

ב"ה
שנה יג
גליון ד (עו)
ניסן - אייר תשנ"ח

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

קובץ בית אהרן וישראל

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



המערכת והמל"ל:

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילן 11, ת.ד. 50197, ירושלים 91053

ב"ה
שנה יג
גליון ד (עו)
ניסן - אייר תשנ"ח

קובץ בית אהרן וישראל

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

הכתובת בארה"ב:

K.B.A.V, 1462 - 41 St.

Brooklyn N.Y. 11218

Tel. (718) 8536294, Fax. 4367752

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

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 "בית אשר" - רמות, 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 חו"מ - קרית ספר

כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

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

כולל אברכים "קארלין סטאלין" - תל אביב



התוכן

עמוד

- ה רבי יהושע כנבשת זלה"ה
בעל "שדה יהושע" (-ש"פ-)
- ז רבי ברוך בן חיים זלה"ה
מרבני קושטאנדינא (-ש"פ-)
- ט רבי חיים שמואל גאטיניו זלה"ה (-ת"ר-)
- י קובץ הערות מתוך כתבי יד
מגדולי האחרונים על הרמב"ם
- יד רבי אליהו ברוך פרלמן זצ"ל
ראש ישיבת מאנישעוויץ, ירושת"ו

נגזרות

- בענין היתר עגונה
- תשובה על הנ"ל
- בענין מיץ תפוחים ורמונים אם מחמיצין
ילקוט "יד החזקה"
כ. זמנים (ט) הלכות חמץ ומצה (ב)
- קנין חמץ בפסח

חידושי תורה

- יז הרה"ג ר' יצחק יהודה ברגר זצ"ל
רב ואב"ד דקהל מאיר נתיבים מישקאלץ, ב"ב
- כא הגאון הרב צבי מרקוביץ
ראש ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו
- כו הרה"ג ר' אהרן יוסף בריזל
ר"מ בישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו
- ל הרב אליהו גרינצייג
אוצר מפרשי התלמוד, ירושת"ו
- לה הרב דוב בעריש רוזנברג
ציריך - שווייץ
- מ הרב מרדכי הלפרין
רו"כ ומו"צ בביתר ת"ו
- ביאור גרדי מנחת העומר ושתי הלחם
בסוגיא דתברא או שתיה
- בענין הכחשה והזמה בבת אחת
- שבירת עצם בפסח
- בענין צרת איילונית
- בענין מצות ספירת העומר

בירורי הלכה

- מג הרה"ג ר' שלום שפירא
משגיח דישיבת טעלז, מח"ס "אמרי שלום"
- מז הרב ישעיהו דויטש
רב מושב טירת יהודה
- נא הרב מאיר אשר קויפמן
ר"מ בישיבת חיי משה, ירושת"ו
- נה הרב יואב רוזנטל
קארלין סטאלין, ירושת"ו
- פדיון הבן ליוצאי רוסיא
שאינם יודעים ייחוסם
- בענין ברכת הלבנה אם היא מצות עשה
שהזמן גרמא
- בדין מחלל שבת בפרהסיא
- בענין ירושת הבעל (ב)

ע	הרב יוחנן הכהן שבדרון בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין אופן ספירת העומר בציבור ובירור דין הפסק בשהייה בין ברכה לעשיה
פג	הרב בנימין זאב מרק בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין פוטר עצמו בטענת יש לי בידך כנגדו
צג	יוסף דוד ויינגרטן כולל קארלין סטאלין, קרית ספר	זמן הראוי לקידוש (ב)

לשון חכמים

צט	הרב שלמה זלמן מרק בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מח"ס "מתנה טובה"	כתיבת ברכת שליט"א וכדומה בסוף השם
----	---	-----------------------------------

מנהגי ישראל

קג	יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א לחודש ניסן וחג הפסח (ח)
קו		נספח: גנוני חג הפסח

הערות

בענין אמירת מזמור ה' אורי וישעי בימים נוראים ובענין נוסח על הניסים - הרה"ג ר' יצחק רצאבי, מח"ס "שור"ת עולת יצחק", בני-ברק / בענין הקיטע יוצא בקב שלו ובדברי המשנה שבת פכ"ד מ"ב - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס "כתב משה" ירושת"ו / בענין כניסת הכהנים לקברי צדיקים - הרב י. ש. גינזבורג, רב אזורי עומר / על אפייית המצות - הרב יוסף דוד הלוי ליינער, רב דקהילת בני יעקב, בענזינהערסט / הערה בדין שעבוד ושעבודא דרבי נתן - הרב יצחק אהרן טרבילו, ירושת"ו / בדין שואל שעבר והשאל לאחר ובגדרי חיוב תשלומי שכירות - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, רו"כ אהל יונתן, ירושת"ו / בענין נוסח על הניסים - הרב יצחק אהרן פענפיל, לייקואוד / בענין הנ"ל - הרב אליהו לוי, ירושת"ו / בענין שיעור אכילת פרס במצה - הרב משולם משולמי, מח"ס מועדי ה', ירושת"ו / בענין פזמוני סליחות בה"ב - הרב מ. ליברמן, ירושת"ו / בענין ניגון בכלי זמר בבית הכנסת - הרב גבריאל מזוז, ירושת"ו / על ההערות בנוסח התפילה - הרב משה מנחם הכהן קצבורג, ירושת"ו / בענין מנהג בכרכות - הרב יחיאל גולדהבר, רו"כ דגל ירושלים. ירושת"ו / בדין אכילת תרומה בנשים - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס "זכרון צבי", ירושת"ו / בענין שטר כתובה שיש בו חלל ריק - הרב יצחק בריזל, גבעת זאב / השתמשות במעות פקדון - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס "מתנה טובה", ביתר / בענין תענית בכורים בערב פסח - הרב פינחס מנחם ליפשיץ, ירושת"ו / בענין מילוי חלל בכתובה לפני והכל שריר וקים - הרב ח. סלומון, ירושת"ו / כמה הערות בהלכות תערובות - פישל שמעיה, ביתר / בדין הצלת סעודות שבת בדליקה - אברהם משורר, ירושת"ו / בענין אין סומכין על הנס - יהודה ליב שטרן, ירושת"ו.

תיקוני סופרים

תיקונים שונים - הרב שלמה אלברט, ירושת"ו
שבת דף קכ"ד ע"א - הרב אליהו לוי, ירושת"ו
תיקונים שונים - הרב יוחנן ברי"ג בריזל, ירושת"ו

קלח

גנוזות

רבי יהושע בנבנשת זלה"ה

מרבני קושטא בעל "שדה יהושע"

נולד לאביו הגאון רבי ישראל בנבנשת זלה"ה, ולאמו בת הגאון רבי יהושע צונצין זלה"ה בעל "נחלה ליהושע", וכנראה שעל שמו נקרא, אחיו הוא הגאון רבי חיים בנבנשת זלה"ה בעל "כנסת הגדולה", ויחדיו למדו תורה אצל רבם הגאון רבי יוסף מטראני זלה"ה (המהרי"ט).

בשו"ת מהרי"ט ח"ב חשן משפט סי' ל"ז נדפסה תשובתו בענין התופס בעדים אם יהיה נאמן במיגו דהחזרתי או שאר טענות, ורבו המהרי"ט השיב לו כזה"ל: "מה נמרצו אמרי ישר, דברי פי חכם חן, טובינא דחכימי החכם הפוסק יריד נפשי נר"ו, וברוחב בינתו און וחקר וכיון לתלמיה את ההלכה, יפה דן ויפה זיכה, וכאשר שמעתי אמריו כי נעמו אף אני לעשות רצונו חפצתי לשאת ולתת באמירותיו המשמחות אלקים ואנשים ואהיה שעשועים יום יום... ואפריין נמטייה מינן להחכם הפוסק נר"ו כי כל דבריו כפתור ופרח, ושם תורתו יגדל ויחי עוד לנצח...".

הגרחיד"א ז"ל בספרו שם הגדולים בערכו כותב: "מהר"ר יהושע בנבנשתי אחי הרב כנה"ג תלמיד מהרימ"ט, אחד מרבני קושטאנדינא, חיבר אזני יהושע דרשות, שדה יהושע על הירושלמי ונדפסו ג' חלקים, עבודה תמה פי' סדר עבודה, וכל זה נדפס, וחיבר שער יהושע משו"ת ד' טורים ונשרף, וקצת תשובות להרב הם כס' פני משה ובשו"ת מהרימ"ט, ועוד חיבר משמרת המצות כדעת הרמב"ם בשקל ובשיר ופירשם בשקלא וטריא, והרב אחיו בספר דינא דחיי מזכיר ספר זה תדיר, ועוד חיבר לבוש מלכות מאמר שבח זמרה לאלקינו מעין דוגמא מכתר מלכות מהר"ש ן' גבירול, אך בחלק"ות שכתר מלכות נותן הודאה בסדר חכמת התכונה, ולבוש מלכות השבח השביח בסדר חכמת הרפואה לפעולות אדם הרכבת אבריו ותכונתו היאמר חומר מכלכלת הצורירה ויהי הג"שם בצור"ות בקע יאורים וגש"מו אומר מפלאות תמים דעים וכל כי הני מילי ידבר יהושע שר לו נאמר כמין חומר, ואני הצעיר ראיתי הני בי תרי כמו לבוש ומשמרתו ביד רב אחד מקושטאנדינא, והיה קרוב מהרב דן ידין.

לפנינו גביית עדות בענין היתר עגונה שגבה הגאון זלה"ה והעבירה להגאון רבי ברוך בן חיים זלה"ה גם הוא מרבני קושטא לקבל תשובתו כפי שיודפס להלן.

בענין היתר עגונה

אני הבא על החתום בשבמי ישראל הודעתי נאמנה איך בא אלי גוי א' עם שתי נשים ואמר הגוי אני הייתי בבלאט ואמר לי נער א' יהודי בתוך הדברים ואבאלי בודור יעקב נאיפ אולדי ואני השבתי לו אמור לאשתו שלא תוציא ממון כחנם כי כבר הרגוהו ואני ראיתיו הרגו ושאלתי לגוי ה"י מי הוא זה בודור יעקב אמר לי וכי איני מכירו ר' יעקב בודור קצב אריקג'ו

אריק אליפ שאטארדי ייאלי בירגאודאן בירי קונ'וק קיופרידי גיירודום רכוב על דינירמין ביגירי אכלנו יחד ונתתי לו פישה א' גבינה כדי שיעורני להקים משאי שאלתי לו להיכן אתה הולך אמר לי לג'פאלג'י אח"כ באתי לקושט' ואחר ד' ימים חזרתי לקיופרי הי' וראיתי הרוג על שפת המים שתחת הקיופרי ושם היו הביג'יש רואים אותו והיו אומ' שההרוג ה"י היה תוגר וראיתי אבן א' קשורה בצוארו עם חתיכת חבל והוציאו משרתי הדיביג'יש מן המים והם היו אומ' שהיה תוגר ואני אמרתי אלו היה תוגר היה לו פירג'י אינו אלא יהודי והם אמרו יכיאו ג'אפה ונקברנו ואני אמרתי למה תקברוהו ובקשו ממני הסכין לחתוך החבל ולא נתתיו אח"כ הפכו פניו למטה ובמקום שתחת האזור היה לו כמו בינקי בשר ביר איט פאראשי והלכתי לייאלי בירגאש וחזרתי ולא מצאתי הליש' ובאתי לקושט' אחר מ"ו ימים ראיתי את התוגר מושטאפה ייאהורדין דוגמי שהיה מבקש את יעקב בקוגוק חאלקאלי ואמר לי ראיתי את בודור יעקב ואמרתי לו שין שאגול אמר לי מושטאפה ה"י שמא אינו בודור יעקב ה"י ואמרתי שאני שאלים אודור כי זה מ"ו שנים אני יודע אותו אמת שבתוך המים משתנה ומי יודע אם הוא הוא אמא אודור. ואני הח"מ שאלתי לו היאך יודע שהוא הוא ואמר לי מתוכן גופו ומוקן שהיה קיושי ידעתי, אח"כ בא לפני יעקב קסוטו ואחר האיום והגזום וחמרת נח"ש יגיד האמת העיד איך הלך הוא עם אנשים אחרים לבקש את ר' יעקב שמואל ואמרו האנשים ליעקב קאסוטו ה"י פגענו בשוליימאן התוגר ואמר בכאן היה הרוג בודור יעקב ואח"כ פגעו בתוגר אחר ואמר להם מה אתם מבקשים אמרו לו דגים אמר להם הדגים שאתם מבקשים ידעתי הוא בודור יעקב קיושי אריקג'י באלאמלי חושבים אתם שאיני מכירו הכרתיו היטב כאן היה הליש' שלו מושלך ד' ימים ואני דברתי למושא יהודי שדר בבית קאשום אנה איך הרגו את בודור יעקב ה"י כרי שיבואו לקוברו למה לא הודיע לכם אלו דברי האנשים ה"י שהלכו ואח"כ אמר יעקב קסוטו איך רץ לקראת התוגר ה"י והשביעהו באמונתו שיאמר לו מה שאמר לחבריו ואמר לו איך זה כד' ימים שהיה בודור יעקב כאן והלך עמי עד הג'יפמליק ופתע פתאום חזר ואמר אני הולך לקראת שני שוורים כחושים ובבקר ראיתי ליש' שלו בצד הנהר והלכתי לכלאט לאמר שיבואו לקוברו ואמרתי ליהודי א' כן ולא אמר כלום. אח"כ פגענו במעין אראבאג'י א' ואמר לי אתם מבקשים אמרנו ליהודי א' אמר לנו הרוג א' היה מושלך כאן קמן הקומה קיושי' ובא ק'יוולי א' ונתן חאדיר איך המשנה היה בא והסתירוהו לא ידענו מה היה לו אח"כ מצאנו ריג'איר הקאלפאק קרוע בקרע באלטה והכרנו הקאלפאק שהיה לו וכן אחיו של ההרוג אמר זה קאלפאק של דודי אלו הדברים עברו לפני ולראיה חתמתי שמי

הצעיר יהושע רפאל בנבנשת



רבי ברוך בן חיים זלה"ה

מרכני קושטאנדינא

היה מגדולי הרבנים המובהקים בעיר קושטאנדינא בתקופת המהרי"ט ותלמידיו, כסביבות שנת ת"כ נקרא ע"י ראשי קהילת אזמיר לכהן כדיין לדיני ממונות לצידו של הגאון רבי חיים בנבנשת בעל כנה"ג, אך סירב מלקבל רבנות זו, כפי שכותב הג"מ רבי אברהם פאלאג'י זלה"ה בספרו אברהם אזכור דף ל"ח, עפ"י כתב-יד שהיה בירו, שהגאון רבי יוסף אישקאפא זלה"ה רבה של אזמיר היה זקן בא בימים, ונועדו יחדיו כל בני הקהילות עם הרב הזקן והסכימו לקבל עליהם שני רבנים, רבי חיים בנבנשתי על איסור והיתר וגייטין וקדושין, ורבי ברוך בן חיים מקושטאנדינא על דיני ממונות שבין איש לרעהו, אך רבי ברוך מיאן לקבל עליו המשרה הזאת.

חתום עם רבני קושטאנדינא על אגרת הסכמה על הדפסת השלחן ערוך, בספר "פני משה" לרבי משה בנבנשת זלה"ה ח"ב סי' ה' נדפסה תשובתו בענין היתר עגונה, והזכירה הגר"ח זלה"ה בספרו שם הגדולים מערכת גדולים בערכו.

תשובתו דלהלן בענין היתר עגונה היא מתוך תכריך תשובות גדולי רבני טורקיא ככתב יד סופרו וחתם עליה, ונמצאת באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 578.

תשובה על הנ"ל

עתה שואל השואל אם יש לאשה זו אשת יעקב כודור ה"י התר להנשא על פי העדות הנז"ל אם לאו

ואומר לכאורה ה"י נר' [אה] להתיר אשת יעקב כודור ה"י מעדות שנתקבל בבית דינו של הרב כמהר"ר יהושע נר"ו דאע"פ דבעי' [גן] שמו ושם אביו ושם עירו ובעדות שנתקבל לפני הרב נר"ו ליכא לא שם אביו ולא שם עירו כי אם יעקב כודור אריקג'י שהיה קונה שוורים כחושים ומוכרם ואפשר ג"כ שיעקב אחר כודור היה קונה שוורים כחושים ומוכרם ואינו בעלה של אשה זו כודור אינו סי' [מן] מובהק דכמה אנשים יש שהם כודור וקונים שוורים כחושים דהסי' [מן] של כודור ושהוא קונה שוורים כחושים אינו סי' [מן] מובהק וכמו שכתב מהריב"ל ז"ל בהיה תשו' דח"ג ר"פ... וכו' אפ"ה יש מקום להתירה כיון דבסוף דבריו אמר הגוי כשחזר לקייפרי וראה הרוג על שפת הים וזה אומ' [ר] שהיה גוי והוא אומ' [ר] שהיה יהודי והפכו פניו למטה וראו במקום שתחת האזור כמו בינקי כשר ביר איט פראשי משמע שהיה כשר הרבה גבוה מעל כשרו והוא סי' [מן] מובהק לגמרי ואיכא עדים שבעלה של אשה זו היה לו חתיבת כשר על כשרו כמו בינקי פשיטא ודאי שהוא סי' [מן] מובהק לגמרי וכמו שכתב הרב בעל תרומת הדשן על יהודי א' שהיה לו עין א' עורת וסתומה ומאותו יצא לו פצע וצלקת עד סמוך לפה וקודם לכן נאבד יאודי א' שהיו לו סי' [מנים] הללו והתיר אשתו על פי עדות זה משום שמצא ראו דגבשושית שעל חוטמו סי' [מן] מובהק הוא וסמכין עליה אפי' למ"ד סי' [מנים] דרבנן ולא גרע מגבשושית שעל חוטמו זה היה אפשר לומ' [ר] ולהתיר האשה הזאת שהיו בו סי' [מנים] הללו ואי משום קברתיו הא איכא דקברתיו לאו דוקא אלא כל שטמלו הוי כמו קברתיו ובנ"ד הפכו אותו והיו כמו קברתיו אבל מה נעשה שהגוי אינו מל"ת [מסיח לפי תומן] דכיון דבא הגוי בבית דינו של הרב נ"ר מתכוין להתיר וכיון שכך אין עדותו עדות.

אמנם מהערות שנתקבל מר' יעקב קאשוטו האשה הזאת היא מותרת שאמרו לו האנשים שהיה הולך עמהם שתוגר א' אמר להם מה אתם מבקשים ואמרו לו דגים ואמר להם הדגים שאתם מבקשים ידעתי הוא בודור יעקב אריקג' בלאטלי חושבים אתם שאיני מכירו הכרתיו היטב כאן היה הליש' שלו מושלך ד' ימים ואמי דברתי למושא יהודי שדר בבית קשום אנה איך הרגו את בודור יעקב כדי שיבאו לקברו למה לא הודיע לכם ומדברים אלו אע"ג דליכא שם אביו אלא שמו ושם עירו היא מותרת אפי' למאן דבעי שמו ושם אביו ושם עירו דהכי הסכימו רובא דרבנותא דשלשתן בעי' [גן] אפי' בני"ד דאיכא שמו ושם עירו ואיכא קייושי אריקג' שני סי' [מנים] אחרים אע"ג דאינם סי' [מנים] מובהקים לגמרי מצטרפים להתר והוי כאלו שלשתן נקבצו במקום א' וכך היתה סברתי ומסתפינא, ואח"כ מצאתי תשו' מהרמב"ם ז"ל שהביאה הרב המובהק כמהר"ר חיים שבתי ז"ל משם הרב אלשקאר דאפי' למ"ד דשלשתן בעי' [גן] שמו ושם עירו ושם אביו היכא דאיכא שמו ושם עירו ואיכא סי' [מנים] שאינם מובהקים מצטרף בהדייהו והוי כאלו שלשתן במקום א', וז"ל הרמב"ם (סימן רמ"ו) מי שהעיד על אדם א' כלף סי' בינוני בקומה וזקנו שחור ומת זה האישי וכבר שמע מזה כלף שאמרו לי שהיה מארץ מצרים יכול להנשא בזאת לפי ששמו ושם מקומו עם אלו הסי' [מנים] שאינם מובהקים יספיקו בהדי בהודעתו לענין התרת עגונא וכתב משה. הרי א"כ כתב הרב דאף דס"ל דבעי' [גן] שלשתן שמו ושם אביו ושם עירו מ"מ אי ליכא אלא שמו ושם עירו בלבד ואיכא נמי סי' [מנים] שאינם מובהקים מצטרף להתר כדכתב הרב. וא"כ בני"ד דאיכא סי' [מנים] דאינם מובהקים כגון בודור ואריקג' מצטרף עם שמו ושם עירו להתר באופן שאשת יעקב בודור בלאטלי אריקג' מותרת להנשא לכל גבר די תצבא בלי ספק ולענין קברתי כבר אמרו הראשונים דהיכא דמזכיר שמו ומכירו לא בעי' [גן] קברתי, ותו דמדברי הגוי משמע דידע שמת דה"ק כאן היה מושלך הליש' שלו ד' ימים ואני דברתי למושא יהודי שדר בבית קאשום אנה איך הרגו לבודור יעקב כדי שיבואו לקברו משמע שנתכרר להם שהיה מת ולפי זה הא איכא קברתי באופן שאשת יעקב בודור בלאטלי אריקג' היא מותרת, ואעפ"י שאני מסכים להתר לא אעשה מעשה אם לא יסכימו עמי שנים מבעלי הוראה המובהקים

אנוש מוער ברוך ה' חיים



רבי חיים שמואל נאמיניו זלה"ה*

בענין מיין תפוחים ורמונים אם מחמיצין

כתב הרב שה"ג בפ' כל שעה וז"ל התפוחים והרמונים שהן חמוצין נראה שהמים שלהם מחמיצין שכל משקה חמוץ מחמיץ ולוקין על חימוצו עכ"ל ע"ש והרב מגן אברהם בריש סי' תס"ב הביאו וכתב וז"ל ונ"ל שהוציא זה ממתני' בפ"י מ"ה תרומות תפוח שריסקו וכו' אבל כמנחות דף ר"ן איתא בהדיא כגמרא ובתוס' דהוי מי פירות וכ"כ הרמב"ם והסמ"ג התפוחים והרמונים וזיתים ודבש דבורים כולם הוי מי פירות וכ"כ הג"מ פ"ה וסמ"ק סי' רי"ט עכ"ל יעו"ש. ובתחי' ההשקפה נ"ל דל"ק מידי דאין הכי נמי דמשקה תפוחים ורמונים ס"ל לריא"ו ג"כ דהוי מי פירות ואין מחמיצין אבל כשהן חמוצין מחמיץ דכל דבר החמוץ מחמיץ ושוב ראיתי שקדמני בזה הרב יד אהרן או"ח סי' תס"ב הגהות הטור ע"ש והרב אור יקרות כחי' על הרמב"ם בפ"ה מה' מצה כדין ב' דף מ"ב ע"ד ע"ש וכן כתב הרב שמחת יאודה סי' א' ד"א ע"ג ע"ש והנאני.

והנה הרב נהר שלום שם בס' תס"ב סוף סעיף א' בדף קל"ב ע"ב הביא דברי המ"א הללו ותירץ וז"ל ולע"ד דעת השה"ג נמי דהווי מי פירות ואינו מחמיץ אלא דשאר מי פירות אין מחמיצין כלל אפי' מדרבנן והחמוצין מחמיץ מדרבנן ומפרש דמאי דאמרינן כגמרא התם דהוי חמוץ נוקשה היינו דמחמיץ מדרבנן אפי' בלא מים מטעם שהם חמוצין ואפ"ה אין מחמיצין בה מנחות דאינו מחמיץ דאורייתא עכ"ל יעו"ש. ולפקע"ד דברי קדשו לא זכינו להבין דאיך יצויר לומר כדעת שה"ג דהחמוצין דמחמיצין הוא מדרבנן שהרי הרב שה"ג פירש שיחותיו וכה אמר שכל משקה חמוץ מחמיץ ולוקין על חימוצו ע"כ הרי שכתב דעובר בלאו וכשביל זה חייבו מלקות וכעת צל"י.

והנה ראיתי להרב עדות ביעקב בליקומים סי' פ"ג שכתב וז"ל מסכת תרומות פ"י מש"כ תפוח שריסקו ונתנו לתוך עיסה וחיימה הרי זה אסורה ע"כ אמר הצעיר ת"י מהא שמעינן בפשיטות דמי פירות הן מחמיצין ולפיכך העיסה אסורה דהואיל וחולין מחמת התרומה נתחמצה העיסה אסורה לורים ולמ"ד דמי פירות אינן מחמיצין מתני' דא הוי קשיתייא וצריך עיון עכ"ל יעו"ש ותמהו עליו כל האחרונים בזה דלא עיין כמנחות דנ"ה ובתוס' שם הרב ב"ד באו"ח סי' רכ"ו בהנה והרב יד אהרן באו"ח סי' תס"ב בהגהות הטור הרב אור יקרות כד' מ"ב סוף ע"א ע"ש. ולי הדל נראה דלא זכר שר באותה שעה מ"ש הרא"ש ז"ל כפרק כל שעה כסימן י"ב דס"ל דמי פירות בלא מים דאין מחמיצין הנרגש ממשנה בתרומות הנו' דתפוח שריסקו וכו' ותירץ דהתם מיירי שכבר היתה גילשה במים יעו"ש וכן כתבו התוס' במנחות דף ר"ן ע"א בשם ר"ת יעו"ש, ושוב ראיתי להרב כסא אליהו בס' הנו' ס"א דתמה עליו כן מדעת עצמו ולא הזכיר שהוא דברי הרא"ש בפ' כ"ש שכתב כן והאמת הוא כמ"ש הרב פתח עיניים בדף כ"ה ע"ב דכבר מבואר שם בס' עדות ביעקב דכתב זה בברחו ככפר ליבאד"י מחמת חמת המציק אגב גירסיה במשניות ע"ש וכס' חיים מדרבן או"ח הלכות פסח סי' תס"ב דף י"ב ע"ב משה ידבר הלכות פסח סי"ב ובס' לב חיים ח"ב למור"ח פאלאג'י ז"ל הנר"מ סי' ר"ב שאסף וקבץ כל הצורך בזה יעו"ש.



ילקוט יד החזקה (ב)

המשך ספר זמנים

הלכות חמץ ומצה

פי"ג ה"א אבל אם שרפו משעה ששית ולמעלה הואיל והוא אסור בהנייה ה"ו לא יסיק בו תנור וכירים ולא יאפה בו ולא יבשל ואם בשל או אפה אותה הפת ואותו התבשיל אסור בהנייה וכן הפחמין שלו אסורין* בהנייה הואיל ושרפו אחר שנאסר בהנייה. ג"כ מכאן נראה שאפרן אסור וא"כ קשה איך פסק לעיל¹ שביע[ור] חמץ הוא בשריפה² דאלו הו[ו]א[א] מן הנשרפין אפרן מותר [אלא] אם נאמר שאינו מן הנש[רפין] אלא מן הנקבר[י] כמ"ש הר"י³ והרא"ש [והפ"ח והטור כס"י תמ"ה ג"כ ק[שה] דהא תנן בסוף תמורה... וכמ"ש רבינו בסוף [הל'] פסולי המוקדשין (פי"ט ה"ה) דכל הנקברים לא ישרפו שאעפ"י שמחמיר בשריפתן הרי היקל באפ[רן] שאפר הנקברין אסור ע"ש[ו], וראיתי במגן אברהם שם שהרגיש ג"כ הוא ע"ז ות[ירץ] וז"ל ואפשר דה"ק לא ישרוף לנהוג בו דין נשרפין להיות נהנה באפרן אבל אם רצו לשרפו שלא ליהנות כאפרו שרי ע"כ, וג"ל דוחק אבל גלע"ד לתרץ דכיון שמצ[ינו] שחמור ומשונה איסורן [רו] משאר איסורין כמ"ש רב[ינו] כפ' מ"ו מה' מ"א³ נתנו [עליו] חומר לשורפו וחומר [שלא] ליהנות מאפרו כדון [הנקברים], אח"כ מצאתי שכ"כ העמ[רת] וקנים אשר סביב המגן [אברהם] שם וז"ל נוהגין לשרוף אפילו בשעה ה' כר"י וגם נוהגין להחמיר כחכמים דאפרן אסור דנקטינן הכא והכא לחומרא וכ"כ מהרש"ל ע"כ, וב[כלל] דבריו דברי.

ומ"ש לעיל ש[תירוצ] המג"א [דוחק מצאתי סמך מדב[ר] [רי] התי"ט שם כתמורה ש[כתב] שהנקברים א"א לומר ש[אפר אלו] יקברו לפי שאין ביד כל א[דם] לחלק בין אפר לאפר אי[נהו] בקבורה ואיזהו בשרי[פה] א⁴ וא"כ לא שייך כלל תירוצ [המג"א], ועיין בשו"ת אמונת שמואל [סימן ג"ה]⁵ שג"כ כיוונתי לדבריו. (לאחד קדוש מדבר כ"י איטליאני)

1 בתחילת הלכה זו.

2 היינו גם בשריפה, וז"ל: כיצד ביעור חמץ שורפו או פורר וזורה לרוח או זורקו לים.

3 הל"ט, וז"ל: חמץ בפסח אע"פ שהוא מאיסורי תורה אינו בכללותו אלו לפי שאין התערובת אסורה לעולם שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת כמו שביארנו, לפיכך אוסר בכל שהוא בין במינו בין שלא במינו ע"כ, וקצת תמוה מה שדימהו רבינו לדין זה, דהתם הוא מכת דין דבר שיש לו מתיירץ ולא מחמת חומר חמץ בפסח, ואולי כוונתו דכיון דחמץ בפסח אינו בטל ברוב או בששים ואוסר במשהו לכן החמירו לשורפו שלא יסאר ממנו כלום.

4 פ"י דלכן אסרו לשרוף את הנקברים אפילו אם ירצה לקבור את אפרן מפני שחששו שיטעו ויחליפו בין אפר לאפר, ולכן חייבו לקבור את הדבר עצמו מבלי לשורפו, וזהו היפך דברי המג"א שבאופן שרוצה לקבור את האפר מותר לשורפו.

5 להג"מ ר' אהרן שמואל קאיינדנבר וצ"ל מקראקא בעל ברכת הזבח, וז"ל: אמר שמואל לא ק"מ דחכמים ס"ל להשבתתו בכל דבר ופליגא אר"י דס"ל דוקא בשריפה והם ס"ל דהוה בכלל הנקברים ונשרפים ואם ירצה להחמיר ולשרוף הרשות בידו, אבל מ"מ אפרו אסור מן התורה כיון דהוי גמי בכלל נקברים דאפרן אסור, ולכן הרמב"ם לא חשב חמץ בפסח סוף הלי' מ"א פ"ה לא בכלל נשרפים ולא בנקברים כי התורה ציוה להשבתתו בכל דבר ולהחמיר באפרן ג"כ כיון שיכול לקוברם ג"כ, והא דתנן כל הנקברים לא ישרפו היינו מי שרינו דוקא בקבורה משא"כ חמץ וכו' ע"ש.

ועיין בפני יהושע פסחים דף כ"ז ע"ב שתירץ באופן אחר, רכיון דדין אופן ביעור חמץ יכול להיות סתם ואח"כ מחלוקת דאין סדר למשנה והוי ספיקא לכן פסק הרמב"ם בכלהו לחומרא, דלכתחילה מפרר כיון

פ"ו ה"ה מצה שלשה כמי* פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח. נ"ב כתב הפר"ח סי' תס"ב ס"א שרבי[נן] מיירי מי פירות עם מים ע"ש, וכן גראה במ"ש רבי[נן] לעיל בפ"ה ס"ב.⁶ (לא ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ז זה"ה הכלל כל שמכרכין עליו ברכת המזון יוצא בו ידי חובתו וכל שאין מכרכין עליו ברכת המזון אין יוצא בו ידי חובתו. נ"ב עיין בס' קול בן לוי דף כ' ע"ג מה שתמה נגד הלח"ס.⁷ (לא ק"מ כ"י איטליאני)

שם מגיד משנה ד"ה אין אדם יוצא וכו' וסוף הירושלמי אינו נראה כן אלא לא יוצא והוא שגול מצה אבל גול חטים או קמח* ועשאו פת ודאי יוצא שקנאן בשנוי ודמים לבר הוא חייב לו כך נראה לי. נ"ב וק' [שה] מ"ש ממ"ש רבי[נן] בפ"ב מה' גזי[לה] גול עפר ועשאו

דמהנקבין הוא ועוד שאם לא מצא עצים לשורפו יהא יושב וכוטל, מיהו אם יש לו עצים ורוצה לשורפם מותר דהוי נמי לחומרא כיון דבסתמא דתמורה משמע דחמץ הוא כשריפה מן התורה, מיהו כששורפו כתב הרמב"ם דאפרן אסור דהוי נמי לחומרא שמא מן הנקברים הוא ואפרו אסור, ואין להקשות א"כ האיך שורפו לכתחילה דילמא אתי לאיתנהוי מאפרן, מ"מ כיון דליכא אלא חשש גזירת חכמים בעלמא אית לן למיעבד לחומרא בעיקר מצות כיעור ע"כ.

והחתם סופר בחידושיו בהלכות פסח סי' תמ"ה (הנדפס בתוך מסכת פסחים) כתב ליישב דכאמת פסק הרמב"ם שחמץ הוא מהנשורפים ואע"כ אפרו אסור דכיון דהך ביעור אפקיה רחמנא בלשון השבתה הכולל גם ביטול בלב וכי היכי דאחי' דביטול החמץ בלבו עדיין אסור ליהנות ממנו ולא נאמר שנעשה מצותו ואין מועלין בו, ה"נ אחר השבתת ביעור אסור עדיין ליהנות מהגחלים ואפרו, ולא גזרינן דילמא יהנה מאפרו דכמו בהשבתת ביטול לא גזרה תורה ומותר לקיים החמץ בביתו ה"נ לא גזרה תורה בהשבתת ביעור דילמא יכא ליהנות מאפרו, וכיון שההיתר מפורש בתורה לא גזרו עליו חכמים ע"ש.

6 עי"ש שכתב דמי פירות אין מחמיצין אא"כ יתערב עמהם מים, והכסף משנה שם הקשה על דברי הרמב"ם אהרדי שכתב כאן דיוצאים בהם ידי חובת מצה, ותיריך דכאן מיירי בדיעבד ושם מיירי לכתחילה, ועל סתירת דברי הרמב"ם אלו כתב הפר"ח דבריו ולעיל דגם כאן מיירי הרמב"ם בתערובת מים.

7 ז"ל: הנה זה הכלל נראה שריכה גם כן טבל שלא נתקן כל צרכו ואפילו טבל מדרבנן, וקצר הרב כאן כמו שכתב הרב המגיד ז"ל, וטעם כל הני נראה ברור משום מצוה הבאה בעבירה ודוגמא למצה גזולה, ומתבאר בדברי רש"י ז"ל כשמעתתא דפרק כל שעה עלה דמתני' דהתם, וכן פירש הר"ן ז"ל בהלכות, וסתם משנה זו הלכה היא כמו שהביאה הרי"ף ז"ל ושאר פוסקים, וברייאתא דמייתי הש"ס דמפקא לטבל מדרכתיב לא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום כל תאכל חמץ כו' ומוקמינן לה כר"ש ודאי לבר מרלכתא היא, והרי הרב ז"ל לא חילק באיסור החמץ בין טבל וכיוצא בו לדברים המותרים, ומיהו לתנא דמתניתין טבל משום מצוה הבאה בעבירה הוא והא אוקימנא למתני' בטבל דרבנן וזה ברור, ופסק הרב הנה אמת הנה נכון, ובהכי אין מקום לתמיהת הרב בעל לחם משנה מהך שמעתתא כלל ע"ש.

ברם תזות קשה חזי היות כולא שקלא וטרייא דהרב בעל לחם משנה ז"ל ומאן יהיב לן מעפריה וכחלינן לעיינין ואנהיגוהו במילי דמר דמרפסן אגרי כי הנה ברור שהרב ז"ל פסק בהלכותיו בכמה מקומות דבאיסור מוסיף ואיסור כולל אמרינן איסור חל על איסור וכל זה דלא כר"ש דלר"ש לית ליה איסור כולל כדאיתא להדיא בפ"ג דשבועות דף כ"ד ע"א וכלשון זה אמרו שם מידי טעמא משום איסור כולל ר"ש לטעמיה דלית ליה איסור כולל דתניא ר"ש אומר האוכל נבלה ביום הכפורים פטור ע"כ וע"ש, ואיסור מוסיף נמי לית ליה כדאיתא בפרק ארבעה אחים דף ל"ג, ומבואר מזה דהא דתניא ר"ש אומר האוכל נבלה ביום הכפורים דלוקה הוא כמו שפירש רש"י ז"ל הכא בפרק כל שעה ומבואר בשאר דוכתי בש"ס וברור מעצמו וכמו שפסק ז"ל בהלכותיו דלא כר"ש כן פסקו שאר רבוותא מכמה דברים המוכרחים אין צורך להאריך בזה, ועיין בתשובות מוהרמ"ע מפאנו דף קכ"ג ע"ב, ומ"ש ז"ל דהא דחמץ וטבל לא הוי איסור כולל כו', זה אינו דחמץ שפיר מקרי איסור כולל דכללא דאיסור כולל הוא דאיתסר גברא וכמבואר בש"ס וברש"י ז"ל בשבועות שם ושאר דוכתי, וחמץ נמי הכי הוא דאמרינן מגו דאתסר האי גברא באיסור חמץ ככל מיני קמח שניתקן איתסר נמי בטבל ודומיא דנבלה ביום הכפורים דאמרינן מגו דאתסר האי גברא בשאר אוכלין משום איסור יום הכפורים איתסר נמי נבלה משום יום הכפורים וזה ברור, וביותר יש מעצומי דברים בדברי הרב כמו שיראה הוראה, עכ"ל.

לבינה לא ק[נה] שאם ידוק הלבינה תחזור עפר כשהיתה ע"כ ה"נ לא יקנה שא[ם] ידוק המצה תחזור קמח כש[היתה], ונראה לת'ר[ץ] דשאני הכא שאע"פ[ת] שתחזור קמח כמו התם עפר לא הוי כמו הקמח שגול דההיא מקבל חימוץ והאי אחר הטח[ינה] אינה מקבל חימוץ משא"כ ה[תם] בעפר דהוי עפר אח"כ כמו [שהיתה]. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם ה"ב ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות עד* שתצא נפשו. נ"ב ג"ל שכל זה ט"ס וכ"מ בד' מ"ע שא[ינו נכון] שלא מצאנו מכת מרדות בשו[ם] מקום] עד שתצא נפשו אם לא כמ"ע א[ם] אינו רוצה לעשות אותה⁸ ואע"פ [ש]מצא סמך להאי גי'⁹ הכיאו הפר"ח ס'י תע"א] איהו גופיה כתב שאין דבריו נכונים[ים]¹⁰, ועיין מ"ש להלן בדברי המ"מ. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם מגיד משנה ד"ה אפרו חכמים לאכול וכו' ופי' מכת מרדות* מדרבנן. נ"ב מכאן ראייה מ"ש לעיל שמ"ש רבי[גון] עד שתצא נפשו הוא ט"ס [והפר"ח שהביא דברי] ר"ן דלעיל הביא סמך על גיר' [זו] מההיא דפ"ג דתענית (כ"ד): דנגדיה [רב]א לההוא גברא דבעל [אר]מית ומית ע"כ, וליכא משם [ראי]ה כלל דלא איתמר דנגדיה [עד] שמית אלא נגדיה ואירע [שמית], וכמו שנראה מכאן שהוא [מבין]או מהאי דינא דליכא עד [שתצ]א נפשו¹¹ וכמו שכתב הריב"ש...ו הר"ן עצמו¹² שלא מצינו [בשו]ם מקום בעובר על דברי [חכמ]ים מכין אותו עד וכו'¹³, [ל]מ"ים שכתבתי זה אינה השם [לידי]ן הס' קול בן לוי שהערה כוה [בדף כ']ז ע"ד וכתב כמו שכתבתי [וב"ה] שכיוונתי לדעת גדולים ע"ש, [אבל] מה נעשה שראיתי [בתש]ב"ץ¹⁴ [שכד]ברי רבינו מצא בירושלמי [מסכת] גזיר¹⁵ ובתוס[פ]ת' דמס' מכות [וכתב] התשב"ץ] שהיא נגד תלמוד שלנו.¹⁶ (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

8 עיין בתשב"ץ ח"ב סימן נ"א (שציינו רבינו להלן) שאכן בנוסחתו בהרמב"ם לא כתיב עד שתצא נפשו, ועיין ברכי יוסף או"ח סימן תע"א ס"א בשם בעל יד אהרן שהוכיח מדברי הר' מנוח שיש נסחא בהרמב"ם דלא כתיב בה עד שתצא נפשו, וזה היה נוסחתו של הריב"ש ולכן כתב שאין בשום מקום בעובר על דברי חכמים שמכין אותו עד שתצא נפשו.

9 הוא הראייה מדברי הגמ' בתענית שהביא רבינו להלן בדברי המ"מ ודחה אותה.
10 עי"ש בפר"ח שכתב דאין דברי הרב ז"ל נכונים בכאן אלא כדעת הריב"ש וכמו שהזכיר הר"ן (בכתובות דף מ"ד) בשם הר"ם הלוי שמכין אותו באומד ולהקל ממלקות של תורה ונראין דבריו, ע"כ.

11 דהמ"מ מביא מקור דברי הרמב"ם שמכין אותו שהוא מדברי הירושלמי ר"פ ערכי פסחים א"ר לוי האוכל מצה בערב פסח כבא על ארוסתו בבית חמיו והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה, והיינו מכות מרדות דרבנן ע"כ, ומינה דכמו דבבא על ארוסתו אין המלקות עד שתצא נפשו א"כ גם כאן אינה עד שתצא נפשו, וגם בהגהת הרמ"ך תמה על הרמב"ם כוה ע"ש, ועיין בספר קובץ על הרמב"ם מה שמיישב דבריו.

12 היינו מה שהביא הר"ן בשם הר"ם הלוי.

13 ז"ל הריב"ש בסימן צ': אבל מכת מרדות אינו בדרך זה אלא שמכין אותו לפי ראות ב"ד לתוכחת מוסר, ואף אם יכול לסבול יותר אין מכין אותו אלא לפי חומר הדבר שעבר בו וכו', ואין בשום מקום בעובר על דברי חכמים מכין אותו עד שתצא נפשו וכו' ע"כ, ועיין בדברי הפר"ח הנ"ל שהריב"ש לא זכר דברי הרמב"ם כאן באוכל מצה בערב"פ, ועיין לעיל הערה 8 מדברי יד אהרן שהריב"ש היתה לו הגרסא ברמב"ם כהגרסא שהוזכר ברבינו מנוח ובתשב"ץ שלא כתוב בה עד שתצא נפשו.

14 בת"ב סימן נ"א עי"ש שתמה מאוד על דברי הרמב"ם דא"כ מצאנו חומרא בד"ס יותר מד"ת והביא שכבר הגיהו על הרמב"ם הרמ"ך והרמב"ן בספר המצות בעיקר ראשון, והוסיף התשב"ץ דבספרינו לא מצינו שכתוב אלא מכין אותו מכת מרדות אבל עד שתצא נפשו לא מצינו ע"כ.

15 עי"ש בירושלמי גזיר פ"ד ה"ג, מכות תורה ל"ט, מכות מרדות חובטין אותו עד שיקבל עליו או עד שתצא נפשו.
16 עי"ש בסיום דברי התשב"ץ ז"ל: ונראה דתלמוד שלנו חולק עם הירושלמי והתוספתא שהזכרתי, ושמה הירושלמי הוא כמצות של דבריהם שהם כעין של תורה והם כל הגזרות שגזרו מדבריהם, וכ"כ הרמב"ן ז"ל בספר המצות, ע"כ.

פ"ז ה"ח ואם אשה חשובה היא צריכה* הסיבה. נ"ב שם כתב הפר"ח דכל אשה אינה צריכה הסיבה.¹⁷ (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם מניד משנה ד"ה אשה אינה צריכה הסבה וכו' שם אשה אינה צריכה ואם חשובה היא צריכה הסבה בן אצל אביו צריך הסבה תלמיד אצל רבו מאי תא שמע דאמר אביו כי הוינן כי מר הוה זנינ' אבירכי דהרדי כי אתינא לבי רב יוסף אמר לן לא צריכתו* מורא רבך כמורא שמים. נ"ב וכתב הפר"ח כסי' תע"ב ס"ה דאיסורא נמי איכא¹⁸ וע"ש כסי' תע"ח ס"א ועיין באור חדש דף מ' ע"ד. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם כסף משנה ד"ה ואימתי צריכין להסב וכו' תלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה ה"ה לשוליא דנגרי*. נ"ב וז"ל הפר"ח כסי' תע"ב ס"ה וזה תימה שזהו הפך הגמ' ואולי מ"ס הוא¹⁹ וצ"ע ע"כ. (לא' ק"מ כ"י איטליאני)

שם כסף משנה ד"ה ואימתי צריכין להסב וכו' תלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה ה"ה לשוליא דנגרי*. נ"ב כל זה מלשון הר"ר מנוח הוא וכתוב בס' הר"ר מנוח שבידינו תלמיד לפני רבו וכו' פי' וכו' שמש אצל רבו צריך היסבה וה"ה לשוליא דנגרי ע"כ, וא"כ נראין הדברים דחסור לשון יש ברברי מרן ז"ל²⁰ ועיין פ"ח.²¹ (רבי אליהו ישראל זלה"ה מרבני רודוס ונא אמון) ויד אהרן כסי' תע"ב. (לא' ק"מ)



17 ע"ש כסימן תע"ב ס"ד הביא כל סוגי החשיבות שהביא הכס"מ בשם רבינו מנוח ומקשה ע"ז, ומסיים: ולכן העיקר כמ"ש בשאלתות דרב אחאי דטעמא משום דלאו דרכייהו דנשי למיזגא דלפי זה כל אשה אינה צריכה הסיבה, ע"כ. ועיין רמ"א שם דלא נהגו הנשים להסב כי סמכו על ראבי"ה וכתב דבזמן הזה אין להסב ע"כ. וטעמו משום דאין דרך להסב כל השנה. וראה בכף החיים אות כ"ח דהמחמירה להסב תבא עליה ברכה. 18 וכ"כ האחרונים, וכ"פ במ"ב סקט"ו.

19 עיין בפסקא שלאח"ז מדברי רבי אליהו ישראל זלה"ה.
20 ואכן ברמב"ם מהדורת פרנקל הוסיפו בדברי הכס"מ: תלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה [וכו' עד שמש אצל רבו צריך הסיבה] ה"ה לשוליא דנגרא, ע"כ. והיינו דשוליא דנגרא צריך הסיבה כמו שמש אצל רבו וזהו כדברי הגמ' וכפי שכתב רבינו מנוח.

הרב אליהו ברוך פרלמן זצ"ל

קנין חמץ בפסח

רמב"ם פ"א הל' חמץ ומצה הל' ג', אלא אי קשיא הא קשיא על דברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל שכתב וז"ל דאינו לוקה אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חמצו כדי שיעשה בו מעשה עכ"ל, וניחוי אנן אילו עשה קנין שאינו מועיל עפד"ת (כגון קנין חליפין בנכרי או ע"י מטבע וכדומה) פשיטא דאינו לוקה דהרי לא קנה, וא"כ הלא קי"ל דכל מילתא דאמר רחמנא ל"ת אי עביד ל"מ, ונמצא מאחר דאסור לקנות מה"ת אינו מועיל כלל הקנין ולא קנה החמץ ואיך ילקה? והלא ידוע קושיית האחרונים בחולין י"ד בהמשנה השוחט בשבת וכו' שחיטתו כשרה, והקשו למה לא נימא כל מילתא דאמר רחמנא אעל"מ? ותירצו בזה ב' תירוצים, א) דדוקא היכא דאי אמר' לא מהני יתוקן האיסור אבל לא בלא"ה, ב) דהיכא דהומן גרמא להאיסור לא אמר' אי עביד ל"מ (וע"ד שכ' התוס' שם ה' בד"ה צדיקים וכו' לחלק ע"ש).

ולכאורה הי' אפשר לתרץ דהרמב"ם ז"ל יסבור כהתירוץ הב' דהיכא דיומא קא גרים לא אמרינן אעל"מ, אבל באמת לא יתכן לומר כן לדעת הרמב"ם ז"ל, ונקדים מה שכתב הגאון משכיל לאיתן בספר "חקרי הלכות" דעמד על דברי הרמב"ם ז"ל הל' שבת פ"א הל' י' וז"ל, אבל הקורע להפסידה פטור מפני שהוא מקלקל, הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב דעתו בדבר זה וינזה יצרו והואיל וחמתו שוככת בדרך זה הרי הוא כמתקן וחייב עכ"ל, והקשה בס' הנ"ל למה לא ניחא ליה להרמב"ם ז"ל לומר בפשיטות כמוש"כ רש"י ז"ל בד' קה: וז"ל: במת דיד' שחייב לקרוע עליו הלכך קריעה דיד' לאו קלקול הוא אלא תקון (ועי' תוס' יו"ט פ"ג דשבת שם) ואם כדרכו בקודש שרוצה ליתן מעם על עצם דין הקריעה הו"ל לכתוב זה הטעם שם במקומו בהל' קריעה (וכעין זה הקשה הש"ך על הרי"ף ז"ל ביו"ד סי' קפ"ו ע"ש) ותירץ שם המח' הנ"ל משום דהוקשה לו להרמב"ם ז"ל לומר דעיקר התיקון הוא משום שיוצא ידי קריעה כרש"י ז"ל (ועי' ש"תוס') דא"כ אדרבה הו"ל למימר בזה כל מילתא דא"ר ל"ת וכו', ולא יצא ידי הקריעה וה"ל מקלקל ופטור (וזה קשי' ג"כ לד' התוס' שם) בשלמא לשיטתם לרש"י ותוס' נוכל לומר דס"ל כהתירוץ הנ"ל של זמן גרמא, אבל הרמב"ם ז"ל לא ס"ל החילוק של יומא קא גרים לענין זה, אלא ס"ל כהתירוץ דהיכא דיתקן האיסור התם אמר' דל"מ ואז באמת הוקשה לו להרמב"ם ז"ל אדרבה דנימא כאן דלא מהני ולא יצא ידי קריעה והוי מקלקל ופטור, לכן מתרץ הרמב"ם ז"ל, ומדייק בלשונו הוזהב מפני שמיישב דעתו בדבר זה וכו' והואיל וחמתו שוככת בד"ו הוי כמתקן וחייב ולא יתוקן האיסור עכתו"ד ופח"ח.

השתא דאתינן להכא מוכח דעת הרמב"ם ז"ל דאין חילוק לענין זה בזמן גרמא, רק הכל תלוי היכא שיתוקן האיסור, וא"כ הדרא הקושיא דידן לדוכתא לענין הקונה חמץ בפסח דנימא דלא מהני הקנין ויתוקן האיסור באמת בזה ולא הוי קנין כלל ולמה לוקה? אמנם אח"כ כשלמדנו הל' פסח סי' ת"מ ס"א והובא שם ב' דיעות לענין אם אינו חייב באחריותו בדין אלא שידוע שהא"י אלם ויכפהו לשלם אם יאבד חייב לבערו וי"ת, ודעת גדולי הפוסקים כריעה א' עיי"ש בכאה"ט, ואם הוא חייב באחריות מדינא דמלכות מחויב לבער לכ"ע הח"י והסכמת אחרונים ז"ל עיי"ש, ולפ"ו אתי שפיר לפמש"כ המל"מ בשם ה"דבר שמואל" דאיירי שקנה חמץ מן העכו"ם וא"כ בוודאי יכפהו לשלם אם הוא אלם, ובפרט דכאן בלא"ה ניחא דמצד דינא

דמלכותא מחויב לקיים הקנין והמכירה ולא יוכל לבטל כלל הקנין וממילא הועיל הקנין להיות ברשותו ובאחריותו להתחייב בד"ז, ובפרט דזה פשוט דלא יוכל לתבוע את הכסף בחזרה מהמוכר כל זמן דלא יחזיר בחזרה להעכו"ם המוכר את החמץ, וממילא הוא ברשות ואחריות הקונה, וע"ע באחרונים ז"ל.

שוב נתגלגל הדבר ודברנו בזה עם א' מתלמידי הגאון רשכבה"ג מוהרי"ל דיסקין וצללה"ה, יבדלח"ט ה"ה הרה"ג חו"ב מוהר"ר יצחק ארי' רובאוויטץ הי"ו (יליד ירושלים עיה"ק ת"ו) וסיפר לנו בעת שהי' למד אצל הגאון הנ"ל הקשה ג"כ קושי' הנ"ל ותירץ לו ב' תירוצים על זה, א) תירוצו הנ"ל ממש וברוך שכיוונו לדעתו הגדולה, ב) בהקדם מה שיש להקשות עוד על עיקר דינו של הרמב"ם ז"ל דהיכן מצינו אזהרה בתורה שלא לקנות חמץ בפסח, אלא התירוף פשוט בזה (ע"ד הנמ' השתא מכורה כבר יוצאה וכו') וגם הכא אחרי דהתורה אמרה דהחמץ שיש לו מכבר מחויב לבער מכ"ש שלא לקנות לכתחילה (ולא שייך בזה אין עונשין מן הדין דהוי בגדר בכלל מאתים מנה) וא"כ זה שייך רק לענין אם הקנין עצמו הי' בפסח, אבל אם קנה החמץ קודם הפסח בתנאי שיעשה מעשה פלוני בפסח, והגאון הנ"ל ז"ל אמר בצחות לשונו כגון שהתנה עמו שיעשה רקידה בחג הפסח ואז יתקיים המכירה וא"כ מה שייך לומר על הרקידה שהי' בפסח שאין זו רקידה ממעם אי עבד לא מהני? אמנם הסכים דהתירוף הראשון הוא טעם כעיקר כס"ד.

וררך אנב נבא כוז הענין מילי אחת בקצרה כהא, כיו"ד בס' צ"ט סעי' ה' לענין ביטל האיסור כמזיד אסור וכשונג מותר, והקשינו כוז דלשיטת הפוסקים דס"ל אין מבטלים איסור לכתחילה הוא מדאורייתא, א"כ למה לא אמרי' בזה כל מילתא דא"ר ל"ת א"ע ל"מ? ואמרנו ע"ז בס"ד ב' תירוצים, א) לפי מה שתירצו התוס' תמורה ד' ד' דלהכי לא אמרי' בצורם אוון בכור דלא מהני, דלא מועיל כל מלתא דא"ר רק דהוי כממילא, ב) דלא אמרי' רק דלא מהני לתקן האיסור, אמנם לא לאסור ההיתר, וביותר ביאור דלא אמרי' לא מהני לחצאין היינו כהכא דצריכין אנו לומר דהוי כמו שלא נתערב כלל ולא נתבטל האיסור, וא"כ ממילא לא יהא אסור ההיתר, ובאמת לא יוכל להיות כן דהלא שור שחוט לפניך דהא נתערב ולזאת אנו מתירין הכל, וכך אנו אומרים דמהני התערבות והכל מותרין לכם ולנו ולכ"א.



חידושי תורה

הרב יצחק יהודה ברגר זצ"ל

נולד ביום ח"י אדר שנת תש"ז בעיר מישקאלץ שבהונגריה לאביו הגה"צ רבי אליעזר זצ"ל שהיה אחר השואה מהרבנים המשפיעים המרכזיים בעיר מישקאלץ. הרב המנוח היה איש האשכולות, מושלם בכל מדה ומעלה, נוח לשמים ולבריות, גדול בתורה ובעבודה ובגמ"ת, הרביץ תורה במשך ימי חייו הקצרים בישיבות וכוללים ידועים בארצנו הקדושה, ופעל רבות לקירובם של אחינו בני"י המרוחקים אל דבר ה'.

עשרים שנה שימש בתחום ההוראה והרבנות בעיה"ת בני-ברק. ונתפרסם בין חשובי הרבנים בעיר, בשנים עשרה שנותיו האחרונות הקים בית מדרשו וקהילתו במרכז העיר שהיתה מגדל אור. והשפיע מתורתו ותפארתו על כל בני הסביבה.

כן היה נמנה טו"ב שנים בין רבני העיר ראשון לציון ורבות פעל שם לביצורה בתחומי הכשרות, האישות, והיוחסין.

לא זכינו שיאיר עלינו אורו לאורך ימים, ונקטף בעודו כאמצע פריחתו, וביום ר"ח ניסן שנת תשנ"ז יום מיתת שני בני אהרן החזיר את נשמתו ליוצרה ובוראה אחר כמה חודשי חולי וסבל.

המאמר הנוכחי נערך לדפוס מתוך הרבה חידושי תורתו שבכת"י בהלכה ובאגדה, וניתן לו זכות קדימה מכיון שהוא מענינא דיומא לחג הפסח הממשמש ובא, ומתפרסם לרגל יום השנה הראשונה לפטירתו ולזכות עליו נשמות הטהורה. יהיו זכרו ברוך.

ביאור גדרי מנחת העומר ושתי הלחם

והאם מתחלקים לכל המשמרות בקרבנות הרגל

מקרבנות הרגל וא"כ היא מתחלקת לכל המשמרות ואמאי השמיטה הרמב"ם.

ובאמת דסוכה נ"ה ב' איתא במשנה בשלשה פרקים היו כל משמרות שוות באימורי הרגלים ובחילוק לחם הפנים, בעצרת אומר לו הילך מצה הילך חמץ. הרי הזכיר שם שתי הלחם כמבואר ברש"י ד"ה אומר לי, ולא הוזכר במשנה קרבן העומר. וגם בזה יש לתמוה אמאי לא הוזכר ג"כ קרבן העומר שמתחלק לכל המשמרות,

(א) כתב רבינו הרמב"ם בפרק ד' מהלכות כלי המקדש ה"ד וז"ל ומצות עשה להיות כל המשמרות שוים ברגלים, וכו' בד"א בקרבנות הרגלים ובחילוק לחם הפנים ובחילוק שתי הלחם של עצרת, אבל נדרים ונדברות ותמידין אין מקריבין אותן ואפילו ברגל אלא משמר שזמנו קבוע.

ותמה במשנה למלך דהרי קרבן העומר שהקריבו ביום שני של פסח היא ג"כ

ושני אילים ושבעה כבשים, הכל עולות ושעיר חטאת, ושני כבשים זבח שלמים, ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש ויקרא, ע"כ. ולא הדגיש גם שם שהוא מנחה של ציבור.

מבאר דמנחת העומר אינה משום חובת הרגל

(ב) על כן יראה לומר בדעת הרמב"ם שקרבן העומר אע"פ שזמנה היא להיקרב ברגל בכל זאת היות ועיקרו לא בא רק להתיר איסור חדש אינה נחשבת מקרבנות הרגלים אלא קרבן בפני עצמו שזמנו היא בט"ז בניסן שאז היא זמן היתר איסור חדש למדינה אבל אין זה מתורת הרגל כלל, ולזה הדגיש הרמב"ם בפ"ז מהל' תו"מ שם ביום שני של פסח "שהיא ששה עשר בניסן" דבזה רצה להדגיש שקרבן העומר אינו מחובת היום של יום שני של הרגל, אלא עיקרו בא להתיר איסור חדש גרידא וזמן היתר איסור זה הוא ביום ט"ז בניסן שהוא יום שני של פסח על כן אין לו ענין לקרבנות הרגל כלל, וזהו ג"כ כוונת הרמב"ם בהדגישו שם והוא מנחה של ציבור להורות שאינה מקרבנות הרגל אלא מנחת ציבור הבאה ביום שני של פסח.

וראיה ברורה לזה נראה מהא דאיתא בגמ' ערכין י' א' דבשמונה ימי החג ויום טוב ראשון של פסח גומרין את ההלל, ופריך מאי שנא בחג דאמרין הלל כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרין הלל אלא יום ראשון, ומשני דחג חלוקין קרבנותיה דפסח אין חלוקין בקרבנותיה, לכאורה קשה הרי יום שני של פסח דג"כ חלוק בקרבן העומר משאר הימים ואמאי אין גומרין בו את ההלל, ואע"פ דבשאר ימי הפסח אין חלוקין קרבנותיה אבל יום שני של פסח הרי חלוקין קרבנותיה ואמאי אין גומרין בו את ההלל, אלא וודאי מוכרח מהכא דקרבן העומר אינה מקרבנות הרגל אלא קרבן בפני עצמו הבאה להתיר איסור חדש, ועל כן לא נחשב יום

אלא דבמשנה למלך שם כתב דלק"מ ממתניתין דהא דאיתא באימורי הרגלים פירושו כל הקרבנות הנאמרים ברגלים, ונמצא דגם קרבן העומר שהוא בכלל קרבנות הנאמרים ברגלים הרי היא בכלל מה דאיתא במשנה באימורי הרגלים והא דאיתא שם בעצרת וכו' לא נקטה משום שתי הלחם אלא רק משום חידוש אחר המבואר שם, אבל על הרמב"ם עצמו קשה.

איברא דבפירוש המשניות להרמב"ם סוכה פ"ה פירש באימורי הרגלים כמו שפירש המשנה למלך, וא"כ תמיהתו של המשנה למלך על הרמב"ם תמוהה ביתר שאת שהרי במשנה מוכח דכל הקרבנות הנאמרים ברגלים מתחלק לכל המשמרות וא"כ גם קרבן מנחת העומר בכללה דמתחלקת לכל המשמרות ואמאי השמיטה הרמב"ם.

ונקדים עוד דהנה הרמב"ם בפ"ז מהלכות תמידין ומוספין הלכה ג', כתב וז"ל בפסח מקריבין קרבן מוסף בכל יום מיום הראשון עד יום השביעי כמוסף ראשי חדשים, וכו', ביום שני של פסח שהוא יום ששה עשר בניסן מקריבין יתר על מוסף של כל יום כבש לעולה עם עומר התנופה "והיא מנחה של צבור" כמו שביארנו, עכ"ל.

ויש לדייק מה שהדגיש בהוסיפו, והיא מנחה של ציבור, "הלא כבר ביאר בהלכות מעשה הקרבנות פי"ב הל' ג' שהיא מנחה של ציבור, וז"ל שם, שלש מנחות לצבור עומר התנופה וכו' ושתי הלחם שמביאין ביום עצרת וכו' ומנחה השלישית הוא לחם הפנים וכו'. וא"כ לאיזה צורך הדגיש ענינו שהוא מנחה של ציבור.

זאת ועוד, דלהלן בפרק ח' מהל' תו"מ ה"א בדיני שתי הלחם כתב הרמב"ם וז"ל "ביום חמשים מספירת העומר, הוא חג השבועות, והוא עצרת, וביום הזה מקריבין מוסף כמו מוסף ראש חודש וכו' ועוד מביאין יתר על המוסף ביום הזה מנחה חדשה שתי הלחם ומקריבין עם הלחם פר

המשמרות "מפני שהן באות חובת הרגל" ע"כ, ומבואר להדיא כפי מה שביארנו דהא דמתחלקת לכל המשמרות הוא משום שהם באים משום חובת הרגל משא"כ קרבן העומר שאינה חשוכה מקרבנות הרגל.

ועל פי זה יובן עוד דברי הרמב"ם בהל' כלי המקדש שם בה"ו שכתב עכורת לחם הפנים במשמר שזמנו קבוע, "אבל עבודת שתי הלחם בכל המשמרות" ומה חידוש בזה הלא כבר כתב בה"ד כל המשמרות שוים ברגלים.

אך לפי מש"כ יובן דהרי שנינו דהעומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש וא"כ היה אפשר לומר כשם שהעומר עיקרו בא להתיר איסור חדש במדינה כך גם שני הלחם בא רק להתיר איסור חדש במקדש אבל אינו מקרבנות הרגלים אלא שזמנו חל בעצרת, ע"כ כתב ד"עבודת שתי הלחם בכל המשמרות", דשתי הלחם בעצרת הם מחובת היום כיתר קרבנות הרגל, ושתי הלחם דוקא לאפוקי מנחת העומר ודו"ק. ובוה מובן ג"כ הא דדוקא בפרק ז' מתו"מ בדין העומר הדגיש הרמב"ם והוא מנחה של צבור "ולא בפרק ח' שם בדין שתי הלחם" ודו"ק.

מעם בהא דאין מזכירין מנחת העומר

בתפילת המוסף

ובזה יתבאר על נכון אמאי בתפילת מוסף של יום שני של פסח שמזכירין את מוסף היום אין מזכירין את מנחת העומר, ולפי מה שביארנו הרי מבואר שפיר דבתפילת מוסף מזכירין רק את קרבנות הבאים מחמת הרגל ומכיון שקרבן העומר אינו חשוב מקרבנות הרגל כלל על כן אין מזכירין אותו בתפילה, אבל את שתי הלחם הרי מזכירים וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה וגו' (ועיין בשירי כנה"ג או"ח הגה"ט סי' ת"צ אות ג').

מבאר מקור לדברי הרמב"ם

ד) ובאמת אם נתבונן נלמוד מקור לדברי הרמב"ם ממקרא מפורש, דהנה עיקר דין

שני של פסח כחלוק בקרבנות משאר ימי החג, וזהו ראייה ברורה.

ועפ"ז יתיישב על נכון קושיית המשנה למלך דהרמב"ם השמיטה כדווקא שהרי קרבן העומר אינה מקרבנות הרגל על כן אינה מתחלקת אלא למשמר שזמנו קבוע, ואעפ"י שבמשנה בסוכה נ"ה ב' פירש הרמב"ם אימורי הרגלים היינו מה שנאמרו ברגלים, כוונתו רק לקרבנות שנאמרו ברגלים ובאין מחמת חובת הרגלים. אבל קרבנות שאינן באין מחמת חובת הרגלים אעפ"י שנאמרו ברגלים אינם מתחלקים אלא למשמר שזמנו קבוע, וכבר כתבו בזה האחרונים (עיין צ"ח סוכה נ"ה ב' ד"ה בעצרת ובערוך לנר סוכה שם ד"ה מה שאמור) והנראה לענ"ד כתבתי.

מבאר דמנחת שתי הלחם באה

משום חובת הרגל

ג) ומעתה נמצא מבואר עוד מדברי הרמב"ם דשאני קרבן העומר מקרבן שתי הלחם, דהרי הרמב"ם שם כפ"ד מכילי המקדש ה"ב פסק להדיא דשתי הלחם מתחלקת לכל המשמרות. ולפי דברינו נמצא מבואר מדברי הרמב"ם דשתי הלחם הוא קרבן הבא מחמת הרגל על כן הוא מתחלק לכל המשמרות משא"כ קרבן העומר מכיון שעיקרה אינה באה אלא להתיר איסור חדש לאכילה אינה נחשבת מקרבנות הרגל, ואע"פ ששתי הלחם בא ג"כ להתיר איסור חדש מ"מ שתי הלחם שאני דעיקרה בא מחמת הרגל אלא שניתוסף בה גם כן דין שהיא מתרת חדש להקרבה ועל כן הוא מתחלק לכל המשמרות משא"כ קרבן עומר בא להתיר איסור חדש לאכילה ולא משום הרגל, וביתר ביאור נראה דבשתי הלחם איכא שני דינים דין א' שהוא מתיר איסור חדש להקרבה במקדש. דין הב' שהוא קרבן הבא משום הרגל. משא"כ קרבן העומר אינו בא אלא להתיר.

ובאמת כן מפורש בתוספתא סוכה פ"ד הי"א שתי הלחם עבודתן ואכילתן בכל

דהרי הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"ד הל' ה' ו', לא הזכיר רק את שתי הלחם של עצרת שהרי כתב שם וז"ל, בד"א בקרבנות הרגלים ובחילוק לחם הפנים ובחילוק שתי הלחם של עצרת אבל נדרים ונדבות ותמידין אין מקריבין ואפילו ברגל אלא משמע שזמנו קבוע, וכו', ע"כ. הרי שהזכיר שני הלחם אבל בקרבנות הבאין עמה יש להסתפק שהרי מה שכתב שם בקרבנות הרגלים לכאורה נראה משמעו קרבנות הבאים למוסף היום, שהרי לא פירש הרמב"ם שכוונתו גם לקרבנות הבאים עם הלחם ברגל שאינם ממוסף היום, או דיש לומר שהכל בכלל מש"כ הרמב"ם בקרבנות הרגלים.

ונראה דעל פי מה שביארנו דשיטת הרמב"ם הוא דשתי הלחם הוא קרבן הבא משום חובת הרגל ואדרבה עיקר היום תלוי בו ומשום הכי כל המשמרות שיום בה, יראה דשני כבשי עצרת המבוארים ברמב"ם פ"ח הל' תו"מ הל' ט"ו דשתי הלחם מעכבן מלבא וודאי דדינה כשתי הלחם שהרי הם באים רק משום שתי הלחם מדחוינן שבלא הקרבת שתי הלחם אין מביאין אותן וודאי דדינן כשתי הלחם והוי ג"כ מקרבנות היום וכל המשמרות מתחלקים בעבודתה ואכילתה, ברם על שאר הקרבנות המבוארים שם הלכה ט"ז וז"ל הפר ושני האילים ושבעת הכבשים והשעיר הבאים ביום זה בגלל הלחם אינם מעכבין את הלחם ולא הלחם מעכבן ע"כ בזה עדיין יש להסתפק האם בעבודתה מתחלקים כל המשמרות בדין שתי הלחם שהרי אין שתי הלחם מעכבן מלבוא.

ונראה שמדברי הרמב"ם שכתב "שבאים ביום זה בגלל הלחם". אעפ"י שהם באים אפילו כשלא הקריבו את שתי הלחם. יש ללמוד שעיקרו בא משום שתי הלחם ודינה הוא כשתי הלחם ודו"ק.

מנחת העומר ושתי הלחם וקרבנותיהם נתפרשו בפרשת אמור (ויקרא כג) ושם לא נתפרשו שאר קרבני הרגל כלל, ובפרשת פנחס (במדבר כח-כט) כשמפרט כל קרבני מוספי הרגלים לא הוזכר כלל מנחת העומר, אפילו לא כמו שמזכיר ביוהכ"פ "מלבד חטאת הכיפורים" וכן בראש השנה "מלבד עולת החודש", מבואר מזה דקרבן העומר אינו מחובת הרגל כלל אלא משום היתר איסור חדש ביום ששה עשר בניסן וכנ"ל.

ברם שונה מנחת שתי הלחם ראדרבה כל עיקרה של חג השבועות קרויה ע"ש שתי הלחם כמו שמפורש שם בפרשת פנחס "וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' וגו'" וברש"י שם חג השבועות וכו' על שם שתי הלחם וכו', הרי פשוט וברור דזהו מקרבנות היום כיון שהכתוב הזכירו עם קרבנות היום ואדרבה עיקר היום תלוי בו, אלא דמלבד זה יש בשתי הלחם דין נוסף שהוא בא להתיר איסור חדש במקדש, מ"מ בעיקרו וכיסודו הוא קרבן מקרבני הרגל הבאים "מחובת היום" ומשו"ה עבודת שתי הלחם הוא ככל המשמרות כדברי הרמב"ם וכנ"ל.

מסתפק בקרבנות הבאים עם הלחם האם מתחלקים לכל המשמרות בדין הלחם

(ה) והנה יש להסתפק עוד מה שלא ראיתי בזה באחרונים ובמפרשי הרמב"ם, מהו דינם של הקרבנות הבאים עם שתי הלחם המוזכרים בפרשת אמור שהזכירם הרמב"ם בפ"ח מהל' תמידין ומוספין ה"א, וז"ל ועוד מביאין יתר על המוסף ביום הזה מנחה חדשה שתי הלחם ומקריבין עם הלחם פר ושני אילים ושבעה כבשים הכל עולות ושעיר חטאת ושני כבשים זבח שלמים ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש ויקרא, ע"כ. ויש להסתפק האם דינם הוא כשתי הלחם להתחלק בכל המשמרות לאכילה ולעבודה.

הנאון הרב צבי מרקוביץ*

בסוגיא תברה או שתייה

(ב) והנה הרמב"ם (בהלכות גניבה שם) כתב "או שבר הכלי או אבדו" והיינו דהיכא דאבדו הוי כתברה או שתייה, ומסיים "ואם מתה הבהמה או אבד הכלי מאליו וכו'", והיינו דיש ב' אבידות, דהיכא דאבדו הוא הוי כתאו"ש והיכא דנאבד מאליו הוי כאיתבר ממילא. וכן פסק בשו"ע (חומ"מ סימן שנד ס"ג) וז"ל: אם שחט או מכר או שבר הכלי או אבדו משלם כשעת העמדה בדין וכו', וכתב בסמ"ע (סק"ז) דהא דכתב "או אבדו" היינו שנאבד ממנו בפשיעה, דקיי"ל דסתם אבידה כפשיעה אם לא שנכתב בצידו דאבד מאליו, וכדסיים השו"ע "ואם מתה הבהמה או אבד הכלי מאליו וכו'" וכדסיים הרמב"ם, וכיון דנאבד בפשיעת הגנב הוי כתברה או שתייה בידים. ותמהו על דברי הסמ"ע בקצוה"ח (סק"ב) ונתיה"מ (סק"ג) דהא כתבו התוספות ריש פרק הכונס (דף נו, ב ד"ה פשיטא) דגולן אינו כשומר ואינו חייב בפשיעה (והא דגנב חייב באונסים הוא רק דבשעת הגניבה נתחייב להשיבו אפילו אם יאנס אבל לא חייב אשעת פשיעה כשומר), ולכן פירשו ד"אבדו" היינו שאבדו בידים לגמרי וכגון שהשליכו לנהר. אך פירושם נראה דחוק דאי "אבדו" היינו בידים א"כ היינו "שבר הכלי" ומה לי שברו במקצת מה לי אבדו לגמרי, אך גם פירוש הסמ"ע צ"ע וכקושיה הקצוה"ח והנתיה"מ.

ובספר שער משפט (סק"א), ציינו הפתחי תשובה באות ב) כתב ליישב דברי הסמ"ע דאבידה בפשיעה הוי כתברה או שתייה, דאף דגנב אינו כשומר משום גנב, מכל מקום שפיר הוי שומר משום שומר אבידה, דלא גרע גנב שחפץ חבירו ברשותו ואבוד החפץ מהבעלים משום שגנבו, מאדם שמצא

מסכת בבא-קמא דף סה, א. גופא אמר רב קרן כעין שגנב תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין וכו' כי קאמר רב ביוקרא וזולא, היכי דמי אילימא דמעיקרא שויה זוזא ולבסוף שויה ד' זוזי, לימא פליגא דרב אדרבה, דאמר רבה האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה מעיקרא שויה זוזא ולבסוף שויה ד' זוזי תברה או שתייה משלם ד' איתבר ממילא משלם זוזא.

(א) רש"י (בד"ה תברה) פירש וז"ל: וגבי טביחה ומכירה הוי כי תברה או שתייה. והנה הא דפירש דקושיה הגמרא קאי נמי אמכירה צריך ביאור, דבשלמא טביחה הוי ממש כתברה או שתייה דמזיק ומחסר הבהמה, אבל מה ענין מכירה לתאו"ש, הא לא מזיק כלל הבהמה אלא מוכרה כמו שהיא. ובאמת דבתור"פ לקמן (דף סו, א) מבואר דקושיה הגמרא היא רק מטביחה, דנקיט בגמרא דהא דקאמר רב דרק תשלומי דו"ה כשעת העמדה בדין אבל כפל כעין שגנב הוא בין היכא דטבח ובין היכא דמכר, ואהא פריך הגמרא דהא דהיכא דטבח משלם כפל כעין שגנב סותר לדינא דרבה, אבל ממכירה לא קשה מידי, אבל ברש"י מבואר להדיא דהקושיא היא גם ממכירה דהוי נמי כתברה או שתייה. וכן כתב הרמב"ם בהלכות גניבה (פ"א הי"ד) וז"ל: היה שוה בשעת הגניבה שנים ובשעת העמדה בדין ארבעה, אם שחט או מכר או שבר הכלי או אבדו משלם תשלומי כפל או ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין ואם מתה הבהמה או אבד הכלי מאליו משלם תשלומי כפל כשעת הגניבה. וכ"כ בהלכות גזלה (פ"ג ה"א) וצ"ב.

דהכפל צריך לשלם רק עבור הגניבה הראשונה דמעשה השבירה אין מחייבו כפל, מ"מ הא באמת צריך למישם הכפל דהגניבה הראשונה כדהשתא "דתשלום כפל כשעת העמדה בדין" ורק משום דיצא דתשלום הכפל יהא יותר מתשלום הקרן שיימינן כדמעיקרא, וא"כ השתא דכיון דשבר משלם הקרן כדהשתא שוב בעינן למישם הכפל דהגניבה הראשונה כדהשתא דהא לא היה יותר מהקרן. אך ודאי דתירוץ זה דחוק, דהא מה דמשלם הקרן כדהשתא הוא משום השבירה אבל על מעשה הגניבה הראשונה נתחייב רק כעין שגנב, והכפל שמשלם משום הגניבה הראשונה אין יכול להיות יותר מהקרן שמשלם עבור הגניבה הראשונה, וא"כ אם נשום הכפל כדהשתא ודאי דהוי לחומרא דמשלם הכפל דהגניבה הראשונה יותר מהקרן דהגניבה הראשונה, ומה לי דהקרן משלם למעשה כדהשתא משום מעשה השבירה הא ב' חיובים נפרדים הם.

ובקובץ שיעורים (כ"ק אות ז) תירץ, דבאמת ס"ל להרמב"ם דחיובא דתאו"ש הוא משום דמיקרי דעושה גניבה חדשה ואיכא חיוב גניבה מחודש ע"י מעשה השבירה, וגם כפל מתחייב ע"כ ככל גנב, ולא מיקרי גונב מן הגנב דכל פטורא דגונב מן הגנב לא שייך רק היכא דבא אחר וגנב מן הגנב, דכיון דאינו מוסיף להוציא החפץ מבעליו דהא עד השתא נמי לא היה החפץ ברשות בעליו משום הגנב הראשון, נמצא שלא הוסיף הגנב השני בגניבתו שום היוק וחסרון לבעלים ולכן לא מיקרי גנב ופטור, אבל הגנב הראשון עצמו כיון דכל עצם הדבר דהחפץ אינו ברשות הבעלים הוא משום דהגנב מחזיק החפץ לעצמו, דהא מיד כשמחליט להתחזיר הגניבה לבעליה שוב יהא ברשותם אף לפני שיגיע לרשותם ממש והוי כפקדון, א"כ כל מעשה גניבה שעושה נמצא דעתה הוא מוסיף להוציא החפץ מרשות הבעלים, ושפיר איכא חיוב גניבה חדש, אך בקוב"ש מסיים דכל זה אתי שפיר רק

את חפץ חבריו שנאבד ממנו ולקחו לרשותו כדי להשיבו, ושומר אבידה פליגי ביה רבה ורב יוסף בפרק הכונס (דף נו, ב) אי כשומר חנם הוי או כשומר שכר, ולכן שפיר חייב גנב אם פשע בחפץ הגנוב ונאבד לשלם החפץ כשעת פשיעה כשומר חנם. [והוסיף שם בשע"מ דאף דקיי"ל כרב יוסף דשומר אבידה כשומר שכר הוי וחייב נמי אגניבה ואבידה אף בלא פשיעה, וא"כ ה"נ גנב יתחייב נמי בנאבד מאליו ואמאי כתב הרמב"ם דבנאבד מאליו משלם כעין שגנב, זה לק"מ דאף רב יוסף מודה דגנב שומר חנם הוא, דפרוטה דרב יוסף לא שייכא בגנב (דהרי מחזיק לעצמו ואינו עוסק במצוה)] אך גם דבריו צ"ע דהא כתברה או שתייה לא הוי דלא עשה מעשה היוק או מעשה גניבה בידי, ופשטות דברי הרמב"ם דמחייבין ליה משום גנב ולא משום שומר.

ג) ברמב"ם (שם) מבואר דאף דהיכא דנשבר הכלי אחר שנתייקר משלם תשלום הכפל כשעת הגניבה כמו קרן דלחומרא לא קאמר רב וכשיטת הר"ת, מ"מ היכא דתברה או שתייה משלם תשלומי קרן וכפל כשעת העמדה בדין. וקשה דממ"נ אין לו לשלם רק קרן כשעת העמדה בדין ולא כפל, דאם נפרש דחיובא דתאו"ש הוא משום מזיק אין לו להתחייב אלא קרן ככל מזיק ולא כפל כגנב, ואף אם נפרש דתאו"ש הוי כגניבה חדשה ולכן חייב קרן כדהשתא מ"מ כפל חדש לא יתחייב דהוי כגונב מן הגנב.

ובאבן האזול (הלי גניבה שם) כתב ליישב דבאמת הא קאמר רב דתשלומי כפל כשעת העמדה בדין, רק דס"ל לר"ת והרמב"ם דהיינו היכא דאם נשום כדהשתא את הכפל ישלם פחות מהקרן דשמין כעין שגנב, אבל לחומרא, דהיינו שהשומא דהשתא יותר מכעין שגנב לא קאמר רב, אף דמעיקר הדין בעינן למישם כפל כדהשתא, משום דא"א לומר דתשלום הכפל יהא יותר מהקרן. וא"כ בנידוד"ד שאחר שנתייקר שכר החבית הרי צריך לשלם הקרן כדהשתא או משום מזיק או משום גנב שעשה גניבה חדשה, וא"כ אף

דס"ל דיאוש קונה אינו חייב דו"ה אלא היכא שטבח או מכר לפני יאוש, וא"כ הא דקאמר רב דקרבן כעין שגנב ותשלומי דו"ה כדהשתא ע"כ דמייירי לפני יאוש, וא"כ שפיר קשה מדינא דרבה אף אי רבה איירי רק לפני יאוש, ומסתבר ליישב דהגמרא לא נתכוונה להקשות על רב מדינא דרבה דאטו גברא אגברא קרמית, אלא כל הקושיא היתה דאנן דקיי"ל כרבה [דתאו"ש משלם כדהשתא] מי מצינן לפסוק נמי כרב או לא, ומדודקדק לשון הגמרא "לימא פליגא דרב אדרבה" ולא "רב אדרבה", וא"כ אף דרב קמייירי לפני יאוש כיון דסבר דיאוש קונה, אנן מיהא דקיי"ל דיאוש כדי לא קני מצינן לפסוק כרב היכא דתאו"ש אחר יאוש, ואף דקיי"ל כרבה כיון דרבה איירי רק לפני יאוש אבל לאחר יאוש סובר דקרבן כעין שגנב אף דתאו"ש, ומאי פרכינן דלא מצינן לפסוק כרב וכרבה, אלא ע"כ מוכח מהגמרא דרב איירי אף בתר יאוש ולכן א"א לפסוק כרב וכרבה אי רב איירי בדמעיקרא שויא וזוא ולבסוף שויא ד'.

