

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

ב"ה
שנה יא
גליון ד (סד)
ניסן - אייר תשנ"ו

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

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

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
-
- ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
-
- ישיבה גדולה "בית אשר" - בני ברק
-
- ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
-
- ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
-
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
-
- כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים
-
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
-
- כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
-
- כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
-
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
-
- כולל ללימוד הוראה "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

- ה רבי אליקים קאלין זצ"ל
(תקע"ח - תר"ד)
- ח רבי דוד זילברשטיין זצ"ל
אבד"ק ווייצען (- תרמ"ד)
- יט קובץ הערות מתוך כתבי-יד
מגדולי האחרונים על הרמב"ם

גנוזות

- בדיני שהיה והטמנה
- חידושים וביאורים בשו"ע חשן משפט
סי' לט - מ"ג
- ילקוט יד החזקה
ט. אהבה (ד)

חידושי תורה

- כה כ"ק אדמו"ר מוזטשקא שליט"א בענין ביטול ברוב
- ל הרב דוב בעריש רוזנבערג ציריך, שווייץ בסוגיא דנשמת הברזל מקתו
- לג הרב יוחנן הכהן שברון בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו בענין שטר חוב מאוחר וקנין לאחר זמן
- לט הרב שניאור זלמן די שון מח"ס "זכרון צבי" חו"מ בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו בענין אין דבר שבערוה פחות משנים (ב)
- נא מרדכי צבי שמעיה כולל ללימוד יו"ד קארלין סטאלין ירושת"ו ברין דבר שיש לו מתירים ונשאר לאחר לעולם אסור

בירורי הלכה

- סא הרה"ג ר' נתן אורטנר רב העיר לוד, מח"ס "יד נתן" ועוד טלטול על ידי קטן לצורך קטן אחר
- עד הרה"ג ר' לוי הכהן רבינוביץ מח"ס "מעדני השלחן", ירושת"ו בענין אכילת מזונות בליל שב"ק לפני הסעודה, ובענין ברכה על טלית קטן
- עז הרב מתתיהו שווארץ בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו בענין העברת נחלה מהיורשים (1) נתינה לבנות שטרי חצי זכר וכזמנינו
- צד הרב אברהם אריה וויינשטיין מח"ס "שמחת ישראל - עירובין", ירושת"ו בענין תיקון עירובין בירושלים בזמנה"ז
- קג טוביה פריינד ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו בענין גזירת איסור שמיעת כלי שיר בזמנה"ז

לשון חכמים

ק"ט

הרב יחיאל גולדהבר
קארלין סטאלין, ירושת"ו

לקראת שבת לכו ונלכה (א)
פיוטי קבלת שבת למקורותיהם ומנהגיהם

ספונות

קלט

ישראל נתן השל
קארלין סטאלין, בני-ברק

נספחים לאגרות הגאונים רבי מרדכי בענט
ורבי שמואל לנדא זצ"ל אודות בקשת
המלכות לשנות נוטה התפלה וסדרי הלימוד

קמז

הערות

הערות שונות - הרה"ג ר' גבריאל צינגער, רב ומח"ס נטעי גבריאל, ניו יארק / בענין שמן מחרצני ענבים
- הרה"ג ר' חיים ישעיה קעניג, ר"מ ואב"ד דק"ק יאקע נ"י. / בענין הג"ל - הרב שלום צ. סופר, לייקווד
נ"י. / בדין להקדים סעודת היום לסעודת הלילה בשב"ק - הרה"ג ר' אלטר אליהו רובינשטיין, מח"ס
מגדנות אליהו, ירושת"ו / בענין הברלה במוצאי שבת ויו"ט - הרב יעקב חנוך הכהן שברון, ראש כולל
אוי"ח קארלין סטאלין, ירושת"ו / בענין השתמשות בבית שאינו בדוק בפסח - הרב אהרן דוד שעכטער,
מאנסי, נ"י. / תגובות והערות שונות - הרב אליהו כרוך קעפעטש, מח"ס "אורות וזמנים" ועוד, ירושת"ו
/ בענין כל תלין באומן העושה מלאכה בשלום - הרב שלום מרדכי סגל, ירושת"ו / הערות שונות - הרב
יחיאל בן מאיר, ירושת"ו / בענין שכירות פועלים - הרב אהרן שטיינברג, ירושת"ו / הערות נחידושים
כדברי מהרש"ם זצ"ל - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס "עיונים בהלכה", ירושת"ו / בגדר צדירות -
שלמה זלמן טרבילו, ביתר ת"ו / בענין ברכת על אכילת מצה על כורך - יוסף שמעיה, ירושת"ו / בענין
אופני גביית גזל בזמן הזה - הרב משה גרינוולד, בני-ברק / בענין פטור שן ורגל בחצר השותפין -
אלקנה פינחס בערגשטיין, ירושת"ו / בחיוב קרבן פסח לישראל במדבר - ראובן רייכמן, חדרה.

כתבים

קסז

אברהם אביש שור

על נוהג קדום מאבות החסידות
של אפיית מצות מקמח קטניות

גנוזות

רבי אליקים קאללין זצ"ל*

תלמיד הנאוניס רבי מאיר גלונא

ורבי נחום טריכטיש זצ"ל

בדיני שהיה והטמנה

המ"א כס" רנ"ט כתב דיני שהיה והטמנה בקיצור ואנחנו נחקור על דיעבד בדינים אלו כפי מה שנתבאר כסימנים הקודמים וזה החלנו
בע"ה

בדיני שהיה נתבאר לעיל סי' רנ"ג רבין בשוכח וכו' במזיד אסור באותו שבת אפי' לאחרים.
א. ואם נתן הגוי תבשיל לאחר שהוסק על התנורים שלנו מותר בדיעבד עיין במ"א סי' רנ"ג
ס"ק ל"א ברישה ועוד במ"א שם ס"ק ל"ו במ"ש ומיהו י"ל דאם לא חממו העכו"ם ע"ג האש
או הכירה ממש דיש להקל כו' ע"ש.

ומיהו נ"ל כאם הושמה הקדרה ע"ג ברזל הנתון על התנור הנקרא פלאטמ"ע כל"א או
הנקרא רע"ר אפשר אפי' בדיעבד אסור דוה מיקרי דרך בישול דהא בחול גמי מבשלין על זה
הדרך וראיתי בגדולי הפוסקים המתירין שהביא המ"א כס" רנ"ג ס"ק ל"ו דהיינו הרשב"א
והר"ן בפ' כירה דף מ' ע"ב על ההיא דמביא אדם קיתון של מים דלא התירו לישראל ליתן שלא
ע"ג האש ממש צונן שנתבשל אלא במקום דאינו דרך בישול דו"ל רשב"א שם צונן שנתבשל
אפי' בכלי ראשון או כנגד המדורה ואפי' במקום שהיד סולדת בו מותר והוא שלא יתן ע"ג
האש או ע"ג כירה ממש כו' ואע"פ שאסרו להחזיר ע"ג כירה שאינה גרופה וליתן לכתחלה
אפי' בגרופה וקטומה ואפי' דבר חם ומבושל לגמרי, התם היינו מעמא משום דמחזי כמבושל
לפי שדרך בישול בכך, אבל כנגד המדורה או בכלי ראשון שאין דרכם של בני אדם לבשל כן
רוב הפעמים אינו נראה כמבושל אלא כמפיג צינה עכ"ל, הרי כהריא דגם גדולי הפוסקים אינן
מתירין אלא היכא דאין דרך בישול בכך כגון ע"ג מעויכה של תנור, אבל על הברזל שע"ג
התנור דכמה פעמים מבשלין אפי' בחול בדרך זה גם גדולי הפוסקים אינן מתירין לישראל
לעשותו ונפל דיתר של המ"א כס" רנ"ג ס"ק ל"ו בבירא דוה הוי כע"ג הכירה ממש וא"כ לדין
דאיכא איסורא דאורייתא בזה לישראל אפי' אם עשה הנכרי בדרך זה לאחר שהוסק (אפשר)
דאסור אפי' בדיעבד מכ"ש אם נתן ישראל בדרך זה אפי' קודם שהוסק כן נ"ל.

* מתוך קונטרסי חידו"ת בכת"י ממנו, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 25.

ב. ובמחצית השקל ואם הישראל נתן תבשיל קר ע"ג תנור שלנו קודם שהוסק ספק אצלי אם מותר בדיעבד או אסור אם נדממו למ"ש המ"א סי' רנ"ג ס"ק ל"ז דאם הממם העכו"ם שלא ע"ג האש או הכירה ממש ריש להקל מאחר שלגדולי הפוסקים מותר אפי' לישראל לעשותו דלדעתם אין בישול אחר בישול וכיון שלא ע"ג האש או הכירה ממש דליכא למיחש שמא יתה מותר אפי' לישראל לעשותו א"כ אפי' לדין דקי"ל יש בישול אחר בישול ואיכא איסור דאורייתא אם הישראל מחממו אפ"ה כיון דמקצת פוסקים ס"ל דאפי' לישראל מותר לכתחלה סמכין עליהו בדיעבד, אבל אם חמם העכו"ם ע"ג האש ממש כיון דלגדולי הפוסקים אסור לישראל לכתחלה משום שמא יתה ובגוי איכא שבות דשבות, ולדין איכא איסור דאורייתא גבי ישראל דבגוי איכא שבות בזה אין אנו סומכין על דברי המתירין, וא"כ בנדון דידן דאם נתן הישראל תבשיל קר על תנור שלנו קודם שהוסק כיון דלמקצת גדולי הפוסקים מותר אפי' לישראל אפי' לכתחלה כיון דאין בישול אחר בישול וגם הוא שלא ע"ג האש ממש א"כ כמו דאם חממו גוי אע"ג לדין הוא איסור דאורייתא בישראל ואם הגוי עושה הוא איסור שבות אעפ"כ סומכין על גדולי הפוסקים ומתירין בדיעבד, א"כ גם כאן אע"ג לדין יש בישול אחר בישול ואם נתן ישראל הקדרה עם תבשיל שנתבשל כל צרכו מבעוד יום ונצטנן ע"ג האש ממש לאחר שהוסק הוא איסור דאורייתא, אבל אם נתן קודם שהוסק דהוי כא' נתן הקדרה וא' נתן האור והראשון פטור אבל אסור כמו שנתבאר בס"י רנ"ג בהגהה אחרונה ע"ש וכמ"א וכיון דפטור אבל אסור לא היה רק איסור שבות ולגדולי הפוסקים מותר אפי' לכתחלה סמכין עליהו בדיעבד כמו אם חממו עכו"ם שלא ע"ג האש ממש, או דלמא לא דמי האי שבות דעושה הישראל בעצמו לשבות דאמירה לנכרי דשבות הנכרי מקילינן מפי כדמוכח רס"י רס"א דבבין השמשות אין מעשרין את הוראי אע"ג דאיכא רק שבות אבל מותר לומר לעכו"ם ב"ה להדליק נר לצורך שבת אלמא דשבות דאמירה לנכרי קיל מפי וא"כ ליכא למפשט שבות דעושה הישראל בעצמו משבות דאמירה לנכרי, מ"מ כיון דקי"ל כמ"ד מעשה שבת דרבנן וספיקא דרבנן לקולא יש להקל בה"ג. ועיין ברי"ף ריש פרק כירה בהא דמייתי פלוגתא דר"מ ור"י הסנדלר לענין מעשה שבת.

ג. אבל אם נתן ישראל את הקדרה ע"ג תנור לאחר שהוסק וראי אסור אפי' בדיעבד לדין דיש בישול אחר בישול הוא איסור דאורייתא כראיתא בהרי"א בברייתא כניצה דף ל"ד דאם א' נתן את האור מעיקרא וא' נתן את הקדרה וא' נתן את המים כולן חייבים ואע"ג דבגמ' מוקי לה להיא דנותן את הקדרה בקדרה חדשה היינו משום דמיירי שמושיבה ריקנית כדקתני וא' נתן את המים אבל אם נתן את הקדרה עם התבשיל שבתוכה פשיטא דחייב וא"כ פשיטא דאסור בדיעבד מיהו כל זה בנצטנן לגמרי כמ"ש בס"י שו"ח סעיף מ"ו בהגהה.

ד. ולענין אם נתן העכו"ם מים לתוך הקדרה הקבוע בתנור לאחר שהוסק כ' מ"א לעיל סי' רנ"ג ס"ק מ"א דאפשר דמותר ועיין עוד שם ביצר ראוי לנהוג בהדחת הכלים בשבת.

ה. ואם כרך בשבת קדרה עם מאכל חם בכרים וכסתות דאסור לכתחלה משום הממנה בדיעבד מותר כמ"ש המ"א בס"י רנ"ז ס"ק ו' ע"ש.

סליק דיני שהיה והממנה בדיעבד בקיצור בע"ה

רבי דוד יהודה לייב זילבערשטיין זצ"ל

אב"ד ווייצען מח"ס "שבילי דוד"

נולד בעיר כאניאהד באונגארין לאביו הגאון רבי אהרן לייפניקער זצ"ל, בצעירותו למד תורה בישיבת הגאון רבי מאיר א"ש זצ"ל באונגוואר וכישיבת הגאון רבי קאפיל הריף זצ"ל בווערבויו, ושמו הלך לפניו כעליו גדול.

כיהן כדומ"ץ בק"ק אויהעל ומשם נתקבל כראב"ד בק"ק זענטא, ושם נתפרסם כבר לגאון מובהק וחסיד מפורסם מאוד, משם עלה לארץ הקודש ונתיישב בעיה"ק ירושלים תוככ"א ושהה שם שמונה שנים, בשנת תרכ"ב הוא חתום בין דיניי בירושלים, לאחר מכן נאלץ לחזור למדינתו ונתקבל כאב"ד בק"ק קערעסטיר ואח"כ בטרעביש, ולבסוף כיהן כאב"ד בק"ק ווייצען שעל שמה נקרא.

נלב"ע בערב פסח תרמ"ד, ונספד בהלכה ע"י הגאון רבי פייבל פלויט זצ"ל אב"ד שוראצין נדפס בספרו "לקוטי חבר בן חיים" ח"ו דף פ"ט, וע"י הגאון רבי נפתלי סופר זצ"ל נדפס בספרו "מטה נפתלי" דרוש ה'.

בנו היה הגאון רבי ישעיה זילבערשטיין זצ"ל אב"ד ווייצען ממלא מקום אביו הגאון זצ"ל, בעל מח"ס "מעשי למלך" על הרמב"ם הלכות בית הבחירה ומעשה הקרבנות.

חיבר ספר "שבילי דוד" על שו"ע אהע"ז (ירושלים תרכ"ג), על שו"ע חו"מ (שם תרכ"ה), דרושים על התורה וקול קורא נגד רוח הזמן החדש (שם תרכ"ו), על שו"ע או"ח (מונקאטש תרל"ג), על שו"ע יו"ד (פרעמישלא תר"מ), "יד דוד" דרושים עה"ת ומועדי השנה (ווייצען תרס"ה).

נש ונתן בהלכה עם גדולי דורו, ונזכר בספרי שו"ת מהר"מ שי"ק, ריב"א, שערי צדק, קול אריה, בית שערים, ניר לדוד.

חידושיו על חו"מ סי' ל"ט-מ"ג, שאנו מדפיסים עתה לראשונה הם מתוך חיבורו חידושים שרובם על יו"ד, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 44. ההערות נרשמו ע"י הרב אהרן שטיינברג.

חידושים וביאורים בשו"ע חשן משפט סי' לט - מג

סימן ל"ט

ב"י בדה"ה ומ"ש ובמטמלי נמי וכו' וב"כ הרמב"ם וכו' הם דברי הרי"ף¹, וכתבו רבינו בסוף

1 כתב הרמב"ם פ"ז מטו"ג ה"ה ח"ל, כבר ביארנו שהודיה בב"ד או עדות בב"ד כמלוה הכתובה בשטר ולפיכך כותבין ונותנין לבעל דינו, בר"א בשלא קיבל עליו את הדין עד ששלחו והביאוהו כמו שביארנו, אבל שנים שבאו לדין ותבע אחר מהם את חבירו כו', בין שאמרו לו הדיינין חייב אתה ליתן לו בין שאמרו צא תן לו יוצא ואמר פרעתי נאמן וישבע שבועת היסת ויפטו, לפיכך אם חזר התובע ואמר כתבו לי הודאתו אין כותבין לו שמה פרע, ע"כ, והובא דבריו בסוד סעיף י'.

מקור הך דינא הוא במ"ש בש"ס [כ"מ י"ז ע"א] דס"ל לר"י בר מניומי לחלק בין אמרו לו צא תן לו דנאמן לטעון פרעתי לאמרו לו חייב אתה ליתן לו דא"נ לטעון פרעתי, ור"ז ס"ל דכין צא תן לו בין חייב אתה ליתן לו נאמן לטעון פרעתי, וקיי"ל לדינא כר"ז.

והרי"ף [כ"מ י' ע"א מדפי הרי"ף] תמה מהא דאיתא בש"ס [שם ט"ו ע"א] דכל שעמד בדין הוי כמלוה בשטר וא"נ לטעון פרעתי, ות"י דה"מ היכא דלא ציית דינא אי"נ ציית לדינא ונתברר שלא פרע, אבל היכא דציית לדינא ונפיק ליה מבי דינא אדעתא דקבליה עליה לדינא ואמר פרעתי דנאמן, ואם בא מלוה לכתוב אין כותבין ונותנין לו דחיישינן דילמא פרע, ע"כ, והובא בב"י סימן ל"ט ס"י.

ס' ע"מ עכ"ל בדה"ב, ובסמ"י ע"מ בכ"י על הטור שם דהם דברי הרי"ף², אלמא דכ"י מפרש דברי הרי"ף פסק דין א"נ שציית לדון רק נבחר דלא פרע לא א"ה ודאי דיכול לטעון פרעתי, ובנבחר דלא פרע דינו כשטר ע"כ מיירי כשב"ד חיובו מתוך טענותיו³, דבהודאה דעלמא בלא שלחו אחריו ודאי דנאמן פרעתי ובשלחו אחריו אינו נאמן פרעתי לדעת הרמב"ם⁴ כדמוכח מדבריו, וע"כ דמיירי בפסק ב"ד בלא שלחו אחריו ואפ"ה נאמן פרעתי ולכן אין כותבין אם בא אח"כ אבל קודם שייצא כותבין פסק דין⁵, ואו תליא במחלוקת לדאבי"ה⁶ נאמן פרעתי ולהרמב"ם⁷ אין נאמן פרעתי, וזה ג"כ דעתו בש"ע ס"ו כתב בהודה ולא שלחו אין כותבין כלל, ובס"ט⁸ בנתחייב בדיון ולא שלחו אחריו נאמן לומר פרעתי אם לא כתבו ובכתבו פסק דין אין נאמן אף בלא שלחו⁹, והרא"ש¹⁰ לא חילק בין ציית ללא ציית דאף

ועד"ו ס"ל להרמב"ם ג"כ לחלק בין היכא דקבעו ושלחו ליה אף הודה אח"כ בכ"ד, שוב א"נ לטעון פרעתי, דס"ל להרמב"ם דכיון דלא בא מעצמו עד ששלחו אחריו חשיב כלא ציית דינא, אבל היכא דציית דינא והיינו דבא מעצמו לכ"ד והודה בפניהם, נאמן בטענת פרעתי.

אמנם הרי"ף הוסיף עוד, כמש"כ לתרץ דאף היכא דציית לדינא מ"מ היכא דנבחר שלא פרע, כותבין למלוה, דבכה"ג גם אין הלוה נאמן בטענת פרעתי, וברמב"ם ליחא להך חילוק, וממש"כ הכ"י על דברי הרמב"ם דהם דברי הרי"ף, משמע דס"ל להכ"י, דגם הרמב"ם מודה בזה לדעת הרי"ף, דכל שנתברר שלא פרע כותבין למלוה אף היכא דציית דינא, כ"נ ככוונת דברי רבינו, ועיין להלן בהמשך דבריו.

2 הטור שם (ס"י ע"ט ס"י"ג) חזר ושנה הך דינא כמי שנתחייב בכ"ד דנאמן לטעון פרעתי ואין כותבין למלוה פס"ד מחשש שמא פרע, וכסעף ט"ז שם כתב, כד"א דציית דינא, אבל אם יצא מלפני ב"ד בסרבנות א"נ לטעון פרעתי ע"כ. והוה כמש"כ הרי"ף לחלק וכנ"ל, וכ"כ שם הכ"י בסט"ו.

3 עיין ש"ך ס' ל"ט ס"ק כ"ה דביאר כן כוונת דברי הרי"ף במש"כ לתרץ דאיידי דאף דציית לדינא מ"מ כיון שנתברר שלא פרע דינו כמלוה בשטר, כוונתו דנתחייב מתוך טענותיו, והוא, עפ"י מש"כ הש"ך בס"ק י"ח בכיאר דברי הניי המובא שם בכ"י, דכ"ה דנתחייב מתוך טענותיו אף היכא דלא קבעו ושלחו, מ"מ חשיב כמעב"ד, וע"ע להלן בהערה 5.

4 שם, והיינו ולכן כותבין למלוה אפי" לא נבחר שלא פרע.

5 עיין נתיב"מ סק"י שביאר בארוכה, דאף דנתחייב מתוך טענותיו מ"מ אם לא כתבו לו פס"ד לתובע, נאמן הנבטע בטענת דנתחייב בכ"ד, ולכ"ד כמעב"ד אלא לענין זה שאם תבע התובע שיכתבו לו פס"ד באופן שידוע שעדיין לא פרע, נותנין לו פס"ד אף בלא הסכמת הלוה, אמנם ע"כ צריך להודיע ללוה שנתנו למלוה פס"ד ושבו לא יהיה נאמן בטענת פרעתי [לדעת הרמב"ם וכדלהלן], אבל אם לא הודיעוהו נאמן בטענת פרעתי, עיי"ש, וכנראה מדברי רבינו דס"ל ג"כ לפרש כן כוונת הרי"ף והרמב"ם, וע"ע להלן בהמשך דבריו.

6 מובא בטור שם ס"י"ב, וברמ"א ס"י.

7 דעת הטור שם בדעת הרמב"ם דנאמן בטענת פרעתי נגד פס"ד, אמנם עיין ב"י שם שהולק ע"ד הטור, ודעתו בדעת הרמב"ם דאי" בטענת פרעתי נגד פס"ד, וכ"פ בשו"ע ס"י.

8 כש"ע שם העתיק המחבר לשון הרמב"ם דמחלק בין בא מאליו לבא אחר ששלחו אחריו, ולא הביא כלל הך דינא היכא דנתחייב בכ"ד מתוך טענותיו אף בלא שלחו אחריו, אמנם כפי מה שהבין רבינו בדברי הכ"י במש"כ דהרמב"ם ס"ל דעת הרי"ף, ע"כ דס"ל ג"כ הך דינא, וזהו גם כוונת המחבר במש"כ בס"ט, דאף היכא שלא שלחו אחריו מ"מ כל שנתחייב מתוך טענותיו היכא דנבחר שלא פרע, ועיין לעיל בהערה 1.

9 וכמו שפסק בשו"ע ס"י, וכנראה דכוונת רבינו בזה ליישב מה שהקשה הש"ך ס"ק כ"ח, ולדעת המחבר דאזיל בשיטת הרמב"ם דכל שנתחייב בכ"ד א"נ לטעון פרעתי אף שלא כתבו פס"ד, דכל מעב"ד כמאן דנקיט שטרא בידיה, לא היה צריך המחבר לכתוב הך דינא דאי" בטענת פרעתי נגד פס"ד שביד המלוה, עיי"ש, אמנם כפי הבנת רבינו בדעת השו"ע א"ש, דמיירי כוונתו דנתחייב מתוך טענותיו, מ"מ כל שלא כתבו לו פס"ד נאמן בטענת פרעתי, ודווקא שככתבו לו פס"ד שוב א"נ בטענת פרעתי, וע"ע להלן בדברי רבינו במש"כ בדעת הש"ך.

10 בי"מ ס' מ"ב, תמה ג"כ בהא דאמרו שם [דף י"ז] דנאמן בטענת פרעתי, מהא דאמרי' [ט"ו ע"א] דעמד בדיון הוי כמלוה בשטר, וכתב לתרץ דלעולם נאמן בטענת פרעתי, והא דעמד בדיון הוי כמלוה בשטר הוא לענין לגבות משעבדי היכא דהלוה מודה שלא פרע או שידוע בעדים שלא פרע.

בציית גובה ממשעברי כמודה¹¹, והחילוק בין ציית ללא ציית לא הזכיר, וס"ל בכ"ע נאמן פרעתי אף בשלחו, ולכן כתב הטור¹² כאן בכל הוראה נאמן פרעתי אפי' בשלחו¹³ בלא כתבו, וע"ז כתב¹⁴ [ה'הרמב"ם ג"כ ס"ל היכא דלא כתבו נאמן פרעתי, רק הרמב"ם מיירי בלא שלחו והטור ס"ל כן גם בשלחו.

והסמ"ע ס"ל¹⁵ בכל הוראה בפני כ"ד אם שאל בפני הלוח שמר אפי' בלא שלחו כותבין וא"נ פרעתי ואם לא כתבו נאמן¹⁶, אבל גובה מלקוחות¹⁷ בהודה דלא פרעו, ובשלחו אפי' לא שאל בפני הלוח¹⁸ כותבין וא"נ פרעתי, והשנתו על ע"ש סקכ"ו היינו בשלא ידע הלוח אבל ביריעת הלוח כתב בהריא ס' ע"ט¹⁹ רכותבין אפי' לא צוה הלוח²⁰, ולהכי כתב המחבר ס"ט בסתם הוראה, דוקא אח"כ אין כותבין הוראה²¹, וה"ה פסק דין אין כותבין דא"נ פרעתי להמחבר²², ולפי"ו צריך להודיעו כשכותב פסק דין ב... ללוח, ורמ"א²³ ס"ל דעל פסק דין נאמן פרעתי דאינו עומד לראיה²⁴, ומה שהקשה הש"ך סקכ"ו א"כ לעולם לא

11 עיין להלן בסוף הס' מש"כ רבינו בזה, ובהערות שם.

12 סעיף י', הביא דעת התוס' להלק דאף דגובה ממשעברי מ"מ נאמן בטענת פרעתי, ועיי"ש בפרישה דלא מצא כן בדברי התוס', רק דעת הרא"ש הוא כן וכנ"ל.

13 דעתו בדעת התוס' והרא"ש דלעולם נאמן בטענת פרעתי אף בשלחו, ודלא כדעת הסמ"ע, עיין להלן בהמשך דבריו.

14 כוונתו למש"כ הטור שם, דאחר שהביא דעת התוס', טיים דכ"כ הרמב"ם דנאמן בטענת פרעתי כ"ז שלא כתבו, אף בהרמב"ם והרא"ש לא מיירי בחד גוונא, וכמו שטיים רבינו בדבריו.

15 ס' ל"ט ס"ק י"ט וס' ע"ט ס"ק ל"א, ומבואר שם דעתו דכל הוראה בב"ד אף בלא שלחו חשיב מעב"ד לענין זה דכותבין למלוה אף בלא הסכמת הלוח, אמנם באופן דלא שלחו אחריו אין כותבין אא"כ ביקש המלוה מהב"ד "כפני הלוח" שיכתבו לו שטר, וגם שידוע שעדיין לא פרע, ושוב לא יהיה נאמן הלוח בטענת פרעתי, אבל שלא בידיעת הלוח אין כותבין, ומטעם דאין הלוח מעלה על דעתו שהמלוה ביקש מהב"ד שיכתבו לו שטר, וא"כ חיישינן שמא פרע.

16 היינו באופן דלא הודיעו ללוח שהמלוה ביקש לכתוב לו שטר, וכנ"ל.

17 עיין סמ"ע ס' ל"ט ס"ק ב' ובס' ע"ט שם, דס"ל לדינא כדעת התוס' והרא"ש [הביאם רבינו לעיל בדבריו] דאף באופן דנאמן בטענת פרעתי, מ"מ היכא דמודה שלא פרע גובין מלקוחות.

18 ומטעם דכיון ששלחו אחריו מעלה על דעתו שהמלוה ביקש מהב"ד שיכתבו לו שטר, ולא יפרע לו אא"כ ידרוש ממנו שיחזיר לו שטר, ומשו"ה א"נ לעולם בטענת פרעתי ככה"ג.

19 ס' ס"ק ל"א, וכ"ה בסמ"ע ס' ל"ט ס"ק י"ט וכנ"ל.

20 כוונתו ליישב דברי הסמ"ע ס"ק כ"ו, דכתב שם דהיכא דהודה בלא שלחו אחריו, אין כותבין לו שטר אף היכא שידוע שלא פרע, והשיג שם ע"ד הע"ש, דמשמע מדבריו דכותבין, ולכאורה סותר עצמו במש"כ בס"ק י"ט דהיכא דמודיעין ללוח שפיר כותבין אף בלא שלחו אחריו, וע"כ צ"ל דמש"כ בס"ק כ"ו דאין כותבין היינו בהיישג שמא כבר פרעו, והשיג כזה על הע"ש דמשמע מדבריו דאף בלא ידיעת הלוח כותבין, אבל אה"נ בידיעת הלוח מודה הסמ"ע דכותבין אף בלא שלחו אחריו, ועין ש"ך ס' ע"ט ס"ק ל"א שהבין בדברי הסמ"ע הנ"ל דאף בידיעת הלוח אין כותבין בלא הסכמתו היכא דהודה בלא שלחו אחריו, וצ"ע.

21 היינו שלא ביקש מהב"ד בשעת ההודאה "כפני הלוח" אלא אח"כ בא לחבוע שיכתבו לו שטר אין כותבין, ומטעם דחיישינן שמא כבר פרעו, כיון דלא עלה ע"ד הלוח שיכתבו לו שטר, וכמו שנתבאר לעיל.

22 סעיף י', והיינו ככה"ג שהודה מעצמו בלא שלחו אחריו, ולא ביקש המלוה מהב"ד בשעת הודאה שיכתבו לו, ולכן אין כותבין לו אח"כ פס"ד, דשמא כבר פרעו, וכשיהיה למלוה פס"ד בידו, שוב לא יהיה הלוח נאמן בטענת פרעתי, אבל אם מודיעין ללוח, שפיר כותבין למלוה פס"ד, וכמש"כ רבינו בהמשך דבריו, דיהיה הלוח נוהר ליטול ממנו הפס"ד בשעה שפורעו.

23 שם סעיף י'.

24 דעיקר מה שכותבין הפס"ד הוא כדי לזכור מה שפסקו הדיינים, ואין הלוח נוהר ליטול כשפורע חובו, ואע"פ דדעת הרמ"א דנאמן בטענת פרעתי נגד פס"ד, מ"מ ס"ל דאם לא כתבו לו פס"ד בשעת הודאה, אלא אח"כ חזר המלוה לכ"ו וביקש שיכתבו לו פס"ד, אעפ"כ אין כותבין לו, והטעם לזה עיין בהמשך דברי רבינו ובהערות 25, 26.

יכתוב²⁵ לק"מ דכשודע הלוה כתיבין²⁶, ואפ"ה נאמן פרעתי לרמ"א.

ודעת הש"ך מרפסן איגרא, [עין נתיבות המשפט²⁷] דעתו רמ"ש רי"ף לא ציית דינא היינו (לא) שלחו אחריו²⁸ לרמב"ם ומחבר וא"נ פרעתי, ומש"כ הרי"ף נבחרר דלא פרע היינו בנתיביי מתוך טענתו [נאמן פרעתי אם לא כתבו²⁹, וכ"כ בסקכ"ה, וקשה כסקכ"ג כתב לרמב"ם א"נ פרעתי בנתיביי לו עפ"י דין אפי' לא כתב, והאיך כתב הרי"ף בנבחרר דלא פרע משמע הא לא"ה טוען פרעתי, ולכן הקשה בסקכ"ח³⁰, ולפ"מ שכו"כ³¹ וכן לסמ"ע לק"מ ק' בסקכ"ה דלסמ"ע ג"כ כל שלא שלחו אפי' נתחייב עפ"י כ"ד כל שלא כתבו נאמן פרעתי³², ומה שהקשה הש"ך דניחוש לקנוניא³³, עיין תוס' בשבת דף ע"ה³⁴ דמהני הודאתו נגד לקוחות ול"ח לקנוניא כל דליכא ריעותא³⁵ עמהרש"ל שם.

25 עיין בסמ"ע ס"ק כ"ז שהביא מש"כ הר"מ, ולכן אין כותבין לו פס"ד, אף שהוא נאמן בטענת פרעתי, מ"מ כיון דחיישינן שמא כבר פרעו, וא"כ מיוחד כשיקרא. והסמ"ע שם כתב טעם אחר דחיישינן שמא יפרע לו ולא"זו יתבע אותו, וזה יטעון להד"ם והוא יוציא הפס"ד ויהיה הלוה מוחזק כפרן. וע"ז תמה הש"ך שם דא"כ לעולם לא יכתבו לו פס"ד, ולא משמע כן בש"ס ובפוסקים.

26 היינו, לסברת הסמ"ע הג"ל, דהטעם דאין כותבין הוא שמא ישכח ויטעון להד"ם ויהא מוחזק כפרן, ולכן היכא דמודיעין ללוה שכתבו למלוה פס"ד, שוב יחא נזהר שלא יטעון להד"ם, אלא יטעון טענת פרעתי ויהא נאמן בטענה זו.

27 סק"י בא"ד שם.

28 עיין לעיל הערה 1, ודעת הרמב"ם דהיכא דלא בא לבי"ד עד ששלחו אחריו חשיב כלא ציית דינא וא"נ כטענת פרעתי, וכ"כ הע"ש [הובא בש"ך ס"ק כ"ה] ככוונת דברי הרי"ף במש"כ דכלא ציית דינא א"נ כטענת פרעתי, היינו אף בקיבל עליו פסק בי"ד, מ"מ כיון שלא בא מעצמו עד ששלחו אחריו, חשיב כלא ציית דינא.

29 עיין נתיב"מ שם, במש"כ בדעת הש"ך, דהיכא דנתחייב כב"ד עפ"י טענותיהם, אף דחשיב כמעשה כ"ד, היינו צ"ק לענין זה, דאם ביקש המלוה שיכתבו לו שטר הוראה [או פס"ד לדעת המחבר] כותבין לו הבי"ד אף בלא ציווי המתחייב, אבל כל שלא כתבו לו, ל"ח כמעב"ד ונאמן הלוה בטענת פרעתי, וע"ז תמה רבינו [בהמשך דבריו] דא"א לפרש"י כן בדעת הש"ך, דא"כ סותר עצמו למש"כ בס"ק כ"ג, דדעת הרמב"ם היא דכל שנתיחייב עפ"י טענותיהם, חשיב מעב"ד דהי כמלוה בשטר, וא"נ בטענת פרעתי אף שלא כתבו למלוה שטר הוראה. ובאמת, דרכינו בעצמו כתב ג"כ לעיל בדעת הרי"ף והרמב"ם כמש"כ הנתיב"מ, דהיכא דנתחייב עפ"י טענותיהם, ועדיין לא כתבו למלוה שטר הוראה, נאמן הלוה בטענת פרעתי, [עיין לעיל הערה 5], ומה שהשיג כאן ע"ד הנתיב"מ, היינו במש"כ כן בדעת הש"ך, וד"ז צ"ע דא"כ הש"ך סותר עצמו במש"כ בס"ק כ"ג להיפך וכו"ל.

30 כוונתו דהא הש"ך ס"ק כ"ח לתמוה עמש"כ המחבר בס"י, דא"נ בטענת פרעתי נגד פס"ד שביד המלוה, והוא תמוה, דהא משמע דדעת המחבר דאולי בשיטת הרמב"ם דכל שנתיחייב עפ"י טענותיהם א"נ בטענת פרעתי אף שלא כתבו לו פס"ד ומעט דחשיב כמעב"ד דהי כמלוה בשטר, וישי"ש ונשא"ר בני"ע, וע"ז כתב רבינו דמש"כ הש"ך לתמוה הוא דאולי לשיטתו במש"כ בס"ק כ"ג בדעת הרמב"ם דכל מעב"ד היי כמלוה בשטר אף שלא כתבו לו שטר או פס"ד, אבל למש"כ הנתיב"מ בדעת הש"ך לק"מ קושיית הש"ך, דהא כל שלא כתבו לו פס"ד נאמן הלוה בטענת פרעתי, ולכן כתב המחבר בס"י, דנגד פס"ד שביד המלוה אין הלוה נאמן בטענת פרעתי.

31 כוונתו למש"כ רבינו לעיל בדבריו בדעת הרמב"ם והמחבר, דדווקא כשכתבו לו פס"ד א"נ, וכדעת הנתיב"מ הג"ל, וא"כ לק"מ קושיית הש"ך, וכבר כתב כן רבינו לעיל בדבריו, ועיין הערה 9.

32 עיין לעיל הערה 16, ולפי"ז ג"כ ל"ק קושיית הש"ך, וכנ"ל.

33 כבר נכתב לעיל בדברי רבינו, דדעת תוס' והרא"ש דאף באופן דנאמן בטענת פרעתי, מ"מ כל שהודה שלא פרע גובה המלוה מלקוחות, וכ"ה דעת הסמ"ע ס"ק כ"ד לדינא, וכמש"כ רבינו לעיל, [עיין בהערה 17], וע"ז תמה הש"ך [ס"ק כ"ד] דכיון דנאמן בטענת פרעתי, א"כ אף אם מודה שלא פרע, מ"מ חיישינן לקנוניא ואינו גובה מלקוחות, וכן האריך הש"ך [בסי' ע"ט ס"ק ל'] לתמוה ע"ד הסמ"ע הג"ל, והוכיח כן מהרבה פוסקים וכו"ה אין הלוה נאמן בהודאתו לענין לטרוף מלקוחות, ומטעם דחיישינן לקנוניא.

34 ע"ב ד"ה ת"ק.

35 וכ"כ הרא"ש פ"ד דב"מ ס' ל"ז, דכל שלא נפל השטר ולא איתרע, ל"ח לעולם לקנוניא. וע"ע נתיב"מ [סי' מ"א סק"ח וסי' מ"ג סק"ר] שהביא ג"כ הר כרא.

סימן מ'

עיין בתומים¹ דרש"י מודה דאודיתא הוה קנין כמו באיסר גיורא ונ"ל דזה כוונת הרא"ש בשמעתין דשמרי הקנאה² שהקשה על הרי"ף דמיד שכתב פלוני חייב לפלוני נשתעבד והוא בתורת קנין אודיתא דזה מהני לכ"ע, עיין תומים ס' ל"ט³ על הרא"ש. וזה ודאי באמירה לחד לא מהני אודיתא כמ"ש קצה"ח ס' מ' רק בא"ע⁴, רק כאן כיון שכתב בשליחותו כן הוה כאלו כתב בעצמו דאז הדין כמו בא"ע עיין ש"ך ס' פ"א⁵ מזה דחולק על רמ"א בכתב ידו⁶ ורוק היטב.

ועיין קצה"ח [ס"ק ה'] שכתב ליישב דעת התוס' והרא"ש, דאה"ג דאין המלוה גובה מלקוחות שלקחו קודם שהודה הלוה, ומש"כ התוס' והרא"ש דגובה מלקוחות עפ"י הודאת הלוה, היינו דווקא מלקוחות שלקחו אחר הודאתו, דבכה"ג ליכא למיחש שמא פרעו, עיי"ש.

אמנם לפי מש"כ רבינו עפ"י סברת התוס' והרא"ש דכל דלא נפל ולא איתרע ל"ח לקנוגיא, א"כ שפיר גובה אף מאותם שלקחו אף קודם הודאתו.

1 בסוגיא ר"פ הנושא [כתובות ק"א ע"ב] מבואר מחלוקת ר"י ור"ל באומר לחבירו חייב אני לך מנה בשטר, דס"ל לר"י דחייב, מטעם דאלימא מילתא דשטרא והוי כאילו אמר א"ע, ור"ל חולק ע"ז, ודעת רש"י שם [ד"ה ה"ג לעולם] דמחלוקת ר"י ור"ל איירי לענין הודאת בע"ד, והיינו דאף דבהודה ולא אמר אתם עדין אין הודאתו כלום, דיכול לטעון טענת השטאה והשבעה, מ"מ כיון שכתב לו בשטר, אלימא מילתא דשטרא כאילו אמר א"ע, ודעת התוס' שם [ק"ב ע"א ד"ה אליכא] בשם ר"ת, דסוגיא זו לא איירי לענין הודאת בע"ד, אלא לענין חיוב, והיינו שמחייב עצמו בחיוב חדש ע"י כתיבת השטר, ומבואר בש"ך [סי' מ' סק"ב] דרש"י חולק ע"ד ר"ת וס"ל דל"מ כשמתחייב עכשיו בכתיבת שטר, אלא דווקא כשמתחייב ע"י קנין גמור. וע"ז כתב התומים [שם סק"א] דדווקא באופן שמחייב בלשון להבא, בבכה"ג ס"ל לרש"י דל"מ ע"י כתיבת שטר, משא"כ היכא דאמר לבשר הודאה, מודה רש"י דמהני הודאתו להתחיל בהכ"ג, והוכיח כן מהא דאיסור גיורא [ב"ב קמ"ט ע"א] דאודיתא הוי קנין, ומתחייב בזה כמו ע"י קנין גמור.

2 פ"ק דב"מ [סי' ל"ן] הכיא שם דעת הרי"ף דפ"י הך דשטרי הקנאה המבואר שם בסוגיא [י"ג ע"א] דהכוננה היא דאירי שיש בו קנין, דמשעה שקנו מידו של לוח שעבד ליה נפשיה, והשתא דטרף כדון טרף, אפי' אם ימסור השטר ליד המלוה אפי' אחר זמן, וחמה הרא"ש ע"ד הרי"ף דאמאי הוצרך הרי"ף לפרש דאירי שקנו מידו, היא כיון שכתוב בשטר פלוני לוח נשעבדו נכסי לוח למלוה אף בלא קנין דשעבדא דאורייתא, ע"כ.

וכבר עמדו בזה האחרונים ע"ד הרא"ש, דאיך נשתעבדו נכסי לוח למלוה בלא קנין אף שכתב כן בשטר, מ"מ כל זמן שלא הלוה לו המלוה המעות לא נשתעבד הלוה כלל, וע"ז כתב רבינו לפרש דברי הרא"ש, הא דנשתעבד הלוה למלוה אף בלא הלוואה, היינו מחמת קנין אודיתא, דכיון דמודה בשטר שזוה ממנו, אף שדווקא הוא שלא לזה, מ"מ נתחייב מחמת הודאתו.

3 ס"ק כ"ג, עיי"ש מש"כ דרך אחרת לבאר כוונת הרא"ש.

4 מבואר בקצה"ח [סי' מ' סק"א] דאף דבכל קנין לא בעינין עדים ולא איכרו סהדי אלא לשקרי, מ"מ לענין קנין אודיתא אינו קונה בלא עדים וזאת עדי, ומטעם דכל דליכא עדים ל"ח הודאתו הודאה, וכל דליכא הודאה ליכא קנין, [עיי"ש בקצה"ח ובמשוכב] וכוונת רבינו לתמוה על דבריו שכתב לבאר דברי הרא"ש דהוא מטעם קנין אודיתא, אף דלא אמר אתם עדי.

5 ס"ק מ"ה.

6 עיי"ש בשו"ע סי' ד' דיכא דהודה בכתי"י שחייב לחבירו מנה, א"י לטעון טענת השטאה והשבעה, וכתב ע"ז המ"א דדווקא היכא דהכתי"י הוא ביד חבירו אבל אם הוא עדיין ביד המודה ל"ח הודאה דיכול לטעון טענת השבעה, והשיג ע"ז הש"ך שם דמשמע בחש"י הרא"ש להדיא [דמתהם מקור הך דינא המבואר שם בשו"ע] דאף דהכתי"י הוא עדיין ביד המודה ג"כ מהני הודאתו שא"י לטעון טענת השבעה, ומטעם דכולי האי לא עביד לכתוב אצלו בכתי"י, וע"כ דכוונתו להודאה גמורה, ועוד דטענת שלא להשביע שייך דווקא באופן שאומר כן לפני העולם שחייב לחבירו כ"כ, דבוה הוא מכיון שלא יחזיקוהו בעשיר, משא"כ כשכותב אצלו שאין אדם יודע ושומע דברב לא שייך טענת שלא להשביע, עיי"ש בארוכה, וסיים שם הש"ך דמ"מ איכא למיחש דילמא הכין השטר ללוות ולא לוח ליה עדיין, ולכן בעינין ג"כ שיאמר כן לפני עדים דבוה מגלה דעתו דהודאתו הוי הודאה גמורה, עיי"ש.

סימן מ"א

הבי העתיק פרש"ם ופר"1 נראה דלרשב"ם משנמחק עתה לנמרי רק העדים יודעין מה כתוב בו שראהו קודם ולא שראהו בשעת כתיבת החתימת העדים, דא"כ מה זה שכתב³ דלכ"ע אם יודעין מה כתוב בו עושין לו קיום, והוכיח כן מדברי נמוקי יוסף⁴ דעדף מכיר זה שכתוב בו מעדים שמכירין החתימות, ואם מיירי שראו החתימה בשעת חתימת העדים א"כ גם זה הכיר החתימה ועדף דראה בשעה שחתמו, אע"כ דראה רק השטר ולא הכיר החתימה⁵, ולפ"ז פשוט דעדי שטר עצמן צריכין שיעידו על המעשה או מעדים אחרים שראו הלאה וכתבת השטר וכיון דיעינן דמעשה ה' אמת וגם ראו שטר אצלו מסתמא זה השטר אמת היא ולא חיישינן דלמא פרוע וזה שטר אחר, ואולי י"ל אפי' ליכא עידי שטר מ"מ קיום שמרות דרבנן⁶ ומ"ה רמי כנחקר עדותן בב"ד, וזה דוקא בריעותא לפנינו שיש השטר לפנינו ואין מכיר, אבל כל שנמחק השטר אמרינן אלו היה לפנינו היו מכירין החתימות, ועוד דלמה יעשה שטר מזויף איהו לא ידע דימחק כיון דנמחק באונס ובלא עידי קיום לא יגבה, אבל כשלא נמחק א"א לומר כן דא"כ כ"א יעשה שטר מזויף.⁷

- ועפ"ז כתב רבינו דה"ג גבי שטרי אקנייתא, כיון שאמר לפני עדים שיכתבו לו שטר הלאה, וכותבין בשטר שהוא חייב לחבירו כו"כ, כמו דלענין הודאת בע"ד חשיב כזה הודאה גמורה, ה"ג לענין קנין אודיחא הוי הודאה גמורה, ושפיר הוי קנין כמו באומר א"ע.
- 1 חנן בפרק ג"פ [כ"ב קס"ח ע"א] מי שנמחק שט"ח מעמיד עליו עדים וכו' לפני ב"ד ועושים לו קיום, ודעת רשב"ם שם, דמיירי אף שנמחק עתה השטר לגמרי, והקיום הוא ע"י עדים שראו השטר בידו בעוד שהיה קיים, ויודעין מה היה כתוב בו, ודעת ר"י [וכ"ה דעת הרמב"ם פכ"ג מה' מלוה ולוה הי"ב, והרא"ש שם בסוגיא, הובא בטור וב"י] דמיירי דלא נמחק השטר לגמרי אלא עדיין רישומו ניכר וירא שמה ימתק לגמרי, ע"כ מעמיד עדים שמכירין חתימות העדים שבשטר, וגם יודעין מה היה כתוב בשטר, ואח"כ מעידין לפני הב"ד מה היה כתוב בו.
- 2 ודעת הב"י, ראין כאן מחלוקת בעיקר הדין, דלכו"ע היכא דאיכא עדים שיועידין מה היה כתוב בו עושין לו קיום, [עיי' להלן בהמשך דברי רבינו ככוננת דברי ב"י אלן], וכ"ה ג"כ דעת הסמ"ע סק"ג, אבל מלשון הרמ"א [ס"א] משמע דרשב"ם ור"י נחלקו לדינא, ולדעת ר"י בעינן עדים שראו השטר בשעה שהיה עומד להמחק, ועיין תומים ונתי"ה מ"שי"כ לבאר כמה נחלקו.
- 3 והיינו שמעידין עתה רק על מה שהיה כתוב בו, ואף שלא הכירו חתימות העדים כלל, ועיין להלן בהמשך דבריו.
- 4 הב"י שם פ"א ד.
- 5 כ"כ דף ע"ח ע"א [מדפי הרי"ף] ד"ה מתני' שנמחק, וז"ל שם אמר המחבר מורי גר"ו אומר דבעדים שהכירו החתימות טגי, ע"כ, והבין הב"י ככוננת דברי הרב הנמוקי, דסגי בעדים שהכירו החתימות אף שלא ידעו מה היה כתוב בשטר, ועי' מסיק שם הב"י, ונראה מדברי הרב הנמוקי⁴ דעדף טפי מיכא מאימתי נכתב ומה כתוב בו, מעדים שמכירין רק החתימות, [וכבר תמה הב"י בעצמו ע"ד הרב הנמוקי⁴ דכיון דאין יודעין מה היה כתוב בו מאי מהני בזה שהכירו החתימות, ועיין להלן בדברי רבינו].
- 6 כוננת רבינו להוכיח מדברי הב"י, דס"ל בדעת רשב"ם דאף שהעדים שראו השטר ביד המלוה לא הכירו חתימות העדים, מ"מ מהני עדותם כזה שמעידים על מה שהיה כתוב בשטר, ולכן סיים רבינו, דע"כ בעינן גם עדי השטר עצמם או עדים אחרים שראו ההלואה, דאל"כ אין עושין לו קיום ע"י עדים אלו שראו השטר ביד המלוה, כיון שלא הכירו חתימות העדים, ומ"מ בעינן גם לעדים אלו שראו השטר ביד המלוה קודם שנמחק, דאל"כ אין עושין לו קיום אף בעדי ההלואה, ומטעם דחיישינן שמה כבר פרע הלוה חובו, וכמו שמסיים רבינו בדבריו.
- 7 גיטין ג' ע"א, כתובות י"ח ע"ב.
- 8 דברים אלו משי"כ רבינו מחוזשים מאד, דמבאר בדבריו דכיון דקיום שטרות ל"ה אלא מדרבנן, ולכן היכא שכבר נמחק השטר א"צ עדי קיום, ועיין רשב"ם שם בסוגיא [קס"ח ע"ב] ד"ה אם כתוב, דמבואר שם להדיא דבעינן דווקא עדים החתומים בשטר שיעידו על החתימתן, וכ"כ התומים [סק"ג] להדיא ככוננת דברי

ועיין בתומים⁸ דמתום' בפ' ג"פ⁹ מוכח דבעינן עידי שטר ג"כ ואפי' בעידי מחק הכירו החתימות בעי עידי שטר ע"ש הטעם¹⁰, אבל הב"י ודאי לא הבין כן, דא"כ מה הקשה על הנמוק"י מה מהני הכירו חתימת העדים כיון דאין יודעין מה כתוב בו¹¹, הרי צריכין עידי השטר לבוא מכל מקום¹², אע"כ דס"ל לב"י כה"ג בהכירו חתימות ל"ב [לא בעינן] עידי שטר¹³ וכן הקשה ומסיק כמ"ש במשורים¹⁴ דאף דהכירו החתימות צריך שידעו מה כתוב בו.

ד"ה ואם כתבו ב"ד¹⁵, ודברי הרמב"ם מוכיחין כדברי ה"ה, הגה לעיל כתב¹⁶ דרמב"ם כר"י ס"ל וכאן כתב דבעי לחקור עידי השטר ולר"י ל"ב עידי שטר, דא"כ מאי הקשה ב"י לעיל כי מכירין החתימות מה הוה וכמ"ש בסמוך¹⁷, ונ"ל¹⁸ דאף לפי ר"י דלא נמחק לגמרי, יכול להיות דמיירי שראו העדים עתה כשהראה להם שטר שהתחיל לימחק או ראו מה כתוב בו ולא הכירו החתימות רק כמו לפי רשב"ם, ואו ודאי בעי עידי שטר¹⁹, רק נמוק"י כתב בהכירו החתימות

רשב"ם אלו, וע"ע בסמ"ע סק"י ובט"ז ובביאור הגר"א, ומבואר בדבריהם דע"כ בעינן או שהעדים שחתמו בשטר יקיימו חתימתן, או עדים אחרים שראו השטר ביד המלוה בעור שהיה קיים, יקיימו חתימות העדים, אבל בלא ערי קיום כלל צ"ע איך יכתבו לו הב"ד שטר אחר.

8

9 סק"ח ע"א ד"ה מעמיד.

10 מבואר שם בתומים כי טעמים, חדא, דא"א לסמוך על עדי מחק לבד, דשמא בדדמי אמרי, ועוד, דלא סגי בעדי מחק משום דהוי עד מפי עד, וכדס"ל להר"ה בפ"ג דיבמות, וברשב"א ב"ק צ"ח בשם י"מ, דעדים המעידים שראו שטר חתום והכירו החתימות, אעפ"כ אין מקבלים עדותם מטעם דהוי עד מפי עד, ובעינן דווקא שהעדים עצמם שחתמו על השטר יעידו כן בפני ב"ד על גוף ההלואה, וגם על חתימתם שחתמו לו בשטר, ומי"מ לא סגי בעדי השטר עצמם, דאל"כ נאמן הלוה בטענת פרעתי, וע"כ בעינן גם לעדי מחק שיעידו שראו ביד המלוה שטר כשר, וכמשי"כ רבינו ג"כ סברא זו לעיל בדבריו.

11 עיין לעיל בהערה 4.

12 וא"כ מאי איכפת לן דאין ערי המחק יודעים מה היה כתוב בו, דע"ז יעידו עדי השטר עצמם.

13 והיינו דווקא דעדי המחק יודעים מה היה כתוב בשטר.

14 ז"ל ר"י [הובא שם בב"י] דצריך שיאמרו העדים "שראו הכתב וחתמת העדים" או אם הם בעצמם היו מעידין על חתימתן כו', ומבואר להדיא בדבריו דבעינן שעדי המחק יודעים כל מה שהיה כתוב בשטר, ולא בעינן ככה"ג עדי השטר עצמם, וכ"ז הוא דלא כדמשמע בלשון הרב נמוק"י דסגי בעדים שהכירו החתימות אף שלא ידעו מה שהיה כתוב בשטר.

ובאמת דכבר תמה הטי"ז ובהגהות דו"פ על הב"י, דוודאי כוונת הרב הנמוק"י ג"כ דעדי המחק ע"כ יודעים כל מה שהיה כתוב בשטר, ולא סגי בזה שמכירים החתימות לבד, וכונת הרב הנמוק"י היא דסגי בעדים המכירים החתימות, היינו דמהני עדותם ול"ה עד מפי עד, וכדס"ל כן לכמה פוסקים, וכמו שנחבאר לעיל בהערה 10.

15 אמרי' שם בש"ס [סק"ח ע"ב] ת"ר איהו קיומו כמותב תלתא הינא כו', ואם כתוב בו הרוקקנו לעדותם של עדים ונמצאת עדותן מכוונת גובה ואי"צ להביא ראייה ואם לאו צריך להביא ראייה, עיין ב"י שהביא ברייתא זו, ומשי"כ הרשב"ם בכיבוד מ"ש הרוקקנו לעדותן של עדים, וסיים שם הב"י דדברי הרמב"ם מוכיחין כדברי ה"ה, דאין השטר קיום כשר לגבות בו אא"כ באו עדי השטר עצמם לפני ב"ד וחקרום ונמצאו עדותן מכוונת.

16 בסעיף א' כתב הב"י דהרמב"ם ס"ל כדעת ר"י, דהקיום הוא ע"י עדים שראו השטר ביד המלוה בשענה שהיה עומד להמחק, עיין בהערה 1.

17 עיין לעיל בהערה 12.

18 כנראה כוונתו ליישב, דלדעת ר"י ע"כ בעינן גם עדי השטר לפנינו, מטעם דעדי מחק אין מכירין חתימות העדים אלא יודעים מה היה כתוב בשטר, וכדעת רשב"ם, ורק לדעת הרב נמוק"י דעדי מחק הכירו גם החתימות ל"ב עדי השטר עצמם.

19 וכמשי"כ לעיל, עיין בהערה 5.

ל"ב עירי שטר וסני כזה אבל וראי דמירי בלא הכירו²⁰ ולכן צריך לעירי השטר וכב"י²¹ להראב"ד מיירי²² שחתימת העדים עדיין לפנינו וע"כ ל"ב עירי שטר, וא"כ מה מזיקנו לערותן קאי על עירי מחיקה²³, וע"כ משמע לפי הראשון²⁴ לא קאי והזקקנו על עירי מחיקה. הסמ"ע²⁵ יש לו דרך אחר, בדכל ענין מיירי שעירי מחיקה הכירו החתימה בין שעירי השטר הם עירי מחיקה בין עדים אחרים שראו קודם שנמחק בעודו בידו והכירו החתימה ויודעין שזה השטר ע"י איהו סימן או מב"ע, רק דבעי דו"ח הואיל וזה עדות חדשה²⁶, ודברי המור משמע כממ"ע עמ"י²⁷, ואם כאו ראייה והעידו על מעשה הלואה או עירי הקיום לאו עירי חדש הם ל"ב ד"ח.²⁸

וש"ך סק"א דבריו אין מובנים וקושית גד"ת שמא חזר ומצאו וגבה בו כבר.²⁹

20 כוונתו כדעת ר"י דסגי בזה שעירי המחק יודעים מה היה כתוב בשטר אף שאין מכירין חתימות העדים, אמנם צ"ע דבטור מבואר להיפך כדעת ר"י דע"כ איירי דעירי המחק יודעים מה היה כתוב בשטר וגם הכירו חתימות העדים, ולפי"ז א"צ לעירי השטר כלל, או דאפשר דמ"מ צריך גם לעירי השטר, וכמ"ש התומים הובא לעיל בדברי רבינו, וצ"ע.

21 שם ס"ג.

22 מובא בבעה"ת שער נ"ז ח"ב סי' א', וכתב הרשב"א פ' ג"פ קס"ח ע"ב, ומובא בב"י סי' זה ס"א.

23 כ"כ במ"מ פכ"ג מה' מלוה ולוה הי"ב.

24 היינו לדעת הרמב"ם, קאי והזקקנו על עירי השטר עצמם, דע"כ בענין שעירי השטר עצמם יעירו לפנינו, וכנ"ל.

25 סק"י.

26 וכמו שביאר שם הסמ"ע כיון שגוף השטר כבר נמחק לגמרי ועדות זו שומעידים על השטר ועל חתימת העדים הוי כעדות חדשה, וע"כ בעי דו"ח.

27 עיין בט"ו שביאר דעת הטור דס"ל דבעינן עדי מחק וגם עדי גוף השטר שיעידו על גוף ההלואה, אמנם לדעת הסמ"ע שם סגי בעדי מחיקה לחוד באופן דמכירין גם חתימות העדים, ול"כ ככה"ג עדי גוף השטר, וע"י כתב רבינו דמלשון הטור שכתב בזה"ל, ואם כתבו ב"ד שעמדו על דברי "המעידים" שהעידו עליו שנמחק" ונמצאו מכוונין כ"י, ע"כ, משמע דס"ל דסגי בעדי מחיקה לחוד, וכדעת הסמ"ע.

28 כ"כ גם בנתי"מ סי' זה סק"ב, [ומבואר שם בדבריו דס"ל כן גם ברעת הסמ"ע] ומטעם דבכה"ג עיקר העדות הוא ע"י עדי גוף השטר, ועדי המחק הוא רק לגלויי מילתא ששטר זה היה ביד המלוה.

29 מבואר בשו"ע שם ס"ג, דאין כותבין שטר למלוה שאמר שאבד שטר הרשון ואפי' יש לו עדים שנאבד ממנו, ומטעם דחיישינן שמא יחזור וימצאנו ויגבה ב' פעמים, ומקורו משת"י הרא"ש מובא בטור, והש"ך סק"י א"א הביא דעת רשב"ם [ב"ב קס"ח ע"ב] דהיכא דאיכא עדים שנאבד כותבין לו שטר אחר, וכן הכריע שם הש"ך לדינא, וכתב הטעם הא דאין חוששין שמא יגבה ב"פ, משום דק"ל דכותבין שובר, והביא שם הש"ך מה שדקשה הגידות ע"ד הרשב"ם, דמ"ש דכתב שם הרשב"ם דאין כותבין שטר אחר היכא דאמר המלוה שאבד שטר ואל הביא עדים ע"ז, ומטעם דחוששין שמא יגבה ב"פ, ול"א דיון דכותבין שובר ל"ח לזה, וא"כ אף היכא דאיכא עדים שנאבד שטר, ג"כ לא יכתבו לו שטר אחר, שמא ימצאנו ויגבה ב"פ, ות"י הש"ך ח"ל, דכיון דחייב לו כוראי כשיפרע לו יכתבו לו שובר, ומה בכך שיחזור וימצאנו, ולא כתב רבינו דאין דברי הש"ך מובנים, וכבר עמד ע"ז בנתי"מ שם, ודברי הש"ך תמוהים ואין להם שום הבנה, [ועיי"ש בנתי"מ מה שהאריך לפרש כוונת דברי הש"ך].

ומה שתמה הגידות, כתב רבינו לפרש כוונתו, דעיקר תמיהתו היא דאמאי לא ניהוש שמא כבר מצאו וגבה בו, והיינו שגבה בו קודם שהעידו העדים בב"ד שנאבד לו שטר, וכיון דלא ידע הלוה שכתבו לו שטר אחר לא ידע להזהר בשטרו הראשון. [והיינו שיהא השטר בידו במקום שובר לראיה שכבר פרע החוב, וכמ"ש שם הש"ך].

ועיין בנתי"מ שם שג"כ עמד ע"ז, וכתב ליישב דע"כ צ"ל דהעדים שמעידים שאבד שטר, מעידים ג"כ שלא זוהו ידם מיד הלוה משעה שנאבד עד כואם לב"ד ויודעים שהלוה לא פרע חובו, דאל"כ באמת יש לחוש שמא חזר ומצאו וגבה בו.

סימן ב"ג

ש"ך סק"ז דתלינן בעיבורא דירחא¹, אע"ג דמוקדם פסול בעיבורא בירחא כמ"ש תוס' פ' א"ג², צ"ל דבאן ליכא חשש טריפה דמוכח מתוכו הטעות³, ואפ"ה אם לא תלינן דמעו פסול היה דחתמו שקר⁴, וא"כ ברילג מנין האמצע דפסול להרמ"א⁵, אף דודאי ליכא חשש טריפה דב"ד ידעי דלא היה אז המלוה, ג"כ הטעם כיון דלא תלינן בטעות סופר חתמו על שקר⁶, וא"כ צ"ב מש"כ ב"י בשם מהר"א דאף הרא"ש מודה⁷ ברילג המאות דלא מוכח מיניה וביה הטעות, אפי' מוכח דלא היה אז מכוון כיום מ"מ ס"ס הקדומו כיון דלא תלינן במ"ס⁸ וצ"ל דהכי

1 מבואר שם בשו"ע ס"ה, כשטר שכחוב בו זמנו ברכיעי בשבת כ"כ תשרי, ואין הזמן מכוון, דרכיעי בשבת היה יום כ"ד לחודש, וגם יום כ"ב תשרי הוא שמ"ע ואין כותבין בו שטרות, מ"מ השטר כשר, ומקור הך דינא הוא במרדכי רפ"ק דר"ה בשם ראבי"ה, [הובא בב"י סי' זה] ומבואר שם הטעם [הובא בסמ"ע סק"ח] דתלי' בשטר מאוחר, וכמו בשטר שזמנו הוא בשבת דמבואר בשו"ע [שם סי' ד] דהשטר כשר דתלינן בשטר מאוחר, וה"נ כזה דזמנו של שטר הוא ביום שמ"ע, ואף דיום השבוע אינו מכוון עם ימי החודש, מ"מ תלינן שהסופר והעדים טעו בעיבורא דירחא, עיי"ש.

2 דף ע"ב ע"א ד"ה שטר, עיי"ש בתוס' שהקשו, למ"ד דשטר מוקדם פסול מטעם הגזיר' דילמא אתי למיגביה שלא כדין בזמן ראשון, או מטעם דקנסי' ליה וכמבואר שם בש"ס, הא כיון דהעדים פסולים הם דחתמו על שקר, א"כ אמאי הוצרך הש"ס לטעמים הנ"ל, ותי' בתוס' דאין העדים פסולים דתלינן דטעו בעיבורא דירחא כן, כן מלא לחסר, ולכן הוצרכו שם לטעמים אחרים לפסול השטר, עיי"ש, ומבואר לפ"ז דאף דתלינן בטעות העדים מ"מ השטר פסול, א"כ הי"נ נימא לענין שטר מאוחר, דאף דתלינן בטעות העדים מ"מ אין השטר כשר למיגביה ביה.

3 סברא זו מבואר בתשו' הרא"ש [הובא בב"י סי' זה מחס"ד, ובטור אהע"ז סכ"ו] בגט שאינו מכוון ימי החודש עם ימי השבוע וכשר, וכיון דידוע הוא שאינו מכוון והטעות מוכח מתוך הגט, ע"כ אין שום טעם לפוסלו, וכתב הב"י שם דכ"ש לענין שטרות דכשר, ועי' בתומים [סי' זה סק"ב] שהביא ג"כ סברא זו, והוכיח מדברי התוס' [כ"מ שם] שכתבו ליישב הקושיא הנ"ל דתלי' בטעות בעיבורא דירחא, וסיימו שם התוס' דאיריי שכתבו ימי החודש ולא כתבו ימי השבוע, והיינו דאם היה כתוב שם ימי השבוע, א"כ הטעות מוכח מתוך השטר, ואין שום טעם לפסול השטר מחמת מוקדם, דהא ליכא תשע גביה שלא כדין, והי"נ שייך לומר סברא זו לענין שטר מאוחר, אף דאינו מכוון הימים, מ"מ כיון דהטעות מוכח מתוך השטר, ל"ח לגביה שלא כדין, וע"כ השטר כשר.

4 עיין תומים [שם] שתמה ע"ד המרדכי הנ"ל [הערה 1] שכתב הטעם להכשיר השטר משום דתלי' בטעות העדים, הא כיון דהטעות מוכח מתוך השטר, ול"ח לגביה שלא כדין, א"כ מאי איכפת לן אם העדים טעו או לא, ותי' דאפשר דאי לא תלינן בטעות העדים א"כ השטר פסול מטעם דחתמו שקר ונפסלו לערות, אמנם סיים שם התומים דזה דוחק, ומדברי רבינו נראה דס"ל דסברא זו נכונה היא, וכנראה מהמשך דבריו דהוכיח סברא זו מכמה דוכתי, ועיין ד"ח לרעק"א כת"י ע"ד התומים הנ"ל, שהוכיח סברא זו מדברי התוס' [ב"ב קנ"א ע"א ד"ה שאם הווקקנו], דאף שמוכח הטעות מתוך השטר מי"מ כל שחתמו בשקר נפסל השטר לגמרי.

5 סעיף ב', דהיכא דכתב בזמנו של שטר האלפים וגם הפרט קטן ורילג המאות או העשרות, דפסול השטר מטעם דהוי כשטר מוקדם, ומקורו הוא מת"י [סי' י"א הובא בב"י סי' זה מחס"ד], וכתב שם הטעם דאף דידוע לב"ד שאין הזמן מכוון, דהא ידוע הוא שלא היו המלוה והלוה באתו זמן הכתוב בשטר, מ"מ כל שאין הטעות מוכח מתוך השטר וכההיא דתשו' הרא"ש הנ"ל [הערה 3], אף דאיכא הוכחה מבחוץ, לא מכשרי' השטר מהאי טעמא, וכתב שם הת"ה דגם הרא"ש מודה לזה מהאי טעמא הנ"ל, ובש"י סק"ה השיג ע"ד הת"ה, דהא כיון דסו"ס איכא הוכחה שאין הזמן מכוון ול"ח לגביה שלא כדין א"כ אין שום טעם לפסול השטר אף בכה"ג, עיי"ש, והנה כוונת רבינו לתמוה ע"ד הת"ה והרמ"א, דמ"ש מהך דינא דהמרדכי הנ"ל דכל דל"ח לגביה שלא כדין וגם דאיכא למיתלי בטעות העדים, לא פסלינן ליה לשטרא.

6 והיינו כסברא הנ"ל [הערה 4] דהתם ליכא למיתלי בשום טעות, וע"כ דחתמו בשקר, ולכן נפסל השטר מחמת העדים.

7 בתשו' הנ"ל [הערה 3], ועיין הערה [5].

8 והיינו דמ"ש נפסל השטר לגמרי מחמת העדים.

הכוונה נימא ע"כ דט"ם הוא דאם כיוונו להקדים הרי לא כיוונו היום אע"כ דהשמטת סופר היא⁹, עי' תום' דלא דקדקו לחשוב¹⁰, משא"כ הכא אם נרמזו דבכ[וונה] הקדימו ה"ל להקדים היום ג"כ, וזהו החילוק שכתב הש"ך¹¹ לעיל בין דילג עשרות דאז אמרין דדילג ככוונה אבל במאות למה הקדים כן אע"כ דט"ם הוא, וכתב ש"ך¹² מעם הפוסלם דבתי יומי לא מעי, והא דלכ"ב פשוט משום דחיישינן כד"ר שיבוא לפניו לא יחשוב הפוסל עפ"י חשבון וימרפא שטר שזמנו בשבת אפי' לא כתיב בהרי"א בשבת רק י"ל דא"כ למה מכשיר בב"ד דש... מכוון בשבת ע"ש, וכן מש"כ הש"ך לעיל¹³ אם כ' שני אלפים בהרי"א פסול ה[שטר] ג"כ ממעט שכתב דשקר ותמו¹⁴ ועיין בנתיבות דנידון באין בו זמן¹⁵, ולקמן סי"ד מוכח דלא מש[ום] טריפה לחוד נפסל, דשם אם נכתב כא' בשבת ליכא חשש טריפה דבשבת לא לקחו אחר.¹⁶

9 דברי רבינו בזה אינם מובנים כ"כ, דלכאורה נראה כוונתו, דבכה"ג שדילג מנין האמצעי, אילו חשבי' למפרע לאותו שנה שכתב בשטר, אינו מכוון ימי החודש עם יום השבוע, ולכן תלי' יותר בטעות סופר והעדים, דאי"כ אינו מוכן מש"כ להלן החילוק בין דילג המאות לדילג העשרות, דהא בדילג העשרות ג"כ איירי אף דאינו מכוון ימי החודש עם ימי השבוע, ומ"מ דעת הש"ך דבכה"ג פסול, ואמאי לא נימא דאף בכה"ג ע"כ מוכח דטעו הסופר והעדים ולא הקדימו ככוונה, וצ"ע.

10 אולי כוונתו למשי"כ התוס' פא"ג הנ"ל [הערה 2] דמה"ט העדים לא נפסלו בשטר שהוא מוקדם, משום דתלי' בטעות העדים שטעו בעיבורא דירחא, והיינו שלא הקדימו בכוונה, וזהו שכתב בהמשך, דשא"ה בדילג מנין האמצעי ע"כ מוכח מתוך השטר דלא הקדימו בכוונה, דאילו הקדימו היה להם להקדים גם זמנו של יום השבוע והתודש.

11 סק"ה, ועיין לעיל הערה 9 דצ"ע כוונת דבריו בזה.

12 סק"ז, עיי"ש שהביא דעת החולקים ע"ד המרדכי הנ"ל וס"ל דהשטר פסול, וכתב הש"ך הטעם משום דטעו כבי' ימים, ובכה"ג א"כ טעו אינשי, וע"כ צ"ל דהשטר פסול מטעם דהיום חתמו בשקר, וכונתו להוכיח מדברי הש"ך דס"ל בזה ג"כ דאף בשטר דליכא חשש גביה שלא כדין, וכגון דמוכח הטעות מתוך השטר, מ"מ כל דליכא למיתלי בטעות העדים, וע"כ דחתמו שקר, בכה"ג נפסל השטר לגמרי.

13 שם סק"ה.

14 עיי"ש בש"ך דשטר שכתוב בו אלפים והשמיט חמשת, וכשר השטר, ומטעם דתלינן בהשמטת סופר, ול"א דהוי שטר מוקדם דימא דהיה כוונתו על ב' אלפים, כיון דלא כתוב בו אלפיים, וכ"ה בשו"ע שם ס"ג, ומסיים שם הש"ך דאי היינו יכולים לפרשו דהיתה כוונתו על ב' אלפים היה השטר פסול, ומוכח בזה דאף היכא דהטעות מוכח מבחוץ מ"מ השטר פסול, עיי"ש, ועי' כתב רבינו דלפי"ה ה"ה בשטר שכתוב להדיא אלפים והיה צריך לכתוב חמשת אלפים, והטעות מוכח מתוך השטר וליכא חשש גביה שלא כדין, מ"מ השטר פסול, ומטעם דליכא למיתלי בטעות העדים בכה"ג, וע"כ דחתמו בשקר, וכונתו בזה ג"כ להוכיח יסוד הנ"ל.

15 עיין נתיב"מ סוף ס"ג שכתב ליישב קושיית התומים הנ"ל [הערה 4] דכיון דהטעות מוכח מתוך השטר ול"ח לגביה שלא כדין מאי איכפת לן אם העדים טעו או לא, ותי' הנתיב"מ דאי לא תלינן בטעות העדים, אלא ע"כ דחתמו בשקר, א"כ נפסל השטר לענין משועבדים, כיון דלא ידעינן מאיזה זמן יטרוף, והוי כשטר שאין בו זמן, וסיים שם הנתיב"מ, דאף שהעדים חתמו בשקר, מ"מ לא נפסלו העדים מחמת זה, ומטעם דליכא חשש גביה שלא כדין, עיי"ש, ומבואר בדבריו דלא כמש"כ רבינו לעיל להוכיח מכמה דוכתי, דבכה"ג נפסלו העדים אף דלא יגבה שלא כדין.

16 מבואר שם בשו"ע בשטר שזמנו כתוב כשבת או ביוה"כ, דתלי' בשטר מאוחר וכשר, ול"ח שמא מוקדם הוא והיינו שכתבוהו אחר השבת והקדימוהו, ומטעם דמעמידין השטר בחזקתו, ומוכח מזה דאילו היו חוששין גם לשטר מוקדם היה נפסל השטר, ואף דליכא חשש טריפא שלא כדין, דהא בשבת או ביוה"כ לא קנו ממנו לקוחות, וא"כ הא הטעות מוכח מתוך השטר, ומ"מ היו פוסלים השטר, וע"כ צ"ל דהוא מטעם דבכה"ג לא תלינן בטעות העדים אלא הקדימו בכוונה, וא"כ חתמו בשקר, ונפסל השטר מחמת זה, ומוכח בזה ג"כ יסוד הנ"ל.

ילקוט יד החזקה (ט)

המשך ספר אהבה

הלכות ברבות

פ"א ה"ב ככ"מ ד"ה ומטעמת אינה צריכה ברכה וכו' וכיון דתענית ברכה שוין ממילא דרביעית בעי' ברכה. ג"ב עיין בס' קול בן לוי דף י"א ע"ד ודף י"ב ע"ג שמניה לא בעי' ע"ש. (לאחד קדוש מדבר כ"י איטליאני)

עם ה"ט"ו כל המברך* ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא ג"ב עיין בס' קול בן לוי דף י"ב ע"ד.² עם והרי הוא כנשבע לשוא*. ג"ב וכתב רבינו כפ"ב מה' שבועות ס"ט שחייב לנדומו כמו הנשבע לשקר. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

עם ה"ט"ו כל המברך* ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא ג"ב וכתב הרמב"ם ז"ל בתשובה לחכמי לונגיל] הובאה כפ"ג דמילה דאינו אלא מ[דרבנן]³ (רבי אליהו ישראל זלה"ה מרבני רודוס וגא אמון)

עם ה"ט"ט כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו* מברך עליו. ג"ב וכן נראה מהוהר"ב בסוף פ' קדושים דף פ"ז ע"ב שורה י"א וכפ' בלק דף קפ"ו ב' שורה כ"ו.⁵ (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

עם ה"ט"ט ככ"מ ד"ה כתב הראב"ד וכו' וכתב הרא"ש וכו' אלמא שחייב לברך לא שברכתו היא נאוי* עכ"ל. ג"ב עיין במ"ד (מן רוד והוא המ"ו בס"א א) ס' קצ"ו דמיידי סברת הרא"ש והראב"ד כברכה אחר אכילה שאכל כשוגג אבל בברכה קודם אכילה מודו [ל]רבינו ע"ש. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

פ"ב ה"א סדר ברבת המזון* כך היא. ג"ב עיין בשו"ת מהר"י הלוי (להג"מ רבי יעקב לבית הלוי ז"ל ויציאה שצ"ב) ס' מ"ד.⁶ (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

- 1 הוקשה לו כי הרמב"ם גופיה בפ"א מה' תענית כתב ומותר לו לטעום את התבשיל אפילו בכדי רביעית, והאריך ליישב בדוחק וע"כ הגיה כן, ע"ש שהאריך.
- 2 ע"ש שכתב דמשמע מתוך לשונו כאן וכן בה' שבועות שאיסור תורה הוא, וע"ו הקשה דמצינו לו לרבינו בתשובה לתכמי לונגיל שכתב חז"ל, הדברים ידועים שכל ברכה שעל המצוה דרבנן היא בין שתהיה המצוה וכו' וחכמים הם שתיקנו את הברכה והם שאמרו שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא וכו', ותיירך דכיון דעיקר משמעותיה דקרא הוא שלא יוציא שם שמים לבטלה ע"י שבועה וחכמים הם שפירשו שגם כזה היא האזהרה משו"ה נקט בלישניה והם שאמרו, ועוד נדחק ליישב לשון רבינו דכיון דמן התורה הוא בלא יוציא ש"ש לבטלה והם שתיקנו הברכה והורו היתרא ע"י הברכה אע"ג שאינה מה"ת, הם אמרו ג"כ שאם אינה צריכה עובר משום לא תשא באופן שהפה שהתיר הוא הפה שאסר ע"ש.
- 3 ראה בהערה הקודמת.
- 4 ז"ל הוהר"ק' שם: (בענין ערלה) וההוא דאכיל מיניה אחזי גרמיה דלית ליה חולקא לעילא ותחא, ואי בריך עליה ברכה לבטלה הוא, דהא קבי"ה עד כאן לא שרייא עלוי ולית ביה חולקא וכו'.
- 5 ז"ל: וקודם דא (פ"י בהגהות מהרמ"ו, בג' שני ערלה) דהוה ההוא פרי ברשות דסטרא אחרא לא מברכין עליה, וכתוב (ויקרא יט) לא יאכל, בבין ולא יברכין על ההוא פרי ולא יתברך סטרא אחרא, כיון דנפק מרשותיה יאכל ומברכין עליה וכו'.
- 6 ע"ש שהאריך לקיים דברי מרן הב"י דמן התורה אין מטבע לברכת המזון וגם אין חיוב לג' ברכות, אלא החיוב מן התורה לברך להקב"ה כל אחד לפי דעתו אבל לא מנין הברכות ולא מטבעם, ורבנן תקנו המנין והמטבע, ודחה דברי מהר"ש ח"ן זלה"ה דס"ל דמנין ג' ברכות הוא מה"ת.

שם ה"א כב"מ ד"ה ברכה ראשונה וכו' שם אמר רב נתנמן משה תיקן לישראל ברכת הו"ק.
 ז"כ כתב המבי"ט בס' בית אלהים שער נ' פרק ס"א ו"ל ולא לכד ענין הברכה של הו"ק והארץ
 ובונה ירושלים אלא הנוסח עצמו כמו שהיא סדרה אצלינו אפשר שתקנו כי אין שום מלה
 באלו הברכות בפרט בהו"ק והארץ שלא תיאמר בזמן משה עצמו ויהושע וכו' ע"כ. (לא ק"מ כ"י
 איטליאני)

שם ה"ט ז"כ כתב בכנסת יחזקאל (סי' ג"ט) דף פ"ג נ' שלא ראה שום פוסק שיעלה על דעתו בן
 ולא שום מדינה ומדינה לנהוג בוה. (לא ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ט ע"ד כמה מברכין ברכה זו אם היה אלמון שנשא אלמנה מברכין אותה כיום
 ראשון* כלבד. ז"כ [דוק] כיום החופה אם אכלו ולא [בלי] לה של אחריו מפני שיש פלוגתא
 [ומ] פק ברכות להקל כמ"ש הב"ש בא"ה סי' ס"ב והחלקת מחוקק שם אם לא [שהי] החופה
 כיום ו' שאז יוכל לברך [מט] עם שכתב רמ"ע סי' מ' על [דבריו] האגודה ע"ש שהאר"ך. (לא
 ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"י אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו* ברכת נישואין כשעת נישואין מברכין
 בשבילם אחר ברכת מזון שבע ברכות. ז"כ כתב מהר"ט סי' ע"א משם הרא"ש שבסעודה
 [ראש]ו'נ' שעושים כלילה אחר החופה מברכין אותם אעפ"י שכולם שמעו הברכות וליכא פנים
 חדשות ושגם רבינו מודה לזה ע"ש⁸ וכו' מברכי רב"ו (ה"ד סי' אף ש) סי' רמ"ט.⁹ (לא ק"מ כ"י
 איטליאני)

שם ה"ב שכח ולא הזכיר בשבת או ב"ט קדושת היום וכו' ואם נזכר אחר שהתחיל
 בכרבה רביעית פוסק וחזור* לראש שהוא ברכת הו"ק. ז"כ כתבו התוס' בפ"ב דמוכה דף כ"ז
 (ד"ה א"י נ"ט) ובפסקו סי' ס"ג דהיינו כליל י"ט ראשון אבל ב"ט ב' א"צ לחזור הביאו הר"ב פסקו
 ריקאנטי סי' ל"ג משם הר' אברהם ב"ר אפרים. (לא ק"מ כ"י איטליאני)

פ"ד ה"ז כב"מ ד"ה וכתב הראב"ד ז"ל וכו' ומ"ש או בשניה וכו' נראה שלמד בן סמתניתין
 דסוף פסחים ישנו מקצתם יאכלו כלם לא יאכלו רבי יוסי אומר נתמנמו יאכלו נדרמו לא
 יאכלו ולישב* זה י"ל דרבינו לא גרים וכו'. ז"כ [לא] ידענא מי הזקיקו למרן ז"ל לשנות

7 ע"ש שהביא ממורו רבי ישמעאל תנינא זצ"ל שכתב ז"ל, לרווחא דמלתא ז"ל נכון לחלק ולומר כי באלמון
 שנשא אלמנה אם היו יכולים לאכול הסעודה ראשונה מבעוד יום כגון שעשו החופה בבוקר בהשכמה ולא
 רצו לאכלה אלא כלילה, אז אין לברך ז' ברכות אעפ"י שהיא סעודה ראשונה, כיון שבכונה ורצון דתו
 אותה שלא לעשותה בזמנה, אבל אם אחר החופה עד סמוך למנחה קטנה כמו שנהגים בקצת מקומות
 שאין פנאי לאכול מבעוד יום, אז מברכין ז' ברכות כלילה, כיון שהיא הסעודה הראשונה שלאחר החופה
 ואכתי לא מטא זמן חיובה של סעודת נשואין עד השתא וכו', והביא סיוע לדבריו.

8 ע"ש שביאר דאף דהרא"ש כתב דמברכין כלילה בסעודה הראשונה משום דלא גרע מפנים חדשות,
 והרא"ש לשיטתו דפנים חדשות היינו שלא סעדו עד עתה, אבל הרמב"ם הרי ס"ל דפנים חדשות הם אלו
 שלא שמעו הברכות, וא"כ כאן אף שלא סעדו עד הלילה מ"מ הרי שמעו הברכות בהחופה, מ"מ י"ל דגם
 הרמב"ם יודה כוה שמברכין בסעודה הראשונה שנמשכה עד הלילה, והטעם לזה דרך הרא"ש דס"ל דרק
 בסעודה קמיייתא מברכין וא"כ למה אמרו יומא קמא וע"כ כדי למעוטי סעודה ראשונה שנמשכה ליום ב',
 לכך הוצרך לטעם דלא גרע מפנים חדשות, אבל הרמב"ם ס"ל דביום א' מברכין בכל הסעודות א"כ מה
 שאמרו יומא קמא לא בא למעוטי סעודה שנמשכה עד הלילה אלא לרבווי כמה סעודות כיום א', ולא הוצרך
 לטעם דלא גרע מפ"ה, ע"ש.

9 שם פסק לחוק המנהג שאחר סעודת נשואין כשעה שאוכלין השמישים מברכין שבע ברכות בסעודה
 ראשונה, כיון שאצלם היא סעודה ראשונה, ומשמע דאפי' שהיה כלילה, שלא חילק בוה, ע"ש.

[הגיר]סא שהרי לפום גירסא דידן מתיישב... דעת רבינו ועיין בהרב ל"מ ז'ל רמיישב... הרב.
(רבי שלמה אלגאזי זלה"ה מרבני מצרים)

שם ה"ח שניהם היו שותני ואמרו בואו ונברך ברכת המזון או בואו ונקדש קידוש היום
נאמר עליהם לשתות עד שיברכו או יקדשו. ג"ב עיין בס' קול בן לוי דף י"ד. (לא) ק"מ כ"י
איטליאני)

פ"ה ה"ו הכל חייבין בברכת הוימוז* כדרך שהיבין בברכת המזון. ג"ב מכאן נראה שברכת
וימוז הו[א] מן התורה כמו ברכת המזון [וכ"כ] המור בס' קפ"ח משם הראב"ד וכן מצאתיו
בברכות דף מ"ח ובתוספתא שם בפ"ו, ועיין בגנת ורדים דף ה' ע"ב.¹⁰ (לא) ק"מ כ"י
איטליאני)

שם הט"ו בכ"מ ד"ה ויש לידקק בלשון רבינו שכתב בתחלה שנים שאכלו כל א' וכו' ואם
היה אחד מהם יודע וכו' ויוצא י"ח משמע דבכל גוונא יוצא י"ח דאפי' מי שלא אכל כדי
שובעו מוציא את מי שאכל כדי שבעו מרסמים לה סתומי ואחר כך כתב בד"א שיצאו י"ח
וכו' ולפיכך מוציאין אותן קטן או עבר או אשה י"ח אבל אם אכל ושבע שהוא חייב
בברכת המזון מן התורה בין אשה בין קטן אין מוציאין אותם דמשמע שלא כתב חילוק
בין אכל כדי שובעו אלא בעבר אשה וקטן אבל* בישראל גדול אפילו לא אכל כדי שובעו
מוציא אחרים י"ח שאכלו כדי שבען דאל"כ למה לו להזכיר עבר אשה וקטן בחילוק בין
אכלו כדי שבען ללא אכלו כדי שבען אלא כזית וכו'. ג"ב קשיא לי מנא לי לרב ז"ל למידק
הכי אדרבא איפכא משמע דגדול מיירי שאכל כדי שובעו דומיאי דעבר ואשה וקטן דלא מפקו
אחריו אלא דוקא כדאכלי איהו שיעורא דאורייתא והיוצאין בברכתם אכלי שיעורא דרבנן
כדמפ[יש] תלמודא ולהכי מפליג רבינו ואמר דלא מ[פקו] הני בברכתם אלא דוקא למאן
דאכיל שיעורא דרבנן והפוטרים אכלי שיעורא דאורייתא דאחי דרבנן ומוציא דרבנן ומינה
שמעינן להיכא דתרווייהו מיחייבי בב"ה מן התורה דהיכא דא[כל] כזית דהוי מדרבנן סופר
מברך וכו' ויוצא אמר... רישא דמילתיה דרבינו דכתב ב' שאכלו כא' סתמ[א] דמילתא משמע
דתרווייהו אכלי כדי שביעה. (רבי שלמה אלגאזי זלה"ה מרבני מצרים)

פ"ו ה"א כל האוכל הפת שמברכין עליו המוציא* צריך נטילת ידים תחלה וסוף. ג"ב מכאן
רצה מהריט"ץ ס' קס"א להתיר הביסק"וגוש של פלטר למי שגוהר מהנות כיון שאינם פת
לברך עליו המוציא וגי', וגם שאין בהם חתנות כיון שאין דרך לזמן ולקריתו לביתו אלא על
הפת ולא על אלו הבישק"וגוש, ולענ"ד אין להתיר כלל דלפי האמת נראה דכולהו איתגהו ביה,
דהא חתנות איכא שדרך לזמן עליהם בשחרית לאכול הק"ו וכיוצא, ועוד כשקובע לאכול
עליהם המוציא וגי' איכא, וא"כ לרדייה יאמרו סריקי בייתום מותרים וכו' [לא] פלוג רבנן כמה
דקי"ל אין. לוג, לכן יש לאסור אותם מלבד הטעם דאפי' לא קבע מזוגו עליהם מקר' [קביעות]
לענין שאם ברך ברכת [ת]מוזן עליו יצא כמ"ש הר"ב באר הגולה כא"ח ס' ר"ח ס' י"ז ודו"ק.
(לא) ק"מ כ"י איטליאני)

10 דמשה ברכת המזון לברכת הוימוז דהיכא דליכא ברהמ"ז ליכא נמי ברכת הוימוז משום דתרווייהו
אסמיכניהו בחד קרא דבפ"ג דברכות תנו רבנן מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת זו
ברכת הו[א] את ה' אלקיך זו ברכת זימוז וכו', וסיים וא"כ כיון ששתי ברכות הללו בחדא סוגיא אזלי ומחד
קרא ילפינן להו מסתמא אין לחלק בין זו לזו וכשם שאין מברכין ג' ברכות רק על פת גמור ולא על פת
כסנין דכוותיהו נמי אין לברך ברכת זימוז רק על פת גמור.

שם ה"א וכן כל דבר שטיבולו במשקין צריך נטילת ידים* תחלה. נ"ב עיין כגנת ורדים דף י"ט ב' ו' ¹¹ (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ג בכ"מ ד"ה נטילת ידים וכו' ברייתא פרק כל הבשר ואמרינן התם כגמ' דה"מ בין תבשיל של בשר לתבשיל של בשר וכו'. נ"ב מ"ס הוא זה וצ"ל התוס' שכ"כ משם ר"ש אבל משם ר"ת כתבו דמיירי בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה, וכן פסק הוא עצמו בכ"י ובספר הקצר בא"ח סי' קע"ג ובי"ד סי' פ"ט. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ה כל הצריך* נטילת ידים והמביל ידיו כמי מקוה אינו צריך דבר אחר. נ"ב עיין בספר קול בן לוי דף ט"ו ע"א. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ט ובל"מ מים שנמשלו משתיית כלב כגון וכו' פסולים לנטילת ידים ובקרקעות כשרים להטביל. נ"ב עיין בספר קול בן לוי דף ט"ו ע"ד. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ט בכ"מ ד"ה חמי מבריה במקומן וכו' ואם תאמר אם בן נימא דהלכתא כר"י דקאי כת"ק דסתם לן תנא כוותיה וי"ל אע"ג דבגמרא אמרינן בתנאי* לאו למימרא דלגמרי הוי כתנאי דהא אפשר לדחות ולומר דחזקה דאמר אפי" כתי"ק דע"כ לא גזר חזקה אלא בחמי מבריה שאין פסולין ניכר שהרי זבים הם ואין מעמם רע ופסולם הוי מפני שתחלת ברייתן לא היו ראויים לשתייה מחמת חומם ואע"פ שעכשו נתקדשו עודם עומדים בפסולם וכו'. נ"ב [דכרין] מרן ז"ל תמוהים בעיני דלא היה צריך [ליה] למימר דלאו לגמרי הוה כתנאי כיון... לא דחי הכי אלמא קסבר תלמודא [דפ]שא טא הכי הוי דפלוגתא דתנאי ואמוראי [כהד]די נינהו דהא חמי מבריא נמי פסילי [מת]מת עצמן כי מרים הם והוה שכתב [הר]ב שאינן ראויין לשתיית בהמה כלומר [מת]מת מרידותן והשחא כי לא צריך... לאשמועינן הכי ברישא גבי נפסלו [מש]תיית הכלב שהרי כתב לדינא כחמי [טב]ריא שהם מרים וה"ה למלוחים ואינד... שמרן סבור שאינן ראויין מחמתם... להכי מפליג ואמר דלאו הא כהא [תלי]א. (רבי שלמה אלגאזי זלה"ה מרבני מצרים)

שם ה"כ ותב"ק לנטילת ידים ברכת המזון* לא יפסיק ביניהם בדבר אחר. נ"ב וכו"כ השלחן ארבע (שער א') משם הירושלמי. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

פ"ז ה"ב בכ"מ ד"ה בעל הבית וכו' ג"ז שם ר' זירא* חלש וכי אתפת וכו'. נ"ב עיין בספר קול בן לוי דף ט"ו ע"ג. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

פ"ט ה"ו השושנה וחלפי המים מברכין עליהן כורא עצי בשמים. נ"ב השושנה שכתב רבינו בכאן אינה ורר דהא לקמן אמר הורד וכו' ולער"ן שהוא מין שושנה אחת שיש במצרים ושמו קטאיף אבל אין להם ריח כל כך. (רבי שלמה אלגאזי זלה"ה מרבני מצרים)

שם ה"ו הורד* ומי הוורד והלבונה והמסמכי וכיוצא בהן כורא עצי* בשמים. נ"ב אבל הרשב"א כתב בתשובה סי' תתכ"א וז"ל שאלת אבל מה שאנו מברכין במריח ורדים כורא עצי בשמים או שנתן ריח טוב בפירות, תשובה. הראב"ד ז"ל כתב שנתן ריח ט"ב וכן דעתי נוטה לפי שנאכל במרקחות והרי הן כאתרוגין וחבושים ע"כ, הביאו הב"י בס' ר"ז ולא פסק כוותיה

11 שם סמיק לגבי כל דבר שטיבולו במשקה חוץ מפת, וכתב כיון דלא חמירא נטילה זו כנטילה דגבי פת יש להקל בה וכדברי התוס' ז"ל שכתבו דהך נטילה לאו משום קדושה ונקיות היא כמו בהנאה ואסקין דאין לברך עליה וכ"ש שאין אנו נוהרין מלטמאות עצמינו ומלאכול אוכלין טמאים ואין אנו צריכים לאותה נטילה והמברך הרי זה מברך ברכה לבטלה וכו' ולו יהיה שהדבר תלוי במחלוקת נקטינן כדברי המקל, ע"ש.

מפני שאין עיקרן לאכילה כדברי הטור משם הרא"ש אלא בורא עצי בשמים שהם כדברי רבינו. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

פ"י ה"ב וכן הרואה את תבירו לאחר שלשים יום מברך* שהחינו. נ"ב ובדב"ש סי' רס"ד נשאל הנכנס לעיר שיש לו בתוכה הרבה אהובים אי אמרינן דיו לברך על ראיית האחד ולהתנות להפטר בה על ראיית כל האחרים שיראה אחר זה ו[השיב] עדיף מפי לברך על כל א' וא' ולאפסוקי בין גברא לגברא שאין מערבין שמחה בשמחה ע"י המחשבה לבדו. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ז אמרו לו מת אביו וירשתו* אם יש עמו אחין מברך בתחלה דיין האמת ואחר כך הטוב והמטיב. נ"ב בהלכות קטנות ח"ב סי' קס"ב כתב שמדברי רש"י נראה שמברך היינו דוקא כשלא היה יודע בו מתחלה שהיו לו נכסים, וז"ל ולכסוף הוא אומר הטוב והמטיב על בשורות הירושה שנשארה לו ירושה מאביו שכן בישרוהו מת אביו וירשו כלומר הניח נכסים ע"כ, וצוה לדייק הכי ג"כ מדברי רבינו אלה כאן ע"ש. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

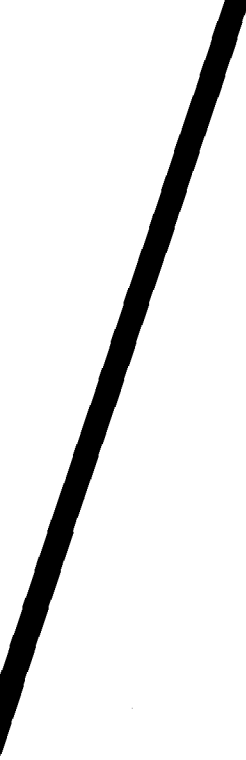
שם ה"ב ככ"מ ד"ה הרואה את הפיל וכו' וקפוף פרש"י עוף שקורין וולט* ויש לו לסתות ולחיים כאדם. נ"ב ובכורות דף ח' פירש קיפוף כעין קוף הוא ויש לה זנב ובלשון אשכנז מרק"נא. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ז הרואה את החמה ביום תקופת ניסן של תחלת המחזור של שמונה ועשרים שנה שהתקופה בתחלת ליל רביעי* כשרואה אותה ביום רביעי בבקר מברך ברוך עושה בראשית. נ"ב [זה] הוי לחשבון שמואל שחזרת [הת]מה בכל כ"ח שנה על [גן]ודה שהתחילה להקיף בעת [הב]ריאה כמ"ש הר"ב משאת בנימין סי' ק"א וכן העיד שהיה [בש]נת שמ"ט ובעל מגן אברהם כס"י רכ"ט בשנת תל"ג, וכן אנו [ברכ]נו בשנת תס"א גם עכשיו [יחו]ל תקופת ניסן שלפנינו ש' [תפ"ט] דעת' לעשות כן. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

פ"א ה"ז אבל אם שחט בלא ברכת וכו' וכן אם כסה הדם בלא ברכת או הפריש תרומה ומעשרות או שטבל ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה. נ"ב והפר"ח ב"ד סי' י"ט אחר שהביא דבריו אלה כתב וז"ל אבל בהג"א בריש חולין [כתב] אם לא בירך קודם השחיטה יכול לברך אחר השחיטה ויוצא י"ח ע"כ, והאריך בזה והעלה דבכל המצות אעפ"י שלכתחלה צריך לברך עובר לעשייתן אה"נ כדביעבר אף לאחר שנגמרה המצוה לגמרי מצי לברוכי שכן נראה לו עיקר כבעל ההג"א הג"ל, אבל בשירי כ"ה כס"י תל"ב בתנה ב"י כתב וז"ל אעפ"י שמדברי הג"א שכתבתי לעיל מוכח שיברך אף אחר עשיית המצוה וכן הסכים ברכת אברהם (הביאו ג"כ הפר"ח הג"ל) כמ"ש לע[ל] לענין הלכה יש לנו לתפוס כסברת הרמב"ם דספק ברכות להקל וגם [דברכות] אינם מעכבות ולמה נכנסו עצמנו בספק ברכה לבטלה ולכן לא יברך... (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"י ככ"מ ד"ה כתב הרמ"ך וכו' ומ"ש וכן ראוי לעשות וכו' דבר פשוט הוא וגם רבינו* יסבור כן. נ"ב עיין בשירי כנסת הגדולה שחמה על זה והשיב ע"ש. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"טו אבל אם בירך קודם שיטול מברך ליטול* לולב כמו לישב בסוכה. נ"ב מה שגראה להפך מ"ש לקמן [בהלכות] סוכה פ"ו עיין ברדב"ן סי' נ"ב¹² (לא' ק"מ כ"י איטליאני)



חידושי תורה

כ"ק ארמו"ר מזומשקא שליט"א
(אלול תשי"ד לפ"ק)

בענין ביטול ברוב

י"ל כמ"ש הרא"ש בפי' כיצד מברכין סי' ל"ה בענין המוש"ק הנמצא אצל חי' שיש לה כעין חטוטרט בצוארה ומתקבץ שם תחילה כעין דם ואח"כ חוזר ונעשה מוש"ק, והר"ז הלוי הי' אוסר לאכלו מחשש דם, וה"ד יונה ז"ל פי' כו' דבחר השתא אולינן, שהרי הדבש אם נפל בו חתיכה של איסור ואע"ג שהאיסור נימוח בתוך הדבש כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר הנופל בתוכו דבש, כמו דבש דיינינן לוי' ומותרו כו', עיי"ש, וסיים שם בהשיב משה, ומעתה אני אומר גם במבשא"מ אם איכא ששים הרי נשתנה טעם האיסור להיתר א"כ כמות האיסור גופי' מותר כו' שנשתנה לדבר המותר, אבל במין במינו דשניהם שויין בטעמא לא הוי היתר רק מצד ביטול ברוב, עכ"ד.

