך דכיון דארייחא, הוצאה הוא בכלל לא תעשה כל מלאכה, ואיסור תחומין אף למ"ד תחומין דיכ"מ דאורייתא, עם כ"ז חשבוהו הפוסקים ז"ל אין לו עיקר מה"ת, [כ"כ בה"א ספ"ק דעירובין ועיי"ש], וכיון שכתוב בפ"י אל יצא די"ל דקאי אתחומין, י"ל דממעט מביום השביעי לומר אבל ביו"ט לא, אלא שיו"ט דאף דלא ממעט' נמי הוצאה ביו"ט, דכיון דמהאי קרא תרווייהו מפקי' אל יצא אל יוציא, וכמו בספ"ק דעירובין תני ר"ח לוקין על ע"ה דבר תורה, עיי"ש, וא"כ בי היכי דנמעט תחומין ביו"ט מדכתיב ביום השביעי, ה"נ הו"ל למעט הוצאה בי"ה מדכתיב ביום השביעי, ונימא ביום השביעי אל יוציא אבל ביו"ט לא, ובאמת לא שריא הוצאה בי"ה רק ממעט מתוך, וכמו בביצה דף י"ד ע"א בסוגיא דבש"א אין מוציאין עיי"ש, י"ל כך, דכיון דהוצאה בכלל ל"ת כל מלאכה דהא הוי מלאכה גמורה, ונכלל בכלל העונשין החמורים האמורים אצל כל מלאכת שבת, אמר' דלא מיעטה התורה אותו ביו"ט, רק מה שהוא צורך אוכל נפש קצת, וממעט מתוך, אבל לא במלטול אבנים, אמנם מה רחוינן דהתורה הקדושה כתבה ביום השביעי למעוטי אחא לאיסור תחומין ביו"ט, והיה אפשר לנו לומר בזה דאף למאן דס"ל תחומין דאורייתא בשבת, מודה ביו"ט דלאו מדאורייתא אסור רק מדרבנן. והנה לאשר ראינו כי אין בין שבת ליו"ט, רק דברים של אוכל נפש בלבד, אבל לענין עונשין זה וזה שוין, אמר' הודאי לא אחא ביום השביעי כלל על יו"ט, רק אתא למעוטי יוה"כ שודונו רק בכרת, ולאשר תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת, עיין בפ"ק דר"ה אמר' דלא בא למעט ביוה"כ רק איסור תחומין, דאף בשבת אינו אלא איסור לאו ומלקות, אבל לא איסור הוצאה, וכיון שכיוה"כ אין כאן הפקעת אוכל נפש אף רבנן לא גזרו על תחומין, דכיון דהתורה התירה בפ"י תחומין ביוה"כ וכהנ"ל, מדכתיב ביום השביעי, אין כח ביד חכמים לעקור דבר מדאורייתא אף להחמיר לפ"ד המו"ז ביו"ד סי' קי"ג עיי"ש, וא"כ לפ"ו אף אם גזרה לזה רכיון דאינו נאמר היתר בפירוש על יוה"כ רק מחמת מיעוטא יש כח ביד חכמים לאסור, עכ"פ כיון דכבר אמרנו שיותר מסתבר להחמיר בענין הוצאה שהוא בכלל ל"ת מלאכה והמור בעונשין מדלגבי תחומין דאינו אלא איסור לאו, וא"כ אף אנחנו מחמירין ביוה"כ לענין איסור תחומין, ודאי דיש

יותר להחמיר לענין עירובי חצירות, שהוא ממעם גזרת הוצאה דאורייתא, ודוקא ביו"ט משום דעכ"פ הותרה הוצאה ממעם מתוך שפיר ל"ב עירובי חצירות, אבל ביוה"כ דאין כאן מתוך דהא לא הותרה מכללה לצורך אוכל נפש ודאי דיש סכרא להחמיר לענין ע"ח יותר מלענין ע"ת, ואי הוינן דאיסור תחומין נהגה ביוה"כ ובעי ע"ת כ"ש וק"ו שיש להחמיר לענין ע"ת, וא"כ ע"כ הא דמערבין לגדול ביוה"כ קאי אע"ת, דמה תאמר דלמא קאי רק אעירובי תחומין, ודאי דאי בעי עירובי תחומין דבעי עירובי חצירות, דכיון דעירובי חצירות ממעם איסור הוצאה דחמיר וכהנ"ל, ומכש"כ אם נאמר דאע"ח לבר קאי, וא"כ שפיר כתב רב אלפס ז"ל דביוה"כ בעי ע"ת וע"ת, דאף דביו"ט בעי ע"ת ול"ב ע"ת, היינו טעמא משום דבהוצאה נאמרה קולא דמתוך, משא"כ בע"ת, אם נאמר דאין עירוב הוצאה ליוה"כ, שפיר אין כאן משום תחומין ולא משום חצירות, משא"כ השתא דמסיק הש"ס הא דרפרם בדותא היא, והבן.

ולפמ"שכ למעלה מתורץ היטב בעוה"ש"י מה שתמה הגאון בעל שאנת אריה ז"ל בת' בסי' הנ"ל על הרא"ש ז"ל שסובר תחומין דיי"ב מיל גמי מדרבנן, וא"כ ליכא למימר כתיורצו הנ"ל משום דבכתוב אל יצא אל יוציא שניהם במשמע הלא משמע בין איסור תחומין ובין הוצאה, כיון דס"ל אל יצא בא להורות על הוצאה דוקא וא"כ נסתר הת"י הוה מש"כ לתרץ בזה דברי רב אלפס ז"ל כמבואר ועיי"ש, אבל לדידן אדרבה לדברי הרא"ש ז"ש מתורץ מפי, כיון דכל עיקר דתחומין אינו אלא מדרבנן והוצאה לכ"ע דאורייתא, וא"כ אם צריכין ע"ת לכש"כ דבעי ע"ת, וא"כ שפיר הראיה מהאי דמערבין לגדול ביוה"כ, והבן.

על מה שתמה הגאון בעל תשובה מאהבה בח"א סי' ד' ע"מ שפירש"י ז"ל בסוטה דף מ"א ע"א על מאי דקאמר שם הש"ס ואח"כ כ"א מביא ס"ת מביתו וקורא בו כדי להראות חוותו לרבים, ופירש"י ז"ל מכאן ואילך לאחר שנמר כה"ג לקרוא פרשה בברכותיה כ"א מן הצבור מביא ס"ת מביתו לעזרה דקסבר אין עירוב והוצאה ליוה"כ, א"ג ירושלים דלתותיה ועולות בלילה ומערבין את כולה, עכ"ל, ותמה הגאון הנ"ל ע"ז וכתב שם ולא במקום הוה בלכד פירש"י ז"ל כן, אלא גם ביבמות דף ל"ד ע"א בר"ה ואם היתה וכו' אבל משום יוה"כ לא מייחייב אהוצאה דקסבר אין עירוב והוצאה ליוה"כ, והכי מפרש בכריתות, עכ"ל, וכ"כ רש"י ז"ל בשבועות דף כ"ד ע"כ בר"ה אף אם וכו', ובשבת דף ק"ב ע"א בר"ה ואם היתה שבת יעוי"ש, והוא מ... פליאה דעת נשגבה מי איכא מ"ד דס"ל הכי זולת רפרם האמורא רצה להוכיח כן במס' כריתות ומסיק תלמודא דרפרם בדותא הוא, ואף דביומא דף ס"ז מביא הא דרפרם ולא מסיק התם דבדותא הוא, כבר כתבו התוס' ז"ל דר"ת עניים במקום זה ועשירים במקום אחר, (ועיי' מש"כ למעלה בזה בעוה"ש"י).

אמנם מהנ"ל לפענ"ד בזה הוא כך, דהנה כבר אמרנו למעלה דכי היכי דדייק הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' יו"ט, ע"פ מה שכתב המ"מ ז"ל הטעם בהבערה דמשום שכתבה התורה לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, דביום השבת מיותר הוא אלא לאורוי דבשבת אסור וביו"ט שרי עיי"ש, ועיי' במג"א כסימן תקי"ח, והנה כבר כתבנו למעלה דכמו כן יש לדייק גמי על מה דכתיב בקרא אל יצא דרש"י מיניה אל יוציא, וכתוב ביה ביום השביעי ד"ל ביום השביעי אין אבל ביו"ט לא, (ועיי' לעיל, והנה בת' שער נפתלי סי' הנ"ל הק' דהא היינו יכולין למילף הוצאה מק"ו מהבערה שמתורת ביו"ט, והיא מלאכה גמורה, ק"ו להוצאה שהיא מלאכה גרועה, וגם דהבערה אינו אלא כמכשירי אר"ג ושרי ביו"ט, לא כש"כ הוצאה ול"ל היתר הוצאה ביו"ט ממעם מתוך דהיינו ביום השביעי דבא למישרי יו"ט, והא הוי ק"ו מהבערה, ורוצה להוכיח שם דבא ביום השביעי להורות על תחומין, עיי"ש, ואני אומר לפענ"ד

בוה, דודאי על יו"ט לבר לא היינו צריכים למעט התצאה מכיום השביעי דהא הוי ק"ו מהבערה, וכהנ"ל אלא דמה שכתבה התורה כיום השביעי גבי התצאה אחא למעוטי בזה יוה"כ דאין עירוב והתצאה ליוה"כ, דאל"כ כיום השביעי מיותר הוא דאי למעוטי יו"ט דנישרי ליה מטעם מתוך, הא הוי ק"ו מהבערה, אלא שודאי דאתא למישרי ביוה"כ דליה ביה מתוך דאעפ"כ שרי מטעם דכתיב כיום השביעי, כיום השביעי אין ביוה"כ לא, ואפשר דיו"ל דהיינו מעמא משום דמלאכת התצאה היא מלאכה גרועה וכמו שכתבו התוס' בכיצה בסוגיא דאין מוציאין, וא"כ י"ל דרפרם הוכיח דינו דאין עירוב והתצאה ביוה"כ מכח ק"ו הנ"ל, דהא כי היכי דדייקי' בהבערה משום דכתיב כיום השבת, דאמר' ביום השבת אין ביו"ט לא, א"כ ממילא דנוכל לדייק מהאי דכתיב בהתצאה ביום השביעי, כיום השביעי אין וביו"ט לא, וכיון דבהתצאה כיון דאיתיה באוכל נפש גופיה א.ת.לן להחיר ביו"ט מטעם מתוך, וכדעת הרמב"ם ז"ל הנ"ל לדעת המ"מ ז"ל הנ"ל, הדרא ק' לדוכתיה ל"ל קרא דכיום השביעי למעוטי יו"ט, וגם הא נוכל למילפיה מהבערה דאינו אלא במכשירים ומותר ביו"ט מטעם מתוך, וק"ו בהתצאה שהיא באוכל נפש גופיה וכהנ"ל, אע"כ דכא למילף אבל ביוה"כ לא, ומהו הוכיח רפרם סברתו דאין עירוב והתצאה ביוה"כ, וזהו אין סברא לומר דלמא מאי דכתבה התורה גבי הבערה כיום השבת נידוק מינה ג"כ דהבערה אינה אסורה רק בשבת, אבל ביו"ט וביוה"כ לא, ונישרי הבערה אף ביוה"כ, ו"א, דכיון דאיכא סברא לאסור הבערה גם ביו"ט משום דאינו אלא במכשיריו, י"ל דודאי לא הותרה אלא ביו"ט דהותרה מכללה לענין אוכל נפש, אבל לא ביוה"כ, וגם ביו"ט רק מטעם מתוך, וכהנ"ל, משא"כ גבי התצאה דאי אתא כיום השביעי על יו"ט מיותר הוא וכהנ"ל, עכצ"ל דכא להחיר ביוה"כ, כיון דהוי מלאכה גרועה וכהנ"ל, והבן.

אך דלכאורה זה אינו ראיה, ד"ל לעולם דכיום השביעי דכתיב גבי אל יצא נמי אתא דוקא על יו"ט ולא על יוה"כ, ואי משום דמיותר הוא, י"ל דקאי על תחומין כיון דלא הוי מלאכה שרי' ביו"ט ולא מטעם מתוך, וגם אם נאמר דילפינן ליה מהבערה י"ל דכא למעט ביוה"כ, ולא הוי ידעי' עדיין איסור התצאה דנתירו ביוה"כ, ולא היה ראיה עדיין לרפרם מזה דאין עירוב והתצאה ליוה"כ.

אמנם זהו דוקא אם נאמר עכ"פ דתחומין דיי"ב מיל דאורייתא א"כ הלא עיקר תחומין דאורייתא, היה לנו לומר דכא לאורויי על תחומין דוקא דנישרי ביוה"כ משום דלא הוי מלאכה ולא על התצאה, אמנם אם נאמר דתחומין דיי"ב מיל ג"כ אינו אלא מדרבנן, א"כ ודאי דלא אתא כיום השביעי להחיר תחומין כיון דאף בשבת אינו מדאורייתא, וע"כ אתא רק על התצאה גופיה דהוי מלאכה רק דהוי מלאכה גרועה ומשו"ה אינה אסורה אלא בשבת דאיכא מיתת כ"ד, אבל לא ביוה"כ ולמ"ד זה שפיר איכא למידק דאין עירוב והתצאה ליוה"כ וכהנ"ל.

ולא תקשי א"כ ל"ל דרפרם להוכיח דאין עירוב והתצאה ביוה"כ מבכריתא דעתי ולא הוכיח מהכתוב דכיום השביעי הנ"ל דהוא מיותר ומכח ק"ו הנ"ל, דז"א דהא אם נאמר דתחומין דאורייתא עדיין אין כאן הוכחה על התצאה, וכהנ"ל.

ולפי זה נחזור ונשוב לענינו הנ"ל לתרץ בעוה"י קושית התוס' ז"ל כיומא ובכריתות הנ"ל מהאי רבכריתות מסיים הא דרפרם ברותא היא, דרלמא שאני שעיר יוה"כ דהכשרו בכך, וכיומא לא אמר כן, ד"ל כך דכיומא דפה"ג עתי ואפי' בשבת למאי הלכתא, דודאי חקשי מיד דמאי קושי' דלמא אתא להורות אתחומין, וע"ז כתב רש"י ז"ל דאי לענין תחומין הלא אינו אלא מדרבנן, וכיון דתחומין אינו אלא מדרבנן שפיר אמר רב ששת שבא להורות על התצאה

שאם חלה מרכיבו על כתפו, דלכאורה תקשי דכיון דירעני' דשבת חמירא מהיכי תיתי לנו לומר דעתי בא להורות בין בשבת בין בטומאה דלמא לא אתא להורות רק אטומאה אבל לא על שבת, ואף דירעני' בנפשיין דאין זו קושיא, דדייק מלשון עתי דהיינו בכל עת וממילא שמעינן מינה בין בשבת בין בטומאה, מ"מ תקשי כיון דרש"י ז"ל ס"ל דתחומין דרבנן, א"כ ע"כ דאתא לענין הוצאה והוצאה ממילא לפי' דמותר ביהו"כ מכה ק"ו הנ"ל דליל כיום השביעי ואי להורות דמותר ביו"ט, הלא ק"ו הוא מהבערה, וכהנ"ל, וא"כ ע"כ דבא להורות למעוטי יוה"כ, וא"כ י"ל דעתי בא להורות דלא תימא דוקא כשחל יוה"כ בחול הותרה הוצאה אבל לא כשחל בשבת, ומשו"ה כתב רחמנא עתי להורות אפי' בשבת אם חלה מרכיבו על כתפו דשעיר המשתלח דוחה שבת ויוה"כ, וא"כ מאי מקשה למאי הלכתא דאמרו לא ידע המקשה שיש לפרשו לענין הוצאה וכמו שהקשינו למעלה, אלא י"ל דהמקשה היה סוכר דאי אתא לענין הוצאה הא ע"כ צ"ל גם כר' נתן דס"ל חי נושא א"ע צריך לאוקמי הברייתא דהמקשה לא היה ס"ל האי חילוקא דחלה שאני וכיון שכן לא מצי למימר דעתי אתא על ההוצאה כיון דבבע"ח אין איסור הוצאה משום שחי נושא א"ע ואיך נוקמי לברייתא הזאת דממ"נ תקשי עתי אפי' בשבת למאי הלכתא, וע"ז אתא רב ששת לומר שמרכיבו על כתפו, כלומר לא תוקמי לענין תחומין דודאי תחומין דרבנן, רק דאתא להורות לענין הוצאה לומר שאם חלה מרכיבו על כתפו, ורב ששת לנפשיה שפיר ידע דחלה שאני, רק המקשה היה סבר דדלמא מוקי לה לענין הוצאה משום דס"ל כרבנן דפליגי עליה דר"ג, משום דהלכתא כוותיהוה דהם רבים לגבי יחידאה, ומשו"ה הקשה כמאן דלא כר' נתן, ר"ל דהא ודאי אף לר"ג צריך למרמי מהך ברייתא עתי אפי' בשבת למאי הלכתא ולדיריה לא מצינן לאוקמי לענין הוצאה דהא לדיריה אין כאן איסור הוצאה משום דחי נושא את עצמו, וע"ז מתריץ רב ששת חלה שאני, וא"כ י"ל כך, דהא ודאי גם בלא תירוצא דחלה שאני הוי מצינן לתרוצי האי קושיא דעתי אפי' בשבת למאי הלכתא אפי' לר"ג, דהא י"ל דר"ג ס"ל תחומין דאורייתא וא"כ בא להורות על תחומין דנישירי אפי' בשבת אלא ע"כ רב ששת ס"ל דתחומין דרבנן וא"כ כיון שכן לא הוי רצה לאוקמי אף אליבא דר"ג שבא להורות על תחומין דר"ג היינו מוכרחין לומר דתחומין דאורייתא, ובאמת ר"ש ס"ל תחומין דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ומשו"ה מסיק לתירוציה דבא דוקא לענין הוצאה, ואי משום דלא הוי כדר' נתן חלה שאני.

וע"ז אמר רפרם שפיר זאת אומרת אין עירוב והוצאה ליוה"כ, ר"ל דכיון דתחומין דרבנן, וא"כ ע"כ האי לימודא דביום השביעי בא להורות ביום השביעי אין אבל ביוה"כ לא, דאל"כ תקשי קושיא הנ"ל דל"ל ביום השביעי, ואי למעוטי הוצאה ביו"ט ממעם מתוך ת"ל דמצינן למילפי' מהבערה, וכהנ"ל, אע"כ דבא להוציא יוה"כ דאין עירוב והוצאה ליוה"כ, ובשלמא אי אמרינן תחומין דאורייתא י"ל שבא להוציא תחומין ביו"ט וביוה"כ וכהנ"ל, אמנם לרב ששת דאמר חלה שאני ול"ק מעמא משום תחומין אליבא דר"ג ש"מ דס"ל בהס"ד דתחומין דרבנן, וא"כ ע"כ האי ביום השביעי ליכא לאוקמי אתחומין דהא אינו אלא מדרבנן, וא"כ שפיר ע"כ האי ביום השביעי נקטי' ליה אהוצאה ולהוציא יוה"כ לענין הוצאה אף שאין בו משום מתוך וכהנ"ל, כנ"ל, והבן.

וא"כ לפ"ז האי דקאמר רפרם ביומא ז"א עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה"כ, לאו משום דעיקר הוכחה דאין עירוב והוצאה מוכח מהאיך, אלא דעיקר דאין עירוב והוצאה ליוה"כ יש להוכיח מביום השביעי וכהנ"ל ביו"ט השביעי אין וביוה"כ לא, דאך דמשום דאפשר לומר דלמא ביום השביעי דאית ביה מעוטא לא אתא למילף לענין הוצאה רק לענין תחומין,

וכהנ"ל, וא"כ י"ל דוקא תחומין דלית ביה מלאכה וכהנ"ל, ומשא"כ הוצאה דהוי מלאכה מג"ל למישרי ביה"כ, וא"כ לפ"ו לא היה הוכחה מבוררת עדיין מהאי דביום השביעי, אמנם זהו רק אי אמרינן תחומין דאורייתא, אמנם כאן דעתה המקשה דמקשה כאן עתי אפי" בשבת למאי הלכתא, ולא קא' לענין תחומין ע"כ כמש"כ רש"י ז"ל משום דתחומין דרבנן ורב ששת ג"כ דהקשו לו כמאן דלא כר' נתן, והוכרח לחרץ דחלה שאני, ולא תי' דלר"ג אוקמה אתחומין וע"כ דס"ל כיון דתחומין דרבנן ע"כ ליכא למימר דקאי אתחומין, וע"כ מוכרחינן להאי תירווצא דחלה שאני וע"ו שפיר אמר זאת אומרת ר"ל לדעתו דכיון דהמקשה וגם רב ששת ס"ל דתחומין דרבנן, ע"כ צ"ל דאין עירוב והוצאה ליה"כ, והיינו דע"כ לרידהו כיום השביעי אתא למעוטי איסור הוצאה ביה"כ וכהנ"ל, ולא משום דהייק לא מעתי ואפי" בשבת אלא משום דמביום השביעי לא היה מוכח רק כשחל יוה"כ בחול, אתא עתי להורות דאפי" בשבת שרי בשעיר יוה"כ, והבן.

וא"כ משו"ה לא מצי למירחי בהאי דיחויא דכריתות דדלמא שאני שעיר יוה"כ דמצוותו בכך, דהיינו דלמא שרי דוקא להרכיב השעיר המשתלח על כתפו ביה"כ שחל בחול משום דמצוותו בכך, ו"א דכיון דנקטינן לפי הס"ד ולפי המסקנא בסוגיא זו דתחומין דרבנן וא"כ ע"כ האי ביום השביעי אתא להורות להוציא יוה"כ נגד כל איסור הוצאה, וא"כ ליכא למימר משום דהכשרו בכך, והבן.

אמנם התם בכריתות דלא מייתי רק הברייתא לבד ככתבה וכלשונו, ומיד ע"ז אמר רפרם ז"א עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליה"כ, וסתמא דהש"ס ודאי אליבא דמאן דס"ל תחומין דיי"ב מיל אליבא דכ"ע דאורייתא, דהא התם לא הוכיז האי דרב ששת ודר"ג דנוכח מזה דר"ש סוכר תחומין דרבנן, וכיון דתחומין דאורייתא י"ל דבא האי לפחות דביום השביעי שבא להורות ביום השביעי אין וכויה"כ לא על תחומין לבד, וא"כ כד אמר רפרם ז"א אין עירוב והוצאה ליה"כ לא היה דעתו רק מהאי דכת' עתי ואפי" בשבת, ומשו"ה י"ל אף דהתירה התורה ביה"כ איסור הוצאה ה"ט משום דהכשרו של שעיר בכך, והבן.

וא"כ לפ"ו י"ל דרפרם הוכיח דינו דאין עירוב והוצאה ליה"כ מהאי דביום השביעי וכהנ"ל, והוא ס"ל ג"כ דתחומין אף דיי"ב מיל דרבנן, וא"כ שפיר הוכחתו מהאי דרב ששת הנ"ל דאין עירוב והוצאה ליה"כ, ולא קשה לפ"ו קושית הגאון בעל תשובה מאהבה ז"ל הנ"ל על רש"י ז"ל דודאי ע"כ הא דקאמר בכריתות דרפרם כדווא היא מהברייתא לבד ומשום דסכר דהברייתא אליבא דמ"ד תחומין אף דיי"ב [מיל] דרבנן וא"כ ע"כ האי דביום השביעי בא להוציא יוה"כ לענין הוצאה, ע"ז אמר דזאת כדה מלכו, משום דיי"ל דהברייתא אליבא דמ"ד תחומין דאורייתא, וא"כ לא מוכח מביום השביעי דאין עירוב והוצאה ליה"כ, וע"כ רק משום דאי איסור הוצאה ביה"כ, א"כ כי היכי דשרי ביה"כ יש להתירו בשבת וא"כ עתי דכ"ר למאי הלכתא ע"ז אמר שפיר דאינו ראייה דיי"ל שאני יוה"כ דהכשרו בכך, אבל לא דרפרם נפרך מכל וכל, דודאי אי תחומין דרבנן שפיר הוכחה מיומא הנ"ל מהאי דר"ש מהאי דביום השביעי דאין עירוב והוצאה ליה"כ, וא"כ שפיר רש"י ז"ל לשיטתיה דס"ל כיומא תחומין דרבנן, בודאי אפי" דיי"ב מיל דאל"כ תקשי קושית הגאון בעל ש"א ז"ל שהבאנו למעלה שפיר סוכר ביכמות ובכל דוכתא דאין עירוב והוצאה ליה"כ וממילא ל"ת האי שמק' הגאון ז"ל הנ"ל ג"כ כסי' הנ"ל דאמאי פ' הר"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל דלא כרפרם ויש עירוב והוצאה ליה"כ, היינו משום דהם לשיטתייהו אולי דס"ל תחומין דיי"ב מיל דאורייתא, וא"כ לפ"ד הגאון בעל ש"א ז"ל הנ"ל דהצוק היה רחוק י"ב מיל, א"כ שפיר י"ל דקאי האי ביום השביעי אתחומין, וא"כ אין כאן הוכחה דאין עירוב והוצאה ליה"כ, ומהאי דשרי ביה"כ י"ל שאני שעיר יוה"כ דהכשרו בכך

וכמו שמדחה בכריתות, והאי דלא מכיאו להאי דיהויא נ"כ ביומא היינו משום דר"ת עניינם במקום אחד ועשירים במקום אחר וכמו שכתבו התוס' ז"ל שם בכריתות וביומא וכמו שהבאנו למעלה בעוה"י, אבל לדעת רש"י ז"ל שפיר הכל כן ג"ל לענ"ד לפום הויסא, והבן.

והנה על האומרים דתחומין ד"ב מיל לכ"ע מר"ת, הקשה הרמב"ן ז"ל בעירויון א"כ יש לתחומין יותר עיקר מן התורה מטומאה, א"כ לפ"ו בעירויון דף ל"ה ע"ב דמקשה שם דר"י אדר"י דמחמיר גבי ספק טומאה ומיקל גבי עירוב, ומשני טומאה יש לו עיקר מה"ת, אבל תחומין ל"ל עיקר, ולהאומרים י"ב מיל לכ"ע מה"ת, הלא יש לתחומין יותר עיקר מה"ת מטומאה, ות"י דיש ג' מחלוקת בדבר, ור' יוסי ס"ל אף יב"מ מדרבנן עכ"ל, והקשה ע"ז הגאון בעל שער נפתלי ז"ל דא"כ לפ"ו היכי מוכיח דר"מ סובר דתחומין דאלפים מר"ת דלמא רק מר"ס, רק הואיל ויש לו עיקר מה"ת דהיינו תחומין ד"ב מיל משו"ה מחמיר בתחומין יותר מכטומאה, דהא הרמב"ן ז"ל ס"ל כפ"י דתחומין אית ליה עיקר יותר מטומאה, ותירץ הגאון הנ"ל ע"ז מכח הנ"ל דהא ממילא צריך ביאור מה"ת [מהיכי תיתי] נהדש פלוגתא, אך המתרגם זה לדברי הה"מ ז"ל הנ"ל דס"ל דהוצאה שריא מכח מתוך, ובהבערה אע"פ שאינו באוכלין ומשקין, מ"מ כיון דכתיב ל"ת תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת דביום השבת מיותר הוא אלא לאורווי דבשבת אסור ובי"ה שרי, והנה כעין דיוק זה יש בהוצאה דכתיב אל יצא איש ממקומו ביום השביעי דמיותר הוא, וא"ו דבא למעט יו"ט, וא"כ יש להוכיח עיקר הדין דגם לדין יש איסור תחומין מה"ת השביעי משום דקשיא ל"ל היתר מתוך על הוצאה כיו"ט דהיינו ביום השביעי דמיותר הוא, א"ל מהבערה דלא הוי אלא מכשירי אוכל נפש אפ"ה שריא כיו"ט מכיום השבת, דמ"צ"ל רביום השביעי לא אתא על איסור הוצאה דכיון דהוי באוכלין גופיה שפיר יש למלפיה להתירא כיו"ט מהבערה אלא אתא למישרי תחומין כיו"ט, אך כ"ז לדין, משא"כ לר' יוסי דס"ל דהבערה ללאו יצאת, א"כ א"א למילף היתר הוצאה כיו"ט מהיתר הבערה דקיל וממילא אתא ביום השביעי על הוצאה ואין לנו לימוד על תחומין אף על תחומין ד"ב מיל, ושפיר כתב הרמב"ן ז"ל דיש ג' מחלוקת בדבר, עיי"ש האריך.

ואנכי הצעיר לא הבנתי דבריו ז"ל בזה, דא"כ ע"כ צריכין אנו לומר דלפ"מ דס"ל לחלק יצאת שפיר י"ל דתחומין דאורייתא משום דמוכח מכיום השביעי כהנ"ל, דכיון דיכולין למילף הוצאה דשריא כיו"ט מהאי רביום השבת דכתיב בהבערה ומכח ק"ו, כהנ"ל, דמה הבערה שאינו באוכל נפש ממש שריא, מכש"כ הוצאה דבאוכל נפש גופיה שריא כיו"ט, ועכ"צ"ל דהאי ביום השביעי דכתיב גבי אל יצא לא קאי למעוטי הוצאה כיו"ט, רק על תחומין ד"ב מיל, וא"כ ק' הא למ"ד הבערה לחלק יצאת ליכא למילף היתרא בהבערה כיו"ט, די"ל רביום השבת בא לתורות דוקא יש חילוק מלאכות בשבת ואין חילוק מלאכות כיו"ט, רק למאן דס"ל הבערה ללאו יצאת שפיר אתא ביום השבת דכתיב גבי לא תבערו למעוטי הבערה לגמרי כיו"ט דשרי, עיין בצל"ח פסחים דף ר' וא"כ ע"כ דברי הה"מ ז"ל אמורים רק למאן דס"ל ללאו יצאת, וא"כ זה אמר הגאון ז"ל הנ"ל לעיל בהוכחתו לדעת הרמב"ן ז"ל הנ"ל.

ועיין בזה במג"א סי' תקי"ח סק"א ובמחצית השקל שם כס"י וה שסיים שם ג"כ דהמ"מ ז"ל שבא לזה לפרש דברי הרמב"ם ז"ל דה"ט בהבערה משום דכתיב ביום השבת וע"כ צ"ל דס"ל להרמב"ם ז"ל ללאו יצאת וכאמת הרמב"ם ז"ל ס"ל בה"ל שבת דחשיב הבערה תוך האבות מלאכות, וע"כ ס"ל לחלק יצאת, וצ"ע כעת, ור' הטוב יצילני משגיאה, ויורני נוראות בתורתו הנפלאה, אמן.

ילקוט יד החזקה (ה)

המשך ספר מדע

הלכות תשובה

פ"א ה"ב בכ"מ מוד"ה שעיר המשתלח מכפר וכו' ומ"ש אבל אם לא עשה תשובה אין שעיר מכפר לו אלא על הקלות ק"ל ההתם משמע דלרבנן אפילו עבר אעשה אם לא עשה תשובה אין שעיר מכפר ולרבי אפילו על החמורה מכפר בלא תשובה חוץ מפורק עול ומנלה פנים בתורה ומפר בריתו בכשר וצ"ע.* נ"ב וכתב ע"ז הר"ב אמרי שפר בד"י ואולי יש לדרוך מ"ש הרמב"ם ז"ל שהשעיר מכפר על הקלות יאמר על אותם הקלות שזכרנו כגון האוכל מסעודה שאינה מספקת לבעליה והמתכבד בקלון חבירו והחושד בכשרים שהם קלות בעיני האדם שגדמה לו שלא חטא מפני שאין בהן לא עשה ולא ל"ת ומהטעמים שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק ד' מה' תשובה (היד), ומ"ש הרמב"ם אח"כ [מה] הן הקלות וכו' חוזר על הקלות...? כבר המוזכרים במשנה פ"ק דשבועות ומפרש בגמ' דקלות היינו עשה ול"ת, העולה מדברינו כדי לישב דברי הרמב"ם ז"ל דבתרי מיני קלות מיירי כי היכי דלא תקשי קושיית הכ"מ שהיא באמת קושיא חזקה ע"כ. (לאחד קדוש מדבר כ"י איטליאנז)

שם בכ"מ ד"ה ומה הן הקלות וכו'. נ"ב וג"ל שהכוונה שהרמב"ם ז"ל הוקשה לו קושייא גדולה בהני תרי מימרי דרב יהודה דבמקום א' קרי להו קלות ללא תעשה [ועשה], ובמקום א' קרי להו חמורות, א"כ פ[ליג] רב יהודה דיריה אדיריה, ולתרין זה עשה חילוק בזמן דאיכא שעיר לזמן דליכא שעיר דבזמן דאיכא שעיר לא תעשה הם קלות, אבל בזמן דליכא שעיר הלא [תעשה] ועשה הם חמורות, ולשון הריב בעצמו שכתב לקמיה בה' ג' בזמן הזה שאין ב"ה קיים וכו' תשובה ועצומו של יוה"ד מכפר דבעינן תרתי והיינו להיותן חמורות, וה[וא] מפני שאין לנו שעיר, מכלל דבזמן דאין[כא] שעיר לא בעינן תרתי והיינו טעמא דכיון דאיכא שעיר עשה ולא תעשה קלות קרינן [ליה] רצוני לומר דם"ל לרבינו דבזמן דאיכא [שעיר] לא תעשה ועשה שאין בהם כרת קלות קרינן [להו], ופסק רב יהודה כר' דלא תעשה וכו'... קלות, וידוע שהאמורא יש כח בידו לפ... [רש] במקום א' כחד תנא ובמקום אחר כתנא... וזוה צדקו דברי רבינו זצ"ל, וזוה... שרבינו ז"ל הביא שתי מימרות דרב [יהודה] אלא שחילק ביניהן דבזמן דאיכא שעיר [לא] תעשה ועשה שאין בהם כרת קלות מיק[ר]ין [ובזמן הזה דליכא שעיר חמורות איקרו כראמין. (לאחד ק"מ)]

שם ושאר מצות לא תעשה* ומצות עשה שאין בהן כרת הם הקלות. נ"ב דלא אתרו ביה דליכא מלקות אבל אי אתרו ביה דאיכא מלקות לא פטר ליה י"ה כראיתא בכריתות¹ דף כ"ה וכמ"ש רבינו בפירושו שם בפ"ו.² (לאי ק"מ כ"י איטליאנז)

1 דאיתא בגמ' שם על הא דאיתא במשנה (שם ע"א) חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יום הכפורים, וחייבי אשמות תלויין פטורין, ואמרו בגמ' (שם ע"ב) מנא הני מילי א"ר אלעזר אמר קרא (ויקרא טו) מכל חטאתיכם לפני ה' וגו', חטא שאין מכיר בו אלא המקום יום הכפורים מכפר וכו', ואמר רב תחליפא אבוח דרב הונא משמיה דרבא חייבי מלקיות שעבר עליהן יום הכפורים חייב פשיטא וכו', והא אנן תנן הודע ולא הודע עשה ולא תעשה, לא קשיא הא דאתרו ביה הא דלא אתרו ביה. ע"כ. הרי דבאתרו ביה אין יום הכפורים מכפר וחייב לקבל מלקות.

2 בפיה"מ להרמב"ם פרק ששי משנה ב' הביא דברי הגמ' דחייבי מלקיות שעבר עליהן יוה"כ חייבין, ומסיים והו אמת כפי עיקר שהקדמו.

שם ה"ג בכ"מ ד"ה ועצמו של יום הכפורים מכפר וכו' כדמשמע בפ"ק רשכועות*. ג"כ דף י"ג וברייתות דף ז' ע"א וע"ש ביומא דף פ"ה ע"ב ופ"ו.³ (לאי ק"ימ כ"י איטליאני)

שם ה"ד ולעולם אין מתכפר לו כפרה נמורה עד שיבואו עליו יסורין* ובאילו נאמר ופקרתי בשבת פשעם ובנגעים עונם. ג"כ וכתב הר"ב עשרה מאמרות בחקוד דין ח"א פ"ט וז"ל יש לנו ללמוד שהאומר אחטא ויסורין ממרקין אין יסורין ממרקין וכן הוא אומר ימהר יחישה מעשהו, אחטא ומיתה מכפר אין מיתה מכפר וכה"א אכול ושתה כי מחר נמות מה כתיב בחתירה אם יכופר עד חמותן ותרגם יונתן מותא הנינא הורה מה שאמרנו ע"כ. (לאי ק"ימ כ"י איטליאני)

פ"ב ה"ב ומה היא התשובה הוא שיעווב החוטא* תמאו ויסירו ממחשבתו וינמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו'. ג"כ ז"ל מהרמ"ז בתיקון שובכים שלו דף מ' סע"א בני אל ישיאוך נשיאי הרוח [ב]רוח שפתים לאמור כי דיו לחוטא [ה]פושע להתחרט בלבו על עונותיו ולהתודות כשפתיו כי זה ירפא משוכותיו וכנראה [מ]דברי הרמב"ם ז"ל בה"ח שאין [ה]דבר כמשמעו אי בעית אימא קרא גמ' וסברא.. ד' והוא פרט דברי החכמה המהורה וכו' ע"כ [ע"ש] שהארץ, ועיין בס' היראה של ר' יונה דף מ"ב ע"ד ז"ל ואל תברח מעשות מצוה לא בשביל יראת הפסד ממון ולא מפני פחד עונש הגוף... כדאי היא המצוה לשמך מכל הזק ואם ח"ו יארע לך הזק נאמן הוא בעל מלאכתך שימלא חסרוך שחסרת בעבורו ע"כ. (לאי ק"ימ כ"י איטליאני)

שם ה"ז ומצות וירוי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק* כפעודה קודם שיתודעה. ג"כ עיין פ' באור נערב דף ל"ד סע"א. (לאי ק"ימ כ"י איטליאני)

שם ה"ח היודי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו תמאנו כולנו והוא עיקר* היודי. ג"כ כתב הר"ב של"ה ברף רנ"ג ז"ל עיקר היודי אבל אנחנו תמאנו, טועים העולם וסוברים שרצו בו אלו ג'... [תיבות] ואינו כן אלא רצו בו כל... [הנוסח] של אשמנו בגדנו גולנו... ואתה צדיק וכו' ע"כ, וכתב ע"ז הר"ב מ"א בס' [תר"ו סק"ה] ז"ל ופשטא דתלמודא משמע דאין צריך יותר [מג'] תיבות אלו' דא"צ לפרט החטא ע"כ, וזה הטעם למן שם דפסק הכ"י* אבל לדעת רבינו דפסק שצריך [לפרט] החטא* אה"ג שמודה לב... (לאי ק"ימ כ"י איטליאני)

3 במקומות אלו הקשו בגמ' לימא דלא כרבי דאמר על כל עבירות יום הכפורים מכפר אפילו לא עשה תשובה, ובגמ' מתוך דאילו שפיר גם לרבי, וכתב הכ"מ דאעפ"כ כיון דרבנן פליגי עליה דרבי ולא קר"ל כרבי מחבריו, לכן כתב הרמב"ם דעצמו של יום הכפורים מכפר לשבים, כלומר אבל לא לאינם שבים.

4 כתב בשו"ע ארי"ח ס"י תר"ז ס"ב אין צריך לפרט החטא, ואם רצה לפרט הרשות כידו, ואם מתודה בלחש נכון לפרט החטא, ומוסיף הרמ"א אבל כשמתפלל בקול רם או שיץ כשחוזר התפלה אין לפרט החטא, ומה שאומרים על חטא כסדר א' ב' לא מיקרי פורט הואיל והכל אומרים בשוה אינו אלא כנוסח התפלה, וצ"ע לפ"ז מה בא המג"א לחלוק על השל"ה דא"צ לומר אשמנו וכו' דא"צ לפרט החטא, הרי זה אינו נקרא פירוט דהיי כנוסח התפלה, ואולי כוונת הרמ"א דאינו נקרא פירוט לגבי האיסור של פירוט החטא בקול רם משום אשרי נשו פשע וגו', אבל לגבי הדין דאין צריך לפרט אין צריך גם לומר אשמנו וכו'.

5 בהלכה ה', ושבת גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם ומגלה עבירות שבינו לבין חבריו לאחרים וכו', אבל בעבירות שבין אדם למקום אינו צריך לפרסם עצמו וענות פנים הוא לו אם גילם וכו'. והראב"ד כתב וכן עבירות המפורסמות והמגולות אע"פ שאינן עם חבריו, שכמו שנתפרסם החטא כך צריך לפרסם התשובה ויתבייש ברבים.

וכתב הכ"מ הרמב"ם סוכר דנהי דאין לו להעלימם כשיאמרו לו עברת עבירה פלוגתי לא יאמר לא עברתי כיון שנתפרסם, אלא יאמר עברתי ואני שב בתשובה שלימה לפני המקום, מ"מ אינו מצווה לפרסמם שאולי

שם בכ"מ ד"ה עבירות שהתורה עליהם וכו' ברייתא שם פלוגתא דרבי אליעזר בן יעקב ותנא קמא ופסק בראב"י* דמשנתו קב ונקי. ג"כ אבל בש"ד פ' ג"ב ס"ב פסק כת"ק וקרי ליה החזיר ומתורה תאלמנה שפתי שקר⁶, וכתב הר"ב יפה תואר⁷ וז"ל ואת קרא דראב"י מאי עכד ליה הא מתרצי כשוחר טוב מ"ז ל"כ שיהיו כנגד לכו ודעתו אבל אינו מוכיז בפיו.⁸ (לא) ק"ימ כ"י איטליאני)

שם ה"ט לא רצה חבירו למחול לו מביא לו שורה של שלש בני אדם* מריעיו ופונעין בו ומבקשין ממנו. ג"כ י"מ שצריך שיהיו מחודשים שלא הלכו עמו פעם ראשונה ואין זה נכון (פר"ח ס' תר"ו), ומצאתי כ"י"מ בשערי תשובה של ר' יונה דף ל"ה ע"ד, וכן גומים דברי רבינו מדכתב מביא לו שנייה ושלישית דאלו אינם מחודשים היל"ל יחזור לו שנייה ונ'.¹⁰ (לא) ק"ימ כ"י איטליאני)

פ"ג ה"ג והבינונים תולין* אותו עד יום הכפורים וכו'. ג"כ עיין באור ישראל דף קס"ד ע"ג. (לא) ק"ימ כ"י איטליאני)

שם והבינונים תולין אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה*. ג"כ בשו"ת מהר"י הלוי (להג"ם רבי יעקב לבית הלוי וז"ל ויציאה שני'*) ס' צ"ה כתב ע"ז וז"ל וקשה דמחכא משמע דאפי' שלא עשה עבירה אחרת רק נשאר כמו שהיה מחצה על מחצה דנכתב למיתה, וזה הוא הפך מאי דאמרינן בספ"ק דקדושין (ב) לעולם יראה אדם עצמו חציו חייב וחציו זכאי וכו' דמשמע דעבר אין לא עבר לא, ואולי דהרמב"ם קא חשיב לעובר עבירה מי שלא עשה תשובה בימי הגעזים לכך והוי כעובר על פסוק ושבת עד ה' אלהך ע"כ, וכ"כ הלח"ם. (לא) ק"ימ כ"י איטליאני)

שם ה"ז בכ"מ ד"ה כתב הראב"ד וכו'. ג"כ ואם תרצה לידע קדושתו כתוב בנובלות חכמה דף ע"ט ע"ב וז"ל וכתב בעל ס' יחסין (מאש רביעי) על הקדוש הראב"ד שכשנפטר עשו הכהנים את קברו וכל זה להורות שאין אחיזה לטומאה בגוף קדוש כמותו ע"כ. (לא) ק"ימ כ"י איטליאני)

שם בכ"מ ד"ה כתב הראב"ד וכו' ויש לתמוה על מה קדוש איך וכו' גדולים וטובים ממנו וכו'. ג"כ כתב בכ"ה (א) וז"ל וחם ליה לזרעיה דאבא אדונינו הראב"ד ז"ל יאמר [ך] על רבינו הרמב"ם ז"ל שעם שהוא משיג עליו מעולם לא מצינו שפגע בכבודו כ"ש לומר שאינו מאמין ח"ו, אבל כונת הראב"ד ז"ל שכמה גדולים וטובים מכני עמנו¹¹ הלכו בזה המחשבה¹¹, ועיין בפרד"ם פ"ט ד' י' כמה תלוי מחלוקותם. (לא) ק"ימ כ"י איטליאני)

יהיה שם אדם שלא ידע בדבר ועכשיו ידע ואיכא חילול ה', ולכן לא כתב רבינו שבעבירות שבינו לכן המקום מצוה לפרסמן, ועיין בשערי תשובה ובמ"ב ושער הציון.
6 במדרש רבה פרשת פקודי (נב ב) כיצד אדם מתודה כיום הכפורים, אם בא יזה"כ אחר והזכיר עונותיו אומר לו הקב"ה תאלמנה שפתי שקר וגו'.
7 להבי שמואל יפה זלה"ה, נדפס שנת ת"י"ז ומחדש תשמ"טג (כיפה תואר שנדפס בתוך המדרש ליתא).
8 שלמד מהא דכתיב (תהלים נא) כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד.
9 ועיין ברש"י על המדרש רבה הג"ל דבמדרש תהלים הגירסא הפוכה דרבי אליעזר בן יעקב ס"ל דאין לחזור ולהתודות. ולפי"ז יתיישב טעם המדרש ונקט כדבריו דמשנתו קב ונקי, אבל לדברי הגמ' דהג"י הפוכה וכ"ה בתוספתא יומא פ"ד לכן פסק הרמב"ם כראב"י דיש לחזור ולהתודות, וכן נפסק הלכה בשו"ע ס' תר"ז ס"ד.
10 וכן משמע בשו"ע ס' תר"ו ס"א ובכל פעם יקח עמו ג' אנשים.
11 התיבת ממנו יש לו שני פירושים, א' לשון יחיד ונסתר ותהיה הכוונה שהם גדולים מהרמב"ם, ב' לשון רבים כלומר מאתנו, דהיינו גדולים וטובים מכני עמנו.

שם ה"ח שלשה הן הנקראים אפיקורוסין האומר שאין שם נבואה כלל ואין שם מדע שמניע מהבורא ללב בני* האדם וכו'. נ"ב כסכתרת כת הצא"כא כמובא במאמר תחית המתים דף ק"מ ע"ב. (לאי ק"ימ כ"י איטליאני)

שם ה"ט בכ"מ ד"ה וכתב הראב"ד והמומר וכו' ועוד שהם אומרים שהם (הרבה) נ"ב צ"ל ג'. וכו' ואני אומר אילו לא היתה אומה אחרת בעולם אלא (עובדי בוכבים) נ"ב צ"ל דח נוצרי. (לאי ק"ימ כ"י איטליאני)

שם ה"י בכ"מ ד"ה ומכנה שם לחבירו וכו' ורבי זירא אמר מהדברים שבשילם האריך ימים הוא שלא קרא לחבירו בכניו*. נ"ב וכתב שם רש"י בפ' בני העיר (מגילה בת) זו"ל כניו אפי' אותו כניו שמסודר וכו' לו ממשפחתו שם דופי כמו כתב חניכתו וחניכתה דמסכת גיטין ע"ש שנראה שכניו הוא שם משפחה שהוא דופי אבל אם אינו דופי מותר לקראתו שם משפחה. (לאי ק"ימ כ"י איטליאני)

שם כל הרשעים והמושעים והמומרים וכיוצא בהן שחזרו בתשובה בין בגלוי בין במסמנויות מקבלין אותן שנאמר שובו בנים שובבים אף על פי שעדיין שובב הוא שחרי בסתר שב ולא בגלוי* מקבלין אותו בתשובה. נ"ב עיין בתוס' בכורות דל"א ע"א [ד"ה] וכולן¹², ועיין בהר"ן ריש פ"ק דע"ז דף של"א ע"א דוק.¹³ (לאי ק"מ)

פ"ד ה"א ארבע ועשרים דברים מעבדין את התשובה ארבע מהן עון גדול והעושה אחת מהן אין הקב"ה מספיק* בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו. נ"ב עיין ביפה תואר משמות רבה פי"ג ס"ג.¹⁴ (לאי ק"ימ כ"י איטליאני)

שם ד' והאומר אחמא* ואשוב ובכלל זה האומר אחמא ויום הכפורים מכפר. נ"ב וצריך טעם למה כיון שאין [ן] דבר שעומד נגד התשובה וכתב הר"ב ס' שבט מוסר בפ"א זו"ל טעמו של דבר לפי שהתשובה היא בית מנוח לחוטא לנוח ולהסתופף בצלה וכיון שכן היא סניג' שלו לפני המקום עד שימחול לו אך כשאדם חוטא על סמך התשובה נמצא עושה התשובה שורש מחמאיו ובהיות כך נעשית היא קמינור שלו ואנה ינום לעזרה כשירצה לשוב כי אין לו מקום שיוכל לנוח אל התשובה שהיא עמה חטא והיא קמינור שלו א"כ האומר אחמא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה. (לאי ק"ימ כ"י איטליאני)

שם ה"ד ומהן חמשה דברים העושה אותן אין חוקתו לשוב מהן וכו' ג' והמסתכל בקריות מעלה על דעתו שאין בכך כלום שהוא אומר וכו' בעלתי או קרבתי אצלה והוא אינו יודע

12 הקשו על דברי רבי יהודה דאם חזרו רק במסמנויות ולא בפרהסיא אין מקבלין אותן, אמאי אין מקבלין אותן, וכי זו היא דרך רשעים שיהיו יראי שמים בסתר, ועיי"ש בשטה מקובצת דאדרבה טפי עדיף ירא שמים בסתר וכו' עיי"ש.

13 ביאר דברי רבי יהודה, שהחזורים בתשובה בפרהסיא אנו יותר בטוחים שלא יחזרו לסורם כיון שיתביישו מהעולם, אבל בתשובה רק בצנעא אין מקבלין אותן לפי שלא יתביישו מן הבריות אם יחזרו לרשעם, אמנם להלכה פסקו בגמ' כדברי רבי יהושע בן קרחה ורבי שמעון דבין כך ובין כך מקבלין אותן, (ועיין תוס' שביארו הגמ' באופן אחר).

14 ע"פ"ס כי אני הכבדתי את לבו וגו', האריך לבאר מחלוקת הראשונים בענין זה, והרמב"ם וסיעתו יביעוהו כפשוטו ויאמר כי ה' מקשה לב החוטא לפעמים, ונועל בפניו דלתי תשובה, אלא שבוה רבו הסבות, מהן לחומר החטא וכו'. אמנם דעת בעל העקרים שוראי שאין הקב"ה מונעו מהתשובה, וביאור הפסוק ואני אקשה את לב פרעה היא להיפך כדי שיהיה לו בחירה, רכיון שקיבל מכות המכירות אותו לחזור בתשובה, ע"ז הקשה את לבבו, שהסיר מלבו הסבות המכירות בו מורך לב כדי שישאר בבחירתו ויכתן רוע לבבו כדי להענישו. (וכן ביאר הרמב"ן בחומש בפירוש השני).

שראיית העינים* עון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות וכו'. נ"ב לזן עיניו מן הערה ס' היראה של ר' יונה דף מ"ב ג'. (לא' ק"ימ כ"י איטליאנז)

שם ומזן חמשה דברים העושה אותן אין חוקתו לשוב מהן וכו' ד' והמתכבד בקלון חבירו אומר בלבו שאינו חסא לפי שאין חבירו עומד שם ולא הגיע לו בושת ולא ביישו אלא ערך מעשים הטובים והכמתו לפול מעשה חבירו* או חכמתו כדי שיראה מכללו שהוא מכובד וחבירו בווי. נ"ב וקשה דהא אין זה המתכבד בקלון חבירו האמור בנמראה כמגילה דף כ"ח דהא פירשו התם המתכבד בקלון חבירו כי הא דרב הונא דרי מרא אכתפיה אחא רב חנא וקא דרי מיניה א"ל אי רגילת דרית כמאתך דרי ואי לא אתייקורי אנא כוילותא דידך לא ניתא לי ע"כ, וא"כ איך לא פירש רבינו הכי, וא"ת שרבינו מייירי בדברים שא"א לשוב מהן וזה א' מהם מ"מ לא היה לו להכניסו תחת סוג המתכבד בקלון חבירו כיון שאין זה פירושו. ¹⁵ (לא' ק"ימ כ"י איטליאנז)

פ"ה ה"ד אלו* הא-ל היה נזר על האדם להיות צדיק או רשע או אלו היה שם וכו'. נ"ב עיין באמרי שפר דף א' וד'. (לא' ק"ימ כ"י איטליאנז)

שם ה"ה שפא* תאמר והלא הקב"ה יודע כל מה שיחיה וקודם שיחיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע וכו'. נ"ב עיין במהרמ"ק שער עצמות וכלים פ"מ ישוב לזה. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם שפא וכו' וביון שכנ* הוא אין בנו כח לידע האיך ידע הב"ה כל הכרואים ומעשיהם וכו'. נ"ב וכתב ע"ו הר"ב עשרה מאמרות במאמרות המדות מידה ד' וז"ל והוא מבחר התירוצים למי שנכנס בחקירה הזאת מדרך הספק ואין תפיסה עליו ממה שהשיגו הראב"ד כי אמנם מהפסד הרעות שהיה בזמנו אצל רבים מכני עמנו הוכרח להעלות על ספר הרבה דברים קרובים אל השכל יספיקו לפי ששת הגבוכים ההמה לסוד ממוקשי מות ולא רבים יחכמו בסדר הלמוד הנאות ליושבי לפני חכמים וגם הראב"ד המתיק עלינו את המליצה בברור הספק שהוא והורה שכל זה איננו שוה בדרך המחקר ע"כ, ועיין בשל"ה [ה] ובתי"ט משנה ט"ו פ"ג מאבות וכהריב"ש ס' קי"ח ובמדרש שמ[ואל]. ¹⁶ (לא' ק"ימ כ"י איטליאנז)

שם בכ"מ ר"ה וביון שכן הוא וכו' וכתב הראב"ד וכו' ויש לומר שרבינו נתכוון שאם איהו אדם יקשה בעיניו קושיא זו יתבלבל דעתו ולכן הציע לפניו דברים אלו כדי שישוב וידע שאין מטבע שאלה זו ליישבה אלא כאמור שאין בנו כח לידע האיך ידע הקב"ה כל הכרואים ומעשיהם* וכו'. נ"ב וכיוצא בזה כתב החות יאר ס'...[ר"י]. (לא' ק"ימ כ"י איטליאנז)

פ"ו ה"א פסוקים הרבה יש בתורה וכו' יש חסא שהדין נותן שנפרעים ממנו על חסאו בעולם הזה בנופו או כממנו או בבניו הקטנים שכניו של אדם הקטנים שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצות בקנייניו הן וכתוב איש בחסאו יומת עד שיעשה איש*. נ"ב והו מירי

15 כותנתו דמהגמי' משמע דמתכבד בקלון חבירו פירושו שחבירו מתולול במעשה והוא מתכבד ע"י, אבל כאן הרי אין שום מעשה קלון לחבירו, אלא ע"י שרואים מעשיו הטובים ניכר שחבירו אינו כך, ואולי הרמב"ם סובר שהגמי' לדוגמא נקטה אבל כל האופנים נכללים בזה. (ועיין מהרש"א שם דהתם החיורש שאע"פ שהיה ברצונו של חבירו).

16 ועיין דבריו רבינו אור שבעת הימים הבעש"ט הקדוש זיע"א בענין ידיעה ובחירה בספר כתר שם טוב ח"ב דף י"ג ע"ג. (מוכח בבעש"ט עה"ת בראשית אות ב').

בשגנות וכדיוק לישינה יש חטא הדינו בשגנה אבל בודגנות נשארים לבנים כמ"ש הר"ב חסד לאברהם דף ס' ע"ד (מעין ה' נה"ל) ו"ל דע כי אין האדם מת אלא בעבור השגנות שעשה כל ימיו והיינו איש בחטאו וימת, אמנם העונות נשארים אח"כ לבנים כדי שיקבלו יסורים על עון אביהם כאומר פוקד עון אבות על בנים, והענין כי האב נותן חלק מנשמתו אל בנו (ונ"ל מעמו מדרו"ל ג' שותפים באדם הקב"ה ואביו ואמו) ונעשה אותו חלק מלבוש לנשמת הבן ע"כ¹⁷, והוא מהיר"א בס"ה ח"ב דף שמ"ז כ', ועיין בעשרה מאמרות דף מ"ד ע"ד ובהר"ב טוב הארץ ברף י"ח ע"ב וז"ל [ל] כל הב"ל הרוח בח"ל אבל בא"י היושב בה נשוא עון ואינו פוקד עון אבות על בנים כי הא... (לא"י ק"ימ כ"י איטליאני)

שם ה"ג ואיפשר שיחטא וכו' לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פדעה לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הנגרים בארצו שנאמר הבה נתחכמה לו נתן הדין למנוע תשובה ממנו עד שנפרע* ממנו. נ"ב כתב היפה תאר בשמות רבה פ"ג ס"ג ע"ו וז"ל ואל"ת לא ימנע מהחלוקה אלו ישוב בתשובה יחשב לצדיק ולכפר על חטאתו או לא אם יכופר ואל"ת לאל שימנע טוב משום אדם, ואם לא תועיל התשובה מה צורך לעגול בפניו ולהוסיף עליו מומאה הרי יכול ליפרע ממנו אפילו כשישוב בתשובה, וז"ל דאה"נ שלא תועיל התשובה אלא שלא יוכל ליפרע ממנו מפני הרואים שיחשבו שתשובתו מספקת ושדי הרע לו או מפני החוטא עצמו שיחשוב שתשובתו מספקת ויהרהר אחר מרותיו ע"כ, ועיין בס' [אמ]נת חכמים כסוף דף מ"ו. (לא"י ק"ימ כ"י איטליאני)

פ"ח ה"א הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא* וכו' עיין בס' מעשה טוביה כמאמר ה' פ"א הסברות שיש בזה¹⁸... (לא"י ק"ימ כ"י איטליאני)

שם ה"ב וזה שאמרו צדיקים יושבין על דרך חידה* אמרו כלומר נפשות הצדיקים מצויין שם בלא עמל וכו'. נ"ב עיין בס' שלחן ארבע בשער הדי' שחולק ומביא ראיה. ¹⁹ (לא"י ק"ימ כ"י איטליאני)

17 עי"ש שמוסיף הרב המובהק בשנותן רוחו כגו תלמידו דאו נרביקים נשמותם בסוד ותדבק נפש דוד ביהותנתן אז הם לעולם מתחברים תמיד וכו', ועי"ש עוד בענין כח האב אל הבן.

18 להתחכם רבי טוביה הכהן הרופא ז"ל (כן הגאון רבי משה כ"ץ נראל אבי"ד מיץ בעל ברכת טוב) נזכר בשו"ת חות יאיר סוף סי' צ"ב, גלבי"ע בירושלים בשנת תפ"ט. ראה שם הגדולים להגרוחיד"א ולה"ה בערכו, ובמערכת ספרים ערך ברכת טוב.

עי"ש שביאר שני הדיעות בענין זה, הראשון הוא דעת הרמב"ם ושאר גדולי החכמים שנמשכו אחר דעתו, ודעה זו ראיה ומחוייבת כפי הסברה הישרה ומסכמת עם מה שנמצא כזה בתורה, דעיקר השכר הוא רוחני בעולם הבא אחר המות כשתפרד הנפש מן הגוף, ואין שם לא אכילה ולא שתייה וכו' כדאמר רב כגמ' שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, אמנם יש עוד שכר גשמי בזה"ו לימות המשיח, וזה יהיה בתחיית המתים לב' טעמים, האחד שיחיו הצדיקים גמורים כדי לפרסם נסי ה' ואמונתו בעולם, והשני כדי שיתענגו בתענוגים גשמיים לפי הימים שסבלו צרות ויסורים בגלותם או זמן יותר ארוך לפי מה שיגורו ה', אולם אח"כ שוב יתפרדו הנשמות מן הגופים ליהנות מזיו השכינה בעולם הבא לנצח. 19 עי"ש שביאר שיש שני הרברים, יש סעודות שכליות לנפשות הנצבות לכרונה מבלעדי הגוף ומתענגות בהם בקיום נצחי בעולמות שבהם, כל אחת ואחת לפי מדרגתם, אבל יש לנו להאמין בדברי חכמים שיהיה גם דברים כפשוטן שעתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויחן, ואינו רק דרך משל אלא גם כפשוטו שיאכלו מבשרו של לויחן, והם מאכלים דקים חכים שנבראו מן האור העליון כסכה אחר סכה, ומעלת המאכלים האלו עצומה מאד לחדד השכל ולזכך הלב כענין המן שזכו בו דור המדבר וכו', ואפשר שתהיה מעלתם גדולה על מעלת אוכלי המן וכו' עי"ש.

ועיין בדברי הרשב"א שבענין יעקב כבא בתרא דף ע"ה ע"א שהאריך לכאר כדבריו, שיהיו שני סעודות בתחלה יאכלו כפשוטו מבשרו של לויחן ומיד יתבטל ענין אכילה ושתייה ויתחילו חיים רוחניים שאין בהם לא אכילה ולא שתייה וכו' עי"ש.

שם ה"ז בכ"מ ד"ה אמרו חכמים כל הנביאים וכו' מימרא דר' חייא בר אבא פ' כמה אשה יוצאה ודע דמשמע התם דהא דר' חייא בר אבא פליגא אדשמואל דאמר אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד ורבינו כתב כאן הא דר' חייא בר אבא ובפרק שאחר זה וגם בפרק י"ב מהלכות מלכים כתב לדשמואל וצ"ע. נ"ב [וגי"ל לתרץ במאי דכתב הר"ב ס' עבודת הקודש ברף נ"ב ע"א אחר שהאריך ומסיק שאחר ביאת משיחין] [ע] תיר מלך המשיח להחזיר הדברים...שנן הארץ תתן יכולה והגפן תתן...ה לא כדרך שהיא עושה עכשיו אלא [כד]רף שעשת בימי אדם הא' שביום שנמט [האי]לן וגזרע הזרע בו ביום נותנים פירות...דבר שנחדש בימים ההם כתב...אלא שיש לספק על מ"ש בזה ממ"ש...אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן [כל ה]נביאים וכו' ופליגא דשמואל וכו'...דעת שמואל שלא יתחדש דבר בימות [המש]יח על מה שהעולם נוהג היום ואל זה [הדע]ת גטא הרמב"ם כפי"ב מה' מלכים...ר לתקן זה בשנאמר כי כוונת שמואל [שלא] יחדש הקב"ה דבר חוץ מן המבע...יהיו הדברים על טבעם לשרשם כמו... כתחלת היותם וברואתם וכו' וישוב [המ]אמר כמו שאומר כי דעת ר"י כי מה [שנחנ]באו הנביאים מטובות ונחמות יהיו...רים יתחדשו כימות המשיח שלא היו כומן [הב]ריאה וקודם שחטא אדם הא' ודעת שמואל...אין כדברים ההם שנכאו הנביאים כי אם...ת העולם אל טבעו ומנהגו רא' שהיה [גוה]ג כתחלת הבריאה קודם שחטא שחטא אדם הא' נשתנה הטבע דחזו'...שנו כימות המשיח כי תשלם או הכוונה...[ה]עליונה וכו' ע"כ ובהכי אתי שפיר [פס]קי רבינו דאליבא דכ"ע דבר חדש אז...ה ממה שנוהג עכשיו. עיין בשל"ה דף כ"ג ע"ב, ועיין ביפה תאר בש"ר פ' ט"ו ס' כ"א, ובילקוט חרש בערך משיח ס' ג' כתב דלא פליגי כי ההיא דשמואל מיירי לע"ה שלא יתחדש להם שום טובה לימות המשיח ולגבייהו לא יהיה התחדשות רק שיעבוד מלכויות אבל לגבי ת"ח יהיה התחדשות הרבה טובות רבות.

★ ★ ★

חידושי תורה

הרב שמחה הכהן קוק

בענין חולה ורופא ביום הכיפורים

כתרי ה"מ לענין עדות אבל לענין אומדנא בתר דעות אוליגין וה"מ לענין אומדנא דממונא, אבל הכא ספק נפשות הוא.

למסקנת דברי ר' ינאי הפירוש במשנה כך: חולה מאכילין אותו ע"פ בקיאיין היינו כשהחולה אומר לא צריך אני אז צריך בקיאיין. אבל אם אמר החולה צריך אני אם אין שם שני בקיאים דאמרי לא צריך, אלא חד דאמר לא צריך מאכילין אותו ע"פ עצמו. אבל אם כנגד החולה האומר צריך אני יש שני בקיאים האומרים לא צריך לא יאכל ביוה"כ. עד כאן שיטת ר' ינאי.

מר בר רב אשי אמר כל חד דאמר צריך אני אפי' איכא מאה דאמרי לא צריך לדידיה שמעינן, שנא' לב יודע מרת נפשו.

והפירוש במשנה הוא כשאומר החולה לא צריך אני מאכילים אותו ע"פ בקיאים. אבל אם החולה אמר צריך אני 'אין שם בקיאים כלל' היינו כפרש"י כלומר אין בקיאים כלום כיון שחולה האומר צריך אני ולב יודע מרת נפשו שקול כנגד כל הרופאים.

למעשה מח' יסודית בין ר' ינאי למר בר רב אשי. הנוגעת לחולה האומר צריך אני ושני רופאים אומרים א"צ. לר' ינאי כיון ששנים אומרים שא"צ לא יאכילוהו. למר בר רב אשי חולה האומר צריך אני אפי' מאה רופאים יאמרו דא"צ מאכילין אותו כיון שלב יודע מרת נפשו.

המשנה ביומא פב. חולה מאכילין אותו ע"פ בקיאיין ואם אין שם בקיאיין מאכילים אותו ע"פ עצמו, עד שיאמר די.

ומביאה הגמ' שם דף פג. מח' ר' ינאי ומר בר רב אשי. ר' ינאי אומר: חולה אומר צריך אני, ורופא אומר אינו צריך, שומעים לחולה, מ"ט, לב יודע מרת נפשו. ומקשה הגמ' פשיטא, מהו דתימא רופא קים ליה טפי, קמ"ל.

לכאורה: לפי ר' ינאי נמצינו למדים כי החולה האומר צריך והרופא האומר א"צ שניהם למעשה שיקולם ומחמת ספק מאכילין אותו.

רופא אומר צריך, וחולה אומר א"צ, שומעין לרופא, מ"ט תונבא הוא דנקיט ליה, ומקשה הגמ' מהמשנה האומרת חולה מאכילין אותו ע"פ בקיאיין אין ע"פ עצמו לא, ע"פ בקיאיין תרי ע"פ בקי אחד לא.

ומשיבה הגמ' דהמשנה מדברת שהחולה אומר לא צריכנא ומקשה א"כ ליספו ליה ע"פ בקי.

ומשיבה דאיכא אחרינא בהדיה דאמר לא צריך.

ושואלת הגמ' פשיטא ספק נפשות הוא (כי החולה ועוד אחד עמו אומר דלא צריך. ושניהם אומרים צריך). ומשיבה לא צריכא דאיכא תרי אחרינא בהדיה דאמרי לא צריך ואע"ג דאמר רב ספרא תרי כמאה ומאה

כיצד ההלכה במח' זו.

ואמנם כך פוסק הרא"ש, הטור הב"י וכך איתא במחבר תרי"ח ס"ד אם שניהם אומרים צריך אפי' מאה אומרים א"צ ואפי' החולה אומר עמהם שא"צ מאכילים אותו, מאחר ששנים אומרים צריך, ומוסיף הרמ"א וה"ה אם החולה ורופא עמו אומרים צריך, אע"פ שמאה רופאים אומרים א"צ, מאכילין אותו, ולא חיישינן דהחולה אומר צריך משום דמאמין לרופא זה שאומר צריך. עכ"ל.

בדבר זה ישנה מחלוקת בין סדר תנאים ואמוראים (מובא בחי"א שחברו ר' יוסף טוב עלם מבעלי התוס' בשם הגאונים שהעתיקו מדברייהם) ור"ת לבין רבינו גרשום ורב האי גאון דלדעת סדר תנאים ואמוראים ור"ת הלכה כמר בר רב אשי בכוליה הש"ס לבר ממיפך שבועה ואודיחא.

ולדעת ר' גרשון ורב האי פסקו דבכוליה הש"ס אין הלכה כמר בר רב אשי ורק במיפך שבועה ואודיחא הלכה כותיה.

בתוס' ישנים פסקו ג"כ כמר בר אשי דהוא בתראי, וכן נפסק להלכה גם בטור גם ברמב"ם גם במחבר תרי"ח.

ובענין זה המדובר שהחולה אומר שמחמת מחלתו צריך שמא יכבד עליו חוליו, ויש להזכירו שיו"כ היום.

החולה שאמר צריך אני ורופא אומר שאם יאכל יסתכן ינוק! שומעים לחולה דלב יודע מרת נפשו.

אם החולה רוצה תרופה מסוימת ואומר שבלערה יחלה יותר והרופא אומר להיפך שהתרופה תזיק לו אומר מחצית השקל בסי' שכ"ח ו' שיש לקבל דברי הרופא כיון שכאן לא שייך לב יודע מרת נפשו. אלא חכמת הרפואה קובעת. כפי שלמד ר' ינאי במשנתנו. "חולה מאכילין אותו ע"פ בקיאי"ן היינו כאשר החולה ועוד שני רופאים אומרים ולא צריך. ושני רופאים אומרים צריך אזי מאכילין אותו ע"פ בקיאי"ן ואע"פ דאמר רב ספרא דהא דאמר רבנן תרי כמהו ומאה כתרי ה"מ לענין עדות אבל לענין אומדנא בת דעות אזלינן. וא"כ הרי כאן דעת הרופאים היא אומדנא ומסתבר כי גם דעת החולה האומר אני צריך אומדנא היא. וא"כ נלך אחרי רוב דעות, וממשיך ר' ינאי ואומר דה"מ דאזלינן באומדנא אחר רוב דעות לענין אומדנא דמונא. אבל לגבי אומדנא דחולה אע"ג דרוב אמרי לא צריך, כיון דאיכא תרי דאמרי צריך, ספק נפשות להקל.

אך לעומתם יאמרו חבל ראשונים דאף בפ"ג יש ללכת אחר הרוב. וכן איתא ברמב"ם פ"ב משביתת עשור ה"ח מקצת הרופאים אומרים צריך, ומקצתן אומרים א"צ הולכין אחר הרוב, או אחר הבקיאי"ן ובלבד שלא יאמר החולה צריך אני אבל אם אמר צריך אני מאכילין אותו. א"כ שיטת הרמב"ם שבנפשות הולכין אחר הרוב ואף בפק"ו הולכין אחר הרוב ואל אמרינן תרי כמהו ומאה כתרי.

כך גם נראית שיטת רש"י שם בדף פד. דנשים וכותי מצטרפים לדעת אחרת פרש"י שם כגון שנים אומרים צריך, ושלשה אומרים אין צריך, ואשה או כותי אומרים צריך מצטרפין למהוי פלגא וספק נפשות להקל. ומשמע כי בשנים לגבי שלשה הולכים אחר רוב דעות ולא אמרינן ספק נפשות להקל.

וכן פירש הר"ן את דברי הרי"ף דלא אזלינן בתר רוב דעות וכן איתא בשאלתות דרב אחאי שמות שאלתא ל"ח שכתב ודאי חד רופא אומר צריך ושנים אומרים א"צ, אין דבריו של אחד במקום שנים. וכן שנים במקום שלשה, וכן שלשה במקום ארבע, א"כ סברתו היא דבפיקוי"ג הולכים אחר הרוב ולא נאמר תרי כמהו ולהווי ספק נפשות לקולא אלא שלוש נדחים מפני ארבעה גם בפיקוי"ג.

והראשונים הרא"ש והרמב"ן מקשים על שיטתם בתרי קושיה אחת מה יעשו הראשונים הנ"ל הרמב"ם רש"י הרי"ף והשאלתות בסוגיית הגמ' בדברי ר' ינאי

א"צ עם עוד רופא יהיו נאמנים נגד שני רופאים מכוח אותה סברה עצמה רלב יודע מרת נפשו, ואף באומר איני צריך יהא כוח החולה גדול ומכריע עם עוד אחד כנגד שני רופאים אחרים האומרים צריך.

וממילא אם זה חידושה של המשנה לא נוכל ללמוד ממשנתנו כשם שחידש ר' ינאי דמדובר כאן בחולה ועוד שלשה כנגד שני רופאים ואין אומרים דבאומדנא דפיקור"ג אין הולכים אחר הרוב וכך איפה ילמדו הרמב"ם השאלות הרי"ף ועוד את סוגייתנו ולא יקשה עליהם מדברי הגמרא.

אך חובתנו להבין מה הוא המחלוקת בין שתי השיטות. היינו מה סברת המ"ד כי באומדנא של פקור"ג יש ללכת אחר רוב רופאים ומה סברת המ"ד כי באומדנא של פיקור"ג תרי כמאה ומאה כתרי.

ברמב"ן בתורת האדם שער הסכנה האריך למעניתו וביאר יסוד הדבר דהגמ' ב"ק צ: והכה איש את רעהו באבן או באגרוף מה אגרוף מיוחד שמסור לעדה ולעדים אף כל שמסור לעדה או לעדים. פרט לשיצתה מתחת ידי העדים, א"ל ר"ע וכי בפני ב"ד הכהו שידועים כמה הכהו ועל מה הכהו אם על שוקו או ציפר נפשו וכו' דהיינו דבכל חיובי ב"ד צריך אומד ובאומד אחר רובא אולינן וכן הוא בכל מילי דסנהדרין. פירוש דבסנהדרין כאשר באים לחייב נפשות שואלים את כל הסנהדרין ומכריעים לפי הרוב ואומר הרמב"ן שם "והוא מלתא מסייע להך סברא דאמרן".

ומבאר הרמב"ן כי מכל מקום כיון שבגמרתנו אמרינן דלא אולינן באומדנא דחולה בתו רובא לא דחינן סוגיא מפורשת ותפסינן סברא בעלמא. ומחלק שם הרמב"ן בין סנהדרין לבין אומדנא דחולה.

והנצי"ב מוולוז'ין בהעמק שאלה שמות ל"ח ד'. כי הנ"מ בין סנהדרין לבין אומדנא דחולה כי בסנהדרין אנו צריכים את דעת כולם ואין הוראת הסנהדרין נגמרת אלא

שביאר שאין הולכין אחר הרוב באומדנת נפשות אלא אמרינן תרי כמאה וספק נפשות לקולא.

ועוד מה סברתם של ראשונים אלו ומדוע באמת לא נאמר ספק נפשות לקולא בתרי כנגד תלת וכיו"ב.

והנה בענין סוגית הגמ' ביאר הרמב"ן שהביאו הרא"ש שם ס"י ג' ויותר מזה ביאר הרמב"ן בתורת האדם בשער הסכנה את שיטת הרמב"ם והראשונים האחרים בסוגית הגמרא דלא קשה עליהם מסוגיה ערוכה ומהלך דבריו הם כי הסוגיה האומרת שלא אמרינן דהולכים אחר הרוב באומדנא בפיקור"ג היינו אליבא דר' ינאי שהקשינו עליו המשנה האומרת חולה מאכילין אותו ע"פ בקיאי' שנים פשיטא ותריך ר' ינאי דחידוש המשנה הוא דאם חולה אמר א"צ ועמו עוד שנים האומרים דא"צ ושנים כנגד אומרים צריך אזי אומרת המשנה "חולה מאכילין אותו ע"פ בקיאים" למרות שהבקיאים שנים והחולה ושני רופאים אומרים שא"צ אין הולכין אחר הרוב אלא יהא הדין דספק של תרי כנגד תלת הרי זה ספק נפשות כי תרי כמאה וספק נפשות להקל.

אך בהמשך הסוגיה, אליבא דמר בר רב אשי שחידש כי חולה האומר צריך אני אפי' מאה רופאים אומרים א"צ, מאכילין אותו ע"פ עצמו, כי לב יודע מרת נפשו.

א"כ חוזר פירוש המשנה האומרת חולה מאכילין אותו ע"פ בקיאי' היינו כאשר חולה ועוד אחד אומר איני צריך ותרי אמרי צריכים וזה הפשט מאכילין ע"פ בקיאי' כנגד החולה ועוד אחד אתו.

ועל הקושיה דהרי פשיטא הוא דלפנינו תרי כנגד תרי ופשיטא דהוי ספק נפשות לקולא. ומבאר הרמב"ן כי אליבא דמר בר רב אשי לא פשיטא הדבר כיון שלדעת מר בר רב אשי חולה האומר צריך אני נאמן אף כנגד מאה רופאים כיון שלב יודע מרת נפשו. היה מקום לומר כי גם חולה האומר

ובאמת לכאורה יש לתמוה על סברת הנצי"ב שחידש חידוש גדול לחומרא. והוא דאף לדעת המחבר שפסק דבאומדנא בנפשות לא אזלינן בתר רובא, הרי כאשר רופאים אחדים יתיעצו יחד או במקרה ששאלו כמה רופאים הרי שאז ילכו אחר הרוב כבסנהדרין.

אך מדברי הרמב"ן עצמו לא משמע כך כי הרמב"ן אמר "שאני סנהדרין דכולה דיניינינהו, אבל הכא כיון דאיכא תרי דאמרי צריך, ואינך לא צריכי לן לאומדנא כלל, כמאן דליחנהו דמי". א"כ ברופאים משמע מדברי הרמב"ן דגם אם יתאספו ויחליטו ברוב דעות, עדיין יהא זה תרי כמאה ולא נלך אחר הרוב. באומדנא דנפשות של רופאים.

בחידושי הגר"ז מרחיב ומבאר שיטת הגר"ח כי בחולה שיש בו סכנה הותרה אכילה בלי פחות פחות מכשיעור. ומחדש חידוש עצום כי גם כל הדין של לב יודע מרת נפשו מדבר רק בחולה שיש בו סכנה א"כ קולתו של הגר"ח היא למעשה קולא שיש בה תומרא.

שהרי נפסק בשו"ע כמר בר רב אשי שחולה נאמן אפי' כנגד מאה רופאים. ואם תוקף לב יודע מרת נפשו הוא רק כאשר המדובר בחולה שיש בו סכנה ולא גם בחולה העשוי להסתכן כתוצאה מהתענית א"כ שללנו דברי החולה על עצמו באומר צריך אני ! וחידוש גדול הוא.

בשאלת פי כולם, וע"כ יש לנו ללכת אחר רוב דעות.

אין כך הדבר בענין חולה, כיון דכאו תרי ואמרו צריך שוב אין לנו לשאול פי אחרים משום הכי כליחנהו דמי, דכבר יצא בהיתר. וכך הוא גם בכל מקום שהאמינה תורה עד אחר הרי הוא כשנים כאשר העיד בעצמו לראשונה. ואין שומעים לע"א הבא אחריו להכחישו.

ובזה מוסברת עומק סברת הרמב"ן דבחולה לא אזלינן בתר רוב דעות אלא אמרינן תרי כמאה. כיון שבעדות השנים א"צ כאמור לאחרים ותרי כמאה והוי ספק נפשות ולהקל.

ומכוח סברה זו מחדש הנצי"ב כי באמת אין מחלוקת בין הרמב"ם והשאלות וסיעתם על סוגית הגמ' כי למעשה לחידוש הנצי"ב יש נ"מ בין אם באו הבקיאים בזה אחר זה או שבאו הבקיאים בבת אחת. אם באו בבת אחת חמשה רופאים ובע"כ אנו שואלים את כולם. ואז נלמד מסנהדרין דאזלינן בתר רוב דעות אפי' בדיני נפשות.

אך אם באו הרופאים בנפרד אם בראשונה באו שנים ואמרו שיאכל ואח"כ באו שלשה ואמרו שלא יאכל אזי לא אזלינן בתר רובא, כיון שבעת שבאו השנים הראשונים כבר נקבע היתר אכילת החולה וכאשר באו הנוספים אין ללכת אחרי הרוב, אלא לפנינו תרי כמאה ואזלינן לקולא.

הרב פינחס פרנקל

ברין הקונה אילנות לחיוב הנאת בכורים

לו אלא שנים מהן, וכיון דאמרו בגמ' הטעם דבעי כחצובה הוא משום דלא מזדרע להו וא"כ גם ככה"ג שמכר לו שנים מהני שלשה דקיימן כחצובה נמי לא מזדרע להו ומ"מ א"ל קרקע לת"ק דלא שדה אילן מיקרי. וא"כ סרה קושיית הר"י והרא"ש, דהרי שייך בב' אילנות דקיימן כחצובה ככה"ג ונימא דכן מיירי הרשב"ם. ונראה דהר"י והרא"ש לא ניחא להו לאוקמי בהכי דמשמע להו דהא דבשלשה דבעי דקיימן כחצובה דלא מזדרע להו היינו רק מה דלא מזדרע להו מחמת מה שמכר לו וזה שייך דוקא כשמכר לו כל הג' אילנות, משא"כ במכר לו שנים אע"פ דקיימן כחצובה מחמת שיש שם שאר אילנות כיון דלא מחמת מה שמכר לו לא מזדרע להו לא איפכת לן בהו כלל ואי"ז שייך כלל להאי שדה ועד כאן לא איסתפקו בגמ' בשנים בתוך שדהו ואחד על המיצר או בתוך של חבירו היינו דוקא משום דמכר לכולהו אמנם משום דלא אודרע להו לחוד לא סגי' ומשמע דדוקא כשמכר הכל ומשום הלוקח דהוא לא מזדרע אזי אמרינן דמכר הקרקע נמי אבל אי לא משום מכירה זו באה לו לא איכפת לן כלל במה דקיימן ככה"ג כחצובה דמ"מ לא מכר אלא שנים ובשנים אלו ל"ש כלל האי דכחצובה.

אמנם דא קשיא ליה בדברי הרא"ש דגם בשנים בעי דוקא כחצובה ולא שייך זה בשנים. א"כ הא דאמרו בגמ' דמשו"ה בשנים מביא ואינו קורא משום דמספקא להו אי קנה קרקע או לא, והא לא עדיפא הנך תרי משלשה דקיי"ל רודאי לא קנה קרקע משום דלא קיימא כחצובה וא"כ בשנים נמי יהא ודאי שלא קנה קרקע וא"כ אמאי הדין דמביא מספק והא צ"ל הדין דודאי אינו מביא, והתיינתן אי ס"ל כהנמוק"י דגם בשנים שייך הדין דכחצובה שפיר י"ל דמספ"ל בשנים דקיימן כחצובה אי קנה

בבא בתרא פ"א א' הקונה שני אילנות בתוך של חבירו ה"ז לא קנה קרקע רבי מאיר אומר קנה קרקע וכו' קנה שלשה קנה קרקע וכו', ובגמ' מבואר הא דלא קנה קרקע בשנים היינו משום דמספקא להו לרבנן אי קנה קרקע בשנים ולכן במקח וממכר הוי ספקא והמוציא מחבירו עליו הראיה ובבכורים הדין הוא דמביא בכורים מספק ואינו קורא. וכן פסק הרמב"ם בפ"ד בכורים דבשנים מביא ואינו קורא וכדתנן להדיא בפ"ק דבכורים.

והנה שיטת הרשב"ם לקמן פ"ב ב' וכו"ה לעיל ל"ז ב' דהא דתנן דבשנים לא קנה קרקע הינו דוקא לרבנן אבל לר"ע דבעין יפה מוכר גם בשנים יש לו קרקע ועי' בהשגות הראב"ד על הרי"ף בסוגיין דכתב דגם הרי"ף ס"ל כן יעושה"ה. ובתוס' פרק חז"ה ובראשונים שם חולקין על הרשב"ם דכיון דאוקי לה גמ' דסיפא דמתני' היא אפילו לר"ע משמע דכולה מתני' אולי נמי אליביה ועיי"ש ברשב"א באריכות.

וברא"ש בשלהי סוגיין פ"ג ב' בהא דפליגי אמוראי היכי קיימן דרב ס"ל כשורה ושמאל ס"ל כחצובה ואנן קיי"ל דדוקא דקיימן כחצובה ואזי בגי' יש לו קרקע משום דלא מזדרע להו ביתייהו, וכתבו הרבינו יונה והרא"ש דמוכח מכאן דבשנים אליבא דכו"ע ל"ל קרקע דהא בשנים לא שייך דקיימן כחצובה, ומוכח דאפילו אליבא דר"ע בשנים אין לו קרקע. וצריך ביאור דבנמוק"י על מתני' דבשלשה יש לו קרקע כתב הא בפחות ל"ל אפילו שהם כחצובה דלא מיקרי שדה אילן. ודבריו צ"ב הא כתב הרא"ש דבפחות משלשה ל"ש כחצובה והרי דברי הרא"ש פשוטים במציאות הדבר ואין כתב הנמוק"י לא כן, ובפשוטו אמרתי דכוונת הנמוק"י הוא דמיירי שיש שם שלשה אילנות דקיימן כחצובה ולא מכר

מרוחקין יתר על ט"ז אמה או שלקחן זא"ו או שמכר לו שנים בתוך שדהו וא' על המיצר או שנים בתוך שלו וא' בתוך של חבירו או שהפסיק בור או אמת המים או רשה"ר ביניהם היו א"ל קרקע, וכתב עלה המ"מ בהנך דשנים בתוך שדהו ואחד על המיצר וכל הנך שמנה הרמב"ם אח"כ כולן איבעיות בגמ' ולא איפשיטא וכל תיקו דממונא חומרא לתובע ואע"פ שהרמב"ם ס"ל דבכל ספק ממון אם תפס אין מוציאין מידו גבי קרקע אין לומר תפיסה דבחזקת בעליה עומדת עכ"ד. ובו"ש כתב עלה דאם כי דינו של המ"מ אמת אמנם ככוונת ד' הרמב"ם נראה דלאו משום הכי לא כתב דספיקא הוא דהרי גם בפכ"ז ה"ד במכר את החמור דלא מכר את השק וכו' אפילו היו עליו בשעת המכר, והנך הרי היו ספק בגמ' ומכח ספק הדין הוא דלא מכר וא"כ הו"ל להרמב"ם לומר דמדיון ספק הוא כדי שיעזיל תפיסה דהרי מטלטלין ניהו, ולכן כתב האו"ש בכל הנך ספיקא דמכר בהנך דנכללים בכלל המכר שכי"ה דעת חכמים ולא משום דאמר כן, א"כ בהנך דספיקא הוא לחכמים בודאי לא מכורים דהו"ל ללוקח לפרושי כההיא דאמרו בגמ' ע"א א' זה הו"ל לפרש וכו' יעו"ש. ודברי האו"ש האלו תמוהין לכאורה דא"כ למה הדין בשנים דמביא ואינו קורא הא לפי"ד צ"ל הדין דודאי אינו מביא כיון דספק לחכמים אי קנה קרקע בשנים הו"ל ללוקח לפרושי וכל שלא פירש בודאי אינו מן המכר וא"כ יהא מדיון ודאי דל"ק קרקע ויהא הדין דאינו מביא ודאי, וצ"ב.

ולכן וולי דמיסתפינא הו"א בדרך אפשר דהרמב"ם דרך אחרת עמו בביאור סוגיא זו, דהנה בגמ' פ"א א' אמרו דממשנה יתירה במס' בכורים משמע דס"ל לר"א דחייב בכורים אפילו בלוקח פירות מן השוק ודחו לה דא"א לומר כן דבהדיא ס"ל בלוקח אילן אין קורא, ובתוס' שם הקשו דא"כ גם לרבנן היו משנה יתירה ההיא דמס' בכורים יעו"ש שהניחו בתימה, אמנם משמע מד' הגמ' דהוי

קרקע ככה"ג או לא ובכה"ג הדין דמביא אמנם אי כהרא"ש א"כ הרי ל"ש כלל הדין בשנים וא"כ אמאי מביא ומאי מספקא להו לרבנן.

כמו כן צריך עיון בד' הרמב"ם, דבפכ"ד מכירה פסק דבשלשה קנה קרקע דוקא כשעומדין כחצובה ואם אינם עומדים כחצובה ל"ק קרקע ובפ"ב בכורים בדין שלשה שמביא וקורא לא הזכיר כלל איך עומדים ומשמע דבכל גוונא הדין הוא דקורין, ובאמנם בזה י"ל דסמך עצמו על מה שביאר בה' מכירה כיצד קנה קרקע, וכ"ז דוחק הוא דמפשות דבריו ל"מ כן. ותו הא דפסק בפ"ד בכורים דבשנים מביא ואינו קורא ג"כ לא ביאר איך עומדים, ובהו"א א"א לומר דסמך על דבריו בה' מכירה, דהרי בה' מכירה לא כתב כלל בשנים נפ"מ בין עומדים כחצובה או לא, ופשוט דבה' מכירה ל"צ לכתוב זה דאין שום נפ"מ בזה דבכל גוונא קיי"ל דאין לו קרקע, אבל בה' בכורים שיש נפ"מ בזה דבאין עומדין כחצובה צ"ל הדין דאין מביא כלל הו"ל לפרושי, וכ"ז אי נימא דהרמב"ם ס"ל כהנמוק"י דשייך עומדין כחצובה גם בשנים, וכ"ש אי נימא דס"ל כהרא"ש דבשנים ל"ש כלל עומדין כחצובה בודאי תמוה איך פסק דבשנים מביא ואינו קורא דהרי צריך שיהא הדין דאינו מביא כלל, וכ"ז צל"ע ועדיין לא ראינו מי שנתעורר בזה.

והנלענ"ד בדרך אפשר לכאר שיטת הרמב"ם בזה, ונקדים בזה הקושיא המפורסמת של החמרת שלמה או"ח סי' א' שהקשה למה הדין בשנים שמביא ואינו קורא דספיקא הוא שמה יש לו קרקע והא כיון דלגבי דין הקרקע נפסק הדין דהמוציא מע"ה והוי ודאי של המוכר ויכול לקדש בזה, וא"כ למה יהא הדין שמביא הא פשיטא דאין לו קרקע. וכבר נתחכטו טובא גדולי האחרונים בישוב קושיא זו.

ונראה להקדים עוד ד' הרמב"ם פכ"ד מכירה ה"ד אבל אם לא היו עומדין כצורה הזאת או שהיו מקורבים פחות מד"א או

ולזרוע אחרים במקומם ונקנה לו הקרקע אגב זה לזכות זה ומשו"ה לא מיקניא גוף הקרקע כיון שלא דיברו כלל ממכירת הקרקע ומשו"ה באת לא קנה גוף הקרקע.

ויסוד הדברים נראה שהוא מד' הר"י קורקוס שכתב כן להדיא וז"ל, ומה שכתב ואע"פ שא"ל אלא אילנות ה"פ ואע"פ שזה לא קנה בפירוש אלא אילנות ואין עיקר דעתו אלא על האילנות והקרקע לא הזכירו ולא פירשו בשעת המקח וא"כ הרי הוא כמי שאין לו קרקע ואין יאמר פרי האדמה אשר נתת לי והוא לא קנה אותה שלא החשיב והזכיר רק האילנות וכו' אפילו הכי כיון דסתמא יש לו הרי הוא כאילו קנה קרקע וכו' יעו"ש. הרי שנתייב הר"ק לפרש כוונת ד' הרמב"ם דהטעם הוא שלא הזכיר כלל הקרקע ולא היה דעתו אלא על האילנות, ואי נימא כפשוטו כמשמעות ד' הר"ק דבאמת יש לו קרקע ממש וכוונת הרמב"ם היא רק שלא היתה כוונת הלוקח עליה, צ"ב דמה איכפת לן בזה שלא היה דעתו לזה הא מ"מ קנה קרקע זו ושלו היא ומה איכפת לן בכוונתו בשעת המכר, אמנם לד' הגר"ח א"ש, דבאמת מצד קנין הקרקע אינה קנויה לו ממש שהרי לא קנה קרקע ולא הזכירה בשעת הקנין ורק האילנות קנה ממנו, ומה שקונה הקרקע היינו מצד זכותו באילנות משתעבד קרקע זו וזוכה בה להשתמש בה לזרוע ולנטוע, וא"כ אין כאן קנין בקרקע ממש, והר"א בכה"ג דל"מ האדמה אשר נתת לו, קמ"ל דגם בזה סגי בדין אדמתך הנאמר בבכורים.