והנה לקמן בריש פרק הגזול ומאכיל (דף קיא,ב) מבואר דאם גזול ולא נתייאשו הבעלים ובא אחר ואכלו יכולים הבעלים לגבות גם מהאוכל דשפיר מיקרי שהזיק ממונ הבעלים, אבל כל זה דוקא כשהזיק לפני שנתייאשו הבעלים מהגזילה דכל כמה דלא נתייאשו ברשותם היא, אבל אחר יאוש פטור המזיק, וביארו בתוספות שם (ד"ה גזול) במסקנתם דהיינו משום "דלא הוי כ"כ ברשות מריה אחר יאוש כמו לפני יאוש, שנקל לצאת מרשות בעלים בשינוי רשות או בשינוי השם", והנה בתאו"ש נמי ע"כ א"א לחייבו אלא אם הזיק לבעלים, וא"כ זהו רק אם תאו"ש לפני יאוש אבל אחר יאוש לא, ובשו"ע מבואר דחייב אף אי תאו"ש בתר יאוש, וצ"ע.

(ה) בספר אפיקי-ים (ח"א סימן כא) הקשה דהנה ברא"ש ר"פ הגזול עצים (ס"ג) מבואר דהא דמחויב בתאו"ש לשלם כדהשתא היינו דוקא דומיא דתאו"ש שאבד והוציא הגזילה מן העולם, אבל היכא דרב

לשיטת בעל המאור דס"ל דהא דגניבה מיקרי שלא ברשות הבעלים הוא משום דהגנב מחזיקה לעצמו, ולכן מיד כשמחליט הגנב להחזירה לבעליה אף שעדיין לא החזירה שוב מיקרי ברשות בעליה כפקדון, אבל לשיטת הרמב"ן דס"ל דהא דמיקרי הגניבה שלא ברשות הבעלים הוא משום דחייב באונסין ויש לו קניני גניבה לקנות בשינוי וכו', וזה נמשך כל עוד שלא החזיר לבעלים, ולפי"ז בגנב עצמו כמו בגנב אחר לא שייך לגנוב החפץ אחר שכבר גנבו. וא"כ שוב צ"ע הא דפסק הרמב"ם דבתאו"ש גם הכפל צריך לשלם כדהשתא ולא רק הקרבן.

(ד) בשולחן ערוך מבואר דדינא דתבריה או שתייה משלם ד' הוא גם היכא ששברה אחר שנתייאשו הבעלים מהגניבה, דז"ל המחבר (סימן שסב ס"י): גזילה שלא נשתנית והוקרה אע"פ שנתייאשו הבעלים ממנה וכו' הגזול חבית של יין מחבירו והרי היא שוה דינר בשעת הגזילה והוקרה אצלו ועמדה בארבעה שבר החבית וכו' אחר שהוקרה משלם ארבעה כשעת הוצאה מן העולם וכו'. ומשמע דדינא דהגזול חבית קאי אגזילה דלעיל ואע"פ שנתייאשו הבעלים. וכתב הגר"א בכיאוורו (סק"כ) דמקור האי דינא הוא מהגמרא כאן, דפרכינן "היכי דמי אילימא דמעיקרא שויא וזוא ולבסוף שויא ד' וזוי קרבן כעין שגנב לימא פליגא דרב אדרבה דאמר רבה וכו'" ואי דינא דרבה [דתאו"ש משלם ד'] הוא רק היכא דתאו"ש לפני יאוש, מאי קושיא היא כלל מרבה אדרב, דילמא איירי רב באמת היכא דמעיקרא שויא וזוא ולבסוף שויא ד', אלא שכבר נתייאשו הבעלים לפני הטביחה ומכירה, ולכן משלם קרבן כעין שגנב אף דהוי כתאו"ש, דהא לאחר יאוש לא קאמר רבה כלל דתאו"ש משלם כדהשתא, אלא ע"כ מוכח דס"ל להגמרא דרבה איירי בכל אופן ואפילו היכא דתאו"ש אחר יאוש משלם הכל כדהשתא. [מקשינן העולם דמאי ראייה היא זו, דהא ע"כ דרב איירי רק לפני יאוש, דהא מבואר לקמן (דף סח,א) דלרב

מהם ומונע מהם התפץ חייב נמי כמזיק, וזהו דמנה רב חייא גנב כאחד מכ"ד אבות נזיקין, והא דגנב מיוחד ממזיק הוא בזה דנטל חפץ חבירו לעצמו ובקניני גניבה ולא רק חיסר החפץ מהבעלים כמזיק, ונמצינו למדים דחייב הגנב הוא מב' חלקים, הא' מהא דחיסר החפץ מהבעלים וכמזיק, והב' הא דנטל החפץ וקנהו לעצמו בקניני גניבה, ורק כשיש ב' החלקים חייב משום גנב אבל כשיש רק חלק המזיק שבגנב אינו חייב משום גנב.

והנה במסכת בבא-מציעא (דף מג,א) איתא נמי מימרא דרבה ב"ר ביאור, והכי איתא התם, "אמר רבה האי מאן דגזל חביתא דחמרא וכו' מאי טעמא כיון דאי איתה הדרא למרה בעינא ההיא שעתא דקא שתי ליה או דקא תבר לה קא גזל מיניה ותנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה", וצ"ב מה הביאה הגמרא מהא ד"כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה" הא כיון דהשתא קא גזיל לה פשיטא דישלם כדהשתא, וחידוש ד"כל הגזלנין" הוא שאפילו שנתייקר יותר משעת הגזילה משלם כעין שגזל אבל הא דמשלם עכ"פ כשעת הגזילה פשיטא הוא בלאו האי משנה.

וביאור דברי הגמרא הוא דהנה כיון דכבר גנב החבית כדין גניבה בקנינים, וכבר נהיה גנב על חפץ זה בכל פרטי חיוב גנב, אם-כן השתא דמוסיף לגנוב החפץ בחלק ההיזק שבגנב, אף דאינו עושה את חלק הקנין מ"מ נקרא גם זה שעת הגזילה דהגזילה נמשכת והולכת כל שעת ההיזק והחסרון מהבעלים, דהרי כבר נתקיים בתחילה חלק הקנינים שבגנב, וזהו דקאמרה הגמרא "כיון דאי איתה הדרא למרה בעינא ההיא שעתא דקא שתי ליה או דקא תבר לה קא גזל מיניה", והיינו דכיון דהשתא דשובר או שותה החבית מוסיף בחלק המזיק שבגנב שמוסיף להרחיק וליטול החפץ מהבעלים, דער השתא היזק הבעלים רק בזה שנטלו והחזיקו אצלו אבל עדיין שייך לבעלים, דהרי הגנב חייב בהשבתו אליו, והשתא

שינה הגזילה אכל לא אכרה אף דקונה הגזילה בשנינו אינו חייב אלא כעין שגנב, וא"כ בגנב שור שוה ד' וטבתו בשחיטה כשרה המחייבת כדו"ה הרי שוה עדיין הכשר ב' או ג', ונמצא דמדין מזיק לא נוכל לחייבו רק זוו או ב' ההפרש בין שור חי לשחוט דהא קיי"ל דשמין לניזקין, ואף דקנה הבשר בשנינו, על-כך הרי א"א לחייבו דהוי כאיתבר ממילא כמבואר ברא"ש, וא"כ צ"ע דמפשטות דברי הש"ס וכן מסתימת כל הפוסקים ז"ל משמע דחייב לשלם כל הד', וקשה דלמה נחייבו יותר ממזיק דעלמא דקיי"ל דשמין לניזקין ובעלים מטפלים בנבילה, ובשלמא אם היינו מפרשים דהא דבעלים מטפלים בנבילה היינו דהנבילה שייכת לבעלים בתורת תשלומין אבל באמת חשבינן שהזיק כל שווי הבהמה וגם שווי הבשר, אתי שפיר הא דמשלם כל הד' בתאו"ש דכאן אין לומר שיטול הגנב הבשר ברמים דכבר קנה הגנב הבשר בשנינו מעשה, אבל אי נימא דהא דבעלים מטפלים בנבילה הוא משום דשווי הנבילה אינו בכלל ההיזק וברשותיה דבעלים קאי ועומד וכל ההיזק הוא רק עד שווי הנבילה קשה כנ"ל (ועיי"ש שהכריח כצד זה), וכתב שם שהרצה הדברים לפני הגר"ח מבריסק זצ"ל, ותירץ לו עפ"י דברי הנתיחה"מ (סימן לר) דהחייב דתאו"ש הוא מדין גנב דחשבינן שעשה גניבה חדשה, וממילא לא קשה מידי דהא חשבינן ליה שגנב עתה כל השור ושפיר צריך לשלם כל מה ששוה עתה דאין שמין לגנב ולגזול אלא לדברי הקצוה"ח (שם) דחייבו משום מזיק צ"ע כנ"ל.

ו) והנראה לבאר בהקדם ביאור פרשת גנב וגדר חיובו, דהנה לעיל בריש מסכתין (דף ד,ב) אמרינן, תני ר' חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה וגנב וגזולן וכו'. וחזינן מהכא לכאורה דחייבא דגנב הוא משום מזיק, והיינו דכמו מזיק שמקלקל ומחסר ממונ חבירו חייב משום מזיק, ה"נ גנב שמחסר הבעלים את החפץ ע"י שנטל אותו

החפץ לאדם אחר הוי נמי המשך מעשה הגניבה [והר"פ ס"ל דלא מיקרי מכירה היזק והרחקת החפץ מהבעלים יותר מקודם, דמה לי אם הגנב מחזיק החפץ בגניבה או הלוקח הא על שניהם איכא חיוב השבה לבעלים]. ואתי נמי שפיר דכרי הסמ"ע (שהובאו באות ב), דכיון דפשע בחפץ גניבה וגרם לו ליאבד הרי המשך להרחיק בכך את החפץ מהבעלים, דלפני שנאבד ונמצא החפץ אצל הגנב הרי חייב להחזירו וכיון שנאכדה הרי שוב אינה כיד הגנב להחזירה, ושפיר מיקרי הפשיעה המשך הגניבה דהבעלים הוזקו יותר. ולפי"ז גם ברור ומובן שגם הכפל ישלם בתאו"ש כדהשתא כיון דהשתא הוי שעת הגניבה, וא"ש דכרי הרמב"ם (שהובאו באות ג). וכיון דהחייב בתאו"ש הוא משום דממשיך הגניבה ולא משום מזיק דעלמא א"כ ודאי אף אם שבר אחר יאוש ממשיך הגניבה בכך, ומוכרחים וברורים דכרי המחבר בשו"ע (שהובאו באות ד), וגם ודאי דדין השבירה כגניבה דעלמא כיון דממשיך הגניבה בכך ושפיר משלם כל שווי החפץ דאין שמין לגנב ולגזלן, ומיושב קושית האפיקאים (שהובאו באות ה ועל דרך ישוב הגר"ח).

ששבר והזיק החפץ הוסיף להרחיקו מהבעלים שכבר אינו יכול להשיבו, ואם-כן "ההיא שעתא וכו' קא גזל מיניה" והיינו דשעת השבירה והשתיה נמי מיקרי שעת הגזילה דממשיך הגזילה שיסודה בהיזק וחסרון החפץ מהבעלים ומצטרף לחלק הקנינים שכבר עשה בתחילה וזהו דמסיימת הגמרא "ותנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה" והיינו דאף דכל הגזלנין משלמין רק כשעת הגזילה ואמאי משלם הכא כשעת התאו"ש, היינו משום דהשתא קא גזל מיניה דהשתא דתאו"ש נקרא נמי שעת הגזילה ושפיר משלם ככל הגזלנין כשעת הגזילה - כדהשתא.

והנה כיון שביארנו דהא דמשלם בתאו"ש כדהשתא הוא משום דהתאו"ש גורם שתמשך שעת הגניבה גם עתה כיון שממשיך את הגניבה, לפי"ז יתיישבו היטב כל התמיהות והקושיות דלעיל. דמה שהקשינו (באות א) על רש"י והרמב"ם אמאי מכירה הוי כתאו"ש, אתי שפיר, דכמו דתאו"ש מיקרי המשך הגניבה כיון שמוסיף להזיק החפץ לבעלים ובזה ממשיך הגניבה, א"כ ה"נ מכירה שמרחיק הגנב החפץ מהבעלים יותר משעת הגניבה, דמעביר



הרב אהרן יוסף בריוול

בענין הכחשה והזמה בבת אחת

שהכחישו ג"כ הו"ל הכחשה ודינו כתו"ת המכחישים יעוש"ד.

ובקהילות יעקב במס' סנהדרין ס"ח כתב דאינו מוכן מה שהרעישו האחרונים על הרמב"ם דבשינה המקום יהא הזמה, דהרי כיון שמעידים שגם הלוח והמלוה היו שם א"כ אין כאן אלא הכחשה ולא הזמה כלל, דכל ענין הזמה הוא במה שמעידים שלא היה באפשרות העדים לראות הדבר וכיון שאין יכולים להיות עדים הרי הוסרה גופה של עדות אבל כשמודים שהיו אז ביחד עם הלוח והמלוה הרי מעידים שהיה באפשרותם לראות העדות ורק נתלקו איך היה המעשה אם לוח או לא א"כ הרי זה הכחשה גרידא ומ"ל ששינו המקום, וכן מקשים בשם הגר"ח.

ואם כי שבאמת יש להמציא אופן שיהא הכחשה והזמה בב"א כגון כשבאו עדים והעידו שבזמן פלוני לוח פלוני במקום פלוני בתוך הבירה ובאו האחרונים והעידו שבזמן ובמקום פלוני עמדנו בפתח הבירה וראינו אתכם עומדים מחוץ לבירה באופן שא"א לראות לתוך הבירה ועוד הוסיפו להעיד שהם שעמדו בפתח הבירה ראו בתוך הבירה שלא לוח, הרי לפנינו הכחשה והזמה בב"א שבנוסף להכחשת הדבר מעידים שהראשונים לא יכלו לראות העדות, אלא שהקשו האחרונים דמאן יימר שבאופן כזאת יסבור הרמב"ם שהוא הכחשה, ראולי מודה הרמב"ם בכה"ג דהאחרונים נאמנים יותר מהראשונים דהוה כדין הזמה.

אבל דעת גדולי האחרונים בדעת הרמב"ם דאף באופן זה דינו כהכחשה ולא כהזמה, ודייקו מסוף דברי הרמב"ם שכתב גבי הזמה, הואיל והעדים שהזימום לא השגיחו על עצמה של עדות כלל אם אמת היה או שקר, ע"כ דמשמע דכשהעדים משגיחו גם על עצמה של עדות תו לא הוה

כתב הרמב"ם בפ"ח מהל' עדות הל"ב. כד"א בעדים שהוזמו אבל שתי כתות המכחשות זו את זו וכו' ומה בין הכחשה להזמה ההכחשה בעדות עצמה זאת אומרת היה הדבר הזה וזאת אומרת לא היה הדבר הזה וכו' וההזמה בעדים עצמן ואלו העדים שהזימום אין יודעים אם נהיה הדבר או לא היה, כיצד עדים שבאו ואמרו ראינו זה שהרג את הנפש או לוח מנה לפלוני ביום פלוני במקום פלוני ואחר שהעידו ונבדקו באו שנים אחרים ואמרו ביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלו כל היום ולא היו דברים מעולם לא זה הרג את זה ולא זה הלוח את זה הרי זו הכחשה וכו' אבל אם אמרו להם אנו אין אנו יודעים אם זה הרג זה ביום זה בירושלים כמו שאתם אומרים או לא הרגו, ואנו מעידים שאתם עצמכם הייתם עמנו ביום זה בכבל הרי אלו זוממין ונהרגין או משלמין, הואיל והעדים שהזימום לא השגיחו על עצמה של עדות כלל אם אמת היה או שקר עכ"ל.

ועי' לח"מ שעמד על מש"כ הרמב"ם דכשבאו שנים אחרים ואמרו דביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלו ולהד"ם, דהוה הכחשה, מנין לו זה ולמה לא הוה הזמה שכיון שאמרו להם עמנו הייתם הרי הוסרה גופה של עדות והביא מהמהריב"ל דכתב דהרמב"ם איירי דוקא בגוונא דהעדים אחרים לא שינו המקום שהעידו הראשונים אלא אמרו דאכן הייתם במקום זה שאתם מעידים באותו זמן וגם הלוח והמלוה אבל ראינו שלא הלוח וא"כ זה הכחשה גרידא אבל כששינו את המקום לומר שלא הייתם במקום שאמרתם אלא במקום אחר אע"פ שאומרים שגם המלוה והלוח היו שם ולהד"ם מ"מ הוי הזמה ונאמנים האחרונים, ובלח"מ עצמו חולק ע"ז ודעתו בדעת הרמב"ם דאף בשינה המקום כיון

נתבטל העדות של הזמה רב' עדויות הן. עכ"ד.

והנה לפי"ז יש לתרץ היטב דברי הרמב"ם בפ"כ מהל' עדות הל"ד שכתב וז"ל העידו שסימא את עינו ואח"כ הפיל את שינו והוזמו ואחר כך נמצא הדבר היפך שהאדון הפיל את שינו ואח"כ סימא את עינו משלמים דמי עין לעבד עכ"ל והקשו הכ"מ והלח"מ שם דהלוא הרמב"ם בפ"ח פוסק כרבא דהכחשה תחילת הזמה א"כ למה כתב כאן שהוזמו ואח"כ נמצא הדבר בהפך דמשמע דוקא הוזמו ואח"כ הוכחשו אבל הוכחשו ואח"כ הוזמו לא, ולפי"מ דקי"ל הכחשה תחילת הזמה הרי ה"ה בהוכחשו ואח"כ הוזמו וכמבואר בסוגיית הגמ' בב"ק שם, ואמנם לפי דברי הנתייה"מ הנו' מתורץ היטב, דהרמב"ם הוצרך לזה מטעם אחר כי היכא דלא להוי ספק פסולים ע"י ההכחשה שבתחילה ותו לא יוכלו להזים וכדעת הרמב"ם ולכן צריך קודם להזים הראשונים דנפסלים הראשונים לגמרי ואחר כ"ד שנשארו האחרונים כשרים הפכו הדבר, ויש לדייק כן בלשונו של הרמב"ם שכתב ואח"כ נמצא הדבר בהפך כלומר שאחרי שהוזמו ונפסלו הראשונים לגמרי ונשארו רק האחרונים כשרים נמצא הדבר בהפך, כנלע"ד ליישב דברי הרמב"ם על נכון בע"ה.

ומ"מ ישוב זה מתאים רק לסברת הגרעק"א בטעם הרמב"ם שהוא משום ספק פסול כנ"ל אבל לפי סברת הנתייה"מ שהוא מדין עדות שבטלה מקצתה א"כ כשיכחישו קודם ואחר כ"ד יזימו תו אין כאן עדות אחת וליכא עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ואולם בנתייה"מ שם נקט דצריך להזים תחילה ואחר כ"ד הם מהפכים ע"ש ויש לדון בזה וצ"ע.

והנה בתוס' בב"ק בסוגיא דמיפך והזמה דף ע"ג ע"ב ד"ה א"ל אביי. חולקין ע"ז וז"ל ולא דוקא נקט אביי אפכיניהו תחילה דא"כ אתכחשו להו אלא מעיקרא אומיניהו והדר אפכיניהו א"נ מעיקרא אפכיניהו ואומיניהו בתכ"ד עכ"ל וזאת הקשו לאביי

הזמה, וכן דייק הלח"מ שם מלשון זה ע"ש, ודאחינא להכי עלינו לכאר מהו סברת הדבר דלא יהא בו דין הזמה כיון שסו"ס הרי הם מזימים הראשונים והתורה האמינה להם יותר מהראשונים ומ"ל שהם גם מכחישים המעשה.

והנה בתשובת רעק"א (קמא ס"ס רי"ב) כתב דסברת הרמב"ם הוא דכיון שהכחישו ג"כ המעשה הו"ל ספק פסולים משום ההכחשה וספק פסול א"י להזים עכ"ד. [ובזה יישב כמה קושיות העולם על הרמב"ם שמצינו אופנים בש"ס דכשזימים העדים נעשה ממילא הכחשה על המעשה ואעפ"כ ל"ה עדות שאאי"ל, משום דסברת הרמב"ם שייך רק אם הם ב' ענינים אבל אם ההכחשה יוצא מתוך ההזמה ל"ש כן], ודבריו צ"ב דהרי קי"ל כר"ה דשני כיתי עדים המכחישים זא"ז כ"א באה בפ"ע ומעידה ול"ה ספק פסולים, ועי' בלח"מ שכת' להסביר דעת הרמב"ם דכיון דהזמה חידוש הוא א"כ דוקא כשזימים בלי הכחשה נאמר החידוש ולא כשגם מכחישים, והדברים סתומים, ואולי כוונתו לדברי הגרעק"א וכפי שיבואר בע"ה להלן.

ובנתייה"מ (סי' ל"ח סק"א) כתב לבאר דברי הרמב"ם שהוא מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, דכיון שנתבטל העדות של ההכחשה נתבטל גם העדות של הזמה [ובזה יישב ג"כ קושיית העולם הנ"ל דכשההכחשה יוצא מתוך ההזמה ל"ש כן ע"ש].

וע"ש בנתייה"מ שכתב ליישב הקושיא על הרמב"ם מהא דאמרי' בב"ק ע"ג ע"ב דאפכיניהו ואומיניהו, דמבואר בגמ' דכשהאחרונים העידו על עצם המעשה שהיתה בהפך ממה שהעידו הראשונים וגם הזימו את הראשונים. דהאחרונים נאמנים כדין הזמה, ולדברי הרמב"ם הא הו"ל עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה כנו', ותי' ע"ז דמיירי שהוזמו מקודם ונתבטל עדות הראשונים ולאחר כ"ד הכחישו דאז לא

המעשה שמעידים עליו דמקבלין עדותם, עכת"ד, ומקור דברי השו"ע הוא מהטור בשם הרמב"ם (פי"ב מעדות הל"ג), וכ"ד הרי"ף והרא"ש בפ"ב דכתובות.

ובכן יובן לנו היטב דעת הרמב"ם דבהכחשה והזמה בב"א לא הוה הזמה אלא הכחשה, משום דאם נקבל עדותן לפסול הראשונים הרי נצטרך גם לקבל עדותן של הראשונים הפוסלים אותם בהכחשת המעשה באותה הגדה אשר המזימים מזימים אותם וא"כ הו"ל ספק פסולים ואין יכולין לפסול דבאמת אף בהכחשה יש על כל כת עדים הפוסלים אותן והטעם דמכשרינן להו משום דא"א לקבל כלל עדותן על פסלות הכת חברתה מטעם הממ"נ הנו"כ וא"כ זה שייך גם כשהכת השניה גם מזימין את הראשונה מ"מ הרי א"א לקבל עדותן על פסלות הראשונה מטעם הנו"ל, וזו כוונת הגרעק"א בתשו' הנו"ל.

והנה אף שהבאנו בשם הרמב"ם וסיעתו דתו"ת המעידים על אחר אותו האחר הוה ספק פסול, מ"מ אין זה מוסכם לכו"ע, דמדברי התוס' בפ"ב דכתובות כ"ב ע"א (ד"ה תרי, וע"ע בתוס' שם לעיל כ"ע ד"ה אלא) מבואר דפליגי ע"ז וס"ל דלר"ה כמו בכל תו"ת מוקמינן כל כת אחזקת כשרות ה"נ בתו"ת על אחר מוקמינן אותו בחזקת כשרות, ע"ש. ולפי סברתם א"צ לכל הנו"ל וגם ל"ש לשיטתם הסבר זה דלשיטתם אף הספק פסול כשר הוא דמוקמינן אחזקתיה א"כ גם אותן תו"ת המכחישים זא"ז שפיר מקבלין עדותן של כל כת הפוסלת את השניה ומ"מ כיון שסו"ס אינו אלא ספק שהרי אחת מהם ודאי כשרים א"כ מספק מוקמינן אחזקתם ושניהם כשרים. ודלא כשי' הרמב"ם וסיעתו הנו"ל.

ומעתה יוצדקו הדברים כמין תומר דהתוס' לשיטתם דס"ל דספק פסול מוקמינן אחזקתיה וכשר א"כ לשיטתם בהכחשה והזמה בכ"א שפיר נאמנים המזימים להזים את הראשונים כמו בכל

דסובר הכחשה לאו תחילת הזמה, ומבואר מדבריהם דלפי"מ דקיי"ל כרבא א"כ ה"ה אתכחשו ואח"כ אומינהו ואף לאביי כשהוא בתכ"ד מהני נמי אפכינהו והדר אומינהו, וכ"ה בבעל המאור שם, ולפי מש"כ דעת הרמב"ם דל"מ כשנתכחשו מקודם דהו"ל ספק פסולים וא"י לפסול אחרים ע"י הזמתם, ואפי' כשנתכחשו אח"כ כל שעדיין הוא בתכ"ד הו"ל עדות שבטלה מקצתה דבטלה כולה, וצריך להבין במאי פליגי התוס' והרמב"ם.

והנה בדין תרי ותרי אחד דהיינו שנים אומרים שפלוני פסול לעדות ושנים אומרים שהוא כשר לעדות נפסק בחו"מ סי' ל"ד סעיף כ"ח דזה שהעידו עליו הו"ל ספק פסול ואין מוציאין ממון בעדותו (וה"ה לכל דבר להוציא מחזקתו), ועמדו האחרונים שם למה לא מוקמינן זה שהעידו עליו אחזקת כשרות לפי"מ דקיי"ל כר"ה דשני כיתי עדים המכחישים זא"ז זו באה בפ"ע ומעידה וזו באה בפ"ע ומעידה דמוקמינן כל כת אחזקת כשרות ה"נ נעמיד זה שהעידו עליו אחזקתו, ועבקה"ח שם סק"ו שתי' ע"ז דבאמת כשיש שני עדים המעידים לפסול א"א להעמידו בחזקת כשרות אף כשיש ב' עדים המעידים שהוא כשר משום דתו"ת ספיקא דרבנן ול"מ אחזקתיה. וא"כ לפי"ז היה צריך להיות דכל תו"ת לא נוקי העדים המכחישים עצמם אחזקתם שהרי כל כת אומרת על הכת השניה שהם פסולים, והא דמוקמינן לשניהם אחזקתם משום דממ"נ אם אנו באים לפסול מספק כת אחת בטעמא דעדים אחרים פוסלים אותם א"כ הרי גם הכת השניה נפסלת מספק מה"ט וכיון שהם ספק פסולים הרי קי"ל דספק פסול א"י לפסול אחרים להוציא מחזקתו וכיון שכן אין אנו יכולים לקבל כלל עדותם לגבי אחד על השני וכל כת נשארת בכשרותה, משא"כ לגבי תו"ת המעידים על אחר א"כ אותו אחר כיון שיש עליו שני עדים כשרים הפוסלים אותו הו"ל שפיר ספק פסול. דלגבי האחר אין זה בגדר עדות אחד על השני אלא בגוף

מספק וא"כ לשיטתו א"א לקבל עדותן של תו"ת המכחישים בנוגע לגבי פסלות העדות מטעם ממ"נ כנז' ולכן ס"ל דהכחשה והזמה בב"א ג"כ א"א לפסול את המוזמים דאם נקבל עדותן בנוגע לפסול העדים א"כ אף הם הו"ל ספק פסולים וא"א להם להזים אחרים, ובאותו הגדה של הראשונים אשר ההזמה מוסב עליה בהגדה זו פוסלת חברתה ואין ספק פסול פוסל, ולכן ס"ל להרמב"ם לשיטתו גבי מיפך והזמה דצריך להיות קודם דאזמינהו ואח"כ אחר כ"ד אפכינהו וכמ"ש לעיל ודו"ק.

הזמה דמ"ל שנתכחשו ג"כ הרי אף דהו"ל ספק פסולים משום ההכחשה מ"מ ספק פסול כשר הוא וכיון שהם כשרים מקבלין עדותן על ההזמה, (ובאמת בכל תו"ת מקבלין עדותן של כל כת על פסלות השניה אלא שמספק מכשרינן להם אבל גבי הזמה הרי האמינה התורה את המזימים ואין כאן ספק אחרי שנתקבל עדות המזימים ולכן הראשונים פסולים) ולכן ס"ל להתוס' בסוגיא דמיפך והזמה דאף שנתכחשו קודם או תכ"ד יכולים ג"כ להזים, משא"כ להרמב"ם דס"ל דספק פסול נשאר פסול



הרב אליהו גרינצייג

שבירת עצם בפסח

שהוא נותר, והרי אינו יכול לשבור העצם ולהוציא המוח, ולכן צריך לשורפן, ויעו"ש שם שנדחק טובא בפי דברי הרמב"ם וראה מעשה רוקח מש"כ לישב. ועי' חי' רע"ק על הרמב"ם שם, וראה שו"ת לחם שלמה תנינא או"ח סי' ס"ו, ס"ט.

והנה יש לראות הסוגיא פסחים שם, דאיתא התם דעצמות קדשים ששימשו נותר חל עליהם דין בסיס לדבר האסור, ואף הם בכלל חיוב שריפה ומטמאין את הידים, והקשו שם מברייטא, כל עצמות הקדשים אין טעונין שריפה חוץ מעצמות הפסח מפני התקלה, הני עצמות היכי דמי אילמא דלית בהו מוח למה להו שריפה אלא פשיטא דאית בהו מוח ואי ס"ד שימוש נותר מילתא היא עצמות קדשים אמאי אין טעונין שריפה, ע"כ בגמ', והנה צריך להבין, דחזינן בגמ' דאי שימוש נותר מילתא היא אין קושיא אלא מהא דעצמות קדשים אין טעונין שריפה, אבל דעצמות הפסח נשרפין מפני התקלה אין קושיא, ואמאי ניחא להגמ', והרי כיון דאית בהו מוח מדוע צריך טעם מפני התקלה, והא הוא מעיקר הדין כיון שהוא נותר, וא"א לשוברן להוציא המוח ולשרוף מפני שהוא בלאו, ובהכרח שצריך לשרוף, ומאי מפני התקלה דקאמר, ואכן יעו"ש בפירוש"י שכתב בזה"ל, חוץ מעצמות הפסח שאין יכול לשוברן מפני תקלת עצם לא תשברו בו לפיכך נשרפין ע"י מוח שבהן, ע"כ. הרי להדיא דקשיא ליה כאמור, ולכן פ"י דתקלה היינו מפני תקלת עצם לא תשברו בו, ברם פירושו תמוה מאד, דאטו לזה קרינן תקלה, והרי זה לאו בתורה, והו"ל להברייתא לומר מפני הלאו דעצם לא תשברו בו, ונראה דאכן הרמב"ם מפרש הגמ' באופן אחר, ועפ"י מש"כ לעיל לדקדק מלשוננו דאיכא לאו דשבירת עצם על עצם שיש בו מוח פחות מכזית ולא דמי לבשר,

כתב הרמב"ם פ"י מה' קרבן פסח ה"א, השובר עצם בפסח טהור ה"ז לוקה שנאמר ועצם לא תשברו בו אבל פסח שבא בטומאה אם שבר בו עצם אינו לוקה מפני השמועה למדו לא תשברו בו בטהור ולא בטמא אחד השובר את העצם כלילי חמשה עשר או ששבר בו עצם מבעוד יום או ששבר אחר כמה ימים ה"ז לוקה. ע"כ. ובה"ג כתב, אין חייבין אלא על עצם שיש עליו כזית בשר או שיש בו מוח אבל עצם שאין בו מוח ושאין עליו כזית בשר אינו חייב על שבירתו וכו', ע"כ. והנה יש לדקדק בלשון הרמב"ם דלענין בשר דייק לכתוב כזית ולענין מוח לא כתב כזית, אלא כתב יש בו מוח וכן שאין בו מוח, וא"א לומר שהיות ופתח בכזית בשר, הרי הדברים עולים גם על המוח, שהרי בהמשך לשוננו פתח במוח ולא הזכיר בו כזית, ואח"כ כתב כזית אצל בשר, הלא דבר הוא, ואמנם במקור הלכה זו בפסחים פה, א איתא להדיא, לא ה"ק אחד עצם שיש עליו כזית בשר מבחוץ ואחד עצם שאין עליו כזית בשר מבחוץ ויש עליו כזית בשר מבפנים במקום שבירה וכו', ועי"ש בדק"ס דכתי"מ הגירסא "ויש בו כזית מוח מבפנים" ועכ"פ מפורש שאף על המוח אינו מתחייב אלא בכזית, וצ"ע אפוא שאין משמע כן מלשון הרמב"ם, והנה בה"ב שם כתב הרמב"ם, לפיכך שורפין עצמות הפסח בכלל הנותר מבשרו כדי שלא יבואו בהן לידי תקלה, ע"כ. ומקורו הוא בברייטא פסחים פג, א. ובפשוטו ר"ל דאע"פ שמעיקר הדין לית בהו חיוב שריפה, אבל כדי שלא יבואו לידי תקלה לשבור עצמות, לכן אמרו חכמים לשורפם, והמל"מ שם תמה במאי מיירי, אי מיירי בעצמות שאין בהם מוח הרי לית בהו לאו דשבירת עצם, וממילא לא תהיה תקלה, ואם יש בהן מוח תיפוק ליה דבעי שריפה משום המוח עצמו

רוד ח"ב ערך שבירת עצם בפסח ע' קפ"ט. וע"ע הליכות אליהו ה' קרבן פסח.

והנה הרמב"ם שם ה"ה כתב, השורף עצמות והמתחן גידים אינו חייב משום שבירת עצם, ע"כ. ולכאורה תמוה, דלאחר שכתב הרמב"ם בה"כ, דשורפין עצמות מפני התקלה, הרי כבר ביאר דין זה שאין בשריפה משום איסור שבירה, ואמאי חזר וכפל הלכה זו, ושוב מצאתי קושיא זו בחי' חסד לאברהם על ה' ק"פ בשו"ת מהר"ת, יעו"ש מש"כ בזה, והנה עפ"י דברינו יש מקום לישב קצת, שהרי נתבאר דמש"כ הרמב"ם לפיכך שורפין עצמות בפסח מפני התקלה, היינו באלו שיש בהן פחות מכזית מוח, ואמנם לפי הנתבאר יש בהו לאו גמור של שבירת עצם, אבל היה מקום לטעות ולומר שאין באופן זה לאו גמור אלא איסורא בעלמא, ולכן תקנו חכמים לשרוף, אע"פ שעצמות שאסור לשבור גם לשרוף אסור, י"ל שמ"מ שריפה אינה ממש לאו כשבירה, אלא איסורא בעלמא, ולכן במקום תקלה יש להעדיף תקנת שריפה שלא יבואו לשבירה ממש, ולעולם בהני שיש בהם לאו גמור על שבירתן, נימא דבאמת אסור לשרוף, לכן קמ"ל שוב הרמב"ם ששריפה אינה בכלל שבירה, והיא מותרת לגמרי בכל גוונא, וכן נמי תקנת שריפה בעצם שיש בו מוח הוא היתר גמור, שהרי לאו דשבירה הוא לאו גמור בו, אע"פ שאין במוח כזית, וכש"נ ודוק. שו"ר עוד בענין זה בשו"ת דגל ראובן ח"ב סי' ט', יעו"ש.

אלא שעדיין צריך ליתן טעם מה החילוק בין בשר דבעינן כזית, ובין מוח שא"צ כזית. והנראה בזה, דהנה הטעם דצריך כזית, הוא משום שנאמר בכתוב בבית אחד יאכל לא תוציא וגו', ועצם לא תשברו בו, והיינו דעצם לא תשברו עולה גם על תחילת הפסוק שנא' יאכל, ושיעור אכילה הוא בכזית, יעו"ש פסחים פד, א והנה הא דשיעור אכילה הוא כזית, ה"ז מכלל השיעורים שנכללו בהלמ"מ, אבל לשון אכילה הוא גם על פחות מכזית, וכמש"כ המל"מ בשם הרא"ם

ולפ"ז מבואר דה"פ בגמ', אלא פשיטא דאית בהו מוח, והיינו פחות מכזית, ולכן חיוב שריפה משום נותר ליכא, ויש רק חיוב לשרוף מפני התקלה, שלא יבואו לשוברן, וכל קושית הגמ' היא רק על עצמות קדשים, אמאי אין טעונין שריפה, ואע"פ שבכל עצם ליכא כזית מוח, מ"מ מקרי עצמות ששמשו נותר, שהרי כיון שמצטרפין כל המוח שבכל העצמות לשיעור כזית א"כ חייל עליהו שם נותר, וממילא הו"ל כל העצמות שימוש נותר, ואי שמוש נותר מילתא אף עליהן יש מצות שריפה, ואכן אי שימוש נותר מילתא היא, אף זה גופא תקשי, אמאי עצמות הפסח נשרפין רק מפני התקלה, והרי כך הוא מעיקר הדין משום שימוש נותר, ברם פשוט שזה עצמו נכלל בקושית הגמ' דאמאי אין עצמות קדשים נשרפין, וממילא אף עצמות הפסח בכלל, וא"צ לטעמא דתקלה, והיה אפשר לומר עוד בזה, רבאמת כל הקושיא היא רק מהא דאין עצמות הקדשים נשרפין, אבל מהא דעצמות הפסח נשרפין רק מפני התקלה, אין קושיא, דעד כאן לא אמרינן דאע"פ שבכל עצם יש מוח פחות מכזית דמצטרפים, אלא רק בכל עצמות הקדשים שמוותר לשברן, וממילא חזי כל המוח לאיצטרופי, אבל עצמות הפסח שא"א לשוברן, ממילא לא חזי לאצטרופי, ולכן אי איכא בכל עצם פחות מכזית, אין בזה משום כזית נותר, ולכן אין חיוב שריפתן אלא מפני התקלה בלבד, אבל אין זה נכון, דאע"פ שא"א להוציא המוח ע"י שבירה, הרי אפשר להוציא ע"י שריפה, שהיא מותרת ואינו כשבירה, ולכן תו אין לחלק בין קדשים לפסח. וכן יעויין תירוץ הגמ' בפסחים שם, ובפשוטו מבואר שם, דבכל גוונא הוי גם עצמות דפסח בדין שימוש נותר, ודוק. ועפ"י המבואר להלן, שאין לשרוף להוציא המוח, ואין מצוה מהתורה על אכילת המוח, אולי יש לקיים סברא זו. וע"י היטב במנח"ח מצוה קמ"ג אות א'. וע"ע אריכות בסוגיא זו במנחת עני להיד

ד"ה כשהוא והגהות הב"ח שם, דמוכח כדברינו דמשום ודאי הפסד קדשים לא נאמרה המצוה על המוח, יעושה ועי' היטב יד המלך פ"ו מה' חמץ ומצה ה"ז ועי' מהרש"א וחי' רע"א שם פד, ב ודוק. ועי' מנח"ח מצוה ט"ו שנסתפק בלאו דמוציא פסח, אי איכא על מוח שבתוך העצם, ואכן בתנחומא פ' בא אות י' אתמעט מוח מלאו זה, יעו"ש. ולדברינו מבואר דאין מצוה באכילה ולכן אין לאו בהוצאתו, ודוק. ועי' חי' הגרי"ז זכחים צו, ב. ועי' מה שתמה החלקי" בשו"ת אבני נזר חו"מ סי' ע"ד ודוק. ועי' שו"ת שאילת שלום בקונטרס שושנים לדוד סי' י"ז. ויש להביא גם מהתרגום יונתן שמות יב. מו, וגרמא לא תתברון ביה בדיל למיכול מה דבגוייה, הרי להדיא שהתורה מצוה לא לעשות כן כדי לאכול, ש"מ שאין בזה מצוה, ואמנם לפור' ממקרא זה עדיין לא למדנו הלכה זו, אלא מהפסוק בפסח שני בפ' בהעלותך, ושם לא נזכר זה בתרגום יונתן, מ"מ י"ל דהוא גילוי מילתא, ולכן כתב התרגום פירוש זה כאן, ועדיין צ"ח. ברם עדיין צריך לישב מהמפורש התם דבעינן כזית בשר בפנים, ואפשר שלהרמב"ם היתה גירסא אחרת, או שלדעתו היא מחלוקת בין הסוגיות, ועפ"י המבואר לעיל דמוכח בגמ' פג. א שא"צ במוח כזית, וכש"נ. ועפ"י האמור י"ל קו' החלקי" באבני נזר חו"מ סי' נ"ט, יעושה"ה. וראה לקח טוב כלל ח' אות י"ב. ולפ"ז יש לפקפק במש"כ או"ש כאן ה"א, דבפסח הבא בטומאה מצוה לשבור העצמות כדי לאכול המוח, וצ"ע בזה, ולדברינו היה מקום לומר דהשובר עצם לאחר ליל פסח דתו ליכא מצות אכילה, א"צ כזית בשר, ומיושבת קו' מנח"ח מצוה ט"ז דהרי ליכא שיעור כיון דאיסורי הנאה הוי ומיכתת שיעוריה, ודוק, ברם פשט לשון הרמב"ם מבואר שלעולם צריך כזית בשר, ויל"פ דהלאו נקבע לפי המצוה בליל הפסח, ודוק. ועל קו' המנח"ח יש לפלפל, וי"ל שא"צ

בפ"א מה' חמץ ומצה ה"ז, עי"ש. והיינו שהלל"מ היא שבכל אכילה של מצוה צריך כזית, וממילא אף אכילה זו היא בכזית, ועל כן גם הלאו דשבירת עצם הוא אי יש עליו כזית בשר, והנה בפסחים פה, א הרבאה הברייתא, והתניא ועצם לא תשברו בו אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח ומה אני מקיים ואכלו את הבשר בלילה הזה בבשר שע"ג העצם או אינו אלא בבשר שבתוך העצם ומה אני מקיים ועצם לא תשברו בו בעצם שאין בו מוח אבל בעצם שיש בו מוח שובר ואוכל ואל תתמה שהרי יבא עשה וידחה ל"ת כשהוא אומר ועצם לא ישברו בו בפסח שני שאין ת"ל שהרי כבר נאמר ככל חקת הפסח יעשו אותו הוי אומר אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח, ע"כ בגמ', וראה גם במכילתא פ' בא, ובמפרשים שם מה שהגיהו ופירשו, הנה חזינן מלשון הגמ' דלולא שכתבה התורה הלאו בפסח שני, היתה מצות ואכלו את הבשר עולה גם על המוח, ומשום עשה דוחה ל"ת שובר העצם ואוכל המוח, ועתה לאחר שנאמר הלאו בפסח שני, ה"ז כא ללמדנו שאין לשבור העצם כדי לאכול המוח שבפנים, וממילא לא מתקיימת המצוה של ואכלו את הבשר אלא במה שע"ג העצם, ולא מה שתוך העצם, ולפ"ז נמצא דאע"ג דילפינן מדכתיב בכית אחד יאכל שאין לאו אלא בעצם שיש בו אכילה, מ"מ שאני אכילה שחוץ לעצם מאכילה שתוך העצם, דאכילה שחוץ לעצם שנאמר עליה המצוה של אכילת פסח, ה"ז אכילת כזית, ולכן צריך דוקא שיעור כזית כדי לעבור בלאו, ברם האכילה של תוך העצם שלא נאמר עליה המצוה, הרי אכילה היא גם כל שהוא, ולכן אף במוח פחות מכזית עובר בלאו דשבירת עצם ודוק, ואמנם נכון הדבר שאם שברו העצם והוציאו המוח, או שהוציא בהיתר ע"י גומרתא, ואכלו ממנו כזית קיימו מצות אכילת פסח וכן מפורש בתוספתא פסחים פ"ו ה"ח, מ"מ כאמור לכתחילה לא נאמרה מצוה לעשות כן, ועי' בתו' פסחים פה, א.

נקטו דאיכא ח"ש אף במצוה, יעו"י מחזיק ברכה או"ח סי' תע"ה ועין זוכר מערכת ה' אות ל"ח, שו"ת בנין עולם או"ח סי' י"ט ועי' שו"ת ארץ צבי פרומר סי' א' באריכות והביא שכן דעת שו"ת אבני נזר או"ח סי' שפ"ג וע"ע שו"ת דברי מרדכי או"ח סי' נ' ושד"ח כללים מערכת ח' כלל י"ב ח"ג ע' סו. ועי' בחי' חסד לאברהם על ה' ק"פ פ"י ה"ג שכתב להוכיח מהכא שאין כל קיום מצוה בח"ש, דהרי יליפינן מקרא דואכלו שנאמר כאן, דליכא לאו דשבירת עצם בפחות מכזית, ואי איכא מצוה בח"ש, א"כ אין ללמוד דליכא לאו דשבירת עצם אי ליכא כזית בשר ואע"פ שלענין אכילת קדשים יש מהאחרונים דס"ל שא"צ כזית דוקא, ועי' שו"ת מוצל מאש סי' ג"א אות ב' ובמפתח שם מ"מ לענין ק"פ בודאי צריך אכילת כזית, כמבואר בבית הלוי ח"א סי' ב' אות ד', יעו"ש. ויעו"ש עוד בחסל"א שהוכיח מפסחים ע"ח ב, אחרונים שאין להם כזית אין אוכלין וחייבין לעשות פסח שני וכו', וש"מ דח"ש אינו כלום, דאי יש בו מצוה אמאי חייבין בפסח שני, והנה כיו"ב הוכיח גם בקהלת יעקב הנ"ל, ולפוד"ר יש להשיב דאע"פ שיש איזה קיום מצוה מהתורה, מ"מ ידי חובתו לא יצא, ולכן צריכין פסח שני, ואולי לפי סגנון ההוכחה שבקהלת יעקב אין להשיב כן, יעו"ש"ה ואכ"מ אריכות בזה, ועכ"פ לענין שאלת החסל"א מהא דשבירת עצם, הנה נראה דא"א לשאול שיהא לאו גמור אף בדליכא כזית בשר, שהרי גם המצוה בח"ש אינה גמורה, ואם יש לו אח"כ כזית בודאי שחייב לאכול, שהרי מ"מ לא יצא יד"ח, ובוה לא נחלק ארם מעולם, אלא יל"פ השאלה, דכמו דאיכא מצוה מהתורה בח"ש, כמו"כ יהיה איסור תורה בדליכא כזית בשר דאסור לשבור עצם, ויהיה זה כעין איסור ח"ש, ואכן יעו"י במל"מ שהזכיר הסברא דבדליכא כלל מוח, נמי אפשר שהוא איסור תורה, והוסיף שכן יש משמעות בלשון הרמב"ם, אבל דחה זאת מהסוגיא שם, ויעו"י באבן

כזית שלם, ולא אכפת לן דמיכתת ואכ"מ להאריך.

אכן נראה דבאמת אין כל קושיא מהגמ', דהנה יסוד דברינו דאכילה היא בכל דהוא, הובא לעיל מהמל"מ בשם הרא"ם, ויעו"י במל"מ שם שלפ"ד הרא"ם יש לפרש דבוה פליגי ר"י ור"ל ביומא עג, ב אי חצי שיעור מותר מהתורה או אסור מהתורה, דר"י דס"ל ח"ש אסור מהתורה ס"ל דאכילה בכל דהוא, ונאמר הלכה דלעונשין צריך שיעור, ואילו לר"ל אכילה היא בכזית, ואע"פ שלהמל"מ לא ניהא בפ"י זה, מ"מ בדברי הרא"מ נראה כן ועי' היטב בשו"ת ר"י מליסא או"ח סי' י"ד, וראה פ"י הרא"ש נזיר לו, א. וכן יל"פ לשון הר"ח ביומא שם וז"ל, ר"י אומר אסור מן התורה דכיון דחזו לאצטרופי אכילה קרינא ביה ר"ל אמר אסור מדרבנן אכילה אמרה רחמנא וליכא, ע"כ. ולפ"ז הרי דברי הרמב"ם מיושבים כמין חומר, שהרי התם בפסחים פד, ב. איתביה ר"י לר"ל מהברייתא ועצם לא תשברו בו וכו', והיינו ר"ל עפ"י שיטתו שאין אכילה פחותה מכזית, ע"כ כיון דילפינן דאיסור דשבירת עצם תלוי באכילה, לכן לעולם צריך כזית, אבל לפי מאי דק"ל כר' יוחנן דח"ש אסור מהתורה והיינו דאכילה היא כל שהוא, א"כ לענין מוח שבפנים, אכן סגי בפחות מכזית, וכש"נ דדוק. ויעו"ש במל"מ שהניח בתימה לשי' הרא"ם, דהתינה באיסורין הא חזינן דח"ש אסור מהתורה, ושפיר איכא אכילה בכל דהו, אלא במצוות איך אפשר לומר דאכילה בכל דהו, הרי אינו מקיים שום מצוה, עי"ש. והנה באמת האחרונים האריכו בשאלה זו, ויש שנקטו כהמל"מ, יעו"י בשו"ת שבו"י ח"ב סי' י"ח, שו"ת ספר יהושע פו"כ סי' כ"ד. שו"ת חקרי לב או"ח סי' צ', קהלת יעקב תוספת דרבנן סי' קל"ו. שו"ת ר"י מליסא או"ח סי' י"ד. מנח"ח מצוה קל"ד ועי"ש מצוה הנ"ח אות ג', שו"ת ברית יעקב או"ח סי' ד"ה, שו"ת כתב סופר או"ח סי' צ"ו, ברוך טעם שער התערובות פ"ב דין ט'. ברם כמה מגדולי האחרונים

האזל פייט מפסוהמ"ק ה"ט, שמקיים סברא זו בש"י הרמב"ם דאיכא איסור תורה, יעו"ש בדבריו, ולפ"ז אפי' ליכא בשר ומוח כלל איכא איסור תורה, וא"צ לפרש בדאיכא בשר פחות מכזית, ועי' בזה גם במנח"ח מצוה ט"ז, ובשולי המנחה שם מהירושלמי פסחים פ"ח הי"א, דנראה שהיא מחלוקת המפרשים שם, אי איכא איסור בדליכא בשר, ואין להאריך כאן בזה. וע"ע שפת אמת בחי' על ה' ק"פ פ"י ה"א. ושור"ר עוד אריכות בענין זה באור יעקב פסחים תנינא סי' כ"ט, עיי"ש.

והנה לעיל נתבאר דמש"כ הרמב"ם שעצמות הפסח טעונין שריפה מפני התקלה, מיירי בשיש בהן מוח, אבל אינו כשיעור, ולכן משום נותר ליכא ומשום תקלה איכא, וז"ל הרמב"ם פייט מה' פסוהמ"ק ה"ט, כל עצמות הקדשים שאין בהן מוח אינן טעונין שריפה חוץ מעצמות הפסח, ע"כ. ובהשגות כתב, שמצאן חלוצים מפסולי קדושה, ע"כ. ויעו"ש בכס"מ שאכן כך היא כונת הרמב"ם, והנה עפ"י דרכנו אף עצמות הפסח שחייב שריפתן מפני התקלה, היינו רק כשיש עליהם מוח אע"פ שאינו כזית, אבל בדליכא כלום ליכא תקלה, וי"ל בפשיטות כיון דאין שיעור א"כ אפי' בכל שהוא איכא לאו, ולכן כיון שא"א להזהר דלא נשאר כל שהוא מוח, ע"כ טעונין שריפה שלא יבואו לידי תקלה, וראה כיו"ב בחינוך מצוה קמ"ו, והמל"מ כאן תמה עליו

שיאינו כסוגית הגמ', ויעו"י במנח"ח שם אות ג'. ויעו"י גם במל"מ ה' פסוהמ"ק שם שהביא קר' המוצל מאש דעפ"י הגמ' בפסחים פג, א דדין שריפה כאן הוא משום נותר, והחילוק בין פסח לשאר קדשים הוא רק אליבא דר"ש דלאחר שנפסל אין איסור שבירת עצם, אבל לדין דלא קי"ל כן, אין חילוק, ועיי"ש מה שתי', וראה אבן האזל שם וכן מעשה רוקח שם, וראה גם אריכות התם והכא במרכה"מ, וע"ע חי' על ק"פ בתסל"א הנ"ל, ושור"ר אריכות באו"ש ה' ק"פ, ויל"ע היטב בכל דבריו שם. וראה קה"י פסחים סי' נ"ד. ועכ"פ עפ"י דרכנו הרי מפורש ברמב"ם דשריפת עצמות פסח היא מפני תקלה שלא יבואו לשוברן, ולא מפני הנוותר, ובתוס' שם דחקו טובא לפי תי' הגמ' בפי' ענין תקלה, אבל הרמב"ם מפרש כפשוטו, וגם לא הזכיר הא שמצאן חלוצים, אלא סתם דקדשים בלי מוח א"צ שריפה, דל"ה נותר, ודפסח צריך שריפה מפני תקלת שבירה, וכש"נ, ואפשר שיש להרמב"ם גירסא אחרת בתי' הגמ', וראה בדק"ס מכי"מ שם שיש שינויי נוסחאות, ותו אפשר שהרמב"ם סמך על מקום אחר לפרש הברייתא כפשוטה ולא כהגמ', ולא מיירי במצאן חלוצים, וזוהי גם שי' החינוך, וכש"נ ודוק. וראה גם לחם יהודה פ"י מה' ק"פ ה"ה וכן מה שהאריך הליכות אליהו ה' ק"פ, עיי"ש.



הרב דוב בעריש ראזענבערג

בענין צרת איילונות

[ודוק שאין הסברה הזו, שהביא רש"י כאן, דמינה ידעינן איסור צרות צרותיהן בלי מקרא מיוחד, אותה סברה דרב אשי לקמן בפירקין (י"ג ע"א). דמצינו שם: כיצד פוטרות צרותיהן וכו': מנהגי מילי אמר רב יהודה דאמר קרא לצרור התורה ריבתה צרות הרבה, רב אשי אמר סברא היא, צרה מאי טעמא אסירא דבמקום ערוה קיימא, צרת צרה נמי במקום ערוה קיימא. וכ"כ התוס' (שם דף ב' ע"א בד"ה עד סוף העולם): ואפי' לרב אשי דנפקא ליה צרת צרה מסברא לקמן בפירקין (דף י"ג ע"א) מ"מ איצטריך לתנא לאשמועינן דלא תיסק אדעתין למימר מלצרור דהא בגמ' קתני בהדיא בשמעתין (לקמן דף ג' ע"ב) צרות צרותיהן מנין ת"ל לצרור ולא לצור ולקמן (דף י"ג ע"א) דקא בעי מנה"מ לא אצרות צרותיהן קאמר דבהדיא דריש להו בברייתא מלצרור, אלא על אפי' הן מאה דמתניתין קאי, ואמר רב יהודה דכולהו משתמעי מלצרור, ורב אשי סבר דמלצרור לא משמע אלא תרי, ואפי' הן מאה מסברא נפקי, דצרתה מ"ט אסורה כל כך, שאוסרת גם צרתה, דבמקום ערוה קיימא, צרת צרה נמי תאסור צרה אחרת, דבמקום ערוה קיימא. והסברא שהביא רש"י אינה מטעם חומר איסור הצרה דבמקום ערוה קיימי, אלא יתירה מזו, דהיא היא נקראת ערוה. ולכן לפי סברא זו מאן דמפיק צרה מלפנותא דרבי שוב לא צריכא ל"י לא לסברה דר' אשי ולא לקרא דרב יהודה, ולכן מסיים בה רש"י "וכן לעולם", דלפי סברא זו דרבי לא צריכי לא למימרא דרב יהודה ולא למימרא דרב אשי, דהן לא דנו אלא אליבא דברייתא (דף ג' ע"ב) דיליף לה מאחות אשתו מקראי דעליה ולצרור. ודו"ק].

והקשה הגרעק"א בתוס' על משניות (יבמות פ"א אות ה') וז"ל: וקשה לי

במשנה בריש מכילתין (יבמות דף ב' ע"א) ט"ו נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום. ולהלן (דף ג' ע"ב) מנה"מ דת"ר אשה אל אחותה לא תקח וגו' נאמר כאן עליה ונאמר להלן עליה וכו', ואין לי אלא היא צרתה מנין ת"ל לצרור, ואין לי אלא צרתה צרת צרתה מניין ת"ל לצרור ולא לצור וכו', אמרת מה אחות אשה מיוחדת שהיא ערוה וחייבים על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת ואסורה ליבם צרתה אסורה מכאן אמרו חכמים חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום עד סוף העולם.

ובגמרא (דף ח' ע"א וע"ב) איתא עוד ברייתא: רבי אומר ולקח ולקחה, ויבם ויבמה, לאסור צרות ועריות. מידי צרות כתיבא הכא ועוד צרות מלצרור נפקא. לצרור מפיק ליה רבי לכדרבי שמעון [לאסור אחות זקוקתו]. צרה היכא כתיבא, ה"ק אם כן לימא קרא ולקח מאי ולקחה, כל היכא דאיכא תרי לקוחין, דאי בעי נסיב האי ואי בעי נסיב האי, שריא ואי לא תרוייהו אסירין. ויבמה במקום ייבום הוא דאסירא צרה, שלא במקום ייבום שריא צרה.

ופירש"י שם (בד"ה א"כ): א"כ דהאי ולקחה לגופיה הוא דאתא, נימא קרא ולקח, מאי ולקחה, דמשמע דשתים נפלו לו מאחיו ואמר רחמנא ולקחה לאחת ולא לשתייהן, אי קרינא ולקחה בכל חדא מינייהו, שריין כל חדא מינייהו, ואי לא קרינן ולקחה בכל חדא מינייהו, כגון שהאחת ערוה, תרוייהו אסורין. וצרות צרותיהן נמי מהכא נפקא דמשנפלה לו צרת ערוה מאחיו הראשון ונדחת הערוה ממנו, נאסרה עליו עולמית משום אשת אח, וכשנתייבמה לאחיו השני, ולו אשה אחרת, ומת, וחזרה ונפלה לפני זה, לא קרינא בה בזו שנאסרה עליו ולקחה, הלכך תרוייהו אסורים, וכן לעולם. עכ"ל רש"י.

איסורי ותרי מתרי ילפינן אבל הכא חדא איסורא ותרי מחדא לא ילפינן.

וכתבו שם התוספות (בד"ה תרי איסורי):
 וא"ת ולרב אסי אמאי פוטרת איילונית צרתה
 והא חד איסורא הוא וי"ל דממה נפשך איהי
 איסורא דילפי' מאשר תלד פרט לאיילונית
 ולהכי צרתה נמי אסורה וכך אשת אחיו שלא
 היה בעולמו אבל קשיא מאי טעמא דמאן
 דפליג אדרב אסי וי"ל דכיון דאיילונית לאו
 בת ייבום היא בשום מקום חשיבא צרתה
 כצרת ערוה שלא במקום מצוה דשריא.
 עכ"ל התוס'. פירוש לפירושם דהלוא
 איילונית אינה אסורה אלא משום אשת אח
 וא"כ הוה רק חד איסור והדרה קושית רב
 אחא מדפתי לדוכתה מאי חזית למילף
 מאחות אשתו לאיסור אדרבה נילף מאשת
 אח להיתר כיון דהא חד איסורא והא חד
 איסורא. ותי' ע"ז התוס' דע"כ אין אנו דנין
 על ייבום האיילונית עצמה - דזה גמרינן
 מקרא דאשר תלד דהאינה ראויה לילד
 נתמעטה מייבום, ולכן מאחר שע"י דרשה
 זו כבר נתברר לנו דאין להקיש את האיילונית
 לאשת אח הניתרת, אלא אדרבה דינה כדין
 העריות האסורות בייבום, ע"ז נובע ע"כ גם
 פטור הצרה מייבום ומחליצה.

ואחרי דאתו התוס' להכי הוסיפו לומר
 שלא רק אליבא דר' אסי נימא סברא זו, אלא
 אפילו לדעת החולקים עליו (עי' בערל"ג
 מ"ש בזה). ולכן אשת אחיו שלא הי'
 בעולמו - הגם שהיינו יכולים לחלק ולומר
 שגם בה איכא תרי איסורי [שהיא אשת אחיו
 שלא הי' בעולמו נוסף על היותה אשת האח
 שהי' בעולמו] ניחא להתוס' עכשיו לומר
 דב' איסורים משם א' [אשת אח] נחשבים
 לחד איסורא ומ"מ פטורה צרתה כיון דכבר
 ילפינן מקרא דיחדיו דהיא עצמה מיהא
 פטורה.

ואחר כל זה הוסיפו התוס' עוד להקשות,
 דאם כנים הדברים והאי סברה נכונה היא,
 קשה כבר להבין את דעת החולקים אדר'
 אסי, מאחר דעכ"פ ליכא מאן דפליג
 דהאיילונית גופה פטורה מן הייבום [דבהא

דלמאי צריך קרא לצרת צרתה הא הצרה
 הנפטרת כלא יבום נשאה לו באיסור אשת
 אחיו מאביו והיא עצמה ערוה וממילא צרת
 צרתה היא צרת ערוה דאשת אחיו מאביו
 וצ"ע ורש"י כתב כך ממש בדף ח' ע"ב ד"ה
 א"כ וכו' דלרבי דלא דריש לצרור דמ"מ
 צרת צרתה ידעינן כמו דידעינן צרת ערוה מן
 הקרא דולקחה דבעינן דאי בעי נסיב האי ואי
 בעי נסיב האי, א"כ ממילא כשנפלה לו צרת
 ערוה מאחיו ונדחית ממנו נאסרת עליו
 עולמית משום אשת אח וכשנתייבמה לאחיו
 השני ולו אשה אחרת ומת וחזרה ונפלה
 לפני זה קרינן בזה ולקחה דאי בעי האי נסיב
 עיי"ש א"כ גם לרבנן נימא הכי כיון דצרת
 ערוה נדחית ממנו נאסרה עליו משום אשת
 אח וכשנתייבמה לאחיו השני ולו אשה
 אחרת ומת וחזרה ונפלה לפניו היא אסורה
 לו משום אשת אח וממילא צרתה היא צרת
 ערוה ממש וכנ"ל. עכ"ל.

בגמרא בפירקין (דף י"ב ע"א) אמר רב
 אסי צרת איילונית אסורה שנאמר והיה
 הבכור אשר תלד פרט לאיילונית שאינה
 יולדת. ופירש"י שם (בד"ה שנאמר וכו')
 וז"ל: בראוי לילד פרט לאיילונית. וכיון
 דפטורה קיימא עליה באשת אח וצרתה צרת
 ערוה.

ומצינו עוד בפירקין (דף ח' ע"א) דמייתי
 לה הש"ס להקשות מהקישא דר' יונה אהאי
 דרשה דעליה דכתיב באחות אשתו, דמינה
 ילפינן לכל ט"ו עריות דפטורות מן הייבום,
 דהוקשו כל העריות לאחות אשתו, ומאידך
 גיסא הלוא כל העריות הוקשו גם לאשת אח
 (מהקישא דר' יונה). ומקשינן שם: אמר ליה
 רב אחא מדפתי לרבינא מכדי כל עריות
 איכא לאקושינהו לאשת אח [להתיר ייבום -
 רש"י] ואיכא לאקושינהו לאחות אשה
 [דאסירי לייבום דפרט בה קרא עליה -
 רש"י] מאי חזית דאקת לאחות אשה
 אקשינהו לאשת אח. ומתריצין: איבעית
 אימא לקולא וחומרא לחומרא מקשינן.
 איבעית אימא הכא תרי איסורי והכא תרי

עוד, כל שהיה עליה איסור ערוה מט"ו עריות, וא"כ אין אילונית בכלל ולכלישנא בתרא. עכ"ל הנצי"ב. ולישנא קמא אתיא כר' אסי ולישנא בתרא דלא כר' אסי.

ומצאתי בחי' הרשב"א (שם דף כ' ע"א) שכ' ומיהו ר"ח ז"ל גרים כל שאיסורה איסור ערוה היא ניהו דאסורה צרתה, הא לאו הכין דאין איסורה איסור ערוה לא אסירא צרתה למעוטי צרת אילונית. פי' דאילונית לאו איסור ערוה היא ולפיכך צרתה שריא. וכן הגירסא בספר מוגה בישיבת רבינו נסים ז"ל. וקשיא ליה דהא ללישנא קמא קרינן לה איסור ערוה, ואפילו תמצא לומר דהשתא הדר ביה, מ"מ קשיא דבמתני' לאו בצרות איירינן אלא בעריות גופייהו, ומאי קאמר הוא ניהו דאסירא צרתה. עכ"ל הרשב"א.

נתברר מיהא דלגי' הר"ח [שהיא הגי' שלפנינו בגמרא] מוכח לפרש דב' הלשונות פליגי בהא אי אילונית נקראת ערוה - ואז פוטרת צרתה - או אינה נקראת ערוה - ואז צרתה מתייבמת.

וכדבריו כתב גם הריטב"א ז"ל: כלל לאתווי מאי אמר רפרם לאתווי צרת איילונית וכדבר אסי. פי' דכיון דלא חזיא לייבום הוא ליה כאשת אחיו שיש לו בנים והוא ליה היא וצרתה ערוה גמורה וכו'. ולאידך לישנא למעוטי צרת איילונית השתא חשבי' דכללא דמתני' סימנא בעלמא היא ולא לרבות כלום אלא למעט דכל שאיסוריה איסור ערוה בעריות של ט"ו נשים שאינם מחמת אשת אח חשבי' ערוה גמורה לה ולצרתה דדמיא לאחות אשה דכתיב בה לצרור אבל כשהאיסור ערוה שיש בה אינו אלא משום אשת אח דלא חזיא לייבום לא חשיב ערוה לעשות צרתה כמותה ואתא למעוטי צרת איילונית שהיא מותרת ולא חשבי' לה צרת ערוה וכו' עכ"ל הריטב"א.

ולפי זה סברת הבה"ג לא צריכא לפטור צרת אילונית סתם מן היבום, רק אם נבוא להיתר אפילו צרת בתו אילונית, שהיא ע"כ יש לה דין "ערוה", מחמת היותה בתו, ולא

לדרוש מיעוטה דאשר תלד לפטור את האילונית גופה מן היבום ליכא מאן דפליג]. ותי' התוס' דאה"נ מצד איכות איסור האילונית ודאי הי' לנו לפטור צרתה אולם למעשה אין הצרה נפטרת כיון דיש בה האי סברא [הביאה גם רש"י בשם הבה"ג (לקמן דף י"ב רע"ב)] דנחשבת כצרה שלא במקום מצוה.

ובאמת דברי התוס' תמוהים ביותר וכבר נתחבטו בהם הרבה מן האחרונים. ונחזי אנן בע"ה.

דהנה מדברי התוס' יוצא לומר דבין לר' אסי בין לבעל פלוגתי' יש לאילונית דין ערוה, אלא דפליגי בסברת הבה"ג, דלר' אסי מיקרי ערוה במקום מצוה ופטרה צרתה ולבעל פלוגתי' לא מיקרי במקום מצוה ולכן צרתה שפיר מתייבמת.

אלא דביאור זה בפלוגתא דר' אסי מופרך לכאורה מגמרא ערוכה (לקמן דף כ' ע"א). דמצינו שם בגמרא, אמתניתן דקזני כלל אמרו ביבמה כל שאיסורה איסור ערוה לא חולצת ולא מתייבמת וכו', כלל לאתווי מאי, אמר רפרם בר פפא לאתווי צרת אילונית וכדבר אסי. ואיכא דאמרי כל שאיסורה איסור ערוה הוא דאסירא צרתה הא לא איסורה איסור ערוה צרתה לא אסירא למעוטי מאי אמר רפרם למעוטי צרת אילונית ודלא כרב אסי.

ופירש"י אלישנא קמא (בד"ה לאתווי) ז"ל: דערוה קרינן בה באילונית, דמיעטה קרא מאשר תלד, וקיימא עליה באיסור אשת אח, הילכך צרתה צרת ערוה. ואלישנא בתרא לא פי' רש"י כלום.

עכ"פ הרי לפניך דהגמרא תולה את הפלוגתא דר' אסי בהא אם נקראת האילונית "ערוה" או לא. ומצאתי במרומי שדה להנצי"ב שביאר את ב' הלשונות בקיצור נמרץ ובטוב טעם. ז"ל: והנה פי' איסור ערוה, יש לפרש שיש עלה איסור אשת אח, היינו שלא חל עלה מצות יבום, ולפי זה גם אילונית בכלל וכלישנא קמא. ויש לפרש

היא היא שטת רבי בש"ס דילן (דף ח') דיליף מולקח ולקחה]. ולפי"ז לא קשה לר' אסי קושית התוס' כלל. ועוד מחלק הירושלמי דאין לדמות אשת אחיו שלא הי' בעולמו לאילונית - כמו שמדמין התוס' - דאשת אחיו שלהב"ע מיקרי ערוה ואילונית לא מקרי ערוה. וזה ממש כשטת הראשונים שהבאנו (הר"ח הרשב"א והריטב"א) בפלוגתא דב' הלשונות בגמרא בפרק שני (דף כ').

[אולם הרשב"א בחי' שהבאנו לעיל היתה לפניו גירסא אחרת בגמרא דפרק שני (דף כ' ע"א) ולא נתברר לן מה היתה גירסתו, אך ברור שלא הי' פירוש הסוגיא לפי גירסא זו כמ"ש, מאחר שהרשב"א בא להקשות אג"י ר"ח. ולפי"ז יש אולי מקום לומר שגם לפני בעלי התוס' היתה האי גירסא, השונה מן הגי' שלפנינו, ולכן סברו דש"ס דילן חולק על הירושלמי, ופירשו מה שפירשו].

אבל לפי הגירסא שלפנינו [שהיא גירסא מוסמכת כמ"ש הרשב"א, וכדברי הריטב"א], וכן לפי דברי הירושלמי, אין לאילונית דין ערוה שתפטור צרתה, עכ"פ לדעת החולקין אדר' אסי. ולר' אסי גופא נקראת ערוה ופוטרת צרתה. אלא שגילה לנו הירושלמי דר' אסי ע"כ יליף לה מולקח ולקחה (כדברי ור"מ) דכל שאין את מייבמיני אין את מייבם צרתי. [וע"כ גם לדבריהם לא קאי האי מיעוטא רק אעריות ולא אחייבי לאוין].

היוצא מכל הנ"ל הוא לדברי רבי (ור"מ) דילפינן מולקח ולקחה, דכל שאין את מייבמיני אין את מייבם צרתי, שפיר אפשר לומר כדברי רש"י (יבמות דף ח' ע"ב) דצרות צרותיהן לא צריכא קרא מיותר, דכיון דהצרה אסורה, קאי עלי' באיסור אשת את, וממילא הוה איהי גופא ערוה ופוטרת צרתה מקרא דצרת ערוה.

אבל אי ילפינן פטור צרות וצרות צרותיהן מאחות אשה ומקראי דעליה ודלצורו אין

נוכל להתיר צרתה רק אי נימא דהוה צרת ערוה "שלא במקום מצוה" [ולכן שפיר הביא רש"י (דף י"ב רע"ב) את דברי הבה"ג לבאר את דברי רבא, המתיר לא רק צרת האילונית סתם אלא אפילו צרת בתו אילונית. אבל מאן דפליג אדר' אסי רק בצרת אילונית סתם, שאינה קרובתו ואין בה כי אם חד איסורא, סובר דאילונית אין לה דין "ערוה", ומטעם זה אינה פוטרת צרתה. ודלא כדברי התוס'.

ועוד יש לדייק דכל קושית התוס' אדר' אסי מבוססת על הצד שגם ר' אסי יליף דין צרות מאחות אשה (וכברייחא דדף ג' ע"ב מעליה ומלצורו). אך אי נימא דר' אסי יליף פטור צרות מברייחא דרבי (דף ח' ע"ב מקרא דולקח ולקחה) לא קשה מידי ושפיר אפשר לומר (כת"י התוס') דדי בכך דגלי לן קרא איסור האילונית עצמה, וממילא ידעינן נמי לאסור צרתה, כיון דסוכ"ס יש שני יבמות לפניו והאחת מהן אסורה עליו..

והנה בירושלמי (יבמות פרק א' סוף הלכה א') איתא: ר' בון בר חייא אמר ר' בא בר ממל בעי איילונית ואשת אחיו שלא היה בעולמו היו בפרשה. מה חמית מימר איילונית צרתה מותרת. ואשת אחיו שלא היה בעולמו צרתה אסורה. אמר ליה איילונית מטעם אחר הוצאתה אשר תלד יצאת זו שאינה יולדת. לא דיין שאינה מתייבמת אלא שאת מבקש לאסור צרתה. אבל אשת אחיו שלא היה בעולמו ערוה היא וערוה פוטרת צרתה. אסי אמר צרת איילונית אסורה. מתניתא פליגא על אסי וכולן אם מתו או מיאנו או נתגרשו או שנמצאו איילוניות צרותיהן מותרות. ר' בון בר חייא בשם ר' בא בר ממל מה דמר אסי כר' מאיר דרבי מאיר אמר כל שאין את מייבמיני אין את מייבם צרתי.

ודוק דמדברי הירושלמי נסתרים דברי התוס' כולם. מצד א' מצינו שר' אסי ע"כ יליף פטור הצרות כהא דרבי [ודר' מאיר רבי', דלכאורה ניכרים הדברים ששטת ר"מ בירושלמי דאמר כל שאין את מייבמיני וכו']

שפיר צריך, כיון דצריכא להיות דומה לאחות אשתו דאיכא בה תרי איסורי.

ואל תשיבני דמאי שנא בין אשת אחיו שלא הי' בעולמו דנחשבת ל"ערוה" משום דהווי תרי איסורי, הגם שהם משם אחד, ובין צרת הצרה שגם היא היתה כבר נשואה לבי' אחים. דבצרת צרה אינן סתם בי' איסוריין משם אחד אלא הוה ממש אותו איסור ודומה לאלמנה מראובן ומשמעון שנשאת לכה"ג שאין עליה בי' איסורים אלא איסור אחד במדה גדושה. וכן צרת צרה יש עלי' דין אשת אח שהי' בעולמו והי' ראוי מעיקר הדין ליבום [הדוחה את האיסור של אשת אח שהי' בעולמו]. ומה שאינה ראויה ליבום הוא דוקא מיתורא דקרא דבא לאסור צרותיהן.

לנו לילף משם רק העריות הדומות לאחות אשה, ותרי איסורי מתרי איסורי ילפינן אבל חד איסורא מתרי איסורה לא ילפינן. וכמו דצרת אילונית מתיבמת, מחמת דלא נקראת ערוה, כיון שאין עלי' איסור נוסף חוץ מהאי איסורא דאשת אח [דאית לי' היתירא במקום יבום], כמו כן גם צרת הצרה היתה ראוי' להתייבם, מאחר שהצרה אין לה איסור אחר רק איסור אשת אח ותו לא, אלמלא כתב לן קרא מקרא מיותר [לצור לצור] לרבות צרות צרותיהן דאסורות להתייבם כצרות עצמן. וסרה בזה תמיהת הגרעק"א בתוס' על המשניות שהבאנו, דלרבי דילפינן מולקח ולקחה וכל שאין את מייבמיני וכו' לא צריך קרא מיותר ולרבנן דברייתא (דף ג' ע"ב) דילפי מאחות אשתו ומקראי דעליה ולצור



הרב מרדכי הלפרין

בענין מצות ספירת העומר

פ"ב מהל' ממרים שבכלל כל תוסיף הוי שלא לומר על תקנת חכמים שהיא דבר תורה. ולפי"ז תמה הגאון הנ"ל האיך תיקנו חז"ל בנוסח הלשם יחוד קודם ספה"ע לומר לקיים "מצות עשה" כמו שכתוב בתורה הרי להלכה דהוי דרבנן ספה"ע אמאי לא הוי חסרון הנ"ל של כל תוסיף, ובאמת שהגאון הנ"ל ס"ל לשנות הנוסח ולומר "לקיים מצות ספה"ע וכתוב בתורה". ומ"מ לתרץ מנהג העולם אפשר לומר שמצות עשה הפשט מצוה דרבנן וכמו שכתוב בתורה שעיקר המצוה בזמן המקדש הוי מה"ת ועכשיו באמת הוי רק זכר למקדש.

היוצא מהנ"ל דאיכא ב' נפק"מ אי הוי ספה"ע מן התורה או מדרבנן. ובדרך אגב אפ"ל בדוחק ולא קשה מסוגיא דפסחים כ"כ שהרי התם רוצה לקיים דווקא מצות כרפס ולא מרור לכן לא מהני בטיבול ראשון לצאת מצות מרור משא"כ הכא שיש מצוה אחת של ספה"ע וא"כ אולי כן שייך לצאת אם כיון על מצוה דרבנן לצאת אף שהחיוב בספה"ע הוי מה"ת. החזו"א תמה על שבשלמא תקיעות דמיושב איכא מצוה דרבנן ישפיר מברך על תקיעות דמיושב ומוציא בברכתו תקיעות דמעומד אבל הכא אין בטיבול ראשון שום מצוה במרור אלא שאוכל מרור כיון שאין לו שאר ירק ולא שייך כלל לברוכי עלייהו, וכן על עיקר דבריהם של תוס' תמוה דבתקיעות דמיושב אינו יוצא עיקר מצות שופר מה"ת רק צריך לכוון בהן לשם מצוה דרבנן ובתקיעות דמעומד צריך לכוון לצאת מצוה דאורייתא ובתוס' ר"ה דף ל"ג ע"ב לא משמע כן עיי"ש, וצריך לדעת דהנפק"מ השני לגבי כוונה נוגע למעשה דש"ע הרב בסימן ס' ס"ה פסק שבמצוה דאורייתא אי לא מכוון לא יצא יד"ח והוא לעיכובא ולפי"ז ה"נ בספה"ע.

במצות ספירת העומר נחלקו אי הוה בזמן הזה מה"ת מצוה לספור או מדרבנן, להרמב"ם והחינוך אף בזמן הזה מצוה לספור מה"ת, דעת הטור והש"ע שבוה"ז נוהג ספה"ע מדרבנן וכמה נפ"מ הוי בזה ראשון דאי הוה מה"ת אסור לספור ספה"ע בביה"ש דהוי ספק יום וספק לילה אלא צריך בלילה דוקא ואי הוה ספה"ע מדרבנן מותר לספור בביה"ש והביה"ל אכן פוסק דיש סעד גדול למנהגינו שאין סופרים בביה"ש כיון שיש הרבה מהראשונים דס"ל שספה"ע בזמן הזה מה"ת וכן בשו"ע הרב סעיף יב מבואר שמותר לספור בביה"ש"מ כיון שהספירה בזה"ז היא מד"ס ויש חולקין וס"ל שלא לספור בביה"ש וכן עושין המדקדקים וכן ראוי לכל אדם לעשות וכו' עוד נפק"מ בפלוגתא הנ"ל מה צריך לכוון בקיום המצוה דאי ספה"ע הוי מצוה מה"ת ומכוון לקיים מצוה דרבנן חסר במעשה הכוונה של המצוה דבפסחים דף קיד: אומרת הגמ' בסוגיא דמצות צריכות כוונה ובתוס' דף קטו. ד"ה מתקיף להו וכו' דלכו"ע מצות צריכות כוונה דאל"ה נפיק בטיבול ראשון אלא כיון דסברי דצריך כוונה ומברך על טיבול ראשון על אכילת מרור ומועלת הברכה לטיבול השני של מצות מרור כמו תקיעת שופר שמברכין על תקיעות דמיושב דהוי דרבנן ומועלת על תקיעות אח"כ דהוי דאורייתא במעומד. וכן בדף קכ. בתוס' משמע כנ"ל עכ"פ חזינן שאף שאכל מרור בטיבול הראשון לא יצא מצוה דאורייתא של אכילת מרור כיון שרצה לקיים רק מצוה דרבנן של טיבול ראשון. היוצא מהנ"ל דאי מכוון לקיים מצות ספה"ע מדרבנן והוי מצוה דאורייתא אינו יוצא. וכן להיפך אי הוה מצות ספה"ע מדרבנן והוא מכוון לקיים מצוה דאורייתא. ראיתי בשם הגאון הגדול והקדוש מצאנו זצוק"ל בשו"ת דברי יציב שכתב דלכאורה להרמב"ם בסוף

מש"ה לא יתחילו לספור כלל ספה"ע הרי אם יום אחד יחסרו אזי מאז והלאה שלא יספרו ריש ראשונים דסוכרים דהוי מצוה אחת אבל לומר שבכלל לא תתחיל לספור בברכה משום שמא יחסירו? (תמוה).

ובאמת ראיתי שיש אחרונים שלמדו פשט כנ"ל בספר שלחן שלמה הנ"ל ולפי"ז רצו לחדש שאדם שיודע בתחילת יום הספירה שיום אחד לא יספור בוודאי אסור לו להתחיל ולספור בברכה. וכן ראיתי שהגר"ש וואזנר שליט"א כתב שאדם שיש לו ניתוח באחד מימי הספירה יוכל לברך אף שיום אחד לכאורה יחסר לו וכתב שם דהוי ספק ספיקא חדא אולי בסוף לא יעשו לו את הניתוח ויוכל לספור. ואפי' אם יעשו את הניתוח הרי יש מחלוקת אי כל יומא זה מצוה או דכל הימים הוה מצוה אחת א"כ ה"ל ס"ס ויכול לברך, משמע מדבריו דאי היה ווראי שיתבטל יום אחד ולא הוי ס"ס אסור לברך על ספה"ע. ולכאורה קשה לומר כנ"ל דאפ"ל דוודאי כן חייב כי אע"פ דהוי מצוה אחת מ"מ תיקנו חז"ל כל יומא ברכה בפ"ע וציוונו וכל מה שהשלחן שלמה כתב זהו רק לגבי נשים שבעצם פטורות רק רצו לחייב עצמן ע"ז אמרינן כיון שבוודאי יטעו לא תספור בברכה אבל אנשים שכן חייבים מעיקר הדין עלייהו לא אמרינן סברא זאת שמפני שיחסרו יום אחד לא יתחילו לספור בברכה. ואפ"ל בהבנה אחרת פשט בשלחן שלמה שוודאי יטעו יום אחד ולא ידעו הדין וימשיכו בברכה אח"כ כיון שנשים אינן יודעות שאסור להמשיך בברכה אי חסר יום אחד לכן אסור להם להתחיל ולספור בברכה וכן מצאתי בספר בפנים שכתב כן "ולא ידעו הדין". והמשנ"ב לא העתיקו כן ולפי"ז ניחא שוודאי באנשים לא שייך האי טעמא שלא ידעו הדין ולכן וודאי שצריכים לספור בברכה אף באופן שיחסרו יום אחד כיון שכך צורת המצוה שכל יומא ויומא תיקנו חז"ל ברכה אף דהוי מצוה אחת.