הנה מבוארת מסקנתו דביטול בעצם שייך דוקא באינו מינו דנתהפך ונשתנה כמות האיסור גופי' להיתר אבל במינו דלא נתהפך טעמו לא נשתנה האיסור להיתר, וראיתי לעורר דברכמ"ם הי' אבות הטומאה פ"א ה"ט"ז כתב בהמה ששפעה חררת דם אע"פ שנפטרה מן הבכורה אינה מטמאה לא במגע ולא במשא עד שיהא בה צורת נפל, לפי שהיא בטלה ברוב היוצא עמה כו'. ובהי"ז כתב נבילה שנתערבה בשחוטה אם רוב מן השחוטה בטלה הנבילה בשחוטה ואין הכל

בשורת נודע ביהודה תנינא חיור"ד סי' נ"ד. כתב בהא דקיימ"ל דאיסור מתבטל בששים היתר אינו מתורת רוב דאחרי רבים להטות, רק דבטל במציאות כאילו אינו. [ועפ"ז מיישב הסתירה במדכי דכסופ"ק דשבת כתב דדבר המעורב בתחלת ברייתו קיל ובטיל אפי' אם הוא דבר שיש לו מתירין, ובחולין סו"פ הורוע הביא בשם רבינו משולם לענין יבמה שרקקה דם דדבר המעורב בתחלת ברייתו ל"ש בו ביטול כלל, דשאני ביטול איסור בהיתר משאר ביטולים דילפינן מאחרי רבים להטות דסנהדרין, דביטול איסור בהיתר הוא ביטול במציאות]. ובשורת השיב משה בס"ס ל"ח הביא מישועות יעקב יו"ד סי' י"ד דשחה דעת הנוכ"י וס"ל דנהי דהטעם אינו, שבטל בס', עכ"פ גוף האיסור עודנו בתוכו, וע"כ מטעם ביטול ברוב קאתינן עלה, וששים נצרך לבטל הטעם דהוא כעיקר מה"ת. ושוב הביא שם מפנ"י ביצה ל"ה שכתב הטעם דמחמירים בדשיל"מ דוקא במין במינו, דבאינו מינו בטעמא תליא מילתא ובששים בטל הטעם, והוי כאילו הוסר האיסור ונסתלק מן ההיתר, וכמאן דליחא דמי, רק במינו דטעם האיסור נרגש כמו ההיתר מש"ה החמירו בו בדשיל"מ, ואע"ג דגם באינו מינו נמי בע"כ הרי ממשות האיסור ישנו בכמותו כמ"ש הישועות יעקב, מ"מ

וי' א' (שהביא שם ההש"מ) דחלב חידוש הוא כיון דדם נעכר ונעשה חלב, ובעינן קרא להתירו, והיי איסור התורה הוא על הדם, והחלב אין בו טעם דם כלל, א"כ מוכח דשינוי הטעם אינו מהפכו להיתר. ומש"ש מח"י סי' תס"ז ס"ק ט"ז שיישב קו' מג"א סי' רט"ז ס"ק ג' מש"ס בכורות הנ"ל על דברי רבינו יונה דס"ל דבתר השתא אולינן, דשם משמע דבתר מעיקרא אולינן, ותי' הח"י דחלב שאני דה"א דלא יהי' לשום חלב שם היתר כיון דכל חלב נתהווה מאיסור דם באיסורא קמא קאי אף שנשתנה במראה לא נשתנה לדבר היתר, משא"כ בדבש שהדבש עצמו הוא היתר, והאיסור שנפל בתוכו נשתנה לדבר היתר, עכ"ד. לכאוי' י"ל דחלב חשוב נמי דבר היתר כיון שאין מפורש עליו איסור בתורה רק על דם, וראי' מחלב גופה דלא חששו לאיסור רק מתמת שיש יסוד ע"ז כיון שנעשה מדם, הלא"ה אין מקום לאיסור. ובע"כ החילוק בין חלב לדבש הוא, דבחלב כיון דעצם החלב הוא מהדום לא מהני שינוי מראה לא שינוי טעם שיצא מאיסור הדם, ולהכי אצטריך קרא לשרויי חלב, אך בדבש שהאיסור מתערב בתוך דבר מותר ונשתנה להיות כהדבש בזה הוא בטל בעצם ממהותו הקודם, וא"כ גם במינו י"ל כן, דאינו תלוי בביטול הטעם דוקא רק בתערובת עצם האיסור בהיתר כנ"ל. (דנהי דביטול הטעם באינו מינו מוכרח, דטעם כעיקר דאורייתא, מ"מ ממשות האיסור נתבטל ע"י תערובת עצם האיסור בעצם ההיתר ולא מחמת ביטול הטעם, וממילא הה"י במינו דלא נשתנה הטעם עכ"פ עצם האיסור מתבטל בתערובת עצמותו בהיתר).

וי"ל עוד, דבאינו מינו באמת נמי אין הטעם מתבטל לגמרי מן העולם, שהרי כשנוסף עוד קצת ממין האיסור שוב נרגש טעמו, וכמבואר בסי' צ"ט סעיף ו' בהג"ה, רק כשיש ששים אינו נרגש אע"פ שישנו שם, והנה במינו נמי כשיש ששים בע"כ בכל משהו שטועם יש בו חלק מטעם האיסור, אבל הוא חלק פחות מס', וכיון שכן אינו

מטמא במגע, אבל אם נשא הכל נטמא כו' עכ"ל. וכתב הכ"מ וא"ת מ"ש דבחררת דם דבסמוך דמשום ביטול ברוב אינה מטמאה לא במגע ולא במשא, והכא אין ביטול ברוב מועיל אלא למגע ולא למשא, ותי' הר"י קורקוס וז"ל דחררת דם שאני שבטל ביטול כי נתערבה החררה בדם וגיגונים ונמחית בהם והוי הכל כמו הדם והגיגונים ואין כאן עוד דבר שיטמא, אבל כאן אין לומר כן, דבאפי נפשה קאי אלא שאינה ניכרת עכ"ל.

והנה בחררת דם לא שייך שנתהפך טעמו לטעם הדם וגיגונים ועי"ז נשתנה להיות כמוהו [דלאו בטעמא תליא מילתא], ואפ"ה אמרינן דהוי הכל כמו הדם והגיגונים ואין כאן עוד דבר שיטמא, דהיינו ביטול במציאות. והנה מקודם כתב הכ"מ בשם הר"י קורקוס וז"ל כיון דאיסקנא דרוקא במגע לא מטמא אבל במשא מטמא, דטומאה כמאן דאיתא דמי, א"כ אין ביטול זה כשאר ביטול דחשיב הדבר הבטל כמאן דליתא, משמע דסברי דלענין טומאה אין לומר ביטול ברוב כמו בשאר איסורין כו' עכ"ל. א"כ דברים ק"ו, ומה אם בטומאה דמכח ביטול ברוב יבש ביבש לא אמרינן בה טומאה כמאן דליתא כדאמרינן באיסורין בלח אמרינן כמאן דליתא דמי, ואפ"ה בתערובות בלח אמרינן דהוי הכל כמו הדם והגיגונים ואין כאן עוד דבר שיטמא משום דבטל בעצם, אע"פ דלא שייך שנתהפך הטעם ונשתנה עי"ז להיות כהמבטל, כ"ש באיסורים דאליים ב"י כה הביטול דאמרינן בתערובת חתיכות איסורא כמאן דליתא דמי, אינו דין דבתערובת לח בלח נימא דבטל בעצם אפי' במין במינו אע"פ דלא שייך שנתהפך הטעם ונשתנה עי"ז.

והנה מה שלמד בחשו' השיב משה שם יסוד זה דשינוי הטעם הוא הגורם להפכו להיות מדין איסור שנפל לתוך דבש, יש לדחות דלאו בטעמא תליא מילתא, אלא משום שנחמוז להיות כל התערובת מין אחד, וה"ה במין במינו דנתהפך להיות היתר, וכנ"ל, ויש להוכיח כן מש"ס בכורות

מטמאה לא במגע ולא במשא, ואי טומאה כמאן דאיתא דמי תטמא במשא, וסלקא לי בקשיא. ורייק החשק שלמה דלא אמר תיובתא משום דיש לחלק דכתערובת לח בלח גם רב דימי מודה וכמ"ש מהר"י קורקוס ז"ל ומוזו טיינעא למהר"י קורקוס עש"ב. וזה לא הבנתו דרב דימי נמי מיירי בלח בלח במים וציר.

אך באמת הרמב"ם בה' טומ"א פט"ז הלכה ה' פסק בטומאה דחזור וניעור כרב דימי, ובה' אה"ט ספ"א ספק דנבלה שנתערבה בשחוטא אין מטמא במגע אבל מטמא במשא, וחרתו דם אינו מטמא לא במגע ולא במשא כנ"ל, ובע"כ ס"ל נמי דאין סותרים זא"ז. אמנם בענין חזור וניעור כבר מבואר ברא"ש ס"פ גה"נ דאע"ג דס"ל דגזו"כ הוא הבטול דאחרי רבים להטות הלכך חד בתרי בטל ונהפך האיסור להיות היתר ומותר לאכלן אפילו כולן כא', אפ"ה ס"ל שם דאם נתוסף עליו איסור עד שנתרבה על היתור מצא מין את מינו וניעור, דאף דנתבטל האיסור ברוב היתר והותר באכילה, אם אח"כ הוכר האיסור מתוך ההיתר פשיטא שאסור לאכלו, וכאשר נתערב בו שוב איסור, הכיר מין את מינו וניעור מבטולו, דהוי כאילו הוכר האיסור, עכ"ד עש"ב. וממילא הו"נ לענין טומאה דאם נתבטל מגזו"כ מלטמא אכתי חזור וניעור דאם נתוסף ומצא מין את מינו דהוי כהוכר האיסור. ובתערובת נבילה כשחוטתה דבטלה הנבלה מלטמא כמגע ואפ"ה מטמא במשא ולא אמרינן דנהפך להיתר, ביאר הרא"ש שם דלא דמי טומאה לאיסור, דבטומאה יש ב' מיני טומאות מגע ומשא, ולאותה טומאה שראוי שיטמא כגון משא שהרי הוא נושא את כולו לענין זה לא נתבטל אע"פ שלענין מגע נתבטל, אבל לענין איסור אם נשאר בו שום צד איסור לא הוי מותר באכילה אלא ודאי אמרה תורה אחרי רבים להטות ונעשה המיעוט כרוב ולא נשאר בו שום צד איסור ומותר לאכלם כא' ולבשלם בקדירה, אלא אחר שרבה עליו מינו ניעור וה"ל כאילו

נחשב לכלום, כפי חק הטבע דחלק פחות מס' אינו נרגש, וה"ל נמי בטל במציאות כמו באינו מינו, דכמו באינו מינו מוכח בחוש דאינו נרגש, ה"נ באותו הטעם עצמו, דכ' מהר"ם שיק ס' קי"ד דאינו דומה טעם הבא מזית א' לטעם הבא מכמה זיתים וקפילא יכול להבחין כמה זיתים יש כאן, עכ"פ כשיש ס' זיתים אינו נרגש טעם כזית א' שנוסף בו שהרי אם הוי נוסף בו כזית ממין אחר לא היה נרגש טעמו וכן אם הוי נוסף כזית מים לא הוי עושה שינוי, ואין קפילא מרגיש כלום מנפילה מועטת כזו, וא"כ מאותו טעם דחשוב בטל במציאות במין במינו, י"ל דה"ה במין במינו.

והנה ביד אפרים יו"ד ס' י"ד כתב על הנוכ"ב, דבשלמא אם באנו לאסור מחמת נ"ט אנו דנין ס' לבטל הטעם כו', אבל היכא דאין בו ביטול כלל אין להתיר אפי' איכא ס' בין במב"מ בין בא"מ, ואע"פ שאין מרגיש טעמו, שהוא עומד בעינו בלא ביטול כלל כו' ע"ש. אך הרי הנו"ב כתב בפירוש דבר הכטל בששים לאו מתורת רובא אתינן כו' רק מטעם שאין בזה עוד שום טעם האיסור כו' עכ"ל. והנה אע"פ שלא כתב בזה שום דאי' ויסוד, אולם מהכ"מ הנ"ל משמע דס"ל נמי הכי, דכ' דנתערבה חחררה בדם וגנונים ונמחית בהם והוי הכל כמו הדרם והגנונים ואין כאן עוד דבר שיטמא עכ"ל. ובע"כ לאו מתורת ביטול דאחרי רבים להטות, דא"כ גם בתערובת שחוטה ונבילה לא יטמא במשא, אלא דשא"ה דנתמזג ונעשה אחד ובעצם הוא בטל ועכשיו איננו עוד זה שהי' מקודם וממילא אין כאן עוד מה שיאסור. [והתם א"צ ששים משום דלאו בטעמא תליא מילתא].

והנה בענין מהר"י קורקוס הנ"ל ראיתי בהגהות חשק שלמה בבכורות כ"ג דפריך הש"ס אמ"ש רב דימי בדכ"ב מים טמאים שנחנם לרוב ציר [שהוא אוכל, ולא הוכשר לקבל טומאה], בטלי המים טמאים ורשאי לטבול בהם פתו, אבל לקדירה מצא מין את מינו וניעור הטומאה, והרי חרת דם אינה

הטעם לא שייך בו רק המישוש וראיית העין בגוש החררה, ואחר שנתערכה החררה בדם וגנונים ונמחית בהם והוי הכל כמו הים והגנונים ואין כאן עוד דבר שיטמא כלשון הר"י קורקוס הנ"ל ממילא נמצא שגם במשא לא טמא דאחר שאינו אין יטמא. ולזה לא אמר הש"ס תיובתא, ונמצא מבורר בזה כשיטת נו"ב הנ"ל דביטול מגזיה"כ לחוד וביטול בעצם לחוד, ובששים בטל בעצם כנ"ל ואז א"צ לדין ביטול מגזיה"כ.

ועתה ראיתי בנו"ב רפוס וילנא נרפס הגהות מהגאון מוה"ר ירוחם יהודה לייב מד"א דמינסק, ושם הק' נמי כ"א פ הנ"ל, ומתורץ כבר כנ"ל בס"ד. אך הק' עוד למאי דס"ל לנו"ב דגם מין במינו בטל בדאיכא ס', א"כ היכא יליף ר"י דמין במינו לא בטל מדם הפר ודם השעיר, הא ודאי לא הי' בדם הפר ס' נגד דם השעיר ואפ"ה יליף מינה דמבי"מ ל"ב אפי' באלף, עכ"ד.

והיינו דלנו"ב ק' לר"י דלמא אי הי' ס' דעת תוה"ק שיבטל באמת אחר דס"ל שבאמת הוא בטל בעצם ומנ"ל למילף דלא בטיל. ולכאורה הוא קושיא עצומה.

ואפשר דיש דרך לתרץ קו' זו בהקדם מה שעלה בדעתי לתרץ קו' המרדכי בחולין ס"פ הזרוע על שאין הרוק בטל בדם [גבי יבמה שרקקת דם] והווב בקרי [גבי זב שראה קרי]. ד"ל דענין אחרי רבים להטות הוא כששני הצדדים מתנגדים זל"ז וא' בא לפגוע בחבירו ולנצחו אז הרוב גובר ומבטל להמיעוט אבל אם אין ביניהם עתה שום התנגדות לדינא שיפעול א' על חבירו אז אין שייך לומר שהרוב מטבל המיעוט, כי אין להם שייכות בבחינה זו שיבטל א' את חבירו. ועיינתי בהרבה מקומות שמדברים בענין ביטול כרוב ומצאתי ככולם איזה צד התנגדות מזל"ז שא' בא לפגוע בחבירו כאיזה צד איסור דאז אמרינן שהרוב מתגבר כנגד המיעוט ומבטלו. ואפי' כהיתר כהיתר בס"י ק"ט סעי' ו' שנתערב חלב במים דבטל, הרי בא לאסור המים עם הבשר, וכן כל כה"ג. ולכן ברוב שברם שאין א' פוגע

הוכר האיסור ואין כאן עוד ביטול, וחזר להיות איסור מכאן ולהבא, עכ"ת הרא"ש ז"ל. והדבר צריך ביאור דמאי פסקת דבטל לענין מגע ולא לענין משא דמ"ש שהרי הוא נושא את כולו הרי באיסור נמי הוא אוכל את כולו רק אמרינן דנהפך להיתר א"כ הי"ג נימא הכי דנהפך לטהרה. וי"ל דבע"כ מוכח מדמטמאינן הנושא, דאע"ג דאמרה תורה אחרי רבים להטות לא אמרינן דהמועט נעשה כמו הרוב, שהרי בעצם אינו כן, רק דהמיעוט בטל לגבי הרוב ונטפל אליו שאין לנו לחוש להמועט. וא"כ במאכל אין חוששין בעת שאוכל שמא זהו האיסור, ולעולם חשבינן זה שאוכל שהוא ההיתר, וכן כשאוכלים שלשה בנ"א יחד הג' חתיכות חשבינן לכ"א שאוכל היתר, שכן גזרה תורה, וכן בנגיעה חושבין לעולם כזאת שנוגע בה טהורה היא, ואפי' נוגע בשלשתם יחד נדון כמו זה אחר זה, כמ"ש הכ"מ בה' אבות הטומאה ספ"א בשם הר"י קורקוס, כי הבשר הנוגע בכזית זה אינו הנוגע בית זה, וחשיב כנוגע וחוזר ונוגע, אבל נושאו ביחד אין מקום לחלק הזיתים, ולעשותו כנושאו כל זית בפני עצמו ע"ש, ומעתה הקושי' רק על שהתיר הרא"ש בשל כולם כאחד, בזה י"ל דס"ל דכיון דהתירה תורה לאכול כל אחד מהתערבות, א"א לומר שהפליטה אסורה לכן בע"כ מותר אפי' בבישול ועכ"פ לא אמרינן שהיה המתבטל כמאן דליתא לגמרי בביטול כה"ג, ולכן בנושא טמא, כיון דשם לא שייך שלא ניחס לו נשיאת המועט כשנושא כולם ביחד.

אמנם כל זה שייך רק בביטול יבש ביבש דאז הדבר המתבטל אכתי איתא בתוך התערבות, אמנם דבר שששתנה ונתבטל בטבע הוי בעצם כאילו אינו, וכאילו נשרף ונתבער מן העולם. וממילא יש לתרץ קו' הגמרא מהציר דם על מים בתוך ציר, דהמים חכרו ציר אינו בטל בעצם [שטעמו נרגש בפחות מס'], רק שהוא מגזיה"כ, וכשנוסף עוד מים אין בה עוד גזיה"כ, וחוזר וניעור. אבל חררת הדם הרי הרגשת

כמציאות). ומעתה י"ל כן גם כרם הפר
והשעיר שאין צד איסור שיפעול א' לחבירו
עד שיגרום זה התגברות מא' על חבירו
לנצחו, וא"כ למ"ל לקרא לאשמעינן דאין א'
מבטל חבירו, דהא ממילא לא ס"ד שיבטל
כיון שאין נצחון ביניהם, לזה דייק ר"י דאם
אינו ענין לאותו התערובות דממילא ל"ש
ביטול תניהו ענין להיכא דשייך ב"י ביטול
דהיינו כשאחד מתרבה על חבירו עד שבטל
במציאות, דבע"כ בטל מצד דהוי כמי שאינו
בעצם, ע"ז אמר קרא דלא בטל מין במינו,
ושפיר יליף מזה דאפי' באלף לא בטיל.

כחבירו לענין איזה צד איסור, א"כ אין
ביניהם התנגדות שינצח ויבטל א' את חבירו
לכן אין הרוק בטל בדם, שאין ענין לדם
לנצח ולבטל את הרוק, והה"נ בזוב שבקרי.
(ואח"כ עלה ברעתי שגם סברת המרדכי דכל
שנולד בתערובת אינו בטל יש לבאר ביסוד
זה, דכיון שלא היו בנפרד מעולם, נמצא
שאינ המועט בא בגבולו של המרובה, ואין
כאן התנגדות שמעורר הביטול אלא
שלדברינו י"ל דעיקר תערובת דם ברוק
אע"פ שיש נפ"מ לענין דין יבום, אינו נחשב
להתנגדות כיון שאין הא' בא לאסור חבירו



הרב דוב בעריש ראזענבערג

בסוגיא דנשמט הברזל מקתו (מכות דף ז' ע"ב)

וראיתי מובא בליקוטים הנדפסים על הגליון במשניות דפוס וילנא, שהביא בשם ש"ל [ספר שושנים לדוד מבעל משכיל לדוד] שרצה לומר שחכמים דרשו מיתורא דקרא דלא הוה ל' למימר ונשל הברזל מן העץ כיון דכבר אמר ונדחה ידו בגרון הוה סגי למימר ונשל מן העץ. ויש לדחות ראי' זו עפ"י מה שפי' בספר מעשה רוקח [לדעת הרמב"ם - הובאו דבריו באוצמפה"ת או"ק 10] ולפי דרכו אפשר לפרש גם לדעת רש"י דמשו"ה כתב הברזל דהכונה על חתיכת ברזל ששמים על העץ המתבקע ומכים עליו בגרון. אבל עכ"פ תמוה לומר מעצמו דרשה בכתובים לשיטת החכמים מה שהם לא חשו לומר בכרייתא להשיב על דברי רבי.

ועוד צריך ביאור למה הוצרך רבי כלל לטעם דיש אם למסורת כדי לפרש ונשל הברזל מן העץ המתבקע בלשון פועל יוצא, הלא גם אם יש אם למקרא וקוראין ונשל בקמץ יש לפרשו בלשון פועל יוצא כמ"ש בפ' ואתחנן (דברים ז' א') ונשל גוים רבים מפניך וכן שם (דברים ז' כ"ב) ונשל ד' אלקיך את הגוים האל מפניך. וכן דקדקו בעל תפא"י על המשנה (או"ק י') והרש"ש כאן בסוגיא. ובאמת כבר קדמו והרגישו בזה הראשונים: הראב"ע בפירושו עה"ת (דברים י"ט ה') והריטב"א בסוגיין [ומה שהאריך התו"ט במשנתנו בדברים שאינם מובנים, כבר תפסו עליו האחרונים (עי' ברש"ש ובליקוטים על גליון המשניות שם בשם הר"מ זכותא)].

ועוד קשה להבין מה שפי' רש"י דהי' צריך להוסיף אל"ף או ה"א בתוך תיבת ונשל כדי שייקרא בקמץ, ותימה דהיכן מצינו כתיב כזה בכתבי הקודש הלא בכל מקום ל' פעל בא בלי שום אל"ף או ה"א אחרי פ"א הפעל ונקרא בקמץ. כגון ישב

במנתיחין: נשמט הברזל מקתו והרג רבי ואמר אינו גולה וחכ"א גולה, מן העץ המתבקע רבי ואמר גולה וחכ"א אינו גולה [ופירש"י במתני': מן העץ המתבקע. יצא קיסם וניתו למרחוק והרג].

ושם בגמרא: תניא אמר להם רבי לחכמים וכי נאמר ונשל הברזל מעצו והלא לא נאמר אלא מן העץ, ועוד נאמר עץ למטה [ונשל הברזל מן העץ. רש"י] ונאמר עץ למעלה [לכרות העץ. רש"י], מה עץ האמור למעלה מן העץ המתבקע אף עץ האמור למטה מן העץ המתבקע.

ועוד שם בגמרא: אמר רב חייה בר אשי אמר רב ושניהם מקרא אחד דרשו: ונשל הברזל מן העץ, רבי סבר יש אם למסורת ונישל כתיב ורבנן סברי יש אם למקרא ונשל קרינן. ופירש"י (בד"ה יש אם למסורת): כמה שנמסרה כתב של חיבה למשה אנו צריכינן לדורשה ולא לפי המקרא. כשאתה קורא ונשל אתה מוסיף הברה של אל"ף או של ה"א בין גו"ן לשי"ן ולפי המסורת ונישל כתיב ופירושו נישל שהשיל הברזל מן העץ המתבקע ומצא את רעהו. ורבנן סברי יש אם למקרא ונשל קרינן לשון פעל, הברזל עצמו נשל מעל עצו. עכ"ל.

ויש לדקדק כמה דקדוקים בסוגיא זו. בדברי רש"י במשנה צריך להבין מה בא להשמיענו כאמרו דגיתו [הקיסם] למרחוק. ועוד צריך ביאור מה שרבי הלא הקשה לחכמים שתי קושיות על שיטתם והם לא חשו כלל להשיב עליהם דבר. הניחא מה שלא השיבו על הטענה השני' שבא עליהם מכת גז"ש, אפשר לומר דהאי גז"ש לית להו לרבנן ולא קבלוה, אבל הקושיא הראשונה, דאטו מעצו כתיב ומן העץ משמע יתור מן העץ המתבקע, הלא קושיא היא ואיך לא חשו רבנן להשיב עליו לתרץ את שיטתם.

העומד בעצמו ליוצא. ולפעמים נמצא שבשני הבנינים (הקל והכבד) פירושו פועל יוצא, ולא יבוא הבנין הכבד כי אם לחזק את משמעות הפעולה באיכותה. כגון שבר או שיבר, ששניהם פועל יוצא, ובבנין הכבד הכונה שעשה את פעולת השבירה בכח ובתקיפות יותר.

והנה ונשל גוים רבים פירושו שהקב"ה יגרש אותם, אמנם לא בתוקף גדול כמי שנוטלם בידו וזורק אותם למרחוק אלא להיפוך לאט לאט וכן מוכח בפירוש במקרא השני (בריש פ' עקב, דברים ז' כ"ב) ונשל ד' אלקין את הגוים האל מפנין מעט מעט לא תוכל כלתם מהר וגו'. אבל ונישל בחיריק, בבנין הכבד יש בזה משמעות יחירה של זריקה בחזק יותר ולא במתינות.

וזה ברור שבכדי להרוג בן אדם ע"י התזת קיסם ע"כ צריך שתהי' בכח רב, התזה למרחוק, כי בהזות קיסם במתינות לא יהי' בה משום הריגה בשום פנים. ולכן מאחר שרבי ס"ל יש למסורת והוא מוכיח מתוך הכתובים שהכונה להתזת קיסם מתוך העץ המתבקע [ממה שלא כתוב מעצו אלא מן העץ] ע"כ צריך לינקוד בחיריק בל' פיעל (מבנין הכבד) כי בבנין הקל אין בו כדי הריגה. אבל חכמים סוברים יש אם למקרא ותמיד צריכים אנו להתחשב עם הקבלה שנמסרה לנו בע"פ גם בהבנת הכתובים שבתורה שבכתב. ולכן לא חשו רבנן להשיב לרבי כי רק לשיטתו צריכים לברר משמעות הניקוד מתוך הכתובים עצמם, אבל לדעת חכמים דורשים תמיד לפי הקרי המקובל ואין אם למסורת אפילו היכא דאיכא הוכחות מתוך הכתובים.

אולם בניקוד ונשל בקמץ יכול להיות אמנם ב' משמעות: פועל עומד או פועל יוצא (עי' בפ' ראב"ע דברים י"ט ה'). אכן בנידון דידן שהמדובר הוא בגרון המכה על העץ המתבקע וע"כ כך נגרמה מיתת אדם אי אפשר לנקוט ל' ונשל במשמעות פועל יוצא (כמו בפ' ואתחנן ועקב) כי בהעברת קיסם במתינות אין בה כדי הריגת אדם. וע"כ אם

שלח רחץ וכהנה וכהנה שבשום מקום לא נצטרך לתוספת אל"ף או ה"א כדי להשלים הברת הקמץ. וכבר עמדו על תמיהה זו בדברי רש"י, הרמב"ן והריטב"א.

ומבואר בתוספות (דף ח' ע"א בד"ה היינו, בשם הר"ר יוסף בכור שור) ובפ"י המהרש"ל והמהר"ם (שם על דברי התוס') דלא אמרינן יש אם למסורת אלא דוקא היכא דיש הוכחות לכך מן המקרא עצמו.

ולענ"ד נראה לבאר דבריהם, דמאן דסבר יש אם למסורת ס"ל דחייבים אנו להבין את המקראות מחמת עצמם לפי מה שקבלנו בכתובים מסיני. דמה שיש לנו מסורה על הקרי של הכתובים זה נכלל כבר בגדר תושבע"פ ואינו בכלל תורה שבכתב. וניקוד התיבות הנכלל בתוך התושבכ"ת הוא הניקוד המוכיח מתוכו בלבד, מבלי סיוע ממה שיש בידינו קבלה בע"פ. מפי משה מסיני. ותורה שבכתב לחוד ותורה שבע"פ לחוד.

היוצא מזה שכשיש לפנינו מקרא כתוב דמשתמע לתרי אנפין, והניקוד אפשר לקרותו כן או אחרת, או צריכים קודם כל לנסות ולהבין את תוכן הדברים לפי מה שמוכח מתוכו על סמך הכתובים בלבד מבלי להשתמש בקבלה שבע"פ אשר בידינו בענין הקרי. ואם נמצא בכתובים הכרע לניקוד מסוים, אז צריך לדרוש את הכתוב כן למרות שהקבלה שבע"פ מורה על קרי אחר.

וזה היא הכונה יש אם למסורת שחייבים לדרוש את הכתיב של הפסוק לפי מה שהוא מוכיח מתוכו מבלי להתחשב בקבלה שבע"פ בענין הקרי. משא"כ היכא דאין שום הוכחה מן המקרא עצמו, אז לא שבקינן הקבלה שבע"פ וקורין את הכתוב לפי הניקוד המקובל, מאחר שאינו סותר את הכתיב (ועי' היטב בדברי המהרש"ל הנ"ל על דברי התוס' ד"ה היינו).

והנה ל' פיעל, הנקרא בנין הכבד, יכול לשנות את משמעות הפעל בבנין הקל (ל' פעל) בשני אופנים. לפעמים יהפוך את

אחרת אלא להוסיף בתוך הברת הקמץ אות אלף או ה"א כדי לברר הקרי מתוך הכתב עצמו שיבוא בקמץ ולא בחיריק, למרות שאין זה דרך הכתובים כלל.

וכעין זה מצינו בקידושין (דף י"ח ע"ב) גבי בביגדו בה וע"י שם ברש"י (ד"ה למסורת) ובתוס' (ד"ה רבי אליעזר) דהגם דלא מצינו בשום מקום ביגדו מלשון בגד בתוספת אות יו"ד אחר הבי"ת, בכל זאת היכא דאיכא למיטעי הוה ל"י למכתב ביו"ד. וה"ה כאן הוה ל"י למכתב ונאשל ונאשל באלף או בה"א כדי להוציא מידי טעות בקרי ונישל [שמשמע לקרותו כן מתוך מה שלא כ' מעצו אלא מן העץ]. ורק אז היינו מפרשים אותו (לדעת רבי) כפועל עומד דקאי על נשמט הברזל מקחו. אולם לדעת חכמים די לן במאי שיש לנו על זה קבלה בע"פ אודות הקרי.

נרצה לפרשו דקאי על העץ המתבקע [דכן מוכיח רבי מתוך מה שלא כ' מעצו אלא מן העץ] נצטרך לנקרו בגזירת פיעל בחיריק.

זה מ"ש רש"י במתני' מן העץ המתבקע יצא קיסם וניתו למרחוק פי' דאי לא ניתו בחזקה כ"כ שילך למרחוק אין בו כדי הריגה, ולכן אי ס"ל לרבי יש אם למסורת מחייב אותו הדיוק ממה שלא כ' מעצו לנקוד תיבת ונישל בחיריק. ולרבנן דיוק זה נדחה ע"י הקבלה בע"פ המורה לנו לקראו בקמץ. וכבר ביארנו שבקמץ אינו יכול לשמש כאן רק כפועל עומד [ופירושו שנשמט הברזל עצמו מקחו והלך והרג] כי כפועל יוצא לאט אין בו כדי הריגה.

אבל לשיטת רבי דס"ל יש אם למסורת לא תוכל הקבלה בע"פ להוציא מתוך הפשט בכתובים המוכרע ע"י הדיוק ממה שלא כ' מעצו. ואם ירצה הכתוב לשלול את הדיוק הזה ולפרשו במשמעות פועל עומד, אין דרך

הרב יוחנן הכהן שבררן

בענין שטר חוב מאוחר וקנין לאחר זמן

א. מתניחין (שביעית פרק י' משנה ה') שטרי חוב המוקדמים פסולים והמאוחרים כשרים, והטעם, דמוקדמים פסולים משום דגובה שלא כדין מן הלקוחות שבין הזמן הכתוב בשטר לזמן האמיתי שכתבו את השטר, והמאוחרין כשרין, הוורע כחו של מלוה שאינו טורף לקוחות אלא מזמן שכתוב בשטר.

ובגמ' מסכת בבא בתרא (דף קנ"ז ע"ב) ת"ש שטרי חוב המוקדמין פסולין והמאוחרין כשרין, ואי סלקא דעתך דאיכני קנה ומכר דאיכני קנה והוריש לא משתעבד, מאוחרין אמאי כשרין דאיכני הוא, פי' רשב"ם, מאוחרין אמאי כשרין, כשלוה בניסן ונכתב בתשרי, והלא שמא קנה זה הלוה אלו נכסים בין ניסן לתשרי ולא אשתעבדו למלוה דהא דאיכני הוא בשעת הלוואה, והטורף יבא לטרוף מתשרי ואילך שלא כדין מן הלקוחות שקנו מן הלוה נכסים הקנייין לו מניסן ועד תשרי, אלא שמע מינה דאיכני משתעבד, והלכך מאוחרין כשרין דליכא למיחש להכי.

ואכן למסקנא נפסק דאיכני קנה ומכר משתעבד, ולכן שטרי חוב המאוחרין כשרין, דליכא חשש שיגבה שלא כדין שהרי גם הנכסים שקנה אחר ההלוואה משתעבדין לו. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בהלכות מלוה ולוה (פכ"ג ה"ב) שטרי חוב המאוחרין כשרין שהרי הורע כחו של בעל השטר שאינו טורף אלא מזמן השטר, ואע"פ שלא כתבו בו שהוא מאוחר הרי זה כשר. וכן נפסק בטור וש"ע חו"מ סי' מ"ג סעיף י"ב.

ב. אמנם כתבו הראשונים, ובראשם הר"י מיגאש (בבא בתרא שם) דמכיון שכשרות שטר המאוחר הוא משום דאיכני יכול להשתעבד, אי"כ צריך דוקא שיכתוב בשטר דאיכני, היינו שישתעבד על נכסי שיש לו ושיקנה אח"כ, אבל אם לא כתב דאיכני

פסול השטר. דכיון שלא שעבד את הנכסים שיקנה אח"כ, חזר החשש שיגבה שלא כדין מנכסים אלו שקנה ומכר אחר ההלוואה לפני הזמן שכתוב בשטר, וכ"כ הרמב"ן במסכת בבא מציעא (דף ע"ב ע"א) ובעל התרומות (שער נ"ו ח"א סי' ז').

אבל הרשב"א (בבא בתרא שם) כתב דכיון דבמשנה סתמא תנן המאוחרין כשרין, ע"כ דלעולם כשרים גם כשלא כתב דאיכני, והטעם לזה דסתמו כפירוש, דאמרין דאיכני טעות סופר הוא ושכח לכתבו, ובגמ' יוסף כתב בשם הריטב"א ורבותיו דכשלא כתב אחריות כלל, דאיכני טעות סופר הוא, אבל כשכתב אחריות שקנה ולא כתב דאקנה אין לנו אלא מה שפירש. (ועי' בטור וש"ע ונו"כ ריש סי' קי"ב על דעת הרא"ש בזה).

ולהלכה פסקו הטור וש"ע סי' מ"ג ס"ב, במה דברים אמורים שכתוב דאיכני, אבל אם לא כתוב בו דאיכני פסולים, אלא א"כ מפורש וכתוב בו ואיחרנוהו, וכתב הש"ך סקכ"ו, ולהי"א לקמן ר"ס קי"ב דגם בדאיכני אחריות ט"ס כשרים הכא אף בלא כתוב בו דאיכני, אא"כ שפירש בו בלא דאיכני.

ג. והנה, הרמב"ם בפ"ח מהלכות מלוה ולוה ה"א כתב: המלוה את חבירו סתם הרי כל נכסיו אחראין וערבאין לחוב זה וכו', בד"א בקרקעות שהיו לו בעת שלוה, אבל נכסים הבאין לו לאחר שלוה לא נשתעבדו לבעל חוב ואינו טורף אותן, ואם התנה עליו שכל נכסים שיקנה יהיו משועבדין להפרע מהן וכו' הרי בעל חוב טורף מהן, ע"כ. מבואר ברמב"ם דאף דאחריות ט"ס הוא אבל דאיכני לאו ט"ס הוא וצריך לכתוב כפירוש דאיכני. ולפי"ז נמצא דבשטרי חוב המאוחרין צריך לכתוב דאיכני דל"כ יגבה שלא כדין כנתבאר.

ועפ"י כתב הקצוה"ח דה"ה גבי שטר מאוחר דרכיב עליה חיוב חדש בזמן הכתוב בשטר, וכיון דקנה נכסים קודם זמן הכתוב בשטר לא היה דאיקני דהוי כמו פדיון דאע"ג דנתחייב משעה שנעשה גדול רכיב עליה חיוב גם אח"כ וכו'. ובנתיה"מ פליג על הקצוה"ח, דפדיון הבן שאני דבכל יום ויום הוי כציווי חדש מרחמנא, משא"כ בשטר מאוחר דהחיוב כבר נעשה מזמן ההלואה וכו' עיי"ש.

ובספר אבני החושן תמה על הקצוה"ח, מה הוצרך להביא מהתוס' בכבורות הא יכול לומר בפשיטות כמו שכתבו המהרש"ק ועוד אחרונים, דכיון שמחייב עצמו על לאחר זמן אינו צריך לכתוב דאיקני, וגם צריך להבין מה פליג הנתיה"מ. ועוד צריך לבאר מה שהביא הקצוה"ח בהקדמת דבריו את מחלוקת הראשונים במרדכי ב"ב שהביא הרמ"א בס"י ר"ט (מובא להלן) דלכאורה אין לזה שייכות להמשך דברי הקצוה"ח.

וגם צריך לבאר, למה נחלקו הטור והמחבר וס"ל דצריך לכתוב דאיקני ובלא זה השטר פסול, ודברי השעהמ"ש דמירי בלא ידיעתו דחוקים כנ"ל.

ה. ונראה בעזריית לבאר הענין, דהנה בס"י ר"ט (שמציין הקצוה"ח) ס"ד לגבי מקנה דבר שלא בא לעולם, כתב הרמ"א וי"א דכל זה מיירי במקנה לו סתם אבל אם אומר שיקנה כשיהיה בעולם קנה אע"פ שעכשיו אינו בעולם, ויש חולקין. ומחלוקת זה הוא במרדכי ר"פ יש נוחלין ומי שמת. שמביא מדברי רבותיו שיכול להקנות דבר שלא בא לעולם אם אומר לכשיהיה בעולם וכן סבירא ליה לרשב"ם, והמרדכי עצמו פליג וס"ל דלא שנא אם אמר עתה לא שנא אם אמר לכשיהיה בעולם אינו יכול להקנות דבר שלא בא לעולם.

והקצוה"ח בס"י ר"ט סק"ז וכאן בס"י מ"ג, מוכיח כה"י דאינו יכול להקנות גם אם אומר לכשיהיה בעולם, מסוגיין דב"ב הנ"ל, דפריך ואי סלקא דעתך דאיקני קנה

אמנם בפכ"ג כשכתב הרמב"ם דין שטרי חוב המאוחרין, כתב הרי זה כשר ולא חילק בין כתב דאיקני ללא כתב, ותמה המגיד משנה איך לא ביאר חילוק זה במאוחרין אחר שדעתו שדאקנה צריך לפרש כמבואר בפרק י"ח וצ"ע. וכן תמהו עוד אחרונים.

והגאון ר' שמואל קאיינדנור זצ"ל בעל תפארת שמואל, בהערותיו על הטור, ביאר דברי הרמב"ם, דכל שטר מאוחר הוי כאילו הקנה בפירוש שמשעבד לו גם הנכסים שיקנה אחר כך, שהרי לכך כתב זמן מאוחר כדי שיחול או השעבוד על כל נכסיו שיהיו לו בשעה ההיא, ולכן בשטר מאוחר אין צריך לכתוב דאיקני, דהוי דאיקני ממש, וכו"כ הרבה אחרונים.

וכתב בשטר המשפט (שם סק"ד) דסברא זו של המהרש"ק היא פשוטה ואמיתית ונדאי לא יחלוק עליה שום אחד מהפוסקים, ומה שפסקו הטור והשו"ע דבעינן שיכתוב דאיקני, צ"ל דמיירי באיחרו את הזמן שלא מדעת הלוח, אבל אם איחרו הזמן מדעת הלוח לא בעינן דאיקני, דאיחרו הזמן הוי דאיקני ממש. עכ"ד. ודבריו דחוקים מאוד, דכולי האי היה לטור ומחבר לפרש דרק כשאיחרו שלא בידיעתו בעינן דאיקני, אבל בידיעתו לא בעינן, והם כתבו סתמא דבלא דאיקני השטר פסול ולא חילקו.

ד. ובקצות החושן סק"ד דימה זאת להא דכתבו התוס' בכבורות (דף מ"ט ע"ב ד"ה ודידיה) שהקשו, אי הנך משעבדי בנכסים שקנה מאכיו ניהא, אבל בנכסים שקנה הוא היכי משתעבדי לפדיונו, דהא אימת חל חיוב פדיון עצמו כשהביא שתי שערות שנעשה גדול, תו לא אשתעבד נכסים שקנה אחרי כן דלא כתב ליה לכהן דאיקני וכו'. ועוד י"ל דנכסים שקנה אחרי כן חל עליהו שעבוד לענין פדיון ואע"ג דלא כתב לכהן דאיקני, דכל שעתא ושעתא רכיב עליה חיוב פדיון, וכיון דחשבינן ליה כמלוה בשטר הוי כאילו נכתב לאחר שקנה הקרקעות ע"כ.

קנין על לאחר זמן שתתייחס כמו שעשאה בזמן ההוא, אלא כל מעשה הקנין עושה עתה, אך יכול לדחות את חלות מעשיו על לאחר זמן, כלומר שמונע מהמעשה שעשה שלא תחול עד שיגיע הזמן ההוא ואז יחול הקנין, אבל לא נתחדש שום מעשה בזמן ההוא. (אך מ"מ צריך להיות באופן שהיה יכול לעשות המעשה בזמן החלות כנ"ל).

ובדרך זה דרכו החולקים על הרשב"ם והשיטה הא' שבמרדכי, וס"ל דאין יכול להקנות דבר שלא בא לעולם גם אם אומר לכשיהיה בעולם, דכיון דכל מעשה הקנין נעשה עתה, ורק חלות הקנין נדחה על להבא, מש"ה אינו יכול להקנות רק מה שהיה בעולם בשעת מעשה הקנין, אבל דבר שלא בא לעולם בשעת הקנין אף שהיה כבר בעולם בשעת חלות הקנין אינו יכול להקנותו, כיון דאז לא נתחדש שום דבר בהקנין, רק חל הקנין שעשה קודם.

ז. ומעתה יש לדון בשטרי חוב המאוחרין דשעבוד הנכסים לגבות מלקוחות חל רק בזמן הכתוב בשטר ולא לפני זה, ואחר דקיי"ל דאיקני קנה ומכר משתעבד אם כתבו בפירוש, כלומר דאדם יכול לשעבד בשעת ההלוואה גם את נכסיו שיקנה אח"כ (ועי' בקצוה"ח סי' קי"ב סק"א בטעם הדבר) אם בשטר מאוחר בעי למיכתב דאיקני או רהוי כמו שכתב.

והנה לפי הנתבאר צ"ל דזה תלוי בשני הדרכים הנ"ל שתלקי בזה הרשב"ם ומרדכי בשיטה א' עם החולקים עליהם. דאם נאמר דבמאחר קנינו הריהו כמי שעושה את הקנין בזמן המאוחר, א"כ י"ל גם בשטר מאוחר אף דמעשה ההלוואה וכתובת השטר שהיא המחייבת והמשעבדת את הנכסים היתה עתה, מ"מ בזה שאיחר את זמן השטר הרי העביר את זמן שעבוד הנכסים לזמן ההוא שאז ישתעבדו, ולענין שעבוד הנכסים הני כמי שעשה את ההלוואה בזמן המאוחר, כמ"ש לעיל לגבי קנין, וכיון שכך אינו צריך לכתוב דאיקני, שהרי עושה את השעבוד

ומכר דאיקני קנה והוריש לא משתעבד מאוחרין אמאי כשרין דאיקני הוא, ואי נימא דכשאומו לכשיהיה בעולם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם, א"כ מאי מקשה בגמ' משטרות מאוחרין, הרי קיי"ל מאוחר עד דמטא זימניה לא טריף וא"כ אין הקנין חל אלא בזמן הכתוב בשטר ואז כבר באו הנכסים בעולם, והוי כאומר לכשיהיה בעולם, ומוכח דאין לחלק וגם באומר לכשיהיה בעולם אינו יכול להקנות.

ו. ונראה לבאר המחלוקת בזה. דהנה מצינו אופנים דאדם יכול להקנות דבר מסוים לאחר זמן, כגון במקדש שאומר לה הרי את מקודשת לאחר שלשים יום דחיילי הקידושין בזמן ההוא, וכן במכירה בקנין כסף. (דרך במשיכה נחלקו אם מהני לאחר ל' משום דכלתה משיכתו, אבל בקנין כסף ודאי מהני כמבואר בכתובות דף פ"ב ע"א).

ויש לבאר ענין זה של קנין לאחר זמן כב' דרכים, הדרך הא', שיש יכולת ביד האדם לעשות עתה מעשה קנין על להבא, כלומר שאף שעשה המעשה עכשיו יכול לומר שמעשהו יהיה על לאחר זמן, שתתייחס המעשה שעשה עכשיו כמו שהיה עושה אותה בזמן ההוא. (והיינו באופן שהיה יכול לעשות בזמן ההוא, דבכסף הוי הכסף ברשות המקנה, ובגט צריך להיות הגט ברשותה או בצדידי ר"ה כמבואר באבהע"ז סי' קמ"ו).

ולפי דרך זה, גם אם בשעת מעשה הקנין לא היה עדיין החפץ בעולם, מ"מ כיון שבשעה שחל הקנין כבר נמצא החפץ בעולם יכול להקנותו, משום דהוי כעושה מעשה הקנין בזמן שהחפץ כבר נמצא בעולם. וזהו שיטת הרשב"ם ושיטה א' של המרדכי שהובא לעיל, דסברי דאם אומר לכשיהיה בעולם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם, דכיון שאומר כן הרי הוא מקנינהו בזמן ההוא כשיהיה בעולם.

הדרך הב' בביאור ענין קנין לאחר זמן הוא, דודאי אין אדם יכול לעשות מעשה

כתירוץ המהרש"ק ושאר אחרונים דהוי כמי שאמר דאיני וכמו שביארנו.

ולכן המציא הקצוה"ח ישוב חדש בדברי הרמב"ם שלא כתב דבעי למיכתב דאיני. והוא, דאיה"נ דמעשה ההלואה המחייב ומשעבד היה עתה ולא נדחה על לאחר זמן, מ"מ יש דין אחר שאדם יכול להוסיף שעבוד על שעבודו, שאע"פ שהשעבוד כבר נעשה יכול להוסיף עליו שעבוד נוסף, ולכן אף שבשטר מאוחר אינו מרחה את מעשה ההשתעבדות לזמן הכתוב בשטר, ואשר לכן הקשו בגמ' טובא אי איני לא קנה מאוחרין אמאי כשרים, דכיון שעשה המעשה עתה אף שחוזר ומשעבד שעבוד נוסף בזמן המאוחר, אינו יכול לשעבד מה שלא היה יכול לשעבד בשעת המעשה, אבל נכסים שקנה אח"כ ולא היו לו בשעת מעשה השעבוד לא נשתעבדו. דהשעבוד הנוסף אינו שעבוד חדש אלא חוזר ומשתעבד על מה שהיה משועבד.

אבל למסקנא דאיני קנה ומכר משתעבד, והיינו שיכול לשעבד אף מה שיקנה לאחר מעשה השעבוד, בזה סגי מה שחוזר ומוסיף שעבוד על שעבודו בזמן המאוחר, כיון שגם בתחילה יכול לשעבד על מה שיקנה אח"כ אלא שצריך שיפרש כן, וכיון שכותב שבזמן המאוחר יחזור וישתעבד הריהו כאומר דאיני דבזמן חזרת השעבוד יכול לתוכו את הנכסים שיקנה אחר ההלואה.

ויסוד זה דחל שעבוד על שעבוד כתב הקצוה"ח גם בס"י ס"ו סק"כ, דאף דשעבודא דאורייתא וע"י ההלואה כבר אשתעבדו נכסיו, מ"מ כיון דשט"ח נמי מהני לשעבוד אע"פ שאינו חייב, אי"כ בשט"ח נמי אשתעבד ושעבוד חל על שעבוד, עיי"ש.

והוכיח כן מדברי התוס' בכורות הג"ל דבפדיון הבן אף שנתייב בשעה שנעשה גדול, מ"מ משתעבדים גם הנכסים שיקנה אח"כ כיון דכל יום נוסף שעבוד על שעבודו, וכמו"כ כאן חל שעבוד על שעבוד. ועי' פליג בנתייב דלא דמי,

בזמן הכתוב בשטר ואז כבר היו הנכסים ברשותו.

אולם לשיטה הב' דבקנין מאוחר אינו יכול לאחר את מעשה הקנין, אלא לדחות את חלות קניינו שנמר עתה, ואשר לכן אם אין הנכסים עתה בעולם אינו יכול להקנותם גם אם אומר לכשיהיה בעולם, אי"כ גם בשטר מאוחר שאיחר את זמן שעבוד הנכסים לגבות מלקוחות, אינו מאחר את זמן השעבוד אלא שמונע עד הזמן ההוא שלא יוכלו לגבות מלקוחות, ורק מהזמן המאוחר יוכלו לגבות מהם, אבל לא נתחדש שום דבר בהשעבוד בעת ההיא, וכיון שכן אם לא כתב בפירושו דאיני הרי שלא שעבד את הנכסים שיקנה אחר ההלואה, וכזה שאיחר את הזמן לא עשה שום חידוש בשעבודו בעת ההיא שיחולו על נכסים חרשים שקנה.

נמצאנו למדים שתירוץ של המהרש"ק ושאר אחרונים על הרמב"ם, דאין צריך לכתוב דאיני משום דכשאיחר את זמן השטר הוי כמי שכתב דאיני, ישוב זה אינו אלא לשיטה דאדם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם כשאומר לכשיהיה בעולם דמעביר את המעשה לעת ההיא כנ"ל, אבל לשיטת החולקים לא קאי ישוב זה ואף בשטר מאוחר בעי למיכתב בפירושו דאיני.

ח. ומעתה נבין את דברי הקצוה"ח הנ"ל שהביא תחילה את דברי המרדכי דאדם יכול להקנות דשלב"ל כשאומר לכשיהיה, ודחה שיטה זו דאי"כ גם לס"ד בגמ' דאיני קנה ומכר לא משתעבד מאי מקשה מאוחרין אמאי כשרים, דלשיטה זו דהוי כאילו עושה את המעשה בזמן המאוחר, אי"כ גם אם דאיני לא משתעבד, מ"מ בשטר מאוחר ישתעבד, כמו בקנין שיכול להקנות באופן זה גם דשלב"ל. וכיון שהכריח מקושיית הגמ' דלא כשיטה זו, אלא גם אם אומר לכשיהיה אי"כ להקנות דשלב"ל, והטעם דבמאחר קניינו אינו מאחר את מעשה הקנין אלא את חלות קניינו, אי"כ שוב ליכא לתרץ

בניסן ונכתב בתשרי ולא על שטר שאיחר זמנו.

אכן בזה יתיישב תמיהת הקצוה"ח, דהרי הרשב"ם ס"ל דבאומר לכשיהיה בעולם יכול אדם להקנות דשלב"ל, וא"כ בשטר מאוחר שאיחר את זמנו הוי כאומר שעושה את הקנין בזמן ההוא, ולכן לא הקשו מזה בגמ' אמאי כשרין, דאף דאיקני לא קנה מ"מ בזה ישתעבד כיון שעושהו על הזמן המאוחר, ולכן ביאר שקושיית הגמ' לא היתה אלא על שטר שהתאחרו העדים וכתבוהו לאחר זמן.

ונוכל לבאר הרבר, דאף דודאי דמה שנתאחרו העדים מלכתוב את השטר היה בהסכמתו, דרגילות הוא שעדים מתאחרים מלכתוב עד עבור זמן, מ"מ כדי להקנות דשלב"ל צריך שיאמר בפירוש שמקניהו לכשיהיה בעולם, ולכן רק אם איחר את זמן השטר וכתב בו תשרי הוי כתב בפירוש שיהיה הקנין בתשרי, ולכן הוי כאילו נעשית ההלואה בתשרי, אבל כשלא אמרו בפירוש אלא שנתאחרו העדים מלכתוב אף שנתרצה לזה לא הוי כנעשה המעשה בזמן המאוחר, ולכן הקשו בגמ' שפיר מאוחרין אמאי כשרין והיינו כשנכתב השטר בזמן המאוחר כדברי רשב"ם.

אולם למסקנא דאיקני קנה ומכר משתעבד, בזה מהני לשיטה זו אף שלא כתב דאיקני, גם באופן שאיחרו את כתיבת השטר, והטעם לזה דכיון דבהסכמתו נדחה כתיבת השטר, הרי רצונו שיהיה קנין השעבוד בזמן המאוחר, ונהי דבס"ד של הגמ' דאיקני לא קנה, לא מהני רצונו בזה דבעינן שיאמר בפירוש לכשיהיה כנ"ל, אבל למסקנא דאיקני קנה אלא שצריך לכתוב דאיקני, בזה סגי בהסכמתו שיכתבו לאחר זמן שישתעבדו הנכסים שקנה אח"כ, דבגילוי דעתו סגי שיהיה כאומר דאיקני, דלא בעינן שיעביר את הקנין לזמן ההוא כיון דאיקני קנה.

אבל לשיטת התולקים על הרשב"ם וס"ל דאין אדם יכול להקנות דשלב"ל גם

דפדין הבן שאני דבכל יום ויום הוי כציווי חדש מרחמנא, משא"כ בשטר מאוחר דהחיוב נעשה פעם אחת בשעת ההלואה עיי"ש.

[ואולי ניתן לבאר מחלוקתם בזה, עפ"י המחלוקת אם עובר על כל תאחר בפדין הבן, דשיטת התניא רבתי ס"י צ"ח דעובר על כל תאחר, וכן הכריע בשו"ת מהר"י אסאד יו"ד סי' רס"ב, ודעת התה"ד דאינו עובר וכן הכריע הטורי אבן ר"ה דף ד', (ע"י כל זה בשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' מג) והנה לשיטה דעובר על ב"ת משמע דהחיוב חל עליו פעם אחת ולכן כל יום שדוחה את חיובו עובר על כל תאחר, ומזה הוכיח הקצוה"ח דכיון שחיובו פעם אחת ואעפ"כ נתחייבו הנכסים שקנה אח"כ, משמע דחל חיוב על חיוב, וה"ה בשעבוד הלואה. אך לשיטה דאינו עובר על ב"ת ס"ל דכל יום יש ציווי חדש מרחמנא ואין עליו החיוב של אתמול וכדברי הנתיה"מ ואין ראיה דחל חיוב על חיוב].

[ויש להעיר על דברי הקצוה"ח דחל שעבוד על שעבוד, מהא דכתב הג"א פרק זה בורר, והביאו הב"י וסמ"ע ריש סי' ל"ט, דקנין שאינו מועיל על שום דבר אין לו על מה לחול, עיי"ש בש"ך ובנתיה"מ, אמנם בניד"ד שפיר דמי שהרי השעבוד הנוסף מועיל לשעבוד הנכסים שקנה אחר ההלואה, ודו"ק].

ט. והנה, קושיית הקצוה"ח על רשב"ם ושיטה א' במרדכי, דס"ל דאדם מקנה דשלב"ל אם אומר לכשיהיה בעולם, דא"כ מאי מקשי בגמ' מאוחרין אמאי כשרין, הא מאוחרין חל לאחר זמן והוי כאומר לכשיהיה. נראה ליישב, דהנה הרשב"ם על גמ' הנ"ל כתב ח"ל: והמאוחרין כשרין, לזה בניסן ולא נכתב עד תשרי אי נמי כתבוהו ביום שלוח אף איחר הזמן בתוך השטר וכתב בו בתשרי וכו', ובקושיית הגמ' כתב הרשב"ם: מאוחרין אמאי כשרין, כשלוה בניסן ונכתב בתשרי וכו'. ויש לדקדק למה ביאר קושיית הגמ' רק על אופן זה שלוח

יכול להקנות דשלב"ל, ולכן השמיט הרמב"ם מלשון הגמ' דאמר מעכשיו, אלא מיירי באמר לו לכשאקחנה, ולכן יכול להקנות לו, אך מדרב נשמע דבשדה זו איכא ריעותא דלא סמכה דעתיה ולכן לא קנה, וצ"ע].

ולפי"ז יובן המחלוקת בזה, דהרמב"ם ס"ל דאדם מקנה דשלב"ל באומר לכשיהיה בעולם, והיינו דס"ל דבמרחק קנינו הרי הוא מרחק את מעשה הקנין לזמן ההוא כנתבאר. ולכן אינו צריך שיכתוב דאיקני בשטר מאוחר, שהרי עושה מעשה השעבוד בזמן המאוחר ואז כבר הנכסים ברשותו.

אולם הטור והמחבר ס"ל דאף באומר לכשיהיה בעולם אינו יכול להקנות דשלב"ל והיינו דס"ל דאינו מרחק את מעשה הקנין והשעבוד אלא מונע שעד הזמן לא יגבו הלקוחות, אבל לא נתחדש שום שעבוד בזמן ההוא, וחידוש הקוצה"ח לא ס"ל ואין חל שעבוד על שעבוד, ולכן בעי למיכתב דאיקני, ואם לא כתב בפירוש השטר פסול, דהנכסים שיקנה לאחר ההלואה לא ישתעבדו, וכשראו את השטר יגבו שלא כדין ודו"ק.

כשאומר לכשיהיה בעולם, וכנ"ל דס"ל דאין מעשה הקנין נדחה לזמן המאוחר, א"כ בשני האופנים של שטר מאוחר לא מהני עד שיכתוב דאיקני, דבין אם איחרו כתיבת השטר ובין אם דחה בעצמו זמן השטר אין כוונתו כלל לחדש דבר בזמן המאוחר, אלא למנוע שלא יגבו מלקוחות עד הזמן ההוא כמו שנתבאר לעיל, (א"כ ננקוט כחידוש הקצוה"ח דחל שעבוד נוסף כנ"ל).

י. ומעתה נוכל לבאר בעזרה"ת מחלוקת הרמב"ם עם הטור והמחבר אם בשטר מאוחר בעי למיכתב דאיקני, דיש לומר דהרמב"ם ס"ל כהרשב"ם דבאומר לכשיהיה בעולם יכול אדם להקנות דשלב"ל, [ואולי ניתן להוכיח כן מדברי הרמב"ם פכ"ב מהלכות מכירה ה"ה, דבר שאינו ברשותו של מקנה אינו מקניהו וכו' שדה זו לכשאקחנה קנויה לך לא קנה כלום, והקשו האחרונים למה כתב הרמב"ם שדה זו, והרי רק לרב דס"ל דאדם מקנה דבר שאינו ברשותו ס"ד בגמ' לחלק בין שדה סתם לשדה זו דלא סמכה דעתיה שמה ההוא לא ימכור לו, אבל למאי דקיי"ל דלא כרב א"כ גם בשדה סתם אינו יכול להקנות, אך נוכל לומר דהרמב"ם ס"ל דבאומר לכשיהיה

הרב שניאור זלמן רישון

בענין אין דבר שבערה פחות מבשנים (ב)

קידושין שנעשה א"א נקרא דיני נפשות משא"כ בגט שמתירה לשוק לא נקרא נוגע נפשות. (וע' שערי יושר שם ואמרי כינה עדות ס' ו' מה שהקשה עליו).

הנה מבוא' במשנה מכות דף ו. בהא דנמצא בהם אחד קרוב או פסול שעדותן בטילה נחלקו התנאים אי זה דווקא בכוונת לעדות או לא ואמר שמואל הלכה כר' יוסי דאפילו לא כיוונו שבטלה עדותן והקשה תוס' וקשה האיך מצינו ידינו והגלינו כשנותנין גט במעמד קרובים והיה לנו לומר דעדות הכשרים בטל והאי דומיא דדיני נפשות דשרינן א"א שיש בא מיחת ב"ד (דבדיני ממונות סוכר ר' יוסי שאין כאן חסרון של נמצא בהם קא"פ) והנה מרייק רעק"א למה נקט תוס' דווקא גט ולא קידושין כיתר ראשונים (וע' אחיעזר שם שדן שלכאורה הוא לאו דווקא כיון דיתר ראשונים לא חילקו) וכתב רעק"א שתוס' סובר כמבואר בתשו' הרשב"א שדווקא גיטין שבא להתירה לשוק ואין בה חיוב מיתה הוה כנפשות משא"כ קידושין שבא לאוסרה לא הוה כנפשות וע' שדן ביתר ראשונים שהקשו מקידושין ג"כ. (וע' קובץ הערות ס' עט שצייין התשו' הרשב"א ח"ג ס' קיא שגראין דבריו סותרים לענין גט וע' שהאריך בענינים אלו).

וע' שערי יושר שם שהקשה אם דומה לדיני נפשות למה צריך הגז"ש של דבר דבר להצריך עדות ותירץ שבצעם אינו דיני נפשות ממש רק אחרי שיוודעים שצריך עדות ואינו דומה לאיסורים י"ל כיון שדומה לדיני נפשות צריך כל דיני עדות שצריכים בעידי נפשות אך ע' נתיבות ס' לו שהקשה שכיון דלומדים מדיני ממונות איך יכול להיות יותר חמור מממונות וע' בית יצחק אבע"ז ח"א ס' צח ס"ק כח ואחיעזר שם שכתבו לדון בדין דין מינה ואוקי כאתריה.

ה. אי עדות בדבר שבערה דומה לעדות נפשות (עדות מיוחדת)

ע' ר"ן גיטין דף עג: כראה אחד שנתקדשה בכוקר ואחד ראה שנתקדשה בערב לא מהני עדות מיוחדת בערה כיון דרומה לדיני נפשות (וע' רעק"א שם מה שתמה על הר"ן) וע' ב"י אבע"ז ס' יא שהביא מהמרדכי עידי כיעור דאמרינן (דאוסר אשה לבעלה) אע"ג שלא ראו כבת אחת אלא בזה אחד זה אע"ג דכיעור דחוי זה לא חוי זה מהני כמו בהלואה אחר הלואה שכ' הרי שסובר שמהני עדות מיוחדת בדבר שבערה והביא הב"י הר"ן וסיים ויש לחלק בין דיני אישות למילי דאיסורא. וכתבו האחרונים (ע' אוצר הפוסקים ס' יא ובית הלוי ח"ב ס' ל"ט) שבשלמא חלות קידושין שמחייב מי שבא עליה כמיתה נקרא ד"ג משא"כ כוונתה הוה רק לאו וחייב להוציאה זה לא הוה דיני נפשות.

אך קשה והנה מבוא' בגיטין דף לג: שדן הגמ' בעידי חתימה על הגט אי צריכים לחתום זה בפני זה ותלה הגמ' השאלה במחלוקת אי עדות מיוחדת מהני, וצ"ע שהרי כאן דיבר בגירושין שבאים להתירה לשוק ולמה לא הוה דיני נפשות. ותירצו אחרונים (ע' חסד לאברהם אבע"ז ס' ל' ואחיעזר ח"א ס' כה) שהגמ' דיבר לענין עידי חלות ובשעת החלות אינו נוגע נפשות משא"כ הר"ן דן לענין עידי בירור ולברר הדבר כבר נוגע על לאח"כ ונקרא שנוגע נפשות (אך ע' בשערי יושר ש"ז פ"ז שביאר בדברי הר"ן להיפך שכל יסוד של הר"ן הוא בעידי חלות שאין קידושין לחצאין וצריך להיות דבר שלם דע"ז יבוא למיתה וזה לא שייך בעדות מיוחדת משא"כ בעידי בירור). אך ע' נוכי"ק אבע"ז ס' ב' סתירה ג' שאה"נ

מקיימא מילתא אלא כסהדי משום דכתיב ע"פ שנים עדים או ע"פ שלשה עדים יקום דבר וכו' אלא דכי אתא כי הוא זה וגלי לן דיקום דבר במקום דאיכא חב לאחריני כתיב הלכך בעריות דכתיב בהו דבר ע"כ לצד ממון שיש בו חובה הוקשו ולא לצד ממון שאין בו חובה, ולומר דלא מקיימא מילתא אלא במקיימי הדבר, ומשום דאית ביה כעין חוב לאחריני אקשיניהו לצד ממון שיש בו חובה ולא שתהא חובה של זה כחובה של זה אלא זה חוב ממש וזה אינו חוב ממש כדאמרן עכ"ל. ומבוא' מדבריו שכיון דע"כ יש היקש ע"כ הוקשו לצד שיש בו חובה, וע' רשב"א ריש איזהו נשך שהוסיף לבאר

קצת וז"ל תו"ד אלא דהתם לא ילפינן עריות מממון אלא ממקום דכתיב ביה דבר דהיינו ע"פ שנים עדים יקום דבר והתם במקום הכחשה הוא ומהוא דווקא הוא דילפינן מה התם ע"פ עדים אף עריות דווקא ע"פ עדים כממון במקום הכחשה ע"כ. הרי שכיון שהוקש לצד ממון שיש בו חובה צריך בהו עידי לקיומי (ע' פנ"י בסוגיא שם, ונתיבות ס' לו בתשובה). אך לכאורה צ"ע שהרי במקום כממון שיש בו צד חובה וצריך עדות זהו רק עדות לברורי אך בעצם חל בלא עדות ומאי שנא גוי'ק שאינו חל בכלל בלא עדות.

וע' אחרונים שכתבו לבאר דברי הרשב"א (ע' תשו' בנין עולם ס' ט' וברכ"ש גיטין ס' יא) שבאמת לולא הפסוק של כי הוא זה גם כממון היה הדין שאין חל בלא עדות וממילא בעריות שאין כאן גילוי של כי הוא זה נשאר כמו קודם הפסוק ואינו חל בלא עדות אבל כממון שנתחדש דין שחל בלא עדות וממילא אפילו במקום הכחשה הוא סברא שלא צריך עדות אלא לברר הדבר ולא על עצם חלות וע' תשו' נטע שעשועים ס' סח.

אך ע' תשו' מהר"ח או"ז ס' כו שכתב לדון על הא דהקשה בגמ' שיהני הודאת בע"ד בדבר שבערוה והא כיון דכתיב ביה דבר הוה כאילו כתיב ביה שצריך עדים ואיך

וע' נתיבות שם שרן בשאלה זו אי דומה לנפשות למה צריך גוי'ש של דבר דבר וכתב לחדש דהא דצריך הגוי'ש הוא רק כשאין הכחשה מבעל דבר והוה כמו איסורים אבל כשיש הכחשה ע"ז הולך הפסוק של לא יקום ע"א באיש ולא צריך הגוי'ש ולומדים ערוה מזה כמו נפשות וע' לעיל בענין ע"א בקידושין מה שהבאנו מהרשב"א.

ובעצם הלכה אי ערוה דומה לנפשות ע' תשו' מהרי"ט ח"א ס' קלח וח"ב ס' לח ותשו' מהר"ם אלשקר ס' טז ותשו' ר"י בן הרא"ש ס' פא (הובא באוצר הפוסקים).

מ. בענין עדים לקיומי

הנה עד כאן דברנו לענין עידי לברורי אך יש עוד דין בדבר שבערוה מה שהוא חלוק מממון שבערוה בלי עדים אינו חל בכלל החלות גוי'ק משא"כ כממון חל בלי עדים וכל העדות הוא רק לברורי וצ"ע כיון דכל המקור שצריך עדים בדבר שבערוה לומדים מממון איך יכול להיות דבר שבערוה יותר חמור מממון.

מבואר בקידושין דף סה: אמר ליה רב כהנא לרב אשי מאי דעתך דילפת דבר דבר מממון אי מה להלן הודאת בע"ד כמאה עדים דמי אף כאן הודאת בע"ד כמאה עדים דמי א"ל התם לא קא מחייב לאחריני הכא קא מחייב לאחריני. וע' רשב"א שהקשה שני קושייתא (א) כיון דברשות לקדש עצמה למי שהיא רוצה לא הוה חב לאחריני כמו במוכר שדה לחבירו (ויש לע' אי דומה למוכר שדהו שאין המכירה נוגע כלפי אחר משא"כ קידושין שחל איסור על כל העולם ועי' גר"ח על הש"ס גיטין בענין כת"י) (ב) והא כל דבר שבידו לעשות נאמן בכל התורה אע"ג דהוה חב לאחריני (וע' הגהות בהרשב"א מה שמביאים ראב"ן ס' ס"ד וכן בנתיבות ס' מ' ס"ק א' שכיון שכל הגדה הוא כלפי אחרים לא שייך הודאת בע"ד) ותירץ הרשב"א וז"ל דלגבי ממון דאי לאו דכתב רחמנא כי הוא זה דמיניה גמרינן הודאת בע"ד כמה עדים דמי ה"א לעולם לא

וע' קצות בס' רמא שכתב דעיקרא דמילתא דצריך עדים בגוף הקידושין הוא כדי שיודע לעלמא וכדאמרין בס' צ' שמהני עידי ידיעה שעיקר הוא הכירוור על אח"כ וכ"כ מהני הודאת בע"ד, והביאור שהודאת בע"ד אינו עדות רק יש בזה כח עדות כדי שיתברר אח"כ וכיון שמהני עידי ידיעה כ"כ הודאת בע"ד. ולפי זה מבואר שפיר שהרשב"א שסובר שצריך ראיה ממש לא סגי בהודאת בע"ד כמו עדות משא"כ בממון אולי סגי בעידי ידיעה כיון דסגי בהודאת בע"ד כמו שבארנו לעיל דברי הרשב"א משא"כ הקצות לומד שגם בקידושין סגי בעידי ידיעה כמו הודאת בע"ד לפיכך סובר שהודאת בע"ד כמו עדים ממש ובביאור שיטת הרשב"א ע"ש מה שכתב וע' אוצר הפוסקים שם באריכות.

(ע' חידושי הרי"ם גיטין דף יז. ושומ"מ מ"ב ח"א ס' נה, חלקת יואב אבע"ז ס' ו', ואורי"ש פ"ט מהל' אישות וע' ספר הזכרון לגר"ח שמואלביץ מהגאון הג"ל, וחסד לאברהם אבע"ז ס' ח').

וע' נובי"ת אבע"ז ס' עה שקבלה היה ביד רבותינו שהגוי"ש נתקבל בין לענין בירוור ובין לקיומי מילתא.

אך לכאורה יש לע' בממון שמבואר שלולא הגזה"כ היה צריך עידי לקיומי ולכאורה צ"ע דהפסוק כי הוא זה כתיב בהלוואה מה שיש לומר שבלי עדים לא חל החיוב להחזיר המעות. וע' ברכ"ש שם שכתב לחדש שאה"נ לציד"ש הוה מחויב אבל ב"ד לא היה דן בלי עדים וכלפי ב"ד היה צריך עדות (אך ע' משכן העדות בביאור הרשב"א שהחלות שעבוד נכסים לא היה חל בלי עדות).

וכעין זה ראיתי בשערי יושר ש"א פט"ז שכתב לדון בהא דנחלקו בגמ' סוטה דף כה. בעל שמחל על קינוי שמהני קינוי אי זה דווקא קודם סתירה או אפילו אחר סתירה והקשה רעק"א שאה"נ שמחל הקינוי אבל כיון שלמעשה נסתרה (ודיבר שהיא לא ידע

יהני הודאת בע"ד ותירץ שע"כ הביאור הוא שהודאת בע"ד כמאה עדים ממש וזה הקשה הגמ' למה צריך עדים הא יש עדים ע"י הודאת בע"ד וע"ז תירץ הגמ' שבממון שלא הוה חב לאחרני יש כאן הודאת בע"ד משא"כ בערוה אין כאן הודאת בע"ד כיון שהוה חב לאחרני. ויסוד זו מבואר בקצות ס' רמא ס"ק א' שבעצם גם בממון צריך עידי לקיומי רק יש ע"י הודאת בע"ד משא"כ בערוה שאין כאן הודאת בע"ד צריך עדות. ונמצא לפי זה שיש שני מהלכים שלפי הרשב"א זה שלא מהני הודאת בע"ד בערוה לא משום שאין כאן גזה"כ של הודאת בע"ד רק שלא סגי בזה שבגזה"כ מבואר שצריך דווקא עדות משא"כ להקצות הביאור שבעצם אי היה הודאת בע"ד היה מהני רק כיון דהוה חב לאחרני אין כאן חידוש של הודאת בע"ד.

אך לכאורה יסוד זו שהודאת בע"ד הוא כעדות תלוי בשאלה גדולה כדיתבאר. מבואר ברמ"א אבע"ז ס' מב סעיף ד' וז"ל וצריכים העדים לראות הנתניה ממש לידה או לרשותה אבל אם לא ראו הנתניה ממש לידה אע"פ ששמעו שאמר התקדשי לי בחפץ פלוני ואח"כ יצא מתחת ידה אינן קידושין עד שיראו הנתניה ממש ומקור לזה הוא תשו' הרשב"א וע' ב"ש ס"ק יב שע' חו"מ ס' ד טור בשם הרמ"ה שבממון מהני עידי ידיעה (ע"י ידיעה) בלא ראיה וי"ל שה"ה בקידושין ג"כ מהני וחולק על הרשב"א שסובר שצריך ראיה ממש אך ע' תומים ס"ס צ' שחולק על הב"ש שבקידושין שצריך עידי לקיומי צריך ראיה ממש כמבואר ברשב"א משא"כ בממון שאינו צריך עידי לקיומי סגי בעידי ידיעה וע"ש קצות שהקשה והא כל המקור בערוה שצריך עדות הוא מממון ואין חלק ביסוד עדותן שבזה צריך ראיה ממש ובזה סגי בעידי ידיעה. אך לדברינו לעיל יש לבאר שהבאנו לעיל מהקצות שלכאורה י"ל שהודאת בע"ד הוא במקום עדים ממש ולכאורה הרשב"א אינו לומד כן ויש לע' למה.

במיתת ב"ד ולמחר תהיה מותרת בלא עדים ולפיכך אם נתן לה הגט בינו לבינה אפילו כע"א אינו גט כלל. וצ"ע למה כתב הר"מ סברא חדשה ולא הביא הגו"ש וע' לח"מ שתירץ שכיון שגירושין לא הוה חב לאחרני וממילא לא יהא צריך עדות כמו בממון וע"ז הביא הר"מ שבגירושין יש סברא שע"כ צריך עדות. וע' אמרי משה ס' טז ס"ק ט' שדן שלפי זה חלוק הדין עדות בגירושין לקידושין שכיון שכל הסיבה שצריך עדות בגירושין הוא מסברא יכול להיות דסגי בעידי ידיעה משא"כ בעידי קידושין ודבה יש ליישב מה שהקשה האב"מ ס' לא ס"ק ד' שלכאורה הרשב"א סותר עצמו שכלפי קידושין מבוא' דצריך עידי ראה ממש והביא ראה שגבי גירושין סובר דסגי בעידי ידיעה ונשאר בצ"ע (ע' אוצר הפוסקים ס' מב באריכות בשטת הרשב"א) ולפי הרשב"א שגירושין לומדים ממקור אחר יש ליישב וע' נתיבות ס' לו בתשו' שג"כ מחלק בין עדות בקידושין לגיטין אך בדרך אחר.

חליצה יבום וגירות

מבוא' במשנה יבמות דף קד: חליצה בשנים או שלשה ונמצא אחד מהם קרוב או פסול חליצה פסולה ר"ש ור"י הסנדלר מכשירין מעשה באתר שחלץ בינו לבינה בבית אסורים ובא מעשה לפני ר"ע והכשיר. וע' סוגיא דף קה: שהקשה הגמ' מגא ידיעין וע' ריטב"א שם שני מהלכים (א) איך נאמנת לומר שחליצה (ב) איך חל החליצה והא בעינן עידי לקיומי וצ"ע למהלך ראשון והא צריך עידי לקיומי, ועי' ר"ח הל' חליצה שמדייק מהר"מ שחליצה אינו חל בלא דעת בעלים וביאר שבגוי"ק אינו חל בלא דעת בעלים ונמצא שהבעלים עושים החלות צריך עידי לקיומי משא"כ חליצה דהא מבוא' ביבמות דף קו. שאפילו חליצה מוטעת מהני וע"כ אין צריך דעת בעלים על החלות והוה כמו זנות דלא איברי סהרי אלא לשקרי (וע' תוס' קידושין דף סו ד"ה אמר אביי).

שמחל הקינוי) יש רגלים שזינתה ולמה אינה אסורה לבעלה וכתב בשערי יושר שבעצם בלי עדות ברורה א"א לאסורה על בעלה רק בעדות ברורה רק יש גזה"כ שע"י קינוי וסתירה אסורה לבעלה א"כ אי מחל שבטל הקינוי אין כאן גזה"כ ומותרת לבעלה. אך הקשה שהרי כל המקור שצריך עדות בערוה הוא מממון ובמקום גופא כשיש דררא נשאר בספק וכאן ג"כ יהא ספק ותירץ שספק שא"א להתברר בב"ד אין לזה שייכות בב"ד משא"כ ספק שיכול להתברר יש שייכות לב"ד ולומדים הגו"ש של דבר דבר דווקא מדבר שיכול להתברר בב"ד וממילא בנטתרה שא"א להתברר אין לומדים מממון (וצ"ע לומד שממון יותר קל מערוה) ונשאר בצ"ע אבל לפי הברכ"ש מובן קצת שהרי כל העדות בממון הוא כלפי ב"ד וזוה נלמד לדבר שבבערוה משא"כ דבר שאין שייכות לב"ד וצ"ע בכל זה.

איזה דבר שבערוה

נקרא חב לאחרני

הנה מבוא' בגמ' שלכך צריך בקידושין עידי לקיומי ולא סגי בהודאה משום דהוה חב לאחרני וע' מהרש"ם ח"ד דף ג: מה שחולק עם החת"ס בענינים אלו מתי נקרא חב לאחרני וע' מרחשת ח"ב ס' יב ענף ב' ואו"ש שם ובפ"י מהל' אישות הל' ב'.

והנה בגירושין נחלקו הראשונים אי נקרא חב לאחרני ע' תוס' גיטין דף ד' ד"ה דקיימא שנקרא חב לאחרני שאוסרה לכהן (ע"ש חלקת יואב) אך ע' רשב"א יבמות דף לא. שלא הוה חב לאחרני וצ"ע שבשלמא עדים על הגט צריך משום השטר אבל לבורי למה צריך שנים (ע' הגהות הריטב"א יבמות שם וזכר יצחק ס' סו בזה) וע' חלקת יואב שם ובנין עולם שע"כ צ"ל שאיתקש יציאה להווייה.

וע' רמב"ם פ"א מהל' גירושין הל' יג וז"ל ומנין שיתננו (הגט) בפני עדים הרי אומר ע"פ שנים או שלשה יקום דבר ואי אפשר שתהיה זו היום ערוה והבא עליה

הגהות כרשב"א שהביא מעוד אחרונים שלומדים (כן) אך ע' חזו"א שם שרחה הראיה מתוס' וכתב שתוס' כתבו רק האמת שכיון שבאיסורין יש ספק אולי נאמן אפילו במקום איתחוק הקשו מדבר שבערוה אבל יכול להיות שאפילו בלא איתחוק אינו נאמן בדבר שבערוה ע"ש מה שהביא ראייה לדבריו. וע' מהרי"ק שורש עב שנקט שמגמ' ראינו שע"א נאמן במקום דלא איתחוק. (וע' באחרונים מה שדנו ממה שכתב תוס' לענין נדה דאי הוה דבר שבערוה היה צריך שנים אע"ג דמבוא' בתוס' דלא הוה איתחוק וע' לקמן).

אי חלוק דין עדות באיסורים במקום איתחוק לדבר שבערוה

הנה הקשה לתוס' להצד שע"א נאמן אפילו במקום איתחוק איסורא למה צריך פסוק שאשה נאמן כנדה כיון דשם לא איתחוק (הביאור שאם היה נדה איתחוק י"ל ששם הוא המקור שנאמן) ותיירץ תוס' דס"ד שהוה כמו דבר שבערוה. והקשה המהרי"ק שם שלכאורה מתוס' מבוא' שאפילו בדלא איתחוק צריך שני עדים. ותיירץ וז"ל ונלע"ד דהא דמתרצים תוס' דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה ולא איתחוק איסורא וכו' דהכי פירושו ולא איתחוק איסורא כלומר לא איתחוק איסורא דראיה דאי איתחוק איסור דראיה ונתחזקה בחזקת רואה כל שעה ודאי לא מהימנא שהרי אין ע"א נאמן אלא היכא דלא איתחוק איסורא או היכא דאיתחוק וכגון דבידו לתקן אבל כאן דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה אפילו כי גם אפילו ז' ימים עדיין היא בחזקת איסור לבעלה שהרי מחוסרת טבילה ובאיסורה עומדת עד שתטבול מ"מ כיון דבידה לטבול מהימנא מידי דהוה איתחוק איסורא ובידו לתקן ע"א מהימן והשתא שפיר מתרצת תוס' דאי לאו וספרה הוה ילפינן נדה מאיסור ערוה לומר דלא מהימנא דודאי נדה בדלא ידיעין שלא טבלה עדיין היא בחזקת איסורא לבעלה אפילו לאחר ז' ימים ומש"ה הוה ילפינן מאיסור ערוה דלא מהימנא אי לאו

ולכאורה כ"כ נחלקו ביבום דמבוא' במחבר ס' קסו ודווקא שבא עליה בפני עדות וע' פ"ת שם באריכות מה שנחלקו הפוסקים בזה. והנה ביאה ביבום מבוא' במשנה יבמות דף נג: שחל אפילו בא עליה בשוגג באונס הוי שלא תלוי בדעת היבם ובוה דנו אי צריך עדות לקיומי וע' זכרון שמואל מכתבים מכתב י' בזה. וע' אגרות משה חיו"ד ח"ב ס' קזו מה שדן כלפי גירות אי שייך סברות הגר"ח.

י. במקום דלא איתחוק

מבוא' בגמ' גיטין דף ב' ע"ב שליח המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפ"נ ובפ"נ וסבר רבה שהסיבה הוא לפי שבחז"ל אין בקיאין בלשמה וצריך השליח להעיד שנכתב לשמה ושואל הגמ' והא צריך ע"ז שני עדים ותיירץ הגמ' שע"א נאמן באיסורין והקשה ע"ז הגמ' אימר דאמרין ע"א נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק חלב ספק שומן דלא איתחוק איסורא אבל הכא איתחוק איסורא דא"א הוה דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים.

והנה יש לע' בקושיות הגמ' שלכאורה כיון דהוה דבר שבערוה למה נקט הגמ' זה שהוא כנגד איתחוק ולכאורה משמע שיש כאן שני קושיות. וע' תוס' והרשב"א שתירצו שלכתחילה דן הגמ' מצד שהוא כנגד איתחוק איסורא וכיון שביבמות דף פח. הוה איבעיא בגמ' אי ע"א נאמן נגד איתחוק הקשה הגמ' ג"כ מהא דהוה דבר שבערוה. אך ע' רמב"ן יבמות שם שכתב שהקשה הגמ' שמצד איסורים אינו נאמן דהוה נגד איתחוק ומצד ערוה אינו נאמן בין איתחוק ובין לא איתחוק שהרי אפילו להחמיר כגון ע"א אומר זינתה אינו נאמן (ע' חזו"א אבע"ז ס' כ' ס"ק י"א מה שדן בראיות הרמב"ן). ובשיטת התוס' דנו בזה אחרונים ע' רעק"א ח"א ס' קכד שתוס' חולק על הרמב"ן וסוברים שצריך שני עדים רק באיתחוק והקשו כיון דיש ספק באיסורין אולי נאמן במקום איתחוק הקשו בערוה (ע')

ע"א באיקבע איסורא

הנה הבאנו מהחמד"ש לחדש דאה"נ ע"א נאמן במקום דלא איתחזק אבל אי איקבע איסורא (שהיה אסור) ולמעשה בא להתירה צריך שנים לכו"ע. ולכאורה יסוד זו מחלוקת הפוסקים כדיתבאר.

הנה מבוא' בקידושין דף סג: באב שאמר קדשתי את בתי ואיני זוכר למי ובא אחד ואמר אני קדשתי נאמן. וע' פנ"י שכתב לדון למה נאמן והא הוה דבר שבערוה וצריך שנים, וכמו שכנגד חזקה צריך שנים כ"ש כאן שהוה כנגד רוב צריך שנים. ותירץ שאה"נ יש רוב אבל כיון דאיתרע רובא שבודאי אחד מהעולם קידשה כ"כ בחזקה במקום דאיתרע ע"א נאמן. וע' חמד"ש שם שהקשה עליו מהא דכתב תוס' לדון בע"א שאמר מת בעלה שדן תוס' שהוה שע"י הסברא של דייקא ומינסבא איתרע חזקת א"א ואעפ"כ מבוא' בתוס' שעד מיתה אינו נאמן מדאורייתא ולמה כיון דאיתרע חזקה וע"כ כיון דאיקבע איסורא אינו נאמן.

וע' תשו' רעק"א ח"ב ס' פט-צ מרעק"א והנתיבות וע' נתיבות שהביא סברא זו לומר שעד מיתה נאמן מדאורייתא וע' תשו' רעק"א ע"ז בתשו' ח"א ס' קבד וקפה וע' תשו' נובי"ת אבע"ז ס' וקמא אבע"ז בהגה"ה ד"ה ובמקום אחר כתבתי. וע' לקמן מה שהבאנו מהר"ן אך לכאורה ציור זה שנוי קצת מהציור של הפנ"י דע' בשערי תורה (עדות ח"ב בע"א בלא איתחזק) שכתב לדון אי ע"א נאמן באיקבע איסורא ודן בציור שיש ודאי איסור ודאי מותר וכתב סברא שכיון שיש כאן ודאי מותר ג"כ נמצא שלמעשה הוא רק מברר ואולי נאמן. ולפי זה כ"כ הוא בקדשתי את בתי שיש אחד שבודאי מותר וע"י י"ל שע"א נאמן משא"כ בעד מיתה שבודאי איקבע איסורא לאיסור ובא להתירה אין ע"א נאמן. אך ע' פנ"י שהבאנו בגיטין דף ב' בסוגיא דסתם ספרא מיגמר גמירי שאינו מחלק בזה.

וספרה לה, דודאי גבי באיסור ערוה כה"ג לא מהימנא כיון דאיתחזק איסורא ואע"ג דבידו הוא דהא הי"נ איתחזק איסורא ואפילו לאחר ז' ימים כיון דלא טבלה כדפרישית לעיל, וע' שסיים שגדה לאחר שהוא בידו הוה כמו לא איתחזק וע"א נאמן, אך צ"ע כיון דהוה כלא איתחזק אפילו בערוה ג"כ נאמן וע' בית הלוי ח"ב ס' לח מה שהרבה להקשות על המהרי"ק.

ולתרוץ יש להקדים דהנה הקשה המהר"ם גיטין דף ב' ע"ב דאי בערוה הא דצריך שני עדות הוא רק באיתחזק א"כ הוה כמו איסורים שנאמן בלא איתחזק ואינו נאמן באיתחזק ע' חידושי הרי"ם פרק האשה רבה וע' ר' שמואל גיטין שכתב לבאר דהנה הא באיסורים אינו נאמן נגד איתחזק הוא שע"א נאמן לברר אבל לשנות דבר אינו נאמן וכיון שהוחזק להיפך אינו יכול לשנות הרב משא"כ בערוה הא דנאמן בלא איתחזק הוא דלא נקרא דבר שבערוה כיון דהוא ספק אבל למשל בנדה אע"ג דהוה כלא איתחזק אבל כיון שלמעשה נדה היא ובא לומר שהותרה לבעלה נמצא שמדבר לענין ערוה וע"ז צריך שני עדות אע"ג דלא איתחזק איסורא משא"כ באיסורים היה נאמן כיון שאינו נגד חזקה, ויסוד זה מבואר ג"כ בחמד"ש אבע"ז ס' כג ס"ק נד לבאר הא דכתב תוס' שגדה אע"ג דהוה כלא איתחזק אינו נאמן לולא הוה פסוק וכתב דהוה כאיקבע איסורא כיון שהיה פעם אסור.

(ב) ע' גמ' גיטין שם שתיירץ שבעצם סתם ספרא מיגמר גמירי וחכמים חששו והם האמינו ע"א. והקשה רעק"א והא אפילו ע"י חשש הוה ספק דאורייתא ג"כ יהני ע"א כיון דיותר מספק לא הוה והוה כלא איתחזק וע"ש פנ"י ובית הלוי. וע' חמד"ש ור' שמואל שתיירצו כדרכם דאע"ג דהוה לא איתחזק אבל כיון שהיה ודאי ערוה ובא להתירה נקרא שדיכר על ערוה וצריך שנים וע' תשו' עין יצחק ח"ב ס' נט מה שתיירץ.

וכיון דע"כ היה כאן מקדש נאמן לומר שהוא קידשה שלכתחילה כשחל האיסור חל שאסור לכל ומותר לאחד משא"כ בשליח שכבר חל איסור על כל הנשים שאולי קידש קרובה ובאת לומר שלא נתקדש לי אינה נאמנת שבא לשנות האיסור. וע' חזו"א מה שכתב בזה.

הנה מבוא' בקידושין דף עג: תנו רבנן נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי וזה ממזר. הנה מדובר כאן שילדו שלושה ונחערבו ונאמנת החיה לבררם. וכתב הר"ן ואע"ג דאין דבר שבערוה פחות משנים וכו' וז"ש תו"ד ואע"ג דחיה נאמנת שאני התם כיון דהוחזק כאן ממזר גילוי מילתא בעלמא היא ונאמנת ומשמע מדבריו שנאמנת מדינא וצ"ע דע' לקמן דף עד. בהא דמבוא' שם שחיה נאמנת רק לאלתר וכתב הר"ן וז"ל אבל הכא דאין החיה נאמנת אלא משום ע"פ רוב א"א בלאו הכי ומבוא' דאינה נאמנת מדינא. וע' ב"ש ס' ד' ס"ק ס' שהקשה כיון דאין כאן חזקה למה אינה נאמנת מדינא (ע' שתירץ שלכל הפחות צריך ער כשר ולא אשה ע' פנ"י שם מה שהקשה וע' לקמן) וע' פנ"י שכתב שבוודאי סובר הר"ן שנאמנת מדינא והא דכתב לדרן שא"א בלאו הכי זהו לענין מעלה עשו ביוחסין וע' לקמן. אך האחרונים (חלקת יואב אבע"ו ס' ט"ו וחזו"א ס' נט ס"ק כ') שהר"ן סובר שאינה נאמנת מדינא, ויש לע' אי הוה כאן איקבע איסורא.

(ב) וכ"כ יש לדרן בהא דמבוא' בקידושין דף יב. ההוא גברא דקידש איתתא באבנא דכוחלא ואח"כ נתקדשה לאחיו של המקדש ויחייב ר"ח וקמיעין אי היה בה שוה פרוטה בשעת מעשה אמרה ליה אימיה והא הוה יומא דקידשה ביה שוה פרוטה הוה שוה וקאמר לה לאו כל כמינך לאוסרה על כתרא וע' זכר יצחק שכתב לדייק מהטור שמשמע שרוקא אשה אינה נאמנת אבל ער כשר נאמן (וע' לעיל מהב"ש שמו' וע' לקמן) וכתב לבאר כיון דודאי נתקדשה לאחד ורק הספק למי מהני ע"א, אך פשטות אחרונים

וכ"כ יש לדרן דהנה מבוא' שע"א אחר קינוי וסתירה נאמן ונחלקו רש"י (סוטה דף ב.) והר"ם פ"א מהל' סוטה הל' יד אי נאמן דווקא על אותה סתירה או אפילו על סתירה אחר וע' עמודי אור ס' פ"ז ואור גדול ס' מג ס"ק ד' שכתב לומר שנחלקו בזה דלכאורה אחר קינוי וסתירה אברה חזקה כשרותה וע"ז נחלקו אי בלא איתחזק ע"א נאמן. אך לכאורה כאן הוה איקבע איסורא כמו מיתת הבעל שאינו נאמן.

לברר דבר שבערוה

(א) הנה הבאנו לעיל קושיית הפנ"י בקדשתי את בתי למה נאמן המקדש לומר אני קדשתי והנה ע' ר"ן שם שכתב לתרץ ד"ל ואע"פ שאין דבר שבערוה פחות משנים וע"א דמהימן לומר מת בעליך היינו טעמא דאיהי דייקא ויניסכא ומתוך חומר שהחמרת עליה בסופה והכא ליתיה להאי טעמא (ומשמע מהר"ן שהוא סברא דאורייתא ע' לעיל) התם הוא להוציאה מחזקה אבל זה שמעמידה בחזקה אלא אומר שנתקדשה לו נאמן (ע' רעק"א שם שמדייק מהר"ן שבמקום דלא איתחזק נאמן).

אך כבר דנו אחרונים (רעק"א שם, בית הלוי) שלכאורה הר"ן סותר עצמו מהא דמבוא' בניטין דף סד. בשלח שליח לקדש אשה ומת השליח אסור בכל הנשים שבעולם שאולי קידש קרובה ע' תוס' שם שהוה קנס. וע' רמב"ן הובא בהר"ן שכתב דאי באו כל הקרובים של אשה זו ואמרו שאנו לא נתקדשו לך נאמנים ואשה זו מותרת לו והקשה הר"ן שלכאורה הוה דבר שבערוה ואינם נאמנים. והקשה שלכאורה כאן נמי הוה אוקמא חזקה לומר שלנו לא קידש (ובעצם ע"כ זהו סברת הרמב"ן שסובר שאינו נאמן אפילו בלא איתחזק וכאן סובר שנאמנים ע"כ דימה אותו לסוגיא בקידושין ע' בית הלוי).

וע' בית הלוי שכתב לחלק בין הסוגיות דבסוגיא דקידושין שהאשה נשאר באיסורא

ע"א בתהוא ארכא וביד שלישי

ע' ר' שמעון שכתב לדבר פשוט בהואו ארכא (ב"כ דף לד): בזה אומר של אכותי וזה אומר של אכותי אע"ג דאין כאן מוחזק אך כיון שיש טוען ונטען בודאי אין ע"א נאמן וכן כתב בתשו' מהרא"ל ח"ג סי' יט אך ע' תשו' בית מאיר שם שבדבר שבטורה יהא נאמן רק בממון כיון שהאחר יצטרך לישבע ועי"ז נעשה מוחזק בדבריו אינו נאמן העד רצ"ע אי שייך שבועה באופן שאח"כ לא יזכה בו ע' נימוק"י ב"מ דף כח.