ואמנם נראה דהרמב"ם ס"ל לחלק ביסוד הדין בין דין ג' אילנות הנאמר בדין מקח וממכר לדין ג' אילנות הנאמר בדין בכורים, ויסודו הוא ממש"כ לעיל מסוגיית הגמ' דמתני' דבכורים היא משנה יתירה, וס"ל להרמב"ם מדהקשו בגמ' לר"מ משמע דגם לרבנן משנה יתירה היא כקושיית התוס' וכמש"כ הר"ק הנ"ל, וס"ל להרמב"ם מדהר"א לומר דלר"מ סגי בלוקח פירות מן השוק והיינו דקמ"ל מתני' דא"צ בבכורים

קשיא להו הך משנה יתירה דבכורים למה לי, דפשיטא מהא דתנן הכא פלוגתא דר"א ורבנן מחי קנה קרקע ומחי לא פשוט שהוא כל הדינין המסתעפים מזה, ומזה הו"א בגמ' דמתני' אתי לאשמועינן דין חדש לדין בכורים א"צ לדין קרקע שצריך בדין מקח ממכר וסגי נמי בבא משדה ישראל מיקרי שפיר אדמתך וכו', ואם כי דחו לה דמפורש דלר"א לא סגי בהכי, מ"מ י"ל דהו"א זו לא בטלה לגמרי, והיינו דמתני' דבכורים שמעינן דדין קרקע דבעי לבכורים אינו אותו דין קרקע שצריך לדין מקח וממכר. וחזיתי ראה גם ראה בר"י קורקוס שכבר הקדימני לומר כן בר' הרמב"ם ונקדים לזה כל ד' הרמב"ם בפ"ב בכורים ה"ג הקונה אילן אחד בתוך שדה חברו אינו מביא וכו' והקונה שלשה אילנות יש לו קרקע ואע"פ שאין לו אלא האילנות בלבד הרי הוא כמי שקנה קרקע עכ"ל. והראב"ד בהשגות תמה לא כן כי אלא מפני שכתתם קנה עמהם קרקע וכו', יעו"ש באריכות דבריו, ובכס"מ רצה לפרש ד' הרמב"ם דאפילו התנה שלא יהא לו קרקע מ"מ מביא בכורים ותו הביא פירוש הר"י קורקוס דכוונת הרמב"ם הוא אע"פ שלא פירש הקרקע אלא דיבר רק על האילנות מ"מ מביא בכורים דהרי יש לו קרקע. וכו"ז צ"ב רב.

ובחידושי הגר"ח על הרמב"ם כתב בביאור ד' הרמב"ם דס"ל דבאמת בג' אילנות גוף הקרקע אינה של הלוקח אלא דכיון דיש לו זכות הנייקה וליטע ולזרוע אחרים במקומם הרי כל הקרקע משועבדת לעולם להשתמשות הלוקח בקרקע זו הרי היא כמי שהיא שלו שהרי כולה שייכת להשתמש בה הלוקח תמיד הרי שפיר בכלל האדמה אשר נתת לי ומקריא שפיר אדמתך. וביאור ד' נלענ"ד דהקונה ג' אילנות אינו קונה קרקע בעצם שהרי לא דיבר כלל על מכירת הקרקע ורק אילנות קנה ממנו אלא דכן הוא הזכות של ג' אילנות דמיקריא שדה אילן וממילא זכות של אלו האילנות הם כך שיש להם שדה וממילא יש לו הזכויות ליטע

קרקע, צ"ל דהיינו כיון דבמו"מ מצד אומדן דעת שמוכר גוף הקרקע אתינן עלה פשיטא שאין שום ספק שיהא מכור גוף הקרקע שהרי ל"ש האי אומדנא כלל בכה"ג, ולא ספק הוא כלל. ורק מכל היניקה הוי ספיקא אם דינה כשדה אילן או לא, וזה הספק שייך דוקא לדין בכורים שתלוי מצד כח היניקה אפשר להסתפק מה הדין בשנים אם גם הם בכלל שדה אילן. משא"כ לגבי מו"מ דתליא בדין אומדנא צריך שיהא גם הסיבה לזה ובשנים ל"ש האי ספיקא כלל, דהרי א"א שיהא כחצובה.

והמתבאר מכו"ז, דתרי דינים נפרדים אמורים כאן, אחד, בדין מקח וממכר, והשני בדין הבאת בכורים. דלדין מו"מ דיינינן מדין אומדנא משום דקרקע שבין האילנות אינה שוה לתועלת בעל הקרקע וממילא אמדינן דודאי מכר כל הקרקע עמה, וזה שייך דוקא בתנאי שיעמדו בכה"ג דלא מזדרע ליה, אבל בכה"ג דליכא האי חסרון ודאי אין הקרקע בכלל המכר. והיינו כב' אילנות או בג' שאינם בסדר הזה, ולדין בכורים דיינינן מדין שם השדה אילן שיש בהני אילנות לפי דין יניקתם בג' אילנות שדין שדה אילן עליהם מכה זה אע"פ שאין גוף הקרקע מכורה. הדין הוא לגבי בכורים דמיקרי יש לו קרקע ואדמתך קרינן ביה וכד' הגר"ח, ובוה אין נפ"מ בסדר עמידתן של האילנות אלא בדין יניקת שלשה אילנות דשם שדה אילן עלייהו. ומשו"ה בשנים איכא לספוקי מאי דייניהו מכה יניקתם אי מיקרי שדה אילן או לא. ולר"מ הספק הוא גם באילן אחד מכה יניקתו אי סגי לדין בכורים.

ולפי"ז א"ש ד' הרא"ש דל"ק מהא דמבואר דהוי ספק בב' אילנות אע"פ דאין עומדין כחצובה, דהפסק הוא רק לדין בכורים וכמשנ"ת בשי' הרמב"ם, ולא לגבי מו"מ דהנדון הוא בגוף הקרקע. ומיושב היטב שיטת הרמב"ם דלא חילק בדין בכורים בין עומדין כחצובה לבין עומדים כשורה, וכמו"כ שאר הדינים המבוארים

שיהא גוף השדה שלו, ומינה נשמע דגם לרבנן משנה יתירה היא דדין קרקע הצריך לבכורים אינו שיהא גוף הקרקע שלו וזה פשיטא לרבנן ממשנה יתירה, ורק לר"מ דנו בגמ' לומר דגם זכות בקרקע גיב א"צ וסגי בלוקח מן השוק, ואם כי דחידוש זה נדחה בגמ', מ"מ עצם חידוש הגמ' דמשנה דבכורים יתירה היא וקמ"ל דין חדש שלא ידעי' ממשנה דבי"ב, והיינו דדין אדמתך הנאמר בבכורים אינו הך דין דקרקע הקנוי בג' אילנות הנאמר בב"ב במו"מ, זה פשוט להו בגמ' ממשנה יתירה זו, ומכה משנה זו נחית הרמב"ם לומר חידוש דינו דאע"פ שאין לו אילנות בלבד מ"מ ה"ה כמי שקנה קרקע, והיינו מכה משנה יתירה זו וכמש"כ הרי"ק בפירושו הראשון אמנם ביאוד' הרמב"ם הם ע"ד פירושו השני שלא הזכיר בקנייתו אלא אילנות ולא קרקע, וביאוד' הם כפי שכתב הגר"ח דכל זכותו בקרקע הוא מכה האילנות שעיי"ז וזכה בהשתמשות הקרקע, ולא בגוף הקרקע הוא שלו.

והחילוק שבין מקח וממכר לבכורים, נראה דמו"מ הנדון הוא על גוף הקרקע, ומהטעם שאמרו בגמ' דמשו"ה מ"ד כחצובה הוא משום דלא מזדרע ליה, והיינו שבכה"ג כשמוכר ג' אילנות הרי קרקע זו אינה ראויה להשתמשות יותר לבעל הקרקע ומשום הכי אומדן דעת היא שבכה"ג הוא מוכר נמי הקרקע שהרי ע"י מכירת האילנות מפקיע מעצמו אופן ההשתמשות בה ומשו"ה אומדן דעת היא דגם הקרקע דעתו למכור עמה. והיינו דע"י ג' אילנות שהם מיקרי שדה אילן שכח היניקה בהם היא באופן כזה שתפוסת כל שטח זה וגם לא מזדרע ליה ממילא הוי גוף הקרקע בכלל המכר. וצ"ל דגם מ"ד כשורה לא פליג ביסוד הדין דמצד אומדן דעת על גוף הקרקע אתינן עלה ורק פליגי באופן עמידתם דאיהו ס"ל דגם כשעומדים כשורה סגי בהאי אומדן דעת, ומשו"ה נראה דבשתי אילנות שכתב הרא"ש דלמ"ד כחצובה לא שייך שיהא כחצובה פשוט דאפי' לר"ע לא קנה

ברמב"ם בה' בכורים כל הנך נפ"מ המבוארים בה' מכירה ודוק בזה].

ומעתה יש לנו מן הישוב הנכון לקושיא המפורסמת של החמרת שלמה הנ"ל. דודאי אי הוי דיינינן דין קרקע לגבי בכורים מכח אומדנא כמו במו"מ וחד דינא להו וכמו דמשמע צ"ל בשיטת הרשב"ם והנמוקי"י וכמו"כ צ"ל בשיטת הרשב"ם והנמוקי"י הנ"ל רס"ל רחד דינא הוא לבכורים ומו"מ, ודאי קשיא אמאי מביא בב' אילנות כיון דמכח דין דהממע"ה נפסק הדין דהקרקע היא בחזקת בעליה, אמנם לר' הרמב"ם וכ"נ לומר בשי' הרא"ש כמשנ"ת דתרי דיני נינהו, לק"מ דודאי מה שנוגע לדין מקח וממכר בודאי בב' אילנות אין לו קרקע כלל, וי"ל דגם ספק אינו כמש"כ הרא"ש שהרי אינם עומדים כחצובה והוי כג' אילנות העומדים כשורה דודאי אין לו קרקע להאי מ"ד, וכ"ז הוא רק בדין מו"מ דהקנאת הקרקע מדין אומדנא אתינן עלה שמוכר לו גם גוף הקרקע, משא"כ בדין בכורים דדין קנינו בקרקע אינו באה מכח הקנאת גוף הקרקע, אלא רבאה מכח קניית האילנות וכל שהאילנות הם שלשה שם שדה אילן עלייהו וכח יניקתם הוא כדין שדה אילן ומכח זה באה לו זכותו בקרקע ומכח זה דיינינן להו כאדמתך דסגי לדין בכורים, ומשו"ה נסתפקו לרבנן בב' אילנות מה דינייהו אי כשדה אילן או לא. ובוהו זה כשאין גוף הקרקע שלו אכתי הספק במקומו הוא דדילמא הני אילנות דין יניקתם כדין שדה אילן עלייהו וממילא מיקרי דינוקים מהקרקע שהוא שלו לדין בכורים, וזה הוי ספק כל כמה שיש לו קנין בהאילנות ומכח האילנות מספקא לן על דין הקרקע מה זכותו בכח יניקה זו, ובוהו לא שייך כלל דין חזקת בעלים הראשונים, שהרי לא להפקיע גוף הקרקע מבעלים אתינן, אלא לרדן על דין האילנות מה דינם וממילא כיונקים מאדמתו הוא גם כשגוף הקרקע היא של הבעלים וכד' הגר"ח הנ"ל, ומיושב היטב קושיית החמד"ש.

בגמ' בדין הפסק בור וכו' דמתבאר בדין מו"מ, דהתם מדין אומדנא דדעת המוכר וזה שייך דוקא כשעומדין יחד ואין ביניהם הפסק ומכח המכירה לא מזדדע להו. משא"כ כשיש דבר מפסיק ביניהם יש להסתפק אי אחד נינהו. משא"כ בדין שם שדה אילן הבא מכח היניקה שיש בג' אילנות דזה הוא המחייב בדין בכורים לא שני לן בהא, דאכתי שם שדה אילן עלייהו. [וסמוכים לזה יש להביא מד' הרמ"ה בסוגיין אות פ"ז שהקשה כיון דילפינן דיני הרחקת האילן ודיני רצופין ולענין מדירה במקח וממכר מכלאים כמבואר בגמרא א"כ למה בשנים בתוך שלו וא' בשל חבירו הוי ספק בגמ' ולענין בתוך שלו ופרק קרית הבור דשורה בתוך שלו ושורה בשל חבירו ודרך הרבים ודרך היחיד באמצע וגדר שהוא נמוך מעשרה מצטרפין הרי דלגבי כלאים מצרפין מקצת בתוך שלו ומקצת בתוך של חבירו, וא"כ לגבי מו"מ נמי נימא דמצטרפין כיון דלכל דיניהו מכלאים ילפינן, ותיורן דדוקא לשיעור רצופין ולמקום המדירה או ביוצאין מעיקר אחד דהני כולהו בין לענין כלאים ובין לענין מו"מ חד טעמא נינהו אבל לענין הפסקה לא דמי כלאים למו"מ דאילו במו"מ כיון דלא קני קרקע עד דמזבין ג' אילנות בבת אחת ואי זבין בזא"ז כל חד באנפי נפשיה קאי ואע"ג דקיימי בחד דוכתא כל שכן היבא דובין בב' מקומות דכל חד מינייהו באנפי נפשיה חשיב ולא מצטרפי למקניא קרקע אבל כלאים כיון דאפילו נטע חמש גפנים בה' שנים גפן אחת בכל שנה מצטרפי כי נטע נמי בב' וג' מקומות מצטרפי עכת"ד. הרי דגם לגבי כלאים דילפי' מו"מ מינה לא ילפינן אלא בשיעור ההרחקה ולא באופן עמידתם ולא חד דינא הוא, דהתם בדין יניקה תליא ובשם שדה וכרם משא"כ במו"מ, ויש לומר סמך מד' הרמ"ה אלו גם לגבי בכורים דתליא בדין היניקה ושם שדה אילן דלא דמיא לגמרי לדין מו"מ, וכמו שנתבאר דתליא באומדנא דמכירת גוף הקרקע, ומשו"ה לא נתבאר

ומבואר נמי היטב מה שהקשינו על האור"ש כמה שכתב בד' הרמב"ם דכל הני ספיקות בגמ' דינם כודאי לא נמכרו דהו"ל לפרש, וא"כ גם בבכורים יהא הדין דאינו מביא כלל בב' אילנות, כנ"ל, ולדברינו א"ש, דלא דמי האי ספק דב' אילנות לגבי בכורים לשאר ספק בדין מו"מ, דבמו"מ הספק הוא על גוף הקרקע אם נמכרת ובוזה פשיטא לן דלא כיון דלא פירש, משא"כ

בספק דבכורים דעמידת ב' אילנות כרשותו מספק לן מה דינם להיותם שדה אילן כדין יניקתם הרי לא שייך כלל לפרושי עלייהו כיון דכל זכות קניית הקרקע אינו בא מכח פירושו שגם בג' אילנות לא פירש כלל לגבי הקרקע ומ"מ יש לו זכות בקרקע הבאה מכח יניקתם כנ"ל כביאור"ד הרי"ק עפ"ד הגר"ח, וא"כ בספק זו קיימי הנך ב' אילנות ולא שייך כלל לומר דהו"ל לפרושי, ועיי' בזה.

★ ★ ★

הרב אפרים פישל מומצען

בדין יולדת לגבי תענית יוהכ"פ ורין חולה שיב"ס והמסתתף

כשמאכילין את היולדת שאינה אומרת צריכה אני לאכול כגון תוך שלשה ימים ללידתה כל אלו מאכילין אותן מעט מעט כדי שלא יצטרף לכשיעור עיי"ש. ומדייק המ"ב דסבירא ליה להרב דכיון דאינה אומרת בפירוש צריכה אני מאכילין אותה רק פחות פחות מכשיעור. לכאורה קשה דלפי"ז למה נקט הרב כגון בתוך שלשה ימים, והא לפי שיטתו לעיל בסימן תרי"ז הנ"ל אפילו לאחר ג' ימים ובתוך ד' מאכילין אותה אפילו לא אמרה צריכה אני. ואולי י"ל דמה שנקט הרב כאן בסימן תרי"ח בתוך שלשה ימים דוקא. איירי באופן דכתב לעיל בסימן תרי"ז סעיף ה' כגון שחברותיה אומרים שא"צ, ואז דוקא בתוך ג' ימים מאכילין אותה כשאינה אומרת בפירוש צריכה אני עיי"ש. ולפי"ז אין הכרח לומר שהרב בסימן תרי"ח חולק על הברוך טעם שסובר דכשאינה אומרת צריכה אני אפילו בתוך ג' ימים מאכילין רק פחות פחות מכשיעור. דשאני הכא דאיירי שחברותיה אומרים שאינה צריכה ולכן מאכילין אותה רק פחות פחות מכשיעור.

ולגוף הדבר שהקשה הדגול מרבבה שהמחבר סותר עצמו מהלכות יוה"כ להלכות שבת אי לאחר ג' ימים ובתוך ד' דוקא באמרה צריכה או אפילו בלא אמרה צריכה אני, וכן מה שהקשו האחרונים לענין חשיב"ס ואין במניעת אותו הדבר סכנה, דבשבת כתבו המחבר והרה"מ שמחללין שבת לכל צרכי חולה, משא"כ ביוה"כ התירו רק כשיש סכנה במניעת האכילה. הנה בש"ע סימן שכ"ח סעיף ד', מכה של חלל אינה צריכה אומד שאפילו אין שם בקיאים וחולה אינו אומר כלום עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול. ובמג"א סק"ד

הנה ביולדת בתוך ג' ימים הלכה פסוקה היא בש"ע סימן תרי"ז סעיף ד' שלא תתענה כלל. ובמג"א שם סק"ג מהב"ח אפילו אומרת שאינה צריכה מאכילין אותה ואומרין לה אכלי, ומוסיף המג"א דמ"מ יש להאכילה פחות פחות מכשיעור. וכן מסיק להלכה בש"ע הרב סעיף ד'. ובמשנה ברורה סק"י דבאמרה איני צריכה מאכילין אותה פחות פחות מכשיעור אבל בלא אמרה איני צריכה מאכילין אותה כדרכה אפילו לא אמרה צריכה ויש מחמירין שגם כזה צריך להאכילה פחות פחות מכשיעור. ובשערי ציון שם אות י"ב ציין שיטת הברוך טעם בהגהות דמאכילין אותה כדרכה ומסיק דכן נראה להורות. דבלא"ה הא"ר מסתפק על דינא דמ"א, והיש מחמירין הוא הגר"ז בסימן תרי"ח סעיף י"ג עיי"ש.

ומשלשה ימים ועד שבעה ימים. פסק המחבר אם אמרה צריכה אני מאכילין אותה. והקשה בדגול מרבבה הדובר תמוה שהרי בשלהי פרק מפנין דף קכ"ט מבואר ברי"ף וברא"ש דדוקא באמרה אינה צריכה אין מחללין אבל בשותקת או אומרת איני יודעת מחללין, וכן פסק הש"ע לעיל בסימן ש"ל סעיף ד', ומהי תיתי להחמיר ביוה"כ יותר מבשבת, ולכן נראה לפענ"ד דכאן מיירי בחברותיה אומרים שאינה צריכה ואז דוקא אם אומרת צריכה אני מאכילין אותה עיי"ש. וכדבריו כתבו בש"ע הרב סעיף ה' ובמ"ב סק"א וכן הכריע באבני נזר סימן תנ"ג עיי"ש.

ויש להעיר במה שציין המ"ב בשער הציון דברי הש"ע הרב בסימן תרי"ח סעיף י"ג דס"ל ביולדת בתוך ג' ימים באינה יודעת אי צריכה או ששותקת דמאכילין אותה רק פחות פחות מכשיעור, מדכתב שם וכן

לעצמו באיסור של תורה עכ"ל. (ויש לדייק מלשונו דדוקא באיסור תורה בעל נפש יחוש אבל בשבות דרבנן אין לחוש כלל). ובמ"ב ס"ק י"ד בד"ה כל שרגילים הביא שיטת הרה"מ וציין למש"כ בביאור הלכה שהביא שם ממה ראשונים דחולקים על הרה"מ, וס"ל שאפילו בחשיב"ס אין מחללין אלא בדבר שיש לחוש בו שאם לא יעשהו לו יכבד עליו חליו ויכול להסתכן, אבל כל שברור שאין במניעת אותו חשש סכנה אע"פ שמ"מ צריך אותו לו ורגילין לו לעשותו אין עושין אותו בשבת אלא ע"י אינו יהודי, וע"כ בודאי מהנכון להחמיר באיסור של תורה. ומ"מ כתב שם בביאור הלכה דהיינו דוקא בדבר ברור לנו שלא יכבד חליו ע"י מניעת דבר זה אבל בדבר שיש לחוש שע"י מניעת הדבר הזה יחלש ועי"ז יכבד עליו חליו מותר לכ"ע, וכן אי ע"י פעולת החילול הזה יתחזקו אבריו ג"כ אין למנוע דבר זה מאתו כיון שהוא חשיב"ס. ובשער הציון שם בס"ק י"א כתב דבדבר שהוא צורך הרבה לכו"ע מותר לחלל עי"ש.

והנה בסימן תרי"ח כתב הטור וכן פסק המחבר בש"ע שם סעיף ז' לא שוא עוברה שהריחה או חולה שמאכילין אותו, אם יספיק להם שיתנו לו מעט מעט פחות פחות מכשיעור בהפסק כדי שלא יצטרף ככותבת בכא"פ נותנין להן מעט מעט כדי להקל האיסור מעליהם. ובב"י, דכן כתב הרא"ש במס' יומא וז"ל. גרסינן בכריתות התירו לה לעוברה לאכול פחות פחות מכשיעור מפני הסכנה ופריך מפני הסכנה ואפילו טובא נמי תיכול אמר רב פפא הכי קאמר התירו לה לעוברה לאכול פחות פחות מכשיעור כדי שלא יצטרף לכזית בכא"פ. וכן כתב בעל הלכות, ונראה לי דבחולה אין עושין כן אלא ע"פ רופא אם אומר שיספיק לו להאכילו ממנו מעט מעט וכן בעוברה נמי אם אין דעתה מיושבת בכך צריך להאכילה כשיעור עכ"ל. וכן כתב הרה"מ בפ"ב מהלכות שביבת עשור הלכה ח' ע"כ לשון הב"י.

כל שרגילים. משמע אע"פ שאין בו סכנה במניעת הדבר ההוא. (מגיד משנה ב"י עי"ש. ודברי המ"מ הם בפ"ב מהלכות שבת הלכה י"ד, ויש לדייק כן גם בלשון הרמב"ם שם בפ"ב הלכה א'. שכתב דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות. לפיכך חשיב"ס עושין לו כל צרכיו בשבת. ובהלכה ב' כתב כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן. ובמג"א בסימן שכ"ח ס"ק י"ז הביא דברי הרב המגיד הנ"ל וכתב עלה אבל ב"י כתב בשם רש"י שאם אין במניעת הדבר ההוא סכנה אין עושין עי"ש. (ולא הבנתי מאי דפשיטא להו להפוסקים דשיטת מ"א כשיטת המ"מ, הלא המ"א הביא כאחרונה שיטת רש"י ונראה ביאור הרב עפ"י הכלל שכתב הש"ע הרב בקונטרס אחרון שם סימן תמ"ב סק"א דכשמציין את שיטת הפוסק בסתם, ואה"כ במוסגר מציין את שמו או השיטה מקובלת עליו, אולם כשמציין כתב בספר פלוני, אז אין דעתו לפסוק כן רק שמציין שיש שיטה כזאת).

ובש"ע הרב שם בסעיף ד' העתיק דינו של המחבר דמכה של חלל עושין לו כל מה שרגילין לעשות לו בחול ממאכלים ורפואות אע"פ שאין סכנה כלל במניעת הדבר ההוא כיון דמ"מ החולה יש בו סכנה, וי"א שאפילו במקום שצריך חילול אין מחללין ע"י ישראל אלא בדבר שיש לחוש בו שאם לא יעשהו לו יסתכן אבל כל שאין במניעת אותו הדבר סכנה אע"פ שמ"מ צריך הוא לו ורגילין לעשותו לו בחול אין עושין אותו בשבת אלא ע"י נכרים כדין צרכי חולה שאב"ס, ובמוסגר מסיים, וכן יש לנהוג במדינות אלו שנוהגים להחמיר אפילו בדבר שיש בו סכנה במניעתו שלא לעשותו ע"י ישראל כל שאפשר לעשותו ע"י נכרי בלא דחוי ועיכוב כלל כמו שיתבאר, א"כ בדבר שאין במניעתו שום סכנה כלל יש לעשותו ע"י נכרי אף אם יש לחוש שיתעצל קצת, אבל אם אין שם נכרי כלל יש לסמוך על סברא ראשונה. ומ"מ כל בעל נפש יחוש

וסובר הרה"מ דמותר לחלל לחולה שיב"ס לכל צרכיו זה דוקא אי כבר צריכין לחלל עליו שבת במאי שצריך להצילו מהסכנה, אז אמרינן כיון דכבר נדחה שבת עבורו נעשה כחול לכל מה שצריך ומותר לחלל לכל מה שצריך, אבל אי לא צריכין לחלל שבת עליו להצילו מהסכנה או לא נעשה כחול לחלל שבת עבור שאר צרכיו. וראיתי ברש"ש במס' יומא דף פ"ד דבחישיב"ס אי יכולין להמתין לעשות לו התרופה עד מו"ש ודאי ממתנים אי ודאי אין חשש סכנה בדבר, אבל היכא דצריכין לעשות לו התרופה שני פעמים בשבת ופעם אחד א"א להמתין אז מתירין לעשות נמי התרופה פעם ב' כיון דכבר נדחה השבת אצלו עיי"ש.

ולפי"ז היה נ"ל לחדש ולומר דרינו של הרה"מ נאמר רק בשבת. דבשבת מצינו דנקט בקרא לישנא דמחלליה מות יומת וגו' דמשמע לשון חול כמ"ש רש"י שם שעושה את השבת לחול, אמנם דוקא לענין שבת מצינו בקרא האי לישנא, ולכן י"ל דבשבת כיון שכבר הוצרך לחלל השבת עבור החשיב"ס נעשה כבר כחול ולכן שרי לעשות לו כל צרכיו, משא"כ בשאר מועדים ויוה"כ בכלל דלא מצינו כהאי לישנא בקרא אפשר דלא הותר לעשות כל צרכיו. אבל לא מצאתי סברא זו בפוסקים ועדיין יש לעיין בזה.

אמנם יש לומר שיש חילוק בין מצות שבתה למצות עינוי שהשבתה ממלאכה בשבת הוא עצם מצות היום שהשם שבת נגזר מחיבת שבתון משא"כ יוה"כ"פ שהעינוי בו הוא רק מצוה פרטית של היום, דביוה"כ"פ עיקר מצות היום היא השבתה ממלאכה ועל שם זה נקראת שבת שבתון. ולכן ככה"ג שא"א לו לקיים מצות וענייתם את נפשתיכם מ"מ עדיין לא נתבטל אצלו עצם היוה"כ"פ שהיא שבתה ממלאכה. ולכן דוקא בשבת שאם כבר נתחלל שבת עבורו במלאכת חול נחשב יום זה כיום חול, לכן שרי לחלל עבורו אפילו לכל צרכיו. כיון שכבר נדחה אצלו עצם יום השבת. משא"כ

ובהעמק שאלה על השאילתות שאילתא קס"ו דף ש"ו, הקשה על הטור וב"י והפוסקים שלא הזכירו עיקר גדול כזה דהרמב"ם והרי"ף לא הביאו דין זה דפחות פחות מכשיעור בהלכות יוה"כ, ועיי"ש באריכות דמבאר דדין פחות פחות מכשיעור הוא מחלוקת בראשונים ולא כ"ע מודים בזה עיי"ש.

ונראה דהרמב"ם לשיטתו דסובר דבפיק"נ בשבת הרי הוא כחול לכל הרברים שהוא צריך להן, וכשיטת הרה"מ הנ"ל דמחללין אפילו לרברים שאין במניעתן סכנה, ולכן סובר הרמב"ם דמאכילין לו ככל מה שצריך ואין מדקדקין להאכיל לו פחות פחות מכשיעור כדי להקל האיסור. כיון דנעשה כחול, ומ"ש הרמב"ם בפ"ד ממאכלות אסורות דמאכילין אותו הקל הקל. יש לחלק מהתם ליוה"כ. דבמאכלות אסורות הוא איסור חפצא משא"כ ביוה"כ הוא איסור גברא.

אמנם לשיטת הרב המגיד קשה אמאי ס"ל דמאכילין את החוליה פחות פחות מכשיעור, מאי שנא מהא דס"ל לענין שבת דמחללין עליו השבת לכל צרכיו. וקושיא זו הקשו כבר כמה מגדולי האחרונים (עיין באבני נזר בסימן תנ"ג שהביא קושיא זו בשם אביו ובחלקת יואב סימן י"ד ועוד) וכן יש סתירה בדברי המחבר דבהלכות שבת נראה דסובר כשיטת הרב המגיד כדרייק המ"א הנ"ל בסימן שכ"ח ובהלכות יוה"כ"פ דמאכילין אותו רק פחות פחות מכשיעור לסלק הסכנה בלבד ולא מאכילין לו כל צרכו. ומכח קושיא זו הבריע בביאור הלכה בסימן שכ"ח הנ"ל דלא כשיטת הרב המגיד. (ולא הבנתי שיטת הביאור הלכה דלפי מה שכתב שם בשער הציון דלצורך הרבה לכ"ע מותר לחלל עליו שבת משמע אפילו אין במניעת אותו הדבר סכנה, ולמה אין מאכילין אותו כדרכו וכי אין זה כדבר שהוא צורך הרבה וצ"ע.)

ונראה לפענ"ד ליישב סתירת הרב המגיד והמחבר בכמה אנפין א) דאפשר לומר דמה

הרמב"ם ה' שביתת עשור עיי"ש ועוד עיי' במועדי הלכה בעניני יום הכיפורים דף צ"ה שהסביר הגרי"ז נימוקו מדברי הרה"מ הנ"ל. וכתב ע"ז שם דכן מדויק הלשון בש"ע סימן תרי"ח חולה שצריך לאכול אם יש רופא וכו' שאומר שאם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי. אבל עכשיו לא הוה בגדר סכנה עיי"ש. ולפי מה שכתבתי מובן היטב החילוק בין בא כבר לידי סכנה או שאפשר שיכא לידי סכנה. אבל למעשה מפורסם דפוסקי זמנינו מכריעין בדינו של הרה"מ לחומרא ובכל אופן דאי בודאי לא יבא לידי סכנה משערין פחות פחות מכשיעור. ועיין בשו"ת חשב האפור סימן ע"א דסברת פוסקי זמנינו שהכריעו לחומרא הוא מפני שכבר הכריע בש"ע הרב בדינו של הרה"מ הנ"ל דבעינן יחמיר וכן במ"ב שם הכריע לחומרא עיי"ש.

ובאופן אחר נלפענ"ד לתרץ דברי הרב המגיד והמחבר, בהקדם מה שנחלקו הפוסקים אי פיקו"ג הוה דחוי' או הותרה. דבטור בסימן שכ"ח היה החולה צריך לבשר שוחטין לו ולא יתנו לו בשר גבילה כדי שלא יצטרכו לחלל בשחיטה, כי השבת הוא אצלו כחול לכל מה שצריך, ובכ"כ דכ"כ הרא"ש בשם הר"מ מרוטנבורק, והרשב"א בתשובה כתב ששמע בשם הר"ם שהורה לשחוט אפילו במקום שיש שם גבילה להאכילו אלא שהטעם שאמרו לי בשמו חלוש מאד וכו' ולי נראה שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת דחוי' היא אצל החולה או הותרה. שאם נאמר הותרה שוחטין לו שלא אסרה תורה מלאכה בשבת אצל החולה. ושוחטין לחולה בשבת כדרך שאנו שוחטין אנו לעצמינו ביו"ט. אבל למ"ד דחוי' היא מאכילין לו הנבילה, וכמדומה לי שהיא הלכה דחוי' היא ולא הותרה עיי"ש. ובחלקת יואב סימן י"ד הנ"ל תולה בזה דינו של הרה"מ אי מחללין לכל צרכיו. דאי פיקו"ג דחוי' או אין מחללין רק למה שצריך להציל מהסכנה ואי הותרה או הותר לגמרי לכל צרכיו עיי"ש. ולכאורה צ"ע

ביוהכ"פ איירי בחולה שבי"ס שאין צריכין לחלל עבורו עצם יהי"כ דהיינו לעשות בשבילו מלאכה, אלא איירי בחולה שצריכין להאכילו, או אמרינן כיון דעצם יהי"כ לא נדחה אצלו לא הוה אצלו כיום חול, ומאכילין אותו רק פחות פחות מכשיעור כדי למעט האיטור.

והחילוק הזה הוא רק לפי מה שכתבנו דשיטת הרה"מ הוא דוקא אי כבר נתחלל שבת עבורו לצורך הצלה מסכנה, אבל בחולה שלא נצטרך לחלל שבת להצילו מהסכנה אין מחללין לשאר צרכיו. ובאמת מצאתי בשו"ת מצפה אריה דכתב כן בדברי הרה"מ. דדוקא באופן זה מחללין עבור כל צרכיו. אמנם מפשטות לשון הפוסקים נראה דהרב המגיד סובר דבכל אופן מחללין לכל צרכיו.

אמנם יש לחלק קצת באופן אחר בין שבת ליוהכ"פ, דבשבת איירי בחשיב"ס שנדחה יום השבת עבורו ולכן נעשה כיום חול לצורך הדברים שהוא צריך להן כלשון הרמב"ן הנ"ל. אבל ביוהכ"פ איירי כגון מי שיש לו מחלת לב וכדומה שלפי מה שהוא עכשיו עדיין אין בו סכנה אלא שמפאת חולשת לבו אם יתענה ביוהכ"פ הוא עלול לבא לידי סכנה. וי"ל דמה שכתב הרה"מ והמחבר דמאכילין לו פחות פחות מכשיעור איירי באופן כזה דייקא דלא נדחה אצלו עצם יהי"כ ולא הותר לחלל עבורו את עצם קדושת היום דהיינו שביתה ממלאכה כיון דעכשיו הוא בריא, ורק מחמת שהתענית יכול לגרום לו סכנה לכך התירו לו לאכול רק פחות פחות מכשיעור, אבל בחולה שבי"ס שהותר לחלל עבורו. או י"ל דמאכילין אותו אפילו יותר מכשיעור ככל מה שצריך ואפילו באופן שיכול לצאת מידי סכנה גם בפחות פחות מכשיעור. כיון דכבר נדחה אצלו עצם יהי"כ.

והנה ירוע מהג"ר חיים מבריסק זצ"ל שהיה פוסק לחשיב"ס שמאכילין אותו כל צרכו ולא פחות פחות מכשיעור. וכמו שביאר בנו הגרי"ז זצ"ל בפירושו על

בקצירה אסור מן התורה עיי"ש, ולכאורה לפי הסברו של הר"ן דריבוי בשיעורין מה"ת או מדרבנן תליא אי דחוייה אי הותרה נמצא דיש סתירה בדברי הרשב"א. דסובר דפיקו"נ דחוייה והוא סובר ג"כ דריבוי בשיעורים מה"ת מותר.

ונלפעג"ד לתרץ דשיטת הני ראשונים היא דאדרבה אי אמרינן נדחה פירושו דנדחה כולו כמו שדייק לנו הרמב"ם בלשונו הזהב דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות ומסיים שם דהרי הוא כחול אצלו דנדחה כולו, וסייעתא לזה יש מהגמ' במס' זבחים דף ל"ב ע"ב לענין קרבן פסח ברוכז טמאי מתים ונעשו זבים אי אמרינן הו"איל הותרו לטומאתן הותרו לזיבתן דאביי סובר דטומאה דחוייה לכן אמרינן להאי אידחאי ולהאי לא אידחאי ורבא סובר אדרבה מצורע דהיתרא היא להאי אישתראי, ולהאי לא אישתראי טומאה דחוייה, מה לי חד דחוייה ומה לי שתי דחיות, והלכה כרבא לגבי אביי עיי"ש. וכעין זה י"ל כאן כיון דנדחה השבת עבור הצלה מסכנה, נדחה לגמרי לשאר צרכיו, וכן לשיטת הרשב"א דסובר דפיקו"נ דחוייה כהנ"ל ולא הותרה, ולכן היכא דיש גבילה לפנינו אין שוחטין לו כיון דלא צריך לחלל שבת עליו. אבל היכא דכבר הוצרך לחלל עבורו, סובר דכיון דכבר נדחה ונעשה כיום חול, אפילו ריבוי בשיעורים יותר מכרי צרכי החולה נמי מותר מה"ת.

וכוה מיושב נמי קושית הר"ן דאי ריבוי בשיעורים דרבנן מאי מיבעיא לן התם מאיזה מהן קוצר אי שתי גרוגרות משני עוקצין או ג' גרוגרות מעוקץ אחד הא ריבוי בבצירה הוי מדאורייתא, ולדברינו י"ל דלשיטת הרשב"א זה נמי מדרבנן, כיון דהחולה צריך לשתי גרוגרות או אפילו כשיש לפנינו שתי גרוגרות בעוקץ אחד ושתי גרוגרות בשתי עוקצין, אין הקוצר שתי גרוגרות משתי עוקצין חייב מה"ת דלא הוה חילול שבת כלל, כיון דלשיטתו פיקו"נ דחוייה היא וכיון דנדחה נדחה, ורק מדרבנן צריך למעט באיסורו, ולכן מיבעיא לן שפיר

דלפי"ז קשה שיטת הרמב"ם שכתב בפ"ב מהלכות שבת הלכה א' דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות. ושם בהלכה ב, כתב כללו של דבר לגבי חשיב"ס הרי הוא כחול לכל הרברים שהוא צריך להן. ולפי סברת החלקת יואב הרי דברי הרמב"ם סותרין זה את זה, ועוד קשה לי לפי מה שחלו הפוסקים דינו של הרמ"א בסימן שכ"ח סעיף י"ב וכתב שם המחבר כשמחליץ שבת על חולה שיב"ס משתלזין שלא לעשות ע"י א"י וקטנים ונשים אלא ע"י ישראל גדולים ובני דעת. וכתב רמ"א וי"א דאם אפשר בלא דיתוי ובלא איחור ע"י שינוי עושה ע"י שינוי ואם אפשר לעשות ע"י א"י בלא איחור כלל עושין ע"י א"י וכן נוהגין, אבל במקום שיש לחוש שיתעצל הא"י אין לעשות ע"י א"י. ועיי"ש בט"ז דחולק על שיטת הרמ"א, וכתבו הפוסקים דרין זה נמי תלוי אי דחוייה או הותרה דאי פיקו"נ דחוייה, אז אם אפשר בשינוי או ע"י א"י עושין, אבל אם הותרה אז עושין בכל אופן ע"י ישראל ובלא שינוי. ונתקשיתי בזה דהלא הרמ"א בתשובה סימן ע"ו מבאר באריכות דפיקו"נ הותרה וכן מבאר שם לענין מילה בשבת דהותרה ולא דחוייה, ולפי הנ"ל דברי רמ"א סותרים זה את זה.

ועוד היה קשה לי בשיטת הרשב"א הנ"ל דסובר דפיקו"נ דחוייה. ובר"ן במס' ביצה דף י"ז הביא שיטת הרשב"א דסובר ריבוי בשיעורים בחילול יותר ממה שצריך להחשיב"ס הוה רק מדרבנן, והר"ן חולק עליו וסובר דכיון דפיקו"נ דחוייה, ולא הותרה כמו לצורך אוכל נפש כיו"ט, אז הוי ריבוי בשיעורים מה"ת, והביא שם ראייה לזה מסוגיא דמנחות דף ס"ד דבעי שם בגמ' חולה שאמדהוה לשתי גרוגרות ויש שתי גרוגרות בשתי עוקצין ושלש גרוגרות בחד עוקץ הי מיניהו מייתינן. שתיים מייתינן דחזו ליה, או דילמא שלש מייתינן דקא ממעטא בקצירה. ואי ריבוי בשיעורים רק מדרבנן מאי קא מיבעי לן, פשיטא דשלש מייתינן דריבוי בשיעורים דרבנן וריבוי

באיוה מהן קוצר אי מג' גרוגרות מעוקץ אחד או שתי גרוגרות משתי עוקצין דבשניהם איסורם רק מדרבנן.

ואגב אורחא יוצא לנו סייעתא למה שראיתי בספר מנחת שלמה להגרש"ז אויערבך וצ"ל סימן ד' שמותר להדליק לחולה שיב"ס אף אם אצל שכנו יש מנורה דלוקה, אם יצטרך להעיר את השכן משינתו ויצטער וכדומה, וכן כתב שם שמותר לטלפן לאמבולנס ע"מ להעביר החולה לבית חולים ואין הוא חייב להטריד שכן בעל מכונית שומר שבת בהסעת החולה ואף דעי"ז יש שני חילול שבת לטלפן לאמבולנס והנסיעה, והביא שריב"ס תמהו וערערו ע"ז עיי"ש יישוב הדברים באריכות. ולדברינו י"ל דכיון דקיימא לן דדחוייה שבת לענין פיקו"צ ואם נדחה נדחה לגמרי א"כ מן התורה אין צורך לדקדק למעט באיסורין, ואף דמדרבנן ודאי צריך למעט באיסורין וכדאיתא בגמ' מנחות הנ"ל דיקצור ב' גרוגרות בעוקץ אחד, י"ל דזה דוקא כשיש בשדה שלו, אבל אי בשדה של יו שתי גרוגרות בשתי עוקצין ובשדה של חבירו יש שתי גרוגרות בעוקץ אחד אין צורך לבקש מחבירו שיתן לו כדי למעט באיסור כיון שאין חילול שבת בזה, רק במה שמוכן לו באופן שזה או מדרבנן צריך למעט באיסורין.

ועוד ראיתי בחשובות מנחת שלמה הנ"ל, דהביא מהביאור הלכה בסימן רע"ח לענין חשיב"ס שמותר לכבות הנר בשביל שיישן החולה. וכתב הרמב"ם בפירוש משניות דזה דוקא בא"א להוציא, ר"ל היכא דחוששין פן ע"י טלטולו יכבד עליו החוליו יותר, אבל בלא"ה צריכים להוציא את החולה מהחדר ולא לכבות את הנר, ונראה דלהרמב"ם אם אפשר לעשות עצה אחרת, לבד דאיסורא איכא גם חיוב הטאת איכא. דאל"ה לוקמי הגמ' שם ברף ל' באופן זה ולכן קתני פטור ולא מותר עיי"ש. ולכאורה מדברי הביאור הלכה סתירו: לדברינו הלא יש לומר דכיון דנדחה נדחה. ואפשר דדברי הביאור הלכה הם אי יכול לעשות באופן שמותר מן התורה

אבל אי כבר צריך לחלל שבת עבורו אין מה"ת חילוק אי מחלל שבת עבור החולה בשני איסורים או באיסור אחד.

איברא מ"ש הביאור הלכה דאם אפשר בעצה אחרת בלא חילול שבת כגון לטלטל הנר לחוץ וכדומה אי כיבה הנר מחויב חטאת, ראיתי בשפת אמת עמ"ס שבת דף ל' וכן ברף ג' בר"ה בר דפשיטא ליה דפטור, דמ"מ הציל בזה החולה (וציין שם דבר פלא לדברי הרלב"ג שמואל א' כ"א) עיי"ש. וכן כתב בשו"ת שואל ומשיב מהד"ת ח"ג סימן ד'. דהנה זה ודאי דאף דפיקו"צ דחוייה הוא ויש להדר איסור קיל אפי"ה כל שעבר ועשה איסור תורה פטור, דבאמת דחוי הוא שבת אצל פיקו"צ עיי"ש ששעורר קושית הביאור הלכה מגמ' הנ"ל ומיישבו עיי"ש. ולפי מה שכתבנו בדחוי אמרינן כיון שנדחה נדחה ודאי י"ל דאין בה חיוב הטאת. ועוד ראיתי שם בתשובות מנחת שלמה הנ"ל דהביא מהקריית ספר דסובר דהא דמאכילין הקל קל תחילה זה רק מדרבנן ורבים חולקים עליו עיי"ש. ולפענ"ד דאפילו לשיטת החולקים על הקריית ספר זה דוקא באיסור חפצא כמאכלות אסורות דבזה לא שייך כיון דנדחה נדחה משא"כ חילול שבת וכדומה דאיסורי גברא הם בזה אמרינן כיון דנדחה נדחה.

ובזה מיושב נמי שיטת הרמ"א דסובר דפיקו"צ הותרה, ובהותרה לא אמרינן כיון דהותרה הותרה, לכן סובר שאם אפשר בשניו או ע"ז עכו"ם בלא איחור דיעשה. נמצא דלענין אי שוחטין לחשיב"ס אי איכא נבילה קמן הסברא היא איפכא, דלמ"ד הותרה שוחטין כנראה מדברי הרשב"א הנ"ל, כיון דמאכלות אסורות שהותר לחשיב"ס בזה ודאי אמרינן דפיקו"צ דחוייה, כי האיסור הוא על המאכל שהוא איסור חפצא, ולכן עדיף יותר לחלל שבת דלחלל שבת הוא איסור גברא ובוהו הותרה, אבל למ"ד דגם בשבת דחוייה, כיון דחילול שבת נמי דחוייה, עדיף יותר לאכול נבילה דאיתא קמן מאשר לשחוט בשבת, דדוקא

כשצריכים לחלל שבת אמרינן כיון דנדחה נדחה.

וכעין סברא הנ"ל ראינו בימשח משה ע"ה פרשת האזינו שמסביר המחלוקת אי דחיה אי הותרה, דאי נפש ישראל חשוב יותר ממצות שבת אמרינן דפיקו"נ הוא דחיה, דנפש ישראל דוחה את מצות שבת. ואי לא אמרינן דנפש ישראל חשוב יותר אז אמרינן הותרה. דהתורה התירה לחלל שבת עבורו דדרכיה דרכי נועם עיי"ש. ולפי דבתי"ק יהיה לנו סייעתא רבתיא לדברינו. דאי פיקו"נ דחיה ונפש ישראל חשוב יותר מדחה לגמרי את השבת, אבל אי הותרה ולא אמרינן דנפש ישראל חשוב יותר. אז הותר רק מה שצריכים לעשות כדי להצילו מהסכנה.

והנה לפי מה שכתבנו לעיל לחלק בין לחלל שבת עבור חשיב"ס שנדחה כל עצם השבת לבין דחיית מצות עינוי ביהו"כ שדוחה רק פרט ממצות היום, יוצא לנו יסוד חדש. אימתי אמרינן הותרה ואימתי אמרינן דחיה, הדפוש בהותרה או דחיה כתבו הפוסקים דחיה היינו שחל מתחילה רק דנדחה, והותרה היינו שלא חל כלל המצוה עליו, ולכן מצות היום גופיה שבע"כ חל על כל אחד מישראל בזה שבא קדושת היום. ע"כ חל ענין שבייתה על כל אחד ואחד, רק לחשיב"ס נדחית מצות השבייתה, אבל במצוה פרטית של היום כגון במצות עינוי ביהו"כ, ששם אינה מצות היום גופיה רק השבייתה ממלאכה היא העיקר דנקראת שבת שבתון. בזה שפיר י"ל דהותרה דלא חל עליו כלל מצות ועניתם. ולפי"ז מיושב סתירת הרה"מ הנ"ל מהלכות יוהכ"פ להלכות שבת. דבשבת דדוחין השבייתה או אמרינן דבפיקו"נ דחיה היא, ולכן אמרינן כיון דנדחה נדחה ומחללין לכל צרכיו, משא"כ בעינוי ביהו"כ דלא מדחין עצם היום י"ל דבפיקו"נ הותרה, וכיון דבהותרה לא אמרינן כיון שהותרה הותרה ע"כ שפיר מדקדיקין להאכילו פחות פחות מכשיעור כשאין צריך יותר. והרמב"ם דלא הוזכר דין

פחות פחות מכשיעור י"ל דסובר דאפילו במצוה פרטית של היום נמי דפיקו"נ דחיה היא, וכנראה מלשון הרמב"ם בפ"ב מהלכות שבת שכתב דחיה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות. ומשמע דסובר דבכל המצות סכנת נפשות הוא דחיה, ולכן סובר דאין מדקדיקין להאכילו פחות פחות מכשיעור.

וכוה יש לתרץ נמי סתירת המחבר הנ"ל ביולדת לאחר ג' ימים ובתוך ז' דבהלכות שבת פסק אפילו בלא אמרה צריכה אני מחללין עליה. ובהלכות יוה"כ פסק דרייקא באמרה צריכה אני מאכילין אותה. וי"ל דבמס' שבת דף ק"ט יש שתי לשונות בגמ' אי מחללין דוקא באמרה צריכה או אפילו בלא אמרה צריכה אני, וכיון דפסק הוא כשלא אמרה צריכה אני אי הוה בגדר חשיב"ס, לכן בשבת דפיקו"נ הוא דחיה, ובדחיה אמרינן כיון שנדחה נדחה, ה"ז בזה כיון שנתחזקה בתוך ג' ימים שהיא בחזקת חשיב"ס, אמרינן דנדחה אצלה עד שנתחזק בחזקת שאינה עוד חשיב"ס, אבל בעינוי ביהו"כ דהותרה, לא אמרינן כיון דעינוי הותר בתוך ג' ימים הותרה לגמרי. וכיון דלאחר ג' ימים לא נתחזק שהיא מסוכנת, כיון דלא אמרה צריכה אני לא מאכילין אותה.

כל זה כתבתי ליישב שיטת הפוסקים. אבל למעשה ראינו בתשובה מכ"ק מרן אדמו"ח הגה"ק זי"ע שנדפס בישראל סבא ירחוק ע"ח בשאלה ע"ד חולה ששני רופאים אומרים לו שביהו"כ יצטרך לאכול פחות פחות מכשיעור אם צריכים לדקדק ולשאול לרופא שיקבע בדיוקנות כמה הוא צריך לאכול במשך היום. וכמה פעמים ההכרח לו לאכול, או כיון שהוא חולה שאם לא יאכל יבא לידי סכנה מותר לו לאכול כמה שירצה בדרך פחות פחות מכשיעור, והביא מחקירת הערוך לנו בכריתות דף י"ח ע"ב בד"ה הא דנקט וכן בספרו שו"ת בנין ציון סימן ל"ד שכתב, חולה שיש בו סכנה שע"פ הרופאים צריך לאכול ולשתות ביהו"כ יותר מכשיעור

אם צריך לשער בכל אכילה ושתי' אם יש סכנה כשלא יאכל וישתה או אם נימא דמצות תענו את נפשתיכם הוא למערב עד ערב, וכיון דלא יכול לקיים מצוה זו מפני הסכנה שוב אין קפידא אם יאכל וישתה באותו יום גם בלא סכנה, והניח בצ"ע לדינא, ולכן צריך לשער באכילה חולה ביהו"כ שלא להאכילו בין כשיעור שיש בו איסור כרת ובין פחות מכשיעור שעכ"פ אסור מה"ת, רק מה שמספיק להוציאו מספק סכנת נפשות, וקשה מאוד לשער כן בכל אכילה ואכילה שניתן לחולה, ותמהתי שלא ראיתי לאחד מהפוסקים ראשונים ואחרונים שהעיר על זה כמה שנוגע לאיסור כרת, וצריך לשער דרך פרט בכל אכילה ואכילה עכ"ל. והגאון מבערזן בגילוי דעת בפתיחה להלכות טריפות סוף אות מ"א הביא הערל"ג ושבשורת שר"מ מה"ד ח"א סימן כ' חולק עליו וכתב שמצא ברשב"א קידושין דף כ"א ע"ב דמפורש דאחר שעבר הסכנה חוזר לאיסור ע"ש. וכ"כ בלחם פנים מבעל קישור"ע סימן קל"ג ע"ש. וכתב כ"ק מרן אדמו"ח הגה"ק ז"ע לחלק בין מי שאחזו בולמוס, שאינו חשיב"ס אלא מחלתו הוא מפאת רעבונו, שלהדיא כתב רש"י במס' יומא דף פ"ג, בולמוס, חולי האוחז מחמת רעבון, עיניו כהות והוא מסוכן למות וכשמראיתו חוזרת בידוע שנתרפא, שבוה מותר להאכיל לו רק כפי מה שצריך להצילו מהסכנה, והרשב"א שם בקידושין כתב, ולא דמיא אלא למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו עד שיאורו עיניו ומשם ואילך באיסורי קאי עיי"ש, ולפי"ז אין ראייה מדברי הרשב"א דאיירי לענין בולמוס דוקא, אבל בחשיב"ס אע"פ שאכל כבר מ"מ מחלתו עדיין לא עברה. ובעי למיחש שאם לא יאכל עוד יחזור ויסתכן, ועיין בתוס' חולין דף ט"ו ע"ב ד"ה כגון דבחולה והבריא שרגילות הוא שחוזר לחלו וכו"ש כשמחלתו לא עברה ורק הסכנה עברה וכיון שהותרה אצלו אכילה ביהו"כ א"צ לדקדק. ומדויק לשון המשנה במס' יומא דף פ"ב בעוברה

אם צריך לשער בכל אכילה ושתי' אם יש סכנה כשלא יאכל וישתה או אם נימא דמצות תענו את נפשתיכם הוא למערב עד ערב, וכיון דלא יכול לקיים מצוה זו מפני הסכנה שוב אין קפידא אם יאכל וישתה באותו יום גם בלא סכנה, והניח בצ"ע לדינא, ולכן צריך לשער באכילה חולה ביהו"כ שלא להאכילו בין כשיעור שיש בו איסור כרת ובין פחות מכשיעור שעכ"פ אסור מה"ת, רק מה שמספיק להוציאו מספק סכנת נפשות, וקשה מאוד לשער כן בכל אכילה ואכילה שניתן לחולה, ותמהתי שלא ראיתי לאחד מהפוסקים ראשונים ואחרונים שהעיר על זה כמה שנוגע לאיסור כרת, וצריך לשער דרך פרט בכל אכילה ואכילה עכ"ל. והגאון מבערזן בגילוי דעת בפתיחה להלכות טריפות סוף אות מ"א הביא הערל"ג ושבשורת שר"מ מה"ד ח"א סימן כ' חולק עליו וכתב שמצא ברשב"א קידושין דף כ"א ע"ב דמפורש דאחר שעבר הסכנה חוזר לאיסור ע"ש. וכ"כ בלחם פנים מבעל קישור"ע סימן קל"ג ע"ש. וכתב כ"ק מרן אדמו"ח הגה"ק ז"ע לחלק בין מי שאחזו בולמוס, שאינו חשיב"ס אלא מחלתו הוא מפאת רעבונו, שלהדיא כתב רש"י במס' יומא דף פ"ג, בולמוס, חולי האוחז מחמת רעבון, עיניו כהות והוא מסוכן למות וכשמראיתו חוזרת בידוע שנתרפא, שבוה מותר להאכיל לו רק כפי מה שצריך להצילו מהסכנה, והרשב"א שם בקידושין כתב, ולא דמיא אלא למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו עד שיאורו עיניו ומשם ואילך באיסורי קאי עיי"ש, ולפי"ז אין ראייה מדברי הרשב"א דאיירי לענין בולמוס דוקא, אבל בחשיב"ס אע"פ שאכל כבר מ"מ מחלתו עדיין לא עברה. ובעי למיחש שאם לא יאכל עוד יחזור ויסתכן, ועיין בתוס' חולין דף ט"ו ע"ב ד"ה כגון דבחולה והבריא שרגילות הוא שחוזר לחלו וכו"ש כשמחלתו לא עברה ורק הסכנה עברה וכיון שהותרה אצלו אכילה ביהו"כ א"צ לדקדק. ומדויק לשון המשנה במס' יומא דף פ"ב בעוברה

ולפי דרכו בקודש דביוה"כ נמי הוה כשבת דאמרינן הותרה כל זמן שהמחלה לא עברה, נראה לפעני"ד לתרין סחירת הרב המגיד הנ"ל דמחללין שבת עבור כל צרכיו וביוה"כ מאכילין אותו בפחות פחות מכשיעור אם אפשר בכך, דמה שכתב כ"ק מרן אדמו"ח הגה"ק ז"ע שם בחשובה דפחות פחות מכשיעור כיון דקיל פשוט יותר דאין מדקדקין בדייקנות כמה פעמים במשך היום הוא צריך לאכול פחות פחות מכשיעור, נראה לכאורה דזה דוקא לענין להאכילו פחות פחות מכשיעור, אבל זה פשוט שאין כל היתר להאכילו אח"כ כשיעור ואם אבל כשאינו צריך מתחייב כרת, כיון שבאכילתו פחות פחות מכשיעור עדיין לא ביטל מצות ועניתם דלא אכיל כשיעור יתובי דעתא בכא"פ, נשאר עדיין עליו החיוב להמשיך ולהתענות, משא"כ כשאכל כשיעור יתובי דעתא אפילו אם יתענה שאר היום מ"מ לא יוכל עוד לקיים מצות מערב עד ערב כסכרת הערוך לנר הנ"ל לכן קיל טפי להמשיך להאכילו פחות פחות מכשיעור.

אחר כתבי מצאתי במקראי קודש על יוה"כ סימן ל"ט שכ"כ והביא מהריב"ש סימן רפ"ז שכתב כן להדיא דכאכל פחות פחות מכשיעור חשיב עדיין מתענה וצריך להמשיך להתענות אח"כ אם יכול. ומה שכתב אדמו"ח זצ"ל דבפחות מכשיעור קיל יותר, היינו שלענין להמשיך להאכילו פחות פחות מכשיעור א"צ לדקדק בדייקנות אם עדיין צריך לאכול, ולפי"ז י"ל דלכן מאכילין לחשיב"ס פחות פחות מכשיעור ולא כל צרכו, כדי שלא יתבטל ממנו לגמרי מצות

ועניתם שיוכל לקיים המצוה אחר שעבר הסכנה. דוקא לענין לחלל שבת עליו אמרינן כיון דעכשיו הותר לחלל שבת עבודו מחללין לכל צרכיו, אבל הכא כדי שלא יתבטל ממנו מצות ועניתם לאחר שיעבור הסכנה ע"כ כתבו הרה"מ והפוסקים דמאכילין אותו רק פחות פחות מכשיצור.

וכעת נתנה ראש ונשובה לקושיית הדגול מרובה שהבאנו בריש דברינו, שהקשה מסחירת המחבר לענין יולדת, דבהלכות שבת נטק כמ"ד דמג' עד ז' דוקא באמרה איני צריכה אין מחללין אבל בשותקת או אומרת איני יודעת מחללין, ובהלכות יוה"כ דדוקא באומרת צריכה אני מאכילין אותה אבל בשותקת או אומרת איני יודעת אין מאכילין אותה. וליישב דבריו ראוי להקדים דברי הב"ח בסימן תרי"ח לענין מהו הגדר של צריכה אני, וז"ל כתבו התוס' הא דקאמר תלמודא חולה שאמר צריך אני היינו שאומר שהוא ירא שאם לא יאכל יכביד ויהיה מסוכן למות וכו', ונ"ל דחומרא גדולה היא זאת בספק נפשות דאין לך רופא שיאמר שאם לא יאכל שמא ימות וכו' וכ"כ בהגהות מיימון פ"ב משיבת עשור אות ת' יש גאונים שפסקו דהני חולים כשאומר אסתכן אם לא אוכל, אבל אם אמר לא אסתכן אם לא אוכל אסור להאכילו וכן פירש ר"י, אבל ר"ת נחלק ע"ז והורה הלכה למעשה להיתר וכי החולים נביאים הם או בקיאים הם. אך כיון שידוע החולה שיוה"כ הוא או שבת ואומר אני צריך ואיני יכול לסבול מחמת החולי מאכילין אותו עיי"ש, ובש"ע הוב וכן נראה מסקנת אחרונים כר"ת. ונראה דיש לחלק בין ספק אם צריכה לאכול לספק אי צריכה

לעשות לה שאר צרכיה הנוגעים לפיקו"ג, דבנוגע לאכילה אין צריך שום בקיאות אלא לב יודע מרת נפשו ולכן כיון שמג' עד ז' ספק אי נחשבת כחשיב"ס, ע"כ בדבר שאינה יודעת בכרוז שהיא צריכה לא מאכילין אותה אלא באומרת שהיא צריכה, דהיינו שאומרת שמרגשת חולשה יתירה ואינה יכולה לסבול התענית וכדומה או שיש לה סחרחורת, אבל באומרת שאינה יודעת או אינה אומרת כלום אין מאכילין אותה כיון דאין כרוז שתהא נחשבת כספק חשיב"ס לכן תלינן דודאי היתה מרגשת אלמלא היתה מסוכנת דבמידו דאכילה יכול האדם לשער בעצמו אם יש לה חולשה יתירה, ואם משיבה שאינה יודעת כששואלין אותה סימן הוא שאינה מרגשת חולשה יתירה לכן אין מאכילין אותה, משא"כ בשאר צרכיה שמא אינה בקיאה די הצורך להחליט בעצמה שצריך לחלל. ואין ראייה מזה שמשיבה שאינה יודעת או ששותקת שבאמת אינה צריכה, לכן מג' ועד ז' דספק הוא אי היא חשיב"ס מחללינן.

והנה יש מגדולי זמנינו שדנו להחמיר בזמנינו מג' עד ז' כשאינה אומרת צריכה אני, היות שמצב הרפואה בעולם נשתפר ביותר והיום אין הלידה כרוכה בסיכונים קשים כבעבר וגם מחלימים מהלידה מהר יותר, אמנם נ"ל דבמרגשת חולשה יתירה ובפרט אם מרגישה סחרחורת וכדומה נראה דלכ"ע יש להאכילה פחות פחות מכשיצור אפילו כשאינה אומרת צריכה אני, ובפרט שכבר הבאנו לעיל הכרעת האחרונים שנטקו הלכה למעשה דלא בעינן שתאמר צריכה אני.

★ ★ ★

הרב יוסף יהודה זילבער

בענין מלאכה בשבת

בחוץ ובמס' שבועות קתני רק שתיים שהן ד' ולא קתני בפנים ובהוץ. ותירץ הגמ' דהכא דהוה עיקר סוגיא דשבת קתני אבות ותולדות התם בשבועות דלאו עיקר סוגיא דשבת קתני אבות ולא תולדות. ומקשה הגמ' דהאיך שייך לומר דהתם בשבועות קתני רק אבות הרי יש רק שתי אבות דהיינו יציאות. ומשני ר' פפא דהתם קתני רק חיובי והכא תני חיובי ופטורי ואף דביציאות יש רק ב' חיובי תירץ ר' אשי דהתנא קרי להכנסות נמי יציאות, והביא ר' אשי ראייה דהתנא קרי להכנסות יציאות ממשנה בפרק כלל גדול דתנן המוציא מרשות לרשות, ומי לא עסקינן דהוציא מרה"ר לרה"י וקרי ל' הוצאה הרי דאף להכנסות קרי ל' התנא יציאות. ומוסיף ר' אשי דהטעם דקרי ל' התנא להכנסות יציאות הוא משום "דכל עקירת חפץ ממקומו תנא הוצאה קרי ל'". אח"כ מביא הגמ' דברי רבינא דמתניתין שלנו נמי דיקא דקתני יציאות השבת וקמפרש הכנסה לאלתר ע"כ הגמ'.

והנה ע' ברשב"א ורמב"ן שלומדין שר' פפא חולק על הגמ' שלפניו שכתב דהכנסה הוה תולדה וסובר ר' פפא דהכנסה נמי הוה אב. ועפ"י מיושב הא דר' אשי אמר דהמשנה דכלל גדול איירי לגבי הכנסות ואף דכל המשנה קחשיב אבות, והיינו משום דהכנסות נמי הוה אב ע"כ דברי הרשב"א ורמב"ן.

ולכאור' קשה דמהו ההכרח לומר דר' פפא סובר דהכנסה הוה אב דלכאור' יש ראייה רק בדברי ר' אשי אבל בר' פפא ליכא הכרח לומר דסובר דהכנסה הוה אב.

ונראה ובהקדם איזה הערות בהסוגיא, ולכאור' קשה אמאי הביא ר' אשי דא' ממשנה דכלל גדול ולא הביא ממשנתנו כמו שהביא רבינא. ועוד דאף רבינא לא כתב דמוכרח מהמשנה דהכנסה הוה בכלל

א. איתא במס' שבת דף ג' ע"ב דיש צד דהיכי דהושיט ידו מלאה לרשות אחרת בשבת דיהיה מותר לו להחזירה ולא יקנסו אותו להניח ידו פשוטה עד שתחשך, והטעם הוא משום דאי יקנסו אותו להניח ידו פשוטה אפשר שיבא לעשות הנחה ברשות האחרת ויהיה חייב חטאת.

והקשה המאירי דאמאי יתחייב חטאת הרי כיון שנוכר בינתיים הרי סבורי רבנן דיש ידיעה לחצי שיעור וא"כ הידיעה דבאמצע מחלק וליכא חייב חטאת ותירץ המאירי דהא דאמרינן יש ידיעה לח"ש היינו רק כגון דכתב אות אחת בהעלמה או אכל חצי בהעלמה דאף שאינו חייב מ"מ איסור מיהא איכא אבל בהודאה שעיקר החיוב הוא בהנחה או כל זמן שלא עשה ההנחה לא חשיב שעשה חצי האיסור רק דחשיב דלא עשה האיסור כלל. ואח"כ הקשה המאירי דהרי במעביר ב' אמות ברה"י ונוכר באמצע חשיב ידיעה לחלק, ותירץ וז"ל מ"מ העברה דומה יותר למעשה מן ההודאה עכ"ל, צ"ב בהחילוק בין ד"א להוצאה מרשות לרשות.

ומבאר בס' תוצאות חיים סי' ז' דבמוציא מרשות לרשות חשיב הנחה חלק מהמלאכה ולכן כ"ז שלא עשה ההנחה ליכא מלאכה ולא חשיב חצי שיעור משא"כ במעביר ד' אמות אין ההנחה חלק מהמלאכה ורק דהוה תנאי דצריך שיהיה "דרך הוצאה" ולא הוה דרך הוצאה בלא הנחה [ומשו"ה סובר המאירי דבמעביר ד"א סגי בהנחה ברה"י דאין ההנחה חלק מהמלאכה] ולכן אף בלא הנחה חשיב שעשה מלאכה ורק דהוה חצי שיעור.

ונראה לכאור' דברי המאירי באופן אחר בהקדם דאיתא לעיל דף ב' ע"ב דהגמ' מקשה דמתניתין הכא תנן יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע

אפשר דבכה"ג לא הוה מעשה מלאכה, אבל אם החידוש דהוצאה הוא דהשתנות מקומו של החפץ חשיב השתנות בהחפץ אין סברא לחלק בין הוצאה מרה"י לרה"ר או להיפוך כיון שנשתנה מקומו של החפץ. ולכן למדו הני ראשונים בר' פפא דהכנסה הוה אב דסברי דכל סברת ר' פפא דהתנא קרי ל' להכנסות יציאות שיין רק משום הסברא דעקירת חפץ ממקומו חשיב יציאה ובהכרח דהכנסה גמי הוה אב כדלעיל.

ועפ"ז מיושב הדיוקים בהסוגיא שכתבנו לעיל, דהא דר' אשי הביא ראייה ממשנה דכלל גדול ולא הביא ממשנתנו הוא משום דבכלל גדול מבואר דהכנסה הוא אב וזהו כל הסברא לומר דהכנסות נכלל ביציאות כדלעיל, משא"כ במשנתנו מוכח רק דנכלל ביציאות אבל עדיין קשה אמאי באמת נכלל ביציאות כמו שקשה על המשנה דשבועות ולכן הביא ממשנה דכלל גדול דשם מבואר אמאי באמת הוה בכלל יציאות. והשתא מבואר גמי הא שרבינא קאמר דמתני' זיקא מדמפרש הכנסות לאלתר והיינו דמשום זה מוכח דהוה אב כיון דמפרש תחלה הכנסות וזהו כל הדין אם הוה אב כנ"ל.

ועפ"י כ"ז יש לבאר דברי המאירי שמחלק בין הוצאה מרשות לרשות והעברת ד"א, והיינו דסובר המאירי דבהוצאה החיוב אינו משום המעשה העברה רק מחמת השתנות הרשות כנ"ל ולכן כ"ז שלא נעשה ההנחה לא נגמר השתנות הרשות דאו חשיב החפץ חפץ של רה"ר, ולכן כ"ז שלא נח לא חשיב מלאכה כלל ולא רק חצי שיעור, משא"כ בהעברת ד"א דליכא למימר דנשתנה רשות החפץ דהרי עדיין הוה ברה"ר [וזה לא כדברי בעה"מ בפרק הוורק דגרר דד"א הוא הוצאה מרשות לרשות] ולכן כל המלאכה הוא משום המעשה של העברת ד' אמות ולכן אף בלא הנחה חשיב מלאכה ודו"ק.

ב. איתא במס' שבת דף ד' ע"א דנסתפק ר' יבבי באחד ששהדביק פת בתנור בשבת אם יתירו לו לרדותה בשבת או לא, דאף

יציאות רק דמתני' דיקא, ועוד דכל הדיוק מהמשנה הוא מהא דמפרש הכנסות לאלתר ולכאור' אמאי הוצרך לזה ולא סגי בהא שקתני יציאות השבת וקא מפרש הכנסות אף אי לא היה מפרש הכנסות תחילה (וע' רמב"ן שהקשה זה ומתוך דאם לא היה מפרש הכנסות לאלתר היה מקום לומר דהציור של הכנסה אינו פירוש על יציאות ורק כיון שמפרש הכנסות לאלתר מוכח דהוא פירוש על יציאות עיי"ש), ועוד יש לדקוק בהא שאיתא בגמ' דהא דהכנסה נכלל ביציאות הוא משום דעקירת חפץ ממקומו חשיב יציאה דמהו הדיוק בעקירת חפץ ממקומו.

והנראה בזה דבאמת הא דצריכי קרא לחיובי הוצאה ולא סגי במה שהיה במשכן מבואר בראשונים דהוא משום דהוצאה הוה מלאכה גרועה, ויש שמבארים דטעם דחשיב מלאכה גרועה הוא משום דבכל מלאכה הא שחשיב מלאכה הוא משום שהמלאכה עשה התחדשות, ואין החיוב מחמת הפעולה עצמה רק החיוב הוא משום מה שנתהוה ע"י פעולתו, משא"כ בהוצאה שלא נתחדש שום דבר ע"י פעולתו והיינו מלאכה גרועה. והשתא יש לחקור בהא שחידשה תורה שחייב בהוצאה אם החידוש הוא דהכא חייב משום המעשה מלאכה עצמה (ע' צפנת פענח הל' איסורי ביאה פי"ז הל' כ"א) או דהחידוש הוא דהא שנשתנה רשות החפץ חשיב גמי התחדשות בהחפץ.

ונראה דזהו סברת הרמב"ן והרשב"א בר' פפא דלומדין דר' פפא המלאכה דהוצאה הוא משום החידוש שנעשה בהחפץ שהרשות של החפץ נשתנה וכדיוק לשון הגמ' דעקירת חפץ ממקומו חשיב יציאה והיינו דזהו התהוות בהחפץ, ולכן סובר ר' פפא דהכנסה גמי הוה אב דבשלמא אם חידוש דהוצאה הוא דמעשה מלאכה דהוצאה עצמה חשיב מלאכה שפיר יש מקום לומר דדוקא כשנעשית המעשה באופן כזה והיינו מרה"י לרה"ר אז חשיב מעשה מלאכה משא"כ להיפך דהמעשה נשתנה

ולכאורה יכולין להביא ראיה לשאלה זו מהא שאיחא בסוגיין דאם נזכר באמצע האפי' אינו מחוייב חטאת דצריכין שיהיה תחלתן וסופן שגגה, ואם נימא דכל המלאכה דאפי' הוא ברגע שנותן לתוך התנור וכל האפי' הוא רק תנאי לכא' ליכא סברא לומר שיהא צריכין שגגה כל זמן האפי'. אבל נראה דאין ראיה מזה דע' ברש"י ד"ה תחלתה שכתב וז"ל "לא נודעה לו שגגתו עד שנגמרה עבירה" והיינו דגזיה"כ דחטאת הוא דלא סגי בהא שהיה שוגג כל זמן המלאכה רק צריכין שגגה עד שנגמרה העבירה ואף אם האפי' הוה רק תנאי מ"מ צריכין שוגג כ"ז האפי' דעדיין לא נגמרה העבירה.

אולם יכולין להביא רא' לשאלה הנ"ל מדברי הריב"א בתוד"ה קודם, דהקשה תוס' דמהו השאלה אם התירו לו לרדותה או לא, הא בוודאי לא ישמע לנו אם נאמר לו שלא לרדות דהרי יתחייב סקילה. ותירץ הריב"א דאם לא יתירו לו לרדות באמת לא יתחייב סקילה כיון שהא שאינו רודה אותו מחמת שאין אנו מניחים אותו. ובפשטות דהיינו משום שהוא אונס בהא שאינו רודה אותו. ולכא' קשה דכיון שהמלאכה דאפי' נעשית במזיד אמאי חשיב אונס בשביל זה שאין אנו מניחים אותו לרדות הרי זהו רק עצה להציל עצמו מסקילה אבל המלאכה דאפי' כבר נעשית במזיד, וכמו שהקשה בשפת אמת. ולכא' מוכח מדברי הריב"א דכל האפי' חשיב חלק מהמלאכה כצד השני שכתבנו לעיל ולכן כיון שהוא אונס בגמר המלאכה לא יתחייב סקילה. אולם קשה דמדברי הריב"א בתוד"ה וכו' (שהבאנו לעיל שכתב דהכא כבר נעשה האיסור ולכן ליכא סברא לעשות איסור קל] לכא' משמע דהמלאכה הוא רק תחלת האפי' וא"כ הוה סתירה בדברי הריב"א. ועוד קשה דבירושלמי איתא דהיכי שנתן העיסה לתוך התנור סמוך למוצאי שבת ונגמר האפי' לאחר שבת דחייב, הרי מוכח לכא' דאין גמר האפי' חלק מהמלאכה, וא"כ קשה דברי

דגזרו שבות על רדיית הפת מ"מ יש סברא דבכה"ג שיכול לבא לידי חיוב חטאת אפשר שיתירו לו.

ומקשה הגמ' דלכאורה לא שייך חיוב חטאת בכה"ג כיון שזוכר בינתיים, והרי בעינן תחילתן וסופן שגגה. ומסיק הגמ' דאיירי במזיד והשאלה הוא להציל אותו שלא יבא לידי איסור סקילה. והקשה בתוס' ד"ה וכי דיש לפשוט השאלה מגמ' בעירוכין דאיתא שם דניחא ל' לחבר להפריש שלא מן המוקף דאסור מדרבנן ולא יעבור ע"ה על איסור טבל ומבאר בתוס' דכשע"ה אוכל טבל נחשב כאילו החבר מכשיל הע"ה ולכן דומה לסוגיין דהחבר עושה איסור קל כדי שחבירו לא יעשה איסור חמור דהיינו להכשיל הע"ה באיסור חמור דטבל, וא"כ יש לפשוט ספיקת ר' ביבי משם. ותירץ ריב"א בתוס' דהתם עדיין לא נעשה האיסור ולכן מוטב לו לחבר לעשות איסור קל ולא יעשה חבירו איסור חמור משא"כ ברדיית הפת הרי המעשה איסור כבר נעשה וממילא יגמור אז לא יעשה אפי' איסור קל, וביאור דברי תוס' לכא' הוא דאין הפשט דיש סברא לעשות איסור קל כדי להציל שלא יהא איסור חמור בעולם רק הוא סברא מצד הגברא דכשיש לפניו שתי מעשיות לעשות אחד מהם הוא איסור חמור ואחד איסור קל ניחא לעשות האיסור קל, אבל כשהאיסור כבר נעשה רק שיש אופן להציל שלא יהא חשיב עבירה ליכא ענין לעשות איסור קל בשביל זה.

אבל לכא' קשה בהקדם דבאמת במלאכת אפי' יש לחקור אם הפשט דכל המלאכה הוא מה שנותן העיסה בתוך התנור, והא שאינו מחוייב עד שנאפה הוה רק תנאי דאינו מחוייב בשביל המעשה נתינה להתנור רק אם כפועל נעשית אפי' על ידו אבל אין האפי' חלק מהמלאכה, או יש לבאר באופן ב' והוא דכל האפי' הבא ממעשה שלו חשיב חלק מהמלאכה דנחשב כאילו הוא עושה אפי' כל זמן האפי'.

הריב"א שכתב דשייך להיות פטור אונס בגמר האפי".

ונראה לומר דהנה לעיל כתבנו ב' אופנים במלאכת אפי' דצד אחד דכל המלאכה נעשית מיד והגמר הוה רק תנאי וצד שני דכל האפי' חשיב מעשה אפי' שלו וחיוב בשביל כל האפי', אבל באמת יש לומר אופן שלישי והוא דבאמת הכל חשיב מעשה אפי' ולא רק תנאי וצריכין כל האפי' כדי לחייבו אבל מ"מ החיוב הוא בשביל תחלת האפי' שזהו מה שעשה בפועל והא שנאפה אח"כ אף שחשיב אפי' שלו מ"מ נעשית בלא מעשה שלו, וכדי להתחייב במלאכת שבת שייך רק אם המלאכה נעשית ע"י מעשה בפועל שלו דבכה"ג הוה חסרון שביתה, וכסברת אחרונים בנוגע אמירה לנכרי דלא שייך לאסור משום שליחות כיון שהמלאכה לא נעשה ע"י מעשה בפועל שלו. ורק דכרי לחייב אותו בשביל תחלת האפי' צריכין

שיהיה חלק מאפי' שלו ולכן צריכין שכל האפי' יהיה נחשב אפי' שלו.

והשתא מיושב הכל, דהיכי דהוה אונס בגמר האפי' דאז לא חשיב מעשה שלו [דזהו גדר של אונס דלא חשיב מעשה שלו] בוודאי יפטור מסקילה דהרי צריכין שיהיה כל האפי' חשיב כאילו הוא עשאו כנ"ל, אבל מ"מ שפיר כתב הריב"א דכיון דהמעשה דאפי' כבר נעשית לא שייך לומר שיעבור איסור קל, והיינו משום דכל החיוב הוא בשביל תחלת האפי' כנ"ל. ולפי"ז מיושב נמי הירושלמי דהיכי שגמר האפי' היה מו"ש דחייב, דהרי החיוב הוא בשביל תחלת האפי' שהיה בשבת והא שנאפה כמו"ש חשיב אפי' שלו ונמצא שתחלת האפי' בשבת היה חלק מאפי' שלו ושפיר מתחייב אף אם הגמר היה כמו"ש כיון שאין הגמר חלק מהמתחייב כנ"ל.



בענין ישיבת נשים בסוכה וישיבה בסוכה בעת ירידת גשמים

אך מסיק לתמוה, על חידושו דמלשון המשנה בסוכה (דף כח) דקתני ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה, משמע דאיסורא ליכא ואיבעי אכיל וגומר סעודתו, ולא חיישינן למה שנהנה מהסוכה שלא בעידן קיום מצוותו, יעו"ש כל דבריו, וכן משמע ברמ"א סי' תרל"ט סעיף ז', דאינו אסור לישב בסוכה בעת ירידת גשמים שכתב דכשיושב בסוכה כשיורד גשם אינו מקבל שכר, והוה הדיוט, משמע דאיסור אין בוה, אף שנהנה מהסוכה הרי שמחדש ב' חידושים גדולים. א. שאסור לישב בסוכה בשעת ירידת גשמים משום שנהנה מהסוכה, ב. שאשה פנויה אסורה לישב בסוכה משום שנהנית מן הסוכה שלא בעידן קיום מצותו, אך מסיק לתמוה דבלשון המשנה [וההלכה] משמע דמותו, וכן תמוה דלכאורה הו"ל לחד מן הפוסקים הקדמונים להביא חידוש הלכה כזו שנשים פנויות אסורות לישב בסוכה, ותימה גדולה שלא אישתמיט לחד מן הפוסקים שיאמר כן.

והנה במשנת יעבץ סי' ס"ד אות ב', מחדש, דכמו דקיי"ל בסי' תרל"ח, דאם נפלה הסוכה, מותר מן התורה ליהנות ממנה, כיון דפקע ממנה שם סוכה, ה"ג בשעת ירידת גשמים, הו"ל כמו שנפלה הסוכה, ומח"ל מותר ליהנות ממנה, ואף מדרבנן לא גזרו עלה, כיון שנהנה בה באופן ישיבת סוכה. דלא גזרו חכמים איסור הגאה מסוכה שנפלה רק באופן שנהנה ממנה שלא באופן ישיבת סוכה ומשא"כ בנידור"ד שנהנה ממנה באופן ישיבת סוכה ולכן מותר לישב בסוכה בעת ירידת גשמים יעו"ש"ד, ואף לפי תירוץ זה, מ"מ נשים אסורות בישיבת סוכה, כיון דהם נהנים מסוכה של מצוה, שלא במעשה קיום המצוה.

בשו"ת עונג יו"ט סי' מט דן אי מותר לישב בסוכה בעת ירידת גשמים, ויטוד דבריו, דתנן בסוכה (דף כח) ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה, משלו משל למה הרבר דומה לעבד שבא למוזוג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו. ופירש"י שם, כשירדו גשמים בחג סימן קללה הם. ובשו"ע או"ח (סי' תרל"ט) ברמ"א שם כתב דכל הפטור מן הסוכה, ואינו יוצא משם נקרא הדיוט ואינו מקבל שכר, וא"כ כיון דקיי"ל דעצי סוכה, וכ"ש סכך גופא אסור בהנאה כל שבעה כדדריש ר"ע מקרא [סוכה דף ט] דחג הסוכות שבעת ימים לד', וא"כ איך מותר לישב בסוכה בעידן דליכא מצוה שפטור מחמת הגשמים.

ובהמשך דבריו כותב וז"ל: וא"כ נראה דאסור לישב בה בעת הגשמים דליכא מצוה אז, ואל תשיביני מהא דאשה מותרת לישב כדאשכחן בהילני המלכה בפ"ק דסוכה, ובשמאי שפיחת המעזיבה בשביל כלתו שילדה, ולא חיישינן למה דמתהנית מסוכה, והיא אינה חייבת בסוכה אפי' מדרבנן. וכי' דהתם גבי הילני המלכה לא ישב בה איש המחוייב במצוות דלא נעשה רק בשבילה, וסוכה אינה מתקדשת להאסור בהנאה אלא אם ישב בה בקיום המצוה, וכיון שלא ישב בה בקיום המצוה, לא מיתסרא, וכן גבי שמאי הוקן היה הסוכה רק בשביל בנה הקטן ולא נאסרה בהנאה אם לא ישב בה אחר לשם מצות סוכה, ועוד אפשר לומר כיון דגבי סוכה דרשינן תשבו כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו, א"כ מותרת לישב משום בעלה, ופנויה אסורה, הלכך לא חיישינן גבי אשה למה דמתהניא מסוכה של מצוה.

כתב דכדברי הרשב"א ביצה דף ל: מבוואר להדיא דסוכה הוה בה קדושת הגוף, ודלא כדברי הט"ז, וכן דבמג"א סי' תרל"ה ס"ק ג' משמע דלא כהט"ז יעו"ש במשנת יעבץ.

ובאמת העונג יו"ט שם. כבר עמד בעצמו, על סברא זו שאפש"ל דכל שאינו נהנה ממנה הנאת כילוי, מותר ליהנות ממנה, ומביא דכן היה משמע ריהטא דלישנא דתוסי' בשבת דף כב ד"ה אבוהון, אף דוחה סברא זו. ומוכיח דכל הנאה, אף שאינה של כילוי אסור, והראיה מהא דאמרו [בסוכה דף לו] לגבי הדס של מצוה דאסור להריח ממנו. אף דלא הוה הנאה של כילוי, לכאורה הוה מכאן קרושה עצומה על הט"ז שמתיר הנאה שאינה של כילוי וצ"ע. וראה בשערי תורה [קובץ תורני, ורשא סי' ק' מה שדן בכל זה].

ובחידושי רבי גרשון לפירות סי' כט הקשה על העונג יו"ט האוסר לנשים לישב בסוכה, דאיך תוכל דברי הירושלמי שהובאו בר"ן ריש פ"ב, שהקשו לגבי טבי עבדו של רבן גמליאל, דחזינן שגבי תפילין, ומ"מ לגבי ישיבת סוכה תנינן (שם ריש פ"ב) שהיה ישן תחת המטה, ולא בסוכה, ומשמע שעשה כן מפני אימתו דר"ג, ולמה לגבי הנחת תפילין הניחו ר"ג לקיים המצוה, ואילו לגבי ישיבת סוכה, לא הניחו ר"ג לישב בסוכה, ותירצו, דהא דלא ישב טבי בסוכה, לא היה מפני שאסור לו לישב בסוכה, אלא מפני שלא לרחוק את החכמים שלא היה מקום בסוכתו של ר"ג, ולכן היה טבי ישן תחת המטה יעו"ש, ולכאורה לדברי העונג יו"ט דנשים אסורות לישב בסוכה, מה מקום לקושיית הירושלמי, הרי לגבי הנחת תפילין כיון שאינו נהנה מזה, מותר לו להניחם, אבל לגבי ישיבת סוכה, כיון שנהנה מהסוכה, אסור לו ליהנות מהסוכה, כיון שאינו מקיים מצוה בזה, אלא מוכח דאף נשים ועבדים מותרים בישיבת סוכה, כמו בהנחת תפילין.

והנה לגבי נשים בישיבת סוכה, נראה דלכאורה אפש"ל דכיון דאף דאינן מצוות

אף לכאורה דבריו תמוהים, כי באמת למה לא גזרו חז"ל לאסור הנאה ממנה, בשעת ירידת גשמים דלא הוה בעידן מצוה, ומה לי אי הוה באופן ישיבת סוכה או לא הוה באופן ישיבת סוכה, ועוד נראה דיל"ד דדוקא באופן שנפלה הסוכה, ובטלה מצותה, אז הוה האיסור רק מדרבנן, אבל כשגוף הסוכה קיימת וראויה למצותה, אלא מחמת עיכוב חיזוני דירידת גשמים, אינו ראוי לישב עתה בסוכה, א"כ לא דמי לסוכה שנפלה, כיון דאין הפקעה בגוף הסוכה, אלא בגברא, ובדבר חיזוני, שהגשמים מצערין אותו, אבל גוף הסוכה עדיין כשרה למצוותה בשעה שלא ירדו הגשמים.

ומלכד זאת יעו"ש במשנת יעבץ שכבר עמד בעצמו, שיסוד דבריו אינם לפי דברי הרמ"א, שכן לדעת הרמ"א, אף אם ירדו גשמים, אינה כסוכה שנפלה, אלא הוה רק פטור משום מצטער, וחסרון לגבי הא דבעינן תשבו כעין תדורו, ולכן לגבי לילה הראשונה ס"ל להרמ"א כסי' תרל"ט דכיון דלא בעינן תשבו כעין תדורו, חייב לאכול כזית ראשון, אף בעת ירידת גשמים, וא"כ מוכח דאף בעת ירידת גשמים, לא הוה כסוכה שנפלה, דאילו היתה כסוכה שנפלה, היה פטור מלישב בה אף בלילה ראשונה, אלא הוה רק "פטור" משום תשבו כעין תדורו, אבל לגבי גוף הסוכה עדיין שם סוכה עלה, וא"כ לגבי איסור הנאה ממנה, עדיין יש לאוסרה בהנאה מדאורייתא יעו"ש ד.

ועוד תירץ ע"פ יסוד דברי הט"ז סי' תרל"ח ס"ק ג' דס"ל דסוכה אינה קדושה קדושת הגוף. [ואינו דומה לגמרי להגיגה, דממנה למידים דין איסור הנאה] ולכן מותר ליהנות ממנה, והא דאמרו דאין נאותין ממנה, היינו רק לגבי דאסור ליטול דבר מהסוכה, כיון דבוה מוריד קדושה מהרבר שנטלו מהסוכה, אבל כל הנאה בעלמא מותר ליהנות מהסוכה יעו"ש בט"ז, ולכן לפ"ד הט"ז, מותר ליהנות מהסוכה בישיבה בעלמא, וכן תירץ כמועדים וזמנים ח"א סי' פ"ח בהערה יעו"ש, אכן שם במשנת יעבץ

במ"ע שהומן גרמא, מ"מ הרי אם מקיימות מ"ע שהומ"ג, מקבלות שכר, ודלכן נשים מברכות על מ"ע שהז"ג, [להפוסקים דנקטי הכין] וכפירוש הר"ן ברי"ה פרק ד' (דף ט ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ומ"מ) וז"ל: ולא גימא הואיל ולא נצטוו היאך יאמרו וצונו וכדפרכינן גבי נר חנוכה בפרק במה מדליקין דף כג. היכן צונו, ולא קשיא דכיון דהאנשים נצטוו ואף הן נטולות שכר שפיר יאמרו וצונו עכ"ל, הרי דאם הנשים מקיימות מ"ע שהז"ג, הוה על כך תואר וחלות "מצוה" ויכולות לומר "וצונו" ואף לדעת הפוסקים שאין הנשים יכולות לברך על מ"ע שהז"ג, מ"מ הן מקבלות שכר על קיום המצוות וכדברי הרמב"ן בקידושין דף לא. וז"ל אבל הנשים בודאי נטולות שכר על עשייתן מ"ע שהז"ג כמו שאמרו כאן גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, אבל מ"מ שכר יש לו ואע"פ שאינו מצווה ועושה אבל לברך לא מצינו עכ"ל, הרי דאף אם ננקוט דא"א להן לברך על מ"ע שהז"ג מ"מ הרי הן מקבלות שכר, וכדברים אלו ממשיך שם הרמב"ן וכתב וז"ל: אי קשיא והא אמרינן בירושלמי כל העושה דבר שאינו מצווה בו נקרא הדיוט, התם שעושה דבר שאינו מצווה מן התורה כלל שהוא כמוס"ף על התורה, אבל מי שעושה מצות התורה כתיקונן אע"פ שלא נצטוו הוא בהן כגון נשים מקבלים עליהן שכר עכ"ל וראה שם גם בריטב"א, הרי דאם נשים מקיימות מ"ע שהז"ג, יש על כך תואר "מצוה" ומקבלות שכר, ולא הוה כמו הפטור מדבר ועושה.

אבל אם הן מקיימות המצוה, יש על כך תואר מצוה, ולא הוה כשאר הנאה בעלמא מן הסוכה.

ברם לענין ישיבה בסוכה בעת ירידת גשמים, לכאורה, אין על כך תואר מצוה כלל, ודלכן כתב הרמ"א בס"י תרל"ט סעיף ו' דאינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות, [וראה בקובץ בית אהרן וישראל שנה ח' עמוד תתכ"ה שביאר אמור"ל שליט"א, לחלק בין פטור "מצטער" בסוכה, דפטורו רק משום תשבו כעין תדורו, אכן אין על כך הפקעה מהמצוה, ואם רוצה להחמיר על עצמו לישב בסוכה כשהוא מצטער יש על כך תואר מצוה, ולכן יש פוסקים שכתבו ההולכי דרכים שהחמירו על עצמן לישב בסוכה, אפשר להם לברך, אבל בעת ירידת גשמים, שאמרו עליה חכמים (סוכה דף כח:) שהוא דומה לעבר שבא למוזג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו, אם כן יש כאן הפקעה של המצוה, דהקב"ה מגלה דאין עתה שעה ראויה לשיבת סוכה דהוה כשופך לו קיתון על פניו, ולכן הוה כהפקעה לגמרי מן המצוה, ולכן אף אם רוצה להחמיר ולישב בסוכה, אין על כך שם מצוה כלל, ואינו יכול לברך. ומשא"כ במצטער, דהרי כולי עלמא יכולים לקיים מצות סוכה, אלא שהוא לבדו מצטער, אין כאן גילוי מהקב"ה שעתה אין רצונו בשיבת סוכה ואין כאן הפקעה של המצוה יעושי"ד וראה עוד במשנת יעבץ סי' ס"ד].