נשים פטורות ממצוה זו דהוי מ"ע שהזמן גרמא. כתב המג"א דהאינדא שוויא עלייהו חובה. ומקשה המנ"ח במצוה ש"ו וז"ל דצ"ע והוא דבר חדש דנשים אם קבלו עליהם מצות עשה שהם פטורין יתחייבו מפני דשוויא עלייהו חובה ולא ראיתי כן בשום מקום. ואינו דומה לתפילת ערבית דהוי רשות עי' בראשונים, וכן יש דעות דאסור להו לעשות מ"ע שהז"ג ולכאורה אינו מצוה כלל והאיך ישו עליהו חובה ולא ידעתי מוצא על דברי המג"א הנ"ל. עכ"ל. ונראה ליישב את המג"א דהנה ידוע שיטת הרמב"ן קידושין דף לר דמחדש שספה"ע הוי מ"ע שאין הזמן גרמא, ורבים נתקשו בהבנת דבריו. האבני נזר כתב ב' אופנים חדא שמצות ספה"ע נקרא בתורה ממחרת השבת תספרו חמישים יום וידוע דפירוש שבת כאן הוא יו"ט וכן התרגום מתרגם בתר יו"ט והרי פסח נשים חייבות במצות כמו אנשים ולפי"ז כיון שהתורה קבעה שמצות ספה"ע ממחרת יו"ט א"כ יש לו נמי דיני יו"ט שנשים חייבות בוה. ובאופן אחר כתב שכיון שהתורה לא קבעה זמן על מצות ספה"ע אלא שקבעה התורה שזה תלוי בהבאת העומר והבאת העומר תלוי בזמן של אחרי הפסח יוצא שספה"ע בעצמו לא תלוי בזמן לכן שפיר שייך להבין סברת הרמב"ן דהוי מ"ע שאין הזמן גרמא, ולפי"ז שייך לתרץ את המג"א דנשים שוויא עלייהו חובה כזה שלקחו על עצמם את שיטת הרמב"ן שנשים חייבות. ועוד אפ"ל דתוס' ברכות דף כ. ס"ל שבמצוה דרבנן אין פטור של מ"ע שהז"ג ולפי"ז שפיר נשים סופרות ספה"ע כיון שהוי להלכה מצוה דרבנן ספה"ע כזה"ז. המשנה ברורה מביא את המג"א הנ"ל וכותב שבמדינותינו לא נהגו נשים לספור כלל וכתב בספר שולחן שלמה דעכ"פ לא יברכו חדא דוודאי יטעו ביום אחד ועוד שע"פ רוב לא יודעים פירוש המילות. ולכאורה צ"ע בכוננתו שבוודאי יטעו דסתם הפשט הוא שיום אחד יחסירו דהיינו שלא יספרו ספה"ע ולכאורה וכי

המצוה של אותו היום. רק בקיום המצוה פליגי הראשונים דהבה"ג ס"ל דכיון דכתוב תמימות הפשט שספירת יום עשירי אם לא ספר תשיעי לא שייך לספור על העשירי והיינו משום דכיון שהמצוה של ספירת הימים אינו אלא סתם מצוה לספור את היום אלא הפשט תמימות שאני סופר היום העשירי אחרי יום התשיעי דהיינו שיש לי כבר תשעה ימים ואז שייך לספור על עשירי אבל אם אין תשיעי לא שייך לספור עשירי כי צ"ל ספירה של עשרה ימים תמימות והר"י למד דכל יומא ויומא בפ"ע ואע"פ שמודה שצריך להיות תמימות מ"מ ס"ל שאין חסרון בעצם ספירת יום עשירי אע"פ שלא ספרתי יום התשיעי משום דכיון שכתב היום הוא באמת יום הספירה של הספירה לכל העולם וזהו יום העשירי א"כ ס"ל שפיר דיכול להמשיך ולברך על יום העשירי דהרי היום הוא באמת יום העשירי. וראיה לזה שהבה"ג נמי סובר דכל יומא ויומא מצוה בפ"ע דאי ס"ל דלבה"ג דהוה חדא מצוה אמאי איצטריך קרא דתמימות לומר שאם החסיר יום אחד חסר במעשה המצוה של הספירה הרי בכל מצוה שארם עושה אם חסר חלק מהמצוה לאו מצוה היא כלל כגון אדם שקורא ק"ש וחסר כמה תיבות וכי יצא מצות ק"ש. אלא ע"כ דס"ל לבה"ג דכל יומא ויומא מצוה בפ"ע ואי לאו קרא דתמימות הייתי אומר דכיון דכל יומא ויומא מצוה בפ"ע א"כ אפי' החסיר יום אחד אפשר להמשיך ואתא קרא דתמימות לומר שאם החסיר יום אחד אי אפשר להמשיך וכנ"ל.

הראשונים נחלקו במצות ספה"ע בשכח יום אחד לספור אי ממשיך לספור בברכה לשיטת הבה"ג אינו ממשיך לספור דבעינא תמימות וליכא ור"י חולק עליו וס"ל שכל יומא ויומא מצוה בפני עצמה לכן אף שחסר יום אחד. אפשר להמשיך ולספור בברכה. האחרונים הבינו פשט במחלוקת הנ"ל דלהבה"ג ספה"ע הוי מצוה אחת כל ימי הספירה ולכן אי חסר יום אחד לא שייך להמשיך לספור בברכה. ולר"י הוי ספה"ע כל יום מצוה בפ"ע ולכן שייך להמשיך בברכה אם חסר. ולכאורה צ"ע דהפמ"ג בסי' תפ"ט מקשה דאי היה מצוה אחת כל ימי הספירה האיך מברכינן על מצוה אחת כל יום ברכה דעל כל מצוה יש ברכה אחת ותו לא וא"כ כאן מה שייך לעשות כל יום ברכה כשזו מצוה אחת ונשאר בצ"ע, ולהבנת הפמ"ג הנ"ל נראה ליישב חדא דמצינו שחז"ל תיקנו ברכה אפי' על חלקי מצוה וכגון בר' מינים שאם נפסל א' מהד' מינים חוזר ומברך על אותו מין שנפסל ברכה על אותו מין שנפסל כגון על נטילת הדס אע"פ שד' מינים הוי מצוה אחת שמעכבין זא"ז ובכ"ז שייך לברך ברכה אחרת על אחת מהד' מינים ומ"מ אי"ז ראה גמורה ששם הוי בדיעבד והכא בספה"ע לכתחילה תיקנו לברך בכל יומא ויומא ברכה בפ"ע. ועוד אפ"ל דלכל הראשונים הנ"ל דפליגי בחסר יום אחד אי שייך להמשיך לספור בברכה אפ"ל דסבירא להו שכל יומא ויומא יש מצוה בפ"ע שכן תיקנו חז"ל עפ"י התורה וספרתם חמישים יום כל יומא ויומא יש מצוה בפ"ע לספור ולכן שייך כל יומא שחז"ל תיקנו לברך על

בירורי הלכה

הרב שלום שפירא

פדיון הבן ליוצאי רוסיה שאינם יודעים ייחוסם

הספיקות כלל ו' אות ה' שהביא נידון בזה משו"ת הרב צמח צדק בסי' קנ"ה שנשאל באשה אחת שבקטנותה נמלטה מחרב רעה בארץ רוסיה, ויודעת מקום מולדתה ושמות אבי' ואמה, רק שאינה יודעת אם אבי' ה' כהן או לוי או ישראל, ונשאת לאיש וילדה זכר שהוא פטר רחם לה אי חייב לפדותו או לא, לפי שאשה אחת מארחי ופרחי הגידה לה שאבי' היה לוי, והשיב בעל צמח צדק דסהדותא דאשה לאו כלום היא היכא דצריכין לעדות, אבל הכא אפי' בלתי עדותה אין חייבין לפדותו, דמשנה שלמה שנינו ספק בכורות, אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה בין טהורה בין טמאה המוציא מחבירו עליו הראי', ואע"פ דרובא דעלמא ישראלים גינהו ולא כהנים או לויים, מ"מ לא אזלינן כתר רובא להוציא ממון ממוחזק דהלכתא כשמאל בדינא דס"ל אין הולכין בממון אחר הרוב עכ"ד הרב בעל צמח צדק.

בנידון האב והבן הגדול יוצאי רוסיה שבאו ואמרו, שבהיותם ברוסיה ולא ידעו מדיני יהדות מובן שלא היה להם פדיון הבן, ועכשיו שמתקרבים לחיי תורה, והאב הוא בכור, וגם הבן הוא בכורו של זה האב [וכמובן אומר כל אחד מהם שהוא גם פטר רחם לאמו], ורוצים לקיים מצות פדיון הבן. והשאלה היא שהם אינם יודעים כלל אם הם ישראלים או כהנים או לויים, ורק זה הם יודעים שהאב של הסבתא של הבן, דהיינו אבי אמו, ה' לוי, וזה אינו נוגע לדינא, אבל שאר היחוס אין להם ידיעה כלום, ולפיכך יש שאלה אם יש כאן חיוב פדיון כלל. ואפי' תאמר שיש חיוב או עכ"פ אם רוצים יש להם לקיים פדיון הבן מספק, יש לעיין אם יפדו בברכה, או בלא ברכה, עוד יש לעיין בנידון זה לענין הבן שהוא כבר גדול, אם האב יפדה אותו או הוא יפדה את עצמו.

א

ג] אולם הרב בעל קונטרס הספיקות, נהי דהסכים עמו בהפרט דגם כרובא דאיתא קמן אמרינן אין הולכין בממון אחר הרוב, בעיקר דינא העלה דחייבין לפדותו משום דהאי כללא דאין הולכין בממון אחר הרוב נאמר רק בממון דעלמא, אבל בממון עניים שפיר אזלינן כתר רובא, וממון כהונה דומה לממון עניים בזה, והביא ראייתו מסוגיא דחולין קל"ד ע"א, דעל מה דאמרינן ספק לקט לקט משום עני ורש הצדיקו רמינן ממתניתין

א] ונתחיל בשאלה הראשונה, אם יש כאן חיוב פדיון, בהשקפה ראשונה, אע"פ שיש לומר שיש רוב בכלל ישראל שאינם כהנים או לויים, ולפיכך לכאורה יש לדון שיש כאן חיוב פדיון, מ"מ ידוע דקי"ל כשמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב, וא"כ אין לחייבם בחיוב פדיון על פי דין רוב.

ב] אולם העירני ידידי הרב ר' אברהם דאוועק שליט"א לדברי בעל קונטרס

והיכא אמרינן רובא וחזקה רובא עדיף, במקום שמכריעין הספק ע"י חזקה, בזה יש כלל דרוב עדיף מחזקה, אבל כאן אין פירוש הגמ' דמכריעין הספק ע"י חזקה, אלא דבמקום שעיקרו חיוב, זהו מה שהגמ' קורא חזקת חיוב, בזה מחייבין גם על ספק מדין עני ורש הצדיקו, אבל במקום שיש ספק על עיקר החיוב בזה אמרינן המע"ה, וא"כ בנידון דידן שיש ספק על עיקר החיוב אמרינן המע"ה, ואע"פ שכאן יש רוב שהם ישראלים ולא כהנים או לויים, אין הולכין בממון אחר הרוב.

וראיתי להגאון מופת דורנו הרב ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה יו"ד סי' קע"ח בנידון שתוקי שכתב ג"כ דאין לחייב בפדיון הבן ע"פ רוב, דאין הולכין בממון אחר הרוב עיי"ש, וא"כ קם פסק בעל צמח צדק.

ב

[ה] ונבא עכשיו לשאלה השני', מכיון שהם רוצים לקיים מצות פדיון אם יכולים לעשות כן, ואם תאמר שיכולים, האם בברכה או שלא בברכה.

ונראה פשוט, שאם הם רוצים לקיים המצוה מספק בדודאי הם יכולים, דנהי שאנו פוטרים אותם מספק משום המע"ה, מ"מ אם רוצים לקיים מספק, כל שאין יכול לבוא מכשול מזה, בודאי יכולים לעשות כן.

ולענין אם בברכה או שלא בברכה הנה אנן קי"ל דכל היכא דמקיימים מצוה מספק, אסור לברך משום ספק ברכה לבטלה. [ואפי' לשיטת הראב"ד, וכן החזיק הפר"ח אור"ח סי' ס"ו דהחייב מספק יש לו לברך, מ"מ זהו רק בודאי חייב, וספק אם עשה שיש לו חזקת חיוב, אבל בנידון דידן ריש ספק על החיוב, לכו"ע אין לו לברך].

[ו] ולכאורה יש מקום לומר, רכאן דכאמת יש רוב, נהי דעל פי הרוב אין לחייבו בפדיון, דאין הולכין בממון אחר הרוב, מ"מ אם רוצה לקיים מצות פדיון מספק, יש לדון

דהתם, גר שהי' לו כהמה ספק נשחטה קודם שנתגייר, ספק אחר שנתגייר, פטורה הפרה מדין מתנות כהונה, ומשני אמר רבא הכא פרה בחזקת פטורה קיימא, קמה בחזקת חיובא קיימא, ולמד מזה בעל קונטרס הספיקות וז"ל אלמא היכא דאיכא חזקה לחיובא מיחייב בממון עניים כל שכן היכא דאיכא רובא לחיובא, דרובא וחזקה רובא עדיף כדאיתא בריש פ' האשה בתרא עכ"ד בעל קונטרס הספיקות, וע"ש בכל דבריו בזה, דמביא ראי' מקושית הגמ' ממתנות כהונה לממון עניים, דגם במתנות כהונה יש לחייב מספק מדין עני ורש הצדיקו, וכל שכן כאן דאיכא רובא לחיובא, ולדבריו בנידון דידן יש לחייב בין האב בין הבן בפדיון.

[ד] ולעני"ד אינו כן, והצדק הוא עם הרב בעל צמח צדק, דנהי דבזה צודק הרב בעל קונטרס הספיקות דגם במתנות כהונה אמרינן עני ורש הצדיקו, כדמוכח מקושית הגמ', מ"מ במה שלמד משם דמשום רובא וחזקה רובא עדיף, יש לחייב בנידון דידן, נראה דבזה לא צדק. ובתחילה צריך לבאר הגמ', דמה מהני לן דקמה בחזקת חיוב, הלא הספק אינו על הקמה כולה. אלא על אותם שבלים, אם נפלו מן הקוצרים, או אם הנמלים הביאום מן הקמה, ואותם שבלים לא הי' להם חזקת חיוב, דמעיקרא בודאי היו מן הקמה, אולם ביאור הגמ' הוא, דאימתי אומרים עני ורש הצדיקו, היכא שהי' ודאי חייב בלקט, על כל ספק אומרים הצדק את העני, וזהו דין חיוב לקט, אבל ספק על עיקר החיוב כגון בפרה שיש ספק אם הבעלים הי' בר חיוב בשעת שחיטת הפרה זהו כלל ספק דעלמא, דאמרינן המע"ה. וא"כ גם כאן, שהספק הוא על אבי הבן, או על הבן עצמו, אם הוא בר חיוב במצות פדיון, זהו ספק דעלמא דאמרינן עליו המע"ה ולא אמרינן כאן עני ורש הצדיקו, כיון שיש ספק על עיקר החיוב, וממילא לא מהני הרוב וכדברי בעל צמח צדק, דאין הולכין בממון אחר הרוב.

האב, וגם האב כשעושה הוא כעין שליח, והא דמברך האב שהחיינו ע"י ברכת שמואל קידושין סי' י"ח דנהי דעיקר חוב המצוה הוא על הבן, מ"מ כשהאב פודה יש לו קיום המצוה לעצמו, ושהחיינו תלוי בקיום המצוה, אבל במילה עצם החיוב הוא על האב, והביא הריב"ש ראי' דבפדיון עיקר החיוב הוא על הבן עצמו, שהרי מצינו כשנתגדל הבן פקע חיובו מעל האב.

ובברכת שמואל שם העיר בזה, דהא גם במילה דודאי הוא חובת האב, ואפ"ה הדין כן, דמשהגדיל הבן פקע החיוב מעל האב, וע"ש מה שתירץ.

ולענ"ד י"ל בפשיטות, דבמילה כשנתגדל הבן הרי הוא ברשות עצמו, ואין האב יכול לכופו להמול, ולפיכך חייבה תורה את הבן ונפקע החיוב מעל האב, אבל בפדיון הבן שיכול האב לפדותו אפי' אחר שנתגדל, אמאי יופקע החיוב מעל האב, ואם נפקע, הרי זו ראייה שעיקר החיוב מעיקרא הי' ראוי להיות על הבן וכדברי הריב"ש.

ט] ואיך שיהי', דעת הריב"ש הוא שכשהגדיל הבן פקע החיוב מעל האב, והמחבר יו"ד סי' ש"ה סעיף י' שפסק על פי שיטת הרמב"ם, דהאב מברך על פדיון הבן, והיכא שהבן פודה עצמו מברך אקב"ו לפדות את הבכור, הרי נראה דס"ל כסברת הריב"ש כדביאר הבאר הגולה שם אות י"ז, ולפיכך נראה דלמעשה, טוב שהבן יפדה עצמו, דהבן יש לו חיוב לכל הדעות, אפי' לדעת החינוך שהאב עדיין חייב, ולדעת הריב"ש דוקא הבן חייב עכשיו שהגדיל.

י] סיכום הדברים: א) דמעיקר הדין הם פטורים, מטעם דאין הולכין בממון אחר הרוב. ב) אם רוצים לקיים את המצוה, בודאי יכולים לקיים מספק, אע"פ שיש ספק שמא יש כאן צד כהונה או צד לוי', ג) לענין ברכה, אע"פ שיש לצדד דלגבי זה יש להכריע ע"י הרוב שהם חייבים, וממילא יכולים לברך, נראה דעדיף יותר לומר שלא יברכו, כיון דלמעשה אנו מורים שעל פי

דעל הברכה יש לסמוך דאין בו משום ברכה לבטלה, דלגבי זה יש לילך אחר הרוב, דבאמת הוא ישראל ולא כהן או לוי, דלגבי איסור ברכה לבטלה יש לילך אחר הרוב.

אולם אין רצוני לסמוך על זה, כיון דלמעשה אין לחייבו במצות פדיון, קשה לומר שאם רוצה לקיים שיוכל לברך, ולפיכך נראה דיאמר להם לעשות הפדיון בלא ברכה.

ג

ז] ולענין הבן שהוא כבר גדול, אם האב יפדה אותו או הוא יפדה את עצמו, הנה בגמ' קידושין כ"ט ע"א והיכא דלא פרקי' אבוה, מיחייב איהו למיפרקי' דכתיב פדה תפדה, ונפסק בשו"ע יו"ד סי' ש"ה סעיף ט"ו וז"ל עבר האב ולא פדה את בנו, כשיגדיל חייב לפדות את עצמו עכ"ל, אולם היכא דהאב עדיין קיים ורוצה לפדות את בנו אינו מבואר בהדיא אם נשאר עליו החיוב, או שמא כשהגדיל הבן נתחייב הבן ופקע החיוב מן האב.

והנה בספר החינוך מצוה שצ"ב בסופו כתב וז"ל ולפי הדומה שהאב חייב לעולם לפדות בנו, ואפי' אחר שהגדיל הבן, המצוה מוטלת על האב וכמו שאמר הכתוב וכל בכור אדם בבניך תפדה, הרי שהטיל המצוה על האב, וכן נראה בקידושין עכ"ל ספר החינוך, ועיין במנחת חינוך בריש מצוה שצ"ב מה שכתב בביאור הראי' ממס' קידושין, וכתב המנחת חינוך דלסברא זו נראה דעל האב מצוה יותר מעל הבן עצמו, ואסור לבן לחטוף המצוה כי האב הוא העיקר, ומשלם קנס י' זהובים אם חטף המצוה.

ח] אולם הריב"ש בתשובה קל"א נשאל לשיטת הרמב"ם דאב המל את בנו מברך למול, אמאי בפדיון הבן מברך האב על פדיון הבן כמפורש סוף פסחים, ולא לפדות את הבן, ותירץ הריב"ש דבפדיון, עיקר הפדיון הוא על הבן בעצמו, אלא שאינו יכול כיון שהוא קטן, ולפיכך חייבה תורה את

לומר דהאב מיקרי בר חיובא במצוה בכללות, שהרי יכול להיות לו בן בכור מאשה אחרת, מ"מ הרי יש גם צד שהוא עצמו כהן או לוי.

ואפשר שיש לומר, דגם כהן מיקרי איתא במצות פדיון, כיון שהוא מקבל הפדיון, וכעין סברא זו איתא בגיטין פ"ב ע"ב לענין אשה לשליח להולכה או איש לשליח לקבלה ע"ש.

ונראה שהרב הגאון הנ"ל סמך עצמו בעיקר על הסברא דיש לסמוך על הרוב לענין ברכה, אלא שצירף לזה הא דיש כאן ארבעה מעשה פדיון, ובודאי לענין הרושם הנעשה על המקיימים הפדיון, יותר עדיף שעשו בברכה, וזה יחזקם יותר במעשה המצוות מכאן ולהבא, ולפיכך צידד הרב הנ"ל לסמוך ולהורות שאחד יעשה ברכה, ויוציא אחרים, כן נראה לענ"ד.

הדין פטורים הם. ד) לענין בן גדול יותר עדיף שהבן יפדה עצמו, כן נלע"ד בכל זה.

יא] אח"כ הודיעוני ששאלו להרב הגאון ר' שמואל אייראנס שליט"א, שהי' נוכח בשעת מעשה, וכיון שבשעת מעשה הי' שם ארבעה פדיוני הבן, האב והבן הנ"ל, ועוד שנים שפדו את בניהם, וגם הם אינם יודעים ייחוסם, אמר הרב הנ"ל שיש לסמוך דבתוך הארבעה מסתמא בודאי יש אחד שהוא חייב, ולפיכך יכרך אחד ויוציא את כלם על תנאי, שאם הוא אינו חייב, יועיל הברכה להוציא האחרים, וזה עצה מחוכמת וראוי להרב הגאון שליט"א.

יב] אבל יש לעיין, להצד שהמברך הוא פטור משום שהוא כהן או לוי, אפשר שאינו יכול להוציא אחרים, שהרי הוא אינו מחויב בדבר במצות פדיון הבן, ואינו בערבות להוציא אחר בברכת מצות פדיון, ונהי דעל הצד, שהאם היא בת כהן או בת לוי, יש



הרב ישעיהו רוימש

בענין ברכת הלבנה אם היא מצות עשה שהזמן גרמא

אמרה לעשות סוכה רק בט"ו בתשרי, לתקוע בשופר רק בא' תשרי. זה גדר מ"ע שהזמן גרמא. אבל על הלבנה לא זמנה קובע את ברכתה אלא גודלה קובע את הברכה שלה ולפני שמגיעה לגודל מסויים - לא ניתן לברך, כלומר: לא הזמן הביא את חיוב המצוה אלא צורת הלבנה וגודלה, וא"כ לא הוי מצות עשה שהזמן גרמא.

וכן מוכח מלשון המחבר בסעיף ב' וז"ל: "אין מברכין עליה עד שיעברו שבעת ימים" וכתב ע"ז הט"ז בשם הב"ח בשם רבנו יונה: "אין מברכים עד שתתבשם, פירוש עד שתמתק אורה שאדם נהנה מאור שלה דהיינו לאחר ג' ימים" כלומר, טעם הברכה לאחר שבעה ימים שכתב המחבר הוא גם כן מפני ה"התבשמות מאורה", והר"י יונה כותב שכבר בג' ימים מתבשמת מאורה. מ"מ טעם הברכה בגלל האור שהיא מפיצה ונהנים ממנה ורק נחלקו מתי הוא הזמן היותר ראוי שנהנים מאורה. וה"לבוש" מוסיף ופוסק שלאחר ה' ימים ראוי לברך מפני שאורה "רב ומתוק", וא"כ לא הוי מ"ע שהזמן גרמא.

ומוסיף ה"חכמת שלמה": וכי ברכה על פרי זה מצות עשה שהזמן גרמן? האם העובדה שפרי גדל בקיץ ולא בחורף, והגיע לסוף זמן גידולו בקיץ - גם נאמר שהפרי הוא מ"ע שהזמן גרמן? ונשים לא תברכנה עליו? ועוד: כמו פרי קטן שאסור לברך עליו שהוא בוסר, גם לבנה א"א לברך עליה כשאין נהנים מאורה. וכששניהם גודלים - יש בהם חיוב ברכה - על הפרי ועל הלבנה - ברכת הנאה ושבח לקב"ה על הלבנה ו"נהנין" על הפרי. א"כ בודאי זה תלוי בגדילתן וגודלן ולא בזמן שגורם להם לבוא. וסיים ה"חכמת שלמה" את דבריו: "ורבנן לא בדקו בהאי מילתא במחילה מכבודם הרמה". ואנו רוצים ליישב את דברי המ"א ולהעמידן על

איתא בסנהדרין מב. "א"ר אחא בר חנינא א"ר אסי א"ר יוחנן כל המברך על החודש בזמנו - כאילו מקבל פני שכינה. כתיב הכא החודש הזה, וכתיב התם זה אלי ואנוהו. תנא דבי אליהו אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חודש וחודש דיים, אמר אביי הלכך נמרינהו מעומד, א"ל רב אחא לרב אשי: במערבא מברכי ברוך מחדש חדשים, א"ל האי, נשי דידן נמי מברכי, אלא (איזו ברכה נברך אנתנו?) כדרב יהודה: "אשר במאמרו ברא שחקים..." ע"כ. מבואר מהגמ' הנ"ל שנשים יכולות ג"כ לברך ברכת הלבנה וכך נהגו במקומו של רב אשי.

השו"ע בסימן תכ"ו כתב וז"ל: "הרואה לבנה בחידושה מברך אשר במאמרו ברא שחקים וכו'", ולא מביא המחבר את הברכה שנהגו הנשים לומר במקומו של רב אשי "ברוך מחדש חדשים" אלא את הברכה הרחבה יותר "אשר במאמרו ברא שחקים" שעל זה כתוב שנהגו נשים שלא לברך.

ה"מגן אברהם" בהקדמתו לסימן תכ"ו פוסק וז"ל: "נשים פטורות מברכת לבנה מפני שזו מ"ע שהזמן גרמן. ואע"פ שהן מקיימות מצות עשה שהזמן גרמן כגון סוכה ושופר, מ"מ מצוה זו אין מקיימין מפני שהן גרמו פגם הלבנה (של"ה)". ובסימן רצ"ו מוסיף המ"א טעם נוסף: שמה שנהגו שמקיימות מצות למרות שפטורות מהן - היינו במצות של מעשה אבל במצוה זו אין מעשה אלא דיבור בלבד ולכן אין נוהגות נשים לקיים מצוה זו.

והקשה ה"חכמת שלמה" בסימן זה תמיהה גדולה על המגן אברהם: גדר מ"ע שהזמן גרמן היינו מצוה שאפשר לעשותה כל הזמן, והתורה הגבילה את עשייתה לזמן מסויים, כגון: אדם יכול לעשות סוכה כל השנה, ולתקוע בשופר כל יום - והתורה

וזה רק לאחר ז' ימים או ג' ימים תלוי בשתי השיטות בענין.

ואם נמצא שיטה שעיקר המצוה לברך על חידוש החודש ואילו הלבנה רק סימן לכך - הרי נוכל להסביר את שיטת המ"א, כי המ"א אמר שברכת הלבנה היא מ"ע שהז"ג והקשינו עליו. אבל אם נאמר שהברכה היא על תחילת החודש החדש שבא והלבנה רק סימן - לדבר הרי זה כן מ"ע שהז"ג כי רק בא' בחודש אפשר לקיים אותה והיא היא הגורמת את המצוה - והמולד הוא רק סימן לכך.

בגמ' בסנהדרין כתוב שני זמנים ושתי לשונות על ענין הברכה: בדף מא: כתוב "וא"ר אחא בר חנינא אמר רב אסי אמר ר' יוחנן עד כמה מברכין על החודש? עד שתתמלא פגימתה", ובדף מב. כתוב "א"ר אחא בר חנינא אמר רב אסי א"ר יוחנן - כל המברך על החודש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה".

הגמ' לא מבארת לנו מהו זמנו!! האם זמנו זה מה שכתוב קודם בדברי ראב"ח שאומר שמברך עד שתתמלא פגימתה? זה רק זמן הכי מאוחר שאפשר אבל ברור לנו שיש מושג של "ברכה בזמנו" - ורק עליה נאמר שיש את המעלה "כאילו מקבל פני השכינה" ולא על כל ברכה בכל זמן. אם כן מהו הזמן שנקרא שמברך על החודש בזמנו?

השו"ע בסימן תכ"ו סע' א' נוקט הלשון: "הרואה לבנה בחידושה מברך..." ע"כ. ואם נשאל מה זה חרושה? מבאר המחבר בסע' ד': "אין מברכין עליה עד שיעברו 7 ימים". ומבאר הט"ז שמלשון הגמ' משמע שמברכים לדעה אחת עד 7 ימים א"כ בודאי הזמן הראשון הוא קודם דהיינו מג' ימים שאז כבר נהנין מאורה.

אבל המ"א ס"ק י"ג מביא פירוש "הקנה" ששם כתוב "מצוה מן המוכחר לקדשה ביום הראשון". ואת אומרת ממש בראש חודש או עיקר מצות קידוש הלבנה.

תילן ולהסביר גם את תמיהת החכמת שלמה.

המחבר באמצע סע' ב' כותב: "ותולה עיניו ומיישר רגליו ומברך ואומר..."

מוסיף כאן הרמ"א מילה אחת: "מעומד".

בגמ' שהבאנו לעיל - כתוב מפורשות "הלכך צריך למימרינהו מעומד". ופלא שהמחבר השמיט את הלשון המפורשת שמובאת בגמ' כדין מיוחד ותוספת של אביי, ונוזק הרמ"א להוסיף שצריך להקפיד על מעומד.

אמנם המחבר כותב "ומיישר רגליו" - אבל עדיין זה לא לשון הגמ' "מעומד" ואפשר גם לקיים יישור רגליו מיושב על כסא.

ונראה לומר: כאשר הקב"ה ציוה למשה רבינו על קידוש החודש אמר לו: (פ' שמות, פ' י"ב, פס' ב'): "החודש הזה לכם ראש חדשים". ואמר רש"י "הראה לו לבנה בחידושה ואמר לו: כזה ראה וקדש".

ויש לעיין: כאשר הקב"ה מצוה למרע"ה על ר"ח, על א' בחודש ומראה לו לבנה בחידושה. ויש א"כ להסתפק: מה עיקר המצוה: לברך על חודש החודש - שמתחיל חודש חדש והירח רק סימן לכך שמתחיל החודש אבל העיקר זה היום הראשון בחודש, או שהמצוה היא לברך על הלבנה בהתחדשותה כלומר שעיקר הברכה היא על הלבנה המתחדשת?

והנ"מ בין שני הצדדים עצומה: אם עיקר המצוה הוא על חידוש החודש והלבנה רק סימן לכך כשהיא ב"מולדה" או אפשר לקיים מצוה זו כאשר זה קורה ממש כלומר רק בתחילת החודש כשרואים לראשונה את הירח במולדו שזה סימן שהתחיל חודש חדש. ואם יברך אח"כ כגון בג' בחודש או בז' בחודש - זה כבר לא בזמן וברגע החידוש. אבל אם המצוה היא על הלבנה עצמה הרי יש לקיים את הברכה רק כאשר רואים אותה בברור ואפשר להתבשם מאורה

אבל אין צורך לומר הכרח שיש מחלוקת ממשית בין הרמב"ם למחבר. כי הרי את דין הרמב"ם לברך ממש בזמן החידוש - כמעט וא"א לקיימה כי רק מעט אנשים זוכים לראותה בחידושה וכידוע חיכו בית הדין הגדול בירושלים לשני עדים שיעידו שראו את הלבנה במולדה, והרבה פעמים לא הגיעו ואם הגיעו חקרום ובדקום כמבואר בהרחבה במסכת ר"ה לוודא שלא ראו סתם ענן לבן. א"כ, זה לא היה מראה שכיח וניכר בעליל. ממילא המחבר לא התייחס לזמן זה כאפשרות מעשית לקיום מצות ברכת החודש והקבלת פני השכינה, אלא קבע את הברכה על מאור הלבנה שהיא מסמנת את תחילת המולד - כל עוד לא נתמלא פגימתה - ורק כשכבר נראית בעליל ונתמלאה פגימתה נגמרת האפשרות לברך על "סימן החידוש". וכל זאת בידיעה שעיקר המצוה ומעלת "כאילו קבל פני שכינה וצריך למימרא מעומד" - שמורה היא למברכים בר"ח ממש אם רואים את זמן החידוש של החודש בזמן מולד הלבנה שמסמן את זמן החדש. ולכן השמיט דין "מעומד" כי אין מעלה זו למברך שלא בר"ח ממש. אבל רמז לזה המחבר בסעיף הראשון שכתב הרואה לבנה בחידושה ובאותו סעיף לא פרט לנו מהו חידושה ואולי לזה רמז.

אבל הרמב"ם שכידוע מביא את הגמ' הרבה פעמים כלשונה - השאיר את הדין המקורי על תילו שעיקר המצוה היא בליל הראשון ואז מקבל פני שכינה ואז יש דין מעומד - ולא מתייחס לבעיה שקשה או לקיים מצוה זו ולהבחין ממש בזמן החידוש של החודש.

מ"מ רצינו להרויח שהמחלוקת בין המחבר לרמב"ם איננה כ"כ קיצונית "על מה מברכים" אלא לכו"ע הברכה המשוכחת היא על תחילת המולד בר"ח. ולכו"ע אם לא בירך אז - יברך עד שתתמלא פגימתה. רק נחלקו שהיות שקשה לקיים דין הלכתחילה - כתב המחבר רק דין המעשי. והרמב"ם התייחס לדין הלכתחילה ומזה אולי אפשר

והדברים מפורשים גם ברמב"ם הל' ברכות פ"י הל' ט"ז: "הרואה לבנה בחידושה מברך". ובהלכה יז: "וצריך לברך מעומד שכל המברך את החודש בזמנו כאילו הקביל פני השכינה. ואם לא בירך בליל ראשון מברך עליה עד ששה עשר".

מפורש ברמב"ם כתוב שעיקר המצוה הוא בעת שהחודש מתחדש בלילה הראשון של החודש וזה נקרא "זמנו", ועל זה יש את מעלת "מקבל פני השכינה" ויש לאומרו מעומד - וזה רק בליל הראשון שמתקיים החידוש של החודש. ואם לא קיים - אז כבר לכאורה אין לו את המעלות של החידוש אבל את הברכה לא הפסיד.

ולא כתב הרמב"ם הטעם לענין הנאה מאור הלבנה שזה רק מג' ימים או מז' ימים ומעלה אלא ההפך בדיוק: הרמב"ם מדגיש שהזמן המשוכח הוא ממש בליל הראשון - ואז כידוע כלל אין לנו הנאה מאורה של הלבנה.

מכח דברים אלו ניתן לומר אולי שיש מחלו' בין הרמב"ם לבין המחבר והב"ח מהו עיקר המצוה: לרמב"ם המצוה היא על חידוש החודש וניתן לקיימה רק בליל הראשון, ורק על זה יש מעלת - "מקבל פני שכינה" ורק אז יש דין "מעומד". מה שאין כן למחבר ולב"ח שמברך לשיטתם החל מג' ימים או מ-ז' ימים שאז נהנים מאורה - ואז ג"כ אין מעלת מקבל פני שכינה ולכן השמיט המחבר דין "מעומד" ששאלנו מקודם - שכתוב בגמ' והמחבר השמיט דין זה, כי לשיטתו מברך רק כשנהנים מאורה.

ממילא לפ"ז אפשר ליישב את המ"א נפלא שעיקר המצוה היא כמו הרמב"ם בליל הראשון וכשזה עבר - לא יכול כבר לקיימה בתפארתה. וזה ודאי נקרא מ"ע שהז"ג. אבל החכמת שלמה הבין כמחבר וב"ח שהמצוה היא של אור הלבנה ולכן שאל על המ"א הכיצד אמר שזו מ"ע שהז"ג. וזה בעצם שני שיטות כפי שהסברנו.

להמשיך ולהגיד שנחלקו גם במהות מצות ברכת החודש אם על חידוש החודש והלבנה רק סימן או על מאור הלבנה.

חודש. ואם לא בירך עדיין יכל לברך עד שתתמלא פגימתה אבל אין דין של הנאה מהלבנה בדוקא. ולמחבר ולב"ח הברכה היא גם ברכת הנהנין ולכן מדגישים שיש קודם צורך להנות מאורה. וכל זה כאמור למי שלא יכל לקיים את הדין הלכתחילה של ברכת השבח.

ואפשר אולי להמשיך ולחדר: שלהרמב"ם קדוש החודש זה ברכת השבח לקב"ה על כריאת הלבנה וזה היה בראש

★ ★ ★

הרב מאיר אשר קויפמן

ברין מחלל שנת כפרהסיא

ובתשובות בנין ציון ח"א סי' ס"ד כתב דלפי"ד הש"ך הנ"ל אפי' לא נעשה בפני עשרה מישראל בפעם אחת אלא בזה אחר זה נמי הוי כפרהסיא והוא ז"ל חולק וסובר דצריך שתעשה העבירה בתוך עדה קדושה בכה"ג הוי כפרהסיא דאת"ל דידיעה לבד יספיק אפי' עשה בפני שנים והם העידו עליו ברבים כיון שנאמנים אפי' להורגו וודאי רבים ידעו את הדבר אע"כ בעינן דווקא בתוך עדה קדושה והא דהוכיח הש"ך מאסתר י"ל שגם שם היו עשרה מישראל יחד ומביא ראי' מהר"ן הנ"ל דיותר מעשרה היו בשושן, וממה שדייק "בשושן" נראה שדעתו שרק לכך נקרא כפרהסיא שהם ראו הלקיחה ואע"ג דהבעילה לא היתה בפניהם מ"מ מפורסם הי' שלקחה לאשה בפניהם וצריך להוסיף הטעם שכתב אח"כ דהן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה ה"ה הכא סגי בזה להקרא עבירה כפרהסיא וכתב ואפשר דגם הש"ך כ"כ רק לענין גילוי עריות מטעם הנ"ל אבל בשאר עבירות אפשר דגם הש"ך יודה דידיעה בעלמא לא הוי כפרהסיא וא"כ חולק על כנה"ג הנ"ל דידיעה בעלמא אפי' לא ראינו שלקחה נמי הוי כפרהסיא.

ולדברי הש"ך והכנה"ג יש לעיין אם יתפרסם לאחר המעשה שחילל שבת האם נקרא מחלל שבת כפרהסיא או דילמא דווקא קודם המעשה כמו באסתר וראיתי בתשובות מנחת יצחק ח"ט סי' כ"ה הביא בשם ספר שבילי דוד סי' קט"ו אות א' דכתב בפשיטות דאפי' ידיעה לאחר המעשה הוה ידיעה.

שור' בגליון מהרש"א יור"ד סי' ב' בשם התבואת שור או שידוע לעשרה כמו באסתר הרי סובר כהש"ך וכנה"ג דלא כתשובת בנין ציון, ועיין בפלתי סי' י"א סק"ב כתב לפרש דברי הרמב"ם, וז"ל ונראה דכפרהסיא לא צריך עשרה מישראל רק בעשותו כפרהסיא הרי מגלה דעתו להפקיר עצמו ולפרוק עול

הב"י ביו"ד סי' קי"ט מביא בשם תשובת הרשב"א דמחלל שבתות כפרהסיא או שאינו מאמין בדברי רבותינו ז"ל הוא מין ויינו יין נסך. וכ"כ מפי הרבינו יונה עיי"ש. ובגמ' סנהדרין ע"ד: וכמה פרהסיא אמר ר' יעקב אמר רבי יוחנן אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם, פשיטא ישראלים בעינן דכתיב ונקדשתי בתוך בני-ישראל ומסקינן וכולהו ישראל עיי"ש [עיין בפתחי תשובה סי' קנ"ז סק"ז וכו', וז"ל ולכאורה נראה דדווקא ישראל ולא גרים כדאיתא במס' סוטה כו'. דבנ"י משמע למעוטי גרים והכא כתוב ונקדשתי בתוך בני א"כ ה"ה הכא יש למעט גרים דאינם מצטרפים לעשרה ושמא גם הכא יש איזה ריבוי עכ"ל ולדבריו צ"ע דלפ"ז ה"ה דלכל דבר שבקדושה לא יצטרפו גרים למנין] ובגמ' שם מקשה והא אסתר כפרהסיא הואי ופירש"י ונבעלה לעכו"ם ולא מסרה נפשה לקטלה ומתרצת הגמ' אמר אביי אסתר קרקע עולם ורבא מתרץ הנאת עצמן שאני, הש"ך מדייק בסי' קנ"ז סק"ד דא"צ שיראו את מעשה העבירה אלא אפי' יודעים מהעבירה נמי מקרי כפרהסיא מדמקשה הגמ' אסתר כפרהסיא היתה ופירש"י שנבעלה לגוי וע"כ לא ראו את מעשה הביאה אלא כיון שידעו מהעבירה הוי כפרהסיא, ובכנה"ג מביא בשם המאירי או שמא רואים היו בשעה שהיו מוליכים אותה והקשה הכנה"ג א"כ מה מקשה הגמ' בפשיטות דאסתר כפרהסיא היתה מי הגיד שראו עשרה מישראל לכן נראה אע"פ שלא ראו שמוליכים אותה אלא עצם הידיעה נמי הוה כפרהסיא ומביא ראי' מלשון הר"ן וז"ל דיותר מעשרה ישראלים היו בשושן כשלקחה המלך לאשה, משמע אע"פ שלא ראו שהוליקה אלא שמעו וידעו נמי הוה כפרהסיא.

שגזרו אע"פ דלא עבדי ע"ז היינו משום בנותיהן, והכא בנותיהן מותרות עכ"ל וזה סותר לתשובה הנ"ל ובתשובה באבן העזר סי' כ"ב כתב נמי כבחידושו וז"ל הנה אמת מומר לחלל שבתות הוא מומר לכל התורה כולה אבל אינה חשוד לכל התורה כולה ואין המומר הזה בכלל בן ברית ולא בר שחיטה וכו', ובתשובות דברי מלכיאל ח"ב סי"ט סק"ט הביא דברי החת"ס באבה"ע וכתב עליו דבריו מרפסין איגרא דהא מפורש בשו"ע סי' קי"ט ס"ז שמי שהוא מומר לע"ז או לחילול שבת בפרהסיא הרי הוא חשוד לכל התורה ובכ"י שם הביא שכ"כ הרשב"א בתשובה וכן פסקו כל האחרונים הלכה למעשה, אמנם לפימ"ש לעיל בשם החידושים כתב בפירושו דלא קיי"ל כהרשב"א, אמנם הסתירה ממ"ש בתשובה יור"ד סי' ק"כ דפסק כהרשב"א לאסור ואי מחלל שבת בפרהסיא באיסור דרבנן אי הוי מומר לכל התורה עיין בהגהות רעק"א סי' ב' הנ"ל ובתשובות דברי מלכיאל ח"ב סי' ט', ומסיק שם מי שפותח חנותו בשבת חשוד על כל דבר וכ"כ בשו"ת חת"ס סי' קצ"ה.

בתשובות מהרש"ם ח"א סי' קכ"א הביא תשב"ץ ח"ג סי' מ"ג וסי' מ"ז דלא מיקרי מחלל שבת אלא עבודת קרקע וכ"כ הבי' באה"ע סי' מ"ד בשם בעל העיטור ואף דלא קיי"ל כן מ"מ אפשר לסמוך אם לא נתברר שמחלל שבת בשל תורה וספק שמא רק דרבנן ושמא אומר מותר, שוב ראיתי דבהגהות רעק"א הנדמ"ח ליור"ד סי' רס"ד שנשאל על מחלל שבת בפרהסיא שהוא מוהל מומחה האם כשר למול והביא את תשובת תשב"ץ הנ"ל וז"ל וקשה לי לעשות סניף מזה להתיר כיון דהוא מילתא דתמי' ובעניי לא מצאתי חבר לזה בפוסקים. מ"מ כמה שמפורסם שמחלל שבת כיון שיש לו חנות פתוחה לישא וליתן בשבת וכו' אפשר דלא עובר רק באיסורי דרבנן ולא הוי מומר לכל התורה כמ"ש הפר"ח והתבו"ש. ואפילו אם עושים מלאכת תורה בשבת מאן ימר

(בא לפרש השוחט בשבת וכו') ולכאורה הרי גמ' מפורשת דבעינן עשרה מישראל ואי לאו לא הוה פרהסיא, ולדברי השבילי דוד הנ"ל יבואר דכיון דעושה מעשה השחיטה בפרהסיא אע"פ שאין עכשיו עשרה מישראל אבל כיון שיתפרסם הדבר לאחר מעשה נמי פרהסיא מקרי ודו"ק.

ולפ"ז יבואר דברי המחבר בסי' י"א ה"ב השוחט בשבת אע"פ שאילו ה' מויד בשבת מתחייב בנפשו שחיטתו כשרה, ודייק הט"ז סק"ב דמשמע במזיד אסור וכ"פ הבי' וא"כ צ"ל דמיירי בפרהסיא דהוה מומר והקשה הט"ז א"כ הול"ל חידוש אפי' במזיד ולא ה' בפרהסיא ולדברינו הנ"ל מיושב דאע"ג דבשעת השחיטה לא הוה בפרהסיא אבל כיון דלאחר השחיטה יוודע הוה מומר [ואפשר דבזה פליגי הראשונים אי נעשה מומר בסוף השחיטה או לא עיין באריכות בהגהות רעק"א סי' ב' ס"ה ואכמ"ל].

בחזו"א יור"ד סי' מ"ט סק"ז הביא דברי הרשב"א הנ"ל דמחלל שבת בפרהסיא אוסר יין במגעו, ויש לעיין אי הוי כגוי עע"ז דאוסר היין אף בהנאה או כגוי שאינו עע"ז שיינו אסור בשתי' אבל לא בהנאה וכתב ונראה שהוא משום קנסא כיון שאינו עובר ע"ז וגם בתו מותרת ויינו מותר בהנאה ואסור בשתי' ומגעו ע"י דבר אחר או מגעו ביד שלא בכונת מגע מותר אפי' בשתי', אמנם החת"ס בתשובותיו יור"ד סי' ק"כ כתב מה שעושה יי"נ איננו משום חתנות כי מותר להתחתן בבנותיו ולא משום לתא דע"ז - שהרי אינו עע"ז - אלא משום קנסא עשאוהו כגוי עובר עבודה זרה עכ"ל משמע מדבריו דהגזירה היתה דיינו יי"נ גמור לאסור אפי' בהנאה, ומשמע מתשובה הנ"ל דפסק כהרשב"א היכא דידעינן שחילל שבת בפרהסיא יינו אסור, וראיתי בחי' חת"ס הנדמ"ח על הל' יין נסך סי' קכ"ד סק"ד דלא פסק כהרשב"א וכתב דמומר לחלל שבתות בפרהסיא אע"פ שעשאוהו לגוי גמור לענין קשירה וכתובה וזכיחה מ"מ לענין יי"נ לא הוי כגוי דהרי לא עע"ז, ואפי' בסתם יינם

אמנם במל"מ פ"ד מהל' מלוה סובר דאפי' אומר מותר אינו פסול מדאורייתא אבל מדרבנן נפסל. גם מ"ש דהוי תינוקות שנשבו יש לעיין רבנימוקי יוסף פרק איזהו נשך (דף מב:): כתב דתינוק שנשבה הוי רק שנשבה לבין העובדי כוכבים שלא הכיר בתורת ישראל מעולם אבל זה שעומד בין ישראל והולך ומדבק בחוקותיהם של העובדי כוכבים מן המורדין הוא עכ"ל וא"כ כ"ש לענין מחלל שבת כפרהסיא והוא בין ישראל דלא הוי תינוק שנשבה.

ובחת"ס ח"ו בתשובות סי' פ"ג כתב דמומר לחלל שבתות הרי הוא מומר לכל התורה ולענין בנותיהם כתב שם דאם נטמע בין הגויים בנותיהם אסורות ואם הוא ישראל ואפי' עע"ז [שלא נטמע בין הגויים] בנותיהם מותרות דאפשר לא ילכו אחריהם, אע"פ שלעיל הבאנו בשם החת"ס דבנותיהם מותרות, נראה דהתם מיירי שמחלל שבת ועדיין הוא בין ישראל בכה"ג בנותיהם מותרות.

ועיין בתשובות מנחת אלעזר סי' ע"ד הביא תשובות בנין ציון הנ"ל וכתב עליו ויפה עשו שהדפיסו פסקים אלו שלא להלכה, ומביא מתשובות הר"י אסאד סי' ל"א דאוסר מגעם בינם שלנו אפי' בזמנינו וכן דן שם שמחלל שבת יהי' דינו כנכרי לענין בישולי עכו"ם, וכן אסור להתחתן עמו.

ועיין בתשובות מהר"ם שיק חאו"ח סי' רפ"א שדן אחת"ס הנ"ל וז"ל דקים להו לחז"ל דמי שהוא מומר לחלל שבת כפרהסיא כיון שהוא עובר על מצות שמירת שבת שהוא אות ברית מוחזק הוא שאינו מקיים מצות בוראינו בשום דבר ואע"ג דהוא עושה שאר מצוות ומוחזק בהן מ"מ אינו עושה מצד שהוא מצווה ומושבע לקיים התורה, שהרי שבת דחמירא לא מקיים וכו', ואע"פ שמקיים שאר מצוות או מצד הרגילות ומנהג אבותיו בידיו או דניחא לי' כדבר זה.

דעושים כן בפני עשרה מישראל ואפי' אם עושה בפני עשרה מישראל הרי חביריו כמותו מחללי שבת מאן יעיד על זה דהרי הם פסולי עדות ולא נעשה מחלל שבת אלא ע"י עשרה מישראל הכשרים ומסיק להלכה שלא ליתן לו למול אבל למחות א"צ אם אין מוהל אחר בעיר, חזינן מדבריו א' דאפילו חנות פתוחה עדיין לא הוי מחלל שבת כפרהסיא ודלא כהחת"ס הנ"ל, ב' דבעינן שיבואו להעיד בפני ב"ד וכ"כ בתשובות מהר"י אסאד סי' נ', דאם לא העידו לפני ב"ד לא נעשה מומר לכל התורה אמנם גם על סברא זו יש חולקים בפרט לפי מש"כ לעיל דאפילו יודע וכו'. אבל עכ"פ ההיתר של הגרעק"א ודאי רק בדיעבד ולכתחלה יש להחמיר.

שו"ר בתשובות אחיעזר ח"ג סימן כ"ה שהשואל רצה להתיר גט שחתמו ב' עדים שפותחים חנותם בשבת ובשאר דברים מתנהג כישראל כשר א' מטעם דאין יודעים שנפסלים עי"ז עפמ"ש הב"ח והסמ"ע סי' ל"ד דאינו נפסל רק באופן שיודע שעי"ז יפסל לעדות וכ"פ בתשובות רעק"א סי' צ"ו ואע"פ שהנתיבות שם חולק מ"מ במקום עיגון יש לסמוך על הסמ"ע והב"ח והרעק"א, והשיב לו א' דרעק"א סומך על דברי הסמ"ע רק לחומרא. ב' דלא ימלט שלא יעברו על איסור דאורייתא, ואין לומר משום דלא הי' גביית עדות ולא נפסלים בלי בירור עדות, בדברו שכפרהסיא והכל יודעים מזה א"צ בזה קבלת עדות.

אמנם בשו"ת בנין ציון ח"ב (החדשות) סי' כ"ג כתב דפושעי ישראל בזמנינו לא ידענא מה אידון בהו אחרי שבעו"ה פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חילול שבת נעשה כהיתר אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא ויש בהם שמתפללים תפלת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת אפי' במלאכות דאורייתא ובפרט בניהם אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין והם כתינוקות שנשבו לבין העכו"ם.

ישראל ושאבותיהם פירשו מהם ונותנים כתף סוררת וכו' נראה דכוונתו דווקא בנשבה לבין העכו"ם אבל אם הוא בתוך בני ישראל א"צ לעשות עמו ההשתדלות וכו' כדי שידע דהרי יכול לידע, דכן כתב "ותינוק שנשבו, לבין העכו"ם" וכמ"ש ממ"ש בצדוקים שבזמנינו שאבותיהם פירשו מהם ונותנים כתף סוררת זה סברא לאסור.

ועיין באו"ח סי' שפ"ה ס"ג ישראל מומר לחלל שבת בפרהסיא אפילו מחללו רק באיסור דרבנן הרי הוא כעובד ע"ז, ואם אינו מחלל אלא בצינעה אפי' מחללו באיסור דאורייתא הרי הוא כישראל ומבטל רשות, ועיין בביאור הלכה דכתב היינו כשעושה זה בפריקת עול אבל אם מוטעה בדבר שחשב שמותר לעשות כן מסתברא שאין זה בכלל מומר. ובמ"ב שם סק"ד כתב דמחלל שבת בפרהסיא הוה כשמחלל בפני עשרה "או שיודע להם" ודע דכ"ז בעובר לתיאבון אבל להכעיס אפי' בשאר עבירות ואפי' שלא בפרהסיא דינו כעכו"ם.

וא"כ אפי' נימא דהוא מומר הרי גם בגוי קיי"ל דאנקיותא קפדי ונאמנים ע"ז וכן אומן גוי לא מרע אומנותי, וכן מאמינים לישראל המחלל שבת בדבר שמקפיד עליו ובוה מפרש דברי החת"ס הנ"ל עיי"ש, עכ"פ רואים מדבריו דלא סמכינן אתשובת בנין ציון. ואפי' אלו הסומכים הוא רק כדיעבד כמ"ש באחיעזר חלק ד' סי' כ"ז עיי"ש.

היוצא מדברינו דהמחלל שבת בפרהסיא ובדבר דאורייתא אע"פ שלא העידו עליו כב"ד וכ"ש שיודע שמלאכה זו אסורה הוה מומר לכל התורה ויינו בזה"ז אסור עכ"פ בשתי דרו"ק. וכן יש לדון אי מצטרף למנין ואכמ"ל.

בחזו"א יור"ד הל' שחיטה סי' א' סק"ו וז"ל ותינוק שנשבה לבין העכו"ם דינו כישראל ושחיטתו מותרת וטעמו שהוא בחזקת שאם יודיעוהו וישתדלו עמו כשיעור ההשתדלות שהוא ראוי לשוב לא יזיד לבלתי שב, ומה שנחלקו האחרונים בצדוקים שבזמנינו אי חשיבי כאנוסים היינו בהכרעת שיעור הידיעה שיודעים ממציאות



הרב יואב רוזנמל

בגדר "ירושת הבעל" (לגבי דין ראוי וירושת שררה) (ב)

תוכן הענינים

חלק ד - המשך ביאור המעשה דסכתא

(יב) מסכם החילוק בין ירושה רגילה לירושת בעל ומבאר ע"פ זה היסוד שנתחדש (באות ג) שבעל אינו נחשב "יורש" של חמיו, מחלק בין דין ראוי כבעל ובכבוד. (יג) מביא גירסת הגאונים כסוגיין ומבארה. (יד) מבאר היסוד הנ"ל (כאות ג) לפי שאר שיטות הראשונים. (טו) דן בהשלכות היוצאות מהיסוד הנ"ל לגבי דין ירושת שררה, ומבאר דין ירושת מלוכה בכת, וירושת כה"ג, ורבנות.

חלק ה - גדר דין ירושת שררה

(טז) מביא הפסוקים השונים שמהם נלמד דין ירושת שררה, ודרשות חז"ל בהם, והחילוקים ביניהם. (יז) מביא פסקי הרמב"ם בזה ומסכם החידושים היוצאים מדבריו. (יח) דן אי שאר קרובים איתנהו בירושת שררה או רק בן בלבד, ומאריך בדברי האבני נזר בזה. (יט) חוקר בשורשי דין ירושת השררה, מהו גידרה, והאם יש לבעל השררה בעלות עליה, ומוכיח דבזה זכות הירושה היא של המוריש ולא של היורש. (כ) דן בגדר יורש שני לגבי ירושת השררה, ומה דינו במקום שהראשון אינו ראוי לה, ובכח המוריש להעביר השררה, ובדין נכד.

חלק ו - בדין ירושת שררה בחתן

(כא) מביא פסק הגאון רבי שאול מקראקא בזה ומאריך להקשות עליו, ודן בדברי המרדכי לגבי ירושת מומרת. (כב) מביא דעות האחרונים שנחלקו על הג"ר שאול. (כג) מביא אחרונים שפסקו כהג"ר שאול ומקשה עליהם, ומביא עוד מהלכים בדין זה. (כד) מסכם המהלכים בדין ירושת שררה בחתן, ומחדש אופן ליישב דברי האחרונים בזה. מסתפק בגדר דין ישיבה שאינה שייכת לציבור.

ד - המשך ביאור המעשה דסכתא

(כ"ב קכה:)

יב. היוצא מכל דברינו: ירושת הבעל היא גדר אחר משאר ירושות, (ואפילו למ"ד ירושת הבעל דרבנן), ושורשה הוא "שארות" (כמבואר לעיל אות י) ולא "קירבה" כשאר ירושות, ואין הבעל נחשב "ירתי ירתאי" דאבי אשתו ואין לו שום יחס של "יורש" למשפחת האשה. ודבר זה מוסכם לכו"ע. (ומהאי טעמא גופא אין בעל נוטל בראוי לכו"ע).

ועפ"ז מבואר שפיר קושית הגמ' (קכה:): המובאת לעיל (אות ג) - דאי לרב הונא בעל הוי בכלל ההקנאה דקנין אחרין ל"ירתי ירתאי", ממילא יוצא שיסבור ג"כ דבעל יורש בראוי כבמוחזק, (דלצד זה יהיה

הפירוש בירושת בעל מטעם "קורבה" כשאר ירושות). ולאידך גיסא אם אינו יורש בראוי, ה"ו משום דגדר ירושתו הוא "שארות" ולא קירבה, וממילא גם אין הוא נחשב יורש דמשפחת אשתו כלל מה"ט גופא, דהא כהא תליא. וכמשנ"ת.

[ובזה יש לפרש ספק הגמ' בערכין (כה:): מי מעמיד שדה לאשה - בעל או בן, יעושה, דתלוי אי דין העמדה נאמר גם בקירבת שארות (ואז בעל מעמיד דהוא יורש ראשון) או רק בקירבת קורבה (ואז בן מעמיד דהוא "נוטל בראוי כבמוחזק" דהיינו ירושת קורבה וכמשנ"ת). ודו"ק. ויעו' בחק נתן ושפ"א והפלאה שבערכין ונזר הקדש בערכין שם, וברמב"ם (פ"ד מערכין הכ"ב) ובכ"מ ולח"מ ומרכהמ"ש ואבי עזרי

הרשב"ם בסוגיין, אמנם כר"ף מובאת גירסא אחרת (והיא גירסת הגאונים), וז"ל (דף נד: מדפי הרי"ף) - ההוא דאמר נכסי לסכתא ובתרה "לירתיה" (ובהגהות הב"ח שם אות ב הביא גירסאות ישנות - ובתרה "לירתה") הויא ליה (ובב"ח גורס "לה") ברתא דהות נסיבא וכו'. ושאר הסוגיא היא כגירסא דידן.

ולפי גירסא זו האב הקנה הנכסים לסכתא ובתרה ליורשי הסכתא. וצ"ב למה הוצרך לזה הלא בלא"ה אחר פטירתה ירשה יורשיה? ויעו' בנימוקי וברשב"א שם שכתבו שבלי "אחריך" לא ירשו את הבת קרוביה מצד האב (דאין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחים מן האב), וגם מהני שאסור לכתחילה לסכתא למכור הנכסים, וגם אחר מיתתה לא יגבו בע"ח דהסכתא מנכסים אלו. והרשב"א הוסיף שרוצה שיזכו יורשי הסכתא מכח מתנתו ולא מכח ירושת הזקנה. ובריו"נ הוסיף עוד שאם הבת לא תזכה, יחזרו הנכסים ליורשי נותן ולא ליורשי הסכתא, יעו"ש. ועי' בחי' רבינו מאיר שמחה שם.

המאירי בסוגיין גורס כגאונים וכתב שאם יש לבת בן ה"ה זוכה ישירות מכח הנותן ולא מכח הזקנה, יעו"ש, וכמשנת לעיל. (ויש עוד לפלפל בדבריו ואכ"מ).

[ועי' כבעה"מ ובמלחמות שהאריכו בדין קנין אחריך וקנין פירות, ואכ"מ. וע"ע ברי"ף בסוגיא דקנין פירות (קלו.), ובחי' הרמב"ן שם שקיים גירסת הגאונים, וע"ע בעליות דרבינו יונה ובשיטה (קכה:): באורך וביד רמ"ה שם (אות צא). ועי' קצות החושן (סי' רמא ס"ק ד) ואבנ"מ (סי' כח ס"ק ג), ובקצות (סי' רמח ס"ק יב). ועי' בחזו"א חו"מ (ליקוטים סי' יג). והנה השיטות בענין זה של אחריך וקנין פירות רבות ועמוקות, ואינן נוגעות ישירות לנדון כאן ולכן רק רמזתי המ"מ בקצרה].

יד. בקובץ שיעורים (כ"ב אות שצב) דן אם בן הבת מקבל הנכסים בתורת קנין ישיר

(מהדר"ק) שם, (וע"ע באו"ש פי"א משמיטה יויבל הכ"א). ואכ"מ].

ונחזור על הראשונות: הנה ע"פ מש"כ מבואר חילוק יסודי ומחודש בין הדין דאין בכור נוטל בראוי לדין דבעל לא נוטל בראוי כבמוחזק, דבכבור זהו דין בחפצא דהירושה, דירושה שהיא ראויה נאמר בה דין שלא זוכה בה הבכור (דירושת בכור מתנה קרייה רחמנא ואין אדם נותן מתנה שאינה בידו, כמבואר בגמ' קכד. ע"ש), אבל בעצם שם "יורש" של הבכור אין שום חסרון, משא"כ בבעל זהו דין בהגברא דחסר לו בשם "יורש" לגבי מה שהוא ראוי, דנחשב יורש רק ביחס למה שמוחזק בפועל ביד האשה ותו לא, וכמשנת לעיל. (ונראה דזהו הביאור במה שהעירו התוס' בהמשך סוגיין קכה: בסוד"ה אמר רב פפא אמאי לא עריב ר"פ בפסקי ההלכות דין בעל ובכור לגבי ראוי, ע"ש, דביסודם הם שני דינים שונים וכנ"ל. ודו"ק). ועי' חי' רבי שלמה (היימן) כ"ב (סי' ג).

וע"פ היסוד הנ"ל יהיה נפ"מ במעשה דסכתא אם אותו אדם היה אומר נכסי לסכתא ובתרא "לירתי ירתאיי", והבת היתה קיימת - דאי הבעל היה נחשב ירתי ירתאיי היה הוא זוכה בנכסים, וקודם לבן הבת (ע"פ מש"כ הרשב"ם בד"ה ולא היא הנ"ל שהקודם בירושה קודם כאן להחשב "ירתאיי" בשעת מיתת הסכתא, ובעל קודם לשאר יורשים אצל אשתו), דהרי הבת קיימת ויש בכח הבעל ליורשה. אמנם לפמש"כ לעיל אזי אפי' ככה"ג לא יזכה הבעל בנכסים (הגם שאינם בגדר "ראווי" בציור זה), ואפי' ר"ה יודה כאן שאינו זוכה. (דבשלמא בציור הגמ' האשה זוכה מיד בגוף הנכסים דהאומר אחריך כאומר מעכשיו לר"ה וממילא זוכה בהם הבעל בתורת ירושה במוחזק, משא"כ בציור שכתבנו כאן אינו נכלל בשם ירתי ירתאיי וממילא אינו נכלל בקנין אחריך מהאב). ודו"ק.

יג. והנה כל מה שנתבאר לעיל (אות ג) במעשה דסכתא (קכה:): הוא לפי גירסת

שהבת קונה "מעכשיו" וממילא אינו ראוי). עש"ה. ולכאור' משמע מהרשב"א שלא כיסוד דברינו אלא שהבעל נחשב ירתי ירתאי דהאב, (דהיינו אם האב כן היה מקנה לירתי ירתאי, היה הבעל בכלל, ולא היה קשה לגמ' מידי, ולכן הוכרח הרשב"א לפרש הסוגיא אליבא דהרשב"ס מצד ירושה ולא מצד הקנאה)?

אמנם אחר העיון מבואר מדברי הרשב"א עצמו שלמד כדברינו, דהנה לעיל (אות ג) כתבנו שלש הבנות בפירוש "אחריו לירתי", וע"פ זה תמהנו שם בהא דהקשתה הגמ' על ר"ה איך בעל זוכה בראוי (דהרי לכאור' אין הבעל זוכה מחמת ירושה, אלא בקנין אחריו, ואינו ענין ל"ראוי"), יעו"ש, (ומכח זה הוכחנו שם דאינו בכלל "ירתי ירתאי" ואינו בכלל ההקנאה דהאב). ונראה דהרשב"א למד שיש עוד אופן להבין בזה: דאין הכוונה ב"אחריו לירתי" אליבא דר"ה לכלול "ירתי ירתאי דאב", אלא דירתי היינו הבת, וירתי ירתאי היינו "יורשי הבת" (ולא יורשי יורשי של האב!). וע"ש בלשון הרשב"א - אמר רב הונא לירתאי ואפי' לירתי ירתאי, כלומר וירית לה בעל "דהוא יורש הבת" שהיא יורשת של נותן וכו' "והנה הבעל יורש יורשי, שהיא הבת" וכו', ולמי שהוא יורש "שלה" עכשיו דהוא ירתי ירתאי. עכ"ל. ולפי הבנה חדשה זו, אם נאמר דירתי ירתאי זוכים מכח "קנין" אחריו, א"כ גם הבעל היה נכלל בקנין זה מכיון שיש לו שם ירתי הבת (ולא מדין ירתי ירתאי דהאב). וא"כ הדק"ל מה הקשתה הגמ' שם על ר"ה מטעם "ראוי", ולכן הוכרח הרשב"א לפרש שהכוונה בר"ה דירתי ירתאי יזכו מכח ירושת ה"ירתי" ולא מצד קנין אחריו! (דהיינו גם לפי רשב"ס הוא מפרש בר"ה כעין גירסת הר"ף הנ"ל שהנדון מצד ירושה ולא קנין, וכפי' תוס' הרא"ש, ודלא כמאירי]. וע"ש עוד איך פירש כל הסוגיא לפי הרשב"ס (ואיך מתרץ לפירושו הברייתא דמת שני בחיי ראשון כו' הנ"ל), ואכמ"ל. [יש לציין דהרשב"א הוא

מכח האב (ומפרש כן ברשב"ס הנ"ל), או דהוא מדין ירושת זכות הבת בנכסים (ומביא כן מתוס' הרא"ש בדף קלו הובא בשיטה שם), ע"ש. ודבר זה לכאור' תלוי בשיטות הראשונים הנ"ל בסוגיין, [דלצד שני צ"ע איך יפרש הברייתא לקמן (קלו:)] יחזרו נכסים ליורשי ראשון, אא"כ ילמד כגירסת הר"ף שהאשה היא ג"כ מיורשי ראשון, או דיחלק בין קנין אחריו לשנים לאחריו לשלשה ודלא כתוד"ה לירתי (קכה:), וע"ש בבעה"מ וברשב"א ובחיי הר"ן ובמאירי, ואכמ"ל].

והנה לצד שני (ע"פ גירסת הר"ף) אין הכרח מסוגיין ליסוד שכתבנו שבעל אינו בגדר ירתי ירתאי דהאב (הגם שעכ"פ אין לזה סתירה מכאן, וממקומות אחרים הוא מוכרח כמשנ"ת לעיל ע"פ התוס' ועוד). דכל הנדון כאן לגירסת הר"ף הוא בגדרי ירושה (ואפי' לבני מערבא מקבל בן הבת מכח ירושה ואין מקום למה שהקשינו לעיל אות ב מהברייתא דמת שני בחיי ראשון יחזרו נכסים ליורשי ראשון, דלגירסת הר"ף הרי הבת עצמה היא מיורשי ראשון. וכמש"כ לעיל בתוס' הרא"ש). אמנם נראה דהני ראשונים לא יחלקו על עצם היסוד הנ"ל דשונה ירושת בעל משאר ירושות (וכמו שנוכח בס"ד לקמן ברשב"א), ואפושי פלוגתא בכדי לא מפשינן, ועצם היסוד הוא מילתא דמסתברא כמשנ"ת באורך לעיל, ומשאר מקומות הוא מוכרח וכו"ל, וכמו כן המאירי הנ"ל לומד את המהלך דהרשב"ס (דירתי ירתאי זוכים מכח קנין אחריו ולא מתורת ירושה דירתאי) גם לפי גירסת הר"ף (כו"ל אות יג) ועכ"ז אין הבעל בכלל, וכמשנ"ת דאין לו שם ירתי ירתאי ביחס לאב.

ויעו' ברשב"א שם (קכה:)] במש"כ לפי הרשב"ס דאין כוונת האב להקנות ליורשי הבת עכשיו, [דאם כן, היה הבעל קונה אפי' אלמלא אמרינן "אחריו כמעכשיו" לר"ה:], אלא יורשי הבת יורשים אותה. (ובזה מקשה הגמ' מהא דאין הבעל יורש בראוי, ומתרת

ולפי משנת לעיל יוצא חידוש גדול שבעל לא יוכל לרשת את חותנו בעניני שררות שאשתו אינה שייכת להם! דהנה השררות המפורשות בקרא שיש בהם ירושה הם מלך וכה"ג (ומזה נלמד לשאר שררות כגון רבנות ושליח צבור וכד'). ובמלך יש מקום לומר שחתנו ירשנו מכיון שגם הבת ראויה לזה ויכולה לרשת את אביה ולהוריש לבעלה (ויש לעיין אי יכולה להוריש בחייה ויתבאר בעז"ה בהמשך). ואשה לכאורה אינה מופקעת ממלוכה, [כמו שמצינו בעתליה שמלכה (עי' מלכים ב פי"א)], ולגבי דבורה שהיתה שופטת - עי' תוד"ה כל (נדה ג). וד"ה שבועת (שבועות כט:), ויש לחלק בין שופט למלך, ועי' ברשב"א שבועות (ל). ועי' ברש"י בשבת (נט:): ד"ה הא רבי כו' "אלא לאדם גדול וממונה", ושם (סב). "כאשה גזברית" וברש"י שם ד"ה גזברית. ועי' בספרי (דברים פ"ד) שופטים פ"א (יד) "מלך ולא מלכה" ועי' בעמק הנצי"ב, ויש לחלק בין משיחה בתחילה לירושה (עי' פ"א) מש"כ הנודע ביהודה המובא בקובץ באו"י גליון לו עמ' י לגבי רחבעם בן נעמה העמונית ותוד"ה אותו סוטה מא: ועי' בנוב"ק חו"מ סי' א ובחת"ס או"ח סי' יב, וכן מפורש במנחת חינוך מצוה תצו אות א ע"ש, ועי' באבני נזר יו"ד סי' שיב ס"ק עד, ובבאר מרים על הרמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ה), ועי' בפירוש תולדות אדם על הספרי שם. ועי' בהגהות היעב"ץ (הוריות יא: וכתובות סב:), ובתורה תמימה (דברים פי"ז אות פ), ואכ"מ].

אמנם בכהונה הרי בת הכה"ג אינה שייכת לשררה שבה, ודין ירושת שררה הוא דוקא למי שראוי לאותה שררה כמו שיתבאר בהמשך, וממילא אינה יכולה להוריש לבעלה שררה זו, והבעל עצמו לא יכול לרשת את חותנו כמשנת דאינו נחשב יורשו כלל. וא"כ גם בשררות כגון רבנות או ראש ישיבה [אי שייך בזה ירושה, ועי' בזה במושב זקנים עה"ת (ויקרא טז-לב) ובקובץ שיעורים ב"ב (אות נט) ובקובץ הערות (אות

שלמד כן ברשב"ם דהבעל והבן זוכים באופן של ירושה מהבת, (והרשב"א עצמו מפרש הגמ' כגירסת הרי"ף דהכל בדרך ירושה וכנ"ל). אמנם ברשב"ם (ד"ה ולא היא הנ"ל) מפורש כמש"כ שכן הבת זוכה באופן של קנין אחר כך בתורת "ירתי ירתא", וכמהלך המאירי, וכהבנת הקובץ שיעורים (הנזכר בתחילת אות זו) בדבריו]. ולפמש"כ אין הרשב"א חולק על היסוד הנ"ל דלבעל אין שם "ירתי ירתא" ביחס לאב, ואדרבה מלשונו משמע שהבעל בא רק מכה ירושת הבת ואינו יורש של האב כלל, וכמשנת. ודו"ק.

היוצא מכל זה - לפי מהלך הרשב"א אין ראיה מסוגיין ליסוד הנ"ל, דמיירי בירושה ולא בהקנאה, וכשיטת הרי"ף, ועכ"ז הרשב"א עצמו למד כן גם בלא הראיה מכאן!

ובמיוחד לפי מש"כ התוס' (קיג). הנ"ל להוכיח מעצם דין ירושת הבעל מבואר דשונה יסוד דין ירושה דבעל משאר ירושות גם מבלעדי הראיה מסוגיין, וכמשנת לעיל באורך (בחלק ג). ועי' בחידושי רבי שמואל לב"ב (סי' כט). ויעו' עוד בחידושי רבי שמעון (שקאפ) לכתובות (סי' מז אות ה) שכתב להדיא כמש"כ כאן דשונה ירושת בעל במהותה משאר ירושה (שהירוש נחשב "במקום" המורישי). ע"ש.

טו. וכמה שנתבאר לעיל באריכות דלבעל אין יחס של "יורש" לגבי חותנו, יצא לן חידוש גדול בענין אחר הנלמד מדיני ירושה:

הנה קיימא לן שאדם שזכה בשררה מסוימת ה"ה מוריש שררה זו לבניו, ויתבאר אי"ה באריכות לקמן (בחלק ה), ומבואר בפוסקים דבנו לאו דוקא אלא גם בן בנו בכלל (וגם שאר יורשים, ויתבאר כ"ז בעז"ה לקמן) ומפורש כן בפסוק דחתת אבותיך יהיו בניך תשתימו "לשרים" וגו'. ועי' בזה בב"ב (קנט). וברש"ש שם.

להאריך ואכ"מ]. והובא גם בירושלמי שקלים (פ"ו ה"א) וסוטה (פ"ח ה"ג) והוריות (פ"ג ה"ב).

ובספרי (דברים פ"ר שופטים פסקא יט) - הוא ובניו, שאם הוא מת בנו עומד תחתיו. ואין לי אלא זה בלבד מנין לכל פרנסי ישראל שבניהם עומדים תחתיהם ת"ל הוא ובניו "בקרב ישראל", כל שהם בקרב ישראל בנו עומד תחתיו. [וע"ש בעמק הנצי"ב דדוקא התמנות ששייך גם לישראל נלמד מכאן ולא התמנות שאינה אלא לכהנים, ולכן הוצרך התו"כ (פ"ר אחרי מות פ"ח אות ה) לדרוש מפסוק אחר שבנו של כה"ג קודם לכל אדם. ודבריו צ"ב דמה חילוק יש בין שררות דישראל לשררות דכהנים. אמנם למש"כ לעיל דשאני מלך מכה"ג לק"מ]. וז"ל התו"כ שם - לכהן תחת אביו, מלמד שהבן קודם לכל אדם. יכול אע"פ שאין ממלא מקומו של אביו, ת"ל "ואשר ימלא את ידו" בזמן שהוא ממלא מקומו של אביו הוא קודם לכל אדם ואם אינו ממלא מקומו של אביו יבוא אחר וישמש תחתיו. ובקרבן אהרן שם (אות ה) פ"י שההו"א שאפילו אינו ממלא מקום אביו יתמנה תחתיו - מכיון דמכח ירושה בא לו והבן מכל מקום יורש, קמ"ל הפסוק דדוקא בממלא מקום אביו אמרינן כן. [והנה לגבי כהונה איכא ארבעה פסוקים (עי' פ"ר צו ויקרא ו-טו הנ"ל, ופ"ר אח"מ טז-לב הנ"ל בתו"כ, ועוד פסוק בפר' תצוה יובא להלן, ובפ"ר במדבר יובא לקמן), ונראה דבפ"ר צו בא ללמד עיקר דין ירושה ומשיחה בירוש הכה"ג, וגם דין חביתין בבנו קודם שנתמנה. (ועי' תוד"ה והכהן מנחות נא: ובגמ' שם ובתו"כ פ"ר צו פ"ה אות ב ג). ובפ"ר אח"מ נתחדש הדין דרק בראוי למלא מקומו בנו יורשו. וז"ל רש"י שם - לכהן תחת אביו, ללמד שאם בנו ממלא את מקומו הוא קודם לכל אדם. ויעו' עוד בשמות (כט-ל): שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו "אשר יבא אל אהל מועד" וגו'. וברש"י שם - מלמד שאם יש לו לכה"ג בן ממלא את מקומו ימנהו כה"ג תחתיו. ונראה דעיקר

שלא) ועי' באורך בקובץ באו"י (גליון לו עמ' ה-י וע"ע שם עמ' קנו אות ה)] לא יוכל החתן לרשת שררת חותנו מכיון שאשתו אינה בת ירושה זו דאינה בגדר "ממלאת מקום אביה". וצע"ג על מנהג העולם כזה.

ה - גדר דין ירושת שררה

טז. וראשית דבר יש לברר שורש דין ירושת שררה מקורו וגדריו. וז"ל הפסוק בויקרא (ו-ט): והכהן המשיח תחתיו "מבניו" וגו', ובדברים (יז-כ): למען יאריך ימים על ממלכתו הוא "ובניו" וגו'. וכתב שם רש"י - הוא ובניו, מגיד שאם בנו הגון למלכות הוא קודם לכל אדם.

ויעו' בהוריות (יא:) וכריתות (ה:) דהגמ' לומדת מפסוקים אלו דבמלך וכה"ג יש דין ירושה לשרותם, וז"ל הגמ' בהוריות - אמר רב אחא בר יעקב דכתיב למען יאריך ימים על ממלכתו וגו' "ירושה היא לכם". ופירש"י - משמע ירושה היא להם "כאדם שמוריש ירושה לבניו". [ומבואר בכרייתא שם דיש חילוק בין מלך לכה"ג, דבכה"ג בעינן תרתי - ירושה ומשיחה, משא"כ במלך ישנה רק ירושה ולא צריך למשוח מלך בן מלך. (אא"כ יש מחלוקת על התמנותו שאז בעי משיחה. וז"ל הגמ' בהוריות שם - ומגלן דכי איכא מחלוקת בעי משיחה ולא כל דבעי מלכא מורית מלכותא לבניה, אמר רב פפא אמר קרא הוא ובניו "בקרב ישראל" - בזמן ששלום בישראל קרינא ביה הוא ובניו ואפילו בלא משיחה. וכתב רש"י בכריתות - אבל כי איכא מחלוקת "לאו ירושה היא ובעי משיחה בתחילה". ויעו' בחי' המהרי"ל דיסקין להוריות יא: שחקר אם במחלוקת בטלה ירושת מלכות לגמרי, וע"ע באלף המגן ובצפנת פענח שם וברד"ל בכריתות ה: ואכ"מ). ויסוד החילוק בין מלך לכה"ג נתבאר באורך בקובץ באו"י (גליון ל עמ' סג) דבכה"ג יש שני דינים - דין קדושה ודין שררות, ומשיחה בעינן מצד הדין קדושה שבו ואינו עובר בירושה, יעו"ש. ויעו' באבני נזר (יו"ד ס"י שיב ס"ק לא-לד) ויש

נקטה התוספתא "אב" - י"ל בפשטות, דאם האב היה "ראוי" היה הוא מתמנה מעיקרא ולא הבן, ואם אינו ראוי - אינו יורש. וזהו ציור דחוק ורחוק שבזמן המינוי האב לא היה ראוי ואח"כ נעשה ראוי, וגם שמת הבן בחיי האב. (ופשוט). ועי' בבאר מרים (פ"א ה"ז אות ב) באריכות.

ובקיצור, במלך וכה"ג מפורש בקרא שמורשים שררותם לבניהם, ונתרבה גם כל שררות בקרב ישראל לדין זה. וכ"ז בתנאי שבנו ממלא מקומו. ומבואר דזהו דין "ירושה", וכל הקודם בנחלה קודם בירושת השררה.

יז. הרמב"ם (פ"ד מכלי המקדש ה"כ) כתב - כשימות המלך או כה"ג או אחד משאר הממונים מעמידים תחתיו בנו או הראוי ליורשו. וכל הקודם לנחלה קודם לשררות המת. והוא שיהיה ממלא מקומו בחכמה או ביראה אע"פ שאין כמותו בחכמה. שנאמר במלך הוא ובניו בקרב ישראל, מלמד שהמלכות ירושה והוא הדין לכל שררה שבקרב ישראל שהזוכה לה זוכה לעצמו ולזרעו.

עוד כתב הרמב"ם (פ"א ממלכים ה"ז) - ומאחר שמושחים המלך הרי זה "זוכה לו ולבניו" עד עולם, שהמלכות ירושה שנאמר למען יאריך ימים וגו' בקרב ישראל. הניח בן קטן משמרין לו המלוכה עד שיגדיל וכו'. וכל הקודם בנחלה קודם לירושת המלוכה. והבן הגדול קודם לקטן ממנו. ולא המלכות בלבד אלא כל השררות וכל המינויין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם. והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה. היה ממלא ביראה אע"פ שאינו ממלא בחכמה מעמידין אותו במקום אביו ומלמדין אותו וכו'. ולא זכה אלא לכשרים שנאמר אם ישמרו בניך בריתי וכו'. עכ"ל. (וע"ש הגה"מ אות ב).