ע' שמעתתא שהביא רביה שאין ע"א נאמן בממון מהא דמבוא' בב"מ דף כח. בזה נותן סימנים וזה נותן סימנים ויש ע"א ע"א כמאן דליהא אע"ג דאין כאן מוחזק וע' שערי תורה שם ובר"א אבע"ז סי' כב שכתב שכיין שמונח ביד שלישי (השומר) נקרא להוציא אך כתב הבר"א לדחות ע"פ מה שמבוא' בתרה"ד סי' שיד באחד שאוחז בשבילו לא הוה מוחזק ממש, אך יש לע' שכתב שרוב מהני ולגבי מיגו כתב שהוה מיגו להוציא ויש לע' בע"א.

שיטת רש"י מבוא' בגמ' כתובות דף פה. אמר רב פפא השתא דאמר קים ליה בגווייה מילתא היא כגון אבא בר מרי קרענא שטרא אפומא קרענא ס"ד וכתב רש"י ז"ל וכי ע"א נאמן להוציא שטר חתום מיד המחזיק בו אפוקי ממונא הוא ותרי בעינן וע' בר"א שמדייק מרש"י שרק להוציא אינו נאמן וע' אילת השחר שם. וע' שערי תורה ח"ב שהיא הראיה וכתב לדחוק שכיין שהיה קים ליה בגווייה ואלו לא היה להוציא היה נאמן ויש לע' שלכאורה סברא של קים לה בגווייה הוא רק סברא מדרבנן שע"כ זהו גופא אמרה תורה שע"א אינו נאמן רק שנים כמו בקרובים משה ואהרן שאינם נאמנים אפילו בודאי אומר אמת וע' בית הלוי מה שדן בשיטת רש"י.

הערה בשיטת הרא"ש ע' שמעתתא שהביא רביה מהרא"ש שע"א אינו נאמן מהא דמבוא' רפ"ק דב"מ בשיש מתוך אין

שם (פנ"י, ואבני נזר אבע"ז סי' קפ) שצריך שנים לזה וע' ברכת אברהם שם בזה.

וע' אחרונים שדנו עוד הרבה ראיות מסוגיות ומהראשונים לשאלה זו ע' בית הלוי שם, ושמעתתא ש"ו פ"ג, נוב"ק אבע"ז סי' נט, חזו"א אבע"ז סי' כ, חלקת יואב סי' ו, אבני נזר אבע"ז סי' פא, חידושי הר"ם פרק האשה רבה, חקרי לב אבע"ז סי' כז, ציון במשפט (סופר) אבע"ז, ופ"ת סי' מב סי"ק ג'.

ע"א בממון בלא איתחוק

ע' מהרי"ק שם שכתב לבאר הא דע"א נאמן בלא איתחוק וכתב שכל המקור שצריך בערוה שני עדים הוא מממון וכיון שבממון נאמן ע"א בלא איתחוק כ"כ בערוה. אך ע' בשמעתתא ש"ו פ"ג וכן בתשו' בית מאיר סי' מב שבממון בודאי אין ע"א נאמן וע' חידושי הר"ם פרק האשה רבה ושערי תורה עדות ח"ב שדנו בענין אין גז"ש למחצה ומהו המקור לחלק.

אך כבר הביא אחרונים שהר"ן בחולין דף צו. מבוא' כהמהרי"ק ז"ל והוא הדין במציאה נמי נאמן ע"א לומר זה כלי של פלוני ופשטות דלא הוה אחד מוחזק נאמן ע"א (וע' אחרונים שדנו שלכאורה הר"ן בתשו' סי' עה שדן באחד שהניח מעות לפני מוחזק לארבע חברות והיה בעיר חמש חברות וע"א מעיד שהניח לחברות קברים ולכאורה הוה ספק בלי מוחזק וכתב שאינו נאמן ולכאורה סותר עצמו ע' שעה"ס סי' לג סי"ק א' וחלקת יואב אבע"ז סי' טו וקו"ש ב"ב סי' תרס"ח בזה ואולי באבידה יותר קל שאינו כאן טוענין בכלל).

וע' ריטב"א בחולין שם שכתב כהר"ן אך ע' גיטין דף כז: שכתב בפירוש שלא מהימן (ואולי שם הוה רבינו קרשקש) ע' אבני נזר סי' גה מה שכתב וע' שערי יושר ש"ו פי"ד מה שכתב לבאר מחלוקתם וע' ספר הוכרזון אבן ציון מה שכתב לדחוק שהריטב"א יודה להר"ן.

צרה שהוה רק ביאה אסורה ולא ערוה ע"ש תוס' הרא"ש וגר"י במכתבים סוף הספר. (וע' נוב"ק אבע"ז ס' נד ונודע בשערים ח"ב ס' טז, מקנה דף סו בית שלמה אבע"ז ס' לה, שערי תורה עדות ח"ב, מהרש"ם ח"ב ס' קפב).

אך יש לע' בשיטת ר' יהושע שמבוא' שסובר במשנה יבמות דף מט שאין ממזר אלא מחייבי מיתות כ"ד (ממזר תלוי בערוה פשטות) ואעפ"כ כתב תוס' שם דף מד: שבחייבי כריתות מודה שאין קידושין תופסין.

וכ"כ יש לדון בהא דמבוא' בתוס' יבמות דף טז: ד"ה קסבר שביאת עכו"ם מן התורה מותר, אע"ג דוראי אין קידושין תופסין ודן ותוס' אי הוה ממזר מדאורייתא מזה וע'.

יבמה לשוק והנה מבוא' בפסוק לא תהיה אשת המת החוצה וסובר רב יבמות דף צב: שאין קידושין ביבמה לשוק משום דכתיב לא תהיה ודרש לא תהא בו הויה ושמא' מסתפק בדבר. וכתב המרדכי פרק מצות חליצה שכוין שלרב אין קידושין תופסין בה הוה ולד ממזר ולשמא' הוה ספק ממזר (ע' זכר יצחק ס"ס יב) וע' נוב"ק אבע"ז ס' נד שכתב לחלוק שאה"נ אין קידושין תופס אבל כיון דלא הוה חייבי כריתות לא הוה ערוה ולא הוה הולד ממזר ולכאורה תלוי בשאלה דלעיל וע' עמודי אור ס' צו.

ע' נוב"י שם שכתב להביא ראיה לדבריו דהנה בסוטה דף יח: אמר רב המנונא שומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה ומבואר בגמרא לית הלכתא כרב המנונא שוהו רק לר"ע שסובר חייבי לאוין כחייבי כריתות אסורה ליבם וע' תוס' שאפילו לרב שאין קידושין תופסין אבל כיון שהוה חייבי לאוין אינו אוסר וביאר דלא הוה כערוה אע"ג דאין קידושין תופס בה. אך ע' בזה בהגהות הריטב"א ימות דף צב: אות 573 אי רב הולך אפילו דלא כרב המנונא ע"ש שזה מבוכה גדולה בין הראשונים.

ע"א נאמן לפטור אע"ג דהוה מוחזק כ"ש בספק ועי' באבני נזר ס' כא בזה אך ע' בר"א ובשערי תורה שדחקו שכיון שבלי העד בודאי חייב והעד בא לפטור הוה כאילו האחר מוחזק וע'.

אי צריך דווקא עד כשר ע' ב"ש ס' ד' ס"ק ס' ובפניי קידושין דף עד. זכר יצחק ס' יב, שערי תורה שם, שעה"מ ס' לב, תשו' ר"א גורדון ס' כז ומה שדן בדבריו בשערי יושר שם וע' באבני נזר ס' כא בענין פסולים בעבירה.

יא. מהו נקרא דבר שבערוה

אי תלוי תפיסת קידושין מבואר במשנה ריש יבמות חמש נשים פטורות צרותיהן מן היבום והביאור כיון דאחד מהם הוה ערוה פוטר השניה ג"כ ואחד מעריות שמבואר במשנה הוא א"א מאמו, ודן תוס' שלכאורה אין עליו חיוב כריתות וקידושין תופס בו כיון שהוה רק חייבי לאוין וע' חוסן ישועת שתירץ כיון דהוה בכלל עריות אין קידושין תופס אפילו אינו חייבי כריתות.

וכ"כ יש לדון דהנה מבוא' ברש"י קידושין יט באשת קטן שאה"נ הוה אשתו אבל אין עליה חיוב מיתה וע' אב"מ ס' א' שלפי רש"י יהא קידושין תופסין בה כיון שאין עליה חיוב מיתה ויש לע' כיון שלמעשה הוה א"א והוה בפרשה של עריות.

וע' תוס' יבמות דף ט. בהא דמבוא' שלר"ע שגם בחייבי לאוין אין קידושין תופסין פוטר צרתה והקשה תוס' והא עדלית נשאר בצ"ע וע' אחיעזר ח"א ס' ד' שכתב שאה"נ העשה דוחה הלא אבל כיון שאין קידושין תופסין בו לא שייך לחול קידושין בהם שעריות זו מציאות. וע' שערי יושר ש"א פ"א ודברות משה יבמות פ"א הערה ל"ט וע' אחיעזר ח"ד מכתב מקה"י על אחיעזר ח"א ס' ג'. וע' לשון התוס' כתובות דף מ. ד"ה ניחא.

ובזה מוכן מה שכתב תוס' ריש יבמות שנדה אע"ג דהוה חייבי כריתות אינו פוטר

פר ס"ק י', אבני נזר אבע"ז ס' כט ס"ק כה, וע' ס' קעב שכתב שלכאורה תלוי במחלוקת ראשונים כלפי בן גרושה וחלוצה ע' לקמן.

וע' נובי"ק אבע"ז ס' יא שכתב לחדש בסוטה שנסתרה ונאסרה על בעלה וכא ע"א ומעיד שהיא טהורה נאמן וז"ל וק"ו להחזיר סוטה אין כאן אלא איסור לאו ולא מיקרי דבר שבערוה ואף דטומאה כתיב בה כעריות מ"מ אינה ערוה ממש ע"ש. ותמה באב"מ ס' י' ס"ק ב' הרי כל הלימוד צריך עדות הוא מסוטה. וע' אחיעזר ח"א ס' ו' שכתב לתרץ ע"ד שבארנו לעיל בשם הנתיבות שבעצם סוטה אינו ערוה רק כיון דע"י כך צריך לגרשה הוה עניני אישות וצריך שנים על שם סופו אבל אי עדיין לא גירשה יכול ע"א להעיד שהיא טהורה כיון שלמעשה לא בא לעניני אישות ע"ש. וע' חמד"ש שם ס"ק כד.

איסור זונה לכהן מבואר בקידושין דף סו ע"א שאמר אשתך זינתה והוא שותק אביי אומר נאמן ורבא סובר אין דבר שבערוה פחות משנים (ע' לעיל מה שבארנו בשיטת אביי) והגמ' הביא מעשה בינאי המלך שלבש הציץ ולהיות כהן גדול ועמד זקן אחד וכי' ואמר רב לך כתר מלכות הניח כתר כהונה לזרעו של אהרן שהיו אומרים אמו נשכית ויבוקש הדבר ולא נמצא ורן הגמ' איך היה המעשה אי לכתחילה באו תרי ואמרו נשכית ואח"כ באו תרי ואמרו להיפך מאי לא מצאו והא הוה תרי ותרי אע"כ לכתחילה היה אחד ואח"כ בא שני עדים ואמר להיפך וזה ראייה לאביי שכשיש ע"א ושחק נאמן. הנה דימה הגמ' איסור זונה לכהן לזינתה תחת בעלה ומשמע שהוה דבר שבערוה ויש ראייה שאפילו דבר שקידושין תופסין בו נקרא דבר שבערוה וע' נתיבות שם שהביא ראייה מזה ליסודו שכיון שנוגע לעניני אישות נקרא דבר שבערוה. אך ע' רעק"א שם שתמה שאין ראייה מזה שהרי מבוא' יבמות דף נו': שכוננה לכהן טומאה כתיב ביה כעריות וע' חור"א אבע"ז ס' כ' ס"ק טז, ובחלקת יואב י"ד ס' י' שהקשו

מבוא' ביבמות דף קד': שנחלקו התנאים אי צריך חליצה להיות כפני שנים או אפילו בנינו לבניה סגי וע' גמ' דף קה: שהקשו בינו לבניה מנא ידעינן וע' ריטב"א שני מהלכים (א) שבהודאתן לא סגי כמו שמצינו שבעל שאמר גרשתי את אשתי שאינו נאמן לגמרי אע"ג דהוה בידו (ב) והא הוה דבר שבערוה וע' תשו' רעק"א ס' קכה שלכאורה השני פשטים תלוי אי יבום הוה דבר שבערוה וע' מה שכתב בגיטין דף כח. אך ע' אחיעזר ח"ג ס' כט שלשני מהלכים הוה דבר שבערוה רק נחלקו אי צריך עירי לקימוי ונראה להוסיף דע' אבני נזר חור"מ ס' קל"ט שכתב לדרות ראיות הנוכח"י שאה"נ בזינתה אינה אסורה ליבם אבל צריך לזה שני עדים כיון שיש בה קניני אישות כמבוא' בריטב"א, וזה לשיטתו שעיקר גילוי של דבר דבר הוא שאישות הוה כמו ממון אך יש לברורי שאה"נ לברורי צריך עדות אך לא לקימוי. וע' אבני נזר אבע"ז ס' רט, ערך ש"י ס' קנו, ועין יצחק ח"ב ס' נט. אך ע' חמד"ש אבע"ז ס' טו שהסוגיא ביבמות הולך אליבא ר"ע (כמבוא' שם) שסובר חייבי לאוין כחייבי כריתות משא"כ לדידן, הובא דבריו באחיעזר שם, ע' מרחשת ח"ב ס' יד וע' משא ומתן רעק"א עם הנתיבות (הבאנו לעיל).

ע"א בסוטה אך לכאורה צ"ע שהרי כל המקור שדבר שבערוה צריך שנים לומדים מסוטה ושם הוה רק איסור לאו בזה שצריך לגרשה וע' נוב"י שם שכתב שכיון דטומאה כתיב בה כעריות וממילא דומה לשאר עריות ע' הגה"ה בחמד"ש אור"ח ס' יח ורעק"א ס' קכה. אך ע' נתיבות הובא ברעק"א ח"ה פט - צ שכל דבר של עניני אישות הוה דבר שבערוה וכ"כ שומרת יבם. וע' נודע בשערים (טוראו) ח"ב ס' טז שכיון דסוטה הוה דבר שבערוה אע"ג דקידושין תופסין מהיכא תיתא שתלוי בתפיסת קידושין.

והנה מבוא' בתוס' יבמות דף ג: שכלפי הבעול לא כתיב טומאה וכתב שם רעק"א שלפי זה כלפי הבעול לא הוה דבר שבערוה ע' בית יעקב כתובות דף ט, בר"א אבע"ז ס'

שכל זה ולא כרעק"א והנתיבות דבר שבערוה תלוי בתפיסת קידושין או עניני אישות וע' לעיל בוונה לכהן, (וע' חמד"ש קידושין שם מה שתירץ על הר"מ) אך לפי השמעתתא יש ליישב קצת שיסוד למה תלוי בתפיסת קידושין הביאור שזהו סימן שהיה מהות אחר ולא רק ביאת איסור כמו גבי גדה וממילא בנוולד בפסול יחוס שהיה מהות אחר היה כעין ערוה שע"ז צריך שני עדים לחדש שאדם זה הוא מהות אחר. וע' אבני נזר שם שרץ שהתוס' ר"ד דיבר רק בפסולי כהונה ולא בשאר חייבי לאוין וכתב שיש לו קונטרס מיוחד להוכיח שחייבי לאוין אינו דבר שבערוה וע' מה שכתב בחשו' קעב, וע' זכר יצחק ס' סו, אמרי בינה שחיטה ס' ד'.

אך צ"ע מה שמבוא' ברעק"א ונתיבות שם שלהעיד על אדם שהוא ממזר נאמן ע"א (ע"ש שדיבר שמתה האם שאינו נוגע על האם) וצ"ע שהיה פסול יחוס וע' חזו"א שם שחולק עליהם וע' אגרות משה יו"ד ח"ב ס' קכו שא"א לומר שזהו הביאור ברעק"א. וע' מחבר ס' ד' סעיף ל' באומר אחד אני ממזר אינו נאמן להתירו בממזרות וע' באוצר הפוסקים שם שהביא משו"ת בנין עולם שדן למה אינו נאמן והא הוה איסורין וצ"ע בזה.

גירות ושחרור ע' גובי"ת ס' נה שכתב לחדש שנאמנות על גירות הוה דבר שבערוה כיון דהיה אסור בישראל ועכשיו מותר הוה דבר שבערוה והובא דבריו בחמד"ש או"ח ס' טז, וע' בית יצחק אבע"ז ח"ב ס' יב, אך ע' אגרות משה שם שחולק שכיון שגירות נוגע לגבי הרבה דברים ואין דנין רק לנוגע לאישות לא הוה דבר שבערוה (וצ"ע לענין בן גרושה שג"כ דנין לגבי הרבה דברים ונקרא דבר שבערוה וע"ש).

אך יש לרדן מצד אחר ע' כתב וחותם רעק"א גיטין דף ט בשם המרדכי ששחרור לא הוה דבר שבערוה כיון דאין הולד ממזר ולכאורה כ"כ מעכו"ם (ע' לעיל בענין זונה לכהן) אך ע' ר"ש גיטין דף ב: שמדייק מרעק"א ב"מ דף כ. ששחרור הוה דבר

שטומאה כתיב בה רק בזינתה תחתיו ובמעשה דינאי מבוא' ברש"י שזינתה כשהיתה פנויה. אך ע' תשו' רעק"א ח"ו ס' כ' שהשואל הקשה קושיא זו לרעק"א ותירץ גברא אנברא קרמית שכתב זה רק למרדכי שתלוי דין ערוה בתפיסת קידושין ואולי רש"י חולק ע"ז ע"ש וע' חזו"א שדן שגם לנתיבות צ"ע שאם זה נקרא דבר שבערוה אפילו כפנויה אימתי לא נקרא דבר שבערוה וע' אבני נזר חו"מ ס' קמא, נודע בשערי שם, שערי יושר ש"ו פ"י, זכר יצחק ס' עב.

וע' חמד"ש קידושין דף סה: שהביא מהנתיבות ליישב שכיון שנעשה זונה ע"י עכו"ם שאין קידושין תופסין הוה ערוה אך חולק שמבוא' במלחמות פרק בן סורר ומורה שביאת עכו"ם אינו גילוי עריות כיון דולד כמותה אך לפי זה למ"ד הולד ממזר יהא דין ערוה.

בן גרושה או חלוצה מבוא' בגמ' קידושין דף סו: שמביא הגמ' ברייתא לענין מקוה שנפסל אי ע"א נאמן בזה ותנא אחד מביא ראיה מבן גרושה וחלוצה שצריך שנים והשיב עליו אל תוכיח מבן גרושה וחלוצה שפסולו בשנים ודן הגמ' אי דיבר כשמכחיש או אפילו בלא הכחשה דקושיא לאביי ומשמע שלרבא שפיר שהוה דבר שבערוה וכן הוכיח מזה הריטב"א והתוס' ר"ד שם. וצ"ע ע' רמב"ם פט"ז מהל' סנהדרין שכתב שע"א שאמר על אשה זו שהיא גרושה נאמן להחזיקה ולחייב כהן הבא עליה במלקות. וע' שמעתתא ש"ו פט"ו שתירץ שבשלמא כשמעיד על בן גרושה שהוא פסול יחוס הוה דבר שבערוה משא"כ על אשה שנעשה גרושה הוה רק מקרה נאמן וע' אבני נזר ס' כא שהביא מקור לזה מירושלמי. אך ע' שערי יושר ש"ו פ"ג שחולק ע"ז שבוראי אשה שאינו ידוע שהיתה פעם גרושה לא מהני ע"א רק הרמב"ם דיבר על אשה שאינם יודעים כלום ע"ז מהני ע"א והביא שכן הוא בתוס' ר"ד כתובות דף כג: וכן כתב בית שלמה אבע"ז ס' לה. וכתב בשערי יושר

שנים הוא מממון ובממון הדין שממון שאין לו רק מדרבנן נאמן ע"א כ"כ בערוה וכתב להביא ראיה שבממון דרבנן נאמן ע"א מהא דמבוא' בכ"ק דף קיד: שע"א נאמן לומר שמכאן יצא דבורים וכיון שהקנין בדבורים הוא רק מדרבנן (משום דרכי שלום) נאמן ע"א והא דכתב רש"י שצריך רגלים לדבר זהו רק בקטן אבל אשה נאמן אפילו בלא רגלים לדבר (ויש לע' הגדר של דרכי שלום) אך ע' אבני נזר ס' קפב שדחה הראיה משם וצ"ע.

חרם דר' גרשום יש לע' אי ע"א נאמן לומר מתה אשתך להתירו באחרת כיון דיש חרם דר' גרשום וע' אוצר הפוסקים ס' טז באריכות שדנו אחרונים אי הוה איסור ערוה או רק איסור וגם יש לע' שהוה דרבנן.

שבערוה וצריך אפילו עידי לקיומי ולכאורה דברי רעק"א סותרים וע' שערי חיים ריש גיטין מה שהביא עוד לענין שחרור.

ערוה דרבנן הנה מבוא' גיטין דף ב: בהא דע"א נאמן לומר בפ"נ והא הוה דבר שבערוה (לענין לשמה של הגט) ותירוץ הגמ' שבאמת ספרא מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצריך והם האמינוהו ע"א ומשמע מגמ' שלולא זה שהאמינוהו ע"א אע"ג דהוה חשש דרבנן צריך שנים וע' חמד"ש אבע"ז ס' כד ס"ק נד אך ע' אחיעזר ח"א ס' ה' שכתב לדחות שכיון שענין לשמה הוה עיקרו מדאורייתא צריך שנים משא"כ דבר שאין לו עיקר מדאורייתא וכן כתב הבית מאיר ס' קלב סעיף ד' וע' בנין עולם ס' ה' ס"ק כג.
וע' אבני נזר אבע"ז ס' קעב, וס' ריב, שכתב שכיון שכל המקור שצריך בערוה



מרכבי צבי שמעיה

בדין דבר שיש לו מתירין ונשאר לאחד לעולם אסור

כיון דבשעה שנתערב הי' דשיל"מ לאחרים ולא נתבטל גם למבשל עצמו נשאר באיסורו גם במוצ"ש כיון דחל פ"א שם דשיל"מ וכך נקט בשו"ע הרב אבל הא"ר והגרעק"א ועוד אחרונים סוברים דבמוצ"ש מותר למבשל עצמו אף שנתערב בשבת כיון שאז כבר אין לו דין דשיל"מ וכך נקט המ"ב להלכה (אלא שצ"ע שבשע"צ ס"ק י"ג כתב דלכו"ע הוא כך וזה אינו דהא יש אוסרים כראמ"ן).

ויש לעיין טובא ברעת המג"א מהו הסברא שיהיה דין דשיל"מ למבשל עצמו בזה שלאחרים הוא דשיל"מ ועוד יותר ברעת הפמ"ג שאף למוצ"ש ישאר האיסור אף שאז הוא כבר מותר לאחרים ובאמת דמרכבי הרמ"א שהבאנו לעיל לא משמע דמייירי שנתערב במוצ"ש דא"כ לא היה צריך הרמ"א להתירין כ"כ בדבריו אלא היה צריך לכתוב דלא מקרי דשיל"מ בזה שיש היתר עכשיו לאחרים ולעצמו אסור עכשיו וכמו חתיכות חטאת שלכהן מותר ולישראל אסור דלא הוי לישראל דשיל"מ בזה שיש היתר לכהן לאכלו אלא דבדברי הרבנו ירוחם בשם הרמ"א שהובא בכ"י אפשר לומר כן ע"ש שכתב בזה"ל דשיל"מ הוא ובטל ודקדקה מפרק הערל עכ"ל ובדבריו יש לומר שמחדש לנו דבר שהוא אסור לאחד ומותר לאחרים לא מקרי דשיל"מ בזה שיכול ליתנו לחבירו כיון דלדידיה אין לו היתר ותחלת דבריו שכתב דשיל"מ שהוא אסור לזה מילת זזה קאי על דשיל"מ דהיינו דבר שהוא אסור ויש לו מתירין לזה אבל בדברי הרמ"א קשה לומר כן דמשמע מדבריו שבא לומר דין בדשיל"מ דהיינו דבר שהוא עכשיו אסור ויהיה לו מתירין דלא מקרי דשיל"מ לזה שישאר לו אסור אף דלאחרים הוא דשיל"מ והיינו אף בשבת דלמוצ"ש הוא כבר היתר גמור לאחרים ובאמת דרעת הרבה אחרונים הוא שלא

הרמ"א בסיומן ק"ב כותב וז"ל ולא מקרי דשיל"מ אא"כ הותר למי שנאסר אבל אם נשאר לאחד לעולם אסור אע"ג שמוותר לאחרים כגון המבשל בשבת לא מקרי דשיל"מ ומקורו הוא מרבינו ירוחם בשם הרמ"ה הובא בכ"י ומפרש הש"ך בס"ק ט"ו וז"ל כגון המבשל בשבת במוזיד דאסור לו לעולם ולאחרים מותר למוצאי שבת וכמו שנתבאר בא"ח ר"ס שי"ח עכ"ל ובמג"א בס"י שי"ח ס"ק ב' מפרש את דברי הרמ"א כאן דלא מיירי בשבת עצמו דהא עיקר ראיית הרמ"ה הוא מהא דפרק הערל ביבמות דף פ"ב ע"א דאמרינן שם דרב אשי בדותא היא בהא דאמר דהטעם דחתיכות חטאת שנתערבו בחולין אינן בטלין הוא משום דהוי דשיל"מ דאי לכהן מישירי שרי ואי לישראל לעולם אסור ש"מ דדשיל"מ לאחד מותר למי שאין לו היתר כשנתערב והתם הרי לכהן הוא עכשיו מותר ולא שיהיה לו היתר לאחר זמן ולכן לישראל אין לו דין דשיל"מ אבל בדבר שיש לו מתירין לאחר זמן ונשאר לאחד לעולם אסור יהיה אסור גם לזה כיון דלאחרים הוא דשיל"מ א"כ כשנתערב הדבר שנתבשל בשבת לא יהיה בטל אף להמבשל עצמו כיון דלאחרים הוא דשיל"מ או מיירי שנתערב לאחר שבת שאז כבר מותר לאחרים והוי דומיא דהתם דלכהן הוא מותר עכשיו ולישראל יהיה לעולם אסור ולא מקרי דשיל"מ לישראל מפני זה שיש לכהן עכשיו היתר ומביא המג"א ראי' מביכורים שנתערב בחולין שאסור לפי דעת רוב ראשונים לישראל לאכלו כיון דלכהן הוי דשיל"מ שיכול לאכלו בירושלים הרי דאף שלישראל אין לו מתירין דהא ביכורים אסור לזו מ"מ כיון דלכהן הוי דשיל"מ גם הישראל אסור לאכלו.

והפמ"ג למד ברעת המג"א דאף במוצ"ש אסור למבשל עצמו לאכלו אם נתערב בשבת

נדר משום דמיתשיל על נדרו דהא בלא"ה מקרי דשיל"מ כיון דמותר דלאחרים א"ו משום דבענין שיהיה מותר אח"כ גם לדידיה שיאסור לו אע"כ צ"ל דמייירי באופן שלאחד הוי דשיל"מ והיינו שנתערב בשבת וקמ"ל בשם הרי"ו דאף דלאחד הוי דשיל"מ מ"מ לזה שאסור לו לעולם לא הוי דשיל"מ וזה לא נשמע מדברי הרמב"ם עתה"ד ונמצא שאף שלמד בדברי הרמ"א שמיירי שלא אסרו גם לאחרים מ"מ יש לו ראי' מדבריו שלא כהמג"א (רצ"ע אמא הוצרך להביא זה מת"ח הא גם בשו"ע כ"כ הרמ"א ומוסיף גם הטעם דהא אפשר לשאול על נדרו ואח"כ בסוף הסימן מביא דין המבשל בשבת ואולי משום דבח"ח כתבם סמוכין זה לזה בדין י' וי"א ע"ש לכן יותר קשה שהוא כפול אבל בשו"ע הפסיק ביניהם בדין אחר ע"ש) אבל מדברי מחצית השקל שנביא להלן אין ראייה מדברי הרמ"א דכיון דהוי דשיל"מ רק לאחד לא יהיה אסור מפני זה לכונ"ע דרק להיפך סובר כן המ"א דהיינו שלכונ"ע הוא דשיל"מ ורק לאחד אין לו מתירין אז הוא נגדר אחר הכלל.

והנה החו"ד בסי' ק"ב יו"ד בביאורים ס"ק ת' מפר"ך את ראית המ"א מביכורים דהתם אף לישראל הוא דשיל"מ דהיינו כיון דיש ב' איסורים כאן א' ביכורים לזר ב' אכילת ביכורים חוץ לירושלים שהוא מ"ע "דוהבאתם שמה" שמ"ע זה לא לכהנים בלבד הוא ולכן אם נתערב ביכורים בחולין אסור לישראל לאכלו חוץ לירושלים לא מפני שלכהן הוא דשיל"מ אלא מפני שאף לישראל יל"מ דהיינו למ"ע דוהבאתם שמה יש היתר בירושלים אבל בירושלים עצמו מותר הישראל לאכלו כיון דלא נשאר אלא האיסור של ביכורים לזר ולזה אין מתירין ומביא החו"ד ראי' לזה דאטו אם יתערב נבילה שיש עליה איסור מוקצה יהיה מותר לאכול גם ביו"ט ודאי לא כיון דאיסור מוקצה יל"מ לא נתבטל משא"כ כאן דהיינו במבשל בשבת דלדידיה אין לו מתירין כלל מותר ובאמת שהיסוד הזה הוא מה"צמח

כדעת המג"א בדברי הרמ"א ה"ה הת"ש והחו"ד והפלתי וכן כותב המ"ב דרוחק לומר בדברי הרמ"א דמייירי שנתערב במצ"ש. ועיין בחידושי רעק"א בסי' ק"ב שרוצה לומר דמדברי הרמ"א שכותב שם מי שנדר מדבר אחד ונתערב אח"כ לדידיה מקרי דשיל"מ משמע דלאחרים לא מקרי דשיל"מ אלא שאח"כ כותב דאפשר לומר דבא לאפוקי היכא שיאסור רק לאחרני אבל אם אסר לדידיה וגם לאחרני מקרי גם לאחרני דשיל"מ כיון דלדידיה הוי דשיל"מ שיכול לשאול על נדרו אבל משמעות דברי הרמ"א כמו שלמד הגרעק"א הוא דלדידיה מקרי דשיל"מ ולאחרים לא אף שאסר גם על עצמו ומשמע דלא כהמ"א שסובר דאם הוא דשיל"מ לאחד הוי דין דשיל"מ גם למי שאין לו היתר [אבל בשו"ט חתם סופר יו"ד סימן רכ"ב כתב דבוה לכונ"ע יהיה גם לאחרים דשיל"מ דרק בדבר שלאחד יש לו היתר לאחר זמן ולאחד לא יהיה נותר לעולם בזה איכא פלוגתא שזכרנו אבל בדבר שיש ביד אחד להתירו ה"ל דשיל"מ אפילו למי שאין בידו להתיר ומביא ראי' לזה מהרא"ש נדרים כ"ט ע"א עיי"ש א"כ לדבריו א"א לומר כדברי הרמ"א דמייירי שנאסר גם לאחרים ובא לומר דלאחרים לא יהיה דשיל"מ דבהא ודאי יהיה דשיל"מ גם לאחרים אלא דבא לאפוקי היכא שאסר רק לאחרים דלהם לא יהיה דשיל"מ וכן כתב החת"ס בפירוש בסימן זה דבהא לכונ"ע לא יהיה לאחרים דשיל"מ והוא מדברי הלח"מ ספ"ה דנדרים.

אולם בתו"ש מביא ראי' מדברי הת"ח כלל ע"ה דשם בדין י' מביא בשם הרמב"ם דין שהבאנו לעיל דאם נדר מדבר אחד ונתערב מקרי לדידיה דבר שיל"מ וכתב הטעם לזה משום דאפשר למיתשל על נדרו ואח"כ בדין י"א הביא הך דינא בשם רי"ו הרא"ה וא"כ אי ס"ד דמייירי שנתערב במוצ"ש לא היה צריך להביא דין זה בשם הרי"ו והרא"ה דתיפוק ליה דגם הרמב"ם הכי ס"ל דאל"כ למה צריך לומר הטעם גבי

דשיל"מ על דבר שיש לו עכשיו היתר באיזה אופן שהוא שלא נאסר מעולם על זה אלא על דבר שיהיה היתר לאיסור שהוא עכשיו אסור לאחר זמן וא"כ אמאי יהיה דין דשיל"מ על ביכורים שנתערב בחולין כיון שיכול לאכלו בירושלים הא על זה לא נאסר מעולם א"ו הוא חומרא שהחמירו בו דלהוי כדשיל"מ לכהנים ולא ליבטל א"כ הא דהחמירו בו שלישראל יהיה ג"כ דשיל"מ הוא ג"כ חומרא ומביא ראיה מפי"מ להרמב"ם ובהלכות ביכורים כן ומירושלמי הוא אבל בשאלה דידן במבשל בשבת אפשר דלמבשל עצמו יהיה מותר אף בו ביום כיון דלדרידה אין היתר ולכאורה הקושיה הוא לפי מה שכתב המחצית השקלה רהדין של ביכורים שנתערבו מיירי שנתערב בירושלים דאל"כ בטל משום דלא הוי דשיל"מ משום דהוא טרחה להעלותם והוא מפי"מ וא"כ שפיר הקשה הפמ"ג דהוי כדשיל"מ עכשיו לאכלו בירושלים ולא חוץ לירושלים דאם היה מפרש דמיירי שהם עכשיו חוץ לירושלים הא לא הוי כדשיל"מ עכשיו כיון שהוא תלוי בזמן עד שיגיע לירושלים ועכשיו הוא איור בכל אופן וכשיעבור הזמן עד שיגיע באריכות את הרא"י מביכורים) יתרץ המ"א על זה.

והנה בטעם דשיל"מ פרש"י בביצה דף ג' ע"ב דהוא חומרא מדרבנן דהואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסורו ע"י בישול והובא בב"ז סי' ק"ב ס"ק א' ודעת הר"ן בנדרים דף נ"ב ע"א כדעת הר"ף הובא בט"ז ס"ק ה' הוא דחזינן לרבי יהודא דס"ל מין במינו באיסור והיתר לא בטיל ויליף לה מדכתיב ולקח מדם הפר ומדם השעיר שאע"פ שדם הפר מרובה משל שעיר קרי ליה דם השעיר אלמא לא בטיל משום דמין במינו הוא לפי שכל דבר שהוא אורח לחבירו אינו מחלישו אדרבה מחוקק ורבנן לא ילפי מזה לאיסור והיתר דבשלמא דם פר ושעיר שניהם כשרים לזריקה משא"כ באיסור והיתר אע"פ שהם מין אחד מ"מ חלוקים הם שזה אסור וזה מותר על כן הוי

צדק" שסובר כן דביצת טרפה שנוולדה ביו"ט לא בטיל דאף דאיסור טרפה לא יהיה ניתר מ"מ איסור מוקצה יהיה לו היתר ועיין בפמ"ג בשי"ח א"א ס"ק כ' דפשיטא ליה כן ועיין בחידושי רעק"א על שו"ע או"ח סי' שיי"ח שכותב שראיית המ"א מביכורים לא יהיה להצ"צ שסובר דטרפה שנוולדה ביו"ט דמ"מ איסור יו"ט לא בטיל וכנתנו הוא כמו שכתבנו בשם החו"ד דלהצ"צ אין ראיה מביכורים דאפשר לומר דלישראל אסור לאכלו חוץ לירושלים אבל בירושלים מותר לאכלו כיון דאין לו מתירין ומדהביא המ"א ראיה מביכורים ש"מ שאינו סובר כהצ"צ אלא סובר דביצת טרפה שנוולדה ביו"ט יהיה מותר כיון דאין מתירין לאיסור נבילה אף שיש מתירין לאיסור מוקצה א"כ צריך להיות מותר לישראל לאכלו אף חוץ לירושלים דאף דיש לו היתר לאיסור של והבאתם שמה מ"מ כיון דאיסור זר אין לו היתר לא הוי דשיל"מ אלא ודאי הא דאסור לישראל לאכלו הוא אף בירושלים ומטעם דלכהן הוא דשיל"מ שיכול לאכלו בירושלים ואינו בטל שיהי' יכול לאכלו חוץ לירושלים גם לישראל אינו בטל (עין לקמן מה שביארנו באריכות את הרא"י מביכורים) ויש להבין מהו סברת המ"א למה יתבטל ביצת טרפה שנוולדה ביו"ט הלא כיון שיהיה לו מתירין לאיסור מוקצה במוצאי יו"ט למה לא יצטרך להמתין על מוצאי יו"ט שלכל הפחות לא יהיה איסור מוקצה ובהמשך יבואר זה.

בפמ"ג ביו"ד סי' ק"ב בשפ"ד ס"ק ט"ו מפריך את ראיית המ"א בדרך אחר דהנה המחבר פוסק בסימן ס"ט סעיף י"ח כדעת הת"ה דבשר ששהה ג' ימים בלא מליחה ונתערב אותה חתיכה באחרים שבטל ומותר לבשל כולן ומפרש הש"ך בס"ק נ"ו דקמ"ל דל"ת דהוי דשיל"מ בצלי דבשר ששהה ג' ימים בלא מליחה מותר רק בצלי א"כ יצלה את כולם קמ"ל ולא אמרינן כן כיון דרצלי לא נאסר מעולם וכן כתב הש"ך באריכות בסימן ק"ב ס"ק י' וי"א והיינו דלא שייך דין

כמין במינו כיון שיש לו היתר למוצ"ש ולכן אף למבשל עצמו ג"כ אינו בטל דאין לחלק באיסור אחד שזוהו הוי כמין במינו ואינו בטל ולזה הוי כמין באינו מינו ובטל כיון דאותו סוג איסור הוא מעשה שבת למבשל עצמו ולאחרים וכיון דלאחרים הוא מב"מ א"כ גם לו הוא כן אלא דלמוצ"ש ישאר האיסור רק לו ואז יהיה כמין באינו מינו ולדעת רוב האחרונים בדעת המג"א יהי מותר למוצ"ש כיון שעשוי כבר הולך האיסור לכל העולם וישאר האיסור רק לו ולו האיסור הוא מין שלא במינו כיון שאין לו היתר ולא אמרינן כיון שחל עליו פ"א שם איסור ישאר באיסורו ולדעת הפמ"ג כיון שבתחלת התערבות האיסור לא נתבטל כיון שהיה כמין במינו אף אח"כ לא יתבטל כיון שכבר חל שם איסור על התערבות הזו וכעין השביח ולבסוף פוגם שאסור אף לאחר שנפגם עין בפמ"ג בסי' ק"ג בשפ"ד ס"ק ז' שכותב דליכא איסור תורה אלא משום דחל שם איסור לא שייך להתירן אלא דהכא בלא"ה הוא רק איסור דרבנן דרשיל"מ הוא רק מדרבנן אף לטעם הר"ן כמו שכתב הפמ"ג במ"ז סי' ק"ב ס"ק א' כיון דעשוי איסור הוא ולו הוי מין במינו ממש אלא הוא מדרבנן כיון דלמחר היתר והיתר הוא ולכן דעת שאר אחרונים בדעת המ"א דלא הוי כמו השביח ולבסוף פוגם כיון שסברא זו הא רק מדרבנן וזהו רק כשאין לו שיעור להתבטל שהתערבות הוא מדאורייתא ואף במין במינו שהוא מדרבנן כשאין ס' ויש רוב מ"מ הוא משום לא פלוג משאינו מינו ורק מדרבנן דרשיל"מ שהוא משום אסמכתא בעלמא ולא נאמר בזה שכשחל שם איסור לא יהיה שייך להתירן אלא אמרינן שכיון שעבר סיבת האיסור הוא מותר.

וכזה אפשר לישב את פירכת החו"ד על ראית המג"א דהאמת דהמ"א חולק על הצ"צ וכמו שכתב הגרעק"א וסובר דאם נתערב נבילה שיש עליה איסור מוקצה יהיה מותר לאכלו גם כיו"ט והטעם בזה דהוא

ליה כאינו מינו ומשום הכי אמרינן דיש לו מתירין הוה דומיא דדם פר ושעיר דהא אין כאן חילוק בין איסור להיתר שהרי דם האיסור סופו להיות מותר עכ"ל הט"ז ובוזה אפשר לפרש את המח' בין המג"א לשאר אחרונים ולפי מה שגוראה גם בדעת הרמ"א הוא כמו האחרונים שסוברים דבשבת עצמו יהיה מותר למבשל עצמו לאכול את התערובת דהנה הט"ז בסי' ק"א מביא בשם הת"ח שפירש הטעם דרשיל"מ הוא רק במין במינו ולא כמין באינו מינו דברשיל"מ שאין החשיכות מצד האיסור עצמו אלא מאחר שיהיה לו היתר אח"כ לא רצו חכמים שיבטל וכל שנתערב שלא במינו אין ההיתר נקרא על דבר האסור אלא על שם הדבר שנתערב בו והוה כמו שאין לו מתירין עכ"ל ובסי' ק"ב ס"ק ה' מתמה הט"ז למה לא כתב את דברי הר"ן בזה דהיינו שהר"ן כותב שלפי דבריו שכל הטעם של דרשיל"מ שאינו בטל הוא משום דהוי מין במינו כההיא דדם פר ושעיר משום הכי במין בשאינו מינו אע"פ שמצד האיסור יש להם שווי בדבר שיש לו מתירין מ"מ יש ביניהם חילוק גדול במה שזה מין אחר עכ"פ משמע דהרמ"א נקט עיקר כדעת רש"י דהטעם דבשיל"מ אינו בטל הוא משום דער שתאכלנו באיסור דאכלנו בהיתר וא"כ במבשל במויד בשבת שלמבשל עצמו אין היתר לעולם הוא בטל כשאר איסורים וכי מה איכפת לן במה שיש לו מתירין לאחרים כיון שכל הסברא הוא משום שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ולמי שזה שייך הוא אסור ולמי שאינו שייך מותר כיון שהוא משום סברא בעלמא שיותר טוב להמתין ער שיותר בלא ביטול ולא שהוא דין בעצם הביטול שאינו יכול להתבטל אבל המ"א למד כדרך הר"ן שהטעם בדרשיל"מ אינו בטל הוא דין בעצם הביטול דכיון דהוא דבר שלי"מ הוא במין במינו ממש ואינו בטל אף לרבנן ולכן כיון שיש כאן איסור של מעשה שבת שאיסור זה כשבת עצמו הוא לכל העולם ואיסור זה כשנתערב עם היתר הוא

הפירות הם בירושלים מ"מ לא נאמר שאין כבר איסור כלל לכהן דהא יש עוד אפשרות לאכלו חוץ לירושלים משא"כ במעשה שבת כשעבר השבת כבר אין אפשרות לחזור לאיסורו נמצא שאין איסור אלא למבשל עצמו ולו אין היתר והוה כמין באינו מינו עם היתר אבל אם יהיו שני איסורים נפרדים מסתבר הוא שלא יהיה כן כגון שיש כאן תרומה ויש על זה דין מוקצה ביו"ט ושבת כגון שהיה מחובר ונתלש ביו"ט ועשאו תרומה דלכהן הוא דשיל"מ שילך האיסור של מוקצה במוצי"ט אבל לישראל ישאר האיסור של תרומה לא נאמר שכיון שלכהן הוא דשיל"מ גם לישראל הוא דשיל"מ לדברי המ"א שאף אם הולך איסור אחד מ"מ אם נשאר איסור אחד לא הוא דשיל"מ וכדארמון לעיל דכיון דהם שני איסורים נפרדים איסור מוקצה ואיסור תרומה בזה מסתבר שנאמר דלכהן הוא דשיל"מ כיון דלדידיה הוה מין במינו עם היתר דלמוצאי שבת יותר איסור מוקצה ותרומה הרי מותר לו אבל לישראל כיון דלדידיה ישאר איסור תרומה הוה מין באינו מינו ובטל דרק באיסור אחד שלאחד הוה דשיל"מ ולאחד לא מסתבר דכיון דלאחד הוא מ"מ איסור זה דגם להשני יהיה איסור זה כמב"מ דהיינו מעשה שבת וביכורים וק"ל. וע"ע בסוף דברנו מה שכתבנו אחר זה.

והחוו"ד לשיטתו סובר כהרמ"א דטעם דשיל"מ אינו בטל הוא משום דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר אי"כ כשיש ב' אסורים ואיסור אחד יש לו היתר צריך להמתין עד שיותר לכל הפחות איסור אחד ולכן כתב דאין רא"י מביכורים כיון דהתם הטעם שאינו בטל אף לישראל הוא משום דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ובחזק לירושלים דהיינו שאינו בטל לאכלו הישראל חוץ לירושלים משום דיש מתירין לאיסור דחוץ לירושלים יותר טוב שתאכלנו בירושלים כדי שלכל הפחות יהא נותר איסור זה.

אזיל לשיטתו כשישת הר"ן דהטעם דשיל"מ אינו בטל הוא משום דהוי מין במינו היתר בהיתר אי"כ מה איכפת לן שיש ב' איסורין ואיסור אחד יש לו היתר מ"מ כיון שאיסור אחד אין לו היתר הוי כמין בשאינו מינו ובטל ולכן יש לו ראייה טובה מביכורים שאינו בטל כשנתערב בחולין והכהן אסור לאכלו חוץ לירושלים כיון שיש לו היתר לאכלו בירושלים ומפני זה ג"כ הישראל אסור לאכלו ולא משום

דלישראל יש לו מתירין דהיינו להאיסור של חוץ לירושלים דהא המג"א למד כהר"ן דעיקר הסברא דשיל"מ שאינו בטל הוא משום דהוי מין במינו אי"כ כשנשאר אסור הוי מין באינו מינו אף שאיסור אחד נותר אי"כ גם במבשל בשבת יהי אסור למבשל עצמו בשבת כיון דלאחרים הוא דשיל"מ ואינו בטל אף להמבשל עצמו יהי' לו דין דשיל"מ כמו שמוכח לומר כן במשנה דביכורים לפי שיטתו שוב ראיתי בפמ"ג בשער התערובת בחלק השלישי פרק ב' בד"ה דשיל"מ כמו שכתבתי שתולה את דינו של הצמח צדק בב' הטעמים שיש בדשיל"מ ונהנתי שכוונתי אל האמת. והסברא בזה הוא לשיטתו כדארמון לעיל דכיון דהסברא דשיל"מ שאינו בטל הוא משום דהוי מין במינו אי"כ אין לחלק באותו איסור שלאחד יהי' מין במינו ולאחד יהיה מין באינו מינו דהא אסור מעשה שבת הוא על שניהם כאחד גם לאחרים וגם להמבשל עצמו ואיסור זה דמעשה שבת הוא מין במינו לגבי היתר כיון דלאחרים אין כבר איסור כלל ואין שייך לומר בזה דמעשה שבת כזה הוי כמין במינו כיון דלאחרים אין כבר כלל איסור וכל האיסור הוא רק למבשל עצמו ולו אין היתר לאיסור זה וכן מביכורים הוא ג"כ מטעם זה דהא איסור של אכילת זר ואיסור לאכול חוץ לירושלים שניהם נובעים מהקדושה שיש על הפירות וכיון דלכהן יש היתר לאכול ביכורים דהיינו בירושלים נמצא דקדושה זו יש לה היתר הוה כמין במינו עם חולין אלא דביכורים אף שעכשיו

עכשיו לא מקרי דשיל"מ אבל לכשנענין נראה שזה מוכרח שאם סובר דשיל"מ הוא מטעם שהוא מב"מ והיינו כיון ששניהם היתר א"כ כ"ש בדבר שיש לו היתר עכשיו הוי מב"מ כיון שאין לו עכשיו שום איסור אלא דיש לו דין שאין לאכלו באופן זה ואף שיש לפקפק בזה ולומר דכיון דבאופן זה לא יהיה לו היתר לעולם א"כ הוי מב"מ עם ההיתר יותר מדשיל"מ לאחר זמן מ"מ כיון דחזינן דהמג"א הביא ראיה מביכורים משמע שלמד בטעם הר"ן בדשיל"מ וגם ה"י סובר דלטעם זה מוכרח לומר דדבר שיש לו היתר עכשיו מקרי דשיל"מ משום דהוי מב"מ דהא שניהם הם היתר עכשיו ולכן יש לו ראיה מביכורים דכל הסברא דהישראל אסור לאכלו הוא כיון דלכהן הוי דשיל"מ עכשיו בירושלים.

ובאשר לקויא הראשונה שמקשה שם הפמ"ג ו"ל ומ"מ צ"ע דלא ידענא חילוק בין ההיא דהערל פ"א דר"א ברותא לכהן משרא שרי ומ"מ ביכורים וב"ת ביכורים חל דשיל"מ לכהן שצריך לאכול בטהרה ובירושלים דוקא ה"ה חטאת בחולין וכמו"כ תרומה בחולין אמאי עולה נימא הואיל וחל דשיל"מ לכהנים דצריכין לאכול בטהרה וחטאת בעזרה דוקא תו אסור לזרים עכ"ל וביאור קושייתו דבגמ' יבמות דף פ"ב ע"א אמר ר"א סיפא משום דהוי דשיל"מ וכל דשיל"מ אפילו בלף לא בטיל ואמר זה על הברייתא שמובא לפני כן בדף פ"א ע"ב ו"ל הברייתא אבל חתיכה של חטאת טהורה שנתערבה במאה חתיכות של חולין טהורות וכן פרוסה של לחם הפנים טהורה שנתערבה במאה פרוסות של חולין טהורות דברי הכל לא תעלה ואמר על זה רב אשי דהוא משום דהוי דשיל"מ ולכן אינו בטל וע"ז אמרה הגמ' שם דהא דר"א ברותא היא דאי לכהן משרא שרי ואי לישראל לעולם אסור ומה מקשה הפמ"ג על המ"א שלמד דהטעם שבביכורים אינו בטל אפילו לישראל משום דלכהן הוי דשיל"מ לאכלו בירושלים א"כ גם בחטאת שנתערבה בחולין

ובדרך זה אפשר לישב ג"כ את פירכת הפמ"ג דכיון דכבר כתבנו דהמג"א הולך בשיטת הר"ן שהוא כדעת הר"ף דהיינו דהר"ן מסביר את שיטת הר"ף במה שכתב בחולין בהלכותיו בענין פת שאפה עם הצלי בתנור שאסור לאכלו בכותח אף דריחא לאו מילתא היא מ"מ הוא כדבר שיל"מ שיכול לאכלו בלא כותח והקשה הר"ן הא הוי כמין באינו מינו ואין בזה משום דשיל"מ והביא לזה ראיה מבבלי וירושלמי במסכת נדרים פרק הנודר מן המבושל ומסביר דהר"ף למד דסברת דשיל"מ שאינו בטל הוא משום דהוי כמין במינו ולכן צריך שיהיה גם גוף הדבר מין במינו לא רק מהות הדבר מין במינו אבל זהו רק בדבר שיש לו היתר לאחר זמן אבל דבר שיש לו היתר עכשיו שהוא ממש מין במינו א"צ שגוף הדבר יהיה מין במינו כיון שמהות הדבר הוא מין במינו ממש והיינו שלכן הוצרך הר"ן לפרש פירושו זה להר"ף משום שסובר דשיל"מ שייך אף בדבר שיש לו מתירין עכשיו והיינו אף לדבר שלא נאסר כן מעולם וסובר שאף שיהיה כן בשלא במינו יהיה כן ולכן הסביר שכל הסיבה שדשיל"מ אינו בטל הוא משום דהוא מין במינו ולכן דשיל"מ עכשיו שהוא ממש מב"מ במהות הדבר א"צ שיהיה מב"מ כגוף הדבר ובה מיושב פרכת הפמ"ג על ראית המ"א מביכורים דכיון דהולך בשיטת הר"ף דשיל"מ עכשיו הוא ג"כ דשיל"מ אף שלא נאסר כן מעולם א"כ הוה ביכורים כדשיל"מ ולא משום חומרא שהחמירו בו שיהי' כדשיל"מ ולכשנענין בזה נראה שזה מוכרח לומר כן לשיטת הר"ף דאל"כ היה אפשר לומר בדברי המ"א דסובר כסברת הר"ף בדשיל"מ דהיינו משום שיהא מב"מ אבל לא שיהיה סובר כן בההכרח שהביאו להר"ף לומר כן דהיינו לפרש דבדבר שיהי' עכשיו מותר ע"ז איזה אופן יהי' דשיל"מ וא"כ לא יתורץ פרכת הפמ"ג על המג"א דמכיון שאין לנו הכרח לומר שסובר כהר"ף גם בזה יותר נכון לומר שסובר כהשו"ע בסיון ס"ט סעיף י"ד דבדבר שיש לו היתר

ועל זה לא יועיל תירוץ המחצית השקל אלא דצריך לתרץ כמו שכתבנו לקמן] וז"ל ולענד"ד י"ל גם מג"א ס"ל כשיש היתר לאדם פרטי או איזה פרטיים משונה לא יקרא דשיל"מ לגבי אחרים אלא לא דיבר מג"א אלא בנידון דהכא דהוי דשיל"מ לכל העולם חוץ לאדם פרטי כה"ג הוי דשיל"מ וה"ה התם כחטאת אע"ג שבלי ספק ימצאו כהנים טמאים וטבולי יום דלדידהו הוי דשיל"מ מ"מ משום פרטיים לא מיקרי דשיל"מ ואם היה דשיל"מ לכל הכהנים הוי מיקרי דשיל"מ לכל העולם כיון דהם משפחת כהונה שלימה ואמרינן כהנים עם בפני עצמם עכ"ל נראה מדבריו דכדי שיקרא דשיל"מ הוא רק כשיש כהן טמא וצריך ליטור והוי ישל"מ מ"מ לא מיקרי דשיל"מ לישראל כיון שהוא רק אדם פרטי אבל כשאין כהן טמא לא מיקרי דשיל"מ כיון שיש לו ברירה לאכלו בטהרה ובטומאה ויכול לאכלו בטהרה דאם היה נקרא משום זה דשיל"מ הרי הוא לכל השבט וצ"ע על דבריו דהרי ביכורים מיירי ג"כ כשהם בירושלים כמו שמפרש המחצית השקל להלן ומ"מ למד המ"א דמיקרי דשיל"מ לכהנים כיון שיש לו ברירה לאכלו חוץ לירושלים אף דעכשיו הפירות הם בירושלים ומ"ש תרומה וקדשים דלא מקרי דשיל"מ בזה שיכול להיטמאות ולאכלו בטומאה וצ"ל שאין לדמות זה לזה דבביכורים אפשר לאכלו חוץ לירושלים בלא שינוי עצם שהוא רק להוציא חוץ לירושלים ולכן מקרי שיש כאן צד איסור דהיינו לאכלו חוץ לירושלים ויש היתר דהיינו לאכלו בירושלים משא"כ לאכלו בטהרה לא מקרי דשיל"מ כיון שעכשיו במצב הזה אין כאן צד איסור כיון שאינו טמא ואם יש כהן טמא הוא רק אדם פרטי.

אלא דעל קושיה מחטאת שהקשה הפמ"ג שיש לו היתר לאכלו בעזרה בזה לא תירץ המחצית השקל כלום דהא זהו לכל שבט הכהנים וצריך להיות כמו ביכורים דהוה דשיל"מ גם לישראל משום שבט הכהנים

אפשר לומר כן דלפיכך אינו בטל לישראל כיון דלכהן הוי דשיל"מ שצריך לאכלו בטהרה ובעזרה ואמאי הא דר"א בדותא היא וכן תרומה אמאי עולה בק"א הא ישל"מ לכהן לאכלו בטהרה א"כ גם לישראל לא תיבטל.

הנה כונת הפמ"ג הוא דלא הוי דשיל"מ אף לכהן כמו שזכרנו מסוף דבריו שהבאנו לעיל שמוכיח מהא דלצילי לא נאסר מעולם וביכורים הוא חומרא בעלמא דלהוי כדשיל"מ אבל דעת המג"א הוא דאף בדבר שלא נאסר מעולם לזה ג"כ הוי כדשיל"מ וכדעת הרי"ף דאל"כ אין לו ראייה מביכורים וכמו שכתבנו לעיל א"כ ודאי דגם בתרומה שנתערבה אסור לכהן לאכלו בטומאה וגם בחטאת אסור לאכלו בטומאה חוץ לעזרה לא דהקושיא עליו הוא אמאי לא יהיה אסור גם לישראל כיון דלכהן הוה דשיל"מ עכשיו לאכלו בטהרה וכמו בביכורים דהוה כדשיל"מ אף לישראל כיון דלכהן הוה דשיל"מ שצריך לאכלו בירושלים.

והנה על הקושיא מתרומה דהוי דשיל"מ משום שיכול הכהן לאכלו בטהרה וכן חטאת שיכול לאכלו בטהרה יש בזה תירוץ במחצית השקל כס"י ש"ח על המג"א שהבאנו לעיל [הנה המחצית השקל כתב זה על התו"ש שהקשה על המג"א דלדבריו שלאחד יל"מ גם למי שא"ל מתירין אסור אמאי אמר דר"א בדותא היא הא איכא לאוקמי כגון שנתערב החטאת טהורה לכהן טמא או טבול יום דעכשיו אסור לו ולערב יהיה מותר וכן הביא בשם המהרש"ל בישש"ל שהקשה קושיא זאת ועל זה תירץ המחצית השקל דכשיש היתר לאדם פרטי לא מקרי דשיל"מ לגבי אחרים ובאמת י"ל דקושיית הפמ"ג הוא בסגנון אחר וכמו שנכתוב לקמן דאף שהכהן הוא עכשיו טהור מ"מ הוי דשיל"מ כיון שמוכרח לאכלו דוקא בטהרה ויש כאן צד איסור דהיינו לאכלו בטומאה וכמו ביכורים דמיקרי לדברי המג"א דשיל"מ אף שעכשיו הם בירושלים

כאן איסור אחר דהיינו איסור זרות ועל איסור זרות לא נאמר בכהן דהוי כמין במינו דהא אין עליו איסור זרות וזהו ביאור דבריו שכתב "ומ"מ איסור זרות הוי ישל"מ" דהיינו שאין איסור זה בכהן דנאמר דאיסור זה יש לו היתר באיזה אופן שהוא אלא דבריו שכתב דאם יהיה הזר טמא יהי' אסור לאכלו בטומאה והיינו משום דלכהן ישל"מ ולא משום דלישראל יש לו מתירין עכ"פ לאיסור טומאה לכן ימתין עד שיטהר דהא כתב לעיל מזה דהמ"א שמביא ראייה מבכורים טובר דלא כהצ"צ וכבר כתבנו כן לעיל בשמו אלא דכיון דאיסור טומאה יש לו היתר לכהן ואין עליו כבר איסור כלל לאחר שיריד איסור טומאה לכן גם להישראל אינו בטל מזה משמע דלא כמו שכתבתי לעיל דא"כ מה בכך שיש איסור טומאה על הישראל ולכהן יש היתר לאיסור זה מ"מ איסור זרות לא מצינו שיהיה לו היתר ויחשב כמין במינו ולדבריו גם בתרומה שיש עליה איסור מוקצה שנתערבה יהיה אסור גם לישראל כיון דלאיסור מוקצה יש היתר אלא דבישראל טהור יהי' מותר כיון דאיסור זרות אין על הכהן כלל ואיסור טומאה אין על הישראל נמצא דאין כאן איסור אחד שיהיה לאחד היתר ולאחד ישאר באיסורו אבל אם יש איסור אחד שלאחד יהיה היתר ולאחד ישאר איסור אחר דזרות יהיה אסור גם לישראל וצ"ע למה יהי' כן דכיון דאינו טובר כהצ"צ ולכן לא אמר דיהיה דשיל"מ משום שיהיה נותר עכ"פ איסור טומאה א"כ מה אנו מרויחים שיש כהן טמא ולו יש היתר לאיסור טומאה הא גם לישראל יש היתר לאיסור טומאה אלא דמ"מ אמרינן דכיון דישאר איסור זרות הוי כדבר שאין לו מתירין אלא מה תאמר כיון דלכהן יש היתר לאיסור טומאה בלא שישאר איסור זרות מהיכא תיתי שנשייך איסור טומאה לאיסור זרות הא תזינן דבישראל טהור לא אמרינן דכיון דיש היתר לכהן על איסור טומאה יהיה גם לישראל דשיל"מ וא"כ גם בישראל טמא לא

ולפי דברינו יתורן זה דודאי מיירי הכא דהחטאת הוא עכשיו בתוך העזרה דאל"כ הרי כבר נאסרו ולא הוי כלל דשיל"מ ואם כן אי"א ולמר בזה דהוי דשיל"מ כיון שאין כאן צד איסור כלל דהא עכשיו הם בעזרה ויכול הבהן לאכלו ולהוציא ולאכלו א"א דאו יאסר הבשר משום קדשים שיצאו חוץ למחיצתן ויעשה שינוי בהדבר ולא הוי כביכורים שאפשר להוציא ולהכניסו בחזרה ולא נאסר בזה שהוציא נמצא שיש צד איסור במצב הזה לאכלו חוץ לירושלים ויש היתר לאכלו בירושלים משא"כ בחטאת אין במצב הזה שום צד איסור שיהיה לו היתר.

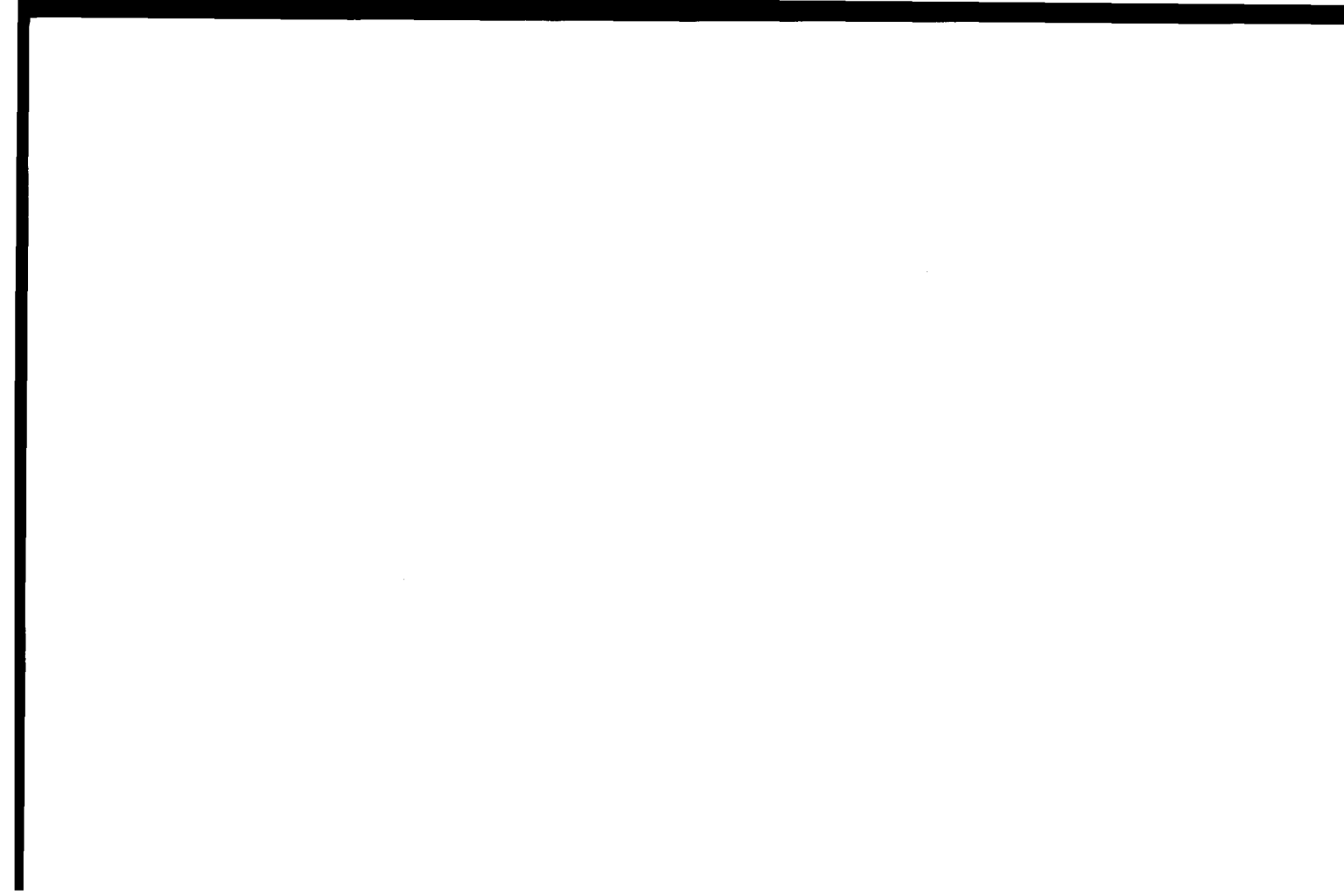
והגרעק"א בהגהותיו מקשה את קושית התו"ש (שהבאנו לעיל בשם הפמ"ג אלא שהוא מקשה כדרך התו"ש אבל תירוצו לא יהי' להפמ"ג דמכיון שכתבנו לעיל דקושית הפמ"ג הוא דעצם הדבר שיכול הכהן להיטמאות הוא כדשיל"מ אם כן גם כשהישראל הוא טהור צריך להיות דין דשיל"מ על הישראל כמו אם הישראל הוא טמא עין בסוף דברנו בביאור דברי הגרעק"א אלא ודאי ע"ז צ"ל כמו שתרצנו דמה שיכול להיטמאות אין נקרא בזה דשיל"מ כיון דאין כאן צד איסור אלא בשינוי מצב). וז"ל ואף דתרומה שנתערבה הוי ישל"מ לכהן טמא מ"מ איסור זרות לא הוי ישל"מ ובאמת גם הזר אסור לאכלו בטומאה דהן איסור כיון דישל"מ לכהנים גם לזר לא בטל עכ"ל וביאור דבריו נראה לפי מה שכתבנו לעיל דלא אמרינן דבדבר שלאחד יש לו מתירין ולאחד לא יהיה גם לזה אסור רק באיסור אחד כמו במבשל בשבת שלמבשל עצמו יהיה נשאר האיסור ולאחרים יותר למוצי' אמרינן דכיון דאיסור זה הוא לאחרים מב"מ עם היתר אי"כ גם למבשל עצמו הוא כמין במינו אבל בב' איסורים שלאחד אין איסור זה ולאחר יש איסור זה לא אמרינן כן ולכן בתרומה שנתערבה בחולין אף שלכהן טמא יל"מ להאיסור טמא לא אמרינן שגם להישראל יהיה לו דין דשיל"מ כיון שלהישראל יש

אמרין לפי דברי המג"א שבזה שיש היתר לכהן על איסור של חוץ לירושלים יש גם לישראל דין דשיל"מ אף שיש לו איסור זרות שבזה אין שיך היתר בכהן אלא ודאי כיון ששני האיסורים שיכים ההדדי ויש גם לישראל איסור של חוץ לירושלים שבזה לבד הוא מחלל קודש ומכיון שלכהן יש היתר לחילולו דהיינו לאכלו בירושלים גם לישראל יש לו דין דשיל"מ אלא דבביכורים אין צריך שיהיו הפירות חוץ לירושלים דעצם הדבר שאפשר להוציאו הוא כדבר שיל"מ כיון דיש כאן צד איסור בלא שינוי בעצם הדבר אלא במצב הנוכחי משא"כ בתרומה וקדשים כשאין כהן טמא לא שיך לומר שיל"מ בזה שאפשר להטמא כיון דבמצב הנוכחי אין לו דין דשיל"מ וכמו שפרשנו לעיל.

עכ"פ הרוחני בזה שאין ראה מדברי הגרעק"א לב' איסורים נפרדים שיהי' דין דשיל"מ בזה שלאחד ירד איסור אחד ויותר לו לגמרי שיהי' גם לאחרים דין דשיל"מ אף שישאר להם איסור אחד כמו תרומת מוקצה שלכהן יש היתר על איסור מוקצה לא יהיה דין דשיל"מ על הישראל כיון דלישראל יש איסור תרומה שעל זה אין דין היתר לכהן ולא נאמר שאם לאחד יש דין דשיל"מ שגם למי שאין לו מתירין יהיה לו דין דשיל"מ אלא באותו סוג איסור דמכיון דחזינן דאיסור זה יש למאן דהוא היתר נמצא דאיסור זה הוא כמין במינו עם היתר אמרינן דגם למי שאין לו היתר ריש לו דין כמין במינו וכשיתת הר"ן דהמ"א אזיל בשיתתו כדחזינן לעיל ממכה אנפי דדין דשיל"מ הוא שיהא מין במינו ולכן אין לחלק באיסור אחד שיהי' לאחד מין במינו ולאחר מין באינו מינו.

נאמר דהוי כדשיל"מ דממה נפשך אם הם איסור אחד איסור טומאה לכהן ואיסור זרות א"כ גם בישראל טהור היה צריך להיות דבר שיש לו מתירין כיון דלכהן הוי איסורו דשיל"מ ואם הם ב' איסורים א"כ גם בישראל טמא לא נאמר שיהי' להישראל דשיל"מ משום זה שיש להכהן מתירין על איסור טומאה דהא להישראל עצמו יש ג"כ איסור טומאה ויש לזה מתירין מ"מ לא הוי דשיל"מ משום שנשאר בו איסור זרות.

ונראה לומר דבאמת איסור זרות ואיסור טומאה ודאי יש להם שיכות דבשניהם האיסור הוא משום חילול קודש שנאמר בקרא בפרשת אמור גם על טומאה וגם על זרות על קדשים וגם על תרומה בסוף הפרשה אלא דאיסור טומאה הוא יותר חמור דהיינו שהוא תוספות על איסור זרות דהיינו שגם זר שהוא טמא יש בו איסור נוסף ונפק"מ לקוברו בין רשעים גמורים וגם כהן שהוא טמא אסור לאכול קדשים ותרומה ובוהא אפשר להבין את דברי הגרעק"א דאם הישראל הוא טהור לא נאמר דבוה שיש היתר לכהן על איסור טומאה נאמר גם להישראל שיש לו דין דשיל"מ דלמה נאמר שכיון שיש היתר לכהן על איסור טומאה שהוא תוס' חילול יהיה גם להישראל דין דשיל"מ על איסור זרות אבל כשהישראל הוא ג"כ טמא נמצא שאין עיקר איסורו משום זרות דל מיניה איסור זרות יש כאן חילול הקדש משום טומאה אלא דאין לומר עליו שיל"מ על חילול הקדש כיון שיש לו גם איסור זרות שאף שירד איסור טומאה ישאר חילול הקדש משום זרות על זה אמרינן שכיון שיש כהן טמא ולו יש היתר על חילול קדש גם לישראל יש לו דין דשיל"מ וההכרח לזה הוא ביכורים דשם



בירורי הלכה

הרב נתן אורטנר

מלמול על ידי קמן לצורך קמן אחר

תולש מניחו זורק. אמר אבי תולש בעציץ שאינו נקוב, זורק בכרמלית דרבנן.

א

בשבת קלט. שלחו ליה בני בשכר ללוי וכו' כשותא בכרמא מאי (רש"י: כשותא, הימלון שגדל על ההגא, מהו בכרמא, ירק הוא וכלאים בכרם, או אילן ואינו כלאים בכרם), אדאזיל נח נפשיה דלוי. אמר שמואל לרב מנשיא אי חכימא שלח להו, שלח להו וכו' כשותא בכרמא עירבובא (כלאים-רש"י) ולישלח להו כרבי טרפון, דתניא ר"ט אומר אין כלאים בכרם, וחכמים אומרים כלאים בכרם, וקי"ל כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחור"ל, לפי שאינן בני תורה. (רש"י: קסבר בחור"ל שרי ומיהו כל כמה דאפשר משני שלא ילמדו להקל).

מכריו רב, האי מאן דבעי למיזרע כשותא בכרמא, ליזרע, רב עמרם מנגיד עילויה, רב משרשיא יהיב ליה פרוטה לתינוק נכרי וזרע ליה. וליתן ליה לתינוק ישראל, אתי למיסרך. וליתן ליה לגדול נכרי, אתי לאיחלופי בישראל.

ובתוס' שם ד"ה וליתן ליה לתינוק ישראל, הביא דאי בעירובין מ: גבי ברכת זמן על הכוס ביו"כ דלא אפשר, דהיכי ליעבדי, ליתביה לתינוק וכו', דילמא אתי למיסרך, ור"ת אומר שמתור ליתן לתינוק לשתות כוס של ברכה כי מיקלע מילה ביו"כ ולא חיישינן דילמא אתי למיסרך, כיון שאין זה מנהג קבוע ולא דמי לכוס יו"כ דאי

תינוק שהה בכניסת השבת בבית הסבתא, והבגדים שלו היו מעבר לרחוב בבית ההורים, ומאוחר יותר נודע בבית הכנסת שהעירוב בשבת זו אינו תקין. ויש צורך להביא את בגדי התינוק אליו. האם מותר לומר לקטן אחר שיביא את הבגדים ע"י הוצאה מרשות לרשות דרך כרמלית, דהא כיון דיש שם עירוב, מדובר כרה"ר מדרבנן האם יש לסמוך הלכה למעשה על שיטת הרשב"א והר"ן דלצורך הקטן מותר לספות לו איסור דרבנן בידים, ואת"ל, ואולי אף לשיטה זו, מותר להאכיל בידים רק אם הצורך הוא לצורך הקטן המטלטל אבל לא לצורך קטן אחר. ועוד: האם יש הכרל בין האומר לקטן שלא הגיע לחנוך לבין האומר לקטן שהגיע לחנוך, ואם יש הבדל אם אומר לבנו הקטן לבין האומר לקטן של אחרים.

ב

ביבמות קיד. רב יצחק בר ביסנא אירכסו ליה מפתחי דבי מדרשא ברשות הרבים בשבתא, אתא לקמיה דרבי פדת, אמר ליה זיל דבר טלי וטליא וליטיילי התם, דאי משכחי להו מייתי להו. אלמא קסבר קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו. לימא מסייע ליה: לא יאמר אדם לתינוק הבא לי מפתח הבא לי חותם, אלא מניחו

אלא לצורך הגדול, כההיא דרב מרשיא דזריעת הכשותא לצורך רב מרשיא ולא לצורך הקטן. ותדע לך מדאמרין בפרק בתרא דיומא ובעירובין כיום הכפורים אם אומרו בכוס, היכי ליעבד, ליטעמי לינוקא, אתי למיסרך. ואיכא למידק היכי חיישין להא והלא אנו מאכילין את התינוקות ביוה"כ וכו' א"ו התם משום צרכו של תינוק, ולצרכו לא חיישין לטרוכי, אבל לצורך עצמנו כההיא כשותא א"נ כההיא כוס של ברכה, אסור, עיי"ש.

אבל הרמב"ם ז"ל כתב בסוף הלכות מאכלות אסורות שאפי' בשבות דרבנן, אסור להאכילו בידים. עוד כתב הוא ז"ל אע"פ שאין ב"ד מצווין להפרישו לקטן, מצוה על אביו להפרישו ולגעור בו כדי לחנכו בפרישה ובקדושה שנאמר חנוך לגער ע"פ דרכו וכו'. ונראהו היו דבריו שהרי קטן שהגיע לחנוך מחנכין אותו למצוות, וא"כ היאך אין מפרישין אותו מן האיסור, אלא שאין נראה כן מהסוגיא הוה שיהא חילוק בין ב"ד לאביו וכו' עיי"ש. ושם נאמר דלא אמרו מחנכין אלא למצות עשה ולא למצות ל"ת כמו שאמרו קטן היודע להתעטף אביו קונה לו טלית וכו' עיי"ש. עכת"ד דברי הרשב"א. וכן דעת הר"ן בשבת קלט, דמחלק בין עושה לצרכו דחיישין דילמא אתי למיסרך, לבין עושה לצורך התינוק דלא חיישין להכי.

ד

בפי' מי שהחשיך (שבת קנג.) מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי וכו', ובגמ': שוטה וקטן, לשוטה יהיב ליה, לקטן לא יהיב ליה. איבעיא להו: נכרי וקטן מאי, איכא דאמרי לנכרי יהיב ליה ואיכא דאמרי לקטן יהיב ליה. ובר"ן שם: וכיון דלא איפשטא לן יהיב ליה להי מיניהו דבעי. ומסתברא דכי יהיב ליה לקטן ה"מ דיהיב ליה כשהוא מהלך, וכשהוא עומד נוטלו ממנו וכדאמרין לקמן בבהמה, דאי לא, הא ספי ליה איסורא דאורייתא בידים וכתוב לא תאכלום לא

הוה יהיב ליה, אתי למיסרך אף כשהיה גדול כיון שעושין מנהג לשותות בכל שנה ושנה ביוה"כ.

ובר"ן שם, הביא דברי ר"ת וכו': והרשב"א ז"ל הקשה עליהן שם בעירובין משמעתיך דהכא, דהא בכרמא נמי חששו. וכי הר"ן: ולי אינה קושיא דאי שרינן בכשותא ע"י תינוק ישראל, אתי למיעבד הכי בכל שתא ושתא, מה שאין כן במילה בטי' באב או ביוה"כ דלא תתרמיא כולי האי. מ"מ הגאונים אמרו דלא מברכינן אכסא אלא מיינתין אסא ומברכינן עלה. ע"כ. והרשב"א עצמו בתשובה שכתב ס"ל דבמילתא דלא קביעא, לא חיישין לאתי למיסרך ולכן מטעמים לקטן מהקידוש בביהכ"נ.

ג

וברשב"א ביבמות שם: משמע לי דבאיסורין של דבריהם מותר לומר לו לאכול בפירוש, דהא למ"ד בשל תורה ב"ד מצווין להפרישו, ובשל דבריהם אין ב"ד מצווין להפרישו כדמתרצינן הכא, הכא במאי עסקינן בעציץ שאינו נקוב מדרבנן ואמרין נמי בדמאי הקילו, וכיון שכן, כיון דקי"ל דאף בשל תורה אין ב"ד מצווין להפרישו, בשל דבריהם מתירין בו דרגא אחת יותר, ומתירין בו אפילו לומר לו לאכול.

ויש לי ללמוד מדאמרין בשבת רב מרשיא יהיב פרוטה לתינוק עכו"ם וזרע ליה כשותא בכרמא, ואקשינן וליתן ליה לתינוק ישראל ופרקינן אתי למיסרך. ומאי קושיא ליתן ל"י לתינוק ישראל, דכיון דישראל גדול אסור מדרבנן, אף לתינוק ישראל אסור לומר לו לעבור ולזרוע, אלא ודאי כדאמרן דלא העמידו דבריהם ז"ל אלא אצל גדולים שבישראל ולא אצל קטניהם כנ"ל.

ואע"ג דאסיקנא התם דאסור משום דאתי למיסרך, לא שייך ההוא טעמא דאתי למיסרך אלא בדבר שאינו לצורך התינוק,

תינוק. ותדע לך דהא גבי זמן דיום הכפורים אמרו כן בעירובין, יהבינן ליה לינוקא, אתי למיסרך. ואילו לצורך התינוק מאכילין אותו, ולשמאי שלא רצה להאכילו בירו אחת, גזרו עליו להאכילו בשתי ידיו (יומא עז), ושם (ביבמות) תרצתי לפי דעתי כל מה שיראה קושיא לדבר זה. ומה שהקשית מיונק תינוק (דלאחר כ"ד חודש כיוונק שקץ כשפירש, ואע"ג דחלב אשה אסור רק מדרבנן), אינה, דלא עלה על דעת שנתייר איסורין דרבנן בכרי ושלא לצרכו של תינוק, ולרבי אליעזר אין צורך הנקה לבריא יותר מכ"ד חודש וכו' ובכדי לא ספינן ליה איסורין דרבנן, אבל כל שיש בו צורך לתינוק מאכילין אותו, וכו', אלא דכל שהוא לצרכנו ולא לצרכו של תינוק ממש, גזרינן דלמא אתי למיסרך כדאמרינן בשבת ובעירובין, וכמדומה שזה דבר ברור ופשוט.

ה

וא"כ תיקשי לרמב"ם מההיא כשותא, דמינה מייתי הרשב"א ראייה דמותר להאכיל קטן בידיים איסור דרבנן. ע"ז כ' הרישב"א ביבמות שם: והא דאמרינן גבי כשותא וליתן ליה לתינוק וליוזרע, טעמא דמילתא מפני שהוא איסור קל מדבריהם, דלרב מרששיא לאו עירובא הוא אלא מפני מדת חסידות וכו'. מ"מ הדבר נראה אמת לעצמו שאין להאכיל בידיים אפילו לקטן שלא הגיע לתנוך, איסורים של דבריהם ולא משום דילמא אתי למיסרך, שלא נאמר כן אלא במה שאנו עושים לצרכנו כדמפרש בה' עירובין, אלא טעמא דמילתא שלא במק' באיסורים דרבנן. וכן עיקר מר' הר"ם. עכ"ל. היינו דס"ל דרבנן אסור להאכיל קטן איסור דרבנן בידיים, ולא מטעם דאתי למיסרך בלבד, אלא כשותא שאני דהוא איסור קל, לכן רק אסור משום אתי למיסרך.

ואילו בדעת הרשב"א, הסביר בשו"ת בית אפרים חיוור"ד סי' ס"ב, דהוא ס"ל דהוי איסור דרבנן גמור בהא דכלאים כמבואר להדיא מדבריו ותשו"ו וס"ל דאי הוי משום

תאכילום כדאיחא בפ' חרש (יבמות קיד). וכו'. ובפרק כל כתבי (שבת קכא). גמי תנן קטן שבא לכבות אין שומעין לו, ואוקימנא בגמ' בקטן העושה על דעת אביו. וכחב הרשב"א: שמכאן יש להביא ראייה דאיסורא דרבנן ספי ליה בידיים וה"נ מוכח בפרק חרש, ואע"ג דכל היכי דעביד מחמת גדול אפילו בדרבנן אסור כי היכי דלא ליתי למיסרך, דהא כיבוי דליקה מדרבנן הוא לרבי שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה היא, ואפ"ה אין שומעין לו, שאני הכא דכיון דאיכא למיגזר דאי לא שרית ליה אתי למיעבד איסורא דאורייתא, שרי ליה ולא חיישינן בכי הא דילמא אתי למיסרך.

בשבת קכא. נכרי שבא לכבות אין אומרים לו ככה ואל תכבה, מפני שאין שביחתו עליהן, אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששביחתו עליהן. ובגמ': שמעת מינה קטן אוכל נבילות מצוין עליו להפרישו, אמר רבי יוחנן בקטן העושה לדעת אביו. וברש"י בקטן שידע להבחין שהכיבוי הזה נוח לאביו ועושה בשבילו. ובר"ן שם: נכרי אדעתיה דנפשיה עביד, כלומר, כל שהוא בן דעת אפילו כשהוא מכוין להנאתו של ישראל, אדעתא דנפשי' מיקרי, לפי שהוא שוקל בעצמו שראוי לו לעשות כך מפני שמשתכר בו עכשיו או לאחר זמן, אבל קטן שאין לו שיקול הדעת ואינו עושה אלא מפני שמכיר דאבוה ניחא ליה, בהכי אדעתא דאבוה מיקרי, הלכך אסור, ואפי' לרבוי הרשב"א וכו' הכא שאני דכי ספינן ליה בידיים לצרכו, אבל לצרכנו אדרבה מחינן כדמוכח שמעתין.

והרשב"א בתשובה צ"ב: שאלה, מה שאמרת לנו לשעבר, שמותר להאכיל את הקטן איסור דרבנן, הזכירני הראיות המוכרחות וכו', תשובה, כשאמרת להלכה אמרתי ולא למעשה, וכבר כתבתי באר היטב ביבמות, והביא שם הראיה מכשותא בכרמא, והמשך שם וז"ל: וא"ת מ"מ הרי אמרו דאיכא משום דאתי למיסרך, לא היא דלא אמרו כן בדבר שאנו עושין לתקנתו של

אמירה לנכרי. וחמיר קטן מנכרי הוא בר ישראל ויבא לידי חיוב. ומדוע אסור רק משום אחי למיסרך דהוא חשש בעלמא.

והסכירי הבית אפרים שם, וכ"כ הכתב סופר, או"ח סי' מ"ז: באמירה לעכ"ם כיון דהוצרכו לגזור באיסורא דאורייתא, דהא מדאורייתא שרי אמירה לעכ"ם אף במלאכה דאורייתא, לא רצו לחלק בגזירה זו בין דרבנן לדאורייתא. משא"כ באמירה לקטן, כיון דבאיסור דאורייתא לא הוצרכו לגזור על זה כלל, דהא כבר איסורו אמור בתורה לא תאכלום, ודרשינן לא תאכלום, דאסור להאכיל קטן איסור בידים, שוב לא גזרו על זה כלל אף באיסור דרבנן ואפי' למיפסי בידים שרי כמ"ש הרשב"א, שלא העמידו דבריהם אלא אצל גדולי ישראל ולא אצל קטניהם כלל. (הוי"ד דבריו לעיל).

והוסיף הבית אפרים: ואף לפי מ"ש הרמב"ם דהך לא תאכלום נמי אינו לוקה מ"מ אפשר דאיכא איסור דאורייתא עכ"פ, ואפי' תימא דבשאר איסורים, מלבד דם שרצים וטומאה דכתיב בהדיא, אסור רק מרבנן (רי' להלן), ואין זה איסור תורה, מ"מ לפי דעת הרשב"א והר"ן לא גזרו אלא באיסור תורה, אבל בדרבנן אפי' להאכיל בידים שרי וכ"ש באמירה לחוד וכו' ואפי' הכי אין לדמות אמירה לקטן בזה לאמירה לנכרי, דבנכרי הטעם משום דאתי לאחלופי בישראל, משא"כ בקטן לא חיישינן דאתי לאחלופי בגדול, רק הטעם דאתי למיסרך, והלכך היכי דלא שייך למיסרך, שפיר מותר בקטן.

הרי לפי דבריהם בגדר דעת הרשב"א, הפירוש הוא שאין כלל איסור לומר לקטן לעשות איסור דרבנן, א"כ ה"ה אם זה נוגע לקטן אחר, גם כן אין איסור. רק לצרכנו, שהוא צורך הגדול, אסור משום דאתי למיסרך.

ומאי טעמא חששו דאתי למיסרך רק כאשר נעשה לצרכנו ולא כשהוא לצורך קטן. כתב השואל ומשיב מהדורה תליתא

חומרא לכו, לא הוי חיישינן להנך חששי דאתי לאחלופי ואתי למיסרך דבמילתא דחומרא לית לך למיחש כולי האי, והך דרב משרשיא לאו אכשותא בכרמא קאי אלא בכל שאר זרעים בכרם או דלא ס"ל הך דכל המיקל בארץ וכו', כמ"ש הכ"מ, ולכן שפיר הוכיח דספינן לתינוק בידים איסורא דרבנן אי לאו משום דאתי למיסרך.

י

ועתה יש לדרון לשיטת הרשב"א והר"ן, האם רק לצרכנו אסור או רק לצורך התינוק מותר. ונ"מ אם מותר להאכיל קטן איסור דרבנן בידים לצורך קטן אחר. אם רק לצרכנו, דהיינו לצורך גדול אסור, הרי לצורך קטן אחר דאינו גדול מותר. ואם נאמר דרק לצורך הקטן מותר, י"ל דלצורך הקטן שעושה את האיסור, מותר, אבל לא להאכילו איסור דרבנן בידים עבור קטן אחר.

הנה בהסבר גדר איסור להאכיל קטן איסור דרבנן, אליבא דהרשב"א, כתב בשו"ת בית אפרים חיו"ד סי' ס"א וס"ב, דאין הפירוש דיש איסור שבות להאכיל קטן איסור דרבנן, אם זה לצורך גדול, וכמו שאסרו אמירה לנכרי, כך אסרו אמירה לקטן. ואילו בצורך הקטן, אין איסור שבות. זה אינו. דגם לצורך גדול אין איסור שבות, אלא אסור רק משום חשש דאתי למיסרך. דהא לגבי זמן דיו"כ דהוי לצרכנו, לא אסרינן אלא משום דאתי למיסרך, ולא משום שבות כלל. והיכי דלא שייך אתי למיסרך, מותר אף לצורך גדול, וכמו שכו' התוס' דבדבר שאינו קבוע, כמילה ביש' באב או ביו"כ, מותר להאכיל לקטן, אף שזה לצרכנו, משום דבדבר שאינו קבוע, לא חיישינן לאתי למיסרך. ואם היה אסור משום שבות לא שייך לחלק בהכי. ועוד, דאי נימא דשייך שבות בקטן. לא מהני מה שהוא צורך הקטן ונהנה מזה.

אמנם טעמא בעי מדוע לא אסרו רבנן אמירה לקטן, כמו שאסרו אמירה לנכרי, ולכמה פוסקים אף באיסור שבות אסרו

ליתן לו לשתות. אבל הוא לא יגע בו שמה יאכל ממנו כמ"ש סי' ת"מ. אבל אם התינוק אינו חולה כ"כ ישאנו לחוץ ואל יכניס החמץ לבית כלל עס' תס"ו עכ"ל.

והנה דברי הרשב"א הובאו לעיל, אבל הם צריכים ביאור, דלכאורה הוא סותר את עצמו, דמביא ראיה דמותר להאכיל איסור דרבנן לקטן, כשהוא לצורך תינוק, מיום כפור שהוא איסור תורה, וא"כ נימא דגם איסור תורה מותר להאכיל התינוק אם זה לצרכו. ואכן המג"א שהביא כאן דברי הרשב"א כתב עפ"י דמותר לצוות לקטן להאכיל את התינוק חמץ בפסח, כשזה לצרכו, אף שזה איסור תורה. והדברים צריכים ביאור דהא הרשב"א התיר רק להאכיל איסור דרבנן לצורך התינוק.

והנה המג"א סי' רס"ט ס"א, בענין הא דמטעמים לקטן מקידוש הנעשה בבית הכנסת בליל שבת אף שהוא לא במקום סעודה, וא"כ מאכילים אותו לפני קידוש שוהו דבר האסור, כ': ולפמ"ש הרב"י בס"י שמ"ג בשם הרשב"א והר"ן דכל מידי שהוא רביחא דתינוק כגון אכילה ושתייה, מותר להאכיל בידים דלא גזרו בו חכמים דהא אפי' ביוהכ"פ מצוה להאכילו ואין מחנכין אותו אפי' לשעות כמ"ש סי' תרס"ז, וכ"ש כאן, ויש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור וכמ"ש התוספות בפסחים ק"ו: וכו' ונראה דאסור לענות הקטנים וכמ"ש סי' תת"ז, ולא חיישינן דדלמא אתי למיסרך, דבדבר שהוא לתקנתו של תינוק לא גזרו, והא דמטעמין להו בקידוש ולא גזרי, היינו משום דלאו מילתא דקביעותא הוא דזימנין דאיכא אורחים ולא מטעמין לינוקא, עכ"ל.

ובמח"ש פ"י דלדברי הרשב"א והר"ן נתיישב הא דנותנין לתינוק, הא אסור להאכילם בידים. דכ"מ דהוי רביחא ר"ל גדלות וכ"ש כאן דלא הוי רק איסור דרבנן שואכל קודם קידוש, מותר להאכילם. א"כ כיון דבדבר אכילה מותר כיון דהוי רביחא דתינוק, למה אסרו להאכיל לקטן נבילות

ח"א סי' קי"ז, וז"ל: והטעם נראה לפענ"ד מה דמחלקינן בין שעושה לצרכנו או לצורך של תינוק, נראה לפענ"ד דהנה על התינוק לא שייך גזירת חז"ל, דתינוק לאו בר מצוה הוא ועליו לא גזרו, רק שאנחנו אסורים לספי ליה, ולכך כל שהוא לצרכו של תינוק ועליו אינו חל גזירת חז"ל, ממילא גם אנחנו אין מזהרין, אבל שיעשה בשבילנו, זה אסור. (פ"י משום דאתי למיסרך). עכ"ל.

הרי גם לפי השלמת הסבר זה של השו"מ, האיסור רק כשהוא לצורך גדול, אבל לצורך קטן, גם קטן אחר, אין איסור, אליבא שי' הרשב"א והר"ן.

וכן נראה לפי הסבר שו"ע הגר"ז או"ח סי' שמ"ג ס"ז: כל שהוא צרכו של תינוק, לא חששו בו שמה יסרך בכך לכשיגדל, לפי שידוע לו שבשביל שהוא קטן מתירין, ולא יטעה מזה לעשות כן כשיגדל, עכ"ל. והסבר זה שייך גם בקטן העושה לצורך קטן אחר.

ז

ולכאורה נראה כן גם במג"א סי' שמ"ג סק"ג וז"ל: כתב רבינו ירוחם נתיב א' ח"א דאין למחות בעכו"ם המאכילין אותם איסור. אבל אסור לומר לעכו"ם להאכיל אותם איסור, עכ"ל. (ובמח"ש שם: כ' בספר ת"ש, ע"כ מיירי דאין הקטן צריך לו הרבה, דאל"כ מותר לומר לגוי ליתן, כמ"ש מג"א אח"ז). ואם התינוק צריך לכך, כגון שהוא חולה קצת, מותר לומר לעכו"ם להאכיל אותם. וכן נוהגים בפסח שמצווים לעכו"ם לישא התינוק לביתו ולהאכילו חמץ. והרשב"א בתשובה כתב דמידי דצריך לתינוק כגון אכילה ביה"כ מאכילין אותו בידים, אבל מידי דלא צריך ליה, לא דהא אסור לינק אחר י"ב חודש. ואף שאמרה להלכה ולא למעשה, הר"ן כתבה למעשה. וא"כ אם התינוק חולה וא"א לשאת אותו חוץ לבית, יבקש מהעכו"ם שיתן להתינוק חמץ, והעכו"ם מביא חמץ ומעמידו בבית וה"ל חמצו של עכו"ם, ואז אפילו הולך העכו"ם לפעמים, יכול לצוות לקטן

מדרבנן, מותר לצורך התינוק. ובחנם דחק עצמו הלבושי שרד שם, להסכירי דהמג"א קאי על ליתן לקטן לאכול קודם קידוש, עיי"ש.

וכן נראה גם משו"ע הגר"ז, רכ"י בסי' רס"ט ס"ג בטעם ההיתר ליתן לקטן לאכול ביוכ"פ, וז"ל: אבל כשהמאכל מותר מצד עצמו אלא שהוא זמן האסור באכילה, מותר להאכיל לקטן שהרי מאכילים הקטנים ביוה"כ, אפי' קטן שאין חשש סכנה אם יתענה. וכ"כ בסי' תע"א ס"י. ולא ציין דזה רק אליבא דהרשב"א, דהרי בסי' שמ"ג פסק כרמב"ם, ורק הביא כו"א את דעת הרשב"א שניתן לסמוך עליו בשעת הצורך. אבל לפי הרשב"א, גם בדבר האסור מדרבנן מצד עצמו, לא גזרו משום חינוך בצורך הקטן, אלא כדבר שהוא אסור מן התורה מצד עצמו, אסור להאכיל לקטן מדין תורה. ור' בביאור הגר"א או"ח ס"י שמ"ג.

לפי"ז י"ל דזו גם כונת הרשב"א, דכתב בהרי"א דמותר להאכיל לצורך התינוק רק דבר האסור מדרבנן ולא גזרו משום חינוך. ומה שהביא מיום כפור דמותר להאכיל הקטנים, לאו למימרא דמותר להאכיל אסור מן תורה האסור מצד עצמו, דזה ודאי אסור מן התורה, אלא להוכיח דבצורך התינוק, גם לא חיישינן לדילמא אתי למיסרך, אפי' באיסור תורה, במקום שהיה אסור להאכיל, כגון ביו"כ. דאם לא כן היה לרבנן לאסור משום אתי למיסרך. א"כ ה"ה באיסור דרבנן מצד עצמו, דמותר להאכיל לצורך תינוק, ולא גזרו משום חינוך, גם לא חיישינן לאתי למיסרך. ורק כשזה לצרכנו אסור חכמים משום אתי למיסרך, כגון לומר זמן ביוכ"פ על הכוס. אבל במילתא דלא קביעא לא חששו כמובא לעיל.

אבל עדיין צ"ב מה שהמג"א למד מזה דמותר לומר לקטן להאכיל לקטן חמץ בפסח, דהוא איסור תורה. ואין לומר דס"ל דחמץ בפסח הוי דבר היתר בזמן אסור, כיון דאחר פסח מותר, ממילא אין איסור להאכילו בידים מה"ת. זה אינו, דאיתא

בידים, הא הוא דבר אכילה, על זה חילק דרוקא נבילה דאיסורו מצד עצמו, אע"ג דהוי רבייתא התינוק, מ"מ אסור להאכילו, משא"כ להטעימו מכוס קידוש שאין יוצא בו וא"כ התינוק טועם קודם קידוש, איסור זה קל, דהא אין איסור ביין מצד עצמו, אלא שעכשיו הזמן גורם לאסור שעדיין לא קידש, באיסור קל כזה הקילו הואיל והוי רבייתא דתינוק. ומהאי טעמא גם מותר להאכיל קטן ביום כפור, כיון דהזמן גורם לאיסור, והוי לצרכנו של תינוק. אלא מכיון שזה גם לצרכנו, יש לאסור משום אתי למיסרך כמו בכוס דיוהכ"פ, ע"ז כ' דבמילתא דלא קביעא לא חיישינן לאתי למיסרך. אבל לענין היתר להאכיל בידים דבר המותר בזמן אסור, ס"ל דהא חלק בזה בין אם הוא לצרכנו או לא. עכת"ד.