א"כ לכאורה איך מותר לישב בסוכה בשעת ירידת גשמים, הרי נהנה מן הסוכה שלא בעידן קיום המצוה, ואילו במשנה משמע דמותר לישב בסוכה, שאמרו מאימתי מותר לפנות, משתסרת המקפה, ומשמע הא אם רוצה, מותר לו לגמור סעודתו בסוכה (וכדברי העונג יו"ט) וכן משמע מלשון הרמ"א הנ"ל (בס"י תרל"ט סעיף ז שכתב דהיושב בסוכה בעת ירידת גשמים אינו מקבל שכר ואינו אלא הדיוטות, דמשמע דאינו עושה איסור בכך, ורק אינו מקבל

א"כ אף כשנים יושבות בסוכה, לא נחשב כאילו שהן נהנות מסוכה שלא בעידן קיום המצוה, שכן אף נשים המקיימות מ"ע שהז"ג, יש על כך תואר וחלות מצוה, ולכן לא הוה כנהנה מן הסוכה שלא לצורך מצוה, אלא הרי הן כנהנה מן הסוכה לצורך מצות סוכה, וכמו דאמרינן לגבי האנשים היושבים בסוכה, דנשים כוותיהו, אלא דנשים אינן מצוות ועומדות לקיים המצוה,

שכר, [נהנה מעשה הדיוטות] אבל אינו עובר איסור בזה שנהנה מעצי הקדש ולמה אינו עובר איסור ג"כ ע"כ.

אכן נראה, דאולי אפשר לומר דמי שיש לו בית מקורה ויכול לאכול שם, וכפי שדרכו לאכול שם כל השנה, אלא שבסוכות בגלל רצונו לקיים מצות ישיבת סוכה, אוכל בסוכה, אבל לולא ציווי מצות אכילה בסוכה, היה נהנה יותר לאכול בביתו, אלא שבגלל רצונו לקיים המצוה, אוכל בסוכה, א"כ ככה"ג אינו נחשב שנהנה מן הסוכה, כיון שאינו אוכל שם כרי ליהנות מן הסוכה, שהרי אררבה, אילו היה בא למלאות הנאתו היה אוכל בביתו, ורק משום קיום המצוה בא לאכול בסוכה, א"כ אינו חשוב שהוא נהנה מן הסוכה, כיון שאינו עושה כן משום הנאתו, אלא משום קיום המצוה, ולכן זה האוכל בסוכה בעת ירידת גשמים משום שחושב שמקיים בזה מצות סוכה [או עכ"פ איזה הידור וחייבו מצות סוכה] אע"פ שלאמיתו של דבר, אין באן מצוה, מ"מ כיון שהוא עושה כן, לא בגלל הנאתו, שהרי אילו היה בא לקיים הנאתו, היה אוכל בביתו, אלא הא שאוכל בסוכה, משום שגדמה לו שמקיים המצוה בכך, א"כ אינו חשוב כנהנה מן הסוכה, כיון שאינו עושה כן בגלל הנאתו, אלא בגלל רצונו בקיום המצוה.

שרוצה לישב בסוכה משום קיום המצוה, וע"ז קאמר התנא דמ"מ משתסרח המקפה מותר לו לפנות מן הסוכה. אבל מ"מ אם רוצה לישב בסוכה אף לגמור סעודתו בעת ירידת הגשמים, משום שחושב שמקיים בזה מצוה אין בכך איסור, וכן הרמ"א מיירי בכה"ג שאדם רוצה להדר ולישב בסוכה בעת ירידת גשמים, משום קיום המצוה, וקמ"ל על כך הרמ"א דאין בזה מצוה, ואינו נוטל שכר, אבל מ"מ אף איסור אין בזה, כיון שאינו עושה כן משום הנאה אלא משום קיום המצוה.

אבל אה"ג במי שנכנס בסוכה בעת ירידת גשמים, לא משום קיום המצוה, אלא להנאתו שלו, כגון להציל עצמו מן הגשמים, אה"ג דאסור לעשות כן, ואפשר דמילתא דפשיטא היא, ולא הוצרכו הפוסקים הקדמונים לכתובה, והא דאין חייבים להזדרז לצאת מן הסוכה מיד כשיררו גשמים בשיעור שתסרח המקפה ולא לשהות שם כלל, שהרי בזמן זה נהנה מהסוכה [אף דלי"ד דאה"ג דחייב בזה] כבר מסיק שם בעונג יו"ט סי' מ"ט דיש מקום לומר דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואינו חייב לצאת מיד, אבל להכנס לכתחילה כדי להציל עצמו מהגשמים אה"ג דיהא אסור.

והלום מצאתי בשו"ת חלקת יואב כך ב' [כ"ב תשמא] בקונטרס הערות ב' הערה יז שדן לגבי מה שכתב הגרש"א רזאכטא זצ"ל [מח"ס ביכורי שלמה] בקובץ שערי תורה וזאראש חלק סי' ק' בשם הזוכות דאברהם, לדון דכשירדים גשמים אם סוגר אז את הגג של הסוכה וממשיך לשבת בה, הוה כמשתמש בעצי סוכה כיון שאז אין עליו חיוב, והרי השימוש בעצי הסוכה אסור מדאורייתא, ואין מותר ליהנות מן הסוכה, [והנה שם בקובץ שערי תורה סי' ק' העלה בזה ארבעה טעמים להתיר בזה, אכן כל דבריו, הם רק לפי שיטות שונות, ואינם יישובים מרווחים יעו"ש, וגם דברינו הנ"ל, אין לומר בנידו"ד שהרי כשכיסה הסוכה בגג

[ואף דלא שייך לומר כאן, מצוות לאו ליהנות ניתנו, שהרי אין כאן קיום מצוה כלל, אלא טעות בעלמא, מ"מ גם "הנאה" אין באן, כיון שאינו עושה כן בגלל הנאתו, אלא בגלל הרצון לקיים המצוה].

ואף שסוף סוף יש לו הנאה מצל הסוכה, ומדפנות הסוכה, וכי' מ"מ כיון שהנאה זו, היה לו ממקום אחר לולא קיום המצוה [לפי דעתנו] אין זה חשוב שנהנה מן הסוכה, כיון שהיה יכול ליהנות גם ממקום אחר, וישיבתו כאן עתה בסוכה, הוה רק משום מצוה, ולא משום הנאה.

ולכן משמע במשנה ובלשון הרמ"א, שאין איסור לישב בסוכה, דהתם איירי

שפטור ממצותה, וממילא כן בעת ירידת גשמים אף דאז ליכא מצוה גם לאיש, מ"מ עכ"פ דמי ללילה שכתבו התוס' שם דמותר ללבוש טלית של תכלת אף בלילה עיי"ש עכ"ד [ויעו"ש בהערות בחלקת יואב, מה שדן בדבריו הבכורי שלמה, ואינו תח"י] ולפי דבריו, נתיישבו כל ההערות הנ"ל דאין לאסור כלל ישיבה בסוכה משום הנאה מעצי הסוכה, שכן הנאה זו התירה תורה.

בענין נטילת לולב בירושלים כל שבעה

דוד שובקס מעתיק ומצטט כל דברי הביכורי יעקב ומטיק זו"ל: וכן פוסקים הרבנים הספרדים מפה עיה"ק ירושלים כביכורי יעקב הנ"ל עכ"ל הרי לן סהדוהיה דהאי גברא רבה, דקמסהיד לן דהרבנים הספרדים היו נוהגים להורות דכל שבעה חייב מה"ת בנטילת לולב, אך לפלא על אשר לא מצאנו להרבנים הספרדים שיכתבו כן בספריהם. וכן לפלא למה הדגיש שכן פוסקים הרבנים הספרדים, ולא הודיע לנו גם הוראת הרבנים האשכנזים דפעה"ק אז.

אין כאן קיום מצוה כלל, ואיך מותר ליהנות עתה מהסוכה].

וכתב על כך החלקת יואב דלפי דבריו קשה דאיך מותר לנשים ועבדים לישב בסוכה הרי נהנים מן הסוכה שלא בעידן קיום המצוה. ולכן מסיק ע"פ דברי התוס' ריש פרק כל הבשר [חולין דף ק"י ע"ב ד"ה טלית] דכלאים בציצית שרי לגמרי אפי' לנשים דלבישה זו התירה רחמנא, וה"נ ישיבת סוכה התירה רחמנא לגמרי, אף למי

בקובץ נ"ד דנתי במה שחידש הביכורי יעקב, דבירושלים אף בזה"ז החיוב מן התורה ליטול לולב כל שבעת ימי החג, וכל המסתעף בזה בהלכה.

והלום מצאתי בחידושי הגאון רבי דוד שובקס ז"ל, [אשר שימש כראב"ד לעדת החסידים, ומגדולי הרבנים פעיה"ק ירושת"ו]. חלק ב' שו"ת סי' א' שדן בנידון בשנת תרנ"ט עם הרה"ק רבי ישראל מפילוב זי"ע והרה"ק ר"י מפילוב נוטה להקל בנידון, יעו"ש נימוקו, והג"ר



בסוגיא דקדם וטבל לשם בן חורין

במות דף מהב בגמרא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב, הלוקח עבד מן העובד כוכבים, וקדם וטבל לשם בן חורין, קנה עצמו בן חורין, מאי טעמא, עובד כוכבים גופא לא קני ליה, מאי דקני ליה הוא דמקני ליה לישראל, וכיון דקדם וטבל לשם בן חורין אפקעיה לשעבודיה, כדרבא, דאמר רבא הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד.

א. והנה בהא דאמר "וטבל לשם בן חורין" ע"כ צריך לומר דהיינו טבילה לשם גרות, ולא שייך לטבול לשם בן חורין, דאיזה טבילה היא זו, וגם דטבילה לא מפקיעה קנין עבדות, אלא ע"כ הפשט הוא דמתגייר בטבילה זו, וטבילה זו היא לשם גרות. וצ"ע למה אומרת הגמרא "וטבל לשם בן חורין" ולא "וטבל לשם גרות", וצריך לומר דכונת הגמרא היא דמכיון דע"י טבילה זו יהיה אח"כ בן חורין וישתחרר לכן נקט וטבל לשם בן חורין.

והנה יש לעיין בהא דאמרינן "קנה עצמו בן חורין", אם הכונה היא דנפטר לגמרי משעבודו ונעשה בן חורין לגמרי, ואף קנין למעשי ידיו אין להאדון [ישראל]. או דמעשי ידיו כן יהיו משועבדים לאדון, והטבילה מועלת רק שלא יוכל האדון - הישראל להטבילו ולזכות בו קנין הגוף [דאי לא היה טובל לשם גרות היה יכול האדון להטבילו לשם עבדות ולזכות בו קנין הגוף, כמבואר בהמשך הסוגיא]. ובפוסקים לא מבואר דבר זה להרי"א.

וצדרי הספק הם: דהנה זה ברור דישראל א"א לקנותו קנין הגוף [דאין ישראל בן חורין, חפצא דממון, שיחוללו עליו אדנות ובעלות. משא"כ גוי שייך שיהיה עבד וקנוי קנין הגוף לישראל, כיון רכשנהיה עבד וישראל נעשה לחפצא דממון ששייך עליו בעלות, והוה מרחיזין שעובר הוא בירושה

כדכתיב והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם, הרי דהוי חפצא דממון, ולהכי עובר הגוי בירושה, והא דמבואר בקידושין (דף טז, א) דעבד עברי גופו קנוי, כבר ביארו הראשונים שם דהיינו שיצטרך גט שחרור, והוא מחמת דיני האיסור שבו שמוחר בשפחה כנענית]. וזה ברור דע"י הטבילה שנעשה ע"י זה גר - ישראל, שוב אין האדון הישראל שקנהו יכול לזכות בו קנין הגוף. אמנם יש להסתפק אם שייך לקנות ישראל בן חורין למעשי ידיו גרידא [ואין זה דומה לפועל, דפועל חייב לעבוד לרבו רק מדין שכירות כנגד שחרו ששילם לו, ולכן גם יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, כמבואר בבבא מציעא (דף י"א, א) והיינו טעמא, כיון דאין לרבו בו שום קנינים. וכמו"כ אינו דומה לאשה שמעשי ידיה לבעלה, דהתם תקנתא דרבנן הוא, שתקנו מעשי ידיה נגד מזונותיה, דזה ברור שאין לבעלה בה אלא קנין אישות ולא בעלות ושעבוד], דאם נימא דאפשר לקנות בישראל קנין למעשה ידים, שפיר ישתעבד זה אחר טבילתו [לשם גרות] להאדון השני הישראל בקנין מעשה ידים, דאף דגופו אינו משועבד לישראל כיון דהוא כבר ישראל בן חורין ואין האדון יכול לזכות בו שוב קנין הגוף, מ"מ זוכה בו הישראל קנין למעשי ידיו שהרי קנין זה קנה מיד מידי האדון הראשון הנכרי, ולזה אין הטבילה מפריעה מידי, והא גם ישראל בן חורין אפשר לקנותו לקנין מעשי ידים, וא"כ במילא זכה האדון הישראל בקנין מעשי ידים כזה שקנהו מידי אדונו הגוי. אבל אם נימא ולא שייך דבר כזה לזכות בישראל קנין למעשה ידים, פשוט הוא דהאדון השני אינו זוכה בו כלום, ואפילו לא בקנין למעשי ידים.

שו"מ בשעורי הגר"ש רחובסקי כאן שהוכיח מרבירי הריטב"א דאפשר לקנות

ישראל למעשי ידיו בלבד [אף שלא בתורת עבודת] והוא ממש"כ הנימוקי יוסף (לקמן בפרקין, דף טז,א מדפי הרי"ף) וז"ל: וא"ת והא קי"ל (ערכין דף כט,א) שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיוכל נוהג, ויש לומר, דההיא לענין דיני עבד לצאת בשש ובסימנים או להתירה בשפחה, אבל מ"מ קנוי הוא לענין שעבודו להצריכו גט או לקנות עצמו בכסף ולא סגי לה במחילה. עכ"ל הריטב"א בשם רבו ז"ל, עכ"ל. וחזינן דשייך בישראל קנין למעשה ידים אפילו אם אינו עבד שהרי בציוור שהריטב"א מיירי לא הוי עבד, דהרי כל דיני עבד אין אצלו, ומ"מ קנוי הוא לו, וע"כ דהוא משום דשייך בישראל קנין מעשי ידים אף בלא עבודת. עכת"ד.

אך באמת יש לרדן בדבריו, דהא הריטב"א מיירי וקאי היכא שמכר עצמו לעבד ממש, וע"ז אומר דאף רכל דיני עבד עברי [כגון יציאה בשש ובסימנים והיתר בשפחה] לא קיימים אצלו מ"מ משועבד וקנוי הוא למעשי ידיו ואף גופו קנוי לכך וכשהאזון משחררו צריך שטר שחרור, משא"כ בנידון דידן ודאי דאינו משועבד מדין עבד עברי, דהא קנהו בתורת עבד כנעני ולא בתורת עבד עברי [ועבד כנעני ועבד עברי הוה ב' דברים נפרדים לגמרי, והראיה דגם קניניהם שונים], ואיך יתהפך אחר גרותו לעבד עברי וגם דהא בלא"ה גר אינו נמכר בעבד עברי, כדאיחא בב"מ דף ע"א, וברמב"ם פ"א מהל' עבדים ה"ב, ועבודתו הנבעית ודאי דפקעה בזה שנעשה ישראל, וא"כ ע"כ כל הנידון הוא שיהיה משועבד רק למעשה ידים בלבד בלא שום קנין עבודת [וגם לא כפועל] ולענין זה לא מוכח מידי מהריטב"א, וא"כ שוב יש להסתפק דאולי לא שייך לקנות קנין כבן חורין למעשה ידים בלחוד [וד"ז בכוונת הריטב"א ז"ל יתבאר בארוכה במקו"א בס"ד].

ולסיכום היוצא מדברינו הוא: דאם יש קנין בישראל למעשי ידיו גרידא, פשוט הוא דטבילתו לשם גרות רק מונעת מן האדון

הישראל שלא יוכל אח"כ לקנות את גופו, אבל למעשי ידיו ודאי דמשועבד הוא להאדון הישראל, אבל אם ננקוט דלא שייך קנין בישראל למעשה ידים בלבד, הרי דישתחרר לגמרי ולא יהיה משועבד להאדון הישראל כלל ואף לא למעשה ידים. והיינו משום דע"י הטבילה נעשה ישראל, ושוב אין האדון יכול לזכות בו אח"כ קנין הגוף [דבישראל ל"ש לקנות גופו], וגם שעבוד למעשי ידיו נפקע מאחר דרק בעבד כנעני יש קנין ושעבוד למעשה ידים, ולא בישראל בן חורין. ולא שייך לומר דקנה את מעשי ידיו שהיה שייך להאדון הקודם, כיון דלהאדון הקודם היה לו בו קנין למעשה ידים בתורת "עבד", משא"כ עתה דשוב אינו עבד, וגם לא "עבד עברי" [כיון דהוא קנהו בתורת "עבד כנעני" ולא בתורת "עבד עברי", וכמו שנתבאר], ולהכי אין לו בו אפילו מעשי ידים.

והנה התוספות חד מקמאי לקמן בגמרא במעשה דבלוריא הגיורת מביא את לשון המכילתא (בפרשת בא פרשה טז) וז"ל: ומעשה בבלוריא הגיורת שטבלו שפחותיה בפניה ומקצתן לאחריה, וכא מעשה לפני חכמים ואמרו, את שטבלו בפניה בנות חורין ואת שטבלו לאחריה משועבדים ואעפ"כ משמשות אותה עד יום מיתה, עכ"ל. והנה בפשטות הא דאמרינן "ואעפ"כ משמשות אותה עד יום מיתה" קאי על אלו שטבלו בפניה שנעשו בנות חורין וקאמר באעפ"כ שנשתחררו מ"מ משמשות אותה עד יום מותה. ולכאורה תמוה למה באמת חייבות לשמש אותה אחרי שנשתחררו ויצאו לחרות. אולם אי נימא דעבד של נכרי שקדם וטבל לשם בן חורין [זכה לעצמו רק בקנין הגוף אבל עדיין] נשאר משועבד לאדונו למעשי ידיו אתי שפיר היטב, והיינו דלהכי היו חייבות לשמש אותה עד יום מותה כמעשי ידיהן [אמנם ולא בתורת עבדים]. אולם הנה במכילתא שלפנינו הגירסא היא: "ואעפ"כ שמשוה עד יום מיתה". ומהלשון "שמשוה" משמע דבאמת

את גופו משום מינוטא דקרא ד"ולא הם קונים מהם" וא"כ כשמוכרו לישראל הר"א הישראל קונוה בתורת "עבד" ומכיון שהוא שפיר יכול לקנות גם את גופו ס"ד דתיכף ומיד נעשה כבר גופו קנוי ושוב אין העבד יכול להפקיע את עצמו [וכמו עבד כנעני של ישראל שגופו קנוי לארדנו דאין יכול לטבול א"ע לשם גרות ולהשתחרר, כיון דטבילה מפקעת רק שעבוד ולא קנין הגוף], וזה אתא רב חמא בר גוריא לאשמועינן דאין הישראל קונוה אותו מיד בקנין הגוף, אלא למעשי ידים גרידא משום ד"מאי דקא קני ליה הוא דמקני ליה", ולא יותר, ובמילא יכול הוא לטבול לשם גירות ולצאת לחירות.

ועוד אפשר לומר, דלפי מסקנת הגמרא לקמן אתי שפיר, והיינו משום דלמסקנת הגמרא מיירי רב חמא בר גוריא היכא שהעבד טובל בפירוש לשם בן חורין אבל בנמכר לגוי אינו צריך לפרש אלא אפילו בטובל בסתמא יוצא לחירות, ובמילא אפ"ל דרב חמא בר גוריא רוצה להשמיע חידוש זה דבנמכר לישראל מועלת הטבילה להפקיע מידי עבדות רק כשטובל במפורש לשם בן חורין. וכמו"כ אפשר לתרץ לפ"מ דמפרשים הר"ף והרמב"ן את מסקנת הגמרא (עיין לקמן בסק"ד) והיינו משום דלדידהו יוצא דרב חמא מיירי כשטובל שלא בפני הארון ולהכי צריך לפרש והיינו משום דרק כשהוא נמכר לישראל צריך לפרש, כיון דיש או ב' סוגי טבילות טבילה לשם עבדות וטבילה לשם גירות משא"כ כשטובל בהיותו עבד אצל גוי, אין צריך לפרש דטובל לשם חירות, דאפילו בסתמא אמרינן דטובל הוא לשם חירות, כיון דלא שייך אז גביה טבילה לשם עבדות [וכמו שביארנו כ"ו להלן בסק"ה עיי"ש].

ג. והנה הגמרא מוכיחה דינו של רב חמא בר גוריא מהא דאמר רבא ד"הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד". וביאור הראיה הוא, דמרבא חזינן דהיכא שיש לאדם שעבוד דבבר מסוים ובא אחר ועשה קנין הגוף בברך הזה אין השעבוד שיש

לא היו צריכות לשמשה אלא דלמעשה כן התנהגו שפחותיה שאע"פ שנסתחררו לגמרי שמשו אותה עד יום מיתה. ועיין.

ב. שם. יש לעיין למה לא אומר רב חמא בר גוריא את דינו בעבד גוי של גוי, שהלך וטבל לשם גרות, דקנה עצמו בן חורין. שהרי זה פשוט דגם ככה"ג יקנה עצמו בן חורין, דהרי טבילה [דהיינו שחרור] מפקיע מידי שעבוד, וכשהוא עבד אצל גוי הרי אין לרבו בו אלא קנין במעשי ידיו, וא"כ פשוט הוא דגם ככה"ג הטבילה תפקיע מידי עבדות. וכן איתא להדיא להלן בסמוך בבבוייתא דבלוריא הגירות דעבדיה שטבלו לפניו קנו עצמן בני חורין, משום דלא היה לה בהן אלא קנין מעשה ידים, ובטבילתן קנו את גופן לעצמן ויצאו בני חורין.

[וקושיא זו קשה לפי ב' הצדדים הנ"ל, דאי נימא דכשטבל אחר שנמכר לישראל נשאר משועבד להאדון הישראל למעשי ידיו, ורק עבדותו ההינה הזכות לקנות גופו פקעה, א"כ ה"נ תפקע רק עבדותו אבל למעשי ידיו ישאר משועבד לארדנו הנכרי אלא שעתה שוב לא יהא משועבד כמקודם כיון דמשועבד רק למעשה ידים בלא קנין עבדות ולא יוכל ארדנו הנכרי למכרו, ואין ידו כיד רבו וכדומה דכל אלו הוי רק בעבד ולא במשועבד למעשה ידים גרידא. ואי נימא דבישראל נעשה בן חורין גמור בזה שטבל ונעשה ישראל, כיון דלא שייך קנין בבן-חורין למעשה ידים בלבד, א"כ ה"נ יצא לגמרי לחרות מידי רבו הגוי כיון שנעשה ישראל ולא שייך לקנות ישראל בן חורין למעשה ידים לבד].

וצריך לומר, דכאמת הוא הדין גם בעבד של גוי שטובל אצל ארדנו הגוי, אבל זה אינו חידוש דפשוט הוא, דשחרור מפקיע מידי שעבוד, וכדרבא, משא"כ בנמכר לישראל הוי חידוש, דהוה-אמינא דתיכף ומיד כשהישראל קונוה את העבד מהגוי קונוה בו קנין הגוף ותו לא מצי העבד לטבול לשם גרות, כיון דהרי גם להאדון הגוי היה קנוי בתורת "עבד" אלא שלא היה יכול לקנות

ממילא פקע דכינ דעבודתו פקעה ונעשה בן חורין שוב לא שייך במציאות לזכות בו קנין למעשי ידים, והפקעת המעשי-ידיים הוי רק כתוצאה וכפועל יוצא מהא שנפקע ממנו שם "עבד" ע"י הטבילה.

ד. שם. מתיב רב חסדא מעשה בכלוריא הגירות שקדמו עבדיה וטבלו לפניו, ובא מעשה לפני חכמים ואמרו קנו עצמן בני חורין, לפניו אין לאחריה לא. כן היא גירסת רש"י, ולשיטתו "לפניה" היינו שטבלו העבדים לפני שטבלה היא לגירותה, ו"לאחריה" היינו אתר שכבר נתגיירה, והיינו דרך אלו שטבלו עוד בהיותה נכרית נשתחררו, דעכו"ם לא קני ליה לגופא דעבד אלא לקנין מעשי ידים, ולהכי הטבילה מפקעת מידי שעבוד. אבל אלו שטבלו אחרי שנתגיירה והיא כבר קנתה אותן שעה אחת בתורת ישראל שקנה עבד נכרי מעכו"ם לא השתחררו [ולא אמרינן מאי דקני ליה הוא דמקני ליה]. והטעם בזה יש לבאר: דבישראל קנה מהעכו"ם "עבד" ובמילא קנה כל מה ששייך לקנות בעבד אלא שכל זמן שהיה העבד אצל אדונו הנכרי הפקיעה התורה "קנין הגוף" והיינו דאין נכרי יכול לזכות קנין הגוף בחברו, אבל עתה שעבר לרשות ישראל בתורת "עבד" זוכה הוא "במילא" גם בקנין גופו, וא"כ ה"נ כאן בכלוריא הגירות באותה שעה שהיו עבדיה שייכים לה שעה אחת לאחר גירותה וזתה בהן גם בקנין הגוף ולהכי לא יצאו בני חורין. וקשיא ארב חמא בר גוריא דאמר דגם ישראל שקנה עבד מן העכו"ם וקדם וטבל יצא בן חורין.

והנה לפי הצד (לעיל בסק"א) דהפשט בדברי רב חמא בר גוריא הוא דע"י הטבילה משתחרר הוא לגמרי א"ש בפשיטות קושיית הגמרא. ולפי הצד דרך עבודתו נפקעת אבל נשאר קניו להאדון-הישראל בקנין מעשי-ידיים, צריך לומר, דהכא נמי דאמרינן דאלו שטבלו לפניו קנו עצמן בני חורין הכונה היא דעבודתן פקעה, אבל באמת בקנין למעשי ידיים נשארו קנויים בכלוריא

להשני מפריע לקנין הגוף לחול, והיינו משום דקנין הגוף יותר אלים [מהשעבוד] וחל על הדבר, והשעבוד שיש להאחר נפקע, [וכגון שראובן עשה שורו אפותיקי לשמעון, דהיינו שעבוד בשור, ואח"כ הקדיש ראובן את שורו דחל ההקדש, ושעבודו של שמעון פקע].

והנה לפי הצד דהטבילה עושה רק שלא יוכל האדון לזכות בו קנין הגוף אבל קנין למעשי ידיו נשאר לאדון, פשוט הוא הא דמדמה הגמרא דין זה לדינו של רבא והיינו משום דמה שהאדון יכול לזכות בו קנין הגוף הוא שעבוד וזכות שיש להאדון - הישראל בגוף העבד שיכול לקנותו לעבד בקנין הגוף [וההסבר בזה הוא, דהישראל קנה מהנכרי "עבד", וא"כ יכול עתה לעשותו ל"עבד" בקנין הגוף, דגם אצל האדון הנכרי היה "עבד", אלא דגוי אין יכול לקנות ולזכות בקנין הגוף, אמנם הוא הישראל קנה מהגוי "עבד" ואצלו יכול הוא שפיר להיות עבד גם בקנין הגוף, וכיון שנעשה ישראל קנה הוא גופו לעצמו בקנין גמור, וממילא פקע השעבוד והזכות של האדון לזכות בו שוב קנין הגוף. מה שאין כן קנינו כמעשי ידיו וזו קנין ממש שיש להאדון בגופו של העבד [וכעין דקל לפירותיו, וכ"כ האחרונים], ולכן נשאר באמת קניו למעשי ידיו דרבא רק אומר דקנין הגוף מפקיע "שעבוד" ולא קנין. אולם לפי הצד דבטבילה נעשה בן חורין גמור ואף קנין האדון כמעשי ידיו של העבד נפקע ע"י הטבילה צריך ביאור דמה מייתי הגמרא הא דרבא, הרי רבא אומר רק דקנין מפקיע מידי שעבוד ולא מידי קנין, וזכות מעשי ידיו הוי קנין בגופו ממש.

וצריך לומר [לפי צד זה דגם קנין מעשי ידיו נפקע ע"י הטבילה], דהא דמדמה הגמרא דין זה לדינא דרבא הוא רק לענין שזכותו ושעבודו של האדון לקנות גופו פקע ע"י הטבילה כיון דע"י הטבילה קונה את גופו לעצמו, והא דהקנין למעשי ידיו נפקע על זה באמת אין ראיה כלל מהא דרבא, אלא

הלשון הזה נכון. אולם הרמב"ן במלחמות מבאר את גירסת הרי"ף, ד"כפניה" היינו שטבלו בנוכחותה, ורק אלו שטבלו בנוכחותה לשם בן חורין יצאו לחרות דכיון שראתה ושתקה הרי דהסכימה שיפקע השעבוד על-ידי הטבילה, דאי לא דמחלה לא היתה שותקת [וגרולה מזו אמרו דאם הניח לו תפילין יצא לחרות], אבל אלו שטבלו "שלא בפניה", דהיינו שלא בנוכחותה, לא יצאו לחרות, משום דאין העבדים יכולים להפקיע את שעבודם ע"י טבילה מעצמם [בלא הסכמת ורשות האדון]. ולפי"ז צריך לבאר [ובכרמב"ן לא ביאר זה להדיא] דקושיית הגמרא היא דהרי רב חמא בר גוריא מיירי בכל אופן ואפילו אם העבד לחרות, ומשמע דעבד יכול להפקיע שעבודו [על ידי טבילה] בלא רשות אדונו.

והטעם דאין העבד יכול להפקיע את עבדותו ע"י טבילה וגירות בלא רשות אדונו הגוי [לפי ההו"א של הגמרא] הוא משום, דאין קנין הגוף מפקיע מידי שעבוד, ודלא כרבא, ולהכי אין העבד יכול לטבול ולהתגייר וע"י כך להפקיע את שעבודו למעשה ידים ששייך לאדונו. ולפי הצד שכתבנו לעיל (בסק"א) דלמעשה ידים נשאר משועבד לאדונו גם אחרי הטבילה והגירות [משום דשייך קנין - למעשה - ידים בבן חורין, ובמילא אין הטבילה והגירות שעשה סותר לשעבודו למעשה"י לאדונו], צריך לבאר את קושיית הגמרא, דמהברייתא דבלוריא הגירות משמע דאלו שטבלו שלא בפניה לא עשו ולא כלום ונשארו עבדים לבלוריא כמו לפני הטבילה, והלא לפי רב חמא בר גוריא ורבא דס"ל דקנין הגוף מפקיע מידי שעבוד עכ"פ לכל הפחות היה צריך שיפקע מהם שם "עבדות" [לענין שלא תוכל אח"כ למוכרם לאחרים לעבדים ושלא יהא ידם כיד רבם, ועוד]. ומהברייתא משמע דנשארו עבדים כמקודם, והיינו משום דהברייתא ס"ל דאין קנין הגוף מפקיע

הגירות, וקושיית הגמרא היא למה אלו שטבלו לאחריה נשארו משועבדים לבלוריא גם בקנין הגוף.

ומתרתת הגמרא: "אמר רבא לפנייה בין כסתם בין במפורש, לאחריה במפורש אין כסתם לא" [כן גרס רש"י], והפשט הוא, דבנמכר לגוי אף כשטובל בלא שום כונה נעשה בן חורין, אבל בנמכר לישראל רק אם מפרש שטובל לשם בן חורין, נעשה בן חורין, אבל בטובל כסתם אינו נעשה ב"ח, ולכן במעשה דבלוריא נשתחררו דוקא אלו שטבלו לפנייה, משום דמיירי שטבלו סתם, ורב חמא בר גוריא מיירי היכא שטובל בפירוש לשם ב"ח וכדאמר "וקדם וטבל לשם בן חורין", ובכה"ג באמת אין הישראל קונה את גופו של העבד. והסברא בזה נראה לבאר, דהנה בנמכר לעכו"ם שייך בו עתה רק טבילה אחת והיינו לשם גרות, דטבילה לשם עבדות לא שייכא בו [דאין עבד של גוי יכול לטבול לשם עבדות ולהתחייב במצוות כאשה וכל דין התורה דעבד כנעני נאמר רק בעבד אצל ישראל], ולכן כשטובל כסתם אמרינן דודאי היא טבילה לשם גרות, דלא שייכא ביה טבילה אחרת, משא"כ בנמכר לישראל [ועדיין לא הטבילו לשם עבדות] שייך בו עתה ב' טבילות, א' טבילה לשם עבדות, ב' טבילה לשם גרות ויהדות. ולכן כשטובל כסתמא אמרינן דזו היא טבילה לשם עבדות, כיון דטבילה זו היא שצריך לעשות עתה ע"פ דין, וגם דמהיכי חייתי לומר שטובל לשם גרות ויהדות ועל ידי זה ישתחרר מאדונו, דלמה נאמר דהעבד החליט לצאת ולהשתחרר מאדונו, ולכן כסתמא אמרינן דכוונתו לטבול רק לשם עבדות ולהשאיר עבד לאדונו. ולכן רק אם מפרש להדיא שהוא טובל לשם גרות, מתגייר הוא ויוצא לחירות על-ידי הטבילה.

וגירסת הרי"ף היא: "מעשה בבלוריא וכו' טעמא דבפניה הא שלא בפניה לא קנו, אמר ליה רבא, כפניה בין כסתם בין במפורש שלא בפניה במפורש אין כסתם לא". ע"כ. והבעל המאור כתב ע"ז דאין

[י"ל"ע קצת לפי הרמב"ן במסקנת הגמרא, דמה הסברא בזה, דהרי אם הוא טובל שלא בפני האדון אמרינן דמסתמא טובל הוא לשם עבדות מכיון דהיא היא הטבילה שצריך לטבול עתה עפ"י דין, וא"כ מה"ת ולמה נאמר דכשהוא טובל בפני רבו, ורבו שותק דהוא טובל לשם בן חירות, וצ"ב].

ה. היוצא לדינא: לרש"י, עבד של גוי, אפילו טבל בסתם, נעשה בן חורין. עבד של גוי שנמכר לישראל וקדם וטבל, בטבל בסתם לא נשתחרר. ואם טבל ופירש שטובל לשם בן חורין, יוצא לחירות. ואין שום חילוק בין טבל בפני האדון לטבל שלא בפניו. ולהר"ף, טובל בפני האדון, אפילו טובל בסתם יוצא לחירות. טובל שלא בפני האדון, טבל בסתם לא יצא לחירות, פירש שטובל לשם בן חורין, יוצא לחירות.

והנה לכאורה לפי מה שביארנו בסברת הר"ף והרמב"ן יוצא חידוש גדול להלכה, והיינו דכל זה דמסיק הגמרא למסקנא דאם טובל שלא בפני האדון יוצא לחירות רק במפרש שטובל לשם בן חורין, היינו רק בעבד נכרי שנמכר לישראל, אבל עבד של גוי שטובל שלא בפני האדון אפילו אם טובל בסתם ואינו מפרש, גם יוצא לחירות. וההסבר בזה הוא, דהרי נתבאר לעיל דכל מה שצריך העבד לפרש שטובל לשם בן חורין [כשטובל שלא בפני האדון] הוא משום דלעבד גוי אצל ישראל יש לפניו ב' סוגי טבילות: א. טבילה לשם עבדות. ב. טבילה לשם גרות ויהדות. וכל כמה שאין העבד מפרש שטובל לשם בן חורין אמרינן דמסתמא טבל לשם עבדות ולא לשם גרות, והיינו משום דאם טובל הוא לשם גרות הרי הוא משתחרר ויוצא מרשות אדונו [ומהיכי חיתי לומר דעלה פתאום על דעתו של העבד להפקיע את עצמו מאדונו ולצאת ממנו], ולכן ע"כ רק אם מפרש שטובל לשם בן חורין, יוצא הוא לחירות.

וא"כ לפי"ז כל זה הוא רק בעבד כנעני שנמכר לישראל [ועדיין לא זכה בו האדון

מידי שעבוד, ולכן אין קנין גופו שזכה בו עתה מפקיע את שם "עבדותו".

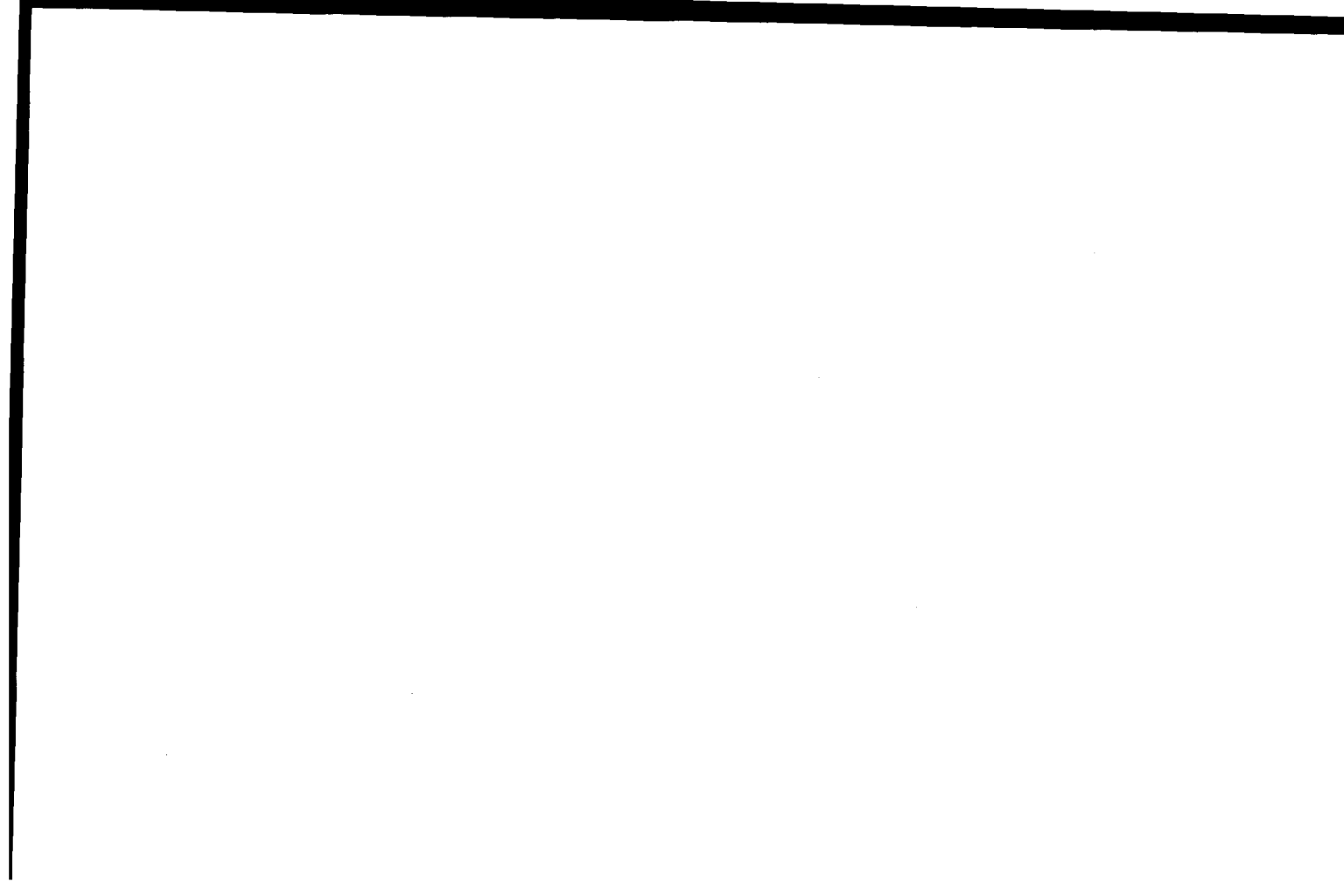
ומשני הגמרא: אמר רבא לפניו בין בסתם בין במפורש, לאחריה במפורש אין בסתם לא. ומבאר הרמב"ן דתירוק הגמרא הוא, דבאמת אף שלא בהסתמת האדון יכול העבד להפקיע שעבודו, וכדרכא, אולם אם הוא טובל בפני האדון אין צריך לפרש שהוא טובל לשם חירות, אבל אם הוא טובל שלא בפני האדון צריך לפרש דהוא טובל לשם חירות. ומסביר הרמב"ן הסברא בזה, דכשטובל שלא בפני האדון בסתם אמרינן דמסתמא טובל לשם עבדות וגרא להסביר משום דזו היא הטבילה שחייב לטבול עתה ע"פ דין, ואם אומר אח"כ שטבל לשם גרות אינו נאמן] משא"כ כשטובל בפני האדון והאדון שותק אינו מוחה ואומר שלא יטבול לשם חירות אלא לשם עבדות, זהו גופא הוכחה היא שהאדון מסכים שיטבול לשם גירות יוצא לחירות.

והנה לפי הרמב"ן לכאורה ע"כ צריך לומר דכוונת הגמרא היא לתרץ דרב חמא בר גוריא מיירי במפרש ולהכי מהני אף בטבל שלא בפני האדון, משא"כ בבלוריא הגירות מיירי שטבלו בסתמא ולהכי אמרו חכמים דרק אלו שטבלו בפניה יצאו לחירות [דאין לומר דרב חמא בר גוריא מיירי בכל אופן ואפילו בטבל שלא בפניו. וגם דמהלשון "לשם בן חורין" משמע שפירש להדיא שטובל לשם בן חורין]. ולפי"ז יש לדקדק קצת בלשון הגמרא "לפניה בין בסתם בין במפורש לאחריה במפורש אין בסתם לא", דטפי הו"ל לומר: "במפרש בין בפניה בין שלא בפניה, בסתמא בפניה אין שלא בפניה לא", וצ"ע. אבל לפירוש רש"י א"ש הלשון והיינו משום דלפירושו יוצא דרב חמא בר גוריא מיירי בטבל לאחוריו ולהכי דוקא במפרש והברייתא דבלוריא דקתני דלאחריה לא היינו משום דאיירי דטבלו בסתמא. וא"ש היטב לשון הגמרא.

גירות, דאל"ה לשם מה טבל]. וזהו חידוש גדול להלכה, והפוסקים לא כתבו דבר זה שהרי לא הזכירו כלל מה הדין של עבד גוי אצל גוי שטבל, וכתבו רק הדין של עבד גוי שנמכר לישראל המבואר בגמרא.
(המשך יבוא בס"ד)

בקנין הגוף], אבל עבד גוי אצל גוי הרי אין לפניו ב' טבילות, שהרי טבילה לשם עבדות לא שייך גביה שהרי אין דין של עבד כנעני [בחיוכ מצוות כאשה] כשהוא עבד אצל גוי, וא"כ יוצא דאף אם יטבול שלא בפני אדונו בסתמא דיוצא לחירות [דבוראי טבל לשם

★ ★ ★



בירורי הלכה

הנאמן רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל

בענין הריגת יתוש ביום טוב

שאלה

האם מותר להרוג יתוש או פרעוש ביום טוב, משום מתוך שהותרה נטילת נשמה לצורך אוכל נפש הכי נמי הותרה בזה, ושפיר יש כאן צורך קצת שהרי מפריעו ומצער, וקיימא לן דאמרינן מתוך ממלאכת אוכל נפש למכשירין, ולא דמי להא דמבואר בשו"ע סי' תקי"ב שאין מכביין הבקעת כדי שלא יתעשן הבית, דהתם כיבוי עצמו הוא רק מכשירין כמבואר במשנה ברורה שם, ולא אמרינן מתוך ממכשירין. (דברי השואל, הרה"ג ר' יהודה אריה הלוי דינור, רב ביהמ"ד "דברי שיר" ב"ב).

תשובה

אחרי ברכת שלום רב וכט"ס.

קבלתי היום את מכתבו, ולכאורה צריך להיות מותר משום מתוך כמו שכתב, ואפי' לפי מ"ש בספרי מאורי אש עמוד ה' ע"ב, לפרש כוונת הכסף משנה בדעת הרמב"ם, שהצורך צריך להיות דוקא חיובי, בגונא דאוכל נפש שצריך את המאכל, וכן את הספר ללמוד בו או הלולב למצוה, ולא כשהצורך הוא רק ביעור וכילוי.

מ"מ אפשר דכל זה דוקא כעין טריפת כבשים וחמץ בפסח, שהעיקר הוא הכילוי, [ואף גם זה נגד פשיטות הגמ' בפסחים ו' ע"ב], משא"כ הכא שהצורך הוא כדי שיוכל לישון.

מ"מ אפשר דאין לעשות כן לכתחילה, דאפשר שהוא גם הורג כאלה שאינם מפריעים כלל. עכ"פ גם לי אין זה ברור.

ביקרא דאורייתא
שלמה זלמן אויערבאך

★ ★ ★

הנאמן הרב משה סולובייציק זצ"ל

יחד עם כל בית ישראל ביכתה עדתנו חסידי קרלין-סטולין את הסתלקותו של הנאמן האדיר רבי משה סולובייציק זצ"ל ממאורי הדור שעמך כראש היהדות התרנית באירופה, ומסר נפשו להצלת היהדות במדינות חבר-העמים, והחזיר עטרה ליושנה בהקמת הישיבה הגדולה במוסקבה. זכינו לקרבתו המיוחדת בחיובק פעולות "ידי ישראל" להקמתם של הקהלות הקרושות והחינוך היהודי במספר מדינות חבר-העמים.

בענין בישול בליל שני דראש השנה לפני תפילת ערבית

תשובה

ראשית ראיתי בסי' רצ"ט סעי' יוד בבאר היטב ס"ק י"ד, על מה שכ' הרמ"א, וזוה נתפשט המנהג להקל, שמדליקים מיד שאמרו הקהל ברכו, וכו' כתב שם, שזה קאי על נשים כיון שאין מבדילות בתפלה, וגם אינן בקיאות ולומר המבדיל, נוהגין להדליק אחר ברכו, וכו' עיי"ש. הרי מבואר לגבי מוצאי שב"ק שסומכין על מה שאמרו הצבור ברכו, ובזה לבד איכא כבר היכר ליציאת השבת, אלא שמפקפקים בזה עיי"ש במ"ב ס"ק ל"ט. והנה כיום כ"ה הנשים החרדיות, בקיאות ואומרות ברוך המבדיל בין קודש לחול כמו"ש"כ שם ושם.

אמנם בביאור הדבר, בהלכה זו, נלע"ד רכל זה לגבי מוצאי שבת, דהנה בסי' רצ"ו סעי' ה' יש מחלוקת אי נשים חייבות בהבדלה, ופוסקים לחומרא בשני הצדדין, ובא"א לה לשמוע מאנשים, מבדילות לעצמן, ועיי"ש במשנה ברורה אם זה מפני שעיקר הדין דנשים חייבות בהבדלה, או משום דעת הב"ח דאפי' פטורות יכולות להבדיל, דוק שם. אך צ"ע מה דין הנשים ביו"ט, האם חייבות בהבדלה כמו בשבת, או פטורות, ואפי' מקידוש פטורות כיון דהוי מ"ע שהומ"ג, ודוקא בשבת הוי גזה"כ, דכל מי שישנו בשמור ישנו בזכור, אבל ביו"ט דליכא חך גז"ש, נשים פטורות, כמו כל מ"ע התלו"י בזמן, והנה בשו"ת רעק"א סי' א' ס"ל לדבר פשוט, דבעשה דיו"ט, היכי דליכא לאו בהדי עשה, נשים פטורות, כגון עונג יו"ט, ולפי"ז נ"ל דגם מקידוש היום פטורות, וכ"ש מהבדלה, כמוכבן.

יש לברר אם מותר לנשים להתחיל בבישול ושאר מלאכות אוכל נפש, בליל שני דראש השנה אחרי צאת הכוכבים, אף שלא התפללו ערבית או עשו היכר אחר לקבלת יו"ט השני (ובחז"ל זה נוגע לכל יו"ט שני).

דהנה איתא באליה רבה או"ח סי' רצ"ט סקכ"ב: להביא יין מיו"ט לחבירו מתיר בפסקי תוספות (ע"י להרחיד"א בשה"ג מערכת ספרים ערך פסקי תוספות, שהביא שני פסקי תוס', האחד שחיברם הרא"ש או הטור, והשני שמזכיר הרב אליהו רבא א"ח כמה זימני, ומוכח שהם לרב אחרון, ולא ידעתי אכנה, גם לא ראיתים עד הנה) כשאמרו הקהל ברכו, כיון שאינו אלא משום הכנה, ואף בשלא התפלל וגם או לא אמר כא"י המבדיל. והביאו בשערי תשובה בסי' הנ"ל סעיף י'. ובמשנה ברורה הוסיף ביאור דכיון שאין בזה משום מלאכה רק משום הכנה מיו"ט לחבירו וכיון שנתקדש היום שרי.

מוכח מדבריהם דאף דאין הבדלה בין יו"ט לחבירו, מ"מ אסור לעשות מלאכה אוכל נפש גמורה עד שיעשו היכר כעין הבדלה, כגון תפילת ערבית או קידוש, ורק בהכנה שאין בה מלאכה מותר מיד בצאת הכוכבים.

אולם נהגו העולם שהנשים מתחילות מיד בהתקדש ליל שני דיו"ט לבשל ולהכין את סעודת הלילה, וצריך עיון אי שפיר עברי. (קיצור מדברי השואל, הרב יעקב ווינגולד, ב"ב).

ההבדלה, אבל חיוב הבדלה יש, ולהכי אסור להם לעשות מלאכה בלי איזה היכר.

וג"ל כעין ראי' לסברא זו, דהנה הרמב"ם ס"ל דמבדילין קרוב ליציאת השבת [פכ"ט מהל' שבת הי"א], וכן ג"ל דכו"ע ס"ל דמותר לאדם להתפלל מעריב, אף שבאותו זמן עדיין אסור לעשות מלאכה, וזה משמע מהפוסקים דאם התפלל מעריב מותר במלאכה, ואם נימא דאחר יציאת השבת, יש דין בעצמו דין מיוחד שאסור לעשות מלאכה עד שיעשה איזה היכר, מה מועיל מה שהתפלל לפני זה, אבל לפי"ד ניתא, דכיון דזה נחשב להבדיל ממילא שוב אין איסור מלאכה, שוב אמר לי בני הגדול שיחי' שהגרי"ו ס"ל כן. [אתמול נזדמן לי, וראיתי דברי הגרי"ו, שרק חלק מדבריו נוגע לדברי צום גרלי'].

ולענין חיוב הבדלה ביו"ט עי' רמב"ם פכ"ט משבת הי"ח, ובה"ה נקט למילתא דפשיטא דהוי רק מדרבנן, ולא מצינו שתקנו זאת גם לנשים, וברעק"א הנ"ל פשיטא לי' דנשים פטורות כג"ל, ועי' מנ"ח מצוה ל"א, מה שדן בזה, ומה דרצה לומר, דזה תלוי בשיטות אי שביתת בהמתו נוהג ביו"ט, יש לרון בזה הרבה, ואי שביתת בהמתו ביו"ט הוי רק מדרבנן, בודאי יש לחלק, ועי' תפארת ישראל ריש פ"ה דשבת, מש"כ בזה.

עכ"פ ג"ל, דלכתחילה בודאי יש להדריך הנשים, שיגידו טרם עשותם מלאכות, להבדיל בין קודש לקודש, וכמו באנשים, שמפורש שם, אבל אלה שמקילים ולא מקפידים בזה, ג"ל דיש להם על מי שיטמוכו, דוק בכל הנ"ל.

והנה ג"ל מצד הסברא, דהך דינא דאסור לעשות מלאכה אפי' לאחר צאת הכוכבים, עד שיתפלל, או היכר אחר, שורש הדין הוא, החיוב הבדלה שמוטל עליו להבדיל בין קודש לחול, ר"ל שאין דין כזה שאסור לעשות מלאכה, אפי' לאחר יציאת השבת מצד עצמו, ושורשו הוא תוצאה מהחיוב הבדלה, וז"א, החיוב הבדלה שחייב להבדיל, הוא הגורם לדין זה שאסור לעשות מלאכה, לפני היות היכר, ליציאת השבת, וממילא יוצא, שבאם אין חיוב הבדלה, מותר לעשות מלאכה תיכף ביציאת השבת. ולפי"ז אילו היה הדין דנשים פטורות מהבדלה, היה מותר להם לעשות מלאכה תיכף ביציאת השבת, ומה דמבואר ברמ"א שם דגם נשים צריכות לומר ברוך המבדיל קודם שיעשו מלאכה, הוא משום דגם נשים צריכות להבדיל, כמוש"כ לעיל. ולפי"ז יוצא, דאם נאמר דנשים ביו"ט פטורות מהבדלה, אין להם כלל איסור לעשות מלאכה תיכף ביציאת יו"ט, וא"כ ממילא תיכף בזמן יציאת יו"ט א' מותר להם לעשות מלאכה ליו"ט שני, כמובן.

ומה דאיתא במשנה ברורה (סי' רצ"ט ס"ק מ') לענין להביא יין ליו"ט שני, עיי"ש, היינו לאנשים, שיש להם חיוב הבדלה במוצאי יו"ט, אבל נשים שפטורות מהבדלה במוצאי יו"ט, מותר להם לעשות מלאכה תיכף ביציאתו, ואין להקשות הא גם אנשים פטורים מהבדלה מיו"ט ראשון לשני, ולמה אסור להם לעשות מלאכה קודם הבדלה. וז"א קידוש או תפלה, היינו משום דהתם באנשים יש חיוב להבדיל, אלא חכמים פטרוהו, ולא ליתו לזלויל ביו"ט שני, ולא פטרוהו חכמים אלא ממעשה

הרב מנחם מנדל רובין

בריית אחרונג הירוק

אבל יש שם נוש"כ שנקטו כמההרי"ל. עכ"פ זהו פסק ההלכה למעשה בשלחן ערוך והנוש"כ.

שיטת הב"ח ודעימיה.

ב. הב"ח בתרמ"ח (ד"ה הירוק) אחר שהביא התוס' והרא"ש, כתב וא"ד: ונראה דדוקא כשחזר "כולו למראה אתרוג", וכו', והרבה טועים בזה דהא נגמר פריו אבל לי נראה דפסול גם משום הדר ואפילו נגמר פרי פסול מדין הדר, עכ"ד. והעולת שבת, ועוד, נקטו כוותי' דצריך כולו געהל. אמנם צוות עמודי הפסק שבהש"ע חולקים על הב"ח והכריעו הלכה למעשה שאין כאן רק שאלה של גמר פרי לחוד. בשורת הפוסקים הללו הם הט"ז; המג"א; הפרמ"ג; הא"ר; החיי"א; המשנה ברורה; באה"ט; כף החיים; הרש"ק בחכמ"ש שם; החזו"א; וכו'. וכן פסק בש"ע הרב.

וז"ל הגר"א בביאורו שם: הטעם משום דלא גמר פרי ולא משום הדר, ומוכח כן מל' גמ' סוכה והבית מאיר כ' במשך פלפולו: לומר שבעודו ירוק פסול משום הדר באמת זה ודאי אינו, וכו'. והחמד משה כ': ונראה שהדין עם הט"ז והמג"א בזה. ובס' הלכה ברורה כתב: אני עומד ומתמה על דברי הב"ח ודאי ליכא לפסלו משום הדר, וכו'. וצ"ב שהקש"ע השמיט דין אתרוג בכלל.

ג. עכ"פ רבותינו בעלי פסק ההלכה לא קבלו הא דפסול משום הדר. וז"ל הק"נ (סק"כ): מהרא"ש ש"מ דלא חיישינן לירוק משום הדר רק משום גמר פרי ודלא כהב"ח. וכבר דחו ל' אחרונים כולם, עכ"ד. ובכן בנוגע לעצם פסק הלכה למעשה לרבים אין מקום להתפלפל לענ"ד, והלכה רווחת בישראל כפסק הש"ע והנוש"כ הנ"ל, ולהלן יבואר עוד אודות המנהג למעשה

פסק השלחן ערוך

(אר"ח, תרמ"ח, סעי' כ"א)

א. כ' הטוהש"ע ירוק הדומה לעשבי השדה פסול. ואם כשמשהים אותו חזרו למראה אתרוג כשר. ומשמע דכשר פירושו לכתחילה כמבואר בהמשך דלהלן.

והטעם דבירוק כעשב פסול משום דחוששין שלא נגמרה הפרי, ופרי"י עין כתיב - ואם הוציב אחר זמן הוברר שמעיקרא כבר היה גמר פרי וכשהציהוב כבר הותחל כשר למהדרין. כמש"כ בש"ע "והמהדרין" לוקחין שמקצתו צהוב, וכו'.

וכ' בתוס' סוכה (לא,ב, ד"ה הירוק) אתרוגים שלפנינו ירוקים ככרתי וכשרים כשחוזרים אפילו בתלוש לאח"ז מרובה למראיתם דודאי גמר פריים, עכ"ד. ומדהאריכו כלשונם צריך לומר שכונתם דגמר פריים בעורם ירוקים, וההוכחה ע"ז מדלא נפסדו בתלוש ונגמרו. וכ"כ המג"א והט"ז. והרא"ש (ס"י כ"א) העתיק התוס' בקיצור וכתב: אי לאו דנגמר פריו לא היה חוזר בתלוש למראה אתרוג, עכ"ל. מבואר מלשונו שפירשו בדברי התוס' כאמור. וכן משמע בב"י.

ומוכח כן מל' הגר"א בביאורו. שכ': כיון שחזר ע"כ"ג גמר פרי, עכ"ד. ולי' על כרחך מתפרש רק בד"ז. וכ"מ מל' החזו"א (לולב, קמ"ו) דס"ל שהציהוב שלאח"ז מוכח על גמר פרי דמעיקרא. והא דדין ירוק ככרתי שבמשנה תלויה באם גמר פרי או לא מבואר בסוכה (לא,ב), ופסק טור וש"ע הוא דכאם חוזר לאחר זמן למראיתו כשר לכתחילה בעודו ירוק.

והמהרי"ל חולק וס"ל שאינו כשר לכתחילה רק אם כבר הותחל להציהוב, המג"א והט"ז בתרמ"ח שם חולקין עליו,

הצהוב ביותר של אתרוגי קארפיו מגרע קצת ההידור של מראה, ועיין מטה אפרים תרמ"ח, ג. והמשכנ"י הנ"ל מפרש דבעית הירושלמי אי כשעוה 'דוקא' ומסיק דה"ה סתם געה"ל. ועיין פרמ"ג יו"ד סי' ל"ח שפי"ד סק"ב דגעה"ל ממש יש בו קצת אדמומית, וכ"מ מתוס' סוכה הנ"ל.

עכ"פ מראה הצהוב של קארפיו אינו עיקר ההדר שבאתרוג. ונהגו באתרוגים אלו משום המעלות האחרות שבהם.

ומש"כ במשכנ"י שמצא כן בכמה ראשונים, וא"ר: ומאור נפלאתי על האחרונים שלא הרגישו דברי הרשב"א והר"ן שהם מחמידים וכו', ולענ"ד היה לו להקשות כן על הב"י הר"מ הגר"א וכו', אלא שהם הכריעו כתוס' והרא"ש, ובאיזה מהראשונים פירשו דבריהם ללא כהמשכנ"י, ועיין בזה בבית מאיר, ובחזו"א, וממילא אין לנו אלא פסק ההלכה שהש"ע וכו' הכריעו בין שיטות הראשונים. וכמעט אין ספק במחבר שלא ימצא ראשון החולק. ובכלל אין לקבל שהט"ו והמג"א וכו' וכו' לא הרגישו' בהראשונים שלפנינו בהכריעם הלכה למעשה להציבור, ורובה"ק לא אמרו לשון זה.

ה. ולכן המ"ב ושאר השמיטו את ביורו דהמשכנ"י ולא כתבו מסקנתו בזה. ועמא דבר כפסק השו"ע. ובהגהה על המט"א (תרמ"ח) כתב האב"ד פלונסק: נוהגין העולם לדקדק על אתרוג ירוק מעט וכו', והוא הי' בקי במנהגי ישראל וגדול בתורה כידוע, וכ"מ מהבכר"י שכ' בתרמ"ח: המנהג ליקח אתרוג ירוק וכו'. ונ"ל שבעל נפש יחוש לעצמו כדברי הב"ח. ומלשוננו נלמוד ג"כ שהסוגיא דעלמא בכלל היה ליקח אתרוג ירוק והברכ"י מעורר בעלי נפש שיחושו לשיטת הב"ח, וכ"מ מלשון המו"ק שם שכ' 'געהל מהודר ביותר', ומשמע מכל אלה שאין לוותר משום געה"ל על מעלות הקביעות בשי"ט ופ"ו כגון פ"טום; עיקץ; שקי"ב; נקי; וכו'.

בעבר. ושיטת הב"ח לפסול משום הדר נתקבלה רק ליחידי סגולה בתורת המחמיר תע"ב.

פסק המשכנות יעקב ושיטת החזון איש

ד. המשכנ"י (או"ח, קנו), מובא באורחות חיים, האריך בגדלותו לבאר ממסקנת הש"ס והראשונים שהצדק עם הב"ח שמדין הדר נגעו בשאלת ירוק, ומסיק: עכ"פ אין לזוז מדברי הב"ח למעשה. כמובן אין מקומי להתפלפל עם גאון כמוהו אבל זאת אעיר אחרי קיום מצות כבוד תורה, שבנוגע לפוק חזי מאי עמא דבר לקחו במשך הדורות אתרוג ירוק החזון איש"כ למראה אתרוג בכל תפוצות ישראל. הב"ח כ' בלשוננו 'הרבה טועים', והמג"א והט"ו כתבו כמה שנים אח"כ: ואין לסתור המנה"ג. והמשכנ"י כ' שם כמה שנים אח"כ: ונהגו כהט"ו והמג"א. וכ"ז במדינות שונות בפניהם דבתי דינים, גאר"צ, וגדולי הדרו. וכן ראינו בעיינינו קודם מלחמת החורבן, ואח"כ בוויילאמסבורג באירופה ובאר"ק. וסיפר לי תלמיד הגר"ד סולווייציק שליט"א שבירך על אתרוגו בשורה עם שאר הבחורים והי' ירוק. ואמרו לו שמקפידים ע"ז משום שאפשר להכיר יותר את הבלאט פלעק מעל מראה געהל.

קודם המלחמה היו רגילים באירופה באתרוגי קארפיו שהיה מראיהם געה"ל. אבל נ"ל שעיקר טעם לקיחת אתרוגים אלו הי' משום המעלות שבהם ולא משום המראה. וחוגי חב"ד ותת"ס אשר הקפידו על אתרוגי יאנאווי-קאלבאריא היה מראיהם גרי"ן. ובשו"ת שע"א, מובא בשע"ת תרמ"ט סק"ו, כ': מנהג מדינות אלו שמברכין על אתרוגי קודפיו לפי שהם "מהודרים יותר". (כלומר גידול; פ"טום; עיקץ; וכו' וכו'). ובכן אין ללמוד מהמציאות הזה בנוגע לנידן דידן.

ד. ובכלל עיקר מעלת מראה געה"ל הוא 'כשעוה' כמש"כ בתוס' סוכה שם. והגעה"ל

וכו'. ואיפליגי בזה הספרים. והרש"ק בחכמ"ש בתרמ"ח מפרש ירוק גרייץ. ומסיק אפילו אם פירושו געהליש עכ"פ לרייק מזה, ממש"כ משוכה, שעכ"פ גרייץ כשר עפ"י הלכה. וכ"כ החזו"א סי' קמ"ח שמה שפי' המשכנ"י הזוהר דמיירי בגעהל יש לרייק מלשון משוכה שלהלכה מעיקר הדין כשר גם בכולו גרייץ, עכ"פ. והביכור"י בתרמ"ח כתב שיש קצת סתירה בלשונות הזוהר.

ועל מה שדייקו דמכתב ירקקת כאסתו עכצ"ל דקאי על מראה געהל דהא לא שייך באדם מראה גריין, יש להעיר דבמצודות דוד להררבי"ז (סי' קיח) משמע קצת שמפרש את לשון הזוהר דקאי על מלבושיה של אסתו ממה שמסיים ותלכש אסתו מלכות. ועיין רש"י ברכות מ"ד, ב ירק מוריך פנים. עכ"פ בנוגע לפנינו למעשה א"א להכריע מדברי הזוהר. כי גדולי יודעי בינה בלימוד זוהר פליגי מר אמר חדא ומ"א חדא ואין בידינו לבוא ככתוב השלישי ולהכריע ביניהם.

ח. ואגב יש להעיר שמלת ירוק מתפרש ככמה גוונים. בתוס' סוכה (לא, ב) כי גרייץ בל"א געה"ל נוטה לאדמומית. וברש"י חולין (מז, ב ד"ה ככשותא) כי עשבים ביצה כו' כל אלה מראה ירוק הן אלא שזה משונה מזה. ובעירובין (נג, ב) ד"ה אתרוגי' כי הבעירו הפחמין להיות אדומיין כאתרוג. וכהנה כמה. ואנו למדין מזה שמה שקורין בינינו גרייץ אכתי צ"ב אם זהו הגריין של ככרתי או כעשבי השדה. ומהו השיעור של דיהא קצ"ת שכי' המ"ב מהפרמ"ג שאינו הגרייץ של ככרתי. ובאומנת המראות נמצאו כמה מדרגות במראה הגריין וכן במראת הגעה"ל וצ"ב בנוגע להלכה.

ט. שיטת הגר"א בכיאוורו פשוט כאמור למעלה שכל השאלה היא מצד גמר פרי ובכלל לא מצד הדר אלא שכתבו שבפירוש הזוהר מפרש ירוק משוכה שהכוונה על געהל, כזהב. ועכצ"ל הפי' כשעוה גם צ"ל שהגר"א מפרש כהרש"ק והחזו"א שגעהל רק משוכה אבל לדינא כשר לכתחילה גריין וכמו שכי' מפורש בכיאוורו.

יש להעיר כאן הא דהחזוהר מלובלין וגדולי תלמידיו הקפידו לנהוג כפסק הבי"ח אפילו לקולא כגון חדש ושאר, וכמש"כ האב"י בהשמוטות. ובנוגע לפסול הדר שבירוק לא הקפידו.

ו. החזו"א בה' לולב סי' קמ"ח, ג מפלפל בדברי המשכנ"י וחולק עליו. עד כדי שכי' בירוורו הוא תמוה מאוד. ועל פירושו בהירושלימי כי ג"כ שהוא תמוה. ונלמוד מזה למה נתקבל פסקו של המשכנ"י רק בין בעלי נפש ויחידי סגולה.

יש לרייק בדברי החזו"א בהא דכתב: וכמדומה שאין מצוי' אצלינו שיהיה רובו ככרתי ואחר כך יחזור, ע"כ. וא"כ כל עצם השאלה של ירוק ככרתי שחזר לאח"י הוא מילתא דלא שכיחה. וצ"ל שמה שאנו רואים אתרוג שכולו גרייץ ואח"כ חזר לגעה"ל זהו בכלל מש"כ הפרמ"ג, המ"ב, וכי' שאם יד"הא קצ"ת" כבר יצא מדין ירוק ככרתי, והגרייץ שלנו אינו אותו הגרייץ של ירוק ככרתי שבמשנה.

ואם כנים הדברים אפשר לתרץ בזה למה ומה טעם שינו הטרור והש"ע מלשון המשנה ובמקום "ירוק ככרתי" כתבו "ירוק כעשבי השדה" כי העשב הוא יותר מופלג במראה גרייץ מהכרתי. עוי"ל משום דעשבי השדה נשארים גרייץ ואין משתנים, והא גופא קמ"ל דרק אז פסול.

שיטת הזוהר - ושיטת הגר"א

ז. הספרים דברו הרבה מדברי החיקונים (כא, ושמות רע"ז, א סי' י') שכתב: ירוקה משוכה יתיר כגוונא דהוות אסתו ירקקת.

ויש בדברי הזוהר שני דעות. א' שפירושו ירוק געה"ל, וכ"כ זק' הק' מקאזשניץ באור ישראל שם: ב' שהזוהר מכוון על ירוק גרייץ. כ"כ הכף החיים בשם היפה ללב ובשם סידור היעב"ץ. ובמט"א (תרמ"ח, ג) כי הגהת המעתיק: המקובלים האחרונים כתבו להחיר אתרוג ירוק גמור (ככרתי) ממקור הזוהר, אבל לא אמר החיקונים אלא ירוק-גרייץ במקצת,

הוראה. וז"ל המו"ק (או"ח סי' לד, כח):
הספרים הפליגו בתפילין דר"ת, וחלילה
להוציא לעז על הקדמונים, וכו'. ולענ"ד
מתאים לשון זה באתרוג הירוק.

יא. ובהדאי שותא אעיר בהמפעל הגדול
אנציקלופדיה תלמודית. שדרכם לכתוב לשון
י"א וי"א בהלכות שאין שום מקור לכתוב כן.
כגון בע' רכ"ב כפ' זכור יש מהראשונים
שכתבו שנוהג רק בוכרים, ויש חולקים וכו'.
ולענ"ד הוא ל' מוטעה ומטעה. כי אין דעה
בהלכה שהנשים חייבות אלא כתבו: מעולם
לא שמענו שהנשים ישמעו. המ"כ לא כתב
ולמעשה לא הנהיג ביתו לשמוע, החזו"א לא
הנהיג ביתו לשמוע, בפולין בגליציה וכו'.
וכו' לא ידעו מזה. הגר"א כ' לאשתו ובנותיו
שלא יכנסו לביהכ"נ משום לה"ר וקנאה ולא
הוכיר דבר מפ' זכור, במנהגי החת"ס לא
הוכר רבר שהנשים שמעו. ובהתעוררות
תשובה כ' מפורש שהנשים לא שמעו,
ופשוט. וכל המהלך החדש מיוסד על
"קושיא" של המנ"ח "על החינוך"
"ממשנה מפורשת", והתירץ פשוט. וכן
מש"כ הער"נ "ששמע" מאב"ד וזירצבורג
שהרנ"א עשה למעשה פע"א כפ' זכור, אבל
מרנ"א עצמו אין שום מקור, תלמידו הנאמן
החת"ס לא זכר דבר, וכן בניו ותלמידיו לא
כ' כלום. וכי כך דרכה של תורה לחדש
חידוש במ"ע ראורייתא" על יסודות כאלו?
אתמה. אבל צא ולמד שנחתכו הנשים כאילו
יש כאן ספק מה"ת ומוציאין ס"ת וכו' ובסך
הכל המעין יוצא ריק. אבוה"ק היו רגילים
לבכות בהתורה של רעוא דרעוין בשלש
סעודות אוי שכנתא בגלותא, ובאן המקום
להתאונן על "הוראה בגלותא". בעוזה"ר
הדור אינו נכנס בעובי הקורא לדעת ההלכה
על בוריה ממקורותיה, ולהיהודר שהציבור לא
יחמירו בקל ולא יקילו בחמור.

ויה"ר שחתקיים ותתקבל ברכת ותפלת
אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם ע"י אור
חדש בציון תאיר כבג"צ כב"א.

ספרים מיוחדים לענין אחד או להלכה אחת הנהוג בזמנינו

י. בספר חיים וברכה למשמרת שלום
שנדפס בווארשוי בתר"ס ויש שם הסכמות
חשובות, כ' באות י-ירוק: ירוק ככרתי אף
שנגמר פרוי אטור לכתחילה. בפשטות י"ל
שכוונתו לפסוק כהמהרי"ל אבל אם כוונתו
לחוש לשטת הב"ח הול"ל להמדקקים או
להמחמירים ולא לשון פשוט בהלכה.

וכן בספר אחד מא"י מהודר טוב ויפה, ע'
ט"ו, כ': כשהתחיל להצהיב "פליגי"
האחרונים בזה. וכאמור קדושת וגדלות
שיטת הב"ח במקומו עומד אבל ראשי בנין
ומנין של בעלי הפסק חלקו ואם כותבים
הלכה להציבור צ"ל כהש"ע וכהלכה. ודברי
המשכנתא יעקב נתבאר שראו בו מפרק הרים
בגדלות אבל אינו נוגע למעשה. וכן בע'
קצ"ו כ' שם: התחיל להצהיב גדולי
הפוסקים החמירו "ויש מקילים" כשיטת
המג"א וכו'. ופשוט שלשון זה נוטה לאיזה
צד כי ההלכה היא להיפך. שרק איזה
פוסקים יחידים מחמירים.

ובהרי שותא אעיר בדיוק לשון הרמב"ם
ה' לולב (פ"ח, ה"ז) שכתב לגבי דין נקלף
וז"ל: "נשאר ירוק כברייתו" אם נשאר כ"ש
כשר. - ואח"כ כתב: ירוק ככרתי פסול.
וצ"ב בפירוש לשון ירוק כברייתו וירוק
ככרתי, ובגמרא טובה (לו) איתא כסומקא
ופירש"י אדום, ורמב"ם כתב ירוק כברייתו,
אולי א"ל דירוק כברייתו פירושו שמשנתה
לגעלה, משא"כ ככרתי, כבש"ע. והיודע
הלכה עליו לדאוג על מה שכותבי ספרים
מיוחדים באזו הלכה אין נוהרים כראוי
בהצעת ההלכה על יסודה. הספרים, כ"י,
מסודרים, יפים, בקיצור, ולכן מתפשטים
הרבה בהציבור אבל כמ"ס האמת בהלכה
לא מצא יו"ר בביה"מ לענ"ד בעוזה"ר.

הקש"ע נתפשט יותר מכל ספרי הלכה
בשעתו מטעם הנ"ל. אבל המחבר מחוץ
שהי' גדול בתורה נזהר מלגנות והי' מראי

הרב יהושע שמעון בריוול

בנדרון סכך קיינעם מוכן

קורה שיש בה נקב מעל"ע העשוי לקבלה

לאחרונה משווקים בערבי סוכות בשוק סכך "קיינעס מוכן", והן עשוים מקנים שהותקן באופן מיוחד לסכך בהם בקלות, שמחברים הקנים אחד לשני ע"י סיב צמחי שגדל כמות שהוא בלי שום עיבוד, והקנים הם כהווייתן ככרייתן עגולים וחלולים, רק מנקבים כמה נקבים בכל קנה מעבר לעבר, ודרך הנקבים מעבירים הסיב הגז', ובכך מתחברים הקנים והיו לאחד, ובנקל מסככים בהם, ומחזיקים מעמד לימים רבים.

משה מרדכי קארפ שליט"א בנדרון זה, ולענ"ד יש בהם כמה דברים שאינם מכוונים, על כן אמרתי לעמוד על נושא זה ולבררו, דבנדרון זה אי נימא דנקבים אלו פוטלים את הקנים מלסכך בהן, אין בזה רק שאלה של מעמיד בדבר שאין מסככי - שבוה נקטינן דבדיעבד בכל אופן כשר ע"י מג"א הנ"ל - רק נמצא דמסכך בסכך פסול שגם בדיעבד אינו מועיל, ולפני שנביא את דבריו לעמוד עליהן, נציע את עיקרי הדברים בזה.

הב"י בס"י תרכ"ט הביא דברי התה"ד (ס"י צ') הן בדין סוכה שרצו לשום למעלה סולם כדי להניח הסכך ע"ג, ודעתו דכשר אפי' לסכך כל הסוכה בסולמות שלנו, דאין כאן סכך פסול, אע"ג דכלי היא, מכ"מ לא מקבל טומאה דכלי עץ שאין לו בית קיבול אינו מקבל טומאה וכו', ע"ש, אך הביא הב"י דבתשובה להרמב"ן (מיוחסות) ס"י רט"ו נסתפק בדבר.

והד"מ שם אות ב' הביא דבתשובת הרשב"א ס"י קפ"ו נסתפק בדבר, ובס"י קצ"ה כתב בהדיא דאסור לסכך בסולמות שלנו דמקבלין טומאה מדאורייתא, ועל כן סיים הרמ"א בשו"ע סע"י ז' על מה שכתב שם המחבר, יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך ע"ג, הוסיף הרמ"א ולכן אין לסכך עליו, ואפי' להניחו על הסכך להחזיקו אסור ע"ש.

והנה אין בכונתי כאן לדון מדין מחצלאות המבואר בשו"ע ס"י תרכ"ט סעיף ר', כי כבר דנו בזה גדולי הדור וכולם מסכימים להתיר משום דאינו ראוי לשכיבה, וגם אין עושים מחצלאות כאלו לשכיבה.

וכמו"כ לא באתי בזה לדון מדין הסיב - החוט הנשחל דרך הנקבים - מחשש המבואר שם בסעיף ד' אי מותר לסכך בפשתן, ובנדר"ד יש הרוצים לחשוש שאף שלא ניפצו הסיבים מכ"מ כנראה שהסריקו עכ"פ הסיבים ויהא בזה דין של גידוק ולא ניפץ ע"י משנ"ב שם ס"ק י"א, אמנם בנדר"ד אף אי נימא שיש חשש לסכך בסיבים אלו מכ"מ יש לומר דאינו מעמיד הקנים, דאפשר דגם בלי הסיבים יכולים הקנים להשאר על קורות הסוכה, ובפרט דגם במעמיד ממש בדבר המק"ט נקטינן דבדיעבד כשר ע"י מג"א ס"י תרכ"ט ס"ק ט', (ועי' מ"ב שם ס"ק כ"ב ובס"י תר"ל ס"ק נ"ט ובשעה"צ שם), אך כאמור גם בנדרון זה לא הכנסתי את עצמי לדון כי כבר דנו בזה פוסקי דורנו ורבו המכשירים, והנח להם לישראל.

ברם בהא דנמצא בקנים אלו כמה נקבים בכל קנה מנוקב מעבר לעבר לקבל בו הסיב הנשחל בו, (וזה דבר חדש שבשאר המחצלאות שמשווקים וכן סכך לנצה וכדו' אין בהם נקבים אלו, ולא דנו ע"ז פוסקי דורנו) בזה ברצוני להעיר על מה שראיתי שנתפרסם בחוצות מאמרו של הרב

נקב מעל"ע לקבלה, ג"כ כשר לסכך בסולם זה. וכמו שהבין כן המג"א שם ס"ק ח' והכוכרי יעקב ס"ק י"ב. אמנם הב"ח הבין ברשב"א דאם הירכות נקובים לקבל השליכות פסול לסכך בהן אפי' כשהנקב מעבר לעבר - ובאמת מסתימת לשון הרשב"א להכשיר כשהן קבועות ולפסול כשהן תחובות משמע כך, (ואולי לא נחית לחלק כהני משום שדרכם או היה באופן שהיו תחובות לא היו מנוקבים מעל"ע) - וההסבר לכך כתב הב"ח משום דקרוב למקבל טומאה מדאורייתא.

נמצא לסיכום הדברים לשיטת הב"ח שאם הירכות נקובים מעל"ע פסול לסכך בהן בין לרשב"א ובין לאגודה ומהרי"ל, רק טעמם שונה דלאגודה ומהרי"ל פסול משום שאר סולמות, - גזירת כלים - ולהרשב"א פסול משום דנקב מעל"ע קרוב למקבל טומאה מה"ת וגזרינן ביה.

ויצא לנו עוד נפ"מ לדינא בסתם קורה שאינו סולם אם יש בו נקב מעל"ע העשוי לקבל, דבוה אפשר דלהאגודה ומהרי"ל כשר לסכך דרך בסולם גזרו אטו שאר סולמות, ולהרשב"א דעיקר טעמו הוא משום דנקב מעל"ע קרוב למקבל טומאה מה"ת, ה"ה בקורה אם יש בו נקב מעל"ע העשוי לקבל שייך לגזור כן, דאין לומר דרך בסולם גזר הרשב"א כהכי, דהרי חזינן דלא גזר בסולם שאינו נקוב כלל אטו שאר סולמות, הרי דעיקר חששו של הרשב"א הוא מחמת הנקב דעשוי לקבל, ואף דהוא מעל"ע, וה"ג בקורה וכוותה, (ועי' להלן דמדבריי החזו"א מבורר דקורה יותר חמור מסולם).

ובאמת צ"ע דברי הב"ח שבסיום דבריו כלל בחדא מחתא דברי הרשב"א והאגודה ומהרי"ל, ולכאורה יש כמה נפ"מ ביניהם כנ"ל, (ועי' פמ"ג בא"א כאן ס"ק ח' שכתב דהב"ח אסר בסולם שנקוב מעל"ע דקרוב לטומאה דין תורה, וגזרינן נמי אטו שאר סולמות, ע"ש, ואיני יודע כוונתו, דאם לומר דהב"ח אינו אוסר באינו נקוב כלל, קשה דהרי הב"ח הביא דברי האגודה שאוסר כל

ועי' בב"ח שם שהביא דברי האגודה שכתב בשם הת"כ דממעט סולמות מטומאה, וכתב דלפ"ז היה מותר להניחו ע"ג הסכך, וראיתי רבותי אוסרין ולא ידעתי הטעם אם לא משום גזירת כלים וכו', ע"ש, והאריך שם הב"ח בהבנת דבריו אי נקטינן להלכה גזירת כלים, וסיים ח"ל ומשי"ה גזרינן נמי בסולם שאינו עשוי לקבל אטו שאר סולמות העשויין לקבל, גם בדרשות מהרי"ל אסר הסולם, ומהרא"י גופי' כתב שם דאחד מהגדולים דרש דאין לסכך בסולם, גם הרשב"א בתשובה סי' קצ"ה כתב לאסור הסולם, אם לא ששליכותו קבועות ע"ג ירכותיו, הא כל שירכותיו נקובין לקבל שליכותו פסולין אע"פ דעשויין למלאות וכו', ומשמע אפי' נקובין מעבר לעבר פסולין משום דקרוב למקבל טומאה מדאורייתא, וכמו שרואה מהאגודה ומהרי"ל שלא חלקו ואסרו בסתם כל הסולמות, וכן נ"ל עיקר, וכן פסק בהגה בשו"ע וכו' עכ"ל.

והנה בשיטת רבותיו של האגודה ובשיטת הרשב"א, שהביא הב"ח אף דשניהם אוסרים לסכך בסולם מכ"מ פשוט הוא דיש נפ"מ ביניהם מכיון שחלוקים הם בטעמם, דטעם רבותיו של האגודה הוא משום גזירת כלים וכמו שכתב האגודה שם, ולכן גם בסולם שאינו נקוב כלל, רק שליכותו קבועות ע"ג ירכותיו, פסול מלסכך מטעם זה, משא"כ לשיטת הרשב"א מבורר בהדיא בדבריו דסולם ששליכותו קבועות ע"ג ירכותיו כשורים לסכך בהן (ועי' ככהנ"ג על הב"י דמפרש באמת דהתה"ד והרשב"א לא פליגי, דהתה"ד איירי בסולם שהשליכות קבועות ע"ג ירכותיו ולכן כשר לסכך בו, וגם הרשב"א מודה לזה, והרשב"א איירי בסולם ששליכותו תחובות בנקבי הירכות ולכן פסול לסכך בו, וגם התה"ד מודה בזה. ע"ש, וכן כתבו כמה אחרונים).

ובהבנת דברי הרשב"א ניתן לומר שאף אם הירכות נקובים לקבל השליכות אך הם נקובים מעבר לעבר שאינו כלי לקבל, רק

מעל"ע העשוי לקבל משום שהוא קרוב למקבל טומאה דאורייתא, ה"ה שיש לאסור ככה"ג בכל פשוטי כלי עץ שינקבו נקב מעל"ע במטרה לקבל בו, ומדוע לא נגזור בזה אטו אינו נקוב מעל"ע, מכיון דקרוב לק"ט ד"ת, כנ"ל.

ומש"כ עוד שם "וכש"כ למאי דלא נקטו הפוסקים כהב"ח והט"ז אף בטולם דלא גזרינן, וכמפורש בשו"ע שם ס"י"ח, וכמש"כ במג"א ס"ק ח' ובבכ"ו"ע ס"ק י"ב, ובמ"ב בשעה"צ ס"ק מ' וס"ק מ"ה, ובחזו"א קמ"ג ס"ק ו' ובערוה"ש סט"ז.

הן אמת שהמג"א והבכ"ו"ע והערוה"ש פסקו שלא כהב"ח דנקב מעל"ע אינו פוסל לסכך, אמנם במ"ב מבואר דחשב לשיטת הב"ח, אם כי פסק דלא כהט"ז דפסל כל הסולמות, והמ"ב אף שהביא דעת הט"ז בשם יש מחמירים, כתב בשעה"צ ס"ק מ"ה דמכל האחרונים לא משמע כן, ומתיר במ"ב בטולם ששליבותיו ע"ג ירוכותיו, מכ"מ לגבי נקב מעל"ע מבואר בהדיא דחושש לשיטת הב"ח בזה, דאינו מתיר רק בשליבותיו ע"ג ירוכותיו, ובשעה"צ שם ס"ק מ"ג כשמסביר דבריו כתב דאף הב"ח לא אסר לכתחילה רק כשנקוב מעבר לעבר, אבל בשאינו נקוב כלל וכו' גם לדידה מותר וכו' ע"ש. הרי שחושש לשיטת הב"ח בנקוב מעל"ע.

ומה שהביא משו"ע סעי' י"ח, אינו שייך לגד"ד דשם רק מבואר דלא גזרינן גזירת כלים, וחוינן דעת השו"ע דלא כהאגודה, אבל בסברת הרשב"א לאסור בנקב מעל"ע משום דקרוב לק"ט מה"ת מנלן דלא פסק כן.

וכן משמע מסתימת הגר"ז דחושש לשיטת הב"ח, דבשו"ע שם סעי' י"א מסביר ספיקת פסול הסולם, משום דאפשר שהנקבים שהשליבות תקועות בהן הן דומין לבית קיבול, ומשמע שאינו פוסל רק כשיש נקבים בירכותיו (וכמו שהבין המשנ"ב שם בשעה"צ בדברי הגר"ז), ואינו מחלק אם הנקב מעל"ע או לא, ולא היה לו לסתום

הסולמות, ובהדיא אוסר מגזירת כלים, ונראה כוונתו לומר דהב"ח אוסר מב' טעמים ובכל אחד בלחוד יש בו כדי לפסול, היינו או דיש בו נקב מעל"ע או כשהוא סולם וגזרינן גזירת שאר סולמות, ועי' מ"ב בשעה"צ אות מ"ג דכתב דהב"ח אינו אוסר רק כשיש נקב עכ"פ מעל"ע ע"ש (וצ"ע).

ואיך שיהיה עכ"פ מדברי הרשב"א כפי שהבינם הב"ח מבואר דפסלינן בנקב מעל"ע משום דקרוב לטומאה מד"ת, ולפי"ז גם בקורה סתם שיש בו נקב הנקוב מעל"ע ונעשוי לקבל יש לפסול מטעם זה כנ"ל, וא"כ בנד"ד בקנים המנוקבים מעל"ע לקבל בו הסיב הנשחל בהם, יש לפסול קנים אלו מלסכך להרשב"א לפי שיטת הב"ח בדבריו.

ודעת הט"ז שם ס"ק ט' לפסול כל הסולמות אפי' כשאינם נקובים כלל משום לא פלוג.

והנה הרב הגו' במאמרו שם כתב וז"ל "פשוט שדברי הב"ח והט"ז סי' תרכ"ט שאסרו סולם עם נקב מפולש מעל"ע, שמה יסכך בנקב שאינו מפולש, ולהט"ז שמחמיר אף בטולם ששליבותיו ע"ג ירוכותיו משום לא פלוג, לא שייך לכאן כלל, שלא אסרו אלא בטולם, שמה יעשה כן בנקב גמור לקבלם ואין הפרש ניכר וכו', אך לא אסרו לעשות חורים במחצלת למעבר החוט שאין דומה לקבלה כלל, וגם אין עושים שם חורים לקבלה כלל" עכ"ל.

והנה בדברי הט"ז נראה באמת כי צדקו דבריו. שהרי הט"ז לא אסר רק משום לא פלוג גבי סולמות, וא"כ מנלן לאסור בשאר פשוטי כלי עץ, אבל בדעת הב"ח, אף שלפי שיטת האגודה שהביא הב"ח נראה דסובר כן כנ"ל, אמנם לפי שיטת הרשב"א וכפי שהבינם הב"ח נראה דלא צדקו דבריו, דהרי לא אסר הרשב"א משום סולמות, רק אסר בנקב מעל"ע אטו נקב שאינו מעל"ע, וא"כ מנין לנו לחלק ולומר דרק בטולם אסר, דהסברא נותנת דאם הרשב"א גזר בנקב

שמדינא אסור להעמיד על דבר המק"ט ולא משום גזירה, ולדבריו אסור לעשות גם דפנות הסוכה שהסך עליהם מדבר המק"ט, מדינא ולא ממדת חסידות, (וע"ע ב"ח ריש סי' תר"ל), וע"ז כתב הברכ"י בריש סי' תר"ל דלית מאן דחש לחומרא זו אפי' חסידים ואנשי מעשה, והביאו הדע"ת כאן. אבל אין לזה שום שייכות למה שהביא המג"א בס"ק ח' משיטת הבי"ח בדין סולם לסכך בו. (וביותר פלא עליו, אחרי שהרגיש בעצמו שהברכ"י שמביא הדע"ת לא קאי על ב"ח זה. - וכמו שסיים "אך מה שהביא שם מהברכ"י צ"ע - א"כ מדוע לא שם לב שגם הדע"ת לא קאי על ב"ח זה).

מכל האמור נראה דודאי יש מקום להחמיר כשיטת הבי"ח לפסול בנקב מעל"ע, וכמבואר בדברי האחרונים שחששו לזה. ובנקב בקורה וכדו' יש לחוש לפי מה שחילק החזו"א דבכה"ג פסול מה"ת וכדו'.

אולם לגופו של ענין בנד"ד נראה דלא מיבעיא אם אופן עשיית הנקבים הוא, שעושים הנקב בעת שמשחיל הסיב בתוך הקנה, דנמצא דאף פעם לא היה הנקב ריק, דבזה יש להתיר מטעם המבואר בנוב"י מה"ק חלק יו"ד סי' צ"ו דאם נקב במסמר בשעה שנכנס בו וממלאו אינו נקרא נקב, כמו בשליבות הסולם התקועות צ"י מסמרים שאין נקבי המסמרים קרואים בית קיבול, מכיון שמיד בעת עשיית הנקב מתמלא, ובזה לכר"ע לא נקרא כלי לק"ט, ע"ש, וא"כ היה בנד"ד אם נעשה הנקבים בעת השחלת הסיב הרי מיד מתמלא הנקב (לכמות שהוא עשוי ונוצר לקבל), ועל כן אינו נקרא בית קיבול לכר"ע.