מבוארים בדבריו כמה נקודות: א. שררות עוברת בירושה. ב. הקודם לירש קודם לזכות. ג. בעינן ממלא מקומו. ד. שורש

הלימוד שם הוא למעט משוח מלחמה שאין בנו יורשו, מהדרשה ד"אשר יבא אל אהל מועד", (עי' יומא עג. וע"ע במלבי"ם על התו"כ פר' צו פ"ה אות נ ונתבאר בקובץ באו"י גליון ל עמ' ע ע"ש). ויש לעיין בהא דהספרי דורש "בקרב ישראל" לשאר שררות, ואילו הבבלי דורש מבקרב ישראל דכשיש מחלוקת בעי המלך משיחה, וצ"ב מנ"ל לבבלי דין שאר שררות ולספרי דין משיחה במחלוקת? ומצאתי בספר אור הישר (כריתות ה:) שעמד בזה. ע"ש. ועי' ברמב"ם (פ"א ממלכים ה"ז והי"ב) דפסק לתרוויהו. וצ"ע. (ויעו' בריטב"א סוף פ' שני דמכות, ואכ"מ).

ויעו' בתו"כ (פר' שמיני פ"א אות ב עה"פ בויקרא י"ב "בניו הנותרים") שדורש מש"כ במדבר (ג-ד) "ובנים לא היו להם" - שאילו היה להם בנים היו קודמים לאלעזר ואיתמר, "שכל הקודם בנחלה הוא קודם בכבוד". [ונראה דקמ"ל כאן דאלעזר ואיתמר לא זכו בשררותם בזכות עצמם אלא ירשו השררות דנדב ואביהו, (דהיינו קמ"ל הכא דגם שאר קרובים יורשים, כמו בירושה רגילה, ו"בנים" לאו דוקא. וגם קמ"ל דסדר הירושה בפרשת ירושת שררה הוא כמו בפרשת נחלות הרגילה). וצ"ע מדוע אהרן לא ירש שררה זו, הרי הוא קודם לבניו לירש? ולכאור' י"ל דמכיון שמעיקרא נתחלקה השררה במשכן בין אהרן ושני בניו, ושרת נדב ואביהו לא ניתנה לאהרן, הרי שכשהוצרכו להוריש שררה זו לא זכה אהרן בשררה שהופקעה ממנו מעיקרא, ועברה שררה זו ליורשים שאחריו. ועי' בזה לקמן (אות כ). ויעו' בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' פב ד"ה וירושה)]. והובאה דרשה זו גם בויקרא רבה (פ"כ אות יא) ובמדבר רבה (פ"ב אות כו).

וע"ע בתוספתא דשקלים (פ"ב סוף מט"ו) - מי שיש לו בן ואח, בן קודם. אח ובן אח, אח קודם [לענין השררות שהיו במקדש]. "כל הקודם בנחלה קודם בשררה ובלבד שינהג כמנהג אבותיו". ע"כ. (והא דלא

האבני נזר (יו"ד ח"ב סי' שיב ס"ק נו-פ) האריך בדברי בעל עבודת הגרשוני (סי' מט), וז"ל עבודת הגרשוני (בסוף תשובתו) - ואם כן הוא שבאים השמעונים להתעסק ולהשתמש בתגא ולנהוג שררה בשביל גשותיהם נראה לע"ד שלא דברו נכונה כי אין לבנות לירש גדולת ושררת אביהן, כי עיקר מוצא מקור דין זה שיוכל אדם להוריש גדולתו לבניו הוא מהא דאיתא בתו"כ פר' צו (והמעייין שם יראה באר היטב שאין לבנות לירש גדולת אביהן). עכ"ל.

והנה האבני נזר (ס"ק נו) הבין בכוונת דבריו דס"ל שרק בן יורש ולא שאר קרובים, והקשה עליו (בס"ק נח) מהתוספתא דשקלים הנ"ל. עוד הביא (בס"ק נט) דברי המרדכי ב"ק (סוף פ' החובל) שהביא דברי התו"כ פר' צו שאם בנו אינו ממלא מקומו יבא אחר וישמש תחתיו ומוכיח מזה דאי אפשר למכור עניני שררות. יעו"ש בדברי המרדכי. ולמד האבני נזר שגם המרדכי ס"ל כן דשררה הוי זכות של הבן בלבד ולא של שאר קרובים. ובביאור דבריהם כתב האבני נזר דהתו"כ חולק על התוספתא וס"ל דרק בנו יורש (ולשון התו"כ - דאם "בנו" אינו ראוי יבא אחר כו'). יעו"ש באורן. לעומת זאת הביא האבני נזר (בס"ק סט) את פי"ה הר"ש משאנן על התו"כ שמבואר מדבריו דלא פליגי, (דהר"ש הביא על דברי התו"כ שם את דברי התוספתא הנ"ל).

ואת הסתירה הנ"ל ברמב"ם מיישב האבני נזר (ס"ק עג) דדוקא לגבי מלוכה כתב הרמב"ם בנו וכן בנו - לאפוקי בן בתו, דמלכות בית דוד היא ירושה לזכרי בית דוד בלבד, ובן הבת לא יכול לרשת מלכות סבו, [קצת יש לעיין בזה מרבי דאתא מהנקבות דבית דוד - עי' בירושלמי כתובות (פי"א ה"ג) וכלאים (פ"ט ה"ג), וע"ע בכתובות (סב:). ויש לחלק בין נשיא לראש גולה - עי' סנהדרין (ה). ובתוס' שם ד"ה דהכא, וע"ע תוד"ה כיון (חולין יח: ואכ"מ), משא"כ בשאר שררות גם בן הבת יורש (אבל לא שאר קרובים). אמנם על הרמ"א שהעתיק

הענין שבזה הוא דהזוכה בשררה זוכה "לעצמו ולזרעו" ולכן הוא מוריש שררה זו הלאה. [דהיינו בזכיייתו מונח גם זכיה לזרעו, ואין זה כדין "ירושה" דממון. ובהא א"ש מש"כ המהרי"ק (שורש קסא ענף ג) והרמ"א (חו"מ סי' רעו סעי' ו) שלא שייך ירושה בדבר שאין בו ממש או שאינו ממון, ע"ש ואכ"מ]. והזכיה לירש ניתנה על תנאי שיהיה ממלא מקומו ובלא"ה לא זכה ואינו יורש בזה ממלא [ומפורש כן בספרי במדבר סוף פר' קרח (אות כ) וז"ל - גדולה ברית שנכתרה לו לאהרן מברית שנכתרה לדוד, אהרן זיכה לבנים צדיקים ורשעים ודוד "זיכה לצדיקים ולא לרשעים" וכה"א אם ישמרו בניך את בריתי וגו'].

יח. ויש לעיין מדוע בהל' כלי המקדש כתב הרמב"ם - בנו או "הראוי ליורשו", ואילו בהל' מלכים כתב - ירושה לבנו "ולבן בנו" כו'. וכן בתחילה שם כתב - לו "ולבניו", ובהל' כלי המקדש כתב - לעצמו "ולזרעו", ומשמע שדוקא זרעו בכלל ירושה זו ולא יורשיו האחרים כאביו ואחיו, ואילו הלשון "הראוי ליורשו" משמע כל היורשים? וצ"ע. ואולי למד הרמב"ם שבירושת שררות נכלל רק משמוש למטה ולא משמוש למעלה (וצ"ב מה טעם לחלק כן ומה המקור לזה, ויעו' בבית יצחק יו"ד ח"ב סי' ע אות ג), וס"ל שרק לזרעו מועיל זכיית השררה. אמנם מהתוספתא הנ"ל (סוף אות טז) מפורש שגם את יורש השררה. (והרמב"ם בשני המקומות העתיק לשון התוספתא "וכל הקודם לנחלה קודם לשררות המת"). וצ"ע. וברמ"א (יו"ד סי' רמ"ה סעי' כב) העתיק לשון הרמב"ם - אפילו "בנו וכן בנו" לעולם קודמים לאחרים וכו'. וצ"ע כנ"ל. ויעו' בדברי חיים (ח"א יו"ד סי' נג) דמש"כ בן בנו לאו דוקא אלא ה"ה לכל מי שראוי ליורשו כמבואר בתוספתא. ונראה לומר דהרמב"ם נמשך אחר לשון הפסוק הוא "ובניו", דכך היא הרגילות, אבל אינו בדוקא אלא כל יורש בכלל כמו שהקדים בתחילת דבריו "הראוי ליורשו".

"ירושה", זה אינו, דא"כ מאי קמ"ל קרא, הרי עצם דין ירושת שררה בבנים כבר אשמעינן קודם בפר' צו. וכאן נוסף חידוש שגם אחים יורשים ולא רק בנים וכמשנ"ת לעיל סוף אות טז). וצ"ע.

והסיבה שכאשר בנו אינו ממלא מקומו יבא אחר כו' ולא ירשנו הקרוב שאחרי הבן י"ל ע"פ מש"כ האבני נזר עצמו (בס"ק סג) דבמקום שיש בן אין זכות ירושה לשאר קרובים. ע"ש. [עוד י"ל באופן אחר, דאינו ממלא מקומו שאני, מכיון שאז הבן הוא הזוכה, ואם אינו ראוי לזה הרי שאז פקעה זכות שררה זו (שניתנה באופן של "תנאי" דוקא כנ"ל אות יז). משא"כ כשהבן ראוי לירש שררה זו אזי גם שאר קרובים יוכלו לרשת]. אמנם במנחת חינוך (מצוה תצו אות א) למד שאם בנו אינו ראוי חזרת הירושה לאחיו ע"ש. וכן משמע מהדברי חיים (ח"א יו"ד סי' נג) ע"ש. (ואולי פירשו דזו כוונת התו"כ יבא "אחר" היינו הבא אחריו בירושה. וצ"ע. ועכ"פ מהמרדכי הנ"ל לא משמע כן ד"אחר" היינו שאינו יורש, יעו"ש. ויתכן שהרשב"א בתשובה חולק עליו, ועי' בזה לקמן סוף אות יט). ועי' בשו"ת חקרי לב (או"ח סי' כא). ועי' בדברי מלכיאל (ח"ד סי' פב ד"ה וירושה) מש"כ בזה להוכיח מירושת אלעזר ואיתמר הנ"ל שירשו שררת נדב ואביהו הגם שאהרן היה קודם להם בירושה. (ומש"כ לדחות מכיון שלא היו כהנים אחרים כבר נתבאר לעיל דאינה טענה מכיון שזה גופא קמ"ל קרא וכנ"ל). ע"ש. [אמנם לפי המהלך שכתבנו לעיל (אות 1) דאחים יורשים ישירות, אכתי יש מקום לחלק בין מי שירש ישירות (שאם הקודם לו אינו ראוי ממילא עוברת אליו הירושה), לבין יורשי יורשים שזוכים דרך היורשים הראשונים (שאז אם הראשונים אינם ראויים לא יוכלו יורשי היורשים הבאים מכוחם לירש). ועוד י"ל אפילו לצד שאחים יורשים ע"י משמוש, דהכא שאני, דמכיון שאהרן הופקע מעיקרא מירושה זאת הרי שהראשונים הראויים לירש הם אלעזר

לשון הרמב"ם גם לגבי שאר שררות אכתי יקשה כנ"ל. (וע"ש ס"ק עח-פ).

והנה בעיקר דכריו יש הרבה לפלפל, דמדברי עבודת הגרשוני הנ"ל אין הכרח שחולק על התוספתא, ויש לפרשו שבא לאפוקי חתן בלבד (ולא שאר יורשים) מהטעם שנתבאר לעיל (אות טו) דמכיון שהבת אינה בגדר "ממלאה מקום אבותיה" אינה יורשת הגדולה וממילא כעלה אינו יורשה כנ"ל (ולקמן נביא כמה אחרונים שלמדו כן בעבודת הגרשוני), וראיית העבודת הגרשוני מהתו"כ אינה מצד הלשון "בנו" אלא מהא דמבואר שם דבעינן ממלא מקומו. (ועצם ראיית האבני נזר מלשון זו צ"ב, דהרי גם בפסוקים נאמר "בניו" ועכ"ז לתוספתא אינו בדוקא אלא כל יורש בכלל, ונתרבו שאר יורשים מפסוק אחר בתו"כ כמו שיתבאר להלן). וגם המרדכי הנ"ל אין כוונתו לאפוקי שאר קרובים אלא רק ס"ל דהשררות אינה "קנין" שאפשר למכור (והראיה מ"אין בנו ראוי יבוא אחר" כו' היינו דאם השררה היתה "קנינו" היה יכול אז ליתנה ליורש אחר כרצונו ולא היה דין יבוא אחר כו'. ויעו' בכית יצחק יו"ד ח"א סי' לד אות ג). ועוד קשה דהרמב"ם עצמו כתב לשון התוספתא (גם לגבי כה"ג וגם לגבי מלך) כנו"ל? ובעיקר דברי האבני נזר צ"ע, דהרי בתו"כ פר' שמיני (המובא לעיל סוף אות טז) מבואר בתרתי דס"ל כתוספתא - תדא דנקט אותה לשון "כל הקודם בנחלה" כמו בתוספתא (ובשינוי לשון מועט - דכתוספתא כתב "קודם בשררה" ובתו"כ "קודם בכבוד"), ומשמע דכל יורש בכלל כדאיתא להדיא בתוספתא. ועוד דעצם הדרשה שם היא דהפסוק (ובנים לא היו להם) קמ"ל דאלעזר ואיתמר ירשו שררת נדב ואביהו (הגם שהיו אחים ולא בנים!) וא"כ מפורש שהתו"כ ס"ל כתוספתא בזה. (ואין לומר דהכוונה שלא היו לנדב ואביהו בנים שירשום וממילא קבלו אלעזר ואיתמר דרק הם היו כהנים אבל לא היה בתורת

התורה שכשאדם זוכה בשררה מונח בזה גם זכיה ליורשיו כמש"כ הרמב"ם. וכן הוא גם לשון החינוך (מצוה תצו) - "ומאחר שנתמנה זכה במלכות לו ולבניו" וכו'. ויעו' במגילה (יג:) וזכחים (קב.) שבשעה שפוסקים גדולה לאדם, פוסקים לו ולזרעו עד סוף כל הדורות (דהיינו כל זה מונח בגדר ה"גדולה לאדם").

ובזה גופא יש לחקור האם זוהי זכות של המוריש שבניו ירשו את גדולתו ולא זר, ומונח בזה המשך השררה שלו, או דכשזוכה לעצמו יש בזה עוד זכיה לבניו זוהי זכות היורש שיקבל השררה. ויהיה נפ"מ בזה האם האב יוכל להנחיל השררה לכל מי שירצה או לא, וכן האם יוכל להעביר שרותו לבניו בחייו (ודבר זה לא מצינו כפר' ירושה דממונת).

והנה בשני הדברים שנאמר בהם דין ירושה דשררה (מלך וכה"ג) מצאנו דוגמא מפורשת בש"ס - יעו' בכחובות (קג:) לגבי רבי, ובמנחות (קט:) לגבי שמעון הצדיק, ומבואר דביד בעל השררה לתת השררות למי שיחפוץ מיורשיו (הגם שאין זה "ממונו" לתתו לאדם זר כנ"ל, ועי' או"ח סי' קנג סעי' יב ובט"ז ס"ק יא וכהגהות רע"א שם). ועי' בתורה תמימה (דברים פ"ז אות ק). ויעו' בחי' האדר"ת להוריות (יא:) שדייק מלשון הגמ' שם שבזמן מחלוקת "לאו מאן דבעי מלכא מורית לבניה" ומשמע דבסתם כשאין מחלוקת הדבר תלוי בדעת המלך. [ותמה שם אמאי אינו תלוי בדעת סנהדרין וישראל. ולפמש"כ י"ל דהעברת המלכות לזרעו הוי המשך הגדולה דהאב ואינו "מינוי" חדש! ורק בתחילת מינוי בעינן סנהדרין ומשיחה. (וכעין מש"כ באות טו לגבי ירושת בת במלכות, ע"ש). ועמש"כ לעיל (ריש אות טז) אי בזמן מחלוקת בטלה ירושה לגמרי]. וגם מצאנו שאפשר להעביר השררות מחיים - דהוי שלמה בן דוד הומלך בחיי דוד (אמנם שם י"ל דהיה ע"פ נביא, וע"ה במנחת חינוך מצוה תצו אות א וברד"ל

ואיתמר דוקא ואינו דומה לאין בנו ממלא מקומו הנ"ל. ועמש"כ בזה לעיל (סוף אות טז). וצ"ע].

ויעו' בבית יצחק (יו"ד ח"ב סי' ע אות ג) שכתב כדברינו בהבנת עבודת הגרשוני הנ"ל, וחולק על האבני נזר. וע"ש עוד מש"כ בזה. וכן משמע בבית שלמה (ח"א או"ח סי' יג בהערה ב) שגם למד כן, (ויעו' בזה לקמן אות כג).

[בשו"ת בית היוצר (חו"מ סי' טו) רצה לחדש מסברא דרק בן שנולד לאחר קבלת השררה זוכה בה (דזוכה לו ולזרעו היינו למי שיוולד אח"כ הנכלל בכלל הזכיה דידיה). ודבריו צ"ע דמפורש בתוספתא הנ"ל לא כן. (ואולי למד שכוונת התוספתא שאח יורש ישירות, ומיירי באח שנולד אחר שנמשח. ועכ"פ זהו דוחק גדול מאד). ושאל המלך יוכיח דיונתן בנו היה ראוי ליורשו הגם שנולד קודם שנמשח. ולפי מה שיתבאר בעז"ה לקמן (אות יט) דירושת שררה הוא זכות המוריש ולא היורש, אין צריך ממילא לחלק בין מי שנולד קודם או אח"כ, (דאין זה זכיה של המוריש עבור היורש, שאז יש צד לומר דדוקא בנוולד אח"כ נכללת זכיותו במעשה זכיית האב, אלא הכל הוי מצד זכות המוריש וזכיותו). ועיין].

יט. יש לעיין בגדר הדין דירושת שררה, האם אדם שזוכה בשררה יש לו בעלות מסוימת בזה או לא. עוד יש לחקור האם זהו גזה"כ שנתחדשה כאן פרשת "ירושה" נוספת בזה, (הגם ששררה מצד עצמה היא דבר שאינו עובר בירושה ואינה שייכת לפרשת נחלות), או דהקרא מלמדנו ששררה היא דבר שאפשר להורישו, וממילא היא נכנסת לפרשת הירושה הרגילה.

והנה מהמרדכי הנ"ל (אות יח) מבואר דאין זה "קנין" שבידו למוכרו, וממש"כ ברמב"ם ובמהרי"ק (לעיל אות יז) מבואר דאין זה דין "ירושה" הכללי שבתורה, ושררה הוי דבר שאי אפשר למוכרו ולהנחילו דאינו נחשב ממון, אלא דחדשה

דהמנהג מגלה מה היתה כוונת המינוי מעיקרא, דהיינו מהמנהג חזינן שהחוננים נתמנו לכל ימי חייהם וממילא בניהם יורשים, דבמקום שהשררה אינה לכל ימי חייו אין בה דין ירושה (כמבואר ברמ"א יו"ד סו"ס רמה סעי' כב עש"ה), ובוזה מהני המנהג לברר שכן הוא מנהג המקום שבסתמא מינוהו לכל ימי חייו וממילא בנו יורשו. ומצאתי שכ"כ בשו"ע הרב (או"ח סי' נג סעי' לד הערה קה), וע"ע בערוה"ש (או"ח סי' נג סעי' כח-כט).

וממש"כ הרשב"א שבידו למנות מי שיסייע לו, ובנו קודם בזה ב"כ"ש", משמע קצת דלא כמרדכי הנ"ל, ושלבעל השררה יש בעלות מסוימת על השררה, וא"כ יתכן שלפי הרשב"א תהיה לו זכות להוריש השררה גם לאדם זר ולא רק למי שראוי ליורשו כבן בין הבנים. (ויש לחלק בין מסייע שזוכה רק לפרקים, ליורש שמקבל השררה בקביעות). וע"ע.

כ. והנה לעיל (סוף אות י) הבאנו שני צדדים האם ליורש שני יש שם "יורש" או לא. ולכאור' יהיה נפ"מ בזה כאן אם האב יוכל להנחיל שררותו גם ליורש שני, ויעו' בקובץ הערות (אות שלא) שחקר בזה, ע"ש. וכן נפ"מ אם יורש ראשון אינו ממלא מקום אבותיו אי עוברת הזכות ליורש שני או שפקעה הזכות ממשפחה זו. ועי' מש"כ לעיל (סוף אות יח) דפליגי בזה האבני נזר והמנחת חינוך. וע"ע מש"כ לעיל (שם), ובסוף אות טז) לגבי ירושת אלעזר ואיתמר.

וע"פ מש"כ לעיל (אות ח) שירושת בנים שונה משאר ירושה דקירבת משפחה, דבנו לכו"ע חשיב שבא "במקומו", נראה דאפילו האבני נזר יודה שבני בנים יורשים השררה כשהבן עצמו אינו ראוי. ומבואר כן ברש"ש ב"ב (קנט). על הפסוק תחת אבותיך יהיו בניך וגו'. ע"ש.

וע"ע אי בחייו יש למוריש יותר כח להעביר הירושה ליורש שני או לא, דהנהג לגבי דין ירושה הרגיל הבאנו לעיל (אות ה-

בכריתות ה:). ועי' הוריות (י). לגבי יותם בן עוזיהו, [וכן מבואר גם ממש"כ רש"י בסוכה (מה: ד"ה יותם בן עוזיהו) דנחשב לו למעלה דכיבוד אב מה שלא נטל עליו כתר מלכות בחיי אביו, ומשמע שמעיקר הדין היה יכול]. וע"ע בפנים יפות (פר' אח"מ עמ' קכא) ובגליוני הש"ס (הוריות יא:): ובעמק ברכה (עמ' יד בענין מינוי ש"ץ) ובאבני נזר (יו"ד סי' שיב ס"ק פה-פז) בשם תשובת הרשב"א (ח"א סי' ש הובא ברמ"א או"ח סי' נג סעי' כה).

ומשמע מזה דענין הירושה כאן הוא זכות בעל השררה שיורשו ימשיך את גדולתו (ויעו' ברש"י במדבר כז-טז הגיע השעה "שאתבע צרכי" שירשו בני את גדולתי). ומפורשים הדברים בדברי האחרונים - יעו' בשו"ת דברי מלכילאל (ח"ד סי' פב) שאם מחל היורש על זכותו אינו מועיל "דנראה שזה משום כבודו של המוריש, דהא חזינן שזה תלוי בדעת המוריש כדאיתא במנחות (קט:): "וכו', ובשו"ת מהר"ם שי"ק (יו"ד סי' רכח) - "דזה משכר פרנסי ומנהיגי ישראל שיזכו שבניהם אחריהם יהיו ג"כ מנהיגים" וכו', ובשו"ת רוח חיים (פאלאג"י חו"מ סי' רעו) - כי מסתמא יהיה לו קורת רוח להרב המנוח כשבנו ידירו לומד במקומו כו' "כאילו הוא חי" וכו'. (וע"ע מש"כ לעיל סוף אות יח).

והנה הרשב"א בתשובה הנ"ל כתב שש"ץ שהזקין רשאי למנות אדם שיסייע לו והש"ץ ממנהו "מדעתו ורצונו" ואין רשות ביד הקהל למנות אחר. (ויעו"ש דדבר זה אינו רק כשהתנו כן מלכתחילה אלא אפילו בסתם). ועוד כתב שבנו קודם לירש "וכל שכן" כשהאב קיים והבן רק מסייעו שהוא קודם לכל אדם. [ומש"כ שם שכן רואים מ"מנהג" המקומות שהבנים מתמנים מדעת הציבור חזנים תחת אבותיהם, ותמהו האחרונים (עי' חת"ס או"ח סי' יב ובית יצחק יו"ד ח"א סי' לד אות ג ועוד) מה צריך למנהג בזה הרי יש כאן דין ירושת שררה כבכל שררה, י"ל בפשטות שהכוונה היא

יב, ושם תלוי בגדר ירושת אחים. וע"ע בלשון הרמב"ם פ"א ממלכים ה"ז ובחקרי לב או"ח סי' כב). וגם במקרה שראובן כבר ירש ואח"כ מת - האם ע"י ירושתו נסתלקו שאר האחים או לא (ואז יש מקום לומר שבן ראובן ירש עדיין שררות הסב ולא דוקא את גדולת אביו, וממילא יתכן ששמעון גם יוכל לירש במקום בן ראובן. וצ"ע).

ו - ברין ירושת שררה בחתן

כא. בסוף שו"ת הרמ"א מובאת תשובת הגאון ר' שאול בהגמ"ר העשיל מקראקא (בענין חתן רב שהחזיק ברבנות בחיי חמיו ביחד עם חמיו, יעו"ש בפרטי המעשה), וכתב שם שחתן הרב ירש את רבנות חמיו, דכל שפוסקין גדולה פוסקין לו ולזרעו כו' וחתנו בכלל הוא. ומביא ראיה מהא דלא יסור שבט מיהודה ואיתא בירושלמי בחילוק שבין ראש גולה בבבל לנשיא שבא"י שזה מן הזכרים וזה מהנקבות, וגם מהא דבלשון בן כלול גם חתן, וחתנו הוא כגופה, ע"ש. ונזכרו דבריו באבני נזר הנ"ל (יו"ד סי' שיב ס"ק פא-צא).

והנה מש"כ הג"ר שאול להוכיח מהירושלמי, לכאוי יש לחלק בין בעל לבן הבת, דכן הבת בא מכח אבוא דאמא, ועי' בזה באבני נזר שם (ס"ק פא) וכבית יצחק (יו"ד ח"ב סי' ע) ועי' שיעורי רבי שמואל (כ"ב קח. אות ח). ומש"כ מטעם שחתנו כבנו (ועי' בזה במדרכי ב"מ פ"ג אות רפב), זהו מצד לשון בנ"א, אבל מצד הל' ירושה לכאוי אין חתן נחשב כבן כדלהלן.

ובעיקר הדין שכתב שהחתן ירש שררת חמיו לכאוי צ"ע ע"פ משנ"ת באורך לעיל (בחלק ג-ד) שלחתן אין יחס של יורש לגבי חמיו, וגם אינו יורש השררה מכח אשתו מכיון שהיא אינה ממלאה מקום אביה ואינה זוכה בזה. והנה האבני נזר (בס"ק פב) כתב שחתן נחשב יורש ישירות מכח חמיו, ומדייק כן מדברי המדרכי פ"ק דקידושין (יובא להלן) לגבי ירושת מומרת, אמנם האבני נזר עצמו (בס"ק פג) דוחה ראיה זו

ובאריכות שני צדדים אי הוי זכות היורש או המוריש, וביארנו ע"פ זה גדר השתלשלות הירושה בשני אופנים (וע"פ זה גם יהיה תלוי דין יורש שני כמשנ"ת שם סוף אות י), והנה אם לגבי דין שררות זהו זכות המוריש כמשנ"ת (באות יט), אם כן גדר הקירבה בזה יהיה לכאוי באופן משמוש למטה ולמעלה (כמשנ"ת לעיל אות ו לצד זה לגבי ירושה רגילה), דכל קרוביו אלו נחשבים ראויים לעמוד "במקומו", וא"כ אולי יש מקום לומר דהגם שלירש שני במקום יורש ראשון אין שם יורש, עכ"פ כשהמוריש בחייו מקנה לו זכות זו ה"ה נחשב אז "במקומו", (ובמיוחד לפמש"כ לעיל סוף אות יט בשם הרשב"א). ועי' באבני נזר (יו"ד סי' שיב ס"ק קב) וצ"ע בזה. ויעו' בחקרי לב (או"ח סי' כד).

ומצאנו כעין זה בירושת הבנים, דהנה אם הבנים ראויים לירש שררת אביהם ילפינן מיהורם (עי' הוריות יא:) שהגדול קודם, ועכ"ז בידי האב לתת השררה למי שירצה מהם (כנ"ל אות יט משמעון הצדיק ומרבי), אמנם אינו ראיה כ"כ לגבי יורש שני די"ל דהגם שהגדול קודם עכ"פ בזה עדיין לא פקע שם יורש משאר הבנים. ועי' בזה במנחת חינוך הנ"ל (מצוה תצו אות א), ובדברי מלכיאל (ח"ד סי' פב), ובאבני נזר הנ"ל (ס"ק קב). ועי' בחקרי לב (או"ח סי' כא).

עוד יש לעיין במש"כ שנכד יורש סבו כשהבן אינו ראוי (עי' ברש"ש ב"ב הנ"ל) דבן הבן יורש ישירות מכח אבוא דאבא כמשנ"ת - את"ל שאי אפשר להעביר הירושה ליורש שני, האם עכ"פ יוכל המוריש מלכתחילה להעביר השררות לנכד במקום הבן ויחשב כבן בין הבנים או לא. ועוד נקודה שיש לעיין כאן היא אם באים הנכד מהבן הגדול (ראובן) עם הבן הקטן (שמעון) לירש, מי קודם. ויש לדון בזה בתרתי: אם באים כאחד לירש הסבא, מי קודם (ויעו' ברש"י בדה"א א ה-מא וכד-ב-ססותר א"ע בזה וצ"ע. ויעו' ברש"י ברות ג-

וברמ"א שם (סעי' ב) ובסמ"ע (ס"ק יג) ובט"ז. וכ"ז שם למ"ד מומר יורש מה"ת. ונראה ליישב דברי הראב"ה דמש"כ תרוה"ד מצד "ידו כידה" היינו דחכמים תקנו שלבעל תהיה זכות בנכסי האשה (ועי' בערול"נ רי"פ אלמנה לכה"ג יבמות סו.), ולגבי זה נחשב במומרת כאילו היא יורשת - דלא קנסו אותו, ולכן הבעל זוכה! אמנם כ"ז הוא רק מכח תקנ"ח בעניני ממונות (ומחדש תרוה"ד דיועיל אפילו בכה"ג שמה"ת אינה יורשת מחמת לתא דידא), ולגבי "ירוש"ה באמת אין לו כח לירש כלל, וכמשנ"ת. (ודין "ידו כידה" אינו דין בהל' ירושה אלא זכות הבעל בנכסי אשתו בחייה). ועוד י"ל בראב"ה הגדר יורשת מומרת (לשיטת הגאונים) היינו דלא פקע ממנו שם "ירוש" אלא דאינו יכול לזכות בנכסים בפועל, וממילא יורשו יורש אותו. ואולי לזה נתכוון המהרי"ט בסו"ד (בד"ה ויש לרקדק) יעו"ש. וע"ע במחנה אפרים (הל' קנין חצר ס" ט) ואכ"מ. ועי"פ מש"כ יוצא דאין קושיא על המרדכי והראב"ה הנ"ל מכל הראיות שכתבנו שבעל אינו נחשב יורש של חמיו, וממילא גם אין משם ראייה לדברי הג"ר שאול הנ"ל. וגם מהתרוה"ד והמהרי"ט מבואר כמש"כ שהבעל בא רק מכח אשתו וכנ"ל].

כב. ומצאתי את שאהבה נפשי בספר זכר יצחק השלם להגאון רבי יצחק יעקב רבינוביץ מפוניב' (ח"ב ס" לט), ולחיבת הקודש אעתיק את דבריו מכיון שאין הספר מצוי ביד כל, וז"ל - הנה בתחילה עלינו לברר טעם החזקה שנהגו בכמה מקומות ברכנות. והנה זה כמה היה מבורר אצלי דאין זה מטעם ירושה כמו בכהונה ומלוכה דא"כ היה הדין נותן שגם האח וכל יורש יהא לו חזקה כמבואר בר"מ ז"ל (ה' כלי המקדש פ"ד ה"כ) דכל הקודם לנחלה קודם בירושה זאת. והרי לא נהגו כן ששאר [יורשין יהיה להם חזקה] וע"כ דאין זה מטעם ירושה, כי [אם כל הטעם] בשביל תועלת המשפחה, שירישו לבניהם אחריהם,

ע"פ דברי המהרי"ט שלמד באופן אחר, יעו"ש. ואילו לגבי הגמ' בב"ב (קכה:) ושאר הראיות שהבאנו (בחלק ג) מתוס' (קיג.) ועוד דמוכח שלחתן אין יחס של "ירוש" לחמיו - אין שום התייחסות באבני נזר ובדברי הג"ר שאול הנ"ל. וצע"ג.

[ויש להרחיב הדיבור במרדכי פ"ק דקידושין (אות תצב) המוכב באבני נזר - המרדכי מביא שיטת גאון שמומר אינו יורש מדאורייתא, והראב"ה חולק, וכתב הראב"ה "דאפילו לדברי גאון נראה דהאב יורש בנו המומר לעכו"ם דאמאי לקנסיה לאב, וכן בעל יורש אשתו המומרת לעכו"ם אפילו אם מת מורישה לאחר שהמירה זכה הבעל בירושתה וכו' תדע שלא קנסו לבעל" וכו', ע"ש במרדכי. ומדברי הראב"ה הללו משמע לכאן דהבעל נחשב יורש ישיר של חותנו (דהרי לשיטת גאון האשה כאן מדאורייתא אינה יורשת), וצ"ע בזה מכל מש"כ לעיל (בחלק ג) ובאמת המהרי"ט (חו"מ ס"י מא) כתב עליו - "והא ירושת הבעל לאו מכח המוריש קאתי אלא נחלה הבאה לו ממקום אחר היא וכו', והא בההיא שעתא שמת מורישה לא היתה היא בת ירושה, וכיון דהיא לא זכתה היאך יזכה הבעל מכחה וכו', אבל לדברי הגאונים במה שלא זכתה היא איהו מנא ליה" וכו' יעו"ש. והנה בתרומת הדשן (ס"י שמט) הביא דברי המרדכי והראב"ה, (ושיטת תרוה"ד כדעת רוב הראשונים שמומר אינו יורש רק מטעם קנס), ובסו"ד כתב דלפי הסברות "דחכמים סלקו המומר מן הירושה כאילו אינו וממילא ירשו אז יורשי המוריש ולא יורשי המשומר, א"כ מ"ט דראב"ה דפסק בעל יורש את אשתו המשומדת וכו', ואמאי הא הבעל לא בא אלא מכח אשתו המשומדת" וכו' ותיירץ שמכיון שהפקיעו מכח קנס לא קנסו את היורשים, ועוד חילק בין בעל לשאר יורשים דבעל ירו כידה או עדיפא מידה (כדאיתא ביבמות לט. וכתובות פג.), ע"ש. ובמהרי"ט הנ"ל כתב דדבריו א"ש רק למ"ד שמומר יורש מה"ת. ויעו' עוד בב"י (חו"מ ס"י רפג)

והרי זה כמו אריסי בתי אבות (עיינ ב"ב מו, ב ברשב"ם ד"ה א"ר יוחנן), דע"כ מטעם קבלה שקבלו עליהם להחזיקם הם ויורשיהם אחריהם, וכן ברבנות, ונ"מ גדולה בזה לענין הבת, דאם נימא דמטעם ירושה קא אתינן עלה ל"ש בבת, כיון דהיא אינה יכולה להתמנות לא שייך גבה ירושה שיהא בעלה רב. דהירושה היא לא בדין הממון כי אם במינוי כמו בכהונה ובמלוכה והמינוי לא שייך בה. אף דאשת חבר הרי היא כחבר (שבועות ל, ב) זה רק לענין כבוד. אבל המינוי לא שייך רק בו ולא בה. ובודאי דחתן כה"ג לא ירש את הכהונה וכן חתן מלך. אמנם אם נימא דמשום קבלה היא בשביל תועלת המשפחה, אין נ"מ ד"ל דגם בהשארית בת אחריי. אמנם באמת התבוננתי, דבאמת מנין למדו חז"ל, דגם יורש אחר יורש המינוי, הרי בקרא (דברים י"ז כ') לא מצינו כי אם הוא ובניו ולא מצינו כי אם דהבן יורש, והרי בכמה דוכתי מצינו דבן יש לו דין אחר מיורש, כמו בשדה אחוזה ובעבד עברי (קידושין יז, ב), דרק הבן קם ולא [בת ואח], ומנין לנו ללמוד דבזה גם האח יורש... עכ"ל. ולא זכינו לסיום דבריו.

ומבואר מדבריו דהיה פשוט לו שמצד ירושה אין לחתן שום יחס לחותנו, וגם מצד אשתו אין הוא יכול לרשת מכיון שהיא עצמה אינה ראויה לזה. [יש לציין דמש"כ בסו"ד דבן שונה משאר יורשים היינו כמשנ"ת לעיל (אות ח), ומה שהקשה מג"ל דגם שאר יורשים זוכים כבר הבאנו לעיל (אות יח) דרשה מהתו"כ (פר' צו) יעו"ש. ומש"כ דלא נהגו ששאר יורשים ירשו הרבנות אלא רק בנים, לכאוי צ"ע בזה מדברי האחרונים (יעו' בדברי חיים ח"א יו"ד סי' נג לענין גיס ובדברי מלכיאל ח"ד סי' פב לענין אח) דמבואר שנהגו בפועל שגם שאר קרובים (כאח וכדו') ירשו הרבנות. וצ"ע]. והנה במה שיצא לדון כאן בדבר חדש מצד מנהג - מבואר בדברי כל האחרונים הנ"ל (באות כא ויעו' עוד לקמן

ויעו' בחקרי לב (או"ח סי' כג) שדחה דברי הג"ר שאול, (וכתב "והרי בעל זה אינו יכול לבא אלא מכח אשתו ואילו אשתו אינה ראויה ליירש כ"ש הבעל").

בדברי חיים (ח"א יו"ד סי' נג) מובא מעשה דלרב אחד היו שני בנים ובת, ואחר מיתתו מלך אחריו בנו האחד, ולאותו בן לא היו בנים, ואחר מיתת אותו בן החזיק ברבנות מעצמו גיסו בעל אחותו, ולאחיו השני היה בן קטן בשם פנחס וכשגדל אותו בן רצה להחזיק ברבנות. ומאריך הדברי חיים שהבן הוא היורש (ע"פ התוספתא דשקלים הנ"ל שכל מי שקרוב יותר קודם לירש). יעו"ש. ומבואר שם דבעל האחות אין בכוחו לסלק הר"ר פנחס מהרבנות, והוא עצמו אינו נחשב "יורש" הגם שהחזיק ברבנות קודם לר"ר פנחס ובאותו זמן היה הר"ר פנחס קטן ואינו ראוי לאותה שררה.

וגם מדברי העבודת הגרשוני (סי' מט) הנ"ל משמע כמש"כ דדוחה החתנים מירושת השררה, וכמשנ"ת לעיל (באות יח) באורך.

כג. בבית שלמה (ח"א או"ח סי' יג) כתב שחתן יורש שורת חמיו ע"פ דברי הג"ר שאול הנ"ל. (ומיירי שם שהשו"ב נתן חזקת השחיטה לחתנו בחייו). ובהג"ה מבין המחבר (אות ב) הביא דברי עבודת

ב"יורשין". והיורש זוכה מעצמו, ואין זה דין על הציבור "למנות הבן תחת אביו", (ועי' מש"כ בזה באות יט דזוהי בעלות של בעל השררה!). וע"ע בזה באורך במשנת יעבץ (אה"ע סי' לו). וגם אם היינו מוצאים מנהג מפורש שנהגו אחרת היה צריך לעיין בזה אי בכח מנהג לעקור הדין ירושה דאורייתא. ועכ"פ לא מצאנו כן, ומהבית יצחק עצמו משמע שדן מצד עיקר הדין בזה. אמנם נראה דהבית יצחק מודה דהוי דין ירושה דאורייתא אלא דכוונתו היא שמכיון שזוהו גדר ירושה אחר ופרשה מחודשת יתכן שיש לה גדרים אחרים. וגם זה צ"ע דהרי להדיא מבואר בתו"כ ובתוספתא ומובא ברמב"ם שגדריה הם כגדרי ירושה רגילה. וצ"ע]. וע"ע מש"כ שם (בסי' ע אות ב ד) בענין בן הבת, ושם (אות ג) הביא דברי האבני נור הנו"ל (באות יח), ולמד בדברי העבודת הגרשוני כמש"כ ודלא כאבני נור (וכנ"ל סוף אות יח).

בברכת רצה (סי' קי) הביא דברי השואל ומשיב הנ"ל וחולק עליהם דהא דחתן נקרא בן היינו מצד השם אבל מינוי תלוי בירושה ולגבי זה רק בן הבת נחשב שארו ע"פ סדר נחלות משא"כ חתן אינו בתורת נחלה! ועוד הביא שם (בסי' קכג) את דברי הג"ר שאול ודוחה כל ראיותיו כנ"ל. (וכתב שם - אולם אנכי מעודי אין דרכי לילך בעינים סגורות אחרי כל הכתוב בספר אף לאדם גדול בענקים אשר כגובה ארוים גבהו ורק לחקור אחרי שרשן של דברים אשר יפיץ אור על הדרך נלכה בו). ע"ש. [מש"כ לחלק בסו"ד דוק אם מתה האשה בחיי אביה אין הבעל יורש דהוי ראוי, אבל בחיי אשתו ירו כידה (עי' יבמות לט. וכתובות פג.), דבריו לכאוי צ"ע דשם הנדון הוא לגבי זכות הבעל בנכסי אשתו עצמה, אבל לגבי אביה כבר נתבאר לעיל שאינו נחשב יורש כלל וממילא לגבי שררות אין היא יכולה להוריש לו מה שאין ראוי לה. (ואין זה כממון שהיא עצמה יורשת מאביה). וצ"ע. וע"ע מש"כ לעיל (סוף אות כא) לענין מומרת].

הגרשוני הנ"ל ומשמע שהבין בו כמש"כ שהחתן לא יורש. [וע"ע בבית שלמה שם שחולק על דברי החת"ס (או"ח סי' יב) ואכ"מ].

ויעו' בדברי מלכיאל (ח"ד סי' פה) שהזכיר בדרך אגב את הדעות שחתן יורש שורת חמיו, וא"כ יקשו עליו הקושיות שהקשינו כאן. (אמנם אין הוא דן שם בעיקר דין זה וכל טענתו היא שאפילו אי נימא שיש דין ירושת שררה בחתן אין זה מועיל במקרה ההוא מכיון שאותו אדם שדן עליו אינו ממלא מקום אבותיו, יעו"ש, וגם אלה שרצו להכשירו באו מכח הטענה שהרב ביקש שחתנו ימלא מקומו אחריו, ויתכן שאז הדין שונה כמו שיתבאר לקמן אות כד בעו"ה).

עוד נזכרו דברי הג"ר שאול הנו"ל בשואל ומשיב (מהדו"ק ח"ב סוס"י יט) ודן שם מצד לשון בנ"א שחתנו כבנו. והביא ראייה מרש"י בשבת (כג: ד"ה נפק מינייהו) דחתנו כבנו, ע"ש. אמנם כ"ז הוא מצד הלשון ולכאוי ירושה שאני וכמשנת וצ"ע.

בבית יצחק (יו"ד ח"ב סי' סט) הביא באריכות דברי הג"ר שאול וחולק עליו דהבת אינה יורשת השררה וממילא בעלה לא זוכה. [וע"ש מה שהאריך מצד הלשון אי חתנו כבנו, ויצא לידון בדבר החדש דמכיון שירושת שררה אינה כירושת ממון אלא דין מחודש שמחויבים למנות הבן תחת אביו, ממילא י"ל דגם לחתן יש זכות דהוי בכלל זרעו. ודבריו צ"ע דמהדרשות הנ"ל בכבלי ובירושלמי וספרי ותו"כ ותוספתא משמע שהוא דין ירושה גמור, ומדאורייתא (וכל פרטיו נלמדים מפסוקים), וכמש"כ רש"י בהוריות "כאדם שמוריש ירושה לבניו" וכמש"כ הרמב"ם "שהמלכות ירושה וה"ה לכל שררה שבקרב ישראל", (ונתבאר באורך באות טז ויז לעיל, וע"ש שהיתה הו"א שאפילו באינו ממלא מקום אביו יתמנה תחתיו! ובעינין לזה פסוק, ומבואר שהוא דין ירושה גמור). וחביתי כה"ג שמת שקרבין משל "יורשין" (כמבואר במנחות נא: ועש"ה תרד"ה והכהן) יוכיחו דזוהו דין גמור ותלוי

ובכוחו לעשות כן, ע"ש. ובדברי האחרונים הנ"ל מיירי להדיא באופן זה, [יעו' בדברי הג"ר שאול (הנז"ל באות כא), ובדברי מלכיאל ובכית שלמה (באות כג), וגם השואל ומשיב שם לא מיירי במקרה מסוים אלא רק מביא עוד ראייה לדברי הג"ר שאול וי"ל דמיירי באותו אופן כנ"ל. (ומה שדנו מצד הלשון שחתנו כבנו, היינו לפי מה שכתבנו לעיל אות יט וכ דיתכן שאינו יכול להעביר השררות לאדם זר, ובוה חידשו האחרונים הנ"ל דעכ"פ כאן מהני מה שחתנו נחשב כבנו ובכלל "זרעו" שיוכל להעביר לו השררות הגם שאינו חשוב "יורש", ראין זה בתורת "ירושה" אלא בתורת "נתינה מחיים", וכמשנ"ת]. וצ"ע לדינא.

עוד יש לעיין מהו גדר ישיבה שאדם מייסד ולא העמידה אנשי המקום, למי היא שייכת ואי נחשב ממונו, (ואז יש בזה גם ירושת ממון). ונפ"מ לגבי חתן (אם אשתו בחיים שאז אין זה "ראוי"). ועי' בקה"י (ב"ק סי' מד) ובברכת שלמה (חומ"מ סי' יט) ובאג"מ חומ"מ (ח"ב סי' ח גא) ואה"ע (ח"ד סי' פא).

כד. העולה מדברינו - לעיל (בחלק ג) הארכנו בראיות שחתן לא יורש את חמיו, ובכל אריכות הדברים לעיל לגבי ירושת שררה לא מצאנו באחרונים מי שיסתור ראיות אלו. והנה בנדון אי חתן יורש השררה רוב האחרונים דנים מצד ה' ירושה, ולצד זה לכאור' חתן לא יוכל לרשת כמשנ"ת, וצ"ע ליישב דברי האחרונים הנ"ל (אות כא וכג).

ויש מי שרצה לחדש שזהו רק מנהג, וגם זה צ"ע דהאחרונים נקטו דירושת רבנות הוי מדין ירושת שררה כנ"ל (וע"ע לעיל סוף אות טו דירושת רבנות הוי בכלל שאר ירושת שררה). ובשררה מפורש מצינו שהיא דין ירושה, ומדאורייתא. (כמבואר באות טז).

וגם הצד לומר שכל דין ירושת שררה הוא חיוב מחודש (על הציבור) למנות הכן תחת אביו צ"ע, דמכל הדרשות משמע דהבן או כל הקודם לירושה זוכה ממילא בשררה מעיקר הדין (וכנ"ל אות טז). וגם סדר הקדימה בזה הוא כבדין ירושה הרגיל. וצ"ע.

ואשר נ"ל בזה דיתכן שדוקא אם המוריש נתן השררה לחתנו בחייו יועיל בזה דין ירושה, וכמשנ"ת לעיל (אות כ) דיש בידו



הרב יוחנן הכהן שבררונ

בענין אופן ספירת העומר בציבור ובירור דין הפסק בשהייה בין ברכה לעשיה

ענינים שנדונו בתוך המאמר: דין אם מצוות צריכות כוונה / דין המתכוון שלא לצאת / אם בענין כוונה מפורשת שלא לצאת / אופן הכוונה שלא לצאת / מקורות למנהגי הספירה / אם שומע כעונה הוא דין לכתחילה או רק בדיעבד / אם שייך מצוה לכתחילה ובהידור אחר שכבר יצא בדיעבד / דין שהייה בין ברכה לעשיה / מקור דין הפסק בשהייה / טעם ואופן סמיכות ברכה לעשיה.

מבוא

באופן ספירת העומר בציבור מצינו כמה מנהגים, המנהג הנפוץ בקהילות אשכנז שהש"ץ סופר בקול רם הברכה עם ספירת היום ואחריו סופרים כל הקהל יחדיו, אולם המנהג הקדום בהרבה מקומות (כפי שיובא להלן בע"ה) היה שהקהל אמרו בעצמם הברכה עם הספירה ולא שמעו קודם מהש"ץ, ומנהג רבוה"ק זיע"א מסטאלין קארלין שהש"ץ מתחיל את הברכה והקהל ממשיכים מיד לומר כל הברכה וממתינים על הש"ץ עד שיגמור את הברכה ואז סופרים כל הקהל ביחד את ספירת היום.

במאמר שלפנינו נדון בע"ה בבירור מנהג רבוה"ק זיע"א, ויתחלק לשני חלקים, (א) טעמים ומקורות למנהג הספירה באופן זה, (ב) ביאור הטעם למה אין כאן חשש של הפסק בשהייה בין הברכה להספירה כשהקהל ממתין עד שהש"ץ יסיים את הברכה.

חלק א

המנהג הנפוץ כיום בקהילות אשכנז שהש"ץ סופר קודם והקהל אחריו, והטעם הפשוט הוא כדי שהקהל ישמע מפי החזן את מנין היום ולא יבואו לידי טעות, אולם באופן זה יש חשש שכבר יצאו הקהל בשמיעתם מהש"ץ (כאשר יבואו להלן בע"ה) ושוב לא יוכלו לברך בעצמם את הברכה. ויש לברר הענין ממקורותיו.

דין אם מצוות צריכות כוונה

הנה נחלקו בגמ' בכמה מקומות אי מצוות צריכות כוונה או לא, בראש השנה דף כ"ח ע"ב אמרינן דרבא סבר מצוות אין צריכות כוונה, ור' זירא אמר לשמעיה איכוון ותקע לי, ובברייתא שם דבעינן כוונת שומע ומשמיע, וכתב הר"ן יש סבורים לומר דלא פליגא דר' זירא אדרבא דלא אמר ר' זירא איכוון ותקע לי למצוה אלא שצריך כוונה לשמוע ולהשמיע לשם תקיעת שופר כל דהו אפי' שלא לשם מצוה ולעולם כוונת מצוה לא בעינן. והרמב"ן ז"ל והרי"ף ורמב"ם והרא"ש פסקו דמצוות צריכות כוונה לשם מצוה לצאת ידי חובה, אבל דעת הרבה מן הגאונים והרשב"א ז"ל דלהלכה מצוות אין צריכות כוונה. והובא מחלוקת זה בבית יוסף סי' תקפ"ט, ומסיק שם דנקטינן להלכה דמצוות צריכות כוונה.

וכן פסק בשו"ע סי' ס' סעיף ד', וז"ל: יש אומרים שאין מצוות צריכות כוונה ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשית אותה מצוה וכן הלכה ע"כ. וכתב המג"א סק"ג, ודוקא במצוות דאורייתא אבל מצוות דרבנן אין צריך כוונה, ועי' מ"ב שם שהביא חולקים ע"ז, ובשו"ע הרב סי' תע"ה סכ"ט כתב דמצוה מד"ס אי"צ כוונה וי"ח, והחיי אדם בכלל קל"א

ס"ז פסק בפשיטות דברבנן אי"צ כוונה, ועי' בכה"ח ס"י ס' אות י' שקיבץ הרבה פוסקים בענין זה.

וכתב המג"א בס"י תפ"ט סק"ח דלגבי ברכה צריך לחוש לדעה דאי"צ כוונה ולא לברך שנית מחשש ברכה לבטלה, והביאו המ"ב שם ובס"י ס'.

אמנם לגבי שומע כעונה חידשו כמה אחרונים דבלי כוונה אינו יכול לצאת, אפי' למ"ד מצוות אי"צ כוונה, אולם הפמ"ג בס"י רי"ג ס"ג כתב דאין לחלק בזה וגם בשמיעה יוצא בלי כוונה, וכ"כ בהגהות רעק"א שם, וכ"כ בשו"ע הרב שם ס"ד וז"ל: ולדברי האומרים שמצוות של דבריהם א"צ כוונה אע"פ שלא נתכוין המברך להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בה יצא בין בברכה אחרונה בין בברכה ראשונה, כגון מי שנטל פרי בידו לאכלו או מצוה לעשותו וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו אין צריך לברך, ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה ע"כ, וכ"כ בס"י תפ"ט שיובא להלן בעה"י.

דין המתכוין שלא לצאת

נחלקו הראשונים, למ"ד מצוות אי"צ כוונה, מה יהיה הדין אם מתכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת, תוס' במסכת סוכה דף ל"ט ע"א ר"ה עובר כתבו דאע"ג דאמרינן בר"ה דמצוות אינן צריכין כוונה מ"מ בעל כרחו לא נפיק, ולכן כשנטל האתרוג לפני הברכה אם נטלן כדרך גילתן יתכוין שלא לצאת בו עד שיברך, וכ"כ הרא"ש שם בדף מ"ב ע"א, וכ"כ הר"ן בר"ה דף כ"ח ע"ב ורבינו יונה בברכות דף י"ב ע"א בשם הרשב"ם, וכן הביא הב"י בס' תקפ"ט בשם האוהל מועד והרשב"א, וכ"כ עוד ראשונים.

אולם בב"י שם הביא מהאוהל מועד שכתב בשם הרא"ה שאפילו צווח שאינו רוצה לצאת ידי אותה מצוה יצא (והראני הרב שניאור זלמן דישון מקור דברי הרא"ה אלו, והוא בחידושי הרא"ה בכתובות דף צ"ד בסוגיא דשני שטרות היוצאים ביום אחד באמצע דבריו מבאר ענין מצוות אי צריכות כוונה וכתב כנ"ל).

ובב"י שם מסיק דלא חיישינן לדברי הרא"ה בזה, ועי' בכף החיים שם אות נ"ח דהביא דהא"ר מסתפק בדעת האבודרהם דאפשר דסובר כהרא"ה, ומסיים הכה"ח דלכתחילה יש לחוש גם לדעת הרא"ה. ועי' בב"ח ס"י תרנ"א דלכן לא הביא בשו"ע העצה בלולב שיתכוין שלא לצאת מפני שחשש לדעת הרא"ה.

והנה הרא"ה אינו יחידאה בשיטה זו, שכן פסק גם בתוס' רבינו פרץ במסכת פסחים דף ז' ע"ב, וז"ל: וממ"ק מלולב דבעידנא דאגבהיה נפק ביה א"כ לא מברך עליהן עובר לעשייתן, ואומר רשב"ם דמיירי באומר כשנטלו אני נוטלו על מנת שלא לצאת בו, ואע"ג דאמרינן מצוות אינן צריכות כוונה דאפי' בלא מתכוין יצא, ה"מ בסתמא אבל כשמפרש בהדיא דמתכוין שלא לצאת בו ודאי לא יצא וכו'. וקשה דכ"פ המוצא תפילין (ערובין צו). משמע דאפי' אם הוא מתכוין שלא לצאת מ"מ יצא, דקאמר התם וא"א דכ"ע לצאת בו לא בעי כוונה והכא בכל תוס' פליגי, וא"א דבמתכוין שלא לצאת בו לא יצא אמאי מניח שיטתו דלעיל ולומר דבכל תוס' פליגי לימא דקמפלגי במצוות צריכות כוונה היכא דאמר שאינו רוצה לצאת בו, אלא מדלא קאמר הכי ש"מ דלכ"ע יצא אפי' במתכוין שלא לצאת בו, וא"כ הכי קיי"ל, עכ"ל. וכ"כ גם בערובין שם. (ובענין הראיה מהגמ' בערובין הנ"ל, עי' בישועות יעקב ס"י ס', ובטורי אבן ר"ה דף כ"ח ע"ב ושד"ח מערכת המ"ם כלל ס"ח, ודברי רבינו פרץ הנ"ל עדיין לא נדפס בזמננו).

גם הריטב"א בר"ה דף כ"ח כתב כהרא"ה, וז"ל: וקמ"ל שמצוות אין צריכות כוונה לצאת ברעבד, ואפי' עומד וצווח נמי שאינו רוצה לצאת ולאכול לשום מצה יצא וכו', ובהמשך

ביאר הריטב"א דלא רק במידי דאכילה שנהנה אמרינן כן אלא גם בשמיעה, דכולהו מצוות חדא טכסיסא נינהו בענין זה, דבאיסורין איכא לאפלוגי בהא אבל במצוות עשה כולם דרך אחד להם וכו' עיי"ש. אמנם בפסחים דף ז' כתב הריטב"א על דברי התוס' דאינו יוצא בע"כ שנראין דבריהם במצוה הנעשית ע"י אחרים כגון הבדלה וכו'. אך סיים דמ"מ ראוי ליראי מצוה לחוש לענין שאמרנו (דיוצא אפי' בע"כ). עיי"ש. ועי' בטורי אבן ר"ה דף כ"ח שפסק מעצמו כהרא"ה דגם במתכוין שלא לצאת יצא, והביא ראיות לדבריו, ועי' שפת אמת שם ובחלקת יואב או"ח סי' ל"ג שיישבו ראיותיו.

אם בעינן כוונה מפורשת שלא לצאת

ויש לברר מהו גדר בעל כרחו לגבי דין זה שאינו יוצא ידי חובתו לשיטה זו, ולכאורה היה אפשר לומר דאם חזינן מתוך מעשה האדם שאינו רוצה לצאת, או מתוך אומדנא כגון שאם יצא עתה שוב לא יוכל לברך נקרא בעל כרחו ולא יצא.

אולם בדברי הראשונים והאחרונים מוכח דאפי' ברור שהאדם אינו רוצה לצאת ידי חובתו כל זמן שלא נתכוין בפירוש שלא לצאת יצא ושוב אינו יכול לברך, דהנה בתוס' סוכה דף ל"ט ע"א ד"ה עובר הקשו איך יכול אדם לברך על הלולב הא מדאגביהי יצא כבר, ותירצו בשני אופנים, או שיטלנו שלא כדרך גדילתן ואחר הברכה יהפכנו, או שיתכוין שלא לצאת בו עד אחר הברכה. וכ"כ הרא"ש שם.

והנה לכאורה תמוה למה צריך שיתכוין שלא לצאת, הרי ודאי אינו רוצה לצאת עד אחר הברכה שהרי כשנוטל את הלולב רוצה הוא לברך עליו ולא לצאת ידי חובתו בלא ברכה, ומוכח ודאי דאף שברור שאינו רוצה לצאת כל שלא מתכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת לא מיקרי בעל כרחו ויוצא, וכן משמע מלשונם שכתבו שיתכוין שלא לצאת בו.

אמנם צריך לבאר בדברי רבינו יונה בברכות דף י"ב ע"א דבעיא בגמ' היכא דנקיט כסא דשיכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח בדחמרא וסיים בדישיכרא מאי בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה אזלינן, והקשה רבינו יונה מה בכך הרי נעשית המצוה ומצוות אינן צריכות כוונה, ותיריך בשם רבינו שמואל שאע"פ שמצוות אינן צריכות כוונה ויצא בדיעבד זהו כשעושה המצוה בסתם אבל כשמתכוין בידיעה שלא לצאת ודאי אינו יוצא, ולכן לא איפשריטא התם משום דקסבר דחמרא הוא ופתח בדחמרא ונתכוין שלא לצאת משיכרא כלל אלא מחמרא, ע"כ.

וצריך להבין דשם הרי אינו מתכוין בפירוש שלא לצאת משיכרא אלא שחושב שזה חמרא, ומאי שנא מנוטל לולב שודאי אינו רוצה לצאת קודם ברכה ואעפ"כ צריך שיתכוין בפירוש שלא לצאת.

ועי' ברא"ש בברכות שם שהביא בשם הראב"ד כקושית רבינו יונה, שלא מצינו בשום מקום שתהא הברכה נפסדת בשביל חסרון כוונה דאפי' בלא שום כוונת הברכה עולה לו כ"ש שהוא מתכוין לשום ברכה בעולם, ותיריך הרא"ש דטפי עדיף בלא כוונה ממה שעוקר הכוונה לברכה אחרת ע"כ.

ונראה לבאר הענין והחילוק בין זה להא דלולב, דגבי שיכרא אינו רוצה כלל לברך על שיכרא שהרי אין רצונו לשתות שיכרא וממילא אין רצונו לברך ברכתו, דמתכוין שחשב שחמרא הוא ורוצה לברך על החמרא הרי עקר לגמרי רצונו מברכת שהכל על שיכרא, וכיון שיש כאן חסרון רצון על עצם הברכה, אינו יוצא בעל כרחו, משא"כ גבי לולב הרי באמת ברצונו לקיים מצוות נטילת לולב וכשנוטל את הלולב בידו מטרותו לקיים בו את המצוה, אלא שרצונו גם לברך עליו, ולכן כדי למנוע שלא יצא ידי חובתו קודם הברכה צריך הוא

שיתכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת, ובלא כוונה זו יצא, כיון שאין כאן חסרון רצון על עצם הדבר אלא על יציאת ידי חובתו, וכל שאין לו התנגדות על עצם הדבר לא מיקרי בעל כרחו אלא אם כן יתכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת.

ולגבי ספירת העומר או שאר ברכות שעומד לברך ושמע בינתיים הברכה מאחר הדבר יותר מבואר, שהרי שמע עתה ברכה שאין לו התנגדות וחסרון רצון עליה ואדרבה הרי רוצה הוא לברך ברכה זו ושמע עתה דבר שהוא ממש כרצונו, אלא שאין רצונו לצאת ידי חובתו בשמיעתו כדי שיוכל לברך בעצמו, וכל שאין חסרון רצון על עצם הדבר אלא על יציאת חובה לא מיקרי בעל כרחו אא"כ יתכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת, ולכן כתבו המג"א והמ"ב וש"ע הרב הנ"ל דאם לא חשב כלום שוב לא יברך בעצמו, ודו"ק.

ומ"ש רבינו יונה בברכות שם והר"ן בר"ה שם דמה שנהגו להבדיל בבית אע"פ ששמעו כל בני הבית הבדלה בבית הכנסת לפי שנתכוונו שלא לצאת שם ע"כ, התם מיירי שמתכוונים בפירוש שלא לצאת כדמוכח מלשונם שכתבו שנתכוונו שלא לצאת שם, וכן מוכח להדיא בשו"ע סי' רצ"ו ס"ז שהביא להלכה זו בלשון תנאי בזה"ל: אפי' שמעו כל בני הבית הבדלה בביהכ"נ אם נתכוונו שלא לצאת מבדילים בבית ע"כ, ומוכח דרוקא אם נתכוין שלא לצאת לא יצא, וגם דברי הלבוש שהביא המ"ב שם סקל"ג מורים כן שכתב דהאידינא מסתמא מתכוין כל אחד מבני הבית שלא לצאת בהבדלה ששומעין בביהכ"נ, ולא כתב שסתמא הוי ככוונה אלא שסתמא מתכוין כל אחד והיינו שבאמת מתכוונים (ולהלן יתבאר בע"ה אופן הכוונה בזה).

המורם מהאמור דמבואר בראשונים ובפוסקים דלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה, אפי' אם ברור שאינו רוצה לצאת הרי הוא יוצא אא"כ יתכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת ולדעת רא"ה וריטב"א גם זה לא מהני, ולגבי שומע כעונה נחלקו האחרונים ודעת רעק"א והפמ"ג וש"ע הרב ועוד דגם בזה הדין כן, ובמצוה דרבנן נקטו הרבה פוסקים דאיי"צ כוונה, ולגבי ברכה אם שמע מאחר ולא נתכוין שלא לצאת שוב לא יברך בעצמו. (ועי' בספר מקור חיים להגאון בעל חוות יאיר סוף סי' ר', וז"ל: הם מתכוונים שלא לצאת, אינו ר"ל ממש מהרהרים ומכוונים לכך, רק ר"ל אחר שנהגו כך מסתמא לא ניחא להו שיצאו בברכתו דאזי הוי ברכתן לבטלה, וכה"ג יפורש מ"ש ס"ס רצ"ו וס' תפ"ט ס"ג, עכ"ל. ודבריו לכאורה תמוהין דממ"נ אם ס"ל דמצוות צריכות כוונה או עכ"פ בשומע כעונה בעי כוונה א"כ אפי' סתמא לא יצאו ולא בעינן שנהגו כך, ואם ס"ל דמצוות אין צריכות כוונה הרי מבואר מהראשונים דלא מהני מאי דסתמא לא ניחא ליה אלא צריך הרהור וכוונה מפורשת כנ"ל.

אכן בסי' תפ"ט ס"ג ביאר דבריו, וז"ל: דעתו שלא לצאת, למה דקיי"ל מצוות צריכות כוונה אפילו בסתם, ואפשר דלא אמרינן כך לקולא עכ"ל. ובזה יתבארו הדברים, שהוא ס"ל דקיי"ל מצוות צריכות כוונה גם בדרבנן אלא שחידש דאפשר דלקולא לא אמרינן כן, כלומר דצריכין להחמיר גם אם לא כוון ששוב לא יברך בעצמו, ועל חומרא זו סגי כמה שנהגו ומסתמא לא ניחא ליה, אבל לדידן דחיישינן לשיטה דמצוות איי"צ כוונה בדרבנן וכ"ש לגבי ברכה, א"כ ודאי דבעינן כוונה מפורשת כנ"ל ודו"ק).

אופן הכוונה שלא לצאת

כתב בשו"ע הרב סי' תפ"ט סעיף י"ב: ומי שרוצה לרדק לספור בצאת הכוכבים והוא מתפלל ערבית מבע"י עם צבור המתפללין ערבית עם סמוך לחשיכה וסופרים בביה"ש טוב שיספור עמהם בלא ברכה ויחשוב בדעתו אם אשכח לספור בלילה הריני סומך על ספירה זו לצאת בה ידי חובתי, ואם לא אשכח בלילה הרי דעתי עכשיו שלא לצאת בספירה זו, שאף

להאומרים שמצוות א"צ כוונה לצאת בהן ידי חובתו מ"מ כשמכוין בפירוש שלא לצאת בהן ידי חובתו בודאי אינו יוצא בע"כ, ולפיכך כשיזכור בלילה יספור בברכה, אבל אם לא התנה בדעתו בפירוש שלא לצאת בספירה זו כשיזכור בלילה אלא ספר סתם אף שלא בירך עכשיו וגם לא ענה אמן אחר ברכת הציבור, לא יברך כשיספור בלילה, שמא היה כבר לילה כשספר בביה"ש וכבר יצא י"ח להאומרים שמצוות אין צריכות כוונה, ואף להאומרים שמצוות צריכות כוונה מ"מ הספירה בזמן הזה מד"ס וי"א שמצוות מד"ס לדברי הכל אין צריכות כוונה כמו שנתבאר בסי' תע"ה, ואפי' לא ספר עמהם כלל אלא ששמע הספירה מן אחד ומן הציבור שספרו ולא נתכוין כלל להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו, לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה, ואפי' היה מחשב אין אני מתכוין לצאת בספירה זו אין זה כלום להאומרים שמצוות א"צ כוונה, אא"כ מחשב אני מתכוין שלא לצאת בה. עכ"ל.

והנה, מה ששמע מדבריו שבלא כוונה כלל אלא לפי תומו יצא אף שברור שרוצה הוא לספור אח"כ, כבר נתבאר שדבר זה מבואר בראשונים ובפוסקים, ומ"ש שגם בשומע הדין כן, כבר נתבאר דכן הוא שיטת הרבה גדולי האחרונים, ונבוא לדון באופן הכוונה המבואר בדבריו.

וראיתי מי שהבינו בדבריו שחילק בין אם נתכוין שאינו רוצה לצאת לנתכוין שרוצה שלא לצאת, שבראשון יצא ובשני לא יצא, אולם דבר זה ליתא כלל בדברי שו"ע הרב וגם אין שום מקום לחילוק כזה, שכל שחושב שאינו רוצה לצאת אינו יוצא בע"כ, אלא שכתב לאפוקי שאם חושב אין אני מתכוין לצאת, כלומר אין לי כוונה לצאת ידי חובה אינו כלום דמכוין שמצוות א"צ כוונה הרי אין כאן שום חסרון שחושב שאין לו כוונה שהרי אין צריכין לכוונתו, וזה דבר פשוט, אבל אם חושב שאינו רוצה לצאת וראי שאינו יוצא בע"כ בין אם חושב איני רוצה לצאת או אני רוצה שלא לצאת ואפי' חושב אני רוצה לספור בעצמי אח"כ ג"כ גילה במחשבתו שאינו רוצה לצאת, וזה מבואר בדבריו בסעיף י"ד שהשואל מחבירו מנין היום לא יצא דבשעה ששמע היה בדעתו לחזור ולספור, והיינו שחושב בשעת שמיעה, את המנין הזה אספור אח"כ וזהו מחשבה של התנגדות לצאת ואינו יוצא בע"כ, (וזהו גם הביאור בענין הבדלה הנ"ל שחושבים בדעתם כששומעם בביה"כ"נ, שרוצים להכביל בבית).

ומקור דברי שו"ע הרב הם מדברי המג"א שכתב כן להדיא, על הא דכתב המחבר בסעיף ג' המתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה ואם יזכור בלילה יברך ויספור, והקשה המג"א בסק"ז איך יספור בברכה שמא כבר יצא בספירה הראשונה, ותיירך וז"ל: ונ"ל דאזיל לשיטתיה שפסק בסי' ס' ס"ד דמצוות צריכות כוונה וא"כ יכוין בלבו אם אזכור בלילה אין אני מכוין לצאת בספירה זו ע"כ.

הרי מבואר להדיא דרק משום דס"ל לבי" דמצוות צריכות כוונה לכן סגי במה שיחשוב אין אני מכוין לצאת, דכיון דצריך כוונה והוא חושב אין לי כוונה לכן אינו יוצא, אבל למ"ד מצוות אין צריכות כוונה לא מהני במה שיחשוב אין אני מתכוין לצאת אלא צריך לכוין שאינו רוצה לצאת ואז לא יצא בע"כ. ואכן כתב הרמ"א שם אם היה דעתו שלא לצאת (והוא מדברי הרשב"א שהובא בב"י), וביאר המג"א בסק"ח דכיון דלגבי ברכה חיישינן לשיטה דא"צ כוונה לכן למעשה צריך שיכוין שאינו רוצה לצאת.

וכן ביאר את דבריו במחצית השקל שם דמחשבת אין אני מכוין לצאת היינו סתמא כמו מי שאינו מכוין שום דבר, ולכן כתב המג"א דהבי" לשיטתו דס"ל מצוות צריכות כוונה, וה"ה אפי' הוי ס"ל להרב"י דא"צ כוונה המ"ל שיתכוין שלא לצאת דלכו"ע לא יצא אפי' א"צ כוונה, אלא שהמ"א האמת כתב דהרב"י ס"ל דצריכות כוונה, ע"כ. ולכן כתב המג"א בסק"ח

בדברי הרמ"א דלמעשה כיון דחוששין לשיטה דא"צ כוונה לכן כתב הרמ"א דצריך שיכין שלא לצאת.

והן הן דברי שו"ע הרב דכיון דחוששין דמצוות אי"צ כוונה וכ"ש במצוות דרבנן לכן לא סגי במה שיחשוב אין אני מכיין לצאת דזהו כסתמא שאין לו שום כוונה, אלא צריך שיחשוב שאינו רוצה לצאת והוא פשוט. (אלא שהוא הוסיף שגם בשומע מאחר הדין כן, כנתבאר לעיל שכ"ה שיטת הרבה גדולי האחרונים וכ"ה פשטות הסוגיא דשומע תקיעה).

וגם המ"ב כשהביא דברי המג"א כתב: ויחשוב בדעתו אם אזכור אח"כ בלילה למנות אין אני רוצה לצאת בספירה זו, ע"כ, והיינו כנ"ל דלהלכה כיון דחיישינן לשיטה דאי"צ כוונה לא סגי במחשבת אין אני מכיין אלא יחשוב אין אני רוצה לצאת. וכן הוא הלשון בלבוש ומאמר מרדכי ודה"ח וחי"ו ועוד אחרונים. וכ"ה לשון שו"ת הרשב"א שהביא הב"י שזה מקור דברי הרמ"א.

והנה נתברר לנו שדברי שו"ע הרב בכאן אינם דברים מחודשים, אלא דברים מוסכמים ומפורשים בראשונים ובהרבה פוסקים ומבוארים בטעמים ובנמוקים.

(עוד יש לציין דברי הפמ"ג כיו"ד שפתי דעת סי' ג' לגבי השוחט שכיון שלא לשם שחיטה המכשרת אלא לשם נחירה שכתב המהרש"ל ששחיטתו פסולה, וכתב הפמ"ג שכוונה זו היינו דוקא שהוציא בשפתיו, ובשד"ח מערכת המ"ם כלל ס"ח הביין בדבריו דכן הוא לניד"ר בענין כוונה שלא לצאת במצוה דבעינן שיוציא בשפתיו, אך כתב דמדברי רבינו יונה הנ"ל גבי הברלה לא משמע כן שהרי מסתמא אין העולם שבכית הכנסת אומרים בפיהם אין כוונתינו לצאת בהברלה אלא שמתכוונים כך בלבם עיי"ש).

ומעתה מוכן טעם המנהג שלא יספור הש"ץ בקול קודם שיברכו ויספרו הציבור, שהרי נתבאר דלפי הרבה גדולי האחרונים אם שומעים מאחר, אף שברור ומוכח שאין רוצים לצאת ממנו אלא לברך בעצמם מ"מ כל שאין מתכוונים בפירוש שאין רוצים לצאת יוצאים בשמיעה ושוב אין יכולים לברך בעצמם, וקרוב מאוד לשכוח מלכוין כוונה זו, ובפרט לשיטת הרא"ה דאפי' כוונה מפורשת אינה מועילה, והובא לעיל מדברי הכף החיים דלכתחילה טוב ליוזר גם על שיטה זו, והבאנו לעיל שגם רבינו פרץ והרישב"א ס"ל כן, וגם הטורי אבן פסק כן. ובב"ח סי' תרנ"א חזינן שהשו"ע חשש לשיטה זו וכ"מ בביכורי יעקב שם ובמחצית השקל.

אמנם מה שנוהגים רוב העולם שהש"ץ סופר והציבור אחריו, הטעם הוא כדי שהציבור ישמע את מנין היום ולא יבואו לידי טעות, ואכן טוב ליוזר לכיין בעת שהש"ץ מברך וסופר שאין רוצים לצאת בשמיעה.

מקורות למנהגים אלו

בשו"ת המבי"ט ח"א סי' ק"פ כתב: וענין ברכת ספירת העומר שנהגו ברוב המקומות לברך כל הקהל ביחד ואח"כ ש"ץ ובמקומות מועטים הש"ץ קודם ואח"כ כל הקהל יחד וכו'. בכנה"ג סי' תפ"ט הגה"ט כתב: נהגו לברך הקהל תחילה ואח"כ הש"ץ ועי' הטעם וכו' ובקצת מקומות הש"ץ מברך תחילה ואח"כ כל הקהל וכו'. במאמר מרדכי סי' תפ"ט סק"א כתב: והמנהג פשוט במדינות אלו למנות כל הקהל תחילה ביחד ואח"כ סופר הש"ץ בקול רם ונכון הוא.

בכף החיים סי' תפ"ט אות י"ד הביא דברי הכנה"ג הנ"ל, והביא עוד דברי היפה ללב ח"ב אות ג' דבעירם איזמיר יע"א יש מקומות שנהגו לברך הקהל תחילה ואח"כ הש"ץ ויש מהם

להיפך דהש"ץ מברך תחילה ואח"כ כל הקהל ואלו ואלו יש להם על מה שיסמכו רק שיתנו דעתם שלא לצאת בברכת הש"ץ.

ובספר ספירת העומר פ"ד הערה מ"ד קיבץ עוד מקורות למנהגים אלו, בספר שמח נפש דף ס"ח ע"ב כתב שמנהג ירושלים שמברכים כל הקהל קול אחד ואח"כ מברך הש"ץ לבד בקול רם, גם בנהר מצרים דיני עומר סימן כ"ג ובכתר שם טוב כתבו שבראשונה היה הש"ץ סופר אחר הקהל כדי שהציבור לא יצא בברכת הש"ץ, אך התקינו שהש"ץ יספור קודם כדי להסיר מכשול מהקהל שלא יטעו בספירה, גם ביד אהרן כתב דיברנו הציבור תחילה ואח"כ הש"ץ, ובשער המפקד התקין שהש"ץ יברך תחילה אחר ששמע שבציבור היו מי שנשתבשו במנין ימי הספירה.

חזינון מהא דודאי מעיקרא דמילתא עדיף יותר שלא ישמעו הציבור מהש"ץ קודם שיספרו בעצמם, אלא שמחמת צורך הדבר שראו שהיו מי שנשתבשו במנין היום התקינו בהרבה מקומות שהש"ץ יספור קודם, ומנהג זה נשתרש היום ביותר ברוב המקומות, אכן רבוה"ק זיע"א העדיפו שלא לשמוע מהש"ץ כנ"ל.

אם שומע כעונה הוא לכתחילה או רק בדיעבד

ועתה נבא לכאר טעם המנהג שהציבור ממתין עד שיסיים הש"ץ את הברכה ואז סופרים ביחד את מנין היום, ובפשטות אפשר לומר הטעם כדי לקיים את המצוה עצמה במקלות וברוב עם ולא שאחד יאמר עדיין את הברכה וחבירו יאמר כבר את הספירה, אך נראה לברר דגם בזה יש הידור לעצם קיום המצוה כדלהלן.

הנה נחלקו הפוסקים בהא דלמדים בכרייתא (מנחות ס"ה ע"ב) מהפסוק וספרתם לכם שמצוה על כל אחד ואחד לספור, אם הכוונה רק לאפוקי משמיטין ויובלות דשם רק בי"ד סופרים וכאן כ"א מחויב אבל ודאי גם שומע כעונה מהני, או דהכוונה שכל אחד מחויב לספור בעצמו ולא לשמוע מאחר, וכתבו האחרונים דמנהג כל ישראל שכל אחד סופר לעצמו ואין סומכין לצאת מן הש"ץ.

אכן גם בכל מצוה התלויה באמירה דשם לכו"ע מהני שומע כעונה, יש לדון בדברי הראשונים והפוסקים אם שומע הוי ממש כעונה או שמצוה מן המובחר לומר בעצמו ולא לצאת בשמיעה.

בתוס' בסוכה דף ל"ח ע"ב ד"ה שמע, כתבו: ומיהו שמא אע"ג דשומע כעונה מ"מ עונה עדיף ומצוה מן המובחר, ובברכות דף כ"א ע"ב ד"ה עד כתבו בפשיטות דלכתחילה אין לשמוע מאחר דענייה חשיבא טפי הדור מצוה. גם הר"ן בסוכה שם כתב דעונה עדיף טפי ומצוה מן המובחר לענות, וביסוד זה ביארו התוס' והר"ן את דברי רש"י, הרי שגם דעת רש"י הוא כך, וכ"כ המאירי בסוכה דף ל"ח ע"ב דשומע כעונה הוא רק בדיעבד ולא לכתחילה.

ובטור ס"י רי"ג פסק דאין זימון לפירות אלא לפת ולכן בפירות כל אחד יברך לעצמו ולא יצא מאחר והיינו דמצוה מן המובחר לברך בעצמו ולא להיות שומע כעונה, ובב"י שם הביא מהאוהל מועד דיש סוכר דשומע כעונה הוא אפי' לכתחילה אבל הרא"ה והרשב"א סברי דלכתחילה צריך לברך לעצמו חוץ מן הפת שיש בו זימון (אמנם הרשב"א בשו"ת ח"א סי' קכ"ו כתב דשומע כעונה הוא אף לכתחילה, ועיי"ש מה שחילק בזה) והטור פסק כוותיהו, וכ"פ בשו"ע שם והרמ"א שם וכ"כ הריטב"א בהלכות ברכות פ"ה ס"ו וכתב כמ"כ שם סק"ט דגם כשאינם בקיאים בברכת מעין שלש ואחד מברך בקול רם טוב יותר שיאמרו עם המברך מילה במילה.

ובסי' מ"ו כתב הטור: אבל ודאי חובה הוא על כל יחיד ויחיד לברך מאה ברכות בכל יום, וכתב הב"ח: כלומר לא יסמוך כל אדם על ענייתו אמן ושלא יברך בעצמו אעפ"י שהוא בקי בהן דפשיטא דחובה היא על כל יחיד ויחיד וכו' וביאר כן דברי רב נטרונאי דלא מהני ענייתו אמן אלא לעמי הארץ שאינן יודעין לברך אבל היודע צריך לברך. וכ"כ המג"א שם סק"ח בשם המבי"ט, ובחכמת שלמה למהרש"ק שם כתב דכן מורה לשון הש"ס והרמב"ם, גם המ"ב שם כתב דרך בדוחק יוצא בזה, ועי' בפמ"ג סי' ר"ץ שלמד מזה דעדיף יותר לברך בעצמו מלהיות שומע כעונה, ובדעת תורה למהרש"ם סי' רע"ג ס"ד הביאו לגבי קידוש בשבת דעדיף לקדש בעצמו ולא לשמוע מאחרים (אמנם בשו"ע הרב סי' רי"ג חילק בזה עיי"ש). גם במגן גבורים סי' ק"ד ס"ז דשומע כעונה הוא רק בדיעבד. ועי' בספר עיונים בהלכה סי' מ"ה שהוכיח דדעת הגר"א כן דעדיף להיות עונה מלהיות שומע.

אמנם דעת השאגת אריה סי' ו' דשומע כעונה ממש אפי' לכתחילה, וכ"כ התוספות שבת סי' רע"ג והביאם בדעת שם. אך עכ"פ דעת כל הני ראשונים ואחרונים דמצוה מן המוכרח לברך ולומר בעצמו ולא להיות שומע כעונה, והוא דין לכתחילה. (וכ"ש אם נימא דשומע כעונה הוא מטעם שליחות דודאי מצוה בו יותר מבשלוחו, ואכמ"ל).

המורם מן האמור דדעת כמעט כל הראשונים והפוסקים דצריך להדר לברך ולקדש ולקיים כל מצוה בעצמו ולא לצאת בשמיעה מאחרים (חוץ מזימון על הפת, ולענין תקיעת שופר דנו האחרונים ואכמ"ל) ולגבי ספירת העומר ודאי דאף לשיטה דיוצא בשמיעה מ"מ מצוה מן המוכרח להדר ולספור בעצמו, אך בדיעבד אם כבר שמע מאחר יצא ידי חובתו (וכתבו האחרונים דיחזור ויספור בעצמו לחוש לשיטה דאין יוצא בשמיעה כנ"ל).

אם שייך לקיים מצוה לכתחילה ובהידור אחר שכבר יצא בדיעבד

בשו"ת חלקת יואב ח"א סי' ל"א הוכיח מדברי הגמ' במסכת זבחים דף כ"ו ע"ב, שהקשו על הא דתנן בדרף ל"ב ע"א נתן את הניתנין למעלה למטה וכו' אם יש דם הנפש יחזור הכשר ויקבל ואי ס"ד שלא במקומו כמקומו למה לי יחזור הכשר ויקבל ע"כ. והנה התם ודאי שלא זרק את הדם כתיקונה ולמה לא יהיה חייב לחזור ולזרוק במקומו, אלא מוכח דכיון שבדיעבד יצא בזרק שלא במקומו, שוב לא יתקן את מצותו בזה שיחזור ויזרוק במקומו שהרי כבר יצא ידי חובתו, וכשאינו מחויב בדבר לא שייך שיעשנה, ומזה הוכיח לכל המצוות שאם יצא בדיעבד שוב לא יועיל מה שיחזור ויקיימנה בהידור שהרי עתה אינו מחויב כבר. עכתו"ד.