וכן פ"י שם היד אפרים במג"א, דאף שמותר מה"ת להאכילם, היה מקום לחכמים לאסור להאכילם מצד חינוך ומשום חשש דאתי למיסרך, דתרי גונא איסורא איכא, חדא שיש לחנך קטן אפי' באיסור דרבנן שלא להאכילו, ועוד משום אתי למיסרך. על זה כ' דהרשב"א והר"ן ס"ל דבאכילה ושתייה דהוה צורך התינוק, לא גזרו חכמים לחנכו ולא חיישינן לאתי למיסרך אפי' באיסור תורה כיוהכ"פ. וכ' די"ל דבדבר האסור רק בזמן מסוים גם הרמב"ם יודה דאין איסור להאכילו אפי' באיסור תורה, עיי"ש. ואף שמצינו דחיישינן לאתי למיסרך בכוס דיוכ"פ משום דהוי גם לצרכנו, בכ"ז כאן לגבי קידוש לא חיישינן משום דהוי מילתא דלא קביעא.

וגם לפי הסבר המחמה"ש צ"ל דמה שהביא המג"א החילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן אסור, הוא אליבא דהרמב"ם והשו"ע, דרוצה להסכיר השו"ע לפי שיטתו, ולכן דחה התירוץ שדק בלאו יש איסור להאכיל ולא בעשה, משום דהשו"ע פסק דגם באיסור דרבנן אסור. אבל להמג"א עצמו דס"ל כרשב"א, כמובא להלן, א"צ לזה, דאפי' דבר האסור מעצמו

דין חינוך ולא חששו לאתי למיסרך, וא"כ כאשר התינוק צריך חמץ בפסח דהוה צורך הקטן, גהי דהגדול אינו יכול להאכילו משום דיש איסור תורה להאכיל קטן דבר האסור בעצמו מן התורה, מ"מ יכול לצוות לקטן להאכיל התינוק, דעל הקטן אין איסור להאכיל מה"ת, כשם שפטור מכל המצוות. ואין לומר דיהא אסור לומר לקטן, משום שעליו לחנכו במצוות וזה כולל גם את האיסור להאכיל איסור בידים לקטן, משום דבצורך קטן לא גזרו מצות חינוך. והוא הדין דאין חשש דאתי למיסרך, וכ"ש הוא משום דהכא לא הוי דבר קבוע. וזה מה שהקדים המג"א את תשובת הרשב"א לזה, דמהתם ילפינן דלא גזרו כלל בצורך התינוק, היכי דאין איסור מה"ת. אבל לפי השו"ע והרמב"ם דבדבר האסור בעצמו, אפי' רק מדרבנן, אסור גם אם זה לצורך התינוק, לית דין זה.

ולפי"ז נראה גם מהמג"א שמה שמותר לומר לקטן לעשות משום שזה לצרכו, מותר גם לומר לקטן אחר שיעשה זאת עבור הקטן, אף שזה לא לצרכו, כי העיקר שזה נעשה לצורך קטן ולא לצורך גדול.

והנה חזינא הכא דהמג"א ס"ל דמותר להאכיל קטן ביו"כ, וכמ"ש הרשב"א. ואין בזה משום להאכיל איסור לקטן בידים. ויש להקשות מהמג"א בס"י תרס"ז סק"ב דכ' על הא דמתנבין לשעות ביו"כ לבן תשעה ועשרה, וז"ל: פי' ר"י כל חינוך קטן לא שייך אלא באב ע"ש בתוס' (הג"מ). ומ"מ נ"ל דלא תתן להם לאכול דהוי כמאכילו נבילות בידים, ול"ד לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה, דהתם באכילה אין איסור והיא נותנת לו ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה ואינה מחוייבת להכניסו לסוכה. משא"כ כאן דהאכילה בעצמה אסורה והוי כנותנת לו נבילה, אלא כשאוכל א"צ להפרישו. ועוד דשם הוי מ"ע ועס"י רס"ט. עכ"ל. הרי דס"ל דביו"כ יש איסור להאכיל בידים ולכן אף אם האם אינה חייבת בחינוך, בכ"ז לא תתן

להריא בירושלמי פסחים פ"ב ה"א, דיש איסור להאכיל קטן חמץ, כבשאר איסורי תורה, דמייתי שם דחד חנא מפיק מלא יאכל, לעשות את המאכיל כאוכל וכו' ר' יצחק אמר א"צ, אי מה שרצים קלים עשה בהם מאכיל כאוכל, חמץ החמור אינו דין שנעשה את המאכיל כאוכל וכו', חזינא דמאכיל כאוכל דקאמר היינו להזהיר גדולים על הקטנים, כמו בשרצים דרק על הקטנים מזהיר.

אמנם בערוך השולחן או"ח סי' שמ"ג, כ': ופשוט דלמה שהתינוק מוכרח דנותן לו הישראל בידיו, כמו להאכילו ביו"כ וכיוצא בזה (שם מג"א). ודבריו בשם המג"א צ"ב, דהא המג"א רק כתב דיאמר לקטן ליתן לתינוק את החמץ ולא שהוא עצמו יתן, וצ"ל דכוונת ערוך השולחן דמיירי בחולה שיש בו סכנה ולכן יוכל לתת הישראל בעצמו, אך לא משמע כן במג"א. ועי' במג"א סי' ת"נ ס"ט, דכ' דאם יש לו תינוק שצריך לשתות חמץ בפסח יאמר לגוי, אבל הוא לא יקח החמץ בירו, ובחולה שיש בו סכנה הכל שרי. עכ"ל. ד. א"כ בס"י שמ"ג דכ' דלא יקח בידו, לא מיירי בחולה שיש בו סכנה. וגם מה שהשווה חמץ ליו"כ, צ"ע, דהא מה שמאכילים הקטנים ביו"כ, הוא לא משום סכנה, אלא כמ"ש לעיל, דהוא משום שזה לצורך הקטן, ואף שלא במקום סכנה מותר. ואף אליבא דהרמב"ם כמובא לעיל, משום דהוא דבר מותר בזמן אסור. אמנם הבי"י סי' תרע"ז הביא דעת הכלבו דבפחות מט' אין מענין אותו ביו"כ אפי' לשעות, כדי שלא יבוא לידי סכנה. ולפי"ז את"ל דלהרמב"ם אין חילוק בין דבר האסור לדבר המותר בזמן אסור, י"ל ולדעתו הא דמאכילים קטן ביו"כ הוא משום סכנה. אבל ודאי זו אינה דעת הרשב"א כמ"ש המג"א סי' רס"ט.

ויש לתרץ את המג"א, דהא הובא לעיל, הסבר היד אפרים במג"א, בס"י רס"ט, דבמידי דהוה רביחא דקטן כגון באכילה ושתיה, דהוא צורך הקטן, לא גזרו חכמים

ונראה להוסיף נופך לפירושו. דהנה בעל מלא הרועים מפרש אליבא דתרומת הרשן דאין על הקטן איסור כלל, די"ל דאזהרת לא תאכילום שייכת רק לגבי מי שמוזהר על אותו איסור, דמשו"ה אפקי קרא בלשון לא תאכלום ולא כתב בהדיא לא תאכלום, להורות דכל שישנו בלא תאכלום ישנו בלא תאכילום, דכמו שהם מוזהרים שלא יאכלו דבר האסור, אסרה עליהם התורה שלא יאכלו אותו גם לקטנים שיבואו לכלל חיוב זה כשיגדלו. פ"י באיסור אכילה שלו, נכלל גם שלא יאכיל הקטן. ועל כן אם הוא אינו מצווה על כך, גם לא שייך אצלו איסור להאכיל לקטן. לפי זה ישראל אינו מוזהר ממה"ת לא לטמא כהן קטן. אמנם מדרבנן כן מצווה גם כשהוא אינו מצווה.

ובדאי גם באיסורים דרבנן זהו גדר האיסור דהאיסור להאכיל הקטן, נכלל באיסור של הגדול. אלא שבדרבנן הגדר הוא דכשם שאסור לך לאכול איסור זה לצרכך, גם אסור לך להאכיל את הקטן כשזה לצרכך. אבל לצורך הקטן, מותר, כיון דכל האיסור להאכיל הקטן הוא רק כדי שלא יורגל, דהיינו דאחי למיסוך, וזה שייך רק כשאנו מאכילים אותו, כמובא לעיל, ולכן ל"ש לאסור כשזה לצורך קטן, דלא שייך שם דאחי למיסוך. אמנם כשהאיסור מה"ת, אף שהטעם כדי שלא יורגל לא שייך לחלק כה"ג, כיון דלא דרשינן טעמא דקרא לקולא.

אמנם הכתב סופר עצמו, שם סי' ל"ה, לא סובר דמי שאינו חייב אינו מוזהר להאכיל לקטן. אבל גם אם לא נסביר את גדר איסור להאכיל לקטן, כדברי המלא הרועים, דהוא נכלל באיסור הגדול, יש לומר לדבריו את עצם הסברא לחלק בין דאורייתא לדרבנן, דכיון דטעם האיסור לקטן הוא משום שלא יורגל, הרי בדרבנן תיקנו רק לצרכנו דשם שייך אחי למיסוך, משא"כ בדאורייתא אין לחלק כנ"ל.

וגם לפי הסבר זה, באיסור דרבנן מותר לומר לקטן לעבור איסור בשביל קטן אחר.

לו לאכול בידים משום איסור זה, וזה דלא כדבריו בסי' רס"ט ושמ"ג. ועי' במחה"ש שם, דהסביר דמש"כ: ועוד דהתם וכו', כוונתו דאת"ל דיו"כ כן דמיא לאכילה חוץ לסוכה, בכל זאת יש להקל בסוכה יותר, כיון דבזה יש רק עשה משא"כ ביו"כ דיש לאו, פ"י אבל ביו"כ יש איסור להאכיל בידים. והרי זה סותר כנ"ל. וכן המג"א בסי' תע"א סק"ז, בענין דמותר להאכיל מצה לקטן בערב פסח, כ': אע"ג דאסור להאכיל לקטן בידים דבר איסור, מ"מ דבר שאינו אלא ביטול מ"ע מותר להאכילו בידים, עיי"ש. והרי זה גם דבר מותר בזמן אסור, ואין בזה משום איסור להאכיל בידים, לפי המג"א. וצ"ע.

ח

הכתב סופר, אור"ח סי' מ"ז, כתב להסביר מחלוקת הרמב"ם והרשב"א אי מותר למיספי לקטן איסור דרבנן, עפ"י מה שנסתפק התרומת הרשן סי' כ', אי איכא איסור קצת מה"ת בקטן אלא שאינו בר עונשין או ליכא איסור כלל על הקטן. והעלה דליכא כלל איסור בקטן, משום דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, ואי הוי עליה איסור, מדוע אין מצווין להפרישו. והא דאסור מן התורה להאכילו בידים, משום שלא יורגל בעבירות גם כשיגדל, וזה שייך אם מאכילים אותו בידים, אבל לא כשעושה זה מעצמו. וצ"ל דבדרבנן לא חששו שלא להרגילו בעבירות, דאף אם יעשה עבירה זו גם בגדלותו, זו רק עבירה מדרבנן. וזה סברת הרשב"א אבל הרמב"ם דס"ל דבכל דרבנן עובר גם על לא תסור דאורייתא, הרי גם בדרבנן צריך למיחש שלא יורגל בעבירות, כיון דכשיגדל ויעבור איסור דרבנן, יעבור גם על דאורייתא, ולזה צריך לחשוש.

אבל לפי הסבר זה צריך להבין, אליבא דהרשב"א, מה טעם ההבדל אם מאכילים הקטן לצרכנו או לצרכו, הרי בשניהם יעבור רק איסור דרבנן כשיגדל אם יעבור על זה.

וכמו שרצה לומר גם הפמ"ג שם ונשאר בצ"ע, הרי לצרכנו אסור למיסיפי איסור דרבנן אף לצורך מצוה, ומה שהט"ז התיר י"ל דמיירי לצורך מצוה של התינוק, אבל לא זולת זה, אלו תורף דבריו.

והנה הרמ"א בדרכי משה סי' שכ"ה אות ח' כ': ועכשיו נהגו להקל לומר לגוי או לתינוק להוליך דרך רשות הרבים, לפי שאין לנו רשות הרבים גמורה בזמן הזה, ולכן נהגו להקל. ומכל מקום נראה לי שנכון להחמיר בדבר, שלא יהא אלא כרמלית, כבר נתבאר לעיל סי' שיז שהרכב פוסקים אוטרים אמירה לעכו"ם. לפיכך המחמיר תבוא עליו ברכה. וכן פסק המהרי"ל בתשובה סי' ק"ט וכו' עכ"ל. אמנם מדברי הרמ"א אין ראייה דלא כהרשב"א, דמפשטות הדברים נראה דמיירי לצרכנו, וזה אסור לכו"ע.

אבל המג"א סי' שמ"ג סק"ג, הו"ד לעיל, פסק למעשה כרשב"א, והוסיף: ואף שאמרה רק להלכה ולא למעשה, הו"ד כתבה סתם למעשה, עכ"ל. אמנם בסי' רס"ט סק"א הביא המג"א בענין הא דמטעימים לקטן מכוס של קידוש בביהכ"נ, את הטעם שאיסור להאכיל בידים הוא רק בלאו, וע"ז הק' ולפי מ"ש בסי' שמ"ג דאפילו איסור דרבנן לא ספינן בידים, א"א לומר טעם זה, והביא טעמים אחרים, אך זה לא משום דס"ל להלכה דאין מאכילים בכל גווני, אלא כוונתו, כמשי"כ במחה"ש סי' תרט"ז סק"ב, דבמחבר א"א לומר הטעם הא', משום דהמחבר ס"ל דאף איסור דרבנן לא ספי ליה, אבל ליה לא סבירא הא כמ"ש בסי' שמ"ג.

וגם רע"א בתשובה ט"ו פסק כן להלכה, דאף דאסר לטלטל ספרים לביה"כ בשבת ע"י קטן פחות מבן ט', וזה אסור אף לרשב"א כיון דהוא צורך גדול, בכ"ז כ': ולדעתי יש תקנה ליתן להתינוק חומש וסידור שישא לביה"כ לצורך עצמו

דרך לצרכנו אסור לומר לקטן לעבור איסור דרבנן.

מ

עתה יש לדון האם יש לסמוך למעשה על שיטת הרשב"א להאכיל איסור דרבנן בידים לקטן לצורך קטן. דהנה הרשב"א עצמו בתשובה (ח"א, צ"ב), הו"ד לעיל, לשאלה: מה שאמרת לנו לשעבר שמתור להאכיל את הקטן איסור דרבנן, הזכירני הראיות המכריחות וכו' כתב, תשובה: כשאמרת להלכה אמרתי ולא למעשה וכו' הרי לכאורה הוא עצמו לא ס"ל כך למעשה. ובכתב סופר, או"ח סי' מ"ז, כ': הנה המחבר קבע להלכה דאפי' איסור דרבנן אסור לספות בידים, וכן דרכו של המחבר לפסוק בכ"מ כרמב"ם, ורמ"א שחק לו והודה ולא מביא שיטת הרשב"א בשם י"א, דרשב"א עצמו בתשובה, ומובא בב"י, כ' כ"ז אמר להלכה ולא למעשה. וכ"ה בביאור הלכה בסי' שמ"ג לאחר שהביא שי' הרשב"א והר"ן: אך המחבר סתם לדינא כדעת החולקים עליהם וסתם כדבריהם. גם הש"ך, יור"ד סי' פ"א סק"א פסק כמחבר וז"ל: וכמו שנתבאר בא"ח סי' שמ"ג דאסור להאכיל בידים לקטן אפי' דברים האסורים מרבנן. ובבית אפרים יור"ד סי' ס"א הביא דהריב"ש בתשובה כ' למי שסמך על הרשב"א בזה שהי' ראוי להעלים ההיתר ולא לגלותו.

וכן נראה בשו"ת חתם סופר, ח"ו סי' י"ג, דדחה הוראה של רב סמך על הט"ז או"ח סי' שמ"ו סק"ז, דכ' עפ"י המודרכי, דכל דמותו ע"י גוי, מותר ע"י קטן, ועל כן מותר לומר לקטן לטלטל כל הצריך בשבת, דרה"ר שלנו הוא כרמלית, כמו שמתור שבות דשבות כגוי. וז"ל: ואני השבתי לו שהוא נגד השו"ע סי' שמ"ג שפסק בשם הרמב"ם להאכילו איסור בידים אפי' באיסור דרבנן אסור. וכ' החת"ס אף אם נאמר דהט"ז התיר רק לצורך מצוה, ואליבא השיטות הסוברות דשבות דשבות כגוי, מותר לצורך מצוה,

דבפעם אחת לא חשו לדילמא אתי למיסרך, אבל כיון שעשו כן הרכיב פעמים, חיישי לדילמא אתי למיסרך, לכן אסרוהו.

וכרברי הבית אפרים ובאקראי גם הרמב"ם מודה, כתב גם בשו"ת מחזה אברהם סי' נ"ו, על השאלה אם לומר לקטן להוציא סידור וחומש לביהכ"נ דרך רה"ר כשנפסק העירוב, ד"ל דבדבר שאינו קבוע כל שעה, אין לחוש דאחי למיסרך וכמ"ש בשו"ע סי' תקנ"ט ס"ז שאם יש מילה בת"ב ואין היולדת שם לטעום מהכוס, מ"מ יברך על הכוס ויטעים לתניקות, וכתב המג"א בשם הטור דלא חיישינן דילמא אתי למיסרך כיון דלא קבוע כל שתא ואקראי בעלמא. ולפי"ז אחי שפיר דברי הט"ז דמיירי באבד המפתח של ביהכ"נ דאקראי בעלמא הוא, ולפי הבית אפרים, זה אף אליבא דהרמב"ם דהשו"ע פסק כמוהו. וכ"כ בשו"ת יד מאיר, סוף סי' י"ב, שאף הרמב"ם והשו"ע סבירא ליה דבאיסור שבות מותר מן הדין למיספי איסור בידיים, רק שאסור להרגילו משום אתי למיסרך, וא"כ י"ל דזה רק בהגיע לחינוך, שאז שייך החשש דילמא אתי למיסרך בגדלו, וכמ"ש המג"א, דהיינו טעמא שהאב חייב להפרישו מטעם חינוך.

אמנם במלא הרועים (ערך קטן), כ' איפכא שאף הרשב"א לא התיר למיספי בידיים אלא רק לפעמים ובאקראי בעלמא, אבל למיספי ליה איסור דרבנן באורח קבוע גם הרשב"א דאסור. עיי"ש. א"כ אם נצרף דברי הבית אפרים והמלא הרועים, שוב אין מחלוקת, דהרמב"ם אסר רק בקבוע והרשב"א גם אסר בקבוע.

ועוד הוסיף המחזה אברהם שם, ש"ל דטעמו של הרמב"ם דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכיון דבזה"ז אין לנו דין רה"ר לרוה"פ, ומה"ט מקילים עתה בכמה גזירות שגזרו חכמים בהוצאה וכמ"ש תוס' שבת ס"ד: ובשו"ע סוף סי' ש"ג, לפיכך הוצאה לכרמלית בזה"ז היא כדבר שאין לו עיקר מה"ת, ומבואר בגיטין ס"ה. שברב

להתפלל ולשמוע קריאת התורה, וממילא יצטרף הגדול עמו להתפלל יחד. ואף דהתם מיירי בהבאת סידור להתפלל, אין כוונתו להתיר רק משום דזה היה צורך מצוה ומשו"ה מותר לצורך קטן. דהשואל שם רצה להתיר לצרכנו משום דהוי צורך מצוה, ורע"א דחה דבריו, וז"ל: גם זה אינו, דמותר רק לחנוך הקטן במצוה, והוי ג"כ לצורך התינוק להרגילו אבל לא לצרכנו, עכ"ל. פי' עיקר היתור הוא לצורך קטן, כדעת הרשב"א, וצורך מצוה נחשב ג"כ צורך קטן ולכן שרי. וגם מציין שם: ועי' מג"א ש"מ"ג, והו"ד אלה לעיל, ושם מובא דמותר לצורך האכלת התינוק, ואח"כ מביא שגם לצורך מצוה של קטן מותר, הרי דתרי מילי הוי. ועוד: אם רק לצורך מצוה של קטן מתיר הרשב"א, א"כ לפי החת"ס דזה מותר גם לשו"ע והרמב"ם, במאי פליגי.

ובחכמת שלמה או"ח סי' ש"מ"ג, גם נראה דנקט בפשיטות כרשב"א, וכ': ודוחק לומר דהרע"ב חולק על הרשב"א בזה, וס"ל דאף אם אין ב"ד מצווין להפרישו, אסור ליתן לו איסור דרבנן בידיים, דזה דוחק, ודברי הרשב"א מסתברים ומוכרחים שם.

ובבית אפרים, יור"ד, סי' ס"ב, כ': ולולי דמסתפינא הוי אמינא דהך דינא דהרשב"א אין חולק עליו בזה, שאע"פ שהרמב"ם כתב להדיא שאסור להאכילו בידיים אף דבר שאיסורו מד"ס וכ"כ בשו"ע סי' ש"מ"ג, מ"מ י"ל דגם הוא מטעמא משום דילמא אתי למיסרך אחינו עלה, כההיא דשבת פ' תולין ופרק בכל מערבין וזה מבואר לענ"ד מסוף דברי הרמב"ם שכתב וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפי' בברבים שהם משום שבות עכ"ל, הרי מבואר דמשום הרגל עבירה אתי עלה והן הן דברי השי"ס שאמרו דילמא אתי למיסרך וכי' וא"כ היכא דלא שייך האי טעמא גם הרמב"ם מודה, וא"כ לפי מה דקי"ל כהפוסקים דבאקראי לא שייך סריך, אין מקום לאסור כלל, עכ"ל. וז"ל החכמת שלמה שם: אסרו אם הרבו לעשות כן, משום חשש דילמא אתי למיסרך, דנהי

וכת"ס מ"ט לא אסרו אמירה לקטן כמו אמירה לגוי. ותירוצם הוא דלא הוצרכו לחקן ולכן לא אסרו מדינא, אלא משום חשש דילמא אתי למיסרך, אבל לפי רע"א דלצרכנו כשלקטן אין תועלת מזה, אסרו מדינא, מדוע לא אסרו גם לצורך קטן. אמנם לפי הסבר השו"מ, הו"ד לעיל, אפשר לבאר דברי הרע"א, דעל הקטן אין גזירת חז"ל, ואף שהוא כ' שלכן לצרכנו יש רק חשש של אתי למיסרך, ולא אסרו מדינא, י"ל שסברת הרע"א היא שעפ"י אותה סברא, אסרו מדינא.

בשו"ע הגר"ז או"ח סי' שמ"ג ס"ה, כ': אבל לספות לו איסור בידים אסור לכל אדם מה"ת אפי' אינו בר הבנה וכו' ואפי' דברים האסורים מד"ס אסור להאכילו אפי' הוא צריך לכך ואפי' הוא חולה שאין בו סכנה, כמו שאסור בגדול. ובס"ו כ': וי"א שכל שהוא לצרכו של תינוק כגון אכילה ושתייה, לא גזרו בו חכמים כלל ומותר להאכילו כל דבר שאין איסורו אלא מד"ס, אם צריך לכך אע"פ שהגיע לחינוך וכו', אבל אם אין צריך לכך אסור להאכילו אפי' אינו בר הבנה (ואביו צריך למחות בו אם הוא בר הבנה) אפי' באיסור מד"ס וכו' ויש לסמוך על דבריהם להקל בר"ס אם הוא צריך לכך ואין נכרי להאכילו על ידו. ואף אם אין התינוק צריך לכך אלא שהגדול צריך לכך שיעשה לו התינוק איזה דבר האסור מד"ס, אין איסור לפי סברא זו ליתנו לו שיעשה לו, אלא כשנתנו לו בקביעות תדיר, שיש לחוש שמא יתרגל התינוק ויטרך בעשיית דבר זה ויבוא לעשותו אף כשיגדל, אבל כשנתנו לו באקראי, אין לחוש לכך, רק שיהא בענין שאין בו איסור מה שנושא בשבילו, כגון לצורך מצוה. ובס"ו: וכי' כשמאכילים איסור לתינוק לצרכנו וכו' אבל כל שהוא צרכו של תינוק ותקנתו, לא חששו בו שמא יטרך בכך לכשיגדל. לפי שידוע לו שבשביל שהוא קטן מתירין לו ולא יטעה מזה לעשות כן כשיגדל, לכן מותר להאכילו קודם קידוש

שאינו לו עיקר מה"ת, לא אמרינן כל דחקון דרבנן כעין דאורייתא חקון, ואף שהשואל ומשיב (ח"ב סי' קס"ב) כתב שכרמלית של יבשה הוי כדבר שיש לו עיקר מה"ת, לענ"ד כמו שכתבנו, עכ"ל.

גם השואל ומשיב, מהדורה תליתאה, ח"א, סי' קי"ז פסק כרשב"א, הו"ד לעיל, דהביא דברי הרשב"א והר"ן והסביר החילוק מ"ט מותר לצורך תינוק להאכיל איסור דרבנן בכל גווני, וסמך על כך להלכה וז"ל בסוף תשובה הנ"ל: ועיין מג"א סימן שמ"ג דמבואר מדבריו דכל שהוא לצורך התינוק מותר להאכיל לתינוק ומשמע סתם אף שאינו משום חשש אתי למיסרך, והיינו מה"ט שכתבתי דכל שאינו חל על התינוק גזירת חז"ל, ממילא לא חל עלינו ג"כ האיסור וז"ב. וע"כ לדינא נראה לפענ"ד דמותר לתת לתינוק לטלטל בשבת דכעת אין לנו ר"ה ר' ואינו רק דרבנן ומותר אף במקום דשייך אתי למיסרך ומשום דאינו קבוע, דאטו ככל שכתב צריך להביא הסודו, ומכ"ש במקום שיש עירוב רק שנתקלקל וגם יש לצרף דלצורך מצוה מותר. ואף דהט"ז חידש דלצורך מצוה גרע, מ"מ באמת כל הקדמונים לא כתבו כן, עכ"ל. הרי דהתיר באקראי בכל לצורך גדול, וק"ו לצורך קטן דמותר בכל מקרה משום דפסק כהרשב"א, כמובא כאן.

אבל רע"א בתשובה הנ"ל ס"ל דלצרכנו אסור אף בלא קבוע. וז"ל: אנחנו לא באנו למידה זו לאסור מטעם אתי למיסרך, הדוקא בההיא דזמן ביוה"כ, דמדינא הוי מותר ליתן לקטן לשותות, דמה שעושה הקטן השתיה הוא לצורך עצמו, אלא דמ"מ כיון דאנו עושים בשבילנו לברך שהחיינו, אסור דילמא אתי למיסרך, ובוהו מחלקים דבמילה ביוה"כ דלאו מילתא דקביעותא מותר והכל במעשה הקטן ענין לצורך עצמו, אבל אם מעשה הקטן על דעת הגדול, מדינא אסור, עכ"ל. פי' לא משום דאתי למיסרך, ולכן אסור בכל גווני גם בלא קבוע. אבל לכאורה לפי"ד קשה מה שהקי' הבית אפרים

מהפוסקים דס"ל דבאקראי מותר אף כשזה לצרכנו. והפמ"ג א"ח סי' רס"ט א"א סק"א, כ' דהמג"א סמך על תשובת הרשב"א דבמילתא דלא קביעא לא חיישינן לאהי למיסרך, באיסור דרבנן, ולכן נותנים לקטן לשחות יין בברית בתשעה באב. (א"ח סי' תקנ"ט סק"ט). אבל לא לגבי איסור תורה, ולכן ביוכ"פ פסק הרמ"א והמג"א דנותנים היין לתינוק הנימול. (א"ח סי' תרכ"ו ס"ג וסק"ב). ובנידוד דדימירי באיסור דרבנן, לא חיישינן לאהי למיסרך כיון דהוא במילתא דלא קביעא.

ויש דס"ל דבאקראי אף הרמב"ם והשו"ע מודו דמותר. א"כ בנידוד דנקרע העירוב ובודאי נחשב באקראי. והיה צורך גדול להביא הבגדים לתינוק, ודאי דמותר לומר לקטן להביא הדברים דרך כרמלית דהוא איסור דרבנן. ובודאי באופן שא"א ע"י נכרי. דאם אפשר ע"י נכרי אין לעשות ע"י קטן, כמ"ש בחת"ס שם. וכן בשו"ע הגר"ז שם: ויש לסמוך על דבריהם להקל בד"ס אם הוא צריך לכך ואין שם נכרי להאכילו על ידו. וכ"ה במג"א לעיל לגבי האכלת חמץ לתינוק בפסח, שאפשר ע"י קטן, אם הגוי הלך.

ועוד יש לצרף דהש"ך י"ד בהנהגת אור"ה סי' רמ"ב כ' דברבנן מותר לצורך גדול, לסמוך על יחיד נגד רבים. וא"כ הכא דהוה דבר דרבנן, ויש כמה פוסקים דס"ל כהרשב"א, ודאי דיש לסמוך עליהם בצורך גדול כה"ג. ועוד יש לצרף, דהמג"א סי' רס"ט סק"א הביא טעם א' בשם הב"י על הא דנותנין לתינוק לשחות מכוס של קידוש בביהכ"נ, רכין דיש מתירין אפי' לגדולים, אעפ"י שהגדולים נוהגין כדברי האוסרין מ"מ לא חשיב איסור כולי האי שיאסר להשקותו לקטנים. א"כ הכא ד"א דבאקראי גם הרמב"ם מודה דמותר, ורבים הפוסקים כרשב"א, ודאי יש לסמוך על זה להתיר להאכיל לקטנים. וטעם ב' דהביא הב"י, משום שא"א בענין אחר, א"כ ה"ה הכא בדליכא נכרי, א"א בענין אחר מקרי. דעל טעם אחד א"א לסמוך, כמו שהביא בחלקת

אם הוא רוצה לאכול. עכ"ל. והנה הי"א הוא הרשב"א, וכ' דיש לסמוך עליו לצורך קטן.

באשל אברהם לרב מבוטשאטש, סי' שמ"ג, כתב סברא שיש בה צד זכות על הנהוג לטלטל ע"י קטנים גם שהגיעו לחינוך ספרים ומטלטלים גם שאינם נצרכים כ"כ, כיון שיש בזה הבחנות שלפעמים העירוב מתוקן ומותר לטלטל ולפעמים מטלטלין מה שהוא הכרחי לצורך שבת ק' וא"כ אין קלקול להחניוך כלל עי"ז, שלא יוכל להכריע לעצמו נגד ההלכה כי אם עפ"י ראייה ברורה ויתלה את מה שמטלטל בקטנותו שהיה בדרך היתר, כיון שיש בה דרכים רבים, עכת"ד. ובודאי מותר לפי"ד כשזה באקראי. ויש לדמות סברתו להסבר שו"ע הגר"ז שהובא לעיל, בטעם שאין חשש אתי למיסרך בצורך התינוק לפי שידוע לו שבשביל שהוא קטן מתירין לו צרכיו ולא יטעה מזה לעשות כן כשיגדל. כלומר, כאשר הקטן יכול להבין שאין זו הלכה מוחלטת, אין חשש שילמד ממנה ומותר להאכילו בכה"ג. עכ"פ לפי"ד האיסור רק משום אתי למיסרך, ולכן בדליכא חשש זה, מותר. וזה רק אליבא שי' הרשב"א, אליבא דכו"ע, מלבד הבית אפרים הנ"ל דס"ל דזו גם סברת הרמב"ם.

וגם בח"א סי' ס"ו ס"ו, כשהביא שי' הרשב"א, כ': ואין לסמוך על זה אלא בצורך גדול. וי"ל דגם המ"ב סמך על הרשב"א, דבסי' שמ"ג סק"ה הביא להלכה את המג"א דבצריך התינוק חמץ בפסח יכול לומר לקטן שיתן לו. וכמובא לעיל, דין זה אמר המג"א רק אליבא דהרשב"א. וכן הביא שי' הרשב"א בביאור הלכה, ואף שכ' דהמתבר סתם כהרמב"ם, לא כתב ככת"ס דהרמ"א שתק והורה לו. מזה י"ל דלא ס"ל דהרמ"א שתק, אף דלא חלק.

י

היצא מזה, דיש מגדולי הפוסקים דהורו למעשה כרשב"א דמותר לספות לקטן איסור דרבנן בידיים כשהוא לצורך קטן. ויש

הג' המפורשים בתורה, האיסור להאכיל הוא רק מדרבנן, דאי הוי מה"ת, מנין לנו לחלק בין הגיע לחינוך ללא הגיע.

והנה בידינו שבת, יש גם דין דאדם מצווה על שביחת בנו ובחו הקטנים, דאם עושה על דעת אביו, עובר האב בלא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך, דאיחא במכילתא פ' יתרו דקאי על הקטנים, וז"ל: או אלו הגדולים והלא כבר מצווים הם, מה ת"ל בנך ובתך, אלו הקטנים, ע"כ. וכ' הרמב"ן שם, הזהירם הכ' שלא יעשו הבנים הקטנים מלאכה לדעתנו וכרצוננו, ע"כ. והרשב"א הסביר שיטת הגמ' שבת קכ"א דקטן שבא לכבות אין שומעין לו, ואוקימנא קטן העושה ע"ז אביו, והיינו מטעם לאו זה. ולא דהוא מה"ת הוא גם בלא הגיע לחינוך, דמהיכי תיתי לחלק.

ועי' בשו"ת שבט הלוי ח"ז סי' ק"ד, מבאר השיטות השונות בזה, אי הוא מה"ת או רק מדרבנן, אם זה גם בעושה על דעתו אף שלא מצווה. וכמשכנות יעקב או"ח סי' קי"ח, כ' דדין זה הוא גם באיסור דרבנן. והנה ז"ב דבאיסור דרבנן האיסור הוא רק מדרבנן, א"כ בנידו"ד דבאיסור דרבנן עסקינן, סברא דלצורך קטן מותר, דדינם שוה לפי הסבר הבית אפרים והשו"מ לעיל. וק"ו לדעת הגאון ר' חיים מלווין, הו"ד שם בשבט הלוי, דס"ל דגדר לאו זה הוא דהוי כמאכילו בידים, אלא דהחידוש הוא דזה גם באינו מצווה אלא עושה על דעתו. וא"כ אין איסור מטעם זה, ומותר לומר לבנו שלא הגיע לחינוך לטלטל בשבת לצורך קטן, או לקטן שאינו בנו, אף בהגיע לחינוך, כיון דבדרבנן סמכינן אהני דס"ל דמצות חינוך היא רק על האב ולא על אחרים, כמובא באו"ח סי' שמ"ג וכמ"ב שם.

יעקב ח"ג סי' קמ"ז: וידוע דברי החכ"צ, כשהכחם א' כותב להתיר דבר ממה טעמים, אין לסמוך על טעם אחד בלבד לענין אחר, עיי"ש ומה שהביא המג"א שם עוד טעם להתיר לקטן לשנות, משום דהוא דבר מותר בזמן אסור, כבר נחבאר לעיל, דזה כתב אליבא דהרמב"ם. אבל לדין דסמכינן על הרשב"א, לא צריכים לטעם זה.

ועוד, הבית אפרים שם סוף סי' ס"א כ' דאולי י"ל דטעמא דמטעימים לקטן מכוס קידוש בביכ"נ, הוא משום דפשט המנהג דנהנינן כרשב"א. ועוד יש לצרף מש"כ שם סי' ס"ב, אליבא הנוב"י מהרו"ק אבהע"ז סי' ע"ה, והטור, כמובא בפמ"ג סי' שמ"ג במ"ז סק"א, הסוברים דלהאכיל בידים אף באיסור תורה, הוא רק מדרבנן (מלבד ג' המפורשים בתורה), נראה דאף דיש המחמירים שלא להאכיל בידים אף ע"י אמירה בלבד, דלדידהו יש לומר שאינו דומה למאכיל בידים ממש. עי' בחידושי הרשב"א ובדברי המ"ל הל' מ"א, א"כ יש להקל באמירה.

אבל יש לעשות כן רק ע"י קטן שלא הגיע לחינוך, דמסתמא מיירי בקטן שהוא בנו, כי אם הגיע לחינוך חייב אביו להפרישו וכ"ש לא להאכילו בידים, כנפסק בשו"ע סי' שמ"ג ובמ"ב שם. וכ"ה בתשובת רע"א הנ"ל, שם פסק לסמוך על הרשב"א לצורך קטן, וז"ל: וע"ד טלטול הספרים לכהכ"נ ע"י תינוק פחות מכן ט' שכתב מעכ"ת לסמוך על הרשב"א וכו', עכ"ל. ומש"כ פחות מכן ט', ד"א רגיל חינוך הוא מכן ט', כמובא במג"א סי' ט"ז סק"א, דזו דעת התוס' והטור. ואם מדובר בלא הגיע לחינוך אפשר גם לצרף דעת הב"ח, מובא במג"א סי' רס"ט סק"א, דבלא הגיע לחינוך אין איסור להאכיל בידים. וצ"ל דס"ל דכשאר איסורים, מלבד

הרב לוי הכהן רבינוביץ

בענין אכילת מזונות כליל שבת קודש קודם הסעודה

ובענין ברכה על טלית קמן

במג"א (שם ס"ק ו'), ובמחצית השקל (שם), ובשו"ע בעל התניא (שם בקונטרס האחרון ס"ק ג') מבואר דמעשה דר' קלונמוס היה בערב שבת אחרי פלג המנחה, וקיבל עליו שבת, וקידש לאכול סעודת שבת, כמו שפסק המחבר (שם סימן רס"ז סעיף ב') דמפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד, אפילו שגומר סעודתו מבעוד יום, רק לדינא יש חולקין בזה, ומצריכים שיגמור סעודתו כלילה (כמבואר בשו"ע בעל התניא שם סעיף ג', ומשנה ברורה שם ס"ק ה').

ג. נחזור לעניננו, האור זרוע הביא מחלוקת בזה, דעת ר' אליעזר ממיץ שאסור לאכול מזונות וכדומה לפני הסעודה, ודעת הרשב"ם שמותר, ושניהם מיירי בסעודת ליל שבת שאוכלים כלילה, ואילו ר' קלונמוס מתיר לאכול מזונות בערב שבת מפלג המנחה וקיבל עליו שבת וקידש.

והנה גם שמדברי האור זרוע משמע שהם מיירי מסעודת ליל שבת, דהרי כל המחלוקת של רבי אליעזר ממיץ והרשב"ם תלוי במחלוקת הגמ' אם מותר להתחיל ולאכול בערב שבת לאחר ט' שעות, וא"כ על כרחך מיירי מליל שבת.

וכן הוא להדיא בשו"ע בעל התניא (סימן רמ"ט סעיף י') וז"ל: אבל לאחר שחשיכה מצוה להמנע מלאכול שום דבר, אפילו בלא קביעות סעודה, אפילו לאחר שקידש על הכוס, קודם אכילת עיקר סעודת שבת, רהיינו מלחם שמברכים עליו המוציא, שהוא עיקר סעודת שבת - לפי שאם יאכל ממאכל אחר קודם אכילת הלחם, לא יאכל הלחם לתיאבון, ומכל מקום אין למחות ביד המקילין, כיון שמן הדין אין חיוב גמור

א. מה ששאל דלהנהגים לעשות קידוש בשבת בבוקר ואוכל אחריו מיני מזונות, ואח"כ נוטלין לידים, ואוכלים פת, אם יכולים לעשות כך כליל שבת

מקור דין זה הוא דברי האור זרוע (חלק ב' סימן כ"א הלכות ערב שבת) וז"ל: פי' ה"ר אליעזר ממיץ וצ"ל מצוה לבר ישראל שיאכל סעודת שבת לתיאבון - ועיקר סעודת שבת בלחם תלוי - ומאחר שהוא כך, דסעודת שבת היינו לחם, צריך למיכילה לתיאבון, ולכל בן ברית אסור למיכל אותו גרימזליי בשבת קודם הסעודה, משום דלא אכיל עיקר סעודת שבת לתיאבון, והעושהו לא ניתן להשבון עכ"ל. ולפי דברי הרשב"ם (פסחים דף ק'. ד"ה אמר לו רשב"ג) משמע, שמותר לאכול גרימזליי קודם שיאכל הלחם, אע"פ שעיקר סעודת שבת היא לחם, הא קיי"ל כר' יוסי (פסחים דף צ"ט:); שמותר להתחיל ולאכול אפילו לאחר ט' שעות - שי"מ דלא בעינן ליכנס לשבת כשהוא תאוה. וכן נמצא כתוב בתשובות, דערב שבת לאחר שקידש על היין מביאים גרימזליי לפני רבינו קלונמוס ולפני הזקנים, והיו מברכים עליהם בורא מיני מזונות, ואח"כ ברכה אחת מעין ג', כדי להרכות ולהשלים מאה ברכות, ואח"כ היו אוכלים לחם וצרכי הסעודה, עכ"ל אור זרוע, הובא בדרכי משה (או"ח סימן רמ"ט ס"ק ד', בקיצור, כמו שכתב הערוך השלחן שם סעיף י"ב), ומשמע שהדרכי משה סובר שמותר. אבל המג"א (שם ס"ק ו') סובר כר' אליעזר ממיץ שאסור בשבת.

ב. ומה שכתב, דעובדא דר' קלונמוס היה כליל שבת

מיני מזונות. ואפשר לומר הטעם, כיון שגדול השלום (יבמות דף ס"ה ע"ב, חולין דף קמ"א ע"א), וגדולה לגימיה (סנהדרין דף ק"ג ע"ב, ק"ד ע"א), היינו אכילה שמאכילין אורחים (רש"י שם).

ודע דיש עוד ב' שיטות בזה, דעת המהרש"ם (דעת תורה סימן רמ"ט סעיף ב') דאם עושה הפסק בין קידוש לסעודה, אסור, ורק בלא הפסק שרי.

ודעת האשל אברהם מהגה"ק מבוטשאטש (סימן רמ"ט) שכתב דלא שייך זה רק באכילה כדי שביעה ושמינינות, כדמשמע מפמ"ג (אשל אברהם שם ס"ק ו'). משא"כ בהנהוג לאכול מה שנקרא לעקיף. לפני סעודת שחרית בסמוך לה, כיון שאוכלים רק כביצה, כולי עלמא מודו שכן הוא נכון, וכנראה שעיקר החשש במניעת תיאבון בסעודת מצוה רק בסעודת הלילה, שכבר אוכלים כל היום, וע"י מעט הנאכל קרוב לזמן הסעודה יכול להיות עי"ז גמר שביעה, עד שבסעודת מצוה תהיה עי"ז כאכילה גסה קצת, משא"כ בסעודת שחרית, (הובא בארחות חיים ספינקא סימן רמ"ט ס"ק ו'). אבל האשל אברהם סיים וצריך לעיין עוד בזה.

ד. ומה ששאל דהרבה פעמים אדם קם בבוקר ולובש טלית קטן, ואינו לובש טלית גדול עד אחר שעה או שנים, דלכאורה היה צריך לברך על טלית קטן.

מי שמתנהג כך לא עושה כהלכה, דיש כאן ב' דברים לגריעותא, שינוי מקום, דהטלית קטן לובש בביתו, והטלית קטן בבית כנסת, וגם הפסק זמן.

כמו שכתב המחבר (סימן ח' סעיף י"ג) דהליכה לבית הכנסת הוי הפסק, וכן פסק השו"ע בעל התניא (שם סעיף כ"ב).

רק המשנה ברורה כתב שהי"א אדם (כלל י"ב סעיף ו') חושש להסוברים דשינוי מקום לא הוי הפסק, והחמיר שלא לברך על הטלית גדול, אחרי שבירך על טלית קטן, ורק אם הבית כנסת רחוק מביתו, או

לאכול סעודת שבת לתיאבון, עכ"ל, רואים מכל זה שכל המחלוקת הוא על ליל שבת.

אבל מ"מ נראה שהוא הדין בשבת בבוקר, דלהמתירים, מותר בשניהם, ולאוסרים, אסור בשניהם.

רק כיון שבדורות אחרונים נהגו העולם לאכול מיני מזונות רק בבוקר, לכן כתב המשנה ברורה (סימן רמ"ט ביאור הלכה שם ד"ה מותר) וז"ל: והנה במקומותינו שהמנהג שאין נוטלין לידים קודם קידוש, נהגו העולם להקל בשחרית, כדעת הדרכי משה, ואוכלין מיני מזונות לאחר קידוש קודם הסעודה, ועיין בשו"ע של הגר"ז שיישב המנהג, וכתב שאין למחות ביד המקילין, ומ"מ יש אנשי מעשה שמחמירין לעצמן במקום דאפשר כדעת המג"א, ותיכף אחר קידוש נוטלין לידים ומברכים על הפת, ואוכלין הכל בתוך הסעודה, וכ"כ בספר שלחן עצי שטים, ועכ"פ לכ"ע נכון להדר שלא למלא כריסו משאר אכילות, קודם סעודת הפת, עכ"ד המשנה ברורה.

והנה מדהביא המ"ב דברי השו"ע בעל התניא, שמיידי מסעודת ליל שבת, על מנהג העולם שנהגו להקל בשחרית, ש"מ שאין נפקא מיניה בזה, רק המשנה ברורה כתב מה שנוהגין להקל כהיום, וכמו שכתב הערוך השלחן (שם סעיף י"ג) וז"ל: והנה זה ודאי דאפילו להרשב"ם מ"מ מצוה ווודאי איכא לאכול סעודת שבת לתיאבון, ויותר טוב שאחר קידוש יאכל פת ותבשילי שבת, ואצלינו בלילה הכל עושין כן, ובבוקר הרבה נוהגין לאכול מיני מתיקה, ואח"כ אוכלין הסעודה, עכ"ל.

היוצא מכל זה, שאנשי מעשה מחמירין לעצמן, ותיכף אחרי קידוש נוטלין לידים, ואוכלין הכל בתוך הסעודה, ואין למחות ביד המקילין (ביאור הלכה הנ"ל), שאוכלין מזונות וכדומה גם בביתם, בין בסעודת ליל שבת, ובין בסעודת הבוקר. ויש אנשי מעשה שהגם שבביתם נוהגים להחמיר, אבל בבית כנסת נוהגים להקל לעשות קידוש ולאכול

סמך זה ללבוש טלית גדול בלי ברכה, אבל ללבוש הטלית קטן בלי ברכה בביתו, שיהיה שינוי מקום, והפסק זמן עד שילבוש הטלית גדול בבית כנסת, ולברך רק על טלית גדול, לא יאות למעבד הכי. דהרי על טלית שלבש בברכה, והפסיק בה ב' או ג' שעות כתב הקצות השלחן (סימן ז' ס"ק ו') דצריך לברך עוד פעם, כל שכן בזה.

שבשעת הברכה שבירך על טלית קטן לא היה דעתו על טלית גדול, או שהסיח דעתו מהם, אז מברך. והכף החיים (שם ס"ק ג') כתב כדי להוציא עצמן מספק, כשלושב טלית קטן בביתו, יכוון שלא להוציא בברכה את הטלית גדול הלושב בבית כנסת, ויוכל לברך או גם על טלית גדול בבית כנסת.

רואים מכל זה, שכל המשא ומתן הוא, אחרי שבירך על טלית קטן, אם יכול על



הרב מתתיהו שווארץ

בענין העברת נחלה מהיורשים נתניה לבנות שמרי חצי זכר ובזמנינו (ו)

ענף ששי: שויר קרקע

הטעם - שייר מקצת / העברת נחלה / עגמת נפש / כנגד עישור נכסי / ירושת קרקע מפורשת בתורה / אי אפשר להבריחם / הנהגים לכתוב שטח"ז אף מקרקע / השמטת תיבת קרקע מנוסח השטר אם מהני / כתיבת שטח"ז ע"י אם הכלה - ומקרקע וספרים

ענף שביעי: סוגי ופרטי הקרקע

בית דירתו / בית להשכיר - נחלת שדה זכרם / קרקע לפרקמטיא ונו"נ בהם / קרקע כסכום שלישי רכושו / קרקע שקנה אחרי כתיבת שטח"ז / קרקע מכסף מקנתו ולא מאחוזת אבותיו / קרקע חלוש ולבסוף חבירו / קרקע שקנה על סכום שנים / קרקע שנרשם על שם נכיר / קרקע בזמנינו / מכתב הגרז"ג גולדברג שליט"א.

ענף שמיני: שויר ספרים

הטעם - שייר מקצת / העברת נחלה / עגמת נפש / בנות אינן מצוות בתלמוד תורה / אי אפשר להבריחם ולמוכרם / ספרי תורה / תכשיטי ספרים / ספרים בזמנינו / ספרים שנו"נ עמהם / אשה כותבת שטח"ז אף מספרים / ספרים ממושכנים.

פרק עשרים: סדר כתיבת צוואה

צוואה עפ"י ד"ת / צוואה בערכאות.

שויר ספרים וקרקעות

הנה בכל נוסחאות שטח"ז מכואר הדבנות יטלו חח"ו רק מנכסים מטלטלים, אבל מקרקעות וספרים אין להבנות בהם חלק והבנים יורשים הכל, וסברות וטעמים הרבה נשנו בדברי גדולי ישראל בזה, וגם כמה נפק"מ יוצא בין הטעמים, ע"כ נבארם אחת לאחת.

ענף ששי: שויר קרקע

הטעם הראשון: שייר מקצת

א. כתב מהרש"ל בתשובה סי' מ"ט וז"ל כמו שהדרך שמשיירים ספרים וקרקעות שלא יהא כמעביר אחסנתיה, והצ"צ בסי' צ"ה הביאו וז"ל כיון דעיקר הוא להוריש לבתו כחצי ח"ו הוה כמעביר אחסנתיה לכך כותבין חוץ וכו' יעו"ש, ובנחלת שבעה סי' כ"א ס"ד אות ו', כתב וז"ל כתב בת"ש ד"ק דאפשר דנוהגין לכתוב כך משום שאין להעביר נחלה אפי' מברא בישא לברא טבא וכו' והוא כעין הנ"ל.

אבל הנחלת שבעה תמה על טעם זה דא"כ גם במטלטלין שייך טעם זה, ועוד דטעם זה לא שייך כלל רק אם אין מניח הירושה כלל, משא"כ הכא לא הוי מעביר על נחלה אפילו היה להבת שוה בשוה ואפילו ספרים וקרקעות עיי"ש.

ואולי אפ"ל בישוב דברי מהרש"ל דס"ל דאע"ג דמשייר מקצת ליורשיו מ"מ צריך שבחלק מנכסיו יתקיים דין תורה לגמרי, דהיינו רק יורשיו, וא"כ אפ"ל דסבירא ליה דמש"ה צריך לשייר ספרים וקרקע שבהם תתקיים דין התורה, וסמך לזה אפ"ל כמו בכתובת בנין דכרין

בכתובות דף צ"א דאם אין מותר דינר אין נוטלין כתובת בנין דכרין, ואמרו בגמרא הטעם כיון דמיעקרא נחלה דאורייתא לא תקינו רבנן, ומשמע דצריך בחלק אחר דין ירושה דאורייתא, ואע"פ שאפשר לדחות ראייה זו, מ"מ סמך וזכר לדבר מיהא איכא.

הטעם השני: מפני עגמת נפש

ב. הטעם השני והוא העיקרי שעל זה סובב והולך כל דברי גדולי ישראל וכדלהלן, כתב הנחלת שבעה שם וז"ל לכך נ"ל דנתפשט לכתוב כך מאחר שנמצא בתקנת רגמ"ה בתשובה המתחלת צ"ח המטה וז"ל וגם גורנו שהיבם אינו יכול לעגן היבמה כו' והנכסים שבאו לה מחמת בעלה קרקעות וספרים נחלת אבותיו יסדרו ביניהם כלי תסוב לבית אב אחר, ואם הם מקנתו ולא אחוזתו יחלקו ביניהם עכ"ל, הרי שלא נתקן רק מחמת עגמת נפש שלא יסוב מאחוזתו ולמטה אחר, ופי' התקנה כך היא, וע"כ מטעם עגמ"ג, דדין זה דהסבת נחלה לא נצטוו רק לאותו הדור, וע"כ נתפשט נמי מזה גם בשטח"ז לכתוב חוץ מספרים וקרקעות שהוא דבר מסוים ביותר ואיכא עגמ"ג טפי אם יאברו מתוך משפחתו מלמשפחתו לבית אבותיו, ומשא"כ מטלטלי דניידי לא קפדי אינשי אף אם תסוב לבית אב אחר, כנ"ל פשוט טעם המנהג עכ"ל.

והנה הג"מ ר' יהושע העשיל לכוב אב"ד טריר בעמח"ס שו"ת פני לבנה (כת"י) שנדפסה בתשובתו בשו"ת רבי יהודה מילר סי' ק"ז כתב להקשות וז"ל, ולטעם הנ"ל שיש עגמ"ג אם יאברו מתוך משפחתו מפני שזמה דברים מסוימים, קשה הלא יש ג"כ כמה מטלטלין שהמה ג"כ דברים מסוימים ואית בהו עגמ"ג ואפ"ה יש להבת חלק בהן, ודאי בקרקעות מצינו בתורה דקפיד רחמנא אהסבת נחלה ממטה למטה ושרה אחווה שיצא ביובל, משא"כ בספרים דלא רמיזא לא באורייתא ולא בתלמודא אין זה אלא דברי נביאות להמציא תקנה זו לומר דאדם חס עליהן שלא יבואו לבית אב אחר, דמאי אולמא ספרים משאר מטלטלין מסוימים וחשובים דאית בהו עגמ"ג וכו', עיי"ש, ועיין לקמן בענף ח' אות ב. ישוה הדברים מ"ט שייך עגמ"ג בספרים. וכ"כ הכנסת יחזקאל בסי' צ"ג בטעם שיוור קרקע וכנ"ל יעו"ש.

הטעם השלישי: כנגד עישור נכסי

ג. כתב בשו"ת כנסת יחזקאל סי' צ"ג וז"ל ולי הקטן נראה טעם נכון דידוע דעישור נכסי שנותנין לבת תחת הונן ואם השיאה האב בחייו אין לה עישור, כי סילק לה בנתינת נדן, וידוע דעישור נכסי אינה נגבית כ"א מקרקעות, ע"כ בנתינת נדן סילק לבתו מה שיש לה בקרקעות, ולכך השטח"ז רק ממטלטלין וטעמא רבה הוא ע"כ. ועיין לקמן ענף ז' אות ו. שכבר כתב עליו השב יעקב דטעמו דחוק מאוד יעו"ש.

הטעם הרביעי: ירושת קרקע מפורשת בתורה

ד. כתב החת"ס באהע"ז ח"א סי' קמ"ז בטעם שתקנו חוץ מקרקע וז"ל ע"כ ראו שעיקר קרא דפ' נחלות ארקע קאי, דאלת"ה קשה אבנות צלפחד שאמרו למה יגרע שם אבינו, הא אכתי לא נאמרה פ' נחלות ומנ"ל דבת לא תירוש, דלמא באמת הבת יורשת, אע"כ מפני ששמעו חלוקת א"י למשפחותם לבית אבותם ואם תירש הבת תיסוב הנחלה למטה אחר ומסברא שאין ראוי לעשות כן וכו', וע"ז אמר הקב"ה כן בנות צלפחד דוכרות, נמצא אין מפורש בקרא אלא בירושת הקרקע לא תירש הבת במקום הבן, אבל בירושת מטלטלין נהי דודאי הא נמי דאורייתא ולא פלוג קרא, ואין לבדות חילוקים מלבנו בדיני תורה, מ"מ תיסקי לן דבקרקע מפורש בקרא טפי ממטלטלין, וידוע מה שהשריש הט"ז כמה פעמים דבמה שמפורש בהדיא בקרא אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, עיין באו"ח הל' שופר ובי"ד סי' קי"ד ובחור"מ סי' ב', ורמו לדבריו בתוס' ב"מ דף ע' ע"ב ד"ה משיך, וא"כ הא

דפריך הש"ס בכתובות נ"ב רחמנא אמר ברא לירות וכו' ומתקני רבנן דברתא תירות, היינו אכתובת בנין דכרין, דבימיהם היה עיקר נכסיהן קרקע, ויהיב איניש לברתא קרקע וכו' אבל בתרייתא הנהיגו שטח"ז במטלטלין דוקא כיון שראו תיקון הדרור בכך, יש כח בידם לעקור דבר מן התורה כשהשעה צריכה לכך, כשהרבר אינו מפורש כירושת מטלטלין וכו' כנלע"ד במה שלא מצאו המחברים ידיהם בטעם המנהג, ולפע"ד האמת כמ"ש. עכ"ל.

ומ"מ יש לציין דבח"ב באהע"ז סי' קס"ח הביא פירושו של הנחלת שבעה כדבר פשוט יעו"ש וכבר ציין לזה הפ"ת חו"מ סי' רפ"א ס"ק י"ג.

הטעם החמישי: אי אפשר להבריהם

ה. כתב בכסף הקדשים חו"מ סי' רפ"ב וז"ל כתבתי במק"א אודות העברת נחלה וכו' כעין שטח"ז הנהוג במדינות אלו, ל"ש ביה העברת נחלה כלל מ"מ יש מדת חסידות שהשטח"ז יהא רק ממטלטלין ולא מקרקעות כי הירושה במטלטלין דניידי ואפשר להבריהם איננה בדרך ירושה כ"כ, וגם שכותבין חוץ מחובות מ"מ שייך בהם קנוניא או טענת שחייב לאחרים, משא"כ בקרקע שהירושה בהם החלטיית וכו', וגם שאין סברא להקל בזה מצד שאפשר שימכור בחייו קרקעותיו, כי שייך בזה חזקה שכמו שהם עכשיו ברשותו כן לא יוציאם מחזקת מרא קמא עד זיבולא בתרייתא, מלבד מה שכותבין שמקבל ע"ע שלא לגרום הברחה ותחבולה לגרוע כח השטח"ז וכו' יעו"ש.

הנהוגים לכתוב שטח"ז אף מקרקע

ו. כתב הכסף הקדשים חו"מ סי' רפ"ב וז"ל ומ"מ יש שמתנין דוקא השטח"ז גם מקרקעות ולא שמענו גם מחסידי עולם שימנעו א"ע מלכתוב שטח"ז שהוא גם מקרקעות יעו"ש.

והנה האג"מ באהע"ז ח"א ס"ס ק"י הביאו וכתב דאף דהכסף הקדשים ג"כ מחמיר (וכנ"ל) מ"מ כתב ולא שמענו וכו', והוסיף דהוא מטעם דהמתירין רבו לדינא, ולא ראוי להחמיר אפילו ממדת חסידות מטעם שכתב שם וכו' (ומשמע דהרבה המתירין הוא לגבי ההיתר דשייר מקצת, ומ"מ גם האג"מ עצמו שם קודם לזה כתב, דטוב שיניח הבית שדר בו לדין ירושה שזהו ודאי דבר חשוב (לגבי שייר מקצת) וגם הוא כהמנהג מטעם הנחלת שבעה הנ"ל.

השמטת תיבת קרקע מנוסח שטח"ז אם מהני

ז. הנה הגרו"ג גולדברג שליט"א בתחח"ד כתב דכהיום יש ליתן לבנות גם מקרקע וכדמבאר לקמן בענף ז' אות יא. ע"כ כתב דלכן נראה לענ"ד שקרקעות יש להשמיט ולהשאיר ספרים יעו"ש, והיינו כיון דלא יכתוב חוץ מקרקע א"כ תקבל חח"ז גם מקרקע.

אבל צ"ע דכבר כתב האג"מ אהע"ז ח"א סי' ק"י באחד שרצה לתת לבנות גם מקרקע כתב לו וז"ל והנה לא יועיל מה שישמיט מנוסח השטר לשון חוץ מקרקעות, כיון דנהגו לכתוב זה, אף כשלא כתב הוא ככתב, לכן אם רוצה שיהיה להבנות חלק כזכר גם בקרקעות צריך לכתוב זה בפירוש שלא יפטרו מהחוב רק בשיתנו להן כחלק ז"ש גם מקרקעות, וגם נראה כיון שמקרקעות שעושה בהן סחורה יש גם בסתם ח"ז או ז"ש אף שכותבין חוץ מקרקעות כדחובא בפ"ת חו"מ סי' רפ"א ס"ק י"ב, לכן אפשר אף כשיכתוב גם מקרקעות אולי כוונתו רק קרקעות לסחורה ולשכירות כדי שלא נאמר ששינה מהמנהג, ומה שכתב בפירוש לא היינו אומרים מטעם דצריך להתנות, והתנה דעתו על כל הקרקעות כדאמר ר"ל בב"ב דף ס"ג כה"ג בתנאי שלא היה צריך להתנות, דהא בכאן הוצרך להתנות לאפוקי ממחלוקת הפוסקים באלו שהן לשכירות, ובאם הם רק כשליש נכסיו שסברי שלא היה להן, וגם לאו כו"ע דינא גמירי

ואפשר שסובר דצריך להתנות ולכן טוב שיכתוב בפירוש גם מהקרקעות ובתים שמשתמש לעצמו ע"כ, הרי דכתב להדיא דגם אם ישימט תיבת קרקע, נאמר דט"ס הוא ולא יטלו הבנות חלקם מקרקע.

והגרז"נ גולדברג שליט"א במכתבו אלי [ראה להלן] יישב דבריו, דדברי האג"מ צריכים עיין, בדבר שלא מצאנו בפוסקים קדמונים לתלות בט"ס, ובפרט שכל ענין שטח"ז כבר נשכח ואין אחד מאלף שעושה זאת, וא"כ מה שייך ט"ס, ובפרט אם כותב שטר וזכר שלם שגם אז לא היה מצוי וכו' [יעיין שם במכתבו להלן], ומ"מ גם הגרז"נ במכתבו שם כתב דלכתחילה פשוט שכדאי להוסיף לכל הפחות שנותן גם מקרקע משום שופרא דשטרא, אבל מ"מ אין זה מעכב כלל וכנ"ל.

כתיבת שטח"ז ע"י אם הכלה - ומקרקע וספרים

ח. כתב הנחלת שבעה סי' כ"א אות א' איך שבא לפנינו וז"ל בפולין לא ראיתי לכתוב שטח"ז על האשה רק על הבעל, ובאשכנז נהגו שגם האשה, אמה של הכלה נותנת שטח"ז, ור"ל אם תערר האשה אחרי מות בעלה והיא נוטלת כתובה אם מתה אח"כ גם היא שתטול הבת מנכסי אמה גם חצי זכר, ונוהגין לכתוב שטר אחד באשה והדר בעלה, והרבה יש לגמגם בדבר, דאפשר לטעות וכו' יעו"ש, ועוד יש לטעות דאף אם ימות הבעל תחלה שאינה גובה שטח"ז עד שתמות גם האשה, דהיינו שהולכין כל פעם אחר האחרון, ואם אחד מן הזוג עדיין בחיים אין כח בשטר לגבות בו, אבל יש נוהגין לכתוב על הבעל שטח"ז בפ"ע ועל האשה שטר בפ"ע וכו', ויעו"ש מי משלם שכר הסופר וכו', והגרז"נ גולדברג שליט"א בתחז"ד אות ט. כתב דבזמנינו עדיף שגם האם תכתוב עיי"ש.

ט. ומ"מ כתב שם בנחלת שבעה וז"ל ועוד נ"ל שאין לכתוב בשטח"ז שעל חמותו חוץ מספרים וקרקעות, לפי מש"כ הטעם בסי' זה בסעיף ו' [דהיינו מפני עגמ"נ], זה אין שייך בנכסי חמותו, וא"כ אם כותב שטח"ז על האשה בפ"ע אין צריך להתנות חוץ מספרים וקרקעות דלא שייך טעם הסבת נחלה אצל נכסי האשה, דאף דגבתה אותם מכתובתה מנכסי בעלה שהיו מאחזות אבותיה, מ"מ כבר הוסכו למטה אחר, במה שנתנו אותה להאשה בפרעון כתובתה, ואם היא נשאת, נותנת אותו לאחר לנדוניה וכו', וא"כ מכ"ש שתוכל להוריש מהם לבתה וכו', ועוד דבלאו הכי איכא למ"ד בפ"י דף קי"א שהבן והבת יורשים בשוה בנכסי האם, וע"כ אין להתנות חוץ מקרקעות. ודברי נ"ש אלו הובאו בפ"ת חו"מ סי' רפ"א ס"ק י"ב יעו"ש.

ענף שביעי: סוגי ופרטי הקרקע

א. כבר הבאנו לעיל בענף ו' אות ב. טעמו של הנחלת שבעה שכתב דטעם שאין נותנין לבנות מקרקעות, הוא מפני דיש עגמ"נ לאב אם קרקעותיו יעברו למשפחה אחרת, וכיון שהדבר תלוי בעגמ"נ האב, עפ"י דנו הפוסקים אם כל דבר ששם קרקע עליו שייך בו עגמ"נ או לאו כל הקרקעות שוין.

וסדרן של דברים כך הוא: הנה הראשון הוא בעל חינוך בית יהודה סי' קי"ב וקי"ג שכתב דוקא בבית דירתו שדר בו שייך עגמ"נ אבל לא בשדות וכרמים ולא בבתים שמשכיר לאחרים, וקי"ב בקרקע שעושה בהם פרקמטיא דליכא עגמ"נ בזה, ובסי' קי"ג הביא הסכמת המהרשש"ך על פסקו בסי' קי"ב, והנה בלשונו של מהרשש"ך כתב בהסכמתו על קרקעות שגשא ונתן בהם דרך פרקמטיא, והיה אפ"ל להסכים רק על קרקעות אלו ומשא"כ בשדות וכרמים או בתים שמשכיר לאחרים שייך בזה עגמ"נ, ומ"מ ממה שכתב בהמשך דבריו ראייה לבעל תב"י דכתב שם דאל"ה אלא דגם הם בכלל א"כ כל אחד יכול להברית נכסיו ולקנות

מהם קרקעות בחייו וישכירם לאחרים יעו"ש, וטעם זה שייך גם בשדות וכרמים ובתים שמשכיר לאחרים דשייך הברחה, וכן הבין בעל שו"ת שב יעקב חו"מ סי' י"ד שכתב שם שהסכימו האחרונים בשו"ת חב"י וכו', וכן הבין הגרעק"א בשו"ת ח"א סי' קכ"ט שכתב שם דבבתים שמחזיק להרויח ולהשכירם בזה כתבו הגאונים בשו"ת חב"י דזוכים הבנות וכו' הרי שהבין כנ"ל, ומ"מ מדברי השבות יעקב ח"ב סי' קכ"א משמע קצת שהבין להסכים רק על קרקע שנו"ג בהם ולא על שדות וכרמים ובתים להשכיר. וכדלקמן, ועתה נבארם אחת לאחת.

בית דירתו

ב. הנה בבית דירתו שדר בו מודים כולם שאין הבנות נוטלות בהם כלל דשייך בהם עגמ"ג לאב כשיעבור למשפחה אחרת, והסביר החב"י בסי' קי"ב בטעם הדבר דלהטעם שכותבין חוץ מקרקעות כדי לשייר מקצת, הסבירא נותנת שלא שייך רק בית דירתו ומקומות בבהכ"ג ונשגור כפי כל ומורגל בפומי דאינשי שכוונת קרקעות הנזכר בשטח"ז קאי ע"ז דוקא, כאשר יורה ע"ז לשונות יתירות שכותבין בשטח"ז כגון תח"ז מכל שימצאו לי הרי שכוללם יחד הכל, ועוד פורטים באחרונה ראוי ומחזק ומאשראי וכו' ואלו אמר חוץ מדבר מועט לצאת ידי חובתו לקיים ירושה ונחלה דאורייתא, וכתב עוד שם וגם לטעם השני משום עגמ"ג, פשיטא שבביתו ומקומות בהכ"ג איכא עגמ"ג כשרואין ביד אחר וכו' רק יקיימו נחלה בדבר מסוים הנודע והנגלה לכל שהוא בית דירתו ומקום מושבו בבהכ"ג, אבל שאר הדברים אינם ניכרים ונגלים שעל ידם העביר נחלה שאין שמם נקרא עליהם שהוא של פלוני, אבל ביתו שדר בו ומקום מושבו בבהכ"ג שמו נקרא עליו ונודע לעין השמש ע"ז כן שהעביר נחלתו לבתו במקום שיש בן וכו' יעו"ש.

בית להשכיר - נחלת שדה וזכרם

ג. הנה החב"י הג"ל כתב דבזה נוטלות הבנות חלקם ח"ז וכנ"ל באות ב. דרך בית דירתו מיקרי קרקע וכנ"ל, והסביר דבריו דבזה כיון שאין ניכרים ונגלים שעל ידם העביר נחלה שאין שמו נקרא עליהם שהוא של פלוני וכו' ואעפ"י שנודע שהיה של פלוני ועכשיו רואין אותו ביד אחר, לא יתלה אותם בהעברת נחלה, אלא יאמרו שמכרן לו שכך דרך בנ"א למכור בתים שדות וכרמים, אבל אין דרך בנ"א למכור בית דירתו, אלא מניחו לזרעו אחרי האב בן מורישו, ומשו"ה אין קרקעות אלו בכלל מה שכותבין חוץ מקרקעות.

ומה שאין כותבין בפירוש חוץ מבית דירתו וכותבין סתם קרקעות, כתב שם וז"ל ולענ"ד הטעם שאנחנו בגלות החל הזה, יש כמה וכמה בנ"א שאין להם בית הקנוי להם אלא דרים בשכר, ואילו היו כותבים חוץ מבית דירתו היה שקר מפורסם, ואם לא יכתוב לאיש שאין לו בית מקנה היה מתבייש נגד אחרים שכותבין, כענין שכותבין בשוה מאה ליטרין דכסף שלא לבייש למי שאין לו, ואצל אדם שאין לו בית מקנה פירושו חוץ מקרקעות ר"ל שיקנה להבא, אבל כשכותבין חוץ מבית דירתו משמע שיש לו עכשיו ונראה כמשקר, או ענינו כמ"ש הפוסקים על קנין אגב ד' אמות קרקע בחצירו אעפ"י שלא נודע לו חצר סמכינן על שכל אדם מישראל יש לו חלק בא"י, או הודאת בע"ד כמאה עדים דמי וכו', וגם בעוונותינו הרבים בגלותינו רובא דרובא אין להם רק בית דירה ומקומות בהכ"ג, אבל בני עליה והם מועטים ונער יכתבם מי שיש לו בתים לשכור לאחרים ואחד מרבוה שיש לו שדות וכרמים, ע"כ לא יעלה על לב שענין כתיבת הסופרים חוץ מקרקעות יורה וירמוז על שדות וכרמים ובתים שישכיר לאחרים ע"כ.

והגאון מהרשש"ך בסי' קי"ג שם סמך ידו עליו, (ועיין לעיל אות א. אם הסכים על כל דבריו), והוסיף ראייה לבעל חב"י וז"ל והדבר מוכח מהטופס דשטח"ז בעצמו במאי דנהגו

לכתוב שקיבל עליו הנותן בח"ח ובשד"א שלא ליתן שום שטר מתנה כדי להבריא נכסים ולגרוע כח שטח"ו ההוא, ובוראי דנהגו כן דאל"כ מה הועילו חכמים בתקנתם כי היבא דתקפצו עלה לינסוב לה ואם איתא דלא יטלו מן קרקעות וספרים כאלו אכתי נאמר מה הועילו חכמים בתקנתם כי עדיין יכול להבריא כל נכסיו באופן זה שיקנה בכל מעותיו קרקעות בחייו וישכירו לאחרים כדי שלא יטלו חתניו כלום וק"ל. יעו"ש.

וכ"כ בשו"ת כנסת יחזקאל סי' צ"ג וז"ל והנה לכל הטעמים הנ"ל אף אנו נאמר לב' טעמים הראשונים לא נאמר למעט הבנות כי אם הבתים שהיה דר בו האב ושפיר איבא עגמ"ג, ומשא"כ עשיר וקצין שקונה הרבה בתים וקרקעות להשכירם להרויח מהם ועושה מהם פירות מרובה ממת דראי אינם בכלל קרקעות למעט חלק הבנות יעו"ש.

אבל השבות יעקב בח"ב סי' קכ"א יצא לחלוק על בעל חב"י, וגם השב יעקב חו"מ סי' י"ד אחרי הביאו דברי חב"י כתב כיון דיש מפקקים בדבר זה יש לפשר, וגם הגרעק"א בח"א סי' ס"ס קכ"ט ובח"ב סי' פ"ט יצא לחלוק על שיטת החב"י והמהרשש"ך, ומ"מ כתב גם הוא דראי לפשר כמ"ש השב יעקב, ודברים אלו יבוארו בארוכה באות ד. בענין קרקע שנו"ג בהם לפרקמטיא.

קרקע לפרקמטיא ונו"ג בהם

ד. הנה החב"י הנ"ל פשיטא דס"ל דהבנות נוטלות בהם חלקם וק"ו מבתים להשכיר ושותות וכרמים שנוטלים, ואפילו השבות יעקב בח"ב סי' קכ"א שחלק עליו בשדות וכרמים וגם רעק"א הנ"ל, מ"מ מודים בזה הקרקע שהבנות נוטלות בהם חלקם חח"ו.

וז"ל השבות יעקב שם על דבר שעיקר מו"מ שלהם בקרקעות שדות וכרמים שלוקחין ומוכרין לאחרים וכו' הא מילתא כבר אמורה בשו"ת חב"י שאלה קי"ג ושם נדפס תשובה בשם הרב המופלא מהר"ש שאטין כ"ץ מפ"פ ופסק דאין כוונתו רק על ספרים שלקחום לקיימם ולא באלו הנו"ג בהם, אע"פ שאין עיקר דאייתו מוכחת כ"כ שכתב וז"ל והדבר מוכח וכו' (וכנ"ל באות ג.) והנה באמת אי משום הא לא איריא, דלא חיישינן חששא רחוקה כי האי דלא יתן אדם כל מעותיו בקרקעות כי הפוך בעיסקא טוב מינה ומאה זוזי בעיסקא כדאמרינן ביבמות, וכן בספרים הן התגרי תגריהן אינו רואה סימן ברכה לעולם, ועוד לא ידעתי איך נעלם ממנו שהרי כתב ג"כ בנוסח שח"ז בש"ח ובח"ח שלא להפקיע כח שטח"ז זה בשום תחבולה וערמה בעולם, וא"כ גם זה בכלל וא"כ הועילו חכמים בתקנתם שפיר ולא חיישינן כלל לערמה, ומ"מ הדין דין דעיקר הטעם דכותבין חוץ מספרים וקרקעות, לפי שקרקעות אדם מניח לבניו שמחזיק בנחלה ואחות אבותיו ומה"ש גם נחלת שדה וכו"ם בכלל דלא כמ"ש שם בתשובה סי' קי"ב וכן ספרים שיוורש מאביו אין דרכו למכור אותם אמת קנה ואל תמכור, מש"ה אינו נוטל מהם שטח"ז אבל קרקעות וספרים שמסתחר בהם גם הבת נוטלת בשטח"ז וכו' אבל המותרת אינו בכלל וכו' בהסכמת מהר"ש עכ"ל.

מבואר מדבריו דאע"ג דקרקע שמסתחר עמהם יש להבת חלק, מ"מ בקרקע שדה וכו"ם ולכאורה ה"ה בבתים להשכיר אין להם חלק דשייך בזה עגמ"ג, ועיין לקמן אות ה. בענין קרקע בסכום שליש רכושו מש"כ השבו"י, [ומבואר עוד מדבריו דחולק רק על התשובה בסי' קי"ב על דין בית להשכיר ושדה וכו"ם, אבל על סי' קי"ג מש"כ מהרשש"ך אינו חולק וכדכתב ומ"מ הדין דין אמת, ומשמע מדבריו לכאורה דעכ"פ הסכמת מהרשש"ך היה רק על קרקע שמסתחר בהם וצ"ע, ולכאורה דלא כהשב יעקב ורעק"א הנ"ל, וצ"ע].

וכן תמה בשו"ת רעק"א ח"א סי' ס"ס קכ"ט וז"ל זולת בבתים שמחזיק להרויח להשכירם ולא לדירה, בזה כתבו הגאונים בשו"ת חב"י דזוכים הבנות, אף דלבי מגמגם בזה מאוד, דסברתם

רעיקר הטעם דתקנו וכו' דיש בהם עגמ"נ וכו' א"כ י"ל דוקא בית דירתו, לעג"ד אינו מוכח דסברתם מספיק לסוחר בבתיים לקנות ולמכור בזה ליכא עגמ"נ כיון דעומדים להפקיע בידו וכו' אבל במחזיקים להושיב בהם דיורים דהוי מתקיים אין לנו ראייה להפקיע הבנות, ואך כבר הורו הזקנים ובודאי ראוי לפשר כדהעלה השב יעקב וכו' ע"כ, ושנה דבריו גם בח"ב סי' פ"ט והוסיף שם לדחות ראית החב"י [המהרשש"ך] דא"כ כ"א יערים וכו', וכתב דאין זה הוכחה כ"כ, דאין זה מדרך להלביש מעותיו בקרקע ששכרם מועט וראוי לפשר יעו"ש.

והנה השב יעקב נראה דהיה ס"ל כבעל חב"י מדכתב שם וז"ל ומכ"ש בבתיים שאינו דר בהם אביהם רק עומדים להשתכר וכו' שהבנות נוטלים חלקם כאשר האריכו בטעמייהו בתשו' חב"י הנ"ל, ואין ראייה ממה דכתבי סתם חוץ מספרים וקרקעות, הגע בעצמך וכי איש המוכר ספרים וכל אשר לו הוא כמו"מ בספרים וכי לא תטול הבת שטח"ז כלל ותצא נקי מנכסי אביה אלא ע"כ צריך לחלק [ומ"מ רעק"א בח"א ס"ס קכ"ט דחה ראייתו וכתב דמזה אין ראייה כיון דדברים שדרכם למוכרם הבת נוטלת בהם בין כך יעו"ש]. אך אעפ"כ כיון דיש מפקקים בדבר זה ראוי לפשר, והיא דבא לידי דין זה ראיתי לפשר ביניהם וכו' יעו"ש.

היוצא לנו מכל הנ"ל שיטת חב"י, ולהשב יעקב ורעק"א כן הוא ג"כ שיטת מהרשש"ך דדוקא בית דירתו אינה נוטלת, אבל בבתיים להשכיר ושדות וזכרמים וק"ו בקרקע לפרקמטיא נוטלת בהם חח"ז, שיטת השבו"י דדוקא בקרקע לפרקמטיא נוטלת חח"ז משא"כ בהנ"ל, שיטת השב יעקב ורעק"א לפשר ביניהם, ומ"מ כיון דמדברי השב יעקב משמע דמעיקר הדבר הדין כבעל חב"י ורק כיון דיש מפקקים ראוי לפשר, ומדברי רעק"א משמע איפכא דמעיקר הדבר ס"ל כהשבו"י וכו' וכו"ל, ע"כ נראה לכאורה לעג"ד לפשר בזה שתטול רק חצי מחצי זכר.

[ויש לציין דאע"ג דלטעמו של החת"ס דירושת קרקע מפורשת בתורה אין שום נפק"מ בזה, מ"מ כיון דמכל גדולי הפוסקים משמע כנ"ל ע"כ פשוט דשפיר ראוי לסמוך עלייהו].

קרקע בסכום שלישי רכושו

ה. כתב השכות יעקב בח"ב סי' קכ"א דאע"ג דאם יש לאחד קרקע שנו"נ בהם דאמרינן דהבת נוטלת חלקה ח"ז (וכנ"ל באות ד.), היינו מה ששויים יותר משליש ממה שיש לו, כגון שהוא עושר לערך ששת אלפים והקרקעות הם שוים ג' אלפים, כיון שהם קרקעות שמסתחר בהם, גם הבת נוטלת שטח"ז מה ששויים יותר משליש עשרו, אבל מה שמגיע עד שני אלפים שהוא שלישי מעותיו, וכבר אמרו רז"ל לעולם ישליש אדם מעותיו שלישי בקרקעות, וזה נכלל בכלל התנאי חוץ מקרקעות עד שלישי מעותיו, כי מסתמא אדם מצדיק עצמו כשעת מותו, והיתה כוונתו לקיים בעד שלישי מעותיו מקרקעותיו שכבר לקח כדברי חז"ל, אבל המותרת אינו בכלל התנאי ונוטלת בהם הבת מכה שטח"ז יעו"ש, והביאו גם הפ"ח חו"מ סי' רפ"א ס"ק י"ב.

והנה האג"מ אהע"ז ח"א סי' ק"י ד"ה והנה (הובא לעיל ענף ו' אות ז.) כתב שם דצריך להתנות גם מקרקעות וכו' לאפוקי מפלוגתת האחרונים באלו שהן לשכירות ובאם הם רק כשליש נכסיו דסברי שלא היה להן בהן חלק וכו' ומשמע קצת דהפוסקים חולקים ע"ז, ויש ליישב, וצ"ע.

קרקע שקנה אחרי כתיבת שטח"ז

ו. כתב בשו"ת כנסת יחזקאל סי' צ"ג וז"ל ואף לטעמא דידן דאבוה סילק לה העיבור כנ"ל אינו ממעט כי אם עם הבתיים וקרקעות שהיה לאב בעת כתיבת שטח"ז, שאו סילק לבתו כל חלקה, משא"כ הבתיים וקרקעות שקנה אחרי כתיבת שטח"ז ודאי יש להבנות חלקם,

דאל"כ מה הועילו חכמים בתקנתם שטח"ז, כי יקנה אחרי נתינת השטר קרקעות וכתים למעט חלק הבנות, ע"כ.

אבל כבר תמה עליו השב יעקב חו"מ סי' י"ד וז"ל אין דעתי אתו עמו כלל לא זו שהטעם שלו דחוק מאוד ואין לו טעם דיהיבין ליה טעמו על הקרקעות כתב הוא עצמו על הספרים טעם אחר משום דאסור ללמוד תורה וניחא להאב שבניו ילמדו מספריו עכ"ל, א"כ בספרים אין חילוק בין הספרים שהיו לו בשעת נתינת הנדן ובין מה שקנה אח"כ, וא"כ כיון דנכתב על תרוייהו לשון אחד חוץ מספרים וקרקעות האיך אפשר לחלק ולומר דהקרקעות היינו מה שיש בידו בעת ההיא והספרים אפילו מה שיבא לידו בתר הכי וזה הדבר אין הדעת סובלתו לפרש הכי, ע"כ.

הנה גם גיטו של הגרעק"א הג"ר שמעון אבר"ק ראגוני, בשו"ת רעק"א ח"א ס"ס קכ"ט ר"ל ג"כ כהכנסת יחזקאל ומטעם אחר, וכבר דחאו רעק"א שם וז"ל, ומ"ש גיסי רומעכ"ת דדוקא מקרקע שהיה לו בעת כתיבת שטח"ז, אבל לא למה שקנה אח"כ כיון דכבר נשתעבדו המעות לבניו, זה אינו, דהא כל שמקיימים התנאי פקע החיוב למפרע והתנאי היה מכל מה שימצאו בעזבוני חוץ מספרים וקרקעות, א"כ גם קרקעות שקנה אח"כ ככלל כיון דנמצאו בעזבונו וכו' עכ"ל.

ואפשר להוסיף עוד בדחיית ראיית בעל כנסת יחזקאל שכתב דא"כ יערימו ויקנו קרקע כדי להפקיע כח שטח"ז, דהא כבר נתבאר לעיל באות ד. בשם השב"י ורעק"א דלא חיישינן לזה כיון דיש ח"ח ושד"א ע"ז ועוד דאין הדרך למכור וכו' כמבואר שם.

קרקע מכסף מקנתו ולא מאחוזת אבותיו

ז. כתב הנחלת שבעה סי' כ"א אות ו' בטעם שאין לבנות חלק בקרקע מפני עגמ"ג והוכיח דבריו מהא דתיקן רגמ"ה (הובאו במהר"ם ב"ב ד"פ סי' תתרכ"ב ובמהר"ם מינץ סי' ק"ב) וז"ל הנ"ש לכך נ"ל שנתפשט המנהג כך מאחר שנמצא בתקנת רגמ"ה בתשובה המתחלת צ"ח המטה וז"ל וגם גורנו שהיבם אינו יכול לעגן היבמה כו' והנכסים שבאו לה מחמת בעלה קרקעות וספרים נחלת אבותיו יסדרו ביניהם בלי חסוב לבית אב אחר, ואם הם מקנתו ולא מאחוזתו יחלקו ביניהם עכ"ל, הרי שלא נתקן רק מחמת עגמ"ג שלא יסוב אחוזתו למטה אחר וכו' בשח"ז לכתוב חוץ מספרים וקרקעות שהוא דבר מסוים ביותר ואיכא עגמ"ג טפי אם יאבדו מתוך משפחתו מלמשפחתו לבית אבותיו, עכ"ל.

ולפ"ז היה נראה לכאורה לחלק בין קרקע שקנה הוא עצמו לקרקע שירש מאביו, וא"כ כהיום רובא דרובא מהקרקעות הם מכסף מקנתו, היה נראה לפ"ז דפשוט דהבת נוטלת בהם חלקה ח"ז, וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' קל"ה וז"ל תבנא לדינא בנוגע לבנות אין שום ספק דיכול להנחיל לה באופן המועיל חלק בנכסיו, אלא שבקרקעות וספרים נראה מהרבה פוסקים שאין להנחיל לה וכו', מ"מ לפי הנראה מדברי הנ"ש במה שהביא לזה מתקנת רגמ"ה וכו' וממילא אפשר ליתן להם מקרקעות אחרים ושהם מקנת כספו ולא מאחוזת אבותיו ע"ש.

אבל נראה שא"א לומר כן ואין חילוק בין קרקע שירש מאביו לבין קרקע שקנה בעצמו, וכן מבואר מדברי גדולי הפוסקים שהבאנו לעיל אות ב. ג. ד. בהא שכתב החב"י דע"פ טעמו של הנ"ש דהוא מפני עגמ"ג, א"כ דוקא בית דירתו ולא קרקעות שדות וקרמים וכו', והמהרש"ח הסכים על ידו והביא הוכחה לדבריו, דאם נאמר דכל הקרקעות ככלל ואינם נוטלים מהם, א"כ מה הועילו חכמים בתקנתם דא"כ כ"א ילך ויערים ויקנה ממעותיו קרקעות וישכירם לאחרים, והשבות יעקב חלק על ראייתו דאסור להערים כיון דהוי בח"ח ובשד"א

שלא יערימו וכו', וכ"כ רעק"א בח"ב סי' פ"ט דלא יערים וכו', ואם נאמר דהנ"ש ס"ל לחלק בין קרקע מכסף מקנתו לבין קרקע שבא לו בירושה, א"כ מה הוכיח המהרש"ש כחכב"י דכ"א ילך ויקנה וכו', הא כשילך ויקנה פשיטא שתטול בתו כיון דלמעשה לא ירש מאבותיו קרקע זו דהרי קנאו בעצמו, ומה ראייה היא ששדות וכרמים אין הכת נוטלת, וכן מה הוצרכו השבו"י ורעק"א לדחות דבריו דלא יערימו, הרי היו יכולים לומר דבוה הרי בין כך נוטלת להנ"ש דהרי לא שייך בוה עגמ"נ כיון דהוי מכסף מקנתו, אלא ע"כ דאין לחלק בוה.

ודברי הנחלת שבועה שהביא מתקנת רגמ"ה ששם חילקו בין קרקע הבאה לו בירושה לבין קרקע הבאה לו מכסף מקנתו, כבר הסבירו החת"ס בטוב טעם ודעת באהע"ז ח"ב סי' קס"ח וז"ל, הדרן לדברי הנ"ש וכו' ומייחי ראייה מתקנת רגמ"ה גבי יבמה, והנה התם בשדה וספרי מקנה לא תיקן רגמ"ה רק בשדה אחוזה וספרים שירש מאבותיו, והכא בשטח"ז אין חילוק בין מקנה לאחוזה דהתם לא הניח בנים אחריו, ואשתו ואחיו חולקים נחלתו ליכא קפידא אלא שתיסוב נחלת אבותיו למשה אחר, אבל נחלת מה שקנה בחייו אין כאן עגמ"נ שהרי מת ולא הניח בנים, רק נחלת אבותיו היא עגמ"נ ליבם אם יראה הנכסים מאבותיו אצל אשת חמיו משא"כ בשטח"ז שיש לו בנים איכא עגמ"נ גם בשדה וספרי מקנה אביהם אם יהיה במשפחה אחרת בני אחותם ע"כ אינו נוהג אפילו בשדה וספרי מקנה עכ"ל.

הרי דפירש להדיא בדברי הנ"ש דאין לחלק בוה [וראייתו היתה כנראה כמו שהוכחנו לעיל], וא"כ יצא לנו כדבר פשוט דאין חילוק כלל בין קרקע שירש מאבותיו לבין קרקע שקנה מעצמו ובשניהם אין הבת נוטלת כלום.

קרקע תלוש ולכסוף חברו

ח. הנה גיסו של הגרעק"א רצה לומר כיון דאיכא פלוגתא בוה אי מיקרי קרקע א"כ הבת נוטלת בהם חח"ז, אבל כבר דחאו רעק"א בתשובתו בח"א סי' קכ"ט וז"ל: תו כ' גיסי הרב נ"י לדון בדבר חרש, דבתים אינם בכלל חוץ ממקרקעי, כיון דיש פלוגתא דרבוותא בתלוש ולבסוף חברו אי הוי כקרקע, כדאייתא בהגהת ש"ע חוה"מ (סי' צ"ה) וכיון דכותבים בשטח"ז דהכל יהיה נדרש לטובת בעהש"ט, אם כן יד בנות על העליונה. לכאורה יש לחלק, דהיינו בספק בפירוש לשון השטר, אבל לא בספיקא דדינא, וכן מוכח לכאורה ממ"ש השב יעקב (סי' כ"א) לענין כלי קודש, דלו יהא דהוי ספק אם נכלל בלשון ספרים, מ"מ כפי נוסח שלנו יד בעהש"ט על העליונה, ואילו בסי' י"ד כתב כיון דהוי ספק אם דינא דמלכותא דינא בכל מילי אין נותנין להבנות אע"כ דבספיקא דדינא שאני, אבל באמת אינו ראייה, דרוקא בההיא דינא דבעל שב יעקב (סי' י"ז) דאין הספק תלוי בפירוש השטר אלא במילתא אחריתא אם קנה האב הקרקע משום דינא דמלכותא אם לא קנה, בוה ל"ש דיד בעהש"ט על העליונה, וה"נ במה דכתבנו לענין הספיקות בנשבע שלא למכור ועבר ומכר, וכן בספק אי מתנה לבנים הוי כמתנה או כירושה, בוה באמת ל"ש להטריף כח הכנות ולומר יד בעהש"ט על העליונה, אבל בוה אף דהוי ספיקא דדינא, מ"מ שורש הספק אם נכללו בתים בכלל חוץ מקרקע בוה י"ל דאמרינן יד בעהש"ט על העליונה.

וביותר דיש לומר דל"ל למיתי עלה מדין ספיקא דרבוותא, אלא כיון דמצינו בחולין (דף ט"ו) דלענין ע"ז בית הוי תלוש, ולענין הכשר זרעים פלוגתא דתנאי, ולענין שחיטה מיבעיא שם, הרי אין לדמות כלל להרדי, פעמים הוי כתלוש, פעמים הוי כמחובר, א"כ י"ל דהוי ספק בעצמותו אם רצה האב לכוללם בלישנא דחוץ מקרקעות אם לא, והוי ככל ספיקא בלשון השטר.

אולם נלענ"ד כיון דחזינן דהמנהג הפשוט דאין נותנים לבנות מהבתים, וכל האחרונים בתשובותיהם הזכירו בחים, נראה דכל כי האי נכלל בדינא דהש"ע (סי' רי"ח סי"ט) דבספיקא דלישנא אזלינן אחר המנהג, גם זאת הא מפורש בטור (סס"י רי"ח) בשם רבינו יונה דאם אמר כל מקרעי גם בתים בכלל, והעתיקו הרמ"א (שם סכ"ד) ונראה דאינו בדוקא מלישנא אבל קרקעות אלא דהתם בעי' כל, דבלא"ה נותן לו רק ב' קרקעות כדמפורש גם גבי שרותי, דכל באמת בלאו לשון כל נכלל בתים בקרקע, הרי דמוציאין בזה מיד הנותן, אף דהטור כתב בסתם (בסי' צ"ה) דעת העיטור דתלוש ולבסוף חברו הוי תלוש, אע"כ או דבתים שאני וכמ"ש הש"ך (סי' צ"ה) או דבלישנא דב"א הוי בתים בכלל קרקע, וכיון דמוציאין ולא מיקרי בגדר ספק, ה"נ בנ"ד לית בזה ספיקא דבתים בכלל, ע"כ.

קרקע שקנה על סכום שנים

ט. כתב החת"ס באהע"ז ח"ב סי' קס"ח בענין קרקע הלקוח מא"ג [מאינו נימול] שחק המלכות שא"א בשום אופן למכור קרקע לצמיתות כ"א לזמן ל"ב שנים, ואח"כ יחזור דמי המכירה לבעלי ותיפוק ארעא ותחזור לבעלים הראשונים, אם בקרקע כזאת ג"כ אין נוטלת הבת חח"ז או דנוטלת דלא מיקרי קרקע.

כתב החת"ס והשתא כנדרין שלפנינו דאפקעתא דמלכא הוא בכל מקנה וקנין שאין אדם יכול למכור שדה אחותו או שום קרקע ליותר מל"ב שנים כעין קרקע של א"י בזמן שהיובל נוהג אלא לאו לן יוצאת בלי פדיון חנם אין כסף והא להו נשאת הקרקע ממושכנת על הקרן אבל אינה נחלטת לעולם וכל זמן ועידן יבא הלה ויתן לו מעותיו ויצאהו מנחלתו, פשוט אם אין נראה מרעתו של מוכר שרעתו שלא לפדותו, לית ביה משום הסבת נחלה, אבל אם נראה לפי הענין שרעתו לשקוע ומכ"ש דאפשר דמקריש ליה בוזוי ויתן לו שטר חדש על ל"ב שנים ואם יעברו אלו הל"ב שנים הדר מקריש ליה וכן לעולם ושום ישראל אחר אינו רשאי לעשות עם הגוי מקח אחר דה"ל מערופיא של זה או בודאי אית ביה משום הסבת נחלה ועדיף טפי ממשכנתא שלא בשעת הלואה ואפילו מהר"י מודה בזה אע"ג דלכאורה הכא איכא חדא לגרעיתא דהרי אפילו אם דעתו של גוי זה לשקוע אפשר שיבא בנו אחריו או אפילו זרע זרעו ורעו ויוצאים מתוך ביתם כדינא דמלכותא ואפי' אם יקרשי ליה בוזוי לא יקבלו, מ"מ כולי האי לא אמרינן, דהרי קמן בספרים חיישינן להסבת נחלה בענין זה אע"ג דבלא"ה עתידין לבלות ואין שמו עליהם לעולם, מ"מ איכא בהו הסבה וה"נ דכוותיה כיון דע"כ דעת הגוי הוה שלא לפרות ה"ל בכלל קרקע, והכל לפי ראות עיני הדיין בענין זה יעו"ש, ועיין בפ"ת חו"מ סי' רפ"ב ס"ק י"ג.

קרקע שנרשם על שם נכרי

י. כתב בכנסת יחזקאל סי' צ"ג דבמקומות שאין ליהודים רשות לקנות בתים ובהכרח יהודי הקונה לכתוב בפנקס ערכאות על שם איזה עירן סוחר או חקף אשר לא מבני ישראל המה וכותבין שהעירן קנה לטובת וצרכי ישראל הקונה, אם בתים כאלו נכללים בשויר קרקע או דהבנות נוטלות בהם חלקם, ועיי"ש במה שכתב דקרקע שקנה אחרי כתיבת השטר דנוטלת וכנ"ל באות ו. ואפילו באלו שקנה קודם, יעו"ש דהבת נוטלת וכו', והשב יעקב בסי' י"ד חלק על מש"כ בקרקע שקנה אחרי כתיבת השטר וכנ"ל באות ו. ומסקי שם עכ"פ בהא נחתי ובהא סלקי, דבנ"ד היבא דהעכו"ם הקונה לשם ישראל יכול לסלק במעות לית דין ולית דיין לגרוע כח הבנות, רק פשוט הוא דהו"ל כדין מטלטלי דלא עדיף ממשכנתא באתרא דמסלקי כנ"ל והבנות נוטלות חלקם ומכ"ש בבתים שאינו גר בו אביהם (וכנ"ל באות ב.). יעו"ש, והביא דבריהם הפ"ת חו"מ סי' רפ"ב ס"ק י"ב עיי"ש.

קרקע בזמנינו

יא. הגרז"נ גולדברג שליט"א בתחח"ד אות ט. כתב דכהיום יש לשנות מה שכתוב בשטר חוץ מקרקעות וספרים ולכתוב רק חוץ מספרים, והטעם לזה שבזמנינו עיקר הרכוש שמשאירים רוב בני"א הם הדיירה, ואם השטח"ו לא כולל קרקעות, כמעט שלא נשאר ענין בשטר זה, והנה הטעם שכתב הנחלת שבעה שיש עגמ"נ שיאכרו מתוך משפחתו, ונראה שטעם זה היה בזמנם, שברצון האב לא היה נותן, אלא שהיה מוכרח מחמת חתנו ליתן לבתו כעין ירושה, ולכן היה שייך עגמ"נ על קרקעות וספרים, משא"כ בזמנינו שרוב בני"א ברצונם שהבת תירש ונשתכח מרובם כלל דין התורה בזה לא שייך עגמ"נ, לכן נראה לענ"ד שלא לכתוב חוץ מקרקעות וכו', וביתר שראה שלא היה זה מנהג קבוע לשייר ספרים וקרקעות, כמו שנראה מלשון הרמ"א חו"מ סי' רפ"א ס"ו התנה שלא יהא לבתו ספרים וקרקעות וכו', ועיין בפ"ת שם שמדייק בן [אבל לפמש"כ לעיל בענף א' אות ב. שהרמ"א בר"מ אהע"ז סי' ק"ח כתב בלשונו, כתב מהרי"ו התנה וכו' חוץ מספרים וקרקעות כמנהג הארץ ומשמע דס"ל דכולם נהגו כן, וצ"ע], גם י"ל שרק בתים שנשארים בניו לגור בהם בזה שייך קפידא ועגמ"נ, אבל בזמנינו רגילים למכור בית שירשו, וכ"א יש לו בית משלו, אין מקום לשייר קרקעות, ואפשר ללמוד כן מהפ"ת שם סק"ג מה שהביא מהח"ס אהע"ז ח"ב סי' קס"ח עיי"ש.