אך בזה יש לרדן דאולי מילוי זה של החוט בתוך הנקב אינו נקרא מילוי לבטלו מתורת כלי קיבול, דהא דדנו הראשונים בנקב העשוי למלאות, היינו דכאשר נתמלא הנקב נסתם ונתבטל מתורת כלי קיבול, ובזה דן הנוב"י דאם נתמלא מיד בעת עשיית הנקב דלכר"ע טהור דלא קיבל עליו מעולם

במקום שנחלקו הפוסקים, המג"א והב"ח בזה, וכן מוכח דעת הח"א כלל קמ"ו סעיף ל' כנ"ל דסוהם דבריו לפסול בסולם בשליבותיו תחובות בנקבים, ומתיר בשליבות ע"ג ירכות, ואינו מחלק בין נקב מעל"ע או לא, מכל הני נראה דנקטו חומרת הבי"ח בזה.

ובדעת החזו"א שכתב הרב הנו' שגם הוא פסק כהמג"א יש להעיר, ראשית שאין הכרע בדבריו שפסק כהמג"א, רק כאשר הקשה מקודם על דעת המג"א משיטת הרמב"ן ורצה לאסור נקבים מעל"ע מן התורה, ולכסוף כתב לתרצו על כן כתב דאפשר לקיים דברי המג"א ותו לא, ועוד דהמעין היטב בדברי החזו"א יראה שאדרכה מדבריו מבואר להיפך, שבנד"ד פסול מה"ת אפי' להמג"א, לפי דעת הרמב"ן, שהרי כתב שם מקודם ע"פ דעת הרמב"ן על הא דתנן בכלים פט"ו מ"ח, מבואר דגם בנקב מפולש אם כך הוא תשמישו מק"ט מה"ת ומציין לעי' בחזו"א כלים סי' כ"א ס"ק ח', רק דהקשה לו דא"כ סולם צריך לק"ט מה"ת (ואפי' כשקבע השליבות במסמרות על העמודים) ובתו"כ פר' שמיני ממעט בהדיא סולם מלק"ט, על כן תירץ דשאני סולם דעיקר תשמישו הוא ע"י שהשליבות נשענים על העמודים וא"צ לבית קיבול ע"ש דבריו ולכן סיים דאפשר לקיים דברי המג"א ע"ש, ולפי"ז רק בסולם דשייך סברתו הנ"ל דלא צריך לבית קיבול והוא נשען על העמוד, משא"כ בסתם קורה שיש בו נקב מעל"ע לקבל על חבל וכדו' כנד"ד מק"ט לדעת הרמב"ן מה"ת, שכן הוא עיקר תשמישו ע"ש.

ומה שסיים בקטע זה כמאמרו שם "ועי' מהרש"ם בדע"ת שכתב דלית מאן דחש לחומרת הבי"ח אפי' חסידים ואנשי מעשה". במחכ"ת שגגה פלטה קולמסו, דהדע"ת לא קאי כלל על דברי הבי"ח אלו שהזכירו המג"א בס"ק ח', רק קאי על דברי המג"א ס"ק ט' שמביא דעת הבי"ח בדין מעמיד (בהמשך דבריו שם), שדעת הבי"ח בזה

בנד"ר, ולכן אפשר דמותרים לסכך בהן בכל אופן, דרינם כפשוטי כלי עץ וכמבואר ברש"י.

בהזדמנות זו ראיתי לנכון להעיר על מה שראיתי שנמצאים אנשים המחמירים שלא תהא בסיכוך הסוכה גם מעמיד דמעמיד מק"ט, ועל כן בונים הם מסגרת של פשוטי כלי עץ - קורות - מסביב הסוכה שעליהם מניחים הסכך, אבל אינם שמים לב לעשותו באופן שלא יצא שכרם בהפסדם שראיתי כמה פעמים שבכדי להמנע מלהצטרך לתקוע שם מסמר של ברזל בונים הם המסגרת באופן שקורה אחת תחובה בנקב שיש בחברתה לעומתה, וגם ראיתי לפעמים שהנקב לא היה אפי' נקוב מעל"ע, ובכגון דא נמצא דקורות אלו שיש בהם הנקבים פסולים מלסכך בהם, ויש בזה פסול מעמיד, דנמצא דמקבל טומאה מה"ת לכו"ע, דאפי' הפוסקים רבתי קיבול העשוי למלאות אינו בית קיבול, בנדרן זה לא נקרא עשוי למלאות, דעשוי למלאות היינו למלאותו שיהא שם עולמית, אבל בקורות אלו אינו מחמלא רק בעת שמשחמש בו לסוכה, ואחר החג מסירו, וכן נקבים אלו משמשים לקורות שכנגדם לצרכם, ועל כן בודאי דפסול לסכך בהן לכו"ע, ואף כשהנקבים הם מעל"ע יש לחוש לחומרת הב"ח הנ"ל ולפי שיטת החזו"א הנ"ל יש חשש מעמיד ברבר המק"ט מה"ת, דהנקבים בכאן לא נעשו שישענו הקורה שכנגדה עליה, רק שתהא תחובה בה ויחזיקנה, ודו"ק.

אך אותם המניחים קורות בכותל כדי לסכך עליהם וקורות מנוקבים מעל"ע כדי שיכנס דרכם בורג המצמידה לקיר, נראה דאין בזה שום פסול, דנקבים אלו לא נעשו לשימוש הברגים, רק אדרבה הברגים משמשים לקורה כנו'.

שם בית קיבול, משא"כ בנד"ר דאף אחר שהושחל החוט עדיין הנקב קיים ונראה, ובפרט שאינו סותם הנקב באופן שחתיכת חוט זה נשאר שם תמיד רק החוט מתנדנד הנה והנה, ונמצא שלא נסתם ונתמלא הנקב, בזה אפשר שבכלל לא נקרא נקב העשוי למלאות ולכו"ע טמא.

אמנם מטעמא אחרונא נראה דיש להתיר בנד"ר אפי' אם מנוקבים קודם השחלת הסיב, דאינו נקרא בית קיבול לקבל (אפי' כשלא יהא מעל"ע), והוא ע"פ המבואר ברש"י מס' שבת דף ס"ו ע"א ד"ה טמא, וז"ל. אבל אם אין בו אלא בית קיבול ראש שוקו וכי' לאו בית קיבול לטומאה הוא, והוה כפשוטי כלי עץ, ודומיא דשק בעינן שקבול שלו עשוי לטלטל על ידו מה שנותנין לתוכו, אבל שוקו אינו מטלטל ע"ג הכלי עכ"ל, ועי' חוסי' שם דף פ"א ע"א ד"ה חפי פותחת שהביאו דברי רש"י אלו, וסוברים כוותי' ע"ש.

והמבואר מזה הוא רבתי קיבול מיקרי רק שנעשה לצורך דבר המתקבל בו ולשימוש דבר המתקבל בו לטלטלו על ידי כלי זה וכדו', דנמצא עשיית כלי זה לשמש דבר המונח בו, משא"כ בראש שוקו של קיטע שאין הקיבול עשוי לטלטל שוקו אין זה בית קיבול, וכן בפותחת בתוסי' שם ע"ש.

ולפי"ז בנד"ר ג"כ פשוט שאף אם הנקב הוא בית קיבול, אינו עשוי לקבל הסיב למטרת הסיב לטלטלו על ידו וכדו', לצורך הסיב שיהא מונח בנקב, רק אדרבה הסיבים משמשים לקנים, והיינו דהסיבים משמשים כפשוטי כלי עץ באופן כזה, ואינו דומה לנקבי הסולם, דשם נקבי הירכות מהוים לשימוש השליכות שיהיו תחובות בו בכדי להשתמש בהשליכות ע"י זה, לעלות, והירכות הם המשמשים לשליכות, משא"כ

הרב נח בלוי

בענין אמירת סליחות וי"ג מדות בלילה

י"ג מדות אלא בעת רצון וקרב הדבר האומרים בערבית לקיצוץ ח"ו, תשרי הרמ"ז סי' ל', ברנ"י אות א'. וכ"כ בסי' קל"א אות כ"ו בשם קש"ג סי' תקפ"א אות יא וש"צ דף קמ"ט ע"ב, שער הכוונות דרוש א', חסד לאברהם אות ט', וכן הביא בסי' רל"ז אות ח' בשם הוה"ק פרי ויקהל (עי' לקמן).

ובמטה אפרים סי' תקפ"א סעיף י"א כתב, וזמן אמירת הסליחות הוא בסוף הלילה סמוך לאור הבוקר, ובאלף המגן (אות כד) כתב דהיינו קודם עלות השחר לפי שאמרו שהקב"ה שט בלילה בח"י עולמות ובג' שעות אחרונות הוא שט בעוה"ז, לבוש, והוא כבר בגמ' הנ"ל שהביאו הב"ח והמג"א.

מכל הנ"ל נראה דזמן אמירת הסליחות אינו אלא באשמורת הבוקר והנהוג לומר בערבית בטעות הוא נוהג ואף בחצות אין לומר אלא סמוך לעלות השחר וכן משמע מסתימת לשון הרא"ש סוף מסכת ר"ה ומלשון הטור והמחבר שכתבו דנהגין לומר סליחות באשמורת.

ב. אמנם בספר משמרת שלום (קוידינוב) סי' מ"א סעיף ד' כתב וז"ל: אותם שקשה להם לעמוד באשמורת לומר סליחות יאמרו בחצות הלילה ואותם שקשה להם להמתין או שלא יהיה להם מנין או יכולים לומר אחר שעה עשירית מחצות היום היינו בב' שעות שקודם חצות הלילה. וכתב בסי"ק ד' דמקורו הוא מדברי הרב בעל התניא בסידורו וז"ל: זה למדתי בדברי רב"י הרב בסידור שלו וז"ל והנה הגם שהזמן המוכרח הוא בחצות האמיתי דוקא אעפ"כ אין זה לעכב אלא תחילת זמנה מתחילת האשמורה התיכונה וכו' עיי"ש והבאתי דבריו לעיל וא"כ פשוט דה"ה לסליחות וכן נהגו כמה צדיקים וגדולים וכמדומה לי כמעט בבירור

א. כתב הטור סי' תקפ"א ויש מי שמרבין לומר סליחות ותחנונים מר"ח אלול והילך. לרב כהן צדק מנהג ב' ישיבות לומר סליחות ותחנונים בעשרת ימי תשובה, וכן אמר רב עמרם בעשי"ת משכימין לבהכ"נ בכל יום כו', ומנהג אשכנזי כשחל ר"ה ביום ה' או בשבת או מתחיל ביום ראשון שלפניו לעמוד באשמורת הבוקר כו'.

וכתב הב"ח ומ"ש לעמוד בבוקר וכו' הטעם מהא דאיתא בפ"ק דע"ג הקב"ה שט בח"י עולמות ובג' שעות אחרונות שט בעולם הזה ועי' בספר המוסר פ"ד וכ"כ בפרישה.

וכן כתב מרן המחבר בשו"ע סי' תקפ"א סעיף א' נוהגים לקום באשמורת לומר סליחות ותחנונים מר"ח אלול והילך עד יוה"כ, הגה, ומנהג אשכנזי אינו כן אלא מר"ח אלול והילך מתחילין לתקוע אחר התפילה שחרית ויש מקומות שתוקעין ג"כ ערבית ועומדים באשמורת לומר סליחות ביום א' שלפני ר"ה והביאו המג"א והבה"ט סק"א המאמר הנ"ל.

וכתב השערי תשובה בשם מהר"ם וזכאת דמה דכתבו נוהגין לקום באשמורת היינו דווקא וז"ל: כתב בר"י בשם מהר"ם וזכאת ז"ל בתשובה, שיש מקומות שאומרים סליחות בערבית ישתקע הדבר שאין ראוי להזכיר י"ג מדות כ"א בעת רצון והיושב שם בעת שאומרים ישב וידום או יאמר המזמורים אך הוידוי יכול לומר אך במו"ש אסור עד אחר חצות משום קדושת השבת. הרי שסבר ד"ג מדות לא יאמר כלל אף שבכ"מ ששומע י"ג מדות אומר עמהם והוידוי מותר בשאר לילות חוץ ממוצ"ש.

וכן כתב בכף החיים אות א' וז"ל מקומות שנהגין לומר סליחות בערבית הוא מנהג רע ומר, ישתקע ולא יאמר, ואין ראוי להזכיר

שבירושלים ולכן נמצא שבארצות המערב הוא ב' שעות קודם חצות, עיי"ש באריכות.

והנה דבר זה תמוה מאוד לומר דבר חידוש זה שהכל תלוי והולך אחר חצות בירושלים ולכאורה אמאי נימא כן [ולא מצינו כן בשאר דברים דתלוי בחצות].

ויש ליישב ב' הגירסאות באופן אחר עפ"מ שכתב הרב בעל התניא ז"ל בסידורו, דלכתחילה יאמר מחצות והלאה אבל בשעת הדחק וכדומה שקשה לו להמתין יכול לומר אף מב' שעות לפני חצות כדהביא במשמרת שלום דהיינו משום דפירשו כן בדברי הוזהר דבשעת הדחק מותר אף מתחילת האשמורה התיכונה כנ"ל.

והנה הגר"מ פיינשטיין ז"ל בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' ק"ה) כתב בענין זה ע"מ שרצה השואל שם לומר דהרי אומרים סליחות באשמורת משום דהוא עת רצון כדכתב במג"א (עי' לעיל) א"כ יאמר בשעה אחרת בצבור ובכיה"כ"נ שהם ג"כ עת רצון, והשיב הגר"מ פ, דאכן הוא עת רצון אולם חזינן דאצי"ג דאמרו בצייבור ובכה"כ"ס מ"מ אמרו באשמורת ועוד דהרי עשיית ימי רצון הן ומ"מ כתבו הפוסקים דיאמר באשמורת ואין לומר דנמשכים אחר מה שאומרים סליחות מלפני ר"ה מר"ח אלול דהרי הרמב"ם כתב דאומרים סליחות רק בעשיית ומ"מ כתב דנוהגים לקום באשמורת וז"ל: ונהגו כולם לקום בלילה להתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין ע"ד שיאור היום. ומדכתב לקום משמע דהוא באמצע הלילה ולא בתחילתה, דהיינו דבעי קימה באשמורת [או עכ"פ בחצות (עי' יבמות ע"ב)] ולא די בעת רצון דעשיית ואף שהוא בצייבור דאין לומר דאיירי ביחיד דא"כ איך יאמר י"ג מדות. ומוכח מכל זה דבעינן דווקא באשמורת.

אולם בשעת הדחק שאם לא יאמרו בתחילת הלילה יתבטלו לגמרי מאמירת הסליחות יש להתיר כיון דהא דבעינן דוקא אחר חצות לא מצינו לכך מקור בגמ' אלא

ששמעתי מאבי מארי שכן נהג הצדיק מופת הרור מהר"י מרוזין.

ודברי הרב בסידורו הובא כשער הכולל סי' א' וז"ל: ואחר הרברים והאמת האלה כל החיל אשר נגע יראת ה' בלבם כו' ויעשו כסדר תיקון חצות הנדפס בסידורים. והנה הגם שהזמן המובחר הוא בחצות האמיתי דווקא, אעפ"כ, אין זה לעכב אלא תחילת זמנה מתחילת האשמורה התיכונה כמ"ש בוזהר פ' ויקהל שהן ב' שעות לפני חצות האמיתי בקיץ ובחורף כו' כמ"ש בפע"ח.

ג. ונראה לומר בסברת הרב בעל התניא ושאר צדיקים וגרולים והרבה קהלות ישראל שנהגו לומר בחצות ואף קודם חצות וכן הוא המנהג בקרלין סטולין. עפ"מ שהביא הגאון אב"ד טורא זצ"ל תלמידי הרה"ק בעל הבית אהרן זיע"א בספרו מחשבות בעצה (סוף הספר סי' ח') בשם ספר מקדש מלך על הוזה"ק פ' ויקהל דף קצ"ה ע"ב שנחלקו המקובלים איך היא הגירסא שם אשמורה תנינא בשירותא דארבע שעות קאמרי על נהרות בבל ואילין איקרון אבלי ציון כו'. ויש שגורסים בלשון הוזה"ק: בשירותא דתרי שעי, וכן גרס הרב צמח ז"ל עכ"ל בספר מקדש מלך. והיינו דמתחילת אשמורה ב' מתחיל לומר סליחות ותחנונים כל ארבע שעות של האשמורה והיינו מב' שעות שקודם חצות עד ב' שעות לאחר חצות ולגירסא ב' היינו מחצות עד ב' שעות אחר חצות.

ובספר מחשבות בעצה שם כתב ליישב דלא פליגי ב' הגירסאות דיש מקומות שצריך לומר כהם אחר חצות ויש מקומות שצריך לומר לפני חצות והכל תלוי בחצות שבירושלים דבארצות שממזרח לירושלים צריכים לומר אחר זמן חצות שאצלם ובארצות שממערב לירושלים צריכים לומר לפני חצות שלהם בזמן חצות בירושלים וזוהי כוונת הגורסים בוזהר בשירותא דארבע שעות דהיינו הזמן העיקר הוא חצות אלא הכל הולך אחר חצות

באחרונים ע"פ ספרי קבלה וזהו דווקא שאין אמירת י"ג מדות מועיל כפי שהבטיח הקב"ה שלא יחזרו ריקם זה אינו אלא באשמורת אבל כסתם תפילה מועיל לכן יש להתיר בשעת הדחק. ואם אפשר יכוונו לשליש הלילה בשעות שמשנתנות המשמרות כדכתב המחבר ס"י א' סעיף ב' שאז הוא עת רצון והא דכתבו הרמב"ם והטור ושאר ראשונים בלשון אשמורת היינו משום דאז היה להם הזמן הנוח ביותר לומר סליחות

שהיה סמוך לתפילת שחרית ולכך לא אמרו בחצות. עכת"ד הגר"מ פיינשטיין.

והנה בצירוף מש"כ הרא"ש ז"ל במסכת ברכות (דף ג,א) דבשעות שמשנתנות המשמרות הוי עת רצון ובצירוף הא דתירצנו לעיל ב' הגירסאות בזה"ק עפ"מ שכתב הרב בסידורו אפשר ליישב המנהג שנהגו הרבה קהילות לומר סליחות עם י"ג מדות בבי' שעות קודם חצות.

★ ★ ★

הרב נימפל ליפשיץ

בענין תבשיל שנעשה מנוי סוכה שנפל במועד

שלא יהא שבת כיום חול בעיניו עיי"ש שהאר"י, והראב"ד אומר שזהו גזירה אטו הוצאה, או שיש עוד גדר של מוקצה מצד הכנה, וא"כ שהסיבה של הגזירה הוא מחמת השבת א"כ אפילו כשהכלי נשבר בשבת לא איכפת לן דכיון כשחל ביה"ש מוקצה הוא נדחה לכל השבת.

(ד) ונראה דהוקצה למצותו שאני ממוקצה דשבת, ובהוקצה למצותו הסיבה להמוקצה הוא המצוה, וא"כ כיון שאינו ראוי להמצוה ההיא נתבטל המוקצה דכרגע שנתבטל ואינו ראוי יותר למצותו הוי לגביה כמו מוצ"ש, דשם שבת הוא הסיבה להמוקצה וכל זמן שיש הסיבה להמוקצה שחל כבר בביה"ש נשאר המוקצה עד מוצ"ש, וכאן הסיבה להמוקצה הוא המצוה, וכשאין ראוי למצותו הוי לגביה כמו מוצ"ש, או דנימא שהגדר של הוקצה למצותו הוא כמו מוקצה של שבת ואפילו כשאינו ראוי למצותו נשאר המוקצה, אפילו שיש מחלוקת הראשונים אי שייך בהוקצה למצותו הדין של מיגו דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי לכולי יומא, עיינן בשו"ת שבט הלוי שמביא מחלוקת הראשונים, ובאשר לשלמה ח"ג ועוד אחרונים, עכ"פ אפילו שלא שייך הדין של איתקצאי חל הדין של מוקצה מפני שהוקצה מדעתו כמבואר בשי"מ ביצה דף ל' ע"ב ובסוכה דף מ"ו ע"ב, וא"כ כיון שהוקצה על כל היום אפילו שבאמצע היום נעשה אינו ראוי למצותו נשאר המוקצה.

(ה) והנראה לבאר דבגמרא סוכה דף מ"ו ע"ב א"ר יוחנן אתרוג בשביעי אסור בשמיני מותר וריש לקיש אומר אתרוג אפילו בשביעי נמי מותר, במאי קא מיפילגי מר סבר למצותה איתקצאי ומר סבר לכולי יומא איתקצאי, והריטב"א ועוד ראשונים מסבירין למה ר' יוחנן אומר שלכולי יומא איתקצאי מפני שאם לא יצא בבוקר יכול לצאת כל

(א) נשאלתי פירות של נוי סוכה שנפלו בתג או בחוה"מ ועשו מהם עוגה או ליפתן האם מותר לאכול העוגה או הלפתן.

(ב) ונראה לבאר צדדי הספק בזה, דהא האיסור להסתפק מנוי מוכה שנפלו מבואר בשו"ת הרא"ש ובביאור הגר"א סימן תל"ח הוא מצד דאיתקצאי למצותו וכמו שנבאר להלן, ונראה שיש להסתפק אם הגדר של הוקצה למצותו הוא דוקא היכא שראוי למצותו וכשאינו ראוי למצוה כגון כאן שנתבטלו או נאפה בטלה ההקצה, או שהגדר הוא שכיון שכבר הוקצה למצותו אפילו שאח"כ אינו ראוי למצותו אינו נפקע ההקצה במה שאינו ראוי להמצוה באמצע החג.

(ג) המג"א כסימן ש"ח סק"ט פסק שמוקצה מחמת חסרון כיס שנשבר בשבת שאסור לטלטל השבר אפילו כשהשבר אינו מוקצה מחמת ח"כ, וכן פסק בשו"ע הרב סעיף כ"ו, וכן הוא בא"ר ובתהלה לרוד סימן ש"ח סק"ו, ובבהרות רעק"א חולק ע"ז, והפמ"ג בא"א סק"ט כתב שכלי שמלאכתו לאיסור שנשבר והשבר ראוי למלאכת היתר אסור לטלטל השברים, והתהלה לרוד מסביר את שיטת האוסרים דכיון דבין השמשות היה מוקצה מחמת חסרון כיס א"כ זה נחשב לדחיה בידיים שזהו הקצאה חזקה וא"כ אפילו נשבר אסור לטלטל, אבל רעק"א סובר שזה לא נחשב לדחיה בידיים, וכן מבאר במנורה הטהורה סימן ש"ח סק"ב, ואפילו לרעק"א שמתיר הוא מפני שלא נחשב לדחיה בידיים, אבל אי היה נחשב לדחיה בידיים היה אסור לטלטל אם נשבר, וההסבר נ"ל דהרמב"ם בפכ"ד מהלכות שבת מבאר הטעם שחכמים גזרו על איסור מוקצה מפני שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול וכי' קל וחומר שלא יהא טלטול של שבת כטלטול של חול כדי

לסבור כר"ל, עכ"פ מבואר דביו"ט לכר"ע אסור.

(ח) המתברר בסימן תרס"ה סעיף א' פסק דאתרוג בשביעי אסור שהרי הוקצה לכל ז' ואפילו נפסל אחר שעשה בו מצוה אסור כל ז' ימים, וכן פסק החי' אדם בהלכות שבת כלל ס"ו סעיף י"ב, והא"ר בסימן תרס"ה דעתו נוטה להקל כהירושלמי, כיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש [לא הביאן] הדין של ר' זירא, וגם מביא שם עוד ראשונים שמביאין את הירושלמי להלכה, והדעת תורה מביא ראייה להא"ר אבל אין דעתו להקל כנגד השו"ע, והבית מאי נשאר בצ"ע אי הלכה כר' זירא כמו שפסקו בשו"ע, או כיון שהרמב"ם והרי"ף והרא"ש השמיטוהו פוסקים כהירושלמי ונשאר בצ"ע, אבל ביו"ט הוא אסור מצד מוקצה כמו החמד משה.

(ט) הבאנו לעיל דהמג"א ועוד פוסקים אוסרים לטלטל מוקצה מחמת ח"כ שנשבר בשבת והשברים אינם ח"כ, ורעק"א מתיר מפני שסובר שזה לא הוי דחייה בידים, אבל בהוקצה למצותו שחמור מסתם מוקצה כמבואר בשבת דף מ"ה דגם ר"ש מודה בזה, א"כ גם רעק"א יודה שאסור, וגם הא"ר שמתיר באתרוג שנפסל משמע שמודה בסימן ש"ח לדינו של המג"א, ולא מצאתי להראשונים והפוסקים והמקילים באתרוג שנפסל שיקילו בדינו של המג"א, ולפי מה שבארנו לעיל שיש חילוק בין מוקצה של שבת להוקצה למצותו א"ש, דשם הם מודים לדינו של המג"א וכאן הם סוברים כיון שאינו ראוי למצותו בטל המוקצה ממנו.

(י) הקובץ שיעורים בביצה קס"ח מיישב קושיית העונג יו"ט למה מותר לישב בסוכה כשאינו יורד גשם הא נהנה מהסוכה, ומתיר דכשירוד גשם הסוכה אינו ראוי למצותה וא"כ אין בו קרושה דקרושתה הוא מחמת המצוה עכ"ל, וצ"ע דמ"ש מאתרוג שנפסל שאסור ליהנות ממנו ראיקצאי לכל היום אפילו שאינו ראוי למצוה, וא"כ ה"ה סוכה

היום, וא"כ מקצה האתרוג לכל היום, ובסוף הסוגיא איתא א"ר זירא אתרוג שנפסלה אסור לאוכלה כל שבעה, ופירש"י רבותא נקיט דאפילו נפסלה אסורה כל שבעה שמתחלה לשבעה הוקצה ע"כ, והנה צ"ב בסברת ר' זירא לפי הריטב"א שמבאר בדברי ר' יוחנן דלכולי יומא איתקצאי מפני שאם לא יצא בבוקר יכול לצאת כל היום א"כ כשהאתרוג נפסל באמצע היום למה האתרוג מוקצה כל היום הא א"א לצאת בו.

(ו) בירושלמי סוכה פרק ד' ה"ד איתא אמר רב אבינא בשם רב אתרוג שנפסל ביו"ט הראשון מותר לאכלו, אמר ר' יוסה תמן הוא אינו ראוי לצאת בו אחרים ראויין לצאת בו ברם הכא לא הוא ולא אחרים יוצאין בו, ומבארים שם הפני משה והקרנן העדה, והאליה רבא בסימן תרס"ה דהטעם דהוקצה לכל היום הוא מפני שאפילו שהוא יצא יכולין אחרים לצאת הלכך הוא מוקצה למצותו, אבל אם הוא נפסל א"כ א"א כבר לצאת בו י"ח הלכך מותר לאכלו דאודא ליה מצותיה.

(ז) בארחות חיים מביא את דברי הירושלמי שאתרוג שנפסל מותר לאכול ביו"ט הראשון, ומקשה הב"י האין מותר לאכול האתרוג הא מיגו דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי לכולי יומא, וכתב ע"ז הט"ז דתמיהת הב"י הוא לא על הירושלמי דיכול לפסוק כר"ל דאיקצאי רק למצותה, רק קושיית הב"י הוא על הא"ח דאנן פסקינן כר"י, והקשו החמד משה בסימן תרס"ה ועוד אתרוגים על הט"ז דהא בביצה דף ל' ע"ב פליגי רב ורב אסי כפלוגתת ר' יוחנן ור"ל אי מותר לאכול לאלתר או למחר, וכתבו שם התוספות בד"ה כל לאלתר לאו דוקא דהא אתרוג של יום ראשון אסור כל היום עד למחר ולא פליגי רב ורב אסי אלא בשאר ימים עכ"ל, ומקשה החמד משה דהא מבואר להדיא בתוספות דביו"ט כיון שיש דין של מוקצה של יו"ט לכולי עלמא אסור, וא"כ למה כתב הט"ז דהירושלמי יכול

מקרא דחג הסוכות ז' ימים ודרשא גמורה היא, ובכירה דף מ"ה משמע בהדיא דעצי סוכה לא אסור אלא משום דאיתקצאי למצותה, ומתרצי התוספות בביצה דף ל' ע"ב דכשהסוכה עומדת ילפינן מהקרא שחל שם שמים על הסוכה אבל כשנפלה נפקע הש"ש ואז יש הדין של איתקצאי למצותה.

טו) בשו"ת הרא"ש כלל כ"ד סימן ט' הביאו ב"י בסיומן תרל"ח מקשה על תירוצם של התוספות דסבירי דבחוה"מ ל"ש מוקצה דהא בביצה דף ל' מתרצינן דכשנפל הסוכה אסורה משום מוקצה, ושם בגמרא מבואר שזה קאי על כל ז' ימים, ומתוך הרא"ש יראה לי דדוקא בעצי סוכה אמרינן דאסורי בחוה"מ מטעמא דהוקצה למצותה לפי שצריך לחזור ולבנות הסוכה מן העצים לאכול בסוכה, אבל נוי סוכה אין לאוסרין בחוה"מ מטעמא דהוקצה למצותה שאין הסוכה בטלה כשאין בה נויין, הלכך איצטריך טעמא דבזוי מצוה אפילו בעודן תלויין, עוד מקשה שם הרא"ש אע"ג דאסרינן אתרוג בחולו של מועד מטעמא דמוקצה כמבואר בביצה בפרק המביא כדי יין היינו משום דמיבטלא מצוה ידידה כשהוא אוכל אותו, אבל הכא אם מסתפק מנוי סוכה לא מיבטלא מצות סוכה.

טז) והנה צ"ב בשינוי הלשון דבאתרוג לא אמר שיש חיוב ליטול אתרוג כמו שאמר בסוכה, ונפ"מ יש בהדס שמבואר בגמרא שאסור להריח מצד איתקצאי למצותה, והנה לפי הטעם שהרא"ש אומר בסוכה א"ש הטעם בהדס, אבל לפי הטעם שאומר באתרוג צ"ב דבהדס אם מריח אינה מיבטלא ממצותה וצ"ע.

יז) ובסוף התשובה כתב הרא"ש והשתא דאסורי להו מטעם דבזוי מצוה בעודן תלויין בסוכה אסרינן להו משום הוקצה למצותה אפילו נפלו בחוה"מ, אבל אי לאו טעמא דבזוי מצוה אפילו בעודן תלויין הוו שרי בחוה"מ, ובשו"ת קרן לדוד סימן קנ"ח העיר דהא הרא"ש כתב לעיל בתשובה דאין מוקצה למצותה בחוה"מ רק כשיש ביטול

שיורד גשם אסור ליהנות ממנה דזה הוי כמו אתרוג שנפסל וצ"ע.

יא) בגמרא שבת דף כ"ב ע"א איתא אמר רב יהודה אמר רב אסי אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, כי אמריתיה קמיה דשמואל אמר לי וכי נר קדושה יש בה, מתקיף לה רב יוסף וכי דם קדושה יש בה, דתניא ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהא מצוות בזויות עליו ה"נ שלא יהו מצות בזויות עליו, בעי מיניה מרבי יהושע בן לוי מהו להסתפק מנוי סוכה כל שבעה, א"ל הרי אמרו אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, אמר רב יוסף מריה דאברהם תלי תניא בדלא תניא סוכה תניא חנוכה לא תניא, דתניא סככה כהלכתה ועיטרה בקרמים ובסריגין המצויירין ותלה בה אגוזים אפרסקין שקדים ורמונים וכו' אסור להסתפק מהן עד מוצאי יו"ט האחרון של חג, ואם התנה הכל לפי תנאו, אלא אמר רב יוסף אבהוהו דכולהו דם.

יב) בתוד"ה סוכה הקשו התוספות משמע דטעמא דנוי סוכה משום בזוי מצוה, וקשה לר"י דבפרק כירה משמע דטעמא משום דאיתקצאי למצותה, ותירץ דצריכי לתרווייהו דמשום דאיתקצאי למצותה לא הוה אסרינן בתולו של מועד דל"ש מוקצה אלא בשבת ויו"ט, ומשום בזוי מצוה לא הוה אסרינן היכא דנפל, אבל השתא דאמרינן דאיתקצאי ובזוי מצוה אסרינן אפילו נפלו ואפילו בחוה"מ.

יג) המהרש"א כתב דהתוספות לצדדין קאמרי אפילו נפלו ביו"ט ושבת ומשום מוקצה ואפילו בחוה"מ ולא נפלו רהוה מיהא בזוי מצוה, וכ"כ בהגהות אשר"י, ומבואר מדברי מהרש"א שסובר דכשנפלו בחוה"מ מותר, אבל בשו"ת הרא"ש כלל כ"ד סימן ט' והט"ו באור"ח סימן כ"א סוברין דכשנפל בחוה"מ אסור, וכן פסק המחבר בסיומן תרל"ח.

יד) עוד מקשו התוספות דבסוכה דף ט' ילפינן דעצי סוכה אסורה בהנאה דילפינן

מצוה, וא"כ מהו זה שסיים הרא"ש דכשיש ביוזי מצוה אמרינן הוקצה למצותו בחוה"מ עיי"ש שנשאר בצ"ע.

(ח) והנראה לכבר דבגמרא שבת דף מ"ה איתא דאפילו ר' שמעון שסובר שמוקצה מותר אבל בהוקצה למצותו מודה שאסור, ומבואר מזה דהוקצה למצותו היא הקצאה חמורה יותר מסתם מוקצה, וכן מבואר בסוכה דף ל"ז ע"ב שאסור להריח מהרס של מצוה דאיתקצאי למצותו, וסתם מוקצה מחמת איסור בשבת מבואר כתוספות פסחים דף כ"ו ע"ב ובעי"ז דף ס"ו ובמג"א סימן שכ"ה ותק"ו ותק"ט ועוד אחרונים וברע"ק א סימן שכ"ה שמותר בהנאה, וכאן בסוכה מבואר שמצד הוקצה למצותו אסור ליהנות, ומבואר דזה המוקצה יותר חמורה, ובוה מוכן שהרמ"א בסימן תרל"ח פסק שהקדושה חל על הסוכה רק אם יש בה, וצ"ע מ"ש מכל מוקצה שחל במחשבה שמסיה דעתו, וא"כ כאן שמקצה הסוכה למצותו למה לא חל ש"ש, אבל לפי המבואר דזה היא הקצאה חמורה לא סגי מחשבה ובעי מעשה ישיבה או חל הקצאה החמורה (ועיין במאמר מרדכי ובאבני נזר סימן תצ"ג שהעירו על הרמ"א שאומר שחל ש"ש רק משעת ישיבה, ובגמרא מבואר דאמרינן דאיתקצאי ביה"ש עיי"ש, ואכ"מ).

(ט) הערוך נגר בככורי יעקב סימן תרנ"ג כתב דיש ב' מיני מוקצה (א) מוקצה מפני מצוה שעשה בו, דמפני זהו אסור להריח בהדס דילפינן מסוכה דאסרה התורה מחג הסוכות לה'. (ב) כשיחול למצוה הוקצה מדעתו מלאכול והוי כמוקצה דגרוגרות וצמוקים דאסור מטעם הכנה, וכתב שם כמה נפ"מ, ונפ"מ אחד הוא דמוקצה הראשון נהג כל ז' ימים גם בחוה"מ כעצי סוכה, ומוקצה הב' אינו נהג רק בשבת וי"ט עיי"ש, ומבואר ג"כ דנקיט שההקצאה למצוה שיחול כל ז' בעינן הקצאה חזקה וזה אינו נאסר רק כשהיה מעשה ישיבה ולא סגי היסח הדעת.

(כ) ולפ"ו א"ש הביאור ברא"ש, דהרא"ש סובר דסתם לייחד חפץ למצוה לא חל על החפץ שם מוקצה, דהוקצה למצותו בעי הקצאה חזקה, ולזה סובר הרא"ש דבסוכה כיון שיש חיוב לישב בסוכה או באתרוג שאם יסתפק ממנו יתבטל המצוה החיוב הזה עושה שיהא גמירת דעת ושיחול ההקצאה על החפץ שיהיה הוקצה למצותו, אבל בניי סוכה שאם אין נוי סוכה לא מיתבטל המצוה אינו מועיל ההקצאה, דלהוקצה למצותו בעינן גמירות דעת מוחלטת, ועי"ז מחדש הרא"ש, והרמב"ן בשבת דף מ"ה מבאר קצת יותר באריכות דכיון שיש איסור של ביוזי מצוה שאסור להשתמש בהחפץ, וכיון שיש איסור להשתמש עם החפץ או מפני כבוד המצוה הוא מקצה החפץ למצותו או חל ההקצאה, דכיון שיש איסור השתמשות וכבוד המצוה יש לו גמירות דעת מוחלטת להקצאה.

(כא) ואפילו אם נפלו שאין בו ביוזי מצוה נשאר ההקצאה, וההסבר בזה הוא כיון שהדרך הוא לחזור ולתלות הנוי סוכה כשנופל א"כ אין נפקע ההקצאה דלכתחילה שיחול ההקצאה מפני שהדרך לתלותו שוב כשנופל זהו לא סיבה חזקה לגמירות דעת שיחול ההקצאה, אבל כיון שכבר חל ההקצאה סגי הגמירות דעת מפני שהדרך לחזור ולתלות שלא יפקע ההקצאה, וכן ראיתי בשעה"מ שכתב שנוי סוכה שנפלה הוקצה למצותו מפני שהדרך לחזור ולתלותו, ומצאתי בבית מאיר בסימן תרל"ח ששבאר בדעת הרא"ש שבנפלו ש"ש ההקצאה מפני שהדרך לחזור ולתלותו עיי"ש שכתבה בקיצור, וכן מבואר בערך ש"י סימן תרס"ז שנוי סוכה שנפל הוקצה למצותו מפני שהדרך לחזור ולתלותו, והאחרונים לא בארו הסברא, דאם יש סברא שדרכו לחזור ולתלותו א"כ למה הוצרך הרא"ש לומר והשתא דיש ביוזי מצוה הא גם בלא זה כיון שהדרך לחזור ולתלותו יהא נשאר ההקצאה, ולפ"ד א"ש

דצריכי לשתי הסברות ומיושב קושית הקרן לדוד.

עיי"ש שמיישב דעת הטור, ואכ"מ להאריך בזה.

(כב) וכן מבואר בשו"ת שנות חיים למהרש"ק ז"ל סימן ע"ט (לסימן תרל"ח) שהקשה על המהרש"א שסובר שאין מוקצה בחוה"מ, ומ"ש מהמבואר בביצה דף ל' דסוכה שנפלה איתקצאי לחוה"מ, וכן בסוכה דף מ"ו ע"ב דאתרוג איתקצאי לכל ד' (ופלא שלא ציין שזו קושית הרא"ש) ומתוך שם דהתוספות בשבת מיירי שנפלה ונשברה שאינה ראויה ורק איכא ביה מוקצה של איתקצאי לביה"ש וזה לא אמרין בחוה"מ, אבל בביצה ובסוכה מיירי שנפלה אבל שראוי עוד למצוה, ומוקצה כזה אמרין בחוה"מ, ומבואר בדבריו דנקט שכל האי דינא דבנפלה אמרין איתקצאי בחוה"מ כיון שראוי לבנות או לתלות הנזי סוכה, וזהו כעין תשובת הרא"ש, רק הרא"ש סובר שההקצאה חלה רק היכא שיש חיוב לבנות, ומהרש"ק ז"ל סובר שאפילו היכא שהורף לתלותו ג"כ חל ההקצאה.

(כה) הלבושי שרד והפמ"ג מבארים את הט"ז, דהט"ז סובר בשיטת התוספות דנזי סוכה שנפלו בחוה"מ אסור בצירוף שני הטעמים, משום דשייך קצת מוקצה בחוה"מ, והפמ"ג מוסיף דחוה"מ הוא ג"כ קצת כיו"ט ושייך קצת כיוזי בנפלו, ובצירוף שני הטעמים אסור נזי סוכה שנפלו בחוה"מ, והפמ"ג מוסיף שאתרוג שנפסל בחוה"מ ג"כ אסור מהאי טעמא, אפילו שבכל טעם לבד אין לאסור, אבל בצירוף שני הטעמים אסור בנפל בחוה"מ ואתרוג שנפסל בחוה"מ.

(כו) והנה הביאור בדבריהם, וגם שהפמ"ג מוסיף שחוה"מ הוא קצת יו"ט, נ"ל שהם סוברים שהמוקצה למצותו של חוה"מ זהו גדר של מוקצה של שבת שזוהו גדר של היסח הדעת וחל על החפץ שם מוקצה מפני שהיה בו היסח הדעת, וכיו"ט זהו אסור בטלטול, ובחוה"מ שזוהו קצת יו"ט נאסר רק להסתפק מהנזי, רק אי לא היה קצת כיוזי לא היה מועיל ההקצאה, אבל כיון שיש קצת כיוזי מועיל ההקצאה, אבל האיסור של הוקצה למצוה לפ"ד זהו מוקצה של שבת שחל על החפץ שם מוקצה כיון שהיה בו היסח הדעת ונאסר לכל ד' ימים ואפילו נפלו או נפסל, וכמו שבאמצע השבת אם נפקע המוקצה ממנו אעפ"כ נאסר לכל השבת ה"ה כאן אפילו שנפקע המצוה אעפ"כ נשאר המוקצה לכל ד' דאקציייה לכל החג.

(גג) המחבר בסימן תרל"ח טעף ב' פסק וכן אוכלים ומשקים שתולים בסוכה כדי לגאותה אסור להסתפק מהם כל שמונה אפילו נפלו, ומבואר שהמחבר פוסק שנפלו בחוה"מ אסור, ומציין הגר"א שמקורו הוא בתשובת הרא"ש שמוסיק והשתא דאסור בעורף תלוין משום כיוזי מצוה אסור אף כשנפלו בחוה"מ, ומבואר שהגר"א מבאר בשו"ע שסובר כמו הרא"ש בנפלו וכמו שבארנו.

(כז) והנה בשו"ת הרא"ש מבואר שחולק על הט"ז והל"ש ופמ"ג בביאור הגדר של הוקצה למצותו, דהרא"ש סובר להדיא שהגדר של הוקצה למצותו מפני שיש חיוב לבנות סוכה, וכמו שהבית מאיר ושאר האחרונים מבארים בהאיסור של נפלו הנזי לפי הרא"ש, ובהרא"ש מבואר להדיא שחוה"מ לגבי מוקצה הוא כמו חול, וזה שאסור כשנפלו בחוה"מ זהו רק דכיון שהיו תלוין היה איסור כיוזי אסורין גם כשנפלו, וא"כ מבואר לנו מחלוקת הפוסקים בביאור הגדר של הוקצה למצותו.

(כד) הט"ז באו"ח סימן כ"א מבאר בשיטת התוספות וז"ל ונלע"ד דברי רבינו הטור ברוריים, והם ע"פ דברי התוספות בפרק במה מדליקין דף כ"ב שכתבו דבנזי סוכה איכא תרי טעמי לאיסור, חדא משום מוקצה, ואיכא עוד טעמא משום כיוזי מצוה, וצריכי תרומיהו דאי משום מוקצה לא היה אסור רק כיו"ט ולא בחוה"מ, ואי משום כיוזי מצוה היה מותר בנפלו, אבל השתא דאיכא הנזי תרי טעמי אסור בנפלו אפילו בחוה"מ, הא לך דמשום צירוף יו"ט אסור גם בחוה"מ,

של הט"ו א"ש לפי דעת הרמ"א, אבל לפי דעת המחבר שפסק שחוטאי ציצית שנפסקו מותר לזרוקן לאשפה מבואר שהוא סובר שבמצוה שנפסל או נגמרה אין איסור של קצת ביוזי מצוה, א"כ לפי דעת המחבר א"א לומר טעמו של הפמ"ג באתרוג שנפסל, וא"כ צ"ב האיך יבאר הפמ"ג את דעת המחבר בסימן תרס"ה באתרוג שנפסל.

(לא) והנראה לבאר דאיתא בגמרא בסוכה דף ל"ז ע"ב ואמר רבה הדס של מצוה אסור להריח בו, אתרוג של מצוה מותר להריח בו, מ"ט הדס דלריחא קאי כי אקצייה מריחא אקצייה, אתרוג דלאכילה קאי כי אקצייה מאכילה אקצייה, ופירש"י שהדס אסור להריח דילפינן בפרק קמא דחל שם שמים על עצי סוכה ליאסר כהנאה כל ז' הואיל והוקצו למצוה, והב"י בסימן תרנ"ג הביא טעמו של רש"י, והאבניו בסימן תצ"ג מוכיח שזהו גם שיטת תוספות בשבת דף כ"ב דהתוספות בד"ה אבוהון מקשה הא דלא קדאמו בריש המביא בביצה דף ל', מקרא אומר ר"י דמשום דמעצי סוכה לא הוי ילפינן דשאני סוכה דבמסתפק מהן איכא ביטול מצוה, אבל בנוי סוכה ובהרצאת מעות לאור הנר ליכא ביטול מצוה עכ"ל, ומוכיח האבניו מהתוספות דאם יאכל האתרוג שאז יבטל המצוה ילפינן מסוכה ואסור מה"ת מצד שחל ש"ש, וכן מבואר בש"מ ביצה דף ל' שבהפסוק חג הסוכות תעשה לך וגו' כלול סוכה ולולב ואתרוג, ועיין בפמ"ג יור"ד סימן ק"ח בשפ"ד סקכ"ז שמביא שיטת רש"י, ועיין ביד אליהו כתבים אות ב' סימן י"ד שסובר בדעת רש"י דזהו אסמכתא והוא רק איסור דרכנן.

(לב) הכפות תמרים מקשה על רש"י, והוא קשה גם על התוספות בשבת דמהגמרא משמע דהא דהדס אסור להריח בו הוא מדין מוקצה שהוא מדרבנן לא שהוא מן התורה דומיא דעצי סוכה ונשאר בצ"ע, עוד העירו האחרונים דרש"י כאן בסוכה שפ"י שאסור להריח מצד שחל ש"ש, חולק על תוספות

(כח) בביאור הגר"א בסימן תרל"ח מבאר הא דפסק השו"ע דאם נפלה נוי סוכה אסור בחוה"מ שמקורו הוא בתשובת הרא"ש שכיון שיש דין של ביוזי מצוה אסור מצד הוקצה למצותו, וכמו שבארנו שזהו סתימת רוב הפוסקים, ודלא כסברת הפמ"ג והל"ש.

(כט) השעה"מ בפ"ו מהלכות לולב הט"ו והבית מאיר בסימן תרס"ה מקשין על תשובת הרא"ש שסובר דבנפלה הוקצה למצותו הוא מפני שיש חיוב לבנותו, וגם בנוי סוכה שנפלה חזי למצותו, וא"כ למה סבר ר' זירא באתרוג שנפסל שהוקצה לכל היום, ורצה השעה"מ לחדש שר' זירא סובר ששיין מוקצה בחוה"מ, והגמרא בשבת והתוספות סוברים של"ש מוקצה בחוה"מ, ומה"ט השמיט הרמב"ן והרא"ש והרמב"ם את דינו של ר' זירא עיי"ש, והנה קשה קרשית השעה"מ על הגר"א שמבאר בשיטת המחבר שסובר כמו הרא"ש, וסברת הרא"ש בנויה שחווה"מ הוא חל לגבי מוקצה, וא"כ קשה האיך פסק המחבר בסימן תרס"ה שאתרוג שנפסל אסור.

(ל) והנה מה שהפמ"ג והלכ"ש מסבירין שיש קצת ביוזי מצוה כשנפלו צ"ע איהו קצת ביוזי מצוה יש, דהא המחבר פסק בסימן כ"א שחוטאי ציצית שנפסקו יכול לזרוקן לאשפה מפני שהוא מצוה שאין בגופה קדושה, והרמ"א כתב וי"א דאף לאחר שנפסקו אין לנהוג בהן מנהג בזיון לזרוקן במקום מגונה, והנה לפי מש"כ הרמ"א מובן מה שכתב הפמ"ג שאתרוג שנפסל יש בו קצת ביוזי מצוה, דגם אתרוג הוא תשמישי מצוה, וכמו שמבואר במגילה דף כ"ו ע"ב, ובמג"א סימן תרל"ח וסימן מ"ב, שולוב הוא תשמישי מצוה, וא"כ לפי דעת הרמ"א שסובר שמתור לקשור בהם דבר חול רק שאין לנהוג בהם מנהג בזיון לזרוקן לאשפה מפני שהוא סובר שיש קצת ביוזי מצוה א"ש ביאורו של הפמ"ג ולכ"ש בתוספות, מפני שאפשר לומר שהתוספות סוברים כדעת הרמ"א בהכי, ולפ"ד ה"ה אתרוג שנפסל, וכן מבואר בכף החיים שדינו

אסור ליהנות, דלר' יוחנן הסיבה להקצאתו הוא המצוה וכשאין מצוה בטלה ההקצאה, ולר' זירא הסיבה להקצאה הוא הש"ש שחל עליו, וראיתי במאמר מרדכי דנקיט כן שההקצאה להמצוה הוא מחמת שחל ש"ש, וכן מבואר בבכורי יעקב סימן תרנ"ג.

לה) ולפ"ז נ"ל קושיה הכפות תמרים והאחרונים דבאמת רש"י סובר כמו תוספות דהיכא שאין ביטול מצוה אין איסור ליהנות מצד שחל עליו ש"ש, רק רש"י מחדש דכיון שהחפץ נתייחד למצוה א"כ חל עליו ש"ש, אבל בזה שחל עליו ש"ש היה מותר להריח דהא לא נתבטל המצוה, וזה מבואר בגמרא שהאיסור להריח הוא מצד מוקצה, רק רש"י מחדש דבכל הוקצה למצותו המוקצה הוא מפני שראוי למצותו, ומחדש רש"י דכאן מה שהוקצה למצותו הוא מצד שחל עליו ש"ש, וא"כ מיושב הכל, דהאיסור להריח הוא מצד מוקצה רק הסיבה להקצאה הוא מצד שחל עליו ש"ש, ומה שאמרו בגמרא באתרוג דמאכילה אקצייה, ומשמע דאתרוג אסור מצד מוקצה, ולפי התוספות אתרוג אסור מצד שחל ש"ש צ"ל דאכילת אתרוג אה"נ שאסור מצד שחל ש"ש רק אילו היה אקצייה לאתרוג מריח היה אסור להריח אתרוג מצד שהוקצה למצותו ע"ז אמרו בגמרא שאתרוג כיון שעומדת לאכילה אקצייה רק מאכילה ולא מריחא, אבל האיסור אכילה הוא מצד שחל עליו ש"ש.

לו) ולפי מה שבארנו נראה ליישב מה שהקשינו לעיל על הגר"א, ונ"ל דחלוק נוי סוכה מעצי סוכה ואתרוג, דעל נוי סוכה אינו חל קדושה וש"ש כמבואר בשבת דף כ"ב שהאיסור של נוי סוכה הוא מצד ביזוי מצוה, וכן מבואר בתוספות ד"ה אבהון דכולהו דם שהבאנו דנוי סוכה א"א למילף מעצי סוכה, וכן מבואר להדיא בשו"ע הרב סימן תרל"ח שבסעיף א' שמבאר את האיסור להסתפק בסכך ועצי סוכה הוא כתב שאסור להסתפק מפני שחל ש"ש עליהם ובסעיף ו' בהאיסור להסתפק של נוי סוכה הוא אומר שאסור מצד ביזוי מצוה, ומבואר להדיא

בשבת דהא כאן ליכא ביטול מצוה ואפ"ה סובר רש"י שחל ש"ש.

לג) איתא בגמרא ביצה דף ל' ע"ב אבל עצי סוכה דחלה קדושה עלייהו איתקצאי לשבעה, ופירש"י שם בד"ה אביי ועל ידי קדושה זו הוקצה לשבעה, ופירש מהר"ם לובלין דלפ"ז מיושב קושיה התוספות דמקשה דכאן משמע דעצי סוכה אסור מצד איתקצאי, ולעיל ילפינן מקרא, וכתב מהר"ם דלפי רש"י א"ש דרש"י מבאר דע"י שיש קדושה בהסוכה איתקצאי לו' ימים ואסורים מטעם הכתוב חג לה', והתוספות סוברים שהמוקצה הוא מצד דאיתקצאי למצותו.

לד) ולפ"ז נ"ל דבזה חולקים ר' יוחנן ור' זירא דר' יוחנן סובר שהאתרוג איתקצאי לכולי יומא, אבל הטעם הוא מפני שראוי לקיים המצוה בו וכמו שמבאר הריטב"א, אבל ר' זירא מחדש כיון שחל ש"ש על הלולב ואתרוג וחל קדושה עליו כמבואר ברשב"א ביצה דף ל' וט"ז סימן תרל"ח, א"כ הוא מקצה לגמרי דעתו מהאתרוג, ואפילו לפי דעת התוספות שסוברים בביצה דף ל' דבסוכה שנפלה שהמוקצה הוא משום דהוקצה למצותו, ג"כ אפ"ל דכאן שאני מכל הוקצה למצותו דבכל הוקצה למצותו כגון גבי נר חנוכה ההקצאה למצוה חלה מפני שעומד למצוה, אבל כאן שחל ש"ש זהו סיבה חזקה ביותר שיחול ההקצאה אפילו כשנפלו נפקע הש"ש אפ"ה נשארת ההקצאה וכמו גבי אתרוג שנפסל, וכמו שבארנו לעיל דשיחול על החפץ דין הוקצה למצותו בעינן גמירות דעת מוחלטת, וא"כ כאן שחל ש"ש ההקצאה חזקה ביותר שיחול על החפץ שם הוקצה למצותו, וא"כ ההקצאה שהוא מקצה למצותו הוא מקצה אותו לגמרי בכל האופנים, ולא מפני שראוי למצותו הוא מקצה אותו רק הסיבה להקצאתו הוא כיון שחל ש"ש על הסוכה והאתרוג ולולב, וכיון שחל עליהם ש"ש הוא מקצה אותו למצותו בכל האופנים, וסובר ר' זירא דגם אם נפסל האתרוג ג"כ

שיש עוד דין ההקצאה, או דנימא כמו שהבית מאיר אומר שהרא"ש אינו פוסק כ' זירא, אבל השו"ע שמביא הדין של נפלה, ויסוד האיסור הוא הרא"ש, וגם מביא את דינו של ר' זירא א"ש כמו שבארנו דחלוק נוי סוכה מעצי סוכה ואתרוג.

(ט) ולפ"ו א"ש גם לפי המהרש"א שסובר דכשנפל הנוי סוכה בחוה"מ מותר שאין בו ביוזי מצוה אבל יכול לסבור כמו ר' זירא שאתרוג שנפסל אסור דזהו מצד שחל ש"ש או איתקציא לגמרי.

(מ) והנה בנידון דידן נ"ל דהנה הבאנו דהשו"ע פסק שאתרוג שנפסל אסור ליהנות, ואפילו שהא"ר חולק ע"ו וסובר שאפשר להקל, והבית מאיר נשאר בצ"ע, אבל למעשה אין להקל כנגד השו"ע, וכן מבואר ברעת תורה שיש לו ראיות כמו הא"ר אבל אינו רוצה להקל כנגד פסק השו"ע, אבל לפי מה שבארנו ברעת הגר"א וכן הוא דעת רוב הפוסקים שחלוק נוי סוכה מאתרוג דרק באתרוג פסק המחבר שאסור ליהנות כשנפסל מפני שההקצאה למצוה הוא מפני שחל ש"ש, משא"כ בניי סוכה שאינו חל ש"ש וכל האיסור בניי סוכה שנפלה הוא מצד שראוי לתלותו, וכן מבואר בכל הפוסקים שהבאנו, א"כ בנידון דידן שעשה מהם חבשיל או עוגה א"כ הוא כבר אינו ראוי לנוי סוכה א"כ מותר לאכול אותם.

(מא) ולפי הפמ"ג שסובר דהאיסור כנפלה ונפסל הוא מפני שחל עליו כבר שם מוקצה ולא מפני שהוא עומד למצותו רק כיון שיש קצת ביוזי מצוה חוה"מ הוא קצת יו"ט נשאר המוקצה, הנה בארנו שזהו לפי דעת הרמ"א דהא לפי דעת המחבר גם הפמ"ג מודה בהאיסור של נפסלה לרוב הפוסקים וכמו שבארנו, רק לפי דעת הרמ"א מחדש הפמ"ג שזהו הסברא גם של נפסלה, וא"כ בנידון דידן לכאורה כיון שחל עליו כבר שם מוקצה היה צריך להיות אסור, וכמו שהוא אומר הטעם באתרוג שנפסל ה"ה כאן בניי סוכה.

שחלוק האיסור של נוי סוכה מסכך ועצי סוכה, וכן מבואר בשו"ת חת"ס אר"ח סימן קפ"ד שמתיר למי שאין לו אתרוג לצאת ידי חובתו שיקח אתרוג מהנוי סוכה דכל ההקצאה הוא מצד ביוזי מצוה, וכאן שלוקח לצאת ידי מצוה אין בזה ביוזי מצוה, ומבואר ג"כ דנקט שהאיסור הוא מצד ביוזי דאי מצד שחל עליו ש"ש היה אסור לשנות.

(לז) המחנה חיים בח"ג סימן מ"ט מקשה על החת"ס דברמב"ם משמע שהנוי סוכה בטיל להסוכה וא"כ חל ש"ש על הנוי, ומתיר המהר"ם שיק בסימן שכ"ג שעיקר האיסור הוא מצד ביוזי מצוה וכשיש ביוזי הוא מבטל אותו להסוכה וכל ש"ש, אבל כשאין ביוזי הוא לא מבטל ולא חל ש"ש, וא"כ מבואר בדבריו שאפילו שנאמר שחל ש"ש זהו לא כמו שחל ש"ש בסוכה ששם חל הש"ש בכל אופן, משא"כ כאן חל ש"ש בהגבלה להביוזי מצוה, וכן מבואר בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן א'.

(לח) ולפ"ו א"ש מה שהמחבר פסק דאתרוג שנפסל אסור ליהנות דכיון שחל ש"ש על האתרוג א"כ הוא מקצה אותו לגמרי, וא"כ אפילו שנפסל אסור, אבל בניי סוכה שלא חל ש"ש א"כ אין ההקצאה חזקה וכל ההקצאה הוא רק כשראוי למצותו, ואפילו לפי המהר"ם שיק שסובר שחל ש"ש זהו רק מצד ביוזי מצוה וכשאין ביוזי מצוה נפקע הש"ש א"כ הש"ש מוגבל שהוא רק לפעמים, וא"כ באופן כזה אין כאן הקצאה חזקה שמקצה בכל אופן כמו בסוכה, וא"כ א"ש שהגר"א סובר דאם נפלה אסור כמו שמבואר ברא"ש דכיון שיש ביוזי מצוה יש דין מוקצה וההקצאה הוא כיון שדרך לתלותו שוב וכמו שבארנו, משא"כ באתרוג שחל ש"ש יש הקצאה חזקה ואסור אפילו נפל, והנה הרא"ש דסובר באתרוג שאסור לאכול מפני שנבטל המצוה וכן בנפל הסוכה מפני שיש חיוב לבנותו אפ"ל דזהו אליבא דר' יוחנן וגם ר' זירא מודה בהיסוד הזה, רק ר' זירא מוסיף

שעשה תבשיל מהנוי סוכה שאינו ניכר בכלל שזהו החפצא של מצוה א"כ ל"ש לומר שיש איסור ליהנות עכשיו מזה מצד ביזוי מצוה דהא לא ניכר בכלל שזהו החפצא דמצוה דהא מבורר בפמ"ג באתרוג שנפסל שאסור ליהנות מפני שעכשיו שנפסל יש עוד ביזוי מצוה, וא"כ כשעשה עוגה או תבשיל של"ש לומר שיש עכשיו ביזוי מצוה וא"כ בטל ההקצאה, דההקצאה הוא רק ביחד עם הביזוי וכשלא שייך ביזוי בטלה ההקצאה, וא"כ למעשה לפי מה שבארנו לכל הפוסקים מותר לאכול העוגה או התבשיל בחוה"מ.

מב) ונ"ל דחלוק בנידון דידן מאתרוג שנפסל, דהא הפמ"ג מסביר שההקצאה של אתרוג הוא בצירוף ביזוי מצוה ומוקצה, וא"כ נ"ל דבאתרוג שנפסל אפילו שאינו ראוי עכשיו למצותו אבל כיון שזהו אותו החפצא שבו יצא המצוה וזה נשאר וניכר שזהו אותו צורה שבו יצא המצוה רק שנפסל, וא"כ זהו כמו ציצית שנפסקה שאינו ראוי עכשיו למצוה אבל כיון שיצא בהחפצא הזאת המצוה וזה ניכר שיצא בה המצוה א"כ שייך לומר שאסור מצד ביזוי דכיון שזה ניכר שזהו החפצא של מצוה, אבל היכא

★ ★ ★

שלמה זלמן מרק

בענין הקנאת לולב לקטן*

אמנם לקושטא דמילתא, מבואר מכמה אחרונים, דאף להשו"ע [והנתיבות] ישנם אופנים שיכולים להקנות לולב לקטן [ביומא קמא] בקנין לומן "ואף אם לא ננקוט כלל כהקצוה"ח".

דהנה, ז"ל הגי' [ב"ב קלד] דרש ר"ג בר רב חסדא, אתרוג זה נתון לך במתנה ואחריו לפלוני נטלו ראשון ויצא בו, באנו למחלוקת רבי ורשב"ג, מתקיף לה ר"ג בר יצחק ע"כ לא פליגי רבי ורשב"ג התם, אלא דמר סבר קנין פירות קנין הגוף דמי, ומר סבר קנין פירות לאו קנין הגוף דמי, אלא הכא אי מיפק לא נפיק ביה למאי יהביה ניהליה, אלא מיפק דכו"ע דנפיק ביה מברו או אכלו באנו למחלוקת רשב"ג ורבנן ע"כ הגי'.

ומבואר לכאורה דלר"ג בר רב חסדא יוצא לרשב"ג בקנין לומן, ובכך לר"ג בר יצחק יוצא אף לרבי בקנין לומן, והיא לכאורה סתירה מפורשת להנפסק בשו"ע דאין יוצאין בקנין לומן, ועל מרוכה זו יישב בנתיבות שם, דהג' איירי "במתנה ע"מ להחזיר", ולא בקנין לומן, ומשו"ה יצא בו, ומשא"כ בקנין לומן איה"נ דאינו יוצא בו.

ותי' זה תמוה מאוד לכאורה, דהא אמרינן מכרה או אכלה באנו למחלוקת רשב"ג ורבנן, והיינו דלרשב"ג הוי שלו אף אי

הנה, הגאון הגדול מרן רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל כתב בספרו מעדני ארץ עצה איך להקנות לולב לקטן ביום ראשון של חג, שלא יצטרך לחזור אליו בקנין, שאין הקטן יכול לעשותו, ויש לבאר דבריו, גם יתבאר עצות העולים משאר דברי האחרונים.

ידוע חידושו של הקצוה"ח סי' רמ"א סק"ד, בהא דאמרינן [בסוכה מ"א], לא ליקני איניש לוליכא לינוקא ביומא טבא קמא, דינוקא קני אקנויי לא מיקני, דמבואר לכאורה שאין אפשרות להקנות לולב לקטן, [ותי' הקצוה"ח] דהיינו דוקא במתנה ע"מ להחזיר, ובאופן שמקנהו את הלולב לחלוטין, ורק יצטרך לחזור ולהקנותו, אבל מ"מ שפיר יכול להקנותו "בקנין לומן", והיינו שיקנהו לולבו מתחילה רק על זמן נטילת הלולב, ואח"כ יהא שלו כבתחילה.

אולם בנתיבות סק"ה השיג עליו, וס"ל דמתנה לומן לא מהני לענין אתרוג, וכן נפסק בשו"ע סי' תרנ"ח ס"ג, וז"ל: ואפי' אמר יהא שלך עד שתצא בו, ואח"כ יהא שלי כבתחילה לא יצא, עכ"ל, ולכאורה יוצא מדעת הנתיבות דאין שום עצה להקנות לולב לקטן, באופן שיחזור לאביו מאליו. ולא יתכן להקנות לולב לקטן ביומא קמא.

* עיקר דין זה נוגע בחז"ל שנוהגין בו יריש שני, אבל בארץ ישראל שאין עושי יו"ט רסוכות שני ימים, יכול להקנות לולבו לקטן, אחר שכבר יצא בו האב בעצמו, ואין צריך לקנותו מן הקטן כלל.

אבל מי שיש לו כמה בנים שהגיעו לחינוך, יצטרך לקנותו מן הקטן, בכדי שיצאו בו שאר בניו [לדעת הסוכרים דאף בקטן בעינן לכתם].

ואם הגיעו לעונת הפעוטות [משש שנים ומעלה כשיודע בטיב משא ומתן] דיכולים להקנות מדרבנן, מהני שפיר הקצוה"ח לשאר הבנים, דבינן דפצות חינוך דרבנן, קנין דרבנן מהני לרבנן [אף להסוכרים דקנין דרבנן ל"מ לדאורייתא].

ולכן יש להקפיד שיצאו מקודם הבנים שהגיעו לעונת הפעוטות, בכדי שיוכלו להקנותו אח"כ, משא"כ אם יתנהו מקודם לאותן שלא הגיעו לעונת הפעוטות לא יוכלו להקנותו אח"כ לשאר בניו.

ונמצא לפי"ז דכל הנדון בא"י הוא במי שיש לו שני בנים שהגיעו לחינוך ולא הגיעו לעונת הפעוטות, דאילו מי שיש לו רק בן אחד שלא הגיע לעונת הפעוטות, יכול שפיר [אותו הבן] לקנות הלולב מן הקטן שכבר הגיע לעונת הפעוטות.

ולדבריו נראה לדינא, שיכולים להקנות לולב לקטן [ביומא קמא], באופן שיאמר לקטן חקנה לולב זה, ואחרי נטילתך יהא לפלוני שהוא גדול, דכיון שנתנו לאחר מהני, ואח"כ יקנהו מהגדול שזכה בו.

ג] ובספר מנחת ברוך תי', דבאמת קנין לזמן מהני כשנותן לו זכות אכילה, והא דאמרין בשו"ע דל"מ הוא משום דאיכא אומדנא דמוכח שאין דעתו להקנות לו זכות אכילה, כיון שצריך האתרוג לעצמו, והוי הערמה כהיא דמתנת בית חורון, והא דאמרין בב"ב דאחרין מהני, איירי באופן שאין הנותן צריך לאתרוג זה לצאת בו דליכא אומדנא זו, ובוה שפיר מהני מתנה לזמן.

ואפשר, דזה דוקא באופן שהמקנה אינו שולט על הקטן כ"א מצד בעלות וכוה איכא אומדנא שאינו רוצה להקנותו, משא"כ באופן שיכול להזיירו שלא יאכלנו (מצד החינוך וכדומה, אף אם יהיה לו בעלות לאכלו, דהרי אף באתרוג שקונה האב לבנו, והוא שייך לבנו, רגילות הוא שהאב מזהירו שלא יאכלנו ושלא יזיקנו, ככה"ג נ' דלא איכפת ליה לאב כלל, שיקנהו הקטן קנין גמור כזה שמצד הכעלות יכול לאכלו, וליכא אומדנא לבטל המתנה, ומהני אף להמנחת ברוך.

אולם, הר"ן בחי' [בגיטין פ"ג] הביא דעת הרא"ה הנותן מתנה לזמן, כיון דפסקה פסקה, והיינו שנשאר להמקבל לעולם, ולדידיה אין עצה להקנות לקטן כלל, ואם כי האחרונים דנו הרבה על דבריו מדברי שאר הראשונים דלא ס"ל כהרא"ה, אבל כמעדני ארץ [סי' י"ד] מסיק לחוש לדעת הרא"ה.

לכן נראה לכאורה, דהעצה לזה שיאמר לקטן ואחריו לפלוני שהוא גדול, ואח"כ יקנהו מאותו גדול, דבמקנה לאחרים כ' באבנ"מ סי' כ"ח סקנ"ג, דבכה"ג לא אמרין פסקה לכו"ע.

מכרה או אכלה, ולדבריו הנתיבות דהוי מתנה ע"מ להחזיר, לא יתכן כלל דליהוי שלו לענין מכירה ואכילה, כיון שנתנו בתנאי ע"מ להחזיר, ואי מכרה או אכלה ולא קיים התנאי. בטלה המתנה, ונעשה גול בירו למפרע, וע"כ דלא איירי מדין מתנה ע"מ להחזיר, אלא מדין קנין לזמן.

א] ובספר מעדני ארץ [להגרשו"א, שביעית, ט"ו]. האריך ליישב הדברים, ויצא לחדש דאף להנתיבות מהני קנין לזמן, אלא דס"ל להנתיבות דהיינו דוקא כשיש לו זכות מכירה ואכילה בפועל, דוקא בכה"ג מהני קנין לזמן, אבל כשאין לו זכות אכילה בפועל בזה לא מהני קנין לזמן, ולכן השיג הנתיבות על הקצוה"ח שכי' שם דקנין לזמן מהני אף כשהתנה ג"כ שיחזירנו, והיינו שהקנה לזמן וגם עשה תנאי שיחזירנו, בזה השיג הנתיבות וס"ל דכיון דסו"ס אין לו זכות אכילה בנוה, הוי כקנין פירות, ולא מהני בכה"ג קנין לזמן, ולא אמרין בזה תנאי מילתא אחריתא כיון דקנין לזמן בעינין זכות אכילה בפועל.

ולא קשה כלל מסוגיית הגי' דב"ב על הנתיבות, דלרשב"ג דיש לו זכות אכילה, מודה הנתיבות דמהני קנין לזמן, ורק אליבא דרבי דאין לו זכות אכילה הוצרך לומר דמהני מדין מתנה ע"מ להחזיר.

ולכן כ' שם הגרשו"ז להדיא דמתנה לזמן כשפירש שנותן בו זכות אכילה אם ירצה, מהני שפיר לצאת בה י"ח לולב, [יהשו"ע שכי' דל"מ מתנה לזמן איירי שלא פירש שנותן זכות אכילה].

ב] ובדברי חיים דיני מתנה ס"א כ' ליישב, דהא דאמרין בב"ב דאחרין מהני לענין אתרוג, היינו דוקא כשנתנו אח"כ לאחרים, ולא שייך לעצמו כלל, דבכה"ג שפסקה כח הנותן לגמרי מהני קנין לזמן, כיון שלא שייך לעצמו כלל, משא"כ הא דאמרין בשו"ע [והוא מהרא"ש סוכה], דקנין לזמן ל"מ, איירי ששייר הנפשיה שאח"כ יהא לעצמו.

דמבטלים מצות חינוך, אלא דקמ"ל דין קנין בעלמא, וא"כ ק' לכאורה לפי"ז לומר דהסוגיות חלוקות, די"ל ילמד סתום מן המפורש, וצ"ע.

ומש"כ דאחר"ך איירי בשכ"מ דוקא, לא כ"כ לדינא, רק לדעה אחת, דלדינא נפסק בשו"ע חו"מ סי' רמ"ח ס"א דאחר"ך מהני בבריא ג"כ.

ומש"כ דאחר"ך מהני דוקא בנותן כל ימי חייו, צ"ע מלשון הרא"ש בסוגין בב"ב וז"ל: ואחר"ך לפלוני... בירך בו ונתנו לפלוני, ומפורש דאין נותן כל ימי חייו, ולר"ג בר"ח קאי דמהני רק לרשב"ג, וזה אינו מדין מתנה ע"מ להחזיר, אלא מדין אחר"ך, וזהו דינא דרשב"ג, וצ"ע.

ועכ"פ נתבאר: א) דלהגרשו"א מהני במפרש שנותן גוף ופירות לזמן כלי שום תנאי והגבלה באכילה ומכירה.

ב) להד"ח מהני כשאומר ואחר"ך לפלוני אחר שהוא גדול, וא"כ יקנהו מהאחר, ובכה"ג ארוחנא דמהני אף להרא"ה.

ג) להמנחת ברוך יש מקום לומר דבאב שאין מקפיד על בעלות הקטן ומקנה בלב שלם מהני.

ד) להחזו"א לא מהני הקנאה לזמן בשום אופן.

ההכרעה נתונה בידי בעלי הוראה ולא באתי כ"א להעיר.

אבל בחזו"א אבהע"ז סי' ע"ד סקי"ד, כ' להדיא דלא מהני בשום אופן קנין לזמן, ועל סוגיא דב"ב תי' בג' אופנים, א) דסוגית הג' דסוכה דלא ליקני וכו' פליג על סוגיא דב"ב, ומחלוקת הסוגיות. ב) דאחר"ך מהני דוקא בשכ"מ, [וכ"ה בחשובת הרא"ש], ג) דאחר"ך דוקא בנותן כל ימי חייו, ומשא"כ קנין לזמן לא מהני.

והנה, מש"כ באופן הא' דסוגיות חלוקות, צ"ע. דהרי בסוגיא דסוכה אינו מפורש דאיירי בקנין לזמן, אלא דסתמא מיירי, וכיון דבב"ב מפורש דקנין לזמן מהני, אמאי לא נימא דילמד סתום מן המפורש, והיינו דמסוגיא דב"ב נפרש דהיא דסוכה לא איירי בקנין לזמן, ונ' מהחזו"א שהבין כונת הג' בסוכה דלא ליקני לוליבא, דמשום כך מבטלים מצות חינוך, וכ"כ מפורש שם דמבטל מצות חינוך. ועפ"י יסוד זה מפורש בסוגיא דסוכה דאין שום עצה להקנות לקטן ביומא קמא.

אבל באמת כמשנ"ב תרנ"ח סקכ"ח כ' די"א דמקימים מצות חינוך אפי' בשאול, ולדעה זו אין כונת הג' בסוכה כלל דמבטלים מצות חינוך, גם מצאנו בנמוקי"י כ"ב קל"ז בשם הריטב"א דאתרוג של שותפות יוצאין בה י"ח אתרוג בלי שום הקנאה, ואפי' כשיש לו שותפות עם קטן מהני, ולדעה זו יתכן עצה שיצא הקטן, שיקנה לקטן שותפות בגויה, ולא יצטרך לחזור ולקנות ממנו, וע"כ דאין כונת הג'

בירור מקיף בענין העברת נחלה מהיורשים (ג)

פרק תשיעי: העברת מטלטלין

פרק עשירי: חזקה דאין אדם מעביר נחלה

ספק בכונתו / העביר מקצתו ודאי וספק על השאר.

פרק אחד עשר: העברה מבנים שאינם מהוגנים

בן המזולזל בכבוד אביו / בן מומר להכעיס ומחלל שבת בפרהסיא / בן מסור / סתירת דברי התת"ס בבן מסור / בן מומר לתיאבון / העברה על תנאי / העברה מירוש שיעץ להעביר מאחר.

פרק שנים עשר: העברה מבניו לבן חכם

פרק שלושה עשר: העברה בלשון חיוב והודאה.

פרק תשיעי

העברת מטלטלין

יש לבאר אם האיסור להעברת נחלה הוא דוקא כשמעביר מירושיו קרקעות או אפילו כשמעביר מטלטלין איכא ג"כ איסורא.

א. כתב בשו"ת הרב הלק"ט ח"ב סי' רס"ז דלכאורה היה אפשר לומר כי לא דברו חכמים אלא בקרקעות כי אחזת עולם הם, ומלא תסוב נחלה איכא למילף דלאו שפיר למיעבד הכי, והתם משום קרקעות היו נדונין בני יוסף, וכך משמע בב"ב קל"ג ע"ב ממעשה באדם אחד שלא היו נוהגין בניו כשורה עמד וכתב נכסיו ליונתן בן עוזיאל, מה עשה יונתן בן עוזיאל מכר שלישי והקדיש שלישי והחזיר לבניו שלישי, משמע דבקרקעות מיירי מדקאמר מכר שלישי ולא אמר ונטל שלישי, ויעויין לקמן מה שמסיק שם.

וכן ס"ל לבעל הלבושים, שכתב בספר האורה פרשת חיי שרה פ' כ"ה על קושיית הרב גר"א דיש לתמוה מה שנתן מתנות לבני הפלגשים והיה מעביר נחלה מיצחק, כתב וז"ל ועוד שמשמעות לא תהא מעבורי אחסנתא אלא בקרקעות ושמא אברהם לא נתן לבני הפלגשים רק מטלטלין זהב וכסף עכ"ל. וכן ס"ל למהר"ש יפה (הביאו המנחת זכרון דף ח' ע"ב אות ו') דדוקא בקרקעות אסור.

וכן משמע לכאורה מדברי מהר"ט ח"ב חו"מ סי' ו' שכתב שם בד"ה וכי וכו' וכ"ש דאיכא איסורא בעבורי אחסנתא מן הקרקעות לגמרי דלא מתקיימת נחלה דאורייתא אלא בהו, כדמוכח בפרק מי שהיה נשוי גבי כתובת בנין דכרין דהיכא דאין שם מותר דינר דמיעקרא נחלה דאורייתא לא תקון, ודוקא בקרקעות כדתנן עד שיהו שם נכסים שיש להם אחריות יתר על שתי הכתובות דינר וכו' עכ"ל. (והובאו דבריו גם לעיל בפ"א אות ה.) הרי דמשמע מדבריו דרק בקרקע איכא איסורא להעברת נחלה.

ב. אבל באמת קשה לומר כן דבסוגיין דב"ב קל"ג ע"ב מפורש להדיא דאף במטלטלין איכא איסורא להעברת נחלה, וכן הוכיח הרב הלק"ט במסקנתו שם, דהש"ס הביאו עובדא דיוסי בן יעזר היה לו בן שלא היה נוהג כשורה הוה ליה "עיליתא דינירא" קם אקדשה וכו', ושם הביאו בגמרא לומר דס"ל ליוסי בן יעזר כרשב"ג במתני' דאם יש לאחד בן שאינו נוהג כשורה מותר להעביר נחלתו ממנו, ודלא כת"ק שם דגם כשאינו נוהג כשורה אסור ואנן קיי"ל כת"ק, ויוסי בן יעזר לאו שפיר עבד, עכ"פ מוכח להדיא דאעפ"י שלא העביר יוסי בן יעזר רק מטלטלין דהיינו עיליתא דנינרא מ"מ מיקרי דהעביר נחלה, הרי דאין חילוק בין מטלטלין לקרקע לגבי איסור זה.

ועל דברי מהר"ש יפה שכתב דדוקא בקרקע אסור, כבר הקשה בספר צידה לדרך פ' חיי שרה דבכתובות דף נ"ב לא משמע כן, דמיירי שם מהנדוניא דהוה מטלטלין ומש"ה לא רצה יהודה בר מרימר ליכנס, והרב מהר"א צרפתי כתב לדחות ראייתו דחשש שמא יתן לנדוניית בתו גם קרקעות, ומכל מקום גם הוא הסכים דהאיסור הוא אף במטלטלים (הובאו דבריו בשר"ח מערכת ל' כלל ג').

ומה שהביא הרב הלק"ט כריש דבריו ראייה דהאיסור הוא רק בקרקע מהא דיונתן בן עוזיאל שמכר שלישי דמשמע דוקא בקרקע וכנ"ל, תמוה הוא דאפילו נאמר כדבריו דמיירי שם בקרקע, מ"מ מהיכי חיתי דבמטלטלין ליכא איסורא, ושם מעשה שהיה כך היה, ומשא"כ מיוסי בן יעזר הוה ראייה מוכחת דאסור אף במטלטלין וצ"ע.

ולפלא שבספר כרם שלמה חו"מ סי' רפ"ב הביא רק את דברי הרב הלק"ט הראשונים דהאיסור הוא רק בקרקע, והביא שם הראייה מיונתן בן עוזיאל שמכר והיינו קרקע, ודבריו צ"ע דהרי הרב הלק"ט עצמו מסיק שם דאסור אף במטלטלין וגם הראייה ממכר קרקע לאו ראייה היא וכנ"ל.

ומש"כ דמדברי מהרי"ט ג"כ משמע דרק בקרקע אסור, כבר כתב ע"ז בשו"ת מהרש"ם ח"ו סי' י"ב וז"ל, ואף דבסי' ו' [במהרי"ט] נראה מלשונו דאעבורי אחסנתא היינו בקרקעות וכו', אין כוונתו דבמטלטלין ליכא איסור, אלא ר"ל דעיקר נחלה הוא מתקיים בקרקעות וכו' עכ"ל. הרי דסי' ג"כ דאין חילוק בין מטלטלין לקרקע לשיטת המהרי"ט הנ"ל, וכן נקט שם המהרש"ם להלכה יעו"ש.

וכן אפשר להוכיח דאף במטלטלין אסור מהא דאמרינן בירושלמי (הובא לעיל פ"ד אות ג.) פרק שני דיני גזילות הרי שהיה נתון במה"י אמר יתנו אלו לבניו בנותיו בכלל, אם בשעת מיתה אמר יתנו אלו לבניו אין בנותיו בכלל, וכיוצא בזה במכילתין ב"ב דף קמ"ג ע"ב דגרסינן ההוא דשדר "פיסקי דשיראי" וכו', וכתב ע"ז הרא"ש בתשובה (הובא לעיל) דצ"ל בבבלי כמו בירושלמי דבשעת מיתה אין בנותיו בכלל, ומבואר שם בהרא"ש דבשעת מיתה אין בנותיו בכלל מפני שלא יאה מעביר נחלתו, והרי שם מפורש להדיא דמיירי בכגדים דהיינו פיסקי דשיראי דהוה מטלטלים, וכן מלשון הירושלמי מי ששלח וכו' ואמרינן שם בחיים הראוי לבנים הראוי לבנות לבנות, ומשמע להדיא דמיירי בדברים ששייכים או לבנים או לבנות ובקרקע לא שייך לומר דבר זה.

וכן משמע במהרשד"ם חו"מ סי' שי"א (הובא לעיל פ"ד אות ד.) וכתב שם איך אנחנו נכנסנו וכו' כל נכסי מטלטלין כסף וזהב ושאר נכסים ומעות וכו', ולכאורה משמע שם דהעברה היה במטלטלין ומ"מ כתב שאסור לעשות כן מהא דאעבורי אחסנתא יעו"ש. וכן מצאתי בנחלת שבעה סי' כ"א אות ו' (דף נ"ו ע"א) על מה שכותבין בשטח"ז חוץ מספרים וקרקעות כתב דבת"ש ד"ק כתב דאפשר דנוהגין לכתוב כך משום דאין להעביר על נחלה, וכתב וקשיא א"כ גם במטלטלין שייך טעם זה וכו' יעו"ש, הרי להדיא כמו שכתבנו.

פרק עשירי

חוקה דאין אדם מעביר נחלה

ספק בכוונתו

א. יש לבאר היכא דאדם מת והניח צוואה ומסתפקים בכוונתו אם כוון להעביר מירושי או אמרינן חוקה דא"א מעביר נחלה מירושי או לא.

הנה הדבר פשוט דאמרינן דא"א מעביר נחלה מבניו, וכ"כ בשו"ת שארית יוסף סי' י"ג על שטר צוואה שכתוב שהבנים שיהיו לאשה זו ירשו לאחר מותו, אם הבנות בכלל, וכתב שם דפשיטא דאין הבנות בכלל, דאף דלא כתב לשון ירושה אין לדון אותו שדעתו להעביר ירושה דאורייתא, וראיה ברורה מהירושלמי פרק שני דייני גזילות ה"א (הובא לעיל פ"ד אות ג.) מי ששלח ממה"ו ואמר ינתנו אלו לבני, מחיים אמרינן דבנות בכלל, ובשעת המיתה אמרינן דאין הבנות בכלל, ופירש הר"ן טעמא דמלתא [וכן הרא"ש כתשוכה כלל פ"ה סי' ג.] דבשעת מיתה אינו רוצה לעקור נחלה דאורייתא ואין חולק בדבר יעו"ש.

ולפ"ז מש"כ בירושלמי דמחיים בנותיו בכלל צ"ל דליכא איסור דהעברת נחלה מחיים, דאל"ה הרי אמרינן חזקה דא"א מעביר נחלה, ולפי מש"כ לעיל בפ"ד אות יא. יוצא דלהפוסקים דנקטו דאיכא איסורא אף בנותן מחיים דמפרשים בהירושלמי דאה"נ דאע"ג דאיכא איסורא גם מחיים מ"מ אין אדם חושש לזה האיסור, ורק בשעת מיתה אמרינן חזקה דא"א מעביר נחלה משום דאדם מצדיק עצמו כשעת מיתה, ולדבריהם נצטרך לומר דחזקה דא"א מעביר נחלה אמרינן רק בשעת מיתה ולא מחיים אע"ג דאיכא איסורא אף מחיים ודו"ק. ויעוין בשו"ת שכות יעקב ח"א סי' קס"ט. ועיין חו"מ סי' רמ"ז סי"ג בהגה מש"כ הרמ"א עפ"י דברי הרא"ש אלו, אבל כבר תמה עליו הפנים מאירות ח"א סי' ל"ו יעו"ש. אולם כתשובות שבות יעקב ח"ב סי' קכ"ב כתב דאין דבריו מוכרחים, יעו"ש. אבל בשו"ת שב יעקב סי' כ' האריך להקשות על הרמ"א יעו"ש.

ובשו"ת מהריב"ל ח"ג סי' צ"ג כתב כמסתפק, וגופא דעובדא הוה בא' שפסק מעות לבתו כששרכה וכו' וקודם הנישואין מת אביה והניח עוד בנות וכן אין לו, והמשורכת תובעת הנדוניא וכו' ומשאר כל הנכסים יתחלקו הבנות בשוה וכו' יעו"ש, וכתב מהריב"ל ז"ל וכ"ש בנד"ד דאולינן בתר האומדנא לאוקמי ממונא בחזקת היורשים, ומצינן לאלומי האי סברא ממאי דאשכחינן בכמה דוכתי דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן, וכן נמי בנד"ד כיון דאמרינן בגמ' לא תיהוי בי יעבורי אחסנתא אפילו מכרא בישא לברא טבא, אחזוקי אינשי כאיעבורי אחסנתא לא מחזקינן ואמדינן דעתיה דלא אסיק אדעתיה שמזכה אותה הבת בנדוניא ובירושה, ואיברא דיש מקום לחלוק ולומר דנד"ד דאיעבורי אחסנתא לא הוי אחזוקי אינשי ברשיעי כיון דהתורה נתנה רשות לאב להנחיל למי שירצה, ומ"מ על הסתם דעתו של כל אדם הוא להשוות את היורשים בנים או בנות יהיו, ולא יהא אלא ספק נכסי בחזקת הירשים קיימי והממע"ה וכו' יעו"ש. הרי דנסתפק בזה אם שייך חזקה דא"א מעביר נחלה ומ"מ למעשה ג"כ נקט דאמרינן דהנכסים בחזקת היורש מטעם דהמוציא מחבירו עליו הראיה.

ויש להוסיף דכדברים אלו כבר כתב מהר"ם ב"ב ד"פ תקצ"ח על אחד שאמר שיעשו מנכסיו המוטב וכו' כתב שם ז"ל ואפילו הוה מספקא לן מוטב מאי הוי, נכסים בחזקת יורשים קיימים והבא להוציא מהן עליו להביא ראיה ברורה וכו' ע"כ יעו"ש.

ולטעם זה דהמוציא מחבירו עליו הראיה אם יתפוס השני אין מוציאין מידו, ומשא"כ לטעם הרא"ש דאמרינן דודאי לא העביר נחלה דאו לא מהני תפיסה כלל, כיון דמדון ודאי אמרינן דנתכוין רק ליורשיו, ואכמ"ל בזה.

העביר מקצתו ודאי וספק על השאר

ב. יש לבאר לשיטת הפוסקים דס"ל דאיכא איסורא אף כששייר מקצת ליורשיו (וכמבואר לעיל פ"א אות א. בארוכה) היכא דחזינן דאחד העביר מקצת מנכסיו, ועל השאר אנו מסתפקים בכונתו אם ג"כ העבירם כיון דאנו רואים דהאיש ההוא אינו חושש מהאיסור

אמרינן דגם נכסים אלו כוונתו היה להעבירם, או לא אמרינן הכי אלא דאף דעבר על האיסור מי"מ אין אומרים דלא איכפת ליה כלל מהאיסור, רק דאמרינן דמאי דחזינן להדיא דעבר עבר, ומאי דלא חזינן להדיא אמרינן דלא עבר. ולהפוסקים דס"ל דרשי כששירי מקצת יעויין לקמן אות ה.

הנה בשו"ת חת"ס חור"מ בליקוטים סי' נ"ג נשאל על אחד שכתב שכל כלי כסף שיש לו יהא לבן לבד וכל הספרים שלו לבנו, אפס מהספרים שיש לבנו כמותם כבר, יתן אותם לחתנו ונסתפקו שם וכו', וכתב שם החת"ס דבחור"מ סי' רפ"ב מבואר דאסור להעביר נחלה, ובכתובות דף נ"ג מבואר דאסור דאפילו במקצת נמי לאו שפיר עבד, [והחת"ס לשיטתו מהא דשו"ת חור"מ סי' קנ"א], וא"כ יש אומדנא דמוכח דלא היה דעת האב לאעבורי אחסנתא כ"כ הרבה ודי באותו המיעוט, אבל לא להרבות אשמה ושאיין רוח חני"ה וכו', עכ"ל, הרי דס"ל דאמרינן דמאי דרואים דעבר עבר, ומאי דלא רואים להדיא דהעביר, אמרינן דלא העביר דחשש להאיסור דהעברת נחלה.

ג. אבל לכאורה דבריו צ"ע, דהרא"ש בתשובה כלל פ"ה סי' ג' (הובא לעיל פ"ד אות ג.) דן שם בדינא דאחד העביר נחלתו לבי' אחיותיו וליתמי אחרות השלישית ודן שם אי יתמי אחרות פירושו רק בני אחרות או גם בנות אחרות, וכתב שם דאיכא איסורא דאעבורי אחסנתא, וזה הנותן מעביר נחלתו מבחו "וכ"ש שלא יחוש להעברת נחלת אחרות" וכו' עכ"ל. ומשמע מדבריו דכיון דרואים דזה האיש לא חשש להעביר נחלה מבחו אינו חושש גם מלהעביר נחלת אחרות כיון דזה האיש אינו חושש לאיסור זה, ולא אמרינן דמאי דלא עבר על אבר קמ"ל דלא, ודלא כמבואר בדברי החת"ס הנ"ל וצ"ע.

אבל לכאורה דברי הרא"ש צ"ב, דהרי טענת החת"ס טענה אלימתא היא דל"א כיון דעבר אלקצת איסור יעבור עוד על האיסור, וכן תמה השואל ומשיב (מהדורא רביעאה חלק ג') סימן קי"א) דהביא דברי הרא"ש הנ"ל וכתב דצ"ע דנהי דראינו שעבר על איזה איסור מ"מ כל שיש לומר שלא עשה איסור יותר אמרינן, ונדרולה מזו מצינו בתמורה דף כ"ז בתחלה אמרו שם כיון דאכתי גברא לא אתחזק באיסורא לא שביק היתרא ואכיל איסורא, ואח"כ איבעי להו אע"ג דאתחזק איסורא לא שביק היתרא ואכיל איסורא והאי בתרייתא לאכילה הוי, ועיין רמב"ם פ"ב מתמורה שכתב בה"ג שאעפ"י שהחזק זה במלקיות הרבה הואיל ויש שם דרך היתר אין מניח דרך היתר ועושה איסור, ואף לפמ"ש המל"מ פ"ו מגירושין הי"ח בכה"ג שהן איסורין חלוקין ל"א דכל שכבר עשה איסור יעבור עוד איסור זה ל"א ומכ"ש בזה וצ"ע, עכ"ל.