ואין לדחות דהתם שאני שכבר נתכפרו הבעלים, דמ"מ יש עליו חיוב ומצוה לקבל ולזרוק את הדם ולמה לא יתקן את מצותו כהידורה, ועוד דמיירי גם בנדרים ונדבות. עיי"ש.

ועי' בשו"ת בית הלוי ח"ב סי' מ"ז שדן בזה וס"ל דלא שייך לחזור ולקיים המצוה בהידורה, וכן ידוע בשם הגר"ח שהקפיד ליטול קודם אתרוג מהודר אף שהוא ספק מורכב ואח"כ את האינו מורכב שהוא פחות הדר, ועי' בספר עיונים בהלכה סי' מ"ג באריכות בענין זה.

ובשו"ת שבות יעקב ח"א סי' ל"ד מוכח לכאורה דלא שייך לתקן את ההידור, וז"ל: בחג הסוכות בשעת ההלל הביאו לאחד אתרוג ולולב עם שאר מינים והיה ע"פ הדין כשר לצאת בו ולא רצה לצאת בה כי רוצה להמתין שעה או שתיים שיביאו לו אתרוג מהודר ויותר נאה, אי שפיר למיעבד הכי או נימא דזריזין מקדימין למצוה עדיף, ומסיק בתשובתו שאם בודאי יובא לו אתרוג מהודר יותר יש להמתין על המצוה מן המוכרח ע"כ.

ומבואר דלא אמרינן שיקיים עתה את המצוה בזריזות ואח"כ יחזור ויקיימנה בהידורה, ולכאורה הטעם כנ"ל דלאחר שכבר יצא ידי חובת נטילת לולב לא שייך שיחזור ויקיימנה

בהידור, וכן הוכיח בפרי יצחק ח"ב סי' ל', אמנם אפשר לומר דאינו מוכרח שלא שייך לקיים פעם שנית בהידור, והשבות יעקב מיירי לכתחילה קודם שקיים את המצוה דודאי עדיף להמתין כדי שיקיים את המצוה בתחילה בהידורה, אך כשכבר קיים ועתה נודמן לו אתרוג יותר הרר, יתכן דשייך לחזור על המצוה בהידורה.

ובאמת שכן ס"ל להלחם משנה בפ"ה דעבודת יוה"כ, והובא בחלקת יואב הנ"ל דאם אפשר לחזור ולהזות מחויב לחזור ולהזות, ומשמע דשייך לתקן את ההידור אחר שכבר יצא, וכ"מ בשו"ת כתב סופר או"ח סי' קל"ה דאם נודמן לו אח"כ אתרוג יותר מהודר מצוה עליו לחזור ולטלנו.

ובשו"ת משנה הלכות ח"ח סי' רמ"ו הוכיח מהתרומת הדשן סי' רס"ט דמאחרים כמה מצוות כדי לעשות כתיקונן ובהכשר ובהידור, וכ"כ הצ"צ ועבודת הגרשוני, ולא אמרינן שיקיים המצוה ויחזור ויקיימנה בהידור, אולם אין מכל אלו ראיה לנידוד דהם מיירי בפדיון הכן וחליצה דלא שייך כלל לחזור עליה, דא"א לפדות בן פדוי או לחלוץ לאשה חלוצה, וכעין שכתב הריב"ש בסי' פ"ב דמי שקידש אשה ע"י שליח לא שייך שיחזור ויקדשנה בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו, דלא שייך לקנות דבר שהוא כבר שלו, ומדמהו הריב"ש כי הא דרב ספרא מחריך רישא ורבא מלח שיבוטא, שאם היה חרוך או מלוח ע"י אחרים לא היה מחריך או מולח שנית בעצמו אחר שהוא כבר חרוך או מלוח. (ופלא גדול על החלקת יואב שהוכיח מהריב"ש הנ"ל לקיום מצוות, ועי' בשו"ת משנה הלכות הנ"ל שכתב על הכת"ס בסי' ק"ג שכתב עה"פ חשתי ולא התמהמהתי וגו' שלא המתין ליותר הידור, וכתב שלא הרגיש בהתרומה"ד דצריך להמתין על ההידור, אולם אין זו תימה דהכת"ס שם מיירי בשאר מצוות ואזיל לשיטתו בסי' קל"ה הנ"ל דשייך לחזור ולתקן ההידור ודו"ק).

ועכ"פ מוכח מדברי השבו"י דודאי לכתחילה צריך להמתין ולא לצאת ידי חובה בדיעבד כשיוכל אח"כ לקיימה בהכשירה ובהידורה, וכ"ש כשתיכף ומיד יוכל לקיימנה בהידור, וכ"ש להאחרונים הנ"ל דס"ל דלא שייך כלל לחזור ולקיימנה בהידור, ונמצא מפסיד את ההידור מצוה מבלי יכולת לתקן.

ומעתה, לגבי ספירת העומר אם הציבור יברכו את הברכה וימשיכו כל אחד בעצמו לספור את הספירה מבלי להמתין על כל הציבור, ומטבע הדברים שאין כל הציבור אומרים בשוה, וא"כ כשאחד יסיים את ברכתו ולפני שיספיק לומר את הספירה ישמע מחבירו את הספירה, וכפי שנתברר לעיל הרי שיצא ידי חובתו בדיעבד גם בלי כוונה לצאת, וא"כ גם כשיספור בעצמו הרי נתבאר דלשיטת הרבה פוסקים לא תיקן כלום, ונמצא שקיים את המצוה רק בדיעבד והפסיד את ההידור מצוה לספור בעצמו, וגם להתולקים הסוכרים דאפשר לתקן מ"מ לכתחילה צריכים למנוע מלשמוע קודם כנתבאר לעיל, אכן כשממתנים הציבור עד שהש"ץ יסיים את הברכה ואז סופרים כולם יחד יוצאים מידי חשש זה.

חלק ב'

בירור דין שהייה בין ברכה לעשייה

הנה צריך לבאר במנהג הנ"ל שהצבור ממתין על הש"ץ עד שיסיים את הברכה כדי להתחיל ביחד את הספירה, למה אין כאן חשש של הפסק בזה ששוהין המקדימין לסיים את הברכה עד שיסיימו כולם ועד שיסיים הש"ץ את הברכה.

ובאמת שמצאנו שני מקורות בראשונים ובפוסקים שנהגו כן כמנהג זה ממש בכרכות אחרות בשופי, ולא חששו כלל שיש בזה הפסק, ועוד מקורות בפוסקים להפסיק בשהייה ואין בזה חשש הפסק, ונבאר את הדברים להלן בע"ה.

א) איתא במסכת סוכה דף ל"ח ע"ב מנהג אמירת ההלל, שהיה הש"ץ מתחיל הלל-ה והציבור אומרים אחריו, וכתבו בתוס' ד"ה הוא אומר וכו', וז"ל: והשתא אינו מפרש היאך מברכין שגם הציבור חייבין לברך קודם שיתחילו, ושמא כולם מברכין יחד, ואע"פ שהצבור שותקין עד שיפתח שליח ציבור הללויה אין לחוש בכך, ע"כ. ובתוס' הרא"ש הלשון: לא חשיב הפסק בכך.

ומבואר כשממתינין בשביל המנהג להתחיל עם הש"ץ את ההלל אין לחוש להפסק השהייה אחר הברכה. (ואין לומר דדוקא פחות מכ"ד, דלא חילקו תוס' בכך וכתבו בפשיטות דלא חשיב הפסק, ועוד דבתוכר"ד מאי קמ"ל).

ב) כתב בשו"ת פנים מאירות ח"ב סי' ה', והביאו בשערי תשובה סי' קפ"ז סק"ג וסי' רע"א סק"ג, והברכי יוסף סי' קס"ז, ובמ"ב שם סקל"ה הביאו בקיצור, במנהג שהיו יושבים בסעודת ליל שבת וכל אחד כוסו לפניו לקדש, והיו מברכין ברכת בורא פרי הגפן כל אחד לחוד, והיינו הראשון בירך קודם וכשגמר הברכה התחיל השני, והיו ממתינין עד שיברכו כולם ברכת בורא פרי הגפן, ואח"כ היו אומרים כולם את ברכת הקידוש, והזהיר הפנים מאירות שמי שבירך כבר ברכת הגפן לא יענה אמן אחר ברכת חבירו שלא להפסיק בין הברכה לשתייה, עיי"ש, הרי שהסכימו הפוסקים הנ"ל שימתינו כולם אחר הברכה שהייה גדולה כ"כ בכדי לקדש ביחד, ולא הזהירו אלא שלא יענו אמן דהוי הפסק בדיבור.

ג) איתא בשו"ע סי' קס"ז ס"א דצריך לחתוך הלחם לפני ברכת המוציא ולהשאירה קצת מחוברת באופן שאם יאחזו בפרוסה יעלה שאר הככר עמו, וכתב הרמ"א דבשבת לא יחתוך בככר עד אחר הברכה כדי שיהיו הככרות שלימות, ומ"מ אם שכח וחתך כמו בחול אינו מזיק, ע"כ. והוא מדברי תוס' ומרדכי בכרכות דף ל"ט, ועיי"ש בדבריהם דבחול יחתוך קודם הברכה כדי שלא להפסיק בשהייה בין הברכה לאכילה, אבל בשבת אעפ"י שגם אחר החיתוך באופן הנ"ל נקרא עדיין הככר שלם והוי לחם משנה, מ"מ חיישינן שמא תשמט ידו ויחתוך יותר מדי ויפסיד את הלחם משנה, ולכן יחתוך אחר הברכה.

הרי מבואר דבשביל חשש רחוק כזה דשמא תשמט ידו ויחתוך יותר מדי, ולא יהיה לו ככר אחר ללחם משנה, (ועי' במג"א סי' רנ"ד סקכ"ג דכל דין לחם משנה אינה חובה כ"כ). ומ"מ כדאי בשביל חשש זה לשהות אחר הברכה עד שיחתוך את הלחם.

ובאמת שכבר דנו בזה ה"ט"ז בסק"ג, והשו"ע הרב, וז"ל: ואין לחוש להפסק שהיית החיתוך בין ברכה לאכילה, שהשהייה בלבדה בלא דיבור אינה חשובה הפסק, אלא שבחול עושין על צד היותר טוב. ע"כ. (ועי"ע במ"ב סי' רל"ט סק"ג).

ד) איתא בסי' קפ"ב ס"ד לגבי כוס של ברכת המזון, ובסי' רע"א סט"ז לגבי כוס של קידוש, דאם הכוסות של השומעים פגומין צריך המקדש או המברך לשפוך מכוסו לתוך כוסותיהם, ומבואר ברא"ש ובב"י ומובא במ"ב שם דהיינו לפני שטועם המקדש כשכוסו עדיין אינו פגום.

ועתה נחזי אנן, הרי שתיית המסובין מכוס של קידוש אינו חובה כלל, אלא למצוה מן המוכרח, ואם אין לו מספיק יין מוטב שלא יטעמו כלל כדי להשאיר יין להבדלה, כמבואר שם בסי"ד וכ"ש בכוס של ברהמ"ז, וגם הרי יכולים להכין לעצמם כוסות שאינן פגומין, וגם אם כוסותיהם פגומים הרי יכולים לטעום מכוסו של המקדש אחר שתייתו, כמבואר בשעה"צ שם סקפ"ט דלא מיקרי כוס פגום דחשובין כמקדש גופא, וגם יכולים לתקן ע"י יין אחר או מים, ואעפ"כ אין חוששין להפסק השהייה של המקדש, ושופך מכוסו לכוסותיהם כדי לתקן פגימתן.

וצריך לבאר למה באמת אין חוששין להפסק בשהייה בכל הנ"ל, ונבוא לדון בדיון זה במקורותיו וטעמו, ועפ"י יבוארו הדברים בע"ה.

מקור דין הפסק בשהייה

הנה מקור הדברים שעל פיו דנו הפוסקים בנידון הפסק בשהייה בין ברכה לאכילה או לקיום מצוה הוא בירושלמי ברכות פרק ו' הלכה א', (והן אמנם מצינו לכמה ראשונים שביארו דברי הגמ' בפסחים דף ז' ע"ב כל המצוות כולן מברך עליהם עובר לעשייתן, ופירשו הריטב"א והמאירי דלכן נקטו בלשון עובר ולא נקיט בלשון קודם לעשייתן, לאשמעינן שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה אלא א"כ שוהה בדבר המצוה שיכול לשהות אפי' הרבה עי"ש, וכן הביא בשם הרא"ה וכ"כ האבודרהם בתחילת משפטי הברכות, אולם בפוסקים לא נזכר כלל מקור זה, אלא מדברי הירושלמי הנ"ל).

וז"ל הירושלמי: ר' זריקן אמר ר' זעירא בעי אהן דנסב תורמסא ומברך עליו ונפל מיניה, מהו מברכה עליו זמן תניינות, מהו בינו לבין אמת המים, אמרין תמן לכך כוין דעתו מתחילה, ברם הכא לא לך כוין דעתו מתחילה, תני ר' חייא אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס, א"ר חייא בר רוא הדא אמרה אהן דנסב פוגלא ומברך עליו והוא לא אתי ליריה צריך למברכה עליו זמן תניינות, ע"כ.

ביאור הדברים, דר' זריקן בעי על מי שנטל בידו פרי ובירך עליו ונפל מידו ונאבד או נתקלקל ובא לאכול פרי אחר, אם צריך לברך פעם שנית, ומה בינו לאמת המים שבירך על המים ובינתיים המים הולכים ובאים מים חדשים, והשיב דשם היתה דעתו גם על המים שיבואו אח"כ וכאן לא היתה דעתו על הפרי החדש, ולכן אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס אותה, שמא תיפול ותאבד ויצטרך לברך פעם שנית.

וביארנו רוב הראשונים שטעם הירושלמי הוא משום חסרון כוונה, דכיון שהפרי האחר לא היה לפניו בשעה שבירך ולא היתה כוונתו עליו לכן בעי אם צריך לחזור ולברך, ולכן באמת המים שהיתה כוונתו גם על המים שיבואו אח"כ אי"צ לברך פעם שנית.

כן פירש הרא"ש בברכות (פ"ו סי' כ') ורבינו יונה שם, וכ"כ הב"י באו"ח סי' ר"ו ס"ה על הא דכתבו הרמב"ם והטור אין מברכין לא על אוכל ולא על משקה עד שיביאנהו לפניו, דמקורם הוא מהאי ירושלמי אהן דנסיב עיגולא, ומבואר שהירושלמי בא להורות שצריך שיהא לפניו בשעה שמברך, ובהגהות מיימונית (מובא בב"י שם סוף הסי') כתב בשם ר"ת שאם בירך על הכוס ונשפך והביאו לו כוס אחר די לו בברכה הראשונה, דמה לי הוא מה לי אחר, וכן כתב הכל בו.

הרי מבואר בדברי הראשונים דליכא חסרון בהפסק שיהוי זמן בין הברכה להאכילה, דרק בנפל והביאו לו פרי אחר שלא היתה דעתו עליו צריך לחזור ולברך. (ועי' במראה הפנים שם שביאר להרמב"ם דכשנפל אף שהביאו לו אותו פרי עצמו, כיון דהסיח דעתו ממנו הוי כפרי אחר) אבל מטעם הפסק שיהוי זמן לא חששו, וכשהיה הפרי לפניו ובירך עליו אף ששהה הרבה זמן עד שאכלו לא הוי הפסק, וכ"ש לשיטת ר"ת והכל בו דאפי' הביאו לו פרי אחר די לו בברכה הראשונה, הרי ברור שהפסק בזמן בשתיקה לא הוי הפסק.

אמנם האבודרהם בהלכות ברכות (עמ' שי"ז) מובא בב"י סס"י ק"מ, והשבלי הלקט סי' קס"ו, הביאו הב"י סס"י ר"ו, ביארו דברי הירושלמי שהוא משום הפסק שיהוי זמן, אולם האבודרהם מסיים שם דהירושלמי אינו עיקר, דהלכה כרבא בברכות דף ל"ט דמברך ואח"כ בוצע דלא חשבינן שתיקה להפסקה לא שנא מרובה לא שנא מועטת.

אך השבלי הלקט שם כתב וז"ל: והמברך על המצוה לעשותה או על דבר לאכלו ולא עלתה בידו לפי שעה ונתעכב מעט ועלתה בידו לאחר מכאן צריך לחזור ולברך, דאמרינן בירושלמי דהא אמרה ההוא דנסב עיגולא והוא לא אתא בידיה וכו'. ומסתברא דשיעור זה הוא כדי שאלת תלמיד לרב וכו', ודוגמת זה אמרינן בירושלמי דהרואה גבי ברקים ורעמים, היה יושב בביהכ"ס אם יכול בתוך כדי דיבור לברך יצא ואם לאו לא יצא וכו', ע"כ.

(והחולקים על השב"ל צ"ל דסברי דאין כלל ראייה מהא דברקים ורעמים, דשם הברק והרעם כבר אזלו להם ואין לו על מה לברך, אבל כשהפרי לפניו ומברך עליו לא איכפת לן מה ששוהה זמן עד שיאכל ודו"ק).

המורם מהאמור דלדברי הרא"ש והרמב"ם ורבינו יונה ור"ת והכל בו, שיהיו זמן לא הוי הפסק, וגם האבודרהם שביאר דברי הירושלמי על שיהיו זמן, מ"מ פסק דלהלכה פסקינן כש"ס דילן דלא הוי הפסק (אמנם בריש משפטי הברכות כתב בביאור עובר לעשייתן כהריטב"א, ויבואר להלן בע"ה) והשבלי הלקט פסק דהוי הפסק, וכ"מ בריטב"א ומאירי ורא"ה דצריך להסמיך הברכה למצוה או לאכילה, (אלא שהשב"ל כתב השיעור שהוא כדי דיבור, והרא"ה כתב שהוא כדי לגמור כל הברכה).

מעם ואופן סמיכת הברכה לעשייה

יש לברר טעם הדין להסוברים שצריך להסמיך הברכה להמצוה או לאכילה, אם הוא מטעם הפסק דאם ישהה בין הברכה לאכילה הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, או הטעם הוא מחמת היסח הדעת, דכיון ששוהה ועובר זמן אחר הברכה נמצא שהסיח דעתו מהברכה.

והנה בתוס' ברכות דף מ' ע"א ד"ה הבא כתבו דגם שיחה שאחר הברכה הוא מטעם היסח הדעת, וא"כ כ"ש דהפסק שהייה הוא מטעם זה, וכ"כ התוס' שם בדף ל"ט ע"ב ד"ה והלכתא, אמנם ברא"ה שם דף מ"ה ע"ב משמע דשיחה הוא מטעם הפסק, וצריך לברר מהו טעמו של הפסק בשתיקה דס"ל להרא"ה דאסור לשהות, וכמו שהביא הריטב"א בשמו בפסחים שם.

ועי' בהלכות ברכות להריטב"א פ"ב הי"א וז"ל: אין שוהין בין ברכה למצוה ולא להנאה אלא כדי שיגמור אותה ברכה, ואם שהה ולא הסיח דעתו לדברים אחרים אינו חוזר ומברך ע"כ, הרי נתבאר דטעם איסור השהייה הוא כדי שלא יסיח דעתו מהברכה, ולכן אם יודע בעצמו שלא הסיח דעתו אינו צריך לחזור. (והריטב"א והרא"ה הם בשיטה אחת כנ"ל).

ובשו"ע סי' ר"ו ס"ג איתא: כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה וכו'. ומקורו מדברי שבלי הלקט הנ"ל כמובא בב"י, ובמג"א סק"ד כתב דבדיעבד א"צ לחזור ולברך אא"כ דיבר בינתיים, ולפי"מ שנחבאר הוא רק משום חשש היסח הדעת ולא משום הפסק.

ובזה יבואר דברי שו"ע הרב והט"ז הנ"ל גבי לחם משנה, שהשהייה בלבדה בלא דיבור אינה חשובה הפסק, כלומר שעצם השהייה אינה חשובה הפסק, אלא שצריך להסמיך הברכה להעשייה כדי שלא להסיח דעתו.

ועפ"י נבין את כל ההלכות שהובאו לעיל שלא חששו להפסק בשהייה, דכיון דכל דין הסמיכות של הברכה להעשייה הוא רק כדי שלא להסיח דעת מהברכה, לכן דין הסמיכות הוא רק באופן ובצורה של היסח הדעת, כדוגמת ההלכה שכתב השבלי הלקט לפי שיטתו בדברי הירושלמי, שצריך על פרי ולא עלתה בידו לאוכלה, והיינו שבדרך מקרה אחר הברכה לא היה יכול לאכול את הפרי, ויש מקום לומר שהסיח דעתו מהברכה.

אבל כשאופן וצורת עשיית המצוה או האכילה הוא באופן כזה שיהיה בצורה של המתנה אחר הברכה עד העשייה, משום הידור המצוה או סיבה אחרת באופן שאין כאן היסח הדעת, יכול לשהות לכתחילה בלא שום פקפוק, ולכן בשבת יחתוך את הלחם משנה אחר הברכה אף שאינו צורך גדול כנ"ל, וכן ישפוך המקדש מכוסו לכוסות של המסובין אחר הברכה כנתבאר, ומטעם זה גם אין חשש של הפסק כשהקהל ממתין על הש"ץ עד שיתחיל את ההלל משום המנהג, כנתבאר מדברי התוס' בסוכה, וכמו כן בקידוש כשנהגו להמתין על ברכת הקידוש עד שכולם יברכו ברכת הגפן אין שום חשש של הפסק של ההמתנה כנ"ל.

ומעתה מבואר שפיר לגבי ספירת העומר שנוהגין להמתין על הש"ץ אחר הברכה עד שיסיים ויתחיל את הספירה, כדי לספור ביחד כל הקהל, או משום ברוב עם הדרת מלך, או משום החשש שהובא לעיל בפרק א', דאין כאן היסח הדעת, לכן אין שום חשש ופקפוק של הפסק בשהייה, אפי' שהייה מרובה והוא דין לכתחילה והידור מצוה. ואכן מי שסופר ספירת העומר ביחידות או במקומות שסופרים הציבור אחר הש"ץ, ודאי דצריכים להזהר שלא להפסיק בשהייה בין הברכה להספירה יותר מכדי דיבור, כמבואר במ"ב סי' תפ"ט ס"ק כ"ט.



הרב בנימין זאב מרק

בענין פומר עצמו במענת יש לי בידך כנגדו

שאלה: מעשה בראובן שתובע משמעון מאה שקלים, ומוציא עליו שטר בכת"י שמעון על חוב זה, ומפורש בכת"י שהלוה נתן נאמנות למלוה לומר שלא נפרע, ושמעון מודה בעיקר החיוב רק שטוען שראובן נתחייב לו ממקום אחר מאה שקלים, וא"כ יצא חוב זה בזה, ועל תביעה נגדית זו ששמעון תובע עונה ראובן שאינו זוכר.

ושורש השאלה היא: אם נאמר דכל חוב נדון בפני עצמו, וא"כ נמצא דתביעת ראובן כיון שיש לו כת"י עם נאמנות וגם שמעון מודה לו, חייב שמעון לשלם, ועל תביעת שמעון שראובן חייב לו, כיון שאין לו שום הוכחה, וראובן אינו זוכר הרי קיי"ל דברי ושמא לאו ברי עדיף היכא שבא להוציא ממוחזק. (ובאופן דגם לראובן המלוה אין הוכחה דשמעון חייב לו, ודאי יכול שמעון לטעון יש לי בידך כנגד החוב במיגו דלהד"מ או פרעתי, כדאיתא בשו"ע חו"מ סי' ע"ה סעיף ז', ובש"ך שם, אבל בנרון שלפנינו כיון דראובן מוציא עליו כת"י בנאמנות אינו יכול לטעון שום טענה לפטור עצמו מחיובו, ואין לו מיגו, ולכך הדרנא לדינא דברי ושמא לאו ברי עדיף).

[ואף אם ננקוט כצד הזה דכל חוב נדון בפני עצמו, כיון דקודם צריך לדון על עיקר החיוב אם ראובן חייב לשמעון, מ"מ יש לדון אם שמעון יכול לתפוס הפרעון שחייב לראובן כיון שטוען ששמעון חייב לו מצד אחר, והשאלה היא אם באופן דהתובע ברי והמלוה שמא מהני תפיסת התובע].

או יתכן דכיון דאם באמת חייב ראובן לשמעון כמו"כ, הרי שניהם מסכימים שיצא חוב זה בזה, וא"כ טענת שמעון שיש לו ביד ראובן נדון כטענת פרעתי, דבזה מפורש בשו"ע חו"מ סי' נ"ט דאם הלוה טוען פרעתי נגד שטר והמלוה מסופק דאינו גובה בו.

ותשובת שאלה זו והמסתעף יבואר בעז"ה במאמר שלפנינו.

א] איתא בשו"ע חו"מ סי' נ"ט סעיף א': מלוה שהוציא שטר חוב מקויים, וטוען הלוה שהוא פרוע, והמלוה אומר איני יודע אינו גובה בו, ע"כ.

המלוה לגמרי לא שייך מיגו דפרעתי, דהא אם יטעון פרעתי יגבה המלוה בשבועה כיון שיודע בברי שלא נפרע, דחזקת ממון לא שייך הכא, דהא בטענת יש לי בידך לא נפטר מחובו אלא זה גובה וזה גובה כמבואר בסי' פ"ה וכיון דעדיין לא נפטר מחובו חזקת ממון דלוה לא שייך הכא דאכתי חייב הוא אלא שהוא בא לתבוע את המלוה חוב אחר, והדרא לכללא דא"י אם נתחייבתי פטור, וז"ב, ע"כ.

ובקצוה"ח סק"ב: מעשה בא לדינו במלוה שהוציא שט"ח, וטען הלוה יש לי בידך כנגדו, ואמר המלוה איני יודע, ורצו קצתם לומר דהוא הך דינא דלוה טוען ברי פרעתי ומלוה שמא דנפטר הלוה אף דהמלוה נקיט שטרא. אבל נראה דהוא אינו דומה לזה דכאן טעמא הוא משום דהמלוה גופיה מסופק בפרעון ושטר עומד לפרעון ואמרינן ברי ושמא ברי עדיף, אבל טענת יש לי בידך כנגדו, מצד עצמו לאו טענה היא כלל, ואע"ג דמבואר אצלינו בסי' פ"ב סעיף ד' דצריך לישבע בטענת יש לי בידך כנגדו היינו משום דהלוה נאמן להשביעו במיגו דפרעתי, אבל להפקיע כח

ובנתיה"מ הסכים לדברי הקצות, ומטעם: דכיון דהדין בשנים שיש להם חוב זע"ז דזה גובה וזה גובה א"כ לא נתבטל השטר אף אם אמת הדבר ואין כאן ספק בשטר כלל והדרינן לכללא דהמלוה נשבע שא"י אם נתחייבתי ונפטר, וכ"כ בקצוה"ח, והוא פשוט, ע"כ.

טוען שמא וליכא מיגו צריך לשלם, והמלוה שאומר על הפקדון א"י כמה היה שוה הו"ל א"י אם נתחייבתי ופטור, אבל הלוה שהוא בחובו א"י אם החזרתי כיון דהמלוה טוען ברי שלא נפרע חייב לשלם, וזה ברור, ע"כ.

ועי' בפתחי תשובה דגם בשו"ת ושב הכהן סי' ס"ז העלה כהקצוה"ח, עי"ש. ובנתיחה"מ סק"ה: ולפעד"נ דליתא דכיון דהלוה טוען יש לי בידך כנגדו עושה זאת לפרעון ואינו בכלל זה גובה וזה גובה כלל, עמש"כ לעיל סי' ע"ב ש"ך ס"ק (ז') [קט"ו] ע"כ.

ג] ובנחל יצחק בסי' נ"ט הק' דברי הנתיבות אהרדי, דבסי' נ"ט הסכים לדברי הקצוה"ח דאמרינן זה גובה וזה גובה, וכתב שהוא פשוט, ובסי' ע"ה חולק עליו, ומטעם דכיון דהלוה עושה זאת לפרעון אינו בכלל זה גובה וזה גובה כלל.

ועי"ש בנח"י שנקט דהעיקר הוא כמש"כ הנתיבות בסי' ע"ה דהלוה יכול לעשות החוב שכנגדו לפרעון חובו, ואף דבע"ח דיניה בזווי אם אית ליה, מ"מ הא כתבו התוס' בכתובות דף צ"ב. ד"ה אי פקח הוא דבמקום דאית להלוה פסידא מצי להגבות אף קרקע וכו' וה"ה בנדוד' דאין לך פסידא גדולה מזו להלוה אם לא יהיה יוכל להגבותו מהחוב שלו שתובע מהמלוה, וע"כ יכול לעשות החוב שתובע לפרעון חובו ואינו בכלל זה גובה וזה גובה. וכ"כ הבית יהודה ודמשק אליעזר, דאף בגוונא דסי' נ"ט במלוה שהוציא שט"ח וטען הלוה ברי יש לי בידך כנגדו והמלוה מסופק דאינו גובה חובו, ודלא כהקצות והנתיבות הנ"ל.

ד] אמנם נראה מוכח דהנתיבות חילק בין הנידונים, דיעו' בסי' ע"ב סעיף כ"ז דמלוה על המשכון, וטען הלוה ברי לי שנפחת כך וכך מחמת פשיעתך, והמלוה מודה בעיקר הפחת רק שא"י כמה נפחת [עי"ש בש"ך ס"ק קכ"ב] דהמלוה נשבע היסת ונפטור וגובה חובו מהמשכון. ובנתיבות שם ס"ק ל"ט כתב לבאר דברי הש"ך שם דבאופן

ובשו"ת בית שלמה חו"מ סי' ל"ו כתב: דאף שכתחילת דבריו כתב הקצוה"ח הטעם דטענת יש לי בידך טענה גרועה ולא מהני כיון דלית ליה מיגו דפרעתי, ע"כ דאין זה עיקר הטעם, דהא בטוען הלוה ברי מחלת לי והמלוה שמא דעת הקצות בסי' פ"ב סק"ז דאינו גובה בו אף דטענת מחלת לי אינה טענה מצד עצמה ומהימן לעולם רק במיגו דפרעתי מ"מ היכי דהלוה ברי והמלוה שמא מהימן אף בלא מיגו, וה"נ טענת יש לי בידך, אלא ע"כ דעיקר טעמו הוא מש"כ בסוף דבריו דלא מהימן בטענת יש לי בידך משום דאמרינן זה גובה וזה גובה, והרי זה תביעה אחרת, ולא מסייע ליה חזקת ממון, ולכן לא אמרי' ברי עדיף.

ועי"ש בקצות בסי' פ"ב שכתב בעצמו לחלק כן בין טענת מחילה לטענת יש לי בידך כנגדו, דבטענת מחילה מסייע לו החזקת ממון, ומשא"כ בטענת יש לי בידך כנגדו. [וע' בנחל יצחק כאן שדחה ג"כ לסברא זו דטענת יש לי בידך טענה גרועה, מטעם הנ"ל דכיון דהלוה ברי והמלוה שמא תו לא נחשב לטענה גרועה, ועי"ש שהוכיח כן מדין פרעון תוך הזמן, עי"ש].

ב] כתב הש"ך בסי' ע"ה ס"ק כ"ז: ונראה דאפי' ספק הפרעון הוא קודם להלוואה כגון שהיה לו פקדון בידו ואחר שנאבד בפשיעה הלוה לו ונתחייב לשלם לו ק' זהובים, והנפקד אומר יודע אני שלא היה שוה רק חמישים, והלוה אומר א"י כמה היה שוה ואפשר היה שוה מאה ונמצא שמעולם לא נתחייבתי לך כלום לפי שהמאה שהלוייתיני יצאו במאה של דמי הפקדון אפ"ה חייב הלוה לשלם לו חמישים דמ"מ הו"ל החיוב ברור והפטור ספק, ובכה"ג ברי ושמא ברי עדיף, ע"כ.

ובקצוה"ח כתב ע"ז: ומשמע מדבריו הא אם המלוה ג"כ טוען שמא לא היה נוטל, ולי נראה דאפי' המלוה ג"כ טוען שמא חייב הלוה, דזה הוי כטענת יש לי בידך כנגדו וזה גובה וזה גובה, ואינה טענה אלא במיגו דפרעתי כמבואר בסי' כ"ד, וכיון דהלוה

ונתנם לו, ונאבדו המשכונות אשר ביד ראובן, ומבואר שם דבאופן שיש ספק אם נאבדו המשכונות אחר שכבר קבל לוי המעות ואז הוא ראובן שו"ש שחייב בגניבה ואבידה, או אם נאבדו קודם דהוי רק שו"ח ופטור, באופן זה לוי הלואה פטור מספק, ע"כ.

ובקצוה"ח ס"ק ל"ג הק' על המחבר דכיון דס"ל דהמלוה על המשכון הוא שו"ש, ולא ס"ל כרבה וכשמואל דהחזרת המשכון הוא תנאי בחיוב הלואה) א"כ הא הוא הכא שני חובות שדנים בזה גובה וזה גובה, וטענת הלואה על המשכון הוא כטענת יש לי בידך כנגדו שאינו נאמן רק במיגו כדאיתא בסי' כ"ד, וכיון דטוען הלואה שמא ליכא מיגו, ות"י דהכא הלואה נפטר כיון דהוי ספק דררא דמונא, כמבואר בפ' השואל במתני' גבי שכרה חצי יום ושאלה חצי יום, דמבואר שם דכשיש ספק מתי מתה אם בשעת שאלה או בשעת שכירות חשיב דררא דמונא, וזהו ממש כנדרון דידן, ובספק דררא דמונא מהני תפיסה כמש"כ תוס' פ' השואל דף ק' ד"ה וניחזי, דגבי דררא דמונא מהני תפיסה אפי' בטוען שמא היכא דהמוכר מוחזק כיון דהוא בחזקתו כבר, וה"נ גבי לוח אין מוציאין ממנו משום דמהני תפיסה כיון שהוא מוחזק, ע"כ.

ובנתיה"מ ס"ק מ"ו כתב ע"ז: וליתא דבמשכון לא שייך זה גובה וזה גובה כמש"כ לעיל, ועוד דאפי' בדבר אחר (שאינו משכון) כשהלואה עושה זה לפרעון הוא כספק פרעון קודם לספק הלואה דמבואר בש"ך סי' ע"ה ס"ק כ"ז דאם המלוה ג"כ מסופק דפטור ע"ש, (ובמהדור"ב שנדפס עם השו"ע הוסיף כאן ההמשך כדי ליישב קושי' הקצות במשובב ע"ד דטענת יש לי בידך כנגדו לא מהני רק במיגו, ובטענת שמא לא שייך מיגו) ועדיף מטענת יש לי בידך ראינו נאמן רק במיגו וממילא בטענת ספק ל"מ דלא שייך מיגו בטענת שמא, דטענת יש לי בידך טענה גרועה, משא"כ במשכון דלאו טענה גרועה היא דידוע שהיה שלו בידו וכמש"ל, (וכ"ה

דהמלוה והלואה הסכימו דהלואה יפרע חובו למלוה ע"י המשכון, באופן זה הרי אין הלואה חייב כלום למלוה מעתה, רק תובע ממנו הפחת, וכיון שהמלוה מודה במקצת הפחת וא"י כמה הו"ל מחושויל"מ. אבל בסתם ודאי אין על המלוה ש"ד רק שנשבע ונוטל מהמשכון, דטענת הלואה על הפחת הו"ל טענת יש לי בידך כנגדו, ובטענת יש לי בידך כנגדו אף דהמלוה מסופק והלואה טוען כרי נשבע שא"י וגובה חובו כמש"ל בסי' (כט) [נ"ט] בחידושים ס"ק א ע"ש וכו' ע"כ. הרי להדיא דס"ל כאן בסי' ע"ב דאמרינן דשנים שיש להם חוב זע"ז נדרן בזה גובה וזה גובה, ול"א דהלואה עושה זאת לפרעון, וכמו שציינן הנתובות בעצמו לדבריו שבסי' נ"ט [ועי' בנח"י סי' ע"ה אות ו' ענף ד' שנחקשה בדין זה שכתב המחבר, דהא לפי"מ שהכריע בסי' נ"ט כדעת הנתובות בסי' ע"ה ס"ק"ה דטענת יש לי בידך כטענת פרעון הוא א"כ ה"נ טענת הלואה שנפחת מהמשכון הוא כטענת פרעון, וכיון דהלואה טוען כרי פרעתי והמלוה שמא הרי קיי"ל דאינו גובה בכה"ג, ות"י דמיירי באופן דהמלוה לא הו"ל למידע, ובאופן זה גם בפרעון גובה חובו, ע"ש, אבל עכ"פ מדברי הנתובות מבואר דטעם החיוב הוא משום דזה גובה וזה גובה ול"ה כטענת פרעון כנ"ל].

ועי' בדברינו בסמוך [באות ה'] שהנתובות בסי' ע"ב מיד אח"כ (ס"ק מ"ו) הביא לדברי הש"ך בסי' ע"ה ס"ק כ"ז הנ"ל, והנתובות חוזר על ביאורו שכתב שם, דכיון דהלואה עושה זאת לפרעון אינו בכלל זה גובה וזה גובה, ולא יתכן כלל לומר דשני דיעות היה להנתובות בזה, וכזה אחר זה יסתור עצמו בזה, ונראה מוכח דחילק בין הנושאים.

ה) כתב המחבר בסי' ע"ב סעיף ל"ב: ראובן היה לו מעות ביד שמעון, ובקש ממנו לוי שילואה אותם לו, ונתרצה ראובן להלוותם לו, ונתן לו לוי לראובן משכון, וראובן שלח כתב לשמעון שיתן המעות ללוי

הא מצי הלוח לעשות עתה החוב האחר לפרעון, גם אין לומר דכוונתם דבסי' ע"ה כיון דמיירי במלוה ע"פ אית ליה ללוה מיגו דפרעתי, דבשלמא אם הנדון בסי' ע"ה היה בגוונא דהלוח ברי שיש לו ביד זה שכנגדו שפיר מצינו למימר דהלוח נאמן במלוה ע"פ כמיגו דפרעתי, אבל כיון דהנדון שם הוא בגוונא דהלוח שמא א"כ בלא"ה לא שייך מיגו דפרעתי, וכמו שכתב הנהיבות בסי' ע"ב ס"ק מ"ו (המועתק לעיל בסמוך) בעצמו דבטענת שמא לא שייך מיגו, וכיאר הא דמהני בטוען שמא יש לי בידך כנגדו, דמיירי באופן שידוע בודאי שהיה לו בידו, אבל עכ"פ גם בזה אין חילוק בין מלוה ע"פ למלוה בשטר דכיון שידוע בודאי שהיה לו בידו ול"ה טענה גרועה אף כשאין לו מיגו דפרעתי א"כ יהני גם נגד שטר, וצ"ע.

[ז] ובהשקפה ראשונה היה נראה לתרץ סתירת הנהיבות ע"פ מש"כ הנהיבות בסי' ע"ב ס"ק מ"ו שהבאנו לעיל [באות ה'] דבאמת טענת יש לי בידך טענה גרועה, רק באופן שידוע בודאי שהיה לו בידו תו לא חשיב טענה גרועה, עפ"י זה י"ל דדוקא בסי' ע"ה כתב הנהיבות דהלוח מצי לעשות החוב שכנגדו לפרעון חובו, דהתם ידוע בודאי שהיה ללוה פקדון ביד המלוה ונאבד בפשיעה, וכנ"ל, משא"כ בסי' נ"ט שאין ידוע כלל שהיה ללוה כלום ביד המלוה רק עפ"י טענתו, או חשיב טענה גרועה, ואינו נאמן כיון שאין לו מיגו דפרעתי או מזויף, דהא התם מיירי ריש ביד המלוה שטר חוב, וכנ"ל.

אמנם אין נראה כן מכמה טעמים.

(א) דכבר כתבנו לעיל דהנהיבות בסי' ע"ב ס"ק ל"ט ביאר דברי המחבר והש"ך שם דאמרינן זה גובה וזה גובה אף דשם מיירי ג"כ באופן שידוע בודאי שהלוה נתן משכון ביד המלוה ונפחת בפשיעתו כנ"ל, הרי דאף באופן דטענת יש לי בידך ל"ה טענה גרועה אמרינן זה גובה וזה גובה, והטעם הוא דאף דאין טענתו גרועה והיה נאמן בטענתו אילו

הציוור בהא דהש"ך בסי' ע"ה ס"ק כ"ז הנ"ל רידוע בודאי שהיה ללוה פקדון ביד המלוה ונפחת בפשיעה, וכנ"ל) ומ"ש הקצות דמהני משום דהוי תפיסה בדררא דממונא ג"כ ליתא דלא מהני תפיסה בדררא דממונא כ"א בטוען על גוף החפץ שהוא שלו כמש"ל בכללי תפיסה ע"ש, ע"כ.

ובמשובב נתיבות כתב על טענת הנהיבות דלא מהני תפיסה כ"א בחופס גוף הדבר המסופק, כבר כתבתי דסבירא לי כדברי אחי הרב בקונטרס הספיקות דהעלה כהש"ך בתקפו כהן דככל דבר מהני תפיסה ע"ש כלל שני בסי' ח', ע"כ.

[ואין להקשות לדעת הקצוה"ח דמהני תפיסה ההלואה בספק דדמ"מ, א"כ גם בגוונא דהש"ך בסי' ע"ה הנ"ל באות ב' יועיל תפיסת ההלואה כיון דמיירי שם בידוע שקיבל פקדון ונפקד בפשיעה, וא"כ אמאי חולק שם הקצות כנ"ל, ל"ק דדעת הקצות בסי' ע"ב ס"ק כ"ה וסי' פ"ח סק"ח דלא הוי ספק דרד"מ רק בידוע הספק ע"פ עדים, וי"ל דשם מיירי בדליכא עדים, ולכך לא חשיב דרד"מ, ודו"ק].

עכ"פ מבואר בדברי הנהיבות כאן דהלוח מצי לעשות החוב שכנגדו לפרעון חובו ואינו נידון בזה גובה וזה גובה, וכמש"כ בסי' ע"ה סק"ה כנ"ל, וע"כ נראה מוכח דחילק בין הנושאים דלא יתכן שיסתור דבריו בזה אחר זה, וכמש"כ לעיל.

[ו] ובפתי תשובה בסי' ע"ה סק"י תירץ קושית הנח"י הנ"ל דהנהיבות סותר עצמו במש"כ בסי' ע"ה ממש"כ בסי' נ"ט, דבסי' נ"ט מיירי במלוה בשטר, ומשא"כ בסי' ע"ה מיירי במלוה ע"פ לכך מצי הלוח לעשות מהחוב שיש לו ביד זה שכנגדו לפרעון חובו, וכ"כ בשו"ת בית שלמה חו"מ סי' ל"ו הנ"ל.

ולפום ריהטא אין דבריהם מובנים דכיון דאתינן עלה מטעם דהלוח עושה עתה החוב שכנגדו לפרעון חובו א"כ מאי נפ"מ אם המלוה עליו הוא בשטר או ע"פ, סוף סוף

זה מחובו הוי כנולד ספק על חוב שלו אם הוא חייב לו, וכיון שהספק הוא בחוב שלו חבירו נקרא הממע"ה, אבל אם נולד ספק אח"כ על חפץ ידוע שביד חבירו אם הוא שלו או לא, לא מיקרי ההלואה שבידו קודם שנולד הספק. [והנה אף דמלשונו כאן נראה דדוקא בהיתה הלואה בידו קודם לירת הספק נפטר, מ"מ בכיבורים מפורש דאף אם היתה ההלואה אחרי לירת הספק ג"כ מהני תפיסתו, וז"ל בכיבורים: ועוד נ"ל דטעמו של הש"ך דס"ל דבהלואה מהני, הוא, דהנה הש"ך בחו"מ סי' ע"ה סק"ז כתב, וז"ל: ונראה דאפי' ספק הפרעון הוא קודם ההלואה, כגון שהיה לו פקדון בידו ואחר שנאבד בפשיעה הלואה לו מאה זהובים, והנפקד אומר יודע אני שלא היה שוה רק נ', והלואה אומר א"י כמה היה שוה, ואפשר היה שוה מאה ונמצא שמעולם לא נתחייבתי לך כלום, לפי שהמאה שהלוייתי יצאו במאה של פקדון, אפי' הכי חייב הלואה לשלם חמישים, דמ"מ הו"ל החיוב ברי והפטור ספק, ובכה"ג ברי ושמא ברי עדיף, עכ"ל. וכיון דמדמה אותו לפרעון רק שמחייב אותו מטעם דהוי כא"י אם פרעתי, ובספק דררא דממונא הדין הוא דאפי' נולד הספק בפרעון פטור כדמוכח באבה"ע וכו' ע"כ מהנתיבות בכיבורים שם, ומפורש דאף בגוונא דההלואה היתה אחר לירת הספק נפטר, באופן דהוא דררא דממונא ושניהם טוענים שמא, ומטעם דטענת יש לי בידך הוי כטענת פרעון וכדבריו בס"י ע"ה סק"ה הנ"ל, ולפי"ז מש"כ: היתה הלואה בידו קודם לירת הספק, ע"כ לאו דוקא הוא].

ובכלל י"ד: הא דבהלואה מהני תפיסה דוקא כשאין לשכנגדו שטר על חוב זה, אבל אם יש לחבירו שטר על חוב זה לא מיקרי זה שהמעות בידו מוחזק לתופסו בשביל ספיקא דדינא ממקום אחר, אבל אם נפל ספק על חוב זה ממש כגון דתרי אמרי פרע ותרי אמרי לא פרע או שיש תיקו בש"ס אי נמחל כגון וכו' אינו גובה, ע"כ. [ועיי"ש בכיבורים שמקור דין זה הוא בתקפו כהן להש"ך סי'

הו"ל חזקת ממון מ"מ כיון דבעיקר הנידון הרי הוא בא להוציא אינו נאמן בטענתו אף דהוי טענה טובה כיון דהוא בא להוציא.

(ב) דיעו"ע בנתיבות סי' נ"ד ס"ק ו: בלוח שיש לו כת"י מהמלוה שקבל ממנו רבית קצוצה באופן שחייב המלוה לנכות מהשטר הרבית, רק שא"י כמה דהמלוה נשבע היסת שא"י כמה נתחייב וגובה חובו, ומטעם דאמרינן זה גובה וזה גובה, ע"כ, וה"נ הרי ידוע בודאי שיש ללוה זכות ביד המלוה רק שא"י כמה ואין טענתו טענה גרועה מ"מ אמרינן דאין הלואה נפטר משום דאמרינן זה גובה וזה גובה ואין ללוה חזקת ממון להיפטר. וא"כ נדחה מש"כ לחלק דכל היכי דטענת יש לי בידך טענה טובה ס"ל להנתיבות דמצי לעשות החוב האחר לפרעון, דהרי נתבאר בכ"מ דאף דהוי טענה טובה פסק הנתיבות דאמרינן זה גובה וזה גובה.

(ג) גם עצם התירוץ דבסי' נ"ט הוי טענה גרועה כיון דאין ידוע שהיה ללוה ביד המלוה רק ע"פ תביעתו, אינו נראה, שהרי כתבנו לעיל [באות א] בשם הנח"י והבית שלמה דאין לומר בהך דסי' נ"ט סברא זו דטענת יש לי בידך טענה גרועה, כיון דמיירי באופן דהלואה טוען ברי והמלוה שמא, ובאופן זה לעולם נפטר הלואה אף בטענה גרועה עיי"ש, ומה שכן שייך לומר הוא טעמא דזה גובה וזה גובה כנ"ל, וטעם זה הרי שייך אף באופן דאין טענת הלואה גרוע מ"מ אין לו חזקת ממון כיון דזה גובה וזה גובה ואינו נאמן.

(ח) ובס"ד מצאתי עוד דברים להנתיבה"מ בכללי תפיסה שלו, ושעל פיהם נמצא ישוב לכל הסתירות הנ"ל, וז"ל בכלל י"ג: היתה הלואה בידו קודם שנולד הספק אפי' לא גילה דעתו קודם הספק שרוצה לתופסו רק אחר שנולד הספק אין מוציאין מידו, אפי' טוען שמא בין בספק המציאות ובין בספק שבשטר, ודוקא כשנולד ספק אם שכנגדו חייב לו ג"כ חוב מהני תפיסת ההלואה שבידו, כיון שאם היה הדין ברור היה נפטר

פרעון, עי"ש, וכיון דצריך עתה לעשות החוב שכנגדו לפרעון חובו, א"כ מקודם צריך לדון אם יש לו ביד זה שכנגדו, וכיון דכשגדון על חוב זה, הלואה הוא המוציא ופסקינן הממע"ה, נמצא דאין לו כלום ביד זה שכנגדו ואין נותן לו מידי לפרעון. ועי' בנח"מ סי' נ"ט [הובא לעיל אות ג'] שביאר דברי הנתיבות בסי' ע"ה סק"ה דעושה אותו לפרעון משום דהוי מקום פסידא, ובמקום פסידא מצי לפרוע אף בחובות, עי"ש, ודבריו צ"ע דאף דמצד דיני פרעון אין שום עכוב, מ"מ כשגדון מיהו המוחזק בספק זה ומיהו המוציא, ודאי צריך לדון בשורש הספק, וכיון שבחוב זה הלואה הוא התובע ופסקינן הממע"ה, א"כ אף דבריני פרעון אין חסרון מ"מ הא לא יהיב ליה מידי, [ועי' באמרי בינה דיני הלואה סי' מ"ה ד"ה ואם מודה, שנחלקו בזה הדברי משפט והדברי חיים, ולהנ"ל נראה כהר"ח, עי"ש, ועי' בשו"ת ושב הכהן סי' ס"ז בזה].

וכיון שכן נראה יותר דגם הנתיבות מודה לכל זה דבעצם טענת יש לי בידך ל"ה כטענת פרעון, ולית ליה ללוה חזקת ממון גמור, ומ"מ ס"ל דנפטר הלואה, ומטעמא דהוי כתפיסה ברשות, וכמש"כ הפוסקים בשם הש"ך בת"כ סי' ס"א: דהיכא דהיתה הלואה בידו ורוצה לתפוס המעות משום ספיקא דדינא מצד אחר, כיון דהלואה להוצאה ניתנה ל"ד לפקדון, וחשיב תפיסה ברשות, עי"ש, והיינו דבעצם גם כשרוצה לעשות החוב שכנגדו לפרעון חובו לא חשיב טענת פרעון, דהא בחוב האחר זה שכנגדו מוחזק, רק כיון דמוחזק הוא במעות ההלואה מצי לתופסו מספק, ועי' שעושה החוב שכנגדו לפרעון חובו נמצא דמעתי הספק הוא בגוף החוב שלו והרי הוא מוחזק במעותיו, לכך חשיב תפיסה ברשות. [ועי' ש"כ בביאורים דנראה דמקור דבריו המה דברי הש"ך הנ"ל].

[ובחזו"א חו"מ סי' ז' סק"י דן בדברי הקצות והנתיבות בסי' נ"ט הנ"ל, וכמו"כ בדברי הש"ך סי' ע"ה ס"ק כ"ז הנ"ל,

ק"ל דאם אין ספק בגוף החוב שבשטר הוי השטר כגבוי לענין ספק מצד אחר, ומיקרי בעל השטר מוחזק עי"ש].

והנה לפום ריהטא דבריו נסתרים מיניה וביה, דהא לפ"מ שנתבאר בביאורים כלל י"ג טענת יש לי בידך כנגדו הוי כטענת פרעון, ולכך כשיש ספק דררא דממונא אם יש לו ביד זה שכנגדו נפטר אף בטוען שמא ואף בהיתה ההלואה אחר לידת הספק כנ"ל, וכיון דהוי כטענת פרעון א"כ לא שייך החילוק שכתב בכלל י"ד באופן דהמלוה יש לו שטר, לחלק בין ספק בגוף החוב לספק מצד חוב ע"ז שכנגדו, דהא גם ספק חוב ע"ז שכנגדו חשיב ספק פרעון ממש.

אלא ע"כ לומר דאף דקאמר בכלל י"ג דטענת יש לי בידך הוי כטענת פרעון, אין הכוונה דהוי ממש כטענת פרעון לגמרי, דא"כ הא לא שייך מה שחילק בכלל י"ד, וע"כ דבעצם גם כשטוען יש לי בידך כנגדו ורוצה לעשות מזה פרעון חובו ל"ה מוחזק ממש כמו בטענת פרעון, רק דחשיב טענתו כתפיסה, ומ"מ מהני גם בטוען שמא ואחר לידת הספק משום דעי" תפיסתו עושה החוב שכנגדו לפרעון חובו וחשיב עי"ז כמוחזק מעיקרא. ובה מצינן שפיר לחלק באופן דהמלוה יש לו שטר בין ספק פרעון לספק חוב ע"ז שכנגדו, דלענין ספק פרעון ודאי יש לו ללוה חזקת ממון וחשיב מוחזק גמור אף נגד שטר דהא קיי"ל כב"ה דשטר לאו כגבוי דמי, משא"כ היכא דבגוף החוב שבשטר ליכא ספק, רק דרוצה לעשות תפיסה משום ספק חוב על המלוה, לענין זה חשוב המלוה מוחזק, דכיון דאין ספק בגוף החוב שבשטר גם לב"ה מיחשב כגבוי, וכנ"ל. [ואף שרוצה לעשות מהחוב שיש לו ביד זה שכנגדו פרעון על חובו מ"מ חשיב כעין תפיסה כנ"ל, ולענין זה המלוה מוחזק].

ט] ובאמת נראה מוכרח כן מצד הסברא דאין טענת יש לי בידך כטענת פרעון, דהא קיי"ל בשו"ע חו"מ סי' פ"ה סעיף ג' דשנים שיש להם חובות זע"ז, חובות שניהם קיימים, ואין יוצא זה בזה מעצמו, רק עי'

פרעון על חובו, א"כ באופן שיש ספק חוב ע"ז שכנגדו, ורוצה לעשות תפיסה בזה, באופן שיעשה החוב שכנגדו לפרעון חובו, דבר זה נחשב כתפיסה ברשות, ומהני אף בטוען שמא, ואף דס"ל דאין מועיל תפיסה בדרד"מ כ"א בתופס גוף הדבר המסופק, מ"מ באופן זה מהני כיון שנעשה ספק בגוף החוב שלו, ומה שמוחזק הוא בממונו חשיב תפיסה בגוף הדבר המסופק. כ"נ כוונת דבריו, עי' בדבריו בסי' ע"ב סקמ"ו הנ"ל, ודו"ק.

יא [והנה מש"כ הנתיבות בסי' נ"ט במלוה שהוציא שט"ח וטען הלוה יש לי בידך כנגדו והמלוה מסופק, דאמרינן זה גובה וזה גובה, והמלוה גובה חובו, יש לדון בטעם הדבר דלא מהני תפיסת הלוה, ולכאורה לפמשנ"ת בדעת הנתיבות דטענת יש לי בידך ל"ה כטענת פרעון ממש, רק מדין תפיסה ברשות אתי עלה, לפי"ז היה אפשר לומר בפשיטות, דבגוונא דסי' נ"ט לא מהני תפיסת הלוה, ומטעמא דס"ל דבבב"ש לא מהני תפיסה, וכמש"כ הש"ך בסי' ע"ה ס"ק כ"ו, וכ"כ שם הנתיבות בחידושים.

אמנם אין נראה לומר כן, דהא הנתיבות כתב בסי' ע"ה סק"ה וסי' ע"ב סקמ"ו דהיכא שידוע שהיה ללוה אצל המלוה כנגד חוב זה, כיון דאז אין טענת יש לי בידך טענה גרועה, נפטר הלוה אף כששניהם טוענים שמא כנ"ל בדברינו [אות ב' וה'] אף דהתם ע"כ לא חשיב "ספק דררא דממונא" דמהני תפיסה בזה, דהא כתב הש"ך שם בסי' ע"ה ס"ק כ"ז דהיכא דהמלוה ברי והלוה שמא, הוי כא"י אם פרעתיך וחייב הלוה, ואי נימא דהוי ספק דררא דממונא א"כ גם בא"י אם פרעתיך נפטר הלוה, וכמש"כ הנתיבות בכללי התפיסה כלל י"ג בביאורים הנ"ל, עיי"ש, אלא ע"כ דאף דלא חשיב דררא דממונא מ"מ כיון דהלוה עושה החוב שכנגדו לפרעון חובו הוי כתפיסה ברשות ודמי לטענת פרעון לענין זה דנפטר אף בדליתא דררא דממונא כיון דהוי טענה טובה, ועי' בדבריו הנתיבות בסי' ע"ב סקמ"ו

והחזו"א דן בכל צדדי התפיסה בזה, ומסיק בזה"ל: שו"ר שיש כאן טעות שאין תפיסה מהני אף בדרד"מ ואף בטוען ברי רק במידי דהספק הוא בדבר בעין שנולד ואין ידוע של מי הוא, כמו בספק בכור (ב"מ דף ז') וספק ולד (ב"מ דף ק) אבל בספק חיוב תשלומין לא מהני תפיסה אף בטענת ברי רק בתרי ותרי או בספיקא דדינא, וכמש"כ בס' ת"כ, וכדמוכח ס"פ המניח, דמשנינן בתפס, ואפ"ה לא מהני אע"ג דהתם איכא דרד"מ, וכ"כ הנתיה"מ סי' כ"ה בכללי התפיסה בשם תומים, ע"כ. והנה מש"כ שכ"כ הנתיבות בכלל התפיסה הוא שם בכלל ז' עיי"ש דלא מהני תפיסה בדרד"מ כ"א בתופס גוף הדבר המסופק, [יעי' לעיל אות ה' דהקצות וקונטרס הספיקות חולקין ע"ז] ומ"מ הרי כתב הנתיבות בעצמו אח"כ בכלל י"ג דהיכא דהיתה הלוואה בידו, ואח"כ נולד ספק אם המלוה חייב לו כנגדו דמהני תפיסתו אף בטוען שמא (ואף אחר לידת הספק כמו שהוכחנו לעיל, וכמש"כ שם בביאורים) ומטעם דאם אמת הוא שחבירו חייב לו כמו"כ יכול לפרוע בזה חובו, ונעשה כספק בגוף החוב שלו וחשיב כמוחזק מעיקרא, ומטעם זה אזדא לה השגת החזו"א דכיון דנעשה בספק בגוף החוב שלו לדעת הנתיבות (וכמש"כ שם בכלל י"ג להדיא) א"כ הרי תפוס הוא בממונו, ושפיר חשיב מוחזק בגוף הדבר המסופק, ודו"ק].

י [ועתה נבוא ליישב הסתירות בדברי הנתיבות הנ"ל, והנה מש"כ הנתיבות בסי' ע"ה סק"ה, דכיון דהלוה עושה החוב שכנגדו לפרעון חובו, אינו בכלל זה גובה וזה גובה, וכ"כ עוד בסי' ע"ב ס"ק מ"ו ביתר ביאור, אין כוונתו דטענת יש לי בידך הוי כטענת פרעון ממש דאית ליה ללוה חזקת ממון גמור, דהא כתב להדיא בסי' נ"ט ובסי' ע"ב ס"ק ל"ט דבטענת יש לי בידך אמרינן זה גובה וזה גובה, וע"כ דבעצם מודה דשנים שיש להם שני חובות וע"ז נידון בזה גובה וזה גובה, רק דס"ל דכיון דבשנים שיש להם חובות וע"ז מצי לעשות מהחוב שתובע

דשאלה ושכירה בפ' השואל הוא דמהני תפיסה בבו"ש [וכן הוכיח הגרע"א בגליון השו"ע ע"ד הש"ך הנ"ל מדברי הרמב"ן בב"מ דף ז' דמהני תפיסה בבו"ש, וכתב שכן מצא בבית מאיר, עיי"ש, אמנם באמ"ב דיני הלואה סי' מ"ה מד"ה אולם, ואילך, הוכיח דלא מהני תפיסה בבו"ש עיי"ש].

וכ"נ מסברא דבו"ש לא גרע עכ"פ מדררא דממונא וכו', וא"כ כיון דבדררא דממונא מהני תפיסה כ"ש בבו"ש, ואפי' לדעת הש"ך דבבו"ש לא מהני תפיסה מ"מ בתפס קודם שנולד הספק מהני גם לדעת הש"ך, והלואה הא הוי כתפס קודם שנולד הספק וכמש"כ הש"ך ואחרונים, דהלואה מוחזק בהלואתו קודם שטען המלוה לפני ב"ד, (ונראה כוונתו לדברי הש"ך בת"כ סי' ס"א שכתב התומים בקיצור ת"כ משמו דהלואה הוי כתפיסה ברשות) ע"כ.

וזהו כעין דברינו הנ"ל דאף אי נימא דבו"ש לא מהני תפיסה מ"מ כיון דהלואה הוא כתפיסה ברשות או כתפס קודם שנולד הספק מהני אף בבו"ש, ולפי"ז טעם הנתיבות דלא מהני התפיסה בהא דסי' נ"ט הוא משום דהמלוה נקיט שטרא והוי כגבוי כיון דאין ספק בגוף החוב שבשטר וכנ"ל.

ובישועות ישראל כתב עוד: ואע"ג שדעת הש"ך בת"כ (סי' ק"ל) דהיכא שיש לשכנגדו שטר לא מיקרי מוחזק לא הסכימו עמו האחרונים, ובטוען ברי גם הש"ך מודה, א"כ ברור להלכה דהלואה פטור, ושלא כדברי הקצות והנתיבות, מיהו כ"ז במקום דהו"ל למלוה למידע, אבל בלא הו"ל למידע נראה ודאי דחייב ואפי' כשהגדון הוא בגוף הפרעון ופשוט, ע"כ.

ומש"כ דלא הסכימו האחרונים להש"ך, עיי' בשו"ת בית שלמה חו"מ סי' ל"ו הנ"ל, דהשואל כתב דלא קיי"ל כהש"ך ע"פ דברי התומים בקיצור ת"כ (סי' ק"ל) וספר יהושע וקונטרס הספיקות עיי"ש, והרב בית שלמה השיב לו דהנתיבות בכללי תפיסה (כלל י"ד כביאורים) דחה לדברי התומים ועפי"ז אודו

דמשמע שם דלא תלוי בדררא דממונא, (ואף דראיה זו שכתבנו מדברי הש"ך בסי' ע"ה דהוי כא"י אם פרעתין, יש לדחות ולומר, דהיכא דהמלוה שמא שפיר חשיב ספק דררא דממונא כיון שמודה שהיה לו של הלואה בידו וא"י כמה, ומשא"כ כשטוען ברי לא שייך לומר דהוי ספק דררא דממונא ע"פ כיון שטוען ברי שהלואה חייב לו עדיין והפה שאסר הוא שהתיר מ"מ לא משמע שם בנתיבות דבעי דררא דממונא ומשמע יתור דהוי כטענת פרעון לענין זה דסגי בזה דל"ה טענה גרועה, ודו"ק) ועיי' בנתיבות בכללי תפיסה כלל ז' בביאורים דלא הוי דררא דממונא כ"א בידוע הספק ע"פ עדים, (ועיי' בנתיבות סי' פ"ח סק"ג, וצ"ע) וכיון דנתבאר דהיכא דהוי טענה טובה אף דלא הוי דררא דממונא ממש מ"מ מהני תפיסה כזו דלענין זה הוי כספק בפרעון כיון שעושה החוב שתובע לפרעון חובו, א"כ נראה דגם היכא שאין ידוע לנו שהיה ללוה ביד המלוה נגד חובו רק דהלואה טוען ברי יש לי בידך כנגדו והמלוה מסופק דאף דנימא דבו"ש לא מהני תפיסה מ"מ כיון דבפרעון הדין הוא דהיכא דהלואה טוען ברי פרעתי והמלוה מסופק דאינו גובה חובו אף דנקיט שטרא, ה"נ כשטוען ברי יש לי בידך והמלוה מסופק דמהני תפיסתו, וכ"כ להדיא בכלל י"ג כביאורים [הובא לעיל באות ח'] דמדמה טענת יש לי בידך לטענת פרעון.

וע"כ נראה דהא דקאמר הנתיבות בסי' נ"ט דאמרינן זה גובה וזה גובה והמלוה גובה חובו, היינו משום דהמלוה נקיט שטרא, וכיון שאין ספק בגוף החוב שבשטר, הוי השטר כגבוי, ותו לא מהני תפיסת ההלואה שביד הלואה, וכמש"כ הנתיבות בכללי תפיסה כלל י"ד וכנ"ל.

יב] ובישועות ישראל בסי' נ"ט חולק על הקצות והנתיבות הנ"ל שכתבו דהיכא דהלואה טוען ברי יש לי בידך נגד השטר והמלוה מסופק דגובה חובו, ומטעם דאף שכתב הש"ך ע"פ הריב"ש דלא מהני תפיסה בבו"ש מ"מ דעת התוס' הרא"ש בסוגי'

דהמלוה נשבע שא"י וגובה חובו, ומטעם דאמרינן זה גובה וזה גובה, דשם ג"כ כיון דהוי מלוה בשטר אין תפיסת הלוה מהני כיון דלא הוי הספק בגוף החוב, ולענין זה השטר כגבוי, ועי' בתומים שנתקשה בדין זה, ואזיל לשיטתו בקיצור ת"כ דחולק על הש"ך בדין זה דהשטר כגבוי לענין זה כנ"ל.

שו"ר בנח"י בסי' נ"ד שהקשה ע"ד התומים והנתיבות הנ"ל דהא הוי ספק דררא דממונא, וא"כ אמאי לא יהני תפיסת הלוה, ותי' ג"כ ע"פ דברי הש"ך בת"כ סי' ק"ל הנ"ל דנגד ספק מצד אחר השטר כגבוי, אמנם אכתי צ"ב לפמש"כ הנח"י בסי' ל"ט [והובא לעיל באות ג'] דטענת יש לי בידך כיון שעושה זאת לפרעון חובו הוי כטענת פרעון ממש, ולכך נפטר אף בבו"ש נגד שטר, וא"כ למה לא יפטר כאן הלוה מטעם זה דעושה החוב רבית שתובע מהמלוה לפרעון חובו, ובספק פרעון הא קי"ל דשטר לאו כגבוי דמי.

וצ"ל דהנח"י ס"ל ג"כ דאין טענת יש לי בידך כטענת פרעון ממש, וכמו שמוכח מהש"ך הנ"ל דמחלק לענין שטר בין טענת יש לי בידך לספק בגוף החוב, ומש"כ בסי' נ"ט דהלוה נפטר אף דהוי נגד שטר היינו משום דס"ל דבטוען ברי מהני התפיסה נגד שטר אף בספק מצד אחר, וכדעת הישוע"י והאמ"ב הנ"ל, [ואפשר עוד דרק בבו"ש ס"ל דנפטר אף נגד שטר, ומטעם דכיון דהוי מוחזק כל דהו, דהא מוחזק במעות ההלוואה, אמרינן ברי ושמא ברי עדיף, וכיון דאמרינן ברי עדיף הרי נפסק בתורת ודאי שיש לו ביד המלוה, וכיון שכן ודאי מצי לפרוע חובו בזה החוב].

ועתה נחזי מהו הדין בנדו"ד, והנה בתוכן השאלה הצבנו בזה ב' נדונים, (א) אם טענת יש לי בידך נידון כטענת פרעון, כיון דאם אמת הוא שחבירו חייב לו כמו"כ הרי שניהם מסכימים שיצא זה בזה, או דאמרינן דנדון בזה גובה ובה גובה. (ב) אם מהני תפיסת הלוה מטעם דהוא ברי והמלוה שמא.

להו גם הוכחות ספר יהושע, אמנם מכח הראיה שהביא בקונטרס הספיקות נגד הש"ך בזה, הכריח דהש"ך לא קאמר רק בספיקא דדינא, עי"ש, ומ"מ באמרי בינה דיני דיינים סי' מ"ו ד"ה עוד כתב, דחה בטו"ט להוכחת הקונטרס הספיקות, עי"ש, ואכמ"ל.

אמנם הוכיח שם מדברי הרשב"א דאף נגד שטר מהני תפיסה אף בספק מצד אחר, ולכן חולק לדינא על הש"ך בזה, עי"ש, ובדיני הלוואה סי' מ"ה למד מדברי הרשב"א אלו רק לענין טוען ברי, דבטוען ברי מהני התפיסה נגד שטר אף בספק מצד אחר, וכתב שם עוד דכדעת הש"ך י"ל דבאמת מודה בטוען ברי [וכמש"כ הישוע"י כנ"ל]. אמנם מדברי הנתיבות בכללי תפיסה משמע דאף בטוען ברי לא מהני, וזה נסתר מכח תשובת הרשב"א, עי"ש.

ועכ"פ בדברי הנתיבות בסי' נ"ט שפיר מצינו לומר דטעמו הוא משום דאף בטוען ברי ל"מ התפיסה נגד שטר בספק מצד אחר, ואזיל לשיטתו בכללי התפיסה כנ"ל.

יג] ובדרך זה מיושב ג"כ הסתירה בדברי הנתיבות בסי' ע"ב, דמש"כ בס"ק ל"ט דאמרינן זה גובה וזה גובה והמלוה גובה חובו, היינו משום דשם מיירי דהמלוה מוחזק במשכון, ואף אחרי שנפחת שוה כנגד החוב, עי"ש בשו"ע, לכך חשיב המלוה מוחזק בספק זה ולא מהני תפיסת ההלוואה שביד הלוה, [ועי' בנח"י סי' ע"ה אות ו' ענף ד' שמבואר בתשובת הרשב"א דמוחזק במשכון עדיף ממוחזק בשטר] ומשא"כ בס"ק מ"ו דשם מיירי בנאבדו המשכונות והוי מלוה ע"פ, לכך מצי הלוה לתפוס ההלוואה שבידו, כיון דטענת יש לי בידך ל"ה טענה גרועה דמיירי באופן שידוע שהיה לו משכונות מהלוה ונאבדו בפשיעה כמבואר כ"ז לעיל.

יד] וכן א"ש הא דכתב הנתיבות בסי' נ"ד סק"ו [הובא לעיל אות ז'] בלוה שיש לו כת"י מהמלוה שלקח ממנו רבית קצוצה באופן שחייב לנכות מהשטר רק שא"י כמה,

בסי' נ"ט ככה"ג דהמלוה גובה חובו נתבאר לעיל דטעמו משום דהשטר כגבוי לענין ספק מצד אחר וכדעת הש"ך בת"כ סי' ק"ל הנ"ל, וכבר כתב הישוע"י דהרבה אחרונים חולקים ע"ז, ובטוען ברי דעת הישוע"י והאמ"ב דהש"ך מודה דמהני התפיסה נגד שטר אף בספק מצד אחר, וכן הוכיח האמ"ב כן מדברי הרשב"א כנ"ל.

ובנדו"ד יש טעם נוסף לזכות שמעון, דלמשנ"ת טעמו דהנתיבות דהמלוה גובה חובו בסי' נ"ט הוא מטעם דהשטר כגבוי כיון דאין הספק בגוף החוב, לפי"ז י"ל בנדו"ד דאין המלוה מוחזק בשטר גמור שגובה ממשעבדי רק בשטר כת"י הלוה, דגם הנתיבות מודה דהלוה נפטר דל"א דשטר כגבוי רק בשטר שגובה ממשעבדי, וכ"כ הנח"י בכמה מקומות, ובבאר יצחק ח' אבה"ע סי' ט"ז ענף ד', וכ"כ בפשיטות בשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' רט"ז.

והנה לענין השאלה אם אמרינן דכיון דעושה החוב שכנגדו לפרעון חובו נדון כטענת פרעון, הוכחנו מדברי הש"ך בת"כ סי' ק"ל, ובנתיבות כללי תפיסה כלל י"ג י"ד, דל"ה כטענת פרעון ממש דאל"כ לא שייך מש"כ לחלק לענין שטר כגבוי, בין ספק מצד אחר לספק בגוף החוב, דהא גם ספק מצד אחר יחשב כספק בגוף החוב כיון שעושה אותו לפרעון, וא"כ ע"כ דמש"כ הש"ך בסי' ע"ה סק"ז והנתיבות שם סק"ה דטענת יש לי בידך כטענת פרעון, מדין תפיסה ברשות אתו עלה וכמש"כ הש"ך בת"כ סי' ס"א והנתיבות בכללי התפיסה כלל י"ג, וכמשנ"ת כ"ז לעיל.

אמנם נראה לפטור את שמעון הלוה בטענתו, מטעם השני, דהא דעת הרע"א, הבית מאיר והישוע"י דמהני תפיסה בבו"ש, ואף לדעת הש"ך דל"מ, הא כתב הישוע"י דיודה בהלואה דהוי תפיסה קודם שנולד ספק [או תפיסה ברשות] והא דכתב הנתיבות



יוסף דוד וינגרמן

זמן הראוי לקידוש בליל שבת (ב)

ג

הזמן של הקידוש ועי' להלן במש"כ בשם הפמ"ג בנדו"ו וכמש"ה ע"ז).

אמנם בבעה"מ כתב באיפוך דתלמידי דרב רצו לקדש כבר מספק חשיכה וא"ל רה"ס דא"צ כבר משקיעה"ח להפסיק בקידוש אלא יכולים לאכל עד שחשיכה ואו לקדש וכ"ד הרא"ש כשיטת בעה"מ.

והמבואר דעכ"פ בין לפ"ד הרי"ף ובין לפ"ד בעה"מ אין לקדש קודם שתשקע החמה, וכן מצינו בחי' הרא"ה עמ"ס ברכות (כ"ז ב') דכתב דכל הדין דרב צלי של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס הוא בתנאי שהקידוש יהיה אחר שקיעה"ח אבל לא קודם לכן. ולכא' ג"כ ד' הרי"ף היא כד' הרא"ה הנ"ל וע"ש בפ"י הרי"י מלוניל שמשמע ג"כ כנ"ל (ועי' לעיל אות י"ז).

וכ"מ בשלטה"ג על הרי"ף הנ"ל (אות ב') "נראה לי מכאן ראייה דלאו שפיר דמי לקדש מבעוד יום בשבת עד צאה"כ דכי היכי דאין שבת קובעת למעשה עד שתחשך לגמרי כן אינה קובעת לקידוש עד שתחשך לגמרי דאלמא זמן הראוי לקידוש הוא עיצומו של שבת וכן נראה מההיא דאמר זכרהו על היין בכניסתו ואין כניסתו אלא עד צאת הכוכבים" עכ"ל. הרי מבואר דס"ל בדעת הרי"ף דבאמת אין לקדש כבר מספק חשיכה (אלא דיל"ע במש"כ עד שחשיכה לגמרי והרי לפ"ד הרי"ף שפיר מותר לקדש כבר מספק חשכה וכל מש"כ הוא דוקא לפ"ד הבעה"מ וצ"ע, וכמו"כ מש"כ לה"ר מזכרהו על היין אי"ז כ"כ ראייה וכמשנ"ת לעיל (או"א) ביאור ד' הטור שכתב שיש למהר מדין זכרהו) אך מ"מ חזינן ג"כ בדעתו דס"ל דקודם לזה אסור.

כ"א) וכד' הרי"ף הכ"נ מבואר בחי' רבינו דוד וביתר ביאור דכתב שם וז"ל "אמרו ליה פוק חזי אי קדיש יומא ניפסוק ליקבעיה

י"ט) והנה בד' הרי"ף ראינו מבוכה גדולה בזה וקודם יש להקדים סוגית הגמ' דערבי פסחים (פסחים ק"ה א') דאמרי' התם הכי "רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא (-בער"ש והאריכו בה עד שחשיכה) וקאי עלייהו רב המנונא סבא אמרו ליה זיל חזי אי מקדיש יומא נפסיק (- בעקירת השולחן וכו') ונקבעיה לשבתא, א"ל לא צריכתו (-כלל בעקירת שולחן וכו') שבתא קבעה נפשה (-וכו') ודי בפריסת מפה וקידוש) דאמר רב כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש וכו"ו ע"כ. ובפשיטות הכוונה היא דתלמידי דרב היה להם הו"א דצריך להפסיק בעקירת השולחן דיחשב מעכשיו לסעודתם כסעודת שבת וע"ז א"ל רה"ס דאין צריך בעקירת השולחן כיון דעקירת השולחן הוא להראות קביעות אחרת ובשבת א"צ לזה כיון ששבת קבעה לנפשה ומחשיכה חשוב מאליו כסעודת שבת וכמו ששבת קובעת למעשה מאליה ולכן א"צ אלא פריסת מפה וקידוש, וכ"מ ברש"י וברשב"ם.

כ') אכן מצינו שנחלקו הרי"ף ובעה"מ בסוגיא זו בענין אחר בכלל. דיעוין ברי"ף שכתב (כ"א ב' מדה"ר) דתלמידי דרב לא רצו לקדש אלא עד שחשיכה וע"ז א"ל רה"ס ששבת קבעה עצמה לקידוש "ולא צריכתו למידק אי חשיכה או לא חשיכה למיקבעיה דהיא קבעה נפשה הואיל וספק חשיכה ספק אינה חשיכה פריסו מפה וקדישו ותיהדרו לסעודתיכו וכו"ו עכ"ל. ומשמע דזה לא היה להם ספק דא"צ כי אם פריסת מפה וקידוש אלא דרצו להמתין בקידוש עד שחשיכה ממש וע"ז א"ל רה"ס דמזמן דיש ע"ז שם של סעודת שבת מאז מתחיל זמן קידוש ויכולים לקדש כבר מספק חשיכה, (וע"י קר"נ על הרא"ש שם סי' י"א אות ד', שכתב לפרש דקאי גם אדין דעקירת שולחן וגם על

צאה"כ אין כאן היכר שסעודה זו הוא של שבת ולא מיקרי קדוש במקום סעודה ואף שלעיל (דף ק' ע"ב) קסבר רב ידי קידוש יצאו ולא בעי רב קידוש במ"ס מ"מ באמצע סעודה דחול גרע טפי, לכך היו סבורים תלמידי דרב שעד דנגה יומא ממש דהיינו משחשיכה א"א להו לקדש ולא ניכר בזה יקרא דשבתא וא"ל ר"ה כיון שגם בספק חשיכה אסור להו שוב למיכל ממילא רשאים לקדש וגיכר יקרא דשבתא, ומוזה נראה דין חדש שמי שאוכל מבעו"י ורוצה לפרוס מפה לקדש אין רשאי לקדש עד שעכ"פ הוא ספק חשיכה אם לא בעקירת השלחן ממש אבל בהפסק מפה לא מהני מבעו"י ממש כ"ז הנלע"ד מד' הרי"ף אבל לד' שאר המפרשים רש"י ותוס' ובעה"מ אין בזה קפידא" עכ"ל הצ"ח. והיינו דס"ל

לצל"ח דכל הספק דתלמידי דרב לא היה אלא בדיני "סעודת שבת". וע"כ אם מתחיל את הסעודה בתור סעודת "שבת" כאמת מותר להתחיל אף מפלה"מ, אבל אם מתחיל לסעודה בתורת סעודת "חול" אזי אסור לקדש עד ספק חשיכה (לד' הרי"ף) דבלא זה לא חזינן ל"יקרא דשבתא" דהאי סעודה, ועוד חידש דאף לרב דס"ל דלא בעינן קידוש במ"ס היינו דוקא היכא דהסעודה היא של שבת אבל אם הסעודה היא של חול בעינן קידוש במקום סעודה. וכד' הצ"ח כ"כ בשו"ת מהרי"א (אסאד) ח"א סי' פ"א ע"ש שהעלה דכמו דיש חיוב תוס' חווע"ה ה"נ איכא חיוב קידוש בתוספת דהא ילפי' לה מחד קרא וכמ"ש הב"ח (ריש הסי') א"כ הו"ה ועיקר חיוב קידוש הוא בתוספת, וכ"כ כד' הצ"ח בשו"ת שו"מ הנ"ל בתי' השני ע"ש בכ"ד.

והנה מד' הר"ן (בחי') נראה לכא' להדיא דלא כדבריו דהר"ן הביא שם בתחי' פירוש הרשב"ם דהספק היה על דין "עקירת השלחן" בלבד דהיינו שתלמידי דרב סברו שאין ע"ז שם של סעודת שבת בלא עקירת שלחן, וכמ"ש הר"ן "ונ"ל דה"ק מאי דעתיכו שאם לא תפסיקו בעקירת שולחן שתהא הסעודה כולה של חול כיון שהתחיל בה מבעו"י ואין כאן סעודת שבת ולא קדוש

לשבתא - פי' שלא היה דעתן להפסיק סעודתן עד שיהיה שעה לקדש שההפסקה היא מפני הקדוש והיו סבורים שאין שעת קדוש עד שחשכה לגמרי וכו' א"ל לא צריכתו שבת היא קבעה אנפשה - כלו' אין אתם צריכין להמתין מלקדש עד שתחשך שמיד הוא ספק חשיכה היא שעת קידוש ומכיון שהגיע שעת קדוש אתם זקוקים להפסיק דשבת היא קבעה אנפשיה מכיון שהוא ספק חשכה וכו'" עכ"ל. ומבואר להדיא דנסתפקו בזמן ושעת התחלת חובת הקידוש דאם הוא משחשכה ממש א"צ עדין להפסיק וע"ז א"ל רה"ס דהוא משעת ספק חשיכהוע"כ צריכים כבר מעתה להפסיק, ובר"ן כתב ד"יכול לקדש כיון שהוא בין השמשות" והיינו דמאז הוא זמן הקידוש, וכנ"ל.

כ"ב) והנה הצ"ח (בפסחים שם) הביא לד' הרי"ף הנ"ל וכתב עלה וז"ל "והדבר תמוה, והרי הלכה רווחת ומפורש בשו"ע (סי' רס"ו) דמפלה"מ יכול להתפלל ולאכל מיד ע"ש, וא"כ ודאי שמקדש קודם האכילה ולא מצינו חולק בדבר זה, ועד כאן לא חששו אלא אם צריך לאכל גם משחשיכה כזית וכו' (כמב' שם במג"א סק"א) אבל ידי קידוש, ודאי יוצא בקידוש מבעו"י וכו'" ע"כ, והיינו שהקשה מהא דקיי"ל במס' ברכות דמתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס וכדנפסק להלכה בסי' רס"ו. ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעאה ח"ב סי' כ"א) הוסיף להקשות מד' הרי"ף גופא, דהא במס' ברכות פסק הרי"ף (י"ח ב' מדה"ר) כהא דאמרי' התם מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס, וא"כ היאך פסק כאן הרי"ף דאין לקדש אלא מספק חשיכה וצ"ע.