ומ"ש דכהיום מוכרים את הדיירה משו"ה שרי לתתו גם לבנות, אפשר להוכיח כן ממ"ש החב"י כסי' קי"ב הובא לעיל אות ג. דו"ל אבל אין דרך בני"א למכור בית דירתו אלא מניחו לזרעו וכו' הרי דנהגו בימיהם שלא למוכרו, וכהיום שמוכרין אפ"ל דשרי, וכמו בפרקמטיא שביארנו לעיל אות ד. דהבת נוטלת בהם יעו"ש.

ויש להוסיף צירוף לדבריו ממ"ש הכסף הקדשים (הובא לעיל ענף ו' אות ו.) דלא שמענו מחסידי עולם שימנעו א"ע מלכתוב שח"ז שהוא גם מקרקעות יעו"ש.

ומ"מ האג"מ באהע"ז ח"א סי' ק' כתב שם דמ"מ טוב שישיר לבניו דירת ביתו שגר בו וכו' יעו"ש. ונצטרך לחלק לפי זה דשם מיירי מעשיר גדול דיש לו מה שיריש לבתו חוץ מביתו סכום גדול משי"ה כתב כן, אבל אה"נ היכא שכמעט כל רכושו הוא דירת ביתו שם יכול לתת לבתו מזה, וכן משמע ממכתבו של הגרז"נ גולדברג שליט"א אלי לחלק בזה.

מכתב הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

ב"ה יום ג יט מנחם אב תשנ"ה

כבוד הרב מתתיהו שווארץ שליט"א

קבלתי מכתבו והנני בראשונה מבקש לתת לו תודה על עיסוקו בעניני ירושה שבעו"ה כמעט כולם נכשלים בזה וד"ל, לכן דבר גדול להרגיל הציבור לדאוג בחייהם למה שיהיה אחרי מאה ועשרים, ולמצא דרכים איך להבטיח שיהיה כדין.

ומה שכתב כתר¹ בשם אגרות משה שאם כתבו נוסח שטח"ז והשמיטו בשטר פרט לקרקעות שאעפ"כ אין הקרקע בכלל, ולכן הציע לכתוב מפורש שכולל גם קרקע, פשוט שכדאי להוסיף לכל הפחות משום שופרא דשטרא, אבל בעיקר הענין קשה לומר כן בדבר שלא מצאנו בפוסקים הקדמונים לתלות בטעות סופר וכדומה, ובפרט שכבר כל הענין של שטח"ז ואין אחד מאלף שעושה זאת, וא"כ מה מקום לומר שמי שעושה והשמיט קרקע טעה, ובפרט אם נכתוב שטר שלם וזכר שגם בזמן קדום לא היה מצוי, וכש"כ שהשמתתי

1 כענין מש"כ בענף ו' אות ז.

הרבה מנוסה נחלת שבעה כמו כל עניני שבועה שהזכיר הנחלת שבעה, והטעם להשמטה כתבתי שם, וא"כ בודאי אין לתלות שטעה, כיון ששינה כל כך הרבה דברים בודאי נחכוין למה שכתב.

ומה שכתב² שהיום ג"כ כדאי להשאיר קרקע לבניו, כבר דחה הוא בעצמו שהיום עיקר רכושו של אדם הוא דירתו, ושאר מטלטלים יש לה ערך מועט ביותר ולכן כדאי להשאיר ספרים שגם זה נתמעט.

והנני³ בהיתר שיש לכתוב שטח"ז הוא משום שהיא נדוניה כמו שכתב הנחלת שבעה, והנה כהיום הרי לא כתבו לשטח"ז בשעת הנישואין ובטל ההיתר, מ"מ נראה שגם היום מי שנושא בת עשיר כוונתו גם לירושה, רק שסומך שיקח ירושה בבית משפט או שיתנו לו הבנים מחמת כל מיני טעמים, ובודאי לא הכשיר דרא לומר שאין החתנים רוצים בירושת חמיו לכן גם היום יש ההיתר של נדוניה רק שכותב שיהיה בדרך היתר ולא בדרך גזילה, עכ"פ מי שאינו רוצה להשאיר לבתו, יכתוב מפורש שלא יכשילנה בגזילה.

מה שכתב⁴ בענין שטר שלם זכר, זה ברור שנהגו כחצי זכר, אבל הראתי שכנראה היה גם אנשים שכתבו שלם זכר.

וראיתי לעורך ששם במאמרי כתבתי למצוא טעם למה כתבו כלשון הודאה ולא כלשון התחייבות, ובאחרונה ראיתי בחמדת שלמה שכתב שאם יכתוב שמתחייב לא יועיל, כיון שמתחייב אחר מותו, ודבריו צ"ע רב, ואין כאן המקום להאריך.

הכותב והחותם בכרכה זלמן נחמיה גולדברג

ענף שמיני: שויר ספרים

א. הנה הרבה מהטעמים שנאמרו בסיבת שויר קרקע שייכים גם בשויר ספרים ה"ה הטעם הראשון לשייר מקצת ושלא יהא מעביר נחלה שייך גם בזה, ויעויין לעיל ענף ו' אות א. מה שהקשה הנחלת שבעה על טעם זה.

הטעם השני: מפני עגמ"נ

ב. כבר הבאנו לעיל בענף ו' אות ב. מש"כ הנ"ש דשייך עגמ"נ כשהספרים עוברים לבנותיו, ולכאורה צ"ע איזה עגמ"נ שייך כשהספרים עוברים לבתו, וכבר הקשה כן בעל פני לבנה הובא לעיל דמאי אולמא ספרים משאר מטלטלים החשובים.

ובחסבר הדברים דשייך בהם עגמ"נ, כתב בעל חב"י בסי' קי"ב דטעם קרקע וכו' מפני ששמו נקרא עליו ונדודע לעין השמש ע"י כן שהעביר נחלתו לבתו במקום שיש כן, ומהו הטעם כותבין גם חוץ מספרים שהרי דרך כל אדם לחתום שמו על ספרו, ואם יצא מתחת יד חתנו ובתו יתגלה לעין כל שהעביר נחלתו, יעו"ש.

והחת"ס באהע"ז ח"ב סי' קס"ח כתב טעם אחר וז"ל, והאמת אגיד דכל דין ספרים ג"ל דלא נתכוונו הראשונים אלא בזמניהם דלא היה הדפוס והיו שוכרים כותבי ספרים ומעתיקים, ועשיר א' השאיל ספריו לכל בני הקהילה והוא דבר יקר וספר מסוים והיה נקרא שמו של בעליו עליו יותר משארי מטלטלין והיה שייך בזה עגמ"נ וכו' יעו"ש, ועיין לקמן אות ז. מש"כ החת"ס בספרים בזמנינו.

2 בענין מש"כ בענף ו' אות יא.

3 בענין מש"כ בענף ד' אות ב.

4 בענין מש"כ בענף ה' אות ב.

ומ"מ צ"ע דהרי כתב הנ"ש הטעם שכותבין שטח"ז ממטלטלין כיון דניידי לא קפדי אינשי וא"כ ספרים הרי ניידי והיה צ"ל דלא קפדי אינשי בזה, כבר תירץ בעל פני לבנה שנדפס בשו"ת ר"י מילר סי' ק"ז בענין ס"ת אי מקרי ספרים, וכתב אע"כ צ"ל דכוונתו היא כיון שהס"ת הוא תמיד בבהכ"נ הוי מטלטלין דלא ניידי כקרקעות, ואף ששאר ספרי קודש אינם בב"ה, מ"מ הוי כמטלטלי דלא ניידי כיון דאינן עשוין להשאל ולהשכיר כמ"ש רש"י בשבועות דף מ"ו ע"ב משא"כ בשארי מטלטלין אף שהוא עגמ"נ כשישלטו בהם ידי זרים וכו' כיון דניידי וכו' יעו"ש, הרי דביאר דספרים מיקרי לא ניידי, וניחא דברי הנ"ש.

הטעם השלישי: בנות אינן מצוות בתלמוד תורה

ג. כתב בשו"ת שב יעקב חו"מ סי' י"ד דהביא שם דברי חכ"י הנ"ל וכתב וז"ל, אבל לפע"ד הטעם פשוט שמוציאין הספרים משום דקונין הספרים ללמוד וללמד בהם, וזה שייך רק להזכרים שחייבים ללמוד, משא"כ הבנות דכל המלמד את בחו תורה כאילו מלמדה תפלות, וא"כ מה"ת להקנות לבתו חלק בספרים וליקח מן הבנים שיש לו שכן המקנות להן וליתן לבנות שיש לו קצת עונש אם מלמדה תורה יעו"ש, וכ"כ בשו"ת כנסת יחזקאל סי' צ"ג.

וכ"כ בעל פני לבנה בשו"ת ר"י מילר סי' ק"ז והוסיף וז"ל, ע"כ לבי אומר לי דטעמם ונימוקם של מתקני התקנה הנ"ל ממה דקיי"ל ביור"ד סי' רע"ד ס"א דאינו רשאי למכור ס"ת או אפילו ספרי משנה וכו' כ"א לישא אשה וללמוד תורה וטעמו של דבר כדי לקרות בהם הוא ובניו כל ימי חייהם וכו' וכיון דהבנות לא מיפקדי את"ת מש"ה תקנו שלא יהא להן חלק בהן יעו"ש, וכ"כ החת"ס באהע"ז ח"א סי' קמ"ז וז"ל והנה מצינו ר"פ מי שמת ושלחי כתובות דאמר אדמו"ן הואיל ואני זכר הפסדתי, ונהי דרבא דחי ליה מאן דעטיק באורייתא לירות ומאן דלא עטיק לא לירות, מ"מ סברת אב"י סברא גדולה היא, ולהדיא כתבו התוס' שם ובפרק נערה דעכ"פ לא נתבטלה סברת אב"י מכל וכל, וא"כ ראו ג"כ שעכ"פ בספרים שהניח האב שעיקרם אינם נקנים אלא לעוסקי תורה, אין לעקור הסברא הפשוטה דזכרים דעסקי באורייתא לירות, ובנות דלא מיפקדי את"ת לא לירות, כנלע"ד בטעם המנהג במה של מצאו המחברים ידיהם בטעם המנהג ולפע"ד האמת כמ"ש יעו"ש.

הטעם הרביעי: א"א להבריחם ולמוכרם

ד. כתב הכסף הקדשים דהטעם דאין לבנות בספרים וקרקע כיון שא"א להבריחם, הירושה בהם החלטית וכנ"ל בקרקע, וכתב עוד שם ומטעם זה נמנעין ג"כ מלכתוב מספרים כי אצל מסתוה"ק שע"פ הרוב הם עומדות בבה"כ הק' תחת יד השמש והמנהיגים א"א להעלימם, ומכירה אינו מצוי כנ"ל [לכמו שהם עכשיו בירו כן לא יוציאם מחזקת מרא קמא עד זיבולא בתיייתא וכנ"ל בקרקע], אך גם כל הספרים הק' שהם בביתו ושהם בדפוס מ"מ אין מצוי בהם כ"כ חשש העלמה כיון שאין נכון למכור את הספרים כי אם לישא אשה, ולזה א"א להעלימם כ"כ בניקל כיון דאיתחזק שהי"ל ספרים וידוע באומדנא ברורה שלא מכרם, יעו"ש, ויש להוסיף על דבריו מש"כ השבות יעקב ח"ב סי' קכ"א שכתב דספרים שירש מאביו אין דרכו למכור משום אמת קנה ואל תמכור יעו"ש.

ספרי תורה

ה. כתב בשו"ת שב יעקב חו"מ סי' כ"א דהטעם שאין נותנין לבנות מספרים הוא מפני שאין מצוות את"ת וכנ"ל, א"כ זה לא שייך אלא בספרים שלומדין בהם משא"כ בס"ת בזמנ"ו שמויעדת רק לקרות בה כציבור ויש לו הזכות שמוכה הרבים, יש לומר דגם לבנות יש להם זכיה בזכות כזה, ואדרבא כיון שאין לנשים זכות מלימוד עצמם דאוי להם יותר לזכות אותם שיזכו ע"י שמוכות אחרים כראיתא בסוטה הני נשי במאי קזכיין וכו', אעפ"כ

בס"ת עצמו אין להוציא מחזקת הזכרים כיון שנכלל כלשון ספרים וכו' יעו"ש, וכ"כ בעל פני לבנה (בכת"י) בשו"ת ר"י מילר סי' ק"ז דס"ת מיקרי ספרים ולא מטלטלי דניידי כיון שהס"ת הוא תמיד בבהכ"נ הוי כקרקעות ואין לבת בהם חלק, וכ"כ הכסף הקדשים כיון שעומדות בבהכ"נ תחת יד השמש והמנהיגים א"א להבריחם וכנ"ל באות הקודם.

כלי קודש ותכשיטי הספרים

ו. כתב בשו"ת שב יעקב הג"ל (והובא גם בפ"ת חו"מ סי' רפ"ב ס"ק י"ב) וז"ל אבל שאר כלי הקודש הנעשין רק לגוי וכבוד ואינה מחוברת תמיד בס"ת, אפילו העץ חיים של כסף שאינם מחוברים ודאי לפע"ד שיש להבת ג"כ זכיה בהם ע"פ שטח"ז שלהם שונהגים עכשיו אעפ"י שאינם מצווים על לימוד התורה, מצווים על כבוד התורה כמו אנשים וכו' יעו"ש, וכ"כ בעל פני לבנה בשו"ת ר"י מילר סי' ק"ז וז"ל משא"כ בכלי הקודש שאינן ניתנין לב"ה כ"א פ"א או שתים בשנה וגם הבעלים אינן מקפידין להשאילן כדי ללוש בהם ס"ת של אחרים שאין להם טסים ומעילים של יו"ט ושבתות טובים, והוי ככלים העשויין להשאיל ולהשכיר ואינן נכללין בכלל הספרים, ועיי"ש שהביא סמך לזה משו"ת שארית יוסף סי' נ"א דאין שייכות תשמיש הקודש לס"ת, וכן מהא דהטעם של ספרים דאסור למוכרן, וכיון דהמג"א באו"ת סי' קנ"ג ס"ק כ"ג כתב דתשמישים מותר היחיד למוכרן, א"כ יש לבת בהם חלק.

ומ"מ כתב שם לחלק דלא נאמר דין זה בכל התשמישים דיש להבת חלק וכנ"ל, חוץ מהמעיל שהס"ת מלוכש בהם בימות החול אותו מעיל שייך לזכרים לבד לפי שהוא תמיד בבהכ"נ ושייך להס"ת והוי כמו הס"ת עצמו, עיי"ש. ובענין הכתר של ס"ת כתב המהרש"ם בח"ב סי' רכ"ד שהבנות לוקחות בהן חלק עפ"י השב יעקב הג"ל, וכן ממ"ש המג"א הג"ל דרשאי למוכרם יעו"ש.

ספרים בזמנינו

ז. כתב החת"ס בתשובה אהע"ז ח"ב סי' קס"ח וז"ל והאמת אגיד דכל דין ספרים נ"ל דלא נתכונו הראשונים אלא בזמניהם דלא היה הרפוס והיו שוכרים כותבי ספרים ומעתיקים ועשירי א' השאיל ספריו לכל בני הקהלה והוא דבר יקר וספר מסוים והיה נקרא שמו של בעליו עליו יותר משאר מטלטלין והיה שייך ביה עגמ"ג טפי מקרקע אבל בספרים הנדפסים בזמנינו, מטבע א' יוצא לאלף ספרים כיוצא בו, אדרבא כל המטלטלים מסוימים טפי מספרים, אין שום טעם שלא תגבה מספרים, אבל מה נעשה ומנהג אבותינו ולא רפרף אדם מעולם בדבר זה וחלילה לנו לדון בדבר חדש מה שלא שיערו הראשונים הרמ"א וסייעתו וכו' עכ"ל.

ויש להוסיף עוד דמכל הפירושים שהבאנו בטעם שיור ספרים אין חילוק בזה כלל, הן לטעם דשייר מקצת, ואה"נ דלטעם השני, טעמו של הנ"ש דשייך עגמ"ג שייך בזה מש"כ החת"ס צד ההיתר לולי מש"כ דאין לשנות וכו', מ"מ לפירושו של החב"י דהעגמ"ג הוא כדיון דכ"א חותם שמו על ספריו ויראוהו אח"כ ביד אחר יש בזה עגמ"ג, א"כ טעם זה שייך גם בספרי זמנינו, וכן לטעם דאין הבנות מצוות בת"ת, ג"כ אין חילוק, והחת"ס באהע"ז ח"א סי' קמ"ז הביא בעצמו טעם זה, וכן דאין למוכרם וכו' גם בזה שייך האיסור למוכרם, וגם החת"ס עצמו מסיק דחלילה לנו להקל בזה וכנ"ל. ועיין לעיל ענף ד' אות ב. מש"כ שם בענין צוואת החלקת יואב יעו"ש.

ע"כ נראה דכבר פשוט דאין חילוק בין זמנים שעברו לזמנינו, וגם כהיום אין לתת לבנות ח"ז מספרים וכ"כ הגרז"ג גולדברג שליט"א בתחז"ד.

דבר פשוט דהבת נוטלת בהם ח"ז, וכמבואר בחינוך בית יהודה סי' קי"ב וקי"ג ובשבות יעקב ח"ב סי' קכ"א ובשב יעקב חו"מ סי' י"ד, וכן ברעק"א ח"א ס"ס קכ"ט, [רק מה שרצה השב יעקב להוכיח דבתים שמשכיר לאחרים הבת נוטלת בהם וראיה מספרים באחד שעיקר מו"מ שלו בספרים פשיטא דתטול הבת וא"כ גם בבית שמשכיר, ע"ז דחה רעק"א שכתב דאין ראיה מזה כיון שדרכו למוכרן בזה כו"ע מודו דהבת נוטלת בהם חלקה ח"ז יעו"ש].

אשה כותבת שטח"ז גם מספרים

עיין לעיל בענף ו' אות ת. דמבואר שם כשאשה כותבת שטח"ז כותבת גם מספרים וקרעק יעו"ש בטעם הדבר.

ספרים ממושכנים

אם הספרים ממושכנים ביד כותב שטח"ז, עיין חו"מ סי' רפ"א בהג"ה סס"ז ובש"ך שם ובתשובות חת"ס אהע"ז ח"ב סי' קס"ח מה שתמה על הש"ך ועיין בפ"ת שם ס"ק י"ג יעו"ש.

פרק עשרים

סדר בתיבת צוואה

צוואה עפ"י ד"ת

עד הנה ביארנו האסור והמותר באיסור העברת נחלה, וצריך לבאר כשרוצה להקנות לאחרים חלק בנכסיו או לבנותיו וכו' באיזה דרך יזכה להם, כיון דהרי אינם יורשים אותו וצריכים קנין.

ומצינו בזה ד' דרכים: הדרך הא' במתנת שכיב מרע, הדרך הב' במתנה גמורה, הדרך הג' מתנה מהיום ולאחר מיתה, הדרך הד' בדרך חיוב והודאה.

א. הדרך הראשון. במתנת שכ"מ, בשו"ע חו"מ סי' ר"נ ס"א כתב מתנת שכ"מ א"צ להקנותה בשום א' מדרכי ההקנאה שדברי שכ"מ ככתובים וכמסורים דמי יעו"ש, וזוכים בנכסיו מיד אחר מיתחו, אבל דרך זו לא העלה ארוכה לאלו שרוצים לסדר צוואה על נכסיהם כשהם בריאים כיון דמתנת שכ"מ הוא דוקא כשהוא חולה ושוכב על מטתו עד שאינו יכול לילך על רגליו בשוק וכמבואר בס' ר"נ ס"ה, ולא עוד אלא אפילו כשהוא שכ"מ ויכול לחלק נכסיו בלא קנין מ"מ לא מהני אלא כשמת מחליו זה, אבל אם עמד בטלה מתנתו וכמבואר שם בס"ב, וא"כ כשיקום מחליו יצטרך לחזור וליתנם בקנין כמו בריא, ועוד דמתנת שכ"מ לא מהני רק בתנאי שיחלק כל נכסיו דאל"ה צריך קנין וכמבואר שם בס"ט, ומפני טעמים אלו קשה לסדר צוואה בדרך זו, חוץ ממה שרוב אנשים ברצונם לסדר צוואה כשהם בריאים, שמא תטרף להם השעה אח"כ ח"ו.

ב. הדרך השני. במתנה גמורה כדרכי הקנין, והמתנה הזאת יתול מחיים, ומ"מ גם דרך זו לא העלה ארוכה, חדא דהרי א"י כמה שנים יחיה אחרי נתינת המתנה ואולי יצטרך להם בימי זקנותו, וכן דירושיו אחרי שקבלו חלקם בירושת אביהם בחייו יכולים לבעוט בו, וכבר הוכיח הקדוש בעל של"ה בשער האותיות אות ד' דרך ארץ דף מ"ד ע"א ד"ה וראוי לאדם וז"ל, אבל ראיתי מקצת אבות כשיש להם עושר כבואם לימים נותנים לבניהם לכ"א סך גדול אחר שהם נשואים ומחזיקים לעצמם כפי שיעורם שמשערים שיהיה להם די כל ימי חייהם, וזהו שטות גדול והוא שטות אשר יכול לבוא לידי עבירה גדולה כי מי יודע מה יולד יום אולי יתהפך הגלגל על האב ואוי לאב שיבא על שולחן בניו כי הוא דבר שנגד הטבע וכו' ע"כ כל

חכם וכל הרואה את הנולד לא יעשה כזה וכו' אבל לחלק ולתת מתנות גדולות אח"כ לא יעשה כלל כל מי חייו כי אין רע בעולם כרעה הזו וכו' יעו"ש. ועוד אפילו אם באמת ירצה להקנות נכסיו בחייו מ"מ לא העלה ארוכה, דהרי מתנתו לא יועיל על נכסים שיקבל או יקנה אח"כ דהוי דבר שלא בא לעולם, וגם הנכסים שיש לו עתה לא מהני בכל האופנים שיש נכסים שאין מועיל בהם קנין, שכן מעות אינן נקנין בקנין סודר, וכן אין יכול להקנות חובות שחייבין לו, ואם הם מלוה ע"פ א"י להקנותם אלא במעמד שלשתן, ע"כ גם דרך זו לא תעלה ארוכה בהעשות כן.

ג. הדרך השלישי. מתנה מהיום ולאחר מיתה, וכמבואר בשו"ע סי' רנ"ז ס"א, והיינו דהמתנה מתחיל מהיום ונגמר אחר מיתתו, [ומיירי היכא דהתנה לעשות בנכסיו כל מי חייו כפי מה שירצה, וכהרמ"א שם], אה"נ דבדרך זו הרווח הרבה דלא יצטרך ליתן נכסיו בחייו ויוכל לסמוך ע"ז בימי זקנותו, וכן דבניו לא יבעטו בו, דהרי עדיין לא קבלו ממנו כלום, מ"מ גם דרך זו איננה המעולה כ"כ, דהרבה דברים א"א להקנות בהם וכגון נכסיו שיקנה ויקבל אח"כ וכו' וכנ"ל.

ד. הדרך הרביעי. והיא הדרך הנכונה, דרך חיוב והודאה, וכמ"ש הרמ"א בסי' רנ"ז ס"ז וזה לשונו, ולכן בריא שרוצה לחלוק נכסיו אחרי מותו שלא יריבו יורשיו אחריו ורוצה לעשות סדר צוואה בעודו בריא צריך להקנות בקנין ואפילו קנין לא מהני אם רוצה ליתן להן דבר שאינו בידו אז דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ולא מהני אלא דרך הודאה שמודה שחייב לכל אחד מהן כפי מה שירצה וכו' ע"כ, והוא בדוגמת שטר חצי זכר שהתקינו הקדמונים ותקנו לכתובו בלשון חיוב והודאה וכמ"ש הרמ"א סי' רפ"א ס"ז וג"כ מטעם זה כדי שיחול על נכסיו שיבואו לעולם אח"כ, ופירוש דרך זו הוא שהוא מודה שחייב לבתו או לפלוני סך מאה אלפים וזו זמן הפרעון לא יחול רק שעה אחת קודם מותו, ואם ירצו יורשיו לתת לבתו חלק חצי זכר או לפלוני החלק שכתב בצוואתו נפקע החוב, ואם לאו יצטרכו ליתן כפי החוב שחייב להם, [ויקפיד שיכתוב סכום החוב, סכום שעולה על החלק שברצונו לתת לבתו או לפלוני כדי שישכימו היורשים ליתן להם חלקם], וזו היא הדרך הישרה שיבור לו האדם כי לא יתן מנכסיו בחיים כלום, וכן אפשר להם לקבל ג"כ מנכסיו שעדיין לא באו לעולם כיון דאין צריך להקנות הנכסים כלל אלא מודה שחייב להם ונתחייב להם מדין קנין אודייתא, וכן אין צריך קנין סודר על המעות וכו', וכן כתבו הפוסקים שיקנה נכסיו בדרך זו וכדלהלן.

ה. ולענין נוסח הצוואה. הרי לפניך ספרי הפוסקים שהביאו נוסחאות שונות של צוואות, ראה בספר גשר החיים ח"א סי' א' ס"ז שטר צוואת בריא בלשון חיוב והודאה הנ"ל, וכן שטר צוואת שכ"מ, ובספר דיני ממונות ח"ג שער רביעי פרק שביעי [וכן בספר הצוואות] שם נוסח שטרי צוואות: א. שטר מתנת בריא מעכשיו. ב. מתנה מהיום ולאחר מיתה [וראה שם איך שתיקן בלשון השטר שיועיל גם על דברים שלא באו לעולם]. ג. שטר צוואת שכ"מ. וכן בקונטרס מדור לדור (ג. י. תשמ"ו) נוסח שטר צוואה, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ז סי' קל"ב כתב נוסח מתוקן לצוואת בריא בלשון חיוב והודאה ע"פ ספר גשר החיים הנ"ל והנחלת שבעה. ועיין להלן סוף אות ה.

צוואה בערכאות

ו. כאן המקום לעורר שיש הרבה יראים ושלמים אשר מחסרין ידיעתם הולכים לסדר צוואה אצל עורך דין או נוטריון אשר מסדרים הצוואה ע"פ חוקי הערכאות, וע"פ רוב אין לצוואה זו שום תוקף מדין תורה כיון שלא הקנה להמקבל את ממונו ע"פ קנינים המועילים מדין תורה, וכשהמקבל נוטל ממנו זה עובר באיסור גזל, כיון שכשמת המוריש תיכף ומיד

עברו נכסיו ליורשו וזכה בהם ע"פ ד"ת, וכשנוטל חלק מהממון גולן הוא ועונושו חמור, כי הגולן שיודע שגזל אפשר שישביח את הגזלה ויעשה תשובה, ואילו זה חושב שזכה בממון בדין ואיננו כי אין לו בהם שום זכיה ואינו יודע כי גזלה בידו וצריך להשיבו.

[ובעיקר דין תוקף הצוואות הנעשות אצל עו"ד ראה בשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' קס"ה שכתב שאין להם שום תוקף, וראה באחיעזר ח"ג סי' ל"ד ובח"ד סי' ס"ו, ובשו"ת אגרות משה אהע"ז ח"א סי' ק"ד-ה, ובספר גשר החיים ח"א פ"א ד' אות ה', ובשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' תתנ"ג מה שדנו בזה, ועכ"פ כשעושה בלשון ירושה כו"ע מודו דאין לזה שום תוקף כלל וכלל יעו"ש].

על כן כל ערום יעשה בדעת ויריס דגל התורה הנתונה לנו מפי הגבורה ע"י מרע"ה ויעשה צוואה ע"פ תורתנו הקדושה וכללי קניניה, ואם חושש פן ואולי אחד מיורשיו יראה עצמו מקופח וע"י כך ילך ח"ו לערכאות ויפסלנו בדיניהם, ראה בשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' קס"ה שכתב שאם רוצה לעשות צוואה ע"פ דין תורה ויהיה לה תוקף חוקי בדיניהם, יסדר שני שטרות, שטר א' יהא לגמרי ע"פ דין תורה, ושטר שני ע"פ חוקי המלכות, ובשטר שעושה ע"פ ד"ת יכתוב בפירוש שכתב עוד שטר ע"פ חוקי המלכות, אבל השטר הזה לא יוגרע כחו ע"י, ובספר דיני ממונות ח"ג פרק ח' עמ' קצד-ה הערה 1 דן בזה וכתב, על כן הדרך הנכונה כהיום שלא יהיו בעיות בצוואה לקיימה בבית דין על פי כל דרכי ההלכה וגם לאשרם אח"כ אצל נוטריון כדי שאם אחד מהיורשים ירצה ח"ו לעבור על דת ולהתחזק בערכאות לא תעשה ידו תושיה, ובזה יהיה בטוח שצוואתו תקיים ע"י,ש, וכ"כ בספרו ספר הצוואות פי"ד סי' ג שינסחה באופן שיענה גם על רישת חוקי המלכות שבכל מדינה ומדינה, ולמעשה במשרדי בתי הדין בארץ ישראל אפשר לקבל נוסח שטר צוואה שעונה גם על רישות חוקי הערכאות כדי שלא יוכלו לבטלה אח"כ וכנ"ל, ויהי רצון שתחזינה עיננו בקרוב קיום כל יעודי הנביאים וביניהם הבטחת ואשיבה שופטייך כבראשונה וגו'.

ת.ו.ש.ל.ב.ע.

★ ★ ★

הרב אברהם אריה וויינשטיין

בענין תיקון עירובין בירושלים בזה"ז

אנשים שנכנסים לשאר צרכים. וא"כ בודאי יש כבר יותר מס"ר. ואף שיש מקום לדון על השכונות שאינם מחוברים לעיר אם יש להחשיבן לענין זה כחלק מהעיר, אבל למעשה בשנים האחרונות כבר נתחבר להעיר כמה משכונות הללו, וגם שכונות רמות שעדיין אינה מחוברת, מ"מ הרבה מתושביה רגילין ליכנס לעיר וא"כ גם הם יצטרפו. [נראוי להזכיר שכל שנה נתוסף על חושבי ירושלים עוד 10,000 בערך].

ב. והנה משמעות הפוסקים הוא שאם יש בעיר ס"ר הוי רה"ר, ולפני שאבאר הטעמים לזה, אעתיק את לשונות הפוסקים. וז"ל רש"י (עירובין ו. בד"ה ר"ה וכו') ועיר שמצויין בה ס' רבוא עכ"ל. וכן העתיקו בשמו בפסקי מהר"ם ובתוס' הרא"ש ובספר ההשלמה ובספר המאורות. וכן משמע ברש"י שם (כ"ג). בד"ה ערסייתא וכו' ע"ש. ונראה שמקור דברי רש"י הוא מלשון המשנה שם (ג"ט) עיר של יחיד וכו' ופרש"י שלא היו נכנסין בה תמיד ס' רבוא עכ"ל. וגם רב שר שלום גאון (שע"ת ס' ר"ט) כתב "מדינות ועיירות שאין בהם ששים רבוא וכו'". וגם התוס' רי"ד (פסחים ס"ט) כתב "סתם העיירות כרמלית הן שאין דרין בהן ששים רבוא וכו' שיהיו מבואתיה רה"ר". [וע"ע בתוס' רי"ד עירובין מהר"ת דף ג"ט ובפסקי רי"ד שם דף ו' ודף ג"ט]. וגם הרמב"ן (עירובין ג"ט) כתב בשם רש"י "שאין רה"ר גמורה אלא בעיר שיש בה ס' רבוא". וגם האו"ז ס' קס"ד כתב בשם רשב"ם "שרכו אנשים בעיר ובכנותיה שסביבותיה הרגילים לבוא שם בסחורה עד אשר עלו לס' רבוא וכו'". וגם האחרונים (מג"א תו"ש פמ"ג גר"ז ומחה"ש) בסוף ס' שניז כתבו דשיך

א. דבר ידוע הוא שאין עירוב של צוה"פ מועיל להתיר מקום שהוא רה"ר גמורה, ומה שנהגו לתקן עירובין בעיירות, כבר מבואר באחרונים שעיקר הטעם בזה הוא משום שמכח על שיטת רש"י וסייעתו שטוברים דלא הוי רה"ר אלא אם יש שם ס' רבוא. ועתה בירושלים עיה"ק כפי הנראה יש כבר ס"ר בוקעים בעיר (עיין בסמוך) וא"כ צריכים אנו לדון אם כל רחובות העיר חשיבי כרה"ר אחת ומצטרפי לשיעור ס"ד או אם נימא דבעינן שיעברו כל הס"ר ברחוב אחד. ולא מיבעי לפי הסוברים (לקמן אות ג') דלא בעינן אלא שיהיו מצויים שם ס"ר אפילו אין כולם עוברים שם ביום אחד, דלפ"ז ודאי איכא ס"ר בצירוף כל העיר [ואפשר דאיכא נמי קצת רחובות שיש ס"ר מצויים באותו רחוב עצמן], אלא אפילו תימא דבעינן שיעברו כולם ביום אחד, מ"מ כפי הנראה גם זה יש לנו כבר בצירוף כל העיר. ולא באתי בזה להורות הלכה למעשה, אלא להציע לפני רבנן ותלמידיהון את מה שעלתה בידו בס"ד בענין זה כדי להעיר את לב המעיין, וגם אכתוב מה שכבר הורו בזה כמה מגדולי ישראל. [נרוב הדברים הכתובים כאן הם קיצור מתוך מה שהארכתי בס"ד בספר שמחת ישראל על עירובין]. ובתחילה אבאר את המציאות כפי הידוע לי.

במפה של עיריית ירושלים (נדפס בטבת תשנ"ה) כתבו שיש כבר 000,568 תושבים בירושלים. ויש להוסיף לזה גם כל הבתורי ישיבה וסטודנטים ותיירים הרבה, ושאר החושבים שאינם קבועים שאינם בכלל המספר הנ"ל של העיריה. ועוד יותר יש רבבות אנשים, גם יהודים וגם ערבים, שנכנסים לירושלים כל יום לעבודתם, ועוד

אמנם אם אנו רוצים ליישב את פשטות לשון השו"ע, דמשמע דלדעת המקילין בעינן שיעברו כל הס"ד ביום אחד, א"כ אכתי צ"ע ליישב את לשונות רש"י ושאר פוסקים שהבאתי שכתבו דלא בעינן דלא שיהא ס"ר בעיר. ולפענ"ד נראה דמוכח מזה כמ"ש כבר כמה אחרונים (עיין בסמוך) שכל רחובות העיר מצטרפים לשיעור ס"ר, והטעם לזה נראה דהוא משום דכיון דכולהו מיחברי אהדרי הוו רשות אחת, ובפרט שכולם מצטרפים במציאות לעשות שימוש אחד, דהיינו שיוכלו ללכת בתוך העיר ממקום למקום, והרבה פעמים צריכים ללכת בכמה רחובות כדי להגיע אל המקום שרוצים ללכת לשם. ולכן לפענ"ד אין שום סחירה לזה מלשונות הפוסקים שכתבו שכל הס"ר יעברו ברה"ר, שהרי אנו אומרים שהכל נחשב רה"ר אחת.

וכן הוא פשטות לשון רש"י (עירובין מ"ז). בר"ה שלש חצירות וכו' עיר של רבים ונעשית של יחיד שנתמעטו אוכלוסיה מעבור ברחובותיה ס"ר עכ"ל. וממ"ש "ברחובותיה" משמע שהנידון הוא על כל הרחובות ולא רק על רחוב אחד באמצע העיר, ומשמע שהשיעור הוא על אוכלוסי העיר בכלל שעוברים בכל הרחובות. וכן מבואר להדיא מלשון התוס' ר"ד הנ"ל שאם דרים בעיר ס"ר הוו "מבואותיה" רה"ר. וכן משמע להדיא בפסקי ר"ד עירובין דף ו' ע"ש ודוק. וכן כתב בפשיטות בשו"ת אחיעזר ח"ד סי' ח', והוסיף דאל"כ לא היתה ס"ר גם בירושלים ובמחוזא. וכן מצרד בחכמת שלמה ס"ס שס"ג, וכן משמע בחפארת ישראל בפתחה למסכת שבת שכתב דבעינן "ס"ר בנ"א דרין בהעיר לעבור בו בכל יום". וכמדומה שזהו ג"כ כוונת שו"ת מהרש"ם (ח"ג ס"ס קס"פ) שכתב "וכל עיר שאין מצוי שיעברו בה ס"ר ביום אחד וכו'", וע"ע בשו"ת דברי מלכיהל (ח"ג בהשמטות לסי' י"ח) שצידד קצת מסבארה להקל בזה דבעינן שיעברו כולם ברחוב אחד, אבל סיים וכתב "בכ"ז א"א

רה"ר גם בזה"ז "בעיר שיש בה ס' רבוא" ע"ש.

והנה אם נימא דלא הוי דה"ר אא"כ בוקעים ס' רבוא ברחוב אחד במשך יום אחד, הרי אין מציאות לזה אלא בעיר גדולה מאד שיש בה כמה מילונים ולא בעיר שיש בה ס'ר בלחוד. ולכן מוכח לפענ"ד מכל הפוסקים הנ"ל שאי אפשר להקל כולי האי. והאחרונים הנ"ל בס"ס שנ"ז כתבו דשייך לגזור גם בזמנם אטו עיר כזה, והסבירו בזה דברי הרמ"א שם שחילק בין בתוך העיר לחוץ לעיר, דבחוץ לעיר לא משכחת לה כלל בזמנם רה"ר, ואם נימא דלא הוי רה"ר אלא בעיר שיש בה כמה מילונים, כמדומה שלא היה לזה מציאות כלל בזמן הרמ"א, וע"ע בשו"ת בית אפרים סי' כ"ו (דף מ"ה ויש ע"ג) שכתב בפשיטות שהיה ס"ר בעירות כגון "פאריז לונדון ווינא פפר"מ ועוד רבים כנהנה", ובודאי בזמנו בעירות כמו ווינא ופפר"מ לא היה שייך לחשוב שיש ס"ר ברחוב אחד ביום אחד.

ג. ועיין ערוה"ש (שמ"ה כ"ו) שהביא שרש"י לא הזכיר אלא שבעיר יהיה מצוי ס"ר, והקשה על השו"ע שכתב כדעת המקילין דבעינן ס"ר עוברין בכל יום. ובמסקנא כתב הערוה"ש שלשון השו"ע בזה הוא לאו דוקא. וכתב שגם מחוץ לעיר לא בעינן שיעברו ס"ר ביום אחד ע"ש. ומבואר מזה שהבין כוונת רש"י דלא בעינן שיעברו כל הס"ר ביום אחד ולכן סגי כשיש בעיר ס"ר, ונראה דהיינו משום שכולם משתמשים לפעמים ברחוב הגדול שבאמצע העיר. ונראה שזהו ג"כ שיטת המשנ"ב (שמ"ה כ"ד) וע"ש בשעה"צ אות כ"ה. ובשמחת ישראל סי' ד' הבאתי עוד סמוכין לזה מדברי כמה ראשונים ע"ש. [וגם בשו"ת אבנ"ז (רע"ג ה') משמע דלא בעינן אלא שיעברו ס"ר במשך זמן קצר ולא ביום אחד דוקא ע"ש היטב].

שם וה"ר בכל מחנה ישראל דהיינו י"ב מיל. וע"ש בשו"ע הגר"ז ובחי' הגרעק"א שכתבו שלפי הסוכרים שאין רה"ר בלי ס"ר, א"כ גם אין איסור תחומין דאורייתא ב"ב מיל אלא במקום שיש ס"ר.

והנה הא ד"ב מיל הוא כנגד מחנה ישראל ולא כנגד מחנה לוי, וא"כ ע"כ כוונתם לומר דבעינן דומיא דמחנה ישראל שהיתה רה"ר של ס"ר במשך י"ב מיל. והנה בודאי לא היו כל הס"ר מצויים בכל חלקי מחנה ישראל, וא"כ אין דבריהם מובנים כלל אלא אם נימא שכל המחנה מצטרף לשיעור ס"ר ונחשב עי"ז כולו רה"ר, וזהו ראייה ברורה לפענ"ד שדעת הגר"ז והגרעק"א הוא שכל העיר מצטרף ודוק.

ה. ובשו"ת אגרות משה (ח"א סי' קל"ט ענף ה' וחד"ד סי' פ"ז ופ"ח) האריך ג"כ בענין זה ופסק ג"כ שכל העיר מצטרף לשיעור ס"ר. והביא מלשון רש"י בעירובין הנ"ל. אמנם צידד להקל דבעינן שיהיו ברחובות ס"ר בזמן אחד ולכן בעינן שיהיו בעיר ד' או ה' פעמים ס"ר כדי שיהיו מהם ס"ר ברחובות. והוסיף שכן היה גם בדגלי מדבר בצירוף הסף ונשים ע"ש. אמנם לכאורה פשוטות התוס' (עירובין ו.) שהסף ונשים שהיו במדבר לא היו בכלל החשבון כלל כמו שהערב רב לא היו בכלל החשבון [וע"ש באג"מ מ"ש ע"ז]. וגם משמעות כל הפוסקים שהבאתי באות ב' הוא דלא בעינן אלא שיהא בעיר ס"ר לחוד. ובפרט לשון התוס' ר"ד (פסחים ס"ט) שכתב "שסתם העיירות כרמלית הן שאין דרין בהן ס"ר", וכבר כתבתי שם שכן מוכח מהאחרונים בס"ס שני"ז ומהבית אפרים. וגם בשו"ת רברי מלכיאל שהבאתי באות ג' מיירי לענין עיר שהיו שם רק ס"ר בערך ע"ש.

ובאמת כל חשבונו של האג"מ מבוסס על מה שהוא סוכר דבעינן שכל הס"ר יהיו שם בזמן אחד. אמנם המאירי בריש עירובין כתב

להעמיד ע"ז כיון שלא מצינו בראשונים חילוק זה וחלילה לנו לחדש סברא מדעתנו באיסור דאורייתא. ומבואר דלא הוה ס"ל כלל לומר שמשמעות הפוסקים הוא להקל בזה, אלא אדרבה, הקולא בזה היה אצלו בגדר "חידוש".

ד. והנה מבואר בגמ' ריש פרק הזורק דמחנה לויה במדבר היתה רה"ר. ופרש"י שם שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו עכ"ל. ומשמע קצת מזה שרק במחנה לויה היה רה"ר ולא במחנה ישראל, וכן כתב להדיא הרשב"ם (ב"ב ס.). כד"ה וירא וכו' ע"ש. ולכאורה יש מכאן ראייה שאין מצרפים את כל העיר, דאל"כ למה לא נצרף את מחנה ישראל לשיעור ס"ר ויהא כולו רה"ר אמנם באמת ראייה זו איננה נכונה כלל, כי כבר כתב המשכנ"י בסי' קכ"א דע"כ אין טעמו של הרשב"ם משום ענין ס"ר, שהרי הרשב"ם מיירי לענין היקף ראייה דמותר לפתוח לרה"ר פתח כנגד פתח, ולענין זה ודאי לא בעינן כלל ס"ר. ולכן ע"כ כוונת הרשב"ם שלא היתה שם שום מבוי מפולש, וזהו מ"ש דכחצר השותפין דמי. וכ"כ שם הנ"י להדיא שהיתה כמבוי שאינו מפולש, וכ"כ שם הריטב"א אליבא דרשב"ם. [וע"ש במאירי ריש מסכת שבת שכתב טעם אחר שלא היתה רה"ר במחנה ישראל, ועיין גם בחי' בית מאיר שבת ה:]. וא"כ כיון שכל מחנה ישראל בלא"ה לא היתה רה"ר, ולא היתה רה"ר אלא במחנה לוי, ודאי בעינן שיהיו כל הס"ר מצויין שם וא"ש מ"ש רש"י שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו. אבל בעיר שהיו בה הרבה מבואות המפולשין הרחבים ט"ז אמה, שפיר איכא למימר דכולהו חשיבי רה"ר אחת ומצטרפי לשיעור ס"ר וכנ"ל.

ובאמת דעת הרמב"ם בתשו' (הובא בכ"י סי' ת"ד) שגם מחנה ישראל היתה רה"ר ולכן כתב לענין שיעור תחומין ד"ב מיל דלא הוי דאורייתא אלא ברה"ר דומיא דמחנה ישראל. ומוכח מזה דס"ל שהיה

נגד משמעות הפוסקים וגם נגד דעת הבית אפרים ע"ש, [וכל זה כתבתי אפילו כשאין בהעירוב שום ריעותות אחרות, ועיין מ"ש בחזו"א אמונה ובטחון ד' י"ח].

ובחבורת מוריה (ניסן תשנ"ה) נדפס קונטרס לתקנת עירובין מאת מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (מכתביו בצעירותו) ובעמוד ס"ח שם הקשה זו"ל כיון שכל א"י הלא איכא כפליים כיוצאי מצרים והדרכים שעוברים מעיר לעיר הם רחבים ט"ז אמה וא"כ אמאי לא נאמר שכל הדרכים שבמדינה זו כחד חשיבי כיון דמחברי אהדרי עכ"ל. והנה מה שהקשה שכל הארץ יצטרף, באמת משמעות הפוסקים דבעיר תליא מילתא, ועיר אחת לא שייכא לעיר אחרת, אבל לענין עיר אחת שפיר יש לקיים סברא זו דכולהו כחד חשיבי וכנ"ל. וכן כתבתי בשמחת ישראל עמוד ע"ד בשם מרן זצ"ל שיש להחמיר לצרף את כל העיר לשיעור ס"ר אע"פ שאין בשום רחוב ס"ר וגם אין שם כ"כ הרבה בכל העיר שיהיו ברחובות ס"ר בזמן אחד. ועוד כתבתי שם בשמו דלא ס"ל מה שחידש האג"מ שם דבעינן שיעברו כולם תוך שיעור י"ב מיל על י"ב מיל כמחנה ישראל, אלא שיש לצרפם כל שהם בעיר אחת או אפילו בכמה עיירות המחוברים יחד באופן שהבתים הם רצופים. [וכל מה שכתבתי שם בשמו היה למראה עיניו ונדפס ברשותו].

ז. ולפי סברא זו שמצרפים את כל העיר לשיעור ס"ר, לכאורה אין לערב בצוה"פ אפילו חלק אחד של העיר שאין בחלק זה ס"ר, דכיון דכל העיר חשיב רה"ר, לא מצינו שיעיל צוה"פ לרה"ר. ואין נראה לומר שהצוה"פ מתלק את העיר שלא יצטרף, דארבה רה"ר מבטלת את הצוה"פ וכמאן דליתיה דמי. ועיין בספר הראב"ה (עמוד 399) שכתב לענין פסי ביראות שאין ביניהם ט"ז אמה, דמיירי שהרבים בוקעים גם מצדיהם, ובצירוף הכל יש ט"ז אמה ע"ש [משמע דלא ס"ל סברת התוס' לענין רה"ר

להדיא "ולא שיהיו ס"ר יכולים לעבור שם ביחד וכו'" ע"ש. וכדומה שלא מצינו מי שחולק עליו בזה, לא מיבעי לפי הסוברים (לעיל אות ג') דלא בעינן אפילו שיעברו ביום אחד, אבל אפילו לפי מ"ש בשו"ת מהרש"ם (ח"ג קפ"ח) דבעינן שיהא "שכיח שיעברו ביום אחד ס"ר" עכ"פ משמע דלא בעינן בזמן אחד. וכן כתב בפשיטות הבית אפרים בס"י כ"ו (דף מ"ו סוף ע"א) ע"ש.

ולפי"ז א"ש בפשיטות לשונות הפוסקים שהחמירו כשיש בעיר ס"ר, כי סתם אינשי יוצאים לרחוב איזה פעם במשך היום, ונמצאו ס"ר משתמשים במשך היום ברה"ר.

ו. והנה ידוע שכל היתר זה של ס"ר הוא פלוגתא גדולה בין גדולי הראשונים ואחרונים, ולכן אע"פ שנהגו במדינות האשכנזים לתקן עירובין על סמך היתר זה, כבר כתבו הגר"ז והח"א והבית מאיר והקיצור שר"ע והמשנ"ב שכל ירא שמים יחמיר לעצמו בזה. וא"כ הדין נותן שאף מי שסומך להקל, אין לו להוסיף קולא ע"ג קולא. וכן מצינו במשנ"ב (שי"ב ח') שפסק להקל לענין טלטול אבנים של בית הכסא בכרמלית ומ"מ כתב דברה"ר דידן (ר"ל שאין בו ס"ר) אין להקל. ומקור דבריו מהתו"ש שכתב דהוי תרתי לריעותא ע"ש. וכיוצ"ב עיין במשנ"ב ס"י ש"ה ס"ק מ"ג וס"י שנ"ב ס"ק י. וא"כ חזינן שאין לסמוך על המקילין בענין ס"ר במקום שיש עוד סניף להחמיר אפילו חשש של איסור דרבנן. וא"כ כ"ש בנר"ד לענין צירוף כל העיר שכבר הבאתי כמה גדולים שפסקו דהוי רה"ר דאורייתא גם לפי המקילין, וגם הבאתי כמה ראיות לזה, א"כ לכאורה קשה מאד להקל בזה ובפרט באיסור שבת החמורה. וכ"ש אם יש בתוך העירוב איזה רחוב אשר ס"ר מצויים בו אלא שאינם עוברים בו ביום אחד, ורוצים לגכב כל הקולות ולהצריך ס"ר ביום אחד וברחוב אחד, וכבר הבאתי באות כ' שלפענ"ד זה

אין למהר לדמות עיר לעיר וצריכים לדעת היטב באיזה אופנים הקילו. והדבר ברור שמעולם לא היתה מנהג לומר שאין רה"ר בשום עיר גדולה וכמו שיש חושבים. ומבואר להדיא בלשון הערוה"ש (שמ"ה י"ח) שגם לפי המנהג יש רה"ר בערי מלוכה שיש בהם ס"ר ע"ש. והא קמץ שהאגרות משה (ח"ד סי' פ"ח) והשבט הלוי (ח"ה סי' ג"ג) פסקו שיש רה"ר דאורייתא בברוקלין. והמנחת יצחק (ח"ב קי"ד ט') כתב בשיטות דבעיר לונדון "הוי רה"ר דאורייתא לכל השיטות". ובודאי לא היה כותב המחנ"י לשון כזה אם עיירות הגדולות של זמנינו היו דומים לעיירות שתיקנו בהם עירובין בדורות שלפנינו, ואני הארכתי בס"ד בספר שמחת ישראל בהרבה פרטים הנוגעים לדינים הללו ואכמ"ל, אבל אציין בקצרה כמה נקודות.

ט. מ"ש הפוסקים דבעינן שיהא הרה"ר מפולש משער לשער, והרבה פוסקים פירשו דהיינו שיהיו השערים מכוננים זה כנגד זה, הנה באג"מ (ח"א סי' ק"מ) ובשו"ת משנת רבי אהרן סי' ו' לא רצו לסמוך כלל על היתר זה ע"ש. וע"ע בחי' הרישב"א החדשים (שבת ו.) שכתב שיש מחלוקת בדין זה, וגם בספר המאורות (עירובין ג"ט) בשם הראב"ד משמע שאין להקל אלא כששני השערים הם ברוח אחת דהיינו שהרה"ר הוא עקום כמין ח' ע"ש. וע"ע בחי' צמח צדק (שבת דף ו'), ובמשכנ"י סי' קכ"ב (דף קמ"ב).

וגם לפי הפוסקים המקילים, כתב האג"מ (בתשו' שנדפסה בסוף קונטרס יציאות השבת) שלא נתכוונו להקל אלא בעיר שיש לה חומה, וכדמשמע נמי מפשטות לשון השו"ע (שמ"ה ז'), והמקור לזה הוא מלשון רש"י (עירובין ו.) ודלא כמו שהגיהו המדפיסים ומחקו המלה "או" וע"ש ברא"ש. ולפי"ו לא שייך כלל היתר זה ברוב עיירות שלנו שאין להם חומה. וכן

שמתקצר באמצעותו, וכן מבואר מדבריו ס"ס שצ"א ע"ש]. וחזונו מדבריו דשייך לומר דרבים מבטלי מחיצתא אפילו כשאין שם כל הט"ז אמה בתוך היקף המחיצות, דמ"מ מצטרף עם מה שמחוץ למחיצות. וא"כ בפשטות ה"ה לענין שיעור ס"ר לא בעינן שיהיו כל הס"ר בתוך היקף הצוה"פ. וכן מבואר מדברי האג"מ בח"ד הנ"ל שעשה חשבון שיש ס"ר בברוקלין ולכן אסר לערב אפילו חלק אחד ממנו. וכן מבואר מדברי הגרש"ז זצ"ל בחוברת מוריה הנ"ל שהקשה על העירובין של העיירות כיון שהיה ס"ר בצירוף כל הארץ. ואע"ג שלמעשה אין אנו מחמירים לצרף את כל הארץ, מ"מ יש ללמוד מזה לענין עיר שיש בה ס"ר וכנ"ל.

וכן סיפר לי חכם אחד שליט"א שהציע לפני מרן הגרש"ז זצ"ל בחדשיו האחרונים, שכפי הנראה יש כבר בירושלים ס"ר בצירוף הנכנסים מבחוץ. וענה לו מרן זצ"ל שאם היבר כן אז באמת אין לסמוך כבר על היתר של ס"ר אפילו כשבאים לערב שכונה אחת שאין בה ס"ר. [אמנם בכל זאת, בגלל צורת הרחובות שבירושלים, לא רצה לאסור לגמרי את העירוב, בגלל הטעם שאכתוב בשמו לקמן באות י', אמנם הטעם ההוא צע"ג לפענ"ד וכמו שיבואר שם בס"ד].

ח. והן אמת שגם בדורות שלפנינו עשו עירובין בקצת עיירות גדולות שהיו בהם ס"ר. יש מהם שהקילו בגלל שהיו מוקפים מחיצות וסמכו על המקילים שפסקו דרבים לא מבטלי מחיצתא. ויש שהקילו משום שבעיירות הגדולות שבמדינותיהם לא היו הרחובות מפולשים עד סוף העיר [עיין שו"ת דברי מלכיאל ח"ד ס"ס ג']. אבל יש לדעת שהיתרים הללו אינם מוסכמים אליבא דכו"ע, וא"א לקבוע מנהג לכל ישראל ע"פ מה שעשו בקצת עיירות בזמן שיש גדולים אחרים במקומות אחרים שפסקו בזה להחמיר. ועוד יותר שאפי' לדעת המקילין

ראיה מפורשת מדברי ר"ח (עירובין ק"א) על הא דירושלים לאחר שנפרצו בה פריצות דמבואר בגמ' שם שבגלל הפירצות היתה רה"ר דאורייתא, ופירש ר"ח שהיו הפירצות יותר מעשר. וע"ע בגאון יעקב (עירובין י"א) ובשו"ת משכנ"י (סי' קכ"א) שגם הם הוכיחו כן מדברי רש"י (עירובין צ"ד) בר"ה חצר שנפרצה לרה"ר, כמלואה או יותר מעשר עכ"ל. והתם מיירי לענין דאורייתא כמבואר במשנה שם. ומוכח מכל זה דפירצה יותר מ' הוא דאורייתא. אמנם החזו"א (סי' קי"ב) דחה הראיה מרש"י, שרש"י לא כתב כן אלא לפי הבנת המקשן ע"ש. אבל באמת גם הרע"ב התיק דברי רש"י הללו, וגם רבינו יונתן כתב כן אע"פ שהרי"ף לא הביא כל השקלא וטריא של הסוגיא, וא"כ לא שייך לומר שפירש כן לפי הבנת המקשן, ומוכח שהם הבינו דדברי רש"י הם גם אליבא דאמת.

ואף שבתוס' הרא"ש (ריש פרק ב') כתב דיותר מ' הוא דרבנן, התם מיירי לענין שם ד' מחיצות כמבואר למעין, וגם כוונתו הוא ליישב מה שהתיר ר' יהודה בפסי ביראות עד י"ג ושליש, וא"כ לא מוכח מתוס' הרא"ש אלא דבשם ד' מחיצות מותר מה"ת לר' יהודה עכ"פ עד י"ג ושליש, וזה ודאי מוסכם לכל ודוק. וע"ע בשמחת ישראל סי' ו' שהארכתי בס"ד להוכיח מעוד הרבה ראשונים דפירצה יותר מ' הוא דאורייתא [עכ"פ היכא דליכא שם ד' מחיצות], וגם ליישב קושיותיו של התו"א, ואכמ"ל יותר בזה.

ובאמת גם הבית אפרים שהוא ראש המדברים להקל בעיר שיש לה חומה דרכים לא מבטלי מחיצתא, מ"מ מבואר מדבריו בתשובתו השניה (סי' כ"ז) שלא התיר אלא כשהפירצות הם באמצע כמו בפסי ביראות דחשיב שם ד' מחיצות, אבל אם הפירצות הן סמוכות לזויות דלא הוי שם ד' מחיצות אז הפירצות מבטלות המחיצות והוי רה"ר דאורייתא אפילו אם יעשה צוה"פ על הפירצות דאין צוה"פ מועיל לרה"ר, וכן

כתב בפשיטות הגרש"ז וצ"ל בחוברת מוריה הנ"ל עמוד ס"ז ע"ש.

וע"ע בבית אפרים סי' כ"ו (ריש דף מ"ה) שכתב הטעם דבעינן מכוון שהוא משום דאל"כ "לא מסתגי להו להדיא וכו', וכההיא דבין העמודים ואצטבא, וכו"ו ע"ש. ולפ"ז מסתבר דלא שייך להקל אלא בעקום כמין ד' וכדומה, שההולך שם אינו יכול להמשיך בדרכו אלא הוא צריך לפנות לימינו או לשמאלו, אבל באופן שיש רק עיקום קצת או שהרחוב מתעגל מעט מעט כדרך ההחובות ואין שום עיכוב בהילוך בני רה"ר, א"כ שפיר מסתגי להו להדיא ולא דמיא כלל לבין העמודים, וא"כ מסתבר דחשיב שפיר מפולש. ואחרי שיש קצת רחובות המפולשים עד סוף העיר באופן זה, ממילא כל המבואות המפולשים להם חשיבי נמי מפולשים וכמבואר בשו"ע הגר"ז (שמ"ה י"א) דמבואות "המפולשים מרחוב לרחוב" הן רה"ר ע"ש ה"טב. וע"ע בשו"ת משנת רכי אהרן סי' ו' אות י"ב שהאריך בפרט זה.

י. ולענין השאלה אי קי"ל דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, הנה יש בזה פלוגתא גדולה בראשונים ובאחרונים, ובאמת יש הרבה פוסקים שמחמירים וכמו שהבאתי בשמחת ישראל סי' ב' [ויש להוסיף גם דעת הראב"ד בספר "כתוב שם" בעירובין פרק ב']. ובכה"ל סי' שס"ד כתב שרוב הפוסקים מחמירים. ולענ"ד כן הוא פשוט משמעות השו"ע (שמ"ה ז') דמבואר שם דשייך רה"ר גם בעיר שיש לה חומה אם הוא מפולש משער לשער ולא כתב דהוי רה"י בגלל החומה. [וע"ש בבאיור הגר"א שציין להא דר' יוחנן].

ואף לפי המקילים בזה בעיר שיש לה חומה, מ"מ בעינן שלא יהיו שם פירצות המבטלות את המחיצות מה"ת. וידוע שכבר נחלקו האחרונים אם פירצה יותר מעשר מבטלת המחיצות מה"ת, ועיין בשו"ת משנת רבי אהרן סי' ו' שהכריע להחמיר בזה ע"פ

הותרו גם המבואות. ולכאורה מבואר כאן דלא כהחזו"א, דלפי שיטתו לא בעינן דלתות כלל באופן זה וצ"ע. וע"ע בשו"ת משנת רבי אהרן (סי' ו' סוף אות י"ב) ובתשו' האג"מ (בסוף קונטרס יציאות השבת) שהשיגו על היתר זה של החזו"א.

יא. והנה כל זה כתבתי אפילו כשבאים לערב איזה חלק מהעיר שאין שם נכרים או מומרים. אבל אם יש שם נכרים או מומרים ורוצים לסמוך על שכירות רשות משר העיר וכדומה, יש כאן עוד שאלה אם זה שייך כלל אצלינו, וכבר נחלקו בזה גדולי הדור כידוע, ולכן אעתיק כאן בקצרה עיקרי הדינים המבוארים בפוסקים, הנה הטור כתב בסי' שצ"א שצריכין לשכור מכל חצר וחצר של כותי ואין מספיק במה שישכור משר העיר עכ"ל. וכן הביא הב"י שם מעור פוסקים. אלא שכתב הב"י דאין לומר שהפוסקים מיירי בשר "שיש לו רשות להניח כליו בכל בית שירצה", דבכה"ג יכולים לשכור ממנו, אלא מיירי כשהשר הוא רק לקבל מסים ידועים ולשפוט משפטיהם, ולכן אפילו בשעת מלחמה שצריכים להושיב אנשי המלחמה וכלי מלחמתם בבתי בני העיר אינו נעשה ע"פ השר אלא ע"פ היועצים עכת"ד ע"ש. [והנה לא התיר הב"י אלא כשהוא יכול להשתמש בבתי להניח שם כליו וכדומה, שזה דומה להא דאיתא בגמ' (ס"ד.) דמהני אי שאל מיניה בוהתא, וכדאיתא נמי בשו"ע (שפ"ב סעיף י"ב וי"ח), אבל אם הוא יכול רק ליכנס ולא להשתמש, לא שמענו שיועיל השכירות ממנו, והשר הממונה לקבל המסים ולשפוט משפטיהם מסתמא היה יכול ליכנס לבתים אם היה צורך לגבות המסים או לחפש אחד חשד גניבה, ומ"מ כתב הב"י דאין שוכרין ממנו].

ובשו"ת חכ"צ סי' ו' הקשה על הב"י דאפילו באופן שיש לו רשות להניח כליו

היה בירושלים לאחר שנפרצו בה פירצות עכת"ד בקיצור ע"ש היטב.

אמנם עתה ראיתי שהגרש"ז זצ"ל בחוברת מוריה הנ"ל עמוד ע"ב צידד להקל גם בעיירות שאין להם תומה אם ע"י עקמימות הרחובות יש לרחוב ג' מחיצות של עומ"ר ע"י הבתים, ובסוף דבריו סיים בצ"ע ע"ש. והנה לפי כל הנ"ל, היתר זו באמת צ"ע, לא מיבעי לדעת הסוברים דרכים מבטלי מחיצתא [אשר כתב הבה"ל שזהו דעת רוב הפוסקים], אלא אפילו לפי המקילים בזה הלאו יש במחיצות הללו פירצות יותר מ'י, ובאופן של הרחובות העקומות, הפירצות הם סמוכות לזוית ולא הוי שם ד' מחיצות כפסי ביראות, ולכן גם הבית אפרים לא היה מסכים להיתר זו וכמבואר בדבריו לענין ירושלים לאחר שנפרצו בה פרצות רהוי רה"ר דאורייתא, ודוק היטב בזה.

ובאמת החזו"א (סי' ק"ז) כתב עוד יותר מזה להתיר אפילו הרחובות הישרות כיון דחשיב שיש להם ג' מחיצות ע"י הרחובות שעוברים בהם ע"ש. אבל גם היתר זו תליא בשני שאלות הנ"ל דלפי הפוסקים דרכים מבטלי מחיצתא ודאי לא מהני [החזו"א שם בס"ק ד' לא הזכיר מי שמחמיר אלא הריטב"א, אבל כבר כתבתי שבאמת יש הרבה מחמירים, והראשונים פירשו כן גם את דעת הרי"ף], וגם לפי המקילים לא מהני אלא לדעת החזו"א דפירצה יותר מ'י הוא דרבנן. והנה היתר החזו"א מבוסס על היתר רחוב ב' בציור קס"ב שם, והא איכא התם פירצות סמוכות לזויות, וא"כ גם הבית אפרים לא היה מסכים להיתר זו וכנ"ל.

והנה הטושו"ע (שס"ד ב') אחר שהביאו שרה"ר בעי דלתות, כתבו וז"ל ואחר שעשה לה תיקון דלתות חשובה כולה כחצר אחת ואין מבואותיה צריכין תיקון עכ"ל. ומבואר מזה דמירי שפתוחים לרה"ר מבואות המתוקנים מכל הצדדים רק שהיו אסורים בגלל שהיו פתוחים לרה"ר זו, וע"ז קאמרי דאחר שהכשירו הרה"ר בדלתות, ממילא

בבתים בשעת מלחמה, מ"מ מאי מהני כיון דעתה ליכא מלחמה, ובעינן שיהא לו כח "להניח שם כליו בכל זמן", ותירץ החכ"צ דהב"י מיירי כשהוא יכול לעורר מלחמה בכל עת שירצה ולכן מהני אם הוא יכול להשתמש בבתים בשעת מלחמה, אבל בלא"ה אין שוכרים ממנו ע"ש, והובאו דברי החכ"צ להלכה בשעת ס' שצ"א, ובבה"ל וכה"ח שם.

אמנם בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' ל"ג) השיג על החכ"צ וכתב שאפילו אם השר אינו יכול לעורר מלחמה בעצמו, מ"מ שוכרים ממנו כיון שהוא ממונה מטעם המלך להעמיד אנשי החיל בבתים, וכיון שהמלך יכול "לעשות מלחמה או להעמיד אנשי חילו בכל מקום ובכל עת שירצה" לכן שוכרים גם מהממונה שלו כמבואר בפוסקים, ולכן נהגו בכל תפוצות ישראל לשכור משו העיר [או מהמטרה שהיו ממונים ע"י מטעם שר העיר] עכת"ד ע"ש היטב. וראיתי בכף החיים שכתב שגם החכ"צ לא נתכוין להחמיר אלא באופן שהשר אינו ממונה מטעם המלך, ולפ"ז באמת ליכא פלוגתא בין האחרונים. ועכ"פ למדנו שגם מהרש"ם מסכים לעיקר סברתו של החכ"צ, ולא הקיל אלא משום שהמלך היה יכול לעורר מלחמה בכל עת שירצה. וא"כ בומנינו בא"י לכאורה הדבר צע"ג, דאפי"ן אם נאמר שיש תוקף ע"פ דין לחוקותיהם של הממשלה בענינים אלו, מ"מ גם לפי החוק אין שום שר שיכול להשתמש בבתים בכל עת שירצה להניח שם כליו וכדומה, וגם לא שיכול לעורר מלחמה בכל עת שירצה בלי הסכמת שאר השרים, ועוד יותר דאפילו בזמן מלחמה אין להם כח בזמנינו להשתמש "בכל בית שירצה" (כלשון הב"י הנ"ל) אלא רק במקומות שיש באמת צורך לפי המצב, ואין להם יכולת לגרום מצב שיוכלו להשתמש בבתים של שכונה פלונית.

מסויימים שיש צורך בשביל הציבור וכדומה, יכולים לסלק את האדם מביתו לגמרי, וכפי הנראה רוצים לדמות את זה למשכיר היכא דמצי לסלוקי שיכולים לשכור ממנו (עירובין סה:), אמנם לפענ"ד לא דמי כלל בגלל ב' טעמים. חדא דמבואר בלשון הראשונים (רמב"ם הלכות עירובין פ"ב הי"ד רשב"א עבוה"ק ד' ג' ריטב"א עירובין ס"ה:): דבעינן שיכול לסלקו "כל זמן שירצה", וכן הוא לשון המשנ"ב סי' שפ"ב ס"ק ס"א וע"ש עוד בסי' שצ"א ס"ק י"א. משא"כ בנד"ד שאין יכולים לסלק אלא אם יהיה איזה סיבה מיוחדת. [ועוד יותר שמסתמא יש הרבה בתים הנמצאים במקומות כאלו שהדבר רחוק מהמציאות שיהיה שם צורך לסלקם].

וכדי לבאר זה יותר אעתיק מלשון הרשב"א בעבוה"ק שם וז"ל גוי שהשכיר רשותו לגוי אחר אם המשכיר יכול לסלק את השוכר כל זמן שירצה שוכרין אפילו מן המשכיר ואפילו לא סלקו עדיין, שכל ששוכר אצל אחרים הרי סלק את הראשון, ועוד שהעיקר הוא המשכיר עכ"ל הרשב"א. והנה באופן שאינו יכול לסלקו כל זמן שירצה, הדבר ברור ולא שייך לומר שהשכירות רשות שלנו נחשב כאלו סלקו, שהרי אינו יכול לסלקו עכשיו ולהשכירו לאחרים. וגם לטעם השני שהוא עיקר הבעלים, לא מסתברא למימר הכי אם אינו יכול לסלקו מתי שירצה.

וגם מטעמא אחרניא לא דמיא כלל לפענ"ד, שהרי בנד"ד אינו בעלים כלל, אלא שהוא יכול להכריחו למכור לו הבית ואז יצטרך לשלם לו כסף מלא. וא"כ טעם השני של הרשב"א פשיטא דלא שייכא כלל, דאיך שייך לומר שהוא עיקר הבעלים והרי אינו בעלים כלל. וגם טעם הראשון מסתברא דלא שייכא באופן זה, דהא לא שייך למימר דהוי כאלו סלקו, שהרי אינו יכול לסלקו בלי לשלם לו את מחיר הבית.

אמנם בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' ל"ג) השיג על החכ"צ וכתב שאפילו אם השר אינו יכול לעורר מלחמה בעצמו, מ"מ שוכרים ממנו כיון שהוא ממונה מטעם המלך להעמיד אנשי החיל בבתים, וכיון שהמלך יכול "לעשות מלחמה או להעמיד אנשי חילו בכל מקום ובכל עת שירצה" לכן שוכרים גם מהממונה שלו כמבואר בפוסקים, ולכן נהגו בכל תפוצות ישראל לשכור משו העיר [או מהמטרה שהיו ממונים ע"י מטעם שר העיר] עכת"ד ע"ש היטב. וראיתי בכף החיים שכתב שגם החכ"צ לא נתכוין להחמיר אלא באופן שהשר אינו ממונה מטעם המלך, ולפ"ז באמת ליכא פלוגתא בין האחרונים. ועכ"פ למדנו שגם מהרש"ם מסכים לעיקר סברתו של החכ"צ, ולא הקיל אלא משום שהמלך היה יכול לעורר מלחמה בכל עת שירצה. וא"כ בומנינו בא"י לכאורה הדבר צע"ג, דאפי"ן אם נאמר שיש תוקף ע"פ דין לחוקותיהם של הממשלה בענינים אלו, מ"מ גם לפי החוק אין שום שר שיכול להשתמש בבתים בכל עת שירצה להניח שם כליו וכדומה, וגם לא שיכול לעורר מלחמה בכל עת שירצה בלי הסכמת שאר השרים, ועוד יותר דאפילו בזמן מלחמה אין להם כח בזמנינו להשתמש "בכל בית שירצה" (כלשון הב"י הנ"ל) אלא רק במקומות שיש באמת צורך לפי המצב, ואין להם יכולת לגרום מצב שיוכלו להשתמש בבתים של שכונה פלונית.

יב. ושמעתי שיש מקומות בחו"ל שרוצים להקל בגלל שיש שם חוק שבאופנים

רומה למה שהתירו הריב"ש והרמ"א, אבל אין רצוני להאריך בזה כאן כיון שכלאורה אין בזה נפק"מ בלא"ה, שהרי אם אסור לטלטל לבתי הנכרים, ודאי אסור לטלטל גם לדשא שלפני בתיהם שהוא שייך להם. וכיון שבזמנינו מצוי שיש דשא לפני הבתים ואין מחיצה גבוהה עשרה בינו ובין הרחוב, א"כ נמצאו הרחובות פרוצים למקום האסור להם. ולכן לפי מה שכתב שאין אנו יכולים לשכור את רשות הבתים, נראה שגם שכירות הרחובות אין בו תועלת, ולכן היתר זו אכתי צע"ג.

יג. ובשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קעז (ב) כתשו' מכן המחבר (אות ח') כתב באמת בארה"ב שאין להם שום שר שיכולים לשכור ממנו את רשות הבתים כדי שיוכלו לטלטל לתוך בתי הנכרים והמומרים, אבל מ"מ כתב דמהני השכירות לענין להתיר הטלטול ברחובות ע"פ דברי הרמ"א (שצ"א א') בשם הריב"ש. והוסיף שכל הדברים בבתים משותפים עם נכרים או מומרים צריכים לשכור רשות בעצמם כדי להתיר הטלטול בחדר המדריגות ע"ש. והנה הרבה יש לי לדון בזה שלפענ"ד אין המצב בזמנינו



טוביה פריינד

בענין גזירת איסור שמיעת כלי שיר בזה"ו (א)

מקור הגזירה

והתחילו לומר דברי נבלה בשיר, ולא היתה אימת סנהדרין עליהם, ובמס' עבודה זרה (ח, ב) איתא: "ארבעים שנה עד שלא חרב הבית, גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות". ובמס' ראש השנה (לא, א), "וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא, מלשכת הגזית לחנות ומחנות לירושלים ומירושלים ליבנה ומיבנה לאושא וכו' ומכית שערים לציפורי ומציפורי לטבריה". וכתב שם רש"י: "שבימי רבי הור", ורבי נולד ג"ב שנה אחר החורבן¹, ומהגמ' בגיטין וברש"י בחגיגה (טו, ב) מבואר הטעם דבטל השיר, משום תורבן הבית. ולפי זה קשה ממנ"פ, אם נאמר דמשגלתה סנהדרין חשוב כאילו בטלה הסנהדרין, א"כ מ' שנה קודם החורבן כבר היה אסור לשמוע שיר, דהרי הגלות התחיל מ' שנה קודם החורבן. ואם נאמר דהגלות לא היו כבטלה סנהדרין, א"כ עד ג"ב שנה אחר החורבן לא נאסר לשמוע כלי שיר, ונמצא ששני הסברות סותרות זו את זו.

במשנה סוטה (דף מ"ח ע"א): "משבטלה סנהדרין: בטל השיר בבית המשתאות, שנאמר: בשיר לא ישתו יין". ובגמ': "אמר רב: אודנא דשמעא זמרא, תעקר. אמר רבא זמרא בביתא, חורבא בסיפא". ועיי"ש בגמ' כמה אופנים דמותר, כגון זמרא דנגדי, דהיינו מושכי ספינות בחבל, דאינו אלא לזרום במלאכתם. ודבקר, שמזמרין בשעה שחורשין, ואינו אלא לכוון את השוורים לתלמייהם, שהולכין לקול השיר הערב עליהם.

וכן בגיטין דף ז' ע"א: "שלחו ליה למר עוקבא, זמרא מג"ל דאסור. שרטט וכתב להו, 'אל תשמח ישראל אל גיל בעמים' (הושע ט, א). ולישלח להו מהכא, 'בשיר לא ישתו יין', ימר שכר לשותיו (ישעיה כד, ט). אי מההוא, ה"א ה"מ זמרא דמנא אבל בפומא שרי, קמ"ל דאסור אפי' בפה".

ובירושלמי סוטה (פ"ט הל' י"ב): אמר רב חסדא בראשונה היתה אימת סנהדרין עליהם ולא היו אומרים דברי נבלה בשיר, אבל עכשיו שאין אימת סנהדרין עליהם, הם אומרים דברי נבלה בשיר.

ובגמ' חגיגה (דף ט"ו ע"ב): "אחר מאי (מפני מה בא לידי כך ולא הגינה תורתו), זמר יווני לא פסק מביתו". ופירש שם רש"י, "והיה לו להניח כשביל חורבן הבית דכתיב 'בשיר לא ישתו יין'".

ולכאורה קשה טובא: א. דהרי איסור זה דשירה, משנה מפורשת היא בסוטה, ולמה שאלו למר עוקבא זמרא מג"ל דאסור. ב. במשנה בסוטה וכן בירושלמי מבואר הטעם דבטל השיר, משום דבטלה סנהדרין

ואולי אפשר היה לומר שהיה ב' גזירות, אחד על כלי שיר, ואחד על שירה בפה. משבטלה סנהדרין בטלה הכלי שיר. היינו משהתחיל הגלות, ואפי' אי נימא דהגלות לא היו בטלה, מ"מ אימת סנהדרין כבר לא היה והתחילו לומר דברי נבלה בשיר, ולכן גזרו על כלי שיר. ובחורבן הבית היה הגזירה על זמרא בפה. וזה מה ששאלו למר עוקבא, זמרא בפה מג"ל דאסור, אמר להם, "אל תשמח ישראל אל גיל בעמים", ולא רצה להביא את הפסוק 'בשיר לא ישתו יין' שהרי זה הביא התנא על כלי שיר כשבטלה סנהדרין, והם שאלו על שירה בפה. ולפי"ז לא קשה למה שאלו למר עוקבא, הרי זה משנה מפורשת בסוטה. דהרי הם לא שאלו

1 עיין בסדר הדורות דחורבן בית שני הוה ג"א בשנת תתכ"ח ורבי נולד בשנת תתפ"פ.

כלל על כלי שיר, אלא שאלו על שירה בפה, ובמשנה הוא רק על כלי שיר.

אבל לפי² יקשה מהא דפירש רש"י בחגיגה, "והיה לו להגיה מפני חורבן הבית,² דכתיב 'בשיר לא ישתו יין'". דהיה לו להביא הפסוק ד"אל תשמח ישראל" שזה הוה על שירה בפה, דאסרו מחורבן הבית, ולא הפסוק "בשיר לא ישתו יין" דהוה על כלי שיר, דאסור כבר מאז דגלתה הסנהדרין.

ועיין בפסקי הרי"א בסוטה הרבא בשלטי הגבורים (ברכות ר"פ אין עומדין) "משבטלה סנהדרין בטל שיר מבית משתאות, שנאמר 'זקנים משער שבתו בחורים מנגינתם' (איכה ה, יד), וכל בית שמרבים בו בזמירות סופו ליחרב, וכל אוזן ששומעת הזמירות תיעקר. הנגינות שמנגנין בשעה שבני אדם מושכין מושרין או בשעה שמנהיג השוורים לחרישה מותרין, שאינו אלא לתקן מלאכתן. אבל הנגינות שמנגנין האורגין או שאר האומנין באומנתן אסורין, שאינו אלא לשמח לבבם. ועי' באות ג' כל השוטה בארבע מיני זמר וכי' ואפי' הזמר שמזמרין בפה בלי כלי זמר אסור שנאמר "אל תשמח ישראל" וגו'. ובאות ד' כתב: בעת שבאו הגייסות של רומיים על ישראל והכניעו אותם בסוף בית שני, גזרו שלא לנגן בכלי זמר שהן כעין תופים וכנורות, ואפי' לנגן בהם לחינוקות אסור.

ומדבריו נראה שלמד דכשבטלה סנהדרין, גזרו אפי' בפה אבל רק על היין, וזה מ' שנה קודם החורבן, וכשבאו גייסות בסוף בית שני גזרו על כלי זמר אפי' שלא על היין.

וצ"ע מדברי המהר"ם שי"ף במס' חולין בררושים נחמדים, על מגילת אסתר כתב מה שלא היה כלי זמר אצל סעודת אחשוורוש דיתכן שהסעודה היה בלי אונס שלא להעביר ישראל על דתם באונס רק מרצונם הטוב וכמ"ש לעשות כרצון איש ואיש כרצון מרדכי והמן, וישראל גזרו על עצמן מיום החורבן בשיר לא ישתו יין ואם היו שם כלי זמר לא יבואו ישראל על המשתה, ומדבריו משמע דהגזירה היה אחר חורבן בית ראשון, ופלא דלא מצינו בשום מקום דהיה גזירה אחר חורבן בית ראשון.³

דעת רש"י ותוס' ורב האי גאון

והנה דעת רש"י בגיטין (דף ז. ז) משמע דרק בבית המשתה אסור ובלא יין מותר. ודעת תוס' שם משמע דכל מי שרגיל בכך אסור. וכמו בני מלכים שרגילים לקום ולשכב עם כלי זמר [אבל בלא"ה מותר]. אך רבינו האי גאון כתב בתשובה זו: "מנהג כל ישראל בבתי משתאות סתם וכ"ש בבית חתן וכלה, שמשמחין אותם בקולות של שמחה, ואומרים דברי שירות ותשבחות לפני הקב"ה, וזוכרים חסדיו עם ישראל מקדם, ומקוים גילוי מלכותו והבטחותיו הטובות, ובשורות נחמות שבישרו הנביאים את ישראל, ופירוטם הרבה בקול נגינות, ואין אדם מישראל נמנע מכל אלה. וזמרא דאסר מר עוקבא היינו נגינות של אהבת אדם לחיביו, ולשבח אדם נאה ביופיו, ולקלס גבור בגבורתו וכיו"ב, כגון שירים של ישמעאלים הנקראים 'אשעאר אלגזל'. והאי זמרא אפי' בפומא אסור. והא דאמרין רב הונא (סוטה מח, א) 'ביטל זמרא, קם מאה

2 ועי' במהרש"א שוק' על רש"י, דאם אסור מפני החורבן למה כתבו בגמ' "דלא פסק מביתו זמר יוני", הוה להו לומר סתם זמרא, כמו שאמרו בגיטין "זמרא מניל דאסור". וכתב, "ונראה, דזמר עצמו היה בו דברי מינות".

3 דמהמשנה בסוטה אמרין משבטלה סנהדרין, ומרדכי עוד היה מהסנהדרין כדאמרין במס' מגילה דף י"ג ע"ב "ויועד הדבר למרדכי" שהיו מספרים דבריהם לפניו בלשון טורטי ואין יודעים שהיה מרדכי מכיר בשבעים לשונות "שהיה מיושב לשכת הגזית". ואחרי החורבן עוד היה הסנהדרין קיים כדאמר' במגילה דף ט"ז ע"ב כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשוורוש ורצו לרוב אחיו מלמד שפרשה ממנו מקצת סנהדרין, והסנהדרין בטלה מ' שנה קודם חורבן בית שני, כדאמרין בע"ז דף ח' ע"ב ובר"ה דף ל"א ע"א.

וכלה שכל שאין בו צד פריצות מותר ואין לדין אלא מה שעניו ראות לפי מקומם ושעתם, ואף המקראות מלמדים שלא נאמר אלא דרך פריצות והוא שאומר בעמים, כלומר כמנהג העמים, וכן בשיר לא ישתו יין שכל אלו דרך פריצות וקלות ראש.

וכן עיין בר"ן שמביא שטת רש"י ותוס', ומסיים מ"מ כתבו הגאונים שאינו אסור אלא כגון נגינות של אהבת אדם לחבירו ולשבח יפה כיפיו, אבל שירות ותשבחות וזכרון חסדיו של הקב"ה שרי⁵, ומשמע נמי בשיר של מצוה שרי כשיר של חופה הנעשה לשמח חתן וכלה.

ומכל דבריהם משמע דבמקום שיש שבח להקב"ה מותר לשיר בכלי שיר ולא שייך בזה הטעם דנבלה, ואפשר דרש"י חולק עם שיטת הגאונים דרש"י כתב בטל השיר מבית המשתאות ואינו מחלק לשיר של שבח או לא.

ברעת הרמב"ם

והנה הרמב"ם מהל' תענית פ"ה הל' י"ד כתב משחורב ביהמ"ק גזרו חז"ל שלא לנגן בכלי שיר ובכל מיני זמר, וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהם ואסור לשומען מפני החורבן ואפי' שירה כפה על היין אסורה שנאמר בשיר לא ישתו יין וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תשבחות והודאות להשי"ת על היין.

וכן כתב בהל' כלי המקדש פ"ג הל' ג' דאף לשורר כפה בעת שתיית יין אסור. ומדבריו מוכח שבפה אסור רק על היין אבל בכלי שיר אסור אף בלא יין.

אבל מדברי הרמב"ם בתשובה סי' ש"ע שכתב שם שאסור בין בכלי נגינה ובין כפה אפי' שלא על היין, נמצא סותר את דבריו ממה שכתב בחיבורו דכפה מותר בלא יין, ובתשובה כתב דאף בלא יין אסור כפה, ועי'

אוווי בזווא ומאה סאה חיטי בזווא ולא איבעי. אחא רב חסדא וילול ביה, איבעאי אוואו בזווא ולא אישכח. לא על שירי ישראל אמרו אלא על שירי גוים. והא דאמרינן בסוטה (שם) 'אמר רב הונא זמרא דנגדי ובקרי שרי, דגלדאי אסור'. היינו טעמא משום שחקר רב הונא וראה שהזמר של מושכי ספינות ורועי בקר, לא היו בהם דברי גידופים ולא דברים מכוערים, ויש בהם עזרה וסעד למושכי הספינות ולרועים. אבל הזמר של ברסיים, חקר וראה שהיו בו דברים מכוערים ודברי פריצות, ולכן אסור, ע"כ. וכן כתב הרא"ש במס' ברכות ריש פרק אין עומדין, ה"ל: "וכתב גאון הא דאמרינן זמרא כפומא אסור ה"מ כגון נגינות של אהבת אדם לחבירו ולשבח יפה כיפיו כגון הישמעאלים קורים להם אשעא"ר אבל דברי שירות ותשבחות וזכרון חסדיו של הקב"ה אין אדם מישראל נמנע זאת, ומנהג כל ישראל לאמרן בבתי חתנים ובבתי משתאות כקול נגינות ובקול שמחה ולא ראינו מי שמחה בזאת".⁴

וכן הוא לשון הרי"ף עיי"ש בדפי הרי"ף דף כ"א ע"ב מס' ברכות פרק אין עומדין. וכן בראבי"ה פרק אין עומדין סי' צ"ה וז"ל: ובסוף סוטה אמרינן זמרא בביתא חורבנא בטיפא והני מילי זמר של לעג אבל זמירות המיוסדות מחיבת כנסת ישראל וקודשא בריך הוא וענין גלות שרי, וכן פסק הגאון.

וכמו"כ במאירי מס' גיטין דף ד', כל מיני זמר העשויין לשמחת הלולות ושלא לכוון בהם לשבח הכורא יתברך או לצד מצוה אלא דרך קלות ראש ותענוג במיני מאכל ומשתה אסור לשומעו ולהשתעשע בו בין שנעשה הזמר בכלי בין בשירה על פה, וכ"ש במקום שהנשים מצויות שם והדבר בא לידי הרגל עבירה. ומ"מ כל שיש בו שבח ותהלה לשם כגון מיני פיוטים ומזמורים מותר אף בבית חתנים ומשתאות, וכן הדין לשמח חתן

4 עיין באוצר הגאונים עמ"ס גיטין דף ד' ע"א ששם מביא דברי הגאונים בארוכה.

5 וכן מביא רבינו קרשקש שיטת הגאונים דדברי שירות מותר, יעו"ד.

בסוטה זמרא דגרדאי אסור וכו', והא דתנן בטל השיר מבית המשתאות לרבנות קאמר שאפי' בשעת שתיית יין שדרך האדם לומר אפי' אסור.

ועי' בספר פרי האדמה ח"ג שהקשה עליהם שעל היין יש סברא לאסור יותר ואיך הם עושים את הרמב"ם חולק עליהם בסברא מן הקצה אל הקצה. וראיתי בכנסת הגדולה סי' תק"ס שרוצה ליישב בזה סתירת הרמב"ם, וכתב שהרמב"ם הלך כסברת התוס' לגבי רגיל ושאינו רגיל, דבחיבור נקט דכפה מותר ששם מתכוון במי שאינו רגיל אבל בתשובה שכתב שאפי' כפה אסור דשם מיירי במי שרגיל.⁶

ולכאור' יש לעיין בפירש"י שכתב דהאיסור בגמ' הוא רק בבית המשתאות, צ"ב, דהפסוק אל תשמח ישראל אל גיל בעמים שהביאה הגמ' אינו מבואר דהאיסור הוא דוקא בבית המשתאות. ועי' י"ל דרש"י למד מהפסוק אל גיל בעמים היינו כעמים ששותים ביין ולכן נקט רש"י בבית המשתאות, ולפי מה שנתבאר לעיל דיש בי' גזירות נפרדות אחד כשכטלה סנהדרין גזרו על כלי שיר ואחד כשחרב ביהמ"ק גזרו על שירה בפה אתא הגמ' לאשמועינן בהדיא שחוץ ממה דחזינן ממשמעות הפסוקים החילוק בין יין ללא יין יש כאן עוד הוספה בגזירה השניה, דגם בפה אסור. ולכן מפרש הגמ' בדברי מר עוקבא דאתא לאשמועינן החילוק בין כלי לפה ולא רק החילוק בין יין ללא יין, דזה מפורש להדיא בקרא. אבל להרמב"ם דס"ל דאפי' בלא יין אסור וע"כ דיליף ליה מאל גיל בעמים צריך ביאור, דאמאי לא מחלק הגמ' בין יין ללא יין שזה יותר במשמעות דקרא, דבשיר לא ישנו יין הוא דוקא ביין ואל גיל בעמים היינו אפי' בלא יין, ולא לחלק בין כלי שיר לשירה בפה.

בטור שמביא שיטת רש"י ותוס' ומביא שם שיטת הרמב"ם וכותב "אבל הוא ביאר בתשובת שאלה שאפי' כפה אסור אף בלא משתה", נראה שנתכוון בזה לסתירת הרמב"ם.

ועי' בשדי חמד כללי הפוסקים סי' ה' אות י"ד שמביא לשון הרדב"ז דיש לסמוך על התשובה שזה הוא הלכה למעשה. ומסיים, ואם ידוע שבתשובה חזר בו ממה שכתב בחיבורו נראה דנקטינן כמו שכתב בתשובה כמו שכתב הרב כנסת הגדולה בחלק חו"מ סי' ע"ב עיי"ש.

[ועי' בטור חו"מ סוף סי' ע"ב, ובפרישה שם, ובכנה"ג שם בהגהות הטור שזה מחלוקת הפוסקים בדין זה אם פוסק א' סותר ממש"כ בפסקיו למה שכי' בתשובה לשואל, איך צריך ל"הכריע יעוש"ד וע"ע בש"ך סי' מ"ד ס"ק י"א וסי' מ"ו ס"ק ז' וסי' פ"ו ס"ק י"א שכתב על הרא"ש שאין ראה שיש לפסוק כדברי הרא"ש בתשובה כשדבריו סותרים מש"כ בפוסקים שיתכן שהתשובה נכתבה קודם שכתב הפסק].

אבל הב"ח כתב לפרש את דברי הטור שלא נתכוון לומר שהרמב"ם סותר את עצמו בזה מחיבורו לתשובתו, אלא שהתשובה הוא ביאור למש"כ בחיבורו, ומה שכתוב במקרא בשיר לא ישנו יין לאו דוקא, אלא דאורחא דמילתא לשורר על היין, וכן מה שכתב במשנה סוטה בטל השיר מבית המשתאות לאו דוקא אפי' בלא משתה אסור, דעיקר דקידא הוא משום השיר.

וראה במעשה רוקח פ"ה הל' תעניות הי"ד כתב דעת הרמב"ם, שהוא סובר דאף בפה אסור אפי' שלא על היין ומש"כ ואפי' שירה בפה על היין ר"ל דהוה ס"ד שעל היין יש להתיר יותר משום שכן דרך לשורר ולברך חברים. וכן בספר נצח ישראל להמהר"ל מפרג פכ"ג שכתב שאפי' על היין אסור גם שיר בפה וראה לזה ממש"כ

דברר ואם קול הפוסל הוא זה או קול ערב
למינו להלל ייה.

ותשובתו הוא, שמדברי הרמב"ם אין
ראיה שאוסר בזה, וכן מרש"י ותוס' דזה
שאוטרים הוא רק כפה בבית המשתה או
להתענג כבני מלכים אבל כאן לשמוח עצמו
בתורה או במצוות ואצ"ל לדבר מצוה
אליבא דכו"ע מותר, וכן מביא את דברי
הגאונים, דרק נגינת אהבת אדם לחבירו
ולשבח יפה ביפיו אסרו. אבל שירות
ותשבחות מותר וכו', ואנו אשר היינו בעלי
המוסיקא בתפילתינו והודאותינו עתה נהיה
לבו אל העמים, אשר יאמרו כי אין אתנו
עוד חכמה, ונצמק אל אלקי אבותינו ככלב
וכעורב. סוף דבר, אין בזה ודאי משום 'אל
תשמח ישראל אל גילי' ולא עלה דעת שום
בי"ד או חכם לאסור מלשבח לה' יתברך,
בקול היותר נעים שאפשר, ובחכמה הזאת
מעוררת הנפשות לכבודו, וזה ודאי שרי.
והוכיח שרש"י ותוס' והרמב"ם מתיירים
באופן זה, וכל גדולי עולם לא אסרו זימרא
כפומא, אלא להתענג כמו ביין או כמלכים,
אבל באופן אחר שרי. ועוד דכ"ש להתלמד
יהיה מותר כי אם כשר הדבר וטוב לעשותו
לשמח בתתן וכלה וכו"ה להודות לאל ובכל
דבר מצוה, איך יעשו זאת אם לא ילמדו
תחילה, עיי"ש באריכות ועיי"ש שמביא
תשובות מרבני ויניציאה, וביניהם ר' בן
ציון צרפתי (מגדולי חכמי איטליה בעיר
הנ"ל נפטר ש"ע) וכן כתב בתשובתו, טוב
להורות כח הדתיא ולומר לשם הפוסק אשר
אמרוטני טהורות וכו' כי יפה דן ויפה הורה
הלכה למעשה לרנן על הרנה ועל התפילה
במדה ומשקל המוסיקא, וזכרני בימי חורפי
בהיותי שוקד על דלתי התורה בק"ק פדוואה
עיר שכולה סופרים בעת ההיא ומלכם
בראשם הגאון אמ"ו כמהר"ם וצ"ל
(הכוונה למהר"ם מפאדווה) שוררנו בבית
הכנסת כל סדר הקדושה ופעמים רבות
לבקשתו, וודאי לא גרע ועדיף מהני שנתנו

ועי' בהגהו' מרדכי ריש מס' גיטין זמרא
מגיל דאסור זה רק בלא אכילה אסור שכן
דרך עכו"ם, אבל באכילה מותר, והסברא
לזה כמו דאמרינן בגמ' דיינ בתוך המזון אינו
משכר.

הרי לן ד' שיטות: שיטת הגאונים דמותר
שירות ותשבחות אפי' על היין. שיטת רש"י,
דאסור רק בבית המשתה אבל בלא יין שרי.
שיטת תוס', דרק מי שרגיל בהם אסור,
דהיינו לשכב ולקום בשירה אסור אבל
באופן אחר מותר. שיטת הרמב"ם, דבכל
אופן אסור, בין בכלי ובין כפה, חרץ משירות
ותשבחות כפה דמותר אפי' על היין.

דעת חכמי איטליה

המוסיקה באיטליה נהוגה היתה בבית
הכנסת האשכנזי בפאדובה עוד בימי ר'
מאיר קצינעלינבוין (מהר"ם מפאדווה שנת
ש"ו) תלמידיו כתבו תשובות בנושא זה,
כידוע היתה מחלוקת גדולה בזה, ובין
התשובות כתבו על שמיעת כלי שיר אם
יש בהם האיסור הנ"ל, ונצטט רק הקטעים
ששייך לענייננו.

בשו"ת זקני יהודה (להרב יהודה אריה
ממודינה⁷ ויניציאה שנת שס"ה תשובה ו'
עמוד ט"ו), וזה נוסח השאלה: יש אתנו יודע
עד מה בחכמת השיר ר"ל המוסיקא ששה או
שמונה בני דעת מבני קהלנו יצ"ו אשר
בחגים ובמועדים ישאו קולם וירונו בבית
הכנסת שיר ושבחה הלה זמרה: אין
כאלוקינו, עלינו לשבח, יגדל אדון עולם
וכיוצא, לכבוד ה' בסדר ויחס ערך הקולות
בחכמה הנ"ל, ויקם אדם לגרשם בשיח
שפתותיו עונה ואומר, כי לא נכון לעשות כן,
כי אם לשרש אסור והמומור אסור, והלולים
באשר המה כחכמת הזמר האמור אסורים
משחרב הבית, משום 'אל תשמח ישראל אל
גיל בעמים' ואותם הוציא לבוז דברר מלכות
מלפני המורים בתורה והלכה, אם יש איסור

7 חיבר הפיוט ביי"ק קטן יום זה ימי משקל"

השיר לא ידע מה ידון ביה מטיבו ערבותו ותועלתו, בשמים ממעל ואשר בארץ וכו'. ומדעות כל הפוסקים כלם, כי המוסיקה טובה בעיני אלקים ואדם, וליכא מאן דפליג דבמומרים שירים ופיוטים להלל לאלקינו, בבית הכנסת ובכל שמחה של מצוה, מותרת אף כי ישוּבחו המתעסקים בה, אפילו בגלות המר והנמהר הזה, אשר לזה, הגני מסכים לכל מש"כ הגאונים דלעיל.