ד. אבל כד נעיינן בדברי הרא"ש נראה דלא קשה מידי, וגם הרא"ש יודה בדבר פשוט כזה דהיכא דעבר על מקצת האיסור לא נאמר שיעבור עוד על האיסור, ומש"כ הרא"ש כיון שלא חשש וכו', נראה לפרש בהקדים גופא דעובדא דהרא"ש דהרי היה שם המעשה באחד שהיה לו בת והעביר נחלתו ממנה ונתנם לאחיותיו, בי' חלקים לבי' אחיותיו שהם בחיים וחלק א' ליתמי אחרות השלישית, ודן שם אי בכלל יתמי אחרות נכללים גם בנות אחרות וכתב שם הרא"ש דבשעת מיתה יש איסור להעביר נחלתו וכו', ומש"ה במי ששלח ממנה"י בשעת מיתה אנו אומרינן דאין בנותיו בכלל כיון דיש איסור להעביר נחלה מבניו ומש"ה אין בנותיו בכלל, ומשא"כ בעובדא דהרא"ש דכתב ע"ז הרא"ש וזה הנותן מעביר נחלתו מבחו וכו' ש"ש שלא יחוש להעברת נחלת אחרות וכו', פירוש דבריו דהרי כיון דהיה לו בת והיא היורשת אותו מדין תורה וא"כ אחיותיו במקום בתו כאחרים דמו, וא"כ כיון דהעביר מבחו הרי כבר העביר הכל מבחו ועבר כבר על כל האיסור דהעברת נחלה, ומה שנותן עכשיו לאחיותיו ליכא ע"ז תורת ירושה כלל וכלל, וא"כ איך שייך לרון מדין העברת נחלה בהא דאיבעי ליה אי יתמי

אחותו גם בנות בכלל, רק דצ"ל דהיה אפ"ל כיון דרואים שרצה לתת נחלתו לג' אחיותיו שזה בשוה היה אפ"ל דרצה לתת להם כמו דהיה הדין אילו היו יורשים אותו מצד הדין באמת, וא"כ היה אפ"ל דלא נתכוין כמה שאמר יתמי אחותו דגם הבנות בכלל, דרק לבנים נתכוין כמו שהיה הדין אילו היו יורשיו מצד הדין כיון דיש איסור להעביר נחלה, ע"ז כתב הרא"ש כיון דהאיש הזה לא חשש כלל לאיסור זה דהרי העביר נחלתו מבתו, א"כ כמו"כ לא יחוש להעברת נחלת אחותו, פירוש למה שנראה נחלת אחותו ואמרינן דלא איכפת ליה, ובנות אחותו בכלל, אבל לא הוה ס"ד להרא"ש בזה לומר דאם אחד העביר מקצת מבתו דנאמר בכוונתו דהעביר גם השאר כיון דרואים דלא חשש להאיסור, קמ"ל דלא, וא"כ לפ"ז דרבי החת"ס ברורים ולא קשיא מידי מדברי הרא"ש, וקושיתו של השו"מ צ"ע.

שו"מ בפנים מאירות ח"א סי' ל"ז וכן בסוף כרך א' במילואים שהביא דברי הרא"ש הנ"ל וכתב פי' אחר כהרא"ש, ובתו"ד כתב דהרי כבר העביר הכל מבתו וכנ"ל והנאני, ובשו"מ מהדורא תניינא ח"ד סי' כ"א הביא דברי הפנים מאירות הנ"ל ופי' דרך אחר בהרא"ש ודבריו צ"ע, יעו"ש.

אמנם יעויין בשו"ת חת"ס חו"מ סי' קפ"ג שכתב בהא דאינן להוסיף יותר על עישור נכסי, כתב בתו"ד שם וז"ל, ז"א שהרי חזינן שהאיש הזה לא חשש לכך בכתו הראשונה והעביר אחסנתא טפי מעישור, אע"ג די"ל "נהי שעשה שלא כהוגן פעם אחת לא נעשה אנחנו שלא כהוגן ואולי אילו היה חי היה חוזר בו" וכו', יעו"ש, ומשמע דנטפסך בזה ודלא כנ"ל, ומ"מ יש לחלק.

ה. ולהני פוסקים דס"ל דכששייר מקצת שרי להעביר נחלה, צ"ל בעובדא וידן דהעביר מקצת וספק על השאר, דזה פשוט דרואי לא העביר כל נכסיו לגמרי, וכנ"ל דא"א מעביר נחלה, אלא דיש להסתפק אי אמרינן דמאי דחזינן דהעביר העביר ומאי דלא חזינן להדיא דהעביר אמרינן דלא העביר, או דאפ"ל דהעביר יותר כיון דליכא איסורא כ"ז ששייר מקצת.

הנה אע"ג דטעמו של החת"ס הנ"ל דחוקה דא"א מעביר נחלה ל"ש ע"ז וכנ"ל, מ"מ למעשה א"א להוציא מחזקת היורשים מטעם האחר והוא כיון דהוה ספק בכוונתו, המוציא מחבירו עליו הראיה, וכנ"ל בסוף אות א. ומ"מ כיון דהוה ספק, דינא הוא דתפיסה מהני.

והא דהוצרך שם החת"ס לטעם דחוקה דא"א וכו' וכמ"ש שם וז"ל ע"כ נלפע"ד לא לבד מטעם דיד בעל השטר על התחתונה אלא גם מעיקר הדין מאומדן דעת הנותן וכו', ע"כ, אע"ג דלמעשה א"א להוציא מחזקת היורשים מטעם הממע"ה, מ"מ אפשר לומר דנתכוין בזה דאפילו תפיסה לא מהני בזה כיון דהוי מדין ודאי.

פרק אחר עשר

העברה מבנים שאינם מהוננים

יש לבאר הא דאמר שמואל דאסור להעביר הנחלה "אפילו מברא בישא" לברא טבא, על איזה ברא בישא נתכוין ומי נכלל בכלל ברא בישא.

בן המזולזל בכבוד אביו

א. כתב הרמב"ם פ"ו מהלכות נחלות הי"א כל הנותן נכסיו לאחרים והניח את היורשין אעפ"י שאין היורשין נוהגין "בו" כשורה וכו', וכ"ה גירסת הרי"ף, וכ"כ בשו"ע סי' רפ"ב, וכתב הסמ"ע סק"א דבטור לא כתב בו, והמחבר נקט כלשונו של הרמב"ם, ומשמע דס"ל דאינה נוהג כבוד במורישו אע"ג דנוהג כשורה במילי דשמיא ואפ"ה שייך טעמא הנ"ל דאל

יאמר המוריש כיון שאינו נוהג בו כבוד אתן ממוני לאחר כי יחוש על זרעו יוצאי חלציו עכ"ל.

וכן משמע מדברי הנמוק"י שכתב על עובדא דיונתן בן עוזיאל דהיה לאחד בניו שלא נהג כשורה והעבירם ליונתן בן עוזיאל והחזיר להם יוב"ע שלישי, וכתב הנמוק"י וכ"ש בענין כזה שהיה ראוי לצרובא מרבנן כיוב"ע לרחם עליהם משלהם, כי לא חטאו לו בניו לאבותם חטאו וכר' ע"כ, ומשמע דלא נהגו כשורה רק באביהם, דאי לא נהגו כשורה במילי דשמיא, א"כ לא חטאו רק לאביהם רק לכולם חטאו, וכן משמע בשו"ת תשב"ץ ח"ב סי' קע"ז בכן שקרא לאביו ממזר אי שרי להעביר הנחלה ממנו. וכתב שם דאין ראוי לעשות כן כדתנן הכותב וכו', וכן כתב בח"ג סי' קצ"ב בכן שמקלל אביו אם מותר להעביר הנחלה ממנו וכו', תשובה, בן המקלה בכבוד אביו אעפ"י שלא קלל בשם אחר מפני הגבורה וכו' וגם להעביר ממנו נחלה אין רוח חנ"ה כדאמר ליה שמואל וכו', ע"כ. ואם במקלל כתב כן כ"ש כשרק מזלול בכבוד אביו דאסור להעביר נחלה ממנו. [ועינין עוד לקמן אות ז].

ובכן שאינו זהיר במצות אבל מאמין בה' ובתורתו ומחנך את בניו ללכת בתורת ה' ולשמור מצות אין להעביר נחלה ממנו, וכ"ה באג"מ חו"מ ח"ב סי' נ' אות ג'. ובספה"ק ראשית חכמה פרק גידול בניו ד"ה וצריך אדם וז"ל, וצריך להשקות את בניו בכל דבר במאכל ובכספות ובמתנה ובירושה ובכל דבר, ומעשה באדם אחד שסילק ירושתו מבניו לבנו אחד וגדוהו חכמים, וה"מ אם בניו שויים בחכמה, אבל אם בנו א' חכם או שהוא הולך על דרך הטובה ובנו האחר סורר ומורה זולל וסוכא ה"ז מסלק הירושה ממנו ונותנה לבנו האחר שהוא הולך על דרך הישרה וכו', עכ"ל. ולפי הנ"ל נצטרך לומר דמייירי בכן מחלל שבת וכו' וכנ"ל דאל"ה הרי אסור להעביר נחלה ממנו וכנ"ל וצ"ע.

בן מומר להכעיס, מומר לתיאבון, מסור

ב. א) מומר להכעיס, דהיינו עובד ע"ז, ומחלל שבת כפרהסיא, ואוכל נבילות להכעיס, דהוה אפיקורס אם שרי להעביר הנחלה ממנו. ב) מומר לתיאבון, דהיינו אוכל נבילות רק לתיאבון [פירש"י בע"ז דף כ"ו ע"ב ד"ה לתיאבון כשאין להם בשר אבל אינו מופקר להיות איסור והיתר לפניו להניח היתר ולאכול איסור ואם עושין כן זה להכעיס]. ג) מסור, דהיינו דמלשין לשקר ומוסר מומן חבירו ביד עכו"ם, ובהני תלתא ברא בישא יש להסתפק אם מותר להעביר הנחלה מהם.

ונראה לפשוט דין זה עפ"י מה שיצא לנו במקום אחר והוא מדין השבת אבידתם, דהיינו כשנאבד להני ממונם, אם חייבים להחזיר להם, דאם נאמר דא"צ להחזיר להם אבידתם א"כ פשיטא דשרי להעביר הנחלה מהם, דק"ו הוא דמה ממונם שהיה שלהם כבר ונאבד מהם לא חייבו אותנו חז"ל להחזירם כיון דרשעים הם, ק"ו לממון שלא הגיע עדיין לידם רפשיטא דא"צ להנחילם, אבל אם נאמר דצריך להחזיר להם אבידתם א"כ י"ל דה"ה דצריך להנחילם דמאי שנא, או דאפשר לומר דרק אבידתם כיון שכבר היה ממונם ובידם, מש"ה אמרו לנו חז"ל דצריך להחזירם, אבל מה שעדיין לא הגיע לידם מהיכי יתיי שנאמר דאסור להעביר נחלה מהם כיון דרשעים הם, וזה יצא ראשונה.

בן מומר להכעיס ומחלל שבת כפרהסיא

ג. בגמרא ע"ז דף כ"ו ע"א תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן העכו"ם ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין, אבל המינין והמסורות והמומרים היו מורדין ולא מעלין, א"ל אני שונה לכל אבידת אחיך לרבות את המומר ואת אמרת היו מורדין, סמי מכאן מומר, ולישני ליה כאן במומר אוכל נבילות לתיאבון כאן במומר אוכל נבילות להכעיס, קסבר אוכל נבילות

להכעיס מין הוא. וכן נפסק להלכה בשו"ע חו"מ סי' רס"ו ס"ב חייבים להחזיר אבידת ישראל אפילו היה בעל האבידה רשע ואוכל נבילות לחיאבון, אבל אוכל נבילות להכעיס הרי הוא אפיקורוס מישראל, והאפיקורסים ועובדי עבודת עכו"ם וישראל מחללי שבת כפרהסיא אסור להחזיר להם אבידתם כעכו"ם עכ"ל.

וא"כ לפ"ז פשוט הוא דבבן מומר להכעיס ומחלל שבת כפרהסיא וכו' דשרי להעביר מהם נחלתם, דאם אבידתם א"צ להחזיר להם דכבר היה ממונם כ"ש ממון שעדיין לא הגיע לידם דא"צ להנחילם, וכ"כ בספר מחנה יהודה חו"מ סי' רפ"ב לתרץ קושיית הרא"ם איך העביר אברהם הנחלה מישמעאל, וכתב כיון דישמעאל היה עובד ע"ז וג"ע ושי"ד משה שרי להעביר ממנו וכנ"ל, והביא ראיה מהא דא"צ להחזיר להם אבידתם וכנ"ל, ויעו"ש עוד מש"כ בזה.

וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק חו"מ סי' מ"ג דהא דאמר שמואל וכו' דוקא אם אינו אפיקורוס ואינו מן האנשים אשר אינם שומרים את הדת בכללה ומחללים שבתות כפרהסיא ודינם כנכרים, אבל אם הם אפיקורסים וכיוצא בזה נראה דל"ש לומר דלמא נפקין מיניה זרעא מעליא דמסתמא אינו מגדל את הבנים בדרך הטוב וכו', ועוד אם ע"י ירושה היא יהיה רשע יותר כגון אם מניחין לו שדות וכרמים וכיוצא בהן והוא מחלל שבת כפרהסיא וכו' אפשר דבאופן זה לא אמרו לנו חז"ל זאת ע"כ.

וכן נקט האג"מ בחו"מ ח"ב סי' נ' אות ג' דהמומרים לחלל שבתות כפרהסיא וכו' ואין מחנכים את בניהם לתורה אין לחוש לזרעא מעליא, ואף שאירע לפעמים שגם מומרים לשבת ולכל התורה נפיק בן שומר תורה, ודאי הוא רק מיעוט שלא מצוי ואין לחוש לזה, דלכן ודאי רשאי להעביר וליתן לאחרים ורוח חכמים נוחה הימנו, וגם זכור לטוב דבזה כ"ע לא פליגי על רשב"ג יעו"ש, ויעו"ש עוד לקמן, וכתב שם שכן מוכח מהחת"ס בתשובה חו"מ סי' קנ"ג, וכדלקמן.

ובשו"ת דובב מישרים ח"א סי' צ"ז הביא דברי מהר"ם שיק הנ"ל ותמה ע"ז דבתו"ע ע"ז דף כ"ו ע"ב ד"ה אני שונה, מבואר מקושייתם דגם במומר שייך לומר דלמא נפיק מיניה זרעא מעליא כמו במסור, ודלא כמהר"ם שיק דכתב דאין לחוש לזרעא מעליא, וכתב עוד ועיין בראב"ד פ"ב מהל' עכו"ם הל' ה' ואולי דבר בזה בתשובתו יעו"ש עוד. ודברי הראב"ד שם קאי על דברי הרמב"ם שכתב דישאל שעבד ע"ז דינו כעכו"ם, [ובפ"י א מהל' גזילה ואבידה הל' ב' כתב הרמב"ם דא"צ להחזיר להם אבידה], וכתב ע"ז הראב"ד א"א אעפ"כ אסור לאבד ממונו בידיים מידי דהוה אסור וכו' יעו"ש. ומשמע דצ"י להראב"ד דכמו דאסור לאבד ממונו כמו"כ אסור להעביר נחלה מהם, ומשה הקשה על מהר"ם שיק, אבל כבר הוכחנו דתלוי בדין השבת אבידתם, וע"ז כבר קיי"ל בשו"ע דאין מחזירין להם אבידתם ואעפ"י שאסור לאבד ממונם, וא"כ כיון דאין מחזירין להם אבידתם א"כ פשיטא דשרי להעביר הנחלה מהם, ומש"כ דשייך שיצאו מהם בנין דמעלי יעו"ש לקמן בארוכה, וכן במסור עצמו שאמרו בגמרא דלמא נפיק מיניה זרעא מעליא ביארנו דשרי להעביר ממנו וכדלקמן.

ובבן מומר לחיאבון הספק בעינו עומד כיון דצריך להחזיר אבידתו א"כ אפשר לומר ב' הצדדים וכנ"ל ויבואר לקמן.

בן מסור

ד. בגמרא ב"ק דף קי"ט ע"א ממון מסור רב הונא ורב יהודה ח"א מותר לאבדו ביד וח"א אסור לאבדו ביד, מ"ד מותר לאבדו ביד לא יהא ממונו חמור מגופו, ומ"ד אסור לאבדו דלמא הוה ליה זרעא מעליא וכתביב כיין רשע וצדיק ילבש ע"כ, ופסק הרמב"ם בפ"ח מחובל ומזיק הי"א כמ"ד דאסור.

ובדין השבת אבידתו של מסור אם צריך להשיב, שיטת התוס' בע"ז דף כ"ו ע"ב ד"ה אני שונה, נסתפקו בזה וכתבו שם אבל מסור מיגרע גרע מיניה ובכל מקום שונה מסור אצל מין ולא איתרבי אצל אבידה ושמא אכל דאית ליה ממון מסור לאבדו ביד אית ליה נמי דמשיבין אבידתו ומטעמא דייבין וכו' עכ"ל, אבל בהגהות אשר"י סוף פרק אלו מציאות כתב ובמינים "המוסרים" וכו' מורידין ולא מעלין וכ"ש שאין מכריזין על אבידתו וכו' עכ"ל, וכן מבואר באור זרוע גופיה סוף פרק אלו מציאות סי' צ"ט, וכן כתב בתוס' רבינו אלחנן (ע"ז שם). ובש"ך חו"מ סי' שפ"ח ס"ק ס"א הביא ב' דעות אלו ולא הכריע ביניהם. ויצא לנו מזה דלהגהות אשר"י דא"צ להחזיר אבידתו א"כ פשוט דשרי להעביר הנחלה מהם אבל לשיטת התוס' הספק בעינו עומד.

והנה בסוגיין בב"ק קי"ט שם כתב המרדכי וממורי הכהן קבלתי דלא פליגי אלא בלאבדו ביד דוקא, אבל לעכב לעצמו לא, דהיינו צדיק ילבש וצ"ע, עכ"ל המרדכי. ויעו"ש בחידושי אנשי שם ובים של שלמה וכן בכנה"ג סי' שפ"ח הגה"ט אות ע"ה בא"ד למה נתכוין המרדכי שכתב ע"ז וצ"ע. אבל בדרכי משה סי' שפ"ח ס"ק י"ב הביא דברי המרדכי והשמיט תיבת וצ"ע. וכן פסק בשו"ע סי' שפ"ח סעיף י"ג אסור לאבד ממונו של מסור אעפ"י שמוותר לאבד גופו שהרי ממונו ראוי לירדשי, וכתב הרמ"א "ויו"א דמותר ליטול ממונו לעצמו דאינו אסור אלא לאבדו" עכ"ל. ועיי"ש בש"ך ס"ק ס"ג שהאריך לחלוק על הרמ"א, ועיי"ן בס"י רפ"ג ס"ב בהג"ה ובש"ך שם סק"ב ובנה"מ שם סק"א בשיטת הרמ"א, [ויעיי"ן לקמן אות ו. דאפשר לומר גם להשיך דשרי להעביר].

ובשו"ת חת"ס חו"מ סי' קנ"ד נקט ג"כ כהרמ"א דנשאל שם בנפקד שיש בידו פקדון שט"ח ושוב המיר הנפקד ונטמע בין הישמעאלים ומת בהמרותו, והניח יורשים ישראלים והלוה עני ומתמוטט והיורשים אינם יודעים מהחוב, אם המפקיד יוצא יד"ש אם לא יודיע להם להיורשים מהחוב כדי שלא יגנשו את הלוה העני, ודן שם בהא דהרמ"א סי' רפ"ג הנ"ל, וכתב אח"כ ובר מן דין מי יכול להוציא ממון נגד פסק רבינו ברוך שבמרדכי סי' קצ"ד שהוא י"א דמייתי הרמ"א סי' שפ"ח סייג דעכ"פ מותר לעכב לעצמו, וטעמו מבואר שם דהא ק"ו מעליא הוא השתא גופו ממונו לא כ"ש ורק משום דכתיב וצדיק ילבש והא לא כתב בקרא איהו צדיק ילבש "וה"ו המעכב הוא הצדיק הראשון ולמה יוציאנו מידו לתת לצדיק אחר אפילו דכבר הו"ל בנין רמעלי", ובוזה נדחו דברי הש"ך שחלק שם על הרמ"א וכו', ולק"מ דדוקא שהממון כבר בידו והרי הוא הצדיק הראשון ויעכבנו לעצמו, אבל לעשות תקנת נגזל להוציא מהמסור שאנו תולין שבניו יהיו הצדיקים א"כ הם קודמים להמוציא הזה והוא פשוט, ואין ראייה דהרי"ף חולק ע"ז, ומסיק יהיה איך שיהיה "אין כאן מי שיחלוק על רבינו ברוך וסבכתו נכונה ורמ"א קבע דעתו בשו"ע, א"כ מי יוציא מהלוה והנפקד נגד זה" עכ"ל.

הרי דנקט בפשיטות כהרמ"א, וא"כ יצא לנו הדין ברור דבמסור שרי להעביר הנחלה ממנו דכיון דפקדון א"צ להחזירו כיון דכבר נמצא בידו, והרי הוא הצדיק ילבש אע"ג דהיה ממונו של המסור, ק"ו דממון שלא הגיע מעולם לידו דפשוט הוא דשרי להעביר ממנו שלא יגיעו לעולם לידו. וכ"כ שם באג"מ עפ"י דברי הרמ"א הנ"ל דכ"ש הוא דליכא איסור על האב ליתן לאחרים וכו' כשבנו מסור.

סתירת דברי החת"ס בנן מסור

ה. אולם לכאורה סותר החת"ס עצמו דבחו"מ סי' קנ"ג הביא דברי הרמב"ם שכתב שאינו נוהג "בו" כשורה ופירש הסמ"ע וכו' וכנ"ל, ונ"ל דס"ל להרמב"ם דמצד רשעו בתורת ה' אין צ"ל שלא להעביר ממנו נחלתו דלמא נפקין מיניה ורעא מעליא משום דכבר פסק הרמב"ם בפ"ח מחובל הי"א דמסור גופו מותר לאבדו ולא ממונו משום דשמא נפקין וכו' כ"ש כרא

בישא בעלמא שאין גופו מופקר כ"ש ממונו, והא דא"ל שמואל לרב יהודה וכו' אע"ג דהוה כ"ש ממסור, י"ל דהרי בב"ק קי"ט ע"א פליגי רב הונא ורב יהודה, ואפשר דרב יהודה הוא דס"ל דממון מסור מותר לאבדו ביד, גופו מותר ממונו לא כ"ש, מש"ה הוצרך שמואל להזהיר לרב יהודה "לשיתטור" דהיינו דמסור ממונו מותר אבל ברא בישא בעלמא לא, אבל אנן דקיי"ל ממון מסור אסור כ"ש ברא בישא וכו' יעו"ש. הרי דנקט להדיא דאסור להעביר מבין מסור נחלתו, ודלא כמו דמשמע דס"ל בתשובה הכאה סימן קנ"ד דממון מסור א"צ להחזיר כשהוא בידו, דהוכחנו דפשוט הוא דלפ"ז שרי להעביר הנחלה ממנו וצ"ע.

ובאג"מ חו"מ ח"ב סי' נ' אות ג' כתב נמי כדבר פשוט דשרי להעביר נחלה מבין מסור, והביא דברי החת"ס בתשובה סי' קנ"ג וכתב דס"ל להחת"ס דמבין מומר שרי להעביר הנחלה ממנו, ומש"כ שם במסור דאמרינן דאסור לאבד ממונו משום חשש ורעא מעליא כ"ש ברא בישא הוא רק לענין חשש ורעא מעליא, אבל לענין העברת נחלה פשוט שמוטר להעביר נחלה ממסור כדלעיל, אף שלשונו משמע דאסור, ולא דק בלשונו וצע"ק וכו' ע"כ.

אבל צ"ע קצת בדבריו דהרי החת"ס פירש להדיא דאסור להעביר הנחלה מבין מסור, וכן ממ"ש שאמר ליה שמואל לרב יהודה משמע וכתב דבריו ברקא, ויותר היה לו להביא דברי החת"ס עצמו בתשובה סי' קנ"ד דמשמע להדיא דשרי, וכמ"ש האגרות משה עצמו להוכיח מדברי הרמ"א הנ"ל דשרי להעביר נחלה, ואף האג"מ כתב דמהחת"ס ל"מ כן וצ"ע בזה.

[ודוחק לתרץ דמש"כ החת"ס בסי' קנ"ד לא כתב כן רק כדי שלא להוציא מהנפקד, ולא משמע כן, מהא דכתב דהלכה כהרמ"א ואין חולק עליו, א"כ ליכא חילוק בין להוציא מהנפקד להא דהעברת נחלה דעושה רק כדי שלא יגיע לעולם לידו וצ"ע].

בן מומר לתיאבון

ו. פש לן לבאר מה דינו של מומר לתיאבון לגבי העברת נחלה, ומאבדה א"א

למיפשט דהא חייבים להחזיר לו אבידתו וכנ"ל, ואפשר לפשוט דין זה מהא דכתב האג"מ שם לגבי מסור, דכתב שם דגדולה מזה כבר כתב הש"ך בסי' שפ"ח ס"ק ס"ב מהטור בשם בעל העיטור דע"י גרמא או גרמי מותר לאבדו, וכן הוא ביש"ש פ"ב דב"ק סי' נ', וא"כ כ"ש דהעברת נחלה דאינו מזיק כלל ממה שהיה לו אלא שמונע שלא יתוסף עליו רשאי ע"כ. ולפ"ז אפשר לומר דה"ה לגבי מומר לתיאבון דאע"ג דאינו עובר להכעיס וחייבים להשיב לו אבידתו מ"מ למנוע שלא יבוא לו נחלה ואינו מזיקו ממש אפ"ל דשרי, וצ"ע למעשה.

[ועפ"ז אפ"ל דגם להש"ך שחולק על הרמ"א במסור וס"ל דאסור לאבד ממונו, מ"מ אפ"ל דלמנוע שלא יגיע אליו הנחלה מותר, וכמ"ש הש"ך לגבי גרמא דשרי במסור א"כ אפשר דה"ה להעביר נחלה דשרי].

העברה על תנאי

ז. יש לבאר אם נותן נכסיו לאחרים, ע"מ שכשיהיו בניו נוהגין כשורה יחזיר להם, אי שרי למעבד הכי. ופשוט דלא מיבעיא לן אלא בהאי ברא בישא דאסור להעביר נחלה מהם דהיינו דאינו זהיר כ"כ במצות, או מזולל בכבוד אביו וכנ"ל באות א. דאל"ה הרי כבר ביארנו דמותר להעביר מהם לגמרי וכנ"ל.

כתב הערך ש"י בחידושו ב"ב דף קל"ג בעובדא דירושלמי דר"א בר ממל (הובא לעיל פ"א אות ג.) דהעביר אחד נכסיו מבניו ונתנם לו, וצוה שאם ינהגו בניו כשורה שיחזיר להם מתצה, וכתב לבאר דשרי למעבד הכי כיון דלאו ודאי עקר נחלה וכדמחלק בפ' המגרש דף

פ"ד ע"ב לענין מתנה על מ"ש בתורה, וכידם לנהוג כשורה ואינה אפסידו אנפשיהו, והא דאמר בירושלמי כהדא למימר דבאופן כזה שרי וכו' יעו"ש.

ולפי דבריו צ"ל דהא דהחזיר להם ר"א ב"מ מחצה משום דנהגו לבסוף כשורה, דאל"ה למה החזיר להם. וכדברי הערך ש"י כתב גם השד"ח ב"מ לזה, וכתב שם דאע"ג דהרב פני משה פ"י דשרי לעשות כן, דאל"ה לא היה נטפל ר"א ב"מ לזה, וכתב שם דאע"ג דהרב פני משה פ"י דר"א ב"מ ס"ל דהלכה כר"ש דאם אין נוהגים כשורה זכור לטוב, מיהו במראה הפנים שם כתב דאפשר דלהפחידם אמר כן כדי שלא יתבעו החצי שניתן לו מן המוריש, אבל לא שיטול מהם חלקם וכו' יעו"ש, ועיין לקמן בפרק הדין אי איכא איסורא על המקבל, פירוש אחר בדברי הירושלמי.

אמנם בתשו' חת"ס חו"מ סי' קנ"א לא משמע כן, מדכתב שם דהא דהחזיר להם ראב"מ מחצה "אע"פ שלא נהגו כשורה" משום איסור איעבורי אחסנתא, ולא רצה לסייע ידי עוברי עבירה וכו' יעו"ש, הרי דמבואר דהריא בדבריו דאין לעשות כן, דאל"ה למה החזיר להם.

והנה בשו"ת הרב הלכות קטנות ח"ב סי' רט"ט נסתפק בזה, והשד"ח רצה לפשוט ספיקן מדברי הירושלמי הנ"ל, אבל מ"מ גם הרב בעל הלק"ט מסיק שם וז"ל דאילו לא היה הטעם אלא משום דלמא נפקין מיניה זרעא מעליא ניחא, אבל איכא טעמא אחרינא דקא עקר נחלה דאורייתא וכו', מיהו משמע דאיסורא איכא בכל גווני, דאם לא יהיה בנו אפשר בכך בנו עד סוף כל הדורות, ע"כ.

העברה מירוש שיעץ להעביר מאחר

ח. כתב הרב יפה תואר [למהר"ש יפה זלה"ה פ' לך לך ע"פ ויהי בימי אמרפל] דמשו"ה היה רשאי אביו של ר"א בן הורקנוס להעביר הנחלה מאחיו וליתנם לו ולא היה בו משום איעבורי אחסנתא, משום דאחיו יעצו את אביהם לדחותו מנכסיו ניחא לעשות להם כאשר זממו. אבל השד"ח מע' ל' כלל ג' חלק עליו דהא טעמא דשמואל דאסור להעביר משום דלמא מברא בישא נפיק זרעא מעליא, ואם המעליל חטא אלה הצאן מה חטאו, ומה גם דלפי הנראה אין האחים אשמים כ"כ, כי המה חשבו על ר"א שלא היה הנחלה לגמרי מהם, וכן בהפקי' ניחא ליה, ואף אם היה ראוי לקונסם מ"מ אין להעביר הנחלה לגמרי מהם, וכן מצאחי פרי הארמה (רמב"ם הל' נחלות פ"ו הי"א) דכתב דלא כהרב יפ"ת יעו"ש.

פרק שנים עשר

העברה מבניו לבן חכם

שימת הפוסקים בזה

א. כתב הרב יפה תואר בפרשת לך לך דאם יש לאחד בן חכם שרי להעביר מבניו האחרים וליתנם לחכם, [ובזה ניחא באביו דר"א בן הורקנוס שהעביר מבניו ונתנם לו, וכן מה שנתן אברהם אבינו ליצחק והעביר מישמעאל דיצחק היה חכם משא"כ ישמעאל לא חלק לו בבניה]. והבית דוד בספר חו"מ סי' קל"ז הביאו בפשיטות. וכן החסיד מהר"י אלגאזי ז"ל בספרו שארית יעקב (פ' ויקרא ב' ע"ד) כתב דשרי כשבן האחד חכם, וכן ס"ל להרב מה"ד יהודה אשכנזי ז"ל בקונט' שרידי יהודה (דרוש ב' לנשואין ד' ע"ג) המובא בסוף ספר מראה הגדול ח"ב לבנו ז"ל, והוסיף בטעם הדבר דכמו שמותר לתת לבת כדי שיקפצו וכו' הכי נמי יש לחזק ידי ת"ח ולהנותו מנכסיו שיעטוק בתורה שהרי מותר למכור ס"ת כדי ללמוד תורה וכו', וכן בספר בית יהודה ח"ב סי' נ"ג כתב בשם ספר שארית יעקב ע"פ דברי היפ"ת דלת"ת שאני.

אבל הרבה חלקו עליו [הובאו בשד"ח מע' ל' כלל ג'] וכתבו דאין חילוק והוכיחו דבריהם מלשוננו של הרמב"ם שכתב בפ"י מהלכות נחלות הי"א וז"ל מדת חסידות וכו' אפילו מכן שאינו נוהג כשורה לאחיו "חכם" ונוהג כשורה וכו' ע"כ. הרי מבואר להדיא שגם מכן שאינו חכם לבן חכם אסור משום אעבורי אחסנתא. והפרי האדמה על הרמב"ם הוסיף להקשות כמו דחוינן ביסוי בן יעוזר שהקדיש נכסיו לשמים ואמרו שאין רוח חנ"ה ות"ח לא חמיר מהקדש. והרב בני חיי הוסיף דגם היפ"ת לא החליט דבר זה וכתבו רק בדרך שמה ואם כן לא ניתן ליאמר חילוק זה. ובספר אהלי יצחק רצה לומר דרוקא בבן חכים טובא שרי, ומש"ה העביר אברהם מישמעאל בנו, וסיים אמנם מצאתי להרמב"ם וכו' [הנ"ל] ומשמע דלא חילק בזה, וסיים השדי חמד אף ד"ל דהחכם טובא שאני, לא ניתא ליה לחלק בכך יעו"ש.

ב. אבל לענ"ד נראה ליישב דבריו עפ"י מש"כ האגרות משה חו"מ ח"ב ס' ג' דכתב דאף דשרי לתת צדקה מ"מ אם כוונתו של המצווה להעביר נחלתו מבנו אע"ג דלמעשה נותנם לצדקה ג"כ אסור, וכההיא דיוסי בן יעוזר שבנו לא נהג כשורה והעבירם ממנו והקדישם לשמים, דכוונתו היה להעבירם מבניו מש"ה אסור, אבל כשמתכוין לתת לצדקה לטובתו ולטובת נשמתו להרבות זכויותיו ואין במעשיו שום כוונה להעביר מבנו שרי. ומקור לדבריו אלה מצאתי בשו"ת בית יהודה (עייאש) סי' נ"ג דכתב דאסור להעביר אף לצדקה ומהא דיוסי בן יעוזר, ולבסוף מסיק שם דאם כוונתו בכך להעביר מן היורש דאסור, ומשא"כ אם כוונתו הוא לתקון נשמתו שרי וכנ"ל, ולפי"ז אפ"ל דהרב יפה תואר שכתב דשרי ליתן לבן חכם לא מיירי כשכוונתו להעביר מבניו האחרים ומש"ה נותנם לבן חכם, רק מיירי היכא דכל כוונתו ליתנם לבנו החכם משום דמצוה היא להחזיק תורה ולומדיה, וכמ"ש המאירי בכתובות דף פ"ה שסתמו של ארם משתדל לעשות צדקה ומצוה מממונו שיוליך בידו ולא יעזוב את כולו לאחרים "ובכלל הצדקות מן הגדולות שבהם מי שמהנה ת"ח מנכסיו וכו', וע"ז נתכוין הרב יפה תואר במש"כ דשרי ליתן לבנו חכם.

ומה שהקשו עליו מדברי הרמב"ם לא קשיא כלל, דהרי הרמב"ם כתב להדיא דאפילו מכן שאינו נוהג כשורה" לבן חכם ונוהג כשורה וכו', ומתבאר להדיא דמיירי היכא דכל כוונתו משום שרצה להעביר מהבן שאינו נוהג כשורה, מש"ה כתב דאסור אף כשיתן לבן חכם, אבל אם כל כוונתו רק משום שהוא חכם פשיטא דשרי, וא"כ סרה גם תמיהתו של בעל פרי האדמה מהא דיוסי בן יעוזר דשם היתה כוונתו משום שלא התנהג בנו כשורה.

ואפשר להוסיף דבר"א בן הורקנוס שהעביר אכיו מבניו האחרים כדי ליתנם לו, וע"ז כתב הרב יפה תואר דבריו, שם לא היו בניו נוהגים שלא כשורה, ולא היה לו שום כוונה שרצה להעביר מהם, ורק כל מחשבתו היתה ליתן לו מפני שהוא חכם ועוסק בתורה, ודו"ק.

ג. ויש לציין דהרב יפה תואר ס"ל ג"כ דאסור להעביר מכן אחד להשני אף דאין כוונתו משום ריעותא של הבן שהעביר, אלא רוצה ליתן לבן אחר מפני סיבות צדדיות ודאי דגם זה אסור, וראיה מכתובות דף נ"ג בעובדא דר"פ הנ"ל דשם כשנתן לבתו לא היה כוונתו מפני שרצה להעביר מבנו רק דרצה ליתן לבתו כדי שישאנה, ומ"מ אמרינן דאסור אי לאו התקנה.

וצ"ל דס"ל דרק היכא דאיכא מצוה כגון צדקה או ת"ח א"כ כל כוונתו של האב שדואג לעצמו כדי להרבות זכויותיו, ואין לו שום כוונה שרוצה ליתן להבן החכם מצד עצמותו של בן מש"ה ס"ל דשפיר דמי ומותר, אבל כשכוונתו לתת לבן האחד מפני סיבות כל שהם, אע"ג דאין כוונתו מפני שאינו רוצה להנחיל להבן השני, מ"מ הרי למעשה רוצה להעביר מהשני כדי ליתנם להאחר מש"ה כיון דעושה מעשה העברה אסור, ועובדא דכתובות דף נ"ג דכוותה, ומשא"כ כשנותן לבן חכם דלא מיקרי כלל שעושה מעשה העברה ודו"ק. ויסוד חילוק זה מצאתי אח"כ בשו"ת בית יהודה סי' נ"ג דכתב ומ"מ אע"ג דאיכא איסורא, אין כ"ז

אלא דוקא במי שאינו מתכוין לחייון עצמו "רק להנאת מקבל המתנה", אבל כל העושה לתועלת נשמתו שרי, הרי דכתב להדיא חילוק זה.

אמנם בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' קס"ט [ציינו הגרעק"א בגליון שו"ע חו"מ סי' רנ"ג סכ"ט] מבואר דגם היכא דאין כוונתו להעביר מן הברא בישא יש ג"כ איסור אף בנותן לחכם, דכתב לבאר שם דלכאורה נראה מוכח כשיטת הראשונים דס"ל דהא דאמרינן בכתובות פ"ה דהאומר נכסי לטוביה דת"ח קודם, היינו דוקא כשטוביה השני אינו ראוי ליורשו, דאל"ה אמרינן דודאי נתכוון לאותו שראוי ליורשו, [ודלא כהטור סי' רנ"ג דנקט שם דאפילו בראוי ליורשו אמרינן דנתכוון להת"ח], והטעם דהא איכא איסורא דאיבורי אחסנתא, ואעפ"י שטוביה השני חכם, ומבואר מזה דאף באופן שאין כוונתו להעביר מהשני ג"כ איכא איסורא ודלא כמ"ש, אך יעויין שם דמסיק וז"ל אכן כיון ששאר כל גדולי הראשונים לא חילקו כלל בין ראוי ליורשו או לא כיון דלא מחלק כן בש"ס, גם בשו"ע וש"א סתמו כדעת הטור [דאפילו בראוי ליורשו מיירי] לכן לא מלאני לבי לדחות דברי הטור מההלכה וכ"ש למעשה עכ"ל.

ולפי המתבאר לעיל בדברי היפ"ח [ע"פ דברי האג"מ] דכל שאין כוונתו להעביר מן הברא בישא שרי כשנותן לחכם, א"כ מיושב היטב שיטת הטור דניתן לחכם אף כשטוביה השני ראוי ליורשו כיון דכל כוונתו הוא רק כדי ליתן לחכם להצדיק מעשיו וכנ"ל ודו"ק.

ד. ואפילו להטעם שכתב הטור (חו"מ סי' רפ"ב, הובא בהקדמה) בהא דאין להעביר נחלה מהיורשים, ע"פ מה שאמרו בגמ' שבת דף י', דאל ישנה אדם בין הבנים אפילו בדבר מועט שלא יבואו לידי תחרות וקנאה כאחי יוסף עמו, והב"י כתב ע"ז שאף זה מטעמי האיסור דהעברת נחלה המובא במשנתינו, וא"כ לטעם זה איזה סברא יש לחלק בין מעביר מבן אחד להשני דאסור להיכא דמעביי מבן פשוט לבן חכם דביארנו לעיל דמותו, הרי בשניהם שייך שיבואו לידי קנאה וא"כ היה נראה לאסור מטעם זה.

ומצאתי שכבר עמד ע"ז החת"ס בגמרא שבת דף י' ד"ה ארמי וכו' אל ישנה אדם כן בין הבנים וכו' מדקדוק לשון זה משמע דוקא כששניהם שוים ממש והיינו כן בין הבנים, "אבל כשיש לו יתרון עליהם בתורה וחכמה וכולם חייבים בכבודו לא שייך קנאה", והיינו טעמיה דיעקב אבינו ע"ה שעשה לו תכונת פסים כי בן זקונים הוא לו שמסר לו כל דרכי חכמה וכולם חייבים בכבודו ואין כאן קנאה, אך הפסוק מדויק בן זקונים הוא לו, דייקא לו ולא להם כי בעיניהם לא היה חשוב לחכם וסופר, אך והוא נער את בני בלהה וגו' שחשבוהו לנער ולא לבן זקונים, עכ"ל. הרי דכתב להדיא דכשנותן לבן חכם לא שייך קנאה כלל [ורק צריך שידעו בניו שהבן ההוא הוא חכם], ולפ"ז נראה דשרי ליתן לבן חכם וכנ"ל.

פרק שלשה עשר

העברה בלשון חיוב והודאה

א. בספר נחלת שבעה סי' כא אות ו כתב דהא דכותבין שטר חצי זכר לבנות אע"ג דמעביר נחלה מבניו הזכרים, כתב שם כמה טעמים להיתר, וכתב"ד כתב וז"ל ועוד דהרי אינו נותן בלשון ירושה רק בדרך חיוב והודאה עכ"ל. וכ"כ בספר כסף הקדשים חו"מ סי' רפב בשם מו"ח ג"י בשם ראנ"ח ו"ל דבדרך מתנה או אודיייתא ל"ש ביה לא תהיה בי עיבורי אחסנתא, וכ"כ עוד שם, כתבתי במק"א אודות העברת נחלה שברוך מתנה או בדרך חיוב כעין שטח"ז הנהוג במדינות אלו ל"ש ביה העברת נחלה כלל.

אבל דין זה לכאורה צ"ע דהרי כבר בררנו לעיל בפרק שישי דהעברה בדרך מתנה אסור יעו"ש [וכן חזר בו הכסף הקדשים ממ"ש דשרי בדרך מתנה] והטעם כיון דרצון התורה היא

דהבנים ירשו אבותיהם, וכשנותן מתנה מפקיע בזה דין התורה ומש"ה אסרוהו חכמים, א"כ מאי אהני ליה במה שמעביר נחלתו בלשון חיוב והודאה, כיון דלמעשה עושה בזה כדי להפקיע דיני ירושה כמו בלשון מתנה.

ובספר כסף הקדשים שם כתב לתרץ וז"ל דכשכותב בלשון מתנה חיוב כנ"ל אין איסור מהתוה"ק בוודאי לזה הכותב וכו' וגם אם נימא דהערמה דאורייתא אסורה מהתוה"ק (צל"ע) כעת בזה כי אפשר דאסור רק מדרבנן מ"מ מצד אין אדם חוטא ולא לו בוודאי גמר ומחייב א"ע תיכף בחיוב הנ"ל ואח"כ מתנים בחלק ח"ו עבור החוב, ואין זה בגדר הערמה האסורה, כי בחזינת הערמה היא רק שכשנדרן ע"פ דברים שבלב אין כאן אפקעתא דאיסורא כלל, וגם דקיי"ל בממון דדברים שבלב אינם דברים ולא אתא מחשבה ועקר דיבור או אפילו עשיה, מ"מ לגבי דררא דאיסור תוה"ק שאין עיקר יסודות מצד דברים שבינו לחבירו, אנו דנים גם מצד דברים שבלב כאילו לא היה כאן דיבור או פעולה כלל, כי רחמנא לבא בעי וכל לבכות דורש ה' בדברים שבינינו למקום, משא"כ בדברים שבינינו לבריות שגם שאמר מה שעשה שלא כדרך התוה"ק בדברים שבין הבריות לא מהני אא"כ מחילה, כיון שעכ"פ עבר על מצוות השי"י וכו', משא"כ בדברים שבינינו למקום צריך כ"א להבחין א"ע שכתום לבבו עושה ולזה אסור הערמה בדאורייתא, אך עכ"ז ל"ש כן במה שלפי הלב ופעולתו אין כאן איסור וכנ"ל בדרך חיוב כתנאי ירושה או מכירת בכור ודכוותיה, וכן כל ההתירים דגבי ריבית גם שהוא עושה בזה דרכי תחבולות, עכ"ז תחבולה איננו בגדר ערמה כיון שבשעת הפעולה כבריש הפעולה גם ע"פ הלב בדרכי היתר, ומ"ש בבכור שור אודות מכירה ששתו הבהמות חמץ בפסח כתבתי במק"א שהוא מצד מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שעיי"ז הוא בגדר הערמה ולא בדרך תחבולה, ובפרט בשטח"ז עושים רק אדעתא דקדמונים ז"ל והם כיוונו שיהיה בזה על צד היתר טוב בהיתר ע"פ דין תוה"ק ולא שבקי היתרא ואכלי איסורא, אך במאורע חדש מסדר בין בניו וכתובין דרך מתנה או חיוב כדי שיועיל, יש לזרז את המסדר שיהי כוונתו בתום לבבו ע"ד היתר והיינו ע"פ שמקבל ע"ע התחייבות תחלה בלב שלם, כי דרך [מתנה] איננו היתר גמור בזה וכו'. גם שלא הועיל ג"כ כיון שבדרך ירושה ממילא א"א להעברת נחלה שתחתיים וכיון שיש ודאי לשון מתנה ג"כ בזה לא יוכל וכו' ש"מ דרך מתנה אינו היתר כי היינו מנחיל היינו נותן במתנה לאחר מיתתו וכו', וראוי להזכיר זה להדיא במאורע חדש שאיננו ע"פ תקנת קדמונים ז"ל כבשטח"ז שישים לבבו בזה בדרך תמים וכו' עכ"ל.

והיינו דיש דרך תחבולה דזה מותר משא"כ בדרך הערמה בזה אסור ובלשון חיוב והודאה דהוה תחבולה שרי, ומשא"כ בלשון מתנה דהוה הערמה אסור, ואפשר לפרש דבריו דאע"ג דלמעשה הרי מפקיע בזה דיני נחלות מדאורייתא, מ"מ אפ"ל דכשהוא נותן בדרך מתנה, הרי הוא נותן אותם הנכסים עצמם שהיו מיועדים לבנו שיירשם וזה אסור, ומשא"כ כשנותן בדרך חיוב והודאה, הרי הוא בעצם אינו נותן הנכסים עצמם כלל, רק שמתחייב ע"ע שעבוד שחייב לחבירו, וממילא אח"כ כבר חל עליו דין דצריך לפרוע חובותיו ומש"ה אפ"ל דמותר.

ב. אבל מדברי הפוסקים נראה שלא חילקו בזה, דבשניהם בין לשון חיוב והודאה ובין בלשון מתנה, בשניהם הסברא נותנת דאסור כיון דלמעשה מפקיע בזה דיני נחלות דאורייתא, וכן כתב בשו"ת אג"מ אבה"ע ח"א סי' קי ד"ה אבל שכתב שם דאם שייך מקצת שרי וכן טובר הנ"ש אם, אבל החת"ס בס"י קנג טובר שלא נכון כ"כ "אף שבא מכח חוב הודאה בחיים" עכ"ל.

ומש"כ דמבואר שם בחת"ס סי' קנג צ"ע, דהחת"ס מיירי שם באחר שהשווה בנים לבנות ולא נזכר שם כלל דנתן לבנות בלשון חיוב והודאה, ומשמע דנתן לבנים בתורת ירושה

ולבנות בתורת מתנה, אבל אפ"ל דמוכח כן מדברי החת"ס באב"עו ח"ב סי' קסח דהביא שם דברי הנ"ש בהא דכותבין שטח"ו לבנות והביא שם טעמו של מהר"ם מינץ דמפני שיקפצו וישאו את בנותם, כתב שם החת"ס דה"ה אחר שכבר נישאה וקפצה עליה כבר תו איכא משום איעבורי אחסנתא אפילו בשוה, ומהתימה על תוס' שם לחר שינויי כבר נתקדשה אי"כ תו ליכא משום שיקפון ואיכא איעבורי אחסנתא וכו' עכ"ל הרי דהביא דברי הנ"ש שם בסי' כא וכתב דשרי לכתוב שטח"ו דווקא קודם שקדשה ולא אח"כ דכבר ליכא משום שיקפון, ואע"ג דלמעשה כותבין שטח"ו בלשון חוב והודאה וא"כ היה צריך להתיר גם אחר נישואין כיון דבלשון חיוב והודאה ליכא איסורא, אלא ע"כ דס"ל דאין להתיר אפילו בלשון חיוב והודאה.

ובספר מנח"י ח"ג קלה הביא דברי מהר"ם מינץ הנ"ל דכתב שם המהר"ם מינץ דכל הטעם הוא כדי שיקפון וכו' וזה טעמא דידן שנותנין שטרי ירושות לבנות באלו המדינות עכ"ל, וכתב ע"ז המנח"י וצ"ל לדידיה דאף דאינו נותן בלשון ירושה רק בדרך חיוב והודאה וכמבואר בנוסח שטח"ו בנ"ש שם שמהאי טעמא ס"ל בברית אברהם (תו"מ סי' כ אות א') וכ"מ בנ"ש שם דל"ש ביה אעבורי אחסנתא, אבל המהר"ם מינץ ס"ל דירושה עיקר, ועיין צ"ד סי' צה וכמ"ש החת"ס אע"ז סי' קמו, ועיקר הטעם משום דתקנו חכמים בתרייתא כעין תקנתא דכתובת בנין דכרין שם או דס"ל דאף במתנה גמורה מחיים ואף אם כותב זאת בלשון חיוב והודאה יש בו משום אעבורי אחסנתא כנ"ל מש"ה הוצרכו לטעם דתקנתא דרבנן כנ"ל ע"כ אבל נראה דאין ראייה כלל מדברי מהר"ם מינץ לומר דלא ס"ל אם מעביר בלשון חיוב והודאה דליכא משום איעבורי אחסנתא וכדיבואר להלן אות ג.

ג. והא דנהגו לכתוב שטח"ו בלשון חיוב והודאה, כבר כתב החת"ס באעה"ז ח"א סי' קמ"ז וז"ל ואין לטעות במש"כ הרמ"א בחו"מ סי' רפא סי' דהחוב שכתב כשטר הוא עיקר ולא הירושה וכו' דו"א דדבר מוסכם הוא כמה פעמים דהירושה עיקר, ולא נכתב בלשון חיוב אלא לענין זה שתיטול הבת גם מדברים שלא באו לעולם בשעת כתיבת השטר ואהא קאי הרמ"א דלענין זה לבד החוב עיקר אבל לא לשאר מילי, דדבר ידוע הוא שהחוב הוא הודאה של שקר וכו' עכ"ל, ומקור דברים אלו כ"כ בשו"ת צ"ד סי' צה וז"ל בד"ה בכל מקום שנמצא בפוסקים ובחשובות בענין שטח"ו שעיקר הוא החוב וכמו שכתב בשו"ע מטור תו"מ סי' רפא בהגה אינו אלא שכל עצמו של החוב אינו אלא כדי שיתקיים התנאי ליתן לבת כחח"ז צריכין לשלם החוב, אבל בלאו הכי אין החוב עיקר, אלא חח"ז הוא עיקר, שהרי נהגו לכתוב שיתנו לה כחח"ז חוץ מספרים וקרקעות וכתב מהר"ם לוריא בתשובה סי' מט שנהגו כך משום שלא יהא כמעביר אחסנתיה, ואי איתא דהחוב הוא עיקר וכוונתו היה מתחילה על החוב, אי"כ לא הוי אלא כאילו היה מוסיף ליתן בנדוניה וחזר ולקח מבתו בהלואה לפרוע שעה אחת קודם מיתתו, אי"כ מאי איעבורי אחסנתא איכא אעפ"י שכתב לסלק בחח"ז מ"מ אינו אלא לסלק החוב שהוא עיקר" אלא ודאי דנהפך הוא דאין כוונה כלל על החוב אלא העיקר הוא להוריש לבתו כחח"ז וכו' ע"ט.

הרי רמבואר להדיא דכל כתיבת לשון חיוב והודאה היה רק כדי שתזכה גם בנכסים שבאו לידו אח"כ, ואין כוונה כלל על החוב וכמ"ש החת"ס דההודאה הוא הודאה של שקר.

ומלשוננו הזהב של הרמ"א נראה ג"כ להוכיח כן דכתב בחו"מ סי' רפ"א סי' וז"ל הכותב לבתו שתקח לאחר מותו כחצי חלק וכו' דינו כירושה ובע"כ וכתובה קודמין למתנה זו וכן עשור נכסי הבת, וכל ימי חייה הנותן יכול למכור הנכסים, אעפ"י שכתב לה מהיום ולאחר מיתה ואין הבת נוטלת אלא בנכסים שהיו לו בשעת נתינה אבל לא אח"כ דאין אדם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם, מיהו נ"ל דמה שנהגין עכשיו" לכתוב שטר חוב לבתו

להתנות שאם יתן לבתו חלק חצי זכר יפטור מן החוב צריך ליתן בכל אשר לו דעיקר הוא החוב וכו' עכ"ל.

הרי דרייק דבתחלה כתבו שטח"ז ולא כתבו בלשון חוב, ולפי"ז מה שבא לידו אח"כ לא וכתה בהם הבת, ואח"כ כתב מיהו עכשיו נוהגין וכו' ומשמע דתקנו זאת כדי שתזכה גם בדברים שלא באו לידו בשעת הנתינה, (ועוד למדנו מדברי הרמ"א דכתבו שטח"ז אף בלא לשון חיוב והודאה ומשמע דשרי מטעמים האחרים).

[ולפי דברי הרמ"א אלו נדחו דברי המנח"י הנ"ל שכתב דמהר"מ מינץ שכתב טעם דשרי שטר ירושה לבנות כדי שיקפצו וכו' ולא כתב טעם דנכתב בלשון חיוב והודאה, ע"כ דלא ס"ל טעם זה, אבל מהרמ"א מבואר דבזמן הקדמונים לא כתבו כלל בלשון חיוב והודאה ורק בזמן הרמ"א הנהיגו לכתוב כן וכמ"ש מיהו עכשיו נוהגין וכו' וא"כ אין ראייה כלל ממה שלא כתבו מהר"מ מינץ כיון דבזמנו עוד לא נהגו כן].

עכ"פ מדברי הצ"ד והחת"ס שכתבו דההודאה, הודאה של שקר הוא והעיקר הוא ירושה [בשטח"ז] א"כ אפ"ל דגם בנד"ד באחד שיעביר נחלתו בלשון חיוב והודה דג"כ יעבור על האיסור, כיון דמטרתו אחת היא להפקיע דיני נחלות מהתורה ואעפ"י שיעשה כן ע"י שמשעבד עצמו מ"מ אפ"ל דכל הודאתו בשקר הוא ואסור.

המשך יבוא אי"ה



לשון חכמים

הרב אהרן הלוי אלבוים

בענין מקום הנחת תפלין של יד, ושעורו

שיוורו לעם ה' הדרך ילכו בה, ואידי דללא חספא אשתכח מרגניחא.

הקדמה בענין שלא לשנות מנהגי ישראל

ב) ובאמת אפילו הי' להם ראיות חזקות להקטין, ולנו ראיות דחוקים להגדיל, היו צריכים להגדיל, דכבר נהגו ישראל להגדיל, חזו מאן גברא רבה קא מסהיד חוורד, לב"מ, ר' מאיר אריק זצ"ל, ועוד ועוד, הובאו דבריהם לקמן (אות כ"ד ול"ב), וכנגד מנהג ישראל כבר אמרו (ביבמות קב.) שאם יבוא אליהו אין שומעין לו (ושם הוא ספיקא דאורייתא). וכ"ש שהוא להיפוך כאשר עיניכם תחזינה (ורוב ראיותיהם אינם אפילו דחוקים), כי ויש ליישב ברוחק שמענו, ויש להקשות ברוחק לא שמענו.

זה לשון בעל חוות דעת (בגט מקושר קונטרס אחרון סי' י"ד) להגאון מפלאצק כשרצה להקטין תשי", אין דעתי נוטה להחמיר על עצמי ולעיין בדבר שנתפשט המנהג, ואבותינו ואבות אבותינו נהגו כן, ומהראוי להניח ישראל על מנהגיהם, ואם אינם נביאים, בני נביאים הם עכ"ל (באשל אברהם סי' נ"ח ס"א מוכיח דאפילו רק בציבור אחד אמרינן כן).

ובשו"ת יוסף אומץ (להחיד"א) סי' י" כתב, כל דבר שהוא מורגל בפי הצבור, ראוי לסמוך עליו כאלו הם דברי נביא וכי' הלל

א) על דבר אשר נתפרסם קצת לאחרונה תפלה של יד קטנה למאד, פחות הרבה משל ראש, והתיתורא (כלי מעברתא) היא 34 מילימטר פחות מאצבעיים אפילו בשיעור הכי קטן וגבהו יותר מארכו, ומוכרים לאנשי מעשה המדקדקים במצות, למצוה מן המובחר.

ולא מצאתי אפילו פוסק אחד עד הגאון מפלאצק זצ"ל (ואולי עד המ"ב) ועד בכלל, שיפקק על תפלין של יד שהתיתורא אצבעיים על אצבעיים בלי מעברתא אפי' שיעור הכי גדול, שלא יהא באפשר להניחו על מקומו הראוי. אמת שיש מחלוקת אם צריך להגדיל, אבל לא שיש איוה הידור להקטין התיתורא (כלי מעברתא) פחות מאצבעיים, כאשר יתבאר בסעיפתא דשמיא. ומובטחני בצדקתם ובתמימתם, שאחרי שיראו ששגגו בענין זה, יחזרו מדבריהם. ולא יתעסקו עוד לשנות ממנהג אבותינו, שהוא תורת אמת המקובל ביריני מדור דורות. הגם שגם התפלין הקטנים מאד כשרים בלי פקפוק כלל לרובא דרובא פוסקים (עכ"פ בדיעבד), אבל לכתחלה צריך להדר דהתיתורא חוץ מן המעברתא תהי' אצבעיים על אצבעיים. (ויש מקום להדר על הקציצה לברה שיהי' אצבעיים), ואין כאן ספק כלל על מקום התפלין, שהוא גדול הרבה מזה השיעור, אפילו אצל נערי בר מצוה. ומגדולי ישראל ומוריהם אבקש,

ובספר חובות הלבבות (שער יחוד המעשה פרק ה' דף ט"ו) כתב וז"ל, ואמר החכם אל תסיג גבול עולם (משלי כ"ב) (ופ' בטוב הלבנון, אל תחכסם להסיג אהור, ענין המקובל לאמת וישר מרוב אנשי העולם, כי בודאי ברוב הזמן ורוב האנשים שעמדו על הענין, וקבלו אותו, לא נעלם מהם, כל העולה על רוחן והגדמה לשלך), ואמר במי שמאשים אבותיו (דו"ה, רואה עצמו צדיק יותר מאבותיו), דור טהור בעיניו (טו"ה, רואה עצמו בעיני טהור ונקי, יותר מהדורות הקודמין, ומבקש מעשים להצטרך יותר מדורות הראשונים) עכ"ל. עיי"ש ובטו"ה דברים מלהיבים.

מענת המערערים

א] שהמקום על היר, לתפילין הוא מצומצם מאד, ששליש התחתון של הזרוע פסול להנחת תפילין, ולא נשאר אלא בערך שתי אינצטשע"ס שהוא ששית זרוע עד פלג זרוע ברוב בני אדם, ולנערי בר מצוה הוא עוד פחות מזה, ב] אין מקור להמנהג שיהא גבהו כארכו, ושיהא תפילין של יד כמדת תפילין של ראש, ג] כי בהכתים גדולים מכניסים דברים זרים כדי שלא יתנענע הפרשה, ד] אין מחדשין שום דבר, רק שחוזרין עטרה ליושנה, ושיש להם קבלת הראשונים מהגאונים ומנביאים עד משה רבינו להקטין התפילין, ועוד ועוד. וכיון דהוה ספיקא דאורייתא, כי תפילין גדולים מהשיעור חמור יותר מתפילין קטנים מהשיעור, צריך להחמיר להקטין התפילין, ע"כ תורף דבריהם.

גבול התחתון לתפילין של יד, ושמקומו נגד הלב

ד] במס' מנחות (דף ל"ז). תנא דבי מנשה על ירך זו קבורת, ופירש"י קבורת, בדרו"ן. בספר תרגום הלע"ז על הש"ס להרה"ג מו"ה ישראל גוקאויצקי שליט"א (שטרך ויגע הרבה לפענח ולפרש מלה הלועזות שברש"י) ברדו"ן (כן משמע שם שהיא הגירסא הנכונה) בלע"ז החלק הבשרני של

הזקן סמך עליהם (בספיקא דאורייתא), ולבסוף נמצא שכך היא ההלכה עכ"ל. בהלכות קטנות סימן נ"ד כתב, שמחה היתה לי, אם הייתי ממשפחת אשכנזית והייתי מברך שתיים, ובתנחומא מבואר בפירוש כן אבל מה אעשה שאין לשנות ממנהג אבותי עכ"ל.

בביה"ל (סי' כ"ה בר"ה וטוב) כתב שלא ירגיל האדם את עצמו לפקפק אחר מנהגן של ישראל שנתייחד ע"פ שיטות הרבה מהראשונים עכ"ל.

בשו"ת סת"ם (לר' שלמה קלוגער תשובה מ"ג דף נח:) כתב וז"ל דומה לזה, דמי שאוסר הטמנת חמין בשבת וכו', ה"נ ככל מערער על מנהג ישראל, ובפרט בעניני תפילין וכו', ומה שקשה לו ה"ל לו לומר דרך קושיא, ולתלות חסרון הבנה בו, ולא לקבוע הלכה כדבריו עכ"ל, עיי"ש שמבטא בטויים קשים כמדקרות חרב, על המערער וחולק על מנהגן של ישראל. (ועיי"ן בשו"ת שו"מ מהדור"ק ח"ב תשובה כ"ט).

ובשרי חמד (ת"ד עמוד 78 ד"ה אם) כתב, אם המנהג הוא תמוה וזר, יש לנו ללמוד זכות ולבקש כל טעדיק וכו', וכה עשו כל קדמונינו, עיי"ש אריכות בזה (בכלל ל"ז ול"ח). ובמס' שבת (דף מ"ח). בתוד"ה דזיתים, ואומר ר"י דיש ליתן טעם לקיים המנהג וכו', ובקידושין (כ"ז:): בתוד"ה ה"ג, ופלא גדול היא (דברי ה"ר שמעי') בעיני ריב"ן, שהרי מעשים בכל יום וכו', ובשו"ע או"ח סי' ש"ח סט"ו כתב רמ"א ונהגו להקל, אף דיש שם הרבה ראשונים הסוברים שהוא איסור דאורייתא. וכהנה רבות, וכתבתי דוגמאות אלו לחזק דברי השד"ח הנ"ל.

במג"א סי' תר"ץ ס"ק כ"ב כתב אפילו רוב דעות ס"ל אסור, והתלמוד מסייע להו והמנהג הבנוי על הפסיקתא אמרין מנהג עוקר הלכה. (אין בכלל זה כשהוא טעות מוחלט).

הזרוע. ובמס' ערכין י"ט: פירש"י בדרו"ן בלע"ז בגובה הזרוע רחוק מן האציל (עלנבויגן) מעט, עכ"ל. ובמנחות ל"ז: אמר מר ידך זו קבורת, מנלן דת"ר על ידך זו גובה שביד, אתה אומר זו גובה שביד או אינו אלא על ידך ממש, ופירש"י כף. אמרה תורה הנח תפילין ביד, והנח תפילין בראש, מה להלן בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד. ר"א אומר אינו צריך הרי הוא אומר והי' לך לאות, לך לאות ולא לאחרים לאות, ר"י אומר אינו צריך, הרי הוא אומר ושמתם את דברי אלה על לבבכם וקשרתם שתהא שימה כנגד הלב. ר' חייא בר' דרב אויא מכוין ומנח ל"י להדי כבי'. מצינו למדין שמה שיליף ת"ק ור"א מן לימודיהם, דהיינו שאינו על כף היד רק על הזרוע, לומד ר"י מן על לבבכם, ואינו ענין לשתהא מכוון נגד הלב ממש, ומה שכתב רש"י קבורת כנגד הלב היא, ר"ל מה שאין כף היד או הקנה שאינו נגד הלב כלל. ועיין באות י' מה שהבאתי מרמב"ם. ובמרכיבי מנחות דף י"ג ע"ג בסופו כתב, בין האציל למעלה סמוך לו.

דצריך להניח על הזרוע, ושלא להניח על הכף (כ"כ רש"י) ועל הקנה (כ"כ חוס' הובא באות ד') (הוא החלק שבין הכף להקובד"ו). שכך התחיל בגמ', או אינו אלא על ידך ממש וע"ז קאי הג' למודים. דהלימוד מן גובה שבראש, אין ראוי רק שאין מניחין על הקנה ועל הכף. וכל עצם הזרוע יוכל להקרות מקום גובה. וכן מה שפ"י רש"י אצל הכתף, ע"כ לא קאי רק על הקבורת, דהא היא יותר סמוך להעלנבויגן, אלא ר"ל דהזרוע (וקבורת היא לשון מושאל כדלהלן) שהיא אצל הכתף יותר מלכף היד. וכן הראיה של לך לאות דצריך להניח במקום שדרכו לכסות, והוא עד הקובד"ו, ועיין בט"ז (ס"י כ"ז סק"ב) ודרך האדם לגלות עד הקובד"ו, ומשם ואילך נקרא לך ולא לאחרים עכ"ל, וכן הדרש של על לבבכם וקשרתם שתהא שימה נגד הלב, אין שום הכרח שהוא על הקבורת דוקא מכבואר לעיל אות ד'. ובערוך השלחן ס"י (כ"ז ס"ב) כתב דמסתימת לשון הש"ס והפוסקים משמע להדיא דכל עצם שבין הקובד"ו ובית השחי כשר להנחת תפילין, אבל רבינו הב"י וכו' עכ"ל.

בספר התרומה דף עב. (הובא בכה"ל כ"ז סק"א ד"ה בראש) כתב וז"ל, בעצם העליון וכו' וסמוך לפרק של האציל קצת יניחם, כי שם הוא קבורת עכ"ל.

(ה א) בתוס' במנחות (לו.) ד"ה קבורת ובראשונים, מפלפלים ומביאין ראיות, לאפוקי מיש מפרשים דמקום תפילין היא על הקנה שבין הקובד"ו (עלנבויגן) לכף היד, אלא שהיא למעלה מן הקובד"ו. ולמה לא מביאין ראיות שמקומו אינו עד הקובד"ו ממש אלא למעלה ממנו קצת, על הקבורת, כמו שמביא ספר האשכול עמוד 89. ב' ידוע קושיית האחרונים, דבסימן כ"ז ס"א כתב המחבר, דמקום הנחתן הוא בכשר התפוח שבין הקובד"ו ובית השחי, ובט"ז כתב, מחציו עד הקובד"ו הוא מקום הנחת תפילין.

(ו) ויש ליישב, דאין שום הכרח מן הלימודים דצריך להניח על הקבורת דוקא, דבכל הג' לימודים הניל אין הכרח

ולולי דמסתפינא להמציא דבר חדש, אפשר לומר דכל הדין דצריך להניח על הקבורת ולא עד הקובד"ו ממש, הוא מדרבנן. או משום הרחקה או מטעם אחר, (לא יהא דבר זה מזור כ"כ, כי יש כמה פוסקים מובא להלן אות י"ב דסוברים דשרי אפי' לכתחילה, ולשתתם מוכרחים אנו לומר מ"ש בש"ס קבורת, הוא לשון מושאל, וכל הזרוע נקרא כן). והלימודים מגלים לנו רק דצריך להניח על הזרוע. ועיין בהעמק שאלה (מוכא באות יא) וגם בברכת הנצי"ב (פ' בא פרק י"ז עמוד ס"ז) שפירש לפי דרכו לשיטת הגר"א שכנגד לבו הוא רק לכתחלה, ואנו נפרש כן לפי דרכנו בשאר פוסקים. ומיושב גמי בזה סתירת המחבר, דבט"א כתב דהמקום הוא על בשר התופח דוקא, לפי דרכינו דהוא רק דרבנן. ובט"ז מיירי כשיש

ענין זה קדקוד, מקום של תינוק רופס. דזה לא דוקא אלא ממקום שמתחיל השער עד מקום רופס עכ"ל, וכן פסק בס"ט. והשתא דילפינן גובה שביד מגובה שבראש, שצריכין להניח על הקבורת, נמי פירושו הכי, מתחילת פרק הזרוע עד קיבורת. והא דלא אמרו זה בקבורת, כמו בגובה שבראש. משום דמקום רופס הוא למעלה בראש, הצריכו לומר דאפילו מקום שאינו רופס, דיש צמיחת שער, הוא מקום תפילין. אבל קבורת, כיון דמתפשט כמעט עד הקובד"ו כדלהלן (אות יא) במחנה"ש והוא מראשונים (הובאו לעיל אות ד') לא הצריכו לומר (ולחומרא הוא דלא דק). והוא נמי סמוכות לדברי הלבוש וסייעתו הסוכרים עד הקובד"ו ממש נדלהלן (אות י"ב).

ועוד קצת ראי' מאיטר, שלובש בימין ואינו כנגד הלב כלל, אלא הכוונה היא באותו אבר שהוא כנגד הלב.

(ט) כפרי מגדים (סי' כ"ז בא"א סק"ב) כתב ועד שיתחיל להיות גבוה אין מקום תפילין, והעתיקו במ"ב סק"ד בשם הישר"ע (לא מצאתיו).

ובשו"ע הרב (ס" כ"ז ס"ב), לא יניח בתחתיתו ממש עכ"ל, אבל לא בתחתיתו ממש, רק גבוה קצת משמע שמוטר להניח.

ומה שכתב שם שהוא מכיון ממש כנגד הלב, אין כוונתו שצריך לעשות צילום לירע איפה הוא הלב, ושם הוא מקום תפילין. רק כוונתו לאפוקי כף היד, והקנה, ותחתיתו ממש (ואולי מקורו מספר האשכול מובא לעיל באות ז') שהוא בצד של הלב. ואינו מכיון כנגד הלב כלל. אבל קבורת שהיא כמעט עד תחתיתו כמו שנתבאר, מכיון נגד לבו ממש. שיתכן שהלב היא ממקום שמתחיל להיות גבוה.

(י) ומצאתי ברמב"ם (פ"י ה"א וב' מהלכות כלי המקדש), חוגר את האבנט כנגד אצילי ידיו וכו'. וכך קיבל יונתן בן עוזיאל מן הנביאים, ותרגם על לבביוהן יסורין עכ"ל, הרי דאצילי ידיו הוא כנגד

לו מכה, ובאין ברירה חזרו לדין תורה וכשר כל הקובד"ו. ואם שגיתי ה' יכפר בעדי.

ויש לדייק ברמב"ם הלכות תפילין פ"ד ה"ב, תהי' תפלה נגד לבו, ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך עכ"ל. (והמחבר כפי' כ"ז ס"א מביא פסוק זה לדין ר"י חייא בר אויא שצריך שיטה קצת. וצ"ע למה השמיט רמב"ם דין זה.) משמע שדין תפלה נגד לבו אין דין בתפילין רק מצוה בפני עצמו שאין פסוק זה אצל תפילין כלל. וממילא מיושב למה משנה הרמב"ם מקרא דגמרא (הובא לעיל אות ד'), ומביא קרא דספרי פ' ואתחנן (פיסקא ל"ג), (ובשו"ע הרב מביא קרא שבתלמוד בבלי). ולפי"ז מיושב, דקרא ושמתם וקשרתם משמע שהוא דין בקשירה, (אף שאינו מוכרח), משא"כ פסוק והיו הדברים הוא מצוה בפני עצמו ואינו מעכב למצות תפילין, ומעכשיו אולי הוא מגלה על דרשה דבבלי ג"כ דאינו דרשה גמורה.

(ז) כעירובין צה: בתור"ה ידך, מביאין ראי' שאינה קביצת בשר שבין פיסת יד למרפק (עלבוניגן), מן הג' דבעינן שימה נגד הלב. ולמה לא מביאין ראי' זו גם על הא דפירושו בתחילת דבריהם שקבורת הוא קבוצת בשר, ר"ל ולא למטה הימנו, במקום שאינה קבוצת בשר (כמו שמביא בספר האשכול עמוד 89). ואין להשיב כי מה שלא הביאו תוס' ראי' זו הוא משום דיש לדחות הראיה, דשמא אין הלכה כר"י רק כת"ק או כר"א (במנחות לז:). דלפי"ז אף בסוף דבריהם אינו ראי'. ומדהביאו התוס' לרא' בסוף דבריהם ה"י צריך להיות ראי' גם בתחלת דבריהם שהיא קבוצת בשר כדלעיל. אלא ע"כ היא ראי' מוכרחת, שאין פירושו של שימה כנגד הלב, אלא אותו האבר שהוא כנגד הלב, והוא הזרוע שהיא גובה שביד (ולא קנה ולא כף היד, שאינו כנגד הלב כלל), כמו שדרשו גם ת"ק ור"א, ודו"ק.

(ח) כפי' (ס" כ"ז ד"ה ומקום) מביא בשם הרא"ש (וכן הוא בשה"ת, ותוספות מנחות לז. ד"ה מקום) דאע"ג דאמר ר' ינאי ובין

יב) ומעתה כל הלשונות המוזכרים בגמ' ובפוסקים, קבורת, קיבורא דאהיני, קבוצת בשר, בשר עב ותופח, גובה של בשר, בשר מכונס, ועוד כנהה, אין כוונתם על המוס"ל דוקא, כי בעל התרומה כתב וז"ל וסמוך לפרק של אציל קצת וכו' בשר המכונס. וכן המחבר ס"א כתב בבשר התופח, ואעפ"כ פי' האחרונים (המובאים לעיל באות ט' וי"א) כמעט עד הקובד"ו. ועוד אי הוה מחלוקת ביניהם, הוה להו להפוסקים כמו הרא"ש, טור, בי"מ, מ"כ, וכו', להשמענו זה. אלא ע"כ אין מחלוקת כלל איפה הוא קבורת (ובשטת הגר"א יש לדון כדלהלן אות יג) וכולם סוברים כמעט סמוך לקובד"ו, נקרא קבורת ותופח אע"פ שאינו כמו אשכול ממש, אבל מתחיל להיות עב ותופח וכאשכול.

והלבוש ס"א, ומאמר סק"א. וערוך השולחן בהבנתו בהגר"א, (מובא להלן באות י"ג) סוברים עד הקובדו ממש. (וכן הוא דעת פוסק הדור ר' מאיר אריק זצ"ל בקול קורא שלו שיצא בחשון תרפ"ה, וקטע מקול קורא זה הובא בשר"ת ארץ צבי ח"א ס"יב אות כ"ב, ונדפס בירחון כרם שלמה קובץ ס"ו עמוד מ"ג אור"ק ג'). ובח"א (כלל י"ד ס"י) כתב, ואם יש לו מכה במקום הגבוה, יניחנו סמוך לעלנבויגן או על בשר הגבוה אף מה שהוא בחצי העליון ולא יכרך. ופליאה דעת ממני מש"כ במ"ב בסוסק"ד דאם מונחין למטה מקבורת, לא יצא אליבא דכו"ע. הא איכא כל הגי רבוותא וצ"ע.

גבול העליון, פלג זרוע.

יג) בסמ"ק (מצוה קנ"ג סק"ב) כתב, ואמרו רבותינו ז"ל שצריך להניחה במקום גבוה של הזרוע, וזהו בעצם אשר בין האציל שקורין קוד"ו ובין בית השחי שקורין שובק"י, ולא יניחם על היד, שנאמר והי' לך לאות, ולא לאחריים לאות, ואם יניחם על היד יהי' לאחריים לאות עכ"ל. וכתב בהגהת סמ"ק, ומיהו אין כלו כשר להניח, כ"א חצי הזרוע של צד הקודד"א, כדאיתא בשמ"ר

הלב. ובריטב"א עירובין צ"ה: כתב דבעי שימה נגד הלב, ואין זה אלא על הקובד"ו וזה ברור עכ"ל. ומיושב נמי בזה שיטת הלבוש ודעימיה, שסובר שכשר להניח תפילין עד הקובד"ו ממש, הא סותר מאמר ר"י דבעי שימה נגד הלב, ובוה מיושב, וד"ק. ואל תשיבני כי רואים ע"י צילום שהלב אינו כנגד האציל, דידוע השיטה מקובצת (כתובות י"ג: ד"ה מאי), הא דנצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל, היינו בטענות, אבל האמת הוא כחכמי ישראל (אע"פ שנראה שהם טועים). עיין בכנפי יונה אריכות בזה כשרואים שהמציאות הוא נגד חז"ל.

יא) ועיין בספר מחשבות בעצה (סי' א') דכתיב בחושן, (בפירוש בלי שום דרש), והיה על לבו, אע"פ שבולט מן הצדדים, הוא הדין הכא כיון שעיקרו על הלב סגי. ויש להוסיף על דבריו, וכל שכן כאן בתפילין, דאי לאו האי דרש דר"י הוה כולו על מקום תפילין, ממילא מקרי זה על לבו כמו בחושן, וא"צ להיות של רובו ככולו.

ועוד ראייה דכתב שם, (בשו"ע הרב הגי'ל) לכן צריך שיטה את התפילין של יד לצד הגוף מעט, וזה וודאי שאינו מעכב (כ"ה) בהעמק שאלה על השאלות בסיומן קמ"ה אות ג' ועוד פוסקים) ה"ה דשימה נגד הלב אינו מעכב.

במחצית השקל (ס"ק ב' בסופו) כתב, ואפשר לבשר התפוח קורא חצי עצם, כי הוא מתפשט כמעט כל אורך חצי עצם הסמוך לקובד"ו.

בערוך השלחן (סי' כ"ז ס"ג) כתב, לא בתחלת העצם, כי אם מעט בגובה, ובשם (ר"ל בחצי העצם) גופא יש מקום להניח שני תפילין עכ"ל, ובס"ד כתב, דשם גופא יש מקום קבוצת בשר יותר מבכל פרק זה, והיינו קצת אחרי התחלת זה, וכן מנהג העולם, עכ"ל.

אלא רובע זרוע עכ"ל, וכתב ע"ז ב"י (ס" כ"ו בבד"ה), ואין לסמוך ע"ז ולהכשיר להניח תפילין בכל חצי הזרוע, כי אם במקום התפוח, כלשון הרמב"ם ורבינו, שהוא כלשון הגמ', זו קבורתו, ופסק בן בס"א, ואחריהם נמשכו רוב האחרונים, כי הראשונים רובם טוברים וכל הקבורת כשר כ"כ בעה"ש ס"ב. ובביה"ל (ד"ה בראש), מתמיה על זה למה אחזו דעת הגהת סמ"ק שהוא יחיד, ועיין שם ישוכו, דכל הקבורת היא בחצי התחתון, וזהו שכתב בשו"ע הרב בס"ב אבל לא יניחנה, למעלה מקבורת, דהיינו שלא יניחנה למעלה מחצי הפרק שבין המרפק לכתף עכ"ל. הרי שפתו ברור מללו שמודדין החצי מן העלנבויגן עד הכתף (ולא רק עד בית השחי) וכן הוא כוונת המחבר בס"ז וכוננת הרמ"א בס"א, שנקטו הלשון העצם וזה מתחיל מן הכתף. ומקורו בספר התרומה דף ע"ב הלכך בעצם העליון וכו', והוא יד דאורייתא עכ"ל. וכן הוא בסמ"ק הג"ל. ומוכרחים אנו לומר מה שנקטו לשון בית השחי, זהו רק כמראה מקום. ונמשכו אחר לשון סמ"ק הג"ל והוא לא דיבר מפלג זרוע, לכך לא הוצרך לרדק ודו"ק. ויש להביא קצת רא"י מרש"י מנחות ל"ז, ומרמב"ם ה"ח פ"ד ה"ב, ומהרא"ש בשם ר"ת הלכות קטנות ס"י י"ח ומהטור ס"י כ"ז שנקטו לשון כתף. ועוד דאם נמדד מבית השחי הוה רוב הקבורת בחצי עליון.

אבל הגר"א חולק על הגהת סמ"ק ומכשיר אפ"י למעלה מפלג, ומשמע מדבריו שחולק רק על גבול העליון לקולא, ולא מחמיר לענין גבול התחתון. וכ"מ במ"ב סק"ד ובח"א (הובא לעיל אות יב) ובדמשק אליעזר (סק"ה). ובעה"ש ס"ד מיקל עוד יותר בדעת הגר"א שכל הזרוע הוא כשר, ומפרש שהזרוע הוא פלג מכל היד. אבל כמעשה רב סכ"א פ"י פלג, אמצע לאפוקי רובע זרוע למעלה ורובע זרוע למטה. משמע שחולק על הרמ"א גם בגבול התחתון, ואין לפרש דרמ"א ס"ל ג"כ הכי (בגבול התחתון), דא"כ לא הוה פלג זרוע,

לחצאין בשרה, לשליש ולרביעי לא שמענו

יד) ועכשיו צריכין לרדק אם משערין הקבורת ביד כפופה או ביד פשוטה. יש רא"י שהוא ביד פשוטה, דאם הוא ביד כפופה, לא ה"י מקום הקבורת מעט קודם האציל, כמו שכתבו הראשונים והאחרונים שהבאתי לעיל (אות ד"יא). ואם תרצה להתעקש ולפרש תיבת מעט, היינו כשהיד כפופה, אף כי אין זה במשמעו, ה"י להם להשמיענו זה לחומר המצוה, כדי שלא ליתן מקום למכשול ח"ו. (ועוד כשהיד כפופה אין המוסי"ל בכל פעם במקום מסוים, דתלוי לאיזה צד כופף היד, ונתת דברין לשיעורין, וזה לא מסתבר כלל. ועוד דאין בו התחלת שפוע, אף חילוק כשכופפין היד ועושין מוסי"ל, אין חילוק בין התחלה וסוף כלום, רק כשהיד פשוטה יש מקום שמתחיל [הובא לעיל אות ט] להיות שפוע במקצת ויש מקום שגבוה יותר. [הגם שאינו כמו ביד כפופה, אבל יש קבוצ' בשר]. אבל כשמודדין ביד פשוטה, אין צריך להרגיש כי הוא קולא [גם כי מובן הוא מאליו]). ועוד דאם נאמר ששליש התחתון פסול, הוה מקום התפילין רק שישית הזרוע, ולרמ"א ודעמיה דחצי העליון פסול. ואפ"י כפלג זרוע יש מפקפקין, והבו דלא לגרוע מזה. (ומה דאיתא בפוסקים כמעט עד הקובד"ו, זה הוה דבר מועט) ואפילו לפי מעשה רב לפי הגר"א (הובא לעיל אות יג) לא אמר רק רובע זרוע, ואליביה לא קשה כי יש לו פלג זרוע למעלה אבל רק רובע זרוע, וכ"ש שישית זרוע (אתמהה) זהו נגד כל הפוסקים.

ומה שמביאין רא"י שצריכין לכפוף היד, מרשיעור תפילין אצבע הפוסקים דס"ל כן, ממילא שיעור מקום התפילין הוא שני

חמש חליפות שמאלית

טז) מצינו למידין שיש חמש שטות, במקום הנחת תפילין של יד (אבל על הקבורת אין כאן מחלוקת, כמבואר לעיל אות יב) א) הבנת ערוך השלחן בהגר"א, שהיא כל עצם הזרוע (אות יג). ב) שיטת הלבוש וסייעתו, מן העלנברגן עד פלג זרוע (אות יב). ג) שיטת הרמ"א וסייעתו, מן מקום שמתחיל להיות משופע, שהוא סמוך לעלנברגן עד פלג זרוע (אות ט'). וכן צריך לכאורה (להורות). ד) שיטת הגר"א עפ"י הבנת הרבה אחרונים, מן סמוך לעלנברגן (אות יג), (כדלעיל בשטת הרמ"א) עד סוף בשר תפוח, אפי' למעלה מפלג זרוע, ואפי' כשרק תפוח במקצת. ה) שיטת הגר"א עפ"י מעשה רב, (לפי חד גירסא כדלעיל אות יג) מודדין עצם הזרוע, וצריך להניח רובע הזרוע למעלה, ורובע למטה, ונשאר רק פלג עצם הזרוע באמצע, שכשר להנחת תפילין.

ועצם הזרוע היא 300 מילימטר בערך, ובנערי בר מצוה הוא קצת פחות. ומהתחלת השפוע, היא 5 מילימטר בערך מהעלנברגן, ועד פלג זרוע היא 120-130 מילימטר בערך. גדול הרבה, אפי' מתפילין שהתיתורא היא 53 מילימטר, ועם המעברתא היא 75 מילימטר, וכ"ש מתפילין הרגילין.

שיעור תפילין

יז) ועכשיו צריכין לברר מהו שיעור תפילין לכתחילה בשל יד. וכתב בשמושא רבא, והוא שיטת גאונים (והובא בתוס' עירובין צה: ד"ה מקום בשם מרש, ובהלכות קטנות להרא"ש אחר מס' מנחות קכג.), אמר רבא האי מאן דבעי למעבד תפילין, מייתי אעא טבא תרין אצבעי על תרין אצבעי (כעין) [על, מעדני יו"ט] תרי אצבעי, ואי הוי טפי שפיר דמי, ואי הוי בציר לא פסיל עכ"ל. ובע"ב כתב בשמ"ר, דשל יד הוא רק כאצבע, משום דהוה בית אחד ע"כ, והובאו דבריו בטור (רק דבריו בשל ראש ולא בשל יד), ובכ"י בשם רא"ש מביא

אצבעות. זה אינו מוכרח כלל, כמו שיתבאר להלן באות נו. אדרבא מהפוסקים הסוברים דמקום תפילין הוא ד' אצבעות ויותר (הובא להלן אות כ"ז) הוא ראייה שאין צריך לכפוף.

ומ"ש ביוסף אומץ (לר' יוסף יוזפא ראש הדיינים בפ"פ, סי' רס"ב), כשיניח תפילין של יד, יכוף הזרוע כמין ד' בשעת הנחה עכ"ל. אין שום רמז בדבריו שזהו אופן מדידת מקום התפילין. (ומהו כוונתו איני יודע כעת בברור). ועוד דלחומר המצוה, הי' לו להדגישו. ועוד אי הוה כוונתו כך, הי' לו לכותבו כסי' רס"ד, כשמדבר ממקום הנחת תפילין של יד.

טז) ואין לפסול משום שבנערי בר מצוה שידיהם צר, בולטים התפילין מן הצדדים. קודם כדי לפסול כנגד מנהג, צריכין רא"י מוכרחת. ועוד דבאשל אברהם (סי' כ"ז ס"ט) כתב וז"ל, לגבי מה דצריך להיות כל התפילין למעלה מהשערות, גם אם כשינמך התפילין של ראש, לא יהי' כולם למעלה ממקום השערות, קיל עכ"ל. הגם דמסתפק אבל נוטה להקל עיי"ש, ושם גרע, דאם אינו במקום השערות, הוא אולי נגד המצח, דעל המצח פסול. כש"כ בשל יד דודאי כשר, ולכל היותר אינו רק ספק, וכל מקום שהלכה רופפת הלך אחר המנהג (ירושלמי מובא בכ"י סוסי"א עיי"ש). ובשו"ת חקל יצחק (סי' א' אות ז') דן בדין זה. קודם הוא רוצה להכשיר מדין רובו ככולו, (רק ברחבו, אבל אם בולט לארכו שלא במקום שער אפי' מקצתן פוסל ע"ש באור"ק ו') אבל אח"ז מביא ראיות חזקות, ומסיק להיתר בכמה אנפין, אפילו בלא היתר זה. ויש להוסיף סברות מחשבות בעצה המובא לעיל באות יא.

ועוד מזה גופא שהפוסקים שמפיהם אנו חיים שאביא לקמן (אות י"א), שצריך לעשות גם השל יד אצבעיים, לא ערערו על זה, שבנערי בר מצוה אין לעשות כן, הוא רא"י שכשר. גם שרוב (או עכ"פ מעט המצוי) תפילין הנמכרים, הם עבור נערי בר מצוה.

אצבעות בלי תיתורא ומעברתא, יהי מקום לתפלה אחת כרייח יותר, מככיג שהי לו באותו מקום ציץ ש"א עם תפילין שתי אצבעות. ובדרך אפשר יש להסביר, דכיון דכתב הרא"ש (בהלכות קטנות הל' תפילין סי' ה'), ירא שמים יצא ידי שניהם (רש"י ור"ת) ויעשה שני זוגי תפילין, ויניח שניהם (ר"ל בב"א). ופסק כן בשו"ע (סי' לד"ט"ב). (ומ"ש בס"ג לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות, זה לא מדברי הרא"ש, אלא מתשובת מהרי"ל סי' קל"ז). וא"כ יפה כתב הרא"ש דלא יהי מקום בראש להניח שני תפילין, ומי שלא מניח רק אחד, אפשר דגם הרא"ש מודה דיעשה הבית שתי אצבעות, או יכול להיות משום לא פלוג עושיין הכל פחות משתי אצבעות.

ומביא בב"י מרדכי בשם ר"ש וסמ"ג והתורמה שטוברים כשמ"ר, ומשמע ממג"א סקנ"ו דהביי חושש להשמ"ר אף דבשו"ע לא הביאו (ועיין להלן באות כט מה שהבאתי מהט"ז), אבל העיטור והרי"ף טוברים דאין לו שיעור.

יט) ובב"ח אתר שהביא דברי השמ"ר כתב, ומיהו יכול להיות שרוחב התפילין הוא יותר מאצבעיים, אלא בדשמ"ר לא בא אלא להוכיח, דאינו פחות מב' על ב'. (ולפ"ז גם מקום התפילין יכול להיות הרבה יותר מד' אצבעות). ואפי' אם אינו אלא אצבעיים, מסתפק דמה שאמרו בעירובין (צ"ה:): מקום יש בראש להניח שתי תפילין, זהו מצומצמים ולא יותר, או דאין בו מקום לג' עיי"ש, ולפ"ז יהי מקום התפילין פחות מעט מששה אצבעות. ואינו מעתיק שיטת הראשונים החולקים על שמ"ר. ומסיק ולענין הלכה, כל בעינן פחות משהא רוחב התיתורא אצבעיים על אצבעיים (ואינו מזכיר מעברתא כמו שהזכיר הרא"ש, דא"כ לא יהי מרובע, והוא מצריך שיהא מרובע כהשמ"ר, אצבעיים על אצבעיים, רק שהשמ"ר מצריך שהבתים יהי כן, ולהב"ח מספיק שהתיתורא יהי אצבעיים כמו שמפרש ואויל), בין של ראש בין של יד,

שיטת הר"י, שהוא יותר מאצבע. אבל כסה"ת, ותוס' יומא עא: ד"ה ר"ז, ועירובין צה: ד"ה מקום כתבו, דשטת הר"י היא אצבעיים על אצבעיים התיתורא (שו"ת הרד"ל לר' דוד לוריא הנדפס בסוף פרקי דר' אליעזר שאלה ב') וראייתו, דאי הוה כאצבע או פחות, הי' מקום לג' תפילין, ובגמ' משמע דאין מקום רק לב'. דבעירובין דף צה. מתיר רבן גמליאל להכניס בשבת רק שני זוגות תפילין, וקאמר בגמרא הטעם הוא משום דיש מקום בראש להניח שתי תפילין, ואי יש מקום לג' הי' לו להתיר ג' זוגות. וטעמו של שמ"ר הוא, מסתמא הי' רוחב התפילין כרוחב הציץ שהוא שתי אצבעות. וממשיך הרא"ש והאידינא שאין עושים הכתים רחבים שתי אצבעות, לפי שהתיתורא ומעברתא רחבים, ואם היו הכתים רחבים שתי אצבעות מלבד התיתורא והמעברתא, לא הי' מקום בראש להניח שתי תפילין, וחזינא בפרק ה"ת (עירובין צ"ה). דעם התיתורא ומעברתא יש מקום בראש להניח שתי תפילין, הלכך נהגו לעשות אורך ורוחב הבתים בלא שיעור, וגם גבהן, עכ"ל.