כ"ג) ובשוב ד' הרי"ף נאמרו בזה ד' דרכים: [א] ד' הצ"ח דכתב שם בשוב הדברים וז"ל "והנלענ"ד בזה דודאי אם תחילת קביעת סעודתן הוא לכבוד שבת יכול לקדש תכף מפלה"מ אבל תלמידי דרב שהיו יושבים בסעודה מבעו"י שלא לשם סעודת שבת בזה היו סבורים שאם יקדשו קודם

לקדש כבר מספק חשיכה וא"צ להגיע כלל לדמיון של מעשר לקידוש אלא מאחר שכבר נאסר להם במלאכה כבר אז יכולים לקדש וא"כ אמאי הוצרכו לבדוק אם חשיכה לגמרי. וביותר לר' בעה"מ דס"ל דרק משחשיכה לגמרי אז מתחיל זמן הקידוש ואמאי הרי שפיר יכלו לקדש לפני"כ כיון שהוא כבר זמן שאסור במלאכה וצ"ע.

ומ"מ חזינן בין בד' הצל"ח ובין בד' השו"מ הנ"ל דלא ניחא להו לחלק בין היכא דרגילים להתפלל אחר צאה"כ דאז באמת יש להקפיד לקדש רק אחר שתחשך לבין היכא שרגילים להתפלל ערבית קודם שתחשך דאז יכולים יותר בשופי לקדש מבעו"י וכמ"ש המשנ"ב כאן ולעיל סי' רס"ו ע"ש. ומדבריהם נראה דהוא דין פשוט ולכו"ע מותר לקדש מבעו"י (ובשו"ת מהרי"א הנ"ל הרי חזינן ביותר דלכא' עדיפא לקדש מבעו"י וגנ"ל), וז"פ.

שו"ר בחי' המאירי שכתב כעין מש"כ השו"מ, דמה שלא רצו לקדש מבעו"י הוא מחמת "שלא יהא נראה כמתכוונים לחזור לאכילה מהר ע"כ. והיינו דבאמת שפיר מותר לקדש אף מבעו"י אפי' היכא שהתחילו הסעודה מבעו"י אלא דהכא כיון שלא רצו להראות כמי שחוזרים לאכילה מהר לא רצו לקדש עד שתחשך. אך לא זכיתי להבין ד"ק, חדא דהא אי היה באמת חשיכה אז הרי היו חוזרים מיד לאכל וא"כ מה יעזור הרי נראה כמתכוונים וכו' וביותר דא"כ מהו כל השו"ט ומהי ההוכחה ממעשר דשבת קבעה נפשה. וצ"ל ע"ז דהם גא רצו לחזור לאכילת "חול" (וכמ"ש הצל"ח) וע"ז א"ל רה"ס דכבר חשוב אכילת שבת אך אכתי ק' מהו הכוונה "שלא יהא נראה וכו'" לפי זה, וצ"ע.

כ"ה [ג] עוד ישוב בד' הרי"ף מצינו בפי' פעולת שכיר על מעשה רב (והוא ג"כ בסוף הש"ס בחי' על הרי"ף ע"ש על הרי"ף דף כ"א ב') שכתב לבאר שיטת הרי"ף ע"פ שיטת הגר"א ז"ל שם במעש"ר (אות קי"ז) וז"ל המעש"ר "זה לשון הרב וכו'. עי' סי' רע"א במג"א סקמ"ה שכתב ונ"ל דאם רוצה

במ"ס, לא צריכתו, דשבת היא קבעה אנפשה וכו' אלמא לר"י אע"פ שהתחיל לאכל מבעו"י אם היה גומר כלילי שבת לא מיקריא אכילת חול אלא אכילת שבת וכו' ה"נ קובעת לקידוש שאסור לגמור אא"כ קידש וסעודת שבת מיקריא וכו' זה נראה לי פי' לפירושו של רבי' שמואל ז"ל והוא פשט הסוגיא" ע"כ, ולפ"ז כל מש"כ הצל"ח לבאר אי"ז ביאור אלא בדעת הרשב"ם (והוא דלא כמ"ש הצל"ח בסו"ד דלפ"ד רש"י (והו"ה הרשב"ם) אי"ז תלוי בדין סעודת שבת וחול, אלא הוא ממש באיפוך דזה א"ש רק לשיטת רש"י ורשב"ם). אבל אח"כ כתב הר"ן "אבל הרי"ף ז"ל גורס וכו' ומסתפקי אי מטא אכתי זימניה דיכלי למקבעיה וא"ל ל"צ שבת היא קבעה אנפשה כלומר אין אתם צריכים להמתין שלא לקבוע היום עד שחשכה דשבת היא קבעה אנפשה ומשעה שקדש היום אתם יכולים לקבעה ולקדש כיון שהוא בין השמשות וכו'" עכ"ל הר"ן, הרי מבואר ה"ס' דהרי"ף כלל לא קאי אדין "דסעודת שבת" אלא על הדין דומן הקידוש וא"כ הדק"ל (והגם דהרא"ש ז"ל הביא ג"כ דהסוגיא מיירי אדין דעקירת שלחן והוא בע"כ כפי' הצל"ח אך לגבי "זומן" של שעת הקידוש ג"כ כתב ובוזה בע"כ צ"ל כמ"ש הר"ן). וכ"מ להדיא וכמש"נ בד' חי' ר"ד והוא דלא כהצל"ח, וצ"ע.

כ"ד [ב] עוד ביאור ביאר בשו"ת שו"מ הנ"ל (בתי' הראשון) ותו"ד הוא דבאמת מעיקר הדין שפיר יכולים לקדש אף קודם חשיכה ומבעו"י אלא דתלמידי דרב לא רצו לקדש מבעו"י מחמת דרצו עדין לעשות מלאכה וכדו' וע"כ לא רצו לקדש על שיגיע עיקר זמן של קידוש דהם חשבו דהוא משחשיכה ורה"ס א"ל דהוא כבר מספק חשיכה, זת"ד. אלא דבריו אכתי צ"ע לע"ד, דאם כדבריו דכל מה דלא רצו לקדש קודם ומבעו"י הוא מחמת איסור מלאכה שרצו עדיין לעשות מלאכה א"כ מהו כל השו"ט בין תלמידי דרב לרה"ס הא שפיר יכולים

ואונס דומיא דהבדלה אבל בלא"ה אסור, וחיליה דיליה הוא ממ"ש הבה"ג בהל' קדוש וז"ל "(פסק) והיכא דפשיטא ליה מילתא דלבי שימשי לא מתרמי ליה חמרא לקדושי עליה ואיתרמי ליה חמרא כמנתה דמעלי שבתא, א"נ יתיב קא שתי חמרא בפניא דמעלי שבתא וידע לדאורתא לא משכח חמרא מקדש מבע"י ואומר ויכולו ואע"ג דאיכא עדנא טובא, ולאורתא כד אתי לביתיה מקדש אריפתא להוציא בניו ובני ביתו" עכ"ל הבה"ג. הרי מבואר בד' הבה"ג דס"ל דאין לקדש מבעו"י אלא א"כ יש לו אונס בדבר שלא יהיה לו יין לערב אבל בלא"ה לא. ואת ד' הבה"ג הנ"ל הביאו האו"ז בהל' ער"ש סו"ס י"ד) וכ"ה במדרכי פ'ער"פ בשם הבה"ג ועפ"ז מיישב הפר"י הנ"ל דגם ד' הרי"ף היא כד' הבה"ג דלא התיירו לקדש מבעו"י אלא מחמת אונס ובזה אמרו שאומר קדושה על הכוס אבל בלא"ה לא.

והאמנם אפי' אי נימא דר' הפר"י הנ"ל נכונים בשיטת הרי"ף ונימא שדעתו היא לחלק דבברכות לא מיירי אלא בשעת הדחק וכדו' [הגם דלכא' צע"ק דהרי"ף לא מזכיר מזה כלום במס' ברכות כשמביא לדין דמתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס וכמשה"ק השו"מ הנ"ל וכן שאף א' מהפוסקים לא הזכיר מדעת הרי"ף [הזו] מ"מ כ"ו לא א"ש בד' הרא"ש שהרי הרא"ש ודאי ס"ל דיכולים אף בלא שעת הדחק להתפלל ולקדש מבעו"י וכמש"נ לעיל בארוכה (ענף ב') וא"כ היאך יתיישבו הדברים לפי שיטתו.

ולכא' היה נראה באמת ובזה יתיישב נמי משה"ק שם הפר"י אמאי השמיטו הפוסקים את ד' הבה"ג הזו, דהבה"ג ס"ל כשיטת מקצת הגאונים שהביא הרשב"א בברכות וז"ל "ואע"פ שיש מקצת הגאונים ז"ל שאומרים שאינו אומר קידוש ולא הבדלה עד הערב ואין לו טעם, והראשון (-היינו ד' ר"ה גאון והראב"ד דמותר לקדש ולהבדיל מבעו"י) עיקר", וממילא י"ל דס"ל לבה"ג כהגאונים הנ"ל וע"כ ס"ל דאין לקדש עד

וכו' ושמעתי בשם הגאון החסיד שאמר שזה אינו נכון מדאמר' בברכות (כ"ז ב') רב צלי של שבת בע"ש וכו' ת"ש אר"נ אמר שמואל וכו' משמע דוקא כשמתפלל תחילה או יכול לקדש מבעו"י אבל כשאינו מתפלל אינו יכול לקדש, וכ"מ בראב"ן (סי' ק"ע) שכתב והמתפלל של שבת בע"ש מבע"י מדעת, מקדש נמי על הכוס מבע"י משמע דוקא שהתפלל תחלה וכו' עכ"ל מעש"ר, ומבואר דד' הגר"א היא דא"א לקדש מבעו"י אם לא התפללו תחלה, ועפ"ז כ' הפעו"ש הנ"ל דאש"ט ד' הרי"ף כיון דהכא הרי מיירי כשישבו בסעודה ובע"כ התחילו בהיתר קודם זמן איסור אכילה בע"ש ובע"כ לא התפללו עדין תפילת ערבית של שבת דאל"כ הרי נאסר להם לאכל וא"כ שפיר דקדקו שלא לקדש קודם שיגיע זמן הקידוש שהוא דוקא בלילה ותלמידי דרב חשבו דצריכים בדוקא משחשיכה וע"ז א"ל רה"ס דכבר מספק חשיכה חשיב זמן קידוש ואף קודם התפילה יכולים לקדש והו"ל כשבת עצמה דא"צ להתפלל דוקא קודם הקידוש.

אלא דכ"ז א"ש לפי שיטת הגר"א אבל לר' המ"א א"ר המשנב וערוה"ש שכתבו דיכולים לקדש מבע"י אף קודם תפילת ערבית צ"ע ד' הרי"ף וכנ"ל, וכ"מ דלא כהגר"א בריטב"א (ברכות כ"ז א' תענית י"ג א' ר"ה ט' א') שכתב דתוספת שבת הוא או בתפילה או בקידוש וכמו שהביא בפר"י (שיובא להלן) ראייה דלא כהפעו"ש.

כ"ו [ד] השיטה הרביעית בד' הרי"ף היא ד' הפמ"ג וכ"כ בפרי יצחק (ח"א סי' ט') ביתר ביאור, דיעו' בפמ"ג (מש"ז סי' רצ"ט סק"א) שכתב שם שבאמת ד' הרי"ף היא דאין לקדש קודם ספק חשיכה כלל, וכל מה דאמר' בברכות דאומר קדושה על הכוס הוא דוקא אחר ספק חשיכה, (ולכא' נראה דכוונתו היא כמ"ש באמת הרא"ה דמותר להתפלל מבעו"י ולקדש ובתנאי שיגמור התפילה בשקיעה"ח אך לא קודם לכן), וכמו"כ כ' בס' פר"י לבאר ד' הרי"ף דלא התיירו לקדש מבעו"י אלא בשעת הדחק

ביה"ש אסור לאכל וצריך להפסיק וא"צ ג"כ עקירת שלחן כי שבת קובעת עצמה ליוקרא דידה וכע"ז פרש"י ורשב"ם אלא דגורסין אי מקדיש יומא ביה"ש וכו"ו עכ"ל. הרי שנגע כבר בדבר זה שהרא"ש עצמו הרי מתיר לקדש מבעו"י וע"כ פי' דבאמת הרא"ש לא קאי אשעת חובת זמן הקידוש אלא על דיני עקירת השולחן בסעודה שמתחיל בע"ש, והוא דלא כמו שפי' הקר"נ בד' הרא"ש דקאי אתרוייהו, ולכא' מד' הרא"ש חזינן דלא כמ"ש הפמ"ג דהא הרא"ש כתב האי דינא דעקירת השולחן בסברת הרי"ף וכמבואר בכ"ד שם שעל זה סובבים דבריו עשה"ט, וכמ"ש הקר"נ (אות ד') "וקשה מנ"ל לרבינו לפרש כן (שנסתפקו אם צריכים עקירת שולחן או לא) (בשיטת הרי"ף וכו"ו) ומאחר שהפמ"ג עצמו כבר כתב דלרי"ף הוא בדוקא בביה"ש דמותר ממילא נשמע לפ"מ שפסק הרא"ש שם כד' בעה"מ דרק משחשיכה צריכים לקדש דזמן הקידוש הוא מצאה"כ וצ"ע.

כ"ח) ואשר ע"כ נראה לע"ד לבאר בשיטת הרי"ף והרא"ש ע"פ משנית לעיל (ענף ב') ועל דרך מש"כ באמת השו"מ בתירוצו הראשון, והיינו דבאמת ליכא כל דין וחיוב לקדש מבעו"י כל עוד שלא נכנסה השבת והרי מבואר בגמ' דתלמידי דרב לא קבלו ע"ע השבת ולא התפללו מדלא הפסיקו באכילתם דהא כבר כתב המג"א (לקמן סק"ה) דאם קבל ע"ע שבת מבעו"י אסור לטעום עד שיקדש, וא"כ בע"כ שעדין לא קבלו השבת והטעם י"ל כמ"ש בשו"מ דרצו לעשות מלאכה וכד' וכיון שלא קבלו ע"ע את השבת ממילא לא חל עליהם כלל חובת קידוש מבעו"י והשתא נסתפקו אימתי הוא הזמן שמאז חלה חובת עשית הקידוש מן התורה אם הוא ביה"ש או שרק בכניסת השבת ממש והיינו משחשיכה דאו ודאי יש חיוב זכירה בכניסתו, ולדעת הרי"ף אמר להם רה"ס דכבר מספק חשיכה הגיע כבר זמן חובת קידוש כיון דמאז איתא ל"סעודת שבת" וע"כ כבר אז חייבים בקידוש והבעה"מ והרא"ש ס"ל דעד צאה"כ ליכא

הלילה רק במקום אונס וכדו', וקצת ראייה לזה הוא ממש"כ הבה"ג מיד אחר הדין הנ"ל את הדין של "והיכא דקא בעי לצלו"י דשבתא בע"ש במנחה מצלי דאר"י א"ש מתפלל אדם שלשבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס וכו"ו עכ"ל, ולא חילק בין במקום אונס או לא והוא לכא' כד' מקצת הגאונים הנ"ל דלהתפלל שפיר מותר [ודלא כהרי"ף גיאות דס"ל דגם להתפלל אסור] אבל לקדש אסור עד הלילה.

ויתכן אולי לומר ביותר דהבה"ג ס"ל כמ"ש לעיל בשם הגר"א ז"ל דאין לקדש מבעו"י קודם התפילה וס"ל לבה"ג דלא התירו לקדש מבעו"י בלא תפילה אלא בשעת הדחק בדוקא אבל בל"ז אסור, וקצת ראייה שהרי בתחילה מביא הדין דאין לקדש מבעו"י אלא מתוך הדחק ושוב הביא בלא שום תנאים דרוחק וכדו' הדין דמותר להתפלל ומסיים ביה "ואומר קדושה על הכוס" ולכא' הרי אסור לעשות כן אלא מתוך הדחק וכמ"ש לפנ"כ ואין סתם וכתב ואומר קדושה על הכוס, וע"כ נ"ל דס"ל דקודם התפילה אין לקדש אלא מתוך הדחק אבל אחר התפילה יכול לקדש ואפי' מבעו"י אף שלא בשעת הדחק וכמ"ש לעיל (בשיטה הג') בד' הגר"א, ובזה א"ש דגם הרי"ף וגם בה"ג ס"ל בחד שיטה. (וע"ש בפר"י שכבר ר"ל כן אלא שכ' דאין נראה בד' הבה"ג כן אך לע"ד יש להוכיח כן (וכנ"ל) [אלא דיל"ע אכתי דאמאי לא נימא ליה שיתפלל ויקדש ואמאי צריך לקדש קודם התפילה] ויל"ע בכ"ז.

ומ"מ אפי' נימא כד' הפר"י אכתי תקשי כמשה"ק לעיל מד' הרא"ש וכמ"ש וצ"ע.

כ"ז) והלום ראיתי בפמ"ג שם שכבר נגע בזה ות"י ע"ז וז"ל "ואמנם מד' הרא"ש שם למדתי פי' אחר דודאי לענין שיכול לקדש מפלה"מ ואילך רשאי וסומך עליו בלילה ע"ז הקידוש רק ששאלו אי נגה יומא צה"כ למיקבעא בעקירת השולחן שיהא ניכר סעודת שבת א"ל לא צריכתו בין לעקירת שולחן בין למאי דס"ל ביה"ש מותר לאכל כי מיד

ולהתפלל קודם שחשיכה אלא ר"ל דמאז מותר להתפלל אך אין הכוונה שחייבים להתפלל קודם שחשיכה דאל"כ הר"ל לשו"ע לכתוב "ובפלה"מ ידליק ויקבל שבת ויתפלל ערבית וכו'" ומזה שבי' רק "יכול" מוכח כמש"נ, ובפרט למ"ש המ"א בשם האר"י שהיה מקפיד להתפלל בליל שבת אחר שתחשך ואין לזה כל סתירה לר' השו"ע הנ"ל דרק כ' שמותר להתפלל וז"פ.

(ל) היוצא מדברינו דיש למהר ולקדש מיד אחר תפילת ערבית ואין לשהות שלא לצורך וזאת מדין "זכרהו בכניסתו" וכמ"ש הטור והב"י וכמבואר במג"א "כדי שיזכור שבת בכניסתו" וביותר במשנ"ב (סק"א) ד"כל כמה דמקדמינן ליה טפי עדיף", (ודלא כחכ"א שראיתי שבי' דמדין "זכרהו" אין דין למהר דמכל מש"נ מוכח כהטוב"י) ומ"מ אם התפלל מבעו"י גם אז יש ענין למהר ולקדש וכפי שבי' הרא"ש דמשום תוס' חול על הקודש יכולים להתפלל ואז חלה תוספת שבת דאורייתא ונתקדשה וממילא שייך ע"ז כבר שם של קידוש מה"ת (דהא הכי קיי"ל דתוס' שבת דאורייתא גם לענין קדושת השבת אפי' נימא דאי"ז כעצומו של יום וק"ל, וגם לר' הרמב"ם הרי כ' דמותר קודם לזמן זה "כמעט"), ומ"מ אין לקדש בתוך חצי שעה לצאה"כ משום חובת קר"ש שלא יצא במה שקרא קודם צאה"כ וכמ"ש המג"א הח"א והמשנ"ב וכ"ה בשאר פוסקים (אך כ' האחרונים דאם הוא תאב לאכל מותר כד' הט"ז לעיל (סי' רל"ה) שאפשר לסמוך על קר"ש שעל המטה וכמ"ש בח"א (כלל ל"ד סי' ח') והדה"ח ועי' במשנ"ב (רס"ז סק"ו) דהנהוג כן אין למחות בידו אך לכתחילה אין לעשות כן וכמדוד' דאין נזהרים בזה) ועוד יתבאר בעזה"י. אך וראי דאין לאחר זמן הקידוש בכדי, אלא א"כ אינו תאב לאכל וכד' וכמ"ש המג"א (סק"א) בשם הרמ"ע דע"ז סמכו לאחר בעשית הקידוש או משום מש"כ בתיקוני שבת (מ"א שם) דאין לקדש במזל מאדים אבל בלא"ה לאו שפיר דמי לאחר.

עדין דין "סעודת שבת" וממילא עד אז לא חלה עליהם חובת הקידוש. אך לא שכל מה שלא רצו לקדש הוא רק מפני שרצו בעשית מלאכה דא"כ ודאי מספק חשיכה כבר יכולים לקדש ואין בזה נידון דדין סעודת שבת אלא דמה שלא קידשו הוא מחמת שעד אז ליתא לחובת קידוש כלל כל עוד שלא עשו מלאכה וז"ב בד' הרי"ף והרא"ש.

ומעתה נתבאר דעיקר זמן קידוש הוא בליל שבת אחר שקיעת החמה, אלא שנחלקו הרי"ף והרא"ש אם הוא בדוקא משחשיכה, או שהוא מיד בספק חשיכה. ועי' לקמן סי' רצ"ט היאך נפסק להלכה אם כהרי"ף או כהרא"ש שנחלקו בזה הפוסקים לענין הבדלה והו"ה לקידוש כמבואר בגמ' ובראשונים.

כ"ט) וממילא מש"כ כאן השו"ע "ימהר לאכל מיד" היינו כל חד לפום כניסה דיליה לביתו דהמתפלל מבעו"י ימהר לקדש מבעו"י [ואם זה בתוך חצי שעה לצאה"כ הוא מחל' הפוסקים עי' ב"י לעיל סי' רס"ז ומג"א שם סק"ב ונתבאר במק"א] אמנם אין כל ענין במהירות זו להתפלל ערבית קודם שחשיכה וודאי שאין ענין לקדש מבעו"י קודם בתפילה (אפי' שמותר לרדש קודם התפילה וכמ"ש לעיל בשיטה השלישית דהכי פסקו האחרונים אך ז"פ שאין כל ענין בזה). וא"כ פשוט שיכולים להתמתן מלהתפלל עד צאה"כ ואח"כ לעשות קידוש. וממילא מש"כ הט"ז דימהר לאכל מיד - "ואפילו קודם שתחשך" אין הכוונה דהמהירות הוא לקדש מבעו"י אלא הוא דין היכא דכבר קיבל שבת מבעו"י והתפלל דאז יש ג"כ ענין במהירות וא"כ אין כלל הוכחה מד' הט"ז דיש מצוה למהר לקדש קודם חשיכה וא"ש קו' הביאו"ה ע"ד הט"ז ודו"ק.

ובזה מדוקדק מש"כ השו"ע לעיל (ר"ס רס"ז) "מקדמינן להתפלל ערבית יותר מבימות החול ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד" ויש שרצו לומר דהיינו שיש לכתחילה להקדים קודם שחשיכה ולהתפלל אכן למש"נ י"ל דבאמת אין כל ענין להקדים

לשון חכמים

הרב שלמה ולמן מרק

בענין כתיבת ברכת שליט"א ונר"ו וכדומה בסוף השם

הנה, דרך העולם לכתוב שליט"א או נר"ו וכדו' כשמזכירין שם אדם, אולם, כאשר האדם מזכיר שם עצמו, אין הדרך לכתוב שליט"א או נר"ו על עצמו, ולפי שיש בזה כמה דברים באחרונים ראוי לבאר דבר זה.

בשו"ע חו"מ סי' מ"ט ס"ז כ' הרמ"א, דאם נמצאו שני יוסף בן שמעון ואחד מהן מת אביו, וכתוב בשטר יוסף בן שמעון שליט"א או נר"ו אם כתוב בלשון עדים, שכתבו העדים אמר לנו יוסף בן שמעון שליט"א הוא סימן אבל אם כתוב בשטר בלשון בע"ד שכתב אני יוסף בן שמעון נר"ו לא הוא סימן, ע"כ.

וטעם החילוק משום דבלשון בע"ד אין העדים מדקדקים, ובזה אמרינן דעל מנה שבשטר הם מעידים, ואין העדים מדקדקים בהלשון שכתוב בכל השטר.

ועכ"פ מבואר דכל שהעדים מדקדקים בלשון השטר הוא ליה סימן מש"כ שליט"א שהוא בן שמעון החי ומוציאין מבן שמעון זה.

והנה, בב"י תמה ע"ז וס"ל דאין להוכיח ממש"כ שליט"א שהוא יוסף בן שמעון החי, דהרי יתכן שכתבו שליט"א על יוסף, דשליט"א קאי על יוסף ולא על שמעון האב, ויעויין בש"ך סק"ד שהסכים לסברת הב"י לדינא דאם כתוב יוסף בן שמעון שליט"א, י"ל דשליט"א קאי על יוסף ולא על שמעון, ומשו"ה לא הוא סימן כלל.

ולפי"ז יש לתמוה במש"כ הש"ך ססקט"ו, העולה מזה וכו', ואם כתוב בלשון אני, כגון אני יוסף בן שמעון נר"ו לויתי מפלוני וכו' מוציאין מזה שאביו חי עכ"ל. וצ"ע דהרי הש"ך גופיה פסק כהב"י דנר"ו קאי על הבן יוסף ולא על האב שמעון, והאיך כ' כאן דמוציאין מהיוסף שאביו חי, הרי להב"י והש"ך קאי נר"ו על הבן, וצ"ע.

וכבר עמדו בזה בספר תפארת יעקב כאן סק"א ובספר מעין גנים סעי' ז', ותירצו, דע"כ לא אמרינן דשליט"א ונר"ו קאי על הבן היינו דוקא כשכתוב בלשון עדים אבל בשכתוב בלשון בע"ד ודאי קאי שליט"א ונר"ו על האב דאין הדרך לברך את עצמו, עכת"ד.

וביאור סברתם ז"ל נראה דאף שבודאי כל אדם מברך ומתפלל על עצמו, מ"מ אין טעם וצורך לכתוב זה בשטר, דאין השטר מקום לברכות ותפילות, ורק כשמזכירין שם נכבד מזכירין לשמו ברכה, לומר שהאיש הזה זכור לטוב, אבל לברך ולהתפלל לעצמו אין לזה מקום בשטר.

אמנם בתפארת יעקב שם, הזכיר דבתומים מבואר דאף כשכותב בלשון עצמו קאי ג"כ לשון שליט"א על עצמו ולא על אביו, דהנה, ברמ"א כ' דבלשון בע"ד דהיינו שכתוב בשטר

אני יוסף בן שמעון נר"ו אין סומכין על הסימן, דעדים לא מסהדי אכולא שטרא, וכתב התומים באורים סקכ"ד, דאף שנחלקו הראשונים בזה אי סומכים בזה בלשון בע"ד, כשאין כתוב בלשון עדים, מ"מ דוקא בלשון נר"ו הכריע הרמ"א דאין סומכים ע"ז כיון דבלא"ה סובר הב"י דנר"ו קאי על הבן ולא על האב, ולדידיה לא הוי סימן, עכת"ד.

ומבואר בדברי התומים דאף בלשון בע"ד, דביה קאי הרמ"א, אעפ"כ שייך שפיר סברת הב"י דנר"ו קאי על הבן ולא על האב, וע"כ דאף כשכותב על עצמו שייך לכתוב נר"ו עצמו. נמצינו למידים, דבתומים כ' דכותבין נר"ו על עצמו, ובמעין גנים ובתפארת יעקב כתבו דאין כותבין נר"ו על עצמו.

ובערוך השולחן סי' מ"ט ססעי' ח' כ' וז"ל: ולכן יראה דלפי מנהגינו כשאדם כותב על עצמו אינו כותב נר"ו ולא שליט"א א"כ כשכתב יוסף בן שמעון נר"ו או שליט"א ודאי דקאי על אביו, עכ"ל.

ומשמע מדבריו דבעצם היה שייך לכתוב ברכה על עצמו, ורק לפי מנהגינו אין כותבין שליט"א על עצמו, משום דבדבר זה הולכין אחר המנהג.

והנה, מש"כ הערוך השולחן דמנהגינו שלא לכתוב נר"ו או שליט"א על עצמו, מסתבר כדבריו, אמנם מש"כ התפארת יעקב והמעין גנים דאין שייך לכתוב ברכה לעצמו, וזה היה כוונת הש"ך צ"ע לענ"ד לומר כן בכוונת הש"ך.

דיעויין בש"ך סקי"ד שהכריע כהב"י דנר"ו ושליט"א קאי על הבן ולא על האב, כ' לדחות הראיה מהרשב"א שכ' לכאורה להדיא דאף כשכותב יוסף בן שמעון שליט"א מוציאין מבן שמעון החי וע"כ דקאי על האב, וכ' הש"ך בזה תי' הראנ"ח וז"ל, ובהיה דהרשב"א נתרץ דבהוא שטרא הוה כתוב נר"ו איוסף ג"כ, ואע"פ שלא הוזכר שם בלשון השטר שכ' הרשב"א לא חש לכתבו, עכ"ל הש"ך.

ומדברי הש"ך אלו מוכח דגם בלשון בע"ד, דהיינו אני יוסף בן שמעון נר"ו קאי נר"ו על הבן, דהרי העובדא בתשובת הרשב"א היה כתוב בשטר בלשון בע"ד דהיינו אני יוסף בן שמעון נר"ו, כמבואר בתשובת הרשב"א המוכח בב"י סי' מ"ט [מחודש ז'] בזה"ל: וכתוב בשטר אני יוסף בן שמעון נר"ו, עיי"ש, וע"ז כ' הראנ"ח והש"ך דבהוא שטרא הוה כתוב נר"ו איוסף ג"כ, הרי מבואר דקאי אהוא שטרא דהרשב"א דהוה כתיב בלשון אני על עצמו ואעפ"כ מוקי לה שהיה כתוב נר"ו גם על יוסף, ומוכח דאף על עצמו כותבין נר"ו, וזה מוכח לכאורה כהתומים דגם על עצמו שייך שפיר לכתוב נר"ו או שליט"א.

[אך, יש לדחות קצת דהש"ך העתיק דברי הראנ"ח רק משום דהוקשה לו מה שמסיק הרשב"א דאילו היה כתוב בלשון העדים סומכין על לשון יוסף בן שמעון נר"ו, וע"ז צ"ל כהראנ"ח שהיה כתוב גם על יוסף נר"ו, משום דזה קאי בלשון העדים, ודו"ק].

ועכ"פ מבואר, דהתומים כ' דכותבין נר"ו על עצמו, ובתפארת יעקב ובמעין גנים כתבו דאין כותבין ברכה על עצמו, ובנו יסודם מדברי הש"ך, ולענ"ד יש להוכיח מהראנ"ח והש"ך דשייך ברכה לעצמו.

אמנם בערוך השולחן מבואר, דאף אי שייך ברכה על עצמו, מ"מ בזמנינו אין כותבין כן, ומשוי"כ הו"ל בזמנינו סימן מעליא דודאי קאי על האב.

ושמעתי להעיר בזה, במש"כ בקובץ באו"י [קובץ מ"ה לשון חכמים מאמרו של הרב בנדיקט שליט"א] לברר כמה שחתמו הספרדים ס"ט, ויש טוענים שהוא ראשי תבות "סיפיה טב" ולפי התפארת יעקב והמעין גנים הרי אין אדם כותב ברכה על עצמו.

אולם, לפי הערוך השולחן י"ל דבאמת שייך ברכה לעצמו, ומ"מ לגבי שליט"א או נר"ו, אין המנהג לכתוב כן על עצמו.

והא דאמרן מהערוך השולחן דהכל תלוי במנהג, (וכל שאין נוהגים לכתוב הו"ל סימן לגבי שני יב"ש) ראיתי כעיי"ז בספר פנים במשפט סי' מט סקיי"ג לגבי הלשון ז"ל, דאם כתוב הלשון יוסף בן שמעון ז"ל, הו"ל סימן שהוא בן שמעון המת, ותמה ע"ז מהא דהוכיחו דגם לגבי חיים שייך לכתוב ז"ל, ומסיק דכיון דאין המנהג לכתוב כן, הו"ל שפיר סימן, דקאי על המת, ובכך לענין שליט"א תלוי ג"כ הכל במנהג.

★ ★ ★

מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש ניסן וחג הפסח

(ח)

יג. עריכת הסדר כליל התקדש חג. (המשך).

ב. מגיד.

א. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א אמר הָא (א) לחמא^א.

ב. נהגו רבותינו הק' לומר הָא לחמא עניא (ב) בשיבה^ב.

א. ע"פ מה שכתב הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזיניץ זיע"א בפנקסו: "ופ"א בשנת תרכ"ט קידש הלבנה בליל מוצאי שבת קודש ליל (שבת) [ננין] של פסח אחר הָא לחמא עניא אשר היה ליל אחרון של חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מפני שלא היו יכולים לקדשו קודם לכן", וציין הָא בצירי תחת היה. וראה בספה"ק בית אהרן בדברי התורה על הָא לחמא עניא המוסבים על ה' עלאה, וְהָ תתאה, ושהעוה"ז נברא בה"א, ועל הכתוב הָא לכס זרע, וכו' וכו'. אמנם בסדורו לא הגיה הרי"מ זיע"א כן, ונדפס שם בקמץ, וכך הוא בסדור בית אהרן וישראל תשי"ב - תשד"מ. ב. כ"ה בכתבי הרב החסיד רבי משה

(ב) במאירי כתב: ארכע כוסות כולם צריכין הסיבה, הן שתייתם הן הדברים שהם מסודרים עליהם... ואם היה מיסב בכל הסעודה, הרי זה משובח, ע"כ, ובשבלי הלקט כתב לענין הלל שבליילי פסחים שא"צ לאומרו מעומד כדינו בכל ימים שאומרים בהם הלל, משום שדרך לילי פסחים הוא בהסיבה וחירות. ובמטה משה (תריח) כתב לענין הבדלה כליל פסה כשחל כמוצש"ק, שצריך לאומרו בשיבה, ואף שבכל השנה ס"ל שצ"ל בעמידה, אך כותב דמכש"כ כליל פסח שקובעין עצמן בקביעות ישיבה והסיבה ודאי שצריכין לישב, וכך דעתו גם בקדוש שצריך במישוב. וראה בויג"מ עמ' קמג ועמ' קלז.

(א) כך הביא בכף החיים (תעג, קכט) בשם מחזיק ברכה או' ו': "שמעתי מהמקובלים שעל דרך הסוד נכון לומר הָא לחמא הא בצירי". וכ"ה במשנת חסידים וסידור האריו"ל, והביאם הגר"ח פאלאג"י וזה"ה בהגדה של פסח חיים לראש וכך נוטה דעתו. וכ"ה במנהגי הרה"ק בעל מנחת אלעזר ממונקאטש וצוק"ל ב"דרכי חיים ושלום" (אות תקצט): "הָא לחמא, בצירי תחת ה"א ולא בקמץ". וכ"כ בבן איש חי פר' צו. וכ"נ בהגדת חב"ד, ראה "אוצר מנהגי חב"ד", שמביא מצדיקי החסידות שנהגו לומר בצירי. ויצויין שיש מבעלי התוספות [בהגדת בעלי התוספות] שפירושו 'הָא' שפירושו 'הרי', ולפ"ז שפיר הוה לומר בצירי, לפי שאז פירושו הרי.

- ג. כאן הבן שואל מאביו מה נשתנה, ואח"כ חוזרים כולם (א) ואומרים יחד מה נשתנה.
 ד. הנוסח: הלילה הזה (ה) מרור.¹
 ה. אח"כ אמר [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א]: על השאלות אנו משיבין (ה) עבדים היינו וכו'.²
 ו. נהגו אצל רבותינו הקוה"ט שכל המטובין אמרו יחד את ההגדה (ו) בנעימה ובקול רם.³
 ז. נוסח הנעימה של אמירת ההגדה הוא כבאמירת הליל.

סופר ז"ל: "הא לחמא עניא אומרים מיושב". ג. "בנו יחידו הרה"ק [מרן אדמו"ר הצעיר רבי אשר זיע"א] שאלו מה נשתנה, ואח"כ חזר ואמר [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] מה נשתנה בעצמו". (מנהגי סדור "בית אהרן".) וב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רלג: "סדר ההגדה: הבן שואל מה נשתנה, ואח"כ מתחילים כלם ביחד מה נשתנה עוד פעם". וברשימות ר"צ פצניק: "הילדים שאלו מה נשתנה, ואח"כ אמרו כולם יחד מה נשתנה". ד. מזקני החסידים, ובסדור בית אהרן וישראל, תשמ"ט. ה. מנהגי סדור "בית אהרן". ו. "וכל המטובין אמרו ג"כ ביחד", מנהגי סדור "בית אהרן". וכך ידוע הסיפור על חסיד מחסידי מרן אדמו"ר הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א ששהה פעם בחג הפסח אצל המגיד הק' מסטעפין זיע"א "הומנהג אצלו היה שהוא לבד היה קורא ההגדה וכלם שמעו, והוא לא ידע מזה, וכשהמגיד מסטעפין זצ"ל התחיל לומר עבדים היינו אמר אחריו בקול גדול כמו שהיה נהוג בסטאלין...", ונענה ואמר אז המגיד מסטעפין זיע"א שמעיד עליו שמים וארץ שכשיבוא משיח ויהיו שם האבות הקדושים והרע"א מהימנא גם אז יעבור רבי אשר מסטאלין לפני התיבה! (מכתבי הרה"ח ר' מאיר ברינשטיין ז"ל הי"ד). ז. מזקני החסידים. היו מהחסידים שאמרו בנוסח קריאת התורה של ימים

ראשון. וכך הנוסח במאירי. וכ"ה ברוקח (הלכות פסח, רפג), וכך כתב בעל כנסת הגדולה ב"פסח מעובין" (ר"ס): "איין לומר והלילה הזה כולו מרור, אלא והלילה הזה מרור". וכ"כ הלבוש והביאו בפמ"ג (משב"ז) תעג, ט. וכ"ה בסידור רבי יעקב קאפיל. (ואולי אפ"ל מלבד הטעם הנ"ל שהבאנו שטעם רבוה"ק שלא אבו לומר כולו מרור, הוא משום שהקפידו תמיד לקיים ותבחר לשון ערומים (פסחים ג.)).

(ה) ראה שו"ע הרב (תעג, יד): "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'. וראה בסידור יעב"ץ שכתב להדגיש שהוא תשובת השאלה. ובדרך פקודין (מ"ע כא חלק המחשבה ב) כתב: עיקר המצוה שיהיה הסיפור ע"י שאלה ותשובה, ואפילו אין לו מי שישאלנו הוא שואל לעצמו ומשיב, כי מצוה עלינו להטעים עניני האמונה ולהודיע מתיקות עבודתו. עכלה"ק.

(ו) יש שהביאו סייעתא מל' הר"ן בפסחים (קטו) שמשמע שרוכן היה כך שכולם אמרו יחד ההגדה. ובשבלי הלקט כתב שהקוראים את ההגדה צריך שיהיו שלשה לפי מה שמצינו במדרש שוחר טוב (קיג, ג) כדי שיאמר אחד לחבריו הודו לה' כי טוב.

(ג) ז"ל הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב: "ומזגין הכוס השני, וכאן הבן שואל ואומר הקורא, מה נשתנה..", ובהגהות חתם סופר סו"ס תעג כתב על דברי הרמב"ם: "משמע שהקורא ההגדה יאמר מה נשתנה", ויש שהביאו מכאן סמך למנהג שחוזרים ואומרים מה נשתנה, ובהגדה של פסח עם לקוטים נחמדים הביא מהרה"ק הרי"ד מבעלזא זיע"א שאמר שנראה מקור מנהג זה מן הקרמונים, וטעמו, לפי שאנו נקראים בנים למקום, וכאן הבן שואל לאביו שבשמים, והוא מחויב להשיב אותנו תשובה. וראה בויג"מ עמ' קג, הביא מש"כ הגאון בעל משנה שכיר בשם ספר כורסייא דאליהו ממקובל גדול בירושלים שכתב בשם המקובלים שעל ידי שאילת מה נשתנה גורמין פתיחת הלב לתורה, ועל כן נהגתי בביתי שכל המקובצים אצלי כליל הסדר כל אחד ואחד שואל מה נשתנה, ומתפלל שיהיה לו לפתיחת הלב, ואחר גמר כל הנאספים גם אני בעצמי אומר מה נשתנה. ע"כ. וכן הביא ממנהגי עוד צדיקים שנהגו לחזור ולומר גם הם מה נשתנה. ובנט"ג הביא שכ"כ רבינו שמואל מפליזא עמ' קכו.

(ד) כך הוא נוסח המשנה בפסחים קטו, א. וכתבו התוס' (ד"ה הלילה הזה) הא דלא אמר כולו מרור משום דאכלינן שאר ירקות בטיבול

ח. כמעט אחר כל פסקא אמר [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] דברי תורה (י) בפנים מאירות¹.
ט. נוהגים לומר הפסוק ואעבור עליך (ח) ג"פ, וכן הפסוק ואמרתם זבח פסח (ט) ג"פ².
י. 'והיא שעמדה', וכן 'על אחת כמה וכמה' היו אומרים בליל הסדר בנוסח ההגדה ולא בנגון³.

המשך מנהגי הסדר, וחג הפסח, במאמרים הבאים בעזה"י.

נוראים, וכ"כ בספר הנגון בחסידות, שכ"ה מנהג קרלין, אולם לא פירט את מקור הדברים. ח. מנהגי סדור "בית אהרן". דברי התורה הקדושים אשר נאמרו בלבת אש בליל הסדר כונסו אח"כ בספה"ק "בית אהרן". ומרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א "התחיל לומר ההגדה, ודיבר עם בניו הקדושים שליט"א עיני סיפורי יציאת מצרים, ושמחה וששון בכל פינות הבית, ודיבר בפיו הקדוש דיבורים קדושים על השלחן הק' והטהור..." (רשימות זקני החסידים). וזקני החסידים מספרים שמרן הרא"א נענה ואמר שאינו מבין את אותם הממהרים באמירת ההגדה כדי להספיק אכילת האפיקומן לפני חצות, ואינם מהדרים להאריך בסיפור יציאת מצרים שהוא מדאורייתא, בעוד שאפיקומן אין חיובו כלל מדאורייתא. ט. "הפסוק ואעבור עליך אמר [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] ג"פ, גם הפסוק ואמרתם זבח פסח אמר ג"פ" (מנהגי סדור "בית אהרן"), ובכתבי מנהגי הרב החסיד רבי מאט"ע סופר ז"ל, והרב החסיד רבי אפרים אהרן פריינקיל מקיוב ז"ל, וכ"ה ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכ, ובסדור בית אהרן וישראל. י. מזקני החסידים.

- (ז) כפי שכותב הרמב"ם בספר המצות (מ"ע קנז):
היא, שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר מניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר, וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו לנו המצרים מעול וחמס ואיך לקח השם נקמתנו מהם ובהודות לו על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב, כמו שאמרו כל המספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. ובספר החינוך (מצוה כא מצות סיפור יציאת מצרים) כתב: לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר [שמות י"ג, ח'] והגדת לבנך וגו', וכבר פירשו הכמים דמצות הגדה זו היא בליל חמשה עשר בניסן בשעת אכילת מצה.
- (ח) הגר"ח פאלאגי זלה"ה כותב בהגש"פ חיים לראש על פסוק ואעבור עליך: יש בו סודות
- נפלאים השייכים לליל פסח, כמ"ש גורי האר"י ז"ל, וכמ"ש בשה"ר והרב משנת חסידים סי' י' אות כ' ואת ג' ביאר יפה סוד ה' ליריאיו.
- (ט) כך כתב ב"משמרת שלום": "אבא מארי [הרה"ק רבי ברוך מרדכי מקוידנוב] זצ"ל היה אומר בהגדה ואמרתם זבח פסח שלשה פעמים", ובספרו "דברי שלום" (בדרוש לפסח) כותב טעם ע"ז: "... ולפי דרכנו הרוחתי טעם נכון במנהג א"א אדמו"ר נ"ע שהיה נוהג לומר פסוק ואמרתם ז"פ בהגדה שלשה פעמים ולא ידענו טעם לזה כלל, ולפמ"ש נחא שהיה הפסיחה בג' דילוגים, מעשיה ליצירה מיצירה לבריאה ומבריאה לאצילות... ועיין בכוונת האריז"ל על ג' דילוגים שבקרוש לבנה, ע"כ היה אומר שלשה פעמים, רמז לג' דילוגים שפסחו ודלגו ישראל..."

נספח

נגוני חג הפסח

מחצרות הקודש רבותינו הקוה"ט מסטאלין קארלין זיע"א

הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלִיל הַתְּקֵדָשׁ חָג

ישטיח ל, כט

אם בכל השנה היתה הנגינה אצל רבותינו הקוה"ט מסטאלין קארלין זיע"א עבודת הקודש, ונזהרו בה ושמרו על ערכה הרם, וכפי שאמר מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א: אין סטאלין איז נגינה געווען א עבודה, הרי חיבה יתירה נודעת להם לנגוני פסח אצל רבותינו הקוה"ט זיע"א שאצורים היו בבית גנוזיהם קודש קדשים לחג המצות, והיו נגונים אלו קבועים מדור דור, החל ממרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א אשר גם מתקופת חייו הק' נשאר לנו נגונים מיוחדים לחג הפסח.

מלבד הנגונים העתיקים לפסח שהיו מושרים בחצרות הקודש מאז, אזי גם בשנים מאוחרות יותר, כבתקופת מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א גם אז חוברו והולחנו נגונים מיוחדים לחג הפסח, ואשר אף הם כקודמיהם היו שמורים מכל משמר. כך גם יש לציין שבחצרות בניו הקוה"ט זיע"א נוספו נגוני-פסח שונים, שהיו מושרים בקארלין, אך לא בלוצק או בסטאלין, וכך גם להיפך.

מפאת חשיבותם הגדולה, היו משגיחים ביותר שלא יושמעו הנגונים פרט לחג הפסח. ובשאר ימות השנה לא היו מושמעים נגונים אלו. וקני החסידים היו ממליצים על כך ששמירת הנגונים שלא לשוררם אלא בחג הפסח הוא לכל יחמצו' ביחמצו' הנמצא כל השנה, ונגונים הם בתיבה של זהב במשך כל השנה.

כשרק החל הזמן גרמא לעורר קדושת הפסח, היו שרים החסידים את נגוני הפסח, כבעת טחינת החטים ואפיית המצות, אף שהיה עוד לפני הפסח, היו שרים את 'אדיר במלוכה' (ראה לעיל פרק ד' סעיף י).

כך גם בשבתות שבין פסח לעצרת אשר הוא כעין חול המועד פסח, גם אז נוהגים החסידים לשיר את נגוני פסח על זמירות שבת. כן היה מנהג החסידים שבשבתות אלו נהגו לשיר את הלל הגדול לפני תפילת שחרית בנגון של פסח בקול נמוך.

יצוין, שיוצא מן הכלל היה נגון אחד, שהושר על 'אדיר במלוכה', ונוהגים לשוררו גם באמצע השנה על 'ברוך א-ל עליון' בסעודת הבוקר בשבת קודש, ומרן אדמו"ר רבי יעקב חיים מסטאלין זיע"א, מנו"כ בדיטרויט, אמר פעם על כך שלפי שמועטים הם הנגונים על זמירות אלו, על כן הורידו נגון זה של פסח גם לכל השנה. כך גם נהגו לשיר נגון זה על 'שושנת יעקב' בפורים אצל מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בלוצק, ואצל מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים מסטאלין זיע"א בארה"ב, וכך היה מנהג החסידים תושבי עייק טבריה ת"ר, (ונראה שנהגו כן בסטאלין מאז), וטעם לדבר לפי שפורים הוא שלושים יום קודם החג, ומתחילים בהכנה דרבה לחג החירות.

משתעשעים היו רבותינו הקוה"ט זיע"א בנגוני פסח, ופעם בשבת הוה"מ פסח בעת שבתו של מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בלוצק, איחר פעם החסיד ר' משה בער

הכהן פרידבוים ז"ל, שהיה מראשי הקאפעלע אצל מרן זיע"א, להגיע לשולחן הטהור, ולפי שהוא היה זה שצריך לשיר את הנגונים בעת השלחן הטהור, ולא היה עליו לאחר, קנסו מרן אדמו"ר זיע"א שיצטרך אחר סיום עריכת השלחן הטהור לשיר את כל הנגונים של אדיר במלוכה... ואכן אחר השלחן הטהור נעמד החסיד כשהוא שר את כל שבעת הנגונים זה אחר זה, לשמחת כולם...

כשהיו החסידים מארץ הקודש חוזרים מעלותם להסתופף בצילא דמהימנותא בחצרות הקודש בסטאלין וקארלין, היו מביאים בכליהם את הנגונים החדשים אשר שמעו בקארלין וסטאלין, ובפרט נגוני פסח, אשר מספרם קטן, יחסית, שהחסידים באר"י היו תמיד משתוקקים לשמוע ולהכיר נגונים קדושים ומיוחדים אלו.

ברבות השנים נוצרה אסופה גדולה של נגונים מיוחדים לחג הפסח, אשר הושרו בחצרות קדשם של רבוקה'ה"ט זיע"א, כך שהועשר אוצר הנגונים בנגוני פסח, באופן מיוחד בין חצרות הצדיקים זיע"א.

בנספח זה נלקטו לאסופה אחת עשרות הנגונים הקדושים, עם נסיון לציין ליד כל נגון, עד כמה שאפשר, את הפרטים ההיסטוריים הנלווים לכל נגון, כשם מחברו, זמן יצירתו, וכן מתי ומי הביאו לארץ הקודש, וכן גם המסורות הנקשרות אל כל נגון, והמנהגים הק' הנוגעים לנגונים.

הרכבת רשימת הנגונים נעשתה בעיקר ע"פ שני מקורות: אוסף הנגונים - והרישומים ההיסטוריים לצדם - ברשימות הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמן שליט"א, כמורכ מושתתת רשימה זו על פי הרישום בקבצי התוים הנמצאים בארכיון המכון, מלאכה הנעשית בידי ידידי הר"ר אפרים מאיר שבדרון הי"ו. התודה והברכה להם על עזרתם. וכן תודתי נתונה לידידי הרה"ח ר' חיים פריינד הי"ו, על עזרתו בהכנת מאסף זה.



בבואינו לתמצת את נגוני חג הפסח אשר הושרו אצל רבותינו הקה"ט זיע"א, יש לנו רשימה מפורטת של כארבעים נגונים, אשר יש מהם הרבה שעודם מתקופת מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, ומקצתם עתיקים יותר, (יצויין משיכ במנהגים שבסידור "בית אהרן" כשמתאר את עריכת הסדר אצל מרן אדמוה"ז זיע"א: ואמר [אדמוה"ז] אז רוב נסים, אומץ גבורותך אדיר במלוכה, אדיר הוא יבנה, בנגונים שונים המקובלים מאבותיו הק'). וכפי שנציין להלן:

על 'אדיר במלוכה' הושרו ששה נגונים (מלבד מה שאמרו בליל הסדר בנוסה, ולא בנגינה). שני נגונים הם עתיקי יומין, ויש המיחסים ניגון אחד להרה"ק רבי ברוך ממעזבוב זיע"א, והוא אותו נגון שזכרנו שלקחוהו על כל השנה לזמירות שבת, וכן לשושנת יעקב בפורים. הנגון השני יש המיחסים אותו להרה"ק המגיד מקאזניץ זיע"א והיה מושר תמיד בחצרות הקודש קארלין וסטאלין כל השנים. ונהגו רבותינו הקה"ט לשורר בסעודת ההילולא של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א, וכן בחג השבועות בלויית החג - תחילת כל חרוז, והקהל אחריהם.

ישנו עוד ניגון על אדיר במלוכה והינו עוד מתקופת מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, והוא לארה"ק מסטאלין, ורבותינו הקה"ט היו שרים אותו בלויית החג תחלת כל חרוז, והקהל עונה אחריהם ההמשך. ועוד נגון מאותה תקופה הוא שנהגו לשוררו על תשריק בשביעי של פסח בלויית החג, אחר נגון אדיר במלוכה שזכרנו.

כך נמצא עוד נגון על אדיר במלוכה שהביאו הרב החסיד רבי שמעון הויזמן ז"ל מסטאלין, ומשולב נוסח ונגינה יחד.

הגאון החסיד רבי חיים מנדל קוסטרומצקי ז"ל הביא מסטאלין נגון על אדיר במלוכה, והוא נגון רקוד. ברם זכור לטוב הרב החסיד רבי חיים יודא מינצברג ז"ל שהוא אשר מסר הנגון כפי ששמעו מרח"מ ז"ל.

גם על 'אומץ גבורותיך' מושרים ששה נגונים, העתיק שבהם הוא הניגון שנראה שהוא מתקופת מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א, ושיש מבני ליטא המיחסים אותו להגר"א זצ"ל ושרים אותו בעת ברכת כהנים ביו"ט.

אולם ישנו נגון אחד שהוא היה הנגון העיקרי על 'אומץ' שהיה מושר בסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א.

נגון אחד על 'אומץ' שהיה מושר בסטאלין הביא לארץ הקודש הרב החסיד רבי שמעון הויזמן ז"ל מחברון בשנת תרע"ג. כן הושר נגון זה אצל מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים מסטאלין זיע"א. ונהוג בא"י לזמרו על י-ה א-לי בחג הפסח.

כן ישנו נגון אחד שהיה מושר אצל החסידים בארץ הקודש, והביאו הרב החסיד רבי שמעון הויזמן ז"ל מאר"י, לסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א.

גם כשהיה מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים מסטאלין זיע"א בארה"ב לימד להחסידים נגון על 'אומץ', ומשם הגיע נגון זה לארה"ק.

עוד נגון שלמד מרן אדמו"ר הרי"ח מסטאלין זיע"א בארה"ב על אומץ, היה מושר בפי החסידים בוולאדימיריץ על 'חסל'.

על 'חסל סדור פסח' נמצאים באוצר הנגונים תשעה נגונים מתקופות שונות: ישנם שני נגונים עתיקים מתקופת מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ושהביאם הרב החסיד רבי שמעון הויזמן ז"ל לארץ הקודש מסטאלין.

ישנו עוד נגון מתקופת מרן אדמו"ר הזקן זיע"א על חסל, שהרב החסיד רבי אפרים סופר ז"ל הביאו מסטאלין, על חסל ודרור יקרא. ועל ניגון זה מסופר ממרן אדמוה"ז שפעם בחזרו לתפילת ערבית בליל שביעי של פסח, באמצע אמירת 'זאמונה כל זאת', הרים קולו הק' בתנועות מנגון זה, והפטיר בתיבות 'לחירות עולם'. גם החסיד ר' צבי פצ'ניק ז"ל שמעו אצל מרן אדמו"ר רבי משה הי"ד זיע"א בסטאלין.

הנגון העיקרי שמושר היום על 'חסל' הוא הנגון שחברו הרב החסיד רבי מנחם מדובראביץ ז"ל שהיה מחשובי החסידים אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א, והביאו הרב החסיד רבי שמעון הויזמן ז"ל מסטאלין.

כהיום נהוג לשוררו כל עת ששרים חסל, כי בהיות מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בארץ הקודש בפסח תש"ז, כשהגיעו ל'חסל' ביקש: זינגט דעם 'חסל' וואס רבי חיים דוד (הויזמן) האט געזונגען פאר-איאהרן!, ששרו אותו בחג השבועות תש"ז, בהיותו ז"ל בירושלים.

גם נגון מארש יש שהיה מושר על חסל בסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א. גם הרה"צ רבי אברהם אלימלך מגרודזיסק זצוק"ל, היה שר נגון זה על חסל, וכפי הנראה שמעו מחותנו הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א, ומשום כך נראה שהוא מתקופה קודמת.

מענינת העובדה שניגון זה הושר גם כפי התזמורת של הצבא הטורקי, כששלטו אז בארץ. ויש המספרים שהטורקים שמעו נגון זה בבית הכנסת של חסידי קרלין, ולקחוהו אחר שמצא חן בעיניהם.

כן ישנו נגון על 'חסל' שמיוחס לתקופת מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א, ומסופר שכששרו אותו בשבועות בלויית החג, געה כל העם בבכיה בדמעות שליש מרוב התרגשות.

מתקופת מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א נמצא כיום נגון אחד על 'חסל' שחברו החסיד רבי ישראל יהודה קולא ז"ל שהיה מטובי המנגנים בסטאלין.

כך גם נשאר לפליטה נגון אחד על 'חסל' שהיה מושר בפי חסידי קארלין בוולאדימיריץ. על לשנה הבאה היו שרים נגון שהוא סופו של נגון 'חסל' (נגון ישן שאינו מושר כיום, ונרשם בתוים ע"פ הרה"ח ר' פייבל אוירבך ז"ל), ונהגו רבותינו הק' בעת לויית החג להתחיל בעצמם תיבות 'לשנה הבאה', והקהל עונה אחריהם, ג"פ.

הנגון שמושר על והיא שעמדה הוא עתיק יומין, ויש מיחסים אותו למרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א, ובספר הנגון בחסידות מספר שמרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין הי"ד זיע"א אמר לו שהנגונים המושרים בשם הר"א הגדול, בהם נגוני פסח, אכן חוברו על ידו. נגון זה נהגו לשוררו לאחר תפילת המנחה בערב שביעי של פסח.

גם נגון רקוד יש על 'והיא שעמדה' שהושר בסטאלין, ומושר גם הוא בשביעי של פסח לאחר תפילת המנחה.

החסיד ר' צבי פצ'ניק ז"ל מסטאלין הביא נגון על 'והיא שעמדה' שהיה מושר אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א.

נגון עתיק ביותר הוא הנגון המושר על 'הודו' שמסורת היא מרבותינו הקוה"ט זיע"א שהוא עתיק יומין, והוא ממרן אדמו"ר רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א, וראה במנהגי סדור "בית אהרן": "התחיל [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] לנגן הלל הגדול בנגון המקובל מאבותיו הק". ומרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א אמר בשביעי של פסח: "על הנגון של הלל הגדול, שמקובל ששרו אותו בשעת יציאת מצרים בעת קריעת ים-סוף". נגון זה נהגו לשוררו בעת עריכת הסדר הק', ומלבד זאת בשבתות בין פסח לשבועות - לפני תפילת שחרית - 'שרים הלל הגדול בחשאי בנוסח של פסח' (כ"ה ב"דברי אהרן" מנהגי קארלין עמ' רכא). כן נהגו החסידים בארה"ק לשיר נגון זה בסעודת ההילולא קדישא של מרן אדמו"ר רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א.

כך גם 'על אחת כמה וכמה' גם הוא עודנו מתקופת מרן אדמו"ר רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א, והיה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מזמר אותו בסעודת ההילולא קדישא בחוה"מ"פ, וגם בשביעי של פסח אחר תפילת מנחה. והרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א נהג לשיר נגון זה "בלילי שבתות שמפסח ועד עצרת בשעת הרקידה".

הנגון המושר על 'אחד מי יודע' מיוחס לתקופת מרן אדמו"ר הזקן זיע"א. כן גם הנגון על 'אדיר הוא' הוא מתקופת מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, ומוזכר במנהגים שבסדור "בית אהרן".

נשתמרו ארבעה נגוני רקוד המיוחדים לחג הפסח, שלשה מהם נהגים לשוררם אחר ספירת העומר בלילי חוה"מ. שני נגונים הם מתקופת מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, וכפי שמסר הרה"צ רבי אברהם אלימלך מגרודז'יסק בירושלים, נהגו לשיר נגון זה אחר הסדר אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א. ניגון אחד משני נגונים אלו הביא הרב החסיד רבי אפרים אהרן טאנצמאן ז"ל לארה"ק מסטאלין. נגון אחר הוא מתקופת מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א, ובנגונים אלו נהגו לרקוד בלילי שבתות שבין פסח לשבועות, אצל מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בלוצק.

לליל שביעי של פסח היו נגונים מיוחדים: אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א ובניו הק' נהגו לשיר ג"פ 'על שפת הים' עד סיום הברכה, ונהגו להרים הקול בכל פעם. נגון

'מרכבות' וכן 'המעביר בניו' בנגוני רקוד גם הם מסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א. מלבד זאת היה גם נגון על 'המעביר בניו' אולם לא כנגון רקוד, אלא נגון דביקות, נגון זה הושר אצל מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א (ר' צבי פצ'ניק). ובנו הק' מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א, והביאו הגאון החסיד רבי אהרן ישעיה שפירא ז"ל.

מלבד זאת היו עוד נגונים שמקומם יחד לשביעי של פסח: 'מן העולם' נגון עתיק שנהגו לשיר חסידי קארלין בעירות ברחבי רוסיה, וכן בארה"ב. 'עד הנה' מתקופת מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, 'עזרת אבותינו' שנהגו לשיר אצל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין הי"ד זיע"א, והביאו לארץ הקודש הרב החסיד ר' נחום יגור'ער ז"ל.

לאחרון של פסח היה נגון מיוחד 'ויצא חוטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה' (ישעיה יא, א), והוא מהפטרת אחרון של פסח. אולם בארה"ק נהגו לשוררו בשביעי של פסח.

נגונים קדושים אלו הם שחיממו הלבבות הקשורות יחד, לאלפי החסידים אשר היו מקושרים בעוז אל פני מלך חיים רבותינו הקוה"ט זיע"א, ובעת השלחנות הטהורים כבעת שבת אחים גם יחד ב"שולכן" - המה בתי החסידים שפזורים היו בעשרות עיירות ברחבי רוסיה ובארה"ב, בירושלים וטבריה, ושאר ערי ארץ הקודש. כאז כן עתה, שרים נגונים עתיקים אלו אשר טעם פסח בהם, בהתלהבות ובהתרגשות, ובתפילה אשר נודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו.



הערות

בענין אמירת מזמור ה' אורי וישעי בימים נוראים

בקובץ בית אהרן וישראל גליון ע"ג תשרי מרחשון ה'תשנ"ח מדף צ"ז, נדפס מאמר נאה מאת הר"צ כלוי שליט"א בענין הנהוג במאות השנים האחרונות ברוב תפוצות ישראל מקהילות האשכנזים והספרדים יע"א לומר מזמור לרוד ה' אורי וישעי מ"ח אלול עד שמיני עצרת, בו התחקה על שרשי מנהג זה שנזכר לראשונה בספר שם טוב קטן בשנת ה' תס"ו, ומשם ואילך נתקבל ונתפשט ונזכר בספרי גדולי הספרדים והאדמו"רים. לגבי ק"ק תימנים יע"א עמד בסוף דבריו בזה"ל, בקהילות תימן נוהגים שלא לאמרו כלל, אך טעמים כי נוהגים רק לפי סדר התפילה שברמב"ם, וגם לא הגיע לידם כתבי האר"י ותלמידיו ז"ל עד כאן:

וצריך להעמיד הדברים על דיוקם ואמיתתם, כי אין בני שום קהילה בתימן שנוהגים אך ורק לפי סדר התפילות שברמב"ם. ודוגמא פשוטה, אין בית הכנסת של תימנים שלא יאמרו בערב שבת ששת המזמורים לכו נרננה וכו' ופיוט לכה דודי וכדומה, אעפ"י שהם לא נזכרו ברמב"ם ואף לא בשום ספר מן הקדמונים, יען כי עדיין לא נתקנו בזמנם, וקל וחומר שמהר"ש אלקבץ מחבר לכה דודי אפילו לא נולד. נכון שקהילות תימן הנוהגות בנוסח בלדי, מחזיקות מימי קדם קדמתה ועד היום בנוסח הרמב"ם, על פי מהר"ץ זצוק"ל בתכלאל "עץ חיים". אך זה אינו אלא לגבי הברכות והתפילות העיקריות שמיסוד אנשי כנה"ג, ולפיכך לא נמנעו מלהכניס הרבה מזמורים ופיוטים במקומות שונים בתפילות כיון שאין בהם חשש הפסק וכיו"ב, וכמו שביאר מהר"ץ בהדיא במקומות רבים מספרו הנו"ל. וברור שיש הפרש גדול בין לשנות מן המקובל, לבין להוסיף על המקובל:

גם הגיעו והגיעו לידם כתבי רבינו האר"י ז"ל ותלמידיו ותלמידי תלמידיו, והזכירו אותם חכמי תימן בספריהם. וכיון שהדברים פשוטים וידועים לכל הקרוב לנושא זה, אין טעם שאאריך, רק אציין בקצרה לדוגמא בעלמא חמשה מקורות. א) ספר הכוונות להאר"י, הובא על ידי מה"ר שלום שבזי ומה"ר שלמה הכהן ומהר"ר יצחק ונה, לפני כשלוש מאות וחמשים שנה, כמ"ש בס"ד במאמר אופן המרכבה פרק ב' דף כ' כ"א. ב) פירוש עץ חיים למהר"ץ על התכלאל, וכן שתילי זיתים למהר"ם על הש"ע, שניהם מלפני כמאתים וחמשים שנה, מלאים מספרי האר"י ושאר המקובלים תלמידי האר"י. ג) מהר"ש נדאף (בדורו של מהר"ץ) כתב הגהות על ספר עץ חיים של האר"י, כמ"ש בס"ד במאמר שם הגדולים לחכמי תימן שנדפס בספר נו יאיר דף קע"ט ד"ה הגהות. וירידי הרא"ח כהן גר"י הודיעני שראה הגהות מחכם תימני על ספר אשל אברהם למהר"ר מרדכי אשכנזי, מתלמידי תלמידי האר"י. ד) ר' יעקב ספיר (מליטא-ירושלים) שביקר בתימן בשנת ה'תרי"ט, דהיינו לפני כמאה וארבעים שנה, הזכיר בספרו אבן ספיר פרק כ"ב רב גדול בתימן שהכיר שהיה בקי להפליא בתלמוד וברמב"ם וכו' זוהר וכתבי האר"י. גם באופן כללי מציין בספרו הנזכר את התימנים כידועי קבלה, כגון בפרק י"א שהקיפו אותו בחבילות ראיות ע"ד הסוד שצ"ל חי העולמים בפתח ולא בצירי. ה) מהר"י הכהן מרבני צנעא, לפני כמאה וחמשים שנה, חיבר ספר חידושים על התורה בשם חיי שלום, על פי הקדמות האר"י בספרו הנורא עץ חיים וכו'. [ובאופן כללי כדאי להדגיש כי טעות היא הטענה הנשמעת תמיד שלא הגיעו ספרים לתימן, ובפרט האחרונים, וברור זה כולם כותבים ומדברים, וכבר הרחבתי בס"ד במבוא לשלחן ערוך המקוצר הנקרא נוכח השלחן פרק ד' דף כ"ז שהגיעו לידיהם של רבני תימן הרבה מספרי האחרונים הן ספרדים והם אשכנזים יעו"ש]:

ואוסיף דבר חדש שאינו ידוע לרבים, כי גם מספרי גדולי החסידות הופיעו לתימן, כגון תולדות יעקב יוסף, רל"י מבארדיטשוב (הובאו בחפץ דויד כת"י למהר"ר אלגמל), נועם אלימלך (ראיתי תפילה ממנו בסוף סידור כת"י), אגרא דכלה (הובא בעולת שלמה על התורה למהר"ש בריחי בהרבה פרשיות, וכן בפתח האוהל על הלכות גיטין למהר"י עמוד בהלכות אירוסין סעיף ל"ד), אוצר החיים - היכל הברכה (הובא בשו"ת מהר"ח קורח כת"י לגבי איסור חדש בחו"ל). [ואין צריך לומר שלחן ערוך הגר"ז, שהוזכר בהרבה מספרי חכמי תימן העוסקים בהלכה ושו"ת. מהר"י קורח בחיבוריו הזכיר גם את סידורו (שהוא חיבור בקבלה), כגון בפירושו משכיל דורש פרשת חיי שרה דף נ"ד, האר"ש זלמן זלה"ה בסידור בשער התפילה]. אך הם לא הגיעו אלא בכמות מועטת, והשפעתם היתה מצומצמת. על הספרים דלעיל, נודע לנו מתוך שנזכרו בחיבורי חכמי תימן, ומי יודע כמה ספרים הגיעו שלא נזכרו בחיבוריהם, או שחיבוריהם לא הגיעו לידנו:

אפשר ללמד זכות על הרב הכותב שלא ידע מאומה מכל זה, וכפי הנראה כתב לפי מה ששמע או ידע מקופיא, כי לא היה לפניו מקור מוסמך בכתובים לברר מנהגי תימן, כפי שהיו לו לגבי שאר קהילות. ברם זה במקור זכינו להוציא לאור את ספר שלחן ערוך המקוצר [לעת עתה נדפסו שלושה חלקים מאורח חיים, והלכות אבילות מחלק יורה דעה בספר נפש כל-חי] המקיף כל מנהגי ק"ק תימן. וראוי לפרסם זאת לכל מבקש דבר ה' בכל גונוי הקשת של שבטי ישראל, שימצא מבוקשו בספר זה, בו נתבררו המנהגים של קהילה שרשית ומפוארת זו. וכבר בבית אהרן וישראל גיליון ס"ט דף פ"ב הערה ד' במאמרו של הרי"י שור שליט"א גבי מקורם של מנהגי חסידות סטאלין-קרלין, הובא כי האדמו"ר זיע"א בברכת אהרן דף רכ"ה שיבח את מנהגי התימנים, שהכירם בהיות ובית מדרשם היה מול בית מדרשו בירושלם העתיקה עיקרית, ואמר (כיון דלאו כולי עלמא גמירי לשון "אידיש", העתקתים כאן ללשון הקודש) "הם אומרים חם מאד [דהיינו ברגש] הם עמלים, הם אמרו שירת הים בתפילת שחרית מצויין. יש אצלם הרבה מנהגים עתיקים. רואים שהצעקות בתפילה יש גם אצלם" ע"כ. מצא האדמו"ר זצ"ל מקור למנהג סטאלין שצועקים בתפילות מתוך התלהבות, ממנהג התימנים לומר הרבה פסקאות בתפילה בקול רם, ועיין מה שצינתי בס"ד בשלחן ערוך המקוצר סימן י"ב דף צ' הערה ט':

ולנדון דידן, הדברים מתבארים בעליל מן המובא בשלחן ערוך המקוצר סימן ק"ט סוף סעיף ד' בזה"ל, קצת מהשמאי נוהגים מר"ח אלול עד הושע"ר לומר שחרית ומנחה לאחר התפילה את המזמור לרוד ה' אורי וישעי ע"כ. כידוע מנהגי השאמי הם חדשים מקרוב באו בדורות האחרונים בתימן, על פי סדורי הספרדים ושאר ספרים שבאו אליהם בשפע, וגרמו לשינוי מנהגים קדומים רבים בהרבה מן הקהילות. [ובסכ"ה חלק א' סימן מ"ב מדף רס"ב אסף מדברי רבני אשכנז וספרד המסכימים לאמרו. ומש"ש בדף רס"ד כי כן כתב גם הר"ר חיים כהן תלמיד מהרח"ו בספרו שערי רחמים, שמעתי מחכם אחד שליט"א כי שערי רחמים אינו לתלמיד מהרח"ו אלא מרבני סאלוניקי היה, ושנמשכו בטעות זו ספרים רבים אחד אחרי השני]. בקהילות הבלדי שהולכים על-פי נוסח תימן הקודם, לא נתקבל מנהג זה כלל, כשם שלא נתקבלה אמירת מזמור שיר המעלות ממעקים קראתיך בעשי"ת בין ישתבח ליוצר. ושם יתכן אולי שהטעם מחשש הפסק [וכמו שהיא אמנם דעת השל"ה וכן טהרת הקודש דף כ"א שאין לאמרו שם מהאי טעמא אף כי מהרי"ץ כתב שאין לחוש להפסק באמירת פסוקים כמובא בפסקי מהרי"ץ הלכות ברכות השחר דף קכ"ה סוף סעיף ג"ה, וע"ע כף החיים סימן נ"ד סק"ח], אבל גבי לרוד אורי וישעי שהוא בסוף התפילה לא שייך זה, אם כן אפשר שהוא כטעם הגר"א הסוכר גם כן שאין לאמרו מפני שאין להטריח על הציבור מה שלא תיקנו רבותינו, וכמ"ש בס"ד בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ הלכות סדר היום דף ש"ה ס"ק י"ו:

והנה מהרי"ץ בעץ חיים דף קמ"ז ע"א הביא בשם "סידור אשכנזי" לומר לפני ערבית מוצאי שבת ט"ו שירי המעלות ומזמורים אחרים ומסיימים לרוד ה' אורי וישעי יעו"ש. ולפי המובא בסידור שיח שפתותינו נוסח שאמי כמנהג עיר רדאע, דף ט"ז י"ו, הנהיגו שם משנת ב"ר"י לשרות, ה'תרנ"ט ליצירה, לומר מזמור אורי וישעי אחר תפילת שחרית בכל יום, כאשר רשום בסידור הדפוס הנקרא תפילת החודש (שנרפס בעיר ליורנו שבאיטליה) יעו"ש. היסוד לזה מדברי החיד"א בסנסן ליאיר שטוב לאמרו גם כל השנה בכל יום יעו"ש. אך מנהגים אלו לא פשטו וולת אצל יחידים, אבל מה שנהוג ומפורסם אצלינו הוא כי בזמן שנתר פנאי בין מנחה לערבית ואומרים מן המזמורים השגורים על-פה בפיות הציבור, אזי מצוי לומר מזמור זה. [ועיין שלחן ערוך המקוצר הלכות תפילת המנחה סימן נ' אמצע סעיף

ה'.] וכן אם יש פנאי קודם הסליחות כאלול ועשי"ת שמשכימים קום בהם, אומרים מזמור זה בכלל מזמורי התשובה כנזכר בהקדמת מהרי"ץ שם ובשאר סידורים:

וראיתי כאלף למטה על ספר מטה אפרים סימן תקפ"א אות ו' שהביא יסוד למנהג "מדינות אלו" לאמרו באותם הימים, מדברי חז"ל במדרש שוחר-טוב פרק כ"ו "אורי" בראש השנה, "וישעי" ביום הכיפורים. ואחר כך "כי יצפנני בסכה", שהוא רמז לסוכות ע"כ. ויש להעיר כי הרמז מכי יצפנני בסכה אינו נזכר במדרש שם רק המה דברי עצמו. עכ"פ ברור שזו אינה אלא אסמכתא נאה למנהג, ולא נתכוון לומר שחז"ל יסדוהו לאמרו בימים בהם, ואם נלך לפי תוכן המזמור, או נמצא עוד זמנים שמתאים לאמרן בהם, כגון מן הפסוק אם תקום עלי מלחמה וגו' נלמד שיש מקום לאמרו גם בימי חנוכה על שם המלחמה ביוונים ומה גם שמצינו בהדיא שהחשמונאים אמרו ה' אורי וישעי בצאתם למלחמה כמ"ש הר"ר דוד הנגיד נכד הרמב"ם במדרשו בפרשת וישב, ועיין מה שציניתי על זה בספר שמן למאור דף ל"ב. ולכן נראה שעיקר יסוד אמירתו, אינו מן המדרש הזה, אלא הוא על-פי הסוד לפי שיש במזמור זה י"ג שמות הויה"ה ברוך הוא, לעזור בימים הנוראים הללו י"ג מדות של רחמים. או עכ"פ בצירוף שני הטעמים. והקב"ה יאיר עינינו במאור תורתו כל הימים, לעד ולעולמי עולמים:



בעניני נוסח על הנסים

במאמרו החשוב של הרה"ג יעקב חיים סופר שליט"א (בית אהרן וישראל גליון ע"א תשרי מר-חשון ה' תשנ"ח) דף קל"ב נוסח על הנסים בחנוכה, הביא בשם שו"ת נתן דויד בקונטרס נהגו העם עניני חנוכה אות ג' דף שע"ג ע"ב, למנהג עירו צפרו שבארץ מרוקו לומר זדים "ופושעים" ביד עוסקי תורתך, מה שלא נמצא תוספת תיבת ופושעים בשאר נוסחאות, ודן כביאור נוסחאות, ודן כפילות הלשון יעו"ש.

ולענ"ד מתקבל יותר ליסוד הדבר בחילוף נוסחאות, כי הרמב"ם בסדר התפילות גורס "ופושעים" במקום "זודים" כמו שנמצא בכת"י אוקספורד המונה מכת"י ובשאר נוסחאות הרמב"ם כתי"י הנאמנים (ברמב"ם הנדפס תשמ"ט כל הנוסח). וכן הוא גירסת התימנים, כמו שהוא בתאכליל וכמובא גם בתאכליל עץ חיים למהרי"ץ ח"א דף קס"ב ע"א. [וגירסת רס"ג בסידורו דף רנ"ה "זומזידים" בכף עושי תורה, ואכמ"ל] א"כ מסתברא שמישהו הגיה בגליון. והמעתיק חשב שני תוספות, כידוע טובא בנושאים דומים אם אירע משהו דומה, אי נמי חכם אחד סבר והנהיג לומר שתי הנוסחאות מן הספק בבחינת מה שאמרו במס' ברכות דף נט. ובמס' מגילה דף כא: ועוד, הלכך לימרינהו לתרווייהו.

ושם בדף קל"ג העיר ע"ד בעל עבודת ישראל וכתב כי פורקן הוא תיבה בארמית וכתב דמנין לו. ולדעתו הוא מלשון הקודש כמו שמצינו "ויפרקנו" מצרינו (תהילים קל"ו. כ"ד) וכו' ע"כ, והרואה יראה כי אדרבה במצודת ציון שם דייק לכתוב כי ויפרקנו הוא "תירגום" של ישועה, יעו"ש. ומקורו נראה שהוא מספר השישים להרמ"ק שער פרק שהביא לשונות פסוקים כמו ופרקת עולו, פרקו נומי הזהב וסיים שענין קרוב לזה ויפרקנו מצרינו, פורק אין מידם, תרגום וישע ופרק ע"כ, כמו"כ כתב מהרי"ץ בעץ חיים דף קס"ו ע"ב ויפרקנו ויפדך מתורגם ופרקן וכו' ע"כ.

המובן מכל זה הוא כי מפני שבמקראות מצוי לרוב לשון ישועה או פדות, ורק בתרגום הוא שמצוי סגנון פורקן. [נאפי"י שבי"ויפרקנו מצרינו לא מצא תיבה אחרת לתרגם, רק הניח "ויפרקנו" מן מעיקנא]. הרי שזה מוגדר לשון ארמי אף שנמצא לפרקים בלשון הקודש כי מפני שלשון ארמי קרוב ללשון הקודש כי ממנו לוקח, יש בהם הרבה לשונות משותפים. ועל זה מיוסד הספר הנחמד בשם תרגם אברהם מאת הר"א בן הגר"א להראות ששורש סגנון לשון התרגום רובו הוא בלשון הקודש, ונמצא דשפיר קאמר בעל עבודת ישראל, כעין ש"מצוה" בלשון הקודש. מקביל לו "פקודא" הנחשב לשון ארמי, אעפ"י שמצינו בתהלים קי"ט כ"ו. דרך פקודיך הבינינו. וע"ע אבודרהם דף כ"א ופי' התפילות לר"י ב"ר יקר ח"ב דף ז.

יצחק רצאבי

מכון פעולת צדיק בני ברק

מח"ס שו"ת עולת יצחק

בענין הקיטע יוצא בקב שלו

כשבת פ"ו מ"ח [דף ס"ה ב'] אי' הקיטע יוצא בקב שלו, דברי ר"מ ורבי יוסי אוסר, ואם יש לו בית קיבול כתיבתים טמא, ע"כ.

וברע"ב שם ז"ל, הקיטע. שנקטעה רגלו: ועי' רש"י ברכות נ"ח ב', בד"ה הקיטע]. יוצא בקב שלו. עושים לו כמין דפוס רגל, וחוקק בו מעט לשום ראש שוקו בתוכו, ואינו נסמך עליו, ומותר לצאת בו דמנעל ידידה הוי, ור"י אוסר דלאו תכשיט הוא, והלכה כר"י: ואם יש לו בית קבול כתיבתין, וכו', מקבל טומאת מגע, וכו', עכ"ל. וע"ש בתויו"ט ובר"ן, ומש"כ בא"ר סי' ש"א ס"ק לה בש"י רש"י.

ועי' מש"כ בפמ"ג סי' ש"א א"א ס"ק כ"ה, ובמ"ב ס"ק נ"ט ובשעה"צ שם ובס"ק ס"א ובשע"צ שם, והא דבעינן שם תרי טעמא גם משום כבוד הבריות, וגם מש"כ בא"ר דנפ"מ לענין לכתחילה דמשום כה"כ גם לכתחילה ועי' עירובין מ"ו ב', ובכללי התלמוד דר"מ ור"י הלכה כר"י, וע"ע במ"מ פ"ט שבת הט"ו, וצ"ע.

וע"ע בתהיל"ד שם אות ס', ובספר קצות השולחן סי' קטו אות ז, בזה. ובגמ' שם ס"ו א' אי', אמר ליה רבא לרב נחמן היכי תנן [ובפרש"י היכי תנן. הקיטע יוצא ורבי יוסי אוסר, או אין הקיטע יוצא, ורבי יוסי מתיר:] אמר ליה לא ידענא, הילכתא וכו', אמר רב יוסף, וכו', מתקיף ליה רבא בר שירא לא שמיע ליה וכו', ומתני ליה רב איפוך אמר רב נחמן בר יצחק וסימנך סמך סמך, ואף שמואל הדר ביה, וכו', ואף רב הונא, הדר ביה, וכו', ע"כ [ובפרש"י סמך סמך. ר' יוסי אוסר שתי תיבות שיש בהן סמך סמך זו אצל זו].

ובהג' לבעל התפילה למשה עמוד 112 ז"ל, והא דלא קאמר מ"מ מ"ס ר"מ מתיר, משום דר"מ לא קאמר בהדיא ר"מ מתיר רק יוצא, אבל ר"י קאמר ר"י אוסר, לכן קאמר סמך סמך, עכ"ל, וכ"ה בשפת אמת בסוגיין.

והנהגה לקמן ק"י. אי', רב יוסף אומר זיתום המצרי, תילתא שערי ותילתא קורטמי ותילתא מילחא. רב פפא אמר תילתא חיטי ותילתא קורטמי ותילתא מילחא, וסימנך סיסאני, וכו', ע"כ [ובפרש"י שם רב יוסף אמר זיתום המצרי. היא מי דקרים, ועל שם שדוקרים את החולי: תילתא קורטמי כרכום: סיסני כלי שנותנים בו תמרים, כדאמרין בעלמא (ב"מ ס"ז ב') ואי אגבהינהו בסיסני קנינהו, וסימנך שלא תחליף שמעתתא, שם כלי זה יהא לך סימן, שיש בו שני סמכין, רב יוסף אמר שערי, עכ"ל.