וכעין זה היה בשנת תע"ח בקהילה אחת מקהילות מונפיאטו, כת בחורים, התאספו בליל שבת קודש לשיר שירי חול, ועמם היה נוצרי, שהיה מנגן להם בגיטארה, וגם שר עמהם. נתעורר ויכות בין הרבנים, יש שהתירו ויש שאסרו. החבורה פנתה בשאלה לרבני קאסלי, לכל ידחום באמת הבנין. והודיעו שמגמתם הוא, למען תמהר לשונם לדבר צחות, וכי השירים הם בעניני חכמה ומוסר. ושאלו מרבי גבריאל פונטרימולי (מגדולי חכמי איטליה בתע"ד רב בטורין וראש ישיבה בקאסלי), וזהו נוסח השאלה:⁷ ילמדינו רבינו, כת בחורים, שמתאספים יחד בלילי שבת קודש ומשוררים בפיהם דרך חול בפואסייה (שירה) אמפרוביסאה בלע"ז (לעת מצוא), ושם אתם איש נכרי, המטיב לנגן בכלי שיר הנקראת קוטארה בלע"ז שקורין מנוש, שיבוא לנגן חנינם בלא כסף ובלא מחיר ולפעמים גם משורר ומנגן.

ותשובתו הוא: תמיה אני, בחינם מי התירו, דגרסינן במס' גיטין, שלחו ליה למר עוקבא זמרא מגיל דאסור וכו'. וכן כתב הרמב"ם הל' תעניות. וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר, ואסור לשומען מפני החורבן. וכן בסוטה אמרי' אודנא דשמע זמרא תעקר, וכן אוסר בזה שמנגן בשבת וכו'. ומסיים, ולכן אני בעיני לא יהא חלקי עם המתירים, רק כחא דאיסורא עדיף טפי.

עלינו בקולם משירי הדיוטות המרננים בחוצות וברחובות, ובכך שירו לה' וזמרו לאלוקינו עד כי נזכה לשיר שיר חדש בביאת גואלינו ופדות נפשינו אז נגילה ונשמחה בישועתו עדי עד.

וכן ר' יהודה לייב סרוול (רב בויניציאה נפטר שע"ז) הסכים לתשובת ר' יהודה ממודינה וכתב הנה הרמב"ם ז"ל המחמיר כתב סוף הלכות תענית וכן גזרו וכו' וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי חשבחות או שיר של הודאות לאל וכיוצא בהן על היין עכ"ל, השתא ומה אם על היין דקרוב לצאת מן הכונה הנכונה מחמת אכילה ושתייה מותר, בבית הכנסת דאין בו אכילה ושתייה רק הכל דנה ותפילה והודאה עאכ"ו דמותר לשורר שיר של הודאות לאל יתברך וכל המרבה לשורר שיר והאלוקים יענו בקול וכונתו לשם שמים הרי זה משובח, ואם מותר אדרבה הלא מצוה לאנוש על הארץ ללמוד לתכלית זה לשיוכל ללמוד ולשרת בקודש בקול עזו והדור מצוה היא בחברה כי ברוב עם הדרת מלך וכו'.

וכן ר' ברוך ב"ר שמואל (מרבני ויניציאה)⁸, אישר את תשובת ר' יהודה ממודינה (הובא בספר הנ"ל), וכתב: מי לא ידע בכל אלה כי מצוה רבה, ועליו נאמר 'כבר את ה' מהונך' אל תקרי מהונך אלא מחנך. ומי שמוחה ביד מי שמנגן ומשורר בבית הכנסת ובחופת חתנים וברית מילה, לא ראה מאורות מעולם וכו'.

וכן מביא את תשובת הרמ"ע מפאנו (ויניציאה ובמאנטובה) לא רק שלא אסר את הנגינה אלא שיבח הנגינה, וכתב 'כבר את ה' מהונך' במה שחנך, והם הקולות הערבים הבאים במשקל ושיעור, כפי דרכי המוסיקא, ומשבח אני לעשותם.

וכן ר' יהודה מפאנו (מגדולי חכמי איטליה שנת ש"צ), מאן דלא ידע בטיב

8 כנראה דוהו ר' ברוך עזריאל חזקוני.

9 השאלה והתשובה הובא באסופת חלק א' מתוך כת"י.

נכרי אסור משום דהוי שבות. ג) דעוגב
בביהכ"נ אסור משום חוקות הגוים.

וראיתי בספר מחולות המחנים סוף סי'
א'¹⁴ כתב דבארגעל (עוגב) אסור לנגן בשום
אופן, ולענין שירה בזמן הזה כתב, זאת
העיד דוד המלך בספר תהלים שאסור לנו
לשודר בזמן הזה בגלות ישראל טרם שיבנה
ביהמ"ק משום כלי שיר וגם הארגעל הזה
הוא אסור, כאמור אם אשכחך ירושלים
תשכח ימיני, ומבואר בדברי חז"ל דהמקרא
הזה אוסר לנו לנגן בכלי שיר, וכן פי'
המקרא, אם אשכחך ירושלים וארצה לנגן
בכלי שיר אני מתפלל שתשכח ימיני את
האומנות ואת הניגון באופן אשר אשכחך
שלא אוכל לשורר.¹⁵ וכן הוא ג"כ מפורש
בגמ' גיטין דף ז' ובסוטה דף מ"ח רמב"ם
הל' תענית ושו"ע, הלכה פסוקה שאסור לנו
לנגן בכלי שיר ובפרט בשבת וי"ט נאסרה
כל נגינה בכלי שיר מצד שבות, ורק
בביהמ"ק הותר דאין שבות בביהמ"ק אבל
יש שבות בביהכ"נ. ומעולם גם בארץ
ישראל לא היתה כלי שיר בבתי כנסיות
ובתי מדרשות וזולת ביהמ"ק בלבד, ועתה
בגלות נשתקעה הכלי שיר לגמרי ונעשה חוק
לשארי הדתות.

ונראה דשיטתם הוא דלא הוי דבר מצוה
ולפיכך אין להתיר אפי' ע"ג נכרי, וגם אסור
משום חורבן הבית, ודלא כחכמי איטליה
דסברי דיש בזה משום מצוה והתירו.

אבל ר' אברהם גיירי (מגדולי חכמי
איטליה ורב בקאסלי) הודה דיש מתירים,
אלא דעתו נוטה לאסור, דשבת קודש ניתן
כדי לעסוק בתורה ולא בשירים. ונקט
כשיטת הגאונים בזה, דאמרינן בגיטין
זמרא אסור, דקאי שלא בעת ושעת משתה,
ולא התירו אלא במקום מצוה ובמקום דיש
שבת והודאה, וכמו דהובא במגיד משנה הל'
תעניות. ולכן הוצרך לטעם דשבת ניתן
לעסוק בתורה ולא בשירים,

ולפי דבריו נראה דבמקום מצוה מותר.
אבל מדברי ר' גבריאל פונטירימולי נראה,
דאף בשירות ותשבחות אסור, דהכיא דברי
הרמב"ם הנ"ל.

דעת רבני אשכנז

אבל בתקופה מאוחרת יותר (בשנות
הת"ק) בעת שהמתחדשים (הרפורמים)
קפצו על היתר זה והנהיגו שירה בעוגב
בבתי כנסיות בשבת ע"י נכרי, יצאו רבני
אשכנז נגד היתר זה, [וביניהם הרבנים
הגאונים ר' עקיבא איג"ו,¹⁰ החתם סופר¹¹
ור' מרדכי בנעט מניקלסבורג, ר' אברהם
סיקטין מברעסליו,¹⁰ ר"י מליסא,¹² ור' חיים
פלאגי¹³, ועוד הרבה גדולי הדור]. מפני ג'
טעמים, א) כי אסור לנגן בכלי זמר משום
אבלות ירושלים ורק לשמח חתן וכלה מותר,
ב) כי אסור לנגן בשבת וי"ט כמש"כ
הרמב"ם הל' שבת פכ"ג ה"ד, ואפי' ע"י

10 עיין בספר אלה דברי הברית מהבית דין צדק דק"ק המבורג ששם מביא את חשבוניהם ומכתביהם
ומכתבים של עוד גדולים.

11 שו"ת חת"ס בתשובות פ"ו - צ"ה.

12 שו"ת ר"י מליסא תשובה ד'.

13 שו"ת לב חיים חלק ב' תשובה י"א ד"ה ולחקירה.

14 להרב ישראל דוד מרגליות יפה הנקרא ר' דוד סערנד בק"ק פצוינג תרי"ט מחלמידי החת"ס.

15 ועי' בתוס' בע"ז דף ג' ע"ב ד"ה אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני פירש כן, דפשטיה דקרא הוא אם אשכחך
ירושלים שונשיר שיר ה' על אדמת נכר תשכח ימיני מלנגן בכינור, תרבע לשוני לחכי אם ארצה לשודר בפה
אם לא אוכרכי, [וכן פי' רד"ק תהלים קלו, וכתב דהם דברי המשורר ובעודו מתנבא על גלות ככל ראה ברוח
הקודש גלות בית שני, ופירש "תשכח ימיני" כי הימין תנוע הכינור, אולם המהרש"א פירש דהם דברי
הקב"ה, וכן פי' בפרק חזקת הבתים דהפסוק אם אשכחך וכי' הם דברי הש"י, משום דעד כאן מדבר בלשון
רבים, כי שם שאלונו וגוי' איך נשיר וגוי', וכאן כתב בלשון יחיד אם אשכחך וגוי' ומטעם זה דרשוהו דאינו
מחובר למעלה אבל הוא מדבר לכל יחיד מישראל שלא ישכח החורבן דודאי ענין השיר אסור בגלותינו לכל
ישראל כשהו דאמרינן בגיטין בשיר לא ישחו יין].

דבררי השו"ע

שיר של תשבחות להשי"ת שרי אבל לנגן בכלי אפי' ליכא אין אסור, רי"ף ורמב"ם ועיין פרק מ"ו אות ג' ופרק מ"ט אות ה'.

וכן בתשובת ר"י מליסא סי' ר' פסק דיש איסור בזמרא דזמא אפי' שלא על היין ורק בחתן וכלה התיירו.

ועי' עוד במהר"ם שיי"ק (י"ד סי' ש"ח) שנשאל באחד ששכר אומן ללמוד את בניו את חכמת המוזיק ובינתיים מתה אמם, אם רשאים ללמוד הלאה בשנת אבלם. והעלה שם, דאם לומדים אומנות זה לפרנס עצמם יש להתיר, אבל אם הלימוד הוא רק שחצונות איכא איסורא גם בכל השנה דמשחריב ביהמ"ק גזרו חז"ל שלא לנגן בכלי שיר. ומדבריו יראה, דאסור לנגן בכל השנה.

והמג"א סי' הג"ל סק"י כתב נראה לי דלא שרי אלא אותם שירים שנתקנו על הסעודה כגון בשבת אבל פיוטים אחרים אסור, ומדבריו משמע דאסור אפי' יש בהם שוב להקב"ה. ועי' באשל אברהם סי' הג"ל שזה שהמג"א אוסר אינו אלא מדת חסידות כי מצד הדין מותר לשיר שירות ותשבחות אפי' על היין ולא אסור רק בקלות ראש.

אבל המהרש"ל כתב כיש"ש גיטין פ"א סי' י"ז על האיסור כל ימות השנה אסור לומר בלא משתאות ולא שרי אלא דרך עראי או לשמוע קול ערב או דבר חדש.

ובספר מאמר מרכזי סי' הג"ל ס"ק ב' מביא שם שיטת הרמב"ם וכתב דמשמע לי מתוך סוגיית הגמ' שאם מזמרות כדי לישן התינוק¹⁶ וכיו"ב שפיר דמי דוק ותשכח, ונראה דמשו"ה כתבו הכ"ח והגהתי אשרי בשעת מלאכתן וכבר כתבנו שמדבריו מן ז"ל בשו"ע משמע דאינו אסור אלא על היין הלכך אין לדקדק כ"כ, ומיהו כבר הוזהירו הרב שלי"ה ושאר ספרי מוסר שלא לומר שירי עגבים וכיוצא התינוק שזה מוליד טבע רע ובלאי"ה נמי איכא איסורא בשירי עגבים

ובשו"ע סי' תק"ס סעיף ג' פסק המחבר כשיטת הרמב"ם שאסור לנגן בכלי שיר וכל משמיעי קול של שיר לשמח בהם, והרמ"א פסק כשיטת התוס' דדוקא מי שרגיל בהם כגון המלכים שעומדין ושוכבים בכלי שיר אלא בבית המשתה.

והבי"ח כתב דלענין הלכה יראה עיקר דבררי הרמב"ם דכל שאינו שירות ותשבחות אסור אפי' בלא משתה ואפי' בפה, וכ"ש שאסור בכלי זמר.

וכן השל"ה במס' תענית כתב שאסור בשום אופן רק לחתן וכלה, וכתב שירחיק עצמו מזה כמטחי קשת, ואף שהטור סי' תק"ס כתב שאפי' בלא משתה נמי ודוקא למי שרגיל בכך כהוא דאיתא בירושלמי ריש גלותא הוי קאים ודמיך כומר מ"מ כל הפוסקים סתמו דבריהם משמע דס"ל בכל ענין אסור, וכן מסתבר דלא גרע מהא זמרא דגדראי, ומסיים שם וכן יברח מכלי שיר אפי' באקראי דאית ביה איסור משום הגלות לפי פשטן של דברי הפוסקים וגם החשש שיבוא למלאות פיו שחוק הנוזהר יראה בנחמת ציון.

מדבררי השל"ה נראה דפסק כהרמב"ם. ועיין בספר חרדים (פרק מ"ד אות א') בשם הרד"ק "אל תשמח ישראל אל גיל בעמים" וגו' ואם יקרה לך דבר שמחה כגון חופות חתנים וזולתם אין לך לשמוח כשאר העמים כי הם לא עזבו את אלוהיהם ואתה זנית מעל אלהיך ועבדת אלהי העמים לכן יש לך להתאבל על זה ולא לשמוח בשום שמחה כמו שעשו דור המדבר אחר שהוכיחם משה רבינו ע"ה על דבר העגל שנאמר "וישמע העם את הדבר הרע ויתאבלו". וע"ע בפרק ל"ח אות כ' כתב, מפני אבל המקדש גזרו שלא לומר שירה אפי' בפה על היין שנאמר "בשיר לא ישתו יין" יימר שכר לשותיו אבל

16 ולכא"ו נראה דלא כשליטי הגבורים הג"ל בשם ריא"ז שכתב ואפי' לנגן לחינוקות אסור, ואולי יש לחלק בין לישן התינוק לסתם חינוקות.

אלא שם איירי בבית משתה לכך כתב שם דאסור בבית המשתאות, ואין כונת הטור שהרמב"ם חולק על רש"י, אלא שמרש"י לא מוכח זה, דאפשר שמפרש תרוייהו קראי איירי בבית משתה ואף שלא הוזכר בקרא דאל תשמח אל גיל שתיית יין מפרש כן משום שנכתב אל גיל בעמים שדרכם לשמוח ביין, ולפי מש"כ נמצא שגם רש"י אוסר בכל מקום וסוכר כשיטת הרמב"ם, אבל הדברי חמודות בר"פ אין עומדין כתב שרש"י חולק, וכן מלשון הרמ"א שנקט וי"א בדוקא במי שרגיל בהם חזינן בכיורו שלרש"י ותוס' אין איסור אלא בבית המשתה, ועיי"ש באגרות משה. וכן משמע מדברי הראשונים המובא לעיל דיש בזה ג' שיטות רש"י תוס' רמב"ם.

הדין בדבר מצוה

כתבו התוס' ושיר של מצוה שרי כגון בשעת חופה לשמח חתן וכלה, וכן בשו"ע דלצורך מצוה הכל שרי.

ועי' בשו"ת מהר"י ווייל בדינין והלכות עמו' קנ"א אות ו' כתב, אותם דעבדי חייגי ביו"ט, והגויים מזמרים להם בכלי שיר לא ידענא מגין להם היתר בדבר, דהא כתבו כל הפוסקים דדוקא בנישואין התיר ראב"ה משום שמחת חתן וכלה, משמע הא לאו הכי אסור.

והנה בספר ערך לחם (למהריק"ש) סי' תק"ס בהגהותיו, וכן הובא כשמן המשחה הלי' תענית סי' ס"ה וז"ל: לנגן ולשורר ולשמוח חתן וכלה שרי, מפני שהוא שיר של מצוה, נ"ל שהעולם סומכין על סברת התוספות דדוקא בבית המשתה למי שרגיל בכך כהוא דירושלמי ריש גלותא הוה קאים ודמיך בזמר דאילו לשאר המפרשים אסור לשומעם כלל ואפי' שלא על היין. ומסיים ונ"ל דה"ה לנגן אם אומרים על הניגון דברי תשבחות שרי דהוי דבר מצוה כדכתיב עלי עשור ועלי נבל ולא גרע מלשמוח חתן וכלה.

ודברי נבלות דקא מגרי יצר הרע בנפשיה ושומר נפשו ירחק מהם ויזהיר לבני ביתו ע"י.

אמנם בספר ארחות חיים הלי' ט' באב סי' י"ד כתב דאסור לשורר אך בבית חתנים ושיר שהוא של שבח של הקב"ה מותר בכל מקום, וכן מביא את שיטת הגאונים דאינו אסור רק בבית המשתה אבל בלא משתה מותר. וה"מ דאסור דוקא שיר של עגבים כגון שירי עכו"ם אבל שיר של שבח הקב"ה וסיפור גדול מעשיו מותר אפי' על היין.

וכן ראיתי אחרונים שרצו להתיר מדברי החת"ס חלק ו' סי' פ"ד עיי"ש בד"ה הנה עיקר הדין. שכתב וא"כ אחר התורבן די לנו למשמש זכר למקדש בשירה דפומא שהיה מעכב ואין בו יתרת שמחה כ"כ אבל זמרא דמנא שאיננו מעכב במקדש ואית ביה שמחה יתירה אפשר דלא הותר, ועיי"ש ששם הוה השאלה בבית הכנסת דהיינו בית מקדש מעט בלשונו, וכן מסיים בסוף והגנאי זה דוקא בביהמ"ק (דלא נגנו בעוגב ששמו מגונה וכו') וה"ה בביהכ"נ כדאי' בשו"ע ס"י תקפ"ו אבל בביתו של כל אדם לית לן בה ושפיר אמר דוד המלך ע"ה הללו ה' במנים ועוגב.

מדברי החת"ס משמע דבביתו של כל אדם כל שאין בו הוללות שמוותר.

וכן ראיתי בישובות יעקב סי' תק"ס משמע מדבריו שהאיסור הוא רק בשתיית יין.

ועי' בשו"ת פרי הארץ ח"א שלדעת הרמב"ם אף בכלי שיר אין לאסור אלא על היין ומש"כ הרמב"ם בסוף דבריו על היין קאי גם על תחילת דבריו דמיירי בכלי שיר, נמצא לפי"ו שהרמב"ם ס"ל כשיטת רש"י ותוס'.

ועיין באגרות משה סי' קס"ו דמבאר שם להיפך, דרש"י אינו חולק על הרמב"ם במש"כ דהאיסור הוא בבית המשתאות, אלא ודאי שלא פליג וגם רש"י אוסר בזמרא דמנא בכל מקום ולא רק בבית המשתאות,

ה"ה הכא ולדעת האוסרים אסור, ומיהו הא"ר או"י כ"ו כתב דאפי' במילה עצמה אין נוהגין ליקח מנגנים מ"מ במקום שנהגו היתר יש להם על מה לסמוך אבל בלילה שלפני המילה יש למנוע במי שרוצה להביא מנגנים כמש"כ שכנה"ג בהגב"י או"י ל"ג עיי"ש. ועי' בס"י תק"ס אות ל"ד מביא דבריהם ומסיים דמנהג העולם להקל בכל דבר מצוה כגון במילה ופירוש הבן וכדו', וכן מדברי המאירי הנ"ל שבדבר מצוה בודאי מותר.

וכן בשו"ת מעשה אברהם יו"ד סי' מ"ח כתב ואפי' בליל המילה נהגו להקל, ודלא כמו שמביא בכף החיים בשם שכנה"ג, וכן פסק בספר אות חיים ושולם סי' רס"ה ס"ק כ"ט דמותר בדבר מצוה. ועיי' בערוך השלחן סי' תק"ס סעי' ז' ובסעודת הסיים מותר ומצוה לשמוח בשמחת התורה.

ועי' בקצוש"ע פסק דאסור לשמוע שום כלי שיר ואפי' בפה ואפי' בדבר מצוה אסור. וכמו דכתב היעב"ץ. ועיי' בשו"ת פאת שדך סי' נ"ו שאוסר בכלי שיר, ובדבר מצוה מביא דברי הב"ח, דאסור לנגן אף משום כבוד שבת ויו"ט, ודוקא משום שמחת חתן התירו. ומסיים מ"מ בזה"ז מקילין לפעמים אף בשאר מצות, וכבר נהגו כדורות שלפנינו כעין זה, לנגן בקבלת שבת בכהכנס"ס אלטנייא כק"ק פראג כמפורסם.

אבל בשו"ת אגרות משה חולק וכתב להתיר בכל שמחת מצוה, וזה שנקט חתן וכלה זה רק לדוגמא, וכדבריו נמי דעת רוב פוסקים דמתירים בדבר מצוה, וכן מהגאונים והראשונים הנ"ל משמע בבירור שבמצוה מותר, הם מתירים אפי' שלא במקום מצוה אלא כל דיש בו שבת להקב"ה ואין בו הוללות וקלות רבא מותר, וכן משמע משדי חמד פאת השדה מערכת בין המצרים סי' א' אות י' בדבר מצוה מותר לנגן בכלי נגינה עיי"ש בארוכה, חוץ מיחידים שאוסרים בדבר מצוה.

ונראה סמך לדבריו ממש"כ המרדכי בפסחים פ"ד הובא במג"א סי' תר"ע ס"ק ד' דנשואי בת תלמיד חכם לעם הארץ [שבזה אמרין בפסחים דף מט ע"ב דהן שקץ ונשותיהן שרץ ועל בנותיהן הוא אומר ארוך שוכב עם כל בהמה] דאם אומרים שירות ותשבחות הוי סעודת מצוה, וכמו"כ בנידון דידן, דאם מזמר שירות ותשבחות, הוי דבר מצוה ומותר אפי' סתם.

וראה בספר מעין גנים (להרב מרדכי עבאדי ז"ל תרמ"ג) או"ח סי' י"ג אות ל' כתב: נ"ל שאין למחות בשכירים העושים מצוה כשמזמין בנינות חול, כדאמרין בפרק עגלה ערופה, אמר ר' הונא זימרא נגנדי ודבקרי שרי, דגרדאי אסור. ופרש"י מושכין ספינות בחבל, דאינו אלא לזרום במלאכתם ושלא ייעפו, ודבקרי, שמזמין בשעה שחורשין ואינו אלא לכוון השורים לתלמיים, שהולכים לקול השיר הערב עליהם. ואין להקשות למה לא יזמרו בלשון הקודש בשירות ותשבחות דהוי נמי מצוה, כמו שכתבו הפוסקים בת כהן לישראל, דאם מזמין הוי סעודת מצוה. י"ל בזמן התלמוד לא היה שירים בלה"ק. אי"נ מיירי במקומות מטונפות דאסור בלה"ק. ולפי"ז אין ראייה לדין השכירים, אלא אם הוא מקום מטונף, או אינם יודעים לשורר, דמ"מ כיון דאין להם נ"ר כי אם בתר "ערבה" קא אזלי מודרזין ביותר ושרי להו האידינא, וזהו הוי קצת חוטא נשכר, ומצינו כזה פר"ק דמכות בעדים.

והנה היעב"ץ ביסודו הלי' תשעה באב כתב דאסור בכל אופן חוץ מחתן וכלה. וכן מחשבת הר"י מליסא הנ"ל משמע דרק בחתן וכלה שרי, אבל בשאר דבר מצוה אסור. וכן היפה ללב כתב, דמשמע דבסעודת ברית מילה אסור ורק בחתן וכלה מותר.

אמנם בכף החיים (סי' תקנ"א אות מ') כתב על השאלה אם מותר להביא מנגנים לכבוד מצות מילה נראה דזה תלוי במחלוקת לדעת המתירים דבר שמחה לצורך מצוה

לה' יתברך כליל שבת ובמוצאי שבת, וכן בלילי יו"ט ובמוצאיהם, המנהג הזה מחזיקים בו בני אשכנז ואיטליה וזולתם, וחשובי קדמונים המשוררים כהר"ר אברהם אבן עזרא ור' יהודה הלוי ור' שלמה אבן גבירול וזולתם חברו שירות ותשבחות רבות מיוחדות לכך, עכ"ל.

וכפי שמעיד זאת על עצמו רבי אברהם אבן עזרא, (באיגרת השבת) לעולם אהבתי השבת וטרם בואה הייתי יוצא לקראתה בכל לבי, גם בצאתה הייתי משלחה בשמחה ושירים וזכר לדבר בתה"ק (בראשית לא, כז) "ואשלחך בשמחה ובשירים בתוף ובכנור".

ויש נותנים הטעם כדי שיעבב המלך או המלכה אצלו ההראות שקשה עליו פרידתו וכמו שמקבלו בשמחה וברננה בבואו כך צריך לפטור ממנו¹⁷, וכן בשבלי לקט סי' קכ"ט הובא בב"י סי' ש', וכן נהגו לומר פיוטים והברלות וזמירות ללוות את השבת כדרך שמלוין את המלך בכניסתו לעיר וביציאתו, עכ"פ מכל דבריהם משמע דהוי דבר מצוה¹⁸.

ובזמירות למוצאי שבת מותר לנגן בכלי שיר כיון דהוי דבר מצוה. וכמו שהובא במחזור ויטרי דמה שאומרים זמירות במוצאי שבת זמרה כשר הוא, משל לבני מדינה המלוים את המלך בקולות וכנורות ונבלים, כך ישראל מלוין את השבת שהוא כלה מלכתא בשמחה ובשירים, כך נזרקה מפי ר' יוסף טוב עלם ב"ר שמואל זצ"ל. וכן באור זרוע ח"ב סי' צ"ה וז"ל: ראיתי בתשובת הגאונים וכמדומה אני שהיתה תשובת רבי יוסף טוב עלם זצ"ל שנשאל על מה שאנו נוהגין במלכותינו בארץ כנען לומר הברלות ופיוטים שנתייטט מאליהו ז"ל במוצאי שבת, אם המנהג כשר ואם לאו. והשיב דוודאי מנהג נכון וכשר הוא, שמכבדין את השבת ביציאתה ככנ"א המלוים את המלך. ושוב מ"כ בשם ר"ת שהיה אומר שמצא בהגדה משל לכלה שמלוים אותה בזמירות ושירות, ושבת נקראת מלכה וכלה.

ובעיון תפילה מביא בשם ספר שתי ידות (להר"ם די לוזאנו) וממה שראוי שתדע כי היה מנהג ישראל בימים קדמונים לשורר

17 דא"ג בספר שמש מרפא מביא דה"ר משמשון רפאל הירש תיקן במוצאי שבת לומר מזמור קכ"ח שיר המעלות אשרי כל ירא ה' ההולך ברכיו, התקנה הותקנה כדי למנוע מן הקהל להתפזר בסוף תפילת ערבית ועל מנת לבטל את האווירה של הכנה ליציאה מביהכ"נ לפני סיום התפילה, וביקש מהר"י ישראל מאיר יפח (שהיה מוסיקאי יודע נגן, בשנים תקע"ז-תרי"א) שילחין לו ניגון מיוחד לזמור זה, התון והמקהלה וכל הציבור יחד היו שרים פסוק בפסוק את המזמור כדי ללוות את השבת בכבוד ובאצילות.

18 ראה במנהגי ארמו"ר הזקן בעל ה"בית אהרן" כפי שמוכח בסידור בית אהרן שנדפס ע"י ר' נפתלי ציילינגולד ז"ל בשנת תרפ"ב, כתב שם, שהתחיל בעצמו לומר את הזמר "אלהיו הנביא" בהניגון שהיטיב בקו"ר, וגם החזיק בידו הפלייט, ובכ"פ היה מגןן עליו מעט ומשוררים יסייעוהו, ולפעמים כאשר המשוררים השפילו אפי' שמינית, הרגיש והגביה את הנגינה כבראש, אח"כ זימר "ככתוב" בניגון אחר וכו', ואח"כ זימר הכתובים "אמר ה' ליעקב" וכו', ונגן על הפלייט כמעט בכל חזון.

וכן בספר ספרן של צדיקים מערכת ר' ירחמיאל משה מקאזוניץ, בעת שזמרו אליהו בחדר המגיד, היה רבינו הקדוש מגןן בכינור ולפעמים על הקלארינעט של הבית אהרן, וכמו"כ מביא בספר מגדולי החסידות לבית קהניץ מפי בתו הרבנית, דיעה לנגן בכנור ובאבוב, את האבוב קבל במתנה מסכו החורג ה"בית אהרן" מסטליץ, ונוהג היה בכל מוצאי שבת לאחר הברלה להכנס לתצר המקדש של "המגיד" עם קהל חסידים ושם היה מגןן בכנורו את הניגון אליהו הנביא ומשהגיע למלים "ככתוב הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני כוא יום הגדול והנורא" היה מחליף את הכנור ונגן באבוב, הנגינה במוצאי שבת היתה נמשכת שעה ארוכה וחסידים היו מכנים ניגון זה בשם "ניגון גילוי אליהו" הניגון המיוחד ירש מה"בית אהרן" שהיה מנגנו בהודמניו מיוחדות במוצאי שבת של יומא דפגרא, אבל בימים שלאחר סוכות שבו היו בחורי ישראל צריכים לנמור לצבא נקאלאי היה משתתף בעצם והיה נמנע מלנגן.

וכן בנו הרה"ק ר' אהרן מקאזוניץ ניגן בכינורו את הניגון הקדוש המיוחד להמגיד מקאזוניץ אליהו הנביא ועוד ניגוני שמחה והיה ידועה אצלו כשעת רצון (ראה בספר המופלא כדורו, ומפי זקני החסידים).

ובפרט שאומר לעכ"ם בע"ש²¹, ואכמ"ל בזה.

ועיין במשנה הלכות ח"ו סי' ק"ו שמדבריו רוצה להתיר בימות החול במי שיכול לבוא לידי עצבות ומרה שחורה.

ובשו"ת תרשיש שהם או"ח סי' י"א כתב בענין הפאנאגראף שאפי' לדעת תוס' אסור מדאורייתא, כיון דזה אינו דרך סיפור שבחו יתברך, ואדרבה, זה עשוי אך לתענוג ולשחוק, כאשר ראיתי בעיני ושמעו אזני. וכן מביא שיטת הב"ח והשל"ה שפסקו כדברי הרמב"ם והמתבר דאסור לשמוע כלי שיר, ועיי"ש שמאריך שם גם בנושא דעשאוני בניך ככינור.

ועי' בספר בכורי יעקב (להרב יעקב חי זריהן אב"ד טבריה) או"ח סי' ב' ששם דן בענין הזכרת ש"ש בתוך הפאנאגראף שמסיים שם, אם אסור משום הזכרת ש"ש, צריך לדעת אם מותר לנגן נגד מכונה זו, ולהסב במסיבה היושבים לשמוע ולהשמיע הקול. ולדעתי הרי זה מושב לצים. וכן במנחת אלעזר ח"ג סי' כ"ה ובלבושי מרדכי סי' כ"ב האריכו על הזכרת השם במכונת הפאנאגראף, (ויבואר בע"ה לקמן על ענין שירה בפסוקים).

והנה בשו"ת מהרש"ג ח"ג סי' קכ"ה ששם השאלה בענין הכלי פאנאגראף שמעמידו אותו בסעודת ברית מילה או בחתונה ומזמר פסוקים ומזמורים אם יש בזה האיסור דעשאוני בניך ככינור.

אבל בשמחת חתן וכלה אין שום אחר שאסור ואדרבה יש מצוה לעשות כלי שיר כדיבואר לקמן, מלבד בירושלים עיה"ק ששם היתה גזירה מיוחדת ויבואר בע"ה לקמן.

הדין דפאנאגראף¹⁹, פאמיפאן, מייפרקודער וסיבום הפוסקים בזה

בענין הטייפרקודער ישנו השאלה הידועה אם זה נקרא כלי שיר כיון שמשמיע שירים כמו כלי שיר, או כיון שאין רואים המנגן לא הוי ככלי שיר ממש, וגם דלא היה בשעת הגזירה ואנו לא נגזור גזירות חדשות.

הנה ביד יצחק סי' שכ"ב שם השאלה שאיש קצין אחד סובל מחולי הנקרא נערוועז (עצבני) ולקח לו כלי זמר שקורין פאנאגראף והיה כנגן המנגן בזה הקל חליו ותהי לו לרפואה²⁰ ועתה שואל אם מותר לו לומר לאחד ממשרתיו בעש"ק שבשב"ק ינגן לו על כלי זמר הזה, ובפרט שבשבת קודש קשה עליו חליו הנ"ל יען שאינו טרוד בעסקיו וכתב לצדד להתיר דאנן קיי"ל כעולא בערובין דף ק"ד ע"א ולא כרבה (ששם המחלוקת אם האיסור הוא שמא יתקן כלי שיר או משום משמיע קול דלרבה הוי האיסור משום שמא יתקן כלי שיר ולעולא כל משמיע קול אסור) ויש בזה מחלוקת הפוסקים דיש פוסקים כרבה ויש כעולא, אבל כס"א הוי תולה ומקילין לומר לעכ"ם כמ"ש בסי' ש"ז סעיף ה' דהוי שבות דשבות

רשמעתי מאדמור"ק מקאפישיניץ שליט"א ששמע מאדמור"ק מסאדיגורא וצוק"ל בעל אביר יעקב, שמרן אדמור"ק "אור ישראל" מסטאלין נכנס במוצאי"ק לחדרו ונגן בכלי שיר עם בניו הקרוי הזמירות אליהו הנביא.

וכן שמעתי מכמה מאדמור"י נדבורנא שכן היה המנהג בבית נדבורנא לנגן במוצ"ש על כנור. 19 הכלי הראשון להקלטת קולות ושיר, [היה בשימוש משנת תרל"ן] ע"י קליטת הקולות על גלילים של שעה, משך שהות פעילותו היה רק משתיים עד ארבע דקות, ואח"כ הומצא מיתקן הגראמופאן בהמצאה יותר מתקדמת ע"י הקלטת ע"ג פלטות והוא שלב לפני המצאת הפאטיפאנים.

20 עיין בערוגת הברושם או"ח סי' ס"ח שדן בשאלה זו באחד שיש לו תולי הנ"ל, ורוצה להדליק הפאנאגראף בשבת, עיי"ש, וכנראה ששלחו שאלה זו לשני הרבנים.

21 עיין בשו"ת יביע אומר ח"ד סי' מ"ו לענין יו"ט אם מותר לשמוע מטייפ שמאריך שם ומסיק לאסור.

קול פאנאגראף ושייך ביה יותר האיסור דעשאוני בניך ככינור.

ומביא מהרמ"ו בספרו שער הקדושה דיש ר' מדות שזה כל היסוד של עבודת השם ויסוד כל התורה והם נגד ד' אותיות הוי"ה ואם פוגם במידות הללו פוגם בכל ד' אותיות הוי"ה ח"ו ואחד מהם הוא עצבות ושיחה בטילה וכו', וזה מש"כ בתחילה שזה תלוי באיזה אדם ובאיזה זמן עיי"ש ע"כ תוכן דבריו.

ומדבריו משמע דמדבר יותר מעשאוני בניך ככינור ואגב גם מן חורבן הבית ובוזה כתב דאם יכול לבוא לעצבות ומרה שחורה דמותר.

ועיין בשו"ת כפי אהרן כתב ואם כבר נהגו באיזה מקומות היתר לזמר ולנגן בכלי שיר וכדומה כל השנה. ונראה שסמכו עצמם על דעת הי"א שברמ"א סי' תק"ס סעיף ג' שלא גזרו רק למי שרגיל בהם כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה.

וראה בחלקת יעקב ח"א סי' ס"ב דפסק דיכולים לסמוך על רש"י ותוס' וכן הגהו מדרכי הני"ל, וכתב דיש עוד סברא גדולה להתיר כיון דבשעת הגזירה לא היה עדיין הרדיו ולא חל הגזירה עליו וכהאי דביי בסי' י"ג מובא במג"א ומחצה"ש סוס"י ש"א וז"ל, כיון דבימיהם דלא היה גנאי לא אסרו חכמים אע"פ שבימינו ליכא גנאי מ"מ לא נגזור ונתחדש גזירה חדשה ונשאר בהתירו, ואין זה דומה למין כלי זמר שיתחדש אע"פ שלא היה בשעת הגזירה דודאי אסור משום שהגזירה היתה על כל מיני זמר והסברא נותנת דאף כלי זמר שיתחדשו בכלל, אבל ברדיו שאין רואים כלל המנגן ובא ממרחק רב עפ"י חדשות הטבע מיקרי פנים חדשות ואינו בכלל הגזירה, ומסיים ואף שהוא רק סברא בעלמא ומי שרוצה להתעקש יכול לדחותה מ"מ סניף יש.

ואמרת סברא זו להגרי"ש אלישיב שליט"א ואמר שאינו נכון דאדרבה

וכתב שזה השאלה תלוי לפי האדם ולפי המקום ולפי הזמן, והשאלה נשתנה בכל פעם, ודלא כמו שבת או שטטנו או רבית, דאם זה אסור אסור לכל ואם זה מותר מותר לכל, אבל השאלה הוזה תלוי בכל פעם.

ומביא ממש"כ הבני יששכר בהוספות לספר סור מרע ועשה טוב, דיש צדיק שהוא סגור ומסוגר ואינו מעורב עם הבריות לש"ש כדי שיוכל לעסוק כל היום בתורה ובעבודה ובוודאי הקב"ה מסכים ע"י, וכן להיפך יש צדיק שהוא כל היום מעורב עם הבריות ואינו סגור ומסוגר כדי לקרבן לתורה ולעבודה וכל שכונתו לשמים ודאי ג"כ שהקב"ה מסכים על ידו.

והנה ביאר המהרש"ג, שמחה ובכיה על חורבן ביהמ"ק בזמה"ז שאנחנו בגלות והישראלים ובפרט הת"ח והתה"ק המה בשפל המצב מאוד עד שכמעט כשל כוחינו מלסבול אם יש לנו רק לבכות ולהתאונן כל היום, או אדרבה יש לנו עכ"ז להיות תמיד בשמחה, יש בזה ג"כ ב' דרכים.

ומביא ראה מהגמ' מעשה בר"ג וכמה תנאים שהיו הולכים עם ר"ע ושמעו בעיר רומי מנגנים עכו"ם בשמחה והתחילו הם בוכים שאו"ה בשמחה ובתענוג גדול ואנו בצרה גדולה ור"ע משחק מטעם אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. וגם שם בגמ' רואים דבסוף הודו לר"ע דאמרו לו עקיבא נחמתנו. וכן יש ליישב כסי' תק"ס דרך בקום ועשה אין לעשות שמחות שלא לצורך אבל בשב ואל תעשה אין לנו להיות עצב אלא אדרבה להיות שמח כמה שאנו יהודים, כמו שאמר ר"ע אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה.

וכתב דמי שעלול בטבעו לבוא לידי עצבות ח"ו בוודאי אין עליו חטא אם שומע קול הפאנאגראף להפיק צערו, ולעומת זה אדם שעלול לידי שיחה בטילה שהוא בטבע אינו בעל עצבות כוודאי יש איסור לשמוע

ועיין בשלמת חיים סי' תתפ"ח (מהדורה חדשה ובישנה חלק ד' סי' כ"א) השאלה אם גראמאפאן בכלל תקנת כלי זמר. והשיב דודאי גם זה בכלל. וכן שאלו אותו אם שייך בזה האיסור דעסאונז בניך ככינור כשמזמר פסוקים והשיב "אשרי מי שנוהר שלא לשמוע כלל".²²

ועי' בשו"ת משנה שכר²³ סי' קמ"ט על השאלה אם יש לאסור מדינא להביא לבית כלי שיר שקורין קלאוויר וגראמאפאן שנתחדש בימינו. ומביא דברי השל"ה, שמשחרב ביהמ"ק אסור לשמוע ולשמוח בקול ניגון וכלי שיר. ואומר דיש בזה משום מושב לצים, והרי מתכנסים ובאים לשמוח, ואין בזה משום מצוה כלל וכלל כידוע, ואפי' בפורים או בשאר סעודות מצוה, נראה לי לאסור לשמוע בזה, דהרי אלו אינם מלהיבים לב האדם לשורר ולזמר בשירות ותשבחות לה' כידוע, ודו"ק.

ובשבט הלוי י"ד סי' נ"ז פסק ששמיעת שיר הפאטפאן הוי משמיע קול של שיר ואע"פ שלא היה הכלי הוה בזמניהם דלפי מש"כ הרמב"ם שכל משמיע קול של שיר אסור לשמוח בהם ואפי' אינו מיוחד לכך.

ובחלק אר"ח סי' ס"ט הק' על הספר שערים מצוינים בהלכה שכתב בסימן קכ"ו סעיף ד' דהראדיו ששומעין חדשות ורבי מסחר ובין דבר לדבר משמיע גם שירים על כלי שיר וא"א לצמצם י"ל דאזלינן בתר רוב תשמישו, והרוב נעשה למסחר וכו'. ודומה למש"כ השו"ע אר"ח סי' תנ"א ס"ו דאזלינן בתר רוב תשמישו וכאן הרוב נעשה למסחר²⁴, והוא תמה עליי דאין הכלי קובע אלא השמיעה קובע ומה לי אם הכלי אין רוב לכך, ומה דא"א לצמצם זה יתכן דאז אינו מכונן לאיסור הנ"ל, ומה

רבטייפקודער יש לנו היום יותר שכלולים ויכול להיות שזה הוי חמור טפי מקלי שיר, אך דעתו נוטה להקל משום שכתב הרמ"א, דוקא מי שרגיל בהם כגון המלכים דהיו קמים ושוכבים בכלי שיר אבל מי שאין רגיל מותר, וכן יש לנו שיטת הגאונים דמתירים במקום דהוי שבח להקב"ה אבל בהוללות אסור.

ודעת הגר"י פישר שליט"א דאסור לשמוע בטייפקודער רק לעיתים קרובות (דהיינו בר"ח) וכן ביאר מדברי הרמ"א שכתב דדוקא מי שרגיל בהם שאסור ורק לעיתים קרובות דהיינו כגון מר"ח לר"ח, וראיה לזה מדברי המהרש"ל הנ"ל שכתב בישי"ש דלא שרי אלא דרך עראי וכו', וכן מה שכתבו הגאונים דאם יש שבח להקב"ה מותר לא דברו על כלי שיר אלא בפה, ולא נתכונו כלל להגמ' בגיטין או בסוטה אלא על הגמ' סנהדרין דף ק"א ע"א ששם אומרת הגמ' דאסור לשיר פסוקים משום עשאוני בניך ככינור, ועל זה נתכונו לומר דאם יש שבח להקב"ה דמותו לומר פסוקים. ולכן אין ראיה להתיר כלי שיר מהגאונים במקום דיש שבח, וגם מחת"ס הנ"ל דכתב דרק בבכהנ"ס אסור לנגן כעוגב אבל בביתו של אדם שרי לנגן כעוגב, נתכוין לומר בעיתים קרובות אבל קבוע אפשר דהח"ס אוסר.

אבל מלשון הגאונים משמע שהם דברו מקלי שיר עי"ש, וכן מה שמפרש דהרמ"א מתיר רק מר"ח לר"ח הוא חידוש גדול, דמשמע פשטות לשונו, דכל שהוא אינו רגיל אלא שומע לעתים קרובות מותר. וכן בשו"ת יחווה דעת ששם נוטה להתיר ומביא שיטת הגאונים שמשמע רבמקום דיש שבח להקב"ה מותר לשיר בכלי ניגנה.

22 וכן ראיתי בקונטרס "אל גיל כעמים" שהר"ר מרדכי הומינר ז"ל (מח"ס מכן שמואל) העיד שנשאל מהמהר"ל דיסקין ז"ל אם פטיפון הוי כלי שיר, והשיב שדינם ככלי שיר גמור.

23 להר"י ישכר שלמה טייכטעל נדפס תרפ"ד.

24 עיי' בקונטרס אחרון על הספר הנ"ל דמסיק דבזמנינו שמנגנים נערי בניי פסוקים ומאמרים המורו לתורה עיי' בתוך הגרמפונטס והטעיפ-רעקאדריס דמותר.

הא דקידושין דף כ"א ע"ב מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות נבלות, והאריך עפ"י שיותר טוב שישמענו שירים המיוסדים על פסוקים, שאל"כ יבואו לאיסור יותר חמור בשירים של תיפלות וכו', עיי"ש כל דבריו.

ולפי"ז נראה להוסיף דאותם הנוהגים בכלי רכב, וחוששים שמה יחטפם שינה, להקל להם לשמוע מטייפרעקורדער שירים מלווים בכלי זמר, וכעין שמצינו בגמ' בסוטה דמרא דנגדי ודבקרי מותר, והיינו מושכי ספינות, דאינו אלא לזרזם למלאכתם, וכמו"כ בנידון זה. וכן הסכים הגר"י פ"ש שליט"א.

וזה שמתיר הוא רק בביתם אבל אם מקהילים קהלות לשמוע אסור אפי' אם מכוונים ליתן את ההכנסות לדבר מצוה הרי זה הוי מצוה הבאה בעבירה ואסור, ועיין באגרות משה סי' קס"ו מש"כ בזה.

וכן ראיתי בשו"ת יתרה דעת דהמקילים לשמוע מרשם קול שירות ותשבחות והודאות להשי"ת כל שאין להם קלות ראש והוללות יש להם על מה שישמכו ואע"פ שהם מלווים בכלי נגינה, והנח להם לישראל, והמחמיר תע"ב.

ונראה דהמקילים סמכו על מה שכתבו הגאונים והראשונים הנ"ל [רב האי גאון, רש"י, תוס', הר"ן, הרא"ש, הר"ף, והמאירי, והרמ"א, והגה"ר מרדכי, והארחות חיים, והישועות יעקב וכו' וכו']. דבשירות ותשבחות מותר אפי' כלי שיר ממש ואין בזה איסור. וכן מצאתי בספר מבשר טוב ח"א סי' ס"ג דהרמ"א ושאר המפרשים המתירים, התירו על סמך סברת הגאונים הקורמים להם, וכן אפשר לסמוך על מש"כ המהריק"ש דאם אומרים שבה בניגון הוי דבר מצוה ומותר.

ובאגרות משה פסק שכלי שיר אסור כדעת הרמב"ם והמחבר וגם לפי מה שביאר

דהביא מאוה"ח מהכשר כלים ע"ז אין צריך להשיב כלל.

וכתב דלמעשה אין לימוד זכות גמור מיהו עכ"פ אלו ששומעין הכלי שמשמיעים זמר קודש וזמר מצוה קודש לעורר הלבבות, ופשיטא דאין זה נותן היתר ללמוד כלי שיר ללמוד סתם.

ובספר רבבות אפרים כתב שמותר לשמוע בטייפ כל השנה, ועיין בח"ד סי' קע"ז שהשיג עליו הגר"ב זילבר שליט"א שאוסר בזה, ועיין בספרו אז נדברו ח"ח סי' נ"ח דאוסר לשמוע בטייפרקורדער דהוי כמו כלי שיר, [וכותב שם דלשמוע מתוך הטייפ אף מה שאדם שר בלא כלי זמר נמי אסור כיון שהטייפ עצמו חשוב כלי ואין נ"מ אם שומעים ממנו קול אדם או של כלי שיר. וכן בשו"ת פאת שדך סי' צ"ט ודבר פשוט הוא לענ"ד שגם הכלי הנקרא טייפרקורדער אפי' אם אינו משמיע אלא שיר בע"פ של בני אדם הנקלט בתוכו מ"מ אף הוא בכלל גזירת חכמים ואסור, שהרי יש בו משום גיל כעמים. ואמרתי סברא זו להגר"ש אלישיב שליט"א ואמר שאינו נכון דמ"ש מפיו ממש שזומר].

ובשו"ת בית אבי²⁵ ח"ד סי' ל' כתב לשמוע שירות ותפילות מחזונים חרדים לדבר ה' המעוררים אהבת תורה ויראת שמים, יש מקום להקל לזקנים וזקנות ככוונה לעודדם ולהביאם לידי מצב רוח מרומם. אבל סתם לגנן ולזמר הרי זה מושב לצים.

ועיין בשו"ת להורות נתן כתב שם לימוד זכות יפה שאין למחות להמוני העם ממה שכתב החת"ס בתשובה שכס' אגרות ספרים כתבי החת"ס סי' ג' על דבר שאסר בקהל קדשו לשחק בשחוק קוויטלין (קלפים) ומתוך הבטלה באו לידי מחלוקת ולשון הרע, וכתב שישראל בני נביאים הם ובקדמוניו הנהיגו כן להעסיקם בכגון זה כדי שלא יבואו לידי קטטה והשתחח. וכעין

שרש"י ותוס' אינם חלוקים כנ"ל וג"כ סוברים שאסור, ואף להסוברים שרש"י ותוס' כן חולקים (הרמ"א והד"ח ושאר) יש להחמיר אף שהוא איסור דרבנן. וכן ביו"ד ח"ב סי' קי"א פסק שבזמרא דמנא יש להחמיר בזה"ז אף בניגונים כשרים. ועיין אר"ח סי' פ"ז דאין למחות ביד המקילין מאחר שרמ"א מתיר שלא במשתה ואין רגיל.

והגרי"י פירש להחמיר, [ולדעת הגרי"פ מר"ח לר"ח מותר].
אך יש לצדד, דמי שנוטה למרה שחורה, או מי שבלא זה יבוא לידי בטלה ומחלוקת יש להקל. ובפרט בטייפ, שיש סניף להקל כדברי החלקת יעקב שזה לא נכלל בכלל הגזירה.

ובדבר מצוה כגון סעודת סיום, ברית מילה, ופדיון הבן וכדו' לפי הכרעת ערוה"ש, הכף החיים ואגרות משה ועוד פוסקים מותר לומר בכלי שיר, וכן מנהג העולם.

בענין שירת פסוקים וכלי זמר בשמחת נישואין בירושלים עיה"ק ת"ו, אי"ה בקובץ הבא.

המורם מן האמור: דפשטות לשון המחבר דאסור כל כלי שיר, אך לדעת הרמ"א כל שאינו רגיל אלא שומע לעתים קרובות מותר.

ודעת הגרי"ש אלישיב דאפשר לסמוך על הרמ"א בזה [אך דעתו שבעל נפש יש לו להחמיר]. ואילו דעת ה"אגרות משה,



לשון חכמים

יחיאל גולדהבר

לקראת שבת לבו ונלכה (א)

כמאמר זה, ברצוני לבאר סדרי קבלת שבת הנהוגה בזמנינו, באמירת מזמורי תהלים ופיוט לכה דודי וכו', על מקורות המנהג וגלגוליו, עד מנהגינו אנו, ולהביא בפונדק אחד מנהגי ישראל השונים. טעמי המנהגים ויסודותם בהררי קודש, וכבר אמרו קדמונינו מנהג ישראל תורה, וללמוד אנו צריכים.

הקדמה

הכנות וקבלת שבת בזמן הגמרא

הנה בזמן הגמרא מצאנו לחז"ל מה שהכינו בעצמם לכבוד שבת, וכידוע מתקנת עזרא [ב"ק פב. ירו' מגילה ד, א.]. שתהא אשה משכמת ואיפה, ועובדא דאשתו של חנינא בן דוסא שהסיקה תנורה משום כיסופא [תענית כו:], וגדולי האמוראים טרחו בגופם בהכנות לשבת רב ספרא מחרין רישא רבא מלח שבוטא וכו' [שבת קיט.], וכל כך גדול ענין ההכנות לשבת עד שאמרו חז"ל שאליהו הנביא אינו בא בערב שבת מפני הטירחא בקבלת פניו [פסחים יג. וש"נ]. ובתענית ח: ירדו גשמים בער"ש, סימן קללה. ופירש"י שבני"א צריכים לחזר בשוק לקנות סעודת שבת.

כמו"כ מצאנו שקדמונינו הקפידו להתרחץ ולהתטהר לכבוד שבת כעובדא דהלל (שבת לא.) שחפף את ראשו, ובשאלות סימן א' מפורש יותר וז"ל כך היה מנהגו של הלל הוקן במעלי שבתא אמר לו אדם להיכן אתה הולך אמר לו לעשות מצווה, ואיוו היא מצווה, לבית המרחץ כדי לנקות את הגוף בשביל כבוד שבת, עכ"ל. וכעיי"ז בויק"ר לד, ג., ור' יהודה בר עילאי מנהגו היה שהיו מביאים לו ע"ש עריבה מלאה חמין ורוחץ פניו ידיו ורגליו ומתעטף ויושב בסדינין המצוייצין ודומה למלאך ה' צבאות (שבת כה:). עיי"ש.

וראה דקדוקי סופרים (שבת נ. בשם כח"י) רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בשבת.

וכן מצאנו שקדמונינו נטהרו ונתקדשו לכבוד יום השבת. וכפי שמוכא בספר חשמונאים (ב יב, לח) "או אסף יהודה את הצבא ויסיעו אל עיר עדולם וכאשר הגיע היום השביעי הטהרו כמנהג, ויעשו שם את יום השבת". וכבר מצאנו על אבישי בן צרויה, מן הגבורים אשר לבית דוד שחפף את ראשו במ' סאה ער"ש [סנהדרין צה.].

וכ"כ גדול המצווה שר' יהודאי גאון נשאל אם יש לברך על הטבילה בער"ש ועיו"ט (והשיב שמיום שחרב ביהמ"ק אין טומאה וטהרה ואין חובה לטבול, ודו"ק) ראה אוצה"ג ר"ה, חלק התשובות סי' יד. וראה ארחות חיים (סדר תפלת ער"ש אות י') "לפיכך צריך אדם

לטהר עצמו בער"ש". ובספר הישר המיוחס לר"ת [שער יג] "וכאשר יהיה נקי וירחץ במים טהורים ויטהר, אז ילבש בגדי קודש לשבת קודש ואז יוכל ללכת בדרכי החסידים ולהתקרב לאל".

ענין החלפת בגדים לכבוד שבת מבואר בחז"ל (שבת קיג. ירו' פאה פ"ח ה"ז), דרש רבי שמלאי וכו' ומצאתי במכילתא דרשב"י [עמ' 149] זכור את יום השבת לקרשו - במאכל ובמשקה ובכסות נקיה. וראה שאלתות [בראשית א. ר' יוחנן היה קורא למאניה דהוה לביש בשבתא ומכבודתיה.

וראה משי"כ הגרי"פ פערלא בפ"י על ס' כפתור ופרח [י-ם, תשי"ז] שהאר"ך בבקאותו העצומה מחז"ל וראשונים בניד"ו. וכמו"כ הגר"י שור בהערותיו על ס' העתים [הל' ער"ש הע' קא].

קבלת פני שבת

א. אך לא מצאנו תפילות וברכות קבועות ומיוחדות לקבלת שבת, אלא בין מה שהובא בגמרא שבת דף ק"ט: על כמה אמוראים שהכינו ועשו לכבוד שבת, אמרו שם דרבי חנינא מיעטף וכו' ומשמע בגמרא, דאף מה שעשה ר"ח לכבוד שבת, אינו מעיקף הדין ותקנה קבועה, אלא היתה הנהגתו המיוחדת שלו, וז"ל הגמרא שם: רבי חנינא מיעטף (פרש"י - בבבליים נא"ם), וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר, בואו ונצא לקראת שבת המלכה, ואמר בואי כלה בואי כלה¹ (הכי קרי ליה לשביתת שבת מתוך חביבות), ובב"ק לב: הגי' בואו ונצא

1 קרא לשבת כלה עפ"י מ"ש חז"ל לכל יש בן זוג ולי לא נתח בן זוג אל [הקב"ה], כנסי' יהיה בן זוגך, והשבת גופיה היא כנשואה לישראל, אבל בפניא דמעלי שבתא היא כהכנסת כלה לחופה - חא"ג למהרש"א ב"ק שם, ופתח עינים להחיר"א שם. בשו"ת הל"ק"ט ח"א סימן נב הביא אסמכתא לדבריו, שיש להדר אחר מנין לאמירת קב"ש כתב: וברכת חתנים בעשרה, ואז"ל כנסת ישראל יהיה בן זוגך. ואותו רעיון כתב בעיון יעקב, ב"ק לב: ואפשר דמה"ט כתיב ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו, בדין כלה שאיסורה בלא ברכה שמברכין תחילה ואח"כ מקדשין לכן עונת ת"ח בשבת, ע"ש.

ומצאתי דבר חידוש במדרש השכס, וז"ל, גרסינן במדרש, השבת דומה לכלה, מה כלה זו באה לחתן נאה ומקושטת ומבוסמת, כך השבת באה להן לישראל נאה ומקושטת וכו'. ולמיכך חכמים חסידים הראשונים קוראים לשבת כלה, ורמו לרבר מתפלות השבת אתה קדשת כערב עייש [גרפס מכת"י H. U. C. A. כרך ד'] עמוד 327 [דא"ג גיל שמכאן המקור לדברי הראשונים (אבודרהם, ועוד), על הבודלי נוסח הברכות בתפילות ערבית ושחרית ומנחה של שבת]. ובס' אגרא דכלה פ' בראשית פ"י 'כלה' שע"י השבת פרה ורבה כל ההשפעות טובות וכו', וראה סידור עולת ראייה, ח"ב עמ' כא. ועוד מבואר בספרי חסידות שיש להשתוקק לשב"ק כחתן להכלה.

הטעם עפ"י סוד לקריאת בואי כלה בליל שבת הוא עפ"י דברי הוזהר (ח"א מת: רמת. ח"ב צב, ועוד) וספר הכהיר (אות קפה), "שזכור" לזכורא ו"שמור" לנוקבא, זכור הוא ביום ושמור הוא בלילה, ועפ"י זה כתבו ראשונים המקובלים דלזה נקראת ליל שבת בשם "כלה", ראה רמב"ן (שמות כ, ח), ויבמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה הזכירו עוד סוד גדול בזכור ושמור ועל הכלל היתה הזכירה ביום והשמירה בלילה, וזה מחזיקים שאומרים שבת בואי כלה ונצא לקראת שבת מלכה, ויקראו לברכת היום קדושא רבא שהוא הקדוש הגדול, ותבין זה. וכ"כ רבנו בחיי (שלחן של ארבע, מהדור י-ם עמ' תפב), וטעם שלש סעודות שבת כנגד שלש מעלות עליונות שהן שלש סעודות אשר לנפש בחיים הנצחיים האמתיים הנקראים: חיי העולם הבא וצרור החיים. ראשונה מרת שמור היא המלכות והיא הכלה, ולכן נקראת שבת "כלה", וזה שאמר: בואי כלה, בואי ונצא לקראת שבת כלה מלכתא, וזהו אכלוהו היום, כנגדה אנו עושים קדוש בליל שבת על היין, עכ"ל. והשווה לזה בס' מערכת אלהות (מנטובה שי"ח, דף קפה: בפ"י שלרבי יהודה חייט) "ולרמוז חבור שלשת אלה שזכרנו אנו עושים שלשה סעודות בשבת, אחת בלילה כנגד שמור שהיא הלילה והמלכה כמו שאמר בואי כלה וכן אמרו בואו ונצא לקראת שבת מלכה והיא כבוד לילה ושמים ביום כנגד התפארת והיסוד וזהו כבוד יום שהוא זכור".

לקראת כלה מלכתא² (כאדם המקבל פני מלך) ואמרי לה לקראת שבת כלה מלכתא. וכ"ה בוורה ח"ב רעב: שבתא איחא מלכתא ואיהי כלה הו נפקין מארי מתניתין ער"ש לאקדמותי לארחא, והו אמרי באי כלה באי כלה. ובתיקוניז, (תי' כד דף טט.) קדמאי הו נפקי לקדמות כלה והו אמרי תרי זמני באי כלה באי כלה. חזינן מכאן שחז"ל עשו בהכנות לקבל פני שבת - לפני כניסת היום, א] עיטוף בבגד³, ב] הליכה או יציאה לכבוד קבלת המלכה, ג] אמירה בואי כלה בואי כלה.⁴

אולם בספרי הגאונים והקדמונים והראשונים עד דור הב"י, לא מצאנו שום איזכור על אמירה או יציאה, לקבל פני הכלה. וכמו"כ אין בכתבי הגאונים (שבידיוני) שום פירוש על הגמרא הנ"ל.

היחיד מבין הראשונים שמצינו שהתייחס לענין זה ה"ה הרמב"ם וז"ל בפ"ל ה"ב מהל' שבת שכבוד שבת שאמרו חכמים, מצוה על אדם לרחוץ וכו' ומתעטף בציצית ויושב בכובד ראש מיחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך, וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן (ראה לקמן אות ט') בער"ש ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך⁵, עכ"ל. - הובא בשינוי לשון במגורת המאור - עלנאווה ח"ג עמ' 586, ומשמע שבזמנו לא היה נהוג אלא הא' מבין ג' הדברים הנ"ל ה"ה עיטוף בכבוד, וכן בשו"ע רסב, ג. כתב: ילבש בגדיו הנאים וישמח בביאת שבת כיוצא לקראת המלך וכיוצא לקראת חתן וכלה וכו'.

ב. אמנם למרבה הפלא, מצא כי משמע סתמית הפוסקים והגמרא, שאין מעיקר סדר התפילה נוסח לקבלת שבת, מצאנו במחזור נוסח אר"צ, וינציה רפ"ז, בו מופיעה נוסח מיוחד שלא מצאתי דוגמתו במקרא: אם תשיב משבת במקורך, ואתה תדבר אל בני ישראל אך את שבתותי תשמרו, ועוד פסוקים. ואח"כ מזמור קכ"א, אשא עיני, ואח"כ ברכה מיוחדת, ברוך אשר בחר בדרך עבדו ורצה תהלתו בשיירי קדשו להודות לו וליחדו על רוב גבורותיו ולפארו בשיירי זמרה כל הימים ברוך אלוקי דוד ומצמיח ישועה קרובה לעמו ישראל מנחם

2 'כלה מלכתא' בגמ' שבת הגי' שבת המלכה, וראה ח"ב רעב: ובב"ק הגי' שבת כלה מלכתא, וכע"ז ברא"ש [שבת] 'שבת מלכתא' וכ"כ במגיד משנה שם - וכ"כ בהק"י ב. (בעיני יעקב (שבת) ביאר ששבת לשון נקבה: כמו שהאשה היא עונג בעלה ומשמרתו מן החטא וממצות פ"ו עיי"ש). וגי' הר"ף מלאכ, ונוסח הרמב"ם שבת המלך. [מצינו לישבת' לשון זכר ולשון נקבה, ראה אע"ז שמות טז, כג. במדבר כח, י. רד"ק ירמיה יז, כד. ועי' חוסי' תוכחות ה. ד"ה שמא ישחוט - הובא בט"ז סי' רצב ס"ק ב].

3 ראה דבר נאה בס' בנינו (ל' יוסף חיים מבבל, שבת ק"ט), על השייכות בין לבישת בגדי שבת - ליציאה לקבלתה עיי"ש בארוכה. ובספרי בן יהוידע שם, כתב ברא"ש בדרך רמז שכיוצא ונצא לקראת שיבת מלכתא ר"ת מלכוש שהוא מספר או"ר פנאי"ל, ולכן הוא יהיה מתכוין להתעטף ולומר כן, וצ"ע פתד יצחק (לרבי יצחק הוטנר, שבת, רשימה ו').

4 האם העיטוף הוא בכבוד מיוחד לשבת או בטלית מצויצת, הרחבת בקונטרסי אשר עמי בכתובים.

5 בתקוניז (תי' כא דף מה): כתב: איהו עלוזה דשבת דצריכינ שפון לקבלא כלה בע"ש וכו', ופי' בביאור הגר"א, תקני', וילגא תרכ"ז, דף מט. ר"ל לקבל שבת מבעיני, דשבת בא ממילא והוא שכינה תתאה ולכן אין תפילין בשבת, וקב"ש הוא שכינה עילאה והוא הכנה לתפילת השבת והוא קבלת נשמה יתירה, עיי"ש. הרי המפרש בדברי התקונים שכוונתם לאמירת 'קבלת שבת'. אולם בפ"י באר לחי' רואי, לבעל דרכי"ת כתב, שכונת התיקין לתפילת מעריב של שבת, עיי"ש ראיותיו.

5 'המלך' לשון זכר ראה לעיל הע' 2, וכבר העיר בדברי ירמיהו על הר"ם שם: ואולי גירסת רבינו היה בגמ' מלאכ בלשון זכר. וראה נמוקי מהרא"י, דבר נאה על גי' הרמב"ם 'מלך', שבחינת כלה היא לגבי קדושת השבת שיוודת לעולם, ובחי' מלך הוא מה שנתוסף בטיני, ה"ה הל' שבת וכוה דומה הוא למלך, ומצינו בדינותא טובא שיוצאים כל בני המדינה לקראת מלך, לא גבי כלה לא שייך לצאת לקראתה. לכן ר' ינאי שאמר כנגד כתיבה הראשונה בואי כלה, עמד במקומו ואמר כן, ור' חנינאי שאמר בואו ונצא, הוא כנגד בחינה שניה - דנקרא מלך - ולכן כתב הר"ם בדבריו שבת המלך, עכת"ד מהרא"י. וראה דברי ירמיהו שם.

ציון הוא בונה ברחמיו את ירושלים, ואח"כ מזמורים צב-צג, ופסוק, 'ימלך ה' לעולם אלוֹקֵיךְ ציון לרור ודור הללויה, וכן מצאתי בכ"י נוסח אר"צ, אוקס' ס' 1146. וכן מצאתי ראיתי הספר, 'מנהגי תפילה אר"י בחקופת הגניזה' (מאת ע. פליישר, י-ם תשמ"ח), והביא בפ"ב חידוש עצום, עשרות כ"י מקטעי הגניזה שבהם מופיעים מזמורים אלו, אשר נראה מהם שהיה מנהג הנפוץ אז בא"י, ובהם כמה נוסחאות שונות, בכרכות ובפסוקים שהיו נאמרים לפני ערבית בשבת, הנוסח הקדום ביותר בכרכה שלפני הפסוקים הוא: בא"י אמ"ה אשר בחר ברוד עבדו ורצה בתפלתו ובשירי קרשו להללו לשבח ופארו על רוב גבורותיו כל הימים בא"י מצמיח ישועה שלימה קרובה לעמו וכנה ירושלים. ואח"כ הפסוקים הנאמרים לאחריו הם פסוקים שונים הקשורים לשבת, וכמו"כ מזמורים אשא עיני, קא, והפסוק וירא בצר להם, וימלך ד' לעולם ועוד פסוקים שונים, ואח"כ מזמורים צב-ג. ולאחריהם ברכת יהללוך: יהללוך ד"א כל מעשיך וחסדיך יודו ויברכו את שמך כי לך טוב הודות ונעים לשמך לומר ומעולם ועד עולם אתה אל ברוך אתה ה' מהולל התשכחות עיי"ש, ונמצאים שם נוסחאות שונות זו מזו הצד השנה שבהן שהנוסח הא"י מראשית תקופת הגאונים, לפני תפילת ערבית של שבת (ויו"ט) היה כעין מנהגינו אנו לפני תפלת שחרית, פסוקי דומרה וברכה לפני ולאחריה! ומנהג זה התבטל במשך הדורות, אחרי שהתפורר הישוב שבא"י וגברה מנהג כבל על א"י.

והדבר מעורר פלא, שכן מנהגם מורה שחיוב מעיקר קביעת סדר התפילה לומר מזמורי תהילים אלו, ולכן מסתיימת הברכה בנוסח "הבוחר ברוד עבדו" והיו אומרים על כך ברכה שלמה, ואין איזכור כל דהוא בכל ספרי הפסוקים והגמרא על מנהג זה של קביעות ברכה ותפילה מיוחדת לקבל שבת, אך מצאנו כעיי"ש בנוסח מנהג רומניא, שלא נמצא דוגמתו במנהגים האחרים, וזה תוכנו: מזמורים צט-ק, מזמור צב, ברכת "ברוך ד' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל ביום השבת [ככל אשר דבר לא נפל אחד מכל דבריו הטוב אשר דבר ביד משה עבדו]", מזמור צג, פסוקי וירא בצר להם כו', מזמור לתורה [יש אשר התחילו בפסוק ב'], ומזמור ק"ג.⁶

מקור ומעם לאמירת מזמור שיר ליום השבת (צב)

ג. והנה בשו"ע רסא, ד. כתב מרן: אחר עניית ברכו וכו' הוא קבלת שבת ולדין הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו. והם ד"ע בב"י. ובד"מ העיר ע"ד הב"י, במדינות אלה אין נוהגין לומר מזמור בכניסת השבת.

ומפשטות דבריהם משמע שרק מזמן הב"י התחילו לומר מזמור שיר ליום השבת, וכן כתבו כמה מקוראי הדורות שהמנהג לקבל שבת באמירת מזמורי תהילים נתחדש בזמן האר"י ז"ל. אולם לאחר בריקת סידורים וכו' קדומים הנמצאים בספריות שבתפוצות, מצאתי שכבר מקדמת דנא נהגו לומר מזמורים (צב-צג) מזמור שיר ליום השבת וד' מלך. ואפרט בזה את הסידורים הנדפסים שמצאתי בהם מנהג זה, - אמנם יש להעיר שבסידורי ר' סעדיה גאון ורע"ג לא כתבו כן - וה"ה: בסידור רבינו שלמה ב"ר נתן אב"ד, מעיר סיג'למסה - מרוקו - שחי אחרי הרי"ף, ויסוד הסידור הוא בעיקר מתורת הגאונים, יו"ל י-ם תשנ"ה, בעמ' לח לפני תפילת ערבית של שבת מופיעים מזמורים צב-צג.

6 ולאחר כל זה תמוה, משי"כ החכם ר"י בער - שבדק כל נוסח ותפלה ככו"כ סידורים עתיקים מכת"י ודפוס, - בכתיבת סידורו עבודת ישראל ובעמ' 178 כתב, שבכל הסידורים הקדומים תפילת ערבית רשם מתחלת עם ברכו - למנהג אשכנז, והוא רחום למנהג ספרד, ואינו.

7 רשימה מפורטת של מהדורות הסידורים, מכל הנוסחאות ככת"י וכדפוס, יבוא בעי"ה בסוף המאמר.

וכ"ה בנוסח הקדום של יהודי פרס (נוסח התפילה של יהודי פרס י"ל ע"י ש. טל, י-ם תשמ"א, מכ"י אדלר 23) שבו מתחלת ערבית של שבת במזמורים צב-צג, וכן בסידורי תימן מכ"י ובדפוס תיכאלא משנת ק' ואילך, וכ"ה ברוב המהדורות הקדומות של סידורי רומניא משנת ק"ג ואילך.

ואודה לה' שזיכני למצוא חמדה גנוזה בקטעי סידור-תפילה, שבגניזה הקהירית הרבה כ"י שבהם מופיעים מזמורים צב-צג לפני ערבית של שבת, מהם: T.S. H 8/79, T.S. N.S. 121 56.

הרי כי היה מנהג פשוט בספרד רומניה ותימן לומר את המזמורים מזמור שיר וד' מלך, ומקור מנהגם הוא עתיק יומין מדורות הראשונים מתקופת הגאונים, ולמרבית הפלא לא מצאנו איזכור לזה בספרי הגאונים והראשונים.⁸

ואכן מזמור צב הוא המזמור המותאם ביותר להתחיל בו את תפילת השבת. ראשית, כפי מה שדרשו חז"ל בהקשר בין המזמור ליום השבת, וכפי המפורש ביותר במדרש שוח"ט צב, ג. בהקשר המזמור לענין קבלת שבת, וז"ל שם, וזכר את יום השבת לקדשו הן מכבדים אותו במאכל ומשתה וכו' ולא עוד אלא כשהוא נכנס אנו מקבלים אותו בשירה וכזמרה⁹ שנאמר מזמור שיר ליום השבת.

8 כ"ה בסידורי הגאונים רבי סעדיה רבי עמרם [וראה 'מסדר התפלה בא"י', שנדפס בספר דינבורג עמ' 124] וכן בכל סידורי הראשונים: מחז"ו, סידור רבי יהודה ב"ר יקר, סידור חסידי אשכנז, סידור הרוקח, עץ חיים - מלונדון, ח"א עמ' צא, אורח"ח הל' ער"ש אות א', כלבו סי' לה, [נדלא כמוש"כ י. צימלס במאמרו 'השלמות לסידור עבודה ישראל' (סיני, לא, עמוד מד) שמקור אמירת מזמור צב מהכלבו, ואינו, ובכלבו מדובר באמירת מזמור צב, בתפלת שחרית אחרי אמירת ברוך שאמר], שבה"ל, ענין שבת, המנהיג הל' שבת, אבודרהם (סדר מעריב של שבת), צדה לדרך (מאמר ד' כלל א פ"ה), המחכים (עמ' 17), לקט יושר (ח"א עמוד מד-ג), וכל ספרי מנהגי אשכנז, וכמו"כ לא הוזכר בכ"י (סי' רנז), ומש"מ (ח"ד אות חנד), ועוד. ויש לציין משי"כ באגרת השבת (לרבי אברהם ׳ן עזרא) כי מהיום אשר ידעתי השם הנכבד אשר בראני ולמדתי מצותיו לעולם אבהתי השבת ובטרם בואה הייתי יוצא לקראת בכל לב" נדפס בסו"ס מבחר המאמרים (ליורנו, תקצ"ז), וכ"ה בכתי" אוקס' (ס' 1234 דף 24).

יש שרצו להביא מקור לאמירת מזמור צב בשו"ת פאר הדור להרמב"ם, סי' קיו וז"ל השואל שם: 'שאלה: והריגו אדונינו, בקהל גדול יסתירים האל בסתר כנפיו, אשר היה מנהגם מימות עולם ומשנים קדמוניות לומר כלילי שבת אחר שיאמרו מזמור שיר ליום השבת, ואומרים ויכולו. ונמצאו שם תלמידי חכמים ואמרו, כי אין ראוי לומר ויכולו. ואומרים וקהל ישיציו (ישמרו צורם ויניטרם): מנהג אבותינו אין אנו מבטלים. אמר נא אדונינו משה, אשר בעיניו יפשוט כל הדבר הקשה, ופני משה כפני חמה, אתקפתא דבי משמי וידינו על העלינוה בהני ככשי דרחמנא, רעיא מהימנא, אם ישנו הקהל ממנהגם או לא? תשובה: ישארו במנהגם ולא יטילו מנהג אבותיהם אך בואת שיאמרו אותו אחר העמידה קודם גמר ערבית, וכתב מש"ח. ומרהיטת לשון השואל אין להביא ראיה שהרי אפשר שנהגו לומר מזמור שיר ל"ה אחרי תפילת העמידה, אולם לאחרי התגלות קטעי סידורים מהגניזה שבהם מבואר שאמרו ויכולו לפני ערבית (ראה ספר מנהגי תפילה אר"י בתקופת הגניזה עמ' 177 וה"לך), י"ל כן גם כבוננת השואל.

כמו"כ טעה כזה ר' יהודה ליב בן משה זעליחובר, חזן וסופר באה"ו, שכתב בספרו שירי יהודה, אמ"ד תנ"ז, דף כו: שהארז"ל תיקן לומר ב' המזמורים צב-ג, ואינו.

9 מכאן אפשר להביא סמך להמנהג העתיק בפראג ששרו את המזמור בכלי שיר כידוע, [וע"כ בהמשך המאמר אאריך בנידון]. ויש להסמיק לנידו דברי המחז"ו, סימן קנו: ומה שאומרים ומירות במרצ"ש מנהג כשר הוא משל לבני המדינה המלוין את המלך בקולות וכנורים ונבלים כך ישראל מלוין את השבת שהיא כלה מלאכ בשמחה ובשירים, מפי ר"י טוב עלם זצ"ל עכ"ל. ובשבלי הלקט סו"ס קטט הגי' כדי ללות את השבת כדרך שמלוין את המלך בכניסתו לעיר ובציאתו. [דא"ג מר' המחז"ו הגי'ל סמך למנהג הצדיקים ההולכים בעקבות הבעש"ט ז"ל שלוו את השבת בכלי שיר וראה במאמר 'שמיעת כלי שיר בזה"ז' שבקובץ זה מאת הבה"ח טוביה פריינד שהאריך בנידון].

ובכ"ר סוף פ' כב, איתא: פגע בו בקין ואמר לו מה נעשה בדיןך אמר לו עשיתי תשובה ונתפשתי וכו', מיד עמד אדם הראשון¹⁰ ואמר מזמור שיר ליום השבת. וכע"ז בילק"ש תהלים רמז תתמ"ג. ורבר חידוש מצאתי בסידור רבנו ר"ש מגרמיזא דף נ. השבת הראשון עצמו [אמר] מזמור זה, אחר שביקש רחמים על אדה"ר ומחל לו, להגיד בבקר חסדך, - חסד ואמונה שעשית לאדם שלא מת מיד.

כמו"כ הקשר בין המזמור לשבת, שהרי השיר שהיו הלויים אומרים בביהמ"ק ביום השבת הוא מזמור של שבת, משנה תמיד פ"ו מ"ג, ור"ה לא. ופ"י רש"י שם בד"ה שר, הקשר בין המזמור ליום השבת שהוא מעין עוה"ב, וזהו תוכן המזמור, וכן פ"י בתהלים צב. רבי חיים כהן - מתלמידי רח"ו (בספרו טור פטדה סימן רס"א) מבאר את אמירת המזמור עפ"י דרך המוסר שהרי כידוע שיום ו' לפנות שבת זמן מיוחד לתשובה¹¹, וכאשר מזמור זה זכור ויכור אשר חטא אדה"ר והיה חייב מיתה והשבת הגין עליו ונתקל בתשובה, וכן היה לגביה ידידה וכל זה הוא להועיל לאדם, עיי"ש דה"ק.

המעם לאמירת מזמור ד' מלך (צג)

ד. הטעם לאמירת מזמור צג נלאו חכמים למצאו, ואולי אפ"ל מפני שהמרובר בו הוא באותו ענין של המזמור שיר ל"ה, ומצאתי כן בסדרו רבנו שלמה מגרמיזא עמ' נג שכתב כע"ז וז"ל ולפי שמזמור ה' מלך מוסב על אותו שלמעלה כאשר פירשתי נהגו לאומרו (בשחרית) עליו אחריו. אולם לאחר חיפוש מצאתי בקדמונים שכבר כתבו טעמים לזה, בסידור חסידי אשכנז עמ' נד כתב: מזמור זה [צג] אומר בשבת לפי שרוב הקהל עוסקים בפרנסתם כל ימות השבוע ואינם באים לבית התפילה אלא בשבת, ואז משמיעים להם מזמור זה שיש בו פורענות רשעים, והצלחת הצדיקים עיי"ש. וכע"ז פ"י המאירי בפירושו לתהלים, "שב' מזמורים אלו נרמזו בו, ענין אמונת חרוש העולם, וההשגחה וגומל ועונש. וכבר ידעת שהגדולה שבסיבות נתינת השבת, היא לקבוע אמונה זאת בלבבות", עיי"ש דבריו המאירים. וכעין רעיון זה כתב רבי שמשון הירש אב"ד פפר"מ, בפ"י על תהלים צג, וראה שם במזמור צד שכתב: ב' המזמורים הקודמים [צב-ג] הנישאים על כנפי רוח השבת מעל לכל תלאות ההווה שרים את שיר העתיד אשר בו יגיע עולמם של כל בני"א לשבת הסופית שלהם.

הטעם עפ"י רמז כתב בסידור רוקח, ח"א עמ' קכה, כו"כ פעמים נרמז "שבת" בהמזמור ואציין לכמה מהם, עדותיך נאמנו מאד - גי' שבת. ניאמנו מאד, ר"ת מן - שהעידו ששבת היום שלא ירד. עדותיך נאמנו מאד לביתך, גי', "עדותו בבית לחם פנים", שהלחם היה חם משבת לשבת. עדותיך נאמנו מאד לביתך, גי', "זה נהר סמבטיון המושך אבנים, יום השבת אינו מושך".

וביוסף תהלות להחיד"א כתב בדרך רמז: אף תכון תבל כל תמוט, דבכל ע"ש בשעת תוספת שבת נשפע שפע חיוני לעולם והמתפלל בע"ש ואומר ויכלו בא לו ניצוץ שכינה

¹⁰ בכונת האר"י"ל איתא שכאמירת מזמור שיר ליום השבת יש לכוון הר"ת למש"ה, שמשרע"ה יסרו. וראה פרקי דר"א פרקים יט, מו: המזמור הזה אדם הראשון אמרו ונשכח בכל הדורות עד שבא משה וחדשו, ובא משה והתחילו בראש אותיות שמו. וכע"ז בפס"ר פ' מו דף קפז. וראה מדבר קדמות מע' א' אות יב. וכעת מצאתי כן בסידור חסידי אשכנז עמוד נ'. ובסידור הרוקח ח"א עמ' קכא כתב דבר חידוש, וז"ל, זה המזמור יסד משה רבינו לאמרו בשבת; ומוסיף שם כמה רמזים שמש"ה רמז את שמו בהמזמור.

¹¹ ראה זח"ב דף רד. וידוע מאמר האר"י פע"ח, שער השבת פ"ג, שבת אותיות כשת. וראה בעש"ט עה"ת פ' בשלח אות יד אריכות, ובאגרת התשובה להרב כנה"ת סופ"י, אור לשמים פ' בהר, בשם הנוע"א שערב שבת הוא בחי' עוי"ב, ואכמ"ל.

ונשמה ודוחה טומאה מפנימיותו וז"ש אף תכון תבל כל תמוט דבאותו פרק נכנס ניצוץ נשמה בישראל.

ועפ"י דרוש כתב רבי יצחק הוטנר בספרו פחד יצחק, שבת, קנו" רשימות ד', שתיקנו מזמור צג לאומרו בעש"ק, הואיל שתכלית עבודתינו כל ימי השבוע וההכנות לקראת השבת היא לומר ה' מלך, עיי"ש ומש"כ סוף רשומה ו'.

וראה עוד טעם עפ"י סוד, כסידור הארז"ל אריכ"ד. ובשער הליקוטים (תהלים צג) כתב: ד' מלך גא'רית' ל'ביש' אותיות גואל שבת. הביאו החיד"א בספריו "חומץ אנך" ו"יוסף תהלות" על ס' תהלים והוסף שם: ודברי רבינו הם דברי חז"ל במדרש אין ישראל נגאלין עד שישמרו את השבת שנאמר בשוכה ונחת תושעון ואפשר לתת טעם דרך דרש לפי פשוטו דכיון דשומרין את השבת שמירה מעולה א"כ הם מודים שהקב"ה ברא העולם והוא מלך העולם ואין עוד מלבדו ומאחר שכן דכ"ע דילי ה יכול למחות לכל עון ולכל חטאת וז"ש ה' מלך גאות לבש גואל שבת וכו'. וראה בני"י (שבת מאמר ט' אות י') שביאר דבריו.

וע"ד החסידות יש לציין מש"כ בשם החידושי הרי"ם: והיה ביום הששי יש לפרש והי' לשון שמחה כי השיר שהלויים היו אומרים בו ד' מלך גאות לבש כו' הוא על ענין הארות היום כי ביום הששי גמר השי"ת הבריאה ומלך עליהם וזה ענין יום הששי להיות האדם שמח בהמלוכה שמלך השי"ת על מעשיו וזה הכנה על ש"ק כי ע"י ששמח במלכות שמים יכול לבא לשמחת ש"ק כמו שאומרים ישמחו במלכותך שומרי שבת. (חידושי הרי"ם עה"ת מהדרת ירושלים תשמ"ו עמ' ש"ה)

הנהגת מקובלי צפת

ה. אחרי שנת ש' לערך¹² הנהיגו חכמי ומקובלי צפת לצאת לשדה ולומר מזמורים (ופיזטים) לכבוד כניסת השבת כן נהגו הרמ"ק וגיסו רובו - ר"ש הלוי אלקבץ, ותלמידיו הארז"ל ור"א גאלאנטי ועוד, וכפי שמתואר יציאתם לקבלת שבת בהנהגותם 'הנהגות מקובלי צפת', ונשתיירו לנו כמה כתבים מהעתקות תלמידיהם.

ההעתק הראשון הוא משנת של"ז¹³, כמה כתות יוצאים ער"ש מבעוד יום לבושים לבנים ומקבלים פני שבת וכך סדר קבלתם מזמור לדוד הבו לה', פזמון לכה דודי ומזמור שיר ליום השבת.

ובנוס"א מכתב¹⁴ שנכתב לא יאחר משנת של"ט¹⁵ כתוב: כל ער"ש יוצאים לשדה או לעזרת ב"ה ומקבלים שבת, כולם מלובושים בבגדי שבת ואומרים מזמור הבו, ופזמון של שבת, ואח"כ מזמור שיר.

12 עד דור דעה זה בצפת לא מצאתי סדר לקבלת שבת, אולם לא מצאנו אינה ראייה, שהרי מצאתי באיגרת רבינו עובדיה מברטנורא משנת רמ"ח, דרכי ציון דף יג שכתב: ככל ארץ ישמעאל ליהודים בער"ש ... באים כולם לביה"כ בלבושים נקיים ומגוהצים, ומתחילים בשירות ותשבחות, ומאריכים בתפילת ערבית עד שתי שעות בלילה, עכ"ל הרע"ב.

13 נדפס מהעתק כת"י ע"י ר"מ טולידנו, באוצר הגנוזים עמוד 50. וכו"ה ככת"י (העתק שנכתב בשנת ח"ס בערך ביתמ"ל מס' 1691, במלכת"י ס' 10789 (נדפס לאחרונה ע"י משה חלמיש בעלי ספר, יד, עמ' 91). וכו"ה בהעתק מנהגים החסידים בצפת שנכתבו ע"י רבי אברהם הלוי, נדפסו ב Studies שבהע" 14 עמ' 297.

14 נדפס מתוך כת"י, שנעתק מכתב ר' אברהם גאלאנטי ב Studies in Judaism ח"ב עמ' 295 אות ט' ועיי"ש אות כח.

15 שהרי רבי אברהם הלוי ורא"ג מוזכרים בברכת החיים 'נר"י'.

יותר מפורש הוא בסידור תפילה למשה להרמ"ק, שער י' סימנים א-ד: הנה קדושה ראשונה העולה על כל הקדושות היא קדוש שבת וכו', ואנו צריכים לעשות הכנה ותיקון הגוף וכו' ולזה אמרו על חסידי ישראל שהיו אומרים בואו ונקבל וכיוצא בואו ונצא וכו', עיי"ש בארוכה. היוצא מרב"ה הרמ"ק שסדר קבלת שבת שלו הוא כזה: בואו ונצא, מזמור הבו, ומזמור שיר ליום השבת.

וביותר מצאנו בכתיב הארז"ל, וז"ל רח"ו, בשעה כ, ענין קב"ש דף סד: סדר קבלת שבת הוא, שתצא לשדה ותאמר בואו וניצא לקראת שבת מלכתא לחקל תפוחין קדישין, ותעמוד מעומד במקום אחד בשדה, ואם יהיה ע"ג הר הגבוה הוא יותר טוב, ויהיה המקום נקי כפי מה שצריך מלפניו כמלוא עיניו ומאחרי ד' אמות, ותחזור פניך כנגד רוח מערב ששם התמה שוקעת, ובעת שקיעתה ממש אז תסגור עיניך ותשים ירך השמאלית על החזה ויד ימינך ע"ג שמאל ותכוין באימה ויראה כעומד לפני המלך לקבל תוספת קדושת השבת.

ותחיל ותאמר מזמור כט הבו, כולו בנעימה, ואח"כ תאמר ג"פ באי כלה באי כלה באי כלה שבת מלכתא, ואח"כ תאמר מזמור שיר ליום השבת וכו', ואח"כ תאמר ה' מלך עד לאורך ימים, ואז תפתח עיניך ותבא לביתך, עכ"ל. וכ"ה בכל הספרים שעפ"י כוונות האר"י.¹⁶

השייכות בין מזמור הבו לה' לשב"ק

ו. וראוי לעמוד על הקשר שבין מזמור הבו לר' עם שבת, אשר בחרו גדולי המקובלים לקבל בו שבת, והנה ע"ד הפשט, שחז"ל למדו מהו קולות שכתוב בהמזמור שבשבת מתפללים שבע ברכות - ראה ירושלמי ברכות ד, ג. תענית ב, ב. תנחומא וירא ה'. ובס' המנהיג הלי' שבת סי' י"ב כתב כן מד"ע. וראה שו"ת צבי לצדיק (סי' ו') שדן בזה. ועוד שתיקון המזמור הוא בענין קבלת התורה - שהיתה בשבת, ובשבועות היו אומרים בביהמ"ק מזמור כט (מס' סופרים יח, ג). ולכן אומרים אותו בשבת בתחזרת ס"ת לאה"ק, כמוש"כ המנהיג שבת סי' מא, טור או"ח סי' רפד, ותולעת יעקב, קושטא ד"ש, דף מז. ועיי"ש עוד רמזים בהמזמור לשבת. ובספר כתבי הקדש¹⁷ כתב לחדש, שלפ"ז יאמרו בחג השבועות בעת הכנסת ס"ת לאה"ק, מזמור כט-הבו.

וע"ד הרמז, כתב בסידור רוקח, ח"א עמ' קכא, שענין "שבת" נרמז כו"כ פעמים בהמזמור ז"פ השם, וכנגדם תיקנו ז' ברכות בשבת. ז' בכות במשנה במה מדליקין, ז' זיכור את יום השבת, וע"ש עוד רמזים. וראה עוד רמזים בספר חזון עובדיה, לרבי עובדיה יהודה דומ"ץ ווארשא, ווארשא תרמ"ט, דף כה:

וע"ד התסידות: ראה מאמרי אדמוה"ו, כתובים, עמוד 1, ד"ה השתחוו לה' בהדרת קדש ר"ת קבלה, המבאר בארוכה ענין קבלת שבת המרומו בהמזמור. כמו"כ מבאר שהמשכת

16 לראשונה בספר כוונות, וינציה שע"ה דף ז-ט, ובכל המהדו' שלאחריו, וכן בכנפי יונה ח"א פרקים צד-ח, מיוחס לרמ"ע מפאנו, ואינו אלא לרבי משה יונה - תלמיד מובהק של הארז"ל. (דא"ג שם בח"ב סי' צו כתב: אחר העמידה של מנחה ע"ש יאמר, דא חקל תפוחין קדישין). כנף רננים, לר"א אולאי, י-ס תשנ"ב, עמוד 31, וכן בשו"ע האר"י [פראג, ת"כ], דף מב-ג. ובספרי רבי יעקב צמח נגיד ומצוה, אמ"ד תע"ב, דף נב-ג, סידור 'כוונות התפלות בקצרה' י-ס תשמ"א, עמ' פו. ובסידורו כתי' על פי כונת רבי חיים כהן, מלכת"ס' 1915. משנת חסידים, אמ"ד תפ"ז, מסכת תוס' שבת. מחברת הקודש, מכתבי רבי נתן שפירא - עפ"י הרמ"ע מפאנו, קארען תקמ"ג, דף יז-כ. רש"ו בסידורו חמדת ישראל מונקאטש, תרס"א, דף קכח. רבי משה חיים לוצאטו, קיצור כוונת רמח"ל, ב"ב תשל"ח עמ' לת. ובסידור כתב ידו, (המצ"פ) וכ"ה בסידורים עם כוונות, כתי' מלכת"ס' 8452, 43084.

17 לרבי אריה לייב אב"ד פוזין - בנו של ר' יוסף הדרשן מפוזין בעל יסוד יוסף - ב"ב תש"ן, עמ' מז.

שלו חלק רב, בהנהגת הקבלת שבת, בכל תפוצות ישראל - כתב בהקדמתו: לכן תקנו בעל תקוני שבת, הו' מזמורים שכולם מספרים שיר ושבח עזו ותפארת של קוב"ה, ודרך ארץ שכל מי שמקבל פני מלך שמספר תחילה שבח מעלתא ואת יקר תפארת גדולתו וכו' להשלים הששה ימי השבוע בתוך השבת כלא מלכתא כנגד ו"ק כידוע, לכן בעל נפש ידקדק באלו המזמורים שבית גימ' נפש וידבק נפש היתירה שבח בשבת בשכינתא א"ס, עכ"ד. הטעם השני שהם כנגד ו' ימי החול הועתק לאחר מכן בהרבה סידורים מסיודו נוסח אשכנז, אמ"ד, תמ"א ואילך. היעב"ץ בסידורו²⁴ ובסידור קול יעקב, וכ"כ בשער הכולל פ' יז, אות ז'. וכ"כ בערוה"ש רסז, ב. אמנם השייכות בין המזמורים לימי השבוע לא מצינו מבואר על נכון, אך מצאתי בספר מאורי אור (ח"ג עמ"ס שבת דף קב.) שנגע בזה, וכתב שהמזמורים אינם ענין לקב"ש. אלא רמזים לימי החול, בשירי של הלויים ביום ראשון לה' הארץ ומלואה ובמזמור צה מוזכר ענין זה, ביום שני גדול ה' ומהולל כו', וכן עזה"ד בכל הימים, עיי"ש.

טעמים אחרים למנהג זה מצינו כלהלן, הערוה"ש שם ביאר בפשטות וז"ל: מפני שאלו המזמורים הם על לעתיד לימות המשיח [וכן פ"י הרד"ק ומאיר] והוא יום שכולו שבת לכן אומרים אותו בהכנסת שבת. רבי שמואל מסוכוטשוב מבאר שמחצית יום ו' מתנוצץ מקדושת שבת ואותו ו' שעות עד התחילת שבת וכו' והוא שש במספר שש הכנפים, וזהו הו' מזמורים של קב"ש ואח"כ אומרים שם מ"ב (שם שמואל פ', מסעי עמ' תיב). ורבי שמשון הירש מפר"מ, בכיאות על תהילים, (י-ס, תשכ"ב), מזמור זה, ביאר עפ"י דרכו בקודש, אין שבכל מזמור נותן ביטוי לרעיונות המתעוררים בנפשנו מדי שבת בשבת, והמובילים אותנו אל מעבר להווה ויהא הרע ביותר, אל חזון העתיד בהופיע מלכות שמים בעולם עיי"ש דבריו הנעימים.

ובעל תורה תמימה (כנו של בעל ערוה"ש) בספרו ברוך שאמר על התפלה כתב עפ"י דרוש שבמזמורים אלו מרומז בריאת העולם עיי"ש.²⁵

24 בסידורו עמורי שמים, אלטונא תק"ה, ח"א דף שלו: ותמוה מש"כ שם, שמנהג הקהל לומר ו' מזמורים (משא"כ אביו החב"צ נהג להאריז"ל שפתח בהבו) כנגד ו' ימי החול עפ"י הרמ"ק, היתה שומה עכ"ל, והרי בסידור המצוי"ק אין זכר לה' המזמורים וכנ"ל. אולם כד מעיינים היטב בסידורו, נראה מרהיט לשונו שהעתיק את קב"ש מסידור שער השמים, עם פירוש השליה, אמ"ד, תע"ז. והכותרת שם לקב"ש "הא לך סדר קבלת שבת וביאר המזמורים פ' ב"מ הכל מועתק מדברי הרמ"ק, וכונתו שביאורי המזמורים וענין הקב"ש הוא מהרמ"ק, ובאמת כל הפירוש שם לקב"ש הוא מלה במלה מסידור הרמ"ק, וכידוע שספר השליה וסידורו מבוססים על פי תורת הרמ"ק, ורק המו"ל רבי אברהם הורביץ דיין דפוזן, גי' השליה, הכניס את ו' המזמורים, ודו"ק. והרכב מתכרים העתיקו דברי היעב"ץ, לדוגמא ראה: סידור עבודת ישראל, לקוטי מהרי"ח, נפש חיה, לר' ראובן מרגליות ס"ו רסז, ובהרבה סידורים.

25 רבי שלמה צבי שיק אב"ד קארעצג, כתב בסידורו 'הרשב"ן, ויין, תרנ"ד, טעם תמוה - שו' מזמורים אלו חתיקו המצוי"ק (?) כנגד ו' התקיעות שתיקנו חז"ל לתקוע בכל ע"ש. ופלא מה רמז וקשר בין המזמורים להתקיעות. ותמוה שהביאורו בעל סדור אשי ישראל - עפ"י נוסח הגר"א. וסדור מקור התפלות שכה"ע 29. וכן בכתר שם טוב, גאגין ח"א עמ' קפב.

ועוד יותר תמוה ומזרז מש"כ בספר המסלות לר' שמחה ראובן עדלמאן, וילנא תרל"ה, ותוכנו לבקר את מבקר המצוי"ק (?) והסכימו לספרו ג' מגזריל ירושלים בהסכמות נלהבות ה"ה הרבנים ו' מאיר אייערן בעל אמ"כ, ר' אברהם אשכנזי, הראשלי"ץ ור' אברהם שאג אב"ד קב"ס, שמוזמורים צ-ק נתיסדו בעת עליית היהודים בימי כורש - והיו פירצות בגרירי שמירת שבת, כמבואר בנחמיה. ולכן חיברו לכוונתה לה' - נלכה בוידיות ירושלים ושאר המזמורים המדברים מפליאות ישועות ה' והשגחתו עליהם והנהגתו עמהם, כדי לעורר את המון ע' להיות זהירים וחריזים בקבלת שבת, ויבטחו בה' שיוזמן פרנסתם (ועוד שרו שם מזמור ק - ברכת הודאה לאל מושיעם שעברו את המדבר השמם מבבל עד ירושלים) והאריך שם מאוד בראיות לקיים "חידושו" (פרק ב' מרף לא ואילך). והפלא מבואר, כי לדברינו, היו המזמורים נזכרים במשנה ובגמ' וכתקנת אנכה"ג. והביאו ב"סדר תפלת קבלת שבת" (לר' יונה דוד ריבניוביץ, מסעמיאטיטש, וארשא תרמ"ח) [א"ל: לולא ההסכמות גז"ל לא הייתי מוכיר את כל זה, וד"ל].