ומהו שיטת הרא"ש למסקנא, עיין בגט מקושר להגאון מפלאצק, ובשו"ת דברי יואל סי' ד' אריכות בזה. ויש להביא ראיה, מדכתב בטור ואין שיעור מפורש בתלמוד, ולא הביא דברי אביו הרא"ש, משמע דס"ל כתחלת דבריו, דאין לו שיעור כלל. ובקיצור פסקי הרא"ש (שכתב בנו הטור) לא הביא שיעור כלל, ועדיין הדבר צריך תלמוד.

יח) ולראש הבנתי קושיית הרא"ש, דע"כ צריכין לתרץ שיטת השמ"ר, דבזמן התלמוד לא הי' להם תיתורא ומעברתא בולטות, עיין בא"ז סימן תקס"ב דיש לו כמה פירושים במעברתא דלא היה בולט כלל. ורש"י במנחות דף ל"ה. ד"ה תיתורא כתב ותופר חורן על ג' דפנות הרי דתיתורא לא היה בולט וכן הביין ברא"ש. ועיין רש"י ד"ה מעברתא. א"כ מה איכפת לנו שהאידינא יש מעברתא בולטות, דאפילו יעשה הבתים שתי

אצבעות. ואח"כ מסתפק אולי אפילו עד פחות משהו אצבעות, (הוא ספיקת הב"ח שהבאתי לעיל באות יט).

כ) וממשיך בב"ח, אבל מנהג העולם שאין נוהרין בזה וכו' וסומכין על תלמוד שלנו שאין מפורש בו שועור וכו', דמרינא הכל כשר אפילו לכתחלה (לפי תלמוד שלנו כמובן, אבל לפי שמ"ר אינו רק בדיעבד), ולכך לא הוזכר בשו"ע שום שיעור, עכ"ל.

ומה שכתב בב"ח בין של ראש בין של יד, צריכין להבין, הא הוא קאי על שמ"ר, והשמ"ר כתב בפירוש דש"י הוא רק אצבע, (והאר"י ז"ל עשה הקציצה גם הש"י ב' על ב', והקשה עליו הגאון מפלאצק קושיא הזאת). וי"ל דכתב עיין בספר התרומה ובמרדכי, ר"ל כשהם מעתיקים השמ"ר, הם מעתיקים דהש"ר צריך להיות אצבעיים, ואינם מעתיקים מהש"י כלום, אדרבה משמע דסוברים דגם הש"י צריכה להיות אצבעיים, וכן כתב בשו"ת הרד"ל (הנ"ל באות יז).

ועוד י"ל, (בדרך אפשר) דס"ל כספר המנהיג הובא בב"י סי' ל"ה, וכן כתב בעל העיטור דף נ"ח ע"א, דהש"י צריך להיות שוה להש"ר, וכן העיד הרש"ש בגיטין דף נ"ח. רכן נוהגין. והסביר לי מחלוקתם חבירי וידידי הגאון הרב פסח מיללער שליט"א, ע"פ מ"ש האריו"ל מובא בגט מקושר, כי התפילין הללו (של שמ"ר, ב"א על ב"א), עולים כשתי הסבורות רש"י ור"ת עיי"ש, וכיון שיש פוסקים, הובא בב"י סי' ל"ד, דר"ת אינו חולק רק על של ראש, אבל בשל יד ס"ל כרש"י, יכול להיות דשמ"ר ס"ל כהני פוסקים, ומשו"ה אינו מצריך לש"י רק אצבע, אבל לפי מנהגינו שאנו עושים תפילין דר"ת גם בש"י, לפיכך כתב הב"ח בין ש"ר בין של יד והבן. ועוד יש הסברים על זה בשו"ת הרד"ל (הנ"ל אות יז). וכל זה הוא לחידודא.

כא) אבל להלכה אין ג"מ, כיון דהב"ח סובר כן, ועוד הרבה אחרונים שמפיהם אנו חיים חששו לדבריהם לעשותם ב' על ב' (כלי מעברתא כמבואר לעיל אות יט) וכן

דבע"כ א"א שיהא ד' בתים של ראש בכל רוחב שתי אצבעות, דא"כ הייתה התיחורא רחבה ביותר, ולא הי' מקום בראש להניח שתי תפילין, וכן כתב הרא"ש בשם ר"י ומביאו כ"י עכ"ל. (מ"ש בשם ר"י צ"ע, דהא הרא"ש הקשה קושיא זו כשם עצמו עיי"ש), וא"א לדחוק ולפרש כוונתו, וכן כתב הרא"ש, ר"ל דסבר לגמרי כוותי', ומעברתא נכלל בשיעור אצבעיים, דהרי הב"ח אינו חולק על השמ"ר כמו הרא"ש, ומצריך שיהא מרובע כן, אלא כוונתו וכן כתב הרא"ש, ר"ל שהקשה קושיא זו שהקשה הב"ח מכ"ג, ודו"ק. ולא איכפת לן במה דמעברתא בולט, דהא יש מקום בראש להניח שתי תפילין, ומי שמניח שני תפילין, אפשר דיודה הב"ח דצריך לעשות קטנים, אבל אינו מדבר מזה כאן. ואפשר דסובר דמעברתא אין צריך להיות על מקום תפילין, וגם אינו חוצץ בפני התפילין כדסברי קצת פוסקים (זהו רק להסביר הב"ח אבל לא להלכה).

ולא אעלים עין ממ"ש מחצית השקל (ס"ק נ"ו) כוונת המג"א שתי אצבעות עם התיחורא ומעברתא. א] הוא יחיד להסביר כן הב"ח. ב] כבר הקשה עליו בשו"ת דברי יואל (סי' ד') אות ח' דף ל"ב בד"ה גם מש"כ), ומסיק שדבריו צ"ע, ואי אפשר לפרש כדבריו, כמו שהסברנו. גם בלקט קמח החדש (ס"ק קצ"ז) מתמיה עליו. ג] והגאון מפלאצק מביא דברי הב"ח ומג"א (בסי"ג), ודבריו האר"י (בסי' ט"ו) לעשות גדולים אפילו כשל יד, וכתב עליהם וצ"ע, ואי פשט בהב"ח ומג"א אצבעיים כולל מעברתא, לא הי' מקשה כלום, אלא וודאי דזה לא עלה על דעתו כלל. ד] ואפילו לשיטת מחצית השקל, אין פ"י אלא שלא יעשה קטן מזה, דהרי כתב בעצמו (בסי' ל"ד סק"ה בסופו), המניחים שני זוגות בפעם אחת, צריכין ליוהר שלא יהיו התפילין רחבים עם המעברתא ותיחורא יותר משני אצבעות עכ"ל. הרי דאם אינו מניח רק זוג אחד, יכול להיות גדול הרבה עד ד'

ועם התיחורא אצבעיים, אבל בתפילין הללו התיחורא רחב הרבה, וגוף הבתים אינה כשיעור אצבע וחצי, לכן איני מניח תפילין הללו בל"ג עכ"ל.

במ"ב (סי' כ"ז סק"ד), כתב נכון למנוע מלהניח תפילין גדולים, והניח המשנה שתומה מהו גדולים, ותורה עני' במקום זה עשירה במקום אחר דבבאה"ל (בסי' ל"ב סי' מ"א ד"ה אורח) כתב: והנכון לאדם להיות תפילין תמיד ממוצעים, דהיינו לא פחות משיעור אצבעיים על אצבעיים, ולא יותר מד' על ד' אצבעות, והיינו עם התיחורא ומעברתא, עכ"ל. ודבר פשוט לכל מעיין קצת, דמ"ש ומעברתא דקאי רק על של ד' על ד', דבוה יש חשש שלא יהא מונח כולו על מקום תפילין (לשטחו), אם לא יהי' המעברתא בתוך הד' אצבעות, אבל בבי' על בי', אם יהי' המעברתא בכלל, יהי' נחסר משיעור הגאונים, ועוד בבי' על בי', אם יהי' המעברתא בכלל, הרי בע"כ יהי' פחות מבי' על בי', והאיך קאמר לא פחות מאצבעיים על אצבעיים. אבל בדי' על ד', אפי' המעברתא בכלל, לא יהי' יותר מד' על ד' ודו"ק היטב. וכן הוא במ"ב (ס"ק קפ"ט), נכון לחוש לדברי הגאונים, שסוברין שלכתחילה לא יעשה אותן קטנים מאצבעיים על אצבעיים, והיינו עם התיחורא עכ"ל. וכאן לא כתב עם מעברתא. וא"א לדחוק דקיצר בלשוננו, וכוונתו עם המעברתא, דהרי העתיק הלכה זו בשם הגאונים הוא שיטת שמ"ר, העתיקי לשוננו לעיל (אות יז), הרי דצריך שיהא מרובע כן. וממשיך במ"ב הנ"ל שכן פסק בא"ר והוא אול ג"כ בשיטת הגאונים. וכן העתיקו בפי' בספר שונה הלכות (בסי' ל"ב סי' קצ"ג), בי' על בי' בלי מעברתא, די' על ד' עם מעברתא.

ומה שמביאין ראיות מלשון ראשונים שכתבו עם מעברתא, הם אינם הולכים בשיטת הגאונים ושמ"ר, רק כהרא"ש וסייעתו, והמחבר פסק כוותיהו בשו"ע סי' מ"א, שאין צריך אצבעיים, אבל גדולי

הוא המנהג (כדלהלן באות לב), כן צריך לכאורה להורות. יהי' מג"א סקנ"ו, באה"ט ס"ק ס', א"ר ס"ק ס"ג, קסת הסופר סי' כ"א ס"ו, מ"ב ס"ק קפ"ט, שונה הלכות סי' ל"ב סי' קצ"ג, וכתב בפירוש צריך להיות 5 צ"מ, וזהו לשיטת דודו החזו"א, אבל שיטת חת"ס הוא יותר קצת. (וגם יש שיעורים קטנים מזה).

גם מסתימת האחרונים ששתקו לי' לכ"ח ולמג"א, משמע דסבירא להו כוותיהו. ועכ"פ זה ברור דסוברים דמונחים על מקום תפילין בלי כל פפקוק. (וכדברי החזו"ד הובא להלן אות כז). ועוד יש חבל פוסקים הסוברים דקציצה לבדה צריכה להיות אצבעיים על אצבעיים, שו"ע האר"י ז"ל הל' תפילין סי"ג, שלחן שלמה סל"ב סי"ג, אות חיים ושלום שם סמ"א, פמ"ג סקנ"ו אליבא דרש"י (ואיתא באחרונים שסובר שכן צריך להורות) ועוד.

ומ"ש במג"א ובא"ר אצבעיים, ולא כתב על אצבעיים כמ"ש הב"ח. אין לדייק מזה דכוונתו, כולל מעברתא. שפשוט הוא שקיצר בלשוננו, שהרי מקורו מהב"ח ומגאונים דסוברים שיהיו מרובע כן. ועיין באלי' זוטא (ס"ק ל"ט) שכתב בפירוש אצבעיים על אצבעיים בין ש"ר בין של יד עכ"ל, אף דבא"ר כתב אצבעיים.

(כב) ובשו"ת זכרון יהודא (להרה"ג ר' יודא גרינוואלד זצ"ל מהר"ק ס" ד') כתב, לא מצאתים (התפילין שנשלח לו) נכונים במדות בי' אצבעות שיש לי וכו', שנעשה המדה לפני ח"ז מרן בעל חת"ס ז"ל וכו', והביא שם מהפמ"ג משמע, דהבתים גופיהו צריכין להיות אצבעיים על אצבעיים, ומי יכניס ראשו לספק גדול, היכי דנוכל לצאת ידי חובה אליבא דכו"ע, ומכשי"כ לכתחילה. ועכ"פ גם לדברי הב"ח, ראוי שיהי' (הקציצה) עכ"פ אצבע וחצי כדאיתא במג"א. (אם כוונתו לסקנ"ו, צריכין להבין, הרי שם מיירי לענין הגובה. ואולי אפשר לומר דה"ה לגבי הרוחב. ואפשר שורשו מהריטב"א בס' יומא, הובא לקמן אות כז)

האחרונים שמפיהם אנו חיים כתבו להחמיר כשיטת הגאונים, העהקתי דבריהם לעיל (אות כא).

(ג) ובביה"ל הנ"ל, קודם כתבו דברים אלו, מתיר אפילו יותר מד' על ד', רק שלא יעשה תרתי דסתרי, ומשמע שם דיש ספק אולי הוא פסול בפחות מב' על ב', עיי"ש. (ועיין בדברי יואל סי' ד' שהקשה על דבריו אלו, ועיין בהלכות הגר"א להרה"ג ר' משה שטערנבוך שליט"א, מה שחירץ ע"ז, והבוחר ביה, הגם שביריב"א (עירובין צ"ה:), כתב, דלא יעשה גדולים מד' על ד', אבל כנראה מהפוסקים, גם מהמחבר גופי", דלא חיישינן ליה (ועיין להלן אות כ"ז), רק אח"כ כתב והנכון שלא יעשה גדולים מד' על ד'.

בשו"ת הרד"ל הנ"ל (אות יז) כתב וקצת סמך שיכולין להיות קטנים מאוד, ומביא ראייה מגיטין נח. מהרוגי ביתר, ומשכת מט. מאלישע בעל כנפים (ושני הראיות הוא גם על של ראש). ואינו אומר רק שיכולין להיות קטנים, ולא שיש איזה הידור בזה. ומסיק (שם באות ו') וז"ל ולא ידעתי מקום הידור יותר, בגדולים מאד וכו' דכל מאצבעיים (הקציצה) ולמעלה שוה, ולמעט דבציר מהכי לכתחילה לא עכ"ל.

(ד) ומה שמביאין ראי' דהגאון מפלאצק כתב להקטין התפילין מסוגיא דהרוגי ביתר גיטין דף ג"ח. זה התשובה כתבו להגאון בעל חו"ד (עיי"ש בגט מקושר בקו"א סי' י"ג ט"ז ד' חילופי מכתבים בין שני הגדולים הנ"ל וינעם לך), וכבר השיבו הגאון חו"ד, ומסיק בסי' ט"ז שאין גלמוד ממה שנודמן בהרוגי ביתר וכו', (ולפי מה שפי' הרש"ש, והוא מרעק"א הובא בעץ יוסף על העין יעקב, אין משם ראייה כלל) כללא דמילתא, אין דעתי נוחה לשנות מנהג ודברי רבותינו הראשונים והאחרונים, למעטן משני אצבעות עכ"ל, ור"ל בלא מעברתא, כאשר כבר הוכחתי לעיל (אות כב). (וכאשר כתב הגאון מפלאצק בעצמו בד"ה וכו') וכתב שם בסי' י"ד וז"ל, וגם בחוש נראה שיש

שיעור גדול וכו', וביד חצי עצם קוברו"ו ושיעור גדול הוא. ועוד נראה מסברא דיש מקום שיעור גדול שא"א למטעי, דאילו הי' שיעור קטן בערך ג' או ד' אצבעות וכ"ש בפחות, או אם הי' נעתקין ממקומן קצת, לא הי' מקיים מצות תפילין. והאיך לא אישתמיט בש"ס ופוסקים להשמיענו זה לחומר המצוה, אלא וודאי שהוא שיעור גדול מאד עכ"ל.

אחר כתבו זאת, כתב אליו הגאון מפלאצק זצ"ל (בד"ה וכו'), ומורה אני וכו', וכיון שהמעברתא אינו בכלל הריבוע יכול להוסיף על הבתים והתיחורא בכדי שיהי' מרובעים, ואפשר להיות ארכן יותר על כ"א, אבל אין מועיל ליישב המנהג שעושיין של יד יותר מג' על ג' וכו'. ומ"מ לא הרימותי לשנות אפילו תפילין שלי (וכדברי ר' שלמה קלוגר זצ"ל הובא לעיל אות ב), עד יבואו דברי קדשו אלי עכ"ל. ועיי"ש אריכות דברים כי קצרתיה מאד. מכל הנ"ל מובן, דמה שנכתב אחר זה שלא נתקרה דעתו, והמעייץ יבחר (איני יודע מי כתב זה, שהרי כתב דעתו לשון נסתר), פירושו הוא על יותר מג' על ג', אבל בפחות מזה כבר הודה להגאון בעל חו"ד. ואפי' התפילין הגדולים יותר מג' לא רצה לשנות, אף דלא נתקרה דעתו, וזה ג"כ דוגמא לחזק דברי שד"ח מובא לעיל באות ב'. ולפי"ו אפי' העושה קציצה ב' על ב', ועם התיחורא והמעברתא אינו יותר מג' על ג', וכ"ש בעושה תיחורא ב' על ב' חוץ ממעברתא, כשרים ומונחים על מקום תפילין בלי פקפוק. אפילו להגאון מפלאצק זצ"ל.

(כה) בספר נחל אשכול (סי' כ"ח סק"ח עמוד 85) כתב, ומה שלא הביאו הראשונים מה שהעירו האחרונים (הגאון מפלאצק זצ"ל) דבית ש"י אינו אלא שליש דש"ר, כתפילין דהרוגי ביתר (גיטין ג"ח:). י"ל דס"ל דזה נעשה ממילא דבש"י בית א', אבל נודמן שהוא רחב כש"ר, לא מגרע עכ"ל, וכדברי החו"ד. ובשו"ת בית שערים (סי' כ"ח) כתב, דאין למידין הלכה מאגדתא.

(הא"ר) ולא יותר איני יודע מנ"ל, ולא מצאתי מקור, וגם לא מסתבר, רק לא יעשה גדול הרבה, ב' לא ינחמו יפה על הראש נגד המוח עכ"ל. ועיי"ש היטב דקאי נמי אתפילין של יד. ובשו"ת חקל יצחק (סי' א' אור"ק ה') כתב ישוב רק על של ראש.

במנחת אלעזר (ח"ד סי' כ"א) כתב בשם הה"ק הרצ"ה מוידויטשוב זי"ע, דתפילין דשמ"ר הם ממש תפילין דרש"י בסדר הפרשיות, רק שהבתים הם ב' על ב', והסביר שם דנראה דהאר"י ז"ל ס"ל כדעת ידעו ועמיתו הב"י והשו"ע ז"ל, דאין נ"מ בגדול הבתים (מעיקרא דדינא כנראה מסוף התשובה), וכיון שה"י רוצה להניחם ב' זוגות יחדיו וכו', ע"כ היה עושה אותן קטנים מב' על ב', ולא חש בזה להחמיר כדברי הגאונים, (דער"ף טפי להניחם יחד, כדי לאפוקי נפשיה מספק ברכה לבטלה כמבואר בס"י ל"ד, מלצאת שיטת הגאונים שהוא רק לכתחילה), ע"כ י"ל שצווה לו האר"י ז"ל לעשות מדויק ב' על ב' (הקציצה) להניחם בשעת מנחה כדעת השמ"ר. (ואולי זה ה"י טעם הצדיקים שהיו מניחים שני זוגות קטנים בבוקר בשעת קר"ש, ובתפלה היו מניחים רק תפילין דרש"י גדולים).

ובשו"ת משנת שכיר סי' י"א כתב בשם הגאון ר' מאיר אריק מטארנא, שדעתו אין נוחה בבתים גדולים. (ר"ל הרבה יותר משתי אצבעות כאשר יתבאר באות לב שכן היה המנהג) אבל אינו רוצה לערער, יען שכבר נהגו כן אצל חסידים ואנשי מעשה, (כדברי ר' שלמה קלוגר זצ"ל הובא לעיל אות ב') וכדברי הגאון מפלאצק הובא לעיל אות כד') והמשנה שכיר קנה לעצמו בתים חדשים עור שור קטנים במקצת מהבתים הראשונים שהיו לו, עכ"ל.

(כו) ובשו"ע הרב (סי' ל"ב סס"ג) כתב, והגאונים אמרו שהבתים (ר"ל הקציצה) של ראש צריך להיות ב' על ב' לכתחילה, ואם פחות לא פסול. ובתים ש"י אצבע על אצבע לכתחילה ידעשה ב' על ב', רק בדרך ספק בלשון אולי כתב דיקטין, ובספר מקדש מעט (סי' ל"ב ס"ק קע"א) כתב, ומ"ש

ועולה בחדא מחתא עם דברי תו"ד ונחל אשכול הנ"ל.

הראשון שמדבר בענין שיהא יותר טוב להקטין התפילין פחות מאצבעיים, הוא הגאון מפלאצק וצ"ל. הראשונים והאחרונים לפניו לא דנו אלא אי צריך להגדיל או לא צריך. הרא"ש (אות יז) וסייעתו סוברים דכיון ולא נזכר בתלמוד שום שיעור אין צריך להגדיל, והגאונים (אות יז) וסייעתם סוברים דצריך לדרקק לעשותם ב' אצבעות לכה"פ, יש סוברים הקציצה, ויש סוברים התיחורא (אות יז וזא), (וההחצית השקל סובר מעברתא בכלל, והוא יחיד ללמוד כן בהב"ח, וכבר הקשו עליו מובא באות יט). והב"ח אחר שפסק לעשות התיחורא אצבעיים על אצבעיים, כתב מנהג העולם שאין נוהרין בזה, הרי שקראם אין נוהרים ולא קראם מדקדקים, אבל הם כשרים לכתחילה בלי פקפוק, לפי תלמוד שלנו. דלפי הגאונים הם רק בדיעבד, ולכך הוצרך לבעל נפש לעשות התיחורא אצבעיים על אצבעיים.

בספר מלאכת שמים (כלל י"ח [חכמה] סט"ז) כתב, על כן יש לחוש לדעת הגאונים לעשותן (בין ש"י ובין ש"ר עיי"ש) רחבים שני אגודלים על שני אגודלים (מג"א ס"ק ג"ו) לא פחות ולא יותר (א"ר), ויש לחשוב התיחורא בכלל רחב שני אגודלים הללו (ג"מ וכנ"ל), ויש אומרים דשל יד לא יעשה כי אם רוחב אגודל מלבד התיחורא עכ"ל. ובבינה (ס"ק י"ט) אחר שהאריך הרבה, מסיק ע"כ הנלע"ד הנוכח כמ"ש המג"א והאר"ר לעשותן ב"א על ב"א עם התיחורא לא פחות ולא יותר, ואולי בשל יד נקטין עור מזה, וכמ"ש בגט מקושר הנ"ל עכ"ל (וצ"ע הרי בגט מקושר הנ"ל (אות כג) הורה לחו"ד, דיכול לעשות עד ג' על ג'). וכמ"ש בחכמה (והוא שיטת הי"א המובא לעיל), ובוה הכל נוחא, עכ"ל. הרי דפסק כהאחרונים ידעשה ב' על ב', רק בדרך ספק בלשון אולי כתב דיקטין, ובספר מקדש מעט (סי' ל"ב ס"ק קע"א) כתב, ומ"ש

פירושו לא למעלה ולא למטה, ויכול להיות יותר מד' אצבעות (רק שיהא נזהר שיהא מונח במקום תפילין כמובן), כן כתב בחקל יצחק (סי' א' או"ק ה') ועוד. וכן משמע שהוא שיטת הפוסקים שלא הזכירו שום שיעור לא למעלה ולא למטה. (ועיין בביה"ל שהבאנו לעיל באות כ"ג) והפוסקים הסוברים דלא יעשה תיתורא יותר מאצבעיים, הא"ר (והקשה עליו מקדש מעט מובא באות כה), התעוררות תשובה, (והשיבו לבושי מרדכי מובא באות לב), מלאכת שמים, ומקורו מגט מקושר הנ"ל, וכבר הודה לחו"ד דעד ג' אצבעות יכול לעשות (מובא באות כד), מחשבות בעצה (סי' א'), והמלי"ש כתב בשל יד אולי יקטין יותר, אבל למעשה מסיק כ"א"ר, לעשות שתי אצבעות לא פחות ולא יותר (אות כה).

ואף הגאון מפלאצק ידע דשיטת הראשונים והאחרונים לעשות גדולים, רק כתב (בסי' יג בד"ה אמר) וז"ל, אם נימא שאפילו בתכלית הקטנות ששרים (דבשמ"ר כתב ואם פיתח לא פטול, ופסק המחבר הוא אין לו שיעור), א"כ לכאורה לא יצא בגדולים עכ"ל, ומש"ה לא רצה לשנות תפילין שלו, משום שידע דהראשונים והאחרונים לא אמרו להקטין, וכדמשיב לו החו"ד (בסי' טז) וכל דברי הראשונים והאחרונים שעכ"פ (פ"י שסוברין שאין צריך לעשותן ב' אצבעות כהרא"ש וסייעתו), כשרים ברוחב שני אצבעות עכ"ל (בלי מעברת כלעיל את כ"ד) ומכשיר שם אפילו ביותר הרבה מד' אצבעות. (אות כז)

נוכה

כח (תשובה לטענה ב' באות א') ברמב"ם (הל' תפילין פ"ג ה"ב) כתב, ארכו כרחבו וכגבהו. וכתב הגאון מפלאצק זצ"ל (בקו"א סי' ט"ו דף ע. ד"ה וברמב"ם), דגם בשל יד ס"ל כן, ומה שלא פירשו מפני שסמך עצמו על מ"ש בשל ראש. גם בב"י (סי' לב בד"ה ויהיו), ובר"מ (סי' ל"ב ס"ק ט"ו) משמע כן. אלא שסיים בד"מ ולא

לעשות לכתחילה כן. אבל אינו בא למעט שלא יעשה גדולים מאצבע. ועיין מה שהקשה מקדש מעט על א"ר (מובא באות כה).

ואין לומר לפי שיטת שו"ע הרב (כמו שכתב בספר מחשבות בעצה) דאין לעשות חש"י יותר מב' אצבעות כולל מעברתא, דהרי יש מקום ביד להניח שתי תפילין, משמע ולא יותר, דאם ה' מקום לג' או יותר למה לא התירו להכניס רק ב' ולא ג' ג'. הגע עצמך, דבחש"ר אין מקום כי אם לשנים של ב' אצבעות, ואעפ"כ יכול להיות לפי שיעור שו"ע הרב, דיש מקום לג' תפילין (ויותר) על היד, ולא ירויח כלום בהכנסו ג' או יותר על היד, דהא יצטרך לילך פעמים הרבה בשביל חש"ר, שאין מקום אלא לב', דשם מיירי שמוצא זוגות תפילין ודו"ק. ועוד דהו"ל להשמיר ושו"ע הרב להדגיש זה לחומר המצוה. ובשו"ת הרד"ל הנ"ל (אות י"ז) כתב שלמ"ש פלג זרוע, לכאורה אדרבה משם ראה שהוא יותר ממקום ג' תפילין של אצבעיים על אצבעיים (על היד) ג"כ. וכ"ש לדעת הגר"א ז"ל שכל הקבוצת כשר וכו' עכ"ל עיי"ש.

שיעור הכי גדול

כז ועד כמה יכול לעשות התפילין, עכ"פ עד ד' אצבעות כולל תיתורא ומעברתא, ריטב"א (עירובין צה:), הגם דכתב ואפשר דהמעברתא בכלל (וביומא עא, ד"ה ובכתנות בסופו כתב, ואין לעשותו יותר מאצבע ומחצה. וצ"ע, ואולי יש ליישב דביומא מיירי בקציצה, ובעירובין עם המעברתא. ויש מגיהין פחות במקום יותר, וגם שגרת לשונו משמע כן עיי"ש. ועדיין הדבר צריך תלמוד, מחה"ש (סי' ל"ד סק"ה מובא באות יט), וכותב שם דמה בקיאות שייך בזה, (ומסתפק שם אולי יש מקום עד פחות משה, וכן סובר הבית שיערים (סי' כ"ח), וכן משמע בב"חלפי חר תירוץ אות י"ט), ביאור הלכה (מובא באות כב), אבל בשו"ע (סי' ל"ב סי' מ"א) כתב אין לו שיעור

שעורות וכו' עכ"ל. פי' האחרונים אצבע זו גדול, כמ"ש בתחילת דבריו, ומ"ש הבינוני, ר"ל של אדם בינוני, ומוכרחים לפרש כן, כדי שלא יהא סתירה בדבריו ודו"ק, (בשר"ע הרב סי' ל"ב ס"ג, ובפמ"ג סקנ"ו, ובמ"ב פסקו כן) ומ"ש הרמב"ם רוחב, ר"ל בגודל עצמו, משערין במקום הרוחב שאצל הקשר, ולא במקום הקצר, אע"פ דהתוס' מנחות מ"א: נסתפקו בדבר, הובאו דבריהם בבי"א (או"ח סי' י"א ריש דף ט"ז), אבל כנראה מהאחרונים, (בס"י י"א ס"ד) דנקטינן כהרמב"ם (עכ"פ לחומרא).

וגם צריכין להוסיף 46/1 לאצבעיים משום שחוקת. ובמס' סוכה ז. פי' רש"י טפח שחוק, מודדין בד' אצבעות (גודלים) שאינם נוגעות זו בזו, דהוי טפח ומשהו עכ"ל. עיין בבי"א (יו"ד סי' ר"א צ"ה: ד"ה וכתב עוד), ובאמרי יושר (סי' פ"ח), ובבית שערים (ס" כ"ח). והחת"ס (סי' קפ"א) סובר, דצריך לדחוק האצבע בכח על הדף כדי שיתרחב יותר, והמחצית השקל סבר דאין צריך, הובאו דבריהם בשלחן מלכים סי' א' סק"ב. ועיי"ש במס' ק' ד' שמביא כמה שיטות כמה היא במילימטר, השיעור הכי קטן היא 40 מילימטר בערך, והכי גדול 55 מילימטר בערך. (במס' סוכה דף ה'. בתוס' ד"ה ואל, כתבו סתם מצח שחי אצבעות) ועדיין הרבר צריך תלמוד, כי קצרתי מאד מעומק המושג. ובביה"ל סי' רע"א סי' י"ג ד"ה של רביעית) כתב לענין קידוש הלילה דעיקרו הוא דאורייתא, נכון לחוש לכתחילה לדברי הצ"ח המממיר בשיעורין עכ"ל. וכן לענין תפילין דעיקרו הוא דאורייתא ג"כ נכון שיעשה כן, כיון שמונחים על מקום התפילין בלי כל פקפוק.

מילוי הבתים

לא (תשובה לטענה ג' באות א') ומ"ש בתקן תפילין (ברוך שאמר עמוד מ"ג) ובלבד שיכוין וימדוד שיהא כל בית ובית עמוק כרוחב הפרשה, לא פחות ולא יותר, אין ענינו לרוחב הקציעה, אלא לעמק, אבל

ראיתי נוהגין כן. (ובבי"א הובא כמג"א סקנ"ו, ובשר"ע הרב סס"ב, דכשל ראש כיון שמונחים בגלוי יעשה גבוהים. אבל גם בזה אין נוהגין כן, ובמ"ב מביאו רק ברמז) ולא רצה לשנות המנהג. ועכשיו שנוהגין כן, מסתמא גם כן לא הי' משנה, והי' מניח ישראל על מנהגיהן. גם בפרע"ח ולחמי תודה כתבו כן, מובא באות חיים ושלום (סי' ל"ב ס"ק י"ט). ועיי"ש היטב שעשה לו סמוכות מן הר"מ, שהבאתי לעיל, שכתב ג"כ שצריך קומתו כרחבו וכארכו. הגם שנכון הוא אולי צריך להגיה בפרע"ח, אבל אחר שעשה לו סמוכות מן שמ"ר הנ"ל, כנראה שמסכים שלא להגיה. וכל מקום שהלכה רופפת הלך אחר המנהג.

שיהא תפילין של יד שוה לשל ראש

כט) כבר הבאתי לעיל (באות כ) מבי"א בשם ספר המנהיג, ובעטה"ר, ורש"ש, הסוברים כן. ומה שלא הביאו בשר"ע, אולי יש לדמותו למש"כ בט"ז (סי' רע"ג סק"ב) וז"ל, שלא היה זה הוראה ברורה אצלו עכ"ל. ומוכן מזה, שיפה כתב בספר מקור חיים (מבעל חוות יאיר, סי' ל"ב סמ"א), דכן צריך להורות, דליכא מאן דפליג עליו בזה, (ר"ל דבדין אחר המובא באותו בי"א בשמו, יש חולקים עליו) אבל צ"ע, דהלא השמ"ר, והאשכול עמוד 85, (ושו"ע הרב סס"ג) חולקים, וסוברים דשל ראש שתי אצבעות ושל יד אצבע.

איך משערין אצבעיים

ל) באמת הוא סוגיא עמיקתא, וצריך עיון קונטרס מיוחד, אבל אעתיק מה שהעלתה מצורת חולשת עיוני בזה, וישמע חכם ויוסיף לקח. הרמב"ם כתב (בהלי' שבת פי"ו ה"ו) האצבע שמשערין בכל מקום היא רוחב הגודל של יד, ומ"ש הרמב"ם (בה"ח פ"ט ה"ט) רוחב הגודל האמור בכל השיעורין האלו, ובשאר שיעורי תורה, כולה היא אצבע הבינוני, ומצאנוהו רוחב שבע

כתב רבע"נ יחמיר לעשותם ב' על ב'. הרי דהוי יכולין לעשות קטנים, וצוה לעשות גדולים.

בדרכי חיים ושלום (סי' ט"ו) כתב, הבתים של תפילין דרש"י שהניח אז בבוקר (יחד עם תפילין דר"ת) ה"י אצבעיים התיתורא כלי מעברתא, ודר"ת ה"י קטנים משל רש"י עכ"ל. (כנראה שבסך הכל לא ה"י יותר מד' אצבעות). ובאות חיים ושלום (סי' ל"ב ס"ק י"ז) כתב, דכן נהג גם אביו זצ"ל. ובסמ"ז כתב שה"י התיתורא (כלי מעברתא) 45 מ"מ, שזו שיעורו של האמרי ישר (סי' פ"ח) (וגם של אג"מ אר"ח ח"א סי' קל"ו) ובסמ"ז כתב, שהניחם על הזרוע במקום קבורת שניהם, רק של ר"ת ה"י למעלה לצד הכתף, ולמטה הימנו לצד היד של רש"י, עכ"ל. וה"י לו עכ"פ להניח רש"י למעלה במקום בטוח ביותר. הרי שלא פקפק כלל על מקום התפילין, אפילו כשהניח שתי זוגות.

כביה"ל מובא לעיל (אות כב) קורא לתפילין של ד' אצבעות, ממוצעים. משמע דהמנהג היה להניח בתים גדולים מזה.

ולפי כל הנ"ל, מה שכתוב בפוסקים תפילין גדולים, אין פירושו אצבעיים, רק הרבה יותר מזה. דגם מ"ש ברברי יואל (אר"ח סי' ד' דף ל"א), תפילין גדולים מהשיעור, הוא חמור יותר מתפילין קטנים מהשיעור, פ"י כי בגדולים אינם מונחים על מקום תפילין, ואינו יוצא מצות תפילין, אבל שלא לעשות קטנים מהשיעור, הוא רק דרבנן. אבל מה הם גדולים? זה יותר מד' אצבעות, אבל ב' אצבעות חוץ ממעברתא, אין כל פקפוק. ואין בגדולי הפוסקים מי שחולק על זה.

משיב כהלכה

לג) ממילא נפלו רוב ראיותיהם בכירא. ואעתיק קצת מהנשארם, כי להעתיק כולם קצרה היריעה מהכיל, ואין קץ. ומה"ט אין בדעתי להדפיס עוד בענין זה. וזאת למודעי, כי לא עיינתי בכל הפוסקים, ועדיין יש מקום

לרוחבו יש עצה פשוטה לגלול הפרשה יותר רחב, או ליקח מטלית עבה או ארוכה כדי שיתמלא הבית רק מן הפרשה. ואינני יודע למה צריכין להכניס דברים זרים. אבל לעצם הדין יש לדון בדבר כי מין במינו אינו חוצץ. ואפילו באינו מינו יש לדון.

מה היה המנהג

לב) (תשובה לטענה ד' באות א') החו"ד בקו"א הנ"ל, וגם הגאון מפלאצק שם, מעידין שהמנהג לעשותן גדולים (אות כד). וצריכין לידע שגדולים הוא הרבה יותר מב' אצבעות עיי"ש. וכתב בשו"ת התעוררות תשובה (סי' י"ב וי"ג) שראה תפילין של הגאון מו"ה נתן אדלער זצ"ל, והיו קטנים עד שתמה עליהם עד מאוד, (בקובץ בית אהרן וישראל גליון נא עמוד קמו נתברר שהניח ב' זוגות תפילין) וכלי ספק לא היו רחבים יותר מב' אצבעות ע"כ. (וכוונתו כלי מעברתא כמשמעות הרבה פוסקים בהבנת דברי הב"ת. ואין מסתבר לומר דסובר כדעת מחז"ש שהיא יחידאה), הרי על תפילין של ב' אצבעות תמה עליהם עד מאוד, וגם התשובה שם סובב והולך איך יוצאים בתפילין של ד"א, ולפ"ז מ"ש שם שבספרד ואשכנז (ולכאורה כוונתו על גרמני, כי בפולין ובאונגארן היו עושים גדולים כדלהלן) עושין קטנים, היינו שהתיתורא אינו פחות מב"א, ואולי יותר רק שאינם ד"א, וקוראם קטנים לפי ערך הדור, ופשוט. ומ"ש שם רק בערי גאליציען עושים גדולים, שקל להם לעשות גדולים (ר"ל עד מאוד) ע"י מאשין וכלים שיש להם עכ"ל. כבר השיבו בלב"מ (ח"א יו"ד סי' קע"ג ד"ה שאני) (התשובה שם הוא א"ל), שזה אינו, דבזמן הזה מהדרין אחר תפילין גדולים, וגם ראה רבותיו הגאונים, וגם בדורות שלפניו, היו מהדרין אחר תפילין גדולים, די על ד' 11 ענטימטר ע"פ שיעור חת"ס עכ"ל. וסיים שם מה בקיאות שיין כדבר. גם בב"ח כתב (מובא באות כ) דבימיו לא היו נוהרין לעשותם בי על ב', ואעפ"כ

(ב) משערין מקום הקיבורת להנחת תפילין של יד, כאשר היד פשוטה (אות יד), שעי"ז הקיבורת סמוכה לעלנבויגן, כמבואר בפוסקים. והמדירה היא מהמקום שהקיבורת מתחיל להיות משופע, והיא בערך 5 מילימטר (אות ד' וט'). וצריך לדקדק במדידה שלא לעלות למעלה מפלג עצם הזרוע, והיא חצי מכתף עד עלנבויגן, (אות יג), ויפה כתבו בספר הלכה סדורה ששיעור מקום הנחת תפילין היא בערך 130 מ"מ.

ג) לכתחילה יש להדר, שגודל התיטורא, חוץ מהמעברתא, יהי לכל הפחות אצבעיים על אצבעיים, בין ש"ר ובין ש"י (אות כא), והוא רוחב האגודל (אות ל), כדי לחשוש לשיטת הגאונים. גם יש מקום להדר, שהקציצה לבדה יהי בשיעור הנ"ל (אות כא).

ד) שיעור אצבעיים צריך להיות שוחקות (אות ל), ולשיטת החתם סופר הוא בערך 53 מ"מ וכידוע ישנם שיטות אחרות בזה, יותר קטנים ויותר גדולים (אות ל), ונהרא נהרא ופשטיה.

ה) ופשוט, דיין נערי בר מצוה יוצאים מכלל דיני תפילין הנ"ל, אף אם התיטורא בולטת אצלם מן הצדדים (אות טו).

ו) מה שנוהגין לעשות גובה הכתים שוה לארכם ולרחבם, יש לה מקור (אות כח) וגם לעשות תפילין של יד שוה לשל ראש (אות כט). ונכון שלא לשנות מנהגים אלו.

ז) שיעור הכתים יכולים להיות גדולים לכה"פ עד ד' אצבעות, כולל התיטורא עם המעברתא (אות כז). ולפי זה אפשר לעשות התיטורא חוץ ממעברתא, בשיעור היותר גדול של אצבעיים, ועדיין יכול להיות עם המעברתא פחות מדי אצבעות, בשיעור היותר קטן.

להתגדר, כי התורה רחבה מני ים, וישמע חכם ויוסיף לקח.

הם העתיקו דברי אמת ליעקב (להרה"ג ר' יעקב קאמינעצקי ז"ל) ב"ק ט: שאמר שהב"ח לא נחית לעומק לשונו של רא"ש, אין ענינו לכאן כלל, שהרי הוא אומר כן על ב"ח בס" תרנ"ו (ובאמת ככודו במקומו מונח, ואינו צורך כלל שם, כנראה למעיין קצת, אכ"מ) אבל מה זה שייך לב"ח בס"ל ב"ב.

הם מעתיקים ביה"ל (סי' ל"ב סמ"א ד"ה אין) בשם שלחן שלמה, דלא יעשה גדולים עד מאד. ועיין בשל"ש (ס" ל"ב ס"ג), הובא לעיל (אות כא) דסובר דהקציצה לבדה בין ש"י בין ש"ר צריכה להיות אצבעיים, וא"כ עד מאד פי' הרבה יותר מזה, ומה ענינו לתפילין שלנו.

הקה"ס כתב דיעשה התיטורא אצבעיים, ומציין למראה מקום מחה"ש ופמ"ג. והם מרייקים, מרציין מחה"ש ש"מ דסבר כותי' לגמרי, דמעברתא בכלל האצבעיים. (א) הם עצמם בכמה שורות לפני זה, העתיקו משו"ת דברי יואל, שאין לבנות יסוד על ריוקים כאלה בדברי האחרונים. (ב) אי ס"ל הכי הוה ל"י לפרש בהדיא. (ג) הא מציין גם לפמ"ג, והא הוא סובר דהקציצה לבדה צריך להיות אצבעיים (אות כא). אלא צ"ל דמציין להם רק דצריך אצבעיים, דבוה הם שוים. והיותר נראה כמ"ש באות חיים ושלום (סי' ל"ב ס"ק י"ט) שהקס"ת לא ציין יפה, ובאמת שורשו מהב"ח.

סיכום

(א) אסור לערער על מנהגן של ישראל, ובפרט בעניני תפילין. ודבר שנתפשט המנהג, ראוי לסמוך עליו, כאילו הם דברי נביא. (אות ב)

שלום מרדכי הלוי סגל

בבירור אופן קביעת שיעור פדיון הבן וכל שיעורי תורה *

מבוא

שיעור פדיון הבן מפורש בתורה (במדבר י"ח ט"ז) "ופדויו מבן חדש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים בשקל הקדש עשרים גרה הוא".

ובסוגיית הגמ' ר"פ הזהב מבואר דשיעור פדיוה"ב [וכן כל שיעורי תורה] תליא בדבר שאין בו יוקר וזול, שערכו קיים לעולם באותו מצב, ומשום דסברא הוא ששיעור פדיוה"ב לא ישתנה מפעם לפעם ומדור לדור, אלא לעולם יפדו לפי אותו ערך שהיה בעת מתן תורה.

והנה מחירי השוק משתנים מפעם לפעם, הן במחירי הכסף והזהב והן במחירי שאר הפירות, ובוה מבואר בסוגיית הגמ' הנ"ל דיש דבר שנקרא "טבעא" שהוא המטבע שעל פיו נקבעים כל מחירי הפירות הנקראים "פירא", וכללא הוא דאין יוקר וזול בטבעא רק בפירא, ולכן כל שינוי במחירי הפירא לעומת הטבעא חשבינן דהיוקר והזול חל בפירא, והטבעא נשאר באותו ערך, ושמר על ערכו האמיתי כמקדם.

והנה בזמן מתן תורה וכן בזמן הגמ' היו יוצאים בהוצאה מטבעות זהב ומטבעות כסף, והיו שינויים בערכי המטבעות זה לעומת זה, ונחלקו בגמ' איזה מהם חשוב טבעא, ונקטו הראשונים להלכה דכספא טבעא, כיון שהוא חריף בהוצאה, ולכן כל שינויי מחיר החלים בכל סוגי פירא ובכללם הזהב לעומת מטבע הכסף, יהיה מאיזה סיבה שיהיה, אף אם הוא משום שינויים במצב הכסף, חשבינן שהשינויים חלו בפירות, והכסף נשאר בערכו ללא שינוי.

ולפי"ז גם לענין שיעור פדיוה"ב השיעור תלוי בכסף, דהיינו אלף ט' מאות ועשרים שעורות כסף [שזהו משקל הכסף שיש בה' סלעים], ואף אם חלו שינויים במחיר הכסף לעומת שאר דברים, חשבינן שהכסף נשאר בערכו כמו שהיה בשעת מתן תורה, ונשאר השיעור באותה מידה.

ולמ"ד דהזהב הוא טבעא, היה שיעור פדיוה"ב תלוי לפי זהב, [ומש"כ תורה ה' סלעים כסף הוא לסימנא בעלמא ולעולם תלוי בזהב], והיו צריכים לשער כמה שעורות זהב היו שוים ה' סלעים בשעת מתן תורה, ועפ"ז היה נקבע השיעור, וכשחלו שינויים במחיר הזהב לעומת הכסף ושאר פירות, שיעור פדיוה"ב קיים באותה מידת זהב כפי שהיה בשעת מתן תורה.

כל זה היה בזמן הגמ', אך במשך הדורות נשתנו הרבה ענין המטבעות, דבזמן מתן תורה וכן בזמן הגמ' היו המטבעות בעלי ערך עצמי מכח משקל הכסף והזהב שלהם, וערכי המטבעות היו ע"פ ערך המתכת שלהם וטיבם [בתוספת מועטת של שכר ההטבעה].

* בעקבות פרסום מכתבים בנושא זה בקובץ באר"י גליון ג"ח ונ"ט

בדורות שלאחר מכן התחילו להטביע מטבעות בתערובת מתכת זולה, והמטבעות לא היה להם ערך עצמי מכח משקל המתכת שבהם, כי לא היה בהם כסף וזהב כפי ערכם, רק חלק מועט, אלא שהמטבע היה כעין שטר חוב על אוצר המלוכה על שיעור כסף או זהב כנגד ערך המטבע, והמלכות היתה מחויבת לתת מתכת כסף או זהב כנגד הצגת מטבעות אלו.

הואיל והמטבעות לא היו בעלי ערך עצמי והיו מבוססים בחלקם על חוב של אוצר המלוכה, הרי שערכו של המטבע היה תלוי גם באמינותה של המלוכה, ובכח יכולתה לעמוד בהתחייבותה, ומשום כך נגרמו עליות וירידות שערי המטבעות בכל מדינה ע"פ ערך כח הלוואתה, וע"פ כחה בשוק לפי האימון שניתן לה, כך שהיו שינויים בערך המטבעות גם לעומת מתכת הכסף.

גם בסוג המטבע היו מקומות שנשתנה הענין, ומטבעות זהב תפסו מקומם של מטבעות הכסף, ומטבע זהב היה הטבעא, המטבע היוצא במדינה.

בדורות מאוחרים יותר התחילו המלכויות להנפיק שטרי כסף שהיו שוים בערך מסוים של מטבעות כסף או זהב, שטרות אלו לא היה להם כלל ערך עצמי, אלא שט"ח על אוצר המלוכה, שאצרה באוצרותיה כמות כסף או זהב כנגד כל שטר כזה כפי ערכו, ובמשך הזמן ביטלו לגמרי מטבעות הכסף והזהב, והנהיגו רק שטרות כסף, ובאוצרות הממשלה היו מניחים דרובות כסף או זהב כנגד שטרות אלו.

לפני כארבעים שנה נשתנה ענין החזקת הרזרבות של כסף וזהב, והיו יכולים להחזיק רזרבות מסוגים אחרים, או אוצרות טבע אחרים.

לאחרונה לפני למעלה מעשרים שנה התחילו לבטל כלל ענין החזקת הרזרבות, ואין חובה על הממשלה להחזיק כנגד המטבע שום חפץ, וערך הכסף נמדד ע"פ ערכה בשוק הבינלאומי לפי מצבה הכלכלי של המדינה ואוצרות הטבע שלה ותוצרותיה הלאומיים.

ומעתה יש לנו לדעת ולברר איך אנו משערים שיעור פדיוה"ב וכיו"ב, שהרי לפי המבואר בגמ' שיעור זה תלוי בטבעא שאין בו יוקר וזול, ושומר על ערכו תמיד, ובזמן הגמ' היה תלוי בכספא שהוא היה הטבעא, אך אחר שנשתנו כ"כ ענין המטבעות, בפרט כהיום שאין הכסף ולא הזהב משמשים כטבעא כלל ועיקר, ואף באוצר הממשלה אינם מונחים כנגד שטרות הכסף, נשאלת השאלה היאך משערים שיעור פדיוה"ב, ואיך נוכל לקבוע הערך האמיתי של שיעורו כפי שהיה ערכו בעת מתן תורה.

במאמר זה אנסה לברר בע"ה שיטות הפוסקים בענין זה, כפי אשר עלתה בידי בעזר אל עליון.

שיטת החזון איש

הנה, זה לשון החזון איש (ח"מ סי' ט"ז סק"א): "ומצינו בה' שקלים של פדיון הבן שקצבה התורה הדבר תלוי במשקל כסף צרוף, ואע"ג דבזמן שנצטוינו על המצוה היה השקל מטבע אבל לדורות לא הקפידה תורה במטבע אלא משקל כסף צרוף כפי המשקל שהיה אז ה' שקלים וכדאיתא יו"ד סי' ש"ה ס"א", עכ"ל.

הרי דהחזון איש נקט בפשיטות [וכ"כ עור כ"פ כסימן הנ"ל] דשיעור פדיוה"ב קבוע לפי שיעור משקל כסף, ומפורש בדבריו שם להלן דאף כשהכסף אינו טבעא ויש בו יוקר וזול, מ"מ לא נשתנה שיעורו הקצוב לפי משקל כסף, ואינו תלוי בטבעא ופירא.

ולמד כן מהא דאיתא ביו"ד סי' ש"ה, וכוונתו ברורה דהרי שם מפורש שיעור פדיוה"ב לפי משקל כסף, כדאיתא בשו"ע ובכל הנו"כ שם ובכל ספרי האחרונים בכל הדורות ששיעור שיעור משקל הכסף לדורותיהם, וידוע שכבר בזמן הקדמונים נשתנה ענין המטבעות, שאף שהמטבעות היו עדיין ממתכת כסף, מ"מ לא היה בהם משקל כסף צרוף כפי ערכם, והערך של המטבע היה נקבע גם ע"פ טבעו של המלך שהטביעו וע"פ אמיתות הלואתו, ולכן אין ספק שבמשך הדורות היו שינויים רבים בערך מתכת כסף צרוף לעומת המטבע, וכפרט במאות השנים האחרונות אחר שנשתנה לגמרי ענין המטבעות, ורוב המו"מ היה מתנהל עם שטרות כסף, אף בזמן שהיה על המלכות חובה להחזיק כנגדן מתכות כסף, מ"מ ברור שהיו שינויים עליות וירידות של שער מתכת הכסף לעומת המטבע, ומ"מ כל הפוסקים פה אחד שיעורו ועמלו לשקול ולמדוד שיעור פדיוה"ב לפי משקל כסף צרוף, ע"פ שיעור שניתן למשה מסיני, ללא שום שינוי, ואילו היה שיעור פדיוה"ב תלוי בטבעא היה צריך להיות תלוי לפי ערך המטבע. אלא ע"כ מוכרח דהשיעור תלוי בכסף זקוק ולא במטבע היוצא.

ואמנם לכאור' זהו נגד סוגיא ערוכה בר"פ הזהב, דמפורש שם דשיעור פדיוה"ב תליא אי כספא טבעא אי דהבא טבעא, ואי סבירא לן דדהבא טבעא הרי ששיעור פדיוה"ב קבוע לפי זהב, ואף שבתורה מפורש שיעורו משקל חמש סלעים כסף כבר ביארו הראשונים שם [הו"ד בשמ"ק] דברור דהתורה קבעה השיעור בדבר שאין בו יוקר וזול, ואי כספא פירא ויש בו יוקר וזול ע"כ שיעור פדיוה"ב תליא בזהב שהוא טבעא ואין בו יוקר וזול, ומש"כ תורה ה' סלעים כסף הוא לסימנא בעלמא, ועיקרו תליא בחמישית דינר זהב, ועכ"פ מפורש דשיעור פדיוה"ב אינו משוער במשקל כסף, אלא בשיעור ממון, ומשוער במטבע שאין בו יוקר וזול, ולפי זה היה מן הדין דכל שיש שינויים בין ערך הכסף לעומת המטבע, אף לפי מה דנקטינן דכספא טבעא, מ"מ כשנשתנה הדבר וחזינן שיש שינוי בין ערך הכסף לעומת מטבע היוצא, צריך להעמיד שיעור פדיוה"ב לפי ערך המטבע.

והנה החזו"א דנקט בפשיטות דשיעור פדיוה"ב קבוע לפי משקל כסף ולא תליא כלל במטבע, תמה באמת על הא דחלה הש"ס דין פדיוה"ב בהא דכספא טבעא או דהבא טבעא, דהא לא תליא במטבע. ונעתיק לשון החזו"א (סק"ט): יש לעי' הא פה"ב אינו תלוי במטבע אלא משוער במשקל כסף צרוף כדאיתא יו"ד סי' ש"ה ולא שייך בזה אוקיר וזיל דאי אמרה תורה בזהב היינו נמי משקל כך וכך זהב, ואי נותן כסף או שאר מילי צריך שיתן כשיעור שיווי זהב אותו משקל שאמרה תורה וכיון דקצוב משקל אין כאן אוקיר וזיל, ונראה דהא דאמרה תורה משקל כסף או זהב הוא משום שכסף וזהב הוא מטבע בטבע כיון שהוא קטן חכמות ורב האיות ואפשר להוליך את השוק על ידו, והלכך אף גרוטאות של כסף וזהב חשיב במטבע, ואי כספא טבעא משום דמצוי יותר ומשתמשין בו יותר אמרינן דפה"ב קבוע לדורות ככסף ואי דהבא טבעא משום דחשיב טפי אמרינן דלדורות קבוע משקל הזהב ובשעת מתן תורה היו שניהם מטבעות ונאמרו שניהם בכלל המצוה והיה משקל הזהב אחד מ"ב בה' סלעים של כסף בערך והיתה מצותו אלף תחק"ך שעורות כסף או ק"ס שעורות זהב, וכשיזול הזהב או יוקר נגד הכסף למ"ד כספא טבעא משקל הכסף קבוע לעולם ואם הוזל הזהב אם בא ליתן לכהן זהב צריך ליתן יותר מק"ס שעורות ואם הוקר נותן פחות ולמ"ד דהבא טבעא משקל ק"ס שעורות זהב קבוע לעולם, ומשקל הכסף משתנה לפי היוקר והזול. עכ"ל החזו"א.

וכיאר דבריו נלענ"ד, דאף דודאי ברור דהתורה קבעה שיעורי החיובים בדבר שאין בו יוקר וזול, מ"מ הוי ברירא ליה להפוסקים דלא תלתה התורה השיעור במטבע שנקבע ע"י בני המדינה, אלא בדבר שהוא טבעא ע"פ טבעו ותכונתו, וכסף וזהב שניהם הם בתכונת טבעא שאפשר להוליך ולנהל השוק על ידם, כיון שהם קטני חכמות ויקרי הערך, אלא שלכל א' יש

מעלה מיוחדת הכסף חריף יותר והזהב חשיב יותר, ובוה נחלקו בגמ' איזה מהם טבעא, ולא נחלקו במציאות איזה מהם מוליך את השוק, אלא נחלקו בהגדרת תכונת טבעא, אם נקבע יותר ע"פ חריפות או ע"פ חשיבות, וכשנפסקה הלכה דכספא טבעא נקטינן דתכונת טבעא נקבע ע"פ חריפות, ואשר לכן נקטינן דכסף הוא טבעא מצד טבעו ותכונתו.

ומעתה אף אם בני המדינה ינהיגו השוק ע"פ זהב, או ע"פ דבר אחר לגמרי [וכבוזמנינו שמנהלים השוק ע"פ התוצר הלאומי שעל ידם מוערכים שטרות כספי המדינה], מ"מ אין חיובי התורה בנויים על פיהם, ומשום דהחיובים נקבעו ע"פ הדבר הראוי להיות טבעא מצד טבעו וחריפותו, והיינו מתכת כסף, ואף שאיננו מטבע כיון שתכונתו לשמש טבעא, ואינם תלויים כלל במה שמשמש טבעא לבני המדינה.

ובזה מובן גם הא דחזינן דסגי לפדיה"ב כשנותן משקל הכסף הצרוף שיש בה' סלעים, אף שמטבעות הסלעים שונים יותר ממתכת כסף, שכל מטבע שוה יותר מחמת ההטבעה, מ"מ סגי במשקל הכסף, [ע' חזו"א שם סק"י], ואילו היתה כוונת התורה בחיוב פדיה"ב לפי מטבע היה מן הדין לתת לפי ערך מטבע מוטבע, אלא ע"כ החיוב הוא במתכת כסף, ולא תליא כלל בהטבעתו, כי ההטבעה איננו תכונת הכסף אלא הוא דבר מקרי ע"פ הסכמת בני"א, וחיובי התורה נקבעו על הכסף מכח תכונתו וטבעו בלבד, ומה שאמרה תורה ה' סלעים הכולונה על משקל הכסף שבהם לבד. [וע' חזו"א שם].

והנה החזו"א (שם סק"א) דן מה הדין בכל חיובי ממון כגזילה ומזיק וכדו' שחיביים לשלם ערך החפץ שגולו והזיקו לפי ערכו בשעת הגזילה והנזק, ע"פ מה נקבע הערך, דלכאו' כיון דחזינן דהתורה קבעה את מתכת הכסף לערך קבוע שאין בו יוקר וזול, היה מן הדין לשער על פיה גם כל החיובים הנ"ל, ויתחייבו לשלם כפי ערך החפץ ע"פ שיווי משקל כסף זקוק, ויתחייב לשלם כערך משקל זה בין אם יוקר בין אם יוזל אח"כ, וכמו גבי פדיה"ב.

וכן לענין הלואה דעת החזו"א דחיובו לעולם כפי הערך כמו בגולן, ואף אם לזה סאה חטים מעיקר הדין בסתמא מתחייב כנגדו לפי ערכו בממון, וכמו שביאר החזו"א במקו"א (בי"ק סי' ח' סקט"ו) דאין מקום לחלק בין הלואה לנוקין, [והוכיח כן מהא דאסרו הלואת סאה בסאה, ואי היה חיובו משתער בסאה חטים לא היה מקום לאסרו, שהרי לא נתרבה תשלומיו, אלא ע"כ דעיקר חיוב הלואה משתער לפי הערך בטבעא, וכשלוה סאה השוה שקל ואח"כ נתייקר הסאה ושוה שחים, הרי כשהחזיר לו סאה החזיר לו יותר ממה שלוה, שהרי לזה ערך שקל ושילם ערך שחים, ע"ש, ויבואר עוד להלן בע"ה], ולפי המבואר היה מן הדין דסתם הלואה שיעור חיובו נערך ע"פ שווי ההלואה במתכת כסף צרוף.

ואמנם כתב החזו"א דאין המנהג כן, אלא כל חיוב ממון משתער לפי ערך מטבע היוצא בכל מדינה ומדינה, ולא לפי ערך מתכת כסף, [ואשר לכן בהלואה מותר להלוות טבעא בטבעא דהיינו מטבע היוצא, ופירא אסור להלוות], וכתב ע"ז החזו"א בזה"ל: ולמדנו שקבעה התורה את התשלומין ע"פ ערך המטבע היוצאת במדינה, ותימא דאי"כ נתמכין דיני התורה בזה על הסכם מקרי שהרי אין ענין המטבעות טבעי אלא הסכם ואם יסכימו שלא לעשות מטבעות אין לנו הלכה בתורה במנהג התשלומין, ואפשר שאם אין מטבע חייב לשלם כדי שישג חפץ שגולו, ואפשר דכיון דמצוות התורה נתמכין על הנהגת המטבע חייבין להנהיג כן כדי שיהא אפשר להנהיג הלכות התורה [ואפשר שאם אין מטבע בעולם, כסף צרוף הוא המטבע לכל דיני התורה כדין פה"ב ושאר דברים ואם גזל חפץ מתחייב לשלם משקל כסף צרוף שהיה שוה בשעת גזילה אלא בזמן שיש מטבע במדינה חשיבא מטבעת המדינה יותר מכסף צרוף ועי' סק"ט]. וענין מטבע כל שהסכימו עליו בני המדינה למכור ולקנות בו ולהעריך בו את כל השוק כמו שנוהגין המדינות. עכ"ל.

וכשיש כמה סוגי מטבעות כספך וזהב ויש שינויים ביניהם בזה תליא אי דהבא טבעא דאז החיוב נערך לפי מטבע זהב, אי כספא טבעא ואז נערך לפי מטבע כסף, [ע"ש בחזו"א סק"ו], ודוקא כששניהם הולכים במדינה, אבל אם המטבע העיקרי הוא של זהב לעולם אזלינן בתריה.

וכל זה בחיובי גזילה והלוואה וכדו', אבל בחיובים שקצבה תורה כפדיוה"ב ושדה אחוזה ואונס ומפתה וכדו' [ע' חזו"א שם סקט"ז] לא תליא במטבע אלא במתכת כסף, כמבואר לעיל דמוכח כן מדברי הפוסקים, וגם לענין שיעור ממון [לקידושי כסף וכדו'] שהוא שוה פרוטה תליא ג"כ בשיעור מתכת כסף, וכמו ששיערו כל הפוסקים שיעורו בחצי שעורה כסף, וכן שיעור שתי כסף לענין שבועה ששיערו הראשונים והפוסקים שיעורו בשעורות כסף [ע' חו"מ ר"ס פ"ח], מוכח דתליא במתכת כסף.

וגדר הדברים לפי דרכו של החזו"א נלענ"ד, בדאמת כל שהנהיגו בני המדינה מטבע ברור שמטבע זה קובע ערך כל דבר, ואין בו יוקר וזול, ושאר הדברים אף כספא ודהבא אם אינם מטבע במציאות יש בהם יוקר וזול, ולכן לכל עניני חיובי תשלומי ממון כגזילה והלוואה וכיו"ב, וכן לענין ריבית אזלינן בתר המציאות לפי הנהגת בני המדינה במטבע שקבעו, ורק בשיעורים קצובים שקבעה תורה כה' סלעים רפדיוה"ב וכיו"ב שהתורה קבעה שיעור הקיים לדורות, בזה אמרינן שהשיעורים נקבעו לפי כספא או דהבא, והיינו לפי הדבר שמצד טבעו ותכונתו צריך לשמש כמטבע, ולא קבעה התורה השיעורים ע"פ המטבע שהנהיגו בני המדינה, ומשום שהתורה לא תלתה שיעוריה בדבר התלוי בהסכמת בני אדם, בפרט כאשר ישנו מנהגם מהתכונה הנכונה יותר, וגם ינתן הדבר לשיעורים, ויהיה הכולל בין מקום למקום, דבכל מקום יקבע השיעור לפי המטבע הנהוג שם, ויותר נכון לומר שהתורה קבעה שיעור קבוע לכל ישראל בכל מקום שהם, ולכן נקבע השיעור לפי כספא או דהבא, ושיעור זה קיים לדורות ולא ישתנה לעולם, [משא"כ לכל עניני מו"מ ותשלומי גזילה וכדו' דבלא"ה שומא בעי ובכל מקום שמין לפי מטבע הנהוג שם, וגם אין זו סיבה להפסידו, כיון שלפי האמת המטבע המציאותי הוא המוליך את השוק, כמבואר].

שימת האגרות משה

הנהגה בתשו' אגרות משה (יו"ד ח"א סי' קפ"ט ואילך) מבואר דלא כהחזו"א, וס"ל להגר"מ פיינשטיין זצ"ל דכשנשתנה המטבע מכסף לזהב שוב תלוי שיעור פדיוה"ב בדהבא, וחלילה מסוגיא הנ"ל דר"פ הזהב דמפורש שם דשיעור פדיוה"ב תליא בטבעא, ובהיא דבר"ך ורא"ש מבואר דענינים אלו משתנים לפי הזמן והמקום, ועפ"י כתב בתשובה הנ"ל שהכתבה בשנת תרפ"ה בליובאן שברוסיה) דאחר המהפכה הקומניסטית שהתחילפו מטבע הכסף בשל זהב, וכל המו"מ נעשה בערך מטבעות זהב, צריך לשער שיעור פדיוה"ב מאז ואילך ע"פ ערך הזהב, והיינו שצריך לשער כמה היה שוה כסף זקוק בשיעור פדיוה"ב במטבע זהב בשעת המעבר למטבע זו, ועפ"י ייקבע שיעור פדיוה"ב ע"פ מטבע זהב, ואם יהיו שינויים אח"כ בין ערך כסף לזהב לא ישתנה שיעור פדיוה"ב משיעורו הקבוע בזהב. וע"ש שהאר"ך ונתוכח בענין זה עם חכ"א בכמה תשובות.

ודבריו צ"ב, מהא דחזינן דהשיעור היה קבוע לפי שעורות כסף זקוק, אף שברור שהיו שינויים בין ערך המטבעות לערך כסף זקוק, [והיו שינויים רבים בין מדינה למדינה בערך מטבעותיהם אף ששיעור כסף הזקוק היה שוה], ואי נימא כדברי האג"מ דתליא בטבעא היה מן הדין שיהיה תלוי במטבע שאין בו יוקר וזול ולא במתכת כסף שיש בו יוקר וזול לעומת המטבע, [וכן אתר שעברו לשימוש במטבעות זהב היה צריך לקבוע השיעור לפי המטבע ולא

בשיעור שעורות זהב זקוק], ומכל הפוסקים ששיעור השיעור בשעורות כסף מוכח דלא תליא במטבע הנהוגה אלא במתכת כסף, וכמו שהוכיח כן החו"א, וכמבואר.

אמנם יעוין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קי"ד) שדן בשטרות כסף שבזמנינו (אחר שנוצר המציאות שאין המלכות מחויבת כלל לשלם עבורם שום דבר, רק שמקבלת אותו עבור חובות מסים וכדו'), וגם כל השוק מתנהל על ידם], וכתב דהא דאמרו דאין יוקר וזול במטבע היינו דוקא כשיש למטבע ערך עצמי, וכזומן הגמ' והפוסקים הקדמונים שהמטבעות היו מכסף וזהב, משא"כ עכשיו שאין למטבע שום שווי וערך עצמי, ושויים רק משום שהשוק מתנהל על ידם, והמלכות מקבלת אותם לתשלום חובותיה, ברור דשייך בזה יוקרא וזולא, והוסיף עוד דאפשר דמה שבני המדינה נו"נ במטבעות אלו הוא משום דסבורים דהמלכות ודאי במשך הזמן ישלמו בעדם איזה סך, וכתב דלפי"ז אם ערך המטבע נפל משום שנתחסר הנאמנות, חשיב כנחסר המטבע, ואם לזה ממנו קודם נפילה היה צריך לשלם לו לפי ערך שהיה בשעת ההלוואה, אלא דמצד דינא דמלכותא א"צ להוסיף ומשלם באותו מטבע.

ועיקר נדונו שם בענין מעשר כספים כשקנה בית באלף דולר ואח"כ מכרו באלפיים מחמת ירדת ערך הדולר, וכתב דכיון דברור דבמטבעות שלנו איכא יוקרא וזולא לא חשיב רווח מה שנתייקר מחמת נפילת ערך המטבע, ורק מה שנתייקר שלא מחמת נפילת ערך המטבע חשיב רווח, וע"ש דצריך לשער ע"פ עליית מחירי הדברים החיוניים שע"פ רוב אין שער שלהם משתנה מחמת דברים חיצוניים רק מחמת שער המטבע, והם שומרים על ערכם כמקדם, ומה שנתייקרו הדירות לעומת אותם הפירות זה חשיב רווח, יעו"ש.

ומעתה יש לרדן גם במטבעות הקדמוניות שהיו מכסף והיה להם ערך עצמי, אך בזמנים שערך המטבע היה הרבה יותר ממשקל כסף שלו, והיה חלק מערכו בנוי על הלוואה על אוצר הממשלה, ונשתנה ערך המטבע לעומת ערך מתכת הכסף, והיינו שנשתנה רק חלק ערך הלוואתו, דלכאו' לפי שיטת האג"מ שייך בזה יוקרא וזולא, ובפרט כאשר טעם הפחת הוא מחמת איבוד נאמנות הלוואה, דמשמע מדברי האג"מ דבזה ברור דחשיב שהמטבע זול, ומה לי אם כל המטבע בנוי על ערך הלוואה מה לי מקצתו, כן נראה לכאו' בשיטת האג"מ. [יודע דשיטת הרבה אחרונים בהופחת המטבע ע"י המלוכה דצריך להוסיף בפרעון הלוואה, ולא אמרינן דאין יוקר וזול במטבע כשהופחת ע"י המלכות, ולהנ"ל הדבר מבואר, ומשום דכל שינוי דאין בערך המתכתי של המטבע שייך בו יוקר וזול].

ואם נלך על דרך זה הרי שוב לא קשיא מידי בהא דקבצו הפוסקים שיעור פדיה"ב ע"פ שעורות כסף זקוק אף שהיו שינויים רבים בערכם לעומת מטבע היוצאת, ומשום דכיון שכספא הוי טבעא השיעור תלוי בכספא, ומה שנשתנה ערך המטבע לעומת מתכת כסף הרי ע"כ השינוי הוא בערך הלוואה של המטבע, וזה חשיב כהוזל המטבע כלפי כספא, וממילא אזלינן בחר כסף זקוק, שאין בו יוקר וזול.

וכן אחר שבארץ רוסיא ביטלו מטבע הכסף והנהיגו מטבע זהב, הרי מעתה דהבא טבעא, וקבוע שיעור פדיה"ב לפי מתכת הזהב, ואף אם יהיו שינויים בערך המטבע כלפי זהב, לעולם יתחשבו רק בזהב זקוק, והוא הטבעא שאין בו יוקר וזול.

ובזמנינו שאין למטבעות כלל ערך עצמי, הרי כבר העלה האג"מ בתשו' הנ"ל דכל שיש שינוי במטבע לעומת פירא מחמת הוזלת כח המטבע, ולא מחמת שינויים בתרעא של הפירות, חשבינן הוזולא במטבע, ואין משערים הדבר כלל לא בכספא ולא בדהבא, אלא בכלל הפירות שמחירים נשתנה רק משום הוזלת המטבע, וכמוש"כ האג"מ שם, והיינו משום דאין הכסף והזהב טבעא כיון שאינם מוליכים השוק כלל, וממילא יש בה גם יוקר וזול כשאר פירא.

[וראיתי בספר מדות ושעורי תורה להרב חיים בניש עמוד שפ"ב שכתב דבזמנינו אין הכסף טבעא אלא הוהב, ואף שאין הוהב משמש כמתכת להטבעת מטבעות מ"מ יש לו תכונות טבעא, שכן משמש להשקעה ומסחר, ורבות מהמדינות משתמשות בו לכיסוי והבטחת ערך מטבעותיהם. עכ"ד. ובהערה שם הביא דברי האג"מ הנ"ל שבחלק א'. והנה גוף הדברים תמוהים, להחשיב השיעור לפי מחיר הזהב רק משום שמשמש להשקעה ומסחר וכי', דהרי כיון שאין הזהב המרכיב היחירי לכח המטבע, ומשום כך יש תגודות בערך הזהב לעומת המטבע, איך אפשר לומר שזהב אין בו יוקר וזול והמטבע היוצא כיש בו יוקר וזול. ומלבד זאת הרי דבריו נסתרים מהתשו' האחרת של האג"מ דשם מבואר דבזמנינו לא אזלינן כלל בתר זהב או כסף והמטבע היוצא הוא טבעא, אלא דגם בזה יש יוקר וזול כשיורד ערך המטבע וכמבואר. וגם זאת י"פלא שלא הביא כלל שיטת החזו"א לענין שיעור פדיוה"ב דלעולם אזלינן בתר כסףא].

והעולה מכל זה בשיטת האגרות משה, דלענין שיעור פדיוה"ב צריך לשער כמה היו שוים שעורות הכסף או הזהב [בכל מדינה לפי מטבעתה] לעומת המטבע שהונהג אחר ביטול מטבעות הכסף והזהב, ומעתה אינו תלוי בכסף וזהב אלא במטבע שהונהג, ואך כשהיו שינויים בשער המטבע ותייקרו הפירות, אזלינן בתר הערך האמיתי, וצריך לשער ע"פ יוקר הפירות החיוניים שהיוקר הושפע רק מחמת הוולת המטבע, ועפ"י להעמיד שיעור פדיוה"ב, לפי הערך שהיה קודם הוולת המטבע.

כל זה הוא שיטת האג"מ, ומבוארת שיטתו שפיר*, אך החזו"א יש לו דרך אחרת בכל הנ"ל, יעוין ברבריו (שם סק"ה ונדפס גם ביו"ד סי' ע"ב סק"ח) שכתב להדיא דאף במטבעות שחלק מערכם הוא ערך הלוואתם, מ"מ אף כשהוול מצד ירידת ערך הלוואתם חשיב כהקרו פירות, ולעולם אין יוקרא וזולא אף במטבעות אלו, וכלשונו: "שכן הוא הדין בחקי התורה שהמטבע תחשב לקיץ והיוקר והוול יחשב להפרי ואף אם באמת סיבת היוקר והוול מצד המטבע".

[ומש"כ החזו"א (יו"ד סי' ע"ד סק"ה) לענין מטבעות שבזמנינו שאין להם כלל ערך עצמי והם רק כחוב על אוצר הממשלה, שאם ביטלו המטבע ותיקנו מטבע חדש, והמטבע החדש

* וע"ש בתשו' אג"מ (יו"ד ח"א סי' ק"צ ואילך) שכתב דאילו לא ריכתה תורה שוה כסף ככסף לפדיוה"ב, והיו צריכים דוקא כסף, היה מן הדין דיכול לפדות בכל מטבע היוצא בין בשל כסף בין בשל זהב, בין אי כסף טבעא או דהבא טבעא, משום דכסף הכונה למטבע היוצא, ע"ש שהארץ בזה טובא להוכיח ד"ז. ולענין הדבר מוכרח ממקומו, למ"ד דהבא טבעא, דלפי"ז משוער שיעור פדיוה"ב לפי דהבא, ומ"מ הרי בפירוש אמרה תורה לפדות בה' סלעי כסף, ומזר מאוד לומר דאינו יכול לפדות בה' סלעים אלו רק במטבע זהב, ומדהוצרכו לכלל ופרט לרבות שוי"כ ככסף משמע דהא דאפשר במטבע כסף הוא מדין כסף, ואינו בגדר שוי"כ. [ודחק לומר דהא דדרשין כו"פ הוא רק למ"ד כסףא טבעא].

ולשו' החזו"א על דשיעור פדיוה"ב תליא בכסף זקוק ולא במטבע. ילע"י אילו לא היה שוי"כ ככסף, אם היו צריכים מטבע כסף או דהוי סגי גם בכסף זקוק, או זהב זקוק [וכמבואר דע"כ גם בשל זהב מהני, כמו דהוי מהני בשל כסף גם למ"ד דהבא טבעא].

ועיון מש"כ החזו"א (נשים סי' קמ"ח לרף י"א ד"ה בא"מ) לענין כסף קדושין דכסף הינו מטבע היוצאת, [וחלק בזה על האב"מ שכתב לשו' הרי"ף והרמב"ם דהכוונה לנסכא כסף], וצידד שם דאפשר דאף במטבע נחושת הוי מהני. יעו"ש. ואף דשיעור פדיוה"ב משתער ע"פ כסף זקוק כמבואר לעיל, אין זה שייך ול"ז, דמליוחא דכסף הוא מה שיוצא בהוצאה, והשיעור בא לקבוע שיעור הממון, וזה קבעה תורה ע"פ מתכת כסף וכמבואר לעיל בע"ה.

ולפי"ז י"ל דגם בפדיוה"ב, אף שהשיעור נקבע ע"פ כסף זקוק, ומש"כ תורה ה' סלעים כסף אין הכוונה לתלות השיעור במטבע אלא בכסף הזקוק שבו, [או בזהב למ"ד דהבא טבעא], מ"מ אי היה הדין לפדות בכסף דוקא היה הכוונה למטבע היוצא, בין כסף בין זהב.

נפחת מפני שאין אנשים נותנין לו אימון בערך שנחנו למטבע הישן חשיב כנפחת המטבע ואם הוקרו פירות בשביל זה יש לחשיב המטבע החדש כמטבע שנפחת, ע"ש, נלענ"ד דרבירוי הם דוקא במטבע חדש שאנו באים לקבוע ערכו לעומת הישן ושאר מטבעות העולם, דבזה ודאי הדבר נקבע לפי האימון שנותנים בו, והא דאמר' אין יוקר וזול במטבע היינו במטבע ההולכת בשוק ומשתנים השערים לעומת פירא, בזה אמר' השינוי נחשב תמיד כפירא, ועי"ש עוד (סק"ח) דכפחת המלך בעצמו את המטבע לעולם חשיב כנפחת המטבע, ע"ש, והיינו משום שכל שאין השינוי במו"מ בשוק אלא בהוראת המלך להפחית המטבע נמי לא שייך לומר דאין יוקרא וזולא במטבע, דזה לא נאמר רק בשינויים הנעשים מאליהם במו"מ שבשוק, ועיין במאמרו המצוין של הרב אליהו דוד רייכמן במוריה שנה י' גליון ט-י].

ולפי שיטתו זו אילו היה שיעור פדיוה"ב תלוי במטבע, הרי היה מן הדין דכל השינויים שנעשו במטבעות הכסף לעומת פירא ולעומת מחכת כסף, יחשבו כיוקרא וזולא דפירא, והיה צריך להיות שיעור פדיוה"ב קצוב לפי המטבע שהוא הטבעא ולא לפי כסף זקוק, ומרחזינן דהפוסקים העמידו השיעור לפי שעורות כסף זקוק הכריח החזו"א דשיעור פדיוה"ב לא תליא במטבע אלא במחכת כסף, וכמבואר.



ועתה אבוא להתייחס לדברי הרבנים הכותבים שנרפסו דבריהם בקובצים הקודמים.

א. בגליון נ"ח עמוד קט"ז נרפס מכתבו של הרב צבי מרמרשטיין, ותחילת דבריו הביא הא דקיי"ל דכספא טבעא, ומטעם זה בכל שיעורי תורה משערים בכספא שאין בו יוקר וזול, ואח"כ הביא דברי"ף ורא"ש מבואר שדבר זה עלול להשתנות, רק שבזמן משה רבינו ובזמן הגמ' היו כספא טבעא כיון שהיה חריף ויוצא בהוצאה.

ויש להעיר דאם כי גם האג"מ הביא דכן מבואר ברי"ף ורא"ש דרבירים אלו הם לפי מקומם ושעתם, באמת דרבירי הרי"ף והרא"ש לפנינו לא איירי כלל בענין זה אלא לענין דין חליפין דמבואר בגמ' דמטבע אינו נקנה בחליפין, וע"ז כתבו דמטבע פסולה שאינה יוצאת בהוצאה אף כשהיא ממחכת של מטבע היוצאת מ"מ לא חשיב מטבע לענין זה ונקנה בחליפין, ועי"ש, ולא איירי כלל לענין יוקרא וזולא.

ואמנם גוף הדברים נכונים מצד עצמם, דודאי דין יוקרא וזולא תליא במטבע היוצאת במציאות, וכמושנ"ת לעיל בדברינו, אך לענין שיעור פדיוה"ב לא בריירא דהענין משתנה וכנ"ל דנחלקו בזה החזו"א והאג"מ, וראה להלן.

ב. מש"כ דבזמן התרוה"ד מצינו שנשתנה הדבר ואף הזהב היה חריף. יש לציין דכנראה לא איבד בזמנו מטבע הכסף ערכו כמטבע המוליך, אלא שגם הזהב היה חשיב טבעא לענין היתר הלואת מטבע זהב במטבע זהב, אבל אכתי הוי חשיב פירא כלפי כספא, ולכן יוקרא וזולא הוי תליא בכספא, ולכן לא נשתנו שיעורי תורה בזמנו אף לשי' האג"מ.

ג. אח"כ הביא דברי האג"מ (ח"א סי' קפ"ט) שכתב בזמנו בשנת תרפ"ג שנהפך הזהב להיות טבעא ואם כן יש לשער שיעורי תורה ע"פ שיעור הזהב שהיה שוה ה' סלעי כסף באורו זמן שנשתנה המטבע מכסף לזהב, והביא מספר מידות ושיעורי תורה שכתב דשיעור סלע הוא 1.36 גרם זהב [ולא כפי שנרפס בטעות 36.1 גרם].

וכבר העיר הרב יחיאל אברהם זילבר (בגליון נ"ט עמוד קל"ב) דשיעור זה הוא ע"פ ערך זהב לעומת כסף בזמן חז"ל, ובמשך הדורות נשתנה הרבה, וצריך לשער כפי ערך זהב כלפי כסף בזמן המעבר ממטבע כסף לזהב. [וכואת יש גם להעיר על מח"ס הנ"ל שגרם לטעות זה, על אף שהו"ע בספרו שם מצביע על כך שכהיום יש שינוי הרבה יותר גדול בין כסף לזהב].

ד. והוסיף הרב מרמרשטיין דאף בזמן שנחבטלו המטבעות שערכן מצד המתכת שבהן ונתחדשו שטרות הכסף, מ"מ כיון שיש כנגדן באוצר המדינה סך זהב כנגדן וזה נותן את הערך לשטרות הכסף, עדיין הזהב נחשב לטבעא, אך בזמנינו שאין חובת החזקת כמויות זהב כנגד השטרות וערך הכסף הוא ע"פ אוצרותיה הטבעיים של המדינה ומצבה הכלכלי, הרי שוב אין זהוהב טבעא, וממילא צ"ע איך משערים כהיום שיעור פדיוה"ב וכדו'. עכ"ד.

ואמנם כבר התבאר בדברינו ע"פ תשו' אחרת של האג"מ, דבאמת כהיום מטבע היוצא מהמדינה הוא כסף של המדינה היא הטבעא, ועל פיו תלוי כל השיעורים, ואין מתחשבים בעליית וירידת מחירי הפירות, ובכללם הכסף והזהב, אך כשחל שינוי בערך המטבע מחמת שינויים באמינותו או בכח שימושו ומשום כך נשתנו מחירי הפירות, אנו מתחשבים בערך הפירות כערך האמיתי, ומעמידים שיעורי פדיוה"ב וכדו' לפי ערך הפירות שלא חל בהם שינוי מחיר רק מחמת שינוי ערך המטבע מחמת איבוד כחו, וכמוש"כ האג"מ לענין מעשר כספים.

וגם נתבאר דאף כשעדיין היו מטבעות כסף וזהב, [הטבועים במטבעות או מונחים כנגדן באוצר המלוכה] מ"מ כשהיו שינויים בערך המטבע מחמת איבוד כח אמינותו, והיו שינויים בין ערכו לעומת מתכת כסף וזהב, היו מתחשבים שהמטבע איבד הערך האמיתי, והיו מחשבים ערך האמיתי ע"פ ערך מתכת הכסף או הזהב, [כל מקום לפי מתכת מטבעותיו], אך כל זה כל זמן שהמטבעות היו מבוססות על כסף או זהב, דאז אף אם היו שינויים בין ערך כסף וזהב לעומת שאר פיארא היו מתחשבים בערך הכסף או הזהב כערך האמיתי, ומשום דאין יוקר וזול בטבעא, אך כעת שאין חובת החזקת מתכות אלו כנגד השטרות הרי שוב אינם טבעא, ורק מטבע המדינה בעצמו הוי טבעא, וכשנופל ערכו מחשבים הערך האמיתי ע"פ ערך הפירות שלא נשתנה ערכם מחמת עצמם, וכמבואר.

ועפ"ז כשרוצים לברר שיעור פדיוה"ב בזמנינו צריך לדעת כמה היה שוה שיעור פדיוה"ב ע"פ משקל כסף [או זהב במקום דדהבא הוי טבעא] בערך מטבע המדינה בשעת ביטול חובת החזקת המתכת כנגד המטבעות, וע"פ סכום זה קבוע שיעור פדיוה"ב במטבע המדינה, וכשיחול שינוי בערכו מחמת איבוד או חיזוק כחו וישתנה ערכו לעומת ערך פירות השוק, צריכים להצמיד שיעור פדיוה"ב למדד שינוי מחירי הפירות שנשתנו רק מחמת שינוי ערך המטבע, אך כאשר ישתנו מחירי הפירות [ובכללם כסף וזהב] שלא מכח שינוי ערך המטבע לא ישתנה שיעור פדיוה"ב הקבוע לפי מטבע היוצא במדינה.

ובאמת קשה מאוד וכמעט בלתי אפשרי להעמיד נכונה שיעור מדויק של שיעור פדיוה"ב וכדו', וגם הרבר משתנה בין מדינה למדינה, [וכשנכבש מקום מסוים ע"י מדינה אחרת והונהג בה מטבע מדינה הכובשת, מסתברא דשיעור פדיוה"ב מתחשב רק מעכשיו ע"פ המטבע החדש, ולא למפרע, וא"כ נמצא דגם באותה מדינה היו שינויים רבים ע"פ זמני הנהגת המטבע באותו המקום, ולדוגמא כשבמדינת רוסיא החליפו המטבע מכסף לזהב, ובשעת מעבר זה היו עשר שעורות זהב שוות כמאה שעורות כסף ונקבע שיעור פדיוה"ב במדינת רוסיא לעשר שעורות זהב, ובמדינה שכינה שהכסף נשאר טבעא השיעור תלוי בכמאה שעורות כסף, וכעבור כמה שנים נתייקר הזהב לעומת הכסף ועשר שעורות זהב שוים מאה ועשרים שעורות כסף, וכשעכשיו כבשה מדינת רוסיא חלק מהמדינה השכינה והנהיגה בה מטבע זהב שלה הרי מעכשיו נקבע השיעור לפי זהב, אך שיעורו הוא רק שמונה שעורות זהב שוה לערך כמאה שעורות כסף שוה היה השיעור אצלם עד עכשיו, ונמצא שבאותה מדינה יש שינויים בין מקום למקום], ויפלו בזה גם ספיקות רבים, כגון אי אולינן בתר מקומו

של הבן או של האב או של הכהן או בתר מקום הפדיון, וכן מה הדין בשינה מקומו ביום הלי, וצ"ב כל זה.

וכפי הנראה זהו באמת סברת הדברים לפי שיטת החזו"א דלא קבעה תורה השיעור לפי מטבע, דבר התלוי בדעת והנהגת בני אדם וממילא יהיו בה כ"כ הרבה שינויים מדור לדור וממקום למקום, אלא קבעתו תורה דבר קבוע לדורות שישתער ע"פ כספא, ואולינן לענין שיעורים הקצובים בתורה רק בתר כספא, ולא תליא כלל במטבע, ולכן אף כשנתשנה לגמרי ענין המטבע לעולם אזלינן בתר כסף זקוק.

[ומש"כ עוד הרב מרמרשטיין דכשתפטר שאלה זו נדע איך להתייחס לשאלת המדד לענין הלואה, יעוין הטיב בתשו' האג"מ הנ"ל שבחלק ב', המובא לעיל שבאמת דן לחייב השלמת ערך המטבע בפרעון חוב לולא דינא דמלכותא, אלא שצ"ע אם סברתו שייכת לפי המציאות הידועה בזמנינו בהגדרת והבנת ענין המטבע ותנודותיו, וראה ספר תורת ריבית פרק י"ט בירור הלכה אות ב', וכל זה רק לש"י האג"מ, וכבר נתל"ע שהחזו"א לא ס"ל כן, ואמנם יש אופנים שבהם גם לפי סברת החזו"א צריך לשלם כערך שעת ההלואה, כמוכא לעיל, ועיין מש"כ בזה בהרחבה הרב אליהו דוד רייכמן במוריה שנה ט' גליון ה-ו ושנה י' גליון ט-ז].

ה. בגליון נ"ט עמוד קכ"ו נדפס מכתבו של הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שהעיר בענין זה, וקוטב דבריו דבכל עניני חיובי ממון, בין בשיעורים הקצובים בתורה, בין בחיובי גזילה ומזיק וכדו', בכל אלו אין משערים כלל ע"פ מטבע היוצא אלא ע"פ כסף זקוק, והביא דברי החזו"א שכתב לענין גזילה דאין המנהג כן אלא משערים במטבע היוצא, ותמה עליו איך ידעינן המנהג כהיום כיון דבלא"ה אין דנים גזילה כזה"ז, וגם לא היו שינויים גדולים במחירים וכו', ולכן מסיק דלא כהחזו"א אלא דבכל מילי אזלינן בתר כסף זקוק, וממילא גם לענין פדיוה"ב אזלינן רק בתר כסף זקוק. ורק לענין הלואה כשלוה מטבע מתחייב מטבע, ומשום דבהלואה לעולם מתחייב כפי הדבר שלוה ולא תליא בטבעא, זהו תו"ד בקיצור.

והנה, מה שתמה על החזו"א דמנ"ל לדעת המנהג כיון שאין דנים גזלה כזה"ז, אינו מוכן, חדא שהרי יש אופנים שדנים גזלה כזה"ז כראיתא בשו"ע חו"מ סי' א' ס"ג, וכשתפס הנגול הרי לעולם דנין כמבואר שם סעי' ה'. וגם הרי השאלה נוגעת גם בכל מו"ק, והרי הרבה סוגי נזקין דנין כזה"ז כמפורש שם בשו"ע סעי' ב' וג', וכן נוגע הדבר בכל הלכות שומרים כשמתחייב לשלם, וזה הרי ודאי דנים כזה"ז.

ואילו היה הדין בכל אלו שהחיוב משתער ע"פ ערך כסף זקוק היה הדבר צריך להתפרש להדיא בפוסקים, וסתמא משמע דמשערים לפי המטבע שבשוק, וכן עמא דבר לשער כל חיוב ע"פ מטבע היוצא.

ובאמת לפי דעת החזו"א דגם בהלואה סתמא חל החיוב ע"פ טבעא, וכמו שהבאנו לעיל, הרי מוכח כן גם מכל הלואה דמתחייב ע"פ מטבע ולא ע"פ כסף זקוק, אלא שהרב הכותב נקט גם בזה דלא כהחזו"א, אלא דבהלואה לא תליא בטבעא אלא במין שהלוהו וכדחזינן בהא דסאה בסאה, אך כבר הובא לעיל דהחזו"א (ב"ק ס"ח קט"ו) הוכיח מזה להיפך, דאילו היה הדין שהלואה מחייבת פרעון לפי מין ההלואה לא היה מקום לאסור סאה בסאה משום ריבית, אלא ע"כ ההלואה מחייבת ע"פ הערך במטבע, אלא דכשתנה שישלם לו סאה [או כשבסתמא דעתו לכך] חל החיוב על סאה חטים מכא הפסיקה ומועיל מדין חליפין, שכמו שקונין בחליפין כך משתעברין על ירו, כמו שביאר החזו"א. (חו"מ סי' ט"ז) יעו"ש באורך. ובגוף הדברים, הרי באמת כל דברי החזו"א הם רק לענין חיובי גזלה ומזיק והלואה וכדו', דבזה ס"ל דמשערים לפי מטבע היוצא, אך לענין פדיוה"ב וכל שיעורים שקצבה תורה הרי גם החזו"א ס"ל דהשיעורים קבועים לפי מתכת כסף זקוק, וכמו שנתבאר שיטתו לעיל

בע"ה, וא"כ כל הויכוח אודות אופן חיובי גזלה וכדו' אינו ענין לדין פדיוה"ב, דבזה מפורש בחזו"א שמשערים בכסף זקוק, ודלא כשיטת האג"מ.