ובתוס' שם בד"ה סיסני ז"ל, ולא קאמר וסימנך סמך סמך, כדאמר בשילהי במה אשה (לעיל ס"ו א') משום דשערי לא נכתב בסמך, עכ"ל.

ובמהר"ם שם ז"ל, בד"ה סיסאני וכו', ר"ל אבל סיסאני יכולים לכתוב גם בשין, עכ"ל, וע"ע פסחים מ"ב, ב' ובתוס' שם ד"ה וסימניך. יעו"ש.

ובשפת אמת שם ס"ו א' ז"ל, הא דלא קאמר וסימנא מם מם, וכו', וי"ל עוד, מדלא אמר וסימנך ס"ס בר"ת, משמע דהסימן הוא ג"כ על המ' שבתוך הסמך, לרמוז דר"מ מתיר, וכו', ובזה מתורץ קושיית התוס' דלקמן ק"י א' ד"ה סיסאני, דהכי ניחא יותר האי סימנא סמך סמך, דאית ביה סמך"ך וגם מ"מ, דבעי לרמוז הא דר"מ מתיר, וכו', משא"כ התם, ע"ש, עכ"ל.

אמנם עדיין צ"ב מה שלא נתנו הסי' ס"ס בר"ת לקמן ק"י א', דהא התם הסימן הוא על רב יוסף, גם צ"ב עצם נתינת הסימנים הכא ולקמן. יותר משאר פלוגתא דתנאי ואמוראי, ולא מצאנו לתת סימנים לזכור את פלוגתתם. עי' נ"ט ב' כלילא רב אסר ושמואל שרי ולא קאמר וסימנך שין שין, וע"ע שם ס"ו ב', וסימנך תפילין וי"ל. ונראה לומר דהכא בסוגיין ס"ו א', ולקמן ק"י א', כוונה מיוחדת היתה בהאי סימנא, והוא דבסוגיין אחרי שהיה כאן פלוגתא בכוונת התנא ר"מ ור"י, לכן אחרי שהכריעו דעת ר"מ ור"י נתנו סי' שלא ישתכח, ומדבעי מיניה רבא מר"ג הילכתא מאי, וע"כ משום שרצה לדעת ג"כ סברת ר"י, ולפסוק כוותיה, ושפיר נתן סימן סמך סמך, פי' דר"י אוסר, והלכה כר"י, והא דלא קאמר ס' ס' משום דאין זה חיבה רק אות ראשונה של חיבה. ועיקר הסימן הוא משום דכן ההלכה.

ויעויין במ"מ פ"ט מהל' שבת הט"ו, בד"ה ואין הקיטע יוצא, וכו', וז"ל, פרק במה אשה שבת (ס"ה: סו.) משנה וכו', והעלו בגמ' הלכה כר"י עכ"ל. וצ"ב כוונתו כמש"כ והעלו בגמ', ולמש"כ י"ל, דבזה שנתתו סימן על ר"י שי"מ דכן ההלכה דהא גם ע"ו שאלו שם.

וכן לקמן ק"י א', י"ל מה שנתן סימן על פלוגתא דרב יוסף ורב פפא, והוא עפ"י מש"א שבת ק"מ ב', ואמר רב פפא, האי מאן דאפשר למשתי שיכרא, ושתי חמרא, ועובר משום כל תשחית וכו', ע"כ, ובח"א מהרש"א ז"ל, ורב פפא לטובת עצמו אמרה, שהוא היה עושה שכר, כדאמר"י פ' ע"פ ק"ג א' דאמר רב פפא, אי לאו דעבדי שיכרא לא איעתרי, עכ"ל. [וע' מש"כ ברש"ש שם] וי"ל לפי"ז דלכן הוצרך כאן לתת סימן דאף דרב פפא איעסק בשכר, מ"מ רב יוסף אמר שערי, וגם שפיר נתן סימן בסיסאני שהוא כלי של תמרים שמהם נעשים שכר, ומרומז בזה דרב יוסף שערי, ודו"ק.

בדברי המשנה שבת פכ"ד מ"ב

במשנה שבת פכ"ד מ"ב [קנ"ה א'] אי, מתירין פקיעי עמיר לפני בהמה, ומפספסים את הכיפין, אבל לא את הזירין, וכו', ע"כ.

וברע"ב שם ז"ל, פקיעי עמיר, קשין של שבלים שאגדן מתירין אותן דכל זמן שהן קשורין לאו אוכלא נינהו, ומתירין אותן לשוויהו אוכלא, אבל פספוס לפזרן וכו', והפספוס אינו אלא לתענוג בעלמא, ומטרח בדבר שהיא כבר אוכלא לא טרחינן, ומפספסין את הכיפין, וכו', אבל לא את הזירין, וכו' עכ"ל.

והוא כאוקימתא דרב יהודה בגמ' קנ"ה א', דשווי אוכלא התירו משום צער דבהמה, ע"י פרש"י שם, אבל מטרח באוכלא בדבר שהוא כבר אוכל, שאינו רק לתענוג בעלמא לא התירו.

ובגמ' שם א' גם אוקימתא דרב הונא דס"ל דשווי אוכלא אסור, ומטרח באוכלא מותר, והטעם דשווי אוכלא הוי אולודי אוכלא ואסור, משא"כ במידי דהוי אוכל, מותר לטרוח לתענוג הבהמה.

והנה כל היכא דפליגי רב הונא ורב יהודה, ע"י ברא"ש ב"ק פ"ט ס"י ז' ז"ל, ונראה דהלכה כרב הונא דהוי רביה דרב יהודה, ועוד וכו', עכ"ל. וכ"ה ברא"ש בכורות פ"ב ס"י ב' ז"ל, דהלכה כרב הונא שהיה יותר גדול מרב יהודה, וכו', עכ"ל. והוא דפסקינן בסוגיין כרב יהודה וכ"כ בדעת הרי"ף והרא"ש שהעתיקו רק אוקימתא דרב יהודה, ע"י קר"י ביצה פ"ג ס"י ח' אות ס', וע"ע ברא"ש ס"י ה' וצ"ע, והוא כמ"ש בב"י בס"ד, משום דנשאר רב הונא בסוגיין בקשיא. [וע"ע ברא"ש ברכות פ"ט ס"י ט"ז, ודו"ק].

גם י"ל עפ"מש"כ בספר בן אורי בסוגיין, בד"ה תוס' ד"ה ר"י אמר וכו' ז"ל, שם באה"ד ולפי"ז נלע"ד דבהכי פליגי רב הונא ורב יהודה בשמעתין, דרב הונא תלמידו דרב כמבואר שבת קכ"ח א', אזיל בשי' רבי' דגם טרסקל תולין בשבת, והיינו דמשום תענוג שרי לטרוח בשבת, לכן סובר מיטרח באוכלא טרחינן, והיינו משום תענוג דבהמה שיהא יותר טוב לאכול, וכו' אבל רב יהודה דהוא ג"כ תלמיד של שמואל, סובר דטרסקל אסור בשבת, משום דאסור לטרוח משום תענוג של בהמה בשבת, והכ"נ מיטרח באוכלא אסור דאינו אלא לתענוג וכו', עכ"ל. ע"ש בארוכה ויעויין ברא"ש פ"ה ס"י ב' ז"ל. והלכתא כשמואל, ואע"ג דק"י"ל כרב באיסורי, שאני הכא דר' יוחנן קאי כוותיה, וק"י"ל הלכתא כוותי' לגבי רב. וכו' עכ"ל. וכ"ה בתוס' שם נ"ג א' בד"ה דשמעי', ע"ש. וע"ע ברא"ש ברכות פ"ט ס"י ב' ז"ל, וק"י"ל כר' יוחנן לגבי רב הונא, דאפילו לגבי רב רביה הלכה כר' יוחנן, וכו', עכ"ל.

וא"ש לפי"ז מה דפסקינן כאוקימתא דרב יהודה דאסור לטרוח לתענוג, והוא דמכיון דפסקינן בסוגיא דטרסקל כשמואל דלא התירו תענוג לבהמה, משום דר' יוחנן קאי כוותי', ע"כ גם בסוגיין פסקינן כרב יהודה, דאזיל הכא בשי' שמואל ור' יוחנן, דלא התירו לטרוח לתענוג הבהמה, וכמושנ"ת.

הרב יעקב אשר פלדמן

רו"כ מטה אהרן שע"י ישיבת שומרי אמונים

בענין כניסת כהנים לקברי צדיקים

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל" הי"ו ירושלים ת"ו, שלום וברכה !

ראיתי את הנדפס בקובץ הנכבד שלכם (גליון עא עמ' קלו) בקשר לענין כניסת כהנים לקברי צדיקים בארה"ק, וכמדומני ניתן להוסיף עוד פרטים בקשר למערת המכפלה, קבר רחל וציון הרשב"י:

אמנם בשו"ת צ"ץ אליעזר כרך י סימן א [שייך לאות ט, ס"ק מד בסופו], מביא אזהרה מיוחדת לכהנים מס' שערי צדק להחיי-אדם בתחילתו, ומס' פאת השולחן פ"ב ס"י"ח ומשו"ת דברי יחזקאל ס"י א', ונימוק מיוחד לאיסור במערת המכפלה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג ס"י סד (ומציינים גם לח"א ס"י סח).

ועל קבר רחל מביא שם שדן בשו"ת זית רענן ח"ב חיו"ד סי' כז, והגאון המחבר זצ"ל וכן הגר"ש סלנט זצ"ל רבה של ירושלים העלו לאיסור דאורייתא בלי שום צד היתר. עכ"ד. וכן בס' נתיבי עם (מנהגי ק"ק המקובלים 'בית אל' בירושת"ו) ליו"ד סי' שעב מסיק שנהגו לאיסור, ובפרט בקבר רחל. וכן בס' ילקוט יוסף ח"ז (הל' אבילות) עמ' רפא בהערה מסיק כך - אך לא נכנסו כלל (כולל בשו"ת יביע אומר ויחווה דעת שנשמנו שם) לענין פותח טפה מעל הקבר וכו'.

מאידך, בשו"ת שארית יהודה למוהרי"ל מיאנוביץ, אחיו של רבינו הזקן בעל התניא (הוספות, סי' לה) כותב "שמעתי שבאה"ק משתטחין הכהנים על קברי התנאים, ולדעתי גם כן הוא מזה הטעם, ולא משום קדושת התנאים, ולא מצינו זה בגמרא [גם בס' שערי הלכה ומנהג יו"ד סי' קנ - וראה גם לקוטי שיחות חלק יח עמ' 234 הע' 55 - מתנגד הרבי זי"ע לסמוך למעשה (למרות שאומר שיש לזה פנים גם בנגלה, התועדויות תשי"א עמ' 172; ועד"ו בשיחת יו"ד שבט תשי"ד, נדפסה ב'כפר חב"ד' גליון 719 עמ' 9) על ההיתר הכללי של קברי צדיקים, ועד שמבקר את הרב הראשי הרצוג ז"ל שמיקל בזה, אג"ק ח"י סי' ע"ט]. אלא לפי שהקבר שהיה בימי התנאים היה פתוח מן הצד..."

ועד"ו ביחס לקבר רחל בס' אהבת השם להר"י אלפיה (עמ' קכה) שעשו חלל גדול בתוך הכיפה שעל הקבר כדי להחיר לכהנים להכנס, ועד"ו בס' ביכורי יעקב להר"י חי זיהן אבד"ק טבריה יו"ד סי' כ בשם המקובל הרב שאול דוויק הכהן (הובא בנטעי גבריאל דלהלן). וראה בזה בארוכה בס' ארץ חיים - מנהגי א"י למוהר"ר חיים סתהון, מחכמי צפת, יו"ד שעב סי"א (הוצאת מכון הכתב - ירושלים תש"נ עמ' 450 ואילך).

למעשה, שאלתי את רבה של קהילת חב"ד בביתר-עילית, הרה"ג ר' אשר למל הכהן שליט"א, ומסר לי שהרבי מליובאוויטש זי"ע ענה לר' עקיבא פרידמן ז"ל מירושלים [אג"ק ח"י"א עמ' רכ] לשאול בענין כל מערה פרטית אנשים נאמנים על אתר. ואכן אביו של הרב הנ"ל, מו"ר הרה"ג ר' אברהם צבי הכהן ז"ל (מורה הוראה וויתק בבתי וורשא בירושלים, וראש הכולל לרבנות בכפר חב"ד) נהג להכנס, לאור זה שהמקובל רבי שאול דוויק הכהן זצ"ל היה נכנס למקומות אלו: מערת המכפלה, קבר רחל, וציון הרשב"י [ואכן הרב אשר למל שמע מהמקובל ר' שלמה אליעזר מרגליות שליט"א בשם אביו ז"ל שהרב דוויק נכנס רק למקומות שיש בהם סיבה להתיר כאמור, וככתוב בביכורי יעקב הנ"ל], ורבים נהגו כן כמובא בנטעי גבריאל אבילות ח"ב עמ' תרנד, והרכה מגדולי הספרדים וכן אדמו"רים וחסידים מכל זרמי החסידות נכנסים לציון רשב"י ולמערת המכפלה [להוציא האדמו"ר מסאטמר זצ"ל, ההולך בדרך האדמו"ר ממנוקאטש כנ"ל; ראה טעמי המנהגים עמ' רס. ומשי"כ בנטעי גבריאל שם עמ' תרנה בשם הרבי זי"ע לאיסור - אינו מדויק].

הרה"ח ר' נפתלי ש"י הכהן רוט מירושלים ת"ו מסר לי, שכהיותו ביחידות' בפעם הראשונה (אלול תשי"ט, נדפס ב'כפר חב"ד' גליון 759 עמ' 61) שאל אותו הרבי אם הוא נכנס לציון הרשב"י, וענה בחיוב. תמה הרבי על כך [לפי הרגשת המספר - תמיהה גדולה, יותר מן היישוב שנאמר לאחר מכן, שאולי נאמר רק כדי שלא יתבייש. ולכן, מאז היחידות הנ"ל הוא נוהר מלהכנס לשם], ושאלו למה, ולא ידע. לבסוף ענה הרבי, שאולי יש שם סדר מיוחד, אוהל תחת אוהל, [ע"כ תוכן הדברים, ולא הלשון ממש].

גם הרה"ג ר' יעקב בלוי שליט"א, חבר הבד"ץ של העדה החרדית בירושלים, מסר לי שרבים מתירים במקומות אלו, אך לא ציין לי מקורות.

ויהי רצון שבמהרה ממש יקויים בנו "הקיצו ורגנו שוכני עפר", בגאולה האמיתית והשלמה.

י.ש. גינזבורג

רב אזורי, עומר

על אפית המצות

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל. קראתי בקובץ כסלו-טבת חשני"ח מנהגי סטאלין באפית מצה בערב פסח, שנהגו לאפות אחר חצות ומביא בהג"ה שמן האדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין זצ"ל אפה שעה עשירית. הייתי כבן י"ד, זכורני, שהאדמו"ר רבי יוחנן זצ"ל אפה ערב פסח במאפי" של השאצער מצות, ונכנס לאפות בשעה 11:00 בבוקר והבאתי לו המים שלנו, והוא שפך המים לעשות עיסה, והי' או "ערנסקייט" מאד.

ואגב, חותני ר' דוד יודא ריממער ע"ה הי' ביחד עם האדמו"ר זצ"ל במחנות פליטים באותו מקום, וחותני ע"ה תמיד סיפר שראו צדקות וגדולת ממנו באופן נסתר, וידעו שהוא איש קדוש.

באותה שנה, הלכתי לאסוף מעות לצדקה בפורים, הייתי בן י"ד אז, והייתי "פורים רבי" בעת עריכת שולחנו "בראדני סטריט" והרגשתי אז בעת שהי' יושב ובעל מחשבה.

גם אני רוצה להעיר שזכותי להיות קרוב לכ"ק אדמו"ר רבי ישראל שפירא זצ"ל מבלאזיב, ושמעתי ממנו קטעים של הד"ת מזקיננו מהרצ"א מבלאזיב זצ"ל הצבי לצדיק, שהי' נדפס בירחון בית אהרן וישראל כסלו-טבת תשנ"ח.

ונוכה לשמוע בשורות טובות, ישועות ונחמות וכביאת גואל צדק בב"א.

יוסף דוד הלוי לינער

רב דקהלת בני יעקב בנסנהיורסט

הערה ברין שעבוד ושעבודא דרבי נתן

הראשונים כבר נתחבטו, למאי בעי קרא דונתן לאשר אשם לו, לילף שעבודא דר"ג, תיפ"ל מסברא דמכיון דכל נכסי הלוה משועבדים להמלוה, הרי משועבד לו גם שעבודיו שנשתעבדו אחרים לו, וכבר גוי"ג בזה הרשב"א בקו"א בקידושין, והר"ן שילהי כתובות, ובקצוה"ח ריש סי' פ"ו, ועוד.

וע"ד החידוד אפ"ל דנ"מ בהך שעבודר"ג, היכא דאיכא שני יוסף בן שמעון בעיר, וראובן הלוה ליב"ש הא', ויב"ש הא' הלוה ליב"ש הב', כשטר משולש או בשאר אופנים דמהני עי' סי' מ"ט ס"ז, דאי משום דיני שעבוד, הרי אי אפשר לגבות מיב"ש הב', דהא באיכא ב' יב"ש בעיר, אין מוציאין עליהן שט"ח, דכל אחד קמדחי ליה, וגם א"א לגבות מיב"ש הב' בממ"ג, אם אתה הלוה הרי אתה חייב ואם לא הרי נכסיך משועבדים ליב"ש הא' שהוא הלוה, דהא קיי"ל בסי' מ"ט ס"י ובש"ך שם ביב"ש שערב בעד יב"ש, דא"א לגבות מהערב, דהיכא דא"א לגבות מהלוה אין כאן דין ערבות עיי"ש, ונמצא דבכה"ג אינו יכול לתבוע השיעבוד, ולזה זקוקין אנו לדינא דרבי נתן, דאז אינו בא עליו מדין שיעבוד, אלא מדין שהוא חייב לו ועיי"ז גובה.

יצחק אהרן מרבילו

עיה"ק ירושלם תוכב"א

ברין שואל שעבר והשאל לאחר

ובגדרי חיוב תשלומי שכירות

כבוד מערכת הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל"

א. הנני להעיר על מש"כ הרה"ג רבי זבולון שוב שליט"א בגליון ע"ה ברין שואל שהשאל לאחר שלא מרעת בעלים, וחקר שם בהא דאמרו בגמ' אין השואל רשאי להשאל אם הוא רק דין בחיוב שמירה דכיון שנתחייב השואל בשמירת החפץ אסור לו למסרו לאחר, או דנכלל בזה יותר דאינו רשאי להשאל מחמת קפידא דבעלים להשאלו רק להשואל ולא לתשמיש של אחר, וממילא אסור לאחר להשתמש בזה גם משום גזילה, וש"ט בזה להוכיח לחר מהני צדדי.

הנה מה שדן לומר דשואל שני גזול הוא, [והיינו דהוי שואל שלא מרעת דגזולן הוא, כיון שנטלו שלא מרעת בעלים, ואף שנטלו מרעת שואל ראשון מ"מ כיון דאין לו רשות לענין תשמישו של שני לא מהני דעתו], אינו מדויק, בדברבי הרי"ף והרא"ש פרק המפקיד (דף ל"ו) מוכח להדיא דאין השני גזולן, דז"ל הרי"ף [והו"ד ברא"ש]: אמר רבא הלכתא שומר שמסר לשומר חייב כו' דא"ל אנת מהימנת לי בשבועה האיך לא מהימן לי בשבועה, שמעינן מינה דהיכא דאיכא עדים דנטרה שומר בתרא כי אורחא ונאנסה לא מיחייב שומר קמא לשלומי דהא ליכא שבועה דלימא ליה אנת מהימנת כו', ואע"ג דאמר אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר כו' ואמרי' עלה אמר ר"ל כאן שנה רבי אין השואל רשאי להשאל ולא השוכר רשאי להשכיר, הני מילי לכתחילה אבל דיעבד אע"ג דאינו רשאי אי איכא עדים דלא פשע בה לא מחביבין ליה,

דהא גבי השוכר פרה והשאלה לאחר ומתה כדרכה, כיון דליכא פשיעותא דהא מתה כדרכה [וגם ליכא סברת אנת מהימנת כו' ומשום דהשוכר נשבע שמתה כדרכה] לא מיחייב שוכר לשלומי מדיליה, ואע"ג דהשאלה לאחר, ושמעין מינה דלא סבירא לן כר"מ דאמר כל המעביר ע"ד בעה"ב נקרא גולן. עכ"ל. וכן מבואר בחי' הרשב"א שם, [וע"ש ובחי' הרמב"ן דלאב"י דאמר שומר שמסר לשומר חייב משום דאמר אין רצוני כו' באמת נעשה גולן, אך אגן קיי"ל כרבא דלא נעשה גולן, וכמו שפסקו כל הראשונים והפוסקים לדינא, וע' ש"ך סי' ע"ב ס"ק ק"מ].

ומדברי הרי"ף ושאר הנ"ל למדנו דגם השואל [השני ששאלו מהשוכר] לא נעשה גולן, שהרי במתני' מפורש דהשואל משלם לשוכר [ואף ר"י לא פליג רק משום סברא דעושה סחורה כו'], ואי הו"י חשיב גולן מבעלים היה דינו דחייב לשלם לבעלים כדין גולן דחייב באונסים. [וכן מבואר בדברי הפוסקים שיבואו להלן בע"ה דכן מבואר מדברי הראשונים הנ"ל דאף השני אינו גולן].

ועפ"כ הא ברירא דלאו גולן מקרי, ומה שיש לחקור הוא אם כשעבר והשאלו לאחר זכה השני בזכות שאלה ואין הבעלים ושואל ראשון יכולים להוציא מידו תוך זמן השאלה, או דאף דלא חשיב גולן מ"מ לא זכה נמי בזכות שאלה ויכולים להוציא מידו, וחקירה זו חקר הגרע"א שציין לדבריו הרב הכותב הנ"ל בסוף דבריו. [ודברי הגרע"א הם בתשו' ח"ג סי' ל"ט וח"ה סי' קכ"ב וח"ח חו"מ ס"ד ובעוד כ"מ, והועתקו דבריו בחי' רע"א השלם כתובות דף ל"ד].

ובאמת כבר קדמו בחקירה זו המחנ"א (שאלה סי' ו' וע"ע שם שכירות סי"ט) שדן ע"פ הקדמה הנ"ל דלפיי"מ שכתב הרי"ף דבעבר והשאלו אינו נעשה גולן, דיש לחקור אם זכה שואל שני בזכות שאלה.

ועיין בדבריהם שדעתם נוטה דיש להשני זכות שאלה, והיינו משום דכיון דכתב הרי"ף דלאו גולן הוא, אף דבעלמא שואל שלא מדעת גולן הוא, ע"כ הכא כיון שנטל מדעת שואל ראשון ל"ח גולן, ומשום דכיון דיש להראשון זכות שאלה חשיב כבעלים להרשות שימוש של השני, [אלא שלכתחילה אסור לו לעשות כן לעבור ע"ד משאל], וכיון שכן למה לא יזכה השני בזכות שאלה מהראשון.

והוכיחו כן מהא דהיתה פרה שאולה מאביהן דירושים משתמשין בה כל ימי שאלתה, וחזינן דירושים מקבלים מכחו זכות שאלה וא"א להוציאו מידם, אף דלכתחילה לא היה רשאי להשאלים להם, [והרב הכותב הביא מש"כ הנתייה"מ (סי' שמ"א סק"א) דאוקי לה בבנים הסמוכים על שולחנו דהיה רשאי להשאל להם, ותמה ע"ז דסתימת הדברים לא משמע דאיירי דוקא בכה"ג. ואמנם יעוין במחנ"א (שם שכירות סי"ט) שהביא שכן כתב בהגהות מרדכי דיתומים שאני דכל המפקיד ע"ד אשתו ובניו מפקיד, וכבר תמה המחנ"א דלא הו"ל להפוסקים לאישתמוטי מלומר דירושים שאמרו היינו בניו ובני ביתו].

אלא שהביאו מש"כ הרשב"א בתשו' שכתב דסתם מטלטלין שאין עשויין להבריה רשאי השואל להשאלין לאחר, ולא אמרי' שהמשאל לא היה דעתו לעשות חסד רק לזה, והוכיח כן מהא דפרה שאולה, ומשמע דבאמת אילו לא היה רשאי להשאלו היו הבעלים מוציאים מיד הירושים, [וע' מחנ"א שם דמרהיטת דברי הרשב"א משמע דס"ל דפרה היא בכלל המטלטלין שרשאיין להשאלין לאחר, ותמה ע"ז מסוגיית הגמ' בפרק המפקיד דמוכח להיפך, וע' גם בדברי הגרע"א שכ' דדברי הרשב"א צ"ב].

ואמנם מה שהביא הרב הכותב מדברי הרשב"א גיטין, ורוצה לנקוט בדעתו דלפיי"מ דקיי"ל דשומר שמסר לשומר חייב חשיב גולן, כבר נתבאר דזה אינו, ומשום דלדין דקיי"ל כרבא לאו גולן הוא, וכמפורש בדברי הרשב"א גופיה בפרק המפקיד, ומדברי הרשב"א בתשו' הנ"ל לא למדו האחרונים הנ"ל דגולן הו"י אלא דאף דל"ה גולן מ"מ לא זכה בזכות שאלה, וכמבואר.

והנה הרב הכותב הביא מש"כ הנתייה"מ להוכיח דלא זכה בזכות שאלה מדברי הנמו"י שהביא הרמ"א (סי' שס"ג סי' ס"י) שכתב דאם שוכר השכיר הבית לאחרים ביותר ממה ששכרו, דאם היה לו רשות להשכירו המותר שלו, ואם לאו המותר הוא לבעלים, והוכיח מזה הנתייה"מ דהיכי דאינו רשאי להשכיר אף בדיעבד לא חל השכירות להשני.

והרב הכותב כתב לדחות ראייה זו, דטעמא דהנמו"י הוא משום דאף דיש לו זכות ממונות להשכיר מ"מ חשיב עושה סחורה בפרתו של חברו, ואין הדברים מוכנים, דהא טעם זה דעושה סחורה כו' מפורש בנמו"י, אלא דחילק בזה בין היכי דרשאי להשכיר להיכי דאינו רשאי, והרב הכותב לא ביאר מה חילוק יש בין רשאי להשכיר לאינו רשאי, וע"כ מבואר בדברי הנמו"י דהיכי דאינו רשאי להשכיר הרי זכותו מוגבלת, ואז חשיב עושה סחורה בפרתו ש"ח, משא"כ כשרשאי להשכיר ל"ח עושה סחורה בפרתו ש"ח,

וכמו שביאר הקצוה"ח דכין שזכות השכירות שלו הרי עושה סחורה בשלו, [וכמו שהביא הרב הכותב, אלא דבקצוה"ח משמע דלא כ' כן בדעת הנמו"י, ואמנם ע"כ צ"ל"פ כן בדעת הנמו"י, והא דבאינו רשאי אין הריח שלו הוא משום דאז זכותו מוגבלת וכנ"ל ואז שפיר חשיב עושה סחורה בשל חבריו], ומזה הביא הנתייה"מ להוכיח דהיכי דאינו רשאי להשכיר זכותו מוגבלת.

ובעיקר הוכחת הנתייה"מ מדברי הנמו"י, יעוין במחנ"א שם שהכין דברי הנמו"י דכוונתו כשמשכיר למי שבני ביתו מרוכין, ע"ש, ולפי"ז שפיר י"ל דבאמת אין זכות השוכר מוגבלת שלא להשכירו לאחרים, אלא דמ"מ מוגבל הוא שלא להוסיף בדיוורים, ולכן כשהוסיף בדיוורים והשתמש בבית יתר על זכותו שפיר אמר"י דהמותר לבעלים.

ואמנם באמת ל' הנמו"י לכאו' ל"מ דאיירי דוקא בכה"ג, דז"ל: אם לא היה רשאי לשוכרה לאחר כגון שהיו מרוכים ב"ב של זה האחר כו' אבל אם היה רשאי לשוכרה כגון שהתנה עמו או שלא היו ב"ב של זה השוכר השני מרוכים כו', עכ"ל. ומדכתב ל' "כגון" משמע דלדוגמא בעלמא נקטיה דבכה"ג סתמא אינו רשאי להשכיר, ומשמע דה"ה באופן אחר כשלא היה רשאי להשכיר, אף כשאין ב"ב מרוכים נמי המותר לבעלים. גם הרמ"א לא הביא כלל סיוע ל' הנמו"י וכתב סתמא החילוק בין רשאי להשכיר לאינו רשאי, וצ"ע.

אלא דבאמת עיקר דברי הנתייה"מ צ"ב, דהא נתבאר לעיל מדברי הרי"ף ושאר"ר דהא פשיטא ומוכח בש"ס דשואל שעבר והשאל לא חשיב גזלן, ונתבאר דע"כ חזינן דשואל ראשון מצי להרשות לשני להשתמש, וחשיב השני כמשתמש בשל שואל ראשון מדעתו ולא כמשתמש בשל בעלים, והאחרונים לא נסתפקו רק אם יש להשני זכות שאלה, [משום דזכה מיד שואל ראשון] או דאין לו זכות שאלה [משום דאין לשואל ראשון זכות לשעבר החפץ לאדם אחר נגד רצונו של בעה"ב שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר, ע' דברי חיים (אוירבך) שומרים סי' כ', וע' מחנ"א שם בסו"ד דמשמע דכשעבר והשאל פקע גם זכות הראשון, וצ"ע].

ועכ"פ כיון דחזינן דחשיב משתמש בשל שואל למה חשיב עושה סחורה כפרתו של חבריו, ואם משום דהגוף של בעלים א"כ גם ברשאי להשאל יהיה כן.

והנה המחנ"א הביא מדברי הרא"ש שבטור אה"ע סי' כ"ח בדין מקדש בטבעת שאולה שהתנה שם הרא"ש דצריך שיהא להמקדש רשות להשאל לאחר, וכתב ע"ז התרוה"ד (סי' ר"י) דהיינו דוקא לענין לכתחילה, אבל בדיעבד מקודשת בכל גווני [וכמפורש ברא"ש פ' המפקיד שהביא דברי הרי"ף דבידיעבד לאו גזלן הוא], וכתב ע"ז המחנ"א דאין נראה כן אלא דעת הרא"ש דאף בדיעבד אינה מקודשת בכה"ג, ומשום דס"ל דאף דלא הוי גזלן מ"מ לא זכתה האשה בזכות שאלה, ע"ש. [ובאמת גם התרוה"ד בעצמו הביא דמהרי"ח נסתפק בזה דאפשר דאף בדיעבד אינה מקודשת, והו"ד בד"מ שם, וע"ש בב"ח וברו"פ].

וע' קרבן נתנאל (פ"ק דקדושין סי' כ' אות ל') דנקט ג"כ בדעת הרא"ש דאף בדיעבד א"מ, וכן נקטו עור פוסקים, ובחזו"א (אה"ע סי' מ' סק"ט) כתב ג"כ דל' הרא"ש בקדושין ובתשו' וכן ל' הטור מוכיח דאף בדיעבד א"מ, וכתב בזה"ל: וכן הדין נותן, שאין האשה קונה במשיכה לכל זמן השאלה, שאין קנין שאלה רק בשעבוד גוף החפץ לזמן השאלה, וכיון שלא השאלו הבעלים להשאל לאחרים א"א לו להשואל לשעבר הגוף לאחרים שאינו שלו כו' ואחרונים ז"ל העתיקו דברי התרוה"ד להלכה, וצע"ג, ובחי' רמב"ן בשלהי כתובות בהשטמה (לדף ג"ט) כ' דמטלטלין שאוליין ושכורין יכול להשאל ולהשכיר זכותו ולהקנות במשיכה והוא שיהא רשאי להשכיר, ורהיטת הענין משמע דאם אינו רשאי אינו יכול להקנות, מיהו בסוף דבריו סמך דינו למתני' ב"מ ל"ה ב' השוכר פרה מחבירו והשאלו לאחר כו' וצ"ע, עכ"ל.

הנה מבואר בדברי החזו"א סברא מחודשת בטעמא דלא מצי השני לזכות בקנין שאלה, והוא משום דקנין שאלה הוא רק שעבוד, ולכן רק הבעלים יכולים לשעבד חפץ שלהם לאחר, אבל השואל שאין לו רק שעבוד א"י לשעבד הגוף לאחרים.

ולפי סברא זו אודא לה הוכחת המחנ"א והגרע"א מהניח להם אביהם פרה שאולה, ומשום די"ל דשאני ירושה דממילא דמועיל גם לזכות שעבוד דאביהם, [וכדחזינן דיוורשים גם חוב דאביהם, אף דחוב אינו נמכר רק בחוב בשטר ככו"מ ולהרבה ראשונים גם זה רק מדרבנן], ולכן שפיר זוכים בה כל ימי שאלתה, משא"כ להשכיר או להשאל לאחרים אי אפשר, ומשום דשעבוד אינו דבר הנמכר [וכדחזינן גבי חוב דאינו נמכר], ולשעבד הגוף של אחרים אין בכחו, וכמבואר.

ואמנם דברי החזו"א צ"ב, וראשית דבר צריך לבאר באופן שרשאי להשאל היאך הוא משעבד גוף של הבעלים לשני, ומשמעות ל' החזו"א הוא דבכה"ג השאלו הבעלים גם כח זה להשאל לאחרים, אלא שצ"ב מהו גדר כח זה, ואולי הוא בגדר קני ע"מ להקנות, דהיינו שהקנה לו הגוף לענין זה שיוכל לשעבדו לאחרים, והוא מחודש מאוד.

ובאמת בגו"ד הרמב"ן שם מבואר דקנין שכירות הוא קנין הגוף, דקני ליה גופא לפירותיו, [וכבר הביאו האחרונים דברי רמב"ן אלו, ע' קה"י שביעית סי' א' ועוד], ובדברי החזו"א הא מבואר דשאלה שעבד בעלמא הוא ולכן א"י לשעבדו לאחרים.

וכפי הנראה משמע דס"ל להחזו"א דהא גופא תליא בזה, דהיכי דרשאי להשאל יש לו קנין גוף לפירות וכמו שהאר"ך הרמב"ן לבאר ולהוכיח, ומה"ט גופא יכול באמת להשאל זכותו לאחרים וכמו שביאר הרמב"ן שם, אך כ"ז היכי דרשאי להשאל אבל היכי דאינו רשאי באמת אין לו קנין הגוף רק שעבד בעלמא ולכן אין לו זכות להשאלו לאחרים, דשעבד אינו דבר הנמכר.

ואם כי הדברים מחודשים יש להטעימם, דהנה יעורן נתיה"מ (סו"ס קצ"ב) שכתב דתרי סוגי שכירות יש, הא' קנין גוף לפירות והב' שעבד בעלמא, יעו"ש. וס"ל להרמב"ן [לפי הבנת החזו"א] דהיכי דהשאל לו רק לצורך עצמו [והיינו היכי דאינו רשאי להשאל] אמרי' דלא הקנה לו גוף לפירות, ואין לו רק שעבד, דמהכ"ת נימא שהקנה לו גוף לפירות, [דאו יהיה בכחו להעבירו לאחרים] וסתמא אמרי' שלא נתן לו רק שעבד בעלמא [שעי"ז באמת מוגבל כחו רק לצורך שימוש], משא"כ היכי דאין זכותו מוגבלת רק לעצמו, וסתמא דעתו שיוכל גם להשאלו לאחרים, אמרי' דהקנה לו לגמרי, והיינו שהקנה לו גוף לפירותיו, ולכן יכול גם להעבירו זכותו לאחרים.

ואם נלך בדרך זו יש לבאר בזה חילוקו של הנמו"י לענין עושה סחורה בפרתו ש"ח שחילק בזה בין היכי דרשאי להשכיר להיכי דאינו רשאי, דלהנ"ל י"ל דהיכי דאינו רשאי הא לית ליה בגופא כלום רק שעבד בעלמא ולכן חשיב עושה סחורה בפרתו ש"ח, משא"כ היכי דרשאי להשכיר דאו הא אית ליה קנין הגוף לפירות ולכן לא חשיב עושה סחורה בפרתו ש"ח.

ואמנם כבר נתבאר מהדברים מחודשים, ולא נתבארו כל צרכם, [גם צ"ע דהא לעולם רשאי להשאל למי שדרכם של בעלים להשאל להם, ומשמע דיכול להשאל להם ונקנה להם זכות שאלה, א"כ הרי שוב בכל גווני יש לו קנין גוף לפירות, ולמה א"כ לא נקנה בדיעבד כשהשאל לאחרים] וגם עיקר חידושו של החזו"א דנקט דאי אית ליה רק שעבד א"א להעבירו לאחרים צ"ב, דלא מצאנו רק בשעבד דחוב שאינו נמכר, ומשום דאין בו ממש או משום דחשיב כאינו ברשותו כידוע, והיינו משום דכל זכותו הוא רק זכות עתידית של גוביינא, אבל שעבד דשכירות שהדבר משועבד לו להשתמש בו לא מצאנו שאינו נמכר לאחרים, [וחיזו"נ גבי חזקת תשמישין כחלון דנמכר לאחרים, ע' רמ"א סי' קנ"ד סי"ט ועוד, אף דאין לו רק שעבד בעלמא, כמוש"כ הנתיה"מ הנ"ל, וכדמוכח מהא דמועיל מחילה על זכות חלון, ע' ערך ש"י סי' שט"ז ובשיעורי הגר"ש רחובטקי כ"ב פרק השותפין אות ר"א]. וגם מדברי המחנ"א והגרע"א לא משמע כחילוקו של החזו"א, וצ"ע.

והלום ראיתי במשיב דבר (ח"ג סי' ל"ג) דנקט בפשיטות דשואל שעבר והשאל אף דשואל הראשון לא מחשב פושע וגולן ולכן לא מחייב באונסים, מ"מ השני גולן הוי, והא דמבואר בגמ' דגם השני אינו חייב באונסים היינו משום דאיירי בשלא ידע שהוא של אחר, [וכפיה"נ נקט דגולן בשוגג לאו גולן הוא, וכידוע דנחלקו בזה רבוותא], ע"ש.

ודבריו מחודשים מאוד, וכל כי האי הו"ל להר"ף והרא"ש ושאר ראשונים לאשמועינן דאי ידע שני הוי גולן וחייב באונסים, וסתמת דבריהם משמע דגם השני אינו גולן אף כשידע, וכן מבואר מדברי הש"ך ומחנ"א והגרע"א הנ"ל.

בגדרי חיוב תשלומי שכירות

ב. עוד ראיתי מה שהביא הרב הכותב מדברי הסמ"ע (ר"ס ש"ב) דמשכיר שמכר בית מושכר, השוכר מעלה שכר ללוקח, והביא ממנה"ל דיסקין (קונ' אחרון אות ר"ג) שפקפק בזה ודעתו נוטה דמצי שוכר לומר ללוקח לאו בע"ד דידי את. [וע"ש בפנים שכתב דזה גיל פי' התוספתא המובא בתוס' ערכין דף (י"ח) [כ"א] דאיתא שם שעושה חשבון עם המוכר, ע"ש, וכפיה"נ ס"ל דהשוכר משלם השכר למוכר].

והנה לענין הקדיש מוכר הבית להסוכרים דמותו להשוכר לדור בהכית מפורש בראשונים בשם הירושלמי דמעלה שכר להקדש, כמוכא בש"ך (י"ד סי' רכ"א סי"ק מ"ה) בשם תשו' ריב"ש סי' שמ"ה

[וכ"ה בחי' רמב"ן בהשמטה לכתובות דף נ"ט], וביאר שם רכין שהקדיש הבית גם השכירות בכלל, ע"ש, וסתמא דמילתא יש ללמוד מזה כדברי הסמ"ע דגם במכרו לאחר מעלה שכר ללוקח, דלא מסתברא לחלק בזה בין מוכר למקדיש. [ומש"כ מהר"ל"ד לפרש דברי התוספתא, ע' רמב"ן שם שביאר דברי התוספתא באופן אחר, וע' בהגר"א חו"מ שם שפירש עוד אופן בדברי התוספתא, וצ"ב כוונתו].

אמנם מה דאסברא לן הרב הכותב טעמו של הסמ"ע משום דהא אמרינן דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף הרי דתשלום השכירות אינו על קנין השכירות אלא על ההשתמשות שלו, וכיון דעכשיו משתמש בשל לוקח חייב לשלם לו ולא למוכר.

אין הסברא ברורה לענ"ד, דהנה יעוין תשו' הרשב"א (סי' אלף וכו') הו"ד בקצרה בב"י סי' ש"ב, והועתק לשונו בקובץ הערות (סי' נ"ג סקי"א) שכתב לענין שוכר שמת תוך זמן השכירות דאם הניח נכסים היורשים חייבים לשלם על כל זמן השכירות [והיא דיעה הב' בשו"ע סי' של"ד ס"א], וכתב הרשב"א בטעמו בזה"ל: דכיון ששכר שמעון הבית הרי הוא כמכר גמור ונתחייב בדמים בין ידור בין לא ידור, ואע"ג דקיי"ל ישנה לשכירות מתוע"ס מכ"מ אין השוכר רשאי לצאת משם בכל יום ויום ולחשוב עמו לשעות אלא מחוייב הוא שלא להניח ביתו לפני זה עד זמנו כו', עכ"ל. [וזה דלא כהקונה"ס כלל ד' שלמד משיטה זו דגבי שכירות בתים לא אמרי' ישנה לשכירות מתוע"ס, וכבר העירו עליו הקובה"ע שם ובדברי חיים (אורבך שומרים סי' כ"א) דבגו"ד הרשב"א מפורש להיפך].

הרי מבואר בדברי הרשב"א דאף דישנה לשכירות מתוע"ס מ"מ כבר נתחייב מתחילה על כל דמי השכירות, וכדחזינן דאין השוכר יכול לחזור בו, וע' בקובה"ע שם שהניח בצ"ע בגדר הדבר מהו המחייב בשכירות, וכפיה"נ צ"ל דבאמת סיבה המחייבת הוא קנין השכירות כתחילתו, אלא דהקנין אינו מחייבו רק כשידור [או שיהיה לו עכ"פ אפשרות לכך מצד המשכיר], והיינו דעיי' קנין השכירות חל עליו דין שהדירה תחייבנו, [ונ"מ שא"י לחזור בו, וגם שיתחייב בדמים לפי מה שפסקו ביניהם, אף אם פסק יותר משוריו בשוק].

ועכ"פ במכר דירתו לאחר, הא משמע דאין השוכר יכול לחזור בו, [וחייב לשלם כפי"מ שפסק עם המשכיר], והיינו מכח קנין השכירות, והרי הקנין נעשה כלפי הבעלים הראשונים, ואיך מתחייב עיי' כלפי הלוקח, ומה שדר בדירתו של הלוקח אין זו סיבה לחייבו לשלם לו, שהרי זכה בזכות שכירות [וכדחזינן גבי יורשים כשמת השוכר ולא הניח נכסים דיורשים משתמשים כל ימי השכירות ופטורים מלשלם, כמוש"כ הריטב"א הו"ד בגליון הגרע"א סי' ש"מא ובדברי חיים שם], ומה שנתחייב לשלם מכח הקנין הרי לא נתחייב רק כלפי המוכר, ואיך יועתק כעת חיובו ללוקח [וזהו כנראה סברת מהר"ל דיסקין], ואף אם ירצה המוכר למכור החוב ללוקח הא אין חוב שבצ"ע נמכר [ואף אם נתחייב בשטר צ"ע אם אפשר למכרו בכתיבה ומסירה, ע' שו"ע סי' ס"ו סל"ב לענין רבית], ועכ"פ צ"ע בסברת הסמ"ע.

ובאמת עדיפא מינה מצאנו באו"ת (סי' ס"ו שם) הו"ד בנתיה"מ (שם סקמ"א) דמי שמכר חוב שיש עליו רבית [באופן המותר], הרבית שעלה אחרי המכירה הוא ממילא של לוקח, דמעותיו הרויחו, ע"ש. והוא מחורש מאוד, שהרי רבית ודאי אינו נתחייב ממילא בלא פסיקה, והרי פסק להראשון ואיך מתחייב לשלם אח"כ ללוקח שני.

ולעומת כן מבואר בחוות דעת (סי' קס"ח סק"א) דישאל שלוח מעות מישראל ומכר המלוה החוב לעכו"ם באופן המועיל לגמרי [וכגון שכתב הלוח שט"ח ע"ש העכו"ם רבאופן זה הוי מכירה גמורה ואין המוכר יכול למחול כמבואר בשו"ע חו"מ סי' ס"ו], מ"מ אם נעשה ההלואה על אופן שאחר שימכור החוב לעכו"ם ישלם לו רבית הרי זה אסור, וביאר הטעם בזה"ל: כיוון שהישראל קצץ עמו זמן אף שנקנה החובה להעכו"ם א"י לבטל השכירות שהוא לזמן כמו בשכירות מטלטלין לזמן דאף שמוכרין בתוך הזמן אין הלוקח יכול לבטל השכירות וכיון דקציצת הזמן קיים בשביל ישראל הוי כנותן הרביית בשביל ישראל וחייב להחזיר, עכ"ל. והדברים מתאימים לסברת מהר"ל"ד הנ"ל, וצ"ע איך זה מתאים עם מש"כ החו"ד בעצמו בנתיה"מ סי' הנ"ל.

בענין גוד או אנוד

ג. בגליון ע"ה עמוד קכט חקר הרב שמעון כהן בענין גוד או"א אי שמין שווי החלקים כ"א לפי חלקו או לפי מחצית מהשווי הכללי [ומה שתלה החקירה להסוברים דא"א להעלות ביתר מדמיו אינו מובן]. דהרי להלכה נפסק בשו"ע סיק קע"א סי' דיכול להעלות ויותר נכון לתלות החקירה אי נחשב מפחית

מדמיו דבזה נקטינן דא"א, ולכאור' מצד הסברא סגי דנותן לו לפי ערך חלקו לחוד, אמנם ע"י נתיח"מ שם סק"ח דבמדבריו מוכח דאזלינן בחר כולו, ע"ש ודוק.

ואמנם מש"כ הרב הנ"ל בתו"ד בפשיטות דכשאינן לשניהם כסף יכול התובע לומר מכור חלקך לאחר [ואהיה שותף עמו] או קנה חלקי תמוה מאד, דהא עדיפא מינה מפורש בשו"ע שם דא"י לכוף למכור הכל לאחר אף אם נותן אפשרות להנתבע לקנות חלקו, כ"ש שא"א לכוף הנתבע למכור רק חלקו לאחר, ועיקר דין גוא"א לא ניתן רק שיכולים לפרק השותפות ע"י שא' יקח החפץ וא' ערכו ותו לא מידי.

בברכת התורה
שלום מרדכי הלוי סגל

בענין נוסח על הנסים

לכב' המערכת שליט"א, קבלתי עכשיו גליון ב' (עד), כסלו-טבת תשנ"ח, ושם עמ' קכ"ז-קל"א (רצ"א-רצ"ה) האריך הגאון הגדול ר' יעקב חיים סופר שליט"א אם לומר "על הנסים" בלי ו' או "ועל הנסים" בו"ו.

רציתי להוסיף ב' ידיעות בזה:

א) בס' "יסוד ושורש העבודה" שער י"ב (שער המפקד) פ"א כתב: "כתוב בספרים שבנוסח על הנסים יאמר ועל הנסים בו"ו, כי הוא נמשך למעלה, הן בתפלה הן בבמה"ז". עכ"ל. והוא ממש לשון המ"ב (בדילוג ד' תיבות), ונר' שהמ"ב העתיק זה מס' יוש"ה.

ב) בס' "מקור חיים" להגאון בעל חוות יאיר ז"ל (נולד בשנת שצ"ח ונפטר בשנת תס"ב) סי' תרפ"ב סק"א כתב: "קבלתי מגדולי הדור לומר ועל הנסים בו' העיטוף, ונכון הוא".

עוד הערה אוסיף בזה, כסידור "חזון עובדיה", בפתח דבר שכתחילתו, אות כ"ג, הובא דעת הגר"ע יוסף לומר ועל הנסים בו"ו, וציינן רק למ"ב הנ"ל. ופלא על בקי עצום זה שלא העיר שבכל הגאונים וראשונים הנוסח בלי ו"ו.

בכבוד רב
יצחק אהרן מענטיל
לייקוואוד, אמעריקא

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, בגליון שבט-אדר הופיע מכתבו של הרב יהושע מונדשיין נר"ו בענין על - ועל הנסים.

זה פשיטא שהגאון ר"ח סופר נר"ו אינו צריך לא לדידי ולא לדכוותי. בכל זאת אנסה להתעכב על דברי המכתב הנ"ל.

הנה בענין נוסחאות התפלה אפשר לחלק את גישת גדולי ישראל לשנים, חלק גרסו שאם הנוסח נראה משובש, הרשות ואולי אף מצוה, בידינו לתקנו, וחלק גרסו שאין לנו לנגוע ואם ריק הוא מכס הוא.

ר"ש סופר כמו שנראה בעליל מסדורו היה בשיטה שעלינו לתקן ולכן "לא היסט" לתקן בכמה מקומות, וחלק מתקוניו הגיעו לידינו ע"י ר"ז הניס (רז"ה). רז"ה עצמו ראה את עצמו "בעל הבית" על סדור התפלה ועושה בו ככל העולה על רוחו, ובכלל מרוב היותו חכם בעיניו הוא ג"כ המציא כללי סרק בדקדוק, כשהכלל המפורסם שבהם הוא חוק "התנועה הקלה" אשר נסתר מכל הראשונים והאחרונים כמו שיתבאר ב"מבוא המחברת שיח יצחק" שבריש הסדור אשי-ישראל, ("סדור הגר"א"), וכל זה התבאר באריכות במאמרים של ר"ד יצחקי בצפונות ובקובץ בית אהרן וישראל.

הוא הסתפק, למשל, האם לומר בנוסח הברכה אחרי ברית מילה אשר קדש ידיד - היו"ד בשוא על משקל גביר, או ידיד היו"ד במקמל על משקל קצין. מסורת הנקוד המקובלת בישראל לא סיפקה אותו ולכן כיון שלא יכול להכריע הוא "תיקן" - ידידו וכאן אין כבר ספק שהי' בשוא וקידש לנו מבטנו שלו נוסח חדש...

עוד "בעל הבית" על סדור התפלה הוא "מיודענו" המסכיל יצחק סאטנוב אשר למרבה הצער רבים משבושיו השתרשו בסדור התפילה שלנו ובמדה רבה נצלו מ"תקוניו" סדורי החסידים מתקונין - שבושין. והנה רשימה חלקית ביום השביעי התעלה וישב על כסא כבודו במקום הנוסח נתעלה המשותף לכל הסדורים ולכל הנוסחאות עד לתקופתו. (גם בזה "הגיה" הניס עלה אבל סאטנוב העדיף התעלה).

גם הנקוד רבי (הרי"ש כפתח) במקום רבי (הרי"ש בשוא) רבי או רבי (הרי"ש בחיריק) מקורו טמא מסטנוב. ושבוש זה לדעתו נתקבל גם בסדורי החסידים (חוץ מסדור בית אהרן וישראל) כאשר לשונו החצופה והעולבת נגד ר' אליהו כחור מצוטטת בסדורים אוצר התפלות ועבודת ישראל (על ר' ישמעאל אומר ב"ג מרות).

ועתה נחזור לעניננו. אחרי שהוכח בעליל שהנוסח ועל הנסים איננו מקורי ושכל כלל ישראל עד לתקופת הנס (רו"ה) אמר על אין ג"מ בזה בין אשכנזים לספרדים. אמנם נכון הוא ש"תקון" אחר של סטנוב התקבל אצל כמעט כל האשכנזים הלא הוא רצון קוניהם בברכת יוצר ובקדוש לבנה שנשתנה על ידו לרצון קונם. וגם הגר"א ז"ל במע"ר והגר"ז ז"ל בסדורו הסכימו לנוסח קונם אך אין ספק שהנוסח הנכון והקדום הוא קוניהם (וכן הוא בסדור "בית אהרן וישראל" ובעוד סדורים חסידיים). [בענין קוניהם - קונם עי' בשו"ת לחם רב לבעל לחם משנה (תשובה א) ובהגהות פעולת שכיר על מע"ר].

בענין טענתו של הרי"י מונדשיין שנטית האשכנזים היא להוסיף ו' אפשר לסתור בקל את רוב ככל דוגמתיו.

ולירושלים - כי נוסח א"י הקדום היה מאוחד עם ברכת את צמח.

ויעזור ויושיע - ותגלה ותראה הם המשך ישיר של אב הרחמים הוא ירחם או של על הכל יתגדל אלא שהש"ץ מסיים בקול ונאמר אמן, ואח"כ מעלה לתורה את הקורא הראשון ותו לא מידי.

בכבוד רב ובברכה

אליהו לוי

בענין שיעור אכילת פרס במצה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, רוב תודות על הירחון ופרסום המכתבים.

רצוני לברר ע"י הירחון: א) מש"כ בשו"ע או"ח סי' תע"ה סעיף ו' אכל חצי כזית וכו' שלא ישהה יותר מאכ"פ ובשעה"צ שם הביא ראייה מרש"י יומא דף פ: לענין אכילת איסור, היינו דפשיטא ליה דדמי אכילת מצוה לאכילת איסור שמשערים מתחילת האכילה הראשונה ועד סוף האכילה האחרונה. [וכן משוה אותם במנ"ח מצוה י' לענין שלא כדרך אכילה, שלא יצא] וזה שלא כספר ב"א שהובא ברש"ש שבת דף ע"א דבאיסור זמן אכ"פ משערים מתחילת האכילה עד סופה ובאכילת מצוה מצטרפת האכילה אפילו בשהה יותר מכא"פ כל שלא שהה בין האכילות. לשון השו"ע שלא ישהה בין אכילה לחברתה למה שהכריע המ"ב היינו גם שלא ישהה באכילה גופא ולב"א הנ"ל היינו בשהיות שחורן מזמן שאוכל.

ב) בסימן תנ"ד סעיף ג' גזל מצוה אין יוצא יד"ח ובכה"ל הביא מהריטב"א דס"ל גזל מצה יצא כיון דלעטיה קניה והמצוה בבליעה (ככתובות דף ל:) ומיישב שם הבה"ל כיון דבעינן לכתחילה טעם מצה בעינן לעיסה אף שכדיעבד יצא בבליעה. ויל"ע אי מחשבים זמן דכדי אכילת פרס משעה שמתחיל ללעוס המצה דלכתחילה בעינן טעם מצה או דילמא כיון שאמרו בחולין דף ק"ג: לענין אכילת איסור דכו"ע מודו דבין השיניים לא מצטרף (ונחלקו רק על בין החניכיים) א"כ לא שייך זמן אכ"פ מזמן לעיסת השיניים כיון שהאוכל ששם בלא"ה לא מצטרף לשיעור כזית, ומצוה דמי לאיסור כנ"ל ס"ק א.

ג) אם אפשר לקיים אכילת כזית מצה באופן כזה שילעוס את המצה ולא יבלע אלא יעביר לצד כפה וכן יוסיף ללעוס עד שישלים בפיו שיעור כזית (לא ב' זיתים כש"ע תע"ה) וכל זמן הלעיסה לא יתחשב בחשבון זמן כאכ"פ ורק אח"כ יבלע שיעור כזית כאחד וירויח בזה שיאכל כל השיעור בבליעה אחת, או שיש לחשב גם זמן הלעיסה וכנ"ל ס"ק ב'.

אודה מאד על כירור הנושא.

בברכת הצלחה והרמת קרן התורה

משולם משולמי

מח"ס מועדי ה'

בענין פזמוני סליחות בה"ב

ראיתי בירושלם, בצבור האשכנזי, כי בסליחות בה"ב, הם מחליפים את הפזמונים מלאכי רחמים וישראל נשע מיום ה' ליום ב' ומיום ב' ליום ה', לא כמו שנדפס בכל סידורי נוסח אשכנז, ונהוג כמעט בכל התפוצות, ואם יש איזה טעם בזה, היו צריכים להחליף את כל הסליחות הנאמרים ביום ב' קמא ליום ה' - כי הלא הפזמונים נוסדו על הפסוקים הכתובים לפניהם, שהם עיקר הסליחות. וכמו שנוהגים בין כסה לעשור, ביום שאומרים את הפזמון של שלוש עשרה מדות אם הוא לא נופל ביום הקריאה, מחליפים את כל הסליחות, ולא רק את הפזמון של שלוש עשרה מדות, ואולי יש מישהו שיכול להסביר את זה, ואהי' לו אסיר תודה.

בכל הכבוד

מ. ליברמן ירושת"ו

בענין ניגון בכלי זמר בבית הכנסת

חזיתי לאיש סופר מהיר הרב יחיאל גולדהבר שליט"א שדן בארוכה בענין ניגנה בכלי שיר בתוך בית הכנסת והביא רשימה ארוכה של גדולי הפוסקים ודעתם דע"ק לאיסור. ובסוף דבריו כתב הכותב הנכבד שנ"ל שהאיסור כהיום הוא בשעת תפילה דווקא אבל בזמנים אחרים מותר. והביא מהגאון הגדול רי"ש אלישיב שליט"א נימוק להיתר כלי זמר בעת סעודת סיום, מטעם שרוצים לערוך הסעודה במקום הלימוד, יש לציין שכבר דן בזה אחד מגדולי ההוראה מעיר ג'רבא שבתונים ה"ה מוריגו הרב בן ציון כהן בשו"ת שלו שערי ציון סימן ה' והתיר בשופי לנגן בכלי זמר בתוך בית הכנסת לכבוד סיום מסכת.

בברכת התורה ולומדיה

נבריאל מזוז - ירושלים

על ההערות בנוסח התפילה

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, אחרי מבוא השלום והברכה!

מה שדן הרב יעקב לב שליט"א מפעיה"ק בענין כי נפשנו קצרה וכו', הנה מעודי נתקשיתי בהכרע הדברים אי מקרא נדרש לפניו "כי נפשנו קצרה ומחרב ומשבי ומדבר וממגפה ומכל צרה ויגון". ואח"כ מה"ד "הצילנו כי לך קיננו" או מקרא נדרש לאחריו "אל תרחק ממנו כי נפשנו קצרה". "ומחרב ומשבי וכו' הצילנו". וכהצד השני נדפס בסידורים "תפלת כל פה" ויש להקשות על זה מדברי רש"י פרשת חוקת עה"פ "ותקצר נפש העם בדרך" ולא יתכן לומר ותקצר - בהיותם בדרך ולא פ"י בו במה קצרה שכל מקום שתמצא קצור נפש במקרא מפורש שם במה קצרה עי"ש.

ובסדור ווילנא הביאו דברי הרוקח שתיבות "מחרב ומשבי" קאי אלפניו, ו"דבר ומגפה" קאי אלאחריו. ובטעם הדבר נראה שחרב ושבי הם מפגעי הגלות וע"ז שייך יותר קצור נפש. משא"כ דבר ומגפה שהם ביד"ש - עליהם אנו רק מבקשים הצלה.

ועל פי הדברים האלה לא שייך להקשות מה טעם סדר מות אחר שכי כיון שהיא בקשה אחרת. עוד יש להעיר בנוסח "אבינו מלכנו" דשם איכא חד פסקא "כלה דבר וחרב ורעב ושבי" וכו' על הסדר הראוי, ואח"כ "מנע מגפה מנחלתך" ולכאור' הלא דבר היא מגפה. ובחזרת מוסף ברה"ה ויה"כ איתא "וכלה דבר וחרב ורעב ושבי ומשחית ועון ומגפה" סיים במאי דפתח ויש לישב. ומרן די בשמיא יפרקינא וישבונא מן כל עקא ומן כל מרעין בישינ'.

משה מנחם הכהן קצבורג

כולל בית וגן ירושת"ו

בענין מנהג כברכות

קראתי בגליון ע"ג את מאמרו הנפלא של ידידי הרב טוביה פריינד בענין מנהג בספק כרכות שהאריך בטוטו"ד לבאר שבמקום שהמנהג לברך אין חשש לאיסור ברכה לבטלה.

בתו"ד הביא את דברי רבי שלמה קלוגר בספרו "טוב טעם ודעת" מהדו"ת סי' צ"ח שנשאל במה שנהגו הכלות כיום חתונתם להדליק נרות ולברך, והשיב לשואל, שהוי מנהג בורות ומביא לידי גיחוך וכו', ואחר שמסיים שם את דבריו כותב: ולענין הדלקת הנרות של הכלה בימות החול, יש ללמד עליהם זכות דהוי רק דרך לימוד שלמדין אותה איך לעשות וכו' ולכן לא יבטל מנהגם בזה, עכתו"ד. וכזה האריך ידידי להוכיח שעם שמנהג זה "מנהג בורות". וכלשונות שהמנהג מביא לידי גיחוך וכו' מ"מ כתב ללמד עליו זכות ושלא יבטלוהו.

וכדי להשלים את דבריו אמרתי לציין מס' "כלילת חתנים" (לרבי אהרן מענדל הכהן אב"ד מצרים לעדת אשכנזים בשנות התר"ע) ושם בעמוד ד' כתב וז"ל:

ראה זה חדש מצאתי פה שנהגו הנשים דקהילתנו אשר הכלה מדלקת נרות של שבת קודם החופה ונשים מכרכות לעצמן כמו בעש"ק וראיתי שהדבר הזה חובה היא אצלם. ושאלתי להזקנות מה טיבה של ברכה זו והשיבו לי שמכרכין להדליק נר של יוה"כ כי יום זה יום כפורים הוא להכלה. ושמעתי שכבר הורה להם חכם אחד שיברכו להדליק נר של יו"ט כי הוא יו"ט של הכלה. וסמך על מאי דמכרכינן אמנהגא אמנם האמת היא שזה מנהג בטעות מפני ריקות שבהם לפי שפה עיר מקלט שנתאספו הקהילה ראשכנזים מכל ארבע פינות העולם ולאשר זכרו מעשה אבותיהם שהמהג בעיירות ישראל רובא דרובא לעשות החופות כיום עש"ק ונזהרים הנשים לחנך את הכלה במצות הדלקת הנרות לכבוד שבת טרם הכנסה להחופה ומחסרון הבנתם וידיעתם קבעום לחובה בכל הימים אם אמנם שהמנהג להדליק נרות בלבד בלא ברכה היא מנהג יפה וכן מצאתי בספר חקקי לב חלק או"ח סי' ג' שבפרק הכונס את בתו לחופה מעבירין אותה דרך אחת מהבתי כנסיות שבעיר והכלה נכנסת לביהכ"נ ומנשקת הארון הקודש ומדלקת נרות שזה ותצאן כל הנשים אחריה בתופים ובמחולות משם לבית החתן ליכנס לחופה עכ"ל וכן מצאתי בסידור מהגאון מהר"י עמרין ז"ל אחר נוסח השבע ברכת שני סעיפים קטנים וכו' שם בסעיף ב' וז"ל הכלה לא תדליק נרות אחר החופה בכרכה רק בעש"ק עכ"ל. ומזה נראה שגם בימינו היה מנהג בטעות הזה. ויען כי ראיתי שא"א לבטלם ממנהגם זה מלברך על הנרות לכן תיקנתי להם שתברך הכלה ברכת שהחיינו והיא על המלבושי חופת כבוד שמצד הדין צריכים לברך על מלבוש חדש ובפרט על מלבושי כבוד כאלה. וסדרתי נוסח תפלה הוצאתיה מספר חופת חתנים אשר תתפלל הכלה לפני הדלקת הנרות ומביא שם נוסח התפילה. הרי שלא ביטל המנהג אלא ראה וחיפש עצות לקיימו.

בברכת התורה

יחיאל גולדהבר

תגובת הכותב

חן חן ליד"ג הרב יחיאל גולדהבר על הערתו החשובה שמנהג זה היה נהוג בעיירות מצרים. ורבים ראו את דברי השואל שבס' "טוב טעם ודעת" לפלא שנהגו לברך כיום חופתם על הנרות ואף שהיה כאמצע השבוע. גם את דברי הג' רבי שלמה קלוגר שהשיב שלא לבטל המנהג ולומר עליו זכות ראו בזה חידוש גדול.

ועתה בכואי לחפש עוד בין כתרי הספרים בענין זה עלה בידי ספר "מקל יעקב" (לר' יעקב כהן מעסקין מח"ס שו"ת בית יעקב, סולם יעקב, אבן יעקב, ומשפט ליעקב, ועוד) ובסימן נ"ה כתב וז"ל: וראיתי בטוב טעם ודעת להגר"ש קלוגער שכתב כי המנהג שנהגו שכל כלה קודם החופה תדליק הנרות בברכה כמו בערב שבת זהו מנהג כוורת, ולכאורה איך אפשר לטעות ולהדליק נרות בברכה ביום החופה אפילו בכל ימי השבוע, והתירוץ לזה דההמון אפשר לטעות, ואספר לכם מה שקרה לי בעת שנחקלתי לרב, בעיר נאוואפראגא פלך חערסאן, שבעה"ב אחד מעירי בא אלי להזמין אותי להיות מסדר קידושין על החתונה של בתו וזה היתה החתונה הראשונה מעת שהייתי רב בהעיר והשמש בא אלי והלכתי עם השמש לבית החתונה ונכנסתי הביתה, ושאל אותי אבי הכלה אם יש לי שהות להמתין עד שהכלה תדליק את הנרות ואח"כ תהיה החופה, ושאלתי אותו היום יום ג' בשבוע מה שייך הדלקת הנרות, ואמר לי שהמנהג אצלם משנים קדמוניות שהכלה מדלקת את הנרות בברכה קודם החופה ואפילו בשאר ימי השבוע ולא רק בע"ש, ואמרתי לו אני לא שמעתי את המנהג הזה אבל לדעתי שהכלה תדליק את הנרות בלא ברכה דוהו ברכה לבטלה, וכמובן שמעו לקולי אבל השתוממו זה אל זה איך יוכל להיות שהרב אינו יודע ממנהג זה שנהגו כבר, וכל העיר נעשה כמרקחה שהרב החדש הוא רב קטן ואינו יודע מנהג שכמה רבנים נהגו על החתונות שלהם, והייתי בוש בלבי והלכתי ג' חדשים עצב ומרה שחורה. עד שאנה ה' לידי לקנות את הספר טוב טעם ודעת מהגאון רש"ק, ומצאתי שם מה שכתבתי לעיל בשמו, ועשיתי אסיפה גדולה בבית הכנסת ועליתי על הבימה וקראתי את הרברים האלו בקול רם, ואז כולם כאחד באו אלי והתחננו שאמחול להם מה שחשדו אותי לרב קטן ועם הארץ בשלשה חדשים, ואמרתי להם שאמחול להם כתנאי זה שיכתב בספר התקנות ששום כלה לא תדליק את הנרות קודם החופה בברכה בכל ימות השבוע חוץ מערב שבת, וכך נהגו כל ימיהם. ע"כ דברי הרב מקל יעקב. ודי בזה וא"צ להאריך יותר.

ככ"ר וביקרא דאורייתא

טוביה פריינד

אוצה"פ י-ם

בדין אכילת תרומה ננשים

א. מבואר בגמ' פסחים דף עב: אלא כר"י דתרומה דתנן היה אוכל בתרומה ונודע שהוא בן גרושה ובן חלוצה ר"א מחייב קרן וחומש ור"י פטור (וכתב הגמ') דילמא כרב ביבי בר אבבי דאמר רב ביבי בר אבבי בתרומה בער"פ דזמנו בהול אי נמי שאני תרומה דנקרא עבודה ועבודה רחמנא אכשר דתנן היה עומד ומקריב ונודע שהוא בן גרושה וחלוצה כל הקרבנות כולן שהקריב ע"ג מזבח פסולין ור"י מכשיר ואמרינן מ"ט דר"י דכתיב ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה ותרומה איקרי עבודה דתנן מעשה בר"ט שלא בא אמש לביהמ"ד לשחרית מצאו ר"ג אומר לו מפני מה לא בא אמש לביהמ"ד אמר לו עבודה עבדתי אמר לו כל דברך אינם אלא דברי תימא וכי עבודה בזמן הזה מנין אמר לו הרי הוא אומר עבודת מתנה אתן את כהותנם והזר הקרב יומת עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת ביהמ"ק. הרי דאכילת תרומה נקרא עבודה.

וכ"כ מבוא' ביבמות דף לד. הסוגיא ולא הביא הגמ' רק תירוץ הראשון של זמנו בהול ותוס' כתב שם וה"ה הוה מצי לתרץ דתרומה איקרי עבודה.

והנה במשנה בתרומות שם (פ"ח משנה א') מבוא' שם עוד ציור באשה שאכלה תרומה ונודע שנתגרשה או מת בעלה ג"כ תלוי במחלוקת ר"א ור"י ואח"כ הביא המשנה כהן שאכל ונודע שהוא בן גרושה וחלוצה והקשה רעק"א בפירוש משניות שם וכן בחמד"ש יו"ד ס' א' שלכאורה כיון דנעשית זר לגמרי לא שייך ברך ה' חילו שזה שייך רק בחלל וע' רעק"א החדש קידושין דף סו: שאולי יש לדחוק שתירוץ השני של הגמ' אינו הולך על רישא דמשנה (ע' חמד"ש מה שתיירץ) אך צ"ע מה שהקשה תוס' ביבמות דף לב שה"ה הגמ' היה יכול לתרץ שתרומה נקרא עבודה כיון דתירוץ זה אינו מיישב לגמרי המשנה. ע' דרך אמונה פ"י תרומות כביאור הלכה על רמב"ם שהביא הלכה זו.

והנה משמע מרעק"א שכל השאלה הוא רק משום שהוה זר מעיקרא אבל לולא זה היה שפיר ולכאורה יש לדון שאפילו זה מהיכא תיתא שבאשת כהן שייך בכלל הענין של עבודה והפסוק של ברך ה' חילו

משמע ששיך אצלם (וכתב לי הגר"ח קנייבסקי שליט"א שאפילו נימא שאין לאשה מצוה באכילת תרומה כמו שהאר"ק בספרו יכול לומר כיון שלבעלה יש מצוה עי"ז שאשתו אוכלת נקרא עבודה).

והנה ע' חידושי הרי"ם וצל"ח ריש ברכות שכתבו בפשיטות דלא שייך עבודה באשת כהן (ע' תשו' מהרי"ץ ח"ב ס' א' ובהגה"ה שם שדן בצל"ח כ"כ לענין סומא) וע' בבית האוצר (בענין אכילת תרומה) שבגמ' מבוא' בפירוש ששיך באשת כהן בעבד בחינה של עבודה (וע' מקדש דוד זרעים ס' נה ס"ק יא) ואולי שלמדו שתירוץ של הגמ' של עבודה אינו הולך על רישא דמשנה [וע"כ צ"ל שעבודה של אכילת תרומה שאני מכלל עבודות ע' הגהות ר"י פערלא לרס"ג ח"ב דף שיו בגדר עבודה כאן] וע' פרדס יוסף פרשת אמור פרשה כב.

וכ"כ מצינו בספר מאיר עיני חכמים ח"א ס' ד' שהביא קושיית העולם בכל אפקעינהו נמצא שאכלה תרומה והיתה זרה ותירוץ ששיך ע"ז ברוך ה' חילו ומבוא' מדבריו שבאשה וכן אע"ג דהוה זרה שייך הפסוק של ברוך ה' חילו ולהלכה אי פסקינן כתירוץ הגמ' שתרומה נקרא עבודה ע' דרך אמונה שם וע' אוצר מפרשי התלמוד מכות דף יב.

ב. ויש לע' עוד דהנה ע' גמ' קידושין דף סו: שנחלקו האמוראים מנין יודעים שכהן שעבד עבודה ונמצא בן גרושה וכן חלוצה ונמצא חלל שעבודתו כשרה (וכן הוא בירושלמי פ"ח תרומות ה' א') אמר רב יהודה אמר שמואל דאמר קרא והיתה לו ולזרעו אחריזו בין זרע כשר ובין זרע פסול אבוא דשמאור' אמר מהכא ברוך ה' חילו וכו' ורב ינאי אמר מהכא ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם וכי תעלה על דעתך שאדם הולך כהן שלא היה בימיו אלא זה כשר ונתחלל. וע' ערוך לנר יבמות דף לד. שכתב לתרץ קושיית רעק"א שאה"נ באשת כהן לא שייך עבודה אבל כהן אשר יהיה בימים ההם שייך (ויש לע' שבירושלמי שם דן נפ"מ בין הלימודים ולא הביאו נפ"מ זו).

וכ"כ יש לדון בלימוד ראשון דהנה הקשה תוס' שם שבקידושין דף ד' מבואר שזרע הוא דווקא זרע כשר ותירצו שבאמת הפסוק היה צריך לכתוב בן דבבת לא שייך ברית כהונה וכתוב זרע הולך על זרע פסול והקשה הרש"ש שלכאורה גם בבנות שייך ברית כהונה שאוכלין בתרומה וקדשים קלים וכתב שע"כ אין להם ברית כהונה ובאמת ע' מקנה שבשביל קושיא זו לומר דרך אחר בהלימוד ע' ראשונים ג"כ שחלקו על תוס' הרי שנחלקו בשאלה זו ללימוד הראשון אי שייך בבנות ויש להעיר דהנה דהא דבעינן כהן מיוחס בעבודה לומדים מפסוק זו וע' רש"י כתובות דף יג: מה נקרא עבודה אכילת תרומה וע' ריטב"א שחולק שכלפי תרומה אין דין עבודה וע' ברא"ה כתובות שם שלומד כרש"י אך הוסיף שהשאלה בכך כלפי נשיאת כפים וכלפי בת לענין אכילת תרומה וע'.

ג. והנה לכאורה זה פשוט דאי יש לנשים בחינה של עבודה יש להם מצוה באכילה ג"כ וכ"כ לתירוץ ראשון של הגמ' בפסחים שלר"י פטור משום מצוה מבוא' ג"כ שיש להם מצוה וכן הביא במשנה ראשונה משניות תרומות שם וע' בית האוצר שם שדן הרבה בזה אך ע' בדרך אמונה פרק ז' תרומות בביאור הלכה שם שהאר"ק שבדאי אין להם מצוה וע' מה שדן הרבה בזה [אך בסוף ה' תרומות כתב שבבת כהן יש לה מצוה ע"ש] וע' במשנה הלכות ח"ג ס' ריז-רכא שהביא בזה מהצל"ח ומנ"ח שדנו בזה ע"ש.

ויש להעיר קצת דהנה אחרונים הביאו מפירוש משניות להר"מ גיטין דף יא: שמחלק באשת כהן אוכלת מחמת עצמה משא"כ עבד כהן אוכל מחמת קנינו וע' תוס' שם דף יב: ד"ה השבתוני, שגם בעבד יש מצוה ע' בבית האוצר בזה.

והנה תוס' שם ד"ה שביק שהקשו איך עבד כהן אוכל תרומה שלא בפני בעליו אולי מכר אותו לישראל וצ"ע מאי שנא מאשת כהן שאוכלת מחמת חזקה וע' קובץ הערות ריש אלמנה לכה"ג שחזקה שייך רק למי ששייך מחמת עצמו אבל בבהמת כהן ועבדו שאוכלים מחמת קנינים לא שייך חזקה [ע' גליון הש"ס בתוס' מה שציין להר"ן קידושין וכ"כ יש לע' בריטב"א יבמות דף סז: וע' בהערות שם] וכתב שלפי הפירוש משניות שפיר שאה"נ באשה שייך חזקה משא"כ בעבד אך צ"ע שלא הביא שבתוס' מבוא' שגם בעבד שייך מצוה באכילת תרומה וע' זרע אברהם ס' ח' אות ג'.

בענין שטר כתובה שיש בו חלל ריק

בקובץ ע"ב כתבתי בענין הכתובות הנדפסות שכתוב והכל שריר וקים באמצע שיטה האחרונה ויש חלל ריק משני הצדדים דיש להתירו אף כשעדיין לא מילאו בהחלל כלום, מכיון שהוא כשר לענין להר"ם ע"פ המבואר בשו"ע סמ"ה ס"ו, וכיון שיש קנין בהכתובה א"כ הרי כשר גם לענין משעבדי וטענת פרעתי כמ"ש הגרעק"א והשעה"מ. (וכתבנו שם דאעפ"כ צריך למלאות החלל ע"ש).

ועתה עיינתי שוב בענין זה ונראה דאין להתירו מטעם הנז', רק צריך למלאות החלל בחזרת דברים וכל עוד שלא נתמלא הרי הוא כשטר שיכול לזייפו והוא פסול לכל דבר כאשר יבואר בע"ה (ובשעת הדחק כשא"י למלאות הכתובה עתה, יכול לסמוך על העדים כ"ז שהן קיימין וזוכרין הקנין כמ"ש הרמ"א בא"ע סס"ו ס"א, משום שהיה כאן קנין שדינו כשטר, משום דסתם קנין לכתובה עומד, וה"ה בנ"ד עומד הכתובה לתקנו).

הנהגה איתא בב"ב קסג ע"ב דשטר שיש רווח בין חתימת העדים לאשרתא שלמטה הימנו פסול, וכ"פ בשו"ע סמ"ו סל"א, והקשו האחרונים דלמאי דנפסק לעיל בסמ"ה דשטר שהרחיקו ב' שיטין א"י לטעון להר"ם ורק לענין פרעתי ומשעבדים פסול א"כ איך שייך לפסול באשרתא אחרי דלענין להר"ם כשר ממילא השטר מקיים הוא וא"כ א"י לטעון פרעתי וגובה ממשעבדי ע"י השטר שלמעלה, ונאמרו ע"ז כמה ישובים, בתומים (סמ"ו סקל"ד) כתב דאולי רק בשטר הכשירו לענין להר"ם לפי שמ"מ ימלאנו המלוה כדי להריח טענת פרעתי ומשעבדי אבל בקיום אם אתה מכשירו לענין להר"ם תו אין צורך להמלוה למלאותו ומה הועילו חכמים בתקנתן שכ"א ירחיק ויהא כשר לכ"ד ומסיק וצ"ע, ובדברי משפט (סמ"ה סק"א) כתב ע"פ שיטתו דהא דכשר בהרחיקו ב' שיטין לענין להר"ם רק כשידוע דלא הרחיקו יותר אבל בלא"ה פסול לכ"ד מחשש שמא הרחיקו יותר (ועמ"ש"כ בזה בקובץ הנ"ל, ואף דקי"ל דב' שיטין שאמרו כתב ידי עדים ולא ידי סופר דל"ח לסופר שזייף מ"מ במקום דנעשה השטר שלא כדין חוששין גם על כתב הסופר, ע"י בעליות דר"י קס"ג ע"א), וא"כ בההיא דאשרתא איירי כשאין ידוע דלא הרחיקו יותר וא"כ אפשר שהרחיקו טובא וזה חתך השטר שלמעלה והוסיף שטר שלפנינו ע"ש, אולם מסתימת השו"ע משמע דאיירי בגוונא דלעיל בסמ"ה וצ"ע. (ואולי כוונתו דבקיום קשה ביותר שתה"י עדים שהב"ד לא הרחיקו יותר ולא ידעו מקבלת עדי הקיום וצ"ע). ובישועת ישראל (סמ"ו ח"מ סק"ל, וע"י בהשטמות לסמ"ג) כתב דשטר שיש בו קנין שהרחיקו ב' שיטין א"י לגבות ממשעבדי אף דכשר לענין להר"ם וא"כ יגבה ממשעבדי ע"י הקנין. מ"מ קנסו חכמים שלא יגבה ממשעבדי (ובקובץ ע"ג במדור הערות נכתב בפשט הישוע"י שבסמ"ה בחה"מ סק"ג טעם אחר בדבריו מחשש פירעון, אולם כאן ובהשטמות כתב בעצמו טעם הנ"ל), וא"כ לדבריו מיושב גם כאן באשרתא דמ"מ איכא קנס חכמים לענין משעבדי, ולפי"ז כשר באשרתא לענין להר"ם אלא שמשלשון הרבינו יונה קס"ב ע"א שהוא מקור האי דינא משמע דאינו מדין קנס אלא דלאו שטר הוא ע"ש, וע"י בשעה"מ (סמ"ה סק"ד) דבאמת מכת קושיא זו כ' דלא קיי"ל כהר"י ופסול אף לענין להר"ם (ובשיטת הר"י עצמו שלא יקשה עליו מהגמ' תי' שם ע"ש).

ומעתה לדברי האחרונים יש לדון בנ"ד דלכאורה הוה באשרתא ובאשרתא קיי"ל דהוא פסול, וא"כ א"א להכשירו (ולהתומים פסול לענין להר"ם ולהישוע"י כשר לענין להר"ם ומ"מ כיון דיכול לטעון פרעתי יש לדון בהכשר הכתובה), ואמנם להרב"מ שפיר כשר הכתובות אלו שהרי ידוע שלא הרחיקו יותר, ואולי גם התומים ל"כ זאת רק באשרתא שהוא דין כללי בכל פסק ב"ד דקיום, ולא בשט"ח מסוים כמו בנ"ד דלא נחתין למיגור על דבר פרטי ול"מ כן וצ"ע.

הנהגה לולא דברי האחרונים היה נראה לתרץ הקושיא הנ"ל בדרך אחר והוא כאשר נשים לב למה אינו מבואר בפוסקים גבי כל השטרות שנפסלים מטעם דאפשר לזייף בהם שמ"מ א"י לטעון להר"ם וזולת בפסול של הרחקת ב' שיטין שבס"י מ"ה, שנפסק שא"י לטעון להר"ם, וכל הפסולים שמבואר בסימנים דלעיל כשטר שנכתב עשר בסוף השיטה או ד' או ר' וכן להפוסלים שטר שלא הוחזר מענינו בש"א או לדין שאינו כתוב ש"ו, אינו מבואר דא"י לטעון להר"ם ומסתמת הלשון משמע שפסול לגמרי [וביותר לפי מה שנפסק דשטר שחחמו העדים שלא כתבת חז"ל פסול אע"פ שא"י לזייפו וכמבואר ברי"מ מ"ה (ע"ש בש"ך סק"א ועש"ך סמ"ב סק"ג) ול"מ דכשר לענין להר"ם א"כ כ"ש בנ"ד]. אע"פ שכמעט כל

הפסולים אפשר לתקנם אח"כ וא"כ מ"ש מהרחיק ב' שיטין דא"י לטעון להד"ם מטעם שאפשר לתקנו כמ"ש הר"י.