טעם עפ"י סוד כתב בספר היכל הקדש, לרבי משה אלבאו, אמ"ד תי"ג, דף ל: יש נוהגין לקרות וכו' כל אלו המזמורים יורו על קבלת השבת ומלכות שמים שנתפשטה ליל שבת בכל העולם בכל העולם וכל הקליפות כלם יתמטרו ויגנוו ויפחדו וכו' ובאלו המזמורים אנו מסייעין בצד הקדושה להמליך את השכינה על כל העולם, עכ"ל.²⁶

וע"ד החסידות יש לציין מש"כ בשפת אמת (פ' תשא, תרס"ב) מבאר בארוכה שייכות משרעה לשב"ק, ולכן אומרים בקב"ש המזמורים של משה רבינו ע"ש. עוד יש לציין מה שכתבו רבי מנחם מנדל מבוריסלוב, מגדולי תלמידי מהרי"א מקמנא, בספרו עתרת שלום, לבוב, דף ל' ואילן וכן בסידור עפ"י נוסח הארז"ל עם פי' מהרי"ד, לרבי יצחק דובער מלאדי - נכד הצ"צ, ברדיטשוב, תרע"ג. שאברו עפ"י סוד וחסידות כל מזמור ומזמור שייכותו לשבת.

יש לציין מש"כ רבי נתנאל ווייל בעל הק"נ, באזהרותיו אות יד (נדפסו בקובץ מוריה, קמט, עמ' ז): בא וראה שתיקנו קדמונינו לעשות ז' השתחויות כל יום בשחרית טרם שמקרב לפני קונו לשאול צרכיו וכו', ולכבוד שבת סדרו ו' מזמורים תמצאו בתוכם ז' השתחויות קודם קבלת ותפילות שבת, וראוי לכל מבין לעשות ההשתחויות כל פעם, עכ"ל.²⁷ דבר נאה מובא²⁸ בשם רבי יוסף חיים זוננפלד, מדוע סדרו את אלו המזמורים, מפני שתיבת המזמורים האלו עם מזמורי צב-ג עולים במספרם למנין שבת.²⁹

מקום אמירת קבלת שבת

ח. כפי אשר הבאנו היה זה מנהג כל מקובלי צפת לצאת לשדה וכו' לקבלת פני השבת, וכפי שמצאנו, הר"ש אלקבץ³⁰ והרמ"ק ור' אברהם הלוי והארז"ל³¹ ורבי משה מליריא,

26 ר' עקיבא בער ב"ר יוסף, דיין בכמה קהלות בגרמניא, כותב בסידורו עבודת בורא (מהר"ב, זולצבאך תס"ז) שיש לומר לפני אמירת המזמורים: לש"י וכו' הריני קורא כתובים ו' מזמורים כנגד ו' ימי שבתא לבטל מעלי הקליפות של ו' ימי החול.

27 תודה וברכה לידידי ר' בנימין שלמה המבורגר יצ"ו, שהעירני לדבר חשוב זה.

28 כתבי רבי משה בלוי, י"ט תשמ"ג עמ' 135.

29 רבי בנימין פרידמן ממישקאלץ בסידורו, מקור התפלות, מישקאלץ, תרפ"ט, כותב ע"ז, כי בראשי אותיות של ה' מזמורים אלו הם כ' תיבות יי משלם, כמ"ש ולוו עלי ואני פורע, ולא ידאג בר ישראל שיהיה לו איהו הפסד ע"י שמירת שבת.

30 נוסף למה שתייבר בפיוטו, לכה דודי, לקראת שבת לכו ונלכה, יש להעיר מש"כ בספרו אילת אהבים, עה"פ לכה דודי נצא השדה וכו': פה ביארה תנאי עצמי לנבואה והוא ההתבודדות הראוי למי שירצה שיהיה עליו השפע הנבואה ויש לכה דודי נצא השדה. כי למה שראוי שתתדבק נפשו עם העליונים הרוחניים צריך לבל יטרודוהו טרדות מה. ולזה יצא השדה כי שם מקום ההתבודדות. והאבות הקדושים והנביאים ובראשם משה אדוננו יוכיחו. וכבר נשתמש הוא ברומה לזה אמר כצאתי את העיר אפרוש כפי וכו'. למה שמכל דבר ודבר יתהוה הויה דקה איריית טובה ממעשה הטוב וההפך מההפך והיא המלמדת קיטגוריא או סיניגוריא על הפועל אותה או הולכות ומושטטות בעולם ומקטרגות ולו"א ראוי לצאת השדה. ודומה לזה בדברי רז"ל (עירובין ד' כא). לכה דודי נצא השדה אמר רבא אמרה כנסת ישראל לפני הבה, רבש"ע אל תדינני כיושבי כרכים שיש בהם גזל ועריות ושבוטות שוא. אלא נצא השדה ואראן ת"ח שיושבים ועוסקין בתורה מחוך הרחק ע"כ. האמנה למה שהיוצא השדה ג"כ לפעמים לא יתבודד כ"כ מפני עובדי דרכים או מחמת מעיקים כקור וחום או אימת חיות רעות וכיוצא. אמר גלינה בכפרים כי אז את הטוב והמונחה וההשקט נקבל מלבד כי אויר הכפרים זך ושמעתא בעיא צילותא עאי"ו נבואה. גם כי יושביה בלתי נטרדים כ"כ בהבלי תבל כיושבי הכרכים. ואפשר שירצה נצא השדה כי הוא מקום ההתבודדות ונבא ללין בכפרים כדי שנהיה מוכנים לצאת ממחרת לשדה להתבודד ואת הרע מאימה ומעיקים מחוץ לא נקבל, עכ"ל ר"ש אלקבץ.

מש"כ כי אויר הכפרים זך, יש להשוות מש"כ וידו, מרן הב"י בספרו מגיד מישרים (לובלין ת"ו, פי' ויקהל דף נח): שבני הכפרים חשובים מבני העיר, שבני הכפרים היו עוסקים במצוות ה' יותר מכני הכרכים והעיריות, לפי שאין להם שום מלאכה כי אם בשעת הזרע והקציר בלבד, ושאר כל השנה היו פנוים לעסוק

כמבואר בהנהגותיהם ראה הערות 13-14 וכן רח"ו.³² וכ"כ תלמיד הרמ"ק בעל הראשית חכמה בספרו תוצאות חיים, דפו"ר דף טו: "אח"כ ילך לקבל פני שבתא מלכתא לשרה כדפירשו ברע"מ פ' תרומה ובתי"י."

בתורה ובמצות, ואירי הכפרים הוא זך וברור ושמצאתא בעיא צלותא וכו' וע"כ היו מספיקים שפע וברכה וחיים בכל העולמות, עכ"ל. ובוה מצאנו טעם נוסף לקבל שבת כשדה דוקא.

בנוגע למהר"ש אלקבץ יש להביא סיפור פלאי שכתב רבי אליהו מני אב"ד חברון בספרו קרנות צדיק, פרק ג (בבל תרכ"ו), מנהגו של מהר"ש אלקבץ היה, שיצא כל ערב שבת להשתטח על קברו של ירמיהו הנביא, ואמר כל ספר תהלים, ופע"א התגלה לו זקן לבוש לבנים וכו', ומרוב פחד התעלף ר"ש אלקבץ ולאחר זמן גילו לו, שהזקן היה נשמת ירמיהו הנביא, שהיתה אז עת רצון לביאת הגואל מקריאת התהלים שלו על הציון, עיי"ש.

[לדאיתו לציון מקור הסיפור, וכמו"כ לא ידוע מקום קבורתו של ירמיהו הנביא, אם כי יש איזה מסורת קלושה שהוא בירושלים, וכ"ו מפי השמועה. עוד יש להוסיף, למה השתטח דוקא על ציונו של ירמיהו הנביא. "ל שיהי הוא זהה את הגלות והוכיח את בני" והתאונן על החורבן, ולבטוף ששה את כוס התרעלה יחד עם כלל ישראל. ועוד כשהיה כלאו בחצר המטרה והגזירה נגורה - דוקא אז תהי ירמיהו את כשורת הגאולה.

וראה תיקוני שבת (ל' אברהם הלוי, תקן ג'): להקביל פני שבת אחרי שרחץ פניו ורגליו וכו' בשמחה ובשירות ותשבחות ובנפש שביעה וכו' ויש בהקבלת שבת דוגמא קצת לגאולה העתידה, שיאמר לה, הב"ה לכי התערי מעפר קומי עיי"ש.

ד"א, י' יש לציין שרבי אברהם הלוי ברוכים, בעל תיקוני שבת (שנדפס יחד עם תיקוני תשובה לרמ"ע מפאנו, באסליאה, ש"ס), "שהיה אפורופוס גדול לשבת" - כלשון ס' טהרות הקודש, הנהגת שבת פ"ב - היה גלגול של ירמיהו הנביא, כ"ב אברהם הנביא, עמוד העבורה (פ' יו), וכ"ו בגדר פטפוטיא דאורייתא]

31 וכן כתב באיגרתו של ר' שלמה שלומיל מרענונין מחשון שנת שס"ז, נדפס בס' תעלומות חכמה (ליש"ר מקדיאח, באסליה, שפ"ט דף מו) וז"ל, גם היה [הארז"ל] יוצא בכל ערב שבת עם החברים לקבלת שבת והיה מעצם עיניו והיה אומר שהיטה שמעצם עיניו, מפני שראוה עיניו מתחלבלך מטרבוב נשמות הצדיקים העולים מבית החיים שבאו לבקר את הגוף ולתת לו שפע אור ועתה עולים למעלה, וכן הנשמות היורדות למטה להיות בבחינת נפש יתירה בשבת כבני ישראל. יום אחד עברו שבת יצא עם החברים לקבל שבת כמנהגו. אמר לחברים ולכה נא עתה לירושלים, ושם אני יודע היכן אפר פרה גנוז וזה עלינו ונטהר עצמינו מטומאת מת, ונבנה בית המקדש ונקריב קרבן שבת, כי רואה אני ששעה זאת הוא קץ אמיתי לגאולה. מקצת מהחברים אמרו איך בלך לירושלים כשעה זאת והיא רחוקה משנה זאת ואתה שעה נתכנסו ישראל אמרו טוב הדבר הננו מוכנים לילך, אלא נלך קודם ונודיע הדבר לנשותינו, שלא ישימו לב עלינו, ואחר כך נלך. אז צעק הרב וככה ואמר לחברים: איך הועיל קטרוג השטן לבטל גאולתן של ישראל. מעיד אני עלי שמים וארץ שזמן הרשבי"ע עד היום לא היתה שעה הגונה לגאולה כשעה הזאת, שאלו היתם מורים בדבר זה, היה בית המקדש ובנה ונדחי ישראל היו מתכנסי לתוך ירושלים, ועכשיו עברה אותה שעה נתכנסו ישראל בגלות מחדש. וכשמוע החברים דבר זה נתחרטו ממה שעשו ולא הועיל להם, עכ"ל. הובא בדברי יוסף - סמכרי, י-ם, תשי"ד, עמ' 338, המדת ימים דפים נג-ה, עמק המלך בהקדמה דף פה, ועוד ספרים.

וכן באיגרתו מניסן שמי"ט, תעלומות חכמה, שם דף לח: כתב שיצא הרב עם תלמידיו חוץ לעיר צפת לברוש ד' בגדי לבר כדיל לקבל שבת והתחיל מזמור הבר, ופזמון מיוסד לקבלת שבת, ומזמורים צב-ג.

בקשר להנשמות העולות מהבית הקברות פירט ר' שלומיל באיגרת אחרת, נדפס בקובץ על יד כרך יג עמוד קכו, שבכל ע"ש שהלכו חוץ לעיר לקב"ש היה הארז"ל מספר תלמידיו נוזאית ונפלאות מה שראה בכל יום, ותמיד היה מעמיד א"ע על הר א' שהיה חוץ לעיר ושם ראה את כל בית החיים של צפת וראה שמתות של תלילות שעלו מן הקברות וכו'. ורח"ו כותב, בספר החיונות שלו [ראה הערה 32] עמ' כב, שבשנת ש"ל ליל שבת חלמתי: והנה אני הולך ויורד מן הכאן של צפת דרך הסולם של אבנים היורד לשוק וכוננות מוכרי הבשר שני דרכים שתי וערב, והנה אבא מאירי בא לקראת מהדרך האחד והרמ"ק הורב משה סאגיש שניהם באים מן הדרך הב' שבו עולין מבית הקברות אל הכאן, והרבה אנשים נפטרים וכולן יורדו מן השמים אל הדרך ההוא אם לפני ומשם היו באים לקראת עיי"ש דבריו הנוראים.

32 אפשר להבין כך מתוך מה שכתב בספר חיונות שלו, י-ם תשי"ד עמ' מב, חלום שחלם ליל שבת ח' טבת שנת שפ"ו וראי עצמי וישב בית הרב שם טוב הלוי ז"ל מתפלל תפלת מנחה הנקראת עת רצון ביום שבת ואחר התפלה הנה עומד לנגדי זקן אחד כדמות הרב חיים הלוי אשכנזי ז"ל שכני, ויקראני בשמי ויאמר לי:

והנה העתיקו כן בכל הסידורים עם כוונות האר"י הן בדפוס והן בכת"י הן שנכתבו בארצות המזרח והן בארצות המערב - אולם למעשה א"א ללמוד מכך שכונתיהן, או המתפללים בהם נהגו כן, אלא שהעתיקו הנהגה זו כפי שהעתיקו כל שאר הכונות, ואפשר שלא נהגו כן מחמת הקושי הכרוך ביציאה מן העיר, או שהכפור והשלג גרמו לזה וכמו שרמז לזה בהקדמה לתיקוני שבת. ורק לאחרים מגדולי ישראל (שבחור"ל) יש לנו עדות שנהגו לקב"ש תוך לעיר ואחד מהם ה"ה הרמח"ל³³ ונ"ל שכן נהג מהר"י בעש"ט, עכ"פ לפני התגלותו.³⁴

מנהג הארז"ל היה לקב"ש בשדה דייקא, וכן מפורש בשעה"כ, ענין קבלת שבת דרוש א', וכתב שהוא מפורש בגמ' שבת ואין ספק (שכך פי' הגמ'), כי אם הוא כסברת קצת קלי עולם החושבים כי די בקב"ש תוך חצירו של אדם, לא היה אומר בואו ונצא, כנראה כי היו תוך העיר והיו מתחכרים לצאת השדה לקראת שבת, אורח הנכבד, וגם שא"כ למה יפטר את הרץ בע"ש תוך רה"ר מן הנוקים, כיון שאין ריצתו לתכלית יציאתו מחוץ לעיר ובפרט כי עלה הדהיא קאמר ההוא עובדא דר' ינאי, עכ"ל רח"ו.³⁵ וכן נהגו בצפת בדרות שלאחריו ראה אהבת ציון דף לב.³⁶

וכן נהגו בירושלים אחרי דור רח"ו כפי שמעיד בעל ספר חמדת ימים, איומיר תצ"א, ח"א, דף נו: וכן רבים פה בירושלים מתזיקים במנהג הקדמונים ויוצאים מחוץ לעיר השדה ברוב שושנים ועושים סדר קב"ש שם. וכן מרומז בשו"ת קול גדול, לרבי משה בן חביב, סימן לט: שאלה, מיבעיא לן אם מה שאנו נוהגים עתה להתאסף ולצאת לקראת שבת ואנו אומרים בואי כלה שבת מלכתא וכו', עכ"ל לענינינו. ובדרות שלאחריו אין לנו עדות מפורשת עד מנהגי ק"ק בית אל (שנהגו לקב"ש בתוך בית הכנסת ויבואר בנספח ב' מנהגם ונימוקם), וכן נהגו ברוב הכת"כ^{37 38} וכן נהג רבי אברהם מונסון, מרבני מצרים ובסוף ימיו עבר לקושטא,

אתה רבי חיים תרצה לצאת עתה לשרה עמי ללוות את שבת מלכתא ביציאתה כדרך שאתה נוהג להקביל פניה בכניסתה, ושם אראך דברים נוראים, ואומר לו: הנני, ונצא, ונלך עד חומת המגדל הישן שבצפת לצד מערב כנגד כחא"ן [מקום חניה לאדם ולבהמה, ראה שו"ת אבקת רוכל סי' קנה], במקום שהיה שם בתחילה פתח החומה, עכ"ל. ועיין שם עמ' סה אות לא, ודו"ק. דא"ג מוכח מכאן שרח"ו יצא לשדה לקבל שבת עוד לפני הגעת רבו הארז"ל לצפת, ושכן נהגו המקובלים דשם.

33 כפי שמסופר שפ"א בא אחר מתכמי פירארה [רנ"ב שהיה מפורסם בפי כל, ושלא ח"ו השחמד -] לפאדובה - עירו של הרמח"ל, וביקש לילך עם הרמח"ל בעוד שהיה מתעסק לילך לעשות קב"ש חוץ לעיר ואמרו לו תלמידיו רבי יעקב חזק ורבי משה דוד ואלו וכו', רבינו! יש בחוץ כאן החכם פלוני [רנ"ב הנ"ל] אורח שרוצה לשאול בשלומו ולילך עמו, והרמח"ל נאנח על זה והשיב להם: ח"ו אל יבוא דכבר אין עוד תקוה לנשמתו, ובעוה"ר אחר זמן נתגלתה חרפתו (תולדות גדולי איטליה, עמוד 922).

34 הנהגת הבעש"ט יבואר בארוכה בנספח א'.

35 דעת רח"ו שאה"צ שהאי"צ שרה מקום משכן הסט"א, אולם ביום השבת נתעלה לחקל תפוחין, ועוד מעלין את כל הניצוצין שם, כמושי"כ בספר הליקוטיו, שה"ש, עה"פ לכה דורי נצא השדה, דע כי מלת לכ"ה אותיות כ"ה הוא כי כל ער"ש נעשית המלכות כלה לבעלה, כי ביום השבת יפתח ועולמים רגליה מבין החיצונים מימי התולד, ובע"ש עולה לנה"י של ז"א שהוא המקום הנקרא שדה תפוחין וכו' לכן ראוי לבעלי מעשה לצאת השדה בכל ער"ש לחקל תפוחין קדישין, להכניס את הכלה העומדת שם בשדה ולהכניסה לבית, עכ"ל. וכע"ז בספריו שעה"כ ענין קב"ש דרוש א', שעו המצות פי' בשלה, דרוש ב', שעוי מאמרו חז"ל עמ' ז. מאמר פסיעותיו של א"א ע"ה, נדפס בכתבים חרשים, י"ם תשמ"ח, ראה שם אות כב, כה. וראה מש"כ להעיר ע"ד ב"ב פי' ה' הוידע ב"ק לב.

ויצוין לרברי החידושי הרי"ם, שיוצאים לשדה דייקא, שהוא מקום זריעה, לרמוז שנהיה יכולין לקבל זריעה, הוא אור זרוע לצדיק, כלי לקבל קדושה - (חידושי הרי"ם עה"ת מהרד"י - י"ם תשמ"ו עמ' ש"ו).

36 וכן שמעתי מהרב זיידל העליר ז"ל (נכד רבי שמואל העליר אב"ד צפת) שעדיין בימיו היו בתי כנסת ובתוכם של עדת חסידים אשכנזים יוצאים לחוץ לקבל פני שבת.

37 אולם יש לציין שהיה מנהג מפורסם בירושלים (שהיו הרבה קהילות התפללו מנחה וקיבלו שבת בנעימה תחת כיפת השמים ע"י כותל המערבי. - כן מצאתי תיאור של נהירת תושבי י"ם לפני כמאה שנה - כרשימת

ונפטר בשנת שצ.³⁹ בספר שבילי דוד סי' רס"ב העיר ע"ד המ"א שם "ובשעה"כ הפליג מאוד בחיוב לצאת לשרה לקב"ש".

לעומת דעת הארז"ל שצריך לקב"ש בשדה דייקא, דעת חכמי צפת, כנראה, היתה שדי בעורת ביה"כ ובוה מראה שהוא מקבל פני מלך, ראה לשון 'הנהגות' ליד הע' 13-14, וכ"כ באגרת של רבי שלומיל מדרעוניץ, (חסר תאריך, נדפס בקובץ על יד כרך ג' עמוד קכו), המתאר מנהג יודי צפת בזמנו, וכך תיאורו: ואחר תפלת מנחה בער"ש יוצאין כל הקהל לתוך העזרה⁴⁰ ומקבלים את השבת, ואומרים מזמור הבר, בניגון יפה, ומשוררים הפזמון לכה דודי לקראת כלה שעשה מהר"ר שלמה אלקבץ הלוי ז"ל, ומזמורים צב-ג. עכ"ד לענינו. וכ"כ בסדר היום (ע"י לעיל אות ז) שיצא לקבל פני הכלה, ואפילו ד' אמות חוץ לביתו סגי ואם אין לו טורח לצאת חוץ לעיר יצא והוא יותר טוב שכן דרך המקבילים לצאת חוצה להקביל וכו' והענין הוא לצאת לנגד ביתם למקום אויר אל הגן או אל החצר מקום פנוי וראוי להקביל, אבל לא ישחויב לצאת חוץ לעיר והכל לפי האדם ולפי המקום.

עיקר דבריו שלכתחילה יש לצאת חוץ לעיר, ואי קשה די לצאת בעזרה או בגן או מקום פנוי אחר וכן נראה דעת החמדת ימים שכתב: וכימי גרושי כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה'⁴¹ במקומות שעברתי בהם לא הורשתי לעשות כאלה מכח כמה סיבות, ונהגתי לצאת החוצה אל עורת ביה"כ למקום אויר פנוי וראוי להקביל לומר סדר קב"ש. (והמעין בדבריו שם ריגיש שהלך כאן אחרי עקבות הסדה"י).

וכן מנהג קושטא, וכן דעת הכנה"ג, וכמוש"כ בסימן רסב שהנהיג כן בכ"מ, וז"ל: וכן ראיתי המנהג בקושטא יע"א לצאת אל העזרה מקום פנוי ומגולה ובקצת מקומות ראיתי שאינן יוצאין מבית"כ להכנסת כלה אלא מקבלין אותה במקומן תוך ביה"כ, וכן היה מנהג תיריא מקדמת דנא, ותיכף בכואי לכאן לתיריא [החבי"כ הגיע לכהן בתיריא, בשנת תי"ג לערך] ערערתו על המנהג והנהגתי לצאת אל חצר העזרה מקום מגולה ויוצא עמי הירא את דבר ה'.⁴²

רבי ישראל מאיר סופר שנכתבו בשנת תרנ"א בספרו מחזה ארץ הקדושה. וכן כתוב במנהגי ירושלים שנדפסו בסו"ס שבט יהודה מהר"י למברג חרט"י [יו"ל ע"י א.מ. מוהר, עותק נדיר] שהתפללו מנחה וקב"ש ע"י כותל המערבי, ולא ידענא מיהו הכותב ויש לציין שבס' מבשרת ציון שיו"ל ג"כ ע"י א.מ. מוהר. למברג תר"ז, הובא מסע של אחד מבני נכר לא"י(?) חסר תאריך, ומופיע שם, בתיאורו עיר ירושלים ומנהגיה (עמ' מב) אותו תיאור, אולם שם כתוב שהתפללו מנחה ע"י הכותל המערבי, ואח"כ הלכו לביה"כ וישירו מזמור צב ויתפללו ערבית. ומסופקני אם אפשר להסתמך ולדייק בדבריו. ובאגרת מרבי יהוסף שווארץ, אגרת א"י עמ' 173, משנת תקצ"ו מתאר את הנהגות קהילת האשכנזים ב-ים, וכותב שם ג"כ, שהתפללו מנחה ע"י הכותל המערבי ואח"כ קב"ש בבית הכנסת.

38 כתב מנהג חברון נמצאה סתירה בדבריו רבי אליהו מני אב"ד חברון בספרו זכרונות אליהו, מע' ק' אות ה', לגבי שמקבילים שבת בביה"כ, ובספרו שיח יצחק, י-ם תרס"ג עמ' קסג כתב: ויוצאים הקהל חוץ לביה"כ, וצ"ב.

39 כמוש"כ כנה"ג, סי' רסב: ושמעתי מהחכם השלם גיסי כמה"ר יצחק ששון נר"ו - לא ידוע פרטים עליו ונזכר בכנה"ג סי' רפב, ובשו"ת שערי יהושע סי' עט - מתלמידי הרב המובהק מהרה"ר אברהם מונסון זלה"ה שראה לרבו כשהיה בכפר קייואי היה יוצא חוץ לכפר על פני השדה התרוק מנחה קשת. רבי יעקב הלל שליט"א, ראש ישיבת אהבת שלום בספרו הארזי וגוויו, י-ם תשנ"ב, עמ' צד, הגיה כאן במקום 'לתוך' העזרה, צ"ל 'מתוך' העזרה, ולענ"ד אינו מדויק, שהרי לפי דבריו היה צריך ר"ש לנסח מתוך הביה"כ, מהיכן ביאת העזרה כאן, האם התפללו מנחה בעזרה שמתוכו יצאו אח"כ? ועוד הרי מצאנו שחכמי צפת קיבלו את פני השבת בעזרה כמבואר כאן.

41 נמצא תחת ידי ספרי החמ"י, שהיו שייכים להמקובל רבי יהודה משה פאתייה, בעל בית לחם יהודה על ע"ח, וכחב כאן עה"ג שכונת המחבר הוא, בעת שנתפס לש"ץ, גרשוהו מירושלים.

42 וכ"כ בחמדת ימים שכתב פ"ה: וכן ראוי לכל איש ישראל אשר בידו למחות, ועשמיים דבריו על לב עם

וכן היה המנהג בכל מדינת טורקיה בדורות האחרונים שיצאו לחצר או לעזרה לקב"ש, ראה סידור חסד לאברהם טוביינה, אזמיר תקכ"ד, עולה שבת דף ח, כה"ח (פאלאגי) סי' כה אור"ק ג', וכ"כ רבי חיים שמואל הלוי⁴³ במכתבו שבשו"ת באר שבע סימן ז' אות ד', נרפס בסו"ס אור החשמל.

וכן היה המנהג באר"צ, כפי שמעיד סופר א', בכת"ע השלח כרך לו, י-ם תר"פ, וכן נהגו יחידי גולה בלבנון בשנים קדומות - שמעתי מפי רבי יעקב עטייה שליט"א רבה האחרון של לבנון. וכמו"כ היה המנהג אצל קהילות הספרדים שבק"ק פאריז (כתר שם טוב, גאגין ח"א עמ' קפא).

דעה שלישית ויחידאה, היא דעת הרמ"ק, והיא, שאין לצאת כלל, כמוש"כ בסידורו תפלה למשה שער י' סימן ד', והועתק בסידור של"ה⁴⁴, וז"ל, וענין קבלתו פי' בגמרא ר' חנינא מתעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא. אמר באו ונצא לקראת שבת מלכתא ר' ינאי אומר בואי כלה. בואי כלה. והנה יש רבים שדמו מכאן שצריך לצאת החוצה השדה לקבל השבת. ותמיהא לי מלתא טובא שהרי השבת אינו בא מדרך השדה אלא מדרך עליון מלמעלה למטה. ועוד אמר מתעטף וקאי לא קאמר ונפיק אלא שהי' אומר בואו ונצא לא אמר שהי' יוצא בפועל. ועוד ר' ינאי אמר בשלמא אם הראשון באמירה נוחא דר' ינאי באמירה אלא אם ר' חנינא הי' יוצא ברגליו אין ר' ינאי מתייחס באמירתו. ומיהו כבבא קמא פרק כיצד הרגל נראה דמשה באו ונצא שהיו רצים דהיינו דאית ליה רשותא למרהט. לכך נראה לי שלא היה יוצא כי לאיזה צד יצא. והרי הוא מלמעלה בא עליון להשרות שכניחו עליון אלא הכוונה מתעטף וקאי. ואמירתו במקום אמירת ר' ינאי. והי' אומר באו ונצא כלומר לא נמתין עד שהיא תבא מאלו' עליון ואז נקבל אותה אלא באו ונקדים מחול על הקדש שזו שאנו יוצאים מהחול לקראתה קודם בואה בענין שאין שבת באה אלא לזמן בואה. אמנם אנו מקדימים מה שמוסיפין מחול על הקדש כמי שמקדים לקראת המלך קודם בואו שמקדימין חייליו לבא. וכך חיילי שבת באים ואנו מקדימין לקראתה. והיינו וינצא לקראת כדפי' ור' ינאי מרדקן אמירתו יותר דסבירא לי' ממש דקדושת שבת מקדמת ובאה. ולכך מיד הי' אומר בואי כלה והרי השבת כעין הכלה המצפה לבעלה לעת שיקרא אותה, וכיון שקורא אותה מיד היא באה, לכך באי כלה מיד, עכ"ל. וכ"ה בהעתק מסידורו בכת"י משנת ת' לערך, מלכת"י ס' 17051, 2259.

והנה תרי תמיהה אתמהה: ראשית וכי מאי איכפת לו שנצא לשרה? ושנית הלא בהנהגת הרמ"ק עצמו כתוב שיצא לחוץ⁴⁵ ורבו המובהק - גיסו - רבי שלמה אלקבץ נראה שיצא וכמו ששר בכיטו לקראת שבת לכו ונלכה ראה הערה 27. וכמו"כ תלמידיו המובהקים רא"ג והאר"י יצאו? ומצאתי את שאהבה נפשי מש"כ הרמ"ק עצמו במק"א בספרו אור יקר (פ' והנה תרי תמיהה אתמהה: ראשית וכי מאי איכפת לו שנצא לשרה? ושנית הלא בהנהגת

הקדש לנהוג כן בכל בתי נוסיות וב"מ לכבוד הדרה של שכניה שלא יקבלו אותה תוך ביה"כ דנהג קלנא כשיכנתא ח"ו.

43 אב"ד איניא-שביון, נולד בירושלים ואח"כ עבר ליוון, והשאיר אחריו כמה חיבורים בהלכה וקבלה, ועדיין בכת"י.

44 דברי סידור השל"ה הועתק בפי' עץ יוסף שבעין יעקב, שבת קי"ט. ויש להעיר שהשל"ה עצמו בהמשך דבריו העתיק את דברי רת"ו בשעה"כ שיש לצאת לשרה, וצ"ב. עוד יש להעיר כאן לדעת המהרש"ל במס' שבת שם שכתב כדעת הרמ"ק שאין הכוונה ליציאה בקבל"ש.

45 וכן מרומז בספרו 'הגירושין' בהתחלה, שבשנת ש"ח י' שבט, יום ששי, נתגרשנו בגרושי המלך והמלכה וכו', ולאחר מכן מבאר כמה פסוקים מזמור שיר ליום השבת הרי דיצא ביום ו' לקבלת שבת. וכן הערני הרב יעקב קאפל שוואר שליט"א רז"כ נועם אלימלך נ"י. להנהגת הרמ"ק שנתפס מכת"י בקובץ אפרתים עמ' יב אות ג', בכל ער"ש דיבר עמו מה שעשה בכל השבוע, ומשם יצא לקבלת שבת.

אחרי סי' כח כרך יג עמ' קה) וז"ל שם: עה"פ אשר לא יביאו בני" את זבחייהם אשר הם זובחים ע"פ השדה, בהיות השמיטה שם בבחי' ההם יש מונעים הרבה ומקטרגים יעבד הקרבן בענין תפילה וכו' יעכבו השפע וכו' ומי גרם זה בהיותו זבח ע"פ השדה פנים דההוא שדה השולטים האחוזים באותם הבחי' יעכבו עליית הקרבן, וכן דין התפילה חוץ לביה"כ שאין ראוי אלא שתהיה בביה"כ או בביהמ"ד ולא ע"פ השדה שיש מערערים ומקטרגים בדבר, עכ"ל לענינינו.⁴⁶ הרי שלדעתו הק' יש להמנע מלהתפלל ע"פ השדה.

ועל השאלה השניה, אין מענה בפי והיא פליאה עצומה ואולי מהדו"ק ומהרו"ב נמצא כאן, והדר ביה.⁴⁷

הרי לך ג' שיטות ביציאה לקבלת שבת: א] דעת האריז"ל שיש לצאת לשדה דייקא - וכן נהג מהר"י בעש"ט - עכ"פ לפני התגלותו, ויבואר הנהגתו הק' לקב"ש בנספח א'. וכן נקטו המכוונים בק"ק בית אל ועוד כמו שיבואר בנספח כ'. ב] דעת שאר חכמי צפת ובתוכם ר"ש אלקבץ, רא"ג ר"א אולאי ור"מ בן מכיר ועוד, שאפשר לצאת או בשדה או בעזרה.⁴⁸ ג] דעת הרמ"ק בסידורו שבביה"כ דייקא.⁴⁹

המשך יבוא בעז"ה בקובץ הבא.

46 מבואר בכו"כ ספרים ענין שליטה של הסט"א בשדה, ראה אלשיך עה"פ [בראשית ד, ח] יהיה בהיותם בשדה ויקם קין, מגלה עמוקות פ' ויצא כט, ב. ד"ה והנה באר בשדה, ודבר נחמד כתב רבי יוסף אב"ד ליסקאה - פאריצק, בספרו תולדות יוסף (שקלאוו, תגניו) שה"ש ז, יב. לכה דודי נצא השדה, ר"ל אף במקום שאינה מקום דירה אלא בחי' סט"א, נשכימ"ה יותר לגאולת הקץ.

47 ובדומה לזה, כתב רבי גדליה בן הרמ"ק בהק' לס' אור נערב; שבתחילת ימיו הלך אביו - הרמ"ק - בעקבות רבו מהר"ש אלקבץ, ואמר ג"פ 'ובכן' בתפילת ימים נוראים, אולם לאח"כ שינה לד"פ, כפי שנראה לו פשט בד' הווהה. וראה מש"כ הרמ"ק בפרדס רמונים, עשר הכינויים פ' כב ערך שדה, ודו"ק.

48 וראיתי לחכ"א שכתב שדעה זו - שאפשר לקב"ש גם בעזרה, ושדה ל"ד, מקורו בספר סדר היום. ואינו ראשית שהרי ראינו בהנהגות חכמי צפת ומוזכר כבר שם שדה או חצר ואפילו א"ת לדחותו, הרי יסדר קבלת שבת' נתפרסמה לראשונה [בעז"ה בקובץ הבאה אאריך בזה], בשנת שר"מ בדפוס, בסידור תמנונת תחינות תפילות ספרד וינציה שר"מ דף קח: ומופיע בכותרת של סדר קבלת שבת "יש מהם שהולכים לבתי כנסיות ויש מהם שהולכים מחוץ לעיר כ"א כפי הכנת מקומו" וספר טה"י נרפס לראשונה בשנת שני"ט - ראה הע' 18.

49 וכן נהגו ברוב קהילות ישראל, אולם לא מטעמו של הרמ"ק, והמ"י, לדוגמא ראה סי' נוה שלום, מנהגי מצרים דף י"ח.

ספונות

ישראל נתן השל

נספחים לאגרות הגאונים רבי מרדכי בנעט ורבי שמואל לנדא זצ"ל אודות
בקשת המלכות לשנות נוסח התפילה וסדרי הלימוד בשנת תקפ"ג

נספח א

הסכמתו של רבי מרדכי בנעט זצ"ל לחוברת (קאטעזיסימוס) של בנו הג"מ רבי נפתלי
בנעט זצ"ל ונקראת בשם "אמונת ישראל".

הסכמה

מאת אא"מ'ו הרב הגאון המפורסם מהר"מ בנעט זצלה"ה אשר היה אב"ד בקרית נ"ש
יע"א ובכל מדינת מעהרין.

אודות החיבור אמונת ישראל

מה יקר דבר המלך שלטון פקודת הק"ירה, כי הוא צוה על דבר ילדי העברים, על
מלמדיהם ומוריהם, ישימו לב להשכילים באמתת הדת ויסודותיה, ללמדם חכמה מוסר ועצה,
ולחנכם במדות טובות וישרות, אשר יאושרו בס כל ימי חייהם. (ברוך אלקים אשר נתן כואת
כלב אדוננו הק"ירה, ותנשא מלכותו).

והנה בני הרבני המופלא מהו' נפתלי חכם תלמודי ונבון דעת כספרי לאומים ודברי חכמים
וחרותם, קם ונתעורר וילקט אורות ראשית דעת לדעת את ה', כי הוא היוצר והיודע הכל
ב"ה, הוא השליט והמשגיח, הוא המשלם גמול לאיש כמפעלו; מוצאם נכון ממקראי קודש
התנ"ך, ויעש להם ממעמים עוד מאשר חכמים הגידו, וקבל האמת ממי שאמרו. ועוד יכלכל
דבריו כמשפטים וחקים ישרים אלה המצות אשר יעשה האדם וחי בהם חיי עד. גם יבאר
מותר האדם ויעודו, כי רב הוא ויקר מכל חי; יודיענו מכחות נפשו המשכלת אשר חלק לו
אלוה ממעל, ויורנו דרכה כי תלך בנתיב אל-מות, ותשא נצח. - ושם ידבר תפארת המדות
משלימי הנפש לדבקה בהם, למען עשות צדק, חסד, ומישרים.

את הכל יפה עשה בסדר נאה, כלם מחמדים, ממעב הקודש שרשם, נטועי אמת, גועם
יעל, יצמיחו אמונה, ויעשו פרי צדק; כי על פיהן יגדלו הנערים הולכי תום וייושר, וימצאו חן
ושכל טוב בעיני אלקי, ואדם.

ומי יתן וישגיח רשיון ע"ז מאת מקום הגבוה, כי יוחקו מליו בספר כעט ברזל ועופרת, למען
ידו לבני ישראל למשמרת.

פה ניקאלסבורג יום א' ח' אלול תקפ"ב לפ"ק.

נאום הק' מרדכי בנעט

נספח ב

אגרת שכתב הג"מ רבי מרדכי בנעט זצ"ל בג' טבת תקע"ט אודות תפילה בלשח"ק ונגד השינויים שרצו הריפורמים להכניס בסדר התפלה.

אגרת זו והבאה לאחריה נדפסו בספר תולדותינו שחבר בנו הגאון ר' יעקב 'אבריל' בנעט זצ"ל.

ע"ד חדשות מקרוב באות נוסח סדר התפלה משונה מכל אשר לפנינו הן בדילוגים והשמטות והן בשינויים שונים:

תחילה אקדים הדבר ידוע ומפורסם לכל כי כל העדה עדת ישראל כלם קדושים, ובתוכם ה' אחד ותורה אחת לכלם ויעמדו כל העם כל היום על משה אמת ותורתו אמת, וזאת התורה אשר נתן לנו הן הן שני לוחות הברית התורה שבכתב ותורה שבע"פ, ומסורה לנו איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה מפי הנבורה, וזוה החוקנו מעולם מאז יעקב בחר לו - לסגולתו, וזאת מקצת אנשים יצאו מרת חז"ל בימי רב יהודאי גאון המה כת הצדוקים ואחריהם כת הקראים, כנראה מספר הכוזרי ס' ל"ח והמה נכשלים הרבה בעניני גיטין וקידושין ושאר גרי ערוה הם מתירין האסור לנו, והן עתה כמעט אבד זכרם, גם במקומות מושבותם המה מוכדלים ומפורשים מעדת ישראל וגם כל אשר בשם ישראל יכונה כדול מהם, על כי בלתי פ' חז"ל אין אנו יודעים להבין אפ' מצוה אחת.. ככוזרי מאמר הנ"ל ס' ל"ה וכמש"כ באגרת הרמב"ם ובתשובת רבינו בצלאל, ואחר הקדמת האמת מבואר, אשר המחדש רבך שהוא נגד רברי חז"ל אין לשמוע אליו כלל.

וכן יש להפליא על סדר התפלה החדשה - נרפס בכערלין - היותו רובו ככלו נגד רברי חז"ל האמתים:

(א) מה שדלנו ברכת השחר, וחז"ל ציוו לאמרם בפ"ב בברכות דף ס', ובמנחות דף מ"ג מבואר שהמה להשלמת מאה הברכות אשר דור המלך ע"ה תקנם ברוח"ק לברך אותם ככל יום, כמש"כ הטור בס' מ"ו באו"ח וזכר נמי בתלמוד ירושלמי בסוכה, ובברכות פרק הרואה, ובסדר אלי' רבא מיוחס לרב ענן:

(ב) השמיטו ברכת התורה אשר חכמים יגידו: כי הוא עשה דאורייתא, מבואר בברכות פ"ב דף י"א ובגדרים פ"א:

(ג) השמיטו תהלה לרוד וכו' נגד רברי חז"ל בברכות דף ד':

(ד) השמיטו אמת ויציב, נגד מצות חכמים בברכות דף כ"א, ומשנה במתמיד פ"א, והחכם למלך הכוזרי במאמר ג' ס' ט"ו הרבה לספר במעלות וחמדת כוונתם:

(ה) דלנו כל מקום שזכר בו אמונה על נאולתינו לצנח הם שלא להזכיר - כמו נוסח אין כערכך ונוסח א-ל ארון וכו' ונוסח לאל אשר שבת וכו' ונוסח והביאנו לשלום וכו' ונוסח צור ישראל וכו' וכן השמיטו במוסף ידי רצון שתעלנו וכו' בכל אלו יש להפליא מאוד. כי אין לחשוב ח"ו על שארית ישראל כי נכרתה האמונה מפהם ומלבבם, ואם בלבבם יכבדו אלהי אמן ויאמינו למה זה ירחיק מפהם הלא זה פרי הרבור להשריש בלב נטעי נעמנה ואמונה, וע"כ נצטוונו בזכרון כפה תמיד לכל עקרי ושרשי האמונה למען לא תמוט מלבנו. כמש"כ הכוזרי, והנה חז"ל הפליגו כל הסומך נאולה לתפלה (שבת דף) וכו' הר"ם בברכות (ברי"ף דף ב' ע"ב) שהוא מפני שכדאי היא האמונה ובטחונו בשמו יתברך להשמיע ברום שחק תפלתנו ושעיקר היראה היא האמונה והכבחותן על גאולה העתידה עיי"ש, ומכלל הן נשמע לאו באם ממאנין להזכיר אמונה והגאולה בתפלה נסחם תפלתנו לפני שומע תפלה; ויש מתנצלים

לאמר; מאחר שאנו יושבים בצל המלכים החסידים, שרים ושלמונים אשר כסאם הוקם כצדק
 בחסד ורב טובם על בית ישראל, על כן אין לצפות על הגאולה, אך המה לא ראו דברי
 הרמב"ם סוף הלכות מלכים וז"ל: לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח לא כדי
 שישלמו וכו' ולא כדי שיגשאו וכו' ולא כדי לאכול ולשתות, אלא כדי שיהיו פגיים לעסוק
 בתורה ובחכמתה בלי מניעה נוגש ומכבל כדי שיזכו לחיי עוה"ב עכ"ל". ועיקרו כדי לקיים
 מצות התלויים בארץ ישראל ובביהמ"ק, וזה תשוקתנו לא זולת זה, וא"כ האומר לדלג כל רגה
 ותפלה על הגאולה כעבור שאנו נוחים בין האומות, הוא תועה רוח. - ומלבד זה מרה תהי'
 כאחרונה, דור אחרון בניו יולדו למו, לא נולדו על ברכי האמונה, והי' כאשר יושב ה' שבות
 עמו לציון וירושלים, ונחל יהודה חלקו על ארמת קודש, יהי' דבר אמונה לזרא בעיניהם, נפרד
 ונפלה מכלל עדת ישראל, חלילה להם מזאת!

ועתה נדבר על עיקר הדין, אם להתפלל בלה"ק דוקא או בלשון עם ועם? הנה ברכינו יונה
 דף ט' ע"ב כ' וז"ל: אם אינו יודע בלשון הקודש יכול לצאת, משמע הא אם יודע לא יצא, ועוד
 דמלשון הש"ס בפרק אלו נאמרין, גבי תפלה בכל לשון, לפי דרחמי הוא וכו' כי היכי דלכוון
 וכו' משמע דעיקר התיר' בשאר לשונות הוא לתועלת הכוונה, וא"כ מסתמא זה הוא למו
 שאינו מבין היטב התפלה בלה"ק, אבל אנו שמכניסים התפלה השגורה שהיא בלשון הקודש
 צחה וברה, א"כ אין יתרון לבעלי לשון אחרת, אדרבא המתפלל בלה"ק מתוך שצריך לדייק
 האותיות ותנועותיהן, חיבור התיבות, ונתוח המאמר במוכרת ובסמיכות, נשאר הכוונה בלי
 היסח הדעת, משא"כ במתפלל בלשון דייטש בדבר שהפה יוכל לדבר מבלי לב להשיח, כמו
 בשפתיו וכבר ולבו רחוק, ועוד הרבה דברים שאין מפורש בהם התירם לענין שאר לשונות, כמו
 הקדושה שהוא שירה שמלה"ש מעריצים ומקדישים, הסבא נותנת שיהי' הרברים כהווייתן
 כשמים ממעל; גם בענין אמן שאמרו חז"ל (שבת דף) אמ"ן רומז לאל, מלך, נאמן, וכולל ג'
 עיקרים, מציאת ה'; קבלת עול מלכות שמים עלינו בחקיו ומשפטייו, והואו נאמן לשלם שכר
 זה שיד' רק בלה"ק, גם התפלה או"א ברכנו בברכה ודאי אין לאומרה רק בלשון הקודש
 דוקא, שהיא במקום גבם כהנים, ואם מתפלל אדם חציו בלשון עברית וחציו בל"א לנו
 מפורש שיוצא בזה, וכן מצינו במגילה מקצתו בלשון הקודש ומקצתו בלשון אחרת לכתחלה
 יצא (עיי' סי' תר"ץ באר"ח ס"ק י"ב ובמג"א שם). ועוד, ידוע שבפסוקי התנ"ך רבו הפירושים
 גם לבעלי הפשט הראשונים, כמו רש"י, רלב"ג, רד"ק ורומייהם, ובתפלה מסודרת עפ"י פסוקי
 תנ"ך, המבאר בחר לו פירושו ממה שהוא נאות בעיניו ולפעמים בפסוק אחד מקצתו בראב"ע
 ומקצתו ברד"ק כפי שהוא צריך לצחות הלשון, ובכה"ג ווראי אין ברירה דלמה נסמך על
 ברירת המבאר והמתרגם אף שהוא חכם מחכמי הלשון זמננו, ומה גם דיבין המבארים
 ומתרגמים עצמם כי מחלוקת וכל אחד יבאר בתכונה אחרת לפי כחו בתלשון, ע"כ ראוי ונכון
 להתפלל בלה"ק הכולל כל הפירושים וידו לרצון אמרי פינו.

ועוד ידוע כי יש עשר שמות שאינם נמחקים, וכל אחד מהשמות מורה על דבר מיוחד, כמו
 שם הוי' ב"ה, כולל ב' עיקרים א': נצחיות, שהוא הוי', הוה, ויהיה, וגם מורה בריאת עולם, שהוא
 מהוה הכל, והחכם המתרגם אשכנזי מפני כי לא מצא מלה אחת כולל שני העיקרים יחד, בחר
 לו האחד השם עווינעה, והניח השני, אם כן המוכיח השם בלשון דייטש אין קורא בשמו באמת
 כי צריך לכוין כבי' העיקרים, כשם האל"ף רל"ת צריך לכוין בה שהוא אדון הכל, וכשם אלהים
 שהוא כח כל הכחות, כמבואר הכל בספר הכוזרי במאמר רביעי, וכל זה חסר בתרגום אשכנזי -
 רק לענין ביאור התורה אין צריך לדקדק בזה, אבל בתפלה דכתיב: אשעבדו כי ידע שמי וכו'
 יקראני וכו' ואנחנו עם - אין אנו יודעים לקרא רק בשם לשון עברי כדכתיב זה שמי זה זכרי וכו'.
 ועוד להא דאמרו חז"ל (פסחים דף ג) השם הוי' ברוך הוא לא כשהוא נכתב הוא נקרא,
 הקריאה באל"ף רל"ת ומכ"מ צריך לכוון בקריאת א"ד בנקודותיו שבא, תולם, קמץ, שהם הם

הנקודות של שם הוי' ב"ה, ובוה מתאחד הקריאה עם הכוונה, משא"כ בשאומר השם בלשון דייטש אין לו התאחדות והתקשרות כלל; והא דמסכת ברכות (רף מ') אמרינן באומר בריך רחמנא וכו' דיצא היינו בדיעבר וכהאי דלעיל מיניה בסמוך, ראה את הפת וכו' ומרמינן לה התם בש"ס לברית שהכל על פת ויין דיצא דיעבר רווקא ולא לכתחלה, עיי"ש: ומלמד כ"ז אין ראוי להתפלל אלא בלשה"ק דווקא דאל"כ תפוג תורה חלילה, כי עולי ימים והצעירים ירפו ידיהם מללמוד משפטי ושפת לשון העברי, היות שאין להם לא תועלת כללי ולא תועלת פרטי, ואם גם בלשון אחרת ידובר אל העם הזה, עתיד הלשון שתשבח מישראל, וענתה בהם השירה הזאת: כי תשבת תורה מורע ישראל, האף אין זאת? וע"ד אם יש לנגן בעונב (ארגעל) בשבת בשעת התפלה ע"י אינו ב"י (פה האריך בפלפול ואנכי המחבר לא העתקתיהו כי אין כאן מקומו):

ועתה אחינו בני ישראל! דרשו את שלום אחיכם הנפוצים והנמושים מקצה אל קצה, למה תהי' מחנה העברים לשני מחנות? אל יצא זעף ה' על עם בחירו העם בחר לנחלה לו, הלא תדעו את אשר שמענו ואבותינו ספרו לנו מקורת הרעות מאורעות ותלאות נוראות, אשר מצאתנו במלכות ספרד (שפאניען ופארטוגאל) גם המה בקשו חשבונות רבות, בהפירום ב"א מחלק ה' עמו, מיעקב חבל נחלתו, חשבו מחשבת ערומים, הוי חכמים בעיניהם! כינו נא שנות דור ודור הוא, ראו מה אחריתם, נסרחו חכמתם, ותהי' עוונתם על עצמותם, ההטאים האלה כנפשותם - אהה! המה היו בעוכם, ועתה הבה נתחכמה! למה תקראנו אותנו כאלה ח"ו? אב אחד לכלנו, אל אחד בראנו, קומו! ונכרתה ברית חדשה ללכת בעקבות אשר הלכו בו אבותינו ליראה את ה' באמת ובתמים, לעבדו שכס אחד, ולקיים כל פקודיו ככתוב בתורה, וכאשר שם כפינו על פי התורה אשר הורינו חז"ל הקדושים והנאמנים, אז יאמרו בגוים: הגדיל ה' לעשות עם אלה:

נספח ג

אגרת שכתב הגי"מ רבי מרדכי בנעט זצ"ל לא' מנכבדי קהילת ווין על כוונת הריפורמים לשנות סדר התפילה.

התענגתי מזיו כשורת שלום כבודו, ואשר מצבת קודש מצבתו נצב על חומת דת ישראל להכן אותו ולסעדו כי ע"כ הרהיבוני נפשי להשיב אמרים אלה.

ע"ד אשר יצאו מאתנו ומעמנו מהרסים ומחריבים יבקשו נפרדות להפריא עם ה' ממה שהורגלנו לנו למורשה מימות עולם סדר תפלת ישרון, והמה מרו - המירוה הנוסחאות חדשות כדו מלבם, כי הם שלא להזכיר בתפלה; כי ישיב ה' שבות עמו, ועוד תחת לשונינו שפת העברי בלשון אחרת ידברו מערכי לבם ולבם רחוק גם כי בשפתותיהם יכבדו, גם כי ירבו תפלה לא לאמונה, ינברו, כי תשבח לשון יונק ועול ימים מלדבר יהודית, בי לא יכולו ולא ידעו ולא יבינו עוד בתורה בכללה ופרטה, אך יפטריו פיהם לכלי חק ומשפט ה' את עמו.

ועוד עצתם בין אחים תפריא ומחנה העברים זה יחצו שני מחנות, זה יכתוב ירו לה' לשמור ולעשות ככל חקת התורה הראשונה השמיענו על הר סיני, וזה יכתוב לו החדשות לא שערום אבותינו עד כי נהי' לשמצה לבו ולקלון בקרב העמים.

מי הימול עלינו עוד, ומי יגוד לשלום לנו? אחר אשר נאסף שלומנו מאתנו בקרב מחנינו? אהה! לכל ילדי יום יחילו על משפחות בית ישראל, כי אפס עצור ועוזב - ומה יעשה אוזבי הקיר הרבנים שכבוד אברה עצה ובינת נבונים הסתתר, אם אמרנו נבוא בתפלה ובתחנונים בתצר המלך הקיר"ה לבקש על הרבר? הלא אין לבוא בשער המלך טרם נשמע פתגם המלך והדת נתנה, ואם אמרנו והכינו עד אור דבריו יאירו, הנה מי יבוא אחרי אשר כבר עשהו?

ורבר המלך אין להשיב; ואם אולי בזאת יאות, להגיש שיח שפתוחינו מול פני השרים הספונים חכמי דתם נקראים קאנסיסטאריים ולהערך לפניהם: אשר לא טוב יעשו המשנים מהדת אשר כבר לנו למורשה, והשינוי כשום דבר בין קמן או גדול שם הוא הריסת הדת בכללה, ובהתרוועע אבן אחת מפנת יקרת הדת! פור התפוררה עד היסוד בה, ותתמוטט ותאבל חל וחומה, ושורש פורה ראש אחד מלא חלם קמנה, ורבה צמח ויצין ציץ על פני חוצות הארץ ומלואה, אולי יעתירו לעתרת דברינו בהתחנן עליהם, אמנם ידענו כי אין עוזר עמנו ומחזיק בדינו אין, לולא כי השאיר השם לנו למליץ בעדינו את מעלת הארון הנכבד, כבודו יראה עלינו, הוא ינחנו בעצתו ודבר מה יראנו ישמענו אותה ונעשנה, הרוצה ביראיו יחיהו ויאשרהו בארץ לברכה ולתהלה, לרומם קרנו בכבוד התורה ושמור מצותיו כי זה כל האדם.

נספח ד

חלק מדרוש שדרש הג"מ רבי שמואל לנדא זצ"ל מפראג בשנת תקע"ו] -לפני נושא
באמרינו] בענין חשיבות לשון הקודש וסדר הלימוד לילדי בני ישראל.

הועתק מס' "אהבת ציון" לאביו הגאון בעל גודע ביהודה זצ"ל, דרוש י"ב.

ולכן אינו נכון ללמוד עם הנערים התורה בדילוג ולבחור מדברי התורה מה שנראה בעיני המלמד ולהניח דברים אשר לפי דעתו אין בו תועלת אלא שראוי ללמוד עם הנערים כסדר בלי שום דילוג.

ובעו"ה בזמננו זה עמדו אנשים מבני עמנו וחברו ספרים מקצרי התורה שלקחו סיפורים מהתורה ללמוד עם נערי בני ישראל קיצור מהתורה אשר לפי דעתם יש בו תועלת באמנם לחנך הנער על פי דרכו שלא להעמיס עליו לימוד דברים אשר אין בו תועלת.

אמנם הוא מכשלה גדולה שמרחיקים את הנערים מגוף התורה הנתונה לנו מפי הקב"ה על ידי משה רבינו ע"ה ובהרחקה זאת עושים את התורה כספר מספורי דברי הימים מקורות העתים ואינו פועל התלהבות ורושם בלב הנער וגרמה לו הסיפור הזה כספר העשה מכותבי קורות העתים.

וממכשלה הזאת יצא עוד מכשלה גדולה מוּו שעמדו אנשים וחברו קצור מהתורה בלשון דייטש ללמוד עם הנערים רק בלשון דייטש ולא בלשון הקודש ועל ידי זה ישתכן מהמון העם גוף התורה ונחשב בעיניו לכשיגדל לספר חול כמו שארי חיבורים אשר חברו בני אדם בלשון המורגל אשר אינו עושה רושם ואינן נכנסין בלבו לומר שהם דברי השם ב"ה כי אינו רואה בו שום השתנות משאר סיפורים בדברי הבאי ודברי חול אשר כולם נכתבו בלשון זה, ואנחנו עם בני ישראל יש לנו יתר שאת ויתר עז לשרש ולחקוק בלבנו אמונתנו יען שיש לנו התורה בלשון אשר יצא מפי הקב"ה למשה רבינו ע"ה וכשלומרים עם נערי בני ישראל התורה ואומרים לו הן המה הדברים שיצאו מפני הגבורה בלי שום השתנות ועוד מעמו בו וריחו לא נמר ולא הורק מלשון אל לשון והנער רואה שאין משתמשין בלשון הזה בדברי חול ודברי הבאי אז הדבר הזה ותכונת הלשון בעצמו עושה רושם ונכנס בלב הנער ומיקר הדברים ומחכבם בראותו דברי השם ב"ה כאשר יצאו מפי הגבורה ונמסרו למשה רבינו ע"ה.

לכן נכון וראוי ללמוד עם הנער כל פסוק ופסוק מהתורה בלשון הקודש ולפרש לו מלה ומלה בלשון דייטש כפי הלשון שמורגלין בו וכו' ומי שמלמד כן לנערי בני ישראל שניהם עולים בידו, אחד שהנער שומע את דברי אלהים חיים הוא מעטרת ומכבדם כאימה ויראה באומרו שהם דברי ה' ב"ה בעצמו ונחקק בלבו דכיות נאמונה וכתורת ה'. ותועלת השני הוא שעל ידי שמתרגמים לו כל מלה ומלה הוא לומר לשון הקודש וכל אחד לפי דרכו תופס את לשון הקודש ואף אם הנער יוצא מכית הספר ועוסק במלאכה או כמו"מ או בלימוד דברים

אחרים עכ"פ נשאר הרושם בלבו ואמונתנו תקועה בלבו כל ימי חייו והוא יתר בל תמוט לעולם...

ומעתה דנו נא אחי ורבותי חזקו ואמצו למען תורתנו הקדושה ולמען קיום דתנו וזכרון אבותינו שלא תשתכח ח"ו לשון הקודש ושלא להשתמש בלימוד התורה ובתפלה בשום לשון כי אם בלשון הקודש וכך תדריכו את בניכם בענין הלימוד א ב כדי שילמדו לקרות בלשון ובכתב עברי ואח"כ כשיודע לקרות ירגילו אותו בק"ש ובתפלות של שחרית ומנחה וערבית וילמדו עמו פירוש המלות בלשון דייטש כדי שידע כוונת המלה אשר מתפלל בלשון הקודש. ודבר זה דבר קל הוא לחנך את הנערים בזה מתוך סררי התפלות שנרפסו בכרל"ג ואח"כ נרפסו פה ק"ק פראג וגם בעיר מלוכה וויען אשר מצד אחד הוא התפלה בלשון הקודש כאשר סדרו לנו אנשי כנסת הגדולה ומצד השני הוא פ' המלות בלשון דייטש בלשון צח ונקי וכשיבוא הנער שיהיה בן שש או בן שבע שנים יתחילו ללמוד עמו התורה בלשון הקודש בפירוש לשון דייטש וכו' וישגיחו האבות שבניהם יצליחו בתורה ובדרך ארץ והנער יאהו בזה וגם מזה לא תנח ידו וילך ממדריגה למדריגה עד שיגיע לעשר או לשתיים עשרה שנה כל נער לא תכונתו וכחו ואז כשיגיע לשתיים עשרה שנה יתנכר הנער כמעלליו ואם נראה בו שהוא ראוי ללמוד עוד אז יכתנו כמה שירצה ובמה שיבחר אם בלמוד שאר החכמות או בלמוד גפ"ת כדי שיגיע להוראה ואם אינו נראה בו שיצליח בלמוד אז יתנהו ללמוד אומנות או משא ומתן כל אחד לפי דרכו ואת אשר יבחר בו יקרב ולכל הפחות יהיה הנידסא דינקותא תקוע בלבו וידע שהוא איש יהודי ואף שעוסק בלימוד איזה אומנות או משא ומתן ישגיחו עליו שעכ"פ כשכתות וכימים טובים וכימי החול בשעה שמתבטל מעסקי פרנסה יעסוק בתורה וילמוד ש"ע א"ה ומשנה ויהיה בכל דרכיו דעהו לעבוד את ה' בכל לבבו ובכל גפשו. וזה הוא דבר קל אחר שכבר הורגל כימי נעוריו בלימוד התורה ועליו נאמר (איוב ח' י"ב) "עודנו באביו לא יקטף ולפני כל הציר ייבש. כי עשב השרה אם יתייבש יש לו תקנה שנגועו מחליף אבל עץ אין נגועו מחליף וכשאינו מקבל לחלוחית בומנו יקטף ואין נגועו מחליף דהיינו מה שנגומעין בלב הנער כעודו רך עושה רושם ולא יקטף וגשאר שמור בלבבו, אבל אם יעברו בניו בלי לימוד חכמת התורה אז ייבש מהר ולא יצליח מה שילמדו עמו אח"כ כשיגיע לגדלות קצת ולא יכנס לתוך לבו הקשה כי כבר נעשה כעץ יבש. לכן יש להזהיר האבות שיחאמצו ללמוד עם בניהם התפלה ומקרא בלשון הקודש בזה יהיה האמונה תקוע בלבו כמ"ש לעיל ולזה אמר שלמה המלך ע"ה (משלי כ"ב) חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה, דהיינו שתתקן אותו על פי דרכו שתתאמץ ללמוד עמו שיעשה רושם בלבו ולא אמר למוד להנער על פי דרכו כי הלימוד לבדו אינו עושה רושם לתקוע הדברים בלבו רק אמר חנוך לנער על פי דרכו לשון חנוך הוא ההרגל שמרגילו לו הלשון כאשר ניתן מיד ה' וזה עושה רושם בקרבו עד גם כאשר יזקין לא יסור ממנה. אבל אם יתחילו ללמוד עם הנער התפלה וקיצור התורה רק בלשון דייטש ולא יזכר לו בתחילת למדו יתקרב בלשון הקודש אז יהיה נקל בעיניו התפלה והתורה יען כי הוא נדמה לדברי חול כאשר נדבר אליו בלשון המורגל ואינו נכנס בלבו עם התעוררות התלהבות ואם יגדל אז יהיו הדברים בעיניו כאשר דברי חול ויבעט בלימוד עניני האמונה כי לא עשו הדברים רושם בלבו. ואין לדמות לימוד האמונה משארי אומות אשר ילמדו להנערים קטנים בלשון המדינה. כי על פי רוב הם מצות וגדרים שכליות אשר שכל כל אדם מוכלתו ויכירו בו כי הוא לתקן הישוע ותקון המדינות וחבורת ריעים. אשר לא בן הדת הישראלי אשר העול מצות קשים מאוד ואיש יהודי הוא נגד בנדרים מכל צד הן כאכילה ושתייה והן כמבלבשים ובכל הנהגותיו הוא מוגדר מכל צד ויש לו ללחום תמיד עם התאוה והתשוקה וצריכין לחנך הנערים במצות כימי נעוריהם בעודנו רך בשנים עד שהמצות נעשים לו לטבע ויהיה בו כח לעמוד נגד התאוה והתשוקה בכל הנהגותיו ולהזכיר צריך התאמצות ובתחבולה יעשה מלחמה נגד התאוה.

וצריכין אנו לנטוע בלב נערי בני ישראל הידועה שהוא נבדל מכל עם ולשון בעניני מצות התורה. והדרך הנכון לזה הוא אם ישריש בלב הנער הלשון הקדש ומוריעים לו ראה לנו עם בני ישראל נשאר הלשון הזה להשתמש בו בעבודת השם יתברך ב"ה כי בלשון הזה דיבר הקב"ה עם משה רבינו ועם עבדיו הנביאים ובלשון הזה ניתן לנו תורתנו הקדושה ומצות ה' אשר הם חוקים מאתו יתברך אשר צוה לעמו ישראל ובוה ישרשו הדברים בלב הנער אשר עדיין רך ונוחים דברים האלה לחקוע בלבו ליתן כבוד לאלהי ישראל ומעטר את התורה הזאת ומחבבה באימה וכיראה ומקבל עליו מצות מבלי לבחון על מה ולמה צוה ה' לנו מצות האלה רק מפני אהבת ה', וכאשר שומע המצות בלשון הקודש באותו לשון עצמו כאשר יצאו מפי ה' אל משה אז נתעורר בו רוח יראת ה' ונרמה לו כאילו רוח ה' מרבר אליו דברים האלה כי בלתי זאת אי אפשר לקרב להנער טעם למצות ה' ויבעט בהם אם ילמדו לו בלשון המורגל אשר משתמש לדברי חול ושחוק:

לכן אחי אל תרעו וחלילה לנו לשנות מנהגי ישראל אשר לא לחנם התקינו חכמינו ז"ל להתפלל בלשון הקודש וללמוד מקרא בלשון הקודש. ודבר זה מוסכם ומקובל בכל בני הגולה בכל מקום אשר יהודים דרים ובכל נפוצות ישראל בכל ארצות מזרח ומערב וספרדים ואשכנזים כולם מתפללין בלשון הקודש ולא בלשון המדינה אשר הם שוכנים בקרבה ומלמדים לנערים מקרא בלשון הקודש כמו שמקובל אצלנו ומתרגמין כל פסוק ללשון אשר הורגלו בו.

אוי לנו שכך עלתה בימינו שהיהודים קלי הרעת חותרים חתירות להרחיק את בני ישראל מעיקרי התורה. ואנשים האלה לכבוד עצמם הם דורשים לאסוף הון מחיבודיהם וספרים אשר הם עושים בלשון דייטש ובהעקת קצורי התורה ואומרים ללשונו נגביר מי אדון לנו. וידעתי כי האנשים האלה אינן מרגישים בהפסד ומכשלה אשר יסתעף מזה, וכמות אני בהם שאם יתנו אל לבם דברים האלה שהם בעצמם יכירו ויקבלו את האמת ממי שאמרו:



הערות

הערות שונות

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, רוב עוז ושלום.

אפתח פי בכרכה והודאה על הקובץ התורני החשוב שהנכם מגישים לפני ציבור שוחרי התורה והחסידות, אשר רבים נהנים לאורה, ובפרט שאין בה שום תערובות זר, תחוקנה ידיכם להמשיך כעבודתכם הקדושה.

ועתה אעיר כמה הערות לקובץ ס"ג, כדרכה של תורה:

א. עמוד ס"ז האריך הרב אהרן יוסף ברזיל שליט"א שיש לקדש לכתחילה ביין ישן, פלא שלא ציין שכן מבואר בשו"ע הרב סי' ער"ב ס"ב. ומה שציין שם שיוצא במיץ ענבים עפ"י החינוך שעיקר המצוה שהיין מביא לידי שמחה, ואם אין הנאה מהיין אז הוא היפך מהתעוררות שמחה עיי"ש, הנה גם אני כבר כתבתי בספרי נטעי גבריאל הלכות פסח ח"ב (ג"י תשנ"ב) פרק ק"א עפ"י הרמב"ם חו"מ פ"ז ה"ט דבעינן שהשתיה תהא עריכה ודרך חירות, וא"כ כשמיץ ענבים ערב לו יותר יוצאין בו לכתחילה.

ולמעשה הגה"צ מצעהלים זצוק"ל מגדולי ההוראה בדור הקודם הוא אשר הכשיר מיץ הענבים תוך השגחתו המלאה על דרכי ייצורו הכריז כמה פעמים ברבים שמיץ ענבים כשר לכתחילה לקידוש ולארבע כוסות, וכן נהג מור"ר הגה"צ מפאפא זצוק"ל לקידוש ולד' כוסות.

ב. עמוד ע"ד האריך הרב ראובן הלמן שליט"א כבר כתבתי כן בנטעי גבריאל ה' פורים פרק ל"ג ס"ה. שם העיר הרב הג"ל שצריך לכוין בברכת שהחיינו גם על סעודות פורים, כבר מבואר כן בספר אור צדיקים להגה"ק מהר"ם פאפירש סי' מ' אות ב'.

ג. עמוד קכ"ד כותב ידידי הרב יחיאל בוים שליט"א בענין חשיבות חפצי הצדיקים יש להוסיף מספר יודעי בינה (ביאלה) פרשת תבא ונטעי גבריאל נשואין ח"א פרק ט"ו אות ה'.



מצאתי לנכון להביא את דברי ספר התדיר לרבינו משה ב"ר יקותיאל מרומי (חד מהראשונים) שיצא לאור עתה מתוך הכת"י סי' ט"ז עמוד 32 וז"ל:

ומצינו בליקוטים ישנים כי תפלת מוסף של ראש חודש רחל אמנו תיקנה, כשצפתה ברוח הקודש שעתידות הנשים שלא להכשל בעגל, כי כשאמר אהרן להעם פרקו נזמי הזהב אשר באוני נשיכם, הנשים לא הסכימו ולא פרקו, שאמר הכתוב ויתפרקו העם את נזמי הזהב אשר באונייהם, באונייהם ולא באוני נשיהם. ובזכות ובשכר זה זכו הנשים למצוה זו. וראייה לדבר שרחל תיקנה, שרמוזה שמה בשלש תיבות ראשונה ראשי חרשים לעמך בראשי תיבות רחל עכ"ל. וכ"כ החיד"א בספרו ברכי יוסף סי' תכ"ג בשם קובץ ישן נושן לקוטי מרי' מרדכי מודינא כ"י משם ספרים ישנים.

כדאי לפרסם הדבר על מנת להנהיג שהציבור ילכו ברי"ח לקבר רחל אמנו להתפלל שם תפילתה תפלת מוסף.

ובזכות זה יעזור השי"ת סוף וקץ לצרותינו תחלה וראש לפדיון נפשנו בב"א.

ובצ"ה עוד חזון למועד.

בברכת התורה
גבריאל ציננער

רב ומח"ס "נטעי גבריאל" ברוקלין נ"י.

ברזן שמן מחרצני סתם יינם

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל.

מה שכתב הרב הגאון המפורסם חובר חבורים מחוכמים שמו מפארים בהילולים מו"ה גבריאל ציננער שליט"א רב דקהל נטעי גבריאל בורו פארק יע"א ביצירת שמן מחרצני ענבים מסתם יינם - אך אחר שחיתת הענבים הועברו החרצנים כמה צורות. - והיינו סספגו מהם כח חומצת "טרטריק" כלומר שלא נשאר בהחרצנים שום ליחות של יין ולא ליחות "אלכוהול" כי הכל נכחש בהחרצנים - ער שנעשה קשה כאבן - שוב מערבין בו "כעמיקאל" שונות שמטייעין להוציא חומר השמן מהחרצנים.

ז"ל השו"ע יו"ד סימן קכ"ג סעיף ט"ז: יש מי שאומר שתמצית יין הנקשר על דופני התכנית, והזקנים נהגו בו היתר שמשתמשין בכלי עובדי כוכבים לאחר י"ב חודש או אחר מילוי ועירוי ואין מקלפין התמצית הנקשר עליו, שכיון שנתייבש כל כך כבר כלה לחלוחית יין שבו וכעפר בעלמא הוא. ובטו"ז בשם הרש"ל דמ"מ אין להקל לכתחילה אלא רוחצין מבפנים היטב ומקלפין הנקשר יפה יפה. ומ"מ נילף מיניה דמרינא היכא שאין לחלוחית יין בדבר מותר מדינא כסתם יינם ואף שביין נסך אסור אף כשנתייבש ונעשה עפר מפני שאסור בהנאה - אבל לא סתם יינם - ובדרכי תשובה סימן הנ"ל ס"ק ג' מאסף להקת פוסקים שמתירין אף לכתחלה "בוויינשטיין" ומהם שאוסרין לכתחילה, אבל היכא שנשרף ע"י שהוא דיסטלירט שאין בו טעם יין כלל או הכל מתירין אף לכתחילה, והוא כמו ציור של הדר"ג בנידן דידן, עיי"ש ועיין בהגהות חכמת שלמה שמחלק בין יין שנקשר על דופני הכלי דאף מי שמחמיר שם מפני ששם האיסור עצמו שנתייבש אנו דנין עליה ע"כ מחמיר בו הריב"ש אך החרצנים אינם האיסור עצמו רק מצד היין הנבלע בהם לכן כשנשרפו אין להחמיר בהם דאנן אמרינן שאף הלחלוחית כלה ונתייבש לגמרי וכו' - ע"כ אף שבוויינשטיין יש להחמיר לכתחילה להרבה פוסקים אבל חרצנים שיצא מהם כל לחלוחית בודאי מותר אף לכתחילה - וכן כתוב בהגהות יד שאול דיעק ומסיק דכל שכלה הלחלוחית של יין אינו מקרי יין לענין יי"ג - וכן מסיק במשמרת שלום עיי"ש - ובשו"ת אמרי יושר ח"ב סימן ק"מ נמי מקיל היכא שהחרצנים נתייבשו בתנור - ובשו"ת אחיעזר יו"ד סימן י"א הקיל ג"כ היכא שנשרף ונפגם טעם היין, וכן כל שנשגנה מחמת "כח הכימ" וקבל צורה אחרת והוי פנים חדשות נפקע האיסור - וכן בשו"ת פרי השדה ח"ג סימן קל"א מקיל בעפר הנעשה "מוויינשטיין" משום שכבר נתייבש והוא כעפר - והרבה פוסקים תלו התירים גם "בגליצערין" שנעשה מחלב ועצמות בהמה.

מ"מ אף החולקים שם אבל בנידן דידן יש טעמים להקל, א) מפני שהגרעינים אינם עצם האיסור אלא שנבלע בהם יין. ב) שסתם יינם אינו אלא דרבנן. ג) וגם שנשרף בתנור הלחלוחית - ותו נ"ל עפ"י שהעלה בספר ייטב לב פרשת כי תצא - דהיכא שבאו שניהם יחדיו - דהיינו שלא כדרך אכילה, וגם חצי שיעור או אין בו אפילו איסור דרבנן עיי"ש - א"כ בנידן דידן לו יהיבנא דיש כאן קצת טעם יין אבל מ"מ כבר נפגם טעמו ע"י השריפה בתנור או ע"י תערוכת שמן היוצא מהחרצנים וגם שיעור שלם אין כאן בכדי אכילת פרס או ברביעית - לכן בודאי מותר כהנ"ל בסברת הייטב לב - וכמו שכתב מעלתו שקעמיקעלס ג"כ פוגם טעם היין - לפי"ז נסתר דיוקו של הבעל קנין תורה - דהא שהש"ך אוסר החרצנים כשלא נפגם טעם היין וצ"ע, עיניו שפיר חזו שהמגמת יצחק מתירו - וכן נראה דעת ההר"צ צבי סימן קי"ז - ולא ראיתי להאריך מפני פשטות הדברים.

חיים ישעי' קעניג

אב"ד ור"מ יאקע

בענין הנ"ל

לכבוד המערכת של קובץ בית אהרן וישראל, אחדשה"ט.

באתי להעיר על מה שראיתי בגליון שבט אדר תשנ"ו, שהי' נדפס תשובה מאת הגאון המובהק רבי גבריאל ציננער שליט"א מח"ס נטעי גבריאל, להתיר שמן הנעשה מחרצני ענבים.

כיהודא ועוד לקרא הנני בזה להוסיף ששמעתי מפי אנשים נאמנים שכן הורו הגאונים רבי הענין פאדווא אב"ד לונדון, רבי ישראל יעקב פישר דומ"צ בעדה החרדית בעיה"ק ירושלים, רבי ישראל

בעלסקי ראש ישיבת תורה ודעת, וכן עשה מעשה הגאון בעל מנחת יצחק זצ"ל שהשתמש בשמן הג"ל בתג הפסח.

הכותב למען האמת

שלום צ. סופר

לעיקווארד ג"ז.

ברין להקדים סעודת היום לסעודת הלילה

נשאלתי האם מי שיודע שלא יוכל לאכול בשבת כיום רק סעודה אחת אחה"צ האם יאכל כלילה עוד הפעם להקדים ולהשלים סעודת היום. ונ"ל בס"ד דלעיקר ההלכה א"א להקדים סעודת היום להלילה ומ"מ יעשה כן לחוש לכמה פוסקים שנראה מהם שאפשר להקדים, ואבאר דברי בס"ד דהנה נפסק בשו"ע סי' רצ"א ס"ד דזמן ס"ג משש וכו' ואם עשאה קודם לכן לא קיים מצות סעודה ג' עיי"ש הרי שס"ג שזמנה לאחר שש שענת א"א להקדימה וא"כ ה"ה בנ"ד סעודת שחרית א"א להקדימה להלילה, אולם הרי המג"א שם בהקדמה לפי רצ"א ובס"ד תמ"ד סק"א לגבי ס"ג בשבת ער"פ כ' דיחלק הסעודה כרי לחשוש ליי"א שיוצא בזה עיי"ש וא"כ ה"ה בנ"ד יוכל להקדים סעודת הבוקר להלילה שלפני כן וכדאי בכה"ג להקדים לחוש לשיטתם אבל מעיקרא דדינא לא יצא בזה וכמו שכ' הפוסקים לגבי ס"ג בשבת ער"פ.

ובאמת הא"ר בס"י רצ"א סק"ז הקשה עמש"כ הרא"ש ומבוא ברמ"א שם דמי שלא אכל כלילה שיאכל ביום ג"ס, והקשה הא"ר ע"ז דמאי שנא מס"ג קודם חצות דל"מ ודוחק לחלק בין קדימה לאיחור וכו' עיי"ש. ויש ליישב קושייתו לענ"ד אך מקודם נקדים מה שיש לחקור בגדר סעודת שבת האם מתלתא היום ילפינן שבועי בשבת ג"ס וכל הסעודות זמנם כל השבת ורק שלכתחילה חילוק אותם לב' ביום וא' כלילה, או שכל אחד ואחד יש לו זמן מחולק והיום הא' קאי רק על לילה והיום הב' קאי רק על שחרית והיום הג' על אחה"צ וס"ג, וא"נ כן, נמצא דשאני קדימה מאיחור, והדוחק שכ' הא"ר הוא הנוכח דהיינו שכל סעודה וסעודה יש לו זמנו וע"כ כ"ז שלא הגיע זמנו ל"ש להקדים אבל לאחר היינו מצד תשלומין ואה"נ כבר עבר זמנו אבל אפשר להשלימו וע"כ שפיר שאני הקדמה מאיחור וע"כ סעודה שלא אכלה כלילה אפשר להשלימה ביום ולא להקדים ס"ג ללפנה"צ שעדיין לא הגיע זמנו וה"ה בנ"ד ל"ש להקדים ומיושב קושיית הא"ר. ונמצא לפי"ז דאה"נ הא"ר לא הבין כן אלא שכל סעודות שבת זמנם כל השבת וע"כ תמה מי שפני מלאחר, אבל בע"כ צר"ל כן דשאני לפני מלאחר כן מצד תשלומין וא"ש בס"ד.

ובזה מיושב מש"כ המג"א סרצ"א סק"ב דה"ה ביו"ט מי שלא אכל כליל יו"ט ואכל ביום ג' סעודות עיי"ש ותמה הבינה לתעיס שבשבת כ' ג"פ היום אבל ביו"ט דליכא לימוד ל"ש כן עיי"ש. ולהג"ל א"ש דמה שבשבת משלים ביום כשלא אכל כלילה אינו מצד תלתא היום, תלתא היום לא קאי על כל השבת אלא כאו"א על זמנו ורק מצד תשלומין הו"ו וא"כ ה"ה ביו"ט, דהרי מדחוינן ברא"ש שאפשר להשלים סעודת הלילה ביום א"כ ה"ה ביו"ט וא"ש בס"ד.

ומצאתי בשו"ת מן השמים סי"ד שכ' דהשעות מחולקים עיי"ש והיינו כמש"כ בס"ד בהסבר דעת השו"ע ומג"א הג"ל וא"כ ה"ה בנ"ד ל"ש להקדים. [ואה"נ לשיטת הפוסקים דמהני סעודה שלישית לפנה"צ בע"כ צר"ל דלא ס"ל כן אלא דהיום קאי על כל השבת שהג"ס זמנם כל השבת וא"כ לשיטתם מה שאפשר לאכול ביום במקום הלילה אינו מצד תשלומין כנ"ל. אבל לעיקר ההלכה וכשו"ע הג"ל צר"ל כן דהוי מצד תשלומין].

ונמצא לפי"ז דא"כ סעודת שחרית אם אוכלים אותה לאחר חצות כבר עבר זמנו ומהני רק מצד תשלומין ולא משמע כן בסרפ"ח ס"א שאסור להתענות בשבת עד ר' שעות עיי"ש ובפמ"ג שם דאם טעים מדי מותר עיי"ש. משמע שסעודת שבת בשחרית זמנו גם לאחר חצות וצ"ע. וכן משמע ממג"א סרצ"ד סק"ב שמשקיע שאם יש אונס קצת יכול לרחות הסעודה עד למחר עיי"ש (ומחצה"ש שם) ולהג"ל הרי אסור לרחות הסעודה למחר רק באונס גמור דהרי ליכא תשלומין באונס גמור. וכן י"ל ממג"א סרצ"א סק"א בהקדמה לגבי מי שיש לו רק מזון ב' סעודות וכו' אבל לכתחילה אין להמתין עד לאחר חצות משום שמבטל עונש שבת וכו' ועיי"ש. ולהג"ל הרי א"א לחכות עד חצות משום אין מעבירין על המצות דמהי"כ שרדתה סעודת שבת של שחרית שזמנה כעת כרי שיהי' לו אח"כ ס"ג וי"ל ואמ"ל. [ויש להעיר מטוגית הגמרא ריש ערבי פסחים שאסור לאכול ער"פ ובערב שבת ויו"ט אינו אלא מצוה וכו' הראשונים

משום שהרי אפשר להשלים ג' סעודות ביום עיי"ש ולהנ"ל הרי ביום כבר עבר זמן הסעודה דלילה ואינו אלא השלמה אינו שומנו כל השבת וי"ל דמ"מ בשבת וי"ט איכא השלמה ומשא"כ ער"פ וצ"ע ג].

ולהנ"ל יש להסביר בזה פלוגתת האחרונים אי בסעודת השלמה בעי פת וכן בשבת לומר רצה אי חזור עיי' שעי"ת סרצ"א ומח"ב שם ופמ"ג ונ"י ח"ב ס"ט, ולהנ"ל י"ל דאי הוי זמנו ממש אזי דינו כמו שאר סעודות שבת וחזור ובעי פת, אבל אם הוי רק השלמה וכנ"ל אזי י"ל שאינו חמיר כ"כ (ועיי' די יוסף סרצ"א) עכ"פ נראה שבנ"ד כדאי להחמיר ולאכול בלילה ב' סעודות כמו בשבת ער"פ שכי' מג"א הנ"ל כן.

אולם מתי יעשה עצה הנ"ל שיאכל בלילה עוד סעודה, זה רק בגוונא שכשיחזור אה"צ לא יהיה לו עוד זמן ואפשרות לחלק הסעודה לשתיים ולאכול סעודת שחרית אה"צ דהיינו שהרי כ' המג"א סרצ"א סק"ו שצריך שיפסיק בינתים עיי"ש (ומ"כ ובאר היטב שם) וע"כ בגוונא שיחזור מאד מאוחר סמוך ממש לחשיכה ו"א" לו לחלק הסעודה שאוכל לב' להפסיק ביניהם אזי כשיודע כן מלפני זה יאכל לכה"פ בלילה עוד סעודה כדי לצאת ידי פוסקים הנ"ל שאפשר להקדים המאוחר אבל בגוונא שיש לו זמן להפסיק בין סעודה לסעודה בודאי שיפסיק ויאכל סעודת שחרית אה"צ דלכו"ע יצא בזה שגם להנ"ל שזמנה רק עד חצות ואח"כ הוי רק השלמה וכנ"ל מ"מ הרי מבואר בשו"ע שם ס"ג שאפשר להשלים וכן במג"א שם בשם ס"ח ע"ש.

אלטר אליהו רובינשטיין

רב דביהמ"ד צאנז וראש כולל ש"ס - שומרי החומות מח"ס שו"ת מגדנות אליהו ב"ח

בענין הברלה במוצאי שבת ויו"ט

כבוד מערכת הקובץ החשוב בית אהרן-וישראל, אחרי דרך מכוא השלום וכו'.

בקובץ האחרון שכת-אדר נ"ו מרי עלעלי בין בתריו מצאתי את אשר כתב ה"ר יעקב וינגולד על דבריו של הרב קעפענטש בקובץ פלפנוי וצריך לעשות מלאכה במוצאי שבת ויו"ט לפני הברלה וזה ענין הברלה וכו' וכתב עיי' הנ"ל בין דבריו וה"ל ודברי תימה הם, וזה מהלך ודרך מחודשת ביותר, דכל הברלה במוצאי שבת מחייבת במלאכת חול להראות רעד עכשיו לא עשו מלאכה, מגליה חידוש זה ללא ראיות מוכחות מ"ש" ופוסקים ואיך אפשר לסתום כן ללא ראיות מוצקות. וכן בהמשך מכתב מה"ר י' בן מאיר כתב ג"כ על הרברים האלה דו"ל פשוט שהרברים הנ"ל הם תמוהים מאד, ולא ניתן להאמר כלל וכלל. אמת שהרברים הם מחודשים והקושיות והתמיהות עיי' מרובין אבל נמצא כן כפרישה סימן רצ"ו על דברי הטור שהביא שם איתא בפרקי ר"א א"ר מונא כיצד אדם חייב להבדיל, מקרב יד לאור הגר ואומר ברוך מאורי האש וכיון שמרחיק ידו מן האש אומר בא"י המבדיל בין קודש לחול ואם אין לו יין ואין לו שמן לנר פושט ידו לאור האש ומסתכל בצפרניים וכו' ואם היה בדרך פושט את ידו לאור הכוכבים וכו' ואם נתקדו השמים בעבים "חולש אבן מן האדמה ואומר המבדיל בין קודש לחול" (ועיי' בב"ח פירושו בדרך אחר) ועיין כפרישה דו"ל שם באות ז' תולש אבן מן האדמה כו' פירוש "לפי שצריך לעשות שום מעשה קודש שיבדיל" משום הכי תולש אבן עכ"ל.

ולעצם הענין בדבר עשיית מלאכת או"י בליל יו"ט שני לפני קידוש. לכאורה הרברים מתמיהין ביותר לחוש לזאת וכפי שהביא הנ"ל בשם הגרש"ו אורבאך שא"צ לחוש לזה, ואוסף נופך משלי א. דלענין יו"ט שני לעשות מלאכת או"י לפני קידוש וכו' הרי כולו מוקשה דהרי לדינא לא תקנו חז"ל לומר הברלה ביו"ט לחבירו וכו'. ב. הסביר הרמוקה עד למאוד שקידוש או חפילת ערבית קבלת קדושת יו"ט שני זה הוי הברלה ליו"ט ראשון. קידוש, זה לא הברלה ואם באנו לחשוש לזאת בחו"ל בליל יו"ט שני דהוי יו"ט ולא תקנו הברלה, מה נאמר בארץ-וישראל או בחו"ל במוצאי יו"ט שני ובאמת מחויבים להבדיל ויש להם איסור לעשות מלאכה שאינה או"י לפני הברלה ולא ראינו ולא שמענו שאחר בין השמשות נזהרים שלא לעשות מלאכת או"י לצורך הסעודה כגון בש"ת או שבעות וכד' שמאחרין הסעודה ולהיפך נזהרין שלא לעשות כבהש"מ אבל מיד שודאי לילה ממשיכין במלאכת או"י ואין אומרין המבדיל ואומרים יעו"י בכרה"מ וכן הגברים מעשנים אלה שמקילין לעשן ביו"ט לפני המבדיל וכו', ואם עושים מלאכת או"י בזמן שבאמת הוא חול גמור אע"פ שהוא עדיין לא הבדיל ויש עליו חיוב הברלה ק"ו בליל יו"ט שני שמתר אע"פ שהוא עושה את מלאכת או"י לצורך יו"ט שני.

ובאמת כל הסכרא הזאת שלכאורה מובא בא"ר היא מוקשת מאד שיש דין הבדלה כיו"ט שני לגבי מלאכת או"נ שהיה מותר כל היום ועכשיו ג"כ יו"ט.

ונראה לי לומר בדאמת כשתדקק בלישניה דכתב ואף בשלא התפלל וגם אז ודאי לא אמר בא"ר המבדיל וכי נראה שברך הרגיל צריך ואומרים בתפילה המבדיל רק הוא עדיין לא התפלל ולא אמר בא"ר המבדיל בין קודש לקודש.

ובאמת עיין בשעה"צ שם דכתב לפי סברחו שהדברים שם מגומגמן קצת, וכוונתו פשוט לדברים שכתבנו, ע"ש. ועוד אם כוונת הא"ר דאסור לעשות מלאכת או"נ כ"ז שלא קיבל ע"ע יו"ט שני בתפילה או קידוש וכי הרי ה"י צריך להביאו בהלכות יו"ט בדין בישול וכי מיו"ט אחד לחבירו וכי ולא כאן בסימן רצ"ט ששייך להלכות הבדלה, ומש"ה ג"כ מוקשה לומר שמדבר בביהש"מ מדין איסור מלאכה מיו"ט לחול או מיו"ט א' ליו"ט שני כדברים שהובאו בקובץ הנ"ל. אלא נראה פשוט דא"ר מיירי דיו"ט ראשון ה"י בשבת ויש לו דין הבדלה וצריך לומר הבדלה בתפילת יו"ט שני אלא דהוא עדיין לא התפלל וממילא בוודאי לא הבדיל, וזוהו מתיר בפסקי תוס' מכין לצורך יו"ט שני לפני הבדלה אבל לא מלאכות היינו אפילו מלאכת או"נ, ולפ"ז אין הדברים שם מגומגמן כדברי המשנ"ב אלא רק חסר דאירי דיו"ט א' ה"י בשבת, וכאן מקומו להביאו דכאן אירי בדין ההבדיל בין קודש לקודש, ונראה דאע"פ שיש קצת חסרון בדבריו אעפ"כ הוא יותר מובחר לענ"ד מכל הפירושים שראיתי עד עכשיו, ובפרט שהוא ג"כ אמת ופשוט מן הדיון ואין כאן חידושים מפליגין, ואין הדברים שם מגומגמן והכל בא על מקומו בשלום.

הבדלה אפילו לצורך אחר הבדלה מסכרא, ע"ש. וה' יאיר עינינו במאור תורתו.

ותזכו לעשות חיל בברכת הצלחה מרובה בעבודתכם הקדושה

יעקב חנוך הכהן שברדון ירושלים ת"ו.

בענין השתמשות בבית שאינו ברוך בפסח

לכבוד עורכי הקובץ התורני החשוב בית אהרן וישראל, שלום וברכה, אחדש"ט.

ראיתי בקובצכם גליון ג (מה), מאמרו של הרב שלמה זלמן שמעיה שליט"א, בענין בדיקת חמץ, והקטע האחרון מבאר בטוטר"ד אי מותר להשתמש בבית שלא נבדק, ורוצה להוכיח מדברי הר"ן בפסחים דף ד: לענין האיבעיא שם, דאסור להשתמש מטעם חובת המחיצה, וגם מוכיח כן מהחזו"א וצ"ל.

וראיתי להעיר מה שראיתי בספר מקור חיים על הלכות פסח [להגמח"ס חוות דעת ונתיבות המשפט וש"ס, הג"מ ר' יעקב מליטא וצ"ל] סימן תל"ז סק"ז בחלק הביאורים דין שם על מה שכתב המחבר דהמשכיר בית לחבירו בחוקת ברוך ומצאו שאינו ברוך דעל השוכר לבדוק ואינו מקח טעות. ואפילו במקום שבודקים בשכר שהרי מצוה הוא עושה וכתב הרמ"א "הגיה וי"א דצריך להחזיר לו שכר הבדיקה הואיל והתנה בהדיא שיהיה ברוך" עכ"ל וע"ז הקשה המ"א סק"ז וז"ל וק"ק דבח"מ סי' רל"ב ס"ה פסק המחבר "דכל מום שאינו בגוף המקח מנכה לו מן הדמים והמקח קיים" וא"כ מה צריך הגמרא לומר דניחא ליה במצוה הלא בכל דבר הדין כן וי"ל דהתם מיירי בלא התנה והכא אפי' התנה המקח קיים עכ"ל המ"א.

וע"ז כתב המקו"ח דלכאורה כאן היה טעות בגוף המקח עיי"ש ואח"כ כתב וז"ל "ומש"ה בנידון דידן כיון דטעמא דהשוכר צריך בדיקה כתב הר"ן בד"ה בחוקת ברוך וז"ל דהשוכר לא סגי ליה בלא בדיקה דהא אפי' חמץ של נכרי עושה לו מחיצה וכי וא"כ כשלא יכנס בתוכו לא עביד איסורא וכשכנס ודר בתוכו בלא בדיקה דר בו "באיסור", ומחשש דלמא אתי למיכליה והרי אינו ראוי כ"ז שאינו מוציא עליה הוצאות "והוי כטעות בגוף המקח" ומש"ה צריך לטעם דניחא ליה וכי עכ"ל (ועי' עוד בספר חידושי תלמיד הרשב"א (להר"י מנרבונה) ובהגהות שביבי אש שם ע"מ"ס פסחים).

עכ"פ ראינו מהמקו"ח הנ"ל שדקדק מהר"ן "דאסור"! לדור בבית שאינו ברוך וכמו שרצה הרב הכותב שליט"א להוכיח משם, וכיון היטב להמקו"ח הנ"ל.

הכ"ד הכו"ח בברכת חילכם לאורייתא

אהרן דוד שעכמער מאנסי נ"י. יע"א

תגובות והערות שונות

(א) מה שהעיר עלי הרב יעקב וינגולד שיח' כמה שכתבתי בענין מלאכת חול ע"י הבדלה במוצ"ש שזוהו קידושו של שבת כבר הבאתי זאת בשם הראב"ה שכתב בשם הירושלמי והיא נמצאת בראב"ה ברכות פ"ג סי' ס"ב דרשנו משם, ועיין בספר ביורו הלכה סי' רצ"ו שמביא חלב ראשונים ה"ה החנוך ומאירי ועוד ההולכים בשיטת הראב"ה עיי"ש.

(ב) ובענין מה שכתבתי בברכת הנר שהיא חלק בלתי נפרד מההבדלה הלא היא גמרא ערוכה בפסחים ק"ב שם יקנה"ה או ינה"ק וכו' עיי"ש. ועיין ריטב"א פסחים נ"ד א' שמבאר ומפרש מהגמ' שם דרבי חזון וסודרת על הכוס וכו' דנשים חייבות בברכת הנר ובשמים והבדלה לפיכך רבי חזון וסודרת על הכוס ככדי להוציא בניו וכו"ב שזו אשתו עיי"ש. (ובדואי אשתו בכלל בני ביתו וכו' לשונו שם) הרי דנשים חייבות בברכת הנר ובשמים והבדלה כמו שכתב הריטב"א פסחים שם. ועיין בפר"ח סי' רצ"ח שם מה שהאריך בזה ועיין שו"ת יביע אומר ח"ד סי' כ"ג מה שהאריך בזה.

ולפי תורת הח"ן מעלת ברכת הנר גדולה עד מאוד עיין בזה"ק ויקהל ר"ח מה שהאריך במעלת ברכת הנר עיי"ש.

(ג) ובענין מה שכתב הרב יחיאל בוים שיח' בענין מה שכתב אדמוה"ז בעל התניא והשו"ע זצ"ל דדעת רבינו העיטור היא דלא כר"ת וכו' (עיין בפסקי הסדר בסדר הכנסת שבת שם) ולפי האמת כתב העיטור בספרו שער שלישי ח"ג את דברי ר"ת ופי' הר"ר שמשון בשם הר"ר יעקב וכו' (לשונו שם). ככן כתב ליישב דספר העיטור נדפס כשנת תרי"ב אחרי פטירת אדמוה"ז ככן לא ראה את דברי העיטור במקורו. עיין בספר אורות חיים עמ' רמ"ב שכתב כדברים האלה. אמנם כבר הגדתי להגרו"ח דרוק ז"ל אבלחט"א דבכ"ז אחר של העיטור ליתא להאי פיסקא ככן קרוב לומר דהכ"י הזה היה למראה עיניו של אדמוה"ז ומשום כתב את דבריו הנכונים והישרים.

בכל הכבוד ובהוקרה

אל"ה ברוך קעפמ"ש

מח"ס "אורות ומנים" ועוד.

בענין כל תלין באומן העושה המלאכה בשלו

בעמוד קל"ג העיר ידידי הרב שלמה זלמן מרק הערה נחוצה בענין כל תלין במזמין מלאכה אצל אומן שעושה המלאכה בשלו, וכגון במזמין עבודת מחשב והפועל מקליד בדיקטט שלו, או צלם המצלם תמונות בפילם שלו, שיש שכתבו דאין כזה דין כל תלין, וידידי הג"ל כתב לרון ע"ז בסברא נכונה, ונתתי לבי לברר הדברים קצת במקורותיהם, וזה אשר מצאה ידי בעזה"ת.

כתב מהר"א ששון בספרו תורת אמת (סי' קי"ט): על ראובן שצוה לסופר שיכתוב לו כתובה והסופר כתבה וחתמה ועדיין היא בידו ולא רצה לפרוע לו דמי הכתיבה כו' ואם עובר אם אינו נתן לו שכרו בו. תשובה כו' מצד השכירות נראה שיש איסור בדבר כו' שהקבלנות היא כשכירות, ואם כן נראה דאע"ג שהסופר אינו שכיר עם כל זה לכא'ו נראה דקבלן מיקרי, וכיון שכן נמצא שכל עת שאינו פורע לו עובר כו', אלא דמ"מ נראה שיש להתיישב היטיב דסופר זה מה איסור יש בו, שהרי הוא אינו שכיר יום כמו שהוא פשוט, וגם קבלן נמי נראה דלא הוי, שהרי הקבלן הוא שמקבל הדבר או הכלי מיד בעה"ב והוא מתקנהו, באופן שאין לו בעצמותו כלי שייכות בו, ולכן נקרא קבלן, אבל בנ"ד שהגביר והכתיבה היא של הסופר עצמו דלמא לא מיקרי קבלן רק מוכר, ודמי למוכר חפץ לחבור ולא פרעו דהוי הלואה ואינו עובר משום דיני שכירות וקבלנות.