ו. עוד נדפס שם בעמוד קל"א מכתבו של הרב יחיאל אברהם זילבר, שכותב דהערת הרב מרמרשטיין היא הערה חשובה אלא שהוא רק לפלפולא, ומשום דלהלכה נקטו כל המחברים דמשערים שיעור פדיוה"ב ושאר שיעורי תורה ע"פ שעורות כסף, וגם החזו"א קבע כן להלכה בספריו.

ואמנם כבר התבאר בדברינו בע"ה דשני שיטות חלוקות הם, ואלו שנקטו השיעור לפי שעורות כסף ס"ל דלא אזלינן לפי המטבע היוצא רק לפי כסף זקוק, וכמו שביאר החזו"א שיטה זו. אך שיטת האג"מ אינה כן, אלא דמשערים לפי מטבע היוצא, אלא שהערת הרב מרמרשטיין נפתרת ע"פ תשו' האג"מ השניה שבחלק ב', וכמו שהתבאר היטיב בדברינו בע"ה.



ספונות

ישראל נתן השל

אגרת שד"רות הנשלח מעיה"ק צפת"ו לאיטליא בשנת תל"ב

באוצרו של כ"ק אדמו"ר שליט"א נמצא¹ כתב שד"רות הנשלח מעיה"ק צפת תובב"א הבא בחתיי גדולי חכמי ורבני ק"ק צפת ת"ו משנת תלי"ב לפ"ק, לקהלת קאזואל מונפיראר שבאיטליא בבקשתם לבוא לעזרתם ולחלצם ממצוקתם הכספית.

אגרת זו נמסרה לשלוחא דרבנן כהר"ר חייא גבריא², אשר כמה שנים לאחר שליחות זו מוצאים אנו אותו כשד"ר ק"ק צפת יחד עם משנהו כהר"ר יוסף שליט רקיטי.³ אולם שליחות זו בשנה הנ"ל לא מצאנו זכרה בספרי השליחות השונים⁴, ובשליחות זו מוזכר רק השד"ר כהר"ר חייא גבריא⁵ לבדו בלי שותפו הנ"ל.

מלבד אגרת זו כתבו הרבנים אגרת כוללת⁶ אשר בה האריכו לתאר את מצוקתם והתלאות אשר מצאתם אשר לשם כך הוכרחו ליחד ולשלוח את שליח דגן, אולם האגרת הכללית הזאת לא הגיע לידנו.

מעטים הפרטים הידועים לנו על שליחות זו, ועל המצב של ק"ק צפת⁶ בשנה זו, אולם מביני שיטי האגרת אנו קוראים "... ועתה לפי דוחק השעה מפני הרעה מכמה צרות

1 מס' 62.

2 בשנות תלי"ד-תל"ו נוד בתפוצות ישראל כשד"ר למען עיה"ק צפת יחד עם כהר"ר יוסף שליט רקיטי. בדרך שליחותו בויניציאה הדפיס בשנת תל"ה "סדר זמנים" והוא לוח לשלשים שנה. בשנות חמ"ה-תמ"ו עמד בין ראשי חכמי צפת, וכן נמצא בתום עם חכמי צפת בשנת תנ"ו. וכן בא עוד בהסכמה בשנת תע"ח לספר "הון עשיר" (אמשטרדם חצ"א) להג"מ רבי צמנואל חי ריקי זלה"ה.

3 עליו ועל שליחות זו ב"שלוחי א"י" עמ' 414, (י-ם תשי"א).

4 לא ב"שלוחי א"י" (הנ"ל בהערה הקודמת), וכן לא ב"דור אחד בארץ" (י-ם תשמ"ח), רובא דרובא מהקורות למאמר זה שאבתי מהספר הנ"ל הכולל אגרות ממרה"ש אבוהב והרמ"ז לעיה"ק צפת בנושאים אלו.

5 כלשונם: "... כאשר הארכנו למענינם באגרת הכוללת..."

6 ונעתיק בזה מ"אגרות הרמ"ז" (ליורנו תק"מ) דף ל"ט הכותב לתלמידו רבי בנימין הכהן (הרב"ך) זלה"ה בשנת תל"ד שני שנים לאחר שליחות זו על המצב של ק"ק צפת ועל הצורך לחשו לעזרתה, וז"ל: "... עיר צפת תובב"א אשר רבו כמו רבו עליה צרות צרורות תקיפות ותכופות ויושביה כשרי יד וישרי לב משתמשים בסוד הצמצום וגדל כח סבלם כי על כן לא שלחו שליח זה תשע שנים לבלי היות למשא על אחיהם שבגולה עד כי גדל מאוד כובד האון ונטל הכלי וילאו מנשוא המשאות הגדולות והוכרחו לשלוח ציר אמננים הלזה... החכם הנעלה כמהר"ר חייא גבריא⁵ נר"ו וארח לחברתו איש תם וישר נודע בשמו ובמעשיו כבוד

צורות בשמלותנו כאשר הארכנו... לבקש מלפניהם על עם ה' העניים והאביונים... כי גדול כים שברנו..."

מבין הדברים אנו למדים שלפני שלחות זו כבר היה המצב הכספי של עיה"ק צפת בכי רע, ולשם כך פנו מכבר לקהלת קאזאל מונפייראר שיבואו לעזרתם מפני "... ארצנו העניה סוערה בוערה באש התלאות...", ואף שלחו שד"רים⁷ במיוחד עקב המצב כדברם "... אשר עשו והצליחו ע"י שלוחנו החכמים השלמים זה ימים...", ובאגרת זו מודים חכמי צפת על עזרתם החשובה "... אשר פרי צדקתם הגיע לידנו... אשר היה למשיב נפש עניי ארצנו...", וכל זאת ע"י הפקיד הנאמן הגאון הגדול כמה"ר שלמה חי סאראואל ולה"ה⁸ אשר היה ממונה על כל צדקת ממון ארץ ישראל שנתנדבו יהודי איטליא בתקופה זו.

הרבנים החותמים על אגרת זו היו גדולי חכמי ורבני עיה"ק צפת ת"ו, רבנן דפקיעי שמיהו, וחלקם אף נשאו בעול כספי צדקת אר"י ונסעו כשד"רים⁹ בשליחות קהלתם לתפוצות ישראל, כן מצאנו אותם חותמים⁹ על כתבי שד"רות מק"ק צפת בסביבות תקופה זו.

ב"ה

אנשי חיל יראי אלהי' אנשי אמת ואמונה נברו בארץ לעשות רצון קונם ולכבדו מהונם וממה שחננם הנה הגם שרירי יחידי סגולה לשם ולתהלה שבק"ק קאזאל מונפייראר¹⁰ יע"א שריהם וגביריהם ויועציהם ופרנסיהם ומנהיגיהם ועטרוניהם בראשיהם רבנן קדישי תקיפי שרפי קדש המאורות הגדולים מרכיצי תורה ה' עליהם יחיו ישליו אהלם ויודו שלום בחילם חיים עד העולם אכ"ר

ראשית כל כדורי קול קולינו להורות לשם קדשם להשתכח בפעולת צדקתם כהררי אל על כל המוכה אשר הפליאו לעשות עם ארצנו העניה סוערה בוערה באש התלאות צפת ת"ו אשר עשו והצליחו ע"י שלוחנו החכמים השלמים זה ימים אשר פרי צדקתם הגיע לירינו ע"י הפקיד הנאמן האלוף החכם השלם הרב מורנו כמה"ר שלמה חי סאראואל נר"ו אשר היה למשיב נפש

החכם כמהר"ר יוסף שליט רקיטי נר"ו, מפיהם ומפי כתבם יודעו גלגולי סבתם וכל צרותם... ולפיכך אנחנו חייבים להתאמץ בכל תוקף להשתדל על עניניהם ופסקיהם במשפטם...".

7 לא הזכירו את שמם של השד"רים ששלחו לפני שליחות זו.

8 מתחלה היתה ממונה על כך משפחת אבוהב שבאיטליא על כספי צדקת אר"י להעבירם לשם, אולם משנת תכ"ד נתמנה הגאון כמהר"ר שלמה חי סארוואל ולה"ה לממונה ופקיד על מעות נדבת אר"י, וחיל חכמי צפת בשנת תכ"ד: "... כל כסף הקדשים אשר שלחו מערי איטליא ליד הרב הכולל כמהר"ר שלמה חי סארוואל נר"ו וכל מה שמסרו ביד השליח הנו" [ע"י השליח כמהר"ר שבתי מולכו - ראה עליו להלן הערה 15] בא לירינו...", וכן כותבים גם רבני ויניציאה בשנת תכ"ה, "... וכל הנידר ונידב בכל עיר ועיר אחר שיתנו לשלוח כל הוצאותיו לכל הסוציך וצידה לדרכו יקבצו על יד לשלוח ליד הרב המעול' לא יסולא כנתם אופיר כמה"ר שלמה חי סרוואל הוא ישלחנו לצפת תוב"ב כפי הסדר המסודר ממעלת רבני צפת ת"ו...". גם הרמ"ז באגרותיו (ס' ז') מכתהו בתואר "... שהוא גזבר ארץ ישראל תובכ"א", נלכ"ע ד' ארץ תנ"ב, והספידוהו בתואר "הרב הכולל הדיין המצויין כמהר"ר שלמה חי סרוואל... גבאי נאמן מארץ הצב"ה...".

בהודמנות זו אציין שבאוצרו של כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 633, ישנו פסק ובו הסכמה על פסק כתיבת ירו של הגאון רבי שלמה חי בן לא"א הגאון כמהר"ר נחמיה סארוואל וצוק"ל, וחתום עליו, ועל הפסק הנ"ל ישנה גם הסכמה בעצם כתיב"ה המקובל הא-לקי רבי משה זכות ולה"ה, ובין דבריו כותב עליו בזה"ל: "... אה שלמים וכן רבים מסכימים על הדין ועל האמת ומלכם בראשם מע' מרנא ורבנא ר"מ נר"ו כ"ש דאנא רהיטנא אבתרייהו...".

9 ראה להלן בהערות לתולדות החכמים.

10 על רבני ומנהיגי קהלה זו בתקופה היא לא מצאנו שום פרטים.

עניי ארצנו וברכנו את שם כבודם בקהל עם וענו כולם אמן יעלה לרצון לפני שומע אל אבוינום ה' להניח ברכה אל ביתם ולהציל ממות נפשם כי"ר.

ועתה לפי דוחק השעה מפני הרעה מכמה צרות צרורות בשמלותנו כאשר הארכנו למעניתנו באגרת הכוללת אמריה ממורת הוכרתו ליתר שליח בנן של קדושים החכם הנעלה כהה"ר חייא גבריאל יצ"ו יבא עד לפני שער מחנה קהלתם לבקש מלפניהם על עם ה' העניים והאבוינום ובראותו כי גדול כיום שברנו נדרש לשאלתנו וכתת גליון עד שם.

ולכן אנא בכח גדולת ימין צדקתכם הנאדרי בכח תעירו ותעוררו את רוח גיבורתכם לעשות נדבה טובה וחשוכה באהבה וחבה לשם עיר קדשנו כמנהגם הטוב להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נרכאים אשר חייהם לשאל הגיעו מפני חמת המציק וצדקתם תדיה עון[מדת] לעד

ואנחנו נעמוד על הברכה והרנה והתחנה לצורנו וגואלנו אורך ימים ישכעם ויושיבם לנצח ויגברו במנוחות שאננות ובמשכנות מבטח[ים] ששים ושמחים רשנים ורעננים ככל אות נפשכם הרמה מלאה צדקות ה' ונפש נאמני אהבתכם

החותמים פה צפת ת"ו בחדש שבט משנת צדיק ונושע הוא לפ"ק

יהונתן נאלמני ¹¹ גבריאל אשפריאנסה ¹² אליה רבנא ¹³ אברהם עדאני הלוי ¹⁴
שבתי מולכו ¹⁵ ...ג'.. אליעזר? מאמארון

11 היה אב"ד ור"מ עיה"ק צפת לאחר הג"מ מהר"ש עדילא ולה"ה, אביו הוא הרב המוסמך רבי משה גאלנטי ולה"ה תלמיד מרן הב"י, בעל שו"ת "מהר"ם גאלנטי", חברו בהנהגת ק"ק צפת הג"מ רבי גבריאל אשפריאנסה (החתום אתו כאגרת זו) כותב עליו בזה"ל: "... רבני גדולי ישראל אשר בארץ המה ובפרט למר קשישא בוצינא קדישא משיירי כנסת הגדולה הרב המובהק כמהר"י גאלנטי נר"ו...". הג"מ רבי מרדכי יהושע ולה"ה בעל "דרכי נועם" אב"ד מצרים בתקופתו כותב עליו לאחר פטירתו לבנו בזה"ל: "... אלקים ינחמוהו על הלכת ממנו ארון אלקים מר קשישא אביו ולה"ה אשר וכתתי לידעו ולהכירו וראיתי חסידותו וחמכתו ונשתעשעתי כמה ימים באור תורתו בהיותו פה אצלנו...". בשנת ת"ש-ת"ס יצא כשד"ר ק"ק צפת לטורקיא ועוד ארצות יחד עם הג"מ רבי ברוך ברזילי ולה"ה וכן עם רבי משה פרידש ולה"ה.

בדרכו בשליחותו בא לפניו שאלה בהל' רבית ותשובתו היתה לנגד עיני הג"מ רבי חיים בנבנשתי ולה"ה בעל "כנסת הגדולה" אב"ד אומיר, וכותב בספרו "כעני חיי" (שאלוניקי תקמ"ח) יו"ד סי' קצ"ד-קצ"ו, "... ראינו את השאלה הנזאת ואת אשר נגוד עליה מאת החכמים השלוחים המאורות הגדולים רבנן קדישי דארצא דישראל...". כן בספר שו"ת "מגן גבורים" להג"מ רבי דניאל איסטרווסה (שאלוניקי תקי"ד) סי' צ"א נדפס ממנו עוד תשובה בענין אבק רבית, וכותב עליו בזה"ל: "... ראינו דברי החכם השלם הדיין המצויין מושיע רוב אסור אור לו בציון בשערים המצוינים בהלכה ציר אמונים עיר הקדש צפת תוב"ב...". כן הובאו מחידושי בספרי בנו הוא הג"מ רבי משה גאלנטי ולה"ה אב"ד ור"מ ירושלים ע"ה ק"ק ת"י, ספר "זבח השלמים" (אמ"ד תס"ח) דף כ"ד ודף נ"ב. וספר "קרבן הגיגה" דרשות (ויניציאה תס"ו). חתום על אגרות מצפת בשנות שצ"ד, שצ"ז, בשנת ת"כ היה במצרים. נלב"ע בשנת ח"ל"א ומנ"כ בעיה"ק צפת בסביבות ציון הק' מרן הב"י ולה"ה. חתניו היו הג"מ רבי משה י' חביב ולה"ה אב"ד ור"מ ירושת"ו, ורבי שלמה הלוי ולה"ה אב"ד אומיר, תשובותיו נאספו מכת"י ומספרים ע"י הרב י. ש. שפיגל הי"ו מפי"ה, בשו"ת רבי יוסף מיליריאה (יר-תשמ"ח) סימנים מכ, מג, מד, מה, חלק מהדברים שאבתי מהמבוא לספר הנ"ל, וכן מספר "דור אחד בארץ" הנ"ל בהערה 4, תשו"ת להם.

12 היה אב"ד ור"מ צפת אתר כמהר"י גאלנטי ולה"ה הנ"ל, וז"ל"ק הגרחי"ד ולה"ה בערכו בשה"ג "מרכנן קשישאי אשר בעיה"ק צפת תוב"ב בזמן הרב מ"ה יהונתן גאלנטי כן הרב המוסמך מהר"ם גאלנטי, ונתלק עם הרב דרכי נועם וגדלה צפת עוקר ריבה והכריע ביניהם הרב המג"ן כמבואר בשו"ת דרכי נועם ח"מ סי' ל' וליא. [ראו ע"ו להלן]. וגדול הדור מהרח"א בעץ חיים הדפיס קצת לקוטי שושנים מהרב הגו', וראיתי תשובותיו כתי", ושמעתי מפי רבני עה"ק ירושלים ת"ו הוקנים שקבלו שהרב ז"ל נשאר יתום מאב ואם ולא הייל שום קרוב שיטפל עמו, ובאה אשה חשובה ולקחה אותו וגדלתו ושכרה לו מלמדים למקרא ומשנה ותלמוד והיה גברא רבא, ובזה הוא שמה איספריאנסה, הרב הגו' לכבדה שם כיניו איספריאנסה

לעשות יקר וזכר למרביניתיה, עכ"ל. רבינו נולד בשאלוניקי שנת ש"פ ועלה לאר"י בשנת ת"י, היה תלמידו של הגאון רבי דניאל איסטרומסה בעל "מגן גבורים". חתום עם רבני צפת על אגרות ושטרות שונים בשנות תכ"ד, תכ"ו, תכ"ח. בשנת תכ"ז נתבקש ע"י הגאון רבי אברהם אמיגו ולה"ה מגדולי רבני ירושת"ו לצאת לעזה יחד עם עוד חכמים כדי לתהות על קנקנו של נתן העזתי שר"י. וכינוחו חכמי קושטא "הנשר הגדול". החזיק והנהיג ישיבה בצפת, ובעקבות אחד מממוני הישיבה שנקלע למשבר בעסקיו ולא פרע את כספי הישיבה פרץ סכסוך בין רבינו לבין רבי מרדכי הלוי בעל "דרכי נועם" כנזכר בשה"ג הנ"ל. חכמי אר"י כינוהו "המלאך גבריא"ל", וז"ל הרב המג"ן ולה"ה "... ראיתי בדברות קדוש מדבר הרב המובהק המלאך גבריא"ל... ועוד. במכון לתצלומי כת"י י-ם נמצא ספר הליקוטים שהעתיק רבינו בכת"י מכת"י מהרח"ו ולה"ה שקיבל מפי רבו האר"ז זיע"א. דרשותיו על התורה נדפסו בספר "חוט המשולש" (קושטא תצ"ד) לרבי יהודה דיוואן ולה"ה ברפים כ, לב, לו, נג, ועוד. וכן בספר "עץ חיים" (אומיר תפ"ט) לרבי אבואלעפיא ולה"ה ברפים קלו-קמ. חמשה מתשובותיו שנדפסו בספרים שונים וחלקם מכת"י נדפסו בשו"ת "רבי יוסף מיליריאה" הנ"ל בהערה הקודמת סי' נד-נח. נלב"ע בצפת לפני שנת תמ"ה ושם מנו"כ בסביבות ציונו של רבי יהונתן גאלנטי ולה"ה.

13 מחכמי צפת וישב בה מפלגי תורבנה בשנת שצ"ז ערך שלשים שנה, חתם יחד עם חכמי צפת בשנות שצ"ז, תכ"ד, תכ"ח ועוד. (ואין הוא ר' אליהו רבא שהיה כירושלים בשנת שפ"ה שהנ"ל נזכר בברכת המתים כבר בשנת ת"ג).

14 לא מצאתי אח שמו בין חכמי ורבני צפת, ואולי הוא ר' אברהם הלוי החתום על כתב השליחות מצפת בשנת תכ"ד לשר"רים רבי יוסף מאטארון ורבי יהודה ליב אשכנזי וחתומים גם רבי אליהו רבנא ורבי גבריא"ל אישפיראנסה ולה"ה.

15 מחכמי צפת, היה שני להנהגת הישיבה שבראשות רבי גבריא"ל ולה"ה הנ"ל בצפת, בשנת תכ"ב היה שד"ר ק"ק צפת, וקיימת אגרת מהמקובל הא-לקי הרמ"ז ולה"ה וחכמי ויניציאה בעד שליחותו, וז"ל: "הלא אחד בהם המיוחד שבהדרו, זה צור טהור שנפל גורלו מאיטליא ואילך, הנו הנו החכם השלם כמוהו"ר שבתי מולכו נר"ו אשר בראותו צרת נפשם... חס עליהם ועל עצמו לא חס כי חש מהר לעשות מצותם...". נזכר גם באגרת חכמי צפת בשנת תמ"ה.



הערות

הערות שונות

חמרא למרי' וטיבותא לשקיי', ורב טוב לבית אהרן וישראל הנותנים חיי וחמרא לפום רבנן ולפום תלמידיהון!

אחד"ש מעכרת"ה, אבקש רשות לדון לפני חכמים בקרקע:

א. בענין חיוב נשים בספור יצ"מ, נלענ"ד דהנה בגמ' למדו דנשים חייבות באכילת מצה מלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, והנה המשך הפסוק לחם עני, ודרשו חז"ל לחם שעונים עליו דברים הרבה, נ' דזוהי המצוה שהייבתן תורה - לחם עני שעונים עליו ספור יצ"מ, והמשך הפסוק כי בתפון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, כלומר שאין מטרת המצוה מושגת אלא כשכא עי"ז להזכיר יצ"מ ביום ובלילה (לבן זומא) כל ימות השנה, וא"כ נשים חייבות בכל אלו.

ב. בענין מדות מזבח הזהב, הדבר ברור בלשון הרמב"ם דכל מקום שכתב אמה סתם היא בת ו"ט, וכל מקום דמיירי בבת ה"ט פ"י זאת. והנה כתב הרמב"ם בקרנות מזבח העולה היו אמה על אמה, והיה מוכרח לפסוק כן לשיטתו שלא לעשות מקום המערכה כ"ה אמה על כ"ה אמה נגד קרא ריחוקאל, ע' מנחות כ"ז: וביומא נ"ט. אמרו דכולי' מזבח הזהב במקום חדא קרן דמזבח החיצון קאי, להכי נקט במזבח הזהב אמה על אמה. והואיל והיא מחלוקת בגמ' פ"י זה, אבל גובהו מפורש בתורה שבכתב ואין בו מחלוקת או חוספת ביאור בחושבע"פ, וכבר כתב בהקדמתו שצריך לקרות תורה שבכתב ומשנה תורה.

ג. בענין קידוש על מיץ ענבים, מה שנדפס בעמ' קל"ו דנעשה מעט אבק וכו' זהו המשוחזר, ואותו פסל אדמו"ר הגרשו"א הכ"מ הן לקידוש והן לברכת בפה"ג. אבל מיץ ענבים טבעי אינו נעשה כן.

ד. בענין סליחת י"ג מדות, לדברי הכותב היה צריך לומר לש"ץ מדת הרחמים עלינו גלגל, ולפני קונן תחנתנו הפל, ובעד עמך דהמים שאל וכו'

ומודיע דרכיו למשה, גם אותנו לא ינשה, ולמען ציון לא יחשה, ונוכה להקריב קרבן אשה.

כעתירת צעיר הלויים

אבינדור נבנצל

בענין השימוש ב"קרוקפוט" בשבת

רבים שואלים בימים האלה, בענין הסיר שרגילים באמריקה להשתמש עבור הצ'ולנט בשבת ושמו "קרוקפוט" ובלעז CROCK POT. ונתפרסם מכתב של גדול הדור הגאון הגדול הגרשו"ז אורבך שליט"א [וצלה"ה] שלא מצא בזה שום היתר. והנני מעתיק מכ"ק מלא במלה:

"לא ראיתי בזה שום היתר, ואדרבה דעתי מסכמת לדבריו דכיון שהקדירה עם התבשיל מכוסה ומוטמנת כולה או רובה בתוך מכשיר חימום חשמלי אין מעט האויר שבניינים נחשב כאינה מוטמנת כיון שכך הוא הדרך לבשל גם בימות החול, ולדעתי הרי זה חשיב ממש הטמנה בדבר המוסיף הבל, ואין להקל אפילו במבושל כל צרכו, אף שאחר שראיתי בית הקדירות ונשאלתי על כך אמרתי שאסור גם בשהיה ולהחזיר, רק יעצתי לו לעשות קדירה פשוטה של פח ובכל ערב שבת יפסיקו בה בין קדירת התבשיל והמכשיר, וטוב שתהא גם בולטת וניכרת שהיא מפסקת בנייהם וגם ממעטת קצת את חום החשמל והאש היא כקטומה, ובאופן שכזה אם התבשיל מבושל כל צרכו אף שיצטמק ויפה וכיון שזאת ממש חוצצת ומפסקת מסביב לכל קדירת התבשיל אפשר להקל ולעשות כן גם לכתחלה ולא לחשוש לאיסור הטמנה", עכ"ל תשובתו.

ואף שאני עפר ואפר תחת רגליו שליט"א [זצלה"ה], אבל היות ורבים ושלמים משתמשים בזה לשבת, ונאמר לי שהגאון הגדול הגר"מ פיינשטיין זצלה"ה התייר, אמרתי שלמד זכות על כלל ישראל גם קטן כמנוי יוכל. ואגב אבאר עוד פרטים בעניני סירים חשמליים בשבת.

א. מעשה הקרוקפוט הוא שיש כאן שני סירים לגמרי שונים, שהראשון שמונח בו האוכל עשוי ממין הדומה לחרס, והחיצוני יש לו קיר עבה שמונח בתוכו חוטי חשמל של חימום. ותכלית הסירים הוא לבשל האוכל באופן איטי, וזה נעשה מחמת שאין מגע ישיר עם הגוף חימום כי הוא מוטמן בתוך הקירות של הסיר החיצוני, וגם הסיר הפנימי עשוי מחרס שאינו מעביר היטב את החימום של הסיר החיצוני.

הפמ"ג סי' רנ"ט במ"ז ס"ק ג' ד"ה הטמנה הסתפק בדעת הרמ"א סי' רנ"ג סע' א' שכתב וז"ל: כל זמן שהקדירה מגולה למעלה לא מקרי הטמנה עכ"ל. וז"ל: אי כוונתו דוקא כשפי הקדירה מכוסה או דילמא כל שכל הקדירה טמונה אף שפיה מגולה מגולה הטמנה הוה עכ"ל. והיינו שהסתפק אם מגולה למעלה כולל המכסה לקדירה, והיינו שאם אין הבגדים מכסים את המכסה אין כאן הטמנה. או שמא מספיק שהבגדים מכסים את גוף הקדירה, ואף שאינם מכסים למעלה מקרי הטמנה. ומשמע מסקנת הפמ"ג שיש איסור הטמנה גם אם אין הבגדים מכסים למעלה. ולפי"ז נראה גם לאסור את הקרוקפוט, שהרי הוא מכסה את הכל הצדדים של הקדירה אף שאינו מכסה למעלה.

ובשו"ת אבני ישפה חלק א' סי' נ"ד סוף ענף ג' הבאתי בשם הגרש"ז אויערבך שליט"א [זצלה"ה], וכן כתב במכתבו על הקרוקפוט, שכל שהדרך כך לכסות בחול מקרי הטמנה גם אינו מכוסה לגמרי, שכיון שכך רגילים לכסות שפיר מקרי הטמנה. ולפי זה גם הקרוקפוט שבנוי שאינו מכסה את הקדירה הפנימית לגמרי, אלא רצועה ממנה בולטת למעלה, עדיין מקרי הטמנה. שהרי כך הדרך של השימוש תמיד, וממילא גם בלי שמכסה את הכל מקרי הטמנה. אבל כיון שרבים ושלמים משתמשים בו אמרתי למצוא היתר.

יתכן שגדר הטמנה הוא איפה שאני לוקח קדירה ועוטף בו בגחלים או בבגדים, אבל בקרוקפוט אין כאן שם עטיפה כיון שכך קונים אותו בחנות כקדירה אחת. ואף שיש לו שתי חלקים, אבל הוא כעצם הכל כלי אחד גדול. ונמצא שלא שייך לקרוא לזה הטמנה, כיון שאין כאן מעשה עטיפה, אלא הכל הוא כלי אחד. אבל לא מצאתי סמך לסברא זו, ולכאן אמרתי לצרף עוד סברא מדברי החזו"א.

החזו"א באו"ח סי' ל"ז ס"ק ל"ב כתב בענין הבקבוק טרמוס וז"ל: ואפשר דכלי מרוצף טביבו בבגד לא חשיב הטמנה, דלא גזרו אלא להטמין את הכלי בבגד, אבל ליתן בתוך כלי אינו בכלל הטמנה, דהרי כל כלי מגין על מה שבתוכו שלא יצטנן במהרה, ולא אסרו ליתן בתוך הכלי בשבת, ולפי זה אף לפרש"י שרי עכ"ל. הרי מבואר בדברי החזו"א שלא שייך

הטמנה בתוך כלי, והטעם הוא שאם נאמר שיש הטמנה בכלי, אם כן יהיה אסור לשים אוכל בקדירה בשבת כי כל קדירה שומרת על האוכל מכל הצדדים ונחשב כמו הטמנה. וע"כ צ"ל שבתוך קדירה לא גזרו, כי רק גזרו מסביב לקדירה ולא בתוכו.

ולפ"ז נראה שמצאנו להתיר גם את הקרקופוט, שהרי צורתו היא שיש קדירה חיצונית, ובתוך הקדירה הוואת מכניסים את הקדירה הפנימית. ואם כן לפי מה שכתב החו"א שחז"ל לא גזרו הטמנה בתוך קדירה, אם כן אף כאן אין כאן איסור הטמנה כיון שהכל נעשה תוך הקדירה החיצונית. אמנם המ"ב סי' רנ"ח הביא בשם הט"ז שאסור לקחת כלי ובתוכו משקה ולתחוב אותו לתוך מים שמקרי הטמנה. ואם כן מוכח שסובר שגם בתוך כלי מקרי הטמנה. ולכן הדבר תליא במחלוקת, אבל יש על מה לסמוך.

ולכן לדינא המשתמש בקרקופוט בלי שום שנוי יש לו על מה לסמוך, והיינו דברי החו"א שסובר שאין איסור הטמנה בתוך קדירה. אמנם היות והמ"ב סובר שיש הטמנה בתוך קדירה, יש להחמיר להגביה את הקרקופוט עם משהו ממתכת בתחתית הקדירה החיצונית, כדי שחלק מן הקדירה לא תהיה מוקפת בקדירה החיצונית.

ב. ורבים משתמשים במיחם חשמלי שיש לו ברו בתחתיתו. ויש לעיין אם מותר להשתמש בכלי כזה בשבת.

במ"ב סוף סי' שיי"ח סוף ס"ק קי"ח כתב ח"ל: בספר תוספת ירושלים לעיל בסימן רנ"ג ע"ש שהביא זה בשם ירושלמי דקאמר שם דמוליאר שם שאינו גרוף אין שותין ממנו בשבת הטעם מפני שהוא עשוי פרקים הוא מתיירא שמה יחאכל פירוקו והוא מוסיף מים עכ"ל. הרי מבואר שכל דבר שיש חשש שמה יתקלקל בגלל החום, אסור להשתמש בו בשבת, כי חוששין שמה יוסיף לו מים כדי להציל את הכלי מן הקלקול. ולפ"ז גם המיחם החשמלי שיש לו גוף חימום בתחתיתו שחייב שיהיה לו מים כדי למנוע ממנו קלקול, יהיה אסור להשתמש בו בשבת שמה ישכח ויוסיף לו מים.

וזה נראה לי ברור שצריך להשאיר את המיחם בחום כזה שאינו יכול לרתוח, שהרי אם הוא יכול לרתוח הריחה תגרום שהוא יתרוקן לגמרי ויבוא לידי קלקול. וכיון שהדבר תלוי במידת החום שלו, אינו ברור שמותר להשתמש בו כיון שעדיין שייך חשש קלקול אם ידייק בחום הנכון.

וראתי טוענים שהמיחם שמצוי בינינו אינו מצוי שיתקלקל, כיון שהברז הוא למעלה מן הגוף חימום, אם כן תמיד נשאר מים במיחם, ואין חשש של קלקול. אבל לענ"ד אין זו היתר, שהרי מצוי הדבר שאנשים מטים את המיחם כדי להוציא ממנו מים שמתחת לפתח של הברז, ואז מתרוקן המיחם לגמרי, ויכול לבוא לידי קלקול אם לא יוסיפו לו מים. ולכן נראה שצריך להבריג את הכלי לשולחן כדי שלא יוכלו להטות אותו ולבוא להוספת מים בשבת.

ג. גם ושאלתי על טרמוס חשמלי בשבת, אם מותר להשתמש בו. לא ידעתי מה היא צורתו, ולכן אפרט את ההלכה לפי שתי הצורות.

אם יש לה ברו למטה, אז דינה כמו שפרטתי בענף ב', וחייבים להבריג אותה לשולחן כדי שלא יקרה שיכול להתקלקל, ויהיה אסור להשתמש בו בשבת. ואם אין לה ברו למטה, אלא ששופכים מלמעלה, אז אם על ידי שנגמר המים הכלי מתקלקל בשבת, אסור להשתמש בו בשבת. וגם אם אינו מתקלקל, אבל כיון שעיקרו הוא הגוף חימום, הוי כבסיס לדבר האסור, ואסור לטלטל אותו או להטות אותו.

ואסיים בברכה נאמנה,
ישראל פסח פיינהנדלר
 מחבר שו"ת אבני ישפה

הערות שונות

לכ' הרבנים עורכי קובץ בית אהרן וישראל הי"ו, שאו ברכה מאת ה'. ראשית דבר אביע לכם תודתי מעומקא דלבא על הקובצים הנפלאים שהם מלאים וגדושים בתורה וחסידות, השוכן במרום הי"ו בעורכם שתוכו עוד רבות בשנים להרים קרן התורה והחסידות מתוך נחת והרחבה וכט"ס, ולאות הוקרה אציין קצת הערות על קובצים האחרונים.

בנידון הלנת שכר שכיר

בגליון מ"ו (עמ' קמ"ג אות ו') נכתב בזה"ל "אם אין להשוכר מעות לשלם בזמנו, אינו עובר משום כל תלין כמבואר בשו"ע שלי"ט סי', ומ"מ כ' באהבת חסד ח"א פ"ט סי"ו דאם יכול ללוות צריך ללוות ולשלם, ועיי"ש היטב בנתה"ח סקכ"א, וצריך תלמוד שם עד כמה החיוב לטרוח בזה, ואם יש לו מעות אלא שטרוד, וקשה לו לילך אל השכיר וליתן לו, כבר הוכיחו מדברי התוס' במ"מ קי"א א' ד"ה א"ל, דאעפ"כ חייב לטרוח וליתן" עכ"ל, ופשוט שלא דייק הכותב בזה, דבס' אהבת חסד שם סי"א בנתה"ח סקל"א ול"ב מבואר דבעלמא א"צ כעה"ב להוליך המעות אל השכיר, ואף א"צ להודיעו כלום, אלא על השכיר לטרוח ולילך אל כעה"ב ליטול מעותיו עיי"ש, ומתוס' הג"ל אין ראי' אלא דכשבא אליו השכיר לתבוע שכרו, בשעה שהוא טרוד בדברים אחרים ואין לו פנאי, ה"ה עובר על כל תלין עיי"ש.

כתיבת אותיות שמות הק' במכתבים וכו'

בגליון ג' (עמ' ק"ל) ובגליון ג"ד (עמ' קל"א) גוי"ג בנידון כתיבת אותיות שמות הק' ע"י חילוץ ה' בק', או ע"י מקף, ויש עוד להעיר בזה עיין בשו"ת שאילת יעקב (ח"ב סי' ג') מ"ש בנד"ו, ועתה באתי רק להעיר על הנכתב בגליון ג"ה (עמ' קכ"ה) "מה פעל ק-ל", דכהא ודאי איכא זילותא, שנראה כאילו קל היו קודש, וכנראה שהודפס כן בטעות.

בענין זכות קריאת השם לילוד

בגליון ג"ה (עמ' צ"ה) נכתב אודות זכות קריאת השם לילוד, דהמנהג בזמנינו בערות אשכנז, דשם הבכור שייך להאם, ושם הילוד השני להאב, וכך הלאה לפירוץ, וכ' שם דכמדומה לראשונה נזכר מנהג זה בס' ליקוטי מהרי"ח, ומסתבר שהסיבה לנוהג זה הוא משום שבערות אשכנז מקובל הי' שבני הזוג סמוכים על שולחן אבי האשה, ומאחר והשם ניתן בד"כ ע"ש אבות המשפחה, לכן נתנו לה זכות קדימה בקריאת השם, ופשוט שאין זו זכות ממש, אלא מעין הסכמה חברתית בין בני זוג נשואים עכ"ד, ראשית דבר יש לציין דהטעם הג"ל להמנהג כבר כ' באוצרות ירושלים, והו"ד בס' אוצר הכרית (פ"ר ג'), ועיי"ש שהביא עוד טעם ע"ו משו"ת כתר אפרים (סי' ל"ט) לפי שהאשה בהנשאה עוזבת בית אביה ואמה וה"ה כאילו מנותקת מחברתה וסביבתה, ניתנה לה זכות לקיים יד ושם להורי' ע"י קריאת שם הילד הראשון על שמה, וע"ע מ"ש שם מסי' נחל קדומים להחיד"א ז"ל ועו"ס, ומכאן תשובה גם עמ"ש דמנהג זה נזכר לראשונה בליקוטי מהרי"ח, ואכמ"ל בזה.

ועיין עיקרי הד"ט (יו"ד סי' כ"ו אות ז') דבזמנינו שהמנהג לקרוא לילודים ע"ש אבות המשפחה, אין לשנות מן הנהוג משם הוריו לשם הורי אשתו, דהא חייב בכבוד אביו ואמו ועי"ש, וע"ע מ"ש בזה בס' מליצי אש (א' ניסן אות א') בשם סי' שרי הארץ, ושם בהערות ומילואים שאחר חודש אייר (עמ' שמ"ט), ובמכתבים והערות שאחר חודש תמוז (סו"ד ע"ד), ובשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' ק"כ).

ומ"ש הכותב בנידון קריאת שם ע"י אחרים שאינם אביו ואמו כי מטרת שמו של האדם הוא להותו בתוך הציבור להבדיל בינו לבין אחרים, יש לציין מ"ש בהרבה ספרים מספרי דבי רב קדמאי ובתראי - בשם הארז"ל ועוד רבנן קדישי - שהשם אשר האב והאם קוראים להאדם הוא השם של נשמתו הקדושה החצובה מתחת כסא הכבוד, וע"כ כשהאדם ישן אפשר להקיצו בניקל ע"י קריאת שמו יותר מכשדוחפין אותו, כי ע"י קריאת שמו שהוא השם של הנשמה שהוא חיותו, מעוררים חיותו

ממקום שורשו בהשתלשלות עד שמורידים את החיות אל האדם, ובשעת לידת התינוק הקב"ה נותן בדת האב והאם שיקראו לו כפי שורש נשמתו, ואפי' לחולה התנגדו מן הצדיקים לשנות שמו אא"כ באדם שכל מעשיו כמעט ברוה"ק, כי שמו של האדם הוא שם נשמתו וחיותו, ובשניו השם אפשר לגרום לעקירת חיותו ח"ו, עיין מ"ש בזה בפי' אוה"ח הק' פר' פנחס (כ"ה י"ד) עה"פ המוכה אשר הוכה וגו', ובס' ליקוטי אמרים תניא (שער היחוד והאמונה פ"א), ובס' אהבת שלום ר"פ שמות, ופר' תשא עה"פ לדעת כי אני ה' מקדשכם, ושם א"י ה', ופר' קורח עה"פ את שמו תכתוב על מטהו, ובס' יערות דבש (ח"ב דרוש ה'), ובס' מעבר יבק (שפתי רננות פכ"ג), ובס' רחמי האב (ערך פאר), וכללה רבות בספרא ברבבא לכת הקודמים, אך א"א לפרטם כי רבים הם, ושור' מה שהעירו ע"ז (גליון נ"ז עמ' ק"ט) ממכתב הרה"ק משינאווא ז"ע, שיעץ לעשות כנהוג, וסיים "והשיית יתן בפי מעלתו את שמו אשר יקרא לו לאוישוט", והיינו כמש"ל דהשיית נותן בדתם ובפיהם של האב והאם לקראו לבנם כפי שורש נשמתו וחיותו.

ויתכן שזהו הטעם שלא נהוג ליתן שם לילוד ע"י הקרובים והשכנים וכו', כי רק האב והאם זוכים לקבל דעה זו מאת הקב"ה ולא זולתם, ואם כנים הדברים, יהי' מכאן חשובה לאותם סכים וסבתות וכו' שמתעורבים והולעים לקרא לילוד שם מסויים, נגד רצון האב והאם, דנהי' דודאי חייבים בכבוד או"א ולעשות להם נ"ר בכל העניינים, אבל להסכים נאמר שאל להם להתערב בהחלטות אלו שניתן בהם הדעה וההחלטה הנכונה מן השמים להאב והאם, דמתנה הוא מאת השי"ת רק להם ולא לסכים וסבתות, וכ"ש דלא לשאר קרובי המשפחה, מיהו י"ל דהספק דברו בזהו, ול"ד אב ואם, ומה שלא נהוג ליתן שם לילוד ע"י הקרובים והשכנים הוא מצד זכות קדימה של האב והאם, וקצרה ידי מלעסוק בנסתרות, ועיקר העיקרים שלא לבא לידי קטנות ומריבות, דכבר כ' בס' ראשית חכמה (שער הקדושה פס"ו) שהמריבה בבית היולדת גורם סכנה לולד רח"ל, והר"ד בס' יוסף אומץ בסוף הספר יעושי"ד.

ומ"ש בנידון משה רבינו ע"ה שנתקבל השם שנחנה לו בת פרעה, עיין בפי' אוה"ח הק' פר' שמות (ב' י"י) שכ' דשם זה רומז לדברים נפלאים כדאי' בווה"ק, והקב"ה נתן בפי בת פרעה לקרא לו שם זה, יעושי"ד הק'.

ומ"ש עוד בנידון הזכות של האב והאם לקרא לילוד ב' שמות נפרדים ממ"ש (בראשית ל"ה י"ח) ותקרא שמו בן אוני ואבי קרא לו בנימין, הנה לפי"ד הרמב"ן בפירושו עה"ת אין שום ראי' משם לב' שמות נפרדים ממש, ח"ל והנכון בעיני כי אמו קראתו בן אוני ורצתה לומר בן אבלי וכו' ואביו עשה מן אוני כוחי מלשון ראשית אוני ולאין אוני, ולכן קרא אותו בנימין בן הכח או בן החזק, כי הימין בו הגבורה וההצלחה וכו' רצה להיות קורא אותו בשם שקראתו אמו, כי כן כל בניו בשם שקראו אותם אמום יקראו, והנה חרגם אותו לטובה ולגבורה עכ"ל, וע"ע בווה"ק ר"פ יתרו (דף ס"ז ע"ב).

במ"ש חז"ל חסרות ויתרות בתוה"ק ולפנינו לא כתוב כן

בגליון ג"ה (עמ' קכ"ז אות ב') נכתב ע"ד רש"י (איכה א' ו') דכ' בישעי' (ס"ג ד') "ושנת בראי' באה" חסר ו', דהנה אצלינו הוא מלא ע"כ, האמת הוא שכהנה ישנם בכמ"ק בדברי חז"ל כגון בפר' נשא עה"ת (ו' א') "ויהי בית כלות משה", פירש"י כלת כתיב, ולפנינו כתיב מלא, ויש שהגיהו ברש"י "כלות כתיב (ר"ל בפתח ולא כלות בשוא ודו"ק)", עיין בס' באר רחובות ומירא דכ"א ודבך טוב, וע"ע בגור אריה מ"ש בזה, אולם במקור הדברים במד"ר (שם י"ב י') מפורש "כלת כתיב", ובמדרש תנחומא (סוף אות כ') מפורש יותר "לכך כתיב ויהי ביום כלת חסר", וכ"ה בווה"ק פר' שמות (דף ה' ע"ב) ופר' ויקרא (דף ד' ע"ב) וסו"פ נשא (דף קמ"ח ע"א) ופר' פנחס (דף רכ"ז ע"ב) ועוד כמ"ק, ובווה"ק פר' פנחס (דף רנ"ד ע"א) נזכר הדבר שנית, וביאר שם הענין, וז"ל וכמה קראין מארי מתניתין אינון מרבין וממעטין וכו' אוף הכי ביום כלת משה כלת דרשינן ביה אי תמיא דרשינן לון מנהון כיצד מאלפא ביחא ולא מעצמן דאינון לית לון רשו לאוספא ולא למגרע אות מניה או לאחלפא את דא באת אחריא הא כתיב כלות מלא באורייתא מאן יהיב לון רשות למגרע אות מניה דהוא ו' הא לא אית הכא מלה דאתחליף באלפא ביחא אלא על אלין חיבין חסרין דאינון מלאים ומלאים דאינון חסרים ועל כל פירושי' דיכלין למעבד לקשטא כלה בתכשטיין דילה קב"ה מני למעבד

כמה דיימרון ולמהו מאמין לון הה"ד על פי התורה אשר יורוך לאומן דחתך מאני לבושיך דמלכותא ועבד מנהון חתיבן מגיאיך אינון דידעיך אתרין דחסרין אלין חתיכות או אלין דמשתארין אינון מתקנין אינון לבושיך ושוין אינון חתיכות דאתוספן באתר דמעוטיך וחתיכות דאינון מעטיך מוסיפיך עלייהו והאי איהו על פי התורה אשר יורוך עכ"ל.

ולחזיבת הקודש אתעיק מ"ש עוד בזה בפי' אוה"ח הק' בפר' נשא (שם) וז"ל, רז"ל אמרו כלת כתיב, ורואני כי בס"ח כתובה בוא"ו, ואני אומר כי דברי תורה כאלו וכי"ב אינם נמסרים לכל מרים יד בתופשי התורה, כי יסובב הדבר הכפירה והזלזול בכבוד מורים, ויש לך לדעת כי סדר תורתנו הקדושה ותיבותיה ואותיותיה ספורות מווקקות חצובות ממחצב קודש נורא, נפלאים המה. למכיר בהם, ויותר פליאות נעלמים מעיך כל, ואעירך גרגיר אחד, והוא הלא תמצא כי יש אותיות נרגשות במבטא התיבות ואינם בכתב, כגון יהושע כי במבטא ישנו להרגש של אות הוא"ו בין שי"ן לעי"ן ואינה במכתב, וישנה במקום שאינה נרגשת שהיא בין ה"א לשי"ן, והערה זאת תכונן דעת משכיל להכיר כי אותיותיה ספורות מווקקות, וא"א להוסיף אפי' אות אחת הגם כי תצטרך למבטא הקריאה, ותהי' נקראת הגם שאינה כתובה, ותהי' קרי ולא כתיב, וקבעה התורה הוא"ו שלא במקומה להעיר בבסתרות, ואולי כי מזה השכילך שנתכוון לצרף שלשה אותיות משמו יתברך בשמו של צדיק ולסמכו שי"ן ועי"ן להעיר אל ש"ע נהורין, ואם היה מסדר וא"ו במקומה היתה נפסדת הידיעה בדבר כי לא פורש, והנה מביני מערכות האותיות המה ישכילו משבצותם, והם האומרים כי כלת כתיב, והוא"ו היא מושאלת שם בהשאלה, והמשכיל יבין כי היא סודו של משה אשר מתיחדת לו, וקיימה בו נקבה תסובב גבר, וזה שיעור הדברים, כלת כתיב, פי' תיבה זו של כלות, זה פירושה, קח מהכתוב כלת, כדי שתבין אשר תכוין אליו החיבה, ואות הוא"ו היא בחינת החתן והוא סוד נעלם וא"ו תוך כלת והבן, ודרשה זו אין אדם דורשה מרעתה, אם לא תקדים ההכרה בדברים על בוררין ואמיתותם, מפי מקבלי תורה וסודותיה ורמזיה עכ"ל.

תו אשכחנא בס' מנחת שי פר' בלק עה"פ (כ"ג ט') "ומגבעות אשורנו" וז"ל, ובספר הזוהר במתיבתא עילאה ומגבעת חסר בלא וא"ו, ובמתיבתא דרקייעא ומגבעות שלים כאן וא"ו ע"כ, אצטערנא כל יומאי על מאי דחוינן בכמה דוכתיה על פלוגתיה טובא בין מארי דתלמודא דאגדתא ומארי דמסרתא בחסירי ויתירי והשתא דאתחיל לי הדין לישנא דהאי ספרא קדישא אמינא דילמא מאן יוכי נמי למינדע עמא ניהו מתיבתא עילאה ומתיבתא דרקייעא ואורייתא היכי כתיבא בהני מתיבתי ויכי נמי למינדע טעמא דהלין פלוגת' רבנן קשישי דחכמת אלהין אשתכחת בהו הוו בקיאי ברזי עילאי דהנך מתיבתי ואינהו דאמרי כחדא מינייהו ואיתא להאי ואיתא להאי ולא פליגן אהרדי וסייעתא למילתא מלישנא דרעיא מהימנא בסדרא דנשא גבי כלות משה דאף ע"ג דידעי רבנן דמלת כלות מלא באורייתא לא מימנעי למידרש ולמימר כלת כתיב כדכתיבנא בדוכתיה וולין אלין סתימין וטמירין ולא אתמסרו אלא לקדישי עליונן דרוי דחכמתא נהירין להו ואנן בהימנותא דילן ניזיל עד דייתי זימנא דיתפקחון עיננא לאסתכלא בחכמתא עילאה יהא רעוא דיהא חולקנא עם אינון דזוכין למחמי ארחין סתימין דאורייתא קדישתא ואורחוי דאלהא רבא קדישא ועילאה עכ"ל, וע"ע מ"ש שם בפר' בא עה"פ (י"ב ד') "ונתנו על שתי המזוזות".

והכי חזינון ברש"י (סו"פ נח) עה"פ "ירמת תרח בחרן" הנו"ן הפוכה, ולפנינו ליחא, וכן בפר' תרומה (כ"ה כ"ב) "את כל אשר אצוה אותך וגו'" פירשי דכ' "את" עם ו' יתירה עיי"ש, ולפנינו לא כ' אלא "את" [עיי"ש בפי' הרא"ם ובשפ"ח, ובס' מנחת שי בב' הפסוקים הנז"ל] וכ"ה עוד בכמ"ק כידוע, וע"ע מ"ש בזה בשו"ת הרשב"א שהו"ד בכ"י ליו"ד סו"ס ערי"ה, ובשו"ת הרמב"ן (סי' רל"ב) ובשו"ת מהר"י מינץ (סי' ח'), ותלית דאנהרגנהו לעיינן משמאי להבין ולהשכיל כמה דברים נעלמים ונסתרים שישנם באותיות התוה"ק ובדברי חז"ל, ומעתה לאנשים כערכינו הקולות יחדלון בשאלות ומענות בעניינים אלו.

בנידון חלות קנין בשבת

בגליון האחרון (נ"ט) בהערות על שו"ת שואל ומשיב (צמ' קכ"ה) בנידון מ"ש בפשיטות להתיר קנין שיחול בשבת, הנה הגאון כבר גילה דעתו זו במהדו"ק (ח"ב סי' ס"ז), ועיין בשו"ת אבני צדק

(חא"ח סי' ל"ד) מ"ש על דבריו, ומה שהביא שם עוד כמה מספרי דבי רב שנו"נ בנד"ו, ורשימת המדברים בנד"ו ארוכה, ואצין מקצתם [חזן ממה שצויין כבר ע"י הכותב] כפי פליטת הקולמוס, עיין שו"ת כתב סופר (חא"ח סי' מ"ו) ושו"ת מהר"ם שיק (חא"ח סי' קל"א וסי' ר"ה) ושו"ת שאלת שומאל (סי' כ"ו) ושו"ת אבני נור (חא"ח סי' נ"א) ושו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קי"ז) וסי' פחמי תשובה על שו"ע או"ח (רי"ס ש"ו) וסי' אור שמח על הרמב"ם (פכ"ג מהלי' שבת היו"ב).

ומה שציינ' הכותב למ"ש המהרש"ם בדעת"י סי' ש"ו, ע"ע מ"ש שם בר"ס תמ"ד [ומ"ש שם דענין מכירת חמץ קיל טפי לנד"ו כיון שעושהו רק להנצל מאיסור, ע"ע מ"ש בזה בשו"ת מהר"ם שיק חא"ח סי' ר"ד] ובתשו"י מהרש"ם ח"ב סי' קנ"ו, ועיין מ"ש עוד בזה בס' ארוחת חיים (להגה"ק מספינקא וז"ל, סי' תמ"ד אות ד') ובחזו"א או"ח סי' קנ"ו (לסי' של"ט) ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' מ"ד) ובשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' ק"ג ק"ד ק"ה) ומש"כ בעניי' בספרי עולת ראייה (סי' ל"ד).

בכ"ך וביקרא דאורייתא

אריה ווייב

בענין שטרך בידי מאי בעי

בהופעת הספר החשוב ספר "זכרון צבי" מהרב ש.ו. דישון שליט"א פרקים כלליים בהלכות טוען ונטען וזו מלאים ואור מפיקים מגדים ישינים מחודשים ובני הכוללים בהם הוגים ומתענגים אביע שמחתי בהעלותי אשר עלתה בידו להעיר דרך עיוני ולמדי בדף כ"א שהאר"ך בדינו וטעמו של שטר דאין הלוח נאמן לטעון פרעתיך נגד השטר משום טענת המלוה שטרך בידי מאי בעי ודפשוטת הפשט דמשום הראיה דשטרך בידי מאי בעי אמרינן חזקה דלא פרע וכ"כ הגרעק"א בתשובה סי' קל"ז והרבה אחרונים כתבו דענין שטרך בידי מאי בעי לא הוי משום הראיה מזה שהשטר מונח אצל המלוה אלא הוא מזכותי השטר או משום נאמנות שהלוח נותן להמלוה להיות נאמן לטעון שלא פרע כל זמן שהשטר מונח אצלו. וכדו'.

ונראה דהרבר שנוי בפלוגתא של הש"ך והשער-המשפט בס"י ס"ו. דהנה בס"י ס"ו סעיף י"ט כתב המחבר וז"ל ראובן שהיה על לוי ואמר לו מנה יש לי בידך בשטר תנהו לשמעון במעמד שלשתן קנה שמעון א"פ שלא נתן לו השטר ונשחעברו לו הלקוחות כמו שנשחעברו לראובן אלא שאין שמעון הזוכה יכול להוציא גוף השטר מיד המלוה אלא שמעון תובע ללוה ואם יכפור או שהוצרך לגבות מהמשועבדין בי"ד כופין למלוה להוציא השטר ודינין על פיו עכ"ל.

מבואר דעת המחבר דמלוה שמכר חוב שיש לו בשט"ח ומכר החוב במעמ"ש קנה הלוך החוב עם כל זכויותיו של המלוה שיש לו מחמת שיש לו מחמת שיש לו שט"ח על הלוח ומשו"ה יכול הלוך לתבוע מקרקעות המשועבדין משום דהרי המלוה היה יכול לגבות מהמשועבדין מכח השטר ומשו"ה גם כשהלוח טוען פרעתי יכול הלוך להוציא ממנו עם כח של השטר שאינו נאמן לטעון פרעתי נגד שטר המונח ביד המלוה אלא דאין הלוך יכול להוציא השטר מיד המלוה כיון שעכ"פ לא קנה השטר אבל הבי"ד יכולים להוציא השטר מיד המלוה כשיצטרכו לכך לייפות כוחו של הלוך ומשום שהלוך קנה כל זכותי המלוה שיש לו מכח השטר.

והש"ך ס"ק ס"ח חולק על המחבר וסובר דהמלוה שיש לו מלוה בשטר ומכר את חובו להלוך ע"י קנין מעמ"ש [אף לפי שיטת השו"ע דס"ל דיכול למכור חוב שבשטר בקנין מעמ"ש ודלא כמוש"כ הש"ך בס"ק צ"ז דחוב שבשטר א"א כלל להקנות בקנין מעמ"ש עי"ש] ולא מכר החוב בקנין כומ"ס של השטר קנה הלוך וזותי החוב עצמו כאילו היה מלוה ע"פ אבל לא קנה החוב כאילו היה קונה בכחומ"ס משום שלא קנה זכותי החוב שיש למלוה ע"י השטר שהרי לא קנה השטר ולפיכך העלה הש"ך דהקונה חוב שיש למלוה והוא קנהו במעמ"ש אינו גובה ממשועבדים ואינו נאמן לבטל טענת פרעתי של הלוח ע"י השטר.

ובשער המשפט ס"ק י"ט העלה לעיקרא דינא כדעת הש"ך דהקונה חוב שבשטר ע"י קנין מעמ"ש אינו קונה זכותי החוב שבשטר ומשו"ה אינו יכול לגבות ממשועבדים אך בזה שכתב הש"ך שאינו

יכול לבטל טענת פרעון של הלוח כתב השעה"מ וז"ל ולא נהירא לי כלל דכיון דטעמא דאינו נאמן לומר פרעתיך במלוה בשטר הוא משום חוקה דשטרך בידי מאי בעי א"כ אף בלא כתומ"ס אין לוי נאמן לומר פרעתי לשמעון דאם איתא דפרעו היה לו ליטול השטר מיד ראובן ולא להניחו בידו כיון שכופין אותו להחזירו עכ"ל ועיי"ש שכתב דאפילו אם הלוח יודע מזה שהמלוה מכר החוב להלוקח וכבר לא יוכל המלוה לתבוע החוב מהלוח מ"מ הו"ל להלוח לתבוע השטר ממנו אחרי שפרע להלוקח דהו"ל לחוש שימכור המלוה את השטר אח"כ להלוקח והלוקח יחזור ויתבע ממנו החוב בטענה דשטרך בידי מאי בעי.

ונראה לכאורה דבהא פליגי דשיטת השעה"מ דדינא דשטרך בידי מאי בעי הוי מסברא שלא היה מניח השטר אצלו אחר הפרעון וממילא ס"ל דבכה"ג נמי איכא האי סברא כמוש"כ ושיטת הש"ך דהא דאין הלוח נאמן לטעון פרעתי נגד שטר המונח ביד המלוה הוא מזכותי השטר ומשום נאמנות המלוה שניתן לו זכות זה כל זמן שמונח השטר אצלו ומשו"ה טובר הש"ך דהמוכר מלוה שבשטר בקנין מעמ"ש דלשיטת הש"ך לא קנה זכותי השטר ולגבי הלוקח הוי רק כמלוה ע"פ הדלהו יכול לטעון פרעתי נגד הלוקח. ודו"ק.

בברכת יוכה להגריל תורה ולהאדירה כשאפתו הטהורה של כ"ק אדמו"ר שליט"א.

ד.א. ציגורם

עיה"ק ביתר ת"ו

בענין כתיבת הכתובה ביום כשהחופה בלילה

ראיתי דברי הרה"ג ר' אשר וויס שליט"א הנדפס בגליון קובץ באו"י בהערת הגאון הגדול רש"ז צ"ל ומה שכ' להק' על דבריו ולתרוץ העולם שאין מקפידין על זה ולפענ"ד יש להעיר על דבריו.

א. והנה תרו"ד מעכ"ת הוא בזה דלא שייך לומר בשום אופן דהעדים חותמים על מעשה הקידושין דהרי המעשה טרם נעשה ולא שייך להעיד על דבר שלא היה עדיין בעולם ולכן פשוט שאין העדים חותמים על זה.

ב. אמנם לר' הרי"ף דסבר דהגדת העדים חל בשעת מסירת השטר שייך לומר דהעדות הוא על זמן המסירה, אבל כיון דאין דבריו מוסכמים ובפלוגא נשנית לכן אין לומר דהעדות הוא על זה.

ג. ואף דהנתה"מ בסי' ל"ט ס"ק י"ג כ' כן אבל הרי סותר משנתו לס' מ"ה ס"ק ג' וכן לס' כ"ה ודבריו צ"ע, אבל אם נניח כן כד' ודאי דאין זה אלא בשטר דזה עיקר השטר אבל לא בכתובה דאין עיקר העדות על הקידושין אלא על הכתובה לא שייך לומר כסברת הנתה"מ וודאי דעדות שקר הוא.

ד. כיון דאין מקפידין שיהיה עדות אחת על הקידושין וכתובה נמצא דאין עדי הכתובה צריכין כלל לראות הקידושין והיאך שייך לומר דמעידין על זה, דהרי פשוט דאין מעידין על זה כלל ולכן צ"ל דאין זה אלא נוסח של הכתובה וכוננת הדברים הוא על הסכמת לינשא ולא יותר ע"כ ד' הדר"ג שליט"א.

והנה צריך להקדים ואולי היה זה פשוט למעכ"ת ולכן לא כתבו דאין לומר דראיה זו של קידושין כותבין כמו שטר ראיה על השדה דיכולין העדים לחתום אף בלא ראיה המעשה ואף שאין זה שטר על הקנין אלא על הראיה מ"מ יכולין העדים לכתבו למוכר ואח"כ נותנו לו המוכר להלוקח וכשראה השטר בידו יהיה יודע לנו דהוא כתבו והטעם בזה הוא דהתם חותמין ונותנים להמתחייב דהיינו המוכר ולכן יכולין לכתוב כאילו הוא הודה אבל בקידושין דהמתחייבת היא האשה וראי דאין יכולין לכתוב להאיש שטר שיהיה בידו שזו ראיה על הקידושין, טרם שנעשה ולכן פשוט שאין יכולים לכתוב עד אחר המעשה וכותבין לראיה על מה שראו ולא בגדר התחייבות, וגם יש לדון כיון דזה נוגע גם לאיסור לא שייך לכתוב דבר של התחייבות שנפסק עפ"י דינו א"א ואינו דומה לגט דהתם הוא משום דכשהוא ביד האיש אינו מעיד כלום אלא כשהוא ביד האשה ונכתב בלשון עתיד של גירושין ואינו דומה לשטר ראיה על הקידושין דודאי אין כותבין קודם המעשה ולכן צריך שיהיה כתוב באופן ראיה על אחר המעשה וזה דבר שאינו דעדין לא חל הקידושין ולכן הק' כ"ת כל הקשיות הנ"ל.

והנה מש"כ בס"ק א' דפשוט ד"א לכחוב שטר קודם שנעשה המעשה יש להעיר דהרי ד' הנת' שם בסימן ל"ט קאי על דברי השו"ע שם בסעיף י"ג דאין כותבין שטר אלא קודם ציווי הלוה ומקור הדבר הוא במ"מ בפכ"ג מהלכות מלוה ולוה ה"ה, וכי הטעם דילמא יערים ובכ"י כנראה פ"י משום דמיהוי כשיקרא עיי"ש מה שהק' ובש"ך כ' דהוא חשש הערמה דאפשר דהמלוה יקח השטר אח"כ מהעדים, ומבואר דלולי טעמים הנ"ל אין כאן עדות שקר אף שלא ראו המעשה ולא נצטוו מהלה לחתום והשטר מרינא כשר כיון דהעדים לא יוציאו השטר מידם עד לאחר המעשה הוי שפיר עדות כשרה בשטר כשר. וכן הוא ביד רמ"ה שם פרק י' דב"ב פרט (1) דהא דאין העדים חותמים קודם ציווי הלוה משום דילמא מייחוי ויבא לידי המלוה עיי"ש מבואר דלולי זה אין כאן שום סרך של עדות שקר והשטר כשר לגמרי וע"כ עדות כזו שנעשה להעיד רק אחר שיבא לידי אחר, ועכשיו לא יעיד כלום אלא אדרבה העדים ישמרו שהשטר לא יעיד כלום לשום אדם ליכא חסרון דעדות שקר דהשטר נעשה להזמן של אח"כ ומבואר דכן הוא הסכמת הפוסקים בשו"ע שם.

וכן הדבר מפורש בח' הרמב"ן למס' כתובות דף כא. עיי"ש דדן בענין מיהוי כשיקרא ומסיים "אבל בעלמא כותבין וחותמין ורואין המעשה ומוסרים השטר ליד בעליו כדאמרי בההיא איתתא לקמן בהכותב" הוי דמתו כותב שטר על מעשה קודם שנעשה וליכא חשש שקר וכן נראה ג"כ מר' הרמב"ן בב"ב דף קסו. דכ' על המשנה דכותבין שטר ללוה. אע"פ שאין מלוה עמו דהרי"מ כ' דצ"ל דכתבו ג"כ דהלה הודה שכבר קיבל המעות דאלי"כ מכת השטר יתחייב המלוה להלות דהרי השטר מעיד ג"כ דהמלוה צריך להלות ולהלוה והרמב"ן חולק עיי"ש וכי' ודעתו דאין צריכין לכתוב כן בהשטר וכי' והטעם שאין הפסד בכך ללוקח ולמלוה בכתיבה זו שאין השטר ראייה בכך עד שיגיע לידם [דמלוה] שהדין כבר ידוע שכותבין שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו וגוי עיי"ש ומבואר דאף דמכת השטר יש ראייה דהמלוה צריך להלות מ"מ כל שבלא בא לידי המלוה לאו ראייה ולא איפכת לן בזה שהוא נכתב שלא מדעתם כיון דלא יעיד השטר על זה עד שיבא לידי המלוה ובזמן שהוא כבר יש דעת המלוה והלוה על זה שהרי בידו שלא לקחת שטר, ומבואר דאף דכותבין העדים מעשה הלואה או מכירה המחייב המלוה להלות ואין חותמין מדעת המוכר מ"מ ילולין לכתוב שטר כזה כיון דהוא [השטר] לא יעיד עד הזמן שבזמן הזה [לקחת השטר] כבר יהיה דעת המלוה, ועל סמך זה כותבין כבר קודם המעשה וע"כ דההגדה הוא על זמן של אח"כ ואין כאן חסרון דעדות שקר וכנ"ל והוא ממש כדברי הרמב"ן הנ"ל בכתובות.

ומש"כ דהנתי' סותר משנתו דבס' כ"ח ובס' מ"ה כ' דכל העדות הוא על דעת המחייב ובמסירה יודעים ממילא ובס' ל"ט ובס' מ"ו כ' דהעדות נשלם בשעת המסירה אמנם כשנודק נראה דל"ק דעי' בנתי' בס' מ"ה דכ' דוקא בשטרות ולא צריך עדי מסירה ולכן העדים בשטר הם המעידין על המסירה ולכן קודם שנמסר לא נגמרה עדותן אבל בגט דישי עדי מסירה או נגמר חתימתן בשעת חתימה עיי"ש ומבואר מר' דתלוי דודאי דיכולים לכתוב ולחתום גם על החתימה לבד ובמקום דל"צ יותר נשלם העדות בזה אבל בשטר דלא נגמר עדותן עד לאחר המסירה לא חל הגדתן עד שעת המסירה ומבואר דבהגדה נגמרת בכל מקור לפני דעת העדים החתומים בו דישי שנגמרת מדי בשעת חתימתן ויש בזמן של אח"כ ולכן בס' מ"ה כ' דנגמר בשעת חתימה [לפעמים] ובס' ל"ט ומ"ו כ' דנגמר בשעת מסירה ואו הוא ההגדת עדות ולא קודם ולכן כאן בשטר כותבה דהחלק הזה של קידושי' יעיד דוקא לאחר המסירה וכמו בשטרות להר"ן דההגדה נגמרת בשעת מסירה וכנ"ל ואף דכ' כתי' לפרש דוה דוקא מגוה"כ דשטרות אבל בהנ"ל מבאר דדעת הרמב"ן ומ"מ והרמ"ה דהוא בכל גוונא והי"ג יפרש ד' הנת' דעל דבריהם קאי [ואף צדק כתי' דבעצם פ' ד' הר"ן דבמגרש יש סתירה בהנתי' אם כוונת משום ע"מ או משום אגן שהדי אבל מ"מ בעצם החילוק לא סתר והרי ידוע דרכו של הנת' בזה לחלק קצת בכגון זה].

[ולכאורה נראה דפירושו כעיי"ו בד' המהר"י כהנא דהעתיק בעל המחבר ספר כתובה כהלכתה עיי"ש בס' ג' דעל זה קאי המכתב להגאון רש"י וצ"ל], דכ' דליכא חשש דמיהוי כשיקרא בזה שכ' הוי לי לאינתו קודם הקידושי' וכאן כותבין לראיה כי יהיב (לא) לה יהא משועבד לה פשיטא דשפיר דמאי דומיא דכותבין שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו, והיינו וכאן לא חתמו על שקר דהעדות הוא כשיהיה בידיה ואו באותו זמן באמת יהיה משועבד לה ואע"ג דכ' כן לגבי ענין דמיהוי כשיקרא מ"מ רואין יסוד זה דבעדות עיקרו על זמן דלאח"כ.

ומש"כ בס"ק ד' דכיון דאין רואין הקידושין ודאי דא"י להעיד, צריך ביאור בזה שכ' שאין רואין הקידושין דהרי ודאי רואין הקידושין, ומה שכ' כתב דמייחדים עדים מיוחדים בכ"כ הגאון רש"י וצ"ל בהגדפס שם דזה רק להרבות כבוד לתתן וכלה וגם נראה דאפילו יצויר דלא יראה מ"מ הרי דייק הגאון הנ"ל במכתבו וכ' דאחר שנתוכין הכתובה "ימסרו להמסדר הקידושין" ולא יתן לשום אחד מהצדדים עד אחר הקידושין", והיינו דברור להעדים דהשטר הזה לא יגיע לשום אחד להשתמש לראיה עד אחר הקידושין וזה גופה עדותן, ודבר זה דומה לשיטת הרא"ש בגיטין דצריך דוקא ע"מ וזה דמהני ע"ה אינו אלא משום דאמרינן דודאי מסר הבעל לפני ע"מ דלא חש לקלקלה, ועל סמך הזה מותר לעדים לחתום לאיש בלי ידיעת האשה וידועים דמעידים דאחר שהגט ביד האשה הוא כעדות שנתגרש כדין וכמו שביאר התומים סני"א ס"ק ב', וה"נ העדים חותמים על סמך המסדר קידושין שודאי לא יקלקל האשה [וא"א חוטא ולא לר] ועוד דהוא ברבים ולא יתן השטר כתובה מידו עד לאחר הקידושין, ול"ל להרא"ש דזה גוה"כ דשטרות דהרי שיטת הרא"ש דצריך דוקא ע"מ ואין כאן גוה"כ דע"ה בגיטין וע"כ כנ"ל [ול"ל דנלמד משטר ממון דבאמת כל קנין צריך דוקא ע"מ] דיכולים לכתוב על סמך זה וכמו שמצינו ג"כ דיכולים לכתוב אע"פ שלא שמע על סמך הקורא כתובה כמבואר ובוה יש ליישב הא דנתחבט הבעמ"ח כתובה כהלכתו שם בס"ד דהיאך חותמין העדים לפני קריאת הכתובה ולפי זה מוכן דהרי מבואר בפוסקים דצריך קריאה לפני החתימה ולפי הנ"ל מוכן דכבר כ' בפוסקים דיכולים לחתום אע"פ שאין מבינים על סמך דהעולם בעדים ישמע טעות, וה"נ אם ישמע ודאי יעורר בענין וה"נ בזה וא"כ כיון דאין חתימתם אלא בשעה שמסרו הכתובה ובאותו זמן כבר יהיה נקרא בפני העומדים ויהיה דהרי בכל טעות וודאי יהיה הכתובה בכשרות וא"כ ה"נ חותמים העדים ומוסרים להמסדר קידושין ואח"כ נקרא הכתובה ואח"כ נמסר ואז חל חתימתן וזה דעתן בשעת חתימתן ולכן אין שאלה של חתימה לפני קריאה דאדרבה החתימה הוא לאחר הקריאה.

והעולה מהנ"ל דלכאורה יש ראייה מר' הרמב"ן הרמ"ה ומ"מ וש"ך דיכולין לכתוב שטר קודם המעשה אפילו בלי דעת המתחייב, ואינו שקר נגור, ודבר זה אינו תלוי בד' הרי"ף דוקא דעת הרי"ף דאפילו אם כבר נעשה המעשה ונגמר השטר מ"מ לא נגמר עדותן עד שיוציאו מידן ובוה חלקו הראשונים כיון דכבר נשלם עדותן למה צריך תנאו דיוציאו מידן, אבל היכא דבאמת לא היה המעשה והעדים כתבו שיהול עדותן אח"כ [וישמרו על השטר שלא יעיד לפני זה] לכו"ע מהני עדותן ואין בו שום חשש דשקר ולכן צדקו הש"ך והנתי, והעיקר דיש ב' מיני שטרות וחלוי ברעת העדים בשעת חתימתן ודבר זה הוא אף להחולקים על הרי"ף וגם יכולין לכתוב שטר באופן שודאי יבא לידי האיש הראוי בזמן הראוי ואין בו שום חשש בזה וה"נ כשטר כתובה שכשנותנו להמסדר קידושין די בזה וכנ"ל וכמו בגט אשה להרא"ש.

בכבוד רב

צבי חיים רישון

גבעת זאב

הערות שונות

כבוד חברי מערכת קובץ בית אהרן וישראל המפיצי חורה, העולה על שלתן מלכים מאן מלכי רבנן בפרט בקובץ מכתבים הערות חשובים התופס מקום נכבד בקובץ ובו משתתפים ת"ח חשובים כרצוני להעיד בענין קריאת שם יששכר בתורה בעמוד קמ"ב מכיבא משערי רחמים שעל שערי אפרים (שמביא ג' ידעות א) לעולם ישכר ב) לעולם יששכר ג) מפנחס והלאה יששכר.

ומכיבא דיש נוהגין פעם ראשון יששכר ואח"כ ישכר עיי"ש.

הנה ראיתי מכיבאים בשם הרה"ק ר' צבי מויריטשוב וצוק"ל שעד פנחס צריך לומר יששכר ומפרשת פנחס והלאה בחד ש' ישכר ואמר זכר לדבר ישכר פי דוברי שקר היינו מי שאמר ישכר עד פנחס הוא דובר שקר.

ומסביר דהרי בעצם היה צ"ל יששכר והטעם שקורין ישכר זה מדעת זקנים מבעה"ת פ"ר ויצא דהשי"ן השני לא קורין לפי שנתנה ליוב בנו והיינו דכתיב בפנחס כ"ו כ"ד לישוב עיי"ש.

ובשם החיד"א א"י דהיה ע"ז שהי' נקרא יוב וזא בקובלנא לאביו על שקרא שמו כשם ע"ז, ונתן לו את ש' משמו ונקרא ישוב, ע"כ. ולכן מפרשת פנחס שקורין ישוב קורין ישכר ולא יששכר ועי' באריכות תורה שלימה פ"ר ויצא.

ב. בעמוד פ"ח מקור ב' לפוסקים שאסור לתת מתנה בחיים - מב"ב קל"ג ע"ב מזה דיוסף בן יעזר אקדיש עיליתא דינרא עיי"ש.

לענ"ד צ"ע דהרי שם זה היה כל כונתו היות ומתנהג שלא כשורה רצה להעבירו מנחלתו ולכן אמרו דלא שפיר עבד אבל מה הראי' מזה לנותן איזה מתנה בחיים בלי כונה להעבירו מירושה ודאי שמתר כמו שמתר לו לקנות כל מה שירצה כן באם נותן מתנה הרי נותן לו עבור ששעה לו נחת רוח. עמוד צ"ה פרק ח' העברת חלק בכורה לכאורה אפשר להי"ר מהא דיעקב אבינו העביר הבכורה מראובן ליוסף.

עמוד צ"ז בזה"ל שהרי משה ואליעזר לא יעזבוהו מוטל מאכל לעוף השמים ולחיות השרה עכ"ד לא אבין מלים אלו האם הבעי' מאכל לעוף השמים מה עם מצות קבורה, עוד נלע"ד בעניי אם היה שי"ך קבורה סתימת גולל, כפי המובא בחז"ל מובא גם ברש"י משמע שקבורתם היה כעין שוכב במטה וסוגר עיניו.

שם בעמוד ק' מביא שיטה שאהרן הכהן נסתלק בר"ח שבט שהוא חמישי לתשי"ש וע"ע הרי ניסן ראשון לחדשים ומדוע מונים מתשרי.

עמוד ס"ט שאלה איזה הוא מעולה שבצדקות יש לציין דברי הגמ' כתובות נ' ע"א עושה צדקה בכל עת זה הקונה ספרים ומשאלים לאחרים צדקתו עומדת לעד. ובשו"ת חת"ס יו"ד סרמ"ד מי שנרב ספריו לביהמ"ד והקהל רוצה למכור הספרים לצורך בניית מקוה.

עמוד ס"ח שיטת הרא"ש שבוה"ז אין מצות כתיבת ס"ת יש לציין ראיית האמרי אמת מגור דכתיב פ"ר וילך ל"א י"ט ועתה כתבו לכם את השירה הזאת מכאן ילפינן מ"ע לכתיבת ס"ת ואמר דלכן כתיב ועתה היינו רק עתה כאשר אין לכם אלא תשב"כ יש מצוה כתבו לכם וכו' אבל בדורות הבאים אין המצוה. וראיתי מקשים על שיטת הרא"ש ממלך שיש מצוה שיהי' לו ב' ס"ת וא' מונח בבית גנזיו דהרי בס"ת השני כתיב וקרא בו כ"ח הרי שיש מצוה של ס"ת אפי' שלא לומר בה ומונח בבית גנזיו. ולסיים יש מקום להביא דברי הוזה"ק בהקדמה דעיי' מצות צדקה חל הצלם על האדם דכתיב נעשה אדם בצלמנו כדמותנו בצלמנו עתירי כדמותנו מסכני ולכן נבוכדנצר כשהפסיק לתת צדקה ניטל ממנו הצלם ונהפך לחי'.

ויש להוסיף דברי האמרי אמת מגור דלכן היה קלסתר פניו של לוט דומה לאברהם ולוט קיים הכנסת אורחים ולא היה או רק אברהם ולוט שקיימו מצוה זו לכן קלסתר פניו של לוט היה דומה לאברהם ודפח"ח.

וע"ע בווה"ק ח"א י"ג ע"ב מאן דחס על מסכנא לא אשתני דיוקני' מאדה"ר ושליט על כל בריין וזה דאמר דניאל וחטאך בצדקה פרוק ודא הוא פקודא מעליא לאסתלקא בר נש דדיוקנא דאדם שאר פקודין.

וע"ע בר"י ג' דסתם מצוה הוא צדקה וע"ע רש"י שבת קנ"ו ע"א צדקה לעניים קרי מצוה וע"ע מת"כ שמו"ר ל"ו ס"ג וע"ע אוה"ח פ"ר בחוקתי באופן ל"ח.

ואסיים מעין הפתיחה בברכת הדיוט תזכו להגדיל תורה ולהאדירה

המוקירכם

ח. נ. ליכטנשטיין

ק. חסידיית חצור הגלילית

תשובת הכותב בענין העברת נחלה

מש"כ באות ב' דשאני הא דיוסף בן יעזר שנתכוין לשם העברה, יעויין בדברי שם אות י' כעין סברא זו, ויבואר עוד בע"ה בפרקים הבאים וראה פרק העברה מבניו לבן חכם, ובפרק נתינת צדקה בשעת מיתה, מש"כ שם בזה ע"פ דברי הכית יהודה ח"ב סי' נ"ג ואג"מ חו"מ ח"ב סי' נ' יעו"ש בארוכה.

ומש"כ דשאני מתנה מחיים שניתנו לו משום קבלת נחת רוח מהמקבל, יעויין מש"כ בפרק חמישי אות א'.

ומש"כ באות ג. מענין העברת בכורת ראובן ליוסף ע"י יעקב, כבר עמדתי ע"ז שם בסוף אות א. יעוויין מש"כ עוד בענין זה בפרק חמישי סוף אות א.

בברכה

מתתיהו שווארץ

בענין פיגול

לכבוד מערכת הקובץ בית אהרן וישראל, ה' עליהם יחיו.

בגליון ג"ח כתב הרב יואל מקלב בתו"ר בדמחשב על מנת שיוקדוהו ערלים למחר הוא מחשב על אכילת מזבח מכיון דקלטיה מזבח וכד' התוס' זבחים פ"ז ע"ב ד"ה כלי דאף ר' יהושע מודה דלא יקנחנו, והנה לכאורה יש להוכיח דלא כדבריו דמה דמחשב על זריקה של קלטי' מזבח ולא יאספנו לא מיקרי מחשבת פיגול, מדברי הגמרא זבחים כ"ז ע"א שם שמקשה על מהני' דחישב ליתן את הניתנין למעלה למטה למחר פסול ואין בו כרת, ואי שלא במקומו כמקומו דמי האי פסול פיגול הוא ומשני דזריקה דלא שריא בשור באכילה לא מייתי לידי פיגול, הרי דס"ל להגמרא דעכ"פ הא מיהא דל"ש פסול מחשבת כלל דחישב ליתן שלב"מ למחר רק אי ס"ל דשלב"מ כמקומו דמי (נרק דלא מפגלא משום דזריקה דלא שריא באכילה לא מפגלא) אבל אי ס"ל דשלב"מ לאו כמקומו דמי לא הוי נפסל במחשבת כלל כיון שאין עליו תורת זריקה לפגול הקרבן, והלא לכאורה מפורש בגמ' שם ע"ב בבבוי"א דאף אי ס"ל דשלב"מ לאו כמקומו דמי מ"מ קלטיה מזבח ולא יאספנו עיי"ש וא"כ גם אי"נ דשלב"מ לאו כמקומו דמי יפסול במחשבת פיגול כיון דמחשב על זריקת שלב"מ חול"ז דהוי זריקה לענין דלא יאספנו, ובע"כ דמוכרח מזה דמה דמחשב על זריקה של לא יאספנו לא מיקרי כלל מחשבת זריקה דפסול לפסול את הקרבן, וממילא דמוכח שפיר מהברייתא שם דס"ל דשלב"מ כמקומו דמי ולכן הוי מחשב על זריקה דפסול והקרבן מיפסל - ודו"ק, גם מן הראוי לציין מה דמטו כי מדרשא משמ"י דהגרי"ז ז"ל על מש"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' פסוהמ"ק הל"ט "חשב שיאכלו הטמאים או הפסולים מדבר הראוי לאכילה או שיקטירו הטמאים או הפסולים מדבר הראוי להקטרה חרץ לזמן אכילה והקטרת הזבח פיגול כמו שביארנו" והשמיט הרמב"ם דין הנוספתא דע"מ שיוקדוהו טמאים למחר נמי הוי פיגול, ואמר הגרי"ז והנוספתא אזיל בשיטת ר' גמליאל דס"ל גבי דם דאם עלו לא ירדו וממילא דכשמחשב על זריקת פסולים דאם עלו לא ירדו הוי מחשב על זריקה פסולה שמפגלת את הקרבן, משא"כ הרמב"ם הלא פסק כר' יהושע דגבי דם אם עלו ירדו [וכמוש"כ בפ"ג פסוה"מ הל"ג שכל הראוי לאשים אם עלה לראש המזבח לא ירד וכו'] דהיינו לאפוקי דם ונסכים וכד' יהושע דאין להם קידוש מזבח, וכמוש"כ שם הלח"מ והר"י קורקוס, אמנם יעוויין בחי' רחה' הלי' פסוהמ"ק פ"ד ה"ב שנקט בפשיטות מדברי הרמב"ם הל"ט שכלי שרת מקדש דם ליקרב דפסק כו"ג דגבי דם נמי איכא קידוש מזבח דא"ע לא ירדו ע"ש, וצע"ג מדברי הרמב"ם הל"ד שכתב דנסכים הבאים בפני עצמן שנפסלו ועלו ירדו ובגמ' פ"ד ע"א מפורש דל"ג לא ירדו, הרי להריא דפסק כר' יהושע דברם ונסכים ליכא קידוש מזבח, ובעיקר הקושי' מהרמב"ם בהל"ט דכ"ש מקדש דם ליקרב ע"י קרן אורה זבחים פ"ז ע"ב וז"ל "ועוד קשה לי הא הרמב"ם פסק כר' יהושע בריש פירקין דהמזבח אינו מקדש אלא הראוי לאשים אבל דם אינו מקדש וא"כ היכי מקדש כלי שרת דם פסול ליקרב כיון דאפילו אם

עלה למזבח ירד כ"ש שלא יעלה לכתחלה וכו' ולא מצאתי בכל גז"כ ישוב נכון לדבריו ז"ל, ה' יאיר עיני עכ"ל. וע"ע בר"מ הל"ז גבי לן דמה אם עלה לא ירד דמשמע ג"כ דס"ל כר"ג, ועי' רש"ש ב"ק ע"ו, ואכמ"ל בזה, אמנם כן יצויין דבתוספתא פ"ט הל"ד כתב עולה שחוטטה שעלתה על המזבח וכו' הרי מפשיט ומנחה ומזריד את הדם וזורקו למטה וכו' ואמנם הרמב"ם פ"ג הל"ב העתיק כל דברי התוספתא כלשונו והשמיט הא דמזריד את הדם וזורקו, וי"ל דלשיטתייהו אולי וכנ"ל דהתוספתא אזיל בשיטת ר"ג דגבי דם איכא קידוש מזבח (ונהי דבפסולים יזרוקו ע"ג האישים וכמוש"כ בהל"א מ"מ ברם כשר מקדשו לזריקה כהלתח) משא"כ הר"מ דפסק כר' יהושע דליבא קידוש מזבח ברם דם השמיט הא דמזריד את הדם וזורקו - ודו"ק] וממילא אין עליו תורת זריקה כלל לפגל הקרבן ולכן במחשב ע"מ שזורקוהו ערלים למחר אינו מפגל הקרבן, ואף דר' יהושע גמי קלטי' מזבח ולא יאספנו וכדברי החוסי' הנ"ל מ"מ במחשב על זריקה של קלטי' מזבח הוי מחשבה על אכילת מזבח לענין פיגול - דו"ק, ולאור דברי הגרי"ז הנ"ל יוכן יותר מה שתמה הכותב שם דלמה מיקרי מחשב ע"מ שזורקוהו ערלים למחר מחשבה על עבודת זריקה לפגל הקרבן (לד' הגרי"ז דהפיגול הוא מדין עבודת הזריקה), אמנם להנ"ל הלא אזיל התוספתא בשיטת ר"ג דס"ל גבי דם אם עליו לא ירדו וממילא דמחשב על זריקת ערלים ופסולים למחר הוי מחשבה על עבודת זריקה דהוי זריקה לענין אם עלו לא ירדו ושפיר מפגל את הקרבן במחשבתו וכמושנ"ת.