ובאמת מצינו לומר דנלמד סתום מן המפורש, אולם לכאורה אפ"ל דאכן כל אלו פסולים לגמרי ורק בהרחקת ב' שיטין הכשיר הר"י לענין להד"ם והטעם דבאמת עצם חתימת העד בהרחק מגוף השטר אינה חתימה פסולה שהרי כתבו הראשונים גבי נמצאו העדים הראשונים קא"פ, דדרך של עדים לחתום בריחוק משום רווחא שביק למאן דקשיש מיניה כדי שאח"כ יבואו העדים האחרים ויחתמו לפניו וא"כ חתימתו היה במקומו הנכון ולא נעשה כאן שטר פסול ועי' בריכ"ש סמ"ט שכתב דדרך העד לשייר מקום ברווח גדול כדי שהעד שיבוא לחתום לפניו יוכל גם לחתום עצמו על ג' וד' וזרות אם ירצה ע"ש, וה"ה בשני עדים כשרוצה בעל השטר לעשות שטר של הרבה עדים, ועיקר החסרון כאן הוא שהוציאו העדים השטר מתח"י טרם שנגמר שכל עוד שלא נתמלא הווח בעדים עדיין לא נגמר ואין עליו תורת שטר ומ"מ הגדת עדים יש כבר כאן שהרי כבר חתמו העדים והלך לו ואח"כ כשמלאים הרווח אינו חותם שנית, נמצא שכבר אמרו הגדתם ומ"מ אין עליו תורת שטר וזהו דינו של הר"י שהוא פסול למשעבדי ולטענת פרעתי משום שאינו שטר ומ"מ א"י לטעון להד"ם, דיש כאן הגדת עדות על המעשה עי' בלשונו בדף קסב. ודוק. אלא דמ"מ היה ראוי לפסולו לכ"ד משום שהוציאוהו מתח"י קודם שנשלם ויכול לבוא לידי תקלה ע"ז כתב הר"י מכיון שעדיין אפשר לתקנו גם אח"כ אין לפסול הגדתם מה"ט, ואולי מטעם זה נקט הר"י דאפשר למלאותו בקרובים ול"כ בחזרת דברים והרי הרבינו יונה עצמו כתב להלן דמילוי קרובים לא שכיחא שהרי אפשר למלאות בחזרת דברים (ובקובץ הנ"ל הוכחנו שיכול למלאות בחזרת דברים ובאמת מדברי הר"י אלו אינו מוכח שיכולים אחרים למלאות דאפשר דקאי רק על עידי השטר) משום דעיקר הכשר הגדה זו הוא לפי שעשוי למילוי עדים וכנו', (ועי' באורים סמ"ה סק"י"ד שכתב הא דלא נפסלו העדים כשהרחיקו שני שיטין הוא משום דעבידי למיטעי ולהניח רווח לשאר עדים ע"ש, ומ"מ אפי' לא נפסלו עדים שחתמו על דבר שיכול לזייף בו אפי' במקום דלי"ש טעם זה מ"מ החתימה היא פסולה ואין עליו תורת הגדה כלל וכנו').

ואם כנים אנחנו נמצא דבאמת כל השטרות שנכתבו באופן שיכולים לזייף בהם ופסלוהו חז"ל הרי פסלוהו לכל דבר ואין לחלק בין להד"ם לשאר דברים דשטר שלא נכתב כתיקונו אינו כלום ורק בהרחקת ב' שיטין שחתמו כהונן שייך חילוק הנ"ל כנו', ולפי"ז מיושב הקושיא מאשרתא דהרי הרווח שהניחו בין עדים לאשרתא ל"ש גבי רווחא שביק וא"כ עיקר עשייתו הוא בפסול וכל שנכתב שלא כתיקונו אינו כלום לכל דבר ומיפסל ל"ש לענין להד"ם (ועפ"ז סרה קושית החכמ"ש בגליון השו"ע על הש"ך סמ"ה סק"י"ד ועוד אחרונים, ועי' תומים סמ"ג סק"ד מה שהסביר דברי הר"י שדימה זאת למוקדם וכן בנתיה"מ שם סק"י ובסמ"ח סק"א ולפי מש"כ ל"ש זאת ע"ש ודוק) וצ"ל מה שדימה הר"י למוקדם הוא דימיון בעלמא כמשמעות הלשון דהא דבמוקדם כשר הוא דכל פסולו הוא רק משום גזירה וזה ל"ש לענין להד"ם, ע"ש, ובאמת לדבריהם ל"צ לזה, ועי' בס' מקצוע בתורה סמ"ג סס"ק ו' ובס' אבני חושן שם סס"ק ד' ויש לפרש דברי הר"י גם בפנים אחרים ואכמ"ל).

ועי' ג"כ בתשו' הרשב"א ח"ב ס"ב שמבואר מדבריו דשטרות של ערכאות שהערכי הרחיק חתימתו מהשטר ב' שיטין דפסול אף לענין להד"ם (אף אם נכשיר שטרי ערכאות משום דינא דמלכותא), ולכאורה לפי הרבינו יונה היה צריך להכשירו לענין להד"ם, ודווקא לומר דהרשב"א יחלוק על רבו הר"י, ובאמת מלשון תשו' הרשב"א ח"א סי' אלף ל"ו משמע קצת דלא כהר"י מ"מ צריך לדחוק בלשונו שם שלא יחלוק בסתמא על רבו (ומה שהביא שם ראייה מבין עדים לאשרתא אין הכוונה להוכיח דפסול אף לענין להד"ם וקקושית האחרונים הנ"ל אלא כוונתו להוכיח דחיישינן שיכתוב שטר חדש ולא רק הוספת דברים כמ"ש בחי' לב"ב קסא ע"ב להדיא ע"ש). ואפשר ליישב דהרשב"א איירי שם בשטרי קנין ע"ש ובשטר קנין כתבו כמה אחרונים דפסול לגמרי אף להר"י כמ"ש בקובץ הנ"ל, גם י"ל דהרשב"א איירי כשאין ידוע שלא הרחיקו יותר וא"כ פסול אף לענין להד"ם מחשש זה וכמ"ש האחרונים וכנ"ל. (ועי' לשונו בתשו' המיוחסות סע"ה משמעות כעין זה), ואמנם לפי הנ"ל נתיישב בפשטות דבערכאות ל"ש רווחא שביק לאחר לחתום שם וא"כ נעשית בפסול והוא פסול לגמרי.

גם מש"כ בקובץ הנ"ל דבכת"י שהרחיק ב' שיטין את חתימתו מהשטר כשר לענין להד"ם כמו בשטר בעדים, לפי מש"כ כאן זה אינו דל"ש לומר בכת"י רווחא שביק והרי השטר נעשה בפסול ואינו כלום (ומ"מ כתבונו שם דבכמה אנפי איכא עוד טעם להכשיר לענין להד"ם ע"ש, וגם כ"ז להסוברים דכת"י

שאפשר לייוף בו פסול, וכבר כתבנו שם דהרכה פוסקים ס"ל דליכא בכת"י חסרון של אפשר לזייפו, וגם עי' באורים סס"ט סקי"ח ונתייה"מ שם בחי' סקי"ד דנקטו כך, ועי' בחשו' הרשב"א ח"ב ס"ב ואין הכרח בדבריו ע"ש ודו"ק).

ובכן נחזור לנ"ד שיש חלל רווח בהכתובה במקום דל"ש לומר רווחא שביק שאין זה מקום חתימה להעדים, א"כ פסול אף לענין להד"ם ולא נתכשר רק לכשימלאנו, ויכול למלאותו עתה אף שכבר עבר תאריך הכתובה כיון שיש בו קנין כנפסק בשו"ע סמ"ה סט"ו [ויש לעורר שלא להביא כתובה כזו קודם שנתמלא החלל, להב"ד לישראל על כשרותו, ואולי אפי' לא לדיין יחיד מומחה לרבים, דאפשר דהוה כנראה פסולו לב"ד דנפסק בשו"ע סמ"ה סי"ד דשוב אין לו תקנה במילוי, ויש לפקפק בזה וי"ל].

ואסיים כברכת יגדיל תורה ויאדיר

יצחק בריזל

גבעת-זאב

השתמשות במעות פקדון

הנה, הלכה ידועה היא שהמפקיד מעות אצל חבירו צוררים לא ישתמש בהם, מותרים ישתמש בהם, והוא מבואר בחו"מ סי' רצ"ב ע"י ו', ובסמ"ע דבזמנינו דינו כשולחני, ובמותרים מותר להשתמש בהן, [ויעויין מזה בפתחי חושן ה' פקדון פ"ה סקנ"ג בדעת המחבר].

ובפשטות הדברים משמע דמותר להשתמש בהן ולהוציאן כרצונו בכל מה שירצה ואפי' למישי ביה שכרא.

אולם, בספר ערך שי סי' רצ"ב האריך להוכיח מרברי המרדכי דהא דשרינן להשתמש בהן היינו דוקא להעמידן בעסקא, ושיהיו כל המעות "כחלק המלוה", אבל להוציאן לגמרי לצרכיו אסור. [ויעויין פתח"ח פ"ה סקנ"ה שכתב דמשמע שיכול להוציאם לגמרי אך הביא דבערך שי כ' דצריך להעמידן בעסקא, עיי"ש].

ומתחילה ראוי להעיר שכבר קדמו להערך שי בחידוש זה בספר בית מאיר סי' צ' וז"ל הב"מ: ולענ"ד לא די דבכרי לא, אלא אף להוציאם לצורכיו כמו למישי ביה כ"כ שכרא וכו' נמי אינו רשאי להשתמש בהם, עכ"ל הב"מ. [ובערך שי בסוף דבריו כ' שכבר כ"כ בבי"מ].

והן עתה, מצאתי להגאון בעל אבן העזר בהערה בשו"ע חו"מ סי' מ"ז כתב כדברי הבי"מ והערך שי, דאין היתר להוציאן ולא שרי אלא להעמידן בעסקא, וז"ל: דלא גרע מעיסקא שנותן לו רשות להדיא להתעסק בהן, אפי"ה אינו רשאי להוציאן לצרכו רק להתעסק ק"ו פקדון זה דניתן לו בפקדון, ותדע דהא לא התירו בש"ס דף מ"ג אלא להתעסק בהן אלא לשולחני ופליגי בתנוני אבל לבע"ה לא התירו הרי דלא הותר כ"א להתעסק ובודאי לא נעשו מטלטלין אצל בניו, עכ"ל.

ויעויין בנתיבות סי' מ"ז חידושים סק"ד שהביא דברי בעל האהעו"ד, לגבי הדין דאין בע"ח אחרים גובין ממעות אלו, והוסיף בתו"ד: ואפי' "כבר השתמש" בהן לא נעשין מטלטלין אצל בניו, עיי"ש.

ויל"ע בדעת הנתיבות בני"ד אם סובר כבעל האהעו"ד דאסור להוציאן לצרכיו, דלכאורה אי ס"ל דמוציאין לצרכיו למישי ביה שכרא, האיך שייך לומר דאפי' "כבר נשתמש" בהן לא נעשו מטלטלין אצל בניו.

ועכ"פ, נתבאר שחידושו של הערך שי שמצא בעצמו בבית מאיר, מבואר גם להגאון בעל האהעו"ד, וצע"ג לדינא אם אפשר להוציא מעות פקדון לצרכיו, ובכך טעון בירור בדעת שאר אחרונים.

שלמה זלמן מרק - ביתר ת"ו

בירור דין תענית בכורים בערב פסח

מצינו חמשת הדרגות בדין תענית בכור בערב פסח שמקורו במסכת סופרים, א. בכור לאב ולאם וכן בכור לאם בלבד. ב. בכור לאב בלבד ולא לאם, שלגירסת הבי"ו והב"ח במש"כ הטור בשם האבי עזרי שגם בכור לאב מתענה והיינו בכור לאב לחוד כיון שעכ"פ לנחלה בכור הוא, ועיי"ש בב"ח דלהגורסים

שגם בכור לאם מתענה בא לרבות דגם בכור לאם ולא לאב מתענה, ולפי"ז בכור לאב לחוד אינו מתענה כיון שהתורה קידשה רק פטר רחם. ג. בכורות נקבות שלא הזכר בטור, והביי מביא משו"ת מהרי"ל בשם ספר אגודה דמתענות. ד. גדול הבית שכתב הטור שאין צריך להתענות אע"פ שגם בהם היתה המכה. ה. יוצא דופן שאינו בכור לא לנחלה ולא לפדיון שדנו בו האחרונים כדלהלן.

ובשו"ע (תע ס"א) נפסק להלכה דבין בכור מאב ובין בכור מאם מתענים ועיין בח"י שהטעם כיון שעכ"פ הוי בכור לנחלה או לפדיון, ויש מי שאומר שאף נקבה בכורה מתענה, והרמ"א חולק ע"ז דאין המנהג כן, ובביאור הגר"א כתב דהמחייבים בנקבה היינו משום דגם בהם היתה המכה כמבואר במדרש, והפוטרים משום דהתורה לא נתנה לנקבה קדושת בכור כלל, וביוצא דופן מסתפק בחק יעקב כיון שנתמעט מנחלה ופדיון פטור מלהתענות, או אפשר דשא"ה דלנחלה אימעטי מוילדו לו ולפדיון משום דאי"ז פט"ר, אבל כאן שהוא זכר לנס הרי היה בכלל המכה וחייב, וככפ החיים (אות ג') כתב דמספק פטור מלהתענות, ובגדול הבית לכו"ע פטור, ונמצא דלהלכה יש ד' הדרגות בכור לאב או לאם לכו"ע חייב. ב. נקבה פליגי השו"ע ורמ"א, ג. יוצא דופן מסתפק בח"י ובכה"ח פוטרו מספק. ד. גדול הבית לכו"ע פטור.

והנה הטעם להתענית הוא כמ"ש הטור, זכר לנס שניצולו ממכת בכורות, ולפי"ז לכאורה לא היה צריך להיות כל הני חילוקים, כיון שבמכת בכורות כולם היו בכלל כמש"כ בבעל הטורים (שמות יא,ה) ג"פ בכור בפסוק וכו' כנגד בכור לאיש וככור לבהמה וגדול הבית ע"כ, וברש"י (יב,ל) כי אין בית אשר אין שם מת וכו', אין שם בכור גדול שבכית קרוי בכור וכו', (וע"ש בפרדס יוסף מדוע משה רבינו לא התרה שהמכה תהיה גם בגדול הבית) ועכ"פ ברור שאף יוצא דופן היה בכלל המכה, אלא דלפי"ז צ"ב דהרי גם בדיני בכורות שגם בפועל יוצא ממכת בכורות כדכתיב (במדבר ג, יג) ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אותם לי וכו"ה שם (ח, יז) ומ"מ מצינו שחילקה התורה בין בכור לבכור, דהרי כתוב (יג, ב) קדש לי כל בכור פטר כל רחם בכנ"י, הרי דלפדה"כ נתקדשו רק פט"ר, וצ"ב מדוע נתקדש רק פטר.

ענין מכת בכורות ומהות קדושת בכורות

ולהבנת הדברים יש להבין מהות המכה וביאור קדושת הבכור, דיעויין בספורנו (שמות ג,טו) עה"פ ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים, וז"ל היו בכורי ישראל ראויים ללקות עמהם על דרך פן תספה בעון העיר, והצילים במה שהקדישם לו, באופן שהיו בכורי האדם בישראל כמו נזירים או יותר מיוחדים לעבודת הא-ל יתברך, ואטורים בעבודת הדיוט וכו' ע"כ, וכן כתב במדבר (ג,יז) ובפרשת בהעלותך הוסיף לבאר וכתב על הפסוק (ח,יב) כי לי כל בכור, שהיתה מקודם העבודה בבכורות מפני היותם הנכבדים בביתם וכו'. ביום הכתי וכו' הקדשתי, אבל מה שהוצרכתי לפדיון היה הטעם בשביל שביום הכתי הקדשתי לי שלא יתעסקו בעבודת הדיוט כלל, כמו שאסרתי גיזה ועבודה בבכור בהמה, וזה עשיתי כדי להצילם בתורת הקדש שלא היו ראויים להנצל מנגעי משלחת מלאכי רעים, בהיות הם הנכבדים בעם וקולר כולם תלוי בהם, ואמרתי שיפדו כדי שיהיו מותרים לחולין כזה שיהיו מותרים בעבודת הדיוט ע"כ. ועיין בפרד"י בשמות שם מש"כ בענין איסור עבודה בבכור, ועכ"פ מבואר דהיה צריך חלות קדושה עליהם כדי להצילם מעוצם פגיעת המכה.

אולם צ"ב דהרי הקב"ה בעצמו הכה במכת בכורות שהוא יכול להבחין בין טיפת בכור כמבואר ברש"י, וא"כ למאי היו צריכים להקדישם כדי שלא ישלוט המשחית כמש"כ פן תספה בעון העיר, ואין לומר כמו שמתרצים על האות של הדם במשקופי הבתים, דמה שהיו צריכין לעשות דם על המשקוף אי"ז משום שאינו מבחין ח"ו, אלא הביאור כמש"כ רש"י (יב,ו) שהיו צריכין להזכות של דם פסח ודם מילה. ע"ש. וה"נ היו צריכין להזכות שיתקדשו לעשות העבודה ועי"ז ניצולו. דמלשון הספורנו משמע דסכתם היה רק משום פן תספה בעון העיר, ולא משום זכות, וא"כ תמוה כנ"ל דכיון שהמכה היתה ע"י הקב"ה בעצמו לא שייך זאת.

אמנם כשנדייק לשון הספורנו שכתב שלא היו ראויין לינצל מנגעי משלחת מלאכי רעים וכו' מבואר כאן דבר מחודש דאף שהמכה היתה ע"י הקב"ה מ"מ היה שם גם משחיתים אחרים שמהם היו יכולים לינוק וכמבואר ברש"י (יב,כט) עה"פ וה' הכה כל בכור כ"מ שנאמר וה' הוא ובית דינו. ובחתם סופר עה"פ ועברתי בארץ מצרים כלילה הזה (יב,יב) הביא הקושיא ממס' שמחות דהא כתיב במדבר ביום הכתי, ותירץ דהיו מפרכסין עד הבקר ומתו, וכתב ע"ז החת"ס לבאר דודאי לא היו ראויין למיתה חשובה

כזאת ע"י הקב"ה בעצמו דזה מצינו רק בצדיקים, וגם להכותם ע"י מלאך לא רצה הקב"ה, כי אז בשעת הנס היה מזל טלה (שהוא מזל ניסן) שהוא בכור המזלות, ועי"ז שקידש הבכורים נחעלה המזל הזה מצד הקדושה ברום המעלות, ועי"כ הסיר הקב"ה בעצמו כח השר שלהם הנקרא רהב ומזל שלהם נפל, ועי"כ נפלו הבכורים בחולי מות, ושוב מתו בבקר ע"י מלאכי חבלה עתה"ד. [ויש להוסיף עפ"י"מ שראיתי בספר אמרי שמאי עה"ת להגאון החסיד ר' שמאי גינזברוג ז"ל (אות קכ) בשם הכל בו (סי' נח) שהבכורים במצרים היו כמרים לע"ז ע"ש ובמכילתא (בא יב כט) איתא שהיו עובדין לבכורים ולכן כשירד מזלם נפלו לחולי].

ועיין מש"כ באוה"ח הק' (יא ה) שהמכה היתה ע"י שאיבת כח הקדושה והחינוי שבהם ומסיים שם ז"ל ואמרנו כל בכור פי' לא שתצא הנפש מהגוף לכד אלא שגם בחינת נפש תמות גוי"ל של קליפת בכור מצרים ואולי כי בזה לא נתעצם שום גלות עוד כבחינת גלות ושעבוד מצרים כי אבד כח הקליפה העצום שהוא בחינת בכור ע"כ, וע"ש עוד שלכן נהרג גם בכור השבי כי כל מה שיש בקדושה יש כנגדה בקליפה והיתה בחינת בכורה שבקליפה אוהות ותוקפת בה לכל שלח עד אשר הרג ה' כל שם הבכורה שבקליפת מצרים וכו' ע"ש.

ושו"ר בפנים יפות פר' בהעלותך עה"פ כי נתונים נתונים וכו' שכתב לישב מה דקשה דמבואר בגמ' (זבחים יב:) וקדם חטא העגל היתה העבודה בבכורות, ואחר העגל נפדו ע"י הלויים כ"ב אלף כנגד כ"ב אלף ורע"ג הנותרים בה' סלעים וצ"ב דבפר' בא מבואר דין פדיון הבן והתם הרי עדיין לא נפסלו בחטא העגל, וכיאר דשני קדושות היו א. דאותן הבכורים שהיו במצרים במכ"ב נתקדשו הם וזרעם לדורותם לעבודה ועליהם כתוב וגם הכהנים הנגשים וכו' ופירש"י אלו בכורות, ועליהם נאמר דין חילוף קדושתם בלויים שנתקדשו לויים וזרעם אחריהם לדורותם, והדין השני הוא דין פדיון הבן של כל בכורי ישראל וזהו הנאמר בפרשת בא עיש"ה מש"כ בזה, ולמש"כ הספורנו והאוה"ח הק' והחת"ס מבואר היטב, דהבכורות שבמצרים נתקדשו כדי שלא ישלוט בהם המשחית, ובכורות פט"ר של כל ישראל הם לזכרון המכה שנתקדשו לפדיון גרידא.

תענית הבכורים הם לזכר הנס המיוחד שהיה להם

והנה בישוב הקושיא מדוע קידשה תורה רק פטר רחם יעריין בפרד"י (יגב) בשם הגאון רעק"א שביאר בהקדם הקושיא למה היה צריך נתינת הרם כיון שהקב"ה בעצמו הכה, ותיירך דרק על בכורים מאב שהיה צריך הבחנה דאין כל אחד יודע זאת רק הקב"ה, לכן לא היה ע"י שליח, אבל בכור לאם שמבורר לכל אחד היה המכה ע"י שליח שאינו מבחין, בין צדיק לרשע וא"כ הנס היה רק לבכורי האם ע"ש. ולכן רק הם נתקדשו לפדיון, וכ"כ בפנים יפות (במדבר ג, ג) ולדבריו מבואר מה דבכור מאם מחויב להתענות יותר מבכור לאב, דהיינו משום דהנס היה אצלם יותר, שאצלם היתה המכה ע"י מלאך משא"כ בבכור מאב, ועכ"פ למדין אנו מדבריו שמכת בכורות אף שהיתה בעיקרה ע"י הקב"ה בעצמו מ"מ היתה גם ע"י מלאכי חבלה וכמו שמדרייק מהספורנו ורש"י הנ"ל, ויעויין בפרד"י (שם יב, יב) שהביא מספר פענת רזא (לרבינו יצחק בר' יהודה הלוי) רהבכורים מתו ע"י ה' וגדול הבית מתו ע"י המלאך וכתב עוד דהמיתה היתה ע"י הקב"ה בעצמו ומלאכי חבלה היו חובשין ומכין אותם, ולפי"ז לכאורה היה צריך להיות גדול הבית חמור יותר מבכור כיון שאצלם היה המכה ע"י מלאך והיה הנס יותר גדול, וצ"ב מדוע גדול הבית לכו"ע פטור מהתענית.

ועכצ"ל דלענין תענית תלוי בעיקר דין בכור, והוא משום דהתענית נקבע ע"ז שניצולו מביטול קליפת בכור, כמש"כ האוה"ח הק' והחת"ס, וכשהקב"ה ביטל קליפה זו הם היו בסכנה גדולה להיפגע ג"כ כמש"כ הספורנו, ורק ע"י שקידשם לעבודה ניצולו, ולכן לענין פדיון קבעה התורה דתלוי רק בפטר רחם, שזהו עיקר קליפת בכור, ולענין תענית נקבע ג"כ על בכור מאב שהוא ג"כ בכלל הקליפה בצד הטומאה, כמו שכנגדו בקדושה, דבכור מאב קדושתו עליו וקודם שהוקם המשכן היתה העבודה בהם (כמבואר בזבחים ק"ב ע"ב) (ובזה מובן ג"כ מדוע בכורות לויים צריכין להתענות) אבל גדול הבית שלא היה בכלל סכנה זו, לא הצריכו כלל תענית אף שהיה עליו סכנה מצד המשחיתים, שהרי גם כנ"י היה צריך אות דם על המשקוף משום המשחיתים כפשטיה דקרא, ועיין בפנים יפות עה"פ ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו וכו' דזהו משום דכל ישראל נקראו אז בכורים ע"ש. ולא חייבו את כולם בתענית כנ"ל, ובנקבה בכורה פליגי השו"ע ורמ"א משום דהיא ג"כ היתה בכלל נס זה ונ"ל שהיו צריכים לקדשם כדי להינצל, ודעת הרמ"א דכיון שלא מצינו בה קדושת בכור כלל פטורה, ואפשר דסובר דאחרי שנתבטל קליפת בכור

ע"י קידוש הבכורים שוב ל"ה צריך לקדשם משא"כ בככור מאב מצינו בו קידוש בכורה לענין נחלה, וכיוצא דופן איתפק"ל להח"י כיון דאימעט מב' הפרשיות, ופסק בכפה"ח להקל מספק והיינו כיון דמספקא לן אי יש עליו קדושת בכור כלל, אינו מתענה אף שהיה בכלל הנס של המשחיתים כנ"ל.

המנהג להלכה ולמעשה ומנהג עשיית הסיום

ולמעשה נהוג שרק בכורים מתענים ואף אצל הקילות הספרדים נהוג כן ולא החמירו בככורות ובמשנה ברורה (ס"ק י') כתב דהמנהג שמצטרפים הבכורים לסיום מסכת וכן נהגו הדברי חיים ומהר"י מבצלז ועוד ואף מה שהם לא למדו והקילו כזה אף שאין הם קרובים או מכרים של המסיים בלא כל ההגבלות שיש בסיום מסכת בתשעת הימים ובכפ"ח (אות י') הביא מש"כ איש חי (פ' צו אות כה) דבעינן שהבכור יהא גמיר וסביר להבין מה שאומרים בעת הסיום וכ"כ בשו"ת מהר"ם מבריסק (סי' קלג) אולם בשו"ת מים חיים (סי' קעט) חולק ע"ז ואם לא נודמן לו לשמוע סיום מסכת צריך להתענות וכתב מהר"ל דמתענה עד הלילה אולם בכה"ח (אות ח') הביא דבתשובת עולת שמואל (סי' נח) מצדד דתענית זה א"צ השלמה לאחר חצות שהוא זמן קרבן פסח ע"ש. ונראה דלאכול מיני תרגימא יכול להקל ולסמוך ע"ז אחר חצות בצירוף דעת הר' יחיאל שהובא במרדכי והביאו ב"י דנהגו הבכורים לאכול מיני תרגימא ובמהריק"ש כתב דכשקשה עליו התענית יכול לסמוך ע"ז, וכ"כ בהגהות מהרש"ם על ספר אורחות חיים אות א. וע"ש עוד באות ג' דהגאון רש"ק הורה דיש להקל בסיום מקרא אחד אך ללמוד במתכוין כשאי"ז בדרך לימודו יש להחמיר בזה.

וברמ"א (שם ס"ב) כתב דמי שיש לו בן בכור קטן מתענה עליו ולפי"ז כל מי שיש לו בן בכור צריך להשתתף בסיום ולהיפטר מהתענית אולם בככורות נקבות לא מצינו מי שמחמיר בזה ונראה דאם רוצה לצאת גם דעת השו"ע טוב להביא מביהכ"ס ממה שמחלקין בעת הסיום לאשתו או בתו הבכורה דאף דבאיש בעינן שישמע הסיום או יבא להסעודה הכא לאשה יש להקל בזה ומה שנהגו לחלק תמרים בסיום המסכת נראה שהוא ע"פ הגמ' (ברכות יב ע"א) דתמרי זיין והוי יותר כסעודה.

שוב ראיתי בקובץ תורני "צוהר" (שהופיע מקרוב, גליון א' כסלו תשנ"ח) במאמרו של ידידי הרב יחיאל גולדהבר בעניני קידוש במקום סעודה, והביא שם (באות ו') שיש פלוגתא באחרונים אם חשיב קידוש במקום סעודה ע"י אכילת תמרים והכרעת גדולי דורנו דמהני, ועפי"ז מן הנכון להקפיד בזה לעשות הסיום בע"פ ע"י תמרים דחשיב כסעודה כנ"ל, (ופתרון זה יכול להועיל לן גם בחג הפסח כשעושין קידוש שלא במקום אכילה שיש עצה לאכול תמרים וחשיב קידוש במקום סעודה, ועיי"ש עוד (בהערה 22) שהגר"ש ואזנר שליט"א הורה דבפסח חשיב קידוש במקום סעודה ע"י אכילת קוגל מתפוי"א שזהו כמאלו של החג וקביעות דמי וע"ש עוד בהע' 23).

פינחם מנחם ליפשיץ

עיה"ק ירושלים תובכ"א

בענין מילוי חלל בכתובה לפני והכל שריר וקיים

כבוד הקובץ הנכבד שמו מפורסם לתהלה בכל קצוי תבל "בית אהרן וישראל"

עד שלא שקעה אור קובץ ע"ג זרח ונצנץ אור קובץ ע"ד, קנקן חדש מלא ישן מלא וגרוש בענינים נרחבים בית התלמוד, ונתקיים בכם מקרא שכ' וישן מפני חדש תוציאו.

בנוגע למ"ש הרב יצחק בריזל להשיב על דברי, מכותלי תגובתו של הכותב ניכר שלא הבין מ"ש ואבארו בתוספת ביאור, מדברי הריטב"א שהבאתי שם מבואר שכל מה שאמרו עדות אטיוטא חתמו וכדו' אי"ז אלא במה שאינו ניכר שחתימת העדים קאי על כל המבואר בשטר וכלשון הריטב"א שם, והוא משום שאין מדרך השטר שיהיה בין הכתב להעדים טיוטא, ואשר ע"כ שאין זה מסדר הרגיל בשטר הוא דאמרי' אטיוטא חתמו, אבל לולא זאת כשסדר השטר כתוב כרגיל. חתימת העדים על כל האמור בשטר קאי ומעיד ע"ז מתחילתה ועד סופה וע"כ כתבתי דכשיש טיוטא בתוך השטר אף שהוא כשיטה האחרונה והעדים חתומים מתחת לטיוטא הואיל ומקום חתימת העדים שם הוא מקומו. ואין כאן שום שינוי מסדר

השטר הרגיל אין כאן שום מיחוש שנאמר אטייטא חתמו אלא על כל האמור מתחילתה ועד סופה חתמו, ודמי לטייטא שבאמצע השטר ממש שבודאי על כל האמור בשטר עם הטייטא חתמו וכמשנת שם [משא"כ במ"ש הסמ"ע סי' מ"ה סקכ"ה התם איירי כשיש טייטא אחרי סיום כתיבת השטר, שמעתה אין הטייטא בתוך סדר כתיבת השטר והוא בין העדים לשאר השטר הגם שהטייטא הוא בשיטה שעם העדים, מ"מ מכיון שאין הוא מסדר הרגיל יש מקום לומר אטייטא חתמו, וגם אפשר שכל דברי הסמ"ע אינם אלא לטעם האחר ולא לטעם הריטב"א ודברינו אינם מיוסדים רק על אדני הריטב"א וכמ"ש לקמן דברי - הנתייה"מ] וכמו"כ הוא במ"ש להשיב ממה שנוהגים לקיים טייטא וכד' בחתימות מתחת לטייטא והטעות, לפמשנת אין הנרון דומה לראיה דשאני ושאני אם העדים חתומים במקומם הרגיל וסדר השטר כתוב כרגיל. העדים על כל הכתוב בשטר חתמו, משא"כ כשחתומים עדים מתחת לטייטא וטעות שלא במקומם או על הטייטא והטעות גרידא מעידים, ואעתיק קצת מלשון הנתייה"מ סוף סי' מ"ה סק"ו וז"ל, ולא כן לבבי ידמה דא"כ כשמקיימין השיטות בשיטה בלפני האחרונה ג"כ יפסול משום דעדים רק אזה חתמו, ומכל הפוסקים משמע להיפך, וכן מנהג העולם ופוק חזי מאי עמא דבר, וגם אם יהיה כ' בשטר הרבה ענינים לא יועיל עדותן על הענין הכתוב למעלה, ובהדיא כ' התוס' גבי פלוני ערב בסוף ב"ב דאדרכה עיקר העדות על השטר ודוקא גבי שאילת שלום אמרי דאשאלת שלום חתמו משום דסותר להגט ע"ש, אלא ודאי דדוקא בטייטא שהרחיקו העדים מגוף השטר שלא כדרך העדים, דדרך העדים לחתום בסמוך אמרי' סהדי אטייטא חתמו אבל כשחתומים סמוך לכתב אכולה מילתא קמהסדי, עכ"ל.

וא"כ קמה אלומתי וגם נצבה מ"ש שנכון לעשות טייטא במקום החלל וכמ"ש המנח"ם.

ומ"ש להשיב שאפשר למלאות בהרבה לשונות לפי המקום החלל, המציאות אינו כן, ותפסת מועט תפסת ולשון א' ועוד כמה יש ובודאי קשה להתאים לפי המקום שלא יהיה משונה כתב זה מכתב אחר שבשטר ולא ישאר לבסוף עוד מקום ריק, וכמו"כ לא יהיה בצמצום כמבואר בס' מ"ב.

ואסיים בברכה שתזכו להגדיל תורה

ולהאדירה

ח. סלמון

תגובת הכותב

הנה אבאר את תגובתי, מש"כ דדבריו מיוסדים רק על אדני הריטב"א, א"כ איך הוא מתיר את הטייטא הרי כבר כתבנו שם בקובץ ע"ב בנספח (ד"ה והנה לפי) דאה"נ דלהריטב"א יש להתיר אבל מה נענה להנמוק"י ולהסמ"ע ושאר הנו"כ בשו"ע שדרכו אחריו, ומש"כ מהנתייה"מ דכשחתמו סמוך לכתב ל"א דחתמו רק אטייטא, הרי מבואר מדבריו שסובר כהריטב"א, אבל הסמ"ע וכו' שפסקו כהנמוק"י קשה להתיר, ומש"כ דגם הסמ"ע לא כתב רק כשלא חתמו בסדר הרגיל, ע"י סקכ"ה שנתן טעם למה ל"א אטייטא חתמו כשהטייטא הוא על הגליון משום דאפשר לחתכו ומבואר דלולא זאת פסול אף שחתמו בסדר הרגיל וכ"ה בדברי הב"ח שם אות י"א ביותר מזה ע"ש ועי' עוד בנחל"ש (ס"ב סוף אות ב') מש"כ הרבה יותר ממש"כ ע"ש, וכן לא הזכיר שהנתייה"מ שם חולק על התומים, וא"כ מכיון שלהרבה גדולי הפוסקים קשה להתיר ודאי שעדיף לעשות חזרת דברים דכשר לכו"ע, וכמ"ש בקובץ הנז'. וכבר כתבנו להשיב דיש למצוא הרבה נוסחאות למלאות כגון במנא דל"ב "ככל הכתובות [הכשרות והמהודרות הנהוגות] בישראל "והכל ש"ו, או, בדל"ב "והכל אמת ויציב ונכון ובריר" והכל ש"ו דומה. (דומה לנוסח הספרדים) ואם מעט ואוסיפה לך כהנה וכהנה ואינו מן הצורך, ומש"כ שקשה להתאים שלא יהא כתב זה משונה מכתב אחר שבשטר, כבר העתקנו בקובץ ע"ב (עמו' צה) דברי הנוב"י ע"ז וז"ל לא אשיב על דברי שטות והבל וכו' ובגוף הדבר אני תמה ואטו שטר שנכתב בכמה מיני כתב וכמה מיני דיו הוא פסול אתמהה עכ"ל, גם כל כתובות הנדפסות דאנו דנין עליהם נכתב שם החתן והכלה וכו' בכתב משונה מכתב השטר, ומש"כ שקשה להשיגיא שלא יהא בצמצום כמבואר בסמ"ב, אינו נכון דנהי דאין למדין ממה שנכתב בצמצום מ"מ אינו פוסל את השטר כל שאין משנה את תוכן השטר.

ואסיים בברכה

יצחק בריוול

כמה הערות בהלכות תערובות

א. בסימן צ"ט מביא הט"ז ס"ק ח' וז"ל הטור הביא זה בלשון זה דקי"ל כל האיסורים שריבה עליהם שוגג מותרים והביא ב"י מראה מקום לזה פלוגתא דר' מאיר ור' יהודה ור' יוסי ור' שמעון גבי נפלו ונתפצעו שמביא ב"י אח"כ בדף זה והקשה דברי הטור אהרדי דכאן פסק כר' יוסי ור"ש לקולא דלא קנסינן שוגג אטו מזיד ובסימן ק"י פוסק דדוקא בנפל מעצמו אבל הפילה הוא אפי' שוגג קנסו אטו מזיד. ולענ"ד וכו' ולפ"ז לא קשה מידי דוראי רבי יוחנן פוסק כר' יוסי ור"ש בהדיא והוא מטעם דכל שההיתר תלוי ברבוי וכן בההיא דנפלו ונתפצעו דכשבאו לפנינו אנו רואים פצועים והרי כשבא לשאול הרי מותרת ממילא דכבר נתרכה או נתפצע דבר חשוב ואם שתק ולא אמר מידי אנן מתירים לו דאפשר דבשעה שנפל שם האיסור היה כך ולא נתרכה אלא איהו דגלי לן שנתרכה אח"כ ועל כן ודאי מהימן כזה דשוגג היה דאי בעי שתיק, משא"כ בההיא דסימן ק"י כשבא התערובות לפנינו אנו אוסרים אותו אלא שהוא רוצה להתיר על פי עדותו שהפיל אחד לים בזה אין אנו מאמינים לו להקל איסור מבורר על פי עדותו נמצא ששתיקתו לא היתה מתרת עכ"ל.

רואים מזה דבסימן ק"י גוזרים שוגג אטו מזיד משום דאין מאמינים לו שהיה שוגג, ותמוה דהמעין בסימן ק"י בט"ז ס"ק ח' יראה דהטעם דאם נתיר בשוגג יאכל כפעם אחרת במזיד וצ"ע.

ב. בסימן ק"ב מביא המחבר סעיף ג' וז"ל כלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר בטל ברוב ואין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין ומסיים הרמ"א לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו.

וכתב ע"ז הש"ך בס"ק י' בא"ד וז"ל וגם נ"ל שיש להשהות הכלים עד שלא יהיו בני יומן דאז שרי מן התורה וכו' דהא הרשב"א והטור והמחבר לא כתבו דלא הוי דבר שיש לו מתירים אלא משום שצריך להוציא עליו הוצאות ובכהאי גונא דבר שיל"מ מן התורה בלא שום הוצאות לכו"ע אסור.

ויש להעיר לפי דברי הש"ך דיש לשהות הכלים עד שלא יהיו בני יומן א"כ באופן שנפל איסור לתוך קדירה שבשלו בו היתר ויש ס' נגד האיסור שיהיה הקדירה אסורה מעת לעת דלגבי הקדירה יש לו מתירים שלא יהיה אסורה מן התורה ודבר זה לא מצאנו ולא שמענו בשום פוסק.

והנה בסימן צ"ט סעיף ו' מביא הרמ"א וז"ל כזית חלב שנפל למים ונתבטל בששים ואחר כך נפל מן המים לקדירה של בשר מותר אע"פ שאין בבשר ס' נגד החלב שהרי נתבטל במים וכל כיוצא בזה.

והקשה ע"ז הפמ"ג בסימן קב שפתי דעת ס"ק י"א הא הוי דבר שיש לו מתירים שהרי אפשר לשתותו בלא בשר ומתוך וי"ל דהתם כבר מבוטל היתר בהיתר קודם שבא לידי דבר שיש לו מתירים ושוב אין חזר וניעור וא"כ גם באופן הנ"ל יש לתרץ שלפני שאוסרת הקדירה כבר מבוטל ושוב אין חזר וניעור.

ג. בסימן ק"ד סעיף ב' מביא המחבר וז"ל פגם זה אין צריך שיפגום לגמרי עד קץ לאכלו אלא אפי' פוגם קצת אינו אוסר תערובתו וכו' ואם אין שם ממשו של איסור אלא לטעמו בלבד אפי' איסור מרובה והיתר מועט מותר אם פוגם קצת.

ומביא הט"ז בס"ק ג' כגון שנפל איסור גדול לרוטב מועט וזרק האיסור מן הרוטב. וצריך להבין למה מותר באופן הזה הרי יכול להיות שהרוטב שהיה כאן נכנס לאיסור גדול להרוטב שיש עכשיו כאן הוא מן האיסור או רוב מאיסור ונתחלף הרוטב.

פישל שמעיה

בדין הצלת סעודות שנת בדליקה

שבת דף קי"ז ע"ב במשנה: מצילין מזון ג' סעודות הראוי לאדם הראוי לכהמה לכהמה וכו' כיצד נפלה דליקה בלילי שבת מצילין מזון ג' סעודות, בשחרית מזון ב' סעודות, במנחה מזון סעודה אחת, ר' יוסי אומר לעולם מצילין מזון ג' סעודות עכ"ל המשנה ופירש"י על דברי ר' יוסי וז"ל: לעולם הוא מציל, הואיל ויומא בר הכי, ובהתיירא טרח דהא בני טלטול הוא, ולחצר המעורבת. ואפי' טובא הוא שרי ליה, אי לאו משום גזירה עכ"ל, והנה הא דפירש"י דטעמיה דר' יוסי שלא התיר להציל רק ג'

סעודות, הוא משום גזירה פשוט דאף לרבנן בעינן לומר האי טעמא משום גזירה, ולכן לא התירו להציל אלא כרי צרכי, דהיינו כלילה ג' סעודות, ובשחרית ב' סעודות וכו' ולא התירו להציל כדרכו, והטעם משום גזירה דאתי לכבוויי. וכמפורש בסוגיין דהטעם משום גזירה, ופשוטות הסוגיא דהאי טעמא אילן בין לרבנן ובין לר"י, ולכן נראה דהא דנקט רש"י טעם זה אליבא דר' יוסי נראה דדברי רש"י הללו קאי בין על דברי ר"י ובין על דברי הת"ק, ונקט טעמא דמשנתינו בסוף המשנה, [הא דהתיר הת"ק להציל הראוי לכהמה, ולא גזרו על כך, הטעם מפני דאסור לאכול קודם שמאכיל לבהמתו. ולכן הוה נמי לצרכו וכמבואר במשנ"ב סי' של"ד סי"א בכיה"ל ד"ה והראוי לבהמה].

והנה אמרינן בסוגיין לגבי נפל בבור, ביו"ט, אותו ואת בנו, דר' יהושע אומר דמעלין את הראשון על מנת לשחטו ואינו שחטו, ומעלה את השני רצה זה שוחט רצה זה שוחט וכו' יעו"ש, ותמוה, דלהלן אמרינן ת"ר הציל פת נקיה אין מציל פת הדראה. [ופירש"י, לא יציל פת הדראה, פת קיבר שניטל הדרה לפי שאין ערמה לומר פת הדראה ניהא לי], (הציל) פת הדראה מציל פת נקיה, ומשמע דסיפא דהאי דינא דמציל פת נקיה אחרי שהציל פת הדראה, היינו משום ערמה, ועיין במשנ"ב סי' של"ב ס"ק י"ב, ותמוה, למה כשמעלה אותו ואת בנו מהבור לא נימא דיצטרך להציל קודם הכן שאינו שמן, ואח"כ יערים ויאמר שרוצה לאכול האב שבשרו שמן, או להיפך באופן שבשר הכן רך, יצטרך להציל האב, ולומר ולהערים שרוצה בכשר הכן מפני שהוא רך או עכ"פ באופן שהוציא מתחילה הקטן יאמר שרוצה בגדול, אבל בלא שום סיבה והבדל ביניהם אין יכול להוציא ולא נזכר כלל שצריך להערים ולומר הטעם שרוצה להוציא עתה השני. והנראה דכיון דנפלו לבור, ואינם נראים מבחוץ, אינו צריך לתת טעם מדוע חפץ להוציא גם השני. אלא יכול לומר דכיון שאינו רואה טיבו של השור השני שמונח בבור רוצה להוציא, וכשיהיו שניהם בחוץ יזכר איזהו טוב יותר. וזהו כוונת רש"י כאן שכתב: ואינו שוחטו, שמוצא לו עלילה שמה חבירו שמן ממנו עכ"ל ומשמע דהוא עצמו אינו יודע איזהו שמן יותר, ולכן מעלה שניהם כדי שבוה יוכל להוכיח איזהו טוב יותר. [ויש להעיר דברש"י בכיצה דף ל"ז ע"א מבואר בדין הערמה וכתב וז"ל: דאפשר לאערומי, דלא מוכחא מילתא דלהצלת ממונו מכיון דהרואה אומר הראשון שהעלה כחוש הוא והשני יפה הימנו עכ"ל, ומשמע רכלל אין צריך לומר ולנמק טעם הצלת השני, אלא סגי שהרואה יוכל בעצמו לתלות באיזה טעם הציל השני].

והנה כשהציל פת הדראה, ועתה בא להציל פת נקיה, לכאורה לא בעינן כלל לדין הערמה, ואף למ"ד אין מערימים יהא מותר להציל, כיון דרוצה בפת נקיה, אמנם צ"ל דהא דבעינן לדין הערמה, היינו כשעדיין לא הציל, ויודע שיש במקום זה פת הדראה ופת נקיה, מ"מ אמרינן דא"צ להציל הפת הנקיה שחפץ לאכול, אלא מותר לו להציל מקודם פת הדראה, ולומר דחפץ בפת נקיה, ולחזור ולהציל פת נקיה.

ואף שזהו הערמה, דבשעה שמציל הפת הדראה יודע שאח"כ יציל הפת הנקיה, ויאכל הנקיה, מ"מ מותר, כמבואר במשנ"ב סי' של"ד ס"ק י"ב, והטעם דעיקר דין הערמה, אינו לזה שמציל, אלא כפי שפירש רש"י בביצה דף לו. דהערמה הוא ד"הרואה" אומר שמציל הנקיה משום שהוא טוב יותר. ואע"פ שלאמיתו של דבר, כבר ידע גם בתחילה, שיש כאן נקיה והדראה, והציל ההדראה, אך כיון שהרואה סובר שמתוך בהילותו הציל ההדראה, ועתה מציל הנקיה משום שהוא טוב יותר שפיר הוה הערמה.

והנה לפי ר' יוסי דס"ל דאף בשבת במנחה מותר להציל ג' סעודות, אף שא"צ לזה, מ"מ כיון דהיוס ראוי לג' סעודות יש להסתפק אם הציל ג' סעודות פת הדראה אם יכול לחזור ולהציל עתה פת נקיה. דכיון דאינו מציל כדי לאכול, אלא דכך התירו לו להציל בשיעור זה. א"כ אינו יכול לומר עתה שרוצה לאכול פת נקי. כיון שאינו מציל כדי לאכול בשבת, אך מסתבר לומר דיוכל להציל, ולומר ולהערים דבתחילה מתוך בהילותו לא ראה הפת נקי, ולכן הציל הפת הדראה, ועתה מציל הנקי, שראוי יותר לאכילה וכן יש להסתפק אם הציל כבר פת נקי. אם יוכל לחזור ולהציל הדראה דאף דבזה לא שייך הערמה. מ"מ י"ל דכיון שהתירו לו להציל ג' סעודות, א"צ כלל לדין הערמה ויכול להציל מכל מין פת כדי ג' סעודות.

בענין אין סומכין על הנס

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל שלום רב וכטור"ס

(א) בגמ' בקידושין דף כט: שמע אביי דקא אתי רב אחא הוה ההוא מוזיק בי רבנן דאביי דכי הווי עיילי בתרין אפי' כיממא הווי מיתזקי אמר להו לא ליתיב ליה אינש אושפיזא אפשר דמתרחיש ניסא על בת בההוא בי רבנן אידמי ליה כתנינא דשבעה רישוותיה כל כריעה דכרע נתר חד רישא אמר להו רב אחא למחר אי לא איתרחיש ניסא סכינתין, ולכאורה יש לעיין איך אביי סמך על נס וכתב המהרש"א סמך על שהוא צדיק ויעשו לו ניסים, ונראה ליישב בעוד תירוץ דבגמ' בפסחים דף סד. מבואר הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, קהל ועדה וישראל, נכנסה כת ראשונה נתמלאה העזרה נעלו דלתות העזרה, ובע"כ שם איתמר אביי אמר ננעלו תנן רבא אמר נעלו מאי בינייהו למסמך אניסא אביי אמר ננעלו תנן כמה דעיילו עיילו וסמכינן אניסא, ומבואר דאביי ס"ל דסומכין על הנס וא"כ אביי לשיטתו אמר, "לא ליתיב ליה אינש אושפיזא אפשר דמתרחיש ניסא", אלא שראיתי שבצל"ח שם כתב שכ"מ שאביי סמך על הנס שינעלו הדלתות מאליהם זה דוקא במקום שבדיעבד זה היה כשר וכמו שפסק הר"מ בפ"א מק"פ הל' י"א שאם שחט כל הפסחים בבת אחת כשר, אבל דבר שאף בדיעבד זה מעכב מודה אביי שאין סומכין על הנס.

(ב) לכאורה יש להקשות עוד בגמ' שם רב אחא שסבר שהיה אסור להם להכניס אותו לנס א"כ מדוע הוא בעצמו כשראה את המזיק עמד והתפלל על המזיק וכרע שבע כריעות הרי היה לו לברוח דאין סומכין על הנס, ולענ"ד י"ל עפ"י מה שיש להקשות בגמ' בתענית דף כ"א שמבואר שם שנחום איש גמזו ביתו עמד ליפול ורצו התלמידים להוציאו ואח"כ אם ישאר פנאי יוציאו את הכלים אמר להם כ"ז שאני כאן אין הבית נופל ולכן קודם הוציאו את הכלים ואח"כ הוציאו אותי, והקשה שם המהרש"א והא אין סומכין על הנס ותי' דסמך על צדקותו [בכרוכות דף לג. מעשה בערוד שהיה מוזיק את הבריות באו והודיעו לר' חנינא בן דוסא אמר להו הראו לי את חורו נתן עקבו ע"פ החור יצא ונשכו ומת הערוד, והקשה המהרש"א שם איך הכניס רחב"ד עצמו במקום סכנה וסמך על הנס ונשאר בקושיא וק"ק מדוע לא תי' סמך על צדקותו כמו שתי' בגמ' בתענית הנ"ל], ובשד"ח ח"א עמ' 183 ראיתי שתי' באופן אחר דכל הדין שאין סומכין על הנס זהו דוקא בקום ועשה דהיינו ללכת תחת קיר רעוע אבל בשב ואל תעשה כגון נחום איש גמזו אין שם הכלל שאין סומכין על הנס, וא"כ לפי"ז א"ש מדוע רב אחא לא כרח דמכיון שהוא לא ידע שיש שם מוזיק אלא לאחר שהגיע לשם ראה את המוזיק א"כ הוי בשב ואל תעשה ולכך לא ברח, אלא שרב אחא אמר להם אתם שראיתם אותי הולך למקום שידעתם שיש שם מוזיק היה לכם למנוע אותי דלכם הוי בקום ועשה, ולפי"ז נראה ליישב קושית החזו"א ביור"ד סי' קנ"א ס"ק ג' שהקשה על מאי דמבואר בב"ב דף ז: ר"י נשיאה רמא דשורא אדרבנן אמר ר"ל רבנן לא צריכי נטירותא וכו' הלא גם רבנן צריכי לנהוג מנהג עולם ולא לסמוך על הנס ולפי דברי השד"ח הנ"ל א"ש דהא הכא בשב ואל תעשה הוא ולכן סומכין על הנס.

יהודה לייב בלאאמור"ד הגאון
ר' יחיאל מיכל שליט"א שטרן

תיקוני סופרים

תיקונים שונים

תיתי לכם על המדור החדש "תיקוני סופרים" דכמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מיניה" והגני בזאת במספר תיקוני ט"ס הנראים לי.

(א) מש"כ בגליון הקודם בענין הפיוט יום ליבשה

שמעתי מפ"ק מרן הפני מנחם זצוק"ל בישיבה, דצ"ל יום ולא כטועים שאומרים ים, וכמו שכתבתם, והוסיף ששמע מאחיו הלב שמחה זצוק"ל. יום ר"ת מ'שה ר'בני ישראל.

(ב) עיין שו"ת הרשב"א ח"א סי' פ' "לפי שהדבש נראה שיש לו שתי סגולות האחת למהר למחות ולכלות הדברים הנחתכים הנופלים לתוכו, והשניה להעמיד ולקיים הדברים הנחתכים הנטמנים בתוכו. ט"ס וצ"ל השלמים ופשוט, והגם שא"צ לפנים עיין בשו"ת מיוחדות לרמב"ן סי' קעא דאי' השלמים.

(ובליקוט ראשונים עמ' ב"ב העתיקו מעשה קוף בעלמא עם הטעות) ויסוד זה שדבש מעמיד דברים השלמים הוא בירושלמי שבת (סא). "אבד כל שהוא חסר כל שהוא אין לו תקנה עולמית כיצד הוא עושה א"ר יוסי כי רבי בון יהב לה גו צלוחין דבש" ובקרבן העדה שם עיי"ש.

ועיין גיטין (עא) י"א לא בפירי ובתוס' שם "אין לפרש ששואלין לו אם רוצה פירי של ימות הגשמים בימות החמה או איפכא ואומר הן, כי זה אפשר למצוא בכבושים בדבש או בענין אחר".

(ג) עיין ריטב"א שלהי תענית "חתן שחל אחד מר' הצומות בתוך ימי שמחת לבו מסתבר לי שהוא חייב להתענות וכו' ועוד דיחיד מקרא מלא ריבך הכתוב אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי", וכן העתיק בביאור הלכה סי' תקמ"ט וט"ס וצ"ל ועוד דחתן וכו' (ועיין ב"ב ס' דפסוק זה קאי על שמחת חתן וכלה).

(ג) בהלכות יו"ט סי' תקי"ד בשער הציון אות טו כתב "ועיין בא"ר שהביא בשם אגודה באם לוקח שמן כדי לאכול מותר דכיבוי זה לצורך אוכל נפש הוא, אמנם דמכמה פוסקים לא משמע הכי עיי"ש ועיין בפירושו ר"ח דמשמע ג"כ לאיסור וצ"ע למעשה" עכ"ד וסוגית הגמרא היא בביצה (כב) ובעניי לא מצאתי זכר לדבר ברכנו חנאנל לדברים הללו. וברשי משמע כן דז"ל רשיי המסתפק "הנוטל ממנו ואוכל" וא"כ לכאורה ט"ס הדבר וצ"ל תחת ר"ח רשיי.

(ד) באור זרוע הלכות פסחים אות רנג כתב: אשה אצל בעלה אינה צריכה הסיבה מפני אימת בעלה שכפופה לו, לפי זה אם אין לה בעל צריכה הסיבה. בשאלות דרב אחאי לאו דרגא דנשי למזגי, לפירוש זה אפילו יש לה בעל, ט"ס וצ"ל אין לה ופשוט.

ומדי דברי באו"ז, עיין באו"ז פסקי מסכת עבודה זרה אות קנג שהביא ממכתב רבינו תם לרבינו משולם ובתוך הדברים כתב "כי דבר פשוט הוא אפילו לתינוק דתני ע"ז בר שית שנין" וכו'. ויש להעיר שמליצה זו היא ע"פ הגמ' ע"ז (נו): "ההוא יניקא דהוי תני ע"ז בשית שני" עיי"ש.

ונודע רבינו תם בצחות ניש שפתיו כנודע לכל באי שער עירו ועיין בעי"ז גופיה (לד) תוד"ה דוריא "וכתב ר"ת, והמורה יורה כבן סורר ומורה, ועלי יערה, רוח הכורא, [ובגוף יסוד ר"ת שם שנחלק על רבנו אפרים יש להקשות מגמ' מגילה (יב): "כחמרא דיתבי על דוריא ושוי"מ כרש"ש מגילה שם שהביא כן מהחכם צבי].

ור"ת הואיל ואתא לידן נימא בה מילתא:

עיין דבר חידוש בריטב"א גיטין (נט): ד"ה אבל בבית הכנסת "ומיהו לאדם חשוב מאוד כגון רבינו תם דאפילו כהנים חשובים כפופין לו חולקין לו כבוד וקורא ככהן אפילו בשבתות וימים טובים". ונראה לומר דאחד מאותם כהנים חשובים שהיו כפופים לר"ת הכונה לרבינו חיים כהן שמביאים התוס' בכתובות (ג): "והרב רבי חיים כהן היה אומר אילמלי הייתי כשנפטר רבינו תם הייתי מטמא לו" עיי"ש [ועיין בתוס' נזיר (נד): ד"ה ת"ש ושולח לו רבנו חיים כהן לרבנו תם איזה בית תבנו לי דאם נזיר וכו' ה"ה ככהן מוזהר וכו' והוא לישראל דקרא ישעיה (סו, א) "אי זה בית אשר תבנו לי"].

בכל חותמי ברכות

שלמה אלברט - ירושלים

שבת דף קכד ע"א

למערכת קובץ בית אהרן וישראל, השלום והברכה!

רציתי לברך את הקובץ על הופעת המדור החדש לאוקמי גירסא ולתרוץ קושיות על הגרסאות ואציע בזה מה שנתקלתי בו בדרך למודי.

בשבת קכד. על המשנה כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך מסבירה הגמ' מאי לצורך ומאי שלא לצורך אמר רבה לצורך דבר שמלאכתו להיתר וכו' בגליון כתוב שגירסת הרי"ף והרא"ש אביי. לענ"ד נראית הגהת גליון זו מוטעית ותמוהה אך אנסה להסביר איך לענ"ד הגיעו להגהה זו ולמה אין לקבלה.

קשה על גרסא זו מהמשך הסוגיא: יתיב רב ספרא ורב אחא בר הונא ורב הונא בר חנינא ויתבי וקאמרי, לרבה אליבא דר"ג הני קערות היכי מטלטלינן להו. ע"כ. הרי מוכח מכאן שצריך לגרוס רבה בדוקא ואם לא די בזה נמשך עוד: א"ל אביי לרבה למר אליבא דר"ג... א"ל רב ספרא חברין תרגמה... ע"כ הלוא זה הפלא ופלא איך אפשר לפרנס כאן את הגירסא אביי במקום רבה.

ויתרה מזאת גם ברבנו חננאל במפורש כתוב פירש רבא משנה זו (כידוע יש בר"ח הרבה חילופים בין רבא לרבה וגם בסוגיא זו גופה) ואין זה שכיח שגירסת הרי"ף אינה כגרסת ר"ח. ובכלל תמוה שהרי הרי"ף (והרא"ש בעקבותיו) השמיט את דברי רבה כי אינם להלכה איך א"כ בכלל נדע מהי גרסת הרי"ף.

ועתה אנסה בעז"ה להסביר איך בכל זאת הגיע הגליון לגרסא זו. כעמ' הקודם קנ: מביאה הגמ' ברייתא ת"ר בראשונה היו אומרים ג' כלים ניטלין בשבת... התירו וחזרו והתירו וחזרו והתירו עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת... מאי התירו וחזרו והתירו דבר שמלאכתו להיתר דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו, וחזרו והתירו דבר שמלאכתו להיתר דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו אין לצורך מקומו לא... א"ל רבא מכדי התירו קתני מ"ל לצורך גופו מ"ל לצורך מקומו. ע"כ הרי מחלוקת אביי ורבא אם מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו אביי אוסר ורבא מתיר. ורבא מעמיד את האסור בכלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל. מה דעת אביי בטלטול דבר שמלאכתו להיתר מחמה לצל לא נתבאר לנו.

והנה במשנה הנ"ל: כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך ר"ג אומר אין ניטלין אלא לצורך. ע"ז שואלת הגמ' מאי לצורך ומאי שלא לצורך אמר רבה לצורך - דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו; שלא לצורך - דבר שמלאכתו להיתר לצורך מקומו; ודבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו אין לצורך מקומו לא. ואתא ר' נחמיה למימר ואפי' דבר מלאכתו להיתר לצורך גופו אין לצורך מקומו לא. א"ל רבא לצורך מקומו - שלא לצורך קרית ליה אלא אמר רבא לצורך - דבר שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו בין לצורך מקומו; שלא לצורך - ואפי' מחמה לצל; ודבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו אין מחמה לצל לא; ואתא ר"ג למימר ואפי' דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו ומקומו אין מחמה לצל לא. ע"כ.

הרי לפנינו שאביי בשיטת רבה שאין היתר לטלטל דבר שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו, ויתכן שנוכל להמשיך לומר שלשיטתם אפי' דבר שמלאכתו להיתר יהיה אסור לטלטל מחמה לצל. עכ"פ אין ראייה שרבה בסוגיין יאסור דבר שמלאכתו להיתר מחמה לצל יותר מאביי או להיפך.

והנה בהמשך הסוגיא (קכד): רב מרי בר רחל הו"ל ההיא כי סדיותא בשמשא אתא לקמיה דרבא א"ל מהו לטלטולינהו. א"ל שרי, אית לי אחרינא (רש"י: איני צריך לגופו). חזו לאורחיין. אית לי נמי לאורחים. א"ל גלית אדעתין דכרבה ס"ל לכ"ע שרי לדיך אסור. גם כאן יש הערה בגליון שגירסת הרי"ף והרא"ש אביי ואמנם מעשה זה מובא ברי"ף (ובעקבותיו ברא"ש). וכנראה הגליון למד שמי שאוסר לדבר שמלאכתו להיתר מחמה לצל הוא מי שמפרש את המשנה כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך שזה רק לצורך גופו ומקומו, אבל מחמה לצל לא ולכן אם גרסת הרי"ף כאן היא אביי הרי ע"כ גרס אביי גם לעיל. אבל לדברינו הגרסא אביי לעיל סתירה ממהלך הגמ', ורבה ואביי שניהם באותה שיטה, אלא שהעדיף לומר אביי שהיה בזמנו (יתכן גם שהעדיף לא לחלוק במפורש על רבה, שהיה גם רבו של רבא).

בכבוד רב ובברכה

אליהו לזין

פירוש הרא"ש במסכת מדות פ"א מ"ב

במס' מדות [פ"א מ"ב] איש הר הבית הי' מחזור על כל משמר ומשמר... ניכר שהוא ישן חובטו במקלו "ורשות הי' לו לשרוף את כסותו".

וכתב בפ"י הרא"ש [נדפס בפנים המשניות בש"ס וילנא]: לשרוף כסותו, ואין כאן משום "בל תשחית", משום דהפקר ב"ד היה הפקר, ע"כ.

ולכאורה אינו מובן, מה תירוץ הוא על הקושיא של כל תשחית, וכי בהפקר אין איסור כל תשחית. וראיתי בספר "דבר משה" על מס' ב"ק (בפתיחה) כ', שיש מגיהים "כל תגזול" במקום כל תשחית, ובוזה שייך הת"י שהפקר ב"ד הפקר ואין כאן גזילה, ועי"ש שמוה רצה להוכיח שלדעת הרא"ש יש בזיק משום גזילה ועובר על לא תגזול.

ולענ"ד לא נראה להגיה את הרא"ש משום כך, כי באמת נסתפקו האחרונים אם יש גזילה ממש במזיק, ואף אם נאמר שיש בו גזל, וכמבואר בפ"י רבינו יונה עמ"ס אבות בתחלתו, שהוא בכלל לא תגזול, מ"מ לא מצאנו שיהא פשוט כ"כ, שהק' על מזיק שהרי יש כאן לא תגזול, ולפחות הי' הלשון, ואין כאן משום מזיק שהוא בכלל לא תגזול, או כרו'.

ועוד דא"כ הי' הלשון "לא תגזול ולא תשחית" תגזול, ואף כי מצאנו בגמ' כל תגזול עי' ב"מ קיא, וכן בשבועות מה. אמנם בשאר מקומות הלשון לא תגזול עי' מכות טז., חולין קמא., וכן בב"מ כו: בגמ' וברא"ש שם, (אלא שבריי"ף שם - כל תגזול), ואין להכחיש כי כך הוא ריהטא דלישנא, משא"כ אם נגרוס כמו שלפנינו בפ"י הרא"ש "כל תשחית", כן הוא ריהטא דלישנא, וכ"ה בקידושין לב., ב"ק צא: (ומצאנו כן בכמה לאוין כמו כל תלין, כל תוספי, כל יראה וכל ימצא וכולם יסודם בגמ', ואכמ"ל).

וגם במקור"א הארכתי להוכיח שלדעת הרא"ש אין מזיק כגזול ממש.

ואשר ע"כ נראה שאין לשנות הגירסא ברא"ש, והגירסא הוא כמש"כ לפנינו "ואין כאן משום כל תשחית", ומה שתי' ע"ז משום דהפקר ב"ד היה הפקר, נראה כמו שתי' התפא"י במשניות שם, שכן גם הוא הק' מבל תשחית ות"י, שכל שב"ד עושין כן משום קנס הרי הוא כלצורך אדם, עי"ש שמביא הוכחות ע"ז, ועד"ז יש לפרש דברי הרא"ש, שב"ד קנסוהו ועשוהו אותו הפקר וליתן רשות לשרופו, ולכך אין בו כל תשחית, ואם כי הוא דוחק קצת, יותר דוחק לשנות גירסא, וכ"ש שגם לאחר השינוי עדיין בדוחק הוא כמש"כ.

ב"ק דף ס' ע"ב

ב"ח חו"מ סי' ל"ד סעיף יב

הב"ח בחו"מ סי' ל"ד סעיף יב כתב: וראיתי במרדכי הארוך בשם ה"ר יקיר דהמזיק לחבירו במזיד אע"פ שדעתו בשעה שמזיק לשלם לו ההיזק נקרא רשע דחמס, כדאשכחן בסוף פ' הכונס (ב"ק ס:): במעשה דודר שרצה להדליק גדישים של שעורים כדי לשלם גדישים של עדשים קרי ליה חבול ישיב רשע גזילה ישלם, אלמא דרשע גמור הוא וראוי לפסלו לעדות ולשבועה, וה"ה חובל בחבירו במזיד וכו', ע"כ. ובפשיטות הרי' יקיר מוכיח שיש במזיק משום גזילה ופסול לעדות, והוכחתו מהא דאמר במדליק גדיש של חבירו שהוא מזיק חבול ישיב רשע גזילה ישלם וכך הבינו גם באחרונים.

ויש להעיר כי גירסא זו שהביא דברי הגמ' אינה לפי גירסא שלנו וגם לא מצאתי כן בשום א' מהראשונים.

וכ"ה בגמ': ויתאוו דוד ויאמר מי ישקני מים וגו' מאי קא מיבעיא ליה אמר רבא וכו' רבנן ואיתימא רבה בר מר גדישין דשעירים דישראל וגדישין דעדשים של פלשתים, וקא מיבעיא ליה מהו "ליטול" גדישין של שעורים דישראל ליתן לפני בהמתו, ע"מ לשלם גדישין של עדשים דפלשתים, שלחו ליה חבול ישיב רשע גזילה ישלם אע"פ שגזילה משלם רשע הוא, ע"כ.

הרי הגמ' איירי לענין גזל ממש כמו שמבואר "ליטול" גדישין... ליתן לפני בהמתו ומה הוכחה היא זו לענין מזיק.

ואדרבא מדברי הגמ' יש להוכיח להיפוך דקודם לכן פי' הגמ' במעשה דרוד: רב הונא אמר גדישים דשעורים דישאל הוה דהוה מטמרי פלשתים בהו וקא מיבעיא ליה מהו להציל עצמו בממון חבירו [פי' להדליק הגדישים דמטמרי בהו פלשתים] שלחו ליה אסור להציל עצמו בממון חבירו וכו' ע"כ הרי שלפי זה שהוא מדליק והוא מזיק לא השיבו מהפסוק חבול ישיב וגו' מוכח דלא מקרי רשע במזיק ולא נפסל לעדות [ומוכח כמש"כ מההש"ל ביש"ש סי' ל' דמזיק אינו רשע ולא נפסל לעדות].

ואמנם כבר עמד בזה בס' כוס הישועות שם, למה לא הביאו לפי זה הא דחבול ישיב וגו', והוכיח מכאן למש"כ התוס' שם, דפשוט שמוחר להציל עצמו בממון חבירו ע"ד לשלם, והאיבעיא הוא רק אם צריך לשלם, ולכן לא אמרו חבול ישיב רשע דהא זה פשוט שמוחר כדי להציל עצמו.

אמנם עדיין אין להוכיח מהגמ' דמזיק מקרי רשע, דהא אפשר דגם מהאי טעמא לא השיבו מהפסוק חבול ישיב וגו' דמזיק לא הוי רשע.

ועוד דע"כ לומר כן לפמש"כ בפרשת דרכים (סי' י"ט) דמדברי רש"י מבואר דהאיבעיא אם מותר להציל עצמו בממון חבירו או לא כפשוטו, והשיבו דאסור ודומה לג' עבירות שהוא ביהרג ואל יעבור, וא"כ חוור התמיהה למה לא השיבו מפסוק דחבול ישיב וגו', וע"כ לתרץ דמזיק אינו רשע, ורק בסיפא שהוא ליטול והרי הוא גזל נקט הגמ' מהפסוק דחבול ישיב וגו'.

אמנם באמת גם לרש"י לק"מ, ואין הכרח דמזיק לאו רשע הוא, דהרי גם לדעת רש"י דאסור להציל עצמו בממון חבירו, בכ"ז לא מקרי רשע בכך ואינו נפסל לעדות, אם עבר וגזל כדי להציל עצמו, שהרי אפי' בג' עבירות שהוא ביהרג ואל יעבור לכו"ע, אם עבר ולא נהרג כ' הריב"ש סי' ד' וסי' י"א שאינו נפסל לעדות, אף שהי' אסור לעבור ע"ז, והוכיח ממש"כ הרמב"ם דאין מלקין אותו ע"ז, והרי עבר על עבירה שאין בו מלקות אינו נפסל לעדות, והביאו הרמ"א באהע"ז סי' מ"ב סעיף ה', וא"כ כ"ש באיסור גזל דלא נפסל אם עבר אפי' לדעת רש"י, ועפ"ז צ"ע מש"כ הכוס ישועות להוכיח כדעת תוס' ממה דלא אמרו פסוק דחבול ישיב וגו', ודו"ק.

שו"ר בס' אוצר מפרשי התלמוד בגמ' הנ"ל (ב"ק ח"ג עמוד קכא) הביאו דברי המרדכי הנ"ל, ושם בהגהה (59) נראה שרצו לתקן דברי המרדכי ולגרסו: במעשה דרוד שרצה "ליטול" גדישים וכו' במקום "להדליק" גדישים כדי להשוות עם לשון הגמ'.

אמנם א"כ לא נוכל לפרש דברי ה"ר יקיר שבא להוכיח דמזיק נקרא רשע, דזה אין להוכיח מהגמ' שמבואר דרצה ליטול גדישים דזה גזל גמור הוא, אלא נפרש דבריו שבא להוכיח שגם ע"מ לשלם הרי הוא רשע ופסול לעדות, ל"ש בגזל ל"ש במזיק וזה יש להוכיח מהגמ'.

ולפי"ז צ"ל דזה פשוט לו שמוזיק דינו כגזלן, ולכן יש להוכיח למזיק ע"מ לשלם ממה דמצינו בגזול ע"מ לשלם, וזה צ"ב שיהא כדבר פשוט וכמש"כ בהערה הקודמת, וגם לא נראה מדברי האחרונים שהביאוהו, דמבואר מדבריהם שהבינו שהוכחתו שגם מוזיק דינו כגזלן, ושהוא רשע ופסול לעדות כגזלן, ע"י ערך ש"י סי' ל"ד סעיף כ"ד. [וע"ע פתחי חשן פ"א הערה א].

ועוד צ"ב לפ"ז למה לה"ר יקיר לפרש דינו שגם ע"מ לשלם רשע במזיק, ולא פי' בגזלן ע"מ לשלם, כיון שזהו עיקר דינו להוכיח דגם ע"מ לשלם פסול, והרי הוכחתו הוא מגמ' הנ"ל דאיירי לענין גזילה ולא לענין מזיק, והנה דברי המרדכי הארוך לא ידענו מקומו, ואולי קאי על הסוגיא דס"פ הכונס (דף סב.) בענין עשו תקנת נגזל באשו דהיינו במזיק, כן נראה קצת מסו"ד שהובא בב"ח שם, שכך סיים: "ולפי"ז אפי' הי' טוען המזיק בב"י שלא הזיק אלא כך וכך, אין מוסרין לו שבועה להיות נשבע ונפטר, אלא דינו כד"ן מי שחשוד על השבועה", וא"כ אפשר שמשום כך איירי דבריו לענין מזיק ולא לענין גזילה.

ואמנם יש לי מקום ליישב אם נתקן הגירסא בדבריו "ליטול" גדישים וכו' כגמ', ובכ"ז בא להוכיח לענין מזיק דהיינו כגזלן, וס"ל לה"ר יקיר שהלשון "ליטול" גדישים... "ליתן" לפני בהמתו לאו דווקא, אלא עיקר האיבעא אם מותר להניח להבהמות לאכול גדישים של ישראל מעצמם, וזו כבר אינה גזילה, ודומה למזיק שפשעו בשמירתם, ובכ"ז נקטו הפסוק חבול ישיב רשע וגו', ושפיר יש הוכחה למזיק שהוא רשע.

ואמנם לא מסתבר לפסול לעדות במה שפשעו בשמירתן, והרי לא עשה שום מעשה, וע"כ לא שמענו לפוסלם אלא במזיק בידים, ואולי יש לפרש דהאיבעיא ככה"ג שולקח באפסרו ומעמידו על הגדיש

דבכה"ג כתב הרשב"א (שם נו:): דהוי כמזיק בידיים, ודינו לענין תשלומין כאדם המזיק, ולא כשיטת התוס' שם כידוע.

ועי' סנהדרין (כה:): הוסיפו לפסול לעדות הרועים, ומבואר שם דמעיקרא לא פסלו אותה דסבור אקראי בעלמא הוא [פרש"י שאין הרועים מתכוונים לכך], "כיון דחזו דקא דקא מכווני ושרו לכתחילה גזרו בהו רבנן", ויש לפרש דמש"כ דמכווני ושרו וכו' הוא כמש"כ הרשב"א שראו שהם מעמידים על שדות אחרים ממש וכדעת הרשב"א, או דנאמר דמה"ט אין פסולם אלא מדרבנן.

אלא דע"ש ברבינו חננאל שפי' ע"ז וז"ל: "והרועים כיון דחזו ליה דשקלי מן הזרעים שבשדות בני אדם ושרו קמי בהמתייהו פסליניהו רבנן", ומשמע דלולא זאת לא היו פוסלים אותם לעדות, והא דבכ"ז אין פסולם אלא מדרבנן אף שהוא גזילה גמורה, יש ליישב.

ספר "בית יוסף"

הט"ז בחו"מ סי' כ"ה סעיף ד', אחרי שהגיה את לשון השו"ע, ע"פ מה שהגיה הכ"מ עצמו דברי הרמב"ם, כתב בזה"ל: "וכן הגיה הרב [את דברי הרמב"ם] ככסף משנה שלו, רק שלרוב צדקתו לא רצה לשנות הנוסחא דהרמב"ם כאן ממה שמצא בפ"י הרמב"ם, [פ"י שבשו"ע העתיק לשון הרמב"ם לא כמו שהגיה הו"ע בכסף משנה] והוא רגיל בכך כמה וכמה פעמים בסי' ב"י, שמעתיק כמה פעמים איזה דברים שיש בהן טעות דמוכה, מ"מ מעתיקן כהוייתן, ובסמ"ע רצה לקיים הגירסא שלפנינו בדחוקים רבים... עכ"ל הט"ז.

ע"פ הדברים הללו, אם נמצא בב"י בהעתקתו איזה טעות, אם הטעות הוקדם כבר בספר שמשם העתיקו, הרי שהעתיקו עם הטעות בכוונה מוצדקת, ואז אין אנו רשאים לתקן בדברי הבית יוסף.

וגם אם מצאנו במקור מתוקן, עדיין יש לברר אם גם במהדורה שהיה לפני הב"י הוא מתוקן, דאל"כ הרי הב"י העתיקו עם הטעות בכוונה, ואף אם תיקנו את הספר במהדורות מאוחרות, אחרי שמרן הב"י העתיקו עם הטעות ברוב צדקתו, א"א לתקן בדבריו.

(ובשעתו הערתי כן למהדירים של הב"י, והשיבו שהם אינם מגיחים את הב"י רק ע"פ דפוסים קודמים של בית-יוסף, ובאופן שמתקנים ע"פ הספר אינם מתקנים רק ע"י סוגריים, באופן שניכר גם הגירסא הישנה, אך עדיין צ"ע אם יצאו בזה).

ואולי הסמ"ע שנדחק לקיים הגירסא בשו"ע, כמו שסיים הט"ז, חולק על כלל זה.

גם יש לעיין אם כלל זה אמור לכל המתברים, או רק על הב"י אמר כן וצ"ע.

ספר כנסת הגדולה - חו"מ

בספר שו"ת איש מצליח [להגאון ר' מצליח מאוזו וצ"ל] ח"א כרך ב' בתחילת הספר שבחי המחבר וצ"ל ובאות כ"א שם: שמח מאוד כשזכה לחדש הגהה אמיתית וקולעת, היה מעיין בלילות עד שעה מאוחרת בכנה"ג חו"מ ובצינוני הרבים ובודק אותם במקורם והם מלאים טעויות הדפוס ומגיה אותם על מכונם...

ויש לציין כי ספר כנה"ג חו"מ נדפס ב' פעמים באיזמיר שנת ת"כ בחיי המחבר ושוב אח"כ בפירודא שנת תנ"ב ואם כי בדפוס פירודא נדפס במהדורת יופי והדר וכ"ש ביחס למהדורה הקודמת, אמנם דא עקא ששם נשתרבו טעויות שלא הי' בדפוס הקודם כך אמר לי הרה"ג משה בצרי שליט"א וכנראה שבידי בעל איש מצליח הי' של דפוס פירודא המאוחרת. (גם מהדורה החדשה של מכון הכתב - ירושלים הוא ע"פ דפוס פירודא).

ספר כנסת הגדולה חו"מ הגב"י סי' כ"ה אות ז'

עוד שם בהגהות מהגאון הג"ל: שבכנה"ג או"ח סי' נ"ג כתוב בשו"ת הראב"ד, והראב"ד ידוע שלא חיבר שו"ת, וצ"ל הראב"ב (מהר"א די ביטון בעל שו"ת לחם רב) ע"כ.

[א"ה, בסי' נ"ג באו"ח שם לא נמצא הראב"ד וגם לא בשכנה"ג אמנם יתכן טעות זו ככמ"ק, ואכן נמצא בחו"מ סי' כ"ה הגר"י אות ז' בכללי הקים לי כ' בתשו' כתיבת יד "למהראב"ד" וכ"ה בדפוס פירודא (ובמהדורת מכון הכתב) וצ"ל "למהראב"ה" וכ"ה בדפוס איזמיר שנדפס בחיי המחבר].

הגהות אמרי ברוך על שו"ע יו"ד סי' קנ"ה

עו"ש כ' הגהה, שבחידושי מהרב"פ על השו"ע [הוא הגהות אמרי ברוך שנדפס בסוף ח"ג של שו"ע יו"ד] יו"ד סי' קנ"ה [ד"ה ש"ך ס"ק יג] שכתב "ובשאר"י סי' פלוני דחה סברת... ולית ליה פתר וזכרוני שעמל בה ימים ואח"כ מצא את הפתרון שצ"ל "ובשאר"י והוא ר"ת ובשאגת אריה.

[א"ה, אחרי העיון באמרי ברוך הנ"ל ראיתי שהכותב כ' ע"פ זכרונו שלא בדקדוק כלל וכ"כ שם: "ויעויין בשא"י סוף סימן ע"ד מה שמשיג על הש"ך"... אמנם התיקון מובן ובמקום יעויין "בשא"י צ"ל "בשאר"י".]

ספר בני חיי על הטור

הספר בני חיי על הטור להג"ר חיים אלגאזי זצ"ל תלמיד בעל כהנ"ג נדפס פעם אחת באיזמיר שנת תע"ב ולאחורונה נדפס חלק קטן של או"ח סי' א-רמ"א בתוך ספר זכרון חיים להרב י. ש. שכטר קרית צאנז נתניה סיון תשנ"ג (ולא ציין שהוא רק חלק קטן ועיקר הספר רב הכמות מחכה לגואל).

ואעירה כמה הערות:

(א) בשער הספר ובכמ"ק כתוב שנדפס בשנת תע"ז, והוא טעות ראה שם בצילום של שער הספר המקורי שנת "בעתה" אחישנה "לפ"ג" וא"כ נדפס בשנת תע"ב לפ"ק.

(ב) בהסכמה כתוב שהספר מובא הרבה פעמים בבאה"ט "ובכנה"ג" וזה לא יתכן כי בעל כנה"ג נפטר בשנת תג"ל כידוע [וכ"כ בשם הגדולים] ואילו ספר הנ"ל נדפס ט"ל שנים אחרי פטירתו. ואולי נתחלף בספר "בעי חיי" שהוא לבעל כנה"ג עצמו. (ומש"כ שם שנדפס בשנת תע"ז כבר הערנו).

(ג) בהקדמת המעתיק מתלמיד המחבר זצ"ל כ' בתוה"ד "נסדר הרב נעו בה"ג הם מחוברים" ואין להדברים שום משמעות והוא טעות בהעתקה וכ"כ שם: "כסדר הרב בעל כנה"ג הם מחוברים" כך אמר לי א' שראה דפוס הנ"ל המקורי.

ואסיים בברכה

יוחנן בר"נ בריזל

כולל "כתר שושנים" ירושלים

הופיע ויצא לאור

ספר

עיונים במשפט

משא ומתן בהלכה
ובירורי ענינים
בעניני חושן משפט

חובר בס"ר בעזר החונן לאדם דעת ע"י
אהרן יעקב בלאמו"ר הרה"ח ר' בנימין צבי שליט"א שטיינברג

מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קרלין סטולין
עיה"ק ירושים תובב"א

KOVETZ BAIS AHARON V'YISROEL

a compilation of Torah & Halacha dissertations
by the Rabbis & Talmudic scholars of the
Karlin-Stolin Institutions in Israel and abroad

Edited & Published by:

M'CHGN BAIS AHARON V'YISROEL

for torah research & the publishing of manuscripts
under the auspices of
Bais Aharon V'Yisroel
11 Avinoam Yellin St.