ובמהמשך דבריו הביא מהראש"ש ב' הוכחות לחילוק זה, הא' מהא דמבואר בגמ' (ב"מ קי"ב) דאי אומן קונה בשבח כלי אין בעה"ב עובר בכל תלין, ומשום דהלואה מקרי ולא שכירות, וכמו שפירש"י שם כיון שזוכה במה שהשביחו וכשמתזוירו הרי הוא כמוכר לו השבח, ואף לפי"מ דק"י"ל אין אומן קונה בשבח כלי היינו בעושה בשל בעה"ב, אבל באומן שעושה בשלו שהכלי עצמו שלו פשיטא דדמי למכר.

עוד הביא סייעתא מדברי הרא"ש בתשו' (סוף כלל ק"ד והובא בטור ושו"ע סי' של"ג סי"ח) בראובן שאמר לאומן עשה לי כך וכך הלילה ואקחנו למחר והוא עשה אותו דבר ולמחר הלך לו וא"ל טול הפעולה שאמרת לי לעשות שאם לא תטלנה תפסד, וראובן א"ל כבר לקחתה מאחר, והשיב הרא"ש דראובן חייב לשלם הפסדו של האומן משום דינא דגרמי. הרי דמדין שכירות וקבלנות אינו חייב, אף שעשה לו כלי בציוויו, וע"כ כיון שגוף הכלי של האומן אין כאן קבלנות אלא מכר.

אלו תו"ד מהראש"ש, והו"ד בקיצור בקצוה"ח (סי' של"ט סק"ג), ובגליון הגרע"א שם.

והנה בנתיח"מ (סי' של"ג סקט"ו) תמה באמת על דינו של הרא"ש הנ"ל, דאמאי לא יתחייב משום שכירות, דהא אפילו בצוה לו לעשות בשל הפקר ואמר שכרך עלי חייב לשלם לו וא"י לומר טול מה שעשית בשכרך, ומסיק הנתיח"מ דצ"ל דהרא"ש מיירי שלא א"ל לעשות בתורת שכירות רק שא"ל שאחר שיעשנו לעצמו יקנהו ממנו בתורת קנין לפי שוויו, ולכן אין כאן חיוב רק משום דינא דגרמי, ע"ש.

וכעין דברים אלו איתא בחזו"א (ב"ק סי' כ"ג סק"ה) שתמה ג"כ למה לא יתחייב מדין פועל שהרי השוכר פועל לעשות בשל אחרים וא"ל שכרך עלי חייב, ומ"ל בשל אחרים ומ"ל בשל עצמו, ות"י החזו"א דצ"ל דכשא"ל ואני אקחנו ממך אין דעתו להתחייב מדין שכר פועל אלא הבטחה שיקח.

ומדברי מהראש"ש מבואר דלא כאחרונים הנ"ל, דהא איהו איירי בסתמא כשצוה לסופר לכתוב לו כתובה, ולא כשא"ל ואקחנו ממך, ומ"מ ס"ל למהראש"ש דגם בכה"ג אין כאן חיוב שכירות אלא מכר, ובכל גווני כל שהכלי שייך להאומן אין בזה דין שכירות.

וביאר הדברים ע"פ שיטת מהראש"ש הוא לכאו' משום דכיון שהכלי של האומן, ולא נקנה הדבר לבעה"ב עד שישמכנו, ויכול הפועל לעכב הכלי לעצמו, הרי נמצא שאין כאן נמצא שכיר, שהרי בינתיים אינו מהנה לבעה"ב אלא לעצמו הוא עושה, ורק אחר שיגמרנו ויקנהו לבעה"ב יהנה מפעולתו.

ובאמת גם הנתיח"מ והחזו"א הבינו דחשיב כעושה לעצמו ולא לבעה"ב, אלא דמ"מ תמהו דמ"ש מהא דהראהו בשל חברו או בשל הפקר וא"ל שכרך עלי דחייב בשכרו, וא"כ גם כעושה בשלו אמאי לא יתחייב, ואמנם ענין בחי' הרשב"א (ב"מ דף ק"ח הו"ד בשמ"ק) דמבואר מדבריו שהבין בסוגיית הגמ' דיש חילוק בין שכרו לעשות בשל חברו דאז אף בלא א"ל שכרך עלי אלא שכרו סתמא חייב, בין שכרו לעשות בשל הפקר דפטור [ע"ב סי' של"ו], ותמה הרשב"א דמ"ש דהרי גם כהראהו בשל חברו לא קנה כלום ולא נהנה בו ומ"מ חייב, ואמאי אמרי' דבשל הפקר פטור, ות"י הרשב"א דשאני התם דנהנה בו חברו, והרי הנהנה פועל איניש דעלמא על ידו של זה, ולפיכך חייב כאלו נהנה הוא ממנו והו"ל כעין דין ערב, אבל גבי הפקר לא נהנה לא הוא ולא אחר ע"י שכירותו. ע"ש.

ולכאו' משמע לפי"ד הרשב"א דבשל הפקר אף אם יאמר לו להדיא שכרך עלי אין כאן שכירות, כיון שאינו מהנה לא הוא ולא אחר, ורק בהנהגה לאחר שייך שכירות כעין דין ערב. [וכפי הנראה הרשב"א לשיטתו (קידושין דף ח') דברוק מנה לים ליכא דין ערב, וה"ל בעושה בשל הפקר].

ולפי"ז כ"ש בעושה בשל עצמו דודאי לא שייך שכירות, דלא שייך בזה דין ערב שהרי אינו מהנה רק לעצמו, ומעתה מה שתמה החזו"א דמ"ש עושה בשל אחרים מ"ש עושה בשל עצמו, לפי המבואר מדברי הרשב"א שגא ושגא, וגם מה שתמה הנתיח"מ מעושה בשל הפקר לפי המבואר מדברי הרשב"א נראה לכאו' דאף בשל הפקר פטור גם בא"ל שכרך עלי.

ואמנם באמת מדברי הראשונים נראה דאף בשל הפקר אם א"ל שכרך עלי חייב, ע"י תוסי' ורמב"ן בסוגיא שם, וכמו שנקט הנתיח"מ בפשיטתו.

ואכתי י"ל דרק בהראהו בשל הפקר חייב, וס"ל דגם בזה דמי לנרב, ואולי בשיטת הראשונים (הוא ש"י הרמב"ן בקידושין) דאף ברזק מנה לים שייך דין ערבות, משא"כ בעושה בשל עצמו אפשר דלכו"ע ליכא חיוב שכירות.

אך כל זה אינו, דהרי ברברי מהראש"ש גופא מבואר דאם הוא שכיר יום ודאי היה חייב בשכירותו, ורק בקבלן ס"ל דמי למכר, ומבואר דאם פירש לו שיתן לו שכר פעולתו ודאי חייב משום שכירות, ואף שעושה בשל עצמו, ומבואר דשייך חיוב שכירות גם באופן זה, כיון דסו"ס עושה ע"פ דבריו, [וענין נתיח"מ סי' פ"א סק"ב דרק היכי דבלא"ה חייב לעשותו, וכגון בא"ל עשה סוכה או תפילין לעצמו, לא שייך להתחייב משום שכירות, והיינו משום ולא מחשיב כעושה על פני כיון דבלא"ה חייב לעשותו (דומיא דשלד"ע דדברי הרב וכו'), משא"כ כשאינו מחויב ועושה על פיו אף שעושה לעצמו שייך שכירות].

וכיון דמבואר דאף מהראש"ש ס"ל דשייך שכירות גם בעושה בשל עצמו צ"ב דא"כ גם בקבלנות אמאי לא יתחייב משום שכירות.

ואשר נ"ב לענ"ד בכיאר ש"י מהראש"ש [בהבנת דברי הרא"ש], דהנה דעת הרמב"ן ועוד ראשונים דבהרהורו בשל חכירו [או בשל הפקד] אינו מתחייב בסתם עד שיאמר לו שכרך עלי, וכ"ה דעת הטור והשו"ע סי' של"ו. ולפי"ז ה"ל וכו"ש בעושה הפועל בשל עצמו דלא נתחייב עד שיאמר לו בפירוש שכרך עלי, [ואפשר דבזה כו"ע מודו דאינו מתחייב בסתם].

ומעתה י"ל דס"ל להרא"ש [לפי הבנת מהראש"ש] דבאומר לאומן לעשות כלי בשלו עבורו והוא יתן דמיו, כל שלא פירש להדיא שנתון לו שטר פעולה מדין שכירות, מפרשינן דמה שקצץ דמים הוא בתורת מקח כשיקנהו לו בגמר המלאכה, ומשום דכיון דהפועל עושה בשל עצמו ואינו מהנה בעה"ב רק כשמקנהו לו, דכל זמן שלא הקנהו לו אין לו כלום, סתמא אין דעתו להתחייב בשכירות עד שיפרש להדיא שמתחייב בתורת שכירות, וכל שאפשר לפרש פסיקת הדמים בתורת דמי מקח מפרשינן ליה הכא, ואין כאן שכירות אלא מקח, דאף דסו"ס עושה ע"פ ציווי מ"מ לא עדיף מא"ל לעשות בשל חכירו ולא א"ל שכרך עלי דפטור, דה"נ אף שפסק דמים כיון דמפרשינן פסיקת הדמים כדמי מקח כשיקנהו לו, הרי לענין הפעולה חשיב כלא א"ל שכרך עלי.

ואנתי יש מקום עיון בדברי מהראש"ש, דלפי המבואר יש מקום לחלק ולומר דדברי הרא"ש אמורים רק בדבר שיש לו ערך ושער בשוק ועומד למכירה, דאז שפיר יש לפרש דקציצת הדמים היתה בתורת מקח, וכאילו קונה אצלו הדבר אחר עשייתו לפי שווי ומחירו בשוק, ואילו היה לו כלי מוכן היה קונהו אצלו, ועכשיו שאין לו מבקש ממנו שיכין עבורו ויקנהו, אבל בשכר כתיבת סופר, דשטר הכתובה שנכתבה ע"ש החתן והכלה אין לה שום ערך ושווי בשוק, ע"כ קציצת הדמים הוא בגדר שכר פעולה, ולא בגדר דמי מקח שהרי אין לו דמים להימכר בשוק, ומהכ"ת דאף כה"ג מרמינן ליה למקח.

ואולי היו רגילים בזמנם להכין טופסי שטרות כתובה, והיה להם מחיר ושווי בשוק, ולכן גם בציוה לו לכתוב עבורו כתובה וקבל ע"ע דמים [כדרך שרגילים לשלם לטוטר כתובה] חשבינן ליה דמי מקח, [ואף שכתובה זו הושמה על שמו א"י להימכר בשוק, מ"מ לדיריה שוה ליה, ועכ"פ כיון שיש שער בשוק לטופס כתובה שייך לומר שנתחייב בגדר דמי מקח].

ולפי"ז במזמין אצל אומן לעשות לו דבר שאין לו שום ערך ושווי להימכר בשוק, ומינכר מילתא דפסיקת הדמים הוא על הפעולה שעושה עבורו, ודאי הוי בגדר שכירות ולא מקח.

וכל זה ע"פ הבנת מהראש"ש בדעת הרא"ש, אך להבנת הנהי"מ והחזו"א בכל גווני חשיב דמי שכירות, ורק במינכר מילתא שהוא בצורת מקח חשבינן ליה מכר, וכגון שא"ל ואני אקחנו ממך וכדו', וכמבואר.

אמנם בגוף דינו של מהראש"ש לענין כל תלין י"ל דלא פליגי עליה האחרונים הנ"ל, דהרי מהראש"ש לומר דינו גם מהא דאומן קונה בשבח כלי והתם ודאי יש על בעה"ב חוב דמי שכירות, ולא יוכל בעה"ב לומר טול מה שעשית בשכרך, וע"כ דאין זה מכירה ממש, [ובפרט לפימש"כ הפוסקים דאומן קונה בשבח כלי הוא לשעבוד בעלמא, ע' קצוה"ח ונתי"מ סי' ש"ו וע' חזו"א (ב"ק סי' כ"ב סק"ח) דלא אמרו אלא דהוי כמכורו לו ואינה מכירה ממש שהרי אינו רשאי לעכבו לעצמו], ומ"מ אמרו דליכא ב"ת משום דדמי למכר, וכ"ש היכי שכל הכלי שלו, דאף אי נימא דיש עליו חיוב שכירות מ"מ דמי למכר, וכל דדמי למכר ליכא ב"ת.

ומדברי מהראש"ש מבואר דאף דבכר שאין בו שבח להימכר בשוק, וכאז דשטר כתובה שאינו שוה רק להחתן, מ"מ דמי למכר, ואף דלענין אומן קונה בשבח כלי כתבו הרבה אחרונים דכ"ה דליכא שבחא לעלמא לא שייך שיקנה האומן, הכא שכל הכלי שלו ועכ"פ מוכר לו גוף הכלי ושוה ליה הני דמים בכל גווני דמי למכר.

ואמנם אנתי י"ל על דרך שכתבנו לעיל דזהו דוקא בדבר שיש לו מחיר בשוק כשעומד למכירה, דבזה שייך לומר דדמי למכר, משא"כ בדבר שאין לו כלל מחיר בשוק ואינו דבר העומד כלל למכירה בשוק, ומינכר מילתא דפסיקת הדמים הוא שכר פעולה בעלמא כשכיר יום, אף שהוא בקבלנות מ"מ כה"ג אפשר דמודה מהראש"ש דלא שייך לומר דדמי למכר, ואית ביה ב"ת.

וכאמת הוא דבר הלמד מענינו, שהרי בהא דאומן קונה בשבח כלי מפורש בגמ' דהיכי דאגרא לביטשא ביטשא איכא כל תלין, ומבואר ברש"י ותוס' (ב"ק צ"ט) דהיינו כששכרו בין אם ישיבית בין לאו,

ויעוין קצוה"ח (סי' ש"ו סק"ג) דביאר דאף דכשבסוף השביח שייך ביה דין אומן קונה בשבח כלי, מ"מ כיון דקצץ לו שכר גם כשלא ישביח, ואז ודאי שייך ב"ת א"כ גם כשהשביח לא גרע ויש בו ב"ת. והביאור נראה ע"פ הני"ל דכיון שקציצת הדמים הוא אף כשלא ישביח שוב לא שייך לומר דדמי למכר, דודאי לאו דמי מקח ניהו שהרי נתחייב בהם גם כשלא ישביח ולא ימכרו לו כלום, וע"כ דמי שכירות ניהו ואיכא ב"ת.

ונלמד מזה דה"ה לעושה בשלו, כל היכי דמינכר מילתא דשכר פעולה הוא לא שייך לומר דדמיא למכר, ואית ביה ב"ת.

שוב הראני ידידי הנ"ל דבספר חושן אהרן (סי' של"ט ס"ו) הביא דברי הקצוה"ח בשם מהראש"ש, ותמה עליו, דכיון דאין הכתיבה משבחת הנייר ולא שייך בזה אומן קונה בשבח כלי, ע"כ שכר טרחו הוא נוטל ולא חשיב מקח, ע"ש. ואמנם כבר הראנו פנים לדברי מהראש"ש ע"פ דבריו בפנים, אלא שעצם סברת החושן אהרן יש לקיימה בדבר שאין לו כלל ערך ומחיר בשוק מודה מהראש"ש דעובר בב"ת, וכמבואר.

ויש לחקור מה הדין באמר לאומן לעשות לו כלי, משל בעה"ב, אלא שהאומן ג"כ נותן בו משלו, וכגון בנגר שעושה בעצים של בעה"ב ובמסמרים ובורגים שלו, אי איכא ב"ת על שכר פעולתו.

והנה לענין דינו של הרא"ש כשחוזר בו בעה"ב אי אית ליה עליה שכר פעולה או דחייב רק מדד"ג, לכאן תליא אם הוא באופן שהאומן יכול לומר עצי ואבני אני נוטל, [דהיינו באופן שיכול להחזיר הדבר לקדמותו וליקח את שלו בלא שיווק בעה"ב, ועי' שו"ע סי' שע"ה] דאז נמצא שעדיין לא נהגה בעה"ב ממלאכתו, וחשיב כעושה בשלו, וממילא בסתמא אין כאן שכירות אלא מקח, ואם הוא באופן שא"י לומר עצי ואבני אני נוטל נמצא דדמי עושה לבעה"ב, והוי סתמא בגדר שכירות.

אמנם לפימ"ש"כ לעיל דדברי הרא"ש אמורים רק בקוצץ דמים כפי ערכו בשוק כשהוא כלי גמור, והרי הוא כאומר לו הכן עבורי כלי ואז אקנה ממך, וזה לא שייך היכי דאין כל הכלי של האומן, וע"כ בכל גווני מינכר מילתא דדמי שכירות קצץ לו ולא מכר הוא.

אך לענין ב"ת אם יש באמת שבח בפעולתו, אף אם אין האומן קונה בשבח כלי, מ"מ י"ל דלענין ב"ת אם הוא באופן שהשבח יכול להתייחס אל חלקו של האומן דמי למכר, וחשיב כמוכר לו חלקו המושבח בדמים הקצוצים, אבל אם הוא יכול להתייחס לחלקו של האומן אז תליא בדין אומן קונה בשבח כלי, עי' ש"ך ר"ס ש"ו ובנו"כ שם. וצ"ע בכ"ו.

שלום מרדכי הלוי סגל

הערות שונות כריכת הרצועות לפני תפילין של ראש

החיים והשלוים.

בגליון ג' (סג) בעמוד קט"ו ראיתי בחו"ד של הרב א. וייס שליט"א שכ': וכן יש ליהרר בשעת הנחת התפילין שיכרוך כל הרצועה סביב ידו לפני הנחת תש"ר, ולא יניחנה תלוי בשעת הנחת תש"ר וכ"ו וכ"ו עיי"ש.

נ"ל שאין רצוי לנהוג כן, עי' בטור הלי' תפילין סי' כ"ה שכ': וראיתי לא"א ז"ל שמיד אחר שקשר של יד על הזרוע היה מניח של ראש קודם שהיה כורך הרצועה סביב זרועו שהיה אומר כיון שברכה שניה חוזרת גם על של יד ומטעם זה אין להפסיק ביניהם, יש למעט ההפסק בכל מה שיוכל, והכריכה סביב הזרוע אינה מן המצוה, הלכך טוב לאתר אותה עד לאתר שיניח ש"ר, וכי' עליו הב"י, כ"כ הרא"ש בתשובה וכ"כ ר"י בשם המפרשים, ובשו"ע בסי' כ"ה סעיף י"א, אחר שקשר של יד על הזרוע יניח של ראש קודם שיכרוך הרצועה סביב הזרוע, ה"טו והמג"א כתבו בשם האר"י ז"ל שנהג לכרוך גם הו' כריכות שהכריכה מצוה היא, והפמ"ג כ', קודם שיכרוך ג' כריכות על האצבע, ומביא המ"ב שם בס"ק ל"ח שכן נוהגין עיי"ש.

עכ"פ מרבירי כולם משמע שאין לכרוך כריכות מיותרות, משום הפסק בין תש"י לתש"ר, ואין בזה שום ביזוי מצוה כלל לרצועות שכן סדר הנחתן, והחושש בזה אינו אלא מן המתמיהין.

הדלקת נרות שבת בשמן זית

בגליון הני"ל (סג) בעמוד קמ"ג ראיתי שכי' הרב ש. ז. שמעיה שליט"א וז"ל: הנה בני"ח ודאי שישנו הידור בשמן זית כדי לעשות זכר להדלקת המנורה, אבל בנר שבת שלא הקפידו הפוסקים משום זכר למנורה, אין הידור מפורש בפוסקים, מלבד בדברי המחזיק ברכה, שהתורה נמשלה לשמן זית וברכרי המקובלים וכו', ע"ש.

הנני להעיר שבשו"ע סימן רס"ד טעין ו' מפורש "ומ"מ שמן זית מצוה מן המוכחר" ובמ"ב שם, שהוא נמשך אחר הפתילה טפי מכולהו, ומקורו מהתוס' בשבת כ"ג. בד"ה מריש, ע"ש, כמובא בב"י שם.

בברכת וה' עליהם יחיו
 י. בן מאיר - ירושלים

בענין שכירות פועלים

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

בקובץ גליון ס"א עמוד קל"ב ראיתי מש"כ הר"ר שלמה זלמן מרק הי"ו בענין איסור בית, שהביא שם מש"כ בתשו' מהרא"ש הובא בקצוה"ח סי' של"ט סק"ג, דאומן העושה בכלי של עצמו ליכא איסור כל תלין, ומטעם דבכה"ג אמרי' דהאומן עושה פעולתו לעצמו ואח"כ מוכרו לבעה"ב, וא"כ ליכא חיוב בכה"ג מחמת שכירות פועל, ועוד הביא שם דברי החזו"א [ביק סי' כ"ג אות לה] שכתב לחלק בענין זה [באופן דהאומן עושה בשלן] דאם א"ל שיקחנו ממנו, בכה"ג ליכא חיוב על הבעה"ב מחמת שכירות, ומטעם הני"ל דבכה"ג אינו אלא כמכירה. וחילוק זה מובא גם בנתיח"מ סי' של"ג ס"ק ט"ו.

וע"ז כתב שם הני"ל לחלק, דכ"ז לא שייך אלא כדכר ששוה לכל אדם, בכה"ג שייך לומר דהאומן עושהו לעצמו ואח"כ מוכרו לבעה"ב, משא"כ בדבר שאינו שוה אלא להבעה"ב המזמין, ל"ש לומר דהאומן עושהו לעצמו, וע"כ דבכה"ג לא דמי כלל למכירה, והחיוב על בעה"ב המזמין הוא מחמת שכירות, ע"ש מה שהאר"ך עוד בענין זה.

אמנם נראה לענ"ד דרעת המהרא"ש הוא דאף בכה"ג ליכא חיוב על המזמין מחמת שכירות. והוא, דלכאורה דברי המהרא"ש צ"ב, דאיה"נ גוף הכלי כיון ששייך להאומן ודאי דמי למכירה, והיינו שאחר גמר פעולתו מוכרו לבעה"ב, מ"מ על חלק הפעולה שהאומן עושה בשליחות של בעה"ב, אמאי לא נימא דחייב הבעה"ב מחמת שכירות.

ועיין בשו"ע סי' של"ה ס"ג בשכרו להביא תפוחים לחולה והלך והביא ומצאו שמת או שהבריא לא יאמר לו טול מה שהבאת בשכרך אלא נתן לו כל שכרו, ומקורו הוא בש"ס [ביק קט"ז ע"ב], ומבואר שם הטעם, משום דעבדי בשליחותו, וע"ע בשו"ע שם [ס"ב] בשוכר את הפועל להביא לו שליחות ממקום למקום והלך ולא מצא שם מה שיביא נתן לו שכרו משלם, וכתב שם הרמ"א הטעם דהרי כבר עשה שליחותו, [ועי"ש בסמ"ע ובנתיח"מ מש"כ לחלק בין הך דינא, להמבואר בסי' של"ג ס"א דבכה"ג אינו נתן אלא כפועל בטל, עיי"ש]. ומבואר לכאורה מזה, דאף באופן שאין הבעה"ב נהנה ממה שעשה האומן, [והיינו שאינו נהנה מחמת אונסו של בעה"ב] מ"מ חייב הבעה"ב מחמת שכירות, ומטעם דכיון דהבעה"ב שכרו להאומן, ועשה פעולתו בשליחותו של בעה"ב נתחייב הבעה"ב לשלם, וא"כ הי"ג באופן דהאומן עושה בכלי של עצמו, מ"מ הא כל פעולתו שעשה הוא רק מחמת שליחותו של בעה"ב המזמין, ואמאי לא נימא דעל חלק הפעולה איכא חיוב על הבעה"ב מחמת שכירות.

עוד מצאנו נידון בפוסקים, באופן שגנאם חפץ מיד האומן אחר שגמר לתקנו קודם שנהנה הבעה"ב ממנו, אי חייב לשלם עבור פעולתו, עיין נתיח"מ [סי' של"ה סק"ג] דרעתו דחייב לשלם, [עיי"ש מש"כ לחלק בין היכא דהאונס הוא בנוף הכלי או בשליח עצמו] וכ"כ הקצוה"ח סי' ש"ה סק"ב, דכל שגנאם חפץ באופן שהאומן פטור משלם, חייב הבעה"ב לשלם שכרו, ומטעם דהוי כמו חורה ליד בעלים, עיי"ש. ולכאורה נראה שהוא ג"כ מטעם הני"ל, דחייב שכירות הוא מחמת דהאומן עשה בשליחותו, וא"כ בנדון דהמהרא"ש ג"כ נימא דאיכא חיוב שכירות עבור פעולתו שעשה בשליחותו.

אמנם נראה לומר, דאיה"נ דחייב שכירות הוא מחמת שהאומן עושה פעולתו בשליחותו של בעה"ב, מ"מ בעינן גם דעת הבעה"ב שיחתייב בתשלומי השכירות באופן שהאומן יעשה שליחותו, ולכן כל שגמר האומן לתקנו, ונאנס החפץ מידו של האומן, כיון רבשעה ששכרו הבעה"ב היה דעתו להתחייב, ומיד שהתחיל האומן בפעולתו נתחייב הבעה"ב בחשלומו, ואף בלא קנין, וכדן שכירות פועלים דחייב אף בלא קנין, ולכן אף שנאנס החפץ אח"כ באופן שלא נהנה הבעה"ב מזה, מ"מ אין כאן שום סיבה לפטור מחיובו שנתחייב מקודם שנאנס, וכן היכא דאין הבעה"ב צריך לאותו דבר אחר שגמר השליח שליחותו וכהך דסי' של"ה סי"ג הג"ל, כיון שהאומן עשה פעולתו בשליחות של בעה"ב, כבר נתחייב בתשלומין, וא"י לפטור עצמו מחמת זה שאי"צ עתה לאותו דבר.

משא"כ בנידון דהמהרא"ש דהאומן עושה בכלי של עצמו, איה"נ דהאומן עושה רק מחמת שליחותו של בעה"ב, מ"מ ס"ל למהרא"ש דככה"ג אין דעתו של הבעה"ב להתחייב מחמת שכירות, אלא דעתו כשיגמר האומן פעולתו יקנהו ממנו, וישלם לו כפי מה שקבע עמו, וכ"ז שלא קנה ממנו החפץ אין שום חיוב על הבעה"ב.

וכן משי"כ הנתי"מ והחזו"א לחלק בין היכא דא"ל שכרך עלי או שא"ל שיקחנו ממנו, הוא ג"כ ער"ז, דאם א"ל שכרך עלי אמר"י דדעת בעה"ב היה להתחייב מחמת שכירות עבור זה שעושה בשליחותו, ואף שהאומן עושה בכלי של עצמו, מ"מ על חלק הפעולה חייב הבעה"ב מחמת שכירות שנתחייב לו, משא"כ היכא דא"ל שיקחנו ממנו אמר"י דאין דעת הבעה"ב להתחייב כלל מחמת שכירות, ואף שהאומן עשה רק מחמת שליחותו, מ"מ כל שלא היה דעת הבעה"ב להתחייב, אין כאן שום חיוב, וכ"ה מדרייק לשון החזו"א שם שכתב דו"ל, וצ"ל דכשא"ל ואני אקחנו ממך "אין דעתו להתחייב מדין שוכר פועל אלא הבטחה שיקח" ע"כ, ומבואר לכאורה כנ"ל, דחייב שכירות תלוי גם בדעת הבעה"ב אם דעתו להתחייב או לא, וכל שלא היה דעתו להתחייב, לא נתחייב.

ואם נכונים הדברים, י"ל ג"כ לענין נידון הג"ל באופן דהאומן עושה בכלי שלו, ואין הכלי שוה אלא להמוזין בלבד, דלכאורה היה אפ"ל דככה"ג מודה המהרא"ש, דחייב הבעה"ב הוא מחמת שכירות, ומטעם דככה"ג דעת האומן לעשותו עבור הבעה"ב ולא ע"ד למוכרו אח"כ, וכמו שנתבל"ע סברא זו, אמנם כפי משי"כ י"ל, דדעת המהרא"ש היא דאף בכה"ג שאין החפץ שוה אלא להמוזין, מ"מ כל שהאומן עושה פעולתו בכלי שלו, אין דעת הבעה"ב להתחייב מחמת שכירות, ואף שדעת האומן היא לעשותו עבור הבעה"ב, מ"מ אין הבעה"ב מתחייב מחמת זה כל שלא היה דעתו ע"כ, ואיה"נ דהבעה"ב חייב לקנותו מהאומן, ואלי"כ חייב מחמת דינא דגרמי כיון שהאומן בא לידי הפסד, אבל חיוב שכירות ליכא בכה"ג.

בברכה

אהרן שמי"נברג

בית אולפנא דרבינו יוחנן

הערות וחידושים ברברי המהרש"ם

ראיתי להמהרש"ם בספרו תכלת מרדכי ח"ג [דרושים לשבת הגדול ושבת תשובה] כסופו מובא פסקי דינים מכ"ק, ובהיות שיש בהם כמה דברים מהודשים להלכה, אמרתי לציינם.

א. מעשה שבת בזמן תוספת שבת

כדיני שבת סעיף קמ"ב כ"ג וז"ל: ואם העמידו הקאווע על התנור אחר שהדליקה האשה נרות של ש"ק, אסור לה לשתותה עכ"ל, והנה דברים אלו כפשוטם צע"ג, דאם אחרים העמידו הקאווע אחרי שהאשה הדליקה נרות שבת למה תיאסר האשה בשתייתם, הרי להדיא פסק הרמ"א בסי' רס"ג סעיף יז, שמי שקבל שבת, מותר ליהנות ממלאכה שעשו אחרים שעדיין לא קבלו השבת, וא"כ למה תיאסר האשה לשתות ממה שהעמידו אחרים, אחרי שהיא קבלה שבת, ולכן נראה שיש כאן ט"ס וצ"ל: ואם העמידה האשה וכו', ובא להשמיענו דאם האשה כבר קבלה שבת בהדלקנה"ה, ואח"כ בזמן קבלת תו"ש העמידה הקאווע על התנור אסורה בשתייתם, וקמ"ל חידוש גדול, דאם עבר על תוספת שבת, ועשה מלאכה, הרי זה נאסר כדן מעשה שבת.

וכן דייק הפמ"ג, בסי' רס"ג א"א ס"ק ל' מרביר הרמ"א סעיף יו, אכן התו"ש בסי' שי"ח ס"ק ב' מסופק בזה, וכן הפמ"ג עצמו בסי' רס"א ס"ק ח' מקיל בזה, והעתיקו שם הביאור הלכה ר"ס רס"א ד"ה אין מדליקין, דלגבי זמן תוספת שבת יש להקל כדין מעשה שבת יעו"ש.

ודין זה תלוי, במהות תוספת שבת, דאם ננקוט דגדר תוספת שבת, הוה ממש כיום השבת עצמה, א"כ ממילא יש בו גם דין מעשה שבת, כיון דהוה ממש כהוספה על שבת, אכן אם ננקוט דגדר תוספת שבת אינו נשכבת עצמו [כיון שאין בו רק עשה] א"כ י"ל דאין להחמיר בו כ"כ אף לאסור מעשה שבת.

וכבר דנו האחרונים כע"ז, אם בזמן תוספת שבת, נאסר בשבותין וגזירות חז"ל, דג"כ י"ל דתלוי בסברא הנ"ל דאם תו"ש הוה כשבת עצמו א"כ יש בה גם כל השבותין כמו בשבת עצמו אבל אי לא הוה כשבת עצמו, וקיל, א"כ י"ל דאין בה כל דיני שבותין.

ולענין דין שבותין, רנו כמה אחרונים בזה, אכן השו"ע הרב סימן רס"א בקו"א ס"ק ג', יצא אהרש דתלוי באופן קבלתו את התוספת שבת, דאי הוה קבלה ל"קדושת השבת" רהיינו שקיבל תו"ש ע"י תפילה וכדו' דהוה קבלה ל"קדושת שבת", והו"ל כאילו קיבל עליו עיצומו של יום, לכן נאסר אף בשבותין, כיון דהוה כאילו שחל עליו עיצומו של יום, אבל אם קיבל עליו בסתמא תו"ש, אינו נאסר לעיצומו של יום, והוה רק דין תו"ש בעלמא, ואינו כשבת עצמו, ואינו נאסר בשבותין יעו"ש באריכות. וכ"כ עוד כמה אחרונים.

וממילא י"ל דה"ה לגבי מעשה שבת בזמן התוספת, דאם קבל תוספת שבת לעיצומו של יום דהיינו ע"י תפילה וכדומה, הו"ל כעיצומו של יום וחל ממילא גם דין מעשה שבת אבל אם קבל תו"ש בסתמא, לא הוה כעיצומו של יום ואינו נאסר במעשה שבת. [וראה בספר מאור השבת פכ"ט בהערה, שתירץ בזה הסתירה בדברי הפמ"ג].

ולכן אף אם מצאנו להמהרש"ם בזמן תוספת, חל איסור מעשה שבת, היינו רק ע"י דקדק"ג רבזה חל קדושתו ועיצומו של יום, אבל בקבלת תו"ש בעלמא, אפשר דאין בזה דין מעשה שבת, כמו שאין דין השבותין.

ב. תולש ציצין של עור

שם סעיף קמו כתב חז"ל: הלכות שבת נחוץ ללמוד כי בנקל יוכלו לבוא לחיוב חטאת, כמו התולש ציצין של העור מבשרו חייב משום תולש דבר מגידולו עכ"ל פשוטות לשנונו מורה דאף אם תולש שלא ע"י כלי חייב חטאת [ולכן כותב, דבנקל יוכלו לבוא לחיוב חטאת], וזהו חידוש עצום, ודלא כהביאור הלכה סי' ש"מ סעיף ב' סוד"ה יבלת, דסובר דרק במקום השפתיים "אפשר" שחייב חטאת. אבל בכל תולש של עור אין בו חיוב חטאת. וכן הח"א כלל כ"א סי' ג' כותב דבמקום דאורחיה לתלוש ביד יתכן שחייב חטאת. ואילו כאן משמע דעת המהרש"ם דלעולם חייב חטאת. ואולי מיירי ג"כ רק במקום דאורחיה לתלוש ביד.

ועוד מבואר בדבריו דטעם החיוב הוא משום תולש דבר מגידולו ומשמע כהטו"ז סוף סי' של"ו, ודלא כהביאור הלכה סי' ש"מ סעיף ב' ד"ה יבלת דסובר דטעם חיובו משום גזוז.

ג. בגדר דין בורר.

שם סעיף קנ"ג חז"ל: הבורר פסולת מאוכל חייב וכו' וכן בשר צונן וחם וכו' וכן בבגדים וספרים עכ"ל השמיענו חידוש [שכמורמה, לא מצאנו בשאר הפוסקים שדברו בזה] דבשר צונן וחם הוה כשני מינים וחייב, ולכאורה היה אפשר'ל דדומה למין אחד גדולים וקטנים דלדעת הרמ"א סי' ש"ט סעיף ג' אין בהם ברירה כיון דהוה מין אחד ה"ה בזה כיון דהוה כמין אחד לא יהא בהו ברירה, אך פשוט לחלק דבשר צונן אינו ראוי כל כך לאכילה, ודומה לפסולת, ומשא"כ התיכות קטנות הראויים לאכילה כמו התיכות הגדולות, אך העירוני דבסי' רנ"ג במשנ"ב ס"ק צ"ח מבואר דבשר ראוי לאכילה, אף כשהוא צונן, [ולכן אינו נאסר, כשהגוי חממו בשבת. כיון דאף בלא החימום היה ראוי לאכילה] ורק תשביל אינו ראוי לאכילה כשהוא צונן, יעו"ש, וא"כ הרי אין הצונן נחשב כפסולת כיון שהוא ראוי לאכילה.

אך נראה דלגבי מעשה שבת, אמרינן כל שראוי לאכילה, אינו נאסר, כיון שבלא"ה היה ראוי לאכילה, אבל לגבי בורר אמרינן כיון דסוף סוף לא היה כ"כ ראוי לאכילה, כמו הבשר החם, שייך בזה ברירה, וכהא דקיי"ל במשנ"ב סי' ש"ט ס"ק טו, דבשר שנחרץ קצת [אף דפשטות ראוי וטוב לאכילה] כיון

שנחך ונשתנה לגרועותא. הוה כפסולת, ויש בזה ברירה, ה"נ לגבי בשר צונן אף דהוה ראוי לאכילה, כיון דמ"מ אינו טוב כמו הבשר החם יש בזה בורר.

עוד השמיענו דבספרים יש איסור בורר, ודבר פשוט, וראה עוד במשנ"ב סי' שיי"ט ס"ק סוס"ק טו לגבי כלים ובגדים.

ד. הרק ברוח אם יש בזה זורה

שם סעיף קנו כתב: הרוקק ברוח, והרוח מפזר חייב, ולכן אסור לירוק או לזרוק טאביק בחוץ בשעה שהרוח מנשב משום זורה עכ"ל וכן כתב בסעיף עו וז"ל: והמפה [שעל השולחן בער"פ שחל בשבת] לא ינער ברוח משום זורה עכ"ל.

חידוש גדול שנוקט להלכה למעשה כדעת הרמ"א סו"ס שיט שהביא הירושלמי דבכה"ג יש משום זורה, שכבר כתב שם הגרעק"א בגליון בשם מהריק"ש דלא ראינו מי שחושש לזה, וכן כתב הגרעק"א בתשו' סי' כ' שמוכח מדברי הפוסקים שנקטו להקל בזה כיון שלא הביאו לדברי הירושלמי [אך שם בתשו' מצד לדון אף לפי דברי הרמ"א בזה], והועתקו דבריו שם במשנ"ב ובביה"ל סוף סי' שיי"ט, ובפרט שהמהרש"ם עצמו בדעת"ו סו"ס שי"ט הביא לדברי הגרעק"א בתשו', והח"א והברכ"ו נוטים להקל בזה דאין בו משום זורה, וכאן העתיק דברי הרמ"א ד"חייב".

ה. מקח וממכר בשבת

שם סעיף ק"ס וז"ל: יש שענקין [בתי מזיגה] וכו' ובפרט המזיגים בש"ק, [שעוברים איסור] וכבר נזכר בנחמיה, [פרק ג', האיסור בזה] ולשיטת הריטב"א מקח וממכר בקביעות הוה מן התורה עכ"ל הרי חידוש עצום דמו"מ בשבת הוה איסור מה"ת, לדעת הריטב"א, והנה מה שהביא בשם הריטב"א, כוונתו להריטב"א בר"ה דף כ': שהביא כן בשם הרמב"ן, וסיים וז"ל: וזו מרגלית שבידנו מרבינו הרמב"ן מפי מורינו ז"ל עכ"ל והוא ברמב"ן עה"ת ויקרא כ"ג פסוק כ"ד באריות, וכן מצאתי בערוה"ש סי' פ"ט שהביאו מהריטב"א, ולפלא על שני גדולי עולם אלו שלא הביאוהו ממקורו.

אכן בדעת הרמב"ן והריטב"א הנ"ל יש לומר בפשיטות שאינו אסור אלא כשטורח ומתעמל כשירחות גדולות, אבל כשנושא ונותן ללא טירחא אין בה איסור מה"ת, וכמדויק בלשונם, וכן מבואר בנו"ב תנינא חזויה"ו סי' כט ועוד פוסקים דאין איסור דאורייתא לפתוח תנות בשבת. אך בחת"ס חו"מ סי' קצ"ה מבואר להדיא כדברי המהרש"ם הללו דיש בפתחת החנות איסור דאורייתא, על סמך דברי הרמב"ן הללו. וראה ספר עיונים בהלכה סי' לד.

ו. תפילה ביו"ט ובשבת

סעיף קסו וז"ל: בבי"ו סי' תפז בשם הרמב"ן דביום טוב וחול המועד תפילה חיובה מן התורה, יוצריך כוונה ושלל לצרף קטן כן יג אלא גדול ממש וכ"ה במ"ז סי' ת"צ [ס"ק ב'] עכ"ל מש"כ כי הבי"ו הביא להרמב"ן שתפילה ביו"ט חיובה מן התורה, לפלא שלא כתבו והזכירו כן שום פוסק, אלא הבי"ו העתיק שם דברי הרמב"ן עה"ת פרשת אמור [ויקרא כג, ב]. כביאור הפסוק "מקרא קודש" דהכוונה שיהיו כולם קרואים ונאספים ביום הזה לקדש אותו, כי מצוה הוא על כל ישראל להקבץ בבית אלוקים ביום מועד לקדש היום כפרהסיא בתפילה והלל עכ"ל הרמב"ן, ומביאו הבי"ו רלכן יש להזכיר "מקרא קודש" בתפילה, אך לא עמד על כך שברמב"ן מבואר דהחיוב תפילה ביו"ט מדאורייתא, וכן לא ישתמיט לחד מן הפוסקים שיאמר כן דלהרמב"ן ביו"ט חיוב תפילה מדאורייתא. והוא פלא.

רק בפמ"ג במ"ז סי' ת"צ ס"ק ב' עמד על כך, יעושי"ד, ומסיק על כך: משמע דבעיני מ"ה [אולי פיענוחו: מן התורה] עשרה גדולים י"ג שנה, ובי' שערות, וכו' ולפ"ו ראוי לחוש לזה ולהדר אחר גדולים שידוע שהביאו ב' שערות וכו' עכ"ל. וחידוש זה של הפמ"ג שיש להדר ביו"ט למנין של גדולים שהביאו ב"ש, לא הזכירוהו הפוסקים האחרונים, מלבד הדעת תורה ציינו שם בסי' ת"צ.

אכן המהרש"ם כאן בחבלת מרדכי הוסיף [לדברי הפמ"ג] [וצריך כוונה] וצריך תלמוד ככוונתו, בזה שהוסיף דצריך כוונה, דפשטות כוונתו, דכיון דחיובה מדאורייתא, לכן צריך כוונה מדין מצוות צריכות כוונה, ובהכרעת המג"א בסי' ס' דמצוה דרבנן א"צ כוונה, ומצוה דאורייתא צריך כוונה [ראה הלן מש"כ] אך נמצא, דחולק על חידושו של הח"א שהובא במשנ"ב סי' ס"ק י', דבתפלה וק"ש א"צ כוונה מפורשת, אלא כיון שעושה כן כדי לקיים המצוה, הרי יש כאן כוונה דממילא, כיון דלכך הוא עושה,

וא"כ ה"ה בנידוד אף דרין תפילה ביו"ט דאורייתא, א"צ כוונה מפורשת, כיון דממילא יש כאן כוונה דלכך הוא עושה.

ואולי י"ל דריון דתפילה בכל יום הוא חיובה מדרבנן, לכן צריך כוונה ביו"ט, שחיובה מדאורייתא, אך גם זה מחויב ולא כהחלקת יואב סי' ל"ג שמחדש דאם כיוון לשם מצווה דרבנן, שפיר עולה לו הכוונה, אף אם המצוה דאורייתא יעו"ש שהוכיח כן בראיות, וכן מחדש כעיו"ד הערוה"ש בסי' סי' דאי"צ כוונה שמקיים מצוה זו, אלא כיון שמכוון סתמא לשם מצוה סגי, א"כ ה"ג בתפילה כיון דמחדש החי"א דהוה כאילו יש לו כוונה, א"כ א"צ כוונה מיחדת שמקיים עתה מ"ע דאורייתא.

ובחיותינו בזה היה מקום לתמוה, דאם לרעת הרמב"ן יו"ט וחונה"מ כיון דאיקרו "מקרא קודש" הוה חיוב תפילה בהו מדאורייתא, א"כ ה"ה נמי שבת סבר הרמב"ן שם [ויקרא כג. ב] דמיקרי "מקרא קודש" ולכן סבר דחיוב כיבוד ועונג הוה מדאורייתא. וכמבואר במ"ב סי' רמ"ב סי"ק א' לדעת הרמב"ן יעו"ש ובשער ציון, א"כ גם בשבת יהא חיוב תפילה מדאורייתא ומדוע הזכירו הפמ"ג והמהרש"ם רק יו"ט וחונה"מ, ולא הזכירו גם שבת שוב מצאתי בפמ"ג סי' ק"ו א"א סי"ג שכתב וז"ל: "י"א בשבתות יו"ט תפילה מן התורה ועמש"כ בפתיחה מזה עכ"ל סתם ולא ביאר כוונתו, למה יהא בשבת יו"ט חיוב תפילה מדאורייתא, [ומה שציון לדבריו בפתיחה היא בסוף פתיחה כוללת שכתב כן לגבי תפילה בשבת יו"ט] וברעת תורה שם בסי' ק"ו ביאר כוונת הפמ"ג דהיינו לפי דברי הרמב"ן הללו וכן בסוף פתיחה כוללת מציינ' להרמב"ן וא"כ אף בשבת יהיה דינו של הפמ"ג בסי' ת"צ מ"ז סי"ק ב' דצריך להתפלל דוקא בציבור של עשרה גדולים שהביאו ב' שערות ותמוה א"כ למה לא כתבו כן הפמ"ג והדעת"ת בהלכות תפילה בשבת דיש להקפיד להתפלל בשבת בציבור דוקא שיש שם " גדולים וראי, וכל זה אומר דרשוני למה לא דברו, ושקלו וטרו בזה הפוסקים.

ז. כוונה לצאת ברכה מפי אחר

שם אות קס"ו וז"ל: "ובכל הברכות [כפי מה שנהגו שכאו"א אומר ברכות השחר בקול ועונים אחריו אמן] צריך השומע לכיון בפירוש שלא לצאת דאל"כ אסור לברך אח"כ דברבנן א"צ כוונה עכ"ל, הרי מחדש, דף באופן שכל אחד ברעתו לברך בעצמו ברכות השחר, וכל אחד ב"כ כוונה בפירוש" שלא לצאת מפי חבירו, ולא סגי בזה, שהיה ברעתו לברך בעצמו, אלא צריך כוונה בפירוש שלא לצאת מפי אחר. וכעיו"ד דעת השו"ע הרב (סי' תפ"ט סעיף יב באמ"ד) כשדן במי ששומע מהציבור, הסופרים ספירת העומר בבין השמשות, והוא אינו רוצה להקל ולספור בביהמ"ש, אלא אחר צאה"כ כתב השו"ע"ה דיתנה בפירוש שאינו רוצה לצאת עתה בביהמ"ש ספירת העומר, ואם לא התנה י"ל שכבר יצא יד"ח אף כשלא כיון לצאת, דברבנן י"א דא"צ כוונה, וממשיך וכותב וז"ל: ואפי' אם לא ספר עמהם כלל, אלא ששמע הספירה מן האחר, ומן הציבור שספרו ולא נתכוון להוציא, וגם הוא לא נתכוון לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו לא יברך כשיספור לבילה, שהשומע כעונה, ואפי' היה מחשב אין אני מכוון לצאת בספירה זו, אין זה כלום שמצוות א"צ כוונה כלל, אא"כ מחשב אני מכוון שלא לצאת בה עכ"ל הרי דאף באופן שהיה רוצה לספור בעצמו בלילה, מ"מ אחת לא סגי ויוצא יד"ח, אא"כ מתכוון בפירוש שלא לצאת והם כדברי המהרש"ם לענין ברכות השחר, [אלא רשם דברי השו"ע"ה צריך תלמוד, דהרי שם איירי דיש לו כוונה שלא לצאת מפי אחרים. שהרי הם סופרים בביהמ"ש, והוא אינו רוצה להקל לספור בביהמ"ש ומקפיד לספור דוקא בלילה. א"כ הרי יש לו כוונה בפירוש שלא לצאת עתה מהאחרים].

אכן צ"ע לדעתם, הא דנפסק להדיא בשו"ע סי' י' סעיף ד' וז"ל: יש נוהגים שאחר שבירך אחד ברכות השחר, וענו אחריו אמן, חזר אחד מהעונים אמן, ומברך, ועונים אחריו אמן וכסדר הזה עושים כל אותם שענו אמן תחילה, ואין לערער עליהם ולומר שכבר יצאו באמן שענו תחילה מפני שהמברך אינו מכוון להוציא אחרים, ואפי' אם היה המברך מכוין להוציא אחרים, הם מכוונים שלא לצאת בברכתו עכ"ל הרי להדיא אף כששומע מפי אחר אם אינו רוצה לצאת, לא אמרינן דיצא יד"ח, ודלא כדברי המהרש"ם [ונראה דדברי השו"ע אזלי אף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, ולכן מסתם קסתי"ם לה אליבא דכו"ע, דהכא כיון שהיה המנהג שכאו"א מברך לעצמו ברכת השחר, א"כ הוה כאילו יש כאן כוונה מפורשת שלא לצאת מפי אחרים, וכפי שמדויק לשון השו"ע שכתב: "הם מכוונים שלא לצאת", והיינו משום שהיה כאו"א מברך לעצמו, אך לדעת השו"ע"ה והמהרש"ם דאף כשרוצה לברך לעצמו מ"מ יוצא יד"ח, צ"ע] ואולי בהכרח צ"ל לדעתם, דכוונת השו"ע וכאו"א יש לו כוונה מפורשת שלא לצאת מפי האחרים, אבל בלא"ה אה"נ שיוצא מפי חבירו.

ב. עוד יש כאן חידוש שנוקט דמצוות דרבנן אין צריך כוונה, וכדברי המג"א בסי' ס' ס"ק ג' בשם הרב"ו, והרבה שקלו וטרו הפוסקים בזה. וראה עוד בדעת תורה סי' רע"ג שהאריך בענין זה, וגם שם דעתו נוטה כן.

והנה בסי' ר"ג הקשה הפמ"ג במ"ו ס"ק ג', ולדברי המג"א דכמצוות דרבנן א"צ כוונה, א"כ תמוה, מה דמצאנו כמה פעמים בשו"ע שהושמע ברכה מחבירו צריך השומע והמשמיע לכוון לצאת, ואי מצוות דרבנן א"צ כוונה, א"כ למה צריך כוונה בברכות, והנה מחמת קושיא זו, מצאנו לכמה מהלכים באחרונים, הפמ"ג והגרע"קא נשארו בתמיה על דברי המג"א הנוקט דברבנן א"צ כוונה, ובעקבותיהם נקט ואזיל המשגיב (בסי' ס', ובסי' רע"ג ועוד בכיה"ל) ולא כדברי המג"א דאף דרבנן צריך כוונה, אמנם בספר ערך השלחן בסי' ס' ובסי' ר"ג ועוד, מותרן דברכות כיון דיוצא הברכה ע"י שמיעה מחבירו, לכונ"ע צריך כוונה להשמיע ולשמוע, [אף דהנה דרבנן] ובאמת בפמ"ג שם במ"ו סי' ר"ג ס"ק ג' רצה לתרץ כן, אך דוחה, מהא דמבואר במסכת ר"ה דף כח. דהקשו למ"ד מצוות אין צריך כוונה, מהא דתניא דהיה עובר אחורי ביהכנסו ושמע תקיעות, דאם נחכוון לצאת יצא, ואם לאו, לא יצא יעו"ש בסוגיא, ואי נימא דבמצוה שיוצא ע"י חבירו לעולם צריך כוונה [אף במצוות דרבנן דנקיטין בה דא"צ כוונה] א"כ מאי קושיא הגמרא מהתם, למ"ד מצוות א"צ כוונה, הלא בתקיעות שופר כיון דיוצא בשמיעה מחבירו, א"כ לכונ"ע בעי כוונה, אלא מוכיח מכאן דאף מצוה שיוצא מחבירו ע"י שמיעה מ"מ למ"ד א"צ כוונה, ה"נ בזה א"צ כוונה. אכן על קושיא זו, שמעתי מידידי הרב זלמן דישון לתרץ כדברי השפת אמת שם שכתב על קושיית היום תרועה [שהקשה באמת על הסוגיא כקושיית הפמ"ג, דדלמא דמצוה דיוצא בשמיעה מחבירו לכונ"ע בעי כוונה], די"ל דבשופר כיון דאין המצוה התקיעה אלא שמיעת קול שופר, א"כ אינו יוצא המצוה ע"י חבירו, אלא ע"י מעשה שמיעה שלו, יוצא המצוה ע"י עצמו. ולכן הרי הוא דומה לכל המצוות שיוצא ע"י עצמו דתלוי בנידון אי מצוות צריכות כוונה.

עכ"פ לפי האמור, היה מקום לומר דאף למ"ד דמצוות דרבנן א"צ כוונה, אבל מ"מ מצוה שיוצא ע"י שמיעה מפי חבירו בעי כוונה, אף מצוה דרבנן, [ודלא כהפמ"ג שלא נחית לחלק בזה].

אך חזינון כאן במהרש"ם דאף לגבי לצאת ברכות השחר ע"י שמיעה מחבירו, נמי נקט דא"צ כוונה, וכדברי הפמ"ג ולא נחית לחלק בזה, ואכן בדעת' סימן רע"ג סעיף ו' ציין לדברי הפמ"ג אלו.

ה. בדין מפסיקין לתפילה

שם סעיף ר"ב וז"ל: הנני להזהיר את כל העוסקים במשא ומתן ומלאכה וכו' ולהתפלל קודם כל עסק וכו' ואין להדמות ללומדי תורה שמפני הלימוד במנוחה מאחרים זמן התפילה, כי הלא אחז"ל מי שתורתו אומנתו פטור מק"ש ותפילה, וא"כ אף דבנה"ז לא שייך זאת, אבל עכ"פ אם לומד יוכל לאחר קצת זמן תפילה עבור הלימוד, וגם הם יזהרו לקרוא ק"ש בבוקר בומנו כנודע עכ"ל [מש"כ בתחילה: אחז"ל מי שתורתו אומנתו פטור מק"ש ומתפילה, נראה שיש כאן ט"ס, שכן מק"ש אינו נפטר אף מי שתורתו אומנתו כרשב"י וכמבואר בסי' ק"ו סעיף ב' ורק מתפילה פטור].

ואמנם יש כאן חידוש דאם לומד יוכל לאחר קצת זמן תפילה, וסתם ולא ביאר מקורו וטעמו, ברם מן הענין לציין בדעת תורה סי' ק"ו הביא לדברי הכסא דהרסנא [על בשמים ראש] סי' יט, שמביא דמהר"ש חבירו של מהר"ל כתב דבנה"ז כיון שאין מכוונים בתפילה, א"צ להפסיק מלימודו כדי להתפלל יעו"ש, אך לפי דברי מהר"ש א"צ להפסיק כלל, ואילו כאן מחודש במהרש"ם שמקיל רק לאחר קצת זמן תפילה, ודבר זה צריך ביאור.

שלמה זלמן שמעיה

בגדר צרורות

מש"כ להקשות בגליון הקודם עמוד ק"מ כדברי הקצוה"ח ש"צ סק"א. כבר הקשה כן האמרי משה סי' ל"א בהג"ה השניה, ועיי"ש דלפ"ו לא מובן מש"כ הכותב ליישב דחיוב צרורות הוא כשביל גרמת הבהמה, דסוף כל סוף הלא חיוב הבהמה שהיא כשביל הגרמא שעשתה היתה ברה"ר מקום הפטור וקושיית הפלפולא חריפתא במקומה עומדת. ויעו"י מה שכתבתי באריכות בקובץ בית אהרן וישראל שנה ו' גליון ו' (ל"ו) כביאור טוב טעם ליישב דברי הקצוה"ח.

שלמה זלמן מרביבילו ביתר ת"ו.

בענין ברכת על אכילת מצה על כורך

פסק המחבר סי' תע"ה סוף סעיף א' וז"ל: ומשכיךך על אכילת מצה לא יסיח כדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת אכילת מצה וברכת אכילת מרור גם לכריכה זו עכ"ל, הרי לדעת השו"ע ברכת על אכילת מצה וברכת על אכילת מרור עולה גם על מצות אכילת כורך, ויתר על כן מבואר בשל"ה ריש מסכת פסחים ד"ה ויחזור שהיה מכוון בפירושו בשעת הברכה לפטור גם את הכורך ואפיקומן (ולגבי האפיקומן ראה עוד בשער ציון סי' תע"ז ס"ק ד').

ובכן לפלא קצת על מה שהביאו האחרונים (ראה במשנ"ב סי' תע"ה ס"ק ב' ועוד) בשם המהרי"ל שבשעת המוציא אותו ג' המצות בידו דהיינו השלמות והפרוסה, ובשעת ברכת על אכילת מצה ישמט מידו אחת המצות השלמות, ויחזיק רק שלמה אחת והפרוסה, והטעם כדי להראות שברכת על אכילת מצה היא על הפרוסה, הרי כיון שברכת אכילת מצה עולה גם על כורך, אי"כ לכאורה היה לומר שיש להחזיק גם המצה השלמה השניה בידו, כיון שעושים בה כורך, וברכה זו דאכילת מצה עולה גם על כורך, וכפרט שבוה שמיניחה מידו אחרי ברכת המוציא לפני ברכת אכילת מצה יש כאן כאילו שמגלה דעתו בפירושו שאין הברכה עולה על מצה זו, ואילו דעת המחבר שהברכה עולה גם על מצה זו דכורך.

וכפרט שבשו"ת הרדב"ז ח"א סי' תפ"א, כתב שלא להניח המצה השלישית בשעת ברכת על אכילת מצה, וכן משמע מרהיטת לשון השו"ע סי' תע"ה סעיף א' דשני הברכות עולות על ג' המצות, אלא דאף כדבד"ז שרעתו שלא להניח המצה השלישית (וחולק שם על האגור שכתב להניח השלישית יעו"ש) לא העלה הטעם משום שהברכה עולה אף על כורך אלא מבאר טעמו וז"ל: ולא ידעתי למה הוא מניח השלישית, דאי משום מה דרכו של עני בפרוסה הא איכא שלמה, ומה לי חדא שלמה ומה לי תרתי, אלא כיון דאיכא פרוסה איכא זכר למה דרכו של עני, ותו דהא איכא הפסק טובא בין המוציא לאכילה וכו' עכ"ל יעו"ש. ולהאמרו יש טעם נוסף שלא להניח המצה השלישית, כיון שברכת אכילת מצה עולה גם על המצה השלישית שהיא המצה שעליה מתקיים כורך.

בברכת התורה
יוסף שמעיה

בענין אופני גביית גזל בזמן הזה

לכבוד הרבנים הגאונים חברי מערכת הקובץ היקר בית אהרן וישראל

חשבתי להציע כמה הערות על ב' החשובות של הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א בגליון ס"א תשרי חשון תשנ"ו.

א) אודות השאלה מה הטעם לכופ את הגולן לשלם את הגזילה בעין ואין כח ביד בי"ד להוציא ממנו שרן בזה באריכות הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א בגליון ס"א. הנה י"ל בזה מטעם עד שאחה כופהו בגופו כפהו בממונו וכדכתב הרמב"ן בפריעת חוב למ"ד שעבודא לאו דאורייתא. וע' בחי' הרי"מ הלואה סי' ל"ט בהא דזוכה המלוה בממון זה מטעם הפקר בי"ד הפקר, וזה שייך גם בענינו. וזה שייך גם בקרקע, דאף באינו חייב בתשלומין מ"מ כיון דאפשר לכפותו ע"י הכאה אפשר גם להוציא ממון ממנו מטעם זה. אולם זה רק להשיטות דיש לאו דלא תגולו על גזילת קרקע. ומסתבר דאם נתייקרה הגזילה אפשר לכפותו בהוצאת ממון כשיעור היוקר. וצ"ע. וכשער"י ש"ה פ"ב ב' דאין לומר דהוא מטעם הפקר בי"ד וכתב שם דהטעם דהרמב"ן דיון דיש לו זכות בגוף האדם שיפירע לו, נסתלק גם בעלות הלוה על נכסיו מלעכב על המלוה מלקחתם, ולפי"ד צריך לדון אם בגזילה קיימת שעה"ג על הגלון לשלם או כל החיוב דמים חל רק כשנאבדה הגזילה. ואמנם א"נ דהחיוב דמים חל מיד בשעת הגזילה שוב פשוט הא דאפשר לכפות הגולן לשלם, וגם לתפוס ממנו ממון דבגזילה לכ' לכ"ע שעבודא דאורייתא וצ"ע. וע' בס' עטה אור עמ"ס ב"ק שבי' להוכיח מהא דאפשר להוציא כסף מהגולן כשא"א להוציא ממנו החפץ (או אינו רוצה) דהחיוב דמים חל מיד בשעת הגזילה. (רק דיש בידו לשלם החפץ עצמו ולהפקיע מעצמו החוב) ובאמת לפי"ד צ"ע בגול קרקע שאין חיוב תשלומין, מאיזה דין נחייבו לשלם ממון וכמשה"ק הגרד"ג שליט"א.

עכ"פ אם ננקוט דהטעם הוא משום דמתחייב בדמים מיד בשעת הגוילה ודאי מסתבר דאם נתייקר החפץ ישלם כשעת הגוילה ולא כפי ששוה עתה, כיון דהחייב רמים חל בשעת הגוילה. (וגם נפק"מ בזה אם יזיל החפץ וישלם כשעת הגוילה), ולפי"ז שפיר י"ל דנפק"מ בדי' החזו"א לצירור כזה. וכי"ז אי"ש א"נ דהטעם דכופין בגוילה קיימת הוא משום דלאפרושי מאיסורא א"צ בי"ד דווקא וכהמשוכב נתיבות כסי' ג'. דלפי"ז אין נפק"מ אם כופין אותו על החזרת הגוילה או דמהי דסוכי"ס מצילים אותו מאיסור עי"ו. (וכשאין הגוילה קיימת דאינו עובר יותר על הלאו ולא תגזול תו ל"ש כפיה רק בביר"ד ע' בקה"י סנהדרין סי' א'. אמנם צ"ע דלפי"ז דהכפיה מצד לאפרושי מאיסורא למה נקט הנ"י בשם הרא"ה דאין מניחין אותו לעבור על דברי תורה, הא גם בדרכני יש כפיה כמ"ש התוס' בכתובות פ"ו ע"א, גם צ"ע לפי הדגמ"ד ביר"ד סי' קנ"א בישראל העובר במזיד אין חיוב לאפרושי מאיסורא. דקשה לומר דמיידי בשוגג, חוץ ממה שיש לדון דבגוילה כשוגג אינו עובר בלא תגזול א"נ דלי"ש גולן בשוגג ע' קצוה"ח, וגם נימא דהלאו ולא תגזול תלוי בקניני גוילה, וגם אין לתרץ רכונות הרמ"א ברשות לכופו ואינו חיוב, דמל' הנ"י הנ"ל ואין מניחין אותו משמע דחייבא הוא. עוד צ"ע לפי המנ"ח במצוה ח' דליחיד אין חיוב להכות רק רשות, והרי כאן דינם כחיד כיון דלכפיה צריך בי"ד מומחין בתו' בסנהדרין ב' ע"ב ד"ה ליכני (שהביאם הקצוה"ח סי' ג') וצ"ע. ובאמת ע' בחי' הרי"מ הל' דינים סי' א' סק"כ שכ' בא"ד מ"מ לענין לאפרושי מאיסורא לא בעי בי"ד מומחין דע"ז הכל מצורים כו' משמע דס"ל דחייבא הוא. וכי"ש שם בסק"ח. ודלא כהמנ"ח.

במשכ"ק לעיל על הרא"ה למה נקט על דברי תורה, הא גם בדרכני שייך כפיה, שור"ד בעו"ה דלק"מ דבי רבינו קרשקש כתובות צ"א ע"ב בשם הרא"ה דס"ל כרש"י דרבנן מצוות דרבנן ליש כפיה ע"ש.

(ב) בדי' הדגמ"ר הנ"ל דבישראל מויד אין מחוייב להפרישו יל"ע מד' הר"ן בשבועות דף כ"ד ע"ב מדפי הר"ף (שהביאם הגר"ח שליט"א) דבמלוה המעכב את המשכון חייב הלוה לשלם ואע"פ שאפשר שאין בי"ד נזקקין לכופו את הלוה כ"ז שהמלוה עובר בלא תחמוד היינו כרי לכופו את המלוה שלא יעבור עבירה זו בשם (כתובות פ"ו) שהיו מניין אותו עד שח"נ כו' ולכאורה כפיה זו אינה מתורת בי"ד דהרי זה שהמלוה מעכב את המשכון גוילה היא ובה כל הכפיה היא רק מטעם לאפרושי מאיסורא והרי"ז לא שייך כשהמלוה מויד לפי הדגמ"ר הנ"ל. (דבשלמא את הכפיה מתורת בי"ד ד"ק בביר"ד ודאי כופין גם כשזוהא מויד ע' בממנה חיים להגר"ח סופר ח"ב אור"ח סי' כ"א.) ואולי נימא דיעקוב המשכון הוו"ל מילתא דשכיח ודינן זה אע"פ שהוא גוילה ובאמת הכפיה מתורת בי"ד. או נימא דבאמת אי"ז חיוב והרי רק רשות לכפות המלוה בזה. אגב, צריך לכאר מ"ט נקט הר"ן הלאו ולא תחמוד ולא הלאו ולא תגזול. ואמר הגר"ח קנייסקי שליט"א לתרץ דיש דעות בראשונים דבמטי ליריה בהתירא אין בזה הלאו דלאו תגזול והר"ן רצה לכתוב הדין אליבא כל השיטות ואינו מוכרח שגם הר"ן סובר כהשיטות ההם עכ"ד. וצ"ל לפי"ז דס"ל להר"ן דאף דלא נתן דמים עובר בלא תחמוד וכמש"כ במנ"ח מ' ל"ח. ולפי"ז משכ"ח"ל לאו ולא תחמוד בלא מעשה ויל"ע בחינוך מצוה ל"ח דכ' הטעם דאין לוקין משום דניתן להשבות. והרי הוא ז"ל ס"ל בכ"מ דהיבא דמשכ"ח"ל בלא מעשה אינו לוקה גם אם עשה מעשה וצ"ע. גם צ"ל דאי"ז כחפץ של ב' שותפין שיל"מ אם עובר בלא תחמוד כשהומד גם חלק חבירו ע' שו"ת בצל החכמה ח"ג סי' מ"ז. עוד צ"ע בדי' הר"ן הנ"ל שכ' דלצ"ח חייב הלוה לפרוע והא' דעביד איניש דינא לפרעיה (ב"ק כ"ז) אף במקום דליכא פסידא. וי"ל לפי"ד הרמ"א חו"מ סי' ד' ס"א דדוקא לתפוס אותו חפץ שגזל ממנו מותר, וכאן לעכב החוב י"ל דהו"ל כחפץ אחר. אך ע' בקצוה"ח סי' ד' סק"כ בשם מהרש"ל דלעכב פקדון מותר, אך ע"ש בקצוה"ח דמדת החסידים שלא לתפוס פקדון, אך בפח"ש שם מביא לחלק בין קדם החוב לפקדון ע"ש וצ"ע.

(ג) אודות הקושיא על החזו"א האין שייך מנהג בתשלומין של גוילה כיון שאין דנין בזה"ו. י"ל לפי הירושלמי ר"פ הגזיקין דמלוה כפירת דין גזל יש לה וגובה מן העידיה, הובאה בישועות ישראל סי' סק"ב, וע' אבני"ז אהע"ז סי' תכ"ד (הובאו בבנין אפרים סי' כ"ד וכ' בזה הטעם דנפסל הלוה לעדות כשאינו רוצה לשלם וע"ש מרש"י גיטין ל"ו ע"ב דנעשה הלוה גזולן כו' ע"ש). והרי מלוה כפירת ודאי דנין בזה"ו, והרי להג"ל דין גזל יש לה. גם נפק"מ לדעת הראשונים דמהני קבלת הבעלי דינים (ע' חיי הרי"מ סי' א' סקי"ב).

(ד) ובתשובתו השניה בחוברת הנ"ל הק' הגר"ח שליט"א ע"ד רש"י בסנהדרין פ"ו ע"ב ד"ה כפלוגתא שכ' דאם קירש זה שזיכו אותו ב' דינים אינה מקודשת וחוינן דאין חכם יכול לפסוק שמקודשת אלא

היה פס"ד על הממון ומ"ש מדיגי גזילות בזה"ו, י"ל פשוט דרש"י מיירי בהלואה ששנים דנו וחייבוהו לשלם, והנה כדי שיוכה המלוה צריך פסק בי"ד וכיון ששנים לאו בי"ד ניהו אינו יכול המלוה לזכות, וא"כ גם לפי פסקם של הב' דיינים אינה מקודשת, אך צ"ל להגבוי למלוה מטלטלין ולא מעות דבמעוה יש צד גדול דא"צ פסק בי"ד רק בתיפסה בעלמא נפרע החוב ע' תו' רעק"א כתובות פ' הכותב אות פ"ה ובמרחשת ח"ב סי' כ"ג. ובמטלטלין ודאי דבעי פסק בי"ד ושומת בי"ד וכו' לא מהני. (וע' במרחשת הנ"ל שפירש ד' רש"י ד"ה ונתתה גבי תפיסה דקלב"מ דמיירי דתפס מטלטלין וא"כ י"ל דגם רש"י הנ"ל כוון לזה) ואכתי צ"ע דגם במטלטלין יכול עכ"פ לתפוס למשכון וא"כ גם לדידך מקודשת בזה. וצ"ע.

ויש להוסיף בזה דע' בנתיב"מ סי' רצ"א סקל"ד דשומר בבעלים חייב לישבע שבועה דאינו ברשותו (דשם שומר עליה) (ולא כהקצוה"ח) ע"ש ויש להעיר דהרי שבועה דאורייתא היא רק היכא דנחתנין לנכסיה כשלא ישבע כדכ' הקצוה"ח בסי' ע"ג סק"ב וכאן הרי ל"ש למיחת לנכסיו כיון דבבעלים פטור מכל, ואמר הגר"ד לנדו שליט"א (ר"מ סלבודקה) דכיון דמעכב החפץ אצלו הו"ל מזיק ושפיר שייך בזה למיחת לנכסיו (והיה אפשר לומר דהטעם דשייך למיחת לנכסיו הוא דאפשר להחזיק בנכסיו בתורת כפיה (ולא בתורת גביה) עד שיפרע, אך החוזה"א כתב דא"א להחזיק בתורת כפיה) ועוד אפשר ליישב א"נ דיש חיוב השהה על שומר ע' חוזה"א (וע' עשה אור עמ"ס ב"ק שג"כ כ' כע"ז), (וכ"כ הג' הנ"ל על גלוני נתיב"מ דידיה). ויל"ד אם הטעם משום מוזיק האיך הבין אם נתייקר החפץ דיל"ד דכל רגע שמעכב החפץ יותר הו"ל כמזיק מחדש ולפי"ז ישלם כשעת היוקר, ואמר הג' הנ"ל דיש לדון בזה, (וע' בקצוה"ח סי' פ"ח סק"ד שהק' על הא דשייך שבועת מב"מ ב"י מחטיין בפרוטה והא אי"ו הודאת ממון כיון דבי"ד לא נוקקין לפחות משו"פ (ואי מיירי ההודאה בעין הא הו"ל הילך) ות"י דמיירי דאין ההודאה בעין ומ"מ מיקריא הודאה דכל שהוא חיוב גמור לשלם הו"ל מב"מ ע"ש ולכאורה צ"ל דהמחטיין שכופר הם כן לפנינו (ורק כופרם שהוא שלו), דאל"כ ל"ש שבועה דאורייתא כיון דאף אם לא ישבע לא נחתנין לנכסיה (וכהקצוה"ח בסי' ע"ג) ואולי א"נ דבי"ד יורדין לנכסיו גם להחזיק בתורת כפיה (ודלא כהחוזה"א) נוכל לומר דזה שייך גם בפחות משו"פ ואמר הגר"ד שליט"א דמסתבר דבי"ד לא יודקקו לפחות משו"פ גם להחזיק בתורת כפיה ואכתי צ"ע בזה עכ"ד. ולפי"ז צ"ל דהמחטיין שכופר הם בעין וכנ"ל.

בברכה

משה גרינוולד

שיבת פונבין ב"ב

בענין פטור שן ורגל בחצר השותפין

לכב' מערכת בית אהרן וישראל שלומכון יסגא לעלם

עיינ גמ' ב"ק פרק ארבעה אבות דף יג:

חצר השותפין אמר אבימי חייב בה על השן ועל הרגל, ור"א אמר פטור בה על השן ועל הרגל. ועיינ בגמ' לקמן דף י"ד. שביארה את המח', או בחצר המיוחדת לפירות לשתייהם. ולא לאף אחד לשוורים ואוקימנא אחרת בגמ' בחצר המיוחדת לזה ולזה לפירות ולשוורים.

ולכא"מ מה סובר ר"א שפטור בה על השן ועל הרגל והא נחלקו רבנן ור"א בן יעקב לקמן (בפרק ה') בשותפין שנדר אחד מהם הנאה זה מזה. אי אסור ליכנס או לא. רבנן ס"ל לאסור, ור"א בן יעקב ס"ל שמוחר. כיון שיש ברידה. וכל אחד מהשותפין כשנכנס או משתמש הרי הוא משתמש בחלקו. והתברר שלומן הזה הוא שלו, (וכן נפסק להלכתא).

וא"כ קשה הא כשהניזק הניח פירותיו, התברר מלמפרע שלומן הזה הוא החצר שלו וא"כ לכ"א הוא חצר הניזק. (ומילא להרייף דשו"ר יפטור מטעם דאורחיה, א"כ נוח, אבל להראשונים דחולקים על הרייף קשיא).

אלקנה פנחס בערגשטיין

בן לאאמור הגרש"מ

ראש כולל: "מאור התורה" (הר-נוף)

בחיוב קרבן פסח לישראל במדבר

כב' מערכת הקובץ החשוב "בית אהרן וישראל" שע"י מוסדות "קרלין טטולין"

מה מאוד נפלאו ונהדרו קובציכם חידו"ת והערות בכל מקצועות התורה וכל שאר מילי דמיטב אשר נהגים מהם אלפי בני התורה די בארעא דישראל ודי בשאר ארצות והיו זה זכוי הרבים כמלא המשמעות והמוכן ואלפי תורות חיובי לכם כל זוכה ע"י לכל מיני חידושים וענינים חדשים אשר מתעוררים על ידי הקובץ שלכם המקבץ ומאסף ענינים רבים וכבירים אשר חשובים מאוד לכל בן תורה וכל דורש אלקים לדעת אותם.

ובאחי לענות גם אני אח חלקי בקובצכם הנפלא וכעז"ה אם תואילו בטובכם תכניסו א"ז קבוצי.

בפרשת בא פרק י"ב פסוק כ"ה והיה כי תבאו אל הארץ ושמתם את העבודה הזאת, פרש"י תלה הכתוב מצוה זו בכביאתם לארץ ולא נתחייבו במדבר אלא פסח אחר שעשו בשנה השנית ע"פ הדיבור, ובפרשת בהעלותך פ"ט פ"א כתב שם רש"י, גנותן של ישראל שכל מ' שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד. ותמוה מאוד מהו גנותן הא לא נתחייבו עד הגיעם לארץ בקרבן פסח א"כ לא היה להם להקריב קודם ביאתן לארץ. והרבה יותר מזה כתוב במלבי"ם על המכילתא בפרשת בא שדורשת שלא נתחייבו בפסח עד הגיעם לארץ שזה עד י"ד שנה של כיבוש וחילוק כמו כל מקום שנאמר בו "כי תבאו" וא"כ גם צריך להבין אמאי עשו פסח בשנה הראשונה להכנסם לארץ שכתוב ביהושע פרק ה' פסוק י' שעשו פסח והא לא נתחייבו עד לאחר כיבוש וחילוק.

והנה בשפתי חכמים בפרשת בהעלותך שואל למה לא הכריחן משה לעשות פסח ות"י דלא היו יכולים מחמת שבמדבר לא היו מלים בניהם והגנות שהם לא נכנסו לארץ בג' ימים והיו עושים פסח, א"כ תירוצו של השפתי חכמים יתרון גם על שאלתנו ברש"י מה גנותן וכך גם בתוס' בקידושין לו: שואלים דכיון שלא נתחייבו ישראל עד נכנסתן לארץ בפסח מהו גנותן ות"י דהא דלא נכנסו לארץ בג' ימים זהו גנותן. ועל השאלה השניה מה זה הפסח שעשו בימי יהושע לפני כיבוש וחילוק פירשו שם תוס' דזה גם היה כפסח השנה השנית ע"פ הדיבור, ובאמת צ"ל שבי"ג שנה אח"ז עד גמר החילוק לא עשו פסח. אולם בשפתי חכמים רואים שהוא חולק כי הוא אומר מצד שלא מלו משמע שאילו היו מלים היו עושים פסח ואם יש מיעוט של כי תבאו אז גם אם היו מלים לא היו עושים פסח במדבר וכך גם היה צריך ליישב על שאלתו למה משה לא הכריחן ובאמת כשישתו יש תירוצ' שני בתוס' שם בקידושין שאין דין של כי תבאו דוקא כאשר תבאו אליו שהפ' בכי תבאו ע"מ כן תבאו והטעם שלא עשו פסח היינו משום שלא מלו את בניהם והיו ערלים וזה גנותן ומה שלא מלו פירשו בתוס' כי לא נשבה רוח צפנית במדבר משמע מתוס' שהגנות והו עצם מה שהיו ערלים.

והביאור בזה צ"ל ע"פ מה שכתב הרמב"ן בפ' בהעלותך דהם ע"י חטא מרגלים גרמו שלא תנשוב רוח צפונית א"כ זה הגנות, וא"כ קשה על השפתי חכמים זה למה הביא את הטעם לגנותן זה שלא נכנסו לארץ בג' ימים ולא בתוס' והרמב"ן מצד שהם גרמו שלא תנשוב רוח צפונית ולכא' זה לא סתם שאלה למה הטעם הזה ולא זה כי אם תוס' הוצרכו לפי השיטה השניה לפרש טעם אחר צ"ל שזה מוכרח דמצד שלא מלו אז לא היו סיבה שלא נכנסו לארץ דגם אם היו נכנסים לארץ בג' ימים או הו"ן שלא היו נכנסים רק היו מלים במדבר היו יכולים לעשות פסח דהכל תלוי במילה ולא בכניסה לארץ א"כ הו"ל"ל שמה שלא נשבה רוח צפונית במדבר זהו גנותן.

ב. עוד יש להקשות לפי כל הסוברים שאין דין של כי תבאו אז נהי שאותם שלא מלו בניהם לא יכלו לעשות פסח אבל אלה שלא נולדו להם ילדים עדיין במדבר או שעדיין לא התחתנו וכן זקנים מעל גיל ששים שלא היו בגזירת מרגלים ומלו את כל ילדיהם כמצרים, וכן שבט לוי שכתב רש"י בפ' וזאת הברכה על הפסוק ובריתך יצרו שהם מלו את ילדיהם במדבר ואמאי כל אלה לא עשו פסח וודאי שהיו רבים כאלו שיכלו לעשות פסח דמקובל בשם הה"ח שיצאו ממצרים 5 מליון דבתורה כתיב ו' מאות אלף "הגברת יבד מטף" א"כ יש גם בגברים מעל גיל 60 ומתחת לגיל 20 ועוד נשים וגם ערב רב עלה עמם א"כ בתוך כל אלו היו הרבה צעירים זקנים ונשים שלא היה להם את המעכב הזה ולמה לא עשו ובפרט שמבואר בפסחים סד: שלעשות פסח סגי בג' כיתות של 30 איש ושהם יעשו.

ג. יש להקשות למה לשיטתם היה צריך דיבור בשנה השניה לעשות פסח.

ונראה שבאמת לרש"י שדורשים כי תבאו שלא נתחייבו עד הגיעם לארץ אז פשוט למה לא עשו כל מה שנה פסח והגנות היא מה שלא נכנסו לארץ בג' ימים [ויש לעיין מה היה קורה אילו היו באמת נכנסים לארץ בג' ימים האם גם אז היה י"ד שנה של כיבוש וחילוק, אלא שעדיין לא קשה שממילא לא היו עושים מיד דנהי והיו מחכים י"ד שנה אבל עכשיו חכו 52 שנה (39 במדבר 13 בא"י חוץ משנה שניה לצאתם ממצרים וראשונה להכנסם לארץ וכנ"ל) וא"כ עדיין יש הפרש של ל"ח שנה] אלא שעדיין יש לעיין בלשון רש"י בפרשת בהעלותך שכתב שהגנות של ישראל היתה מה שכל מ' שנה שהיו במדבר לא עשו פסח אלא זה בלבד משמע שהגנות מה שלא עשו במדבר ולא מה שלא נכנסו בג' ימים לארץ.

אולם שיטת השפתי חכמים והרמב"ן בפי' בהעלותך וכן תי' שני בתוס' בקידושין שאין דין של כי תבאו ונתחייבו כבר במדבר וא"כ יצא לדבריהם שכל הי"ד שנה של כיבוש וחילוק כן עשו פסח ולא כמו שאמרונו לעיל בשיטת רש"י שרק בשנה הראשונה עשו ע"פ הדיבור אולם נחלקו השפתי חכמים והרמב"ן עה"ת מפני מה לא מלו דשניהם מסכימים למה לא מלו אבל נחלקו בשתי טעמי הגמ' ביבמות ע"ב האם לא מלו מחמת חולשא דאורחא או מחמת שלא נשבה רוח צפונית ונ"מ בין שתי הטעמים מתי זה התחיל ראי משום שלא נשבה רוח צפונית זה היה רק לאחר מעשה מרגלים כמו שפירש הרמב"ן א"כ עד אז לכא' כן מלו ורק מחטא מרגלים ואילך לא מלו אולם לפי טעמו של השפתי חכמים מחמת חולשת הדרך אז היה כבר מיד שיצאו ממצרים א"כ הבין השפתי חכמים כיון שמיד שיצאו ממצרים הם הפסיקו למול ולפני הפסח בשנה השנית כבר היו הרבה שלא מלו א"כ נהי שכבר במצרים הצטוו מ"מ הוצרכו לצווי חדש דכיון שלא כל בני' יכולים לעשות את הפסח הם סברו שא"א שחלק יעשו, לזה היה צווי מ"מ הם הבינו שזה הוראת שעה ובאמת בשנים הבאות שלא יעשו א"כ לא קשה למה היה צריך צווי בשנה השניה ולא קשה למה אלה שכן מלו לידיהם לא עשו כי כך הם הבינו מהצורך בצווי בשנה השנית לעשות פסח ולכך השפתי חכמים באמת הביאו את טעם הגנות שלא נכנסו לארץ בג' ימים דנהי שלא עשו פסח כמו הרמב"ן מחמת שלא מלו אולם זה היה תלוי בכניסתם לארץ ולא מחמת דין של כי תבאו אלא מחמת טורח הדרך שאילו נכנסו כבר לארץ לא היה יותר טורח הדרך, אולם לפי הרמב"ן עה"ת והתי' השני בתוס' בקידושין נשאר קשה א. למה הוצרכו לצווי בשנה השניה הרי זה היה עור לפני חטא מרגלים ועוד בהתחלה כל עם ישראל מלו לידיהם א"כ למה א"כ אלה שמלו לא עשו פסח וא"א לומר שהם הבינו כהסבר הגמ' ביבמות שלא נשבה רוח צפונית כי היכי דלא נבדר ענני הכבוד דא"כ לא היו גנותן של ישראל, וצ"ע.

שיטה שלישיית יש לבאר את גנות עם ישראל שלא עשו פסח במדבר זה התוס' ביבמות ע"ב. שבאמת עשו פסחים הרבה אלא שלא היו כתיקונם דמשום שלא מלו כתב דאין זה סיבה לא לעשות דהוי אנוסין וכמו ערל שמתו אחיו מחמת מילה ובביאור השיטות שחולקים ראיתי שמתרצים משום דהא שבת לוי הרי כן מלו א"כ במסירות נפש היו יכולים א"כ זה לא עושה אותם לאנוסין לגבי שיכולים להקריב. עוד אפשר' להנהגה שם בגמ' ביבמות מבואר שכיום המעונן לא למול דהוי סכנה והשתא דדשו בה רבים לית לן בה דשומר פתאים ה'. א"כ היו יכולים גם הם למול כולם והוי כדשו בה רבים.

ביקרא דאורייתא

ראובן רייבמן

"כנסת יצחק" חדרה

כתבים

אברהם אביש שור

לעיני א"מ הרה"ח ר' שמואל חיים ז"ל
בהרה"ח ר' משה שלום ז"ל הכ"מ,
נלכ"ע יא בשבט תשנ"ו.

על נוהג קרום מאנות החסידות של אפיית מצות מקמח קטניות

בפנקס (כת"י) של הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א שרשם בו הליכות והלכות שראה בבית זקנו-חורגו מרן אדמו"ר הזקן בעל ה"בית אהרן" מקארלין זיע"א, מצאנו כי בשעה שהעלה על הכתב את הזהירויות והחומרות שנהג בקצירה וטחינה של קמח למצות, ומדגיש שהאבנים של הרחיים היו חדשות מדי שנה, הוא מוסיף: "טאטירקוה" אוכלים בחג המצות" (דהיינו סוג קטניות שבתשובות האחרונים הם נקראים: "טטירקע" [אלו הגדלים בטורקיה] או "גריקע" [זן זהה הגדל ביוון הסמוכה]) והוא מתאר את סדר עשייתם: "בתחילתו היו נערים מבררים שלא ימצא בהם שום מין דגן, וכל זמן שהיו מוצאים היו מבררים, עד שהיו מבררים ולא היו מוצאים שום מין דגן, והיו טוחנים אותם ברחיים של השמורה קודם שטחנו בו השמורה, והיו עושים אותו קודם פסח, ומפררין אותו, ועושים ממנו מאכלים היינו קוגלען לשבת שבתוך הפסח", - ואם כי ביאר את סדר טחינתם, הרי קיצר, סתם ולא פירש איך ומה היה סדר עשייתם. אף במנהגי הרה"ק הרי"ם מקאזניץ זיע"א עצמו המובאים בספר "ספרן של צדיקים" (אות כה בערכו) חוזר ונשנה מנהג זה בקצרה: "ובכל שנה היו לוקחים אבנים חדשים... ומתחילה היו טוחנים טאטערקי ברורים". והדבר תמוה, הלא ידועה גזירתם של הקדמונים על קטניות בפסח.

ברם, פירוט סדר עשייתם, וביאור יתר על מקור וטעם לנוהג זה מצאנו בתשובות של הגאון החסיד רבי יצחק אייזיק זצ"ל רבה של וויטעבסק והגליל, בעמ"ס פני יצחק, ותלמידו של הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א ("יגדיל תורה", לינבאוויטש,

ג.י. חוב' יב עמ' י): "וכך היה דרכם של רבותינו במעזריטש, שהיו נזהרים מלאכול מאכלי מצה טחונה קניידלעך וכדומה [שרויה], והיו אופים מצה מגריקע וכותשים לעשות מהם קניידלעך וחרמזיל, אך היו שומרי' אותם כדרך שהם שומרי' אפי' מצה מה' מיני קמח". נמצאנו למדים אפוא כי נוהג זה מקורו בבית מרן המגיד ממעזריטש זיע"א, ואף הסיבה להיווצרותו מוסברת, כי לאחר שרבותינו הקוה"ט זיע"א אבות החסידות הנהיגו את הזהירות ממצה שרויה, כפי הנראה מתשובתו של הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א (סי' ו בסוף חלק ה) כי בימיו ממש נתפשט מנהג זה, כי הוא אומר שם: "זה עשרים שנה או יותר שנתפשטה זהירות זו בישראל קדושים, למהר מאוד מאוד בלישה, ואין לשין יפה יפה ונשאר מעט קמח במצה של עיסה קשה", לפיכך מצאו עצה בכך שהיו אופים מצות מקטניות, והקפידו עליהם בכל דיני האפיה, ומצות אלו היו שורים ועושים מהם תבשילים שונים.

על פי האמור לא היו אוכלים מצות אלו שנעשו מקטניות, כמות שהן, אלא את התבשילים שהיו עושים מהם, וכך גם מביא רבי שלמה קלוגר זצ"ל לאחר שדן בשאלת היתרם (בהקדמה לספרו טוב טעם ודעת ח"א עמ' ג): "וזכרני אז כשהייתי בילדותי בבית חותני ז"ל בק' ראווא, [בגאלציה המזרחית] ראיתי כל החסידים עושים להם מצות קודם פסח מרעטשקע שבוררין אותם שלא יהי' בו תבואה אחר, ונותנין ועושים ממנו לחמים עבים ובפסח טוחנין הלחמים על ריבאייוין ועושיין ממנו קניידלך, ואז היו שמה גדולי הדור ואין פוצה פה". ובתשובה לשואל אחר הוא מביא בין היתר: "ועיני ראו בילדותי בבית חותני בק' ראווא שעשו חסידים ואנשי מעשה מצות עבים וגדולים מקמח רעצקי ולא חששו להחומרות הג"ל, וכן בהסביבות שם וכמה ת"ח היו אז שם ולא אמרו דבר והוטב בעיניהם".

טעם אחר לנוהג זה של חסידים ראשונים כמלאכים מביא הגה"ח רש"י זוין זצ"ל בספרו "המועדים בהלכה" (עמ' שט): "היו זמנים ומקרים, שחסידים ואנשי מעשה, מחשש שמא לא נזהרו כל כך באפיית מצותיהם, היו מהדרים דוקא לאפות מצות מקמח "כוסמת" ("גריקע" באידיש), שהרי אינו מחמיץ, לא עלה על דעתם, שיהיה בדבר משום גזירת קטניות". טעם זה נמסר בעל-פה מפי הגאון החסיד רבי דוד ליפמן שובקס זצ"ל על רבו הרה"ק רבי מנחם מנדל מקוצק זיע"א שבגלל שהיה נזהר מלאכול בפסח מצות (מלבד הכזיתים בליל הסדר), לכן היה אוכל ממצות שנאפו מקמח קטניות שהקפידו עליהם בכל דיני האפיה.

נוהג זה של ראשוני החסידים נזכר גם ככתבי המתנגדים (שבר פושעים, וילנסקי עמ' 178): "והנה חדשים מקרוב באו שאוכלים מצות של שעורין, אשר מעולם לא שמענו זה ואבותינו לא סיפרו לנו", נימה של קינטור יש כאן, אך בהחלט לא מההיבט ההלכתי של גזירת הקטניות. השגה אחרת מאוחרת יותר על נוהג זה של חסידים אנו שומעים מהגאון רבי דוד לוריא מביחוב זצ"ל (שו"ת רד"ל עמ' יט): "ויש מפרשים כוסמין גרוקע, ושמעתי שבה' ברכות הנהנין שבסידורי הר"ז מלאדי הישנים היה כתוב שבגרוקע הוא ספק מה' המינין לענין ברכה, ועתה נהפוך הדבר, שבאיזה

מקומות כמתחסדים קצת אנשים לאכול תבשילים ומאכלים מן גרוקע בפסח", אך אף הוא לא משיג בגין גזירת הקטניות, אלא משום שלפי דברי הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א אין תועלת לגבי שרויה ממצה מקמח זה, לפי שהוא ספק מה' מיני דגן.

רבי שלמה קלוגר שדן בכך פוסק בפשיטות: "מותר לעשות ממנו [קטניות] מצות עבים או דקים קודם פסח ולעשות ממנו אח"כ קניידלך בפסח, אבל בפסח עצמו ח"ו לעשות מהן עצמן מאכל אם לא נעשה מהם לחמים קודם הפסח, ח"ו זה לא אתיר, אבל לעשות מהם לחמים קודם פסח זה מותר אף לאנשי מעשה בלי פקפוק כלל" ובקצרה הוא מבאר את הדבר: "וטעם הדבר יותר שלא גזרו במיני קטניות רק בזמן דאסור לעשות תבשיל מה' מינים או גם קטניות אסורין, דגזרו אטו ה' מינים, אבל קודם פסח שעושין מצות מה' מינים ג"כ יהי' אסור לעשות לחמים ממיני קטניות דבר זה מביא לירי גיחוך יציבא בארעא והוי כחוכא ואטלולא, וז"ב וכיון דנשתנה להיות מצה שוב מותר בפסח לאכול ממנו כי ע"ז לא גזרו כלל".

לעומתו בשו"ת מאמר מרדכי (סי' לב) נשאל אם אפשר להתיר בשנת יוקר גדול לעשות מצות מ"קאקאריזען קמח" (קמח תירס) שהוא מין קטניות, והשיב: "איך יעלה על לב מעלתו לפרוץ גדרן של ראשונים ומה גם לאפות ממיני קטניות וקאקאריזען קמח, הלא קמח בקמח ודאי מיחלף וכו' ואל יקילו בזה לאמר הלא אנחנו עושים אותם המצות קודם פסח ונשמרים בעשייתם ככל חוקת מצות מה' מינים ואם כן במה נכשל, דאדרבה היא הנותנת, דאחרי שכולם חכמים יודעים את התורה כי באלו המינים אין חשש חימוץ אם כן יבואו להקל לעשות מזה גם תוך הפסח, וקמח בקמח מחלף ויבואו לעשות כן מקמח של ה' מינים". אף לאחר דבריו עדיין לא מבואר מדוע אסור לאפות מהם מצות בכל דקדוקי הזהירות כמו מקמח של ה' מינים, הלא גם אם יחליפו, מה בכך, הרי יזהרו באפייתן כהלכה. גם בתשובת מהרי"ז ענין מסטריא זצ"ל (סי' עא) הרעיש הרבה נגד אלו שרצו להתיר "תבשיל של קמח קאקאריז או לחם אפוי מאותו קמח אפילו אפויים קודם הפסח" אלא שלא ברור אם כוונתו לאפייה בכל דקדוקי הזהירות כמו באפית ה' מינים, אם כי שמלשונו משמע שאף באופן זה הוא אוסר.

ה"חיי אדם" (כלל קכו אות א) הורה להתיר בפשיטות: "אבל מותר לטחון ולאפות [קטניות] כעין מצות ולאכול". הגדיל יותר ה"באר יצחק" (סי' יא): "...ומהאי טעמא ניחא המנהג שנהגו הכל לאפות מצות מן רעצקע כשבוררין אותם היטב מן גרעיני דגן מקודם פסח ובעת האפייה אין נזהרין לאפותם כדרך מצת חטין...". וזאת כיון שבררו וטחנו לשם פסח הרי זה "מעשה המוכיח". החתם סופר זצ"ל בתשובותיו (סי' קכא) משיב אף הוא לשואל בשנה של יוקר ורעב: "וחכם א' בעירו המציא לעשות מצות מקמח של טירקישע ווייץ וכו' ויאפו מצות בכל דקדוקי מצות" והאריך להוכיח, שמין זה אינו בכלל דגן אלא מין קטניות הוא ו"לכן אם נתיר לעשות מצות מקמח חטי תוגרמה הנ"ל יעשה על כל פנים ככל הלכות מצה וחוקת הפסח ללוש במים שלנו ומים קרים ובלי מלח ובמקום הראוי לאפיית מצה ממש ובכל אופן תיקוניהם", אלא

שהצריך לעשות היכר וסימן, שלא יטעו לצאת בהם ידי חובת מצה בלילה הראשון, וחומרא נוספת חידש, אם יתערב בהם מעט קמח או עיסה של חייטים יש לחוש, שמין הקטניות מפסיק בין מעט העיסה לחום התנור ולא ישלוט בו החום כראוי ויבוא לידי חימוץ גמור, ולכן הזהיר שבשעת טחינתם יהיו הריחיים מנוקים מקמח. רבי יוסף שאול נתנזאהן זצ"ל (שואל ומשיב מהדו"ת ח"ד סי' קכת) נזקק אף הוא לשאלה זו בשנת יוקר, ובדוחק רב הוא מחיר זאת: "אולי נוכל להחיר מיני קטניות וכן רעטשקי מלוקט יפה יפה שלא נתערבו בו חמשת המינים לאפות מצות למען שיהיה להם לאכול לחם לפי הטף". לעומת פוסקים אלו יש אחרים שמתירים בשופי, גם לא בשנות יוקר, כך מביא רבי שלמה קלוגר זצ"ל עדותו של "וקן אחד שזוכר לפני חמישים שנה כשבא לשם הרב הגאון בעל בית שמואל אחרון כירר לו רעטשקע ואפה מהם בפסח כי אמר כן כי לא אסרו מיני קטניות בפסח רק מה דא"א מה' מינים", יש גם מי שמדייק (שו"ת יד יוסף סי' כד) בדברי הפמ"ג (סי' תמד ס"ק ב) דמצות שנאפו מקמח קטניות לפני פסח מותרים לאוכלם בפסח, ואסורים רק אם נאפו בתוך הפסח.



ישנם עוד אחרונים שדנים בנושא זה, ואין בנדון דידן להוכיח הכרעה כלשהיא בשאלות אחרות של קטניות שעלו על הפרק, כשמן שומשין וכדו', מכיון שאלו נאפו כמצות לפני פסח. ולא באנו אלא להצביע על נוהג קדום של אבות החסידות זלה"ה שלפי שהחמירו בשרויה או משום שנמנעו מאכילת מצה כל הפסח, נהגו שהתבשילים בחג הפסח ייעשו משריית מצות מקמח קטניות שנאפו לפני פסח בכל דקדוקי הזהירויות הנהוגים בקמח מה' מינים, ובתוספת זהירות של ברירת הקטניות ממיני דגן, בטחינתם ברחיים חדשות בטרם נטחנה החיטה, ובאפיייתן לפני פסח דייקא, ובהיכר מיוחד שלא יתחלפו במצות הרגילות. נוהג קדום זה נתבטל במשך השנים, כנראה לאחר שתפוחי-אדמה הפכו למצרך עממי ומרכיב עיקרי בתבשילי פסח, ושוב לא נזקקו לתבשילים משריית מצות אלו.

המשן המאמרים "על ה"אוצר" שב"חצר הקודש" בסטאלין" בקובצים הבאים בעז"ה.