עוד כתב בגליון הנ"ל הרב שמואל הכהן רוזובסקי בענין לינה מועלת בראשו של מזבח, להביא דברי השפ"א שם במס' פסחים ג"ט שהעתיק לשון הרמב"ם שאברים שלנו בראשו של מזבח לא נפסלו ומקטירין אותם, והעיר הכותב דברמב"ם לא הוזכר התיבות 'לא נפסלו' ואדרבה משמעות ל' הרמב"ם שפסק שלינה מועלת בראש"מ ורק שאם הם על המזבח לא ירדו ככל פסוהמ"ק שאם עלו לא ירדו, (והערתו השני' אינו מוכן כלל) והנה לכאורה י"ל דברי הרמב"ם אחרת וכוזה יוכנו היטיב דברי רש"י כסוגיא דפסחים שם מקשיית השפ"א שם, דהנה יעוי' כל הסוגיא דבתיב דף פ"ז ע"א דמי מנייה רבא מרבה לינה מועלת בראשו של מזבח או אינו מועלת בראש"מ, היכי דמי אילימא דלא ירדו, השתא לנו בעזרה אמרת דלא ירדו בראשו של מזבח מיבעי', ואלא יירדו לשולחן מדמינן לה דתנן אפי' הן על השולחן ימים רבים אין בכך כלום או דילמא לקרקע מדמינן לה, וכו' ת"ש דאתמר איביבין שלנו בעזרה מקטרו והולך כל הלילה, לן בראש"מ מקטרו והולך לעולם ירדו רבה אמר יעלו רבא אמר לא יעלו ש"מ לא קיבלה מינייה ש"מ, ועיזין בכתיבי הגרי"ז שתמה טובא על קרשית הגמ' אילימא דלא ירדו השתא ומה לנו בעזרה אמרת דלא ירדו בראש"מ מיבעי', שהלא סמיקת הגמ' היא שאין לינה מועלת בראש"מ לא נפסלו האיברים בלינה כלל והוי הקטרה כשרה וא"כ מאי מביא הגמ' מהא דלנו בעזרה א"ע לא ירדו דאו הוי הקטרה פסולה של אם עלו לא ירדו, ונפק"מ טובא דכל הני דנחמטעו בדף פ"ג ע"ב מקידוש מזבח דפסולים כגון עולת העוף ומנחת נסכים וקמצים דאם לנו בראש"מ לא יפסלנו בלינה ויתקיים בהם הקטרה כשרה, וגם נפק"מ לענין אהדורי פוקעין דבהקטרת פסולים וכך דין אהדורי פוקעין ואלו נימא דאין לינה מועלת בראש"מ הוי הקטרה כשרה ומהדרין פוקעין, לכן תמה בשפ"א שם דנפק"מ לענין הפשט וניתוח דבהקטרה פסולה דא"ע ל"י ליכא דין הפשט וניתוח (וכמבואר שם פ"ה ע"א דממעט' ונתת אותה כשרה ולא פסולה) וגבי אין לינה מועלת הוי הקטרה כשרה הטעון הפשט וניתוח, (יעויישיה שהקשה עוד נ"מ גבי דם שלן בראש"מ דאי הוי רק מדין א"ע לא ירדו אינו מרצה וכמוש"כ רש"י שם פ"ד ע"א ד"ה ואין, משא"כ אי אין לינה מועלת הוי כלא נפסל כלל וארצוי גמי מרצה) והניח בצע"ג, והנ"ל כוה עפ"ימ"ש הגר"ח בבאיור' הרמב"ם פ"ג פסוהמ"ק ה"א 'איברים וחלבים וקמצים שלנו בראש"מ כאילו לנו בעזרה וכו' דאמאי לא כתב הרמב"ם ג"כ דם בלינה מועלת בראש"מ וכתב רק איברים וקמצים, ותי' הגר"ח דיסוד הדין מה דאין לינה מועלת בראש"מ הוא משום דהעלאה הוא תחילת הקטרה, וע"י שהועלה למזבח הותחל בו הקטרתו, וכיון שהוא מוקטר ל"ש ב"י תו פסול לינה, וממילא ל"ש סכרא זו אלא באיברים וקמצים וחלבים דשיין בהו הקטרה אבל ברם ל"ש כלל הסכרא שנעשה מוקטר בהעלאה ולכו"ע ל"מ ראש"מ לפסול לינה דם כיון דל"ש ב"י העלאה תחילת הקטרה, ולכן לא הוצרך הר"מ להשמיענו בלינה מועלת בראש"מ אלא גבי איברים וקמצים ולא גבי דם, דו"ק, ואמנם לכאור' דבריו צ"ע מד' הגמרא שם להלן דתלי דין לינה מועלת באויר המזבח או לא בדין אויר מזבח כמזבח דמי או לא,

ולכאור' דין אוריר מוזבח לא שייך אלא לענין קידוש מוזבח אי אוריר מוזבח נמי מקדש או לא, אבל איינ' דמה דאין לינה מועלת בראש"מ ל"ש כלל לדין קידוש מוזבח ורק משום דנעשה מוקטר ע"י דהעלאה הוי תחילת הקטרה א"כ אין זה שייך אלא למוזבח דוקא שהוא מקום הקטרה ול"ש כלל לאוריר מוזבח אפי' אי אוריר מוזבח כמזבח דמי, ועוד צ"ע מד' התוס' ובחים נ"ו ע"א ד"ה מנין שהביאו פירשי' דם נפסל בשקיעה"ת דלא מהני ליה הלנה בראש"מ לאכשורי' לזריקה למחר ותמהו ע"ז דהניחא למ"ד אין לינה מועלת אבל למ"ד לינה מועלת ל"ל קרא, דבלילה א"י לזרוק דביום צוותו כתיב ולמחר מיפסל בעמשהו כאימורם, הרי להדיא דס"ל להתוס' דגם גבי דם דל"ש כלל העלאה תחילת הקטרה איכא הך פלוגתא אי לינה מועלת בראש"מ או לא ודלא כמוש"כ הגר"ח בדעת הרמב"ם, ולכן נראה לומר בזה דודאי י"ל דהפלוגתא אי לינה מועלת בראש"מ הוא איינ' דהעלאה הוי תחילת הקטרה לענין שלא יפסל עוד בלינה כלל או לא, ואמנם כוונת הגמרא אלמא דלא ירדו השתא ומה לנו בעזרה אמרת דלא ירדו, לנו בראש"מ מיבעיא, הוא דכמו דמצינו דמהני קידוש מוזבח לענין פסולים שלנו כבר ליתן להם דין א"ע ל"י, כ"ש, דמהני קידוש מוזבח להצילם שכל זמן שהם ע"ג מוזבח לא יפסלו ויהי' להם הקטרה כשרה, והיינו דאפי' למ"ד לינה מועלת בראש"מ ולא אמרי' העלאה תחילת הקטרה לענין שהחפצא נעשית מוקטר ולא מיפסל עוד בלינה, אפי' כשירד מע"ג מוזבח, מ"מ הא מיהא מהני ל"י דין קידוש מוזבח שכל עוד שלא ירד מע"ג מוזבח לא חל עליו כלל פסול לינה מק"ו, והוי הקטרה כשרה, ומויזב קושיית השפ"א והגר"ו דכוונת הגמ' הוא דמכח ק"ו אמרינן דמהני ל"י קידוש מוזבח שלא יפסל כלל בלינה כשעורו ע"ג מוזבח ויהי' לו כל דיני הקטרה כשרה עם הפשט וניתוח והאדורי פוקעין וכו', (וגבי עוה"ל, וקמצים דלית בהו קידוש מוזבח, אה"נ דלא יהיה בהם האי דינא שלא יפסלו בלינה כל עוד שהם ע"ג המזבח) ולפי"ו י"ל דמאי דקאמר הברייתא ל"ן בראשו של מוזבח מקטר והולך לעולם" אין הכוונה שמקטירו כדין הקטרת פסולים דא"ע לא ירדו ורק לן בראש"מ מקטירו לעולם הקטרה כשרה כיון שכל זמן שהוא ע"ג מוזבח מהני ליה קידוש מוזבח שלא יפסל בלינה, ובוהו יתיישב בטוטר"ד דברי המל"מ בפ"ג הלי"א שם שכתב איברים וחלבים וקמצים שלנו כו' ה"א אם לנו בכבש וכן בסובב אין לינה פוסלת, תוס' יומא פ"ד דף מ"ה ד"ה סודרין ודוי"ק ודין הכבש אפשר שרמוזו רבינו לקמן בדין ח"י ודוי"ק עכ"ל והיינו שממשי"כ הרמב"ם בהלי"א כבש השמזבח מקדש אח הראוי לו כך הכבש ושאר כל"ש מקדשים את הראוי להם. כבר רמז דין זה דבכבש נמי אין לינה מועלת בהם, ולכאורה תמהו טובא כוונתו שהרי הרמב"ם פסק כמ"ד בלינה מועלת בראש"מ והרי הם כאילו לנו בעזרה וא"כ אין שייך לומר בדעת הרמב"ם שבדין י"ח רמו להא דכבש אין לינה מועלת בהם, ומצאתי בעוה"י שתמה כן בספר אבי עזרי, אמנם לרבינו הנ"ל י"ל דכוונתו על מש"כ הרמב"ם אבל אם לא ירדו מקטירין אותן לעולם דהיינו מדין קידוש מוזבח שכל זמן שלא ירד מע"ג המזבח מצילתו מלפסול כלל בלינה ומתקיימת בו הקטרה כשרה, וע"ז הוסיף התמ"ד דה"ה בכבש אם לן בכבש מהני ל"י קידוש הכבש אפי' למ"ד לינה מועלת, מ"מ מהני ל"י קידוש הכבש שלא יפסל בלינה כל זמן שהוא ע"ג הכבש, וע"ז כתב שאולי רמזו רבינו להלן בהלכה י"ח ששם כתב שכבש מקדש כמו המזבח, ומינה דמזבח מצייל מלפסול לינה כ"ז שהוא על גבי מוזבח ה"נ דמהני קידוש הכבש שכ"ז שהוא ע"ג כבש אינו נפסל בלינה כלל [ורק כשירד מע"ג המזבח, כיון דלית לן הא דהעלאה תחילת הקטרה דק"ל בלינה מועלת בראש"מ, או הוא דחל בהחפצא הדין לינה] ודוי"ק. ובוהו יוכן הטיב מה דמפורש במתני' דתמיר רפ"ב האיברים והפרדים שלא נתעכלו מבערב סולקין אותן על צדי המזבח, אם אין צדדין מחויקין סודרים אותם בסובב על הכבש, ובמפרש שם כדי שלא יפסלו בלינה וכו' ואמרינן בובחים פרק המזבח דאין לינה במוזבח וכבש ה"ה כמוזבח לכל דבר, וכן בתוס' יומא מ"ה ע"ב ד"ה סודרין ע"ג כבש או ע"ג סובב אבל ע"ג יסוד לא דאי"כ היה נפסל בלינה אם ירד אבל טובב שהוא מחצי המזבח ולמעלה ה"ה כמוזבח ואין לינה מועלת בראש"מ וכן כבש, ובגזרות ארי בהשמות ליומא מ"ה ע"ב תמה דאין שייך לפרש כן מתני' דתמיר והלא התיבה למ"ד אין לינה מועלת בראש"מ מהני סידורו שלא יפסל בלינה אבל למ"ד לינה מועלת בראש"מ הלא נפסלו בלינה אף כשהם ע"ג מוזבח ורק דמוזבח מקדשם בקידוש פסולים דא"ע ל"י ואי"כ אין סודרם שם לפסלם בלינה [ותיכן שעובר גם בלאו בלא ילין וכמוש"ת] אמנם להנ"ל ניתא טובא דאפילו למ"ד לינה מועלת בראש"מ מ"מ מהני להו עכ"פ קידוש מוזבח וכבש שכל זמן שהם על גבם לא יפסלו כלל בלינה ויהיה להם הקטרה כשרה, ולכן לכו"ע כשסודרם שם לא יפסלו כלל בלינה, ודוי"ק. [ולפי"ו]

מוכת מד' התוס' שם ד"ע יסוד ה' נפסל בלינה דיסוד אין לו דין קידוש מוכח דא"ע לא ירדו כלל, ובאמת מוכח כן גם מתירוץ השני שם מהריב"א שאסור להורידו מן המזבח ליסוד משום דמוכח אית ליי קידוש מוכח דאם עלו לא ירדו (דגם בכשרים שייך הך דין א"ע ליי וכמפורש בר"מ פ"ג הל"ב גבי עולה ששחטה בראש המזבח) וכיסוד ליכא הך דינא, ולכא"ו כ"ז סותר למש"כ בזבחים פ"ז ע"ב בד"ה עולת העוף שמפי' בליטה שהיתה שם ה"י מקדש פסולים וכ"ש יסוד דאית ביי דינא א"ע ליי - ואח"כ מצאתי שכבר עמד בסתירה זו החו"א קדשים סי' י"ט סק"ח עיי"ש].

וכזה יתיישב ג"כ דברי התרגום שכתב עה"פ ולא ילין חלב חגי עד בוקר ולא יביתון "כר ממדבחה" תרבי נכסת חגא עד צפרא, דמבואר מירביו דרך בר ממדבחה הוא דעובר על לאו דבל תלין אבל על המזבח אינו עובר בלאו דלא ילין, וכבר תמה ע"ז במנחת חינוך מצוה צ' דהחינה למ"ד אין לינה מועלת בראש"מ אבל למאי דקיי"ל לינה מועלת בראש"מ הרי גם על המזבח נפסלו בלינה ורק שמוכח מקדש מדין א"ע ליי אבל פסול לינה מיהא חל עליהם ונפסלו האימורים ולמה לא יעבור בלאו דלא ילין, אמנם להנ"ל הרי כל עוד שהם ע"ג המזבח מהני להו קידוש מוכח שלא יפסלו כלל בלינה וא"כ כל עוד שהם ע"ג המזבח לא נפסלו כלל ול"ש לעבור עליהם בלאו דלא ילין ורק בר ממדבחה שנפסלו בלינה שייך לעבור עליהם בלאו דלא ילין - ודו"ק, ולפי"ז יש ליישב ג"כ דברי הגמ' וזבחים פ"ו ע"ב דאי אמרת אויר מוכח כמזבח דמי עולת העוף דפסלה ביי מחשבה היכי משכח"ל, ובפשוט כוונת הגמ' הוא כפירש"י דכיון דמליקתו בראשו של מזבח, ויש בו כבר הדין עלה לא ירד דלמ"ד לינה מועלת בראש"מ נמי א"ע לא ירד א"כ אין משכח"ל פיגול כיון דבת הקטרה הוא למחר, וכבר נתקשו בזה האחרונים דמאין פשיט"ל להגמרא דכיון דיהיה בו הקטרה של א"ע לא ירדו ל"ש לפגל על הקטרתו והלא סו"ס כיון דהקטרתו למחר הוא הקטרה פסולה של א"ע ליי שייך ביי מחשבה פיגול כמו מחשב על כל הקטרת חול"ו [ועי' מקדש דוד סי' ל"ג מש"כ בזה] אמנם להנ"ל הרי אפי' למ"ד לינה מועלת בראש"מ מ"מ כל זמן שהוא ע"ג המזבח מהני ליי קידוש מוכח שלא יופסל כלל ויהיה לו הקטרה כשרה ושפיר מקשה הגמ' דאיך פסלה בה מחשבה כיון שע"ג מוכח הוא הקטרה כשרה לכ"ע [ויתיישב מה דמפורסם להקשות בשם הגר"ח דאיך מפגליו בהולכה והלא אין כלי שרת מקדש פסולים ליקרב, כבר י"ל דין עלה לא ירד ואיך מתגבל במחשב לוורוק חול"ו - אמנם להנ"ל הרי יתכן דגם ככה"ג שיי"ל דין עלה לא ירד של הקרבת פסולים מתקבץ עליו ורק בגמ' ירדו דלמ"ד לינה מועלת בראש"מ אפי' למ"ד לינה מועלת דלירי' לא אמרינן דהעלאה תחילת המזבח - ודו"ק] ומיושב הטי"ב מה שהקשינו בתחילת דברינו אמאי מרמה הגמרא דין אויר מוכח לדין לינה מועלת, דהלא הכא איירי אפי' למ"ד לינה מועלת דלירי' לא אמרינן דהעלאה תחילת הקטרה לענין שלא יופסל עוד בלינה אבל מ"מ מהני ליי קידוש מוכח שכ"ז שהוא על גביו לא יפסול בלינה וכד' הגמרא דהשתא אם לנו בעזרה וכד' וע"ז שפיר קאמר דכיון דלענין קידוש הוי אויר מוכח מוכח מהני ליי קידוש אויר מוכח שלא יפסל בו לינה ותו לא משכח"ל פסול מחשבה וכקשו"ת הגמרא - ודו"ק, ולאור כל הנ"ל יתיישב הטי"ב ולא נפסל בעמוה"ש מ"מ נפסל דלינת שקיעה"ח ותו לא יכול שקיעה"ח הוא שאם לן בראש"מ ולא נפסל בעמוה"ש מ"מ נפסל דלינת שקיעה"ח ותו לא יכול לוורוק ביום שלאחריו להקשה התוס' דהחינה למ"ד אין לינה מועלת בראש"מ אבל למ"ד לינה מועלת הרי נפסלו בעמוה"ש כאימורין ומאי נפ"מ במאי דפסלו שקיעה"ח, אמנם להנ"ל י"ל דס"ל לרש"י דאפי' למ"ד לינה מועלת בראש"מ ואין כאן הדין העלאה תחילת הקטרה [ובפרט דגבי דם ל"ש זה כלל וכמושנת"ל מ"מ אית ביי הדין קידוש מוכח שכל זמן שהוא ע"ג המזבח אינו נפסל כלל בלינה ואי לא הדין דנפסל בשקיעה"ח היה מתקיים ביה תורת וריקה כשרה למחר כיון שלא נפסל כלל ע"ג המזבח ולכן נתחדש דין פסול שקיעה"ח שכבר נפסל קודם שהעלהו על המזבח - ודו"ק.

וכזה נבוא אל הענין בלאר דברי רש"י בפסחים דף ג"ט ע"א על תירוץ הגמרא ד"פ אמר אפילו תימא בחטאת העוף מעלה ומלינה בראש"מ ופירש"י ולינה אינה מועלת בראש המזבח כדאמר בזבחים בפרק המזבח מקדש דל"ה לא ירדו, ודבריו ע"ג דהלא למ"ד לינה מועלת בראש"מ נהי דכשעלו לא ירדו מ"מ הרי הם נפסלים בלינה ע"ג המזבח וא"כ אין מותר להלינה בראש"מ ולעבור בלאו דלא ילין - ואמנם התוס' בר"ה דף ל' ע"ב ד"ה ונתקלקלו וביומא דף כ"ט ד"ה אלא כתבו להדיא דהגמרא אתיא רק כמ"ד אין לינה מועלת בראש"מ וכבר העיר כן במל"מ פ"א תמידין ומוספין

הל"ג ע"ד רש"י דלמ"ד לינה מועלת בראש"מ איך יעבור על לאו ולא ילין והניח בצ"ע (וע"ע מנ"ח מצוה צ' מש"כ בזה) ואמנם לדברינו הנ"ל י"ל דרש"י ותוס' לשיטתם אזלי, דרש"י בזבחים ג"ו ע"א שם ס"ל רכ"ז שהוא ע"ג המזבח אינו נפסל כלל ואפי' למ"ד לינה מועלת בראש"מ וא"כ שפיר י"ל דלכו"ע מעלה ומלינה בראש"מ כיון שכל זמן שהוא ע"ג המזבח אינו נפסל כלל ולא יעבור בלאו ולא ילין, משא"כ התוס' לשיטתיהוהו דס"ל דלמ"ד לינה מועלת בראש"מ הוי רק כדון הקטרת פסולים אבל פסול לינה מיהא חל עליהם ולא מהני להו קידוש מזבח כלל, וממילא דלמ"ד לינה מועלת בראש"מ אי"ל להעלות ולהלינה שכיון שיפסלו בלינה עובר בלאו ולא ילין ודברי הגמ' הם רק למ"ד אין לינה מועלת בראש"מ, ודו"ק [ואמנם בד' רש"י וזבחים פ"ז ע"א ד"ה מקטיר והולך לעולם "דאפי' אמרינן לינה מועלת בראש"מ מסיקנן להו במערכה שהרי פסולין שעלו לא ירדו מבואר דס"ל שאכן נפסלו בלינה ורק שמקטרים כדון הקטרת פסולים דא"ע לא ירדו, וכ"מ מדבריו בע"כ בד"ה היכי משכח"ל וצ"ל שהוא סתירת רש"י וצ"ת] ולפי"ז ה"י אפשר ליישב לשון הר"מ שהביא השפ"א שם לנו בראש"מ "לא נפסלו" עפ"משי"כ לבאר דעת הר"מ דבלנו בראש"מ אינם נפסלין כלל בלינה ריש להם הקטרה כשרה וכמו שהכחנו מד' המל"מ שם, וזהו מש"כ דלא נפסלו והיינו שהם הקטרה כשרה וא"ש הגמרא דמעלה ומלינה בראש"מ אף למ"ד לינה מועלת בראש"מ וכמושנת' - ונאף דבר' השפ"א קשה להולמו קצת שהרי בדעת רש"י נתקשה שם והביא ד' המל"מ בהל' תמידין ומוספין, מ"מ דכברי הרמב"ם י"ל דס"ל כן וכמושנת'.

ביקרא דאורייתא

אליהו הלוי שארר

בענין מקום קבורתו של אהרן הכהן ע"ה

בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון ג"ט (סיון תמוז תשנ"ה) נדפס מאמרו של הרה"ג ר' יוסף עזרא זליכה בקשר לבירור מקום ציונו של אהרן הכהן ע"ה.

הנה יש לציין דבר פלא, דאיתא בילקוט שמעוני פרשת מסעי (פלא"ג) והוא ממדרש ילמדנו. וז"ל: באותה שעה השיבו הקב"ה (למשה) א"ל אל תירא הריני עומד בעצמי וקוברך בכבוד גדול, שנאמר ויקבר אותו בני, וכשם שנחלמה מערה של אהרן ולא נודעה, כך לא תודע מערה שלך, שנאמר ולא ידע איש את קבורתו וכו'.

הרי מבואר דמקום קבורתו של אהרן הכהן נעלמה מעיני כל חי כמו מקום קבורתו של משה רבינו ע"ה, וצ"ע.

בכבוד רב

חיים מאיר לויפער

בדין שליחות שונג בגניבה ובהיזק

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

בגליון נט ראיתי מאמרו של הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, ואעירה כמה גרגיריכם בדבריו, וחזי קב"ה בפלפולא דאורייתא. א' באות ד' דן במחלוקת הקצוה"ח והנתי"מ בסי' כ"ה אי גנב בשונג שמיה גנב. והקצוה"ח מחדש ולא שמיה גנב. ומוכיח כן מדברי הנמוקי' פרק מרובה שהאומר לשני קח לי שור שהוא בבית פלוני שהשור שלי ולקח השליח השור ומת השור, שדעת הנמוקי' ששניהם פטורים, המשלח פטור, שאין שליח לדבר עבירה, והשליח פטור משום שהוא שונג הרי ששונג פטור על הגניבה וכתב על כך הנתי"מ דהא דפטור התם השליח [אין הטעם משום שהוא שונג] אלא הטעם, כיון דלא נתכוין לגזולו כלל, דהא לא נתכוין לקנותו לגזילה, יעו"ש, והקשה הגאון הנ"ל על יסודו של הנתי"מ דהטעם דלא נחשב לגזולן, כיון שלא נתכוין לגזולו, מגמרא מפורשת בב"ק דף צח. דמבואר שם דאם גנב אחד מהשני מטבע כדי לזוקקו לים, הרי הוא מתחייב בתשלומי

גניבה, יעו"ש הרי דאף כשלא נתכוין לקנותו, אלא גנבה כדי לזרוק לים נמי שמיא גנב. ודלא כהנתיח"מ דבעינן כוונה לגניבה.

ונראה ביישוב דעת הנתיח"מ דהנה האי דינא דרף צח. דאף כשנתכוין בגניבתו כדי לזרוק לים חייב. כבר שדו בה נרגא. ובש"ץ סי' שצ"ו והוב"ד בפניי בב"ק דף צח. שם בסוגיא, ובתורתם הכרי ס"י שפו שנתקשו מהא דמבואר בירושלמי והובא בתוס' בב"ק דף נו. דאם לא נתכוין לגזולה אלא לאבדה הרי הוא פטור כיון דלא נתכוין לקנותה. הרי להדיא כדברי הנתיח"מ הנ"ל, והרבה דנו הפוסקים ביישוב הטוגיות, אך עכ"פ אין תימה לומר שהנתיח"מ באמת ס"ל דהטור כל שלא נתכוין לקנותה.

עוד נלעז"ר ליישב דיש לחלק בין האופן דרף צח. דהתם כיון שעשה מעשה גניבה כדי לאבדה כיון שעשה בהממון כל המטרה שלו הוה כאילו גנבו לצורך איבודה, ושפיר הוה על כך שם גניבה, כיון שגנבה, ועשה בה צורך גניבתו, [שהרי איבוד זה הוא, כמו ששעשה בה תשמיש אחר, כיון שלצורך כך גנבה] ואף שלא נתכוין לעשות בה "קנין" כיון שאיבדה מיד, מ"מ כיון דבפועל עשה קנין הגבהה כדי להפיק בה צרכו [דהיינו לאבדה מהבעלים] שפיר הוה גניבה, אבל בנידון דהנתיח"מ והנמוקי"י שלא נתכוין בהגבהתו לצרכו כלל, אלא לצורך המשלח, שהשליח חשב שהחפץ באמת של המשלח, ונטלה כדי למטרה להמשלח, א"כ לא היה כאן מעשה גניבה כלל. כיון דנטלה רק לצורך המשלח. והו"ל כאילו לא נטלו כלל. והרי זה דומה, כמי שמונח ברושותו, חפץ חבירו בשוגג [ללא קנין גניבה], דלא נחשב כגנב כיון שלא רצה להשתמש או לקנות החפץ, אלא בשוגג הונח ברושותו, דלא שמיא גנב.

ב. בסוף אות ד' דן כמה שמחדש הנתיח"מ, דאם נוטל אחד דבר של חבירו, ומטרו לגנב, דחייב רק משום גרמי, והקשה הגאון הנ"ל דבב"ק דף צח. מבואר דאם נוטל דבר של חבירו וזרקו למים עכורים [במקום שאין בר אמוראה יכול ליטלו] דחייב משום מויק בידיים ממש, ולא רק משום גרמי. עכ"ד.

ברם לפום ריהטא אמרתי דכאן כיון דידוע מיהו הגנב הו"ל כזורק מטבע של חבירו לתוך מים צלולים, דאינו חייב משום מויק, כמבואר שם בב"ק דף צח. וה"נ כיון דידוע מיהו הגנב הו"ל כמים צלולים, ואף שא"א להוציא החפץ הדבר מיד הגנב מ"מ לא הו"ל כמים עכורים רק לגנת התוס' שם דסברי דעכורים וצלולים לאו דוקא קאמרי, אלא כל שא"א להוציא הדבר מאכרוון חשוב כעכורים, וא"כ ה"נ בנידו"ד כשא"א להוציא מיד הגנב חשיב כעכורים [וכבר הביא שם הגאון דברי התוס' הללו] אכן הקצוה"ח בסי' שפו ס"ק ט' דהרמב"ן והנמוקי"י חולקים על כך ולדעתם עכורים וצלולים דוקא קאמרינן, וכל דידעינן היכן החפץ מונח, חשבינן לה כמים צלולים, ופטור מדין מויק, וא"כ ה"נ כל שידוע מיהו הגנב חשוב כמים צלולים ופטור מדין מויק, וא"כ הנתיח"מ דן הכא אליבא דהנמוקי"י שפיר קאמר דחייב מדין גרמי. ולא משום מויק.

אך שוב התכוונתי דבאמרי בינה דיינים סי' ל"ט הביא דברמב"ן דיני דגרמי מבואר להדיא כתוס' [דעכורים וצלולים לאו דוקא] ושלא כהקצוה"ח הנ"ל. ומיישב ראיותיו של הקצוה"ח, וראה שם עוד באמ"ב בנידון דאם אין הממון מונח קמן, דלא חשיב מים צלולים [ואף בזה חולק על הקצוה"ח יעו"ש] וא"כ ה"נ אפש"ל בנידו"ד כיון דלא מונח קמן הגניבה דלא חשיב מים צלולים. וא"כ הדר דינא דמע"כ הגאון דבנידו"ד חשיב כמים עכורים וחייב מדין מויק ולא רק מדיני גרמי.

ג. באות ו' דן דמי שחילק נכסיו של אחרים ע"פ צווי של אחר בטעות שהמחלק חשב שהנכסים שייך להמצוה, ובאמת לא היו שייכים להמצוה. [ונמצא שחילקם שלא כדוין]. וכותב דהו"ל דין מויק. ודן אי חשיב כמזיק בשוגג או באונס.

ובעניי לא הבנתי למה לא יחשב כ"גנב" בשוגג, כיון שנטל נכסים של אחרים וחילקם, וכגנב בשוגג, הביא הש"ך סי' עב ס"ק יח דעת רש"י דגנב חייב אף בשוגג ובאונס, ויעו"ש בנתיח"מ ס"ק יב נדחק בזה, אך האומנם בשער משפט ס"ק לא שמוכח שאכן כן דעת הש"ך שגנב חייב באונס, ברם הלאכה, ודאי שא"א לחייב. על סמך כן שהרי השעמ"ש שם חולק על כך וכן נראה דעת הנתיח"מ.

ד. באות י' דן, אם מי שסומך על עדים, ואח"כ נמצאו העדים שקרנים, אי נחשב כאונס, ומחדש דלא נחשב כאונס, מדחזינן דבכה"ג חייב קרבן, הרי דלא נחשב כאונס אלא שוגג, ולא נחשב אונס רק באופן שא"א לברור כלל, כגון כרואה מחמת תשמיש שלא בשעת וסתה.

אכן, כדבריו ממש כבר דן הנו"ב מהר"ת יור"ד סי' צו, והעלה שם חילוק אחר, דבעדים שקרנים, נמצא דכלל לא היו כאן עדים, וסמכו על שקרנים בטעות ולכן חשיב שוגג, אבל בגוויי דחשיב אונס, היינו כגון שסומך על רוב וכיו"ב דאף דכשנתברר דבעוברא זו, היה שלא כפי הרוב וכדו', מ"מ לא נתברר שהיה אסור לסמוך על האי בירור, והבירור היה בירור מוטעה ושקר, ומשא"כ בעדים שקרנים נתברר שכלל לא היו כאן עדים ולא היה על מה לסמוך.

ה. באות ט. דן באופן שהיה שליח להזיק והשליח היה שוגג דלדעת תוס' בב"ק דף עט. ריש שליח לדבר עבירה, כשהשליח שוגג, א"כ ככה"ג יתחייב המשלח משום דבכה"ג יש שליח לד"ע, ויעו"ש משכ"ב.

ברם כבר כתב הנו"ב מהר"ק אבה"ע"ו סי' ע"ח ס"ק י"ג דאף לרעת תוס' דבשוגג יש שליח לד"ע, היינו רק באיסורים, דשני לן קרא בין שוגג למייד, אבל כמייק דאף בשוגג חייב, דאדם מועד לעולם. א"כ אף בשוגג אין שליח לד"ע, יעו"ש"ד והא דכתבו שם התוס' בב"ק דף עט. לגבי גניבה, דבשוגג יש שליח לד"ע, בהכרח לחלק בין גניבה להזיק. ובדבר אביהם ח"א סי' כ' אות יד כתב דבגניבה אינו מחתייב כשלא נתכוון לגנובו [והוא כדעת הנתיחה"מ סי' כה. ראה לעיל אות א'] ברם בפשיטות אפשר ליישב דברי התוס' אף לרעת הקצוה"ח שם כס"י כה.

כ"ז כתבתי רק לפלפולא בעלמא.

בברכת ההגדיל תורה ולהאדירה

משה שניאור זלמן דישון

תגובת הנאון שליט"א

ראיתי מה שכתב הרב משה שניאור זלמן דישון שליט"א מחבר ספר זכרון צבי ליישב מה שנתקשיתי בדברי הנתיבות שהמתבאר מדבריו כ"ה שאין גולן חייב בתשלומים אם לא קנה קניני גניבה ואינו קונה קניני גניבה רק מכוח לקנות לעצמו וקשה א"כ למה השוקל מטבע מחבירו וזרקו ליום חייב בהשבת גזילה והרי לא נתכוון לקנותה ותיירץ כח"ר שהירושלמי חולק על זה אכן הוא בעצמו הביא שהש"ך הקשה כן ותיירץ שהירושלמי לא אמר שהגולל ע"מ להזיק פטור רק מנזקי הבהמה שהזיקה לאחרים אבל מודה שחייב הגולן לשלם ועיין אכן האזל שכיון מדעתו לתירץ זה ובאכן האזל הביא ראייה ממגביה יין חבירו לנסך שנחשב לגולן מדאגביה קניה ומחתייב בנפשו לא היה עד שעת ניסוך ותיירץ שמנסך אינו כגולל ע"מ לאכר שניסוך זה שימושו ביין לצורך הגולן שרוצה לנסך וכת"ר כעין סברא זו לגבי לאכר אף שאיכוד אינו צורך הגולן ואם כדבריו שגם איכודו של החפץ נחשב כצורך הגנב א"כ גם ליתן לאחר נגדיריו כצורך הלוקח רק שהוא בשוגג ואם שוגג חייב בגניבה שוב יחשב כגולן וזולת אם נאמר שבשוגג אין כאן מעשה גזילה אם גולל בשוגג לצורך אחר שחושב שהוא שלו שצורך בשוגג אינו שוגג.

מה שכתב באות ג. כראובן שאמר לשמעון לחלק חפצים של לוי ושמעון האמין לראובן שהתפצים הם שלו והלקם שדנתי שחייב שמעון מדין מו"ק ותלוי אם נחשב שוגג או אונס ועל זה הביא מש"ך סימן עב ס"ק י"ח דגנב חייב אף בשוגג ואונס וכך ביאר השער משפט בסמ"ע ע"ב סקל"א עיינתי בשער משפט ושם ביאר שכל הנאה שלו נחשב כשואל ולכן חייב גם באונסים א"כ זה רק במקום ששמעון היה משתמש בחפצים אלו יש להגדירו כשואל אבל כל שלא השתמש רק חילקם לאחרים כזה אינו חייב באונסים.

מה שהביא מהנו"ב יור"ד סימן צ"ו יאשר כוחו ואמנם בנו"ב הנ"ל כתב כמו שהעתיק כח"ר מדבריו שהסומך על עדים אינו אנוס אלא שוגג שהרי נתברר שהעדים היו שקרנים משא"כ בסומך על רוב שלא נתברר הטעות שמתחילה כן הרוב אומר שיש מיעוט שאינו כהרוב אכן אני כתבתי שגם הסומך על רוב נחשב שוגג ולא אנוס כיון שניתן לבירור ואין אנוס אלא דלא היה שום אפשרות לבדוק כמו ברואה מחמת תשמיש או שוחט קרבן פסח ונמצא טריפה במעים ושחטו בשבת שלא יתכן לבדוק בפנים עיי"ש ולפי זה אין צורך לומר שרק בעדים הסומך עליהם נחשב שוגג ומה שהביא שם

הנוכח" במיכס יכמתו ונמצא מעוברת אם ייבם אחר ג' חדשים פטור אף שהיה יכול להמתין הרי שהטומך על רוב פטור יש לדחות ולומר שכל שכעת לא ניתן לבירור רק בעתיד יתברר בזה נחשב אונס אבל כל שכעת יכול לברר נחשב שוגג וצ"ע על הנוכח" שלא ביאר דבר זה אחר שכתב בעצמו שם בהמשך ד"ה ולא אכן מלשון רש"י במשנה פסחים ע"א. ב. שחטו [לפסח בשבת] ונמצא בעל מום חייב דשוגג הוא ולא אונס דהוי ליה לבקוריה שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור שאונס הוא דלא יודע שכן ולא היה לו לבדוק על כך עכ"ל ואם איתא לדברינו היה לרש"י לכתוב ולא היה יכול לבדוק על כך ואילו ולא היה לו לבדוק נראה שגם אם יכול אבל אינו חייב לבדוק נחשב אונס וכן בהמשך המשנה שחטו ונודע שמשכו בעלים ידיהם או שמתו או שנטמאו פטור מפני ששחט ברשות ע"כ והרי דברים ניתן לבדוק ואעפ"כ פטור ואולי מדובר שאם היה בודק היה עובר זמן הקרבת הפסח ולכן נחשב כלא היה יכול לבדוק ואונס וצ"ל שאם כן באם מתו הבעלים והיה זמן לברר ולהמתין עם שחיטת הפסח יתחייב וצ"ע.

הרב זלמן נחמיה גולדברג

בענין סליחת מרת הרחמים

לכבוד מערכת הקובץ "בית אהרן וישראל". אודה לכם בזה על הקובץ החשוב, והנני להעיר בזה על מכתבו של הרב זינגער בגליון נ"ט, ויש לתמוה על דבריו בשלשה פרטים.

א. הרי המילים "התגלגלי", "קונן", הם לשון נקבה לא זכר, מוכח שהפניה היא אל המרת הרחמים ולא אל החזן.

ב. אפשר להסביר כפשטות שבעל הסליחה סבר שמותר לפנות למלאכים, גם בסליחה מלאכי רחמים יש פניה למלאכים.

ג. באמת צריך החזן לומר את הסליחה, והקהל יאמר פזמון, בחלק מהסדרים מופיעות המילים ה' ה' בסוף כל בית, בסליחה בסדר יו"כ קטן "אלקי בשר עמך" הרבר ניכר.

בברכה,

אברהם לוי

בענין יז בתמוז שחל בשבת ונרחה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

א. ראיתי מש"כ הרב צבי יהודה בן יעקב בענין יז בתמוז שחל בשבת שרוצה לתלות המחלוקת אם מותר לברך שהחיינו בשבתות שבין המצרים באם המניעה היא משום אבילות או משום הזמן. וזה אינו מוכרח, דשפיר אפ"ל שאף שהזמן גרמא מ"מ השבתות הם למעלה מן הזמן הזה וכדלקמן. ואדרבה להטעם דאבילות אפ"ל שבשבת מותר רק מה שלצורך שבת שנוהג בו בכל שבת.

ובאמת בלא"ה יש מקום לדחוק ולומר שאין מחלוקת בין הס"ח שתולה בזמן ובין הב"ז ואגודה ומהר"ל שזה משום אבילות ומניעת שמחה ואפ"ל כמש"כ במאמר" שכוונתם אחת היא שכיון שזה זמן של פורענות ואבילות לכן איך אפשר לשמח עצמו בזמן הזה ולברך שהחיינו. ולפ"ז צ"ל שמש"כ המג"א שם בסי' תקנא ס"ק מב אבל אין הטעם משום אבילות דהא לא מצינו שאבל אסור לברך שהחיינו. שכוונתו היא שבאבל יחיד אין שייכות לזמן אלא לגברא ולכן אין איסור לברך שהחיינו משא"כ בזה שהזמן קא גרים. אבל לא שכוונת המ"א לחלק בין זמן לאבילות ודוק. ובדומה לזה כתב הכותב בעצמו בפנים לתרץ קושית הגר"א וכ"כ בספר נטעי גבריאל על הלכות בין המצרים בפרק ט הערה ב.

אכן באמת כבר כתב החיד"א בברכ"י אות טו שדברי המ"א הם דלא כמשמעות הב"ז. ומביאו בכף החיים. והרי שכוונת המ"א כפשוטו ויש כאן מחלוקת בין הס"ח שתולה בזמן לבין אידך שהמניעה היא משום אבילות ומניעת שמחה ופוסקים כהס"ח שזמנא קא גרים.

ב. ואעפ"כ שפסיקא להו כהס"ה מ"מ לא פסיקא להו בענין השבחות שאסור ומביאים שחי השיטות אלא שלמעשה מכריעים כהארז"ל שאוסר. והרי דלא כדברי הכותב שתלה זה בזה אלא דאף לפ"ו שהזמן גורם מ"מ עדיין אפ"ל שמות. וכן מוכח עוד ממש"כ הכה"ח מספר בית יהודא דר"ח דינו כשבת לענין זה. וכ"כ בברכ"י מהר"ח הכהן בספר טור ברקת דכל המקל לברך שהחיינו בשבת ור"ח בימים אלו טועה, והרי ששבת ור"ח דינם שוה. ואף שבר"ח בודאי נוהגים כל הדין האבילות דבשר ויין תספורת וכיבוס. ואם טעם המתירים היה משום שאין נוהג אבילות לא היה שייך להחיר בר"ח. ואלא ע"כ כג"ל שאף להמתירים הטעם משום הזמן אלא שהימים המקודשים ר"ח ושבת אינם בכלל הזמן הזה.

ג. ועפ"י הג"ל שהברכ"י וכה"ח פסיקא להו דהזמן הוא הגורם א"ש מש"כ הכה"ח באות חף שלידין דמברכין בשעת לבישה אפ"ל דמותו לקנות גם בגד מתוקן אחר י"ו בתמוז. שכיון שהזמן גורם הרי שהאיסור הוא הברכה ולא מעשה השמחה הגורם לברך וכל שאינו מברך שהחיינו אין איסור. וכ"כ באגרות משה אור"ח ח"ג סי' פ כששמברך הטוב והמטיב אין איסור וכ"כ בנטיע גבריאל שם בס"ו מטידור עב"ץ. משא"כ הטעם הוא משום מניעת שמחה ואבילות היה נראה לומר שכיון שבקניית בגד מתוקן יש שמחה שהיה ראוי לברך בה שהחיינו אז אסור ואף שלמעשה אנו מברכין בשעת הלבישה. וכ"כ בספר מנהג ישראל תורה סי' תצג אות ט שלהס"ח כשאין מברכין שהחיינו מותר ולמהר"ל אסור מטעם השמחה. [אך אינו מוכן מש"כ שיש נוהגים שלא לברך שהחיינו על כלים חדשים דאם זה נכון הרי בע"כ שזה משום דס"ל דא"ז שמחה לנו כמו פזמקאות וכדומה וא"כ גם מעשה שמחה אין כאן דאילו יש הרי חייב לברך שהחיינו. ועיין באג"מ שם שפשיטא ליה שעל בגד חשוב כמו טלית מברכין שהחיינו. וכן מה שמביא שם מהאר"י שאם כבר בירך מותר ללבוש אינו מוכן דכיון שכבר בירך בלבישה הראשונה כבר היתה לו עיקר השמחה ושוב הוה כבדו ישן]. אך יש לדחות שאף לדידהו אסור רק כשמברך למעשה שהחיינו שאז שמחתו גדולה יותר ע"י ההתבוננות וההודאה עליה וכל שאינו מברך מותר. שהרי גם האגודה ומהר"ל מזכירים בדבריהם הברכה של זמן שהחיינו לזמן הזה והרי שאף לדידהו תלוי גם בברכה ולא רק במעשה הגורם לה דוק. אך בערוך השלחן סי' יח כתב בשבת מברכין שהחיינו כמו שיתבאר מותר ללבוש אמנם אנתנו מונעים עצמינו מללבוש בגד חזק חשוב מ"ז בחמוז ואפילו בשבת.

ד. עוד יש להעיר שהכה"ח מביא מהאר"י שהמתירים בשבת זה רק לענין פרי אבל במלבוש איכא שמחה טפי ואסור, ושכ"כ הדה"ח וח"א וקש"ע. ולכאורה צ"ע דבשלמא אם הטעם הוא משום השמחה א"ש. אבל הכה"ח הרי ס"ל כהברכ"י ומ"א דאית להו שהטעם משום הזמן והברכה וא"כ מ"ש אם מברך שהחיינו על פרי או מלבוש. וא"נ שהזמן אינו יאות לשימח עצמו ע"י ברכת שהחיינו ולכן יש נ"מ בין אם השמחה ע"י פרי או מלבוש שאיכא שמחה טפי בברכה על מלבוש, א"כ שוב הדין שאין מחלוקת בין הס"ח ואגודה ומהר"ל. וצ"ע. ומהערה"ש דלעיל דואים דאינו מחלק בין פרי למלבוש.

ה. יש עוד מקום עיון אם האיסור הוא להביא עצמו לירי כך שיצטרך לברך שהחיינו אבל אם נודמן לו שפיר יברך או שאף היכא שהוצרך כבר לברך מ"מ לא יברך. דהנה המחבר ורמ"א כתבו שבפדיון הבן או פרי שלא ימצא אחר ט"ב יברך ולא יחמיץ המצוה או הברכה. וכן יש כמה הוכחות מהאחרונים. וכן באגודה שמביא הב"י כתב אם יכול לברך אחר ט"ב והרי שאם א"א בודאי יברך עכשיו. ומאידך יש כמה אופנים באחרונים שאפילו כשאוכל לא יברך. וכן בברכ"י אות י מביא מהרמ"ו מפאנו שמתיר בשבת וכתב בט"ב שחל בשבת אוכל הפרי בלא ברכת שהחיינו. וכבר עמדו בזה הברכ"י ושע"ת וכה"ח ומ"א שם שבודאי כנצרך לאכול יברך שהחיינו.

ועיין ביד אפרים על המ"א שם שמביא הגמרא דמת אביו ומחלק ששם מברך כי נודמן לו ולא יחמיץ הברכה. והגר"א שמקשה מזה היה נראה דס"ל דאין לחלק ואף ככה"ג לא יברך. אך אי"כ צ"ע מה קשייתו שהרי בשו"ע מבואר החילוק הזה ואמאי לא מדגיש הגר"א עכ"פ שלסל"כ. ואולי אפשר לחלק ויתורץ בזה גם הקושיא דלעיל. ודאי היכא שנודמן לו עכשיו ולא יוכל שוב לברך אח"כ כמו פדה"ב שהברכה על המצוה וצ"ל בשעת המצוה או פרי שלא ימצא אח"כ בודאי יברך ולא יחמיץ. אבל במת אביו אף שהיה ראוי לברך עכשיו מ"מ אם לא יברך עכשיו שפיר יוכל לברך גם אח"כ

דעדיין הטובה קיימת וזוהי כוונת הגר"א. וכן כל איגך שכתבו שיאכל ולא יברך כוונתם ג"כ שיברך אחר ט"ב ע"י שיאכל שוב מאותו פרי ולכן לא קשיא להו מהשו"ע שכתב שלא יחמיץ. וכ"כ באג"מ הנ"ל שהיכא שהוצרך לקנות מאשין לפרנסתו יברך שהחיינו אחר ט"ב. והיא"פ ס"ל דאף בכה"ג יש לו לברך עכשיו. וכן הכנה"ג שכתב בשם מהר"י ן' נעים שאם כבר בירך בינת הפרי יברך שהחיינו ומיירי אף שימצא אח"כ דאלי"כ הרי מותר לכתחילה.

ו. ולענין יז שחל בשבת השאלה היא אם רק התענית נדחית מפני השבת אבל כבר התחילו ימי בין המצרים ולא עדיף משבת שאחריה או דילמא כיון שנדחה נדחה כל הזמן של בין המצרים ומתחיל רק ביום א, ואף שיש בתמור גרע משאר ימים של בה"מ כמו שמביא הכותב משו"ת זכור לאברהם מ"מ הכל נדחה ליום א שאז זה כמו יז. וכוונת המ"א במש"כ ועיין ס"ד מסביר הלבושי שרד שמדמה זה לט"ב שחל בשבת ונדחה שהעיקר הוא דהשבוע שלפניו לא הוי שבווע שחל בו ט"ב והרי שלא רק התענית נדחית אלא לגמרי נחשב כ"ע שט"ב זה ביום א, ואף החולקים הם זה רק לענין חספורת וכיבוט אבל לענין יז וסעודת נחש כ"ע מודו, ע"ש. והיינו שבה"מ הם רק כא יום ולא כב ונדחים הם ומתחילים ביום א ולא בשבת וכמו שמביא מהלבוש לענין הפטורה.

ולדינא השע"ת נקט בהמ"א אך הכה"ח מסיק לאסור כהכנה"ג והחיד"א ובגדי ישע. אבל עכ"פ לענין ליל שבת לא איירי. ואף שהחיד"א בחיים שאל איירי בענין יז שחל בשבת ואח"כ בענין ליל יז ומסיק בשניהם לאיסור ומשמע דלס"ל דבצירוף שניהם בליל שבת יש להקל אבל עכ"פ לא כ"כ בפירוש. ומנין הכרע הכותב לאיסור כנגד המ"א ועוד בלילה שמביא בעצמו מעשה רב מכמה גדולים שעשו כן במסיבה. וכן כונסטי גבריאל מביא שתי הדעות וכתב שבלייל ש"ק לכו"ע מותר ושכ"כ השדי חמד.

ז. והיערתי חכם אחד שיש לעיין עפ"ו לגבי מנהגינו ש"א בכל מקדש משוך חסוך לידועך א-ל קנא ונקם אלא בכה"מ. דלפי הנ"ל דבלייל ש"ק מותר לכ"ע לברך שהחיינו י"ל כ"ש לענין זה שאין לאמרו. וזוה שייך גם תירוץ השני של הלבוש דג' הפטרות כנגד ג' שבועות והיינו שלא רצו לומר יותר מג' הפטרות דפורענותא וה"ה שאפ"כ לענין זה. ובאמת בעומק הדברים אפ"ל שזה שייך גם לענין שהחיינו דמלא תקנו חז"ל הפטורה רביעית הרי שלא רצו שיהיו יותר מג' שבתות בכה"מ ולכן כשחל בשבת בע"כ שלא רק התענית נדחית אלא לגמרי מתחילים בה"מ רק ביום א, וזה המשך לתירץ הראשון ולא שני תירוצים נפרדים. [ואולי היה מקום לומר שבט"ב שחל בשבת אין לאמרו כיון דאיקר מודו וכמו ש"א תחנון וצו"ץ. ואפ"ה א"ל ששוב אפשר לאמרו ביז שחל בשבת כיון שלא הוי יותר מג"פ כנ"ל שכל הזמן של בה"מ נדחה ליום א.]

ח. וע"פ הנ"ל אפשר ליתן טעם לשבח מדוע בחז"ל מחברין השתא מטות ומסעי ולא חקת ובלק. ואפ"ל שזה משום שרוצים לקרוא פרשת פינחס בתוך בה"מ כמש"כ בספה"ק בית אהרן דאית ביה פרשת המועדות. וביו שנדחה לא הוי עדיין בה"מ. אלא שיש לדחות דהיכא דאפשר עדיף שגם הקריאות של שבת שלפניה במנחה ושני וחמישי של פינחס ג"כ יהיו בכה"מ.

ויה"ר שמבין המצרים ישגא אור לישרים כביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן.

ביקרא דאורייתא

נתן פערלמאן

בירור בענין לא תחמוד והערות בהלכה למעשה

א. שיטת הרמב"ם היא שבכל איסור לא תחמוד יש גם איסור לא תתאוה. פי, דחוץ מהאיסור לא תחמוד שזה מעשה יש גם איסור לא תתאוה שזה מחשבת ותאוות לבו. וביארו המפרשים שבודאי סתם מחשבה אינו עובר באיסור, אלא דוקא במחשבה לקנות החפץ. ויש חולקים בזה, ועי' בשדי חמד שמביא שיטות בזה ויש סוברים דרק אחרי שעשה מעשה ע"י הפצרה עבר למפרע בלאו של לא תתאוה. אבל כל היכא שלא עשה מעשה אינו עובר על לא תתאוה. וכשעשה מעשה ע"י הפצרה אפי

שנתן דמים - עובר בלא תחמוד. ודלא כהרמב"ם שסובר שבמחשבה לבד סגי כדי לעבור על לאו דלא תתאוה.

ב. ולכאורה יש לדון בכעיה השכיחה מאד ובפרט אצל בני תורה המהדרים במצוות, וזאת כאשר אדם רואה אצל חברו לולב או אתרוג מהודר. ורוצה בלבו לקנות את הלולב או אתרוג דלכאוי עובר בלא דלא תתאוה - לפי הרמב"ם דסובר דבמחשבה סגי. והנה בשערי תשובה לרבינו יונה (שער שלישי מג) כתב דבמחשבה עובר ג"כ בלאו דלא תחמוד, ודלא כהרמב"ם דעובר רק בלא תתאוה. ולפי? הדבר חמור לכאוי שבעתים דעובר גם בלא תתאוה וגם בלא תחמוד. ורציתי לדון לכף זכות באשר ישראל קדושים הם דאין איסור לא תחמוד ולא תתאוה במצוות. אך אין זה נכון, דמ"מ המצוה מתקיימת ע"י מומן חברו (וכל המצוה נעשית ע"י מומן). ואפשר אולי להקל כרעת החולקים שסוברים שרק ע"י מעשה עובר בלאו דלא תחמוד ולא תתאוה.

ג. אמנם במקרה שאדם חשוב מפציר בחבירו למכור לו הלולב, ואדם זה מחמת אי נעימות מכר לו יש לרון האם אי נעימות חשיב הפצרה אי לאו. [דאי חשיב הפצרה לכו"ע עובר בלאו דלא תחמוד ולא תתאוה]. דלכאוי מאי שנא דהא גם הפצרה וגם אי נעימות המכר לו הוי בלב שלם. ולאחר העיון ראיתי בשערי תשובה (שם) שכתב דגרימת אי נעימות חשיב הפצרה. ולפי? צריך לזהר במה שהענינו. וכן יש להעיר בזמננו שהמוכרים שומרים ארבעת המינים מהודרים לרבנים וכיו"ב, ואיש אתר מפציר בהם (במוכרים) שיתן לו מהמהודרים לכאוי יש בזה משום לא תחמוד. ואשר ע"כ כל הירא את השם ומקפיד במצוותיו ראוי שיהיה בדברים אלו שהם חשש איסורים, ואפשר דהוי מצוה הבאה בעבירה.

ביאור קושית הגמ' בפסחים ו.

בגמ' פסחים ו. "כדתניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום ר' שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות מ"ט דת"ק שהרי משה עומד בפסח ראשון ומוהיר על פסח שני וכו' ור' שמעון ב"ג אמר לך שהרי משה עומד בראש החדש ומוהיר על הפסח" וכו'. והקשתה הגמ' ממאי דבריש ירחא קאי דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי". וכו' ושמעתי מאבי מורי הגרי"מ שטרן שליט"א (מחבר ספרים רבים בהלכה) שאמר שקושית הגמ' שנקטה "ארבעה" או "חמשה" היא דוקא. והנה ברי"ף מבואר שב' שבתות שאמר רשב"ג, לא הוי כמנין הימים שבשני שבתות (י"ד יום) אלא הוי שתי שבתות כפשוטו. ולפי זה אתי שפיר לשון הגמ' "ארבעה או חמשה" דהרי ידוע שר"ח ניסן ביציאת מצרים חל ביום ה' וא"כ אם משה התחיל לדרוש בעניני הפסח בב' לחודש דהיינו יום ו' או בג' לחודש דהיינו שבת ל"ק מידי לדברי רשב"ג דמ"מ דרש ב' שבתות ולכן הקשתה הגמ' מארבעה או חמשה בחודש דאו כבר עבר שבת וא"כ קשה לרשב"ג שסובר שצריך לדרוש ב' שבתות. ודבר נפלא הוא וראוי הוא לעלות על שולחנא דצורבא מרבנן כבי מדרשיא!

יהודה ליב שמרן

בלאאמור"ה הגרי"מ שליט"א

מו"ץ בשכונת עזרת תורה ירושלים

כתבי קודש

אברהם אביש שור

השלמות תיקונים ומילואים למאמרי כתבי קודש

על כתיבת ספרי תורה ע"י מרן ארמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין זיע"א
קובץ טו עמ' קלו.

יש להוסיף כי למרן אדמוה"ז זיע"א היה עוד סופר סת"ם בנוסף לרבי אלעזר סופר המובא שם והוא ר' ישראל חיים שהיה סופרו של ארמו"ר הזקן (כתבי הק' ר"מ ברנשטיין ז"ל הי"ד).

על דרכי כתיבת והדפסת ספה"ק בית אהרן

קובץ יט עמ' קכו

יש להוסיף את הסיפור המובא בכתבי הק' ר"מ ברנשטיין ז"ל הי"ד: ר' ישראל חמיו של ר' יוסף בראכאטניק סיפר שאנ"ש מפאלעסיע שלחו קוויטל לאדמו"ר הזקן ז"ל ע"י גוי ואמרו לו שלא ימסור הפתקא רק לידו, וכן עשה, כשחזר שאלו מה ראה שם, וענה להם שראה אחד יושב ושותק וכולם שומעים, ואח"כ אמר מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: אזוי איז דאס, ווען מען שווייגט איז דא וואס צו הערין....".

קובץ כא עמ' קמז בסוף הערה 1

סיפור זה בפרטים נוספים ראה: "מאורות הגדולים" חלק ב' דף ט"ז ע"ב.

קובץ כג עמ' קכא

בענין ספר "חמדת הימים" יש להוסיף התייחסותם של תלמידי רבוה"ק מקארלין - סטאלין זיע"א:

א) באמרי קדוש השלם (ירושלים תשכ"ט, עמ' כ"ט אות י"ד): "שמעתי שהכיר [הרה"ק רבי אורי מסטרליסק זיע"א תלמיד מרן הרש"ק זיע"א הי"ד] ספר חו"ה... וכנראה שהכוונה הוא על ספר חה"י.

ב) על הרה"ק רבי שמואל מראש זיע"א תלמיד מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א מובא (כתבי ר"י שו"ב חלק ב' כת"י אות נ"ח): "הרה"ק מקאברין זיע"א אמר עליו כי היה מעיין בס' חה"י".

שם

על ותיקי החסידים שהיו נוהגים בעיו"כ לומר את הוידוי מתוך ספה"ק בית אהרן יש להוסיף שבכתבי החסידים העתיקים מובא על דברי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א ציטטה מהוידוי: "...ועיין בוידוי הגדול שצדיק יסוד עולם הוא רקיע..." (ברכת אהרן עמ' ל').

שם עמ' קכה

על הפיסקא שבסוף צוואתו הק', ראה גם בהקדמה של ספר "דרכי חיים ושלום" מנהגי מונקאטש, מה ששמע על כך מפיו הק' של הרה"ק בעל "מנחת אלעזר" זיע"א.

עניני שחיטה במשנת קארלין-סטאלין

קובץ כה עמ' קמו

יש להוסיף על העובדה שרבוה"ק זיע"א נמנעו כידוע מלהתעסק בעניני קהילה הרי בנוגע לשחיטה עמדו על המשמר:

"מון אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד דיבר מענין הקהילות שצריכים לעשות כל האפשרות לבחור רק אנשים חרדים אשר בזה תלוי כל היהדות ת"ת שחיטה ומקוה".

קובץ כח עמ' קמו

למכתבו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אל הרה"ק המגיד מקאזניץ זיע"א הנדפס בספה"ק "בית אהרן" ושהיה גנוז באוצר רבוה"ק זיע"א בסטאלין יש להוסיף מה שכתב הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א בפנקסו: "גם הראה [מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א] בלילה מליל חנוכה תרל"ג בהספאלניע הקדושה שלו אשר עם הדופן החדש, בעת שהיו דולקים שם נרות חנוכה שלי בחדר הנ"ל, המכתב יד קודש של הרה"צ וקדוש מסטאלין אבי א"ח הרה"צ וקדוש זצוק"ל שכתב לאבי זקני הרה"צ וקדוש המגיד מקאזניץ זצוק"ל".

שם

עוד מכתב שכתב מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א להרה"ק המגיד מקאזניץ זיע"א מוזכר בכתבי הרב החסיד רבי ישראל בנימין גלויברמן ז"ל: "פעם אחת כתב להרה"צ מקאזניץ בזה"ל: בכורים אותה נפשי לנפש ישראל".

קובץ כט עמ' קיג בהערה 16

ראה עוד בקובץ נב בהערה 1.

שם עמ' קטז

"הרה"ק רבי חיים מקאסיב זיע"א חלם לו הפסוק וימת תרח בחרן" (אהלי צדיקים שפירא).

שם עמ' קיז

גם בפולין התפשטה החולירע מאד בשנה היא שנת תר"ח, ועל גודל האסון לבית ישראל אנו יכולים לעמוד מתוך דברי הקדמה של רבי אברהם זוסמאן (ב"ר יוסף שו"ב מלונדון) הכותב בספרו (ימין משה ע"פ ויוסף אברהם על יו"ד ח"א לעמבערג 1860 דף ג' ע"ב) "בני יוסף מאיר הצדיק זצ"ל שנוולד ביום ועש"ק כ"ה ימים

לחודש סיון תקע"ט לפ"ק ונפטר בשם טוב בעת הזעם בעו"ה בחולי בחולירע ביום ג' כ"ח ימים בחודש אלול שנת תר"ח לפ"ק שני ימים קודם ר"ה דשנת תר"ט בק"ק איזביצא העומד בין קרתא רבתא לובלין וק"ק טאמשוב בפולין, ונפלו שם שני מאות ושלושה אנשים, ושמונה חסידים נ"ע, שהיו אורחים ובאים להקביל פני רבם [הרה"ק מאיזביצע זיע"א] דשם, ומלבד המתים מאנשי העיר, וכל זה היה בשמונה ימים, וביום א' של ר"ה נפלו חמישים ושמונה אנשיו עוד יותר ר"ל, ה' נתן וה' לקח וכו'...". (מובא בס' פנת יקרת ברוקלין תשכ"ח עמ' 104 מכ"ק אדמו"ר מצעשינוב זיע"א).

קובץ לא עמ' קמג

יש לתקן: דפוסו של ר' מ"ל הארמעלין בבראדי נודע באותה שעה כאחד הדפוסים המשובחים בגאליציה (ולא ברוסיה כנדפס) ויש להוסיף כי כנראה זו הסיבה שהחסידים נדדו לבראדי להדפיס את הספה"ק מחמת הצנזור ברוסיה.

על שושילתא דרהבא ונשמתו הק' של מרן אור ישראל מסמאלין זיע"א

קובץ לב עמ' קמ

בהערה 10 המובא מס' "טעמי המנהגים" דיבור זה מובא בשם הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א בס' "פון אלטן אוצר" חלק ו' עמ' 283.

קובץ לד עמ' קמט

יש להוסיף על המובא שם בעת הסתלקותו של מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א, שבעת ששהה במעיינות הרפואה בטרסקאוויץ הסמוכה לדראביטש היה שם גם הרה"ק רבי יצחק אייזיק מקאמרנא זיע"א ומרן אדמוה"צ זיע"א "לקח את בנו יחידו שהיה אז כבר חמש שנים על זרועיו וביקש ממנו [מהרה"ק מקאמרנא זיע"א] לברכו וכן עשה ונשקו על מצחו".

(מה שכתב הרה"צ ר' שם קלינברג זצ"ל להרה"ק ר' חיים יעקב סאפרין מקאמרנא זצ"ל).

קובץ לה עמ' קמה

רבי עקיבא סופר לב (תנחלביץ) שהיה גר בסלונים כתב את התפילין של מרן האור ישראל מסמאלין זיע"א.

עמידתם של צדיקי הדור ושל מרן ר"א הגדול מקארלין זיע"א

בגזירות גונמא בשנת תקכ"ח ותקנותיו בניסוויז' בשנת תקכ"ט

קובץ לז עמ' קלו

על התיאור להופעת מרן הר"א הגדול בניסוויז' יש להוסיף את המובא בכתבי ר"י שו"ב (עמ' רפ"ח אות יט): "אמרו עליו על ר"ש קארלינער כשהיה מביט על איש האט ער אים פארברענט מיט דיא אויגן, וכן הרב ר' אהרן מקארלין האט דורך גישטאכין מיט די אויגין".

על הרינתו של משיח ה' מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין הי"ד זיע"א

קובץ לט עמ' קנט

יש להוסיף: ואת מקומו בלודמיר מילא בנו הרה"ק רבי משה מלודמיר זיע"א וצאצאיו הק' היו חשובים וחביבים אצל רבותינו הקוה"ט זיע"א.

קובץ מ' עמ' קמד

יש להוסיף את מה שאמר מרן הרש"ק זיע"א הי"ד על עצמו בענין של משיח בן יוסף המובא בערכו בס' "דברים ערבים".

שם עמ' קמז

על יום כ"ב בתמוז כיום סגולה יש להוסיף את מה שאמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א לחתנו הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא זיע"א עם יציאתו לחפשי ממאסרו ביום כ"ג תמוז, שמסתמא היה השחרור ביום כ"ב תמוז, וענה לו הרה"ק מסדיגורא זיע"א אכן! האישור והחתימה על השחרור היה ביום כ"ב תמוז.

השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלכנה (רייסין)

קובץ מד עמ' קלג

בסוף הקטע הראשון יש להוסיף: "ומעשה בהקדוש זי"ע שנסע לשקלאוו וברוך עמדו בכפר ונכנסו בחדר, וראוהו אנ"ש שהיה בוכה ונופל אפיים ארצה, ואמר להם כי הוא זה, אשר בניסיעתו היה מחשבתו בדביקות, ופתאום ראו אנשים שעמו שהובילו שוורים משונים... וראה הוא כמו"כ, והפסיק רגע אחד מחשבתו ועבר על המשנה המפסיק ממשנתו...". (כתבי הרמ"מ ז"ל עמ' פ"ו אות ט"ז).

שם עמ' קלח

בסוף הקטע השלישי יש להוסיף וכן כתב באגרתו מאייר תקמ"ז: "והנני מכיר אתכם כל אחד מראש ועד סוף, ולא נביא וחוזה אנכי כי אם עפ"י תורת אמת ועצת ה' לדעת את כל אנשי מעשהו...".

שם עמ' קמ

בסוף האגרת "כ"ד המבקש שיתגלה אהבת הבורא לישראל" יש להוסיף את מה שמובא בספה"ק בית אהרן דף קמ"ז ע"א בשמו של מרן הרש"ק זיע"א שאמר: "איך וואלט מיר ווינטשין ליב האבין דעם גרעסטין צדיק שבישראל וויא השי"ת האט ליב דעם גרעסטין רשע שבישראל".

שם

בסוף הקטע השני יש להוסיף: ראה בספה"ק בית אהרן דף קכ"ט ע"ב: "דבות עשית אתה ד' אלקי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו, בשם הצדיק הקדוש ר' שלמה קארלינער זצוק"ל אימתי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו - כשאין ערוך אליך...".

קובץ מה עמ' קלז

בהערה 7 יש להוסיף את המובא בשבחי הבעש"ט (מינץ עמ' ק"א) שהרה"ק רבי נחמן מקוסוב זיע"א בנה ביהמ"ד בעיר לודמיר, אף הבעש"ט זיע"א ביקר בלודמיר

ראה שבחי הבעש"ט עמ' קכ"ו, וראה במכתב אב"ד סערצאק המובא בס' חסידים ומתנגדים של וילנסקי.

שם

בהמשך ההערה יש לתקן כפי המובא בסוף ס' "לישרים תהלה" ערך "פרשת מרדכי" להרה"ק רבי מרדכי מנסכיז זיע"א (דף ע"ח ע"א): "ספרו שהרב הקדוש מו"ה אורי מסטרליסק צדוק"ל... והרה"ק בעל "מאור ושמש" חד מינייהו ישב אצל הגה"ק מהר"מ [מנסכיז] ז"ל שבע שנים רצופות, וחד מינייהו שלש שנים רצופות...", ונראה כי היה זה הרה"ק מסטרליסק שישב שבע שנים, החל משנת תקנ"ב עד שנת תק"ס. בכתבי ר"י שו"ב עמ' ש"ז אות א' מובא כי היה אצל מרן הרש"ק ג' שנים רצופות ואח"כ חזר עוד הפעם...". בכתבי הרמ"מ ז"ל חלק שני עמ' צ"ד אות טז מובא כי הי' אצל מרן הרש"ק זיע"א ארבע שנים רצופות.

קובץ מו עמ' קסא

מכתבו של הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א אל החסידים בוילנא, נותן תמונה ברורה יותר על המאורעות (כרם חב"ד גליון 4 עמ' 111) "... דהיינו בשנת תקל"ב בק' בראד שהדפיסו הכרוז דמחניכם ועוד נוסף עליהם, דברים רבים קשים כגידים, ומרורות פתנים, שקרים וכיזובים גדולים ועצומים על כמה ניירות, ונשלחו ספרים בכל תפוצות הגולה, ממש לא יאומן כי יסופר גודל הבזיונות והיסורין שנעשו אז לצדיקים המפורסמים דוואלין, עד שלא יכלו לשבת בבתיהם ובאו כולם לחסות בצל כנפיו של רבינו הגדול המנוח זלה"ה בק' ראוונע, ולטכס עצה כדת מה לעשות והיו אז דרכים הרבה לעשות מעשה לסתור ולהפך מחשבותם, ולכתוב עליהם מרורות בכפלי כפליים בשפת אמת תכון לעד, ולהדפיס ג"כ ולשלחם ביעקב ועוד דרכים אחרות, אך רבינו הגדול זצלה"ה לא בחר בהן לעשות שוב מעשה לנגדם, רק כל כוחם של ישראל בפייהם... ולא תעשינה ידיהם תושיה, וכאשר פתר לנו כן היה... ונעקרו הספרים הנ"ל מן העולם..."

שם עמ' קסה

בתחילת הקטע השני יש להוסיף: וכפי שאמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בשמו הק' (דברי אהרן עמ' ל"ח): "דער קארלינער [מרן הרש"ק זיע"א] האט גיזאגט אז די ערשטע פעולה וואס ער טוט מיט דעם חסיד וואס פארט צו איהם, וואס ער נעמט ביי אים צו דעם שכל, ער זאל נישט גיין מיט שכל נאר מיט אמונה".



תוכן העינים

שנה י

		גנוזות	
גליון עמוד		חידושים על מסכת בבא מציעא	
		א. פרק שנים אוחזין	
		ב. פרק אלו מציאות, המפקיד	
		תשובה בענין חדש בשל נכרי בחו"ל	
נו קנג	רבי אברהם ברודא זצ"ל	חקנות בענין הוצאות בנין שנפל	
נה תנב	אב"ד פראג, מיץ וספר"מ	דרוש לפני אמירת כל גדרי	
נה תמא	רבי יעקב הכהן סאפערש זצ"ל	בענין הודאת שכיב מרע	
נט תקעז	בעל שב יעקב אב"ד קובלעניץ וספר"מ	בענין שליח לדבר עבירה	
ס תשלה	בי"ד דק"ק פראג	ביאורים בהגדה של פסח	
נט תקפב	רבי יחזקאל סג"ל לנדא זצ"ל	בענין בכור בהמה שהוטל בו מום	
נו שז	בעל נודע ביהודה	שינוי מבטא בשמות גיטין	
נו שה	רבי דניאל טירני זלה"ה	דרשה לשבת שובה	
נו קסא	בעל עקרי הד"ט	תספורת בפורים שחל בער"ש	
נה יז	רבי שמואל סג"ל לנדא זצ"ל	מכתבי תורה	
ס תשלז	רבי מיכל שייאר זצ"ל	ילקוט "יד החזקה"	
נו שיח	אב"ד מנהיים	א. ספר המצות, מדע (א) הלכות יסודי התורה, דעות	
נו שכא	רבי יוזל לאטיץ זצ"ל	ב. מדע (ב) הלכות דעות, תלמוד תורה	
נה ה	רבי סנדר מייזליש זצ"ל	ג. מדע (ג) הלכות תלמוד תורה, ע"ז	
נו קסה	אב"ד סערדהעל	ד. מדע (ד) הלכות ע"ז	
נה תנח	רבי דוב בער מלעסלא זצ"ל	ה. מדע (ה) הלכות תשובה	
נט תקפד	אב"ד בירנבורים (מעזיחאד)		
ס תשמח	רבי חיים שמואל גאטיניו זלה"ה		
	רבי אלחנן ווסרמן זצ"ל		
	מגדולי האחרונים זצ"ל		

שפתי ישנים

בענין קו התאריך והמסתעף

רבי יעקב נתן ווייסמאן זצ"ל
בעל מחשבות בעצה

גליון עמוד
נה כה

חידושי תורה

בענין תרי רובי

בדין חולה ורופא ביוהכ"פ

בדין הקונה אילנות לחיוב ביכורים

בדין מקח וקידושי טעות

בגדרי הנגה ושחרוריתא דאשייתא

בענין אין טחין את התנור באליה

בדין יולדת וחולה ביוהכ"פ

בענין יוהכ"פ שחל בשבת

כשיטת הר"ץ כביטול חמץ

בסוגיא דריש מסכת קידושין

חידושים ברמב"ם הלכות אישות

בענין ערל בהזאת מי חטאת, ועוד

בענין ערל באכילת קדשים ומעשר

בענין מלאכת שבת

בענין נדר בלשון שבועה

ביאור הקנינים שעשה בונו

בענין ע"א בפרעון שטר

בגדרי היתר מיתת הבעל והאדון

בענין טלי גיטך מע"ג קרקע

כדיני פיגול

בענין שיעבודא דרבי נתן

בענין הפסק כין כשר לחלב

בענין נאמנות האב על בנו

בענין מחלק נכסיו בב' לשונות

בענין ישיבת נשים בסוכה

בענין עשה דוחה לא תעשה

בענין קנין חצר

הגאון הרב חיים ברוך וואלפין

הגאון הרב שמחה הכהן קוק

הרה"ג ר' פינחס פרנקל

הרה"ג ר' יצחק זאב זמורה

הרה"ג ר' בנימין בירנבוים

הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן

הרב אפרים פישל מוטצען

הרב משה אברהם בר

הרב יעקב וואלפין

הרב יעקב עקיבא מאשינסקי

הרב יחיאל בוים

הרב משה שמעון גרליץ

הנ"ל

הרב יוסף יהודה זילבער

הרב אהרן זכריה ברקוביץ

הנ"ל

הרב יוחנן שור

הרב שלום מרדכי סגל

הרב צבי חיים דיסון

הרב יואל מקלב

הרב שניאור זלמן דיסון

אברהם הן

מנחם שטיינברג

בנימין פרידמן

שלמה זלמן שמעיה

בנימין זאב מריק

אברהם בלייך

נה כז

ס תשנה

ס תשנט

נז שכז

נט תקצא

נט תקצז

ס תשסה

נה לד

נז שלא

נח תסט

נו קעז

נו קעג

נח תעט

ס תשעד

נו קפד

נט תרא

נח תעב

נט תרג

נה מא

נח תפד

נו קפז

נו שלד

נו שלח

נט תריז

ס תשעח

נה נ

נה נו

גליון עמוד	דוד וואלפין
נו רח	יואל ברוזל
נט תרכח	אפרים פישל סגל
ס תשפג	

עדים זוממין אין משלמין כופר
בענין זר שאכל תרומה
בסוגיא דקדם וטבל לשם בן חורין

בירווי הלכה

נה סא	הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך זצ"ל
ס תשצא	הגאון הנ"ל
ס תשצב	הגאון הרב משה סולובייציק זצ"ל, ציריך
נח תצה	הרה"ג ר' יוסף דוד ברוין זצ"ל, מונטריאל
נט תרלא	הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג
ס תשצד	הרה"ג ר' מנחם מנדל רובין
נה סא	הרה"ג ר' שמואל אליעזר שטרן
נח תקא	הרה"ג ר' אשר ווייס
נה סה	הרה"ג ר' שמואל יהודה לאנדסמן
נח תצח	הרה"ג ר' יהודה זרחיה סגל
נו ריא	הרה"ג ר' גדליהו אקסלרוד
נו רטו	הרה"ג ר' אפרים גרינבלט
נז שמה	הרה"ג ר' אשר לעמיל כהן
נט תרלח	הרה"ג ר' אברהם צבי הכהן
נז שנא	הרה"ג ר' ישראל פסח פיינהנדלר
נח תקד	הרב יוסף צבי שמעיה
ס תשצח	הרב יהושע שמעון ברוזל
נה סט	הרב נח בלוי
ס תתג	הנ"ל
נט תרמט	הרב צבי יהודה בן יעקב
נז שנה	הרב בנימין הירשמן
נט תרמב	הרב צבי אלימלך וואלפסאן
ס תתו	הרב גימפל ליפשיץ
נט תרנב	הרב אהרן שטיינברג
נה עג	הרב יואב רוזנטל (א)
נו ריט	(ב)
נו רלו	יחיאל גולדהבר

כתובת הכתובה ביום כשהחופה כלילה
בענין הריגת יתוש ביו"ט
בענין בישול כליל ב' דר"ה לפני ערבית
מכירת ביהכנ"ס וביהמ"ד
בעניני שומרים
בדין אתרוג הירוק
כתובת הכתובה ביום כשהחופה כלילה
בענין הג"ל
כתובת שם אביו של מאומץ בגט
היזק בתפלין מהודרות
בדין הקפת הראש
מצות גר חנוכה
הליכה לביהכ"נ בתפלין
איזהו מעולה שבצדקות
בהלכות צליית כבד
קריאת שם יששכר
בענין סכך "קיינעס מוכן"
בדיני סכינים של בשר וחלב
אמירת סליחות כלילה
שהחיינו ב"ז תמו שחל בשבת
חיוב נשים כליל הסדר
בענין איסור אמירת שקר
תבשיל מגוי סוכה שנפל במועד
ספק פרעון ע"י שליח
בירור מקיף בענין משקפיים
בענין יין ישן מובחר לקידוש

גליון עמוד			
שש	נז	פסח בורנשטיין	בענין חמר מדינה
תקי	נח	פינחס ליפשיץ	המזכיר גשמים בימות החמה
תתטו	ס	שלמה זלמן מרק	הקנאת לולב לקטן
רמד	נו	מתתיהו שווארץ	קיפול בגדים בשבת
תקיט	נח	הנ"ל (א)	בענין העברת נחלה מהיורשים
תרנז	נט	(ב)	
תתיח	ס	(ג)	

הערות וביאורים בשולחן ערוך

נה	פט	בית אולפנא דרכינו יוחנן ירושת"ו	הערות בעניני פרחובל
נו	רמז	הנ"ל	חובת הלואה בהקפת חנות

לשון הכמים

נה	צה	הרב חיים בניש	זכות קריאת השם לילוד
נה	צח	הרב יצחק קליימן	בענין לא תסור במצוה דרבנן
נו	רנא	הרב אברהם בנדיקט	גדולי ארץ ישראל הצפוני והדרומי
נז	שפא	הרב הדר יהודה מרגולין	משקל השקל
נז	שפח	הרב אליעזר ויספיש	פסוקים שבסוף ברכת המזון
נט	תרסט	הרב יוסף עזרא זליכה	ציון אהרן הכהן בהר ההר
ס	תתלג	הרב אהרן הלוי אלכום	מקום הנחת הפלין של יד ושעורו
ס	תתנט	הרב שלום מרדכי סגל	בענין שיעור ממון בזמה"ז

ספונות

נה	קג	רבי מיכל שייאר זצ"ל ממנהיים	הספד על הגה"ק בעל "הפלאה" זיע"א
נו	רפח	ישראל נתן השל	סדר תיקון חצות להגה"ק רבינו שמואל ויטאל זלה"ה
נט	תרעג	הרב אברהם יוסף חבצלת	מקומות הקדושים בא"י לתלמיד הרמב"ן
נט	תרעט	ישראל נתן השל	על פולמוס דג השטירל
ס	תתסא	הנ"ל	אגרת שדרר"ת הנשלח מצפת לאיטליה משנת תל"ב
נז	תכה	הנ"ל	השלמות ומילואים

בענין שיעור רביעית - הרה"ג ר' יחיאל אברהם זילבר, מח"ס בירורי הלכה, ב"ב / בנוסח מסירת מודעה ובענין חוב אחר שביעית - הרב יצחק שפיצר, ב"ב / בזמן בואו של הרבי ר' שמעלקי זיע"א לניקלסבורג - הרב אברהם בנדיקס, ב"ב / הערות שונות - הרב חיים נחום ליכטנשטיין, חצור הגלילית / בענין איסור לא יגוש - הרב צבי יהודה בן יעקב, ב"ב / בענין גזבר הקדש - שניאור זלמן רישון, ירושת"ו / בגדר מיגו - ישעיה שווארץ, קרית צאנו נתניה / הערות לתולדות רבינו התוספות יום טוב - ישראל בן חיים / הערות שונות - שלמה ליפשיץ, ירושת"ו / על תרגום תפילת "גאט פון אברהם" - אליהו קלפאולק, ב"ב / הערות לתעודות שבפנקס ניסיוני - ד"ר מרדכי נדב, ירושת"ו.

בענין כתיבת הכתובה ביום כשהתופה כלילה - הרב יעקב אדלשטיין, רב רמת-השרון / בענין מרבח בשיעורים באיכות - הרב אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה ירושת"ו / בענין נטמא בהר הבית - הרב זאב פריינד, ר"מ בשיבת "אבני נזר" ירושת"ו / חידושים וביאורים בענין לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה - הרב יעקב חיים סופר, ר"מ ישיבת כף החיים ירושת"ו / בענין עבר ותפס חוב אחר שביעית - הרב יחזקאל אורן שוורץ, ב"ב / שמיטת כספים בחוב שאינו ידוע למלוה - הרב שלום מרדכי פגל, ירושת"ו / חילול כלי הקדוש ע"י בלאסצר ובענין עליה לתורה לחולה ביהכ"פ - הרב יחיאל בן סאיר, ירושת"ו / על הסליחה וידוי ופלא לקדיש ועיר - הרב יוסף ריסקין, ב"ב / בענין חליית העירוב בבית - הרב יוסף יצחק לרנר, מח"ס שמירת הגוף והנפש / על ההערות לתולדות רבינו התור"ט - הרב י. רוזנבוים / על תולדות רבינו התור"ט - הרב שלמה אנגלרד, ב"ב / בענין נטמא בהר הבית ועוד - אריה רובינאסקי, ב"ב / על התקנות נגד הגר"ג אדלר זצ"ל ועל הנהגת הגה"ק בעל "הפלאה" זיע"א בפפ"ד - יחיאל גולדברג, ירושת"ו / היכן בישלו בשר קדשים קלים - מובה שלינגר, ב"ב

בענין אין הקטרה מפגלת הקטרה - הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזנבסקי, ראש ישיבת הכהנים, ירושלים העתיקה ת"ו / ביאר וישוב דברי המג"א בענין מצוה מן המובחר לקדש על יין ישן - הרה"ג ר' שלמה הכהן גראם, דומ"ץ דקהל מחזיקי הדת, ניו יארק / בענין קידוש על מיץ ענבים - הרה"ג ר' אלמר אליהו רובנשטיין, רב ביהמ"ד "היכל צבי, ירושת"ו / על זהותו של הכותב בענין בכור בהמה שהוטל בו מום - הרב יצחק ישעיה ווייס, ראש ישיבת החסידית, ב"ב / בענין עירי קידושין ועירי כתובה - הרב יהושע שמעון בריוול, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו / ביורר יחוסם של יאיר בן מנשה ונכח - הרב דוב בקריש ראוקנברג, ציריך / בענין שיעור הקפת הראש - הרב יצחק קולצקי, מח"ס לשכנו חדרשו, ב"ב / בענין הגיל - בנימין זאב מרק, ביתר / בענין ברכת התורה לניעור כל הלילה, ובענין התקשרות הרה"ק משינוא להרה"ק מסקירא זיע"א - שמואל חיים גרובער, שיכון סקוירא / בענין זכות קריאת השם לילוד - ישראל יהודה הרשקוביץ, קרית צאנו, נתניה / בענין גבולי ארץ ישראל - הרב אט"ר קרישטיין, ירושת"ו / בענין אמירת "מזמור שיר חנוכת" בתפילת שהריית - אביש בראד, ירושת"ו / בענין כלי המשכן - רוד סייקס, קליוולנד / הערות שונות - הרב אליעזר ויפשיץ, ירושת"ו / הערות על "ילקוט יד החוקה" - יצחק סאיר גורא, ירושת"ו / בענין אמירת על הניסים לפרזים בשושן פורים - שטולם ווסא לוי, קרית צאנו, נתניה, על שנת פטירת הגאון רבי גרשון פוליצ זצ"ל מניקלסבורג - ראובן הלמן, ירושת"ו / הערות והוספות למאמר בענין משקפים - הרב יואב רוזנבל, ירושת"ו / על מנהגי קידושין ליוצאי תימן - הרב אברהם חמאסי, ירושת"ו / על סדר תליית עשרת בני המן - יוחנן הכהן שברדון, ירושת"ו / בגדר איסור אכילה לחולה ביום הכיפורים - הנגאל מודור, ירושת"ו / בענין קידוש על מיץ ענבים - שלמה זלמן שמעיה, ירושת"ו / הערה כרעקיא גיטין דף י"ג ע"א - חיים יצחק טרבילי, ביתר.

הערות והארות בדברי שו"ת שואל ומשיב הרה"ג ר' שלמה בן שמעון
(מהדורא שתיארה) חבר בית הדין הגדול בירושלים ת"ו

בענין מנהגי קידושין ליוצאי חימן - הגאון ר' יעקב אדלשטיין, רב דרמת השרון / בענין גידול בלורית - הרה"ג ר' אלעזר ברוזל, ראש ישיבת פאר ההלכה ירושתי' / הערות שונות - הרה"ג ר' שמואל הכהן ריוובסקי, ראש ישיבת הכהנים, ירושלים העתיקה ת"ו / על חולדות הגאון ר' חיים פלאגי זלה"ה - הרה"ג ר' מאיר מאווי, ראש ישיבת כסא רחמים ב"ב / שנת פטירת הגאון ר' גרשון פולין אב"ד ניקלשבורג - הרב אברהם בנדיקס, ר"מ בישיבת מנחה אברהם, ב"ב / בענין מיץ ענבים לקידוש - צבי שיינברגר, ירושתי' / בענין חזרת בסדר הקערה - הרב מאיר בנטוסמן, רב במזרח הרחוק / בענין מחזיר גרושתו משנתארסה לאחר - הרב אברהם ישעיה סן, ר"מ בישיבת תפארת משה, ב"ב / בענין הגי'ל - מרדכי וילברברג, ב"ב / בענין מקום ביטול קדשים קלים - הרב יצחק גולדשפון, מח"ס מקדש הקודש, ירושתי' / בענין הגי'ל - הרב שמואל רייפער, לונדון / בענין הגי'ל ובענין תליית עשרת בני המן - הרב יחיאל בן מאיר, ירושתי' / בענין שיעור פריון הכן ושאר שיעור ממון בזמיהו - צבי סורמרשטיין, ב"ב / בענין חמר מדינה - הרב אברהם דויפש, ב"ב / בענין הגי'ל - שלמה זלמן שמעית, ירושתי' / בענין איסור אמירת דבר שקר - הרב צבי אלימלך וואלפסאן, ירושתי' / על תליית עשרת בני - יעקב הכהן גוטשטיין, ירושתי' / בענין הגי'ל - דוד חיים מלחי, ירושתי' / בענין הגי'ל - נתן פערלסאן, ירושתי' / על גבולות ארץ ישראל - ישראל ברנש, ירושתי' / האם יש חיוב עמידה בפני נביאים - אהרן גודמן, ב"ב / הערות שונות - אליהו שמיניצני, ב"ב / בענין חיוב הלל בליל פסח - יוחנן הכהן שברדון, ירושתי' / אכילה אחר הפסח מחמץ הנמכר בפסח - שלמה זלמן פרק, ביתר עלית / חיוב שבועה בשעבודא דרבי נתן - מתתיהו שווארק, ירושתי' / יישוב סחירת המ"ב בענין ביטולי עכורים בשבת - ש. י. בניק, ירושתי'

ק"ט

הערות והארות בדברי שו"ת שואל ומשיב הרה"ג ר' שלמה בן שמעון
(מהדורא שתיארה) (המשך) חבר בית הדין הגדול בירושלים ת"ו

בענין שיעור ממון בזמן הזה - הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג, אב"ד בירושלים עיה"ק / בענין חיוב נשים בספוד יציאת מצרים - הרה"ג ר' נתן ארסנר, רב העיר לוד, מח"ס יד נתן / בענין מיץ ענבים לקידוש ובענין חמר מדינה - הרה"ג ר' אלמר אליהו רובינשטיין, רב ביהמ"ד "היכל צבי", ירושתי' / בענין גט הניתן בע"כ - הרה"ג ר' חיים רובקר גולבסקי, מח"ס ממקור ישראל ועוד, ניו יארק / בענין שיעור פריון הכן ושאר שיעורי ממון בזמיהו - הרה"ג ר' יחיאל אברהם זילבר, מח"ס בידורי הלכה ועוד, ב"ב / בענין גבולי ארץ ישראל - הרה"ג ר' אברהם בנדיקס, ר"מ בישיבת "מנחה אברהם", ב"ב / הערות שונות - הרב חנוך מאיר ברינק, תל אביב / בענין איסור גידול בלורית - הרב יצחק קולדצקי, מח"ס לשכנז תדרשו ועוד, ב"ב / עד מתי צריכה הפח להיות מכוסה בשבת - י. ש. פלדמן, ב"ב / בענין קידוש על מיץ ענבים - הרב יהושע מרדכי הלוי מאנן, לונדון / על סליחת שלש עשרה מידות - הרב פינחס צבי זינגער, רב דקהל "בני אייזיק", פלעטבוש / הערות שונות - הרב יהושע מונרשטיין, ירושתי' / בענין קריאת שם יששכר בתורה - הרב דוד יצחק, ב"ב / בענין פי שנים בעבר עברי - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, ירושתי' / על יישוב סחירת המ"ב בענין ביטולי עכורים בשבת - הרב אורי דסברג, אלון שבות / בענין חמר מדינה - דוד בנימין הכהן כהלמן, ירושתי' / בענין גבול ים אוקיינוס של אר"י לשיטת רבי יהודה ובענין חיוב הלל בליל פסח - זאב פרוכטר, ירושתי' / בענין שביעית מכלאים במדברות ועירות - רמאל דוד מולק, ב"ב / בענין שיעור רביעית - יחזקאל זילבר, ירושתי' / בענין חיוב נשים במצוות ליל הסדר - ישעיה שווארק, קרית צאנז, נתניה / השתמשות בדמי קופת צדקה - שלמה זלמן פרק, ביתר ת"ו / בענין כאשר זמם - אברהם וואלפין, בני-ברק.

גליון עמוד
 ס תתסה

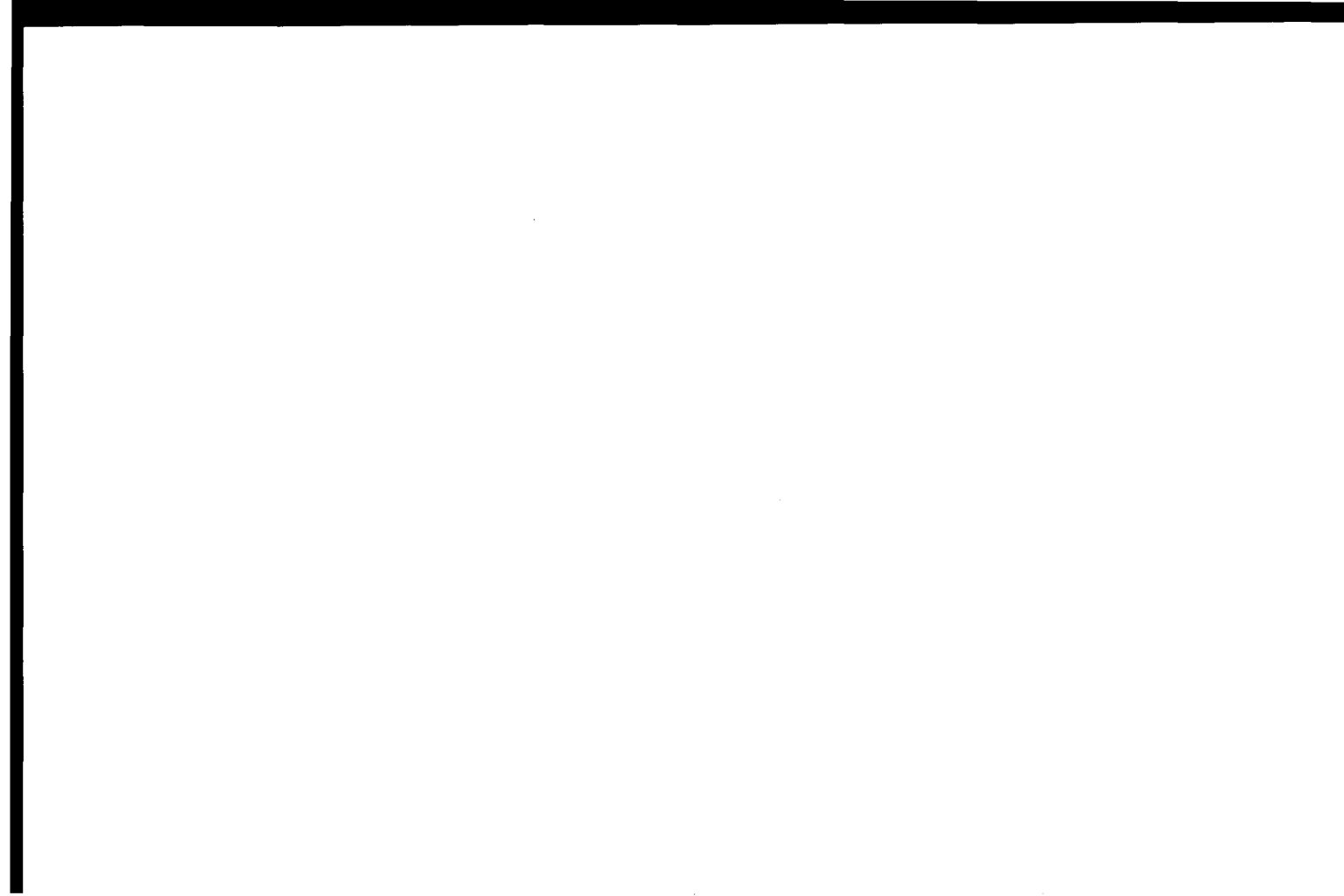
הערות שונות - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב העיר העתיקה ירושת"ו / בענין השימוש בקרוקפוט בשבת - הרה"ג ר' ישראל פסח פיינהנמלר, מח"ס אבני ישפה ירושת"ו / הערות שונות - הרב אריה ווייס, מח"ס עולת ראיה, ב"ב / בענין שטרך בידי מאי בעי - הרב דוד אריה ציינווירט, ביתר ת"ו / בענין כתיבת הכתובה ביום כשהחופה בלילה - הרב צבי חיים דישון, גבעת זאב / הערות שונות - הרב חיים נחום ליכטנשטיין, חצור הגלילית / בענין פיגול - אליהו שארר, ירושת"ו / על מקום קבורתו של אהרן הכהן ע"ה - חיים מאיר לרפער / בענין שליחות שוגג בגניבה ובהיזק - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס זכרון צבי ירושת"ו / בענין סליחת מרת הרחמים - אברהם לרין / בענין י"ז בתמוז שחל בשבת - נתן פרלמן, ירושת"ו / בירור בדין לא תתמודד ובענין שראלין דורשין קודם החג - יהודה ליב שטרן, ירושת"ו.

בתבי קודש

	מזן רבי אהרן הגדול זיע"א	אברהם אביש שור
	וחבורת החסידים בקארלין	
	ט. מזן הקדוש מקארלין הי"ד זיע"א (ב)	
	יא. הרה"ק רבי אליעזר הלוי, רבי חיים, והרב מוואלפא זצ"ל	
	יב. אחרים מבני חבורת החסידים	
	יג. גדולי תורה ויראה שנתקברו לחבורה והיו מאוהדיה	
	נספח ב. מפקד יהודי קארלין משנת תקכ"ה	
	הוספות השלמות ומלואים	
	השלמות תיקונים ומלואים	
נה	קלט	
נו	רצא	
נז	תכז	
נח	תקסה	
נז	תכט	
נט	תשכג	
ס	תתפז	

פקסמליות

נה	ו	צילום הערות על גליון הרמב"ם כת"י איטליאני וספרדי
נה	טז	צילום כת"י רבי אלכסנדר סנדר מייזליש זצ"ל
נו	קנד	צילום מכת"י חידושי רבי אברהם ברודא זצ"ל, כת"י תלמידו
נו	קסב	צילום כת"י רבי יוזל לאטיץ זצ"ל
נו	שיב	צילום שטר בכתי"ק של הנודע ביהודה זצ"ל
נה	קב	צילום כת"י רבי מיכל שייאר זצ"ל (הספרו על ה"הפלאה" זיע"א)
נו	רפח	צילום סדר תיקון חצות כתי"ק רבי שמואל ויטאל זלה"ה
נו	רצ	שער ספר "שיח השדה" לרבי אליעזר הלוי זצ"ל
נו	רחצ	שער ספר "ריח השדה" להג"ל
נו	תלא	צילום מפקד יהודי קארלין משנת תקכ"ה
נט	תרפח	צילום כת"י רבי יהודה ליב ממאקווא זצ"ל
ס	תתס	צילום אגרת מצפת"ו בו חתומים רבי יהונתן גאלנטי ורבי גבריאל אישפיראנסה זלה"ה



הופיע ויצא לאור

ספר

זכרון צבי

בעניני טוען ונטען

כולל:

- חלק א' בביאור חזקת ממון והראיות
שסומכים עליהם להוציא ממון
- חלק ב' בירור מקיף בענין שעבודא דר"נ
- חלק ג' הערות וביאורים בעניני שבועות

חובר בס"ד ע"י:

משה שניאור זלמן רישון

להשיג במשרדי המכון

